

تنقيح الاصول الجزء الثاني

الجزء الثاني تنقيح الاصول

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

تأليف آية الله الشيخ حسين التقوى الاشتهاردى

الفصل الثاني عشر في مقدّمة الواجب

اختلفوا في وجوب مقدّمة الواجب و عدمه على أقوال، و تحقيق القول في ذلك، و بيان أنّ البحث عقلي أو لفظي «١»، يحتاج إلى تقديم امور:

الأمر الأول: في تنقيح محطّ البحث:

و لابدّ أوّلاً من ملاحظة الإرادة الفاعلية كي يُعلم منها حال الإرادة التشريعية فنقول:

لو أراد شخص شيئاً، كلقاء صديقه في مكان مُعيّن، لاشتياقه إليه، فرأى أنّه يتوقف على عمل أو أعمال، كالذهاب إلى مكانه، فأرادهُ- أيضاً- فهنا إرادتان: تعلّقت إحداهما بذّي المقدّمة، أي لقاء الصديق؛ و ثانيهما بالمقدّمة، أي الذهاب إلى مكانه، و لا فرق بين هاتين الإرادتين إلّا في غايتيهما، فإنّ غاية الاولى هي لقاء الصديق الذي هو المقصود بالذات، و غاية الثانية الذهاب إلى مكانه، و ليس هو المقصود بالذات، بل لأجل التوسّل به إلى مقصوده الأصلي و هو لقاء الصديق، فالإرادة الاولى نفسية، و الثانية غيرية.

و من هذا نعرف و يظهر ما في قولهم: أنّه يترشّح من إرادة ذي المقدّمة إرادة اخرى متعلّقة بالمقدّمة «١».

هذا بالنسبة إلى الإرادة الفاعلية التكوينية.

أما الإرادة التشريعية فالأمر حيث يرى أنّ إيجاد الفعل الفلاني من الغير ذو مصلحة، فتتعلّق قوّته الشوقية به، لكن حيث يرى أنّه لا وسيلة له لإيجاد الغير إلّا بأن يبعثه نحوه و يأمره بإيجاده، و رأى أنّ إيجاده من الغير يتوقّف على وجود شيء آخر، فينقدح في ذهنه إرادتان: إحداهما متعلّقة ببعثه إلى ذي المقدّمة، و ثانيتهما بالمقدّمة، كما في الإرادة الفاعلية.

فنقول: يمكن تصوير محطّ البحث بصور كلّها مخدوشة، فإنّه لو قيل: إنّ محطّ البحث هو في ثبوت المُلازمة الفعلية بين الإرادة الفعلية المتعلّقة بالبعث إلى ذي المقدّمة، و بين الإرادة الفعلية المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة، فهو سخيّف جدّاً، فإنّ الأمر قد يغفل عن المُقدّمات، و لا يتوجّه إليها كي يريدّها فعلاً.

و كذا القول بأنّ النزاع في ثبوت المُلازمة الفعلية بين الإرادة الفعلية المتعلّقة بذّي المقدّمة و بين الإرادة الفعلية المتعلّقة بعنوان المقدّمة.

و كذلك لو قيل بأنّ النزاع إنّما هو في ثبوت المُلازمة الفعلية بين البعث الفعلي إلى ذي المقدّمة و بين البعث الفعلي إلى المقدّمة، أو إلى عنوانها؛ لما ذكرنا من أنّ المُقدّمات و عنوانها مغفول عنها في كثير من الموارد، مع أنّ الإرادة و البعث إلى شيء يحتاج إلى خطوره و التصديق بفائدته و صلاحه و غير ذلك، و المفروض أنّها مغفول عنها.

و لو قيل: إنّ البحث إنّما هو في ثبوت الملازمة الفعلية بين الإرادة الفعلية لذى المقدّمة و بين الإرادة التقديرية للمقدّمة بمعنى أنّه لو التفت إليها أرادها، أو ثبوت الملازمة الفعلية بين البعث الفعلي إلى ذى المقدّمة و بين البعث التقديري إلى المقدّمة بالمعنى المذكور، فهو غير معقول؛ فإنّ الملازمة عبارة عن التضاف، و هو يستدعي وجود المتضايين فعلاً، كما في العلّة و المعلول، و لا يمكن التضاف الفعلي بين الموجود و المعدوم فإنّ المتضايين متكافئان فعلاً و قوّة، فالابوة الفعلية إنّما تتحقّق مع وجود الابن، و بدونه لا يمكن تحقّقها، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت: اليوم مقدّم على الغد فعلاً، و لا ريب في أنّ التقدّم- أيضاً- من التضاف مع أنّ الغد غير موجود فعلاً.

قلت: التقدّم فيه- أيضاً- غير معقول، و إطلاق العرف له فيه مسامحة و من الأغلاط المشهورة. هذا كلّه لو قلنا بأنّ النزاع في المسألة عقليّ.

و يظهر من صاحب المعالم: أنّ النزاع في المسألة لفظيّ؛ حيث استدللّ لعدم الوجوب بانتفاء الدلالات الثلاث، و أنّ البحث إنّما هو في دلالة لفظ الأمر و عدمها، و أنّه لا دلالة مطابقة فيه قطعاً؛ لأنّ مادّة الأمر لا دلالة لها إلّا على الطبيعة لا بشرط، و هيئته- أيضاً- لا تدلّ إلّا على البعث، و شيء منهما لا يدلّ على وجوب المقدّمة «١».

أقول: و أمّا التضمّن و الالتزام فهما لبستا من أقسام الدلالات اللفظية، فإنّ دلالة الالتزام هي دلالة المعنى على المعنى، فإنّ قولنا: «الشمس طالعة» يدلّ على طلوع الشمس بالمطابقة، لكن لما استلزم طلوع الشمس لوجود النهار يُعلم بالالتزام أنّ النهار موجود، و كذلك التضمّن. هذا، و لكن يمكن تصوير النزاع العقلي بنحو آخر بأن يقال: إنّ محطّ البحث إنّما هو في ثبوت الملازمة الفعلية بين إرادة ذى المقدّمة و بين ما يراه مقدّمة، و لا يرد عليه الإشكالات المذكورة.

توضيح ذلك: أنّ الأمر يتصوّر ذا المقدّمة أوّلاً، و أنّ فيه مصلحة و فائدة، ثمّ يشاق إليه، فتتعلّق إرادته به، و هذه المصلحة إنّما هي بنظره، و إلّا فيمكن خطاؤه في التشخيص، بل كان ذا مفسدة، ثمّ يرى أنّ وجوده يتوقّف على مقدّمات بنظره، فيريدها أيضاً، و يمكن خطاؤه في المقدّمات، و أنّ ما هو الموقوف عليه ذو المقدّمة واقعاً غير ما هو الموقوف بنظره. هذا بالنسبة إلى غير الشارع من الموالي العرفية، فإنّ البحث أعمّ.

و أمّا بالنسبة إلى الشارع تعالى فإنّ الخطاء فيه غير متصوّر، فيمكن أن يُقال بثبوت الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة و بين إرادة ما يراه مقدّمة، و يمكن أن يقال- أيضاً- بعدم الملازمة، بل يكفي الإرادة الاولى، و القائل بثبوت الملازمة إنّما يقول بوجوب الإتيان بالمقدّمة إذا لم يُعلم خطاؤه في ما يراه مقدّمة، و أمّا مع العلم بخطائه فلا يجب الإتيان بالمقدّمة التي يراها مقدّمة، بل يجب الإتيان بما هو مقدّمة واقعاً، لكن بملاك آخر، و هو وجوب تحصيل غرض المولى و إن لم يُردها لخطائه فيها، كما لو غرق ابن المولى و هو غافل عنه، فإنّه يجب إنقاذه تحصيلًا لغرضه و إن لم تتعلّق إرادته به؛ بحيث لو لم يغفل عنه لأرادته. و هذا بالنسبة إلى غير الشارع من الموالي العرفية، و إلّا فلا يتصوّر الخطاء بالنسبة إلى الشارع المقدّس، فما يراه مقدّمة و هو مقدّمة واقعاً.

الثاني من الامور: أنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية، أو من المبادي الفقهية، أو من المسائل الكلامية أو غيرها؟

فإن قلنا: إنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّة في الفقه، كما عن بعض المعاصرين «١»، و عليه فالمسائل الاصولية هي ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتية للموضوع؛ و هو عنوان الحجّة، و عليه فهذه المسألة من المبادي الفقهية، لا من المسائل الاصولية؛ لعدم رجوع البحث فيها إلى ما ذكرناه.

و إن قلنا: إنّ لا يلزم أن يكون لكلّ علم موضوع معيّن يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، مثل أفعال المُكلّفين في الفقه؛ لما عرفت في أوّل الكتاب أنّ الوجوب و الحرمة ليسا من الأعراض؛ كي يقال: إنّها من الأعراض الذاتية، أو من الأعراض الغريبة، مضافاً إلى أنّ كثيراً من المسائل الفقهية ليست كذلك، مثل قولنا: «الماء الكَرّ لا ينجسه شيء» أو «أنّ القليل ينجس بالملاقاة للنجس»، بل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مرتبطة واحدة سنخاً.

و قلنا: إنّ علم الاصول علم آليّ يمكن أن تقع نتيجته كبرى في مقام استنباط الأحكام الفقهية أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل.

فعليه فهذا البحث من المسائل الاصولية؛ لإمكان وقوع نتيجته في مقام الاستنباط و إن لم يكن واقعاً بالفعل، نظير القياس. هذا كلّّه بالنسبة إلى ما ذكرناه من أنّ هذا البحث عقليّ.

و أمّا بناء على ما ذكره صاحب المعالم قدس سره «١» و تسليم أنّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، فهو من المباحث اللفظية لعلم الاصول.

لكن فيه إشكال و لو مع فرض تسليم أنّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية؛ للفرق بين الدلالة الالتزامية و بين الملازمة المبحوث عنها في المقام؛ لأنّ المناط في الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على معنى مطابقٍ ملازم لمعنى آخر بحيث يستكشف من اللفظ بما هو لفظ المعنى اللازم بواسطة المعنى الملزوم، مثل قولنا: «الشمس طالعة»، فإنّه يدلّ بالمطابقة على طلوع الشمس، فيدلّ على وجود النهار بالالتزام.

و بعبارة اخرى: الدلالة الالتزامية هي دلالة المعنى من حيث إنّهُ مدلول مطابقٍ لللفظ على معنى خارجٍ لازم له، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ هيئة الأمر تدلّ على البعث إلى المادة، و المادة تدلّ على الطبيعة لا بشرط، و هذا المعنى- أي البعث إلى الطبيعة- و إن دلّ على وجود الإرادة لذي المقدّمة، و هي- أيضاً- مستلزمة لإرادة المقدّمة، لكن هذه الدلالة ليست بما أنّها لفظ؛ بأن يستكشف من اللفظ من حيث إنّهُ لفظ هذا المعنى بواسطة، بل بما أنّهُ فعل من الأفعال الاختيارية؛ لما ثبت في محلّه: أنّ كلّ فعل اختياريّ صادر عن عاقل فهو مسبوق بإرادته، في قبّال الأشاعرة القائلين بالجزاف، و ليس فيه مناط الدلالة الالتزامية؛ لما عرفت أنّ المناط فيها استكشاف المعنى من اللفظ بما هو لفظ بواسطة، لا بما هو فعل.

الثالث من الامور: المقدمة الداخلية و الخارجية

أنّ المقدّمة على قسمين: داخلية و خارجية، و الخارجية- أيضاً- على أقسام، و المقدّمة الداخلية عبارة عن أجزاء المركّب المأمور به، كأجزاء الصلاة، و الخارجية عبارة عمّا هو خارج عن المأمور به، لكنّه يتوقّف عليه بحسب الوجود، و حينئذٍ فهل القسمان كلاهما محطّ البحث، أو يختصّ البحث بالمقدّمات الخارجية مطلقاً، أو بعض أقسامها؟

فنقول: قد استشكل في القسم الأوّل بأنّ المقدّمة عبارة عمّا يتوقّف عليه ذو المقدّمة، فلا بدّ و أن تكون متقدّمة- و لو بحسب الرتبة- على ذي المقدّمة، و المقدّمات الداخلية- التي هي أجزاء المركّب- ليست كذلك؛ لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ الكلّ عين الأجزاء بالأسر «١».

و أجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله: أنَّ الأجزاء بالأسر لا بشرط هي المقدّمة، و هي بشرط الاجتماع ذو المقدّمة، ففرق بينهما و لو بالاعتبار، نظير الفرق بين المادّة و الصورة و بين الجنس و الفصل، فإنّ الفرق بينهما كذلك اعتباريّ «٣».

و اورد عليه أنّ غاية ما ذكره قدس سره أنّ الفرق بينهما هو بالاعتبار، فيلزم أن يكون مقدّمة المقدّمة اعتباريّة لا حقيقة، مع أنّه لا ريب في أنّ مقدّمة المقدّمة و تقدّمها حقيقة لا اعتباريّة، و أيضاً يلزم ممّا ذكره أن يتعلّق إرادتان بشيء واحد حقيقة، و هو اجتماع المثليين، و هو مستحيل، أو لغويّة إحدى الإرادتين، و هي- أيضاً- محال بالنسبة إلى الحكيم «١».

أقول: المركّبات على أقسام:

منها المركّبات الحقيقيّة: و هي فيما إذا التأمّت الأجزاء بحيث صار المجموع طبيعة ثالثة، كالإنسان المركّب من الجنس و الفصل، فإنّهما من الأجزاء التحليليّة، و هذا القسم من الموجودات التكوينيّة لا يمكن أن يتعلّق به البعث لعدم قدرة المكلف على إيجادها.

و منها المركّبات الاعتباريّة: و هي- أيضاً- على قسمين:

منها: ما لمجموعها و هيئة أجزائها اسم خاصّ عرفاً، مثل المسجد الذي هو مركّب من أجزاء مختلفة ملتئمة؛ بحيث يعدّ المجموع مسجداً لا الأجزاء، و هو واحد عرفاً، لا بالدقّة العقليّة.

و منها: ما ليس كذلك، و ليس مجموع أجزائها شيئاً واحداً عرفاً، مثل الفوج و العسكر المركّب من مائة فرد- مثلاً- فإنّها مائة آحاد، و ليست ملتئمة كما في القسم الأوّل منهما و مع ذلك فرق بين مائة آحاد و بين المائة الواحدة، فتعتبر الوحدة في الثاني دون الأوّل.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظة الإرادة الفاعليّة فيما لو اريد إيجاد مركّب من المركّبات، و كيفيّة تعلّق الإرادة بالأجزاء و الكل؛ كي تنفرّع عليها الإرادة التشريعيّة.

فنقول: الداعي إلى إرادة بناء المسجد نفس المسجد لما فيه من المصالح، فيريده الباني. ثمّ إنّّه لمّا رأى أنّ بناءه يتوقّف على تحصيل اللبّ و الآخر- مثلاً- فيريد تحصيلها لذلك، فإرادة بناء المسجد سبب لهذه الإرادة، فلا فرق بين الإرادتين إلّا في أنّ الاولى نفسيّة و الثانية غيريّة، ثمّ لو تعدّدت المقدّمات تعدّدت إراداتها أيضاً، و لو اتّحدت تتحدّ.

فيظهر ممّا ذكرنا ما في قول بعض الأعظم: من أنّ إرادة ذي المقدّمة منبسطة على المقدّمات، و أنّه ليس هنا إلّا إرادة واحدة منبسطة «١»؛ و ذلك لشهادة الوجدان على خلافه، و أنّ هنا إرادتين أو إرادات.

و الحاصل: أنّه لا فرق بين المقدّمات الداخلية و الخارجية في أنّ لكلّ واحد منها إرادة مستقلّة، و أنّ تعدّد الإرادة مستلزم لتعدّد المراد و بالعكس، مضافاً إلى قيام البرهان على ذلك.

توضيحه: أنّ الإرادة من ذوات الإضافة، و لها إضافة إلى النفس، و بدونها لا يمكن تحقّقها، ثمّ إنّها تحتاج إلى المراد؛ لأنّها نظير الحبّ و الشوق، فكما أنّ تحقّقهما في الخارج يتوقّف على ما يتعلّق به الحبّ و الشوق، كذلك تحقّق الإرادة يحتاج إلى المراد، ثمّ إنّ الإرادة تابعة للمراد وحدةً و تعدّداً و بالعكس، فالإرادة الواحدة تستلزم مراداً واحداً، و تعدّدها مستلزم لتعدّده و بالعكس، و لا يمكن تعلّق إرادتين بمراد واحد، و لا إرادة واحدة بمرادين، فإذا كان هناك مركّب معجون

له مصلحة واحدة تتعلّق به إرادة واحدة لإيجاده، فلمّا رأى أنّ إيجاده متوقّف على إيجاد كلّ واحد من أجزائه يتعلّق بكلّ واحد منها إرادة مستقلّة غيريّة؛ لأنّ المجموع من الأجزاء مغاير لكلّ واحد من الأجزاء، و لهذا يمكن أن يتحقّق في الكلّ مصلحة لا توجد في كلّ واحد من الأجزاء، و يتوقّف إيجاد الكلّ على إيجاد كلّ واحد من أجزائه، فيتعلّق بالكلّ إرادة نفسيّة، و بكلّ واحد من الأجزاء إرادة غيريّة، و مقتضى استلزام تعدّد الإرادة لتعدّد المراد، هو مغايرة كل واحد من الأجزاء للكلّ حقيقةً، و هو المطلوب.

و بالجملة: هنا ملاكان للإرادة: أحدهما في المجموع، و هو ملاك الإرادة النفسيّة، و ثانيهما في كلّ واحد من أجزاء الكلّ، و هو ملاك الإرادة الغيريّة، و هذه الإرادة إنّما هي في كلّ واحد واحد من الأجزاء، لا الأجزاء بالأسر، فإنّ الأجزاء بالأسر عين الكلّ، و وجود الكلّ يتوقّف على وجود مجموعها، مضافاً إلى كلّ واحدة.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الإرادة الفاعلية و بين التشريعيّة، و لا بين المقدمات الداخليّة و بين الخارجيّة، فمحطّ البحث هو كليّتهما، فيبحث في الداخليّة في أنّ إرادة ذي المقدّمة المركّبة هل تستتبع إرادة أخرى متعلّقة بالأجزاء أو لا، بل يكفي إرادة ذي المقدّمة؟

و ممّا ذكرنا يظهر ما في «الكفاية» من خروج المقدمات الداخليّة عن محلّ النزاع، مستدلّاً بأنّه لو تعلّق بها إرادة مستقلّة يلزم اجتماع المثليّن؛ لأنّ الأجزاء عين الكلّ حقيقةً، و إنّما الفرق بينهما بالاعتبار «١».

و ذلك لأنّنا لا نسلّم أنّ الإرادة مع الإرادة و كذا البعث مع البعث من قبيل المتماثلين، و على فرض التسليم فاستحالة اجتماع المثليّن إنّما هي في الموضوع الواحد، و الموضوع للإرادتين فيما نحن فيه متعدّد؛ لما عرفت من أنّ كلّ واحد من الأجزاء مغاير للكلّ.

و قال المحقّق العراقي قدس سره في المقام ما حاصله: إنّ المركّبات الغير الحقيقيّة على قسمين: أحدهما ما يعتبر الوحدة فيه قبل تعلّق الإرادة، و ثانيهما ما ليس كذلك، بل الوحدة تتحقّق من قبّل الإرادة و بعدها.

و محلّ البحث هو القسم الأوّل لا الثاني؛ لأنّ الكلّيّة في القسم الثاني إنّما جاءت من قبّل الإرادة، و قبّلها ليس كلّ و لا جزء، فلا معنى لدعوى الملازمة بينهما كما لا يخفى «١».

أقول: لا إشكال في أنّه ليس المراد من الوحدة مفهومها بل مصداقها، و حينئذٍ فإذا فرض مجموع آحاد له مصلحة ليست هي في كلّ واحد واحد من الأجزاء، كفتح البلاد في العسكر، فلا يعقل تعلّق الإرادة به بدون اعتبار الوحدة؛ لما عرفت من أنّه ليس المراد مفهومها بل مصداقها، و تقدّم الجزء على الكلّ إنّما هو في مرتبة الذات و في الوجود، و إلّا فعنوانا الكلّيّة و الجزئيّة من المتضايفين و لا يعقل تقدّم أحد المتضايفين على الآخر نظير العلّة و المعلول، فإنّ عنوانيهما من المتضايفين، و المتضايغان متكافئان فعلاً و قوّةً، مع أنّ ذات العلّة و مصداقها متقدّمة على المعلول، فملاك البحث ليس عنوان الكلّيّة و الجزئيّة كي يرد عليه ما ذكره قدس سره بل الملاك هو التوقّف بحسب الوجود، و لا فرق في ذلك بين القسمين من المقدمات.

الرابع من الامور: ثبوت النزاع في العلّة التامّة

هل النزاع في جميع المقدمات الخارجيّة بأقسامها حتّى العلّة التامّة و السبب التامّ، أو أنّ النزاع في غير العلّة التامّة؟ قولان:

استدلّ لثانيهما: بأنّ المعلول للعلّة التامة ليس مقدوراً للمكلف كالإحراق، فلا يتعلّق به البعث و الإرادة، و المقدور هو إيجاد العلّة، و حينئذٍ فلو فرض تعلّق أمر بمعلول فهو أمر صوريّ لا بدّ من إرجاعه إلى العلّة؛ لاعتبار القدرة في متعلّق الأمر، فمع عدم تعلّق الإرادة بالمعلول لا معنى للبحث عن ثبوت الملازمة بين إرادتها و بين إرادة المعلول «٣».

و فيه: أنّ المسألة ليست عقلية، بل عرفية عقلية لا بدّ من ملاحظة المتفاهم العرفي و حكم الوجدان في ذلك فنقول: لا إشكال في أنّ إيجاد العلّة بنفسها مقدور، و المعلول بلا واسطة غير مقدور و لكنّه مقدور مع الواسطة، فإذا فرض أنّ زيداً عدوّ فالوجدان شاهد على أنّه يمكن إحراقه لكن بواسطة جمع الحطب- مثلاً- فيتعلّق به إرادته، فيبحث عن أنّها هل تستلزم إرادة علته أولاً؟

هذا في الإرادة التكوينية، و كذا في الإرادة التشريعية، فلا فرق بين المقدّمة التي هي علّة تامة و بين غيرها في أنّ البحث شامل لكليهما.

و حاصل الإشكال: أنّه لا ريب في أنّه يشترط في صحّة التكليف قدرة المكلف على إيجاد متعلّقه، و المفروض أنّه غير قادر بالنسبة إلى متعلّقه في الأفعال التوليدية و المعلولات، فهي خارجة عن البحث بنحو الاستثناء المنقطع.

و حاصل دفع الإشكال: أنّه إنّما يرد لو قلنا: إنّ مناط حسن التكليف و صحّته هو قدرة المكلف على متعلّق التكليف بلا واسطة، و أمّا لو قلنا بأنّه يكفي في صحّته القدرة عليه و لو مع الواسطة- كما هو الصحيح- فلا، و إلّا فلو اعتبر القدرة على متعلّق التكليف بلا واسطة في صحّته، لزم خروج جميع المقدّمات عن محطّ البحث، فإنّ لقاء الصديق أو الكون على السطح ليس مقدوراً للمكلف بدون الذهاب إلى مكانه أو نصب السلّم، فعلى ما ذكره لا وقع للبحث عن المقدّمات كلّها.

الخامس من الامور: المقدّمة المتأخّرة

أنّ المقدّمة تنقسم إلى أقسام بحسب تقدّمها و تأخّرها عن ذي المقدّمة و اقترانها: إلى المقدّمة المتقدّمة بحسب الوجود عن ذي المقدّمة، و المتأخّرة، و المقارنة.

و اختلفوا في تصوير المتأخّرة و إمكانها، و عبّروا عنها بالشرط المتأخّر «١»، كالأغسال الليلية للمستحاضة بالنسبة إلى صحّة صوم اليوم الماضي، و كالإجازة في البيع الفضولي على القول بالكشف الحقيقي، بل و كذلك في الشرط المتقدّم «١» على أقوال:

أحدها: إمكانهما مطلقاً، سواء كان في التكوينيّات، أم في التشريعيّات.

و ثانيها: عدم إمكانهما مطلقاً.

ثالثها: التفصيل بين التكوينيّات فلا يمكن، و بين التشريعيّات فيمكن.

و استدّلوا على عدم الإمكان: بأنّ الشرط من أجزاء العلّة التامة، فلا يمكن تأثير المتأخّر منه و كذلك المتقدّم منه على المشروط؛ لوجوب اقتران العلّة التامة بمعلولها، فكذاك أجزاؤها.

و اختار في «الكفاية» الإمكان مطلقاً في التكوينيّات و التشريعيّات، سواء كان شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به، لكنّه لم يبيّن وجه الإمكان في مقام الاستدلال في التكوينيّات «٢».

و اختاره المحقق العراقي قدس سره أيضاً، و استدللّ عليه بأنّه لا شبهة في أن المقتضي لوجود المعلول ليس هو طبيعة العلّة، بل حصّة خاصّة منها؛ مثلاً: النار تقتضي الإحراق، لكن ليس المؤثر فيه هو طبيعة النار، بل حصّة خاصّة منها، و هي التي تُماسّ الجسم المستعدّ باليوسّة لقبول الاحتراق، و أمّا الحصّة التي لا تُماسّ الجسم المستعدّ للاحتراق فلا يعقل أن تؤثر في الإحراق، فهذه الحصّة المقتضية لا بدّ لها من محصلّ خارجي، فما به تحصل خصوصيّة الحصّة المؤثرة يسمّى شرطاً، و الخصوصية المذكورة:

عبارة عن النسبة القائمة بتلك الخصوصية الحاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شيء ما، و ذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، فالمؤثر هو نفس الحصّة الخاصّة المقتضية، و الشرط هو محصلّ خصوصيّتها، و هو طرف الإضافة المذكورة، و ما شأنه ذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه، أو يقترن به، أو يتأخّر عنه.

ثمّ أورد على ذلك: بأنّ ذلك يقتضي تأثير الحصّة من النار مع اليوسّة المتقدّمة أو المتأخّرة في الجسم.

و أجاب: بأنّنا لم ندّع أنّ مطلق الإضافة توجب خصوصيّة في المضاف يكون بها مقتضياً للمعلول، بل الإضافة الخاصّة.

و الحاصل: أنّ الشرط هو مُحصّص الحصّة و محصلّها، و هو الإضافة، و المؤثر هو الحصّة «١». انتهى ملخصه.

أقول: لا ريب في أنّ الإضافة التي ذكرها من الامور الاعتباريّة، فمع تسليم ما ذكره من الحصّة يلزم أن يؤثّر الأمر الاعتباري في التكويني، و هو واضح البطلان؛ لأنّ ما ذكره من الحصّة أيضاً- من الامور الاعتباريّة، و هو صحيح في مثال النار، لكن لا يختصّ النزاع به، بل هو أعمّ، مضافاً إلى أنّ ما ذكره غير معقول أصلاً.

توضيحه: أنّ القضية: إمّا موجبة أو سالبة، و كلّ واحد منهما إمّا محصّلة أو معدولة، و السالبة لا تستدعي وجود الموضوع، لكن الموجبة مطلقاً- سواء كانت معدولة أو محصّلة- تستدعي وجود الموضوع: إمّا ذهنياً، مثل قولنا: المعدوم المطلق لا يُخبر عنه، و إمّا خارجاً إلّا أن يرجع إلى السالبة، مثل: «شريك الباري ممتنع»، فإنّ مرجعه أنّه ليس بموجود البتّة؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ قدس سره إن أراد أنّ صوم المستحاضة صحيح فعلاً؛ لإضافته إلى الأغسال الليليّة الآتية- أي الأغسال المتوهّمة الخياليّة بأن يكون طرف الإضافة هو الغسل المتوهّم الخيالي- ففساده واضح؛ لاستلزامه القول بأنّ الشرط هو الغسل الخيالي المتوهّم.

تنقيح الاصول، ج ٢، ص: ١٨

و إن أراد أنّ طرف الإضافة هو نفس الغسل حقيقة، و أنّها فعلاً موجودة، فهو طرف الإضافة لاحتياج الإضافة إلى متضايقين، مع أنّه معدوم فعلاً.

ففيه: أنّ صدق الموجبة- كما عرفت- يتوقّف على وجود الموضوع، فلا يصحّ أن يقال: إنّ غسل الليلة الآتية طرف للإضافة الفعلية، و هو مضاف.

و يرد هذا الإشكال على من جعل الشرط هو تعقّب صوم المستحاضة بالغسل، أو تعقّب العقد الفضولي بالإجازة، و هو مقارن للصوم و العقد، و ليس متأخراً «١»؛ و ذلك لأنّه كما أنّ الإضافة تستدعي وجود المتضايقين فعلاً، و بدونه لا يمكن تحقّقها فعلاً، كذلك المعنى الإضافي كعنوان التعقّب، فإنّه يستدعي وجود المتعقّب- بالكسر- أي الإجازة و المتعقّب- بالفتح- أي العقد، فلا يمكن وجود عنوان التعقّب بدون وجود المتعقّب، و هو الإجازة فعلاً.

و التحقيق في دفع الإشكال: هو أنّ منشأ وقوع هذا البحث و النزاع هو ما وقع في الشريعة من الشرط المتأخّر في التكليف و الوضع و المأمور به: فالأوّل كما إذا كان العبد قادراً في الغد فقط على الفعل، فيأمره اليوم بإتيانه في الغد، فإنّ التكليف صحيح مع تأخّر القدرة عن زمان التكليف، و الثاني كصحّة البيع الفضولي مع وقوع الإجازة بعده، و الثالث كصوم المستحاضة المأمور به فعلاً بشرط فعل الأغسال الليليّة الآتية أو أغسال الليلة الماضية في الشرط المتقدّم.

فنقول: لا يمكن دفع الإشكال في هذه الأقسام بنهج واحد، بل يختلف:

فالجواب عن الأوّل: هو أنّ القدرة التي هي شرط في التكليف من المولى ليست هي القدرة الواقعيّة؛ كي يقال بأنّه لا يمكن التكليف من المولى مع عدم قدرة العبد فعلاً عليه، بل الشرط هو تشخيص المولى قدرة العبد عليه في الغد في المثال، و هو موجود حال التكليف، و الشاهد على ذلك هو الوجدان، فإنّ الأمر إذا علم أنّ عبده قادر على فعل المكلف به غداً صحّ تكليفه به، فإن كان قادراً عليه في الواقع فهو، و إن تبين خطؤه في التشخيص فالتكليف قد تمشّى منه و صح لوجود شرطه، و هو تشخيص المولى أنّه قادر عليه في الغد حين التكليف، و الظاهر أنّ هذا هو المراد ممّا أجاب به في «الكفاية» «١» في القسمين الأولين، و إن علم بعدم قدرته على الفعل غداً لم يصحّ منه التكليف المذكور فعلاً.

و إن أخطأ في التشخيص و تبين قدرته عليه غداً، فارتفع الإشكال حينئذٍ؛ لأنّ الشرط هو تشخيص المولى مقدوريّة الفعل للعبد، و هو مقارن للتكليف.

و قد وقع هنا خلط في كلام المحقّق العراقي قدس سره؛ لأنّه قال ما حاصله: إنّ الشرط عبارة عمّا له دخل في تحقّق المصلحة في المأمور به، و حينئذٍ فللمأمور به في هذه الصورة إضافة إلى القدرة مثلاً، و هذه الإضافة هي المحصّة و المحصّلة للحصّة المؤثّرة «٢».

توضيح الخلط: أنّه لم يفرّق بين الشرائط الشرعيّة و العقليّة، فإنّ القدرة التي هي شرط للتكليف ليست دخيلة في تحقّق المصلحة في المكلف به فإنّه ذو مصلحة قدر العبد على فعله أو لا مضافاً إلى ما يرد عليه من الإشكال المتقدّم ذكره.

و أمّا الجواب عن الإشكال بالنسبة إلى الوضع و المأمور به: أمّا بالدقّة العقليّة فهو أنّ الزمان متصرّم الوجود، و بعض أجزائه متقدّم على الآخر؛ لأنّه يوجد و ينعدم شيئاً فشيئاً ذاتاً بدون أن يصدق و يطلق عليه عنوانا المتقدّم و المتأخّر؛ لما عرفت من أنّ عنواني التقدّم و التأخّر من العناوين المتضايقة، التي لا بدّ فيها من وجود طرفي الإضافة فعلاً في رتبة واحدة عقلاً، بل ذات العلّة و مصداقها متقدّمة على المعلول، و ذات المعلول متأخّر، فذات اليوم متقدّم على ذات الغد بدون أن يطلق عليهما عنوانا المتقدّم و المتأخّر، فكما أنّ الزمان كذلك كذلك الزمانيات، فهي- أيضاً- بعضها مقدّم على الآخر لا ذاتاً و حقيقةً، بل تبعاً للزمان و بالعرض، بدون أن يطلق عليهما عنوانا التقدّم و التأخّر؛ ليرد عليه الإشكال الذي ذكرناه، و حينئذٍ نقول العقد الفضولي- مثلاً- و كذا صوم المستحاضة لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن يقع بعدهما الإجازة و الغسل في الواقع و نفس الأمر أو لا، فعلى الأوّل فالشرط موجود حال العقد و الصيام؛ لأنّهما متّصفان بوقوع الإجازة و الغسل بعدهما في الواقع بخلافهما فيما إذا لم يقع الإجازة و الغسل بعدهما فإنّهما لا يتّصفان بهذه الصفة واقعاً، فلو دلّ على صحّة العقد الفضولي مع الإجازة و لو بناءً على الكشف، لا يلزم منه محذور عقلي، و كذلك صوم المستحاضة، و حينئذٍ فما قيل- من أنّ الشرط هو تعقّب الإجازة «١»- فهو يرجع إلى ما ذكرناه، لكن لا بعنوان التعقّب ليرد عليه الإشكال العقلي، بل التعقّب الواقعي و مصداقه. هذا كلّّه بحسب الدقّة العقليّة.

وَأَمَّا بحسب النظر العرفي العقلاني فنقول: لا إشكال في أَنَّ الإجازة المتأخّرة، و كذا أغسال الليلة الآتية، شرطان للعقد السابق و صوم اليوم الماضي؛ إذ لا تأثير و تأثر فيه حقيقة، بل التأثير و التأثر عرفيان عقلانيان، فَإِنَّه لا إشكال عرفي و عقلائي في الشرط المذكور، و الشارع- أيضاً- بَيَّن الأحكام بلسان أهل العرف و بحسب نظرهم و فهمهم، و المصلحة الواقعيّة الاخرويّة غير معتبرة في الأمور به، خصوصاً في الأحكام الوضعيّة، و يكفي في صحّة بيع الفضولي وجود مصلحة نظاميّة ترجع إلى نظام العقلاء في معاشهم و معاملاتهم.

و ليعلم أَنَّ ما ذكرنا في دفع إشكال الشرط المتأخّر بالنسبة إلى التكليف إنّما هو في التكليف الجزئيّة المتوجّهة إلى الأشخاص، و أمّا التكليف العامّة الكلّيّة، كالأوامر الشرعيّة و كأوامر السلاطين بالنسبة إلى العموم المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة، مثل «يا أيّها الناس» و «يا أيّها الذين آمنوا»، فلا يستقيم ما ذكرنا فيها، و لكنّ الإشكال غير وارد فيها أصلاً؛ لأنّ المناطق في تمسّي الإرادة و التكليف فيها: هو قدرة بعض الأفراد على فعل المكلف به و إن لم يقدر عليه بعض آخر منهم، و لا يحتاج إلى ما ذكرناه من أَنَّ الشرط هو تشخيص المولى قدرة العبد عليه.

نعم: لو كان للواجدين للشرط عنوان خاصّ، و للفاقدين عنوان آخر، لزم توجيه الخطاب إليهم بهذا العنوان الخاصّ، و لا يصحّ توجيهه إلى الجميع حتّى الفاقدين، بخلاف ما إذا لم يكن لهم عنوان خاصّ، فَإِنَّه لا ريب في صحّة الإرادة و توجيه التكليف بالنسبة إلى العموم، غاية الأمر أَنَّ الفاقد للشرط معذور عقلاً، و لا يجب عليه فعل المكلف به.

و قال المحقّق النائيني قدس سره في المقام ما حاصله: إِنَّه لا ريب في أَنَّ المقدّمات العقليّة خارجة عن محلّ الكلام؛ لامتناع تأخّرها عن المعلول و وجوده قبل وجود علّته النامّة بتمام أجزائها، و لا إشكال- أيضاً- في خروج العناوين الانتزاعيّة عن محلّ النزاع- أيضاً- لأنّها إنّما تنتزع عمّا تقوم به، و ليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأ انتزاعها أصلاً، مثل الأبوة و البُنىّة ينتزع كلّ منهما عن شخص باعتبار حيثيّة قائمة به، لا عنه و عن الآخر.

فتوهم: أَنَّ عنوان السبق إنّما يُنتزع من السابق باعتبار دَخْل الأمر اللاحق فيه، فإن كان شرطاً لوضع أو تكليف فمرجعه إلى دخل الأمر اللاحق فيهما.

مدفوع بأنّ السبق إنّما ينتزع عن نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعده، و لا دخل للسابق- أيضاً- في انتزاع اللقوق عن اللاحق، و بناء عليه لو قام دليل على ثبوت الملكيّة بالمعاملة الفضوليّة حينها على فرض تعقّبها، بالإجازة كشف ذلك عن انتزاعها من نفس عنوان التعقّب الثابت للبيع المنتزع عنه بلحاظ تحقّق الإجازة في ظرفها.

و التحقيق: خروج شرائط الأمور به عن حريم النزاع- أيضاً- بدهاءه أَنَّ شرطيّة شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى أخذه قيّداً للمأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق أو مقارن يجوز تقييده بأمر لاحق- أيضاً- كتقييد صحّة صوم المستحاضة بأغسال الليلة اللاحقة؛ إذ كما أنّه لا إشكال في إمكان تأخّر الأجزاء بعضها عن بعض، كذلك، لا ينبغي الإشكال في جواز تأخّر الشرط عن المشروط به أيضاً.

ثمّ إنّّه لا ريب في أَنَّ العلّة الغائيّة و الملاكات المترتبة على متعلّقات الأحكام التي هي علل تشريعها، لا تكون بوجودها الخارجي مؤثّرة في تشريعها و جعلها؛ بدهاءه أنّها متأخّرة في الوجود الخارجي عن متعلّقات الأحكام، فضلاً عن نفسها، بل المؤثّر دائماً هو علم الجاعل و المشرّع بترتب الملاك على متعلّق حكمه، و من الواضح أَنَّ العلم بالترتب مقارن للجعل دائماً، و إنّما المتأخّر هو ذات المعلوم.

فظهر من ذلك: أَنَّ شرائط الجعل خارجة عن حريم النزاع، فالنزع منحصر في شرائط المجعول.

توضيحه: أنّ القضايا على قسمين: حقيقيّة و خارجيّة:

أمّا الثانية: فلا يتوقّف الجعل فيها إلّا على دواعي الحكم المؤثّرة فيه بوجودها العلمي طابق الواقع أو لا، و هذا القسم خارج عن محلّ النزاع، فإن الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم فقط.

و أمّا الاولى: فإن قلنا: إنّ المجعول الشرعي في القضايا الحقيقيّة هي السببيّة دون المسبب عند وجود أسبابها كان تأخّر الشرط عن المشروط به من قبيل تأخّر المعلول عن علّته حقيقة و هو واضح الاستحالة، مثلاً لو قلنا بأنّ المجعول للشارع سببيّة الدلوك لوجوب الصلاة، لا نفس وجوبها عند الدلوك كان الدلوك من أجزاء علّة الوجوب حقيقةً و مرجع تأخّره عن الحكم إلى تقدّم المعلول عن علّته. و إن قلنا:

إنّ المجعول هو نفس المسبّب، و إنّما تنتزع السببيّة من جعل المسبّبات عند امور خاصّة - كما هو الحقّ- فقد عرفت أنّه لا بدّ أن يكون نسبة الشرائط إلى الأحكام نسبة الموضوعات إليها، و كما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علّته؛ للزوم الخلف و المناقضة، كذلك يمتنع وجود الحكم قبل وجود موضوعه المقدّر وجوده في مقام الجعل.

و بالجملة: إذا كان وجود الأمر المتأخّر دخليّاً في فعليّة الحكم- سواء كان دخله على وجه العلّيّة أو الموضوعيّة- ففرض وجود الحكم قبل تحقّق ذلك يستلزم الخلف و المناقضة.

فظهر أنّ مقتضى القاعدة بعد امتناع الشرط المتأخّر هو الالتزام بالنقل في باب البيع الفضولي دون الكشف «١».

انتهى محصل كلامه.

أقول: أمّا ما ذكره من عدم الإشكال في خروج المقدمات العقلية فهو مسلّم.

و أمّا خروج العناوين الانتزاعية فهو- أيضاً- كذلك بالأصالة؛ لأنّ النزاع بالأصالة إنّما هو في موارد معدودة وقعت في الشريعة و إن وقع النزاع في الامور الانتزاعية- أيضاً- تبعاً.

و أما ما ذكره من خروج شرائط المأمور به فهو غير صحيح؛ لأنّ النزاع ليس في جواز الأمر و التكليف مع تأخّر شرطه، بل النزاع إنّما هو في أنّه لو دلّ دليل على صحّة صوم المستحاضة لو فعلت الأغسال في الليلة اللاحقة، فهل يلزم منه محذور عقلي أو لا؟ و لا فرق فيه بين المأمور به و الوضع و التكليف.

و أمّا قوله: إنّ السبق إنّما ينتزع من نفس وجود السابق كالأبوة، ففيه ما لا يخفى؛ لعدم إمكان تحقّق التضاف إلّا من أمرين متضايقين، و عنوان السبق و الأبوة من هذا القبيل.

المبحث الأوّل في الواجب المطلق و المشروط

قد يقسم الواجب إلى المطلق و المشروط: اعلم أنّ وصفي الإطلاق و الاشتراط للواجب إضافيان، فكلّ قيد إذا لوحظ الواجب مقيّداً و مشروطاً به فهو المشروط، و إلّا فهو المطلق، فيمكن اتّصاف واجب بكلا الوصفين باعتبارين، و هذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّ القيود المأخوذة في الواجب المشروط هل هي للمادّة فقط، أو للهيئة فقط، أو أنّها مختلفة، فبعضها قيد للمادّة، و بعضها الآخر للهيئة؟ فلا بدّ أوّلًا من ملاحظة مقام الثبوت، ثمّ مقام الإثبات، فنقول:

أمّا مقام الثبوت فإنّ القيود مختلفة؛ لأنّه قد يتعلّق غرض المولى بشيء كشرّب الماء لرفع العطش- مثلاً- فتعلّق إرادته بأمر عبده بإتيان الماء، ثمّ يبعثه نحوه، فالهيئة و المادّة فيه كلاهما مطلقان، و المأمور به المحصل لغرضه هو إتيان الماء مطلقاً.

و قد يتعلّق غرضه بإحضار الماء في ظرف مخصوص، لا لمجرّد الشرب لرفع العطش، بل رياءً للناس الحاضرين عنده لا مطلقاً.

و قد يتعلّق غرضه بفعل، كإنقاذ ابنه الغريق مطلقاً، لكنّه مقيد عقلاً بالقدرة عليه، و ليست المادّة، و هي الإنقاذ مقيدة بالقدرة؛ لعدم دخلها في مصلحته، و كذا علم العبد بها، و قد يمنع مانع عن البعث، كظالم يخاف منه، و قد يستحيل أخذ القيد للمادّة.

هذا في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات: فقد يقال بامتناع تقييد الهيئة، و أنّه يجب إرجاع القيود إلى المادة «١»؛ لوجوه:

الأول: أنّ مفاد الهيئة من المعاني الحرفيّة، و هي غير قابلة للتقييد؛ لعدم استقلالها في اللحاظ «٢».

الثاني: أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ و جزئيّ و لا يمكن تقييد الجزئيّ «٣».

الثالث: أنّ التقييد مستلزم للنسخ لو كان للهيئة، فإنّه لو أمر بشيء خاصّ جزئيّ، ثمّ قيده بقيد، فهو مستلزم للإعراض عمّا أطلق «٤» أوّلاً، و مرجعه إلى الوجه الثاني.

و كلّ هذه الوجوه مدخولة:

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ تقييد المعنى الحرفي ممكن جدّاً، بل لا يحتاج إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّ تقييدها إنّما هو بلحاظ معناها ثانياً بالمعنى الاسمي.

توضيح ذلك: أنّ الألفاظ حاكية عن المعاني النفس الأمرية في الإخبار، سواء كانت أسماءً أو حروفاً، فإنّ قولنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة أمام الأمير» يحكي ذلك عن المعنى الواقع في نفس الأمر مع جميع القيود و النسب، فالتقييد بهذه القيود إنّما هو في نفس الأمر، و ليس من قبّل المتكلّم الالفاظ، فإنّه يتصوّر هذه المعاني كذلك، ثمّ يخبر عنها بهذه الألفاظ الدالة عليها مع قيودها، و لو احتاج كلّ قيد إلى لحاظ المقيّد يلزم لحاظ معنى واحد مرّات في القيود المتعدّدة، و الوجدان شاهد على خلاف ذلك.

هذا في الإخباريات.

و أمّا الإنشائيّات فهي- أيضاً- كذلك أو قريب منها؛ لأنّ المنشئ يتصوّر المعنى مع قيوده جميعاً، ثمّ ينشئه بالألفاظ الدالة عليها، و تعدّد القيود لا يحتاج إلى تعدّد اللحاظ، و لا فرق في ذلك بين المعاني الاسميّة و المعاني الحرفيّة.

و أمّا الوجه الثاني: فقد تفصّل عنه بعض: بأنّ الموضوع له في الهيئات عامّ فلا إشكال، و على فرض كونه خاصّاً فيها فتقييد المعنى الجزئي من قبيل «ضيق فم الرّكبة» «١»؛ بأن يوجد مقيداً، لا أنّه يطلق أوّلاً، ثمّ يقيّد؛ ليرد عليه الإشكال «٢».

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ، و حينئذٍ نقول:

لا ريب و لا إشكال في إمكان تقييد المعنى الجزئي، و لذا لا يجوز حمل كلام المتكلّم على شيء حتّى يأتي بجميع قيوده.

و أمّا الوجه الثالث: فهو- أيضاً- كذلك و إذا لم يجز حمل كلام المتكلّم على شيء حتّى يفرغ منه، و يأتي بجميع قيوده فلا يلزم منه نسخ لما أطلقه أوّلاً.

و قال المحقّق العراقي قدس سره في المقام ما حاصله: أنّ المناط في تشخيص أنّ القيد للهيئة أو المادّة و ملاك التميّز بينهما لبّاً، هو أنّ القيد إن كان دخليّاً في اتّصاف الموضوع بالمصلحة؛ بأن لم يكن فيه بدونه مصلحة، كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، و كذا وجوب الصلاة بالنسبة إلى الدلوک «٣»؛ لعدم اتصافها بالمصلحة بدون الدلوک، فهو قيد للهيئة، و إن كان دخليّاً في فعلية المصلحة و استيفائها لا في أصلها، و لا يمكن استيفائها بدون القيد، كالطهارة و الستر و الاستقبال و نحوها للصلاة، فإنّها دخيلة في فعلية المصلحة و استيفائها، لا في أصلها، فهي قيود للمادة.

ثم قال: هذان القسمان موجودان في الأوامر العرفية أيضاً، ثمّ فرّع على ذلك بطلان ما نسب إلى الشيخ قدس سره من إرجاع جميع القيود إلى المادة لأنّها لبّاً على القسمين، و ليس أمرها بأيدينا «١»؛ انتهى مُحصل كلامه.

و فيه ما لا يخفى في كلا الشقّين من الشرطية:

أمّا الأوّل: فإنّه لا ريب في أنّه قد يتعلّق الغرض بإيجاد شيء مُطلقاً، كما لو فرض أنّ زيداً في غير هذه البلدة، و قال: أكرمه، أو أمر بالصلاة في المسجد مُطلقاً، و قد يتعلّق بإكرامه لا مُطلقاً، بل لو قدم البلد، و قد يكون قدومه مبغوضاً له، لكن تعلّق غرضه بإكرامه على فرض القدوم، أو الصلاة في المسجد لو كان لا مُطلقاً، ففي الصورة الاولى الإكرام مراد مُطلقاً يجب تحصيله و لو بتحصيل مقدّمات قدومه، و كذا في مثال الصلاة، فمع عدم وجود المسجد يجب بناؤه، ليصلي فيه و يحصل غرضه، فالإرادة فيهما مطلقة لا تقييد فيها، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الإرادة فيها مُقيّدة لا مطلقة، و يتصوّر هذان القسمان فيما ذكره أوّلاً فإنّ الإرادة قد تتعلّق بالحجّ مع الاستطاعة، فالإرادة فيه مطلقة يجب تحصيل الاستطاعة على فرض عدمها، و قد تتعلّق بالحجّ على تقدير وجود الاستطاعة، فالإرادة فيه مُقيّدة، فالمناط في التقييد و الإطلاق هو تقييد الإرادة و إطلاقها، فيمكن دخالة القيد في اتّصاف الموضوع بالمصلحة، مع أنّ الواجب مطلق لا مشروط، فما ذكره- من أنّه متى كان القيد دخليّاً في اتّصاف الموضوع بالمصلحة، فالوجوب فيه مشروط- غير سديد، بل لا بدّ من ملاحظة الإرادة في الإطلاق و الاشتراط.

و أمّا الثاني من شقّي الشرطية فيرد عليها:

أوّلاً: أنّ لازم ما ذكره تحقّق المصلحة في ذات الصلاة بدون الستر و الساتر مثلاً؛ لأنّ المفروض أنّها دخيلة في فعلية المصلحة و استيفائها، لا في أصل تحقّقها و هو كما ترى.

و ثانياً: لو سلّمنا ذلك، لكن يرد عليه: أنّه إذا كانت الإرادة مطلقة متعلّقة بشيء له قيد دخیل في فعلية المصلحة و استيفائها، فالواجب مطلق لا مشروط، و لا تصل النوبة إلى البحث في أنّه قيد للهيئة أو المادّة، فلو تعلّقت إرادته بشرب المسهل- مثلاً- مع المرض بنحو الإطلاق يجب أن يوجد المرض و يمرّض نفسه مقدّمة لتحصيل المسهل الواجب، بخلاف ما لو تعلّقت إرادته به مُقيّدة بالمرض؛ يعني على تقدير وجوده فما ذكره- من أنّه على فرض دخالة المصلحة في فعلية المصلحة فهو قيد للمادّة- أيضاً غير سديد.

ثم إنّ الإيجاب و الوجوب واحد حقيقة، و الفرق بينهما بالاعتبار، فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب، و من حيث إنّه شيء وجوب، نظير الإيجاد و الوجود، فإذا أراد المولى إيجاد شيء بعث عبده نحوه، فهنا مقدّمات: كالخطور، و التصديق بالفائدة، و الشوق، ثمّ الإرادة.

و بعد المقدّمات هنا أمران: أحدهما الإرادة المضمرة أو المظهرة، و ثانيهما البعث.

و لا إشكال في أنّ الحكم- سواء الوضعي منه أو التكليفي، فإنّ التحقيق: أنّ الأحكام الوضعيّة مجعولة مستقلّاً، لا أنّها منتزعة عن الأحكام التكليفيّة- عبارة عن البعث، أو المنتزع عن البعث عن إرادة، أو الإرادة المظهرة كما عن المحقق العراقي قدس سره «١» و ذلك لشهادة الوجدان و حكم العرف و العقلاء بذلك؛ أ فترى في نفسك وجود الحكم بمجرد الإرادة أو مع إظهارها، كما لو صرّح المولى بوجود الإرادة له- مثلاً- من دون صدور البعث منه، حاشا و كلّاً، و إن أمكن أن يقال بوجوب تحصيل غرض المولى، لكنّه لا يختصّ بصورة وجود الإرادة، بل لو علم العبد بأنّ للمولى غرضاً، كإنقاذ ابنه الغريق، و هو غافل عنه، فإنّه ليس هنا إرادة من المولى و لا بعث، و مع ذلك يجب على العبد تحصيل غرضه، كما مرّ مراراً.

إذا عرفت هذا فنقول: هل الوجوب في الواجب المشروط فعليّ قبل تحقّق الشرط و القيد، و حينئذٍ فالشرط للواجب و الامتنال، لا للوجوب، أو أنّه شرط للوجوب و قبل تحقّق الشرط لا وجوب؟ قولان.

و جعل المحقّق العراقي هذا مبتنئاً على أنّ الحكم هل هو عبارة عن الإرادة المظهرة أو البعث؟ فعلى الأوّل فالوجوب فعليّ، بخلافه على الثاني، و اختار الأوّل، و فرّع عليه فعليّة الوجوب قبل حصول القيد «١».

و فيه أوّلًا: أنّ الحكم- كما عرفت- عبارة عن البعث أو المنتزع عنه، لا الإرادة المظهرة.

و ثانيًا: لو سلّمنا ذلك لكن تفريع فعليّة الحكم عليه غير صحيح؛ لأنّ الإرادة ليست مطلقة بل مقيّدة، فلو قال: الزبيب لو غلى ينجس فهل تجد من نفسك تحقّق النجاسة قبل الغليان؟ كلّاً، فإنّ الحكم بنجاسته تقديرية، و هو ينافي فعليّة الحكم قبل الغليان.

فتلخص: أنّه لا وجوب قبل حصول القيد في الواجب المشروط، و هو المشهور «٢» بين الاصوليين أيضاً.

لكن اورد عليه بوجه:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ غير قابل للتقييد «٣»، و قد عرفت دفعه.

الثاني: ما عن المحقق العراقي قدس سره من أنّه على المشهور لا فائدة للبعث حينئذٍ؛ إذ لا إرادة و لا حكم قبل حصول القيد فيلزم لغويّة الأمر و البعث، بخلاف ما لو قلنا أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، فإنّ الحكم- حينئذٍ- متحقّق بعد البعث و لو قبل تحقّق القيد، فلا يلزم اللغويّة «١».

و فيه: أنّ الإرادة موجودة على المشهور أيضاً، فإنّ الأمر يريد البعث فيأمر مقيّداً، و لا يلزم منه اللغويّة؛ لأنّ المولى لو كان في مقام جعل القوانين الكلّيّة لعبيده، فقال: «من استطاع وجب عليه الحجّ» فهو مفيد، و لا يلزم لغويته؛ فإنّه يشمل المستطيع في الحال فيجب عليه الحجّ منجزاً، و من سيصير مستطيعاً فيجب عليه بعد تحقّقها من دون احتياج إلى خطاب آخر، بل لا يمكن جعل القوانين إلّا بهذا النحو، خصوصاً إذا لم يمكنه البعث بعد حصول الشرط، فلا يلزمه اللغويّة.

الثالث: ما هو المشهور- أيضاً- من أنّا نرى في بعض الموارد أنّه قد حكم الشارع بوجوب مقدّمة الواجب المشروط، كوجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في شهر رمضان، فمع عدم وجوب ذي المقدّمة كيف يمكن القول بوجوب مقدّمته؟! لأنّ وجوبها إنّما هو للملازمة بينه وبين وجوب ذبها، بخلاف ما لو قلنا بفعليّة الوجوب قبل حصول القيد، كما لا يخفى.

و فيه: أنّ وجوب المقدّمة ليس لأجل الملازمة المذكورة أو الملازمة بين الإرادة والبعث إلى ذي المقدّمة وبين ما يراه مقدّمة، بل الملاك لوجوب المقدّمة هو توقّف وجود ذي المقدّمة على وجود المقدّمة، ففيما نحن فيه لمّا علم العبد بأنّه سيجب عليه عمل بعد حصول شرطه، ويتوقّف وجوده على وجود المقدّمة؛ بحيث لو لم يأت بها قبل حصول القيد لما أمكنه فعل ذي المقدّمة بعد تحقّق القيد، حكم العقل بوجوب إتيانه بالمقدّمة المذكورة.

و أمّا الملازمة التي ذكرها فهي صحيحة من طرف الملزوم؛ أي كلّما وجب ذو المقدّمة وجبت المقدّمة، و أمّا في جانب اللازم فلا؛ لاحتمال أن يكون اللازم أعمّ فلا يصحّ أن يقال: كلّما وجبت المقدّمة وجب ذو المقدّمة؛ لجواز وجوب المقدّمة بدون ذي المقدّمة كما في المفروض، فإنّ المقدّمة واجبة بحكم العقل وبملاك التوقّف وإن لم يجب ذو المقدّمة فعلاً قبل وجود الشرط؛ لأنّه مع عدم الإتيان بالمقدّمة فيه لا يتمكّن من الإتيان بذوي المقدّمة، فيؤدّي تركها إلى تركه اختياراً لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و بالجملة: هذا الإشكال ناش عن توهم أنّ وجوب المقدّمة وإرادتها يترشّحان من وجوب ذي المقدّمة وإرادته، ويتولّد من إرادته إرادة وجوب المقدّمة «١»، فيقال: كيف يمكن الترشّح المذكور مع عدم وجوب ذي المقدّمة فعلاً قبل حصول الشرط؟

و لهذا اتّخذ كلّ مهرباً عن الإشكال:

فذهب بعضهم إلى أنّ وجوب الأغسال للمستحاضة قبل الفجر ليس من باب المقدّميّة، بل وجوبها تهيئيّ.

و ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّ وجوب ذي المقدّمة قبل حصول الشرط فعليّ؛ لأنّه عبارة عن الإرادة المظهرة، و هي موجودة متحقّقة «٢».

و ذهب الميرزا النائيني قدس سره إلى أنّ إيجاب الاغتسال هنا من باب تتميم الجعل الأوّل، و هو جعل وجوب الصوم «٣».

لكن عرفت أنّ ملاك وجوب المقدّمة غير ملاك وجوب ذبها، فإنّه لا معنى لترشّح إرادة عن إرادة، و لا تولّد وجوب عن وجوب، و لا أنّ إيجاب ذي المقدّمة إيجاب للمقدّمة، فإنّ الوجدان و الذوق السليم ينكران جميع ذلك بل الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة غير الإرادة المتعلّقة بذوي المقدّمة، بل ملاك وجوب المقدّمة هو ما ذكرناه.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره من أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، فينشأ منها في ذي المقدّمة إرادة المقدّمة، فلم تتعلّق له؛ لأنّه لا ريب في أنّ إرادة المقدّمة على فرض تسليم ما ذكره تابعة لإرادة ذي المقدّمة في الإطلاق و التقييد، و الإرادة المتعلّقة بذبها مقيدة لا مطلقة، فالإرادة الناشئة منها المتعلّقة بالمقدّمة لا بدّ و أن تكون كذلك، و إلّا يلزم أوسع دائرة المعلول من دائرة علته، و هو مستحيل.

المبحث الثاني في الواجب المعلّق و المنجّر

قال صاحب الفصول ما ملخصه: إنّ الواجب ينقسم باعتبار إلى منجز و معلق؛ لأنّ الواجب إن كان معلقاً على أمر غير مقدور للمكلف فهو الثاني، مثل صلاة الظهر بالنسبة إلى الدُّلوك، وإلّا فهو المنجز، كتحصيل المعرفة.

و الفرق بين الواجب المعلق و المشروط: هو أنّ القيد شرط للوجوب في الثاني، فلا وجوب قبل حصوله، و شرط للواجب في الأوّل، فالوجوب فيه فعليّ، و الواجب استقبالي «١». انتهى.

و اورد على الواجب المعلق بوجه:

أحدها:

أنّه يستلزم تخلف المراد عن الإرادة في الإرادة الفاعليّة و التشريعيّة «٢». و ذكر بعض المحقّقين في توضيحه ما حاصله: أنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، فإنّ الشخص إذا اشتاق إلى شيء يشتدّ اشتياقه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ حدّاً يصير منشأً و علّةً لتحريك العضلات في الإرادة الفاعليّة، أو إلى البعث في التشريعيّة، فإذا بلغ الشوق إلى هذا الحدّ و مع ذلك لم تتحرّك العضلات، لزم تخلف المعلول و المراد- و هو تحريك العضلات أو البعث- عن علّته التامة أو الإرادة التي هي الشوق المؤكّد، و هو مستحيل، فالواجب المعلق الذي هو مستلزم لذلك مستحيل.

فإن قلت: يمكن أن تكون الإرادة مشروطة بدخول الوقت في تأثيرها.

قلت: إن اريد أنّ دخول الوقت شرط لتكميل الشوق إلى أن يبلغ الحدّ المذكور، و قبل حصول القيد لم يبلغ إلى ذلك الحدّ الذي هو الإرادة، فلا شوق مؤكّد قبل حصول القيد، فهو صحيح، لكنّه خارج عن الفرض.

و إن اريد أنّ دخول الوقت شرط لتأثيره مع بلوغه إلى ذلك الحدّ، و مع ذلك لا تأثير له قبل دخول الوقت، فهو محال؛ لاستلزامه تخلف المعلول عن علّته التامة.

فإن قلت: يمكن أن تتوقّف الإرادة على مقدّمات مقدورة للمكلف، و عليه فلا يمكن البعث نحو فعل في وقته مع عدم حصول مقدّماته الوجوديّة؛ ضرورة عدم إمكان الانبعاث نحو ذي المقدّمة إلّا بعد وجود مقدّماته، و الفرض أنّه لا ينبعث نحو مقدّماته إلّا عن البعث إلى ذبيها.

قلت: حيث إنّ تحصيل المقدّمات ممكن، فالبعث و الانبعاث إلى ذبيها متّصفان بصفة الإمكان، بخلاف البعث إلى شيء قبل حضور وقته، فإنّ الفعل المتقيّد بالزمان المتأخّر في الزمان المتقدّم محال من حيث لزوم الخلف و الانقلاب، فهو ممتنع وقوعاً، بخلاف فعل له مقدّمات غير حاصلة، فإنّ البعث نحوه ممكن الوقوع.

لا يقال: كيف حال المركّب من امور تدريجيّة الوجود، كالصلاة و الإمساك في مجموع النهار، فإنّ الانبعاث نحو الجزء المتأخّر في زمان الانبعاث في زمان الجزء المتقدّم غير معقول و مع ذلك فالكلّ مبعوث إليه ببعث واحد في أوّل الوقت؟

لأنّ نقول: ليس في الفرض إرادة واحدة بل اشتياقات يكمل كلّ واحد منها بالحركة الجوهريّة تدريجاً فتصير إرادات متدرّجة الوجود متعلّقة بكلّ واحد من الأجزاء عند بلوغ أوانها «١». انتهى.

و فيه مواقع للنظر:

أما أولاً: فإنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد فهو غير صحيح، فإنّ الاشتياق انفعال و الإرادة فعل من أفعال النفس و لها مقام الباعثية، فعلى ما ذكره يلزم أن يكون الفعل انفعالاً.

و ثانياً: ما ذكره من أنّ الاشتياق إلى ذي المقدّمة سبب للاشتياق إلى المقدّمة أيضاً غير صحيح؛ لعدم تعلّق الشوق بالمقدّمات أبداً؛ لأجل عدم وجود ما يشتاق بسببه إليها، بخلاف ذي المقدّمة.

و ما ذكره ناشر عن توهم أنّ الإرادة في جميع مواردّها مسبّقة بالشوق مع أنّ الإنسان كثيراً ما يريد فعلاً بدون الاشتياق إليه، بل مع الكراهة أو الإلجاء و الاضطراب، مثل شرب الدواء المرّ لدفع المرض.

و ثالثاً: ما ذكره من أنّ الاشتياق يكمل شيئاً فشيئاً بالحركة الجوهرية حتّى يبلغ حدّ النصاب- أي الإرادة- أيضاً غير مستقيم، فإنّ الإرادة المحرّكة للعضلات غير الإرادة الناشئة عن الاشتياق، فإنّ الاولى لا تنفكّ عن المراد؛ أي تحريك العضلات، و هو ليس مشتاقاً إليه، و أمّا الثانية فليست متعلّقة بتحريك العضلات، و هي علّة لوجود الاولى، فبمجرد الاشتياق إلى ذي المقدّمة و إرادته لا تتحرك العضلات نحو الفعل، فما ذكره من تدجّر الاشتياق حتّى يبلغ حدّاً يُحرّك العضلات خلطٌ بين الإرادتين: احدهما المحرّكة للعضلات، و هي مبدأً للتحريك، و ثانيتهما المتعلّقة بذي المقدّمة.

و أمّا ما قرع سمعك: من أنّ الإرادة علّة تامّة أو جزء أخير لها لتحريك العضلات، و أنّه يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامّة، فلم يقدّم عليه دليل و لا برهان، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو أنّ القوى النفسانية حيث إنّها مراتب للنفس، فلا تعصي النفس، بل تطيعها؛ لعدم معقولية تعصّي الشيء عن نفسه، فلا يمكن تخلف المراد عن الإرادة.

لكن فيه: أنّه إذا كان الإنسان مفلوجاً لا يمكنه أن يتحرّك نحو الفعل، و النفس غافلة عن ذلك، فتريد تحريكه، لكن لا يمكنه التحرك لعلّته، و هو تخلف المراد عن الإرادة بالوجدان.

و أيضاً لو فرض أربعة: أحدهم: يشتاق إلى الحجّ، لكنّه يعلم بعدم قدرته عليه؛ لعلمه بعدم وجود ما يتوقّف عليه، فهو لا يريده مع اشتياقه إليه.

و ثانيهم: يشتاق إليه و يريده لعلمه بحصول ما يتوقّف عليه.

و ثالثهم: لا اشتياق له إليه طبعاً، لكن يريده خوفاً من العذاب المتوقّع عليه في تركه.

و رابعهم: لا اشتياق له إليه أبداً، و لا إرادة أيضاً.

ففرقٌ بين هذه الأربعة، فإنّ الثاني يريد الحجّ بعد حصول ما يتوقّف عليه، و لم يتحقّق بعد، فيلزم تخلف المراد عن الإرادة.

و على فرض الإغماض عن جميع ذلك، و تسليم استحالة تخلف المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية، لكن قياس الإرادة التشريعية عليها في غير محلّه.

فقوله: إنّ الداعي إلى البعث هو الانبعاث، و هو موصوف بصفة عدم الإمكان.

فيه: أنَّ غاية ما ذكر هو لزوم لَعْوِيَّة البعث فيما نحن فيه، و هو مسلّم، لكن الداعي إلى البعث هو الانبعاث في وقته و زمانه، فالبعث المطلق يلزمه وجوب الانبعاث المطلق، و البعث إلى الفعل في زمان متأخّر عنه يلزمه وجوب الانبعاث أيضاً كذلك.

و أمّا القول بأنّ البعث إنّما هو لإيجاد الداعي للمكلّف على الاتيان بالمكلّف به ففيه:

أمّا أوّلًا: فلأنّ البعث ليس لإيجاد الداعي، بل هو لتمهيد موضوع العقاب و الثواب.

و ثانيًا: لو سلّمنا ذلك، لكن إيجاد الداعي تبع للبعث، فإن كان البعث مطلقاً و في زمان الحال فهو لإيجاد الداعي كذلك، و إن كان البعث إلى الفعل في زمان متأخّر فهو لإيجاد الداعي كذلك.

ثانيها:

قال المحقّق النائيني قدس سره في المقام ما حاصله: إنّّه لا إشكال في الواجب المعلّق من حيث تعلّق الإرادة بالأمر المتأخّر لإمكانه بالوجدان، بل الإشكال فيه من جهة أخرى، و هي أنّ الخطابات الشرعيّة: إمّا صادرة من الشارع بنحو القضايا الحقيقيّة، أو بنحو القضايا الخارجيّة، فعلى الأوّل فاستحالة الواجب المعلّق واضحة؛ لأنّه لا بدّ أن ترجع جميع القيود إلى المادّة و الموضوع فإذا فُرض تعلّق الأمر بالصلاة معلّقاً على الدلوک فلا بدّ أن يُفرض الموضوع موجوداً ثمّ يبعث إليه، و حينئذٍ فالقيد إمّا حاصل و متحقّق، و المفروض أنّ الأمر متوجّه إلى الموضوع بجميع قيوده، فيلزم تحصيل الحاصل، و هو القيد، و هو محال، و إمّا غير حاصل و غير متحقّق، بل سيحصل بعد ذلك، فيلزم الأمر بغير المقدور؛ لأنّ تحصيل القيد- و هو الدلوک- غير مقدور للعبد، و هو- أيضاً- محال. و كذلك لو كانت الخطابات الشرعيّة بنحو القضايا الخارجيّة. «١» انتهى.

و فيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلًا: فلأنّك قد عرفت أنّ القيود بحسب اللبّ مختلفة؛ فبعضها قيد للمادّة، و بعضها راجع إلى الهيئة، و ليست باختيارنا حتّى نرجعها جميعها إلى المادّة، و كلّ من الواجب المطلق و المشروط معلّقاً أو منجزاً، لا ينقلب عمّا هو عليه من الإطلاق و الاشتراط بحصول الشرط و تحقّقه و عدمه، و لا يصير المشروط مطلقاً بحصول الشرط، و لا المعلّق منجزاً بحصول القيد المعلّق عليه.

و أمّا ثانيًا فقوله قدس سره: يلزم تحصيل الحاصل، فيه: أنّه لو فُرض تعلّق الأمر بالصلاة مع الطهارة، معناه أنّ الصلاة مع الطهارة مطلوبة، فإذا فرض أنّه مُتَطَهَّر لا يجب عليه التَطَهُّر حتّى يُقال إنّّه تحصيل للحاصل.

و ثالثاً قوله: يلزم الأمر بغير المقدور، فيه: أنّه ناش عن توهم أنّ الأمر بالمقيّد أمر بالقيد أيضاً، و ليس كذلك؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمقيّد بعد حصول القيد لا بالقيد.

فتلخص: أنّ الواجب المعلّق ممكن الوقوع، لكن بعد ما عرفت إثبات الواجب المشروط و جواز الشرط المتأخّر و عدم ورود الإشكالات عليه، و بعد ما عرفت أنّ وجوب المقدمات إنّما هو بملأك التوقّف و حكم العقل، لا من باب المُلَازمة، لا يترتّب على الواجب المعلّق ثمرة و فائدة؛ فإنّ الداعي إلى الالتزام بالواجب المعلّق إنّما هو لأجل أنّهم لما رأوا وجوب بعض المقدمات في الشريعة قبل وجوب ذبيها، كغسل الاستحاضة للصوم قبل الفجر في شهر رمضان، و أشكل الأمر عليهم؛ بأنّه كيف يُمكن وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها؟ التزموا بالواجب المعلّق لدفع الإشكال.

لكن لما عرفت أنَّ وجوب المقدَّمة المذكورة و نحوها بملاك التوقُّف- أي توقف ما سيجب بعد حصول القيد- فلا حاجة إلى الالتزام بالواجب المعلق.

خاتمة:

إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة أو المادة، و شكُّ في ذلك بعد الفراغ عن إثبات إمكان إرجاعه إلى كل واحد منهما، فهل هناك دليل شرعي يُعين أحدهما أو لا؟

نُسب إلى الشيخ قدس سره أنَّه يتعيَّن إرجاع القيود إلى المادة لوجهين:

أحدهما: أنَّ إطلاق الهيئة شمولي و إطلاق المادة بدليّ، فإنَّ إطلاق وجوب الإكرام شامل لجميع التقادير التي يُمكن أن تكون تقديرًا له في حال واحد، و إطلاق المادة بدلي غير شامل لفردين في حال واحد، فلو دار الأمر بين تقييد أحدهما، فتقييد الثاني أولى «١».

أقول: لا بُدَّ من ملاحظة كلمات القوم في باب المطلق و المقيد أوَّلًا، ثمَّ التعرُّض لصحَّة ما نُسب إلى الشيخ قدس سره و عدمها:

أمَّا الأوَّل: فإنَّهم قالوا في الباب المذكور: إنَّ الإطلاق على نحوين: شمولي كإطلاق العالم في أكرم العالم، و بدلي مثل أكرم عالمًا، و ذكروا أنَّه لا فرق بين الإطلاق الشمولي و العام الشمولي نحو «كل عالم» في أنَّ مفاد كلِّ واحد منهما هو السعة و الشمول لكل فردٍ من أفرادهِ، إلَّا أنَّ دلالة الأوَّل إنَّما هي بمعونة مقدِّمات الحكمة، و الثاني بالوضع «٢».

أقول: لا ريب في أنَّ لفظ «العالم» أو «البيع» في «أكرم العالم» و «أحلَّ الله البيع» «٣» إنَّما هو موضوع للطبيعة لا بشرط كالإنسان، و هي متَّحدة مع الأفراد في الوجود الخارجي، و أنَّ كل واحدٍ من الأفراد تمام الطبيعة، و حينئذٍ فالموضوع في «أكرم العالم» و «أحلَّ الله البيع» ليس إلَّا الطبيعة لا بشرط، و خصوصيات الأفراد خارجة عن مدلول اللفظ، فلا يدل لفظ «البيع» أو «العالم» إلَّا على الطبيعة لا بشرط فقط، و هي تمام الموضوع للحكم؛ بحيث كلُّما تحقَّقت بتحقيق فردٍ من الأفراد يثبت له الحكم، بخلاف قولنا: «أكرم كلَّ عالم»، فإنَّه يدل بالدلالة اللفظية الوضعية على الاستغراق؛ ففرق واضح بين الإطلاق الشمولي و العموم الشمولي.

نعم: لو قال: «أكرم العالم» فهو- من حيث إنَّه فعل اختياري صادر عن عاقل مُختار- ظاهر في العموم، لكنَّ ظهور الفعل من حيث إنَّه فعل، لا من حيث إنَّه لفظ، بخلاف قولنا: «كل عالم» فإنَّه يدل بالدلالة اللفظية على الاستغراق و الشمول.

و ثانيًا: لو أغمضنا عن ذلك، لكن لا يمكن أن يكون الإطلاق في الهيئة شموليًا و في المادة بدليًا؛ لاستحالته.

توضيح ذلك: أنَّه لا ريب في عدم إمكان تعلُّق إرادتين بطبيعة واحدة مع قطع النظر عن الخصوصيات، و حينئذٍ فالمادة لا تدل إلَّا على مُجرَّد الطبيعة، و أما دلالتها على الإطلاق البدلي فليست دلالة لفظية، بل لأجل أنَّه فعل اختياري صادر عن مُتكلِّم عاقل مُختار، ظاهر في الإطلاق البدلي؛ لأنَّه لو أراد فردًا خاصًّا من البيع في «أحلَّ الله البيع» مثلًا، لزم عليه البيان؛ لاحتياجه إلى مؤنَّة زائدة، فمع فرض كون المُتكلِّم في مقام البيان و عدم نصبه قرينة على الخلاف اقتضى ذلك الحملَ على العموم البدلي.

و ما ذكره: من أنَّ إحدى مقدّمات الحكمة عدم وجود القدر المُتيقن في البين.

غير صحيح، بل مقدّمات الحكمة ليست إلّا ما ذكر من كون المُتكلّم في مقام البيان، و عدم نصب القرينة على الخلاف و جعل الموضوع نفس الطبيعة.

و بالجملة: المادة لا تدلّ بالدلالة اللفظية إلّا على مُجرّد الطبيعة لا بشرط، فلو كانت الهيئة موضوعة للإطلاق الشمولي، فمعناها و مفادها الأبحاث المُتعددة بنحو الشمول، و هي مسبقة بإرادات مُتعددة متعلّقة بالطبيعة المجرّدة؛ و هو محال، لما عرفت من عدم إمكان تعلّق إرادات مُتعددة بطبيعة واحدةٍ و شيءٍ واحد.

ثمّ لو سلمنا أنَّ إطلاق الهيئة الشمولي و إطلاق المادة بدلي، لكن لا ترجيح لأحدهما على الآخر في التقييد في صورة دوران الأمر بين تقييد أحدهما، فإنّ لكل واحدٍ من الإطلاق الشمولي مثل «العالم» و الإطلاق البدلي مثل «عالمًا» دلالة لفظية، و هي دلالتها على الطبيعة المجردة، و دلالة خارجية، و هي دلالة مقدّمات الحكمة على الإطلاق الشمولي في الأول و البدلي في الثاني، و لا دليل على أنَّ تقييد الثاني أولى عند الدوران.

و يظهر من المحقّق النائيني قدس سره اختيار ما ذكره الشيخ قدس سره من لزوم إرجاع القيود إلى المادة لكن لوجهين آخرين:

أحدهما: أنَّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله، و هي حرمة إكرام الفاسق في قوله «لا تكرم فاسقًا»، بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي، فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي أصلًا، مثل «أكرم عالمًا»؛ لأنّ المفروض أنّه الواحد على البدل؛ و هو محفوظ لا محالة، غاية الأمر أنَّ دائرته كانت واسعة، فتضيّقت بالتقييد.

و ثانيهما: أنَّ الإطلاق البدلي يحتاج- زائدًا على كون المولى في مقام البيان و عدم نصب قرينة على الخلاف- إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض حتّى يحكم العقل بالتخيير بينها، بخلاف الإطلاق الشموليّ، فإنّه لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي تعلّق النهي بالطبيعة الغير المقيدة، فيسري الحكم إلى الأفراد قهراً، فمع وجود الإطلاق لا يُحرز العقل تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض، فالإطلاق الشموليّ حاكم على الإطلاق البدليّ من حيث دليّته و حجّيته.

و بالجملة: يتوقّف حجّة الإطلاق البدليّ على عدم المانع في بعض الأطراف عن التخيير العقلي، و الإطلاق الشموليّ صالح للمانع «١». انتهى.

أقول: ما ذكره من المثال للإطلاق الشموليّ بقوله: «لا تكرم فاسقًا» غير صحيح؛ لأنّه عامّ من جهة وقوع النكرة في سياق النفي، و هو يفيد العموم، و لا يصلح مثالاً للمطلق، و لو أغمضنا النظر عن ذلك؛ لكونه مناقشةً في المثال، يرد عليه: أن التضييق المذكور في كلامه- في صورة تقييد الإطلاق البدليّ- عبارة عن التقييد الاصطلاحي الذي ذكره، و ليس المراد من التقييد إلّا ذلك التضييق، فإنّه بدون التصرّف فيه غير ممكن، بل غير معقول.

و أمّا ما أفاده: من احتياج الإطلاق البدلي إلى بيان زائد، ففيه: أنّه قد عرفت أنّه لا فرق بين الإطلاق الشمولي و البدلي في أنّ لكل واحدٍ منهما دلالة في نفسه، و دلالة من الخارج: أمّا الأولى فهي دلالة كلّ واحد منهما على الطبيعة، و الثانية دلالة مقدّمات الحكمة على أنّ الإطلاق الشموليّ أو بدليّ، فيحتاج كلّ واحد منهما إلى مقدّمات الحكمة، و إلّا فمجرّد تعلّق حكم الحليّة بالبيع- مثلاً- لا يُفيد ذلك.

فتلخص: أنَّ ما ذكره الشيخ: من أنَّ الإطلاق في الهيئة شمولي؛ لأنَّ مفادها الوجوب في جميع التقادير، و في المادَّة بدلي؛ لعدم الاحتياج إلى أزيد من فرد واحد منها، فلا بدَّ من تقييد المادَّة في صورة الدوران «١»؛ و لعلَّه للأظهرية، أو لما ذكره النائي في باب التعارض من احتياج الإطلاق البدلي إلى مؤنة زائدة «٢».

مدفوع: أمَّا أوَّلًا فلما عرفت من أنَّ تقسيم الإطلاق إلى البدلي و الشمولي غير صحيح؛ لاحتياج جميع المطلقات إلى مقدّمات الحكمة من غير فرق بينها، و دلالتها- أيضاً- من باب ظهور الفعل، لا ظهور اللفظ، فإنَّ الشمولية و البدلية ليستا مفادين للإطلاق، بل مستفادان من القرائن الخارجيّة.

ثمَّ على فرض تسليم أنَّ الإطلاق على قسمين شمولي و بدلي، لكن ما نسب إليه من أنَّ الإطلاق في الهيئة شمولي و في المادَّة بدلي- أيضاً- ممنوع عقلاً؛ لأنَّه لو فرض أنَّ المولى قال: «أكرم زيداً»، ثمَّ قيده منفصلاً، و فرض الشكَّ في أنَّه قيد للهيئة حتّى لا يجب تحصيله، أو للمادَّة فيجب تحصيله، لم يمكن إرجاعه إلى المادَّة لأجل أنَّ الإطلاق في الهيئة شمولي و في المادَّة بدلي؛ فإنَّ معنى شموليته أنَّه على كلِّ تقدير يفرض فيه وجوب، و أنَّ لكلِّ واحد من الوجوبات إرادة، و لا يعقل تعلُّق وجوبات و إرادات متعدّدة بإكرام واحد على البدل، فالقول بأنَّ الإطلاق في الهيئة شمولي و في المادَّة بدلي غير معقول.

وإن أراد من الإطلاق الشمولي في الهيئة أنَّ الوجوب واحد لكن لا قيد له، فهو صحيح معقول، لكن المادَّة- أيضاً- كذلك، و لا مرجّح لتقديم الإطلاق في الهيئة.

الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ قدس سره لتقديم تقييد المادَّة: أنَّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلَّ الإطلاق في المادَّة، و يرتفع به مورده و موضوعه، بخلاف العكس، و إذا دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى:

أمَّا الصغرى: فلأجل أنَّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلَّ حاجة و بيان لإطلاق المادَّة؛ لأنَّها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادَّة، فإنَّ محلَّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و أمَّا الكبرى: فلأنَّ التقييد و إن لم يستلزم المجازية إلّا أنَّه خلاف الأصل، و لا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر و بطلان العمل «١». انتهى.

أقول: ما ذكره من أنَّ تقييد الهيئة يُوجب إبطال محلَّ الإطلاق في المادَّة دون العكس، فهو غير متصور؛ لعدم ارتباط تقييد الهيئة بالمادَّة، فإنَّه إذا قيل: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، و فُرض أنَّ المجيء قيد للهيئة- أي وجوب الإكرام- فلا يستلزم ذلك التقييد الاصطلاحي للمادَّة.

وإن أراد من استلزام تقييد الهيئة لتقييد المادَّة هو التضييق الذاتي للمادَّة لبّاً، لا التقييد الاصطلاحي، فعكسه- أيضاً- كذلك، فإنَّ تقييد كلِّ منهما مستلزم لتقييد الآخر بهذا المعنى، و هو ليس بتقييد اصطلاحى.

المبحث الثالث في الواجب النفسي و الغيري

قد يقسّم الواجب إلى النفسي و الغيري، و عرّف النفسي: بما امر به لأجل نفسه، و الغيري: بما امر به لأجل غيره «١».

و أورد عليه: بأنّه يلزم من ذلك أن تكون جميع الواجبات غيرية؛ لأنّ الأمر بكلّ طبيعة إنّما هو لأجل غاية و فائدة تترتب عليه هي المقصودة بالذات، و لولاهما لما كان داع إلى الأمر بها، فالصلاة محبوبة للمولى و مأمور بها لأجل المصلحة الكامنة فيها، و إلّا لما أمر بها، فيكون وجوبها للغير «٢».

و أجاب عنه في «الكفاية»: بأنّه و إن كان كذلك، لكنّ ذو الأثر لمّا كان مُعنوناً بعنوان حسن- يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل و يذم تاركه- صار متعلّقاً للأمر و الإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيريّ لمتحمض وجوبه في أنّه مقدّمة لواجب نفسيّ «٣».

أقول: لا بدّ من ملاحظة الإرادة الفاعليّة و الإرادة الأمريّة و الوجوب النفسي و الغيري، فنقول: لا ريب في أنّ أحداً لو أراد إيجاد شيء فلا بدّ و أن يكون هو إمّا محبوباً بالذات له، أو يرجع إلى ما هو المحبوب بالذات، و كذلك الإرادة الأمريّة لا بدّ أن يكون أمره لغاية هي المحبوبة بالذات أو يرجع إلى ما هو المحبوب بالذات، على أيّ تقدير لا دخل للوجوب النفسي و الغيري في الإرادة مطلقاً؛ لما عرفت من أنّ الوجوب عبارة عن البعث أو المنتزع عنه لا الإرادة، و حينئذٍ نقول: كلّ بعث ليس فوقه بعث فهو بعث نفسي و إيجاب نفسي و إن تعدّدت الأغراض المختلفة منه، و كلّ بعث فوقه بعث آخر فهو بعث و إيجاب غيري، فلو فرض أنّ للبناء عملة متعدّدين، فبعث أحدهم لتحصيل التراب، و الثاني لجعله طيناً، و الثالث لإعطاء الطين له، فالبعث و الإيجاب بالنسبة لكل واحد منهم نفسي؛ لأنّ لكل واحد منهم بعثاً ليس فوقه بعث.

و لو فرض أنّ له عاملاً واحداً، فبعثه أوّلًا نحو تحصيل التراب، و ثانياً نحو جعله طيناً، و ثالثاً نحو إعطاء الطين له، فالأمر بتحصيل التراب و جعله طيناً غيريّ؛ لأنّ فوق كلّ منهما أمر و أمّا أمره بإعطاء الطين بيده فهو أمر نفسي؛ لأنّه أمر ليس فوقه أمر آخر، فمناطق الفرق بين الواجب النفسي و الغيري هو ذلك، و لا يرد عليه الإشكال المتقدّم.

و من هنا يظهر فساد ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره من أنّ الإرادة المترشّحة من إرادة أخرى هي الوجوب الغيري، و الإرادة المترشّحة منها هي الوجوب النفسي «١».

و كذا ما يظهر من غيره: من أنّ البعث اللازم لبعث آخر هو الوجوب الغيري، و البعث الملزوم هو الوجوب النفسي «٢».

و ما ذكرنا من مناطق الفرق لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال فيما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري، فهل هنا قاعدة تقتضي تعيين أحدهما أو لا؟

فذهب في «الكفاية» إلى أنّه لو كان المولى في مقام البيان، و أطلق الأمر، فمقتضى الإطلاق هو كونه نفسيّاً؛ لأنّ الغيريّة تحتاج إلى بيان و مئونة زائدة على الإطلاق، فمع عدم ذكر القيد و الحكم بالإطلاق يحكم بأنّه واجب نفسي «١». انتهى محصله.

أقول: ما ذكره مستلزم لاتّحاد القسم و المقسم؛ فإنّ الوجوب على قسمين:

نفسى و غيري، و بناء على ما ذكره من أنّ المحتاج إلى القيد هو الغيري لا النفسي، فالنفسى الذي هو قسم من الوجوب عين الوجوب الذي هو المقسم، و هو مستحيل، فلا بدّ أن يكون للنفسى- أيضاً- قيدٌ به يمتاز عن المقسم كالغيري، سواء كان القيد وجوديّاً؛ بأن يقال: النفسى ما امر به لأجل نفسه، و الغيري ما امر به لأجل غيره أم كان في النفسى عدميّاً، و في الغيري وجوديّاً؛ بأن يقال: الغيري ما امر به لأجل غيره، و النفسى ما امر به لا لأجل غيره، أو

بالعكس، بأن يقال: النفسي ما امر به لأجل نفسه، و الغيري ما امر به لأجل نفسه، و على أيّ تقدير لا بدّ لكلّ واحد منهما من قيد به صار قسماً للمقسم، و عليه فما ذكره من الحكم بالنفسية لأجل الإطلاق غير تامّ بل إرادة النفسي- أيضاً- تحتاج إلى قيد و مئونة زائدة.

و أمّا القول: بأنّ الوجوب موضوع للجامع بينهما، فقد عرفت أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ لا عامّ، و كيف يمكن وضع الهيئة للجامع بين الوجوب الذي يترتب على تركه العقاب و بين الوجوب الذي ليس كذلك؟! و حينئذٍ فالبعث واحد و الغايات مختلفة، و بهذا الاعتبار يمكن أن يقال بعدم صحّة تقسيمه إلى القسمين هنا.

و أمّا توهم انصراف الوجوب إلى النفسي، فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ منشأ الانصراف المعتبر هو كثرة الاستعمال، و هي غير معلومة، فالأولى في المقام أن يقال- كما عرفت سابقاً- إنّ أمر المولى حجة منه على العبد تحتاج إلى الجواب، فلو أمره بإحضار الماء، و فرض أنّه تطهّر بماء آخر، فشكّ في أنّ هذا البعث نفسي حتّى يجب عليه إحضاره، أو غيري للتطهير، فلا يجب لحصول الغرض منه بتطهّره بماء آخر، و تركه معذوراً باحتمال أنّه غيري، لم يقبل عذره عند العقلاء، بل يقبّحونه، و صحّ للمولى الاحتجاج عليه به و عقابه، فلا بدّ أن يتعامل معه معاملة الوجوب النفسي في صورة الشكّ، لكن لا يثبت به الوجوب النفسي بخصوصيته.

و ذكر بعض الأعظم (و هو المحقّق النائيني قدس سره و مال إليه المحقّق العراقي قدس سره) في المقام ما حاصله: حيث إنّ وجوب المقدّمة مترشح من وجوب ذي المقدّمة، فوجوب المقدّمة مشروط بوجوب ذيها، و وجود ذيها مشروط و متقيّد بوجوب المقدّمة، فوجوب الوضوء مشروط بوجوب الصلاة، و وجود الصلاة متقيّد بوجود الوضوء، فإذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فالشكّ ناشئ عن جهة شرطية الوجوب و تقييد الوجود المذكورين، و إذا فرض كون دليل كلّ من المقدّمة و ذي المقدّمة مطلقاً، و اخذ بالإطلاق، يُرفع به كلا التقييدين في كلّ واحد منهما، و يحكم بأنّه نفسي لا غيري، بل لو فرض كون أحد الدليلين مطلقاً فقط يتمسك بإطلاقه لنفي كلا التقييدين: أحدهما بالمطابقة، و الآخر بالالتزام؛ بناء على أنّ مثبتات الاصول اللفظية حجة. «١» انتهى محضه.

و فيه أوّلًا: أنّه ليس كلّ ما شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري هو من قبيل الشرط و المشروط، بل إنّما هو في بعض أقسام المفروض، و بعضها الآخر ليس كذلك، فإنّه لو أمر المولى بالسير إلى الحجّ، و شكّ المكلف في أنّه واجب نفسي أو غيري مقدّمة للحجّ، فعلى فرض غيبيته ليس وجود الحجّ متقيّداً بوجوده، و كذلك لو أمر المولى بنصب السلّم، و شكّ في أنّه واجب نفسي أو غيري مقدّمة للكون على السطح فوجود الكون على السطح، ليس متقيّداً بوجود نصب السلّم، نعم: باب الوضوء و الصلاة كذلك، فليس كلّ ما كان وجوبه مشروطاً بشيء يقيّد وجوده بوجود الشرط.

و ثانياً: لو فرض أنّ وجوب المقدّمة ترشّحي، لكن لا يعقل اشتراط وجود ذي المقدّمة بوجود المقدّمة.

بيان ذلك: أنّ معنى الترشح: هو أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذي المقدّمة، فالمعلول إمّا حال عدمه متقيّد بالعلّة، فهو غير معقول؛ لعدم قابلية المعدوم للاشتراط و التقييد، أو حال وجوده متقيّد بها، فهو- أيضاً- كذلك، فإنّ لمعلول كلّ علّة و إن كان تقييد و ضيق ذاتيّ بالعلّة الخاصة كالحرارة المعلولة للنار، لكن لا يمكن تقييد وجوده بوجود علّته.

و توهم: أنّ مراده قدس سره هو ذلك الضيق الذاتي، مدفوع: بأنّه خلاف ما صرح هو قدس سره به؛ لأنّه صرح: بأنّه يُرفع التقييد بالأخذ بالإطلاق، و التقييد الذاتي لا يقبل الرفع.

و بالجملة: من المعلوم أنّ النار- مثلاً- علّة للحرارة الحاصلة منها، لكن لا يمكن تقييد الحرارة بوجود النار، فإنّ المعلول هو طبيعة الحرارة، لا الحرارة المتقيّدة بوجود النار، فوجوب الوضوء معلول لوجوب الصلاة بناءً على الترشيح، و ليس مشروطاً به، و إلّا يصير وجوب الوضوء من قبيل الواجب المشروط؛ لأنّ معنى المشروط هو تعلّق إرادة مستقلّة به متقيّدة بالشرط.

و ثالثاً: ما ذكره من ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة يُنافي ما ذكره سابقاً: من أنّ الأمر المتعلّق بشيء مقيداً بشيء آخر- كالصلاة في المسجد- أمرٌ بالقيد، و فرّع عليه: بأنّه لا بدّ من أن يكون القيد مقدوراً للمكلّف، و معه فلا معنى للترشّح، و بينهما تنافٍ ظاهر.

فتلخّص: أنّ المولى و إن كان في مقام البيان فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق و الحكم بأنّه نفسي.

و رابعاً: ما ذكره- من أنّ مُثبتات الاصول اللفظيّة حجّة- لم يقم عليه دليل و لا برهان؛ لأنّ مع الإطلاق لا يعلم إلّا أنّ الموضوع لذلك الحكم هو ذلك ليس إلّا، و إلّا لبينه، و أمّا إثبات لوازمه العقليّة أو العاديّة فلم يثبت بناء العقلاء عليه؛ إذ المسلّم هو صحّة احتجاج المولى على عبده بالإطلاق، و أمّا غيره فلا.

مقتضى الأصل العمليّ:

ثمّ لو فرض عدم كونه في مقام البيان، و عدم ما هو المرجع من الاصول اللفظيّة في المقام، فهل هنا أصل عمليّ يعيّن به أحدهما أو لا؟

فنقول: ذكر المحقّق النائيني قدس سره للشكّ صوراً، و أنّ مقتضى الاصول مختلف باختلافها:

إحداها: ما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري كالوضوء، و علم بتعلّق الوجوب النفسي بشيء يحتمل تقييده بالمشكوك- أي الوضوء- كالصلاة و هو- أيضاً- على قسمين:

أحدهما: ما علم فيه تماثل الوجوبين من جهة الإطلاق و الاشتراط بشيء، فالشكّ فيه متمحّض في خصوص تقييد ما علم أنّه نفسي بالواجب الآخر، فأصالة البراءة جارية عن التقييد، و يثبت بذلك نتيجة الإطلاق، كما لو علم اشتراط كلّ من وجوبي الطهارة و الصلاة بدخول الوقت، أو علم إطلاق كلّ منهما بالنسبة إليه، و شكّ في تقييد الصلاة بالوضوء.

الثاني: ما علم فيه اشتراط خصوص ما علم أنّه نفسي بالآخر فالشكّ فيه من جهة تقييد ما علم أنّه نفسي بالآخر، فالبراءة فيه- أيضاً- جارية، كما أنّ الشكّ فيه من جهة الشكّ في الوجوب النفسي قبل حصول ما هو شرط للوجوب الآخر- أيضاً مجرى للبراءة.

و هاتان صورتان.

و الصورة الثالثة: ما لا يُعلم فيه إلّا وجوب ما يدور أمره بين الوجوب النفسي و الغيري؛ لاحتمال وجود واجب آخر في الواقع فعليّ يتوقّف حصوله على ما علم وجوبه إجمالاً، فالحقّ فيها هو لزوم الإتيان بما علم وجوبه؛ للعلم باستحقاق العقاب على تركه؛ إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة لواجب فعليّ؛ فإنّ ترك ما يُحتمل وجوبه النفسي المستند إلى ترك ما هو معلوم الوجوب، ممّا يوجب العقاب، و أمّا تركه من غير ناحيته فالمكلّف في سعة منه، و يشمل أدلّة البراءة «١».

أقول: أمّا الصورة الاولى ففيها:

أولاً: المفروض أنّه لا إطلاق فيها في مقام البيان حتى يتمسك به، فبناء على ما ذكره من جريان البراءة بالنسبة إلى تقييد الصلاة بالوضوء- مثلاً- لزم صحّة الصلاة بدون الوضوء، وأمّا الوضوء فإنّه وإن علم وجوبه، لكن المفروض أنّه مردّد بين الذي يترتب على مخالفته العقاب- أي النفسي- و بين الذي ليس كذلك- أي الغيري- في الواقع، و مجرد العلم بالوجوب المردّد بينهما لا يكفي في حكم العقل بموافقته، بل لا بدّ فيه من العلم تفصيلاً بأنّه نفسي، و لا معنى للقدر الجامع بين ما يترتب على تركه العقاب و بين ما ليس كذلك، و بالجملة يشكّ المكلف فيه في أنّ الوضوء واجب يترتب على تركه العقاب أولاً و إن علم بالمردّد بينهما، و العقل لا يحكم فيه بوجوب موافقته، و يحكم بقبح العقاب عليه؛ لأنّه بلا بيان و برهان نظير ما علم بأمر مردّد بين الوجوب و الاستحباب أو بين المولوي و الإرشادي.

و بعبارة أخرى: الحكم بالاشتغال إنّما هو فيها لو علم بالوجوب المبعوض تركه، لا المردّد بين المبعوض تركه و بين غير المبعوض تركه، كما فيما نحن فيه. نعم؛ لو قيل بأنّ الواجب مطلقاً نفسياً أو غيريّاً مبعوض تركه تمّ ما ذكره، لكنه ليس كذلك، فعلى فرض جريان البراءة بالنسبة إلى تقييد الصلاة بالوضوء في المثال لا مانع من جريانها بالنسبة إلى الوضوء أيضاً.

و ثانياً: ما ذكره هنا في الصورة الاولى منافي لما ذكره في مسألة الأقلّ و الأكثر ردّاً على صاحب الكفاية في إشكاله على الشيخ قدس سره.

توضيحه: أنّ الشيخ قدس سره ذهب في مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطيين- إلى أنّ العلم الإجمالي فيه بوجوب الأقلّ- إمّا نفسياً أو غيريّاً في ضمن الأكثر- ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ و الشكّ البدوي في وجوب الأكثر، فيجب الأقلّ على كلّ تقدير، و تجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر «١».

و أورد عليه في «الكفاية»: بأنّ الانحلال المذكور مستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، و ذلك لأنّ العلم الإجمالي فيه إنّما هو لتردّد الأقلّ بين الوجوب النفسي و الغيري، و إجراء البراءة بالنسبة إلى الأكثر يوجب زوال العلم بوجوب الأقلّ- أيضاً- لاحتمال الوجوب الغيري فيه، و قد حكم بجريان البراءة بالنسبة إلى الأكثر المستلزم لزوال العلم بوجوب الأقلّ، و ليس ذلك انحلالاً «٢».

و أورد عليه المحقّق النائيني قدس سره: بأنّه إنّما يصحّ ذلك الاشكال في أجزاء المركّب، كما إذا شكّ في القنوت أنّه واجب في الصلاة أو لا؛ لعدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لكنّه لا يتمّ فيما لو علم بوجوب الوضوء ... إلى آخر ما ذكره في الصورة الاولى، فصّرّح هناك بعدم جريان البراءة في الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء، فهو منافي لما ذكره هنا من جريان البراءة بالنسبة إلى الأقلّ «٣».

و أمّا الصورة الثانية

فما ذكره فيها لا غبار عليه.

و أمّا الصورة الثالثة ففيها:

أولاً: أنّه على القول بالترشّح في وجوب المقدّمة، و فرض جريان البراءة في الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء في الصورة الاولى، كيف يتصوّر العلم بوجوب الوضوء حينئذ مع تردّده بين الوجوب النفسي و الغيري؟ فمع جريان البراءة في تقييد الصلاة به المحتمل وجوبها يزول العلم بوجوب الوضوء.

و ثانياً: على فرض الإغماض عن ذلك يرد عليه: أنَّ قضية العلم الإجمالي- إمّا بوجوب الوضوء نفساً، و إمّا بوجوب الصلاة مشروطة به- هو الاشتغال و الحكم بوجوب الصلاة مع الوضوء؛ لوجوب الإتيان بأطراف العلم الإجمالي. فالتحقيق هو ذلك في الصورتين الأولى و الثالثة بمقتضى العلم الإجمالي.

خاتمة:

هل يترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيري في صورتتي الموافقة و المخالفة أو لا؟

فنقول: هل الإثابة و المعاقبة في يوم الجزاء بمحاكمة العبد، كما في هذه الدنيا، و هو ظاهر الآيات القرآنية؟

أو أنَّ الثواب و العقاب من لوازم الأعمال بتجسّمهما و لا ينفكّان عنها؟

ثمَّ إنَّ المثوبة و العقوبة الأخرويتين مجعولتان لكلِّ عملٍ قدر مخصوص منهما؟ نظير جعل الحدود و الديّات في هذه النشأة لبعض الأعمال، كما ذهب إليه المحقّق النهاوندي «١».

أو أنَّهما يترتبان على الأعمال و الأفعال من دون جعل قدر مخصوص لكلِّ عملٍ منها أولاً؟.

ثمَّ إنَّ بعضهم ذهب إلى أنَّ النفس تكتسب بالأفعال الحسنة استعداداً لائقاً و قابلاً لإفاضة صور بهيّة عليها و بالأفعال السيّئة استعداداً لورود صور ظلمانية عليها «١».

و حينئذٍ نقول: إنَّ القول بأنَّ المثوبة إنّما هي بالتفصّل لا بنحو الاستحقاق «٢» بناء على هذه الوجوه غير سديد إمّا بناء على أنّها من لوازم الأعمال «٣» فواضح أنّها بنحو الاستحقاق، لكنّه استحقاق تكويني، و كذلك بناء على ما ذكره المحقّق النهاوندي؛ لأنَّ معنى الجعل هو الاستحقاق و معنى التفصّل إمكان عدم ترتّب المثوبة على الأفعال الحسنة، مع أنّه بناء على هذا القول يستحيل تخلفه تعالى عمّا جعله، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في أنّه إذا أمر المولى بشيء من دون أن يجعل له عوضاً، فهل يستحقّ العبد بالإتيان بالمأمور به مثوبة أو لا، بل المثوبة من باب التفصّل؟.

