





# بِقَرِينِ الْأَصْوَابِ

المجلد الثاني

تأليف

آية الله السيد علي المحقق الداماد



# المقصد الثاني

## في النواهي

وفيه فصول:



## فصل

### في مفاد مادة النهي وصيغته

قال في «الكفاية»: الظاهر أنّ النهي بمادّته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادّته وصيغته، غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً، انتهى.

وقد ذكرنا في مبحث الأوامر: أنّ هيئة الأمر إنّما وضعت آلة للبعث اعتباراً على حذو البعث الخارجي، فإنّ البعث كما قد يتحقّق ويوجد بألة أو باليد ونحوه كذلك قد يوجد اعتباراً بالقول وهو الأمر: غاية الأمر، أنّ الأوّل بعث حقيقي والثاني بعث إنشائي، فعناية الأمر هو البعث في وعاء الإنشاء وعالم الاعتبار.

والظاهر أنّ النهي أيضاً بهيئته إنّما وضع للزجر عن الفعل والمنع عنه في عالم الإنشاء على حذو المنع والزجر الخارجي الحاصل باليد ونحوه.

وما مرّ من أنّه نظير الأمر في الدلالة على الطلب غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم، يخالفه الوجدان من عدم كون العناية في النهي الحبّ إلى الترك ووجود مصلحة فيه، بل لا يمكن أن يكون كذلك، فإنّ الترك والعدم ليس بشيء حتّى يكون فيه مصلحة أو مفسدة وإنّما هي البغض إلى الفعل ووجود المفسدة فيه ولو يعبر بمحبوبة الترك فإنّما هو إسناد مجازي و خارج عمّا وضع له اللفظ، فكما أنّ الأمر بصيغته لا تدلّ على ممنوعية الترك وإنّما يسند إليه بالعرض والمجاز فكذلك ليس في مفهوم النهي طلب الترك، بل الحاصل بها ليس إلا الزجر عن الفعل ولو أسند إلى الترك إنّما يسند إليه مجازاً وبالعرض.

هذا حال صيغة النهي وأمّا بمادّته، فالظاهر أيضاً أنّها إنّما وضعت للزجر الإنشائي الإيقاعي، سواء كان بصيغة النهي أو بمادّته أو بغير ذلك من الألفاظ وليس معناها مجرد إظهار مبغوضية الفعل بأيّ نحو كان كما قيل؟ نعم، إنّ الأمر والنهي يشتركان في الظهور في البعث والزجر الأكيدين، فيكونان ظاهرين في الوجوب والحرمة كما سبق توضيح ذلك وكيفية دلالة الصيغة والمادّة على وجود الإرادة في الأمر فتكون كذلك في النهي أيضاً كما لا يخفى.

### في متعلّق النهي

نعم، يختصّ النهي بخلاف وهو أنّ متعلّق النهي هل هو الكفّ أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ وقد يقال بالأول بتوهم أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن



تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب، فلا محالة لا بدّ من رفع اليد عن ظهور اللفظ في ذلك وإرجاعه إلى ما هو بالاختيار وهو الكفّ. وأجيب: بأنّ العدم الأزلي وإن لم يكن بالاختيار إلا أنّ استمراره ودوامه إنّما هو باختيار العبد ولو لا ذلك للزم أن لا يكون الفعل أيضاً اختيارياً، فإنّ الفعل الاختياري إنّما هو ما يتعلّق به الاختيار فعلاً و تركاً، فما ليس تركه بالاختيار لا يكون فعله أيضاً بالاختيار، بل لما كان الكفّ أيضاً اختيارياً؛ لأنّه ليس إلا الترك عند وجود الإرادة<sup>١</sup>.

وربما يختلج بالبال كون السرّ في ارتكابهم لهذا التأويل والتقييد وإرجاعهم متعلّق النهي إلى الكفّ وجهاً آخر لا يخلو عن اعتبار. وذلك بعد تصحيح محلّ البحث - على ما مرّ من أنّ معنى النهي ليس هو الطلب حتّى يقال: إنّ طلب الترك أو الكفّ، بل هو الزجر عن الفعل - بأنّ متعلّق الزجر هل هو مطلق الفعل أو مختصّ بما كان في العبد داعي الفعل، فإنّ النهي إنّما هو الزجر بداعي انزجار العبد وارتداعه كما أنّ الأمر هو الأمر بداعي انبعائه، فكما أنّ الأمر بفعل يكون المكلف آتياً به بنفسه أو يعلم عدم إتيانه وعدم انبعائه لغو لا يصدر من الحكيم، كذلك النهي فيما هو تارك بنفسه أو معلوم ارتكابه وإتيانه لغو لا يصدر منه، فالنهي إنّما يصحّ فيما إذا كان العبد آتياً بالفعل لو لا النهي حتّى يكون النهي زاجراً و رادعاً له عن الفعل. فبناء على هذا المبنى - أي كون الأمر والنهي بداعي الانبعاث والانزجار كبروياً - لما كان مفرّ عن قبول الصغرى و يتمّ به هذا القول. لكنّ الكبرى مخدوش أولاً بالنقض: بتكليف العصاة والكفّار مع العلم بأنّهم

١. راجع: كفاية الأصول: ١٨٢.

لا ينبعثون بالأوامر ولا ينزجرون عن النواهي مع الاتفاق على أنهم مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول وأن العصاة يعاقبون على مخالفة الأوامر والنواهي.

وثانياً بالحلّ: وهو أنّ الغرض من الأمر والنهي لا ينحصر في الانبعاث و الانزجار حتّى يكون الأمر والنهي في غير موردهما لغوّاً لا يصدر من الحكيم، بل قد يكون لأغراض أخرى غيرهما و مجرد ترتّب غرض عليه يكفي لخروجه عن اللغوية وقد أشبعنا الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي، عند الكلام في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء. حيث يقال: إنّ توجّه الخطاب إليه لغو مستهجن، كما قد يقال بعدم شمول الخطابات لغير القادر بالفعل وأمثال ذلك وقد ذكرنا هناك أنّه يكفي في عدم استهجان الخطاب بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء أو غير القادر ترتّب فائدة ما عليه كلزوم الاحتياط في الشكّ في الابتلاء أو القدرة، فإنّه لو لا عموم الخطاب لهما لصار الشكّ بدوياً مجرى للبراءة وفي العصاة يكفي كون الخطاب لإتمام الحجّة على العاصين.

وبالجملة: فداعي البعث والزجر لا ينحصر في الانبعاث والانزجار حتّى لا يشمل الموارد التي يأتي به العبد بنفسه أو يتركه بنفسه من غير باعث ولا رادع، بل كثيراً ما يكون الداعي غيرهما من الدواعي كما لا يخفى.

هذا كلّ مع أنّ الإشكال على فرض التسلمّ إنّما يتمّ في الأوامر والنواهي الشخصية الخصوصية، وأمّا الأحكام العامّة القانونية فهي بمعزل عن هذا الإشكال ولا يجري فيها بوجه، فإنّه يكفي في صحّة الحكم العامّ إمكان الانبعاث والانزجار في المكلفين في الجملة كما هو واضح.

## دلالة النهي على التكرار

ثمَّ إنَّه لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار والاستمرار كما لا دلالة لصيغة الأمر لا عليه ولا على المرّة وإن كان قضيتهما تختلف عقلاً ولو مع وحدة متعلّقتهما بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلّق بها الأمر تارة والنهي أخرى؛ ضرورة أنّ وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر: أنّ الدوام والاستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلّقة طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنّه حينئذٍ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية. وبالجملة: قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلّقة له، مقيدة كانت أو مطلقة وقضية تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه ذكره في «الكفاية»<sup>١</sup> وحكينا عين كلامه. إنّما الإشكال في أنّ مقتضى تعلّق النهي بالطبيعة والزجر عن صرف الوجود هو تحقّق العصيان بفعل فرداً وسقوط النهي ولا دلالة له حينئذٍ على ممنوعية باقي الأفراد؛ فإنّ المبعوض على الفرض إنّما كان صرف وجود الطبيعة وقد حصل بالمخالفة والعصيان والإتيان بفرد آخر لا يزيد في العصيان كما أنّ الإتيان بالفرد الثاني في المأمور به لا يصير امتثالاً، مع أنّ أكثر ما يرى في النواهي خلافه بحيث يتحقّق بإتيان كلّ فرد عصيان آخر.

١. كفاية الأصول: ١٨٢ - ١٨٣.

وما في «الكفاية» من أنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات<sup>١</sup>، انتهى.

مخدوش بأنّ إطلاق التعلّق لا يقتضي إلاّ تعلّق النهي بالطبيعة الصرفة ومقتضاه ما سبق بيانه، فلا ينهض الإطلاق للدلالة على ذلك و الحمل على الطبيعة السارية خلاف الإطلاق، فلا بدّ من قبول نوع تقييد في متعلّق النواهي بأن يقال: إنّ كثرة استعمال النهي بين الموالي والعبيد في الزجر عن الطبيعة السارية بحيث قلّما يكون متعلّقه صرف الوجود أوجب ظهوراً عرفياً في ذلك وصار كقرينة عامّة متّصلة لارتكاب هذا التقييد في النواهي بحيث لا بدّ من الحمل عليه إلاّ أن يدلّ على خلافه دليل.

وبالجملة: فالغلبة قرينة عرفية أوجب ظهوراً ثانوياً للنهي في الطبيعة السارية على خلاف ما يقتضيه الإطلاق الأوّلي ولا يخرج عنه إلاّ بدليل، فتدبّر.

## فصل

### في اجتماع الأمر والنهي

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

وظاهر تعابيرهم في عنوان البحث كون النزاع في الكبرى وهو جواز الاجتماع وعدمه لا في الصغرى، أعني تحقق الاجتماع وعدمه.

وقد يقال - كما في «الدرر» وتقريرات المحقق النائيني رحمته -: بلزوم إرجاع البحث إلى الصغرى أي لزوم الاجتماع وعدمه وتبديل العنوان بأنه: إذا اجتمع متعلق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر كما هو مقالة القائل بالامتناع أو لا يلزم ذلك كما هو مقالة القائل بالجواز. وإلا فتضاد الأمر والنهي وعدم جواز اجتماعهما، بل تضاد الأحكام بأسرها أمر مفروغ منه غير قابل للنزاع فيه<sup>١</sup>، هذا.

---

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٥١؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي: ١: ٣٩٧.

ولكنّ الأظهر عدم لزوم هذا التمهّل كما لا يناسب ظاهر تعابيرهم ولا موجب للتأويل؛ إذ يجوز أن يكون البحث في الكبرى وذلك لأنّه بعد مفروغية تضادّ الأحكام وعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذو عنوان واحد ينازع في أنّ تعدّد العنوان الموجب لتعدّدتهما ذهنياً هل يكفي في رفع غائلة التضادّ، فيجوز اجتماعهما في شيء واحد ذو عنوانين أو أنّ تعدّد العنوان لا يكفي لذلك بعد كون معنونهما واحداً شخصياً في الخارج، فلا يجوز؟ ومع إمكان عنوان البحث كذلك لا وجه لتأويله وتبديله كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قبل الخوض في المطلوب يقدّم أمور:

### الأوّل: تحرير محلّ النزاع

الظاهر أنّ المراد بالواحد في عنوان البحث هو الواحد الشخصي الخارجي وفاقاً لصاحب «الفصول»<sup>١</sup> لا مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين - كالصلاة في المغصوب - وإنّما ذكر لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعتهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكلّيين المعنويين بالصلاتيّة والغصبيّة كما في «الكفاية»<sup>٢</sup>.

بداهة أنّ النزاع إنّما يكون فيما يجتمع فيه متعلّق الأمر والنهي وجوداً والوجود مساوقاً للتشخيص، بل الكلام إنّما هو في جواز اجتماعهما ولا يلزم

١. الفصول الغروية: ١٢٤ / السطر ٢١.

٢. كفاية الأصول: ١٨٣ - ١٨٤.

الاجتماع في واحد إلا في فرض الوجود.  
وأما ما ذكره من مثال السجود، فليس من الاجتماع في الواحد الجنسي أيضاً،  
بل هما واحد بالجنس كما هو واضح.

### الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة

قد اختلف كلام القوم في بيان الفرق بين هذه المسألة وما سيأتي من مسألة النهي في العبادات، فالمحكي عن المحقق القمي<sup>١</sup> الفرق بينهما بكون مورد النزاع في المقام إنما هو فيما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه وأن العام والخاص المطلقين - كما في قوله: صل ولا تصل في الحمام - خارج عن محل النزاع هنا و مورد للنزاع في المسألة الآتية<sup>٢</sup>.

واعترض عليه صاحب «الفصول» بأنه ليس بين العامين من وجه والمطلق فرق في إمكان جعل كل منهما موضوعاً لكلا المسألتين فلا يميز بينهما إلا في أن متعلق الأمر والنهي طبيعتان متميزتان في موضوع البحث، سواء كان بينهما عموم من وجه كما في قولك: صل ولا تغصب أو عموم مطلق كما في مثل قولك: تحرك ولا تدن إلى المكان الفلاني، وطبيعة واحدة في مسألة النهي في العبادات وكان الفرق بمجرد الإطلاق والتقييد سواء أيضاً كان بينهما عموم مطلق كما في قولك: صل ولا تصل في وقت كذا أو مكان كذا، أو عموم من وجه كما في قولك: صل صلاة الصبح مثلاً ولا تصل في الوقت الفلاني أو المكان الفلاني<sup>٣</sup>، انتهى.

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٥ / السطر ٢٣.

٢. الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ١٩.

وقال الشيخ الأنصاري رحمته - على ما نسب إليه في «التقارير» بعد نقل كلامهما -: إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطي انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص إحداها بمورد دون أختها وليس كذلك، بل التحقيق أنّ المسؤول عنه في إحداها غير مرتبط بالأخرى.

وتوضيحه: أنّ المسؤول عنه في هذه المسألة هو إمكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها من غير فرق في ذلك بين موارد الأمر والنهي، فإنّه كما يصحّ السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلّقين عموم من وجه فكذا يصحّ فيما إذا كان عموم مطلق سواء كان من قبيل قولك: صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة أو لم يكن كذلك. والمسؤول عنه في المسألة الآتية هو أنّ النهي المتعلّق بشيء هل يستفاد منه أنّ ذلك الشيء ممّا لا يقع به الامتثال، حيث إنّ المستفاد من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأيّ فرد كان. فالمطلوب فيها هو استعمال أنّ النهي المتعلّق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضي رفع ذلك الترخيص المستفاد من إطلاق الأمر أو لا؟ ولا ريب أنّ هذه القضية كما يصحّ الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلّقين إطلاق وتقييد، فكذلك يصحّ فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق.

وبالجملة: فالظاهر أنّ اختلاف المورد لا يصير وجهاً لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لا بدّ من اختلاف جهة الكلام<sup>١</sup>، انتهى موضع الحاجة.

وقد تبع الشيخ رحمته في ذلك المحقّق الخراساني في «الكفاية» وجمع من

١. مطارح الأنظار ١: ٦٠٧.



المتأخرين<sup>١</sup>. وأنت خير بأنّ هذا النزاع يشبه وينشأ عمّا مرّ عليك في أوّل الكتاب من أنّ تمايز العلوم والمسائل هل هو بتمايز الموضوعات أو الأغراض؟ وقد مرّ أنّ الحقّ هو الثاني.

هذا مع ما عليه مبنى صاحب «الكفاية» من أنّ المطلق والمقيّد يرجعان إلى حقيقتين مختلفتين<sup>٢</sup>. كما في العنوانين وأنّ باب النهي في العبادة أيضاً من أقسام التراحم لا التعارض، فلا بدّ له من القول بالتغاير بجهة المسؤول عنها في المسألة وعدم الاكتفاء بما ذكره صاحب «الفصول». وسيّضح الكلام في ذلك طيّّ المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال، فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح لتفارق الموضوع والمحمول والغرض، فالبحث هنا في جواز الاجتماع وعدمه، وفي الأخرى في الملازمة بين النهي والفساد وعدمه بعد فرض تعلّق النهي بالعبادة إمّا مع الأمر وجواز اجتماعهما أو بلا أمر وأمّكن تصحيح العبادة بالملاك أو بالأمر بالطبيعة أو بغيرهما من الوجوه، فتدبّر.

### الثالث: أنّ المسألة أصولية

الظاهر أنّ المسألة بهذا العنوان الذي وقع في كلماتهم مسألة أصولية، حيث كانت نتيجتها ما تقع في طريق الاستنباط. نعم يمكن عنوانها بنحو آخر تكون من المسائل الفرعية كأن يقال: إنّ مجمع العنوانين هل هو واجب أو محرّم؟ أو من

١. كفاية الأصول: ١٥٠؛ نهاية الأفكار ١: ٤١١؛ نهاية الدراية ٢: ٢٩٣؛ الحاشية على كفاية الأصول،

المحقّق البروجردى ١: ٣٤٥.

٢. أنظر: كفاية الأصول: ٢٤٤.

المسائل الكلامية، كأن يقال: هل جاز صدور الأمر والنهي من الله الحكيم في شيء واحد أم لا؟ بناء على أنّ مسائل الكلام ما يبحث عن أحوال الباري وأفعاله - لا مطلق ما كان البحث فيه عقلياً كما توهم - أو من المبادي التصورية أو التصديقية كأن يقال: هل كان مجمع العنوانين منهياً عنه أو مأموراً به؟ حيث إنّ نتيجتها تكون من مبادي مسألة النهي في العبادات.

وبالجملة: فالمسألة وإن أمكن عقدها بأنحاء مختلفة كما ذكر إلا أنّها بهذا العنوان الواقع في كلماتهم مسألة أصولية لا غير لما تقع نتيجته في طريق الاستنباط ولا يلزم في المسائل الأصولية أن تقع في طريق الاستنباط بلا واسطة حتى يقال بعدم كونها كذلك؛ فإنّ فساد العبادة لا يترتب لاعلى القول بالامتناع فحسب، بل لا بدّ من ضمّ كبرى أصولية إليه وهي قواعد مسألة التعارض...<sup>١</sup>.  
فإنّه على هذا يلزم خروج عدّة من المسائل الهامّة لعلم الأصول عن كونها أصولية كمسألة حجّية خبر الواحد التي يستنتج منها الحكم الشرعي بعد ضمّ مسألة حجّية الظواهر إليها وكذلك قواعد جهة الصدور.

#### الرابع: في أنّ مسألة الاجتماع عقلية

لا ريب في أنّ المسألة عقلية ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحرّيم باللفظ، كما ربما يوهّم التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلا أنّه يكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو أوضح من أن يخفى.

١. أجود التقريرات ٢: ١٢٧.

نعم، لو التزمنا بعدم الجواز عرفاً يكون البحث حينئذٍ عن الجهة العقلية - وأنه هل يجوز الاجتماع أم لا عقلاً - لغوياً وبلا فائدة ولا ثمر وذلك لأنّ التفصيل بينهما ليس لما في «الكفاية» من أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين<sup>١</sup>، انتهى.

فإنّ ملاك الامتناع إنّما هو نظر العقل لا العرف وإنّما يعتبر نظر العرف في تشخيص المفاهيم.

بل لأنّ العرف مبنياً على نظره ذلك يرى عدم إمكان الاجتماع، ولا ريب في أنّ خطابات الشارع منزلة على العرف ووفقاً لفهمهم، فلا بدّ من الالتزام بعدم وقوع الجمع بين الأمر والنهي في خطابات الشارع وأوامره ونواهيه، بل كلّ منهما مقيد بالدلالة الالتزامية بغير مورد الاجتماع، فيدلّ اللفظ على عدم الوقوع ولو بعد اختيار جواز الاجتماع عقلاً. وحينئذٍ يكون البحث عن الجهة العقلية لغوياً. لكنّه إنّما يتمّ - على فرض القول به - بالأوامر والنواهي اللفظية وأمّا الوجوب والتحریم المستفاد من غير الخطابات، فيبقى للنزاع في جواز الاجتماع وعدمه عقلاً فيهما مجال واسع.

### الخامس: عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحریم

قال في «الكفاية»: إنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحریم، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي. ودعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العينيين في مادّتهما غير خالية عن الاعتساف وإن سلّم في

١. كفاية الأصول: ١٨٦.

صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع. نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام، انتهى.

وهذا كله مما لا إشكال فيه ويتلخص الوجه في التعميم في إطلاق عنوان البحث أولاً، وإطلاق الأدلة التي يستدل بها على الجواز أو الامتناع كالاستدلال بتضاد الأحكام بأسرها ثانياً، وعموم الملاك وهو تعدد العنوان ووحدة المعنون ثالثاً.

وأما الكلام في إمكان تصوير الحرام التخيري وأنه يرجع إلى حرمة الجمع وكذلك الحرام الكفائي فأمر آخر خارج عن الكلام.

إنما الإشكال في إمكان الصغرى وهو تصور الاجتماع في الواجب والحرام التخيريين وذلك من جهة أنه إذا تعلق النهي بأحد الشئيين على وجه التخير كأن قال: لا تصرف في الدار أو لا تكن مع الأغيار كان مقتضاه حصول الامتثال وعدم المخالفة بترك أحد الأمرين وإنما يحصل العصيان بفعلهما معاً.

وحينئذ فلو جمع بين الواجب وأحد عدلي النهي مع ترك عدله الآخر لما كان آتياً بالحرام وهو واضح ولو كان ذلك بعد الإتيان بالعدل الآخر قبلاً لخرج عن كونه حراماً تخييراً، فإنه بعد ارتكاب أحد الطرفين يصير الآخر حراماً تعيينياً. ولو كان المفروض إتيان الواجب وجمعه مع عدلي الحرام معاً كما هو المفروض في كلام «الكفاية» حيث قال: فصلّى فيها مع مجالستهم<sup>١</sup> فهو المصداق للمدعي لكن

١. كفاية الأصول: ١٨٦.

٢. كفاية الأصول: ١٨٧.

يجري فيه إشكال أشدّ وهو أنّ المبعوض في النهي التخييري هو الجمع فهو المحرّم لا كلّ واحد منهما كالتصرّف والمجالسة، وإنّما يكون فعل كلّ واحد منهما مقدّمة للجمع ومبعوضاً من جهة المقدّمية والمفروض أنّ فعل الصلاة والكون الصلّاتي لم يتّحد مع عنوان الجمع، وإنّما يتّحد مع الكون الذي هو مقدّمة للجمع فلو منعنا وجوب مقدّمة الواجب وحرمة مقدّمة الحرام لم يكن من الجمع بين الأمر والنهي وإن التزمنا بوجوبها وحرمتها فهو وإن يلزم فيه الاجتماع لكن لا يترتب عليه الثمرات التي يترتب على الاجتماع؛ إذ الحرمة المقدّمية ليست مبعّدة ولا تكون مانعة عن تمشّي قصد القربة ولا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، فيصحّ العبادة المتّحدة معها وحينئذٍ فلا أثر يترتب على البحث فيه حتّى ينازع في إمكان اجتماعه أو امتناعه، فتدبّر.

ومنه يظهر الكلام في شمول البحث للواجب والحرام الغيريين مطلقاً، فإنّه كما عرفت بلا ثمرة كما لا يخفى.

### السادس: في اعتبار قيد المندوحة

اختلفوا في اعتبار قيد المندوحة في عنوان البحث وعدمه وأنّ البحث هل يختصّ بما إذا كان في البين مندوحة أو يعمّه وغيره. والمراد من المندوحة كون المكلّف في فسحة من إتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع كمن يصلّي في الغضب مع وجدانه للأرض المباحة قبلاً لمن لا يتمكن من الإتيان بها إلا في الغضب كالمحبوس فيه.

وهي مشتقّة من «ندح» بمعنى الوسعة كما ورد في الحديث: «إنّ في

المعاريض مندوحة من الكذب<sup>١</sup>. والمراد منها التورية.

وعلى أي حال، فذهب في «الكفاية» إلى عدم اعتبار قيد المندوحة في مقام الامتثال في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين أو عدم لزومه وأن تعدد الوجه يجدي في رفع غائلة التضاد ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل بهذا النزاع. نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك<sup>٢</sup>، انتهى.

وقد تبعه في ذلك في المحاضرات ببيان أوفى<sup>٣</sup>، فراجع.

وفيه: أنه لا دليل على اختصاص محل النزاع بلزوم التكليف بالمحال وعدمه ودورانه مداره، فإن عنوان البحث وهو جواز الاجتماع يعم الإمكان من ناحية التكليف المحال وإلا مكان من ناحية التكليف بالمحال، وهو الذي يترتب عليه الآثار التي ذكروها ثمرة للمقام من صيرورة المجمع محكوماً بحكمين بناء على الجواز وإمكان قصد الأمر وصحة العبادة ونحو ذلك وعدم إمكان قصد الأمر بناء على الامتناع. وأمّا فيما لا مندوحة في البين، فهو وإن كان قابلاً للنزاع من جهة كونه تكليفاً محالاً وعدمه إلا أنه لا إشكال في كون تعلق الأمر والنهي به تكليفاً بالمحال لا يصدر من الحكيم، فلا ثمرة في البحث عن الجهة الأولى فيه.

١. السنن الكبرى، البيهقي ١٠: ١٩٩.

٢. كفاية الأصول: ١٨٧.

٣. محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٨٩.

والعجب من المحقق الخراساني رحمته حيث صرح في موارد عديدة من كلامه بأن المجمع على القول بالجواز كان محكوماً بحكمين فعلاً... وواضح أن ذلك يختص بموارد وجود المندوحة.

نعم، بناء على ما سبق من فعلية التكليف للعاجز أيضاً وإنما هو معذور في خلافها، فيتم ما ذكر لا لأن محذور التكليف بالمحال خارج عن الكلام، بل لعدم لزوم المحذور من ناحيته، فلا وجه للتقييد بوجود المندوحة.

نعم، لا بد من كون العنوانين مما ينفكان بحسب المصداق في كثير من الأوقات وإن لم يكن كذلك بحسب حال المكلف فاعتبار قيد المندوحة بهذا المعنى مما لا بد منه في المسألة ومنه يعرف الوجه فيما ذكره المحقق القمي من اختصاص النزاع في هذه المسألة بما إذا كان بين العنوانين عموماً من وجه وأن العموم المطلق خارج عن هذه المسألة، وأن ما ذكره رحمته صحيح تام دون ما ذكره صاحب «الفصول» من الفرق بين تعلق الحكمين بعنوانين أو عنوان واحد مطلق ومقيد؛ فإن التعلق بعنوانين أيضاً إنما يقع مورداً للكلام إذا لم يكن بينهما عموماً مطلقاً وإلا لم يكن فيه مندوحة في مقام الجعل؛ فإن تعلق الحكم الفعلي بعنوان ملازم للمنهى عنه فعلاً مما لا يمكن للغوية الجعل على العنوانين، بل لا بد للجاعل من ترجيح أحد الحكمين على الآخر أو الحكم بالتخير مع عدم الرجحان، فلا يجري فيه احتمال الاجتماع حتى ينازع فيه، فتدبر.

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٥ / السطر ٢٣.

٢. الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ١٩.

### السابع: ابتناء النزاع على تعلّق الأحكام بالطبائع وعدمه

ربما يقال تارة: إنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع وأما الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد، فلا يكاد يخفى؛ ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول. وأخرى: أنّ القول بالجواز مبنيّ على القول بالطبائع لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه وإن اتّحداً وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتّحاد متعلّقها شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

وأورد عليهما في «الكفاية» بفساد كلا التوهّمين؛ فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ولو على القول بالأفراد؛ فإنّ الوجود الخارجي الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفرد من موجودين بوجوه واحد. فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلك لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين وإلا لما كان يجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً.

فكما أنّ وحدة الصلّاتية والغصبية في الصلّاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعدّدتهما وكونهما طبيعتين كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلّاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلّاة، فيكون مأموراً به و فرداً للغصب، فيكون منهياً عنه فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين لكونه



مصدقا للطبعين فلا تغفل<sup>١</sup>، انتهى.

لكن التأمل في المقام يعطي أنه على القول بالأفراد يكون التخيير بين الأفراد تخييراً شرعياً فيتعلق بكل فرد من الأفراد أمراً تخييرياً، فيلزم منه اجتماع الأمر التخييري مع النهي في كل فرد بلا مندوحة وهذا تكليف بالمحال لا يصدر من الحكيم كما أشرنا إليه في الأمر السابق. وحينئذ فلو سلم رفع غائلة التضاد بتعدد الوجه لما كان في إمكانه عقلاً من حيث عدم كونه تكليفاً محالاً ثمرة ويبقى لغواً كما لا يخفى.

وهذا بخلاف القول بالطبائع؛ فإن التخيير فيه بين الأفراد عقلي ويكون العبد في فسحة ومندوحة ولا يلزم منه التكليف بالمحال، فللنزاع من حيث كونه تكليفاً محالاً وعدمه مجال واسع.

فتلخص: أنه بناء على ما قدمنا من لزوم أخذ قيد المندوحة وانتفاء الثمرة عند عدمها لكان النزاع مختصاً بالقول بالطبائع كما هو الحق وأما على القول بالأفراد ولو كان يجري فيه النزاع من حيث كونه تكليفاً محالاً أم لا إلا أنه لا يترتب عليه ثمرة عملية لكونه تكليفاً بالمحال مطلقاً، فتدبر.

## التحقيق في مسألة الاجتماع

إذا عرفت هذه الأمور، فتوضيح المرام وما هو الحق في المسألة يتمّ ببيان أمور:

### الأوّل: في تضادّ الأحكام

أنّه اشتهر - كما في «الكفاية» - أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وإن لم يكن بينها مضادّة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى. فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً، انتهى.

وفيه أولاً، أنّه لا تضادّ بين الأحكام - بما هي الأحكام - أصلاً؛ فإنّ المراد من الأحكام في الاصطلاح إنّما هو المجعولات التي جعلها الشارع وما تناله يد الجعل والرفع والاعتبار وضعاً أو تكليفاً وذلك ينحصر بمرتبة الإنشاء، فليس للحكم إلا مرتبة واحدة وهي مرتبة الإنشاء والجعل.

وأما ما رتبّه المحقّق الخراساني رحمته الله من المراتب الأربعة<sup>٢</sup> فعدّها من مراتب

١. كفاية الأصول: ١٩٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٩٧؛ فوائد الأصول، المحقّق الخراساني: ٨١؛ درر الفوائد، المحقّق

الخراساني: ٧٠.

الحكم مسامحة واضحة؛ فإنّ مرتبة الاقتضاء بمعنى وجود المصلحة أو المفسدة أو بمعنى اقتضائها للحبّ أو البغض أمر تكويني غير قابل لجعل الشارع، فإنّها موجودة في الفعل كانت هناك حكم شرعي أو لم يكن كما هو واضح. وكذلك مرتبة التنجيز، إذ المراد منها ليس إلا عدم معذورية المكلف في مخالفة التكليف وهي يتحقّق عند قيام الحجّة على التكليف الفعلي مع قدرة العبد عليها وهو أيضاً ممّا لا تناله يد الجعل نفيّاً أو إثباتاً. نعم للشارع إيجاب الاحتياط في موارد الشكّ في التكليف الواقعي، لكنّه ليس أيضاً في الحقيقة جعل التنجيز، بل هو من إقامة الحجّة وتتميمها على الحكم الواقعي كما لا يخفى.

بقي هناك مرتبة الفعلية وهي أيضاً على التحقيق ليس إلا بمعنى تامة الإرادة الجدّية على وفق الإرادة الاستعمالية الإنشائية ومن الواضح أنّ وجود الإرادة النفس الأمرية أو الكراهة كذلك في نفس المولى أيضاً ليس ممّا يكون تحت الجعل والرفع، فإنّها تحصل بملاحظة الملاكات والمصلحة والمفسدة الموجودتين في الفعل والجهات الخارجية اللازمة من التكليف به وما هو دخيل فيها. وبالجملة فهو أيضاً أمر تكويني محض.

وهكذا لو قلنا بأنّ الفعلية عبارة عن تامة تحقّق الموضوع فهي أيضاً أمر واقعي لا يقع تحت يد الجعل والرفع كما لا يخفى.

فتلخص: أنّه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة وهي مرتبة الإنشاء المعبر عنها بالحكم الإنشائي وأمّا مرتبة الاقتضاء والفعلية والتنجيز فليست من مراتب الحكم عند التحقيق، فتدبر.

ثم إنه لا تضاد بين الأحكام الإنشائية كما اعترف به في «الكفاية»، بل الإنشاء سهل بلا مؤونة يمكن إنشاء الوجوب والحرمة في أمر واحد حتى بعنوان واحد فضلاً عن ذو عنوانين، بل يمكن اجتماع الأحكام الخمسة فضلاً عن اثنين منها. لأن الحكم الإنشائي المحض مع قطع النظر عن الإرادة والكره لا تعاند الحكم الإنشائي الآخر أصلاً.

ومنه يظهر أنه لا تضاد بين الأحكام الخمسة المجعولة بما هي حكم وجعل وإنشاء كما لا يخفى.

### اجتماع ملاكات الأحكام

نعم، يبقى الكلام في اجتماع ملاكات الأحكام وما يعبر عنه بالمقتضي وهو عبارة عن المصالح والمفاسد الكامنة في الفعل ولا ريب في تضاد المصلحة والمفسدة والحب والبغض وعدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد ذو جهة واحدة، فلا يتصور فيه اجتماع الملاكين أصلاً، فإن الشيء الواحد من جهة واحدة إما ذو مصلحة أو ذو مفسدة والوجه الواحد إما مؤثر في الأول أو الثاني، فلا يجتمع فيه الحب والبغض أيضاً ولا الإرادة والكره لعدم نشوئهما إلا عن الملاكات.

وبالجملة: فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في مقام فعليتهما - أي مرتبة الإرادة والكره - في شيء واحد ذو جهة واحدة لعدم إمكان اجتماع ملاكهما وتضادهما فهو تكليف محال في نفسه لا من حيث عدم إمكان امتثالهما كما لا يخفى.

وظهر أيضاً: أنّ التضادّ حينئذٍ لا يختصّ بمقام فعليتهما، بل يعمّ مرتبة الاقتضاء أي المصلحة والمفسدة والحبّ والبغض أيضاً، فما في «الكفاية» من اختصاصه بمرتبة الفعلية وأنّه لا مضادةٌ بينها ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة<sup>١</sup> لا يخلو عن مسامحة؛ فإنّ مراده عدم التضادّ في مرتبة الإنشاء فقط كما هو ظاهر عبارته، فتدبر. وأمّا مرتبة التنجيز فلا موضوع لها بعد عدم الاجتماع في مرتبة الفعلية.

وأما إذا كان الفعل واحداً ذوجتهين فلا ينبغي الريب في إمكان اجتماع الملاكات والمصلحة والمفسدة. فربّ فعل يكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أخرى كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...﴾<sup>٢</sup> وما قرع سمعك من وقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد المجتمعتين في فعل واحد، فليس هو بمعنى ذهاب المصلحة وانتفائها عند غلبة المفسدة أو انتفاء المفسدة وانعدامها عند غلبة المصلحة؛ فإنّ ذلك ممّا لا سبيل إليه قطعاً، بل وجودهما أمر تكويني لا يتغيّر عمّا هو عليه. وإنّما المراد منها هو ملاحظة الأهمّ في مقام الإرادة والكراهة كما يأتي.

وكذلك لا ينبغي الإشكال في إمكان اجتماع الحبّ والبغض في أمر واحد ذوجتهين فالفعل من جهة كونه ذا مصلحة محبوب ومن جهة وجود المفسدة فيه مبغوض كما يشاهد ذلك بالوجدان في شرب الدواء المرّ فهو مع كونه مبغوضاً من جهة كونه مرّاً محبوباً من جهة ما فيه من المصلحة والخير واختيار الفعل حينئذٍ ليس بمعنى عدم المبغوضية لما عرفت من وجود المفسدة الموجبة

١. كفاية الأصول: ١٩٣.

٢. البقرة (٢): ٢١٩.

للبغض، بل هو من باب الصبر على المكروه لفائدة أهم. وكذا فيما يختار الترك فهو ليس من باب عدم المحبوبة في الفعل، بل هو من باب التأسف على فوت المحبوب للفرار عن مفسدة أهم.

نعم، بعد التجاوز عن مرحلة المصلحة والمفسدة وكذا الحبّ والبغض، فالظاهر عدم اجتماع الإرادة والكرهية كما نشاهد ذلك في الإرادات المباشرة وذلك لأنّ الإنسان إذا رأى أنّ الفعل حسن من جهة وقبيح من جهة أخرى يقع محبوباً له من جهة حسنه ومبغوضاً له من جهة قبحه ومفسدته، فحيث يرى أنه لا يمكن الجمع بين غرضيه في الخارج و استيفاء المصلحة والاحتراز من المفسدة معاً، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار في هذا المقام لا بمعنى ذهاب المصلحة أو المفسدة من رأس، بل بمعنى ترجيح جانب ما هو الأهمّ وأكثر، فيقع الفعل متعلقاً للإرادة فقط فيما إذا كان المصلحة أهمّ ومورداً للكرهية فيما كان المفسدة أهمّ فيأتي بالفعل في الأوّل إدراكاً للمصلحة مع الصبر على المكروه الذي هو المفسدة الموجودة فيه لدرك ذلك المصلحة المفروض كونه أهمّ كما في شرب الدواء المرّ ويجتنب عن الفعل في الفرض الثاني احترازاً عن المفسدة مع تأسفه على فوت المصلحة الموجودة فيه لكن ليس ذلك إلا لعدم القدرة على الجمع بينهما؛ فإنه لو فرض محالاً كان قادراً على ذلك لكان مريداً لمحبوبه كارهاً لمبغوضه معاً. ولا تضادّ بينهما من حيث نفسها إذ هما من عوارض نفس الأمر وأفعاله لا من عوارض الفعل.

وإذا اتّضح ذلك في الإرادات المباشرة فلا فرق بينها وبين الإرادات التشريعية؛ إذ لا فارق بينهما إلا في تعلق الإرادات المباشرة بفعل نفسه

والتشريعية بفعل العبد. فإذا كان في الفعل المفسدة والمصلحة معاً يقع محبوباً للمولى من جهة حسنه و مبعوضاً له من جهة قبحه، لكن لما يرى أن العبد لا يقدر على الجمع بينهما ودرك غرضه فلا محالة يأخذ الأقوى ملاكاً مع التأسف على فوت الآخر - نظير الواجبين المتزاحمين - ولو فرض محالاً قدرة العبد على الجمع بينهما لكان مريداً و كارهاً له معاً من دون استحالة في الجمع بينهما من حيث نفسيهما.

فانقدح أنه لا استحالة في الجمع بين المفسدة والمصلحة ولا الحبّ والبغض ولا الأمر والنهي، بل ولا الإرادة والكراهة - المعبر عنهما بمرتبة الفعلية - في واحد ذو جهتين من حيث نفسيهما ولا يلزم منه تضادّ أصلاً. وإن كان فيهما محذور، فهي من جهة عدم قدرة العبد على الامتثال وأنه تكليف بالمحال على ما هو المشهور وبينهما من التفاوت والاختلاف في الآثار والثمرات ما لا يخفى ويأتي.

لكن قد عرفت منّا عدم المحذور من هذه الجهة أيضاً، فإنه كما يتعلّق الإرادة والكراهة المباشرة بفعل واحد ذو جهتين وتجمعان فيه فيغلب ما هو أشدّ منهما كذلك في الإيرادات المولوية يجتمعان في المجمع ولا بدّ للعبد من تقديم الأهمّ وهو معذور في ترك غيره وليس تعلّق الحكم والاعتبار بهما لغواً محالاً على المولى بل هو الموجب للاحتياط في موارد الشكّ في القدرة، فإنه إنّما لا يجوز الاجتماع فيما إذا كان الحكم شخصياً للزوم اللغوية والكلام في التكاليف العامة القانونية، فإنّ صدور الخطاب عامّاً الكاشف عن تعلّق الملاك والحبّ والإرادة به بلا محذور وإن كان العبد معذوراً في تركه.

اللهمّ إلا فيما لم يكن له المندوحة في الطبيعة بأن كان متعلّق الأمر أخصّ من النهي، فلا ينفكّ العنوانين في كثير من الأوقات أو دائماً، فاجتماع الحكمين لغو ولذلك قلنا باختصاص محلّ النزاع بما إذا كان بين الطبيعتين مندوحة. وكذلك يختصّ الجواز بالجمع بين المتزاحمين الموجودين الذين يمكن خلوّ صفحة الوجود عنهما وأمّا في الدوران بين الفعل والترك فالاعتبار لغو لعدم إمكان خلوّ العبد عن أحدهما على أيّ حال.

### الثاني: أنّ متعلّق الأحكام هو الوجود الذهني

ادّعى في «الكفاية» عدم الشبهة في أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا ما هو اسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً لما كان بحذائه شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقيّة والحرّية والمغصوبية إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات؛ ضرورة أنّ البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه وإنما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلة للحاظ متعلّقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله<sup>١</sup>، انتهى.

وما ذكره ﷺ في ذيل كلامه وإن كان متيناً إلا أنّ صدره وهو ادّعاء تعلّق الأحكام بما هو فعل المكلّف في الخارج لا يخلو عن إبهام؛ إذ تعلّق الأمر بالخارج يستلزم طلب تحصيل الحاصل ولا مناص من تسليم كون المتعلّق هو

١. كفاية الأصول: ١٩٣.



الوجود الذهني لكن لا مقيداً بالذهنية حتى لا يمكن امتثاله لو كان مقيداً بما في ذهن الأمر أو يلزم حصول الامتثال بمحض تصوّره لو كان مقيداً بما في ذهن المأمور، بل بما هو حاك عن الخارج ومرآة له فهو وجود ذهني بالحمل الأولي وحاك عن الخارج بالحمل الشائع الصناعي.

وتوضيح ذلك: أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تكون فيها المصلحة ولا المفسدة ولا محبوبة ولا مبغوضة ولا مأموراً بها ولا منهياً عنها، بل لا بدّ في اتّصافها بأيّ وصف من ملاحظتها بوجودها حتى في اتّصافها بالكلية كما يأتي.

لكن لو قيل بتعلّق الأمر بها بلحاظ وجودها الخارجي يرد عليه ما تقدّم من كون الأمر في المرتبة السابقة على الوجود، فكيف يمكن أن يتعلّق به.

وما عن المحقّق الأصفهاني في حلّه من التفرقة بين الأمر بوجوده العلمي وبينه بوجوده الخارجي. بتقريب أنّ الأمر بوجوده الواقعي يتعلّق بالخارج وبوجوده العلمي علّة له<sup>١</sup>.

لا يكفي في حلّ العويصة، فإنّه لو كان متعلّق الأمر الواقعي هو الخارج لم يكن العلم بأمر كذائي علّة لوقوعه وإنّما يعلم بأمر متعلّق بوجود حاصل.

فلا بدّ من القول بتعلّقه بالوجود الذهني. لكنّ الوجود الذهني قد يلاحظ استقلالاً وبالنظر الاستقلالي - وإن كان تصوّره لا يخلو عن إشكال - وقد يلاحظ بالنظر المرآتي والآلي. وعلى الثاني يكون اللحاظ والوجود الذهني فانياً في الخارج كما في المرآة الفاني في المرئيّ وبذلك النظر يحكم عليه بآثاره الخارجي كالحرارة والبرودة ونحوهما.

وحيثُ نذِ نقول: ليس متعلّق الأمر هو الوجود الذهني باللحاظ الأوّل، أي اللحاظ الاستقلالي قطعاً وإلا يرد عليه ما سبق من عدم إمكان امتثاله. كما يرد على تعلّقه به بالنحو الثاني ما مرّ أيضاً من لزوم طلب تحصيل الحاصل.

والحلّ أنّ اللحاظ المرآتي على نحوين:

أحدهما: ما إذا يرى في المرآة ويرى صورة نفسه ولا يلاحظ المرآة أصلاً وربما يكون غافلاً عن المرآة بالمرّة.

وثانيهما: أن يرى الصورة في المرآة مع التوجّه إلى أنّها صورة مرآتية أو يرى تصوير ذات أبعاد من بناية يريد إيجاده في الخارج.

فالقسم الأوّل: هو الصور الذهنية من الأشياء الموجودة في الخارج المحسوس بالبصر أو إحضاره بعد ذلك في الذهن، فإذا يرى زيدا فما يراه صورة ذهنية لكنّها فانية في الخارج.

والثاني: ما يراه فانياً في الخارج مع لحاظ كونه وجوداً ذهنياً يفرضه خارجاً كما في قولك: الإنسان كلّّي؛ فإنّ الموضوع ليس هو نفس الموجود الذهني وإلا فإنّه جزئي، بل الوجود الذهني بما هو حاك عن الخارج لكن لا بما هو خارجي بل بما أنّه ذهني.

ومثل هذا هو متعلّق الأوامر والنواهي وكنا نعبر عن ذلك بأنّه يراها فانية في الخارج ثمّ يلتفت إلى أنّه ليس موجوداً في الخارج، فيطلبه أي يطلب الوجود الخارجي لما تصوّره.

فتحصّل: أنّ متعلّق الأمر والنهي ليس هو الوجود الخارجي، بل هو الوجود

الذهني فيأمر ويطلب وجوده في الخارج فكأنه يقول: أوجد هذا المتصور في الخارج.

ولابد وأن نقول: إن ذلك مراد صاحب «الكفاية» أيضاً وإلا فتعلق النهي بالموجود الخارجي ممّا لا يعقل قطعاً؛ فإنه ينهى عنه قبل وجوده لئلا يوجد، فكيف يفرض وجوده؟! ولعله من الواضح بمكان.

ثم إن صاحب «الكفاية» بعد ما اختار من تعلق الأحكام بالخارج نبه في الأمر الثالث على أنّ تعدد العناوين لا يحكي عن تعدد المعنونات كما في أسماء الله تعالى. وأنه لا فرق بين أصالة الوجود والماهية، لأن الماهية أيضاً لا تتعدد في وجود واحد ولا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية... .

وحينئذٍ يستنتج أنّ تعلق الأمر والنهي بشيء واحد ذو جهتين يستلزم الجمع بين الضدين وهو محال من دون فرق بين القول بتعلق الأحكام بالطبايع أو الأفراد؛ لما عرفت من أنه ليس لوجود واحد إلا طبيعة واحدة وإن تكثرت فيه العناوين<sup>١</sup>. انتهى ملخصاً.

لكن بعد ما عرفت من عدم تعلق الأحكام بالخارج وأنها إنّما يتعلق بالوجودات الذهنية المرآتية لم يكن للبحث عن المقدمات الأخيرة مجال وثمره؛ إذ الوجودات الذهنية ولو أخذت حاكية عن الخارج لا تكاد تحكي عن الوجودات الخارجية بخصوصياتها ومشخصاتها الفردية وإنما تحكي عن الجامع

---

١. كفاية الأصول: ١٩٤.

المشترك بين جميع الأفراد الذي وضع له اللفظ.  
ومن ذلك يظهر أنّ اتحاد تلك الماهية في الوجود الخارجي مع عنوان آخر أو عدم اتحادها وانطباقها لا يلاحظ عند الأمر حتّى يقال باتّحاد متعلّقي الأمر والنهي، كما لا يخفى.

ومنه ينقدح: أنّ ما ذكره من أنّ تعدّد العنوان والوجه لا يوجب تعدّد المعنون ولا تنثلم به وحدته<sup>١</sup> ممّا لا يثمر ولا يغني. فإنّ المراد به إن كان عدم تعدّده في الخارج فممّا لا ريب فيه، بل هو موضع الوفاق بين الخصمين؛ حيث إنّ مورد البحث ما كان يتحد وجودهما ولا معنى لادّعاء تعدّد الوجود الخارجي وإن كان المراد عدم تعدّدهما في مقام الأمر فهو كما ترى؛ إذ قد عرفت أنّ متعلّق الأمر إنّما هو الوجودات الذهنية بما هي حاكية عن الخارج من دون حكايتها عن المشخصات الخارجية التي منها انطباقها على عنوان آخر أو عدم انطباقها، فتدبّر.

### تبيين قول المختار

وإذا اتّضح لك الأمران فلنرجع إلى ما هو المقصود، فنقول:  
لا إشكال - كما مرّ - في عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد ذوجهة واحدة لعدم تحقّق الملاكين فيه، بل ليس للواحد إلا ملاك واحد.  
وأما إذا كان تعلّق الأمر والنهي بجهتين يجتمعان في وجود واحد - إمّا بأن يتعلّق بنفس العنوان الواحد من حيثيتين أو بعنوانين يتحد وجودهما في الخارج - فلا يلزم منها محال في نفسه لما عرفت من أنّ الأحكام تتعلّق بالوجودات الذهنية

١. كفاية الأصول: ١٩٣.

من دون لحاظ الخصوصيات، وقد ظهر أنه لا تضاد بين الملاكين ولا بين الإنشائين ولا اجتماع في متعلق الحكيم وإنما يلزم الاجتماع في الامتثال، فليس من التكليف المحال بوجه ولو كان فيه محذور فيما أنه تكليف بالمحال.

ولا ينبغي الإشكال في استلزامه لذلك إذا لم يكن للأمر مندوحة أي مورد افتراق من عنوان المنهي عنه وجوداً، فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين، فيؤخذ بما هو أهم وأقوى.

ولا فرق في هذا الفرض بين الأحكام الشخصية والعمومات القانونية؛ إذ المفروض استلزام ذلك في العموم، فيكون تعلق الإرادة والكراهة به لغواً، بل لا يصدر الإنشاء أيضاً لذلك.

وإنما الكلام في ما إذا كان للأمر مندوحة، فهل يرتفع بذلك غائلة الأمر بالمحال أم لا؟

يمكن أن يقال: نعم حيث إن الأمر وإن كان يتعلق بالطبيعة الشاملة للفرد المتحد مع المحرم إلا أنه حيث كان له الأفراد غير المتحد أيضاً وأمكن للعبد إتيان المأمور به بلا اتحاد مع المحرم لم يكن ذلك تكليفاً بالمحال. وقد عرفت أنه عند تعلق الحكم بكل من العنوانين والطبيعتين لا يتصور الخصوصيات والمشخصات الوجودية، فلا يلاحظ في المأمور به اتحاده مع الحرام وعدمه.

نعم، لو كان المفروض تعلق الأمر بالخارج للزم التكليف بالمحال وهو وإن لم يكن محالاً في التكاليف القانونية حسب ما اخترناه من كون القدرة شرط الامتثال لا التكليف وأنه لا لغوية في الأمر بغير المقدور بالأمر العام حتى يحتاط في موارد الشك إلا أنه في الدوران بين الفعل والترك يلزم اللغوية، فلا يتعلق

الأمر والنهي بواحد ذو وجهين، وكذلك لو قلنا بتعلّق الأوامر بالأفراد ولو قلنا بتعلّقه بوجوده الذهني، فإنّه يلزم فيه لحاظ الخصوصية وأن يكون الأمر بالأفراد بنحو الأمر التخييري الشرعي، فيلزم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد وهو من اللغو أيضاً. لكنك عرفت أنّ كلا ذلك خلاف التحقيق وأنّ الإرادة لا تتعلّق إلا بالماهية والطبيعة من دون حكايتها عن الخصوصية الخارجية والمشخصات المفردة.

ولذلك جاز إتيان تلك المشخصات بداعي النفساني في الأوامر التعبدية، بل لا يمكن فيه قصد القرابة والأمر، وعرفت أيضاً تعلّق الأحكام بالوجود الذهني لا الخارج، فاجتماع الأمر به مع الجهة المبعوضة إنّما كان بسوء اختيار العبد من دون تصوّر المولى لها نفيّاً وإثباتاً، فالأمر إنّما تعلّق بالطبيعة المطلقة من دون قيد و شرط.

وذلك نظير قوله: الغنم حلال، فإنّ المراد منها حلّيتها من جهة الذات وحيثها وذلك لا ينافي حرمتها من حيث العوارض والطواري كالغصبية والموطوءة ونحوهما ولا يكون حرمة في تلك الحالات تخصيصاً له، بل الغنم الموطوءة أو المغصوبة أيضاً حلال من جهة الذات ولو كانت حراماً من جهة العارض ولذلك ترى الفرق بينها وبين الكلب المعلّم المغصوب فحرمة من جهة الذات أيضاً، فكما أنّ إطلاق الحكم بالحلية، لا ينافي حرمتها بالعارض لعدم لحاظ تلك العوارض في مقام جعل الحلية كذلك تعلّق الأمر بالفرد المجتمع مع الحرام لا ينافي حرمة من جهة أخرى لعدم لحاظه عند الأمر.

ولكنه بعد اللتيا والتي لا يساعد الوجدان ولا ما يرى من طريقة العقلاء وما

يقتضيه الحكمة والعقل ويتضح ذلك بملاحظة الإرادات المباشرة أولاً، ثم ملاحظة الإرادات المولوية.

وذلك لأنه إذا تعلقت الإرادة الفاعلية بطبيعة وكان في بعض أفرادها جهة مبعوضة من جهة أخرى، فلا محالة لا تتعلّق الإرادة إلا بالأفراد الفاقدة لهذه الجهة بمعنى أنه لا يأتي بالطبيعة إلا بإتيان الأفراد التي فيها جهة المحبوبة محضاً.

مثلاً إذا أراد تنظيف بدنه بالماء لكنّه يضرّ عليه الماء البارد، فلا ارتياب في أنّه يختار التنظيف بالماء الخالي عن جهة الإضرار وهو الماء الحارّ مثلاً.

وبالجملة: لا ينبغي الشكّ في أنّ الإنسان العاقل إذا أراد إتيان طبيعة وكان في بعض أفرادها جهة مفسدة، فلا محالة يجمع بين درك المحبوب والاحتراز عن المبعوض بتخصيص مورد إرادته بغير ما فيه المفسدة، وذلك أظهر من الشمس وأبين من الأمس. نعم لو كان المفسدة في جميع أفرادها من دون مندوحة ولا مفرّ، فلا مناص إلا من مقايسة الملاكين فيؤخذ بما هو أقوى وأهمّ كما عرفت.

وإذا سلّمت ذلك في الإرادات المباشرة فلا أريك تفرق بينها وبين الإرادات التشريعية، فإنّ الإرادة وإن كانت تعلّقت بالماهية المتصوّرة في الذهن مرآة للخارج إلا أنّه من البديهي أنّه إذا كان في بعض أفرادها جهة مبعوضة لا يرضى بإتيان الماهية والطبيعة بهذا الفرد وإنّما يتعلّق إرادته بغيره وهل ترى أنّه لو سئل المولى عن رضاه بإتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد وسعة الأمر له يجيب بالرضا؟! كلا فإنّه خلاف الوجدان قطعاً.

وبتقريب آخر: فكل من يتصور ماهية ويرى فيها المصلحة ويحبها بأي عنوان تصورهما لا بد له في مقام الإرادة والطلب أن يتفحص عما يمكن أن يكون فيه من المفساد وإلا فإرادة عمل بما له من المصلحة من دون نظر فيما يزاحمه من المفساد أحياناً يعد عند العقلاء خلاف العقل والحكمة ويستحق عليها اللوم والمذمة كما يرى فيمن يعمل عملاً شهوة غفلة عن مفسده «وكم من شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً»<sup>١</sup> فيندم على ذلك.

فالعقل الحكيم بعد حب فعل بما له من المصلحة ينظر ويتفحص عن مزاحماته، وحينئذ فإن لم ير له مزاحماً فيريده وإن رآه ملازماً للمزاحم دائماً فيريد ما هو الأهم. وإن رآه متحداً مع المزاحم والجهات المقبحة أحياناً وفي بعض الموارد فإنما يريد ما لا يكون فيه هذه الجهة ويجمع بين إرادته وكرهته بذلك فيختص إرادته بما لا مفسدة فيه ولو من جهة أخرى.

وأما ما مر من عدم لحاظ الأمر للخصوصيات الخارجة عن الطبيعة، والاجتماع إنما هو بسوء اختيار العبد، وأن ما يرى من جمع الأحكام الحثية للعوارض كالغنم المغصوبة ووجود الفرق بينها وبين الكلب المعلم المغصوب من دون تخصيص في عموم حلية الغنم فكلاهما مخدوش.

أما الأول، فإن عدم لحاظ الخصوصية إنما يتم في الخصوصية المباحة التي لا يترتب عليها مصلحة ولا مفسدة، فإنها إنما لا تلاحظ لعدم دخلها في الملاك وعدم ترتب ثمرة عليها وهذا بخلاف الضمائم المحرمة التي يترتب عليها جهة مفسدة مقبحة. والفرق بينهما ما نشاهد بالوجدان في الإرادة



المباشرة، فإنّ المريض الذي تعلّق إرادته بتنظيف بدنه لا يلاحظ ظرف الماء ولا كونه حلوّاً أو مرّاً أو عذقاً أو زقوماً؛ لعدم دخالة ذلك في غرضه ولا يترتب عليها مصلحة أو مفسدة ومع ذلك لا يذهل عن كونه حارّاً لا بارداً لما يضرّ عليه الماء البارد. فليكن كذلك في الإرادة المولوية أيضاً؛ فإنّ المولى وإن كان لا يلاحظ الخصوصيات والضمانات المباحة، بل يكون الماهية مطلقة من هذه الجهة إلا أنّه لا يجعلها مطلقة من حيث الضمانات المحرّمة والمزاحمات المبعوضة، بل إذا أصاب بالفرد المحرّم أو التفت إليه فرأى إمكان استيفاء الغرض في الفرد المباح، فهل تراه مريداً لهذا الفرد المحرّم مع إمكان الوصول إلى مطلوبه بما لا يوقعه في تحمّل المبعوض؟!!

والسرّ فيه: أنّ مقام الإرادة والكرهية المولوية المعبرّ عنه بالمرتبة الفعلية إنّما هو مقام التحميل على العبد لإتيانه في الخارج وهو في هذا المقام لا بدّ له من لحاظ جميع ما له دخل في الملاك أو مزاحم له وإن كان ذلك بلحاظ إجمالي بأن يلاحظ عدم مزاحمتها لملاك آخر، فلا يكون الأمر المتعلّق بالطبيعة مطلقاً بحيث يعمّ الفرد الجامع مع المحرّم.

والحاصل: أنّ تعلّق الأحكام بالصورة الذهنية لا يستلزم غمض العين عمّا يتّحد معه في الخارج دائماً أو أحياناً وإن كان غمض العين وتصوّر الماهية المطلوبة صرفاً ليس محالاً ولا إرادة للمحال إلا أنّه خلاف الحكمة والعقل.

وهذا بيان آخر للمقصود يتّضح منه سرّ ما ادّعينا من الوجدان، فتدبّر.

وممّا ذكرنا: يظهر الفرق بين المقام وبين الأحكام الحثية؛ فإنّها ليست في مقام الفعلية، بل هي حكم اقتضائي محض لا ينافي الأحكام الفعلية ولذلك لم

يقول أحد: إنّ الغنم الموطوءة حلال فعلاً من حيث الذات وحرام من جهة وطئها، بل يقال: إنه وإن كان فيها اقتضاء الحلية إلا أنها محرمة فعلاً كما لا يخفى.

ومما ذكرنا: تعرف أيضاً أنه لا فرق في المقام بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، فإنّ ما تقدّم من البيان إنّما هو على القول بالطبائع.

وأما على القول بالأفراد فالأمر أوضح لما عرفت من أنّ مقتضاه لحاظ المشخصات المفردة بنحو التخيير، فيكون من الأمر بالمحال أيضاً كما تقدّم مضافاً إلى كونه خلاف الحكمة والعقل لما بيّناه.

ومنه يظهر أيضاً: أنه لا يختص الامتناع بالوجود الواحد المجمع للعنوانين، بل يجري ذلك في المتلازمين أيضاً، لما عرفت من كون المحذور هو الأمر بالمحال لا الأمر المحال والأمر والنهي بالمتلازمين أيضاً أمر بالمحال؛ لعدم القدرة على امتثالها. وحيث إنّ فلو كان له مندوحة وإن لم يكن أمراً بالمحال، لكنّه ممتنع أيضاً لمثل ما بيّناه، فتدبّر.

ولابدّ هناك من تذكّار أمر آخر وهو أنّ ما ذكر من عدم تعلق الأمر بالفرد الجامع لا ينافي وجود الملاك فيه وصحة العبادة إذا أتى بقصد الملاك أو بقصد الأمر على نحو الترتّب كما مرّ ويأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

هذا ما هو الأقرب بالنظر عليك بالتدبّر الأكثر لعلك تقف على ما زاغ عنه

الفؤاد والبصر والله العالم.

## بيان أدلة الجواز

ثم إنه قد استدلل على الجواز بأمور:

### الأمر الأوّل: قضاء العرف بجواز الاجتماع

منها: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاصّ كما مثل به الحاجبي والعضدي<sup>١</sup> فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان<sup>٢</sup>.  
وأورد عليه في «الكفاية» أوّلاً: بالمناقشة في المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أنّ الكون المنهية عنه غير متّحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى.

وثانياً: بالمنع إلا عن صدق أحدهما إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر أو العصيان فيما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان على الامتناع. نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات. وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبعوض عليه كما تقدّم<sup>٣</sup>، انتهى.  
أقول: أمّا المناقشة في المثال فلعلّه ليس مراد المستدلّ اتّحاد الخياطة مع

١. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٢ - ٩٣.

٢. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٤٨ / السطر ٧.

٣. كفاية الأصول: ٢٠٢.

الكون حتى يمنع ذلك وإنما مراده اتّحادها مع التصرفات التي يلزم منها في المكان الممنوع؛ فإنّ الخياطة التي هي إدخال العبرة وإخراجها إنّما هي بحركة اليد والعضلات وهي تصرف زائد في المكان الممنوع وهو منهي عنه ويتّحد مع المأمور به. نظير ما يقال في باب الصلاة أيضاً من اتّحادها مع المحرّم في المكان المغصوب من جهة كون الهويّ من القيام إلى الركوع أو السجود من أجزاء الصلاة مستلزماً للتصرف الزائد في المكان المغصوب، فيتّحد الغصب مع الصلاة من هذه الجهة لا من جهة اتّحادها مع الكون حتى يمنع اعتبار الكون في الصلاة شرعاً. وقد صرح بذلك الأصحاب كما يأتي ولذلك أفتى بعض المتأخّرين ببطالان الصلاة إذا كان في كيسه شيء مغصوب لما يلزم من تحرّكه عند الركوع والسجود. وحينئذ فإنكار اتّحاد الخياطة مع النهي عنه في غير محلّه.

اللهمّ إلا أن يقال: بعدم حرمة هذه التصرفات لعدم كونها تصرفاً زائداً؛ فإنّ الجسم في المكان المغصوب حائز مقداراً من الفضاء وكلّما تحرّك بعض الأعضاء يخلو فضاء ويشغل فضاء آخر من دون لزوم تصرف زائد ولو لا ذلك لكان اللازم على المحبوس في مكان مغصوب أن لا يحرك أعضائه حتى أجفان عينيه إلا بقدر الاضطرار وهو كما ترى وقد شنع فيه صاحب «الجواهر» بأنّ ظلم مثل هذا الفقيه على المحبوس المظلوم أشدّ من ظلم الحابس<sup>١</sup>. وتفصيله موكول إلى محلّه.

هذا مضافاً إلى أنّه لو تمّ لكان ذلك في باب الصلاة في المكان المغصوب، حيث إنّ المحرّم هناك هو التصرف فيه؛ لقوله: «لا يحلّ لأحد أن يتصرف في

١. جواهر الكلام ٨: ٣٠٠.

مال غيره...<sup>١</sup> بخلاف المثال؛ فإنّ المنهيّ عنه كما هو المفروض هو الكون وإرجاعه إلى التصرف تغيير لأساس المثال فتدبر. نعم ومع ذلك كلّ لا ضير في المثال بعد ما عرفت من مختارنا من تعميم الإشكال للمتلازمين أيضاً ولو لم يكونا متّحدين في الوجود كما مرّ.

وأما الجواب الثاني: فظاهر كلام المستدلّ أنّ العبد يثاب على خياطته عرفاً لا مجرد سقوط الغرض الذي قد يكون بإعدام الموضوع كما في حرق الميّت أو غرقه المستلزم لسقوط الغرض عن إيجاب تغسيله، فالمستدلّ يتشبّث بذيل الوجدان والعرف، أي العقلاء على استحقاق العبد للمثوبة وأنه يعدّ مطيعاً مدّعياً أنّ ذلك لا يكون إلا فيما كان مأموراً به وما دام لم يكن كذلك لم يكن في إتيانه استحقاق الثواب.

والإنصاف أنّ إنكار استحقاق المثوبة في المثال مكابرة للوجدان، إذ من البديهي عدم تساوي عبيد أحدهما أقدم على الكون في المكان المنهيّ عنه من دون خياطة وثانيهما كان فيه مع الخياطة، بل بينهما فرق واضح من حيث إنّ الأوّل عاصٍ محض بخلاف الثاني ولا وجه لإنكار ذلك أصلاً. فالأحسن هو الخدشة في الكبرى وهو عدم استحقاق المثوبة إلا على المأمور به، بل وما أشار إليه بقوله: وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه، انتهى.

إمّا لما سبق منه ﷺ في باب الواجبين المتزاحمين<sup>٢</sup> من إمكان أن يأتي بالمهمّ

١. وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٣، الحديث ٧.

٢. كفاية الأصول: ١٦٨ - ١٦٩.

بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة وإن خرج منه هذا الفرد لحصول الغرض به ومثله الفرد المحرّم فيترتب عليه استحقاق المثوبة. أو لكفاية وجود الملاك في الفرد المحرّم كساير أفراد الطبيعة وأنّ الإتيان به بقصد الملاك موجب للمثوبة وإن لم يكن مأموراً به، وإمّا لما اخترناه من إمكان الأمر الترتيبي وتعلقه بالفرد المحرّم فيمكن إتيانه بقصد الأمر أيضاً ولعلّه في المقام أوضح بعد ما بيّناه من عدم كون الاجتماع محالاً ولا أمراً بالمحال وإنّما يكون مخالفاً للحكمة و بناء العقلاء؛ فإنّ الأمر الترتيبي لا يأتي فيه هذا المحذور كما هو واضح.

### الأمر الثاني: وقوع الاجتماع في العبادات المكروهة

ومنها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام.

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في مورد مع تعدّدها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضادّ بداهة تضادّها بأسرها والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر وفي العاشوراء ولو في الحضر واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار<sup>١</sup>.

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٤٢ / السطر ١٣.

## كلام صاحب «الكفاية» عن الاجتماع في العبادات المكروهة

وأجاب عنه في «الكفاية» إجمالاً وتفصيلاً.

أما إجمالاً، فبأنه لا بدّ من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة ممّا ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان. مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو أيضاً لا بدّ من التفصّي عن إشكال الاجتماع فيها سيّما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: لا إشكال في الأخير؛ إذ لا خلاف في عدم جواز الاجتماع فيما لا مندوحة له سواء تعلّق الحكمان بعنوانين أو بعنوان واحد للزوم التكليف بالمحال على أيّ حال.

وأما الأوّل، وهو كون هذه الموارد من قبيل تعلّق الأمر بعنوان واحد فهو بمجرد - مع فرض وجود المندوحة - لا يوجب القول بالامتناع، إذ المفروض التفارق بينهما بالإطلاق والتقييد كما في صلّ ولا تصلّ في الحّمّام وقد عرفت في المقدّمة الثانية أنّ ذلك أيضاً داخل في مورد النزاع بناء على ما ذهب إليه الشيخ<sup>٢</sup> وتبعه في «الكفاية»<sup>٣</sup> من عدم كون الفارق بين المقام ومسألة النهي في

١. كفاية الأصول: ١٩٧.

٢. مطارح الأنظار ١: ٦٠٧.

٣. كفاية الأصول: ١٨٤.

العبادات تفاوت الموضوع وإنما الفارق بينهما اختلاف جهتي البحث في المقامين. فكما أن القائل بالجواز يلتزم به فيما إذا كان بين العنوانين هو العموم من وجه كذلك يلتزم بالجواز في أمثال المقام مما تعلق الحكمان بعنوان واحد مختلفاً بالإطلاق والتقييد، فلا يصح لمثل صاحب «الكفاية» إلزام الخصم باللابدية من التفصي عن إشكال الاجتماع والنسبة إليهم بأنهم لا يقولون بالاجتماع ما لم يكن بوجهين وعنوانين. وإنما يصح ذلك لمثل صاحب «الفصول»<sup>١</sup> والمحقق القمي<sup>٢</sup> القائلين بتفارق البحثين باختلاف الموضوع وأن أمثال قوله: صل ولا تصل في الحمام خارج عن موضوع البحث.

وبالجملة: فالأصح أن يقال: إن القائلين بالجواز والامتناع مشتركان في لزوم التفصي عن الإشكال في القسم الأول من الأقسام الآتية فقط وهو ما لا مندوحة له وأما القسمين الآخرين فالقائل بجواز الاجتماع في فسحة من الإشكال، بل يستدل بهما عليه وعلى القائل بالامتناع التخلص عنه كما لا يخفى.

### جواب «الكفاية» عن القسم الأول من العبادات المكروهة

ثم قال<sup>٣</sup>: وأما تفصيلاً... أن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات. ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام. ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً

١. الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ١٩.

٢. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٥ / السطر ٢٣.



أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها.

أمّا القسم الأوّل<sup>١</sup>، فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك. إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين وإلا فيتعيّن الأهمّ وإن كان الآخر يقع صحيحاً؛ حيث إنّ كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبّات المتزاحمات، بل الواجبات وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع؛ فإنّ الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقربّ به بخلاف المقام؛ فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا في أنّ الطلب المتعلّق به حينئذٍ ليس بحقيقي؛ بل بالعرض والمجاز وإنّما يكون في الحقيقة متعلّقاً بما يلازمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلّقه به حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق إلا أنّ منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً غاية الأمر كون الترك أرجح.

١. وهو الذي يشترك القولان في لزوم حلّ الإشكال والتفصيّل عنه [منه غفر الله له].

نعم، يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل<sup>١</sup>، انتهى.

وهذا كله كما ترى ارتكاب لتأويل ظاهر النهي من جهة اللابدية، فإنّ ظاهر النهي يقتضي أن يكون لمفسدة في الفعل واجتماعها مع المصلحة في فعل واحد من جهة واحدة غير ممكن وإن فرض كونها من جهتين فحيث لا مندوحة له لا بدّ أن يكون الحكم تابعا للأهمّ بعد الكسر والانكسار لا أن يبقى فيه الملاك والحكمان، فلذلك لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر النهي بإرجاعه إلى استحباب الترك لوجود مصلحة في جانب الترك وحيث إنّ الترك بنفسه أمر عدمي لا يعقل وجود مصلحة فيه، فلا بدّ وأن يكون في عنوان وجودي منطبق عليه أو ملازم له. وهذا الجواب مأخوذ من العلامة الأنصاري<sup>٢</sup> ومع ذلك بظاهره غير تامّ وذلك لأنّ التخيير بين الفعل والترك وتعلّق الأمر التخييري بهما لغو لا يصدر من الحكيم؛ فإنّ العبد لا يكون خالياً عنهما وهو إمّا فاعل أو تارك من دون احتياج إلى البعث، بل لا يمكن له الإتيان بأحد طرفيه بداعي القربة؛ ضرورة عدم خلوه عن أحدهما بالطبع. وهذا بخلاف المستحيين المتزاحمين لإمكان خلوه الإنسان عنهما وعدم القيام بفعل أحدهما في ذلك الباب وحيثنذا يمكن أن يكون إتيانه بأحدهما سواء كان هو الأهمّ أو غيره بداعي القربة ويصحّ أيضاً تعلّق الأمر والبعث بهما تخييراً عند تساويهما في الملاك.

١. كفاية الأصول: ١٩٨ - ١٩٩.

٢. مطارح الأنظار ١: ٦٣٧.

إن قلت: إنه ليس الأمر في المقام من قبيل الدوران بين الفعل والترك، حيث إنّ المأمور به عبادي فهناك حالات ثلاثة: الترك والفعل مع القربة والفعل بلا قربة - أي الإمساك مثلاً أو صورة الصلاة - فللمكلف أن لا يأتي بالمستحب ولا المكروه.

قلت: هذا إنّما يتمّ لو كان المكروه أو العنوان المستحب الآخر منطبقاً على ترك الفعل القربي فقط وليس كذلك في أمثال هذه الموارد فإنّ ما يستفاد من الأخبار في تعليلاتها ما يعمّ ترك الفعل بلا قربة أيضاً، فإنّ مخالفة بني أمية إنّما ينطبق على الترك المطلق دون فعله بلا قصد ففعله كذلك أيضاً مستحبّ تركه، فتأمل فإنّ فيه إشكال يأتي.

ويمكن حلّ الإشكال بأنّه - بعد قيام البرهان على عدم إمكان ذلك - لا بدّ من أن يقال: إنّ الترك على نحو الإطلاق ليس مطلوباً في أمثال هذه الموارد، بل الترك المطلوب هو الذي يكون هذا العنوان المنطبق أو الملازم على نحو لو لم يقصد به هذا العنوان ولم يقع الترك لأجله لا يكون مستحباً. وعلى هذا فيكون لامحالة هناك فرض ثالث وهو الترك لا لأجل هذا العنوان ولا حكم له فلا يكون المكلف مقهوراً في اختيار أحد المستحبين وللتوضيح نقول: إنّ صوم يوم العاشوراء مستحبّ وتركه بقصد مخالفة بني أمية أيضاً مستحبّ وهناك فرض ثالث لا حكم له وهو تركه لا عن هذا القصد، فيصحّ حينئذٍ قياسه بالمستحبين المتزاحمين كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ ذلك إنّما يصحّ في النواهي التي علّل بعلم مثل مخالفة بني أمية ونحوه وأمّا فيما لا نطلع على العنوان المطلوب ولم يكن في الآثار شاهداً له أو

ذكر بعض الحكم من دون ظهور في ذلك، فماذا يقصد المكلف عند الترك؟  
قلت: يكفي في أمثال هذه الموارد قصد ذلك العنوان المنطبق أو الملازم ولو  
إجمالاً؛ فإنه بعد ما قام البرهان على أنّ كراهة الفعل لا بدّ وأن يرجع إلى  
استحباب الترك لأجل مطلوبية عنوان منطبق عليه أو ملازم له يكفي أن يترك  
الفعل بقصد الإتيان بما هو مطلوب المولى ويجعل ذلك مرآةً لذلك العنوان  
المعيّن في الواقع المجهول عنده وإن كان مجهولاً كما يقال بمثل ذلك في قصد  
ما في الذمّة ولو لم يعلم به تفصيلاً. هذا.

ولكنّ الذي يشكل الأمر عدم موافقة كلمات الأعلام لذلك، حيث إنهم  
يحكمون بكراهة الصوم يوم العاشور أو النوافل المبتدئة حين طلوع الشمس أو  
غروبها من دون إشارة إلى اشتراط قصد العنوان تفصيلاً أو إجمالاً ولا إشعار، بل  
يحكمون بكراهة الفعل مطلقاً من دون شرط قصد وغاية كما يظهر بمراجعة  
كلماتهم، فراجع.

خصوصاً مع تعبيراتهم بكراهة الفعل - لا استحباب الترك - فإنه يكفي في  
الاحتراز عن المكروه نفس الترك من دون أيّ قصد بخلاف المستحب، فإنه لا بدّ  
في إتيانه بما هو مستحبّ من قصد العنوان والأمر، فلا مناص حينئذٍ إلا من  
الالتزام باستحباب مطلق الترك والفرار عن لغوية البعث بكونه للإرشاد إلى أنّ  
التخيير بينهما إنّما هو لوجود الملاك فيهما - أي الفعل والترك - حتّى يصحّ  
ويمكن إتيانه بداعي الملاك أو لتركه كذلك، فالبعث في الحقيقة إرشادي لا  
مولوي فتدبّر، بل الأحسن والأولى ما تقدّم من أنّ المأمور به حيث يكون عبادياً  
كما هو المفروض، فهناك حالة ثالثة وهو الفعل بلا قصد وإن كان المستحبّ

الآخر هو ترك مطلق الفعل لا أعمّ من الآتي بقصد أو بلا قصد، فالفعل بلا قصد لا حكم له وإن كان تركه مطلوباً.

### جواب «الكفاية» عن القسم الثاني من العبادات المكروهة

ثمّ قال: وأمّا القسم الثاني، فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحَمَام؛ فإنّ تشخيصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً وإن لم يكن نفس الكون في الحَمَام بمكروه ولا حزازة فيه أصلاً، بل كان راجحاً كما لا يخفى. كما ربما يحصل لها لأجل تخصّصها بخصوصية شديد الملائمة معها مزيّة فيها... وليكن هذا مراد من قال: إنّ الكراهة في العبادة تكون بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً.

ولا يرد عليه بلزوم اتّصاف العبادة التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهة... لأنّها أقلّ ثواباً بالنسبة إلى الطبيعة المأمور به بها المشخّصة بما لا يحدث معه مزيّة لها ولا منقصة... ولا يخفى أنّ النهي في هذا القسم لا يصلح إلا للإرشاد بخلاف القسم الأوّل، فإنّه يكون فيه مولوياً وإن كان حملة على الإرشاد بمكان من الإمكان... انتهى.

وفيه أولاً: منع جريان ما ذكر في القسم الأوّل هنا؛ لأنّه كما عرفت مخالفة للظاهر وتأويل فيها لمكان اللابديّة وليس كذلك في المقام لما يمكن فيه من

حفظ ظاهر النهي كما يأتي، فلا داعي إلى إرجاع النهي إلى الأمر بالترك.  
 وثانياً: بالفرق بين المقامين لمطلوبية الترك في القسم الأول على الإطلاق  
 وليس كذلك في المقام؛ فإنّ المطلوب هو الترك إلى بدل، فالتخير إنّما هو بين  
 فعله في الحمّام مثلاً وتركه فيه وإتيانه في غيره مع رجحان الثاني، فيرجع إلى  
 التخير بين فعله في الحمّام وفعله في غيره مع كونه أرجح، وحينئذٍ، فلا مطلوبية  
 في الترك بما هو ترك كما لا يخفى.

وهذا يرجع إلى الجواب الأخير لئلا وإن كان يلزم عليه أيضاً تكلف خلاف  
 الظاهر وإرجاع النهي إلى الأمر.

وثالثاً: أنّ ما تصوّره من كون النهي للإرشاد إلى حصول منقصة في الطبيعة  
 الأمور بها. ومسبّب عنه وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنّ هناك تصوّراً آخر  
 أنسب لظاهر النهي وهو أن يكون في تخصّص الطبيعة الأمور بها بهذه  
 الخصوصية مفسدة خاصّة في قبال المصلحة القائمة بالطبيعة، فلا ينقص من  
 مصلحة الأمور به شيء وإنّما يحصل معها مفسدة غير ملزمة أيضاً. ولعلّه كذلك  
 في أكثر ما يرى من الأمثلة والموارد، كالإتيان بالماء لرفع العطش في الظروف  
 المختلفة بعضها مساعد لاحترام المولى وبعضها منافٍ له مع عدم التفاوت في  
 المصلحة المترقّبة من الماء أصلاً بخلاف التفاوت في نفس الماء والمصلحة  
 المترقّبة منه، فيصحّ من المولى الأمر بالطبيعة والنهي عن الفرد الخاصّ، للزومه  
 لتلك المفسدة وليس تلك المفسدة مستقلّة في عنوان خاصّ كإتيان الظرف  
 الخاصّ، بل في إتيان الماء المطلوب للشرب فيه وإلا فإتيانها للنظر أو لسائر  
 الدواعي ليس فيه مفسدة أصلاً.

ولعلّه من هذا القبيل الصلاة في الحَمَام، فإنّه وإن لم يكن الكون في الحَمَام مكروهاً مطلقاً وإنّما المكروه الصلاة فيه إلا أنّه ليس لحصول منقصة في مصلحة الصلاة حتّى يكون المصلحة الموجودة في الصلاة في الحَمَام أنقص من سائر أفرادها، بل إنّما هو لقيام مفسدة غير إلزامية بتخصّصه بهذه الخصوصية. وهذا البيان كما ترى أوفق بظاهر النهي المقتضي لكونه مسبباً عن مفسدة في الفعل كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لو التزمنا بمقالة صاحب «الكفاية» فالنهي لا يكون إلا للإرشاد لما عرفت من عدم كونه لمفسدة في الفعل وإنّما هو إرشاد إلى اختيار الفرد الكامل أو الأفضل حتّى لا ينقص من مصلحة الطبيعة شيء من دون فرق بين القول بالجواز أو الامتناع، بل لا يكون من موارد النزاع أصلاً.

وأما لو قيل بما قلناه، فيكون حينئذٍ من مصاديق اجتماع الأمر والنهي، بناءً على ما مرّ من أنّ المناط في تباير المسائل إنّما هو تباير الجهة المبحوث عنها لا تباير الموضوع.

وحينئذٍ فلو قلنا بجواز الاجتماع فلا إشكال، إذ الفعل حينئذٍ واجب أو مستحبّ ومكروه من جهتين.

وأما إن قلنا بالامتناع فلا بدّ من حمل النهي على الإرشاد إلى ما لا يستلزم تلك المفسدة من الأفراد، لكنّ الأقوى جواز اجتماع الوجوب والكراهة وإن قلنا بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة، كما سيأتي بيانه، فلا موجب لصرف النهي عن ظاهره في المولوية إلى الإرشاد.

### جواب «الكفاية» عن القسم الثالث من العبادات المكروهة

ثمّ قال: وأمّا القسم الثالث، فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتّحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز وكان المنهيّ عنه حقيقة ذاك العنوان ويمكن أن يكون مع الحقيقة إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحداً معه أو ملازماً له؛ إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلاً. هذا على القول بجواز الاجتماع.

وأما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة. وأمّا في صورة الاتّحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض، حيث إنّه صحّة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه طابق النعل بالنعل؛ حيث إنّه بالدقّة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتّحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصاته ومشخصّاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت<sup>١</sup>، انتهى.

وفيه أولاً: أنّ التعبير بقوله فيمكن إلى آخره في غير محلّه فإنّه ليس المراد من هذا القسم إلا ذلك كما فرضه في مقام التقسيم وقال: ثالثها ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناء على كون النهي عنها، لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها، انتهى. ولذلك يكون الكون في مواضع التهمة مكروهاً ولو في غير حال الصلاة ولو لا هذا الفرض لما كان لفرض القسم الثالث وجه أصلاً.

١. كفاية الأصول: ٢٠٠ - ٢٠١.

٢. كفاية الأصول: ١٩٨.



وحينئذٍ فيكون هذا القسم من قبيل موارد اجتماع الأمر والنهي مع المندوحة في واحد ذي جهتين ولا محذور فيه على القول بالجواز أصلاً إلا التصرف في ظاهر الدليل، حيث نسب النهي إلى الصلاة لا الكون مع أن المفروض كون المنقصة والحزاة للكون.

ومع ذلك ليس ذلك بالعرض والمجاز، فإن المراد من المجازية إن كان هو المجاز في الكلمة فليس المقام من ذلك القبيل قطعاً؛ إذ صيغة النهي لم يوضع إلا لإنشاء الزجر أو طلب الترك وقد استعمل فيه من دون تغيير، غاية الأمر أن الداعي على النهي يكون هو الحزاة الموجودة في نفس المنهي عنه غالباً ولكنه في المقام هو الحزاة الموجودة في العنوان الملازم أو المتحد واختلاف الدواعي لا يضر بالاستعمال كما في الأمر بداعي التعجيز وقد صرح بذلك نفسه ﷺ في أوائل مبحث الأوامر.

وإن كان المراد منه هو المجاز في الإسناد، فمن الواضح أن المراد منه اصطلاحاً إسناد الفعل إلى غير ما هو له وليس في المقام إسناد ولا نسبة، فإن النهي إنشاء لا إخبار. نعم لو أخبر عن إرادته بترك الصلاة بالجملة الخبرية كان ذلك من قبيل المجاز في الإسناد لإسناد الإرادة المتعلقة بترك الكون إلى غير ما هو له كما لا يخفي، فليكن ذلك على ذكر منك حيث تكرر منه ﷺ. ذلك في أثناء هذا المبحث.

وثانياً: أن التفصيل بين العنوان المتحد والملازم على القول بالامتناع بالقول بالامتناع في الأول دون الثاني إنما يصح على مبناه ﷺ من كون الامتناع من باب محالية نفس التكليف وأما على القول بكونه من جهة الأمر بالمحال أو على ما

اخترناه من كونه خلاف الحكمة فقد عرفت أنه لا فرق بين الملازم والمتّحد فكما أنّ العبد لا يقدر على امتثال الأمر والنهي في الوجود الواحد كذلك لا يقدر عليه في الوجودين المتلازمين أيضاً، فلا بدّ من الالتزام بالجواب الأخير على كلا التقديرين.

وثالثاً: أنّ عطفه ﷺ هذا القسم على القسم الثاني مسامحة واضحة؛ إذ المفروض في المقام تعلّق النهي في الحقيقة بذلك العنوان المتّحد أو الملازم - وإن كانت متعلّقة بالعبادة في لسان الدليل - ولذلك كان ذلك العنوان منهيّاً عنه ولو في غير موارد اتّحاده مع العبادة - كما في الكون في مواضع التهمة - وهو الفارق بينه وبين القسم الثاني وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون النهي مستنداً إلى حصول منقصة في العبادة بتشخصه بهذه الخصوصية وإلا يكون كراهته في غير مورد الاتّحاد بلا ملاك.

ففي هذا القسم لا يكون النهي إلا لحزازة في ذلك العنوان المتّحد أو الملازم. نعم يكون نظير ما قرّبناه في القسم الثاني إلا أنّ الحزازة المتصوّرة هناك إنّما كان في ذلك العنوان المتّحد عن تشخص العبادة به فقط وفي المقام تكون في ذلك العنوان مطلقاً، سواء عند تشخص العبادة به وغيره كما لا يخفى.

وحينئذٍ فلا فرق بين القول بالامتناع أو الاجتماع في الأخذ بظاهر النهي من كونه مستنداً إلى حزازة في الفعل بعد التصرّف في ظهوره الآخر والالتزام بكون هذه الحزازة في ذلك العنوان المتّحد أو الملازم لا في نفس العبادة من حيث نفسها وإنما الفرق في أنّه بناء على الاجتماع يمكن الالتزام بكون النهي مولوياً ويجتمع مع الأمر كما يمكن القول بكونه للإرشاد. وأمّا بناء على الامتناع فلا

يكون النهي إلا للإرشاد إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحداً معه أو ملازماً له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذلك العنوان الخاصّ أصلاً. هذا.

ولكنّه - بعد اللتيا والتي - إنّما لابدّ من التأويل في القسم الثاني والثالث بما ذكره صاحب «الكفاية» أو بالحمل على الإرشاد بما قرّبناه بناءً على مبناه رضي الله عنه من امتناع اجتماع الأمر والنهي من جهة التضادّ بين الأحكام ولزوم الجمع بين الضدّين وحينئذٍ لافرق في ذلك بين الحكم التحريمي والتنزيهي.

وأما على ما مرّ تفصيلاً من أنّ حديث تضادّ الأحكام الخمسة ممّا لا أصل له وإنّما لا يجوز اجتماع الوجوب والحرمة لاستلزامه التكليف بالمحال حيث لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال أو لما قرّبناه من كونه مخالفاً للحكمة العملية وأنها يقتضي التقييد المولوي فلا محذور في إبقاء النهي في القسم الثاني والثالث من موارد وجود المندوحة على ما هو ظاهره من المولوية وإن التزمنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي التحريمي وذلك لعدم المنافاة بين الوجوب التخيري والنهي التنزيهي كما في أمثال المقام من القسمين.

وذلك لأنّ الجمع بين الوجوب التخيري والنهي التنزيهي مع وجود المندوحة لا يستلزم التكليف بالمحال، لأنّ معنى النهي التنزيهي هو الترخيص في الفعل، فلا ينافي الوجوب التخيري الذي يؤول إلى جواز إتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد حينئذٍ، فيكون المجموع من النهي التنزيهي والأمر التخيري العقلي المتعلّق بالصلاة في الحمّام مثلاً أنّه صلّ ولو كان في الحمّام ولو تركتها وصلّيت في غيره فهو أحسن وهذا ممّا لا مانع منه كما نشاهد بالوجدان وحينئذٍ فللعبد

امثالهما بإتيان الأمر به في غير الفرد الجامع وليس تعميم الأمر للفرد الجامع لغواً لجواز إتيانه أيضاً على الفرض ولو كان فيه مخالفة للنهي التنزيهي.

نعم، لا يجوز الأمر التعييني مع النهي ولو كان تنزيهياً - كما هو كذلك في القسم الأول - لعدم إمكان امثالهما معاً، حيث إن امثال الأمر يستلزم مخالفة النهي مطلقاً، فلا معنى للنهي الفعلي حينئذٍ. بل لابد من الكسر والانكسار وأن يكون الحكم على الأهم كما لا يخفى. ومنه يظهر أنه لابد من التأويل في القسم الأول، سواء قلنا بالجواز أو الامتناع كما سبق.

ومما ذكرناه: يظهر تقريب الجواز على ما اخترناه من الامتناع مستنداً إلى التقيد المولوي، فإن النهي التحريمي كان يوجب صرف إرادة الفعل إلى غير مورده بخلاف التنزيهي، لأن معناه من حيث النهي هو الترخيص في الفعل، فلا ينافي الوجوب التخيري كما عرفت.

ومما ذكرناه: ظهر حال اجتماع الاستحباب والوجوب أيضاً وأنه لا مانع من اجتماعهما وكذا الوجوب والإباحة أو الاستحباب والإباحة وذلك لعدم استلزام اجتماعهما التكليف بالمحال، فإن مقتضي الوجوب والاستحباب الوجود، والإباحة لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، فلو فرضنا اجتماع ملاكي الوجوب والاستحباب أو الاستحباب وآخر فلا مانع من فعلية حكمهما وتصويره ظاهر في القسم الثاني والثالث، فإنه ربما يتعلّق مصلحة ملزمة بفرد على سبيل التخير ويتعلّق به مصلحة غير ملزمة أيضاً معيّنة، كما إذا كان مثلاً في شرب الماء مصلحة ملزمة وفي شربه في إناء بلوري مصلحة غير ملزمة فيجتمع فيه الوجوب والاستحباب نظير الصلاة في المسجد، أو يتعلّق مصلحة ملزمة

بعنوان ومصلحة غير ملزمة بعنوان آخر يجتمعان في فرد واحد، كما في الصلاة في مكان يستمع الوعظ أو يراقب صبيّه وغير ذلك من الموارد. ومثله ما إذا اجتمع مصلحة غير ملزمة تخيرية ومصلحة أخرى غير ملزمة أيضاً تعيينيه كما في الصلاة المندوبة في المسجد أو اجتمع مصلحتان غير ملزمتين تخيريتين كما في الصلاة المندوبة في مكان يستمع الوعظ.

بل لا بأس هنا باجتماع الحكمين في مثل القسم الأوّل أيضاً، أي بلا مندوحة فيما إذا اجتمع مصلحة ملزمة تعيينية ومصلحة غير ملزمة كذلك أيضاً في شيء واحد من جهتين - لا في شيء واحد بجهة واحدة، فإنه قد سبق عدم إمكانه - فالمصلحتان تتبعان إرادتين، فيريد فعله من هذه الجهة كما يريد أيضاً من جهة أخرى - و يحبه حيين - كما في صوم أوّل رمضان، حيث إنّه واجب من جهة كونه من رمضان ومستحبّ من جهة كونه أوّل الشهر ولا مانع من اجتماعهما كما ظهر.

وبذلك تعرف الكلام فيما ذكره صاحب «الكفاية» في آخر كلامه<sup>١</sup> والالتزام بالتأويلات السابقة في اجتماع الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة مع الآخر، فلا تطيل الكلام بإعادته، فراجع.

## التفصيل بين العقل والعرف في الجواز والامتناع

بقي الكلام في التفصيل الذي ذكره بعض<sup>٢</sup> من القول بالجواز عقلاً والامتناع

١. كفاية الأصول: ٢٠٠ - ٢٠١.

٢. راجع: مطارح الأنظار ١: ٦١١؛ كفاية الأصول: ٢٠٢.

عرفاً وقد اشتبه المراد من ذلك.

فإن كان مرادهم أنّ العرف حاكم بالامتناع في قبال العقل الحاكم بالجواز بعد ما يرى الموضوع متعدداً بتعدد العنوان كما يراه العقل، فذلك ممّا لا سبيل إليه؛ إذ لا حكومة للعرف في نحو هذه المسائل التي لا دخل للعواطف والإحساس فيها إلا من طريق العقل.

وإن كان مرادهم اختلاف العقل والعرف في تشخيص الموضوع، فالعقل يرى مجمع العنوانين متعدداً بتعدد العنوان بعد الدقة التي تخصّها ولذلك يحكم بالجواز مثلاً، لكنّ العرف حيث يراه واحداً وجوداً لا يفهم تعددها بتعدد العنوان فيترتب عليه الحكم بالامتناع ولو كان الحاكم هو العقل فهذا لا يخلو عن وجه.

ولا يرد عليه ما ناقش فيه في «الكفاية» من عدم الاعتبار بالنظر العرفي المسامحي<sup>١</sup> لما نبهنا عليه كراراً من أنّ النظر العرفي المسامحي إنّما لا يكون معتبراً فيما كان العرف متوجّهاً إلى مسامحته كما في إطلاق الأوزان والمقادير على الناقص أو الزائد أحياناً. ولذلك لا يترتب أحكام الكرّ على ما نقص من المقدار الحقيقي ولو بأصبع. وأمّا إذا كان نظره في ذلك مع الدقة التي في إمكانه بحيث لا يقبل الواقع إلا بعد التعلّم والتدرّس والعلم بمقدمات خاصّة، كما في نفي الدم عن لونه، فالأقوى هو الاعتبار بنظره ولو كان مراد الشارع تعميم الحكم لكان عليه التنبية والبيان.

ولعلّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فلو سلّمنا أنّ نظر العرف في أمثال هذه الموارد هو وحدة الموضوع وعدم تعدده بتعدد العنوان، فلا ريب في لزوم اتّباعه

١. كفاية الأصول: ٢٠٢ - ٢٠٣.

بعد كون المخاطب في خطابات الشارع بأيّ لسان كان هو العرف، لكنّه في الأحكام الثابتة بالأدلة اللفظية ولا يتأتّى في الأدلة العقلية كما سبق، لكنك عرفت ممّا سبق أنّ الصغرى ممنوعة بل العرف أيضاً بارتكازه متوجّه إلى تعدّد الموضوع بتعدّد العنوان والجهة وأنّ شيئاً واحداً قد يكون محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أخرى وينبى على ذلك في إراداته المباشرة كما مثلنا له تفصيلاً ولا نعيده، فتدبر.

## تنبيهات مسألة الاجتماع

وينبغي التنبيه على أمور:

### الأمر الأوّل: في اعتبار وجود مناط الحكمين في المجمع

أنّه لا يكون من باب الاجتماع ومورد الخلاف في الجواز وعدمه إلا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقي الإيجاب والتحرّيم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع، إذ بدونه لا معنى لاجتماع الحكمين، حيث لا يمكن الحكم بلا ملاك.

وما أورد عليه النائيني رحمته من إمكان الأمر من دون ملاك<sup>١</sup>، فقد أراد منه المصالح والمفاسد ولكنّ المقصود هنا أعمّ منهما وممّا هو موجب للأمر أيّ شيء كان ولا بدّ منه كما لا يخفى.

١. فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٢٨.

وقد أوضع ذلك بعض السادة المتأخرين بأنّ تعقّل جواز الاجتماع وتصوره مبنيّ على أن يكون مقتضى الحكمين موجوداً وثابتاً في المورد في المرتبة السابقة، فلا بدّ من إحراز وجود الملاكين في المجمع قبل البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وإلا كان الاجتماع ممتنعاً على كلّ حال ولو لعدم ملاك أحدهما.

ثمّ أورد عليه: أنّه خلط بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير، فإنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي لعدم ملاك أحدهما امتناع بالغير<sup>١</sup>، انتهى.

وهذا كما ترى لا محصل له ولا تأثير له في البحث؛ إذ المقصود أنّه قبل فرض وجود الملاك لا ينقدح فرض وجود الحكمين - ولو بالغير - حتّى يناع في إمكانه أو عدم إمكانه.

وعلى أيّ حال، فالنزاع يختصّ بما إذا أحرز الملاك في كلا الطرفين وأمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلاّ بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع.

نعم، بعد إحراز الملاكين ففي «الكفاية»: يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى<sup>٢</sup>، انتهى.

وهذا لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ مفروض كلامه إن كان شيئاً واحداً ذا جهتين

١. بحوث في علم الأصول ٣: ٦١.

٢. كفاية الأصول: ١٨٩.



بلا مندوحة فلا يمكن اجتماع الحكمين على الجواز أيضاً؛ لما عرفت من استلزامه التكليف بالمحال وكونه مستلزماً للدوران بين الفعل والترك والجعل فيه لغو محال على الحكيم.

وإن كان المفروض وجود المندوحة وهو الذي يمكن للقائلين بالجواز الالتزام باجتماع الحكمين الفعليين فيه، فعلى الامتناع أيضاً لا ينظر إلى قوة الملاك حتى يقدم أقوى الملاكين، بل يقدم حينئذٍ جانب النهي مطلقاً ويقيد مورد الأمر بغير مورده عقلاً ولو كان مناط النهي أضعف بمراتب؛ فإنه الذي يقتضيه الجمع بين الفرضين والملاكين، كما مرّ نظير ذلك في التزام بين واجبي الموسع والمضيق.

فتلخص: أن ما يحكم على الجواز فيه باجتماع الحكمين يقدم جانب النهي على الامتناع وما لا بدّ فيه من ملاحظة قوة الملاك على الامتناع لا بدّ منها على القول بالجواز أيضاً، فتدبر.

### الأمر الثاني: في استكشاف مناط الحكم إثباتاً

قد عرفت: أنّ المعبر في هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع ويتصور ذلك في مقام الإثبات على صور أربعة تعرّض لها في «الكفاية» تارة: ذيل الأمر الثامن<sup>١</sup>. وأخرى: فصلها في الأمر التاسع<sup>٢</sup>. وثالثة: في ذيلها وكرّر بعضها في صدر

١. كفاية الأصول: ١٩٨.

٢. كفاية الأصول: ١٩٠.

التنبية الثاني<sup>١</sup> من دون تفاوت إلا في مورد مع اختلاف كثير في كيفية البيان وإليك بيان الصور الأربعة مع ما ذكر في حكمها في «الكفاية» في المواضع الثلاثة نرمل لها بـ«ألف و ب و ج».

الأولى: ما إذا أحرز فقدان الملاك في أحدهما من دليل خارج (ففي ألف):  
أن الروايتين الدالّتين على الحكمين حينئذٍ متعارضتان، سواء على القول بالجواز أو الامتناع فلا بدّ من عمل المعارضة بينهما من الترجيح والتخير. (و في ب): إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. (و في ج): فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز... .

الثانية: ما إذا أحرز المناطين فيهما بدليل خاصّ (ففي ألف): وإلا - أي و إن لم يحرز فقدان الملاك في أحدهما وهو بعمومه يشمل المورد - فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين (على الامتناع) (و في ب): فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره، فلا إشكال (أي محكوم على الجواز بالحكمين ويتزاحمان على الامتناع) (و في ج): أنه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع.

الثالثة: ما إذا أحرز ذلك بإطلاق الدليلين الدالّين على الحكم الاقتضائي، فيكون كالصورة الأخيرة كما في ألف: وإلا فلا تعارض في البين... بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين (على الامتناع) (و في ب): أن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد

١. كفاية الأصول: ٢١١.

الاجتماع، فيكون من هذا الباب (و في ج): كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع...

وهاتان صورتان مشتركتان في أنه على الامتناع لابد من الأخذ بأقوى الملاكين لو كان وإلا فلا دليل على فعلية أي منهما، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية.

وأما على الجواز وإن كان يصير محكوماً بحكمين إلا أنّهما متزاحمين في مقام الامتثال أيضاً، فلا بد للمكلف من الأخذ بالأهم.

والفرق أنّ لازمه التزاحم في مقام الامتثال لا يجعل على الجواز بخلاف القول بالامتناع، فإنّ التزاحم حينئذٍ في مقام الجعل كما لا يخفى.

الرابعة: ما إذا كان الإطلاقان بصدد الحكم الفعلي (ففي ألف): لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة (وظاهره أنه على الامتناع) (و في ب): فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على الجواز (فيتزاحمان في مقام الامتثال). وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل انتفائه. إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر منهما. (و في ج): و كلما لم يكن هناك دلالة عليه (أي على انتفائه في أحدهما ولا فيهما) فهو من باب التعارض مطلقاً... على الامتناع (ولو

كان محكوماً بهما على الجواز). هذا.

ولا يخفى عليك: أنه لو كان موضوع الحكمين أي الحرمة والوجوب هو الشيء الواحد من جهة واحدة فهو من قبيل الصورة الأولى دائماً للعلم بكذب أحدهما لعدم إمكانهما ثبوتاً ولا يمكن فيه فرض الصور الثلاثة الأخرى ولو فرض أنها ظاهر الدليل لما كان بدّ من تأويله ورفع اليد عن ظاهره على كلا القولين كما في صوم يوم العاشور.

وإن كان الموضوع هو الشيء الواحد ذا جهتين بلا مندوحة فهو وإن كان يتصور فيه الصور الأربعة إلا أنه لا فرق فيها بين القولين من الجواز والامتناع، بل يصيران متعارضان على كلا القولين في الصورة الأولى وكذا الرابعة؛ لأنّ المفروض عدم إمكان الفعلين فيه على القولين. ولعلّ هذا هو السرّ في معاملة العامّين من وجه معاملة التعارض دون التزاحم، فإنّ مورد الاجتماع فرد يجتمع فيه العنوانين بلا مندوحة ولو من جانب الأمر لاستغراق العموم للأفراد بخلاف المطلق، فلا تغفل.

وأما على الصورة الثانية والثالثة، فلا بدّ من الأخذ بالأهمّ لعدم إمكان امتثالهما على القولين إمّا من باب التزاحم في مقام الجعل أو في مقام الامتثال.

وأما إن كان الموضوع هو الشيء الواحد ذا جهتين مع المندوحة فهو الذي يتصور فيه الصور الأربعة ويجري فيه التفصيل الذي ذكره ﷺ ومرّ بالتفصيل.

وقد عرفت: أنه وإن تكرّر ذكر الصور السابقة في كلامه ﷺ مرّات ثلاثة إلا أنه ليس بينهنّ تفاوت ولو مع اختلافه في التعبيرات وعدم ذكر بعض الصور في بعضها إلا في مورد واحد وهو الصورة الأخيرة التي فرض أنّ الإطالقين دالان

على الفعلين على القول بالامتناع؛ فإنهما متعارضان، حيث يعلم بعدم فعليتهما فلا بدّ من ملاحظة ترجيحات، فقال تارة (في ألف): اللهم إلا أن يوفق بينهما بحمل أحدهما على الاقتضاء بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة. وأخرى (في ب): إلا أن يوفق بينهما بحمل كلّ منهما على الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر منهما... وظاهر الأخير من الظاهر والأظهر هو ظهور الإطلاق. وهو من مرجّحات باب المتعارضين، فالفرق بينها هو الأخذ بالمرجح الملاكي على البيان الأوّل (الف) والمرجح الدلالي على الثاني وقد جمع بين الاحتمالين وجزم بهما في التنبيه الثاني وقال:

قد مرّ في بعض المقدمات أنّه لا تعارض بين مثل خطاب صلّ و خطاب لا تغصب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدّم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدّم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدّم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق أولى يحرز به أنّ مدلوله أقوى مقتضياً. هذا لو كان كلّ من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي<sup>١</sup>، انتهى.

ويرد عليه أولاً: ما تقدّم في ذيل الأمر الأوّل من أنّ المفروض لو كان فيما لا مندوحة، له فلا فرق بين الامتناعي والاجتماعي في التعارض في الصورة الأولى والرابعة ولزوم الأخذ بأقوى الملاكين وعدم إمكان اجتماع الحكّمين ولأقلّ من التزاحم في مقام الامتثال في الصورة الثانية والثالثة ولو قلنا بجواز

١. كفاية الأصول: ٢١٢.

الاجتماع في نفسه وجواز الأمر بما لا يقدر بالأحكام العامة القانونية.  
وإن كان المفروض وجود المندوحة كما هو ظاهر كلامه في المقام (الأمر  
الثامن والعاشر) ومورد مثاله في التنبيه الثاني، فلا بدّ من تقديم جانب النهي جمعاً  
بين الفرضين على الامتناع ولا يصل النوبة إلى ملاحظة أقوى الملاكين وتقديمه.  
وثانياً: فإحراز قوّة الملاك من طريق قوّة السند ممّا لا وجه له أصلاً؛ إذ  
المتراءى من أدلّة الترجيح أنّه يؤخذ بالراجح وي طرح الآخر والطرح لا يجتمع مع  
فرض إحراز الملاك فيه. ويزيد ذلك إعجاباً على مبناه رضي من عدم لزوم الأخذ  
بالمرجّحات واستحبابه، بل الوجه في باب التعارض التخيير بين المتعارضين  
وحيثنذ فلو أخذ أحد بأحد الدليلين والآخر بالآخر، كيف يمكن كشف أقوائية  
ملاك الأوّل للأوّل والثاني للثاني، فإنّ الملاك أمر تكويني واقعي لا يتغيّر عمّا هو  
عليه بالأخذ وليس في الأخذ مصلحة خاصّة حتّى يقال بصيرورته أقوى ملاكاً  
بانضمام مصلحة الأخذ.

بل لو قيل بالتخيير الاستمراري لزم منه أن يكون أحد الدليلين أقوى ملاكاً  
في يوم دون يوم آخر إذا أخذ بأحدهما تارة وبالأخرى أخرى وكل ذلك  
كما ترى.

وثالثاً: أنّ ذلك لا يتمّ فيما كان النسبة بين الدليلين العموم من وجه أو العامّ  
والمطلق كقوله: صلّ ولا تغصب لعدم إمكان الأخذ بالمرجّحات السندية فيهما؛  
إذ لازمها طرح المرجوح وهو مخالف للأخذ بهما في غير مورد التعارض كما  
حقّق في محلّه، بل اللازم التساقط والرجوع إلى الأصول العملية.  
ورابعاً: أنّ هذا كلّه إنّما يتمّ على فرض إحراز الملاكين فيهما من دليل

خاصّ خارج عنهما وإلا فلو كان المستند هو الإطلاقين فبعد تعارضهما على الامتناع - كما هو المفروض - والعلم بكذب أحدهما في دلالة على الحكم الفعلي كيف يحرز الملاك فيهما.

وبعبارة أخرى: بعد القول بالتعارض على الامتناع، فإن كان يجمع بينهما بتقديم ما هو أقوى ملاكاً بمعنى إحراز الملاكين من الدليل الخارجي وإحراز الأقوى منهما كما كان هو الطريقة الأولى، فلا إشكال في حمل الأقوى على الفعلية وغيرها على الاقتضاء ويكون ذلك نوع جمع دلالي بينهما. وأمّا لو كان المستند هو الإطلاقين فقط، فلا بدّ أن يصل الأمر إلى الجمع بينهما بتقديم الأظهر أي تقييد الظاهر بالأظهر أو الجمع السندي، فكيف يكشف به المناط في الطرف المرجوح؟!

ومنه يظهر النظر في قوله بعد ذلك: ثمّ لا يخفى أنّ ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها ممّا لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً وذلك لثبوت المقتضي في كلّ واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها لا اضطراراً أو جهلاً أو نسياناً كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً، انتهى.

وبالجملة: فإن كان مفروض كلامه إحراز المقتضيين من دليل خاصّ فهو

وإلا فلو كان الكاشف عن المقتضي هو هذا الدليل، فبعد تخصيصه من أين يكشف المقتضي؟!

اللهم إلا أن يقال: بأنه بعد التخصيص يسقط عن الحجية في المدلول المطابقي وهو ظهوره في الحكم الفعلي كما هو المفروض. ولكنه يبقى على حجيته في المدلول الالتزامي؛ فإن المدلول الالتزامي وإن كان مترتباً على المطابقي في جهة الكشف إلا أنه ليس التعارض في مرحلة الكشف والدلالة وإنما هو في مرحلة الحجية ولا ترتب فيها، بل يجوز الانفكاك بينهما كما في حجية الأصول في المدلول المطابقي دون الالتزامي. وما يورد عليه بالنقض بمثل خطاب «صل ولا تصل» فمدفوع بأنه لا يمكن فيه وجود الملاكين ولذلك لا يمكن فيه كشف الملاك حتى على القول بالاجتماع أيضاً كما لا يخفى.

وقد فصلنا الكلام في مثل ذلك في مبحث التعارض والتراجع بعد نقل كلام «الدرر» والنايني رحمهما الله وما نقض عليه السيد الخوئي رحمهما الله والجواب عنه، فانتظر.

### الأمر الثالث: في ثمرة بحث الاجتماع على القولين

لا إشكال في سقوط الأمر بإتيان الأمور به في المجمع على القول بالجواز مطلقاً كما في «الكفاية»<sup>١</sup> وإن كان فيه إشكال يأتي ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً.

وكذا على القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر (لو قلنا به) إلا أنه لا معصية عليه. وكذا عليه مع ترجيح جانب النهي في المعاملات لحصول الغرض

١. كفاية الأصول: ١٩١.



الموجب له، وأما صحّة العبادات بناء عليه، أي القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما لا بدّ منه بالنظر إلى ما مرّ - فقد تشبّت فيها الآراء، فربما يقال بالصحّة مطلقاً، أو الفساد مطلقاً أو يفصل بين ما إذا لم يلتفت إلى الحرمة قصوراً وبين العلم بها أو عدم الالتفات بها تقصيراً كما نسب إلى المشهور، فحكموا بالصحّة في الأولى والفساد في الثانية.

أما الفساد في الفرض الثاني - أي مع العلم أو عدم الالتفات تقصيراً - فلأنه على الفرض يكون الفعل مبعّداً لا يصلح، لأن يتقرّب به سواء أمكن له قصد القربة كما في صورة الجهل تقصيراً أو لم يمكن كما في صورة العلم. فالموجب للبطلان أمرين: أحدهما عدم صلاحية الفعل الحرام بما أنّه مبعّد للتقرّب به والثاني عدم تمشّي قصد القربة به. فقد يجتمعان، كما في صورة العلم أو يجري الأوّل فقط كما في صورة عدم الالتفات.

وأما في الصورة الأولى وهي صورة الجهل بالحرمة قصوراً، فيصحّ العبادة لتمشّي قصد القربة ولصلاحيته للتقرّب به أيضاً وقد ذكر في «الكفاية» في توجيه ذلك وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أنّه قد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرّمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح لكونها تابعين لما علم منهما.

الثاني: حصول الامتثال أيضاً، حيث إنّ العقل لا يرى التفاوت بينه وبين سائر

الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمه بما هي مأمور بها فيجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضدّ الواجب. وبالجملة مع الجهل قصوراً كان الإتيان بالمجمع امتثالاً بداعي الأمر بالطبيعة.

الثالث: حصول الامتثال لتعلّق الأمر بهذا الفرد أيضاً بناء على عدم تزامم الجهات إلا في مقام فعلية الأحكام، فيكون تابعاً لما هو المؤثر في الحسن والقبح فعلاً لا للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الأمر<sup>١</sup>.

وهذا الأخير هو الذي بني عليه في التنبيه الثاني الذي قد مرّ نقل عبارته من أنّ خروج المجمع عن تحت أحد الدليلين بعد التعارض والترجيح ليس إلا فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً وعليه بني أيضاً فساد الإشكال في صحّة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدّم خطاب «لا تغضب» وقد استظهر هنا أنّ هذا هو وجه حكم الأصحاب في المسألة كأنهم قائلون بالامتناع كلّهم ومع ذلك أفتوا بصحّة الصلاة في الدار الغصبية جهلاً أو نسياناً لما مرّ هذا.

وفي كلامه ﷺ مواضع للنظر والكلام:

الف: الذي يبدو أولاً أنّه ما الفرق في هذه التفصيلات والتوجيهات بين القول بالجواز والامتناع، حيث بني على أنّه لا إشكال في صحّة المجمع ولو عبادةً على الجواز، والحال أنّ ملاك القول بالجواز ليس هو الالتزام بتعدّد المجمع في الخارج حقيقة، بل بما أنّ الأمر يتعلّق بالحيثية والعنوان ولا يتعدّاه ومع ذلك

---

١. كفاية الأصول: ١٩١ - ١٩٢.

يوجب التزام في مقام الامتثال وبعد الاتحاد في الوجود الخارجي وغلبة جانب النهي أي المفسدة - كما هو المفروض - فلا يصلح الفعل لأن يتقرب به ولا يتمشي فيه قصد القربة.

إن قلت: بل يصلح للتقرب ويصح فيه قصد القربة كما صار مأموراً به.  
قلت: المفروض أن متعلق الأمر ليس هو الوجود الخارجي بخلاف المأتي به والذي لا بد أن يصلح أن يتقرب به ويقصد به التقرب هو الفعل الخارجي المأتي به وهو واضح.

نعم، لو كان الملاك في البطلان على القول بالامتناع صرف عدم الأمر كما هو ظاهر كلام صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> كان للفرق بينه وبين القول بالجواز مجال. ومن هنا يعلم أن حكم الأصحاب ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة لا يكشف عن قولهم بالامتناع كما وجهه به في «الكفاية»<sup>٢</sup>.

ب: ما ذكره في توجيه الصحة مع الجهل قصوراً بأنه قد قصد القربة بما يصلح أن يتقرب به<sup>٣</sup> إن كان مراده أنه قصد الأمر.

فيرد عليه: أن ما قصد لم يكن. وإن كان هو قصد الملاك - ولعله لذلك عبّر عنه بقصد القربة - فهو خلاف ما يقع في الخارج؛ إذ الجاهل بمقتضى جهله يتخيل الأمر ويقصده ولا يقصد الملاك، فما كان لم يقصد فيختص الصحة بما إذا قصد الملاك أحياناً وهذا لا يصير وجهاً لقول المشهور من صحة عبادته

١. جواهر الكلام ٨: ٢٨٥.

٢. كفاية الأصول: ١٩٢.

٣. كفاية الأصول: ١٩١.

مطلقاً بأيّ نحو قصد القربة.