و الظاهر أنَّ محلّ النزاع في المقام هو هذا الفرض، لكن الحقّ أنّها ليست بنحو الاستحقاق بحيث يقبح تركها عليه، و ذلك لأنَّ جميع القوى الكامنة في الإنسان، و كذا جميع ما يحتاج إليه في معاشه و معاده، من مواهب الله تعالى بدون استحقاق العبد لها، فلو أمره بصرف بعض مواهبه تعالى في مورد خاصّ، فلا يستحقّ لذلك عوضاً، مثلاً:

لو أعطاه خمسين ديناراً و أمره بإنفاق واحد منها، فهو لا يُنفق إلّا من مال المولى، فلا يستحقّ لذلك مثوبةً، و كذا لو أمر بغضّ البصر عمّا حرّم الله النظر إليه.

هذا كلّ مع أنَّ الآثار المترتبة على الإطاعات و ترك المعاصي ترجع إلى العبد نفسه لا إليه تعالى؛ لاستغنائه عن جميع المخلوقات و إطاعتهم حتّى الأنبياء و الأولياء و لو امتثل العبد جميع أوامر الله و انزجر عن جميع محارم الله لم يأتِ إلّا أقلّ قليل من حقّ الله الذي يجب عليه، و حينئذٍ فبطلان القول بالاستحقاق أوضح.

و إذا عرفت أنَّ الإثابة في الواجبات النفسية ليست بنحو الاستحقاق، تعرف أنّه لا وقع للبحث في استحقاقها في الواجبات الغيرية و عدمه.

و التحقيق أن يقال: إنّ المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق العُرْفِي، نظير استحقاق الأجير للأجرة على عمله؛ بمعنى أنّه يثبت للأجير حقّ على المستأجر؛ بحيث يُعدّ منعه ظلماً عليه يقبّحه العقلاء، و حينئذٍ فإن قلنا: إنّ المثوبة و العقوبة لازمتان للأعمال بتجسّمهما في النشأة الآخرة باكتساب العبد بالأعمال الحسنة استعداداً قابلاً و لائقاً لإفاضة الصور البهيّة، و بالأعمال السيّئة استعداداً قابلاً لورود صور ظلمانيّة فلا معنى للقول باستحقاق المثوبة في امتثال الواجبات الغيريّة بالمعنى المذكور.

و إن قلنا: إنّ الثواب و العقاب للأعمال مجعولان، فاستحقاق العقوبة و المثوبة تابع للجعل، فإن جعل لامتنال الواجب الغيري مثوبة، فبامتناله يجب على الله تعالى إعطاؤها له؛ لاستحالة تخلّفه تعالى عمّا و عده، فإنّه تعالى أمر العباد بالوفاء بعهودهم فكيف لا يفى هو تعالى بعهده؟! هذا الكلام كلّه في الاستحقاق و عدمه.

و هل يترتّبان على امتثال الواجبات الغيريّة و مخالفتها لا على وجه الاستحقاق أو لا؟

نقول: لا معنى لترتّبهما على الواجبات الغيريّة؛ لأنّهما متفرّعان على الإطاعة و تركها- أي المخالفة- و امتثال الواجبات الغيريّة لا يُعدّ طاعة و تركها مخالفة، فإنّ وجوب المقدّمة- مثلاً- غيريٌّ و بحكم العقل، فلو أمر المولى بمقدّمة فلا يخلو العبد من أنّه إمّا يريد لامتنال أمر ذي المقدّمة أو لا:

فعلى الأوّل يحكم العقل بلزوم الإتيان بمقدّمته للتوقّف، فيحرّك عضلاته نحو إيجادها، فلا داعويّة للأمر بالمقدّمة له إلى إيجادها، فهو يريد المقدّمات بحكم عقله بإرادة مستقلّة، فلا داعويّة للأمر الغيري له نحو الفعل.

و على الثاني فهو أوضح؛ أي لا داعويّة للأمر بالمقدّمة نحوها، و حينئذٍ فلا يتحقّق بامتنال أمر المقدّمة و عدمه موضوع المثوبة و العقوبة؛ أي الإطاعة و المخالفة.

فتلخص: أنّه لا يستحقّ الثواب و العقاب على امتثال الواجبات الغيريّة و مخالفتها، و لا يترتّبان عليها بدون الاستحقاق- أيضاً- من حيث إنّها مقدّمات و واجبات غيريّة، لكن هل يستحقّهما العبد لحيثيّة أخرى؟ و ليس المراد مجرد ترتّب الثواب و العقاب، بل استحقاقهما؛ بمعنى ثبوت حقّ للعبد على المولى بامتنال الواجب الغيري عقلاً، فلا بدّ من ملاحظة الأوامر الغيريّة من الموالي العُرْفِيّة بالنسبة إلى عبيدهم، ثمّ ملاحظة الأوامر الشرعيّة.

فنقول: لو أمر المولى عبده بإنقاذ ابنه الغريق و أمره بمقدّماته- أيضاً- فامتثل العبد أمر المقدّمات، لكنّه لم يتمكّن من إنقاذه، فهل ترى من نفسك ثبوت حقّ للعبد على مولاه بامتنال أمر المقدّمات فقط؛ من حيث تحمّله المشاقّ في تحصيلها، أو من حيث إنّ الشروع بإيجاد المقدّمات شروع في امتثال ذي المقدّمة عرفاً، أو لأجل حيثيّة أخرى؛ بحيث لو امتنع المولى من أداء حقّه قبّحه العقلاء، و يعدّ ظالماً له بامتناع أداء حقّه؟! حاشا و كلّاً؛ لعدم إتيانه بما أمره به المولى من إنقاذ ابنه، و ما أتى به لم يكن مأموراً به بالأصالة.

و لهذا حكم الفقهاء بثبوت اجرة المثل، فيما لو أمر أحد شخصاً بحمل شيءٍ إلى مكان معيّن، بدون أن يجعل له اجرة، فحمله إلى ذلك المكان من دون أن يقصد التبرّع، و بعدم ثبوت شيءٍ له لو لم يحمله إلى ذلك المكان، و إن تحمّل مشاقاً بتحصيل مقدّمات الحمل.

و كذا لو كان له عبدان أمرهما بإنقاذ ابنه الغريق فأنقذه أحدهما بمقدّمات كثيرة، و الآخر بدونها، فلا أظنّ أن تزعم أنّ ثواب الأوّل أكثر من الثاني مع اشتراكهما في أصل الإنقاذ، و إن تحمّل الأوّل مشاقاً لتحصيل مقدّمات كثيرة.

فما يظهر من المحقق العراقي قدس سره من أنَّ الإتيان بالمقدّمات يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة عرفاً، فتقسّط المثوبة على المقدّمة أيضاً «١».

فمدفوع: أمّا أوّلًا: فلأنّه كيف تقسّط و تنبسط على المقدّمات مثوبة ذي المقدّمة مع عدم الشروع في امتثاله.

و ثانيًا: سلّمنا ذلك، لكن محلّ الكلام استحقاق المثوبة على المقدّمة زائدة على المثوبة المترتبة على ذي المقدّمة، لا انبساط مثوبة ذي المقدّمة عليها، بل لا يستحقّ المثوبة بمجرد الشروع في ذي المقدّمة- أيضاً- إلّا مع الإكمال، مع أنّه يصدق أنّه شرع في امتثال ذي المقدّمة.

و كذا ما في «الكفاية» من أنّه يستحقّ العبد مثوبة زائدة على المثوبة المترتبة على ذي المقدّمة بموافقة أمر المقدّمة؛ لأنّه- حينئذٍ- يصير أفضل الأعمال و أشقّها «٢».

نعم: لا ريب في أنّ العبد الممثل للأوامر الغيريّة ممدوح عند العقلاء لحسن سريره، و ذلك لأنّه لو فرض ثلاثة اعتقدوا بتوجّه أمر الشارع إليهم بشيء كالحجّ، فهم اثنان منهم و صاروا بصدد الامتثال، دون الثالث، و أخذ الأوّلان في مقدّماته و نفس الحجّ، دون الثالث و فرض عدم وجوب الحجّ واقعاً، إلّا على أحد الأوّلين، فلا ريب في أنّه فرق بينهم عند العقلاء، فإنّ الممثل لأمر الحجّ يستحقّ الثواب؛ لامثاله أمر المولى، بخلاف الآخر- الذي لم يجب عليه الحجّ- لعدم الأمر بالنسبة إليه و إن أتى به جهلاً، لكن يمدحه العقلاء؛ لانيادته و حسن سريره، و أنّه ليس بصدد المخالفة للمولى، و يذمّون الثالث من جهة سوء سريره و جرّأته؛ حيث إنّ مع اعتقاده بتوجّه الأمر إليه لم يكن بصدد الامتثال و الإطاعة، و إن فرض عدم وجوب الحجّ عليه- أيضاً- واقعاً، و كان اعتقاده جهلاً مركّباً.

فتلخص: أنّه لا يستحقّ العبد في امتثال الأوامر الغيريّة مثوبة أصلاً؛ لا من حيث إنّها مقدّمات، و لا من حيثيّة اخرى، لكن يمكن أن يُزاد في ثواب ذي المقدّمة لأجل امتثال أمر المقدّمة بتحمّل المشاقّ لتحصيلها، فيمكن أن يستحقّ الآفاقي للحجّ من المثوبة ما لا يستحقّه غيره، كالمجاورين لمكّة المكرّمة؛ لأجل تحمّل الآفاقي من المشاقّ من طيّ المسافات الطويلة، دون الثاني.

إذا عرفت ذلك نقول: قد اورد في الطهارات الثلاث بوجوه:

الأوّل: أنّك قد عرفت عدم استحقاق العبد للثواب و العقاب في امتثال الواجبات الغيريّة و مخالفتها، مع ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث بمقتضى الأخبار، مع أنّ الطهارات الثلاث مقدّمات للصلاة و نحوها، و عرفت أنّ امتثالها لا يعدّ طاعة و تركها مخالفة، مع أنّ الثواب و العقاب فرع تحقّق عنواني الموافقة و المخالفة أو الطاعة و العصيان «١».

و فيه: أنّه لا مانع من أن يجعل الشارع لامتثال بعضها مثوبة، و الطهارات المذكورة كذلك.

و ما أجاب به المحقق العراقي: من انبساط المثوبة لذي المقدّمة على المقدّمة أيضاً، و أنّ الأخذ في المقدّمة يعدّ أخذاً في ذي المقدّمة «٢»، فقد عرفت ما فيه سابقاً.

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ الطهارات المذكورة- بما هي عبادة- مقدّمة، فلا بدّ فيها من قصد العباديّة و إتيانها بداعي امتثال الأمر، لا بأيّ وجه اتّفق؛ لأنّها كذلك ليست مقدّمة، فالعباديّة مأخوذة في مقدّميتها و في متعلّق أمرها في الرتبة السابقة، و حينئذٍ فمحقّق عباديتها إن كان هو الأمر الغيري لزم الدور؛ لأنّ تعلّق الأمر الغيري بها يتوقّف على

عباديتها؛ لما عرفت من أنها- بما هي عبادة- مقدّمة و متعلّقة للأمر الغيري، و المفروض أنّ عباديتها متوقّفة عليه. و إن كان هو الأمر النفسي النديبي فهو فاسد:

أمّا أوّلًا: فلأنّه كثيرًا ما يفعلها المكلف بداعي التوصل بها إلى الصلاة و بقصد أمرها الغيري، مع الغفلة عن أنّها مطلوبة نفساً و عبادةً متعلّقة للأمر النفسي، و على فرض عدم الغفلة- أيضاً- لا يمكنه قصد امتثال الأمر النفسي بها، إلّا بنحو الداعي على الداعي، فإنّ الداعي إلى فعل الصلاة الصحيحة يدعو إلى إتيانها بداعي أمر نفسها.

و أمّا ثانيًا: فلأنّه لا يُعقل اجتماع الاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري؛ لأنّ مرجعه إلى تعلّق الطلب الأكيد و الغير الأكيد معاً بفعل واحد، و هو غير متصور.

مضافاً إلى قيام الإجماع على أنّ التيمّم ليس مطلوباً نفسياً، و إن يظهر عباديته- أيضاً- من بعض الأخبار «١»، بل الوضوء على قولٍ- أيضاً- كذلك ليس بنفسه مستحبّاً «٢».

أقول: و يمكن التفصّي عن هذا الإشكال باختيار الشقّ الأوّل، و أنّ للطهارات الثلاث ملاكين للمقدّمية و تعلّق الأمر الغيري بها: أحدهما في ذات الوضوء مثلاً، و ثانيهما في فعله بقصد الأمر و بعنوان العبادة، و إن شئت فقل: ذات الوضوء مقدّمة لمقدّمة الصلاة، و هو الوضوء الذي هو عبادة، و كما أنّه يتعلّق الأمر الغيري بالمقدّمة بملاك التوقّف، كذلك يتعلّق أمر آخر غيريّ بمقدّمة المقدّمة بهذا الملاك، فهنا أمران غيريّان: أحدهما متعلّق بذات الوضوء، و ثانيهما بإتيانه بعنوان العبادة، فيندفع إشكال الدور.

و بما ذكرنا أجاب المحقّق العراقي عنه تقريباً؛ حيث قال ما محصّله: أنّا نختار الشقّ الأوّل، و هو أنّ عباديّة الطهارات الثلاث إنّما هي بالأمر الغيري، و أنّ الأمر الغيري المتوجّه إلى المركّب أو المقيدّ ينسبط على أجزاء متعلّقه الخارجيّة و العقليّة، و حينئذٍ فذوات الأفعال في الطهارات الثلاث مأمور بها بالأمر الضمني من ذلك الأمر الغيري، فإذا أتى بها بداعي ذلك الأمر الضمني يتحقّق ما هو المقدّمة؛ أعني الأفعال الخارجيّة المتقرّب بها، و بذلك يسقط الأمر الضمني المتوجّه إلى المقيدّ بعد فرض أنّه توصلّي؛ لحصول متعلّقه قهراً بامتنال الأمر الضمني المتعلّق بذات الفعل «١».

الثالث من الوجوه- و هو العمدة-: أنّه لا ريب في أنّ الطهارات الثلاث- مع قطع النظر عن الإشكال في التيمّم- عبادة موقوفة على فعلها بعنوان العبادة و بقصد أمرها النفسي، مع عدم الإشكال في صحّة الصلاة معها مع الغفلة عن أنّها مطلوبات نفسية، و أنّه لو أتى بها بقصد الأمر الغيري لاجتزي بها و صحت، كما أفتى به الفقهاء «٢»، و هو المرتكز- أيضاً- في أذهان المتشرّعة.

و الحاصل: أنّ محقّق عباديّة العبادة ليس هو قصد الأمر الغيري، و لا يكفي في العبادة قصد التوصل بها إلى شيء آخر بدون قصد عنوان العبادة، مع كفاية ذلك في الطهارات الثلاث «٣».

و الجواب عنه: إن اريد بذلك أنّه يأتي بالطهارات في الغرض بقصد التوصل بها إلى الصلاة- مثلاً- مع الغفلة عن أنّها ممّا يصلح للعباديّة، نظير فعل الستر و الاستقبال ممّا لا يقصد بفعله العباديّة بوجه من الوجوه، فنحن ننكر صحّتها حينئذٍ، و ارتكاز أذهان المتشرّعة بذلك- أيضاً- ممنوع.

و إن اريد أنّ الإتيان بها بقصد التوصل بها إلى الصلاة مع الغفلة عن أنّها مطلوبات نفسية و متعلّقات للأمر النفسي، مع التوجّه إلى أنّها صالحة للعباديّة، فهو كافٍ في تحقّق عباديتها، و حينئذٍ فلا إشكال أصلاً، و هو قريب ممّا أجاب به في «الكفاية» «١» في المقام.

فما أورده عليه المحقق العراقي «٢»:- من أنّه كثيراً ما يُؤتى بها بقصد التوصل إلى الصلاة و بداعي الأمر الغيري، مع الغفلة عن عباديتها و مطلوبيّتها نفساً- محلّ إشكال و منع.

بل نقول: إنّهُ لا معنى لتحقق العبادة بالأمر النفسي و لا بالأمر الغيري هنا، فإنّه لا داعية للأمر النفسي إلى الإتيان بالطهارات في الغرض، فليس عباديتها بالأمر النفسي، و الأمر الغيري- أيضاً- لا يصلح لذلك، بل محقق عباديتها هو صلاحية كونها عبادة، كما يستفاد ذلك من الأخبار «٣»، و لا يحتاج في العبادة إلى تعلّق الأمر بها و قصده بها، بل الجواب الحقيقي عن الإشكال هو ذلك، و المتقدمان إقناعيان، و هو مُغنٍ عنهما في دفع الإشكاليين الأولين.

و وجهه: أنّك بعد ما عرفت أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح للعبادية و التقرب بها إليه تعالى- و المفروض أنّ المكلف بحسب ارتكازه الذهني متوجّه إلى ذلك أيضاً حين فعلها و لو مع قصد المقدّمية للغير؛ لما عرفت من الفرق بحسب الارتكاز في أذهان المتشرّعة بينها عند الإتيان بها و بين فعل الستر و الاستقبال بقصدهم العبادية فيها- اتّضح لك: أنّه لا وقع للإشكال الأوّل؛ فإنّ المثوبة مترتبة على فعل العبادي على وجه الاستحقاق بناءً على هذا القول.

و انقدح بذلك: الجواب عن الإشكال الثاني أيضاً، فإنّ توهّم الدور إنّما هو لزعم أنّ مُحقق عباديتها هو قصد الأمر الغيري، و قد عرفت أنّه ليس كذلك.

و بالجملة: الجواب الصحيح هو ما ذكرناه، و اختاره في «الكفاية» «١» تبعاً للشيخ قدس سره في «كتاب الطهارة»: من أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح للعبادية بنفسها من دون دخل قصد الأمر مطلقاً في عباديتها، فهي مستحبة نفساً، و واجبة بالغير، نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّها- حينئذٍ- مستحبة ذاتاً، و واجبة بعنوان المنذور، فيجب فعل هذا المستحبّ بعنوان الوفاء بالنذر «٢».

أمّا ما ذكرناه: من أنّه لا يعقل اجتماع الوجوب و الاستحباب في عمل واحد.

فمدفوع: بأنّه لا مانع منه إذا كان للفعل عنوانان تعلّق بأحدهما الطلب الأكيد، و بالآخر الطلب الغير الأكيد.

و ما يظهر من تقارير بحث الشيخ قدس سره: من التردّد في هذا الجواب، و جزم المقرّر بخلافه، و أنّ مُحقق عبادية الطهارات هو قصد الأمر الغيري «٣»، فقد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّهُ اجيب عن الإشكالات بوجه آخر لا تخلو عن الضعف:

الأوّل: ما حكاه في «الكفاية» «٤»، و ذكره الشيخ قدس سره على ما في التقارير: و هو أنّ المقدّمة: إمّا تكوينية معلومة العنوان، كما إذا أمر بالكون على السطح، فنصب السُّلّم المأمور به بالأمر الغيري مقدّمة تكوينية، و إمّا شرعية، و هي- أيضاً- إمّا معلومة العنوان، فيؤتى بها بهذا العنوان، و إمّا مجهولة العنوان، و مُردّدة بين عنوان و عنوان آخر، و تلك كالطهارات، فحيث إنّ المكلف لا يعلم عنوانها فهو يأتي بها بقصد الأمر الغيري، فيكون آتياً بها بعنوانها الواقعي المجهول؛ حيث إنّ الأمر المذكور لا يدعو إلّا إلى ذلك، فتتحقق عباديتها بذلك القصد.

و بالجملة: للطهارات المذكورة عنوان واقعي هو الموقوف عليه، و حيث إنّهُ مجهول يتحقّق هذا العنوان الواقعي بقصد الأمر الغيري، و تصير به عبادة «١».

و يرد عليه أوّلًا: ما أورده عليه في «الكفاية»، و هو أنّه غير وافي بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها «٢»؛ لأنّها بناءً على ما ذكر مقدّمات توضيحية، و يلزمه أنّه لو فعلها رياءً لوقعت صحيحة كافية، و لا يمكن الالتزام به.

و ثانياً؛ لو سلّمنا ذلك لكن قصد الأمر الغيري لا يصحّ عبادتها؛ لأنّ المفروض فعلها للتوصّل بها إلى الصلاة، لا التقرب بها إلى الله تعالى المعتبر في العبادة.

الثاني من الوجوه: ما حكاه في «الكفاية»- لكن لم أعرف قائله- و هو أنّ لزوم وقوع الطهّارات الثلاث عبادة إنّما هو لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها- أي بالطهّارات كما لا يحصل بدون قصد التقرب بموافقة، كذلك لا يحصل إلّا إذا أتى بها كذلك؛ لا باقتضاء الأمر الغيري.

و بالجملة: وجه لزوم الإتيان بها بعنوان العبادة: إنّما هو لأجل أنّ الغرض منها لا يحصل إلّا بإتيان خصوص الطهّارات- بين المقدمات- بقصد الإطاعة «٣»، و الفرق بينه و بين الوجه الأوّل واضح؛ فإنّ ذوات الطهّارات عبادة بناءً على هذا الوجه، بخلاف الأوّل.

و أورد عليه في «الكفاية»: بأنّه- أيضاً- غير وافي بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها أيضاً «١».

لكن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره و ذكرناه، فإنّه لو فرض أنّ الطهّارات ممّا تصلح ذاتاً للعبادة و التقرب بها إليه تعالى، لا لمحض التوصّل بها إلى غاياتها فقط، و المكلف- أيضاً- ملتفت إلى ذلك حين الفعل، مع قصد التوصّل أيضاً، فلا يرد عليه واحد من الإشكالات، و لو فرض عدم صلاحيتها للتقرب و العبادة، فلا معنى لفعلها كذلك.

الثالث من الوجوه: ما حكاه في «الكفاية» «٢»- أيضاً- المنسوب إلى الشيخ قدس سره بالتزام بعض فيها بأمرين لتصحيح اعتبار قصد الإطاعة فيها: تعلّق أحدهما بذات الطهارة، و الثاني بإتيانه بداعي امتثال الأمر الأوّل «٣».

و فيه: أنّ هذا الجواب إنّما يفيد دفع إشكال الدور فقط، و أمّا الإشكال الأوّل و الثالث فهما باقيان بحالهما.

المبحث الرابع في التقرب بالواجبات الغيريّة

هل يمكن أن تقع سائر الواجبات الغيريّة- مثل الستر و الاستقبال و نحوهما- مقرّبة للعبد إلى الله تعالى بإتيانها بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذی المقدّمة، لا بداعي الأمر الغيري؟ و حكم العقل بذلك- أي لزوم فعلها من باب توقّف الواجب عليها- و إن لم تصر بذلك عبادة؛ لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون فعلٌ مقرّراً إليه تعالى من دون أن يكون عبادة، كالزكاة و الخمس و نحوهما، فإنّهما مقرّبان إذا قصد بهما ذلك، مع أنّهما ليستا من العبادات؛ نعم، فعلهما إطاعة، لا عبادة التي تسمّى بالفارسية ب «پرستش»، فنقول: لا ريب في أنّه لا داعويّة و محرّكيّة للأمر المتعلّق بالصلاة- مثلاً إلى إيجاد مقدماتها؛ لا مستقلاً و لا تبعاً؛ لأنّ المفروض أنّه متعلّق بالصلاة فقط، و الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه لا غير، بل الداعي إلى المقدمات هو الأمر الغيري، أو الحكم العقلي من باب التوقّف، و هو غير فعلها بداعي الأمر الشرعي، و المفروض أنّ مثل الستر و الاستقبال ليس ممّا يصلح للعبادة ذاتاً، كما في الطهّارات، و لم يتعلّق بها أمرٌ من الشارع غير الأمر الغيري؛ ليتقرب به إليه تعالى.

فما يظهر من «الكفاية» و المحقّق العراقي- قدّس سرّهما- من أنّه يمكن صيرورة المقدمات التوصلية كلّها مقرّبة للعبد إلى الله تعالى و يترتب عليها الثواب إذا فعلها بداعي الأمر المتعلّق بذيها «١».

فيه ما لا يخفى، فلا يمكن القرب و المثوبة بالمقدمات التوصلية بوجه.

نعم، المقدّمة التي تصلح ذاتاً للعبادة و المقرّبة، كالطهّارات إذا أتى بها مستشعراً بذلك حين فعلها، فهي مقرّبة و عبادة يترتب عليها المثوبة، فإنّها بما أنّها ممّا تصلح للعبادة تعلّق بها الأمر الغيري، فمع قصده- أيضاً- تقع عبادة، و قد

تقدّم أنّه لا تنافي بين استحبابها ذاتاً و وجوبها بالغير، خلافاً للمحقق العراقي؛ حيث ذكر أنّ الطهارات الثلاث تنحلّ إلى مقدّمتين: إحداها ذواتها، و ثانيتهما كونها عبادة، فيتعلّق بكلّ واحد منهما أمر غيري وجوبيّ، فيلزم أن تكون ذواتها مستحبةً و واجبة كليهما بعنوان واحد، فيضمحل الاستحباب.

و أمّا بناءً على ما ذكرناه: من أنّها بما أنّها عبادة مُقدّمة للصلاة و تعلّق بها أمر غيري، فلا منافاة بين استحبابها ذاتاً و وجوبها بالغير؛ لاختلاف متعلّقي الوجوب و الاستحباب باختلاف العنوان، فهي- بما أنّ ذواتها تصلح للعبادة- مستحبة، و بما أنّها عبادة و توقّف عليها الصلاة واجبة، نظير النذر إذا تعلّق بصلاة الليل كما تقدّم.

و أمّا ما يظهر من بعض: من أنّ الأمر النذري يكتسب العباديّة من صلاة الليل في المثال، و صلاة الليل تكتسب الوجوب من الأمر النذري «١»، فلم تتعلّقه، و لم يُعلم المراد منه.

و إذا عرفت أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح ذواتها للعباديّة و المقرّبيّة، فلو توصّأ قبل دخول الوقت بداعي الاستحباب، جاز الصلاة به و الاكتفاء به؛ لعدم توقّف الصلاة إلّا على طهارة قربيّة، و هي متحقّقة، و كذا لو دخل الوقت، لكن توصّأ بداع آخر غير داعي التوصلّ بها إلى الصلاة، مثل قراءة القرآن، و لو توصّأ للتوصلّ بها إلى الصلاة بدون قصد القرية، فهي باطلة مُطلقاً، سواء كان قبل دخول الوقت أم بعده، و لو توصّأ قبل دخول الوقت بداعي الاستحباب، لكن يعلم بأنّه سيدخل الوقت، فقصد التوصلّ بها إلى الصلاة بعد دخول الوقت، كفى و صحّ أيضاً، و كذا لا إشكال في الصحّة لو توصّأ بداعي الاستحباب الذاتي مع الغفلة عن وجوبها الغيري رأساً، فإنّه و إن غفل عن ذلك، لكنّه غير غافل عن رجحانه ذاتاً، و يجوز الاكتفاء به للصلاة أيضاً.

المبحث الخامس في شروط وجوب المقدّمة و تبعيته لوجوب ذبيها

على فرض ثبوت الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة و بين إرادة المقدّمة، فهل هي تابعة لإرادة ذي المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً؟

و هل يشترط في وجوب المقدّمة إرادة ذي المقدّمة، كما عن صاحب المعالم قدس سره «١»؟

أو أنّه يشترط في وجوب المقدّمة قصد التوصلّ بها إلى ذي المقدّمة، كما نسب إلى الشيخ قدس سره «٢»؟

أو أنّه يشترط في وجوبها ترثّب ذبيها عليها، فمع عدمه يستكشف عدم وجوبها «٣»؟ أقوال:

أمّا القول الأوّل فنقول: قد أوردوا على صاحب المعالم: تارةً بأنّه لا معنى لاشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذي المقدّمة، مع أنّ وجوب ذي المقدّمة مطلق أصلي و وجوب المقدّمة ترشّحي تابع لوجوب ذي المقدّمة «٤»؟

و أخرى: بأنّ مرجع اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذبيها إلى اشتراط وجوبها بإرادة نفسها؛ و ذلك لبدهة أنّه مع إرادة ذي المقدّمة يريد المقدّمة- أيضاً و اشتراط وجوب الشيء بإرادة ذلك الشيء غير معقول.

أقول: ظاهر كلام صاحب المعالم قدس سره غير ما نسب إليه «١»، فإنّ ظاهر كلامه هو أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو في حال إرادة ذي المقدّمة «٢»، لا اشتراطه بإرادته، فالمقدّمة و ذوها سيّان في الإطلاق، فلا يرد عليه إشكال لزوم تفكيك المقدّمة عن ذبيها في الإطلاق و الاشتراط.

و كذا الإشكال الثاني؛ لعدم تعبيره بالاشتراط.

نعم، يرد عليه: أنَّ إرادة المقدِّمة إنّما هي بعد إرادة ذي المقدِّمة، و في رتبة متأخِّرة عنها لا في حالها، و حينئذٍ فلا معنى للبعث إلى المقدِّمة مع علم الأمر بإرادة المكلف لها؛ لعدم الباعثية لأمره حينئذٍ «٣».

لكن هذا الإشكال مشترك الورود على الفائلين بالملازمة، و لا يختصّ بما ذكره صاحب المعالم.

نعم، يرد على خصوص مقالة صاحب المعالم قدس سره: أنّه بناءً على ما ذكره يلزم نحو تفكيك لوجوب المقدِّمة عن وجوب ذبيها، مع أنَّ وجوبها ترشّحي بناءً على الملازمة.

و أمّا القول الثاني و هو ما نسب إلى الشيخ: من اشتراط وجوب المقدِّمة بقصد التوصل بها إلى إرادة ذبيها «٤»، فهو غير مُراد له قدس سره قطعاً، كما لا يخفى على من أعطى حقَّ النظر في عبارة التقريرات، فإنَّه بعد نقل مقالة صاحب «المعالم»، و بعد ذكر توجيه بعضهم له، قال: إنّ مراده أنّه يشترط في وجوب المقدِّمة قصد التوصل بها إلى إرادة ذي المقدِّمة.

و بعد الإيراد على هذا التوجيه قال: إنّنا بعد ما أعطينا حقَّ النظر في الحجج الناهضة على وجوب المقدِّمة، و استقصينا التأمل فيها، ما وجدنا فيها رائحة من ذلك؛ كيف؟! و إطلاق وجوب المقدِّمة و اشتراطه تابع لوجوب ذبيها فيهما، و لا يُعقل اشتراط وجوب الواجب بإرادته؛ لأدائه إلى إباحة الواجب. قال- على ما في التقريرات:-

و هل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب قصد التوصل بها إلى الغير أو لا؟ وجهان:

أقواهما الأول.

و تحقيق المقام: هو أنّه لا إشكال في أنَّ الأمر الغيري لا يستلزم امثالاً، كما عرفت في الهداية السابقة «١»، بل المقصود منه مجرد التوصل إلى الغير، و قضية ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه، و إن لم يكن المقصود منه التوصل به إلى الواجب كما إذا أمر عبده بشراء اللحم من السوق الموقوف على تحصيل الثمن، و لكن العبد حصل الثمن لا لأجل شراء اللحم، بل لأجل ما ظهر له من الامور الموقوفة على الثمن، ثمّ بدا له امثال أمر المولى بشراء اللحم، فيكفي في مقام المقدِّمية الثمن المذكور بلا إشكال، و لا حاجة إلى إعادة التحصيل، كما هو ظاهر لمن تدبّر.

إنّما الإشكال في أنَّ المقدِّمة إذا كانت من الأعمال العبادية التي يجب وقوعها بقصد القرية، كما مرّ الوجه فيها بأحد الوجوه السابقة، فهل يصحّ في وقوعها على جهة الوجوب أن يكون الآتي بها قاصداً لإتيان ذبيها أو لا؟

ثمّ فرّع على كلّ من الوجهين فروعاً ثمّ قال: و قد نسب الثاني إلى المشهور، و لم نتحقّقه، و ما يمكن الاستناد إليه في تقريب مرادهم: هو أنَّ الوضوء ليس إلّا مثل الصلاة في لحوق الطلب الإيجابي بهما، غاية الأمر أنَّ الداعي إلى إيجاب الواجب الغيري هو التوصل به إلى الغير، و الداعي إلى إيجاب الصلاة هو وجوب نفس الصلاة، و لا دليل على لزوم قصد دواعي الأمر.

إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ ذلك فاسد؛ إذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما إذا اريد الامتثال بالمقدِّمة، فنقول: لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا اريد الامتثال بالواجب و إن لم يجب الامتثال، و لا ريب في عدم تعلّق القصد بعنوان الواجب فيما إذا لم يكن الآتي بالواجب الغيري قاصداً للإتيان بذلك الغير، فلا يتحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، و هو المطلوب.

أمّا الأوّل: فقد عرفت فيما تقدّم: أنّ الامتثال لا نعني به إلّا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، و يمتنع دعوة الأمر إلى عنوان آخر غير ما تعلّق الأمر به؛ لعدم الارتباط بينهما، فلو كان الداعي هو الأمر يجب قصد المأمور به بعنوانه.

و أمّا الثاني: فلأنّ الحاكم بالوجوب الغيري ليس إلّا العقل، و ليس الملحوظ عنده في عنوان حكمه بالوجوب إلّا عنوان المقدّميّة و الموقوف عليه، و هذه الجهة لا تلحق ذات المقدّمة إلّا بملاحظة ذيها؛ ضرورة كونها من العناوين الملحوظة باعتبار الغير، فالإتيان بشيء على جهة المقدّميّة يمتنع انفكاكه عن قصد الغير، و إلّا لم يكن الداعي هو الأمر اللازم من أمر الغير.

و بعبارة أخرى: إنّ ذات المقدّمة معنونة بعنوانات كثيرة منها المقدّميّة، و هذا عنوان وجوبها الغيري، فلا بدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان؛ لما قرّر فيما تقدّم، و قصد عنوان المقدّمة على وجه يكون الداعي إلى إيجاد ملاحظة المنفعة في هذا العنوان، لا يعقل بدون قصد الغير؛ إذ لا يعقل القصد إلى شيء يترتب عليه فائدة لأجل تلك الفائدة بدون أن تكون تلك الفائدة مقصودة؛ لكونه تناقضاً.

ثمّ فرّع عليه مسألة .. إلى أن قال:

و كيف كان، فالظاهر اشتراط وقوع المقدّمة على صفة الوجوب و المطلوبيّة بقصد الغير المترتب عليها؛ لما عرفت، و يكشف عن ذلك ملاحظة الأوامر العرفيّة المعمولة عند الموالي العرفيّة و العبيد، فإنّ الموالي لو أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن، فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم، لم يكن ممثلاً للأمر الغيري قطعاً، و إن كان بعد ما بدا له الامتثال مجزئاً؛ لأنّ الغرض فيه التوصل، و لمّا كانت المقدّمة العباديّة ليست حالتها مثل تلك المقدّمة في الاكتفاء بذات المقدّمة عنها، و يجب إعادتها كما في غيرها من العبادات، فلا يكاد تظهر الثمرة في المقدّمات الغير العباديّة، كغسل الثوب و غيره؛ ضرورة حصول ذات الواجب و إن لم يحصل الامتثال على وجه حصوله في الواجبات الغيريّة.

نعم، تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدّمي على حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق، بل يقع واجباً، سواء ترتّب عليه الغير أم لا.

و إن قلنا باعتباره في وقوعها على صفة الوجوب، فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لإنقاذ الغريق. انتهى «١».

و لا يخفى أنّ مراده قدس سره أنّ صدق الامتثال متوقّف على قصد التوصل و الأمر الغيري، و بدونه لا يتحقّق الامتثال مع تحقّق الواجب، فإنّ هنا مقامين: الأوّل مقام صدق الامتثال في الإتيان بالأوامر الغيريّة، و الثاني تحقّق الواجب، و الأوّل لا يتحقّق إلّا مع قصد التوصل و داعويّة الأمر الغيري، بخلاف الثاني، فإنّ قصد التوصل فيه غير معتبر، كما لا يخفى على من أعطى تقريراته حقّ النظر، و إن كان عبارة التقريرات مضطربة جدّاً «٢»، لكن المقطوع هو أنّ مراد الشيخ قدس سره غير ما هو المنسوب إليه من اعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب «١»، و أنّ النسبة في غير محلّها.

نعم: يرد على ما ذكره في ذيل عبارته- بقوله: نعم: يظهر الثمرة ... إلخ- أنّه بعد ما عرفت و ثبت أنّ قصد التوصل إلى ذي المقدّمة غير معتبر في اتّصاف المقدّمة بالوجوب، لا فرق في مزاحمة الحرمة للوجوب في المثال بين قصد التوصل إلى الغير الواجب و عدمه.

فتلخص: أنّه لا يعتبر عند الشيخ قدس سره في اتّصاف المقدّمة بالوجوب قصد التوصل بها إلى الغير.

و منه يظهر: أنَّ ما ذكره المحقق العراقي من الاحتمالات «٢» في كلام الشيخ قدس سره كَلِّها مردودة و غير مرادة له، و كذلك كثير من الاحتمالات التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره «٣».

و وجه بعض المحققين من المحشّين ما هو المنسوب إلى الشيخ قدس سره: بأنّ مرجع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية، و المراد أنَّ حيثية مقدّمية المقدّمة علّة لإرادة المولى إياها، فمرجعها إلى أنَّ المقدّمة بما أنّها مقدّمة واجبة، و حينئذٍ فإنّ أتى المكلف بها بما أنّها مقدّمة للغير، فلا يعقل عدم قصد المقدّمية و التوصل بها إلى الغير «٤».

و فيه: أنَّ ما ذكره- من أنَّ مرجع الحيثيات التعليلية .. إلخ- مسلّم، لكن لا تُسلّم اعتبار القصد إلى هذه الحيثية، فإنّ المفروض أنَّ المقدّمة توصّلية، يكفي إيجادها بأيّ نحو كان؛ و لو بدون الإرادة، أو في حال النوم، أو بدون الاختيار، و لا يلزم الإتيان بها مع الإرادة و الاختيار مع القصد إليها؛ لما عرفت من أنَّ القصد معتبر في تحقّق الامتثال و صدقه، لا في اتّصاف المقدّمة بالوجوب.

و على أيّ تقدير هذا القول- سواء كان مراداً للشيخ قدس سره أو غيره- مردود بما أورد عليه في «الكفاية»: من عدم إمكان اعتبار شيء في الوجوب إلّا إذا كان له دَخْل فيه من الملاك، و ملاكُ وجوب المقدّمة حصولُ ما لولاه لما أمكن الإتيان بذي المقدّمة لا غير، و قصد التوصل ليس دخیلاً فيه، فلا يعتبر «١».

في أنحاء قصد التوصل و أحكامها:

بقي الكلام في بيان ما يتصوّر من أنحاء أخذ قصد التوصل في وجوب المقدّمة، و أنّها ممكنة في مقام الثبوت و التصوّر أو لا:

فنقول: له احتمالات:

أحدها: أن يكون قصد التوصل شرطاً في وجوب المقدّمة و اتّصافها به.

الثاني: أن قصد التوصل ظرف للوجوب؛ أي أنّ المقدّمة واجبة في ظرف حصول القصد المذكور، نظير ما ذكره صاحب المعالم: من أنَّ وجوب المقدّمة في حال قصد إيجاد ذي المقدّمة «٢».

الثالث: أنّه معتبر في الواجب المأمور به، و أنَّ الأمر الغيري متعلّق بالستر- مثلاً- مع قصد الإيصال معاً.

أمّا الأوّل: فقد اورد عليه ما اورد على صاحب المعالم: من أنَّ مرجعه إلى اشتراط وجوب الشيء- أي المقدّمة- بإرادة إيجادها؛ ضرورة أنَّ قصد التوصل إلى ذي المقدّمة ملازم لقصد إيجاد المقدّمة، فمرجع اشتراط قصد التوصل إلى ذي المقدّمة في وجوب المقدّمة إلى اشتراطه في وجوب المقدّمة، و لا معنى له «١».

و أمّا الثاني: فكذلك، بل أسوأ حالاً منه، فإنّ لقصد إيجاد ذي المقدّمة في الأوّل نحو تقدّم على قصد إيجاد المقدّمة، بخلافه على الثاني.

و أمّا الثالث: فهو- أيضاً- مستحيل بناءً على ما ذكره في «الكفاية»: من أنَّ الإرادة ليست بالاختيار، و إلّا لتسلسلت؛ لاشتراط قدرة المكلف على الإتيان بمتعلّق الأمر، و الإرادة ليست كذلك، فلا يمكن التكليف بها «٢».

لكن لو قلنا بأنَّ الإرادة- أيضاً- بالاختيار- كما هو الحقّ- فلا إشكال عقليّ عليه.

و أمّا أنّ الإرادة اختياريّة مطلقاً فلاّنه لو لم يُرد أحد الإقامة في بلد- مثلاً- و قال له آخر: «لو أقمتَ في هذا البلد أعطيتُكَ كذا»، فإرادة الإقامة فيه لأجل حبّه و شوقه إلى ما وعده أوّلاً و بالذات، و إلى الإقامة فيه ثانياً و بالعرض، فقد أراد بالاختيار الإقامة في ذلك البلد.

و حينئذٍ فالصورة الثالثة غير مستحيلة، لكن يرد عليها الإشكال المتقدّم من «الكفاية»: من أنّه لا يعتبر في الواجب إلّا ما له دخلٌ فيه و ملاكٌ للوجوب، و لا يعقل اشتراطه بما لا دخل له فيه «٣».

المقدّمة الموصلة:

و أمّا القول الثالث و هو ما اختاره صاحب (الفصول): من القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط «١»، فله تصويران:

أحدهما: أن يقال: إنّ الإيصال و الترتّب شرط للوجوب، و علّة لآتصاف المقدّمة به، فإذا أوجد المقدّمة، ثمّ أوجد بعدها ذا المقدّمة، فبالوصول إليه تصير المقدّمة واجبة.

لكن هذه الصورة مستحيلة، و أنكرها صاحب الفصول «٢» أيضاً.

الثانية: أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة بحسب متن الواقع و نفس الأمر، لكن لا يعلم حين إيجاد ذاتها أنّها الواجبة إلّا بعد إيجاد ذي المقدّمة، فيستكشف بإيجاد ذي المقدّمة آتصافها بالوجوب حين إيجادها سابقاً، و هذه الصورة هي مراد صاحب الفصول.

و اورد عليه بأنّه مُستحيل؛ لوجوه:

الأول: أنّه مستلزم للدور، و قُرّر بتقريبات:

الأول: أنّه لو فرض أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة فذو المقدّمة مقدّمة لتحقّق الواجب من المقدّمة؛ ضرورة أنّه لا يتحقّق الإيصال إلّا بوجود ذي المقدّمة و تحقّقه، فيتوقّف وجود كلّ واحد من المقدّمة و ذيها على وجود الآخر «٣».

الثاني: ما قرّره في «الدرر»: من أنّه لا ريب في أنّه لا مناط للطلب الغيري إلّا التوقّف و احتياج ذي المقدّمة إلى غيره بداهةً، و حينئذٍ فنقول: الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدّمة، فيتوقّف عليه، فلو توقّف ذو المقدّمة على الفعل المقيد بالإيصال، لزم الدور؛ لأنّ الإيصال يتوقّف على ذي المقدّمة المتوقّف على الإيصال «١».

الثالث: ما قرّره بعض مقرّري درس الميرزا النائيني: من أنّ وجوب المقدّمة متوقّف على وجوب ذي المقدّمة؛ لأنّه غيري و ترشّحي، فلو كان الواجب هو المقدّمة الموصلة، فهو يستلزم توقّف وجوب ذي المقدّمة على المقدّمة؛ لأنّه- أيضاً- حينئذٍ مقدّمة للمقدّمة لو اعتبر الإيصال، فيتشرّح من وجوب المقدّمة وجوب ذي المقدّمة، فيتوقّف وجوب كلّ منهما على وجوب الآخر «٢».

لكن هذه التقارير كلّها مدخولة:

أما الأول: فلأنّ الموقوف غير الموقوف عليه؛ فإنّ وجود ذات ذي المقدّمة موقوف على وجود المقدّمة الموصلة، و اتّصاف المقدّمة بالإيصال موقوف على وجود ذي المقدّمة، فليس وجود المقدّمة متوقّفاً على وجود ذي المقدّمة، و الدور التكوينيّ المُستحيل هو أن يتوقّف وجود كلّ واحد منهما على وجود الآخر، و ما نحن فيه ليس كذلك كما عرفت.

أما الثاني: فهو- أيضاً- غير وارد على صاحب الفصول، فإنّه لا نسلّم المقدّمة التي ذكرها للدور، و هي دعوى بدهاء أنّ المناطق في الطلب الغيريّ هو التوقّف لا غير، فإنّه قائل بوجود المقدّمة الموصلة فقط، لا مطلق المقدّمة، و الدور المذكور مبنيّ على وجوب مطلق المقدّمة.

و أمّا التقريب الثالث: فهو واضح الفساد؛ لأنّ الوجوب الغيريّ للمقدّمة يتوقّف على الوجوب النفسي لذي المقدّمة، و لا يتوقّف الوجوب النفسي لذي المقدّمة على وجوب المقدّمة، بل المتوقّف على وجوب المقدّمة هو الوجوب الغيريّ لذيها، فالموقوف غير الموقوف عليه.

الثاني من الوجوه الواردة على القول بوجود المقدّمة الموصلة: أنّه مستلزم للتسلسل؛ و ذلك لأنّه لو فرض أنّ الواجب هي المقدّمة الموصلة، فهي تنحلّ إلى ذات المقدّمة و قيد الإيصال؛ لأنّ الواجب عنده هو المقدّمة الموصلة لا مطلق المقدّمة، فذات المقدّمة- أيضاً- مقدّمة لوجود ملاك المقدّمية فيها أيضاً، فلا بدّ من قيد إيصال آخر في وجوبها؛ لما ذكر أنّ مطلق المقدّمة ليست واجبة عنده، فتتخلّ- أيضاً- إلى ذات المقدّمة و قيد الإيصال، فلا بدّ من إيصال آخر، و هكذا يذهب إلى ما لا نهاية له، و كذا في جانب الإيصال فإنّه- أيضاً- مقدّمة، فلا بدّ من قيد إيصال آخر فيه، و هكذا .. «١».

و فيه: أنّ هذا التسلسل نظير التسلسل في الاعتباريّات، مثل أن يقال:

الزوجيّة لازمة للأربعة، و هذا للزوم- أيضاً- لازم، و هكذا ..

و جوابه: أنّ هذه اللزومات ليست متعدّدة، بل لزوم واحد، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ الأمر متعلّق بذات المقدّمة و قيد الإيصال معاً على مذهبه، فقله:- إنّ ذات المقدّمة- أيضاً- مقدّمة، فلا بدّ من قيد الإيصال أيضاً- فيه: أنّ هذا الإيصال بعينه هو الإيصال الأوّل لا غير، فلا إشكال.

الثالث من وجوه الإيرادات على القول بالمقدّمة الموصلة: أنّه بناءً عليه يلزم اتّصاف ذي المقدّمة- الذي هو مطلوب نفساً- بوجوبات متعدّدة غيريّة بعدد المقدمات فيما لو تعدّدت؛ لأنّ ذا المقدّمة- عليه- مقدّمة لمقدمات متعدّدة موصلة، فيتشرّح من كلّ واحدة منها وجوب غيريّ إلى ذي المقدّمة، فيلزم ما ذكر «٢».

و فيه: أنّ الواجب من المقدّمة على مذهب صاحب «الفصول» هي المقدّمة الموصلة، فهي المتّصفة بالوجوب الغيريّ التشرّحيّ، لا مطلق المقدّمة، و ذات الواجب النفسي ليست مقدّمة موصلة لذات المقدّمة، بل هو مقدّمة لاتّصاف المقدمات بالإيصال، فليس ذات الواجب مقدّمة موصلة؛ حتّى يتّصف بالوجوبات الغيريّة المتعدّدة بعدد المقدمات. فاتّضح من جميع ما ذكرنا: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة ليس مستحيلاً.

الرابع من الوجوه ما استشكل في «الكفاية» على القول بوجود المقدّمة الموصلة: بأنّه مستلزم لإنكار وجوب مقدمات كثيرة، بل أكثرها، و انحصار الوجوب بمقدمات هي علّة تامّة لترتّب ذيلها عليها، كالأفعال التوليدية، و أمّا غيرها فهي و إن كانت مستندة إلى علّة تامّة؛ لاستحالة وجود الممكن بدون العلّة، لكن بعض أجزاء علّتها من مقدمات الفعل الاختياريّ كالإرادة، ليس اختياريّاً و مقدوراً للمكلف، فلا يمكن أن يتعلّق به الوجوب «١».

و فيه: أنّه ليس المراد بالمقدّمة الموصلة العلّة التامّة ليرد عليه هذا الإشكال، بل المراد منها هي التي يقع بعدها و يترتب عليها الواجب، سواء كان بلا واسطة أم مع واسطة أو وسائط، لا مطلق المقدّمة و إن لم يقع و يوجد الواجب بعدها، كما لا يخفى على من أعطى حقّ النظر في كلام صاحب «الفصول» قدس سره فإنّه مثّل بما إذا قال المولى لعبده: «اشتر اللحم» «٢»، فالذهاب إلى السوق و نحوه من المقدّمات إذا ترتّب عليها الواجب و وجد بعدها فهي متّصفة بالوجوب، مع أنّها ليست علّة تامّة للاحتياج إلى الإرادة أيضاً.

مضافاً إلى أنّنا لا نسلّم أنّ الإرادة غير اختيارية، كما تقدّم بيانه، و لو سلّمنا أنّها غير اختيارية يرد على صاحب «الكفاية» أنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فالإرادة- أيضاً- من المقدّمات، فيلزم اتّصافها بالوجوب، مع أنّها غير اختيارية على مذهبه، فما يدفع به هذا الإشكال هو الجواب عن الإشكال الذي ذكره.

و استشكل أيضاً: بأنّه بناءً على وجوب المقدّمات الموصلة فقط؛ لو أتى بواحدة منها بدون انتظار الإيصال إلى ذي المقدّمة، أو فرض حصول المقدّمة قبل تعلّق الوجوب بها، يلزم أن لا يسقط الأمر مع سقوطه بلا ريب و إشكال، و سقوط الأمر إنّما هو إمّا بالإطاعة، أو انتفاء الموضوع، كما إذا غرق الميّت، فيسقط التكليف بتجهيزه و دفنه، أو بالمخالفة و العصيان، و ليس في المقام إلّا الأوّل، فالسقوط هنا إنّما هو لأجلها «١».

و الجواب: أنّه لا مانع من القول بعدم سقوط الأمر في الفرض؛ بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط.

فتلخص: أنّه لا يرد على هذا القول إشكال عقلي و لا غيره.

الأقوال الراجعة إلى وجوب المقدّمة حال الإيصال:

لكن لو فرض ورود الإشكالات المذكورة، و عدم إمكان أخذ قيد الإيصال في المقدّمة الواجبة، و لم يمكن القول بوجوب مطلق المقدّمة أيضاً، فهل يمكن تصوير الواجب من المقدّمة بما يكون برزخاً بين القولين؛ بأن لم يكن الواجب من المقدّمة مقيّداً بالإيصال مع عدم وجوب مطلق المقدّمة؛ بحيث يشترك مع قول صاحب الفصول في النتيجة أو لا؟

فنقول: قال الاستاذ الحائري قدس سره: إنّ الواجب من المقدّمة ليس ذا و ذاك، بل الطلب تعلّق بالمقدّمات في حال لحاظ الإيصال، لا مقيّداً بالإيصال حتّى يرد عليه الإشكالات السابقة «٣».

و المراد: أنّه بعد تصوّر المقدّمات و لحاظها جميعها مرتّبة- رجّح كردة- يريدها بذواتها؛ لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، و لو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها من المقدّمات فلا يريدها جُزأفاً، فإنّ ذاتها و إن كانت موردّاً للإرادة، لكن لمّا كانت في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق، و هذا مساوق للإيصال.

و قال المحقّق العراقي قدس سره: يمكن تصوير المسألة بصور:

إحداها: أنّ الواجب هو المقدّمة بشرط وجود سائر المقدّمات، و لازم ذلك هو الإيصال إلى ذي المقدّمة.

و ثانيها: أنّ الواجب هو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، و لازم ذلك وجود سائر المقدّمات.

و ثالثها: أن الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة للإيصال «١». و حينئذٍ فهو ينتج نتيجة مقالة صاحب الفصول، مع عدم ورود الإشكالات المذكورة عليه، و ليس قولاً بوجوب مطلق المقدّمة أيضاً.

و قال بعض الأعاضم: إنّ الوجوب الغيري لم يتعلّق بكلّ واحدة من المقدّمات، بل بالعلّة التامّة، و هي مجموع المقدّمات، فيتعلّق بكلّ واحدة منها أمر ضمني لا غيري مستقلّ «٢».

و مرجع هذه الوجوه شيء واحد تقريباً، و هو أنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة، و لا المقدّمة المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هي المقدّمة حال الإيصال و بلحاظ الإيصال، لكن الوجوه المذكورة مخدوشة.

توضيح ذلك: أنّ الطرف إمّا دخیل في موضوع حكم، كما إذا قيل: «الماء في الآنية الكذائيّة مطلوب»، فليس مطلق الماء فيه مطلوباً، أو لا دخل له فيه، كما إذا قيل: «إنّ الذين في المدرسة عدول»، فإنّ الطرف لا دخل له في موضوع هذا الحكم، بل هو عنوان مشير و معرّف له.

و حينئذٍ نقول: إنّ قيد حال الإيصال و لحاظه في قولهم: «المقدّمة واجبة حال الإيصال» لا يخلو عن أحد الفرضين اللّذين ذكرناهما: فإن كان بالنحو الأوّل فهو عين ما ذكره صاحب الفصول «١»، و إنّما الفرق بينهما في التعبير، و إن كان بالنحو الثاني فهو ليس إلّا القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لعدم التقييد فيها حينئذٍ.

و يرد على خصوص مقالة المحقّق العراقي قدس سره «٢» مضافاً إلى ما ذكر:- أنّ المراد بالحصّة المذكورة في عبارته هي الطبيعة المقيّدة بالإيصال، فهو عين مقالة صاحب الفصول قدس سره.

فإذا لم يرد على مقالة صاحب الفصول إشكال عقلي، فالأمر دائر بين قوله و بين القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لما عرفت من أنّ الأقوال الآخر كلّها- و كذا ما أفاده المحقّق العراقي- ليست بشيء.

و استدلّ في «الفصول»: تارةً بأنّ الحاكم بوجوب المقدّمة هو العقل الحاكم بالملازمة، فهو لا يحكم بوجوب غير الموصلة.

و الظاهر أنّ مراده أنّ القدر المتيقّن هو ذاك؛ ليمتاز عن الدليل الثالث الآتي.

و اخرى: بأنّ الوجدان شاهد على أنّه يصحّ أن يصرّح المولى: بأنّي لا اريد جميع المقدّمات أو المقدّمات الغير الموصلة، مع أنّه يقبّح عليه التصريح بالنهي عن المقدّمات الموصلة أو جميع المقدّمات، و هذا دليل على أنّ الواجب هو المقدّمات الموصلة.

و ثالثة: بأنّه لمّا كان وجوب المقدّمة لأجل التوصل بها إلى الإتيان بذي المقدّمة، فلا بدّ أن يكون الواجب هي هذه الحيثيّة؛ أي المقدّمة من حيث الإيصال «١».

هذه خلاصة استدلالاته، و العمدة منها هو الأخير، فإنّ الأوّلين منها مجرد دعوى يمكن عدم قبولها كما في «الكفاية» «٢».

و أمّا الثالث: فأجاب عنه في «الكفاية»:

أوّلاً: بمنع الصغرى؛ أي أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو للتوصل، بل وجوبها إنّما هو لعدم تمكّن المُكلّف و قدرته على امتثال أمر ذي المقدّمة بدونها؛ لأنّ التوصل إلى ذي المقدّمة ليس من آثار وجوب المقدّمة و غايتها، بل من الفوائد التي تترتّب عليها أحياناً بالاختيار، و بمقدّمات اخرى هي مبادي اختياره، و لا يكاد يكون مثل هذا غاية لمطلوبيّتها، و داعياً إلى إيجادها، و إلّا يرد عليه إشكال الدور، و لزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً نفسياً و غيرياً.

و اخرى: أنّه مع فرض تسليم الصغرى، لكن الكبرى ممنوعة، و نمنع اعتبار التوصل فيها و إن سلّم أنّ الوجوب لأجل التوصل. انتهى «٣».

لكن فيه أوّلًا: أنّه إن أراد أنّ غاية وجوب المقدّمة هو هذا الأمر العدمي- أي عدم إمكان إيجاد ذي المقدّمة بدونه- فهو كما ترى، و لا أظنّ أن يلتزم به، فلا بدّ أن يريد أنّ الغاية له هو توقّف ذي المقدّمة عليه لا التوصل إلى ذي المقدّمة.

و ثانيًا: أنّه على فرض تسليمه الصغرى- أي أنّ وجوب المقدّمة للتوصل إلى ذيلها- لا يُعقل وجوب المقدّمة بدون هذه الحيثيّة؛ ضرورة أنّه إذا تعلّق الحبّ و الشوق أوّلًا و بالذات بحيثيّة كامنة في الشيء، كحيثيّة التوصل إلى ذي المقدّمة في المقدّمة، فلا محالة يتعلّق إرادته- أيضًا- بتلك الحيثيّة، و لا يُعقل تعلّقها بحيثيّة أخرى، كما هو واضح، و لا فرق في ذلك بين الواجب النفسي و الغيري.

نعم: لو جهل المُكلّف بغاية الشيء المأمور به، كنبيل الدرجات العالية في مثل وجوب الصلاة، يمكن أن يفعلها لا لأجل ذلك.

و قال بعض المحقّقين: يمكن توجيه مقالة صاحب الفصول بوجهين:

أحدهما: أن يريد بما ذكره و اختاره: أنّ الإرادة متعلّقة بكلّ واحد من السبب الفعلي و الشرط الفعلي أو المعدّ الفعلي، و لا ريب أنّ كلّ واحد منها مع قيد الفعلية يلزم الإيصال إلى ذي المقدّمة.

الثاني: أنّ الإرادة متعلّقة بالعلّة النامّة لذي المقدّمة، و هي عبارة عن مجموع المقتضي و الشروط و المعدّ، و لا ريب في أنّها مستلزمة للوصول إلى المعلول.

ثمّ استشكل: بأنّ الإرادة من أجزاء العلّة النامّة، و لا يمكن تعلّق الإرادة بها؛ لأنّها ليست بالاختيار.

و أجاب: بأنّا لا نسلّم عدم إمكان تعلّق الإرادة و الشوق بها، بل الممتنع هو البعث إليها «١» انتهى.

أقول: يرد على ما ذكره أوّلًا: ما أوردناه على ما في «الكفاية»: من أنّه لو فرض أنّ حيثيّة التوصلية علّة لوجوب المقدّمة فالواجب هو هذه الحيثيّة لا غيرها، فإنّ مرجع الحيثيّات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثيّات التقيدية.

هذا إذا أراد أنّ حيثيّة الموصليّة علّة لتعلّق الإرادة بالمقدّمة.

و إن أراد أنّ حيثيّة السببية التامة و الشرطية الفعلية و المعدّ الفعلي علّة لتعلّق الإرادة بالمقدّمة، فهو خلاف الوجدان.

و يرد على ما ذكره ثانيًا- مضافاً إلى هذا الإشكال الوارد على الأوّل:- أنّ مجموع المقتضي و الشرط و المعدّ ليس شيئاً واحداً؛ ليتعلّق به الإرادة سوى الإرادة المتعلّقة بكلّ واحد من المقتضي و الشرط و المعدّ، فهل ترى من نفسك تعلّق إرادتك بمجموع المقدّمات من حيث المجموع، سوى الإرادة المتعلّقة بالأجزاء؛ أي أجزاء العلّة كلّ واحد منها؟!

و لا يتوهّم إرادة ذلك المحقّق أنّ مراد صاحب الفصول ذلك؛ كيف و هو أورد على مذهبه الإيرادات المتقدّمة؟! فكيف يمكن أن يريد ذلك مع إشكاله عليه؟!

ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة:

ثمَّ إنَّه ذكر بعضهم: أنَّه تظهر ثمرة القول بوجوب المقدَّمة الموصلة في بطلان العبادة فيما إذا توقَّف الواجب الأهمُّ كالإزالة على ترك الصلاة؛ بناءً على توقُّف فعل الضدِّ على ترك فعل الضدِّ الآخر، فعلى القول بوجوب مطلق المقدَّمة- كما اختاره في «الكفاية» «١»- فترك الصلاة في المثال واجب، فيحرم ضده المطلق، وهو فعل الصلاة، فتفسد لو فعلها، فإنَّ فعلها وإن لم يكن نقيضاً لترك الصلاة الواجب مفهوماً، فإنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه وعدمه، وهو ترك تركها، لكن الصلاة متَّحدة معه في الخارج، فتصير منهياً عنها وفاسدة، بخلاف ما لو قلنا بوجوب المقدَّمة الموصلة، فإنَّ الواجب هو ترك الصلاة الخاصَّ؛ أي المقيّد بالإيصال إلى فعل الإزالة، فالواجب هو الترك الخاصَّ، ونقيضه المحرَّم هو رفع هذا المقيّد، وحيث إنَّ له فردين: أحدهما فعل الصلاة، و ثانيهما الترك المجرّد؛ لأنَّ عدم الترك الخاصَّ أعمُّ من فعل الصلاة و الترك المجرّد عن فعل الصلاة و الإزالة، فلا تصير الصلاة منهياً عنها و لا فاسدة، فإنَّ تركها ليس مقدَّمة واجبة مطلقاً، بل إذا كان موصلاً إلى فعل الإزالة و مع فعلها انتفى الإيصال فلا تحرم «٢».

و أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره على ما في التقريرات بأنَّ الصلاة على كلا التقديرين ليست نقيضاً للترك الواجب مقدَّمة بعينه، سواء قلنا بوجوب مطلق المقدَّمة، أم خصوص المقدَّمة الموصلة، بل هي من مصاديق النقيض و أفرادها، غاية الأمر أنَّه بناءً على وجوب مطلق المقدَّمة، هي مصادق الترك الواجب مقدَّمة، و منحصرة في واحد، وهو الفعل، و بناءً على وجوب المقدَّمة الموصلة للنقيض مصادقان: أحدهما الصلاة، و ثانيهما ترك الترك المجرّد عن فعل ذي المقدَّمة، و هذا ليس ممَّا يوجب الفرق؛ لتكون الصلاة محرَّمة بناءً على وجوب مطلق المقدَّمة، و غير محرَّمة بناءً على وجوب المقدَّمة الموصلة، فإنَّ لم يكفِ ذلك في حرمتها و فسادها فهو كذلك في الصورتين، و على كلا القولين لما عرفت من عدم الفرق بينهما كي يوجب الفساد في احدهما دون الأخرى «١».

و أحاب في «الكفاية» عن ذلك بأنَّ الصلاة على القول بالمقدَّمة الموصلة من مقارنات النقيض المحرَّم؛ حيث إنَّها قد توجد، و قد لا توجد مع تحقُّق النقيض، و هو ترك الترك الخاصَّ في كلتا الصورتين، بخلاف ما لو قلنا بوجوب مطلق المقدَّمة، فإنَّ الصلاة وإن كانت مغايرة للنقيض مفهوماً، لكنَّها متَّحدة مصادقاً- و في الخارج- معه، فتفسد.

و أمَّا على القول بالمقدَّمة الموصلة فالصلاة من مقارنات النقيض المحرَّم و لا يتعدَّى حكم الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يقارنه.

نعم، لا يمكن أن يكون الملازم محكوماً بحكم آخر مغاير لحكم اللازم «٢».

أقول: لو قلنا إنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه فنقيض ترك الصلاة المقيّد بالإيصال رفع ذلك المقيّد؛ و بعبارة أخرى ترك الترك الخاصَّ، وهو أمر عدمي، و الصلاة فعل وجودي، و حيثيَّة الوجود تناقض حيثيَّة العدم، فلا يعقل أن تكون الصلاة عين ترك الترك الخاصَّ لا مفهوماً و لا مصادقاً؛ كي يقال إنَّها متَّحدة معه خارجاً و ذاتاً، و كذلك لو قلنا بوجوب مطلق المقدَّمة، فإنَّ ترك الترك المطلق- حينئذٍ- نقيض للواجب مقدَّمة، و الصلاة أمر وجودي، و قد عرفت أنَّ حيثيَّة الوجود تطرد حيثيَّة العدم، و لا يعقل الاتِّحاد الذاتي بينهما.

فما ذكره من الفرق بين القولين في الثمرة غير سديد، و قضية ما ذكرنا عدم بطلان الصلاة على كلا القولين، كما أفاده الشيخ قدس سره «١».

و إن قلنا: إنَّه يكفي في الحرمة و الفساد لو كان بينهما نحو اتِّحاد عَرَضيٍّ، و في اصطلاح بعض: مصدوقيَّة شيء للمحرَّم و إن لم يتَّحدا ذاتاً، فمقتضاه فساد الصلاة على كلا القولين، فلا وجه للتفصيل بينهما.

هذا كله لو قلنا: إن نقيض كل شيء رفعه «٣».

و إن قلنا: إن نقيض كل شيء رفعه، أو المرفوع به «٣»- لعدم قيام الدليل على الأول- فالصلاة- حينئذ- نقيض للترك الواجب على كلا القولين؛ لأنها مما يرفع به الواجب، و هو ترك الصلاة، فلا فرق بين القولين حينئذ- أيضاً- و ذلك لأن الصلاة كما أنها نقيض للواجب بهذا المعنى على القول بوجوب مطلق المقدمة، كذلك هي نقيض له على القول بوجوب المقدمة الموصلة، لا أنها من مقارناته.

و توهم: أنها من مقارنات النقيض على مذهب صاحب الفصول؛ باعتبار أنه قد يتحقق النقيض بدونها، فليس بصحيح؛ لأجل أن عدم كونها نقيضاً له إنما هو باعتبار سلب الموضوع، ففي صورة عدم الإتيان بها فهي ليست موجودة حتى تكون نقيضاً، و إلا فهي مع وجودها نقيض لازم للترك الخاص الواجب.

و بالجملة: ما ذكره ثمرة للقول بالمقدمة الموصلة غير صحيح.

و قال بعض المحققين في المقام: إن المراد بالمقدمة الموصلة هي العلة التامة، فهي تنحل إلى ذات العلة و الإرادة، أو المقدمة التي لا ينفك وجودها عن وجود ذي المقدمة، و هي- أيضاً- تنحل إلى ذات و قيد عدم الانفكاك، و على أي تقدير إرادة المولى متعلقة بمجموع المقدمة المركبة من الجزئين، و نقيض ذلك المجموع هو مجموع نقيض كل واحد من الجزئين، و هو المنهي عنه المحرم، فالواجب- فيما نحن فيه- مقدمة هو مجموع ترك الصلاة مع الإرادة أو عدم الانفكاك، فنقيض ترك الصلاة هو الصلاة، و نقيض الإرادة أو عدم الانفكاك عدمهما، فمجموع الصلاة مع عدم الإرادة أو الانفكاك هو المنهي عنه المحرم، فالصلاة منهية عنها، فتصير فاسدة؛ لأنه مع الإتيان بالصلاة يتحقق الجزء الآخر للنقيض، و هو عدم الإرادة أو عدم عدم الانفكاك لا محالة؛ بناءً على القول بوجوب المقدمة الموصلة.

و بالجملة: أن صاحب الكفاية زعم: أن نقيض المركب واحد، و هو رفعه، و أن الصلاة من مقارناته، فلا تصير محرمة، لكنه ليس كذلك، فإن نقيض المركب هو المركب من نقيض كل واحد من أجزائه. انتهى ملخص كلامه «١».

و قال المحقق العراقي قدس سره مثل قوله، و زاد ما ملخصه: أن اللازم من تعدد النقيض للواجب المتعدد، هو مبغوضية أول نقيض يتحقق في الخارج؛ لأنه بوجود يتحقق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع لمبغوضية غيره؛ لعدم الأمر على الغرض، فأول نقيض يتحقق في الخارج هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضة؛ لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاة الموصلة، و إذا كان الآتي بالصلاة غير مُريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة، فعدم إرادة الإزالة هو المبغوض، و لا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيري بعصيانه بترك الإرادة «١».

أقول: الكلام هنا إما في مقام الثبوت و الواقع، و إما في متعلق الإرادة:

أما الأول: فمجموع المركب من أمرين أو أكثر ليس من الموجودات التكوينية سوى وجود الأجزاء، فإن مجموع زيد و عمرو ليس أمراً متحققاً غير وجودهما، بل المجموع أمر اعتباري، و حينئذ فنقيض ذلك- أيضاً- كذلك، فنقيض زيد عدمه، و نقيض عمرو كذلك، و ليس مجموعهما أمراً ثالثاً غير كل واحد، لا مجموع النقيضين.

هذا كله في مقام الثبوت.

و أما إذا لاحظنا متعلق الإرادة- بناءً على القول بالمقدمة الموصلة- إرادة المولى تعلقت بمجموع ترك الصلاة مع إرادة الإزالة- مثلاً- باعتبارهما شيئاً واحداً و استراح المحقق العراقي قدس سره منه؛ حيث ذهب إلى أن وحدة الموضوع و

تعدّده إنّما هو بوحدة الحكم وتعدّده، و لكن قد تقدّم: أنّ هذا فاسد، فإنّ المرید لمجموع مركّب من أجزاء يلاحظه و يعتبره شيئاً واحداً أوّلاً، ثمّ يبعث نحوه، فيكون متعلّق البعث واحداً اعتباراً قبل تعلّق الحكم به، و على أيّ تقدير فالمراد و المبعوث إليه شيء واحد اعتباري، و نقيضه- أيضاً- أمر اعتباري متعلّق للإرادة الأكيدة، و هو مجموع نقيض الجزئين، و هو عدم ذلك الأمر الاعتباري، و حينئذٍ فإن قلنا:- إنّه يكفي في فساد الصلاة انطباق العنوان المحرّم بنحو ما و إن لم يكن المنطبق متّحداً مع المنطبق عليه ذاتاً و حقيقة- تصير الصلاة محرّمة بناءً على القول بالمقدّمة الموصلة أيضاً.

و إن قلنا بأنّه لا يكفي في الفساد ذلك، بل لا بدّ فيه من اتّحادها مع عنوان المحرّم حقيقةً، فلا تصير باطلة.

المبحث السادس في الواجب الأصلي و التبعي

قد يقسم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ، و اختلفوا في أنّ هذا التقسيم هل هو بلحاظ الواقع و في مقام الثبوت، أو في مقام الإثبات و الدلالة؛ أي ظاهر الأدلّة؟

فذهب صاحب الفصول إلى الثاني؛ حيث قال: ينقسم الواجب إلى أصليّ و تبعيّ، و الأصليّ ما فهم وجوبه من خطاب مُستقلّ؛ أي غير لازم لخطاب آخر و إن كان وجوبه تابعاً لوجوب آخر، و التبعيّ بخلافه، و هو ما فهم وجوبه لا بخطاب مستقلّ، بل لازم خطاب آخر؛ أي ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر و إن كان وجوبه مستقلاً، و المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي، فيعمّ اللفظي و غيره «١».

يعني يشمل الدلالة الالتزامية أيضاً، فدلالة الإشارة داخلية في القسم الثاني مثل دلالة الآيتين، و هما قوله تعالى: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» «٢» و قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» «٣» على أنّ أقلّ الحمل ستة أشهر.

و هذا التقسيم الذي ذكره تقسيم معقول لكنّه لا ينتج نتيجة.

و قال في «الكفاية»: إنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الأصليّة و التبعية في مقام الثبوت و الواقع؛ حيث إنّ الشيء إمّا متعلّق للإرادة و الطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، فيطلبه نفسياً أو غيرياً، و إمّا متعلّق لهما تبعاً للإرادة الاخرى الملازمة للأولى، من دون التفات إلى ما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة و التبعية في مقام الدلالة و الإثبات «١».

و فيه: أنّ هذا التقسيم غير سديد، فإنّ المناسب- حينئذٍ- أن يقول: إمّا أن يكون الشيء مُلتفتاً إليه بالنسبة للمولى المرید مفصلاً، فهو الأصليّ، أو لا كذلك، فهو التبعيّ.

و لذا عدل عنه بعض الأعظم من المحشّين و ذهب إلى أنّ هذا التقسيم إنّما هو في مقام الإثبات و الدلالة، و قال: إنّهُ لمّا كانت إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة و فاعليّة الفاعل يترشّح و ينشأ منها إرادة المقدّمة؛ باعتبار أنّ إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة فوجوب المقدّمة غيري، و وجوب ذيلها نفسي، و باعتبار أنّ وجوب المقدّمة ترشّحيّ و ناشٍ من إرادة ذي المقدّمة، فوجوب المقدّمة تبعيّ، و وجوب ذيلها أصليّ «٢».

و فيه: أنّه قد مرّ مراراً: أنّه لا معنى لترشّح إرادة من إرادة اخرى، بل كلّ واحدة منها مستقلة مغايرة للأخرى، و ليست إحداها علّة للأخرى، بل الفاعل للإرادة هو النفس في إرادة المقدّمة و ذي المقدّمة كليهما، و أنّ إرادة ذي المقدّمة

ناشئة عن الاشتياق إليه، و تتبعه إرادة المقدّمة، و لو كانت إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة للزم وجوب شيء يعتقد المرید أنّه مقدّمة، مع أنّه ليس بمقدّمة واقعاً و في علم المكلف؛ لوجود العلّة، و هي إرادة ذي المقدّمة.

فالحقّ هو ما ذكره صاحب الفصول قدس سره في مقام التقسيم، و أنّ هذا التقسيم إنّما هو في مقام الإثبات و الدلالة «١».

خاتمة: في الأصل عند الشكّ في الأصالة و التبعية

لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، فهل هنا أصل يعتمد عليه أو لا؟

قال في «الكفاية»: إن قلنا: إنّ الواجب التبعيّ؛ هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فلو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به يثبت أنّه تبعيّ، و يترتب عليه آثاره؛ إذا فرض ترتّب آثار شرعية عليه، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمر عدميّة.

و إن قلنا: إنّ التبعيّ أمر وجوديّ خاصّ غير متقوّم بأمر عدميّ و إن استلزمه، لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت «٢». انتهى.

و قال الشيخ المحقّق محمد حسين الاصفهاني في الحاشية: إن قلنا: إنّ المناط في الواجب التبعيّ عدم تفصيليّة القصد و إرادته تفصيليّاً، فالتبعية موافقة للأصل؛ للشكّ في أنّ الإرادة في المشكوك ملتفت إليها تفصيليّاً أو لا، و الأصل عدمه.

و إن قلنا: إنّ المناط فيه نشؤ الإرادة و ترشّحها من إرادة اخرى، فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ الترشّح من إرادة اخرى و نشوؤها منها أمر وجوديّ مسبوق بالعدم، و ليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجوديّاً، بل هو عدم نشوؤها عن إرادة اخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنّه أمر وجوديّ كما عرفت. انتهى محصل كلامه قدس سره «٣».

أقول: ما ذكره في «الكفاية»: من أنّ الواجب التبعيّ هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، و ما ذكره في الحاشية: من أنّ المناط في التبعية عدم تفصيليّة القصد و الإرادة بشيء؛ أي عدمها بنحو السالبة البسيطة المحصّلة؛ أي الإرادة التي لم تكن مستقلة أو مفصلة، فإنّه يمكن صدق السلب المحصل بانتفاء الموضوع- أيضاً- فلا يصحّ الاستصحاب المذكور؛ لاحتمال انتفاء الموضوع في صدق السلب.

و إن أراد بنحو المعدولة المحمول؛ أي الإرادة الغير المستقلة أو الغير المفصلة في القصد، فإنّها و إن احتاجت إلى وجود الموضوع؛ لأنّها موجبة، لكن لم تتحقّق الإرادة متّصفة بعدم هذا القيد و الوصف العدمي في الأزمنة السابقة كي تستصحب، كما لا يخفى.

المبحث السابع في ثمرة بحث مقدّمة الواجب

ثمّ إنهم ذكروا للبحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها ثمرة: و هي أنّه إذا ثبتت الملازمة بين الوجوبين، و ثبت وجوب المقدّمة، يقع ذلك كبرى للصغريات الوجدانية، فيقال- مثلاً-: هذه مقدّمة للواجب، و مقدّمة الواجب واجبة، ينتج أنّ هذه واجبة. و ليس المناط في المسألة الاصوليّة إلّا وقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي «١».

و أورد على ذلك: بأنَّ القائل بعدم الملازمة- أيضاً- قائل بلا بُدِّيَّة الإتيان بالمقدِّمة و وجوبها عقلاً فلا يصلح ما ذكر ثمرة للبحث «٢».

و قال المحقِّق العراقي قدس سره في التفصِّي عن هذا اليراد بما حاصله: إنَّه يمكن أن تُضمَّ هذه النتيجة إلى كُبريات أخرى، فيثمر، فإنَّه إذا قلنا بثبوت الملازمة أمكن الاتيان بالمقدِّمة بقصد أمرها الغيري، فتتحقِّق القرية بها، كما كانت تتحقِّق إذا قصد بها امتثال أمر ذي المقدِّمة، فتتحقِّق التوسعة في التقرُّب، بخلاف ما إذا قلنا بعدم ثبوت الملازمة، فإنَّه لا يتحقِّق التقرُّب- حينئذٍ- إلَّا بالإتيان بالمقدِّمة بقصد امتثال أمر ذِها.

و بالجملة: لو قلنا بالملازمة إذا أتى المكلف بالمقدِّمة بقصد أمرها الغيري تتحقِّق عباديَّتها، و يتقرَّب بها إلى الله تعالى، بخلاف ما إذا لم نقل بها.

و تظهر- أيضاً- فيما إذا أتى المكلف بالمقدِّمات بدون ذِها، فإنَّه يستحقَّ الاجرة هنا على القول بالملازمة، بخلاف ما لو قلنا بعدمها، فإنَّه لا يستحقَّ بالمقدِّمات شيئاً.

انتهى محصل كلامه على ما في التقريرات «١».

و يرد على ما ذكره أوَّلًا:

أوَّلًا: أنَّه قد مرَّ مراراً: أنَّ الأمر لا يدعو إلَّا إلى متعلِّقه، و حينئذٍ فالأمر المتعلِّق بذِي المقدِّمة لا يعقل دعوته للعبد نحو الإتيان بالمقدِّمات، و عرفت أنَّ الإتيان بالمقدِّمات إنَّما هو للتوصلُّ بها إلى امتثال أمر ذي المقدِّمة، فلا يتحقِّق به القرية حينئذٍ، و لا يتحقِّق به عباديَّتها.

و ثانياً: قد عرفت أنَّه لا داعويَّة و لا محرِّكيَّة للأمر الغيري، و لا يُعدَّ امتثاله إطاعة، و لا تركه مخالفة، بل الداعي إلى إيجاد المقدِّمات هو حكم العقل بلزوم تحصيلها؛ لأجل توقُّف ذي المقدِّمة عليها.

و يرد على ما ذكره ثانياً:

أوَّلًا: أنَّ هذا الفرض مخالف لما اختاره من وجوب الحصَّة من المقدِّمات الملازمة للإيصال؛ لأنَّ المقدِّمة الواجبة- حينئذٍ- ملازمة لوجود ذي المقدِّمة، و لا ينفكُّ عنها؛ كي يقال باستحقاق الاجرة بإتيان المقدِّمات بدون ذي المقدِّمة.

و ثانياً: قد عرفت أنَّ امتثال الأوامر الغيريَّة لا يُعدَّ إطاعة، و لا تركه مخالفة؛ كي يستحقَّ الاجرة بامتنالها، فلا يندفع الإشكال بما ذكره.

فتلخص: أنَّه لا يترتب على المسألة ثمرة.

المبحث الثامن في الأصل عند الشك في الملازمة

ثمَّ لو شكَّ في ثبوت الملازمة و عدمه، فهل يوجد في المقام أصل موضوعي أو حكمي يرجع إليه أو لا؟

فأقول: يظهر من المحقِّق العراقي قدس سره و كذا صاحب الكفاية رحمه الله: أنَّه لا أصل موضوعي في المقام يرجع إليه؛ لأنَّ الملازمة و عدمها أزليَّة؛ لأنَّها من لوازم الماهيَّة؛ أي ماهيَّة وجوب المقدِّمة و وجوب ذِها، و أنَّ لازم الماهيَّة عبارة عمَّا هو لازم لها مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجي، كالزوجيَّة لماهيَّة الأربعة «١».

أقول: لكنّه ليس كذلك، فإنّ ثبوت الزوجيّة للأربعة لا معنى له إلّا أنّ الأربعة بحيث إذا لوحظت مع الزوجيّة، يجزم العقل بأنّها لازمة لها؛ أي لماهيّتها بدون دخالة الوجود الذهني أو الخارجي في ثبوتها لها، لكن هذا اللحاظ هو وجود ذهنيّ للأربعة بحسب الواقع و نفس الأمر و إن لا يستشعر اللاحظ بذلك حين اللحاظ و لا يلتفت إليه.

و الحاصل: أنّ الوجودين و إن لم يكونا دخيلين في ثبوت اللازم للماهيّة، لكنّهما لا ينفكان عن نحو وجود لها.

و على أيّ تقدير فالاستصحاب الموضوعي- أي استصحاب عدم الملازمة- غير جار؛ لأنّ عدم الملازمة لوجوب المقدّمة، إمّا بنحو السلب المحصل، أو بنحو سلب الحمل، كأن يقال: وجوب المقدّمة لم يكن لازماً لوجوب ذي المقدّمة، أو وجوب المقدّمة الذي لم يكن لازماً:

فعلى الأوّل فحيث إنّ السالبة يمكن صدقها بانتفاء الموضوع لم يجر الاستصحاب.

و على الثاني لم يتحقّق عدم وجوب المقدّمة في زمانٍ مع اتّصافه بعدم لزومه لوجوب ذي المقدّمة كي يستصحب.

مضافاً إلى أنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتّب أثر شرعيّ عليه، و ليس في المقام ذلك الأثر الشرعي العملي، فإنّ القائل بعدم الملازمة- أيضاً قائل بوجوب المقدّمة عقلاً و لو مع القطع بعدم الملازمة، فضلاً عن استصحابه.

و أمّا الاستصحاب الحكمي- أي استصحاب عدم الوجوب- فهو و إن كان مسبقاً بالعدم و لو قبل وجوب ذي المقدّمة، لكن لا أثر عملي يترتّب على هذا الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ القائل بعدم الملازمة- أيضاً- قائل بوجوب المقدّمة عقلاً.

فتلخص: أنّه لا أصل موضوعي أو حكمي عند الشكّ في وجوب المقدّمة.

و أمّا توهم: أنّ الاستصحاب الحكمي يستلزم التفكيك بين الوجوبين «١»،

فمدفوع: بأنّ المفروض أنّ الملازمة مشكوكة، فكيف يتوهم استلزامه لذلك؟!

و أجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ الاستصحاب إنّما يستلزم التفكيك بين الوجوبين الفعلين- لو كان هو المدعى- لا الوجوبين الواقعيين «١».

و فيه: أنّك قد عرفت أنّ المفروض أنّ الملازمة مشكوكة، و ليست ثابتة، و معه لا وقع لهذا الجواب.

مع أنّه لو فرض جريان الاستصحاب فالملازمة شأنيّة على فرض ثبوتها واقعاً، كما حقّق ذلك في مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

و الحاصل: أنّه لو تمّ أركان الاستصحاب فلا مانع من جريانه باحتمال عدم إمكانه واقعاً، و إلّا يلزم عدم جريانه في كثير من موارد إمكان هذا الاحتمال فيها.

المبحث التاسع في أدلّة وجوب المقدّمة

إذا عرفت ذلك نقول: يمكن تصوير النزاع في هذه المسألة بصور:

إحداها: أن يُعنون البحث هكذا: هل البعث إلى ذي المقدّمة عين البعث إلى المقدّمة أو لا؟

الثانية: هل يتولّد و يترشّح من وجوب ذي المقدّمة وجوب متعلّق بالمقدّمة؟

و بعبارة اخرى: هل البعث إلى ذي المقدّمة علّة لبعث آخر متعلّق بالمقدّمة أو لا؟

الثالثة: أن يقال: هل المقدّمة واجبة؛ بمعنى أنّ المولى لو التفت إليها بعث إليها؟

الرابعة: أن يقال: إرادة ذي المقدّمة هل هي علّة لإرادة المقدّمة؛ بحيث تترشّح منها هذه بنحو لازم الماهيّة أو لا؟

الخامسة: أنّ المرید لذي المقدّمة هل هو مرید للمقدّمة أو لا؟

هذه هي الوجوه المتصورة في المقام لعنوان البحث.

فنقول: الأقوال في المسألة مختلفة، و العمدة هو القول بوجوبها مطلقاً «١» في قبال القول بعدم وجوبها كذلك «٢».

و أمّا التفصيل بين السبب و غيره «٣»، أو الشرط و غيره «٤»، فليس بمهمّ، فلا بأس بالإشارة إلى بعض الاستدلالات التي ذكروها لوجوب المقدّمة:

فاستدلّ في «الكفاية»: بأنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان لو أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات- أيضاً- بحيث لو التفت إليها ربما يجعلها في قالب الطلب، و يقول مولويّاً: «ادخل السوق و اشتر اللحم» .. إلى أن قال:

و يؤيّد الوجدان- بل و يكون من أوضح البرهان- وجود الأوامر الغيريّة في الشرعيّات و العرفيّات؛ لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمرٍ غيريّ إلّا أن يكون فيها مناطه و ملاكه، و إذا كان فيها كان في مثلها «٥».

و قال المحقّق العرافي ما حاصله: إنّ الإرادة التشريعيّة على وزن الإرادة التكوينيّة، ففي الإرادة التكوينيّة و الفاعليّة من يريد شيئاً يريد ما يتوقّف حصول ذلك الشيء عليه أيضاً، فالإرادة التشريعيّة- أيضاً- كذلك، و لا يمكن إرادة ذي المقدّمة بدون إرادة المقدّمات في الإرادة المباشريّة التكوينيّة، فالإرادة التشريعيّة كذلك، فثبت أنّ إرادة ذي المقدّمة مستلزمة لإرادة المقدّمة «١».

أقول: أمّا الإحالة على الوجدان فهو مجرد دعوى لا شاهد عليها، فيمكن أن يدّعي آخر حكم الوجدان على خلافه.

و أمّا الاستشهاد بوقوع ذلك في الشرعيّات و العرفيّات مولويّاً، فهو ممنوع.

و أمّا ما يتراءى في بعض الموارد من وقوع البعث إلى المقدّمات في الشريعة المقدّسة أو في العرفيّات، فهو أمر إرشادي، أو لأجل مصلحة اخرى، أو كناية أو تأكيد للبعث إلى ذي المقدّمة، و إلّا فمن البديهيّات أنّه كثيراً ما يبعث المولى عبده إلى ذي المقدّمة مع الغفلة عن مقدّماته، فضلاً عن البعث إليها، فإن دعوى أنّ البعث إلى ذي المقدّمة هي عين البعث إلى المقدّمة، غير معقولة؛ فإنّ الأمر بذی المقدّمة لا يدلّ على ذلك لا بمادّته و لا بهيئته.

و كذلك لا شاهد لدعوى الوجوب التقديري؛ بمعنى أنّه لو التفت إليها لبعث نحوها، و كذا لا معنى لتولّد إرادة من إرادة اخرى و ترشّحها منها.

وَأَمَّا دَعْوَى أَنَّ الإرادة التشريعية على وزن الإرادة التكوينية- إلى آخر ما ذكره المحقق العراقي قدس سره- فهي- أيضاً- مجرد دعوى لا شاهد عليها و لا برهان، بل البرهان على خلافها؛ لأنك بعد ما عرفت أنه لا معنى لتولد إرادة عن أخرى تعرف أن القياس باطل؛ لأن العقل يحكم بأن من يريد شيئاً يريد مقدماته بإرادة مستقلة؛ لأن لكل واحد من الإرادتين مبادي على حدة من التصور و التصديق بالفائدة بلا فرق بينهما أصلاً، و أمّا المولى فيريد البعث إلى ذي المقدّمة لوجود مبادئه في نفسه، و لا يريد البعث إلى المقدمات لعدم وجود مبادئه في نفسه، بل هي موجودة في نفس العبد، و معه لا فائدة للبعث نحو المقدّمة.

و استدلل أبو الحسين البصري لوجوب المقدّمة: بأنّها لو لم تجب لجاز تركها، و حينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلّا خرج الواجب عن كونه واجباً «١».

و ارود عليه:

أولاً: بالنقض بالمتلازمين في الوجود اللذين في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر، فالأول واجب، فنقول:

لا يخلو إمّا أن يجب الآخر- أيضاً- أو لا، فعلى الأول يلزم وجوب الشيء بلا ملاك، و إلّا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لأن المفروض أنّهما متلازمان في الوجود لا يمكن انفكاكهما، فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عمّا ذكره.

و ثانياً: بالحلّ- كما في «الكفاية» «٢»- بعد إصلاح ظاهر الاستدلال: بإرادة عدم المنع الشرعي من جواز الترك، و إلّا فالشرطية الاولى واضحة الفساد، و بإرادة الترك من الظرف- و هو قوله: «و حينئذٍ»- و إلّا فالشرطية الثانية واضحة الفساد؛ بأن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق الشرطية الثانية حينئذٍ، و لا يلزم منه أحد المحذورين، فإنّه وإن لم يبق وجوب معه، إلّا أنّه بالعصيان المستتبع للعقاب؛ لتمكّنه من الإطاعة بالإتيان به مع مقدماته، و قد اختار تركه بترك مقدماته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمات ليطمئنّ من ذي المقدّمة؛ إرشاداً إلى ما في تركها- الموجب لترك ذي المقدّمة- من العصيان و العقاب «١».

فتلخص: أنّه لا دليل على الملازمة مطلقاً يعتدّ به.

و أمّا التفصيل بين السبب و غيره «٢» فلا كلام فيه يعتمد عليه.

و أمّا التفصيل بين الشرط العقليّ و العاديّ و بين الشرعيّ بثبوت الملازمة في الثاني دون الأول، فلأجل أن العقل و العادة يقضيان بوجوب الأولين، فلا احتياج فيهما إلى الوجوب الشرعيّ، بخلاف الشرط الشرعيّ، فإنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً؛ حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً «٣».

و فيه أولاً: أنّه إن اريد أن شرطية الثالث تتوقّف على تعلّق الأمر به في مقام الثبوت و نفس الأمر، ففساده واضح فإنّ الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد الواقعيّتين، و لا دخل للأمر فيها، بل تعلّق الأمر بالشرط موقوف على شرطية واقعة، فلو توقّفت شرطية على تعلّق الأمر به لزم الدور.

و إن اريد أن الاحتياج في الشرط الشرعيّ إلى الأمر، إنّما هو لأجل كشفه عن شرطية الواقعية، فإن اريد أن الكاشف عنها أمر مستقلّ فهو مسلّم، لكنّه خارج عن مسألة المقدّمة؛ لأنّ النزاع إنّما هو في وجوبها الغيري، لا الوجوب المستقلّ.

وإن أريد أنَّ الكاشف أمر غيريَّ وبعث مسبب عن البعث إلى ذي المقدِّمة، أو إرادة مترشحة عن إرادة ذي المقدِّمة، فلا يمكن كاشفيَّة الأمر الغيريَّ عن شرطيَّة شيء واقعاً؛ وذلك لأنَّ الملازمة على تقدير ثبوتها فيما إذا علم بمقدِّميَّة شيء بالوجدان، كنصب السِّلْم، فيقال: إنَّه واجب؛ لأنَّه مقدِّمة للكون على السطح، و أمَّا إذا لم يعلم بمقدِّميَّة شيء فلا، كما إذا لم يعلم بشرطيَّة الوضوء للصلاة، فلا يكشف عن شرطيَّة الأمر الغيري المترشَّح عن الأمر بالصلاة، وهو واضح، وإذا فُرض تعلُّق الأمر بالصلاة المتقيِّدة بالوضوء، يصير الوضوء شرطاً عقلياً، يحكم العقل بلزوم الإتيان به.

المبحث العاشر الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدّماته

ثمَّ لو فرض ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدِّمة و بين وجوب المقدِّمة، فهل تثبت بين حرمة الشيء و حرمة مقدّماته، فتحرم مقدِّمة الحرام مطلقاً، أو التفصيل- كما اختاره في «الكفاية»- بين المقدِّمة التي يترتب عليها الحرام بدون توسيط إرادة بينهما، كالأفعال التوليديَّة مثل الإحراق و نحوه، و بين المقدِّمة التي يبقى معها الاختيار للمكلِّف في ارتكاب الحرام و عدمه بتوسُّط الإرادة بينهما فقط، و الإرادة و إن استلزمت صدور الفعل، لكن لا يتعلَّق بها حكم؟

ففي الصورة الاولى: يترشَّح من طلب ترك الحرام طلب ترك مقدّمته، دون الصورة الثانية، فلا يترشَّح من الزجر عن شيء الزجر عن مقدّماته «١».

و فيه: أنَّ ما ذكره من حرمة المقدِّمة في الصورة الاولى مسلّم، لكن لا أظنَّ أن يوجد للشقِّ الثاني مثال، فإنَّ تحريك العضلات و الالتقام و مضغ الطعام و البلع في أكل الحرام من المقدّمات التي يُتوسَّط الإرادة فيها بين الإرادة و الأكل و الشرب، فيمكن أن لا يرتكب الحرام و لو بعد إرادته، فلا يوجد فعل يوجده الشخص بإرادته فقط، إلّا أن يكون عارفاً فإنَّ العارف يخلق بهمّته.

و قال في «الدرر»: إنَّ العناوين المحرّمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييد بالاختيار و عدمه من حيث المبغوضيَّة، و إن كان له دخل في استحقاق العقاب إذ لا عقاب إلّا على الفعل الصادر باختيار الفاعل.

الثاني: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة و اختيار مبغوضاً؛ بحيث لو صدر لا عن اختيار لم يكن مبغوضاً و منافياً لغرض المولى، كالأفعال التوليديَّة .. إلى أن قال:

ففي القسم الأوّل: إن كانت العلّة مركّبة من أمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، تكون إحدى المقدّمات- لا بشخصها- محرّمة، إلّا إذا أوجد باقي المقدّمات، و انحصر اختيار المكلِّف في واحد معيّن، يجب تركه معيّنّاً من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييريّ بالعرَض، فإنَّ ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي، و انحصر اختيار المكلِّف في واحدة منها معيّنة، يجب تركها.

و أمّا الثاني:- أعني ما إذا كان الفعل المقيد بالإرادة محرّماً، فلا تتّصف الأجزاء الخارجيّة بالحرمة؛ لأنَّ العلّة التامّة للحرام هي المجموع المركّب منها و من الإرادة، و لا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنَّه أسبق مرتبةً من سائر المقدّمات- فقد علّم ممّا ذكرنا أنَّ القول بعدم اتّصاف المقدّمات الخارجيّة للحرام بالحرمة مطلقاً؛ لسبق رتبة الصارف و عدم استناد الترك إلّا إليه، ممّا لا وجه له، بل ينبغي التفصيل «١». انتهى.

أقول: و يرد على ما ذكره في القسم الأول: أنّه بعد الإتيان بالأخيرة من المقدمات، أيضاً يتمكّن المكلف من ترك الحرام بإرادة عدمه و تركه كالشرب مثلاً، و الإرادة- أيضاً- لا تتصف بالوجوب و الحرمة- بناءً على أنّها غير اختيارية على ما ذهب إليه بعضهم- فلا تتصف واحدة من المقدمات بالحرمة.

و يرد على ما ذكره في القسم الثاني: أنّ الإرادة في الفرض جزء المبعوض؛ لأنّه قدس سره فرض أنّ الفعل وحده فيه ليس مبعوضاً، بل هو مع الإرادة، فحرمتها ليست لأجل أنّها مقدّمة، بل لأنّها نفس المحرّم.

و لو سلّم ذلك- بتوجيه أنّ التقيد داخل و القيد خارج- يرد عليه ما أوردناه على ما في «الكفاية»: من أنّه يتوسّط بين الإرادة و الفعل مقدّمتا آخر، كالأخذ باليد و تحريك عضلات الحلق في الشرب، و لا بدّ في كلّ منها من إرادة مستقلة، فيتمكّن المكلف من ترك الفعل مع وجود أصل إرادته أيضاً.

و التحقيق في المقام: يستدعي تقديم مقدّمة، و هي: أنّ الحرمة هل هي عبارة عن المبعوضة، أو أنّها عبارة عن طلب الترك، أو أنّها عبارة عن المنتزع عن الزجر عن الشيء؟ و الحق هو الأخير في قبال الوجوب المنتزع عن الأمر بشيء و الإغراء نحوه، فكما أنّ الأمر عبارة عن إغراء المكلف نحو الفعل، كذلك النهي عبارة عن زجره عن الفعل، كإغراء الكلب نحو الصيد، أو زجره عنه بالألفاظ المخصوصة، و ليست الحرمة عبارة عن البغض بالنسبة إلى الفعل، فإنّ البغض كالحبّ متقدّم على الزجر و البعث بمرتبتين؛ تعلّفهما بالشيء أولاً، ثمّ إرادته أو كراهته، ثمّ يقع الزجر أو البعث، و حينئذٍ فالحرمة ليست عين البغض، كما أنّ الحبّ ليس عين الوجوب؛ لعدم إمكانه، فما يظهر من المحقّق العراقي قدس سره من أنّ الحرمة عبارة عن البغض «١»، غير صحيح.

إذا عرفت ذلك نقول: بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و بين وجوب المقدّمة، هل هي متحقّقة بين حرمة الشيء و بين مقدّماته مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين مقدّماتها: بحرمة بعضها المعيّنة، أو الغير المعيّنة؟ وجوه.

و الحقّ: هو عدم حرمتها مطلقاً؛ و إن قلنا بالملازمة بين مقدّمة الواجب و بين ذبيها؛ و ذلك لأنّ وجوب المقدّمة على تقديره إنّما هو لأجل توقّف ذي المقدّمة عليها، فلو توقّف على كلّ واحدة منها وجبت كذلك؛ بحيث لو لم يأت بواحدة منها لم يتمكّن من فعل ذي المقدّمة، فيمكن اتّصاف جميعها بالوجوب، بخلاف مقدّمات الحرام، فإنّه لا يتوقّف ترك الحرام على ترك مقدّماته كلّاً أو بعضاً؛ بحيث لو فرض أنّ المكلف أتى بجميع مقدّماته، فهو مع ذلك مختار في فعل الحرام و تركه بالإرادة و تحريك عضلات الحلق- مثلاً- في شرب المحرّم و ازدراده و عدمها، كما لا يخفى، فلا دخل لإيجاد المقدّمات في اختيار الفعل و عدمه، بخلاف مقدّمة الواجب، فإنّها من حيث توقّف ذو المقدّمة على كلّ واحدة منها، أمكن اتّصاف كلّ واحدة منها بالوجوب، و هو واضح.

الفصل الثالث عشر في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ و قبل الخوض في البحث لا بدّ من تقديم أمرين:

الأمر الأول: أنّهم جعلوا هذه المسألة من المسائل الاصوليّة العقلية منها لا اللفظيّة «١»؛ لأنّ المناط في المسألة الاصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى القياس في استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ، و هي كذلك، فإنّه لو فرض أنّ الضدّ من العبادات، فبناءً على إثبات الاقتضاء تصير العبادة منهياً عنها و محرّمة فتفسد، دون ما إذا لم نقل بالاقتضاء.

لكن قد عرفت: أنّه لا فرق بين كثير من المسائل الاصوليّة و بين البحث عن «الصعيد»- مثلاً- في أنّه موضوع لأيّ شيء، في دخله و وقوعه في طريق الاستنباط، و إنّما ذكروا هذه المسألة و كثيراً من المباحث اللغوية- كالبحث عن دلالة الأمر على الوجوب، و بحث المرّة و التكرار، و نحوهما- في الاصول و تعرّضوا لها فيه؛ لكثرة دورانها في جميع أبواب الفقه، و الاحتياج إليها فيه، و إلّا فهي من المباحث اللغوية، يبحث فيها عمّا هو مدلول اللفظ لغةً و عرفاً لا غير، و إلّا فليست هي من المسائل الاصوليّة.

الأمر الثاني: أنّهم ذكروا: أنّ المراد بالاقضاء في عنوان المسألة ليس هو معناه اللّغويّ؛ لأنّه لا تأثير و تأثير في المقام، بل المراد به ما هو الأعمّ من العينيّة و الجزئيّة و اللزوم اللفظي؛ من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الآخر، أو من جهة المقدّميّة «١»؛ ليشمل جميع الوجوه و الأقوال المذكورة في المسألة.

و فيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلًا: فلأنّ ذلك يُنافي عدّهم هذه المسألة من المسائل الاصوليّة العقلية، فإنّ دلالة المطابقة- كما هو مقتضى دعوى العينية، و كذلك التضمّن و الالتزام بناءً على مذهبهم- من الدلالات اللفظيّة، فكيف يمكن التوفيق بين عدّ هذه المسألة من المسائل العقلية و بين تفسير الاقتضاء بهذا المعنى الأعمّ من الدلالات الثلاث؟!