ج: يجري مثل ما مضى من الإشكال في التوجيه الثاني أيضاً من حيث تصحيح العبادة بقصد الأمر بالطبيعة، فإنه وإن مرّ تقريبه في مبحث الضدّ بأنه مع التوجّه إلى عدم شمول الأمر لهذا الفرد يأتي به بقصد الأمر بالطبيعة من جهة كونه واجداً للملاك الموجود في الطبيعة بأسرها، إلا أنه لا يتمّ في المقام؛ إذ المفروض هو الجاهل بالنهي موضوعاً أو حكماً، فهو يعتقد تعلّق الأمر بنفس هذا الفرد ويأتي به بقصده، فيرجع إشكال عدم وجود ما قصد لا أنه يأتي بقصد الأمر بالطبيعة المتعلقة في الحقيقة بسائر الأفراد. نعم لا يبعد تقريبه في الشكّ البسيط كما هو واضح.

ولو يتصوّر أحياناً قصد المكلف للأمر بالطبيعة يتمّ ما ذكر إلا أنه لا يكفي لتوجيه فتوى المشهور بذلك مطلقاً.

اللهمّ إلا أن يقال في الوجهين - كما هو المنصور المختار - بكفاية الحسن الفعلي والفاعلي في تصحيح العبادة فهي حسن بالفعل؛ فإنّ المفروض وجود الملاك فيه وقد أتى به بالحسن الفاعلي بأيّ نحو قصد القربة بقصد الأمر أو الملاك أو المحبوبة إلى غير ذلك ممّا يكون موجِباً لانتساب العمل إلى الله تعالى ولا يكون للدواعي النفسانية ويكفي ذنك لتصحيح العبادة، فتدبر.

د: ما أورد على الوجه الثالث من تصوير الأمر عند عدم تأثير النهي فعلياً بأنه إن أريد منه عدم تنجّز النهي للجهل به فهو حقّ، حيث إنّ التنجيز فرع العلم إلا أنّ التضادّ لا يختصّ بهذه المرتبة، بل قد عرفت أنّ التضادّ إنّما هو في المرتبة الفعلية وإن أريد منه عدم فعليته في مقابل الإنشاء فهي غير منوطة بالعلم

والوصول ومجرّد الجهل لا يوجب سقوط النهي عن الفعلية حتّى ينتفي المانع عن الأمر ويتحقّق الأمر.

لكنّه مخدوش بأنّ الإشكال إنّما يتمّ في الجهل المركب الذي يكون التعذير فيه عقلياً لا ينافي الفعلية وأمّا في الجهل البسيط الذي يجري فيه الأصول والمرخصات الشرعية كالبراءة الشرعية، فلا يكون الحكم فيه فعلياً لما حقّق في محلّه، فلا مانع من فعلية الأمر وتعلّقه بهذا الفرد أيضاً؛ إذ المانع منه لم يكن إلاّ النهي الفعلي دون الإنشائي والاقتضائي كما مرّ.

هـ: إنّ المفروض غلبة ملاك النهي وهو المفسدة، فالفعل الواحد للمفسدة الغالبة كيف يصحّ أن يتقرّب به ويقع مقرباً وإن كان واحداً للمصلحة المغلوبة أيضاً؟!!

وبعبارة أخرى - كما في تقرير السيّد الخوئي رحمته الله - إنّ صحّة التقرب بالملاك إنّما يكون فيما إذا كان فعلياً بأن يكون الفعل محبوباً بالفعل لدى المولى لا ما إذا كان مندكاً ومغلوباً لملاك الحرمة ومبغوضاً بالفعل ولو فرض جهل المكلف بها وهذا الإشكال يجري في التوجيهات الثلاثة.

وأورد عليه: بأنّه لا يشترط في فعلية التقرب أكثر من تخيل الأمر وقصده ولو لم يكن إلاّ المبغوضية واقعاً.

وهذا مأخوذ من كلام نفس صاحب «الكفاية» أيضاً حيث تفتن لهذا الإشكال في التعليقة وقال: ويمكن أن يقال بصحّته عبادة لو أتى به بداعي الأمر

١. محاضرات في أصول الفقه ٤: ٢٣٤ - ٢٣٥.

٢. بحوث في أصول الفقه ٦: ٤٤٥.

المتعلق بما يصدق عليه من الطبيعة. بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريباً في العبادة وامتثالاً للأمر بالطبيعة وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً. كيف ويمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل إنّما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو القربة...<sup>١</sup> انتهى.

لكنّه كما ترى خروج عن التعليل المذكور أوّل الكلام من اشتماله على المصلحة كما لا يخفى. مضافاً إلى أنّه ينتقض بالجاهل المقصّر لجريانه فيه أيضاً. نعم، يمكن حلّ ذلك في موارد الأعذار الشرعية - كما في الجهل البسيط - بأنّ الترخيص ليس بلا ملاك، بل لا بدّ وأن يكون فيه ما يجبر ملاك الحرمة وحينئذٍ فيكون الفعل حسناً وذات مصلحة غالبية لا مغلوبة إلا أن يقال: إنّ مصلحة الترخيص إنّما هي في الحكم دون الفعل فلا يجبر بها مفسدة الفعل.

ولعلّه بالنظر إلى بعض ما مضى عدل عن ذلك البيان في «الدرر» وقسم مورد عدم الالتفات إلى ثلاثة أقسام: فإنّه إمّا أن ورد فيه ترخيص من جانب الشارع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون المكلف معذوراً بحكم العقل أو لا. فحكم في الأخير بالبطلان وفي قسمي الأوّل بالصحة وقال:

أمّا القسم الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في صحة العبادة؛ ضرورة عدم الفرق بين الترخيص والأمر، فإذا صحّ الترخيص في ذلك المحلّ مع كونه في نفس الأمر محرماً كذلك يصحّ الأمر؛ لعدم الفرق بين الترخيص والأمر في كون كلّ واحد منهما ضدّاً للنهي<sup>٢</sup>.

١. كفاية الأصول: ٢١٥، الهامش ١.

٢. وبالجملة: فكما يحمل النهي على الإنشائي في الجمع بين النهي الواقعي والترخيص كذلك في الجمع بينه وبين الأمر [منه غفر الله له].

وأما القسم الثاني: فالأقرب فيه صحّة العبادة... لأنّ الأمر وإن امتنع تعلقه بهذا الفرد إلا أنّه لا إشكال في وجود الجهة لأنّ النزاع مبنيّ على الفراغ عنه. فإن قلت: على هذا ينبغي أن يحكم بالصحّة في مورد العلم بالحرمة أيضاً؛ لأنّ الجهة موجودة فيه.

قلت: الفرق بينهما أنّ الجهة لا تؤثر في قرب الفاعل هناك لوجود الجهة المبعّدة ومثله القسم الثالث أيضاً، فإنّ الحقّ فيه بطلان العبادة؛ فإنّ الجهة المقبّحة مؤثّرة فعلاً في تباعد العبد عن ساحة المولى، فلا يمكن أن يكون الجهة المحسّنة مؤثّرة في القرب بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الجهة المقبّحة لا تؤثر في البعد لمعدورية المكلف فلا مانع لإفادة الجهة المحسّنة تأثيرها، انتهى.

وأنت خبير: بأنّ ما ذكره وجهاً للصحّة في القسم الثاني ليس إلا ما ذكره في «الكفاية» من كفاية وجود الملاك بما يصحّ أن يتقرّب به وكفاية قصده وإن كان اللازم تنميته بما ذكرنا من القول بكفاية الحسن الفعلي والفاعلي وإن كان ما قصد لم يكن.

لكن يرد عليه ما ذكرناه أخيراً من أنّ الجهل ولو كان عذراً عقلاً لا يوجب سقوط الفعل عن كونه ذا مفسدة غالبية؛ فإنّ المصالح والمفاسد أمور واقعية لا ينقلب عمّا هي عليه بالعلم والجهل والمفروض أنّ مفسدته غالبية على مصلحته، فلا يبقى للفعل بعد الكسر والانكسار إلا المفسدة فقط، سواء كان عالماً به أو جاهلاً، فلا ملاك فيه حتّى في حال الجهل كي يصحّ به العبادة.

وقد تفتّن ﷺ لهذا الإشكال وأشار إليه بقوله: فإن قلت: إنّ الجهة المقبّحة وإن

لم تؤثر في الفاعل إلا أنها منافية للجهة المحسنة في نفس الأمر ومزاحمة لها؛ فلا يبقى للفعل الخارجي حسن في نفس الأمر حتى يتقرب به الفاعل بإتيانه.

قلت: ليست الجهتان متضادتين من حيث ذاتهما، ألا ترى وجود الخاصية الموافقة للطبع والمنافرة له في شرب دواء خاص واحد، بل التزاحم في رتبة تأثير كل منهما فيما يقتضيه من إرادة الشرب وعدمه وكذلك في مرحلة مدح العقلاء مرتكب ذلك الفعل المشتمل على جهتين أو ذمهم إياه وكما أن الجهة الملائمة للطبع لا تزاحم الجهة المنافرة له في الواقع، كذلك الجهة الملائمة لقوة العاقلة والمنافرة لها وعلى هذا لو لم يؤثر الجهة المنافرة للعقل في استحقاق الفاعل للذم، فلا مانع من تأثير الجهة الملائمة له في استحقاقه المدح، انتهى.

ولكنك خير بأن ذلك أيضاً يرجع إلى أن صحة العبادة لا تنوط بكونها ذا مصلحة وملاك محسنة، بل يكفي فيها الحسن الفاعلي فقط واستحقاقه للمدح كما مرّ نقله عن صاحب «الكفاية» أيضاً ببيان آخر لكنه خروج عن مبنى كلامهم من التعليل بوجود الجهة ولو لا ذلك لم يكن عليهم تمهّل هذه التوجيهات، بل لكان الأسهل التعليل يتمشي قصد القربة والأمر ولو تخيلاً.

فتلخص من جميع ما مرّ: أنه لو كان بطلان العبادة في المجمع مستنداً إلى الجهتين المذكورتين - أي كونه مبعداً فلا يصلح لأن يكون متقرباً مضافاً إلى عدم تمشي قصد القربة.

فلا فرق بين القول بالجواز والامتناع فتبطل في حال العلم وغلبة جانب النهي للوجهين وفي حال الجهل أيضاً مطلقاً للوجه الأول.



اللهم إلا أن يكون تفصيلهم بين القاصر والمقصر ناظراً إلى القاصر المعذور الشرعي فقط حتى تصير المفسدة في حال العذر مغلوبة.

مع أن ذلك كله مخدوش في المثال المفروض - وهي الصلاة في الدار الغصبية - لغلبة ملاك الأمر فيه على أي حال، وإنما يقدم النهي للمندوحة - فلا بد من القول بالصحة في حال الجهل مطلقاً، سواء كان قاصراً أو مقصراً لتمشي قصد القربة حينئذٍ مع كونها مقرباً لقوة ملاكه وهو أيضاً على كلا القولين.

نعم، لو كان الحكم بالبطلان من جهة عدم الأمر لكان التفصيل بين الجواز والامتناع وكذا بين العالم والجاهل المقصر وبين القاصر متجهاً ولعل هذا هو مرام المشهور في التفصيل. ولذلك لا يرى في كلامهم تعليلهم البطلان في صورة العلم بالوجهين المذكورين وإنما حدث هذه التعليلات في العصر الأخير وإنما يعلل في بعض كلماتهم بأنه لا بد في صحة العبادة من تعلق الأمر بها ولم يتعلق الأمر بمورد الاجتماع.

لكنك خير بأن المتأخرين لا يلتزمون بهذا المبنى وإنما مبنائهم على كفاية وجود الملاك وقصده في صحة العبادة وإن لم يتعلق بها أمر، بل يمكن تصوير الأمر أيضاً بوجه يأتي بيانه إن شاء الله تعالى فارتقب حتى يتضح الحال. هذا. والتحقيق: صحة العبادة فيها حتى مع العلم أيضاً، فكيف بحال الجهل عن قصور أو تقصير حتى على القول بالامتناع أيضاً.

وبيان ذلك: أن المانع من الصحة في صورتها العلم أو الجهل عن تقصير إما ما أشرنا إليه - وقد يعلل به البطلان في كلامهم - من أنه لا بد في صحة العبادة من تعلق الأمر بها ولم يتعلق أمر بمورد الاجتماع على الامتناع وهذا هو الفارق بينه

وبين القول بالجواز وهو الفارق أيضاً بين المقام وبين صلاة من توسّط في الأرض المغصوبة في حال الخروج - إذ تصرفه حينئذٍ وإن كان مبعوضاً ومعاقباً عليه بالنهي السابق الساقط - إلا أنه بعد سقوط النهي لا مانع من الأمر بالصلاة، فيتعلّق بها الأمر، فيصحّ إتيانها عبادة. فالتعليل إثباتاً ونفيّاً هو وجود الأمر وعدم وجوده، فيصحّ على القول بالجواز مطلقاً وعلى الامتناع في صورة الجهل قصوراً دون صورتَي العلم والجهل عن تقصير.

لكنك خير بأن المتأخّرين لا يلتزمون بذلك وقد استقرّ مبناهم على كفاية قصد الملاك وعدم اشتراط وجود الأمر في صحّة العبادة.

وإما هو الوجهان المذكوران في كلام صاحب «الكفاية» أحدهما عدم إمكان تمشّي قصد القرية بإتيان المحرّم. والثاني عدم صلاحية الفعل لأن يتقرّب به بعد فرض كونه مبعّداً وكلاهما مخدوش وإن تسالم عليه جلّ الأصحاب، بل كلّهم. لانتقاض الأوّل بما يرى بالوجدان في أعمال العامّة من الناس؛ فإنّهم قد يرتكبون الغضب مع العلم بحرّمته ومع ذلك يقيمون فيه الصلاة ويأتون بها وليس الداعي لهم فيها إلا إطاعة أمر الله تعالى ولو لاها لما كانوا يصلّون أصلاً لعدم ترتّب ثمر عليها عندهم أصلاً. بل هو كذلك في أعمال أهل السنّة عوامّهم وخواصّهم؛ فإنّهم مع اعترافهم بحرمة الغضب وباشتراط القرية في العبادة يفتنون بصحّة العبادة في الغضب ويؤتون بها ناوياً بها القرية من دون ريب. وتمشّي قصد القرية وعدم تمشّيها ليس أمراً خفياً، بل هو ظاهر واضح لعامّة الناس، فإنّ من

يصلّي في الدار من دون أن يراه أحد ماذا يكون داعيه على ذلك إلا إطاعة الله تعالى؟!!

وأما الوجه الثاني، وهو عدم صلاحيته للتقرّب به بعد كونه مبعّداً، فينتقض أيضاً بما أفتى به الأصحاب كلّهم بصحّة صلاة من توسّط في الأرض المغصوبة حين الخروج مع قولهم بأنّه معاقب على هذه التصرفات أيضاً بالنهي السابق الساقط، فهذه التصرفات مبعوض مبعّد. ومع ذلك التزموا بصحّة التقرّب بها وليس الفرق بينها وبين المقام إلا في فعلية النهي وعدمها وإلا فالمبعوضة والمبعّدية باقٍ بحاله كما لا يخفى.

وقد تفضّن بالنقض صاحب «الدرر» - وكان أستاذنا الوالد رحمته مدّعياً للإيراد عليه بذلك في مجلس درسه - وتصدّى لدفعه في التعليقة - بأنّ الجهة المحسّنة لا تنفع شيئاً في المقام - بعد فرض قيامها بالاختيار السوء المؤثّر في بعد العبد عن ساحة المولى ولا يمكن أن يصير العبد باختيار واحد مبعّداً ومقرّباً. كما يأتي الإشارة إليه وإلى جوابه.

والسرّ في ذلك: أنّ المكلف الذي يأتي بمتعلّق النهي لا محالة ويعصيه بحسب بنائه وتصميمه، فإنّه يورد على المولى المفسدة التي كان يتحرّز عنها ولأجله كان العقل حاكماً بالتقييد ولما يورد عليه المفسدة لا مانع من تحصيل محبوبه وقصد التقرّب به، فإنّ المفروض كونه مختاراً بالنسبة إلى المأمور به بعد فله فعله وتركه ولا شبهة في حكم العقل بوجوب تحصيل ما لا منقصة فيه بحسب ذاته وكان بحدّ الوجوب والإلزام في الملاك كما لا شبهة في حكمه بأنّ

الآتي به مطيع من هذه الجهة متقرب إلى المولى بإتيان محبوبه مع كونه بالاختيار.

ولو كنت في ريب من ذلك فاعتبره في فرض عبيدين مختارين تنجس بدنهما وليس لهما ماء مباح، فيجوز لهما شرعاً الصلاة مع نجاسة البدن، لكنهما عصيا بدخولهما في الماء الغصبي فخرج إحداهما عن الماء من دون تطهير بدنه والثاني طهر بدنه عن النجاسة، فهل هما متساويان في نظر المولى بعد كونهما مرتكبين للمفسدة بقدر سواء ومع ذلك أتى أحدهما بمطلوب المولى دون الآخر؟! لا ريب في عدم تساويهما عند العقلاء وأن الأول يمدح على إتيانه بالمطلوب وإن كان يذم على عصيان نهييه.

وهذا هو مراد صاحب «المعالم» من تمثيله بدخول الدار وخياطة الثوب<sup>١</sup> وإن كان مثاله مخدوش من جهة عدم الاتحاد.

وعلى أي حال، فإذا فرضنا استحقاق العبد للمدح في ذلك الفعل فكيف لا يكون مقرباً ولا يصح قصد التقرب به، فإنّ المثال المفروض وإن كان توصلياً إلا أنه لا فرق بينه وبين التعبدية إلا في الاشتراط بقصد القرية وعدمه لا في إمكانه، فإذا أمكن قصد القرية في التوصلي، فليكن كذلك في التعبدية أيضاً بلا شبهة، كما لو فرضنا عبيدين جنين في المثال فدخلا الماء وقد اغتسل أحدهما عن الجنابة دون الآخر.

وأما ما استشكل فيه في «الدرر» فارقاً بين المقام وبين المتوسط في الأرض المغصوبة بأن وجود الجهة المحسنة في المقام لا ينفع شيئاً بعد فرض قيامها

١. معالم الدين: ٩٤.

بالاختيار السوء المؤثر في بعد العبد عن ساحة المولى ولا يمكن أن يصير العبد باختيار واحد مبعداً ومقرباً.

والحاصل: أنّ الفرق بين الحالين عدم سقوط ملاك النهي عن التأثير فيه في إحداهما وسقوطه في الأخرى بواسطة لابدئية وقوع المتعلق ومجرد المغوضية الساقطة عن الأثر لا تضاد الأمر<sup>١</sup>، انتهى.

ففيه: أنّ المفروض في المقام أيضاً عدم تأثير النهي ولو عصياناً أو جهلاً عن تقصير، فالمفسدة متحققة على أيّ حال، سواء أتى بالمصلحة أم لا وليس ذلك باختيار واحد، حيث يمكن له تعونه بعنوان المصلحة وعدمه بعد البناء على إتيان الفعل ذات المفسده، فيجتمع في الفعل الواحد اختيران كما لا يخفى.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مصلحة الأمر أقوى وإنما يقدم عليه النهي لوجود المندوحة أو كان ملاك النهي أقوى في نفسه؛ إذ المفروض ورود مفسدة النهي على أيّ حال بدواع نفسانية، سواء أدرك مصلحة الأمر أم لا، فدرك مصلحة الأمر محبوب ومقرب وممدوح عليه سواء كان هذه المصلحة أكثر من مفسدة النهي أم أقل.

ومنه يظهر الجواب عما أوردناه أخيراً على صاحب «الكفاية» من كون الفعل في هذه الصورة ذات المفسدة؛ إذ بعد الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة الأقوى لا يبقى إلا المفسدة فكيف يصلح أن يكون مقرباً؛ فإنّ المفروض ورود المفسدة على أيّ حال كما عرفت.

وبهذا كله ظهر أنّ الفعل المجمع للعنوانين بما أنه ذات مصلحة يصلح لأن

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٦٤، الهامش ١.

يكون مقرباً على أي حال، سواء في حال العلم أو الجهل وفي الحقيقة ذلك نوع ترتب في مقام الملاك، فيأتي به بقصد الأمر في حال الجهل - ويكفي لتحقيق الحسن الفاعلي وإن لم يكن هناك أمر واقعاً - أو يأتي بقصد الملاك في حال العلم وهو يكفي لتحقيق الحسن الفاعلي والعبودية أيضاً ولا يشترط فيها قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى إمكان تصوّر تعلق الأمر به حينئذٍ أيضاً بناء على ما مرّ من صحّة الترتب، فإنه لا فرق بين المقام وبين الضدّ الواجب، فكما يصحّ الأمر بصدّ الواجب على فرض عصيان الأهمّ كذلك يصحّ تعلق الأمر بمورد التصادق على فرض عصيان الأهمّ المفروض هو النهي بأن يقول: لا تغضب وإن كنت عاصياً للغضب ومرتكباً له بداعي نفسك، فلا أقلّ من أنه لا تترك الصلاة، فإذا عزم المكلف على الغضب وارتكابه يصير الصلاة مأموراً بها، فيصحّ حينئذٍ من جميع الجهات.

لا يقال: إنّ هذا كلّه إنّما يتمّ فيما يرتكب المنهيّ عنه على أي حال، وأمّا إذا فرضنا أنه لا يرتكب المنهيّ عنه إلا إذا كان قاصداً لفعل المأمور به، فلا يتمّ ما ذكر.

قلت: ذلك لا يخلو عن فرضين: إمّا يكون ذلك بالاختيار أو بالاضطرار، فإن كان بالاختيار فمرجه إلى عدم القصد إلى الصلاة والفعل العبادي فتبطل بملاك عدم تمشّي قصد القرية ولو مع غلبة ملاكها، مضافاً إلى مغلوبية الملاك فيما كان ملاك النهي أهمّ في نفسه. وإن كان بالاضطرار وعدم إمكان الصلاة إلا في المكان الغصبي، فلا يتحقّق ذلك إلا في ضيق الوقت فيصحّ لغلبة المصلحة في

الصلاة الواجب دون ما كان مصلحته مغلوبة في نفسه وأما المندوب فلا يتفق فيها هذا الفرض إذ أيّ مكان يمكن وجوده فيه، يصحّ فيه الصلاة المندوبة، فلو أصرّ على الغصب يرجع إلى الفرض الأوّل أي الاختيار.

هذا كلّ في مثل الصلاة في الدار المغصوبة ممّا كان للمأمور به مندوحة ويمكن تحقّق المنهيّ عنه ومعصية أيضاً بلا امتثال للأمر، فبين الفعلين عموم من وجه. وهناك صور أخرى قد يفترق الحكم فيها مع هذه الصورة، فإنّه قد يكون المأمور به بلا مندوحة وإن لا يمكن عصيان النهي بلا امتثال للأمر. وقد لا يمكن معصية النهي إلا مع الإتيان بالمأمور به إمّا مع وجود المندوحة للأمر أو بلا مندوحة له أيضاً، فالصور ثلاثة.

**الأولى:** ما إذا يمكن تحقّق معصية النهي بلا امتثال للأمر إلا أنّه لا مندوحة للمأمور به وحينئذٍ لا يمكن اجتماع الحكمين على كلا القولين للزوم الأمر بالمحال إلا أنّه لا فرق بينها وبين الصورة الماضية في الآثار، إذ لو غلب جانب الأمر فلا إشكال ولو غلب جانب النهي - ولا يكون ذلك إلا لغلبة ملاكه - فهو وإن لم يكن مأموراً به إلا أنّه يصحّ إتيانه بداعي الملاك أو الأمر بالطبيعة أو الأمر الترتبي عند ارتكابه للمنهيّ عنه على أيّ حال - فيجري فيه ما مرّ بلا تفاوت بخلاف ما إذا كان الإتيان للحرام لإتيان المأمور به فقط كما في القسم الثاني.

**الثانية:** ما إذا كان مخالفة النهي وإتيان المنهيّ عنه في الخارج ملازماً لإتيان المأمور به، كما أنّ إتيان المأمور به أيضاً ملازم لعصيان النهي بحيث لا يكون مندوحة ولا مفرّ، بل كانا متلازمين في الوجود. مثل ما إذا تعلّق الأمر والنهي بعنوانين على نحو الطبيعة السارية والعموم الاستغراقي ويجمعان في مورد كما

إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق على نحو العموم الاستغراقي - وعلمنا بوجود الملاكين في مورد الاجتماع - فالعالم الفاسق يجب إكرامه من جهة ويحرم من جهة أخرى وعصيان النهي لا ينفك عن إتيان متعلق الأمر، كما أنه لا مندوحة للمأمور به أيضاً، فإنّ إتيانه لا ينفك عن عصيان النهي.

ولا إشكال فيه أيضاً في عدم اجتماع الأمر والنهي في مورد التصادق لما يلزم منه التكليف بالمحال وحينئذٍ فإنّ قدمنا جانب الأمر لغلبة المصلحة فهو مأمور به يصحّ إتيانه بقصد الأمر والقربة ويصير عبادة والمفروض غلبة ملاكه أيضاً. وأمّا لو غلب جانب النهي وكان ملاكه أقوى فهو حرام، منهى عنه ولا يتعلّق به الأمر وفعله مبعّد لا يصلح لأن يكون مقرباً ولا يتمشّي فيه قصد القربة أيضاً.

مضافاً إلى أنّ إتيان متعلق النهي حينئذٍ لا بدّ وأن يكون بداع نفساني غير إلهي وحيث إنّ ملازم لإتيان المأمور به غير منفك عنه، فليس إتيان المأمور به أيضاً إلا بذلك الداعي لا بداعي القربة. وبعبارة أخرى ليس في الفعل المأمور به اختيار غير اختيار المنهي عنه.

ومنه يظهر أنّه لو اضطرّ إلى مخالفة النهي بحيث صار ذلك مشروعاً له أيضاً لا يمكن معه قصد القربة إذ هو على هذا الفرض مضطرّ إلى إتيان المأمور به ولا يصدر منه بالاختيار والعبادة لا بدّ وأن يكون اختيارياً كما لا يخفى.

هذا إذا كان عالماً بالحرمة وأمّا إن كان جاهلاً فلا يصحّ إتيانه عبادة أيضاً وإن كان يمكن تمشّي قصد القربة، إذ المفروض غلبة المفسدة ولا يتصور فيه فرض ورود المفسدة على أيّ حال ولا تعدّد الاختيار. اللهمّ إلا في الجهل البسيط المعذور شرعاً الكاشف عن جبران مفسدته بمصلحة أخرى فيبقى



مصلحة الأمر بلا مزاحم مؤثراً في تعلق الأمر كما سبق.  
ولكن لا ثمره عملية هناك للصحة أو الفساد بمعنى سقوط الإعادة أو القضاء  
إذ لا يتصور فيه الإعادة والقضاء؛ إذ كل فرد من العامّ مأمور به بعنوان نفسه لا  
إعادة أو قضاءً عن فرد آخر، فليس معنى الصحة والفساد في المقام إلا سقوط  
الأمر وعدم سقوطه كما لا يخفى.

الثالثة: ما إذا كان مخالفة النهي ملازماً لإتيان المأمور به دون العكس، بل  
كان للأمر مندوحة بأن يمكن إتيان المأمور به بلا عصيان النهي كما إذا تعلق  
النهي بالطبيعة السارية والأمر بصرف الوجود كما إذا قال: أكرم عالماً ولا تكرم  
الفساق ويجتمعان في العالم الفاسق أيضاً فيفرق مع الصورة الثانية بوجود  
المندوحة للمأمور به وحينئذ يأتي فيه نزاع المانع والمجوز ويقدم فيه جانب  
النهي مطلقاً سواء كان أقوى ملاكاً أو أضعف.

وهي مشتركة مع سابقته في عدم إمكان إتيان المأمور به في المجمع على كلا  
القولين للتلازم بين عصيان النهي وإتيان المأمور به وحيث إنّ عصيان النهي  
لا يكون إلا بداع نفساني فلا يكون إتيان المأمور به أيضاً إلا بذلك الداعي من  
دون إمكان كونه بقصد القربة، فلا يتم في الفعل الحسن الفاعلي وإن كان حسناً  
فعلاً من حيث اشتماله على المصلحة والملاك، بل كونه مأموراً به على القول  
بالجواز.

وبالجملة: فمع العلم بالحرمة لا يمكن تصوير إتيان متعلق الأمر بداعي القربة  
حتى يتم فيه الحسن الفعلي والفاعلي سواء على القول بالجواز أو الامتناع.  
وأما في صورة الجهل فهو كذلك إذا كان تقديم جانب النهي لغلبة ملاكه،

فإنه وإن كان يمكن تمشي قصد القربة فيه إلا أنه فعل يغلب عليه المفسدة، فلا يصلح للتقرب كما في الفرض السابق، اللهم إلا في الجاهل القاصر المعذور شرعاً المجبور مفسدة المنهي عنه بمصلحة أخرى، فيبقى مصلحة المأمور به بلا مزاحم وأما لو كان تقديم جانب النهي لوجود المندوحة للمأمور به فالغالب في الواقع هو المصلحة فيصح إتيانه عبادة لتمامية الحسن الفعلي والفاعلي، بل يتعلّق به الأمر على القول بالجواز وهذا هو الفارق بينها وبين الصورة السابقة كما لا يخفى.

### دعوى الإجماع على بطلان الصلاة في المغصوب

بقي الكلام في الإجماع المنقول في كلام عدّة من الأصحاب على بطلان الصلاة في الدار الغصبية أو اللباس الغصبي عند العلم بالحكم وبموضوعه، قال في «الجواهر»: الثوب المغصوب لا تجوز ولا تصح الصلاة فيه إجماعاً في «الغنية» و«التذكرة» و«الذكري» والمحكي عن «الناصرات» و«التحرير» و«نهاية الأحكام» و«كشف الالتباس» وظاهر «المنتهى»... فقد يمكن تحصيله...<sup>١</sup>

وهذا الإجماع - مع كونه في مسألة فرعية ولا ينافي ما استنتجنا من القواعد في المسألة الأصولية؛ فإنّ غايته اختصاص تلك المسألة بدليل خاصّ - قابل للتأمل والإشكال بحيث يسقط عن صلاحية الاعتماد والاستناد ولذلك يلزم نقل بعض عبائرهم والتأمل فيها بما يأتي.

قال العلامة رحمته في «المنتهى» عند البحث عن لباس المصلي بعد الإفتاء بحرمة

١. جواهر الكلام ٨: ١٤١.

الصلاة في الثوب المغصوب ونقل الإجماع عليه: واختلف العلماء في بطلان الصلاة فيه، فالذي عليه علماءنا بطلان الصلاة فيه... لنا: أنّ الصلاة طاعة وقيامه وقعوده في هذا الثوب منهيّ عنهما فيكون مأموراً بما هو منهيّ عنه وذلك تكليف بما لا يطاق. ولأنّ الواجب عليه صلاة مأمور بها ولم يثبت من الشرع الأمر بهذه الصلاة فيبقى في عهدة التكليف... وقال في آخر المسألة: فما نحن فيه عبادة وقد بيّنا أنّ النهي فيه يستلزم الفساد....

وقال في الفرع الثالث: لو جهل الغصب لم يكن قد فعل المحرّم وصحّت صلاته لارتفاع النهي<sup>١</sup>.

وقال في بحث المكان - بعد بيان حرمة الصلاة في المكان المغصوب مع العلم بالغصبة-:

مسألة: وذهب علماءنا إلى بطلان الصلاة فيه... لنا: أنّها صلاة منهيّ عنها والنهي يدلّ على الفساد في العبادات.

وقال في الفرع الثاني: لو كان مضطراً إلى الصلاة في المكان المغصوب بأن يكون محبوساً أو شبهه من المضطرينّ صلّى في المكان المغصوب، لأنّ التحريم يزول مع الكراهة<sup>٢</sup>.

وقال المحقّق في «المعتبر»: لا يجوز الصلاة في ثوب مغصوب مع العلم به والتحريم متّفق عليه وهل تبطل معه الصلاة؟ قال الثلاثة وأتباعهم: نعم... لنا: أنّ الحركة فيه محرّمة وهي جزء الصلاة، فيكون فاسداً؛ لأنّ النهي يقتضي فساد

١. منتهى المطلب ٤: ٢٢٩ - ٢٣٠.

٢. منتهى المطلب ٤: ٢٩٧ - ٢٩٨.

المنهيّ فتكون الصلاة فاسدة لفساد جزئها... ثمّ اعلم أنّي لم أقف على نصّ من أهل البيت بإبطال الصلاة وإنّما هو شيء ذهب إليه المشايخ الثلاثة منّا... . وقال في الفرع الأوّل: لو جهل الغصب لم تبطل الصلاة لارتفاع النهي<sup>١</sup>. وقال في مكان المصلّي: لا تصحّ الصلاة في مكان مغصوب مع العلم بالغصبة اختياراً وهو مذهب الثلاثة وأتباعهم... لنا: أنّها صلاة منهيّ عنها والنهي يدلّ على فساد المنهيّ عنه. لا يقال: هذا باطل بالوضوء في المكان المغصوب وبإزالة عين النجاسة بالماء المغصوب وبأنّ النهي يدلّ على الفساد؛ حيث يكون النهي متناولاً لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك، بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة، فلا يكون مبطلاً. لأنّنا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان والصلاة فيه أنّ الكون بالمكان ليس جزءاً من الوضوء ولا شرطاً فيه وليس كذلك الصلاة، فإنّ القيام من الصلاة وهو منهيّ عنه، لأنّه استقلال في المكان المنهيّ عن الاستقلال فيه وكذا السجود، فلو بطل القيام والسجود وهما ركنان بطلت الصلاة... إذا ثبت هذا كان البطلان تابعاً للنهي، فلا يتحقّق إلا مع العلم بالغصب فخرج من هذا الجاهل والمضطرّ<sup>٢</sup>.

وقال الشهيد في «الذكري»: وخامسها: المغصوب فتبطل الصلاة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الأصحاب لتحقّق النهي المفسد للعبادة ولأشتمال العبادة على قبيح فلا تكون مأموراً بها... ثمّ نقل كلام العلامة والمحقّق إلى أن قال: أمّا لو

١.المعتبر ٢: ٩٢.

٢.المعتبر ٢: ١٠٨.

جهل الغصبية فلا تحريم ولا إبطال لعدم توجه النهي هنا<sup>١</sup>، انتهى.  
وقال في «الخلاف»: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب المغصوب مع الاختيار... دليلنا: أن الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف ولا خلاف أن التصرف في الدار المغصوبة والثوب المغصوب قبيح ولا يصح نية القربة فيما هو قبيح. وأيضاً طريقة براءة الذمة يقتضي وجوب إعادتها؛ لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين ولا يجوز أن يبرئها إلا بيقين ولا دليل على برائتها إذا صلى في الدار أو الثوب المغصوبين<sup>٢</sup>، انتهى.  
هذه نبذة من كلمات مشايخ القوم وقد عرفت نسبة دعوى الإجماع إليهم في كلام صاحب «الجواهر».

### مناقشات في الإجماع المذكور

ومع ذلك فهو مخدوش من وجوه:  
منها: أنه ليس في عباراتهم دعوى الإجماع على البطلان وإنما يكرّر الإجماع على الحرمة - حرمة الغصب مطلقاً أو حرمة ولو حين الاتحاد مع الصلاة - ولا كلام لنا فيها. وغاية ما فيها تعبير الشهيد في «الذكري» من البطلان عند جميع الأصحاب. بل الظاهر من جملة من العبائر المتقدمة أن ذلك محل خلاف وإنما ذهب إليه المشايخ الثلاثة وتبعهم في ذلك أتباعهم كما يشهد به كلام المحقق<sup>٣</sup> في «المعتبر».

١. ذكرى الشيعة ٣: ٤٨.

٢. الخلاف ١: ٥٠٩.

فلو قام إجماع فإنما هو حادث بعد المشايخ الثلاثة وأتباعهم وأما قبلهم فلا إجماع ظاهراً في كلام المتقدمين، بل قد يستظهر من كلامهم خلاف ذلك كما يشهد بل يدلّ عليه فتوى الفضل بن شاذان، حيث إنّه قال في مبحث الطلاق في جواب أسئلة أبي عبيد - على ما حكى عنه في «الكافي»:

وإنما قياس الخروج والإخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في دخوله الدار وصلاته جائزة؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهيّ عن ذلك صلّى أو لم يصلّ وكذلك لو أنّ رجلاً غصب ثوباً أو أخذه ولبسه بغير إذنه فصلّى فيه لكانت صلاته جائزة وكان عاصياً في لبسه ذلك الثوب؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهيّ عن ذلك الثوب صلّى أو لم يصلّ...!

والظاهر من كلامه ﷺ كون الحكم مفروغاً عنه في عصره مشهوراً بينهم كما فهم كذلك المجلسي ﷺ، والكليني أيضاً نقل هذه الفتوى ولم يطعن عليها وهو ظاهر في موافقته لها ولو كان مخالفاً لنظر في كلامه.

وبالجملة: فللمناقشة في الصغرى وهو وجود الإجماع والاتّفاق في المسألة مجال واسع ولا يبعد الخلط في المقام بين ما يدّعي من الإجماع على حرمة الغصب ولو حين الصلاة وأنّ فعله حرام ولا يخرج عن الحرمة اتّحاده مع الصلاة وبين دعوى البطلان، فتدبر.

ومنها: أنّه على فرض ثبوت الإجماع فقد عرفت تعليلهم ذلك بوجوه عقلية بحيث يظهر منه كون استنادهم إلى تلك الوجوه لا إلى رواية قويّة لم يصل

إلينا حتى يحدث منها قول المعصوم عليه السلام بل قد عرفت تصريح المحقق عليه السلام بأنني لم أقف على نص في ذلك. ومن البديهي أنّ الإجماع إنّما يكون حجّة إذا كان كاشفاً عن قول الإمام كشفاً قطعياً أو ظنياً ودعوى ذلك في المقام على مدّعيتها.

ومنها: أنّ الوجوه العقلية التي استند إليها مختلفة من كون النهي في العبادة دالاً على الفساد أو احتياج العبادة إلى الأمر وعدم صحّتها ما لم تكن مأموراً بها أو كونه مقتضى الاحتياط. وفساد هذه الوجوه أو عدم تطبيقه على المقام متفق بيننا وبين القائل بالبطالان من المتأخرين كصاحب «الكفاية» وغيره. وأمّا التعليل بعدم تمشّي قصد القربة أو عدم صلوح المبعّد للتقرّب فلم يوجد في كلامهم إلا ما في عبارة «الخلاف»: ولا يصحّ فيه القربة فيما هو قبيح، وهو محتمل للوجهين الأخيرين ولغيرهما وعلى أيّ حال فقد عرفت الإشكال فيهما. ولعلّه إلى ما ذكرنا من الإشكال يرجع ما في كلام الفضل من أنّه حرام صلّى أو لم يصل...  
وعلى أيّ حال، فالإجماع على فرض وجوده ناشئ عن الاستدلال بوجوه مختلفة عقلية كلّها مخدوشة، فليس قابلاً للاعتماد بوجه.

### الاستدلال بالأخبار على بطلان الصلاة في المغصوب

وليس في الأخبار والآثار ما يمكن أن يستدلّ به إلا ما ذكره صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> من خبر إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله عزّ وجلّ به فأنفقوه فيما نهاهم الله عنه ما قبله منهم ولو أنّهم أخذوا

١. جواهر الكلام ٨: ١٤٢.

ما نهاهم عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حقّ وينفقوه في حقّ<sup>١</sup>.

بناء على إرادة عدم الأجزاء من عدم القبول كما هو الظاهر منه حال عدم القرينة وعلى إرادة ما يشمل ما نحن فيه من الإنفاق ولو من حيث المنفعة أو كونه مفهوماً منه.

والمرسل المحكيّ من «تحف العقول»... عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل: «يا كميل أنظر في ما تصليّ وعلى ما تصليّ إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»<sup>٢</sup>.

وما ورد في أخبار الخمس من إباحتهم للشيعه حتى تصحّ عباداتهم<sup>٣</sup>. لكن يرد على الأوّل بعد الغضّ عن ضعف سنده فيما رواه الكلينيّ مسنداً بمحمّد بن سنان، لأنّ الأقوى اعتباره ولأنّه رواه الصدوق<sup>٤</sup> مستنداً إلى قول الإمام عليه السلام على سبيل الجزم ممّا يشعر بوصوله إليه بطريق صحيح خصوصاً بعد التزامه بأنّه لا يورد فيه إلا ما هو حجّة بينه وبين ربّه - كما في «الجواهر» - بالإشكال في دلالته أوّلاً، بأنّ عدم القبول أعمّ من البطلان وثانياً، أنّه تامّ في مورد من الإنفاق بما لا يحلّ، حيث لا يتحقّق الإنفاق إلا بمال نفسه وإرادة ما يشمل ما

١. وسائل الشيعة ١٦: ٢٩٨، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف، الباب ٤، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ٥: ١١٩، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٢، الحديث ٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤.

٤. الكافي ٤: ٣٢ / ٤.

٥. الفقيه ٢: ٥٧ / ١٦٩٤.



نحن فيه من الإنفاق ولو من حيث المنفعة أو وكونه مفهوماً منه كما في «الجواهر» كما ترى.

وأما الثاني، فدلالته مخدوش لما مرّ من أنّ عدم القبول أعمّ من البطلان وسنده ضعيف إذ لم يرو إلا مراسلاً في «التحفة» ونقل أيضاً عن بعض نسخ «نهج البلاغة»<sup>١</sup>. مضافاً إلى أنّ مقتضاه كون الإباحة شرطاً واقعياً يظهر الثمره في صلاة الجاهل والناسي والساهي.

والثالث أيضاً مخدوش بضعف السند، مع أنّ مدلوله دخالة الإباحة في جميع عباداتهم ولا يتمّ ذلك إلا في الصلاة، فإنّ سائر العبادات لا يتّحد مع الغصب كما لا يخفى.

هذا كلّه مضافاً إلى إعراض المشهور عن مثل هذه الروايات وعدم استنادهم إليها وإنّما استندوا إلى الوجوه العقلية كما عرفت، فما في كلام صاحب «الجواهر» من دعوى الانجبار<sup>٢</sup> لا يخلو عن غرابة.

والذي يؤيد المدعى أنّه لم يرد في قضايا التائبين والذين كانوا مستغرقين في الغصب والتصرّف في أموال الغير الأمر بإعادة الصلوات وقضائها، فقد ورد في مثل رواية أبي بصير في جاره<sup>٣</sup> وعلي بن أبي حمزة البطائني في صديقه<sup>٤</sup> وأمثالهما أمر الإمام عليه السلام برّد أموال الناس والخروج عنها ولم يرد أيّ إشارة إلى

١. نهج الفصاحة في مستدرك نهج البلاغة ٧: ٢٢٥.

٢. جواهر الكلام ٨: ١٤٣.

٣. الكافي ١: ٤٧٤ / ٢٥.

٤. وسائل الشيعة ١٧: ١٩٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٧، الحديث ١.

بطلان العبادات التي أتى بها في الغضب ولو كانت باطلاً لكان اللازم التنبيه عليه كما لا يخفى.

فالأقوى في المسألة هو عدم بطلان العبادة في المجمع في مثل الصلاة في المكان أو اللباس الغصبي وإن كان قد عصى بذلك، نعم طريق الاحتياط غير خفي إلا أن الاحتياط في الفتوى قد يكون خلاف الاحتياط، إذ قد يوجب ذلك تجرّي العبد على ترك الصلاة عند ابتلائه بالغضب واستغراقه فيه كما هو شائع في زماننا هذا عصمنا الله تعالى من الزلات.

### الأمر الرابع: حول الاضطرار إلى الحرام

أنّ ما تقدّم من الكلام إنّما هو فيما إذا كان المكلف مختاراً في ارتكاب الحرام وأما إذا اضطرّ إلى ذلك، فإمّا أن يكون الاضطرار لا بسوء الاختيار، بل بما هو خارج عن اختياره كالمحبوس مظلوماً في الغضب أو يكون بسوء اختياره وعلى أيّ حال يقع الكلام تارة فيه من حيث الحكم التكليفي وأخرى من جهة الحكم الوضعي وصحة العبادة المتّحدة معه أو بطلانها.

أمّا من جهة الحكم التكليفي، فإن كان الاضطرار إلى الحرام لا بسوء الاختيار فلا ريب في ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له كما إذا لم يكن بحرام ولا يرد عليه ما تقدّم من التضادّ في مرحلة الفعلية وإن ارتفع التنجيز؛ فإنّ الاضطرار موجب لرفع الفعلية أيضاً للترخيص الشرعي بقوله: «ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»؛ فلا مانع من تأثير ملاك

١. وسائل الشيعة ٥: ٤٨٢، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١، الحديث ٦.

الوجوب وشمول حكمه ولو كان ملاك النهي أقوى في نفسه لكشف الترخيص عن جبران مفسدته وإن كان فيه تأمل من حيث إن الترخيص للمضطر لا أثر له إلا رفع العقوبة فلا يكشف عن عدم الفعلية، فتدبر.

بل المفروض ورود المفسدة على أي حال للاضطرار وعدم إمكان التحرر عنه، فلو كان فيه جهة حسن يؤثر بلا كلام. فلا يرد عليه أيضاً أن الفعل المشتمل على المفسدة الغالبة كيف يصير مأموراً به. هذا فيما إذا كان مفسدة النهي أقوى في نفسه وأما فيما لو كان أضعف وقد غلب جانبه لوجود المندوحة في جانب الأمر، فالأمر أوضح.

وأما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة كما إذا كان الدخول في الغضب مستلزماً للبقاء فيه فلا إشكال في صدوره حينئذٍ مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب.

وأما كونه منهيّاً عنه أو كون النهي ساقطاً وإنما يعاقب على النهي السابق الساقط وأنه هل يصلح لأن يتعلّق به الأمر لو كان فيه ملاك أم لا، ففيه كلام يأتي. وإنما وقع الكلام والإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام فيصير مقدّمة لواجب أهمّ كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار، فهل يصير مأموراً به أم لا؟ فيه أقوال: الأول: أنه مأمور به ومنهيّ عنه بناءً على جواز الاجتماع بين الأمر والنهي كما حكى عن أبي هاشم<sup>١</sup> واختاره الفاضل القمي<sup>٢</sup> ناسباً له إلى أكثر

١. شرح العزدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٤.

٢. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٣ / السطر ٢١.

المتأخرين وظاهر الفقهاء.

الثاني: أنه مأمور به لا منهي عنه لكن مع جريان حكم المعصية عليه كما هو خيرة صاحب «الفصول»<sup>١</sup>.

الثالث: أنه مأمور به من دون جريان حكم النهي عليه وهو خيرة الشيخ الأنصاري رحمته<sup>٢</sup>.

الرابع: أنه ليس مأموراً به ولا منهيّاً عنه ولكن يجري عليه حكم العصيان ويعاقب بالنهي السابق الساقط كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه أو بلا انحصار به وهو مختار صاحب «الكفاية»<sup>٣</sup>.

وقد اعترض على الوجه الأوّل في «الكفاية» بأنه مبنيّ على القول بالجواز أوّلاً وقد عرفت منعه.

وثانياً: أنّ الجواز على القول به إنّما هو فيما إذا كانا بعنوانين دون ما إذا كانا بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلّص وكان بغير إذن المالك وليس التخلّص إلا منتزِعاً عن ترك الحرام المسبّب عن الخروج لا عنواناً له - وإن كان فيه إشكال على ما سبق -.

وثالثاً: أنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنه لا يكون بمحال لتعدّد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضادّ كان محالاً لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا وإنّما يمكن القول بالجواز فيما له المندوحة كما خصّه بذلك

١. الفصول الغروية: ١٣٨ / السطر ٢٥.

٢. مطارح الأنظار ١: ٧٠٩.

٣. كفاية الأصول: ٢٠٣.

المحقق القمّي ﷺ في أوّل كلامه والمقام ممّا لا مندوحة له إذ المفروض انحصار المقدّمة به.

لا يقال: إنّه بسوء اختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. لأنّه يقال: معناه عدم قبح التكليف بما لا يطاق إذا كان عدم القدرة بسوء الاختيار ولكنّه بمكان من البطلان، فإنّ البرهان عليه هو اللغوية ولا فرق بينهما حينئذٍ مع أنّ اللازم عليه حينئذٍ تقييد القول بالاشتراط بالمندوحة بما إذا لم يكن فقدان المندوحة بسوء الاختيار ولا يلتزم به.

فانقدح أنّه على القول بالجواز أيضاً لا يمكن الالتزام بالاجتماع في المقام لكن حيث كان النهي ساقطاً للاضطرار، فيكون مأموراً به فقط مضافاً إلى أنّ المفروض أهميّة الأمر المقدمي كما لا يخفى. فيقدّم عليه وإن قلنا بعموم النهي للمضطرّ وإنما الساقط تنجزه.

وأما على القول بالامتناع - ولو على ما قدّمناه من كونه مقتضى الحكمة العملية وأنّه لا بدّ من تقييد المهمّ بالأهمّ - فيقع الكلام في أمرين: أحدهما في حكم الخروج من جهة كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط وأنّه يجري عليه حكم المعصية كما التزم به صاحب «الفصول» وصاحب «الكفاية» ﷺ أم لا كما اختاره الشيخ الأعظم؟ ثانيهما في أنّه هل هو مأمور به في مفروض الكلام الذي وقع مقدّمة لواجب أهمّ كما اختاره صاحب «الفصول» والشيخ أم لا كما ذهب إليه صاحب «الكفاية»؟

أما الأوّل، فلا ريب في أنّ عموم حرمة الغضب يشمله والاضطرار وإن كان يوجب سقوط النهي - على القول به لقبح التكليف بما لا يقدر عليه لكونه لغواً و

عبثاً - إلا أنه لما كان بسوء الاختيار فهو بسوء اختياره فوّت غرض المولى وأورد  
المفسدة عليه، فيجري عليه حكم المعصية ويستحقّ عليه العقاب ولا يكون عقلاً  
معذوراً في مخالفته ولا فرق في ذلك بين ما إذا توقّف عليه واجب أهمّ وانحصر  
فيه أو لا، ولا وجه لعدم جريان حكم المعصية عليه إلا ما عن العلامة  
الأنصاري رحمته الله وقد حكاه في «الكفاية» بقوله:

إن قلت: إنّ التصرّف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا  
إشكال ولا كلام وأما التصرّف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقّف  
عليه التخلّص عن التصرّف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل  
حاله مثل حال شرب الخمر المتوقّف عليه النجاة عن الحلاك في الاتّصاف  
بالوجوب في جميع الأوقات.

ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرّف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل  
الدخول وأنه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج وذلك لأنه لو لم يدخل لما  
كان متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في  
الحقيقة إلا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي  
يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة لا أنه ما شرب الخمر  
فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى<sup>١</sup>، انتهى.

وأجاب عنه أولاً: بالنقض بالبقاء؛ فإنّه حرام بلا إشكال مع أنّ تركه أيضاً  
بترك الدخول - وإن كان يمكن أن يقال: إنّ البقاء في فرض إمكان الخروج

١. كفاية الأصول: ٢٠٥.

غضب اختياري وفي فرض عدم إمكانه والاضطرار إليه يشبه الخروج ولعله يلتزم به الشيخ رحمته.

وثانياً: بالنقض بالأفعال التوليدية المترتبة على الأفعال المباشرة قهراً؛ فإن تركها بتركها أو إيجادها بإيجادها.

وثالثاً: بالحل بأن الحاكم بالمقدورية هو العقل ويكفي في صحة تعلق التكليف عقلاً القدرة مع الوساطة وهذا كما في شرب الخمر المضطراً إليه للعلاج وليس الدخول من قبيل الموضوع، بل عدمه واسطة لترك الخروج.

ولا يخفى: أن ما في بيانه رحمته من عدم صدق التارك للخروج عليه وتركه ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول فلعله من خلط العنوان بالمصداق؛ إذ المنهي عنه هو التصرف في مال الغير من دون دخالة لعنوان الدخول أو البقاء أو الخروج فيه، فيعم النهي التصرفات الثلاثة بنحو واحد بعد ما عرفت من كون الأخيرين أيضاً مقدوراً بالوساطة وأنه بعدم دخوله يترك التصرف الخروجي أيضاً لا أن النهي تعلق بعنوان الخروج حتى لا يصدق قبل الدخول إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. اللهم إلا أن يكون المراد أنه وإن كان يتعلق الخطاب بالغضب بأي نحو كان إلا أنه لا يصير فعلياً إلا بعد التمكن من متعلقه ولا تمكن من الغضب الخروجي إلا بعد الدخول، فيكون الجواب أنه يكفي في التمكن المترتب عليه صحة الخطاب وفعلية الحكم المتمكن بالوساطة أيضاً.

ورابعاً: أنه يكفي تعلق القدرة ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع؛ فإنها غير ضائرة بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة.

فتلخص: أنّ التصرف الخروجي كان منهيّاً عنه قبل تعلّق الاضطرار به وقد سقط النهي عنه بالاضطرار وحيث كان ذلك مسبباً عن سوء اختياره يترتب عليه حكم المعصية، فيقع الكلام حينئذٍ أنّه بعد فرض وقوعه مقدّمة للتفصي عن الحرام هل يكون مأموراً به أيضاً بالأمر المقدّمي أم لا؟

فقد أنكره في «الكفاية» معللاً بأنّه حيث كان الاضطرار وسقوط النهي بسوء اختياره لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضية وإلا لكان الحرمة معلّقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرّمته مع اختياره له وهو كما ترى مع أنّه خلاف الفرض وأنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار، انتهى.

وفي كلامه ﷺ هذا تعليلات ثلاثة: أحدها: أنّه لو ارتفعت الحرمة للزم الخلف لأنّه لا يكون حينئذٍ بسوء الاختيار وهو خلاف الفرض. ثانيها: أنّه يلزم دوران الحرمة مدار اختيار المكلف، فإنّه مخير حينئذٍ بين عدم الدخول، فيكون الخروج حراماً والدخول، فيكون حلالاً. وثالثها: أنّ الوجدان حاكم بمانعية الحرمة في الفرض عن الوجوب.

وأنت خبير بأنّ الوجه الأوّل والثاني إنّما يرد لو قلنا بسقوط الحرمة وآثارها من المؤاخذه والعقاب كما هو خيرة الشيخ ﷺ وإلا فسقوط الخطاب فقط مع جريان حكم العصيان عليه لا يستلزم الأمرين ولعلّ كلامه ناظر إلى مقالة الشيخ ﷺ.

وأما الثالث، فلا مانع من الأمر لا برهاناً ولا وجداناً؛ إذ المانع عن الأمر بعد فرض وجود الملاك وأهميته لم يكن إلا فعلية النهي والكرهية المولوية



والمفروض في المقام سقوط النهي الفعلي بالاضطرار أي سقوط الكراهة المولوية، فليس هناك مانع عن الأمر إلا كون الفعل مبعوضاً للمولى وأنه يعاقب العبد على فعله وهو غير مانع عند تراحمه بمصلحة أهم، بل لو لم نقل بسقوط النهي بالاضطرار أيضاً لقلنا بسقوطه هنا بالتراحم ولو مع بقاء مبعوضيته والمعاقبة عليه.

ويتضح ذلك بملاحظة إرادتنا المباشرة كما إذا كانت بنتك أو زوجتك مشرفة على الغرق ولم يقدر على إنقاذها إلا أجنبي، فترضى بذلك وتريده مع كمال بغضك لتماس الأجنبيّ معهما فتأمر بذلك صبراً على المكروه ولعلّ هذا ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب وهو أقوى دليل على إمكان تعلق الأمر بما هو مبعوض ومكروه للمولى عند تراحمه بمصلحة أهمّ صبراً على المكروه من دون أن ينقص من بغضه وكراهته، كما لا يخفى.

ومن هذا القبيل أمر الشارع بشرب الخمر لحفظ النفس المحترمة مع كونه مبعوضاً قطعاً ويعاقب عليه لو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

ومثله الأمر بالحركة الخرجية ولو مع كونه غصباً مبعوضاً لما يترتب عليه من المصلحة الأهمّ وهي مصلحة التخلص عن الغضب الأكثر والزائد صبراً على المكروه سواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أو لا معه وإن كان يعاقب عليه لو كان بسوء اختياره، بل هو في المقام أوضح من مسألة شرب الخمر للعلاج، فإنّ مفسدة الغضب بمقدار الخروج واردة على أيّ حال سواء أمر به أم لا، بخلاف مفسدة شرب الخمر؛ فإنّه لو لا تجويزه لا يقع في تلك المفسدة وإن كان يقع في مفسدة أهمّ لعدم الاضطرار به في نفسه.

وبالجملة: فبعد فرض وجوب ذي المقدمّة وانحصار المقدمّة بالحرام لا بدّ من سقوط الحرمة وتعلّق الوجوب به من دون فرق بين كون الانحصار بسوء الاختيار أو لا معه إلا في استحقاق العقاب وعدمه.

فما في «الكفاية» بعد الاعتراف بأنّه ربما يترشّح الوجوب إلى المقدمّة مع كونها حراماً في نفسه عند الانحصار وأهميّة ذي المقدمّة من أنّ المقرّر هاهنا وإن كان كذلك إلا أنّه لما كان بسوء الاختيار لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضية<sup>١</sup> انتهى. بمكان من الغرابة؛ إذ عدم سقوط المبغوضية هنا مسلّم وأما النهي والتحريم فلا، بل يسقطان بالتراحم ولو كان بسوء الاختيار كما لو كان غرق البنت والزوجة بسوء اختيار العبد ومع ذلك يأمره بإنقاذه وإن كان يعاقبه على ذلك أيضاً.

والحاصل: أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام لا يوجب رفع مبغوضيته، سواء كان بحسن الاختيار أو بسوئه ومع ذلك فقد اعترف بأنّه يسقط به النهي ويتعلّق به الأمر إذا كان بحسن الاختيار.

ولا فرق بين الاضطرار بسوء الاختيار أو لا معه إلا في قابلية العقاب واستحقاقه، فإنّ الخطاب ساقط على أيّ حال والمفسدة والمبغوضية باقٍ على أيّ حال والإشكال الأوّل والثاني إنّما يرد لو قلنا بعدم استحقاق العقاب كما هو مبني الشيخ<sup>٢</sup> وقد عرفت خلافه، فالمراد من الحرمة في كلامه هو استحقاق العقاب.

وأما عدم تعلّق الأمر به وجداناً فيكذبّه الوجدان كما تصدق به فيما إذا كان بحسن الاختيار وقد اعترف به واعتبره في نفسك فيمن أشرفت زوجته أو ابنته

١. كفاية الأصول: ٢٠٥.

على الهلاك في البحر، فهل لا يأمر عبده بإنقاذها مع كمال مبعوضية تماسه معها وليس هذا إلا لغلبة المصلحة عليه لا لانعدام المبعوضية والكراهة، فيصبر على المكروه وكذلك فيما يكون بسوء الاختيار حيث لا فرق بينهما إلا في استحقاق العقاب كما إذا ألقاه العبد في البحر فهل لا يأمر بإنقاذه؟! فمسسه لهما حينئذٍ مبعوض ومع ذلك مأمور به مقدّمة للإنقاذ، بل قد عرفت أنّ مورد البحث أظهر من المثال حيث إنّ المفسدة المضطرّ إليها يرد على أي حال سواء أتى بما فيه المصلحة أم لا.

نعم، يبقى الكلام فيما استشكله أخيراً من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتّحاد زمانهما، انتهى.

وأنت خبير بأنّه لا مانع من اتّصاف الفعل بحكم غير ما كان عليه أولاً بعد طرؤ العوارض والطواري عليه كما أنّه ﷺ يلتزم بأنّ الخروج كان منهياً عنه قبل الدخول والآن قد سقط عنه النهي وإن كان يعاقب عليه، فكما يمكن سقوط النهي عن الفعل بتغيير الزمان كذلك يمكن تعلّق الأمر به أيضاً والمفروض غلبة المصلحة على المفسدة فلم يجتمع الوجوب والحرمة في زمان ولو مع اتّحاد متعلّقتهما وهذا يكفي في رفع غائلة التضادّ ولو مع اتّحاد المتعلّق والذي لا يفيد هو اختلاف زمان الإيجاب والتحريم مع اجتماع الوجوب والحرمة كما لا يخفى.

هذا كله بناء على تسليم كون الخروج مقدّمة لواجب أهمّ وهو التخلّص عن الحرام وقلنا بوجود المقدّمة أيضاً. ولو أبيت عن ذلك فلا محالة لا يكون واجباً مأموراً بها وإن كان يسقط عنه النهي بالضرورة وذلك لعدم ملاك للأمر حينئذٍ لا للمانع. ولكنّه في الحقيقة مناقشة في هذا المثال الذي عنونوا البحث بعنوانه وإلا فالبحث كلّيّ يعمّ كلّ حرام صار مصداقاً منحصرة لواجب أهمّ بسوء اختياره كما عرفت في ما إذا اضطرّ إلى شرب الخمر للعلاج وحفظ النفس ونحو ذلك، فإنّ الأقوى في أمثال ذلك كله كونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه. هذا كله في الحكم التكليفي. وأمّا الحكم الوضعي وهو صحّة الصلاة وبطلانها، فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة صحّة العبادة المتّحدة مع الغضب مطلقاً ولو مع الاختيار، سواء كان في ضيق الوقت أو سعته، فكيف بما اضطرّ إليه كان بحسن الاختيار أو لا معه؛ فإنّ العبد قد يصير مقرباً مع تمشّي قصد القرابة أيضاً وعدم لزوم الأمر في صحّة العبادة، بل يصحّ بوجود ملاكه وقصده، وقد مرّ تفصيله.

ولو أبيت عن مقالتنا، فلا فرق أيضاً بين القول بالجواز أو الامتناع في البطلان مع الاختيار، لكنّه مع غلبة ملاك النهي. وأمّا بعد الغضّ عن ذلك وذلك؛ فقال في «الكفاية» أنّه لا إشكال في صحّة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع (أي سواء كان مع الاختيار أو الاضطرار وسواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أو لا وسواء كان في ضيق الوقت أو في السعة وسواء كان في حال الخروج أو البقاء، فيصحّ الصلاة في تلك الصور مطلقاً كما تبيّه عليه في التنبيه العاشر أيضاً).

وأما على الامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت.

أما الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداها للأخرى مع كونها أهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب. لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها، انتهى.

وفي كلامه ﷺ مواقع من الإبهام والإشكال.

أما أولاً: فلأن الظاهر من الجملة الأولى - وهي صحة الصلاة مع الاضطرار لا بسوء الاختيار - بقرينة عطفه على الصحة مطلقاً على الجواز - إطلاق الحكم بصورة السعة والضيق وإن تقع الصلاة حال الخروج أو البقاء. فيرد عليه في السعة ما استشكله في آخر كلامه من تعلق النهي به للأمر بضده؛ إذ الاضطرار لا بسوء الاختيار وإن كان يوجب سقوط النهي وعدم جريان حكم العقاب والمعصية إلا أنه لا إشكال في تحقق المفسدة التي في الغضب، فإنها أمر تكويني لا يتغير عما هو عليه بالاضطرار ولو لا بسوء الاختيار. فلا بد من التفصيل فيه أيضاً بين السعة والضيق.

لا يقال: لعلّ الوجه فيه أنّ تعلّق الأمر بالضدّ إنّما هو للفرار عن المفسدة والمفروض أنّ المفسدة واردة على أيّ حال، فيبقى مصلحة الصلاة على حالها في الغضب وخارجه.

لأنّه يقال: هذا لو تمّ يجري في الصورة الأخيرة أيضاً ولكنّه إنّما يتمّ لو لم نقل بتأثير المفسدة في مصلحة الصلاة وحصول المنقصة فيها دون ما إذا سلّمنا ذلك كما هو المفروض في الإشكال والتفصيل كما نشير إليه.

وثانياً: أنّ التفصيل بين الضيق والسعة كما ترى مبنيّ على أنّ الأمر بالصلاة خارج الغضب أهمّ لخلوّها عن المنقصة الحاصلة عن قبل الاتحاد مع الغضب وهو مبنيّ على أنّ اتحاد الصلاة مع الغضب يوجب منقصة في مصلحة الصلاة. وقد عرفت فيما سبق فسادَه وأنّ التزاحم بين المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال بالجهات المختلفة ووقوع الكسر والانكسار بينها ليس بمعنى نقصان شيء من المصلحة أو المفسدة وانعدامها، بل كلّ منهما يبقى بحاله على ما كان عليه من المقدار وإنّما المراد هو المقايسة بينهما وترجيح ما هو أهمّ، فالصلاة عند اتّحادها مع الغضب لا ينقص من مصلحتها شيء وإن كان يوجب ارتكاب مفسدة مع درك المصلحة، فالمصلحة الكامنة فيها في كلتا الحالتين سواء، فلا معنى لصيرورة أحد الفردين منها أهمّ من الآخر.

وثالثاً: أنّه لا بدّ من التفصيل بين السعة والضيق في الفرض الأخير من حيث إنّ السعة يستلزم وجود المندوحة، فيقدّم عليه النهي ولو مع غلبة ملاك الأمر، فيكون الجامع منهياً عنه بالنهي السابق الساقط ولو لم نقل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، بل هو منهياً بنفس ملاك النهي عن الغضب وتبطل حينئذٍ على

مبناه من عدم صلوحه للتقرب به وعدم تمشي قصد القربة.  
وهذا بخلاف صورة الاضطرار لا بسوء الاختيار أو معه على قول الشيخ رحمته  
فإنها ليست منهيًا عنها حينئذٍ، فلا يكون مبعده ويمكن أن يتمشي فيه قصد القربة  
والمفسدة واردة على أي حال على الفرض، سواء كان مع فرض غلبة ملاك  
النهي في نفسه أو لوجود المندوحة للمأمور به مع أقوائية ملاك الأمر كما هو  
مفروض الذيل.

ورابعاً: أن الكلام إنما كان في فرض الاضطرار وأما الاختيار فقد مرّ البحث  
فيه في الأمر الثالث منّا وهو التنبيه العاشر في «الكفاية» وقد التزم فيه بالبطلان  
سواء كان في السعة أو الضيق - بمعنى إن يتمكن من الصلاة في غير الغصب ولو  
كان في ضيق الوقت - فما معنى قوله: فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت  
صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها فهل هذا إلا المناقضة؟

اللهم إلا أن يقال: إن قوله: أو مع غلبة ملاك الأمر... ليس عطفًا على قوله: أو  
معه ولكنها وقعت<sup>١</sup>. بل عطف على صدر الكلام وقوله: فكذلك مع الاضطرار.  
أي وأما على الامتناع فمع غلبة ملاك الأمر تصح الصلاة في ضيق الوقت مطلقاً  
سواء كان مع الاختيار أو الاضطرار بسوء الاختيار أو لا معه وأما في السعة  
فكذا... وهذا في الحقيقة تفصيل لما أفاده رحمته في أول التنبيه العاشر بقوله: وكذا  
الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه أيضاً.  
ومبناه كما ترى أنه عند ترجيح ملاك الأمر لا معصية أصلاً ولو كان ارتكاب

١. كفاية الأصول: ٢١٠.

٢. كفاية الأصول: ١٩١.

النهي اختياراً، فكيف باضطراره وإنما كان هنا بصدد الجواب عمّا يقال بالبطلان في السعة من حيث اقتضاء الأمر بالأهمّ الخالي عن المنقصة للنهي عن المهمّ المقارن والملازم للمنقصة وفرّع عليه صحّة الصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت أيضاً وإن لم يكن مأموراً بها باختصاص الأمر بالأهمّ.

ولا ينافي ذلك ما ذكره في التنبيه العاشر، إذ كان كلامه هناك في العبادة بأقسامها من أغلبية ملاكه على النهي أو كان ملاك النهي غالباً لا في خصوص الصلاة وإن كان أشار في ذيلها إلى فتوى المشهور من التفصيل بين العلم والجهل في الصلاة وأمّا في المقام فالكلام في خصوص الصلاة. نعم يبقى السؤال عن التردد وذكر صورتي غلبة ملاك الأمر أو النهي والحال أنّ أمر الصلاة واضح ويمكن حلّه بكون الكلام في مطلق الصلاة، فالواجب أهمّ من الغضب وأمّا المندوب فلا ولو كان موقّناً.

وبهذا البيان وإن يتمّ تفريح الذيل إلا أنّه لا يتخلّص عن الإشكالات الثلاثة المذكورة سيّما الأخير وهو كون فرض السعة ملازماً لفرض المندوحة فيقدم النهي على الأمر فلا بدّ من القول بالبطلان فيه - ولو لا لاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده بل - لتعلّق النهي به من دون أمر فلا يتمشّي فيه قصد القربة ولا يصلح للتقرّب كما سبق منه ﷺ.

وبالجملة: فما أفاده ﷺ في هذا المقام لا يمكن توجيهه على مبناه ﷺ بوجه وأشكل منه العبارة التي كانت في الطبعة الأولى، فإنّها يرد عليها إيرادات أخر مضافاً إلى ما ذكر كما لا يخفى على من راجعها.

والذي أوقعه في هذه المخمصة ما رأى من فتوى المشهور بصحّة الصلاة في



حال الضيق دون السعة فصار ذلك مشكلة عليه من حيث إنهم إن كانوا مجوزين، فيلزم عليهم القول بالصحة مطلقاً وكذا على الامتناع وترجيح جانب الأمر وإن قدم النهي أو تساويا، فاللازم هو البطلان مطلقاً بناء على مبناه من عدم كونه مقرباً ولا يتمشي فيه قصد القربة، فصار بصدد توجيه كلامهم وتطبيقه على القواعد بما عرفت من حمله على ما إذا غلب جانب الأمر ولكنه تبطل العبادة لمكان اقتضاء الأمر بالأهم للنهي عن ضده وإن استشكل عليهم بما عرفت وخالفهم في الفتوى. ولكن المراجعة إلى كلمات القوم يعطي فساد ذلك من أصله وأن هذا التفصيل ليس في فرض الاختيار أصلاً إذ هو حينئذ في ضيق الوقت أيضاً مختار في الصلاة خارج الغصب، فله المندوحة فيجري فيه الإشكال المتقدم. وإنما الحاصل من فتاويهم أن من توسّط في أرض مغصوبة - سواء كان بسوء اختياره أو لا معه - إنما يصلي في ضيق الوقت في حال الخروج مؤمياً ولا يصحّ صلاته فيه في سعة الوقت وذلك منهم مبني على فساد الصلاة باتّحاده مع الحرام أي كلّ ما هو مبغوض ومعاقب عليه.

فإن كان الاضطرار بسوء الاختيار فالحرمة والمبغوضية مانع عن صحة الصلاة سواء في سعة الوقت أو ضيقها لكنه بما أن الصلاة لا تترك بحال يصلي مؤمياً من دون ركوع وسجود وتشهد حتى لا يتحد مع الحرام - نظراً منهم إلى أن المتحددة للحرام هو هذه التصرفات لا مطلق الكون كما اشتهر على السنة المتأخرين لعدم جزئية الكون للصلاة - فإذا سقطت هذه الأجزاء من الصلاة فلا شيء آخر يتحد مع الغصب حتى يمنع عن صحة الصلاة.

وبالجملة: فعند ضيق الوقت يدور أمره بين ترك الصلاة لا اضطراره على

الغضب أو إتيانها فاقداً لبعض أجزائها وشرائطها، فإن كان مضطراً إلى البقاء فهو يصلي كذلك بقاءً وإلا فيصلّي في حال الخروج حتى لا يوجب التوقف زيادة في الغضب، فيسقط الطمأنينة أيضاً.

وإن كان الاضطرار لا بسوء الاختيار فتصرفه في الغضب وإن كان جائزاً له من باب الاضطرار إلا أنّ صلاته فيه يعدّ زيادة في الغضب عرفاً، فلا يجوز ذلك عند السعة ولا وجه لسقوط الأجزاء والشرائط وأما عند الضيق، فيدور الأمر بين ترك الصلاة وفعله مؤمياً فتجب عليه كذلك وحينئذٍ فلو أمكن له الخروج يجب عليه ذلك فيصحّ في حال الخروج مؤمياً.

هذا وجه فتوى الأصحاب ولا يفتقر إلى ما تمهّله في «الكفاية» فتدبر.

### الأمر الخامس: في وجوه ترجيح النهي على الأمر

أنهم قد ذكروا الترجيح النهي على الأمر وجوهاً:

#### الوجه الأوّل: أقوائية دلالة النهي من الأمر

منها: أنّ النهي أقوى دلالة من الأمر لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد عقلاً بخلاف الأمر، فإنّه يقتضي الاكتفاء بفردٍ ما أيّ فرد كان بمقتضى مقدمات الحكمة، فدلالة النهي أقوى وقد عرفت أنّه لا بدّ من ترجيح ما هو أقوى دلالة عند التريد ويحرز منه بطريق الإنّ قوّة ملاكه.

إن قلت: مورد الكلام إن كان مع وجود المندوحة فلا ريب في تقديم النهي على أيّ حال حفظاً للفرضين من دون احتياج إلى إثبات قوّة ملاكه. وإن كان

فيما لا مندوحة كما في «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» فدلالة الأمر والنهي على مورد الاجتماع سواء؛ لكونهما من قبيل العموم الاستيعابي.

قلت: يمكن أن يكون مورد كلامهم موارد وجود المندوحة وإنما يقدم فيها النهي بعد إحراز وجود الملاك في كليهما وأما مع الشك في ذلك، فلا يكفي ذلك لإمكان خلو النهي عن الملاك بالمرّة وحينئذٍ فالاجتماعي يتمسك بالإطلاقين ويكشف بهما الملاك فيهما وأما الامتناعي فلا سبيل له إلى إحراز الملاك فيهما لعلمه بتقيّد أحد الدليلين، فلا بدّ له من ملاحظة أقوى الدليلين ويكشف منه الملاك أو قوّته.

ويمكن أيضاً فرض الكلام فيما كان مع المندوحة بحسب الدليل وانحصر مورده عرضاً وخارجاً كما إذا لم يتيسّر الصلاة إلا في الغضب، فالاجتماعي والامتناعي مشتركان في القول بعدم إمكان الأمر والنهي حينئذٍ وبعد عدم إحراز ما هو الأقوى ملاكاً فلا محالة يصل النوبة إلى ملاحظة ما هو أقوى دلالة حتّى يستكشف منه ما هو أقوى ملاكاً على ما سبق.

وعلى أيّ حال، فقد أورد عليه - كما حكاها في «الكفاية» - بأنّ كلا الدالتين مستند إلى مقدّمات الحكمة.

وأجيب، بأنّ دلالة النهي أو النفي على العموم ليس بالإطلاق وإلا لصحّ استعمال مثل لا تغضب في بعض أفراد الغضب بل هو مقتضى وقوع الطبيعة في حيّز النهي أو النفي عقلاً.

وأشكل عليه في «الكفاية» بأنّ دلالتها على العموم أيضاً تابع لإطلاق

المدخول. اللهم إلا أن يقال: بأنهما كلفظة كلّ متصدياً بنفسه للدلالة على عموم المدخول.<sup>١</sup>

أقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ أدوات العموم مثل «كلّ» إنّما وضعت لاستيعاب ما هو المدخول ظاهر فيه كما ذكره رحمته إلا أنه لو كان ظهور المدخول في الاستيعاب وعدم القيد مستنداً إلى الإطلاق وبمعونة مقدّمات الحكمة ليلزم أن يكون كلّ للتأكيد فقط؛ إذ مقدّمات الحكمة بنفسه تدلّ على ذلك وهو خلاف الارتكاز فلا بدّ وأن يقال: إنّ دلالة كلّ على عموم مدخوله واستيعابه لا يستند ولا يفترق إلى مقدّمات الحكمة، فتأمل فإنّ فيه إشكالاً يأتي.

لكن ذلك لا يتمّ في مثل ما وقع في حيّز النهي أو النفي، لأنهما لم يوضعا إلا للدلالة على الزجر عن مدخوله أو الإخبار بنفيه في الخارج ولا دليل على دلالتهما على الاستيعاب، فهما تابعان لما يكون المدخول ظاهراً فيه، فلا بدّ من التمسك بمقدّمات الحكمة لإحراز إطلاق المدخول ولذلك يشكل في بقاء النهي بعد عصيانه في فردٍ ما وإنّما التزمنا بذلك مستنداً إلى أنّ كثرة استعمال النهي في استيعاب جميع الأفراد وأخذ الطبيعة سارية يوجب انصرافه عرفاً إلى ذلك في موارد الشكّ فيستظهر منه بقاء النهي ولو بعد عصيانه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ نفس هذا الانصراف العرفي يكفي في تقديم النهي على الأمر؛ إذ الظهور العرفي مقدّم على مقدّمات الحكمة للقدح في بعض مقدّماته، فتدبّر.

١. كفاية الأصول: ٢١٢ - ٢١٤.

## الوجه الثاني: أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة

ومنها: أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وقد أورد عليه في «القوانين»: بأنه مطلقاً ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن<sup>١</sup>، ولا ريب أنّه هو محلّ الكلام إذ مع عدم التعيّن يقدم النهي بلا كلام من باب الجمع بين الغرضين.

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ الواجب وإن كان معيّناً ليس إلا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة كما أنّ الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه<sup>٢</sup>.

ولا ينافي هذا ما مرّ منه ﷺ من إمكان تصوير أن يكون الواجب لمفسدة في تركه، أي لمفسدة في عنوان ملازم للترك أو منطبق عليه والتزم به في تصحيح العبادات المكروهة؛ فإنّه خروج عن ظاهر متعلّق الأمر كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال، فقد أورد على أصل القاعدة في «الكفاية» أولاً: بأنّ الأولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايضة بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

وثانياً: أنّه أجبنيّ عن المقام وإنّما هو فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام وأراد المكلف أن يقدم أحدهما على الآخر، فإنّه مبنيّ على ما هو مرام العقلاء وهذا بخلاف المقام، إذ الكلام في تقديم الشارع جانب النهي أو الأمر؛

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٣.

٢. كفاية الأصول: ٢١٤.

فإنَّ المرجَّح هناك لا يكون إلا حسنهما أو قبحهما العقليان لا موافقة الأغراض ومخالفتها.

وثالثاً: أنَّ ذلك لو سلّم فإنَّما يجري فيما لو حصل القطع بالمفسدة والمنفعة دون ما لا سبيل إلى إحرازهما إلا ظاهر الدليل.

ورابعاً: أنَّ ذلك إنَّما هو فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الأمر بين المحذورين مثل الوجوب والحرمة التعيينيين لا فيما يجري كما في محلّ الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمة - إذ الوجوب معلوم في الجملة - ....

ثم رتب عليه الحكم بصحّته «عبادة» ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشكّ في الأجزاء والشرائط؛ فإنّه لا مانع عقلاً إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا - وليس من قبيل الشرائط الواقعية حتّى يوجب احتمالها قاعدة الاشتغال - .

نعم، لو قيل بأنّ المفسدة الواقعية الغالبية مؤثّرة في المبعوضة ولو لم يكن الغلبة بمحرزة - بتقريب أنّ إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقّف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجباً لتنجّز حرمة على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدّتها كما لا يخفى - فأصالة البراءة غير مجدّية (جارية)، بل كان أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط؛ لعدم تأتّي قصد القرية مع الشكّ في المبعوضة.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ ما ذكر من عدم جريان البراءة إنَّما يتمَّ فيما أحرز الحكم الفعلي في الجملة ولو لم يحرز بمرتبته. وأمَّا عند إحرار الملاك للحكم - لا نفس الحكم - فمجرد إحراره في الجملة لا يوجب عدم جريان البراءة إذا احتل عدم تأثيرها في إثبات حكم فعلي، كما إذا كان هناك ملاك آخر يحتمل أن يزاحمه ويمنع عن تأثيرها في المبعوضة وفعلية الحكم؛ فإنَّه عند ذلك لم يتم بيان على حرمة ذلك الفعل ومبعوضيته، فيجري فيه الأصل. وحينئذٍ يمكن أن يقال بصحَّته عبادة لو أتى به بداعي الأمر المتعلِّق بما عليه من الطبيعة ولو لم يحرز فيه المصلحة أيضاً، بناء على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قرينة في العبادة وامتثالاً للأمر وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً، كيف ويمكن أن لا يكون جلَّ العبادات ذاتاً راجحات، بل إنَّما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو القرينة. نعم المعتبر في صحَّته عبادة إنَّما هو أن لا يقع منه مبعوضاً عليه كما لا يخفى!

انتهى كلامه ﷺ ملفقاً بين المتن والحاشية مع توضيحات يسيرة منَّا.

ويرد على الأخير: أنَّ ما ذكره من جريان الأصل فإنَّما يتمَّ فيما إذا كان للأمر مندوحة حتَّى يدعي العلم بالوجوب وعدم جريان البراءة فيه ويبقى البراءة عن الحرمة بلا معارض إلا أنَّه خارج عن الكلام لما تقدّم مراراً أنَّه مع وجود المندوحة يقدّم النهي بلا كلام جمعاً بين الغرضين وإنَّما الكلام في تقديم النهي في موارد عدم وجود المندوحة، فيكون ممَّا لا يجري فيه الأصل كالدوران بين الواجب والحرمة تعيينين. وسيأتي الكلام في مقتضى الأصل فيه.

وأما ما التجأ إليه في ذيل كلامه من الاكتفاء بالحسن الفاعلي في صحّة العبادة ولو لم يكن حسناً فعلاً فممنوع أيضاً، بل لا بدّ في صحّة العبادة من انضمام حسني الفعلي والفاعلي ولذلك تراهم يقولون: إنّ الثواب المترتب على ما أتى المكلف لمبغوض المولى بتوهم كونه مطلوباً له لا يكون إلا على الانقياد ومترتباً على القصد دون الفعل؛ فتدبر.

وأما على الثالث، وهو اختصاص القاعدة بما كان ثبوت كل من الملاكين بالقطع فبأنه لا فرق بينه وبين إحرازهما بالحجّة كظاهر الدليل ونحوه، فإنّ التراحم إنّما يكون بين الملاكين المحرزين، سواء كان الإحراز بطريق القطع أو القطعي.

وأما على الثاني، من اختصاصها بفعل العبد وعدم جريانها في فعل الشارع ومقام جعل الحكم عند الدوران فهو أيضاً كما ترى؛ إذ الشارع في مقام إيصال المصالح إلى العباد ودفع المفاسد عنهم لا يحكم إلا على وفق العقل، بل هو خالق العقل ولذلك تراهم يجعلون سيرة العقلاء أو حكم العقل حجّة في الأحكام الشرعية.

نعم، لا يتصور التردد في فعل الشارع وإنّما هو في فهم العبد ولذلك يتعارض عنده الدليلان.

وأما على الأوّل - وهو أساس القاعدة - فما ذكره من أنّ العقلاء قد يرتكبون المفاسد لجلب منفعة أهمّ فهو ممّا لا تأمل فيه إلا أنّه خارج عن الكلام وخلط في المرام؛ إذ إنّما هو فيما أحرز غلبة المصلحة على المفسدة وليس كلامنا فيه، بل يقدّم فيه الأمر على النهي بلا كلام، بل الكلام فيما أحرز المصلحة



والمفسدة ولم يحرز الغالب منهما وإنما يحتمل تساويهما أو غلبة كل منهما، فهما متساويان احتمالاً أو محتملاً؛ فإنه عند ذلك يدعى تقدّم دفع المفسدة على جلب المنفعة.

والتحقيق أن يقال: إنه لا ينبغي الإشكال في أن العقلاء لا يقدمون على فعل فيما إذا أحرز أن فيه مصلحة ومفسدة متساويتين من دون ترجيح ولكن ليس ذلك من باب أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وإنما هو للزوم اللغوية والعبث، حيث لا يثمر له شيئاً ولا يجلب له منفعة أزيد من الضرر الذي يرتكبها كما لا يقدمون على فعل ليس فيه مصلحة ولا مفسدة.

وهكذا فيما إذا احتل الغلبة في كل منهما بنحو سواء؛ فإن ذلك لا يصير له داعياً له على الفعل فتقديم الترك ليس من باب هذه القاعدة، بل من باب عدم الداعي إلى الفعل وأن الترك أقلّ مؤونة بلا كلام.

ولذلك تراهم أنه لو احتل غلبة المنفعة فقط فكثيراً يقدم على الفعل ابتغاءً للمنفعة المحتملة كما هو سيرتهم في معاملاتهم اليومية وأولى منه ما إذا أحرز غلبة المنفعة وحينئذٍ فلم يبق للقاعده مورد أصلاً.

هذا في إراداتنا المباشرة وأما في الأحكام الشرعية فلا يتصور فيه الجهل والترديد في مقام الجعل والتشريع نعوذ بالله من التفوّه بذلك، بل في الواقع إمّا يغلب المصلحة أو المفسدة، فيتعلّق به الأمر أو النهي أو يتساويان، فلا بدّ من الحكم بالتخيير، أو لا مصلحة فيه ولا مفسدة فلا حكم إلا بالإباحة.

وأما العبد فإن أحرز أحد الوجوه الثلاثة فهو وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل في المقام.

وتفصيله: أنه إما يحتمل غلبة كل منهما مع العلم بعدم تساويهما أو يحتمل تساويهما أيضاً أو يحتمل أهمية أحدهما بالخصوص دون الآخر.

فالأول: فهو من قبيل دوران الأمر بين المحذورين وذلك لأنه يعلم أن مقام الثبوت قد رجح أحدهما على الآخر ولا يعلم أنه أيهما هو فهو يعلم أنه إما واجب أو حرام ويتردد بينهما.

وأما الثاني: فهو مورد البراءة والتنجيز؛ إذ يحتمل أن لا يكون هناك حكم إلزامي في الواقع أصلاً لمكان احتمال تساوي الملاكين، فيجري البراءة فيهما ولازمه التخيير.

وأما الثالث: فهو من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمختار فيه البراءة أيضاً، هذا كله في التوصلات.

وأما التعبديات، فما ذكرنا من التخيير عند إحراز التساوي أو مع احتمال غلبة كل منهما فإنما يتم بناء على الاكتفاء في صحة العبادة بالحسن الفاعلي كما عرفت من التجاء صاحب «الكفاية» إليه. وأما على ما مضى من منع ذلك فلا معنى للتخيير حينئذٍ، إذ لم يحرز حسنه الفعلي أيضاً كما لا يحرز قبحه ومفسدته، فلا يمكن إتيانه عبادة حتى يحرز تعلق الأمر به وإذا فبقى الفعل على حرمة؛ إذ سقوط النهي عن الفعلية متوقف على اتحادة مع العبادة المأمور بها؛ فإذا انتفى الأمر فلا مانع عن فعلية النهي كما لا يخفى.

ومنه يظهر أن مقتضى هذه القاعدة في ما إذا اتحد الغضب مع الصلاة سقوط ما هو متحد مع الغضب من أجزاء الصلاة - عند عدم إحراز قوة ملاكه، فإن المحرز أهمية أصل الصلاة لا كل جزء منها - وبقاء الغضب على حرمة، فيجب

الإتيان بالصلاة بلا استقرار في حال الخروج مؤمياً؛ لأن لا يستلزم اتحاد هذه الأفعال مع الغضب؛ فتدبر.

### الوجه الثالث: الاستقراء

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في ابتداء رؤية دم الحيض المشكوك استمراره إلى ثلاثة أيام، وفي أيام الاستظهار وكعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين.

ويرد عليه أولاً: ما في «الكفاية» من أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم ينفذ القطع. ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار<sup>١</sup>.

وتوضيحه: أن الاستقراء قد يوجب القطع بمناط الحكم وتنقيح المناط القطعي - كما تمسكنا بذلك في الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة - فلا إشكال وليس المقام كذلك قطعاً وأما ما لا يوجب القطع فلا دليل على حجّيته لعدم الدليل على حجّية مطلق الظن، بل على فرض حجّية مطلق الظن فحصوله في المقام ممنوع لقلة موارد الاستقراء جداً ولا يمكن القول هنا بما قد يلتزم به المحقق القمي<sup>٢</sup> من أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب<sup>٣</sup> إذ المراد منه ما إذا كان للاستقراء موارد كثيرة، أغلبها على وصف ونادر منها على خلافه ففي مورد الشك يلحق بالأعم وفي المقام لم يستقر أفراد الطبيعة حتى يتشخص الأغلب والنادر.

١. كفاية الأصول: ٢١٥.

٢. القوانين المحكمة في الأصول ١: ٨٩.

وثانياً: بعد الغضّ عمّا مضى بل ولو فرض استقراء موارد كثيرة من موارد تقدّم النهي على الأمر لا يمكن تنقيح المناط فيها بنحو يفيد المقصود بحيث تقدّم النهي في موارد الشكّ في أهميّة ملاكه؛ إذ من المحتمل في تمام تلك الموارد تقدّم النهي بملاك أهميّة ملاكه واقعاً لا بملاك الشكّ في الأهميّة، بل هو كذلك قطعاً؛ لأنّ تلك الأدلّة كاشفة عن حكم الشرع بتقدّمه في موارد والشارع عالم بالملاكات وما هو أهمّ لا أنّه قدّمها بمجرد احتمال تقدّم الحرمة على الوجوب.

وقد يكون ذلك أنّه يرى أنّ احتمالاً أكثر إصابة مثلاً يرى احتمال الحيضية في موارد الاستظهار أكثر إصابة فجعلها حجّة على الحيضية كما يجعل الطرق حجّة بهذا الملاك وإن كان يعلم بتخلّفه أحياناً وحينئذٍ فلا يمكن التعديّ إلى الموارد المشكوكة كما لا يجوز التعديّ في جعل الطرق والأمارات إلى ما لم يدلّ دليل على جعلها بالخصوص.

وثالثاً: بإمكان الخدشة في الموارد المذكورة المستشهد بها بنحو تخرج عن مورد الكلام وهو الدوران بين الحرمة والوجوب بمجرد احتمالهما من دون أن يكون التقديم مستنداً إلى أمانة أو أصل.

أمّا التحيّض في أيام الاستظهار فلاستناده إلى قاعدة الإمكان في ابتداء رؤية الدم وبها وباستصحاب الحيضية في استدامتها.

إن قلت: إنّ المراد من قاعدة الإمكان إنّما هو البناء على الحيضية وترتيب آثارها في كلّ ما يمكن أن يكون حيضاً وهل هو إلا ترجيح احتمال الحرمة

بمجرد إمكانه. وكذلك الاستصحاب، فإنه أيضاً ترجيح لجانب الحرمة عند احتمالها وهو المقصود.

قلت: كلا فإنه ليس المراد من القاعدة ترجيح جانب الحرمة بما هي، بل المراد منه التحيُّض والبناء على أن الدم حيض وترتيب جميع آثاره، سواء كان حكماً وجوبياً أو تحريمياً أو تنزيهياً وحينئذٍ فقد يكون لازمه ترجيح جانب الوجوب كما يترتب على وطئها وجوب الكفارة أو الاستحباب كاستحباب قعودها في مصليها ودعائها عند وقت كل صلاة وأمثال ذلك.

وأما الاستصحاب فليس المراد منه أيضاً استصحاب حرمة الصلاة خاصة، بل يمكن إجراء الاستصحاب في الموضوع إما استصحاب حيضية الدم - بناء على جريانه في ماله سيلان وجريان بالذات - وإما استصحاب حائضية المرأة وحينئذٍ يترتب عليه أيضاً جميع آثار الحيض سواء كان تحريمياً أو وجوبياً أو استحبابياً كما هو واضح.

هذا كله بناء على حرمة الصلاة في أيام الحيض ذاتاً وأما إن قلنا بعدم حرمة إلا تشريعاً فهو خارج عن محل الكلام من أصله كما لا يخفى.

وأما المورد الثاني وهو الوضوء من الإنائين المشتهين فلا ريب في عدم حرمة ذاتاً ولو كان فإنما هو من جهة التشريع - على إشكال في إمكانه وحرمة بهذا النحو - ويشهد عليه أنه لو توضع من أحد الإنائين رجاءً ثم انكشف طهارته يصح وضوئه ولم يعص أصلاً.

وحينئذٍ فالأمر بالإراقة والتيمم ليس من باب ترجيح جانب الحرمة على الوجوب كما توهم وإنما هو من جهة محذور آخر وهو ابتلائه بنجاسة البدن

ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال الوضوء بالماء الثاني إما به أو بالأول وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثاني مواضع الملاقات بالأول. فيدور أمره حينئذٍ بين تحصيل الطهارة المائية المستلزم لنجاسة بدنه ظاهراً وبين الاحتراز عن الخبث والاكتفاء بالطهارة الترابية فقدّم الشارع الثاني للاهتمام بالطهارة الخبثية وعدم البدل لها.

إن قلت: إنه يعارض استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة المعلومة بالإجمال إما بعد استعمال الماء الأول أو الثاني.

قلت: قد بينّا في محلّه عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ<sup>١</sup> ولا نطيل الكلام بتوضيحه.

إن قلت: إن ذلك إنما يصحّ إذا لم يتمكن من الجمع بينهما بحيث يقطع بوقوع الصلاة مع الطهارة الواقعية حدثاً وخبثاً حتّى يتحقّق الدوران بينهما وأمّا إذا تمكن من ذلك فمقتضى القاعدة هو الجمع بينهما؛ بأن يتوضّأ بأحدهما ويصلّي عقيبهِ ثمّ يتوضّأ بالماء الآخر بعد غسله ما أصابه بالماء الأول بالثاني فيصلّي صلاة أخرى فيقطع بصدور صلاة مقترنة بالطهارة الواقعية عن الحدث والخبث وحينئذٍ فإطلاق النصّ والفتوى. بإراقة الماء ووجوب التيمّم لا يمكن توجيهه على وفق القاعدة.

قلت: إن النصّ المرويّ في المقام هو موثّقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل معه إنانان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال: «يهريقهما

١. كفاية الأصول: ٤٨٠.

جميعاً ویتیمم<sup>١</sup> ومثله موثقة سماعة<sup>٢</sup>.

وظاهره وإن كان هو الإطلاق من حيث التمكن من الجمع وعدمه إلا أنه يمكن توجيهه على وفق القاعدة بوجه ثلاثة:

الأول: أن ظاهر لفظ الإناء هو صغر الظرف وقلة الماء بحيث لا يقدر على تطهير ما أصابه الماء الأول بالتاني والتوضي منه معاً.

الثاني: الظاهر بقريظة قوله: «وليس يقدر...» فرض السؤال في السفر، فالوضوء بالنحو المذكور يستلزم الوقوع في المحذور بالنسبة إلى الصلوات الآتية واحتمال وصوله إلى الحضر أو الماء الآخر بعد ذلك قبل الصلوات الآتية بعيد في تلك الأعصار.

الثالث: أنه على فرض فعل ذلك وإن كان يصح منه الصلاة إلا أنه يبقى حينئذ بنجاسة بدنه ولازمه الاجتناب عما يترتب عليه من حرمة أكل النجس وشربه وغير ذلك وهو عسر فلعله أمر بالتيمّم دفعاً للخرج عنه.

فتلخص ممّا ذكرنا: منع إطلاق النصّ لصورة يلزم منها مخالفة القواعد أولاً: وإن أبيت فليس ظهوره في الإطلاق بقوة يعارض القاعدة كما لا يخفى. وثانياً: أن ذلك يمكن أن يكون دفعاً للخرج والمشقة النوعية اللازمة من تكرار العمل مع التوضيّ منهما وفقاً للقاعدة.

هذا كلّ بناء على القول باشتراط الطهارة بتعدّد الغسل وانفصال الغسالة وأمّا على القول بعدم اشتراطها وطهارة المتنجّس بمجرد ملاقاته للماء الطاهر بلا

١. وسائل الشيعة ١: ١٥٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١٤.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١: ١٥١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ٢.

حاجة إلى التعدّد أو انفصال الغسالة، فلا يحصل له العلم بالنجاسة تفصيلاً وإن كان يعلم نجاسة بدنه إمّا حين ملاقاته الماء الأوّل أو الثاني ولكنّه لا مجال لاستصحابها حينئذٍ لكونه من قبيل مجهول التاريخ.

ففي «الكفاية» أنّ قاعدة الطهارة حينئذٍ محكمة<sup>١</sup> فلا يلزم من التوضّي منهما على هذا المبنى محذور الوقوع في النجاسة الخبثية، فلا يمكن توجيه النصّ على وفق القاعدة فلا بدّ من كونه تعبّداً.

لكنّه خلاف التحقيق، فإنّ الظاهر أنّ الماء الثاني لا يقع على ما أصابه الماء الأوّل دفعة وإنّما يصيبه تدريجاً غالباً أو دائماً حتّى لو فرض كون الثاني كراً، فإنّه لا يقع فيه الجسم دفعة عقلية وإنّما يدخله جزءاً جزءاً، فإذا وصل الماء الثاني إلى بعض الأجزاء يحصل له العلم الإجمالي بنجاسة أحد الموضعين من بدنه - من اليد اليمنى أو اليسرى مثلاً - أحدهما بالماء الأوّل والثاني بالثاني وحيث لا يجري في الثاني استصحاب الطهارة لانتقاضه قطعاً بأحد المائتين، فلا يجري فيه إلا قاعدة الطهارة فيعارض بالاستصحاب الجاري في الأوّل لعدم العلم بالانتقاض فيه وبعد تساقطهما يبقى للأوّل قاعدة الطهارة دون الثاني لسقوطها فلا أصل يحرز به الطهارة.

فتحصّل: أنّه على هذا المبنى أيضاً لا طريق إلى إحراز الطهارة فيما أصابه المائتان لسقوط قاعدة الطهارة بالتعارض مع الأصل الجاري فيما لم يصبه الماء الثاني وإن لم يحرز نجاسة البدن أيضاً فيرجع المحذور المذكور في الفرض

---

١. كفاية الأصول: ٢١٦.



الأول، فإنّ الشرط في الصلاة إنّما هو إحراز الطهارة لا عدم إحراز النجاسة كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ بعد إصابة الماء الثاني بجميع ما أصابه الماء الأوّل ولو تدريجاً ينتفي العلم الإجمالي لانتفاء أحد أطرافه فيبقى قاعدة الطهارة بلا معارض.  
قلت: كلا فإنّ الأصل الساقط في أطراف العلم لا يرجع بخروج أحد أطرافه عن محلّ الابتلاء أو انتفائه وإلا لكان الأسهل في الإنائين المشتبهين إراقة أحدهما حتّى ينتفي العلم الإجمالي من رأسه وهو كما ترى.  
وممّا ذكرنا ظهر: أنّ الأمر بالتيّم لا يخالف القواعد على كلّ من المبنيين.  
نعم لا بدّ من حمل الأمر بالإراقة على الإرشاد وإلا فلا ضير في إشرابهما للدواب وغيره من المنافع ممّا لا يشترط فيه الطهارة.

### الأمر السادس: في تعدّد الإضافات

الظاهر أنّه لا فرق في البحث عن جواز الاجتماع وعدمه بين أن يكون الأمر والنهي متعلّقين بعنوانين قد يتصادقان في وجود واحد أو أن يكونا متعلّقين بعنوان واحد له إضافتان، فيتعلّق الأمر بإضافة والنهي أيضاً بعين ذلك العنوان لكن بإضافة أخرى، فإنّه في نفسه صحيح كالأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للصنم وإنّما الإشكال فيما إذا اجتمع الإضافتان في وجود واحد، فيأتي فيه النزاع في جواز الاجتماع وعدمه، فإنّه لو كان تعدّد العنوان والجهة كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدّد الإضافات مجدداً؛ ضرورة أنّه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح

عقلاً ويجب الوجوب والحرمة شرعاً، فيكون مثل «أكرم العلماء ولا تكرم  
الفساق» من باب الاجتماع كصل ولا تغصب.

وأما ما يرى في كلمات القوم من معاملة التعارض في المثال المذكور أو  
قولنا: أكرم العالم ولا تكرم الفساق - كما ذكر في تقريرات الشيخ رحمته - فليس  
ذلك من جهة خروج تعدد الإضافات عن محل البحث كما توهم، أو أن يكون  
مبنياً على الامتناع أو إحراز عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع -  
كما حملة عليه في «الكفاية» -<sup>٢</sup> بل إنما يصر إلى التعارض في المثاليين من دون  
خلاف بين المجوزين والمانعين.

بل الوجه فيه: أن الاجتماع في المثاليين إنما هو من قبيل الفاقد للمندوحة  
لتعلق الأمر والنهي بالإضافتين بنحو العام الاستغراقي، فلا بد من القول بالامتناع  
للطائفتين وحينئذ فإن أحرز ما هو أقوى ملاكاً فيقدم بلا إشكال، لكن حيث كان  
الغالب عدم الإحراز والمفروض تساويهما دلالة ولا يجوز الرجوع إلى  
المرجحات السندية كما حقق وجهه في محله، فلا بد من المصير إلى التساقت  
والرجوع إلى الأصل في مورد الاجتماع أو العام الفوقاني لو كان ولذلك فلو  
فرضنا المثال بنحو قولنا: «أكرم عالماً ولا تكرم الفساق» فللاجماعي أن يلتزم  
بالاجتماع في العالم الفاسق وأما الامتناعي فلا بد له من تقييد الأمر بغير مورد  
الاجتماع كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في باب اجتماع الأمر والنهي. والحمد لله.

١. مطارح الأنظار ١: ٧١٣.

٢. كفاية الأصول: ٢١٦ - ٢١٧.

## فصل

### في اقتضاء النهي عن الشيء للفساد

هل النهي عن الشيء عبادة كانت أو معاملة يقتضي فساده أم لا؟ وليقدّم أمور:

#### الأوّل: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

قد تقدّم في صدر المسألة السابقة بيان الفرق بينها وبين هذه المسألة وما ذهب إليه المحقّق القمّي من اختصاص تلك المسألة بما كان متعلّق الأمر والنهي عامّين من وجه والمقام بما كان بنحو العموم المطلق<sup>١</sup>، وما اختاره صاحب «الفصول» من الفرق بينهما من جهة تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد أو بعنوانين متصادقين على شيء واحد<sup>٢</sup>. وما استشكل عليهما الشيخ الأعظم<sup>٣</sup> وتبعه في «الكفاية»<sup>٤</sup> من

---

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٥ / السطر ٢٣.

٢. الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ١١٩.

٣. مطارح الأنظار ١: ٦٠٧.

٤. كفاية الأصول: ١٨٤.

أنّ الفرق إنّما هو بجهة البحث لا تلك ولا ذاك وأنّ المطلوب فيهما أمران وأنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي على الفساد بوجه بخلاف تلك المسألة، فإنّ البحث فيها في أنّ تعدّد الجهة يجدي في رفع غائلة الاجتماع في مورد التصديق، فيكون هناك نهى أم لا؟ وقد عرفت أنّ هذا هو الأقوى ويشهد عليه أنّ عنوان مورد البحث في المقام أعمّ من العبادة والمعاملة ولا ريب في عدم افتقار المعاملات للأمر وعدم تعلّقه بها في كثير من الموارد، فيعمّ البحث ما لا يكون هناك أمر في المعاملات كما لا يخفى.

### الثاني: في أنّ المسألة عقلية أو لفظية

لا إشكال في وقوع البحث في المسألة عقلياً من حيث إثبات الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه وإنّما الكلام في أنّها مسألة عقلية صرفة كما تقدّم في المسألة السابقة أو أنّ لها مساس بعالم الألفاظ أيضاً حتّى يصحّ عدّه من مباحث الألفاظ من جهته؟ ذهب صاحب «الكفاية» إلى الثاني مستشهداً عليه بما نقله من وجود القول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ولا ينافي ذلك أنّ الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنّما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما<sup>١</sup>. لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام، أي سواء كان بالالتزام أو بغيره، فلا تقاس بتلك المسألة

١. فإنّ الإثبات تابع للثبوت [منه غفر الله له].

التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: الظاهر أنه ليس دعواه اختصاص البحث بمقام الإثبات واللفظ كما نسب إليه في تعليقه المشكيني<sup>٢</sup> قبلاً للشيخ<sup>٣</sup> المدعى قصر البحث في مقام الثبوت، بل دعواه إمكان البحث في مقام الإثبات إضافة على مقام الثبوت وإن كان يساعده ما يأتي منه<sup>٤</sup> من دعوى خروج النهي التبعي عن محلّ البحث؛ لأنه في دلالة النهي، والتبعي من مقولة المعنى.

وعلى أي حال، ما نقله من القول المذكور لم نجده في الكتب الأصولية، بناء على كون المراد منه ما هو ظاهر كلامه من كون النهي المولوي الدالّ على الحرمة دالاً على الفساد أيضاً في المعاملات بحيث يكون موضوعاً للمركب منهما، فيدلّ على الفساد بالتضمّن.

نعم، يمكن أن يكون المراد منه أن النهي المتعلّق بالمعاملات إنّما سيق للإرشاد إلى الفساد كما في «لا تبع ما ليس عندك»<sup>٥</sup> وأمثاله بخلاف النواهي المتعلّقة بالعبادات فإنّها سيقّت للمولوية والحرمة التكليفية وحيث إنّ النهي في المعاملات يدلّ على الفساد بالدلالة المطابقة ولا يبعد وجود القائل بهذا القول ولعلّه يكفي في سريان النزاع إلى مباحث الألفاظ.

وإن كان يرد عليه: بأنّه لا فرق من هذه الجهة بين العبادات والمعاملات، فإنّ

١. كفاية الأصول: ٢١٨.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٢٠٩، الهامش ٧١٦.

٣. مطارح الأنظار ١: ٧٢٨.

٤. وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٦، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب ١١، الحديث ١٢.

النهي في كلّ منهما قد يكون للإرشاد والوضع وقد يكون للمولوية والتكليف، فكما أنّ النهي المتعلّق بالمعاملات قد يكون للإرشاد كذلك في العبادات كما في قوله عليه السلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»<sup>١</sup> بل الأوامر والنواهي المتعلّقة بالأجزاء والشرائط والموانع والقواطع كلّها كذلك.

وكما أنّ النهي المتعلّق بالعبادات قد يكون للتكليف كذلك في المعاملات كما في قوله عليه السلام: «لا تبع ربويّاً»<sup>٢</sup> فإنّه لو لا حرمة تكليفاً لم يكن أزيد من أكل مال الغير، فلا خصوصية فيه حتّى يكون من الأذان بحرب الله تعالى.

لكن ظاهر النهي مطلقاً هو المولوية والحرمة التكليفية لا الوضع وإنّما يحمل على الوضع في كلّ منهما بمعونة القرائن المقامية المحفوفة، فلا يصحّ أن يقال: إنّ النهي تدلّ على الفساد بنفسه اتكالاً على ما ذكر، فتدبّر.

### الثالث: في عموم الملاك للنهي التنزيهي وعدمه

ادّعى في «الكفاية» أنّ النزاع يعمّ النهي التنزيهي ولو في العبادات لعموم ملاكه، فلا يصحّ التخصيص بالنهي التحريمي كما أنّه يعمّ الغيري أيضاً ولو بالملاك، فإنّه مبعوض وهو مستلزم للفساد<sup>٣</sup>، انتهى.

ولكنّ الظاهر اختصاص النزاع بالنهي التحريمي كما تقتضيه ظاهر لفظ النهي ومادّته ودعوى عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي ولو في العبادات مخدوش

١. راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٨: ١١٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١.

٣. كفاية الأصول: ٢١٨.

بأنّ ملاك البحث إمّا كون النهي مبعّداً، فلا يكون مقرّباً، فهو يختصّ بالتحريمي إذ التنزيهي لا يكون مبعّداً. وإمّا أنّ العبادة لا بدّ وأن يكون راجحاً والمنهياً مرجوح والنهي كاشف عن غلبة المفسدة فيه، فقد عرفت تصوير الرجحان فيه وأنّ معنى الكراهة في العبادات إنّما هو رجحان تركها إلى بدل، أي مع إتيان فرد آخر منه لا رجحان تركها مطلقاً حتّى مع ترك جميع أفراد الطبيعة فهو راجح في نفسه. مضافاً إلى ما سبق منه ﷺ من دعوى عدم اعتبار الرجحان في العبادة، فراجع<sup>١</sup>. والشاهد على ذلك عدم التزام أحد من الأصحاب بفساد العبادات المكروهة مع التزامهم بالفساد في المحرّمة فلا تعمّه النزاع.

إلا أن يقال: إنّه مبغوض وذلك يكفي كما يأتي وما ذكر تأويل فيما لا بدّ منه. نعم، الظاهر عموم النزاع للنهي الغيري أيضاً أصلياً كان أو تبعياً لعموم الملاك وهو عدم كون المبعّد مقرّباً بناء على تعميمه لكلّ مبغوض ولو لم يكن مبعّداً وأنّ كلّ مبغوض لا يصير مقرّباً وإن كان لا يترتب عليه عقوبة أيضاً. وهذا المبنى وإن كان قابلاً للإشكال إلا أنّ وجود القائل به يكفي في جريان النزاع في النهي الغيري ولذلك جعلوا ثمرة القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساد الضدّ إذا كان عبادة مع أنّ هذا النهي ليس إلا نهياً غيرياً كما لا يخفى.

#### الرابع: في تفسير العبادة

ما يتعلّق به النهي إمّا أن يكون عبادة أو غيرها وحيث إنّه قد يفصل بينهما في

١. كفاية الأصول: ١٦٦.

الحكم وقع الكلام في تفسير العبادة حتى يتضح منه حال ما يقابلها.  
 فعرفوها تارة: بأنها ما أمر به لأجل التعبد به. وأخرى: بما يتوقف صحته على  
 النية. وثالثة: بما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء.  
 وأورد عليها في «الكفاية» بعد الإغماض عما يورد على كل منها بالانتقاض  
 طرداً أو عكساً أو بغيره، كما يورد على الأول بأنها دور وعلى الثاني بالنقض  
 بالعناوين القصدية وعلى الثالث بإمكان العلم بالمصلحة المنحصرة في بعض  
 العبادات أيضاً أو عدم العلم في غيرها أيضاً بأن هذه التعاريف لا يكاد يصدق  
 عند تعلق النهي ولا بد وأن يفسر بما هو صادق عليها ولو حين تعلق النهي بها  
 حتى يصح القول بالنهي في العبادة أو النهي المتعلق بالعبادة.<sup>١</sup>  
 ويمكن حلّه: بأن هذه التعبيرات ليس إلا نظير قولهم: صدق العادل الذي ليس  
 المراد منه هو العادل حتى بلحاظ هذا الخبر، بل المراد هو العادل في المرتبة  
 السابقة ومع قطع النظر عن هذا الخبر. وكذلك قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام  
 أقرائك»<sup>٢</sup>، حيث عرفت أن المراد منه هي الصلاة الصحيحة لو لا كونها في أيام  
 الأقراء، وليكن كذلك المراد من العبادة في هذه التعابير، فالمراد من قولهم: إذا  
 تعلق النهي بالعبادة فكذا... أنه إذا تعلق النهي بما كان عبادة لو لا هذا النهي.  
 فيلاحظ صدق العبادة عليه قبل لحاظ تعلق النهي به. وبالجملة فالمراد  
 بالموضوع في أمثال هذه الموارد ما هو كذلك مع قطع النظر عن نفس هذا  
 الحكم، فلا يتوجه عليهم الإشكال بما ذكر.

١. كفاية الأصول: ٢١٩.

٢. وسائل الشيعة ٢: ١٨٨، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٧، الحديث ٢.



وكيف كان، فالعبادة تارة: تطلق ويراد منها ما هو مرادف لـ«پرستش» في الفارسية وهي إنما يصدق على الأفعال التي يكون بنفسه وبذاته خضوعاً كالسجود والركوع ونحوهما ولا يعمّ بهذا المعنى كل ما يشترط سقوط أمره بقصد القربة.

وأخرى: تطلق ويراد منها ما هو مرادف لـ«بندگی» وهذا الإطلاق أعمّ من الأوّل فيشملة ويشمل كل ما يؤتي به إطاعة للأمر وامثالاً له سواء كان سقوط أمره مشروطاً بقصد القربة أو لم يكن، بل كان قصد القربة موجباً لترتب الثواب عليه، وحينئذٍ يعمّ جميع التعبديات وكذا التوصّليات التي أتي بها بقصد القربة، فإنّ كل ذلك إطاعة وعبادة.

بل قد عرفت من صاحب «الكفاية» احتمال كون العبادة كل ما أتي به تقرّباً إلى المولى وبقصده ولو لم يكن متعلّقاً للأمر واقعاً وبهذا المعنى أعمّ منهما<sup>١</sup>. وبالجملة: فالعبادة أعمّ ممّا اصطلح عليه بالتعبدية؛ فإنّه قسم من المأمور به ولذلك يفسّر بما لا يسقط أمره إلا بقصد القربة قبلاً للتوصّليات بخلاف المقام، فإنّها وصف للفعل وليس إلا ما يؤتى بقصد الأمر أعمّ ممّا كان سقوط أمره مشروطاً بذلك أم لا.

وممّا ذكرنا: يظهر النظر فيما ذكره في «الكفاية» في بيان القسم الثاني من العبادة بما لو تعلّق الأمر به لكان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتي به بنحو قربي كسائر أمثاله نحو صوم يوم العيدين والصلاة في أيام العادة<sup>٢</sup>.

١. كفاية الأصول: ٢٢٥.

٢. كفاية الأصول: ٢١٨ - ٢١٩.

فإنه بهذا التعبير لا يشمل التوصلات التي يؤتى بها بنحو قربي، وهو بلا وجه؛ إذ النزاع إنما هو في أنّ الذي تعلّق به النهي هل يمكن إتيانه بوجه قربي أم لا؟ وهذا كما يجري في التبعديات كذلك في التوصلات أيضاً. نعم، الفرق بينهما أنه على القول بالفساد فالتبعدي باطل محض وأما التوصل في الصلاة فلا يمكن أن يقع عبادة حينئذٍ لکنه لا ينافي سقوط أمره التوصل إلا إذا التزمنا بالفساد في المعاملات أيضاً، فإنها بمعناه العام - أي غير العبادات - يشمل المأمور به التوصل أيضاً، كما يحكى عن الشيخ رحمته الله القول ببطان الاستنجااء بالمطعومات وفساده<sup>١</sup>، فتدبر.

ثم إنّ النهي المتعلّق بالعبادة قد يتعلّق بها لا بهذا الوصف بل بنفس الفعل، سواء قصد بها القربة أم لا كما في الصلاة في الدار الغصبية، بناء على الامتناع وترجيح جانب النهي وقد يتعلّق بها باعتبار ذلك الوصف العبادي، فيكون النهي عنه هو إتيانه بقصد القربة كما في صوم يوم العيدين أو الصلاة أيام العادة، حيث إنّ مطلق الإمساك في يوم العيدين بدواعي مختلفة أو الصلاة بداعي التعليم في أيام العادة لا يكون حراماً قطعاً وإنّما المحرّم الإمساك بقصد الصوم والقربة وكذا الصلاة بنية القربة، فهذا الوصف أي ما أتى به بقصد القربة مأخوذ في المنهي عنه كما لا يخفى.