و أمّا ثانيًا: فإطلاق لفظ الاقتضاء بالمعنى المذكور في عنوان المسألة غلط، و ليس مجازاً؛ لأنّه يعتبر في المجاز و استعمال اللفظ في غير ما وضع له من المناسبة و العلاقة بينه و بين المعنى الموضوع له، و هي فيه منتفية، مضافاً إلى أنّه لا جامع بين المعاني المذكورة يستعمل لفظ الاقتضاء فيه، فالأولى إسقاط لفظ الاقتضاء في العنوان؛ لعدم الاحتياج إليه، بل هو مُخلّ بالمقصود، و يقال في عنوان البحث: الأمر بالشئ هل يستلزم النهي عن ضده أو لا؟ كما سيظهر.

و الاستلزام- أيضاً- إمّا من جهة المقدّميّة، كما هو العمدّة في المقام، فإنّ الحقّ أنّ هذه المسألة من شُعب مسألة مقدّمة الواجب، و إمّا لأجل التلازم بين إرادة طلب الشئ و بين إرادة طلب تركه، أو بين البعث إلى الشئ و بين الزجر عن ضده.

إذا عرفت ذلك نقول: هل الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده مطلقاً، أو لا يستلزم النهي عن ضده مطلقاً، أو التفصيل بين الضدّ العامّ و بين الضدّ الخاصّ؛ بالاستلزام في الأوّل دون الثاني؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ: و لا بدّ لمدّعي «١» الاستلزام فيه من إثبات مقدّمات:

الاولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر.

الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ ليكون ترك أحد الضدّين واجباً.

الثالثة: أنّ الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العامّ؛ ليصير فعل الضدّ- الذي هو ضدّ و نقيض للمأمور به- منهياً عنه، و المراد بال ضدّ هنا النقيض.

أمّا المقدّمة الاولى فتوضيح الكلام فيها: هو أنّ الشقوق و الاحتمالات المتصورّة فيها أربعة:

أحدها: أن يقال: إنَّ كلَّ واحد من عدم الضَّدين ووجوده مقدِّمة لوجود الآخر و عدمه؛ بمعنى أنَّ ترك الصلاة مقدِّمة للإزالة- مثلاً- و الإزالة- أيضاً- مقدِّمة لترك الصلاة.

و ثانيها: أن يقال: ليس واحد منهما مقدِّمة للآخر.

و ثالثها: أن يقال: عدم أحدهما مقدِّمة لوجود الآخر دون العكس.

و رابعها: عكس ذلك.

و يظهر من المحقِّق صاحب «الكفاية»: أنَّه مضافاً إلى أنَّه ليس عدم الضدِّ مقدِّمة للآخر، أنَّهما مُتقارنان في الوجود و في مرتبة واحدة- مثلاً- فإنَّ بين عدم أحد الضَّدين و وجود الآخر كمال الملاءمة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقديم أحدهما على الآخر «١».

أقول: من الواضح أنَّ ذلك بمجرِّده لا يثبت أنَّهما في مرتبة واحدة، فإنَّ بين العلَّة و المعلول كمال المُلاءمة، مع أنَّها متقدِّمة على المعلول بحسب الرتبة، فلا بدَّ من توجيه كلامه قدس سره بأنَّ عنوان التقدُّم و التقارن و التأخُّر، كلُّ واحد مع الآخر من الأضداد التي لا رابع لها؛ كي يثبت المقارنة بنفي التقدُّم و التأخُّر بينهما. فنقول:

قد يُقال في إثبات أنَّ أحد الضَّدين في مرتبة الضدِّ الآخر: إنَّ المصداق على قسمين: ذاتيِّ حقيقيِّ، و عرضيِّ مجازيِّ، و الأوَّل مثل مصداقيَّة البياض للأبيض، و زيد للإنسان، و الثاني مثل مصداقيَّة الجسم الأبيض للأبيض، و مصداقيَّة زيد للضاحك، و حينئذٍ فالسواد الخاصُّ- مثلاً- مصداق حقيقيِّ للسواد و ذاتيِّ له، و هو- أيضاً- مصداق عرضيِّ لمفهوم عدم البياض، فإذا كان شيء مصداقاً لمفهومين- و إن كان أحدهما مصداقاً حقيقيّاً، و الآخر عرضيّاً- فهذان المفهومان في رتبة واحدة؛ لا تقدِّم و تأخُّر لأحدهما على الآخر، هذا غاية ما يُمكن أن يقال في المقام.

و لكنَّه فاسد؛ و ذلك لأنَّ وجود أحد الضَّدين ليس مصداقاً عرضيّاً لعدم الآخر، و لو فرض إطلاق عدم البياض على السواد فهو مسامحة في الاستعمال؛ و ذلك لأنَّه يعتبر في مصداقيَّة شيء لمفهوم- و إن كانت عرضيَّة- وجود خصوصيَّة و حيثيَّة في المصداق كامة في المفهوم المنطبق عليه، و إلَّا لزم مصداقيَّة كلِّ شيء لكلِّ مفهوم، و لا يعقل أن يكون السواد الخاصُّ واحداً لحيثيَّة كامة في مفهوم عدم البياض، فإنَّ الوجود نقيض العدم، فكيف يمكن أن يكون العدم واحداً لخصوصيَّة موجودة فيه؟! فلا يصحَّ أن يقال: السواد هو عدم البياض بنحو الموجبة المعدولة، نعم يصحَّ سلب البياض عن السواد بنحو السالبة المحصَّلة، فإنَّه سلب للحمل و المصداقيَّة.

و ما يقال: إنَّ لعدم الملكة و العدم المضاف حظّاً من الوجود «١»، غلطٌ فاحش؛ فإنَّ الوجود إنَّما هو للملكة، فإنَّها عبارة عن الاستعداد، فلها نحوُّ من الوجود، و أمَّا العدم فلا حظَّ له في الوجود أصلاً، و كذا العدم المضاف.

و من هنا يظهر فساد ما يقال: إنَّ عدم العلَّة علَّة للعدم «٢»، فإنَّه يستلزم إثبات نحو وجود و تقرُّر للعدم، و إلَّا فلا تأثير و تأثُّر للعدم.

و الحاصل: أنَّ أحد الضَّدين ليس مصداقاً لعدم الضدِّ الآخر و لو عرضيّاً، و لا يكفي الإطلاق المسامحي، فإنَّه يصدق أنَّ عدم المعلول هو عدم علَّته بهذا الإطلاق المسامحي، مع عدم تقارنهما و اختلاف مرتبتهما.

و قال في «الكفاية»: فكما أنَّ قضيَّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدُّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادِّين «٣»، انتهى.

و لكن لم يعلم أنّه قدس سره في هذه العبارة في مقام إثبات أنّ النقيضين في رتبة واحدة أو الضدين، لكن قال بعض المحشّين من تلامذته ما يظهر منه: أنّ النقيضين في رتبة واحدة؛ حيث إنّ مهّد لذلك مقدّمات:

إحداها: كما أنّه لا بدّ في المتناقضين من اتّحاد زمانهما لو كانا من الزمانيّات، كذلك لا بدّ من اتّحاد الرتبة فيهما؛ و ذلك لأنّه لو فرض وجود «زيد» في قطعة من الزمان، فنقيضه هو عدمه في هذه القطعة لا قبلها و لا بعدها؛ لاجتماعهما؛ أي وجوده في هذه القطعة و عدمه قبلها أو بعدها، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين، فإنّ عدمه متحقّق في الزمان القبليّ، و إلّا فالمفروض أنّ طرف وجوده ليس هو الزمان القبليّ، فلو لم يكن عدمه- أيضاً- في ذلك الزمان لزم ما ذكرنا من ارتفاع النقيضين، و كذلك إذا كان لشيء مرتبة معيّنة كالمعلول، فإنّه في رتبة متأخّرة عن العلّة، فنقيضه هو عدمه في تلك المرتبة، لا عدمه في مرتبة علّته؛ لاجتماعهما، و ذلك لأنّ المفروض أنّه ليس في مرتبة متقدّمة، و هي مرتبة العلّة، فعدمه متحقّق في تلك المرتبة المتقدّمة، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين.

فثبت من جميع ذلك: أنّ الشيء مع نقيضه في مرتبة واحدة.

الثانية: الضدّان- أيضاً- في مرتبة واحدة، كما أنّ زمانيهما واحد؛ و ذلك لأنّ السواد العارض على موضوع في زمان، لا يعاند البياض العارض على ذلك الموضوع في زمان آخر قبله أو بعده؛ لاجتماعهما، فالسواد إنّما يعاند البياض إذا فرض تواردهما على موضوع واحد في زمان واحد، فكذلك إن كان للشيء مرتبة معيّنة من المراتب فضده هو ما يعانده في تلك المرتبة.

الثالثة: هي نتيجة الأولتين، و هي أنّه قد ثبت أنّ الضدين كالسواد و البياض في مرتبة واحدة، و ثبت أنّ النقيضين- أيضاً- في مرتبة واحدة كالسواد و اللّاسواد، فالأسود و الأبيض و السواد و البياض في مرتبة واحدة بحكم قياس المساواة، فثبت أنّ أحد الضدين كالسواد في مرتبة نقيض الآخر، و هو عدم البياض، و بالعكس؛ لأنّ السواد مساو في الرتبة مع البياض، و البياض مساو فيها مع عدم البياض، فالسواد مساو فيها مع عدم البياض؛ لأنّ مساوي المساوي لشيء مساو لذلك الشيء «١». انتهى ملخصه.

أقول: في هذه المقدّمات مغالطة وقع فيها:

أمّا الاولى فبيانها أنّه قدس سره توهم: أنّ نقيض الموجود الزماني- كزيد الموجود في زمان معيّن- هو عدمه في ذلك الزمان؛ بتقييد العدم بالزمان بنحو السالبة البسيطة المحصّلة، و العدم غير قابل لأنّ يقيد بقيد، فإنّه فرع تحقّقه، و العدم لا تحقّق له، بل نقيض الموجود المقيّد بالزمان هو عدم ذلك المقيّد؛ أي عدم زيد الموجود في ذلك الزمان، فقيد الزمان إنّما هو لوجود زيد المضاف إليه للعدم، و كذا نقيض الموجود في مرتبة هو عدم ذلك الموجود في تلك المرتبة، فقيد الزمان للوجود فيهما لا للعدم، فإنّه غير قابل للتقييد بالزمان أو بالرتبة، فإنّ التقييد فرع تحقّق المقيّد، و لا تحقّق للعدم كما عرفت.

و أمّا المغالطة في المقدّمة الثانية: هو أنّه قدس سره قاس المرتبة بالزمان، فإنّ المحال هو اجتماع الضدين في الخارج، فلا بدّ في تحقّق التصادّ بين الشئيين من فرضهما في زمان واحد، فالسواد العارض على موضوع في الخارج لا يُعاند البياض العارض عليه في غير ذلك الزمان، بخلاف المرتبة التي هي في الذهن، فإنّه لا مانع من اجتماع أمرين في الذهن معاً مع اختلافهما في الرتبة.

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّالِثَةُ: فَلَمْ يَقُمْ عَلَيْهَا بَرَهَانٌ، فَإِنَّ قَاعِدَةَ قِيَاسِ الْمَسَاوَاةِ لَيْسَ قَاعِدَةً كَلِّيةً؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يَقَالَ: الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ، وَالْاِثْنَانِ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ، وَلَا يَصَحُّ أَنْ يَقَالَ: الْوَاحِدُ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ، وَإِنَّمَا تَصَحُّ فِي الْمَقَادِيرِ، كَالْخَطِّ وَنَحْوِهِ كَمَا لَوْ قِيلَ: «أ» مَسَاوِلُ «ب»، وَ«ب» مَسَاوِلُ «ج»؛ لِأَنَّ مَسَاوِي الْمَسَاوِي مَسَاوٍ، وَلَا يَقَالَ: «أ» مَبَايِنُ لِ «ب»، وَ«ب» مَبَايِنُ لِ «ج»، فَ«أ» مَبَايِنُ لِ «ج»؛ لِأَنَّ مَبَايِنَ الْمَبَايِنِ لَشَيْءٍ لَيْسَ مُبَايِنًا لِذَلِكَ الشَّيْءِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَعْلُولَيْنِ لَعَلَّةً وَاحِدَةً فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، وَالْمَعْلُولُ لِأَحَدِهِمَا مُتَأَخَّرٌ عَنْهُ، وَلَيْسَ مُتَأَخَّرًا عَنِ الْآخَرِ؛ لِعَدَمِ وَجُودِ مَلَكَ التَّأَخُّرِ بِالْعَلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ، أَوْ التَّقَدُّمِ التَّقَوُّمِيِّ كَتَقَدُّمِ أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ عَلَيْهِ، أَوْ التَّقَدُّمِ الْخَارِجِيِّ لَانْتِفَاءِ جَمِيعِهَا، فَالْبَرَهَانُ قَائِمٌ عَلَى خِلَافِ تِلْكَ الْقَاعِدَةِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ.

فَهَذِهِ الْمُقَدِّمَاتُ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ، مَعَ كِفَايَةِ بَطْلَانِ إِحْدَاهَا فِي بَطْلَانِ دَعْوَى كَوْنِ أَحَدِ الضَّدِّينِ فِي مَرْتَبَةٍ عَدَمِ الْآخَرِ، بَلِ الْبَرَهَانُ عَلَى خِلَافِهِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قِيلَ: إِنَّ عَدَمَ الْبَيَاضِ فِي مَرْتَبَةِ السَّوَادِ، فَقَدْ أُثْبِتَ هَذَا الْقَائِلُ لِلْأَمْرِ الْعَدَمِيِّ شَيْئًا وَجُودِيًّا، وَهُوَ أَنَّهُ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ مَعَ غَيْرِهِ، وَإِثْبَاتُ شَيْءٍ لَشَيْءٍ فَرَعُ ثُبُوتِ الْمُثَبَّتِ لَهُ، وَالْأَمْرُ الْعَدَمِيُّ لَا تَحَقُّقَ لَهُ، فَلَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ وَصْفٍ ثُبُوتِيٍّ لَهُ.

وَأَمَّا إِشْكَالُ الدَّورِ فَقَالَ فِي «الْكِفَايَةِ» مَا حَاصِلُهُ: أَنَّهُ لَوْ تَوَقَّفَ وَجُودُ أَحَدِ الضَّدِّينِ عَلَى عَدَمِ الْآخَرِ- تَوَقَّفَ الشَّيْءُ عَلَى عَدَمِ مَانِعِهِ، اقْتَضَى ذَلِكَ تَوَقَّفَ عَدَمِ الضَّدِّ عَلَى وَجُودِ الشَّيْءِ تَوَقَّفَ عَدَمِ الشَّيْءِ عَلَى مَانِعِهِ، وَهُوَ دَوْرٌ مُحَالٌ.

إِنْ قُلْتُ: تَوَقَّفَ الْعَدَمُ عَلَى وَجُودِ الضَّدِّ شَأْنِيٍّ لَا فَعْلِيٍّ؛ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ لَوْ كَانَ الْمُقْتَضِي مَعَ جَمِيعِ الشَّرَاطِئِ مَوْجُودًا سَوَى عَدَمِ مَانِعِهِ، فَإِنَّهُ- حِينَئِذٍ- يَتَوَقَّفُ عَدَمُ الضَّدِّ عَلَى وَجُودِ الضَّدِّ الْآخَرِ، وَإِلَّا فَيُمْكِنُ اسْتِنَادُ الْعَدَمِ إِلَى عَدَمِ الْمُقْتَضِي وَعَدَمُ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ الْأَزَلِّيَّةِ بِهِ أَبَدًا، وَحِينَئِذٍ فَلَا يُلْزَمُ مُحَالٌ.

لَا يَقَالُ: هَذَا إِنَّمَا يَصَحُّ فِيمَا إِذَا لَوْحَظَا مُنْتَهِيَيْنِ إِلَى إِرَادَةِ شَخْصٍ وَاحِدٍ، وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ؛ بَأَنِ أَرَادَ شَخْصٌ حَرَكَةَ شَيْءٍ، وَأَرَادَ الْآخَرُ سَكُونَهُ، فَالْمُقْتَضِي لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْجُودٌ، فَالْعَدَمُ- لَا مُحَالَةَ- مُسْتَنَدٌ فَعَلًّا إِلَى وَجُودِ الْآخَرِ الْمَانِعِ.

لَآنَّا نَقُولُ: الْعَدَمُ هَاهُنَا- أَيْضًا- مُسْتَنَدٌ إِلَى عَدَمِ قُدْرَةِ الْمَغْلُوبِ فِي إِرَادَتِهِ، وَهِيَ جُزْءُ الْمُقْتَضِي، وَمِمَّا لَا يَدُّ مِنْهُ فِي وَجُودِ الْمَرَادِ، فَالْعَدَمُ فِيهِ مُسْتَنَدٌ إِلَى عَدَمِ الْمُقْتَضِي وَالْقُدْرَةِ، لَا إِلَى وَجُودِ الضَّدِّ لِمُسَبِّقِيَّتِهِ بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ.

قُلْتُ: هَذَا وَإِنْ يَرْفَعُ غَائِلَةُ الدَّورِ، لَكِنْ لَا يَرْفَعُ غَائِلَةَ تَوَقَّفِ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَصْلَحُ أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ، وَالْمَنْعُ مِنْ صَلَوحِ الْعَدَمِ لِأَنَّهُ يَتَوَقَّفُ الْوُجُودَ عَلَيْهِ- بِدَعْوَى أَنَّ اسْتِنَادَ الْعَدَمِ إِلَى وَجُودِ الضَّدِّ مَعَ وَجُودِ الْمُقْتَضِي لِلضَّدِّ صَحِيحٌ؛ أَيْ لَوْ كَانَ الْمُقْتَضِي لِلْوُجُودِ مَوْجُودًا فَالْعَدَمُ مُسْتَنَدٌ إِلَى وَجُودِ الضَّدِّ، فَإِنَّ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ صَادِقَةً، لَكِنْ صَدَقَ الشَّرْطِيَّةُ لَا يَقْتَضِي صَدَقَ طَرَفِهَا- مَسَاوِقٌ لِمَنْعٍ مَانِعِيَّةِ الضَّدِّ، وَهُوَ يَوْجِبُ رَفْعَ التَّوَقُّفِ رَأْسًا.

ثُمَّ قَالَ: إِنْ قُلْتُ: التَّمَانَعُ بَيْنَ الضَّدِّينِ كَالنَّارِ عَلَى الْمَنَارِ وَالشَّمْسِ فِي رَائِعَةِ النَّهَارِ، وَكَذَا كَوْنُ عَدَمِ الْمَانِعِ مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودُ الشَّيْءِ مِمَّا لَا يَقْبَلُ الْإِنْكَارَ، فَلَيْسَ مَا ذَكَرْتُ إِلَّا شَبَهَةً فِي مَقَابِلَةِ الْبَدِيهَةِ.

قُلْتُ: التَّمَانَعُ بِمَعْنَى اسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِهِمَا مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي مُقَدِّمَةَ عَدَمِ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ، وَالْمَانِعُ الَّذِي يَكُونُ مَوْقُوفًا عَلَى عَدَمِهِ الْوُجُودُ هُوَ مَا يَنَافِي وَيُزَحِمُ الْمُقْتَضِي فِي تَأْثِيرِهِ، لَا مَا يَعَانِدُ الشَّيْءَ وَيَزَاحِمُهُ فِي وَجُودِهِ. نَعَمْ الْعَلَّةُ التَّامَّةُ لِأَحَدِ الضَّدِّينِ رُبَّمَا تَكُونُ مَانِعَةً عَنِ الْآخَرِ وَمَزَاحِمَةٌ لِمُقْتَضِيهِ فِي تَأْثِيرِهِ، مِثْلًا: شِدَّةُ الشَّفَقَةِ عَلَى الْوَلَدِ الْغَرِيقِ وَكَثْرَةُ الْمَحَبَّةِ لَهُ تَمْنَعَانِ مَنْ أَنْ تَوْثُرَ مَحَبَّةُ الْأَخِ الْغَرِيقِ وَالشَّفَقَةُ عَلَيْهِ فِي إِرَادَةِ إِنْقَاذِهِ مَعَ الْمَزَاحِمَةِ، فَيَنْقُذُ الْوَلَدَ دُونَهُ «١». انْتَهَى مُلَخَّصًا.

أقول: لا بدّ من ملاحظة أنّه هل يصدق القول بأنّ العدم موقوف؛ أي هذه القضية الموجبة، أو يقال: العدم موقوف عليه، أو أنّ العدم يؤثّر، أو متأثّر، أو غير ذلك من القضايا الموجبة التي جعل فيها العدم موضوعاً لها؟

لا إشكال في عدم صحّة هذه القضايا، فإنّه لا بدّ في القضايا الموجبة من وجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و ليس للعدم ثبوت و تحقّق كي يحكم عليه بنحو الإيجاب التحصيلي أو العدولي، ففي الموارد التي ظهرها إثبات شيء ثبوتيّ للعدم أو عدميّ بنحو الموجبة المعدولة المحمول، لا بدّ و أنّ يرجع إلى السلب المحصل بانتفاء الموضوع، كما في قولنا: «شريك الباري ممتنع» فإنّه معناه أنّه ليس بموجود البتّة و السالبة تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، و إلّا فالفضيّة كاذبة. و هذا في غاية الوضوح.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما ذكره في «الكفاية»- من أنّ العدم الموقوف عليه هو العدم المزاحم للمقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء و يزاحمه «٢»- غير صحيح، فإنّ العدم- كما عرفت- غير قابل لأن يتوقّف عليه الشيء أبداً فلا يمكن شرطية العدم لشيء أو تأثيره في شيء و ما يترأى من قولهم:- إنّ عدم العلّة علّة العدم «١» أو أنّ عدم المانع شرط- فهو مسامحة في مقام تعليم المتعلّم المبتدئ و تقرب المعنى إلى ذهنه، و إلّا فالعدم ليس بشرط، بل الوجود مانع، كما أنّ شدة فرط المحبة للولد الغريق مانعة عن تأثير المحبة بالنسبة إلى الأخ الغريق في إنقاذه.

و لا فرق فيما ذكرناه بين العدم المطلق و عدم الملكة و العدم المضاف، فإنّه ليس للعدم حظّ من الوجود أصلاً، نعم للملكة نحو من الوجود؛ لما عرفت من أنّها عبارة عن الاستعداد و القابلية.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في كلام بعض المحقّقين من المحشّين قدس سره حيث إنّ ذكر بعد بيان أقسام السبق و التقدّم: و أنّ السبق قد يكون بالتجوهر، كتقدّم أجزاء العلّة المركّبة و الماهية على أنفسهما، و قد يكون بالرتبة، كتقدّم العلّة على معلولها و غير ذلك:

من أنّ العدم لا يمكن توقّفه على الوجود؛ لاستحالة تأثير الموجود في العدم، فإنّه ليس بشيء، لكن يمكن أن يتوقّف الموجود عليه، فإنّ العدم قد يكون مُصحّحاً لفاعلية الفاعل أو القابلية القابل، فإنّ عدم الرطوبة مُصحّح لقابلية المحلّ للتأثير في إحراق النار، فيمكن توقّف بياض المحلّ على عدم السواد، فإنّه مُصحّح لقابلية المحلّ للابيضاض «٢». انتهى مُحصّله.

بيان الإشكال: ما عرفت من أنّ العدم عبارة عن اللاشيء، فلا يمكن أن يتوقّف عليه الوجود، و هو قدس سره معترف بأنّه ليس بشيء و لا تأثير و تأثّر له، فكيف يقول بأنّه يمكن أن يتوقّف الوجود عليه؟! و لا فرق في ذلك بين توقّفه على الوجود و توقّف الموجود عليه، و المصحّح لقابلية المحلّ للإحراق بالنار ليس هو عدم الرطوبة، بل الرطوبة مانعة عن تأثير النار.

فظهر: أنّ المقدّمة الاولى غير تامّة.

و أمّا المقدّمة الثانية من المقدّمات: و هي أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فقد عرفت ما فيها مفصّلاً في مسألة وجوب المقدّمة.

و أمّا المقدّمة الثالثة: و هي أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده العامّ،

[المقام الثاني فى الضد العام]

و هذا هو المقام الثاني. و المراد بالصدّ العامّ هو نقيضه؛ ليرتّب عليه وقوع الصلاة في مثال الإزالة منهياً عنها؛ لأنّها نقيض و صدّ عامّ لترك الصلاة الواجب مقدّمةً، فنقول:

إن أراد أنّ الأمر بالشّيء عين النهي عن صدّه العامّ؛ أي أنّ البعث إلى ترك الصلاة عين الزجر عن فعلها، ففيه: أنّ الأمر لا يدلّ على الزجر لا بهيئته و لا بمادّته، فإنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث، و المادّة موضوعة للطبيعة، و شيء منهما لا يدلّ على النهي عن الصدّ، و ليس للمجموع منها- أيضاً- وضعّ على حدة، و أيضاً لا يعقل أن يكون الأمر عين النهي.

و إن أراد أنّ الأمر بالشّيء يدلّ بالتضمّن على النهي عن صدّه، فهو- أيضاً- غير معقول؛ لأنّه لا يعقل القول بأنّ الهيئة موضوعة للأمر بشيء و النهي عن صدّه؛ أي مجموعهما.

و أمّا ما ذكره لبيان ذلك- من أنّ الأمر موضوع لطلب الفعل مع المنع عن الترك- ففساده أوضح من أن يخفى.

و أمّا دلّالته عليه بالالتزام فقال بعض الأعظم قدس سره في تقريره: إنّّه ينسب إلى أذهاننا من الأمر بشيء النهي عن صدّه العامّ، فيدلّ بالالتزام على ذلك «١».

و فيه: أنّ مجرد تصوّر ذلك و انسباقه إلى الذهن لا يدلّ على أنّ الأمر أراد ذلك أيضاً، و مجرد تصوّر غير كافٍ في ذلك، بل لا بدّ من التصديق بأنّ المولى أراد بأمره النهي عن صدّه أيضاً.

فتلخص: أنّ الأمر بالشّيء لا يدلّ بوحدة من الدلالات الثلاث على النهي عن صدّه العامّ.

و أمّا القول بالملازمة بين إرادة الأمر بشيء و إرادة النهي عن صدّه، فهو- أيضاً- فاسد؛ لابتناؤه على ما ذكره: من أنّ الإرادة غير اختيارية لا تحتاج إلى مبادئها، فإنّ دعوى الملازمة على هذا المبنى ممكنة، و أمّا بناءً على ما هو التحقيق من أنّها مسبقة بالمبادئ- أي تصوّر و التصديق بالفائدة و غيرها و لو ارتكاراً- فلا يستقيم دعواها، فإنّه لا فائدة في النهي عن الصدّ بعد الأمر بصدّه، فإنّه كافٍ في تحقّق الطلب الأكيد، و أنّه لا يرضى بتركه.

فتلخص: أنّ المقدّمات الثلاث المذكورة بأسرها فاسدة، فلا يصحّ القول بأنّ الأمر بالشّيء مُستلزم للنهي عن صدّه الخاصّ من جهة المقدّمية.

و أمّا استلزامه للنهي عن صدّه الخاصّ من جهة الملازمة بينهما في الخارج، فتوضيحه يحتاج إلى رسم مقدّمات:

إحداها: أنّ الصدّ مع نقيض صدّه الآخر متلازمان، كالسواد مع عدم البياض، فإنّ السواد إمّا أن يصدق عليه البياض أو اللابياض، و إلّا فإن لم يصدق كلّ واحد منهما عليه يلزم ارتفاع النقيضين، فلا بدّ أن يصدق عليه أحدهما، و لا يصدق عليه البياض؛ للزوم اجتماع الضدين، فلا بدّ أن يصدق عليه اللابياض، و هو المطلوب من ثبوت الملازمة بين أحد الضدين و نقيض الصدّ الآخر، كما هو مقتضى مصداقية شيء لعنوانين.

و ثانيتهما: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد، و إلّا فلو وجب أحد المتلازمين، و حرّم الآخر، لزم المحال، و كذلك لو جاز تركه بالجواز بالمعنى الأعمّ فإنّه- أيضاً- كذلك فلا بدّ أن يكون محكوماً بحكم الآخر- أي الوجوب في المثال- و لا يجوز خلوه عن الحكم أصلاً، فإنّه يمتنع خلوّ الواقعة عن الحكم، فإذا فرض وجوب الإزالة لزم وجوب ترك الصلاة، الذي هو نقيض صدّها الملازم لها وجوداً.

الثالثة من المقدمات: أنَّ الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام، وليس المراد من الضد العام الترك، كما يظهر من بعض «١»، بل المراد منه نقيض الأمور به، وهو فعل الصلاة.

فنقول: مع التلازم بين ترك الصلاة والإزالة، كما هو مقتضى ما ذكر في المقدمة الاولى، و أنَّ ترك الصلاة واجب عند الأمر بالإزالة، كما هو مقتضى المقدمة الثانية، و أنَّ فعل الصلاة محرَّم بمقتضى المقدمة الثالثة، يتم المطلوب من استلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص؛ لكن هذا القول والاستدلال مبني على تمامية المقدمات الثلاث، و لكنها بأسرها مخدوشة:

أما الاولى: فلو فُوق مغلطة فيها، و هي توهم صدق نقيض البياض- أي اللأبياض- على السواد بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

و الصحيح أن يقال: لا بدَّ أن يصدق عليه البياض أو لا يصدق عليه البياض، لا أنَّه يصدق عليه اللأبياض بنحو المعدولة الموجبة، و ليس نقيض صدق البياض على السواد هو صدق اللأبياض على السواد بنحو المعدولة لإمكان ارتفاعهما، بل عدم صدق البياض عليه بنحو السلب المحصل.

و أما المقدمة الثانية ففيها: أنَّ العدم و العدمي ليسا من الوقائع حتَّى يقال لا بدَّ أن يكون محكوماً بحكم من الأحكام، فإنَّ الأحكام إنَّما هي للوقائع و أفعال المكلفين، و العدم ليس من أفعالهم. و أما ما يُتراءى من حكمهم على العدم- مثل وجوب تروك الإحرام- فهو مسامحة في التعبير، و إلَّا فالفعل محرَّم، لا أنَّ الترك واجب.

و أما ثانياً: فلأنَّ لا نسلم امتناع خلو الواقعة عن حكم؛ فإنَّ الممتنع خلوها عن الحكم واقعاً لا الحكم الفعلي، فإنَّه لا يمتنع خلوها عن الحكم الفعلي.

و ثالثاً: إن اريد بالإباحة الإباحة الاقتضائية؛ لوجود مصلحة مقتضية لها في صيرورة الفعل مباحاً: فإنَّ الفعل إمَّا فيه مصلحة مقتضية لفعله بنحو اللزوم فهو الواجب، أو مقتضية للترك كذلك فهو المحرَّم، أو للفعل لا بنحو اللزوم فهو المستحب، أو مقتضية للترك كذلك فهو المكروه.

و إمَّا أن لا يوجد فيه اقتضاء للفعل و الترك: إمَّا أن توجد مصلحة خارجة عنه مقتضية للإباحة فهي الإباحة الاقتضائية، و إلَّا فهي الإباحة اللاقتضائية، و حينئذٍ فإن اريد من تنافي وجوب أحد المتلازمين مع إباحة المتلازم الآخر الإباحة الاقتضائية فهو مُسلم، لكن يمكن أن يحكم بالإباحة اللاقتضائية، فإنَّه لا تنافي بين وجوب أحد المتلازمين و إباحة المتلازم الآخر بهذا المعنى.

و أما المقدمة الثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها و في عدم تماميتها، و حينئذٍ فلا يتم القول باستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص بنحو الاستلزام أيضاً.

حول التفصيلات بين ضدَّين لا ثالث لهما و غيرهما

و أما ما يُتراءى من كلام بعض الأعاضم: من التفصيل بين الضدَّين اللذين لا ثالث لهما و بين ما ليس كذلك بالاستلزام في الأوَّل دون الثاني، فيستلزم الأمر بالسكون النهي عن الحركة، أو بالعكس؛ لأنَّهما من قبيل الأوَّل؛ لاقتضاء المتفاهم العرفي ذلك «١».

فإن أراد أنَّ الأمر بالسكون عين النهي عن الحركة و بالعكس؛ بدعوى أنَّ البعث هنا عين الزجر، فهو خلاف حكم العقل و المتفاهم العرفي، و إن أراد أنَّ الأمر بالحركة متّحد مع النهي عن السكون في النتيجة، فلا فرق بين الأمر بالحركة و بين الزجر عن السكون، و أنّهما سواءٌ نتيجةً، فلا يفيد ذلك في إثبات مطلوبه، بل على خلافه أدلّ، فإنّ المدّعي للاستلزام يدّعي أنّه إذا تعلّق أمر بشيء فهذا نهْيٌ- أيضاً- متعلّق بضدّه، و مقتضى ما ذكر كفاية أحدهما، و أنّه إذا وجد أحدهما، فلا يحتاج إلى الآخر، لا أنّهما موجودان، كما هو المدّعى.

و ليعلم أنّ ما ذكرناه من الدليل الأوّل- أي استلزام الأمر بالشئ للنهي عن الضدّ من جهة المقدّمية- إنّما هو فيما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، و أمّا بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط، فالقول بالافتضاء من جهة المقدّمية موقوف على مقدّمات أربع؛ الثلاث المذكورة سابقاً بزيادة رابعة، و هي أنّ المتلازمين في الوجود لا بدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد، لا بحكمين مختلفين.

و حاصل المقدّمات: أنّ ترك الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، و أنّ المقدّمة الموصلة واجبة، و الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام؛ ليكون ترك الترك الموصول محرّماً، و أنّ المتلازمين في الوجود لا بدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد؛ لتصير الصلاة- التي هي ملازمة لترك الترك الموصول- محرّمة، فإنّ ضدّ الترك الموصول ليس عين الصلاة، بل ملازم لها، بخلاف ما لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّه لا يحتاج إلى ضميمه المقدّمة الرابعة، و أيضاً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة ينحصر دليل الاستلزام بالدليل الأوّل؛ أي جهة المقدّمية؛ لأنّ المقدّمة الرابعة المذكورة إحدى مقدّمات الدليل الثاني، و حينئذٍ فله دليل واحد، بخلاف ما لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّهما دليلان من جهة المقدّمية و من جهة الملازمة [في ثمرة بحث استلزام الأمر للنهي عن ضده].

بحث: حول ثمره القول بالملازمة

و أمّا ثمره المسألة فقد عرفت الفرق بين القول بوجوب مطلق المقدّمة و بين القول بوجوب المقدّمة الموصلة، فنقول: إنّهم ذكروا ثمره لأصل البحث فيما لو فرض الضدّ من العبادات، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، فتصير فاسدة على القول بالاستلزام، و عدم فساده لو لم نقل به «١».

لكن ذلك مبنيّ على أحد وجهين:

أحدهما: القول بأنّ النهي و الأمر الغيريّين يمكن التقرّب بهما إلى الله تعالى، و مخالفتهما مبعّدة للعبد عن الله تعالى؛ لاقتضاء النهي الفساد.

و ثانيهما: أن يقال: إنّ في ترك الصلاة مصلحة ملزمة، أو أنّ في فعلها مفسدة كذلك؛ ليصير الترك محبوباً و فعلها مبغوضاً، فمع عدم صحّة هذين- كما هو الحق- فلا يتمّ ما ذكره من الثمرة:

أمّا الأوّل: و هو أنّ الأمر الغيريّ ليس مقرّباً، فلاّنه- بناءً على ما ذكره- عبارة عن البعث الترشّحي الغير الاختياريّ «٢».

و بناءً على ما ذكرنا: عبارة عن البعث عن إرادة و اختيار مع مبادئها، لكن أحد مبادي ذلك البعث هو التصديق بالفائدة، و الفائدة من البعث الغيريّ هو أنّه وسيلة إلى الإتيان بالواجب، لا أنّ فيه مصلحةً و منفعة مقتضية لوجوبه و محبوبيته، و مبغوضيّة في تركه فلا مفسدة ذاتيّة في فعل الصلاة- حينئذٍ- لتصير مبغوضة و مُبعدة، و حينئذٍ فلا يتمّ ما ذكره ثمره لهذا البحث.

ثمّ لو سلّم أنّ الأمر بالشّيء يستلزم النهي عن ضده، وأنّه يستلزم فسادَه لو كان عبادة، فهل يصحّ ما ذكره الشيخ البهائي قدس سره ردّاً على الثمرة المذكورة؛ من أنّه يكفي في فساد العبادة عدم الأمر بها «١»، فهي فاسدة، سواء قلنا باستلزام الأمر بالشّيء النهي عن ضده أم لا؛ لأنّه لا أقلّ من عدم الأمر بها، وهو كافٍ في بطلانها، فلا يحتاج إلى إثبات أنّ الأمر بالشّيء يستلزم النهي في بطلان الضدّ العبادي؟

قال في «الكفاية» ردّاً عليه: إنّّه يكفي في صحّة العبادة وجود ملاك الأمر فيها وإن لم يتعلّق بها أمر فعلاً لمانع، والملاك موجود في الصلاة مع ضديّتها للإزالة، ولا يحتاج إلى تعلّق الأمر بها «٢».

وقال المحقّق الثاني قدس سره: إنّ الأمر متعلّق بالصلاة في الفرض، وموجود فيما إذا فُرض أنّ وقتها موسّع، والأمر المتعلّق بالإزالة مضيق؛ لأنّه فوريّ عند الزوال؛ وقال تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» «٣» فبناءً على ما هو الحقّ من تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع المطلقة من دون دَخْل لخصوصيّات الأفراد فيه أصلاً، فالتخيير بين الأفراد عقليّ لا شرعيّ، فيما أنّ اللواجب الموسّع أفراداً غير مزاحمة أمكن أن يتعلّق الأمر بالطبيعة؛ أي طبيعة الصلاة؛ لأنّ بعض أفرادها لا مزاحم له، والأمر بالإزالة - أيضاً - فوراً معاً؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالصلاة موسّع بالأصالة، ولو فُرض صيرورتها مُضَيِّقة بتأخيرها إلى أن بقي من الوقت بمقدار فعلها، وفُرض الأمر بالإزالة - أيضاً - في ذلك الوقت، فلا مانع - حينئذٍ - من الالتزام بتعلّق الأمر بطبيعة الصلاة ولو ضاق وقتها، وكذا بطبيعة الإزالة؛ حيث إنّ هذا الفرد من الصلاة وإن انحصرت أفراد طبيعتها به بالعرض، لكن أصل الطبيعة (هي) المتعلّقة للأمر، فيمكن أن يُؤتى بهذا الفرد بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة «١». انتهى حاصل كلامه.

أقول: لا إشكال فيما ذكره قدس سره من تعلّق الأوامر بالطبائع المجرّدة من الخصوصيات الفردية، لكن المقصود من الأمر بها إيجادها في الخارج، والطبيعة قد تكون لها أفراد، وقد تنحصر في فرد، والأفراد - أيضاً - إمّا عرضيّة، كالصلاة في هذا المكان وذاك، أو أفراد طوليّة كثيرة، كالصلاة في أوّل الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخر الوقت، ولا ريب في عدم إمكان الأمر بالضدّين فيما لو انحصرت الطبيعة في فرد، كما إذا ضاق الوقت و بقي بمقدار فعل الصلاة فقط و المسجد متنجّس، فإنّ الأمر بالصلاة و الأمر بالإزالة في الفرض ليس أمراً بالضدّين؛ لأنّ الأمرين متعلّقان بالطبيعتين، لكن ملاك استحالة الأمر بالضدّين موجود هنا؛ حيث إنّ الأمر و إن تعلّق بالطبيعة، لكن المقصود منه هو إيجاد الطبيعة، و ملاك استحالة الأمر بالضدّين هو عدم قدرة العبد على امتثالهما، و هو متحقّق فيما نحن فيه أيضاً.

و أمّا لو فرض أنّ للطبيعة أفراداً طوليّة، كما لو أمر بالإزالة في أوّل الوقت، و أمر بالصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، فإنّه ليس في أوّل الوقت أمر بالضدّين؛ لتعدّد الأمر - تعلّق أحدهما بطبيعة الصلاة، و الثاني بطبيعة الإزالة - و ليس فيه - أيضاً - ملاك الأمر بالضدّين لسعة وقت الصلاة، لكن لا يمكن الأمر الفعليّ بالصلاة في أوّل الوقت؛ لأنّه ينتهي إلى الاستحالة، و كذلك لو فرض للطبيعة أفراد عرضيّة، لكن بالنسبة إلى الفرد المزاحم لا غير.

و بالجملة: ما ذكره لتصحيح وجود الأمر بالصلاة محلّ إشكال و منع؛ فإنّه وإن لم يكن أمراً بالضدّين، لكن ملاك الاستحالة في الصورة الاولى موجود، و في الصورة الثانية و الثالثة - أيضاً - بالنسبة إلى الفرد المزاحم، فإنّه فيهما - أيضاً - ينتهي فعليّة الأمر بالصلاة إلى الاستحالة.

و أجاب بعض الأعاضم عن إشكال الشيخ البهائي قدس سره بتصحيح وجود الأمر المتعلق بالصلاة في المثال بنحو الترتب «١».

فنقول: قد وقع الخلط في المقام في محطّ البحث من القائلين بالترتب و غيرهم من الاصوليين، فإنّ محطّ البحث و النزاع في المقام إنّما هو ما لو فرض الأمر بطبيعة في وقت مضيق، كالأمر بالإزالة فوراً، و فرض تعلّق أمر آخر بطبيعة اخرى في ذلك الوقت، فهل يمكن ذلك بنحو الترتب إذا لم يمكن الجمع بينهما في ذلك الوقت؟ و أمّا إذا فرض أحد الأمرين موسّعاً فهو خارج عن محطّ البحث، فإنّهم صحّحوا الأمر بالصدّ بنحو الترتب؛ أي ترتب أحد الأمرين على عصيان الآخر؛ بأن يكون أحدهما واجباً مطلقاً، كالأمر بالإزالة، و الآخر واجباً مشروطاً بما لو عصى الأمر الأول و خالفه، كالأمر بالصلاة لو خالف أمر الإزالة.

فلا بدّ من تقديم امور ليتّضح الحال في المقام:

الأول: أنّ الأوامر و إن كانت متعلّقة بالطبائع، لكن المقصود هو إيجادها في الخارج، كما عرفت، و هو مسلّم عند المتأخّرين «٢» من الاصوليين.

الثاني: لا يمكن جعل الطبيعة مرآة و وجهاً لخصوصيات أفرادها؛ بأن يحكي اللفظ الموضوع للطبيعة عن الأفراد بخصوصياتها كالعام، فإنّه فرق بينه و بين الطبيعة و لو بعد إجراء مقدّمات الحكمة، فإنّ العام يحكي عن خصوصيات الأفراد، بخلاف المطلق الموضوع للطبيعة؛ لعدم إمكان حكاية اللفظ الموضوع لمعنى عن معنى آخر غير ما هو الموضوع له، فإنّ الموضوع له في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «١» هو طبيعة البيع لا أفرادها، بخلاف ما لو قيل: «أجل كلّ بيع»، فإنّه يدلّ على كلّ فرد فرد، و كم فرق بينهما.

الثالث: أنّ المزاحمة التي ذكروها في المقام بين الضدين، ليست في مقام الإرادة و عالمها، و لا في مقام تعلّق الأمرين بكلّ واحدة من الطبيعتين، فإنّه لو فرض تعلّق الأمر بالصلاة في وقت مضيق، و تعلّق أمر آخر بالإزالة في ذلك الوقت، فليس بينهما تضادّ و تراحم، بل المزاحمة إنّما هي في صورة الابتلاء الخارجي بهما و في مقام الامتثال في وقت واحد، فمع عدم الابتلاء بهما، كما لو لم يتنجّس المسجد بعد أو تنجّس قبل ذلك الوقت، و اتّفق عدمه في وقت وجوب الصلاة، فإنّه لا مزاحمة في البين.

في أقسام الترتب:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الترتب الشرعيّ إمّا غير معقول، أو غير واقع:

أمّا الأول: فلأنّ التراحم كما عرفت متأخّر عن الحكم بمرتبتين، فكيف يمكن اشتراط أحد الأمرين بعصيان الآخر و جعل ذلك علاجاً للتراحم؟!

و بعبارة اخرى: إذا عرفت أنّ التراحم إنّما يتحقّق بعد تعلّق الأمرين بالموضوعين، و بعد الابتلاء الخارجي بهما، فلا يمكن للأمر أن ينظر إلى صورة التراحم المتأخّر عن الحكم بمرتبتين، فضلاً عن أن يعالجه.

و أمّا الثاني: فلأنّه لو فرض معقولية ذلك فالاشتراط و الترتب غير واقعيين؛ لأنّ الاشتراط يحتاج إلى مؤنة و بيان زائد على بيان أصل الحكم، مع أنّ الأدلّة الشرعية- مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» «١»- خالية عن هذا الاشتراط، مع أنّك عرفت أنّ التراحم فرع الابتلاء الخارجي، فلعلّه لم يقع و لا يقع إلى يوم القيامة، فالقول بالترتب غير صحيح.

وَأَمَّا التَّرْتِيبُ الْعَقْلِيُّ: فَإِنْ أَرِيدَ أَنَّ الْعَقْلَ يَتَصَرَّفُ فِي الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ بِتَقْيِيدِهَا بِالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهَا مَعَ إِطْلَاقِهَا، فَهُوَ- أَيْضًا-
وَاضِحُ الْفَسَادِ، فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْعَقْلِ إِلَى تَقْيِيدِ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْخَطَابَاتِ الْمَطْلُوقَةِ الصَّادِرَةِ مِنَ الشَّارِعِ، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ
أَنْ يَقْيِدَ الْأَوَامِرَ الصَّادِرَةَ مِنْ مَوْلَاهُ بِقَيْدٍ.

وَإِنْ أَرِيدَ أَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِمَعْذُورِيَّةِ الْعَاجِزِ وَالْجَاهِلِ وَغَيْرِهِمَا فِي مَخَالَفَةِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَصِحُّ عَقُوبَتُهُ
مَعَ إِطْلَاقِ الْحُكْمِ بِحَيْثُ يَشْمَلُهُ، فَهُوَ مُسَلِّمٌ.

الخطابات القانونية:

و توضيحه يحتاج إلى تمهيد امور:

الأول: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي غَيْرِ مَوْرِدٍ مِنْ «الْكُفَايَةِ» مِنْ أَنَّ لِلْأَحْكَامِ مَرَاتِبَ أَرْبَعَةً: -مرتبة الاقتضاء، و مرتبة الإنشاء، و مرتبة
الفعليّة، و مرتبة التنجّز «٢»- غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ، وَ الْمُتَصَوِّرُ مِنْهَا مَرْتَبَتَانِ عَلَى وَجْهِ، وَ هُمَا مَرْتَبَةُ الْإِنْشَاءِ، وَ مَرْتَبَةُ الْفَعْلِيَّةِ، وَ
أَمَّا مَرْتَبَةُ الْاِقْتِضَاءِ فَلَيْسَتْ مِنْ مَرَاتِبِ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهَا قَبْلَ الْحُكْمِ، كَمَا أَنَّ مَرْتَبَةَ التَّنْجِزِ بَعْدَ الْحُكْمِ، وَ لَيْسَتْ- أَيْضًا- مِنْ
مَرَاتِبِهِ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ صَادِرَةٌ مِنَ الشَّارِعِ لِانْقِطَاعِ الْوَحْيِ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ لَا دَخَلَ لِعِلْمِ
الْمُكَلَّفِ وَ قُدْرَتِهِ وَ جَهْلِهِ وَ عِزْزِهِ فِيهَا، وَ الْأَحْكَامُ كُلِّيَّةٌ قَانُونِيَّةٌ تَشْمَلُ جَمِيعَ الْمُكَلَّفِينَ، كَالْأَوَامِرِ الْعَرَفِيَّةِ الصَّادِرَةِ مِنْ
الْمَوَالِي الْعَرَفِيَّةِ، وَ هِيَ مَرْتَبَةُ الْإِنْشَاءِ.

و مِنَ الْأَحْكَامِ مَا لَمْ يَصْدُرْ مِنَ الشَّارِعِ؛ لِمَصَالِحٍ فِي عَدَمِ إِجْرَائِهَا أَوْ مَفَاسِدٍ فِيهِ، كَالْأَحْكَامِ الَّتِي لَمْ يُؤْمَرْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأَنْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِإِعْلَامِهَا لِلنَّاسِ بَلْ هِيَ مُسْتَوْدَعَةٌ عِنْدَ صَاحِبِ الْأَمْرِ- عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرْجَهُ-
كُنْجَاسَةٌ أَهْلُ الْخِلَافِ وَ كُفْرُهُمْ.

و مِنْهَا: مَا أَوْقَعَهُ الشَّارِعُ فِي مَوْرِدِ الْإِجْرَاءِ، مِثْلُ «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» «١» وَ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» «٢»
وَ نَحْوَهَا الْمُتَوَجِّهَةٌ إِلَى جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ الْوَاقِعَةُ فِي مَوْرِدِ الْإِجْرَاءِ وَ الْعَمَلِ، وَ هِيَ الْمَرْتَبَةُ الْفَعْلِيَّةُ، وَ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَالَمِ وَ
الْقَادِرِ، بَلْ تَشْمَلُ الْجَاهِلَ وَ الْعَاجِزَ أَيْضًا، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْعَاجِزَ وَ الْجَاهِلَ الْقَاصِرَ مَعْذُورَانِ عَقْلًا فِي الْمَخَالَفَةِ، وَ لَيْسَ هَذَا
تَقْيِيدًا لِلدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ؛ كَيْ يَتَحَقَّقَ هُنَا مَرْتَبَةٌ أُخْرَى لِلْحُكْمِ هِيَ مَرْتَبَةُ التَّنْجِزِ.

الثاني: أَنَّهُمْ ذَكَرُوا: أَنَّ الْأَمْرَ بِمَا هُوَ خَارِجٌ عَنْ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ مُسْتَهْجَنٌ، وَ كَذَلِكَ الزَّجْرُ عَنْهُ، وَ لَذَا حُكِمُوا بِعَدَمِ مُنْجِزِيَّةِ
الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِالْمَحْرَمِ مَعَ خُرُوجِ بَعْضِ أَطْرَافِهِ عَنْ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ؛ لِعَدَمِ الْعِلْمِ- حِينَئِذٍ- بِالتَّكْلِيفِ وَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ «٣»،
لَكِنْ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْخَطَابَاتِ الْجَزْئِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ، وَ كَذَا يَقْبَحُ بَعْثُ شَخْصٍ أَوْ زَجْرُهُ عَنْ شَيْءٍ يَعْلَمُ بِاتِّْيَانِ الْمُكَلَّفِ بِهِ
أَوْ زَجْرُهُ بِنَفْسِهِ وَ لَوْ لَمْ يَأْمُرْ بِهِ أَوْ يَزْجُرْهُ عَنْهُ.

وَأَمَّا الْأَحْكَامُ الْكُلِّيَّةُ الْقَانُونِيَّةُ مِثْلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَ الْخَطَابَاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَ النَّبَوِيَّةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ كَذَا أَوَامِرُ
الْمَوَالِي الْعَرَفِيَّةِ الْكُلِّيَّةُ الْقَانُونِيَّةُ، فَهِيَ إِنَّمَا تُسْتَهْجَنُ إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ وَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ خَارِجًا عَنْ ابْتِلَاءِ جَمِيعِ
الْمُكَلَّفِينَ، وَ أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ؛ لِابْتِلَاءِ بَعْضِ الْمُكَلَّفِينَ بِهِ، وَ إِنْ خَرَجَ عَنْ مَوْرِدِ ابْتِلَاءِ بَعْضٍ آخَرٍ فَهُوَ غَيْرُ مُسْتَهْجَنٍ،
فَلَيْسَ الْخَطَابُ بِمِثْلِ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» وَ نَحْوِهِ مِنَ الْخَطَابَاتِ الْكُلِّيَّةِ، قَبِيحَةٌ وَ مُسْتَهْجَنَةٌ، وَ الشَّاهِدُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ
لَا يَقُولُونَ بِذَلِكَ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ، كُنْجَاسَةُ الْخَمْرِ الْمَوْجُودِ فِي مَكَانٍ بَعِيدٍ خَارِجٍ عَنْ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ، وَ كَذَلِكَ نَجَاسَةُ
الدَّمِ وَ نَحْوِهِ، وَ إِلَّا لَزِمَ الْهَرَجُ وَ الْمَرْجُ فِي الْفَقْهِ.

و توهم: انحلال الأحكام الكليّة القانونيّة المتوجّهة إلى المكلفين إلى أحكام جزئية بعدد المكلفين، متوجّهة إلى كلّ واحد من آحاد المكلفين «١»، لا معنى له، بل هو غير معقول؛ أ ترى أنّه لو قال: «جاء الناس كلّهم» في الإخبار كذباً، أنّه أكاذيب متعدّدة بعددهم؛ لانحلاله إلى ذلك؟! حاشا و كلّاً، بل هو كذب واحد، وهو شاهد على فساد القول بالانحلال بالمعنى المذكور.

فتلخص: أنّ الأحكام الصادرة من الشارع كليّة قانونيّة متوجّهة إلى جميع المكلفين- العالم منهم و الجاهل، القادر منهم و العاجز- غاية الأمر أنّ العقل يحكم بمعذورية العاجز و الجاهل القاصر في المخالفة، و ليس ذلك تقييداً لحكم الشارع كما عرفت.

الثالث: قد عرفت أنّ الأحكام الشرعيّة: إمّا لا يتصور فيها النظر إلى صورة التزام، فضلاً عن بيان علاجه و أنّه لا يمكن ذلك، و على فرض إمكانه- أيضاً- غير ناطرة إليها؛ لأنّ بيان العلاج يحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الحكم، كما يشهد بذلك الحسّ و الوجدان.

الرابع: أنّ القول بالترتب و تقييد الأحكام الشرعيّة بذلك فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز ذلك لزم جواز إزالة المكلف قدرته و تعجيز نفسه باختياره، لو فرض أنّ الأحكام مشروطة بالقدرة؛ لأنّه- حينئذٍ- يصير مثل قوله:

«قصر إن كنت مسافراً» أو «صلّ أربع ركعات إن كنت حاضراً»، فإنّه يجوز السفر و التقصير في الصلاة، فكما يجوز ذلك لزم أن يجوز للمكلف تعجيز نفسه؛ لأنّ الحكم مشروط بالقدرة على الفرض، و لا يجب تحصيل شرط التكليف أو إبقاؤه، مع عدم التزامهم بذلك.

و ثانيهما: أنّهم ذهبوا إلى الاحتياط عند الشكّ في القدرة، مع أنّه لو كان التكليف مشروطاً بها فالقاعدة هي البراءة؛ للشكّ في تحقق شرط التكليف.

الخامس: أنّه قد يعجز المكلف عن الإتيان بالمأمور بهما معاً في المثال، و قد يقدر على امتثال واحد منهما، و يعجز عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلا إشكال في جواز الأمر و البعث في الثاني؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مقدور له، و الغير المقدور هو الجمع بينهما و لم يتعلّق به أمر.

إذا عرفت ذلك نقول: إذا فرض أنّ المولى أمر عبده بالإزالة، و أمره- أيضاً- بإنقاذ الغريق، و فرض أنّه ليس أحدهما أهمّ من الآخر، بل فرض تساويهما في الأهمية فقد يتركهما المكلف بدون أن يأتي بفعل آخر مطلقاً، و قد يشتغل عند تركهما بفعل مباح، و قد يشتغل بفعل محرّم، أو يأتي بأحدهما:

ففي الأوّل يستحقّ عقوبتين لمخالفته للتكليفين.

و لا يتوهم أنّه لا يقدر على الجمع بينهما، فلا يصحّ له إلّا عقوبة واحدة؛ لأنّ المقدور ليس إلّا واحداً منهما؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر مقدور له، فمع تركهما معاً يستحقّ العقوبة لكلّ واحد منها.

و كذلك في الصورة الثانية.

وَأَمَّا فِي الصُّورَةِ الثَّالِثَةِ: فَيَسْتَحِقُّ فِيهَا ثَلَاثَ عَقُوبَاتٍ: أَحَدُهَا لِارْتِكَابِهِ الْمَحْرَمِ، وَالثَّانِيَةِ وَالثَّالِثَةِ لِتَرْكِهِ الْإِزَالَةَ وَ الْإِنْقَازَ
مَعَ تَمَكُّنِهِ مِنَ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْآخَرِ.

وَأَمَّا فِي الصُّورَةِ الرَّابِعَةِ: فَلَا يَسْتَحِقُّ فِيهَا عَقُوبَةُ أَصْلًا؛ لِأَنَّهُ مَعَ الْإِتْيَانِ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَقْدِرُ عَلَى فِعْلِ الْآخَرِ، فَهُوَ مَعْذُورٌ
فِي مَخَالَفَتِهِ عَقْلًا، مَعَ أَنَّهُ حَكَمَ فِعْلِيًّا أَيْضًا.

هَذَا فِي صُورَةِ تَسَاوِيِ التَّكْلِيفَيْنِ فِي الْأَهْمِيَّةِ.

وَأَمَّا لَوْ فَرضَ أَنَّ أَحَدَهُمَا أَهَمُّ مِنَ الْآخَرِ، كَمَا لَوْ غَرِقَ اثْنَانِ: أَحَدُهُمَا ابْنُ لِمَوْلَى، وَ الْآخَرُ ابْنُ أَخٍ لَهُ، وَ فَرضَ أَنَّ إِنْقَازَ
الابْنِ أَهَمُّ عَقْلًا مِنَ الْآخَرِ عِنْدَهُ، فَإِنْ تَرَكَ إِنْقَازَهُمَا مَعًا اسْتَحَقَّ عَقُوبَتَيْنِ؛ لِقُدْرَتِهِ عَلَى إِنْقَازِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ قَطْعِ
النَّظَرِ عَنِ الْآخَرِ، وَ إِنْ أَنْقَذَ الابْنَ وَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْآخَرِ، فَلَا يَسْتَحِقُّ عَقُوبَةً أَصْلًا فِي مَخَالَفَةِ الْأَمْرِ بِالْمَهْمِّ؛ لِمَعْذُورِيَّتِهِ
عَقْلًا لِعَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى امْتِثَالِهِ مَعَ فِعْلِ الْأَهَمِّ، وَ لَوْ أَنْقَذَ ابْنَ الْأَخِ الْمَهْمِّ فَلَا يَسْتَحِقُّ عَقُوبَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، وَ أَمَّا بِالنِّسْبَةِ
إِلَى تَرْكِ إِنْقَازِ الابْنَ الْأَهَمِّ، فَلَا يُعْذَرُهُ الْعَقْلُ لِتَرْكِهِ وَ اسْتِغَالِهِ بِالْمَهْمِّ.

فَظَهَرَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ: أَنَّ مَا اسْتَشْكَلَهُ الشَّيْخُ الْبَهَائِيُّ قُدْسَ سِرِّهِ عَلَى الثَّمَرَةِ- بِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ وَ إِنْ لَا يَقْتَضِي
النَّهْيَ عَنِ الضَّدِّ، لَكِنَّهُ يَقْتَضِي عَدَمَ الْأَمْرِ بِهِ، وَ هُوَ كَافٍ فِي فُسَادِهِ لَوْ كَانَ عِبَادَةُ «١»- غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لَمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ
الْأَوَامِرَ مُتَعَلِّقَةً بِالطَّبَائِعِ، فَالصَّلَاةُ فِي الْمِثَالِ مَأْمُورٌ بِهَا، وَ كَذَلِكَ الْإِزَالَةُ بِنَحْوِ الْإِطْلَاقِ، مَعَ أَنَّهَا ضَدٌّ لِلْإِزَالَةِ، فَلَا يَقْتَضِي
الْأَمْرُ بِهَا عَدَمَ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ فِي الْمِثَالِ:

فَفِي صُورَةِ تَسَاوِيِ الضَّدِّينِ فِي الْأَهْمِيَّةِ لَوْ أَتَى بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَالْعَقْلُ حَاكِمٌ بِمَعْذُورِيَّتِهِ فِي مَخَالَفَةِ الْآخَرِ، مَعَ أَنَّ أَمْرَهُ-
أَيْضًا- فِعْلِيٌّ، وَ التَّرْتُّبُ الشَّرْعِيُّ أَوْ الْعَقْلِيُّ- كَمَا عَرَفْتَ- غَيْرُ مَعْقُولٍ.

وَ فِي صُورَةِ أَهْمِيَّةِ أَحَدِهِمَا لَوْ أَتَى بِهِ فَهُوَ مَعْذُورٌ- أَيْضًا- فِي تَرْكِ الْآخَرِ.

وَ أَمَّا إِذَا أَتَى بِالْمَهْمِّ فَهُوَ مُمْتَثِلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، فَيُنَابِئُ بِهِ، لَكِنْ حَيْثُ إِنَّهُ تَرَكَ الْأَهَمَّ، فَلَا يَعْذَرُهُ الْعَقْلُ، فَيَصِحُّ عَقُوبَتُهُ بِهِ؛
لَمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْأَوَامِرَ الشَّرْعِيَّةَ كُلَّهَا كَلِّيةٌ قَانُونِيَّةٌ مُتَوَحِّجَةٌ إِلَى عَامَّةِ الْمَكْلُفِينَ، وَ لَيْسَ حَالَاتُ الْمَكْلُفِينَ- مِنْ الْعِلْمِ وَ
الْجَهْلِ وَ الْقُدْرَةِ وَ الْعِجْزِ- دَخِيلَةٌ فِيهَا وَ لَا مَلْحُوظَةٌ، وَ إِلَّا لَزِمَ تَقْيِيدُهَا بِعَدَدِ أَفْرَادِ الْمَكْلُفِينَ؛ لِاخْتِلَافِ حَالَاتِهِمْ، وَ أَنَّ دَعْوَى
انْحِلَالِهَا إِلَى أَوَامِرِ شَخْصِيَّةٍ وَ أَحْكَامِ جَزْئِيَّةٍ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ، وَ أَنَّ إِرَادَةَ الشَّارِعِ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِبَعْثِ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُفِينَ
وَ انْبِعَاثِهِ أَوْ زَجْرِهِ وَ انْزِجَارِهِ، وَ إِلَّا لَمَا أَمَكْنَ التَّخَلُّفُ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ لَوْ انْحَلَّتِ الْأَوَامِرُ وَ النِّوَاهِي الشَّرْعِيَّةُ إِلَى أَوَامِرٍ وَ نَوَاهٍ جَزْئِيَّةٍ شَخْصِيَّةٍ، فَمَعَ الْعِلْمَ بِعَصْيَانِ الْمَكْلُفِ لَا
مَعْنَى لِلْبَعْثِ وَ الزَّجْرِ لِاسْتِهْجَانِهِ حِينَئِذٍ، وَ كَذَا مَعَ الْعِلْمِ بِالْإِتْيَانِ وَ الْمَوَافَقَةِ وَ لَوْ مَعَ عَدَمِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ، وَ كَذَا مَعَ الْعِلْمِ
بِعَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى الْإِمْتِثَالِ، فَلْيُزَمَّ عَدَمُ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَاصِينَ وَ الْمُطِيعِينَ وَ الْعَاجِزِينَ، وَ لَا يُلْتَزَمُ بِذَلِكَ أَحَدٌ
قِطْعًا، بَلْ الْإِرَادَةُ مُتَعَلِّقَةٌ بِجَعْلِ الْقَانُونِ، وَ مَعْنَى التَّشْرِيعِ هُوَ ذَلِكَ، وَ الْمَكْلُفُونَ كُلُّهُمْ فِي شُمُولِ الْأَحْكَامِ لَهُمْ سَوَاءٌ مِنْ
غَيْرِ اسْتِثْنَاءٍ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْعَاجِزَ وَ الْجَاهِلَ الْقَاصِرَ مَعْذُورَانِ عَقْلًا، وَ لَا يَصِحُّ عَقُوبَتُهُمَا فِي مَخَالَفَةِ الْحُكْمِ الْفِعْلِيِّ، وَ قَدْ
عَرَفْتَ أَنَّ الْأَوَامِرَ الصَّادِرَةَ مِنَ الشَّارِعِ- فِي الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَ السُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مُطْلَقَةٌ كَلِّيةٌ، وَ لَيْسَتْ
جَزْئِيَّةً.

رَجَعَ إِلَى بَيَانِ اسْتِحَالَةِ التَّرْتُّبِ:

وَأَمَّا بيان استحالة الترتُّب من جهة الأمر بأن يقال: كما أنَّه يستحيل أمر الشارع بالضدِّين لقيحه، فلا يمكن إرادته بالأمر بهما، كذلك يستحيل صدور أمرين منه: تعلُّق أحدهما بشيء في وقت معيَّن، و الآخر بشيء آخر مضادَّ له في ذلك الوقت؛ بحيث لا يتمكَّن العبد من امتثالهما، فإنَّه لا ينقذ إرادة المولى الملتفت به.

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنَّه تصدَّى جماعة من الأفاضل «١» لتصحيح الأمر بالصدِّ بنحو الترتُّب على العصيان، و عدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخَّر، أو البناء على العصيان بنحو الشرط المتقدِّم أو المقارن؛ بدعوى أنَّه لا مانع عقلاً عن تعلُّق الأمر بالضدِّين كذلك؛ أي بأن يكون الأمر بالأهمَّ مطلقاً، و الأمرُ بالمهمِّ معلَّقاً على عصيان أمر الأهمِّ أو البناء عليه، بل هو واقع في العرف كثيراً.

قال: قلت: إنَّه و إن لم يكن ملاك الاستحالة فيه موجوداً في مرتبة الأمر بالأهمِّ، لكنَّه موجود في مرتبة الأمر بالمهمِّ؛ بدهاءة فعلية الأمر بالأهمِّ في هذه المرتبة- أيضاً- و عدم سقوط أمر الأهمِّ بعدُ بمجرد المعصية.

قال: لا يقال: إنَّه بسوء اختيار المكلف، و لا برهان على امتناعه.

لأنَّنا نقول: إنَّ سوء اختيار المكلف لا يَقلب الممتنع ممكناً، و لا فرق في الاستحالة بين ما إذا كان الضدَّان في عرض واحد، و بين ما نحن فيه.

إن قلت: فرقٌ بين الاجتماع في عرض واحد و بين الاجتماع كذلك، فإنَّ الطلب في كلِّ واحدٍ منهما يطرد الآخر في الأوَّل، بخلافه في الثاني.

قلت: ليت شعري كيف لا يطرده الأمر بغير الأهمِّ؟! و هل يكون طرده له إلَّا من جهة فعليَّته و مضادَّة فعليَّته للأهمِّ، و المفروض فعليَّة الأمر بغير الأهمِّ و مضادَّة متعلِّقه؟!

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدِّين في العرفيَّات؟

قلت: لا يخلو إمَّا أن يكون الأمر بالمهمِّ بعد التجاوز عن الأمر بالأهمِّ و طلبه حقيقةً، و إمَّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته و بقائه على ما هو عليه من المصلحة و الغرض لو لا المزاحمة.

و قال رحمه الله: ثمَّ إنَّه لا أَظنُّ أن يلتزم الفائل بالترتُّب بما هو لازمه من الاستحقاق لعقوبتين في صورة مخالفة الأمرين، و لذا كان سيِّدنا الاستاذ (الميرزا حسن الشيرازي) لا يلتزم به على ما بهالي، و كنَّا نورد به على الترتُّب، و كان بصدد تصحيحه «١». انتهى

ملخصه.

أقول: إنَّ تخصيصه الاشتراط على العصيان بنحو الشرط المتأخَّر فهو لعدم تصوُّر الشرط المقارن فيه، فضلاً عن الشرط المتقدِّم، و ذلك لأنَّ المراد بالعصيان الذي هو شرط للأمر بالمهمِّ هو العصيان الخارجي، و هو موجود زمانياً؛ لأنَّه عبارة عن تعطلَّ المكلف عن امتثال الأمر بالأهمِّ في مقدار من الزمان، كان يقدر على الإتيان به في هذا الزمان المظروف له، فلو أمره بإزالة النجاسة عن المسجد في ساعة معينة أوَّلها الدلوک- مثلاً- و فرض أنَّه لا يمكن فعلها في أقلَّ من ساعة، ففي أوَّل الدلوک و قبله لم يتحقَّق عصيان للأمر بالإزالة، كما أنَّه لم يتحقَّق إطاعة فيهما، بل العصيان موقوف على مضيِّ مقدار من أوَّل الدلوک و لو قليلاً؛ بحيث لا يتمكَّن المكلف من امتثال أمر الإزالة في تلك الساعة، فإذا رتب

الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، فلا يمكن إلّا بنحو الشرط المتأخّر لا غير، هذا بخلاف ما لو رتب أمر المهم على العزم على عصيان أمر الأهم، فإنّه يمكن بنحو الشرط المُقارن أيضاً.

و الأولى بيان ما أفاده الميرزا النائيني في المقام- على ما نقله بعض مُقرّري درسه- فإنّه قدس سره مهّد لتصحيح الترتيب مقدّمات:

المقدمة الاولى في بيان أمرين:

الأول: أنّ المتضادين إذا تعلّق التكليف بكلّ منهما أو بواحد منهما بالخصوص، مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فلا محالة يكون التكليفان المتعلّقان بهما طوليّين لا عرضيّين، و لا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدّين؛ لما ذكرنا، و إنّما يلزم من الطلبين ذلك إذا كان كلّ واحدٍ منهما في عرض واحد بأن يكون مطلقاً بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر و عدمه، بخلاف ما إذا جعل أحدهما مشروطاً بعدم الآخر، و يكشف عن ذلك أنّه إذا فرض إمكان الجمع بين شيئين كالقراءة و الدخول في المسجد، و مع ذلك جعل أحدهما مشروطاً و مترتباً على عدم الآخر، و قرأ حال الدخول في المسجد امتنع وقوعهما في الخارج على صفة المطلوبة، فلو أتى المكلف بهما كذلك كان مشرعاً، فيكشف ذلك عن أنّ نفس ترتّب الخطابين يمنع من تحقّق الجمع بينهما.

الأمر الثاني: أنّه في صورة عدم قدرة المكلف على امتثال التكليفين الموجب لوقوع المزامعة بينهما، و إن كان لا بدّ من رفع اليد عمّا يقع به التزاحم؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور عقلاً، إلّا أنّه لا مناص من الاقتصار على ما يرتفع به التزاحم المذكور، و أمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه، فإنّه بلا موجب.

و من ثمّ وقع الكلام في أنّ الموجب للتزاحم هل هو إطلاق الخطابين؛ ليكون الساقط هو إطلاق خطاب المهم فقط، دون أصل خطابه، مشروطاً بعدم الإتيان بالأهم و مترتباً عليه؛ لأنّ سقوطه بلا موجب كما عرفت، أو أنّ الموجب له نفس فعلية الخطابين ليسقط خطاب المهم من أصله، و يترتب على ذلك أنّ التزاحم إذا كان ناشئاً عن فعلية الخطابين، فلا بدّ من سقوطهما معاً إذا لم يكن أحدهما أهم، غاية الأمر أنّ العقل يستكشف خطاباً تخييراً شرعياً؛ لاستلزام عدمه تفويت الملاك الملزم، و هو قبيح على الحكيم، و هذا بخلاف ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن إطلاق الخطابين، فإنّه بناءً عليه يكون الساقط إطلاق الخطابين دون أنفسهما، فكلّ من الخطابين مشروط و مترتب على عدم الإتيان بمتعلّق الآخر، و التخيير- حينئذٍ- عقلي لا شرعيّ.

و من الغريب أنّ العلّامة الأنصاري قدس سره مع إنكاره الترتيب، و بنائه على سقوط أصل خطاب المهم، دون إطلاقه «١»، ذهب في تعارض الخبرين- بناءً على السببية- إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلّ واحد منهما ببيان: أنّ محذور التزاحم يرتفع عند سقوط الإطلاقين، فيكون وجوب العمل بكلّ منهما مشروطاً بعدم العمل على طبق الآخر، و هذا التقييد و الاشتراط إنّما نشأ من اعتبار القدرة في فعلية التكليف «١».

و حاصل ما ذكره يرجع إلى الالتزام بخطابين مترتب كلّ منهما على عدم امتثال الآخر، فليت شعري لو امتنع ترتّب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر- كما فيما نحن فيه؛ لاستلزامه الجمع بين الضدّين، كما توهم- فهل ضمّ ترتّب إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور؟! إلّا أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز «٢». انتهى.

أقول: ما ذكره في هذه المقدمة صحيح لا غبار عليه، لكن سيجيء أنّه لا يترتب عليه فائدة و ثمرة في المقام.

و أمّا إشكاله على الشيخ فهو من غرائب الإشكالات:

أَمَّا أَوَّلًا: فلأنَّ الترتُّب المدَّعى في المقام: عبارة عن فرض وجود أمر بالأهمّ بنحو الإطلاق، و أمر آخر مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ، لا بعدم الإتيان به، و عصيان كلِّ أمر و طاعته في مرتبة متأخِّرة عنه، و المفروض أنَّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان أمر الأهمّ، فهو متأخِّر عن عصيان الأمر بالأهمّ؛ لأنَّ المشروط متأخِّر عن شرطه برتبة، خصوصاً بناءً على مذهبه من رجوع الشرائط الشرعيَّة كلّها إلى قيود الموضوع، فالأمر بالمهمّ متأخِّر عن الأمر بالأهمّ بمرتبتين، فهذا هو الترتُّب المدَّعى في المقام.

و أمَّا ما ذكره الشيخ قدس سره فليس هو من الترتُّب أصلاً؛ لأنَّه اشترط في العمل بكلِّ واحدٍ من الخبرين عدم الإتيان بمتعلِّق الآخر لا عصيانه، كما لا يخفى على من تأمَّل في عبارته الآتية.

و لو أراد الشيخ قدس سره الترتُّب الاصطلاحي يلزمه المحال؛ لأنَّه إن كان العمل بكلِّ واحدٍ من الخبرين مشروطاً بعصيان الآخر، يلزم تقدُّم كلِّ واحد منهما على الآخر بمرتبتين، فيلزم تقدُّم المتأخِّر و تأخُّر المتقدم.

و أمَّا ثانياً: فلأنَّ مراد الشيخ قدس سره في باب التعارض هو ما ذكرنا سابقاً: من أنَّ الأحكام الصادرة من الشارع كلّها مُطلقة، و جميع المكلفين بالإضافة إليها سواء، لكن العقل حاكم بمعدوريَّة مثل العاجز في مقام الامتثال، فإذا لم يقدر المكلف على الجمع في امتثال الطلبين لو أتى بواحدٍ منهما، فهو لا يستحقَّ عقوبة في ترك الآخر، و لو تركهما معاً استحقَّ عقوبتين.

فإنَّه قدس سره قال في باب التعادل: إنَّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة و عدم سقوطهما، ليس لأجل شمول العموم اللَّفظي لأحدهما على البذل. قال:

و لكن لما كان امتثال التكليف منهما كسائر التكاليف الشرعية و العرفيَّة مشروطاً بالقدرة، و المفروض أنَّ كلَّ واحد منهما مقدور في حال ترك الآخر، و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلُّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه، و يتعيَّن فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه، و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلَّة وجوب امتثال كلِّ منهما بعد تقييد الامتثال بالقدرة «١». انتهى.

و هذه العبارة كما ترى صريحة فيما ذكرناه، و لكن يرد على الشيخ قدس سره أنَّه لا اختصاص لما ذكر بالمُهمَّين، بل يجري في الأهمّ و المهمّ أيضاً.

المقدِّمة الثانية (التي ذكرها الميرزا «٢» النائيني قدس سره): أنَّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، و لا بدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل و الإنشاء، فحال الشرائط كلّها حال الموضوع. و من الواضح أنَّ الموضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعيَّة؛ لأنَّه يستلزم بقاء الحكم بلا موضوع، فلا وجه لما ذكره بعضهم: من أنَّ الواجب المشروط بعد تحقُّق شرطه ينقلب واجباً مُطلقاً «١»، و هو مساوق للقول: بأنَّ الموضوع بعد تحقُّقه خارجاً ينسلخ عن الموضوعية، و لا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل و علّة التشريع؛ بنوهم أنَّ شرط التكليف خارج عن موضوعه، بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلَّق الحكم بموضوعه، و لا يبقى للاشتراط مجال أصلاً.

و هذا التوهّم ناشئ عن الخلط بين القضايا الحقيقيَّة و الخارجيَّة، و توهّم أنَّ القضايا المتكفِّلة لبيان الأحكام الشرعيَّة من قبيل الثانية؛ و من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة يتعلَّق كلُّ واحد منها بمكلف خاصّ عند تحقُّق شرطه.

لكنَّه فاسد، بل القضايا المتكفِّلة لبيان الأحكام هي بنحو القضايا الحقيقيَّة، و هذا الخلط وقع في جملة من المباحث:

منها: ما نحن فيه، فإنه توهم أنه بعد عصيان الأمر بالأهم يكون الأمر بالمهم - أيضاً - مطلقاً، فلا محالة يقع التزاحم بين الخطابين (و يظهر من أحد المقررين «٢» أن هذا الخلط إنما وقع في الكفاية).

و منها: إرجاع شرائط الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية إلى شرط العلم و اللحاظ؛ سواء كان المعلوم متقدماً أم متأخراً أم مقارناً.

و منها: القول بأن سببية شيء للحكم الشرعي إنما هي من الأمور التكوينية، لا من الأمور الجعلية، و لا من الأمور الانتزاعية؛ بتوهم أن تأثير دواعي الجعل فيه من الأمور الواقعية التي لا تنالها يد الجعل تشريعاً، مع الغفلة عن أن الكلام إنما هو في سببية العقد للملكية - مثلاً - و نسبته إليها نسبة الموضوع إلى حكمه، لا نسبة الداعي و العلة إلى المعلول، و عليه فتعبير الفقهاء عن العقود و الإيقاعات بالأسباب، و عن قيود الموضوع في باب التكاليف بالشرائط، إنما هو مجرد اصطلاح، و إلا فكل من السبب و الشرط قيد من قيود الموضوع لا محالة.

و يعلم مما ذكرنا فساد توهم: أن الالتزام بالترتب لا يدفع محذور التزاحم بين الخطابين - بتوهم أن الأمر بالمهم بعد حصول عصيان الأمر بالأهم المفروض كونه شرطاً له في عرض الأمر بالأهم، فيقع التزاحم و التمانع لا محالة - و ذلك لما عرفت أن حصول شرط الحكم في الخارج لا يخرج عن شرطيته له، فالحكم المشروط به حدوثاً مشروط به بقاء، فليس هنا إطلاقان؛ ليقع التزاحم بينهما «١». انتهى.

أقول: يرد عليه أنه لم يقم على ما ذكره من رجوع الشروط إلى قيود الموضوع برهان و لا دليل، و من المعلوم أنه قد يتعلّق الغرض بشيء مع قيد؛ لأجل أن المصلحة الملزمة فيهما معاً، كما أشرنا إليه سابقاً، كما إذا تعلّق غرضه بالصلاة في المسجد، و عرفت أن في هذه الصورة لا بدّ من إيجاد المسجد لو فرض عدمه و إيقاع الصلاة فيه، و قد يتعلّق الغرض بفعل على فرض وجود شرط لا بدونه، و ربما لا يكون الشرط محبوباً للمولى، بل قد يبغضه، و لكن لا يرضى بترك الحكم المشروط به على فرض وجوده، كما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرمه» فإن الغرض قد تعلّق بإكرامه مشروطاً بمجيئه؛ للمصلحة فيه، لا بدونه؛ لعدم المصلحة حينئذ، فإذا كانت القيود المأخوذة في متعلّق الأوامر و النواهي - بحسب اللّب و نفس الأمر - على قسمين بينهما كمال المغايرة، فلا يصحّ إرجاع أحدهما إلى الآخر؛ لعدم الداعي إلى ذلك، إلا لمحذور يرد عليه، و المحذور الذي ذكره في المقام: هو أنه لو لا ذلك لزم القول بأن سببية شيء للحكم الشرعي من الأمور التكوينية، لكن ليس ذلك بمحذور أصلاً؛ فإنه بعد أن كانت الشرطية و نحوها من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، لا محذور في أن يجعل الشارع السببية و الشرطية للدلوک - مثلاً - لوجوب الصلاة.

بل ما ذكره من إرجاع الشروط الشرعية إلى قيود الموضوع غير صحيح، بعد ما عرفت من الفرق بينهما بحسب اللّب و نفس الأمر؛ لاختلاف الحكم بجعله شرطاً للحكم أو قيداً للموضوع، و إلا لزم الاختلال في الفقه، فإن هنا ثلاثة أشياء:

قيد الموضوع، و قيد الحكم، و الداعي، و حكم كل واحد يغيّر حكم الآخر، و لا يصحّ الخلط بينها.

و أمّا ما ذكره - من أن الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية لا الخارجية - فلا ارتباط له بالمقام، لكن حكم العقل لبيّ و ليس بنحو القضايا الحقيقية أو الخارجية.

و أمّا ما نقله عن بعض - من أن المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً - فهو - أيضاً - ممنوع، بل محال؛ لأنّه إن أراد أنه تتغيّر إرادة الله تعالى، فيصير حكمه تعالى مطلقاً بعد أن كان مشروطاً، فهو مستحيل، مع أن إرادة الله تعالى لم تتعلّق ببعث المكلفين و انبعاثهم، و إلا لاستحال التخلف، بل إرادته تعالى تعلّقت بالحكم القانوني الكلي.

وإن أراد الله تعالى يجعل الحكم المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه، فقد انقطع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله وكملت الشريعة، فلا يمكن ذلك مع أنه حكم آخر مجعول، لا أنه تبديل الحكم المشروط بالمطلق.

المقدمة الثالثة (التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره): و حاصلها: أن الواجب على قسمين: موسّع و مضيق، و المضيق- أيضاً- على قسمين:

أحدهما: ما يكون فعلية الخطاب فيه متوقفة على مضي زمانه و لو آنأ ما، و أن لمضي أي ما دخلاً في الموضوع، فهو الجزء الأخير له، كما لا يبعد دعوى ذلك في القصاص؛ فإنه مترتب على تحقق القتل و مضي زمانه و لو آنأ ما.

و ثانيهما: ما ليس كذلك، بل فعلية الخطاب فيه مساوقة لوجود آخر جزء من موضوعه و شرطه، و ليس بينهما تقدّم و تأخّر زماناً و إن تأخّر عنه رتبة، فنسبة الحكم إلى موضوعه و إن لم تكن نسبة المعلول إلى علته التكوينية، لكنّها نظيرها، فتخلّف الحكم عنه يرجع إلى الخلف و المناقضة؛ لأنه يلزم أن لا يكون الجزء الأخير جزءاً أخيراً، و عليه فرعنا بطلان الشرط المتأخّر.

و توهم: لزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً؛ بتقريب: أن وجوب الإمساك- مثلاً- لو لم يتقدّم على الإمساك- مثلاً- في أول الفجر و لو آنأ ما، فإما أن يكون المكلف حين توجه الخطاب إليه متلبساً بالإمساك أو لا، و على كلا التقديرين يستحيل توجه الخطاب إليه؛ لأنّ طلب الإمساك ممّن فرض تحقّقه منه طلبٌ للحاصل، كما أنّ طلبه ممّن فرض عدم تلبّسه طلبٌ للجمع بين النقيضين، و كلاهما مستحيل، فلا بدّ من تقدّم الخطاب على زمان الانبعاث و لو آنأ ما «١».

مدفوع: بأنّه لو صحّ ذلك لصحّ في نظيره؛ أعني به العلة و المعلول التكوينيّين، فيقال: المعلول حين وجود علته: إمّا موجود أو معدوم، فعلى الأول يلزم إيجاد الموجود، و على الثاني يلزم تأثير الموجود في المعدوم.

و الحلّ في المقامين: أنّ المعلول أو الامتثال لو كانا مفروضي الوجود في أنفسهما حين وجود العلة و الخطاب يلزم ما ذكر من المحذور، و أمّا لو فرض وجودهما مع قطع النظر عنهما فلا يلزم من المقارنة الزمانية محذور أصلاً.

مضافاً إلى أنّ المكلف إن كان عالماً قبل الفجر- مثلاً- بتوجه الخطاب و وجوب الصوم عند الفجر- مثلاً- كفى ذلك في إمكان تحقّق الامتثال حين الفجر، فوجوده قبله لغو؛ و لذا قلنا: إنّ تعلّم الأحكام و لو قبلها واجب على المكلف، فالمحرّك له هو الخطاب المقارن لصدور متعلّقه.

هذا، مع أنّ تقدّم الخطاب و لو آنأ ما يستلزم فعلية الخطاب قبل وجود شرطه، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلّق المستحيل كما مرّ.

هذا كلّه، مع أنّه لو تمّ ذلك لجرى في الواجب الموسّع- أيضاً- إذا وقع في أول وقته؛ لعدم الفرق- حينئذٍ- إلّا في وجوب المقارنة و جوازها، مع أنّهم لا يقولون بذلك.

و الغرض من هذه المقدمة و إبطال القول بلزوم تقدّم الخطاب المزبور، هو إثبات أنّ زمان شرط الأمر بالأهمّ و زمان فعلية الخطاب و زمان امتثاله أو عصيانه- الذي هو شرط الأمر بالمهمّ- كلّها متّحدة، كما أن الشأن هو ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ و شرط فعليته و امتثاله أو عصيانه، و لا تقدّم في جميع ما تقدّم بالزمان، بل التقدّم بينهما بالرتبة، و حينئذٍ فلا وقع لبعض الإشكالات التي أوردها بعض «١» في المقام:

منها: أنَّ زمان عصيان الأمر بالأهمّ متّحد مع زمان خطاب المهمّ، فلا بدّ من فرض تقدّم خطاب المهمّ على زمان امتثاله، وهو يستلزم الالتزام بالشرط المتأخّر و غير ذلك من الإشكالات.

ثمّ قال في آخر كلامه: لو تنزّلنا عمّا اخترناه، و التزمنا بأنّ وصف التعقّب بالعصيان شرطاً لفعليّة خطاب المهمّ المتقدّم على زمان امتثاله، لما استلزم ذلك الجمع بين الضدّين كما توهم؛ بدهاءة أنّ عنوان التعقّب بالمعصية إنّما يُنتزع من المكلف و تحقّق عصيانه في ظرفه المتأخّر، فإذا فُرض وجود المعصية في ظرفها، و كون التعقّب بها شرطاً لخطاب المهمّ، يكون الحال بعينه الحال في فرض كون نفس العصيان شرطاً، و عليه فلا يكون اجتماع الطلبين في زمان واحد طلباً للجمع بين المتعلّقين، كما توهم هذا كلّ في المضيّقين «٢». انتهى.

أقول: هذه المقدّمة هي عمدة المقدّمات التي ذكرها، و مع ثبوتها يثبت الترتّب، و مع عدم ثبوتها يمتنع القول به، و إن ذكر بعض المقرّرين لدرسه خلاف ذلك، و أنّه لا دخل معتدّاً به لهذه المقدّمة في المطلوب، و أنّه قدس سره إنّما ذكرها دفعاً لبعض الإشكالات الواردة في المقام، و أنّ العمدة هو ما سواها من المقدّمات، لكن ليس كذلك، بل العمدة في إثبات مطلوبه هي هذه، فلا بدّ من ملاحظة صحّة ما ذكره فيها و سقمه، فأقول:

أمّا ما ذكره من اتّحاد زمان البعث و الانبعاث «١» فهو صحيح؛ لأنّ المراد من الانبعاث هو اقتضاء الانبعاث- كما صرح هو به «٢»- لا الانبعاث الفعلي الخارجي، فالبعث و اقتضاء الانبعاث كلاهما في زمان واحد، كما أنّ زمان العلّة و المعلول واحد و تأخّر الانبعاث بهذا المعنى و المعلول عن البعث و العلّة رتبيّ لا زمنيّ.

و كذلك ما ذكره: من اتّحاد زمان الشرط و المشروط، و أنّ تأخّر المشروط عن الشرط رتبيّ لا زمنيّ، لكن العصيان ليس كذلك، و ليس زمانه متّحداً مع زمان الشرط و الحكم و البعث؛ و ذلك لما تقدّم من أنّ المراد به هنا هو العصيان الخارجي، و هو- كما تقدّم- عبارة عن تعطلّ المكلف عن الإتيان بالمأمور به في زمانه؛ بحيث لا يتمكّن من فعله في وقته المضروب له، فلا بدّ في صدق العصيان من تعطلّه عنه بمضيّ مقدار من الزمان و لو قليلاً، و إلّا فهو في أوّل الوقت ليس بعاصر و لا ممثّل، فالعصيان متأخّر زماناً عن الأمر و البعث.

و بالجملة: المراد بالترتّب هو أن يكون الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ كلاهما مضيّقين، أو أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً في زمان واحد إذا فُرض ابتداءهما في وقت واحد في الثاني، كما إذا امر بالصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، و امر بالإزالة عند الدلوك فوراً، و فُرض أنّ مرتبة المهمّ متأخّرة عن مرتبة الأهمّ و في طوله، و حينئذ فنقول: قد عرفت أنّ الأمر بالمهمّ إن كان مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ، فيلزم تغايّر زمان الأمر بالأهمّ مع زمان أمر المهمّ، و مضيّ مقدار من الزمان يتحقّق به عصيان الأمر بالأهمّ الذي هو شرط الأمر بالمهمّ، و إلّا فلم يتحقّق الشرط بعد، و قد عرفت أنّه يعتبر في الترتّب اتّحاد زمانهما.

و إن أراد أنّ الأمر بالمهمّ ليس مشروطاً بالعصيان، بل مشروط بالتلبّس به و الشروع فيه، كما يظهر من ذيل عبارته في التقريرات، و أنّه يندفع غائلة طلب الضدّين بذلك، ففيه: أنّ العصيان ليس أمراً متدرّج الوجود و إن احتاج إلى مضيّ زمان من الوقت و تعطلّ المكلف في مقدار من زمان لا يمكنه فعل المأمور به الأهمّ في ذلك الوقت المضروب له؛ لأنّه زمنيّ، فلا يمكن تصوّر التلبّس و الشروع فيه، بل إنّما يتحقّق دفعةً واحدة و في آن واحد، فإنّه ما دام يمكنه فعل المأمور به الأهمّ في وقته لم يتحقّق العصيان، و في الآن الذي لا يمكنه فعله يتحقّق العصيان و الشروع إنّما يتصوّر في الأمر المتدرّج الوجود و التحقّق، لا في مثله.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا ذلك، و أغمضنا النظر عن هذا الإشكال، لكن الشروع في العصيان و التلبّس به ليس في المرتبة المتأخّرة عن الأمر بالأهمّ؛ ليتفرّع عليه تأخّر المشروط به- أيضاً- عنه، و ليس اشتراطه بأيّ شرط موجباً لتأخّره عن الأمر بالأهمّ في الرتبة؛ أ لا ترى أنّه لو اشترط الأمر بالمهمّ بطلوع الشمس- مثلاً- فهل يوجب تأخّره عن الأمر بالأهمّ؟! كلّاً، و المرتبة- أيضاً- من الامور الواقعيّة، و ليست مجرد الاعتبار.

و أمّا ما صرّح به بأنّه يمكن اشتراط الأمر بالمهمّ بعنوان انتزاعيّ، كمفهوم «الذي يعصي»، و أنّه- أيضاً- يدفع غائلة طلب الضدّين، ففيه: ما سيحيي في المقدّمة الخامسة.

المقدّمة الرابعة (التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره): أنّ انحفاظ الخطاب على تقدير يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

أحدها: أن يكون الخطاب مشروطاً بذلك التقدير أو مطلقاً بالنسبة إليه.

و بعبارة أخرى: انحفاظه إمّا بالإطلاق أو التقييد للحاظي، و ذلك إنّما هو بالنسبة إلى القيود التي يمكن تقييد الحكم بها، فالأوّل مثل الأمر بالحجّ بشرط الاستطاعة، و الثاني كالأمر بالصلاة على تقديري إطارة الطير و عدمها، فإنّ الخطاب في الأوّل محفوظ في حال وجود القيد، و الثاني في الحالتين.

الثاني: انحفاظه بنتيجة الإطلاق و التقييد، و ذلك بالنسبة إلى القيود التي لا يمكن تقييد الحكم بها، كالعلم و الجهل، و الإطلاق و التقييد لا بد أن يُستكشفاً من الدليل الخارجي، و الأوّل كجميع الخطابات و الأحكام الشرعية بالنسبة إلى صورتي العلم و الجهل، سوى الجهر و الإخفات و القصر للمسافر، فإنّ الإجماع قائم على إطلاق الأحكام سواهما بالنسبة إلى صورتي العلم و الجهل، و الثاني مثل وجوب الجهر في القراءة أو الإخفات و القصر في السفر، فإنّ الإجماع قائم على تقييد ذلك بصورة العلم، و لا يصحّ الأخذ بالإطلاق في هذا القسم بدون الدليل، و معه يُستكشف كونه مطلقاً أو مقيداً في نفس الأمر.

الثالث: ما لا يكون من قبيل هذين القسمين و ذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب كالفعل و الترك، فإنّه لا يمكن تقييد الخطاب بالفعل، فإنّه تحصيل الحاصل، و لا بالترك فإنّه طلب النقيضين، فإذا كان التقييد مستحيلاً فالإطلاق بالنسبة إليهما- أيضاً- كذلك.

و الفرق بين هذا القسم و بين القسمين الأوّلين: أنّ نسبة الخطاب إلى التقدير في الأوّلين نسبة العلّة إلى معلولها، و في الثالث نسبة المعلول إلى العلّة، و أيضاً الخطاب في الأخير متكلّف لبيان التقدير- أي الفعل أو الترك- و متعرّض لحاله؛ حيث إنّّه يقتضي فعل المتعلّق و عدم تركه، و لا تعرّض فيه لشيء آخر سوى ذلك التقدير، بخلاف القسمين الأوّلين، فإنّه لا تعرّض للخطاب فيهما بنفسه للتقدير، بل متعرّض لبيان أمر آخر.

ثمّ فرّع على ذلك: أنّ الأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ متأخّر عنه بمرتبتين أو بمراتب، فليس طلباً للجمع بين المتعلّقين. انتهى.

أقول: الإطلاق على قسمين:

الأوّل: الإطلاق الذي يحتجّ به العبد على مولاه عند المخاصمة، و هذا إنّما هو بالنسبة إلى القيود التي يمكن تقييد الخطاب بها.

الثاني: الإطلاق الذي لا يصح للعبد الاحتجاج به على مولاه عند المنازعة، و هو بالنسبة إلى القيود التي لا يمكن تقييد الخطاب بها.

و وجه عدم صحّة احتجاجه على المولى فيه هو أنّ المفروض عدم إمكان تقييد الخطاب بها حتّى يُحتجّ به.

ففي القسم الأوّل: إذا جعل القادر المختار شيئاً موضوعاً لحكمه فإنّ الحكم لا يتجاوز عن موضوعه، فإذا جعل الموضوع نفس الطبيعة المطلقة، كما لو قال: «أعتق رقبة»، و امثل المكلّف، و أعتق فرداً منها، لا يصحّ للمولى أن يقول: «إنّي أردت غير هذا الفرد»، فيحتجّ العبد عليه: بأنّه لو كان كذلك، فلا بدّ لك أن تقيّد الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّه قادر مختار، و قد عرفت سابقاً أنّ الإطلاق عبارة عن جعل الموضوع طبيعة مطلقة، لا لحاظ سرية الحكم إلى جميع الحالات.

فتلخص: أنّ الإطلاق الذي يصحّ أن يحتجّ به العبد على مولاه قسم واحد، و ليس فيه لحاظ أنّه سواء كان كذا أو كذا، فإنّه تقييد، و إن أراد باللحظ ما ذكرناه فلا مشاحة في الاصطلاح.

و توهم: أنّه في القسم الثالث جعل الخطاب بنحو القضية المهملة.

مدفوع: بأنّه لا فرق بين هذا القسم و بين القسمين الأولين في أنّ للأمر مادّة و هيئة، و المادّة موضوعة للطبيعة المطلقة، و قد عرفت أنّ معنى الإطلاق هو ذلك ليس إلّا فمعنى «صلّ» هو البعث إلى المادّة؛ أي طبيعة الصلاة بنحو الإطلاق، لا الطبيعة المهملة، غاية الأمر أنّ التقييد في هذا القسم الثالث غير ممكن، فلأجله لا يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة إلى الفعل و الترك؛ لأنّ مقتضى نفس الإطلاق هو الفعل لا لأجل عدم الإطلاق؛ ضرورة أنّ الموضوع في هذا القسم الثالث هو الموضوع في القسمين الأولين.

نعم يمكن الأخذ بإطلاق الهيئة في هذا القسم.

و أمّا تفريعه القول بالترتب على ما ذكره من أنّ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ في الرتبة.

ففيه أوّلًا: أنّ العصيان ليس متأخراً عن الأمر به رتبة لعدم وجود ملاكه فيه كما سيحيى بيانه.

و ثانيًا: مجرد التأخّر الرتبي لا يفيد في تصحيح الترتب و دفع غائلة طلب الضدين شيئاً، فمجرد تأخّر الشرط في الرتبة لا يصحّ الترتب.

فاتضح ممّا ذكرنا أنّ هذه المقدّمة- أيضاً- على فرض صحّتها لا تغيد شيئاً، و إن نقل عنه أنّها أهمّ المقدّمات لتصحيح الترتب «١».

ثمّ إنّ ذكر لبيان تأخّر الأمر بالمهمّ تقريبات:

الأوّل: أنّ الإطاعة في مرتبة متأخّرة عن الأمر؛ لأنّ الانبعاث في رتبة متأخّرة عن البعث، و الإطاعة مع عدمها- أيضاً- في رتبة واحدة، فالعصيان متأخّر عن الأمر بمرتبة واحدة؛ لأنّه في رتبة الإطاعة التي هي متأخّرة عن الأمر، فالحكم المشروط بعصيان أمر متأخّر عن ذلك الأمر.

الثاني: أنَّ الأمر بالشئ مقتضٍ للنهي عن ضده العام- بمعنى النقيض- أو مستلزم له، فالنهي عن الضد متأخر عن الأمر؛ حيث إنَّه مقتضٍ أو مستلزم له، فهو متأخر عن مقتضيه في الرتبة، فلا بدَّ أن يكون العصيان متأخراً عن الأمر؛ لما عرفت من أنَّ الشئ مع مصادقه في مرتبة واحدة.

الثالث: أنَّ المشروط متأخر عن شرطه بمرتبة واحدة، وحيث إنَّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ، فهو متأخر عنه.

أقول: قد عرفت أنَّ أساس الترتُّب هو ذلك، و أنَّ دفع غائلة طلب الضدين إنّما هو باختلاف الطلبين في الرتبة؛ بحيث لو فرض دفعها لا بهذه الحيثية، بل لحيثية أخرى، لم يكن ترتُّباً وإن دفع الغائلة به، فلا بدَّ أوَّلاً من التنبيه على أمر بديهيٍّ، وهو أنَّ العصيان هل هو أمر وجوديٍّ زمنيٍّ، أو أنّه عدميٍّ؛ أي الترك مطلقاً، أو لا لعذر؟

لا إشكال في أنّه الأخير، و أنَّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به لا لعذر، فهو أمر عدميٍّ، لكن لا بدَّ أن ينقضي من الوقت مقدار لا يتمكّن العبد من فعل المأمور به في ذلك الوقت، فإذا ثبت أنّه أمر عدميٍّ فإثبات المرتبة له؛ و أنّه في مرتبة كذا و كذا، أو أنّه شرط واضح الفساد، فإنَّ العدم و العدميَّ لا تحقّق لهما و إن احتاجا إلى مضيّ زمان بالعرض، و قد تقدّم أنَّ ما يقال: من أنَّ عدم الملكة أو العدم المضاف له حظّ من الوجود، فهو في مقام التعليم و التعلُّم، و إلّا فالعدم عدم مطلقاً، و الحظّ للوجود إنّما هو للملكة أو المضاف إليه، و عرفت أنَّ القضايا التي بحسب الصورة موجبة و جعل الموضوع فيها أمراً عدميًّا، مثل «إنَّ شريك الباري ممتنع»، لا بدَّ و أن ترجع إلى السالبة المحصّلة بانتفاء الموضوع؛ أي أنّه ليس بموجود البتّة، و إلّا فالحكم بثبوت شيء لشئ فرع ثبوت المثبت له، حكم عقليٍّ كلّيّ بديهيٍّ غير قابل للتخصيص، و أمّا قولنا:

العقاب على العصيان، فلا بدَّ من توجيهه- أيضاً- حتّى لا يرد عليه هذا الإشكال العقلي، و كذلك لا يمكن جعل العصيان شرطاً لحكم، كما فيما نحن فيه، فإنَّ الشرط مصحّح لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل، و العدم لا يصلح لذلك؛ فإنّه لا بدَّ أن يؤثّر الشرط في المشروط، و العدم غير قابل للتأثير في شيء و توهّم اختصاص ذلك بالشروط التكوينية لا الشرعية، فلا يعتبر في الثاني تأثير الشرط في المشروط، خلافاً لمذهب العدلية من إناطة الأحكام الشرعية بمصالح و مفاسد واقعية، و أنّها ليست جزافية.

و أمّا التقريب الأوّل:

ففيه أنَّ التقدّم و التأخر الرتبيين العقليين لا بدَّ أن يكون لهما ملاك: إمّا بالتجوهر، كتقدّم أجزاء الماهية عليها في الرتبة، أو بالعلية، كتقدّم العلة على معلولها، أو بالطبع، كتقدّم المقتضي على مقتضاه بالطبع و الرتبة، كلّ ذلك منتفٍ فيما نحن فيه؛ أي العصيان بالنسبة إلى الأمر؛ ليكون العصيان متأخراً عنه في الرتبة. نعم الإطاعة متأخرة عن الأمر تأخراً طبعياً لكن نقيضها و مصادق نقيضها ليسا كذلك لعدم الملاك فيهما.