### الخامس: خروج أسباب الضمان عن مورد النزاع

مورد النزاع ما يتّصف بالصحة والفساد وهو واضح وأما مثل أسباب الضمان كالإتلاف فلا يتّصف بهما ولا إشكال في ترتّب المسبب عليه ولو كان حراماً

١. المبسوط ١: ١٦.

وكذلك ما لا أثر له شرعاً حتى يترتب عليه تارة ولا يترتب أخرى كي يتصف بالصحة والفساد.

### السادس: في تفسير الصحة والفساد

الظاهر أنّ الصحة والفساد في العبادات والمعاملات وعند المتكلم والفقهاء وغيرهما بمعنى واحد وإن كان ظاهر تعابيرهم يوهم خلاف ذلك، فيفسرون الصحيح تارة: بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء. وأخرى: بما كان مطابقاً للمأمور به وغير ذلك، كما يستفاد من كلام بعض أهل اللغة. قال في «المجمع»: الصحيح ما يقابل السقيم وقد استعير في إسقاط الإعادة والقضاء<sup>١</sup>. فإنه يدل على أنّ استعمال الصحة في العبادات والمعاملات ليس بناء منهم على اصطلاح خاص وإنما هو بمناسبة معناها اللغوي.

لكنّ الكلام في هذا المعنى الفارد، ففي «الكفاية» أنه التمامية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها والاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة و عرفاً وقد يختلف في نظر الفقهاء أيضاً على مبانيهم من حيث الإجزاء وعدمه<sup>٢</sup>. انتهى ملخصاً.

وصريح كلامه ﷺ كما ترى اعتبار التمامية بالقياس إلى الأثر المترقب، لكنّه

١. مجمع البحرين ٣: ٥٨٢.

٢. كفاية الأصول: ٢٢٠ - ٢٢١.

غير تامّ لانتقاضه بالعبادة الموقّنة التي لم يجعل لها القضاء المأتيّ بها فاقداً لبعض الأركان سهواً؛ فإنّها مسقط للقضاء والإعادة ومع ذلك لا تكون صحيحة وإطلاق الصحيح عليها خلاف الارتكاز والعرف ولا يلتزم به الفقيه أيضاً.

بل الصحيح أن يقال: إنّ التمامية إنّما تقاس بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المركبة منها الشيء، فإن كان تامّاً فهو صحيح وإلا ففساد، لكن لا مطلق الأجزاء والشرائط فإنّ الإنسان الفاقد لبعض الأجزاء لا يطلق عليه أنّه فاسد وإن كان ناقصاً في الجملة؛ بل بالقياس إلى الأجزاء والشرائط التي يؤثر في ترتيب الآثار المترقّبة. ولذلك أيضاً يختلف اتّصاف الأشياء بالصحة والفساد من حيث الأثر المترقّب منها، فالخلّ إذا فقد طعمه الخاصّ يقال: إنه فسد وأما العصير العنبي الفاقد لذلك الطعم لا يطلق عليه الفاسد، لأنّه قابل لسيورته خلاً وإنّما يصحّ إطلاق الفاسد على ما كان فيه خلل ونقص يوجب عدم ترتّب الأثر المترقّب عليه. ويترتّب على ذلك:

أولاً: لزوم أن يكون للشيء أو الفعل أثر مترقّب حتّى يلاحظ التماميته بالنسبة إلى ترتّب ذلك الأثر، فإذا لم يكن كذلك لا يتّصف بالصحة والفساد - كما مرّ في مثل الإتلاف والجناية وملاقة النجس؛ فإنّه وإن كان قد يكون موجباً للضمان وقد لا يكون إلا أنّه ليس أثراً يترقّب منها حتّى يوجب الاتّصاف بذلك، فإذا كان الإتلاف والجناية بحقّ لا يترتّب عليه الضمان والتقصّ ومع ذلك لا يصدق عليه الفاسد.

وثانياً: أنّ الوصفين من قبيل العدم والملكة ووجهه واضح.

وثالثاً: اختلاف الصدق باختلاف الآثار المترقّب فهما وصفان إضافيان يكون

فعل واحد صحيحاً بالنسبة إلى أثر مترقّب وفساداً بالنسبة إلى آخر.  
وحينئذٍ فحقيقة صحّة العبادة تماميتها من حيث الأجزاء والشرائط المعتبرة في  
المأمور به التي لها دخل في حصول الامتثال وهو معنى قولهم أنّها بمعنى  
المطابقة للمأمور به ولعلّ ما عبّروا عنه بسقوط الإعادة والقضاء إنّما أخذوها  
عنواناً مشيراً إلى ذلك وإن كان قد ينفك عنه فيما إذا أتى بفعل غير قابل للقضاء  
والأداء في آخر الوقت فاسداً وهو من لوازمه. ولعلّه عبّر به حتّى يشمل ما يؤتى  
بقصد الملاك من دون أن يكون مأموراً به، مع أنّه أيضاً مطابق للمأمور به ولو  
كان هو الأمر بالطبيعة فتمام من هذه الجهة أيضاً وإن لم يكن بنفسه مأموراً به.  
وأما اختلاف فعل واحد من حيث كونه صحيحاً في حال دون حال إنّما هو  
بتغيير أمره واختلافه لا باختلاف المراد من الصحّة.

وهكذا الكلام في المعاملات؛ فإنّ الصحّة فيها أيضاً بمعنى التمامية من حيث  
الأجزاء والشرائط المعتبرة في ما جعل سبباً وموجباً للآثار كما لا يخفى.  
ثم إنّ ما ذكره ﷺ في ذيل كلامه من أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو  
الاضطراري يكون صحيحاً بناءً على الأجزاء وفساداً بناءً على عدمه في غير  
محلّه.

إذ الصحّة والفساد في كلّ عمل عبادي إنّما يلاحظ بالنسبة إلى نفس أمره  
المتعلّق به لا إلى أمر آخر، فالإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري  
إذا كان تاماً خالياً عن الخلل مطابقاً لأمره يوجب اتّصافه بالصحّة وهو مسقط  
للإعادة والقضاء بالنسبة إلى ذلك الأمر، سواء قيل بالأجزاء أو عدمه وأمّا عدم  
سقوط الإعادة أو القضاء لأمر آخر بناءً على عدم الأجزاء فغير مرتبط بصحّته

كما هو واضح وليكن ذلك على ذكرك ينفكك فيما سيأتي أيضاً إن شاء الله تعالى.

### تنبيه: في تحقيق وصفي الصحة والفساد

هل الصحة والفساد في العبادة والمعاملة أمران مجعولان استقلالاً أو بتبع التكليف نظير الشرطية للمأمور به أو من الأمور التكوينية أو منتزعاً من الأمور التكوينية؟

قال في «الكفاية»: إنهما عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من المطابقة وعند الفقهاء من لوازم إتيان الفعل عقلاً، فليس بحكم وضعي - لا مجعول بنفسه ولا بالتبع - إلا أنه ليس بأمر اعتباري انتزاعي أيضاً كما توهم، بل ممّا يستقلّ به العقل.

هذا بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي وفي غيره قد يكون مجعولاً تخفيفاً ومنة بعد ثبوت المقتضي لثبوتهما كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكونان حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّما هي تتّصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به.

وأما في المعاملات فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً.

نعم، صحة كلّ معاملة شخصية وفسادها ليس إلاّ لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه كما هو الحال في التكليفية من الأحكام؛ ضرورة أنّ

دلالة النهي على الفساد.....١٣٩

اتّصاف المأتيّ به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام<sup>١</sup>، انتهى ملخصاً.

وفيه مواضع للنظر حيث يرد عليه أولاً: أنه تهافت مع ما سبق منه آنفاً من أنّ الصّحة والفساد في جميع الموارد بمعنى واحد فارد.

وثانياً: أنه في العبادات لا يجعل إلا الواجب كما أنّ في المعاملات، المجعول هو السببية اقتراحاً أو إمضاءً ولا غير.

وثالثاً: أنّهما إنّما يكونان وصف الفعل المأتيّ به في الموارد الخاصّة دون الكلّي والطبيعة.

ورابعاً: أنّ الفرق بين الصّحة بالنسبة إلى الأمر الواقعي وبين الأمر الظاهري والاضطراري وأنّه يكون صحيحاً بناء على الإجزاء دون عدمه خلط واضح، لما عرفت أنّ الصّحة في كلّ أمر إنّما يقاس بالنسبة إلى ذلك الأمر لا إلى أمر آخر والبحث في الإجزاء إنّما هو في سقوط الأمر الواقعي الأوّلي عن الفعلية وانقلاب التكليف رأساً وعدمه وحينئذٍ فلا يبقى محلّ للقول بأنّ الصّحة والفساد هناك حكمين مجعولين كما لا يخفى.

والحقّ أنّهما ليسا إلا وصفان انتزاعيان ينتزعان عن مطابقة المأتيّ به للمجعول واجباً أو سبباً، فمورد الانتزاع أمران أحدهما تكويني وهو المأتيّ به والآخر جعلي شرعي وهو الأمر أو السببية وبالاعتبار الثاني يصحّ أن يقع في يد الشارع ويتنسب إليه كما في انتزاع الجزئية والشرطية من الأمر.

---

١. كفاية الأصول: ١٨٣.

## السابع: في بيان الأصل في المسألة

قال في «الكفاية»: إنه لا أصل في المسألة يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد<sup>١</sup>.

وهو كذلك لو كان النزاع في الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمها؛ إذ كلّ من وجودها وعدمها أزلية لا يجري فيه الأصل أو يتعارضان.

وكذلك لو كان النزاع في دلالة النهي على الفساد لفظاً - ولو مع إنكار الملازمة - عند كونه مستعملاً في بيان الحكم التكليفي ودلالته عليه، فيدور الأمر بين أن يكون النهي دالاً على الحرمة فقط أو عليه وعلى الوضع معاً حتّى يدلّ على الفساد بالتضمّن؛ إذ حينئذٍ أصالة عدم وضعه للمركب معارض بأصالة عدم وضعه للبيسطة. لكن قد عرفت ما في احتمال كون النزاع على هذه الصورة وإن نسبه عليه السلام إلى قول.

نعم، لو كان المراد من احتمال استعمال النهي للإرشاد إلى الفساد كونه موضوعاً لهذا المعنى في المعاملات أو فيها وفي العبادات أيضاً بعد تسلّم وضعه للحرمة أيضاً بأن يكون مشتركاً بينهما، فيمكن أن يقال بأنّ الأصل عدم الاشتراك وعدم وضعه للمعنى الثاني لا للاستصحاب، بل لإمكان ادّعاء جريان بناء العقلاء على ذلك، فكما أنّ بنائهم على أصالة عدم النقل حتّى يقوم عليه دليل، فكذلك يبنون على عدم وضعه لمعنى آخر غير ما وضع له أو لأحتي يدلّ عليه دليل.

فتحصّل: أنّ إنكار الأصل في المسألة الأصولية في المقام مع احتمال جريان

١. كفاية الأصول: ٢٢٢.



النزاع على الوجه الثالث كما أشرنا إليه في الأمر الثاني لا يخلو عن إشكال. هذا كَلِّه في المسألة الأصولية وأما المسألة الفرعية، ففي «الكفاية» أنّ الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة. وأما العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى. وفي بعض النسخ: وأما العبادة فكذلك لو كان الشكّ في أصل ثبوت الأمر أو في صحّة المأتيّ به وفساده لأجل الشكّ في انطباقه مع المأمور به حين إتيانه وإلا فأصالة الصحة بعد فراغه متّبعة. وأما لو كان الشكّ لأجل دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر فقضية الأصل بحكم العقل وإن كان هو الاشتغال على ما حقّقناه في محلّه إلا أنّ النقل مثل حديث الرفع يقتضي صحّة العمل والبراءة من الأكثر فتدبّر جيّداً، انتهى كلامه.

أقول: وكلّ من فقرات كلامه لا يخلو عن النظر.

أما جريان أصالة الفساد في المعاملات لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة فلأنّ كلامنا في المقام إنّما هو في المعاملة المنهيّ عنها التي لو لا النهي لكان يحكم بصحّتها من جهة عموم أو إطلاق وإنّما الكلام في أنّ النهي يقتضي الفساد أم لا، فجميع موارد الكلام هذه الشرطية فيها محقّقة وليس مورد لا يكون فيها عموم أو إطلاق وإلا لكان خارجاً عن محلّ بحثنا هذه ويكون من مصاديق البحث المعروف في أنّ المعاملة التي لم يرد فيها إمضاء من الشارع هل الأصل فيها الصحة أو الفساد. فبالنتيجة فمقتضى العموم أو الإطلاق المفروض في المقام هو الصحة ما دام لم يثبت دلالة النهي على الفساد.

وأما أنّ الأصل في العبادة أيضاً الفساد؛ لعدم الأمر مع النهي عنها، ففيه ما عرفت منه مراراً من كفاية وجود الملاك في تصحيح العبادة ولا يحتاج إلى نفس الأمر<sup>١</sup> فهذا مخالف لما بنى عليه في سالف كلامه وهو الصحيح. ومنه يظهر الإشكال فيما يستفاد من عبارته الثانية فيما إذا لم يحرز الأمر.

وأما اختصاص الفساد فيما إذا كان الشكّ من جهة الانطباق بالشكّ حين الإتيان وكون الشكّ بعد الفراغ عنه مجرى قاعدة الفراغ، ففيه: أنّ قاعدة الفراغ إنّما يجري في الشبهات الموضوعية، فمن يعلم جميع الأجزاء والشرائط وشكّ في إتيانه بعد الفراغ يجري فيه قاعدة الفراغ بملاك كونه حين العمل أذكر. وأمّا من كان شكّه من جهة الشكّ في المانعية وعدمها فهو بعد الفراغ أيضاً يعلم بما أتى وما لم يأت به، فليس يحتمل أن يكون حين العمل أذكر، فكيف يجري فيه قاعدة الفراغ؟!

وأما إرجاع المقام بالأقلّ والأكثر وجريان البراءة الشرعية فيها. ففيه أنّ الشكّ في المقام إنّما هو في الملازمة بين الحرمة والفساد من جهة مانعيتها عن حصول قصد القربة بالعمل أو مقربيته والملازمة أمر عقلي ومانعيتها تكوينية غير قابلة للجعل والرفع كما تقدّم نظيره في مبحث وجوب المقدّمة وأنّه لو كان هناك ملازمة لم يكن للشارع التصرفّ فيها ورفع وجوب المقدّمة إلا برفع وجوب ذيها وهو معلوم الوجوب. فالبراءة الشرعية إنّما يختصّ بما إذا كان الشكّ في مانعية شيء من جهة جعل الشارع له مانعاً أم لا كما نعية وبر السنجاب مثلاً بخلاف المقام.

١. كفاية الأصول: ١٦٦ - ١٦٧.

فلا يجري في المقام البراءة الشرعية لا في المانعية؛ إذ هي أمر تكويني ولا في موضوعها بلحاظ رفع الآثار لأن الملازمة أيضاً عقلية وأثرها أيضاً عقلي لا دخل للشارع فيه. ومما ذكر يظهر أنه لا أصل في المقام يدل على بطلان العبادة وفسادها ولو في المسألة الفرعية، فتدبر.

### الثامن: أقسام متعلق النهي من العبادات

أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة أو جزئها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة، حيث إن المنهي عنه ليس مطلق الجهر في الصلاة، بل هو الجهر بالقراءة وهو لا ينفك عن القراءة وإن كانت القراءة تنفك عنه وخامسة يكون وصفها غير اللازم كالغصبية لأكوان الصلاة.

لا إشكال في دخول القسم الأول في محل النزاع. وأما الثاني، وهو النهي المتعلق بالجزء، فإن كان الجزء عبادياً كالنهي عن قراءة العزائم يدخل في محل النزاع كأول بل هو هو، فإن محل الكلام هو اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد، سواء كان المنهي عنه جزءاً أو كلاً. وأما أن بطلان الجزء هل يوجب بطلان الكل أم لا وأنه يوجب البطلان إذا اقتصر عليه لا مع الإتيان بغيره إلا أن يستلزم محذوراً آخر. فالبحت عنه مو كول إلى محل آخر غير مربوط بالمقام.

والظاهر من عبارة «الكفاية» أن جزء العبادة عبادة مطلقاً، لكنه محل منع؛ إذ لا مانع من أن يكون بعض أجزاء العبادة توصلياً. نعم إن الظاهر من الأمر بالكل مقيداً بقصد الأمر هو كون التقييد في جميع الأجزاء، فيكون الأمر العبادي ظاهراً

في عبادة جميع الأجزاء، اللهم إلا أن يقام على خلافه دليل.  
لكن ذلك أيضاً إنما يتم على مبنى من يجوز أخذ القربة في المأمور به كما  
اخترناه لا على مذهب صاحب «الكفاية» من استحالته<sup>١</sup> كما لا يخفى.  
وأما القسم الثالث، وهو النهي المتعلق بالشرط، فيدخل في محل النزاع أيضاً  
إذا كان نفس الشرط عبادة - كالطهارات الثلاث - أو كان تقيده المأخوذ في  
العبادة عبادة؛ إذ الشرط وإن كان خارجاً عن العبادة إلا أن التقيده به مأخوذ جزءً  
كسائر الأجزاء. فكما أن الجزء قد يكون عبادة وقد لا يكون كذلك التقيده  
المأخوذ جزءً يصح أن يكون على وجه العبودية وإن كان الغالب خلافه ولا  
ريب أنه لو أخذ عبادة يجري فيه الوجوه الآتية المذكورة في تعلق النهي بنفس  
العبادة.

وأما القسم الرابع، وهو النهي عن الوصف الملازم فمن الواضح أن مجرد  
الملازمة لا يوجب سراية النهي من اللازم إلى الملزوم بل غايته أن لا يكون  
الملزوم محكوماً بحكم مخالف لللازم، فلا يصير القراءة منهياً عنها. فما ذكره  
في «الكفاية» من أن النهي عن الجهر بالقراءة مساوق للنهي عنها لاستحالة كون  
القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلاً، كما ترى  
ومغالطة في المقام؛ إذ الدعوى كون القراءة منهياً عنها والدليل استحالة تعلق  
الأمر بها مع أنها لا تثبت النهي كما لا يخفى.

نعم، يمكن الالتزام بسراية النهي إليها في المثال من جهة اتحاد الوصف

١. كفاية الأصول: ٩٥.

٢. كفاية الأصول: ٢٢٣.

والموصوف وجوداً، فيكون نظير القسم الخامس بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي فيقع من مصاديق البحث أيضاً كما لا يخفى.  
إذا تمّ هذه الأمور فنقول: إنّ الأقوال في المسألة كثيرة جداً قد يبلغ إلى عشرة أو أكثر والمشهور منها ثلاثة أقوال: القول باقتضاء النهي للفساد في العبادة والمعاملة. والقول بعدمه فيهما والتفصيل بين العبادة والمعاملة فيقتضي في الأوّل دون الثاني.  
وحينئذٍ يقع الكلام تارة في العبادات وأخرى في المعاملات.

### المقام الأوّل: في العبادات

فقد استوجه اقتضاء النهي فيها للفساد بوجوه ثلاثة:  
الأوّل: ما يترأى من صاحب «الجواهر» ولعله مذهب غير واحد من الأعلام، كالمحقّق والعلامة وغيرهما كما يشهد عليه عبائهم التي نقلنا في المسألة السابقة؛ من أنّ صحّة العبادة منوطة بوجود الأمر بها والمنهية عنها غير مأمور بها لا محالة، فيوجب فسادها من جهة فقدان الأمر<sup>١</sup>. وهو كذلك في الأقسام الأربعة الأوّل وفي الخامس على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي.  
وفيه: ما مرّ من أنّ صحّة العبادة لا يحتاج إلى فعلية الأمر، بل يكفي وجود الملاك فيها وعلى فرض لزوم فعلية الأمر فلا إباء عن التعلّق بها بنحو الترتّب كما هو مختار صاحب «الجواهر» أيضاً وإنّ أبيت عن ذلك فيكفي فيها تعلّق الأمر بالطبيعة وقصد أمرها.

١. راجع: جواهر الكلام ٨: ٢٨٥.

الثاني: ما هو ظاهر «الكفاية»، بل صريحها من أنّ صحّة العبادة بمعنى سقوط الإعادة والقضاء مترتب على إتيانها بقصد القربة وكانت ممّا يصلح لأن يتقرّب بها، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ولا يتأتّى قصدتها من الملتفت إلى حرمتها. وهذا الوجه يجري في الأقسام الخمسة حتّى الخامس ولو على القول بجواز الاجتماع أيضاً؛ فإنّ الحرمة مانعة من الإتيان به عبادة ولو مع وجود الأمر ولذلك اعترضنا على صاحب «الكفاية» في الأمر الثالث من تنبيهات مبحث اجتماع الأمر والنهي، بأنّ الملاك في بطلان العبادة في المجمع لو كان هو هذين الأمرين لم يكن فرق بين القول بالاجتماع والامتناع وإنّما يصحّ الفرق بينهما لو كان الملاك هو عدم الأمر فقط فلا تغفل<sup>١</sup>.

وفيه: أنّ ذلك لا يجري في موارد الجهل بالحرمة قصوراً لتمشّي قصد القربة وكون الفعل ممّا يصلح أن يتقرّب به وهذا وإن التزم به الأعلام في مثل الصلاة في الدار المغصوبة إلاّ أنّه لم يلتزموا به في نحو صوم يوم العيدين أو صلاة المرأة الحائضة وقد أطلقوا القول ببطلانها، سواء كان عالماً أو جاهلاً قاصراً أو مقصراً. اللهمّ إلا أن يكون مراده أنّ مثل هذا الفعل ممّا لا يصلح أن يتقرّب به بتقريب يأتي منّا.

الثالث: ما في تفسيرات المحقّق النائيني رحمته الله من أنّه وإن قلنا بكفاية الملاك في صحّة العبادة إلاّ أنّه ليس كلّ ملاك مصحّحاً للعبادة، بل لا بدّ أن يكون الملاك تامّاً في عالم ملاكته بحيث إنّ لم يكن مغلوباً ومقهوراً بما هو أقوى منه؛ إذ

١. راجع: الصفحة ٦٨.

الملاك المغلوب غير صالح للعبادية وإلا لما صار مغلوباً ومن المعلوم أنّ النهي عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة فيها أقوى من مصلحتها - لو فرض أنّه كان فيها جهة مصلحة وإلا فمن الممكن أن لا يكون في العبادة المنهي عنها جهة مصلحة أصلاً وعلى تقدير ثبوتها فهي مغلوبة بما هو أقوى منها الذي أوجب النهي عنها، إذ لو كانت مساوية أو أقوى من مفسدة النهي لما تعلّق بها النهي - فإذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرّب وكانت العبادة فاسدة لا محالة، انتهى.

وفيه: أنّ النهي المتعلّق بالعبادة يكون تارة: لوجود مفسدة في الفعل أقوى من المصلحة الموجودة فيها أو لا مصلحة فيها أصلاً. وأخرى: لاقتضاء الجمع بين الفرضين ذلك بأن يكون المفسدة فيها أضعف بمراتب من مصلحتها إلا أنّه لما كان للمأمور به وجهة المصلحة مندوحة وأمكن إتيانها في غير هذا الفرد تعلّق به النهي وحينئذٍ فلا تدلّ النهي على كون المفسدة أقوى مطلقاً.

والتحقيق: أنّ النهي المتعلّق بالعبادة إن كان من قبيل القسم الثاني - أي بلحاظ الجمع بين الغرضين كما في الصلاة في الدار المغصوبة بناء على الامتناع - فلا دلالة فيه على الفساد، إذ قد عرفت أنّ مقتضاه وجود المصلحة والملاك فيه ولهذا لو انحصر الطبيعة به لكان يؤمر بإتيانه، وحينئذٍ فيصلح لأن يتقرّب به وقد عرفت أيضاً إمكان تمشّي قصد القرابة بها أيضاً، نعم ليس مأموراً به فعلاً إلا أنّك عرفت أيضاً عدم الحاجة إلى الأمر، بل يكفي قصد الملاك أولاً، وكفاية قصد

---

١. فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني)، الكاظمي ١: ٤٦٥.

الأمر المتعلق بالطبيعة ثانياً، وأنه يصير مأموراً به على نحو الترتب ثالثاً. ولعله من هذا القبيل أيضاً بعض النواهي المتعلقة بنفس العبادة المتخصصة بخصوصية كالصلاة في الحمام ولو على فرض كون النهي تحريمياً؛ إذ الظاهر وجوب الإتيان بالصلاة في الحمام عند الانحصار وذلك يكشف عن وجود الملاك والمصلحة فيها على نحو سائر الأفراد وإنما تعلق بها النهي لحزازة فيها ولو كان أضعف اقتضاءً للجمع بين الغرضين.

وقد يحتمل عدم تعقل الأمر الترتبي في هذا القسم؛ إذ عصيان النهي ملازم لفعل المأمور به، حيث إنّ المنهية عنه - على الفرض - ليس الكون في الحمام مطلقاً - وإنما هو الصلاة فيه وعصيانه لا يتحقق إلا بإتيان الصلاة فيه وحينئذٍ يكون الأمر بالصلاة تحصيلاً للحاصل.

لكنه في غير محلّه؛ إذ في هذا المورد وإن كان لا يصحّ أن يقال: إن صلّيت في الحمام فصلّ فيه إلا أنّه يصحّ أن يقال: إن لم تصلّ في غير الحمام فصلّ فيه كما لا يخفى؛ فإنّ النهي عنها ليس إلا بمعنى وجوب الصلاة في غيرها.

نعم، قد مرّ منّا أنّه لا يصحّ العبادة في هذا القسم أيضاً لعدم تمشّي قصد القربة، حيث إنّ عصيان النهي لا يكون إلا لداع نفساني، فيلزم منه فساد العبادة إلا في صورة الجهل، سواء كان عن قصور أو تقصير، لتامة الحسن الفعلي والفاعلي حينئذٍ، فراجع الأمر الثالث ذيل مسألة اجتماع الأمر والنهي<sup>١</sup>.

وأما إن كان من قبيل القسم الأوّل - لا من جهة الجمع بين الغرضين - بأن كان

١. تقدّم في الصفحة ٧٦.



المفسدة فيها أقوى من المصلحة حتى يكون تركها أرجح ولو انجرّ إلى ترك الطبيعة فلا ريب أنّ العبادة حينئذٍ تكون فاسدة لمكان فقدانها للحسن الفعلي وإن أتاها العبد بقصد القربة عن جهل ولعله من هذا القبيل صوم يوم العيدين وصلاة الحائض.

فبذلك عرفت: أنّ إطلاق القول باقتضاء النهي عن العبادة للفساد لا يوافق التحقيق، اللهمّ إلا أن يكون المراد أنّ ظاهر إطلاق النهي عن العبادة هو القسم الأخير؛ إذ إطلاق النهي يقتضي مبغوضيته ولو عند ترك سائر الأفراد وحينئذٍ فيصحّ أن يقال: إنّ النهي ظاهر في الفساد إلا أن يدلّ على خلافه دليل، فتدبر.

### حول الإشكال المتولّد من كلام صاحب «الكفاية»

بقي الكلام في الإشكال الذي يتولّد من كلام صاحب «الكفاية»، حيث التزم بأنّ النهي المتعلّق بالعبادة يوجب عدم إمكان تمشّي قصد القربة فيها وعدم صلاحيتها لذلك. وتنبّه على الإشكال بقوله:

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتّصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القربة وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلاّ تشريعاً ومعه تكون محرّمة بالحرمة التشريعية لا محالة ومعه لا تتّصف بحرمة أخرى لامتناع اجتماع المثليين كالضدّين.

ثمّ أجاب عنه بقوله: فإنّه يقال لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية مثلاً صوم يوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلاّ إذا أتى به بقصد القربة كصوم سائر الأيام. هذا

فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادياً كالسجود لله تعالى ونحوه وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة. مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذٍ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال - فليس المراد من تعلق النهي بالعبادة تعلقه بالفعل المقيد بالقربة حتى لا يكون مقدوراً للمكلف - هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإنه لا ضير في أتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال في التجري والانقياد، فافهم.

وثالثاً: أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور به وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها. نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضاً كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد بناء على عدم الاقتضاء للأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أي عرضاً، فيخصص به أو يقيد - فلا تخصيص ولا تقييد للأمر حينئذٍ - انتهى كلامه ﷺ.

ولا يخفى: ما في هذه الوجوه من الإشكال. أمّا الأول: فلأنه في الحقيقة فرار عن الجواب؛ إذ قد عرفت في طي بعض الأمور المتقدمة أن النهي المتعلق بالعبادة يتعلق تارة بذات الفعل من دون اشتراطه بقصد القرية مثل النهي المتعلق بالصلاة من جهة الغصب. وأخرى يتعلق بالفعل بشرط إتيانه بقصد القرية لا مطلقاً كما في صوم يوم العيدين وصلاة الحائض؛ فإن المحرم هو الصلاة أو الصوم

المأتيّ بهما بقصد القرية لا صورة الصلاة إذا كان بقصد التعليم مثلاً أو مطلق الإمساك، ولا يلتزم بحرمة ذات الفعل بما هي نفس المحقق صاحب «الكفاية» أيضاً، وحينئذٍ فيعود محذور عدم القدرة عليها بعد النهي، فالنهي يوجب أن يخرج متعلّقه عن حدّ القدرة. وصرف تغيير التعبير عن العبادة بالمعنى اللّوودي إنّما يصحّح صحّة التعبير بتعلّق النهي بالعبادة لا الإشكال في إمكان الحرمة الذي نحن فيه في المقام.

وأما الثاني: فلأنه لا حاجة إلى تجشّم تفكيك متعلّق الحرمة التشريعية والذاتية، فإنه لا مانع من اجتماعهما في الفعل الواحد والموضوع الفارد، فكيف بموضوعين فيحكم بفعليتهما مستقلاً بناءً على القول بجواز الاجتماع، فيعاقب على مخالفته مرتين. ويظهر الثمرة فيما إذا انتفى أحدهما كما إذا أتى به جاهلاً بحرّمته فلا يصدق عليه التشريع وأما على الامتناع، فيوجب اجتماعهما تأكيد الحرمة.

إلا أنّ الكلام في إمكان التشريع بهذا المعنى، فإنّ من يعلم بعدم تعلّق الأمر بشيء كيف يتمشّي منه قصد الأمر المتعلّق به؟

وعلى فرض إمكانه لا دليل على حرمة التشريع بهذا المعنى وإنّما المحرّم ما كان من قبيل البدعة وجعلها سنّة بين الناس وإن لم يقيد بهما نفسه. وحينئذٍ فالمحذور المذكور في الحرمة الذاتية بعينه موجود في الحرمة التشريعية أيضاً، اللهمّ إلا في بعض الوجوه كأن يصوم العيدين بمنظر من الناس ومرآهم حتّى يجعل ذلك سنّة بينهم.

وأما الثالث: فيرد على صدره ما مرّ مراراً من أنّ مجرد عدم كونها مأموراً به لا

يوجب الفساد إذا أمكن إتيانها بقصد الملاك، فالحرمة التشريعية وإن دلّ على عدم كونها مأموراً بها لا يفيد المقصود.

وعلى ذيله بأنّ النهي وإن كان يتعلّق بها عرضاً، فلا نهى حقيقة إلاّ أنّه يكفي لكشف عدم الأمر لعدم إمكان الأمر بالضدّين، فيكفي في تخصيص عمومه أو إطلاقه. فلا فرق في انتفاء الأمر بين القسمين.

اللهمّ إلاّ أن يكون مراده من الجواب أنّ إطلاق الحرمة التشريعية الشامل لما إذا أتى بها بقصد الأمر أو بقصد القرية المطلقة أو بقصد الملاك أو بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة يكشف عن عدم وجود الملاك فيه أيضاً وعن خروجه عن الطبيعة تخصيصاً وإلاّ لما كان إتيانها بقصد الملاك تشريعاً. بل هذا مقتضى فرض التقييد والتخصيص، فإنّه حينئذٍ لا أمر بها حتّى يكشف به الملاك.

وهذا بخلاف النهي العرضي في الضدّين، فإنّه وإن لا يتعلّق الأمر بالمهمّ حينئذٍ إلاّ أنّه ليس من باب التخصيص أو التقييد ولذلك لا يكشف عن فقدان الملاك، بل دلالة الأمر بعمومه أو إطلاقه على الملاك باقية بحالها كما لا يخفى. والذي يسهل به الخطب - بعد غمض النظر عن النواهي المتعلّق بذات الفعل من غير تقييد بقصد القرية - أنّ النهي إذا تعلّق بالفعل مقيداً بقصد القرية يستلزم فسادها لعدم إمكان قصد القرية فيها وذلك وإن كان يلازم عدم القدرة عليها وعدم إمكان ارتكاب الحرام الذاتي بعد التحريم إلاّ أنّه لا محذور في جعلها إلاّ ما يدعى من اللغوية ويكفي في دفعه أنّه يترتب على هذا الجعل نفس التعجيز وعدم وقوعه في الخارج وصلاحيّة المؤاخذه والعقاب أمر آخر يترتب على الحرمة وليس تمام الغرض منها، بل الغرض منها عدم وقوعه في الخارج. مضافاً

إلى أنه إذا كان جاهلاً بالحرمة تقصيراً يتمشى منه قصد القرية ومع ذلك يصح أن يؤخذ ويعاقب عليه لكونه مقصراً. وهذا بخلاف ما إذا كان الحرمة تشريعاً فقط؛ إذ لا تشريع في صورة الجهل حتى يعاقب عليه وهذا يكفي في رفع اللغوية وصحة جعل النهي المتعلق بالعبادة المقيدة بقصد القرية، فتدبر.

### المقام الثاني: في المعاملات

والنهي فيها يتعلق تارة: بالسبب بما هو فعل بالمباشرة كقوله: لا تبع وقت النداء. وأخرى: بالمسبب بما هو فعل بالتسبب كقوله: لا تملك الكافر المصحف<sup>١</sup> والمسلم.

وثالثة: بالتسبب أو التسبب بها إليه كقوله: لا تبع متفاضلاً أو ربوياً<sup>٢</sup>. ورابعة: بالآثار المترتبة منها إذا وقعت صحيحة مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع كحرمة المقبوض بالربا أو ثمن العذرة<sup>٣</sup> ونحوها. ولا ملازمة بين الحرمة والفساد إلا في القسم الأخير؛ إذ لو لا جهة فساد المعاملة لما كان وجه لحرمة. وبعبارة أخرى لا معنى لصحة المعاملة إلا ترتب الأثر المترقب منها عليها، فإن نهى الشارع عن ذلك ولم يترتب عليه ذلك الأثر فلا معنى لصحتها.

نعم، يختص ذلك بما إذا كان النهي عن جميع آثارها وإلا فمجرد النهي عن

١. راجع: وسائل الشيعة ٦: ٢٤٩، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٥٠.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٨: ١٧ و ١٣٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١ و ٨.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠.

بعض آثار المعاملة لا يقتضي فسادها كما أنّ حرمة مسّ المصحف بلا طهارة لا يدلّ على فساد شرائها بما أنّه نهى عن التصرف الذي يريده المالك كما لا يخفى.

وأما سائر الأقسام فلا ملازمة فيها بين الحرمة والفساد عقلاً ولا لغة؛ إذ لا مانع عقلاً من حرمة معاملة بما أنّه فعل بالمباشرة أو بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب أو التسبب بها إليه ومع ذلك كانت صحيحة لو عصى وأتى بها كما في البيع وقت النداء مثلاً أو البيع مع الدخول في سؤم الغير - إن قلنا بحرمة - أو البيع مع التدليس أو الغشّ فيه.

### في دلالة النهي على الصحة

بل قد يدعى دلالة النهي حينئذٍ على الصحة كما حكى عن أبي حنيفة والشيباني<sup>١</sup> وعن الفخر أنّه وافقهما على ذلك<sup>٢</sup> كما وافقهم على ذلك صاحب «الكفاية» في القسم الثاني والثالث مستدلاً باعتبار القدرة في تعلّق النهي كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة وأمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً<sup>٣</sup>.

أقول: بل هو كذلك في القسم الأوّل أيضاً إذا كان النهي عن الفعل المباشر بما أنّه سبب لا بما هو فعل من الأفعال. فإنّ المقدور حينئذٍ هو البيع بما أنّه فعل

١. أنظر: مطارح الأنظار ١: ٧٦٣.

٢. أنظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٢٢؛ إشارات الأصول، الكلبي: ١٠٩.

٣. كفاية الأصول: ٢٢٨.

من الأفعال لا بما أنه سبب والفرض تعلّقه بالسبب بما هو سبب وإنّما الفرق بينه وبين القسم الثاني أنّ المتعلّق في الأوّل هو السبب بما هو فعل بالمباشرة وفي الثاني هو المسبّب الذي هو فعل الفاعل بالواسطة والتسبيب.

ومع ذلك كلّهُ فهو منقوض أوّلاً: بالمعاملات المحرّمة الفاسدة كالبيع الربوي، فإنّ الالتزام بمجرد فساده دون حرّمته كما ترى ولا يناسبه كونه إذاناً بحرب من الله تعالى الظاهر بل الصريح في حرّمته أشدّ الحرمة.

ومدفع ثانياً: بأنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ لو كان متعلّق النهي هو السبب أو المسبّب أو التسبّب بنظر الشارع، فإنّ ذلك فرع جعلها وصحّتها حتّى يقدر عليه وليس كذلك، فإنّ المتعلّق هو ذلك بنظر العرف والعقلاء، فإنّ المعاملات أمور عرفية عقلائية أمضاها الشارع تارة دون أخرى ويجعلها جائزة وماضية تارة دون أخرى، فيكون إتيانها في فرض الحرمة بما هي معاملة عرفية بقصد ترتّب الأثر عليها عرفاً حراماً ومبغوضاً وإن كان لا يترتب عليه الأثر عند الشرع أيضاً، كما في البيع الربوي المتعارف في العرف مع العلم بالبطلان والحرمة وكما في نكاح ذات البعل، فلا ينافي فساده حرمة نفس العقد وحينئذٍ يصحّ النزاع في أنّه إذا دلّ الدليل على حرمة معاملة هل تلازم الفساد أيضاً أم لا؟ وقد عرفت أنّ الأقوى عدم الملازمة.

نعم، هذا كلّهُ في غير ما كان ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد وإلا فهو دالّ على الفساد من دون دلالة على الحرمة ولا يبعد دعوى ظهورها في ذلك في المعاملات مطلقاً، سواء كان من العقود أو الإيقاعات أو غيرها وذلك كثير في

لسان الأخبار كما في قوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك»<sup>١</sup> أو «لا تبع الكالي بالكالي»<sup>٢</sup> وكذلك قوله عليه السلام: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمام»<sup>٣</sup> «أو الماء المضاف»<sup>٤</sup> ونحو ذلك، فاختصاص ذلك بالعقود والإيقاعات ممّا لا وجه له.

ثم إنّه بعد ما لم يثبت ملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً بوجه ربما يتوهم ثبوت الملازمة الشرعية بين النهي الذاتي التحريمي والفساد نظير الملازمة بين القصر والإفطار المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا قصرت أفطرت»<sup>٥</sup>. استناداً إلى دلالة بعض الأخبار.

منها: ما رواه في «الكافي» و«الفقيه» عن زرارة عن الباقر عليه السلام: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما»، قلت: أصلحك الله تعالى إنّ حكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيّد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز»<sup>٦</sup>. بتقريب أنّها تدلّ بظاهرها على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

وأجاب عنه في «الكفاية» بأنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيّة هاهنا

١. راجع: وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٧، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١١، الحديث ١٢.

٢. راجع: دعائم الإسلام ٢: ٣٣ / ٧٠.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢١٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ١١، الحديث ٣.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١: ٢٠١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ١.

٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافرين، الباب ١، الحديث ٦.

٦. وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ١.



أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما أُطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنّه معصية<sup>١</sup>.  
والمحصّل: أنّ العصيان في الرواية إنّما أُطلق على مخالفة الحكم الوضعي بقريظة قوله: «عصى سيّده»، فإنّه ليس إلا بمعنى الوضع إذ قوله: «تزوّج بغير إذن سيّده» مطلق شامل لسبق النهي وعدمه، بل في بعض الأخبار التصريح بذلك، والحال أنّ فعل العبد من دون نهى المولى ليس مخالفة ومعصية له، مع أنّه لو كان عاصياً لمولاه تكليفاً بأن كان المولى قد نهاه عن الزواج لكان ذلك عصيانياً لله أيضاً؛ إذ يجب متابعة العبد لمولاه شرعاً، فالمراد في عصيان الله الذي يلزم الفساد هو الوضع أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوله: «فإذا أجاز فهو له جائز» الظاهر في أنّه رافع للعصيان ولو كان عصيانياً للتكليف لم يكن رافع له إلا التوبة.

بل قد يقال: إنّ نفس العقد ولو فرض كونه منهيّاً عنه لم يكن عصيانياً؛ فإنّه ليس منافياً لحقّ المولى وفي دائرة حقوقه؛ فإنّ معنى العقد ليس إلا نحو تكلم غير منافية لخدمة المولى حتّى يكون له الأمر والنهي فيه. لكنّه ممنوع بأنّ التكلم بالعقد أو بأيّ كلام آخر وإن كان في نفسه غير منافٍ لحقّ المولى على العبد ولا مزاحماً لخدمته بخلاف الاشتغال بسائر الأفعال إلا أنّ للمولى أن ينهي عنه أيضاً ويجب متابعة العبد للمولى في أوامره ونواهيه مطلقاً.

١. كفاية الأصول: ٢٢٧.

وقال رحمه الله في الحاشية على المتن: وجه ذلك أنّ العبودية تقتضي عدم صدور فعل من العبد إلا عن أمر سيّده وإذنه، حيث إنّ كلُّ عليه لا يقدر على شيء فإذا استقلّ بأمر كان عاصياً، حيث إنّه أتى بما ينافيه مقام عبوديته، لا سيّما مثل التزوُّج الذي كان خطيراً وأما وجه أنّه لم يعص الله فيه، فلأجل كون التزوُّج بالنسبة إليه أيضاً كان مشروعاً ماضياً، غايته أنّه يعتبر في تحقّقه إذن سيّده ورضاه وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من أصله فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه وارتفع محذور عصيانه فعصيانه لسيّده (منه رحمه الله)!

والظاهر أنّه رحمه الله في مقام تميم المتن وتأنيده، فيكون مراده أنّه أطلق العصيان على مخالفة الوضع بمناسبة أنّه يناسب التكليف وكان فيه اقتضاه.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ذلك كلّهُ تأويل بلا موجب؛ إذ ظاهر العصيان هو مخالفة النهي التكليفي لا مجرد الإتيان بما لم يمض وحمله على ذلك بلا وجه، بل لا يحلّ به مشكلة ظاهر الرواية أيضاً؛ إذ لو كان المراد من عصيان السيّد بمعنى عدم إمضائه لكان كذلك في عصيان الله أيضاً ولم يصحّ أن يقال: إنّهُ لم يعص الله، فإنّ من المسلّم اشتراط صحّته عند الشرع أيضاً بإذن السيّد فهو عاص بهذا المعنى لله تعالى أيضاً قطعاً بشهادة نفس هذه الرواية وسائر الروايات الواردة في الباب والمتسالم عليه من حيث الفتوى أيضاً.

وإطلاقه على تزويج العبد ليس لمجرد عدم إذن السيّد كما توهم، بل لعلّه بمناسبة أنّ كثيراً ما يكون استقلال العبد في أفعاله مبعوضاً عند المولى، كما يتراءى أحياناً وكثيراً - خصوصاً في العشائر - مبعوضية زواج البنت بلا إذن أبيها

١. كفاية الأصول: ٢٢٧، الهامش ٣.

ولو كان في نفسه موافقاً لنظر أبيها ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفاية» في الحاشية.

إلا أنّ هذا العصيان لا يرتفع بالإجازة خلافاً لذيل الحاشية، بل لا بدّ من القول به.

ولعلّ هذا نظير ما قد يستقرب في كون الأصل في الأشياء الحظر من أنّ الإنسان لا بدّ وأن لا يفعل شيئاً إلا بإذن سيّده وهو الله تعالى وإن كان ذلك مخدوش فيما بيننا وبين الله تعالى بما ورد من الترخيص كما حقّق في محلّه.

وبالجملة: لا وجه لحمله على خلاف ظاهره ولو صحّ إطلاق العصيان على مخالفة الوضع لصحّ أن يقال لمن يبيع بغير موالاته بين الإيجاب والقبول: إنّه عاص!

ويشهد لذلك ما رواه في «الوسائل» أيضاً عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده (امرأة) بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه. قال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل». فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً. فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»<sup>١</sup>.

فإنّ هذه الرواية صريحة في أنّ المراد من العصيان هو الإتيان بما حرّم الله

١. وسائل الشيعة ٢١: ١١٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ٢.

وأنه كلما كان كذلك كان فاسداً بخلاف ما إذا كان المأتي به حلالاً وإن كان عصياناً للسيد.

إن قلت: كيف هذا وعصيان السيد عصيان الله تعالى لوجوب متابعة العبد لمولاه شرعاً.

قلت: أولاً: لو سلم ذلك يستفاد من نفس الرواية التفصيل بين المحرمات بالعناوين الأولى وبذاتها كما في نكاح ذات البعل في العدة وبين المحرمات بالعناوين الثانوية كمخالفة السيد والأبوين.

وثانياً: لا دليل على وجوب متابعة السيد شرعاً مطلقاً حتى في أمثال هذه الأمور، فإذا نهاه عن حركة الأجفان أو تحريك البدن أو نحوه فليس مخالفته إلا عصياناً للسيد دون الله تعالى، فحرمة استقلاله في النكاح وكون عصيانه عصياناً لله تعالى يحتاج إلى دليل خاص لا يدل عليه الروايتان إن لم نقل بدلالتهما على العدم.

ويدل على ذلك أيضاً معتبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير إذن مولاه أعاص لله؟ قال: «عاص لمولاه». قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنه حرام وقل له: أن لا يفعل إلا بإذن مولاه»<sup>١</sup>.

فإنه ظاهر بل صريح في عدم كونه حراماً شرعاً ولو مع فرض عصيانه للمولى وأنه يقتضي أن لا يفعل.

فتحصّل: أنه لا إشكال في دلالة الروايات على فساد المعاملة المحرّمة؛ إذ لا فرق بين النكاح وبين سائر العقود والإيقاعات والمعاملات من هذه الجهة، فتدلّ

١. وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والاماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

على إثبات الملازمة بينهما شرعاً فيما يتعلّق النهي بالمعاملة بذاته - لا بعنوان ثانوي أو كونه مجتمعاً مع الحرام - .

ويؤيّد التّبّع في موارد المعاملات المحرّمة، فما وجدنا معاملة محرّمة شرعاً كانت صحيحة، بل تكون فاسدة مطلقاً كبيع المصحف بالكافر أو النكاح في العدة أو نكاح ذات البعل أو البيع الربوي وغير ذلك.

اللهمّ إلا في باب الظهار فإنّه مع كونه حراماً يحكم بترتب الأثر عليه وهو البيونة.

لكنّه أيضاً مخدوش؛ فإنّ الذي يريده المظاهر بإيقاع الظهار إنّما هو البيونة الدائمة كما كان هو المرسوم في أيام الجاهلية ولم يمضه الشارع ولا يقع كذلك، فالأثر المترقّب منه لا يترتب عليه شرعاً وهو معنى الفساد. وأمّا البيونة الموقّعة حتّى يدفع الكفّارة فليست هي الأثر المترقّب من الإيقاع، بل هي في الحقيقة نوع تعزير ونكال وعقاب للمظاهر، حيث إنّ ملزم بجميع أحكام النكاح والزوجية ومع ذلك لا يجوز له المواقعة، بل سائر الاستمتاع أيضاً حتّى يدفع الكفّارة، فيصحّ أن يقال: إنّ إيقاع الظهار أيضاً يقع فاسداً لحرّمته وهو لا ينافي ترتّب عقاب خاصّ على فعل المحرّم، فتدبّر.



المقصد الثالث

في المفاهيم





## مقدّمة

### في تعريف المفهوم

المفهوم لغة ما يقابل المنطوق وهو ما يتكلّم ويتلفّظ به، فيكون المفهوم مرادفاً للمعنى والمدلول، سواء كان بالدلالة المطابقة أو الالتزامية أو التضمينية ويعمّ المنطوق والمفهوم الاصطلاحيين. وأمّا في الاصطلاح، ففي «الكفاية» أنّه عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه<sup>١</sup>، انتهى.

وفي تعليقه المشكيني رحمته أنّ الأوّل مثل عدم وجوب الإكرام المستفاد من قولنا: «إن جئتك زيد فأكرمه»، حيث إنّ حكم إنشائي... والثاني مثل عدم ضرب المتكلّم في مثل: «إن ضربت ضربت» وهو حكم إخباري لازم بالنحو المذكور<sup>٢</sup>. انتهى.

---

١. كفاية الأصول: ٢٣٠.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٢٦٣، الهامش ٧٦٠.

وفيه أولاً: أنّ عدم وجوب الإكرام ليس قضية وحكماً إنشائياً فهو صرف نفي الوجوب وإنما يكون حكماً إنشائياً لو كان مفهومه أنه «إن لم يجتلك فلا تكرمه» وليس كذلك وكان الأولى التمثيل للحكم الإنشائي بنحو: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»<sup>١</sup> ومفهومه ولا تضربهما مثلاً.

ومع ذلك فقد لا يكون المفهوم حكماً أصلاً كما في المثال المذكور، فلا يتم التعريف.

وثانياً: أنه لا يتم التعريف في مثل مفهوم الموافقة؛ إذ لا خصوصية في المعنى المراد حتى يستتبع المفهوم؛ فإنّ الخصوصية المتصورة في القضية الشرطية هي العلية المنحصرة مثلاً وليس لأمثال ذلك في مثل: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» محلّ توهم أصلاً.

وقد يعرف: بأنّه حكم لغير مذكور. وهو واضح البطلان؛ إذ المراد من الموضوع في مفهوم قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» إمّا هو زيد وإمّا الإكرام وكلّ منهما مذكور في الكلام لا غير مذكور حتى يكون المفهوم حكماً له. ووجهه في «الكفاية» بأن يقال: إنّ حكم غير مذكور<sup>٢</sup>، فيكون عدم المذكورية صفة لنفس الحكم لا لموضوعه. لكنّه أيضاً لا يداوي مرضاً؛ فإنّ قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» يدلّ بالالتزام على عدم حرمة إكرامه أو كراهته وكلّ منهما حكم غير مذكور وليس من المفهوم اصطلاحاً، بل هو كذلك في الأحكام التبعية مطلقاً.

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٣٠.

هذا مضافاً إلى ما سبق من أنه كثيراً ما لا يكون المفهوم حكماً أصلاً كما عرفت.

والظاهر أنه لا يمكن تعريف المفهوم بما لا ينتقض طرده وعكسه وإنما المراد منه عدة دلالات التزامية وقعت مورداً للكلام نفيًا وإثباتاً أو حجية وعدمها وقد أفرد البحث عنها وسميت بالمفهوم والمفاهيم من دون اصطلاح خاص فيها بخلاف بعض المدلولات الالتزامية المجمع عليها، كدلالة وجود أحد الأضداد على نفي غيره أو اتفق على عدمها كما يقال: إن إثبات شيء لا يدل على نفي غيره.

وبالجملة: فالمراد من المفاهيم هي هذه المداليل الخاصة التي وقعت مورداً للبحث والكلام من دون نظر إلى ماهيته وحقيقته.

ومع ذلك، وقع الكلام في التفاوت بين هذه الدلالات الالتزامية حيث عد بعضها من المنطوق وبعضها الآخر من المفهوم.

وللسيد البروجردى رحمته في المقام بيان وتفصيل طويل، ومحصله أن من الدلالات الالتزامية ما لا يمكن للمتكلم إنكاره. ومنها: ما يمكن له ذلك والثاني هو المفهوم<sup>١</sup>.

وذلك لا يخلو عن غرابة، فإنه لو كان يفهم من الكلام، فكيف يمكن للمتكلم إنكاره وإن كان قابلاً للإنكار فقد فرض عدم تمامية الدلالة ولم يبق للبحث فيه مجال!

والذي يخطر بالنظر القاصر الفرق بينهما بأن المدلولات الالتزامية إنما هي ما

١. الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردى ١: ٤٣٥؛ نهاية الأصول: ٢٦٣.

كان من لوازم المدلول فيتصوّر المدلول يتصوّر اللازم أو مع تصوّرهما يزعن بالملازمة. وأمّا المفاهيم فليس من لوازم المدلول، بل من لوازم كيفية البيان الذي هو فعل المتكلم. مثلاً التقييد بالوصف يوجب قصر الحكم على موضع الوصف وأمّا نفيه عن غير مورده، فليس معنى الألفاظ المستعملة في الكلام وإنّما هو لازم نفس التقييد بالوصف وذكره بما هو فعل المتكلم ويقال: إنّ تقييده بالوصف لا بدّ وأن يكون لغرض عقلائي وإلا يكون لغواً... وهكذا. وبالجملة فالكلام في ظهور الفعل لا ظهور اللفظ.

ولذلك ترى المتقدمين يتمسكون في مفهوم الشرط بأنّ الأصل العقلائي في كلّ فعل صادر من شاعر مختار ومنه الكلام بما أنّه فعله الحمل على أنّه صدر لغرض لا لغواً ومنه المتكلم بالشرط....

وأما المتأخرون المستدلون بظهور الشرط في العلية المنحصرة ولازم المفهوم فعله لو تمّ يخرجهم عن المفهوم ويجعله من الدلالات الالتزامية، فتدبر. وممّا ذكرنا يظهر: أنّ البحث في المفاهيم كما يمكن أن يكون صغروباً وأنّه هل للشرط أو الوصف ذلك الظهور، كذلك يمكن أن يكون في الكبرى وهي أنّ هذا الظهور هل هو حجّة أم لا؟ فإنّ ما ثبت في محلّه حجّيته إنّما هو ظهور الألفاظ وأمّا ظهور الأفعال، فله باب آخر لا بدّ من السؤال عن حجّيته والاستدلال عليه ببناء العقلاء عليه وعدم الردع عنه مثلاً، فلا بدّ من إثبات بناء العقلاء عليه بذكر الشواهد والموارد ولو لا إثبات ذلك لكان لمنع حجّيته مجال واسع. وبالجملة فظهور الفعل قابل للحجّية وعدمها كما جعل الشارع مثلاً ظهور حال المسلم وفعله حجّة في موارد لكنّه لا بدّ من إثباته، فلا تغفل.

## فصل

### في مفهوم الشرط

اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء بعد تسلّم دلالتها على الثبوت عند الثبوت، فاختر المشهور دلالتها عليه وأنكره جماعة منهم المحقّق الخراساني في «الكفاية»<sup>١</sup>.  
وقد نسب إلى المتقدمين - كما في «نهاية الأصول»<sup>٢</sup> - أنّ النكتة الوحيدة في دلالة القضايا على المفهوم شرطية كانت أو وصفية أو غيرهما هي شيء واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية، بل هو مستفاد من وجود القيد وأنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم دخالته في الموضوع وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم، فتكون دلالته عليه بغير الدلالات اللفظية الالتزامية.  
وتوضيحه: أنّ الأصل العقلائي في كلّ فعل صادر من شاعر مختار - ومنه

---

١. كفاية الأصول: ٢٣١.

٢. نهاية الأصول: ٣٠٠؛ أنظر: مناهج الوصول ٢: ١٨١ - ١٨٢.

الكلام بما أنه فعله - الحمل على أنه صدر لغرض عقلائي لا لغواً.  
ثم في الكلام - بما أنه فعل - أصل آخر وهو صدوره للتفهم لا لغرض آخر،  
لأنه آله واستعماله لغيره خلاف الأصل. ثم بعد ذلك لو شك في الاستعمال  
الحقيقي يحمل عليه.

ولا إشكال في جريان الأصل العقلائي في القيود الزائدة في الكلام، فإذا شك  
في قيد أنه أتى به لغواً أو لغرض يحمل على الثاني، وإذا شك أنه للتفهم أو غيره  
حمل على الأول.

وما يكون القيود آلة لتفهمه هو دخالتها في الموضوع وأن الموضوع هو  
الذات مع القيد لا نفس الذات فقط.

فتحصّل من ذلك: أنّ إتيان القيد يدلّ على دخالته في الحكم، فينتفي عند  
انتفائه من غير فرق بين الشرط والوصف وغيرهما.

وهذا ليس من قبيل الدلالات اللفظية، فإنّ المدلول اللفظي ليس إلا الثبوت  
عند الثبوت كما في نفس ذات الموضوع إلا أنه كان يمكن للمتكلّم في بيان  
الثبوت عند الثبوت بإطلاق الموضوع من دون ذكر قيد، فيكون ذكر القيد بما أنه  
فعل حاملاً لغرض آخر وهو بيان أنّ نفس الموضوع لا يكفي للحكم، بل لابدّ  
من ضميمة القيد وهذا معنى الانتفاء عند الانتفاء. هذا حاصل ما قرّره المحقّق  
البروجردى رحمته الله.

وقد أورد عليه رحمته الله: بأنّ غاية ما يدلّ عليه إتيان القيد إنّما هو دخالته في الحكم  
بمعنى عدم كون ذات الموضوع هي تمام الموضوع للحكم وأمّا كون هذه  
الخصوصية دخيلة ليس إلا هو بمعنى عدم جواز أن يخلفها خصوصية أخرى،

فلا يستفاد منه ولا يحكم به العقلاء، لأنّ مبنى حكمهم إنّما هو الفرار من اللغوية وهو يحصل بدخالته في الجملة ولو كان ينوب عند عدّة قيود أخرى.

وهذا هو مراد السيّد علم الهدى عليه السلام حيث قال ما حاصله - على ما في «المعالم» - : إنّ تأثير الشرط هو تعلّق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن أن يكون شرطاً. ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾<sup>١</sup> يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول ثمّ نعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثاني ثمّ نعلم بدليل آخر أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً ونيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى<sup>٢</sup>، انتهى.

وبالجملة: فدخالة الشرط والقيود في الحكم لا يفيد ما لم يضمّ إليه شيء آخر وهو إثبات أنّه لا قرين له وأنّه القيد المنحصر ولا ينوب عنه شيء وبه يتمّ المطلوب وإلا فصرف عدم لغوية القيود لا يدلّ على المفهوم ما لم تفد الحصر.

### الوجوه التي أقيمت على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

وقد ذكروا لإثبات ذلك وجوهاً ربما يخرج عن دلالة الفعل ويصير من قبيل دلالة اللفظ أو الإطلاق على ما يأتي.

منها: دعوى ظهور الشرط بالوضع في ترتّب الجزاء على الشرط نحو ترتّب

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. معالم الدين: ٧٧.

المعلول على علته المنحصرة أي اللزوم الترتبي العلي الانحصاري.  
وقد أنكر ذلك بمنع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب، بل على صرف الملازمة فقط (في المعلولين لعلّة ثالثة) أو منع كونها على نحو الترتب على العلة كما إذا كان الجزاء معلولاً لشيء يكون هو والشرط معلولين لعلّة ثالثة، فإنّه مترتب عليه لتأخره عنه رتبة إلا أنّه ليس بنحو العلية أو بمنع دلالتها على الترتب العلي على العلة المنحصرة كما هو كثير جداً.

لكن قال في «الكفاية»: إنّ منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتّفاقية في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً.  
وأما المنع عن أنّه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع.

ودعوى تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم بعيدة عهدتها على مدّعيتها كيف ولا يرى في استعمالها فيها عناية ورعاية علاقة، بل إنّما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات وصحة الجواب بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم<sup>١</sup>.

ومنها: ما أشار إليه وإلى ردّه في «الكفاية» بقوله: وأما دعوى الدلالة بادعاء

١. كفاية الأصول: ٢٣٢.



انصراف العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففاسدة جداً؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره كما لا يكاد يخفى.

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوي<sup>١</sup>، انتهى.

ومنها: إثبات ذلك - أي العلية المنحصرة - بمقدّمات الحكمة والإطلاق الجاري في الشرطية واللزوم المستفاد من الأدوات أو الجملة بتقريب أنّ كلمة أو هيئة الجملة الشرطية موضوعة للدلالة على اللزوم الترتبي، كما هو متسالم عليه إلا أنّ اللزوم كذلك قد يكون بنحو الانحصار وقد يكون لا معه، فعند الإطلاق يحمل على الأوّل، كما في حمل إطلاق الأمر على النفسي دون الغيري.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بأنّ هذا فيما تمّت هناك مقدّمات الحكمة ولا تكاد تتمّ فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعينه من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فإنّ النفسي هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغيري، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدّمات الحكمة محمولاً عليه وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة

١. كفاية الأصول: ٢٣٢.

المنحصرة؛ ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، انتهى.

أقول: بل لقائل أن يقول: إنّ المحتاج إلى المؤونة الزائدة هو العلية المنحصرة؛ إذ لحاظها يتقوم بشيئين: أحدهما لحاظ عليته والثاني لحاظ عدم علية شيء آخر لذلك المعلول وهذا هو الذي يترتب عليه الدلالة على المفهوم. والإطلاق يقتضي أن يلاحظ الترتب والعلية من دون لحاظ أمر آخر وهو الجامع بين المنحصرة وغير المنحصرة ويترتب عليه عدم الدلالة على المفهوم.

وما في تعليق المشكيني رحمته من ضمّ العلم بعدم إرادة الجامع لعدم كون شيء واحد علّة منحصرة وغير منحصرة<sup>٢</sup> كما ترى؛ إذ من الواضح أنّه لا يصير فرد واحد جامعاً بين القيد أو بين واجد القيد وفاقده، فالرقبة لا تكون مؤمنة وغير مؤمنة، بل المراد أنّه يلاحظ اللزوم والعلية من دون لحاظ انحصارها وعدمها، فيكون الإطلاق مقتضياً لمطلق العلية دون المنحصرة منها.

ومنها: التمسك في ذلك بإطلاق الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن بمنحصرة يلزم تقييده؛ ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثار وحده وقضية إطلاقه أنّه يؤثر كذلك مطلقاً.

وقد تلقّاه في «الكفاية» بالقبول مع إطلاقه كذلك إلا أنّه من المعلوم ندره تحقّقه<sup>٣</sup>.

١. كفاية الأصول: ٢٣٣.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٢٧٣، الهامش ٧٦٦.

٣. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٢٧٣، الهامش ٧٦٦.

ومنها: أنه قضية إطلاق الشرط أيضاً بتقريب أن مقتضاه تعيينه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب.

وأورد عليه في «الكفاية» - مضافاً إلى ندره تحقق مقدمات الحكمة في الشرط ولا يكون إلا اتفاقاً - بالفرق بين المقامين؛ فإنّ التعيين في الشرط ليس نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً كما كان في الوجوب كذلك وكان الوجوب في كلّ منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بدّ في التخييري منهما من العدل وهذا بخلاف الشرط، فإنه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً. وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة وهو ذكره بمثل «أو كذا». واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنّما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال بخلاف إطلاق الأمر؛ فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال والإجمال، تأمل تعرف<sup>١</sup>. انتهى.

هذا على ما في «الكفاية» من البيان والإيراد.

لكنّ الظاهر أنّ المراد من البيان الأوّل للإطلاق وتشبيهه بالوجوب النفسي والغيري هو أنّ الشرطية ظاهرة في اللزوم الترتبي، أي الثبوت عند الثبوت لا بمعنى صرف الثبوت ولو اتفاقاً، بل بمعنى الحدوث عند الحدوث وهو معنى الترتب بحيث يكون ثبوت الجزاء مستنداً إلى ثبوت الشرط وإطلاق ذلك يقتضي

١. كفاية الأصول: ٢٣٤.

كون ذلك الترتب دائماً غير مقيّد بوجود شيء آخر أو عدمه، كما في الوجوب النفسي وهو يقتضي الانحصار؛ إذ لو لم يكن منحصرًا لم يكن يترتب عليه ويحدث بحدوثه عند سبقة بعلة أخرى، بل يكون حادثاً بالعلة السابقة وإن كان ثابتاً مع الثانية أيضاً.

نعم، هذا التقريب للإطلاق لا ينافي كونهما معلولين لعلة واحدة؛ فإنه بذلك أيضاً يتحقق الثبوت عند الثبوت دائماً، فالإطلاق بهذا التقريب لا يدل على العلية المنحصرة - إذ لا يدل على العلية فكيف بالانحصار - لكنه لا ينافي دلالاته على المفهوم، فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في التقريب الثاني وهو إطلاق الشرط وكونه ملازماً لحدوث المشروط مطلقاً بأي فرد منه ولا يخفى قصور عبارة «الكفاية» عن ذلك، حيث قال في تقريبه بأنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

فإن هذا التعبير يناسب الترديد بين كون شيء تمام العلة أو جزئها بخلاف تعدد العلة، فإنه لو سبقه الآخر لما كان للثاني أثر أصلاً وإن كان ثابتاً عنده وإطلاق الشرط يقتضي أن يكون أي فرد من الشرط مؤثراً في حدوث المشروط. والفرق بينه وبين البيان السابق هو الاختلاف في مورد الإطلاق كما لا يخفى. لكن الوجهين مشتركان في اختصاصهما بما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كما لا يخفى وإلا بتكرّر الجزاء يحفظ إطلاق الترتب وإطلاق الشرط من دون إشكال.

وهنا بيان آخر في إطلاق الشرطية نظير ما ذكرناها في مبحث الواجب النفسي والغيري - بعد الإشكال في بيان صاحب «الكفاية» بالنقض بما إذا علم في الواجب الغيري حصول القيد ووجود الغير، فلا يلزم حينئذٍ من عدم بيان القيد محذور ولا يتم بالإطلاق بيان نفسية الوجوب - من أن الأحسن تقريب الإطلاق في مقام اللحاظ من حيث إنه يكفي في لحاظ الوجوب النفسي لحاظ نفس الواجب بخلاف الغيري، فإنه لا بد من لحاظ الغير أيضاً، فله مؤونة زائدة في مقام اللحاظ يرفع بالإطلاق.

ونظير ذلك في المقام بأن يقال: إن العلة المنحصرة يكفي في لحاظها تصوّر العلة المذكورة تلو «إن» وتصور المعلول، فيتصور الربط العلي، وهذا بخلاف غير المنحصرة؛ إذ لو كان الشرط متعدداً يرجع في الحقيقة إلى كون الشرط هو الجامع بينها لا كل واحد على سبيل الاستقلال لما ثبت في محله من أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد. ولا ريب أن لحاظ الجامع حينئذٍ يحتاج إلى مؤونة زائدة ترفع بالإطلاق، فيكون مقتضى الإطلاق هو العلية المنحصرة ولا فرق في هذا البيان بين كون الجزاء قابلاً للتكرار أو لم يكن، بخلاف الوجهين السابقين كما مرّ.

وأما البيان الثالث، فما أورد عليه في «الكفاية»<sup>١</sup> إنما يرد عليه لو كان مراده التمسك بالإطلاق في تأثير الشرط في الجزاء والربط الموجود بينهما حتى يقال: إن كيفية تأثير الشرط في الجزاء والربط بينهما لا يتفاوت فيه الحال بين العلة المنحصرة وغيرها.

١. تقدّم في الصفحة ١٧٣ - ١٧٤.

ولكنه ليس كذلك، بل المدعى هو التمسك بإطلاق الشرط ولعلّ مراد المستدلّ - وهو صاحب «الفصول»<sup>١</sup> - هو ما يقرب بالبيان الذي ذكرناه أخيراً، فإنّه لو كان الشرط غير منحصر لكان الشرط في الواقع هو الجامع بينهما، فلا بدّ فيه من لحاظ زائد كما في الواجب التخييري الذي لا بدّ له من لحاظ العدل أو الجامع بينهما ويرفع ذلك بالإطلاق وسيأتي نقل كلامه ﷺ حتّى يتّضح منه المراد إن شاء الله تعالى.

### في تحقيق حقيقة الشرط

وبعد اللتيا والتي فالتحقيق أنّ أدوات الشرط لم توضع إلا للاشتراط ومعناه تعليق الجزاء على الشرط. وبعبارة أخرى جعل الشرط النحوي شرطاً معقولياً أي ما يكون بعدمه العدم، فيكون دخيلاً في وجود الشيء. ولذلك لو قيل: إن جاء زيد فأكرمه وإن لم يجئك أكرمه يكون فيه ركافة ولغوياً.

ومع ذلك ليس معناه العلية؛ إذ التعليق يصحّ مع كونه علّة أو معلولاً أو كان هو مع الجزاء معلولين لعلّة ثالثة؛ فإنّ التعليق بمعناه العرفي الذي يعبر عنه في الفارسيه بـ «وابستگي» موجود في الأقسام الثلاثة. ومقتضى هذا المعنى الذي يفهم من الشرطية بلا ارتياب هو الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ لو لا ذلك لزم التفكيك بينهما، فلم يكن الجزاء معلّقاً على الشرط ولا بينهما تعليق.

نعم، يبقى الكلام في تعيين أنّه ما هو الشرط وما هو الجزاء؟  
مثلاً إذا قال: «إذا جاءك زيد فأكرمه» يدلّ على ثبوت الوجوب عند المجيء

١. الفصول الغروية: ١٤٧ / السطر ٢٦.

وعدمه عند عدمه، لكنّ المراد من الإكرام هل هو مطلق الإكرام أو إكرام خاصّ؟ أو أنّ المراد من المجيء هو أيّ مجيء كان، فلا بدّ من استظهاره بمقتضى الإطلاق. ولا ريب أنّ كلّ ذلك خارج عن ماهية دلالة الشرطية على المفهوم وإن كان إثبات كلّ واحد من هذه القيود أو سلبه في طرف الشرط أو الجزاء يوجب اختلاف المفهوم وهذا واضح جداً.

والمراد من بسط الكلام فيها مع وضوح التهيؤ لما هو المقصود وهو أنّه كما يحتمل أن لا يكون المعلّق عليه مجرد ما ذكر تلو أداة الشرط، بل كان الشرط في الواقع هو مقيداً كالمجيء المقيد بالركوب وأنّه يرفع هذا الاحتمال بالإطلاق كذلك يحتمل أن لا يكون المعلّق عليه نفس ما ذكر تلو أداة الشرط، بل كان هو الجهة الجامعة بينه وبين شيء آخر حتّى لا ينتفي المعلّق بمجرد انتفاء ذلك المذكور، بل يكون انتفائه بانتفاء الجهة الجامعة التي لا يكون إلا بانتفاء كليهما والمتكفّل لنفي ذلك الاحتمال وتعيين أنّ المعلّق عليه هو نفس ذلك المذكور هو الإطلاق.

ويمكن أن يقال: إنّ المتكفّل لهذا هو الوضع وظاهر اللفظ حيث جعل المجيء مثلاً شرطاً دون الجامع. نعم لا بدّ من تميم المقصود بالأخذ بإطلاق الشرطية والتعليق أيضاً؛ بأن يقال: إنّ التعليق والانتفاء عند الانتفاء مطلق، سواء كان هناك شيء آخر أم لا.

فحصّل: أنّ الجملة الشرطية إنّما تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء بالوضع بمقتضى التعليق وأما أنّ المعلّق والمعلّق عليه ما هو؟ فتشخيصه بحدوده وثغوره إنّما يتمّ بمقدّمات الحكمة ولذلك ترى استهجان أن يقال: إن جاءك زيد فأكرمه

وإن لم يجنك فأكرمه ولا تستهجن أن يقال: إن جاءك زيد فأكرمه، وإن أكرمك فأكرمه لأنّ الأوّل خلاف الوضع والثاني لا يخالف إلا الإطلاق.

ومنه يظهر: أنّه لو قام قرينة على عدم الانحصار لا يكون مخالفاً للوضع حتّى يلزم منه المجاز ويحتاج في استعمالها من عناية ورعاية العلاقة كما توهم في «الكفاية»<sup>١</sup>، بل كان خروجاً عن مقتضى الإطلاق.

وإنما يخرج عن الإطلاق بالمقدار الذي قام عليه الدليل ولا ينافيه أيضاً حفظ الإطلاق بالنسبة إلى غيره ولذلك تراهم يجمعون بين قوله ﷺ: «إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر» بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر ولا يوجب ذلك رفع اليد عن مفهوم كلّ منهما بالمرّة.

وهذا بخلاف ما لو ادّعى وضع الشرط للعلية المنحصرة؛ فإنه بعد قيام الدليل على عدم الانحصار لا يبقى له مفهوم أصلاً.

ثمّ إنّّه يؤيد المطلوب أولاً: صحّة الاستدراك عقيب الجملة الشرطية واستنتاج عدم الجزاء من عدم الشرط كما في قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنّها ليست بطالعة، فليس النهار بموجود. ولو لا دلالة على الانتفاء عند الانتفاء لم يكن لهذا الاستنتاج وجه.

وثانياً: تسلّمهم على دلالة «لو» الشرطية على الامتناع للامتناع وليس المراد منه إلا انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، غاية الأمر دلالة على انتفاء الشرط أيضاً.

قال ابن هشام في «المغني»: «لو» على خمسة أوجه، أحدها: لو المستعملة في نحو: لو جئتني لأكرمته وهذه تفيد ثلاثة أمور. أحدها: الشرطية أعني عقد السببية

١. كفاية الأصول: ٢٣٢.



والمسببية بين الجملتين بعدها والثاني تقييد الشرطية بالزمن الماضي ... الثالث الامتناع. وقد اختلف النحاة في إفادتها له وكيفية إفادتها على ثلاثة أقوال:

أحدها أنها لا تفيده بوجه... وهذا كإنكار الضروريات؛ إذ فهم الامتناع منها كالبديهي، فإنّ كلّ من سمع «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردّد ولهذا يصحّ في كلّ موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى تقول: لو جئني أكرمته ولكنّه لم يجرى ومنه قوله: ...

والثاني أنها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعاً وهذا هو القول الجاري على ألسنة المعربين ونصّ عليه جماعة من النحويين وهو باطل بمواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا...﴾<sup>١</sup> ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...﴾<sup>٢</sup> وقول عمر: نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه - ...

والثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصّة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنّه... - قد يكون مساوياً أو أعمّ -<sup>٣</sup> انتهى.

وإنما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط.

ومنه يظهر: أنّ القول الثاني هو المشهور المتبادر ومواقع النقص مردود بأنّ في مثل هذه الموارد العرفية ظاهرة في أنّ المتكلم في مقام بيان ما هو أقوى ما

١. الأنعام (٦): ١١١.

٢. لقمان (٣١): ٢٧.

٣. مغني اللبيب ١: ٣٣٧.

يمكن أن يكون علّة وينفي تأثيره في الوجود وبالأولوية تدلّ على عدم تأثير شيء آخر في وجوده.

كما أنّ ما ندعي من دلالة الشرط على المفهوم إنّما هو فيما إذا كان إيراد الشرط للتعليل كما هو ظاهره وقد تدلّ القرينة على عدم كونه لذلك؛ بل لبيان العموم كقولك: أكرم زيداً إن جئتك أو لم يجئك، فالشرط في الحقيقة زائد والمقصود سواء جاءك أو لم يجئك وقد يكون في مقام بيان شمول الحكم للفرد الخفيّ كقولك: أكرم زيداً وإن أهانني والآيات السابقة نظير ذلك لا يخفى.

إن قلت: كثيراً ما ليس المتكلم إلا في مقام بيان خصوصيات الشرط دون كونه شرطاً وحده أو مع عديله، كما إذا كان مورداً في الجزاء عند تحقّق عديله وعدم تحقّق هذا الشرط، فيبيّن هذا الشرط بتمام خصوصياته وأمّا عند عدمه فيؤكده إلى فرصة أخرى.

قلت: إنّّه في فرض التردّد فإمّا أن يكون الجزاء هو الجزم بالوجوب، فينتفي الجزم عند انتفائه من دون دلالته على نفي الوجوب أو يلتزم بدلالته على عدم الوجوب عند عدم المجيء بالفعل ولو جعله في فرض عدم المجيء أيضاً كان جعلاً مستأنفاً.

ولعلّه إلى ذلك يرجع مرام صاحب «الفصول» - الذي أشار إليه في «الكفاية» في التقريب الثالث من الإطلاق وأورد عليه بما مرّ أنّه لا يناسب التقرير - حيث قال ﷺ بعد دعوى دلالة القضية الشرطية على المفهوم:

لنا أنّ المتبادر من التقييد بأن وأخواتها تعليل الجزاء على الشرط بمعنى إفادة أنّ الثاني لازم الحصول لحصول الأوّل ومرجعه إلى أنّ للشرط علقه بالجزاء

يتقتضي بها عدم انفكاكه عنه... .

إلى أن قال: ... كما أنّ الظاهر من التعليق شرطية المقدم. كذلك الظاهر من إطلاق الشرطية كون المذكور شرطاً على التعيين لا على البدلية كما يرشد إليه قولك: حصول المجيء شرط لوجوب الإكرام، فإذا كان المفهوم من إطلاقه كون المذكور سبباً وشرطاً على التعيين، فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء؛ لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط.

فظهر أنّ دلالة التعليق بالشرط على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة مستندة إلى الوضع؛ لأنّ ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه مطلقاً مستندة إلى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية، فقول القائل: إن جئتك زيد فأكرمه وإن أكرمتك فأكرمه مخالف للظهور دون الوضع. وأمّا نحو «أكرم زيداً إن جئتك وإن لم يجئك»، فالظاهر أنّه مخالف للوضع؛ إذ لا تعليق فيه حقيقة<sup>١</sup>، انتهى كلامه.

وكلامه ﷺ كما ترى صريح في أنه ليس بصدد ادعاء ظهور الشرطية في العلية فكيف بانحصاره وقد صرح في بعض مواضعه أنّ التعليق المذكور يساعد علية الشرط للجزاء أو علية الجزاء للشرط أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، بل بنى كلامه على ظهور «إن» في التعليق وضعاً وظهور إطلاق المعلق عليه في كونه معيّناً، فمورد الإطلاق في كلامه هو الشرط بمعنى المقدم لا الشرطية والدخالة والعلية حتى يقال بعدم تفاوته في الصورتين كما اعترض عليه صاحب «الكفاية»<sup>٢</sup>. ولقد

١. الفصول الغروية: ١٤٧ / السطر ٢٦.

٢. تقدّم في الصفحة ١٧٥.

أجاد فيما أفاد وأتى بما هو غاية المراد.

فتلخص: أنّ الجملة الشرطية إنّما تدلّ على المفهوم بالوضع وأنها كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت كذلك تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وأما أنّ الجزاء هل ينتفي عند انتفاء الشرط مطلقاً أو إذا لم يكن هناك شرط آخر ينوب مقام الأوّل فهو احتمال يرتفع بالإطلاق أي إطلاق الشرط من دون تقييد بشرط آخر بأو بما هو حاك عن الجامع.

وما في «الكفاية» من أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه... بل في «المناهج»<sup>١</sup> أن ذلك ليس قضية الإطلاق فإنّها ليست إلا أنّ ما جعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به وإلا لكان عليه بيانه كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق. وبعبارة أخرى إنّ الإطلاق في مقابل التقييد ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه. وأما قضية الاستناد الفعلي إلى الموضوع مع كون قرين له قبله وبعده فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق والتقييد...<sup>٢</sup> انتهى.

فيرجع كلّ ذلك إلى إنكار دلالة الشرطية بلفظه على الانتفاء عند الانتفاء كما هو مرام صاحب «الكفاية»، بل يكون مفاده اللفظي صرف الثبوت عند الثبوت فيختصّ إطلاقه بنفي الشريك الذي هو الدخيل في الثبوت وأما ما هو مؤثّر في العدم فلا.

١. مناهج الوصول ١: ١٨٤.

٢. مناهج الوصول ٢: ١٨٤.

وأما بعد ما بيّنا من دلالاته على الانتفاء عند الانتفاء أيضاً باللفظ، فلا بدّ من النظر إلى موضوع النفي وبيانها، وهل الموضوع للقضية المنفيّة هو عدم الشرط فقط أو عدم الشرط وغيره من الشروط فكأنّه قال: لا يجب الإكرام عند عدم المجيء، فهل الموضوع لعدم الإكرام هو عدم المجيء مطلقاً أو عدم المجيء المقيد بعدم شيء آخر أيضاً. وهذا هو الفارق المهمّ بين المعنيين في الباب، فتدبر جيّداً.

ومما ذكرنا ظهر:

الف: صحّة ما ندرکه بالوجدان من دلالة الشرط على المفهوم.

ب: أنّ دلالاته على ذلك ليس بنحو لو خلفها شرط آخر كان استعمال أداة الشرط في ذلك المورد مجازاً وبعناية ورعاية علاقة حتّى يستشكل فيه بعدمها كما في «الكفاية»<sup>١</sup>. نعم هو كذلك فيما إذا استعمل بلا دخل للتعليق أصلاً.

ج: دلالتها على المفهوم قابلة للتجزئة والتبعيض وقيام الدليل على خلاف المفهوم في بعض الموارد لا يلزم إلغاء المفهوم رأساً.

د: إنّ لا فرق في ذلك بين الجمل الإخبارية والإنشائية كما عرفت دعواه في كلام ابن هشام في مثل قولك: لو جئتني لأكرمتك وفي عدّة أخرى من الأمثلة المتقدّمة. وأمّا في مثل: إذا أكلت السمّ متّ وأمثاله فإمّا أن لا يتمّ الإطلاق أو أنّ الجزاء هو الجزم أو الفورية أو أنّه معلوم بالدليل الخارجي. وقد ذكرنا أنّه غير مناف للوضع ولا وجه استمهل الفرق بين الجمل الإنشائية والإخبارية.

نعم، هذا كلّه لو كان إيراد الشرط للتعليق وقد تدلّ القرينة على عدم كونه

١. كفاية الأصول: ٢٣٢.

كذلك، بل لبيان العموم أو لبيان شموله للفرد الخفي كما في قولك: أكرم زيداً وإن أهانني، أو لبيان التسوية وعدم التفاوت كقولك: أكرم زيداً إن جئتك أو لم يجتئك.

ويمكن أن يستدل على ثبوت مفهوم الشرط وحجته - بعد كونه متبادراً ارتكازياً يشهد عليه جمع من الأمثلة العرفية - بعض الأخبار التي استشهد فيه الإمام عليه السلام بمفهوم الشرط.

منها: رواه عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ قال: «ما أبينها! من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه»<sup>١</sup> فإن قوله عليه السلام: ما أبينها شاهد على أن المفهوم مراد ظاهري من الآية لا أن الإمام كان في مقام التعبد به كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة - أو حسنة - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل: جعلت فداك إن الله يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فإننا ندعوا فلا يستجاب لنا؟ قال: لأنكم لا توفون الله بعهده وإن الله يقول: ﴿أوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ والله لو وفيتم الله لوفى الله لكم<sup>٢</sup>.

ولو لا دلالة الآية الثانية على المفهوم لم يكن وجه لتقييدها الآية الأولى.

ومنها: ما في «الاختصاص» عن الصدوق، عن أبيه، عن سعد، عن ابن عيسى، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم قال: قلت للصادق عليه السلام: يا بن رسول الله ﷺ: ما بال المؤمن إذا دعا رباً استجيب له وربما لم يستجب له وقد قال الله

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٧٦، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، الباب ١، الحديث ٨.

٢. بحار الأنوار ٩٠: ٣٦٨ / ٣.

عزَّ وجلَّ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فقال عليه السلام: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا دَعَا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِنَيَّْةٍ صَادِقَةٍ وَقَلْبٍ مُخْلِصٍ اسْتَجِيبَ لَهُ بَعْدَ وِفَائِهِ بِعَهْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِذَا دَعَا اللَّهَ بِغَيْرِ نَيَّْةٍ وَإِخْلَاصٍ لَمْ يَسْتَجِبْ لَهُ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾. فَمَنْ وَفَى وَفِي لَهُ»<sup>١</sup>.

ومنها: في الصحيح عن أبي أيوب - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نريد أن نتعجل السير - وكانت ليلة النفر حين سألته - فأبي ساعة ننفري؟ فقال لي: «أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس (وكانت ليلة النفر) وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على كتاب الله فإن الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>٢</sup> فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ولكن قال: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>٣</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يظفر بها المتتبع، فراجع.

ولا ريب: أن الاستشهاد بها مبني على ظهورها في المفهوم عند العرف من دون تعبد ولذلك التجأنا إلى القول بأن مراد الإمام في رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ قال الله

١. بحار الأنوار ٩٠: ٣٧٩ / ٢٣.

٢. البقرة (٢): ٢٠٣.

٣. وسائل الشيعة ١٤: ٢٧٥، كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، الباب ٩، الحديث ٤.

تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه<sup>١</sup>. إنّما هو معرفة سقوط المسح على البشرة عند الاضطرار والخرج لا وجوب المسح على المرارة، فإنّ ذلك لا يظهر من الآية وإنّما هو أمر تعبدى جديد.

### في الوجوه التي استدلّ بها على عدم المفهوم

ثمّ إنّ رّبما استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزي إلى السيّد<sup>٢</sup> من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾<sup>٣</sup> يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي مثل الشمس، فإنّ انتفائها لا يستلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً<sup>٤</sup>، انتهى.

وأورد عليه في «الكفاية» بأنّه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر ضرورة أنّ الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الإثبات ودلالة القضية الشرطية عليه وإن كان بصدد

١. وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٠٦؛ كفاية الأصول: ٢٣٤ - ٢٣٥؛ نهاية الأصول ٣: ٥٦.



إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، انتهى.

اللهم إلا أن يكون مراده ﷺ نفي الظهور في المفهوم بعد إمكان نيابة الشروط ثبوتاً لا إثبات الظهور في عدم المفهوم. فيرد عليه ما تقدم من استظهار المفهوم. وقد مرّ أنّ قيام الدليل على خلاف المفهوم في بعض الموارد لا ينافي الظهور، بل ليس ذلك من نفي المفهوم من رأسه. كيف وقد صرح ﷺ بارتكازه أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به... وأنه يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر... وهذا ليس إلا مفاد المفهوم!

مضافاً إلى أنّ الآية المستشهد بها ليس من قبيل الشرط وإنما هو من قبيل مفهوم اللقب أو العدد وقد اعترف بأنّه يمنع من قبول الشاهد الواحد... فكيف بالجملة الشرطية.

بل يمكن أن يقال: إنّ الآية الشريفة ليست من قبيل اللقب والعدد أيضاً، فإنّ كلّ ذلك فيما إذا كان قيداً في الموضوع مزيداً على ذات الموضوع المذكور في الكلام وليس الآية من هذا القبيل ولعلّه اختلط عليه الشرط الفقهي بالشرط النحوي الذي هو محلّ الكلام، فإنّ المراد من الشرط في الفقه ما يؤخذ قيداً تكليفاً أو وضعاً وأثره انتفاء المشروط بانتفائه من دون دلالة على نيابة شرط آخر مكانه وعدمه، كما إذا جعل الوضوء شرطاً للصلاة فلا يتأتّى إلا بإتيانه من دون نظر إلى نيابة التيمّم مكانه وعدمه، فتدبر.

تنبيه: إنّ ما انتقض به السيّد ﷺ من آية الشهادة ليس من قبيل المفهوم أصلاً،

بل من قبيل عدم الاجتزاء عن واجب بفعل آخر؛ كما يقال: إن الأمر ظاهر في التعيين ولا يكفي عن امتثاله فعل آخر.

ثانيها: أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات والملازمة كبطلان التالي ظاهرة<sup>١</sup>. وقد أُجيب عنه بمنع بطلان التالي وأنّ الالتزام ثابت وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه فلا نعيد<sup>٢</sup>.

ثالثها: قوله تبارك و تعالی: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِتَابَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا﴾<sup>٣</sup>.

وأورد عليه أولاً - كما في «الكفاية» - بأنّ استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة لا يكاد ينكر كما في الآية وغيرها وإنّما القائل به يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامّة كما عرفت<sup>٤</sup>.

وثانياً: بأنّ الالتزام بالمفهوم فيه ممّا لا ضير فيه. غاية الأمر أنّ الشرط هنا من قبيل الشرط المسوقة لبيان الموضوع، حيث إنّ الإكراه لا يتصور إلا عند إرادة التحصّن، فإذا لم يردن التحصّن فقد أردن البغاء وحينئذٍ لا إكراه فلا حرمة فتنفي الحرمة بانتفاء موضوعه<sup>٥</sup> وسيأتي الكلام في تحقيقه عن قريب<sup>٦</sup>.

١. مطارج الأنظار ٢: ٣٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٣٥.

٣. النور (٢٤): ٣٣.

٤. كفاية الأصول: ٢٣٥ - ٢٣٦.

٥. المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ١: ٣٩٩.

٦. حكى السيّد الشيرازي عن الوالد رحمته الله أنّه كان يقول: إنّ التحصّن ليس بمعنى عدم البغاء، بل إنّما هو بمعنى الزواج، والإحصان إنّما يحصل بالنكاح والازدواج، فليس من الشرط المحقّق للموضوع،  
←

وأورد عليه الشيخ رحمته - على ما نسب إليه بعض مقرري بحثه <sup>١</sup> - بإمكان فرض الوسطة بين إرادة التحصن والبغاء، كما في صورة عدم الالتفات أو مع الالتفات عند التردد.

وفيه: أولاً: أنّ الإشكال لا يبتني على تصوير الوسطة أو عدمها، بل عند عدم إرادة التحصن ينتفي الحرمة بانتفاء فرض الإكراه سواء أراد البغاء أم لا. وثانياً: أنّه عند التردد أيضاً لا يخلو عن إرادة ولا أقلّ من إرادة الترك عاجلاً لعدم الموجب والداعي للفعل فيصدق فيه الإكراه.

وأما في فرض عدم الالتفات وإن كان يمكن تصوير الوسطة - أي عدم إرادة التحصن ولا البغاء - إلا أنّه لا يصدق فيه الإكراه أيضاً، إذ الإكراه إنّما يصدق في التحميل على خلاف إرادته والمفروض عدم الإرادة لعدم الالتفات.

اللهمّ إلا أن يتصوّر فيما إذا اشتبه الأجنبيّ بالزوج عند الزوجة وكانت كارهاة لوقاع الزوج مع رضايتها للبغاء مع غير زوجها وأكرهها الأجنبيّ على الوقاع فيصدق الإكراه على البغاء ولو مع فرض عدم إرادة التحصن. لكنّه أيضاً لا يكون من الإكراه على البغاء بتصوّر المرأة وإنّما هو كذلك في تصوّر الأجنبيّ... كما لا يخفى.

→

والمراد من الإكراه إمّا بمصادقه المتعارف وهو المنع عن الزواج والإكراه على البغاء وإمّا بمعنى موسّع فيشمل ما إذا لم يكرهه على البغاء مستقيماً وإنّما يمنع عن زواجها قهراً فينجرّ الأمر إلى البغاء بالطبيعة. ولعلّه يؤيد هذا المعنى وقوع الآية الشريفة بعد الأمر بالانكاح للأيامي والعييد والإماء، لا ذيل النهي عن الزنا وكذلك حكى عنه رحمته بإمكان فرض أن لا تكون مريدة للتحصن، بل يريد البغاء ولكن يأبى عن شخص خاصّ بعدم تمايلها إليه ويكرهها عليه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: قد اشتهر في الألسن أن القضية الشرطية التي سيقى لبيان الموضوع لا تدلّ على المفهوم كما في قولك: «إن ركب الأمير فخذ ركابه وإن رزقت ولداً فاخته» وقد يجعل ذلك شاهداً على عدم دلالة الشرط على المفهوم مطلقاً.

وقد وجّه ذلك بعض المتأخرين في بحوثه بتوجيه طويل واستنتج عدم المفهوم في المثال المذكور. ثم قال: لأنها وإن كانت دالة على انتفاء الحكم المقيد بموضوعه عند انتفاء الشرط إلا أن انتفائه بحسب الفرض يساوق انتفاء موضوع الحكم الذي يكون انتفاء الحكم به ثابتاً في نفسه عقلاً بقطع النظر عن الشرطية<sup>١</sup>، انتهى.

وذلك يعني أنها دالة على المفهوم ولكنه لا يفيد ولا يؤثر شيئاً زائداً على ما يقتضيه انتفاء الموضوع عقلاً وهذا هو الصحيح، فإنه لا فرق بين ظهور هذه القضايا وبين سائر القضايا الشرطية في الدلالة على المفهوم إلا أن مفهومها قضيه سالبة بانتفاء الموضوع من دون ترتب أثر عليه.

نعم، القضية المذكورة لا تدلّ على أنه إن ركب غير الأمير فلا تأخذ ركابه أو على وجوب ختنة ولد الغير أو عدم وجوبه إلا أنه ليس من باب دلالتها على المفهوم أو عدم دلالتها، إذ ليس ذلك مفهوماً مترقياً من تلك الجملة للزوم خروج الحكم عن موضوعه وهو كما ترى.

فإن قلت: فما هو الفائدة في تعليق الحكم على الشرط في مثل هذه القضايا

١. بحوث في علم الأصول ٣: ١٧٧.

بعد الاعتراف بأن المفهوم لا يفيد شيئاً؟

قلت: قد يكون التعليق لأغراض آخر غير بيان المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، مثلاً لو قال خذ ركاب الأمير من دون تعليق، فقد يتوهم المخاطب كونه خبراً عن ركوب الأمير بالفعل أو أنه طلب ختان الولد بالفعل، فيعترض عليه عند عدم تحقق ركوب الأمير أو بأنه لا ولد له حتى يخرجه.

ولعله من قبيل هذه القضايا قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؛ فإنها لا تدل إلا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ وهي سألبة بانتفاء موضوعه، إذ ليس حينئذ نبأ فاسق حتى يتبين فيه وليس المفهوم منها أنه إن لم يجنك الفاسق بالنبأ فلا تبين في نبأ الغير إذ ذلك خروج للحكم عن موضوعه والمفروض أن الموضوع نبأ الفاسق دون مطلق النبأ.

وتوجيهه - كما في «الكفاية» - بإرجاعه بأن النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا<sup>٢</sup> حتى يتم فيها المفهوم وتدل على حجية قول العادل، خلاف الظاهر بل هو جملة جديدة وليمكن ذلك في كل أمثال هذه القضايا، كما يقال: الراكب إن كان هو الأمير فخذ ركابه... أو من ركب إن كان أميراً فخذ ركابه ونحو ذلك وهو كما ترى.

مضافاً إلى أن مفهومه حينئذٍ أعم من حجية قول العادل ومن ليس بعادل ولا فاسق، كما في الطفل البالغ أخيراً وتفصيل الكلام فيها موكول إلى محله.

الأمر الثاني: المحكي عن الشهيد<sup>٣</sup> في «تمهيد القواعد» الحكم بخروج

١. الحجرات (٤٩): ٦.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٠.

الشرطية الواقعة في موارد الوصايا والأوقاف والأقارير عن محل النزاع للقطع بثبوت المفهوم فيها<sup>١</sup>. وأورد عليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته بما يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنه خلط بين انتفاء الإنشاء الشخصي الخاص الموجب لما يترتب عليه من الآثار من ملك أو غيره وبين انتفاء نوع الحكم المعتبر في المفهوم. والحاصل: أن انتفاء الملك أو حكم الوقف أو غير ذلك عند انتفاء الشرط إنما هو من باب عدم شمول المنطوق له ومن المعلوم أن ثبوت تلك الآثار تحتاج إلى إنشاء وانتفائه كاف في انتفائها وأين هذا من المفهوم.

وثانيهما: أن ذلك مستند إلى عدم قابلية عين واحدة لتمليكين أو ما شابهها، فإذا صارت ملكاً لواحد انتفى عن غيره من هذه الجهة لا من جهة دلالة الجملة على المفهوم<sup>٢</sup>.

ولقد تبعه في ذلك صاحب «الكفاية» تأكيداً على البيان الثاني وقال بعد التنبيه على أن المراد من المفهوم إنما هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط لا انتفاء شخصه... أن دلالة الشرطية على المفهوم في هذه الموارد ليس من المفهوم، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية له أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد التعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم

١. تمهيد القواعد: ١٦٠.

٢. مطارح الأنظار ٢: ٣٧ - ٣٨.

المفهوم في مورد صالح له<sup>١</sup>، انتهى.

وقد أورد عليه: بأنّ صيرورته وقفاً أو ملكاً لأحدٍ إنّما هو عند حصول المعلق عليه ولا معنى للمفهوم فيه، بل مورد دعوى المفهوم هو فرض انتفاء المعلق عليه. ولكن ينبغي أن يعلم أنّ التعليق في الوقف والوصية وأمثالهما يتصور على وجهين: أحدهما: التعليق في الإنشاء الذي يرجع إلى التعليق في المنشأ كأن يقول: إن قدم الحاجّ فوقفت ذلك على الفقراء.

والثانيهما: أن يكون التعليق في متعلق الإنشاء ومورده كأن يقول: وقفت ذلك على أولادي إن كانوا عالمين. والمراد من المفهوم هنا نفي الملكية عن غير العالم عند ثبوته للعالم، ففي الأوّل ينتفي التملك عند انتفاء المعلق عليه فلم يحصل ملكية لأحدٍ حتّى يقال بعدم صلوحه لملكية شخص آخر، فلا يناسبه الجواب الثاني الذي أتكل عليه في «الكفاية» وإنّما يناسبه الجواب الأوّل.

وأما في الثاني، فالوقف منجز وإنّما الشرطية في المتعلق فهو يصير وقفاً للواجد للشرط، فلا يصلح للتمليك للغير بعد ذلك دون الأوّل.

ولعلّ صاحب «الكفاية» اقتصر على الثاني للإجماع على بطلان العقد والإيقاع المعلق.

ويمكن أن يكون كلا الأمرين ناظرًا إلى الفرض الثاني ويكون الجواب مجموع الأمرين متمماً أحدهما للآخر، حيث يبيّن أولاً: أنّ المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم فينازع فيه ثبوتاً ونفياً وأما انتفاء الشخص فهو لازم انتفاء الموضوع مطلقاً شرطاً كان أو غيره وهذا إنّما ينازع فيه فيما يمكن عدم انتفاء

١. كفاية الأصول: ٢٣٦.

السنخ دون المقام، فإنّ في أمثاله يكون انتفاء الشخص ملازماً لانتفاء السنخ لعدم إمكان ثبوته لما قرّر.

ومع ذلك يرد عليه أولاً: بالنقض بمورد فقدان المعلّق عليه فلم يحصل ملك لأحد حتّى ينتفي به احتمال ملكية للآخر، فلو دلّ على المفهوم لكان من قبيل الدلالة على انتفاء سنخ الحكم بعد إمكان ثبوته.

وثانياً: بأنّ المتراءى من كلمات الأصحاب في الفقه ترتيب جميع آثار المفهوم على القضايا الشرطية في تلك الموارد لا مجرد انتفاء شخص الحكم. ويرشدك إلى ذلك أنّه لو أوصى شخص ثلث ماله للفقراء أو أوقف ملكاً عليهم، ثمّ أوصى بذلك الملك للفقراء إذا كانوا عالمين أو أوقفه عليهم بالشرط قبل قبض الأوّل يعدّ ذلك رجوعاً عن الوصية أو الوقف الأوّل وتخصيصاً بالمقيّد والمشروط وذلك لا يتمّ إلا بناءً على دلالة الجملة الثانية على المفهوم، إذ لولاها لما كان وجه لرفع اليد عن إطلاق الوصية الأولى، فإنّها إنشاء للمطلق والثانية إنشاء للمقيّد وهو بعضهم وهو موافق للأولى في المنطوق فيصير تأكيداً له في الخصوص غير مناف لها في الإطلاق وهكذا في الوقف.

ولا ريب أنّ دلالتها على المفهوم بهذا النحو أمر وراء انتفاء شخص الحكم والاحتياج إلى إنشاء آخر ولا يشكل عليه أيضاً بعدم إمكان ثبوت سنخ الحكم كما لا يخفى.

فالإنصاف: أنّ مقالة الشهيد عليه السلام من تسلّم المفهوم في هذه الموارد وخروجها عن الخلاف لا يخلو عن وجه. ولعلّ السرّ في ذلك - لو فرض إنكار دلالتها على المفهوم عموماً - قيام القرينة الخاصة على أنّ القيود المذكورة في أمثال هذه



الموارد إنما يكون من قبيل القيود الاحترافية، فإنّ مقام الإنشاء مقام بيان جميع ما له دخل في مراده بحدوده وثورته نظير القيود المذكورة في التعاريف والرسوم والتجديدات.

ويؤيد ذلك عدم اختصاص هذه الخصوصية بالقضية الشرطية، بل يعمها وسائر القيود كالوصف واللقب وغيرهما ممّا لا مفهوم له في سائر الموارد، فتدبر.

إشكال ودفع: قد عرفت طي بيان الشيخ رحمته أنّ المراد من المفهوم هو الدلالة على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وإلا فانتفاء شخصه كانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع عقلي بلا خلاف.

ومنه يتولد إشكال وهو أنّه: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية وكان الشرط في الشرطية إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

وأجيب عنه: بأنّ الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب المطلق وسنخه لا فرد خاصّ منه لأنّ الموضوع له هنا عامّ كوضعه.

واستشكل العلامة الأنصاري رحمته على الإشكال والجواب. أمّا الثاني فلأنّ الموضوع له في أمثال المقام خاصّ كما حقّق في محلّه، فيكون المستعمل فيه أيضاً خاصاً وإن كان الوضع عاماً.

وأما عن الإشكال، فلأنّه غير وارد في الجملة الخبرية أولاً: لأنّ المنخبر عنه

وهو الوجوب فيها مفاد الاسم والوضع والموضوع له فيه عامين وإنما يرد في الإنشاء لكونه موضوعاً بالوضع العام والموضوع له الخاص للجزئيات.

وثانياً: بأن المنطوق في الجملة الإنشائية وإن كان خاصاً - كما مرّ - ويكون شخصاً خاصاً من الوجوب فالمعلّق خاص إلا أن انتفاء نوع الوجوب عند انتفاء الشرط إنما يأتي من قبل العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية. فإنّ الذي يترتب على انتفاء العلة هو انتفاء سنخ الحكم كما أنّ الشرط بوجوده علة للنوع أيضاً ولو أنّ ما يوجد بالإنشاء شخص منه!

هذه خلاصة ما ذكره الشيخ رحمته في المقام، وما ذكره في «الكفاية» من الالتزام بعمومية الوضع والموضوع له والمستعمل فيه<sup>١</sup> لا يزيد على ما أتى به الشيخ رحمته إيراداً وجواباً.

وقد مرّ في مبحث الواجب المشروط بيان محلّ الخلاف وأنّ الحقّ مبنى الشيخ رحمته وكون الوضع في الهيئات ومنها هيئة الأمر عاماً والموضوع له خاصاً ولذلك لا بد من إرجاع القيد إلى المادة لبّاً كما ذكره الشيخ رحمته وأوضحناه.

ولذلك أيضاً يقال بعدم جواز التعليق في العقود والإيقاعات بحيث يكون قيد الهيئة والإنشاء، بل لا بدّ من إنشائه منجزاً حتّى لو كان القيد مشكوكاً ولو لا ذلك لكان مقتضى القاعدة صحّة العقد عند تحقّق الشرط.

وعلى هذا، فالتعليق لا يقتضي انتفاء السنخ عند انتفاء المعلّق عليه وعدم حصوله كما لا يخفى.

إلا أنّ الذي يحلّ به العويصة أنّ الشرط في الجمل الإنشائية في العقود

١. كفاية الأصول: ٢٣٧.

والإيقاعات لا يقتضي إلا انتفاء الشخص - إلا على ما ادّعينا من القرينة العامة - وذلك لأنّ العقود تابعة للإنشآت والمناط المتبع كيفية الإنشاء ولا تأثير للدواعي والإرادات الواقعية فيها وإن كان لا بدّ وأن يكون ناشيةً عن الإرادة ومسبوقه بها. ومقتضى ذلك: عدم دلالتها على المفهوم بمعنى انتفاء السنخ إلا أن ينضمّ إليه المقدمّة الثانية التي ذكر في كلام الشيخ وأكّد عليها في «الكفاية» من عدم إمكان الفرد الثاني. وأمّا على ما ذكرنا بعد النقض عليه بمورد فقدان المعلق عليه وما ذكر من ورود المقيّد بعد المطلق فلا بدّ من أن يقال من أنّ القرينة العامة الدالّة على كون التكلّم في مقام الاحتراز يكشف عن عدم تعلق إرادته إلا بذلك فيكون كما في الأحكام كاشفاً عن رجوعه عن الوصيّة أو الوقف السابق فيما يمكن الرجوع.

وبالجملة: فانتفاء السنخ في الأحكام إنّما يفهم من الإطلاق الكاشف عن الإرادة زيادة على ما يستفاد من اللفظ وأمّا في العقود والإيقاعات فبالكشف عن الإرادة بما ذكرنا.

وهذا بخلاف إنشاء الأحكام والتكاليف، فإنّها تابعة للإرادة الجديّة ولا اعتبار بصرف اللفظ وإنّما هو كاشف ومرآة عن الإرادة، كما يتّضح ذلك بما يفصلّ في بحث العامّ والخاصّ.

وحينئذٍ فالإرادة المستكشفة بالأمر والنهي وإنشائها عامّ وإن كان اللفظ دالاً على الخاصّ، أي موجداً للخاصّ ولا يمكن سراية هذه الخصوصية إلى مقام الإرادة لكونه مسبوقاً بها، فالمعلق على الشرط هو الإرادة بمعناها العامّ وبانتفائه ينتفي السنخ العامّ بعد تمامية مقدّمات الإطلاق الكاشف عن عدم التقيّد في مقام

الإرادة، فلا فرق حينئذٍ بين الجمل الإخبارية والإنشائية. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ رحمته من أنّ المفهوم يستفاد من العلية المنحصرة، فإنّ العلية إنّما هي في مقام الإرادة كما لا يخفى، فتدبر.

الأمر الثالث: لا إشكال في أنّ المفهوم في القضايا الشرطية لابدّ وأن يتطابق مع منطوقها في جميع نواحيها إلا في النفي والإثبات وما ينشأ منهما مثل استفادة العموم من النكرة إذا وقعت في سياق النفي، فليس مفهوم قولك: إن جائك زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم الجمعة إلا أنّه إن لم يجئك يوم الجمعة فلا يجب إكرامه يوم الجمعة، ولا دلالة لها على عدم وجوب الإكرام يوم السبت أصلاً. وأمّا مفهوم قولك إن جائك زيد فأعتق رقبة إنّما هو عدم وجوب عتق أيّ رقبة عند عدم مجيئه، فإنّ الإطلاق في المنطوق لم يكن لحاظياً قيدياً له حتّى يتعلّق به النفي، بل إنّما كان يستفاد من عدم لحاظ شيء آخر مع الرقبة نفي المفهوم يفيد العموم لوقوعه في سياق النفي<sup>١</sup>، هذا.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في بعض الموارد

منها: في الجملة الخبرية التي جيء بها في مقام الإنشاء مثل قولنا: إن جائك زيد يكرم، فهل مفهومه عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء أو حرمة، حيث إنّ مفهوم أنّه لا يكرم عند عدم المجيء والنفي يفيد الحرمة إذا وقع في مقام الإنشاء، كما حكي عن بعضهم؟

ويمكن الانتصار للقائل بأنّ الوجوب المستفاد من الجملة الإخبارية ليس من مدلول الكلام اللفظي حتّى يكون المفهوم صرف نفيه وعدمه، بل إنّما كان من

١. مطارج الأنظار ٢: ٤٢.

لوازم مدلوله بالتقريب الذي ذكر في محله من أنه يكشف عن شدة إرادة الولي له، فالنفي في المفهوم إنما يرجع إلى نفس مدلول الكلام الذي هو الإخبار بالوقوع، فيكون إخباراً بعدم وقوعه عند عدم الشرط.

ومع ذلك يرد عليه ما أورد عليه الشيخ رحمته بما حاصله: أن الذي يستفاد منه الحرمة هو النفي الواقع في مقام الإنشاء بشرط أن لم يكن مسبوقاً بالوقوع في الجملة الإثباتية المستلزمة لدلالته على الوجوب وأما إذا كان كذلك فالنفي رافع لوجوبه لا غير<sup>١</sup>.

وكانه يشبه النهي الواقع في مقام توهم الوجوب فلا تدلّ على الحرمة. وكانه وقع في المقام الخلط بين المجاز والكناية، فإنه لو كان دلالة الجملة الخبرية على الإنشاء والوجوب من قبل المجاز صحّ أن يقال: إن مفهوم الوجوب عدمه وليس هكذا، بل اللفظ إنما استعمل في معناه الحقيقي وإن كان يدلّ على الوجوب بالكناية واللزوم، فلا يرجع النفي إلا إلى ما هو مدلول حقيقي لللفظ كما هو واضح.

ومنها: ما إذا كان في المنطوق عموم أو إطلاق فهل يسريان إلى المفهوم ويطابقه فيهما أو لا؟ وأن مفهوم الموجبة الكلية هل هي سالبة كلية أو لا؟ وكذا مفهوم السالبة الكلية هل هي موجبة كلية أو لا؟ وفيه كلام.

وقد ذكر في التقريرات كلاماً طويلاً حول ذلك حاصله: أن الإطلاق إن كان غير ملحوظ في مقام الإفادة، بل كان ناشئاً عن أخذ الطبيعة مجردة عن لحاظ قيد فيها، فلا شك في أن المفهوم أيضاً موافق له كما في ظهور الوجوب في النفسي

١. مطارح الأنظار ٢: ٤٢.

العيني التعيني، فالمنفي في المفهوم هو نفس ذلك الوجوب لا تلك الخصوصية حتى لا ينافي الوجوب الغيري أو الكفائي أو التخيري، فالإطلاق في المنطوق يسري إلى المفهوم أيضاً، فيكون الوجوب المنفي أيضاً هو الوجوب المطلق المقتضي لتلك الخصوصيات.

وأما إن كان ملحوظاً في المنطوق ففيه خلاف بينهم، ثم ذكر أن ذلك أيضاً يتصور على وجهين، فإن كان التعميم الملحوظ على وجه الموضوعية فالنفي يتوجه إليه، فيكون المفهوم من قبيل نفي العموم لا عموم النفي وإن كان لا على هذا الوجه، بل على وجه الآلية لملاحظة حال الأفراد على وجه الشمول فالنفي لا يتوجه إليه، بل إلى الأفراد فيكون المفهوم عموم السلب فيوافق مع المنطوق في الكم ويتخالفان في مجرد الكيف. وإن شك في ذلك فالظاهر أن العرف قاض باندرجاه في القسم الأخير إلا أن يقوم قرينة على خلافه كما في مثل قولنا: إن جاء زيد فلا تقتل أحداً.

ثم فرّع عليه صحّة قول القائل بأنّ مفهوم قوله ﷺ: «الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء»<sup>١</sup> كلية وفساد قول من قال: إنه مهمله كما أصرّ عليه صاحب الحاشية الشيخ محمد تقي ﷺ<sup>٢</sup> انتهى<sup>٣</sup>.

والظاهر أن مراده ﷺ من الموضوعية والآلية أن العام قد يلاحظ بنحو يساوي تعداد أفرادها ولا يتوجه إلى عموميته، فيكون كما حكم على كل فرد معلّقاً على

١. الوافي ٦: ١٨.

٢. هداية المسترشدين ٢: ٤٦٠ - ٤٦١.

٣. مطارح الأنظار ٢: ٤٣ - ٤٥.

الشرط فذلك هي الآلية وقد يكون للعمومية أيضاً دخل فيه بحث لا ينوب مقامه تعداد الأفراد، فذلك هي الموضوعية فلو قيل: إن جائك زيد فأكرم القوم، فقد يكون المقصود هو أفراد القوم، أي أكرم كل فرد من القوم وقد يكون المراد هو العموم، أي القوم بأجمعهم ولعله عبارة أخرى عن العام المجموعي والأفرادي. وعلى أي حال، فالذي يظهر من كلامه في «كتاب الطهارة» في باب حكم الغسالة أن العموم في السالبة الكلية دائماً ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب<sup>١</sup> بالبيان الذي ذكره هناك ولازم ذلك دخول السوالب الكلية بأسرها في الشق الأول وهو ما لم يلحظ فيه العموم والإطلاق، فلا تدخل في شيء من القسمين الأخيرين.

والذي يمكن المساعدة عليه بعد التأمل التام ويمكن دعوى التبادر عليه: إن العموم لو كان لحاظياً ففي القضايا الموجبة مفهومها نفي العموم كقولك إن كان كذا فأكرم كل عالم، فإنه ليس مفهومه إلا عدم وجوب إكرام الكل عند فقدان الشرط وأما في القضايا السالبة الكلية، حيث إن ظاهرها عموم السلب يكون مفهومها نفي ذلك العموم، فإن المفهوم من «إن أعطيت فلا تنهر السائلين» أو أي سائل ليس إلا جواز نهر بعضهم عند فقدان الشرط في الجملة لا جواز نهر كل فرد منهم.

وبالجملة: فالمتبادر أن مفهوم الكلية جزئية سواء كان في القضايا الموجبة أو السالبة وأما مثل قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء» أو قولك: إن كان كذا فلا تقتل أحداً، فليس من العموم للحاظي، بل هو من قبيل القسم الأول لأن

١. كتاب الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١: ٣١٨.

إفادة النكرة للعموم إذا وقعت في سياق النفي ليست بالوضع ولحاظ استعماله في العموم، بل إنّما يستفاد بعد ذمّ مقدّمتين: الأوّل: إطلاق المنفيّ وهو أحد أو شيء المستفاد من مقدّمات الحكمة وعدم لحاظ قيد معه، والثاني: أنّ انتفاء الطبيعة إنّما يكون بانتفاء جميع الأفراد، فيستفاد منه عموم النفي وأنّ الحكم منفيّ في عموم الأفراد. وحينئذٍ فلا بدّ وأن يكون موجباً لسراية الإطلاق إلى المفهوم أيضاً كما في القسم الأوّل.