و أمّا التقريب الثاني:

ففيه:

أوَّلاً: أنّك قد عرفت أنَّ الأمر بالشئ لا يستلزم النهي عن الضد العامّ.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكن عرفت أنّ تأخّر شيءٍ عن شيءٍ في الرتبة لا بدّ أن يكون له ملاك مفقود فيه، و منشأ توهّم تأخّر العصيان عن الأمر في الرتبة هو الخلط بين التقدّم الرتبيّ و الخارجي و ملاحظة أنّ الموجود مع شيءٍ متأخّر عن أمر متأخّر عن ذلك الأمر في الحسّ و الخارج.

لكن أين هذا من التقدّم الرتبيّ و التأخّر كذلك؟! فإنّ الرتبة أمر عقليّ موطنه العقل لا الخارج.

و أمّا التقريب الثالث:

ففيه أنّ المشروط ليس متأخّراً عن الشرط في الرتبة؛ لعدم ملاك التأخّر الرتبيّ فيه، فرفع غائلة طلب الضدّين فيما إذا كان أمر المهمّ مشروطاً بعدم الإتيان بأمر الأهمّ، إنّما هو لعدم اجتماع الأمرين و الطلبين في زمان واحد لا بالرتبة.

المقدّمة الخامسة (التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره): هي أنّه تنقسم موضوعات التكليف و شرائطها إلى أقسام: لأنّ الموضوع إمّا قابل للرفع و الوضع أو لا، و الأوّل إمّا قابل لكلّ من الرفع و الدفع، أو قابل للدفع فقط، و على كلا التقديرين إمّا قابل للرفع الاختياريّ للمكلف- أيضاً- أو لا، و الرفع التشريعيّ إمّا بنفس التكليف أو بامثاله.

هذا خلاصة التقسيم، فنقول: فيما إذا كان الموضوع ممّا لا تناله يد الوضع و الجعل و الرفع التشريعيين، كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، فالخطاب المجامع لهذا الخطاب يقتضي إيجاب الجمع على المكلف، مع إطلاق كلّ واحد من الخطابين بالنسبة إلى حالتي فعل الآخر و تركه، و إن كان كلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر أو أحدهما، فلا يقتضي الجمع.

و أمّا إذا كان قابلاً للرفع و الوضع الشرعيين، فالخطاب المجامع إن لم يكن متعرّضاً لموضوع الآخر من دفع أو رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل.

و أمّا إذا كان متعرّضاً له فإمّا أن يكون نفس الخطاب رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر، أو يكون امثاله رافعاً لموضوع الآخر:

فعلى الأوّل: فهو ممّا يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعلية، و لا يعقل فعلية كليهما؛ لأنّ وجود أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر فلا يبقى مجال لفعلية الآخر حتّى يقع المزاخمة.

و على الثاني: أي ما كان امثال أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر، فهذا هو محلّ البحث في الخطاب الترتبيّ؛ حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في الفعلية؛ لأنّه ما لم يتحقّق امثال أحد الخطابين- الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر بامثاله- لا يرفع الخطاب الآخر، فيجتمع الخطابان في الزمان و في الفعلية بتحقيق موضوعهما، فهل يوجب هذا الاجتماع إيجاب الجمع؛ حتّى يكون مُحالاً، أو لا؟

الحقّ أنّه لا يوجب ذلك، بل يقتضي نقيض إيجاب الجمع؛ بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه؛ لمكان أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ و خلوّ الزمان عنه، و مع هذا كيف يقتضيان إيجاب الجمع؟! فلو اقتضيا إيجاب الجمع و الحال هذه لزم من المحالات ما يوجب العجب في كلّ من طرف الطلب و المطلوب:

أمّا الثاني: أي لزوم المحال من طرف المطلوب، فلأنّ مطلوبية المهمّ و وقوعه على هذه الصفة إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ و خلوّ الزمان عنه، فوقع المهمّ على صفة المطلوبية في حال وجود الأهمّ و امثاله كما هو بحيث يعتبر ذلك فيه يستلزم الجمع بين النقيضين؛ و أنّ المطلوبية مقيّدة بوجود الأهمّ و عدمه.

و أمّا الأوّل: أي استلزام ذلك في طرف الخطاب و الوجوب، فلأنّ خطاب الأهمّ من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطابا الأهمّ و المهمّ، و صار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ، لكان من اجتماع علّة الشيء مع عدم علّته، فلا بدّ إمّا أن تخرج العلّة عن كونها علّة، و إمّا العدم عن كونه عدماً، و إمّا أن تبقى العلّة على علّيتها، و العدم على عدمه، و الكلّ كما ترى من الخلف و المناقضات العجيبة من جهات عديدة، مضافاً إلى أنّ البرهان المنطقي- أيضاً- على خلاف ذلك؛ فإنّ الأمر الترتيبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضية الحملية، يكون من المانعة الجمع لا الخلو، هكذا: إمّا أن يجب الإتيان بالأهمّ، و إمّا يجب الإتيان بالمهمّ.

انتهى «١» ملخص كلامه قدس سره.

أقول: جميع الصور المتصورة في المقام: إمّا طلب للجمع بين الضدين، و إمّا خارج عن الترتيب؛ و ذلك لأنّ الشرط: إمّا هو عصيان أمر الأهمّ، فقد عرفت أنّ تحقّقه يحتاج إلى مُضيّ مقدار من الوقت لا يتمكّن المكلف معه من فعل الأهمّ و لو آنّ ما، و حينئذ يسقط الأمر بالأهمّ، و يصير الأمر بالمهمّ فعلياً، و لا بدّ في الترتيب- كما عرفت- من اجتماع الأمرين في زمان واحد، و هنا ليس كذلك.

و إمّا أن يجعل الشرط هو الشروع و الاشتغال بالعصيان ففيه: أنّه قد عرفت أنّ العصيان أمرٌ أنيّ ليس فيه شروع و خروج.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكن نقول: العصيان حين الشروع فيه إمّا متحقّق أو لا، لا إشكال في أنّه الثاني، و حينئذ فالأمر بالأهمّ باقٍ و لم يسقط بعد؛ لأنّ المفروض عدم تحقّق العصيان الذي هو موجب لسقوطه، و المفروض أنّ شرط الأمر بالمهمّ- أيضاً- متحقّق؛ لأنّ المفروض أنّه الشروع في العصيان لا نفس العصيان، و قد تحقّق الشروع و التلبّس به، فاجتمع الطلبان في زمان واحد، و ليس ذاك إلّا طلباً للجمع بين المتعلّقين، و هو محال.

و إن جعل الشرط عنواناً انتزاعياً كـ «الذي يعصي»- الذي هو أمر اعتباريّ منتزع عن العصيان، فلا يخلو إمّا أن يكون هو مساوفاً للعصيان الخارجي، أو مساوفاً للشروع فيه و التلبّس به، أو لما قبل العصيان:

فعلى الأوّل فليس هو طلباً للجمع بين الخطابين في زمان واحد، بل في زمانين، كما إذا جعل الشرط نفس العصيان الخارجي طابق النعل بالنعل.

و على الثاني و الثالث فهو طلب للجمع بين متعلّقي الخطابين، و هو مستحيل.

حول أمثلة الترتيب:

ثمّ إنّ قدس سره استدلل على ما ذهب إليه في المقام بوقوعه في الأحكام الشرعية:

منها: أنّه لو فرض أنّ الله تعالى حرّم الإقامة من أوّل الفجر إلى الزوال، ثمّ قال: «إن عصيت و أقمت و جب عليك الصوم».

و منها: أنّه لو فرض أنّه حرّم الإقامة من الزوال إلى الغروب، ثمّ قال: «إن عصيت و أقمت و جب عليك إتمام الصلاة أربع ركعات».

و منها: ما لو قُرض أنّه كان مديوناً في السنين السابقة، و فرض أنّه ربح في السنة التي هو فيها، فهو مأمور بأداء الدين، و أنّه إن عصى و لم يؤد الدين وجب عليه خمس ربحه.

و غير ذلك من الفروع التي رتب فيها حكم على عصيان حكم آخر، و لا مفر عنها للفقهاء إلّا بالالتزام بالترتب، و أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

و الفرق بين تلك الأمثلة و بين ما نحن فيه: هو أنّ الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال في الأمثلة ممكن، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض فيه أنّ طلبهما مع قطع النظر عن الترتب طلب للجمع بين الضدين، و قد عرفت أنّ هذا الفرق غير فارق، و أنّ الترتب إن كان ممكناً فلا فرق فيه بين الموردين «١».

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ العصيان ليس متأخراً عن الأمر في الرتبة- كما عرفت، و سنشير إليه- و الترتب إنّما هو فيما إذا كان الشرط متأخراً عن المشروط فيها.

و ثانياً: موضوع القصر و الإتمام إنّما هو نفس الإقامة أو العزم عليها؛ لقوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ» «٢» الآية، و ليس موضوعها عصيان الأمر بالإقامة، كما هو واضح.

و على فرض أنّ عصيان كلّ حكم متأخّر عنه في الرتبة، ففيما نحن فيه موضوع الحكم هو الإقامة أو العزم عليها، و ليس متأخراً عن النهي عن الإقامة في الرتبة؛ لعدم وجود ملاك التأخر الرتبي فيه، و النقض موقوف على صحة ما ينتقض به و مسلميته، و ما ذكره ليس من الترتب في شيء.

و توهم: أنّ الإقامة و إن لم تكن متأخرة عن النهي عنها بالذات، لكن العصيان منتزع عن الإقامة، و الإقامة منشأ لانتزاع مفهوم العصيان، فالإقامة متأخرة عن الحكم في الرتبة بالعرض.

فاسد؛ لأنّ العصيان و إن كان منتزعا عن الإقامة، لكن لا من حيث إنّها إقامة، بل من حيث إنّها مخالفة للتكليف بدون عذر، و إلّا يلزم أن يكون المقيم مطلقاً- سواء كانت الإقامة محرّكة أم لا، و سواء كان ملتفتاً إلى التكليف أم لا، و سواء خالف بلا عذر أو مع العذر- قد ارتكب محرّماً و معصية، و هو كما ترى.

و ما يقال: كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهي إلى ما بالذات، فالعصيان أمر عرضي لا بدّ و أن ينتهي و يرجع إلى ذاتي، و هو الإقامة، فهو صحيح، لكن ما بالعرض فيما نحن فيه يرجع إلى حيثية المخالفة للحكم، لا إلى ذات الإقامة.

و بالجملة: ما ذكره من الأمثلة ليس من الترتب أصلاً.

و ثالثاً: لو قُرض أنّ الموضوع لوجوب الصوم هو العصيان، و قُرض تسليم تأخر العصيان عن الأمر، فإنّما أن تكون الإقامة من الفجر إلى الزوال، أو من الزوال إلى الغروب، أو من ابتداء العشرة إلى انتهائها، عصياناً واحداً؛ بحيث يتوقّف تحقّقه على مضيّ تمام المدّة، و أنّه لو بقي من المدّة أقلّ قليل لم يتحقّق العصيان، أو لا، بل الإقامة فيها في كلّ آن مفروض معصية واحدة:

فعلى الأول: يلزم وجوب الصوم من الزوال إلى الغروب في المثال الأول، و بعد الغروب في المثال الثاني، و بعد انقضاء العشرة في الثالث، و الكل كما ترى غير واقع في الشريعة، و ذلك كله واضح؛ لأن الحكم إنما يتحقق و يصير فعلياً إذا تحقق الشرط و الموضوع- أي العصيان، و المفروض أن تحققه يحتاج إلى مضي المدة المذكورة.

و على الثاني: فالموضوع و الشرط: إما هو معصية واحدة منها «١»، أو جميع المعاصي في المدة الواقعة من الفجر إلى الزوال، أو من الزوال إلى الغروب، أو إلى انقضاء العشرة:

فعلى الثاني الكلام فيه هو الكلام في الأول طابق النعل بالنعل.

و على الأول: فالعصيان- كما عرفت- يحتاج في تحققه إلى مضي مقدار من الوقت، فالمعصية في الآن الأول تتوقف على مضي ذلك الآن، فيلزم وجوب الصوم بعد ذلك الآن من الفجر، و هو- أيضاً- كما ترى.

و رابعاً: قد عرفت أن الترتب إنما هو فيما لو كان الأمران في زمان واحد، و على فرض كون الشرط هو العصيان يسقط الأمر بالأهم عند فعلية الأمر بالمهم.

مضافاً إلى أن الأمثلة المذكورة مما يمكن الجمع فيها بين الحكمين فيها، و الترتب ليس كذلك.

هذا إذا جعل العصيان الخارجي شرطاً للأمر بالمهم.

و أما إذا جعل الشرط هو العنوان المنتزع- كما إذا نهى عن الإقامة، و قال: «إن كنت ممن يعصي هذا الحكم، أو ممن يقيم في المدة، و جب عليك الصوم»- فيرد عليه أن تلك الأمثلة دليل على نقيض مطلوبه و عدم صحة الترتب و عدم إمكانه؛ لأنه لو كان ذلك ترتباً لزم إما أن لا تقع الإقامة مبغوضة، و إما أن لا يقع الصوم مطلوباً، كما صرح قدس سره في الأمرين المترتبين: أنهما بحيث لو أتى بهما المكلف على فرض المحال، لم يقعاً على صفة المطلوبية «١»، و في المثال حيث إن الأهم حكم تحريمي، و المهم المترتب عليه حكم إيجابي، فبناء على ما ذكره لو أقام و صام لزم إما أن لا تقع الإقامة على صفة المبغوضية، و لم تكن محرمة، أو لا يقع الصوم على صفة المطلوبية، و لا يكون واجباً، مع أنه لا إشكال في أن الإقامة وقعت في الأمثلة مبغوضة، و الصوم محبوباً، و هو دليل على أن الأمثلة ليست من الترتب في شيء.

و أما مسألة الخمس فهي ليست من الترتب أصلاً؛ لأن موضوع الخمس هو الغنيمة؛ لقوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» «٢» الآية، فكلاً ما تحققت الغنيمة يتحقق وجوب الخمس في آخر تلك السنة بشرائطه، غاية الأمر أنه لو كان عليه دين و أداه في السنة، لا يجب خمسه؛ لانتفاء موضوعه- أي الغنيمة- و ليس وجوب الخمس في الشريعة مترتباً على عصيان الأمر بالأداء كما لا يخفى.

و قال المحقق العرافي قدس سره في المقام ما حاصله: ما ذكره الأصوليون من الترتب- لتصحيح الأمرين المتعلقين بالضدين- في غاية المتانة، و لا إشكال فيه، و لكن لا حاجة إليه في المقام؛ و ذلك لأنه لو فرض أن الأمرين متساويان في الأهمية فلا يصح أن يقال: إن كلاً منهما مشروط بعصيان الآخر لأدائه إلى الاستحالة، و هو تقدم الشيء على نفسه؛ حيث إن العصيان متأخر عن الأمر، و المشروط بالتأخر- أيضاً- متأخر، فإذا فرض أن كل واحد منهما مشروط بعصيان الآخر، لزم تقدم كل منهما على الآخر و تأخره عنه، و ليس كل واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر أيضاً، لا لأجل ما ذكر؛ فإن الاستحالة غير لازمة له، و لا لأجل محذور آخر، و هو لزوم طلب الجمع بين الضدين إذا تركهما المكلف كليهما؛ حيث إن شرط كل منهما متحقق؛ لأنه لو أوجد أحدهما ينهدم موضوع الآخر و شرطه، فلا يلزم الاستحالة و

طلب الجمع، بل عدم مشروطية كلٍّ منهما بعدم الآخر لعدم الداعي و الباعث لجعل المطلق مشروطاً، مع إمكان إبقاء الطلبين على إطلاقهما، كما هو المفروض فيما نحن فيه، غاية الأمر أنّ العقل حاكم بتخيير المكلف بينهما. هذا في المهمّين.

و هكذا الكلام فيما إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ عدم استلزام الطلبين اللّذين أحدهما أهمّ من الآخر للجمع بين طلب الضدّين إنّما هو لأجل أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ اقتضاء ناقص، و اقتضاء الأمر بالأهمّ اقتضاء تامّ، و ذلك فإنّ الأمر قد يقتضي سدّ باب جميع الأعدام المتصورة المتوجّهة إلى المأمور به، كالعدم من جهة الشرط أو وجود المانع أو وجود المزاحم، و حينئذٍ فافتضاؤه تامّ، و قد لا يقتضي سدّ جميع الأعدام المتصورة بل بعضها، كالأمر بالمهمّ؛ حيث إنّ لا يقتضي سدّ العدم المتوجّه إليه من ناحية وجود المزاحم، و هو المأمور به بالأمر بالأهمّ، و حينئذٍ فالأمران كلاهما باقيان على إطلاقهما، و مع ذلك لا يلزم طلب الجمع بدون الاحتياج إلى جعل الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ «١».

ثم استشكل على نفسه بما أورده صاحب الكفاية قدس سره- كما أنّ الميرزا النائيني قدس سره أيضاً أورد هذا الإشكال على نفسه، و هو أنّه و إن لا يلزم الجمع بين الطلبين في مرتبة الأهمّ، و لا مطاردة بينهما في هذه المرتبة، إلّا أنّ المطاردة بينهما باقية في مرتبة الأمر بالمهمّ؛ بدهاء فعلية الأمر بالمهمّ و الأهمّ كليهما في تلك المرتبة، و ليس ذلك إلّا طلباً للجمع بين الضدّين، و هو مُستحيل «٢»-.

و أجاب عنه بما ذكره: من أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ اقتضاء ناقص لا يسدّ باب جميع الأعدام المتوجّهة إليه، فمع الأمر بالمهمّ ليس طلباً للجمع بينهما «٣».

و أحاب الميرزا النائيني قدس سره عن الإشكال: بأنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ، فليس طلباً للجمع بينهما «٤».

أقول: جميع ما ذكره قدس سره صحيح إلّا ما ذكره في مقام الجواب عن الإشكال، فإنّه إن أراد أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ ناقص ما دام لم يسقط الأمر بالأهمّ بالعصيان، فإذا عصاه سقط أمره، و صار أمر المهمّ تامّاً، فهو خارج عن الترتّب؛ لما عرفت من أنّ الأمرين في الترتّب لا بدّ أن يكونا في زمان واحد، و دفع غائلة اجتماع الطلبين بالتقدّم و التأخّر الرتيبين، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و إن أراد أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ يصير تامّاً قبل سقوط الأمر بالأهمّ و لو أنّاً ما، فيلزم طلب الجمع بين الضدّين في ذلك الآن بدون أن يترتّب أحدهما على الآخر، و هو محال.

و من ذلك يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني قدس سره أيضاً.

و يظهر- أيضاً- فساد تقريب آخر ذكره للترتّب، و حاصله: أنّ اقتضاء كلّ أمر إنّما هو في مرتبة ذاته، لا في مرتبة تأثيره و معلوله، كما أنّ اقتضاء العلّة للمعلول إنّما هو في مرتبة ذاتها، لا في مرتبة المعلول، فاقضاء الأمر بالأهمّ في مرتبة ذاته لا في مرتبة تأثيره، و كذلك اقتضاء الأمر بالمهمّ- أيضاً- في مرتبة ذاته، و هي مرتبة تأثير الأمر بالأهمّ، لا في مرتبة ذات الأمر بالأهمّ، و حينئذٍ ففي مرتبة اقتضاء الأمر بالمهمّ ليس للأمر بالأهمّ اقتضاء، فيندفع غائلة طلب الضدّين.

و جوابه يظهر ممّا ذكرناه، و حاصله: أنّه لا يخلو إمّا أن يبقى الأمر بالأهمّ و اقتضاؤه لأثره في مرتبة اقتضاء الأمر بالمهمّ و حين فعليته، أو لا، بل يسقط الأمر بالأهمّ قبل اقتضاء الأمر بالمهمّ:

فعلى الأوّل فهو ليس إلّا طلباً للجمع بين الضدّين بدون التقدّم و التأخّر الرتبّيين، و هو محال.

و على الثاني يخرج الفرض عن محطّ البحث؛ فإنّك قد عرفت غير مرّة أنّ محطّه إنّما هو فيما إذا كان هناك أمران متعلّقان بالضدّين في زمان واحد، و كان المهمّ منهما متأخراً عن الآخر في الرتبة، و إنّ ما ذكره ليس كذلك.

فانفدح من جميع ما ذكرناه أنّ الإشكال الذي ذكره الشيخ البهائي في المقام لا يندفع بالترتب فإن أمكن دفعه بما ذكرناه سابقاً فهو، و إلّا فالإشكال باقٍ بحاله، فيلزم فساد الضدّ العباديّ لو لم نقل بكفاية وجود الملاك في صحّة العبادة و عدم احتياجها إلى الأمر.

الفصل الرابع عشر في أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؟ و قبل الخوض في المطلب يقع الكلام في محطّ البحث، و أنّه ما ذا؟ فإنّه يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أنّه يحتمل أن يراد بالإمكان فيه هو الإمكان الذاتي؛ بأن يقال: هل يمكن صدور الأمر ذاتاً من الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، أو لا؛ حيث إنّ الأمر من الأفعال الاختيارية، فلا بدّ له من علّة تامّة مركّبة من الأجزاء و الشرائط، فمع انتفاء الشرط لا يمكن وجود المشروط؟

الثاني: أن يراد بالإمكان الوقوعي منه، و يراد بالشرط شرط الأمر؛ بأن يقال: هل يمكن صدور الأمر و وقوعه في الخارج من الأمر مع علم الامر بانتفاء شرط الأمر، و أنّه لا يلزم منه في الخارج محذور، أو لا، بل يلزم من وجوده المحال؟

الثالث: أن يُراد الإمكان الوقوعيّ- أيضاً- لكن يراد بالشرط شرط المأمور به و متعلّق الأمر؛ أي شرط وجوده.

الرابع: أن يراد بالإمكان الوقوعيّ- أيضاً- لكن اريد من الشرط شرط التكليف، كقدرة العبد على الامتثال.

و بعبارة اخرى: محلّ البحث هو: أنّه هل يجوز التكليف بغير المقدور أو لا؟

الخامس: أن يقال: هل يجوز أمر الأمر و إنشاؤه للتكليف مع علمه بانتفاء شرط فعلية التكليف أو لا يجوز؟

فنقول: أمّا الأوّل فهو لا يوافق عنوان البحث؛ حيث اخذ في عنوانه علم الأمر بانتفاء الشرط، فإنّه عليه لا وجه للتقييد بالعلم كما لا يخفى، و كذلك الثاني، و أنّه لا بدّ من حذفه إلّا أن يرجع إلى الثالث.

و أمّا الثالث فهو ممكن، و البحث فيه معقول، و لذلك وقع البحث فيه بين الأشاعرة و المعتزلة.

و كذلك الرابع و الخامس؛ بأن يقال: هل يجوز إنشاء التكليف مع العلم بعدم حصول شرط التكليف أبداً، كعدم النسخ، كما يظهر من استدلال الأشاعرة لجواز ذلك بقضية أمر «١» إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، فإنّه تعالى أمره بذبح ابنه مع علمه تعالى بعدم وجود شرط فعلية وجوب الذبح، و هو عدم النسخ.

و حينئذ فنقول: إنّ هذا البحث من المعتزلة و الأشاعرة من شُعب النزاع في اتّحاد الطلب و الإرادة، فذهبت الأشاعرة إلى تغايرهما، و أنّ في النفس ما يسمّونه كلاماً نفسياً، و الطلب هو الإنشائي منه، و أنّه يمكن أن يطلب المولى شيئاً و ينشئه، لكن لم تتعلّق إرادته به؛ حيث إنّّه لو تعلّق إرادته به لزم المحال، و هو تخلف المراد عن الإرادة «٢»، فذهبوا إلى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه «٣»، و حيث إنّ الإمامية و المعتزلة ذهبوا إلى اتّحادهما مصداقاً- و أنّه

لا شيء في النفس غير الإرادة و ما هو مبدأ للطلب فيما نحن فيه، و أنّ مبدأه و منشأه هي الإرادة فقط- ذهبوا إلى عدم جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؛ لعدم ما هو منشأ و مبدأ له في النفس، فإنّ البعث الحقيقي إنّما هو للانبعاث، فمع العلم بعدم انبعاث المكلف لعدم شرطه يقبح البعث، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم «١».

و لكنّه مبنيّ على القول بالحلّال التكاليف الكلّية و العامّة المتوجّهة إلى العموم إلى تكاليف جزئية متوجّهة إلى آحاد المكلفين، لكن قد عرفت ما فيه.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ البعث الحقيقي لا يمكن بالنسبة إلى الشخص العاجز الغير القادر، و لا يصحّ للشارع بعثه إلى الغير المقدور له، و كذا بالنسبة إلى من يعلم أنّه لا ينبعث، و كذلك بالنسبة إلى من يعلم الأمر بأنّه يأتي بالمأمور به و إن لم يأمره به في التوصلّيات، و كذلك بالنسبة إلى خصوص المكلف الذي يكون المأمور به خارجاً عن مورد ابتلائه؛ كلّ ذلك لأجل أنّ غاية البعث و الزجر الحقيقيّين هو انبعاث المكلف إلى المأمور به و انزجاره عن المنهي عنه، اللذان هما غايتان للبعث و الزجر و مبدآن لهما، المنتفیان في هذه الموارد، فيمتنع البعث و الزجر إلى أشخاص هؤلاء المكلفين؛ لعدم المبدأ و المنشأ لهما، فلو انحلت الأوامر و النواهي الكلّية القانونيّة المتوجّهة إلى عموم المكلفين إلى أوامر و نواهي جزئية متوجّهة إلى آحاد المكلفين و أشخاصهم، لزم الالتزام بعدم ثبوت الأحكام للعاجزين و الجاهلين القاصرين، و كذلك العاصين و الآتين بالمأمور به من دون بعث، و هو كما ترى لا يلتزم به أحد، فيكشف ذلك عن فساد دعوى الانحلال. مضافاً إلى أنّه يؤدّي إلى الاختلال في الفقه، و يلزم الحكم بعدم نجاسة الخمر الخارج عن مورد الابتلاء، و أنّ لا تحرم الأمّ و الاخت الخارجتان عن محلّ ابتلائه، و غير ذلك من الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة، خصوصاً على مذهب الشيخ قدس سره من أنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة «٢»، و قد عرفت أنّ الإرادة متعلّقة بالجعل التشريعيّ و الأحكام الكلّية، و ليست متوجّهة إلى آحاد المكلفين و أشخاصهم كلّ واحد على حدة، و أنّ جميع المكلفين بالنسبة إلى الأحكام سواء، غاية الأمر أنّ مثل العاجز و الجاهل القاصر معذوران في مخالفتها عقلاً، و أنّ ملاك قبح جعل الحكم القانونيّ هو عجز جميع المكلفين و عدم قدرتهم كلّهم، أو العلم بعدم انبعاث جميعهم أو خروج المكلف به عن مورد ابتلاء جميعهم، فإنّ الجعل - حينئذٍ - لغوّ و مستحيل، و حينئذٍ فلا وجه للاستدلال للقول بعدم الجواز في المقام بعدم تحقّق شرط فعليّته بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه وقع في الشريعة ممّا هو من هذا القبيل فإنّ نجاسة أهل الخلاف و كفرهم من الأحكام التي أنشأها الشارع، و لكن لم تبلغ حدّ الفعلية، مستودعة عند الأئمة عليهم السلام و صاحب الأمر - عجل الله فرجه - حتى يصدر الأمر من الله تعالى بإبلاغها.

الفصل الخامس عشر في متعلّق الأوامر و النواهي

هل الأوامر و النواهي متعلّقة بالطبائع أو بالأفراد؟ و قبل الشروع في البحث لا بدّ أوّلًا من تصوير محلّ النزاع، ثمّ الكلام فيه.

فاعلم أنّه يتصوّر النزاع بصور:

إحداها: أن يقال: إنّ هذه المسألة متفرّعة على النزاع في وجود الكلي الطبيعي في الخارج و عدمه: فعلى الأوّل لا بدّ أن نقول بتعلّقهما بالطبائع لا بالأفراد، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ مسألة وجود الكلي الطبيعي و عدمه مسألة دقيقة عقلية فلسفية، و هذه المسألة مسألة عرفية عقلانية لا بدّ فيها من ملاحظة المتفاهم العرفي، و لا ارتباط لإحداهما بالأخرى لتفرّع عليها.

و ثانيها: أن يقال: إنَّ هذه المسألة متفرّعة على أصالة الوجود أو الماهيّة: فعلى الأوّل لا بدّ أن يقال: إنَّ متعلّق الأوامر و النواهي هو الأفراد، و على الثاني الطبائع.

و هو- أيضاً- كما ترى؛ لا يصحّ ابتناء هذه المسألة العرفيّة على تلك المسألة الفلسفيّة الدقيقة.

الثالثة: أن يقال: هذا البحث متفرّع على البحث في أنّ المادّة في الأوامر هل هي موضوع للطبيعة المطلقة، أو الأفراد؛ بناءً على أنّ الوضع فيها عامّ و الموضوع له خاصّ؟

و فيه أيضاً: أنّ محلّ النزاع في المقام: انما هو في متعلّق الأوامر و النواهي؟ و أنّه ما هو و هو أعمّ من المادّة؛ لوضوح أنّ الأوامر و النواهي قد تتعلّقان بالماهية المقيّدة لا المطلقة، مثل أن يقال: يجب عليك الصلاة في المسجد- مثلاً- و نحو ذلك.

مُضافاً إلى أنّه بناءً عليه لا وجه لتكرار ذلك البحث مرّتين في الاصول.

الرابع: أن يقال: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في أنّ هيئة الأوامر موضوعة للبعث و الإغراء إلى نفس الطبيعة، أو إلى إيجادها؛ فعلى الأوّل لا بدّ من القول بتعلّقها بالطبائع، و على الثاني بالأفراد.

و فيه: ما لا يخفى، فإنّ تعلّق الأمر بالفرد الخارجي غير معقول؛ لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فاحتماله منفيّ قطعاً.

الخامس: أن يقال: المأخوذ في متعلّق الطلب هل هو نفس الطبائع، أو الأفراد الخارجيّة مع خصوصيّاتها الشخصيّة؟

و هو- أيضاً- كما ترى غير قابل لأن يقع البحث فيه بين الأعلام؛ لأنّه لا مجال لأحد أن يتوهّم أنّ متعلّقها الموجود الخارجي المتحقّق، فإنّه طلب لتحصيل الحاصل.

السادس: أن يقال: إنّ متعلّقها الطبائع بما هي هي، أو أنّه هي مع إضافات و توابع منضمّة إليها، كما هو ظاهر «الكفاية» «١».

و فيه أيضاً: أنّه إن اريد بالإضافات هو الخصوصيّات الخارجيّة فمرجه إلى الوجه الخامس، و إن اريد بها الخصوصيّات الذهنيّة بتصورها في الذهن، فإن كانت دخيلة في الغرض و المطلوب فهو صحيح، لكنّه غير قابل للبحث؛ فإنّه لا يتوهّم أحد تعلّقها بالطبائع المطلقة المجردة.

و إن لم تكن دخيلة في الغرض و المطلوب ففيه: أنّه فاسد؛ لأنّه لا يتوهّم أحد بتعلّقها بالطبائع مقيّدة بما ليس له دخل في الغرض و المطلوب، كما لا يعقل خروج ما هو دخیل في الغرض عن متعلّق الأمر، و لا يعقل حكاية اللفظ الموضوع بإزاء الطبيعة المطلقة عن الخصوصيّات الشخصيّة و العوارض الخارجيّة، و لو فرض أنّ الطبائع المطلقة بما هي هي تمام المطلوب و الغرض، فلا بدّ من تعلّقها بها كذلك.

و توهّم منافاة ذلك لكونها من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة و لا معدومة «١».

مدفوع: بأنّه لا مساس لإحدى القضيتين بالأخرى؛ ليتوهّم التنافي بينهما، و ليس النزاع في أنّ الهيئة موضوعة للبعث إلى إيجاد الماهيّة، أو إلى الماهية بنفسها.

و لا فرق فيما ذكرناه بين الطلب و الأمر، فما يظهر من «الكفاية» من الفرق بينهما- بإمكان تعلّق الطلب بنفس الطبايع من حيث هي، دون الأمر «٢»- ففيه أنّ الطلب هو عين الأمر لا فرق بينهما كما واضح.

ثم إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد أن اختار تعلّق الأوامر بالطبايع قال: إذا تعلّق بعنوان على نحو صرف الوجود، فهل يسري إلى أفرادهِ و مصاديقهِ بنحو التبادل؛ على نحو تكون الأفراد بما لها من الحدود الفردية و الخصوصيات الشخصية متعلّقة للطلب، أو لا؟

و على الثاني هل يسري إلى الحصص المقارنة للأفراد، كما في الطبيعة السارية، أو لا، بل الطلب و الأمر يقف على نفس الطبيعيّ و القدر المشترك بين الحصص؟

قال: و توضيح المرام يحتاج إلى تقديم مقدّمة: هي أنّه لا إشكال أنّ الطبيعيّ الذي له أفراد، كلّ فرد منه مشتمل على مرتبة من الطبيعيّ غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر، و من ذلك يتصوّر للطبيعيّ حصص عديدة حسب تعدّد الأفراد المغايرة كلّ حصّة منه- باعتبار محدوديّتها بالمشخصات الفردية- مع حصّته الاخرى، كما في الإنسان؛ حيث إنّ الإنسانية الموجودة في ضمن «زيد» بملاحظة تقارنها لخواصّه، غير الإنسانية الموجودة في ضمن «عمرو» المقارنة لخواصّه، و لهذا تتحقّق حصص من الإنسانية: حصّة قارنت خواصّ زيد، و حصّة قارنت خواصّ عمرو، و هكذا، و لا ينافي ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات و الحقيقة، و كون الجميع تحت جنس واحد و فصل فارد؛ من حيث صدق الحيوان الناطق على كلّ واحد من الحصص كما لا يخفى، و هذا هو المراد من الكلمة الدارجة بين أهل الفن: أنّ نسبة الطبيعيّ إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأبناء، و أنّ مع كلّ أب فرداً من الطبيعي غير ما يكون للأب الآخر، و تكون الآباء مع اختلافها و تباينها بحسب المرتبة متّحدة ذاتاً؛ بحيث تندرج الجميع تحت نوع واحد.

و بما ذكرنا من اختلاف الحصص من جهة المرتبة و اتّحادها ذاتاً، اتّضح لك: أنّه يمكن انتزاع عناوين متعدّدة من كلّ حصّة، بعضها من مقوّمات مرتبة كلّ حصّة، و بعضها من مقوّمات ذاتها، و كلّ ما هو مقوّم للمرتبة فهو مقسّم لذاتها، و هذا هو من قولهم «١»: إنّ كلّ مقوّم للعالي مقوّم للسافل و لا عكس.

إذا عرفت المقدّمة فالتحقيق: يقضي بوقوف الطلب على نفس الطبيعيّ و عدم سرايته لا إلى الخصوصيات الفردية، و لا إلى حصص الطبيعيّ الموجودة في ضمن الأفراد المقارنة لخواصّها، و الدليل على ذلك أمران:

الأوّل: أنّا نرى بالوجدان عند طلب شيء و الأمر به أنّه لا يكون المطلوب إلّا صرف الطبيعي من دون مدخّلة للحصص في ذلك، فضلاً عن الخصوصيات الفردية.

الثاني: أنّ الطلب تابع للمصلحة، و لا يتعلّق إلّا بما تقوم به المصلحة، فمع قيام المصلحة بصرف الطبيعيّ و عدم سرايتها إلى الخصوصيات الفردية و لا إلى الحصص، يستحيل سراية الطلب إلى الحدود الفردية أو الحصص المقارنة.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه- من عدم سراية الطلب إلى الحصص- إنّما هو بالقياس إلى الحيثية التي بها تمتاز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر، المشترك معه في الجنس و الفصل القريبين. و أمّا بالنسبة إلى الحيثية الاخرى، و التي بها تشترك هذه الحصص، و تمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشارك لها في الجنس القريب، و هي الحيثية التي بها قوام نوعيتها، فلا بأس بدعوى السراية إليها، بل لا محيص عنها؛ من جهة أنّ الحصص- بالقياس إلى تلك الحيثية و اشتمالها على مقوّمها العالي- ليست إلّا عين الطبيعي، فلا وجه لخروجها عن المطلوبية، فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كلّ واحدة منها بالقياس إلى بعض حدودها- و هو الطبيعيّ- تكون تحت الطلب، و بالقياس إلى

حدودها الخاصة تكون تحت الترخيص، و خارجة عن دائرة المطلوبيّة، لا أنّها على الإطلاق تحت الطلب، و لا خارجة كذلك عن دائرة الطلب، و نتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعيّاً لا عقليّاً ... إلى أن قال:

إن قلت: إنّ الطلب بعد تعلّقه بالعناوين و الصور الذهنيّة- لا بالمُعنونات الخارجيّة، كما هو المفروض- تستحيل سريته إلى الحصص الفرديّة؛ حيث إنّ الحصص بقيودها الذهنيّة تُباين الطبيعيّ، و إن كان كلّ من الحصص الفرديّة و الطبيعيّ ملحوظاً بنحو المراتبيّة للخارج؛ إذ لازم ذلك تحقّق صورتين ذهنيّتين، و من الواضح أنّ الصورتين الممتاز إحداهما عن الأخرى في وعاء تقرّرها متباينتان.

قلت: إنّ المدعى هو تعلّق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج، و لا ريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، و المرئيّ بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلّا تلك الجهة الجامعة بين الحصص، و هذا مرادنا من سريّة الطلب من الطبيعي إلى حصصه، بل التأمّل يقضي بأنّ التعبير بالسريّة في المقام مسامحي؛ إذ بالنظر الدقّي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج، متوجّهاً إلى تلك الجهة الجامعة بين الحصص، فمتعلّق ذلك الطلب في الحقيقة تلك الجهة الجامعة «١». انتهى.

أقول: ما ذكره- من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد هو نسبة الآباء إلى الأبناء- ليس مجرد لفظ و اصطلاح، بل هو نظير ما ذكره الرجل الهمداني من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأبناء، و أنّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الوحدة- أي الجامع بين الأفراد- و ليس مجرد لفظ و اصطلاح.

و استدللّ على مذهبه: بأنّا نتنزع من الأفراد الخارجيّة مفهوماً واحداً، و مع أنّها كثيرة يُنتزع منها ذلك المفهوم، مثل انتزاع مفهوم الإنسان من زيد و عمرو و بكر و سائر الأفراد، و لا يمكن انتزاع مفهوم واحد منها بما أنّها كثيرة، فلا بدّ لها من جامع مشترك بينها موجود في الخارج «٢».

و فيه: أنّ الخارج ظرف للأفراد بنعت الكثرة، و لا يمكن وجودها فيه بنعت الوحدة، و لا تنتزع المفاهيم الكلّيّة من الأفراد الخارجيّة؛ بأن يوقّع شيء من الخارج في الذهن، فإنّه غير معقول، بل تنتزع من الأفراد الذهنيّة بلحاظها و تصوّرها أوّلاً و إلغاء خصوصيّاتها الفرديّة و ما يمتاز كلّ واحد منها عن الآخر.

و استدللّ- أيضاً- بأنّه قد توارد العلل المتعدّدة- المستقلّة كلّ واحدة منها في العلّيّة و التأثير- على معلول واحد، كقتل واحد بسهمين أو برمحين، و كتسخّن الماء بالنار و الشمس، و رفع اثنتين صخرة لا يقدر كلّ منهما مُستقلّاً على رفعها، و نحوها من الأمثلة، و حينئذٍ فإنّما أن يؤثّر كلّ منهما مُستقلّاً، و هو مستحيل، و إمّا أن لا يؤثّر شيء منهما، و هو- أيضاً- مُستحيل، و إمّا أن يؤثّر كلّ واحد منهما تأثيراً ناقصاً، و هو - أيضاً- محال، و إمّا أن يؤثّر المجموع، فهو أمر اعتباري ليس غير كلّ واحد منهما، فلا بدّ أن يؤثّر الجامع بينهما، و لا يمكن تأثيره إلّا إذا كان موجوداً في الخارج، و هو المطلوب و المراد من وجود الطبيعي فيه.

و فيه: أنّه وقع الخلط في كلامه بين العلّة الإلهيّة- أي علّة الإيجاد- و بين العلّة الطبيعيّة، فإنّ أثر كلّ علّة لا يمكن انفكاكه عنها و تفويضه إلى علّة أخرى، و معلول كلّ علّة إلهيّة يتعلّق بها بتمام وجودها تمام التعلّق، و لا ارتباط له بغيرها من العلل.

و أمّا الأمثلة المذكورة فآثر كلّ علّة عبارة عن حركة العضلات المسيوقة بالإرادة و مقدّماتها في مثال رفع الصخرة، و أمّا قتل واحد بإصابة سهمين و نحوهما، فقتل الشخص إنّما هو يازهاق روحه، و هو مُسبّب عن خروج مقدار من الدم من

عروق بدنه، فإن أصابه سهم واحد فيخرج الدم المذكور في مدة معيّنة، وإن أصابه سهمان فيخرج الدم المذكور في نصف تلك المدة، فهذه الأمثلة لا تدلّ على ما ذهب إليه.

و استدللّ- أيضاً- بأنّه لا ريب في أنّ طبيعة الإنسان- مثلاً- طبيعة واحدة، و لا ريب في أنّ الطبائع موجودة في الخارج، فينتج أنّ طبيعة الإنسان موجودة في الخارج.

و فيه: أنّ المراد من الوحدة في قولهم: «طبيعة الإنسان واحدة» «١» هي الوحدة النوعية التي موطنها الذهن، و كذلك الوحدة الجنسية للحيوان و الفصلية للناطق، فإنّ موطن جميعها و وعاءها الذهن لا الخارج أي الوحدة الشخصية الخارجية، و حينئذٍ فلا يتم الاستدلال.

و صنّف الشيخ الرئيس رسالة في ردّ ذلك المذهب، و ذهب إلى أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، و أنّ كلّ واحد من الأفراد هو تمام الطبيعي «٢»، و حيث إنهم عجزوا عن الجواب عن الرجل الهمداني، و عن الشيخ الرئيس، جمعوا بين قوليهما: بأنّ المراد ممّا ذكره الرجل الهمداني هو نفس الطبيعة بما هي هي، و ممّا ذكره الشيخ الرئيس و أتباعه الحصص و نسبة هذا الجمع إلى المحقّق العراقي كان شائعاً بين بعض الأساتذة، كالمرسيد علي الكاشاني قدس سره لكن الجمع بين هذين المذهبين كالجمع بين الضدين أو النقيضين مستحيل.

ثمّ إنّ ما ذكره- من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة لا يسري إلى الحصص إنّما هو بالنسبة إلى الحيثية التي بها تمتاز هذه الحصص الفردية بعضها عن بعض، و أمّا بالنسبة إلى الحيثية التي ... الخ- فهو من غرائب الكلام، فإنّ الحصّة المقارنة لفرد من نوع ليس امتيازها عن الحصّة المقارنة لفرد آخر من نوع آخر بالفصل فقط، بل به و بالخصوصيات الشخصية الفردية كليهما، و حينئذٍ نقول: إنّ المصلحة إذا كانت قائمة بنفس الطبيعي، لا بخصوصيات الأفراد، فصّرّح هو قدس سره بأنّه يستحيل سريّة الأمر منها إلى الأفراد فما ذكره مخالف لما صرّح به.

الفصل السادس عشر في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نُسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟ لا بدّ أوّلاً من تنقيح محطّ البحث، و بيان معنى الوجوب، ثمّ البحث فيه، فنقول:

الوجوب هو البعث الناشئ عن إرادة ملزمة، فإنّه قد يريد الإنسان شيئاً في الإرادة الفاعلية؛ بحيث يسدّ باب جميع الأعدام التي تتوجّه إليه، و كذلك في الإرادة التشريعية، و قد يريد الإنسان لكن لا بالنحو الأكيد، و على أيّ تقدير فالبعث المنشأ عن الإرادتين بعث واحد لا اختلاف في حقيقته، فلا فرق بين الوجوب و الاستحباب في حقيقة البعث، و إنّما الفرق بينهما هو أنّ البعث في أحدهما مسبوق بالإرادة الأكيدة، و في الآخر بالإرادة الغير الأكيدة، فينتزع الوجوب من الأوّل، و الاستحباب من الثاني.

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال: إنّ محطّ البحث هو الإرادة؛ بأن يقال: إذا زال الإلزام و التحتّم في الإرادة، فهل يبقى الرجحان، أو أصل الإرادة- بمعنى الرخصة- أو لا؟

و يُمكن أن يقال: إنّ محطّ البحث هو الوجوب، و أنّه إذا نُسخ الوجوب المُنتزع عن البعث فهل يبقى الرجحان، أو أصل الرخصة و الجواز، أو لا؟

و على أيّ تقدير: البحث إمّا عن إمكان ذلك و عدمه، أو في وجود الدليل الاجتهادي عليه بعد الفراغ عن إمكانه، و أنّه إذا فُقد الدليل الاجتهادي هل يجري الاستصحاب أو لا؟ فنقول:

المقام الأوّل: حول إمكان البقاء، و فيه تقريران:

أمّا الأوّل: فقد يقال في تقريب بقاء الجواز أو الرجحان: إنّ الإرادة و إن كانت من الحقائق البسيطة، لكنّها ذات مراتب، كمرتبة الإلزام، و مرتبة الرجحان، و مرتبة الجواز و الرخصة، فإذا زالت المرتبة الاولى بالنسخ بقيت المراتب الاخرى، و إذا فُرض زوال المرتبتين الأولتين تبقى الثالثة.

قلت: أمّا أنّ الإرادة من الحقائق البسيطة فهو مسلّم، و كذلك كونها ذات مراتب، لكن ليس معنى وجود المراتب المختلفة لشيء اجتماعها كلّها في الموجود الواحد الشخصي؛ ليتفرّع عليه أنّه إذا زالت مرتبة منها بقيت الاخرى، بل المراد أنّ أفراد الإرادة و مصاديقها مختلفة في الوجود، و أنّ منها أكيدة مُلزمة، و بعضها راجحة غير مُلزمة، و بعضها لا تشتمل على الرجحان، و يستحيل اجتماعها في فردٍ واحدٍ منها؛ ألا ترى أنّ كلّ واحدٍ من النور و الوجود بسيط ذو مراتب؛ بمعنى أنّ مصاديقه و أفرادها مختلفة في الشدّة و الضعف- مثلاً- لا أنّ المراتب جميعها مُجمعة في مصداق واحد شخصي؛ بحيث لو انتفى مرتبة منها بقيت الاخرى، و لذا ترى أنّهم يقولون: إنّ الهَيُولى فصلها مُضمّن في جنسها، و أنّ الصورة جنسها مُضمّن في فصلها، و المُراد أنّ الهَيُولى ليست مثل سائر الأجسام المركّبة، فيها حيثيّتان: إحداها منشأ انتزاع الجنس، و الاخرى منشأ انتزاع الفصل، و كذلك الصورة، بل ليس فيهما إلّا حيثيّة واحدة هي منشأ انتزاع الجنس و الفصل؛ لأنّ الهَيُولى و الصورة بسيطتان و الإرادة- أيضاً- من هذا القبيل، فالأجزاء التي يذكر لها في مقام التعريف أجزاء حدّية، لا أنّها أجزاء للمحدود.

فتلخص: أنّه لا معنى للتقريب الأوّل في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

و أمّا الثاني: فهو أنّه إذا نُسخ الوجوب المنتزع عن البعث، فهل يبقى الجواز أو لا؟

فقد يقال في تقريبه كما في الإرادة: أنّ البعث و إن كان بسيطاً، لكنّه ذو مراتب، فإذا زالت مرتبة منها بالنسخ- و هي مرتبة الإلزام- يبقى مع المرتبة الاخرى بالتقريب المذكور في الإرادة.

و الجواب هو الجواب، فإنّ كلّ واحد من البعث الوجوبي و الاستحبابي و الترخيصي موجود خاصّ ناش عن إرادة خاصّة، ففي كلّ واحد منها مرتبة من المراتب غير المرتبة التي في الآخر، لا أنّ المراتب مجتمعة في البعث الخاصّ الوجوبي؛ كي تبقى المرتبة الاخرى بعد نسخ مرتبة الوجوب.

فأتضح بذلك: أنّه إذا نُسخ الوجوب فلا يمكن بقاء الرجحان أو الجواز.

المقام الثاني: ثمّ لو فُرض إمكانه فهل يقتضي دليلاً الناسخ و المنسوخ البقاء أو لا؟

قال المحقّق العراقي قدس سره في تقريبه ما حاصله: إنّّه إذا قال المولى: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا بأس بترك إكرامهم»، فكما أنّ مقتضى الجمع بين الدليلين هو استحباب الإكرام و رجحانه، فكذلك ما نحن فيه، فإذا فُرض أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة، ثمّ نسخ وجوبها، فالدليل الناسخ إنّما يرفع الإلزام و الحتميّة، فيبقى أصل الرجحان أو الرخصة بمقتضى دليل المنسوخ.

و بالجملة: فقضيّة ملاحظة الدليلين و الجمع بينهما هو بقاء الرخصة و الجواز.

ثمّ استشكل على نفسه: بأنّ ذلك إنّما يصحّ إذا لم يكن الناسخ حاكماً على دليل المنسوخ، لكن ليس كذلك، بل الدليل الناسخ حاكم على دليل المنسوخ، فيرتفع دليل المنسوخ رأساً.

قال: قلت: إنّ حكومته إنّما هي بالنسبة إلى بعض مدلوله؛ أي بالنسبة إلى ظهوره في الإلزام، و أمّا بالنسبة إلى ظهوره في الرخصة و الرجحان فلا.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الناسخ حاكم على المنسوخ و ظهوره بأسره و تمامه، لكن مع فرض كون الدليل الناسخ مجملاً بالنسبة إلى رفع غير الإلزام من المراتب، فيمكن أن يقال بقاء ظهوره بالنسبة إلى الرجحان أو أصل الجواز على فرض عدم سراية إجماله إلى دليل المنسوخ و صيرورته مُجملاً «١».

أقول: أمّا القياس الذي ذكره فهو في غير محلّه، و أنّه مع الفارق.

توضيح ذلك: أنّه لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا بأس بترك إكرامهم»، فإنّ الجمع العرفيّ بينهما يقتضي الحمل على الاستحباب؛ و ذلك لما عرفت سابقاً: من أنّ هيئة الأمر ليست موضوعة للوجوب، بل حملها على الوجوب إنّما هو لأجل أنّه يصحّ للمولى على العبد الاحتجاج بالأمر، و لا يصحّ اعتذاره: بأنّه احتمل الاستحباب، فمع تحقّق الأمر و لو بنحو الإطلاق يتحقّق موضوع صحّة العقاب بحكم العرف و العقلاء، و هو إنّما يصحّ إذا لم يصحّ المولى بخلافه، و إلّا فلا ينتزع منه الوجوب، كما هو المفروض في المثال.

و لو سلّمنا أنّ الهيئة موضوعة للوجوب، لكنّ تصريحه بعدم البأس في ترك الإكرام في المثال، قرينة صريحة في إرادة الاستحباب منها، و أنّها مستعملة في غير ما وُضعت له، و على أيّ تقدير فمقتضى الجمع العرفي في المثال هو إرادة الاستحباب، بخلاف ما نحن فيه، فما ذكره- من أنّ الدليل الناسخ إنّما يرفع ظهوره في الإلزام دون ظهوره في الرجحان أو الرخصة- إنّما يستقيم إذا كان لدليل المنسوخ ظهورات متعدّدة: أحدها ظهوره في الإلزام، و ثانيها ظهوره في الرجحان، و ثالثها ظهوره في الرخصة، و لكلّ واحد منها مصلحة على حدة مُستقلّة؛ لإناطة الأحكام بالمصالح و المفساد النفس الأمريّة، فإذا ارتفع ظهوره في الإلزام بالدليل الناسخ بقي الظهوران الأوّلان بحالهما.

و لكن فساده غير خفيّ، فإنّه ليس في البعث إلّا ظهور واحد في الوجوب، فإذا دلّ الناسخ على رفعه فلا يبقى لدليل المنسوخ ما يبقى معه الرجحان أو الرخصة، و حينئذٍ فالقياس في غير محلّه.

ثمّ إنّ ما ذكره من عدم سراية إجمال الدليل الناسخ إلى دليل المنسوخ- أيضاً- ممنوع، فإنّ عدم السراية إنّما يُسلّم لو فرض عدم حكومة الدليل الناسخ على دليل المنسوخ و عدم تعرّضه لحاله و دلّالته، كالعامّ و الخاصّ المنفصل، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال منفصلاً: «لا تكرم زيدا العالم»، و تردّد زيد بين عمر و زيد بن بكر، فإنّ ظهور العامّ لا يختلّ بذلك؛ أي بإجمال الدليل المخصّص المجلّ، بخلاف ما لو فرض حكومة الدليل الثاني على الأوّل و تعرّضه لحاله و دلّالته، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فإنّ إجمال الحاكم يسري إلى الأوّل، فإجمال الدليل الناسخ يسري إلى دليل المنسوخ و يوجب إجماله.

المقام الثالث: ثمّ بعد فرض عدم دليل اجتهاديّ في المقام، فهل يمكن إثبات بقاء الجواز بالاستصحاب؛ بأن يقال: إنّ الجواز بالمعنى الأوّل كان موجوداً في ضمن الوجوب المتحقّق سابقاً، فإذا نُسخ الوجوب يُشكّ في بقاء الجواز و عدمه، فيُستصحب؟

و فرعه بعضهم على جواز جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ما إذا شكّ في حدوث فرد مقارناً لارتفاع فردة الآخر الموجود سابقاً، الذي كان الكلّي في ضمنه «١».

لكن على فرض الإغماض عن عمّا سيحيى إن شاء الله من الاشكال فيما ذكره الشيخ قدس سره في بعض صور استصحاب الكلّي من القسم الثالث، و هو ما لو شكّ في تبدل رتبة من لون كالسواد مثلاً مع القطع بارتفاعها إلى رتبة أخرى منه، و ذلك لرجوعه إلى القسم الأوّل من استصحاب الكلّي بل هو هو بعينه، لا مجال لهذا الاستصحاب في المقام؛ لعدم اجتماع شرائطه، فإنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب من الأحكام الشرعيّة، أو يترتب عليه حكم شرعي في استصحاب الموضوعات الخارجيّة، و المُستصحب في المقام هو الجواز الكلّي الجامع بين الجواز في ضمن الوجوب و الجواز الموجود في ضمن فرد آخر، فإنّ الوجوب و الاستصحاب و ان كانا من الأحكام الشرعيّة، لكن الجامع بينهما ليس من مجعولات الشارع، و لا يترتب عليه أثر شرعي أيضاً، و حينئذ فلا يصحّ الاستصحاب المذكور.

الفصل السابع عشر في الوجوب التخييري

لا إشكال في وجود الأوامر التعينيّة في الشريعة المطهّرة، و كذلك الأوامر التخييريّة بحسب الظاهر، مثل التخيير بين القراءة و التسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، و مثل التخيير في الكفّارة بين الخصال الثلاث، لكن لا بدّ أن يُبحث في أنّه هل يمكن الأمر بشيئين على نحو التردد بينهما؛ لتحمّل الأوامر الشرعيّة التخييريّة على ظاهرها، أو أنّه غير ممكن عقلاً، فيحمل ما هو الظاهر في التخيير بينهما على أحد الأقوال في المسألة من وجوب كلّ واحد منهما على البديل، و عدم جواز تركه إلّا إلى بدل «١»، أو وجوب الواحد لا بعينه «٢»، أو وجوب كلّ واحد منهما مع سقوطه بفعل واحد منهما «٣»، أو وجوب الواحد المعين عند الله تعالى «٤»؟

فقد يقال: بامتناع تعلّق الأمر بأحد الشيئين على نحو الإبهام و التردد الواقعي؛ بأن يكون الواجب هو المردّد بينهما في نفس الأمر، لا المردّد عند المكلف المعين في الواقع، فإنّه ممكن واقع بلا إشكال، فإنّه قد يعلم المكلف وجوب شيء، و يشكّ في أنّ الواجب هو ذا أو ذاك، فالترديد إنّما هو في علم المكلف به، و إلّا فهو مُعَيّن عند الله تعالى، بل المُمتنع وجوب المردّد بين الشيئين واقعاً.

ف قيل في تقريب ذلك: إنّ صفحة الخارج بالنسبة إليه تعالى و إرادته الإيجاديّة، مثل صفحة الذهن بالنسبة إلى تعلّق الإرادة في الإرادة التشريعيّة، فكما لا يعقل إيجاد المردّد بين شيئين واقعاً- بأن يكون الموجود هو الأمر المبهم المردّد- فكذلك لا يعقل تعلّق الإرادة في غير الإيجاد التكويني أيضاً بالمردّد بين الصورتين الذهنيّتين، و حينئذ فوجود الإرادة كذلك في النفس محال.

أقول: الملاك كلّ الملاك في الامتناع هو عدم إمكان تعلّق إرادة واحدة بالمردّد بين شيئين واقعاً، لكن الأمر في الواجبات التخييريّة ليس كذلك، فإنّا إذا راجعنا وجداننا نجد وجود الإرادة في الأوامر التخييريّة، و كذلك البعث، و كذلك كلّ فرد من فردي الواجب المخير، فإنّ متعلّق الأوامر في الأوامر التشريعيّة هو التشريع و جعل القانون.

و بالجملة: قد يُريد الإنسان شيئاً و يقتصر عليه، و يبعث عبده نحوه، و الواجب- حينئذ- تعيينيّ، و قد لا يقتصر عليه، بل يُريد غيره- أيضاً- و يبعث نحوه أيضاً، لكن حيث يرى أنّه يكفي في تحقّق الغرض وجود أحدهما، أو بينهما و يقول: «افعل هذا أو ذاك»، فهنا إرادتان مُشخصتان، و بعثان مُتعيّنان مُتعلّقان بهما كذلك، فيصير الواجب تخييريّاً، و لا يلزمه وجود أمر مبهم مردّد، لا في الإرادة، و لا في البعث، و لا في متعلّقي البعثين، فإنّ كلّ ذلك مُشخص معيّن، و حينئذ فلا مانع من إبقاء ظهور الأوامر التخييريّة بحالها، و لا يحتاج إلى القول بأنّ الواجب هو أحدهما ليصير تعيينيّاً، غاية الأمر

أنّه- حينئذٍ- كلّيّ منحصر في فردين، و لا يحتاج- أيضاً- إلى ما ذهب إليه في «الكفاية» من أنّ الواجب هو الجامع بينهما واقعاً، وأنّ تعلّقه بالفردين في الظاهر للإرشاد إلى ذلك.

و أمّا ما ذكره: من أنّ الواحد لا يصدر من اثنين من حيث إنّهما اثنان، فالمصلحة الواحدة لا يمكن أن تصدر من اثنين «١».

ففيه: أنّ تقسيم الواجب إلى التعييني و التخييري، و كذلك سائر تقسيماته ليس في مقام الثبوت و المصلحة، بل التقسيمات إنّما هي بملاحظة الأمر و البعث، فإنّ الأمر إذا بعث المكلف نحو شيءٍ مُعيّن يصير الواجب تعيينيّاً، و نحو أحد الشيئين ببعثه إلى شيءٍ آخر- أيضاً- مع تخلّل كلمة «أو» بينهما، يصير واجباً تخييريّاً، سواء قامت المصلحة بالجامع أو غيره.

و بالجملة: لا يلزم من الوجوب التخييري وجود أمر مبهم مردّد بين شيئين واقعاً؛ ليلزم المحال.

خاتمة في التخيير بين الأقلّ و الأكثر:

اختلفوا في جواز التخيير بين الأقلّ و الأكثر، و محطّ البحث فيه إنّما هو فيما إذا اخذ الأقلّ لا بشرط طرفاً للتخيير، لا بشرط لا؛ لوضوح أنّه لو اخذ كذلك و بحده الخاصّ صار مُبايناً للأكثر، و التخيير بينهما- حينئذٍ- تخيير بين المُتباينين، و لا ريب و لا إشكال في إمكانه حينئذٍ.

و من ذلك يظهر فساد ما في «الكفاية» من جعل الأقلّ بحده الخاصّ و بشرط لا طرفاً «٢» له، و هو واضح.

فنقول: الأقلّ و الأكثر إمّا أن يكونا من الامور الدفعيةّ الوجود، كرسوم الخطّ الذي هو بقدر الذراع بوضع «مسطرة» طولها ذراع على ما يتأثّر بوضعها عليه، و وضع «مسطرة» طولها شبر كذلك، و قد يكونان من الامور التدريجيةّ الوجود، كرسوم الخطّ بمقدار ذراع أو بقدر شبر بمدّ قلم من نقطة إلى هذا المقدار، و على كلا التقديرين المصلحة في كلّ واحد من الأقلّ و الأكثر: إمّا هي غير المصلحة التي في الآخر، لكن بحيث لو وُجد و تحقّق أحدهما لم يكن للآخر موقع؛ بأن يشتمل كلّ واحدٍ على مصلحة وافية بتمام الغرض، و إمّا في كلّ منهما مصلحة واحدة مُعيّنة. فهذه أربع صور.

فقال بعض الأعاضم ما حاصله: إنّ الأقلّ و الأكثر إذا كانا من الماهيات المشكّكة التي ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كالخطّ إذا تعلّق به أمر، فيمكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر فيه، و كذلك إذا كان كلّ واحدٍ منهما مُحصّلاً لعنوان واحدٍ ذي مصلحة، كصلاة الغرقى و المسافر و الحاضر و غيرهما، فإنّ كلّ واحدٍ منهما محصّل لعنوان التخشّع و التخصّع بنحو العبوديّة الذي يترتّب عليه المصلحة، فإنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر في هذه الصورة- أيضاً- ممكن «١».

أقول: إنّ أخذ الأقلّ في هاتين الصورتين بشرط لا، فقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ مرجعه إلى التخيير بين المتباينين، و إن اخذ لا بشرط فالمحصّل للغرض هو الأقلّ- حينئذٍ- و الأكثر لا يمكن أن يحصل به الغرض، فلا معنى للتخيير بينهما.

فالتحقيق أن يقال: إنّ الأقلّ و الأكثر إمّا من الامور الواقعيةّ الدفعيةّ الوجود، و المصلحة في أحدهما غير المصلحة في الآخر، لكن يكفي إحداهما في حصول الغرض، فإن كانت المصلحتان مُتزامنتين في الوجود استحال التخيير بينهما؛ لعدم إمكان ذلك في الأكثر لوجود الأقلّ في ضمن الأكثر، فلا بدّ أن يترتّب عليه أثره من المصلحة، و المفروض أنّ في

الأكثر- أيضاً- مصلحة ترتب عليه، فحيث إنّ المصلحتين متزاحمتان في الوجود- كما هو المفروض- فهو يؤدّي إلى الاستحالة.

وإن لم تتزاحم المصلحتان في الوجود أمكن التخيير بينهما، وإن ترتب على الأقلّ في الفرض عين المصلحة التي ترتب على الأكثر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالأكثر؛ لأنّ الأقلّ الموجود كافٍ في ترتّب تلك المصلحة ووافٍ بالغرض، فالزيادة عليه لغو.

وإن كان الأقلّ و الأكثر من الامور المتدرّجة الوجود، فمع إيجاد الأقلّ يترتب عليه الأثر المطلوب، فهو كافٍ في تحقّق المطلوب و وافٍ بالغرض فالأمر بالزائد عنه- أي الأكثر- لغو، و لا فرق فيه بين تغاير مصلحة الأقلّ مع مصلحة الأكثر و عدمه.

الفصل الثامن عشر في الوجوب الكفائي

لا ريب في أنّه من سنخ الوجوب، و لا ريب- أيضاً- في إمكانه و وقوعه، كأكثر أحكام الميّت و تجهيزاته، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في تصويره و كيفية تعلّق الوجوب و توجّهه إلى المكلفين:

فقد يقال: إنّ التكليف فيه متوجّه إلى جميع المكلفين بنحو الاستغراق «١».

و قد يُقال: إنّ متوجّه إلى واحد غير معيّن «٢».

و قد يقال: إنّ متوجّه إلى مجموعهم من حيث المجموع «٣».

و قد يقال: إنّ متوجّه إلى فردٍ مُردّدٍ بين الأفراد «٤».

فنقول: أمّا الثالث: فالمجموع أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج، غير قابل لأن يتوجّه إليه التكليف، فإنّه لا بدّ أن يتوجّه إلى ماله تحقّق و وجود في الخارج.

لا يقال: قد يؤمّر جماعة برفع صخرة عظيمة- مثلاً- لا يقدر كلّ واحد منهم على رفعها وحده، و لكن يقدر جميعهم على ذلك، فإنّ الأمر- حينئذٍ- ليس متوجّهاً إلى كلّ واحد، فلا بدّ أن يتوجّه إلى جميعهم بما هو كذلك.

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك، فإنّ للصخرة مقداراً من القوى الطبيعية التي تشدّها إلى المركز- أي الأرض- أو أنّ للأرض قوّة جاذبة لها إليها، فإذا صارت في الأرض بمقتضى إحدى القوتين، فلا ترتفع من مركزها إلّا بقوّة تخالفها مع زيادتها على الاولى، و في الفرض ليس لكلّ واحدٍ من الجماعة القوّة المخالفة زيادة عن مقدار ما في الصخرة من القوّة، أو ما في الأرض من الجاذبة، لكن قوى جميعهم زائدة على ما فيها أو على ما في الأرض من القوّة، و المؤثر في رفع الصخرة- حينئذٍ- ليس مجموع قواهم من حيث المجموع، بل يستعمل كلّ واحد منهم قوّته، و يرفع كلّ واحد من الصخرة بمقدار ماله من القوّة، لا أنّ المؤثر هو المجموع من حيث المجموع الذي لا تحقّق له في الخارج.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّ القول الثالث غير متصور.

و أمّا القول الثاني- و هو توجّه التكليف فيه إلى واحد غير معيّن- فإن اريد به مفهوم الواحد الغير المعيّن فالتكليف متوجّه إلى الموجودين، و المفهوم لا وجود له في الخارج.

وإن أريد أنه متوجّه إلى واحدٍ خارجيٍّ مقيداً بأنه غير معيّن، فلا معنى له؛ لأنّ كلّ واحدٍ من المُكلّفين معيّن.

و من ذلك يظهر: أنّ قولَ بعض الفقهاء: «إنّ صاعاً من صبرة مُعيّنة» (١) كليّ- فاسدٌ؛ لأنّ كلّ صاع من الصبرة معيّن، لا كليّ.

وإن أريد أنّ التكليف فيه متوجّه إلى عنوان الواحد الغير المعيّن، الذي يصدق على كلّ واحدٍ من المكلّفين، لا إلى خصوص أحدهم- كزيد و عمر مثلاً- لا أن يكون قيد عدم التعيين للفرد الخارجي؛ ليرد عليه الإشكال المتقدّم، فهو متصوّر معقول لا إشكال فيه.

و أمّا القول الرابع- وهو أنّ التكليف فيه متوجّه إلى واحد مردّد- فقد يُستشكل: بأنّ التكليف لا يمكن أن يتوجّه إلى الفرد المردّد، كواحد من زيد و عمر بنحو الترديد الواقعيّ، و يُجاب عنه بالنقض بالواجب المخير، فإنّ التكليف فيه متعلّق بأحد الأفراد بنحو الترديد الواقعيّ مع صحّته و وقوعه.

و أورد عليه بعضٌ بالفرق بينهما، لكن لم يبيّن وجه الفرق، و الذي يسهّل الخطب أنّه ليس في الواجب التخييريّ إرادة واحدة و بعث واحد متعلّقان إمّا بهذا الفعل أو بذاك بنحو الترديد الواقعيّ، كما عرفت مفصّلاً؛ لأنّه مستحيل، بل حيث إنّهُ يرى المولى أنّ لهذا الفعل مصلحةً، فيريده و يبعث نحوه، ثم يرى أنّ في فعل آخر مصلحة أخرى مُغنية عن الاولى، فيريده و يبعث نحوه، و حيث إنّ المفروض كفاية إحدى المصلحتين يفصل بين البعثين ب «أو»، و يقول: «افعل هذا أو ذاك»، ففيه إرادتان و بعثان لا واحدة، فيمكن أن يقال في الواجب الكفائيّ نظير ذلك أيضاً، فلا إشكال فيه من حيث التصوير.

و أمّا القول الأوّل- وهو توجّه التكليف و الوجوب إلى المكلّفين بنحو الاستغراق- فقال بعض الأعاضم ما حاصله: إنّ للوجوب إضافةً إلى المُكلّف- بالكسر- و إضافةً إلى المُكلّف- بالفتح- و إضافةً إلى المُكلّف به، و الوجوب الكفائيّ يشترك مع الوجوب العينيّ في الإضافتين الأولتين، فكما أنّ للوجوب العينيّ إضافةً إلى المُكلّفين بنحو الاستغراق، كذلك الوجوب الكفائيّ له إضافةٌ إليهم بنحو الاستغراق، لكنّهما يفترقان في الإضافة الثالثة؛ أعني إضافته إلى المُكلّف به، فإنّه مطلوب من كلّ واحد واحد من المكلّفين في الواجب العينيّ، فالممثل منهم مثاب و إن لم يمثله بعض آخر.

و بعبارة أخرى: لا يسقط تكليف بعض في الواجب العينيّ بامتنال آخر، بخلاف الواجب الكفائيّ، فإنّهم إن أخلّوا به جميعاً أثمّوا، و استحقّوا العقاب، لكن لو أتى به بعضهم سقط عن الآخرين، و أنّه لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ أمكن جريان البراءة عن العينيّة «١».

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ الوجوب العينيّ يشترك مع الكفائيّ في الإضافة إلى المُكلّف- بالكسر- و الإضافة إلى المُكلّف به، و إنّما يفترقان في الإضافة إلى المُكلّف- بالفتح- حيث إنّ التكليف متوجّه إلى المكلّفين في العينيّ بنحو الوجود الساري، و في الكفائيّ بنحو صرف الوجود «٢»، انتهى.

أقول: الواجبات الكفائيّة على أنحاء مختلفة:

منها: ما لا يمكن أن يوجد و يتحقّق منها في الخارج إلّا فرد واحد، كقتل سائر النبيّ صلى الله عليه و آله أو دفن الميت، فإنّه لا يعقل تحقّق فردين منهما في الخارج، و أمّا اجتماع جماعة على قتله أو على دفن ميت فهو قتل واحد و دفن واحد، صدر من كلّ واحد منهم بعضه، لا متعدّد.

و منها: ما يمكن أن يتحقق منه أزيد من فرد واحد، و هو- أيضاً- على قسمين، فإنّ الزائد على فرد واحد إمّا مبعوض للمولى، أو لا محبوب و لا مبعوض.

و منها: ما يكون المطلوب منه صرف الوجود الذي يتحقق بإتيان فرد واحد و أكثر.

أمّا النحو الأول: فالظاهر أنّه بنحو الاستغراق غير متصور فإنّ بعث جماعة إلى ما لا يمكن صدوره إلّا من واحد منهم، غير معقول بعثاً مطلقاً إلّا بنحو الاشتراط؛ بأن أمر كل واحد منهم به بشرط العلم بعدم عزم الباقيين على إتيانه، فإنّه معقول متصور، و كذلك لا يعقل البعث المطلق لهم بنحو صرف الوجود، فإنّه يصدق إذا تعدد المكلفون أيضاً.

أمّا النحو الثاني فأوضح من ذلك فساداً و من حيث عدم المعقولية، فإنّه لو فرض أنّ المطلوب هو فرد واحد فقط، و باقي الأفراد مبعوضة، لا معنى لبعثهم جميعاً نحوه؛ لجواز أن ينبعث الزائد على واحد منهم، فيأتي بفرد مبعوض، سواء كان بنحو الاستغراق أو صرف الوجود.

و النحو الثالث أيضاً كذلك و هو الذي فرض فيه: أنّ المطلوب فرد واحد، و الزائد عليه لا محبوب و لا مبعوض، فإنّ تكليفهم جميعاً بنحو الاستغراق غير معقول، كما لو أمر المولى عبده بإتيان الماء للشرب، فإنّه لو أتى كل واحد منهم بكأس من الماء لعاتبهم و قبّح عملهم، و كذلك لو تركوا جميعهم؛ بخلاف ما لو أتى به واحد منهم، فالمأمور هو ذاك الواحد منهم.

و بالجملة: التكليف بالنسبة إلى غير الواحد منهم لغو و بلا وجه، و أمّا التكليف في هذا النحو بنحو صرف الوجود فلا إشكال فيه.

و إذا عرفت أنّ التكليف بنحو الاستغراق في الواجب كفايةً غير معقول في جميع الصور، و كذلك بنحو صرف الوجود في بعضها، فلا بدّ أن يقال: إنّ التكليف فيه متوجّه إلى واحدٍ من المكلفين؛ أي هذا العنوان الذي يصدق على كل واحد منهم.

أو يقال: إنّ متوجّه إلى كل واحد منهم بشرط علمه بعدم عزم الباقيين عليه؛ أي بشرط لا، أو بشرط عدم إقدام الباقيين على فعله لو فرض أنّه بنحو الاستغراق، و لا يعقل- أيضاً- إن كان بنحو صرف الوجود.

أو يقال بتوجّه التكليف إليهم بنحو التردد الواقعي؛ لما عرفت من إمكانه و عدم الإشكال فيه.

الفصل التاسع عشر في الواجب الموسّع و المضيق

المبحث الأول: حول تعريفهما

قد يقسم الواجب إلى الموقت و الغير الموقت، و الموقت- أيضاً- إلى الموسّع و المضيق.

قال قدس سره في «الكفاية»: إنّ الزمان و إن كان ممّا لا بدّ منه في كل واجب، إلّا أنّه قد يكون له دخل فيه، أو لا دخل له فيه، فالأول هو الموقت، و الثاني الغير الموقت، و الأول إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، و إمّا أن يكون أوسع منه فموسّع «١» انتهى.

و الأولى في الموقت و غيره ما ذكره في «الفصول» و اختاره الميرزا النائيني:

و هو أنَّ الزمان بحسب مقام الثبوت إمَّا له دخلٌ في تحقُّق المصلحة، أو ليس له دخل فيه أصلاً؛ بحيث لو فرض إمكان انفكاكه عن الزمان تحقَّقت المصلحة.

و الأول على قسمين:

لأنَّ ما له الدخل في المصلحة إمَّا هو مُطلق الوقت و الزمان، و إمَّا زمان معيَّن، و جرى الاصطلاح على أن يُطلق الموقَّت على ما يكون الزمان المعيَّن دخیلاً في المصلحة، و الغير الموقَّت على ما لا يكون الزمان المعيَّن دخیلاً فيها، سواء لم يكن دخیلاً فيها أصلاً، أو يكون الدخیل هو مطلق الزمان.

و الموقَّت- أيضاً- على قسمين: مُوسَّع إن لم يكن الزمان المأخوذ فيه بقدره، كالصلاة من دلوك الشمس إلى غَسَق الليل، و مُضَيِّق إن كان بقدره؛ كالصوم من الفجر إلى الغروب «١».

و من ذلك يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية» من التعريف المذكور، فإنَّه جعل الموقَّت ما للزمان دخل فيه، سواء كان بنحو الإطلاق، أو زمان معيَّن، لكن ليس كذلك كما عرفت، فكما لا يصحَّ أن يقيد المأمور به بإتيانه في الوقت فيما لا دخل للوقت في مصلحته أصلاً، كذلك فيما لمطلق الوقت دَخْلٌ فيها؛ لعدم انفكاكه عنه، فإنَّه- أيضاً- يُعدّ من غير الموقَّت كما قبله.

ثمَّ إنَّه اورد على الواجب الموسَّع إشكال عقليّ في غاية الوهن: و هو أنَّه إذا فرض أنَّ الزمان أوسع من الواجب، كالصلاة من دلوك الشمس إلى غَسَق الليل، فيجوز تركه في أوَّل الوقت، و جواز الترك يُنافي الوجوب، فلا بدَّ أن يُخصَّص ما ظاهره ذلك، إمَّا بأوَّل الوقت، لكن لو عصى و أخرها، و أتى بها في آخر الوقت، كفت و أجزأت عن الواجب، كما ورد في الخبر: (أنَّ أوَّل الوقت رضوان الله، و آخر الوقت غفران الله) «٢»، و إمَّا أن يُخصَّص بآخر الوقت، و الإتيان به في أوَّل الوقت نقلٌ يسقط به الفرض «١».

و فيه: أنَّ المفروض فيه أنَّ الصلاة واجبة من أوَّل الوقت إلى آخره؛ أي من دلوك الشمس إلى غَسَق الليل، و جواز الترك في جميع هذا الوقت المحدود يُنافي الوجوب، لا جواز الترك في بعض الوقت، و المخالفة و العصيان إنَّما يتحقَّقان لو تركها في جميع أجزاء الوقت، لا في بعضها فقط، و هو واضح.

و اورد على الواجب المضيق- أيضاً- إشكال عقليّ: و هو أنَّه لا ريب في أنَّ الانبعاث متأخَّر زماناً عن البعث، فإذا بعثه في أوَّل الوقت، كالأمر بالصوم في أوَّل الفجر، فإنَّه أن ينبعث المكلف في أوَّل الوقت- أيضاً- فهو خلف؛ لأنَّ المفروض أنَّ الانبعاث متأخَّر زماناً عن البعث، فلا يُمكن وقوعه في زمانه، و إمَّا أن يتأخَّر عنه بالزمان و لو قليلاً، فيلزم عدم تطابق الفعل لأوَّل الوقت، و هو- أيضاً- خلف «٢».

و فيه: أوَّلًا: أنَّه لا نُسلم أنَّه لا بدَّ من تأخُّر زمان الانبعاث عن زمان البعث، بل و لا التأخُّر الرتبيّ، كتأخُّر المعلول عن علته؛ لأنَّ الانبعاث ليس معلولاً للبعث، بل تأخُّره عنه بالطبع، فإنَّ الانبعاث مُسبَّب عن المبادئ الكامنة في نفس المكلف من الحبِّ و الخوف و الشوق و نحو ذلك، و حينئذٍ فلو أمره في أوَّل الليل بالإمساك من الفجر بنحو الواجب المشروط، ينبعث المكلف في أوَّل الفجر، مع تعلُّق الوجوب- أيضاً- في ذلك الوقت، و لا إشكال فيه.

و ثانيًا: سلَّمنا تأخُّر الانبعاث عن البعث زماناً، لكن يمكن أن يأمر قبل الوقت به بنحو الواجب المُعلَّق؛ بتعليق الواجب على دخول الوقت و إن كان الوجوب فعليًّا قبل الوقت بإنشائه قبله، فلا إشكال فيه.

المبحث الثاني عدم إمكان صيرورة الموسّع مضيّقاً

بقي الكلام: في أنّه هل يصير الموسّع مضيّقاً لو أخره إلى أن بقي من الوقت بمقدار فعله أو لا؟

فنقول: إذا تعلّق الأمر بطبيعة في وقت موسّع، و لها أفراد، فالمكلف مخير في الإتيان بأيّ فرد منها، وهذا التخيير عقليّ؛ لأنّ المفروض أنّ خصوصيّة كلّ واحد من الأفراد غير دخيلة في المطلوب منها، وإلّا لم يتعلّق الأمر بنفس الطبيعة، و مع دخل كلّ واحدة من الخصوصيّات فيه مع تعلّق الأمر بها يصير الواجب مضيّقاً، فالشارع من حيث إنّّه شارع لا يجوز له أن يخير العبد بين أفراد الطبيعة التي أمر بها، نعم يصحّ له ذلك بما هو أحد أفراد العقلاء. نعم لو فرض أنّ خصوصيّة كلّ فرد دخيلة في الغرض فلا بدّ أن يتعلّق بكلّ واحد من الأفراد أمراً؛ لتعدّد المحصلّ له، و حينئذٍ فلو خيره الشارع بينها كان التخيير شرعيّاً، و ما نحن فيه ليس كذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: لو أخر المكلف الواجب الموسّع حتّى بقي من الوقت مقدار فعله فقط عمداً أو نسياناً، فلا ريب في أنّه لا يعقل أن يصير مضيّقاً؛

أمّا أوّلًا: فلأنّ الأمر في الموسّع- كما عرفت- متعلّق بالطبيعة في ذلك وقت المحدود بحديّين، كالصلاة من دلوّك الشمس إلى غروبها، و هذا الفرد الواقع في آخر الوقت من مصاديق تلك الطبيعة؛ بداهة أنّه يصدق عليه أنّه صلاة واقعة بين الحديّين، كسائر أفرادها في ذلك الوقت.

و ثانياً: عرفت أنّ الأمر في الواجب الموسّع متعلّق بالطبيعة، و لا دخل لخصوصيّات أفرادها في الغرض و المصلحة، بخلاف الواجب المضيّق، فإنّ خصوصيّة كلّ واحد من الأفراد دخيلة فيه، و الأمر فيها- أيضاً- متعلّق بالفرد الخاصّ، فلو صار الواجب الموسّع مضيّقاً بضيق وقته لزم التغيير في إرادة الشارع، و تصير متعلّقة بالفرد الخاصّ بعد ما كانت متعلّقة بالطبيعة، و هو غير معقول.

فظهر أنّ الموسّع لا يصير مضيّقاً بضيق وقته، لكن العقل يحكم بلزوم الإتيان بخصوص هذا الفرد، لا من جهة أنّه مضيّق، بل من جهة أنّ الطبيعة المأمور بها انحصرت في هذا الفرد، و لا فرد لها غيره في الغرض.

المبحث الثالث حول دلالة الأمر على وجوب الإتيان خارج الوقت

ثمّ إنّّه هل يدلّ الأمر المتعلّق بالموقت على وجوب الإتيان به خارج الوقت لو لم يأت به في الوقت عمداً أو نسياناً أو غيرهما؟

قال في الكفاية: لو كان الأمر في الموقت متعلّقاً بأصل الطبيعة و التقيد بالوقت- لقيام دليل آخر منفصل ليس له إطلاق بالنسبة إلى حالات المكلف من الصّحة و المرض و العجز و غير ذلك- لكان قضيّة إطلاق الأمر بأصل الطبيعة هو ثبوت الوجوب بعد خروج الوقت، و أنّ التقيد به إنّما هو لأجل أنّه تمام المطلوب، لا أصل المطلوب «١» انتهى. و فيه ما لا يخفى، فإنّ ما ذكره خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّه هو: أنّ الأمر بالموقت هل يدلّ على وجوبه بعد خروج الوقت؟ فذهب بعض إلى دلالة على ذلك؛ لأنّه مع عدم التمكن من تحصيل مصلحة الوقت، يلزم عدم تفويت أصل مصلحة الطبيعة، و ما ذكره في الكفاية هو دلالة الإطلاق على ذلك، و لا شكّ فيه و لا شبهة تعتريه، لكنّه خارج عن المبحث.

و الحقّ أنّه لا دلالة لأمر الموقت على وجوب الإتيان به خارج الوقت كما عرفت، فالقضاء إنّما هو بأمر جديد.

مقتضى الاستصحاب

ثمّ مع عدم دلالته على ذلك فهل يمكن استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت؟

و الحقّ عدم جريانه، توضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة: وهي أنّهم ذكروا أنّه يُعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع «١»، و الأولى أن يُقال: إنّهُ يُعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة، فإذا تعلّق الحكم بعنوان كلي مقبّد بقيد، كما لو قال:

«الماء إذا تغيّر ينجس» فالموضوع لهذا الحكم هو عنوان الماء المتغيّر، بخلاف ما إذا جعل الموضوع مطلق الماء.

و الحاصل: أنّ الموضوع لحكم إذا كان كلياً، فهو مع التقييد بقيد موضوع، و بدون التقييد به موضوع آخر، كما إذا قال: «العنب إذا غلى ينجس»، فإنّ الموضوع فيه مغاير للزبيب، فإنّهُ موضوع آخر. هذا إذا كان الموضوع هو العنوان الكلي.

و أمّا إذا جعل الموضوع مصداقاً خارجياً، كما لو فرض وجود ماءٍ متغيّر في الخارج، فيقال: «هذا الماء متغيّر، و كل ماءٍ متغيّر نجس، فهذا الماء نجس»، فالموضوع هو المشار إليه بقولنا: «هذا»، فإذا فرض زوال التغيّر عنه في الخارج، و احتُمِل أنّه لا يكون زوال التغيّر بنفسه مُطهّراً، أمكن جريان استصحاب النجاسة حينئذٍ، فإنّ الموضوع هو المشار إليه الخارجي، و التغيّر واسطة في الثبوت- أي ثبوت حكم النجاسة له- فلا يضرّ انتفاؤه في جريان الاستصحاب، و كذلك الكلام في العنب الموجود في الخارج، فإنّهُ محكوم بأنّه إذا غلى ينجس، فإنّهُ إذا صار زيبياً يُستصحب ذلك الحكم؛ لما بيّناه.

و بالجملة: إذا جعل و علّق الحكم على عنوان كلي و جُعِل موضوعاً لحكم، فهو يختلف باختلاف القيود وجوداً و عدماً، و أمّا الموضوع الخارجي فليس كذلك، لا يختلف باختلاف قيوده و حالاته إلّا أن يتغيّر ماهيّته، كما إذا صار الكلب ملحاً.

إذا عرفت ذلك نقول: حيث إنّ الموضوع فيما نحن فيه هو العنوان الكلي؛ أي الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل، و المفروض أنّه لم يوجد في الخارج، و إلّا لم يحتجّ إلى الاستصحاب، فبانتفاء قيده الذي هو الوقت المعيّن بخروج الوقت، يتغيّر الموضوع، و يصير طبيعة الصلاة، لا المفيدة بالوقت المحدود، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة و المفروض أنّ الموضوع هو العنوان الكلي لا المصداق الخارجي لأنّ المفروض أنّه لم يوجد المكلّف و إلّا انتفى الوجوب لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا الثبوت فالمقام مجرى البراءة لا الاستصحاب.

المطلب الثاني في النواهي و فيه فصول:

الفصل الأوّل في متعلّق النهي

هل النهي مثل الأمر في الدلالة على الطلب بمادّته و هيئته، و أنّ الفرق بينهما إنّما هو في المتعلّق، و أنّ متعلّق الأمر هو الوجود و متعلّق النهي هو العدم، أو أنّه لا فرق بينهما في المتعلّق، و أنّه الوجود فيهما، و الفرق في أنفسهما؟

وجهان: اختار أولهما في «الكفاية»، لكن لا بدّ من بيان أنّ الفرض الأوّل هل هو متصوّر عقلاً أو لا؟

فنقول: لا ريب في أنّ الطلب مسبوق بمقدّمات الإرادة من التصرّ و التصديق بأنّ المطلوب ذو مصلحة في الأمر و مفسدة في النهي، و الاشتياق إليه في بعض الأوقات لتعلّق به الإرادة و البعث إليه، و هذه كلّها غير متصوّرة في العدم لا عقلاً و لا عرفاً، فإنّ العدم المطلق منه و المضاف ليس شيء يوجد فيه المصلحة أو المفسدة، أو يشتاق إليه

أو يراد و يبعث نحوه، و أيضاً قولنا: العدم ذو مصلحة أو مشتاق إليه أو مراد، قضية موجبة لا بدّ لها من وجود الموضوع، فلا يصحّ جعل العدم موضوعاً لها.

و بالجملة: توهّم أنّ العدم متعلّق للطلب في النواهي و البعث و غيرهما غير معقول.

و أمّا بملاحظة العرف فالأمر مركّب من مادّة و هيئة فهو بمادّته يدلّ على نفس الطبيعة و بهيئته يدلّ على البعث و الإغراء إليها، و أمّا النهي، مثل «لا تضرب» فمادّته هي مادّة الأمر مثل «اضرب»، تدلّ على طبيعة الضرب مع زيادة كلمة «لا»، و ليس فيه ما يدلّ على الطلب، بل هيئته تدلّ على الزجر عن الوجود.

و بالجملة: كلّ واحد من الأمر و النهي متعلّق بالوجود، و لا فرق بينهما في ذلك، و إنّما الفرق بينهما في أنفسهما، و أنّ الأمر هو طلب الوجود، و النهي زجر عن الوجود، و ذلك هو مقتضى العقل و العرف.

ثمّ إنّّه لا وجه للنزاع و البحث في أنّ النهي عبارة عن طلب الكفّ عن الفعل، أو نفس أن لا تفعل «١»، سواء قلنا بأنّ النهي هو طلب العدم، أم قلنا بأنّه زجر عن الوجود:

أمّا على الثاني فواضح؛ لأنّه لا طلب حتّى يتوهّم أنّه طلب للكفّ، أو نفس أن لا يفعل.

و أمّا على الأوّل- الذي اختاره في الكفاية- فهو- أيضاً- كذلك؛ لأنّه- حينئذٍ- و إن كان طلباً، لكن متعلّقه العدم لا الوجود.

ثمّ إنّ ما ذكره في «الكفاية» من أنّ الترك- أيضاً- مقدور، و إلّا لما كان الفعل مقدوراً- أيضاً- فإنّ القدرة بالنسبة إلى طرفي الوجود و العدم على حدّ سواء، و أنّها ذات إضافة إلى طرفي الوجود و العدم، كما فصلّ ذلك في الكتب الحكميّة «٢»، فإن أراد بذلك أنّ للمكلف إضافة إلى وجود الأفعال الاختيارية و عدمها؛ سواء أريد بها الإضافة الإشراقية، أو الإضافة المقولية، فلا معنى له، فإنّ الإضافة تحتاج إلى المتصايفين، و لا يمكن تحقّقها مع أحد المتصايفين فقط، و إن أريد بذلك أنّ المكلف قادر على إيجاد الفعل في المستقبل، فهو صحيح.

الفصل الثاني في منشأ الفرق بين مُرادَي الأمر و النهي

لا ريب و لا إشكال في أنّه إذا نهى المولى عن طبيعة، فالمراد الزجر عن جميع أفرادها عند العرف و العقلاء، فلا بدّ أن يترك المكلف جميع الأفراد، و لو أمر بها كفى في الامتثال إيجاد فرد منها.

و لا إشكال في ذلك في المتفاهم العرفي، و إنّما الإشكال في منشأ ذلك و أنّه هل هو بحكم العقل- أي البرهان العقليّ- أو أنّه مقتضى اللغة و مدلول اللفظ أو أنّه بحسب المتفاهم العرفي.

قد يقال: إنّ مقتضى حكم العقل- كما اختاره في «الكفاية»- لأنّه يصدق إيجاد الطبيعة بإيجاد فرد منها؛ لأنّها عين الفرد في الخارج، فإذا أتى به فقد أتى بتمام المطلوب، فيتحقّق الامتثال فيما لو أمر بها، و أمّا في صورة النهي عنها فلأنّ المفروض أنّها تصدق بإيجاد فرد منها، فلو ترك فرداً منها و أوجد الآخر، فانتفاء الطبيعة و إن يصدق بترك فرد، لكن يصدق إيجادها بفرد آخر منها، فهي موجودة، فيلزم أن تكون موجودة و معدومة معاً، و هو محال، فهي موجودة- حينئذٍ- فلا يتحقّق الامتثال «١».

لكن هذا الاستدلال فاسد؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد طبيعة- تمامها في الخارج- يتكثّر وجودها في الخارج بعدد الأفراد، لا أنّ حصّة منها موجودة في ضمن فرد، و حصّة أخرى منها في فرد آخر، و حينئذٍ فكما أنّه إذا أوجد فرداً من الطبيعة فقد

أوجدتها، كذلك إذا ترك فرداً منها فقد تركها؛ لعدم الفرق في ذلك بعد ما فرض أنّ الطبيعة عين كلّ فرد في الخارج فالبرهان العقليّ قائم على خلاف ما ذكره.

و أمّا دلالة النهي على ذلك فهي- أيضاً- ممنوعة، فإنّ المادّة موضوعة للطبيعة المجردة، و الهيئة موضوعة للزجر عنها، و ليس للمجموع من حيث المجموع وضع آخر نوعيّ.

و أمّا احتمال أنّ وضع المادّة في النهي غير وضعها في الأمر فهو كما ترى، و كذلك احتمال أنّ استعمال صيغة النهي- مثل «لا تضرب»- في نفي جميع أفرادها بنحو المجازيّة لعلاقة نوعيّة.

و حينئذٍ فانحصر القول بأنّ ذلك حكم عرفيّ عقلائيّ، لا عقليّ؛ فإنّ مقتضى الحكم العقليّ الدقّي: هو أنّ الطبيعة توجد بإيجاد فرد منها، و تنعدم بإعدام فرد منها؛ لأنّه مقتضى كون الطبيعة عين الأفراد في الخارج، و أنّها تتكثّر بتكثّرها، و لا يصحّ أن يقال: إنّ بناء العقلاء على ما ذكر إنّما هو لأجل أنّ وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فرد منها، و انعدامها بإعدام جميع أفرادها و انتفائها، فإنّه- أيضاً- لا يستقيم؛ لأنّ مقتضى حكم العقلاء هو- أنّه إذا أتى بالمنهيّ عنه مراراً، استحقّ العقوبة بعدد الأفراد التي ارتكبها، و أنّه لو اتّفق أنّه حصلّ مقدّمات ارتكابه، لكن لم يرتكبها أصلاً عدّ ذلك طاعة عندهم، و لو تكرّر ذلك و لم يرتكبها عدّ ذلك إطااعات، و أنّه لو أتى بفرد منها فالنهي باقي بحاله بالنسبة إلى سائر الأفراد، و هذا منافٍ للحكم بأنّ انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد فقط؛ لأنّ مقتضاه أنّ ترك جميع الأفراد إطااعة واحدة.

و ذكر بعض الأعظم في المقام ما حاصله: أنّ المنشأ في النهي هي طبيعة الطلب المتعلّق بطبيعة ترك شرب الخمر- مثلاً- في «لا تشرب الخمر»، لا شخص خاصّ من الطلب، و طبيعة الطلب بنفسها متكرّرة في الخارج بتكثّر الأفراد، فلكلّ فرد من المنهيّ عنه فرد من الطلب، فلذلك بنى العقلاء على أنّ الإتيان بالأفراد المتعدّدة للطبيعة المنهيّ عنها، هو عسيانات متعدّدة، و أنّ الإطااعة لا تحصل إلّا بإعدام جميع أفرادها «١» انتهى خلاصة كلامه قدس سره.

و فيه: أنّه لا بدّ في المقام من ملاحظة القواعد اللّغويّة أيضاً، و ما ذكره قدس سره لا ينطبق عليها، فإنّه لو كان المنشأ في النواهي هو طبيعة الطلب و سنخه، فلم لا يقولون به في الأوامر؛ ضرورة أنّ مادّتهما واحدة؟!

و إن أراد أنّ النهي متعلّق بالأفراد بنحو الاستغراق- كما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره «٢»- فهو أيضاً غير مستقيم إلّا بنحو المجازيّة في الاستعمال، و لا يلتزم به هو قدس سره.

و قال بعض آخر: إنّ النهي ليس طلباً مثل الأمر، بل هو عبارة عن الزجر عن متعلّقه، و أنّ انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد من الأحكام العقلائيّة، و لعلّه لأجل أنّ الأمر و النهي لا يسقطان بالعصيان، بل سقوطهما إمّا بالإطااعة، أو بانتفاء الموضوع، أو بموت المكلف، و أمّا العصيان فهو ليس مُسقطاً له، بل التكليف معه- أيضاً- باقي بحاله بارتكاب فرد من الطبيعة المنهيّ عنها «٣». انتهى ملخصه.

و فيه: أنّه قد يسقط التكليف بالعصيان- أيضاً- بارتكاب فرد من الطبيعة المنهيّ عنها، كما إذا نهى عن صرف وجودها؛ أي أوّل فرد يتحقّق، فإنّ باقي الأفراد- حينئذٍ- ليست منهياً عنها، فيإيجاد الفرد الأوّل يسقط التكليف.

و أمّا ما أفاده في «الكفاية»: من أنّه يمكن التمسك بإطلاق المتعلّق على أنّ المراد ترك جميع الأفراد من هذه الجهة «١».

ففيه: أنّه إن أراد من إطلاق المتعلّق من هذه الجهة أنّه لاحظ التسوية بين الأفراد، و أنّه قال- مثلاً-: «لا تشرب الخمر سواء ارتكبته مرّة أو أكثر أم لا»، ففيه- مع أنّ الإطلاق اللحظي غير متحقّق- أنّ ذلك ليس هو من الإطلاق، بل هو عموم.

و إن أراد بالإطلاق عدم اللحظ فليس ذلك من حالات المتعلّق، بل هو من حالات المكلف.

و أمّا ما يقال: من أنّه إذا فُرض أنّ المفسدة ثابتة في كلّ فرد من أفراد الطبيعة، فالنهي عنها متوجّه إلى جميع الأفراد بنحو الاستغراق، و أنّ المراد من «لا تشرب الخمر» الزجر عن جميعها بنحو الاستغراق، فهو قرينة عامّة في سائر النواهي أيضاً، و لذلك يحكم العرف و العقلاء بذلك أيضاً «٢».

ففيه أيضاً: أنّه إن اراد أنّ المادّة موضوعة للطبيعة المجردة، و مستعملة فيها أيضاً، لكنّها جعلت حاكية عن خصوصيّات الأفراد، فهو محال؛ لأنّ الطبيعة المطلقة- بما هي كذلك- مبيّنة لخصوصيّات الأفراد، فكيف يمكن حكايتها عنها، و إن اتّحدت مع الأفراد في الخارج، بل هي عينها فيه؟! فإنّ اتّحدت الطبيعة مع الأفراد في الخارج، و أنّ كلّ فردٍ منها تمام الطبيعة، مسألة، و حكاية اللفظ الموضوع لها مجردة عن خصوصيّات الأفراد مسألة أخرى، و الاولى مُسلّمة، و الثانية ممنوعة.

مضافاً إلى أنّه لا فرق بين الأمر و النهي في أنّ متعلّق كلّ واحدٍ منهما شيء واحد، و الهيئة و لفظ «لا» الناهية- أيضاً- موضوعة للدلالة على الزجر، فلم لا يلتزم بذلك في الأمر؟!

و إن اراد أنّ المادّة الموضوعية للطبيعة مستعملة في جميع الأفراد مجازاً لمناسبة اتّحادها مع الأفراد في الخارج.

ففيه: أنّ المفهوم من لفظة «لا تضرب»- مثلاً- غير ذلك عرفاً، مضافاً إلى أنّه لا مناسبة و لا علاقة بين نفس الطبيعة و خصوصيّات الأفراد لتستعمل فيها مجازاً.

و بالجملة: ما ذكره- من أنّ النهي هو الزجر عن كلّ فردٍ فرد من أفراد الطبيعة- لا يساعده العرف و لا العقل و لا اللغة.

و غاية ما يمكن أن يقال في المقام: هو أنّ المادّة المتعلقة للنهي و إن كانت بعينها التي تقع هي متعلّقة للأمر- أيضاً- في مثل «اضرب» و «لا تضرب»، و أنّه لا فرق بين مادّتها في الوضع و الدلالة، لكن الفرق إنّما هو بين نفس الأمر و النهي، فإنّ الأمر حيث إنّّه بعث إلى الطبيعة، و أنّ الطبيعة تتحقّق بوجود فرد منها، فإذا أتى المكلف بفرد منها كان مطيعاً عند العرف و العقلاء؛ لإيجاده تمام الطبيعة- حينئذٍ- فيسقط الأمر، بخلاف النهي؛ حيث إنّّه زجر عن الطبيعة، فإذا حصلت مقدّمات ارتكابها، و لم يمنع مانع عنه، فانتهى و انزجر عن جميع أفرادها، عدّ في العرف مطيعاً، و هكذا لو اتّفق ذلك مكرراً بعدّ مطيعاً بعدد كفّ نفسه عنها مرّاتٍ عديدة عرفاً كذلك، و أنّه لا يسقط النهي عندهم بارتكاب فرد منها بنحو العصيان، بل هو باقٍ بحاله، و أنّه لو ارتكبها مرّات، و أتى بأفراد منها، يعدّ ذلك عصيانات بعدد الأفراد المأثي بها، فتأمّل في المقام.

الفصل الثالث في اجتماع الأمر و النهي

هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا؟ كذا عنوان هذا البحث «١»، لكنّه ليس بسديد، فإنّ المراد بالواحد إمّا الواحد الشخصيّ أو النوعيّ أو الجنسيّ أو الأعمّ من الجميع، و على أيّ تقدير فالأمر دائر ما بين بديهيّة الجواز و بديهيّة الامتناع؛ لأنّه إن اراد بالواحد الواحد الشخصيّ الخارجي، فالشيء بعد وجوده الخارجي لا يمكن أن يتعلّق به

أمر أو نهى، فيمتنع الجواز، وإن أريد به الواحد الجنسيّ فالجواز بديهيّ، كالأمر بالسجود لله و النهي عنه للصنم، أو الأمر بالحركة المُتخصّصة بالصلاة و الحركة المُتخصّصة بالغصب، فإنّه لا ريب و لا إشكال في جوازه.

فالأولى أن يُعنون البحث هكذا: هل يجوز تعلّق الأمر و النهي الفعليّين بعنوانين متصادفين على واحد شخصيّ أو لا؟ فإنّ النزاع فيه معقول كُبرويّ؛ أي في الجواز و عدمه، و أمّا بناءً على ما ذكره فالنزاع صُغرويّ في أصل الاجتماع و عدمه، و أيضاً الواحد الجنسيّ ليس مصداقاً لعنوانين في اصطلاح أهل الميزان، فإنّ المصداق في اصطلاحهم هو الفرد الخارجيّ.