وليس هكذا هنا إذ العموم كما عرفت مستفاد من ضمّ مقدّمتين وفي المفهوم وإن كان يتمّ الإطلاق إلا أنّه لا يتمّ فيه العموم، فإنّ الطبيعة المطلقة إنّما ينتفي بانتفاء جميع أفراد ما ينفيه العموم وأمّا في المفهوم الذي هو قضية موجبة يكفي في وجود الطبيعة وجود بعض الأفراد كما هو واضح. وبالجملة فوقوع المطلق في حيّز النفي يفيد العموم وليس كذلك في الإثبات ولذلك فليس مفهوم لا ينجّسه شيء: ينجّسه كلّ شيء، أو مفهوم فلا تقتل أحداً أنّه: اقتل كلّ أحد، بل غايته جواز قتل أحدٍ ما.

نعم، نفس الإطلاق محفوظ في المفهوم أيضاً فالأحد بعد وقوعه في الإثبات مطلق بمعنى أنّه قابل للانطباق على كلّ واحد منهم.

ولعلّ ذلك يكفي لاستفادة نتيجة العموم في مثل قوله: لا ينجّسه شيء؛ فإنّ مفهومه تنجّسه بشيء من النجاسات والشيء مطلق قابل للانطباق على كلّ واحد من النجاسات أيّ نجاسة كان، فتدبّر.

الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفي الأذان فقصر»<sup>١</sup>

١. أنظر: وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٦، الحديث ٣.



«وإذا خفي الجدران فقصر»<sup>١</sup>، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أو ظهورها فيه في خصوص مقام كما لا يبعد دعواه في المثال المذكور من جهة ظهورهما في كونهما في مقام التحديد<sup>٢</sup>. فلا ريب في تهاافتهما وتعارض منطوق كلّ منهما مع مفهوم الآخر فلا بدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور بإحدى الوجوه الآتية:

الأوّل: تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيجب القصر بكلّ شرط وينتفي بانتفائهما.

والثاني: رفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء وانتفاء القصر بانتفائهما بخلاف الوجه الأوّل فإنّ فيهما الدلالة على ذلك.

والثالث: تقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر وينتفي عند انتفاء خفائهما دون ما لو خفي أحدهما.

والرابع: جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أنّ الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ بل بما هو مصداق لما يعمّها كالبعد الخاصّ.

---

١. أنظر: وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٦، الحديث ١.  
٢. قد يقال بانتفاء البحث على القول بالمفهوم أيضاً إذا قلنا إنّه مهملة لا كلية. وفيه أنّ ذلك الخلاف إنّما كان في العموم أو الإطلاق الملحوظ في المنطوق دون ما كان من دون لحاظ ناشئاً عن أخذ الطبيعة مجرداً عن لحاظ قيد كما صرّح به الشيخ رحمته فإنّه عمومه كذلك يسري إلى المفهوم بلا إشكال والمقام من هذا القبيل فلا تغفل [منه غفر الله له].

والخامس: رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه كما ينسب إلى الحلبي رحمته حيث جعل الملاك خفاء الأذان<sup>١</sup>.  
ومن الواضح: أنه لا وجه للأخير وترجيح أحدهما بلا مرجح إلا إذا كان في أحد الدليلين خصوصية تقتضي حمل الآخر عليه كما إذا كان إحدى الشرطين تحقيقياً والآخر تقريبياً، فإنّ الظاهر أنّ الثانية حجّة على الأولى كأن يقال: إذا زالت الشمس عن دائرة نصف النهار فصلّ الظهر وإذا نودي لصلاة الظهر فصلّها فلا ريب في عدم التعارض بينهما.

ولعله مراد الحلبي رحمته في خصوص المثال المذكور في المقام في باب القصر من حيث إنّ خفاء الجدران إنّما يتحقّق بعد خفاء الأذان دائماً بفاصلة كثيرة - كما قيل - فجعل خفاء الجدران أمانة على خفاء الأذان أو لعدم تحقّق الأذان في كلّ ساعة من الليل والنهار بخلاف الجدران، ولعلّ ذلك مراد صاحب «الكفاية» أيضاً من قوله: إلا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر<sup>٢</sup> وإلا فلا يخلو عن إبهام.

والظاهر أنّ مورد كلامهم ما إذا كان الجزاء واحداً ثبوتاً غير قابل للحمل على التعدّد كما في المثال وأما فيما إذا كان قابلاً للتعدّد والتكرار كما في قوله: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً»<sup>٣</sup> فينقدح فيه احتمال سادس وهو تقييد الجزاء وكون المراد في كلّ منهما فرد منه لا صرف الطبيعة كما لا يخفى ويأتي

١. السرائر ١: ٣٣١.

٢. كفاية الأصول (الطبع الحجري) ١: ٣١٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، و: ٢٤٨، الباب ٢.

الكلام عنه في البحث الآتي.

وعلى أي حال، فقد اختار الشيخ رحمته الله الوجه الأول وأنه بعد تعارضهما يقدم منطوق كل منهما على مفهوم الآخر وإن كان النسبة بينهما عموم من وجه لضعف المفهوم وقوة المنطوق فيتصرف فيه دون المنطوق.

وصاحب «الكفاية» مال إلى الثاني وأن العرف لعله يساعد عليه ولو أن مقتضى العقل هو الرابع بما أن الأمور المتعددة - بما هي مختلفة - لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد... لكن بناء العرف والأذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص<sup>١</sup>.

والحق: أن كلاً من الاحتمالات يستلزم التصرف في المنطوق ولا يمكن التصرف في المفهوم بلا تصرف في المنطوق أصلاً.

فإن رفع اليد عن المفهوم أو إطلاقه لا يمكن إلا بالتصرف في ظهور الشرط في العلية المنحصرة على المشهور أو إطلاقه المقتضي لكونه دخيلاً في الجزء لا غير أو ظهوره في التعليق مع الإطلاق على ما بيناه وكذلك إطلاق الشرط يقتضي أن يكون هو تمام المعلق عليه والعلّة لا جزئه وكذلك ظاهره وضعاً كون الدخيل والمعلق عليه الحكم هو نفس ذلك بخصوصية المتخصّصة دون الجامع الموجود فيها المشترك بينه وبين غيره<sup>٢</sup>.

فكل هذه الاحتمالات يقتضي رفع اليد عن أحد الظهورات في المطلق فالأول عن الانحصار والثاني عن التعليق والثالث عن ظهور كونه تمام العلة

١. كفاية الأصول: ٢٣٩.

٢. وكذلك ظاهر الجزء كونه بإطلاقه المقتضي للاكتفاء بصرف الوجود من الجزء [منه غفر الله له].

والرابع عن ظهوره في كونه بنفسه شرطاً.  
 إلا أنّ الرابع مخالف للوضع، إذ ظهوره في كون الشرط والعلّة هو المذكور  
 بخصوصية مقتضى الوضع وسائر الظهورات مستند إلى الإطلاق، فلا وجه  
 للذهاب إليه لتقدّم الوضع على الإطلاق.

ورفع اليد عن الظهور في الانحصار أو إطلاق الشرطية أهون من التصرف في  
 إطلاق الشرط المقتضي للاستقلال لكثرة الأوّل حتّى قيل: إنّه لا مفهوم للشرطية  
 مطلقاً دون الثاني.

لكن قد سبق أنّ ذلك لا يلزم رفع اليد عن إطلاقه رأساً، بل بمقدار ما جاء  
 الدليل على تقييده، فإنّ ظهوره في التعليق في الجملة وضعي وبه يظهر أنّ أقوى  
 الاحتمالات هو الأوّل كما اختاره الشيخ رحمته الله.

لكن هذا كلّه إذا لم يكن هناك قرينة خاصّة على كون الشرط هو المجموع  
 كما في قوله عليه السلام: «إذا بلغ النصاب فزك وإذا حال عليه الحول فزك»<sup>٣</sup> فإنّه يعلم  
 فيه بالقرينة أنّه بعد العلم بوجوب الزكاة إجمالاً جاء الشرطية لبيان الانتفاء عند  
 الانتفاء لا الإثبات عند كلّ شرط وفي الحقيقة إنّه شرط بالمعنى الذي اصطلح  
 عليه في الأصول وهو ما يلزم من عدمه العدم لا أنّه يحدث الجزاء بحدوثه،  
 فتدبر.

الأمر الخامس: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل اللازم لزوم الإتيان

١. والذي زدناه سادساً ظهور الجزاء في الطبيعة [منه غفر الله له].

٢. مطارح الأنظار ٢: ٤٩.

٣. أنظر: المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ١: ٤٠٧.

بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط أو يتداخل ويكتفي بإتيانه دفعة واحدة؟ فيه أقوال، والمشهور عدم التداخل وعن جماعة منهم المحقق الخوانساري<sup>١</sup> التداخل وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده<sup>٢</sup>.

والفرق بين هذه المسألة وبين ما سبق أنّ البحث هناك كان من جهة المفهومين وتهافت مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، وقد سبق أنّه لو لا القول بدلالة الشرطية على المفهوم أو قيام القرينة بالخصوص عليه في مقام لم يكن للبحث فيه مجال. بخلاف المقام، فإنّه من جهة المنطوق وأنّه هل يتكرّر الجزاء بتعدد الشرط أم لا؟ وذلك مورد للسؤال والبحث ولو قلنا بعدم دلالتها على المفهوم أصلاً.

هذا مضافاً إلى أنّ مورد البحث السابق كما عرفت إنّما هو فيما لا يمكن تكرّر الجزاء وتعدده وإلا كان فيه احتمال سادس وهو حمل الجزاء على فرد من الطبيعة كما مرّ. وهنا يختصّ بما إذا كان قابلاً للتعدد والتكرار ولولاه لما كان للقول بعدم التداخل والتكرار وجه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ كما يأتي البحث فيما إذا كان الشرط متعدداً والجزاء واحداً وقد وجد وأنفق الشروط المتعددة كذلك يأتي الكلام فيما إذا تكرّر الشرط الواحد وجوداً كما لو قال: أكرم زيدا إن جئتك وقد جاء مرّات متعددة وأنّه هل يقتضي إكراماً واحداً أو متعدداً حسب تعدد تحقّق الشرط.

١. مشارق الشموس: ٦١.

٢. السرائر ١: ٢٥٨.

ومنه يظهر الإشكال فيما في «الكفاية»<sup>١</sup> من قوله: فلا إشكال على الوجه الثالث مشيراً إلى ما سبق من احتمال كون المجموع شرطاً واحداً، إذ يجري البحث عليه أيضاً فيما إذا تعدّد وجود كلّ من الشرطين كما إذا نام مرتين وبال مرتين. وكذلك على قول الحلّي أيضاً، فإنّه بعد ما فرض جعل أحدهما أصلاً والثاني أمانة يمكن تحقّق الأصل مرتين، بل فيما إذا تعدّد وجود الأمانة كذلك أو وجد الأصل تارة والأمانة أخرى فلا وجه لنفي البحث فيه أيضاً كما في «التقارير»<sup>٢</sup>.

وعلى أيّ حال، لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه.

وظاهرها أيضاً كون متعلّق الوجوب الذي هو الجزاء نفس العنوان الواقع في الكلام لا ما هو مصداقه.

وظاهر الجزاء هو الحكم والوجوب التأسيسي لا التأكيدي.

كان قضيتها تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط حقيقة أو وجوداً. لاستحالة أن يكون الحقيقة الواحدة محكوماً بحكمين متمثلين كالمتضادين.

لكن هناك ظهور آخر وهو أنّ متعلّق الوجوب والواجب هو صرف الوجود من الطبيعة وصرف الوجود لا يتكرّر.

وحينئذٍ فلا يمكن الأخذ بالظهورات كلّها والجمع بينها للتهافت بينها فلا بدّ

من رفع اليد:

---

١. كفاية الأصول: ٢٣٩.

٢. مطارح الأنظار ٢: ٥٢.

١. إمّا عن ظهورها في الحدوث عند الحدوث وعدم دلالتها في هذا الحال عليه، بل على مجردّ الثبوت أي الشأنية للحدوث الأعم، من الحدوث والثبوت فهو سبب شأنًا.

٢. أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء وإن كان واحداً صورة إلاّ أنّه حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشرط متصادقة على واحد، فالذمّة وإن اشتغلت بتكاليف متعدّدة حسب تعدّد الشروط إلاّ أنّ الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها كما في أكرم هاشمياً وأضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنّه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنّه امتثلهما ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وإن كان له امتثال كلّ منهما على حدة.

٣. أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلاّ أنّه الوجوب عند الشرط الأوّل وتأكّد وجوبه عند الآخر.  
ولازم كلّ من الوجوه الثلاثة هو التداخل.

٤. أو الالتزام بأنّ الواجب بحصول كلّ شرط هو فرد خاصّ من الطبيعة غير ما وجب بالآخر ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً ولازم ذلك عدم التداخل. وحينئذٍ فيدور الأمر في الجمع بين الاحتمالات الأربعة ورفع اليد عن أحد الظهورات.

وقد التزم في «الكفاية» بتقدّم الأخير لكونه بالإطلاق والظهورات الثلاثة الأوّل مستندة إلى الوضع وظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم

التداخل تصرف أصلاً بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى<sup>١</sup>، انتهى.  
 أقول: هذا مع ما في الاحتمال الثاني أولاً: من أنه إنما يناسب الجزاءات  
 التعبدية التي يحتمل فيها أن يكون حقيقة الجزاء غير ما ذكر من العنوان، كما في  
 صلاة الصبح وناقلته، حيث إن ظاهرهما الأتحاد إلا أن الشارع حكم باختلافهما  
 واقعاً، دون القضايا العرفية، كما إذا كان الجزاء التصديق بدرهم ممّا لا يحتمل  
 فيه تعدده حقيقة.

وثانياً: أن ذلك لا يرفع مشكلة اجتماع المثلين على مبنى صاحب «الكفاية»  
 فإن غايته كون الجزاء مجمع العنواين عند تعدد الشرط واجتماع الحكمين فيه  
 إنما يصحّ على القول بجواز الاجتماع أو كون مشكلة الاجتماع هو الأمر  
 بالمحال وأما على مبنى صاحب «الكفاية» من كونه أمراً محالاً فلا والفرار عنه  
 بأن انطباق عنواين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن  
 انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له... كما ترى، إذ  
 محصل ذلك عدم تعلق الأحكام بالخارج وهو خلاف ما بنى عليه رضي الله عنه، فراجع.  
 وثالثاً: عدم كفاية ذلك لحلّ الإشكال والتحفّظ على باقي الظهورات فيما إذا  
 تعدد شرط واحد وجوداً كما لو بال مرتين أو تكرر وجود الشرطين كما لو بال  
 مرتين ونام مرتين.

فالدوران إنما هو بين الاحتمال الأوّل والثالث وبين الاحتمال الرابع وقد  
 عرفت تقديم الأخير في كلام صاحب «الكفاية» لكونه مخالفاً للإطلاق دون  
 الأوّلين لكونهما بالوضع.

١. كفاية الأصول: ٢٤٢.



لكن يرد عليه أولاً: منع دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث لعدم تبادره عنه عرفاً كما يقال: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» أو «إن شربت الدواء تشفي» أو «إن طلعت الشمس فالهواء حار»، فإنه في جميع ذلك ليس المراد إلا كفاية الشرط لترتب الجزاء وصلوحيته للعلية وإن كان في الأمثلة إشكال. وبالجملة فالمتسالم من مدلوله وضعاً هو الثبوت عند الثبوت ولذا مرّ منّا أنّه لا ينافيه سببية الجزاء للشرط ولا كونهما معلولين لعلّة واحدة وإن كان كثيراً يستعمل في سببية الشرط للجزاء.

والشاهد أنّ الالتزام بذلك ملازم للقول بالمفهوم وضعاً، فإنّ مقتضاه التأثير في الحدوث ولو تقدّمه شيء آخر. ومقتضى ذلك الانحصار كما مرّ وقد أنكره صاحب «الكفاية» شديد الإنكار.

وثانياً: ظهور الجزاء في كونه أصل الحكم تأسيساً ممنوع، بل الظاهر منه هو الحكم غير المقيّد بكونه مستقلاً أو مرتبة من الحكم، فالجزاء يكون لا بشرط من القيد وكونه مستقلاً أو مؤكداً ينتزع من تعلّقه بالموضوع، فإن تعلّق بموضوع خالٍ عن الحكم المماثل يصير الحكم مستقلاً وإن تعلّق بموضوع واجد للحكم يصير مؤكداً.

وثالثاً: على فرض تسليم ظهوره في الحدوث عند الحدوث وكذا ظهوره في استقلال الجزاء والحكم فهل هو كذلك مطلقاً أو فيما إذا لم يسبقه شرط آخر أو حكم آخر أو لم يتواردا معاً؟ فإنّما هو بالإطلاق لا بالوضع يحتاج إلى مقدمات الحكمة أيضاً.

ورابعاً: أنّ تعلّق الوجوبين بموضوع واحد وماهية واحدة ممّا لا محذور فيه،

بناءً على ما تقدّم منّا من أنّ الأحكام أمور اعتبارية وليس عدم جواز اجتماع الأمر والنهي إلا لما يستلزم التكليف بالمحال بذلك في المقام وإنما يتمّ في مثل تعدّد الشرط وجوداً حيث يكون بالقرينة المتّصلة حينئذٍ.

وخامساً: أنّ تقدّم الوضع على الإطلاق مطلقاً ممنوع، فإنّ المتسالم منه تعليق الإطلاق على عدم البيان في مقام التخاطب كما اختاره صاحب «الكفاية» وأمّا تعليقه على عدم البيان مطلقاً ولو بالبيان المنفصل إنّما يتمّ على مبنى الشيخ عليه السلام دون مبناه عليه السلام فلا يجوز له الالتزام.

وأما ما التجأ إليه في الحاشية من أنّ الدوران حقيقة بين الظهورين حينئذٍ وإن كان، إلاّ أنّه لا دوران بينهما حكماً لأنّ العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدّد القضية الشرطية أنّ قضيته تعدّد الجزاء وأنّه في كلّ قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد<sup>١</sup>.

فممنوع، إلاّ فيما قام عليه قرينة المقام كما في مثل ما قيل إذا فعل كذا فأعطه درهماً وإن فعل تلك فأعطه درهماً، فإنّه ظاهر في التكرار حيث يكون في مقام بيان الجزاء والثواب، ومعلوم أنّ كلّ فعل يقتضي أجراً وثواباً بنفسه. وبعبارة أخرى تقوم القرينة على أنّ الجزاء في الحقيقة هو نفس الدرهم والأمر بالإعطاء ووجوبه واسطة في ذلك والدرهم ممّا لا يقبل التعدّد ولا تأثير له فيه.

ولعلّ من هذا القبيل الشروط الواردة في مقام بيان الكفّارات، فتدبّر.

١. كفاية الأصول (الطبعة الحجرية) ١: ٣١٨.

اللهمّ إلا بدعوى تقدّم الظهور الوضعي على الإطلاقي عند الدوران مطلقاً عرفاً ولو لا للورود.

أو القول بتقدّم اطلاق الشرط على إطلاق الجزاء رتبة فإنّ الشرط في رتبة الموضوع ويقال بتقدم إطلاق الموضوع على الحكم وتقدّم الإطلاق الأفرادي على الأحوالي، ولكن الظاهر أنّ رفع اليد عن الظهور في استقلال الحكم في الجزاء أسهل، لضعف ظهوره على القول به فإنّ غايته أنّ الشرط مستقلّ في التأثير، لكن لا لإرادة وطلب مستقلّ، بل لطلب تأكيدي حيث كان الموضوع متّصفاً به قبلاً وذلك من دون تفاوت في الشرط والشرطية أصلاً.

فتلخص: أنّ الأقوى بحسب الصناعة والظهور هو التداخل إلا أن يقوم القرينة على خلافه.

وأما ما عن الفخر<sup>١</sup> من ابتناء المسألة على كون الأسباب الشرعية معرّفات أو مؤثّرات<sup>١</sup> فلا يؤثّر في المقام. إذ فيه أولاً: أنّ كلاّ منهما يكشف عن سبب غير الآخر. وثانياً: على فرض كشفهما عن سبب واحد فهو - مع كونه خلاف الظاهر - فلا أقلّ من كشفه عن تكرّر السبب الواحد وجوداً فيجري فيه الكلام أيضاً.

اللهمّ إلا أن ينضمّ إليه ما قيل من الفرق بين اختلاف الشروط جنساً واتّحادها بعدم التداخل في الأوّل دون الثاني، إذ عند التكرار لا يتكرّر الشرط فإنّ الشرط هو الجنس، والجزاء تعلق على الطبيعة دون الأفراد.

واستشكل عليه في «الكفاية» بأنّ ظاهر تعليق الجزاء على الطبيعة والجنس

١. حكاه عنه في مطارح الأنظار ٢: ٥٣.

أخذه بنحو الطبيعة السارية وإلا ففي الأجناس المختلفة أيضاً يرجع إلى شرط واحد<sup>١</sup>، انتهى.

ولعلّ هذا هو مراد الفخر<sup>٢</sup> فإنه بعد القول بكون الأسباب معرّفات يرجع الشرط والسبب الواقعي إلى طبيعة واحدة فينتج القول بعدم التكرار مطلقاً ويصطلح عليه بتداخل الأسباب مطلقاً.

وقد أيده المحقّق الهمداني قول التفصيل في كتاب الطهارة بما ملخصه: إنّ قضية تعليق الجزاء على الطبيعة ليست إلا سببية تلك الطبيعة بلحاظ تحقّقها الخارجي مطلقاً لإيجاب الجزاء من دون أن يكون لخصوصيات الأفراد دخل فيه. وحينئذٍ فالطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرار وإنّما المتكرّر أفرادها التي لا مدخلة لها فيها... ثمّ مثّل بأنّه لو قال الشارع: «إذا لاقى البئر بدن الجنب فأنزح منها سبع دلاء» فكما أنّه إذا ورد فيه جنب واستدام لا يتكرّر الجزاء، كذلك إذا لاقى معه بنفسه مرّات عديدة بحيث انفصل ثمّ اتّصل أو لاقى معه أفراد متعدّدة من الجنب دفعة أو تدريجاً تتحقّق الطبيعة بالملاقاة الأولى في الفرض الأوّل والأخير وبالمجموع من حيث المجموع في الفرض الثاني ولا مخالفة له لظاهر القضية الشرطية<sup>٣</sup>، انتهى.

ولعلّه يرتفع نقض صاحب «الكفاية» بأنّ الأجناس المختلفة أيضاً لا بدّ من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد...<sup>٣</sup> انتهى. بأنّ الأجناس

١. كفاية الأصول: ٢٤٣.

٢. مصباح الفقيه ٢: ٢٦٤.

٣. كفاية الأصول: ٢٤٣.

المتعدّدة ولو جعلت كاشفة عن واحد إلا أنه يستكشف من ذكرها دون حقائقها دخل تلك الخصوصيات فيه، فالحكم معلق على أفراد متعدّدة ويكون هذا جواباً عما بنى عليه الفخر<sup>رحمته</sup>.

وبالجملة: فخلاصة مقالة الفخر إرجاع الشروط المتعدّدة إلى طبيعة واحدة، وهذا المقدار لا يكفي للقول بالتداخل إلا أن ينضمّ إليه أن الطبيعة الواحدة بصرف وجودها يجعل شرطاً وسبباً وهذا هو المسمّى بالتداخل في الأسباب. وخلاصة المقالة الثاني الذي أيده صاحب «المصباح» تسليم ذلك في الشرط الواحد وإنكاره في الشرائط المتعدّدة بأنّها وإن ترجع إلى شرط واحد إلا أن ذكرها متعدّداً في الظاهر يكشف عن تعدّد السبب بتعدّد وجوداتها. فالنزاع يرجع إلى أن الحكم معلق على الطبيعة أو الأفراد.

لكن الظاهر من تعليق الحكم على الطبيعة كون المعلق عليه هو الطبيعة بنحو السريان ووجودها السعي بمعنى أن الحكم معلق عليه أينما وجدت كما في كلّ طبيعة وقعت موضوعاً كقولنا «أكرم العالم» أو «الإنسان ضاحك» ولا ينبغي التريد في الظهور في ذلك في مثل قوله: من أتى حائضاً فعليه نصف دينار.

ثم لا يبعد دعوى أن ما ذكره من المثل بملاقات الجنب للماء إنّما هو للقريّة في بعض موارد ففي فرض الاستدامة يراه العرف فرداً واحداً من الملاقات ويلحق به ما لو انفصل ثمّ اتّصل لما يراه مساوياً للأوّل. ولكن لا يبعد القول بالتكرار فيما إذا لاقى معه أفراد متعدّدة ولا يستبعده العرف أيضاً.

وبالجملة: فلا ينبغي مقايسة الطبيعة الواقعة شرطاً للطبيعة التي يقع مطلوباً متعلقاً للحكم وما يقع موضوعاً أو معلقاً عليه. ولعلّ السرّ في الفرق بينهما أنّها إذا

وقعت متعلّقاً للحكم يلاحظ قبل الوجود ويطلب إيجادها وتوجد بأوّل الوجود،  
وأما إذا وقعت موضوعاً أو معلّقاً عليه فيلاحظ بعد وجودها فيكون الموضوع  
الطبيعة بوجودها السعي فإطلاقها يقتضي السريان كما لا يخفى.

إن قلت: ما الفرق بين قولنا: «أكرم زيدا» وقولنا: «إن جئتك زيد فأكرم»،

حيث يكفي في الأوّل امتثال الحكم مرّة واحدة دون الثاني؟!

قلت: إنّ الفرق أنّ المقتضي في الأوّل هو الأمر وهو واحد لا يتكرّر بخلاف  
الثاني، فإنّ المقتضي للفعل وإن كان هو الأمر إلا أنّ المقتضي للأمر هو الشرط  
بوجود الطبيعة المتكرّرة تكويناً، فكما يصدق الطبيعة على الفرد الأوّل يصدق  
على الثاني من دون فرق بينهما، وليس مقيداً بأوّل وجود من الطبيعة، فإطلاقها  
يقتضي التكرّر بتكرّر وجودها، فتدبر.

ثم لا يخفى: أنّه على القول بالتداخل السببي فلا فرق بين التعدّد قبل الامتثال  
أو بعده وأما على القول بالمسببي، فالظاهر هو التعدّد بحدوث حكم جديد ولو  
متعلّقاً بنفس الماهية والحكم الجديد يقتضي امتثالاً لنفسه.

### بيان الأصل في المسألة

وأما الأصل في المسألة فقال المحقّق الهمداني رحمته الله إنّ مقتضى الأصل فيما كان  
الشكّ في التداخل في الأسباب البراءة لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في وحدة  
التكليف وتعدّده، فالزائد عن المعلوم ينفي بالأصل وفيما كان الشكّ في تداخل  
المسببات الاشتغال، لأنّ كفاية الفعل الواحد في مقام الامتثال غير معلومة فيجب

عليه الاحتياط<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: الظاهر أنه كذلك في الشك في التداخل في المسببات أيضاً بمعنى رفع اليد عن ظهور الحدوث عند الحدوث والبناء على الثبوت فقط أو الحمل على التأكد، فإن الشك فيها أيضاً في التكليف بالفعل ثانياً، فالزائد على المعلوم ينفي بالأصل.

وكذلك لو فرضنا كون الشك في مقام الامتثال بأنه هل تعلق الحكم بعنوانين متصادقين على فعل واحد أو كان مقيداً بفرد آخر لرجوع الشك فيه أيضاً إلى أنه هل يعتبر نية ذلك السبب أم لا كي يقع لكليهما؟ فاعتبار نيته تقييد زائد ينفي بالأصل.

نعم، لو كان في المقام حكماً وضعياً لزم أن يلاحظ حالته السابقة كما إذا لاقى مع البئر فردين من الجنب، فالبئر نجس وعند نزح سبعة دلاء يشك في رفع النجاسة، فيستصحب ويقدم على البراءة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط ويتلوه البحث في مفهوم الوصف إن شاء الله.

١٨ محرم ١٤٢١

١٣٧٩/٢/١٤





## فصل

### في مفهوم الوصف

وقد عبّر عنه القدماء بالوصف وأضاف إليه الشيخ رحمته الله القيود مطلقاً وصفاً كان أو حالاً أو غيرهما، لعدم الفرق بينهم من حيث الاحتمالات والاستدلالات وأشار إليها في «الكفاية» بإضافة قوله: «وما بحكمه» والكلام أولاً في الوصف المعتمد على الموصوف و سيأتي الكلام في غيره.

وقد عرفت في بدء مسألة مفهوم الشرط<sup>١</sup> ما قرّره في «نهاية الأصول» من كلام القدماء من أنّ النكته الوحيدة في دلالة القضايا على المفهوم - شرطية كانت أو وصفية أو غيرهما - هي شيء واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية، بل هو مستفاد من وجود القيد وأنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم دخالته في الموضوع وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم...<sup>٢</sup>.

وأورد عليه: بأنّ غاية ما يدلّ عليه إتيان القيد إنّما هو دخالته في الحكم بمعنى

١. عرفت في الصفحة ١٦٧.

٢. نهاية الأصول: ٣٠٠؛ أنظر: مناهج الوصول ٢: ١٨١ - ١٨٢.

عدم كون ذات الموضوع هي تمام الموضوع للحكم وأما كون هذه الخصوصية دخيلة ليس إلاها بمعنى عدم جواز أن يخلفها خصوصية أخرى، فلا يستفاد منه ولا يحكم به العقلاء لأنّ مبنى حكمهم هو الفرار من اللغوية وهو يحصل بدخلته في الجملة ولو كان ينوب عنه عدّة قيود أخرى.

وقد استدللّ لمفهوم الوصف مضافاً إلى ما ذكر بأمر أخرى:

١. منها: دعوى الوضع لذلك وهي ممنوعة.

٢. ومنها: اللغوية، وفيه: أنّه لا ينحصر فائدة إتيان القيد في ذلك أيضاً لاحتمال إتيانه لمصلحة بيان حكمه فعلاً وحكم غير مورده ببيان آخر أو لكثرة الأهمية به أو للعناية إليه أو لكونه من الأفراد الخفية لزم التنبيه عليه ويكون حكم غيره أظهر وغير ذلك.

٣. ومنها: ظهورها في العلية كما قيل إنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعية وهي يستلزم المفهوم.

وفيه: منع ظهوره في العلية أولاً، ولذا لم يعبر إلا بالإشعار وعدم استلزام العلية للمفهوم إلا إذا كان بنحو العلية المنحصرة ثانياً، ولا دلالة لها عليها، ولو دل عليها في مقام القرينة لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنّه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

٤. ومنها: أنّ الأصل في القيود الاحترازية بمعنى إنتفاء الحكم في غير مورده وهذا هو المفهوم وإن كان يمكن إتيانها لغير ذلك، كما قرر في الجواب عن اللغوية إلا أنّه خلاف الأصل، أي الظاهر الأولية فيكون هذا البيان متمماً للبيان الثاني.

وفيه: أنّ الاحترازية - قبلاً للتوضيحية - لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية؛ مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد ولا يتم به المفهوم إذ لا ينافي بيان حكم غيره بقضية أخرى.

٥. ومنها: ما هو المشهور من حمل المطلق على المقيّد وليس ذلك إلا لمنافاته لمفهوم القيد. وأجيب بأنّ منافاته لشخص الحكم يكفي في ذلك من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم فإنّه من المعلوم أنّ قضية الحمل فيما وجد شرائطه ليس إلا أنّ المراد بالمطلق هو المقيّد وكأنّه لا يكون في البين غيره. بل ربّما قيل: إنّّه لا وجد للحمل لو كان بلحاظ المفهوم؛ فإنّ ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنّه الأقوى لكونه بالمنطوق....

وبيانه: بأنّ القيد وإن كان يوجب تضييق دائرة الموضوع فيختلف مع القضية المطلقة إلا أنّ الكلام في أنّه على نحو وحدة المطلوب أو تعدّده، فإن كان على النحو الثاني فلا تنافي بين المطلق والمقيّد، لأنّ المطلق مطلوب والمقيّد بما هو مقيّد مطلوب آخر كقوله: صلّ وصلّ في الوقت، فإن صلّى في الوقت فقد أتى بمطلوبين وإن لم يصلّ في الوقت وصلّى خارجه فقد عصى بالنسبة إلى أحد المطلوبين وأطاع بالنسبة إلى المطلوب الآخر وأمّا إن كان على النحو الأوّل - وهو وحدة المطلوب - فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد، إذ حينئذٍ يقع التعارض بين المنطوقين: ظهور المطلق في عدم دخل الخصوصيات وظهور المقيّد في دخلها، وحيث كان الثاني أقوى يرفع اليد عن الإطلاق، وإن قلنا بأنّه لا مفهوم له. ولذلك لا تعارض بين مقيّد ومقيّد آخر «كأكرم رجلاً عالماً وأكرم رجلاً هاشمياً».

نعم، لو أحرز وحدة المطلوب بالقرينة كوحدة السبب فيحمل المطلق على المقيد، مثل «إن ظهرت فأعتق رقبة» و«إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة» وهذا هو مورد كلام المشهور أيضاً.

ولعلّه من هذا القبيل الأحكام الوضعية لما معها من القرينة العامة على عدم تعدّد درجة الحكم والإرادة فيه كما في الطهارة والنجاسة كما إذا قيل: الماء الكرّ لا ينجّسه شيء، فإنه ينافي قوله: الماء لا ينجّسه شيء ويوجب تقييده. نعم لا مفهوم له بالنسبة إلى المقيد بقيد أخرى فلا ينافي ما لو ورد الماء الجاري لا ينجّسه شيء. وكذلك في قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فإنه حاك عن الجعل لا الإرادة حتى يقبل المراتب.

وبالجملة: فليس للوصف وما بحكمه مفهوم عموماً وإنما هو فيما إذا دلّت القرينة على عدم تعدّد الحكم والإرادة والطلب كما في الأحكام الوضعية أو التكليفية التي أحرز فيها وحدة المطلوب.

أقول: إنّ الحكم في القضية المقيدة وإن كان شخصاً من الحكم إلا أنه تابع للإرادة الجدّية ولا اعتبار بصرف اللفظ وإنما هو كاشف مرآة عن الإرادة كما مرّ ذلك في مبحث الشرط، فظاهر التقييد هو تقييد الإرادة لا شخص الحكم فقط، فإنّ الشخصية إنّما ينشأ بعد الحكم بنفس الإنشاء.

وبهذا يتمّ دعوى دلالة القضية المقيدة على المفهوم بنحو المهملة بمعنى عدم كفاية ذات الموضوع في الحكم فيكون منافياً للمطلق الظاهر في كفاية الذات. اللهمّ إلا فيما قام القرينة على كون إتيان القيد لغرض آخر لا لدخله في الغرض أو على تعدّد الحكم كما في تعدّد السبب. ولعلّ ذلك متناسب لفهم العرف أيضاً

وإن كان مخالفاً لظاهر أكثر الأعلام.

والمقصود من الاحتراز ليس الاحتراز عن فاقد القيد بالنسبة إلى شخص الحكم فإن كل قيد احترازي بهذا المعنى حتى فيما كان توضيحياً أو كان وارداً مورد الغالب فإن شخص هذا الإنشاء غير شامل للفاقد للقيد، بل المقصود أنه احتراز عن الفاقد له بالنسبة إلى الحكم المتعلق بموضوع المتصف فهو احترازي بالنسبة إلى حكم واحد من الأحكام الشرعية المولوية فيثول إلى مقام الطلب والإرادة أيضاً.

وتظهر الثمرة فيما لم يكن احترازياً ولو مع إحراز وحدة الحكم فيحتمل تعلق الحكم الواحد بذات الموصوف وكون القيد وارداً مورد الغالب أو كان من باب وضوح الحكم في خصوصه. وبذلك تعرف النظر في ما في «الكفاية» من أن الاحتراز إنما هو بالنسبة إلى شخص الحكم.

وحينئذٍ فلا بد من الجمع بينهما إما بحمل المطلق على المقيّد أي تقييد المطلق بالمقيّد أو بالحمل على تعدّد الحكم - ولو من دون قرينة خاصة بل للجمع بينهما - إما على حكّمين إلزاميين كما في تعدّد السبب أو بحمل القيد على الاستحباب. نعم، لا منافات بين المقيّد والمقيّد بقيد آخر لتعدّد الموضوع حينئذٍ فيكون الحكم المتعلق بكلّ منهما سوى الآخر. والفرق بينه وبين الشرط ما سبق من أن دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عنه الانتفاء في الجملة وضعي. وأمّا دلالتها على عدم نيابة شرط آخر عنه. إمّا هو بإطلاق الشرطية أو التعليق. وأمّا في المقام فليس ما يجري فيه مقدّمات الإطلاق المفيد لذلك، إذ غاية ما سبق من التقرير دخالة الوصف في الحكم بمعنى عدم كفاية ذات الموضوع للحكم لا دخالة

الوصف بخصوصه؛ وهذا مستفاد من فعل المتكلم كما سبق لا من اللفظ حتى يجري فيه مقدمات الإطلاق، فتدبر.

ومما مرّ يظهر الكلام فيما استدلّ على عدم المفهوم للقيّد بأية «رَبَّائِكُمْ اللّاتِي فِي جُحُورِكُمْ»<sup>١</sup> وما أُجيب في «الكفاية» بأنّ الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة ممّا لا يكاد ينكر كما في الآية قطعاً مع أنّه يعتبر في دلّته عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية ووجه الاعتبار واضح لعدم دلّته معه على الاختصاص وبدونها لا يكاد يتوهم دلّته على المفهوم، فافهم<sup>٢</sup>. فإنّ مقتضى ما تقدّم أنّ ظاهر الآية وأمّثالها أيضاً تقتضي اختصاص الحكم بالقيّد وكشفه عن الدخالة في الإرادة أيضاً إلا إذا قام القرينة على عدم دخالته في الغرض وإن كان دخيلاً في شخص الحكم ولو لا تلك القرينة لما كان نفس الغلبة دليلاً على عدم اختصاص الإرادة وأيّ بعد في تقييد الإرادة بصفة تكون غالبية وعدم تعلّقها بالفاقد النادر؟!!

ثمّ إنّ قيام مثل تلك القرينة أيضاً لا تكفي لتعميم الحكم لاختصاص شخص الحكم - ما دام لم يدلّ دليل آخر على العموم -.

فيرجع الكلام إلى تنافي المطلق والمقيّد في أمثال هذه القضايا أيضاً - لو لم تكن قرينة خاصّة على عدم دخالته في الغرض مع وحدة الحكم كما في الآية - إلا أنّ قيام الدليل القطعي المنصوص على العموم يوجب الحمل على ذلك أو إنّ سريان هذا الاحتمال يمنع عن تقييد المطلق.

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٤٥.

فتلخص: أن غالبية القيد لا يمنع عن حمل المطلق عليه عند التنافي إلا إذا كان العموم والإطلاق منصوباً أو كان أقوى من ظهور القيد في دخالته في الإرادة بعد هذه الخصوصية.

ومما ذكرنا ظهر أيضاً: أنه يختص ذلك بالوصف المعتمد على الموصوف وأما فيما وقع الوصف موضوعاً بلا اعتماد على الموصوف فإنه وإن كان ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه إلا أنه لا دلالة فيه على عدم كفاية الذات في الحكم لعدم جريان بيان اللغوية كما لا يخفى.

تذنيب: المنسوب إلى بعض الشافعية الإفراط في القول بمفهوم الوصف ودلالته على الانتفاء ولو عن غير موضوعه حيث قال: قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل<sup>١</sup>.

ولعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه.

وأجيب بمنع دلالته على العلية فكيف بالانحصار كما مرّ مضافاً إلى أنه على فرض تسليمه فإنما يتم في موضوعه ولا دلالة له على العلية مطلقاً.

ولعل نظرهم جعل الموضوع من باب المثال وأخذ المفهوم منه في القضية الخاصة وهو قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة»<sup>٢</sup> بأن حمل أولاً ذكر الغنم مثلاً للأنعام الأربعة لا القول بذلك في كل وصف كذلك.

وعلى أي حال، فعن الشيخ عليه السلام أنه على فرض التعميم فيختص ذلك بالأعم من وجه فيما كان الافتراق من جانب الوصف - ومراده من انتفائه في غير الموضوع

١. راجع: مطارح الأنظار ٢: ٨٠ - ٨١.

٢. عوالي اللئالي ١: ٣٩٩ / ٥٠.

هو عند انتفائهما - معللاً بعدم الموضوع في المساوي أو الأعمّ المطلق.  
وأورد عليه في «الكفاية» بعدم الوجه في ذلك إذ لو حمل الوصف على العلة  
المنحصرة لدلّ على الانتفاء في جميع الأقسام<sup>١</sup>.  
ولعلّ كلام الشيخ رحمته في محلّه، إذ لا يبقى عند انتفاء الوصف على الفرضين  
موضوع ولو غير الموضوع في القضية حتّى يَنازع في ثبوت الحكم أو انتفائه  
عنه، فتدبّر.

---

١. كفاية الأصول: ٢٤٥.



## فصل

### في مفهوم الغاية

هل الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية، بناءً على دخول الغاية في المعنى أو عنها وبعدها بناءً على خروجها أو لا؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع وإلى جماعة منهم السيّد والشيخ<sup>١</sup> عدم الدلالة عليه.

وليعلم: أنّ الكلام إنّما هو في الأداة الدالّة على الغاية والانتهاء، ويعبّر عن معانيها بذلك لا في لفظ الغاية والانتهاء، فلا يرد ما عن بعض المحشّين من عدم تصوّر النزاع فيه وأنّ الحكم مقطوع عمّا بعده قطعاً وأنها داخلة في المعنى حتماً كما في انتهاء الدار وغايتها ومثل ذلك، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال، فقال في «الكفاية»: إنّ التحقيق أنّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيماً للحكم كما في قوله الكلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه

---

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٠٧؛ العدة في أصول الفقه ٢: ٤٧٨.

حرام»<sup>١</sup> و«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»<sup>٢</sup> كانت دالّة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها كما لا يخفى وكونه قضية تقييده بها وإلا لما كانت ما جعل غاية له بغاية وهو واضح إلى النهاية.

وأما إذا كانت بحسبها قيدياً للموضوع مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة» فحالها حال الوصف في عدم الدلالة وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلّق الطلب به وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمعنى من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً دلّت على اختصاص الحكم به وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته كما مرّ في الوصف<sup>٣</sup>، انتهى.

ويظهر النظر فيها ممّا مرّ في الوصف ولتوضيح المقام نقول:

يرد عليه أولاً: بعدم إمكان الالتزام بذلك فهل ترى سلاسة قول القائل: «سر من البصرة إلى الكوفة ومنها إلى غيرها!» وعدم استهجانته وخزازه؟! بل الظاهر والمتبادر من الاستعمالات العرفية هو المفهوم ولو كان الغاية قيدياً للموضوع، ولذلك فقد يتوهم ويدّعى أنّ الاستعمالات العرفية كلّها أو جلّها يكون من قبيل أخذ الغاية قيدياً للحكم ويكون فهم العرف كاشفاً عن ذلك! وهو كما ترى، فلا يمكن أن يقال: إنه ليس للغاية حينئذٍ دخالة في الحكم وإن ذكره كان لفوائد أخرى بل ظاهر التقييد يعطي عدم تعلّق الحكم بالموضوع مطلقاً وإلا كان ذلك

١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢. مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني، الباب ٣٠، الحديث ٤.

٣. كفاية الأصول: ٢٤٦.

لغواً والفوائد المتصورة الأخرى كلها خلاف الظاهر لا يصار إليها إلا بالقرينة.  
وثانياً: قد مرّ أنه لا معنى لتقييد شخص الحكم فإنّ الحكم المنشأ في القضية  
وإن كان شخصاً إلا أن الشخصية إنّما ينشأ بالإنشاء وهو مسبب عن الإرادة  
وكاشف عنها ولا خصوصيته في الإرادة بل يكشف عن طبيعة الإرادة وسنخها  
مع تقييدها بهذا القيد والغاية.

نعم، لو قام الدليل من الخارج على تعلق الإرادة بغيرها أيضاً لما كان بدّ إلا  
من حمل القيد والغاية على الفوائد الأخرى المتصورة أو على تعدد الإرادة  
والطلب، وهذا فيما يمكن فيه التعدد من الأحكام التكليفية بخلاف الأحكام  
الوضعية كما عرفت.

ومما ذكرنا: يظهر الكلام فيما أورده بعض أجلة تلامذة الماتن في تعليقه  
على «الكفاية» من أنه لا وجه لإطلاق القول بأنه لا مفهوم لها، لأنّ تقييد  
الموضوع به يكون تارة: بلحاظ شخص الحكم، فلا مفهوم حينئذٍ. وأخرى:  
يكون بلحاظ سنخه ولا إشكال حينئذٍ في ثبوت المفهوم<sup>١</sup>، انتهى.

وما أجاب عنه تلميذه المحشّي أيضاً بأنّ المعلوم من اللفظ كون التقييد  
بلحاظ الحكم وأمّا أنه بلحاظ شخصه أو سنخه فلا دلالة له في مقام الإثبات لا  
وضعاً ولا بالقرينة العامة فلا يثبت المفهوم<sup>٢</sup>، انتهى.

فالأقوى ما هو المشهور من الدلالة على المفهوم وانقطاع الحكم عمّا بعدها  
مطلقاً.

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٢٧.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٢٧.

إن قلت: فما الفرق بين ما جعل الغاية قيداً للموضوع أو للحكم؟  
قلت: الفرق أنه في الأوّل ليس مفاد اللفظ إلا تضييق الموضوع وإنما يستفاد المفهوم من ظاهر الفعل والفرار من اللغوية فيمكن فيه الحمل على الفوائد الأخرى ولو كان خلاف الظاهر. وكذلك يمكن فيه تعدّد المطلوب بعد تضييق الموضوع وانفصاله عن غير المعنى وإن كان خلاف الظاهر أيضاً، حيث إنّ الظاهر أنّ الإرادة المتعلقة بالموضوع هو طبيعتها وبنسخها لا المقيدة بالموضوع، فإنّ هذا التقييد إنّما يأتي بعد التعلّق. فتحيز الإرادة وتشخصها بالموضوع أو بنفس الإنشاء كليهما حاصلان بعد التعلّق والإنشاء، وهذا هو السرّ في فهم المفهوم منه عرفاً واستهجان ما عرفت من المثال والقول بأنّ ذلك بعد إحراز وحدة المطلوب خلاف ما يرى من العرف، فتدبّر.

وأما في الثاني، فالتقييد لنفس الحكم والإرادة بالوضع وظاهر اللفظ فيدلّ على نفي تعلّق الإرادة بالموضوع بعد الغاية حتّى بنحو تعدّد المطلوب وإلا لم يكن ما جعل غاية نهاية كما في «الكفاية» لو حدة الموضوع حينئذٍ وعدم تقييد فيه. ولو دلّ دليل على خلافه فلا بدّ من حمل التقييد على فوائد أخرى.

ثمّ إنّ هل المراد من الانقطاع عمّا بعد الغاية في كلمات القوم هو الارتفاع والانقطاع المستدام والدائم أو ارتفاع ما ولو بساعة أو ساعات؟! لم يعرف من كلامهم التصريح باختيارهم في ذلك، ولكن يبعد الالتزام بالأوّل لعدم حزاة واستهجان فيما إذا قيل: اجلس في المسجد إلى الظهر ومن الغروب إلى نصف الليل، وذلك حتّى فيما كان الغاية قيداً للحكم كما في المثال. ولعل السرّ فيه عدم لزوم اللغوية في القسم الأوّل، بل لم يكن المستفاد منها أكثر من ذلك وهو عدم

كفاية الموضوع مطلقاً للحكم بنحو المهملة لا الكليّة. وأمّا الثاني فتقييد نفس الإرادة ليس مفاده إلا عدم استمرار الإرادة عند هذا الحدّ وأمّا عدمه بعد الحدّ مطلقاً فلا دلالة له عليه، فتدبّر.

ثم إنّ مفهوم الابتداء وأداتها أيضاً كمفهوم الغاية وأداتها في الدلالة على المفهوم وعدم الحكم قبل ما جعل ابتداء للحكم أو الموضوع من دون فرق بينهما كوجوب الصوم من أوّل الفجر فلا يجب قبله ووجوب الإحرام من الميقات فلا يجب قبله.

تذييل: هل الغاية داخلة في المعنى بحسب الحكم أو خارجة عنه؟ وليس البحث في مقام الثبوت لإمكانهما وإنما هو في مقام الإثبات والدلالة وكشف المراد.

قال في «الكفاية» الأظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومة بحكمه ودخوله في بعض الموارد إنّما يكون بالقربة. انتهى.

ولا يخفى ضعف الاستدلال لأنّ المناط ما يظهر منه عرفاً لا كونه من حدوده فكما يمكن أن يكون الغاية الطرف الأوّل ممّا جعل غاية كذلك يمكن أن يكون طرفه الآخر، فإنّ الكلام إنّما يأتي فيما إذا كان مدخول إلى وحتىّ مثلاً، شيئاً ذا أجزاء وامتداد كالكوفة والمرفق.

ومع ذلك، فالظاهر من العرف هو الخروج كما يظهر من تتبع موارد استعماله ولا ينقض ذلك بما ذكره بعض المحشّين<sup>١</sup> من أنّه لو قيل: «هذه الدور إلى عشرين جيراننا» لعدم خروج الغاية قطعاً، إذ العشرين في المثال ليس بمعناه

١. كفاية الأصول: ٢٤٧.

الوصفي كالعاشر وإنما هو بمعناه المجموعي فلا يمكن فيه تصوّر خروج الغاية. وهذا بخلاف ما لو قيل: إلى العاشر أو التاسع فإنه يستظهر فيه الخروج أيضاً. ولا بما ذكره بعض المحققين من ظهور دخول مدخول حتى في المعنى في مثل: «أكلت السمكة حتى رأسها»<sup>١</sup>.

فإنّ الكلام في «حتى» المستعملة في الغاية لا العاطفة كقوله تعالى: «حتى يتبين لكم الخيط»<sup>٢</sup> و«أتموا الصيام إلى الليل» وغيرهما من المثال.

ثم إنّ في «الكفاية» اختصاص النزاع والخلاف بما كانت قيدها للموضوع لا للحكم فإنه لا يكاد يعقل جريانه فيه<sup>٣</sup>.

وعلّله في «الحاشية» بأنّ المعنى حينئذٍ نفس الحكم لا المحكوم به ليصحّ أن ينازع في دخول الغاية في حكم المعنى أو خارج عنه كما لا يخفى.

نعم، يعقل أن ينازع في أنّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المعنى بحصول غايته - أي مدخول إلى وحتى - أو استمراره في تلك الحال ولكنّ الأظهر هو انقطاعه فافهم<sup>٤</sup>. والظاهر عدم التفاوت في عنوان النزاع ولا حاجة إلى تغيير العنوان وهو أنّه: هل الغاية داخلة في المعنى أم لا؟ والمقصود في غاية الموضوع دخوله في الموضوع وفي غاية الحكم دخوله في الحكم ولا يحتاج تقييده بالقول: بحسب الحكم. ولعلّ توهم الاختصاص بالأول نشأ من زيادة هذا القيد في العنوان المتخذ في «الكفاية»، فتدبر.

١. مقالات الأصول ١: ٤١٥.

٢. البقرة (٢): ١٨٧.

٣. كفاية الأصول: ٢٤٧.

٤. كفاية الأصول: ٢٤٧.

## فصل

### في الاستثناء

لا ينبغي الخلاف ولا الشبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه سلباً أو إيجاباً ولا يعمّ المستثنى ولذلك يكون الاستثناء من النفي إيجاباً ومن الإيجاب نفيّاً وذلك لانسباق عند الإطلاق قطعاً.

وأما ما عن أبي حنيفة من إنكار المفهوم وعدم الدلالة على الحكم المخالف محتجاً بمثل «لا صلاة إلا بطهور»<sup>١</sup> وإلا كان اللازم أن تكون الصلاة المقرونة بها مع فقد شرائطها صلاة تامّة<sup>٢</sup>.

ففيه أولاً: أن المراد من مثله في المستثنى منه الصلاة المفروضة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ويكون الحصر إضافياً كما في «الكفاية» وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه شائع في المحاورات العرفية.

وما في «الحاشية» من كون المراد من مثله نفي الإمكان وأنه لا يكاد يكون

---

١. وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢. أنظر: مطارح الأنظار ٢: ١٠٥.

بدون المستثنى وقضيته ليس إلا إمكان ثبوته معه لا ثبوته فعلاً... .  
لا يرفع الإشكال إذ مدلوله حينئذٍ إمكانها ولو لم يوجد سائر اجزائها  
وشرائطها.

اللهم إلا أن يقال: إن الإشكال حينئذٍ في إطلاقه لا في نفسه لكنه يجري ولو  
على القول بكون النفي هو الوجود أيضاً كما لا يخفى.  
وثانياً: أن عدم الدلالة على المفهوم في مورد القرينة لا ينافي دلالة عليه في  
نفسه.

وهل هو بالمنطوق أو المفهوم؟ فإن قلنا بدلالة أداة الاستثناء على الحصر وأن  
دلالة على الحكم المخالف في طرف المستثنى لازم ذلك الخصوصية التي دلت  
عليها الجملة الاستثنائية فهي بالمفهوم. وإن قلنا: إنها بنفسها دالة على عدم الحكم  
في المستثنى فهي بالمنطوق.

والأظهر الثاني، إذ العام موضوع للعموم وظاهر فيه ولا بد وأن يكون الاستثناء  
إما قرينة على عدم شموله للمستثنى منه واستعماله في غيره مجازاً كما هو مبنى  
المتقدمين أو فرض استعماله في العموم وكون الاستثناء قرينة على عدم إرادة  
العموم منه جداً. وعلى أي حال فصيورورته قرينة على ذلك يتفرع على دلالة  
على نفي الحكم في المستثنى.

بل لا ينبغي التردد في كونه بالمنطوق من جهة أن مفاد الاستثناء هو  
الإخراج وهو عين انتفاء الحكم المستثنى منه في المستثنى مصداقاً والدادل على  
الإخراج هو أداة الاستثناء والذي يدل على المخرج منه هو المستثنى منه.

فما في «الكفاية» من استظهار كونه بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في



المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية...<sup>١</sup>. مخدوش أولاً: بما عرفت من توضيح كونه بالمنطوق.

وثانياً: أنه ليس في جانب المستثنى منه خصوصية يستخرج منها المفهوم بل ليس مفاده إلا تعلق الحكم بالموضوع العام القابل للاستثناء بحسب الإرادة الاستعمالية أو الجدوية. بل يمكن أن لا يكون الخروج مراداً جدياً حين التكلم بالمستثنى منه في الموالي العرفية كثيراً فيبد وله الاستثناء، فالاستثناء غير متقوم بلحاظ أي خصوصية في جانب المستثنى منه حتى في مقام الجد. وعلى فرض إرادته الاستثناء أيضاً فهو غير مربوط بلحاظ الخصوصية في جانب المستثنى منه كما هو واضح.

وثالثاً: على فرض لحاظ الخصوصية في جانب المستثنى منه فلا تعين لأن يكون الدال عليها هو الجملة الاستثنائية، فإن الخصوصية مجهولة وجداناً والمستثنى منه والمستثنى والجملة الاستثنائية سواء في ذلك، فلحاظ الخصوصية في جانب المستثنى منه، وجعل الدال عليها الجملة الاستثنائية من قبيل الأكل من القفا.

ورابعاً: قد مرّ منه ﷻ أن لا وضع للمركبات غير وضع المفردات ومقتضاه عدم دلالة للجملة الاستثنائية بما هي على الخصوصية، بل هي ليست إلا المجموع

---

١. كفاية الأصول: ٢٤٨ - ٢٤٩؛ قال: إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس بعيد وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

المركب من المفردات من الموضوع والمحمول والأدات والإضافات.  
 وخامساً: أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ تعيين كونه بالمنطوق أو المفهوم غير مفيد<sup>١</sup> لا يخلو عن إشكال، فإن كان بالمفهوم فهي بالظهور وإن كان بالمنطوق ودلالته على الإخراج فهي صريح في الانتفاء والفرق بينهما ظاهر.  
 وقد يستدلّ على دلالته على المفهوم بكلمة توحيد وأنه كان رسول الله ﷺ يقبل إسلام من قالها ولولا المفهوم لم تدلّ على التوحيد<sup>٢</sup>.  
 وأورد عليه في «الكفاية» بإمكان كونها بقرينة الحال أو المقال<sup>٣</sup>.  
 ولا يخفى بعده جداً لاستلزامه أن يكون القرينة ملازمة له دائماً في الأزمنة والأمكنة المختلفة وهو كما ترى.

مضافاً إلى أنّ هذه الكلمة التي يهراق الدماء عليها وعلى الإقرار بها لا يمكن أن يكون مفادها متكلمة على القرائن كما هو واضح، فلا بدّ وأن يكون دلالتها على التوحيد بمدلولها اللفظي وهو لا يتمّ إلا بدلالاتها على المفهوم.  
 اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المطلوب منها لم يكن يتوقّف على المفهوم كما سيأتي بيانه.

وقد استشكل في دلالتها على التوحيد بأنّ خبر «لا» إمّا أن يقدر «ممكناً» أو «موجوداً» وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه أمّا على الأوّل فإنه حينئذٍ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده. وأمّا على الثاني فلائها

١. كفاية الأصول: ٢٤٧.

٢. مطارح الأنظار ٢: ١٠٦.

٣. كفاية الأصول: ٢٤٨.

وإن دلت على وجوده تعالى إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله غيره<sup>١</sup>. وأجاب عنه في «الكفاية» بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه وهو الله يدل بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب<sup>٢</sup>، انتهى.

وفي «الدرر» أن المراد منه الخالق لكل شيء وإثبات وجوده بهذا الوصف ينفي إمكان غيره وإلا لا يكون هو خالقاً لكل شيء أو يكون تلك مخلوقاً له فلا يكون واجباً<sup>٣</sup>، انتهى.

ويرد على الأخير أنه لا يرفع الإشكال بل يرد عليه أيضاً أن الخبر إمّا موجود أو ممكن ولا بدّ من الالتزام بالدلالة بالملازمة.

ويرد عليهما أنه لم يكن مفاد لفظ «الله» هو واجب الوجود أو خالق كل شيء حتى يستعمل فيهما وبمعناه الدقي الفلسفي وإن كان صحيحاً لكنّها بعيدة عن أذهان العامّة فابتداء قبوله على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع العدم.

والذي يسهل الخطب أن عبدة الأوثان والمشرّكين في زمانه ﷺ كانوا معتقدين بالله تعالى من دون اعتقاد بتعدّده كما يشهد عليه قوله تعالى: ﴿وَلَسِنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾<sup>٤</sup> وإنّما كانوا مشرّكين في

١. أنظر: مطارح الأنظار ٢: ١٠٦.

٢. كفاية الأصول: ٢٤٨.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠٧.

٤. لقمان (٣١): ٢٥.

العبادة حيث جعلوا الأوثان وسائط له وكانوا يعبدونها لتقربهم إلى الله تعالى.  
ولذلك قد يقال - كما في «مجمع البحرين» - <sup>١</sup> إنَّ «إله» بمعنى المعبود أو  
الملجأ والمراد من يستحقَّ العبودية ويكون المراد أنه ليس مستحقاً للعبودية إلا  
الله وذلك لأنه المنبع لكلِّ فيض لا غيره ولعلَّه إلى ذلك يرجع ما في «الدرر» من  
أنَّه خالق كلِّ شيء.

فقبول كلمة التوحيد إنما هو لأجل نفي الآلهة - بمعنى المعبودين  
والمستحقِّين للعبادة - وإثباته لله تعالى لا إثبات وجود الباري تعالى، فإنه كان  
مفروغاً عنه.

بل لم يكن المراد إثبات استحقاؤه تعالى للعبادة أيضاً فإنه أيضاً كان مفروغاً  
عنه وإنما المقصود الوحيد هو نفي ألوهية غيره الذي هو مفاده الصريح ولذلك  
يقال: إنَّ «إلا» في الكلمة الطيبة ليس للاستثناء، بل هو بمعنى غير كما يشهد عليه  
رفع اسم الجلالة دون نصبه. قال في «الميزان»: إنَّ الجملة مسوقة لنفي غير الله من  
الآلهة الموهومة المتخيلة لا لنفي غير الله وإثبات وجود الله سبحانه - كما توهمه  
كثيرون - ويشهد بذلك أنَّ المقام إنما يحتاج إلى النفي فقط، فيكون تثبيتاً  
لوحده في الألوهية لا الإثبات والنفي معاً. على أنَّ القرآن الشريف يعدُّ أصل  
وجوده تبارك وتعالى بديهياً لا يتوقَّف في التصديق به العقل وإنما يعني عنايته  
بإثبات الصفات كالوحدة والفاطرية والعلم والقدرة وغير ذلك، انتهى.

فتلخص: أنَّ قبول إسلام القائل للكلمة الطيبة لا يتوقَّف على دلالتها على

١. مجمع البحرين ٦: ٣٣٩.

٢. الميزان في تفسير القرآن ٦: ٣٩٣.

المفهوم وأنه ليس هو بمعنى الاستثناء بل بمعنى غير الوصفية وليس إلا بصدد نفي استحقاق العبودية عما يعدونه إلهاً.  
ومع ذلك كله فعدم المفهوم في الكلمة الطيبة لا ينافي دلالة الاستثناء على المفهوم في محاله كما هو واضح.

ولكن الالتزام بهذا البيان وإن اتكل عليه جملة من الأعلام - وكنا نعتمده فيما مضى - مشكل جداً، إذ دلالة كلمة لا إله إلا الله على التوحيد وقبول إسلام من أقربها لم تكن منحصرة بمشركي قريش، فإن من ينتحل الإسلام ويدخل فيه لم يكن منحصراً بالمشركين المعهودين مع أنه دين عام عالمي والكلمة شعار التوحيد في مقابل العقائد المضادة له وقصرها على خصوص التوحيد في قبال خصوص مشركي جزيرة العرب وصرف النظر عن سائر المشركين في الصدر وفيما يأتي بعد ذلك ليس إلا من جمود النظر.

بل الأظهر أن يقال: أولاً: أن ما فرض في الجواب من تسليم لزوم التقدير ممنوع جداً إذ لا حاجة إلى التقدير أصلاً، بل هو مثل كان وليس التامين المعروف عند المحصلين وليس المقصود من نفي حقيقته إلا الإخبار بعدمه فيدل كلمة «لا» على العدم ومدخوله على ما هو المعدوم وما يدل على النسبة هو الإعراب الذي في الاسم.

إن قلت: إن ما ذكر مخالف لإجماع النحويين.

قلت: لا حجية في إجماعهم لأن مدارك اجتهاداتهم ليست إلا الاستعمالات وهي خالية عن ذكر الخبر ولا دليل فيها على حذف كلمة موجود مضافاً إلى أن في تعليق القمّي رحمته الله على «الكفاية» أنه صرح بعض المحققين من أهل العربية بأن

«لا» مستغن عن الخبر ولا حاجة إليه. فلا يكون حينئذٍ إجماعاً منهم<sup>١</sup>.  
 وثانياً: أنه على فرض الحاجة إلى التقدير فيتعيّن أن يكون المقدّر موجود ولا  
 وجه للترديد بينه وبين الإمكان إذ الخبر لا يكون إلا ما يناسب النفي لا كل شيء  
 قابل لأن يتعلّق به النفي وإلا فلا فرق بين الإمكان والعلم والامتناع كما هو  
 واضح.

فالمناسب لنفي الحقيقة نفي الوجود وهو المناسب لأن تكون الكلمة الشريفة  
 شهادة على وجوده تعالى فلا معنى للترديد.

وثالثاً: بعد فرض كون الخبر المقدّر هو موجود أو على ما قلنا من عدم  
 الحاجة إلى التقدير لا إشكال فيها أصلاً حتّى يحتاج إلى الجواب، لأنّ ما يجب  
 الاعتقاد به ويكفي لحصول الإسلام في أيّ زمان ومكان هو عدم الشريك للباري  
 تعالى فيما مضى وفيما يأتي وانحصار الألوهية بجميع المعاني بالله تعالى سواء  
 كان غيره ممتنعاً أو ممكناً لضرورة أنّ من يعتقد أنّه ليس له تعالى شريك وأنّ  
 الأمور طرّاً بيده تعالى فهو موحد ولو لم يكن جازماً بامتناع الشريك ولا  
 يحضرنى من الآيات والأخبار ما يدلّ على وجوب الاعتقاد بامتناع الشريك له،  
 بل الظاهر منها بمقدار ما هو بالبال هو وجوب الاعتقاد أنّه لا إله إلا هو الحيّ  
 القيوم.

وبالجملة: فاللازم في التوحيد هو الاعتراف بالوجود على وجه الإطلاق ونفي  
 الغير وأما استحالة الشريك وعدم إمكانه فهو أمر خارج عن حيشة التوحيد  
 كالعلم والأبدية والأزلية وغير ذلك ولذلك لا يعدّون الاعتقاد بالصفات من

١. حاشية على الكفاية: ٢٧٧؛ راجع: مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ١: ٥٢٠.

أصول العقائد وإنما يذكر العدل من أصول المذهب وبذلك يرتفع الإشكال بحذافيره.

### في مفهوم إنما

قال في «الكفاية»: ومما يدل على الحصر والاختصاص «إنما» وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوى: أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا (الفارسية) حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها، غير مسموعة، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل. مضافاً إلى تواتر نقل أهل اللغة. قال في التقريرات: إنهم اختلفوا في ذلك والمشهور على الإفادة واستدلوا بأمور أقواها تصريح أهل اللغة. وقال بعضهم: لم أظفر بمخالف ونقل بعضهم إجماع النحاة على ذلك وهو المنقول عن أئمة التفسير وأيد ذلك بدعوى التبادر... إلى أن قال: والإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك - أي التبادر - لأن موارد استعمال ذلك اللفظ مختلفة وليس له مرادف حتى يكون التبادر عندنا هو المتبادر عند أهل اللسان بخلاف أداة الشرط وأما النقل المزبور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوي ولم يثبت ذلك...!

وقال المحقق الحائري: في دلالتها على الحصر إشكال لتصريح بعض علماء التفسير بعدم دلالتها عليه كالرازي في تفسيره ولأن الاستعمال في غير الحصر في

القرآن الكريم كثير كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾<sup>١</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾<sup>٢</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾<sup>٣</sup>.

ولعدم معلومية كون الدلالة على الحصر في ما يدلّ عليه من جهة الكلمة المذكورة مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾<sup>٤</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾<sup>٥</sup>، فراجع ما سبقها من الآيات.

لا يقال: إنّ كلمة إنّما مركبة من «إنّ» الدالّة على التحقّق وثبوت النسبة المنطوقية و«ما» الدالّ على النفي وحيث إنّ النفي لا يتعلّق بنفس الموضوع الذي تعلّق بالإثبات وإلا لزم التناقض، فالمقصود هو النفي عن غير الموضوع الملحوظ في المنطوق وهذا هو المفهوم.

فإنّه يقال: إنّ اجتهاد في اللغة مع أنّه من الممكن بل لعلّه الأقرب أنّ المقصود من النفي هو نفي النقيض عن نفس هذه القضية فمعنى «إنّما زيد قائم» أنّ قيام زيد محقّق وخلاف ذلك باطل، فدلالته على التأكيد أقوى من دلالة نفس «إنّ» عليه، انتهى<sup>٦</sup>.

١. التوبة (٩): ٣٧.

٢. المائدة (٥): ٩٠.

٣. يونس (١٠): ٢٤.

٤. الكهف (١٨): ١١٠.

٥. المائدة (٥): ٥٥.

٦. مباني الأحكام ١: ٥٢٦ - ٥٢٧.



أقول: في «مفردات الراغب» أنه يدلّ على الحصر<sup>١</sup> ويظهر من «المغني» المفروغية عن دلالة «إنما» على الحصر. ونقل الرازي في تفسيره عند قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ»<sup>٢</sup> الاختلاف في دلالتها على الحصر من دون اختيار<sup>٣</sup>. وبعد ذلك نقول:

ما ذكره ﷺ من أنّ موارد استعمالها مختلفة غير واضح بعد كون الحصر مختلفاً فقد يكون من حصر المحمول في الموضوع وقد يكون حصر الموضوع في المحمول. فقوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ» ظاهر في حصر المحمول في الموضوع في المطعومات بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ لِيَّاهُ تَعْبُدُونَ»<sup>٤</sup> ونظيره قوله تعالى في سورة النحل: «فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ لِيَّاهُ تَعْبُدُونَ \* إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ ... وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ»<sup>٥</sup>.

وأما قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»<sup>٦</sup>. فالظاهر أنه من مصاديق حصر الموضوع في المحمول ومثله قوله

١. مفردات ألفاظ القرآن: ٩٢.

٢. البقره (٢): ١٧٣.

٣. مفاتيح الغيب ٥: ١٩١ - ١٩٢.

٤. البقره (٢): ١٧٢.

٥. النحل (١٦): ١١٤ - ١١٦.

٦. المائدة (٥): ٩٠.

تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾<sup>١</sup> وقد يكون بالنسبة إلى متعلقات المحمول. ولعله من هذا القبيل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾<sup>٢</sup> فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ أَنَّ الْمَقْصُودَ أَنَّ الْاِعْتِصَامَ التَّكْوِينِيَّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ غَيْرِهِمْ، فَهَذَا بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْمُرَادِ مِنَ الْإِرَادَةِ هِيَ التَّكْوِينِيَّةُ دُونَ التَّشْرِيْعِيَّةِ.

ويمكن الاستدلال بتلك الاستعمالات الكثيره غير المختلفه خصوصاً مع التوجه إلى نكتة في بعض الآيات التي منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾<sup>٣</sup> وأنه لو لا الدلالة على الحصر بالظهور - لا بقريئة السياق - لم يكن مربوطاً بسابقه بل كان غير مناسب له وليس صرف عدم المناسبة دليلاً على إرادة الحصر حتى يصير مناسباً بل يحمل على إلقاء الكلام من دون رعاية التناسب كالآيتين السابقتين الواردتين في حرمة الميتة والدم.

وأما آية الولاية فقبلها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ... فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ...﴾<sup>٤</sup>.

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾<sup>٥</sup>.

١. التوبة (٩): ٢٨.

٢. الأحزاب (٣٣): ٣٣.

٣. المائدة (٥): ٥٥.

٤. المائدة (٥): ٥١ - ٥٢.

٥. المائدة (٥): ٥٥.

والحصر الإضافي فيها كأنه مقطوع العدم، إذ ليس حينئذٍ إلا تكراراً لما مضى ولا فائدة فيه بعد ذكر القضيتين كما لا يخفى.

ولعله قد يتوهم عدم دلالتها على الحصر في بعض الاستعمالات لخفاء نكتة الحصر. ولعلّ من هذا القبيل قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾<sup>١</sup> فإنه يمكن أن يقال: ليس فيها حصر الموضوع في المحمول بأن يكون المراد ليس لهم حيشة إلا الأخوة ولا حصر المحمول في الموضوع بأن تكون الأخوة منحصرة بالمؤمنين ولو قال مكان ذلك إنّ المؤمنين إخوة يكفي.

والجواب: أنّ النكتة في حصر المحمول في الموضوع أنّ النصر المعدّة للأخ وترقب أن ينصر أحد إخوته ليس له محلّ آخر، فافهم وتأمل.

ولعلّ ذلك كلّه كافٍ في الاطمئنان بدلالة إنّما على الحصر لا من حيث تركيبه من الإثبات والنفى الذي لا أساس له أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ في «القاموس»: إنّ «أنما» (بالفتح) يدلّ على الحصر كأنما (بالكسر) فإنّ المفتوحة فرع المكسورة، فكان الحصر في المكسورة مسلماً كما تقدّم أنّه المستفاد من «المغني» لكن في المفتوحة محلّ خلاف ويستفاد ذلك أيضاً ممّا في التقريرات من تصريح بعض قياس أنّما بأنّما من جهة اشتماله على الإيجاب والنفى، فراجع.

## مدلول كلمة بل

وأما كلمة «بل» الإضرابية ففي «الكفاية» أنها (أي الإضرابية في قبال الترقّي) على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلاً فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداءً كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

ومنها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً فيدلّ عليه وهو واضح<sup>١</sup>. وأضاف إليه في التعليقة أنّ ذلك إذا كانت بصدد الردع عنه ثبوتاً وأما إن كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه إنّما أثبتته أولاً بوجه لا يصحّ معه الإثبات اشتهاهاً فلا دلالة له على الحصر أيضاً، فتأمل.

وقال في «المغني» ما محصّله: بل حرف إضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب: إمّا الإبطال كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾<sup>٢</sup>.

وإمّا الانتقال من غرض إلى آخر كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى \* وَذَكَرَ

١. كفاية الأصول: ٢٤٩.

٢. الأنبياء (٢١): ٢٦.

اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى \* بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...<sup>١</sup> وهي في ذلك حرف ابتداء لا عاطفة.

وإن تلاها مفرد فهي عاطفة. ثم إن تقدّمها أمر أو إيجاب كإضرب زيداً بل عمرواً وقام زيد بل عمرو فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشيء وإثبات الحكم لما بعدها. وإن تقدّمها نهي أو نفي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقم زيد بل عمرو، انتهى<sup>٢</sup>.

ويتحصّل من ذلك كلّهُ: أنّه لا مجال لتوهم الدلالة على المفهوم فيما كان «بل» للترقي أو للانتقال وأمّا ما كان للإبطال أو العاطفة في الجملة المنفيّة فدلالته على الحكمين صريحة إذ لم يؤت به إلا لإثبات حكم مخالف لما قبلها لما بعدها إمّا مع إبطال الأوّل أو تقريره، لكنّه بالقرينة فلا يصحّ استناده إلى نفس اللفظ وإنّما يبقى الكلام في العاطفة في الجملة الإيجابية التي ادّعى في «المغني» أنّه تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه وإنّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه أو توطئة لما بعدها وحينئذٍ فيصحّ القول بعدم دلالة على المفهوم وضعاً وأنّه لم يوضع لذلك.

وقد يقال في وجه التقسيم: إنّ الإضراب قد يكون في مقام الإثبات والاستعمال وأخرى بالنسبة إلى مقام الواقع والثبوت والأوّل لا يدلّ على المفهوم بخلاف الثاني كما أنّ الأمر فيما يدلّ على النفي كذلك. وعند الشكّ يحتمل على

١. الأعلى (٨٧): ١٤-١٦.

٢. مغني اللبيب: ١١٢، الباب الأوّل، حرف «بل».

الثاني من جهة أنّ الظاهر من القيود والإضافات المذكورة في الكلام أنّها متعلّقة بنفس المعاني وأنّ النظر إلى الألفاظ آليّ صرف، فيكون الظاهر من بل دلالتها على المفهوم كما في «لا».

ثمّ إنّ الإضراب في مقام الإثبات على أنحاء فإنّه إمّا في مورد الغفلة في مقام التلقّظ وإمّا في مورد الغفلة أو النسيان بالنسبة إلى المعنى، وإمّا أن يكون بالنسبة إلى كلام الغير، وإمّا أن يكون من باب أنّ المضرب عنه أتى به تمهيداً كما في قول الشاعر: وجهك البدر لا بل الشمس لو لم تقض للشمس كسفة أو أفول.

وأما الإضراب في مقام الثبوت فقد يكون في مورد الاشتباه والغفلة وقد يكون بالنسبة إلى كلام الغير كما في قول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ...﴾<sup>١</sup>.

ويمكن أن يقال: إنّ ليس كلمة «بل» للمعاني المختلفة بل حقيقة معناها تدارك ما سبق كما في «المفردات»<sup>٢</sup>. فالتدارك إمّا أن يكون بحسب الإثبات وأنّ ما وقع بعد بل ينبغي أن يجعل محلّ الكلام الأوّل إمّا من باب الغفلة عن اللفظ أو الغفلة عن المعنى أو نسيان اللفظ أو نسيان المعنى أو من باب أنّه لا يليق بشأنه كما في الشعر أو أنّه دون ذلك، فكأنّه تمهيد ومن محاسن الكلام للمقايسة كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ وإمّا أن يكون بالنسبة إلى مقام الثبوت فيدلّ على النفي الدالّ على المفهوم. وقد عرفت في المتن وجه دلالتها على المفهوم في القسم الأوّل أيضاً، فتدبّر.

ومع ذلك يمكن أن يقال: إنّ الإبطال كاشف عن عدم تعلّق الإرادة أو الحكم

١. مباني الأحكام ١: ٥٢٨.

٢. مفردات ألفاظ القرآن: ١٤١.

به وإلا لم يكن له داع على الردع عنه وجعله كالمسكوت عنه ولا موجب للإضراب عنه بل كان يعطف الآخر عليه بحرف العطف فالإضراب يدلّ على عدم تعلّق الإرادة به واقعاً وهذا هو المفهوم، فتدبّر.

### تعريف المسند إليه باللام

ومما يفيد الحصر - على ما قيل<sup>١</sup> - تعريف المسند إليه باللام، ولو لا ذلك لم يكن وجه لإفادة قولنا الإنسان زيد للمبالغة. وما قيل في وجهه أمور:  
الأول: أنّ اللام للاستغراق فيقتضي اتحاد جميع أفرادها مع المحمول وذلك هو الحصر.

الثاني: أنّه لتعريف الجنس وظاهر الحمل هو الذاتي ولزوم اتحاد المحمول مع الموضوع مفهوماً هو الحصر.

الثالث: أنّ اللام لتعريف الجنس لكنّه بضميمة مقدّمات الحكمة يدلّ على أنّ المراد منه الماهية المرسلّة السعي - فيكون كالاستغراق - وتفيد أنّه كلّما وجد فرد من الموضوع يكون مع هذا المحمول يفيد الحصر.

وأورد عليه: بمنع ذلك كلّ بل الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنّه الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى. وحمل شيءٍ على جنس وماهية كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه. نعم لو قامت القرينة على أنّ اللام

---

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٩٠.

للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو على أنّ الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

هذا مع أنّه يقتضي الحصر حينئذٍ أيضاً لو وقع المعرف باللام محمولاً لما في القضية الحملية من الدلالة على الاتحاد ولا يقول به القائل أيضاً.

لكن يمكن أن يقال: إنّ ملاك الحمل هو الهوية والاتحاد إمّا مفهوماً كما في الحمل الأولي أو وجوداً كما في الحمل الشائع فيدلّ على أنّ الموضوع من مصاديق المحمول وأفراده، فقاعدة الحمل وظاهره تقتضي كون المحمول أعمّ من الموضوع أو مساوياً له إمّا ذاتاً كما في حمل الأولي أو وجوداً كما في الشائع الصناعي كما في قولنا: زيد انسان أو زيد كاتب وغيرهما، فإذا كان الموضوع أعمّاً من وجه أو مساوياً للمحمول يقتضي القول بتساويهما اعتباراً إمّا بالمجاز للمبالغة كما في قولنا: الإنسان زيد أو بالحقيقة فيفيد الحصر كما في قولنا: صديقي زيد، فإنّه يدلّ على عدم صدق الموضوع بدون المحمول وأنه كلّما وجد الموضوع يوجد هذا المحمول. وحيث إنّ المعرف باللام يفيد الجنس أو الاستغراق فلا بأس به إذا وقع محمولاً لصحة حمل الأعمّ على الأخصّ وأمّا إذا وقع موضوعاً يوجب حمل الأخصّ على الأعمّ وهو غلط أو للحصر مجازاً للمبالغة أو حقيقةً، فتدبر.



## فصل

### في مفهوم اللقب والعدد

نسب<sup>١</sup> إلى بعض العامّة دلالة اللقب على المفهوم والمشهور من الخاصّة العدم وليس المراد منه هو المعناه الاصطلاحي أي ما يشعر على مدح أو ذمّ فقط بل الأعمّ منه ومن الأسماء إذا وقع موضوعاً للحكم أو ركناً في الكلام فكلمة الإنسان أيضاً من اللقب هنا، بل وكذا الوصف غير المتّكل على الموصوف كما سبق فما في بعض التعاليق أنّه يجري البحث في الوصف حينئذٍ من جهتين ليس كما ينبغي.

وعلى أيّ حال، فالأقوى ما هو المشهور لعدم التبادر منه وإثبات شيء أو إثبات شيء لشيء لا يدلّ على نفي غيره أو عن غيره، فقولنا: «عيسى رسول الله» لا يدلّ على عدم رسالة غيره وهو واضح.

نعم، ينتفي شخص الحكم بانتفاء موضوعه بل وكذا الإرادة وسنخ الحكم في

---

١. أنظر: مطارح الأنظار ٢: ١٢١.

نفس الموضوع ينتفي بانتفاء الموضوع، ولكنه لا ينافي تعلق نفس الإرادة بغيره أيضاً ولكنه لم يكن بصدد بيانه وليس فيه أي دلالة على ذلك لا من جهة اللفظ ولا من جهة الفعل كما لا يخفى.

وأما العدد فيقع فيه الكلام تارة في دلالة على المفهوم أي انتفاء الحكم عن الأقل أو الأكثر وأخرى في الاكتفاء في الامتثال بالأقل أو الأكثر. والنزاع إنما هو فيما أخذ دخیلاً في الحكم لا ما أخذ في القضية على نحو المثال أو الكناية عن الكثرة نحو قوله تعالى: ﴿وإن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾<sup>١</sup> ونحو ذلك، فإن ذلك خارج عن الكلام.

وعلى أي حال، فالكلام في الجهة الأولى ففي «الكفاية» أنه لا دلالة له على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير مورده أصلاً كاللقب.

والتحقيق: أنه بالنسبة إلى النقيصة يختلف فيه الحكم في ما إذا كان على نحو العموم الأفرادي أو المجموعي، فإن أخذ على نحو العموم الأفرادي، فيدل على مطلوية كل فرد منه فكيف بدلالته على عدمه وأما لو أخذ على نحو العموم المجموعي فيكشف عن تعلق الإرادة بهذا العدد الخاص بنحو المجموع، فلا إرادة بالنسبة إلى الناقص ولا طلب بل للعدد دخل في الإرادة ولا يكفي فيها صرف حقيقة المعدود ولو تردّ بينهما فهو مجمل لم يكن له مفهوم أيضاً.

وأما بالنسبة إلى الزيادة فالتقييد بالعدد الخاص يكشف عن عدم تعلق الإرادة بالنسبة إلى الأزيد منه وقد تقدّم أنه كاشف عن سنخ الإرادة وإلا لم يكن في

التقييد به وجه فهو كالوصف لا كاللقب لا تكال العدد على تميزه دائماً وحينئذٍ ففي الإرادات العرفية وإن كان يمكن تجدد الإرادة بالنسبة إلى الزائد إلا أنه لا يتأتى في إرادات الله فيكشف عن عدم تعلق الإرادة بالزائد أصلاً فهو المفهوم. وأما من الجهة الثانية وهو الامتثال بالأقل أو الأكثر فلا ريب في عدم الاكتفاء بالأقل إماماً بالمرّة كما إذا كان الحكم على النحو العام المجموعي أو بالنسبة إلى ما لم يتأت به كما إذا كان على نحو الأفرادي وتعيين كل منهما يحتاج إلى القرينة.

وأما الامتثال بالأكثر فلا مانع منه إلا إذا كان مشروطاً بعدم الزيادة ولكنه يحتاج إلى دليل زائد وإلا فالإطلاق ينفيه. ولو احتمل حرمة الزائد بحكم مستقل لما كان يمكن نفيه بالإطلاق إلا أنه يحتاج إلى دليل ومع عدمه يجري فيها البراءة.

### مفهوم التعليل

ومن المفاهيم المهملة ذكرها في المقام هو مفهوم التعليل المستفاد من العلة المنصوصة. وتوضيح ذلك يتم في طي أمور: الأول: أن التعليل تارة يكون راجعاً إلى مقام الثبوت وهو على قسمين لأنه إما أن يكون ما أخذ مدخولاً لأداة التعليل بنفسه علة لثبوت الحكم. وهو المسمّى بالعلة المنصوصة.

وإما أن يكون العلة إمكان ذلك الشيء أو نوعيته كما في علية عدم الاختلاط في النسب للعدة وعية الأذكزية حين العمل لقاعدة الفراغ، فإن العلة في الأول

هو الإمكان وفي الثاني النوعية.

وأخرى: يكون التعليل في مقام الإثبات والاستدلال وهو أيضاً على قسمين: فإنه إما أن لا يصلح الدليل الذي استدلّ به للحكم إلا لذلك ولا يشتمل على عنوان يصلح أن يكون علةً ثبوتية للحكم وإما أن يكون صالحاً لذلك.

مثال الأول، قوله عليه السلام على ما في خبر زرارة: «فعرفنا حين قال: ﴿بِرؤوسكم﴾ أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء»<sup>١</sup>.

ومثال الثاني، قوله عليه السلام على ما في خبر عبد الأعلى مولى آل سام حين سأله عمّا عثر فانقطع ظفره وجعل على إصبعه مرارة: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ قال الله تعالى: ﴿ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه»<sup>٢</sup>.

فتلك أقسام أربعة للتعليل المذكور في الكلام والأول يسمّى بالعلة المنصوصة والثاني بالحكمة أو علة التشريع ولا اصطلاح لهم في القسمين الأخيرين.

وهنا قسم خاصّ وهو العلة المستنبطة غير المستفادة من نصّ الدليل، كأن علم أنّ علة وجوب الغسل هي كونه ممّا يتوقّف عليه تحصيل الطهور في الصلاة.

الثاني: لا إشكال في دلالة العلة المنصوصة على التعميم في الجملة وأنّ جملة «الخمر حرام لأنّه مسكر» تدلّ على حرمة كلّ مسكر ولو لم يصدق عليه الخمر كالحشيش مثلاً.

ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ دلالتها على التعميم يتوقّف على أحد أمرين: أحدهما:

١. وسائل الشيعة ١: ٤١٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

كون العلة مطلقة وغير مشتملة على خصوصية دالة على الانحصار بالموضوع المعلل له كأن يقال: الخمر حرام للإسكار. ثانيهما: أنه وإن كانت مشتملة على الخصوصية إلا أن دخالة الخصوصية في ما هو العلة للحكم لم تكن مما يساعدها الارتكاز فإنها تلقي حينئذٍ قطعاً، لظهور التعليل في خروج المتكلم عن دائرة التبعّد فالتبعّد بدخالة الخصوصية خلف لهذا الظهور كما في مثل «الخمر حرام لأنه مسكر» وقوله في خبر زرارة: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»<sup>١</sup>.

الثالث: الظاهر أن التعليل الثبوتي المسمّاة بالعلة المنصوصة دال على المفهوم في الجملة وتفصيل ذلك أنه إذا لم يكن للعلة تعميم - بأن كانت مشتملة على الخصوصية ولم يكن ملقاة بنظر العرف وعدم تنافيه للارتكاز - كأن يقال: صل قرابة رسول الله ﷺ فإن له عليك حقوقاً، فإنه لا يمكن الأخذ بالتعليل حتى يجب صلة قرابة كل من كان له عليك حق لأن العلة لوجوب الصلة عظيمة حقوقه جداً بحيث لا يدانيها أي حق من الحقوق البشرية. ففي مثل ذلك يدل على المفهوم بمعنى عدم كفاية صرف القرابة لوجوب الصلة بل وجوب الصلة من باب ثبوت الحقوق له، فلا يجب على الكافر بالله الذي لم يستفد منه ﷺ - على فرض ذلك - صلة قرابته مثلاً، ولكن دلالة على المفهوم ليست بنحو القضية الكلية، لأن المستفاد من التعليل أن نفس الموضوع غير كاف في علية للحكم وإلا لم يكن الانتساب إلى التعليل حسناً في المحاورات وبمعنى عدم ثبوت

١. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وصف ملازم للموضوع يقتضي الحكم، لأنه لو كان كذلك لم يكن فائدة في التعليل المذكور، لأنّ المفروض في مثل ذلك عدم دلالة على التعميم. وأما إذا كان دالاً على التعميم (كما في جملة الخمر حرام للإسكار) أو «لأنه مسكر» بناءً على إلغاء خصوصية الإضافة إلى الخمر) فيكون إبداء احتمال عدم دلالة على المفهوم من باب احتمال كفاية نفس الموضوع للموضوعية للحرمة في المثال إمّا بذاته أو من جهة تقارنه لوصف ملازم للموضوع ويكفي لحسن التعليل بالوصف الخارج عن الذات فائدة التنبيه على التعميم، وهذا بخلاف المثال الأول.

ولكنّ الظاهر دلالة أيضاً على المفهوم بنحو القضية المهملة لشهادة العرف بذلك، فإنه لا يشكّ العرف في أنّ قول الرضا عليه السلام على ما في خبر ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأنّ له مادة»، يدلّ على أنّ صرف صدق البئر لا يكون كافياً للحكم بالاعتصام وليست البئر ملازمة لوصف يقتضي الاعتصام مطلقاً ولو لم يكن له مادة وليس صرف التنبيه على أنّ كلّ ماء له مادة معتصم كافٍ في فائدة التعليل عرفاً. ولعلّ السرّ فيه أنّ الظاهر أنّه إنّما يؤتى بالتعليل لبيان فائدة متعلّقة بنفس الحكم المتعلّق بالموضوع في القضية لا لبيان قضايا أخرى.

والحاصل: أنّ دلالة التعليل بالمعنى الأول على المفهوم بنحو القضية المهملة واضح عند العرف، ولكن لا يدلّ على الإطلاق إلا على فرض العلم بالانحصار وبمقدمات الحكمة فلا يأبى العرف الذي سمع من المولى: الخمر حرام لأنه

١. وسائل الشيعة ١: ١٤١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٣، الحديث ١٣.

مسكر حرمة إذا لم يكن مسكراً ولكن كان غصباً أو متنجساً.

الرابع: من المعلوم أنه لا يستفاد المفهوم من التعليل بمعنى الحكمة بمعنى دوران الحكم مدار نفس ما جعل بعد أداة التعليل. بل الملاك في التعميم والتقييد - الذي هو عبارة أخرى عن الدلالة على المفهوم - هنا هو وجود نوعية الحكمة أو إمكانها، فإنه العلة الواقعية فيحكم بالتعميم إذا تحقق في موضوع آخر نوعية ما جعل حكمة أو إمكانه ويترتب على ذلك أن الحكمة تعمم ولا تحصل - خلافاً لما اشتهر على الألسن - فإذا كان نوعية الحكمة أو إمكانها فنفس تحققها دليل على وجود العلة، لكن عدم تحققها لا تلازم عدم النوعية والإمكان ومن ذلك يمكن أن يقال بالحكم بالصحة في التجاوز عن المحل العادي لصدق قضية أنه حين العمل أذكر بحسب النوع ويقال بأن ذلك مقتضى التعليل ولو لم يكن التجاوز أعم من العادي ويقال بالمفهوم وأنه لا حكم إذا لم يكن في البين نوعية ذلك، فافهم وتأمل.

الخامس: لعله قد ظهر ممّا ذكرنا في الفرق بين العلة والحكمة أنّ في مورد الشكّ لا بدّ وأن يحمل الكلام على العلة، لأنّ الظاهر أنّ العلة هو نفس ما جعل تلو أداة التعليل وفي حيزها وكون العلة نوعيته أو إمكانه خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بقريئة واضحة كما في قوله العلّة: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنه لا يمكن أن تكون نفس الأذكية حين العمل علة تكون مدار الحكم نفيًا وإثباتًا لأنه غير معلوم للمكلف في جميع الموارد ولو كان عالمًا به

١. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

لكان عالماً بالإتيان إذا لم يحتمل الترك العمدي فهو حكمة إلا أنه لا يتأتى فيما يعلم بعدم الأذكية فيلزم عدم الحكم وهو المفهوم.

السادس: لا مفهوم للتعليل في مقام الإثبات والاستدلال كما هو واضح لا بمعنى الانتفاء عند عدم وفاء ذلك الدليل بالحكم ولا بمعنى انتفاء دليل آخر عند فقد هذا الدليل. والسرّ في ذلك عدم التعرّض في مقام الاستدلال بدليل للدليل آخر حتّى يكون الاستناد إليه وعدم الاستناد إلى غيره دليلاً على عدم غيره. نعم يدلّ على عدم وفاء ذات الموضوع والحكم لإثبات نفسه وعلى عدم كونه من القضايا التي قياساتها معها غير المحتاج إلى الاستدلال.

ويدلّ أيضاً على عدم كفاية نفس الدليل على ذلك إن علّل بوجود لفظ في الدليل كما في الاستدلال بآية «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ»<sup>١</sup> لمكان الباء، فإنّه يدلّ على عدم دلالة نفس رؤوسكم على المطلوب بأن يكون معنى نفس رؤوسكم بعض رؤوسكم، فإنّه لو كان الكلام «ببعض رؤوسكم» لم يكن حينئذٍ للاستدلال بالباء مجال كما هو واضح. ولكنّه لا ينافي دلالة رؤوسكم منفرداً عن الباء على كفاية البعض لمكان الإطلاق بمقدمات الحكمة فإنّه ليس من دلالة اللفظ. ومن ذلك يظهر أنّ الظاهر من قوله تعالى: «وَأَرْجُلَكُمْ» هو كفاية المسح ببعض الرجل بمقتضى الإطلاق ولا يدلّ ما تقدّم على نفي ذلك.

السابع: الظاهر أنّ دلالة التعليل في مقام الاستدلال على التعميم أقوى من دلالة التعليل الثبوتي على ذلك للقطع بعدم التعبد في مقام الاستدلال، فإنّه خلف



محض. نعم يحتمل أن يكون جدلاً وهو خلاف الظاهر. فيستفاد من الاستدلال على عدم جواز الاستعانة بالغير في الوضوء بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾<sup>١</sup> حكم الغسل أيضاً للاستواء في الاستدلال المذكور.

الثامن: الظاهر عدم استفادة المفهوم من العلة المستنبطة، إذ صرف العلية لا يدل على ذلك لاحتمال كون الموضوع بنفسه علة أو كان واجداً لوصف ملازم يقتضي الحكم مطلقاً واستفادة المفهوم من المنصوصة من باب استناد الحكم في مقام التعليل إلى ما أخذ في حيز التعليل مع التعرض للموضوع والسكوت عنه في مقام التعليل وتلك النكته مفقودة في العلة المستنبطة. فحينئذٍ فلو علمنا بأن ملاك مطلوبية الغسل هو حصول الطهارة به للصلاة فلا يقتضي ذلك عدم مطلوبية الغسل بنفسه كما وقع فيه الخلاف في الفقه، فافهم وتبصر.

هذا تمام الكلام في مبحث المفاهيم والحمد لله على التوفيق ونستعين به على الإدامة والاستمرار للمباحث التالية وذلك في يوم الأربعاء ١٢ صفر المظفر سنة ١٤٢١ مطابقاً ٧٩/٢/٢٨ ويتلوه مباحث العموم والخصوص بعد التعطيلات الصيفية على فرض الحياة والسلامة والتوفيق إن شاء الله تعالى.



# المقصد الرابع في العامّ والخاصّ

وفيه فصول:



## فصل

### تعريف العام وأقسامه

قد عرّف العام بتعاريف وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الطرد تارة والانعكاس أخرى.

وقد أعرض عنها في «الكفاية» بما أنّها لا يليق بالمقام فإنّها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية.

كيف، وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد والانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من أحد والتعريف لا بدّ وأن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العام ليشار به إليها في مقام إثبات ماله من الأحكام لا بيان ما

هو حقيقته وماهيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العامّ محلاً لحكم من الأحكام<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ المبحوث عنه في أكثر مباحث الفصل هو وضع بعض الكلمات وما يتوارد عليها من الحالات للمفهوم المعلوم عند العرف للعامّ الذي يعبر عنه بالعموم تارة وبالاستغراق والشمول وغيرهما أخرى وفي كلّ لغة بما يرادفه مثل «فراگیر» في الفارسية ولا ريب أنّه لا يترتب على عنوان العامّ بما هو ذاك العنوان حكم حتّى يكون منشأً للأثر الشرعي.

ولكنّه مع ذلك لا ينافي أن يكونوا في مقام بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العامّ ليشار إليه في مقام الحاجة وإن كان تعريفاً لفظياً، ولذا يذكر لكلّ قيد وجه كما اعترف به في «الكفاية». فليس النقص والإبرام خارجاً عمّا يليق بالمقام.

وعلى أيّ حال، فقد عرفه في «الكفاية» - كما استفاد من مطاوى كلامه - بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. قال: وبذلك انقذح أنّ مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كلّ واحد منها فافهم<sup>٢</sup>، انتهى.

لكنّه فيه مسامحة واضحة، إذ لفظة كلّ أيضاً لا ينطبق على الآحاد، فينبغي أن يقال: ما يصلح أن ينطبق عليه مدخوله ويصدق ذلك على العشرة وغيرها من

١. كفاية الأصول: ٢٥٢.

٢. كفاية الأصول: ٢٥٣.

الأعداد فإنّ المميّز في حكم المدخول كما قال بعض المحشّين<sup>١</sup>. ويمكن أن يجاب بأنّه حينئذٍ لا تشمل جميع ما يصلح له، بل بمقدار محدود منه. ومع ذلك يشكّل صدقه على مثل الجمع المحلّي باللام كالعلماء من العموم، سواء قلنا بأنّ الدالّ على العموم هو اللام أو المجموع، إذ ليس مفهومه إلاّ الجمع فلا يكون قابلاً للانطباق على كلّ فرد فرد إلاّ أن يكون المراد عمومه بالنسبة إلى جماعات العلماء وهو كما ترى خلاف المشهور ومتفاهم العرف والأمر سهل كما مرّ.

## أقسام العموم

ثمّ إنّهُ ينقسم بالاستغراقي والمجموعي والبدلي. وفي «الكفاية»: أنّ الاختلاف بينها إنّما هو باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به وإلاّ فالعموم في الجميع بمعنى واحد... غاية الأمر، أنّ تعلّق الحكم به تارة: بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم. وأخرى: بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً بخلاف الصورة الأولى، فإنّه أطاع وعصى وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل، انتهى<sup>٢</sup>.

وأورد عليه أولاً: بأنّ الوجدان شاهد على اختلاف المفاهيم الثلاثة قبل

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٥١.

٢. كفاية الاصول: ٢٣٥.

الحكم عليه فيقال: مجموع أفراد الإنسان، أحد أفراد الإنسان، وكل فرد من أفراد الإنسان<sup>١</sup>. والفرق ظاهر بين الاستغراقي في مثل كل عالم والبدلي في مثل أي عالم بقطع النظر عن الحكم بل بلحاظ مرحلة المدلول التصوري والأفرادى للجملة<sup>٢</sup>.

ولكن الصحيح أن هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم لوضوح الفرق بين التصورات التي تعطيها كلمات من قبيل جميع العلماء وأحد العلماء ومجموع العلماء حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبدون افتراض حكم فالاستغرافية والبدلية والمجموعية تعبر عن ثلاث صور ذهنية للعموم ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه توطئة لجعل الحكم المناسب عليها<sup>٣</sup>.

وثانياً: أن من المعلوم أن حكم وجوب الإكرام - مثلاً - لا اختلاف في حقيقته مع قطع النظر عن الموضوع والنسبة التي هي معنى حرفي حالتها معلومة فالاختلاف في الموضوع من حيث قبوله لتعلق الحكم به.

وثالثاً: أنه قد صرح بأن الموضوع في أحد العامين كل فرد وفي الآخر المجموع وفي الثالث كل واحد على البدل فكرر كلمة الموضوع في كل واحد من الثلاث فهذا صريح في أن الاختلاف يلحظ في ناحية الموضوع<sup>٤</sup>.

وفيه: - بعد الغض عن الخدشة في كثير أو جميع الأمثلة المذكورة فإنها وإن

١. مباني الأحكام ١: ٥٤٣.

٢. بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢٣.

٣. بحوث في علم الأصول ٣: ٩٣.

٤. مباني الأحكام ١: ٥٤٣.



كانت ظاهرة في بعض الأقسام يمكن أن يستعمل في القسم الآخر أيضاً، فإنّ جميع العلماء يمكن أن يكون استغراقياً أو مجموعياً، وكذا أيّ رجل أو أيّ عالم يمكن أن يكون بديلاً أو استغراقياً مثلاً تارة يقال: أكرم عالماً أيّ عالم وأخرى يقال: أكرم أيّ عالم رأيت، والفرق بينهما في الحكم ظاهر..

إنّ الكلام ليس في إمكان تصوّر أنواع العموم من اللفظ وفي مرتبة جعل اللفظ موضوعاً ولا في اختصاص بعض الألفاظ أو ظهوره في البعض، بل المدعى أنّ حقيقة العموم في تلك الأقسام الثلاثة واحدة وهو الاستيعاب الموجود فيها، وإنّما التفاوت في مرتبة الإرادة ويستكشف عن كيفية تعلّق الحكم والدالّ على ذلك قد يكون قرائن لفظية كما في الأمثلة المذكورة، فإنّ العموم مستفاد من لفظة العلماء المشترك في جميع الأمثلة أو الإنسان، والكلمات المضافة قرائن على كيفية تعلّق الحكم بهذه التصرّوات لم يعط من لفظ العموم، بل من القرينة ولا مشاحة في أن يكون القرينة لفظية. وقد يستفاد من القرائن الحالية كما أنّه قد يكون باختصاص بعض الألفاظ ببعض الأقسام إلا أنّ الكلام والتقسيم لحقيقة العموم ومفهومه دون الألفاظ الدالّة عليه.

بل لا يختصّ ذلك التقسيم بالعموم بل هو كذلك في أسماء الأعداد كالعشرة أيضاً ولو كان خارجاً عن اصطلاح العموم فقد يجب الصوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان على نحو الاستغراقي وقد يجب صوم ستين يوماً كفّارة على نحو المجموعي - كما قد يجب إكرام أيّ فرد من عشرة عالم - وإنّما يستفاد ذلك بالقرائن.

ولذلك أكّد كلامه رحمته في التعليقة وقال: إن قلت: كيف ذلك ولكلّ واحد

منها لفظ غير ما للآخر مثل أيّ رجل للبدلي وكلّ رجل للاستغراقي. قلت: نعم ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له (لا) بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الأحكام لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة فتأمل جيّداً، انتهى منه تثنّى.

والمراد أنّ التقسيم إنّما هو بملاحظة كيفية الاستيعاب لا اللفظ الدالّ على الاستيعاب أو كفيّتها والمستوعب هو الإرادة والحكم فلا بدّ وأن يكون بملاحظتها، فتدبّر.

وأما ما يقال: من أنّ المجموع وضع بشرط شيء والاستغراقي لا بشرط فإن كان المراد هو الشرط في مقام الامتثال فهو متأخّر عن الوضع والاستعمال وإن كان في مقام الإرادة، فيرجع إلى كيفية تعلق الحكم به. ثمّ لا بأس ببيان الفرق بين أقسام العامّ في مقام تعلق الإرادة وبيان حكم الشكّ فيها وسائر ما يتعلّق بها وذلك أمور:

الأوّل: قد يفرّق بين الاستغراقي والمجموعي بأنّ عنوان الجمع أو الجميع أخذ في الأوّل مرآة إلى ملاحظة الأفراد وفي الثاني أخذ باستقلاله موضوعاً للحكم.

وفيه أوّلاً: أنّه لو كان المراد من المرآتية والحكاية كحكاية اللفظ عن المعنى والكناية عن المكنى عنه المستلزم لتصور أمرين فليس المقام هكذا، فإنّ الملحوظ شيء واحد وهو الأفراد بنحو الإجمال وليس في البين أمران حتّى بنحو

الإجمال والتفصيل، ولذا يصح الاستثناء ولا يصح الاستثناء من الأفراد أو على نحو التفصيل.

ولو كان المقصود من الحكاية والمرآتية هو العنوان المشير كما يقال: أكرم هذا العالم مشيراً إلى شخص خاص بأن يكون متعلق الحكم هو الأفراد من غير مدخلة لعنوان الجمع والجميع، ففيه: أنه لا إشكال في أن متعلق إرادته هو جميع الأفراد بما هو جميع، ويظهر ذلك ممّا إذا كان متعلق الحكم عنوان العشرة مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ...﴾<sup>١</sup> إذ لا ريب في أن لعنوان العشرة دخالة في الحكم سواء كان العامّ مجموعياً أو استغراقياً وليس كعنوان العالم في المثال المذكور.

وثانياً: أن مقتضى ذلك حمل العامّ على المجموعي بما أن الظاهر دخالة القيود المأخوذة في الكلام في الموضوع استقلالاً لا مرآة ومشيراً وهو خلاف ما علّله المعروف عندهم من حمله على الاستغراقي. مع أن حمل العامّ على خصوص المجموعي خلاف مرتكز العرف أيضاً.

وقد يقال: - كما هو المستفاد من تقارير الميرزا النائيني<sup>٢</sup> - إن العامّ الاستغراقي لوحظ فيه وصف العموم في مقام الاستعمال وأخذ مرآة إلى الأفراد وعنواناً مشيراً إليها في مقام تعلق الحكم، ففي كل منهما يلاحظ العموم في مقام الاستعمال استقلالياً إلا أن في مقام الحكم يؤخذ مرآة للأفراد مشيراً إليها في العامّ الاستغراقي بخلاف المجموعي فيؤخذ بالاستقلال أيضاً.

١. المائدة (٥): ٨٩.

٢. فوائد الأصول ٢: ٥١٤.

وفيه أولاً: أنّ الاستعمال مقدّمة للحكم على المستعمل فيه فما الفائدة في هذا الاستعمال الاستقلالي إذا كان ممّا لا بدّ من ملاحظته آلياً في مقام الحكم. وثانياً: أنّا نقطع بالوجدان بعدم انقلاب اللحاظ من الاستقلالية إلى الآلية. وثالثاً: أنّ مقتضى ذلك أيضاً هو الحكم بكون العامّ مجموعياً عند الشكّ لأصالة تطابق الاستعمال مع الجدّ وهو خلاف مرتكز العرف والأصوليين كما أُشير. والذي يمكن أن يقال: إنّ وصف الجمع أو الجميع دخيل في العامّين بالنسبة إلى أصل الحكم المنحلّ إلى الأحكام المتعدّدة المستقلّة أو الضمنية، والفرق بينهما إنّما هو تقيّد الأبعاض في العامّ المجموعي بخلاف الاستغراقي. وذلك إمّا بتقيّد الأبعاض في مقام الامتثال كلّ بعض بالآخر أو تقيّد الحكم من دون تقيّد الموضوع أو التقيّد في الحكم والموضوع معاً وسيأتي تفصيل الأقسام الثلاثة.

الثاني: كما أنّ وصف الجمع ملحوظ في العامّ الاستغراقي والمجموعي كذلك ملحوظ أيضاً في العامّ البدلي، فلو حظّ الجمع ونسب إلى أفراد بنحو البدلية والترديد، فإنّ الأمر بإكرام اثنين مستلزم لملاحظة الاثنين ودخالته في الحكم بنحو من الدخالة سواء كان بنحو الاستقلال أو الانضمام أو البدلية. فما أشار إليه المحقّق النائيني رحمته - من أنّ تسمية العموم البدلي بالعموم مع أنّ العموم بمعنى الشمول والبدلية تنافي الشمول لا تخلو عن مسامحة -<sup>١</sup>. خلاف التحقيق والدقّة، إذ معناه شمول الحكم لجميع الأفراد أيضاً إلاّ أنّه بنحو البدلية.

---

١. فوائد الأصول ٢: ٥١٤.

الثالث: العام المجموعي على قسمين: لأنه إما أن يكون انضمام بعض الأفراد إلى البعض من جهة تقييد مصلحة كل واحد بالآخر من دون أن يكون في البين علة واحدة وملاك فارد، كما لو كان إكرام الأخوين متعلقاً لغرض المولى وكان الغرض في إكرام كل واحد متوقفاً على إكرام الآخر، فكل واحد واجب ضمناً وواجب مقدّمة. ومقتضى ذلك انحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة موضوعاتها هي الأبعاض للعام مقيد كل واحد منها بالبعض الآخر ولازمه عدم سقوط الوجوب عن بعض الأبعاض بسقوطه عن البعض الآخر، فلو سقط الوجوب النفسي في أحدهما لا يسقط الوجوب النفسي المتعلق بالآخر ولازمه بقاء وجوب الإكرام مقدّمة في الأول أيضاً.

وقسم آخر منه يكون التقييد من باب وحدة الحكم وكونه ناشئاً من علة واحدة كالأمر بالتدرّج من درجات السلم للكون على السطح ولازمه سقوط الأمر عن الكل بسقوطه عن البعض وإلا يلزم إما تخلف المعلول عن العلة وإما وجود المعلول بدون ما فرض علة.

فالتقييد في الأول للموضوع وفي الثاني في الحكم والموضوع معاً وقد يكون في الحكم فقط.

وكذلك في العموم البدلي أيضاً قد يكون التقييد في متعلق الحكم كقوله: «أكرم أحداً من تلك العشرة» وقد يكون في نفس العموم البدلي بالنسبة إلى التكليف بأن يكون تعلق التكليف بكل واحد من الأفراد على البدل مربوطاً بالآخر كما في المتزاحمين وقد يكون في كليهما.

الرابع: أنه ليس مقتضى الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي بما ذكر

سقوط الأمر بالبعض بإتيان البعض في الثاني دون الأول، لأن سقوط الأمر في الأول أيضاً ضروري وإلا يكون من طلب الحاصل، فالأمر الضمني بغسل الرقبة تسقط بإتيانه ولا يقتضي إلا الإتيان بسائر الأجزاء وإنما الفرق في العقوبة والمثوبة، فإن العقوبة في المجموعي إنما هي بترك المجموع كما أن المثوبة على فعله بخلاف العام الاستغراقي.

**الخامس:** أن في العام المجموعي والبدلي نوع تقييد كما ذكر فمقتضى الإطلاق أن يحمل عند الشك على الاستغراقي.

إلا أنه لا بد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة، أي كيفية العموم وإلا فالأصل العقلاني لا يقتضي إلا كونه في مقام بيان أصل الحكم وموضوعه وأما كفيته فلعله خارج عن الأصل العقلاني.

لكن لا يبعد دعوى ظهور الحال في ذلك، لأنه في مقام بيان متعلق عمل المكلف وتعيين تكليفه ولو عند طرؤ الحالات من سقوط البعض بعدم التمكن أو الحرج أو الضرر أو بالعصيان وإلا كان في مقام الإجمال وهو خلاف الظاهر المبني عليه الكلام فيصح التمسك بالإطلاق.

**السادس:** لو دار الأمر بين الأقسام الثلاثة فمقتضى الإطلاق كما مر هو الاستغراق وأما لو دار بين البدلي والمجموعي فلا يصار إلى أحدهما إلا بالقرينة الخاصة.

**السابع:** إذا لم يتم الإطلاق فمقتضى الأصل العملي في الدوران بين الاستغراقي والمجموعي هو الاستغراق إذا كان المكلف قادراً على الإتيان بجميع الأفراد للبراءة الشرعية والعقلية، فإن تقييد كل بعض بالآخر مجهول مرفوع

والعقاب عليه بلا بيان والعقاب على ترك كل جزء وإن كان مسلماً إلا أن المسلم أن تركه بما هو متعلق للتكليف المتعلق به مستوجب للعقاب، وأما من جهة كونه موجبا لترك الواجب المقيد به غير ثابت. بل لا عقاب على المقدمة كما قرّر في محله.

هذا إذا كان المكلف قادراً على الإتيان بالجميع، وأما إذا كان عاجزاً عنه ولكن كان مسبقاً بالقدرة فمقتضى الاستصحاب هو وجوب الإتيان بالباقي. وأما إذا لم يكن مسبقاً بها فالأصل البراءة لأنه إن كان مجموعياً فلا قدرة فهو شك في التكليف.

لا يقال: إن مقتضى حديث الرفع رفع التقيّد فيقتضي ثبوت التكليف.

فإنه يقال: جريانه في المقام مخالف للامتنان. ولا يشكل عليه بما استشكلنا مثل ذلك في مبحث الميسور من النقص بما ينقل إلى القضاء ونحوه، فإن ثبوت التكليف بالناقص امتناني حينئذٍ، فإن الكلام هناك في التكليف الثابت ارتباطية عند نفسه وبعض الأجزاء وهنا في أصل ثبوته، فلا يصل النوبة إلى احتمال القضاء.

هذا إذا لم نقل بالاشتغال في أمثال المقام من باب الشك في القدرة مع العلم بالملاك وإلا فلا بد من الاشتغال وكذا إذا لم نقل بجريان قاعدة الميسور وإلا فيعلم بالتكليف إما بالاستقلال أو للميسور.

فتحصّل: أن الأصل العملي هو الاستغراق في جميع الموارد إلا على بعض الوجوه الأخير.

الثامن: لو دار الأمر بين المجموعي والبدلي أو البدلي والاستغراقي فالقدر

المتيقن وجوب أحد الأفراد والباقي مرفوع بالبراءة الشرعية والعقلية ولا ينافي ذلك الحكم بالاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخير، لأن ذلك فيما إذا دار الأمر بين إيجاب خصوصية معينة أو إحدى الخصوصيتين والأمر هنا دائر بين إيجاب إحدى الخصوصيتين أو كليتهما وإحداهما هي التعيين فيرجع في غيرها إلى البراءة.

هذا إذا كان الكل مقدوراً للمكلف وأما إذا لم يكن كذلك فكذلك في دورانه بين البدلي والاستغراقي للعلم بوجوب أحد الأفراد والشك في الباقي المقدور. وأما لو كان الشك بين البدلي والمجموعي فالأصل يقتضي البراءة إلا بناءً على لزوم الاحتياط في الشك في القدرة كما تقدم.



## فصل

### في دلالة ألفاظ العموم

لا ينبغي الإشكال في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم لغة وشرعاً ولا يخصّ الخصوص ولا يعمّه؛ مثل لفظ «كلّ» وما يرادفه في أيّ لغة كان ولا حاجة إلى إطالة الكلام ببيان بعض ما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك. لا إشكال في أنّ لفظة «كلّ» وأخواتها تدلّ على العموم وقد وضعت له كما سبق، لكنّها إنّما تدلّ على عموم ما أريد من مدخولها لا ما يصلح أن ينطبق عليه مدخولها ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركبة.

نعم، في «الكفاية» أنّه لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها<sup>١</sup>. والتعبير وإن كان قد يوهم أنّه بعد تمامية مقدمات الإطلاق في المدخول لكنّه ليس بمراد قطعاً، لأنّه لا يناسب حينئذٍ قوله: لا يبعد، لأنّ استيعابه

---

١. كفاية الأصول: ٢٥٤.

للجميع حينئذٍ قطعي للتسالم عليه. بل المراد الظهور اللفظي عند عدم التقييد. فالمدعى: أن لفظ «كل» في مثل «كل رجل» يدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالاته على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه، لدلالاته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول لعدم استعماله إلا فيما وضع له والخصوصية مستفادة من دال آخر... كما في «الكفاية» في مبحث الاجتماع.

وعلى أي حال، فقد استدل لذلك بلزوم اللغوية لو لا ذلك لأنه لو تمّ ظهور المدخول في الاستيعاب وعدم القيد مستنداً إلى الإطلاق وبمعونة مقدمات الحكمة ليلزم أن يكون كل لغواً أو محمولاً على التأكيد فقط، إذ مقدمات الحكمة بنفسه تدل على ذلك وهو خلاف الحكمة أو الارتكاز، فلا بدّ وأن يقال: إن دلالة «كل» على عموم مدخوله واستيعابه لا يستند ولا يفتقر إلى مقدمات الحكمة وقد أشرنا إلى ذلك في مبحث الاجتماع<sup>١</sup>.

لكن يرد عليه أولاً: أن القول بدلالة «كل» على ذلك لا يوجب الخروج عن اللغوية لو فرض دلالة الإطلاق عليه أيضاً وعدم الافتقار والحاجة يؤيد اللغوية أو التأكيد. نعم إنما يثمر ذلك تمامية العموم ولو فيما لا يتم فيه مقدمات الحكمة. اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في صحّة وضع اللفظ واستعماله الاحتياج إليه في بعض موارد استعماله.

١. تقدم في الصفحة ١١٢.

وثانياً: إنه أنما يتمّ لو كان مفاداً الإطلاق في المدخول - على فرض تمامية المقدمات - هو الطبيعة السارية واستيعاب الأفراد، وليس كذلك بل غاية مفاده - سواء كان بالإطلاق اللالحاظي أو الماهية المرسلّة - غير السارية وعليه لا يلزم لغوية «كلّ» لدلالته على الاستيعاب زائدة على مدلول المدخول كما هو واضح. وقد يستدلّ أيضاً بأنّ الإطلاق إنّما يجري في مرحلة المراد الجدّي والعموم في مرحلة المراد التصوّري فيلزم ربط المدلول التصوّري بالمدلول الجدّي التصديقي المتأخّر عنه وتعليقه عليه.

وفيه: أنه لا مانع من هذا النحو من الربط بينهما ولا تعليق فيه بل للعامّ مفهوم مستقلّ وإنما يراعى بمقدار استيعابه إلى ما يراد من المدخول جداً. فلو قال: كلّ... ولم يسمع المخاطب المدخول أو لم يكن عارفاً باللغة لم يكن لفظ كلّ عنده خالياً عن المفهوم والمدلول بل يفهم منه مدلوله التصوّري ولو لم يفهم من المدخول شيئاً وهكذا ما إذا فهم منه شيئاً مبهماً من دون فهم ما يراد منه جداً.

والذي يسهّل الخطب أنّ الحاكم في الباب هو التبادر والارتكاز ولا ينبغي الريب في أنّ المتبادر منه كونه مستوعباً لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من دون انتظار وعناية إلى مقدمات الحكمة، بمعنى أنّ أداة العموم ظاهرة بنفسها ولفظها في كون المتكلم في مقام البيان وأنّ مراده من المدخول هو المطلق من دون قيد، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمة وإحراز كونه في مقام البيان من الخارج أو بالأصل العقلاني ولا ضمّ أنّه لو لم يكن كذلك لكان مخالفاً للحكمة كما هو كذلك في جميع الظهورات اللفظية وهو الفارق بين الظهور اللفظي والإطلاقي، فتدبّر.

## النكرة في سياق النفي

وأما النكرة في سياق النفي أو النهي فدلالته على العموم ممّا لا ينبغي أن ينكر عقلاً - لا وضعاً - كما في «الكفاية» ضرورة أنّه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود ولا يحصل الانتهاء عنها أو انتفائها إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.

لكن فيها: أنّها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها (حيث أنّه ليس مقتضى نفي الطبيعة إلا عدمها، فكما أنّ وجود الطبيعة بوجود فرد ما كذلك عدمها أيضاً بعدم فرد من الطبيعة ولذا يصدق على انعدام حجر أو إنسان أنّه انعدم حجر أو إنسان) وهذا لا ينافي كون دلالته عليه عقلية، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها. وهل المراد من الطبيعة التي أخذت مرسلة ما لوحظ كذلك؟ لعلّ ظاهر العبارة يعطي ذلك ويشكل بأنّه لا يتمّ بالإطلاق، بل تصوّر الإرسال قيد زائد ينتفي بالأصل. فلا بدّ من كون مراده الطبيعة المرسلة غير اللحاظي.

وعلى أيّ حال، قد يقال: أنّ هذه الدلالة العقلية إنّما تعيّن طريقة امتثال النهي وأنّ امتثاله لا يتحقّق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة ولا يثبت الشمولية بمعنى تعدّد الحكم والتحرّيم بعدد تلك الأفراد....

وفيه أولاً: أنّ الامتثال إنّما هو في النهي دون النفي ويختصّ به مع أنّ مفاد

نفي الطبيعة أيضاً نفي جميع الأفراد ولا يتحقق عقلاً إلا به، فلا بد أن يقال فيه أنه أيضاً طريقة تحققها وصدقها.

وثانياً: أن المتكلم أيضاً يلاحظ ذلك وأن الطبيعة لا يتنفي إلا بانتفاء جميع أفرادها فلا محالة يخبر عن انتفاء كل أفرادها أو يزجر عنها كذلك حتى يتحقق نفي الطبيعة أو يحصل غرضه بانتفائها وهذا معنى العموم.

نعم، لو خالف وعصى، فهل يجب ترك سائر الأفراد؟ ليس ذلك مقتضى النهي حينئذٍ إلا أن يؤخذ الطبيعة بنحو الطبيعة السارية. وقد ذكرنا في مبحث النواهي أن ذلك ظاهر الطبيعة الواقع في سياق النهي عرفاً بمعنى أن كثرة استعمال النهي بين المولى والعبيد في الزجر عن الطبيعة السارية بحيث كلما يكون متعلقه صرف الوجود أو جب ظهوراً عرفياً في ذلك وصار كقرينة عامة متصلة لارتكاب هذا التقييد في النواهي بحيث لا بد من الحمل عليه إلا أن يدل على خلافه دليل.

ومن هنا يتضح أنه بنفسه يكفي - ولو بركة هذه القرينة العامة - للدلالة على إطلاق مدخوله من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة وإن المراد منه الطبيعة السارية وإن كان ذلك نوع تقييد لها، فتدبر.

ويمكن توجيه ذلك بأكثر مما مرّ - هنا وفي بحث النواهي - بأن المتبادر من النفي والنهي أنه بصدد بيان ينتقض القضية الإيجابية وليست للقضية السلبية مدلولاً مستقلاً قبال الإيجابية، فإن الإعدام لا ميز لها إلا باعتبار قياسها للموجودات، فظاهره النفي المطلق عرفاً لا صرف النفي فيكون معنى لا رجل في الدار أنه لا يصدق قضية في الدار رجل، ولا يكون ذلك إلا بنفي جميع الأفراد وهذا في

القضايا السالبة واضحة، فليكن كذلك في الناهية أيضاً، فتدبر فإنه دقيق جداً.

## في المحلّى باللام

وأما المحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً فيقع الكلام تارة: فيه من حيث دلالته على العموم. وأخرى: من جهة كيفية إحراز الإرسال في المدخول.

أما الأول: وينسب إلى المشهور التفصيل بين الجمع والمفرد وأنّ الأول يفيد العموم دون الثاني لكنّ المتسالم بين الأدبيتين أنّ اللام على أقسام ستة: لام العهد الذكري ويسدّ مسدّها الضمير ولام العهد الحضوري كـ «اليوم أكملت...»<sup>١</sup>، ولام العهد الذهني كقوله تعالى: «إذ هما في الغار»<sup>٢</sup>، ولام الجنسية الاستغرافية وتخلفها كل حقيقة كـ «خلق الإنسان هلوفاً»<sup>٣</sup>، و «الإنسان على نفسه بصيرة»<sup>٤</sup>، ولام استغراق الأوصاف وتخلفها «كلّ» مجازاً كقوله تعالى: «ذلك الكتاب»<sup>٥</sup>، وزيد الرجل علماً ولام تعريف الماهية ولا تخلفها «كلّ» لا حقيقة ولا مجازاً. كقوله تعالى: «وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيّ»<sup>٦</sup>، ووجه التعريف كونها معهودة ذهنياً.

وأشكل عليه في «الكفاية»: بأنه لا يصحّ حينئذٍ حملها على الأفراد إلا

١. المائدة (٥): ٣.

٢. التوبة (٩): ٤٠.

٣. أنظر: المعارج (٧٠): ١٩.

٤. القيامة (٧٥): ١٤.

٥. البقرة (٢): ٢.

٦. الأنبياء (٢١): ٣٠.

بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد. مع أنّ الوضع لما هو كذلك لغو أولاً والتجريد في القضايا العرفية تعسّف ثانياً فيكون حينئذٍ للترتين وكذلك في سائر الأقسام مطلقاً كما في لفظ الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها على أيّ حال...<sup>١</sup>، انتهى.

وفيه: أنّ ما يقال من دلالاته على ما هو معهود ومتعيّن ذهنياً ليس بمعنى تقييده بالتعيّن الذهني بل بما هو حاك عن الخارج، والتعيّن الذهني طريق إليه أي وضع للدلالة على المعنى الذي عرف عند المتكلّم أو المخاطب. فاللام كلّها للإشارة إلى ما هو متعيّن خارجاً إمّا بالتعيّن الحضوري أو الذكري أو الخارجي عند المتكلّم من أفراد الجنس أو يراد به نفس الماهية مع تعيّن خارجاً بما هي بنحو الطبيعي باستغراق الأفراد أو الأوصاف أو صرف الماهية. فلا إشكال.

وبعد ذلك، فالتبادر والاستعمال الارتكازي أقوى دليل على وضع اللام لما أُفيد. وقد مرّ أنّ منه لام الاستغراق وهو العموم كما في المثالين وغيرهما كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾<sup>٢</sup>، فإنّ الاستثناء لا يصحّ إلا من العامّ.

هذا في المفرد، وأمّا الجمع المحلّي باللام فالمتسالم دلالاته على الاستغراق والعموم ولو لم يكن دالاً عليه قبل حلول اللام عليه ووجهه المشهور بأنّ اللام يدلّ على التعيين وحيث لا تعيّن إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد فيدلّ على تلك المرتبة.

١. كفاية الأصول: ٢٨٤.

٢. العصر (١٠٣): ١ - ٣.

وأورد عليه في «الكفاية» بإمكان تعيين مرتبة أخرى وهي أقلّ الجمع، فلا بدّ أن يكون دلالاته عليه مستندة إلى وضعه كذلك (أي الجمع المعرّف) لذلك لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف.

وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، انتهى.

وفيه: أنّ أقلّ الجمع وإن كان متعيّنة مقداراً إلا أنّه لا يكون كذلك خارجاً فيكون حاله حال النكرة، فإنّ التشخيص من حيث الكميّة والعدد لا يكفي في رفع التنكير كيف والنكرة أيضاً متشخّصة عدداً ولذلك يتمّ أن لا مرتبة متعيّنة إلا الاستغراق.

نعم، هنا إشكال آخر وهو أنّ ذلك يقتضي استغراق الجماعات دون الأفراد لدخوله على الجمع.

ويجاب بأنّه نعم، لكن الجماعات متبادلة المصاديق لا متعيّنة، فيشمل جميع الأفراد أيضاً حيث يشمل كلّ جمع يفرض ولو مع تبادل الأفراد.

لكن يشكل على هذا بعدم حصول أيّ امتثال بامتثال المأمور به في فرد أو فردين ولو كان العموم استغراقياً، إذ المفروض استغراقه للجماعات، بل وعدم تعلّق الأمر به إذا فرض كونه كذلك خارجاً لعدم تحقّق الموضوع وهو خلاف التبادر والارتكاز.

ولعلّه لذلك لا بدّ من الالتجاء إلى القول بوضع الجمع المعرّف بما هو كذلك



للعوم الاستغراقي الأفرادي كما التزم به صاحب «الكفاية» أو بوضع اللام بما هو للدلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين.

ولكنّ التحقيق: أنّ في الإشكال مغالطة، فإنّ المشهور يزعمون أنّها للتعريف والتعيين وحيث لا تعين إلا لأعلى مراتب الجمع وهو الاستغراق فيدلّ عليه فالمدلول هو الجمع المنطبق على المستغرق لا استغراق المدخول وهو الجمع حتّى يلزم منه الإشكال فلا إشكال. وبعد رفع الإشكال فلعلّه الأظهر من بين المحتملات إذ لا يستلزم للام في الجمع وضعاً على حدة غير ما ذكر له من المعاني في المفرد.

بل يرد على القول بوضع اللام للاستغراق ما مرّ من الإشكال لاقتضائه استغراق المدخول حينئذٍ.

وبعد ذلك يقع الكلام في مقدار ما يدلّ عليه من الاستيعاب؛ ولا ريب أنّه لا يدلّ إلا على تعين مرتبة استغراق أفراد ما أريد من المدخول جمعاً أو مفرداً، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركيّة، وإنّما الكلام فيما لا قيد للمدخول ومع ذلك يتردّد في إطلاقه وتقييده في المراد الجدّي، فهل المتكفّل لإثبات الإطلاق نفس اللام مثل كلّ أو لا بدّ من الاتّكال على مقدّمات الحكمة؟

قال في «الكفاية»: - بعد قوله: نعم لا يبعد أن يكون «كلّ» ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها - وهذا هو الحال في المحلّي باللام...<sup>١</sup>

وفي تعليقه المشكيني: يعني في تبعيّة العموم الواسع لإرادة الإرسال في

١. كفاية الأصول: ٢٥٤.

المدخول وإلا لم يفد إلا عموم القدر المتيقن. وهل يحتاج ذلك إلى جريان المقدمات أو هو بنفسه قرينة؟ ظاهر العبارة هو الثاني بقرينة ذكره بعد الحكم بذلك في كلمة كل فتأمل<sup>١</sup>، انتهى.

ووجه التأمل واضح، إذ بعد كون الإشارة إلى أصل التبعية فصرف ذكر ذلك بعد ذلك الجملة لا يدل على كونه كذلك أيضاً.

ولعل الأظهر دلالة على الإطلاق بنفسه من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة، إذ تعريفه يفيد أنه في مقام البيان وحيث لا تعريف إلا لأعلى مراتب الجمع فهو يبينه بنفس ذلك التعريف، فيكون ظهوراً لفظياً لذلك كأنه يقول: كلهم، ولا ينافيه دخول الكل عليه للتأكيد كأن يقول أكرم كل العلماء، فتدبر.

---

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٥٧.

## فصل

### في حجّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي

المشهور بين الأصحاب أنّ تخصيص العامّ لا يخرج عن الحجّة في غير مورد التخصيص متّصلاً كان المخصّص أو منفصلاً فيما علم عدم دخوله في المخصّص وإن اختلفوا في موارد إجماله وشبهاته كما يأتي ولا يعرف فيه الخلاف بين الأصحاب.

ومن الناس من أنكر حجّته مطلقاً.

وربما فصل بين العامّ المخصّص بالمخصّص المتّصل والمنفصل، فقليل بحجّته في الأوّل دون الثاني.

وذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّته في أقلّ الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأين<sup>٢</sup>.

واحتج المنكر بأنّ حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من

---

١. أنظر: الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٥٢؛ المختصر وشرحه: ٢٢٤.

٢. أنظر: الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٥٢.

المراتب مجازاته وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملاً فيها فلا يحمل على شيء منها وتماز الباقي أحد المجازات فلا يحمل عليه، بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها.

ومن هذا يظهر حجة المفصل، فإن المجازية عنده إنما يتحقق في المنفصل دون المتصل، لما عرفت أنه لا تخصيص فيه أصلاً وأن أدوات العموم قد استعملت فيه وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوى الأدوات، فلفظة «كل» في «كل رجل» و «كل رجل عالم» قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة<sup>١</sup>.

وأجيب عن أصل الاستدلال بأنه صحيح إذا كانت المجازات متساوية لا دليل على تعيين أحدها، أمّا إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة فهو متعين كما في «المعالم»<sup>٢</sup>.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنه لا اعتبار بالأقرب بحسب المقدار وإنما المدار على الأقرب بحسب زيادة الأناشئة من كثرة الاستعمال.

ولعل صاحب «المعالم» أيضاً كان ملتفتاً إلى ذلك حيث قال: أمّا إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع، فإن الباقي أقرب إلى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه أيضاً، لإفادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في إرادته... فحينئذٍ يجب الحمل على ذلك البعض

١. معالم الدين: ١٤٢.

٢. كفاية الأصول: ٢٥٥-٢٥٦.

٣. معالم الدين: ١١٧.

وسقط ما ذكرتموه<sup>١</sup>، انتهى.

فلم يتكل في كلامه على صرف الأقرية بل ضمّها بما أشار إليه من الدليل، ومراده ما تقدّم منه من دعوى التبادر وفهم العرف ولأنّ السيّد إذا قال لعبده: كلّ من دخل داري فأكرمه، ثمّ قال بعد: لا تكرم فلاناً، أو قال في الحال: إلا فلاناً فترك إكرام غير من وقع النصّ على إخراجهم عدّ في العرف عاصياً وذمّه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي وهو المطلوب<sup>٢</sup>، انتهى.

ومع غمض العين عن هذه الضميمة يمكن أن يؤيد ذلك بأنّ المجاز ليس استعمالاً لللفظ في غير ما وضع له، بل استعمال في المعنى الحقيقي والتطبيق على غيره. بدعوى أنّه من المعنى الحقيقي، كما ادّعى ذلك السكّاكي في الاستعارة والتزنا بتعميمه في موارد المجاز كلّها، وعلى هذا فاستعماله في مراتب العامّ ليس مساوياً، بل قد يكون مستهجناً ولو لم يكن تخصيصاً للأكثر واستعماله في تمام الباقي أقرب ادّعاء ولا افتقار إلى كثرة الاستعمال والأنس ولا تأثير لها في المطلوب.

وفي تقارير الشيخ الأعظم<sup>٣</sup> في مقام الجواب عن الاحتجاج ما نقله في «الكفاية» بلفظه وهو أنّ: الأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود،

١. معالم الدين: ١١٧ - ١١٨.

٢. معالم الدين: ١١٧ - ١١٨.

لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ بالأصل عدمه<sup>١</sup>، انتهى موضع الحاجة.

ثمّ أورد عليه في «الكفاية»: بأنّ دلالة على كلّ فرد إنّما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً وكان إرادة كلّ واحد من مراتب الخصوصيات ممّا جاز انتهاء التخصيص إليه واستعمال العامّ فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح ولا مقتضى لظهوره فيه، ضرورة أنّ الظهور إمّا بالوضع وإمّا بالقرينة، والمفروض أنّه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر ودلّالة على كلّ فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلّالة على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه. فالمانع عنه وإن كان مرفوعاً بالأصل إلاّ أنّه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع<sup>٢</sup>، انتهى.

لا يقال: إنّ عدم إرادة المدلول المطابقي لا ينافي بقاء المدلول الالتزامي كما يقال في نفي الثالث بالمتعارضين.

لأنّ يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ مع وجود الظهور الاستعمالي وبقائه وقد ثلم المدلول المطابقي في مقام الحجّية، والمفروض هنا انتفاء الظهور الاستعمالي ولا يمكن التفكيك في ذلك المرتبة، ولا يمكن القول بالانحلال في المراد

١. مطارح الأنظار: ٢: ١٣٢.

٢. كفاية الأصول: ٢٥٧.

الاستعمالي وسيأتي زيادة توضيح لذلك.

وادّعى في «الكفاية»: أنّ مقتضى التحقيق أنّه لا يلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً أمّا في المتّصل فلما مرّ من أنّه لا تخصيص أصلاً. وأمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاصّ مانعاً عن حجّية ظهوره تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه (والمخصّص المنفصل يصلح أن يكون قرينة على عدم إرادة العموم استعمالاً).

فإنّه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّية تحكيماً لما هو الأقوى، انتهى.

إن قلت: استقرار ظهوره متفرّع على جريان أصالة الحقيقة وعدم اثلامه بالقرينة المنفصلة وهو أوّل الكلام، وهذا البحث لا يختصّ بالمقام بل في كلّ قرينة منفصلة. ومنه يعلم أنّ التعبير باستقرار الظهور ينافي قوله: «مجرد احتمال» إذ لو كان الظهور مستقرّاً لم يحتمل فيه ذلك. وما قد يقال في تتميم التقريب بأنّ المراجعة إلى العرف شاهدة بأنّ ظهور العامّ غير معلّق على عدم مجيء

المخصّص المنفصل كما هو معلّق على عدم مجيء المتّصل، فيستدلّ به استدلالاً  
إنياً على عدم التجوّز<sup>١</sup> لا يكفي لتحكيم المقصود، فإنّ المدعى انثلام الظهور  
التصديقي الاستعمالي بعد مجيء الخاصّ لا عدم انعقاده.

قلت: إنّه لو أطلق العامّ ينعقد له ظهور في العموم لأنّ انعقاد ظهوره ليس  
معلّقاً على عدم البيان إلى الأبد بل على عدمه في مقام التخاطب وهو متحقّق  
على الفرض والخاصّ المنفصل مزاحم له إمّا في ظهوره وحجّيته أو في الأخيرة  
فقط والمتيقّن هو الأخيرة.

فنعلم إجمالاً بانتفاض أصالة الحقيقة فقط أو هي وأصالة الجدّ فالثانية  
مخدوشة على أيّ حال، فينحلّ العلم الإجمالي ويبقى أصالة الحقيقة سليمة.  
إن قلت: هذا إذا لم يكن الدوران بينهما، فإنّه لو قلنا باستعماله مجازاً في  
الخاصّ لم ينقض أصالة الجدّ، فإنّ المراد منها أنّه: كلّما كان مراداً استعمالاً كان  
مراداً جدّاً وبناءً على المجازية كان المراد استعمالاً هو الخاصّ وهو مراده  
الجدّي أيضاً، فلم يتخلّف المراد الجدّي عن الاستعمالي ولم يخالف الأصل بل  
كان المورد حينئذٍ خارجاً عنه تخصّصاً. فيدور الأمر حينئذٍ بين الاحتمالين  
احتمال المجازية والخروج عن أصالة الحقيقة واحتمال الحقيقة والخروج عن  
أصالة التطابق فيبقى تعارض الأصلين على حاله.

قلت: على هذا أيضاً نعلم على أيّ حال بعدم إرادة العامّ جدّاً وإن كان يتردّد  
أمره بين التخصيص لقاعدة التطابق، وعدمه والخروج عنها تخصّصاً بالالتزام  
بالمجاز وفي قبالة أصالة الحقيقة ولا يمكن جريان أصالة عدم التخصيص في

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٦٣.



أصالة الجدّ والتطابق - الدائر أمره بين التخصيص والتخصّص - حتّى يتعارض أصالة عدم الحقيقة كما بيّن في محلّه.

إن قلت: نعم، هذا يتمّ بناءً على القول بعدم إمكان التمسك بأصالة العموم عند الدوران بين التخصيص والتخصّص. وأمّا على القول بإمكانه - كما هو المختار وسيأتي - فعموم كلّ كما كان مراداً استعمالاً كان مراداً جدّاً ينتج أنّ كلّما لم يكن مراداً جدّاً لم يكن مراداً استعمالاً فيعارض أصالة الحقيقة.

قلت: بناءً على القول بذلك كما نقول فإنّما نكته دعوى بناء العقلاء على ذلك، ومورده ما إذا كان فرد مشكوكاً كونه من أفراد العامّ مع العلم بعدم محكوميته بحكمه، وحينئذٍ يعلم بعدم كونه مراداً جدّاً ويبنى على عدم كونه مراداً استعمالاً بما أنّه ليس من أفراد حقيقة بحيث لا يلزم من القول بذلك مجاز ولا تصرّف في العموم أصلاً، بل يكون أصالة الحقيقة سليمة ثابتة على حالها بخلاف المقام الذي يفرض كونه من أفراد حقيقة ويلزم من التطابق الاستعمال مجازاً والأصل الحقيقة.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه البناء والسيره بعد إثباته فإنّما هو فيما إذا كان غير مراد جدّاً مردّداً بين كونه من أفراد العامّ حقيقة أم لا، بخلاف المقام الذي ليس فيه عامّ لفظي يستعمل ويراد منه المعنى بل العامّ نفس بناء العقلاء المشكوك بنائهم على عكس نقيضه، إذ ليس هناك أصل عقلائي على أنّ كلّما ليس بمراد جدّاً ليس بمراد استعمالاً.

ثمّ إنّ المقصود من ذلك كلّ - وإرجاع التخصيص المنفصل إلى التصرّف في أصالة الجدّ دون الاستعمال - أنّ المراد الجدّي قابل للإنحلال خلافاً للمراد

الاستعمالي كما عرفت في الإشكال على الشيخ رحمته وحينئذٍ فرغ اليد عن بعضه لا يستلزم الثلمة في الباقي.

وقد يستشكل على ذلك أولاً: نقضاً بالحكم في الأعداد، فإنه إذا قال: «أكرم هذه الأربعة» - ومنهم زيد - ثم قال: «لا تكرم زيدا» أو قال: «أكرمهما» ثم قال: «لا تكرم زيدا» فيراها العرف متعارضين ومع القطع بالصدور يحمل الثاني على النسخ ولا يلتزم بالتصرف في الإرادة الجدّية وأنّ الحكم الأوّل لم يكن بمراد جدّاً في تمام أفراده.

وثانياً: حلاً بأنّ الجدّ والهزل من شؤون نفس الكلام دون المدلول، فلا يقبل الانحلال من هذه الجهة أيضاً.

وكلاهما عندنا مخدوش. أمّا الإشكال الحلّي الأخير، فإنه ناش من الخلط في المراد من الإرادة الجدّية ولنعم ما قال في «الدرر»: إنّ هذا الظهور الذي يتمسك به لحمل العامّ على الباقي ليس راجعاً إلى تعيين المراد من اللفظ في مرحلة الاستعمال، بل هو راجع إلى تعيين الموضوع للحكم...<sup>٢</sup>.

فالمراد أنّ موضوع الحكم من حيث غرضه الأصلي الواقعي والذي يتمّ به الملاك ليس شاملاً للخاصّ وإن كان العامّ استعمل وأُتي به لمصلحة في إلغاء العامّ بنحو قانوني عامّ. فالمصلحة في مقام البيان أمر يتبعه الإرادة الاستعمالية والمصلحة من حيث الأثر المترقّب من الفعل أمر آخر يتبعه الإرادة الجدّية التي يسمّى بتلك اصطلاحاً وإلا فالجدّ موجود في كلتا المرتبتين.

١. بحوث في علم الأصول ٣: ٢٧٢ - ٢٧٣.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٣.

وأما النقص فبالالتزام في بعض مواردّه دون بعض وذلك لا من جهة عدم إمكان التفكيك والانحلال في الإرادة الجدّية، بل لأنّ تخلف الإرادة الاستعمالية عن الجدّية - وإلقاء الخطاب زائداً على ما هو المراد الجدّي الواقعي - لا بدّ وأن يكون موجّهاً بوجه كإيراد العامّ ضرباً للقانون ونحوه، ولا وجه لذلك في بعض الأمثلة المتقدّمة حتّى يصحّح ذلك فيراهما العرف متعارضين.

(وبهذا تعرف أنّه لا حاجة إلى تجشّم ما تجشّمه السيّد الصدر على ما في

التقريرات)¹.

وبعد اللتيا والتي يبقى ما استشكله في «الدرر» من: أنّ هذا إنّما يجري في العامّ الاستغراقي، حيث إنّّه ينحلّ إلى إرادات عديدة متعلّقة بموضوعات كذلك فخرج واحدة منها عن تحت الأصل المذكور لا يضرّ بالباقي. وأما المجموعي فلا، حيث إنّ الإرادة فيه واحدة متعلّقة بالمجموع، فإذا انكشف خلافه وأنّ الإرادة لم يتعلّق بذلك المجموع، فلا دليل على تعيّن تعلّقها بمجموعة أخرى². انتهى بزيادة في التقرير.

ثمّ إنّ التخصيص في المتّصل أيضاً ليس بالوصف والقيّد دائماً حتّى يتمّ فيه ما سبق من عدم انثلام العموم وإنّما انعقد كذلك، بل قد يكون بالاستثناء والإخراج وثالثةً ببيان جملة مستقلة منافية للعموم ولا يجري فيها ما سبق لعمومية المدخول حينئذٍ كالمنفصل، ولا يجري فيها ما سبق في المنفصل من كون وروده بعد استقرار ظهوره في العموم، إذ لم يستقرّ الظهور مع وجود ما يصلح للقربانية.

١. تقدّم في الصفحة ٢٩٤.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٣.

والتحقيق: أنه لا كلام في مثل التخصيص بالاستثناء سواء كان متصلاً أو منفصلاً، فإنه نصّ في استعمال العامّ في العموم من دون تصرف فيه ولا المجاز وإلا لم يكن يصحّ الاستثناء والإخراج إلا منقطعاً وهو كما ترى. بل على فرض المجازية أيضاً لا يصير مجملاً، فإنّ إلا من أداة الحصر ويدلّ على انحصار الخارج به ولذا يقال إنّ الاستثناء يؤكّد عموم العامّ.

وأما الخاصّ المتّصل بجملته مستقلّة فيحتمل فيه الاستعمال المجازي وأن يكون تلك الجملة قرينة عليه. لكنّه مندفع أولاً: بأصالة الحقيقة على حدّ ما مرّ، إذ لا فرق في جريانها بين المتّصل والمنفصل وأنّ ما يدعى من سيرة العقلاء عليها يجري في مثل المقام أيضاً وأما تعارضها بأصالة الجدّ، فيجاب بمثل ما سبق بلا تفاوت.

وثانياً: يمكن أن يقال إنه لا يتلّم في المقام أحد الظهورين فالعامّ مستعمل في عموم حقيقته وأما بلحاظ الجدّ والإرادة، فإنّ موضوعها إنّما يتمّ بعد تمام الكلام بحيث لا يليق أن يكون مراده شيئاً آخر لم يقله.

وثالثاً: الحمل على المجاز وجعل الجملة الثانية الصريحة في المقصود قرينة عليه يكون كالأكل من القفا وزيادة في اللفظ، فإنّ القرينة على المجاز إنّما يكون بما كان له مدلول مستقلّ كالرمي بخلاف المقام، حيث لا فرق في المدلول بين مجموع تلكما الجملتين وإن قيّد العامّ من أوّل الأمر فلا بدّ وأن يكون في مقام استعمال العامّ في العموم ولو ضرباً للقاعدة.

ثمّ على فرض المجازية أيضاً فلا بدّ وأن يكون المراد من المستعمل فيه تمام

الباقي وإلا لم يكن في مقام البيان، والمفروض كونه في مقامه وقد أتى بما كان مقصوده من التخصيص بجمله مستقلة فالإطلاق أو ظهور أداة العموم يقتضي أن لا يكون له قيد أخرى، سواء قلنا بأنّ ذلك يتمّ بإطلاق المدخول أو لظهور أداة العموم. وعلى هذا فلا ينبغي التأمّل في الخاصّ المتّصل ولو لم يكن بنحو التقييد.

وأما في المخصّص المنفصل فلا كلام فيه أيضاً إذا كان بلسان الاستثناء - وإن كان لا يمكن ذلك بأداة الاستثناء إلا أنّه يمكن بالاستثناء الاسمي كأن يقول استثنى من ذلك الحكم كذا - لما تقدّم في المتّصل بلا تفاوت.

ومع ذلك يقع الكلام فيه من جهة التفكيك في الحجّية خصوصاً في العامّ المجموعي على ما استشكله في «الدرر» فنقول: نفس لسان الاستثناء كما يدلّ على عموم الاستعمال والإرادة الاستعمالي في المستثنى منه كذلك يدلّ على بقاء الإرادة بالنسبة إلى تمام الباقي وهو ظهور لفظي يستفاد من لسان الاستثناء بلا حاجة إلى أيّ توجيه آخر حتّى في العامّ المجموعي.

ولذلك ترى أنّ صاحب «الكفاية» بعد ما التزم في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطي بجريان حديث الرفع في المشكوك جزئيته أورد على نفسه بأنّ ارتفاع الأمر الانتزاعي إنّما يكون برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأوّل ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

وأجاب بأنّه: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلّة الدالّة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء وهو معها

يكون دالة على جزئيتها إلا مع نسيانها...<sup>١</sup> انتهى.

وإذا كان كذلك في مثل حديث الرفع بالنسبة إلى الأدلة الأولية ففيما كان بلسان الاستثناء صريحاً لا ينبغي الإشكال فيه، فالحكم فيه واضح بحمد الله.

وأما في غير الاستثناء مما كان بجملة مستقلة منافية للعام فيدور الأمر فيه بين المجازية أو التفكيك في الإرادة والحجية، وهذا هو محط كلام صاحب «الكفاية» وقد عرفت تنقيحه بما لا مزيد عليه.

ولعل الأمر فيه أيضاً سهل من حيث المجازية، إما بنفي احتماله بالأصل كما أتكل عليه في «الكفاية»<sup>٢</sup>.

أو يقال: إن الوجدان حاكم بأن استعمال العمومات في الموارد التي يريد تخصيصها منفصلاً كالتالي لم يرد ذلك كما أتكل عليه بعض المحشّين<sup>٣</sup>.

أو يقال: إنه لا يصحّ المجاز بالأتكال على القرينة المنفصلة أصلاً، لأنه ليس حينئذ استعمالاً في المعنى المجازي إذ ليس الاستعمال إلا جعل اللفظ آلة لإحضار المعنى في ذهن السامع وكيف يكون ذلك مع انفصال القرينة، وهذا أصل يترتب عليه ثمرات شتى. ولا يخلو عن قرب.

ومع ذلك يقع الكلام فيه من حيث التفكيك في الإرادة والحجية خصوصاً في العام المجموعي، ولذلك قد يقاس جميع موارد التخصيص بالاستثناء - الذي مرّ

١. كفاية الأصول: ٤١٦ - ٤١٧.

٢. كفاية الأصول: ٢٥٥ - ٢٥٦.

٣. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٦٢.

أنّه دالّ بدلالة لفظية على الحجّية في الباقي - وإن لم يكن بلسان الاستثناء.  
ولو تمّ ذلك كفى لأن يلتزم به في العامّ المجموعي أيضاً.  
ولكن استظهار ذلك من لفظ المخصّص مشكل. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ سيرة  
العقلاء على حجّية العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص وعليها يتلقّى كلّ خاصّ  
استثناء من العامّ. ولعلّ إلى ذلك يرجع ما ذكره صاحب «المعالم» من التبادر  
وفهم العرف وأنّ السيّد إذا قال لعبد...<sup>١</sup>. وذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي  
وهو المطلوب. فتدبّر.





## فصل

### التمسك بالعام في شبهات المخصّص

لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام في شبهاته المفهومية ولا المصادقية لعدم إحراز الموضوع فيها.

وإنما الكلام في شبهات المخصّص بعد تمامية الظهور الوضعي للعام. وهي إمّا مفهومية أو مصادقية.

#### الشبهة المفهومية

أمّا المفهومية فالمخصّص إمّا متّصل أو منفصل والإجمال إمّا دائر بين المتباينين وإمّا بين الأقلّ والأكثر.

أمّا إذا كان مردداً بين المتباينين فيسري إجماله إلى العام ولا يكون العامّ حجة في أحدهما سواء كان متّصلاً أم منفصلاً.

أمّا في المتّصل، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعامّ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكل واحد من المتباينين فيصير العامّ مجملاً حقيقة، لكنّه حجة

بالنسبة إلى غيرهما لتمامية ظهوره له.

وأما في المنفصل، فلأنّ العامّ على ما مضى وإن كان ظاهراً في كليهما إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين الذين علم تخصيصه بأحدهما وإن كان يبقى حجة أيضاً في غيرهما فيسري الإجمال إلى العامّ في مقام الحجية والحكم. وأما إذا كان مردداً بين الأقلّ والأكثر فكذلك في المتصل أيضاً لما تقدّم من عدم انعقاد ظهور من رأس للعامّ لاحتراف الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقلّ والأكثر فيصير العامّ مجملاً حقيقة.

وأما في المنفصل فلا يسري إجماله إلى العامّ لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العامّ متبوعاً فيما لا يتبع فيه الخاصّ لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيمياً للنصّ أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى. وهذا كلّ واضح كما بنى عليه في «الكفاية» بل هو كذلك على القول بالمجازية أيضاً، فإنّ اللفظ ظاهر في معناه الحقيقي ولا يرفع اليد عن ظهوره إلا بما قام القرينة على خلافه، والمفروض أنه لم يثبت القرينة الصارفة إلا بمقدار الأقلّ فيبقى ظاهراً وحجة في الباقي عن الأقلّ، فتدبر.

وبعبارة أخرى: أما في المتصل فيسري إجماله إلى العامّ في القسمين حقيقة لعدم انعقاد ظهور من رأس للعامّ لاحتراف الكلام بما يوجب احتمال لكل واحد من الأقلّ والأكثر أو لكل واحد من المتباينين، لكنّه حجة في الأقلّ أي الأقلّ الباقي بعد خروج أكثر المحتملين أو كلا المتباينين لأنّه المتيقن من ظهور العامّ في البين.

وأما في المنفصل فكذلك في دوران المخصّص بين المتباينين لأنّ العام وإن كان ظاهراً في عمومه وباقياً عليه كما هو مبنى صاحب «الكفاية» كما مرّ إلا أنّه لا يتبع ظهوره في واحد منهما الذين علم تخصيصه بأحدهما للعلم بعدم إرادة أحدهما جداً. بل وكذلك على المجازية أيضاً للعلم بعدم إرادة أحدهما من العام.

وأما إذا كان منفصلاً وكان دائراً بين الأقلّ والأكثر فلا يسري إجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبّعاً فيما لا يتبع فيه الخاصّ لوضوح أنّه حجّة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه فيما هو حجّة على خلافه تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

بل هو كذلك على القول بالمجازية أيضاً، فإنّه انعقد ظهور العام في معناه الحقيقي ولا يرفع اليد عن ظهوره إلا بما قام وتمّ القرينة على خلافه، والمفروض أنّه لم يثبت القرينة الصارفة إلا بمقدار الأقلّ فيبقى ظهوره تاماً في الباقي عن الأقلّ.

والفرق بينه وبين المتّصل ظاهر، إذ الكلام في المتّصل محفوف بما يصلح للقرينية، فلا يتمّ فيه الظهور بخلاف المنفصل، فإنّه لا بدّ من قرينة صارفة عن الظهور الوضعي ولا يتمّ ذلك إلا بالنسبة إلى ما هو المتيقّن من الخاصّ. هذا. ولينبّه أولاً: أنّ ما ذكر بالنسبة إلى الخاصّ المتّصل من عدم انعقاد الظهور إلا فيما يعلم بعدم شمول الخاصّ له إنّما يتمّ في ما إذا كان التخصيص المتّصل بنحو التقييد دون الاستثناء والجملة المستقلة المنافية لتامة الظهور الاستعمالي فيهما،

ولا إشكال فيه أيضاً في الدوران بين المتباينين، فإنه يوجب سقوط الحكم فيهما سواء على المجازية والخروج عن المراد الاستعمالي أو الحقيقة والخروج عن المراد الجدّي.

وأما في الأقلّ والأكثر، فهل هو كالمتمصل التقيدي أو المنفصل؟ الظاهر هو الثاني لما عرفت سابقاً من نفي احتمال المجازية فيهما وأنه كالخاص المنفصل في كون التصرف في تطابق الجدّ والاستعمال، فالظهور كاشف عن الإرادة إلا فيما يتمّ الدليل على خلافه، ولا ينافي هذا ما سبق منّا من عدم تمامية موضوع التطابق إلا بعد تمامية الكلام، إذ بعد ذلك أيضاً فالظهور الاستعمالي كاشف عن الجدّ إلا فيما يمنع عند الدليل وهو الظاهر من بناء العقلاء.

بل هو كذلك على القول بالمجازية أيضاً لما يأتي في محلّه من بناء العقلاء على الأخذ بالظهور الوضعي ما لم يتمّ على خلافه دليل ولو كان هناك ما يصلح للقرينية وإن استشكل فيه في «الكفاية» إلا بناء على أصالة الحقيقة من باب التعبد، ثمّ استظهر أن يعامل معه معاملة المجمال<sup>١</sup> فلا فرق بين الشكّ في وجود القرينة أو قرينية الموجود.

والفرق بينه وبين الخاصّ التقيدي أنه ليس من باب المجاز والمخالفة مع استعمال اللفظ فيما وضع له، بل قاطع لإطلاق المدخول سواء كان لحاظياً أو غير لحاظي فيصير من قبيل شبهات العامّ وبذلك نلتزم في باب الإطلاق من أنّ وجود ما يصلح أن يكون قيداً يوجب إجمال المطلق وسقوطه عن الإطلاق وهو الفارق بين الظهور اللفظي والإطلاقي فليكن على ذكر منك وتدبر.

١. كفاية الأصول: ٢٥٨.

ثمّ يقع الكلام ثانياً في مقتضى الأصل العملي في موارد الإجمال. أمّا في المنفصل الدائر بين المتباينين فإن كان العامّ مقتضياً للتكليف والخاصّ نافياً أو العكس فالقاعدة يقتضي الاحتياط والعمل بالتكليف في كلا طرفي الاحتمال.

ولو كانا مثبتين للتكليف كأن يكون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة فيصير كلّ منهما من دوران الأمر بين المتزاحمين، فيتخيّر. وأمّا الدائر بين الأقلّ والأكثر فقد مرّ أنّ الحكم فيه واضح لا تصل النوبة إلى الأصل.

وأما في المتصل، فلا إشكال في كون المرجع هو البراءة في الدوران بين الأقلّ والأكثر إذ لم يثبت حكم العامّ بالنسبة إلى الأكثر أيضاً. وأمّا في الدوران بين المتباينين فيمكن القول بذلك أيضاً مستنداً إلى عدم انعقاد ظهور بالنسبة إلى كلّ منهما حتّى يكون كاشفاً عن الإرادة بالنسبة إلى أحدهما. ولكنّه قابل للتأمل ولا يبعد أن يلحق بالمنفصل من حيث وجوب الاحتياط لتامة الظهور بالنسبة إلى أحدهما اللامعّين فيعلم بالحكم في أحدهما، فتدبّر.

هذا في المتصل التقييدي، وأمّا في الاستثناء أو الجملة المستقلّة المنافية فحيث يتمّ الظهور الاستعمالي في العامّ وإنّما نعلم بعدم الإرادة الجديّة في المخصّص فهو في حكم المنفصل فيجب الاحتياط أو البناء على التخيير في المتباينين. والأخذ بالعامّ في غير المتيقّن من الخاصّ فلا يصل النوبة إلى البرائة حينئذٍ كما لا يخفى.

## الشبهة المصدقية

وأما شبهات المخصّص المصدقية، فهي وإن كان يفرض فيها الأقسام الأربعة إلا أنّه لا كلام في ثلاث صور منها وهو شبهات المخصّص المتّصل - سواء كان مردّداً بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر - والمنفصل إذا كان مردّداً بين المتباينين لعين ما ذكر في المفهومية ولوضوحه لم يتعرّض لهذه الأقسام في «الكفاية». وأما في المنفصل إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون فرداً للخاصّ أو باقياً تحت العامّ ففى جواز التمسك بالعامّ وحجّيته فيه خلاف.

واستدلّ للجواز بوجهين: أحدهما: أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنّه من أفرادها، فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل: أكرم العلماء ولا يعارضه فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة. وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلا أنّه يوجب اختصاص حجّة العامّ في غير عنوانه من الأفراد فيكون أكرم العلماء دليلاً وحجّة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعامّ بلا كلام إلا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّة لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً بخلاف المخصّص بالمتّصل كما عرفت إلا أنّه في عدم الحجّة

إلا في غير عنوان الخاصّ مثله، فحينئذٍ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين<sup>١</sup>. لا يقال: إنّه ما الفرق بين إجمال المفهوم والمصداق فكما يقال في إجمال المفهوم بانعقاد ظهور العامّ في العموم والخاصّ لا يزاحمه إلا في المقدار المعلوم. كذلك في إجمال المصداق فإنّ العامّ كان شاملاً للفرد المشكوك أيضاً بظهوره والخاصّ إنّما يزاحم أصالة التطابق في غير ذلك الفرد المشكوك لعدم حجّيته فيه. وبالجملة، لا فرق بين فرد اشتبه كونه من الخاصّ لإجمال المصداق وبين ما اشتبه ذلك فيه لإجمال المفهوم وإنّما الفرق بينهما أنّ الموجب للشكّ في الأوّل أمر خارجي وفي الثاني مفهوم الخاصّ وذلك لا يوجب الفرق فيما هو المهمّ.

لأنّه يقال: إنّ الإرادة في العموم لا يتعلّق بالإفراد فرداً فرداً وبشخصياتهم بل يتعلّق بعنوان يجمعها ولو انحلّ إلى الأفراد إنّما ينحلّ إلى كلّ معنون بذلك العنوان بما هو معنون به وكذلك في جانب الخاصّ وعند تخصيص العامّ بعنوان مجمل مفهوماً يتردّد في مراد المولى وأنّ مراده الجدّي هل هو الباقي عن الأقلّ أو الأكثر والمتيقّن هو الباقي من الخروج هو الأقلّ ولا حجّة على عدم الإرادة بالنسبة إلى الأكثر فأصالة التطابق قائمة.

وأما في إجمال المصداق فقد فرض قيام الدليل على عدم تعلّق الإرادة بمفهوم الخاصّ فيبقى تحت العامّ غير ذلك العنوان المعلوم المبيّن ولا يتمّ أصالة التطابق إلا في ذلك المقدار والشكّ في الفرد يرجع إلى أنّه هل هو من عنوان

١. كفاية الأصول: ٢٥٨ - ٢٥٩.

يجري فيه أصالة التطابق أو من عنوان لا يجري فيه ذلك، فليس التردد في مقدار إرادة المولى وإنما هو في شمول إرادته بالنسبة إلى الفرد ودخوله في العام بما هو حجة ليس بأولى من دخوله في الخاص.

والسرّ في ذلك: ما أشرنا إليه من عدم تعلق الحكم والإرادة في العام بالأفراد بما هو أفراد وأشخاص بل بالعنوان، والشاهد عليه أنه لو سئل المولى عن الحكم في الفرد المشكوك يصحّ له أن يكون جاهلاً بحاله ويحيل تشخيصها إلى الأمور المكلف بخلاف ما لو سئل عن مفهوم الخاص، فإنه لا بدّ عليه من بيانه وهو من شؤونه.

الوجه الثاني: ما ينسب إلى المحقق النهاوندي رحمته الله من أنّ العام كعنوان العلماء بعمومه الأفرادي والأحوالي شامل لمصاديقه الواقعية. بجميع عناوينها الأولية والثانوية كالعالم العادل والفاسق واقعاً، وكذلك المشكوك عدالته وفسقه وينعقد له الظهور في جميع ذلك بحسب العموم الأحوالي. وأمّا الخاص فهو شامل لمصاديق الفاسق الواقعي ولا يشمل مشكوك الفسق الذي يشمل العام ولا يخرج عنه.

إن قلت: هذا التصوّر يوجب التناقض بين الحكمين في فرد واحد وهو مشكوك الفسق على فرض كونه فاسقاً واقعاً.

قلت: لا بأس بذلك ويجمع بينهما كما يجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ الموضوع في أحدهما هو الفاسق الواقعي وفي الآخر المشكوك فسقه كما أنّ الخمر حرام والمشكوك كونه خمراً حلال وإن كان خمراً واقعاً.

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٣٤١.



لكن يرد عليه: أنّه لو أريد منه المشكوك من حيث الموضوع فذلك يوجب خروج مورد واحد عن العامّ ودخوله فيه معاً، فإنّ المشكوك بما هو مشكوك داخل تحت العامّ على الفرض وبما هو فاسق واقعاً خارج عنه، بل يوجب دخوله تحت العامّ قبل التخصيص بعنوانين.

وإن كان المراد المشكوك من حيث الحكم فلا يمكن أن يتكفّل دليل واحد لحكم المشكوك في نفس ذلك الحكم.

والحلّ ما سبق إليه الإشارة من أنّ مشكوك الفسق ليس قسماً وعنواناً ثالثاً تحت العامّ بل العامّ إنّما يعمّ العادل الواقعي والفاسق الواقعي وأنّ الفرد المشكوك لم يعلم دخوله تحت العامّ بعد تخصيص العامّ بعنوان الخاصّ وخروج ذلك العنوان عن الحجّية، فالفرد المشكوك الفسق إن كان فاسقاً واقعاً فهو خارج وإن لم يكن فاسقاً فهو داخل، فكما أنّه من الشبهات المصدّاقية للخاصّ حقيقة كذلك من الشبهات المصدّاقية للعامّ في مقدار حجّيته، فلا تكون العامّ بحجّة فيه، فتدبّر.

وبعبارة أوضح: إنّ الموضوع في الخاصّ هو الفاسق الواقعي أعمّ من المعلوم والمشكوك وبهذا المقدار يعنون العنوان، فيبقى تحت العامّ في مقام الحجّية غير الفاسق الواقعي والمشكوك لا يتمّ فيه الحجّة لعدم إحراز الموضوع فكما لا يتمّ في الخاصّ لا يتمّ في العامّ أيضاً بلا فرق بينهما، فتدبّر.

ومقتضى الأصل العملي هو البراءة في الفرد المشكوك لو كان الحكم في أحدهما نافياً وأمّا إن كانا مثبتين فالأصل هو الاشتغال للعلم الإجمالي بكونه من أحدهما كما هو واضح.

هذا كله إذا كان المخصّص لفظياً. وأمّا إذا كان لبيّاً فإن كان ممّا يصحّ أن يتكلّم عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب - كما إذا كان من الضروريات العقلية - فهو كالمخصّص المتّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلا في الخصوص، فلا يكون حجّة في المصداق المشتبه.

وإن لم يكن كذلك - كما إذا كان من الأحكام العقلية النظرية - فقد استظهر في «الكفاية» بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجّية ظهوره فيه وليس ذلك كالمخصّص اللفظي.

وقد بين السرّ في ذلك والتفاوت بين المخصّص اللفظي واللّبيّ بإلقاء الحجّتين هناك وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس وكأنّه لم يكن بعامّ بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلا واحدة والقطع بعدم إرادة إكرام العدوّ في أكرم جيراني مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومّه إلا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه.

ثمّ أيد ذلك بصحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلافه

هناك<sup>١</sup>.

١. كفاية الأصول: ٢٥٩ - ٢٦٠.

وأنت خير بإجمال كلامه وعدم إبانة الفرق بينهما بذلك وقد يوجّه كلامه تارة:

١. أنّ المخصّص اللبّي لا يصير حجة بعنوانه بل إنّما يتم حجّيته في كلّ فرد فرد من مصاديقه، فلا يضرّ بحجّية العامّ في الفرد المشكوك ولا يعنون العامّ بعنوان من قبل الخاصّ بل لا يتصوّر فيه حينئذٍ الشبهة المصداقية.

قال الشيخ على ما في تقريراته ما حاصله: أنّ المخصّص إمّا أن يكون له عنوان وإمّا أن لا يكون له عنوان بأن ثبت خروج بعض الأفراد من تحت العامّ بلا توسّط عنوان جامع بينها يكون هو الخارج حقيقة. وما لا يجوز التمسك بالعامّ في شبهات المصداقية هو القسم الأوّل دون الثاني ... ثمّ قال: والأكثر تحقّق القسم الأوّل في المخصّصات اللفظية والقسم الثاني في المخصّصات اللبّية<sup>١</sup>.

ولعلّ صاحب «الكفاية» عدل عن هذا التقسيم إلى ما في «الكفاية» نظراً إلى أن ما لا عنوان له لا يتصوّر فيه شبهات المصداقية أصلاً، فاللفظي المورد للكلام هو كلّ ما كان التخصيص بالعنوان وإنّما يتصوّر ذلك في اللبّي بتخيّل أنّه يتعلّق بالأفراد دون العناوين.

كما يرى هذا التخيّل في استدلاله ولعلّ مبناه ما هو المعروف الصحيح في موضعه من أنّ العقل ما لم يحرز موضوع حكمه بتمام حدوده لا يحكم... مع أنّه ليس معنى ذلك إحراز موضوع حكمه بشخصه بل بما له دخل في حكمه من دون إبهام ولو بالنحو الكلّي العامّ.

٢. إنّ إلغاء التخصيص اللفظي يدلّ على علم المولى بوجود مصاديق للعنوان

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٣٤٣.

المخصّص في الخارج وقد أحال تشخيص مصاديقه إلى المخاطب المكلف بخلاف اللبّي، فإنّ السكوت عنه وعدم ذكره يكشف عن إحاطة المولى بأفراد العامّ وعلمه بعدم وجود فرد من الخاصّ حتّى يحتاج إلى التخصيص وأنّه بنفسه أحرز انطباق حكمه العامّ على جميع الأفراد ولم يتكل في ذلك إلى المكلف، فلا محالة يكون هذا الظهور حجّة على المكلف في الموارد المشكوك فيها.

ويرد على الأوّل بمنع ذلك، فإنّ العقل لا يحكم في الأفراد وإنّما يحكم على العناوين أيضاً مثلاً لا يحكم العقل بعدم جواز لعن زيد أو عمرو وإنّما يحكم بعدم جواز لعن المؤمن وأنّ لعن المؤمن قبيح فيتصوّر فيه الشبهة المصدقية كاللفظي ويعنون به العامّ أيضاً.

وعلى الثاني أولاً: أنّ ذلك إنّما يصحّ لو لم يعلم بوجود فرد من المخصّص في الخارج أصلاً وأما بعد العلم ببعض الأفراد فلا يصحّ دعوى ذلك، ولا يمكن حمل سكوت المولى في الفرد المشكوك على عدم كونه كذلك واقعاً خصوصاً إذا كان الأفراد المشتبه كثيرة.

وثانياً: أنّه منقوض بالعموم من وجه اللفظي فيما إذا قدّم أحدهما لصراحته وشكّ في بعض مصاديقه، فإنّ العامّ من وجه لا يصير قرينة على علم المولى بوجود المعنون بالخاصّ في أفراد العامّ أيضاً ومقتضاه جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية للعامّ الذي قدّم عليه ولا يلتزم به.

وثالثاً: بالحلّ وأنّه ليس دأب العقلاء وبنائهم في إلقاء العموم على الفحص والاستقصاء واستقراء أفرادهم، بل وقد لا يمكن ذلك في الموالي العرفية، فإذا قال: أكرم العلماء وعلمنا بعدم رضاه بإكرام الفسّاق منهم كيف نكشف عن أنّه استقرأ

جميع أفراد العلماء ولم ير فيهم فاسقاً والشارع وإن أمكن له ذلك إلا أنه لا يتكلّم أيضاً إلا على نحو العقلاء من الناس ولا يتكل في محاوراته على سيرة خاصّة.

نعم، قد يتوهم القرينة في بعض الموارد على فحص المولى والإشراف على أفراد عمومهم كما سيأتي.

وأما ما يدعى من السيرة وبعض الأمثلة - ولعل ذلك أوقعهم في هذه الدعوى - فذلك إنما يكون في اللبّي في إحدى الحالتين:

أحدهما: أن يكون التقييد والتخصيص اللبّي بما لا يعلم موارد انطباقه إلا من قبل الشارع والمولى ولا يمكن للمخاطب تشخيص موارده بنفسه وكان بيانه من شؤون المولى ووظائفه وفي عهده، فإنّ في ذلك الموارد يجب بيان المورد بالتخصيص اللفظي لا الإيكال إلى حكم العقل وحيث لم يبيّن مورده يكشف أنّه رأى أن لا مورد له، وهذا نظير ما يقال من جريان البراءة حتّى في الشكّ في المحصلّ إذا كان بيان المحصلّ من شؤون المولى كما قرّر في محلّه.

لا يقال: يمكن فرض ذلك في المخصّص اللفظي أيضاً.

لأنّه يقال: كلا لا يصحّ إلغاء خاصّ لفظي عند عدم قدرة العبد على تشخيص مورده ولذلك تراهم يتمسّكون لصحّة وضوء مشكوك صحّته بعموم «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا»<sup>١</sup>، مع العلم بأنّه مقيد بما إذا كان محصلاً للطهارة واقعاً.

وكذلك فإنّ كلّ حكم شرعي مقيد بوجدانه للملاك والمصلحة ومع ذلك يتمسّكون بالعموم في مورد الشكّ في الملاك أيضاً، بل يستكشف من العموم

وجود الملاك أيضاً كما يأتي.

الثانيهما: ما إذا كان عدم ذكر المخصّص لفظاً قرينة عرفية على ملاحظة عنوان المخصّص والفحص عن انطباق عنوانه وكان ذلك ممكناً عرفاً كما في القضايا الخارجية مثل قوله: أكرم جبراني مع فرض القطع بعدم إرادة إكرام من كان عدوّه وفي حكمه قوله: أكرم هذه العشرة. وهذا بخلاف ما إذا أتى باللفظي وقال: ولا تكرم أعدائي منهم، فإنّ الظاهر منه إبداء احتمال وجود العدوّ بينهم وإلقاء تشخيصه بعهدة العبد.

ولعلّه من ذلك قوله عليه السلام: «لعن الله بني أميّة قاطبة»<sup>١</sup> الكاشف عن إحاطته ولو بعلم الغيب على أفراده وأنّه لم ير فيهم مؤمناً.

نعم، وقد يتفق ذلك في المخصّص اللفظي أيضاً لكنّه في العامّين من وجه كما في تعارض قوله عليه السلام: «لعن الله بني أميّة قاطبة» وما دلّ من الأدلّة العامّة الدالّة على حرمة سبّ المؤمن وأنّه فسوق.

ولا يمكن ذلك في الخاصّ المطلق إذ التكلّم بالخاصّ حينئذٍ لغو كما هو كذلك في الحالة الأولى أيضاً.

وذلك إنّما يمكن فرضها مع عدم العلم ببعض مصاديق المخصّص اللبّي إذ المفروض قيام القرينة على إحاطة المولى بأفراده فلو وجد مورد من المخصّص قطعياً لكان ذلك مخالفاً للقرينة المفروضة ويسقطها عن القرينية.

فظهر التفاوت بين الحالة الأولى والثانية أولاً: في إمكان فرض الثانية في

١. كامل الزيارات: ٣٣٢.

اللفظي أيضاً في الجملة دون الأولى وثانياً: في إمكان العلم ببعض المصاديق في الثانية فينتفي الفرض.

وأما في الحالة الأولى فلا يمكن فرض تشخيص مورد قطعي للمخصّص لأنّه خلاف المفروض من كونه ممّا لا يمكن تشخيصه للمخاطب ولذلك مرّ أنّ إلقاء المخصّص اللفظي فيه لغو.

نعم، لو كان المدعى في الحالة الأولى تعميمه لكلّ ما كان القيد والمخصّص أمراً تشريعياً راجعاً إلى الشارع - كما ادّعاه السيّد الصدر في مسألة التمسك بعموم نجاسة البول الخارج منه بول ما يؤكل لحمه فيما إذا شكّ في نجاسة حيوان مشكوك الحرمة والحلية - لكان يمكن فرض العلم به في بعض أفرادهِ فينتقض به المدعى من إحاطة المولى لأفراد العامّ وعدم وجدان مصداق للمخصّص بينها وتكفّله لذلك.

وفي هذه الحالة لا مانع من فرضه في المخصّص اللفظي أيضاً كما قيل بل لا يتفق ذلك أيضاً إلا بعد التخصيص اللفظي من الشارع ولو بعموم ما يحلّ أكله وحينئذٍ يجب عليه تعيين مصاديقه ويخرج عن الفرض، ولكنّه في الحقيقة يرجع إلى الشبهة الحكمية.

وممّا يرى فيه التمسك بالعموم في الشبهات المصدّاقية للمخصّص اللبّي ما إذا كان المخصّص لبياً لكنّه كان مضاداً للفعلية فقط مع بقاء الحكم على الملاك والاقضاء كالعجز على ما هو المشهور من كون القدرة شرطاً للفعلية فيرى فيه لزوم العمل بالعامّ والاحتياط فيه عند الشكّ في القدرة. والوجه فيه: إمّا أنّ العلم بالملاك حجّة على المكلف إلا أن يقطع بعدم الفعلية وأمّا وجود الحكم الحيثي

الشرعي في صورة العجز أيضاً وهو بيان تمامية الشروط من ناحية المولى، فلا يرد على ذلك تخصيص على العام أصلاً.

ثم إن قضية عموم العام للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في «لعن الله بني أمية قاطبة» إن المشكوك إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن ويترتب عليه سائر آثاره أيضاً.

وقد يخذش في ذلك بعدم إطلاق دليل هذه الأمانة التي هي من الأصول اللفظية وهو سيرة العقلاء.

وفيه: أنه بعد تسلّم استقرار السيرة فلا وجه للتفكيك بين الآثار، إذ قد عرفت أن السيرة على ذلك في مواردنا ليست أمراً تعدياً بل بما أن العام حينئذ كاشف عن ذلك بما عرفت من البيان والكاشفية تعم اللوازم أيضاً فيترتب عليه سائر آثاره، فتدبر!

### إيقاظ

قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصّص لفظياً كان أو لبياً متصلاً أو منفصلاً إلا في موارد خاصة من اللبي، وذلك لا ينافي إحراز موضوعه أو موضوع الخاص بالأصل الموضوعي ولا إشكال فيه فيما إذا كان المشتبه مسبقاً بالحالة السابقة المتيقّنة فيستصحب، كما إذا شك في عدالة زيد أو فسقه وكان له حالة سابقة متيقّنة وإنما الإشكال فيما إذا كانت المخصّص



والقيد من الصفات اللازمة للوجود بحيث لم يكن له في فرض وجود الموضوع حالة سابقة متيقّنة كالقرشية وكمخالفة الشرط للكتاب، فإنّه لا يتصور في أمثالهما حالة سابقة متيقّنه عند وجود المرأة أو الشرط.

ومع ذلك فقد يتمسك باستصحاب السلبى بنحو السلب المحصل ويقال: إنّ ذلك يكفي للتمسك بالعام وشمول حكمه له ويسمى بالأصل العدم الأزلي.

فيقع الكلام فيه تارة: من حيث تشخيص الموضوع في العام بعد تخصيصه وأنّ الاستصحاب العدم الأزلي هل يكفي لإحراز الموضوع حينئذٍ أو لا بل يكون مثبتاً، ومن هذه الجهة تنحصر الكلام في كيفية تعنون العام بالخاص المنفصل أو كالاتثناء من المتصل ولا كلام في المتصل التقيدي وإن كان لا يختص بالخاص الوجودي بل يجري في العدمي أيضاً، كأن يقال: أحلّ الله البيع إلا ما لم يقع برضا صاحبه. وأخرى: من جهة صحّة هذا الاستصحاب وكفايته من حيث تمامية أركان الاستصحاب ومن هذه الجهة لا يختص بمبحث العام والخاص بل يجري في كلّ موضوع مركّب من أمر وجودي وعدمي ليس له حالة سابقة مع وجود الموضوع كالماء الموجود الذي يشكّ في أنّ له مادّة أم لا وكالمتخذ من الحيوان الذي يشكّ أنّه من محرّم الأكل أو محلّله. فالبحث سيّال في مطاوي أبواب الفقه.

وعلى أيّ حال، فالكلام من الجهة الأولى يتمّ ببيان أمرين.

أحدهما: أنّ تخصيص العام وإن كان يوجب تعنون العام إلا أنّه لا يعنون العام بعنوان خاص بل بكلّ عنوان لم يكن هو عنوان الخاص بمعنى أنّه يعنون بعنوان عدمي ما لم يكن بذلك الخاص.

فتخصيص «أكرم العلماء» بـ «لا تكرم الفساق منهم» ليس معناه - ولو في مقام الحجية - أكرم العلماء العدول. ولا أكرم العلماء غير الفاسق، ولا أكرم العلماء الذي هو غير الفاسق - فإنّ الأوّل عنوان وجودي، والثاني عنوان عدمي نعني والثالث عنوان وجودي سالبة المحمول - بل يعنون بعنوان عدمي غير نعني وهو السالبة المحصلة وهو أكرم العلماء ما لم يكن فاسقاً أو الذي لا يكون فاسقاً. وبيان ذلك: أنّه إذا خرج عنوان عرضي عن العامّ يبقى تحته تمام الباقي من العامّ وهو غير المتّصف بذلك العنوان لا المتّصف بغير ذلك العنوان أو ضدّ ذلك العنوان.

وفي الحقيقة عنوان العامّ هو: عدم عنوان الخاصّ لا عنوان عدم الخاصّ. وبعبارة أخرى، إذا كان الخاصّ متّصفاً بوصف فالباقي تحت العامّ ما لم يتّصف بذلك الوصف لا ما اتّصف بضدّه أو بغيره أو بعدمه، وهذا لعلّه واضح بالتأمّل (وبذلك يتّضح أنّه لا يصحّ ما ادّعاه النائي من أنّ وجود العرض يكون وصفاً دائماً وكذا عدمه، ولا ما حاول عليه من الإشكال السيّد الخوئي من إثبات إمكان كون عدم محمولياً وغير ذلك ممّا قيل أو يمكن أن يقال، وقد تعرّض لشرحه وبسطه السيّد الصدر).<sup>١</sup>

ثانيهما: أنّه لو كان تعنون العامّ بعنوان وجودي أو عدم نعني أو وجودي سالبة المحمول لم يمكن إثباته بالاستصحاب إلا مع العلم بالحالة السابقة الوجودية أو العدمية، وأمّا السالبة المحصلة فيصدق بنفي الموضوع أيضاً فإنّها يصدق بعدم وجود موضوعه فزيد لم يكن فاسقاً حين لم يكن موجوداً.

١. بحوث في علم الأصول ٣: ٣٣١ - ٣٣٢.

وهذه القضية السالبة المحصّلة قد اعتبر في كلام الشيخ رحمته بنحو السلب الناقصي وبمثل أنّ هذه المرأة لم تكن قرشياً - حين لم تكن - فالآن كما كان<sup>١</sup>. وفي تعبير المحقّق الخراساني رحمته بنحو السلب التامّي بمثل أنّه لم تكن انتساب بين هذه المرأة والقرشية حين لم تكن.

ويدعى أنّ ذلك يكفي في التمسك بالعام فإنّ عموم المرأة ترى الدم إلى خمسين بعد تخصيصه بالقرشية يصير أنّ المرأة إذا لم تكن قرشية لا تحيضن إلا إلى خمسين أو المرأة إذا لم تكن بينها وبين القرشية انتساب لا تحيض إلا إلى خمسين وهذا هو الذي اشتهر باستصحاب العدم الأزلي، فإنّ الحالة السابقة العدمية إنّما كانت متيقّنة حين عدم موضوعه وكانت منتفية بانتفاعه. وممّا ذكرنا تعرف:

أولاً: أنّ ما في كلام غير واحد من الأعلام من التريد في عبارة «الكفاية» وأنّه هل هو مبنيّ على تعنون العامّ بالتخصيص أو عدم تعنونه أو الجزم بأنّه مبنيّ على عدمه في غير مورده، فإنّه على مبني عدم التعنون لا حاجة إلى الأصل بل يتمسك بالعامّ في مورده مضافاً إلى ظهور عبارته بأنّه غير معنون بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ...<sup>٢</sup>.

ومراده عدم تعنونه بعنوان ثبوتي أو عدمي نعتي أو ثبوتي سالبة المحمول بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ... .

وثانياً: ضعف ما في تقرير المشكيني من تقسيم العامّ إلى عناوين متعدّدة وأنّه

١. أنظر: فرائد الأصول ٢: ٦٤٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٦١.

خرج بعضها وبقي الباقي وأن الباقي تحت العامّ عناوين متعدّده...<sup>١</sup>. بل العامّ يعنون بعنوان واحد عامّ جامع لجميع ما لم يكن عنوان الخاصّ. وثالثاً: ليس المراد ممّا مرّ أنّ تعنون العامّ بعنوان غير الخاصّ إنّما يصير كالموضوع المركّب من جزئين يمكن إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل نظير ما إذا قال: إذا وجد زيد ولم يكن عمرو فتصدّق - بخلاف ما إذا قال: إذا كان زيد منفرداً عن عمرو - فيكون الموضوع لرؤية الحيض بعد التخصيص على هذا هو المرأة مع عدم القرشية والانتساب إلى القریش. فهذا غير تامّ. إذ المفروض أنّ الموضوع للحكم هو العامّ المعنون بعنوان - ولو كان ذلك الوصف والعنوان عدمياً - حيث إنّ الخاصّ تقييد للعامّ لا لحكمه فقط كما هو المفروض. وفي الحقيقة إنّما يصحّ ذلك الدعوى على القول بعدم تعنون العامّ بالتخصيص المنفصل.

بل المراد أنّ الوصف حيث يكون سالبة محصّلة يصدق على الموضوع في فرض الوجود والعدم فيجوز استصحابه للمرأة المفروضة. هذا كلّ من الجهة الأولى وهو تشخيص الموضوع في العامّ المخصّص، وأمّا من الجهة الثانية وهو تمامية أركان الاستصحاب، فقد يشكل فيه بأنّ الأحكام. يترتّب على الموضوعات في فرض الوجود والسالبة المحصّلة وإن كان يمكن تصويره وفرضه لكن لا يمكن وقوعه موضوعاً للحكم فيصحّ فرض عدم كون المرثّة قرشية أو عدم انتسابها إلى القرشية حين لم تكن لكن لا يجوز انتساب وحمل «لا يرى» عليها إلا بعد وجودها.

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٣٨٥.

وفيه أنه يكفي في الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر حين الشك وإن لم يكن مورداً للأثر حين اليقين كما في استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحياة المحكوم بالبقاء عند ذهاب الروح.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تأييد الأصل المذكور وسدّ ثغوره. ومع ذلك كله يرد عليه بأنه لا بدّ في المستصحب حينئذٍ من تجريده عن لحاظ الوجود وإلا لم يصدق القضية السالبة المتيقّنة، فإنّ القول بأنّ هذه المرأة لم تكن قرشية كذب إلا مع لحاظها مجردة عن الوجود والعدم.

فالموضوع في القضية المتيقّنة هو الذات المجردة عن الوجود المأخوذة بشرط لا مع أنّه في المشكوكة هي الموجودة المأخوذة بشرط شيء لما سبق من أنّها الموضوعة للأحكام فلا يتحدّ القضية المتيقّنة مع المشكوكة التي هو المرأة الموجودة المشكوك كونها قرشية، فلا يتمّ أركان الاستصحاب.

وبذلك يتضح أنّ الأظهر عدم صحّة استصحاب العدم الأزلي مطلقاً سواء في ذلك في العامّ المخصّص أو في سائر موارد الذي أُشير إليه، فتدبّر.

## وهم وإزاحة

نقل عن العلامة رحمته التمسك بعموم: «وَلْيُوقُوا نُذُورَهُمْ»<sup>١</sup>، لصحّة الوضوء والغسل بالماء المضاف بعد الشكّ في صحّتهما كذلك، وقد أفتى بصحّته الصدوق رحمته فيما إذا وقعا مورداً للنذر. بتقريب أنّ الوضوء الكذائي يجب الإتيان به بحكم العموم ووجوب الإتيان يلزم صحّته، فإنّه إن لم يكن صحيحاً لما وجب الوفاء به<sup>٢</sup>، انتهى.

١. الحجّ (٢٢): ٢٩.

٢. الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجردى ١: ٥١٦.

وقد يؤيد ذلك بصحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالندر.  
وقد عبّر عنه في «الكفاية» بعنوان مبهم وهو التمسك بالعموم فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى.

ثم أشكل عليه باستنكار الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد والوفاء بالندر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة؛ ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم، لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صحّ التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها وإذا كانت محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين...<sup>١</sup>، انتهى.

والظاهر أنّ ما نسب إلى العلامة رحمته ليس أمراً موجباً للتحاشي ولا ممّا شك فيه من جهة أخرى، بل عموم الوفاء بالندر إنّما خصّص بالمخصّص اللفظي المنفصل بما إذا كان المنذور راجحاً والوضوء إنّما يكون راجحاً إذا كان صحيحاً والمشكوك في صحته من قبيل الشبهة المصدقية للمخصّص، فالقول به ليس إلا من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصّص ثم استكشاف عدم

١. كفاية الأصول: ٢٦٢.

كونه من أفراد المخصّص التي كونه راجحاً واقعاً.  
بل يمكن أن يقال: إنّ المخصّص هنا ليس لفظياً بل هو إمّا الإجماع وإمّا ما يستفاد من تحليل حقيقة النذر وأنّه لا يتمشّي ولا يصحّ إلزام فعل على النفس لله إلا فيما كان راجحاً ومطلوباً له واقعاً. وعلى أيّ حال، فهما من المخصّص اللبّي غير الارتكازي الذي بحكم المنفصل ويصحّ فيه الرجوع إلى العامّ بناءً على مبناه رضي الله عنه ويستكشف به عدم كونه من مصاديق الخاصّ كما في مثل الأموي المشكوك إيمانه ويترتب عليه سائر أحكامه أيضاً.

نعم، قد عرفت أنّه لا يصحّ ذلك إلا في الحالتين والمقام ليس منهما أمّا الثانية فواضح وأمّا الأولى فلاّنه ليس ممّا لا يمكن تشخيص موارده للمكلف وإنّما هو ممّا يكون القيد أمراً تشريعياً راجعاً إلى الشارع. وقد عرفت تعميم الحالة الأولى لمثل هذا الفرض إلا أنّه بعد العلم بوجود موارد من المخصّص في العموم يسقط عن الحجّية بالنسبة إلى المشكوك أيضاً كما أشير، فتدبّر.

ثمّ إنّّه أيّد في «الكفاية» مورد البحث بما ورد من صحّة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلّق بهما النذر<sup>١</sup>.

وأنت خبير بالفرق بينهما وبين المقام، حيث إنّ المفروض في المقام هو الشكّ في صحّة النذر مع الشكّ في صحّته من دون النذر ولذا يتمسك بالعموم وأمّا في الموردين. فلا إشكال فيهما في صحّة النذر وعدم صحّتهما من دونه وأنّ صحّة نذرهما إنّما هو لدليل خاصّ لا للعموم. اللهمّ إلا أن يكون المراد أنّه إذا يمكن تصحيح مثل هذا النذر والكشف عن الرجحان بنحو مع العلم بعدمه لو لا

١. كفاية الأصول: ٢٦٣.

النذر فهو في المقام مع الشكّ فيه أولى، وهو كما ترى.  
وقد وقع الكلام في توجيه ذلك وأنه بعد مفروغية اشتراط صحّة النذر  
برجحان المتعلّق وعدم صحّة النذر المتعلّق بما لا رجحان فيه كيف يتصوّر صحّة  
النذر في الموردین بناءً على عدم صحّة الصوم في السفر ولا الإحرام قبل  
المیقات من دون نذر كما هو المتسالم بین الأصحاب، وقد دلّ علیهما الدلیل  
أيضاً مثل قوله عليه السلام: «ليس من البرّ الصيام في السفر»<sup>١</sup> وقوله: الإحرام قبل  
المیقات كالصلاة قبل الوقت، وإن ناقش في الأخير بعض ممّن عاصرناه من  
الأعلام. فإنّ عدم صحّتهما من دون نذر يدلّ على عدم رجحانهما ذاتاً فكيف  
يصحّ النذر المتعلّق بهما؟

وقد تصدّى في «الكفاية» بتوجيه ذلك: ١. بأنّ الدلیل الخاصّ الوارد فیهما  
كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل المیقات وإنّما لم یأمر بهما استحباباً  
أو وجوباً لمانع یرتفع بالنذر.

٢. أو لصیورتهما راجحین بتعلّق النذر بهما بعد ما لم یكونا كذلك بعروض  
عنوان راجح علیهما ملازم لتعلّق النذر بهما.

٣. أو الالتزام بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بهذا  
الدلیل.

ویرد على الأول: أنّ المانع المتصوّر إن كان مانعاً عن الأمر فقط مع وجود  
رجحانه الذاتي كما في أمر الوجوبي بالسواك مثلاً فلا یناسب ذلك دوام

١. وسائل الشیعة ١٠: ١٧٧، کتاب الصوم، أبواب من یصحّ منه الصوم، الباب ١، الحدیث ١١.



الأئمة عليهم السلام على تركه ولا بطلانه على فرض إتيانه ولا ظاهر الرواية من أنه ليس البرّ الصيام في السفر.

وإن كان المراد وجود جهة مقبّحه ومفسدة يزاحم الرجحان ويمنع أن يكون نافذاً وبعد الانكسار لا يكون راجحاً فيرجع إلى الوجه الثاني الطاري عليه الرجحان الملازم للنذر وهو لا يكفي لحلّ الإشكال، فإنّ المفروض اشتراط رجحان متعلّق النذر قبل تعلّق النذر به.

نعم، على فرض الغض عن ذلك وكفاية كونه راجحاً ولو عند النذر أو حين العمل فلا كلام في عباديتها وصحة إتيانها عبادة حيث فرض رجحان المتعلّق حينئذٍ.

وهذا بخلاف الالتزام بالتخصيص المفروض فيه عدم كونهما راجحاً في نفسيهما لا سابقاً ولا لاحقاً فلا مصحّح لعبادتهما إلا أن يقال بكفاية الرجحان الطاري عليهما من قبل النذر في عبادتهما (بعد تعلّق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بها منه تعالى) فإنّه وإن لم يتمكّن من إتيانها كذلك قبله إلا أنّه يتمكّن منه بعده ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه.

ويبقى الإشكال من حيث أنّه وإن نسلم كفاية الأمر بالوفاء لقصد القربة إلا أنّه توصلي لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان، فلا ملزم ولا دليل على لزوم إتيانها بقصد القربة وإن أمكن ذلك. اللهمّ إلا بالتمسك أنّ النذر إنّما تعلّق بإتيانها عبادة فمتعلّق النذر هو إتيانها بقصد الأمر، فيجب إتيانها كذلك وقد أشار إلى ذلك بقوله: بعد تعلّق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بهما

منه... وهذا مما يجب ضمّه في الجوابين الأوّلين أيضاً ولم يتعرّض فيها في «الكفاية». وهذا يرجع إلى أخذ قصد الأمر في متعلّق نفس ذلك الأمر ولا يلتزم به صاحب «الكفاية». بخلاف الجوابين الأوّلين فإنّ قصد الأمر فيهما إنّما يتم بتعدد الأمر كما هو المتصوّر في كلام الشيخ رحمته في العباديات مطلقاً. وفيه منع إذ غايتهما تصوّر الرجحان لا الأمر إلا الأمر بالوفاء أيضاً. والحاصل أنّ المقام يحتوي على مشكلات ثلاثة: الأوّل: لزوم كون متعلّق النذر راجحاً والمفروض أنّ دليل البطلان بلا نذر يكشف عن عدمه.

الثاني: عدم إمكان التعبّد إلا بما كان راجحاً والمفروض خلافه. الثالث: عدم الدليل على لزوم إتيانه تعبدياً وبقصد القربة إذ الأمر بالوفاء توصليّ والمفروض عدم صحّته في المقام إلا عبادياً. وأسهل الطرق في مقام الجواب عن تعارض الأدلّة هو الالتزام بالتخصيص إلا أنّه إنّما يرفع الإشكال الأوّل دون الثاني والثالث إلا بضمّ ما أشير وسيأتي توضيحه.

ولذا أجب في «الكفاية» أولاً بالجوابين الأوّلين. وقد استظهر من كلامه كفايتهما لحلّ المشكلات الثلاثة بأسرها وليس كذلك، فإنّ الجوابين الأوّلين وإن يرتفع بهما الإشكاليّن الأوّلين لكن لا يجديان لرفع الثالث.

ولعلّه رحمته تفضّل لذلك وأشار إليه بقوله: لا يقال لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما (بمعنى لزوم قصد القربة) ضرورة كون وجوب الوفاء

توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان، انتهى.  
لكن ما ذكره بقوله: «فإنه يقال عبادتهما إنّما تكون لأجل كشف دليل  
صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلّق النذر بهما»<sup>١</sup>. لا ربط له  
بالإشكال بل هو جواب عن الإشكال الثاني وتكرار لما تقرر في الدعوى.

وأما الجواب الثالث، فيبقى فيه الإشكال الثاني والثالث ويتصدى برفعهما بما  
ينحلّ إلى أمرين: أحدهما: كون الإلزام بالعبادية ناشئة من قبل النذر حيث نذر  
إتيانهما كذلك لا إتيان نفس الفعل. وهذا واضح وهو الذي يلزم تميم الجوابين  
الأولين به أيضاً ويقال في جواب ما ذكره بقوله: لا يقال.

وثانيهما: أنّ الأمر بالوفاء بالنذر والرجحان الناشي من قبله يكفي للعبودية فهو  
وإن لم يكن حين النذر راجحاً ولذا لا يمكن إتيانه عبادة إلا أنّه بالنذر يحصل  
الرجحان ويتمكّن من إتيانه كذلك.

فلا يبقى إشكال حينئذٍ إلا ما أشرنا إليه من رجوعه إلى أخذ قصد الأمر في  
متعلّق نفس ذلك الأمر وهذا ممّا يتحاشي عنه ﷺ وإن مرّ منا تصويره وتصحيحه  
فراجع.

إلا أنّ الإشكال من حيث قبول التخصيص، إذ الدليل على قاعدة لزوم  
الرجحان في المنذور ليس الإجماع أو الروايات فقط، بل من حيث عدم تمشّي  
قصد النذر إلا عند رجحانه ولا يصحّ جعله لله على نفسه ما لم يحرز ذلك وهذا  
غير قابل للتخصيص ولا بدّ من التأمل فيه أكثر من ذلك فارتقب.

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٣.

## بقي شيء

وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له؟ وبعبارة أخرى: إذا علمنا بخروج فرد عن عموم حكماً وعدم محكوميته بحكمه وشك في أنه هل هو من أفراده وقد خرج تخصيصاً أو لم يكن من أفراده رأساً وكان خارجاً عنه تخصصاً ودار الأمر بين التخصيص والتخصّص، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات عدم كونه من أفراده وكون ذلك تخصصاً أم لا؟ أثبتته الشيخ رحمته وقال: إذا علمنا أن زيدا مثلاً ممّا لا يجب إكرامه وشكنا في أنه هل هو عالم وخصّص في هذا المورد أو ليس عالماً فلم تخصّص وأصالة عدم التخصيص تقول إنه ليس بعالم، ولو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل وسمعنا قول القائل لا تكرم زيدا يحكم بأنه زيد الجاهل لأصالة عدم التخصيص، فتقول: إن كل عالم يجب إكرامه وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب.

وعلى ذلك جرى ديدنهم في الاستدلالات الفقهية كاستدلالهم على طهارة الغسالة بأنها لا ينجس المحلّ، فإن كان نجساً غير منجّس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس يتنجّس... انتهى!

واستشكله صاحب «الكفاية» باحتمال اختصاص حجّيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه والمثبت من الأصول اللفظية وإن

كان حجّة إلا أنه لا بدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل<sup>١</sup>، انتهى.  
وهذا نظير ما مرّ منه<sup>٢</sup> من عدم جواز التمسك بأصالة الحقيقة إذا علم مراد المتكلم وشكّ في كونه حقيقة أو مجازاً فإنّها تختصّ بما إذا شكّ في مراد المولى ولم يعلم جريانها فيما إذا شكّ في حقيقة المراد.  
ولا ينافي ذلك ما تقدّم منه ذيل البحث عن المخصّص اللبّي من التمسك بعموم العالم واستكشاف عدم كون الفرد المشكوك من أفراد الخاصّ وترتيب سائر آثاره عليه أيضاً.

فإنّ في ذلك المقام لم يكن إشكال في جريان أصالة العموم إلا من حيث تعنونه بعنوان الخاصّ والمفروض رفعه، وإنّما كان الكلام في ترتّب لوازمه عليه وعدمه أي حجّيته في مثبتاته بخلاف المقام، حيث إنّ الكلام إنّما هو في جريان أصالة العموم لإثبات اللوازم فقط من دون أيّ تأثير في مدلوله ومجراه المطابقي، فإنّ المفروض هو العلم بعدم محكوميته بحكمه.  
وأما استكشاف خروجه عن عنوان الخاصّ - وهو أيضاً عموم بحياله - فهو أيضاً مستند إلى أصالة العموم المفروض جريانها في العام بعد كونه مورداً للشكّ والترديد. هذا.

لكن قد مرّ منّا في مباحث الألفاظ دعوى السيرة على أصالة الحقيقة في الفرض الثاني أيضاً وعليه يبني تعلم اللغات بالمحاورة.

١. كفاية الأصول: ٢٦٤.

٢. تقدم في الصفحة: ٣١٩.

وفي المقام أيضاً يرى تمسكهم كثيراً بأصالة العموم ونفي التخصيص:  
الأول: ما يرى من تمسكهم لإثبات طهارة ماء الاستنجاء بعدم نجاسة ملاقية  
لعموم كل متنجس منجس.

والثاني: ما استدلل به صاحب «الكفاية» من عموم الصلاة تنهى عن الفحشاء  
والمنكر على أن الفاسدة ليست بصلاة<sup>١</sup>.

والثالث: ما تقدم آنفاً من التمسك بعموم لزوم الرجحان في المنذور لكشف  
الرجحان في الصوم في السفر.

والرابع: تمسكهم بعموم قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾<sup>٢</sup>،  
لإثبات أن الندب ليس بأمر حقيقة وأن الأمر حقيقة في الوجوب، فتأمل.

وهكذا يتبين أن ذلك موافق للارتكاز في الجملة، فلا بد من التحقيق في  
جريان السيرة وبنائهم وقد تقدم أن بنائهم على الأصول اللفظية ليس تعبدياً  
محضاً بل إنما هي بعد وجود جهة كاشفية في المورد.

وحيث يمكن دعوى الكاشفية وجريان السيرة عليها في موضعين:  
الأول: ما إذا كان تعيين أفراد العام بيد المولى ولم يكن موكولاً إلى نظر  
العبد نظير ما تقدم في المخصص اللبي مع الفرق بين الموردين بكون ذلك  
النكته كانت هناك في الخاص وهنا في العام. ولعل منه ما دل على وجوب  
العشائين على الحائض التي طهرت من حيضها بعد نصف الليل إلى الفجر.  
وهذا نظير عموم كل متنجس منجس فإنه حيث إن اختراع أفراد العام

١. كفاية الأصول: ٣٩ و ٤٣.

٢. النور (٢٤): ٦٣.

وتشخيصه بيده فلا بدّ له من الإحاطة على أفراده فيكشف عن أنّه استقرّ أفراده ولم ير فرداً خارجاً عنه.

الثاني: ما لو قام القرينة على استقرائه لأفراد العام كما إذا قال: أكرمت العلماء مع أنّه لم يكرم زيدا أو قال: أكرم جبراني ولا يجب إكرام زيد.

بل يمكن دعوى جريان السيرة عموماً ويكفي لإثبات ذلك ما تمسك به الشيخ رحمته من قول المنطقيين، فإنّ القواعد المنطقية ليست مجعولة من قبل جاعل بل هي كلّها إمّا عقلي كقاعدة عدم اجتماع الضدّين أو المتناقضين أو مأخوذة من فهم العقلاء وارتكازاتهم كمثل قاعدة العكس والعكس النقيض ومعنى هذه القاعدة أنّه يستدلّ بها عند العقلاء في محاوراتهم ومنازعاتهم وهو المطلوب.

تتمّة: إذا كان الفرد المعلوم عدم محكوميته بحكم العامّ مردّداً بين فردين أحدهما من أفراد العامّ والثاني خارج عنه، فهل يتمسك بأصالة العموم لجريان حكم العامّ في فرد العامّ؟ مثل ما إذا قال: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا» وكان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل؟ لا ينبغي الريب في ذلك في المقام فإنّه يرجع إلى الشكّ في مراد المولى وأنّ مراده من العامّ هل هو العموم أم لا. والفرق بين المسألتين واضح لا يقاس أحدهما بالآخر كما ارتكبه الشيخ رحمته!

وفي الحقيقة هناك جملة مجعولة يمكن أن يكون مخصّصاً ويمكن أن لا تكون، فأصالة العموم محكمة لإثبات عدم التخصيص ووجوب إكرام زيد العالم بل وبمعونة العلم الإجمالي يستدلّ على أنّ المراد منه زيد الجاهل فلا يجب إكرامه أو يحرم مثلاً.





## فصل

### التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف وربّما نفي الخلاف عن عدم جوازه بل ادّعي عليه الإجماع.

وقد استدلّ عليه تارة: بعدم حصول الظنّ، وأخرى: بأنّ العمومات ليست حجّة لغير المشافه وإنّما يثبت لهم أحكامها بعدم الفرق، فلا يجوز العمل بالعامّ بما هو بل لا بدّ من تحرّي حكمهم ولا يطمئنّ به إلا بعد الفحص. وثالثة: بالعلم الإجمالي بتخصيص عدّة من العمومات، فلا بدّ من الفحص حتّى يعلم أو يطمئنّ بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال.

وقد أعرض عن كلّ ذلك في «الكفاية» بأنّ «محلّ الكلام في المقام في أنّه هل يكون أصالة العموم متبّعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظنّ النوعي<sup>١</sup>

---

١. فلا يضرّ بها عدم حصول الظنّ شخصاً.

للمشافه وغيره<sup>١</sup> ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم  
تخصيصه إجمالاً.

وعليه فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ به على عدم جواز الاستدلال به قبل  
الفحص واليأس.

فإنّ ابتناء الفحص على العلم الإجمالي يستلزم أولاً: اختلاف مقدار الفحص  
باختلاف مقدار العلم بالنسبة إلى الأشخاص كأن كان عالماً بمقدار من  
المخصّصات في ضمن تمام الأخبار أو في كتاب واحد أو ضمن باب ذكر فيه  
العموم أو ما لو تفحص لظفر به يسيراً. أو باختلاف الأزمنة كما يختلف زمان  
الأئمة عليهم السلام وتشتت الأخبار عن زماننا هذا. ولعلّ المستدلّ يلتزم به.

وثانياً: بلزوم عدم جواز التمسك ولو بعد الفحص لبقاء العلم الإجمالي وعدم  
خروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال إلا أن يدعى بأنّ العلم الإجمالي محدودة  
من أوّل الأمر بتخصيص العمومات بمخصّصات لو تفحصنا عنها لظفرنا بها.

وثالثاً: وهو العمدة بأنّ المعلوم بالإجمال لا بدّ وأن يكون محدّدة معدودة  
لانحلاله ولا معنى لالعلم الإجمالي المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، بل المعلوم هو  
الأقلّ فقط فإذا وصل بالفحص إلى ذلك المقدار ولو في شطر من الروايات  
والمسائل الفقهية ينحلّ العلم الإجمالي ويكون على وسع من العمل بالعام بلا  
فحص في سائر الكتب أو يقال بالعلم بمقدار في كلّ كتاب، فإذا وصل إليه  
لكان كذلك في بقية أبوابه وهكذا.

وقد أجب عنه بعض الفحول، بأنّ ذلك إنّما هو إذا كان المعلوم بالإجمال

١. فلا يحتاج إلى ضمّ عدم الفرق.

مرسلاً غير معنون بعنوان ولا معلّمة بعلامة وإلا فلا ينحلّ بالعثور إلى المقدار المتيقّن بل حاله حال الدوران بين المتباينين. والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجمالي المرّدّد بين الأقلّ والأكثر حينئذٍ ليس بحيث يكون من أوّل الأمر أحدهما متيقّنة والآخر مشكوكة، بل إنّما تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلق بها العلم بوجه بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلق به العلم... كما أنّه قد يعلم بأنّه مديون لزيد خمسة أو سبعة وقد يعلم بأنّه مديون له بما في الدفتر... والمقام من قبيل الثاني؛ لأنّه قد تعلق العلم بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبّلات ومخصّصات؛ فيكون نظير تعلق العلم بأنّي مديون لزيد بما في الدفتر<sup>١</sup>. انتهى ملخصاً.

والظاهر أنّ ذلك لا يؤثر في انحلال العلم إذا عثر على المقدار المحدّد المعلوم في نفس ذلك الكتب. نعم، لو علم بمقدار في ذلك الكتب، ثمّ عثر على تلك المقدار بعضها منها وبعضها من غير ذلك الكتب لم ينحلّ العلم الإجمالي كما هو واضح لكنّه خارج عن الفرض. ولذلك ترى أنّ ما ذكره ﷺ مستلزم لأحكام لا يلتزم به القائل، فلو علم بقبض كيسه من دينار مرّدّد محتواها بين الخمسين والمائة فهل يحكم عليه بوجوب المائة؟ وكذا لو أتلّف عليه حياً من سمن مرّدّد محتواه بين الخمس والسبع، فيلزم أن يكون ضامناً بالأكثر بل كلّما علم بأنّ لزيد عليه دين مرّدّد بين الأقلّ والأكثر، فإنّ متعلق العلم هو الدين وهكذا.

١. أجود التقريرات ١: ٤٥٨ - ٤٨٦.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ التكليف لا يتعلّق بالعنوان وإنّما يتعلّق بمصاديقه فالضمان إنّما يكون بالمال أو الدينار لا بما في الكيس أو بالدين ونحوه وفي المقام إنّما يمنع عن أصالة العموم، العلم بوجود المخصّص بلا تأثير عنوان كونها في هذه الكتب وإنّما يؤثّر ذلك في محدودية المعلوم من دون أن يعنون به، فتدبّر.

ثمّ قال: إنّ التحقيق عدم جواز التمسكّ به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة وذلك (لا لما ذكر بل) لأجل أنّه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ كيف وقد ادّعي الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه وهو كاف في عدم الجواز. وأمّا إذا لم يكن العامّ كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فلا شبهة في أنّ السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص، وقد ظهر لك بذلك أنّ مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له<sup>١</sup>.

أقول: ليس المراد من المعرضية للتخصيص صرف احتمال كون إلقاء العامّ غير مطابق للإرادة الجدّية من دون بيان الخاصّ لمصلحة، فإنّ هذا هو مصبّ أصالة التطابق والعموم قطعاً.

بل المراد معرضيته لإنشاء التخصيص واحتمال عدم وصوله إلى المكلف بأنّ يحتمل أنّه إنشاء الخاصّ بعد ساعة أو يوم.

ومع ذلك يبقى السؤال في أنّه ما المراد من المعرضية؟ فإن كان المراد

١. كفاية الأصول: ٢٦٤ - ٢٦٥.

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص ..... ٣٣٧

صدوره عمّن من دأبه إتيان المخصّص منفصلاً فهذه صفة لا يزول عنه بالفحص ولازمه استمرار الفحص دائماً وعدم انعقاد حجّيته أصلاً ولو بعد عدم الظفر بالمخصّص لعدم خروجه عن المعرضية بهذا المعنى، فكيف يقال في بيان مقدار الفحص أنّه يفحص حتّى يخرج عن ذلك.

وإن كان مراده قوّة احتمال كونه مخصّصاً بالمنفصل فلا بدّ من تعيين مقدار الاحتمال، فهل يفرّق بين الاحتمال الضعيف والقويّ؟ مع أنّه يقال بأنّ جريان الأصول اللفظية ليست تابعة للظنّ الشخصي، ولعلّه يرجع إلى ما قيل من عدم حصول الظنّ إلاّ بذلك وقد أعرض عنه في «الكفاية» كما سبق.

وعلى أيّ حال، يرد على ذلك أوّلاً: أنّه لا ينبغي إنكار بناء العقلاء واستقراء سيرتهم على التمسك بالعامّ ولو قبل الفحص عن المخصّص ولم يكن طريقة المسلمين وأصحاب الأئمة عليهم السلام في صدر الإسلام أيضاً على خلاف ذلك، بل كانوا يسيرون بسيرة سائر العقلاء أيضاً وإلاّ لكان اللازم عليهم مراجعة الإمام عليه السلام في كلّ يوم وليلة وساعة والسؤال والتحقيق عن أنّه هل صدر عنهم خاصّ أم لا ولم يعهد ذلك منهم كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ لازم ذلك سقوط العمومات عن الحجّية طرّاً فإنّه يحتمل في كلّ يوم وساعة صدور الخاصّ وبيانه منهم عليهم السلام، فإنّ المفروض أنّه ليس هناك زمان محدّد لصدور الخاصّ فيقطع فيه الاحتمال، فالمعرضية بأيّ معنى يفسّر باق بعد بحاله ولا يقاس زمان الأئمّه بزماننا هذا الذي لا يحتمل فيه صدور خاصّ جديد، بل لو كان لكان فيما بأيدينا من الكتب بل كان في ذلك الزمان في معرض صدور تخصيص جديد لم يصل إلينا بالفحص السابق، فلا يكون العامّ حجّة حينئذٍ.

نعم، يمكن أن يلتزم بذلك لو كان المراد من المعرضية أن يكون بنحو لو أراد الاطلاع عليه لاطلع بلا كلفة وتأمل، كما إذا كان المولى في حال التكلم ثانياً ومستمرّاً واحتمل بيان الخاصّ ولو بجملته مستقلة في تتمّة كلامه، فلا يجوز أن يعرض عنه ولا يستمع إليه.

وبهذا المقدار لو التزمنا به يجب الفحص - في زماننا - فيما إذا احتتمل وجود المخصّص في نفس ذلك الصفحة من الكتاب أو تاليه أو في تتمّة الحديث المنقطع عنه المنقول في فصل أو كتاب آخر، لا أكثر من ذلك، ومن المعلوم عدم التزام الفقهاء بالاختصار على مثل ذلك.

وثالثاً: - وهو العمدة - أنّ لازم هذا البيان عدم حجّية العامّ قبل الفحص وعدم انعقادها إلا بعد الفحص وعدم الظفر، فيكون حال المخصّص المنفصل والمتّصل سواء في أنّ كلّ منهما يمنع عن انعقاد حجّيته في العموم، بل إنّما ينعقد حجّيته في الخصوص من أوّل الأمر.

ولازمه إجمال العامّ إذا ظفر بمخصّص مجمل فيسري إجمال المخصّص إلى العامّ وهو خلاف ما التزم به سابقاً.

ولقد تفتّن بذلك في «الدرر» والتزم بالإجمال في أمثال من كان دأبه على الإتيان بالمخصّص المنفصل - ولعلّه عبارة أخرى عن المعرضية - ثمّ أعرض عنه بالنقض بما أشرنا إليه من استلزامه عدم عمل الأصحاب بعمومات الأخبار، والتزم بعدم سراية الإجمال.

وفي المقام أيضاً تردّد في كون الفحص عن المخصّص هل هو فحص عن المعارض أو عمّا يتمّ به الحجّية والتزم بالثاني أوّلاً في المتن ورجع عنه في

الحاشية<sup>١</sup> مع أنه لا يتم الرجوع عنه على ذلك المبني!

وأشار إلى هذه العويصة السيّد الخميني رحمه الله بقوله:

إن قلت: إنّ ذلك ينافي ما هو المختار عندهم من حجّة المطلقات والعمومات فعلية وأنّ وصول المقيد والمخصّص من قبيل المزاحم وينقضي بها أمر الحجّة.

قلت: إنّ البحث هنا حيثي، فإنّ الكلام هنا في لزوم الفحص، وقد عرفت عدم حجّيته عامّ ولا مطلق إلا بعده والكلام هناك بعد الفحص، وأنّ الفقيه إذا تفحص قدر ما كان يلزمه يصير كلّ واحد من العامّ والمطلق حجّة فعلية في حقّه ولو عثر على مخصّص أو مقيد بعده... ينتهي به أمد الحجّة<sup>٢</sup>.

ولازم ذلك كما ترى هو التفصيل في المخصّصات والمقيّدات المنفصلة بكون بعضها مؤثراً في الظهور مانعاً عن الحجّة دون بعضها الآخر ولم يبيّن ملاكه، وغايته أن يقال: إنّ ملاك الفرق أن يعثر عليه حين فحصه وأن يعثر عليه بعد الفحص واليأس صدفة فالأوّل متمم الحجّة والأخير معارض، مع أنّ الغالب فيما نصل إليه منهما هو الأوّل ولازمه سراية إجماله إلى العامّ، بل لا يتفق الثاني إلا نادراً فيكون القول بعدم السراية كاللغو ولا يلتزم به رحمه الله!

فلا طريق لحلّ هذه العويصة إلا الالتزام بما التزمنا به سابقاً ويبيّن من عدم سراية الإجمال من المخصّص المتصل أيضاً إلى العامّ إذا كان بجملته مستقلة، فإنّه لا يوجب التصرف في المراد الاستعمالي من العامّ، بل يبقى العامّ على ظهوره

١. درر الفوائد المحقّق الحائري: ٢٢٣.

٢. تهذيب الأصول ٢: ٢١٣؛ مناهج الوصول ٢: ٢٧٦ - ٢٧٧.

التصديقي الاستعمالي في العموم وإنما يتصرّف في أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ، بل ولو لا يتمّ موضوع أصالة التطابق إلا بعد ذلك ومع ذلك فهي قابلة للانحلال ومحكّمة في غير ما ثبت خلافه فلا يضرّ بحجّية العام في المقدار المشكوك. نعم، يوجب تعنون العام بالعنوان المتيقّن من الخاصّ فلا ينافي عدم حجّيته في الشبهة المصدّاقية من ذلك العنوان المتيقّن كما لا يخفى.

ومع ذلك يبقى الإشكاليين الأوّلين على هذا المبني بحاله من مخالفته لسيرة الأصحاب واستلزامه سقوط العمومات عن الحجّية طرّاً في زمانهم عليه السلام. وتوضيح ما سبق في حلّ الإشكال الثالث وما يمكن أن يقال بالنظر إلى الأوّلين يتمّ ببيان أمور:

الأوّل: قد مرّ أنّ للكلام ظهوراً بدوياً تصوّرياً يحضر في الذهن إذا سمعه بأيّ وجه كان ولو كان يسمعه من وراء جدار وظهوراً تصديقياً استعمالياً أي ينعقد له بعد التوجّه إلى أنّه صدر من المتكلّم الشاعر المرید في مقام الإفادة، مع عدم ذكر قرينة على خلاف ظاهره، وظهوراً ثالثاً في أنّه أراد منه ذلك جدّاً وواقعاً يتمّ بمؤونة أصل عقلائي وما جرى عليه سيرة العقلاء من اتّخاذ الظهور الاستعمالي أساساً لاستكشاف مراد المتكلّم وهي التي يعبر عنه بأصالة تطابق المراد الاستعمالي والجدّي.

فإذا اكتمل شخص كلامه وتحدّد مدلوله التصرّوي والمعنى المستعمل فيه - بعدم ذكر قرينة متّصلة على إرادة خلاف المعنى الحقيقي وقد مرّ عدم جواز الاتّكال في المجاز والاستعمال على القرينة المنفصلة - تنجزّ ظهور حال المتكلّم



في أنّ ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جدّاً ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحالي لا أنّه يعني نفيه موضوعاً (ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلاف الأصل العقلائي، لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحالي وإلا لما كان الاعتماد عليها على خلاف الطبع ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتّصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على طبق المدلول تصوّري، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ القرينة المنفصلة على المجاز أيضاً خلاف الطبع) وقد مرّ ذلك بما استدلّ عليه، فراجع.

**والثاني:** اكتشاف القرينة المنفصلة على خلاف المراد الاستعمالي ليس بمعنى أنّ الكلام الأوّل لم يكن بمراد جدّاً أصلاً، بل بمعنى أنّه لم يكن هو المراد الواقعي الحقيقي وإنّما أراد أولاً بيان حكم مغاير للمصلحة الواقعية لمصلحة في البيان أو مفسدة في التخصيص فعلاً، ولذلك قد ذكرنا سابقاً أنّ الاتّكال على الخاصّ المنفصل لا بدّ له من مبرر.

فالعامّ حجّة فيما تمّ فيه ظهوره التصديقي الاستعمالي والخاصّ حجّة أخرى يزاحمه ويعارضه، وإنّما يقدّم عليه تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر لا بمعنى الحكومة أو الورود، بل بمحض أقوائية دلالة الخاصّ وأنّه أقوى الحجّتين، والجمع بينهما حينئذٍ لعلّه يرجع إلى الجمع من حيث جهة الصدور.

**والثالث:** لا فرق على ما ذكرنا واستشهدنا عليه في السيرة المذكورة بين أنحاء المتكلمين، سواء كان دأبهم على الإتيان بالمخصّص المنفصل أم لا، وسواء كان العامّ في معرض التخصيص أم لا، وقد عرفت أنّ إنكار السيرة فيما

كان في معرض التخصيص المنفصل يستلزم أموراً لا يمكن أن يلتزم بها. ولو أبيت إلا وأنّ السيرة المذكورة إنّما هو في المتكلم العادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة بخلاف الشارع الذي يعتمد على القرائن المنفصلة كثيراً ولا توجد حالات مشابهة لحالة الشارع في العرف ليلاحظ موقف العقلاء منها - وأنه هل يعتمدون عليها قبل الفحص أم لا - فلا يتم دليل من بناء العقلاء على حجّيته، إلا أنه لا ينبغي إنكار أنّ عامّة الناس كانوا يتعاملون مع كلمات المعصومين عليه السلام معاملة سائر المحاورات - ولو للعادة أو عدم الاطلاع على هذه الخصوصية في لسان الشارع - ومع ذلك لم يردع عنها الأئمة المعصومين عليهم السلام فيكون دليل الإمضاء أوسع من نفس السيرة الواقعية، إذ عدم الردع حينئذٍ يكشف عن إقرار الشارع لحجّية الظهور في الكلام الصادر منه أيضاً.

والرابع: الفحص عن المخصص - على ما ذكر - ليس إلا كالفحص عن سائر المعارضات والمنافيات ممّا يزاحم الحجّة كما صرح به في «الكفاية» أيضاً في ذيل كلامه وإيقاظه وأنه الفرق بينه وبين الفحص في الأصول العملية؛ حيث إنّه هاهنا عمّا يزاحم الحجّية بخلافه هناك، فإنّه بدونه لاحجّة، ضرورة أنّه لا قبح في العقاب بدونه والإطلاقات يقيد بالإجماع بقسميه<sup>١</sup>، انتهى.

والخامس: والدليل على وجوبه هو عمومات وجوب التفقه في الدين<sup>٢</sup> وخصوص جملة من الروايات الواردة في تفسير القرآن وأنّ فيه عامّاً وخاصّاً<sup>٣</sup>...

١. كفاية الأصول: ٢٦٥ - ٢٦٦.

٢. راجع: التوبة (٩): ١٢٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٤، الحديث ١.

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص ..... ٣٤٣

وقد ورد نظيره بالنسبة إلى الأخبار المروية عن النبي ﷺ. وأمّا روايات المعصومين عليهم السلام فعلمه لم يعلم منهم هذه الخصوصية إلا معاصراً للصادق أو الصادقين عليهم السلام وبعد هذه الأدلة يسقط عمومات الآيات والأخبار عن الحجية قبل الفحص عن المخصّص.

والسادس: ظاهر هذه الأدلة بما هي قاعدة ثانوية اختصاصها بالفحص عن المخصّص الموجود ولا إشارة فيها بلزوم الصبر والفحص عن مخصّص يمكن أن يصدر في اللاحق. وبذلك يسقط النقض الأوّل، إذ الثابت عدم فحصهم عن المخصّص اللاحق لا السابق، فلا يستلزم الرجوع إلى الإمام ساعة بعد ساعة ويوماً بعد يوم، وكذا يسقط النقض الثاني لعدم تقييد حجيتها بعدم صدور مخصّص في الآتي، بل هي على مقتضى سيرة العقلاء حجة ما دام لم يأت مخصّص .

والسابع: اكتشاف المخصّص لا يوجب التصرف في الظهور الاستعمالي، بل غايته التصرف في المراد الجدّي وأصالة التطابق ولذلك لا يسري إجماله إلى العام؛ فإنّ الملاك الوحيد في السراية وعدمه هو ذلك لا انعقاد الحجية وعدمه كما مرّ في الخاص المتّصل المستقلّ، فتدبر.

والثامن: وعلى ما مرّ فلا بدّ في زماننا هذا من الفحص التامّ عن المخصّص حتّى يطمئنّ بعدم المعارض وهو من قبيل إحراز الموضوع بالوجدان. وإن كان لا بدّ من رعاية العلم الإجمالي أيضاً ما دام العلم وعدم الانحلال، فتدبر. هذا كلّه في المخصّص المنفصل.

## الفحص عن المخصّص المتّصل

وأما الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصل إلينا، ففي «الكفاية»: «عدم لزومه بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتّفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها»<sup>١</sup>. انتهى.

وهذا لا يخلو عن غرابة، فإنّ المخصّص المتّصل مانع عن انعقاد الظهور، فمع احتمال لا ظهور حتّى يكون العمل به جائزاً، فلا بدّ من نفيه إمّا بالوجدان أو بالأصل وهو أصالة عدم القرينة والمخصّص وهي إنّما تجري في احتمال الغفلة فقط، وأمّا إذا احتمل وجود قرينة متّصلة لم تصل إليه لا للغفلة، بل لمانع أو كان الغفلة متيقّنة، فلا تجري الأصل ولا بدّ من الفحص حتّى ينعقد الظهور، فإنّ ظفر بمخصّص متّصل تقييدي فهو يؤثّر في الظهور الاستعمالي وإن كان بجملته مستقلّة فهو كالمتّصل المستقلّ، وقد سبق أنّ إجماله يسري إلى العامّ في الأوّل دون الثاني.

ومن هذا القبيل ما إذا احتمل وجود المخصّص المستقلّ في الكلام وقد انفصل عنه بالتقطع كما كان دأب الرواة، فيجب الفحص قطعاً. ولعلّه من هذا القبيل أيضاً القوانين المدوّنة في كتاب واحد يحتمل إتيان الخاصّ في باب آخر من الكتاب، فكأنّه ما دام لم يتمّ الكتاب يكون في حكم تكلم واحد.

ومن هنا يمكن أن نرجع الكلام إلى العمومات القرآنية، فإنّ القرآن كلّّه يعدّ

١. كفاية الأصول: ٢٦٥.

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص ..... ٣٤٥

كلاماً واحداً. ولذا قيل: إنّه يفسّر بعضه بعضاً وقد شبه به كلمات المعصومين عليهم السلام أيضاً، فيكون ذلك وجهاً آخر للزوم الفحص عن المخصّص المنفصل في كلماتهم.

وبتقرير آخر: إنّ العمومات القرآنية وما ورد من كلمات المعصومين عليهم السلام كلّها يعدّ كتاباً واحداً وكلاماً فardاً، بل هو كذلك واقعاً؛ فإنّ الأحكام كلّها قد شرع دفعة وإنّما التفصيل في نقله وبيانه، فهو كالتقطيع في رواية واحدة حينئذٍ، فيرجع المخصّصات المنفصلة إلى المخصّصات المتّصلة، ولكنّها كالمتّصل المستقلّ، وقد عرفت أنّه لا يصحّ البناء على أصالة الجدلّ والتطابق إلا بعد تمام الكلام فيجب الفحص عن متمّماته وقرائنه.

ومع ذلك، يصحّ التمسك بالعامّ في موارد إجمال المخصّص، إذ قد عرفت أنّ الظفر بالمخصّص المستقلّ ولو متّصلاً لا يوجب التصرّف في الظهور الاستعمالي وإنّما يتصرّف في التطابق والجدلّ وهو قابل للانحلال، فتدبّر جيّداً.



## فصل

### عموم الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية: مثل «يا أيها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

وفي «الكفاية» أنّ البحث تارة: يقع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما صحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟

وأخرى: في صحّة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس التخاطب بالألفاظ الموضوعية للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم وعدم صحّتها؟

وثالثة: في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لهم بقرينة تلك الأداة؟

والنزاع في الأولين يكون عقلياً وفي الأخير لغوياً لفظياً.

ثمّ قال: «أمّا البحث الأوّل: فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، نعم، هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فلا

استحالة فيه، كما في الوقف على البطون. هذا إذا أنشأ الطلب مطلقاً، وأما إذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فإمكانه بمكان من الإمكان.

وأما الثاني: فلا ريب أيضاً في عدم صحة خطاب المعدوم، بل الغائب حقيقة وعدم إمكانه ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه.

ومنه يظهر حال البحث الثالث، فإن أدوات الخطاب لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين وإلا يلزم الاستعمال في غير ما وضع له.

لكن حيث إنها موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي دون الحقيقي ... فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذٍ التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم، لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي الواقعي إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب.

وإن أبيت إلا وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن الالتزام بالاختصاص فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم ولا يكفي لذلك كونه صادراً عن الله تعالى كما أفيد<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: أولاً: إن الظاهر أن محط النزاع هو البحث الثالث، وقد وقع التعرض للأولين في كلامهم مقدمة واستدلالاً بها للبحث لا مستقلاً.

١. كفاية الأصول: ٢٦٦ - ٢٦٧.



وثانياً: أنّ حاصل الكلام في النزاع الأوّل تفاوت بين البعث والزجر الإنشائي والفعلي، ومن المعلوم أن لا تفاوت بينهما إلا في فعلية الإرادة وعدمها فيرجع الكلام إلى صحّة تعلّق الإرادة بالمعدومين فعلاً وعدمها. وهذا يرجع إلى الكلام في الواجب المشروط والمعلّق، وقد التزم ﷺ بإمكان الواجب المعلّق ولازمه كون الإرادة فعلياً وإن كان الواجب استقبالياً، وإنّما أنكر ذلك في الواجب المشروط لمكان ظاهر اللفظ وكون القيد للهيئة لا للمادّة. ولازم ذلك في المقام المفروض عدم التقييد في اللفظ إمكان تعلّق الإرادة بالمعدومين، فلا وجه للتخصيص عقلاً وإن كان لا بدّ من الالتزام بذلك فيما يقيد فيه اللفظ.

وأما على المختار من كون الوجوب في المشروط أيضاً فعلياً، كما هو مبنى الشيخ ﷺ أيضاً، فيكون نظير المعلّق وإن كان بينهما فرق وتفاوت من حيث آخره، فلا مانع من ذلك ولو مع التقييد أيضاً فيكون تعلّق الحكم بهم على أيّ حال فعلياً.