ثمّ إنّّه لا بدّ في المقام من تقديم امور:

الأمر الأوّل: بيان الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادات

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنّ الفرق بينهما هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيهما مختلفة، كما هو المناط في تغاير المسألتين، فإنّ البحث فيما نحن فيه إنّما هو: في أنّ تعدّد الجهة و العنوان في واحد هل يوجب تعدّد متعلّقي الأمر و النهي؛ بحيث ترتفع غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبها؟ فالنزاع في سريّة كلّ واحد من الأمر و النهي إلى متعلّق الآخر و عدمها، فالأوّل لأجل اتّحاد مُتعلّقيهما وجوداً، و عدم سريّته لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة، فإنّ البحث فيها هو: أنّ النهي في العبادات هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجّه إليها أو لا؟

و أمّا ما ذكره صاحب «الفصول»- من أنّ الفرق بينهما و امتيازهما إنّما هو لتغاير موضوعيهما «١»- فاسد؛ لما ذكرنا من أنّه إذا كانت الجهة المبحوث عنها واحدة في المسألتين فهما واحدة و إن اختلف موضوعاهما أو محمولاهما، و إن كانت متعدّدة فهي مُتعدّدة متغايرة و إن اتّحد موضوعاهما أو محمولاهما «٢». انتهى.

أقول: في مراده من الجهة المبحوث عنها التي ذكرها احتمالات بحسب مقام التصوّر:

الأوّل: أن يُريد منها الحيثيّة التي وقع البحث فيها، كالبحث في حيثيّة جواز الاجتماع و عدمه، بخلافه في المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها في حيثيّة الفساد و عدمه.

الثاني: أن يُريد منها ما هو سبب البحث و علّته التي وقع البحث فيها لأجله.

الثالث: أن يُريد منها منشأ القول بالجواز و عدمه، و أنّ منشأ القول بعدم الجواز هو سريّة النهي إلى متعلّق الآخر، و منشأ القول بالجواز عدم سريّته.

فنقول: مراده قدس سره هو الاحتمال الأخير لتصريحه قدس سره بذلك.

لكن يرد عليه: أنّه إذا كان بين مسألتين تغاير بتمام ذاتيهما، كما إذا تغايرا موضوعاً و محمولاً، أو ببعض ذاتيهما، كما لو اتّحد موضوعهما و تغاير محمولهما أو بالعكس، فلا وجه لأن يبيّن الفرق بينهما بالآثار و العوارض المترتبة عليهما، كما لو قيل: أنّ الفرق بين الإنسان و الحجر هو أنّ الأوّل مستقيم القامة، بخلاف الحجر، مع أنّهما متباينان في مرتبة ذاتيهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المسألتين المذكورتين مُتباينتان في مرتبة ذاتيهما موضوعاً و محمولاً، و لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، و لا جهة اشتراك بينهما كي يحتاج إلى بيان ما به الامتياز، فالحقّ أنّ اختلاف المسألتين إنّما هو في الجهة المبحوث عنها بالمعنى الأوّل، كما ذكره في «الفصول».

الأمر الثاني: في كون المسألة اصولية

إنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المبادئ التصديقية، أو من المسائل الكلامية، أو من الفروع الفقهية؟

قال الميرزا النائيني قدس سره: حيث إنّ القول بامتناع الاجتماع يؤدّي إلى باب التعارض، فهي من المسائل التصديقية «١».

و قال بعض الأعظم: حيث إنّ موضوع الاصول هو الحجّة في الفقه، وأنّه يبحث فيه عن أحوال الحجّة، فهذه المسألة من المبادئ الأحكامية؛ لأنّه لا يبحث فيها عن أحوال الحجّة؛ لتكون من المسائل الاصولية، بل يستأنس بها في الأحكام الشرعية «١».

و قال في «الكفاية»: إنّّه وإن كان في هذه المسألة جهات من البحث كلّ واحدة من الجهات تناسب أن تكون من مسائل كلّ واحدة من المذكورات، لكن لا داعي لجعلها من مباحث غير الاصول، مع أنّهم ذكروها في الاصول، و إمكان جعلها من المسائل الاصولية؛ لأنّ المناط في المسائل الاصولية هو وقوع نتیجتها في طريق الاستنباط، و هذه المسألة كذلك «٢».

أقول: أمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره فيظهر من كلامه أنّ مراده من المبادئ التصديقية غير ما هو المصطلح عليه، فإنّها في الاصطلاح: عبارة عن البراهين و الاستدلالات التي يتوقّف التصديق بالمسائل عليها.

و أمّا ما ذكره البعض الآخر من أنّها من المبادئ الأحكامية، و أنّ الموضوع لعلم الاصول هو الحجّة في الفقه، فقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً:

أولاً: بأنّ لا نسلم ما هو المعروف من أنّه لا بدّ لكلّ علم موضوع يُبحث فيه عن أحواله و عوارضه الذاتية «٣»؛ لاستلزامه خروج جُلّ مسائل كثير من العلوم عنها؛ مثلاً: أنّهم ذكروا أنّ موضوع علم الفقه هو أفعال المكلفين «٤»، مع أنّ قولهم: «الشمس مطهّرة»، أو «الماء مطهّر»، أو «مقدار الكرّ كذا» ... إلى غير ذلك من أمثالها، لا يرجع البحث فيه إلى البحث عن أحوال المكلفين.

و ثانياً: لا نسلم أنّ الوجوب و الحرمة من العوارض.

و ثالثاً: لا نسلم أنّها من عوارض فعل المكلف و إنّ سلّم أنّها من العوارض.

و رابعاً: لو سلّمنا أنّ موضوع علم الاصول هو الحجّة في الفقه، فليس المراد منها مفهومها، بل المراد مصاديقها الخارجية، و حينئذٍ فيمكن جعلها من المسائل الاصولية بهذا المعنى، فلا يصحّ جعلها من مبادئ الأحكام.

و أمّا ما ذكره في «الكفاية» ففيه: أنّه إنّما يصحّ ما ذكره من إمكان جعل هذه المسألة من المذكورات، إذا كان فيها الجهات المذكورة بعنوانها و بقاء موضوعها و محمولها، مع أنّهم ذكروا في وجه كونها من المسائل الكلامية: أنّ مرجع البحث فيها إلى أنّ المكلف - بالكسر - هل يصحّ أن يأمر بعنوان، و ينهى عن عنوان آخر متصادقين على موضوع واحد «١»؟

و في وجه كونها من المسائل الفقهيّة: أنّ مرجع البحث فيها إلى صحّة الصلاة الواقعة في المكان الغصبيّ و فسادها، فغيّروا المسألة و عنوانها و هكذا.

فما ذكره- من إمكان جعلها من كلّ واحد من المذكورات- غير صحيح.

فالمتمعّن هو ما ذكرناه من أنّ مسائل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مربوطة، و أنّ المناط في المسألة الاصوليّة هو إمكان وقوع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة، و هي كذلك.

الأمر الثالث: في أنّ المسألة عقلية

لا ريب في أنّ هذه المسألة من المسائل العقلية، و أنّ الجواز المبحوث عنه فيها و عدمه لا يراد منه الجواز الشرعيّ، بل هو بمعنى الإمكان، و أمّا تفصيل بعض فيها بالجواز عقلاً و عدمه عرفاً «٢»، فلا يدلّ على أنّها من المباحث اللفظيّة و اللغويّة، فإنّ مراده أنّ مقتضى حكم العقل الدقّي هو أنّ تعدّد الجهة موجب لتعدّد المتعلّق، و أمّا بحسب النظر العرفيّ فإنّهما واحد مسامحة، لا بمعنى استظهار ذلك من اللفظ؛ لأنّ البحث ليس في دلالة لفظي الأمر و النهي.

الأمر الرابع: عدم الفرق بين أقسام الوجوب

لا فرق بين أقسام الوجوب- من النفسيّ و الغيريّ و العينيّ و الكفائيّ و التعينيّ و التخييريّ- في جريان النزاع في الجميع و شمول البحث لها؛ لأنّ البحث- كما عرفت- عقليّ يجري في جميع ذلك، لا لفظيّ كي يقال: إنّ لفظ الأمر ظاهر في الوجوب النفسيّ العينيّ التعينيّ إلّا مع خروج موضوعه، كما في مثل وجوب المقدّمة؛ حيث إنّ الوجوب فيها متعلّق بذات المقدّمة لا بعنوانها لينصّر النزاع فيه.

الأمر الخامس: عدم اعتبار وجود المندوحة

هل يعتبر في محلّ البحث قيد وجود المندوحة؛ بمعنى تمكّن المكلف من الصلاة- مثلاً- في مكان مباح في مقام الامتثال؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال، أو لا؟

و الحقّ عدم اعتبار قيد وجودها، كما هو مختاره في «الكفاية» «١»؛ لأنّ محطّ البحث فيها هو: أنّه هل يجدي تعدّد الوجه و العنوان في دفع غائلة اجتماع الضدّين، أو لا يجدي؟ و لا فرق في ذلك بين وجود المندوحة و عدمه، و لا فرق في ذلك بين العنوانين المتلازمين في الوجود؛ بحيث لا ينفكّ أحدهما عن الآخر بحسب الوجود، و غير ذلك.

نعم: يشترط في التكليف تمكّن المكلف و قدرته و غير ذلك من الشرائط، لكنّه خارج عن محلّ النزاع.

الأمر السادس: هل النزاع مبنيّ على القول بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع أم لا؟

هل النزاع في جواز الاجتماع و عدمه مبنيّ على القول بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع؛ لأنّه على القول بتعلّقها بالأفراد يتعيّن القول بالامتناع، أو لا، بل يجري على كلا القولين؟

ثمّ إنّّه من قال بتعلّقها بالأفراد هل يتعيّن أن يختار القول بالامتناع أو لا، و يتعيّن اختيار القول بالجواز على من يذهب إلى تعلّقها بالطبائع أو لا؟

فنقول: تحقيق الكلام يحتاج إلى بيان المراد من تعلّق الأوامر و النواهي بالأفراد: لا إشكال في أنّه ليس المراد منه هو الأفراد الشخصية الموجودة في الخارج، فإنّه غير معقول و تحصيل للحاصل، و على فرض إرادتهم ذلك فلا معنى لهذا النزاع فيه، بل المراد من تعلّقها بالأفراد أحد وجوه:

الأوّل: أنّ المراد هو تعلّق الأمر بالفرد المعنون بعنوان الصلاة، و النهي بالفرد المعنون بعنوان الغصب- مثلاً- في قبال القول بتعلّقها بنفس الطبائع المجردة.

الثاني: أنّ المراد أنّ الأمر متعلّق بإيجاد فردٍ من الصلاة، و النهي بالزجر عن إيجاد الفرد من الغصب في الخارج.

الثالث: أنّ المراد بالأفراد هو عنوان الصلاة مع جميع ملازماتها من الزمان و المكان- بعرضها العريض- و مشخصاتها الفردية، و الغصب أيضاً كذلك في قبال القول بتعلّقها بالطبائع المجردة.

الرابع: أنّ المراد بتعلّقها بالأفراد بتعلّقها بالوجود السعّيّ من كلّ طبيعة مجرداً عن العوارض؛ بمعنى الجامع بين الأفراد، لا بالمعنى المصطلح عليه في كتب الفلسفة، في قبال القول بتعلّقها بالفرد الموجود.

لا إشكال في أنّ البحث يجري على كلّ واحد من الاحتمالات المذكورة، إلّا الثالث؛ لأنّه بناءً على تعلّق الأوامر و النواهي بعنواني الصلاة و الغصب- مثلاً- مع جميع عوارضهما الخارجية و مشخصاتهما الفردية، لا مناص من القول بالامتناع، لأنّه في قوّة أن يقال: «صلّ في الدار المغصوبة» و بالعكس، و أمّا غيره من الاحتمالات فيقع البحث فيها و في اختيار الجواز و عدمه؛ لأنّ متعلّقيهما كلّيّ في جميعها، و الذي دعاهم إلى القول بتعلّقها بالأفراد بأحد معانيها الثلاث، مع أنّها كليّات، هو أنّهم زعموا أنّ نفس الطبيعة المجردة غير قابلة لأن توجد في الخارج، فلا يمكن تعلّق الأمر و النهي بها.

الأمر السابع: اعتبار وجود المناطين في المجتمع

قال في «الكفاية» ما محصّله: إنّّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا فيما إذا كان في كلّ واحد من الأمر و النهي مناط حكمه مطلقاً، حتّى في مورد التصادق و الاجتماع؛ كي يحكم على الجواز بأنّه محكومٌ بحكمين فعلاً، و على الامتناع بأنّه محكومٌ بحكم أقوى المناطين، أو بحكم آخر فيما لم يكن أحدهما أقوى، و أمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب، بل هو من باب التعارض، فلا بُدّ من علاج التعارض بينهما، و لا يكون مورد الاجتماع إلّا محكوماً بحكم واحد إذا كان له مناط واحد، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما؛ قيل بالجواز، أو الامتناع «١». انتهى حاصله.

أقول: يحتمل ما ذكره أحد وجهين لا يخلو كلاهما عن الإشكال:

الوجه الأوّل: أن يريد قدس سره أنّ محطّ البحث و النزاع إنّما هو فيما إذا كان المناطان موجودين، كما أنّ من اعتبر وجود المندوحة يذهب إلى أنّ محطّ البحث إنّما هو في صورة وجودها.

فإن أراد ذلك يرد عليه: أنّ هذا مناقض لما ذكره- في بيان عدم اعتبار وجود المندوحة- من أنّ المهمّ في هذه المسألة هو البحث عن جواز الاجتماع و عدمه؛ من حيث إنّ تعدّد العنوان هل يُجدي في دفع غائلة اجتماع الضدّين أو لا؟ فإنّه- حينئذٍ- لا فرق بين وجود المناطين و عدمه؛ لعدم دخل وجودهما- حينئذٍ- في جريان النزاع «١».

مع أنّه يرد عليه: أنّه- بناءً على ذلك- لا بدّ و أنّ يختصّ هذا البحث بالعدليّة، لا الأشاعرة؛ حيث إنّهم لا يقولون بوجود المناطق و الملاك للأحكام.

هذا بناءً على ما اختاره من أنّ النزاع في المقام صُغرويّ.

و أمّا بناءً على ما اخترناه- من أنّ البحث فيها كُبرويّ؛ أي في إمكان الاجتماع و عدمه- فلا يشترط ما اعتبره من وجود المناطقين.

الوجه الثاني: أنّ يريد قدس سره فيما ذكره دفع إشكال: و هو أنّهم ذكروا في باب التعارض؛ أي تعارض العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه، مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق»، فإنّهما يتعارضان في مادّة الاجتماع، و ذكروا في هذا الباب: أنّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه إنّما يجري في العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه، مثل «الصلاة» و «الغصب»، و إنّ أمكن جريانه فيما كان بينهما عموم مطلق- أيضاً- مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق منهم»، و لم يتعرّضوا في باب التعارض إلى أنّه يمكن الجمع بينهما بما ذكره من جواز اجتماع الأمر و النهي «٣».

فأجاب قدس سره: بالفرق بين ما نحن فيه و باب التعارض، و أنّ ما نحن فيه إنّما هو فيما إذا وجد المناطق لكلّ واحد من الوجوب و الحرمة، حتّى في مورد التصادق و الاجتماع، و باب التعارض إنّما هو فيما لم يكن كذلك.

و فيه: أنّ المناطق في مسألة التعارض هو تنافي الدليلين عرفاً؛ بأن يكون الدليل متعرّضاً للأفراد، مثل: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق»، فإن لم يتنافيا عرفاً كما في الأعمّ و الأخصّ المطلقين؛ حيث إنّ بينهما الجمع العرفي، فلا يعامل معهما مُعاملة المتعارضين، بخلاف ما نحن فيه، مثل «صلّ» و «لا تغصب»، فإنّ الأمر فيهما متعلّق بعنوان «الصلاة» بدون أن يتعرّض للأفراد، و النهي متعلّق بعنوان «الغصب»، كذلك، فلا تعارض بينهما عرفاً، فهو من مسألة الاجتماع، فلا مساس لإحدى المسألتين بالأخرى؛ ليحتاج إلى بيان الفرق بينهما.

و بالجملة: البحث في مسألة التعارض عرفي، و منشؤه ورود الأخبار العلاجيّة، و هي منزّلة على العرف، فإن كان بينهما تعارض عرفاً يعامل معهما مُعاملة المتعارضين، و إلّا فيجمع بينهما، فالموضوع في باب التعارض عرفي، بخلاف مسألة الاجتماع، فإنّ البحث فيها عقليّ.

ثمّ إنّ ما ذكره في «الكفاية» من أنّه لو دلّ دليل على ثبوت المناطقين من إجماع و غيره فهو، و إلّا فلو لم يكن إلّا إطلاقاً دليلي الحكمين، ففيه تفصيل، و هو:

أنّ الإطلاق لو كان في مقام بيان الحكم الاقتضائيّ، فهو دليل على ثبوت مقتضى و المناطق في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب «١».

ففيه: أنّه إن أراد أنّ البحث في مسألة الاجتماع يعمّ ما إذا كان الحكمان اقتضائيّين- أيضاً- يرد عليه- مع الإغماض عن الإشكال في ثبوت مرتبة الاقتضاء للأحكام و تسليم ذلك:- أنّه لا وجه لتوهم جريان النزاع فيه؛ لعدم الإشكال في جواز اجتماع الحكمين الاقتضائيّين، بل البحث إنّما هو فيما لو تعرّض الدليلان لبيان الحكم الفعلّي، و لذا قيّدنا الحكمين في عنوان البحث بالفعلّيّين.

الأمر الثامن: ثمرة بحث الاجتماع

قال في «الكفاية»: لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامتثال على الجواز مطلقاً؛ و لو في العبادات و إن كان معصية- أيضاً- للنهي، و كذا الحال على الامتناع و ترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية هنا، و أمّا مع ترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مُطلقاً في غير العبادات، و أمّا فيها فلا مع العلم و الالتفات أو بدونه تقصيراً، و أمّا إذا كان جاهلاً عن قصور فيسقط الأمر، بل يمكن أن يقال بحصول الامتثال أيضاً. انتهى ملخص كلامه قدس سره «١».

أقول: لا بدّ من ملاحظة أنّه هل تتحقّق في الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة جهتان واقعتان و حيثّتان في نفس الأمر منضمّتان في الخارج: إحداهما الحيّّة الصلّاتيّة، و الثانية الحيّّة الغصبيّة، و أنّه ينطبق على الاولى عنوان «الصلاة»، و على الثانية عنوان «الغصب»، و الاولى مُقرّبة للعبد إلى الله تعالى، و الثانية مُبعدة له عنه تعالى؛ حتّى لا يرد عليه إشكال: أنّ المبعد كيف يمكن أن يكون مُقرباً أو ليس كذلك بل ليس في الخارج إلّا حيّّة واحدة واقعاً، فالحكم بصحّة الصلاة- حينئذٍ- يحتاج إلى إثبات الشقّ الأوّل.

فصدّى الميرزا النائيني قدس سره لإثبات ذلك بتمهيد مقدّمات نذكرها بنحو الاختصار:

الاولى: أنّ الصلاة من مقولة الوضع لو قلنا أنّها عبارة عن الهيئة أو الهيئات المتلاصقة و الأوضاع المتعاقبة، و الغصب من مقولة الأين.

الثانية: كلّ مقولة مباينة مع مقولة اخرى، و المباينة بينهما بتمام الذات، و ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز؛ لأنّها بسائط.

الثالثة: أنّ الحركة في كلّ مقولة لا تخلو عن أحد احتمالات ثلاث: أحدها أن تكون جنساً للمقولات، الثاني أن تكون معروضة لها، الثالث أن تكون من كلّ مقولة هي فيها؛

أمّا الأوّل فباطل، و إلّا لزم أن يكون للمقولات جنس و فصل، و أنّ ما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك، فيلزم تركّبها، مع أنّه ثبت في محلّه أنّ المقولات بسائط.

و كذلك الاحتمال الثاني؛ لأنّ الحركة لو كانت معروضة للمقولات فهي- أيضاً- من الاعراض لا الجواهر، فيلزم قيام العرض بالعرض، و هو محال.

بقي الاحتمال الثالث، فهو المتعيّن، فالحركة من كلّ مقولة من المقولات هي من هذه المقولة، و المفروض أنّ المقولات متباينة، فينتج أن الحركات في المقولات متباينة، ففي الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة حركتان: إحداهما في الوضع، و هي الحركة الصلّاتيّة، و ثانيتهما الحركة في الأين، و هي الحركة الغصبيّة، و ليس المراد من الحركة الحركة الحسيّة من رفع اليد و وضعها مثلاً، بل المراد الحركة الصلّاتيّة و الغصبيّة، فإذا كانت الحركتان متباينتين: بإحداهما يقرب العبد من الله، و بالثانية يبعد عن الله تعالى، فلا يرد على القول بصحّة الصلاة: أنّ المُقرب لا يمكن أن يكون مُبعداً، أو بالعكس «١». انتهى.

أقول: لا إشكال في أنّ الغصب غير التصرف في مال الغير، فإنّ الغصب:

عبارة عن السلطة على مال الغير و الاستيلاء عليه عدواناً و إن لم يتصرّف فيه، و أمّا التصرف في مال الغير المحرّم فهو مفهوم انتزاعيّ، و منشأ انتزاعه مختلف، فإنّه قد يصدّق على النوم على بساط الغير عدواناً، أو الجلوس عليه أو

وضع اليد عليه وإن لم يكن مسلّطاً و مستولياً عليه، فلا بدّ من ملاحظة أنّ الصلاة هل تتّحد مع الغضب- أي التسلّط على مال الغير- أو لا؟ و من ملاحظة أنّها هل تتّحد مع التصرّف في مال الغير أو لا؟

فأقول: يرد على ما ذكره قدس سره:

أوّلاً: أنّ الصلاة ليست من المقولات، فإنّ المقولات من الامور التكوينيّة، و الصلاة أمر مركّب اعتباريّ، فلا بدّ من ملاحظة أجزائها من الركوع و السجود و غيرهما، فالأجزاء هي عين الكون في مكان الغير الذي هو الغضب.

و ثانياً: أنّ الغضب- أيضاً- ليس من المقولات، بل هو- كما عرفت- أمر اعتباري؛ أي السلطة و الاستيلاء على مال الغير عدواناً.

و ثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك كلّ، لكن مقولة الأين ليست هو الكون في ملك الغير عدواناً، بل هي عبارة عن الكون في المكان، و قيد العدوان خارج عنها، مع أنّ قيد العدوان من مقومات الغضب.

و رابعاً: لو أغمضنا عن ذلك- أيضاً- لكن الركوع و السجود و غيرهما من أفعال الصلاة هو عين الكون في مكان الغير بالوجدان.

هذا كلّ لو لاحظنا الصلاة مع عنوان «الغضب».

و أمّا ملاحظتها مع عنوان «التصرّف في مال الغير عدواناً»، فالصلاة الواقعة في مكان الغير كلّ واحد من أجزائها عينُ التصرّف في مال الغير عدواناً، فليس في الخارج إلّا حيثيّة واحدة ينطبق عليها عنوانا «الصلاة» و «التصرّف في مال الغير عدواناً»، فيرد على ما ذكره من صحّة الصلاة الواقعة في ملك الغير عدواناً: أنّه كيف يمكن أن يكون المُقرّب مُبعداً؟!

و أمّا ما ذكره- من أنّ الحركة من كلّ مقولة هي منها- فلا ربط له بالمقام.

و العجب أنّه قدس سره آيدّ ما ذكره- من أنّ الحركة الصلاتيّة غير الحركة الغصبيّة- بأنّ إضافة الأعراض إلى مكان مثل إضافة الجواهر إليه، فكما أنّ كون «زيد» في مكان غصبيّ لا يوجب أن يصير «زيد» مغضوباً، فكذلك قيام زيد فيه و الصلاة فيه لا يوجب كون القيام و الصلاة عين الغضب.

ففيه: أنّه فرق بين الجواهر و الأعراض، فإنّ قيام زيد و ركوعه و سجوده من الأفعال الاختياريّة التي تصدر منه، و الواقعة منها في دار الغير عدواناً عينُ التصرّف المحرّم، بخلاف الجواهر.

و بالجملة: ما ذكره- من استلزام صحّة الصلاة في المكان الغصبيّ لكون المُقرّب مُبعداً- صحيح لا ريب فيه، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أم لا.

ثمّ إنّ ظاهر ما ذكره في «الكفاية»- من الحكم بصحّة الصلاة بناءً على الامتناع و ترجيح جانب الأمر و انتفاء المعصية «١»- عدم الفرق بين وجود المندوحة في مقام الامتناع- و تمكّن المكلف من الإتيان بالصلاة في مكان مُباح- و عدمه، فإنّ أراد ذلك فهو خلاف الضرورة من الشرع؛ لأنّه لا ريب و لا إشكال في بطلان الصلاة في المكان الغصبي مع إمكان وقوعها في مكان مُباح، سواء قلنا بأنّ تقييد الصلاة بعدم وقوعها في المكان الغصبي، تقييد عقليّ و بحكم العقل، أو شرعيّ و بحكم الشرع.

و إن أراد خصوص صورة عدم وجود المندوحة، فلا يرد عليه الإشكال المذكور.

صورة الجهل عن قصور

ثم إنَّه بناءً على الامتناع و ترجيح جانب النهي، فمع العلم أو الجهل عن تقصير، فالحكم كما ذكره من بطلان الصلاة، و لا كلام فيه، و إنَّما الكلام في صورة الجهل عن قصور، فالحكم بسقوط الأمر بالصلاة و حصول الامتناع إنَّما هو لوجود ملاك الأمر، بل يُمكن أن يأتي بها بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة، لكن لا بُدَّ من ملاحظة أنَّه بناءً على الامتناع و ترجيح جانب النهي، هل يمكن وجود ملاك الأمر فيها أو لا؟

و على فرض وجوده، مع أنَّه ضعيف و مغلوب و مُنكسر، هل يمكن صحّة الصلاة- حينئذٍ- أو لا؟

أمَّا الأوَّل: فبناءً على ما قرَّره قدس سره في وجه الامتناع، لا يُعقل وجود ملاك الصلاة في المجمع؛ لأنَّه استدلَّ لما اختاره من الامتناع بأنَّ الأمر و النهي المتعلّقين بعنواني «الصلاة» و «الغصب» متعلّقان في الواقع بالفعل الصادر من المكلف في الخارج، و أنَّ العنوانين اخذاً بنحو الكاشفية و المرآتية، كاللفظ بالنسبة إلى المعنى، فالأمر و النهي متعلّقان بالواحد وجوداً و ماهيةً في الواقع الخارجي، و تعدّد الوجه و العنوان لا يُوجب تعدّد المُعْنون، فهو مع بساطته ليس له إلَّا حيثية واحدة مصداقاً لمفاهيم كثيرة، كالواجب تعالى، فإنَّه تعالى مع بساطته و أحديته يصدق عليه مفاهيم كثيرة، فالعنوانان موجودان بوجود واحد و ماهيةً واحدة، فيمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه، فإنَّ مقتضى ذلك عدم وجود ملاك الأمر فيه أصلاً؛ بناءً على عدم وجود حيثيتين واقعتين في المجمع- إحداهما ذات مصلحة، و الاخرى ذات مفسدة، بل حيثية واحدة ذاتاً و وجوداً- امتنع وجود المصلحة و المفسدة فيه كليهما.

و إنَّ وجه الامتناع ببيان آخر؛ بحيث يمكن معه وجود حيثيتين واقعتين، إحداهما ذات مصلحة و متعلّقة للأمر، و الاخرى ذات مفسدة متعلّقة للنهي؛ بحيث يكون المقرَّب غير ما هو المبعّد ذاتاً و وجوداً، فلا إشكال في الحكم بالصحة مع الجهل بالحرمة قصوراً، بل و عن تقصير و عمد أيضاً، فبالحيثية الصلّاتية يقرب إليه تعالى، و بالحيثية الغصبية يبعد عنه تعالى.

و أمَّا الثاني: أي فرض مغلوّبية ملاك الأمر مع وجوده.

ففيه: أنَّه ليس معنى مغلوّبيّته و ضعفه مثل الانكسار الخارجي؛ بحيث ينعدم بوجود ملاك النهي، بل معناها أنَّ ملاك النهي أقوى و أهم من ملاك الأمر، لكن ملاك الأمر بالمهم- أيضاً- تمام الملاك للصلاة، فكلّ واحد من ملاكي الأمر و النهي موجود في الفرض، فمع فرض امتناع الاجتماع و ترجيح جانب النهي؛ لأنَّه أقوى منطاً، و أنَّ مراعاة المفسدة أولى من مراعاة المصلحة مع جهل المكلف بالحرمة قصوراً، تقع الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة صحيحة؛ لوجود الملاك التام فيها.

و قال بعض الأعاضد: إنَّه فرق بين ما إذا كان التزاحم بين مصلحة الصلاة و مفسدة الغصب في مقام الاقتضاء و جعل الحكم، و بينهما في مقام فعليّته و في مقام الامتناع: ففي الأوَّل لا يحكم فيه بصحة الصلاة، فإنَّه مع فرض كون ملاك النهي أقوى بناءً على الامتناع، لا يمكن للشارع الأمر بالصلاة- حينئذٍ- بحيث يشمل هذا الفرد أيضاً، بل لا بُدَّ أن يقيّد أمره بغير هذا الفرد المُزاحم بالغصب، و هذا القسم من صُغريات مسألة التعارض، فلا بُدَّ من التعامل معه معاملة المتعارضين من الترجيح و التخيير و غير ذلك.

و بالجملة: بناءً على هذا الوجه تقع الصلاة فاسدة و لو مع الجهل- عن قصور- بالحرمة؛ لعدم الملاك فيها و عدم الأمر بها حينئذٍ، بخلاف القسم الثاني، فإنَّه لو لم يكن بين المصلحة الصلّاتية و المفسدة الغصبية تزاحم في مقام الاقتضاء و جعل الحكم في نظر الحاكم، بل التزاحم بينهما في مقام الامتثال و العمل و فعلية الحكمين، نظير ما إذا غرق الابن و ابن الأخ في زمانٍ واحدٍ، و لا يتمكّن من إنقاذهما معاً، و إنقاذ الابن أهمّ، مع عدم المزاحمة بينهما في مقام الاقتضاء و الأمر، بل التزاحم بينهما إنّما هو في مقام الامتثال، فمع أهمية ملاك النهي من ملاك الأمر، فالأمر بالصلاة و إن كان مفيداً عقلاً بغير الفرد المُزاحم- أي الغصب- لكن لو غفل المكلف عن النهي مع الامتناع و ترجيح جانب النهي، فصلّى في المكان الغصبي، تقع صحيحة لوجود الملاك فيها حينئذٍ «١» انتهى مُلخّص كلامه.

و فيه: مع الإغماض عن الإشكالات التي ترد عليه الغير المربوطة بالمقام، أنّه لو قلنا إنّ صحّة الصلاة و غيرها من العبادات تحتاج إلى وجود الأمر بها ليقع الامتثال بقصده، كما ذكره الشيخ البهائي قدس سره «١» في الضد الواجب العبادي، فلا مناص عن الحكم بفساد الصلاة في الصورة الثانية؛ بناءً على ما ذكره من سقوط الأمر بالمهم فيها.

و إن قلنا: إنّهُ يكفي في صحّة الصلاة وجود ملاكها فهو موجود في الصورة الاولى- أيضاً- و لا مناص من الحكم بصحّة الصلاة في الصورتين من غير فرق بينهما في صورة الجهل بالحرمة قصوراً.

الأمر التاسع: شمول النزاع لعنوانين غير متساويين

قد عرفت أنّ محط البحث هو جواز تعلّق حُكمين فعليّين متصادقين على موضوع واحدٍ، فإن تباين العنوانان فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لعدم تصادقهما على واحد، و كذلك إن تساويا، و إن يتوهم شمول محطّ البحث لهما، لكن لا ريب في عدم إمكان الأمر بعنوان و النهي عن عنوان متصادقين في جميع الأفراد.

و أمّا العموم و الخصوص المُطلق فهو على قسمين:

أحدهما: العموم و الخصوص بحسب المورد، مثل الضاحك و الحيوان.

و ثانيهما: العموم و الخصوص المُطلق بحسب المفهوم، بأن يكون مفهوم العام مأخوذاً في مفهوم الخاصّ، و ذلك مثل المطلق و المقيدّ، مثل الحيوان و الحيوان الأبيض.

أمّا القسم الأوّل: كما إذا قال: «أكرم ضاحكاً» و «لا تكرم الحيوان» فكل واحدٍ منهما عنوان مستقلّ يتصادقان على واحدٍ، فيشملهما البحث، و إن ذكر المحقّق القمي و الميرزا النائيني خروج العام و الخاص المُطلقين عن محلّ النزاع مطلقاً «٢»، لكن لا إشكال في شموله لهذا القسم وفاقاً «للفصول» لكنّه قائل بشموله لكلا القسمين «٣».

و أمّا القسم الثاني: فقد يقال بخروجه عنه، لأنّ الإطلاق في المُطلق ليس قيداً أو جزءاً للموضوع، بل الموضوع فيه نفس الطبيعة التي هي متعلّق الأمر مثلاً، و المقيدّ هو الطبيعة- أيضاً- المتعلّقة للنهي لكن مع قيد، فيلزم تعلّق الأمر و النهي بشيءٍ واحدٍ و هو الطبيعة، و هو محال خارج عن محلّ النزاع.

لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ الموضوع في المُطلق و إن كان هي الطبيعة، و ليس الإطلاق جزءاً للموضوع، لكن الموضوع للحكم الآخر هو المُقيدّ، و هما عنوانان مُتغايران مُتصادقان على موضوع واحد.

بل يمكن أن يُقال: إنّ متعلّق النهي في «لا تصلّ في الدار المغصوبة» هو الكون فيها، فهو مع الأمر بطبيعة الصلاة من القسم الأوّل؛ أي العموم و الخصوص المُطلق بحسب المورد الذي عرفت أنّه لا إشكال في شمول محطّ البحث لهما.

نعم: المطلق قد يتحد مع المقيد في الخارج، و لا يضر ذلك بما ذكرناه.

و أمّا العموم من وجه فهو محلّ النزاع مطلقاً، سواء كان العنوانان المتعلّقان للأمر و النهي من الأفعال الاختيارية للمكلف، كالغصب و الصلاة، أم لا، كالموضوعات الخارجة عن اختيار المكلف، كالعالم و الفاسق، و سواء كانا من الأفعال الاختيارية أوّلاً و بالذات، كالصلاة و الغصب أيضاً، أم من الأفعال التوليدية التي ليست من الأفعال الاختيارية أوّلاً و بالذات، لكنّها اختيارية بالعرض و بالواسطة؛ أي بواسطة أسبابها و مولّداتها كالتعظيم؛ بناءً على أنّه عنوان يحصل بالقيام عند مجيء شخص، و سواء كان تصادق العنوانين على مصداق خارجي انضماميّ- مثل الصلاة و الغصب- بناءً على ما ذكره بعض «١»، أو اتحاديّ- مثل العالم و الفاسق- خلافاً للميرزا النائيني قدس سره في المقامات الثلاثة، فإنّه قدس سره قيد محلّ البحث في العامين من وجه بما إذا كانا من الأفعال الاختيارية للمكلف أوّلاً و بالذات، و بما إذا كان التصادق في الخارج انضماميّاً لا اتحاديّاً، و منشأ ذلك هو أنّ نظره قدس سره أنّ امتناع اجتماع الأمر و النهي إنّما هو لاتحاد العنوانين في الخارج «١»، لكن سيحيي- إن شاء الله- أنّه لا فرق بين الأقسام المذكورة في أنّ جميعها محلّ الكلام، و أنّ صورة اتحاد العنوانين في الخارج وجوداً و ماهية- أيضاً- محلّ البحث، و أنّه يجوز الاجتماع فيهما، لأنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع و العناوين، لا بالموجود في الخارج.

و أمّا التقييد و التخصيص بالأفعال الاختيارية بالذات، فهو مبنيّ على القول بأنّ الأوامر و النواهي المتعلّقة بالأفعال التوليدية، لا بدّ و أن ترجع إلى أسبابها و مولّداتها، و أمّا بناءً على القول بعدم إرجاعها إليها فهي مشمولة للبحث أيضاً، لكن قد عرفت أنّ المتعين هو الثاني.

بل يمكن أن يُقال: بأنّه بناءً على القول الأوّل- أيضاً- يمكن شمول البحث لها، فإنّ القيام بقصد التعظيم لزيد عنوان، و القيام لتعظيم عمرو عنوان آخر، و إن تصادقا على ما لو قام عند مجيئهما معاً، و قد عرفت أنّ الاتحاد في الوجود لا يضرّ في جواز الاجتماع.

التحقيق في جواز الاجتماع

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحق هو جواز اجتماع الأمر و النهي المتعلّقين بعنوانين متصادقين على موضوع واحد، و توضيحه يحتاج إلى تقديم أمور:

الأوّل: أنّه إذا تعلّق الأمر أو النهي بعنوان، فلا يُعقل تعدّيه و تجاوزه عنه إلى مُلَازماته أو مقارناته الذهنية أو الخارجية، فالأمر في قوله: «صلّ» متعلّق بنفس الطبيعة مُجرّدة عن كافة الخصوصيّات، و لا يُعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها، و كذلك النهي في «لا تغصب»؛ و ذلك لأنّه كما يستحيل تعلّق إرادته تعالى بشيء جزافاً و بدون الملاك أو المناط، كذلك لو فرض أنّ المصلحة قائمة بشيء يستحيل و لا يُعقل تعلّق إرادته به مقيداً بشيء آخر، كما أنّه لو فرض أنّ المصلحة في شيء مقيداً بقيد، فلا يُعقل تعلّقها به بدون ذلك القيد.

الثاني: ليس معنى الإطلاق لحاظ سرية الحكم لجميع الحالات و شموله لجميع الخصوصيّات، فإنّ ذلك هو معنى العموم لا الإطلاق، بل الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة مُطلقة مُتعلّقة للأمر أو النهي بدون قيد أصلاً؛ بحيث يظهر منه أنّها تمام الموضوع للحكم، فمعنى أنّ «صلّ» مطلق أنّ الحكم الوجوبي تعلّق بطبيعة الصلاة بدون قيد، و أنّ تمام الموضوع و المطلوب هو نفس الطبيعة بلا لحاظ الحالات و الخصوصيّات.

و بالجملة: معنى الإطلاق هو عدم لحاظ الحالات و الخصوصيات، لا لحاظ عدمها؛ حتى يصير معنى إطلاق «صل» إنشاء وجوب طبيعة الصلاة، سواء وقعت في مكان غصبي أم لا، فالموضوع في المطلق هو نفس الطبيعة، و يستحيل سריاء الحكم إلى الخصوصيات الفردية بأن تجعل الطبيعة حاكية عنها.

الثالث: أن اتحاد الطبيعة مع جميع الأفراد و الخصوصيات في الخارج، و قولهم:

اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ليس معناه حكاية الطبيعة عن الأفراد و الخصوصيات الخارجية، بل معناه أنها في الخارج هي ذلك الفرد و ذلك، فإن اتحادها مع الخصوصيات في الخارج بهذا المعنى مسألة، و حكايتها- و أنها مرآة لها- مسألة أخرى، و الأولى مُسلّمة، و الثانية ممنوعة.

الرابع:- و هو العمدة- هو أنه لا إشكال في أن الأوامر و النواهي متعلّقة بنفس الطبائع المجردة؛ و ذلك لأنّ هنا ثلاثة أشياء: أحدها الموجود في الخارج كزيد الموجود فيه، الثاني الموجود في الذهن، الثالث نفس الطبيعة المجردة عن الوجودين.

فالأوّل جزئي حقيقي خارجي، و الثاني جزئي حقيقي ذهني، و أمّا الثالث أي نفس الطبيعة فهي و إن لا تحقق لها في ذاتها، إلّا أنها عين الموجود في الخارج من أفرادها، و في الذهن عين الموجود الذهني، لكن إذا تصوّرها الإنسان فليست جزئياً، إلّا بلحاظ وجودها في الذهن بلحاظ آخر ثانٍ، و لا يمكن لحاظها كذلك بتصور واحد، بل إذا تصوّرها الإنسان فهي توجد بهذا التصوّر فيه.

و لكن هذا الوجود الذهني مغفول عنه، و ليس المتصور جزئياً بهذا التصوّر، بل جزئيتها تحتاج إلى تصوّر آخر لوجودها في الذهن و لحاظه، و إلّا فمع عدم اللحاظ الثاني فهي ليست إلّا هي أوجدتها الإنسان في ذهنه، فهي- حينئذٍ- في نفس الأمر من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، لكن الأحكام الثابتة لها المجعولة عليها ذاتية لنفس الطبيعة؛ لأنّ وجودها الذهني مغفول عنه، فلا يمكن إثبات حكم له.

و لذا ذهب جمع من المحقّقين- في مبحث لوازم الماهية كالزوجة للأربعة- إلى أنّها لازمة لنفس الطبيعة، مُنفكة عن الوجودين الذهني و الخارجي؛ من جهة أنّ تصوّرها و إن كان هو وجودها الذهني بالحمل الشائع، لكن حيث إنّ هذا الوجود مغفول عنه و مع ذلك تثبت لها لوازمها «١».

يستكشف منه أنّها لازمة لنفس الطبيعة، و يدل على ذلك- أيضاً- تقسيم الماهية إلى الموجودة و المعدومة، و الظاهر أنّ المراد منها هو نفس الطبيعة الكلية، لا مقيّدة بالوجود الذهني؛ فإنّها كذلك قسم لا مقسم، و غير قابلة للتقسيم المذكور.

و بالجملة: لا إشكال في أنّ هنا أحكاماً ثابتة لنفس الطبائع المجردة عن الوجودين، و الأوامر و النواهي متعلّقة بها كذلك بتصوّرها و جعل الحكم من الوجوب و الحرمة و غيرهما لها نفسها، فإنّ هذا التصوّر و إن كان هو وجودها الذهني، لكنّه مغفول عنه عند جعل الحكم لها، و لا يثبت لهذا الوجود شيء، و يدل على ذلك أنّا مُكلّفون بالصلاة و الصيام فعلاً، مع أنّا لم نكن في زمن صدور الأحكام، و ليس ذلك إلّا لأجل أن الموضوع نفس الطبيعة، و لا يُعقل تعلّق الأمر و النهي بالخارج؛ لأنّه- حينئذٍ- لا بُدّ أن يوجد الأمور به فيه، ثمّ يتعلّق به الأمر، و إلّا لزم وجود المتعلّق- بالكسر- قبل وجود المتعلّق- بالفتح- و هو محال، و بعد وجوده يستحيل الأمر به؛ لأنّه تحصيل للحاصل، و كذلك في النهي؛ لأنّه- حينئذٍ- لا يتعلّق إلّا بعد الوجود، و بعده لا معنى للنهي عنه.

و لا يُعقل تعلّقهما بالوجود الذهني- أيضاً- لا لعدم القدرة على إيجاده في الخارج، و لذلك وقع الاستاذ الحائري قدس سره في «الدرر» في حيص و بيص؛ حيث أخذ في متعلّق الأوامر و النواهي الإيجاد، و أجاب عن الإشكالات «١» بما لا يخلو عن الإشكال.

إذا عرفت ما ذكرناه نقول: إنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة و طبيعتها، و النهي بعنوان الغصب و طبيعته، و هما- في عالم تعلّق الأمر و النهي بهما- عنوانان متغايران، و لا يسري حكم أحدهما إلى الآخر بمقتضى ما ذكرنا في الأمر الأوّل، و لا يمكن الاستدلال للسراية بالإطلاق؛ لما عرفت في الأمر الثاني من معنى الإطلاق، و أنّه ليس عبارة عن لحاظ التسوية بين الخصوصيّات و الأفراد، بل معناه جعل الطبيعة متعلّقة للحكم بدون لحاظ الخصوصيّات، و أنّها تمام الموضوع، فتمام موضوع الأمر هو طبيعة الصلاة، و تمام موضوع النهي هو طبيعة الغصب، و لا ارتباط لأحدهما بالآخر، و عرفت في الأمر الثالث معنى اللابشرط، و أنّه ليس معناه حكاية الطبيعة عن الخصوصيّات، و لا يجتمعان- أي الأمر و النهي- في الخارج- أيضاً- لأنّ الخارج ظرف للسقوط- أي سقوط الأمر و النهي- لا الثبوت، فبالإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة يسقط الأمر بالإطاعة و النهي بالعصيان؛ لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأمر و النهي بالخارج.

و الذي أوقع القوم في الاشتباه هو ما ذكره الفلاسفة من أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا محبوبة، و لا مغيوضة، و لا كلّية، و لا جزئية، و النقائض عنها مرتفعة «١»، و غير ذلك، فتوهّموا: أنّه لا يمكن تعلّق الأمر و النهي بها نفسها، بل هي متعلّقة بالوجود الخارجي، و فرّعوا عليه القول بالامتناع في المسألة، و ذهب القائلون بجواز الاجتماع إلى أنّها متعلّقة بإيجاد الماهيّة، فأخذوا في متعلّقها الوجود المجرد منضمّاً إلى الماهيّة؛ فراراً عن المحذور المذكور، فلا بدّ من توضيح ذلك و بيان شبهتهم، فنقول:

معنى قولهم: «الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي» أنّ الكلّيّة و الجزئيّة و نحوهما ليست عينها و لا جزأها في مرتبة ذاتها، و أنّ طبيعة الإنسان- مثلاً- في مرتبة ذاتها ليست إلّا طبيعة الإنسان، و لذا صرّحوا بارتفاع النقيضين و الضدّين اللّذين لا ثالث لهما عنها «٢»، مع أنّ ارتفاع النقيضين محال واقعاً، و لا ريب في أنّ طبيعة الإنسان كلّية- أيضاً- يمكن صدقها على كثيرين.

و بالجملة: فمرادهم من الجملة المذكورة: أنّ الكلّيّة و الجزئيّة و غيرهما من المسلوبات عنها ليست عين ذاتها و لا جزأها، و أنّها غير مأخوذة فيها أصلاً، و لا ربط لهذا المطلب بما نحن فيه، و لا منافاة له لما نحن بصدده، فإنّ المدّعى هو أنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع المجردة، و لا يلزم من ذلك دخل شيء في ذاتها عيناً أو جزءاً حتّى ينافي ما ذكره الفلاسفة؛ لما عرفت أنّ الاحتمالات بحسب مقام التّصوّر ثلاثة: أحدها تعلّق الأحكام بالخارج، و ثانيها تعلّقها بالموجود في الذهن، الثالث تعلّقها بنفس الطبائع، و الأوّلان مستحيلان- كما عرفت مفصّلاً- فتعيّن الثالث، فالأمر متعلّق بنفس الطبيعة، و يتوسّل به إلى إيجاد فردها الخارجي.

و إن شئت قلت: إنّها متعلّقة بإيجاد الطبيعة في الخارج- أي مفهوم الإيجاد- فمتعلّق الأمر هو عنوان الصلاة، و النهي متعلّق بعنوان الغصب، و هما- في عالم عنوانهما و تعلّق الأمر و النهي بهما- متغايران لا يسري أحدهما إلى الآخر، و لا ريب في إمكان الأمر بالأوّل و النهي عن الثاني، و أمّا الخارج فالصلاة في الدار المغصوبة و إن تعنّوت فيه بعنوانين و صارت مصداقاً لطبيعتين تعلّق بإحادهما الأمر و بالثانية النهي، لكن الخارج- كما عرفت- ليس متعلّق الأمر و النهي كي يجتمعان.

و من هنا يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية» من أنَّ متعلّق الأحكام هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف لا العنوان «١»، و كذلك ما ذكره في «الفصول» «٢».

و يظهر- أيضاً- أنَّ المُقدّمات التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره لإثبات الجواز لا ربط لها بالمقام؛ لأنّه- كما عرفت- ذكر في المُقدّمات أنَّ محطّ البحث إنّما هو فيما إذا كان الترُكُّب بينهما في الخارج انضماميّاً لا اتّحاديّاً «٣»؛ و ذلك- لما عرفت- أنَّ الأوامر و النواهي لا يمكن تعلّقها بالخارج، مع أنّه لو فرض أنَّ الترُكُّب بينهما انضماميّاً، و أنَّ في الخارج شيئان: أحدهما متعلّق للأمر، و الثاني متعلّق للنهي، فلا يتوهّم- حينئذٍ- الامتناع، بل الأمر بالعكس، و أنَّ محطّ البحث إنّما هو فيما إذا كان الترُكُّب اتّحاديّاً؛ لما عرفت من أنَّ عنوان البحث هو أنّه هل يجوز تعلّق الأمر بعنوانين متصادقين على واحد، و لا ريب في أنَّ المراد بالواحد هو المصداق الجزئي الموجود في الخارج لا المتعدّد.

بقي في المقام دفع إشكال:

أمّا الإشكال: فهو أنّه لا يمكن اجتماع الإرادة و الكراهة و الحبّ و البغض معاً في المصداق الخارجي للعنوانين، و كذلك المفسدة و المصلحة بناءً على الجواز، فكيف يمكن القول بالجواز في المسألة؟!

و هذا هو أجود التقريرات للقائلين بالامتناع.

و أمّا الدفع: فهو موقوف على ملاحظة كيفيّة صدور الأمر و النهي من المبدأ الأعلى سبحانه و تعالى؛ ليتّضح بذلك أنّه ليس للقائلين بالامتناع ما يتمسّكون به لمذهبهم.

فنقول: لا ريب في أنَّ الأمور التي هي دخيلة في تحقّق البعث و الزجر عبارة عن تصوّر الأمر و الناهي نفس الطبيعة، ثم التصديق بالفائدة، و كذلك سائر مبادئ الإرادة، و إرادة البعث إليها، أو الزجر عنها، و لا ريب- أيضاً- في أنّه لو لم يلاحظ أنَّ الطبيعة في وجودها الخارجي مشتملة على المصلحة في الأمر و المفسدة في النهي، لا تنفدح الإرادة و الاشتياق إليها، مثل أنَّ الصلاة الخارجيّة معراج المؤمن «١»، أو قُرْبان كلّ تقويّ «٢»، و هكذا في النهي، إلّا أنَّ جميع هذه التصرّوات إنّما هي قبل وجود الطبيعة في الخارج، و من الواضح أنَّ الصلاة في وعاء الذهن غيرها في وعاء الخارج، و كذلك الغصب، و كذلك عنواناهما في عالم الذهن عنوانان متغايران، و ليسا موجودين بوجود واحد، بل يتصوّر المصلحة في الصلاة و المفسدة في الغصب، مع قطع النظر عن الوجود رأساً.

و بالجملة: عالم التصرُّ و اللحاظ هو وعاء امتياز الأشياء بعضها عن بعض، و الغصب في عالم التصرُّ ممتاز تمام الامتياز عن الصلاة، و بعد ذلك يلاحظ أنَّ الصلاة لو وجدت في الخارج اشتملت على مصلحة، و الغصب- أيضاً- لو وجد فيه اشتمل على مفسدة، فيشتاق إلى البعث إلى الاولى بهذا العنوان و الزجر عن الثاني بعنوانه، فيريدهما، فالاشتياق و البعث يتعلّقان بهذين العنوانين، و لا يمكن حكاية هذين العنوانين عن الخارج و مرآتيتهما له، لكن الواقع منكشف بهذين العنوانين، و لا نعني أنَّ في المقام كاشفاً و منكشفاً- مثلاً- حيث إنّهُ يرى أنَّ في الغصب الخارجي مفسدة مُضِرّة بحال العبد لو ارتكبه، فينهاه عنه بواسطة تصوّر الموجود الذهني منه بعنوانه.

و الحاصل: أنّه لا يمكن تعلّق الأمر و النهي بالخارج، لكن حيث إنّ الخارج منكشف له بوجهٍ ما بتصرُّه ذهنياً، كتصرُّ مفهوم الوجود الذي هو وجه الموجود الخارجي، فيتعلّق الأمر و النهي بالمفهوم الذهني و العنوان في وعاء الذهن، و لا ريب في أنَّ المفاهيم مُتمايزات في الذهن، لا يمكن اتّحادها فيه، بل الاتّحاد إنّما هو في الوجود الخارجي، الذي يصدق عليه كلّ واحد من العنوانين من «الصلاة» و «الغصب».

فانقذ من جميع ما ذكرنا: عدم اجتماع المحبوبة و المبغوضة و الإرادة و الكراهة و المفسدة و المصلحة في المصادق الخارجي، بل هما يتعلّقان بالعنوانين المتمايزين المتغايرين. هذا كلّ في التكوينات.

و أمّا التشريعات فهي- أيضاً- كذلك بالطريق الأولى، فإذا أتى العبد في الخارج بفرد هو مصادق للعنوانين، فلا ربط له بمقام التشريع؛ أ لا ترى أنّه إذا صلّى في مكان غصبيّ مع الجهل به، فالحركات الخاصّة الصلاتيّة معلومة و مجهولة معاً، و التضادّ بينهما أوضح من التضادّ بين الأحكام الخمسة.

و حلّه: أنّ في الذهن صورتين: إحداها معلومة، و الاخرى مجهولة، و عليك بالتأمّل النامّ، فإنّه مزالّ الأقدام.

حول بطلان العبادة على القول بامتناع اجتماع المبادئ

ثمّ إنّ هل يمكن إثبات بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بامتناع اجتماع المحبوبة و المبغوضة في شيء واحد، أو بامتناع تحقّق المصلحة و المفسدة في واحد، أو بامتناع أن يكون شيء واحد مقرّباً و مبعّداً، أو لا؟

فنقول: إنّ شيئاً منها لا يصلح لإثبات البطلان:

أمّا الأوّل: فلأنّ المحبوبة و المبغوضة ليستا وصفين واقعيين كالسواد و البياض؛ حتّى يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد، حتّى فيما لو كان المحبّ غير المبغض، فإنّ اجتماع الصّدين ممتنع و إن كان من اثنين، و ذلك واضح، بل الحبّ و البغض وصفان قائمان بنفس المحبّ- بالكسر- و المبغض، لكن لا بدّ أن يكون لكلّ منهما من متعلّق مشخّص لهما في الذهن؛ ليوحد كلّ منهما في الذهن، و لا يمكن وجودهما فيه بدون المتعلّق، و لا يمكن تعلّقهما بالموجود الخارجي بعد وجوده؛ بأن يتشخّصا بالموجود الخارجي، مع أنّه بعد وجوده الخارجي يستحيل تعلّق الحبّ و البغض بإيجاده، و قبل وجوده الخارجي معدوم، و المعدوم ليس قابلاً لذلك، فلا بدّ من تعلّقهما بالموجود الذهني، الذي هو عنوان الخارج و وجهه، لا بمعنى مرآتيته للخارج، فذلك الموجود في الذهن- الذي هو وجه الخارج- مشخّص للحبّ و البغض في النفس، لكن له إضافة اعتباريّة إلى الخارج لا حقيقيّة، و منشأ انتزاعها هو تعلّق الحبّ و البغض به في النفس بالوجه و العنوان، و حينئذٍ فلا يستحيل أن يكون شيء واحد ذا وجهين و عنوانين: باعتبار أحدهما هو محبوب، و بالاعتبار الآخر هو مبغوض، كما لو أكرم ابن المولى في دار نهاه عن الكون فيه، فهو مستحقّ للمدح و المثوبة بإكرام ابنه و اللوم و العقوبة لأجل الكون فيما نهاه عنه ضرورة أنّه فرق بين المثال المذكور و بين ما أهان ابن المولى في الدار المذكورة عند العرف و العقلاء فيستحقّ عقوبتين فيه بخلاف الأوّل.

و أمّا الثاني- أي لزوم اجتماع المفسدة و المصلحة- فهما أيضاً مثل الحبّ و البغض، ليستا خارجيتين كالسواد و البياض؛ كي يمتنع اجتماعهما في واحد في زمان واحد، فإنّ المفسدة في الغضب عبارة عن لزوم الاختلال في نظام العالم؛ لو لم يحرم التصرف في مال الغير عدواناً، فلا يمتنع أن تتحقّق في شيء واحد هذه المفسدة و مصلحة لجهة اخرى؛ باعتبار أنّ له وجهين و عنوانين يتعلّق بأحدهما الأمر، و بالثاني النهي، كما ظهر ذلك من المثال الذي قدّمناه.

و أمّا الثالث- أي اجتماع المقرّبة إلى الله تعالى و المبعّدية عنه تعالى في شيء واحد فهو أيضاً كذلك؛ لوضوح أنّه ليس المراد القرب و البعد المكانيّين منهما؛ ليمتنع اجتماعهما في واحد، بل المراد المنزلة و المكانة و ضدّهما عند المولى، فلا مانع من اجتماعهما في واحد ذي عنوانين و وجهين: باعتبار أحدهما تقرّب العبد إليه تعالى، و باعتبار الآخر يبعد عنه تعالى، كما في المثال المذكور.

و من جميع ما ذكرنا يظهر ما في المقدمات التي ذكرها في «الكفاية» لبيان ما اختاره من الامتناع، و لا تُطيل بذكر ما فيها من الإشكال، لكن لا بأس بالتعرض لبيان ما ذكره في المقدمة الاولى، و ما هو المعروف من تضاد الأحكام.

فإنّه قال فيها ما حاصله: إنّ لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادة كلّ مع الآخر في مقام فعليّتها و بلوغها مرتبة البعث و الزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التامة بين البعث نحو واحد و الزجر عنه في زمان واحد بالنسبة إلى مكلف واحد، و إن لم يكن بينهما مضادة ما لم تبلغ تلك المرتبة؛ لعدم المنافاة و المعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل بلوغها إليها، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر و النهي في واحد ليست من باب التكليف بالمحال، بل لأنّه تكليف محال بنفسه، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور. انتهى «١» حاصله.

أقول: قد عرّف الضدّان بأنّهما أمران وجوديّان لا يستلزم تصوّر أحدهما تصوّر الآخر، يتعاقبان على موضوع واحد، و بينهما الخلاف، أو غاية الخلاف «٢»، على الاختلاف في تعبيراتهم.

و ذكروا أنّ من شرائط التضاد: أنّه لا بدّ أن يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة نوعيّة، و أن يقعا تحت جنس قريب «١».

و لا ريب في أنّ كلّاً من الأمر الوجوبي و الأمر الاستحبابي مسبوق بالإرادة، و هي لا تختلف فيها إلّا بالشدة و الضعف، فالأمر الوجوبي مسبوق بالإرادة الأكيدة، و الأمر الاستحبابي مسبوق بالإرادة الغير الأكيدة، و الأمر لا يرضى بترك الأمور به في الأوّل دون الثاني، لكن التأكد و عدمه و الرضا بالترك و عدمه ليست من مقومات الإرادة و جنسها أو فصلها، بل الإرادة الأكيدة عين الغير الأكيدة بحسب الماهيّة، و الاختلاف بينهما إنّما هو بالمرتبة، و كذلك لا فرق بين النهي التحريمي و التنزيهي في أنّ كلّ واحد منهما مسبوق بإرادة الزجر، لكن مع الاختلاف بالتأكيد و عدمه أو بالشدة و الضعف، بحسب المفاسد التي في المنهيّ عنه، كاختلاف الإرادة في الأمر الوجوبي و الاستحبابي بحسب المصالح التي في الأمور به بحسب نظر المولى، و كذلك الإباحة بناءً على أنّها من الأحكام، فإنّه حيث رأى أنّ في تخيير المكلف بين الفعل و الترك مصلحة، يحكم بإباحته، فلا فرق بين الأحكام الخمسة في أنّ كلّ واحد منها مسبوق بالإرادة، و هي ماهيّة واحدة و حقيقيّة فاردة في جميعها.

و أمّا ما يترأى من بعض من أنّ الأمر مسبوق بالإرادة و النهي بالكراهة، ففيه:

أنّ الكراهة انفعال في قبال الاشتياق في الأوامر، فكما أنّه لا يلزم وجود الاشتياق في الأوامر، كذلك الكراهة في النواهي و إرادة الزجر، فربّما يريد الفعل مع كراهته له أو يريد الزجر مع اشتياقه إلى الفعل.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحكم الشرعي: إمّا هو عين الإرادة، أو الإرادة المظهرة للبعث، أو أنّه عين البعث و الزجر، أو أمر منتزع عنهما:

و على الأوّل فلا ريب في عدم انطباق تعريف التضادّ عليها، أمّا أوّلًا: فلما عرفت من أنّ الإرادة في جميع الأحكام ماهيّة واحدة.

و ثانيًا: فلأنّه ليس بين الوجوب و الاستحباب غاية الخلاف التي اعتبرها بعضهم في الضدّين، كما لا يخفى.

و ثالثًا: فلما عرفت أنّه يعتبر في الضدّين أن يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة نوعيّة كالبياض و السواد، مع أنّه ليس للإرادة في جميع الأحكام إلّا ماهيّة واحدة.

و على الثاني:- أي بناءً على أنّ الوجوب و الحرمة عبارتان عن نفس البعث و الزجر- فليس- أيضاً- للبعث المتعلّق بالواجب و البعث المتعلّق بالمندوب إلّا ماهيّة واحدة نوعيّة، فالبعث إلى صلاة الظهر- مثلاً- و البعث إلى النافلة حقيقة واحدة و ماهيّة فاردة مادةً و هيئة، و كذلك الزجر التحريمي و التنزيهي، و الضّدان ماهيّتان مختلفتان، و أيضاً لا بدّ في الضدّين أن يتعاقبا على موضوع خارجيّ واحد، و لا يجتمعان فيه في زمان واحد، و موضوع الأحكام ليس من الموجودات الخارجيّة؛ لاستحالته كما عرفت، بل موضوعها الماهيّة الكلّيّة، و حينئذٍ فلا يستحيل اجتماعها على موضوع واحد؛ ضرورة أنّه قد يأمر المولى عبداً بماهيّة، و ينهى آخر ذلك العبد عنها في زمان واحد، مع استحالة ذلك في الضدّين، كالسواد و البياض.

و على الثالث:- أي بناءً على الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام أمور اعتباريّة منتزعة عن البعث و الزجر- فانتفاء التضاّد بينها حينئذٍ أوضح، فإنّ الضّدان أمران وجوديّان، و الأحكام- بناءً على هذا الوجه- ليست أمراً وجوديّاً، و أمّا عدم إمكان الأمر بشيء و النهي عنه في زمان واحد بالنسبة إلى شخص واحد، فليس هو لأجل التضاّد بين الأحكام، بل لأجل أنّه تكليف بغير المقدور، أو لغير ذلك، فعدم إمكان ذلك أعمّ من وجود التضاّد بينها.

بعض أدلّة جواز الاجتماع

و استدلّ لجواز اجتماع الأمر و النهي: بأنّه لو كان بين الأحكام تضاّد يلزم تحقّق التضاّد بين الوجوب و الاستحباب، و كذلك بين الوجوب و الكراهة و الاستحباب و الكراهة، مع اجتماع الوجوب و الاستحباب، كصلاة الظهر في المسجد، و هو مع الكراهة، كالصلاة الواجبة في الحّمّام، و الاستحباب مع الكراهة، كصوم يوم عاشوراء، و أمثال ذلك، فيكشف ذلك عن عدم التضاّد بين الأحكام.

و أجاب عنه في «الكفاية»:

أمّا إجمالاً فبأنّ ذلك ليس استظهاراً من الدليل، و ليس برهاناً قطعياً- أيضاً- فلا بدّ من التصرّف و التأويل فيما ورد في الشريعة ما يتوهّم منه الاجتماع، بعد قيام الدليل و البرهان على امتناع الاجتماع؛ لأنّ الظهور لا يصادم البرهان.

و أمّا تفصيلاً: فالعبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق فيه النهي بعنوانه و ذاته، و لا بدل له، كصوم «١» يوم عاشوراء و النوافل «٢» المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك، لكن مع البدل، كالنهي عن الصلاة «٣» في الحّمّام.

ثالثها: ما تعلّق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع «٤» التهمة؛ بناءً على أنّ النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها.

أمّا القسم الأوّل: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً إلّا أنّ تركه أرجح- كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك- هو إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فالترك- حينئذٍ- كالفعل ذو مصلحة موافقة للغرض، مع زيادة مصلحة الترك على مصلحة الفعل، و حينئذٍ فهما من قبيل المستحبّين المتزاحمين، و أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاّرةً و منقصةً فيه أصلاً.

و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من دون تفاوت، و في الحقيقة تعلّق الطلب بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق.

و أمّا القسم الثاني: فيمكن أن يكون النهي فيه لأجل ما ذكر في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل، و يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لأجل تشخيصها بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإنّ تشخيصها بمشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، و ربما يحصل لها- لأجل تشخيصها بخصوصية شديدة ملائمة معها- مزية فيها، كالصلاة في المسجد؛ و ذلك لأنّ للطبيعة في حدّ نفسها- المشخصة بما ليس له كمال الملاءمة معها و لا عدم الملاءمة- مقداراً من المصلحة، كالصلاة في المكان المباح، و إن تشخصت بما له كمال الملاءمة معها تزداد مصلحتها على مصلحة نفسها، و بما لا ملاءمة له معها فينقص عن مصلحتها الذاتية مقداراً، كالصلاة في الحمام، و لذا ينقص ثوابها تارةً، و يزداد أخرى.

و ليكن هذا مراد من قال: إنّ الكراهة في العبادات بمعنى أنّها أقلّ ثواباً، فلا يرد عليه أنّه يلزم كراهة الصلاة في الدار المباحة، أو في مسجد قليل المزية؛ لأنّها أقلّ ثواباً منها في مسجد الحرام- مثلاً- و هكذا.

و أمّا القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتّحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض و المجاز، و أنّ المنهي عنه في الحقيقة هو ذلك العنوان، و يمكن أن يكون إرشاداً إلى غيرها من الأفراد الغير الملازمة له أو المتّحدة معه. هذا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي.

و أمّا على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة، و أمّا في صورة الاتّحاد و ترجيح جانب الأمر- كما هو المفروض؛ حيث إنّ صحة العبادة- فحال النهي فيه حاله في القسم الثاني طابق النعل بالنعل. انتهى خلاصة كلامه قدس سره «١».

أقول: أمّا القول بأنّ الترك ذو مصلحة أو ملازم لعنوان كذلك أو لعنوان منطبق عليه، فهو كما ترى؛ حيث إنّ عدم، و عدم غير قابل لإثبات شيء له عقلاً، كما عرفت ذلك تفصيلاً، فلا بدّ من الجواب عمّا يرد من الإشكال في المقام؛ قيل بالجواز أم بالامتناع:

فإن قلنا: بأنّ العنوانين اللذين بينهما عمومًا و خصوصًا مطلقين- أيضاً- مشمولان للنزاع، و أنّه لا يختصّ محلّ البحث بالعامين من وجه، فلا بدّ من الجواب عمّا ليس له بدل فقط، و هو ما تعلّق النهي فيه بعين ما تعلّق به الأمر.

و إن قلنا: إنّ البحث لا يشمل العامين مطلقاً، و أنّه يختصّ بالعامين من وجه، فيحتاج القسم الأوّل و الثاني أيضاً- أي: ما إذا تعلّق الأمر فيه بعين ما تعلّق به النهي و له بدل- إلى الجواب.

فنقول: يمكن تعلّق النهي في القسم الأوّل، و هو ما تعلّق النهي فيه بعين ما تعلّق به الأمر و لا بدل له، كصوم يوم عاشوراء أو الصلاة في الأوقات المكروهة في الواقع بعنوان ذي مفسدة، كالتشبّه ببني أمية في صوم يوم عاشوراء و إن لم يقصد ذلك؛ حيث إنّهم كانوا يتبرّكون فيه بأدّخار الطعام و نحوه ممّا يحتاجون إليه في معيشة سنتهم، فإنّ الأخبار «٢» الواردة فيه لا تخلو عن ظهور في ذلك، و حينئذٍ فمتعلّق الأمر فيه غير متعلّق النهي في الحقيقة، و أنّ النهي متعلّق بالتشبّه بهم في الحقيقة، و تعلّقه بالصوم بحسب الظاهر إنّما هو لأنّه ملازم لتحقيق هذا العنوان المنهي عنه، و حينئذٍ فيندفع الإشكال لتغاير المتعلّقين.

و أمّا القسم الثاني:- بناءً على عدم شمول النزاع للعامين مطلقاً- فيمكن أن يقال: إنّ الأمر فيه متعلّق بطبيعة الصلاة، و النهي بالكون في الحمام- و إيجابها فيه حيث إنّه مجمع الشياطين، و هما عنوانان متغايران و إن استشكل في

ذلك: بأنّ الكون جزء الصلاة، فيلزم محذور الاجتماع في عنوان واحد، و لا محيص- حينئذٍ- عمّا أجاب به عنه في «الكفاية».

و ما ذكرنا من أنّ متعلّق النهي عنوان آخر غير ما تعلّق به الأمر هو أحد الوجوه التي يمكن أن يقال في مقام الجمع بين الأخبار، و للفقهاء في هذا المقام أقوال اخر في مقام الجمع بينها، مثل: أنّ النهي عن الصوم إنّما هو فيما إذا قصد التبرّك، و الأمر فيما إذا صام حزناً للمصائب الواردة على أهل البيت عليهم السلام في ذلك اليوم «١»، و لسنا فعلاً في مقام الجمع بين الأخبار، و التحقيق في محلّه.

و قال الميرزا النائيني قدس سره في المقام ما حاصله: إنّّه قد يكون متعلّق الوجوب عين ما تعلّق به الاستحباب، كما لو نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر الاستحبابي تعلّق فيه بذات صلاة الليل، و تعلّق الأمر النذريّ الوجوبي- أيضاً- بذاتها، لا بصلاة الليل المستحبة؛ لأنّه لو كان كذلك لما أمكن الوفاء بالنذر؛ لعدم إمكان الإتيان بصلاة الليل المُستحبة بعد تعلّق النذر بها، فالأمر النذريّ فيه تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، و هو عنوان صلاة الليل، ففي هذا القسم يندك أحد الأمرين في الآخر فيكتسب الأمر الوجوبي من الأمر الاستحبابي التعبدية و يكتسب الأمر الاستحبابي من الأمر الوجوبي الوجوب، فيتولّد منهما أمر وجوبي تعبدي.

و قد يكون مُتعلّق الأمر الوجوبي غير ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، كما في استئجار شخص لصلاة مندوبة عن الغير، فإنّ الأمر النذبي تعلّق بذات الصلاة، و الأمر الوجوبي- من ناحية الإجارة- متعلّق بالصلاة المتعبد بها، أو المتقرّب بها إلى الله تعالى، أو بها مع قيد النيابة عن الغير- على اختلاف المقرّرين لبحثه- و ما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، فإنّ الأمر النذبي تعلّق بنفس صوم يوم عاشوراء و الصلاة عند طلوع الشمس- مثلاً- و النهي مُتعلّق بالصلاة و الصوم المتعبد بهما، فمتعلّقاها عنوانان متغايران، فاندفع الإشكال «١»، انتهى ملخصاً.

أقول: يرد على القسم الأوّل:

أوّلاً: أنّ الأمر النذريّ لم يتعلّق بعين الصلاة التي هي متعلّق الأمر الاستحبابي، بل الأوّل متعلّق بعنوان الوفاء بالنذر «٢»، و الإتيان بصلاة الليل مصداقه.

و ثانياً: على فرض الإغماض عن ذلك، لكن لا معنى لاكتساب أحد الأمرين الوجوب من الآخر، و اكتساب الآخر التعبدية من الأوّل.

و أمّا القسم الثاني ففيه:

أنّ الأمر الوجوبي من قبل الإجارة ليس متعلّقاً بالصلاة المتعبد بها، بل هو متعلّق بعنوان الوفاء بالعقد؛ حيث إنّ الإجارة أحد العقود التي امر بالوفاء بها.

ثمّ لو أغمضنا عن ذلك، و سلّمنا أنّ الأمر الوجوبي متعلّق بالصلاة المتعبد بها، لكن الإجماع قائم على أنّه يعتبر قصد التقرب إلى الله في الإتيان بصلاة الليل التي امر بها استحباباً، و على فرض استحالة أخذ قصد الأمر في الامتثال لا بدّ من الالتزام بتعدد الأمر في العبادات، و حينئذٍ فاجتمع الوجوب و الاستحباب في واحد، و هي الصلاة النافلة المتعبد بها، فالإشكال باقٍ بحاله.

بحث: في من توسّط أرضاً مغصوبة بسوء الاختيار

اختلفوا في أنّه هل يجب الخروج عنها و ليس بحرام «١».

أو أنّه حرام و ليس بواجب «٢».

أو أنّه يجري عليه حكم المعصية بالنهي السابق مع عدم النهي فعلاً، و ليس فيه مناط الوجوب أيضاً «٣».

أو أنّه واجب و حرام معاً «٤».

أو أنّه ليس بواجب و لا حرام؟ أقوال.

ثمّ المراد من الوجوب: إمّا النفسيّ، أو الغيريّ.

و مبني القول بالوجوب النفسيّ: إمّا دعوى أنّ عنوان التخلّص عن الحرام واجب و متعلّق للأمر، و إمّا دعوى أنّ الخروج عن الأرض المغصوبة واجب و متعلّق للأمر، أو دعوى وجوب عنوان ردّ مال الغير إلى صاحبه و الأمر به، كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره «٥» على إشكال في أنّ مبناه ذلك.

فالقائل بالوجوب النفسيّ لا بدّ و أن يثبت إحدى هذه الدعاوى و المباني.

و أمّا الوجوب الغيريّ فهو مبنيّ على أمرين:

أحدهما: أنّ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده العامّ.

و ثانيهما: أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ لأنّ النهي متعلّق بعنوان الغصب، و هو يقتضي الأمر بتركه و الخروج؛ أي الاقدام حال الخروج مقدّمة لترك الغصب الواجب، فالخروج واجب غيريّ مقدّميّ.

لكن تقدّم الإشكال في استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده العامّ و بالعكس فإنّه إن اريد أنّ النهي المولويّ بشيء يقتضي أمراً مولوياً بضده العامّ، و أنّ مع كلّ أمر مولويّ نهْيٌ كذلك بضده و بالعكس، فهذا باطل؛ لأنّه ليس في الواقع و نفس الأمر إلّا مبادئ أحدهما.

و إن اريد بذلك أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ نهياً تأكيدياً، فهو لا يُفيد المطلوب.

و أمّا وجوب المقدّمة فقد تقدّم- أيضاً- أنّه لا معنى للوجوب الترشّحي التشريعيّ، بل هو عقليّ، و حينئذٍ فلا يتمّ القول بأنّ الخروج عن الأرض المغصوبة واجب غيريّ أيضاً.

و التحقيق: أنّه حرام فعلاً و منشأ توهم عدم حرّمته بالفعل توهم انحلال الأمر الشرعيّ المتعلّق بالطبيعة إلى أوامر متعدّدة بعدد أشخاص المكلفين، و أنّ الأمر الخاصّ- المتوجّه بالخروج إلى هذا المكلف المتوسّط في الأرض المغصوبة- ممتنع؛ لأنّه لا يقدر على الخروج منها؛ للنهي عن التصرف فيها، فالنهي عنه تكليف بغير المقدور.

لكن قد عرفت سابقاً: أنّه لا معنى للقول بالانحلال، و أنّه ليس لكلّ مكلف أمر خاصّ متوجّه إلى شخصه، بل الأوامر الشرعيّة كلّها كلّية قانونيّة متوجّهة إلى عموم المكلفين، و ليست متوجّهة إلى القادرين فقط، كما أنّها ليست متوجّهة إلى العالمين فقط، و ليست مفيدة بالقدرة؛ لأنّ التقييد الشرعيّ غير معقول: أمّا عدم توجّهه إلى العالمين

فقط فهو واضح، و أمّا عدم توجّهُه إلى القادرين فقط و خروج العاجزين، فلاّنه ينافي قولهم بلزوم الاحتياط عند الشكّ في العجز و القدرة.

و أمّا التقييد العقلي فقد تقدّم- أيضاً- أنّه غير متصوّر في المقام، و أنّه لا يمكن أن يقيد العبدُ أوامر مولاه.

بل التحقيق:- كما عرفت مفصّلاً- أنّ الأوامر و النواهي الشرعيّة كلّية قانونيّة فعليّة بالنسبة إلى جميع المكلفين، و أنّهم مأمورون بامتثالها و يستحقّون العقاب بالمخالفة، إلّا من له عذر مقبول، كالجاهل بالموضوع، و الجاهل القاصر بالحكم، و العاجز مع فعليّة التكليف بالنسبة إلى جميعهم.

و أمّا فيما نحن فيه فالمفروض أنّه ارتكب الحرام، و دخل في الأرض المغصوبة عدواناً بالاختيار، و لم يكن مضطراً إلى ذلك، و لا له عذر مقبول، فجميع التصرفات التي تصدر منه في تلك الأرض من حين الدخول إلى الخروج ارتكاب للمنهية عنه عرفاً بالاختيار، فلا وجه لسقوط تكليف الحرمة بالنسبة إليه حين إرادة الخروج، و لا معنى لصيرورة حكمه إنشائيّاً بعد فعليّته، فإنّ إرادة المولى غير قابلة للتغيير، و ليس في البين تقييد شرعيّ و لا عقليّ؛ لعدم معقوليّتهما، فلا إشكال في أنّ الخروج منهية عنه، و تصرف في ملك الغير عدواناً المحرم.

ثمّ على فرض التنزّل عن ذلك، و قلنا: إنّهُ ليس بحرام، لكن لا وجه للقول بوجوبه، كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره لعدم وجود مناط الوجوب فيه.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الأمر بالشيء مقتضى للنهي عن ضده و أنّ مقدّمة الواجب واجبة، و سلّمنا أنّ هنا أمراً شرعيّاً متعلّقاً برّد مال الغير إلى مالكه، فهل التكليف فيما نحن فيه محال؛ لأجل امتناع البعث إلى شيء و الزجر عنه معاً في زمان واحد، و تكليف بالمحال- أيضاً- لأجل عدم المندوحة للمكلف- كما اختاره في «الكفاية» «١» و أبو هاشم- أو أنّه تكليف بالمحال فقط، لا تكليفاً محالاً- كما اختاره في «الفصول» «٢»- لتعدّد زَمَانِيّ الأمر و النهي؟

فنقول: لا إشكال- بناءً على وجوب المقدّمة و ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إليها- في أنّه لا يترشّح الوجوب إلى ما هو مصداق المقدّمة الموصلة أو مطلق المقدّمة بالحمل الشائع؛ لأنّ ما هو المقدّمة بالحمل الشائع هو الفعل الخارجي، و قد مرّ مراراً استحالة تعلّق البعث و الزجر بالشيء الموجود في الخارج، فالذي يترشّح إليه الوجوب من ذي المقدّمة هو عنوان المقدّمة الموصلة أو مطلقاً- على اختلاف المذهبين- و حينئذٍ فمتعلّق الأمر هو عنوان المقدّمة، و متعلّق النهي هو عنوان التصرف في مال الغير، و هما عنوانان متغيّران لا يجتمعان في عالم العنوانيّة، و أمّا في الخارج فهما و إن يتصادقا على واحد، لكن ليس في عالم الخارج أمر و لا نهية؛ ليصير التكليف محالاً.

فالحقّ هو ما اختاره صاحب الفصول: من أنّ التكليف المذكور ليس تكليفاً محالاً، بل تكليف بالمحال.

نعم يرد عليه الإشكال الذي ذكره في «الكفاية»؛ أي في بيان أنّه ليس تكليفاً محالاً؛ قال في بيانه: حيث إنّ الخروج منهية عنه بالنهي السابق الساقط فعلاً، و أنّه مأمور به فعلاً، فلا استحالة في التكليفين، و أنّهما ممكنان لتعدّد زَمَانِيّ الأمر و النهي و إن اتّحد زمان متعلّقهما.

و حاصل الإشكال: أنّ تعدّد زَمَانِيّ الأمر و النهي و اختلافهما لا يُجدي في ذلك بعد فرض اتّحاد زمان متعلّقهما، فإنّ التكليف معه مستحيل.

و قال الميرزا النائيني قدس سره في المقام، بعد الإشكال على ما أفاده في «الكفاية»، و اختياره ما اختاره الشيخ قدس سره من أنّ الخروج متّصف بالوجوب، و ليس حراماً، ما حاصله: أنّ ما ذكره في هذا المقام- من أنّ الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار- لا ربط له بما نحن فيه؛ لأنّه ليس من صُغريات هذه الكُبرى الكلّية لوجوه:

الأوّل: أنّ ما هو الداخل في موضوع هذه القاعدة الكلّية ما عرضه الامتناع؛ بحيث يخرج عن القدرة، و كان مستنداً إلى اختيار المكلف، كالحجّ يوم عرفة ممّن ترك المسير إلى الحجّ بالاختيار، و ما نحن فيه ليس كذلك.

الثاني: أنّ محلّ الكلام في تلك القاعدة: إنّما هو فيما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً؛ بحيث يوجد ذلك الملاك في متعلّق ذلك الحكم، سواء وُجدت مقدّمته الإعداديّة، أم لم توجد، و كان الحكم مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه، و هذا كخطاب الحجّ، فإنّه و إن كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة- على ما هو الحقّ من امتناع الواجب المعلّق- إلّا أنّ ملاكه يتمّ بتحقيق الاستطاعة، فمن ترك المسير إلى الحجّ بعد الاستطاعة، يستحقّ العقاب على تركه و إن امتنع عليه الفعل في وقته؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التصرف بالدخول من المقدّمات التي لها دَخْل في تحقّق القدرة على الخروج و تحقّق ملاك الحكم فيه.

الثالث: أنّ الملاك في دخول شيء في موضوع كُبرى تلك القاعدة، هو أن تكون المقدّمة موجبة لحصول القدرة على ذي المقدّمة؛ ليكون الآتي بها قابلاً لتوجّه الخطاب بإتيان ذي المقدّمة، و هذا كالمسير إلى الحجّ، فإنّه حيث كان مقدّمة إعداديّة للحجّ، و به تتحقّق القدرة عليه، كان الآتي به قابلاً لتوجّه الخطاب إليه، كما أنّ تاركة لامتناع الحجّ عليه حينئذٍ يستحيل طلبه منه، لكن الاستحالة لكونها منتهية إلى الاختيار لا تسقط العقاب؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار.

و أمّا في المقام فالدخول و إن كان مقدّمة إعداديّة للخروج، إلّا أنّ تحقّقه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج؛ إذ بالدخول يكون ترك الخروج غير مقدور- على ما اختاروه- فكيف يمكن أن يكون الخروج من صُغريات تلك القاعدة؟!

و بالجملة: ما نحن فيه و مورد القاعدة متعاكسان؛ إذ وجود المقدّمة فيما نحن فيه- أعني بها الدخول- يُسقط الخطاب بترك الخروج، و لا بدّ من أن تكون المقدّمة في مورد القاعدة دخيلةً في فعلية الخطاب، كما عرفت.

و ذكر لذلك- أيضاً- وجهاً رابعاً، لكن مرجعه إلى الأوّل «١» انتهى.

أقول: كأنّه قدس سره لم يلاحظ الكفاية- أيضاً- فإنّه لا إشكال في صحّة ما ذكره قدس سره من أنّ هذه القاعدة من الفلاسفة إنّما ذكروها ردّاً على مذهب الأشاعرة من الجبر؛ حيث استدّلوا عليه: بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و ما لم يمتنع لم يعدم، فليس الإيجاد و الإعدام بالاختيار، حتّى الأفعال الصادرة منه تعالى و العياذ باللّه.

فأجاب عنه الفلاسفة: بأنّ الإيجاب بالاختيار لا يُنافي الاختيار، و كذلك الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، فإنّ الشيء و إن كان ما دام لم يجب لم يوجد، و ما لم يمتنع لم يعدم، لكن هذا الإيجاب و الامتناع السابق إنّما هو بالاختيار و الإيجاب و الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، بل هذا الوجوب و الامتناع يؤكّد الاختيار «١».

و الحاصل: أنّ المراد من القاعدة في المقام أنّه لا تقبح العقوبة على ما لو أوقع نفسه اختياراً في ارتكاب الحرام، فإذا قال المولى لعبده: «أنفذ ابني الغريق»، فأعجز نفسه، و أوقعها فيما لا يمكن معه الإنقاذ اختياراً، فلا ريب في أنّه يستحقّ العقوبة، و هذا بخلاف ما إذا أريد من ذلك أنّه بعد اختياره السبب و إيجاده هل يُنافي الاختيار في إيجاد

المسبب و عدمه؟ فإنه لا إشكال في أن الامتناع بالاختيار بهذا المعنى يُنافي الاختيار، فمن ألقى نفسه من شاهق باختياره، فبعد الإلقاء- وهو فيما بين السماء والأرض- لا اختيار له.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم التكليفي للخروج.

و أما بالنسبة إلى الحكم الوضعي- أي الصحة و الفساد- لو اشتغل بالعبادة حال الخروج، فقال في «الكفاية»:

إنه لا إشكال في الصحة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع، و أما على القول بالامتناع فكذلك لو غلب ملاك الأمر على ملاك النهي مع ضيق الوقت، أو اضطر إلى الغصب و لو كان بسوء الاختيار، مع وقوعها حال الخروج على القول بكون الخروج مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه؛ إذ على القول بإجراء حكم المعصية عليه يقع الكون الخارجي مبغوضاً و عصياناً للنهي السابق الساقط، فتبطل الصلاة فيها، و أما مع سعة الوقت فالبطالان مبني على القول باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده؛ حيث إن الصلاة في الدار المغصوبة مضادة للصلاة في المباح المأمور بها؛ لأنها أهم في نظر الشارع من الصلاة في الدار المغصوبة، لكن الكلام في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، فإنه ممنوع «١» انتهى ملخصاً.

أقول: بناءً على الامتناع يفتقر الحكم بصحة الصلاة إلى إثبات أمرين:

أحدهما: وجود ملاك الصلاة فيما فيه ملاك الغصب و إن كان عنواناً واحداً و حيثية فاردة.

الثاني: عدم مانعية ملاك الغصب عن ملاك الصلاة و لو مع فرض كون ملاك الغصب أهم.

أما الأول فهو ممتنع؛ لعدم إمكان اجتماع المصلحة و المفسدة في عنوان واحد مع اتحاد الحيثية، و القول بتعدد الحيثيتين و العنوانين هنا، و أن المفسدة قائمة بغير ما فيه المصلحة، رجوع عن الامتناع؛ لأن المفروض أن الامتناع إنما هو لأجل أنه تكليف محال.

ثم إنه على فرض تصور القول بالامتناع مع وجود الحيثيتين في نفس الأمر لوجه آخر، فلا بد من الحكم بصحة الصلاة و لو مع أقوائية ملاك النهي من ملاك الأمر، و لا فرق فيه بين دخوله بسوء الاختيار أو بالاضطرار و نحوه.

و أما ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره من تكاسر الملاكين و انكسار الأمر بملاك النهي «٢»، فقد عرفت سابقاً أنه ليس في المقام كسر و انكسار خارجي، بل معنى أقوائية ملاك النهي: هو أن مراعاة المفسدة المترتبة على الغصب بتركه أهم في نظر الشارع من مراعاة مصلحة الصلاة و أنها ضعيفة بالنسبة إلى مفسدة الغصب، مع أنها تمام الملاك للصلاة بدون نقص فيها، و حينئذ فنقول و إن لم نقل بتعلق أمر فعلي بالصلاة، لكنها تقع صحيحة بملاكها، و لا يحتاج إلى تعلق أمر بها في الحكم بصحتها.

و قال في «الدرر» ما حاصله: لا إشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالامتناع أيضاً؛ لوضوح الفرق بين عبد دخل داراً نهاه المولى عن دخولها و بين عبد دخلها مثله، لكنه امتثل أمراً له- أيضاً- بالخياطة- مثلاً- فإن عقاب الأول أكثر من الثاني؛ حيث إن الثاني و إن ارتكب المنهي عنه، لكنه امتثل أمراً له- أيضاً- دون الأول. هذا في التوصلات و كذلك التعبدات، كما لو صلى بدل الخياطة في المثال.

ثم قال: إنّه يمكن اجتماع المحبوبيّة الفعلية مع المبعوضيّة الذاتيّة في عنوان واحد، فإنّه لو غرقت زوجة رجل فإنقاذ الأجنبيّ لها بالمباشرة مبعوض له بالذات، لكنّه محبوب له فعلاً «١».

أقول: ما ذكره من الأمثلة العرفيّة صحيحة، لكن وقع خلط في كلامه قدس سره فإنّ متعلّق الحبّ في المثال ليس عين ما تعلّق به البغض فإنّ الحبّ متعلّق بالإنقاذ بهذا العنوان و البغض متعلّق بعنوان آخر و هو مباشرة الأجنبيّ لبدن الأجنبيّة و هما عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد.

الفصل الرابع في اقتضاء النهي فساد المنهيّ عنه

هل النهي عن شيء يقتضي فسادَهُ أو لا؟ كذا عنوانو البحث «١».

و عنوانه بعضهم هكذا: هل النهي عن الشيء يدلّ على فساد المنهيّ عنه أو لا «٢»؟

لكن عنوانه كذلك لا يخلو عن إشكال، فإنّ الاقتضاء في العُرف و اللغة عبارة عن تأثير شيء في شيء آخر لو لا المانع، و ليس للنهي تأثير في المنهيّ عنه.

و كذلك الدلالة، فإنّ غاية ما يمكن في تقريب الدلالة هو أن يقال: حيث إنّ متعلّق النهي مبعوض للمولى، فلا تجتمع المبعوضيّة مع المحبوبيّة في شيء واحد، فتستلزم المبعوضيّة المستفادة من النهي فسادَ ذلك الشيء، لكن هذا الاستلزام عقليّ خفيّ، و على فرض تسليم أنّ الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللفظيّة، فهذا القسم ليس منها؛ لأنّه لا بدّ في الدلالة الالتزاميّة- التي هي من الدلالات اللفظيّة- أن يكون اللزوم بينهما بيّناً، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ اللزوم فيه غير بيّن، فالأولى أن يعنون البحث هكذا: هل يستلزم النهي عن الشيء فسادَهُ أو لا؟ و يراد بالاستلزام ما يعمّ العقليّ، أو يقال: هل يكشف تعلّق النهي بشيء عن فسادِهِ أو لا؟

و على أيّ تقدير لا بدّ هنا من تقديم امور:

الأمر الأوّل: قد عرفت الفرق بين هذه المسألة و مسألة الاجتماع، و أنّ الفرق بينهما إنّما هو في مرتبة الذات بتمامها. الأمر الثاني: هذه المسألة من المسائل الاصوليّة بلا إشكال؛ لأنّ المناط في المسألة الاصوليّة إمكان وقوع نتیجتها في طريق الاستنباط، و هي كذلك.

الأمر الثالث: هذه المسألة هل هي من المسائل العقلية المحضة، أو اللفظيّة المحضة، أو مركّبة منهما؟

فقال بعضهم: إنّها من المسائل الاصوليّة العقلية المحضة «١»، و حيث إنّهم لم يجعلوا مسائل الاصول على ثلاثة أقسام، بل قسمان، فجعلوها و عنوانوها في المباحث اللفظيّة من الاصول.

و الظاهر أنّها لا عقلية محضة، و لا لفظية محضة، بل هي مركّبة منهما، و لا ضرورة لجعلها إمّا عقلية و إمّا لفظية، فيُعنُونُ البحث بما ذكرناه، و حينئذٍ يمكن الاستدلال بالدليل اللفظي و العقلي معاً.

الأمر الرابع: هل المراد من الصّحة هنا سقوط القضاء، و يُقابلها الفساد، أو أنّ الصّحة هنا بمعنى موافقة الأمر، أو الشريعة، و يُقابلها الفساد، أو أنّ الصّحة بمعنى التامّ، و الفساد بمعنى الناقص؟

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنّ الصّحة و الفساد أمران إضافيّان مرادفان للتماميّة و النقص لغةً و عرفاً، و اختلاف الفقيه و المتكلّم إنّما هو في المهمّ في نظرهما، و إلّا فهما متّفقان في أنّ الصحيح هو التامّ، و الفاسد هو الناقص، لكن الفقيه عبّر عن ذلك بالمُسقط للقضاء، و المتكلّم بموافقة الشريعة، و اختلافهما إنّما هو فيما هو المهمّ في نظرهما، و إلّا فهما عندهما بمعنى واحد- أي التماميّة و النقص- فالصلاة الواحدة لجميع الأجزاء، الفاقدة للشرائط صحيحة بالنسبة إلى الأجزاء؛ بمعنى أنّها تامّة الأجزاء، و فاسدة بالنسبة إلى الشرائط؛ أي ناقصة بالإضافة إليها، و كذلك اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهريّة لها، فإنّها يمكن أن تكون صحيحة في نظر مجتهد، و فاسدة في نظر مجتهد آخر، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري صحيحة عند المتكلّم و الفقيه؛ بناءً على أنّ الأمر- في تفسير الصّحة بموافقة الأمر- يعمّ الأمر الظاهريّ مع اقتضائه الإجزاء، و غير صحيحة عند الفقيه بناءً على عدم الإجزاء، و مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلّم؛ بناءً على إرادة خصوص الأمر الواقعيّ فقط «١». انتهى ملخّص كلامه قدس سره.

أقول: أمّا الصّحة و الفساد في التكوينيّات عند العرف و اللغة فليستا مرادفين للتماميّة و النقص، بل هما أمران وجوديّان، فإنّ البطيخ الذي عرضه شيء صار فاسداً بسببه، يقال: إنّّه فاسد، لا ناقص، بخلاف ما إذا لم يعرضه ذلك، و كان على طبيعته الأصليّة، فإنّه يُطلق عليه الصحيح، و لا يطلق عليه التامّ عند العرف و اللغة، و الأعمى الفاقد للبصر أو الشخص الفاقد لعضو من الأعضاء، فإنّه يطلق عليهما الناقص، و لا يطلق عليهما الفاسد، و الدار الفاقدة لما يُعتبر في تمامها، فإنّه يُطلق عليها أنّها ناقصة، و لا يطلق عليها أنّها فاسدة.

و بالجملة: بين الصّحة و التماميّة عموم من وجه عند العرف و اللغة، و كذلك بين الفاسد و الناقص.

و أمّا في العبادات و المعاملات فإن كانت الصّحة و الفساد فيهما مثل غيرهما من التكوينيّات فكذلك، و إطلاقهما بمعنى التماميّة و النقص في العبادات و المعاملات إمّا هو اصطلاح خاصّ للمتشرّعة، و إمّا لأنّه اطلقا عليهما بنحو المجاز و المسامحة، حتى صارتا حقيقتين فيهما، فهما أمران إضافيّان بينهما تقابل العدم و الملكة، كالتماميّة و النقص، فإنّ الصلاة الواحدة لجميع الأجزاء صحيحة؛ بمعنى التماميّة بالإضافة إليها، و إن فقدت الشرائط فهي فاسدة بالنسبة إليها؛ بمعنى أنّها ناقصة بالإضافة إليها.

و أمّا ما ذكره قدس سره من أنّه يمكن أن تكون عبادة صحيحة في نظر مجتهد، و فاسدة في نظر آخر، ففيه: أنّه ليس ذلك معنى الإضافة، بل الصحيح هو أحد النظريّن، و الآخر ليس بصحيح واقعاً و إن كان معذوراً في ذلك.

و بالجملة: كلّ واحد من المجتهدين المختلفين في النظر في الأحكام الظاهريّة يُخطئ الآخر، و أنّ الصحيح في الواقع هو أحدهما.

و أمّا مسألة إجزاء الأمر الظاهري و عدم إجزائه فغير مربوطة بالمقام؛ بناءً على ما ذكره في باب الإجزاء: من أنّ الأمر الظاهري أو الاضطراري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي فيسقط، أو لا؟ ففرضوا لذلك أمرين، و أنّ أحدهما هل يُسقط الآخر أو لا؟ و ذلك لأنّ المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري إن كان واجداً للملاك و المصلحة واقعاً، فهو صحيح مطلقاً، و إلّا ففاسد كذلك، لكن لا يُعاقب عليه للعذر في ذلك، و لا ارتباط لذلك بالصّحة و الفساد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الصّحة و الفساد هل هما أمران مجعولان في العبادات و المعاملات، أو لا فيهما، أو أنّهما مجعولان في المعاملات من حيث إنّ ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع، دون العبادات، أو أنّهما مجعولان في العبادات المأمور بها بالأمر الظاهري، دون العبادات المأمور بها بالأوامر الواقعيّة؟

أقوال: اختار ثالثها و رابعها في «الكفاية» «١»، و وافقه في الثالث الميرزا النائيني قدس سره «٢».

و التحقيق: هو القول الثاني، و ذلك فإنّنا و إن أثبتنا في محلّه: أنّ الأحكام الوضعيّة ممّا يمكن أن تنالها يد الجعل استقلالاً، لكن الصّحّة هنا: عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، و الفساد عدمها، و هي من الامور التكوينيّة، و أمّا جعل الآثار فلا يستلزم جعل الصّحّة.

و استدل الميرزا النائيني لمجعوليّتهما في الأحكام الظاهرية: بأنّ الشارع جعل الصلاة مع الطهارة المستصحّبة موافقةً لها مع الطهارة الواقعيّة بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك) «١»، و ليس المراد بالمجعوليّة إلّا ذلك «٢».

و فيه: أنّ الشارع إمّا أنّه رفع اليد عن شرطيّة الطهارة الواقعيّة للصلاة في الفرض في صورة الشكّ بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك)، فالصلاة مع الطهارة المُستصحّبة- حينئذٍ- صحيحة موافقة للواقع، و هذه الموافقة ليست مجعولة، أو أنّه لم يرفع يده عن شرطيّتها، بل حكم بالصلاة باستصحاب الطهارة؛ تسهيليّاً للعباد و إرفاقاً لهم، فهي ليست بصحيحة، بل فاسدة، غاية الأمر أنّه لا يُعاقب العبد عليها؛ لمكان العذر.

و بالجملة: موافقة المأتيّ به للمأمور به و عدمها ليستا مجعولتين و الصّحّة و الفساد عبارتان عن ذلك.

الأمر الخامس: هل يختص محط البحث و عنوانه بالنهي التحريمي، أو أنّه يعمّ التنزيهي؟

قد يقال: إنّ النهي التنزيهي خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه متضمّن للرخصة في الفعل، فيقع صحيحاً «١».

و وجهه: أنّ النهي في مثل: «لا تصلّ في الحَمَام» متعلّق بالكون في الحَمَام حال الصلاة و إيجاد الصلاة فيه، لا بنفس الصلاة ليشمله النزاع.

و فيه: أنّه لا اختصاص لهذا البحث بالنواهي الشرعيّة، بل هو كليّ شامل للنواهي العرفيّة- أيضاً- و تعلّق نهّي تنزيهيّ خاصّ في الشريعة بخصوصيّة- لا بنفس العبادة- لا يوجب خروج النواهي التنزيهيّة كلّها عن ذلك، فإنّ خروج ذلك في مورد إنّما هو لخروجه عن موضوع البحث، لا لأنّ البحث مخصوص بغير النواهي التنزيهيّة.

مع أنّا لا نسلمّ تعلّق النهي في «لا تصلّ في الحَمَام» بالخصوصيّة، مضافاً إلى أنّه ربّما يتعلّق النهي التنزيهي بعنوان العبادة، كالنهي عن صوم يوم عاشوراء و نحوه.

كما أنّه لا اختصاص للنزاع بالنهي النفسي الأصليّ، بل يشمل التبعيّ و الغيريّ أيضاً، فإنّه لا وجه لتوهم خروجهما عن محطّ البحث، إلّا ما قيل:

من إنّ النهي الغيريّ في مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» إرشاد إلى الفساد، و مع فساده لا يتوهم الصّحّة كي ينافي في ذلك.

و أيضاً النهي التبعيّ الغيريّ- الذي يقتضيه الأمر بالشيء- مبنيّ على مسألة الضدّ، و احتمال فساد الصلاة بالنهي الغيريّ إنّما هو لأجل عدم الأمر بها حينئذٍ، لكن لا نسلمّ عدم وجود الأمر بالعبادة التي تعلّق بها الأمر الغيريّ، بل يمكن فرض وجود الأمر بها بنحو الترتّب، و على فرض عدم الأمر بالعبادة المنهيّ عنها بالنهي الغيريّ صحيحة؛ بسبب وجود ملاك العبادة في الصلاة، و لا يحتاج في صّحة العبادة إلى تعلّق الأمر بها، و حينئذٍ فالصلاة مع تعلّق النهي الغيريّ التبعيّ بها صحيحة، فلا وجه للنزاع في اقتضاء الأمر الغيري للفساد و عدمه «٢».

و فيه: أنّ ذلك مبنيّ على صحّة الترتّب، أو القول بعدم احتياج صحّة العبادة إلى الأمر، فمن لا يصحّ عنده الترتّب و ذهب إلى توقّف العبادة على الأمر بها، و عدم كفاية مجرد وجود الملاك، فلا بدّ أن يقول ببطلان الصلاة مع تعلّق النهي الغيريّ أو التبعيّ بها.

فالتحقيق: أنّ محطّ البحث يعمّ النهي التحريمي و الغيري و التبعي و الأصلي و النفسي، كما اختاره في «الكفاية».

الأمر السادس: المراد بالشئ- في قولنا: النهي عن الشئ هل يقتضي الفساد؟

- هو العبادة أو المعاملة.

و المراد بالعبادة ما يصلح للعبادّة بالذات، أو ما لو امر به كان عبادة تحتاج في تحقّقها إلى قصد التقربّ.

و المراد بالمعاملة هي العناوين العرفيّة التي يعتبرها العقلاء، و يرتّبون عليها الآثار، كالبيع و الإجارة و نحوهما.

و بعبارة أخرى: كلّ عنوان اعتباريّ يقع تارةً صحيحاً يترتّب عليه الآثار، و أخرى فاسداً لا يترتّب عليه الأثر، و أمّا ما لا يقع في الخارج إلّا صحيحاً كالقتل، أو ما لا يقع فيه إلّا فاسداً، فهو خارج عن محطّ البحث، فإنّ القتل ليس على قسمين صحيح و فاسد، بل هو صحيح دائماً، لكن قد لا يترتّب عليه الأثر، كقتل الأب ابنه، لعدم ترتّب القصاص عليه.

الأمر السابع: لا أصل في المسألة الاصوليّة يُعوّل عليه عند الشكّ في الاقتضاء و عدمه؛ لأنّ النزاع إمّا في دلالة لفظ النهي، و إمّا في ثبوت الملازمة بين المبعوضيّة و الفساد:

و على الأوّل: فليس لعدم الفساد حالة سابقة لئستصحب حالّ النهي و بعده، فإنّ عدم الفساد قبل النهي إنّما هو لأجل عدم صدوره، فلا يصحّ استصحابه بعد صدوره.

و على الثاني: فإن قلنا بأنّ الملازمات أزليّات- كما ذكره بعض «١»- فليس لعدمها حالة سابقة لتستصحب، و إلّا فعدم وجود الملازمة قبل النهي إنّما هو لأجل عدم وجود الملازم، فلا يمكن استصحابه بعد وجوده- أي النهي- و صدوره.

و لو سلّمنا صحّة الاستصحاب من هذه الجهة و عدم الإشكال فيه؛ لوجود الحالة السابقة لعدم الدلالة على الفساد أو عدم الملازمة، لكن يشترط في جريان الاستصحاب- و سائر الاصول في الموضوعات الخارجيّة- وجود كُبرى كلّية ثابتة؛ كي يثبت بإجراء الاصول موضوع تلك القاعدة الكلّيّة، كما في استصحاب العدالة- مثلاً- فإنّه يثبت به موضوع كُبرى جواز الاقتداء بالعاقل، و ليس فيما نحن فيه كُبرى كذلك؛ حتّى يثبت بالاستصحاب موضوعها.

و بعبارة أخرى: لا بدّ في الاستصحابات الموضوعيّة من ترتّب أثر شرعيّ عليها و هو مفقود فيما نحن فيه. هذا كلّّه بالنسبة إلى الأصل في المسألة الاصوليّة.

و أمّا بالنسبة إلى الأصل الفرعي في المسألة الفرعيّة: أمّا في المعاملات: فأصالة الفساد فيها متّبعة؛ لأنّ ترتّب الآثار إنّما هو بجعل الشارع أو بامضائه، فمتى شكّ في صحّة معاملة فالأصل عدم ترتّب الآثار عليها.

و أمّا في العبادات: لو شكّ في دلالة النهي على الفساد، أو في ثبوت الملازمة بين الفساد و المبعوضيّة فإن احرز في العبادات المنهيّ عنها وجود الملاك و المصلحة- كما في صورة العجز عنها، فإنّ الملاك فيها موجود، غاية الأمر أنّ المكلف عاجز عن الإتيان بها و معذور- فمقتضى الأصل هو الصحّة، و إن لم يحرز فيها وجود الملاك و المصلحة- كما هو

الظاهر فيما نحن فيه؛ لأنّه لا طريق لإثبات ذلك إلّا تعلّق الأمر بها في الشريعة، و المفروض أنّها منهيّ عنها، و حينئذٍ فلا يمكن تعلّق الأمر بها؛ ليكشف به وجود الملاك- فمقتضى الأصل الفساد.

و أمّا تقرير الأصل العملي في العبادة: بأنّه إن تعلّق النهي بنفس العبادة فمقتضى الأصل هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ إنّما هو في خروج العهدة عن الاشتغال اليقيني بها، و مقتضاه تحصيل البراءة اليقينيّة، و لا تحصل بالإتيان بالعبادة المنهيّ عنها.

و إن تعلّق النهي بالجزء أو الشرط فمرجه إلى مسألة الأقل و الأكثر؛ لأنّ الشكّ- حينئذٍ- في مانعيّة الجزء أو الشرط. ففيه: أنّ محطّ البحث هو أنّ النهي لو تعلّق بعبادة، هل يستلزم فسادها، أو لا؟ فلا بدّ من إحراز تعلّقه بالعبادة ذاتها، فالجزء و الشرط إن كانا عبادة كالركوع و الوضوء، فهما- أيضاً- داخلان في محطّ البحث و عنوانه، فيقال: إنّ النهي المتعلّق بالركوع- الذي هو عبادة- هل يستلزم فسادها، أو لا؟ و كذلك الشرط العبادي.

و أمّا استلزام فساد الجزء أو الشرط فساد الكلّ و المشروط، فهو مسألة أخرى لا ربط لها بما نحن فيه، لعلّنا نتعرّض لها في خاتمة البحث إن شاء الله.

و من هنا يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية»: من جعل النهي المتعلّق بالعبادة على أقسام، و أنّه إمّا يتعلّق بنفس العبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها الخارج اللازم لها أو المقارن «١»؛ لأنّ متعلّق النهي في جميع ذلك هو العبادة نفسها لو كانت هذه- أي الأجزاء و الشرائط- عبادة، لا أنّها جزء أو شرط لها، بل هي بما أنّها عبادة متعلّقة للنهي و محلّ البحث، و إن لم تكن هذه- أي الأجزاء و الشرائط- عبادة بنفسها فهي خارجة عن محطّ البحث.

و تحقيق ما هو الحقّ في المقام يحتاج إلى بسط الكلام في مقامين:

الأول: ما إذا لم يُحرز عنوانُ النهي أنّه إرشاديّ أو مولويّ، تحريميّ أو تنزيهيّ، نفسيّ أو غيره.

الثاني: ما إذا احرز ذلك.

أمّا المقام الأول:

فلا إشكال في أنّ المستفاد منه عرفاً هو الإرشاد إلى الفساد في العبادات و المعاملات، و أنّ مفاده عدم ترتّب الآثار المترقّبة منها.

و الاحتمالات في المعاملات ثلاثة:

أحدها: أن يتعلّق النهي فيها بالأسباب، كلفظ «بعت» و «اشتريت» الذي هو فعل مباشريّ.

الثاني: أن يتعلّق بالعنوان الذي يعتبره العقلاء؛ أي النقل و الانتقال المسبّبين عن الأسباب المذكورة عند العقلاء.

الثالث: أن يتعلّق بترتيب الآثار عليها؛ أي التصرف فيه من الأكل و الشرب و نحوهما.

فلا إشكال في أنّ المستفاد من النهي عنها عرفاً هو الثالث من الاحتمالات، فإذا قيل: «لا تبع ربوباً» معناه أنّه لا تترتّب عليه الآثار المترقّبة من البيع، و ليس نهياً عن إيجاد سببه بما هو فعل مباشريّ، و هو التلقّط بلفظ «بعت» مثلاً،

و ليس نهياً- أيضاً- عن اعتبار الملكية و النقل و الانتقال و لو مع عدم ترتب الأثر عليها، و كذلك في العبادات، فإنه عرفاً إرشاد إلى فسادها، و أنه لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها من فراغ الذمة عن التكليف و خروجه عن العهدة، فكما أنّ المستفاد من «صلّ مع الطهارة» أنّ الطهارة شرط لها، و أنه لا يترتب عليها الآثار المترتبة منها، كذلك يستفاد من قوله: (لا تُصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه) «١» مانعية ذلك إلى غير ذلك، و الحاكم بذلك هو العرف، و الشاهد عليه الوجدان، و إلّا فلا دليل آخر على إثبات ذلك.

و أمّا المقام الثاني:

فالبحث فيه: إمّا في العبادات، و إمّا في المعاملات:

أمّا الأول: فإن احرز أنّ النهي المتعلّق بالعبادة تحريميّ تكليفيّ، فلا ريب في أنّه يستلزم الفساد؛ حيث إنّ يدلّ على مبغوضيتها للمولى، و أنّها ذات مفسدة بهذا العنوان الواحد، و معه لا يمكن أن تقع محبوبة، و ذات مصلحة يتقرّب بها إلى الله تعالى شأنه، و ذلك هو معنى الفساد، و ليس ذلك من باب اجتماع الأمر و النهي- بأن يكون النهي متعلّقاً بالخصوصية في مثل «لا تُصلّ في المكان المغصوب»، و الأمر متعلّقاً بعنوان الصلاة- المتصادقين على مصداق واحد، كما أتعّب المحقّق الحائريّ نفسه الزكية بذلك «١»، فإنه- حينئذٍ- خارج عن عنوان البحث الذي فرض فيه تعلّق النهي بنفس العبادة، لا بما هو خارج عنها.

و أمّا إذا احرز أنّ النهي تنزيهيّ فلا فرق بينه و بين التحريميّ من جهة حكم العقل؛ حيث إنّ يدلّ النهي التنزيهيّ على مرجوحية متعلّقه و مطلوبية تركه، و لا يصلح المرجوح لأن يُتقرّب به إلى الله سبحانه، لكنّه في العرف ليس كذلك، فإنّهم- من جهة أنّه تنزيهيّ متضمّن للرخصة في الفعل- يؤوّلونه إلى ما يمكن معه فرض الصحة، مثل الإرشاد إلى أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً من غيره، أو غير ذلك، فلا إشكال في ذلك أيضاً.

و إذا احرز أنّ النهي غيريّ أو تبعيّ أو هما معاً، كما إذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فأمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد، و مع ذلك أخذ العبد بالصلاة المنهيّ عنها بالنهيّ الغيريّ التبعيّ، الذي اقتضاه الأمر بالإزالة، أو قلنا بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة، فلا يدلّ النهي الغيريّ على حرمة المنهيّ عنه، فإنّ المطلوب هو ذو المقدّمة، و هو محبوب، و أمّا المقدّمة فهي ليست محبوبة و لا مبغوضة، فالمنهيّ عنه بالنهيّ الغيريّ ليس مبغوضاً؛ حتى يستلزم الفساد و لو في العبادات.

و أمّا حرمة التجريّ فالتجريّ على المولى بترك إزالة النجاسة المأمور بها، لا يوجب مبغوضيّة الصلاة التي يتوقّف امتثال الأمر بالإزالة على تركها، فإنه اجترأ على المولى بترك الإزالة، و لا ارتباط له بالصلاة، و إلّا يلزم القول ببطلان صلاة من أفطر صومه اجترأ على المولى، مع وضوح فسادها. هذا كلّ في العبادات.

و أمّا الثاني- أي في المعاملات- فإن احرز أنّ النهي المتعلّق بها تحريميّ، فهذا- أيضاً- يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن تُحرز الحيثية التي تعلّق بها النهي.

الثاني: ما لم يُحرز ذلك.

و الوجه الأول- أيضاً- إمّا أن يُحرز فيه أنّ النهي تعلّق بما هو فعل بالمباشرة من المعاملة، و هو قول: «بعت» و «اشتريت»- مثلاً- و هذا مجرد فرض و تصوّر، و لم نظفر له على مثال.

وَأَمَّا تمثيل الشيخ قدس سره له بالنهي عن البيع وقت النداء «١»؛ فمراده- أيضاً- فرض ذلك، وإلا فليس النهي فيه متعلّقاً بمجرد قول: «بعت» و «اشتريت».

و على أيّ تقدير لا يدلّ النهي في هذا القسم على الفساد؛ لعدم المنافاة بين مَبْغُوضِيَّة التَلَفُظ ب «بعت» و «اشتريت» و سببِيَّة ذلك للنقل و الانتقال.

وإمّا أن يُحرز أنّ النهي متعلّق بالعنوان الاعتباريّ المسبّب عن التَلَفُظ ب «بعت» الذي هو فعل مباشريّ، كالنقل و الانتقال، و ذلك كالنهي عن تملُّك الكافر للمسلم أو القرآن المجيد مثلاً.

فقال الشيخ رحمه الله: إنّ ذلك يحتمل وجهين:

أحدهما: أن تكون سببِيَّة هذا اللفظ للنقل و الانتقال شرعيّة مجعولة للشارع.

الثاني: أن تكون عقليّة تكوينيّة، لكن حيث إنّّه لا يُدرِكها العقل كشف عنها الشارع.

فعلى الثاني: فالنهي لا يدلّ فيه على الفساد؛ لعدم التنافي بين مَبْغُوضِيَّة ذلك السبب التكوينيّ و بين تأثيره في وجود المسبّب.

وَأَمَّا على الأوّل: فمَبْغُوضِيَّة السببِيَّة المجعولة مع تأثيرها في إيجاد النقل و الانتقال في غاية البعد، فالنهي- حينئذٍ- يدلّ على الفساد «١». انتهى.

أقول: هنا وجه ثالث: و هو أن لا تكون السببِيَّة عقليّة تكوينيّة و لا تشريعيّة، بل عرفيّة عقلائيّة، فإنّ العقلاء يعتبرون وجود الملكيّة بالتَلَفُظ ب «بعت» و «اشتريت»، و هو سبب عندهم لها، و يتعلّق النهي في هذا القسم بهذا العنوان الاعتباريّ، و هذا الوجه هو المتعيّن، فإن كان النهي عنه ردعاً لهذه الطريقة العقلائيّة و بنائهم، فمقتضاه الفساد، كما في النواهي الإرشاديّة، و إن قلنا بأنّه ليس ردعاً لها، بل هو مجرد زجر عن سلوكها، فيدلّ على مَبْغُوضِيَّتِها مع تأثير السبب أثره على فرض وقوعه في إيجاد المسبّب، فلا يقتضي الفساد حينئذٍ.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك، و قلنا: إنّ السببِيَّة مجعولة شرعيّة، لكن ليس المجعول هو سببِيَّة هذا اللفظ للانتقال الخاصّ، بل المجعول السببِيَّة لكلّيّ اللفظ للانتقال بالمعنى الكلّيّ، و لا يستلزم مَبْغُوضِيَّة فرد خاصّ من السببِيَّة فساد كلّيتها، بل لا منافاة بين مَبْغُوضِيَّتِها و بين صحّتها كليّاً و تأثيرها، فإنّ المجعول هو الكلّيّ، و المَبْغُوض هو الفرد.

لا يقال: الحكم بالصحة هنا لغو؛ حيث إنّّه لا معنى لها مع مَبْغُوضِيَّتِها و وجوب إجبار الكافر على البيع من مسلم أو المصحف الذي اشتراه من مسلم و فرض صحّته.

فإنّه يقال: لا مانع من ذلك؛ لوقوع نظائره في الشريعة، فإنّ شراء الولد والديه صحيح، مع أنّهما ينعقدان عليه، و لو فُرض النهي عن تسبّب شيء لشيء، و كان هو المَبْغُوض بدون مَبْغُوضِيَّة ذات السبب و لا المسبّب، فالنهي فيه يدلّ على الصّحة؛ لأنّه تعتبر القدرة في متعلّق النهي، كما في الأمر، و مع الفساد ليس هو بمقدور، و مثّلوا لذلك بالظّهار، فإنّ طلاق المرأة مطلقاً ليس مَبْغُوضاً، و كذلك مجرد التَلَفُظ ب «أنت عليّ كظهر أمّي»، فإنّه بما أنّه فعل مباشريّ ليس مَبْغُوضاً، بل المَبْغُوض هو التسبّب للطلاق باللفظ المذكور.

و لا يرد عليه ما ذكره بعضهم: من أنَّ المَبْغُوضِيَّة تُنافي الصَّحَّة «١»؛ لأنَّ الحكم بالصَّحَّة إنّما هو لشمول الإطلاقات و العمومات لذلك.

و أمّا إذا تعلّق النهي التحريميّ بترتيب الآثار، كالنهي عن البيع الربويّ بلحاظ أثره، كالتصرّف في الثمن و المثلّث و نحوه، فهو مستلزم للفساد؛ إذ لا معنى للحكم بصحّة النقل و الانتقال مع حرمة التصرّف فيما انتقل إليه، كما في الموارد التي يكون النهي إرشاداً إلى الفساد.

أمّا الوجه الثاني:- و هو ما لم يحرز فيه تعلّق النهي بحيثيّة خاصّة مع كونه تحريميّاً- فقال الشيخ قدس سره: إنّهُ يُحمل على تعلّقه بالسبب بما هو فعل مباشريّ حفظاً للعنوان، و إلّا يلزم أن يكون النهي غيريّ، فإنّ الظاهر أنّ النهي متعلّق بما هو فعل مباشريّ، فلو فرض أنّ المَبْغُوض مع ذلك هو العنوان الاعتباريّ المسبّب عنه أو الآثار المطلوبة منه، لكان النهي غيريّاً توصّلاً إلى الزجر عن غيره «٢»، لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، بل النهي فيه مثل النهي الإرشاديّ، متعلّق بما هو المتعارف عند العقلاء؛ من اعتبار الملكيّة و النقل و الانتقال و ترثّب الآثار عليها، فيدلّ على الفساد، كما لا يخفى.

و بالجملة: المَبْغُوض و المنهيّ عنه هو ما بنى العقلاء عليه من اعتبار الملكيّة و ترثّب الآثار عليه.

الروايات التي استدلّ بها لدلالة النهي على الفساد:

ثمّ إنّهُ استدلّ «١» على دلالة النهي على الفساد و استتباعه له شرعاً و إن لم يستلزمه عقلاً بروايات:

منها: رواية زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألت عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجاز و إن شاء فرّق بينهما).

قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عُيينة و إبراهيم النّخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، و لا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّهُ لم يعص الله، و إنّما عصى سيّده، فإذا أجازهُ فهو له جائز «٢».

و روايته الأخرى: عنه عليه السلام قال: (سألت عن رجل تزوّج عبده امرأةً بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه؟

قال: ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما للمرأة ما أصدقها ... إلى أن قال:

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّهُ في أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر: إنّما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله إنّما عصى سيّده، و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإثنيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه «٣».

و رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: (في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أ عاص لله؟

قال: عاص لمولاه.

قلت: حرام هو؟

قال: ما أزعج أنّه حرام، و نولّه أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه) «١».

وجه الاستدلال: أنّ قوله عليه السلام: (إنّه لم يعص الله، وإنّما عصى سيّده) يدلّ على أنّه لو كان معصيةً لله و ممّا نهى الله تعالى عنه، لكان قول الحكم بن عيينة صحيحاً، لكنّه لم يعص الله، وإنّما عصى سيّده، فلا يصحّ قوله، فيدلّ على أنّ النهي في الشريعة يدلّ على الفساد.

و استُشكل على الرواية بأنّه كيف حكم الإمام عليه السلام بأنّه لم يعص الله، بل عصى سيّده، مع أنّ معصية السيّد معصية الله «٢»؟

و أجاب عنه الشيخ قدس سره بما حاصله: أنّ هنا أمرين:

أحدهما: فعل مباشرٍ للعبد، و هو التلقّظ بلفظ «أنكحت».

و الثاني: ترتيبه الآثار.

و مراده عليه السلام أنّه عصى سيّده في الأوّل، و معصيته معصية الله، و لم يعصه في التزويج الذي هو مسبّب عن الأوّل- أي الفعل المباشري- ضرورة أنّ أصل النكاح و ترتيب الآثار عليه ليس منهياً عنه و محرماً «٣».

و فيه: أنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية؛ حيث إنّ ظاهرها: أنّ الحيثيّة التي عصى بها سيّده لم يعص الله بها بعينها، لا أنّه لم يعص الله في أصل النكاح و التزويج، و إنّما عصاه بالتلقّظ بلفظ «أنكحت».

و قال صاحب «الكفاية» و المحقّق الشيخ محمد حسين صاحب الحاشية:

إنّ المراد من قوله عليه السلام: (إنّه لم يعص الله) هو في الحكم الوضعي؛ أي أنّ النكاح ليس ممّا لم يُمضِ الله ليكون فاسداً، بل عصى سيّده في الحكم التكليفي، فلا تدلّ على دلالة النهي التحريمي على الفساد شرعاً «١».

و فيه: أنّه- أيضاً- خلاف ظاهر الرواية؛ لاستلزامه التفكيك بين الجملتين الذي هو خلاف ظاهرها.

و قال بعض الأعظم قدس سره: إنّ المراد من قوله عليه السلام: (لم يعص الله): أنّ التزويج ليس مثل سائر الأعمال و الأفعال المحرّمة، كالنكاح في العدة و نحوه في حرمة ارتكابه، و ذلك بقريّة الرواية الثانية «٢».

و هذا و إن كان أقرب بملاحظة الرواية الثانية، لكن يرد عليه ما أوردناه على الأولين: من أنّه خلاف ظاهر الرواية.

و التحقيق في المقام: أن يقال في معنى الرواية: إنّ التلقّظ بلفظ «أنكحت» و نحوه، ليس حراماً على العبد بدون إذن سيّده؛ بتوهّم أنّ ذلك تصرف من العبد في سلطنة غيره عدواناً، فإنّ الحكم بحرمة ذلك ممّا لا يمكن نسبته إليه تعالى؛ لأنّه ظلم- تعالى الله عنه- بل المنهيّ عنه هو عنوان مخالفة العبد لسيّده، فهي بهذا العنوان محرّمة، و أمّا عنوان التزويج- المسمّى في الفارسيّة ب «زن گرفتن»- فهو حلال ليس بحرام، لكنّ العنوانين المذكورين متصادقان في مورد الرواية على شيء واحد، و هو نكاح العبد، و حينئذ فنقول: المراد أنّ العبد لم يعص الله في عنوان النكاح ليفسد، فإنّ التزويج ممّا أحلّه الله، و لذلك قال عليه السلام في الرواية الثانية: (و إنّما أتى شيئاً حلالاً) أي النكاح، لكن حيث يصدق عليه عنوان مخالفة السيّد، فعصى سيّده بهذا العنوان المحرّم، أي المخالفة، و معصية السيّد بهذا

العنوان- أيضاً- معصية الله، لكنّه بعنوان أنّه تزويج ليس معصيةً لله، و حيث إنّ الحكم بن عيينة و غيره زعموا أنّ النكاح المذكور مخالفة للسيد، و كلّ مخالفة للسيد حرام، فالنكاح المذكور حرام، و هو يستلزم الفساد.

و في الحقيقة أجاب الإمام عليه السلام: بأنّه لم يتكرّر الحدّ الأوسط في هذا الشكل، فإنّ النكاح المذكور بعنوان أنّه مخالفة السيد حرام، لا بما أنّه نكاح و تزويج، فهذه الرواية من أدلّة جواز اجتماع الأمر و النهي.

دلالة النهي على الصّحة

ثمّ إنّّه حكى عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي في العبادات و المعاملات على الصّحة.

و استدلالاً عليه: بأنّه كما يشترط قدرة المكلف في متعلّق الأمر، فكذلك في النهي، فلا يمكن النهي عن الطيران في الهواء؛ لعدم قدرة المكلف عليه، فلو لا أنّ المعاملة و العبادة صحيحتان قبل تعلّق النهي لكانتا غير مقدورتين للعبد، فلا يصحّ زجره عنها، فلا بدّ أن تكونا مقدورتين قبل تعلّق النهي بها؛ ليصحّ الزجر عنهما، و إلّا لا يصحّ «١».

و وافقهما في «الكفاية» فيما إذا تعلّق النهي بالمسبّب أو بالتسبّب، لا ما إذا تعلّق بذات السبب بما هو فعل مباشريّ «٢»، لكن ذلك ليس مخالفة لهما؛ لأنّ مرادهما- أيضاً الفرضان الأوّلان.

و قال المحقّق الشيخ محمّد حسين صاحب الحاشية قدس سره ما حاصله: إنّ النهي: إمّا أن يتعلّق بالسبب بما هو فعل مباشريّ، و إمّا أن يتعلّق بالمسبّب، و هو إيجاد الملكيّة.

أمّا الأوّل: فهو قد يتّصف بالصّحة، و قد يتّصف بالفساد، فالنهي عنه و إن دلّ على مقدوريّته للمكلف، إلّا أنّ وجوده لا يلازم صحّته، فلا يدلّ فيه على الصّحة.

و أمّا الثاني: فالأمر فيه دائر بين الوجود و العدم، و الصّحة لازمة لوجوده، و النهي عنه لا يدلّ على صحّته؛ لأنّ النهي عن إيجاد الملكيّة- الذي هو معنى التمليك بالحمل الشائع- إمّا بلحاظ ترثّب وجود الملكيّة عليه، فالإيجاد لا يمكن أن يؤثّر في الوجود؛ لأنّهما متّحدان بالذات، و مختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيامه بالمكلف قيام صدور فهو إيجاد، و من حيث قيامه بالماهية قيام حلول وجود، و لا يمكن تأثير الشيء في نفسه، و إمّا بلحاظ الأحكام المترتبة على الملكيّة المعبر عنها بآثارها، فهو- أيضاً- غير صحيح؛ لأنّ نسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة المسبّب إلى سببه؛ ليتّصف بلحاظه بالنفوذ و الصّحة، فالنهي عن إيجاد الملكيّة و إن دلّ عقلاً على مقدوريّته و إمكان تحقّقه، لكنّه لا يدلّ على صحّته؛ حيث لا صّحة له، فما ذكره أبو حنيفة لا يصحّ على جميع التقادير. انتهى حاصله «١».

أقول: ليس مراد أبي حنيفة و الشيباني ما ذكرناه، بل مرادهما أنّ النهي المتعلّق بالمعاملة- مثلاً- يقتضي صّحة العنوان الاعتباريّ الذي يعتبره العقلاء، لا أنّ النهي المتعلّق بما هو فعل مباشريّ و سبب، و لا بإيجاد الملكيّة، يقتضي الصّحة.

و التحقيق: أنّ ما ذكرناه صحيح في المعاملات؛ لما ذكر من اشتراط القدرة في متعلّق النهي فيها كالأمر، لكن لا بدّ أن يُعلم أنّ ذلك إنّما يصحّ في النهي التحريميّ التكليفيّ؛ ليكون ذلك زجراً عمّا يعتبره العقلاء عما هو متعارف عندهم في المعاملات، و أمّا لو كان النهي إرشاداً إلى الفساد، فلا إشكال في أنّ الفساد لازم له.

و أمّا في العبادات فلا يصحّ ما ذكرناه؛ لأنّه على القول بأنّها أسام للأعمّ، فالمكلف قادر على الإتيان بها صحيحة أو فاسدة، فيمكن النهي عنها، و يستلزم الفساد كما في نهى الحائض عن الصلاة.

و أمّا على القول بأنّها أسام للصحيحة منها، فلا ريب في أنّ مرادهم بالصحيح إنّما هو بالإضافة إلى غير قصد القرية و امتثال الأمر و نحوهما ممّا يُعتبر من ناحية الأمر، و لذلك أوردنا عليهم: بأنّ إطلاقهم الصحيح عليها غير صحيح، و حينئذٍ فالمكّلف قادر على الإتيان بالصحيح و الفاسد منها- بهذا المعنى- قبل تعلّق النهي بها.

و على فرض الإغماض عن ذلك، و فرضنا أنّ مرادهم بالصحيح هو الصحيح من جميع الجهات، فمن الواضح استحالة النهي عن الصلاة الصحيحة بهذا المعنى، الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، مع وجود ملاكها و تعلّق الأمر بها.

و بالجملة: ما ذكرناه غير مستقيم في العبادات.

تنبيه:

النهي المتعلّق بجزء العبادّة أو شرطها أو وصفها اللازم أو المقارن، هل يسري إلى نفس العبادّة، أو لا؟

و بعبارة أخرى: النهي المتعلّق بأحد المذكورات المستلزم لفساده لو كان عبادّة، هل يستلزم فساد العبادّة، أو لا؟

لا إشكال في أنّه لا يسري إلى نفس العبادّة:

أمّا الجزء- سواء كان عبادّة، أم لا- فالنهي عنه و إن استلزم مبعوضيّته، لكن مبعوضيّة الجزء لا تستلزم مبعوضيّة الكلّ حتى تستلزم فسادها، نعم لو اكتفى بالجزء العباديّ المنهّيّ عنه أوجب ذلك بطلان الكلّ؛ لأجل عدم الإتيان بالجزء، لا لأجل أنّ الصلاة مبعوضة لأجل تعلّق النهي بجزئها. هكذا ينبغي أن يعنون هذا البحث.

و أمّا تفصيل بعضهم: بأنّه يوجب الفساد فيما إذا أخذت العبادّة بشرط لا عن هذا الجزء مثلاً، و كذا فيما إذا تعلّق النهي في الحقيقة بالعبادّة، و تعلّقه بالجزء أو الشرط لأنّهما واسطة في الثبوت، و عدم إيجابه الفساد في غير هذه الصورة.

فهو خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ العبادّة لو أخذت بشرط لا عن الجزء- مثلاً- فمرجعه أنّ الجزء المذكور مانع، و ليس البحث فيه، و ليس البحث- أيضاً- في أنّ تعلّق النهي بنفس العبادّة يوجب فسادها أو لا، بل الكلام في أنّ النهي عن الجزء- بما هو جزء- هل يستلزم فساد الكلّ أو لا؟

أمّا الوصف اللازم فهو- أيضاً- كذلك، و يُعلم أنّه ليس المراد بالوصف اللازم ما لا ينفكّ عن الملزوم؛ لعدم تعقّل الأمر بالملزوم، كذلك مع النهي عن لازمه الغير المنفكّ عنه، بل المراد اللازم الذي لا ينفكّ عن خصوص الفرد، كالجهر في القراءة المجهور بها؛ لأنّه لا بدّ من وجود المندوحة. لكن يمكن أن يُستشكل عليه: بأنّه يلزم- حينئذٍ- أن يكون جميع الأوصاف لازمة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ فرق بين ما نحن فيه و سائر الأوصاف، فإنّ القراءة التي يُجهر بها لا تنفكّ عن الجهر، و القراءة التي لا يجهر فيها فرد آخر من القراءة توصف بالإخفات، بخلاف الموصوف في سائر الموارد، فإنّ موصوفاً واحداً تارةً يتّصف بصفة، و أخرى بصفة أخرى، كالجسم قد يتّصف بالسواد، و قد يتّصف بالبياض.

و بالجملة: لا يمكن انفكاك الجهر عن موصوفه، بخلاف سائر الصفات، فإنّه يمكن انفكاك كلّ من السواد و الجسم الخاصّ الموصوف به عن الآخر.

و على أيّ تقدير: فالنهي إنّما تعلّق بعنوان الجهر بالقراءة، و الأمر متعلّق بنفس القراءة، و هما عنوانان متغيّران، لا يسري النهي من أحدهما إلى الآخر، و لا تستلزم مبعوضة أحدهما مبعوضة الآخر، و ليس ذلك من قبيل المطلق و المقيّد أيضاً؛ لوضوح الفرق بين ما إذا نهى عن القراءة المجهور بها و الأمر بمطلق القراءة، و بين ما إذا أمر بالقراءة و نهى عن الإجهار بها، فلا إشكال في أنّ النهي عن الوصف اللازم بما هو وصف، لا يسري إلى الموصوف ليصير فاسداً.

و أمّا توهم أنّ المبعّد لا يمكن أن يكون مُقرباً فقد تقدّم الجواب عنه، و أنّه ليس المراد منهما القرب و البعد المكانيّين؛ حتى يمتنع اجتماعهما في واحد، بل المراد المكانة و المنزلة، و كذلك البعد، و حينئذٍ فيمكن أن يكون شيء واحد مُقرباً من جهة، و مُبعّداً من جهة أخرى.

و ظهر ممّا ذكرنا حكم الوصف المقارن إذا تعلّق به النهي، فإنّه لا يستلزم فساد الموصوف به بالطريق الأولى.

و أمّا إذا تعلّق النهي بالشرط، كما إذا دلّ الدليل على شرطية الستر في الصلاة و نهى عن ستر خاصّ، فالنهي عنه يدلّ على مبعوضة ذلك الستر، لكن لا يسري إلى المشروط ليصير فاسداً. نعم لو كان الشرط النهي عنه عبادة استلزم فساده فساد الصلاة؛ لفقدانها لما هو شرط لها، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام من سراية النهي منه إليها.

المطلب الثالث المنطوق و المفهوم و فيه فصول:

المقدمة

و قبل الخوض في الكلام فيهما لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل:

أنّ المناط في حجّة المفهوم عند القدماء غير ما هو المناط فيه عند المتأخّرين؛ لأنّه عند المتأخّرين مُستفاد من العليّة المنحصرة «١»، و عند القدماء لأجل بناء العقلاء على عدم لغويّة القيد بما هو فعل اختياريّ من الأفعال «٢»، كما سيحيي تفصيله إن شاء الله.

الأمر الثاني: أنّه هل هو من الدلالات اللفظيّة أو العقليّة؟

فبناءً على مسلك المتأخّرين هو من قبيل الدلالات اللفظيّة؛ لأنّه كما تنقسم الدلالة في المفردات إلى المطابقة و التضمّن و الالتزام، و اللزوم- أيضاً- إلى البينّ و الغير البينّ، و كلّ واحد منهما بالمعنى الأعمّ و الأخصّ، كذلك تنقسم الدلالة في المركّبات و القضايا إلى الأقسام المذكورة و إن لا يخلو ذلك عن مسامحة؛ لأنّه ليس للمركّبات وضع على حدة سوى وضع مفرداتها.

و على أيّ تقدير إنهم ذكروا أنّ أدوات الشرط تدلّ على وجود خصوصيّة للشرط، و هي العليّة المنحصرة للجزاء بالوضع أو بالإطلاق، و أنّ المفهوم لازم بينّ لها، و الدلالة الالتزاميّة التي هي من أقسام الدلالات اللفظيّة عندهم هي دلالة اللفظ على اللازم، و لكن المفهوم ليس كذلك، فإنّه لازم للخصوصيّة التي يدلّ عليها اللفظ، و هي من المعاني، لكن حيث إنّ المفهوم لازم بينّ لها جعلوه من الدلالات اللفظيّة.

و الحاصل: أنّهم ذهبوا إلى أنّ أدوات الشرط- مثل «إن» الشرطيّة- تدلّ بالوضع أو الإطلاق على ما هو بالحمل الشائع علّة منحصرة، لا لمفهومها، فلا يرد عليه الإشكال: بأنّها لو دلّت على ذلك فلم لا يفهم منها مفهوم العليّة و الانحصار

عند إطلاقها؟ و ذلك لما عرفت أنّه ليس المراد دلالتها على مفهومهما، بل على مصداقهما، و ما هو بالحمل الشائع علّة منحصرة، التي هي معنىً حرفي، كما أنّه لا يتبادر من لفظة «من» الابتدائية مفهوم الابتداء، بل ما هو مصداقه بالحمل الشائع، و بناءً على ذلك فدلالة الشرطية على المفهوم من الدلالات اللفظية، لكن لا في محلّ النطق، بخلاف المنطوق، كما ذكر الحاجبي: من أنّ المفهوم: هو اللفظ الدالّ عليه لا في محلّ النطق، و المنطوق هو اللفظ الدالّ عليه في محلّ النطق «١».

ثمّ إنّّه يمكن أن يجعل المفهوم على ذلك صفةً للفظ الدالّ من حيث إنّّه دالّ، أو المدلول من حيث هو مدلول، أو الدلالة، كما أنّ المطابقة يمكن أن تجعل صفةً للفظ من حيث إنّّه مطابق للمعنى، و للمدلول؛ لأنّه مطابق - بالفتح - له، و للدلالة. هذا كلّ بناءً على مسلك المتأخّرين.

و أمّا بناءً على ما نُسب إلى القدماء من المسلك في المفهوم «٢» - و إن كان في النسبة نظر - فالمفهوم من الدلالات العقلية؛ و ذلك لأنّهم قالوا: كما أنّ بناء العقلاء مستقرّ في أفعالهم على أنّها لغرض عقلائي، و أنّها لم تصدر منهم لغوّاً و عبثاً، فكذلك القيد الذي يقيّد المتكلّم العاقل الشاعر موضوع حكمه به، فإنّ طريقتهما استقرّت على حمل التقييد على أنّه لغرض التفهيم و التفهّم، لا لغوّاً و عبثاً، لكن ذلك لا بما أنّه لفظ، بل بما أنّه فعل من الأفعال، و حينئذٍ فالمفهوم عندهم من الدلالات العقلية، و يمكن تطبيق ما ذكره الحاجبي على ذلك - أيضاً - و إن كان انطباقه على مذهب المتأخّرين أظهر.

الأمر الثالث:

النزاع في هذا المبحث هل هو صغرويّ على كلا المسلكين، أو كبرويّ على كليهما، أو أنّه صغرويّ على مسلك المتأخّرين، و كبرويّ على مسلك القدماء؟

قد يقال بالأخير، و أنّ النزاع على مسلك المتأخّرين في ثبوت المفهوم و عدمه، مع الاتفاق على حجّيته على فرض الثبوت، و أمّا بناءً على مسلك القدماء فهو في حجّيته، و أنّه هل يصحّ الاحتجاج به عند المخاصمة و اللجاج أو لا؟ مع الاتفاق على ثبوته «١».

لكن ليس كذلك، بل النزاع على كلا المسلكين صغرويّ، و أنّه إنّما هو في أنّه هل للقضيّة الشرطية - مثلاً - مفهوم أو لا؟ أ لا ترى أنّ علّم الهدى قدس سره من القدماء ذهب:

إلى أنّه ليس لها مفهوم؛ مستشهداً بآية الشهادة «٢»، و أنّ التقييد بالرجلين لا مفهوم له؛ لنفوذ الشهادة مع انضمام امرأتين إلى رجل واحد أو يمين، و أنّ التقييد بالشرط أو الوصف في جملتي الشرطية و الوصفية، إنّما هو لأجل فائدة أخرى «٣».

الفصل الأوّل في دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء

هل الجملة الشرطية تدلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، كدلالتها على ثبوته عند ثبوت الشرط أو لا؟

قد يُقرّر دلالتها على ذلك بوجوه تبلغ سبعة:

الوجه الأوّل: ما نُسب إلى المتقدّمين: و هو أنّ الوجه في دلالتها على المفهوم - بل في دلالة الوصفية أيضاً - هو استقرار بناء العقلاء على أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم العاقل الشاعر في كلامه، إنّما هو لغرض عقلائيّ بما أنّه

فعل من أفعاله، و ليس لغواً، كسائر الأفعال الصادرة منه؛ حيث إنّ الأصل العقلانيّ مستقرّ على عدم اللّغويّة، و أنّها لغرض عقلائيّ «١».

ثمّ إنّ هنا أصلّ ثانويّ هو أنّ القيد الذي يُقيد به الكلام إنّما هو لغرض التفهيم و التفهّم، لا لأغراضٍ أخرى.

و هنا أصل ثالث أيضاً؛ و هو أصالة الحقيقة، أو الظهور عند الشكّ في إرادة الحقيقة، أو إرادة ما هو ظاهر الكلام، فإنّ بناء العقلاء- أيضاً- على ذلك.

فهذه اصول ثلاثة عقلانيّة متّبعة في مواردّها.

و قد يقع الشكّ في كلام المتكلّم- بعد العلم بإرادته الحقيقة أو الظهور- في أنّ ما جعله موضوعاً للحكم كالرقبة المؤمنة في قوله: «أعتق رقبةً مؤمنة»، هل هو تمام الموضوع، أو أنّه جزء الموضوع؛ و أنّ العدالة- أيضاً- مثلاً- دخيلة في موضوع الحكم؟

فلا تجري هنا أصالة الحقيقة أو أصالة الظهور؛ لمكان العلم بإرادتهما، بل هو مجرى أصالة الإطلاق؛ لأنّه لا ريب في أنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان و كان للموضوع قيد آخر له دَخَلَ في موضوع الحكم، لزم عليه البيان، و حيث إنّّه لم يبيّن ذلك يستكشف منه أنّ تمام الموضوع للحكم هو الرقبة المؤمنة، و أنّه لا دخل لشيء آخر فيه، و كذا لو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» يُعلم منه أنّ تمام الموضوع للحكم هو مجيء زيد؛ للأصل العقلانيّ، و أنّه لا دَخَلَ لشيءٍ آخر في ترتّب ذلك الحكم عليه؛ لأصالة الإطلاق، فيعلم منه أنّ تمام الموضوع هو مجيء زيد لا غير، فإذا لم يتحقّق الموضوع- أي مجيء زيد- ينتفي وجوب الإكرام، و هو المطلوب و المقصود من أنّ انتفاء الشرط أو الوصف يستلزم انتفاء المشروط. هكذا ينبغي أن يُقرّر ذلك الوجه.

و أمّا تقرير بعض الأعظم لذلك: بأنّ بناء العقلاء و الأصل العقلانيّ مستقرّ على أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم في مقام البيان في كلامه، دَخِلَ في ترتّب الحكم، فبانتفائه ينتفي الحكم «١»، فهو غير تامّ ما لم ينضمّ إليه أصل آخر عقلائيّ، و هو أصالة الإطلاق و عدم دخل شيء آخر في موضوعيّة ذلك الموضوع للحكم، كما ذكرناه مفصّلاً، فالأولى هو ما ذكرناه.

و أجاب عنه علّم الهدى قدس سره بما حاصله بتقريب منّا: بأنّ الاصول العقلانيّة المذكورة مُسلّمة؛ لأنّه لا ريب في أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم- بما أنّه فعلٌ من الأفعال- له دَخَلَ في الغرض، و أنّ الأصل عدم لغويّته، و لا ريب- أيضاً- في أنّ أصالة الإطلاق مُحكّمة متّبعة فيما لو شكّ في دَخَلَ شيء آخر في ترتّب ذلك الحكم على موضوعه بلا إشكال، لكن لا يثبت بذلك انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك القيد من الشرط أو الوصف، كما هو المقصود من دلالة الشرطيّة أو الوصفيّة على المفهوم؛ لأنّه يمكن أن ينوب موضوع آخر عما جعل موضوعاً للحكم، و يخلفه، فيمكن أن يترتّب وجوب الإكرام على مجيء زيد، و يترتّب- أيضاً- على إكرامه إياك، و لا يُنافي ذلك صحّة قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و لا يُنافي الاصول العقلانيّة المذكورة- أيضاً و كذلك لو قال: (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم يُنجّسه شيء) «١»، فإنّه يُعلم من ذلك أنّ الماء البالغ حدّ الكرّ فهو عاصم، لكن لا يدلّ على عدم عاصميّة الجاري أو ماء المطر، بل يحتاج في دلالته على ذلك إلى إثبات انحصار موضوعيّة ذلك الموضوع للحكم؛ بحيث لا ينوب عن ذلك موضوع آخر؛ ألا ترى أنّ قوله تعالى: «فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ» «٢» يمنع من قبول شهادة رجل واحد إلّا مع ضمّ شهادة رجل آخر إليه، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في قبول الشهادة، ثمّ نعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثاني، ثمّ نعلم بدليل آخر أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تُحصى «٣».

الوجه الثاني: أنَّ المتبادر من القضية الشرطية و تعليق الحكم على الشرط، انتفاؤه عند انتفاء الشرط، و أنَّه علّة منحصرة للجزاء «١».

الوجه الثالث: أنَّ ذلك هو مقتضى انصراف القضية الشرطية إلى العلّة المنحصرة للشرط، و أنَّ اللّزوم المنصرف إليه فيها هو أكمل أفراد؛ أي بنحو العلّة المنحصرة «٢».

و الإنصاف: أنَّ دعوى التبادر و الانصراف هنا مجازفة، فإنّ ليس مفاد الجملة الشرطية إلّا أنَّ الجزء و الحكم متحقّق عند تحقّق الشرط، و أمّا عدم نيابة شرط آخر عنه ترتّب الجزء فلا يتبادر منها، و لا هي مُنصرفة إلى ذلك، بل و لم يثبت ترتّب الجزء على الشرط، و لا العلّة أيضاً، فإنّ المُعتبر في القضايا الشرطية هو وجود نحو من العلاقة و الارتباط بين الشرط و الجزء و لو بنحو الاتّفاق؛ لأنّ يجوز أن يقال: «لو جاء زيد جاء معه غلامه»، مع عدم وجود العلّة بين مجيئهما، و كذلك يصحّ أن يقال:

«إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة»، مع أنّه لا يترتّب طلوع الشمس على وجود النهار، بل الأمر بالعكس.

و بالجملة: لا يعتبر في صحّة القضايا الشرطية ترتّب الجزء على الشرط واقعاً، فضلاً عن أنّه بنحو العلّة، و فضلاً عن أنّه بنحو العلّة المنحصرة، بل يكفي وجود نحو من العلاقة و الارتباط بينهما، فيصحّ أن يقال: (الماء إذا بلغ قدر كَرّ لم يُنجّسه شيء)، مع أنَّ الجاري و ماء المطر- أيضاً- كذلك، فلا يتبادر العلّة المنحصرة من الجملة الشرطية، و كذا الانصراف إليها.

الوجه الرابع: التمسك بإطلاق أداة الشرط؛ بناءً على جواز التمسك بالإطلاق في الأداة، كما هو الحقّ من إمكان تقييد المعاني الحرفية؛ لما عرفت سابقاً من أنَّ أكثر التقييدات إنّما هي للمعاني الحرفية، و حينئذٍ فيقال في تقرير ذلك الوجه:

إنّ كما لو شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، يتمسك فيه بالإطلاق لنفي الوجوب الغيريّ؛ لاحتياجه إلى قيد زائد على إنشاء الوجوب، و هو أنَّ وجوبه إنّما هو على تقدير وجوب شيء آخر، بخلاف النفسي، فلو كان المتكلّم في مقام البيان، و اقتصر على إنشاء الوجوب حُمّل على أنّه نفسيّ للإطلاق؛ حيث إنّ لو كان غيريّاً لبينه، و حيث إنّ لم يُبين ذلك يستكشف منه أنَّ المنشأ هو الوجوب النفسيّ، فكذلك أداة الشرط، فإنّها موضوعة للدلالة على اللّزوم و الترتّب بين الشرط و الجزء، و هو كلّيّ له أفراد:

أحدها: الترتّب بنحو العلّة المنحصرة.

ثانيها: الترتّب بنحو العلّة الغير المنحصرة.

ثالثها: الترتّب بنحو العلّة الناقصة.

فلو كان المتكلّم في مقام بيان القضية الشرطية، و كان مراده من الترتّب هو الترتّب بأحد النحويّن الأخيرين، لبينه؛ لاحتياجهما إلى مؤنة زائدة على أصل الترتّب، و هي بيان أنَّ الشرط جزء العلّة للجزاء في الأخير، و بيان العدل في الثاني، كما أنّه لو شكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخيريّ يحكم بالإطلاق على أنّه تعينيّ؛ لاحتياج التخييريّ إلى مؤنة زائدة على أصل الوجوب، و هو بيان العدل، فكذلك فيما نحن فيه، و حيث إنّ لم يُبين ذلك يحكم بالإطلاق على أنّه بنحو العلّة المنحصرة؛ لأنّها أخفّ مؤنة من غيرها.

أقول: أمّا التمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب النفسي التعييني عند الشكّ فيهما، فقد عرفت ما فيه، فإنّه لو فرض أنّ هيئة الأمر موضوعة لكلّي البعث أو الوجوب- كما زعموا- فكلّ من التعييني والتخييري و كذلك النفسي والغيري من أقسام ذلك الكلّي، و يحتاج كلّ واحدٍ منها إلى قيد زائد- و لو كان عديميّاً- به يمتاز كلّ قسم من الآخر، و به يصير قسمًا للمقسم، كيف؟! و لولا القيد كان القسم عين المقسم، و هو محال، فكما أنّ الغيري هو الواجب لأجل الغير، كذلك الواجب النفسي هو الواجب لنفسه، و حينئذٍ فمقتضى القول بأنّ الهيئة موضوعة لكلّي الوجوب، هو حمل المطلق على أصل الطبيعة؛ لأنّها أخفّ مؤنّة من أفرادها و أقسامها من الوجوب النفسي والغيري و نحوهما.

و أمّا تقبيح العقلاء عبداً ترك المأمور به؛ لاحتمال أنّه غيريّ، و احتمال عدم وجوب ذلك الغير؛ حتّى يجب الإتيان به، أو لإتيانه شيئاً آخر يُحتمل أنّه عدلّ له، فهو ليس لأجل اقتضاء الإطلاق الوجوب النفسي التعييني، بل لأنّه لا عذر مقبول للعبد في تركه المأمور به في مقام الحاجة و المخاصمة، و لا ربط لذلك بما نحن فيه.

و أمّا ثانياً: سلّمنا أنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على النفسي و التعييني، لكنّه ممنوع فيما نحن فيه؛ لأنّ الترتّب بنحو العلّة المنحصرة و الربط بينهما ليس نحواً مغايراً لغيرها، و أنّ العلّة المنحصرة ليست أخفّ مؤنّة من غيرها؛ لاحتياج إرادة غيرها إلى بيان زائد بخلافها؛ حتّى تحمل الشرطيّة عند إطلاقها على العلّة المنحصرة، بل هما سَنَخ واحد.

الوجه الخامس: التمسك لإثبات العلّة المنحصرة بإطلاق الشرط؛ بأن يقال: لو كانَ لشيء آخر دَخْلٌ في العلّة، و أنّ الشرط للجزاء في المثال هو مجيء زيد مع قيد آخر، لبيّنه في مقام البيان، و حيث إنّ لم يبيّن ذلك يُحمل على أنّه علّة تامّة للجزاء، كما لو شكّ في الواجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، و كذلك يُتمسك بإطلاق الشرط لنفي علّة شيء آخر للجزاء يقوم مقام الشرط، فحيث إنّ لم يبيّن ذلك يُحكم بأنّ الشرط علّة منحصرة، و أنّ العلّة في المثال منحصرة بمجيء زيد، كما في الشكّ في التعييني و التخييري «١».

و فيه: أنّ التمسك بالإطلاق لنفي علّة شيء آخر للجزاء، و أنّ العلّة مُنحصرة في الشرط، قد عرفت مفصلاً أنّه غير صحيح.

نعم؛ صحّ التمسك به لنفي دَخْل شيء في العلّة، و أنّ الشرط هو مجيء زيد في المثال، و أنّه علّة تامّة.

الوجه السادس: التمسك بإطلاق الشرط لإثبات أنّه العلّة المنحصرة ببيان آخر: و هو أنّه لو كانت هناك علّة أخرى للجزاء غير مجيء زيد في المثال فمع تقدّمها في الوجود على مجيء زيد الذي هو علّة للجزاء- أيضاً- فالمؤثّر هي العلّة الاولى لا الثانية، و مع فرض تقارنهما في الوجود فكلّ واحدة منهما جزء المؤثّر.

و حينئذٍ فلا يصحّ إطلاق القول: بأنّه «لو جاءك زيد فأكرمه»- مثلاً- ظاهر في أنّ المؤثّر التامّ في وجوب الإكرام فعلاً هو مجيء زيد، و حيث إنّّه أطلقه، و لم يبيّن ذلك، كشف ذلك عن أنّ العلّة منحصرة بالمجيء الذي هو الشرط، و أنّه ليس هناك علّة أخرى تنوب منابه في ترتّب الجزاء.

و العجب من المحقّق صاحب الكفاية قدس سره أنّه ارتضى هذا الوجه، لكنّه اعتذر:

بأنّه نادر الوقوع «١»، مع أنّه غير صحيح أيضاً؛ لوقوع خلط في هذا البيان، و هو أنّ ما ذكره من البيان إنّما يصحّ في الوجود الخارجي للعلّة، فإنّها مع سبق وجودها الخارجيّ فالمؤثّر هو، لا المسبوق في الوجود، و مع تقارنهما فيه

فالمؤثر هما معاً، وأحدهما جزء المؤثر، وليس الكلام في وجودها الخارجي، بل التمسك بالإطلاق إنما هو في مقام إنشاء الحكم وإيقاعه، ولا ارتباط له بالخارج، فلو قال في مقام الإنشاء:

«إن جاء زيد فأكرمه» فهو لا يُنافي ثبوت وجوب الإكرام بسبب شيء آخر أيضاً، ولا يُنافي الإطلاق أيضاً.

الوجه السابع: التمسك لذلك بإطلاق الجزاء: ذهب إليه المحقق الميرزا النائيني قدس سره حيث إنه بعد ردّه التمسك بإطلاق الشرط؛ لوجهين:

أحدهما: ما ذكره في «الكفاية».

و الثاني: أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في المجعولات الشرعيّة، والعليّة والسببيّة ليست كذلك، وإنّما المجعول المسبّب على تقدير وجود السبب، فلا معنى للتمسك بإطلاق الشرط لإثبات العليّة المنحصرة.

قال رحمه الله: إنّ الشروط التي تتضمنها القضية الشرطيّة: نارةً يمكن أن يُناب بها المجعول، و يتقيّد المحمول به في عالم الجعل؛ بحيث لو لا التقييد و الإناطة الجعليّة لما كان المحمول منوطاً بذلك الشرط.

و أخرى لا يمكن جعل الإناطة، بل المجعول منوط بنفسه بالشرط تكويناً؛ بحيث لا يُعقل تحقّقه بدون تحقّق الشرط.

فعلى الوجه الثاني لا مفهوم للقضيّة؛ لأنّ القضية - حينئذٍ - مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: «إن رُفّت ولدًا فاختنه» و «إن ركب الأمير فخذ ركابه»؛ حيث إنّ لا يُعقل ختان الولد و أخذ ركاب الأمير، إلّا بعد تحقّق الشرط، فالمجعول في مثل هذا لا يمكن أن يُقيّد بالشرط و يُناب به؛ إذ التقييد فرع إمكان الإطلاق، و المحمول الذي يتوقّف على الشرط لا يمكن فيه الإطلاق، فهو بنفسه مقيد تكويناً، و هذا هو السرّ في عدم المفهوم للقضيّة اللَّقبية؛ من جهة أنّ الاشتراط الذي تتضمنه اللقب ليس إلّا فرض وجود الموضوع، مثل قوله: «أكرم زيداً»، فإنّ معناه:

لو وجد زيد وجب إكرامه، و الإكرام يتوقّف عقلاً على وجود زيد بدون التقييد به في عالم الجعل و التشريع.

و على الوجه الأوّل - كمجيء زيد و ركوبه و جلوسه - فلا بدّ أن يُقيّد الجزاء بذلك في عالم الجعل و التشريع، و معنى التقييد هو إناطة الجزاء بذلك الشرط، و مقتضى إناطته بذلك الشرط بالخصوص، هو دوران الجزاء مداره وجوداً و عدماً بمقتضى الإطلاق و مقدّمات الحكمة؛ حيث إنّ قيّد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، و لم يقيده بشيء آخر، لا على نحو الاشتراك؛ بأن يجعل شيء آخر مُجامعاً لذلك الشرط قيّداً للجزاء، و لا على نحو الاستقلال؛ بأن يجعل شيئاً آخر مُوجباً لترتّب الجزاء عليه و لو عند انفراده، و مقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعله شرطاً في القضية؛ بحيث ينتفي عند انتفائه، و هو المقصود من تحقّق المفهوم للقضيّة، فمقدّمات الحكمة إنّما تجري في ناحية الجزاء، لا في الشرط حتّى يرد عليه ما تقدّم من الإشكال، و هذا كإطلاق الوجوب في اقتضائه النفسيّة العينيّة التعيينيّة، من غير فرق بين المقامين «١». انتهى.

أقول: يظهر من كلامه قدس سره أنّ له في المقام دعويين:

أحدهما: أنّ مورد التمسك بالإطلاق هو المطلق المجعول لا غير.

الثانية: أنّه يمكن التمسك بإطلاق الجزاء لإثبات العليّة المنحصرة.

أمّا الأولى ففيها: أنّ غالب الموارد التي يُتمسكُ فيها بالإطلاق ليس مجعولاً شرعاً، منها ما إذا قيل: «إن أفطرت فأعتق رقبة» فإنّهم يتمسكون فيه بالإطلاق، مع أنّه لا يمكن التمسكُ فيه بإطلاق أداة الشرط؛ لأنّها من الحروف، ولا يصحّ التمسكُ بإطلاق المعاني الحرفيّة عنده قدس سره و كذلك لا يصحّ عنده قدس سره التمسكُ بإطلاق الشرط- أي الإفطار- كما صرح هو به.

و أمّا كلمة «أعتق» فهيئة- أيضاً- كذلك، لا يصحّ التمسكُ بالإطلاق فيها عنده؛ لأنّها من الحروف، و أمّا مادّتها فهي غير مجعولة، فلا يصحّ التمسكُ بها عنده، فإنّ العتق فعل العبد، فينحصر تمسكهم بالإطلاق في القضية في «الرقبة»، فلا إشكال في أنّ موضوع الحكم فيها هو مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، فيحكم فيها بالإطلاق لو فرض أنّ المتكلم في مقام البيان، مع أنّ الرقبة ليست من المجعولات الشرعيّة، و هكذا نظائر هذه القضية.

و أمّا الثانية ففيها: أنّ ما ذكره في بيان صحّة التمسكُ بإطلاق الجزاء، هو بعينه البيان الذي ذكره في صحّة التمسكُ بإطلاق الشرط، فيرد عليه ما اورد عليه سابقاً.

ثمّ إنّه استدلل بعضهم للمفهوم: بأنّ ظاهر القضية الشرطيّة- في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»- هو أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، و أنّ المؤثّر هو خصوص المجيء لا غير؛ لأنّه لو كان هناك علّة اخرى له سوى المجيء، لكان المؤثّر هو الجامع بينهما؛ لأنّه لا يصدر الواحد إلّا من الواحد، و ظاهر القضية خلاف ذلك «١».

و فيه: أنّ ذلك- أيضاً- لا يُفيد المطلوب؛ أي انحصار العلّة في الشرط، و قد مرّ غير مرّة أنّ قضية «لا يصدر الواحد إلّا من الواحد» غير مربوطة بما نحن فيه و أمثاله.

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأوّل: في حقيقة المفهوم

قال في «الكفاية»: إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المُعلّق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشّى القول بأنّ للقضية الشرطيّة مفهوماً أو لا، إلّا في مقام يمكن ثبوت سنخ الحكم- أي الجزاء- و انتفاؤه عند انتفاء الشرط، فيقع البحث: في أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا.

و من هنا ظهر: أنّه ليس من المفهوم و دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء ما توهم في الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان «٢»؛ لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها- من الأشخاص بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه المذكورة في العقد أو مثل العهد- ليس من دلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا جعل شيء وفقاً على شخص أو اوصي به له أو نذر له .. إلى غير ذلك، لا يمكن أن يصير وفقاً على غيره أو وصيّة أو نذراً له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير مورد المتعلّق- قد عرفت- أنّه عقليّ مطلقاً؛ و لو قيل بعدم المفهوم في مورد يصلح له.

ثمّ اورد عليه بما حاصله: أنّ الجزاء المُعلّق على الشرط إنّما هو الحكم الحاصل بالإنشاء، فالجزاء في مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو إيجاب الإكرام، و هو شخصي، فغاية قضيتها هو انتفاء ذلك الحكم الخاصّ بإنشائه بانتفاء الشرط.

و أجاب عن ذلك بما حاصله: أنّ الإشكال إنّما يرد لو قلنا: إنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ، و أمّا بناءً على ما حقّقناه من عموم الموضوع له فيها كوضعها، و أمّا الشخص و الخصوصيّات الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من

خصوصيات معناها المستعملة فيه، فلا يرد الإشكال المذكور؛ لأنَّ الجزء هو طبيعة إيجاب الإكرام في المثال و كليّهُ، لا شخص خاصّ منه «١». انتهى ملخص كلامه.

أقول: هذا الجواب مبنيّ على ما ذكره من عموم الموضوع له في الحروف، و أمّا بناءً على أنّ الموضوع له فيها خاصّ- كما اخترناه- فلا يندفع الإشكال بما ذكره.

و التحقيق في الجواب- بناءً على ما اخترناه:- هو أنّه و إن كان المعلّق على الشرط في المثال هو إيجاب الإكرام- الذي هو مدلول قوله: «فأكرمه» بحسب الظاهر- لكن لا إشكال في أنّ المتبادر من الفضيّة الشرطيّة في المثال عرفاً، هو أنّ المرتبط بالشرط هو طبيعة الإكرام، لا إيجاب الإكرام، فالمناسبة إنّما هي بين تحقّق الشرط و تحقّق الجزء، لا بين الشرط و الإيجاب، و إلّا فلم لا يتعلّق إيجاب الصلاة مثلاً بالشرط المذكور، و لا بينه و بين إيجاب الإكرام معاً و ذلك واضح، و أمّا الإيجاب الذي هو مدلول الهيئة فهو آلة و وسيلة إلى بيان ذلك.

و الحاصل: أنّه بناءً على ثبوت المفهوم للضيّة الشرطيّة، و انحصار علّيّة الشرط فيها بذكر ما يدلّ عليها، و هو كلمة «إن» الشرطيّة، أنّ الأمر- حيث إنّّه رأى أنّ بين طبيعة المجيء و طبيعة الجزء ارتباط و مناسبة- تعلّقت إرادته ببعث المكلف الى تحصيل الجزء، و هو الإكرام عند تحقّق الشرط؛ بإيجاب ذلك عليه عنده، و إلّا فلو لا المناسبة بينهما لزم الجزاف في الأمر بالجزء، و إرادته بلا مناسبة و ملاك، فمنشأ الأمر و الإيجاب هو وجود تلك المناسبة بينهما، و هذا معنى أنّ الواجبات الشرعيّة أُلُفّ في الواجبات العقلية «١»، و هذا الذي ذكرناه قد أشار إليه الشيخ قدس سره في «كتاب الطهارة» «٢»، فلا يرد عليه- حينئذٍ- الإشكال المذكور.

التنبيه الثاني: في تعدّد الشرط و اتّحاد الجزء

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزء، مثل: «إذا خَفِيَ الأذان فقصر، و إذا خَفِيَ الجُدران فقصر»، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم يقع التعارض بينهما، و البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: أنّ التعارض هل هو بين المنطوقين؛ حيث إنّّه يدلّ كلّ واحد منهما على الانحصار، فلا يمكن صدقهما معاً، أو بين مفهوم أحدهما و منطوق الآخر؛ لأنّ مفهوم قوله: «إذا خَفِيَ الأذان فقصر» بناءً على إفادته الانحصار، أنّه إذا لم يخف فلا يجب أن يُقصر و إن خَفِيَ الجُدران، و يدلّ منطوق قوله: «إذا خَفِيَ الجُدران فقصر» على أنّ خفاء الجُدران موجب للقصر، فالتعارض بين مفهوم الأوّل و منطوق الثاني.

فنقول: إنّ دلالة الشرطيّة على المفهوم: إمّا بالوضع و أنّ أدوات الشرط موضوعة للعلّيّة المُحصّرة، أو لانصرافها إلى العلّيّة المُحصّرة، مع أنّها موضوعة للعلّيّة التامّة، أو لاستفادة الانحصار من مقدّمات الحكمة و الإطلاق.

فعلى الأوّل يقع التعارض بين المنطوقين؛ لأنّ أصالة الحقيقة في كلّ واحد منهما تُعارضها في الآخر، و المفروض أنّه لا مُرَجّح لأحدهما على الآخر، فيتساقطان.

و كذلك على الثاني؛ أي استفادة الانحصار من الانصراف، فإنّ الانصراف في كلّ واحد منهما يُعارض الآخر، و حينئذٍ فإن قلنا: إنّ أدوات الشرط موضوعة للثبوت عند الثبوت، تبقى العلّيّة التامّة لكلّ واحد منهما، و يرفع اليد عن الانحصار، و إلّا يصير الكلام مجملاً، و المرجع- حينئذٍ- هو الاصول العملية.

وَأَمَّا بِنَاءٌ عَلَى الثَّالِثِ فَالتَّعَارُضُ يَقَعُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ عَقْلَائِيَّيْنِ، وَهُمَا أَصَالَةُ الْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَ عَلَى أَيِّ تَقْدِيرٍ: فَلَيسَ التَّعَارُضُ - حِينَئِذٍ - بَيْنَ مَفْهُومٍ أَحَدَهُمَا وَ مَنْطُوقٍ الْآخَرِ، بَلْ بَيْنَ الْمَنْطُوقَيْنِ.

المَقَامُ الثَّانِي: فِي بَيَانِ عِلَاجِ التَّعَارُضِ: وَ لَا بَدَّ فِيهِ مِنَ التَّصَرُّفِ وَ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الظُّهُورِ: إِمَّا بِتَخْصِصِ مَفْهُومِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِمَنْطُوقِ الْآخَرِ، وَ يَحْكُمُ بَانْتِفَاءِ وَجُوبِ الْقَصْرِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطَيْنِ مَعًا، بِرَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْمَفْهُومِ فِيهِمَا فَالشَّرْطُ هُوَ خَفَاءُ أَحَدَهُمَا، أَوْ بِتَقْيِيدِ إِطْلَاقِ الشَّرْطِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَالشَّرْطُ - حِينَئِذٍ - هُوَ خَفَاءُ الْأَذَانِ وَ الْجُدْرَانِ مَعًا، وَ أَمَّا بِجَعْلِ الشَّرْطِ هُوَ الْقَدْرُ الْجَامِعُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا. وَجُوه.

وَ التَّحْقِيقُ أَنَّ يُقَالُ: إِنَّهُ إِنْ قُلْنَا: إِنَّ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَوْضُوعَةٌ لِلْعِلِّيَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ، وَ إِنَّهَا الْمَتَبَادِرُ مِنْهَا، فَأَصَالَةُ الْحَقِيقَةِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَارِضَةٌ لَهَا فِي الْآخَرِ، فَلَا بَدَّ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنْهَا فِيهِمَا، فَيُرْجَعُ إِلَى الْأَصْلِ الْعَمَلِيِّ.

وَ أَمَّا رَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْإِنْحِصَارِ فَقَطْ، وَ حَمْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّرْطَيْنِ عَلَى الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ؛ لِأَنَّهَا أَقْرَبُ الْمَجَازَاتِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِي، وَ هُوَ الْعِلِّيَّةُ الْمُنْحَصِرَةُ. فَغَيْرُ سَدِيدٍ؛ لِأَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي الْحَمْلِ عَلَى أَقْرَبِ الْمَجَازَاتِ - بَعْدَ تَعَدُّرِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي - أَنَّ تَكُونَ الْأَقْرَبِيَّةَ إِلَيْهِ بِحَسَبِ انْسِ الْذَهْنِ الْحَاصِلِ بِكَثْرَةِ الْاسْتِعْمَالِ، وَ الْعِلِّيَّةُ النَّامَّةُ وَ إِنْ كَانَتْ أَقْرَبَ إِلَى الْعِلِّيَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ، لَكِنْ لَيْسَ لِأَجْلِ انْسِ الْذَهْنِ؛ كَيْ تَحْمَلَ عَلَيْهَا.

وَ إِنْ قُلْنَا: إِنَّ الْإِنْحِصَارَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْإِنْصِرَافِ إِلَى الْعِلِّيَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِنْصِرَافَيْنِ، فَلَا بَدَّ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْعِلِّيَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ، وَ حِينَئِذٍ فَإِنْ قُلْنَا:

إِنَّ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَوْضُوعَةٌ لِلثَّبُوتِ عِنْدَ الثَّبُوتِ، تَبْقَى الْعِلِّيَّةُ النَّامَّةُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا - أَيِّ مِنَ الشَّرْطَيْنِ - بِحَالِهَا، وَ إِلَّا يَقَعُ الْإِجْمَالُ، وَ الْمَرْجِعُ - حِينَئِذٍ - الْأَصُولُ الْعَمَلِيَّةُ.

وَ إِنْ قُلْنَا: بِأَنَّ الْإِنْحِصَارَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْإِطْلَاقِ وَ مَقْدَّمَاتُ الْحِكْمَةِ: فَإِنْ قُلْنَا: إِنَّ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَوْضُوعَةٌ لِلْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ وَ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْإِطْلَاقِ إِنَّمَا هُوَ لِإثْبَاتِ الْإِنْحِصَارِ فَقَطْ، فَلَا بَدَّ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْإِنْحِصَارِ فَقَطْ مَعَ بَقَاءِ الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ لِكُلِّ مِنْهُمَا؛ لِأَنَّ التَّعَارُضَ - حِينَئِذٍ - بَيْنَ أَصَالَتِي الْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «إِذَا خَفِيَ الْجُدْرَانُ فَقَصَّرَ» مَعْنَاهُ: أَنَّ تَمَامَ الْمَوْضُوعِ الْمُنْحَصَرِ لَوْجُوبِ الْقَصْرِ هُوَ خَفَاءُ الْجُدْرَانِ، وَ قَوْلَهُ: «إِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصَّرَ» أَيْضًا مَعْنَاهُ: أَنَّ تَمَامَ الْمَوْضُوعِ الْمُنْحَصَرِ لَوْجُوبِهِ هُوَ خَفَاءُ الْأَذَانِ، فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِطْلَاقَيْنِ الْمُسْتَفَادِ مِنْهُمَا الْإِنْحِصَارَ.

وَ أَمَّا لَوْ فَضَرَ اسْتِفَادَةُ الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ - أَيْضًا - مِنَ الْإِطْلَاقِ، فَهَذَا امْتِحَالَانِ:

أَحَدُهُمَا: امْتِحَالُ دَخْلِ الشَّرْطَيْنِ مَعًا فِي الْجُزْءِ، وَ أَنَّهُمَا مَعًا عِلَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جُزْءُ الْعِلَّةِ، فَيُدْفَعُ هَذَا الْإِمْتِحَالُ بِالتَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ.

الثَّانِي: امْتِحَالُ عَدَمِ الْإِنْحِصَارِ - أَيِّ عَدَمِ كَوْنِ خَفَاءِ الْأَذَانِ عِلَّةً مُنْحَصِرَةً، وَ احْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ لَهُ عِدْلٌ يَنْوِبُ عَنْهُ فِي تَرْتُّبِ الْجُزْءِ عَلَيْهِ - فَيُدْفَعُ هَذَا الْإِمْتِحَالُ - أَيْضًا - بِالْإِطْلَاقِ، فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِطْلَاقَيْنِ، فَيَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ تَقْيِيدِ الْإِطْلَاقِ الْأَوَّلِ وَ رَفْعِ الْيَدِ عَنْهُ، وَ يُلْزَمُهُ رَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْإِطْلَاقِ الثَّانِي وَ الْإِنْحِصَارُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْإِنْحِصَارِ مَعَ عَدَمِ الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ، فَرَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْإِنْحِصَارِ إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ رَفْعِ مَوْضُوعِهِ، وَ هُوَ الْعِلِّيَّةُ النَّامَّةُ، وَ بَيْنَ تَقْيِيدِ الْإِطْلَاقِ الثَّانِي وَ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْإِنْحِصَارِ فَقَطْ مَعَ بَقَاءِ الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ؛ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِعَدَمِ إِرَادَةِ أَحَدِ الْإِطْلَاقَيْنِ وَ عَدَمِ إِرَادَتِهِمَا مَعًا؛ لِمَكَانِ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا، فَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: بِأَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ يَنْحَلُّ: إِلَى الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ بِرَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْإِنْحِصَارِ، وَ الشُّكِّ الْبَدْوِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَقْيِيدِ الْإِطْلَاقِ الْأَوَّلِ وَ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْعِلِّيَّةِ النَّامَّةِ، فَيُتِمَسَّكُ فِيهِ بِالْإِطْلَاقِ.

و نظير ذلك دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و تخصيص العامّ لو اجتماعاً و تعارضاً، كما لو قال: «أكرم العلماء»، فإنّ «العلماء» عامّ في أفرادهم، و الأفراد- أيضاً- كلّ واحد منها مطلق بالنسبة إلى حالاته، و علّم من الخارج إجمالاً: إمّا بتقييد الإطلاق؛ بخروج زيد عن هذا الحكم يوم الجمعة، و إمّا بتخصيص العامّ: بخروجه عن حكم العامّ رأساً، فيقال: إنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ: إلى العلم التفصيلي بتقييد الإطلاق المذكور، و عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة فقط، و الشكّ البدوي في تخصيص العامّ بإخراج زيد عنه رأساً، فيتمسك فيه بالعموم.

و كذلك في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه- بوجه بعيد- نظير ما نحن فيه، فإنّ العلم الإجمالي إمّا بوجوب الأقلّ أو الأكثر ينحلّ: إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، و الشكّ البدوي في وجوب الأكثر، فيتمسك في نفي وجوب الأكثر بأصالة البراءة، و يؤخذ بالأقلّ؛ لأنّه الواجب على كلّ تقدير.

و استشكل عليه في «الكفاية»: بأنّ الانحلال المذكور مستلزم للدور؛ و ذلك لأنّ انحلاله موقوف على وجوب الأقلّ على كلّ تقدير، و من التقادير هو تقدير وجوب الأكثر، و وجوبه موقوف على بقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله، فأنحلاله موقوف على عدم انحلاله «١».

لكن على فرض صحّة ما ذكره من لزوم الدور في الأقلّ و الأكثر، ليس ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه ليس المدعى فيه انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشكّ البدويّ، فإنّ مورد انحلاله هو ما إذا علّم تفصيلاً ابتداءً و من الأول، و كان الإجمال بدوياً و في بادي النظر، و أمّا فيما نحن فيه فالعلم الإجمالي باقٍ بحاله مع العلم التفصيلي أيضاً.

و السرّ فيه: أنّه ليس فيه انحلال إليهما، بل يتولّد من العلم الإجمالي برفع اليد عن أحد الإطلاقين، علمٌ تفصيليّ برفع اليد عن الإطلاق الثاني و الانحصار: إمّا برفعه بنفسه؛ و إمّا برفعه لرفع موضوعه؛ أي العلّة التامّة؛ لأنّه لا يعقل الانحصار مع عدم العلّة التامّة، و مقتضى بقاء العلم الإجماليّ هو عدم جواز التمسك بأحد الإطلاقين، فيصير مجملاً، فيرجع إلى الاصول العمليّة. هذا كلّّه بالنسبة إلى ملاحظة كلّ واحد من المفهومين مع الآخر.

و أمّا بالنسبة إلى نفي الثالث؛ بأنّ احتّمّل دخلُ شيء في موضوع وجوب القصر، و أنّ الموضوع له مركّب من جزءين، أحدهما خفاء الأذان، أو احتمل العلّة التامّة لشيء آخر، و أنّه عدلٌ لخفاء الأذان- مثلاً- في ترثّب وجوب القصر عليه، فهل يصحّ التمسك بإطلاقهما لنفيه في كلا الاحتمالين، أو لا؟

الحقّ هو التفصيل: و هو أنّه إن قلنا: إنّ أدوات الشرط موضوعة لغّةً للعلّة المنحصرة أو منصرفة إليها، فلا يصحّ التمسك بإطلاقهما لنفي الثالث، سواء احتمل كونه جزء العلّة، أم علّة مُستقلّة؛ لأنّه بعد رفع اليد عن ظهورهما بالتعارض رأساً بالعلم بالتقييد في الجملة، لا يبقى ما به يُنفى الثالث، و ليس للظهور مراتب حتّى يبقى بعض مراتبه بعد رفع اليد عن بعضها الآخر.

و إن قلنا: إنّ استفادة العلّة المُنحصرة و المفهوم من الإطلاق و مقدّمات الحكمة، صحّ التمسك بإطلاقهما لنفي الثالث.

و إن علم بتقييد أحدهما إجمالاً كما في سائر المطلقات، كما لو قال: «أعتق رقبة»، و علم باعتبار الإيمان فيها بدليل خاصّ، و شكّ في اعتبار وصف آخر، فإنّه يصحّ التمسك بإطلاقها لنفي المشكوك اعتباره، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

التنبيه الثالث: في تداخل الأسباب و المسبّبات

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء، نحو: «إذا بليت فتوصّاً، و إذا نمت فتوصّاً»، فهل يتداخل فيه الأسباب أو المسبّبات أو لا؟ و لا بدّ فيه- أيضاً- من تقديم امور:

الأمر الأوّل: محطّ البحث: هو ما إذا احرز أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة للجزاء، و مستقلّ في التأثير على فرض انفراده، فيقع البحث فيه في التداخل، و أمّا إذا لم يُحرز ذلك، و احتُمَل عدم استقلال كلّ واحد منهما في التأثير، و أنّ المؤثّر و العلّة التامّة هو مجموعهما، أو فرض احتمال الأعمّ من ذلك و ممّا إذا احرز أنّ كلّ واحد منهما علّة تامّة مستقلة، فليس هو محطّ البحث في التداخل و عدمه.

الأمر الثاني: أنّ محلّ البحث: هو ما إذا كان الجزاء الواحد قابلاً للتكثّر؛ لأجل أنّ الجزاء هو الطبيعة، و هي قابلة للتكثّر في أفرادها كالوضوء، أو لأجل أنّ المأخوذ في الجزاء في أحد الشرطين طبيعة من الوضوء، و في الآخر طبيعة اخرى منه بنحو من أنحاء التغير، بخلاف ما ليس كذلك كالقتل، فإنّه ليس محلّ البحث و الكلام هنا.

و لا فرق- أيضاً- بين أن يكون الشرطان تحت طبيعة واحدة و من جنس واحد- كما لو قال: «إذا بليت فتوصّاً»، فبال المكلف مرتّين- و بين اختلافهما في الجنس و الطبيعة، كما لو قال: «إذا بليت فتوصّاً، و إذا نمت فتوصّاً».

الأمر الثالث: معنى تداخل الأسباب هو أنّ المؤثّر في المسبّب هو مجموعها أو أحدها على فرض انفراده، و معنى تداخل المسبّبات هو أنّ المُقتضى- بالفتح- واحد، و أنّ لكلّ واحد من الشرطين أثراً مُستقلّاً، و مثّلوا لذلك بما لو قال: «أكرم عالمًا، و أكرم هاشميًّا» فأكرم هاشميًّا عالمًا «١»، فإنّه لا ريب في أنّه امتثال لأمرين بإكرام واحد، لكن في هذا المثال نظر؛ لأنّ مورد تداخل المسبّبات هو بعينه مورد تداخل الأسباب،

و لكنّه على فرض القول بعدم تداخل الأسباب قد يقال بتداخل المسبّبات، و قد عرفت أنّ محطّ البحث في تداخل الأسباب: هو ما إذا اتّحد الجزاء لكلّ من الشرطين، و المثال ليس كذلك؛ لأنّ الإكرام المتعلّق بالعالم غير الإكرام المتعلّق بالهاشمي، فتأمّل جيّدًا.

الأمر الرابع: أنّ البحث في التداخل و عدمه إنّما هو في اقتضاء القواعد اللفظيّة اللّغويّة ذلك، فلا بدّ أن يُفرض بعد الفراغ عن إمكانه عقلاً، و إلّا فلو امتنع التداخل أو عدمه عقلاً، لا تصل النوبة إلى البحث في مقتضى القواعد اللّغويّة و أنّه ما ذا؟

فذهب بعضهم إلى امتناع عدم التداخل عقلاً؛ لأنّه لا ريب في أنّه يمكن أن يقال: «إذا جاءك زيد فأكرمه، و إذا أكرمك زيد يجب عليك إكرامه مرتّين»، و كذا لو قال: «إذا نمت و بليت يجب عليك وضوءان»، و لكن لو قال: «إذا نمت يجب عليك الوضوء، و إذا بليت يجب عليك الوضوء»، فعلى فرض عدم تداخلهما، و وجوب الإتيان بالوضوء مرتّين، لا بدّ أن يُقيّده بقيد، و لا يصحّ ذلك إلّا أن يقول: «إذا بليت فتوصّاً، و إذا نمت توصّاً وضوء آخر» و هذا القيد- أيضاً- إنّما يصحّ فيما لو تقدّم أحد الشرطين في الوجود و الصدور من المكلف دائماً، و تأخّر الآخر كذلك، و فيما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنّه قد يوجد المتأخّر متقدّمًا و المتقدّم متأخّرًا، فلا يصحّ التقييد بالآخر- أي بهذا اللفظ- أيضاً، و مع عدم تقييد أحد الجزاءين بقيد، فلا يتعدّد الجزاء، فيتداخلان، فلا يمكن عدم التداخل، فلا تصل النوبة إلى الاستظهار من الأدلّة «١».

و فيه: أنّه يمكن التقييد بقيد آخر غير ما ذكره- أي قيد «آخر»- لأنّه يمكن أن يقال: «إذا بليت فتوصّاً وضوء من قبّل البول، و إذا نمت فتوصّاً وضوء من قبّل النوم».

لا يقال: لا يجوز أن يُقيّد المعلول بعلّته؛ لأنّه يلزم وقوعهما في رتبة واحدة، و أن يكون المعلول في رتبة العلّة.

لأنّه يقال: نعم تقييد المعلول بعلمته تكويناً و بذاته ممتنع للمحذور المذكور، و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل قيده المتكلم بذلك، فلا يلزم المحذور المذكور.

مقتضى القواعد اللفظية

و إذا عرفت إمكان التداخل و عدمه عقلاً، فلا بدّ من بيان مقتضى القواعد اللفظية، و قد عرفت أنّ الشرطين: إمّا طبيعتان متغايرتان، مثل: «إذا بليت فتوصاً، و إذا نمت فتوصاً»، و إمّا فردان من طبيعة واحدة- كما لو بال المكلف في القضية الاولى- مرتين.

أمّا المقام الأوّل:

فقال العلامة قدس سره على ما حكى عنه: إنّ كلّ واحد من الشرطين في الأوّل: إمّا علّة تامّة مستقلة في التأثير، أو لهما تأثير واحد، أو لأحدهما المعين، أو الغير المعين، و الأقسام كلّها باطلة، إلّا الأوّل «١».

فقال الشيخ قدس سره: إنّ مرجع ما ذكره إلى دعاوى ثلاثة:

أحدها: أنّ كلّ واحد من الشرطين مؤثّر.

و ثانيها: أنّ أثر الثاني غير أثر الأوّل.

ثالثها: أنّ المقتضى لكلّ واحد منهما غير المقتضى للآخر.

ثمّ أطال الكلام في كلّ واحد من هذه الدعاوى:

أمّا الاولى: فاستدلّ لعدم التداخل بمقتضى القواعد اللفظية بوجه «٢» تبعه في كلّ واحد منها بعض الأعظم:

الأوّل: ما تبعه فيه في «الكفاية»: و هو أنّه لا إشكال في أنّ الشرط علّة مستقلة للجزاء، و قضية ذلك تعدّد الجزء بتعدّد الشرط، و مقتضى إطلاق الجزء و إن كان اتّحاده، و أنّه نفس الطبيعة في كلّ واحد منهما، لكن ظهور الشرطية حاكم على إطلاق الجزء؛ لأنّه بيان، و الإطلاق إنّما هو فيما ليس فيه بيان، فمقتضى تعدّد الشرط هو تعدّد الجزء، و يرفع اليد عن إطلاق الجزء، و أنّ الجزء لكلّ واحد من الشرطين غير الآخر «١».

الثاني: ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره حيث قال ما حاصله: إنّ الأصل يقتضي عدم تداخل الأسباب و المسببات؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجزاء، و مقتضاه هو إيجاد الطبيعة، و العقل حاكم بأنّ إيجاد الطبيعة يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، فكفاية الإتيان بالجزاء مرّة واحدة إنّما هو بحكم العقل؛ حيث إنّ أخذ بنحو صيرف الوجود، لا أنّه مقتضى إطلاق الجزء، لكن لو دلّ دليل على أنّ المطلوب متعدّد لا يعارضه حكم العقل؛ لأنّ كلّ مطلوب يتحقّق امتثاله بفرد واحد، و هو لا يُنافي حكم العقل بتحقيق الطبيعة بإيجاد فرد منها، و أمّا أنّ المطلوب متعدّد أو لا، فلا حكم للعقل فيه، فلو دلّ ظاهر الشرطين على تعدّد المطلوب لم يُعارضه شيء أصلاً «٢».

و قال المحقّق الأصفهانى صاحب الحاشية قدس سره ما يقرب من ذلك؛ حيث قال:

لا يخفى أنّ متعلّق الجزء نفس الماهية المهمة، و الوحدة و التكرار خارجان، فهي بالنسبة إلى الوحدة و التعدّد لا اقتضاء، بخلاف أداة الشرط، فإنّها ظاهرة في السببية المطلقة، و لا تعارض بين الاقتضاء اللاقتضاء، و لكن الماهية و إن

كانت في حدّ نفسها كذلك، إلّا أنّه لا بدّ للمتكلّم الحكيم أن يلاحظها على نهج الوحدة أو التعدّد؛ أي أحدهما معيّناً؛ إذ لا يعقل تعلّق حكم العقل بالمهمّل، فهناك ظهوران متعارضان، خصوصاً إذا كان ظهور الأداة في السببيّة المطلقة لا بالوضع.

فالوجه للقول بعدم التداخل: أنّه إذا عُرِضَت القضيتان على العرف و العقلاء، يرون أنّ مقام الإثبات و مقام الثبوت مقترنان، و يحكمون بمقتضى تعدّد السبب بتعدّد متعلّق الجزاء، من غير التفاتٍ إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه، و هذا المقدار من الظهور العرفيّ كافٍ «١».

الثالث: ما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره و تبعه فيه المحقّق الهمداني قدس سره في «المصباح» في باب الوضوء؛ حيث قال: مقتضى القواعد اللفظيّة هو سببيّة كلّ شرط للجزاء مستقلّاً، و مقتضاه تعدّد اشتغال ذمّة المكلف بتعدّد سببه؛ لأنّ مقتضى إطلاق سببيّة كلّ شرط تنجزُ الجزاء عند حصوله، و مقتضى تنجزُ الجزاء عند كلّ سبب، حصولُ اشتغال ذمّة المكلف بفعل الجزاء بعدد الخطابات المتوجّهة إليه، فكأنّ المولى قال في مثل «إن جاءك زيد فأعطه درهماً، و إن أكرمك فأعطه درهماً»: «أعطه درهماً» لأنّ إعطاء درهم واحد لا يعقل أن يكون امتثالاً لأمرين، إلّا إذا كان الثاني تأكيداً للأوّل؛ و لم يوجب اشتغال الذمّة، و هو باطل بعد فرض تأثير السبب الثاني في الفعل.

ثمّ أشار إلى أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة، فكما أنّ لكلّ علّة تكوينيّة معلول خاصّ، فكذلك العلل التشريعيّة «٢».

و استدلّ في «الدرر» «٣» بذلك؛ أي أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة.

و هذه خلاصة الاستدلالات التي ذكرها الشيخ قدس سره.

أقول: لا بدّ من ملاحظة أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حصول الشرط- و دلالتها على ذلك، كما في «الكفاية»، أو ظهورها في أنّ الشرط علّة مُستقلّة للجزاء، كما عبّر به الشيخ قدس سره هل هو بالوضع، أو بالإطلاق و مقدّمات الحكمة؟

و الاستدلالات المذكورة مبنيّة على الأوّل؛ أي أنّ الظهور المذكور بوضع الأداة لذلك، و حينئذٍ فظهور الجملة الشرطيّة حاكم على ظهور إطلاق الجزاء.

لكن ليس كذلك، بل كما أنّه يُتمسكّ لوحدة الجزاء بالإطلاق و مقدّمات الحكمة- لا بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و نحوه- كذلك ظهور الجملة الشرطيّة و دلالتها على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، إنّما هو بالإطلاق، و أنّ مقتضى الإطلاق فيها أنّ الشرط علّة مُستقلّة للجزاء- سواء تقدّم عليه شرط آخر له، أم قارنه، أم تأخّر عنه- لا بالوضع، كما هو واضح.

و حينئذٍ فلو قال: «إذا بليت فتوصّاً» فلا تنافي بين إطلاقي الصدر و الذيل، و كذا لو قال: «إذا نمت فتوصّاً» لا تنافي بين إطلاقي صدرها و ذيلها، لكن بين الإطلاقات الأربع في القضيتين منافية، و المعلوم إجمالاً هو رفع اليد عن أحد الإطلاقين: إمّا إطلاق الشرط، أو إطلاق الجزاء، و ليس إطلاق الشرط حاكماً على إطلاق الجزاء؛ لما عرفت من أنّ حكومة ظهور الشرط على الظهور المستفاد من إطلاق الجزاء متوقّفة على أن يكون استفادة ظهور الشرط من الوضع، و أنّ أدوات الشرط موضوعة للدلالة على الحدوث عند الحدوث، و قد عرفت منعه، و جميع الوجوه المذكورة مبنيّة على ذلك.

وَأَمَّا قِياس العِلل الشرعيَّة على العِلل التكوينيَّة، وَأنَّه كما يقتضي كلُّ واحد من العِلل التكوينيَّة معلولاً مستقلاً واحداً، فكذلك العِلل التشريعيَّة.

فقد عرفت فساده غير مرَّة، وَأنَّه مع الفارق؛ لأنَّ المعلول في العِلل التكوينيَّة تابع لعلته و ليس قبل المعلول تقدير له، فالمعلول تمام حيثيَّة العلة، بخلاف العلة التشريعيَّة، فإنَّه يتقدَّر المعلول بقدر معلوم أوَّلًا، ثُمَّ يتعلَّق به الإرادة، فالعلة فيها تابعة للمعلول، فالأمر يُقدَّر المعلول أوَّلًا؛ بأنَّه نفس الطبيعة أو الطبيعة المقيَّدة بقيد، ثُمَّ تتعلَّق به إرادته.

ثُمَّ إنَّه اعترف بعضهم: بأنَّ ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، إنَّما هو بالإطلاق- أيضاً- كما في الجزاء، كما ذكرناه، لكنَّه مع ذلك قدَّم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء؛ من جهة حكم العقل: بأنَّ العلتين لا يمكن أن تُؤثَّرا في واحد، فإطلاق الشرط- بضميمة هذا الحكم العقليّ- مقدَّم على إطلاق الجزاء، و مقتضى ذلك هو عدم التداخل، و أنَّ الجزاء في كلِّ واحدة من القضيتين جزء خاص «١».

و فيه: أوَّلًا: أنَّ الجمع الذي حكموا بأنَّه أولى من الترجيح و الطرح، هو الجمع العرفيَّ العقلانيّ، و قضية عدم تأثير الاثنين في واحد حكم عقليّ مبنيّ على برهان دقيق، كما بيَّن في محلِّه «٢»، و لا يصحَّ ابتناء الجمع العرفيَّ العقلانيّ على هذه المسألة الدقيقة العقليَّة.

و ثانيًا: لو أغمضنا عن ذلك لكن يمكن أن يُعكس الأمر؛ بأنَّ يقال: إنَّ إطلاق الجزاء- بضميمة هذا الحكم العقليّ- يَرَجَّح على إطلاق الشرط و يُقدَّم عليه، و مُقتضى ذلك هو التداخل.

و الحاصل: أنَّه لا بدَّ من التخلُّص عن مخالفة هذا الحكم العقليّ، و لا يمكن مع بقاء إطلاق كلِّ واحد من الشرط و الجزاء على حاله، فلا بدَّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين- إطلاق الشرط، أو إطلاق الجزاء- و لا ترجيح لرفع اليد عن الثاني، بل هما متساويان.

فالحقُّ في تقرير عدم التداخل هو ما اختاره صاحب الكفاية في الحاشية: و هو أنَّ المتبادر في التفاهم العرفيَّ فيما إذا تعدَّد الشرط و اتَّحد الجزاء: أنَّ كلَّ واحد من الشرطين علة تامَّة للجزاء، و أنَّ لكلِّ واحد منهما جزءاً خاصّاً من دون التفات إلى أنَّ ذلك منافٍ لإطلاق الجزاء «٣»: إمَّا لأجل قياسهم العِلل التشريعيَّة على العِلل التكوينيَّة؛ حيث إنَّه يترتَّب على كلِّ واحد من العِلل التكوينيَّة معلول خاصّ، كالنار و الشمس للحرارة، فإنَّ لكلِّ واحدة منهما حرارة خاصَّة، و قد عرفت سابقاً أنَّ هذا القياس فاسد لكنَّه لا يضرُّ في كونه منشأً للتفاهم العرفيَّ.

و إمَّا لأنَّهم يرون أنَّ بين العلة و نفس المعلول ارتباطاً و مناسبة، و أنَّ في موت الهرة- مثلاً- في البئر و نزع عشر دلاء مناسبة، و كذلك بين موت الفأرة و نزع عشرة، فيحكمون بنزع عشرين في موتها معاً فيه، فكذلك يرون أنَّ بين كلِّ واحد من النوم و البول مناسبة مع الوضوء، فيتعدَّد وجوب النزع المقدَّر عند تعدُّد الشرط عندهم.

و على أيِّ تقدير فالتفاهم العرفيَّ في ذلك كافٍ في تقديم ظهور الشرطيَّة- في تأثير كلِّ واحد منهما أثراً مستقلاً- على ظهور إطلاق الجزاء، أو لأظهريتها منه.

لكن أورد عليه بعضهم: بأنَّه لا ريب في أنَّ الأسباب الشرعيَّة علل للأحكام المتعلِّقة بأفعال المكلفين، لا لنفس الأفعال؛ ضرورة لزوم الانفكاك على تقدير علِّيَّتها لها، لا لأحكامها، فتعدُّدها لا يوجب تعدُّد الفعل، و إنَّما يوجب تعدُّد معلولها، و هو الوجوب، و تعدُّده لا يدلُّ على وجوب إيجاد الفعل مكرراً «١».

توضيح ذلك: أنَّ هيئة الأمر- في قوله: «توضاً عند صدور البول»- موضوعة للبعث، الظاهر في أنَّه معلول لإرادة حتمية، ما لم ينضم إليه قرينة دالة على أنَّه عن إرادة غير حتمية، و الوجوب مُستفاد من البعث المعلول عن إرادة حتمية، فلو قال بعد ذلك: «إذا نمت فتوضاً» فهو- أيضاً- بعث معلول عن إرادة حتمية، لكن هذه الإرادة التي هي علّة لهذا البعث عين الإرادة التي هي علّة للبعث الأوّل، و مع ذلك هذا البعث غير البعث الأوّل، و الوجوب المستفاد منه غير الوجوب المستفاد من البعث الأوّل، لكنّه لا يوجب تعدّد الوجوب، بل هو تأكيد للأوّل، و ليس معنى التأكيد أنَّه مجاز، و لا أنَّ الهيئة مستعملة في التأكيد، بل الهيئة مستعملة في البعث إلى الوضوء مثل الأوّل، و منشؤهما إرادة حتمية، كما هو كذلك في الأوامر العرفية، فإنّه قد يأمر المولى عبده بشيء، و يؤكّد أمره بأمر آخر و ثالث؛ لمكان أهميّة الغرض في نظره، مع أنَّ إرادته واحدة، و الثاني مع أنَّه بعث آخر تأكيد للأوّل، و ليس معناه أنَّه عين الأوّل. و حينئذٍ فالأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور إطلاق الشرط المقتضي لتعدّد الجزاء و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء المقتضي لوحدة الجزاء و رفع اليد عن ظهور السياق في أنَّ الثاني تأسيس المقتضي لتعدد الجزاء، و حيث إنّ ظهور السياق أهون من الأولين، فالأولى رفع اليد عنه بحمل الثاني على التأكيد لا التأسيس. هذا غاية ما ذكره من الإشكال.

و اجيب عنه بوجه:

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: و هو أنَّ ظاهر القضية الشرطية في القضيتين هو أنَّ كلّ منهما علّة مُستقلة لاشتغال ذمّة المكلف، فالشرط الثاني- أيضاً- موجب لاشتغال آخر غير الاشتغال الحاصل من الأوّل؛ لوجود المقتضي و عدم المانع.

أمّا وجود المقتضي فهو ظاهر؛ لأنّ المفروض أنَّ كلّ واحد من الشرطين علّة مُستقلة لوجوب الوضوء في المثال.

و أمّا عدم المانع فلأنّ المفروض أنَّ الجزاء قابل للتكرّر، و مقتضى تعدّد الاشتغال هو تعدّد المشتغل به- بالفتح- وجوداً و قد فرض أنَّ الشرط علّة للوجوب، و إنّما يصحّ أن يجعل الثاني تأكيداً للأوّل لو كان بينهما تقدّم و تأخّر، و الشرطان بحسب الوجود الخارجي كذلك، فيوجد أحدهما بعد الآخر، لكن المناط هو التقدّم و التأخّر في مقام الجعل و التشريع، و ليس كذلك، فإنّ كلّ واحد من النوم و البول في مقام الجعل و التشريع في عَرَض واحد و في رتبة واحدة، فلا يمكن أن يجعل أحدهما تأكيداً للآخر.

ثمّ ذكر في آخر كلامه: أنَّه لو فرض أنَّ أحد الشرطين علّة لجهة، و الآخر علّة لجهة أخرى، متصادقين على موضوع واحد، أمكن أن يجعل أحدهما تأكيداً للآخر، بخلاف ما لو كان الشرطان علّتين لعنوان واحد، و هو وجوب الوضوء، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، لا الأوّل «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره: من أنَّ الشرط الثاني علّة لاشتغال آخر في الذمّة غير الأوّل، فقد عرفت سابقاً ما فيه، فإنّه لا يوجب إلّا اشتغال ذمّته بوجوب الوضوء، و قد كانت الذمّة مشغولة به، فيقع الثاني تأكيداً للأوّل.

و أمّا ما أفاده: من أنَّه لو فرض أنَّ أحد الشرطين علّة لجهة غير الجهة التي هي معلولة للآخر، و تصادقا على موضوع واحد، أمكن أن يجعل أحدهما تأكيداً للآخر، و لكن ما نحن فيه ليس كذلك.

فهو- أيضاً- كما ترى، فإنّه على فرض كون الجزاء لأحد الشرطين غير ما للآخر، لم يمكن جعل أحدهما تأكيداً للآخر، فإنّه لو أفطر شخص في صوم شهر رمضان بشرب الخمر، لارتكب محرّمين، و خالف تكليفين، لا أنَّه ارتكب حراماً مؤكداً لتصادق العنوانين.

وَأَمَّا ما ذكره: من أنَّ الحمل على التأكيد إنما يصحَّ لو تقدّم أحد الشرطين على الآخر في مقام الجعل و التشريع، ففيه: أنّه ليس معنى التأكيد: أنَّ الثاني مستعمل في مفهوم التأكيد، بل معنى التأكيد هو تكرار مطلب واحد و لو بغير اللفظ، فلو قال لعبده:

«اخرج» و أشار بيده إلى الخروج، فهو تأكيد لبعثه إلى الخروج؛ للفرق بينه و بين ما لو اقتصر على قوله: «اخرج» بدون الإشارة إليه باليد، فلو فرض إمكان بعثه إلى شيء واحد باللفظ مرتين، فالثاني تأكيد للأول.

فما ذكره: من اعتبار عدم تقارن المؤكّد و المؤكّد، و اعتبار تقدّم أحدهما على الآخر في الحمل على التأكيد، أيضاً غير مُستقيم.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً: من أنّه يمكن أن يقال بالتزام أنّها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها.

و الاشكال بلزوم الانفكاك يمكن أن يدفع: بالقول بأنّ الجنبّة- مثلاً- سبب جعليّ للغسل، لا عقليّ و لا عاديّ، و معنى السبب الجعليّ هو أنّ لها نحو اقتضاء للغسل في نظر الجاعل، على وجهٍ لو انقذ ذلك في نفوسنا نجزم بالسببيّة، و يكشف عن ذلك قول المولى لعبده: «إذا جاء زيد من السفر فأضفه»، فإنّ للضيافة نحو ارتباط بالمجيء من السفر، فالقول بأنّها ليست أسباباً لنفس الأفعال لا وجه له ... إلى أن قال:

لكن الإنصاف: أنّه- أيضاً- لا يفيد، فإنّ معنى جعليّة السبب ليس إلّا مطلوبيّة المسبّب عند وجود السبب، و الارتباط المدعى بين الشرط و الجزاء- من حيث إنّ الجزاء من الأفعال الاختياريّة- معناه: أنّ الشرط منشأ لانتزاع أمر يصحّ جعله غايةً للفعل المذكور «١».

و أجاب المحقّق العراقي قدس سره أيضاً بهذا الجواب الذي ذكره «٢» أوّلاً؛ غفلةً عن رجوعه عنه بما ذكره.

الوجه الثالث: الذي ذكره- أيضاً- بعد الغضّ عن الوجه الثاني، و حاصله: أنّ مقتضى تأثير كلّ واحد من الشرطين مستقلاً هو الوجوب المستقلّ، بعد فرض أنّها أسباب للأحكام المتعلّقة بالأفعال، لا لنفس الأفعال، و إلّا فتأكّد الوجوب في ظرف تكرار الشرط، يستلزم عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لهداهة استناد الوجوب المتأكّد إليهما، لا إلى كلّ واحد منهما، و حينئذٍ فمن المعلوم اقتضاء الوجوبين المستقلّين وجودين كذلك، و لازم ذلك- أيضاً- عدم التداخل «٣».

و الأولى في وجه القول بعدم التداخل ما ذكرها: من أنّه المتبادر إلى الأذهان العرفيّة، و هو كافٍ في إثباته.

هذا كلّ في المقام الأوّل أي ما إذا تعدّد جنس الشرط.

و أمّا المقام الثاني:

- أي ما إذا اتّحد جنس الشرطين، كما لو قال: «إذا بليت فتوضّأ»، فبال المكلف مرتين-: فليُعلم أنّ محطّ البحث في هذا القسم: هو ما إذا احرز أنّ الشرط هو الأفراد الخارجيّة للبول- مثلاً- لا جنس البول و طبيعته، و أنّ معنى «إذا بليت فتوضّأ»: أنّه متى بليت و صدر منك البول في الخارج يجب عليك الوضوء، فيتفرّع عليه البحث في تداخل الأسباب أو المسبّبات؛ إمّا لأجل انحلال القضيّة الشرطيّة إلى ذلك، كما هو مختار المحقّق الميرزا النائيني قدس سره «١» أو لغير ذلك.

وَأَمَّا لو فُرضَ أَنَّ المؤثِّرَ والشرطَ هي طبيعة البول- أو احتُملَ ذلك- فلا تصل النوبة إلى هذا البحث؛ لأنَّ السبب- حينئذٍ- واحد، هو طبيعة البول و إن تكرر صدوره منه.