ثمّ إنّ مقتضى مبناه وصريح كلامه أنّ الإنشاء المطلق حينئذٍ وإن كان يشمل الموجودين والمعدومين إلا أنّه فعلي بالنسبة إلى الموجودين ومشروط غير فعلي بالنسبة إلى غيرهم.

وبعبارة أخرى: الإنشاء وإن كان عاماً لكنّه يخصّص بالتخصيص العقلي بالموجودين فيكون خالياً عن الإرادة الجدّية الفعلية بالنسبة إلى غيرهم ويصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط، لكن يأتي هنا النزاع المعروف في أنّه إذا خصّص فرد من العامّ في برهة من الزمان، فهل يجوز التمسك بالعامّ في غيره من الزمان أم لا؟

فلا بد أن يقال: إن التخصيص العقلي لا يجعله إلا كالواجب المعلق بمعنى أنه لا يقيد الإرادة بل يقيد المراد أو يصير كالمشروط على المختار وكذلك لو صرح بالقيد فيرتفع المحذور.

وثالثاً: ليس المناط في صحة التخاطب وتوجيه الكلام نحو الغير صرف كونه موجوداً ومواجهاً وإلا لكان اللازم صحة تخاطب الأجسام الجامدة والحيوانات أيضاً، بل المناط صحة قصد الإفهام. ولا يشترط كون التفهيم حين التخاطب للزوم تعقبه عنه على أي حال ولو في مدة ما. وحينئذٍ فلا فرق في طوله وقصره، فيصح التخاطب مع من يقصد إفهامه ولو يصل إليه الكلام ويفهمه بعد مدة، ولذا يصح الخطاب في المراسيل، وكذلك جرى دأب المصنّفين على الخطاب بمن يقرأ الكتاب فانقده صحة تخاطب المعدوم وعدم المنع عنه أصلاً.

ومنه يظهر الكلام في النزاع الثالث - الذي هو الأصل في المسألة - وهو أن الألفاظ الموضوعية للخطاب تشمل المعدومين فكيف بالغائبين، ولو كانت موضوعية للخطاب الحقيقي فكيف بالإنشائي، فلا حاجة إلى تجسّم القول بوضعها للإنشائي وإن كان حقاً في محلّه.

والدليل على هذا الشمول: أنه هو المتبادر من أداة الخطاب بحسب متفاهم العرف، ويشهد عليه أولاً: استعمالها في المكتوبات، وثانياً: استعمالها في مقام الرسالة، وثالثاً: استعمالها في ما يفرض له ثبات، كل ذلك بلا عناية<sup>١</sup>.

ورابعاً: أنه ﷺ بعد دعوى وضعها للإنشائي التزم بالانصراف إلى الحقيقي إذا

١. راجع: مباني الأحكام ١: ٦١٠.

لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما في المقام حيث يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع....

ثم قال: وإن أبيت إلا عن وضع الخطابات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم، وليس منها إحاطته تعالى...<sup>١</sup> مع أنّ ما يصلح أن يكون قرينة على عدم الانصراف على الاحتمال الأوّل يصلح أن يكون قرينة على التعميم على الاحتمال الثاني أيضاً وإن لم يكن منها إحاطته تعالى، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فيها بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب، فتدبر.

تنبيه: لا ينبغي التأمل في عموم الخطابات القرآنية وأنها صدرت بحسب الظاهر للتفهم ولو مع الوساطة لا بلا واسطة. والدليل على ذلك أولاً: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾<sup>٢</sup>. وثانياً: إنّ ما ألقى إليه الكلام أولاً هو جبرائيل أو الرسول الأمين ﷺ، فلا فرق بين الحاضرين في المجلس الوحي وغيرهم في ذلك، مع كون الخطاب متوجّهاً إلى المؤمنين والناس والإنسان وغير ذلك من العناوين العامّة.

وأما في كلام الرسول والأئمّة عليهم السلام فالأغلب عدم الشمول، لأنّ الظاهر أنّ المتصوّر إفهام الحاضرين، فلا بدّ من إلقاء الخصوصية والرجوع إلى قاعدة الاشتراك إلا أن يكون فيها قرينة على العموم وأنّ استعمالها عامّ كالقرآن كالخطابات الواقعة في خطبة الوداع مع قوله ﷺ: «فليبلغ الشاهد الغائب فرّبما

١. كفاية الأصول: ٢٦٨.

٢. الأنعام (٦): ١٩.

حامل فقه إلى من هو أفقه منه»<sup>١</sup>.

## ثمرتان لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

ثم إنهم ذكروا لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:  
الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم، كالمشافهين وعدمها على  
الاختصاص.

الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية، بناءً على التعميم لثبوت  
الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متحداً مع المشافهين في  
الصف وعدم صحته على عدمه لعدم كونه حينئذٍ متكفلاً لأحكام غير  
المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصف حتى يحكم بالاشتراك مع  
المشافهين في الأحكام، حيث لا دليل عليه حينئذٍ إلا الإجماع ولا إجماع عليه  
إلا فيما اتحد الصف كما لا يخفى.

والفرق بين الثمرتين - ليس هو ما أُفيد في بعض التعليقات كالمشكيني رحمته الله بل -  
هو أنّ موضوع الأوّل هو احتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلى القيود المحتملة  
في المشافهين، فإنّ احتمال القرينة الحالية أو المقالية على خلاف الظاهر إنّما  
ينتفي بالأصل وهو سيرة العقلاء وهو يختصّ بالمخاطب، وأمّا غيره فيحتمل أن  
يكون الكلام محفوفاً بقرينة كانت بين المتكلم والمخاطب ولا أصل لنفي ذلك.  
وأما موضوع الثاني فهو الاحتمالات الطارئة لغير المشافهين المفارقين معهم  
في بعض الخصوصيات التي يعبر عنها بالاختلاف في الصف ككونهم في زمان

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٤٤.

النبي ﷺ أو المعصومين دون غيرهم.

وعلى أي حال، فقد أورد<sup>١</sup> على الأول: بأنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حَقَّق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالإفهام ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب كما يؤمى إليه غير واحد من الأخبار الدالة على إرجاع الناس إلى ظواهر الكتاب وعرض الأخبار عليها وأن هذا أو أشباهه يعرف من كتاب الله، أو أنه كذلك لمكان الباء ولو لم يكونوا مقصودين بالإفهام لما جاز ذلك.

وعلى الثاني: بإمكان التمسك بالإطلاق في حقهم أولاً، ثم الاشتراك، فإن ما هو وجه الاختلاف بينها وبينهم لم يكن من لوازم ذاتهم، بل إنما هو مما يمكن تطرق الزوال عنهم ولم يقيد به في الخطاب، فالإطلاق يقتضي عدم دخله في الحكم لهم فيحكم للمعدومين أيضاً بقاعدة الاشتراك<sup>٢</sup>.

وأورد عليه: بأن ذلك إنما يصح في بعض الأحوال الطارئة التي زال عنهم بعد حين، وأما لو فرضنا عدم زواله عنهم - ولو مع إمكانه - لما يمكن التمسك بالإطلاق لعدم لزوم نقض الغرض من عدم بيانه.

وبعبارة أخرى: ليس مورد الإجماع على الاشتراك فرض فقد أي تفاوت بين الموجودين وغيرهم، فإن الاشتراك حينئذٍ عقلي لا يحتاج إلى الإجماع، بل ولا فيما كان من لوازم ذاتهم بأن يحتمل اختصاص الحكم بهم بما هم سلمان

١. كفاية الأصول: ٢٦٩ - ٢٧٠.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٠.

وأبوذر و... . لعدم احتمال ذلك قطعاً وإنما مورد الإجماع على الاشتراك مع فرض الاختلاف في العوارض الطارئة. لكنّه إنّما يصحّ الأخذ بالإطلاق حينئذٍ إذا كان ذلك متغيّراً فيهم زائلاً في بعضهم أو في بعض الزمان عنهم، وأمّا إذا كان ثابتاً للمشافهين غير زائل عنهم أصلاً فلا يتمّ حينئذٍ مقدّمات الإطلاق.

وقد وقع هذا الإشكال موقع قبول المتأخّرين جملة وإن أنكر وقوع فرضه في «الدرر» وقال: إنّهُ ليس في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر أعمارهم ولا يوجد عندنا<sup>١</sup>، انتهى.

وفيه: إمكان فرضه - كما قيل - : في احتمال اشتراط عصر حضور الحجّة كاحتمال اشتراط وجوب الجمعة بذلك، وبهذا البيان يتمّ الثمرة الثانية للبحث. لكن يمكن دفع ذلك كلّهُ بما أُجيب به الثمرة الأولى، وأنّ ذلك إنّما يتمّ لو لم يكن الغائبين والمعدومين مقصودين بالإفهام، ولكن قد سلّمتم أنّهم كذلك، كما ورد أنّ الكتاب لا يختصّ بناس دون ناس، وكذلك أمر النبي ﷺ بضبط أحاديثه وأنّه ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه<sup>٢</sup> إلى غير ذلك.

وحينئذٍ فيمكن نفي احتمال مثل ذلك القيد بالإطلاق، فإنّ ترك بيانه موجب لنقض الغرض عليهم. وبالجملة ما يترتّب على عموم الخطاب يترتّب على عمومه لمن قصد إفهامه أيضاً فينتفي تلك الثمرة أيضاً، فتدبر.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٦.

٢. تقدم تخريجها في الصفحة ٣٥٢.

## فصل

### تعقب العام بضمير

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

وفي «الكفاية»: وليكن محلّ الخلاف ما إذا وقع في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا»<sup>١</sup>.

وأما ما إذا كان مثل: «والمطلقات أزواجهنَّ أحقُّ بردِّهنَّ» فلا شبهة في تخصيصه به<sup>٢</sup>، انتهى.

---

١. البقرة (٢): ٢٢٨.

٢. كفاية الأصول: ٢٧١.

وفيه: أنه لا يصح القول في الأخير بالتخصيص، بل هو خارج عن محل النزاع بالمرّة لعدم ترتّب ثمره في تخصيصه حيث لم يحكم عليه بحكم. مضافاً إلى أنه من قبيل إبدال البعض عن الكلّ وهو يقتضي عموم المبدل منه. والأحسن في تحرير محلّ النزاع بيان الشيخ رحمته حيث قال: «ومحلّ الكلام هو ما إذا كان الحكم الثابت للضمير مغايراً للحكم الثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان في كلام واحد كقولك: «أكرم العلماء وخدامهم» إذا فرض عود الضمير لعدو لهم، أو في كلامين كما في الآية الشريفة. وأمّا إذا كان الحكم واحداً مثل قوله تعالى: «والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ...» حيث إنّ حكم التربص ليس لجميعهنّ فلا نزاع في وجوب اختصاص الحكم بما هو المرجع حقيقة...»<sup>٢</sup> انتهى. حيث إنّ المثال الأخير في كلامه ليس من قبيل الإبدال ويدور الكلام فيه بين رفع اليد عن ظهور المرجع أو الالتزام بالاستخدام في الضمير، ومع ذلك لا يترتب عليه ثمره عملية إلا أن يترتب عليه حكم آخر بضمير آخر فيلتزم بالأثر في ذلك الحكم الثاني.

لكنّه متفرّع على بحث آخر وهو أنه لو ترتّب على موضوع حكمان كما في المقام، ثمّ علمنا بتخصيص الحكم في أحدهما، فهل يحكم بالتخصيص في

١. المنقول في تقارير السيّد الخميني رحمته لبيان الشيخ أنه: «كما إذا قال: «أكرم العلماء وخدامهم» وعلم من الخارج أنّ المراد هو عدول الخدام...». ولا يخفى ما فيه من الإشكال، إذ ذلك ليس تخصيصاً في الضمير، بل في عموم المضاف إليه الضمير وهو الخدام، بل لا بدّ من تبديل المثال بما إذا علم أنّ المراد هو خدام العدول منهم كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمته وهو كذلك أيضاً في

مناهجه. [منه غفر الله له]

٢. مطارح الأنظار ٢: ٢٠٥.



الحكم الثاني أيضاً أو لا؟ ولم نر من تعرّض له مستقلاً وسنشير إليه.  
وعلى أيّ حال، فقال في «الكفاية»: أنّه حيث دار الأمر بين التصرّف في العامّ بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرّف في ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً، كانت أصالة الظهور في طرف العامّ سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير. وبالجملة أصالة الظهور إنّما يكون حجةً فيما إذا شكّ فيما أريد، لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أريد فافهم<sup>١</sup>، انتهى<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ البحث جرى على ديدن القدماء من الالتزام بالتجوّز في التخصيص واستعمال العامّ في الخصوص، ويشهد على ذلك تعبيره بأصالة الظهور في مورد أصالة العموم في ذيل كلامه.

١. كفاية الأصول: ٢٧٢.

٢. وهذا كما ترى كالصريح في أنّ أصالة العموم جارية بلا معارض وأنّه لا يجري الأصل اللفظي من أصالة الحقيقة في طرف الضمير للعلم بالمراد منه.

ومع ذلك من العجب خلط ذلك في ما ينسب إلى بعض الأعلام<sup>٣</sup> في تقريراته من تقرير الترجيح بأنّ أصالة العموم حجةً إذا شكّ في أصل المراد لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أراد. ثمّ اعترض عليه بأنّه وإن كان متيناً في نفسه إلا أنّه أجنبيّ عن المقام إذا شكّ هنا في أصل المراد لأنّ الشكّ في أنّ تخصيص الضمير هل يوجب تخصيص المرجع أو لا؟ (تهذيب الأصول ٢: ٢٣٦) فراجع ولا تغفل. [منه غفر الله له]

وقد عرفت سابقاً إنكار ذلك وعليه جرى مذاق المتأخرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرفاً في ظهور العام وأنّ العام لا يستعمل في الخاص مجازاً بوجه من الوجوه، بل المستعمل فيه - على أيّ حال - هو العام، والضمير أيضاً لا يرجع إلا إلى العام وإنما علم من الخارج لبّاً أو لفظاً عدم الإرادة الجديدة في الحكم المعلق على الضمير، وبقي الكلام في المراد من مرجعه هل هو العام أو الخاص؟ وحينئذٍ لا وجه لرفع اليد عن ظهور المرجع، لأنّ المخصّص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه.

وبالجملة: فلا مجاز لا في العموم ولا في الضمير بأيّ نحو. كيف، ولو كان ذلك موجباً للالتزام بالمجاز في جانب الضمير مثلاً للزم عدم حجّيته في تمام الباقي بعد رفع اليد عن عمومه كما قرّر سابقاً وهو كما ترى.

فليس الدوران في المقام إلا بين التخصيص في عام واحد أو عامين وإنما تمّ الدليل على تخصيص أحدهما دون الآخر كما هو واضح، ولعلّه أشار إلى ذلك بقوله: «فافهم».

نعم، استدرك صاحب «الكفاية» في ذيل كلامه ﷺ وقال: لكنّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفاً وإلا فيحكم عليه بالإجمال ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً حتّى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول<sup>١</sup>، انتهى.

وقد تبعه في ذلك بعض الأعظم ﷺ ومثّل له بمثل قوله: أهنّ الفسّاق واقتلهم،

١. كفاية الأصول: ٢٧٢.

حيث علم المتكلّم بضرورة الشرع أنّ مطلق الفسّاق لا يجوز قتلهم فكيف بوجوبه، فالحكم يختصّ بالفاسق المرتدّ أو الفاسق المشرك الحربي. فهي قرينة عقلية حافّة بالكلام متّصلة أو تشبهها. ... فالمخصّص (بالفتح) (العام) من أوّل الإلقاء محفوف بما يصلح أن يكون قرينة على تخصيصه فلا يجري التمسك بالأصل لعدم إحراز بناء العقلاء بالعمل بهذه الأصول وإجراء التطابق بين الإرادتين في مثل ما حفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه...<sup>١</sup>. انتهى.

فإن كان المراد عدم جريان أصالة الحقيقة في استعمال العامّ وانعقاد ظهوره وعدم تمامية الظهور الاستعمالي كما هو ظاهر كلام «الكفاية» فقد اعترف عليه السلام بأنّه لا يصير مجازاً حتّى مع التخصيص المتّصل وإن كان ذلك هو المتسالم في احتمال المجاز، والكلام المنسوب إلى السيّد المرتضى أيضاً مختصّ باحتمال المجاز وجريان أصالة الحقيقة تعبّداً دون سائر الأصول اللفظية<sup>٢</sup> إلا أنّ لإنكاره أيضاً مجال واسع، ولا يلتزم بالمجاز إلا فيما تمّ الدليل على خلافه، ويختصّ ذلك بالأخذ بالإطلاق فإنّه لا يتمّ مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لعدم تمامية مقدّمات الحكمة، فتدبر.

والعجب ممّن يسمّى الظهور الاستعمالي بالظهور الوضعي، ومع ذلك يلتزم في الضمير الراجع إلى بعض أفراد العامّ كونه موجباً للإجمال بما أنّه يصلح للقرينته، ومن المعلوم أنّه لا ينتمى به الظهور الوضعي لعدم استعماله في غير ما وضع له على أيّ حال.

١. تهذيب الأصول ٢: ٢٣٤.

٢. مصباح الأصول ١: ٢٤٨.

وإن كان المراد عدم جريان أصالة العموم أي أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية والجدية، فقد ذكرنا سابقاً أنه وإن لا يتم موضوع التطابق إلا بعد تمامية الكلام إلا أن الظاهر جريان سيرة العقلاء على البناء عليه بعد تمام الكلام فيما لا يعلم بخلافه، ولذلك قلنا بعدم سراية إجمال المخصّص غير التقيدي إلى العام إذا كان دائراً بين الأقل والأكثر.

وحينئذٍ فلنعطف الكلام إلى ما أشرنا إليه سابقاً من عكس المثال المشهور وهو ما إذا خصّص الحكم المترتب على المرجع، ومثله أيضاً ما إذا ترتب أحكام متعدّدة على موضوع واحد علمنا بتخصيصه في بعضها، لكن كل ذلك يرجع إلى ما هو المشهور في المقام بعد النظر إلى أن كلّ محمول يتنسب إلى الضمير الراجع إلى مرجعه وهو العام، ولا فرق فيه بين تقدّم ما هو المعلوم تخصيصه أو تأخّره وسراية التخصيص أو الإجمال ممّا لا يلتزمونه الفقهاء.

وبما ذكرنا: تعرف عموم مورد البحث ويستنتج منه عدم الالتزام بالتخصيص إلا فيما علم به، فتدبر.

## فصل

### التخصيص بالمفهوم المخالف

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين.

والظاهر أنّ موافقهم في المفهوم الموافق إنّما هو لقوة ظهوره فهو كسائر المخصّصات ولا يمكن التصرّف فيه، إلا بالتصرّف في المنطوق أو رفع اليد عنه. وأمّا في المخالف، فلعلّ ضعف دلالته أو كونه مبتنياً على الإطلاق صار موجباً للنزاع فيه، ولذلك فليس للبحث جهة خاصة بل لو كان المفهوم منفصلاً عن العامّ، فسواء كانا بالوضع أو الإطلاق أو بالاختلاف فالمفروض انعقاد ظهور العامّ في العموم وجعل المفهوم تخصيصاً يتوقّف على أقوائية ظهوره فيقدّم ما هو الأقوى ظهوراً ولو فرض التكافؤ يصيران مجملين.

ولو كان متصلاً بالعامّ بحيث يمكن أن يكون كلّ منهما قرينة على خلاف الآخر، فإن كان كلّ منهما بالوضع فكذلك لما مرّ من انعقاد الظهور لكلّ منهما

ولابدّ وأن يكون التصرف في الإرادة الجدّية فيبيني تقدّم أحدهما على أقوائية ظهوره.

وإن كانا بالإطلاق، فذلك يمنع عن انعقاد الإطلاق في كلّ منهما ويصيران مجملين إلا أن يكون أحدهما أقوى وإن كان أحدهما بالإطلاق والآخر بالوضع - ولم يتعرّض له في «الكفاية»<sup>١</sup> - فلا ينعقد الإطلاق بخلاف الظهور الوضعي فيقدّم ما هو بالوضع كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمناط في غير الصورة الأخيرة هو فهم العرف وأقوائية الظهور فقد يقدّم المفهوم على العامّ كقوله الطَّيِّبُ: «خلق الله الماء طهوراً»<sup>٢</sup> وقوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء»<sup>٣</sup> فإنّ تقديم العامّ عليه يوجب لغوية قوله: «إذا بلغ قدر كرّ...» وقد يقدّم العامّ على المفهوم كما إذا عارضه قوله: «الماء الجاري لا ينجسه شيء»<sup>٤</sup> فالمناط هو الأقوائية والقاضي في ذلك هو العرف، فتدبّر.

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٢ - ٢٧٣.

٢. وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١.

٤. مستدرک الوسائل ١: ١٩٠، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٥، الحديث ١.

## فصل

### الاستثناء المتعقب لجمل المتعددة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة يرجع إلى الكل أو الأخير فقط، أو لا ظهور له في أحدهما وإن كان الأخير متيقناً فيصير الباقي مجملاً؟ وهذا بعد التسالم على جواز الرجوع إلى الجميع وإمكانه لو كان هناك قرينة وإن كان المتراءى من كلام صاحب «المعالم» أنه محل الإشكال والتأمل، كما في «الكفاية»<sup>١</sup>. وظاهر العنوان المعبر عنه بالجمل المتعددة يقتضي أن يكون من موارد عطف الجملة على الجملة، ومع ذلك فأكثر الأمثلة المطروحة في المقام من قبيل عطف الموضوع على الموضوع مع اتحاد الحكم، ولعلهما مشتركان فيما يجوز أو لا يجوز، ولذلك عنون الكلام في «المعالم» بقوله عليه السلام: «إذا تعقب المخصّص متعدداً سواء كان جملاً أو غيرها...»<sup>٢</sup>.

---

١ . كفاية الأصول: ٢٧٣ - ٢٧٤.

٢ . معالم الدين: ١٢٨.

وعلى أي حال، فقد اختار في «الكفاية» الأخير وهو تخصيص الأخيرة والإجمال في غيرها، فإن غير الأخيرة من الجمل أيضاً لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللهم إلا أن يقال: بحجية أصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل<sup>١</sup>.

وزاد في التعليقة: إشارة إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه لاعتقاد أنه كاف فيه. اللهم إلا أن يقال: إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع فأصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكمة لتامة مقدمات الحكمة فافهم<sup>٢</sup>، انتهى.

إن قلت: كيف ذا مع أن من مقدمات الإطلاق عدم القرينة ولا بد من إحرازها وهي غير محرزة مع الشك في قرينة الوجود وصلاحيته للقرينية.

قلت: مراده ﷺ عدم صلاحية مثل ذلك الذي هو مجمل عند العرف للقرينية فليس في الكلام حينئذ ما يصلح للقرينية، فتدبر.

أقول: لا وجه للترديد في ظهور العام في العموم إذا كان العموم وضعياً لما مرّ

١. كفاية الأصول: ٢٧٤.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٤، التعليقة ١.



من التسالم على عدم استلزام التخصيص للمجاز، بل وعلى المجازية أيضاً لما تقدّم، فاستعمال اللفظ في العموم الوضعي معلوم، وكذلك في الإطلاقي بعد ما تقدّم من الإشكال والجواب.

وإنّما الإشكال والترديد في إرادة العموم جدّاً وجريان أصالة العموم بمعنى أصالة التطابق وحبّيته في العموم، وقد اعترف ﷺ بأنّها المرجع - بعد قبول الظهور - وهذا يعني أنّه لا ينثلم أصالة العموم باكتناف الكلام بما يصلح للتخصيص. وهذا هو الذي مرّنا كراراً وعليه بنينا عدم تسرّي الإجمال من المخصّص المتّصل المستقلّ إلى العامّ خصوصاً في مثل هذا الذي هو مجمل عند العرف ولا يصلح للمتكلّم أن يعتمد عليه ويرجع إلى أنّه لا يصلح للتخصيص.

فالاستثناء يختصّ بالأخيرة ويبقى غيرها حجة في العموم من دون إجمال. وممّا ذكرنا: يظهر أنّه لا فرق في المقام بين الاستثناء وبين ما إذا كان المخصّص بنحو التقييد، فإنّ المتيقّن منه هو تقييد الأخيرة ويجري في تقييد غيره ما سبق وإن جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقّب الاستثناء ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء كما صرّح به صاحب «المعالم» فتدبّر.

كما عرفت: أنّه لا فرق بين أن يكون المخصّص عقيب الجملات أو المفردات وفي الأوّل مع اتّحاد الحكم أو اختلافه.

فتارة يقال مثلاً: أكرم العلماء والتجار والأدباء إلا الفساق منهم أو العدول.

وأخرى: أكرم العلماء وأكرم التجار وأكرم الأدباء إلا ...

وثالثة: أكرم العلماء وأضف التجار واحترم الأدباء إلا ...

ورابعة: أكرم العلماء، أضف التجار، احترم الأدباء إلا ... بلا حرف العطف.  
 وخامسة: أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلا فساقهم.  
 وإن ناقش المحقق النائيني رحمته في الأخير مستدلاً بأن الاستثناء فيها راجع إلى  
 الجميع لعدم ذكر الموضوع إلا في صدر الكلام، فلا يصلح الاستثناء للرجوع إلا  
 إليه وإذا رجع إليه خصص الجميع لا محالة<sup>١</sup>.  
 وفيه: أنه خلط بين «إلا» الوصفية و«إلا» الاستثنائية، فإن الأولى لا ترجع إلى  
 الضمير، لأن المشهور أن الضمير لا يوصف - وإن جوزّه الكسائي<sup>٢</sup> إن كان  
 لغائب والنعت لغير التوضيح نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْفُؤُا بِأَلْحَقِّ عَلامُ  
 الْغُيُوبِ﴾<sup>٣</sup> ونحو: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾<sup>٤</sup> - أما الاستثناء منه فلا مانع  
 منه<sup>٥</sup>. نعم على فرض المنع فيصح كلامه رحمته في مثل: «أكرم العلماء وأضفهم  
 وأطعمهم العدول».

١. أجود التقريرات ١: ٤٩٦؛ أنظر: منتقى الأصول ٣: ٣٩٣.

٢. مغني اللبيب ٢: ٧٦٥.

٣. السبأ (٣٤): ٤٨.

٤. البقرة (٢): ١٦٣.

٥. نهاية الدراية ١: ٦٥٧.

## فصل

### هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد أم لا؟

قال في «الكفاية»: الحقّ جوازه كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب.

لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بالأخبار الآحاد في قبيل العمومات الكتابي إلى زمن الأئمة عليهم السلام.

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنه لو لاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك، انتهى. واستدلّ على العدم بوجوه:

الأوّل أنّ العامّ الكتابي قطعي صدوراً والخبر الواحد ظنيّ سنداً.

وأورد عليه: أولاً: بأنّ الكتاب ظنيّ دلالة بخلاف الخبر.

وثانياً: على فرض كون الخاصّ أيضاً ظنياً دلالة يقدم على العامّ بحكم العرف.

وسرّه الورود أو الحكومة فإنّ أصالة العموم إنّما هو فيما لم يتمّ على خلافه حجةً فالخاصّ بحجّيته وارد عليها.

وإن قيل: إنّها حجة ما لم يعلم بخلافها، فالخاصّ حاكم عليه.

فدليل اعتبار الخبر يوجب ترتيب آثار الواقع عليه. ومنها: قرينته للمراد من العامّ، وهذا معنى الحكومة، وليس كذلك في جانب العامّ، فإنّ عدم صدور الخاصّ ليس من آثار أصالة العموم وحجّيته وإنّما هو من لوازمه العقلية.

وهذا هو مراد صاحب «الكفاية» حيث قال: والسرّ أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر مع أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها بخلافها، فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره<sup>١</sup>، انتهى.

الثاني: ما دلّ على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو أنّها زخرف أو أنّها ممّا لم يقل به الإمام عليه السلام وهي كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح الخبر المخالف. وأورد عليه بوجوه:

الأول: أنّ المخالفة لا يشمل الخاصّ عرفاً وإنّما هي المخالفة بالتباين<sup>٢</sup>.

وفيه: أنّها يطلق على الخاصّ أيضاً قطعاً كما يرشدك إلى ذلك ما ورد في باب الترجيحات حيث يأمر بطرح المخالف وأخذ الموافق بعد ذكر عدّة من المرجّحات كالأعدلية والأورعية... ولو كان المراد منها هي التباين للزم طرحه

١. كفاية الأصول: ٢٧٥.

٢. مطارح الانظار ٢: ٢٢٤؛ كفاية الأصول: ٢٧٥.

من أوّل الأمر حيث إنه ليس بحجّة أصلاً.

الثاني: قوّة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وإن كان هو على خلافه ظاهراً شرحاً لمرامه تعالى وبيانياً لمراده من كلامه كما في «الكفاية»<sup>١</sup>.

الثالث: أنّ شمولها للخاصّ مستلزم لعدم حجّية نفسها، فإنّه مستلزم لتخصيص ما دلّ من الكتاب على حجّية الخبر العادل، لكن في دلالة الكتاب على ذلك تأمّل في محلّه.

الرابع: نعلم قطعياً بصدور أخبار مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص فيتردّد الأمر بين خروجها تخصيصاً أو تخصّصاً فنأخذ بالثاني حملاً لها على التباين، وقد مرّ منّا تقدّم التخصّص في بعض الموارد، ولعلّ هذا المورد من أظهر مواردّها، حيث إنّ موردّها نفس كلماتهم وهم محيط بها قطعاً.

الخامس: بل لو لم نلتزم بتقدّم التخصّص على التخصيص قاعدة فلا بدّ من الالتزام به هنا لإبائه هذه الأخبار عن التخصيص، فلا بدّ من حمله على التباين قطعاً.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال لا يساعد ظاهر ما دلّ على وجوب طرح المخالف، فإنّ الكلام ألقى باعتبار إمكان تشخيص ذلك للمخاطب وإحاطته عليه مثل صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيّها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم

١. كفاية الأصول: ٢٧٦.

يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>١</sup>.

السادس: أنّ الظاهر من سياق الأخبار كونهم عليهم السلام في مقام التحاشي عن القول بالمخالف جداً ممّا كان قد ينسب إليهم بعض العامّة ويشنعهم عليه والتشنيع إنّما يناسب المخالفة بالتباين وإلا فالخصوص كثيراً ما كان في كلام النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن محلاً للتشنيع عليهم، والفرق بينهم وبين النبي صلى الله عليه وآله يرجع إلى البحث في أصل الإمامة وليس أمراً موجباً للتحاشي والإنكار.

السابع: على فرض العموم ودالاتها على نفي حجّة كلّ ما خالف الكتاب، سواء كان بالتباين أو الخصوص، فلا بدّ من تخصيصها بما ورد في باب الترجيحات من ترجيح موافق الكتاب على مخالفه، فإنّه ظاهر في حجّيتهما في نفسهما لو لا التعارض، ولذلك قدّم عليه بعض الترجيحات الأخر أيضاً.

الثالث:<sup>٢</sup> قياس التخصيص بالنسخ وحيث إنّّه لا يجوز نسخ القرآن بالخبر إجماعاً - وهو تخصيص في الأزمان - فكذلك التخصيص.

وفيه: أنّ مقتضى القاعدة جوازهما وإنّما قام الإجماع على عدم جواز النسخ وهو الفارق. ولعلّ منشأه عدم الظفر بمورد قطعي فيكشف عن عدم كونهم في ذلك المقام رأساً، ولو كان جائزاً ثبوتاً كما صرّح به في «القوانين»<sup>٣</sup> فتدبّر.

هذا مع ما يرد على الاستدلال الثاني والثالث بالنقض بجواز التخصيص بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة كما صرّحوا في أوّل المبحث، فلا تغفل.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

٢. من أدلّة النافين.

٣. القوانين المحكمة في الأصول ١: ٣٠٩.

## فصل

### في حالات ورود العام والخاص

لا يخفى: أنّ الخاصّ والعامّ المتخالفين يختلف حالهما من حيث التقديم والتأخير في الورد والصدور، ومن حيث ورود المتأخر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم أو قبله فيتصوّر بينهما حالات أربعة. ويختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاصّ مخصّصاً تارة، وناسخاً مرّةً ومنسوخاً أخرى. وقد ابتنى البحث في ذلك في كلام القدماء على أنّ الخاصّ بيان للعامّ فلا بدّ وأن يجيء قبل حضور وقت العمل للعامّ وإلا يصير ناسخاً. وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والناسخ لا بدّ وأن يجيء بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ وعليه بيّن في «الكفاية» الصور الأربعة<sup>١</sup> كما يلي:

الأوّل: إذا ورد الخاصّ مقارناً للعامّ أو بعده قبل حضور وقت العمل به فلا

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٦ - ٢٧٧.

محيص من كونه مخصّصاً.

الثاني: إذا ورد الخاصّ بعد العامّ وبعد حضور وقت العمل به كان ناسخاً فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي وإلا لكان مخصّصاً أيضاً كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

الثالث: إذا ورد العامّ بعد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به فيخصّص العامّ بالخاصّ الصادر قبله ولا يحتمل فيه النسخ ولم يصرّح به في «الكفاية».

الرابع: إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ فيحتمل فيه أمرين: تخصيص العامّ بالخاصّ السابق وكون العامّ ناسخاً له. لكنّ الأقوى التخصيص ولو كان العموم بالوضع ودوام الخاصّ بالإطلاق لكثرة التخصيص وقلة النسخ جدّاً.

ولو جهل التاريخ يتردّد الأمر بين النسخ والتخصيص لمكان الاحتمال الثاني، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية وكثرة التخصيص لا يوجب هنا أقوائية ظهوره ليقدم على الآخر وإن كان يوجب الظنّ بالتخصيص وأنّه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب.

ومحصّل كلامه: أنّ النتيجة هو التخصيص في تمام الصور إلا في الصورة الثانية إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وهذا الاحتمال هو الذي ألجأه إلى التردّد والرجوع إلى الأصول العملية في ما جهل تاريخه.

ومع ذلك لم يعلم المراد من الحكم الواقعي والظاهري، فإن كان المراد منه ما هو المصطلح من كون الظاهري هو الحكم المجعول في مقام الشكّ، فلا يخفى ما فيه، إذ لا يجوز نسخه قبل العمل به أيضاً.



فلا بدّ أن يكون مراده الفرق بين ما أحرز المراد من العام وأن مراده الجدّي هو العموم وعلم بذلك، وبين ما لم يعلم ذلك بل يبنى عليه استناداً إلى سيرة العقلاء على أصالة العموم التي هي حجة في مقام الشكّ، فيسمّى الأوّل واقعياً. والآخر ظاهرياً فيمكن فرض عدم بيان المخصّص في مورده مدّة ولو إلى بعد العمل به لمصالح في الثاني دون الأوّل، فلا بدّ وأن يكون ناسخاً في الأوّل دون الثاني، بل يحتمل فيه الأمرين فيرجّح التخصيص بالكثرة.

بل ما تقدّم من الأحكام مبنيّ على عدم جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل وعدم جواز النسخ قبله كما أشير، أمّا الأوّل فلأنّ إلقاء العام موجب لتفويت المصلحة المتحقّقة في المخصّص.

والجواب عنه: أنّه ليس إلا نظير جعل الأحكام الظاهرية الموجبة لإيقاع المكلف في مخالفة الواقع، بل الأحكام الظاهرة التي وضع للتسهيل على المكلف التي لا تؤمن الواقع كالحكم بالمضيّ بعد الوقت أو بعد الفراغ وأصالة صحّة العمل الصادر عن الغير.

والحلّ أنّ الإلقاء في خلاف مصلحة الواقع قبيح إذا لم يتدارك لمصلحة يراها المولى في ذلك، وربما كان إظهار الواقعيّات من أوّل الأمر وحمل جميع الأحكام على جميع المكلفين من صدر التبليغ موجباً للخرج والخروج عن الدين الحنيف، ولذا كان مقتضى المصلحة بيان الأحكام تدريجاً ليسهل حملها ويكون قابلاً للقبول والهضم.

هذا مضافاً إلى أنّ المحذور المذكور إنّما يلزم لو كان مفاد المخصّص حكماً إلزامياً كوجوب صلاة الظهر أربع ركعات في زمان الغيبة، وأمّا إذا لم يكن

كذلك كالحكم بالإفطار في السفر فلا مفسدة في مخالفة الواقع، بل لا مانع له أيضاً من جهة دركه ثواب الانقياد له تعالى.

وأما الثاني: فإن كان المقصود رفع الحكم الجدّي فهو غير ممكن، أما رفع الحكم الصوري المجعول لأغراض أخرى كالإمتحان وغيره فلا إشكال فيه كما هو واضح.

فيكون النتيجة هو التخصيص في الصور الأربعة إلا فيما علم بكون المراد الجدّي من العامّ هو العموم ولم يكن ذلك مستنداً إلى أصالة التطابق حتى يمكن التصرف ورفع اليد عنها. ومثل هذا العلم والإحراز قليل التحقّق جداً.

ثم إنه ﷺ التزم بالتردد بين النسخ والتخصيص في مجهول التاريخ وكون المرجع حينئذٍ هو الأصول العملية<sup>١</sup>، مع أنه ليس احتمال النسخ إلا مستنداً إلى احتمال تأخر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ مع كون العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي.

ويرد عليه أولاً: أنه لو علم بذلك في العامّ لم يبق مجال لتخصيصه، سواء كان سابقاً صدوراً أو لاحقاً، وسواء صدر اللاحق قبل حضور وقت العمل بالسابق أو بعده، بل لا يتأتّى فيه إلا نسخ السابق باللاحق.

ولو تردد الأمر بين سبق الخاصّ أو العامّ يتردّد الأمر بين كون الخاصّ ناسخاً أو منسوخاً، لا بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً حتى يقدم التخصيص لكثرتة، فتدبر. وثانياً: لو لم يكن العامّ كذلك كما هو الغالب فالمفروض أنّ الخاصّ يكون مخصّصاً حينئذٍ في الصور الأربعة، فلا يبقى مجال للترديد أيضاً في صورة الجهل

١. تقدّم في الصفحة ٣٧٢.

بالتاريخ حتى يصير مجملاً ويرجع إلى الأصول العملية.

ثم قال: إنَّ تعيّن الخاصّ للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ (الصورة الأولى) أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به (الصورة الثالثة) إنّما يكون مبيّناً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وإلا فلا يتعيّن له، بل يدور بين كونه مخصّصاً وناسخاً في الأوّل ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني إلا أنّ الأظهر كونه مخصّصاً وإن كان ظهور العامّ في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جدّاً في الأحكام، انتهى.

وقد نبّه في التعليقة على أنّه لا ثمرة بين الاحتمالين في الصورة الأولى عملاً أصلاً كما هو واضح، إلا أنّه كونه مخصّصاً بمعنى كونه مبيّناً لمقدار المرام عن العامّ، وناسخاً بمعنى كون حكم العامّ غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاصّ مع كونه مراداً ومقصوداً بالإفهام في موردته بالعامّ كسائر الأفراد... انتهى.

أقول: ومحصّله أنّه على هذا المبنى - وهو الصحيح كما قرّر في محلّه - فيتردّد حال العامّ والخاصّ كلّها بين التخصيص والنسخ فإن كان الخاصّ بعد العامّ يتردّد أمره بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً وإن كان قبله فيتردّد بين كونه مخصّصاً أو منسوخاً.

لكن النزاع في كون الخاصّ المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً غير مثمر لنا عملاً، للعلم بخروجه عن الحكم فعلاً ناسخاً كان أو مخصّصاً، نعم كان يظهر الثمرة في

١. كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٧، التعليقة ١.

ذلك لأصحاب الأئمة عليهم السلام المعاصرين لزمان صدور الأخبار، فلو ورد عامّ دالّ على طهارة عدّة أشياء ثمّ ورد خاصّ في نجاسة بعضها فلو كان مخصّصاً يكشف عن نجاسة هذه الأشياء من أوّل الأمر، ويظهر ثمرته فيما لو لاقاه شيء قبل ذلك بخلاف ما إذا كان ناسخاً، فإنّ غايته دوام الحكم السابق إلى زماننا هذا.

وحينئذٍ لكان مقتضى القاعدة تقديم النسخ على التخصيص حيث يعلم بعدم محكومية مورد الخاصّ بحكم العامّ من زمان صدور الخاصّ، وأمّا قبله فمشكوك فيبقى أصالة العموم في العامّ سليمة عن المعارض لعدم جريان أصالة العموم الأزمامي للعلم بالمراد فيه.

ولو أبيت عن ذلك فالنسخ يوجب التصرف في الإطلاق الأحوالي والتخصيص في العموم الأفرادي وهو بالوضع فيقدم على الأوّل الإطلاقي.

هذا إذا كان الخاصّ متأخراً عن العامّ، وأمّا لو كان متقدماً فيدور أمره بين كونه مخصّصاً ومنسوخاً وكم فرق بينهما عملاً، ولا فرق فيه بين حضور وقت العمل بالخاصّ وعدمه على الفرض ولا ترجيح لأحدهما على الآخر على حسب القاعدة إلا بما اتكل عليه في «الكفاية» من ندرة النسخ وكثرة التخصيص.

وفيه: أنّ ذلك إنّما هو بعد البناء على التخصيص في أمثال هذه الموارد ولو كان يبنى على النسخ لكان الأمر بالعكس ولا أقلّ من أنّه لم يكن النسخ أيضاً قليلاً.

بل لعلّ بناء العرف في العامّ المتأخّر هو النسخ؛ مثلاً إذا قال المولى: «لا تكرم زيداً» ثمّ قال: «أكرم العلماء»، فالعرف يقدمون العموم على النهي عن إكرامه.

ويترتب على ذلك أنه عند الجهل بالتاريخ يتردد الأمر بين كون الخاص ناسخاً أو منسوخاً.

لكن المتراءى من سيرة الأصحاب المعاصرين للأئمة عليهم السلام خلاف ذلك، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب عليهم ضبط تاريخ صدور الأخبار؛ فإن صدور الروايات المختلفة بالعموم والخصوص لا ينحصر بالصدور عن إمامين المعصومين، بل قد يصدر عن إمام واحد فيشكل تشخيص المتقدم والمتأخر مع ما فيه من التفاوت والثمر.

بل ولوجب الإرجاع إلى المتأخر في السؤال عن إتيان الخبرين المختلفين وجعله ناسخاً للسابق مع أنهم عليهم السلام أرجعوا الأمر إلى مرجحات أخرى من دون تعرض لذلك إلا في بعض الروايات الشاذة الآمرة بالأخذ بأحدثهما، وذلك أيضاً بعد فقدان جم من المرجحات. وبذلك كله ينكشف أنه لم يكن ديدنهم عليهم السلام على النسخ ولو مع جوازه لهم، ولذلك شواهد شتى في الأخبار يظهر لمن راجعها وآنس معها. ولعل ذلك أجمعوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد ولم يعهد نسخه بالخبر المتواتر أيضاً.

فتحصّل: أن الخاص يخصّص العام مطلقاً، سواء كان متقدماً أو متأخراً وكان صدور المتأخر بعد حضور وقت العمل بالمتقدم أو قبلها، فتدبر.

ثم إن ما ذكر من تعيين الخاص للتخصيص لما ذكر إنما يتم في ما صدر عن النبي أو الأئمة عليهم السلام دون ما ورد في القرآن الكريم فإن فيه تفصيل وتوضيحه. وبيان الوجه فيه يتوقف على مقدّمة وهي: أن الحكم الصادر من مصادر الأحكام العرفية والشرعية على قسمين: فقسم منه إنشاء وجعل مولوي خالٍ عن الإرشاد

إلى مجعول آخر، كما فى القوانين الموضوعة فى أندىة الشورى العرفية وفى حكم الموالى العرفية وكذا حكم السلاطين. ومن هذا القبيل المنشآت المعاملية كالبيع والنكاح والإجارة، ولا ريب أن مفادها هو ثبوت الحكم من حين صدور الإنشاء ولا يعقل إنشاء الحكم بالنسبة إلى المتقدم على زمان الإنشاء أو هو غير مقصود إلا أن يكون فى البين قرينة قطعية محكمة، فإنه - على تقدير تصويره كما قد يقال فى مبحث الإجازة فى البيع الفضولى - خلاف ارتكاز العقلاء وبنائهم وعليه بنى ديدن العقلاء من أن الحكم لا يعطف على سابقه - ولا ريب أن القرآن الكريم أيضاً من هذا القبيل بمعنى أن الأحكام الموجودة فيه إنما هي جعل صرف ولا يكون فيها إرشاد إلى حكم مجعول فى شريعة أخرى مثلاً إلا أن يكون فى البين قرينة على ذلك، وسيأتي توضيح ذلك أكثر من هذا.

وقسم آخر منه إرشاد إلى مجعول آخر كفتاوى الفقهاء، فإن المقصود منها أن الحكم المجعول سابقاً ذلك وكالأحكام الصادرة من القضاة فى المحاكم العرفية والشرعية، ولذا يترتبون فى العرف ثبوت الجرم قبل الحكم أيضاً كما لا يخفى.

ولا يخفى: أن الإنشاءات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام من هذا القبيل لوضوح أنه ليس المقصود جعل الحكم من عند أنفسهم بل المقصود هو الإرشاد إلى حكم الله تعالى المنزل على نبيه لقيام الضرورة على الخاتمية وأنه لا نبي بعده. إذا عرفت ذلك، فنقول: مقتضى ذلك هو الحكم بالتخصيص فيما صدر عن المعصومين عليهم السلام فى جميع الموارد المتقدمة والأقسام الأربعة، لأن ما يتوهم مانعاً يلخص فى أمور كلها مندفة.

الأول: لزوم تأخير البيان في الخاص المتأخر عن وقت العمل وقد مرّ جوابه.  
الثاني: أنّ التخصيص فيه بلا موجب لأنّ الخاص المتأخر لا تشمل ما قبل صدوره حتّى يخصّص به العام.

الثالث: أنّ النسبة بين العام والخاص المتقدّم إذا كان العام بعد حضور وقت العمل بالخاص هي العموم من وجه لعدم شمول العام المتأخر ما قبله، فالخاص يكون بالنسبة إليه خالياً عن مزاحمة العام فتكون مادة افتراق الخاص وتصير النسبة هي العموم من وجه.

والجواب عنهما ما أتضح في المقدمة من أنّ العام والخاص الصادرين عن الأئمة عليهم السلام يشملان ما قبلهما، لأنّ حكمهم إرشاد إلى حكم الله، فمعنى «أكرم العلماء» أنّ الحكم الإلهي النازل على النبي صلى الله عليه وآله ذلك كما أنّ مفاد «لا تكرم الفساق من العلماء» أيضاً كذلك، فالعام المتأخر يشمل ما قبله فالنسبة تكون هي العموم المطلق كما أنّ الخاص المتأخر أيضاً يشمل ما قبله فتكون مقتضياً على خلاف العام حتّى بالنسبة إلى ما قبل صدوره.

الرابع: أنّ توهّم أنّ مقتضى التحفّظ على عموم العام هو رفع اليد عن مقتضى الخاص بالمقدار الممكن وهو يقتضي أنّ يكون العام المتأخر ناسخاً والخاص المتأخر كذلك. (كما سبق في المتن).

وفيه: أنّ التوهّم المذكور موجب لانقلاب أساس العام والخاص والمطلق والمقيّد، إذ لا شبهة أنّ إطلاق الخاص مقدّم على إطلاق العام، ولذا لو قال: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» لم يتفوّه أحد بالاعتصار على القدر المتيقّن بالنسبة إلى الخاص، فيقال بالاعتصار بمن ارتكب أكبر الكبائر من

المعاصي كالكفر والشرك والقتل ويتمسك في الباقي بالعموم. والسّر في ذلك أنّ الخاصّ يصلح أن يكون قرينة على العامّ بإطلاقه دون العكس، وذلك عرفي وإن لم يكن حكومة في البين من جانب الخاصّ على العامّ وإلا ففيه أظهر كما لا يخفى.

ومن ذلك كلّ ظهر وجه أنّه لا بدّ من القول بالتخصيص في الأحكام الواصلة عنهم ﷺ مطلقاً ويزيد ذلك وضوحاً عدم معهودية النسخ في الأحكام الصادرة عنهم أصلاً فإنك لا تجد مورداً على الظاهر يكون مقتضاه أنّ الحكم كان في زمن النبيّ والوصيِّ - عليهما الصلاة والسلام - مثلاً هو الحرمة واليوم ننسخ ذلك! (ولذلك لم يعهد أيضاً ثبت تاريخ صدور الأحكام عنهم ﷺ)

هذا كلّ بالنسبة إليهم ﷺ وأما الأحكام الواردة في القرآن الكريم ففيه تفصيل فإنه: إن كان المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم فلا بدّ من التخصيص إما في الخاصّ المتقدّم فلظهوره ظهوراً قوياً في أنّ حكمه جدّي ويكون المقصود به وقوع الفعل خارجاً، فمثل ذلك لا يمكن أن ينسخ قبله لأنّه مساوق لعدم جعل الحكم رأساً وهو خلف.

وأما في الخاصّ المتأخّر فلظهور العامّ المتقدّم بالنسبة إلى مورد الخاصّ في ذلك وبعد القطع بعدم إرادته بحكم الخاصّ المتأخّر، سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً فلا ظهور بعد ذلك في وجود الحكم الصوري الامتحاني أو غيره ممّا

١. والعمدة ذلك كما سبق وإلا فليس نتيجة المقدّمة المذكورة إلا الجهل بتاريخ صدور العامّ والخاصّ عند النزول على النبيّ ﷺ فيدور الأمر بين كون الخاصّ ناسخاً أو منسوخاً أو مقارناً ومخصّصاً. فتدبّر [منه غفر الله له]



يكون بصدد بعث المكلف إلى بعض مقدمات العمل بالحكم المتخيل تحققه حين حضور وقت عمله أو غيرها من الإلزام والالتقياد إليهما الموجب لاستحقاق المثوبة بذلك (وفي البيان تأمل وإشكال والأظهر إلحاقه بالقسم الثاني وعدم التفصيل).

وأما إن كان المتأخر بعد ذلك فالظاهر كونه ناسخاً، أما في الخاص المتأخر فلعله ظاهر من باب عدم ظهور الخاص بالنسبة إلى ما قبله في الإنشاءات المولوية، وأما في الخاص المتقدم فلأن ظهور الخاص في الدوام ليس من باب العموم اللفظي، بل ولا الإطلاق أيضاً، بل من باب أن طبع الحكم مما لا يرتفع إلا برفع. وهذا كسائر الإنشاءات المحققة بالأسباب الخاصة كالملكية والزوجية والحرية والطلاق وغير ذلك. فظهوره في الدوام تعليلي وهذا بخلاف ظهور العام في العموم فإنه تنجيزي فهو رافع لما يقتضيه من الظهور. والدليل على ذلك مضافاً إلى الوجدان الذي هو مستحكم البنيان أنه لو كان النسخ من قبيل التقييد لكان مستهجناً ولو كان النسخ أيضاً خاصاً لا يقبل إلا كونه ناسخاً وهو خلاف الضرورة.

إن قلت: ما ذكرته من التفصيل في القرآن الكريم مبني على كون نزول القرآن بنحوماً وبنحو التفرق والتدرج، مع أن مقتضى نزوله في ليلة مباركة وفي ليلة القدر وفي شهر رمضان وبعض الروايات نزوله جملة أيضاً فيكون جميع الأحكام الموجودة فيه مقترنة صدوراً ومنها العمومات والخصوصيات.

قلت: نزول القرآن بالتدرج من الضروريات فإن قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً<sup>١</sup> وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ<sup>٢</sup> وَغَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَةِ الَّتِي لَا شَبْهَةَ فِيَّهَا نَظَرَةً إِلَى الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ بَعْدَ وَقُوعِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى<sup>٣</sup>﴾ وقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا \* وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا \* وَبَنِينَ شُهُودًا<sup>٤</sup>﴾ وقوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ...<sup>٥</sup>﴾ وقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُتَ لَهُمْ...<sup>٦</sup>﴾ والآيات المشيرة إلى وقعة الأحزاب والمشيرة إلى وقعة تبوك وحنين، وكذا الروايات الواردة كثيراً في مورد نزول الآيات من نزولها في وقعة كذا وكون بعض الآيات مكّية وبعضها مدنية كل ذلك يجعل نزول القرآن متدرجاً من الضروريات.

وأما ما أشير من نزوله جملة واحدة مستنداً إلى ظاهر بعض الآيات والروايات، فيمكن دفعه أولاً: بعدم صراحة الآيات المشار إليها في ذلك، لإمكان أن يكون المراد ابتداء نزوله وأنه كان في ليلة القدر. وأما الرواية فهي بعض أخبار آحاد ومفاده كما في خبر حفص بن غياث: «نزوله جملة واحدة في بيت

١. الفرقان (٢٥): ٣٢.

٢. الإسراء (١٧): ١٠٦.

٣. عبس (٨٠): ١ - ٢.

٤. المدثر (٧٤): ١١ - ١٣.

٥. الأنفال (٨): ٥.

٦. التوبة (٩): ٤٣.

المعمور ثم نزل في طول ثلاث وعشرين سنة<sup>١</sup> وهي ضعيفة السند. والحاصل يمكن الظاهر نزوله جملة واحدة أصلاً.

وثانياً: على فرض نزوله جملة واحدة، فإنما كان ذلك في بيت المعمور ولم يتضح لنا صورة وجود القرآن في ذلك الصقع المبارك، فإن صورة نزوله في النفس الناطقة تباين صورة وجوده الكتبي واللفظي فلعله كان بصورة بعض العقول المجردة التي ليس فيها جعل وإنشاء بل كان يستلزم ذلك ويستتبعه (كما يمكن نفس هذا التعبير في خلق العالم والكون بأجمعه).

وثالثاً: على فرض كونه نظير ما في الأرض، فلا ريب أنّ الاستفادة من سياقه أنّه نزل بلحاظ النزول التدريجي إلى الأرض، فلا إشكال من تلك الجهة قطعاً. هذا كلّه بالنسبة إلى القرآن الكريم، ومنه يظهر الحال في جميع الإنشاءات المولوية كالأحكام الصادرة عن النبي ﷺ والخلفاء من بعده ﷺ على وجه الحكومة الشرعية الإلهية، وكذا الأحكام الصادرة عن المجتهدين على فرض كونهم صالحين لذلك وأن مقتضى القاعدة إلحاق ذلك كلّه بالكتاب العزيز فيما ذكر.

وأما الأحكام الصادرة عن النبي ﷺ بعنوان الإرشاد إلى حكم الله تعالى، فهل هي بمنزلة القرآن أو بمنزلة الأحكام الصادرة عن المعصومين المنسويين إليه ﷺ؟ الأقوى هو الثاني، لأنّ الأمر الإرشادي بمنزلة الإخبار ولا يكون مدلول الخير مقيداً بحين الصدور إلا أن يشهد بذلك شاهد خارجي، فتأمل.

ثمّ إنه ربما يوضح ما ذكرناه من النسخ في الأحكام القرآنية المراجعة إلى

١. راجع: وسائل الشيعة ١٠: ٣١٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١٨، الحديث ٢٥.

الوجدان وإلى السيرة في زمن النبي ﷺ فإنه إذا نزل حكم صلاة الجمعة المخالف لما نزل قبله مدّة مديدة من الصلاة أربع ركعات في الظهر، فالظاهر أنه لم يقع ترديد في كونه نسخاً ولم يرد أنه سئل أحد عن قضاء ما فات لاحتمال التخصيص كما أنه لم يقع ترديد في أنّ جميع الأحكام الصادرة من المعصومين عليه السلام يكون مخصّصاً للعمومات السابقة. والسرف فيه ما ذكرناه وله الحمد على الهداية.

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

٧٩/٩/٢

٢٥ شعبان ١٤٢١

# المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

وفيه فصول:



## فصل

### تعريف المطلق وبيان ألفاظه

قد عرف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه والمقيّد بخلافه. ويرد عليه أولاً: أنّ الظاهر منه كونه تعريفاً للفظ فإنّه الذي يدلّ على المعنى مع أنّ الإطلاق لا ينحصر في الألفاظ، بل كثيراً يكون في النسب الحكمية والجمل التركيبية وهيئاتها كما يقال: إنّ هذا الحكم مطلق، أي غير مشروط بشرط أو يقال: إنّ مطلق في غير هذا الشرط، ونحو ذلك. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد من الموصول كلّ دالّ من دون تفاوت بين اللفظ والهيئة وغيرهما. وثانياً: أنّ الإطلاق والتقيّد أمران إضافيان فيمكن أن يكون اللفظ مطلقاً بالنسبة إلى قيد ومقيّداً أو مهملاً بالنسبة إلى آخر خصوصاً على ما سيأتي من بناء الإطلاق على كونه في مقام البيان، وأنّه قد يكون المتكلّم في مقام البيان من جهة دون جهة أخرى، مع أنّ هذا التعريف لا يصدق على المقيّد من جهة أو المهمل كذلك.

وثالثاً: أنّ شيوع المطلق قد يكون في الصنف أو النوع دون الجنس كما في الرقبة حيث لا شيوع لها في جنس الحيوان قطعاً، فينبغي أن يقال: بأنه ما دلّ على الشائع في أفراد صنفه كان أو نوعاً أو جنساً. ولعلّه المراد من الجنس في المقام دون ما استقرّ عليه الاصطلاح في المنطق.

ورابعاً: أنّ مقابله المقيّد وهو ما لا يدلّ على شائع كذلك، وهذا صادق على الأعلام الشخصية أيضاً وليس منه قطعاً بل التقابل بينهما شبه العدم والملكة. فالأولى أن يقال: إنّهُ ليس لهما معنى اصطلاحى خاصّ وإنّما يراد منهما معناهما اللغوي فالمطلق لغة هو المرسل وما يعبر عنه في الفارسية بـ (رها) والمقيّد ما لا يكون كذلك، وذلك في نفسه أمر نسبي فربّ لفظ مطلق من جهة دون جهة أخرى.

ثمّ إنّ توصيف اللفظ بالإطلاق قد يكون بلحاظ نفسه، وقد يكون بلحاظ مدلوله.

فعند عدم تقيّد اللفظ بقيد يكون اللفظ مطلقاً، ولكنّه لا يلازم إطلاق مدلوله بل قد يكون المراد والمدلول أيضاً مطلقاً، وقد لا يكون، فإطلاق المدلول إنّما هو فيما إذا كان المراد المستكشف عنه شائعاً وسارياً، وهذا قد يكون بدلالة اللفظ وضعاً، كما لو صرّح بالإطلاق أو قلنا بوضع أسماء الأجناس للماهية المطلقة أي اللا بشرط القسيمي، وقد يكون بقريئة الحكمة - كما تأتي - فيصير مطلقاً بلطف تلك القريئة، ولا يتمّ إطلاقه إلا بعد تمامية تلك المقدمات. وبهذا المعنى - أي إطلاق المدلول - يصحّ طرحه في مدلول الهيئات أيضاً. وقد وقع الكلام في ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق.



منها: إسم الجنس كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل العرضيات - متأصلاً كانت أو اعتبارياً - كالأسود والعالم والمالك وغيرها.

ولا إشكال في عدم وضعها للماهية المقيّدة مع ما يتصوّر لكلّ منها من القيود والحالات، وإنّما الإشكال في أنّها هل هي موضوعة بإزاء الماهية المطلقة أي التي لوحظ فيها عدم لحاظ شيء معها وهي اللا بشرط القسمي؟ أو بشرط الإرسال والسعة وهي بشرط شيء؟ أو الجامع بين المطلقة والمقيّدة وهي اللا بشرط المقسمي بتعبير والمبهمة المهملة بتعبير آخر؟

وقد وقع الكلام هنا في اعتبارات الماهية أولاً، وتشخيص ما وضع له اسم الجنس من المعنى ثانياً.

فقد اشتهر بينهم تقسيم الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا. قال الحكيم السبزواري رحمته في منظومته:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها واردة<sup>١</sup>

قال بعض الأعاظم: إنّ الماهية بحسب واقعها الأعمّ من حدّ الذات أو مرتبة وجودها لها حالات ثلاثة لا تتخلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعها ألف مرّات.

فإنّها إذا قيست إلى أيّ شيء فإنّما أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية والزوجية بالنسبة إلى الأربعة وهذه هي بشرط شيء. وإمّا أن تكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو

١. شرح المنظومة ٢: ٣٣٨.

ذاتها كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفردية بالنسبة إلى الأربعة وهذه بشرط لا.

وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة إلى الماهية والبياض إلى الجسم الخارجي فهذه اللا بشرط<sup>١</sup>، انتهى.

وهذا التقسيم وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه غير ما هو المراد من التقسيم المعروف، فإنّ صريح تعابيرهم بعد التقسيم أن ليس في الخارج إلا المخلوطة وأنّ الماهية بوجودها الخارجي منقسم إلى قسمين، لأنّها إما متّصفة بوصف وإمّا غير متّصفة به إمّا عالم وإمّا ليس بعالم ولا يمكن ارتفاعهما والجامع موجود ضمن أحدهما وليس لهما ثالث.

إذن فالتقسيم المعروف إمّا هو بلحاظ الذهن والوجود الذهني أي أنحاء ما يمكن أن يلحظ ويعتبر الماهية كما يفصح عنه ما مرّ من كلام المحقّق السبزواري<sup>٢</sup> ولا ينافيه أنّ الغرض من هذه التقسيمات، وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر لا التلاعب بالمفاهيم واختراع أمور ذهنية وأنّه لا معنى لأن يكون المقسم هو لحاظ الماهية أو الماهية الملحوظة كما استشكل بذلك في «التهذيب»<sup>٣</sup> فإنّه لا ينبغي أن ينكر أنّ كيفية لحاظ الموضوع واعتباره مؤثّر في الحمل، وقد مرّ منّا في مبحث المشتقّ بمناسبة تغاير الجنس والفصل والمادّة والهيولى أنّ تغايرهما بالاعتبار، فكيف بما يؤخذ موضوعاً للحكم ويختلف باختلافه الامتثال والعصيان.

١. تهذيب الأصول ٢: ٢٦٥؛ مناهج الوصول ٢: ٣٢١.

٢. تقدّم في الصفحة الآتية.

بل لا يأبى عنه كلام السيد الخميني عليه السلام أيضاً فإنّ قوله: إذا قيست إلى أيّ شيء... ليس معناه إلا القياس والاعتبار في الذهن، ولعلّ التفاوت بينه وبين ما أنكره أنّه تصوّر القياس والمقايسة لكشف الواقع، فهذا تصوّر ووجود ذهني حاكٍ وناشٍ عن الخارج الواقعي في حدّ ذاته وأمّا ما يتصوره القوم فإنّما هو اعتبار الماهية وتصويرها بحمل الأحكام والآثار عليه، فلا ينافي أن يكون مخلوطة بقيد خارجاً. ومع ذلك لم يكن ذلك القيد مؤثراً في الحكم والأثر نفيّاً أو إثباتاً حتّى في القيود اللازمة لوجوده أو الممتنع له، فالجسم وإن كان يلزم له التحيّز ويمتنع من دون المكان والزمان، ومع ذلك لا ينافي إيجاب الصلاة على الإنسان من دون لحاظ المكان في الموضوع كما هو الفارق في مبحث تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد فالمراد هو تصوّر الماهية مقيسة إلى عوارض وجوده.

فالأظهر أنّ التقسيم كما هو ظاهر كلامهم باعتبار الذهن والوجود الذهني، فإنّه تارة يلاحظ في الذهن بما هو متّصف بشيء، وأخرى بما هو متّصف بعدمه وثالثة يلاحظ مع عدم دخل القيد وجوداً وعدمًا.

فالإنسان مثلاً تارة يلاحظ بما هو عالم، وأخرى بما هو غير عالم، وثالثة يلاحظ الإنسان مع لحاظ عدم دخالة العلم فيه وجوداً وعدمًا.

وقد يتوهم أنّ القسم الثالث عبارة عن لحاظ الماهية بما هي هي، من دون أن تتّصف بشيء، ومن دون لحاظ عدم اتّصافه لا لحاظ أنّه لم يلاحظ معه شيء فإنّه معقول ثانوي لا أولي والتقسيم للمعقول الأوّلي.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ التقسيم - على ما مرّ - إنّما هو لاعتبارات الماهية عند

لحافظه بالنسبة إلى شيء آخر، وحينئذٍ فلحافظ نفس الماهية بما هي هي خارج عن الأقسام.

وثانياً: أن تصور الماهية بالنحو المذكور أولاً مباشرة من الخارج أيضاً ممكن قطعاً، إذ يتصورها محتملاً لوجود القيد وعدمه، فلا يمكن إنكار هذا القسم.

وثالثاً: يشهد على إرادته كلمات القوم وهذه كلام رئيسهم شيخ الرئيس رحمته: إن الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه... وقد يؤخذ لا بشرط بأن يتصور معناها، مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر... انتهى.

فإذن اللا بشرط القسيمي هو الذي لوحظ فيه الماهية متساوي النسبة للقيد وجوداً وعدمًا.

وقد يقال: إنه الذي لوحظ فيه اللا بشرطية، بل قد يعبر عنه بأنه مقيد باللا بشرطية، لكنّه يرجع إلى الماهية بشرط شيء ولو كان هذا الشيء هو الإطلاق والسريان، بل لا موطن له حينئذٍ إلا الذهن ولا يكاد يمكن صدقه وانطباقه على الخارج وهذا بخلاف ما تصورناه من لحاظها متساوي بالنسبة إلى وجود القيد وعدمه.

نعم، هناك قسم آخر، وهو تصور الماهية بما هي هي من دون أن يلاحظ معها شيء آخر وجوداً وعدمًا مع لحاظ أنه لم يلاحظ معها شيء آخر أو بلا لحاظ ذلك أيضاً.

ويعبر عنه: باللا بشرط المقسمي كما هو المعروف ويقال إنه: الكلّي الطبيعي. ولكنّ الأصحّ أنّه ليس مقسماً لتلك الأقسام، فإنّ المقسم لا وجود له إلا في ضمن الأقسام، وحيث تصوّرنا لحاظها كذلك فليس هي مقسماً لها.

وبيان آخر وأدقّ: ليس التقسيم المزبور تقسيماً لنفس الماهية، بل للحاظ الماهية واعتبارها مقيساً إلى أعراضها، فالماهية إمّا أن يلاحظ بنفسها بما هي هي وإمّا بالقياس إلى أعراضها، وإذا لوحظ بالقياس إلى أعراضها تعتبر على ثلاثة أنحاء... فالأحسن أن نسميه باللا بشرط غير اللحاظي.

نعم، هناك مقسم ينقسم إلى قسمين، لأنّ الماهية لا تخلو عن حالتين: إمّا أن ينظر إليها غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وإمّا أن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما، والمقسم هنا نفس الماهية وهي الطبيعي ولحاظه كلّي طبيعي وهي يلاحظ كالحاظ شبح في المرآة مع الغفلة عن كونه في المرآة.

ولعلّ هذا هو الذي سمّاه في «الكفاية» بالماهية المبهمّة المهملة مع القول بكونها اللا بشرط المقسمي.

وقد حاول المحقّق الأصفهاني رحمته لإثبات تعدّدهما وتغايرهما أخذاً عن أستاذه الشيخ علي الزنوزي رحمته وتبعه تلامذته منهم الشيخ المظفر رحمته في أصوله، وقال: إنّ هناك ماهية مبهمّة مهملة وماهية اللا بشرط المقسمي التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها...!

هذا مع أنّه رحمته قد اعترف بأنّ المقسم لا وجود ولا اعتبار له إلا في ضمن

١. راجع: نهاية الدراية ٢: ٤٩١؛ أصول الفقه ١: ١٧٦.

الأقسام، فلا يمكن لحاظ الماهية بنحو يكون هي اللا بشرط المقسمي.  
فالمقسم هو نفس الماهية كما أنّ أحد أقسامه الماهية الملحوظة بما هي هي  
من دون أن يلاحظ معها شيء والفارق بينهما هو التوجّه والالتفات إلى اللحاظ  
في القسم دون المقسم، فإنّه وإن كان في حال اللحاظ أيضاً إلا أنّه يغفل ويجرّد  
عن لحاظه ولا بأس بتسميته حينئذٍ بالماهية المبهمّة المهملة.

ولا بأس بالإشارة إلى ما ظفرنا عليه من الأستاذ المغفور له المطهري رحمته بعد ما  
قرّرنا ما مرّ ورأيناه مساعداً لما مضى مع اختلاف يسير. قال رحمته في أواخر المجلّد  
٤ من «شرح المنظومة» ما ملخصه:

١. إنّ التقسيم للذهن والاعتبار وإنّها من القضايا الذهنية قبلاً للقضايا  
الخارجية والحقيقية كما في تقسيم المفهوم إلى الكلّي والجزئي وإنّ المفهوم إمّا  
كلّي أو جزئي.

٢. فالماهية في وجوده الذهني إما كذا أو كذا أو كذا، لكنّه ليس في الخارج  
إلا المخلوطة أو المجرّدة لا المطلقة، فالإنسان إمّا عالم أو غير عالم ولا وجود  
للمطلقة في الخارج<sup>١</sup>.

٣. لكن هناك قسم رابع فإنّه كما قد يتصوّر في الذهن بشرط شيء أو بشرط  
لا أو لا بشرط - الذي يوحظ فيه اللا بشرطية على بيانه رحمته أو التساوي على ما مرّ

---

١. وهذا منه رحمته بناءً على تفسيره المطلقة بالمقيّد باللا بشرطية بحيث يكون مقيّداً بالإطلاق، ولكن مرّ  
مناً أن ذلك يرجع إلى المخلوطة وبشرط شيء وإنّ كان شرطه هو الإطلاق والسريان كما اعترف  
به صاحب «الكفاية» وأنّه يمكن تصوير المطلقة بما يلاحظ فيه التساوي فينطبق على الخارج أيضاً.  
[منه غفر الله له]

منّا - قد يعتبر ويلاحظ ذات الماهية من دون لحاظ التساوي واللا بشرطية أيضاً.  
٤. والمقسم في كل تقسيم لا بدّ وأن يكون لا بشرط من الخصوصيات  
الملحوظة في الأقسام، فيكون المقسم هنا هو الماهية اللا بشرط حتّى من اللا  
بشرطية أيضاً، فيصير نفس القسم الرابع فيسئل عن الفرق بينهما؟

٥. والجواب أنّ الفرق بينهما إنّما هو بالتجريد فكما يقال: إنّ الإنسان إمّا  
موجود أو معدوم، ولا شكّ أنّ المقسم موجود ذهنياً، ومع ذلك يقال: إمّا معدوم،  
وكذا يقال: المعدوم المطلق لا يخبر عنه مع أنّ نفس هذا خبر عنه بما أنّه موجود  
ذهناً، والوجه أنّه موجود ذهنياً بالحمل الشائع ومعدوم بالحمل الأوّلي. وهكذا  
قضية أنّ الشيء إمّا موجود في الذهن أو في الخارج مع أنّ القسم الثاني أيضاً  
موجود في الذهن. وهكذا كلّ قضية يخبر عن الخارج فإنّها يخبر عن الوجود  
الذهني غافلاً عنه، وإلا لانسدّ باب المحاورات. وهذا هو إعجاز الذهن الذي  
يسمّى بالتجريد الفلسفي، فإنّ الذهن قد يجرد الشيء عمّا يلازمه في الخارج  
ويتصوّره مجرداً وقد يحكم على الشيء مجرداً عمّا يلازمه في الذهن أيضاً.

وبمثل ما مرّ يقال في المقام حيث يكون للماهية بما هو هو اعتبارين: فباعتبار  
أنّه يلاحظ كذا قسم وباعتبار أنّه يغفل عن لحاظه كذلك ويجرّده عن اللحاظ  
مقسم وإن كان في نفس الحال يلاحظه بما هي هي نظير ما مرّ من النظر في  
المرآة غافلاً عنها.

فتحصّل: أنّ المقسم هو الماهية المبهمّة، والفرق بينه وبين القسم الرابع  
بالاعتبار، فتدبّر.

إذا عرفت ما تلوناه عليك، فلنرجع إلى ما كنّا فيه في المقام وهو تعيين ما

وضع له أسماء الأجناس، فنقول: إنَّ الأظهر أنَّ الموضوع له هو هذه الماهية المبهمه المهملة، وذلك بدليل صحّة تقسيمه إلى الموجود والمعدوم وإلى ما هو الموجود في الذهن أو الخارج وإلى ما يلاحظ بنفسه و ما يلاحظ بالقياس إلى غيره بالاعتبارات الثلاث، بل و يستعمل وينطبق على هذه الأقسام المختلفة بلا عناية ولا مجاز.

قال في «الكفاية»: وبالجملة فالموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي.

وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عمّا هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى، مع بدهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد وإن كان يعمّ كلّ واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي، فإنّه كلّ عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بدهة أنّ مناطه الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتّحد معها ما لا وجود له إلا ذهنياً، انتهى.

أقول: ما أورد على الأوّل تامّ، فإنّ المقيد بالسريان لا مصداق له في الخارج إلا بعناية التجريد وهو خلاف الوجدان. مضافاً إلى أنّ وضعه لمعنى يلزم فيه التجريد عند الاستعمال عموماً خلاف الحكمة.

وأما ما أورد أخيراً على قول المشهور، فإن كان مراده من صيرورتها كلياً



تعريف المطلق وبيان ألفاظه..... ٣٩٧

عقلياً كون ما وضع له هي الماهية الملحوظة، فهي مشتركة بين الأقسام الثلاثة فينبغي ذكره إيراداً على الأوّل أيضاً ولم يذكره، ولعلّ وجهه أنّ هذا اللحاظ مغفول عنه عند الوضع فإنّه لحاظ طريقي.

فيكون مراده من هذا الإشكال على ذلك القول مبنياً على تصوير اللا بشرط القسمي بأنّه ما لوحظ الماهية التي لوحظ أنّه لم يلاحظ معه شيء آخر فلاحظ الماهية مقيداً باللحاظ.

لكن قد مرّ: أنّ ذلك لا يعدّ من الأقسام الثلاثة فإنّها إنّما يفرض فيما يلاحظ مقيسة إلى شيء آخر، فلا بدّ من لحاظ شيء آخر معها، إلاّ أنّه يلاحظها اللا بشرط بالنسبة إليه كما مرّ في عبارة الشيخ المطهرّي المفسّر لها بما لوحظ لا بشرط ولذا أوردنا عليه بأنّه يرجع إلى بشرط شيء ولو كان هو السريان والعموم. وقد مرّ منّا تصويره بأنّه ما لوحظ مقيسة إلى كلّ عرض من إلى أعراضه متساوية الأقدام بين وجوده وعدمه فليس فيه لحاظ الماهية مقيدة باللحاظ حتّى يكون كلياً عقلياً، ولا يأبى لحاظه كذلك عن الانطباق على الخارج أيضاً.

وما في تعبيرات القوم من عدم وجود المطلقة في الخارج وأنّه لا موطن له إلاّ الذهن فإنّ ما في الخارج إمّا مخلوطة أو مجردة لا ينافي انطباق هذا التصوير الذهني عليه، وليس مرادهم عدم وجود هذا المفهوم في الخارج وعدم انطباقه عليه، بل المراد هو العناية إلى تقسيم الماهية من حيث الوجود وهي لا يكون إلاّ جزئياً ولا تكون إلاّ قسمين كما عرفت وأمّا بحسب الاعتبار فهي تعتبر على أقسام ثلاثة، فلا ينافي انطباق ما لوحظ لا بشرط بإحدى المعنيين عليه ولو كان مخلوطة خارجاً.

نعم، في كون المسمّى هو هذا المعنى إشكال وهو أنّه يلزم عليه الالتزام بالمجاز أو التجريد عند استعماله في المقيد أي ما يلاحظ بشرط شيء أو بشرط لا كما لا يخفى. ولعلّه يلتزم به القائل ولا إشكال عليه إلا أنّ التبادر وظهور استعماله بلا عناية دليل على خلافه فحسب، فتدبر.

ومنها: علم الجنس كـ «أسامة» والمشهور بين أهل العربية أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنّه لا يصحّ حينئذٍ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل لأنّه على المشهور كلّ عقلي، وقد عرفت أنّه لا يكاد صدقه عليها مع صحّة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى، ضرورة أنّ التصرّف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أنّ وصفه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

فالتحقيق: أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي...<sup>١</sup>.

وفيه: أنّ ما يقال: من دلالته على ما هو معهود ومتعيّن ذهنياً ليس بمعنى تقييده بالتعيّن الذهني، بل هو حاك عن الخارج والتعيّن الذهني طريق أي وضع للدلالة على الجنس الذي عرف عند المتكلّم أو المخاطب.

وأما تساويه مع اسم الجنس ينكره تفاوت مقام استعمالها وعدم صحّة

١. كفاية الأصول: ٢٨٣ - ٢٨٤.

استعمال أحدهما مقام الآخر، فتدبر.

ومنها: المفرد المعرف باللام والمقصود في هذا المقام هو لام الجنس المفيدة للتعين الذهني أي يفيد الماهية المتعيّنة بخلاف اللام العهد الذكري أو الذهني أو الحضورى، فإنها مفيد لتعين فرد من أفراد الماهية لا نفس الماهية، فيكون وزان لام الجنس أي وزان اسم الجنس الداخل عليه اللام وزان علم الجنس.

وقد أورد عليه في «الكفاية» بنحو ما أورد على ما هو المشهور في علم الجنس من كونه حينئذٍ من الكلّي العقلي غير القابل للانطباق على الخارج إلا بالتجريد<sup>١</sup>. وقد عرفت الإشكال فيه، فلا حاجة إلى الإعادة وأوضحناه بأكثر من ذلك، وكذا إفادة الجمع المحلّي باللام والمفرد المحلّي باللام الاستغراقية للعموم في مباحث العموم والخصوص، فراجع فلا نعيد.

ومنها: النكرة الواقعة في حيز الخبر مثل: «رجل» في: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»<sup>٢</sup> أو الإنشاء كما في: «جنني برجل».

وقد نسب إلى المشهور أنها دالة في كلتا الحالتين على الفرد المرّد بين الأفراد. وأورد عليه في «الكفاية» بدهاءة كون لفظ رجل في «جنني برجل» نكرة مع أنه يصدق على كلّ من يجيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المرّد لو كان هو المراد منها ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره....

ولذلك فصلّ بين القسمين واختار أنّ المفهوم منها في الأوّل - ولو بنحو تعدّد

١. كفاية الأصول: ٢٨٤.

٢. القصص (٢٨): ٢٠.

الدالّ والمدلول - هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصّة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد، انتهى.

ولازم كلامه ﷺ ترادف «لفظة» «رجل» مع طبيعة الرجل المقيّدة بالوحدة ولا يساعده العرف والذهن السليم.

مضافاً إلى أنّ التقيّد أمر ذهني، ويخالف ذلك ما مرّ من الإشكال في أمثال ذلك مع أنّ المستعمل فيه في الخبر كثيراً ما لا يكون متعيّناً عند المتكلّم كما في قولنا: «إذا جاءك رجل فأكرمه» أو قولنا: «سمعت أنه جاء إلى المدينة رجل يكون كذا...».

والتحقيق: أنّ النكرة دالّة على فرد من أفراد الطبيعة وهو كليّ مفهوماً وجزئيّ مصداقاً كما في نفس الجزئي، ولذلك قابلة للانطباق على كثيرين، ومع ذلك لا ينطبق إلا على فرد واحد وإن كان غير مقيّد بقيد الوحدة.

ولا فرق في ذلك بين ما وقع في حيّز الخبر أو الإنشاء. فما في الإنشاء لا تعيّن فيه أصلاً، وأمّا ما في الخبر من انطباقه على ما هو المتعيّن في الواقع عند المتكلّم دون المخاطب فليس كذلك دائماً وإنّما يستفاد ذلك في بعض الأحيان من القرائن فمن يخبر عن فعل رجل فالظاهر أنّه رآه ويعرفه بخصوصياته المفردة وإن كان لا يعرفه باسمه ورسمه، وقد يكون حاكياً عن الفرد المتعيّن ثبوتاً وإن لا يعرفه المتكلّم أيضاً كما إذا قال: «سمعت أنه دخل المدينة رجل كذا وكذا» وقد

تعريف المطلق وبيان ألفاظه..... ٤٠١

يكون بعكسه متعيّناً عند المخاطب دون المتكلّم كما إذا قال: «أكرم رجلاً جائك أمس».

وبالجملة: فليس مدلول النكرة الواقعة في حيّز الخبر هو الفرد المتعيّن وإنّما يستفاد التعيّن عند المتكلّم أو المخاطب في بعض الموارد من القرائن.

فالنكرة دالة على فرد من الطبيعة قابلة الانطباق على كلّ فرد من أفرادها، ولعلّ هذا أيضاً هو مراد صاحب «الكفاية» من التقيّد بقيد الوحدة، وإنّما عبّر بذلك لبيان الموضوع له كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق» مع عدم كونه مرادفاً له قطعاً. ولا يبعد أن يكون مراد المشهور أيضاً من الفرد المرّدّ هو هذا المعنى أي الفرد المرّدّ المفهومي، لا ما فهم منه صاحب «الكفاية» - ولو مع الترديد - فإنّه لا معنى للفرد المرّدّ الخارجي.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النكرة من المطلقات وأنّه فرد من الأفراد غير المقيّد بإحدى الخصوصيات.

ويترتّب على ذلك تحقّق الامتثال ولو بإتيانه في ضمن أفراد متعدّدة، إذ ليس مقيّداً بقيد الوحدة بنحو يكون بشرط لا. وأن لا يكون الامتثال إلا بواحد منها. غاية الأمر: يقع الكلام في تعيين مورد الامتثال ولا ترجيح لأحدها على الآخر ولا محذور فيه لعدم لزوم تعيينه.

بخلاف ما إذا تعلّق الأمر بالطبيعة فإنّه مع الامتثال بأفراد متعدّدة يمكن القول بتحقّق الامتثال بتمامها لحصول الطبيعة بتمام الأفراد حينئذ.

فالفرق بين تعلّق الأمر بالطبيعة والنكرة إمكان القول بتحقّق الامتثال بالجميع في الطبيعة دون النكرة، فتدبّر.



## فصل

### بيان مقدمات الحكمة

قال في «الكفاية»: قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل (اسم الجنس) إلا على الماهية المبهمه وضعاً وأنّ الشيعاء والسريان كسائر الطواري يكون خارجاً عمّا وضع له، فلا بدّ في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة...!

أقول: بل كذلك علم الجنس والمحلّى بلام الجنس والنكرة بكلا قسميه على ما مرّ تحقيقه بمعنى أنّ مدلول كلّ منها ومفاده ليس إلا الطبيعة المبهمه التي لم يلاحظ معها شيء أو فرد من أفرادها ولا ينافيها التعريف والتعّين الذهني بما مرّ من المراد. وبهذا المعنى - أو المعنيين أي الماهية المبهمه أو فرد من الأفراد - قابل للتقييد من دون انثلامهما بسببه أصلاً ولا يستلزم التقييد تجوّزاً فيهما لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال. نعم لو أُريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتّصل أو منفصل.

وهذا بخلاف ما لو قيل بما ينسب إلى المشهور من كونها عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي، فإنه حينئذٍ لطرّو التقييد غير قابل - إلا بالتجريد - فإن ما له من الخصوصية ينافيه ويعانده ومع التجريد عند التقييد يستلزم المجاز كما لا يخفى، بل قد مرّ منّا أنّ المطلق لا ينحصر في الكلمات المخصوصة المبحوث عنها، بل يشمل الهيئات والجمل التركيبية بل وأحوال الفرد المتعيّن.

وعلى أيّ حال، فإن كان هناك قرينة خاصة على إرادة الشيوخ والسريان من حال أو مقال فهو وإلا فيتكل على قرينة الحكمة وهي تتوقف على مقدّمات أنهاها في «الكفاية» إلى ثلاثه وقال:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين، فإنه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالعرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض.

فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لأخلّ بغرضه، حيث إنّه لم يبنه مع أنّه بصدده وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا في مقام الإهمال أو الإجمال ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالعرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه، فافهم<sup>١</sup>.

١. كفاية الأصول: ٢٨٧.



وفي «الحاشية»: إشارة إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة على تمام الأفراد (أي إرادة سائر الأفراد أيضاً غير المتيقن) فإنه بملاحظته يفهم أنّ المتيقن تمام المراد وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها (أي يأتي الأفراد) وإلا قد أخلّ بغرضه. نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلا بصدد بيان أنّ المتيقن مراد ولا يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد أو ليس بمراد قبلاً للإجمال أو الإهمال المطلقين فافهم فإنه لا يخلو عن دقة، انتهى.

ثم أوضح المقصود في «الكفاية» وقال:

١ - إنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً فتأمل.

٢ - إنّ الأصل هو كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد، ولذا يصحّ التمسك بالإطلاق ما لم تكن قرينة على الإهمال أو الإجمال.

٣ - يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى والإطلاق يتبع الأول إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة.

٤ - إنّ لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو

١. كفاية الأصول: ٢٨٧ الهامش ١.

الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

أقول: لا ريب أنه مع تمامية المقدمتين المذكورتين فترتب النتيجة عليه قطعي بحيث لا ينفك عنه إلا بنقض إحدى المقدمتين وإلا يلزم نقض الغرض المحال على الحكيم.

لكنه إنما يثبت الإطلاق في مرتبة الإرادة الاستعمالية وبضميمة أصالة التطابق يتم المطلوب، فلو أتى بمقيّد منفصل لكان التصرف في التطابق وأنه إنما أظهر من نفسه الإطلاق لمصالح كما مرّ نظير ذلك في العام، ولعلّ هذا هو المراد من بيان «الكفاية» أيضاً.

نعم، ينبغي الكلام فيما تنبّه عليه ثانياً وهو المقدمة الأولى وكون المولى في مقام بيان تمام المراد وكيفية إحرازها. وما مرّ من الكفاية من أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما شكّ في ذلك هو كونه كذلك - والظاهر أن مراده من الأصل هو ظاهر حال المتكلم - فلم يدلّ عليه دليل ولم يستدلّ عليه إلا بما يرى من جريان سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصّة. ولذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنّها موضوعة للشيع والسريان وإن كان ربما نسب ذلك إليهم. ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفلة عن وجهه، فتأمل<sup>١</sup>. انتهى.

١. كفاية الأصول: ٢٨٨.

وأنت خير: بأنّ هذا الظهور ممّا يصعب دعواه ولا شاهد عليه، ولذلك قد يلتجأ أيضاً إلى دعوى وضع اسم الجنس في حدّ ذاته للطبيعة المهملة لكن عدم ذكر القيد موضوع بوضع آخر لخصوصية الإطلاق بحيث يكون هذا الوضع الثاني منصباً إمّا على مجرد «عدم ذكر القيد» أو على اسم الجنس ذاته مع خصوصية عدم المقيّد ليكون اسم الجنس موضوعاً بوضعين.

أو إلى دعوى: أنّ العقلاء تعهّدوا وتبانوا على أنّه متى ما لم يذكروا القيد فهم يريدون الإطلاق.

ثمّ إنّ الذي لا بدّ من التنبيه عليه أنّ الظاهر من كلماتهم أنّ نتيجة تلك المقدمات كونه قرينة على الإطلاق كما في القرينة اللفظية مثلاً، ولكنّه ليس كذلك، إذ لحاظ الإطلاق ليس أقلّ مؤونة من لحاظ القيد، وعدم البيان لا يدلّ على لحاظ الإطلاق، وغايته هو الإطلاق اللا لحاظي لا وأنّه لاحظ الماهية ولم ير معها شيء ورأى فيها المصلحة فأمر بها. نعم لو لم ير المصلحة في نفس الماهية بل رأى ذلك مع قيد مخصوص فإنّه حينئذٍ يتعلّق إرادته بالمقيّد وينشئ الأمر على وفقه. والحاصل: أنّ نتيجة تلك المقدمات ليس إلاّ الإطلاق اللا لحاظي فحسب، فتدبّر.

ولقائل أن يقول: إنّ لا حاجة إلى تجشّم ذلك ولا ذلك، بل الإطلاق مقتضى ظاهر اللفظ ولو على القول بعدم دلالة اسم الجنس إلا على الماهية المبهمّة.

بتقريب: أنّ تعليق الحكم على اسم الجنس وأمثاله ظاهر في تعلّقه بنفس الماهية فيكشف عن إرادة المتكلّم لنفس الماهية وأنّه تعلّق الحكم بها بالطبيعة من حيث هي هي من دون دخالة قيد فيه، بأن رأى المصلحة في نفس الماهية

وهذا هو الظهور الاستعمالي وبضميمة أصالة التطابق يتم المطلوب.  
 نعم، لو دلّ دليل على خلافها وأنه لا يريد تعلق الحكم بالماهية والطبيعة  
 وإنما علقه عليه في الجملة يتصرف في أصالة التطابق وأن تعليق الحكم على  
 الطبيعة لم يكن عن إرادة جدية، ولكنه لا يصار إليه إلا بالقرينة. ولعلّ هذا هو  
 السرّ فيما يرى من جريان سيرة أهل المحاورات وكذا ظاهر المشهور مع عدم  
 إحراز كونه بصدد بيان تمام المراد وبعد ذهابهم إلى وضع الأسماء للشياخ  
 والسريان.

وهذا ما أبدعه صاحب «الدرر».

قال في «الدرر»: ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلم في  
 مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة. بيانه: أنّ المهملة  
 مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث ولا إشكال أنّه لو كان المراد المقيّد تكون  
 الإرادة متعلّقة به بالأصالة وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد فنقول: لو  
 قال القائل: جنني برجل أو بالرجل يكون ظاهراً في أنّ الإرادة أولاً وبالذات  
 متعلّقة بالطبيعة، لا أنّ المراد هو المقيّد، ثم أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان  
 الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد وهذا معنى  
 الإطلاق.

إن قلت: إنّ المهملة ليست قابلة لتعلق الإرادة الجديّة بها كيف وقد فرضناها  
 مردّدة بين المطلق والمقيّد، ولا يعقل كون موضوع الحكم مردّداً عند الحاكم،  
 فنسبة الإرادة إلى المهملة عرضية في كلّ حال، فيبقى تعيين الإطلاق بلا دليل.  
 قلت: عروض الإطلاق للمهملة ليس كعروض القيد لها في الاحتياج إلى

الملاحظة وإلا لزم عدم الحمل على الإطلاق حتى بعد إحراز كونه في مقام البيان، لعدم الترجيح بعد كونه بمثابة سائر القيود<sup>١</sup>، فإذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهملة في تعلق الحكم يحصل وصف الإطلاق قهراً وإن لم يكن ملحوظاً للحاكم. وبعبارة أخرى: وصف الإطلاق متقوم بعدم لحاظ قيد في المهملة وإن لم يكن الإطلاق أيضاً ملحوظاً بنفسه<sup>٢</sup>، انتهى.

ولعله لا مناص في توضيح المراد من الذيل وتصحيحه من الرجوع إلى ما مرّ منّا سابقاً من تصوير لحاظ الماهية بنحو اللا بشرط اللا لحاظي الذي يلاحظ فيه الماهية من دون لحاظ أي شيء معها حتى لحاظ أنه لم يلاحظ معها شيء وهو الذي قلنا: أنه قسيم لأقسام الثلاثة وأنه يتحد مع المقسم دائماً والفرق بينهما بالاعتبار، فراجع.

واعترض عليه في «التهذيب» بأنه غير تام لأن ما ذكره من ظهور الإرادة في الأصلية لا التبعية مستفاد من نفس هذه المقدمة، أي كونه في مقام بيان تمام المراد، إذ لولاها فما الدليل على أنّ المقيد غير مراد وأنّ المراد بالأصالة، الطبيعة، إذ يحتمل لو لا هذه المقدمة أنّ هنا قيداً لم يذكره المولى...<sup>٣</sup> انتهى.

ولعله ﷺ كان متذكراً لهذا الإشكال حيث أشكل على نفسه بقوله:  
إن قلت: ... إنه من الممكن تقدير القيد أو جعل الطبيعة مرآة للمقيد لكنه يحتاج في نفي هذين أيضاً إلى إحراز كونه بصدد البيان.

١. وقد مرّ منّا شرح ذلك فيما مرّ.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٣٤ - ٢٣٥.

٣. تهذيب الأصول ٢: ٢٧٢.

قلت: يمكن نفي كلّ من الأمرين بالظهور اللفظي ولو لم يحرز كونه بصدد البيان...<sup>١</sup>، انتهى.

فإنّ الأوّل منفيّ بأصالة عدم التقدير، والثاني بأصالة الحقيقة وكلّ منهما من الأصول اللفظية في الإسناد وغير محتاج إلى إحراز كونه في مقام بيان تمام المراد.

ثمّ قد مرّ منّا: أنّ ذلك كلّ بعد إحراز كونه في مقام البيان لا الهزل واللغو وإنّما نقول بعدم لزوم إحراز كونه في مقام بيان تمام مراده، فإنّ الأوّل محتاج إليه في جميع الألفاظ ولو لم يحرز ذلك ولو بالأصل لا يصحّ إسناد إرادة المعنى إلى المتكلم أصلاً ولا يتمّ الدلالة التصديقية الأولى بتعبير أو الإرادة الاستعمالية بتعبير آخر بخلاف الثاني فإنّه بعد جريان أصالة عدم التقدير والحقيقة في الإسناد لا يحتاج إلى شيء آخر.

وبالجملة: فاللفظ المستعمل في الماهية المبهمة لو يراد منه المقيد لما كان الحكم مسنداً إلى نفس المعنى، بل يكون مسنداً إلى معنى آخر حقيقة وأسند إليها بالحذف أو المجاز، ففي الحقيقة ليس نفس الماهية إلا جزءاً من المراد ولم يبيّن الجزء الآخر بل يرجع إلى نحو من التباين.

وهذا نظير ما قاله المحقّق الخراساني<sup>٢</sup> في مبحث الأقلّ والأكثر في دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ كالإنسان وعامّه كالحيوان وأنّه لا مجال فيهما للبراءة عقلاً وإن قلنا بالانحلال في الأقلّ والأكثر جزءاً. بدهة أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة مثلاً في

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٥.

ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصياتها تكون متبائنة للمأمور بها، انتهى. وإن كان سيأتي في محله أن هذه الجهة لا تمنع عن جريان البراءة عقلاً فانتظر.

هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى والثانية.

وأما الكلام في المقدمة الثالثة، فقال في «الكفاية»: إنه يفرض عدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد بوصف أنه تمام، بل الذي أحرز أنه في مقام بيان تمام ما هو المراد واقعاً، وحينئذٍ فإن كان المتيقن مراده واقعاً فقد بينه فلا يدلّ عدم ذكر القيد مع كونه في مقام بيان تمام مراده على عدم إرادة القيد لاحتتمال كون المراد هو المقيد، وقد ذكره وبينه لا بعنوانه ولا بعنوان أنه تمام مراده وليس غيره المراد.

ثمّ أضاف في التعليقة أنه لو كان بصدد بيان أنه تمام المراد ما أخلّ ببيانه أيضاً بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد فإنه بملاحظته يفهم أنّ المتيقن تمام المراد.

والفرق بين المتيقن في مقام التخاطب وبحسب الخارج أنّ الأول ما كان عدم شمول الخطاب له مستهجناً كما لو كان له أفراد غالبية وأفراد نادرة أو كان بعض أفراد متعارفاً بحسب الطبع كما في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»<sup>٢</sup> فإنّ إخراج الفرد المتعارف من غسل الوجه الذي هو من الأعلى إلى الأسفل مستهجن بخلاف العكس.

١. كفاية الأصول: ٤١٧.

٢. المائدة (٥): ١٠٨.

وهذا بخلاف القدر المتيقن الخارجي كما لو قام الدليل الخاص بالنسبة إلى بعض الأفراد كما في قوله: «ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة»<sup>١</sup>.  
وبه يظهر عدم جريان البيان السابق في القدر المتيقن الخارجي لفرض أنّ المتكلم كان في مقام بيان تمام مراده بنفس الكلام الملقى إلى المخاطب ومع عدم ذكر القيد وعدم كونه متيقناً عند التخاطب بحيث يفهم تيقنه المخاطب فالإتكال على الخارج خلف للفرض، لأنّ المفروض أنّه في مقام بيان إفهام الغرض بنفس الكلام.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب به مراده، ومع ذلك يرد على ما في التعليقة بأنّها ليست إلا الدور الواضح، إذ يتمسك لعدم الدلالة على الإطلاق بدلالته على عدم الإطلاق ولدلالته على عدم الإطلاق بعدم دلالاته على الإطلاق.  
وذلك لأنّه على فرض كونه في مقام بيان تمام المراد وأنّه تمام بوصف التمامية يقال: إنّ وجود القدر المتيقن مانع عن الأخذ بالإطلاق أي حينئذٍ لا دلالة له على الإطلاق لأنّه لو كان المراد هو المتيقن فقد بيّنه.  
إن قلت: المفروض أنّه كان مراده بيان وصف التمامية ولو كان المراد هو المتيقن لم يبيّن ذلك.

يقال: بملاحظة أنّه لم يتم قرينة على إرادة التمام - أي غير المتيقن أيضاً - يفهم أنّ المتيقن هو تمامه فلم يخلّ بغرضه من هذه الجهة أيضاً وهذا يعني الدلالة على عدم الإطلاق والاختصاص بالمتيقن.

إن قلت: كما لم ينصب القرينة على إرادة التمام لم ينصب على إرادة

١. وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، الحديث ١ و ٣.



المتيقن أيضاً بوصف التمامية أي عدم إرادة التمام.  
يقال: كفى لذلك أنه المتيقن وأنه لو كان تمام مراده هو المتيقن ما أخلّ  
بغرضه ومعنى هذا هو عدم الإطلاق.

فعدم الدلالة على الإطلاق يترتب على الدلالة على عدم الإطلاق وهو  
يتوقف على عدم الدلالة وهذا دور واضح.

فلذلك نقول: إنه على هذا الفرض لا ترجيح لكون المراد هو خصوص  
المتيقن، بل يمكن أن يقال: إنه كان تمام مراده هو المطلق، ولذا لم يأت بالقيّد  
ولو كان غيره لكان عليه البيان، وحيث لا بيان فليس تمام مراده إلا المطلق وإلا  
لأخلّ بالغرض.

بل نقول: إنّ الإطلاق على هذا الفرض واضح وقطعي لوجود علته التامة، فإنّ  
المفروض أنّه بصدد بيان تمام مراده بوصف أنّه التمام، ولو كان مراده هو  
المتيقن لكان عليه بيان أنّه تمام مراده ولم يبيّنه، فيدلّ على عدم اختصاص مراده  
بالمتيقن ولا يكون تيقن بعض الأفراد كافياً لبيان تماميته وصرف عدم نصب  
القرينة على إرادة باقي الأفراد لا يصير قرينة على ذلك وإلا لأخلّ بسائر  
المطلقات أيضاً ويكون عدم نصب القرينة على الإطلاق قرينة على التقيّد مطلقاً.  
وبالجملة: لا ينبغي الارتباب إذا فرض كونه بصدد بيان وصف التمامية أنّ  
عدم ذكر القيد صريحاً دليل على الإطلاق ولا يكون القدر المتيقن في مقام  
التخاطب مانعاً عن الأخذ بالإطلاق.

ويرد على المتن أيضاً - المفروض فيه كونه في مقام بيان تمام مراده لا  
بوصف التمامية وأنه تامه - :

أولاً: بالنقض بما أشرنا إليه من جريان الارتكاز والسيره على الأخذ بالإطلاق مع تقييد السؤال، ولا ريب أنه من المصاديق الواضحة للقدر المتيقن في مقام التخاطب.

وثانياً: بعدم سريان ذلك البيان في الإطلاق البدلي، لأنه لا يتم فيه بيان تمام المراد بالنسبة إلى المتيقن أيضاً، فإنّ القائل: «أعتق رقبة» لو كان مراده هو وجوب عتق الرقبة المؤمنة معيّناً - الذي هو المتيقن في مقام التخاطب - لم يبيّن مراده بصرف التيقن، لأنّ غاية ما يستفاد من تيقنه الاجتزاء بعتقه لا تعينه وأنه يكتفي به في مقام الامتثال لا وجوبه التعيني وبيان أصل الجواز والاجتزاء ليس تمام مراده واقعاً، فإنه أعمّ من الوجوب التعيني.

نعم، هذا الإشكال لا يتمشى في مورد الاستيعابي كما في قوله: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» بناءً على تيقن الأصل، فإنه لو كان هو المراد فقد بين حكمه بحدوده.

وثالثاً: أنه لا يتم به بيان تمام مراده حتى في الاستيعابي أيضاً كالمثال المذكور لأنه لم يبيّن به أنّ الموضوع للخيار هو البيع بما هو بيع أو البيع الأصل فقط. وهذه الخصوصية وإن لا يؤثر في مقام العمل إلا أنه من خصوصيات الموضوع في صقع الواقع وإرادة الحاكم، فلم يبيّن تمام مراده والمدعى كفاية القدر المتيقن لبيان تمام المراد فتدبر، فإنه دقيق.

فتحصل: زيادة المقدّمة الثالثة وأنّ القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب لا يضرّ بالإطلاق.

ولا بأس بالتنبيه على أمور يترتب على ما مرّ:

الأول: إذا كان الإطلاق مقتضى الاستعمال اللفظي والقواعد اللفظية فلا يرفع اليد عنه إلا بقيام القرينة على التقييد أو على الإهمال فكما يمكن قيام القرينة على القيد كذلك على الإهمال بمعنى عدم كون المراد هو الطبيعة بما هي هي، بل المراد هو الطبيعة في الجملة وأنّ إسناد الحكم إليها تبعية من دون بيان أصليتها أو يمكن أن يكون تبعية، كما هو الحال على مبنى مقدمات الحكمة أيضاً فإنه لو لا قيام القرينة على الإهمال وعدم كونه في مقام البيان لكان مقتضى الأصل المفروض كونه في مقام البيان كما لا يخفى.

الثاني: قد يتوهم بطلان الإطلاق فيما إذا ورد بعد المطلق مقيد منفصل وعدم إمكان دفع ما سواه من القيود المحتملة بالإطلاق، وذلك أمّا على طريقة القوم، فلأنّ من جملة المقدمات عندهم كون المتكلم في مقام البيان، وبعد ظهور المقيد المنفصل يعلم أنّه لم يكن بصدده. وأمّا على ما ذكرنا فلأنّه بعد ما علم بصدور القيد المنفصل فيكشف أحد الأمرين: إمّا تبعية إرادته المتعلقة بالطبيعة وإمّا أخذ الطبيعة مرآةً ومعرفةً للمقيد.

ودفعه: أنّ الإطلاق على كلا الطريقتين إنّما يلاحظ بالنسبة إلى المراد الاستعمالي وأمّا تطابق الاستعمال مع الجدّي، فإنّما يحرز بأصل عقلائي آخر وظهور القيد إنّما ينكشف به عدم التطابق في هذا المورد مع بقاء الاستعمالي مطلقاً والأصل العقلائي في غير هذا المورد بحاله.

وذلك على طريقتنا بمكان من الوضوح، حيث إنّ لا فرق حينئذٍ بين المطلق وبين العامّ من هذه الجهة ويجري فيه كلّما مرّ بيانه في مبحث العموم.

وأما على طريقة القوم فقد مرّ بيانه سابقاً مع نقل ما في «الكفاية» عند التعرّض لهذا التوهّم وقد أكّد عليه أيضاً بعد ذلك بأنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدّي...<sup>١</sup> انتهى.

نعم، على هذا المبنى لا يصحّ أن يقال: إنّ المقيّد مخالف لظاهر المطلق، بل هو مخالف للقريّة والمفروض أنّه لا ينثلم به مقدّماته أيضاً فلا بدّ من أن يكون مخالفاً لأصالة التطابق.

ويمكن أن يقال: إنّ مثل صاحب «الكفاية» ومن حذا حذوه في تمهيد الإطلاق بمقدّمات الحكمة لا يحتاج إلى هذا التمهّل، بل له أن يقال على فرض كشف التقييد عن عدم كونه في مقام الاستعمال متصدّياً لبيان إفهام الإطلاق والتقييد من ناحية القيد الثابت، فلا يضرّ أيضاً بالأخذ بالإطلاق لأنّ عدم كونه بصدد بيان الإفهام من جهة بعض القيود لا يقتضي عدم كونه بصدد البيان من ناحية القيود الأخرى التي لم يثبت تقييد المطلق بها، فالدلالة الإطلاقيه في مقام الاستعمال قابلة للتجزئة كالإرادة الجدّية التي على طبق الإطلاق. وهذا بخلاف العام، فإنّ الجواب فيه لا يمكن إلا على الطريق الأوّل.

الثالث: قال في «الكفاية» قد يكون للمطلق جهات عديدة يكون وارداً في مقام البيان من جهة أو جهات وفي مقام الإهمال والإجمال من جهة أخرى. فلا بدّ من حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو

١. كفاية الأصول: ٢٩٠.

شرعاً أو عادة كما لا يخفى<sup>١</sup>، انتهى.

وقد مثلوا لما ليس فيه الإطلاق إلا من جهة قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾<sup>٢</sup>.

فإنه في مقام بيان أصل جواز الأكل من حيث حصول التذكية دون الجهات الأخرى كنجاسته بملاقة فم الكلب ولذلك أفتى المشهور بنجاسة موضع عض الكلب خلافاً للشيخ<sup>٣</sup> حيث أفتى بحلّيته وطهارته معاً.

ومن الملازم عقلاً إطلاق طهارة الخمر المنقلب خلافاً للملازم لظاهرة ظرفه ومن الملازم شرعاً كلما ورد جواز الإفطار للمسافر فإنه ملازم لقصر صلاته.

ومن اللازم عادة إذا ورد جواز الصلاة في جلد الميتة الملازم غالباً للنجاسة. لكنّ الظاهر أنّ في هذا المقام وقع مسامحة في البيان، حيث إنه لا يصحّ التعبير بأنه إذا كان في مقام البيان من جهة لا يكفي للجهة الأخرى، فإنّ المفروض أنّ الأصل يقتضي أن يكون في مقام البيان من تمام الجهات وإنّما يخرج عنه بقيام القرينة على عدمه مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض الجهات فالصحيح أن يقال: إنه إذا قام القرينة على عدم كونه في مقام البيان من جهة لا يضرّ ذلك بسائر جهاته.

ويشهد على ذلك أنّ تعدّد الحيثيات جار على قول المشهور من أخذ الإطلاق في مدلول اللفظ أيضاً. ولذا ترى أنّ المشهور أيضاً أفتوا بنجاسة موضع فم الكلب، وليس ذلك إلا للاتّكال على القرينة على الإهمال من غير جهة التذكية، فتدبر.

١. كفاية الأصول: ٢٨٩.

٢. المائدة (٥): ٤.

والأمر كذلك فيه لو لم يتخذ بإطلاقه باعتذار أنه ليس في مقام البيان إلا من هذه الجهة فإن ذلك يعلم من القرائن الحافّة بالكلام.

وأما الملازمات الثلاث، فإنما يصحّ طرحها ودعواها فيما إذا قام القرينة على عدم كونه في مقام البيان من جهة، لكن كان ملازماً لجهة تمّ الإطلاق فيها كطهارة ظرف الخمر، فإنه وإن تمّ القرينة على أنّ دليل طهارة الخمر بالاستحالة إنّما هو في مقام البيان من هذه الجهة لا غيرها وليس في مقام بيان نفي النجاسة العرضية لكنّه بالنسبة إلى الظرف ملازم عقلاً. وكذلك المثال الثالث وهو الصلاة في جلد الميتة. وأما مثل صلاة المسافر وصومه فالصلاة في المثال خارج عن مصبّ الإطلاق بالجملة وإنّما قام الدليل على التلازم بين الحكمين.

هذا كلّ على مبنى القوم. وأما على الإطلاق اللفظي فكذلك أيضاً وذلك لأنّ قيام القرينة على الإهمال من جهة وأنّ الإسناد إلى الطبيعة من حيثها إسناد تبعية أو مرآتي لا ينافي الأصالة من سائر الجهات.

إن قلت: إنّه يمكن تصوير أن يكون المتكلّم في مقام البيان من جهة دون أخرى. كما يمكن على قول المشهور استعمال اللفظ الموضوع للشيء والسريان بتجريده عن هذه الخصوصية من جهة دون أخرى.

وأما بناءً على ظهور استعمال اللفظ في المبهمه في كون الماهية بنفسها وبالأصالة موضوعة للحكم فكيف يمكن التفكيك بين الجهات، فإنّ الماهية إمّا أخذت أصالة أو تبعاً ولا ثالث بينها.

قلت: هذا الإشكال ناشٍ عن عدم تصوير الإهمال على هذا المبنى، وقد مرّ أنّ معناه قيام القرينة على أنّ الحكم منتسب إلى الموضوع في الجملة وأنّ النسبة

تبعية من دون بيان الموضوع الأصلي. ومن المعلوم أنّ هذه التبعية والمرآتية قابلة للتجزئة. فكما يمكن عند التقييد أن يكون الموضوع مقيّداً من جهة دون الجهات الأخرى كذلك عند الإهمال، إنّما الفرق بينهما في بيان الموضوع بالأصالة عند التقييد دون الإهمال لكن لا فرق بينهما من أنه عند التقييد بقيد يكون الموضوع بالأصالة هو نفس الماهية من حيث هي هي من جهات والماهية الخاصة من الجهة المقيّدة، فتدبر.

الرابع: إنّ ما اخترناه تبعاً للجدّ الماجد - قدّس الله روحه - من انفهام الإطلاق من نفس اللفظ بمعونة القواعد اللفظية إنّما يتمّ فيما كان مصبّ الإطلاق الألفاظ الموضوعية للماهية. وقد مرّ أنّ الأخذ بالإطلاق لا ينحصر في ما ذكر، بل كثيراً ما يتمسّك بإطلاق الحكم والنسبة، بل والإطلاق المقامي المستند إلى عدم ذكر شيء من دون شمول اللفظ له بنحو فيشكل ذلك على ما مرّ من المبنى المختار حيث لا لفظ حتّى يتمسّك به.

فلا بدّ من إتمام الإطلاق في مثل هذه الموارد على مبنى القوم ومتكلاً على مقدمات الحكيمة، لكن قد مرّ الإشكال في الاطمينان بالأصل المدعى من كون كلّ متكلم في مقام بيان تمام مراده إلا ما قام القرينة على خلافه.

فلا بدّ في هذه الموارد من توقّف الأخذ بالإطلاق على إحراز كونه في مقام بيان تمام مراده بقرينة خاصة الذي قد يعبر عنه بالإطلاق في الدرجة الأولى.

وذلك القرينة إمّا لفظ يدلّ على كونه في مقام البيان ويصرّح به كما يقال بذلك في الروايات البيانية الواردة في باب الوضوء لما حكى بطرق عن زرارة

وبكير عن أبي جعفر عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ». <sup>١</sup>  
 وقد يكون مقام بيانه عرفاً كما إذا يذكر بعض الأجزاء والشرائط فيطمئن  
 النفس أنه بصدد البيان أو يظن عرفاً ويكون ذلك حجة عند العرف.  
 أو يذكر أمراً مقروناً غالباً بأمر آخر، فإن كان له حكم فقام ذكره في طي هذا  
 الأمر كما في طهارة ما يغسل عليه الميت بعد تمام غسله أو إناء يغسل فيه النجس  
 بالتبع أو طهارة لباس الكافر بعد إسلامه تبعاً وغير ذلك. ومنها الإطلاق المقامي  
 الذي يستفاد من السكوت من حيث فهم العرف أنه لو كان له حكم لكان عليه  
 البيان في هذا المقام.

فالإطلاق في غير ما يكون مصبّه أسماء الأجناس وما يحذو حذوه يتوقف  
 على إحراز كون المتكلم في مقام البيان بالقرينة الحالية أو المقالية، ولذلك يتردّد  
 في الإطلاق عند التردّد في كونه في مقام البيان وعدم إحرازه، وهذا أمر لا بدّ من  
 التنبّه عليه وعدم الغفلة، فلا تغفل.

الخامس: بقي الكلام في بيان أنه لا إطلاق فيما كان له الانصراف إلى  
 خصوص بعض الأفراد أو الأصناف إذا لم يكن بدوياً بل موجباً لظهوره فيه، فإنّ  
 صرف كون المتكلم في مقام البيان لا يكفي للإطلاق، بل لا بدّ من عدم ما يدلّ  
 على التضييق في الحكم من التقييد صريحاً أو الانصراف.

والانصراف الموجب للظهور في المقيد والخاص إنّما يكون ناشئاً من كثرة  
 الاستعمال وغلبته كما في لفظ الكلب الموضوع لغة لمطلق السبع الذي يعرض،  
 ولكن غلب استعماله في الحيوان المعروف.

١. وسائل الشيعة ١: ٣٨٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٤.



وله مراتب متعددة قد يكون قوياً بمنزلة التقييد، وقد لا يكون كذلك وقد بين ذلك في «الكفاية» بقوله: أنه لا إطلاق فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل<sup>١</sup>.  
 وحيث إن منشأ الانصراف ليس إلا كثرة الاستعمال كما مر، ولكنه ليس باب الإطلاق والتقييد من استعمال المطلق في المقيّد حتى يوجب الظهور كما في المجاز المشهور أو النقل والاشتراك وإنما يستفاد ذلك أشكال على نفسه وقال: دائماً من دالّ آخر.

لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدّم أنّ التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى أنّه إنّما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه، فإنّ استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الإمكان -.

إنّ كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق ولو بدالّ آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس، كما في المجاز المشهور أو تعييناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة فافهم<sup>٢</sup>. انتهى.

أقول: لا كلام في الجواب الأوّل وإن أُورد عليه بإيرادات قابلة للذبّ ولا مشاحة فيه.

١. كفاية الأصول: ٢٨٩.

٢. كفاية الأصول: ٢٨٩.

وأما الثاني فلا يخلو عبارته عن إبهام، حيث إن المفروض عدم استعمال المطلق في المقيد ولو بالقرينة وإنما يستعمل المطلق في نفس معناه دائماً وإنما يستفاد القيد من دال آخر فكيف يشبه بالمجاز المشهور وما يوجب النقل والاشترك.

لكن المراد أن المطلق وإن كان يستعمل في الماهية دائماً لكن لما تكرر تقييده ولو بدال آخر وانكشف إرادة المقيد منه يحصل في الذهن أنس بين الماهية وبين الحصّة المقيدة. وهذا الأنس يكون شبيهاً بالأنس بين اللفظ والمعنى الجديد.

وبالجملة: فالانصراف الحاصل في المجاز المشهور والنقل إنما يكون بحصول الأنس بين اللفظ والمعنى الجديد وفي المقام بحصول الأنس بين المعنى المستعمل فيه اللفظ وهو الماهية المبهمه وبين الحصّة الخاصّة كما أنه كلما يسمع زيد يتصور مع ثيابه مع أن ثيابه ليس من أجزاء معناه الموضوع له ولا المستعمل فيه أبداً، فتدبر.

إذا عرفت حقيقة الانصراف المحتمل في المطلقات فنقول: إنه بمراتبه مانع عن الإطلاق فقد يكون بمنزلة التقييد كما في مراتبه القويّة، وقد لا يكون كذلك، بل لا يوجب إلا عدم الإطلاق، بل احتمال الانصراف المعتدّ به - إذا لم يكن بدوياً زائلاً بالتأمل - مانع عن الإطلاق كما في كل ما إذا كان الكلام مكتنفاً بما يصلح للقرينية، فإن ذلك يمنع عن انعقاد الإطلاق.

والسرّ في ذلك كله: عدم تمامية المقدّمة الثانية لاحتمال اتكال المتكلم عليه في مقام بيان تمام مراده، فإن المفروض صلاحيته للقرينية وإن لم يكن متيقناً.

والفرق بينه وبين ما تقدّم من عدم ضير القدر المتيقّن في مقام التخاطب بإفادة الإطلاق أنّ المكتنف بما يصلح للقرينية أو التقييد كالانصراف محتمل لأن يكون مفهومه مضيّقاً في مرحلة الاستعمال فهو نظير ما لو لم يعلم أنّ ما صدر من المولى هو قوله: «أكرم العالم» أو «أكرم الفقيه» بخلاف القدر المتيقّن في مقام التخاطب فإنّ المراد منه كما سبق هو الخصوصيات الخارجة عن مفاد الكلام وإنّما هو المتيقّن في مقام الإرادة، كما إذا كان عدم شمول الخطاب له مستهجناً كالأفراد المتعارفة في قبال الأفراد النادرة. وحينئذٍ فاستعمال اللفظ في أصل الماهية مسلّم وأنّه لم يستعمل اللفظ في القدر المتيقّن، لأنّه خلاف أصالة الحقيقة، وليس في البين قيد أو ما هو محتمل لذلك على الفرض، والحذف خلاف الأصل العقلاني، فلا يحتمل فيه إلا الاتكال على كونه القدر المتيقّن، وقد عرفت عدم وفاه لبيان تمام المراد على فرض كون المراد هو المقيد، فتدبّر. وممّا ذكرنا: يظهر الفرق بين القدر المتيقّن في مقام التخاطب - الذي جعل عدمه في «الكفاية» مقدّمة مستقلة - وبين ما أشار إليه هنا من أقسام الانصراف من كونه متيقّناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه... فإنّ المراد منه هناك هو المتيقّن في مقام التخاطب من حيث الإرادة إطلاقاً أو تقييداً، وأمّا هنا فهو المتيقّن من دلالة اللفظ وظهوره، فتدبّر.

السادس: هل الإطلاق يتوقّف على عدم البيان المتّصل أو هو والبيان المنفصل؟ نسب إلى الشيخ رحمته الثاني<sup>١</sup> والتحقيق:

الف: لا ينبغي الإشكال في تمامية ظهور اللفظ في الإطلاق بعدم البيان

١. مطارح الأنظار ٢: ٢٥٩؛ جواهر الأصول ٤: ٤٨٠. وإن كان لم نجده في تقريراته.

والقرينة المتّصلة، بناءً على مبنى الإطلاق اللفظي، وقد مرّ أنّ القيد المنفصل إنّما يكشف عن عدم تطابق الإرادة الاستعمالي والجدّي كما في العامّ والخاصّ المنفصل فلا يعارض ظهوره وإنّما يعارض حجّيته. واحتمال استعماله مجازاً وكون المنفصل قرينة عليه مندفع بما مرّ من التشكيك في جواز القرينة المنفصلة على المجاز مطلقاً.

ب: على مبنى أخذ الإطلاق من مقدّمات الحكمة، فالمفروض في المقدّمة الأولى كونه في مقام بيان تمام المراد، وقد مرّ من صاحب «الكفاية» أنّ المقصود بيان ما هو بصدد إفهامه وإظهاره ولا يمكن إحالة ذلك على البيان المنفصل، فإنّه خلاف المفروض والغرض فينعقد الإطلاق بعدم القيد المتّصل وبمجيء المنفصل لا يضرّ بالإطلاق ولذا يعدّان من المتزاحمين.

نعم، لا يعارض القيد إلا لقرينة الحكمة لا نفس اللفظ ويتصرّف في تطابق القرينة الحاكية عن عدم القيد مع الجدّ كما سبق إليه الإشارة.

ج: لازم ما نسب إلى الشيخ رحمته كون القيد حاكماً على الإطلاق ورافعاً لمقتضيه. ولكنّه كما أشرنا خلاف المفروض في المقدّمة الأولى. والذي أظنّ خلط المراد الاستعمالي والجدّي بما مرّ من الاصطلاح كثيراً في كلماتهم (كما يرى ذلك بوضوح في «الدرر»<sup>١</sup> فيناقض صدر كلامه المدعى كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدّي، وذيله الصريح في أنّه يفيد المراد الاستعمالي دون الجدّي) ولعلّ مراد الشيخ رحمته أنّ القيد المنفصل يقدّم على الإطلاق لارتفاع التطابق فافهم، فإنّ ظاهر كلامه المنتسب إليه أنّه لكشفه عن عدم كونه في مقام البيان كما يأتي.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٦٨.

اللهمّ إلا أن يكون مراده عدم كونه في مقام بيان مراده الجدّي الواقعي.  
فلا بدّ من الرجوع إلى ما أوضحناه سابقاً من توضيح المراد الاستعمالي وتمامه  
والمراد الجدّي، فراجع.

## استدراك وتذكّار

بعد ما بيّنا مرام صاحب «الكفاية» بما يمكن قد يشكل عليه أنّه: لا معنى لكون  
المتكلّم في مقام بيان تمام مراده إلا بيان ما قصد إظهاره، فإنّ ذلك قضية قياساتها  
معها. فإنّ ما قصد إظهاره مساو لما هو في مقام بيانه، فما معنى كونه في مقام بيان  
تمامه أو في مقام الإجمال فليس الإجمال إلا عدم قصد إظهاره وإفهامه، وإذا  
كان في مقام إظهاره فلا وجه لعدم بيانه إلا احتمال الغفلة والأصل عدمها، فلا  
حاجة إلى مقدمات الحكيمة.

أقول: ويمكن تقرير ذلك بأنّ ما أسسّ في بحث العامّ والخاصّ من تفاوت  
المراد الاستعمالي والجدّي - وقد مرّ شرحه مستوفاً - أمر مفروغ لا بحث فيه،  
وإنّما يستفاد المراد الاستعمالي من مجموعة الألفاظ المستعملة والقرائن الحافّة  
بها وبها يستكشف مراده الاستعمالي ثمّ يكشف بها المراد الجدّي بضميمة أصل  
عقلائي وهو أصالة التطابق أي إنّ ما بيّنه وأراد استعمال الألفاظ فيه هو مراده  
الجدّي الواقعي.

نعم، قد يعلم بعد ذلك أنّه لم يكن بمراده الجدّي أو لم يكن بتمامه، وإنّما  
أراد بيانه لمصلحة كانت فيه لكنّ الذي أراد بيانه فعلاً - ولو لمصلحة - ليس إلا  
ما هو المكشوف بهذه الألفاظ التي صدرت منه بعد ما يفرض عدم تكلم

المتكلم عن عمد إلا بقصد بيان مراده بهذه الألفاظ.

فليس هناك إلا إرادتين: إرادة ما بينها فعلاً، وإرادته الواقعي الجدّي، فقد يكون الأوّل مطابقاً للثاني وهو المبني الأصل العقلائي، وقد يتخالفان ويستكشف أنّه لم يكن فعلاً بصدد بيان تمام مراده الواقعي.

وأما في المقام - وهو باب الإطلاق والتقييد - فهل يتصور مقام بيان ثالث ويكون هناك مرادات ومقامات ثلاثة: كون التكلم عن قصد وبصدد البيان وكونه بصدد بيان تمام مراده أو بعضه وكون هذا مطابقاً للمراد الجدّي؟ كما هو مدعى الأصحاب.

هذا هو مورد السؤال، إذ بعد فرض أنّه تكلم بقصد بيان ما هو مراده فعلاً فلا معنى للإهمال - أي عدم قصد بيان تمامه - بالنسبة إلى ما هو بصدد بيان إظهاره فعلاً وليس هذا إلا التناقض وخلف الفرض ولو فرض إهمالاً فإنما يصحّ فرضه بأن يكون ما هو بصدد إظهاره فعلاً غير مطابق لتمام مراده الجدّي ويكون في مقام الإهمال بالنسبة إليه. لا بالنسبة إلى نفس إرادته الفعلية أي ما هو بصدد إظهاره وإفهامه.

وحينئذٍ فلك أن تقول: لا معنى لكونه في مقام البيان أو عدمه وكونه بصدد الإهمال فلا معنى للمقدّمة الأولى. أو أن تقول: إنّ هذا هو المقدّمة التي تسمى بمقدّمة الحكمة وإن كانت ضرورية التحقق ومنطوية في كلّ تكلم وبيان، ولكنّه لم يصحّ أن يقال إنّه لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة وإحراز كونه في مقام البيان كما في تعبير «الدرر»<sup>١</sup>.

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٣٤.

بل الصحيح أن يقال: إن المتكلم إذا تكلم بلفظ قابل للتقييد - اسماً كان أو حرفاً أو نسبةً وحكماً - من دون تقييد فهو كاشف في نفسه عن أنه تمام مراده ولم يرد القيد في المراد الذي أراد إظهاره وإفهامه وإن مراده ما يكشف عنه اللفظ وهو نفس الماهية بما هي هي أو ما يساوقه في سائر موارد الإطلاق ولا يحتاج ذلك إلى إحراز أمر آخر غير إحراز صدور الكلام عنه عن قصد لا عن سهو أو في حال النوم مثلاً. وهذا هو إطلاق الكلام.

نعم، يبقى إذعان كون ذلك هو مراده الجدّي وأنه أيضاً مطلق وبلا قيد أو كان مراد الجدّي مقيداً لكنّه لم يرد بيانه فعلاً، والمتصدّي لجواب ذلك هو أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ كما كان في بحث العام والخاص.

وما اتكل عليه صاحب «الكفاية» ممّا جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة. ولذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان<sup>١</sup>. ليس إلا تأييداً لذلك الأصل كما هو كذلك في باب العمومات أيضاً.

وقد ظهر أنّه لا معنى لأن يكون مطلقها بصدد البيان - حتّى يكونوا بصدد إحرازها - إلا نفس كون التكلم عن قصد وقد أحرزوها!<sup>٢</sup>

١. كفاية الأصول: ٢٨٨.

٢. وإن شئت قلت: إن هذا التقرير مركّب من تقرير صاحبي «الكفاية» و «الدرر» بَيِّنَات فكون ما بيّنه هو تمام مراده الفعلي مفروض وأما أنّ ما بيّنه ماذا؟ فهو على تقرير «الدرر» وبضمّهما يرتفع بعض المشاكل كما نشير إليه [منه غفر الله له].

ويترتب على هذا المبنى أمور:

الأول: أنّ المستفاد من هذا التقرير أيضاً ليس إلا الإطلاق اللاحظي بخلاف ما إذا صرح بالإطلاق.

الثاني: احتمال إرادة القيد في المراد الفعلي مع عدم ذكره يستلزم إمّا الحذف أو الإسناد المجازي وكلاهما محتاج إلى القرينة، والمفروض عدمه، فهما منتفیان بالأصل أو بما أشرنا إليه من عدم صحّة الاتّكال في المجاز على القرينة المنفصلة، وهذا أمر لا بدّ من التنبيه عليه ولو على مبنى صاحب «الكفاية» أيضاً. ومنه يظهر الجواب الأظهر عن إشكال «التهذيب» و «المنهاج» كما سبق، فإنّ نفي هذه الاحتمالات وإن كان يتوقّف على كونه في مقام البيان إلا أنّه لا يتوقّف إلا على كونه في مقام البيان بالمعنى الذي هو ظاهر حال كلّ متكلم عاقل ومبنيّ عليه بناء العقلاء لا أمر آخر وراء ذلك المسمّى بمقدّمة الحكمة.

الثالث: قيام القرينة المنفصلة على القيد لا يضرّ إلا بأصالة التطابق دون الإطلاق اللفظي.

الرابع: التقييد المنفصل من جهة لا يضرّ بالإطلاق من سائر الجهات، إذ لا ينافي ذلك إلا حجّية الإطلاق المفروض بمعونة أصالة التطابق من هذه الجهة دون سائر الجهات.

الخامس: التقييد المتّصل من جهة بأيّ نحو كان أيضاً لا يضرّ بالإطلاق من سائر الجهات فإنّ المفروض أنّه لا معنى لإرادة قيد في بيانه الفعلي وعدم بيانه.

السادس: الإهمال المتصوّر ليس إلا الإهمال بالنسبة إلى المراد الجدّي والقرينة عليه، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً، لا يضرّ إلا بأصالة التطابق، وقد



عرفت أنّها قابلة للانفكاك ولا يضرّ بالمدلول الاستعمالي أصلاً حتّى يشكل فيه على مبنى صاحب «الدرر» ويحتاج إلى ما تمهلنا في حلّه وجوابه، فراجع<sup>١</sup>.

السابع: الانصراف أو أيّ قرينة متّصلة أو اكتناف الكلام بما يصلح للقرينته يوجب إجمال المدلول الاستعمالي أو صرفها إلى غير الطبيعة بما هي هي على اختلاف مراتبه. أمّا القرينة الظاهرة أو الانصراف الموجب للظهور فواضح، وأمّا ما يصلح للقرينية الموجب للإجمال، فلأنّ المفروض أنّ الإطلاق إنّما يستفاد من عدم الذكر و لو بضمّ مقدماتٍ أخرى، وعدم الذكر غير مفروض في الفرض. وهذا بخلاف العامّ، فإنّ العموم مستفاد من وضع ما ذكر والقرينة لا بدّ وأن تكون صارفة ولم يثبت الصرف، فتدبّر فإنّه دقيق.

وهذا من ثمرات ما أشرنا إليه من أنّ هذا التقرير جمع بين المبنيّين.

الثامن: القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يضرّ بالإطلاق لما عرفت من أنّ المراد منه - قبلاً للقدر المتيقّن من مدلول اللفظ بانصراف غير الظاهر - ما هو المتيقّن بتناسب الحكم والموضوع، وقد عرفت عدم تمامية بيانه حينئذٍ، فيبقى عليه أنّه لو كان هذا مراده لبيّنه ولم يبيّنه بخلاف ما أشرّ فإنّه موجب للشك فيما بيّنه وإجماله.

التاسع: تمامية الإطلاق لا يتوقّف على عدم التقييد المنفصل كما ينسب إلى الشيخ رحمته وإن كان بعد الظفر به يستكشف عدم كونه في مقام بيان تمام مراده أي مراده الجدّي كما سبق بيانه.

العاشر: الفرق بين الإطلاق اللفظي المبحوث عنه هنا وبين الإطلاق المقامي

---

١. تقدّم في الصفحة ٤٢٤.

هو ما عرفت من أنّ في المقام قد ألقى المتكلم معنى له سعة ويحتمل تقييده ويرفع بعدم الذكر بخلاف الإطلاق المقامي الذي مصبّه هو نفي ما لم يذكر أصلاً بما أنّه كان محلّ بيانه.

ويترتب على هذا الفرق - على ما قرّرناه من المبني الأخير - أنّ نفس التكلم يكفي للأخذ بالإطلاق فيما يرتبط بقيود ما ألقاه بخلاف الإطلاق المقامي، فإنّه لا بدّ من إحراز كونه في مقام ذلك من قرينة خارجية بحسب المورد.

هذه كلّها أمور بيّناه فيما سبق على مبني المتكلم على مقدّمات الحكمة أو مبني صاحب «الدرر» وأعدناه هنا على المبني المقترح الأخير. وهنا أمور آخر لا بدّ من التذكّر له عقبيها فنقول:

**الحادي عشر:** ينقسم الإطلاق إلى إفرادي وأحوالي وأزماني وتجتمع في مثل «صدّق العادل»، فإنّ إطلاق العادل بالنسبة إلى مصاديقه أفرادية وبالنسبة إلى الحالات المختلفة كالشبع والجوع والصيام والإفطار أحوالي، وبالنسبة إلى الأزمنة المتواردة على كلّ فرد من الليل والنهار وأيام الأسبوع وغيرها أزماني، ففي جميع ذلك موضوع الحكم نفس الطبيعة بما هي هي ويتحدّ مع جميع أفرادها في أيّ حال وزمان.

**الثاني عشر:** كما يجري الإطلاق في المعنى الاسمي كذلك يجري في المعاني الحرفية والنسب والهيئات أيضاً، فإنّ المعنى الملقاة بالحرف أيضاً له حالات وطواري وإن كان المعنى الحرفي جزئياً، فإنّ تعليق الجزئي وتقييده ممكن واقع فزيد قابل للتقييد بالنظر إلى طوارئه وتجري فيه الإطلاق إذا وقع موضوعاً للحكم، فكذلك المعنى الحرفي.

ولا ينافيه أيضاً ما اخترناه من كون معناه إيجابياً فإنه يمكن إيجاده مقيداً أو غير مقيد وإنما نأخذ بإطلاق الكلام على إيجاده غير مقيد.

وأما منع الشيخ رحمته عن رجوع القيد في الواجب المشروط إلى الهيئة فقد سبق في محله أنه ليس لعدم إمكان تقييد الهيئة أصلاً، بل إنما يمنع عن تقييده بقيد يستلزم عدم وجوده قبل حصول القيد فيرجع إلى عدم تحقق المعنى الحرفي وقد أوضحناه في محله بما لا مزيد عليه، فراجع.

**الثالث عشر:** في تقرير بحث بعض الأعظم رحمته ما حاصله: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس تقابل الإيجاب والسلب، إذ في هذا التقابل يمتنع اجتماع المتقابلين وارتفاعهما، مع أن الإطلاق والتقييد ليسا كذلك لإمكان ارتفاعهما، وذلك في المحل غير القابل لهما كما في الانقسامات اللاحقة عن تعلق الحكم كالعلم والجهل، وذلك أنه لا ريب في امتناع التقييد بها وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، لأن الإطلاق عبارة عن تساوي هذا القيد وعدمه، فإذا امتنع لحاظ نفس التقييد امتنع لحاظ التسوية أيضاً، فلا بد من قابلية المحل لهما حتى يتصف بأحدهما. فإن كانا ثبوتيين - كما على مسلك المشهور - كان التقابل من التضاد وإن كان الإطلاق عدمياً - كما هو المختار - كان من قبيل العدم والملكة<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: إنه مبني على كون حقيقة الإطلاق لحاظ التسوية بين القيود ليؤول إلى أن موضوع الحكم مثلاً هو المعنى المتصف بقيد أو ما هو يتساوي فيه القيود نفيًا وإثباتًا فيتوقف على لحاظ التقييدات والتسوية بينها وهو معنى الإطلاق اللحظي،

١. فوائد الأصول: ٥٦٥.

ولعلّه كذلك على القول المنسوب إلى المشهور من وضع المطلقات للدلالة على الشيع والسريان.

لكنك عرفت منع ذلك وأن حقيقة الإطلاق ليست إلا لحاظ المعنى نفسه تمام الموضوع بلا لحاظ شيء آخر معه حتى لحاظ أنه لم يلاحظ معه شيء، وهو معنى الإطلاق اللاحظي بلا فرق بين القول بالتوقف على مقدمات الحكمة أو كونه مستفاداً من اللفظ أو على ما اخترناه من عدم الحاجة إلى إحرازه، بل كونه من لوازم التكلم عن عمد كما أشرنا إلى ذلك في محلّه.

فالإطلاق رفض القيود لا جمع القيود ولحاظ التسوية فيها.

وغاية ما يمكن أن يقال: إن امتناع التقييد بقيد يمنع عن الحكم بأنّ المطلق تمام موضوع حكم الحاكم بمجرد أن كان في مقام البيان ولم يذكر قيده لاحتتمال أن يكون عدم ذكر القيد لامتناع ذكره حسب الفرض.

لكن فيه أولاً: أنه لا يوجب انقلاب حقيقة الإطلاق إلى غير ما ذكر من المعنى إلا أنه لا يصير حجة على نفي هذا القيد.

وثانياً: لعله يفيد الإطلاق، أي عدم لحاظ القيد بطريق أولى، فإنّ المفروض عدم إمكان تقييده بوجوده وعدمه - كما في العلم والجهل - أو بوجوده فقط - كما في التقييد بالقربة على مبنى صاحب «الكفاية» - والمفروض العلم بعدم تقييده بعدمه فينتج تعلق الحكم الصادر لنفس الماهية وأنها تمام الموضوع، والحكمة تقتضي أنه لو كان مراده الواقعي مقيداً أن يبينه بيان آخر، وما دام لم يبينه يكون ذلك حجة على عدمه، فهو نوع إطلاق مقامي إلا أن كونه في مقام البيان مفروض بنفس التكلم، فتدبر.

الرابع عشر: قال في «الكفاية» ما ملخصه: تبصرة إن مقتضى مقدمات الحكمة تختلف بحسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام، فتارة: ينتج التعيين كما في المراد من الوجوب<sup>١</sup> لأنه لا معنى لإرادة الشيع فيه وإرادة غيره يحتاج إلى البيان. وأخرى: الاستيعاب كما في: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ»<sup>٢</sup>، فإنَّ البدلي لا تناسب المقام وما يختاره يحتاج إلى البيان. وثالثة: البدلي كما في متعلِّق الأمر لعدم إمكان إرادة الاستيعاب<sup>٣</sup>، انتهى.

والظاهر أنَّ كلامه هذا متفرِّع على ما استظهرنا منه من كون نتيجة الحكمة الإطلاق اللحاظي أي الشيع والسريان، ولذلك أشكل عليه الأمر في مثل الوجوب وأنه لا يمكن فيه إرادة الشيع وكذا في متعلِّق الأمر. لكن قد سبق منَّا: أنَّ الإطلاق سواء كان مستفاداً من اللفظ أو من مقدمات الحكمة لا ينتج إلا عدم لحاظ شيء آخر معه، فالحكم مستند إلى الطبيعة بما هي هي ولا فرق من هذه الجهة ومعنى الإطلاق في المقامات المختلفة. فكلُّ ما يحتاج في بيانه إلى مؤونة زائدة يرتفع بالإطلاق وهو كذلك في أقسام الواجب، فإنَّ كلاً من الوجوب التخيري أو الغيري أو الكفائي يحتاج إلى لحاظ زائد على أصل الطبيعة كلحاظ كون المأمور به هذا أو ذاك أو كونه واجباً على تقدير وجوب شيء آخر أو على فرض عدم إتيان شخص آخر، وليس حقيقة الإطلاق إلا رفض هذه القيود.

١. وأنه التعيين العيني النفسي [منه غفر الله له].

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. كفاية الأصول: ٢٩٢.

ولو وقع متعلّقاً للأمر يقتضي كون المطلوب نفس الطبيعة، وحيث إنّ الطبيعة من حيث هي لا يكون مطلوباً ولا مبغوضاً وإنّما يتعلّق به الطلب بلحاظ وجوده، فهذا قيد لا بدّ منه عقلاً فيكون متعلّق الأمر وجود الماهية من حيث هي هي من دون لحاظ شيء آخر معها فينتج مطلوبة صرف الوجود ولو مع عدم لحاظ الصرفية أيضاً وهذا معنى الإطلاق البدلي.

اللهمّ إلا أن يقام قرينة على عدم تعلّقه بصرف الوجود، بل بوجودها الساري كما في النواهي أو ما يتعلّق به الحلية والحرمة كما في: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وذلك لأنّس العرفي بها في هذه الموارد وعدم مانوسية صرف الوجود فيها فيصير مفاده الإطلاق الاستيعابي الذي هو عبارة أخرى عن الطبيعة السارية وقد يسمّى بالإطلاق الشمولي.

وبالجملة: فحقيقة الإطلاق في الموارد المختلفة كلّها ليست إلا حقيقة واحدة وهي نفي إرادة أيّ قيد يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة، والفرق بين البدلي والشمولي مستند إلى القرائن الخاصة، فتدبّر.

## فصل

### في الجمع بين المطلق والمقيّد

إذا ورد مطلق ومقيّد فلهما أقسام - عدّها الشيخ رحمه الله - لا تنافي بينهما إلا في بعض الأقسام.

الأوّل: إذا كان المحكوم به متعدّداً كـ «أكرم هاشمياً» و «أطعم هاشمياً فقيراً» ولا تنافي بينهما، سواء كان بسبب واحد أو متعدّد.

الثاني: إذا كان المحكوم به متّحداً لكن كان السبب متعدّداً كما في «إن ظهرت فأعتق رقبة» و «إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» ولا تنافي بينهما ولا حمل كما عليه الإمامية أجمع وحكى «الخلافاً» عن بعض أهل الخلاف وهو شاذ.

الثالث: إذا اتّحد المحكوم به وأحرز وحدة الحكم إمّا بالقرائن الحالية أو المقالية أو بوحدة السبب أو عدم قابلية الحكم للتعدّد كما في اعتصام الماء فيحصل بينهما التنافي وحينئذٍ إمّا أن يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فلهما صور:

الف: أن يكونا مختلفين فلا إشكال في التقييد مثل: «إن ظهرت فأعتق رقبة»

و«إن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة».

ب: أن يكونا متوافقين (سواء كانا مثبتين أو منفيين كما عبّر به صاحب «الكفاية»)¹. فالمشهور فيهما الحمل والتقييد بل ادّعي عليه الإجماع في كلام جماعة من اصحابنا كالعلامة والبههاني وغيرهم كالآمدي والحاجبي والعضدي. واستدلّ عليه بأنّه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد أورد عليه: بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب أو حمله فيهما على التخيير. وأجاب عنه الشيخ ʒ بأنّ الحمل على التخيير باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلّي.

والحمل على الاستحباب فاسد، لأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى الذي اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على نحو الإجمال²، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد بحمل الأمر على الاستحباب. مضافاً إلى أنّه على المشهور أيضاً لا معارضة لغلبة هذا المجاز على أقرانه³، انتهى.

١. كفاية الأصول: ٢٩٠.

٢. وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من ظهور بعض كلماته في ارتفاع الإطلاق برفع المقدّمة الأولى عند الظفر على المقيّد المنفصل أيضاً وأنّه يكشف عن عدم كونه في مقام البيان. نعم لعلّ مراده من مقام البيان، مقام بيان مراده الجدّي لا ما قاله في «الكفاية» من بيان ما أراد أفهامه وإظهاره. ويتّضح ذلك أكثر أيضاً على ما بيّناه من أنّه لا إهمال إلا بالنسبة إلى المراد الجدّي. [منه غفر الله له]

٣. مطارح الأنظار ٢: ٢٧١ - ٢٧٣.



واعترض عليه في «الكفاية».

١. بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكم بمراد جدّي. غاية الأمر أنّ التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه.

٢. مع أنّ الحمل على الاستحباب في المقيّد (أيضاً) لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلاً، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

٣. نعم فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنّه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم. ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق<sup>١</sup>، انتهى.

ويرد على كلامه الأخير أوّلاً: أنّه مخالف لما سبق منه في الأمر الأوّل. وثانياً: أنّه مؤيد لمرام الشيخ ومدّعا من كشفه عن عدم كونه في مقام البيان. وثالثاً: أنّه مستلزم لعدم الأخذ بإطلاقه في سائر القيود والخصوصيات المحتملة أيضاً وهو كما ترى عدم لما مرّ منه.

وعلى ما قبله أنّ مجرد الحمل على الوجوب التخيري لا يقتضي الأفضلية ولا يفيد إلا كونه فرداً من أفراد الواجب فالقول باستعمال الأمر في الوجوب، مع

---

١. كفاية الأصول: ٢٩٠ - ٢٩١.

دعوى دلالة على الاستحباب وكونه أفضل الأفراد ممّا لا يجتمعان فلا بدّ من الالتزام بكون الأمر بالمقيّد استحبابياً.

والظاهر أنّ كلام المشهور إنّما هو فيما إذا أحرز وحدة الحكم بوحدة السبب وحينئذٍ فكما لا يمكن معه تعدّد الوجوب كذلك لا يمكن اقتضاؤه لوجوب واستحباب أيضاً، فلا يحتمل فيه الاستحباب أصلاً ولا الحمل على التخيير لظهور القيد في الدخالة في المراد، ولا معنى للتخيير بين الفاقد والواجد كما أشار إليه الشيخ رحمته فلا بدّ من التقييد ولا محيص عنه، سواء قلنا بالإطلاق اللفظي أو بمقدّمات الحكمة.

قال في «الدرر»: فإنّه إذا فرض كون الشيء علّة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّة، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك، فلا بدّ من علّة أخرى. والمفروض وحدتها وكذا كون الشيء علّة لوجوب المطلق ينافي كونه علّة الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتبائنين إلى علّة واحدة غير معقول<sup>١</sup>.

وأورد عليه أولاً: بترتب أحكام كثيرة في الشرع على سبب واحد، فإنّ الإفطار بالمحرّم موجب للعتق والصيام والإطعام، والارتداد موجب لتقسيم تركة المرتدّ وانقطاع زوجته وقتله ونجاسته وغيرها من أحكام الكافر كما أنّ الإسلام موجب لثبوت أحكام كثيرة واجبة ومستحبة وغصب المال موجب للضمان بالنسبة إلى العين والمنافع ووجوب الردّ إلى صاحبه إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة على الحيض والنفاس والجنابة وغيرها. ومن المعلوم أنّه ليس على

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٧.

خلاف القاعدة العقلية، إذ لا تكون قابلة للتخصيص لو كانت مضافاً إلى أنه من التخصيص المستهجن.

وثانياً: أنّ السبب الواحد ربما يكون ذا جهات عديدة وتكون كلّ جهة من جهاته سبباً لحكم من الأحكام، فيمكن أن يكون الظهار مثلاً من باب أنه تمسك بالجاهلية موجباً لحكم ومن جهة أنه من القول الزور موجباً لحكم آخر ومن جهة حث ذلك موجباً لحكم ثالث، انتهى<sup>١</sup>.

ويمكن أن يجيب عن الأخير بأنه خلاف ظاهر اللفظ، وعن الأوّل بأنه نسلم في ما إذا تعدّد المحكوم به وأمّا في محكوم به واحد كالتحق فلا سبيل إلى تعدّده ولا بدّ من التأمّل في ذلك.

وإن أبيت عن ذلك، فتعيّن التقييد يختصّ بما إذا لم يكن الحكم قابلاً للتعدّد كما في الأحكام الوضعية وفي مثل اعتصام الماء - «خلق الله الماء طهوراً» و «الماء إذا بلغ حدّ كرّ لم ينجسه» شيء - وفي غيره لا بدّ من الالتجاء إلى أقوائية ظهور المقيّد في الوجوب والتعيّن أو الدخالة.

نعم، لو أحرز وحدة الحكم بغير ذلك من قرينة حال أو مقال - كما أشار إليه وضمّها في آخر كلامه بقوله: وغيره من قرينة حال أو مقال<sup>٢</sup> - فلاحتمال كونه مستحبّاً بملاك آخر وتعدّد المطلوب مجال كما هو كذلك في الصلاة وكونها في المسجد أوفى الأماكن المكروهة، فيدور الأمر بين تقييد المطلق أو حمل المقيّد على الاستحباب لا الوجوب التخيري.

١. مباني الأحكام ١: ١٨٠ - ١٨١.

٢. كفاية الأصول: ٢٩١.

وحينئذٍ فيكون ظهوره في الوجوب بياناً ورافعاً لمقتضى الإطلاق، بناءً على توقّفه على عدم البيان ولو منفصلاً أو تعارض أصالة التطابق - بناءً على مبنى صاحب «الكفاية» - ويتوقّف ترجيح أحدهما على الآخر على فهم العرف، والظاهر تقدّم ظهور القيد في الوجوب على الإطلاق وإن أنكره في «الدرر» والتزم بالإجمال حينئذٍ ويكفى لذلك نفس القرينة المفروضة على اتحاد التكليف ولو كان إحراز كونه في مقام البيان بقرينة خاصّة فإنّ الأصل المعارض هو أصالة التطابق كما أشير وأما لو كان إحراز ذلك بالأصل فتقدّمه على الإطلاق أوضح كما اعترف به صاحب «الكفاية» أيضاً.

فانقدح أنّ مقتضى القاعدة هو حمل المطلق على المقيّد.

نعم، يبقى الكلام في المستحبات فإنّه يقتضي التقييد فيها أيضاً مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وقد التزم في «الكفاية» بأنّ الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة فتأمل، أو إنّه كان بملاحظة التسامح في أدلّة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها، انتهى.

وأضاف إلى ذلك في التعليقة - إشكالاً أو تميماً - بأنّه: لا يخفى أنّه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب إلا للمقيّد وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً وإلا فلا استحباب له وحده كما لا وجه بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ تأكّد

الاستحباب في المقيّد فافهم<sup>١</sup>، انتهى منه ﷺ.  
ولعلّ الأمر بالفهم إشارة إلى أنّه لا مشاحة في ذلك، فإنّه اختلاف في التعبير  
بمعنى أنّ استحباب المقيّد أكد من المطلق، حيث إنّه مستند إلى الدليل والثاني  
إلى التسامح نظير ما يقال في العبادات المكروهة بكونها أقلّ ثواباً  
وعلى أيّ حال، يورد على الأوّل بأنّ إثباته بالغلبة دوري، فإنّ الكلام في  
مستند المشهور في ذلك والغلبة مستندة إليه أيضاً ولعلّه أشار إليه بالأمر بالتأمل.  
ويزيف الثاني أولاً: بأنّ مصبّ القاعدة ضعف السند وإلا لكانت جارية في  
كلّ دليلين يجمع بينهما بالجمع العرفي، فإنّ احتمال وجود الحكم وشموله بغير  
مورد الجمع - كما في العامّ والخاصّ - باق بحاله فلا بدّ من أن يلتزم بالاستحباب  
وهو كما ترى.

وثانياً: أنّ أخبار التسامح لا يثبت الاستحباب وإنّما مدلوله الثواب على  
الانقياد كما حقّق في محلّه.

بل السرّ في ذلك: عدم إحراز وحدة المطلوب في المستحبّات لا باتّحاد  
السبب ولا بقريّة أخرى، ولا فرق بينها وبين الواجبات كما أنّ في الواجبات  
أيضاً لو لم يحرز وحدة الحكم والمطلوب لما كان مورد حمل المطلق على  
المقيّد، بل يحمل على تعدّد الوجوب وتأكّده.

كما أنّه في المستحبّات أيضاً لو أحرز وحدة المطلوب في مورد لما كان من  
حمل المطلق على المقيّد محيص ولم يعلم من المشهور خلاف ذلك.

تنبيه: قد يقال بالفرق بين الإطلاق البدلي والشمولي في تنافي المطلق والمقيّد

---

١. كفاية الأصول: ٢٩١ - ٢٩٢، التعليقة ٢.

فإنه لا تنافي في الشمولي بين المنطوقين، بناءً على عدم دلالة الوصف وسائر القيود للمفهوم ولا مانع من كون المطلق مطلوباً والمقيّد أيضاً مطلوباً، فإنه مطلوب أيضاً ضمن المطلق ولعلّ إتيان الوصف لعنايات خاصة ولا يفيد الاختصاص. وهذا بخلاف البدلي فإنّ المقيّد حينئذٍ بنفس منطوقه ينافي المطلق لظهوره في التعيّن، فتدبّر.

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي أو الوضعي، فإذا ورد مثلاً أنّ البيع سبب وأنّ البيع الكذائي سبب وعلم أنّ مراده إمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاصّ... قال في «الكفاية»: فلا بدّ من التقيّد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد بخلاف العكس بإلغاء القيد وحمله على أنّه غالبي أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف<sup>١</sup>، انتهى.

لكنّ الأقوى بناءً على ما سبق أنّه على فرض اتّحاد السبب لا مناص من التقيّد وذلك محرز في الحكم الوضعي غالباً، مثلاً فيما سبق من المثال فالسبب للنقل والانتقال إمّا هو البيع أو البيع الكذائي ووحدة المسبّب يقتضي وحدة السبب، ولو قيل بأنّ السبب هو المطلق يلزم لغوية القيد (وإن كان كشف الوحدة هنا على خلافه في الحكم التكليفي، فهنا وحدة المسبّب يكشف عن وحدة السبب وهناك بخلافه) وبتعبير أصحّ إنّ الحكم في هذه الموارد غير قابل للتعدّد، فإنّ السببية لا يصلح للتأكّد والتعدّد وحينئذٍ فيمكن القول بالتقيّد في الأحكام

١. كفاية الأصول: ٢٩٢.

الوضعية مطلقاً بخلاف التكليفي.

وقد مرّ في مبحث مفهوم الوصف جواباً عمّن استدلّ بالتقييد في أمثال ذلك على المفهوم أنّ ذلك ليس من باب المفهوم، بل من باب إحراز وحدة المسبّب كما في قوله: «في الغنم زكاة» و «في الغنم السائمة زكاة» وفي قوله: «الماء لا ينجسه شيء» و «الماء الكرّ لا ينجسه شيء» فإنّ كلّ ذلك حاكٍ عن الجعل لا الإرادة ولا يقبل المراتب. نعم لا منافات بين مقيّد ومقيّد آخر كما مرّ، فراجع.





## فصل

### في المجمل والمبين

قد يقال: إنّ المجمل ما هو غير واضح معناه ثبوتاً، كالمشترك بلا قرينة أو بعض المشتقات المشتركة كالمختار أو صيغة: «تضرب» المشترك بين المخاطب والغائب. والمبين بخلافه، أي ما هو واضح معناه ثبوتاً. وقد يتصور أنه ما هو غير واضح معناه عند السامع وإن كان له وضع معين واقعاً كالصعيد. وهذا نوع تقسيم للمبين بالمعنى الأول وأنه ينقسم إلى القسمين الأخيرين.

وثالثة يطلق المجمل على ما هو كان له معنى معين ثبوتاً وهو واضح عند السامع أيضاً، ولكنه مع ذلك قامت القرينة لفظية أو عقلية على عدم إرادته كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>١</sup> فالمبين بالمعنى الثاني أيضاً ينقسم إلى القسمين.

---

١. طه (٢٠): ٥.

فالمجمل والمبين بالمعنى الأوّل لا يتفاوت حاله بالنسبة إلى الأشخاص بخلاف المعنى الثاني، فإنّه قد يكون مبيناً عند أهل لسانه ومجماً عند غيره ولا بدّ له الرجوع إلى أهل المحاورة.

وقد اختلط القسمين في «الكفاية» حيث قال في صدر كلامه: إنّ الظاهر أنّ المراد من المبيّن في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف تابعاً لخصوص معنى والمجمل بخلافه... انتهى<sup>١</sup>. وهذا يناسب المعنى الأوّل.

ثمّ قال في ذيل الكلام: إنّهما وصفان إضافيان ربما يكون مجماً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه ومبيّن لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره<sup>٢</sup>، انتهى. وهذا إنّما يناسب المعنى الثاني دون الأوّل.

ومن الجملة الأخيرة يعلم خلط المعنى الثاني والثالث أيضاً، حيث عطف على قوله: «لعدم معرفته بالوضع»، «تصادم ظهوره بما حفّ به لديه» فتأمّل، فإنّ الاحتفاف بالقرينه أيضاً يتصوّر على نحوين كما هو ظاهر.

ثمّ الظاهر أنّه لا اصطلاح لهما في المقام ولم يترتب عليه حكم خاصّ حتّى ينازع في معناه، بل لا يكون الكلام حجّة إلا إذا كان ظاهراً وهو المبيّن، وأمّا المجمل فلا بدّ من علاجه فقد يمكن إرجاعه إلى الظاهر بعلاجه فهو وإلا فلم يكن حجّة.

قال في «الكفاية»: إنّ إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما

١. كفاية الأصول: ٢٩٣.

٢. كفاية الأصول: ٢٩٤.

عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ويكون قابلاً لمعنى وهو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل<sup>١</sup>، انتهى.

لكنّ الاستظهار وإن لم يكن بالبرهان أي الاستدلال العقلي إلا أنه يمكن الوصول إلى الظهور غالباً بمقدّماته كالمراجعة إلى أهل المحاورة أو اللغة، ولذا ينازع في حجّية القول اللغوي ولا أقلّ من مراجعة عدّة منهم يحصل بها العلم بالمعنى بعد كونه مجملاً عنده.

ومع ذلك لا ينافي كونه وجدائياً في عدّة من المواضيع غير قابل لأيّ استدلال، ولذلك لا يمكن التنازع في دعوى الظهور كما هو واضح.

ثمّ إنّ علاج الإجمال غير قابل للحصر، وغايته أنّ المجمل غير حجّة فلا بدّ من الرجوع إلى العامّ الفوق لو كان أو الأصل حسب الموارد وإن كان قد أتعب بعضهم أنفسهم الزكيّة في بيان مصاديق من المجملات وكيفية رفع إجمالها، فراجع وتدبّر.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ ونحمد الله ونشكره على التوفيق وهو وليّه وأرجو أن يكون ذلك خالصاً لوجه الله للوصول إلى مراداته وأوامره ونواهيّه تعالى. وتعليم وتدريب الفضلاء الذين رافقونا في البحث والفحص وأن يجعله مفيداً لمقاصدنا وسراجاً في ظلمات مجهولاتنا وأن يعطينا بذلك الثواب العظيم والأجر الجزيل يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم وهو الموفّق وكان ذلك تحريراً في الدورة الثالثة في آخر ساعة يوم الجمعة

٧٩/١١/٢٨ المطابق ٢٢ / ذي قعدة الحرام ١٤٢١.



# المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً (كخبر الواحد)  
أو عقلاً (كالظنّ على طريق الحكومة)



وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام.

### أنّ مباحث القطع من الأصول

١- قد يقال بكونه خارجاً من مسائل الفنّ وكان أشبه بمسائل الكلام مع شدّة مناسبته مع المقام كما في «الكفاية»<sup>١</sup>.

ولعلّه لما يترأى في بادئ النظر من أنّ القطع بنفسه كاشف عن الحكم الواقعي وإنّما يعدّ من مسائل الفنّ ما يقع في طريق كشفه ولا يقع القطع في طريق كشفه.

وأما وجوب الاتّباع والتنجيز والتعذير وسائر أحكامه الآتية، أحكام عقلية صرفة من دون أن يقع في طريق استنباط حكم.

وأما شبهه بمسائل الكلام لكونه بحثاً في ما يوجب استحقاق العقوبة والمثوبة.

وأما مناسبته مع المقام، فلأنّ الأمارات والأصول حجّتان لمن لا قطع له كما

---

١. كفاية الأصول: ٢٩٦.

أشير إليه في «الحاشية»<sup>١</sup>.

وهذا كله مبني على القول بتعريف علم الأصول بأنها: قواعد ممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

ولكنه بظاهره مخدوش بأنه: إن كان المراد الكشف القطعي للأحكام الشرعية الواقعية فهو وإن كان يشمل مباحث الملازمة بين حكم المقدّمة وذيها والملازمة بين الحكم الشرعي والعقلي إلا أنه يخرج عنه جلّ مباحث الأصول كأمارات والظنّ على طريق الكشف لعدم إفادتها القطع والأصول العقلية لعدم كشفها عن الحكم وكذا الظنّ على طريق الحكومة وكذا القطع لما مرّ.

وكذا لو كان المراد الأعمّ من الكشف القطعي أو الظنّي لعدم كون حجّية الأمارات دائرة مدار الظنّ وجوداً وعدمياً كما لا حجّية للقياس ولو كان مفيداً للظنّ.

ومنه يعلم عدم كفاية تصحيح التعريف بإضافة جملة: «أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل»، كما التجأ إليه في «الكفاية»<sup>٢</sup> فإنه لا يصحّ شموله إلا للأصول العملية فيبقى الإشكال في سائر الموارد.

بل لا يتم المطلوب ولو قيل بأن المراد كشف الحكم، واقعياً كان أو ظاهرياً، تكليفاً أو وضعياً، كما لعله مراد القوم حيث كانوا يقولون بأن: ظنيّة الطريق لا ينافي قطعية الحكم. وأنّ هذا ما قامت على وجوبه الأمانة وكلّ ما قامت على وجوبه الأمانة فهو واجب....

١. الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجردي ٢: ٦.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٦.



إذ هذا أيضاً منقوض بالحجج العقلية المحضة كمباحث القطع أو الظن على الحكومة والأصول العقلية فإنه ليس مفادها حكماً شرعياً وغايتها المعذرية والمنجزية. بل كذلك الأمارات أيضاً على مبنى صاحب «الكفاية» من أن مفاد دليلها جعل حجيتها ولا غير.

والذي يرفع الإشكالات بحذافيرها أن المراد ليس كشف الأحكام الواقعية بنفسها، بل كشف حالها من التنجيز أو التعذير. فإن ذلك هو مهم الأصول في تمام مسائله. ويلخص ذلك بتشخيص ما هو حجة في الفقه، ولذلك يقال: إن موضوع الأصول ما هو الحجة في الفقه<sup>١</sup>.

وعلى ذلك فمسائل القطع من الأصول، أمّا مسألة حجة القطع ووجوب متابعتها ومسألة العلم الإجمالي وقطع القطع فواضح، إذ به يستكشف حال الحكم الواقعي من التنجيز والتعذير وأمّا مسألة التجري فإن كان البحث فيها عن استحقاق العقوبة والمثوبة فهو خارج عن الفن وكانت أشبه بمسائل الكلام.

وإن كان البحث عن حكم ما يتجري به من الحرمة وعدمها كانت في حكم العقل وأنه هل يحكم بقبح ما يتجري به أم لا كان أصولياً، إذ به يستكشف تنجز الحرمة.

ولو كان الكلام في قصده وأنه هل يحكم العقل بقبح قصده وتبته أم لا، فإنه يستتبع الحكم الشرعي لوضوح عدم اختصاص الحكم المستكشف به بأفعال الجوارح. بل ربما يتعلّق بأفعال الجوانح أيضاً كما اتفق كثيراً في الشرعيات.

١. الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردي ٢: ٣٤١.

## حالات المكلف ومجاري الأصول

٢- قال الشيخ الأعظم رحمته في طليعة رسالته: اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ...<sup>١</sup> ثمّ ذكر مجاري الأصول في من حصل له الشكّ.

واعترض عليه المحقّق الخراساني أولاً: بأنّ المراد من المكلف لا بدّ وأن يكون من وضع عليه القلم من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجّز عليه التكليف وإلا لما صحّ جعله مقسماً لما ذكره من الأقسام، إذ بينها من لم يكن عليه تكليف أو لم ينجّز عليه.

ولذا عدل عنه في «الكفاية» إلى قوله: البالغ العاقل الذي وضع عليه القلم. وثانياً: بأنّ الشكّ والظنّ يتداخلان بحسب الحكم. فربّ ظنّ لا يساعد على اعتباره دليل فيلحق بالشكّ من الرجوع في مورده إلى الأصول. وربّ شكّ اعتبر في مورده ما لا يورث الظنّ أصلاً أمانة وطريقاً كما إذا اعتبر مثلاً خبر من لم يتحرّز عن الكذب غالباً من جهة حكايته ونظره، فلا يبقى معه مجال للرجوع إلى الأصل معها أصلاً.

ولذلك عدل عنه أيضاً في «الكفاية» فقال: إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري (متعلّق به أو بمقلّديه) فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا؛ وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة

١. فرائد الأصول ١: ٢.

والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي.

ثم قال: وإنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية وخصصنا بالفعلي لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به.

وإن أبيت إلا عن تثليث الأقسام، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا... لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر له من الأحكام... ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً ونقلاً لغير القاطع ومن تقوم (يقوم خ.ل) عنده الطريق... انتهى.

أقول: يرد على الأول أولاً: أن إيرادته على الشيخ رحمته مبني على كون المراد من المكلف: المكلف بالتكليف الفعلي، وفي كل مورد مورد، وعلى هذا فينبغي أن يكون مراده من من وضع عليه القلم توجه الإرادة الفعلية إليه، وحينئذ فيشكل عليه أيضاً بمن بلغ الآن ولم يتوجه إليه تكليف بعد إذا شك في حكم من الأحكام، فإنه ليس ممن وضع عليه القلم بتوجه الإرادة إليه، ومع ذلك إما أن يحصل له القطع... .

وثانياً: أن حصول الحالات الثلاث لا يختص بالبالغ، فإن المراهق أيضاً قد يلتفت إلى حكمه ولو كان ذلك هو حيثية بلوغه وعدمه بالشبهة الحكمية وأنه هل يبلغ الصبي في ثلاثة عشر أو خمسة عشر أو تمام خمسة عشر؟ أو هل تبلغ المرأة بالاحتلام أم لا؟ أو إذا حصل له الشبهة المصدقية وأنه هل دخل في السادسة عشر أم لا؟ وغير ذلك فقد يحصل له القطع أو الظن أو الشك... ومن المعلوم أن المراهق لا يدخل في قوله: «البالغ العاقل...» .

نعم، يصحّ أن يقال: إنّه ممّن يصحّ التكليف عليه عقلاً فهو من المكلف شأنًا، وهذا هو مراد الشيخ رحمته بقريته التفسير وبعض أقسامه. فانقدح أنّ الأحسن هو ما في الرسالة، فتدبر.

وأما تثليث الأقسام أو تثنيتهما ففي مجموع كلامه في «الكفاية» و«الحاشية» مواضع للكلام:

الف: مقايضة تقسيمه في «الكفاية» و«الحاشية» يعطي أنّ تثنية الأقسام لا يتمّ إلا بتعميم الحكم للواقعي والظاهري وأنّه يحصل القطع بالحكم الظاهري في موارد قيام الأمارات والأصول المعبرة شرعاً. ولذلك رتب على عدم القطع الرجوع إلى الظنّ على تقدير الحكومة أو الأصول العقلية.

وهذا غير سديد ومخالف لما يأتي منه رحمته في باب الأمارات والأصول، حيث إنّ الأصول الشرعية - غير الاستصحاب - لا تفيد حكماً ظاهرياً بلا إشكال وإنّما التزم بالحكم المماثل في الاستصحاب فقط وقد أنكر رحمته في باب الأمارات أيضاً كون مؤدّاهما حكماً ظاهرياً وأنّ مفاد أدلّة حجّيتها إنّما هو جعل الحجّية فقط<sup>١</sup>.

ب: إنّ التقسيم إنّما يصحّ بلحاظ اختلاف ما يترتب على الأقسام من الآثار كما في تقسيم الكلمة إلى ثلاثة أقسام. وكما لا يصحّ التقسيم بلا تفاوت الآثار كذلك لا يصحّ التداخل في الأقسام مع اختلاف آثاره.

ولا ريب: أنّ للقطع بالحكم الواقعي آثار من الحجّية الذاتية والتنجز ما ليس للقطع بالحكم الظاهري أي للقطع بقيام الطريق أو الأصل الشرعي. ولذلك يعدّ لكلّ منهما بحثاً على حدة. فاندراجهما في قسم واحد خلاف الغرض من

١. كفاية الأصول: ٣١٩.

التقسيم. وإلا لما كان للتقسيم وجه، بل كان يصحّ أن يقال: إنه إذا التفت إلى ...  
فإمّا أن يحصل له القطع بالوظيفة الفعلية أم لا...!

ج: إنّ على هذا التقسيم الثنائي يكون أكثر الموارد مورداً للقسمين معاً، إذ  
يكون كثيراً ما قاطعاً بالحكم الظاهري وغير قاطع بالواقع فقد حصل له القطع ولم  
يحصل.

وإن كان يمكن تصحيح ذلك بتصريف في العبارة بأن يكون المراد أنّ البالغ...  
إذا التفت إلى حكمه الفعلي، فإمّا أن يحصل له القطع بالحكم الظاهري أو  
الواقعي... . ولا بدّ من هذا التأويل في الكلام بالنظر إلى أنّه لا معنى من الالتفات  
إلى الحكم الظاهري ابتداءً، بل المطلوب دائماً هو الواقع كما لا يخفى.

ومع ذلك فهما في مرتبتين لا يناسب أخذ القطع بهما في رتبة واحدة.

د: إنّ التقسيم المطرح هنا إنّما هو بلحاظ حالات المكلف في رتبة سابقة  
على العلم بحجّة الطرق والأمارات والأصول وأنّ هذا الطريق معتبر أم لا. وإنّما  
يعقد البحث في الظنّ لتمييز الظنّ المعتمد عن غيره ولا يناسب حينئذٍ جعل القسم  
الثاني من قام عنده الطريق المعتمد، فإنّ ذلك إنّما هو نتيجة البحث عن القسم  
الثاني.

وأما ما استشكله رحمته من تداخل الأقسام وكون بعض موارد الظنّ ملحقاً بالشكّ  
عند الحكم فغير قادح كما أنّه بعد تقسيم الكلمة بالاسم والفعل والحرف يلحق  
المبنيّ بالحروف.

فقد تحصّل: أنّ تقسيم الشيخ رحمته أحسن وأقلّ محدوراً ممّا ذهب إليه في

«الكفاية».

هل المراد من المكلف في المقسم خصوص المجتهد أو عموم المكلفين الأعمّ من المجتهد والعامي؟

قد يقال بالأوّل وأنه لا بدّ من الاختصاص بالمجتهد والتقييد به، لأنّ بعض الأقسام مختصة به ولا يعمّ العامي كالقواعد المقرّرة للشاك حيث لا يكاد يكون له الشكّ واليقين في الشبهات الحكمية وإن كان يتحقّق له في الشبهات الموضوعية. مع أنّه على فرض حصول الشكّ ليس العامي موضوعاً للأصل لتوقّفه على الفحص وليس قادراً عليه. بل لا يقدر العامي على العمل بخبر الواحد أيضاً لعدم فهمه له.

وأشكل على ذلك باستلزامه سدّ باب التقليد أيضاً، فإنّ الأحكام المختصة بالمجتهد لا يسري إلى المقلّد، ولا يجوز له العمل بها كوجوب فصل الخصومة والتصرّف في أموال القصرّ والعيّب وأمثال ذلك<sup>١</sup>.

وأجيب بأنّ اختصاص القواعد به لا يمنع عن التقليد بعد استنباط الحكم منها؛ فإنّ خطاب لا تنقض وإن كان مختصاً به إلا أنّ الحكم المستنبط منه - أي وجوب البناء على الحالة السابقة - حكم لعموم الناس فيفتي به لمقلّديه ولا يختصّ هذا الحكم بنفسه<sup>٢</sup>.

وقد يقال بالثاني وعدم الاختصاص لعموم الأدلّة وإن كان المجتهد نائباً عن المقلّد في إجراء الأصل، فيكون الشكّ من المجتهد بمنزلة الشكّ من المقلّد. ويستشكل بعدم الدليل على هذه النيابة وأنّ غاية مدلول أدلّة جواز التقليد

١. أنظر: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٢٤.

٢. أنظر: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٢٣ - ٣٢٤.

النيابة في استنباط الحكم لا في تشخيص الموضوع هذا<sup>١</sup>.  
وقد يستظهر من كلام «الكفاية» القول الأول حيث قال: إذا التفت... متعلق به  
أو بمقلديه...<sup>٢</sup>.

لكنه خلاف ما صرح به في الحاشية من عدم اختصاصه بخصوص من بلغ  
درجة الاجتهاد كما ربما يوهمه اختصاص بعض الأحكام الآتية به، إذ لا عبرة  
بظن غيره بالحكم أو شكه، لعموم أحكام القطع وإمكان منع الاختصاص في  
أحكامهما لعموم إدلتهما. غاية الأمر: أنّ المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد  
الأدلة ومجاري الأصول بما لها من الشروط دون غيره ينوب عنه في ذلك  
فتأمل<sup>٣</sup>، انتهى.

فليس مراده من التعبير المذكور في «الكفاية» اختصاص التقسيم بالمجتهد  
والاحتراز عن العامي بل العامي أيضاً إذا التفت إلى حكم نفسه فإمّا... انتهى. بل  
مراده شمول البيان لما إذا التفت المجتهد إلى حكم مقلده ممّا لا يكون مورداً  
لابتلاء نفسه فعلاً أو بالمرّة كأحكام الحيض مثلاً.

أقول: إنّه اختلط الأمر في المقام، وهناك أمران: أحدهما: ما هو المراد من  
المكلف في المقام وأنه هل يصحّ هذا التقسيم بالنسبة إلى العامي أيضاً أم لا؟  
وثانيهما: كيفية الإفتاء والتقليد في مؤدّى الأصول العقلية والنقلية، بل وفي مفاد  
الأمارات. والمربوط بالمقام هو الأول. وأمّا الثاني فاللازم البحث عنه في باب

١. أنظر: مصباح الأصول ١: ٨.

٢. فوائد الأصول ٣: ٦.

٣. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢١.

التقليد وجاء في المقام استطراداً.

أمّا المقام الأوّل: فالأمر فيه سهل، ولا ينبغي الإشكال في عموم المقسم. فكما يصحّ جريان الأقسام الثلاثة في المجتهد كذلك في المقلّد، فإنّه أيضاً إذا التفت إلى حكمه الشرعي الفعلي فإنّما أن يحصل له القطع فهو وإلا فإن قام عنده طريق معتبر - وليس له إلا فتوى المجتهد - عمل به وإن فقد وبقي شاكاً في الحكم رجع إلى الأصول العملية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ارتكازية وإن كان غافلاً عنها.

بل له الحالات الثلاثة بالنسبة إلى حكمه الظاهري أيضاً فقد يقطع بالفتوى أو يقوم عنده طريق معتبر كخبر العدلين به وإلا يرجع إلى الأصل العملي كالاستصحاب والتخيير.

فلا كلام في صحّة هذا التقسيم بالنسبة إلى المجتهد والمقلّد معاً، ولا فرق بينهما إلا في خصوصية الطرق والأمارات كما قد يتفق للمجتهدين أيضاً. وكما أنّ ظواهر الكتاب حجّة للمجتهد كذلك ظواهر الرسالة حجّة للمقلّد وهكذا. وأمّا المقام الثاني: فليس الإشكال في عموم الأدلّة أو اختصاصها بالمجتهد، فإنّ من البديهي عدم أخذ عنوان المجتهد في الخطابات وإنّما الإشكال من جهتين:

أحدهما: من حيث أخذ شروط في موضوع حجّيتها لا تتحقّق للعامة. فالأمارات كخبر الواحد إنّما هي حجّة لمن أحرز صدورها ومدلولها نصّاً أو ظاهراً وفحص عن المعارض والمقيّد والمخصّص وأحرز عدمها وغير ذلك. وأمّا الأصول فموضوعها من كان له الشكّ في الحكم، أو العلم الإجمالي، أو



اليقين السابق والشكّ اللاحق ولا يتحصّل ذلك للمقلّد، فلا يشمل الحكم الذي استنبطه. وحينئذٍ فلا يمكن للمجتهد - خصوصاً في الحكم الذي ليس مورد ابتلائه - إلا بيان مناط يقين السابق وشكّه اللاحق حتّى يحصل الموضوع للمقلّد ثمّ بين أنّ حكّمك حينئذٍ البناء على الحالة السابقة الذي استنبطه من عموم لا تنقض مثلاً.

ثانيهما: من جهة أنّ المجتهد لا يحصل له العلم بالحكم إلا نادراً - ولعلّه في موارد يحصل للمقلّد أيضاً العلم ولا يحتاج فيه إلى التقليد - وإنّما غايته تامة الحجة عنده والتقليد إنّما هو رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: يرجع إليه في وجود الحجة لأنّه عالم بقيام الحجة.

قلت: نعم هو عالم بقيام الحجة إلا أنّ قيام الحجة يختصّ بمن تمّ فيه شرائط الموضوع للحجّية والمفروض عدم تامة في المقلّد. فلا بدّ من أن يكون الرجوع إليه ابتداءً في شرائط الموضوع حتّى يتمّ له الحجّية أيضاً فيعلم بقيام الحجة له أيضاً فيفتي له!

ولكن هذا كلّ تصوّرات لا تساعد السيرة القائمة في التقليد.

وقد ذبّ عن الإشكال الشيخ رحمته الله باتّخاذ مسلك النيابة وأنّ المجتهد نائب عن المقلّد في إجراء الأصل فيكون الشكّ من المجتهد بمنزلة الشكّ من المقلّد<sup>١</sup>. والظاهر أنّ المحقّق الخراساني رحمته الله أيضاً تبعه في ذلك حيث قال: غاية الأمر: أنّ المجتهد لمّا كان متمكناً من تعيين مفاد الأدلّة ومجاري الأصول بما لها من

الشروط دون غيره ينوب عنه في ذلك فتأمل<sup>١</sup>، انتهى.

وفيه أولاً: أنه لا دليل على كون التقليد من باب نيابة المجتهد عن المقلد، بل المستند له سيرة العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم.

وثانياً: على فرض تسلّمه فإنّما هو في استنباط الأحكام لا في إحراز الموضوع ولا دليل على كون الشكّ واليقين في المجتهد بمنزلتهما في المقلد.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الأمر في مورد الطرق والأمارات سهل.

فإنّ المقلد الجاهل من حيث ورود الخبر ووثاقه رواته ومقدار مفاده يرجع إلى المجتهد<sup>٢</sup> العالم بهذه الأمور ومن حيث الفحص عن المنافيات والمعارضات، إذ لم يدلّ دليل على تعيين كيفية الفحص فيكون فحصه السؤال عن المجتهد أيضاً ويقلده في عدم المعارض وغير ذلك.

وبالجملة: المفروض أنّ المجتهد يعلم بكلّ هذه الأمور فيعلم بقيام الحجّة على ذلك الحكم فيقلده العامّي ويكون كلّ ذلك من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم.

وبعبارة أخرى: إنّ فتوى المجتهد بحكم إخبار منه بهذه المراتب واحداً بعد واحد بالإجمال، فيقلده العامّي في تمام ذلك بأخذه بالحكم.

وأما الأصول العقلية فالترم في «الكفاية» بأنّ الرجوع إليه إنّما هو لأجل اطلاع على عدم الأمانة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين حكم العقل وأنّه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فالمتّبع ما استقلّ به عقله

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢١.

ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده<sup>١</sup>.

وأما الأصول النقلية والعمدة منها الاستصحاب من حيث كون الموضوع فيه اليقين والشك كما مرّ في بيان الإشكال. وحلّه أنّه لم يعتبر في الاستصحاب اليقين بما هو وإلا لم يتم مقامه الأمانة، وإنّما مفاد الاستصحاب الملازمة بين السابق والمشكوك، فالملاك هو الوجود السابق وما هو الحجّة على السابق حجّة على اللاحق كما أوضحه صاحب «الكفاية» في تنبيهات الاستصحاب وأن لا يساعد عليه كما يأتي في محلّه.

أو يقال: إنّ المراد من اليقين أعمّ من اليقين النفساني والحجّة التي يقوم مقام اليقين والمجتهد عالم بالحجّة السابقة ويخبر عنها للمقلّد ويتمّ له الموضوع. والفرق أنّ اليقين أمر نفساني وليس للمقلّد بالوجدان والإخبار عنه لا يؤثر له. وأمّا الوجود السابق - على التقرير الأوّل - أو الحجّة - على التقرير الثاني - فهما أمران موجودان سابقاً يعلم به المجتهد ويخبر عنه للمقلّد.

وأما الشكّ فلا فرق فيه بينه وبين ما هو مأخوذ في البراءة. والتحقيق أنّه ليس المراد منه الشكّ الفعلي حتّى يقال بعدم حصوله للمقلّد الغافل. وذلك أولاً: لعمومه للشكّ الشأني أي ما إذا التفت شكّ، ولذا يصحّ الصلاة مع استصحاب الطهارة مع الغفلة عنها حين الصلاة نظير الرضا المأخوذ في جواز التصرف في مال الغير.

وثانياً: لأنّ الموضوع ليس هو الشكّ بما هو شكّ، بل عدم العلم كما يشهد

---

١. كفاية الأصول: ٥٣٢.

عليه قوله عليه السلام: «حتى تعلم<sup>١</sup>، وانقضه بيقين آخر<sup>٢</sup>». وقد أصرّ على ذلك الشيخ عليه السلام ولذلك يقال بشموله للظان بالخلاف أو الوفاق مع بداهة عدم كونه شاكاً بالفعل أي متردداً متساوي الطرفين. فالموضوع عدم العلم وهو حاصل بالوجدان، ولذا يرجع إلى المجتهد، فالناقض هو العلم بالخلاف وهو منتفٍ، ويشهد لذلك قوله عليه السلام: «حتى يستقين أنه قد نام». هذا.

ويمكن حلّ هذه العويصة بتمام فروضه بطريق آخر وهو أن يقال: إنّ المدرك لجواز التقليد سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام وما ورد من الأمر بإفئتهم كإفتاء أهل السنة، كما قال عليه السلام لأبان: «اجلس في المسجد وأفت للناس...»<sup>٣</sup> فإنّ مثل ذلك يدلّ على جواز إفتاء المجتهد في الأحكام المعلومة له أو ما أدّى له الطريق أو الأصل وجواز تقليد الجاهل عنهم في تمام ذلك وهو المطلوب.

١. أنظر: وسائل الشيعة ١: ١٣٤، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٥.

٢. أنظر: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣. مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٤.

## القول في بيان أحكام القطع وأقسامه

وهو يستدعي رسم أمور:

### الأمر الأوّل: لزوم العمل بالقطع عقلاً

ذكر في «الكفاية» للقطع أحكاماً يتلخّص في جهات من البحث:

١. لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً.

٢. كونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته وعذراً فيما أخطأ قصوراً وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

٣. عدم كون الحكمين بجعل جاعل لعدم جعل تألّفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

٤. وبذلك ينقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً. وحقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى.

٥. إنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً و ما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة. وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة.

وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان «مما سكت الله عنه كما في الخبر»<sup>١</sup>، فلاحظ وتدبر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه... .

وهناك سادس وهو عدم جواز الأمر باتّباعه.

هذا ما تعرّض له في «الكفاية» بعين عبارته، ولا بدّ من الكلام في كلّ واحدة من الجهات.

الجهة الأولى: في وجوب متابعة القطع. ولا إشكال في أنّ الحركة على وفق القطع بمعنى حصول الحالة الانقداحية والجري إلى العمل على وفقه - عند تعلّق غرض فعلي بالمقطوع - أمر قهري الحصول والتحقّق بمقتضى الجبلة والفطرة، ولذا ترى جريانها بالنسبة إلى غير الإنسان من أصناف الحيوانات أيضاً، بل يرى القاطع أنّ ذلك أثر المقطوع وإن كان في الواقع أثر قطعه، ولذا قد يتخلف عن الواقع نفيّاً وإثباتاً، فيكون هذا أثر وجوده الزعمي مثلاً.

ولعلّه مراد المحقّق الخراساني رحمته أيضاً حيث قال في «الحاشية»: إنّ وجوب...

بمعنى انقداح الملزم العقلي والمحرك العقلائي في نفس القاطع نحو ما قطع وجوبه فعلاً وترك ما قطع حرمة كذلك<sup>١</sup>، انتهى.

وأما أن يكون للعقل حكم بوجود المتابعة للقطع فلا تتصور ذلك، وإلا فلا بد أن يكون ذلك لحسنه وقبح ترك العمل فيكون التجري أيضاً قبيحاً أيضاً، مع أنه مورد للخلاف كما يأتي.

مضافاً إلى أن العقل شأنه الإدراك ليس إله، فالعقل النظري يدرك الوجود بأقسامه والعقل العملي إنما يدرك الحسن والقبح. وأما الإلزام والبعث فإنهما من وظائف المولى.

بل العقل لا يحكم على القاطع إلا بما يترتب على نفس المقطوع كما يقال بنظير ذلك في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾<sup>٢</sup> فإنه إرشادي لا مولوي.

فانظر إذا كان للعقل حكم بقبح فعل مثلاً، فهل يكون لارتكابه عند القطع به - أي عدم العمل على وفق القطع - قبح آخر؟! لا نفهم ذلك!

الجهة الثانية: في الحجية. ولا معنى لحجية القطع بالنسبة إلى مقطوعه بمعنى كونه وسيلة لثبوت المقطوع لدى القاطع، لأنه مساوق لعلية الشيء لنفسه، فإن حقيقة القطع ليس إلا عين ثبوت المقطوع لدى القاطع، فلا يكون هو وسيلة لنفسه كما هو واضح.

وأما حجيته بمعنى كونه عين ثبوت المقطوع لدى القاطع فهي متحققة بعين

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٥.

٢. النساء (٤): ٥٩.

تحقق القطع، ولا تناله يد الجعل التشريعي، لأنّه إيجاد لما هو حاصل، ولا يمكن سلبها عنه لأنّه سلب الشيء عن نفسه وهو خلف واضح، لكنّها مجعولة تكويناً بحصول القطع، لأنّها عين القطع وهو مجعول بعوامل تكوينية المنتهية إلى الإرادة الأزلية الإلهية.

وأما حجّيته بمعنى المنجزية والمعدّرية - كما هو كذلك في سائر الحجج من الأمارات والأصول بمعنى واحد لا جعله وسطاً وأمثال ذلك - فلا إشكال فيه. وإنّما الإشكال في أنّه من حيث بناء العقلاء على ذلك حفظاً للنظام، أو بحكم العقل أو كونها من لوازمه العقلية؟ وقد اختلط الأخير مع الأوّل في كلام السيّد الخوئي رحمته الله.

الظاهر هو الثالث، لانتفاء الأوّل، لا لما يقال: من أنّ الأوامر الشرعية ليس كلّها دخيلة في حفظ النظام، بل وليس الكلام في الأوامر الشرعية فقط، لما فيه من أنّ المدعى أنّ دخلها في حفظ النظام في الجملة كان منشأً لجعل الحجّية من العقلاء مطلقاً لا أن يكون جعلهم مقيداً لما كان دخيلاً فيه.

بل لأنّ القطع منجز ومعدّر ولو لم يكن إلاّ بشر واحد أي بقطع النظر عن الجامعة والاجتماع والعقلاء.

والثاني أيضاً مرتبط بما مرّ في الأمر الأوّل وأنّه لا يعقل فيه حكم للعقل. فالصحيح هو الثالث، فإنّ صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه وحسنه وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه وقبحه ولو كان مخالفاً للواقع حقيقة يدركه العقل.



بل يرى القاطع حين قطعه أنه ليس له مؤمن ومعدّر عند المولى.  
وما في كلام السيّد الخوئي عليه السلام من أنّ العقل يرى حسن العمل بالقطع وقبح تركه<sup>١</sup>، قد مرّ ما فيه، بل الحسن والقبح الذي يدركه العقل فهو حسن العقاب وقبحه الذي هو فعل المولى. والذي وقع في كلامه عليه السلام هو حسن العمل على وفقه وقبح تركه الذي هو فعل العبد وكم فرق بينهما وقد مرّ نفي التصوير الثاني.  
الجهة الثالثة: عدم كون الحكمين - أي وجوب العمل على وفقه وحجّيته - بجعل جاعل. وقد انقذ ذلك ممّا مرّ من أنّها من لوازمه العقلية والظاهر أنّهما من لوازم وجوده فهو مجعولة تكويناً بتبعه لا تشريعاً.  
ولا حاجة في ذلك إلى التمسك بالتسلسل فإنّ الاستدلال بأيّ دليل يرجع إلى القطع فهو المعنى لكلّ دليل.  
الجهة الرابعة: هل القطع معدّر ومنجز مطلقاً ولو كان حاصلًا من سبب غير عادي أو ممنوع شرعاً؟!  
نعم، القطع منجز مطلقاً لا قيد فيه أصلاً فإنّ كلّ قطع ينجز الواقع إذا أصاب.  
بل يصحّ أن يقال: إنّ التنجيز لا يختصّ بالقطع، بل الظنّ والشكّ والوهم بل الاحتمال أيضاً كذلك ويحتاج إلى المؤمن. وهو مقتضى قاعدة دفع الضرر المحتمل، بل لا يحتاج إلى التمسك إلى ذيل القاعدة أيضاً، كما اعترف به المحقّق الخراساني عليه السلام وأنّه إنّما يتأتّى القاعدة بعد احتمال العقاب أي إمكانه وجوازه وإنّما الكلام في قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسيأتي الكلام فيها.  
قال عليه السلام في مبحث البراءة: ... كما أنّه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة بل في

١. مصباح الأصول ١: ١٥.

صورة المصادفة استحقّ العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل<sup>١</sup>، انتهى.

وهذا قد يصطلح عليه أخيراً بحقّ الطاعة. أي حقّ المولى على العبد طاعته فيما يحتمل من أوامره ونواهيه وصحّة العقوبة على مخالفته.

وأما التعذير فإنّما هو فيما لو كان الخطاء عن قصور دون التقصير، كما إذا حصل من الطرق الممنوعة شرعاً أو حصل من مقدّمات يعلم قبل تحصيلها أنّ تلك المقدّمات كثير الخطاء ولا يوصله إلى الواقع غالباً، فإنّه لو قطع هذا الطريق وحصل له القطع - وإن لم يمكن النهي عن العمل به حين قطعه كما يأتي - إلا أنّه لا قبح في عقابه لتفويته الواقع بمتابعة ما نهى عنه الشارع.

ولعلّ من هذا القبيل ما لم يكن القاطع مجتهداً واجتهد.

ولعلّه إلى ذلك أشار في «الكفاية» بتقييده بالقصور<sup>٢</sup>. وقد صرح به في «الحاشية» وقال: وإن كان عن تقصير فإنّما يستحقّها فيما لولاه تمكن من الواقع إمّا بإصابته أو إصابة ما يرجع إليه عند فقدّه من أمانة أو أصل لا مطلقاً ولو فيما إذا لم يتمكن منه لخطاء ما يقوم عنده وذلك لأنّ المؤاخظة عليه حينئذٍ بلا بيان ولا برهان<sup>٣</sup>، انتهى.

والأخير مبنيّ على قاعدة القبح، وسيأتي الكلام فيها. ومع الغضّ عنها فيكون المقصّر مستحقّاً للعقوبة مطلقاً وإن لم يتمكن من الإصابة حيث كان

١. كفاية الأصول: ٣٩١.

٢. كفاية الأصول: ٣٧٩.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٨.

متمكناً من الاحتياط المحرز للواقع.

الجهة الخامسة: هل يجوز النهي عن العمل بالقطع ولو فيما إذا كان حصل عن طريق منهي عنه أم لا؟

الحقّ عدم الجواز لأدائه إلى التناقض ولو في نظر القاطع، لأنّه قاطع بإرادة المولى والنهي تقتضي إرادة المولى نقيضها أو ضدّها.

وفي «الكفاية» تقييده بما إذا تعلّق بالحكم الفعلي<sup>١</sup>. مبيّناً على أنّ للأحكام مراتب أربع<sup>٢</sup> ولا أساس له، إذ ليس للحكم إلا مرتبة واحدة، بل الملاك أن يكون متعلّق القطع بإرادة المولى.

وحينئذٍ فلو كان ذلك بمناط دليل أو طريق فإنّه لا ضير في النهي عن العمل به بسلب الحجّية عن ذلك الطريق أو عمومه أو إطلاقه، فيدلّ على عدم تطابق الإرادة الجدّية والاستعمالية فإنّه لا يلزم منه تناقض، فإنّ التناقض إنّما يلزم مع حفظ القطع بالحكم دون هدمه.

وقد ينتقض عدم جواز النهي عن العمل بالقطع بالنهي عن العمل بالظنّ القياسي حتّى في حال الانسداد، فإنّه لو كان ذلك موجباً للتناقض للزم ذلك فيه أيضاً، إذ الظنّ بالتناقض أيضاً محال كالعلم.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني<sup>٣</sup> في «الحاشية» بأنّ النهي عنه إذا صحّ ببعض الوجوه الآتية لا يكون إلا حكماً ظاهرياً لا ينافي الحكم الواقعي لو خالفه كما إذا أصابه ووافق... وذلك من جهة أنّه لمّا لم يكن الواقع مكشوفاً من سترة في

١. كفاية الأصول: ٢٩٧.

٢. فوائد الأصول، المحقّق الخراساني: ٨١.

الظنّ أمكن المنع عنه في الظاهر، لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة عند ذلك بخلاف القطع، انتهى.

ويرد عليه: أنّ مجرد حفظ مرتبة الحكم الظاهري لا يرفع الإشكال ما لم يتشبّه بالعلاج، والجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بوجه من الوجوه كما تشبّه برفع فعالية الحكم الواقعي وبقائه على مجرد الإنشاء إذا رخص في تركه. وذلك لأنّه كما لا يمكن القطع بالتناقض كذلك الظنّ والشكّ به.

بل الذي يرفع الإشكال أنّ النهي عن القياس بمعنى بطلان القياس عند الشرع يوجب هدم الظنّ وارتفاعه وليس ذلك مع بقاءه على حاله. وقد تقدّم أنّه لا ينكر ذلك في القطع أيضاً.

الجهة السادسة: هل يجوز الأمر الشرعي باتّباعه بأن يأمر بالإطاعة أم لا؟  
فقد ذكر في «الدرر» وجوهاً ثلاثة للمنع.

١. لزوم التسلسل لأنّ الأمر بالإطاعة لو كان مولوياً يحقّق موضوع إطاعة أخرى فيتعلّق الأمر به لكونها إطاعة ... وهكذا.

٢. اللغوية لأنّ الأمر المولوي ليس إلا من جهة دعوة المكلف إلى الفعل وهي موجودة هنا فلا يحتاج إليه.

٣. أنّ الإطاعة عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي أمره، فلا يعقل أن يكون الأمر بها داعياً إليها وإلا لزم عدم تحقّق موضوع الإطاعة ويستحيل أن يصير الأمر المتعلّق بعنوان داعياً إلى إيجاد غير ذلك العنوان. وبعبارة أخرى: إن أتى بداعي

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٥ - ٢٦؛ أنظر: درر الفوائد المحقّق الحائري: ٣٢٦.

الأمر الأوّل لم يكن بداعي الأمر بالإطاعة وإن أتى بداعي الأمر بالإطاعة لم يتحقّق الموضوع.

ثمّ قال: وكلّها مخدوشة. أمّا الأوّل: فلأنّه لا يوجد من الأمر إلا إنشاء أمر واحد متعلّق بطبيعة الإطاعة والقضية الطبيعية تشمل الأفراد المتحقّقة بها، فلا بأس بانحلال الأمر المتعلّق بالطبيعة الواحدة إلى أوامر غير متناهية لانتهاؤها إلى إيجاد واحد. مضافاً إلى انقطاع هذه الأوامر بإتيان المكلف فعلاً واحداً وهو ما أمر به أولاً أو انقضاء زمان ذلك الفعل.

وأما الثاني: فلأنّه يكفي في الخروج من اللغووية تأكيد داعي المكلف، لأنّه من الممكن أن لا ينبعث بأمر واحد، ولكنّه لو تعدّد وتضاعفت الآثار ينبعث نحو الفعل.

وأما الثالث: فلأنّ إتيان الفعل ابتداءً بداعي الأمر بالإطاعة ليس إطاعة للأمر المتعلّق به، ولكن إتيانه بداعي الأمر المتعلّق به بداعي الأمر بالإطاعة بحيث يكون الأمر بالإطاعة داعياً إلى إيجاد الداعي لا يضرّ بصدق الإطاعة ولا بكون الأمر المتعلّق به مولوياً، كما لا يخفى.

ثمّ قال: والأولى أن يقال في وجه المنع: إنّ الإرادة المولوية المتعلّقة بعنوان من العناوين يعتبر فيها أن يكون صالحة لأن تؤثّر في نفس المكلف مستقلاً، لأنّ حقيقتها البعث إلى الفعل. وبعبارة أخرى: هي إيجاد للفعل اعتباراً وبالغناية، والأمر المتعلّق بالإطاعة ممّا لا يصلح لأن يؤثّر في نفس المكلف مستقلاً لأنّه لا يخلو من أمرين: إمّا أنّ فيه أمر المولى أم لا. فعلى الأوّل يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل وهو المؤثّر لا غير، لأنّه أسبق رتبة من الأمر المتعلّق بالإطاعة. وعلى الثاني

لا يؤثر الأمر المتعلق بالإطاعة فيه استقلالاً، لأنه من مصاديق أمر المولى، وقد قلنا: إنّ من شأن أمر المولى إمكان تأثيره في نفس العبد على وجه الاستقلال<sup>١</sup>، انتهى.

وفيه: أنه لا دليل على الاشتراط المذكور، والذي يعتبر بحكم العقل عدم اللغوية وهو متحقق بمجرد إمكان تأكيد الداعي.

والتحقيق أن يقال: إنّ الأمر المولوي لابد وأن يكون لوجود الملاك في المأمور به أو في الأمر به غير مصلحة الواقع وإلا فلا يكون إلا إرشاداً. فلو كان في الأمر بالإطاعة ملاك سوى الواقع كما قد يقال في الأمر بالاحتياط من التحرّز عن الجرأة على المولى فهو أمر مولوي وإلا فلا، ومن المقطوع عدم ملاك فيه.

### الأمر الثاني: في التجري

قال في «الكفاية»: قد عرفت أنه لا شبهة في أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة...<sup>٢</sup> انتهى.

مع أنّ الذي تقدّم منه ﷻ لم يكن إلا حجّيته بمعنى المنجزية والمعذرية وكلاهما يرتبطان بالعقوبة نفيًا وإثباتاً. وأمّا استحقاق المثوبة فلم يتقدّم منه ﷻ بحث في ذلك وإنما تعرّض لها هنا فقط.

وعلى أيّ حال، فقد يدعى أنّ العقل مستقلّ باستحقاق المطيع له. وأورد عليه بإنكار ذلك، إذ إطاعة العبد بعد ملاحظة كونه معطي الوجود وأنه

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٢٩ - ٣٣٠.

٢. كفاية الأصول: ٢٩٨.

مسيخ عليه النعم الظاهرية والباطنية وأنه كان معطي القوة للإطاعة ليست بحيث يحكم باستحقاقه للمثوبة. نعم يحكم بأنه لو أعطاه لم يكن في غير محلّه، وهذا غير الاستحقاق.

بل هو كذلك في العبيد والموالي العرفية بعد ما كان العبد ملكاً لمولاه وتماّم معيشته منه وأنه ليس مثل الأجير الذي يصرف قواه الحاصل من تملّكات نفسه فيكون فعله محترماً.

نعم، قد اشتهر أنّ العبد وإن لم يستحقّ المثوبة على الإطاعة بالذات إلاّ أنّه بعد تكرّر الوعد من الله تعالى في الآيات والروايات يستحقّ له بقبح خلف الوعد. ولكن يمكن أن يقال: بلزوم ترتّب المثوبة عقلاً ولو مع عدم الوعد، وذلك لا لملاك مالكية العبد للمثوبة كما في مالكية الأجير الأجرة على الموجد حتّى يقال باستحالة ذلك وعدم صلاحية التفوّة به على الله تعالى. بل ملاكه كمال الحقّ المتعال وعدم طرؤ نقص عليه في ذاته تعالى. ولا ريب أنّ الاستواء منه تعالى بين المطيع وغيره من دون جهة يتدارك بها نقص في ذاته تعالى.

ولقد أُشير إلى ذلك في الجملة في الكتاب المجيد بقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾<sup>١</sup>.

فإنّ السؤال عن الوجدان أقوى شاهد على أنّ التسوية خلاف مرتكز العقل السالم فيكون نظير التسوية بين العالم والجاهل وبين الظلمات والنور وبين الظلّ والحرور.

وإن قيل: إنه يكفي في نفي الاستواء المخالف لمرتکز العقل السالم عقوبة العاصي دون المطيع وإنه لا قرينة في الآية الشريفة أن يكون ذلك متوقفاً على إعطاء المثوبة للمطيع.

نقول: أولاً: إن نفي الاستواء بعدم عقاب المطيعين أمر واضح لا يثوبه ريب حتى يحتاج إلى بيان ذلك والتأكيد عليه.

وثانياً: إن الأظهر من الآية الشريفة المذكورة قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ \* أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾<sup>١</sup> فإن من الواضح أن الآية الثانية إنما تكون في مقام الاستدلال على ما ذكر في الآية الأولى وهو إعطاء الثواب للمتقين، فتدل على أن الاستواء خلاف مرتکز العقل وإنما يكون نفيه بإعطاء المثوبة للمتقين.

وبذلك يظهر: أنه لا يحتاج في استحقاق الثواب إلى الاستناد بالوعد على الثواب بمعنى عدم انحصار ملاكه فيه وإن كان بعد الوعد يكون ذلك أيضاً ملاك آخر للزوم الثواب كما لا يخفى.

وعلى أي حال، فلا كلام في استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة فيما لو أصاب وهل هو كذلك فيما لو أخطأ أيضاً؟!

وعلى فرض استحقاقه هل هو على الفعل أو على نية الإطاعة والعصيان. وهذا هو البحث المسمى بالتجري اصطلاحاً وإن كان التجري لغة أعم منه ومما أصاب الواقع وعصاه.

والبحث كما يمكن أن يكون في مجرد الاستحقاق وعدمه فيكون بحثاً



كلامياً. أو في حرمة ما قطع بكونه حراماً أو وجوب ما قطع بوجوبه فيكون بحثاً فرعياً. كذلك يمكن أن يكون في حسن الفعل المنقاد به أو قبح الفعل المتجرى به فيكون عقلياً يقع في طريق الاستنباط فيكون أصولياً.

ومع تصوّر طرح البحث كذلك لا وجه لجعله على الوجهين الأولين والالتزام بالاستطراد فيه هنا كما قد يقال.

ثم إنّ الكلام إنّما هو في استحقاق العقوبة عند التجري لا في تحقّقه وفعليته خارجاً فلا مساس لما في بعض الأخبار من العفو عن نيّة الحرام بالمقام. وكذلك ما قد يستدلّ به لقبح التجري من كونه هتكاً لحرمة المولى، فإنّه غير دائر مدار التجري بل يصدق ذلك ولو كان الفاعل عالماً بعدم حرّمته، ومع ذلك أظهر عن نفسه فعل الحرام وقد لا يكون هتك مع التجري كما إذا فعل ذلك في خلوة لا يراه أحد من الناس. فالنسبة بين العنوانين هو العموم من وجه. ثمّ إنّّه لا إشكال ظاهراً في صحّة مدح المنقاد وذمّ المتجري ولو على سوء سريره أو حسنهما.

وأما حسن الانقياد وقبح التجري بحيث يستحقّ المثوبة والعقوبة عليهما فقد استدلّ عليهما بوجوه قرّرها الشيخ الأعظم في «الفرائد»<sup>١</sup>:

١. الإجماع المدعى في مسألتين: إحداهما: أنّ الظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة فقد عصى وإن انكشف بقاء الوقت. انتهى. فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق (فإنّ الظنّ أدنى مراتب الكشف فالقطع بالأولية). نعم حكى عن «النهاية» وشيخنا البهائي عليه السلام التوقّف في

١. فرائد الأصول ١: ٣٧ - ٤٠.

العصيان، بل في «التذكرة»: «لو ظنّ ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمرّ الظنّ وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان» واستتقرب العدم في «المفاتيح».

ثانيتها: أن لا خلاف ظاهراً في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل (أي إنه لا يسقط بذلك قضائه عنه).

٢. بناء العقلاء على الاستحقاق.

٣. حكم العقل بفتح التجري

٤. دلالة العقل على ذلك بتقريب أنه إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مايع معين خمرأً وقطع الآخر بكون مايع آخر خمرأً فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فإمّا أن يستحقّ العقاب أو لا يستحقّه أحدهما أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس؟ لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعيّن الأوّل.

ثمّ استشكل ﷺ على الأوّل: بأنّ المحصلّ منه غير حاصل والمسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد كما عرفت من «النهاية» وستعرف من «قواعد» الشهيد ﷺ والمنقول منه ليس حجة في المقام.

وأضاف إليه المحقق الخراساني في «الحاشية» في المسألة الأولى بإمكان أن يكون ذلك لأجل المخالفة حقيقة لحكم الشارع بلزوم اتباع الظنّ بالضيق، وهذا

بخلاف القطع به فلا يشمل معقده<sup>١</sup>.

وأما المسألة الثانية فلا دلالة فيه أيضاً لظهور أنّ الحكم بوجوب الإتمام ليس للضرر، بل إنّما هو لخوفه الناشئ حقيقة من الظنّ والقطع به ولو لم يكن هناك ضرر، ولهذا صحّت الصلاة قصراً مع الأمن منه ولو كان وانكشف.

وعلى الثاني: بأنّ بناء العقلاء لو سلّم فإنّما هو على مذمة الشخص من حيث إنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله، فإنّ المذمة على المنكشف لا الكاشف.

والتزم المحقّق الخراساني في «الحاشية» بأنّ الاستحقاق (أي العقاب) على نفس العزم والجزم لا على ما به القصد والهمّ. هذا مضافاً إلى الذمّ على ما هو عليه من الصفة الخسيّة.

وعلى الثالث أيضاً: بما يظهر ممّا مرّ من أنّه لكشف ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد لا على كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل: أنّ استحقاق المذمة والقبح والعقاب في الجملة غير منكر، وإنّما الكلام في كون الفعل الغير المنهيّ عنه واقعاً مبغوضاً للمولى ومحرمّاً شرعاً؟ لأنّ استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، بل يمكن أن يكون على نفس النيّة والعزم والجزم وإن كان ذلك أيضاً يختلف باختلاف مراتبها فقد ينوي ويفعل ما يقدر عليه من العمل ولا يصيب وقد ينوي

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٠.

ولا يفعل شيئاً ولقائل أن يمنع العقاب في الأخير.

وعن الرابع: بأنّ عدم العقاب يرجع إلى ما لا بالاختيار وقبحه غير معلوم،  
وإنّما القبيح هو العقاب على ما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار.

ونتيجة ذلك كلّ عدم الدليل على قبح الفعل وحرمته.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمته حاول إقامة الدليل على عدم قبحه وحرمته،

واستدلّ لذلك:

أولاً: بشهادة الوجدان بأنّ قتل ابن مولى مبعوض وقتل عدوّه محبوب ولا  
يخرج عن تلكما بالقطع بخلافه فلا ينقلب الواقع عمّا هو عليه من الحسن والقبح.  
وثانياً: باستحالة أخذ القطع بالحكم أو موضوعه مطلقاً في موضوع مثل متعلّقه  
أو مثل حكمه للزوم اجتماع المثليين لدى القاطع وإن لم يلزم ذلك لدى الحاكم  
في محلّ الفرض إلا أنّه غير مجدّ.

وثالثاً: باستحالة توجيه الطلب إلى من لا يكاد أن يلتفت إليه فضلاً عن أن

يدعن به.

ورابعاً: أن الفعل المتجرّي به أو المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة  
لا يكاد يكون اختيارياً فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنّه عليه من عنوانه  
الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطاري الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ما  
يلتفت إليه.

بل لا يكون اختيارياً أصلاً إذا كان التجريّ أو الانقياد بمخالفة القطع  
بمصادق الحرام أو الواجب أو موافقته. فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم  
يصدر منه ما قصده وما صدر منه لم يقصده بل ولم يخطر بباله.

(والفرق بين البيانين أنه على الأول صدر منه فعل اختياري وهو غير محرّم وفعل حرام لم يقصده فهو غير اختياري. وأمّا على الثاني فالمدعى أنه لم يصدر فيه فعل اختياري أصلاً إذ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد وذلك في الاشتباه في المصداق).

لا يقال: إنّ ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عامّ يكون تحته ما قصده فيسري إليه قصده مثل شرب المائع في أمثال المقام.

فإنه يقال: كلا، كيف يصير العامّ المتحقّق في ضمن خاصّ مقصوداً واختيارياً بمجرد قصد خاصّ آخر قصد بخصوصيته. نعم لو عمد إلى خاصّ تبعاً للعامّ فصادف غيره من أفراده لم يخرج عن اختياره بما هو متّحد مع ذلك العامّ وإن كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاصّ<sup>١</sup>، انتهى.

أقول: ويرد على الثاني: بجواز اجتماع حكّمين متماثلين سواء قلنا بالاجتماع لتعدّد العنوانين أو الامتناع لتحقّق المندوحة وهو إمكان امتثالهما.

وعلى الثالث: بإمكان الخطاب بعنوان آخر ملازم كما التزم به في خطاب الناسي.

وهذا إذا كان المقصود تعلّق الحكم بعنوان التجري. وأمّا لو كان المقصود تعلّقه بعنوان القاطع بالحرمة أو الخمرية. كما لعلّه المفروض في الإشكال الثاني فإمكانه أوضح إلا أنه يلزم منه تعدّد العقاب ولعلّه لعدم الالتزام به قطعاً عدل إلى الفرض الأول وبنى عليه فقط.

وعلى الرابع: فبالنقض بمثل ما لو أراد الإفطار بما يع خاصّ فظهر غيره أو

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٧.

الزنا بمرأة خاصة فظهرت غيرها، فيلزم عدم حصول الإفطار والحرام ولا يلتزم به أحد.

وحلّه: أنّ مجرد التغير في الفرد لا يخرج الجامع عن الاختيار، بل يكفي في اختياريته كون الجامع مورداً للالتفات بحيث يقدر على تركه وإن لم يكن مورداً للفرض الأصلي.

لكن يمكن الانتصار له ﷺ في الأخير بأن ذلك إنّما يتمّ إذا كان الجامع أيضاً مورداً للنهي كما في الإفطار والزنا وليس كذلك في المقام بالاتفاق، والذي يدعى حرمة هو الفرد الآخر أي شرب ما هو المقطوع كونه خمراً أو شرب ما هو المقطوع كونه حراماً وقد عرفت عدم اختياريته بهذا العنوان الطاري.

نعم، لو فرض إتيانه بإرادة كونه مقطوع الحرمة، أي توجهه إلى قطعه، وقصده بذلك العنوان لا منع من توجهه الحرمة إليه كالمقطع الموضوعي إلا أنه لا يكون كذلك غالباً، فلا يصدر منه بهذا العنوان اختياراً.

وهذا مع ما سبق من حكم الوجدان بعدم الملاك فيه يكفي في «الاحتجاج» على عدم حرمة الفعل شرعاً ولا كونه قبيحاً.

ومع ذلك كله لا يمكن إنكار استحقات المتجرّي للعقوبة والمنقاد للمثوبة عقلاً، فإنّ مراجعة الوجدان وحكم العقل وقاطبة العقلاء في الأمور الراجعة إلى الموالى والعبيد الظاهرية يشهد على ذلك، فإنّه لا يذمّ أحد من عاقب عبده بإرادة المعصية وقصدها ولا يعد فعله قبيحاً ولا تحكماً كما في المعصية الحقيقية من دون فرق بينهما من هذه الجهة.

مثلاً إذا أراد قتل المولى وعلم المولى بذلك فمانعه، يعاقبه ولا يذمه العقلاء

قطعاً وليس فيه إلا قصد العصيان وهكذا في التجري.

ويظهر مصبّ القبح والعقاب بملاحظة الأمثلة التالية:

١. إذا أراد عبد قتل مولاه وأرسل إليه السهم ولكن أخطأ فيه ولم يصبه.
٢. إذا أراد جندي قتل أميره وأرسل السهم إلى سيّارة قاطعاً أنّه فيها ولم يكن فيها.

٣. إذا أراد قتل ابن مولاه وقتله وظهر أنّه عدوّه.

٤. إذا أراد قتل عبد المولى وقتله فظهر أنّه عدوّه.

كل ذلك ممّا يجد الوجدان صحّة عقوبته واستحقاقه لها.

ثم إنّ من يريد قتل المولى مثلاً: فإمّا أن يرسل إليه السهم ولا يصيبه خطأ أو يهدفه ولم يقدر على إرسال السهم، أو يهدفه ويؤخذ منه قبل إرسال السهم، أو يقدم على مقدماته فقط بحيث يظهر منه ذلك المقصود.

ففي كل ذلك يستحقّ العقوبة بالوجدان من دون تفاوت بينها. فلا بدّ وأن يكون العقاب على أمر مشترك بين الكلّ وليس هو إلا القصد والعزم. وهذا ما جزم به المحقّق الخراساني رحمته الله. أي نفس التجري والانقياد لا الفعل المتجريّ به أو المنقاد به. بل قد يختلف عقابه باختلاف ما تجرّى به، فإنّ العرف والوجدان يفرّق بين ما إذا قطع بأنّه ابن المولى فقتله، فظهر أنّه عدوّه وبين عبد آخر قطع بأنّه هذا عبد المولى فقتله فظهر أنّه عدوّه، فإنّ الأوّل يعدّ أشدّ استحقاقاً مع أنّ فعلهما واحد فيظهر أنّه على جرئة العبد وعدم مبالاته فيشتدّ العقاب باشتداده.

بل يمكن أن يقال: إنّ في المعصية الحقيقية أيضاً يعاقب على القصد والإرادة ولو قيل في بعض الأحيان: لم فعلت كذا في مقام المؤاخذة، فإنّه لكشف قصده

وعدم كونه معذوراً من جهة الجهل القصورى أو غيره والعمدة هو قصد الطغيان والعصيان.

وأما كونها مع الإصابة أكد، فأمر خارج عن محلّ الكلام وإنما هو بيد المولى، فإنّ البيان على أصل التكليف كاف لصحة العقوبة ولو بأعلى مراتبها. ولقد أصرّ المحقّق العراقي رحمته على كون العقاب على الطغيان والعصيان مطلقاً. ولا يخفى أنّهما عنوانين انتزاعيين ولا يبعد أن يكون منشأ انتزاعهما هو القصد أيضاً، فيرجع إلى ما مرّ.

ولو أبيت إلا عن كون العقاب في فرض الإصابة على نفس الفعل. فلا إشكال أيضاً في الالتزام بما عرفت بعد شهادة العرف والوجدان وحكم العقل المستقلّ في هذا الباب وطريقة العقلاء.

بقي الكلام فيما ربما يشكّل عليه كما في «الكفاية»: أنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادي الاختيار وهي ليست باختيارية وإلا لتسلسل. وأجاب عنه أولاً: أنّ الإرادة وإن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادية بالاختيار للتمكّن من عدمه بالتأمّل في عواقبه.

وثانياً: أنّه وإن لم يكن باختياره إلا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وهو موجب لبعده عن ساحة المولى واستحقاق العقاب إنّما يكون من تبعه ذلك كما في المعصية الواقعية وهما ذاتيان للإنسان والذاتى لا يعلّل ... وإنّما إرسال الأنبياء تكون حجّة على من أساء وينتفع به من حسنت سريرته<sup>١</sup>، انتهى.

١. كفاية الأصول: ٣٠٠ - ٣٠١.



والثاني مستلزم لما لا يمكن الالتزام به. والصحيح هو الأول، وقد مضى الكلام فيه مستوفى في مبحث الطلب والإرادة وأنه ليس ملاك اختيارية فعل سبقه بالإرادة حتى يتسلسل، بل للإنسان خصوصية يعبر عنها تارة بهجمة النفس، أو تأثير النفس، أو الاختيار، أو السلطنة. وهذه كلها وراء صفة الإرادة.

وبعبارة أخرى: الاختيار صفة من الصفات الذاتية للإنسان. ويدل على ذلك قضاء الفطرة وأن في كل فعل يتردد أولاً، ويقول: أفعل أو لا أفعل... (إنك كغويي أين كنم يا آن كنم...).

والمحصل: أن ملاك اختيارية الفعل أنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. فكل من يمكن له ذلك بالتأمل في عواقبه فهو فعل اختياري سواء كان فعلاً جوارحياً أو جناحياً.

نعم لو لم يكن كذلك وصار بحيث خرج عن حيطه فكره لم يكن الإرادة اختيارية كما في نفس الفعل وفي هذا المورد نلتزم بعدم العقاب. هذا كله ما يقتضيه العقل والوجدان. وأما بحسب الأدلة الشرعية فيمكن الاستدلال لهذا المدعى بجمع من الآيات والروايات.

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ﴾!

بدعوى: أن الظاهر منها عدم ترتب المؤاخذة على الأيمان اللغوية التي لا يرتب الحالف عليها الأثر ولا يعمل بها، بل يؤاخذ الله على ما في القلب من إرادة عدم العمل بما حالف أو عدم إرادة العمل به. فالمراد باللغوية جعله لغواً عملاً.

وفيه: أنّ الظاهر أو المحتمل أن يكون المقصود على المؤاخذة على الإيمان غير المقرونة بقصد الحلف جداً وأنّ المؤاخذة إنّما تكون على ما يتحقق في القلب جداً وأنه ليس صرف اللفظ أو المفهوم التصوري.

ويشهد لذلك أولاً: ظهور لفظ اللغو في ذلك.

وثانياً: تناسبه لقوله تعالى: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ»<sup>١</sup>.

ومنها: قوله تعالى: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ...»<sup>٢</sup>.

بدعوى ظهورها في حصول الإثم بالقصد إلى الكتمان.

وفيه: أنّ الأقرب أن يكون المقصود أنّ الكتمان من آثمية القلب، لا أنّ الكتمان موجب له فالإثم موجب وعلة لا معلول. وذلك لأمر:

منها: ترتيبه عليه بالجملة الاسمية الظاهرة في الدوام والاستمرار ولم يقل آثم قلبه.

ومنها: تناسبه اعتباراً، لأنّ الكتمان من باب ملاحظة الظالم نوعاً وهي تكشف عن ضعف الإيمان وعدم الثقة بالله وتحقير قدرته وعلمه وإحاطته في قبال قدرة من يكتمها لأجله نعوذ بالله.

ومنها: ما في تفسيره في «الصافي» عن «الفقيه»<sup>٣</sup> عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام: «كافر قلبه...»<sup>٤</sup>.

١. المائدة (٥): ٨٩.

٢. البقرة (٢): ٢٨٣.

٣. تفسير الصافي ١: ٢٨٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣١٣، كتاب الشهادات، الباب ٢، الحديث ٣.

ومنها: ﴿... وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...﴾<sup>١</sup>.  
وفيه - مع كونها مربوطاً بما سبق من الكفر القلبي - أولاً: أنّ المحاسبة لا تلازم  
صحّة العقوبة والمؤاخذه على قصد المعصية، إذ يكفي في صحّة المحاسبة في  
الأفعال النفسية وجود المعاصي فيها في الجملة من الكفر والنفاق والرياء وعدم  
قصد الخلوص في العبادات وعدم القربة وغير ذلك.  
وثانياً: أنه لم يثبت كون النفس عبارة عن الضمير والباطن فيحتمل كون  
المقصود ما يعملونه عند أنفسهم خفاءً، فتأمل.  
ومن ذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ  
وَالْفُؤَادَ...﴾<sup>٢</sup>.  
ومنها: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي  
الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا...﴾<sup>٣</sup>.

وتقريب الاستدلال بها واضح.

وفيه: أنّ الأقرب - بقرينة الآيات السابقة - أن يكون ذلك بلحاظ ما يترتب  
على الإرادة من العمل. وذلك لورود ما في قصة قارون وأنه كان من قوم موسى  
وبغى وأنه كان يقول: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾<sup>٤</sup>. ففعل المقصود - والله العالم -  
تحذير النفوس المستعدّة عن جعل العلوّ والفساد نصب أعينهم كي يترتب على  
ذلك أفعالاً كثيرة من المحرّمات والمظالم. والفرص أنّها بصدد التحذير عن تعلق

١. البقرة (٢): ٢٨٤.

٢. الإسراء (١٧): ٣٦.

٣. القصص (٢٨): ٨٣.

٤. الزمر (٣٩): ٤٩.

الإرادة بأمر كلّي كالعلوّ والفساد من جهة كون ذلك موجباً لترتب محرّمات كثيرة على ذلك كما كان في قارون.

ويمكن تقريبه بشكل فني وهو أنّ من لا يريد كذا فله الدار الآخرة حيث لا يعصى. وأمّا أنّ كلّ من يريد ذلك وذلك فعليه العقاب، فلا كلفة فيه، بل فيه إجمال وتفصيل يبتني على العمل وعدمه. ويشهد على ذلك ذيل الآية: ﴿... مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>١</sup>.

وممّا ذكرنا: يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>٢</sup> حيث إنّها وردت تماماً لقصد الإفك الواقعة عن عصابة منهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿... وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾<sup>٣</sup>. وتقريب الاستدلال واضح. ولكنّه مبنيّ على كون المراد من الخسران هو العقاب والمؤاخذه. ولكنّ الأقرب أن يكون المقصود من الخسران إبطال ما قصدوه بإبراهيم عليه السلام من الإحراق. وقد ورد في آية أخرى: ﴿فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾<sup>٤</sup> وهي أظهر في ذلك. مع أنّ ردّ قول إبراهيم إلقائه في النار ولحرقه المظهر لإرادة الكيد حرام في نفسه. فالإرادة على هذا لوحظت

١. القصص (٢٨): ٨٤.

٢. النور (٢٤): ١٩.

٣. الأنبياء (٢١): ٧٠.

٤. الصافات (٣٧): ٩٨.

طريقاً إلى وقوع هذه الأفعال المحرّمة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾<sup>١</sup>.  
وفيه: "أنّ الإرادة على نحو تكون ظلماً لا يكون متصورة إلا على نحو ينطبق على الخارج، فتأمل.

وقد روي عن بعض نسخ الرضوي عليه السلام: «... والإثم والمعصية أشدّ عذاباً مضاعفة في غيرها. فمن همّ لمعصيته ولم يعملها كتب عليه سيئة لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾<sup>٢</sup> وليس ذلك في بلد غيره وإنما أراد أصحاب الفيلة هدم الكعبة فعاقبهم الله بإرادتهم قبل فعلهم»<sup>٣</sup>.  
وإن كان يمكن أن يقال: بأنّه من خصوصيات مكّة فلا يدلّ على العموم.  
اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العذاب بالنسبة إليه لا بدّ وأن يكون بالاستحقاق وإلا فهو ظلم وأما عدمه في غيره فبالعفو كما يأتي.

وأما الروايات فمنها: ما عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم ثلاث خصال في ذرّيته: جعل لهم أنّ من همّ منهم بحسنة أن يعملها كتب له حسنة، ومن همّ بحسنة فعملها كتب له عشر حسنات. ومن همّ بالسيئة أن يعملها لا يكتب عليه ومن عملها كتبت عليها سيئة واحدة. وجعل لهم العقوبة حتّى يبلغ حنجرة الرجل...»<sup>٤</sup>. ومثلها روايات متعدّدة،

١. الحجّ (٢٢): ٢٥.

٢. هكذا في المستدرک والصحيح «أليم». [منه غفر الله له].

٣. مستدرک الوسائل (الطبعة الحجرية) ٢: ١٤٥، السطر ١٣.

٤. بحار الأنوار ٦٨: ٢٤٨، كتاب الإيمان والكفر، حديث ١٠؛ مكارم الأخلاق، باب تضاييف الحسنات، الحديث ١٠.

(باب ٦ من أبواب مقدمات العبادات).

ومنها: ما عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن بكير، عن أحدهما عليه السلام قال: «إن آدم عليه السلام قال: يا رب سلّط عليّ الشيطان وأجرته مجرى الدم منّي فاجعل لي شيئاً أصرف كيد عني. قال: يا آدم قد جعلت لك أنّ من همّ من ذريّتك بسنة لم يكتب عليه ومن همّ بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبت له عشرة. قال...»<sup>١</sup>

ومنها: ما عن منصور بن حازم، قال: «سألت موسى بن جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾<sup>٢</sup> قال: سألت... قال رسول الله صلى الله عليه وآله سألت الله عزّ وجلّ فأوحى إليّ أنّي خلقت في قلب آدم عرقين يتحرّكان بشيء من الهواء فإن يكن في طاعتي كتبت له حسنات وإن يكن في معصيتي لم أكتب عليه شيئاً حتّى يواقع الخطيئة فاذكروا الله على ما أعطاكم أيّها المؤمنون»<sup>٣</sup>.

وهذه الروايات وإن كانت في مقام بيان منّة الله عزّ وجلّ على العباد بالعتو عن نية الخطيئة إن لم يواقعها، لكنّها تدلّ على استحقاتها وإلا لم يكن للعتو مجال ولا لكونه منّة عليهم.

ومنها: عن أبي هاشم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما خلد أهل النار في النار، لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً وإنّما خلد أهل الجنّة في الجنّة، لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً،

١. مستدرک الوسائل ١: ٩٥، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ١٦.

٢. طه (٢٠): ٧.

٣. مستدرک الوسائل ١: ٩٦، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٢٠.

فبالتّيات خلد هولاء وهولاء. ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾<sup>١</sup>  
أي تيّته»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث): «... والنّية أفضل من العمل. ألا  
وإنّ النّية هي العمل ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ...﴾»<sup>٣</sup>.

ومنها: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «نّية المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نّية  
الفاجر»<sup>٤</sup>.

ومنها: ما عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «يا جابر يكتب للمؤمن  
في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحّته ويكتب للكافر في سقمه  
من العمل السيئ ما كان يكتب في صحّته ثمّ قال: يا جابر! ما أشدّ هذا من  
حديث»<sup>٥</sup>.

قال الشهيد رحمته الله في «القواعد»: لا تؤثّر نّية المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبّس بها  
وهو ممّا ثبت في الأخبار العفو عنه. ولو نوي المعصية وتلبّس بما نواه معصية  
فظهر خلافها ففي تأثير هذه النّية نظر إلى آخره<sup>٦</sup>.

قال شيخنا البهائي رحمته الله في بعض تعليقاته على الكتاب المذكور: قوله: «لا تؤثّر  
نّية المعصية...»، غرضه - طاب ثراه - أنّ نّية المعصية وإن كانت معصية إلا أنّه لمّا

١. الإسرا (١٧): ٨٤.

٢. وسائل الشيعة ١: ٥٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١: ٥١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١: ٥٦، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٢٢.

٥. وسائل الشيعة ١: ٥٦، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٥.

٦. القواعد والفوائد ١: ١٠٧.

وردت الأخبار بالعفو عنها لم يترتب على فعلها عقاب ولا ذمّ وإن ترتب استحقاقيهما. ولم يرد أنّ قصد المعصية والعزم على فعلها غير محرّم كما يتبادر إلى بعض الأوهام حتّى لو قصد الإفطار مثلاً في شهر رمضان ولم يفطر لم يكن آثماً. كيف والمصنّف مصرّح في كتب الفروع بتأثيره.

والحاصل: أنّ تحريم العزم على المعصية ممّا لا ريب فيه عندنا وكذا عند العامة وكتب الفريقين من التفاسير وغيرها مشحونة بذلك، بل هو من ضروريات الدين... ثمّ ذكر كلمات الفريقين شاهداً على ذلك<sup>١</sup>.

ولقد أجاد فيما أفاد وإن كان في استشهاده بمسألة نيّة الإفطار نظر واضح فإنّها خارجة عن المقام كما بيّن في محله.

نعم، يخالفها ما روي في «قرب الإسناد» عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لو كانت النّيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لأخذ كلّ من نوى الزنا بالزنا، وكلّ من نوى السرقة بالسرقة. وكلّ من نوى القتل بالقتل، ولكنّ الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثيب على نيات الخير أهلها وأضمارهم عليها ولا يؤخذ أهل الفسق حتّى يفعلوا...»<sup>٢</sup>.

ولكنّه بتفرّدها لا يقاوم الروايات الكثيرة المتقدّمة بعضها وما يقتضيه سيرة العقلاء وتقبّح العقل. فلا ينبغي الإشكال في استحقاق العقوبة على نيّة المعصية والعزم والعزم عليها وحرمتها.

نعم، يقع الكلام في ما دلّ عليه جمع من الروايات السابقة وغيرها من العفو

١. سفينة البحار ٢: ٦٢٨.

٢. وسائل الشيعة ١: ٥٥، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٦، الحديث ٢١.



عنه حيث يشكل عليه أولاً: بأنّ ذلك يوجب نقض الغرض من التحريم وتجري العبد عليها وأن لا يكون له رادع.  
وثانياً: بتعارضها بعدة أخبار تدلّ على عدم العفو وفعالية العقاب والمؤاخذه  
مثل:

١. ما دلّ على أنّ الراضي لعمل قوم كالداخل فيهم وليس هو إلا نية السوء.  
منها: ما في خبر طلحة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العامل بالظلم والمعين له  
والراضي به شركاء ثلاثهم»<sup>١</sup>.

ومنها: ما في «المعتبر» عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: قلت: لأبي  
الحسن عليه السلام: يا بن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا  
خرج القائم عليه السلام قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائهم؟ فقال عليه السلام هو كذلك.  
فقلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾<sup>٢</sup> ما معناه؟ قال: صدق الله  
في جميع أقواله، ولكن ذراري قتلة الحسين عليه السلام ليرضون بفعال آبائهم  
ويفتخرون بها، ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه. ولو أنّ رجلاً قتل بالمشرق  
فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عزّ وجلّ شريك القاتل وإنما  
يقتلهم القائم إذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما في رواية أخرى بنفس السند عن الرضا عليه السلام في قصة نوح: «... وأمّا  
الباقون من قوم نوح فاغرقوا بتكذيبهم لنبيّ الله ﷺ نوح وسائرهم اغرقوا

١. وسائل الشيعة ١٦: ٥٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٨٠، الحديث ١.

٢. الأنعام (٦): ١٦٤.

٣. وسائل الشيعة ١٦: ١٣٨، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ٤.

برضاهم بتكذيب المكذّبين ومن غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده وأتاه»<sup>١</sup>.

ومنها: ما في «نهج البلاغة»: «فو الله لو لم يصيبوا من المسلمين إلا رجلاً واحداً معتمدين لقتله بلا جرم لحلّ لي قتل ذلك الجيش كلّهُ إذ حضره ولم ينكروا ولم يدفعوا عنه بلسان ولا يد»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما فيه أيضاً أنّه قال عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه وعلى كلّ داخل في باطل إثم إنّما إثم العمل به وإثم الرضا به»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما في زيارة العاشوراء: «اللهمّ العن... ومن سمعت بذلك فرضيت به» إلى غير ذلك من الروايات الواردة بهذا المضمون.

٢. ما عرفت من تعليل خلود أهل النار في النار بعزمهم على المعصية.

٣. ما ورد من العقاب على غرس العنب وأنّ الله تعالى لعن غارسها. فعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعامرها وشاربها وساقبها وحاملها والمحمولة إليه وباعها ومشتريها وأكل شيء منها»<sup>٤</sup>.