و في الانحلال الذي ذكره المحقِّق النائيبي قدس سره منع و على فرض كون الشرط هو الأفراد الخارجيّة، ففرق بين هذا القسم و بين القسم الأوّل، فإنّه لا منافاة بين إطلاق الصدر و إطلاق الذيل في كلّ واحدة من الشرطيّتين في القسم الأوّل، و إنّما التنافي هو بين الإطلاقات الأربعة في القضيّتين- كما تقدّم- بخلاف هذا القسم، فإنّ إطلاق الشرط يُنافي إطلاق الجزاء في كلّ قضية شرطية فيه، و أنّ الصدر ظاهر في أنّ كلّ واحد من الأفراد مؤثِّر مستقلّ، و هو منافٍ لظهور وحدة الذيل- يعني الجزاء- فيه، و لا إشكال في حكومة ظهور الصدر على ظهور الذيل؛ لأنّه أظهر عرفاً بلا إشكال، و يتفرّع على ذلك القول بعدم التداخل. هذا كلّ في تداخل الأسباب.

و أمّا الكلام حول التداخل في المسبّبات:

بعد فرض كون كلّ واحد من الشرطين مؤثِّراً مستقلاً، و أنّ أثر كلّ منهما غير أثر الأوّل، فهل يستلزم تعدّد الجزاء- و تكررّه بحسب العمل- حسب تعدّد الشرط و تكررّه، أو لا، بل يكفي إيجاد فرد واحد من الجزاء، الذي يعبر عنه بتداخل المسبّبات؟

فقال الشيخ قدس سره: إنّ تداخل المسبّبات- بمعنى كفاية إيجاد فرد واحد من الجزاء مع وجوب المتعدّد عليه- ممتنع، بعد فرض أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة، و أنّ معلول كلّ واحد منهما غير معلول الآخر، فلا يمكن التعدّد بدليل خاصّ على كفايته؛ لامتناعه، و على فرض ورود دليل خاصّ عليه، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن الدعوى الاولى التي ذكرها العلامة «١»؛ أي عن العلّة التامّة لكلّ واحد من الشرطين، و إمّا عن الثانية؛ أي تغاير أثر كلّ واحد من الشرطين «٢». انتهى محصله.

أقول: فيه أنّه إن جعل الجزاء هو الفرد الخارجي، و أنّ البول- مثلاً- علّة تامّة لوجود فرد خارجيّ من الوضوء- مثلاً- و كذلك النوم، فما ذكره صحيح، لكن قد عرفت عدم تعلّق الأوامر و النواهي بالخارج؛ لامتناعه، و لا يلتزم به الشيخ قدس سره أيضاً.

و إن جعل الجزاء عنواناً كليّاً، كالعنوان الكلي للوضوء في قوله: «إذا بليت فتوضّأ»، غير العنوان الكلي منه في قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، و التغاير بين العنوانين لا بدّ أن يكون بالقيد، و القيود مختلفة، فإن قيّد أحدهما بقيد مضادّ للآخر، و لم يمكن اجتماعهما في مقام الثبوت و نفس الأمر كالسواد و البياض، فالأمر كما ذكره قدس سره من امتناع تداخل المسبّبات، فلا يكفي الوضوء مرّة واحدة- في المثال- في امتثال الأمرين.

و إن قيّد كلّ منهما بقيد مُخالف للآخر، و يمكن اجتماعهما في واحد، كالبياض و الزنجي- مثلاً- فمقتضى القاعدة كفاية الإتيان بمجمع العنوانين في امتثال الأمرين، بل احتمال ذلك كافٍ في الحكم بإمكان تداخلهما؛ لأنّ الحكم بالامتناع يحتاج إلى إثبات أنّ بين القيدتين تضادّ، و إلى دليل و برهان عليه، و إلّا فمجرد احتمال التضادّ بينهما لا يكفي في الحكم بالامتناع. هذا في مقام الثبوت.

و أمّا في مقام الإثبات: فمقتضى القاعدة هو عدم تداخل المسبّبات، و الحكم بالاشتغال و لزوم الإتيان بالجزاء مرّتين أو أزيد حسب تعدّد وجود الشرط، إلّا أن يدلّ دليل على كفاية الإتيان به مرّة واحدة، كما قيل في الأغسال: إنّها كذلك، فمع عدم التداخل في أسبابها تتداخل مسبّباتها «١».

خاتمة:

تعرض بعضهم في المقام إلى ما لا يخلو إيراده عن الفائدة في الفقه وهو أنه يعتبر في المفهوم القيود المأخوذة في المنطوق في جانب الموضوع والحكم، فإذا قيل: «إن جاءك زيد يوم الجمعة قبل الزوال فأكرمه بالضيافة»- مثلاً- فمفهومه انتفاء سنخ هذا الحكم إذا لم يجيء يوم الجمعة قبل الزوال، فبانتفاء أي قيد منها ينتفي الحكم «٢»، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وكذا لا إشكال فيما لو قيّد بالكلّ المجموعي فإنّ مفهوم قوله: «إذا جاءك زيد فأكرم مجموع العلماء»، هو انتفاء وجوب إكرام مجموعهم عند انتفاء مجيء زيد.

وإنّما الإشكال فيما لو قيّد بالكلّ الاستغراقيّ، كما لو قيل: «إن جاءك زيد فأكرم كلّ العلماء»، و مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كُر لم يُنجّسه شيء» «١»؛ لأنّ النكرة في سياق النفي تُفيد العموم، فاختلفوا في أنّه هل يعتبر هذا القيد في المفهوم أيضاً، وأنّ المفهوم في المثال الأوّل: «أنّه إذا لم يجئك زيد فلا يجب إكرام كلّ العلماء»؛ بنحو عموم السلب، وفي المثال الثاني: «إذا لم يبلغ الماء قدر كُر يُنجّسه كلّ واحد من النجاسات»، أو أنّه لا يُعتبر هذا القيد في جانب المفهوم، فالمفهوم في المثال الأوّل: «لا يجب إكرام جميع العلماء»؛ بنحو سلب العموم، وفي المثال الثاني: «يُنَجّسه شيء»، كما اختاره المحقّق صاحب الحاشية على «المعالم» «٢» و جمع آخر «٣»؟ قولان.

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما حاصله: إنّهُ إن اخذ «شيء» في «لم يُنجّسه شيء» بنحو الآليّة والمرآتيّة لعناوين النجاسات الواقعيّة، فكأنّه قال: «لم يُنجّسه الدم والميتة... إلخ، فيعتبر هذا في المفهوم أيضاً، فالمفهوم- حينئذٍ-: «إذا لم يبلغ الماء قدر كُر يُنجّسه كلّ واحد من النجاسات»، وإن اخذ بنحو الاستقلاليّة- أي المنظور فيه لا به- فالحقّ هو ما اختاره صاحب الحاشية على «المعالم»: من عدم اعتبار هذا القيد في جانب المفهوم.

ولكنّه قدس سره استظهر الأوّل، ثمّ قال: وأمّا ما ذكره المنطقيّون من أنّ نقيض الموجبة الكليّة سالبة جزئيّة، فإنّما هو بلحاظ أنّهم أخذوا لازم القضايا و القدر المتيقّن من نقائضها، المطرّد في جميع الموارد، وإلّا فالظاهر من اللفظ أنّ نقيض الكليّة هي الكليّة، فلا ينافي ما استظهرناه. انتهى ملخص كلامه قدس سره «٤».

أقول: وفيه: أوّلًا: أنّ الشيء في الرواية اخذ بنحو الاستقلاليّة، لا الآليّة والمرآتيّة لعناوين النجاسات، كما هو المتبادر منها عرفاً، لكن من المعلوم أنّ المراد منه هو أحد النجاسات، لا بنحو اخذ قيدياً مقدّراً في الكلام، بل هو كناية عنها.

و ثانياً: سلّمنا أنّه اخذ بنحو المرآتيّة لعناوين النجاسات، لكن ليس مفهوم السالبة موجبة؛ ليصير مفهوم ذلك: «إذا لم يبلغ قدر كُر يُنجّسه شيء»، بل المفهوم- كما صرّحوا به- انتفاء سنخ الحكم الثابت عند ثبوت الشرط، فمفهومه: «الماء إذا لم يبلغ قدر كُر ليس هو بأن لا يُنجّسه كلّ شيء» على فرض اعتبار القيد في ظرف المفهوم، كما استظهره قدس سره غاية الأمر أنّه يلزمه قضيّة موجبة: وهي «أنّه إذا لم يبلغ قدر كُر يُنجّسه شيء».

وبعبارة أخرى: مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كُر لا يُنجّسه كلّ واحد من النجاسات من الدم والميتة وغيرهما»- هو أنّه «إذا لم يبلغ قدر كُر فهو ليس بحيث لا يُنجّسه كلّ واحد من الدم والميتة وغيرهما»، ولازمه العقليّ هو تنجّسه بشيء من المذكورات بنحو الإهمال والإجمال، و حينئذٍ فالقول: بأنّ المفهوم للقضيّة هو نقيضها، غير صحيح؛ لما

عرفت من أنّ المفهوم انتفاء سنخ الحكم الثابت في المنطوق على تقدير ثبوت الشرط؛ سواء كانت القضية موجبة أم سالبة، فمفهوم السالبة سلب السلب، و هو غير الإيجاب، كما عرفت.

الفصل الثاني في مفهوم الوصف

و أنّه هل للوصف مفهوم؛ بحيث يُعارض التصريح بخلافه، أو لا؟

و لنقدّم أمرين:

الأمر الأول:

أنّ محطّ البحث في مفهوم الوصف أعمّ من المعتمد على الموصوف- مثل: «أكرم الإنسان العالم»- وغيره؛ بأن يذكر الوصف و الموصوف بلفظ واحد؛ مثل: «أكرم العالم».

و توهّم: أنّ محطّ البحث هو القسم الأول فقط، و أنّه لو كان الغير المعتمد- أيضاً- محلّ البحث، و أنّ لقولنا: «أكرم العالم»- أيضاً- مفهوم، للزم أن يكون مفهوم اللقب- أيضاً- محلّ الكلام، و لزم ثبوت المفهوم له- أيضاً- و أنّ مفهوم «أكرم الإنسان» هو عدم وجوب إكرام الحيوان، مع أنّه كما ترى «١».

مدفوع: بأنّه إن اريد أنّ القسم الثاني ليس محلّ الكلام و محطّ بحث الاصوليين و نزاعهم، فهو واضح الفساد؛ ضرورة وقوع البحث بينهم فيه، و صرح الشيخ قدس سره في التقارير «١» و صاحب الفصول «٢» • بذلك.

مضافاً إلى أنّ منشأ وقوع النزاع هو من هذا القبيل حيث فهم أبو عبيدة «٢» من قوله عليه السلام: (لَيُّ الواجد يُحلّ عرضه و عقوبته) «٤» و (مطلّ الغنيّ ظلم) «٥» أنّ لَيّ غير الواجد لا يُحلّ عقوبته، و مطلّ غير الغنيّ ليس بظلم، مع أنّ الواجد و الغنيّ وصفان غير معتمدين على الموصوف في الرواية.

و إن اريد أنّه لا ينبغي البحث فيه فله وجه.

و أمّا قوله: و إلّا يلزم أن يقع مفهوم اللقب- أيضاً- مورداً للبحث، ففيه: أنّ مفهوم اللقب- أيضاً- محلّ للبحث، غاية الأمر أنّه بحث ضعيف.

و بالجملة: لا إشكال في أنّ البحث يعمّ القسمين.

الأمر الثاني:

إنّ الوصف و الموصوف: إمّا متساويان، كالإنسان الضاحك، أو الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف، كالإنسان الماشي، أو بالعكس، كالإنسان العالم، أو بينهما عموم من وجه، فهل يعمّ البحث جميع الأقسام، أو لا؟

الظاهر أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الموصوف أعمّ مطلقاً من الوصف، أو أعمّ من وجه، لكن في خصوص مادّة افتراق الموصوف عن الصفة لا غير؛ لأنّه يشترط في باب المفهوم إحراز وجود الموضوع- الذي جعل موضوعاً في المنطوق مع الوصف- عارياً عن الوصف في جانب المفهوم، و هذا إنّما يتحقّق في القسمين المذكورين.

و بعبارة أخرى: المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم الثابت لموضوع موصوفٍ بصفة عن نفس هذا الموضوع بعينه بدون الصفة، و لا يتحقق ذلك فيما إذا كان الوصفُ أعمَّ من موصوفه و في مادّة افتراق الصفة عن الموصوف في العامّين من وجه و كذا في المتساويين؛ لعدم احراز الموضوع مع انتفاء الصفة فيها؛ حتّى يحكم بانتفاء سنخ الحكم عنه، و انتفاء سنخ الحكم عن موضوع آخر ليس من باب مفهوم الوصف، و تعليق الحكم على موضوع موصوف بصفة لا يدلّ على انتفائه عن موضوع آخر.

و أمّا ما ذكره بعض الشافعيّة: من أنّ قوله عليه السلام: (في الغنم السائمة زكاة) «١»، يدلّ على وجوب الزكاة في الإبل المعلوفة «٢»، فيمكن أن يقال: إنّ ذلك لأجل قيام قرينة خارجيّة عليه، مضافاً إلى أنّه غلط و فاسد قطعاً لو أراد أنّ تلك الدلالة من جهة المفهوم.

و كذلك ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أنّه على فرض استفادة العليّة المنحصرة للوصف يشمل النزاع المتساويين «٣» أيضاً، و الظاهر أنّه سهوٌ من قلمه الشريف، فإنّه لا يتوهم أحد أنّ مثل: «أكرم الإنسان الضاحك» يدلّ بحسب المفهوم على جعل حكم سلبيّ على موضوع آخر، كالحيوان الغير الضاحك.

دليل ثبوت مفهوم الوصف

إذا عرفت ذلك فنقول: مقتضى ما ذكره في مفهوم الشرط- من أنّ قضيّة إطلاق الشرط أو الجزاء هو أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء- هو ثبوت المفهوم للوصف- أيضاً- لإمكان أن يقال فيه: إنّ مقتضى إطلاق الموضوع ك «الإنسان العالم» في «أكرم الإنسان العالم»، هو أنّه تمام الموضوع لوجوب الإكرام، فلو كان لقيّد آخر دخلاً في ثبوت الحكم لزم عليه البيان، و حيث إنّ لم يبيّن يُعلم أنّه تمام الموضوع له.

ثمّ إنّ يستفاد من الإطلاق أمر آخر أيضاً: و هو أنّه لا عدلٌ لذلك الموضوع ينوب منابه في ترتّب ذلك الحكم عليه، و إلّا لزم عليه البيان، و حيث إنّ لم يبيّن يُعلم أنّ الموضوع لذلك الحكم منحصّر بذلك، فيفيد سلبَ سنخ هذا الحكم عن الموصوف بدون الصفة، كالإنسان الجاهل في المثال.

لكن فيه: أنّك قد عرفت أنّ ما ذكره- من أنّ مقتضى الإطلاق هو أنّه تمام الموضوع- مُسلم، و أمّا استفادة الانحصار من الإطلاق فهي ممنوعة؛ لأنّ ثبوت الحكم للموصوف بهذه الصفة، مع انتفاء الصفة و طرؤ وصف آخر عليه، لا يُنافي الإطلاق، كما مرّ تفصيله.

و استدللّ بعضهم لإثبات مفهوم الوصف: بأنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً، و مقتضى ذلك هو ثبوت المفهوم له، و أنّ الظاهر أنّ لعنوان الوصف بخصوصه دخلاً في ثبوت الحكم، و عدم وصفٍ آخر ينوب منابه فيه، و إلّا يلزم أن يصدر الواحد من اثنين، و لا يصدر الواحد إلّا من الواحد، و القول بأنّ الجامع بين الوصفين هو المؤثّر خلاف ظاهر الكلام؛ حيث إنّ الظاهر أنّ الوصف بعنوانه الخاصّ ممّا يترتّب عليه الحكم «١». انتهى.

و فيه: أولاً: أنّه ليس فيما نحن فيه صدور و صادر، و ليس الحكم صادراً من الموضوع؛ كي يقال: الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، مضافاً إلى أنّ القاعدة إنّما هي في موارد خاصّة، لا كلّ مورد فيه صدور و صادر، كما مرّ مراراً.

و ثانياً: لو أغمضنا عن ذلك لكن القاعدة المذكورة عقلية، و البحث فيما نحن فيه عرفي، و المرجع فيه العرف و العقلاء، لا العقل.

ثمَّ إنَّ معنى احترازية القيد: هو أنَّ له دَخْلًا في الحكم، في قبال التوضيحيِّ منه الذي ليس له دخل فيه، و ليس معناها أنَّه لا يخلفه قيد آخر في ترتُّب الحكم عليه.

و أمَّا دعوى التبادر أو الانصراف في باب مفهوم الوصف فالإنصاف أنَّها جزافيَّة، و أمَّا فهم أبو عبيدة «١» من قوله عليه السلام: (لَيْتُ الْوَاحِدَ يُجَلَّ عَقوبته) «٢» و نحوه، فيمكن استفادته من قرينة حاليَّة أو مقاليَّة، مضافاً إلى أنَّ فهمه ليس حُجَّة علينا، فإنَّ لا نفهم ذلك في عرفنا و لساننا، و لا يمكن الاختلاف في ذلك بين الألسنة.

و أمَّا توهم بعضهم: أنَّ حمل المطلق على المقيد في المثبتين- مثل: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة»- إنَّما هو لأجل مفهوم الوصف «٣».

ففيه: أنَّه سيجيء- إن شاء الله- في باب المطلق و المقيد: أنَّه ليس كذلك، بل هو لأجل أنَّه جمع عرفيٌّ بينهما، و أنَّ العرف و العقلاء يفهمون منه أنَّ المراد من المطلق هو المقيد، و لم يُرد غيره، كما في «الكفاية» «٤».

الفصل الثالث في مفهوم الغاية

هل الحكم المُعَيَّن بغاية يدلُّ على انتفائه عمَّا بعد الغاية، بناءً على دخول الغاية في المعنى، أو عنها و ما بعدها؛ بناءً على خروجها؛ بحيث يعارض ما لو صرَّح بثبوت الحكم لما بعدها أو لا؟ فيه خلاف «١».

و الحقُّ هو التفصيل- كما اختاره كثير «٢» منهم- بأنَّه لو جعلت الغاية قيداً للموضوع- بأن لاحظ الأمر الموضوع مقيداً بغاية، كالسير المقيد إلى الكوفة، و علَّق عليه الحكم- فلا مفهوم لها، و لا تدلُّ- حينئذٍ- على انتفاء سنخ الحكم عمَّا بعدها، حتَّى أنَّه لو صرَّح بثبوتها لما بعدها لم يناقض الحكم الأوَّل، فهو مثل مفهوم الوصف.

بل ذكر الشيخ الأعظم قدس سره: أنَّه ليس المراد بالوصف النعت الاصطلاحي، بل يشمل مثل الحال و التمييز «٣»، فتشمل الصفة بهذا المعنى الغاية التي اخذت قيداً للموضوع، فإذا لم يكن للوصف مفهوم فالغاية كذلك أيضاً، بل مفهوم الغاية أضعف من مفهوم الوصف.

و إن كانت الغاية غاية للحكم فتدلُّ على انتفاء سنخ الحكم عمَّا بعد الغاية؛ بحيث لو صرَّح بثبوتها لما بعدها لناقضها.

و قد ذكروا لبيان ذلك تقرّيات، أوجهها ما ذكره في «الدرر»، و حاصله: أنَّه قد ثبت في محلِّه: أنَّ الهيئة في الأوامر موضوعة للطلب الحقيقي و طبيعة الطلب، و المفروض أنَّه قُيِّد الطلب الحقيقي بغاية معيَّنة، مثل: «اجلس إلى الظهر»، فحقيقة وجوب الجلوس إنَّما هي إلى الظهر، و يلزم ذلك انتفاء الوجوب بعد الظهر، و إلَّا يلزم عدم ما جعل غاية بغاية «١».

لكنَّه قدس سره عدل عن ذلك في أواخر عمره الشريف، و قال ما حاصله: إنَّ ما ذكرناه من البيان لإثبات مفهوم الغاية لا يفي لإثباته؛ لأنَّه لا ريب في أنَّ لكلِّ حكم علَّة و سبباً يمتنع الحكم بدونه، فإنَّ قُرض أنَّ وجوب الجلوس إلى الظهر معلول لعلَّة مُنحصرة له دلَّ ذلك على المفهوم، و أمَّا إذا قُرض أنَّها ليست بمنحصرة فلا تدلُّ عليه؛ و ذلك لأنَّ المعلول لكلِّ علَّة لا مطلقاً بالنسبة إلى العلَّة، و لا مقيد بها، لكن له ضيق ذاتيٌّ بها، و لا يمكن أن يكون أوسع من علَّته و بالعكس.

و بالجملة: لا بدَّ في ثبوت المفهوم للغاية من إحراز أنَّ علَّة الحكم منحصرة، و أمَّا بدونه فلا مفهوم «٢» لها، انتهى.

أقول: لو سلّمنا: أنّ هيئة الأمر موضوعة لحقيقة الطلب و طبيعته، فالحقّ هو ما ذكره أوّلًا من ثبوت المفهوم للغاية؛ لأنّه لا ريب في أنّ الحكم المُغيّى بغاية، ظاهر عرفاً في انتفائه عمّا بعدها، وهذا الظهور العرفي ممّا لا ريب فيه، و حينئذٍ فإن قلنا: إنّ الأحكام الشرعيّة مُسبّبات عن أسباب و علل موجبة لها، و أنّ العرف و العقلاء - أيضاً- يُدركون ذلك كشف هذا الظهور عن أنّ العلّة منحصرة.

و إن قلنا: إنّهم لا يُدركون ذلك فلا مصادم لهذا الظهور أيضاً. و على أيّ تقدير فالظهور العرفي باقٍ بحاله، و لا مصادم له، و هو كافٍ في المقام.

و كأنّه قدس سره زعم أنّ المفهوم في باب الغاية مثل المفهوم للشرط؛ في أنّه ناشٍ عن العليّة المُنحصرة للشرط أو الموضوع، لكن ليس كذلك، فإنّ استفادة العليّة المُنحصرة و المفهوم من الشرطيّة، إنّما هو لأجل أنّها موضوعة لذلك، أو لاقتضاء الإطلاق لهما، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ استفادة المفهوم إنّما هي لأجل الظهور العرفي في ذلك.

هذا لو قلنا بأنّ هيئات الأوامر موضوعة لحقيقة الطلب، لكنّه ممنوع؛ لما عرفت في المعاني الحرفية [من] أنّها جزئيّة دائماً، و أنّ هيئات الأوامر موضوعة لإيقاع البعث و إيجاده، كما أنّ أحرف النداء موضوعة لإيقاع النداء و إيجاده، فهي موضوعة لمعنى جزئيّ؛ أي ما يصدق عليه إيجاد النداء، و ليست مثل المعاني الاسميّة في أنّ لها معنى كليّاً و معنى جزئيّاً، بل معانيها جزئيّة دائماً، و لكن يكفي في ثبوت المفهوم للغاية انتزاع الوجوب- بلا قيد الكليّة و الجزئيّة عرفاً- من إيجاد البعث في الخارج، فيقولون: أنّه أوجب الجلوس إلى الظهر- مثلاً- فيدلّ على أنّه لا وجوب للجلوس بعد الظهر، بدون أن يتفطّن أنّ معنى الهيئة جزئيّ، و هو كافٍ في ثبوت المفهوم.

بحث: في دخول الغاية في حكم المُغيّى

ثمّ إنّ هنا بحثاً آخر: و هو أنّ الغاية نفسها هل هي داخله في حكم ما قبلها أو خارجة عنه؟

و محطّ البحث في ذلك: إنّما هو في الغاية التي لها استمرار وجود، و أنّ المراد بالغاية هنا هو مدخول «حتّى» أو «إلى» لا بمعنى النهاية؛ لأنّ البحث عن أنّ غاية الجسم و نهايته هل هو جسم أو لا؟ بحثٌ فلسفيّ، أو ليس من المسائل الاصوليّة.

و كذلك لا معنى للبحث عن معناها العرفي: أنّها داخله في حكم ما قبلها، أو لا، بل المراد هو مدخول «حتّى» أو «إلى» في ما له استمرار وجود، كـ «الكوفة» في «سرت من البصرة إلى الكوفة».

أمّا الغاية التي هي أمر بسيط، مثل الفصل المشترك، كالآلآن الفاصل بين الليل و النهار، فلا معنى للبحث عنه- أيضاً- لأنّه أمر اعتباريّ يمكن اعتباره جزءاً من الليل أو النهار، كالنقطة بالنسبة إلى الخطّ، و الخطّ بالنسبة إلى السطح، و السطح بالنسبة إلى الجسم.

إذا عرفت هذا نقول: ادّعى بعضهم الإجماع على دخول ما بعد «حتّى» في حكم ما قبلها، نحو: «أكلت السمكة حتّى رأسها»، و عدم دخول ما بعد «إلى» فيه «١».

و فصلّ في «الدرر» بين ما إذا جعلت الغاية قيداً للفعل، و بين ما لو جعلت قيداً للحكم؛ بدخولها و ما بعدها في حكم ما قبلها في الأوّل، مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة»؛ لأنّه المتبادر منه عرفاً، فلا بدّ من سيرة مقداراً من الكوفة

حتّى يصدق ذلك، بخلاف القسم الثاني، فإنّ الحكم إذا جُعِلَ مَغْيِيًّا بغاية فمعناه: أنّ الحكم مستمرّ إلى ذلك، وإلّا يلزم عدم كون ما جُعِلَ غايةً بغاية «٢».

و قال في «الكفاية»: إنّ هذا البحث إنّما هو فيما إذا جُعِلَت الغاية غاية للموضوع و المتعلّق، دون ما إذا جُعِلَت قيداً للحكم «٢»، و لكنّه عدل عن ذلك في الحاشية إلى أنّه يمكن تصوّر النزاع فيما إذا جعلت قيداً للفعل أيضاً «٤».

قلت: التحقيق هو خروج الغاية عن حكم ما قبلها مطلقاً.

و الدليل على ذلك: هو الفهم العرفي، فإنّه لا إشكال في تحقّق الامتنال في «سرّ من البصرة إلى الكوفة» إذا سار حتّى انتهى إلى ظهر الكوفة من دون أن يدخلها، و لا دليل لنا و لا لهم في المقام سوى الفهم العرفي.

و أمّا ما أفاده في «الدرر»- من دخولها و ما بعدها في حكم ما قبلها إذا جعلت قيداً للفعل للانفهام العرفي- فهو ممنوع.

و أمّا دعوى الإجماع على دخولها في «حتّى» دون «إلى»، ففيه: أنّه وقع الخلط بين «حتّى» العاطفة و «حتّى» التي للغاية في المقام، فإنّ «حتّى» في «أكلت السمكة حتّى رأسها» عاطفة، و المراد أنّه أكل تمام السمكة، لا أنّه ابتداءً في الأكل من ذنبها حتّى وصل إلى رأسها، كما ذكر ذلك ابن هشام «١».

الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء

اختلفوا في أنّ الاستثناء: هل يدلّ على اختصاص الحكم إيجاباً و سلباً بالمستثنى منه و نفيه عن المستثنى، أو لا، بل هو مسكوت عنه؟

الحقّ: هو الأوّل، و لذا قالوا: الاستثناء من الإثبات نفي و من النفي إثبات «١»، خلافاً لأبي حنيفة «٢»، حيث احتجّ بقوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور) «٣»؛ لأنّه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، لزم صحّة الصلاة مع الطهور و لو فقدت سائر الشرائط، أو مع الموانع.

و اجيب عن ذلك:

أوّلاً: بأنّ المراد من مثله: أنّ الصلاة الواحدة لجميع الشرائط، الفاقدة لجميع الموانع، لا تقع صحيحة إلّا مع الطهور، و بدون الطهارة ليست بصلاةٍ أو صلاةٍ مأمور بها «٤».

و ثانياً: محلّ الكلام فيما لو تجرّد الكلام عن القرائن، و القرينة فيما ذكره موجودة، مضافاً إلى أنّ الرواية في مقام بيان شرطية الطهارة للصلاة، مع قطع النظر عن سائر الشرائط و الموانع «١»، كما لا يخفى.

و استدّلوا على أنّ الاستثناء من النفي إثبات بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم «٢» إسلام من قال: «لا إله إلّا الله»، فلو لا أنّ الاستثناء من النفي إثبات لما قبل ذلك بمجرد التلقّط بذلك «٣».

و أوردوا على دلالتها على التوحيد: بأنّه لا بدّ فيها من خبر مقدّر للفظ «لا» النافية للجنس، و هو إمّا لفظ «ممكن»، أو «موجود»، و على أيّ تقدير لا تدلّ على التوحيد:

أمّا على الأوّل: فلأنّها- حينئذٍ- تدلّ على إمكان وجوده تعالى، لا على وجوده، و إن دلت على عدم إمكان غيره.

وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي: فَلَا تَهَا وِإِنْ دَلَّتْ - حِينَئِذٍ - عَلَى وَجُودِهِ تَعَالَى، لَكِنْ لَا تَدَلُّ عَلَى عَدَمِ إِمْكَانِ غَيْرِهِ تَعَالَى، بَلْ تَدَلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُودِ غَيْرِهِ تَعَالَى فَقَطْ «٤».

وَأَجِيبْ عَنْهُ:

نَارَةً: بَأَنَّ الْإِشْكَالَ مُرَدُّودَ عَلَى كِلَا التَّقْدِيرَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ اللَّهِ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ، وَ مَعَ تَقْدِيرِ «مُمْكِن» فِي خَبَرِهَا تَدَلُّ عَلَى إِمْكَانِهِ تَعَالَى وَ عَدَمِ إِمْكَانِ غَيْرِهِ، وَ إِمْكَانُهُ تَعَالَى مُلَازِمٌ لَوُجُودِهِ؛ لِلْمُلَازِمَةِ بَيْنِ إِمْكَانِ وَجُودِهِ وَ وَجُودِهِ.

وَ عَلَى فَرْضِ تَقْدِيرِ «مَوْجُود» تَدَلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُودِ غَيْرِهِ تَعَالَى، وَ عَدَمُ وَجُودِ غَيْرِهِ مُلَازِمٌ لِمُتَنَاعِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أُمِكنَ لَوُجُودِ «١».

وَ تَارَةً أُخْرَى: بَأَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ بِضَمِيمَةٍ أَنَّ كُلَّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، كَمَا عَنْ الشَّيْخِ قُدْسِ سِرِّهِ عَلَى مَا فِي التَّقْرِيرَاتِ «٢».

وَ ثَالِثَةً: بَأَنَّهُ لَا اِحْتِيَاجَ إِلَى تَقْدِيرِ خَبَرٍ، بَلْ هِيَ بَلَا خَبَرٍ، وَ الْمَعْنَى: لَا نَقَرُّ بِالْأُلُوْهِيَّةِ لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهَ «٣».

وَ الْأَوَّلَى فِي دَفْعِ الْإِشْكَالِ أَنْ يُقَالَ: حَيْثُ إِنَّ الْعَرَبَ وَ الْأَعْرَابَ كَانُوا عَلَى قِسْمَيْنِ وَ طَائِفَتَيْنِ: طَائِفَةُ مِنْهُمْ الْمُشْرِكُونَ الْقَائِلُونَ بِتَعَدُّدِ الْأَلْهَةِ، وَ طَائِفَةُ أُخْرَى قَائِلُونَ بِالتَّوْحِيدِ الْمُعْتَقِدُونَ بِهِ، فَمِنْ نَطَقَ مِنْهُمْ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ يُعْلَمُ أَنَّ مِنْ الطَّائِفَةِ الثَّانِيَةِ الْمُعْتَقِدَةِ بِالتَّوْحِيدِ، وَ لِذَلِكَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقْبَلُ إِسْلَامَ مَنْ تَلَفَّظَ بِهَا.

وَ أَمَّا الْأُجُوبَةُ الْمَذْكُورَةُ فَغَيْرُ مُسْتَقِيمَةٍ؛ لِعَدَمِ إِدْرَاكِ الْعَوَامِّ وَ الْأَعْرَابِ هَذِهِ الْمَعَانِي الدَّقِيقَةَ وَ الْمَطَالِبِ الْعَقْلِيَّةِ وَ الْعِرْفَانِيَّةِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

المطلب الرابع العامّ و الخاصّ و فيه فصول:

الفصل الأوّل تعريف العامّ

عُرِّفَ الْعَامُّ بِتَعَارِيفٍ كَثِيرَةٍ مَذْكُورَةٍ فِي الْكُتُبِ الْمَطْوُولَةِ «١»، مَعَ الْإِشْكَالَاتِ الَّتِي أوردوها عليها مِنَ النُّقْضِ وَ الْإِبْرَامِ، وَ لَمْ يَتَعَرَّضْ فِي «الْكَفَايَةِ» «٢» لَهَا؛ لِأَنَّهَا تَعَارِيفٌ لَفْظِيَّةٌ، وَ هُوَ كَذَلِكَ، فَالْأَوَّلَى عَدَمُ التَّعَرُّضِ لَهَا.

وَ لَكِنْ الْقَدْرُ الْمَعْلُومُ: هُوَ أَنَّ فِي كَلِمَاتِ الْعَرَبِ أَلْفَاظاً مَوْضُوعَةً لِلطَّبَائِعِ الْمَجْرُودَةِ، كَلَفْظِ «الْإِنْسَانِ» لَطَبِيعَتِهِ، وَ الطَّبِيعَةِ وَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لَهَا وَ إِنْ تَصَدَّقَ عَلَى الْأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ مِنَ الْإِنْسَانِ - مِثْلًا - لَكِنْ يَسْتَحِيلُ حَكَايَتُهَا عَنْهَا بِخُصُوصِيَّاتِهَا؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعَ لِنَفْسِ الطَّبِيعَةِ لَا بِشَرَطٍ، فَلَا يَحْكِي إِلَّا عَمَّا هُوَ الْمَوْضُوعُ لَهَا بَلَا زِيَادَةٍ عَنْهُ، وَ كَذَلِكَ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ.

وَ فِيهَا أَلْفَاظٌ - أَيْضًا - مَوْضُوعَةٌ لِلْكَثَرَةِ، مِثْلُ «كُلِّ» وَ «جَمِيعٍ» وَ نَحْوَهُمَا فِي سَائِرِ اللُّغَاتِ مَوْضُوعَةٌ لِمَعْنَى الْكَثَرَةِ، فَإِذَا دَخَلَ هَذَا اللَّفْظُ عَلَى اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِنَفْسِ الطَّبِيعَةِ أَوْ لِعَنْوَانٍ مِنْ عَنَاقِبِ الْمَشْتَقَّاتِ، وَ قِيلَ: «كُلُّ إِنْسَانٍ» أَوْ «كُلُّ عَالَمٍ» يُفْهَمُ مِنْهُ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ، وَ حِينَئِذٍ فَالْعَامُّ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْكَثَرَةِ كَلَفْظِ «كُلِّ» وَ مَا يَرَادُفُهُ مِنْ سَائِرِ اللُّغَاتِ.

الفصل الثاني الفرق بين بحث العامّ و المطلق

جعل بعض أهل الفنّ العامّ على قسمين: أحدهما ما هو موضوع للكثرة و الشمول، و الثاني ما ليس كذلك، بل يستفاد العموم منه من الإطلاقات و مقدّمات الحكمة.

ثمّ قال: إنّ المقصود هنا البحث عن القسم الأوّل، و أمّا القسم الثاني فالكلام فيه موكول إلى باب المطلق و المقيدّ.

و هكذا صنع في «الدرر» «١» و المحقّق الميرزا النائيني على ما في التقريرات «٢».

و لكن فيه ما لا يخفى، فإنّه لا ارتباط بين المطلق و العامّ و لا بين مسائلهما؛ لأنّ العامّ كما عرفت هو الموضوع للكثرة، و أنّ معنى «كلّ إنسان» كلّ فرد من طبيعة الإنسان، و المطلق موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط، لكن إذا كان المتكلّم في مقام البيان، و جعلّ نفس الطبيعة موضوعة لحكمه بدون أن يقيدها بقيد، و المفروض أنّه عاقل مختار حكيم، يُستكشف منه أنّ تمام الموضوع لحكمه هي نفس الطبيعة.

و بالجملة: المتكلّم بالعامّ متعرّض للأفراد بخصوصيّاتها بالدلالة اللفظيّة، بخلاف المتكلّم بالمطلق، فإنّه لا تعرّض له لخصوصيّات الأفراد بالدلالة اللفظيّة، بل لنفس الطبيعة مجرّدة، و الإطلاق ليس من الدلالات اللفظيّة، كما أشرنا إليه سابقاً، و سيحيى في باب المطلق و المقيدّ إن شاء الله.

الفصل الثالث هل يحتاج في دلالة ألفاظ العموم عليه إلى مقدّمات الحكمة في مدخلها أو لا؟

قد يقال: إنّ دلالة جميع العمومات على العموم، إنّما هو بمعونة مقدّمات الحكمة في مدخل ألفاظها، و بدونها لا تفيد العموم «١». و قد وقع في «الدرر» «٢» في دفع هذا القول في حيص بيص.

و الحقّ: أنّه لا احتياج فيها إلى مقدّمات الحكمة، و أنّ استفادة الإطلاق من مثل قوله: «أعتق رقيّة»، إنّما هي لأجل أنّه فعل اختياريّ صادر من عاقل مختار، جعلّ نفس الطبيعة موضوعة لحكمه، فيستكشف منه أنّ تمام الموضوع للحكم هي تلك الطبيعة لا غير، من دون أن يدلّ على ذلك لفظ، بخلاف العموم، فإنّ لفظة «كلّ» تدلّ عليه بالدلالة اللفظيّة؛ لما عرفت من أنّ لفظة «كلّ» موضوعة للكثرة، و الإنسان موضوع لنفس الطبيعة، و إضافة «كلّ» إليها تفيد كلّ فرد من أفراد الطبيعة؛ بحيث لو أراد المتكلّم غير ذلك كان غلطاً، فليس هنا ما يتمسّك بالإطلاق فيه.

نعم يمكن التمسّك بالإطلاق بالنسبة إلى حالات الأفراد و كيفيّات الحكم، لا في مدخل «كلّ».

و أيضاً يمكن أن يكون المتكلّم بالمطلق في مقام الإهمال و الإجمال، كما في كثير من المطلقات، بخلاف المتكلّم بالعامّ؛ لأنّه حيث إنّ حاكٍ عن الأفراد، و يدلّ عليها بالدلالة اللفظيّة، لا يتصوّر فيه كونه في مقام الإجمال أو الإهمال.

الفصل الرابع في أقسام العامّ

أنّهم قسموا «١» العامّ إلى الشموليّ الاستغراقيّ، و المجموعيّ، و البدليّ، و وقع في كلامهم خلطٌ بين العامّ و المطلق هنا أيضاً.

و لا بدّ من البحث في أنّه: هل لنا ألفاظ تدلّ على كلّ واحد من هذه الأقسام، أو لا؟ و قد عرفت أنّ لفظة «كلّ» تدلّ على العموم الاستغراقيّ، و أمّا العموم البدليّ فتمثّل له بعضهم بالنكرة، مثل «رجل» إذا كان التنوين للنكارة، كما ذكره المحقّق العراقيّ قدس سره في «المقالات»، و ذكر- أيضاً- أنّ العامّ الاستغراقيّ مثل اسم الجنس «٢».

أقول: لكنّه ليس كذلك؛ لأنّ النكرة لا تدلّ على أنّ كلّ واحد من الأفراد بدل عن الآخر، فإنّ قوله: «أكرم رجلاً» و إن دلّ على واحد لا بعينه، لكن لا دلالة له على بدليّة كلّ فرد عن الآخر، نعم العقل فيه حاكم بالتخيير بين الأفراد، لكنّه ليس مدلول لفظ النكرة، و لا بدّ في العام من دلالة لفظه عليه، و كذلك اسم الجنس ليس موضوعاً للدلالة على الاستغراق بل لنفس الطبيعة المطلقة.

و الظاهر: أنّ لفظ «أيّ» الاستفهاميّة تدلّ على العموم البدلي، مثل: «قَائِي آيَاتِ تُنْكِرُونَ» «١»، فإنّها مضافاً إلى دلالتها على الفرد الغير المعيّن، تدلّ على بدليّة كلّ واحد من الأفراد عن الآخر، و كذلك قوله تعالى: «قَائِي حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» «٢».

و أمّا العامّ المجموعي فالظاهر أنّ الدالّ عليه هو لفظ المجموع، مثل «أكرم مجموع العلماء»، فإنّه يدلّ على أمرين: أحدهما خصوصيّات الأفراد، و الثاني اعتبار مجموعها و فرضهم واحداً؛ بحيث لو لم يكرم واحداً منهم لما امتثل أصلاً، بخلاف ما لو قال: «أكرم كلّ العلماء أو جميعهم» فإنّه لو أكرم بعضهم دون بعض آخر، امتثل الأمر بالنسبة إلى من أكرمهم، و عصى بالنسبة إلى من لم يكرمهم.

و الحاصل: أنّ بعض الألفاظ يدلّ على العموم الاستغراقي بلفظه، مثل «كلّ» و «جميع» و ما يرادفهما في سائر اللّغات، و بعضها يدلّ على العموم المجموعي، مثل لفظ «المجموع»، و بعضها يدلّ على البدلي منه، مثل «أيّ» الاستفهاميّة، و دلالة كلّ واحد من الألفاظ المذكورة على المعاني المذكورة، إنّما هي بألفاظها، كما هو المتبادر منها.

فظهر من ذلك: أنّ ما ذكره في «الكفاية»، و تبعه الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ اختلاف ما ذكر من أقسام العامّ أيّ: الاستغراقي و المجموعي و البدلي- إنّما هو باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام به، و إلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه «٣»، غير صحيح.

و كذلك ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره «١»: من أنّ الفرق بين الاستغراقي و البدلي، إنّما هو في متعلّقهما مع اتّحاد كيفيّة تعلّق الحكم به فيهما.

نعم، و قسموا «٢» الإطلاق- أيضاً- إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي و إن لم يصرّحوا بالمجموعي منه، و ذلك لما عرفت من أنّ تبادر العموم الاستغراقي من لفظ «كلّ عالم»، و البدلي من «أيّ» الاستفهاميّة، و المجموعي من لفظ «المجموع»، قبل تعلّق الحكم به، و لو كان الفرق بينهما باختلاف تعلّق الحكم به، لزم أن لا تتبادر المعاني المذكورة منها إلّا بعد تعلّق الحكم بها، مع أنّهم صرّحوا بخلافه، و هل هذا إلّا التناقض؟!

فإنّه ذكر المحقّق الميرزا النائيني قدس سره على ما في التقارير: أنّه لا يستفاد الاستغراق من مفردات قضية «أكرم كلّ عالم»، بل من مجموع تعلّق الحكم بموضوعه «٣».

و قال بعيد هذا: إنّ المستفاد من «كلّ رجل» هو الاستغراق «٤».

و هذا مناقض لما ذكره قُبيل ذلك: من أنّ العموم لا يُستفاد من مفردات القضية.

مضافاً إلى أنّه لو كان اختلاف الأقسام بلحاظ تعلّق الأحكام بها و اختلافه، فلا معنى للاختلاف في أنّ العامّ بعد تخصيصه حجة في الباقي، أو لا، و كذلك البحث في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أو لا؟ ثمّ اختيار الأوّل، مثل «كلّ»، فإنّ معناه أنّ لفظ «كلّ» موضوع لذلك، و يدلّ بلفظه على الاستغراق.

وَأَمَّا تَقْسِيمُ الْإِطْلَاقِ إِلَى هَذِهِ الْأَقْسَامِ فَهُوَ- أَيْضًا- فَاسِدٌ، بَلْ لَيْسَ لِلْإِطْلَاقِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ أَنَّ الْمَطْلُوقَ الَّذِي جَعَلَهُ الْمُتَكَلِّمُ الْعَاقِلُ الشَّاعِرُ مَوْضُوعًا لِحُكْمِهِ، هُوَ تَمَامُ الْمَوْضُوعِ لِلْحُكْمِ مِنْ دُونِ دَخْلِ قَيْدٍ فِيهِ، وَإِلَّا لَزِمَ عَلَيْهِ الْبَيَانُ، وَهُوَ دَلَالَةُ الْفِعْلِ لَا اللَّفْظِ، وَالْمُرَادُ مِنْ إِجْرَاءِ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ: إِثْبَاتُ أَنَّ تَمَامَ الْمَوْضُوعِ لِلْحُكْمِ هُوَ الْمَطْلُوقُ- أَيْ الطَّبِيعَةُ لَا بِشَرَطٍ- وَيَحْكُمُ الْعَقْلُ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ أَفْرَادِ الْمَطْلُوقِ؛ وَاخْتِيَارُ أَيْ فَرْدٍ مِنْهَا، وَهَذَا التَّخْيِيرُ عَقْلِيٌّ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا: أَنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «أَعْتَقَ رَقَبَةً آيَةً رَقَبَةً»، وَبَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «أَكْرَمَ رَقَبَةً»، فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ الْبَدَلِيِّ، دُونَ الثَّانِي، فَيَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ:

أَنَّ الْمَطْلُوقَ لَا دَلَالَתَ لَهُ عَلَى الْبَدَلِيَّةِ.

الفصل الخامس في دلالة بعض الألفاظ على العموم

هل النكرة أو اسم الجنس الواقعان في سياق النفي أو النهي يُفيدان العموم، أو لا؟

وَلَا بَدَّ فِيهِ مِنْ مِلَاحَظَةِ مَفْرَدَاتِ هَذَا التَّرْكِيْبِ، فَنَقُولُ:

أَمَّا «لَا» النَّافِيَةُ فَتَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ، وَ النَّاهِيَةُ عَلَى الزَّجْرِ، وَأَمَّا لَفْظُ «رَجُلٍ» فِي «لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ» فَمَادَّةٌ تَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الطَّبِيعَةِ لَا بِشَرَطٍ، وَ التَّنْوِينُ أَوْ الْهَيْئَةُ عَلَى الْوَاحِدِ لَا بَعِيْنَهُ، فَالْمَجْمُوعُ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الطَّبِيعَةِ الْمَقْيَّدَةِ بِالْوَاحِدِ لَا بَعِيْنَهُ، وَ لَيْسَ فِيْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ، وَ لَيْسَ لِلْمُرَكَّبِ وَضْعٌ آخَرُ غَيْرُ وَضْعِ مَفْرَدَاتِهِ، بَلْ لَا مَعْنَى لَهُ.

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ «لَا تَكْرَمُ رَجُلًا» وَ بَيْنَ «لَا تَكْرَمُ كُلَّ رَجُلٍ»، فَإِنَّهُ يَتَبَادَرُ الْعُمُومُ مِنَ الثَّانِي، دُونَ الْأَوَّلِ.

نَعَمْ، يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِمَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لِإِثْبَاتِ الْإِطْلَاقِ، وَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لِلْحُكْمِ هُوَ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ، وَ الْعَقْلُ- حِينَئِذٍ- يَحْكُمُ بِأَنَّ تَرْكُهَا أَوْ انْتِفَاءُهَا إِنَّمَا هُوَ بِتَرْكِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا وَ انْتِفَاءُهَا، لَكِنْ ذَلِكَ غَيْرُ الْعُمُومِ كَمَا عَرَفْتَ.

وَأَمَّا الْمَفْرَدُ الْمُحَلَّى بِالْأَلْفِ وَ اللَّامِ: فَهُوَ- أَيْضًا- لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ، بَلْ تَجْرِي فِيهِ مَقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ.

وَأَمَّا الْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِالْأَلْفِ وَ اللَّامِ: مِثْلُ «أَوْقُوا يَا عُقُودُ» «١»، فَلَا رَيْبَ فِي إِفَادَتِهِ الْعُمُومِ؛ لِأَنَّهُ الْمَتَبَادِرُ مِنْهُ عَرَفًا، لَكِنْ هَلْ هُوَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْأَلْفِ وَ اللَّامِ، أَوْ مِنْ نَفْسِ الْجَمْعِ؟

الظَّاهِرُ أَنَّ نَفْسَ الْجَمْعِ يَدُلُّ عَلَى الْكَثْرَةِ- أَيْ مَا فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ- وَ الْأَلْفُ وَ اللَّامُ عَلَى أَقْصَى مَرَاتِبِ الْكَثْرَةِ.

وَبِالْجُمْلَةِ: لَا رَيْبَ فِي تَبَادُرِ الْعُمُومِ مِنْهُ.

الفصل السادس في حجّة العامّ المخصّص في الباقي

الْعَامُّ الْمَخْصَّصُ بِالْمَخْصَصِ بِالْمَتَّصِلِ أَوْ الْمَنْفَصِلِ، هَلْ هُوَ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي، أَوْ لَا، أَوْ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْمَخْصَصِ بِالْمَتَّصِلِ وَ بَيْنَ الْمَنْفَصِلِ؛ بَأَنَّهُ حُجَّةٌ فِي الْأَوَّلِ، دُونَ الثَّانِي؟ أَقُولُ:

و عمدة دليل النافين: هو أنّه بعد التخصيص مجازٌ فيما بقي، و مراتب المجازات كثيرة، و ليس أكثرها عدداً أقربها ليحمل عليه؛ لأنّ المناط في الأقربيّة إلى المعنى الحقيقيّ الأقربيّة بحسب انس الذهن، الحاصل من كثرة الاستعمال، لا الكثرة العددية، و حينئذٍ فلا يُعلم إرادة آية مرتبة من مراتبه بعد عدم إرادة المعنى الحقيقي، فيقع الإجمال «١».

و استدلّ المفصّل بهذا البيان في المخصّص بالمنفصل فقط.

أقول: لا بدّ من ملاحظة مفردات العامّ المخصّص، و أنّ التصرّف بالتخصيص في أيّ منها؟

فنقول: لا ريب في أنّ لفظ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم»- المفروض تخصيصه بالعدول- مستعمل في معناه الموضوع له، و كذلك لفظ «عالم»، و كذلك مادّة «أكرم» و هيئته- أيضاً- مستعملة لإنشاء البعث الموضوع له، فلم يستعمل واحداً من هذه المفردات في غير معناه الموضوع له؛ ليلزم التجوّز فيه، غاية الأمر أنّ الداعي لإنشاء البعث: إمّا البعث أو الانبعاث الحقيقيّان، أو أمر آخر، كالامتحان أو السخرية أو غير ذلك، مع استعمال الهيئة في معناها الموضوع له؛ أي إنشاء البعث.

و فيما نحن فيه استعملت الهيئة لإنشاء البعث الموضوع له، لكنّه بالنسبة إلى إكرام العلماء العدول لغرض البعث و الانبعاث حقيقةً، و بالنسبة إلى إكرام جميعهم- العدول منهم و الفسّاق- لداعي جعل القانون، كما هو دين الموالى العرفيّة و دأبهم؛ حيث إنّهم يجعلون الأحكام للمكلّفين بنحو العموم في مقام جعل القوانين، ثم يذكرون المخصّصات بعد ذلك، فالهيئة مستعملة في معناها الحقيقي، و اريد منها العموم بالإرادة الاستعماليّة، لكن اريد منها البعث الحقيقي بالإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى بعضهم.

و بالجملة: لا يلزم من تخصيص العامّ تجوّز أصلاً ليرد عليه ما ذكر، بل عرفت أنّ اللفظ في جميع موارد توهّم المجاز مستعمل في معناه الحقيقي، و أنّه اسند الفعل في «و اسأل القرية» «١» إلى نفس القرية من دون أن يُقدّر المضاف؛ إذ لا ريب في أنّه لو قيل: «اسأل أهل القرية» لما كان فيه من الحسن ما في إسناده إلى نفس القرية، لكن بدعوى أنّ المطلب بمكان من الظهور حتّى أنّه تدركه نفس القرية العادمة للشعور أيضاً، و كذلك لفظ «السما» في قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم «٢» ... الخ.

فأسند الفعل إلى نفس السماء؛ بدعوى أنّ السماء بنفسها قد نزلت لكثرة نزول المطر، لا أنّه استعمل السماء في المطر، كأنّه قال: «نزل المطر»؛ لعدم الحسن فيه.

و غير ذلك من أقسام المجازات.

راجع ما ألفه الشيخ أبو المجد الاصفهاني قدس سره «١» تصدّق ما ذكرناه، و ليس ذلك ما ذكره السكاكي «٢» في باب الاستعارة، بل قريب ممّا ذكره.

و قد اورد على ما ذكرناه في بيان دفع إشكال لزوم المجاز:

تارة: بأنّ الداعي إلى الأمر و البعث إلى إكرام العلماء في قوله: «أكرم العلماء» مع أنّه مخصّص: إمّا البعث و الانبعاث الحقيقيّان بالنسبة إلى إكرام العدول منهم، و إمّا جعل القانون بالنسبة إلى جميعهم، لا البعث و الانبعاث الحقيقيّان

بالنسبة إلى جميعهم، و لا يمكن إرادة جمعهما- أي الداعيين معاً- لأنّ الواحد لا يصدر من اثنين بما هما اثنان، و لا جامع- أيضاً- في البين «٣».

و اخرى: كما عن المحقّق الميرزا النائيني قدس سره: بأنّه يستلزم وجود إرادتين للأمر:

إحداهما الاستعماليّة بالنسبة إلى البعث إلى إكرام جميع العلماء، و الثانية الجدّيّة في البعث بالنسبة إلى إكرام العدول منهم، مع أنّه ليس له إلّا إرادة واحدة.

و إنّ التحقيق في دفع الإشكال أن يقال: إنّّه لا يستلزم تخصيص العامّ المجازيّة مطلقاً؛ متّصلاً كان المخصّص، أم منفصلاً:

أمّا في المتّصل فواضح؛ لأنّ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» ليس مستعملاً في غير ما وُضع له، بل في معناه الموضوع له، و هو استغراق أفراد مدخوله، و المدخول هنا «الرجل العالم»، فكأنّ دائرة المدخول مُضَيّقة من الأوّل.

و أمّا في المنفصل فكذلك؛ حيث إنّّه اريد من «الرجل» في «أكرم كلّ رجل» و «لا تكرم الفاسق» الرجل العادل، لا مطلق الرجل، كالمتمّصل «١». انتهى.

أقول: أمّا الإشكال الأوّل فيرد عليه:

أوّلاً: بأنّ الداعي إلى شيء أو فعل من مبادئ ذلك الشيء و الفعل، ليس مصدراً يصدر عنه الفعل؛ كي يقال: إنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، لا من الاثنين، مع ما عرفت أنّ مورد القاعدة غير هذه الموارد.

و ثانياً: أنّا نرى بالضرورة و العيان أنّه قد يكون للفعل داعيان أو أكثر، كالذهاب إلى مجلس العالم لزيارته و استفادة العلم منه.

و أمّا الإشكال الثاني فيرد عليه:

أنّه ليس المراد أنّ في استعمال لفظ «كلّ» إرادتين: استعماليّة بالنسبة إلى إكرام جميع العلماء، و الجدّيّة بالنسبة إلى بعضهم؛ ليرد عليه ما ذكر، بل المراد أنّ في تعليق وجوب الإكرام على كلّ عالم إرادتين: استعماليّة بالنسبة إلى جعل القانون، و الجدّيّة بالنسبة إلى إكرام العدول منهم و حينئذٍ فلا يرد عليه ما ذكر.

و أمّا ما جعله التحقيق في الجواب ففيه: أنّه إن أراد أنّ الرجل في «أكرم كلّ رجل»- المخصّص بالمنفصل- مستعمل في الرجل العالم، فهو استعمال للفظ في غير ما وضع له غلطاً، و إن أراد أنّه مستعمل في معناه، و هو مطلق الرجل بالإرادة الجدّيّة، فلا بدّ أن يكون التخصيص بالمنفصل بعد ذلك بدءاً و هو كما ترى.

و قال المحقّق العراقي قدس سره في المقالات في الجواب عن الإشكال ما حاصله:

حيث إنّ اللفظ يجذب المعنى إلى نفسه؛ و لذا يسري قبح المعنى إلى اللفظ، كان للعامّ ظهورات متعدّدة حسب تعدّد أفرادها، فإذا خصّص العامّ سقط بعضها، و يبقى الباقي لعدم المصادم له «١».

و هذا الذي ذكره قدس سره في الجواب يقرب ممّا ذكره الشيخ الأعظم قدس سره «٢» لكن فيه ما مرّ عند نقل ذلك عن «الكفاية»: من أنّه لا معنى لجذب اللفظ المعنى إلى نفسه، و سراية قبح المعنى إلى اللفظ، فإنّه ليس في

نفس الألفاظ حسنٌ و لا قُبْح، و أمّا اشتمزاز النفس عند سماع بعض الألفاظ، فهو لأجل أنّه موضوع لمعنى يشمئزّ النفس منه، و تبادره إلى الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، و ليس في «أكرم كلّ عالم» إلّا ظهور واحد، و هو وجوب إكرام العلماء بنحو الاستغراق، لا ظهورات متعدّدة.

فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه، و هو- أيضاً- مراده في «الكفاية»، لكن عبارتها قاصرة غير وافية به، و كذلك «الدرر» «٣»، و إن ذكر قدس سره فيه ما لا يخلو عن الإشكال، فراجع.

الفصل السابع الكلام في المخصّص بالمجمل

و له أقسام:

لأنّ الشبهة و الإجمال: إمّا في مفهومه؛ بأنّ لا يُعلم أنّه لأيّ شيء وضع؟ و إمّا في المصادق مع تبين مفهومه.

و الإجمال في القسم الأوّل أيضاً: إمّا لأجل تردّده بين المتباينين، أو الأقلّ و الأكثر.

و على جميع التقادير: الكلام إمّا في المخصّص المتّصل، أو المنفصل.

أمّا القسم الأوّل: و هو الشبهة المفهوميّة مع تردّده بين الأقلّ و الأكثر في المخصّص المتّصل، كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، و تردّد مفهومُ الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط، و بين مرتكب كلّ ذنب و لو من الصغائر، فقالوا: إنّّه لا يجوز التمسكّ بالعامّ في خصوص المشكوك؛ أي مرتكب الصغيرة؛ و ذلك لأنّ كلّ واحد من مفردات «أكرم كلّ رجل عالم» و إن كان ظاهراً في معناه الموضوع له، لكن حيث إنّّه متّصل باستثناء ما لا يعلم مفهومه؛ لتردّده بين الأقلّ و الأكثر، يسري إجماله إلى العامّ، و يصير هو- أيضاً- مجملاً بالنسبة إلى الأكثر، و ليس لمجموع المستثنى و المستثنى منه إلّا ظهور واحد، و المفروض إجماله بالنسبة إلى الفرد المشكوك، ففي مقام المخاصمة و الاحتجاج بين العبد و مولاه، لا يصحّ لواحد منهما الاحتجاج به على الآخر.

و بالجملة: الموضوع لوجوب الإكرام هو العالم الغير الفاسق ليس إلّا، و المفروض أنّ الفاسق مجمل مردّد بين الأقلّ و الأكثر، فلا يصحّ التمسكّ بالعموم بالنسبة إلى الأكثر أيضاً لصيرورته مجملاً لا يصحّ الاحتجاج به.

القسم الثاني: ما إذا كانت الشبهة في المفهوم لأجل تردّد المخصّص بين الأقلّ و الأكثر أيضاً، لكن في المخصّص بالمنفصل، فذهبوا إلى أنّه لا يسري إجمال مفهوم المخصّص إلى العامّ؛ لأنّه صدر عند انعقاد ظهور العامّ في العموم ابتداءً، و بعد الظفر بالمخصّص تُرفع اليد عن ظهوره بالنسبة إلى المعلوم دخوله في المخصّص، و أمّا بالنسبة إلى المشكوك دخوله فيه- كالمرتكب للصغيرة في المثال المذكور- فلا تُرفع اليد عن ظهور العامّ بالنسبة إليه، فهو حجة بالنسبة إليه «١».

و الحاصل: أنّ العامّ حجة حيث لا حجة أقوى منه أو مطلقاً على الخلاف، و المفروض وجود الحجة بالنسبة إلى الأقل؛ أي مرتكب الكبائر، و أمّا بالنسبة إلى الأكثر فلم تثبت حجّة الخاصّ فيه؛ حتّى ترفع اليد عن ظهور العموم، كيف؟! و لو صدر المخصّص المذكور ابتداءً قبل صدور العامّ، لما صحّ الاحتجاج به بالنسبة إلى الأكثر الذي لم يُعلم شمول عنوان الخاصّ له، فكيف فيما نحن فيه المفروض وجود الحجة على خلافه و هو العامّ؟!

لكن هذا الذي ذكره في هذا القسم، إنّما يتمّ إذا لم يكن المخصّص المنفصل ناظراً إلى العامّ و مفسّراً له، كما في بعض أقسام الحكومة، و أمّا إذا كان المخصّص المنفصل ناظراً إلى العامّ و شارحاً له بعد صدور العامّ، ففيما ذكره تأمل

و إشكال؛ لأنّه- حينئذٍ- كالمخصّص المتّصل كأدلة نفي العسر و الحرج؛ حيث إنّها ناظرة إلى أدلة التكليف و مفسّرة لها.

قال قدس سره في «الدرر» ما حاصله: إنّّه إذا فرض أنّ عادة المتكلّم و ديدنه جارية على ذكر المخصّص منفصلاً عن كلامه، فحال المخصّص المنفصل فيه كالمخصّص المتّصل في كلام غيره؛ في أنّه يحتاج في التمسك بعموم كلامه إلى عدم إحراز المخصّص إمّا بالقطع أو بالأصل، و لا يمكن إحرازه فيما نحن فيه بواحد منهما: إمّا القطع فواضح، و أمّا الأصل فلاّنه إنّما يجري فيما لم يوجد فيه ما يصلح للمخصّصة، و أمّا فيما نحن فيه الذي يوجد فيه ما يصلح لها فلا «١». انتهى.

أقول: هذا الذي ذكره إنّما يصلح للاستدلال به لوجوب الفحص عن المخصّص، و عدم جواز التمسك بالعامّ قبل الفحص و اليأس عنه، كما في سائر الموارد غير هذا المورد، و أمّا الاستدلال به لما ذكره من عدم جواز التمسك بالعامّ الصادر من المتكلّم الذي ديدنه كذا، و لو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عنه؛ لإجماله- حينئذٍ- لسراية إجمال المخصّص المنفصل إليه، فلا.

القسم الثالث: ما إذا كانت الشبهة في مفهوم المخصّص و إجماله لأجل تردّده بين المتباينين، كما لو قال: «أكرم العلماء، و لا تكرم زبداً»، و لم يعلم أنّ المراد زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، فاللازم في هذا الفرض هو الاحتياط؛ للعلم الإجمالي بوجوب إكرام أحدهما الغير المعلوم، كما في سائر موارد العلم الإجمالي، إلّا إذا دار الأمر فيه بين المحذورين، كما لو علم بوجوب إكرام أحدهما و حرمة إكرام الآخر، و لا فرق فيه بين المخصّص المتّصل و المنفصل.

القسم الرابع: ما لو كانت الشبهة في مصادق الخاصّ مع تبين مفهومه

، فمحطّ البحث فيه هو ما إذا ثبت حكمٌ لعامّ- أي لكلّ فرد فرد منه- ثمّ أخرج عدّة من أفرادها عن تحته، لا فيما كان الحكم ثابتاً لعنوان، ثمّ قيّد ذلك العنوان بدليل خاصّ، كالعالم و العالم العادل؛ لما عرفت غير مرّة: أنّ مسألة العامّ و الخاصّ غير مربوطة بمسألة المطلق و المقيدّ.

فانفدح بذلك ما في كلام المحقّق الميرزا النائيني قدس سره في المقام حيث ذكر ما حاصله: أنّ ظاهر قوله: «أكرم العالم» هو أنّ عنوان «العالم» تمام الموضوع لوجوب الإكرام، و يُستكشف بالمخصّص أنّ عنوان «العالم» ليس تمام الموضوع له، بل هو جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو عنوان «العادل» مثلاً، و أنّ تمام الموضوع هو عنوان «العالم» المقيدّ بالعادل، فكما لا يجوز التمسك في فرد شكّ في أنّه عالم أو لا بالعموم، فكذلك فيما لو شكّ في أنّه عادل أو لا؛ لعدم الفرق في ذلك بين الجزئين للموضوع، بل لا بدّ في جواز التمسك بالعامّ من إحراز الموضوع بتمام جزأيه «١».

أقول: ما أفاده قدس سره من عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص- حقّ، لكن البيان الذي ذكره لذلك غير صحيح؛ لما عرفت أنّه وقع الخلط فيه بين بابي المطلق و المقيدّ و بين العامّ و الخاصّ، و حينئذٍ نقول:

إنّ المخصّص في الفرض: إمّا متّصل، و إمّا منفصل:

أمّا الأوّل: فلا ريب في عدم جواز التمسك فيه بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» و شكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، مع تبين مفهوم الفساق؛ لأنّه لا ينعقد للكلام إلّا ظهور واحد في وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فمع الشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، فحيث إنّّه لا ظهور للكلام بالنسبة إليه، لا يجوز التمسك بالعامّ فيه.

وَأَمَّا الْمَخَصَّصُ الْمُنْفَصِلُ: فَقَدْ يُقَالُ بِجَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِيهِ؛ لِانْعِقَادِ ظَهْرِهِ أَوَّلًا فِي عُمُومِ الْعُلَمَاءِ الْفُسَّاقِ مِنْهُمْ وَ الْعَدُولِ، وَ بَعْدَ صُدُورِ الْمَخَصَّصِ الْمُنْفَصِلِ تَرْفَعُ الْيَدُ عَنْ ظَهْرِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَرْدِ الْمَعْلُومِ فَسَقَهُ، وَ أَمَّا الْمَشْكُوكُ فَسَقَهُ فَلَا وَجْهَ لِرَفْعِ الْيَدِ عَنْ ظَهْرِ الْعَامِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ مَعَ شُمُولِهِ لَهُ قِطْعًا.

و بِالْجُمْلَةِ: لَمْ يُعْلَمَ دُخُولُ ذَاكَ الْفَرْدِ تَحْتَ الْخَاصِّ حَتَّى يُزَاحِمَ الْعَامَّ فِي ظَهْرِهِ، فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ مُزَاحِمَةِ الْحُجَّةِ بِلَا حُجَّةٍ «١». انتهى.

أقول: يرد عليه: أَنَّ الْعَامَّ قَاصِرٌ عَنِ الْحُجَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ دُخُولِهِ تَحْتَ الْخَاصِّ.

تَوْضِيحُ ذَلِكَ: أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِي أَنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلَّا فِيمَا يَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الْجَدِّ، وَ هِيَ إِنَّمَا تَجْرِي فِيمَا تَجْرِي فِيهِ أَصَالَتَا الْحَقِيقَةِ وَ الظَّهْرِ، فَفِي الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخَصَّصِ الْأَصُولُ الثَّلَاثَةُ جَارِيَةٌ: أَمَّا أَصَالَتَا الْحَقِيقَةِ وَ الظَّهْرِ فَوَاضِحٌ، وَ أَمَّا أَصَالَةُ الْجَدِّ فَلِبْنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى تَطَابُقِ الْجَدِّ وَ الِاسْتِعْمَالِ فِيهِ، وَ لَا رَيْبَ فِي أَنَّ الْعَامَّ فِيهِ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي، وَ اسْتَقَرَّ بِنَاؤُهُمْ- أَيْضًا- عَلَى أَنَّ الْعُمُومَ مُرَادُ جَدِّي لَهُ، وَ أَنَّهُ لَمْ يُتَكَلَّمْ بِهِ هَزَلًا وَ لَعُوًا، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَأَمَّا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؛ أَيِ الْعَامِّ الْمَخَصَّصِ بِالْخَاصِّ الْمُنْفَصِلِ الْمُبَيَّنِ مَفْهُومَهُ، وَ لَكِنْ شُكٌّ فِي فَرْدِ أَنَّهُ مُصَدِّقٌ لَهُ أَوْ لَا، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَفْرَدَاتِ جُمْلَةِ «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ»- أَيِ الْعَامِّ- وَ «لَا تَكْرَمُ الْفُسَّاقُ مِنْهُمْ»- أَيِ الْخَاصِّ- مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي الْمَوْضُوعَ لَهُ، وَ لَيْسَ لِمَجْمُوعِهِمَا وَضْعٌ عَلَى حِدَةٍ، فَأَصَالَتَا الْحَقِيقَةِ وَ الظَّهْرِ جَارِيَتَانِ فِيهَا؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ الْمَعْنَى اللَّغْوِيَّ لِكُلِّ مِنَ الْمَفْرَدَاتِ مَعْلُومٌ مُبَيَّنٌ وَاضِحٌ، لَكِنْ لَا تَجْرِي هُنَا أَصَالَةُ الْجَدِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ أَنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ الْخَاصِّ، لَا فِي الْعَامِّ، وَ لَا فِي الْخَاصِّ:

أَمَّا فِي الْعَامِّ: فَلِأَنَّ بِنَاءَ الْعُقْلَاءِ عَلَى حَمْلِ الْعَامِّ عَلَى الْجَدِّ وَ عَدَمِ الْهَزْلِ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا لَمْ يَكُنْ مَخَصَّصًا، وَ أَمَّا مَعَ تَخْصِيصِهِ فَلَا.

وَأَمَّا فِي الْخَاصِّ: فَلِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ انْتِبَاقَهُ عَلَى الْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ فَسَقَهُ مَشْكُوكٌ فِيهِ، فَلَا تَجْرِي أَصَالَةُ الْجَدِّ فِيهِ أَيْضًا.

و بِالْجُمْلَةِ: مَعَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِأَنَّ الْفَرْدَ الْمَشْكُوكَ فَسَقَهُ إِمَّا دَاخِلٌ تَحْتَ مَفْهُومِ الْعَامِّ أَوْ الْخَاصِّ، وَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا حُجَّةٌ فِيهِ، فَلَيْسَ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ قَبِيلِ مُزَاحِمَةِ الْحُجَّةِ مَعَ الْإِلَاحَةِ؛ لِعَدَمِ حُجَّةِ الْعَامِّ فِيهِ كَالْخَاصِّ، فَمَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدَلُّ- مِنْ أَنَّ الْعَامَّ بِعُمُومِهِ يَشْمَلُ الْفَرْدَ الْمَشْكُوكَ فِي مُصَدِّقِيَّتِهِ، وَ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيهِ دُونَ الْخَاصِّ- فَهُوَ غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَكْفِي مُجَرَّدُ الْعُمُومِ وَ الظَّهْرِ فِي ذَلِكَ مَا لَمْ تَجْرُ فِيهِ أَصَالَةُ الْجَدِّ وَ بِنَاءُ الْعُقْلَاءِ عَلَيْهِ، وَ هُوَ مَمْنُوعٌ.

فَانْقَدِحْ بِذَلِكَ: الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّبْهِهِ الْمَصْدَاقِيَّةِ لِلْمَخَصَّصِ وَ بَيْنَ الشَّبْهِهِ الْمَفْهُومِيَّةِ لَهُ فِي الْمَخَصَّصِ الْمُتَّصِلِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الثَّانِي إِلَّا ظَهْرٌ وَاحِدٌ وَ مَوْضُوعٌ وَاحِدٌ لِلْحُكْمِ، وَ إِجْمَالُ مَفْهُومِ الْمَخَصَّصِ الْمُتَّصِلِ يَسْرِي إِلَى الْعَامِّ فِيهِ، فَيَصِيرُ- أَيْضًا- مُجْمَلًا، فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِعُمُومِهِ أَيْضًا.

وَأَمَّا فِي الْمَخَصَّصِ الْمُنْفَصِلِ فَإِنَّهُ يَنْعَقِدُ لِلْعَامِّ ظَهْرٌ فِي الْعُمُومِ ابْتِدَاءً، وَ لَا تَجْرِي أَصَالَتَا الْحَقِيقَةِ وَ الظَّهْرِ فِي الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ مَفْهُومَهُ مُجْمَلٌ، وَ لَا يَنْعَقِدُ لَهُ ظَهْرٌ أَصْلًا، بِخِلَافِ الْعَامِّ؛ حَيْثُ إِنَّهُ يَنْعَقِدُ لَهُ ظَهْرٌ فِي الْإِبْتِدَاءِ، وَ تَجْرِي فِيهِ أَصَالَتَا الْحَقِيقَةِ وَ الظَّهْرِ، وَ تَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الْجَدِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْمُتَيَقِّنِ دُخُولَهُ تَحْتَ الْخَاصِّ، فَهُوَ حُجَّةٌ فِي الْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ مِنْ جِهَةِ الشَّبْهِهِ الْمَفْهُومِيَّةِ لِلْمَخَصَّصِ، بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ أَيِ الشَّبْهِهِ الْمَصْدَاقِيَّةِ، كَمَا عَرَفْتُ.

و قال المحقق العراقي قدس سره في وجه عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ما حاصله: إنَّ الظهور الذي يمكن الاحتجاج به هو الظهور التصديقي، لا التصوري، و هو إنَّما يتحقَّق فيما إذا كان المتكلِّم في مقام الإفادة و الاستفادة، و بصدد إبراز مرامه و إظهار مراده، و هو- أيضاً- إنَّما يتحقَّق إذا التفت إلى مرامه، و ليس هو ملتفتاً إلى الموضوعات الخارجيّة و خصوصيّاتها الشخصيّة؛ ليكون بصدد بيان أحكامها، و حينئذٍ فلا يصحّ الاحتجاج بالعام في فرد يشكّ في دخوله تحت عنوان الخاصّ.

ثمّ قال: و هذا هو مراد شيخنا في «الكفاية» «١» و الشيخ الأنصاري «٢» • أيضاً. انتهى «٣» خلاصة كلامه.

أقول: الموضوع لحكم العامّ- الذي فرض أنّ المتكلِّم بصدد بيان أحكامه- هو الأفراد الخارجيّة بعنوان «كلّ عالم»- مثلاً- و لا يستلزم ذلك لحاظ خصوصيّات الأفراد حسباً و نسباً و عوارضها الشخصيّة؛ بأن يُلاحظ كلّ واحد من زيد و عمرو في «أكرم كلّ عالم»- مثلاً- فإنَّ الموضوع في جميع القضايا الحقيقيّة و الخارجيّة هو الأفراد، كما في قولنا: «كلّ نار حارّة» و نحوه، و لا يستلزم ذلك تصوّر كلّ فرد فرد من النار بخصوصيّاتها؛ كيف؟! و قد لا يوجد فرد منه في الخارج، مع وجود الحكم المتعلّق بالعامّ.

و بالجملة: إنَّما تتعلّق الأحكام بالأفراد و الحاكم متعرّض لها و ملتفت إليها بدون استلزامه للالتفات إلى خصوص زيد و عمرو و غيرهما.

مع أنّه يرد عليه النقص بما لو فرض أنّ المتكلِّم قال: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال:

«لا تكرم الفسّاق منهم»، و اعتقد أنّ زيداً- الذي هو عالم- فاسقٌ، و اعتقد المكلف بخلافه، و فرض أنّه الصواب، فهل يصحّ للعبد الاحتجاج على المولى في ترك إكرامه:

بأنّك كنت معتقداً بنفسه؟! حاشا و كلّاً.

و أمّا ما ذكره الشيخ قدس سره فحاصله: أنّه إنَّما يصحّ التمسك بظهور كلام المتكلِّم إذا كان بصدد بيان ذلك، لا في غيره، فلو فرض أنّه بصدد بيان وجوب إكرام العلماء، فقال: «أكرم العلماء»، صحّ التمسك و الاحتجاج بظهور كلامه في وجوب إكرام زيد العالم، و لو شكّ في أنّه عالم أو لا، لا يصحّ التمسك بالظهور و الاحتجاج به؛ لأنّه ليس بصدد بيان أنّ زيداً عالم أو لا، و هذا حقّ لا ريب فيه، لكن لا ربط له بما ذكره، بل الظاهر أنّ مراد صاحب الكفاية هو ما ذكرناه من البيان الذي يقرب ممّا ذكره الشيخ قدس سره «١».

و لا فرق فيما ذكرناه- من عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص- بين المخصّص اللفظي و اللَّبّي كالإجماع و حكم العقل، فلو قال المولى:

«أكرم جيرانني»، و قطع العبد بأنّه لا يريد أعداءهم منهم، فلو شكّ في عداوة زيد له الذي هو جاره، فكما أنّه لا يتمسك به في المخصّص اللفظي في الشبهة المصداقية، كذلك في المخصّص اللَّبّي، و ليس بناء العقلاء على التمسك بالعموم لوجوب إكرام زيد المذكور، كما في «الكفاية» «٢» في المخصّص اللَّبّي، الذي لا يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلِّم؛ لانفصاله و عدم احتفاف الكلام به.

فظهر: أنّ محطّ البحث في المخصّص اللَّبّي هو ما إذا فرض خروج عدّة من أفراد العامّ بمخصّص؛ بعنوان خاصّ بتلك الأفراد، و شكّ في فرد أنّه من مصاديق ذلك العنوان المخرّج عن العامّ، أو لا.

و حينئذٍ يظهر ما في كلام المحقق الميرزا النائيني قدس سره حيث قال- على ما في التقارير- ما حاصله: أنَّ العنوان المخرَج بالتخصيص اللَّبِّي إذا كان من العناوين التي لا تصلح إلَّا لتقييد الموضوع به، مثل (انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ...) «٣» إلخ؛ حيث إنَّه عامٌّ يشمل العادل وغيره، إلَّا أنَّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يُرجع إليه في القضاء، فإنَّ العدالة قيد للموضوع فيه، فلا فرق في ذلك بين المخصَّص اللَّبِّي وبين اللفظي في عدم جواز التمسُّك فيه بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة، وإلَّا- أي وإن لم يكن المخرج من العناوين التي لا تصلح إلَّا أن تكون قيداً للموضوع بل تصلح لتقييد الحكم لا الموضوع- يجوز التمسُّك فيه بالعامِّ، مثل (لعن الله بني أمية قاطبةً) «١»؛ حيث إنَّ العقل حاكم بأنَّ الحكم لا يعمُّ المؤمن منهم؛ لأنَّ اللعن لا يُصيب المؤمن، فلو علمنا من الخارج: أنَّ خالد بن سعيد- مثلاً- مؤمن، فهو لا يندرج تحت هذا العامِّ، ولكن المتكلِّم لم يبنِّه على ذلك؛ لمصلحة مقتضية لذلك، أو للغفلة عن ذلك، كما يتفق ذلك في الموالي العرفيَّة، فلا يجوز لعنه، وإذا شككنا في إيمان فرد من بني أمية صحَّ التمسُّك فيه بالعموم، ويستكشف منه أنَّه غير مؤمن، فأصالة العموم فيه جارية، ويكون المعلوم خروجه من التخصيصات الفرديَّة؛ حيث إنَّه لم يؤخذ العنوان قيداً للموضوع، ولم يخرج من العموم إلَّا بعض الأفراد.

و السرِّ في ذلك: أنَّ ملاك الحكم في الفرض الأوَّل وتطبيق العنوان على مصاديقه، من وظيفة المكلف والمخاطب و في عهده، و في الفرض الثاني من وظيفة المتكلِّم و في عهده لا المخاطب، و حيث إنَّ إحراز وجود الملاك في الثاني من وظيفة المتكلِّم، كالبعض لأهل البيت و العداوة لهم عليهم السلام في المثال، و لا يصلح إلقاء هذا العموم إلَّا بعد إحراز ذلك، أمكن و صحَّ التمسُّك بالعموم في الفرد المشتبه. انتهى «٢» ملخصاً.

وجه ظهور الفساد: أنَّ ذلك خروج عن محطِّ البحث؛ لما عرفت من أنَّ محلَّ البحث هنا: هو ما إذا كان الإخراج بالمخصَّص اللَّبِّي، و شكُّ في فرد أنَّه من مصاديق ذاك العنوان المخرَج أو لا و ما ذكره في الفرض الثاني- الذي ذكره- ليس كذلك، فإنَّ مرجعه إلى الشكِّ في التخصيص الزائد و عدمه، و لا ارتباط له بالمقام.

ثمَّ إنَّه استدلَّ أيضاً- المستدلَّ المحقق النهاوندي قدس سره على ما حُكي- لجواز التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص: بأنَّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلُّ بعمومه الأفرادي على وجوب إكرام كلِّ واحد من العلماء، و بإطلاقه اللحاطي على سريّة الحكم إلى جميع حالات الأفراد التي تعرض عليها، و من جملة تلك الحالات كون فرد مشكوك الفسق و العدالة، كما أنَّ من جملتها معلوميَّة العدالة أو الفسق، و بقوله: «لا تُكرم الفسّاق منهم» خرج من هو معلوم الفسق منهم، و لم يُعلم خروج الباقيين، فمقتضى أصالة العموم و الإطلاق بقاء المشكوك تحت حكم العامِّ «١». انتهى.

أقول: إنَّ أراد قدس سره إثبات الحكم الواقعي للفرد المشكوك بالإطلاق اللحاطي، فمرجعه إلى إثبات حكيمين واقعيين مختلفين فعليَّين لفرد واحد بعنوان واحد في بعض التقادير، و هذا محال؛ و ذلك لأنَّه إذا فُرض أنَّ الفرد المشكوك فسقه فاسق واقعاً، فيشمِّله «لا تُكرم الفسّاق»؛ لأنَّ حرمة الإكرام متعلِّقة بالفسّاق الواقعيَّين و المفروض أنَّ هذا الفرد فاسق واقعاً، فهو محرَّم الإكرام، فلو حكم بأنَّه واجب الإكرام بحكم العامِّ بعنوانه الواقعي بالإطلاق اللحاطي، لزم ما ذكرنا؛ ضرورة أنَّ المراد بالإطلاق المذكور هو أنَّ الأفراد محكومة بحكم العامِّ بعنوانها الواقعي.

مضافاً إلى ما عرفت مراراً: أنَّ الإطلاق اللحاطي هو معنى العموم، و ليس للإطلاق إلَّا قسم واحد، و هو أنَّ تمام الموضوع للحكم هو هذا، من دون دَخْل شيءٍ فيه، و لو تُمسَّك بالإطلاق بهذا المعنى لإثبات وجوب الإكرام واقعاً للفرد المشكوك- أيضاً- لزم ما ذكرناه في بعض التقادير.

وإن أراد التمسُّك بالإطلاق لإثبات الحكم الظاهري؛ من وجوب الإكرام للفرد المشكوك، فإن اخذ في موضوعه الشكَّ في الفسق؛ بأن يقال: إنَّ الفرد المشكوك فسقه محكوم بوجوب الإكرام ظاهراً، فهو خلاف ما اصطَلَحوا عليه من الحكم الظاهري، فإنَّ الحكم الظاهري المصطلح هو الذي اخذ في موضوعه الشكَّ في الحكم الواقعي لا غير ذلك.

وإن أراد أنَّه اخذ في موضوعه الشكَّ في الحكم الواقعي؛ بأن يقال: إنَّ الفرد المشكوك أنَّه من أفراد الخاصِّ- من حيث إنَّه مشكوك الحكم بوجوب الإكرام واقعاً- محكوم بأنَّه واجب الإكرام ظاهراً، فهو وإن سَلِمَ عن الإشكال المذكور، لكن لا يمكن إنشاء حكمين- أحدهما الواقعي على أفراد العلماء العدول، و ثانيهما الظاهري بالنسبة إلى الفرد المشكوك- بإنشاء واحد، فالاستدلال المذكور لجواز التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص، أسوأ حالاً ممَّا ذكرناه و قدَّمناه.

هنا مسائل:

المسألة الاولى في إخراج الأفراد بجهة تعليليَّة

أنَّه لو قال: «أكرم العلماء»، ثمَّ أخرج منهم عدَّة من أفرادهِ، مثل زيد و عمرو و بكر؛ لعلَّة مشتركة بينهم، كما إذا عقَّبه بقوله: «لأنَّهم فسَّاق» و شكَّ في فرد مشكوك الفسق و العدالة أنَّه أخرجه- أيضاً- أو لا، فهل هو من قبيل الشكَّ في التخصيص الزائد؛ ليصحَّ فيه التمسُّك بالعامِّ بالنسبة إلى ذلك الفرد، أو أنَّه من قبيل الشكَّ في مصداق المخصَّص، فلا يصحَّ التمسُّك فيه بالعموم؟

الظاهر المتبادر منه عرفاً هو الثاني؛ لأنَّ المتبادر منه في المتفاهات العرفيَّة هو أنَّه أخرج عنوان الفسَّاق، لا لخصوصيَّة في زيد و عمرو.

المسألة الثانية في العامين من وجه

لو صدر من المتكلِّم عامَّان من وجه، مثل: «أكرم العلماء»، و «لا تُكْرَمُ الفُسَّاق»، و شكَّ في عالم أنَّه فاسق أو لا، أو في فاسق أنَّه عالم أو لا، فإنَّما أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر و ناظراً إليه و شارحاً له، فهو مقدَّم على العامِّ الآخر، و حُكْمُ العامِّ الحاكم هنا حُكْمُ المخصَّص في الشبهة المصداقيَّة له.

و ان لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر:

فذهب بعضهم: إلى أنَّه يُعامل معهما في مادَّة الاجتماع معاملة المتعارضين، و ليس من باب اجتماع الأمر و النهي، و حينئذٍ فمع ثبوت المزيَّة و المرجَّح لأحدهما، فحكمُ ذي المرجَّح حكمُ المخصَّص في العامِّ و الخاصِّ المطلق في عدم جواز التمسُّك بعموم الآخر في الشبهة المصداقيَّة له، فمع تقديم «لا تُكْرَمُ الفُسَّاق» لمرجَّح لو شكَّ في عالم أنَّه فاسق أو لا، لا يصحَّ التمسُّك بعموم «أكرم العلماء» «١» في الحكم بوجوب إكرامه.

و ذهب بعضهم إلى أنَّهما من باب المتزاحمين لا المتعارضين، فلا بدَّ من ملاحظة أنَّ الملاك في أيَّهما أقوى «٢»، فلو فرض أنَّ ملاك أحدهما أقوى من الآخر، فذهب بعضهم إلى أنَّ الحكم في ذي الملاك الضعيف بالنسبة إلى مادَّة الاجتماع شأني لا فعلي، بل الحكم الفعلي إنَّما هو لذي الملاك القوي، و حينئذٍ فلا مزاحم في الفرد العالم الفاسق- أي مادَّة الاجتماع- لحرمة إكرامه؛ لو فرض أنَّ ملاك الحرمة أقوى من ملاك الوجوب، و حينئذٍ ففي الفرد المشكوك عدالته يشكَّ في وجود المزاحم لحرمة إكرامه، فلو أكرمه معتزلاً باحتماله عدالته لم يُقبل عذره.

و ذهب بعضهم إلى أنّ الحكمين في المتزاحمين فعليّان معاً- كما هو المختار- و إن كان ملاك أحدهما أقوى من الآخر، و حينئذٍ فالكلام في المشكوك مصداقيّته لذّي الملاك الأقوى، هو الكلام في الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

المسألة الثالثة في إحراز الموضوع بالأصل في الشبهة الموضوعية

قد عرفت أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لكن هل يجري فيه أصل موضوعي ينقّح به الموضوع، و ينتج نتيجة التمسك بالعامّ فيه، أو لا؟

ذهب بعضهم إلى أنّه ليس فيه أصل موضوعيّ كذلك- ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره في المقالات- لا أصل العدم الأزلي و لا غيره «١».

و ذهب بعض آخر كالشيخ «٢» و صاحب الكفاية «٣» و الحائري قدس سرهم في بحثه «٤» و درسه إلى جريانه مطلقاً.

و فصل بعضهم بما سيأتي إن شاء الله.

و استدللّ المحقّق العراقي قدس سره بما حاصله: أنّ تخصيص العامّ و إخراج بعض أفراده عن تحته، ليس إلّا كانهدام ذلك البعض، فكما أنّ موت بعض الأفراد لا يوجب تغيير عنوان موضوع حكم العامّ، كالعلماء في المثال، بل هو باقٍ في تعلّقه بهذا العنوان كما كان قبل موت ذلك البعض، كذلك التخصيص لا يوجب تغيير عنوان الموضوع؛ لأنّه ليس هنا إلّا إخراج عدّة من الأفراد، و لا يغيّر ذلك موضوع الحكم، فإذا قال في المثال: «لا تكرم الفسّاق منهم» و شكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، و كان حالته السابقة عدم الفسق، فاستصحاب عدم فسقه إلى الآن و إن أفاد عدم حرمة إكرامه، لكن لا يثبت به وجوب إكرامه.

و أمّا ما اشتهر من التمسك بالعامّ في عدم شرطية ما شكّ في أنّه مخالف للكتاب أو السنّة، و كذلك الصلح المخالف لكتاب الله المستثنى من عموم (كلّ صلح جائز) «١» في إثبات نفوذ المشكوك مخالفته لكتاب الله، فالسرّ فيه: أنّه كلّما كان رفع الشكّ فيه من وظيفة الشارع فالتمسك بالعامّ فيه صحيح، و كلّما كان رفع الشكّ فيه و بيانه ليس من وظيفة الشارع، كالشبهات الموضوعية، فلا يصحّ التمسك فيه بالعامّ، و ما ذكر من قبيل الأوّل. انتهى ملخص كلامه «٢».

و يرد عليه: أنّه فرق بين التخصيص و بين انعدام فرد من العامّ و موته، فإنّ موت بعض أفراد العامّ لا يغيّر عنوان موضوع حكم العامّ، بل الحكم بوجوب إكرام جميع أفراد العلماء باقٍ بحاله، و فعليّ حتّى بالنسبة إلى من مات منهم، غاية الأمر أنّه معذور في المخالفة، بخلاف التخصيص، فإنّه و إن لا يغيّر عنوانه بحسب اللفظ، لكن يغيّره لبّاً و في نفس الأمر، فالوجوب متعلّق - بعد التخصيص - بالعلماء الغير الفسّاق في الواقع و نفس الأمر، و إن لم يكن كذلك بحسب اللفظ، بل الموضوع بحسبه هو الموضوع قبل التخصيص، و حينئذٍ فالقياس في غير محلّه.

و أمّا ما ذكره في آخر كلامه فهو خلط في محطّ البحث؛ لأنّ البحث إنّما هو في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، و هي شبهة موضوعيّة خارجيّة أبداً، فلو قرّض الشكّ في شرط أو صلح أنّه مخالف لكتاب الله أو سنّة نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم من جهة الشبهة الحكميّة، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ أي الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

و استدللّ المحقّق الحائري قدس سره في درسه لجواز إجراء الأصل الموضوعي مطلقاً:

بأنه لو شكَّ في مصداقية فرد للخاصّ - كالشكّ في عالم أنّه فاسق أو لا في المثال - و فُرض أنّ حالته السابقة عدم الفسق، جرى فيه استصحاب عدم فسقه، و إذا ثبت أنّه غير فاسق بالأصل وجب إكرامه؛ لأنّ المفروض أنّه يجب إكرام العلماء، و هو- أيضاً- من أفرادهم، و مع عدم الحالة السابقة لعدم فسقه، أمكن جريان أصل العدم الأزليّ.

توضيحه: أنّ العوارض على قسمين: عارض الماهيّة؛ أي الذي يعرضها مع قطع النظر عن الوجودين الذهني و الخارجي، كالزوجيّة للأربعة، و عارض الوجود كالسواد و البياض، و هو- أيضاً- إمّا لازم أو مفارق، و حينئذٍ نقول: إنّ القرشيّة- مثلاً- من عوارض الوجود؛ لأنّها عبارة عن انتساب المرأة إلى قريش، و المرأة و إن كانت إذا وُجدت وُجدت إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، لكن لو شكّ في امرأة أنّها منتسبة إلى قريش أو لا، يمكن أن يُشار إلى ماهيّتها، و يقال: إنّها لم تكن بحسب الماهيّة قرشيّة، فالأصل هو عدم عروض القرشيّة على وجودها للشكّ فيه، فيشمّله عموم: أنّ المرأة التي ليس بينها و بين قريش انتساب تحيُض إلى خمسين. انتهى ملخّص كلامه.

أقول: لا بدّ هنا من تقديم أمور:

الأوّل: أنّ القضايا على أقسام: لأنّها إمّا بسيطة أو مركّبة، موجبة أو سالبة، و كلّ منها: إمّا معدولة أو محصّلة.

و ذكروا: أنّ النسبة من مَقوّمات القضية، و أنّها مركّبة من أجزاء ثلاثة:

الموضوع و المحمول و النسبة بينهما، و الاختلاف إنّما هو في الجزء الرابع، لكنّهم اتّفقوا في أنّه لا بدّ من النسبة بين الموضوع و المحمول فيها.

لكن ليس كذلك، بل منها ما لا تشتمل على النسبة، بل لا تحكي إلّا عن الهوية و الاتّحاد، مثل: «زيد زيد»، و «زيد إنسان» و «الله- تعالى- موجود» و «الإنسان حيوان ناطق» و «الإنسان ممكن» ... إلى غير ذلك؛ لأنّه لا ريب في أنّ القضية إنّما تحكي عن الواقع و نفس الأمر، و لا ريب في أنّه ليس بين زيد و نفسه نسبة و ارتباط، و كذلك بين زيد و الإنسان؛ لأنّ اتّحاده معه في الخارج، و كذلك بينه و بين الوجود، و إلّا يلزم زيادة الوجود على الماهيّة في الخارج، و كذلك بينه و بين الشيء؛ لأنّ اتّحاده معه فيه، و إلّا يلزم التسلسل، و صرّحوا- أيضاً- بأنّ الإنسان عين الحيوان الناطق، الذي هو حدّ له، و أنّ الفرق بينهما إنّما هو بالإجمال و التفصيل.

و بالجملة: لا ريب في أنّه ليس بين الموضوع و المحمول في هذه القضايا نسبة و ربط لأحدهما بالآخر في الواقع و نفس الأمر، بل الموضوع فيها متّحد مع المحمول و عينه ضرورةً، و كذا المعنى المعقول منها- أي القضية المعقولة منها- لأنّ المفروض أنّه معقول منها، و ليس فيها نسبة، فكذلك في المعقول منها، و إلّا لم يكن معقولاً منها، و كذلك القضية الملفوظة ليس بين الموضوع و المحمول فيها نسبة؛ لأنّها حاكية عن الواقع، و ليس في الواقع نسبة بينهما؛ حتّى تحكي النسبة في القضية الملفوظة عنها، و كذلك المفهوم منها، بل الهيئة في القضايا المذكورة تحكي عن الاتّحاد و الهوية الخارجيّة، و معنى السوالب من هذه القضايا هو سلب الاتّحاد و الهوية، فمعنى «أنّ زيداً ليس بحجر» أنّه ليس متّحداً معه في الخارج، و سمّينا هذا القسم من القضايا بالقضايا المستقيمة غير المؤوّلة.

و من القضايا ما تشتمل على ثلاثة أجزاء: الموضوع و المحمول و النسبة بينهما، نحو: «زيد على السطح»، فإنّه لا يُراد منها أنّ زيداً متّحد مع السطح، و لا مع كونه على السطح؛ لأنّ الكون فيه رابطيّ، و هذا القسم من القضايا التي لا تحكي عن الهوية الخارجيّة سمّيناها بالقضايا المؤوّلة.

و ممّا يدلّ على ما ذكرنا: صدق قولنا: «زيد له البياض»، و عدم صدق قولنا:

«زيد بياض»، و ليس ذلك إلّا لأجل أنّ الهيئة في الثاني تدلّ على الهوويّة والاتّحاد، و ليس خارجُه كذلك. هذا في الموجبات.

و أمّا السوالب فاختلّفوا: في أنّه هل تشتمل على نسبة سلبية «١»؛ ليكون مفادها ربط السلب، أو أنّه ليس فيها نسبة، و أنّ مفادها سلب الربط و الانتساب، فحيث إنّّه ليس في الخارج شريكُ الباري و وجودٌ و ارتباط بينه و بين ذلك الوجود، و ثبت في محلّه أنّ صرف الشيء لا يتكرّر «٢»، امتنع أن يكون له تعالى ثانٍ و شريك يتصوّر أنّه شريك الباري في النفس، و يحكم بأنّه ممتنع، و أنّه ليس بينه و بين الوجود نسبة و ارتباط، و حينئذٍ يحكم بسلب الربط بينهما، و إلّا فلا يعقل وجود النسبة بين الشيء و العدم في الخارج؛ لاحتياجها إلى وجود المنتسبين فيه، و ذلك واضح.

و بالجملة: المقصود هو أنّه ليس جميع القضايا متقوِّمة بالنسبة؛ لعدم اشتمال بعضها عليها، بل هي مركّبة من جزئين، و بعضها مشتملة على النسبة، و أنّها مركّبة من ثلاثة أجزاء، و بعضها مركّبة من أربعة أجزاء، و بعضها من خمسة أجزاء.

الثاني: أنّهم ذكروا أنّ المناط في صدق القضية و كذبها هو أنّه إن كان الكلام لنسبته خارج تطابقه «٣» أو لا تطابقه فهو إخبارٌ و إلّا فإنشاء.

و الحقّ أنّه ليس كذلك، بل التحقيق: أنّ ما به تتقوّم الجملة الخبريّة هو احتمال الصدق و الكذب، و أنّ الملاك التام لاحتمالهما هو الحكاية التصديقيّة، سواء كانت حكاية عن الهوويّة التصديقيّة، أو عن النسبة التصديقيّة، فإنّ الهيئة في قولنا: «زيد إنسان» تحكي عن الهوويّة التصديقيّة، و في قولنا: «زيد على السطح» عن النسبة التصديقيّة، بخلاف «رجل عالم» أو «زيد العالم» بنحو التوصيف، فإنّ الهيئة فيهما تحكي عن الهوويّة تصوّريّة و في «غلام زيد» عن النسبة تصوّريّة؛ لما عرفت من عدم اشتمال جميع القضايا على النسبة.

و مناط الصدق و الكذب هو مطابقة هذه الحكاية التصديقيّة- سواء كانت إيجابيّة أو سلبية- للواقع و نفس الأمر و عدمها، مثلاً: لو قال: «زيد قائم» أو «في الدار»، فإن كان زيد كذلك في نفس الأمر فالقضيّة صادقة، و إلّا فكاذبة.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ القضايا مختلفة؛ لأنّها إمّا موجبة أو سالبة، و كلّ منهما: إمّا محصّلة أو معدولة.

و لها قسم آخر: و هي الموجبة السالبة المحمول، و هي التي تنحلّ إلى قضيتين، مثل: «زيد هو الذي ليس بقائم»، و هذه كالقضايا الموجبات المحصّلات و المعدولات، لا بدّ لها من وجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و إن كان الثابت وصفاً عديميّاً، بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّه يمكن صدقها بانتفاء موضوعها، و أمّا القضية الموجبة المحمول فإنّها و إن أمكن تصويرها، مثل: «زيد هو الذي قائم»، لكن لم يعدّها من القضايا المعتمدة في العلوم.

الأمر الرابع: الموضوع في القضية لا بدّ أن يكون: إمّا مفرداً، أو يحكم المفرد كالهوويّة تصوّريّة، مثل: «زيد العالم»، أو النسبة التصوّريّة، نحو: «غلام زيد»، لا جملةً تدلّ على الهوويّة التصديقيّة أو النسبة التصديقيّة لعدم إمكانه. و أمّا قولنا:

«زيد قائم غيرُ عمرٍو جالس»، فمعناه: أنّ هذه الجملة غير تلك. و كذلك المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا ورد عامٌّ، مثل: «أكرم العلماء»، و خاصٌّ مثل:

«لا تكرم الفُسَّاق منهم» من المخصَّص المنفصل، أو كالاستثناء من المخصَّص المتَّصل، فلا ريب و لا إشكال في أنَّ التخصيص المذكور يوجب تغيُّر عنوان موضوع العامِّ بحسب الجدِّ، و أنَّه العلماء الغير الفسَّاق.

فقال في «الكفاية»: إنَّ الباقي تحت العامِّ بعد التخصيص حيث إنَّه غير مُعَنَوَن بعنوان خاصٍّ، بل بكلِّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصِّ، فلجریان الأصل الموضوعي في الشبهة المصداقيَّة- إلَّا ما شدَّ- مجال واسع، فيمكن استصحاب عدم تحقُّق الانتساب بين المرأة المشكوك كونها قرشيَّة و بين قريش، فيحكم بأنَّها ترى الحُمرَة إلى خمسين سنة؛ لأنَّ كلَّ مرأة كذلك إلَّا القرشيَّة. انتهى «١» حاصله.

و قال الاستاذ الحائري قدس سره في درسه: إنَّه يمكن أن يُشار إلى المرأة المشكوكَة، فيقال: هذه لم تكن بحسب الماهيَّة في الأزل قرشيَّة، فيُستصحب عدم قرشيَّتِها، و يحكم عليها بأنَّها ترى الحمرة إلى خمسين سنة، و قال الشيخ الأعظم قدس سره «٢» ما يقرب من هذا المعنى.

أقول: قد عرفت أنَّ التخصيص لا يوجب تغيُّر عنوان موضوع حكم العامِّ، و حينئذٍ فإنَّما أن يصير الموضوع بعد التخصيص: هو كلَّ امرأة متَّصِّفة بأنَّها غير قرشيَّة بنحو القضية المعدولة، و إمَّا بنحو الموجبة السالبة المحمول، مثل: «كلَّ امرأة ليست قرشيَّة»، لا بنحو يجعل القضية موضوعة للحكم؛ لما عرفت أنَّه غير ممكن، بل المراد أخذ الموضوع نظير المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول.

و لا يمكن أن يؤخذ الموضوع بنحو السالبة المحصَّلة، التي يمكن صدقها بانتفاء الموضوع، مثل: «كلَّ امرأة ليست قرشيَّة» و لو لعدم وجود المرأة؛ لأنَّه لا يعقل أن يُحكم بإثبات حكم لموضوع عديميٍّ، نعم لو فُرض وجود الموضوع- كالمرأة في المثال- أمكن أخذ الموضوع بنحو السلب المحصَّل أيضاً.