وفي حديث المناهي: ... أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يشتري الخمر ويسقى الخمر وقال: «لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وباعها

١. وسائل الشيعة ١٦: ١٣٨، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٦: ١٤١، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ١٦: ١٤١، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ١٢.

٤. وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٥، الحديث ٤.

ومشترئها وأكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه»<sup>١</sup>.

٤. ما دلّ على أنّ القاتل والمقتول كلاهما في النار، فقد روى محمد بن حسن، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبي الجوزاء (المنبه بن عبد الله) عن الحسين بن علوان، عن عمر بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتلاً»<sup>٢</sup>.

فهذه الروايات كلها يعارض ما سبق من العفو عن نية المعصية إذا لم تنتهي إلى العمل.

والجواب عن الأوّل: وهو كونه موجباً لنقض الغرض وتجري عنه على هذا المبعوض. ففيه: أنّ وعد العفو على ذلك مقيداً بعدم العمل لا يوجب التجري ولا نقض الغرض، حيث إنّ حين العزم والنية لا يرى نفسه إلا فاعلاً ومرتكباً للعمل لا غير مصيب إليه.

وهكذا يعلم أنّه كذلك في جميع الموارد التي وعد الله سبحانه العفو كالعفو عند التوبة وكقوله تعالى: «إِنْ تَجُنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»<sup>٣</sup>، إذ حين ارتكاب المعصية لا يعلم التوفيق على التوبة ولا التوفيق على اجتناب الكبائر ولا يطمئنّ به حتّى يتكل على العفو منه عند ارتكابه.

١. وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٥، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ١٤٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٦٧، الحديث ١.

٣. النساء (٤): ٣١.

وأما الثاني: وهو الأخبار المعارضة فيشكل عليه أولاً: بأنه لا أثر عملاً في الجمع بين الطائفتين، فإن أخبار العفو لا يكون مؤمنة عن العقاب لصحة العقاب - ولو مع وعد العفو - وعدم قبحه، حيث إن المقصود منه عدم الاستمرار على العصيان ولا يكون تلك العصيان مستنداً إلى وعد العفو حتى يدعى الغرور.

وثانياً: فلو سلم فإنما هو فيما إذا كان هناك وعد العفو واقعاً وقلنا: إن مخالفة الوعد قبيح أو كذب، وأما لو لم يكن الأخبار صادرة أو كان المراد منها غير ما استظهر منها فلم يكن في الواقع وعده ولم تكن هي (الأخبار) موجبة للمعصية كما مرّ حتى يدعى التسبيب والغرور والتجري عليها.

وثالثاً: بما قيل أو يمكن أن يقال في الجمع بين الطائفتين.

أما أخبار الرضا: فقد يحمل على الكراهة كما هو ظاهر الشيخ الحرّفي «الوسائل». وفيه: أن الغرق والقتل الواردين في قوم نوح وذريته قتله الحسين عليه السلام لا يساعدها لدالتهما على فعلية العقاب.

وقد يجمع بالحمل على الاستحقاق فلا ينافي العفو. وفيه: أن موردها ومفادها نفس العذاب وفعليته لا صرف الاستحقاق.

وقد يجمع بحمل العفو على المرتدع. وفيه: أنه ينافيه ما دلّ على أن عمل السيئة لا يجزى إلا واحدة مع أنه ملازم للقصد بلا ارتداع.

ولا يكفي حمل العفو على الهمّ بفعل نفسه والأخيرة على الرضا بفعل غيره لإبائه الخبر - المروية عن «النهج» - عن ذلك.

ولا يختص الرضا بالظلم بالتحزّب في قبال الحقّ لعموم الكليّة الواردة في الرواية الثانية والثالثة.

لكن يمكن أن يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية الدالة على تحقق العقاب على طيب النفس وتصويب فعل الباطل وعدم الكراهة النفسانية من جهة نهى الله تعالى عن ذلك، فإنّ طيب النفس قد يتخلف عن القصد، وقد يكون الأمر بالعكس، فإنّه يحصل القصد مع الكراهة من جهة مخالفة النهي المولوي.

ويشهد لهذا الجمع أمور: منها: ظهور لفظ الرضا في ذلك. ومنها: قوله عليه السلام «علي ما في رواية السكوني:» (من شهد أمراً فكرهه كان كمن غاب عنه ومن غاب عن أمر فرضيه كان كمن شاهده)<sup>٢</sup> فإنّ دلالته على تخلف القصد والرضا واضح.

وبعبارة أوضح: أنّ القصد والرضا عنوانان متغايران وبينهما عموم من وجه والمحرم الذي لا يعفى هو طيب النفس بالمعصية والذي يعفى ولا يعاقب هو قصد المعصية المقرون بالكراهة من جهة مخالفة حكم المولى أمراً أو نهياً فلا تعارض بين الطائفتين أصلاً.

وأما تعليل الخلود فهو في مورد الكفار ويختصّ بهم، وما ورد في العفو إنّما هو في المؤمنين حيث إنّهم في مقام الامتنان عليهم فلا تعارض أيضاً.

وأما العقاب على غارس العنب فلعله حرام في نفسه لا لكونه بقصد التخميم فيكون مصداقاً للإعانة كما هو الظاهر من الخبرين في حرمة العشرة كلّ مستقلاً.

وأما رواية عقاب المقتول ضعيفة أولاً بحسين بن علوان وعمر بن خالد فإنّهما زيديان غير موثّقان لا يعتمد على ما تفرّدا به.

١. وسائل الشيعة ١٦: ١٣٨، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٦: ١٣٧، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٥، الحديث ٢.

وثانياً: بإمكان الجمع بحمل أخبار العفو على صرف النيّة من دون ارتكاب عمل حتّى مقدّمات الحرام. وهذه على من صدر عنه كلّ ما كان يتمكّن منه، ولكن لم يصب المعصية. وعلى هذا فالتجريّ المبحوث عنه في المقام مثله ومن قبيله، فتدبّر ونعوذ بالله.

### الأمر الثالث: في تقسيمات القطع

إنّ القطع بالإضافة إلى تكليف مولوي - إلهي أو غيره - ينقسم إلى قسمين: طريقي وموضوعي<sup>١</sup>.

١. القطع الطريقي ما لم يجعل موضوعاً لحكم شرعي في خطاب وإن كان هو الموضوع في حكم العقل بالأحكام الذي مرّ بيانه.

وأما القطع الموضوعي فهو ما جعل موضوعاً للحكم كما في مثل الإفتاء والقضاء والشهادة والإخبار والإسناد وغيرها.

الف - الإفتاء: فقد ورد فيها:

١. عن أبي عبدالله عليه السلام: «... أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم». (وسائل

الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٢)

٢. عن علي عليه السلام: «يا أيها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون...». (وسائل الشيعة ٢٧:

٢٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ١٩)

٣. عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وإياك ... أن تدين بشيء من رأيك أو تفتي الناس بغير علم».

(وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٢٩)

٤. عن أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «... من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء» ومثله. (وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤،

الحديث ٣١ و٣٢)

٥. عن أبي عبدالله عليه السلام: «... من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار». (وسائل الشيعة

٢٧: ١٨٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، الحديث ٣٥)



→

ب - القضاء: فقد ورد فيها:

عن أبي عبد الله عليه السلام: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار...». (وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦)

ج - الشهادة: فقد ورد فيها:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تشهدنّ بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كَفَك». (وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤١، كتاب القضاء، كتاب الشهادات، الباب ٢٠، الحديث ١)

٢. عن النبي صلى الله عليه وآله: «قد سئل صلى الله عليه وآله عن الشهادة قال: هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» (وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٢، كتاب القضاء، كتاب الشهادات، الباب ٢٠، الحديث ٣)

د - الإخبار: فقد ورد فيها:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله أعلم...». (وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٥)

٢. عن أبا جعفر عليه السلام: «... ما حق الله على العباد؟ قال عليه السلام: أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون». (وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٩)

هـ - الجماعة: فقد ورد فيها:

عن أبي الحسن علي بن موسى عليه السلام: «... قلت له: أصلي خلف من لا أعرف، فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه». (وسائل الشيعة ٨: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ١٢، الحديث ١)

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلّ خلف المجهول». (وسائل الشيعة ٨: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ١٢، الحديث ٢)

٣. وعن الصادق عليه السلام قال: «ثلاثة لا يصلي خلفهم أحدهم المجهول». (وسائل الشيعة ٨: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ١٢، الحديث ١٣)

٤. عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلمّا صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهودي قال: «لا يعيدون». (وسائل الشيعة ٨: ٣٧٤، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ٣٧، الحديث ١)

٥. عن أبي عبد الله عليه السلام: «... ليس عليهم إعادة». (وسائل الشيعة ٨: ٣٧٤، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ٣٧، الحديث ٢)

أما الأول: فهو إما أن يكون طريقاً إلى الموضوع الخارجي الذي له حكم شرعي كالقطع بخمرية مائع، أو إلى حكم شرعي كالقطع بحرمة الخمر. وقد يكون طريقاً إلى الحكم الجزئي كالقطع بأنّ ذلك المائع الخاصّ يكون حراماً. وبعبارة أخرى: ينقسم إلى القطع بالصغرى والقطع بالكبرى والقطع بالنتيجة. ولا ريب: أنّ ما هو المنجز والمعدّر ويترتب عليه الآثار السابقة هو القطع بالنتيجة، لأنّ القطع بالصغرى أو الكبرى منفرداً لا يكون بياناً على الحكم الشرعي، كما أنّ مجموع القطع بهما - لو فرض محالاً عدم تأثيره في القطع بالنتيجة - لا يكون بياناً وكفاية للمجموع إنّما هو من باب أنّه سبب للقطع بالنتيجة كما لا يخفى.

نعم، قد يتصور القطع بالنتيجة - أي الحكم الجزئي - من دونهما كما إذا أمره الإمام عليه السلام أو النبي ﷺ مشافحة بفعل جزئي يقطع بوجوبه من دون تحليل كبراه ولا صغراه.

وأما الثاني وهو الموضوعي، فبأن يجعل القطع بشيء من الموضوعات أو الأحكام موضوعاً لحكم شرعي. وحينئذٍ فقد يكون الموضوع للحكم الشرعي القطع بالموضوع وأخرى القطع بالحكم.

أما الأول: فتارة: يكون الموضوع المفروض متعلقاً للقطع موضوعاً خالياً عن الحكم كالقطع بإقامة عشرة أيام حيث جعل موضوعاً لوجوب التمام من دون أن يكون نفس الإقامة موضوعاً لحكم.

وأخرى: يكون الموضوع المتعلق للقطع واجداً لحكم بنفسه وقد جعل مع ذلك القطع به أيضاً موضوعاً لحكم آخر يخالفه كما إذا كانت الإقامة عشرة



أيام في بلد واجبة لأمر الوالدين أو بالنذر، ويترتب على القطع بها وجوب الإتمام. وأمّا جعله موضوعاً لحكم آخر يتماثل حكم متعلّقه أو يضادّه أو لنفس ذلك الحكم، فيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

وأمّا الثاني: وهو القطع المتعلّق بالحكم أيضاً فقد يتصوّر تارة: أن يجعل موضوعاً في حكم آخر يخالف المقطوع لا في نفسه ولا في مثله ولا ضده، وأخرى: في نفس ذلك الحكم، وثالثة: في مثله، ورابعة: في ضده. ففيه التصوّرات الأربعة أيضاً. ولا إشكال في إمكان القسم الأوّل، وسيأتي الكلام في الأقسام الثلاثة الأخيرة.

ثمّ إنّ كلاً من الأقسام التسعة - سواء أمكن أم لا - تارة: يتصوّر بنحو يكون القطع المفروض تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك الحكم. وأخرى: بنحو يكون جزئه وقيده بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له. فالأقسام ثمانية عشر.

ولينبّه أنّ تصوير كونه جزء الموضوع لا يختصّ بذلك - أي كون القطع جزء الموضوع والجزء الآخر نفس الواقع حتّى يختصّ بما أصاب - بل الملاك فيه عامّ لأيّ جزء ينضمّ إليه عند الموضوعية، إلا أنّ المبحوث عنه في المقام هو هذا القسم لما يترتب عليه الأثر في نفس الباب.

وعلى أيّ حال، فقد يؤخذ القطع الموضوعي بنحو الصفية - أي بما هو صفة خاصّة للقاطع أو المقطوع به - وأخرى بما هو كاشف وحاك عن متعلّقه كما يأتي البحث عنهما في الأمر التالي. فالأقسام ستّة وثلاثين.

ثمّ إنّ لا إشكال في جواز أخذ القطع بموضوع ذي حكم أو غير ذي حكم

في حكم آخر أو القطع بحكم في موضوع حكم آخر كما عرفت. وهل يجوز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده؟

قال في «الكفاية»: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين. نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده<sup>١</sup>.

وقد تقدّم الكلام في أنه لا محذور في اجتماع حكمين متماثلين إذا كانا بعنوانين.

وأما الضدان وإن كان يمكن ذلك أيضاً من جهة الأمر والمكلف - بالكسر - لإمكان اجتماع الإرادة والكرهية وعدم كونه بنفسه محالاً إلا أنه يوجب التكليف بالمحال.

وأما عدم إمكان أخذه في نفس الحكم وأنه مستلزم للدور - أو الخلف - فهو حق لا محيص عنه.

ويقرّر الدور بتوقف الحكم حينئذٍ على القطع توقّف المشروط على شرطه وتوقف القطع على الحكم توقّف العرض على معروضه فيلزم توقّف الحكم على الحكم.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ الحكم المتوقّف على القطع وجوده والحكم الذي يتوقّف القطع عليه هو مفهومه المتصوّر في الذهن، فإنّ الجزم من العوارض

---

١. كفاية الأصول: ٣٠٧.

والكيفيات النفسانية فهو يتوقف على وجود المعروض في الذهن وبذلك يرتفع الدور.

وهذا يعني أنّ الحكم بوجوده الحقيقي الخارجي يتوقف على القطع بالحكم بوجوده الذهني وإلى ذلك يرجع ما يقال من أنه يتصور في القطع الخطائي، فإنه يقطع بحرمة شيء مع عدم حرمة في نفسه واقعاً فيصير حراماً عند القطع بها.

ويرد عليه أولاً: أنه لا يرفع الدور في نظر القاطع.

وثانياً: أنه يرجع في الحقيقة إلى أخذه في حكم مثله لا نفسه.

وبالجملة: فإما أن يكون الموضوع القطع بالحرمة الواقعية مصاباً فهو دور بلا إشكال.

وإما أن يكون الموضوع القطع بالحرمة مع عدم كونه حراماً واقعاً فهو حكم مثل المقطوع لا نفسه. وتعبير آخر إن فرض أخذه في حكم آخر مثله، فلا إشكال وإن فرض أخذه في نفسه فهو دور بلا إشكال.

هذا كله في أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو حكم آخر، ومنه يظهر الحال في أخذ القطع بموضوع ذي حكم في موضوع حكم آخر، فإن أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم لا يمكن إلا بأن يرجع إلى جعل حكم مثله لا نفس ذلك الحكم، فإنه وإن لا يستلزم الدور إلا أنه يستلزم الخلف فإن جعله على واقعية الموضوع يستلزم وجود الحكم، سواء قطع به أم لا وفرض أخذ القطع بالموضوع في جعله يستلزم عدم وجوده في غير فرض القطع وهو خلف.

وأما أخذه في حكم يماثله فلا إشكال فيه وفي حكم يضاده يستلزم الحكم

بالمحال كما تقدّم.

ثم قال في «الكفاية»: نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده<sup>١</sup>.

وهو حقّ والتشكيك فيه بعدم تعدّد مراتب الحكم وأنه ليس له إلا مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل وإن كان حقّاً أيضاً كما مضى في محله إلا أنه لا يؤثر فيما هو المقصود في المقام.

هذا إذا كان الفعلية بمعنى تمامية الإرادة. وأمّا لو قلنا بأنها بمعنى تمامية الموضوع كما هو مدعى القائل وليست إياها فيرجع الإشكال.

اللهمّ إلا أن يقال: يمكن أن يكون القطع دخيلاً في موضوع الحكم في مقام فعلية الإرادة ولا يكون دخيلاً فيه في مقام الإنشاء. وحينئذٍ يرجع إلى عدم كون تمامية الموضوع الإنشائي مساوياً لفعلية الحكم إلزاماً. نعم هي مقتضى الظاهر، وقد يدلّ الدليل على خلافه فتدبّر.

ثم إنّ المحقّق النائيني رحمته الله - على ما نسب إليه - ذهب إلى إمكان أخذ العلم في موضوع حكم متعلّقة بدليل منفصل غير نفس هذا الحكم الذي يعبر عنه بمتّم الجعل. قال رحمته الله ما حاصله:

إنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة له لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي، فأخذ العلم ممّا لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، ولكنّ الإهمال الثبوتي أيضاً غير معقول. فلا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو التقييد.

وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك لا بدّ من جعل

---

١. كفاية الأصول: ٣٠٧.

آخر يستفاد منه أحد الأمرين وهو المعبر عنه بتممّ الجعل، وقد قام الإجماع بل ربما يدعى تواتر الأدلة أيضاً على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ولكنه قابل للتخصيص. وقد خصّصت في غير مورد كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام فقام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم فقد أخذ العلم بالحكم في ثبوته واقعاً... .

قال: وكما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب كما في باب القياس...<sup>١</sup>.

وأورد عليه أولاً: ما مضى من أنّ العقل والوجدان شاهدان على عدم تعقل وجود شيء مقيّداً بالعلم به، سواء كان من الأمور التكوينية أو التشريعية. فالوجود والمصلحة والإرادة والإنشاء كلّ ذلك لا يكون وجوده مقيّداً بالعلم بوجوده، فلا محالة يجب إمّا أن لا يكون شيء من ذلك موجوداً أو كان وجوده غير مقيّد.

وحينئذٍ فإن كان الحكم موجوداً - كما هو المفروض - كان وجوده غير مقيّد بالعلم به. وهذا معنى الإطلاق. غاية الأمر: أنّه إطلاق ذاتي وبحكم العقل المستقلّ.

وما في كلامه ﷺ من تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة إنّما هو في الإطلاق اللحظي ولا بحث فيه. والمقام ليس من ذلك القبيل. بل قد عرفت أنّ

---

١. المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ٢: ٥٥.

الإطلاق الذي هو نتيجة مقدمات الحكمة أيضاً ليس إلا الإطلاق الذاتي لا اللحاظي.

والشاهد على ذلك ما نرى من الأحكام الصادرة من الموالي الظاهرية، فإنه غير محتاج إلى متمم الجعل مع أنّ الكلّ مكلفون بها معاقبون على تركها وترك تعلمها. وهل ترى صحّة التعذّر عنه بفقدان متمم الجعل وليس هناك إجماع ولا دليل خاصّ.

وثانياً: ما أفاده ﷺ من اختصاص الحكم في الموارد المذكورة بالعالم مخالف لمذاق العلماء من ثبوت العقاب في الموردين، وهذا يكشف عن اشتراكه بين العالم والجاهل.

وقد أتبعوا في توجيهه أنفسهم الزكية. وممّا يمكن أن يقال - والأمر موكول إلى محلّه - بكشفه عن تعدّد المطلوب والمرتبة، لكن مع عدم إمكان استيفاء الكامل بعد إتيان الناقص بعدم كون المطلوب الأدنى مطلوباً عند العلم بالأعلى - وهو معقول، إذ أخذ الجهل بحكم في موضوع حكم آخر. أو كونه مطلوباً مطلقاً، لكنّه لا يصحّ إتيانه من العالم إذ يكون مفوتاً للأعلى.

وثالثاً: كما أنّه لا يعقل أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوته واقعاً كذلك لا يعقل أخذه مانعاً إذا حصل من سبب خاصّ. وليس مرجع النهي عن العمل بالقياس بقوله ﷺ: الشريعة إذا قيست محقت، إلى عدم الحكم واقعاً إذا علم به بالقياس، بل معناه نفي حجّيته ولا يؤثر في الواقع.

هذا كلّه في حكم العلم المأخوذ في الموضوع.

وأما الظنّ فهو أيضاً كالقطع في الموارد الثلاثة، إذ كما أنّ القطع باجتماع

الضدين أو المثليين محال كذلك الظنّ بهما بل احتمالهما.  
نعم، الظنّ بمرتبة من الحكم يمكن أن يكون موضوعاً لمرتبة أخرى منه  
كالقطع من دون فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً.  
والفرق هو مجرد إمكان أخذ الظنّ بمرتبة من الحكم وهي المرتبة التي لم  
يكن فعلياً وكان بحيث لو علم به لصار فعلياً ولتنجّز موضوعاً لحكم فعلي من  
جميع الجهات مثله أو ضده، وهذا غير متصور في القطع.

### الأمر الرابع: في القطع الموضوعي

كلّ ما مرّ سابقاً من الأحكام للقطع من باعثيته لنفسه وحجّيته وامتناع النهي  
عن العمل به ... إنّما هو للقطع الطريقي الذي لم يجعل موضوعاً للحكم  
في خطاب.

ومن خواصّه أيضاً عدم الفرق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع والمقطوع  
به وأسباب القطع وأزمانه.

وهذا بخلاف ما إذا جعل موضوعاً للحكم الشرعي وأنه يتبع فيه دليله من  
حيث العموم والخصوص فيمكن جعل القطع الحاصل من طريق خاصّ وأسباب  
خاصّة موضوعاً - كما يقال بنظير ذلك في الرؤية الموضوع في رؤية الهلال - .

ومن الفارق بينهما ما قيل من قيام الأمارات والطرق المجعولة مقام القطع  
الطريقي دون الموضوعي. ولذلك وقع مورداً للتوضيح والتقسيم والاختلاف في  
أقسامه وأحكامه.

قال الشيخ رحمته الله: إنّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات

الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فإنه تابع للدليل ذلك الحكم. فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الأمارات وبعض الأصول مقامه. وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يتم مقامه غيره كما في حفظ الركعات الثنائية<sup>١</sup>.

وهكذا ترى أن أقسام القطع الموضوعي في كلام الشيخ رحمته الله ثنائي. وقد يفسر القسمين - كما في «الدرر» - بأن المراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصة ملاحظته من حيث إنه كشف تام. ومن كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث إنه أحد مصاديق الطريق المعتبر. وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعتبرة وهو عبارة عن مطلق ثبوت الشيء...<sup>٢</sup>.

ولكن الظاهر من كلام الشيخ رحمته الله خلافه. فإن القسم الثاني في هذا البيان يرجع إلى عدم كون القطع موضوعاً بل الموضوع كل طريق... . بل المقصود أن القطع من الأمور الحقيقية ذات الإضافة فباختبار أن له وجود خاص في النفس فهو صفة خاصة وباختبار إضافته إلى المعلوم وكشفه ونوريته طريق.

وقد أوضحه في «الكفاية» بأن الأول ما أخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع أو المقطوع به بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها...<sup>٣</sup> انتهى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٣ - ٣٤.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٠ - ٣٣١.

٣. كفاية الأصول: ٣٠٣.



قيل: أي إما يرى بما أنه نور في نفسه مستقلاً مع إلغاء جهة كشفه بالمرّة أو لا بل يرى مرآتيته وكشفه، لكن مقيده بخصوصية كونه في القاطع الخاص أو المقطوع به الخاص، بخلاف أخذه في الموضوع طريقياً فإنّ المراد منه مأخوذية صرف المرآتية بلا قيد في البين.

ثمّ اعترض عليه بأنّ خصوصية المقطوع به لا بدّ من أخذها في أخذ جهة الكشف أيضاً، والأولى ترك قوله أو المقطوع به بعد قوله للقاطع... انتهى.  
لكن من الواضح أنّ أخذه في الموضوع طريقياً ليس أخذ صرف الكاشفية بلا قيد حتّى التقيّد بمتعلّقه. وإن كان ذلك ممكناً أيضاً، لكنّه أيضاً يرجع إلى أنّ متعلّقه عامّ حينئذٍ محذوف.

بل المراد هو أخذ القطع بشيء أو حكم موضوعاً للحكم فأخذ المقطوع به بما هو مقطوع به وطرف الإضافة مفروض، لكن أخذ المقطوع به الخاص غير كون أخذه بنحو صفة خاصّة للمقطوع به والتفاوت لحاظ الخصوصية في المقطوع به أو الصفة التي هي القطع.

وبعبارة أخرى: فرق بين أخذ المقطوع به بما هو طرف للإضافة أو أخذ القطع بما هو صفة خاصّة للمقطوع به.

وقد يقال: بعدم إمكان تعقّل القطع الموضوعي الطريقي، سواء بنحو جزء الموضوع أو تمامه، لأنّه يلزم فيه لحاظ الجمع بين اللحاظين الاستقلالية والآلية حين جعله موضوعاً. وقد التزم بأنّ الشيخ لم ينقسم القطع الموضوعي، بل

---

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٣: ٧٤ - ٧٥.

مراده ﷺ من القسم الطريقي هو الطريقي المحض<sup>١</sup>.

وفيه: أنّ ذلك من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ الجاعل حين يجعل القطع موضوعاً إنّما يتصور مفهومه لا مصداقه. نعم يتصور مفهوم القطع الطريقي لكن يتصور هذا المفهوم بالاستقلال كما لا يخفى كما يتصور مفهوم الكاشف وأمثاله.

ثمّ قد أكثر الأقسام في «الكفاية»<sup>٢</sup> بأنّه إمّا أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه، فعلى الأوّل يكون الحكم دائراً مدار القطع، سواء طابق الواقع أم لا، بخلاف الثاني، فإنّه مترتب على مجموع الأمرين من القطع والواقع. وحينئذٍ وإن كان لا فرق بينهما في نظر القاطع حين قطعه إلا أنّه فرق بينهما بالنظر المتعالي الناظر من فوق كما أنّه يظهر الثمرة في كشف الخلاف فيصير الأقسام أربعة.

وقد يقال أيضاً: بعدم تعقل القطع الطريقي تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنّه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً بل الحكم مترتب على نفس القطع، ولو كان مخالفاً للواقع. ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية أنّ للواقع دخلاً في الحكم وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقية وكونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين<sup>٣</sup>.

وفيه: أنّ أخذ القطع بنحو الطريقية في الموضوع غير كونه طريقاً مصاباً واقعياً وطريقته لا ينافي عدم إصابته وحينئذٍ فيمكن أن يؤخذ القطع بلحاظ طريقته

١. أنظر: أجود التقريرات ٢: ٨.

٢. كفاية الأصول: ٣٠٣.

٣. مصباح الأصول ١: ٣٥.

موضوعاً أصاب أو أخطأ فيكون تمام الموضوع (و كأنه خلط بين أخذه في الموضوع طريقتاً أو طريقاً).

والذي يرشدك إلى ذلك ما تقدم من قبح التجري، فإن معناه وجوب متابعة القطع بالتكليف وتنجزه عقلاً. فالموضوع لحكم العقل هو القطع بالتكليف. ولا ريب أنه ليس الموضوع القطع بما أنه صفة بل بما أنه طريق، ومع ذلك فهو تمام الموضوع.

ولا فرق من حيث الإشكال المذكور في وقوعه موضوعاً لحكم العقل أو الشرع.

ولعل من هذا القبيل جواز الاقتداء بمعلوم العدالة حيث لا يجب الإعادة ولو مع كشف الخلاف، كما أن العلم بالحق في القضاء جزء الموضوع طريقتاً. ثم إنه لا إشكال في قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي. وأما الموضوعي فقد فصل الشيخ رحمته بين الموضوعي الطريقي فالترتب بقيامها، والموضوعي الصفتي فالعدم. من دون تبيين لوجهه وقد أسلفنا نفس عبارته<sup>١</sup>. ولعل وجه أن الأمر بإلقاء احتمال الخلاف يجعل الظن كالقطع من حيث الطريقية فيترتب عليه كل آثاره من حيث كمال كشفه، فكما يترتب عليه ثبوت مؤداه كذلك الأثر المترتب على نفس القطع من حيث كشفه دون جهة كونه صفة خاصة.

واعترض عليه في «الكفاية» بأن القطع الموضوعي - على أي حال - موضوع كسائر الموضوعات يختص به الحكم المترتب عليه وتنزيل موضوع آخر مقامه

١. تقدم في الصفحة ٥٠٧ - ٥٠٨.

يحتاج إلى دليل ولا يكفي في ذلك دليل اعتباره. وذلك لأنه يستلزم الجمع بين اللحاظين، إذ تنزيلهما منزلة القطع الطريقي يوجب لحاظ القطع آلياً ومنزلة القطع الموضوعي يوجب لحاظه استقلالياً. ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في تنزيل واحد، بدهاءة أنّ النظر في حجّيته وتنزله منزلة القطع في طريقته إلى الواقع ومؤدّى الطريق<sup>١</sup>.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجّيته، فإنّ ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنّما يحتاج تنزله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه.

ولو لا هذا المانع لقلنا بقيامها مقامه في الموضوعي الصفّي أيضاً، فإنّ صفة القطع وإن كان منحازاً واقعاً وقد ترتّب عليه الحكم لكن لا ينافي ثبوت نفس الحكم للقطع التعبدي وهو الظنّ الذي ألغي احتمال الخلاف فيه.

ثمّ التزم في «الحاشية» بالتفصيل بين ما إذا كان القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع والتزم بقيام الأمارات مقام الثاني سواء كان صفتياً أو طريقياً.

بيان: أنّ دليل التنزيل يتكفّل تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولازمه العرفي تنزيل القطع بالواقع التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، كما أنّه لو كان الدليل على التنزيل خاصاً لكان يدلّ عليه بالالتزام<sup>٢</sup>.

١. كفاية الأصول: ٣٠٤.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني ٣١ - ٣٢.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين القطع الموضوعي الطريقي أو الصفتي. وقد رجع عن ذلك في «الكفاية» لعدم شمول دليل التنزيل للمؤدى ما لم يكن فيه أثر. ولا أثر له إلا بعد تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع، وهو متوقف على الأول على الفرض، وهذا بخلاف ما إذا كان الموضوع مركباً من جزئين فيشمل التعبد لجزء منه أو للجزئين حيث ليس بينهما توقف.

نعم، يتم ذلك - كما افترضه في «الدرر»<sup>١</sup> - فيما إذا كان المقطوع موضوعاً لأثر شرعي والقطع موضوعاً لحكم آخر، فالأمانة يقع مقام القطع الطريقي ويشمله الدليل ويجعله كالقطع ويترتب عليه آثار نفسه أيضاً. بل بالأولية كما في تعبير بعض الأعظم<sup>٢</sup>.

ومع ذلك كله فهذا لا يفي بما يرى من قيام بعض الأمانات مقام القطع الموضوعي في مثل الإفتاء والقضاة والشهادة والإخبار والجماعة وغير ذلك.

وتحقيق المراد في المقام يتم ببيان أمور:

١. هل يمكن جعل الأمانات مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً في جعل واحد كما هو ظاهر كلام الشيخ<sup>٣</sup>، أم لا، كما هو مبنى كلام صاحب «الكفاية»؟ وقد عرفت بنیان إشكاله<sup>٤</sup> على أنه يستلزم الجمع بين اللحاظين، إذ تنزيلها منزلة القطع الطريقي يستلزم لحاظه آلياً ومنزلة القطع الموضوعي يستلزم لحاظه استقلالياً. ولا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد<sup>٥</sup>.

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٤.

٢. أجود التقريرات ٢: ١٤.

٣. تقدّم في الصفحة ٥٠٩ - ٥١٠.

ولكنه ممنوع لوضوح أنّ بيان أحكام القطع الطريقي من الحجية ووجوب العمل على وفقه، ولا يمكن إلاّ بلحاظ القطع استقلالياً، فيقال: القطع حجة وطريق. وتوهم لزوم لحاظه آلياً إنّما هو من قبيل خلط المفهوم بالمصداق كما مرّ في بيان الجواب عن شبهة المحقّق النائيني رحمته. كما يتصوّر مفهوم الكاشف والمنوّر وأمثالهما بالاستقلال وإنّما يلاحظ آلياً في مصاديقه.

٢. إنّ تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي والموضوعي معاً كما لا يستلزم لحاظ القطع آلياً كذلك لا يستلزم لحاظه بلحاظين أصلاً، بل يكفي لذلك لحاظ واحد فيلاحظ القطع بما له من المفهوم الشامل بعمومه للقطع الطريقي والموضوعي ويترتب عليه حكمه الذي أراد، فكما يصحّ أن يقال: القطع سواء كان طريقياً أو موضوعياً كذا و كذا، كذلك يصحّ أن يقال: الأمانة كالقطع، سواء القطع الطريقي أو الموضوعي، أو أنّها يترتب عليه آثارهما. فليس المشكلة في المسألة هي الجمع بين اللحاظين المتنافيين، بل ولا الجمع بين اللحاظين أصلاً - و لومتوافقين أيضاً - إذ لا حاجة إلاّ إلى تنزيل واحد وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع بلحاظه الاستقلالي ولو فيما كان المقصود ترتيب آثار المحكيّ والواقع و آثار نفس القطع معاً. غاية الأمر: أنّ التنزيل إنّما هو بلحاظ أثره الشرعي والعقلي كليهما.

ولو شئت مزيد اعتبار لذلك فاعتبر قولك: «زيد كالأسد»، حيث يقال: إنّ التشبيه من جهة الشجاعة فقط أو منها ومن جهة تفرّسه مثلاً؟ فلا يكون المتصوّر في زيد ولا في الأسد إلاّ متصوّر واحد وإنّما الكلام في جهة التشبيه والتنزيل وكذلك المقام.

٣. قد ظهر من الأمرين إمكان تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي والموضوعي معاً في جعل واحد وإنما يبقى الكلام في مقام الإثبات وأن أدلة اعتبارها، هل تفي بذلك أم لا؟ وحينئذ نقول:

إمّا أن يقال بأنّ مفاد دليل اعتبار الأمانات جعل الحجية.

أو يقال: إنّ مفاده تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وجعل الحكم على طبق المؤدّي.

أو أنه الطريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف الذي يعبر عنه بتتميم الكشف.

فإن كان الأوّل فلا إشكال ظاهراً في عدم وفاء الدليل بالنسبة إلى آثار نفس القطع، بل مقتضاه ترتيب آثار المحكيّ وليس فيه تنزيل. ومثله ما إذا قلنا بأنّ مفاده جعل الحكم على وفق المحكيّ في الظاهر وهو مسلك السببية.

وأما الثالث وهو كون مفاده إلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء بأحد طرفي الشكّ وعدم التشكيك فيما هو محكيّ الطريق. وبعبارة أخرى: تنزيل الأمانة منزلة القطع، فيقع الكلام في أنّ هذا التنزيل هل كان بلحاظ المحكيّ والواقع أو مع لحاظ نفس الحاكي بما هو شيء والقطع بما هو كذلك.

والحق أنّ المراد من التنزيل ليس إلا إيجاب الحركة والمشّي على طبق الأمانة كما لو كان قاطعاً ولم يكن محتملاً للخلاف حقيقةً، ومن الواضح أنّه لو كان قاطعاً كان قطعه ذلك موجباً وموضوعاً في حكم العقل لوجوب الحركة على طبق المقطوع فالآن كذلك.

فهو بمنزلة أن يقال: افترض نفسك منزلة القاطع ورتّب آثار القطع. وهذا كما

يكون دليلاً على ترتيب الآثار المترتبة على ذات القطع الموضوعي كذلك يكون دليلاً على ترتيب الآثار المترتبة على المقطوع لأنها أيضاً من آثار القطع، حيث إن القطع مأخوذ في موضوع ترتيب آثار الواقع بحكم العقل والوجدان. وحينئذٍ فلا يلزم فيه اجتماع اللحاظين أصلاً.

٤. لعلّ الظاهر من أدلة حجّية الخبر الواحد مثل قوله عليه السلام: «... لا مجال لأحد التشكيك فيما يرويه ثقات أصحابنا...»<sup>١</sup> وأمثاله هو هذا المعنى.

وبهذا المسلك يتمّ تقدّم الأخبار المعتبرة على الأصول من باب الحكومة، ولو لا ذلك فعلى فرض كون مفاد اعتباره جعل الحجّية أو الحكم الظاهري كان يوجب التعارض بينه وبين أدلة الأصول مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم...»<sup>٢</sup>.

هذا كلّه في الخبر الواحد. وأمّا سائر الأمارات فهي وإن لم يكن فيها هذا اللسان إلا أنه - لما كانت حجّيتها عند العقلاء من باب الطريقية وهم لا يعتنون باحتمال الخلاف فيها في الأمور الراجعة إلى أنفسهم ويعاملون معها معاملة القطع - يعلم أنّ الشارع أيضاً جعلها وأمضاها كذلك فيكون حكمها حكم الخبر الواحد.

٥. ولنا بيان أوفى اتّكلنا عليه في بحث تقدّم الأمارات على الأصول يظهر منه قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على جميع المباني في حجّيتها، وحاصله يتمّ بالنظر إلى أمور:

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٠.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.



الف: إنّ المايز بين الأمارات والأصول - على الصحيح - ما بنى عليه الشيخ الأعظم رحمته من أنّه كلّما كان له حكاية عن المؤدّي ويكون اعتباره أيضاً من أجل حكايتها فهو أمانة. وكلّما لا يحكي عن الواقع أو لا يكون اعتباره من هذه الجهة ولو كان له نحو حكاية فهو أصل.

ب: بعد ما كان الأمارات كلّها حاكية عن الواقع وكاشفة عنه في نفسها فالمانع عن العمل بمقتضاها عند العقلاء الذي يوجب الوقفة في الأمارات غير العلمية ليس إلا احتمال الوقوع في خلاف الواقع، وليس الفارق بينها وبين العلم والقطع إلا احتمال عدم المطابقة والوقوع في الخلاف في الأمارات دون القطع. فمعنى حجّيتها عند العقلاء وبنائهم عليها ليس إلا عدم الاعتناء بهذا الاحتمال وإلغائه لا بمعنى صرف إلغاء الاحتمال وتنزيله منزلة العلم، بل بمعنى إلغائه المستلزم للنظر إلى مؤداه كالواقع فيقدم عليه ويترتب عليه أثره.

ج: إنّ اعتبار الأمارات - تأسيسية كانت أو إمضائية - سواء كان بلحاظ تنزيل المؤدّي أو بلحاظ تميم الكشف يستلزم الآخر من دون محذور الجمع بين اللحاظين.

فإن كان الملحوظ هو تميم الكشف وإلغاء الاحتمال وجعله بمنزلة القطع، فلا ريب أنّه ليس بمعنى جعله كالعلم صفة، بل بما أنّه يكشف عن مؤداه ويوجب البعث والحركة على مقتضاه، فكما أنّ في صورة العلم بالواقع لا بدّ من ترتيب آثار الواقع فكذلك مع الأمانة.

وإن كان الملحوظ هو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع فليس مفاد الأمانة تنزيل المؤدّي تعبداً فحسب، بل من حيث كونه محكياً بها، فوزان اعتبارها وجعله

كالواقع وزان المرشد، فكما أنّ المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشكّ من المسترشد كذلك المتعبّد بلسان الارشاد يفهم منه العرف أنّ غرضه رفع الشكّ تعبداً وهو راجع إلى رفع آثاره.

وبعبارة أخرى: أنّ المخبر الحقيقي يكون بصدد رفع الجهل عن المخاطب وتبديله بالعلم حقيقه فإذا قال: زيد قائم، فكأنّه يقول: اعلم أنّ زيدا قائم، فهذا المقصود مدلول التزامي للفظه عرفاً، وحيث إنّ دليل الحجّة أيضاً يجعله كالواقع بلسان الحكاية - لكن تعبداً - فلازمه جعلها كالعلم أيضاً.

د: ومما ذكر يعلم أنّه لو كان لسان دليل اعتبار الأمارات جعل الحجّة لها أيضاً لكان مفاده جعلها على نحو حجّيتها العقلانية أي كونه طريقاً كسائر الطرق فيرجع إلى ما مرّ من إلغاء احتمال الخلاف الذي أحد آثاره وجوب أتباعه والحركة على وفقه فيصير منجزاً ومعدّراً فيصير حجّة. وهذا غير ما يقال: إنّ ليس مفاده إلا جعل الحجّة....

٦. قد عرفت أنّ المدعى أنّه يلاحظ القطع في مقام التنزيل بلحاظ استقلالي، ولكنّه هل يلاحظ حينئذٍ القطع الطريقي أو الصفتي أو كليهما؟ وقد تقدّم أنّ لحاظهما متغايران وأنّه قد يلاحظ باعتبار أنّه له وجود خاصّ في النفس وأخرى باعتبار إضافته إلى المعلوم وكشفه ومنوّريته - وقد مرّ توضيحه بما لا يحتاج إلى مزيد -.

وحينئذٍ فلا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد ولا يشتهه ذلك بالجمع بين لحاظي الآلي والاستقلالي الذي قد مرّ إنكاره. بل إنّ لحاظ التنزيل بلحاظ القطع استقلالياً ولكنّ الكلام في الملحوظ هل هو القطع الطريقي أو الصفتي؟ وقد

تقدّم أيضاً أنّه يمكن لحاظ القطع الطريقي استقلالاً في مقام جعله موضوعاً. فكذا في الأمانة في مقام تنزيه منزلة القطع.

وحينئذٍ فادّلة اعتبار الأمانات - مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافه عن القطع الصفتي - لا يفي بالتنزيل مقامهما. والمفروض أنّ الطريق متيقّن فلا دليل على تنزيلها مقام الصفتي.

بل لعلّ الظاهر ممّا جعل القطع بما هو صفة موضوعاً نفي حجّية الأمانات فيه وإلغاء اعتبار غير القطع من الظنون والأمانات.

بل قد يكون كذلك في الموضوعي الطريقي أيضاً بمعنى أنّ الدليل الدالّ على أخذ القطع في الموضوع بلسانه ناظر إلى إلغاء الظنون الشخصية أو النوعية، وحينئذٍ لا يقوم الأمانات مقامه ولو كان مأخوذاً على نحو الطريقة. ولعلّ من هذا القبيل أخذ القطع في الركعتين الأولىين من الرباعية أو ركعات الثلاثية والثنائية.

٧. وممّا ذكر يظهر وجه تقدّم الأمانات على الاستصحاب كما يأتي في محلّه وكذلك حجّية الاستصحاب فيما ثبت بالأمانة مع أنّ المأخوذ في الاستصحاب اليقين وأنّه لا ينقض اليقين إلا باليقين.

فاليقين في الطرفين موضوعي، ومع ذلك يقع الأمانات مقامهما بدليل التنزيل كما في تقدّمها على سائر الأصول ولا ينحصر التخلّص عنه بما التزم به في «الكفاية» من أنّ المستفاد منها جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء.

هذا كلّ في قيام الأمانات مقام القطع.

وأما قيام الأصول مقام القطع الموضوعي فالاستصحاب كالأمانات حذواً

بحدو، إذ ظاهر لسانه عدم الاعتناء بالشكّ وفرض نفسه متيقّناً - خلافاً لما في «الكفاية» من منعه متكلاً على ما سبق منه من لزوم الجمع بين اللحاظين. نعم يختصّ ذلك بالقطع الموضوعي الطريقي كما هو كذلك في الأمارات أيضاً على ما سبق.

وأما سائر الأصول - غير الاستصحاب - ففي «الكفاية» أنه: لا معنى لقيامها مقامه بأدلتها لوضوح أنّ المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره وهي ليست إلا وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إنّ الاحتياط منجز، فإنّه يقال: أمّا العقلي فليس إلا نفس حكم العقل بالتنجيز، وأمّا النقلي وإن كان كذلك على فرض جعله إلا أنه لم يجعل، إذ البدوي لا يجب فيه وفي المقرون بالعلم الإجمالي عقلي، انتهى ملخصاً. وفيه أولاً: ما يرى من التسامح إذ التنجيز حكم العقل وترتيب الآثار المأمور به المتعبّد به شرعاً ليس إلا وجوب الاتّباع.

وثانياً: بالنقض بالشبهة البدوية فيما يهتمّ به، فإنّ الاحتياط فيه نقلي، وكذا في أطراف العلم الإجمالي، بناءً على ما يأتي من الاستناد بالأخبار.

والأحسن أن يقال: إنّ لا يأتي فيه احتمال، حيث إنّ موضوع الأصول كلّها الشكّ ومع حفظ الموضوع كيف يحتمل تنزيلها منزلة القطع. بخلاف الأمارات والاستصحاب، فإنّ الشكّ فيها مرفوع منه.

### الأمر الخامس: في الموافقة الالتزامية

ذكرها الشيخ رحمته ضمن الكلام في تنجيز العلم الإجمالي وحرمة المخالفة القطعية حيث فصل بين المخالفة العملية وغير العملية أي المخالفة الالتزامية وأنه هل يوجب المخالفة غير العملية المنع عن جريان الأصول كالمخالفة العملية أم لا؟ والذي وقع في كلامه رحمته منع وجوب الموافقة الالتزامية أولاً، وعدم منعه عن جريان الأصول على فرض وجوبه أيضاً ثانياً، واحتمال حكومة الأصول على وجوب الالتزام ثالثاً.

وقد تبعه في «الكفاية» في الأولين بتقريب يأتي دون الثالث على بعض النسخ دون بعضها كما يأتي.

ولنقدّم على الأمور الثلاثة أمراً آخر وهو تحرير محل النزاع وتصويره. فإنّ الكلام في أنّ الأحكام الواردة في الشريعة هل تقتضي الموافقة الالتزامية في حقّ كلّ مكلف حتى النبي صلى الله عليه وآله أم لا؟

ومنه يظهر أنه ليس الكلام من حيث وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله فإنه واجب على الإجمال قطعاً، وهو من أركان الدين لا على التفصيل بديهية وإلا لم يقدر عليه أحد حتى أمثال الشيخ الطوسي - قدس الله أسرارهم - لعدم علمهم بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله. وعلى أيّ حال فليس البحث فيه.

بل الكلام في أنّ كلّ حكم وصل عن الله تعالى - سواء بواسطة النبي صلى الله عليه وآله أو غيره - هل يجب عقد القلب عليه ولو على النبي صلى الله عليه وآله أيضاً أم لا؟

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٤.

ومنه يظهر أيضاً أنّ هذا البحث لا يختصّ بما إذا قدر على الموافقة العملية، بل يعمّه وغيره.

وحينئذٍ فنقول: إنّ ذلك غير منقّح موضوعاً وإن ادّعى المشكيني ﷺ في «الحاشية» إمكان تحقّقه في الخارج وقال: والشاهد عليه الوجدان... .

وقد أيده ﷺ ضمن باقي كلامه بالآية الشريفة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾<sup>١</sup> بناءً على أنّ المراد الجحود القلبي كما هو الظاهر وأنّه حال المنافقين. وفي أواخر كلامه: أنّه المتعلّق للوجوب في الاعتقاديّات - لا العلم وإن كان يجب مقدّمة - لأنّ المذمّة عليه مع تحقّق العلم يدلّ على أنّ المطلوب أولاً هو غيره، فتأمل.

وقوله ﷺ: «وفعل القلب الإقرار» وقوله ﷺ: «والإيمان استقرّ في القلب»، وما يدلّ على وجوب الإيمان لأنّ الظاهر منه عقد القلب<sup>٢</sup>.

ولعلّه مأخوذ من كلام صاحب «الكفاية» في الحاشية على «الفرائد» في مبحث الانسداد حيث قال: اعلم أنّ المطلوب في تلك المسائل الأصولية باطنياً والمرغوب فيها قلباً ليس هو مجرد العلم بها، بل لا بدّ من عقد القلب عليها والالتزام بها والتسليم له غير جاحد إيّاها بعد استيقانها، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفّار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم. كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾. بناءً على أنّ الظاهر أنّه ليس المراد مجرد الجحد والإنكار باللسان، بل عن إنكار قلبي وعناد باطني أو خصوص

١. النمل (٢٧): ١٤.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٣: ٤٩٦ - ٤٩٧.

ذلك ولو لم يكن باللسان، انتهى<sup>١</sup>.

وفيه أولاً: ما في «المفردات» من أنّ الجحد نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه.

وثانياً: أنا لا نعقل وراء العلم القلبي والرضا والعزم على الطاعة أمراً يسمّى بعقد القلب، ويكون من الأمور الاختيارية للمكلف بحيث تمكّن بعد العلم بالوجوب مثلاً من عقد القلب على الحرمة أو العكس وإذا لم يقدر على أحد الطرفين لم يقدر على الآخر أيضاً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد من ذلك إنّما هو فيما تمّ الحجّة عليه ولم يحصل العلم فيقال: يجب عقد القلب.

لكنّه أيضاً غير تامّ عند الدقّة، فإنّه يمكن فيه الالتزام بالعمل ويمكن فيه الإقرار باللسان أو بالقلب كما ورد في الخبر إلا أنّه لا يمكن فيه عقد القلب عليه ما لم يحصل العلم به.

ولذلك قلنا في محلّه: أنّه لا يعقل التشريع إلا بمعنى البدعة.

وهكذا نقول ونلتزم في الأصول الاعتقادية أيضاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ...﴾<sup>٢</sup>، فالمراد هو الإنكار

باللفظ واللسان كما كان كذلك دأب عدّة من اليهود ومشركي القريش.

والتفصيل: أنّ الناس على أحوال أربعة: ١- العلم والإقرار وهو المؤمن حقّاً.

٢- العلم مع الإنكار وهو مورد آية الجحد. ٣- عدم العلم ولا الإقرار وهو كافر

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٦٨ - ١٦٩.

٢. النمل (٢٧): ١٤.

سواء أظهر الإنكار أم لا. ٤- الإقرار بلا علم وهو مسلم ما لم يظهر عدم اعتقاده، بل ولو مع العلم به كما حَقَّقناه في محلّه - خلافاً للسيّد ٥ في «العروة»<sup>١</sup> - ولعلّه مورد قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>٢</sup>.

وأما المنافق فهو الذي يظهر الإسلام كذباً - سواء مع العلم باطناً أو مع عدمه - فإنّ المراد من الإسلام هو التسليم والانقياد والالتزام بما جاء به النبي ﷺ وهذا هو معنى التدين بدين.

فتحصّل: أنّه لا نعقل للموافقة للالتزامية معنى محصّل حتى يبحث في وجوبه وعدمه.

ثمّ - على فرض تصويرها - لا دليل على وجوبها لا عقلاً ولا نقلاً وإن التزم بوجوبها صاحب «الكفاية» في مبحث الانسداد في الحاشية على «الفرائد» حيث قال: ... المراد بها - مسائل أصول الدين - ما يقابل الفروع وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا العمل وإن وجب الاعتقاد بها باطناً من باب وجوب الاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ لا خصوص المعارف الخمسة المعروفة...<sup>٣</sup>.

بل لا يمكن إيجابها لما يرد عليه من لزوم التسلسل كما في وجوب الإطاعة ولو فرض منع بطلان التسلسل في مثله كما سبق عن «الدرر» في الأمر بالإطاعة كفي في بطلانه هنا عدم إمكان امتثاله، إذ لا بدّ من الالتزامات غير المتناهية

١. العروة الوثقى ١: ٢٧٣.

٢. الحجرات (٤٩): ١٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٦٨.



بخلافه هناك، فإنّ إطاعة واحدة يصير مصداقاً للإطاعات غير المتناهية حسب ما يتصور، بل لا يوجب تركها انحطاطاً أيضاً إذا قام العبد بالإطاعة وما يوجب علوّ الدرجة أو انحطاطها هو البناء على الإطاعة أو العصيان وهو غير عقد القلب على الحرمة أو الوجوب وهو المسمّى بالانقياد والتسليم.

ثمّ على فرض وجوبها، تجب ولو فيما لا يجب العمل كما إذا لم يكن قادراً على العمل أو كان الحكم مشروطاً بشرط لم يتحقّق بعد.

فإنّ وجوب الالتزام حكم مستقلّ سواء أمكن العمل أو لم يمكن، وسواء عزم على الطاعة أم لا. ومقتضاه وجوب الالتزام بما علم به تفصيلاً، أو لم يعلم ولكن قام عليه الحجّة.

ومن هنا يقع الكلام في موارد العلم الإجمالي بالحكم حتّى فيما لا يمكن فيه المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية كدوران الأمر بين المحذورين أو فيما لا يترتب على جريان الأصل في طرفيه مخالفة عملية كما في من توضع بمائع مردّد بين الماء والبول، فإنّ استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث لا يوجب المخالفة العلمية.

وحينئذٍ فيجب الالتزام بما علم به إجمالاً من وجوب ذلك أو عدمه أو وجوبه وحرمته، وذلك كما يمكن في الدوران بين الوجوب أو الحرمة مع الإباحة كذلك يمكن في الدوران بين المحذورين بالالتزام حينئذٍ بما هو الحكم الواقعي من دون تفصيل.

ولو قيل بوجوب الالتزام بالحكم بعنوانه، يقال بسقوطه حينئذٍ بعدم الإمكان وذلك في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً.

فإنّ الالتزام بأحدهما معيّنًا لا يجب لأنّ محذور الالتزام بضدّ التكليف ليس بأقلّ عقلاً من محذور عدم الالتزام به بداهة.

بل لا يجوز، فإنّ الالتزام به حينئذٍ من إدخال ما لا يعلم أنّه من الدين في الدين وهو التشريع المحرّم. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ التشريع هو إدخال ما ليس من الدين واقعاً في الدين. وعلى هذا أيضاً فالالتزام بإحدهما المعيّن موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

كما أنّ ترك الالتزام مخالفة قطعية وموافقة قطعية للنهي عن الالتزام بخلاف الواقع ولا ترجيح في البين أيضاً.

والالتزام بهما معاً مخالفة قطعية من جهة وموافقة قطعية من جهة أخرى ولا ترجيح. اللهمّ إلا أن يقال: لا دليل على الفرض على حرمة الالتزام بخلاف الواقع المحتمل حتّى يكون ترك الالتزام موافقة قطعية له. فيجب الالتزام بهما لحصول الموافقة القطعية. فتدبّر.

ثمّ على فرض وجوب الالتزام ووجود المحذور في عدم الالتزام حتّى مع العلم الإجمالي فلا كلام فيما يوجب العلم الإجمالي والتنجز فيجب الالتزام بما علم به إجمالاً.

وإنّما الكلام فيما لا يوجب العلم الإجمالي التنجز من جهة جريان الأصول في أطرافه مستنداً إلى عدم استلزامه للمخالفة العملية كما في دوران الأمر بين المحذورين وكما لو توضّأ غفلة بمائع مردّد بين الماء والبول فيجري الأصول الموضوعية والحكمية التي نتيجتها نفي الحكم والإباحة أو التخيير، فهل يمنع وجوب الالتزام عن جريانها أم لا؟

والكلام إنما هو مبني على القول بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي في نفسه لو لم يستلزم المخالفة العملية، كما في استصحاب نجاسة ما علم بطهارة أحدهما. وأما على القول بقصور أدلتها عن الشمول من جهة استلزامه المناقضة بين الصدر والذيل فلا كلام.

وحينئذٍ فالشبهة إما موضوعية أو حكمية.

فإن كانت موضوعية فالأصل الجاري في الموضوع تحكم على الأحكام الأولية وتخصّصها بغير مورد الأصل وإذا خصّص الحكم وارتفع فينتفي موضوع وجوب الالتزام. كما أنّ أصالة عدم تعلّق الحلف بوطي هذه المرأة حاكم على دليل وجوب الوفاء ووارد على دليل وجوب الالتزام من جهة أنّ موضوع الأوّل الحلف وهو لم ينتف حقيقة، بل ادّعاء لنفي آثاره التي منها وجوب الوفاء. وأما موضوع وجوب الالتزام فهو الحكم وهو منتف حقيقة ووجداناً.

وإن كانت الشبهة حكمية. فعبارة الشيخ رحمته الله أنه: إنّ الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالأصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم أعني وجوب الأخذ بحكم الله...<sup>١</sup>.

وتوضيحه: أنّ الأصل لو كان هو الاستصحاب فمفاده نفي الحكم وعدم جعل الشارع لهذا الحكم المشتبه وهو حاكم على وجوب الالتزام ويكون حاله بالنسبة إليه حال الأصل الموضوعي بالنسبة إلى حكمها وإن كان مثل: «كلّ شيء حلال...» فلا بدّ من الجمع بينه وبين الواقع بحمل الواقع على الشأني الاقتضائي أو الإنشائي ومرجعه إلى رفع الحكم الواقعي الفعلي. هذا.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٨٥.

ثم استشكل الشيخ رحمه الله على نفسه بقوله: ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف أعني وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية فيخرج عن المخالفة غير العملية... انتهى<sup>١</sup>.

فكما أن خطاب اجتناب، يمنع عن جريان الأصل حكماً أو موضوعياً فكذلك خطاب التزم. وذلك مبني على العلم بالحكم الفعلي وكونه علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

وهذا الإشكال غير قابل للذب، إذ لا يمكن نفي الحكم المعلوم كذلك بالأصل ولا يجري فيه الترخيص ولا يجري فيه ما احتمله في «الكفاية» من دفع المحذور بجريان الأصل حتى يستشكل فيه بأنه دوري.

نعم، لو قيل بعدم الفعلية وأن العلم الإجمالي مقتض فلا محذور إلا أنه خارج عن المقام ومربوط بأصل مسألة العلم الإجمالي كما يأتي وأن العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة الاحتمالية والقطعية أو مقتضى لهما أو علة تامة للأول ومقتض للثاني؟ ومختار الشيخ رحمه الله هو الأخير ولازمه عدم جواز الترخيص في الاقتحام فيهما والكلام مبني عليه. وأما لو قلنا بالاقتضاء فكما لا ضير في المخالفة القطعية الالتزامية كذلك في المخالفة العملية أيضاً.

وأما ما ذكره أخيراً في «الكفاية» بقوله: ... إلا أن الشأن في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مع عدم ترتب أثر عملي عليها. مع أنها

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٨٦.

أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية. مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادّعاه شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - وإن كان محلّ نظر وتأمل...<sup>١</sup> انتهى.

فيرد على الأخير أنه خروج عن المبنى.

وعلى الأوّل أنه لا ينحصر موارد النزاع بما ليس فيه أثر عملي، بل قد يكون كمسألة التوضي بمائع مردّد، فإنّ لكلّ من الأصليين أثر عملي يترتب عليه. وإنّما يتمّ ما ذكره ﷺ في مسألة دوران الأمر بين المحذورين فقط. وفيها أيضاً يكفي للأثر العملي نفس وجوب الالتزام، إذ ليس المقصود منه الأثر العملي الجوارحي فقط، بل قد يكون أثراً جوانحي أيضاً ويكفي ذلك في رفع اللغوية كما لا يخفى.

### الأمر السادس: في قطع القطع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين - على ما في الرسالة - بأنّ قطع القطع ليس حجّة. والأصل فيه ما صرح به كاشف الغطاء ﷺ بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه. قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقه...<sup>٢</sup> انتهى.

ونسب إلى الأخباريين أيضاً عدم حجّية القطع إذا حصل من المقدمات العقلية.

١. كفاية الأصول: ٣١٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٦٦.

وأورد عليهما: بأنه لا تفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف أو غيره من طريق الأدلة العقلية أو غيرها... .

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ للقطع أثرين: أحدهما: تنجيز الواقع عند الإصابة والآخر كونه عذراً عند المخالفة. ولا ريب في إطلاق الأوّل. وأمّا الثاني: فلا، بل يختصّ بما إذا لم يكن عن تقصير.

فإذا نهى الشارع عن الدخول في بعض العلوم أو القياس ومع ذلك دخل وحصل له القطع لم يكن له بمعذور وإن كان مادام كونه قاطعاً لا يمكن للمولى استيفاء غرضه منه ولا يمكن بعثه أو زجره نحو خلاف مقطوعه. ولكن لا يقبح عقابه عند كشف الخلاف. هذا.

وبناءً على ذلك يمكن أن يكون نظر كاشف الغطاء إلى ما مرّ، حيث إنّ القطع إذا علم من نفسه أنّ قطعه غير مطابق للواقع غالباً والرجوع إلى المتعارف أقلّ خطأ من قطعه، ومع ذلك صار بصدد تحصيل القطع ولم يطلب الواقع بالطريق المتعارف لم يكن معذوراً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ القطع لا يرى نفسه قطعاً على خلاف المتعارف، ولا أنّ تحصيل القطع له أمر اختياري له حتّى يجتنب عنه، فهو حينئذٍ معذور في ذلك وخطاؤه في ذلك إنّما يكون عن قصور.

ويحتمل أن يكون مراده ﷺ ما إذا كان القطع أخذ موضوعاً ولا ضير فيه حينئذٍ، إذ كما أنّ أدلة اعتبار بعض الظنون منصرفة عن الظنّ غير المعبر كذا ما دلّ على

كون الظنّ الفلاني مأخوذاً في الأمر الفلاني وكذا القطع، لكنّه خلاف ظاهر عبارته ﷺ جداً.

وأما كلام الأخباريين، ففي «الكفاية» عدم صحّة هذا النسبة إليهم، بل تشهد كلماتهم بأنهم إمّا في مقام نفي قاعدة الملازمة أو أن يكون مرادهم عدم حصول القطع بالأحكام من المقدمات العقلية وليس ما يحصل منها إلا الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

وقد يقال في تبين ذلك: إنّ إدراك العقل وحكمه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

١. درك العقل المصلحة والمفسدة. ٢. درك العقل الحسن والقبح. ٣. درك

أمر مستقلّ ينجرّ إلى حكم شرعي بضميمة حكم ثابت بالشرع.

أما الأوّل: فغير موجب للقطع، إذ قد يكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة أو المفسدة متداركة والعقل لا يمكنه الإحاطة. وهذا القسم هو المتيقّن من قوله ﷺ: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»<sup>١</sup>. وقوله ﷺ: «ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال»<sup>٢</sup>. فإن كان مراد الأخباريين هذا فهو حقّ.

وأما الثاني: فدرك العقل للحسن والقبح وإن كان لا مساغ لإنكاره وعليه يبتني تصديق النبي ﷺ بالمعجزة إلا أنّ هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، فإنّ حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية إنّما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

١. مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، الحديث ٤١.

وأما الثالث: فلا ينبغي الإشكال في استتباعه الحكم الشرعي (الملازمات العقلية) انتهى<sup>١</sup>.

أقول: أما القسم الأول، فالقاطع يرى أنه لا مزاحم لما أدركه من المصلحة أو المفسدة - وإن لم يكن هو كذلك في الواقع - فإنّ المفروض ما إذا قطع بالمصلحة وعدم المزاحمة وإلا لم يستقلّ بالملازمة، وهذا لا ينافي ما تقدّم من الخبرين. اللهم إلا أن يكون مراده ﷺ بهذا البيان نفي الملازمة وقاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الثاني، فالحكم العقلي الذي هو في طول الحكم الشرعي هو حسن الطاعة وقبح المعصية فقط دون سائر ما يدركه العقل من الحسن والقبح كحسن العدل وقبح الظلم ولا مجال لإنكاره أيضاً.

والحاصل: أنه لا مجال لإنكار إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي بالطرق الثلاثة وإن كان في امتناع درك المصلحة والمفسدة للحكم وكذا في قاعدة الملازمة كلام يأتي.

فلا بدّ إمّا أن يكون مرادهم ما مضى من عدم المعذورية حيث بين لهم عدم إصابة هذه العقول.

أو يكون المراد أنّ أغلب ما يتصوره القطع ظنون لا قطع بالدقّة ولا يحصل القطع إلا في موارد نادرة جداً.

وأما إمكان المنع عن العمل بالقطع بتقييد المقطوع بالعلم به من طريق خاصّ فقد تقدّم عن المحقّق النائيني ﷺ وتقدّم ما فيه.

١. راجع: مصباح الأصول ١: ٥٩ - ٦٠.



## استدراك وتنبيه

العقل - على ما هو المعروف بين الأصوليين - أحد منابع الفقهية والأدلة على الأحكام، والمراد منه كل قضية عقلية يتوصل بها إلى القطع بالحكم الشرعي. وبيانه:

١. أنّ العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي.  
فالأوّل: إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي الأمور التي لها واقع تكويني.  
والثاني: إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي إنّ هذا الفعل ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي وشأن العقل على أيّ حال الدرك فقط لا الحكم والإنشاء.
٢. القضايا العقلية التي يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي على قسمين.  
الف: ما لا يحتاج لاستنباط حكم شرعي منه إلا إثبات قضية شرعية.  
ب: ما يحتاج كذلك.  
ويسمّى الأوّل بالمستقلات العقلية، كما يقال: الظلم قبيح وكلّ ما كان قبيحاً حرام فهو حرام.  
والثاني غير المستقلات العقلية، كما يقال: وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته.

فالأوّل عقلي صغروباً وكبروباً. والثاني عقلي كبروباً لا صغروباً.  
والكبرى العقلي نظري وإنّما العملي الصغرى. فالمبتني على العقل العملي هو المستقلات فقط والكبرى في الأوّل قاعدة الملازمة وفي الثاني قضايا: كلّما وجب فعل شرعاً وجب مقدّماته أيضاً شرعاً، وكلّما وجب فعل شرعاً حرم ضده

شرعاً، والإتيان بالمأمور به يجزي، وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، وحرمة فعل يستلزم فساداً إلى مثل ذلك وكلّ هذه الكبريات (في القسم الأوّل والثاني) تسمّى بـ«الملازمات العقلية».

٣. وإنّما يقع الكلام في قاعدة الملازمة وهي أنّ العقل يدرك الحسن والقبح بما هما أمران، فهل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع بوجوب ما حكم به العقل بحسنه؟

المشهور بين الأصوليين الإثبات، خلافاً لما ينسب إلى صاحب «الفصول» ولما ينسب إلى الأخباريين.

وقد يقرب الإثبات، بأنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جمعاً بما هو عقلاء على حسن شيء لما فيه حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإنّ هذا الحكم يكون بادي رأي الجميع، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم فهو ممّا هو عاقل، بل خالق العقل كسائر العقلاء لا بدّ أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم لما كان ذلك بادي رأي الجميع وهو خلاف المفروض.

وبالجملة: فالالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه وفقاً لحكم العقلاء، لأنّه من جملتهم لا أنّهما شيان، أحدهما يلزم الآخر وإن توهّم، انتهى<sup>١</sup>.

وفيه إبهامات من وجوه:

١. الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع وحكم العقلاء إدراكهم

---

١. أصول الفقه ٢: ٩٨.

لا تشريعهم أو بنائهم وكما في العقل النظري قضايا أولية يرجع إليه سائر القضايا، كذلك في العقل العملي.

٢. لو كان معناه هكذا لا ملازمة بين آراء العقلاء مع رأي الشارع والقول بذلك ليس خلفاً، فمن أين يفرض أولاً أنه رأي كلهم حتى سيدهم؟ بل دعوى ذلك حينئذٍ مصادرة.

٣. معنى كلامه أن المقصود من قاعدة الملازمة الملازمة بين كون شيء حسناً عند العقل وكونه حسناً عند الشرع. والظاهر أن الخلاف في أمر وراء ذلك وهو أنه بعد فرض حسنه عند الشرع فهل هو واجب أي أمر به أم لا؟ فالمراد الملازمة بين الحسن والقبح العقليين وبين الإرادة والكرهية التشريعيين.

ولعل الغفلة عن هذا الفرق صارت سبباً لتوهم أن كل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لابد وأن يكون تأكيداً لها وإرشاداً إليها لا تأسيساً مولوياً. وهو ضعيف وبينهما بون بعيد. ويترتب على المولوية العقاب والثواب دون الإرشاد.

وما يمكن أن يستدل به على الملازمة ما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ رحمته الله على ما نسب إليه في تقريراته وملخصه:

أن الحكم الشرعي قد يطلق ويراد به الخطاب الفعلي التنجيزي (تنجيز).

وقد يطلق ويراد به الخطابات الإنشائية وإن لم يصل (إنشاء).

وقد يطلق ويراد به الإرادة الجازمة والكرهية الثابتة في الواقع على وجه يكون المظهر عنهما - عند إرادة إظهارها - الأمر اللفظي والنهي كذلك. فالإرادة هذه

هي روح الطلب ولّبه، بل وهي عينه بحيث لو أراد الشارع جعل حكم فلا بدّ وأن يكون مطابقاً لها.

ولا ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالمعنى الأوّل والثاني، والقائل بالملازمة لا يقول بها فيهما.

وأما الثالث، فالعقل الخالي عن شوائب الأوهام حاكم به، فإنّ العقل إذا أدرك حسن الشيء على وجه يستحقّ فاعله الثواب وجزاء الخير فقد أدرك من كلّ عاقل حكيم شاعر فكيف بمن هو خلقهم. وكذلك إذا أدرك قبح الشيء كذلك... وهذا ممّا لا يقبل الإنكار فكأنّها نار على منار.

إن قلت: إنّ الكلام في ترتّب العقاب والثواب ولا نسلّهما إلا على الأمر والنهي اللفظيين.

قلت: - بعد أنّ ذلك منقوض بموارد الإجماع وقيام الضرورة على الحكم - إن أراد عدم ترتّبهما على الواجب والحرام العقلي في المعنى فهو مردود بملاحظة حال العقلاء في كيفية الإطاعة والعصيان كما مرّ - فإنّ مدار الثواب والعقاب هو الإرادة والطلب الحتمي، كما يشهد به الوجدان على ما ترى بالقياس إلى حال العقلاء في تعذيب عبيدهم. فلو علم العبد بعدم إرادة المولى قتل ولده أو إرادة إكرامه، وقتله أو أكرمه فيعدّ عندهم عاصياً ومطيعاً من غير أن يدانيه ريب وليس في صدور اللفظ مدخلية في ذلك.

وإن أراد أنّ ما يترتّب عليهما لا يسمّى في الاصطلاح «عقاباً وثواباً» - فمع أنّه غير مسلم - يرد عليه أنّ النزاع ليس في مجرد التسمية...<sup>١</sup> انتهى ملخصاً.

١. مطراح الأنظار ٢: ٣٣٨ - ٣٤١.

أقول: ١- نسلّم أنّ حقيقة الحكم ولبّه وروحه هو الإرادة والكرهية، لكن لا إرادة الفعل بما هو فعل، بل إرادته من العبد بمعنى أن يريد من العبد.

٢- إنّ مجرد حسن شيء لا يوجب إرادة العقلاء إياه بحيث يعثون إليه عبيدهم وإن يحسنون لو اتّفق صدورهم من أحد، بل لا بدّ من حصولها من دواعي وأغراض آخر.

ويكفي في عدم الملازمة أنّ اللازم كون الأمر والتكليف أيضاً حسناً. وبالجملة لا بدّ من حسن التكليف إليه ولا يكفي حسن المكلف به - كما في تكليف الصبيّ المراهق وكافة الناس في صدر الإسلام. وبالجملة: فالجهات المانعة عن الأمر والنهي كثيرة كالمزاحمات وكما في إرادة الفعل القبيح في الموالي العرفية.

وليس معناه أيضاً خلوّ الواقعة عن الخطاب مع ثبوت ما هو روجه ولبّه، بل بمعنى عدم ثبوت روح الحكم أيضاً، إذ قد عرفت أنّ روح الحكم ليس محض حسن الفعل أو قبحه.

فما أفاده ﷺ من أنّ الثواب والعقاب ليس دائرين مدار الخطاب، بل مدار الإرادة والرضا الناشي من الحسن والكرهية الناشية من السخط والمقت الناشتان من القبح وإن كان في غاية الجودة من حيث منع دورانها مدار الخطاب. إلاّ أنّه من حيث إنّ الحسن والقبح مستلزمان للرضا والسخط المستتبعان للإرادة والكرهية محلّ نظر بل منع.

ومدح المولى أو ذمّه على صدور الحسن أو القبح إنّما هو من حيث إنّّه عاقل لا من حيث إنّّه مولى. وما لم يكن من جهة مولويته لم يكشف عن إرادته أو كراهته، فتدبّر.

## الأمر السابع: في العلم الإجمالي

والكلام فيه يقع في مقامين: الأول: في إثبات التكليف. والثاني: في السقوط بالامتثال الإجمالي.

أمّا المقام الأول: فقد مرّ تنجّز التكليف بالعلم، ووجوب التحرّز والاحتياط عقلاً، بل بالاحتمال ما لم يحصل مؤمناً، وإنّ المؤمن عند الشكّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان والأدلة المؤمّنة الشرعية.

ولا إشكال في التنجيز عند العلم التفصيلي كما سبق وكذا في عدم إمكان الترخيص في المخالفة فيما علم بالإرادة وإن كان يجوز ذلك فيما علم بالحكم بأمانة كإطلاق أمر أو عمومه وهو ليس بقاطع بالإرادة بل لو حصل له القطع يمكن رفع قطعه.

وإنما الإشكال في العلم الإجمالي هل هناك مؤمن أم لا؟

ومن المعلوم عدم جريان قاعدة القبح فيه لحصول البيان، ولا يصغى إلى ما قد يقال بعدم تمامية البيان لعدم التمييز، والشاهد هو الوجدان ومراجعة العقلاء. وإنّما الكلام في الأدلة المرخّصة الشرعية.

فيقع البحث أولاً: في إمكان جعل الحكم الظاهري أو الترخيص عليه فعلاً وعدمه. وبعبارة أخرى: هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علّة تامّة للتنجيز أو هو مقتض كما أنّ الاحتمال أيضاً مقتض، ثمّ على فرض الإمكان في وقوعه وجعل الترخيص في أطرافه.

أمّا البحث الأول: فقال في «الكفاية» هنا بالاعتضاء لانحفاظ مرتبة الحكم

الظاهري وهو كون المكلف في ترديد وشك مع كونه عالماً إجمالاً فيمكن فيه الترخيص وجعل الحكم الظاهري.

إن قلت: يلزم مناقضته مع المقطوع إجمالاً.

قلت: ليس ذلك إلا كمحذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة

الغير المحصورة بل الشبهة البدوية.

لا يقال: إن التكليف فيهما لا يكون بفعلي.

قلت: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات

البدوية مع القطع به أو احتمال له أو بدون ذلك....

وبالجملة: قضية صحّة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف

محصورة وعدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون

القطع الإجمالي مقتضياً للتجنّز لا علة تامّة. ولا فرق في ذلك بالنسبة إلى لزوم

الموافقة القطعية أو ترك المخالفة القطعية، بل لو صحّ معها الإذن في المخالفة

الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً فافهم. انتهى كلامه ملخصاً.

واستشكل عليه السيّد الخوئي رحمته بأنّ ذلك مبنيّ على ما ذكره رحمته في الجمع بين

الحكم الظاهري والواقعي من أنّ الواقعي ليس فعلياً من جميع الجهات مع عدم

العلم به، فلا منافاة بينه وبين الظاهري لعدم كونهما في مرتبة واحدة... فعليه لا

منافاة بين الحكم المعلوم بالإجمال وبين الترخيص لعدم كون الواقعي المعلوم

بالإجمال فعلياً من جميع الجهات لعدم انكشافه تمام الانكشاف. ولكنّه لا أساس

له، لأنّ الفعلية ليست إلا تحقّق موضوع الحكم خارجاً ولا دخل للعلم فيه أصلاً

وإنما العلم دخيل في التنجيز.

وبالجملة: فعلية الحكم تابعة لموضوعه وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه، لما دلّ عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل. مضافاً إلى ما تقدّم من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه. والصحيح عدم إمكان جعل الترخيص في العلم الإجمالي ولا يقاس بالشبهة البدوية وذلك لإمكان الجمع بين الحكمين في الشبهة دون العلم. وبيانه في الشبهة، فلأنه لا تضادّ بين الحكمين في الإنشاء وإنّما التضادّ في المبدأ والمنتهى، والمبدأ هو المصالح ومصلحة الحكم الظاهري والترخيص إنّما تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه. وأمّا المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي وعدم تنجيزه لعدم وصوله إلى المكلف فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امثاله، فلا تنافي بينهما هنا أيضاً، وهذا بخلاف أطراف العلم الإجمالي للتنافي في مقام الامتثال، فلا يرد النقض. نعم يرد النقض بغير المحصور ونحن نقول بوجود الاحتياط فيها.

نعم، لو كانت الشبهة ممّا لا يمكن إحراز الامتثال فيها أصلاً، لعدم قدرة المكلف على الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجودية أو على ترك جميع الأطراف في التحريمية أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف لا يكون منجزاً، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذٍ لازماً لعدم التمكن منه أو لكونه ضرراً أو حرجاً... انتهى.



أقول: إنّ فيه مواضع من الكلام:

الف: يمكن أن يكون العلم دخيلاً في الموضوع وقاعدة الاشتراك إنّما هو في الحكم الإنشائي دون الفعلي ولا أقلّ إنّهُ أوّل الكلام. وأمّا عدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوع نفسه فقد مرّ جواز أخذ العلم بمرتبة منه في مرتبة أخرى، وهذا من هذا القبيل.

ب: إنّ مصلحة الحكم الظاهري وإن كان في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن إذا فرض فعلية إرادته النفسانية بالنسبة إلى الحكم الواقعي كيف يرضى بتركه حتّى يرخّص فيه.

ج: ما ذكره ﷺ من أنّ موضوع الحكم الظاهري الشكّ في الحكم الواقعي وعدم تنجيزه لعدم وصوله ولا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا تنافي للحكم الظاهري، ليس إلا من باب جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولازمه أن يكون البراءة الشرعية في طول البراءة العقلية. ولا يلتزم به القائل ﷺ.

د: قد اعترف ﷺ بعدم لزوم امتثال الحكم الواقعي المعلوم عند الحرج أو الضرر مع شمول عموم الدليل له وهل هو إلا للأدلة الثانوية الدالة على عدم الفعلية. وكذا عند عدم القدرة العرفي، بناءً على مبناه ومبنى المشهور - وإن كان نقول بعدم التنجيز فيها مع كونها فعلياً -.

وبهذا تصوّر معنى الفعلية وإنه يمكن أن يكون للعلم، أو للعلم التفصيلي دخلاً فيه بمعنى عدم تمامية الإرادة الواقعية عند عدمها. وعلى تعبيره ﷺ قد يكون العلم بالإنشاء دخيلاً في موضوع الحكم الواقعي.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قال في مبحث البراءة - بعد بيان ما ذكره هنا من

كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز لا علة تامّة: إنّ ذلك إنّما يتمّ لو لم يتعلّق العلم الإجمالي بالحكم الفعلي حتّى يمكن الجمع بينه وبين الواقع بما ذكر، وإلا فمع العلم بالحكم الفعلي لا محلّ له كما هو كذلك في العلم التفصيلي أيضاً ويلزم منه:

١. الترخيص في المعصية فيما كان الحكم الظاهري أو الأصل التنزيلي أو غير التنزيلي نافياً.

٢. مناقضة الحكم الظاهري مع العلم الوجداني فيما كان الحكم الظاهري بالأمانة أو الأصل التنزيلي. وحينئذٍ فلا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في التنجيز.

وحينئذٍ فيحب الاحتياط إلا فيما كان فعلية المعلوم مشكوكاً أو متيقّناً العدم كما في موارد الاضطرار وعدم القدرة وكثرة الأطراف وعدم الابتلاء ونحوها، انتهى.

ولعلّه ليس عدولاً عمّا ذكره هنا في مبحث القطع بل تكملة له بتخصيص ما علم بفعليته على أيّ حال ولو في هذه الحال - كما قد يقال بذلك في الأحكام المهمّة بها - وأمّا مع عدمه كذلك فمع العلم التفصيلي بالحكم غير الفعلي - أو ما لم يحرز فعليته - يجوز جعل الحكم الظاهري فكيف بحال الشكّ والعلم الإجمالي.

والأقوى ما اختاره في مبحث البراءة فإنّه لو علم بالحكم بمعنى العلم بالإرادة الواقعية التشريعية النفس الأمرية وجب بحكم العقل متابعتها، سواء علم بها

تفصيلاً أو إجمالاً وليس للشارع الترخيص فيها للزوم التناقض المذكور في القطع التفصيلي، واحتمال التناقض كالقطع به محال. بل وكذلك أيضاً لو لم يكن معلومة وإنما كانت محتملة بالاحتمال البدوي، فإنه حينئذٍ أيضاً ليس للشارع الترخيص فيها مع حفظ الاحتمال، ولذلك لا يصحّ الترخيص فيما يعلم باهتمام الشارع به بمعنى أنّ الإرادة فيه تكون بحيث لا تتغير عمّا هو عليه بحال، وإن كان يمكن التمسك بقاعدة قبح العقاب لرفع المؤاخذه لعدم وصوله، لكنّه غير الترخيص الشرعي، فيمكن أن يقال بجواز رفع العقاب دون حكم الشارع بجواز الارتكاب، فإنّ مفاد حكم العقل ليس إلا رفع التنجيز فلا تضادّ الفعلية كما قد يتفق ذلك في العلم التفصيلي أيضاً كما في القاطع بالخلاف.

لكن هذا كلّه إذا كان المعلوم أو المحتمل الإرادة الواقعية القائمة بنفس المولى.

وأما إذا لم يكن كذلك بل كان المحتمل أو المعلوم هو الإرادة المستكشفة بالظواهر من العمومات والإطلاقات وأصالة التطابق بين الإرادتين - الاستعمالية والواقعية - فلترخيص الشارع حينئذٍ في الخلاف وإذنه في الاقتحام مجال واسع ولا يلزم منه التناقض، إذ الإذن المذكور يرجع إلى التصرف في المعلوم لا العلم، ويستكشف فيه عدم الإرادة الواقعية في المقام. وهذا كما يجوز في الشبهة البدوية والعلم الإجمالي كذلك يجوز في العلم التفصيلي أيضاً، فليس العلم بالحكم كذلك إلا مقتضياً لا علّة تامّة.

وإذا آل الأمر إلى ذلك لا بدّ من التنبيه على أمر له تأثير وسيع في الأحكام

الشرعية الفقهية لعلّه وقع مغفولاً عنه في كلمات الأعلام. ولعلّه ممّا تفرّد به والدنا الأستاذ ﷺ ولم نجده في كلام غيره قبله وهو أنّ:

عامّة موارد علمنا بالأحكام من قبيل الثاني ولا يمكن تحقّق الأوّل عادة - إلا ما ادّعى ذلك فيما يهتمّ به الشارع - وحينئذٍ فلا مانع عقلاً من تجويز الشارع خلافه، سواء في العلم الإجمالي أو التفصيلي.

لكن من المعلوم عدم الترخيص في العلم التفصيلي لعدم شمول أدلّة الأصول المرخّصة له، حيث إنّ موضوعها الشكّ ولا شكّ مع العلم التفصيلي وقيام الحجّة على الحكم فينبى على فعليته من باب أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية والجدية. وأمّا في العلم الإجمالي فيمكن القول بشمول أدلّة الأصول لأطرافه وأنّه لا يلزم منه تناقض الصدر والذيل ولا يتعارضان، بل يكشف عن عدم فعلية المعلوم ويقدم على الظهور المذكور.

وحينئذٍ يجب التكلّم في الأدلّة المرخّصة الواردة عن الشرع وأنّها هل تشمل موارد العلم الإجمالي أم لا؟ ثمّ يتكلّم على فرض الشمول في رفع التنافي بينها وبين الأدلّة الأولية.

أمّا الأوّل: فقد يتخيّل أنّ شمولها له يوجب التناقض فيها صدرّاً وذيلاً. وبيانه ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ من أنّها لا تصلح للمنع - من التكليف - لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنّه أيضاً شيء علم حرّمته...!

وهذا ما هو المعروف بلزوم التناقض صدرّاً وذيلاً. وفي مراده ﷺ إبهام وقد

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠١.

يتراءى منه أنه بعد فرض شمولها للعلم الإجمالي، فكل شيء مشكوك حلال بما هو مشكوك، وحرام بما أنه معلوم بالعلم بالإجمالي.  
لكنه غير مراد للشيخ رحمته قطعاً؛ إذ من البديهي أنه بعد حصول الغاية لا يبقى مجال للمعنى حتى يوجب التهافت.

بل المراد أن كل واحد من الطرفين مشكوك فهو حلال والمعلوم في البين بعنوانه الإجمالي معلوم حرمة فيوجب التهافت.

وعلى أي حال، أورد عليه، أما في الاستصحاب أولاً: أن أكثر رواياته خالية عن الذيل وإجمال بعضها لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الآخرين.

وثانياً: أن الظاهر من قوله رحمته: «ولكن انقضه بيقين آخر»<sup>١</sup> هو تعلق اليقين بما تعلق به اليقين السابق والشك اللاحق لا اليقين بشيء آخر. فالمشكوك هو كل واحد من الأطراف مشمول للاستصحاب ما دام لم يحصل اليقين فيه واليقين بحكم معلوم بعنوان إجمالي لا يكون متعلقاً به وإنما يختص بالعلم التفصيلي.

ولعل هذا البيان يناسب تقرير التهافت بالتقريب الأول. وعلى التقريب الثاني نقول: إن دليل الاستصحاب بتعدد التطبيق ينطبق على أطراف العلم. وأما المعلوم بالإجمال فليس لدليل الاستصحاب تعرض بالنسبة إليه صدرراً وذيلاً، فيكون كسائر التكاليف المعلومة التي قد عرفت إمكان الترخيص فيها.

وثالثاً: أن الجملة الثانية فيها ليست حاملة لحكم جديد وإنما هي تأكيد للحكم الأول ومفهومه وكأنهما بيان لما هو المرتكز من عدم نقض اليقين بالشك وإنما هو ينتقض باليقين وليس فيها تعبد يوجب التهافت.

١. أنظر: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وأما قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»<sup>١</sup> وقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»<sup>٢</sup> فالأمر فيهما سهل، إذ لا يتوهم فيهما تهافت الصدر والذيل ومعارضتها للعلم الإجمالي قد عرفت حلّها.

وأما قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>٣</sup> فهو أظهر في كون الغاية هو العلم التفصيلي. وما استوجهه الشيخ من كونه تأكيداً للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: رأيت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الروية (فالمراد حرمة نفس ما علم حرمة) فهو بمكان من الغرابة والإبهام.

وقد استوفينا البحث في هذه الرواية وما هو صحيح سنداً وتامّ دلالة وأنّ الأظهر اختصاصها بالشبهة الموضوعية أولاً وورودها في العلم الإجمالي ثانياً، كما يأتي في محله فارتقب.

فتحصل: أنّه لا مانع من شمول هذه العمومات لأطراف العلم الإجمالي. نعم، يبقى الكلام في تهافته مع الأدلة الأولى، فإنّه كما يمكن تقديم هذه الأدلة على الأدلة الأولى كذلك يمكن العكس، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه فأدلة الأصول تعمّ الشبهة البدوية والعلم الإجمالي والأدلة الأولى حجّة في العلم التفصيلي والإجمالي فيقع بينهما التعارض في العلم الإجمالي. لا يقال: يقدّم أدلة الأصول كما يقدّم في الشبهة البدوية.

١. أنظر: الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٣. تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٨.

لأنه يقال: بالفرق بين المقامين: أما أولاً: فلأن وجود الخطاب في البدوية مشكوك فلا تعارض. وما سبق ويجري على الألسن من التصرف في فعلية الحكم المشكوك إنما هو على فرض وجود الحكم واقعاً.

وأما ثانياً: فلائته لو لم يقدم عليه - على فرض وجود الخطاب - يلزم لغوية دليل الأصل فهي نص بالنسبة إليها.

لكن الظاهر تقديم أدلة الأصول على الأدلة الأولية بالحكومة، فإنها ناظرة إليها حيث إنها متكفلة لبيان الوظيفة وجعل الحكم الظاهري عند الشك في الواقع.

وعلى فرض التعارض، مقتضى القاعدة التساقط فيكون المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فتحصّل: أن مقتضى القاعدة هو البرائة في أطراف العلم الإجمالي إلا أن يستدلّ بدليل آخر على لزوم الاحتياط فيها كما يأتي في محله.

وهذا تمام الكلام في المقام الأول وهو البحث عن تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم كذلك.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو الامتثال الإجمالي ففي سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي مطلقاً، أو عدم سقوطه بذلك إلا مع عدم الإمكان مطلقاً، أو التفصيل بين ما يستلزم منه التكرار وما لا يستلزم؟ وجوه بل أقوال:

ذهب جماعة إلى عدم جوازه مطلقاً، ولعل الشبهة التي دعتهم إلى ذلك اعتبار قصد الوجه والتمييز.

واختار عدّة منهم الشيخ وصاحب «الكفاية» رحمته كفاية الامتثال الإجمالي مطلقاً.

وحاصل بيانهم رحمته على ما قرّره في «الكفاية» أنه: لا إشكال أولاً في التوصّليات.

وأما العباديات فكذلك فيما لا يلزم منه التكرار لعدم الإخلال فيه إلا بقصد الجزئية على تقديرها واحتمال اعتباره سخيّف إلى النهاية.

وأما فيما يلزم فربما يشكل تارة للإخلال بالوجه، وأخرى بالتمييز وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً.

ويجاب بأنّه لا إخلال بالوجه للعلم بوجوبه وغايته أنّه غير معيّن.

واعتبار قصد التمييز في غاية الضعف لعدم عين منه ولا أثر، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالباً. وأمّا كونه لعباً وعبثاً فربما يكون بداع عقلائي أولاً وعلى فرض تسليمه فهو في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها لا في نفس أمر المولى<sup>١</sup>.

ولعلّ المراد - على ما يقضيه ظاهر العبارة - أنّه لا يضرّ اللعب في كيفية الامتثال بعد حصول الداعي، وقرّره السيّد الخوئي رحمته بأنّه لعب في كيفية الامتثال لا في أصل الامتثال، أي إنّ الإتيان بما ليس مأموراً به وإن كان لعباً إلا أنّ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعباً، ومن الظاهر أنّ ضمّ اللعب إليه لا يوجب كونه لعباً<sup>٢</sup>.

وعلى أيّ حال، وقد خالفهما في ذلك من المتأخّرين الميرزا النائيني رحمته فيما

١. كفاية الأصول: ٣١٥.

٢. مصباح الأصول ١: ٩٢.



إذا استلزم التكرار، وعلّق على قول السيّد عليه السلام في «العروة» في مسألة ٤: الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاحتياط أو التقليد... بقوله عليه السلام: إلا إذا كانت عبادة فإنّ الأحوط بل الأقوى حينئذٍ تعيّن الاجتهاد أو التقليد. نعم، لو أتى بالمحتمل الآخر رجاء المحبوبة وإدراك الواقع بعد الاتيان بما أدّى إليه تقليده أو اجتهاده كان حسناً. وتبعه في ذلك تلميذه السيّد جمال الكلّبايگاني، وكذلك الاصطهاناتي بقوله: هذا في غير العبادات ممّا لا إشكال فيه، وأمّا فيها مع استلزام التكرار فالأحوط ترك الاحتياط في الفرض المذكور وهو إمكان الاجتهاد أو التقليد...<sup>١</sup>

ومحصّل كلامه عليه السلام مع طوله على ما في تقريراته عليه السلام: أنّه ينبغي التنبيه على أمور:  
١. إنّ قصد الوجه ممّا يقطع بعدم اعتباره شرعاً في العبادة، وعلى فرض الشكّ فالمرجع البراءة.

٢. إنّ الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة هو العقل، ولكن للشرع التصرف في كيفية الإطاعة كما وقع في مسألة الرياء وقاعدة الفراغ وما ضاهاها. وعلى هذا فإن ورد من الشرع ما به يتصرف في حكم العقل فهو وإلا كان الحكم حكم العقل. فإن حكم بشيء فهو وإلا كان المرجع أصالة الاشتغال، لأنّ الشكّ في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة عقلاً يرجع إلى الشكّ في التعيين والتخيير والأصل التعيين.

٣. مراتب الامتثال عند العقل أربعة: الأولى: الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني أو بالظنّ الخاصّ أو المطلق عند انسداد باب العلم، بناءً على القول

١. العروة الوثقى ١: ١٤، التعليقة ٢.

بالكشف. الثانية: الامتثال الاجمالي. الثالثة: الامتثال الظني بالظن غير المعبر أو الانسداد على الحكومة. الرابعة: الامتثال الإجمالي.

ولا ريب في تقديم الثالثة على الرابعة والثانية على الثالثة. وإنما الإشكال في تقديم الأولى على الثانية. والأقوى هو التقدم في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل؛ لأن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعي والمحرك نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به عليه. وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لا يتحقق، فإن الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي التريد ليس الاحتمال تعلق الأمر به. والانبعاث عن احتمال البعث وإن كان نحواً من الإطاعة عند العقل إلا أن رتبته متأخرة عن الانبعاث عن البعث المعلوم.

مع أنه لو شك في حكم العقل أيضاً كان المرجع الاشتغال كما مرّ بيانه. هذا إذا كان مستلزماً للتكرار. وأما إذا كان المعلوم مردداً بين الأقل والأكثر فيجوز الاحتياط حتى مع التمكن من إزالة الشبهة، إذ يمكن قصد الأمر المعلوم بالنسبة إلى جملة العمل للعلم بتعلق الأمر به وإن لم يعلم بوجود الجزء. هذا كله في الشبهة المقرونة بالعلم. وأما البدوية ففي الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقاً قبل الفحص وبعده. وفي الشبهات الحكمية لا يحسن إلا بعد الفحص لما عرفت من اعتبار الامتثال التفصيلي في حسن الطاعة...<sup>١</sup> انتهى كلامه، رفع مقامه.

ويرد عليه أولاً: أن الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة هو العقل كما اعترف

---

١. فوائد الأصول ٣: ٦٩ - ٧٤.

به نفسه ﷺ ولا معنى لتصرف الشارع فيه، فإنه محال إلا بالتصرف في مورد أمره. وما يتخيل من التصرف في باب الرياء فممنوع، لأن الرياء ليس من الطاعة عقلاً، وإن أبيت فلا بد من تصرف الشارع في مورد أمره باعتباره خلوة العبادة عن جميع مراتب الرياء. وحينئذ فيكون من قبيل سائر الأجزاء والشرائط كما هو كذلك قطعاً في بعض مراتبه.

وبذلك يظهر الحال في قاعدة الفراغ، فإنه من قبيل التصرف في الأمور به بتغيير الأمور به للساهي كما في الناسي على ما قرّر في محلّه أو بالاكتفاء بالمأتيّ به عن الواقع على فرض عدم إتيانه به.

وثانياً: إنّ ما ذكره من أنّ المرجع على فرض الشكّ في حكم العقل أصالة الاشتغال، فإن كان مراده الاشتغال عند الشكّ في استحقاق الثواب فلا معنى له، فإنّ الاستحقاق مترتب على الطاعة ونفس الثواب من أفعال الله تعالى. فلا بدّ أن يكون بلحاظ المكلف به، فيقال: الأمر يدور بين أن يكون الواجب الامتثال التفصيلي معيّناً أو مخيراً بينه وبين الإجمالي.

أو يقال بوجوب الإتيان على وجه يكون مقرباً ويشكّ في حصوله بالامتثال الإجمالي.

أو يقال: يعلم بوجوب إتيانه بداعي الأمر ويشكّ في وجوب قيد زائد وهو أن يكون داعوية الأمر على وجه خاصّ.

ولا يخرج عن هذه الثلاثة بعد ما بيّناه من رجوع الشكّ إلى أمر الشارع لا إلى كيفية الإطاعة التي هي ممّا يستقلّ به العقل.

فعلى الأوّل، يتتني على مسألة الدوران، وفيه خلاف، والأقوى عندنا التخيير والبراءة من التعيين.

وعلى الثاني، فيقال: إنّ الأصل الاشتغال لكونه من الشكّ في المحصل، إلاّ أنّه حيث كان ممّا يغفل عنه عادة لا بدّ وأن يكون بيانه بيد الشارع وحيث لم يبيّن يجري فيه البراءة.

وعلى الثالث، فالأصل الاشتغال على مختار صاحب «الكفاية». والمختار البراءة.

وبالجملة: فالشكّ في حكم العقل بالإطاعة واستحقاق الثواب ينشأ من الشكّ في الواجب، فإذا كان الأصل فيه البراءة باحتمالاته الثلاثة يرتفع الشكّ بالنسبة إليها أيضاً.

وثالثاً: ما ذكره في أصل المسألة من أنّ حقيقة الإطاعة بحكم العقل هو الامتثال التفصيلي محلّ منع جدّاً. والشاهد عليه الوجدان من عدم الفرق بينه وبين الإجمالي.

واعتبار أن يكون الانبعاث عن البعث المعلوم غير ثابت أوّلاً.

وعلى فرض ثبوته لا ينافي المقام، فإنّ البعث فيه معلوم والآتي بكلّ فرد إنّما يكون انبعاثه عن الأمر المعلوم.

نعم، يمكن أن يقال باعتبار العلم بانطباق الواجب على المأتيّ به حين إتيانه، ولعلّه الذي يعبر عنه بقصد التمييز.

لكنّه يقال: الكلام إن كان في حكم العقل والوجدان وأنّ الإطاعة لا تتحقّق إلاّ به فقد عرفت منعه.

وإن كان في احتمال اعتباره شرعاً فنقول: لا تنكر امكان ذلك، لكنّه لا دليل عليه واحتماله مرتفع بالبراءة. هذا مضافاً إلى أنّه لو تمّ ما ذكر:

يشكل فيما لا يلزم التكرار أيضاً، فإنّ قصد الأمر والطاعة كما يعتبر في أصل الواجب كذلك في جميع أجزائه فكيف يحصل الاحتياط بإتيان الجزء المشكوك، وهل يكون إتيانها إلا بقصد احتمال الأمر.

وكذلك يشكل في الشبهات الموضوعية البدوية أيضاً فلا يتحقّق الإطاعة قهراً قبل الفحص وإن كان مع العلم بالأمر.

بل لازمه عدم تحقّق الطاعة بالامتنال الظنيّ المعتمد أيضاً مع إمكان العلمي. فإنّه كيف يتصرّف الشارع في كيفية الطاعة مع أنّه أمر عقلي وإن كان يمكن القول بسقوط الأمر به لكن لا يتحقّق به الطاعة ولا يستحقّ الثواب ولو أعطاه الشارع كان تفضلاً. ولا يلتزم أحد بذلك.

وبالجملة: الكلام إن كان في حكم العقل فالمقطوع أنّه حاكم بتحقّق الإطاعة بالامتنال الإجمالي، سواء في التعبديّات والتوصليّات - ولا يختصّ النزاع بالتعبديّات، إذ التوصليّات أيضاً لا يتحقّق الامتنال فيها إلا بما يتحقّق في التعبديّات عقلاً.

وإن كان في حكم الشرع - المختصّ بالتعبديّات - فلا دليل عليه وعلى فرض الشكّ يجري فيه البراءة.

فإنّ المرجع في الشكّ في اعتبار مثل قصد الوجه والتمييز وقصد الأمر المعلوم وأمثالها هو البراءة، سواء قلنا بإمكان أخذه في المأمور به أم لا.

فإنّه على فرض عدم إمكان أخذه في المأمور به أيضاً كان بيانه عليه، ولو

بيان الدخل في الغرض فعند عدم البيان يجري فيه البراءة.  
ومجرد احتمال كونه دخيلاً في الغرض لا يوجب الاشتغال وإلا لكان عليه  
الالتزام بالاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين مطلقاً، فإنه على فرض وجوب  
الأكثر كان دخيلاً في الغرض.

هذا مضافاً إلى ما ادّعه المحقق الخراساني رحمته من القطع بعدم دخلتها حيث  
ليس منه عين ولا أثر مع أنه ممّا يغفل عنه الناس غالباً.

قلت: لا يمكن أن يستراح بذلك لما قد يدعى من الإجماع على اعتبار مثل  
قصد الوجه كما وقع في كلام الشيخ رحمته فإنه يكفي لإيجاد الاحتمال ولو يحتمل  
كونه مسنداً إلى حكم العقل لا الشرع، فإن ذلك لا ينافي الاحتمال كما لا  
يخفى.

قال الشيخ رحمته: ... لكنّ الظاهر كما هو المحكيّ عن بعض ثبوت الاتفاق على  
عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة.... (ولم يبيّن رحمته  
مستنده ومن نقل عنه ذلك)، بل الظاهر المحكيّ عن الحلّي في مسألة الصلاة في  
الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتّى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي  
وإن كان ما ذكر من التعميم ممنوعاً.

وحينئذٍ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة  
أو في ثوب طاهر أن يتوضأ بوضوئين يقطع بوقوع أحدهما بماء مطلق أو يصليّ  
إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكنّ الظاهر من صاحب «المدارك» التأمّل بل ترجيح الجواز في المسألة  
الأخيرة ولعله متأمل في الكل إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة....

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ... ظاهر كلام السيد الرضي عليه السلام في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضي عليه السلام له، ثبوت الإجماع على بطلان صلوة من لا يعلم أحكامها...<sup>١</sup> انتهى.

وهو عليه السلام كما ترى نقل الإجماع أولاً على بطلان الاحتياط إذا استلزم التكرار من دون نقل مدرك له وأيده بما نقله عليه السلام عن الحلّي.

ثم نقل الإجماع ثانياً على بطلانه مطلقاً مستنداً إلى كلام السيد الرضي عليه السلام وتقرير السيد المرتضى عليه السلام له.

ومراجعة كلام هذين العلمين عليهم السلام لعلها توجب القطع بكونه أجنبيّاً عن المقام، فإنه نقل في «الذكرى» و«الروضة» أنّ السيد الرضي عليه السلام سئل أخاه المرتضى، وقال: إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية. والجاهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية، فأجاب المرتضى عليه السلام عنه بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور<sup>٢</sup>، انتهى.

وتوضيح ذلك: ما نقله العلامة عليه السلام في «المختلف» بما هذا لفظه: قال في المسائل الرسيه حيث قال له: ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلى من المقصرين صلاة المتمّم بعد خروج الوقت إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها، إذ من البعيد أن يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالأصل،

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٥.

٢. ذكرى الشيعة ٤: ٣٢٥.

والإجماع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلاة يجب قضاؤه، فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمّن صلّى صلاة لا تجزي.

فأجاب عليه السلام بأنّ الجهل وإن لم يعذر صاحبه، بل هو مذموم جاز أن يتغيّر معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل... انتهى كلامه. وهذا ينادي بأنّه مربوط بالجاهل الذي ترك الواقع وأتى بخلافه. فهو في الجهل المركّب أولاً، وفي إتيانه بخلاف الواقع وترك الواقع ثانياً. بخلاف مورد كلامنا الذي هو من الجهل البسيط أولاً والإتيان بما يوافق الواقع ثانياً.

فهذا الإجماع كالإجماع الذي يدعى في غير واحد من الأبواب من أنّ الجاهل المقصّر كالعامد والجواب راجع إلى تصوير الصحّة وإمكان تغيّر الحكم بسبب الجهل في بعض الموارد.

لا بمعنى اختصاص الحكم بالعالم كما يظهر من «المدارك»، ولا بمعنى تغيّر الحكم الواقعي بالجهل، فإنّه لا يناسب العقاب وعدم المعذورية. وقد مرّ الكلام في ذلك وتوجيهه بكشفه عن تعدّد المطلوب والمرتبة، لكن مع إمكان استيفاء المرتبة الأعلى بعد الإتيان بالأدنى وعدم كونه مطلوباً عند العلم بالأعلى فقد أخذ الجهل بحكم في موضوع حكم آخر، وغير ذلك ممّا مرّ سابقاً. وعلى أيّ حال فلا ربط له بالمقام.

وأما الإجماع على البطلان إذا استلزم التكرار للزوم قصد الوجه، فالمتتبع في



كلمات الأصحاب يهديننا إلى خلافه فقد حكى في «المدارك» عن كثير منهم القول بالعدم فكيف يدعى الإجماع.

وأما عدم جواز الصلاة في الثوبين المشبهين فليس للزوم قصد الوجه، بل لأجل الذهاب إلى حرمة الصلاة في الثوب النجس ذاتاً، ولذا ترى القائل يقول به ولو مع عدم التمكن فأوجب عارياً وإن تعجب منه الشيخ رحمته الله.

وأما الصلاة إلى أربع جهات فلأن الاحتياط فيها لعله يقتضي الصلاة إلى أكثر من مائة جهة فالاحتياط غير مقدور والاكتفاء بالأربعة إنما هو لدليل خاص ورد فيما لا يتمكن من تحصيل القبلة.

فانقدح ممّا مرّ كلّ جواز الاحتياط مطلقاً عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فلمّا عرفت من مقتضى حكم العقل، وأمّا شرعاً فللقطع بعدم وجوب قصد الوجه بعد ما عرفت حال الإجماع المدعى. وعلى فرض الشكّ فالأصل هو البراءة والحمد لله. ثمّ قال في «الكفاية»: هذا كلّه في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال.

وأما إذا لم يتمكن إلا من الظنّ به كذلك فلا إشكال في تقديمه - أي الاحتياط - على الامتثال الظنيّ لو لم يقدّم دليل على اعتباره - أي الظنّ - إلا فيما إذا لم يتمكن منه - أي من الاحتياط لعدم حجّة في البين حسب الفرض - .  
وأما لو قام على اعتباره مطلقاً فلا إشكال في الاجتزاء بالظنيّ (كما يجوز الاجتزاء بالاحتياط أيضاً كما في قبال العلم التفصيلي).

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال الظنّ المطلق المعبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدّماته عدم وجوب الاحتياط.

وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخلّ بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار - كما توهم - فالمتيقن هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظنّ كذلك، انتهى.

وظاهر كلامه ﷺ كون الامتثال الظنيّ بالظنّ المعتبر على الإطلاق في مرتبة الامتثال القطعيّ وعرضه كما صرح به النائينيّ ﷺ أيضاً ومعناه عدم استلزامه لمحدور حتى من جهة قصد الوجه.

ويرد عليه: أنّ جواز قصد الوجه لا يكون من آثار الواقع، بل هو من آثار العلم فلا يقوم مقامه الطريق على مبناه ﷺ من عدم إقامة الطرق والأمارات مقام القطع الموضوعي.

وحينئذٍ فلا يكفي الامتثال الظنيّ عند إمكان الامتثال القطعيّ. وهو مشكل خصوصاً بالنسبة إلى ما ورد فيه الأخبار حيث يعلم بإرجاع الأئمة عليهم السلام إلى الأصحاب مع التمكن من الوصول إلى الإمام عليهم السلام نفسه. اللهم إلا أن يقال بسقوط قصد الوجه حينئذٍ ولا وجه له.

فينحصر الذبّ عنه بالقول بإقامة الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي على تقريب مضى عنه في «الحاشية» وإن رجع عنه في «الكفاية»، وحاصله بنحو يرتبط بالمقام: أنّ من دليل الاعتبار بضميمة لزوم قصد الوجه يعلم تنزيل الأمانة منزلة العلم الموضوعي حينئذٍ أيضاً وإلا لكان التنزيل لغواً.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ التنزيل إنّما هو في آثار القطع، سواء أثره

أحكام القطع وأقسامه ..... ٥٥٩

الشرعي أو العقلي فكما يقوم مقامه في الأثر العقلي وهو الحجية فكذلك في أثره الشرعي وهو تيسر قصد الوجه، فتدبر.

هذا تمام الكلام فيما اقتضاه المقام من استقصاء أحكام القطع. فحان أن نرجع إلى ما هو المقصود في المقصد السادس وهو بيان الأمارات المعتبرة شرعاً كخبر الواحد أو عقلاً كالظن على طريق الحكومة فانتظر، والله الحمد والمنّة.



## فهرس المطالب

### المقصد الثاني: في النواهي

٣.....	فصل: في مفاد مادة النهي وصيغته
٤.....	في متعلق النهي
٧.....	دلالة النهي على التكرار
٩.....	فصل: في اجتماع الأمر والنهي
١٠.....	الأول: تحرير محل النزاع
١١.....	الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة
١٣.....	الثالث: أن المسألة أصولية
١٤.....	الرابع: في أن مسألة الاجتماع عقلية
١٥.....	الخامس: عموم ملاك النزاع لجميع أقسام الإيجاب والتحرير
١٧.....	السادس: في اعتبار قيد المندوحة
٢٠.....	السابع: ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع وعدمه
٢٢.....	التحقيق في مسألة الاجتماع
٢٢.....	الأول: في تضاد الأحكام
٢٤.....	اجتماع ملاكات الأحكام

٢٨.....	الثاني: أنّ متعلّق الأحكام هو الوجود الذهني .....
٣٢.....	تبيين قول المختار .....
٣٩.....	بيان أدلة الجواز.....
٣٩.....	الأمر الأول: قضاء العرف بجواز الاجتماع .....
٤٢.....	الأمر الثاني: وقوع الاجتماع في العبادات المكروهة.....
٤٣.....	كلام صاحب «الكفاية» عن الاجتماع في العبادات المكروهة .....
٤٤.....	جواب «الكفاية» عن القسم الأول من العبادات المكروهة .....
٤٩.....	جواب «الكفاية» عن القسم الثاني من العبادات المكروهة .....
٥٢.....	جواب «الكفاية» عن القسم الثالث من العبادات المكروهة .....
٥٧.....	التفصيل بين العقل والعرف في الجواز والامتناع .....
٥٩.....	تنبيهات مسألة الاجتماع .....
٥٩.....	الأمر الأول: في اعتبار وجود مناط الحكمين في المجمع .....
٦١.....	الأمر الثاني: في استكشاف مناط الحكم إثباتاً.....
٦٨.....	الأمر الثالث: في ثمرة بحث الاجتماع على القولين .....
٨٦.....	دعوى الإجماع على بطلان الصلاة في المغصوب .....
٨٩.....	مناقشات في الإجماع المذكور.....
٩١.....	الاستدلال بالأخبار على بطلان الصلاة في المغصوب .....
٩٤.....	الأمر الرابع: حول الاضطرار إلى الحرام .....
١١٠.....	الأمر الخامس: في وجوه ترجيح النهي على الأمر .....
١١٠.....	الوجه الأول: أقوائية دلالة النهي من الأمر.....
١١٣.....	الوجه الثاني: أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة .....
١١٩.....	الوجه الثالث: الاستقراء.....
١٢٥.....	الأمر السادس: في تعدّد الإضافات .....

فهرس المطالب ..... ٥٦٣

فصل: في اقتضاء النهي عن الشيء للفساد ..... ١٢٧

الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع ..... ١٢٧

الثاني: في أنّ المسألة عقلية أو لفظية ..... ١٢٨

الثالث: في عموم الملاك للنهي التزويهي وعدمه ..... ١٣٠

الرابع: في تفسير العبادة ..... ١٣١

الخامس: خروج أسباب الضمان عن مورد النزاع ..... ١٣٤

السادس: في تفسير الصحة والفساد ..... ١٣٥

تنبيه: في تحقيق وصفي الصحة والفساد ..... ١٣٨

السابع: في بيان الأصل في المسألة ..... ١٤٠

الثامن: أقسام متعلّق النهي من العبادات ..... ١٤٣

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العبادات ..... ١٤٥

حول الإشكال المتوكّد من كلام صاحب «الكفاية» ..... ١٤٩

المقام الثاني: في المعاملات ..... ١٥٣

في دلالة النهي على الصحة ..... ١٥٤

### المقصد الثالث: في المفاهيم

مقدّمة: في تعريف المفهوم ..... ١٦٥

فصل: في مفهوم الشرط ..... ١٦٩

الوجوه التي أقيمت على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ..... ١٧١

في تحقيق حقيقة الشرط ..... ١٧٨

في الوجوه التي استدلّ بها على عدم المفهوم ..... ١٨٨

بيان الأصل في المسألة ..... ٢١٨

٥٦٤.....تقرير الأصول / ج ٢

٢٢١	فصل: في مفهوم الوصف
٢٢٩	فصل: في مفهوم الغاية
٢٣٥	فصل: في الاستثناء
٢٤٣	في مفهوم إنَّما
٢٤٨	مدلول كلمة بل
٢٥١	تعريف المسند إليه باللام
٢٥٣	فصل: في مفهوم اللقب والعدد
٢٥٥	مفهوم التعليل

### المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

٢٦٥	فصل: تعريف العامّ وأقسامه
٢٦٧	أقسام العموم
٢٧٧	فصل: في دلالة ألفاظ العموم
٢٨٠	النكرة في سياق النفي
٢٨٢	في المحلّي باللام
٢٨٧	فصل: في حجّية العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي
٣٠١	فصل: التمسك بالعامّ في شبهات المخصّص
٣٠١	الشبهة المفهومية
٣٠٦	الشبهة المصادقية
٣١٦	إيقاظ
٣٢١	وهم وإزاحة
٣٢٨	بقي شيء
٣٣٣	فصل: التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص



فهرس المطالب ..... ٥٦٥

- ٣٤٤ ..... الفحص عن المخصّص المتّصل
- ٣٤٧ ..... فصل: عموم الخطابات الشفاهية
- ٣٥٢ ..... ثمرتان لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين
- ٣٥٥ ..... فصل: تعقّب العامّ بضمير
- ٣٦١ ..... فصل: التخصيص بالمفهوم المخالف
- ٣٦٣ ..... فصل: الاستثناء المتعقّب لجمل المتعدّدة
- ٣٦٧ ..... فصل: هل يجوز تخصيص الكتاب بالخير الواحد أم لا؟
- ٣٧١ ..... فصل: في حالات ورود العامّ والخاصّ

#### المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

- ٣٨٧ ..... فصل: تعريف المطلق وبيان ألفاظه
- ٤٠٣ ..... فصل: بيان مقدّمات الحكمة
- ٤٢٥ ..... استدراك وتذكّار
- ٤٣٥ ..... فصل: في الجمع بين المطلق والمقيّد
- ٤٤٥ ..... فصل: في المجمل والمبيّن

#### المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

- ٤٥١ ..... أنّ مباحث القطع من الأصول
- ٤٥٤ ..... حالات المكلف ومجاري الأصول
- ٤٦٥ ..... القول في بيان أحكام القطع وأقسامه
- ٤٦٥ ..... الأمر الأوّل: لزوم العمل بالقطع عقلاً
- ٤٧٤ ..... الأمر الثاني: في التجري
- ٤٩٨ ..... الأمر الثالث: في تقسيمات القطع
- ٥٠٧ ..... الأمر الرابع: في القطع الموضوعي

٥٦٦.....تقرير الأصول / ج ٢

٥٢١.....الأمر الخامس: في الموافقة الالتزامية

٥٢٩.....الأمر السادس: في قطع القطع

٥٣٣.....استدراك وتنبيه

٥٣٨.....الأمر السابع: في العلم الإجمالي