فإن اخذ الموضوع بعد التخصيص بأحد النحويين الأوَّلين- أي بنحو العدول أو الموجبة السالبة المحمول- فلا ريب في أنَّ استصحاب عدم القرشيَّة بأحد النحويين المذكورين، فرع ثبوت الموضوع، و ليس للاستصحاب المذكور حالة سابقة؛ لأنَّه لم تكن المرأة موجودة في زمان سابق متَّصِّفة بعدم القرشيَّة؛ كي يستصحب ذلك العدم.

و استصحب العدم الأزلي لا يفيد؛ لأنَّ عدم تحقُّق الانتساب بينها و بين قريش في الأزل إنَّما هو بانتفاء الموضوع، مضافاً إلى أنَّ ذلك الأصل لا يثبت عنوان «المرأة التي ليست بقرشيَّة».

و إن اخذ بنحو السالبة المحصَّلة مع فرض وجود الموضوع، فليس للمستصحب حالة سابقة؛ لأنَّها لم تكن موجودة في زمان مع العلم بعدم قرشيَّتِها كي يُستصحب ذلك العدم.

و لو سلَّم أنَّه اخذ في الموضوع المرأة مع عدم كونها قرشيَّة بنحو السلب المحصَّل و لو بانتفاء الموضوع، و أغمضنا النظر عن عدم معقوليتِّه، فإنَّه يرد عليه:

أوَّلاً: أنَّ القضية المتيقَّنة فيه ليست متَّحدة مع المشكوكَة، لأنَّ القضية المتيقَّنة هو عدم كون المرأة قرشيَّة لأجل عدم وجودها، و أمَّا القضية المشكوكَة فهي عدم قرشيَّة المرأة الموجودة المشار إليها ب «هذه»، و هي فرد خاصٌّ من المرأة، و يشترط في الاستصحاب اتِّحاد القضية المتيقَّنة و المشكوكَة.

و ثانياً: أنَّ هذا الاستصحاب مثير؛ لأنَّ صدق السالبة- و لو بانتفاء الموضوع- أعمُّ من صدقها مع وجود الموضوع، فاستصحاب عدم القرشيَّة بنحو السلب المحصَّل- بانتفاء الموضوع الذي هو أعمُّ- لا يثبت عدم القرشيَّة بنحو السلب

المحصل مع وجود الموضوع؛ لأنّ عدم قرشيّة هذه المرأة أثر عقليّ للمستصحب المذكور، و حينئذٍ فما ذكره في المقام لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه.

هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب العدم الأزلي في الموارد التي ليست لها حالة سابقة.

و أمّا لو فرض أنّ للمستصحب حالة سابقة، فلا إشكال في الاستصحاب الموضوعي في الجملة في بعض الموارد، لا في جميعها.

توضيح ذلك: أنّه إذا ورد «أكرم العلماء» و خُصّ بقوله: «لا تُكرم الفُسّاق منهم»، و فُرض الشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، فقد عرفت أنّ الخاصّ يغيّر عنوان العامّ بحسب الجدّ، و أنّ الموضوع للعامّ بحسب الجدّ هو العالم الغير الفاسق؛ بنحو العدم النعتي، أو الموجبة السالبة المحمول.

فإن كان للفرد المشكوك حالة سابقة، و كان مسبوقاً بعدم الفسق في الزمان السابق، مع العلم ببقاء علمه، و إنّما الشكّ في بقاء عدالته، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم فسقه، فيحكم بأنّه عالم غير فاسق، و يُنقّح به موضوع وجوب الإكرام، فيجب إكرامه.

و لو علم باتّصافه بعدم الفسق سابقاً و عدم اتّصافه بالعلم، ثمّ صار عالماً بالوجدان، و شكّ في بقاء عدالته و عدم فسقه، ففي جريان الاستصحاب إشكال؛ لأنّ موضوع العامّ بحسب الجدّ هو عنوان العالم الغير الفاسق، و استصحاب عدم فسق زيد لا يثبت هذا العنوان، غاية الأمر أنّه بعد استصحاب عدم فسق زيد، و بعد العلم بصيرورته عالماً، يحكم العقل بأنّه عالم غير فاسق، لكنه حكم عقليّ ليس بمستصحب، و المستصحب هو عدم فسق زيد، لا العالم الغير الفاسق كي ينقّح به موضوع حكم العامّ، مع أنّه يعتبر في استصحاب الموضوعات ترثب أثر شرعيّ عليها، بل معنى الاستصحابات الموضوعية هو إثبات صغرى لكبرى كلّية شرعية، و أمّا خفاء الواسطة التي ذكروها، فإن كان بحيث يُعدّ الأثر للمستصحب عرفاً فهو صحيح، و إلّا فلا.

و لو علم اتّصاف زيد بالعدالة في الزمان السابق، و علم باتّصافه بالعلم كذلك، لكن لم يعلم اتّحاد الزمانين في السابق؛ بأن لم يعلم بعدالته في زمان اتّصافه بالعلم، أو في غير ذلك الزمان، فهو مثل القسم الثاني في عدم جريان الاستصحاب؛ لعين ما ذكر.

و بالجملة: المناط في جريان الاستصحاب في الشبهات المصادقية للمخصّص، هو كون المستصحب عين موضوع العامّ، لا ما يلازمه عقلاً.

المسألة الرابعة في التمسك بالعامّ لكشف حال الفرد

ذكر بعض: أنّه قد يُتمسك بالعمومات فيما لو شكّ في فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة أخرى، كما لو شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم، مثل: «أوفوا بالنذور» فيما لو نذره كذلك؛ بأن يقال: الإتيان بهذا الوضوء واجب وفاءً بالنذر للعمومات، و كلّما وجب الوفاء به و الإتيان به، فهو لا محالة صحيح؛ للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به، فيحكم كلّياً: بأنّ الوضوء بالماء المضاف صحيح و لو فيما لم يقع متعلّقاً للنذر «١».

و ربّما يؤيد ذلك: بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات «٢»، و الصيام في السفر «٣»، و النافلة في وقت الفريضة «٤»؛ بناءً على المنع عنها.

و فيه: أولاً: أنَّ العموم المذكور ونحوه محكوم بقوله: (لا نذر إلَّا في طاعة الله) «٥»، و عموم وجوب إطاعة الولد للوالد محكوم بقوله: (لا طاعة لمخلوق في معصية الله) «١»؛ لأنَّها عرفاً شرح و تفسير للعمومين المذكورين، و حينئذٍ فالكلام في التمسُّك في الشبهة المصداقيَّة للحاكم بالعمومين، هو الكلام في التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص بلا فرق بينهما.

و ثانياً: سلَّمنا عدم حكومتها على العمومين، لكن لا أقلَّ من أنَّهما مخصَّصان لهما، و حينئذٍ فالمنذور الذي شكَّ في أنَّه طاعة، أو شكَّ فيما أمر به الوالد أنَّه مباح أو لا، من قبيل الشكِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص، و التمسُّك بالعامِّ فيها غير جائز كما مرَّ.

و ثالثاً: ما ذكره أسوأ حالاً من التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص؛ لأنَّه مضافاً إلى أنَّه كذلك فيه استكشاف لحال الموضوع من صحَّة الوضوء المذكور و إباحة المنذور، نظير التمسُّك بعموم «أكرم العلماء» في إثبات أنَّ زيدا عالم، و لا يخفى على أحد فساده كما في «الكفاية» «٢».

و أمَّا التأييد المذكور فلا ربط له بما نحن فيه؛ لأنَّ المقصود ممَّا ذكر هو التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقيَّة للمخصَّص، و لا شبهة في حرمة الإحرام قبل الميقات و كذلك الصوم في السفر، غاية الأمر أنَّه قام دليل خاصٌّ على صحَّة النذر فيهما بأحد التوجيهات التي ذكرها في «الكفاية» «٣»، و ليس هنا مقام تفصيلها، و البحث فيه موكول إلى الفقه.

اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: إنَّ التأييد المذكور إنَّما هو بلحاظ أنَّ النذر إذا صحَّ فيهما صحَّ فيما نحن فيه بالطريق الأولى.

المسألة الخامسة في التمسُّك بالعامِّ عند الشكِّ بين التخصيص و التخصُّص

لو قال: «أكرم العلماء»، و علِّم بحرمة إكرام زيد المشكوك أنَّه عالم أو لا، فإن كان عالماً في نفس الأمر لزم التخصيص في العامِّ المذكور، و إلَّا فهو خارج موضوعاً.

و بالجملة: إذا دار الأمر فيه بين التخصيص و التخصُّص، فهل يصحُّ التمسُّك بعموم «أكرم العلماء» و أصالة عدم تخصيصه في إثبات أنَّه غير عالم أو لا، و على الثاني ما السرَّ في عدم الجواز؟

قال الشيخ قدس سره: إنَّ ديدن العلماء و دأبهم مستقرٌّ على التمسُّك بالعامِّ في إثبات عدم فردية المشكوك له؛ لأنَّهم يتمسِّكون لإثبات عدم نجاسة ماء الغُسالة المنفصلة من المتنجِّس بعموم «كلَّ نجس منجَّس»، فلمَّا ثبت أنَّ الغُسالة غير منجَّسة لملاقبها يستكشف أنَّها ليست نجسة؛ لأنَّ كلَّ نجس منجَّس لملاقبه «١».

و تمسُّك في «الكفاية»- في باب الصحيح و الأعمَّ- لإثبات أنَّ الصلاة موضوعة للصحيحة منها بعموم «الصلاة تنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» «٢»، و حيث إنَّ الفاسدة ليست كذلك قطعاً يستكشف منه أنَّها ليست بصلاة؛ لأنَّ كلَّ صلاة ناهية عنهما «٣».

و قال- في ما نحن فيه- ما حاصله: إنَّه لا يجوز ذلك؛ لأنَّ الدليل على حجِّيَّة أصالة العموم هو بناء العقلاء، و هو دليل لُبِّي لا بدَّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقَّن، و المثبتات من الاصول اللفظيَّة و إن كانت حجة، لكن لم يُحرز هنا بناء العقلاء على أصالة العموم؛ لاحتمال اختصاص بنائهم عليها بما إذا لم يكن المراد معلوماً، و أنَّه أراد الحقيقة أو لا، و المراد فيما نحن فيه معلوم «١».

و قال المحقق العراقي قدس سره في توضيح ذلك ما حاصله: إنّ قوله: «أكرم العلماء» وإن كان بمنزلة الإخبار عن وجوب إكرامهم؛ في جريان أصالة العموم و أصالة تطابق إرادتي الجدّ والاستعمال، وأنّ عكس نقيضه هو أنّ من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم، لكن حيث إنّ أصالة العموم و الحقيقة أصل تعبديّ من العقلاء، فلا بدّ من إحراز التعبد به في إثبات هذا لعكس النقيض الذي هو لازم للقضيّة، فإنّه لازم واقعيّ يحتاج في إثباته إلى وقوع التعبد به، نظير أصالة الصحة بالنسبة إلى ملزوماتها، فإنّها من الاصول اللفظيّة، لكن لا يثبت بها جميع الآثار العقليّة و الواقعيّة؛ لعدم إثبات الملزومات بها.

و بعبارة أخرى: السرّ في عدم جواز التمسكّ بالعموم فيما ذكر: هو أنّه إنّما يجوز التمسكّ بالعالم في إثبات عدم كون الفرد المشكوك مصداقاً للعالم، مع العلم بأنّه ليس محكوماً بحكمه، إذا فرض أنّ العالم متعرّض لبيان حال الأفراد، و قوله: «أكرم العلماء» ليس كذلك، فلا يجوز التمسكّ به في نفي مصداقيّة المشكوك له، كما مرّ في بيان عدم جوازه في الشبهة المصداقيّة؛ لعدم الفرق بين ما نحن فيه و بين تلك المسألة إلّا أنّ المقصود هاهنا نفي مصداقيّة المشكوك له، و هناك إثبات مصداقيّته له.

و بالجملة: حيث إنّ العمومات متكلّفة لبيان الحكم الكلي للأفراد بدون التعرّض لتشخيص الأفراد و حالاتها، فلا يجوز التمسكّ بها لنفي فرديّة المشكوك لها «٢». انتهى.

أقول: لا بدّ من ملاحظة أنّ عكس النقيض الذي هو لازم غير منفكّ عن القضيّة، هل هو لازم لنفس العالم و مجرد الكبرى الكلّيّة، أو أنّه لازم للعالم المتعرّض للأفراد و حالاتها؟

لا ريب في أنّه لنفس القضيّة و العموم، و حينئذٍ يرد عليه: أنّه بعد تسليم جريان أصالة العموم و أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال، و أنّه يجب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من العلماء؛ بلا استثناء فردٍ منه بحسب الجدّ، لا محيص عن الالتزام بأنّ من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم؛ لأنّ عكس نقيض القضيّة لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو عينها، و إلّا لم يكن العالم عامّاً. هذا خلف. فمع تسليم عموم وجوب إكرام العلماء بحسب الجدّ، لا يمكن عدم تسليم أنّ من يحرم إكرامه فهو ليس بعالم، الذي هو عكس النقيض.

و أمّا عدم جواز التمسكّ بالعالم في الشبهة المصداقيّة، فقد عرفت أنّ السرّ فيه هو عدم جريان أصالة الجدّ فيه.

فالتحقيق: أنّ السرّ في عدم جواز التمسكّ بالعالم في المقام هو عدم جريان أصالة العموم و الحقيقة فيه؛ لأنّ الدليل عليها هو بناء العقلاء الذي لم يحرز في جميع الموارد، بل في الموارد التي تؤديّ إلى الاحتجاج و المخاصمة و اللجاج، كما في الخطابات الصادرة من الموالي العرفيّة إلى عبيدهم، و لذلك ترى عدم بنائهم عليها في أشعار السعدي أو امرئ القيس- مثلاً- مع بنائهم عليها في موارد أخرى.

و بالجملة: المسلّم المقطوع به من بنائهم عليها، إنّما هو فيما إذا لم يعلم مراد المتكلّم أنّه أراد الحقيقة و العموم من قوله: «أكرم العلماء»، أو أراد الخصوص باستعمال العالم في بعض الأفراد مجازاً، لا فيما علّم المراد، كما في ما نحن فيه.

المسألة السادسة في التمسكّ بالعالم إذا كان المخصّص مجملاً

و أمّا إذا علم بحرمة إكرام مسمّى زيد، و دار أمره بين زيد بن عمرو العالم؛ ليلزم التخصيص في العموم، و بين زيد بن بكر الجاهل، فلا يلزم التخصيص، و أنّ خروجه من باب التخصّص، فيمكن أن يقال: إنّّه يحكم بوجوب إكرام زيد العالم؛

لجریان أصلتي الجدّ و العموم في العامّ، فيلزمه حرمة إكرام زيد الجاهل؛ للعلم إجمالاً بحرمة إكرام أحدهما، فإذا ثبت وجوب إكرام الأوّل يلزمه حرمة إكرام الثاني، بخلاف الفرض السابق.

الفصل الثامن هل يجوز التمسُّك بالعامّ- بل في جميع الظواهر- قبل الفحص عن المخصّص و المعارض، أو لا؟

و الكلام هنا في امور:

الأوّل: في محطّ البحث:

قال في «الكفاية»: إنّ محطّ البحث فيه هو بعد فرض حجّة العموم من باب الظنّ النوعي للمشاقّه و غيره، مع عدم العلم الإجمالي بوجود المخصّص «١»:

أمّا اعتبار حجّة أصالة العموم للمشاقّه و غيره فواضح.

و أمّا اعتبار حجّيتها من باب الظنّ النوعي، فلأنّها لو كانت من باب الظنّ الشخصي، فالمناط هو فعلية الظنّ و عدمها قبل الفحص و بعده.

و أمّا اعتبار عدم العلم الإجمالي بالمخصّص، فلا بأس بالكلام على كلا تقديري وجود العلم الإجمالي به و عدمه.

الثاني: البحث في وجوب الفحص

إنّما هو في المخصّصات المنفصلة، و أمّا المتّصلة منها فلا يجب الفحص عنها بلا كلام؛ لأنّ احتمال وجود المخصّص المتّصل و عدم وصوله إلينا هو- مثل احتمال قرينية المجاز- ممّا لا يعتني به العقلاء، كما في «الكفاية» «١».

الثالث: هل يفرّق بين الفحص هنا و بينه في باب البراءة أو لا؟

و فرّق بينهما في «الكفاية»: بأنّ الفحص هنا إنّما هو عن وجود المزاحم للحجّة، بخلافه هناك، فإنّه عن مُتَمِّم الحجّة، فإنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، و المراد به هو البيان المتعارف، و لا يلزم وصوله إلى المكلف بنفسه، فلا بدّ أن يُحرز عدم البيان في جريان البراءة بالفحص.

و أمّا البراءة النقلية فإطلاق أدلّتها و إن يشمل ما قبل الفحص، إلّا أنّ الإجماع بقسميه مُقيّد له بما بعد الفحص «٢».

فنقول:

أمّا وجوب الفحص عن المخصّص مع عدم العلم الإجمالي بوجوده في البين- كما هو الحقّ في محطّ البحث- فالحقّ كما ذكره في «الكفاية» من التفصيل بين ما كان العامّ في مَعْرَض التخصيص، و بين ما لم يكن كذلك، فيجب الفحص في الأوّل دون الثاني.

فالأوّل مثل الخطابات الصادرة من الشارع في مقام جعل القوانين الكلّية، مثل قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «٣»، و نحوه كثير في الكتاب المجيد و أحاديث سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم.

و الثاني كما في الخطابات العرفية من الموالي العرفية إلى عبيدهم، الصادرة لا في مقام جعل القوانين الكلّية؛ و ذلك لأنّ الاحتجاج في مقام المخاصمة و اللجاج يتوقّف على ظهور الكلام في العموم و جريان أصالة الجدّ، و البناء على ذلك

من العقلاء ثابت في العمومات الصادرة منهم في مُحاوراتهم العُرفيّة، لا في مقام جعل القانون. و أمّا في مقام جعل القوانين، فقد استقرّ بناء العقلاء و ديدنهم على الفحص عن المخصّصات للعمومات الصادرة في هذا المقام، و ليس بناؤهم على أصالة الظهور و الجَدّ فيها بمجرد صدورهما، و العمومات الصادرة من الشارع من هذا القبيل «١»، و هو المراد من مَعْرِضَتِهَا للتخصيص، كما عرفت أنّه استقرّ بناء العقلاء على جعل القوانين الكلّيّة أوّلًا، ثمّ بيان المخصّصات و المُقيّدات و الاستثناءات في موادّ و فصول متأخّرة عنه، و بعد الفحص بالمقدار المعتبر تخرج عن المَعْرِضَةِ للتخصيص، و حينئذٍ يصحّ التمسكُ بها.

و انقدح ممّا ذكرنا: أنّه لا فرق بين الفحص هنا و بينه في مسألة البراءة، و أنّ البحث في كلا المقامين إنّما هو عن مُتَمِّمِ الحِجَّةِ، فكما أنّه لا يصحّ الاحتجاج بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل و البيان، كذلك فيما نحن فيه، فإنّ العامّ بمجرد صدوره و ظهوره ليس حجة تامّة يصحّ الاحتجاج به، إلّا بعد جريان أصالة الجَدّ، التي لا تجري إلّا بعد الفحص عن المخصّص، فلا فرق بين المقامين في أنّ الفحص إنّما هو عن مُتَمِّمِ الحِجَّةِ.

ثمّ إنّّه قد يقال- و القائل شيخنا الحائري قدس سره-: إنّّه لو طُفِرَ بالفحص بمخصّص مجمل بحسب المفهوم؛ مردّد بين الأقلّ و الأكثر كالفاقد المردّد بين مرتكب الكبائر و الصغائر أو الكبائر فقط، فإجماله يسري إلى العامّ و يصير مُجْمَلًا «٢».

لكن بعد التأمّل فيما ذكرنا تعرف: أنّ ما ذكره قدس سره غير مستقيم؛ لما عرفت من أنّ العامّ ظاهر في عمومته قبل الفحص و بعده، مع الظفر بالمخصّص و عدمه، غاية الأمر أنّه لا يصحّ الاحتجاج بهذا الظهور، إلّا بعد جريان أصالة الجَدّ، و هي لا تجري إلّا بعد الفحص عن المخصّص، فإذا تفحصّ و ظفر بالخاصّ المذكور، يرفع اليد عن العموم و عن أصالة الجَدّ بالنسبة إلى ما قامت الحجة على خلافه، و هو الأقلّ القدر المتيقّن خروجه من العموم، و أمّا الأكثر كالمرتكب للصغائر في المثال، فليس الخاصّ حجة فيه مع شمول العامّ له، و لا مانع من جريان أصالة الجَدّ فيه أيضًا.

هذا كلّّه فيما لو لم يُعلم إجمالًا بوجود المخصّصان.

و أمّا لو علّم بوجودها إجمالًا فاستدلّ لوجوب الفحص

- حينئذٍ- و عدم جواز التمسك بالعامّ قبل الفحص: بأنّ مقتضى العلم الإجمالي بها و بالمُقيّدات الكثيرة للإطلاقات الواردة في الشريعة- حتى قيل: «ما من عامّ إلّا و قد خُصّ» «١»، و ما من مطلق إلّا و قد قُيّد- هو عدم جواز التمسك بها قبل الفحص و اليأس عن المخصّص، و بعده ينحلّ العلم الإجمالي بالظفر بعدّة من المخصّصات.

و اورد عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ مقتضى الدليل المذكور أعمّ من المدعى، و وجوب فحص أزيد منه؛ لأنّ المدعى هو وجوب الفحص فيما بأيدينا من الأخبار المؤدّعة في كتب الأخبار، و دائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك؛ لأنّ أطرافه أعمّ ممّا بأيدينا و وصل إلينا من الأخبار و الأحكام و ممّا لم يصل إلينا منها، و الأخبار المضبوطة في الاصول و الجوامع الأوليّة لم تصل جميعها إلينا.

و بالجملة: العلم الإجمالي إنّما هو بوجود مخصّصات كثيرة فيما صدر من الشارع كلّها، لا في خصوص ما بأيدينا من الأخبار فقط، و الفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يوجب انحلال العلم الإجمالي و إن بلغ الفحص ما بلغ «٢».

و ذكر المحقق الميرزا النائيني قدس سره هذا الإشكال في الاصول العملية فقط «١»، و أجاب عنه بما حاصله: أنّه بعد الفحص عنها فيما بأيدينا من كتب الأخبار ينحلّ العلم الإجمالي غاية الأمر أنّه ليس انحلالاً حقيقياً، بل انحلال حكمي؛ لأنّ ما عثرنا عليه منها قابل الانطباق على ما علّم إجمالاً منها؛ إذ لا يُعلم بأنّ في الشريعة أحكاماً أزيد ممّا تكفّلت الأدلّة التي عثرنا عليها «٣».

و لعلّه إلى ذلك يرجع ما أفاده المحقق العراقي قدس سره في الجواب عن الإشكال؛ حيث قال في المقالات- بعد ذكر عدم جواز التمسكّ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص للعلم الإجمالي-: لا بدّ أن يفحص عنه فإن ظُفر بالمعارض أو الحاكم فهو، و إلّا فيكشف [عن] خروج هذا المورد من الأوّل عن دائرة العلم الإجمالي، و بهذا يندفع الإشكال «٣».

فإنّ تعبيره: بالظفر بالمعارض، يُشعر بأنّ مراده هو ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره- من أنّ لا نعلم أنّ في الشريعة أحكاماً سوى ما بأيدينا- و إلّا فلا يمكن الظفر بالمعارض فيما لم يصل إلينا.

نعم ظاهر تعبيره- بأنّه يكشف [عن] خروج هذا من الأوّل عن دائرة العلم الإجمالي- خلافه، فإنّ ظاهره أنّ الأطراف كانت أطرافاً له ابتداءً؛ سواء انكشف الخلاف أم لا، غاية الأمر أنّه بعد الظفر بالمخصّص يحكم بأنّها لم تكن أطرافاً للعلم الإجمالي من حينه، لا من الأوّل؛ للعلم الوجداني بأنّها كانت أطرافاً له و لو بعد الانحلال أيضاً.

اللّهم إلّا أن يريد ما ذكرناه: من أنّه ينكشف خطأ الاحتمال المذكور.

و على أيّ تقدير فهذا الذي ذكرناه في الجواب عن الإشكال صحيحٌ لا غبار عليه.

الوجه الثاني: إنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّ المدعى هو عدم جواز التمسكّ بالعامّ إلّا بعد الفحص عن المخصّص في كلّ عامّ، و العلم الإجمالي بالمخصّصات و المقيدات فيما بأيدينا من كتب الأخبار و إن اقتضى ذلك قبل الفحص، إلّا أنّه بعد انحلال العلم الإجمالي- بالفحص و العثور على المقدار المتيقّن منها- يصير المراد:

صيرورة وجود المخصّص ضمن الأكثر شبهةً بدويّة، و الأكثر هو الباقي من الأخبار التي بأيدينا بعد الظفر بالقدر المتيقّن من المخصّصات من بينها شبهة بدويّة، كما في كلّ علم إجماليّ تردّدت أطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه بالعثور و الاطلاع على المقدار المتيقّن الذي هو الأقلّ، ينحلّ العلم الإجمالي، و يصير الأكثر شبهة بدويّة فلا مانع من إجراء الاصول اللّفظية فيه، و لا يقتضي هذا الدليل وجوب الفحص عن المخصّص في جميع العمومات حتّى بعد انحلال العلم الإجمالي، كما هو المدعى «١».

و أجاب عنه المحقق العراقي قدس سره: بأنّه و إن ظُفر بالمقدار المعلوم كمّاً، و الشكّ في الزائد يصير بدوياً، و لكن هذا المقدار إذا تردّد بين احتمالات متباينات، منتشرات في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره، يصير جميع الاحتمالات المشكوكة في جميع أبواب الفقه طرفاً لهذا العلم، فيمنع من التمسكّ بالعموم قبل الفحص عن جميعها، و لا يفيد الظفر بالمعارض في هذه الصورة بمقدار المعلوم، فالاحتمال القائم في جميع أبواب الفقه الموجب لكونه طرفاً للعلم، منجّر للواقع بحسب استعدادّه، فإنّه مثل العلم الحاصل بعد العلم الإجمالي لا يوجب الانحلال، انتهى «٣».

أقول: لو فرض أنّ احتمالات المعلوم بالإجمال من المخصّصات متشّبة في جميع أبواب الفقه إجمالاً، و تردّدت بين الأقلّ و الأكثر، فلو تفحص المجتهد في جميع أبواب الفقه، و ظفر بالمقدار الأقلّ المتيقّن، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي المذكور.

وَأَمَّا لو تفحص في بعض أبوابه و ظفر بالمقدار المتيقن فهو يُنافي العلم بتشتت أطرافه في جميع أبواب الفقه، فلا بدّ
إمّا من رفع اليد عن دعوى العلم بتشتت احتمالاته في جميع أبواب الفقه، وإمّا عن دعوى الطّقر بالمقدار المتيقن؛
لبقاء العلم الإجمالي بوجود مخصّصات آخر في سائر الأدلّة، وإلّا فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي.

و قال المحقّق النائيني في الجواب عن الإشكال: بأنّ المعلوم بالإجمال: تارة مرسل غير مُعلّم بعلامة يُشار إليه بتلك
العلامة، و أخرى مُعلّم كذلك، و انحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقن إنّما هو في القسم الأوّل، و أمّا
القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

و ضابط القسمين: أنّ العلم الإجمالي مطلقاً على سبيل القضية المنفصلة المانعة الخلوّ، المنحلّة إلى قضيتين
حمليتين، و هاتان القضيتان:

تارة: إحداهما متيقّنة، و الاخرى مشكوكة من أوّل الأمر؛ بحيث نشأ العلم الإجمالي من هاتين القضيتين بضمّ إحداهما
إلى الاخرى، كما لو علم بأنّه مديون لزيد إمّا خمسة دراهم أو عشرة.

و اخرى: لا كذلك- أي بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة و الاخرى مشكوكة- بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه
تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق بها العلم بوجه؛ بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم، و تنجز بسببه،
و ليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر؛ بحيث لم يصبه العلم الإجمالي بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر- على تقدير ثبوته
في الواقع- ممّا أصابه العلم، و ذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال مُعلّماً بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك
العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة ممّا تعلّق به العلم؛ سواء في ذلك الأقلّ و الأكثر، و حينئذٍ لو كان الثابت
هو الأكثر في الواقع فقد تعلّق العلم به؛ لمكان تعلّقه بعلامته، و ذلك كما إذا علمت أنّي مديون لزيد بما في الدفتر،
فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به؛ سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد
عشرة فقد أصابه العلم؛ لمكان وجوده في الدفتر و تعلّق العلم بجميع ما في الدفتر، و أين هذا ممّا إذا كان دين زيد
من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة و العشرة؟! فإنّ العشرة في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، و
كانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجّزها على تقدير ثبوتها في الواقع، بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه؛ و لو
لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، و هو كونها في الدفتر، فإنّها قد تنجزت على تقدير وجودها في الدفتر.

و إن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، و علم إجمالي آخر بأنّ دين
زيد خمسة أو عشرة، و العلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، و العلم الإجمالي الأوّل مقتضٍ
للاحتياط بالنسبة إليها؛ لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، و اللامقتضي لا يمكن أن يزاحم المقتضي.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العلم الإجمالي المُعلّم المقتضي للفحص التامّ، لا ينحلّ بالعثور على المقدار
المتيقن؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبّلات و مخصّصات و أحكاماً إلزامية، فهو من قبيل العلم بأنّه
مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كلّ مقبّد و مخصّص و حكم إلزاميّ ثابتاً فيما بأيدينا من الكتب، قد أصابه العلم و
تعلّق به، و قد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ
في جميع ما بأيدينا من الكتب «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: النقض بما لو علم أنه مديون لزيد بما كان في الكيس الذي صرفه في مصارفه، أو بما أهده للمسجد أو غيره، و تردّد ما كان في الكيس بين الأقلّ و الأكثر، فبناءً على ما ذكره لا يجوز الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الأكثر؛ لأنّه معلّم بعلامة «ما في الكيس»، مع أنّه قدس سره لا يلتزم به.

و ثانياً: بالحلّ بأنّ العناوين المتعلّقة للعلم الإجمالي مختلفة؛ لأنّه قد يكون العنوان المتعلّق له أمراً بسيطاً مبيناً مفهومه، و لكن يُشكّ في المحصلّ له بين الأقلّ و الأكثر، كما لو تعلّق الأمر بعنوان الطهارة، و شكّ في أنّ المحصلّ له خمسة أجزاء أو ستّة، ففي مثل ذلك مقتضى القاعدة هو الاشتغال؛ لأنّه شكّ في المحصلّ، فيجب الأكثر.

و قد يتردّد نفس العنوان بين الأقلّ و الأكثر، كما في المقام، فإنّ متعلّق العلم هو وجود مخصّصات كثيرة فيما بأيدينا من الكتب، مردّدة بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه و إن تعلّق العلم بما في الكتب، لكنّه مثل عنوان «ما في الكيس» في المثال المتقدم، و هو عنوان يُشار به إلى الخارج، و هو في جنب العلم الإجمالي بين الأقلّ و الأكثر من المخصّصات، كالحجر في جنب الإنسان، لا أثر له أصلاً، بل المؤثّر هو العلم الإجمالي بوجود المخصّصات إجمالاً، المردّدة بين الأقلّ و الأكثر، و بعد انحلاله بالعثور و الاطلاع على الأقلّ، لا محالة ينحلّ العلم الإجمالي المذكور، و لا موجب- حينئذٍ- للأكثر، و لا مانع من التمسكّ بالعموم حينئذٍ.

مضافاً إلى أنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسكّ بالبراءة بعد الفحص- أيضاً- في الشبهات البدويّة، و هو كما ترى.

و أمّا بناء العقلاء على ما ذكره، ففيه: أنّه مُسلّم، لكن لا من حيث اقتضاء العلم الإجمالي ذلك، بل من جهة أنّ الفحص في الشبهات الموضوعيّة خفيف المئونة؛ لا يحتاج إلى مؤنة و مشقّة كثيرة فيما كانت كذلك، كما لو تردّد مائع بين الماء و الدم، و يحصل العلم بمجرد النظر فيه و رؤيته و لو في الشبهات البدويّة، فيوجبون الفحص في ذلك، و لا يُبادرون إلى إجراء البراءة، و مثال الدفتر كذلك و من هذا القبيل. مضافاً إلى قيام الإجماع على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة و عدم صحّة التمسكّ بالبراءة قبله.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنّ الإشكال من الوجه الثاني باقٍ بحاله، و أنّ العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الأخبار المودّعة في الكتب الأربعة و غيرها، غير مؤثّر في وجوب الفحص في كلّ عام- كما هو المدّعى- بعد انحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم المتيقّن منها، و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الباقي.

و أمّا مقدار الفحص فعلى الفرض الثاني- أي فرض وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّصات- يجب الفحص بمقدار ينحلّ العلم الإجمالي به، و إن قيل بعدم انحلاله، لكن قد عرفت خلافه.

و أمّا على ما اخترناه في محطّ البحث من الفرض الأوّل- و هو فرض عدم العلم الإجمالي بها- فلا بدّ من الفحص التامّ في كتب الأخبار عنها بمقدار يحصل اليأس من وجودها و الاطمئنان بعدمها، فلا يجوز للمجتهد المبادرة إلى التمسكّ بالعمومات، بل كلّ ظاهر ما لم يتفحص بالمقدار المعتر، بل لا بدّ من التتبع في أقوال الفقهاء في كلّ مسألة، خصوصاً المتقدمين منهم- قدّست أسرارهم- لكن لا بمقدار يحصل العلم الجازم؛ لاستلزامه العسر و الحرج.

الفصل التاسع هل تختصّ الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين في مجلس الخطاب أو تعمّ الغائبين عنه بل المعدومين؟

و قبل الشروع في المطلب لا بدّ من تحرير محلّ الكلام:

فقد يقال- القائل هو المحقق النائيني قدس سره:- إنَّ الكلام إنّما هو في الخطابات المصدّرة بأحرف النداء، مثل: «يا أيّها الذين آمنوا» «١» و نحوه، لا مثل: «لله على الناس حجّ البيت...» «٢»، و نحوه ممّا لا خطاب فيه و لا أحرف النداء؛ لأنّه لا إشكال في شموله للمعدومين، فضلًا عن الغائبين «٣».

و يؤيّد ذلك عنوان البحث بما عرفت، و ليس في مثل الآية الشريفة خطاب، فلا يشمل عنوانه.

لكن ليس كذلك؛ لما سيأتي- إن شاء الله- أنّه وإن لم يشمل عنوان البحث، لكن يشمل ملاكه، و حينئذٍ و إن أمكن البحث في أنّه هل وُضعت أحرف النداء و الخطاب لهذا أو ذاك، لكن النزاع و البحث- حينئذٍ- لُغويّ، و بحثٌ ضعيف لا ينبغي التعرّض له.

و أمّا البحث في أنّه هل يمكن مخاطبة المعدومين أو بعثهم الفعلي أو زجرهم كذلك أو لا؟ فهو واقع؛ بحيث ذهب بعض الحنابلة إلى جوازه، و استدلّوا عليه بقوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» «١»؛ لأنّ أمره و إرادته تعالى لا يمكن أن يتعلّقًا بالموجود «٢»؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فلا بدّ أن يتعلّقًا بالمعدوم بأن يوجد.

لكن الإنصاف: أنّه لا ينبغي البحث عن ذلك أيضًا؛ فإنّه لا يتوهّم أن يتفوّه عاقل- بل أشعريّ- فضلًا عن فاضل بجواز تكليف المعدوم بالبعث و الزجر الفعليين، و كذلك مخاطبته.

و الذي ينبغي أن يقع محلّ الكلام و البحث هو: أنّه هل يستلزم شمول الخطاب للمعدومين المحال أو لا؟

فإنّه يمكن اختيار الأوّل و القول باختصاص الخطابات المتضمّنة للتكاليف بالمشافهين؛ لأنّها لو عمّت المعدومين يلزم المحال، و يمكن أن يذهب بعض إلى الثاني، و أنّه لا يستلزم محالًا، و حينئذٍ فمرجع النزاع إلى ثبوت الملازمة بين خطاب المعدومين و بين تكليفهم بالانبعاث و الانزجار، مع تسليم الطرفين استحالة تكليفهم الفعلي بالانبعاث و الانزجار.

و انقدح بذلك: عدم الفرق بين ما اشتمل على أحرف النداء، مثل: «يا أيّها الذين آمنوا»، و بين ما ليس كذلك، مثل: «لله على الناس حجّ البيت».

ثمّ إنّّه لا بدّ من الكلام في القضايا الحقيقيّة- التي هي مبنى القائلين بأعميّة الخطابات و شمولها للمعدومين- و أنّ الأحكام الشرعيّة تعلّقت بالعنوانين بنحو القضايا الحقيقيّة:

فقد يقال- القائل المحقق الميرزا النائيني قدس سره:- إنّ المناط في القضايا الخارجيّة:

هو تعلّق الحكم بعنوان حاكٍ عن الأفراد الشخصيّة، فكأنّ الحكم تعلّق بخصوصيّات الأفراد و أشخاصها، مثل: «قُتِلَ مَنْ فِي الْعُسْكَرِ»، فإنّ هذا العنوان اخذ مرآةً للأفراد الموجودة في الخارج، فلا فرق بينه و بين أن يقول: «قُتِلَ زَيْدٌ وَ عَمْرُو وَ بَكْرٌ»، و إن تغاير الملاك في حكم كلّ واحد، كما لو قُتِلَ زَيْدٌ بِالسَّيْفِ، و عمرو بالسهم .. و هكذا، فلا تقع القضية الخارجيّة كبرى كليّة لصغرى؛ لما عرفت [من] أنّ الحكم فيها على الأفراد الشخصيّة، فليست كليّة حتّى تقع كبرى كليّة لصغرى، و أنّ المناط في القضايا الحقيقيّة هو أن يتعلّق الحكم بالطبيعة الحاكية عن الأفراد الأعمّ من المحقّقة الموجودة و المقدّرة المعدومة، لكن حكايتها عن الأفراد المعدومة بالفرض؛ بأن يفرض و يُقدّر وجودها و حكاية الطبيعة عنها «١».

و ذكر- في باب المفهوم و المنطوق-: أنَّ كلَّ واحد من الحقيقيَّة و الشرطيَّة متضمَّن للشرط و العنوان، لكن يُصرَّح في الحقيقيَّة بالعنوان، و تتضمَّن الشرط، و في الشرطيَّة بالعكس يُصرَّح بالشرط، و تتضمَّن العنوان، فمرجع «لَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» «١» إلى أنَّ من استطاع يجب عليه الحجَّ، أو كلَّ من وجد في الخارج و كان مستطيعاً يجب عليه الحجَّ، و مرجع قوله: «من استطاع يجب عليه الحجَّ» أنَّه يجب الحجَّ على المستطيع «٢». انتهى.

أقول: ما أفاده من معنى القضية الحقيقيَّة و الخارجيَّة غير ما هو المصطلح عليه عند أهل الفنَّ؛ و ذلك لأنَّه لا فرق بين الحقيقيَّة و الخارجيَّة؛ في أنَّ الحكم في كلِّ واحدة منهما متعلِّق بعنوان حاكِّ عن الأفراد، لا بنفس الأفراد، غاية الأمر أنَّه إن قيَّد العنوان- المتعلِّق للحكم في القضية- بما يوجب تضيق دائرة الأفراد المحكيَّة به، و حصرها بالأفراد الموجودة في الخارج، مثل: «قُتِلَ مَنْ فِي الْعُسْكَرِ» حيث إنَّ التقييد بـ «مَنْ فِي الْعُسْكَرِ» يوجب حكاية الموصول عن الأفراد الخارجيَّة فقط، و إلَّا فالحكم فيها- أيضاً- متعلِّق بالعنوان، لا بالأفراد و أشخاصها، و حينئذٍ فلا مانع من وقوع القضية الخارجيَّة كُبرى لصغرى؛ لأنَّها كليَّة.

و إن لم يُقيَّد العنوان المتعلِّق للحكم في القضية بما يوجب تضيق دائرة الأفراد و انحصارها بالموجودة فقط- و إن قيَّد بقيود آخر لا توجب ذلك- فهي قضية حقيقيَّة، مثل: «النار حارَّة»، أو «أكرم كلَّ عالم»، فإنَّه لا اختصاص لها بالأفراد الموجودة، و ليس المراد من الحقيقيَّة ما حكم فيها على جميع الأفراد الموجودة و المعدومة، فإنَّ المعدوم ليس بشيء، و لا يصدق عليه شيء؛ حتَّى يجب إكرامه، و لم يُفرض فيها وجود الأفراد المعدومة، فإنَّ كثيراً ما نحكم بنحو القضية الحقيقيَّة بدون أن نفرض وجود الأفراد المعدومة، بل الحكم فيها متعلِّق بنفس العنوان- أي عنوان «كلَّ عالم»- بدون قيد الموجود و المعدوم، فكلمًا صدق عليه ذلك العنوان- أي العالم- يتعلِّق به الحكم، و إلَّا فقبل الوجود لا يصدق عليه الفرد؛ حتَّى يحكم عليه بوجوب إكرامه، و لذا قلنا:

إنَّ لوازم الطبيعة و إن كانت لازمة لها مع قطع النظر عن الوجودين، لكن قبل تحقُّقها بأحد الوجودين لا يصدق عليها نفسها حتَّى يثبت لها لوازمها.

و ممَّا يدلُّ على ما ذكرنا- من أنَّ الحكم في الحقيقيَّة متعلِّق بالعنوان؛ أي عنوان الأفراد بدون قيد الوجود و العدم-: أنَّه يصحَّ تقسيمها إلى الموجودة و المعدومة، فلو كان مقيداً بأحدهما لما صحَّ التقسيم المذكور.

و بالجملة: لا يتعلَّق الحكم في الحقيقيَّة بنفس الطبيعة من حيث هي، و لا بأشخاص الأفراد و خصوصياتها، بل هو متعلِّق بعنوان «أفراد العلماء» مثلاً، و هو المراد بقولهم: إنَّها برزخ بين الطبيعِيَّة و الشخصِيَّة.

إذا عرفت هذا فنقول: حاصل الإشكال في عموم الخطابات الشفاهيَّة للمعدومين أمران:

أحدهما: في مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» «١» و نحوه ممَّا يشتمل على حرف النداء، و هو أنَّه لو كانت الخطابات للأعمَّ يلزم خطاب المعدوم حال عدمه و هو محال.

الثاني: في ما لا يشتمل على أدوات النداء، مثل: «لَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» و نحوه ممَّا لا يتضمَّن نداءً و لا خطاباً، و هو أنَّه يلزم تكليف المعدومين فعلاً و بعثهم و زجرهم لو عمَّهم، و هو محال؛ لأنَّ المعدوم غير قابل لشيء من ذلك.

أقول: و الجواب عن الإشكال في الفرض الثاني: هو أنَّ الحكم في مثله إنَّما هو بنحو القضية الحقيقيَّة، و هي ما اخذ الموضوع فيها- و هو عنوان المستطيع مثلاً- بنحو الإرسال؛ بدون التقييد بالوجود و العدم، فكلمًا صدق عليه عنوانه يتعلَّق به الحكم، فالمعدوم ليس له حكم، فإنَّ الحكم إنَّما هو للمستطيع، و لا يصدق هو على أحد إلَّا بعد وجوده، فإذا

وجد، و صدق عليه عنوان المستطيع يحكم عليه بوجوب الحجّ، و لا فرق في ذلك بين الموجود في زمن صدور الحكم و بين المعدوم.

و أمّا الإشكال في الفرض الأوّل- أي الخطاب المشتمل على أحرف النداء- فلا يمكن الجواب عنه بالقضيّة الحقيقيّة لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره بأنّه يمكن خطاب المعدوم بعد تنزيله منزلة الموجود «١»، كما وقع نظيره في الأشعار العربيّة.

قلت: ما ذكره قدس سره و إن أمكن في نفسه و في حدّ ذاته، لكن لا دليل على أنّ خطابات القرآن المجيد كذلك، و الممكن الواقع- و ما دلّ عليه الدليل أيضاً- أن يقال:

إنّ الخطابات القرآنيّة الصادرة من الله تعالى، ليست خطابات لفظيّة مخاطباً بها الناس كقوله تعالى- مثلاً-: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا...» «٢»؛ لعدم إمكان ذلك؛ لعدم لياقة الناس لأن يكلمهم الله تعالى بلا واسطة، إلّا أنبياء الله عليهم السلام الذين بلغوا في الكمالات ما بلغوا، حتّى صاروا لائقين بأن يخاطبهم الله و يكلمهم، و إلّا فيستحيل أن يكلمهم الله مع عدم لياقتهم لذلك، حتّى الحاضرين في مجلس الخطاب، بل لم يثبت وجود مجلس خطاب عند صدور الحكم و نزول الوحي، و قد عرفت أنّ أحرف النداء موضوعة لإيجاده، لا للنداء الحقيقي، كما في «الكفاية» «٣»، و هو جزئيّ حقيقيّ يوجد في آنيّ، ثمّ ينعدم و ينقطع في الآن الثاني، و لا بقاء له، فلا يمكن نداء المعدوم و خطابه، بل الخطابات القرآنيّة الإلهيّة خطابات قانونيّة كنبية، كما هو دأب جميع العقلاء و ديدنهم من الموالي العرفيّة؛ حيث إنّهم في مقام جعل القوانين يكتبون ذلك و لو بنحو النداء و الخطاب، ثمّ يأمرّون المبلّغين بنشرها و تبليغها بين الناس، فمن اطّلع عليها يعلم بأنّه مكلف و مخاطب بها لا بالخطاب الشخصي، فكذلك الخطابات القرآنيّة خطابات كنبية، نزل بها جبرئيل على قلب سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم فإنّه مخاطب بتبليغ مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و نحوه إلى الناس، و لم يكن صلى الله عليه و آله و سلم أيضاً واسطة فيه؛ بأن يخاطب صلى الله عليه و آله و سلم الناس عن الله تعالى حتّى كأنّه تعالى خاطبهم؛ لما عرفت من عدم لياقتهم لذلك، فيستحيل وقوع غير الأنبياء مخاطبين- بالفتح- له تعالى، و لا كشجرة موسى؛ بأن يكون خطابه و تبليغه تعالى بنحو إيجاد الصوت من الشجرة، و حينئذٍ فكلّ من هو مصداق لموضوع ذلك الخطاب الكتبي فهو محكوم بحكمه؛ بلا فرق في ذلك بين الموجودين في زمن القانون الكتبي و بين المعدومين، بدون أن يستلزم ذلك مخاطبة المعدوم، و حينئذٍ فليس للإشكال مجال.

ثمّ إنّهم ذكروا لهذا النزاع ثمرتين ذكرهما في «الكفاية» «١»، لكن الاولى منهما غير التي ذكرها غيره كالفصول «٢».

فأمّا اللتان ذكرهما في «الكفاية»:

فالاولى: أنّه يجوز التمسك بظهور الخطابات للمعدومين؛ بناءً على الشمول، و عدم جوازه بناءً على اختصاصها بالمشاققين.

و أجاب عنها: بأنّ ذلك إنّما يصحّ لو قلنا باختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، و ليس كذلك، فإنّ التحقيق أنّها حجة مطلقاً.

سألنا أنّ حجّيتها مقصورة على المقصودين بالإفهام فقط، لكنّ المعدومين- أيضاً- مقصودون بالإفهام منها، بل المكلفون مقصودون بالإفهام في الخطابات القرآنيّة و إن لم يكن المعدومون طرفاً للخطاب، كما تدلّ عليه الروايات و أدلّة الاشتراك، كما لا يخفى.

و أورد عليه المحقق الميرزا النائيني قدس سره على ما في التقارير: بأنّه كيف يمكن التمسك بالإطلاقات للمعدومين و الاحتجاج بها، مع فرض عدم شمول الخطاب لهم و عدم توجهه إليهم، و إن كانوا مقصودين بالإفهام، بل الاحتجاج بها مختص بالمخاطبين «١».

أقول: ليس مراده قدس سره في «الكفاية» احتجاج المعدومين في الفرض بظهورها و التمسك بها، بل مراده أنّهم يفهمون- حينئذٍ- أنّ الخطاب الفلاني- مثلاً كان ظاهراً في المعنى الفلاني بالنسبة إلى المخاطبين، فهو حجة لهم، و بدليل الاشتراك و الروايات يثبت أنّ حكم المعدومين- أيضاً- ذلك، و ليس مراده احتجاج المعدومين بها ليرد عليه ما ذكر.

الثانية: صحّة التمسك بالإطلاقات للمعدومين في كلامه تعالى و جريان مقدّمات الحكمة؛ بناءً على شمولها لهم و لو مع اختلافهم في الصنف، و عدم صحّته على القول باختصاصها بالمشافهين، بل يحتاج إلى إثبات اتّحادهم في الصنف معهم؛ حتّى يحكم بدليل الاشتراك بذلك للمعدومين- أيضاً- مثلاً يصحّ التمسك بإطلاق قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...» «٢» لوجوب صلاة الجمعة على المعدومين كذلك، و عدم دخل حضور الإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ بناءً على عدم الاختصاص، بخلافه على القول بالاختصاص، بل يحتاج- حينئذٍ- إلى إثبات اتّحاد الصنف حتّى يحكم بدليل الاشتراك على وجوبها عليهم أيضاً.

و المراد من الاتّحاد في الصنف: هو الاتّحاد فيما يحتمل أن يكون قيداً للحكم، كحضور الإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ في وجوب الجمعة، لا كلّ قيد، فإنّ بعض القيود ممّا لا يحتمل دخلها في الحكم، و حينئذٍ فلا يرد عليه ما أورد عليه بعضهم: من أنّه لو اعتبر الاتّحاد في الصنف لم يمكن إثبات حكم من الأحكام للمعدومين- بل الغائبين أيضاً- بدليل الاشتراك في التكليف؛ للاختلاف بينهم في قيد من القيود «٣».

و أورد في «الكفاية» على هذه الثمرة: بأنّه يمكن إثبات الاتّحاد في الصنف بإطلاق الخطاب؛ بأن يقال: لو كان للقيد دخل في الحكم لزم عليه البيان، و حيث إنّّه لم يبيّن ذلك يعلم أنّه غير دخیل في الحكم. انتهى ملخصه «١».

و فيه: أنّه لا إشكال في صحّة التمسك بإطلاق الخطاب و لو مع تقييده بما يكون المكلفون فاقدين له، كحضور النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أو وصيّيه في وجوب صلاة الجمعة.

الفصل العاشر هل تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض مدلوله يُوجب تخصيصه أو لا؟

فيه خلاف:

فذكر الشيخ، و تبعه في «الكفاية» و غيره: أنّ محلّ البحث إنّما هو فيما إذا وقع في كلامين- أو في كلام واحد- محكومين بحكمين، و أمّا إذا وقع في كلام واحد و اتّحد حكمهما «١»، مثل: «و المطلّقات أزواجهنّ أحقّ برّدهنّ»، فهو خارج عن محلّ الكلام، مثاله قوله تعالى: «و المطلّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ، وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» «٢»؛ حيث إنّ من المعلوم أنّ حكم حقّ الرجوع مختصّ بالرجعيّات لا البائنات، فالضمير راجع إلى بعض مدلول المطلّقات.

و فصل المحقق العراقي بين الضمير و اسم الإشارة «١».

لكنّه غير مستقيم؛ لاشتراك كلّ منهما في أنّه إشارة.

و هل يعتبر في محطّ البحث- مضافاً إلى ما ذكر- أن يُعلم بدليل خارجيّ أنّ الحكم مختصّ بالرجعيّات في المثال، بدون احتفاف الكلام بما يدلّ على ذلك من القرائن العقلية أو النقلية، أو أنّه يعتبر احتفافه بقريّة عقلية أو لفظية تدلّ على ذلك، كما قال: «أهنّ الفسّاق و اقتلهم»؛ حيث نعلم علماً قطعياً بعدم جواز قتل جميع الفسّاق، بل هو مختصّ ببعضهم، أو أنّ محطّ البحث أعمّ من ذلك؟

و لم أرَ من تعرّض لذلك نفيّاً وإثباتاً، فلا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ على كلّ واحد من الوجوه:

أمّا على الأوّل: ما إذا لم يكن الكلام محفوفاً بما يدلّ على اختصاص الحكم بالرجعيّات في مثل: «و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ يَأْتِفُسِيهِنَّ...»، فهنا عامّان:

أحدهما: «و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ».

و ثانيهما: «و يُعَوَّلَتُهُنَّ أَحَقُّ يَرَدَّهِنَّ».

و قام الدليل من الخارج على أنّ العموم الثاني مختصّ بالرجعيّات، و أنّ الإرادة الجديّة غير مطابقة فيه بالنسبة إلى البائئات، و لا ربط له بالعامّ الأوّل، فإنّه باقٍ على ما هو عليه من العموم و أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال، كيف؟! و العامّ المخصّص حجة فيما بقي، فضلاً عن العامّ الغير المخصّص.

و بالجملة: لا وجه للنزاع- حينئذٍ- فإنّ العامّ الثاني إنّما خُصّص بدليل خارجيّ، دون الأوّل، فلا يدور الأمر فيه بين التخصيص و التجوُّز في الضمير.

و أمّا على الثاني: أي ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يدلّ على أنّ العموم غير مراد في العامّ الثاني، فبناءً على ما ذهب إليه المتأخرون: من أنّ التخصيص لا يستلزم المجازية في العامّ، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره «١» و تبعه من تأخّر عنه «٢»، و أنّ العامّ بعد التخصيص أيضاً مستعمل في معناه الموضوع له، فليس الأمر فيه دائراً بين تخصيص العامّ و بين التجوُّز في الضمير، غاية الأمر أنّ الإرادة الجديّة فيه غير مطابقة للإرادة الاستعمالية في العامّ، فلا وجه للبحث في هذا الباب حينئذٍ.

نعم على مذهب القدماء: من استلزام تخصيص العامّ مجازيته في الباقي، و أنّه مستعمل في الباقي مجازاً «٣»، يدور الأمر بين تخصيص العامّ الأوّل و بين التجوُّز في الضمير، فيقع الكلام في أنّ أيّهما مقدّم.

و على أيّ تقدير فالعامّ في هذا الفرض يصير مجملاً؛ لأنّ المفروض احتفاف الكلام بما يوجب ذلك قبل ظهوره التصديقي، فلا يصحّ التمسك بعمومه؛ لأنّ أصالة الجدّ التي هي من الاصول العقلية غير جارية فيه؛ لعدم بنائهم عليها في هذا المورد، و لا أقلّ من الشكّ في ذلك.

و أمّا على الوجه الثالث من الوجوه: فالحقّ هو التفصيل بين ما إذا علّم من الخارج أنّ الحكم مختصّ بالرجعيّات؛ بدون احتفاف الكلام بما يدلّ عليه من القرائن العقلية أو النقلية، و بين ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يدلّ على ذلك، فيجوز التمسك بالعموم في الأوّل دون الثاني.

و أمّا ما أفاده في «الكفاية»: من أنّ أصالة العموم إنّما تجري فيما إذا لم يُعلم المراد، لا فيما علّم و شكّ في أنّه كيف أراد «١»؟ فهو صحيح، لكن لا ربط له بما نحن فيه بعد فرض عدم استلزام التخصيص للمجازية- كما هو مختاره قدس

سره «٢»- فإنَّ العامَّ المخصَّص مستعمل- حينئذٍ- في معناه الموضوع له قطعاً لا شكَّ فيه؛ حتى يحتاج إلى جريان أصالة الحقيقة و العموم، و إنما الشكُّ في الإرادة الجدِّية.

الفصل الحادي عشر في تخصيص العامِّ بالمفهوم

قال في «الكفاية»: اختلفوا في جواز تخصيص العامِّ بالمفهوم المخالف- مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق- على قولين «١».

و فيه: أنَّ المسألة ليست ممَّا يصلح الاستدلال فيها بالإجماع و الاتفاق؛ لعدم كونها ممَّا ورد التعبد فيها في الشرع، فالمفهوم الموافق- أيضاً- محلُّ البحث.

المقام الأوَّل: التخصيص بالمفهوم الموافق

و في المراد من مفهوم الموافق احتمالات:

أحدها: ما أفاده بعض الأعاضد: من أنَّه عبارة عن إلغاء الخصوصية، كما لو سُئل عن رجلٍ شكَّ بين الثلاث و الأربع، فقال: «فليبن على الأربع» مثلاً، فيفهم من السؤال و الجواب أنَّه لا دَخْل للرجولية في ذلك، لا في نظر السائل، و لا في نظر الإمام عليه السلام فالمرأة- أيضاً- كذلك، و حينئذٍ فليس المراد منه الأولوية «١».

الثاني: أنَّه عبارة عمَّا كُتِبَ عنه بكلام آخر، كما لو قيل: إنَّك لا تقدر أن تنظر إلى ظلِّ فلان؛ كناية عن عدم قدرته على إيذائه، فإنَّ مقصود المتكلِّم هو المكَّنَى عنه؛ بدون أن يقصد نفس النظر إلى ظلِّه، و لا يبعد أن يكون قوله تعالى: «قُلَّا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ» «٢» من هذا القبيل، و عليه فنفس الالف ليست منهياً عنها، بل هو كناية عن النهي عن ضربهما و إيذائهما.

الثالث: أن يتعلَّق الحكم بفردٍ، لكن سيق الكلام لبيان حكم كلِّيٍّ، و تعليق الحكم بهذا الفرد لأجل أنَّه أحد مصاديق ذلك الكلِّي؛ لأنَّه الفرد الخفيّ.

و الفرق بينه و بين الاحتمال الثاني: هو أنَّ الفرد المذكور محكوم بالحكم المذكور و منظور إليه فيه، بخلافه في الاحتمال الثاني.

الرابع: أن يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم فرد، و نظر المتكلِّم- أيضاً- إلى هذا الفرد بخصوصه، لكن يكشف بالمناط القطعي الموجود فيه أنَّ حكم الفرد الآخر- أيضاً- كذلك بالأولوية القطعية، كما لو قال: «أكرم خدام العلماء»، فإنَّه يعلم منه وجوب إكرام العلماء أنفسهم بالأولوية القطعية و بالطريق الأولى.

و الفرق بينه و بين الاحتمالات الثلاثة المتقدِّمة: هو أنَّ الكلام فيها مسوق لبيان حكم كلِّيٍّ، بخلافه فيه، فإنَّه مسوق لبيان حكم افرادٍ خاصَّة، لكن يكشف به عن الحكم الكلِّي لغيرهم أيضاً.

الخامس: أنَّه عبارة عن الأحكام المنصوصة العلَّة، كما لو قال: «لا تشرب الخمر؛ لأنَّه مُسكر»، فإنَّه يُفهم منه: أنَّ النبيذ- أيضاً- كذلك؛ لأنَّه- أيضاً- مُسكر، ذكره بعض الأعاضد «١».

السادس: أنّه عبارة عن الجامع بين الاحتمالات المذكورة؛ أي ما لم يكن واقعاً في محلّ النطق، مع عدم المخالفة بينه وبين المنطوق في الإيجاب والسلب.

ثم إنّ محطّ البحث و مورد الإجماع: هل هو فيما إذا كان المفهوم بحيث لو ابدل بالمنطوق خُصّص به العام؛ بأن يكون أخصّ مطلقاً من العام، أو أنّه أعمّ منه و ممّا إذا ابدل بالمنطوق لم يُخصّص به العام، كما في الأعمّ والأخصّ من وجه؟

الظاهر هو الأوّل، فنقول: بناءً على الاحتمال الأوّل- وهو أنّ المفهوم الموافق عبارة عن إلغاء الخصوصية في الكلام- فلا ريب في أنّه لا فرق بينه وبين المنطوق في أنّه يُخصّص العام به، فإنّ كلّ واحد منهما مُستفاد من اللفظ عرفاً، و اللفظ يدلّ عليهما.

و كذلك بناءً على الثاني و الثالث، و في الحقيقة ليس ذلك من قبيل المفهوم، بل هو مدلول اللفظ، فيُخصّص به العام بلا إشكال.

و أمّا الاحتمال الخامس: فإن كان الحكم المنصوص العلّة بحيث يُفهم منه إلغاء الخصوصية عرفاً من الحكم المُلقى إلى المخاطب، و يتبادر منه في المتفاهم العرفي أنّ الحكم يدور مدار العلّة وجوداً و عدماً، كالإسكار في المثال، فهو كالمنطوق في جواز تخصيص العام به، فإذا ورد: «كلّ مائع حلال»- مثلاً- فهو يُخصّص بمفهوم قوله:

«الخمر حرام؛ لأنّه مُسكر»، فيخرج منه النبيذ المسكر- أيضاً- و لو كان بينهما العموم من وجه يُعامل معهما معاملة المتعارضين.

و أمّا الاحتمال الرابع: و هو أن يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم فرد خاصّ، لكن المخاطب يكشف منه الحكم الكلي؛ لمكان المناط القطعي له عنده، فادّعى بعض الأعظم- الظاهر أنّه المحقّق الميرزا النائيني- أنّه لا بدّ أوّلاً من ملاحظة المنطوق مع العام؛ فإن كان بينهما العموم من وجه فالمفهوم- أيضاً- كذلك، و لا يُعقل أن يكون المفهوم أخصّ مطلقاً من العام حينئذٍ ليُخصّص به، و إن كان المنطوق أخصّ مطلقاً منه فحينئذٍ يُخصّص العام به، و لا يُعقل أن يكون المفهوم أخصّ من وجه و معارضاً له، مع عدم العموم من وجه بين العامّ و المنطوق و عدم التعارض بينهما «١».

و فيه: أوّلاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ في هذا الاحتمال من معنى المفهوم الموافق، لا في الاحتمالات الاخر مع أنّ مدّعاها عامّ يشمل جميعها، فالدليل أخصّ من المدّعى.

و ثانياً: قد يعارض المفهوم الموافق العامّ مع عدم معارضة المنطوق له، كما إذا قال: «لا تكرم النحويين»، ثمّ قال: «أكرم جهّال خُدّام الصرّفيين»، فإنّه لا تعارض بين العامّ و المنطوق فيهما؛ لعدم تصادقهما في شيء، مع أنّ بينه و بين وجوب إكرام علماء خُدّام الصرّفيين المستفاد بنحو مفهوم الموافقة تعارضاً، و بينهما العموم من وجه، كما لا يخفى.

لكن يمكن أن يقال- كما أفاده بعضهم في مثل المثال المذكور في بيان وجوب تقديم المفهوم على العامّ مع أنّ بينهما عمومًا من وجه-: إنّ الأمر فيه دائر بين رفع اليد عن المنطوق، و بين رفع اليد عن المفهوم، و بين رفع اليد عن العموم:

لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه بلا وجه لعدم التعارض بينه و بين العامّ.

و كذلك الثاني؛ لأنّه منافيّ لثبوت الملازمة بين المفهوم و المنطوق.

فلا محيص عن رفع اليد عن العموم «٢».

لكن يمكن أن يورد عليه: أنّه وإن لم يكن بين العامّ والمنطوق تعارض أولًا وبالذات، لكن بينهما تعارض بالعرض؛ حيث إنّ المنطوق ملازم لما هو معارض للعامّ.

و الحاصل: أنّ العامّ معارض للمنطوق و المفهوم معاً، لكن بالنسبة إلى المفهوم بالذات و بالنسبة إلى المنطوق بالعرض، فرفع اليد عن المنطوق ليس بلا وجه. هذا كلّ في المفهوم الموافق.

المقام الثاني: التخصيص بالمفهوم المخالف

و أمّا الكلام في المفهوم المخالف، و أنّه هل يصحّ تخصيص العامّ به أو لا؟

و ليس محطّ البحث في ذلك أنّه هل القيد في قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا يُنجّسه شيء) «١»- يعني البلوغ قدر الكرّ- له دخل في ثبوت الحكم؛ ليكون تعارضه مع قوله عليه السلام: (خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء) «٢» بالإطلاق و التقييد، فيقيّد المطلق به أو لا؟ فإنّه لا ريب في تقييد المطلق به.

بل محلّ البحث إنّما هو في تخصيص العموم به و عدمه بعد ثبوت المفهوم، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «إن جاءك زيد فلا تهن فساق العلماء»، و فُرض أنّ مفهومه المخالف: أنّه لو لم يجيء زيد جاز إهانة فساق العلماء، فهل يجوز تخصيص «أكرم العلماء» بهذا المفهوم؛ سواء كانت استفادة العموم بطريق مسلك القدماء، أم مسلك المتأخّرين؟

فنقول: دلالة العامّ على العموم إمّا بالوضع و الظهور اللفظي، و إمّا بالإطلاق و مقدّمات الحكمة، و كذلك دلالة الشرطيّة- مثلاً- على المفهوم: إمّا من جهة الوضع و الظهور اللفظي، أو من جهة الإطلاق و مقدّمات الحكمة. و على أيّ تقدير: إمّا أن يكون العامّ و ما له المفهوم متّصلين و في كلام واحد، أو منفصلين و في كلامين:

فإن قلنا: إنّ دلالة كلّ واحد منهما بالوضع و ظهور اللفظ، فلا ينعقد للعامّ ظهور في العموم في صورة اتّصالهما؛ لوجود ما يصلح للمخصّصة قبل انعقاد ظهوره، فيقع الإجمال في البين، و في صورة الانفصال يصير كلّ منهما مجعلاً.

و كذلك لو فُرض أنّ دلالة العامّ على العموم بالإطلاق، و دلالة الشرطيّة- مثلاً- على المفهوم بالوضع و ظهور اللفظ.

و إن قلنا: إنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع و ظهور اللفظ- كما هو التحقيق- و دلالة الشرطيّة- مثلاً- على المفهوم بالإطلاق، فالعامّ يصلح لأن يكون بياناً مع الاتّصال، و أمّا مع الانفصال فهو مبنيّ على أنّ المراد بالبيان- الذي يعتبر عدمه في الأخذ بالإطلاق و مقدّمات الحكمة- هل هو الأعمّ من المتّصل و المنفصل، أو أنّه خصوص المتّصل؟

فعلى الأوّل لا يصحّ التمسك بالإطلاق، و يُقدّم العامّ، بخلافه على الثاني، فإنّه يقع الإجمال مع الانفصال.

و إن قلنا: إنّ دلالة كليهما بالإطلاق- لا بالوضع- يقع الإجمال أيضاً.

و أمّا ما يقال (القائل المحقّق الميرزا النائيني قدس سره): حيث إنّ المفهوم مستفاد من إناطة الجزء بالشرط، و الإناطة مدلوله للفظ و من جهة ظهوره، فيقدّم على العامّ.

ففيه: أنّ الإناطة و إن كانت كذلك لكن مجرد إناطة الجزء بالشرط لا يُفيد المفهوم، بل لا بدّ من إثبات العليّة المنحصرة للشرط، و هي إنّما تثبت بالإطلاق، كما اعترف هو قدس سره به، غاية الأمر أنّه رحمه الله تمسك لذلك بإطلاق الجزء، و غيره بإطلاق الشرط «١».

الفصل الثاني عشر في تخصيص الكتاب بالخبر

لا إشكال في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص. و ما يمكن أن يُتمسك للمنع عنه وجوه:

الأول: أن الكتاب قطعيّ الصدور، و الخبر الواحد ظنيّ السند، و لا يصحّ تخصيص القطعي بالظني «١».

و فيه: أوّلًا: النقص بالعامّ المتواتر، فإنّهم اتّفقوا على جواز تخصيصه بالخبر الواحد المذكور.

و ثانيًا: بالحلّ بأنّ الدوران ليس بين السندين، بل بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، و الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينة على التصرف في أصالة العموم، و ليس دليل اعتبار الخبر منحصراً بالإجماع؛ كي يقال: إنّه حجة فيما ليس على خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنية لا يعتمد عليه، و ذلك فإنّ العمدة في دليل اعتبار الخبر هو استقرار سيرة العقلاء على العمل به في قبال العمومات القرآنية، خصوصاً في العمومات الصادرة في مقام جعل القوانين الكلية، مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «٢» و نحوه.

الثاني: العمومات الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام الدالة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن، يجب طرحها و ضربها على الجدار «١»، أو أنّها زُخرف «٢»، أو أنّها ممّا لم يقله المعصوم «٣» عليه السلام «٤».

و فيه: أوّلًا: النقص بالخبر المتواتر، فإنّه لا ريب و لا خلاف في جواز تخصيص العامّ الكتابي به.

و ثانيًا: بالحلّ بأنّه لا مناص عن حمل المخالفة في تلك الأخبار على غير المخالفة بنحو العموم المطلق، بل على المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه؛ لصدور أخبار كثيرة منهم عليهم السلام كذلك؛ أي بنحو العموم و الخصوص المطلق، و يؤيّد قوله تعالى:

«وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» «٥»، فإنّه يدلّ على أنّ المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق، لا يُعدّ مخالفة؛ لوجود هذا النحو من المخالفة- أي العموم و الخصوص المطلق- بين الآيات في القرآن المجيد، فيكشف ذلك عن أنّ ذلك لا يعدّ مخالفة.

و السرّ في جميع ذلك: أنّ بناء العقلاء و دأبهم مستقرّ على جعل القوانين الكلية أوّلًا، ثمّ تخصيصها بالمخصّصات، و لا يعدّ ذلك عندهم مخالفة.

الفصل الثالث عشر في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

اختلفوا في أنّ الظاهر من الاستثناء الواقع عقيب جمل متعدّدة يرجع الى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة فقط؟ على قولين.

و لا بدّ من البحث هنا في مقامين:

أحدهما: في إمكان رجوعه إلى الجميع.

الثاني: في الاستظهار من اللفظ بعد إثبات إمكانه و أنّه ظاهر في أيّ منهما.

المقام الأول: في إمكان الرجوع إلى الجميع فقد يقال: إنّ آلة الاستثناء: إمّا اسمٌ مثل «غير» و نحوه، أو حرفٌ مثل «إلّا».

و على أيّ تقدير المستثنى: إمّا كلّيّ مثل الفسّاق، أو جزئيّ ينطبق عليه عناوين موضوعات الجمل التي قبله، و إمّا مشترك كزيد المشترك بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر، و كان من أفراد موضوعات الجمل من يسمّى بزيد.

فهذه ستّة أقسام.

فلو كان آلة الاستثناء اسماً، و المستثنى كليّاً أو جزئياً، ينطبق عليه عناوين موضوعات كلّ واحد من الجمل المتعدّدة، فلا ريب في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و عدم استحالته، و عدم الإشكال فيه؛ لا من ناحية آلة الاستثناء، و لا من ناحية المستثنى:

أمّا الأول: فلأنّ الموضوع له فيها عامّ كالوضع.

و أمّا الثاني: فلأنّ المستثنى أمر كليّ قابل الانطباق على الجميع أو خصوص الأخيرة.

و أمّا لو كان المستثنى جزئياً مشتركاً امتنع الرجوع إلى الجميع؛ لأنّه و إن لا يلزم منه محذور من ناحية آلة الاستثناء؛ لأنّ المفروض أنّها اسم و الموضوع له فيها عامّ، لكن المحذور إنّما هو من ناحية المستثنى؛ حيث إنّ رجوعه إلى الجميع يستلزم استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، و هو المستثنى، و هو محال، فلا يتصور رجوعه إلى الجميع.

و أمّا لو كان آلة الاستثناء حرفاً: فإن قلنا: إنّ الموضوع له في الحروف عامّ كالوضع، فالكلام فيه هو الكلام فيما لو كان اسماً في جميع الأقسام.

و إن قلنا: إنّ الموضوع له فيها خاصّ امتنع الرجوع إلى الجميع في القسم الثالث، بل هو أسوأ حالاً ممّا لو كانت اسماً؛ لأنّه يمتنع الرجوع إلى الجميع - حينئذٍ - لوجهين:

أحدهما: لزوم استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، و هو لفظ المستثنى، و هو محال.

الثاني: استعمال لفظ آلة الاستثناء في أكثر من معنى واحد أيضاً، بل حيث إنّ الحروف غير مستقلّة بالمفهومية، و أنّ معانيها آلة و حالة للغير، فاستعمالها في أكثر من معنى واحد مستلزم لفناء اللفظ الواحد في أكثر من واحد، و هو محال «١».

أقول: هذا مبنيّ على القول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، لكن عرفت سابقاً: أنّ الحقّ هو جوازه، بل هو استعمال شائع في العرف، و عرفت أنّه ليس بين المعاني الحرفيّة جامع مشترك حرفيّ هو الموضوع له للحروف، و أنّه لا يمكن حكاية جامع اسميّ عنها و عن خصوصيّاتها، فلا محيص عن الالتزام بأنّها تابعة لمتعلّقاتها و مدخولها في الاستعمال، فإن كان متعلّقها ممّا يدلّ على الكثرة، مثل «كلّ» و نحوه من ألفاظ العموم، فهي - أيضاً - مستعملة في الكثرة تبعاً له، و أنّ لفظة «من» الابتدائية في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» أو «سر من آية نقطة من البصرة»، مستعملة في الكثرة.

و أمّا ما ذكره بعضهم: من أنّ اللفظ المستعمل في المعنى فإن فيه «١»، فلا معنى له.

و حينئذٍ فجميع الأقسام الستة متصورة و ممكنة.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إنه إذا كانت آلة الاستثناء حرفاً، فهي مستعملة في معنى واحد و لو مع الرجوع إلى جميع الجمل؛ لأنه لو فرض أن المستثنى من العناوين الكلية مع اشتماله على ضمير راجع إلى المستثنى منه، مثل: «أصف التجار، و أكرم العلماء، و جالس الطلاب إلّا الفساق منهم»، فآلة الاستثناء مستعملة في إخراج الفساق، و هو معنى واحد؛ سواء رجع الضمير إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة بلا فرق بينهما؛ لأنه ليس في الأول إخراجات متعددة، بل إخراج واحد، و هو إخراج فساقهم.

و تقدم أن الضمائر و الموصولات و أسماء الإشارات حروف لا أسماء، و أنها موضوعة للإشارة لا المشار إليه، غاية الأمر أن الإشارة في مثل «هذا» إنما هي للإشارة إلى المحسوس المشاهد، و في الضمائر و الموصولات إلى الغائب، فلا فرق في الإشارة بالضمير في «إلّا الفساق منهم» بين الرجوع إلى الجميع أو البعض؛ في أن «إلّا» مستعملة في معنى واحد، و هو الإخراج، و كذلك في المستثنى الجزئي المشترك، فإن رجوع الاستثناء فيه إلى الجميع - باستعمال المستثنى في أكثر من معنى واحد - لا يستلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد، فإن لفظة «إلّا» مستعملة في إخراج زيد بما له من المعنى المتعدد، و إن قلنا بعدم جواز استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، فزيد المستثنى من الجميع مستعمل في مسمى ب «زيد»، فالمرج ب «إلّا» هو مسمى ب «زيد».

و بالجملة: رجوع الاستثناء إلى الجميع لا يستلزم استعمال أداة الاستثناء إلّا في معنى واحد، و هو الإخراج، لا الإخراجات المتعددة، و ذلك واضح.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

فقد يقال - القائل المحقق الميرزا النائيني في التقريرات -: حيث إن الاستثناء يرجع إلى عقد الوضع للقضية، فقد يتكرر عقد الوضع في الجمل المتعددة، و قد لا يتكرر:

فإن لم يتكرر عقد الوضع و لم يُذكر في الجملة الأخيرة، فهو راجع إلى الجميع مثل «أكرم العلماء، و أصفهم، و جالسهم، إلّا الفساق منهم».

و إن تكرر عقد الوضع و ذكر في الجملة الأخيرة، فالظاهر هو الرجوع إلى الأخيرة فقط؛ لأنه بعد تكرار الموضوع في الجملة الأخيرة فقد أخذ الاستثناء محلّه «١». انتهى ملخص كلامه.

و فيه: أن الاستثناء ليس راجعاً إلى عقد الوضع للقضية، بل هو استثناء من تعلّق الحكم بالموضوع، فكأنه قال: «تعلّق وجوب الإكرام بالعلماء إلّا الفساق منهم».

و يدلّ على ما ذكرنا ما اتفقوا عليه: من أن الاستثناء من النفي إثبات و من الإثبات نفي «١»، و لو رجع الاستثناء إلى الموضوع لم يكن كذلك؛ لأن الحكم - حينئذٍ - متعلّق ب «العلماء» المقيد ب «غير الفساق منهم».

فالتحقيق أن يقال: إن الحكم في الجمل المتعددة قد يتكرر مع اختلافه نسخاً، و كذلك الموضوع، مثل: أن يقال: «أكرم العلماء، و أصف التجار، و جالس الطلاب» و كان المستثنى عنواناً كلياً يشتمل على الضمير، مثل: «إلّا الفساق منهم»، فحيث إن الضمير فيه صالح لأن يرجع إلى جميع الجمل المتعددة و إلى الأخيرة فقط، و ليس أحدهما أظهر في المتفاهم العرفي، يقع الإجمال في البين بالنسبة إلى غير الأخيرة، لكنّها القدر المتيقّن من رجوع الاستثناء إليها؛

لدوران الأمر- حينئذٍ- بين الرجوع إلى الجميع و بين الرجوع إلى الأخيرة فقط؛ لُبعد رجوعه إلى غير الأخيرة، كالاولى فقط؛ لخروجه عن طريقة المحاورات و الاستعمالات.

و كذلك لو لم يشتمل المستثنى على الضمير، بل كان مقدراً، بل و لو لم يذكر الضمير و لم يُقدّر- أيضاً- مثل استثناء بني أسد في المثال بقوله: «إِلَّا بني أسد»، و فرض اشتمال كل واحد من موضوعات الجمل المتعددة المتقدمة عليهم، فلا يبعد- أيضاً- أنه كذلك، فيقع الإجمال في البين؛ لصلاحيّة رجوع الاستثناء إلى الجميع و إلى الأخيرة فقط.

و قد تتكرّر الأحكام المتعددة المتّحدة سنخاً مع تكرر الموضوعات المختلفة، مثل «أكرم العلماء، و أكرم التجّار، و أكرم الطلّاب»، فهو- أيضاً- مثل السابق في الشقوق المتصورة للاستثناء و المستثنى.

و قد تتكرّر الأحكام دون الموضوع، بل الموضوع واحد مذكور في الجملة الاولى، و الأحكام التي في الجملة الثانية و الثالثة- مثلاً- متعلّقة بضمير يرجع إليه، مثل: «أكرم العلماء و أضيفهم و جالسهم»، فإن اشتمل المستثنى على الضمير، مثل: «إِلَّا فسّاقهم»، فالظاهر عرفاً هو الرجوع إلى الجميع، فإنّه لا يصلح رجوع ضمير المستثنى إلى الضمائر المتقدمة، فلا محالة يرجع إلى «العلماء» الذي هو مرجع الضمائر في جميع الجمل، و حاصل المعنى حينئذٍ: أنّ العلماء يجب إكرامهم و ضيافتهم و مجالستهم إلّا فسّاقهم، فلا يجب شيء منها بالنسبة إلى فسّاق العلماء.

و أمّا القول: بأنّ مرجع الضمير- أي العلماء- و إن كان واحداً، إلّا أنّه يمكن فرض تعدّده بفرض الحيثيات المتعددة، فالعلماء من حيث إنهم واجبو الإكرام غير العلماء من حيث وجوب ضيافتهم، و أنّ الضمير في المستثنى راجع إليهم بإحدى الحيثيات، فهو و إن صحّ بالنظر الفلسفي، لكن الكلام إنّما هو في الاستظهار العرفي، و ما ذكر غير مسموع عند العرف.

و كذلك لو لم يشتمل المستثنى على الضمير، لكن قُدّر في الكلام، بل لا يبعد أنّه كذلك و لو لم يُقدّر لو كان المستثنى كلياً، مثل: «إِلّا بني أسد».

و قد يتكرّر الأحكام المتعددة المختلفة سنخاً أو غير المختلفة، كما في باب التنازع، مثل «أكرم و أضف و جالس العلماء إلّا الفسّاق منهم»، و قس على ذلك ما يتصور في المقام من الأقسام الاخر.

تذنيب:

هل يجوز التمسكّ بالعامّ في الجمل المشكوك رجوع الاستثناء إليها و في موارد الإجمال؛ لأنّ القدر المتيقّن هو رجوعه إلى الأخيرة، و غيرها مشكوكة، فيرجع فيها إلى أصالة العموم، أو لا، بل المرجع فيها الأصل العملي، كما اختاره في الكفاية «١»؟

التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ الدليل على أصالة الجدّ هو بناء العقلاء- كما عرفت مراراً- و لم يُحرز بناؤهم عليها في المقام؛ أي فيما إذا احتفّ العامّ بما يصلح للمخصّصة، كما فيما نحن فيه، فإنّ الاستثناء في جميع موارد الإجمال صالح لذلك، و الشكّ في بنائهم على ذلك كافٍ في عدم الجواز.

فانقدح بذلك ما في كلام المحقق الميرزا النائيني قدس سره في التقريرات: من أنّ توهّم أنّ المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقربنية، غير صحيح؛ لأنّ المتكلّم لو أراد الجميع، و مع ذلك اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء

واحد، مع تكرّر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لآخَلَّ بالبيان؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام؛ بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لا موجب لرجوعه إلى الجميع «١». انتهى حاصله.

نعم ما ذكره صحيح؛ بناءً على مذهبه من رجوع الاستثناء في المفروض إلى الأخيرة فقط، وأمّا بناءً على ما ذكرناه من الإجمال فلا.

و كذلك ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره في المقالات: من التفصيل بين كون دلالة العامّ على العموم وضعيّة، فيجوز التمسكّ بالعموم؛ لأنّ أصالة العموم- حينئذٍ- حاکمة على أصالة الإطلاق في جانب الاستثناء و المستثنى، و لا يصلح مثل هذا الاستثناء للقرينيّة على خلاف العموم؛ لأنّ قرينيّته دوريّة، فيبقى العموم على حجّيته، و بين استفادة العموم من الإطلاق، فلا يجوز التمسكّ بالعموم، لا من جهة اتّصال كلّ من إطلاقي الاستثناء و المستثنى منه بما يصلح للقرينيّة؛ لعدم إمكان قرينيّة كلّ منهما؛ إذ ظهور كلّ واحدٍ معلّق على عدم ظهور الآخر، فيلزم الدور المستحيل، بل عدم الأخذ بالإطلاق إنّما هو لعدم ظهور كلّ واحد منهما بالذات، لا لأجل اقتران اللفظ بما يصلح للقرينيّة؛ لما عرفت من عدم إمكان قرينيّة كلٍّ للآخر ببرهان الاستحالة.

مضافاً إلى أنّ الإطلاق في المستثنى تابع له، فإن رجع الاستثناء إلى الأخيرة فقط فالإطلاق في المستثنى فيها فقط، و إن رجع إلى الجميع فالإطلاق إنّما هو في المستثنى من الجميع «٢».

المطلب الخامس المطلق و المقيّد

الفصل الأوّل في تعريف المطلق و المقيّد

عرّفوا المطلق: بما دلّ على معنىّ شائع في جنسه «١»، و هذا التعريف غير مستقيم، و ذلك لأنّ الظاهر- كما صرّح به بعضهم- أنّ المراد بالموصول في التعريف هو اللفظ «٢»، فالإطلاق- حينئذٍ- من صفات اللفظ:

فإن اريد أنّ المطلق هو لفظ يدلّ على معنىّ مع الشيوع في جنسه، و أنّ حيثيّة الشيوع جزء مدلول اللفظ.

ففيه: أنّ شيئاً من المطلقات ليس كذلك، فإنّ المطلق- مثل «الرقبة»- لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة بدون زيادة على ذلك، أو مع زيادة الوحدة في مثل النكرة، فلا يدلّ واحد من المطلقات على الشيوع في الجنس بالدلالة اللفظية. نعم بعض ألفاظ العموم- مثل «أيّ» الاستفهاميّة- كذلك، لكنّها ليست من المطلقات.

و إن اريد أنّ المطلق ما دلّ على معنىّ سار في مجانساته ذاتاً، فليس المراد بالجنس هو الجنس الاصطلاحي، بل الأفراد المجانسة له، فمدلول المطلق شيء واحد و معنىّ فارد، لكنّه شائع في مجانساته ذاتاً بدون أن يدلّ اللفظ على ذلك.

فهو و إن سلّمَ عن الإشكال المذكور، لكن يرد عليه:

أوّلاً: النقص بالمقيّد كالرقبة المؤمنة، فإنّها- أيضاً- كذلك.

و ثانياً: ليس الإطلاق و التقييد وصفين للفظ، بل هما من صفات المعنى، فإنّ الإطلاق عبارة عن الخلوّ من القيد، و المطلق هو المعنى الخالي عن القيد؛ سواء كان ذلك المعنى هو موضوع الحكم، أو متعلّقه، أو نفس الحكم، أو نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم، فإنّ الإطلاق و التقييد يمكن اعتبارهما في نفس الطبيعة- في مقام الثبوت- مع

قطع النظر عن الحكم، فإنّ المصلحة و المفسدة قد تقومان بنفس الماهية و الطبيعة، و قد تقومان بالمقيدة منها، بل يمكن تصوير الإطلاق و التقييد مع قطع النظر عن وجود المصلحة و المفسدة في الماهية، فإنّ نفس طبيعة الرقبة بدون القيد مطلقة، و مع التقييد بالمؤمنة مثلاً مقيدة؛ و لو لم يتعلّق بهما حكم، و لم يترتب عليهما مصلحة أو مفسدة.

و بالجملة: ليس الإطلاق و التقييد وصفين للفظ أوّلاً و بالذات، بل للمعنى.

و ثالثاً: ليس المطلق دائماً و في جميع الموارد ماهيةً كلّيةً سارية في مجانساته، بل قد يكون جزئياً حقيقياً، كنفس الحكم الذي هو مفاد الهيئة إذا اطلق؛ لما عرفت سابقاً: أنّ الموضوع له في الهيئات خاص، و أنّها موضوعة لإيجاد الحكم، فلا معنى لسريانه في مجانساته حتّى يتكلّف في توجيهه.

فتلخص: أنّ هذا التعريف غير صحيح.

الفصل الثاني في الفرق بين الإطلاق و أقسام الماهية

ثمّ إنّ الإطلاق و التقييد وصفان إضافيان، فيمكن أن تكون الماهية مطلقة بالنسبة إلى قيد لم تُقيد به، و بالإضافة إلى قيد آخر قُيدت به مقيدة، مثل «الرقبة» في الأوّل و «الرقبة المؤمنة» في الثاني، فالتقابل بينهما أشبه بتقابل العدم و الملكة، و إنّ لم تكونا كذلك حقيقة؛ لأنّه يعتبر في الموضوع في تقابل العدم و الملكة قابليته للتقييد، كالعمى و البصر، فإنّ الأعمى قابل للبصر، و من شأنه ذلك، و بعد أن صار بصيراً تزول عنه القابلية، و يصير فعلياً، بخلاف المطلق، فإنّه ليس له حالة منتظرة؛ ليصير بعد التقييد فعلياً.

ثمّ لا فرق في أنّ معنى الإطلاق عبارة عن اللاقيدية بين موارد؛ سواء كان في الماهيات المجردة كالرقبة، أم في الأعلام الشخصية، كالبيت العتيق في قوله تعالى:

«وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» «١»، فإنّه مطلق بالإضافة إلى القيود و الحالات المتصورة فيه، كالمسقية و عدمها و نحو ذلك، و كذلك الجواهر و الأعراض من الماهيات المتأصلة، و العرضيات من الماهيات الغير المتأصلة؛ سواء اخذ في متعلّق الأمر و الحكم، أم في موضوعه، و كذلك الإطلاق في نفس الحكم و الماهية في عالم التصوّر و في مقام الثبوت؛ لما عرفت من أنّ الإطلاق و التقييد لا ينحصران في مقام الإثبات و الدلالة فقط، بل يُتصوران في مقام الثبوت أيضاً، لكن نظرهم إنّما هو الإطلاق و التقييد في مقام الإثبات و الدلالة؛ لأنّه محلّ ظهور الثمرة.

و هذا الذي ذكرناه في معنى الإطلاق لا ارتباط له بتقسيم الماهية إلى الماهية اللا بشرط و البشرط لا و البشرط شيء «١»؛ لأنّ هذه الأقسام إنّما هي للماهيات المتأصلة، و لا اختصاص للإطلاق و التقييد بها، بل الماهيات الاعتبارية قد تتّصف بالإطلاق و التقييد- أيضاً- كالبيع و النكاح و نحوهما.

لكن لا بأس ببسط الكلام في بيان هذه الأقسام تبعاً للقول، فنقول:

الماهية- كرجل- قد تلاحظ في الذهن، و هي- حينئذٍ- من الموجودات الذهنية، و حيث إنّ وجودها الذهني- و لحاظها الذي وُجدت به فيه- مغفولٌ عنه للّاحظ، و أنّه يتصوّر نفس الماهية المجردة عن جميع القيود، يمكن أن يوضع لفظ «الرجل» لها بدون تقييده بقيد من القيود، حتّى قيد وجودها الذهني، فأسماء الأجناس موضوعة لنفس الطبيعة المجردة بلحاظها كذلك.

فما يظهر من بعض المحشّين على «الكفاية»- المحقّق الاصفهاني قدس سره:- من أنّ الواضع يتصوّر الماهيّة بقيد الإرسال، فيضع اللفظ لنفسها، و لحاظ الإرسال إنّما هو لأجل السريان في جميع أفرادها «٢».

فيه: أنّ الوضع لنفس الماهيّة يتصوّرُها كذلك، كافٍ في السريان بدون الاحتياج إلى لحاظ الإرسال، مع أنّ مجردّ لحاظ الإرسال لا يُفيد ما لم يوضع اللفظ بإزائها مقيّدًا به.

فالحقّ ما عرفت: من أنّ أسماء الأجناس موضوعة لنفس الماهيّة بلحاظها كذلك، و معنى صدقها على الأفراد هو اتّحادها مع كلّ واحد منها، لا انطباقها عليها و حكايتها عنها.

ثمّ إنّ تقسيم الماهيّة إلى المطلقة و المخلوطة و المجرّدة «١»، هل هو تقسيم لنفس الماهيّة، أو أنّه تقسيم لها مقيسة إلى الاعتبارات الثلاثة، و هي بشرط شيئية و البشروطيّة و اللابشرطيّة، فالمقسّم- حينئذٍ- هو الماهيّة المقيسة إليها، لا نفس الماهيّة، و حينئذٍ فالماهيّة المقيسة إلى جميع اللواحق العارضة لها- كالبياض و السواد مثلاً- هو اللابشرط القسمي، أو أنّه تقسيم للحاظ الماهيّة، لا لنفس الماهيّة، و لا الماهيّة المقيسة إلى الاعتبارات الثلاثة؟

فنقول: لا بدّ من ملاحظة أنّ هذا التقسيم من الفلاسفة العظام، هل هو مجردّ فرض و اعتبار؛ بحيث يمكن أن يُفرض شيء واحد لا بشرط و بشرط شيء و بشرط لا، أو أنّ الأقسام المذكورة انعكاسات عن الخارج و صور له و حاكية عن الحقائق الواقعيّة، و إنّما ذكروها في مقام التعليم و التعلّم، كما أنّ مراتب الفصول و الأجناس من العالي و السافل منهما و المتوسطّات صور للعالم؛ حيث إنّ الهیولی الاولى التي هي مادّة الموادّ، لمّا تحرّكتُ قُبلت الصورة الجسميّة أوّلًا، فمنها ما وقفت عليها و تعصّت عن الترقّي إلى ما فوقها؛ أي الصورة المعدنيّة كالحجر و المدر، و منها ما تحرّكت إلى ما فوقها، و قبلت الصورة المعدنيّة، و المعدنيّات- أيضًا- ما وقفت على صورتها متعصّية عن التحرك إلى ما فوقها؛ أي الصورة النباتيّة كالشجر و ساير النباتات، و منها ما تحرّكت عنها إلى ما فوقها، و قبلت الصورة الحيوانيّة، و الحيوانات- أيضًا- كذلك منها ما وقفت على صورتها، و منها ما تحرّكت إلى ما فوقها، و هي الصورة الإنسانيّة.

و هذه الحركة من الهیولی الاولى في هذه المراتب، منها ما يحتاج إلى فصل زمانٍ، و في بعضها بدون فاصلة من الزمان، فالمعدن الذي هو في الذهب غير المعدن الذي هو في الإنسان، و الحيوانيّة التي في البقر- مثلاً- غير الحيوانيّة التي في الإنسان، فمراتب الأجناس و الفصول ليست مجردّ فرض و اعتبار، بل هي صور عالم الكون.

و أمّا تقسيم الماهيّة إلى الأقسام الثلاثة، فيظهر من بعضهم: أنّها مجردّ فرض و اعتبار، و أنّها قد تعتبر لا بشرط، و قد تعتبر بشرط لا، و قد تعتبر بشرط شيء «١».

و أجابوا عن الإشكال في هذا التقسيم- بأنّه تقسيم للشيء إلى نفسه و إلى غيره، و اتّحاد المقسّم مع بعض الأقسام «٢»- بالفرق بين اللابشرط القسمي و اللابشرط المقسّمي، و أنّ اللابشرط القسمي هو ما لوحظ فيه اللابشرطيّة، و قُيدت الماهيّة بها، بخلاف المقسّمي، فإنّه لم يلاحظ فيه مع الماهيّة شيء حتّى اللابشرطيّة «٣».

و نظير ذلك الفرق بين المادّة و الجنس و النوع، فقالوا: إنّ الماهيّة إن اعتبرت بشرط شيء فهي النوع، و إن اعتبرت بشرط لا فهي المادّة، و إن اعتبرت لا بشرط فهي الجنس «٤»، فالفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار، و أنّها إذا اعتبرت لا بشرط أمكن حملها، و إن اعتبرت بشرط لا امتنع حملها.

لكن هذا كلّه خلاف مراد الفلاسفة و الحكماء؛ لأنّ الفرق بين المادّة و الجنس و النوع ليس بمجردّ الفرض و الاعتبار الذهنيّ، بل الفرق بينها أمر واقعيّ تكوينيّ؛ لأنّ الهیولی بعد ما قبلت صورةً من الصور النوعيّة كالجوزة- مثلاً- صارت

المادة فعلية، ثم ان كان فيها استعداد كونها شجرة، فهي مادة للشجرة، فالمادة الاولى للصورة النوعية للجوزة بشرط شيء عند صيرورتها جوزة، و تركيبها مع صورة الجوزة اتحادية؛ بمعنى أن المادة صارت فعلية، و المادة الثانية التي في الجوزة- أي الاستعداد للشجرية و قبولها لصورة الشجرية- هي اللابشرط بالنسبة إلى صورة الجوزة، و تركيبهما انضمامي؛ بمعنى أن لها الاستعداد لقبول صورة الشجرية، و هو موجود مع صورة الجوزة، لا أنها شيء التصق بها، فالأول هو النوع، و الثاني هو المادة.

و كذلك فيما نحن فيه، فإن تقسيم الماهية إلى الاعتبارات الثلاثة بمجرد الفرض و الاعتبار، بل كل ماهية إذا قيست بحسب ذاتها أو وجودها الخارجي إلى شيء آخر من لوازمها و لواحقها، فهي بالإضافة إليه: إما بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط، مثلاً: إذا قيست الماهية في وجودها الخارجي- كالجسم- بالنسبة إلى التحيز، فهي بشرط شيء بالنسبة إليه؛ لعدم انفكاكه عنه في وجوده، و إذا قيست إلى التجرد فهي بشرط لا بالنسبة إليه؛ لاستحالة اتصافها به، و إذا قيست إلى مثل البياض و السواد فهي لا بشرط؛ لإمكان اتصافها بهما و عدمه.

و هكذا الماهية بحسب ذاتها إذا قيست إلى شيء آخر فلا تخلو عن أحد الأمور الثلاثة: فإنها بالنسبة إلى ما لا يمكن انفكاكها عنه كلوازمها بشرط شيء، و بالنسبة إلى ما لا يمكن اتصافها به بشرط لا، و بالنسبة إلى ما أمكن فيه الأمان، و ليست آبية عنه و عن عدمه، فهي لا بشرط، فالفرق بين الأقسام المذكورة ليس مجرد الفرض و الاعتبار الذهني؛ بحيث إذا لوحظت بشرط لا عن شيء واحد فهي بشرط لا، و إذا اعتبرت بشرط ذلك الشيء فهي بشرط شيء، و إذا اعتبرت لا بشرط عن ذلك الشيء فهي اللابشرط، و أنها إذا اعتبرت لا بشرط شيء أمكن حملها، و إن اعتبرت بشرط لا عن هذا الشيء امتنع حملها.

بل الفرق بينها واقعي كما عرفت، و حينئذ فالمقسم في الأقسام المذكورة، هي نفس الماهية المطلقة المتحدة مع كل واحد من الأقسام، و لا يرد عليه إشكال لزوم تقسيم الشيء إلى نفسه و غيره.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن أسماء الأجناس موضوعة لنفس الطبيعة المطلقة اللابشرط المقسمي، و تعرف ما في كلام الميرزا المحقق النائيني قدس سره على ما في التقارير، فإنه قال ما حاصله: إن الماهية قد تعتبر بشرط لا؛ بمعنى أنها تعتبر على نحو لا تتحد مع ما هو معها، فهي بهذا الاعتبار مغايرة لما هي تتحد معه باعتبار آخر، و الماهية المعتبرة على هذا النحو، تقابلها الماهية المعتبرة لا بشرط بالإضافة إلى الاتحاد، و هذا كما في المشتقات بالإضافة إلى مبادئها، و كما في الجنس و الفصل بالإضافة إلى المادة و الصورة، فهي- أي المبادئ- آبية عن حمل بعضها على بعض و على الذوات المعروضة لها؛ لأنها اخذت بشرط لا، و أما المشتقات فهي قابلة لحمل بعضها على بعض آخر، لا بمعنى أنها تعتبر على نحو لا يكون معها شيء من الخصوصيات، و اللابشرط بهذا المعنى خارج عما هو محل الكلام.

و قد تعتبر الماهية بشرط لا؛ بمعنى أنها تعتبر على نحو لا يكون معها شيء من الخصوصيات اللاحقة لها، و يُعبر عنها بالماهية المجردة، فهي بهذا الاعتبار من الكليات العقلية التي يمتنع صدقها على الموجودات الخارجية، و الماهية المأخوذة بشرط لا بهذا المعنى يقابلها أمران:

الأول: الماهية المعتبرة بشرط شيء؛ أي الماهية الملحوظ معها اقترانها بخصوصية من الخصوصيات اللاحقة لها؛ سواء كانت تلك الخصوصية وجودية أو عدمية، و يعبر عنها بالماهية المخلوطة، و الماهية بهذا الاعتبار تنحصر صدقها على الأفراد الواحدة لتلك الخصوصية، و يمتنع صدقها على الفاقدة لها.

الثاني: الماهية المعتبرة لا بشرط؛ أعني بها ما لا يعتبر فيه شيء من الخصوصيتين المعترتين في الماهية المجردة و المخلوطة، و يُعبّر عنها بالماهية المطلقة و الماهية المأخوذة بنحو اللابشرط القسمي، و هو المراد بلفظ المطلق حيثما اطلق في المباحث، و الماهية بهذا الاعتبار قابلة للصدق على جميع الأفراد المعتبرة كل منها بخصوصية تغاير خصوصية الفرد الآخر.

فظهر بذلك: أنّ الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين إنّما هو اللابشرط القسمي، دون المقسمي؛ لأنّ اللابشرط المقسمي أي نفس الطبيعة من حيث هي جامعة بين الكلي المعبر عنه باللابشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين، و الكلي المعبر عنه بالماهية المأخوذة بشرط شيء، الذي لا يصدق إلّا على الأفراد الواحدة لما اعتبر فيه من الخصوصية، و من الواضح أنّه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلي الطبيعي؛ لأنّ الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الأفراد الخارجية الممكن صدقه عليها، فهو- حينئذٍ- قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الأفراد الخارجية، و لا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له و لنفسه؛ لأنّ المقسم لا بدّ أن يكون متحققاً في جميع أقسامه، فالمقسم هو الجامع القابل للصدق على الخارج و على الكلي العقلي، و لا يُعقل أن يكون الكلي الطبيعي هو الجامع بين الماهية المجردة و الأفراد الخارجية، بل هو المتمخّص في كونه جهة جامعة بين جميع الأفراد الخارجية المعبر عنها باللابشرط القسمي، و الجامع بين جميع هذه الأقسام هي الماهية المأخوذة على نحو اللابشرط المقسمي.

و اتّضح بذلك: أنّ الفرق بين اللابشرط القسمي و بين المقسمي: هو أنّ اللابشرط المقسمي قد اخذ لا بشرط بالإضافة إلى خصوصيات الأقسام الثلاثة، الممتاز كل واحد منها عن الآخر باللاحظ، و اللابشرط القسمي قد اخذ لا بشرط بالإضافة إلى الخصوصيات و الأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتّصاف أفرادها بها، كالعلم و الجهل بالنسبة إلى الإنسان.

و من ذلك يظهر أنّه يمكن تقسم الماهية إلى أقسامها الثلاثة بوجه آخر: و هو أن يقال: إنّ الماهية إمّا أن تلاحظ على نحو الموضوعية و غير فانية في مصاديقها الخارجية، فهي الماهية المجردة المأخوذة بشرط لا، و إمّا أن تلاحظ على نحو الطريقية و فانية في جميع المصاديق؛ بحيث يكون المحمول الثابت لها ثابتاً لجميعها، فهي الماهية المطلقة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي، و إن لوحظت فانية في قسم خاص من الأقسام دون غيره، فهي الماهية المأخوذة بشرط شيء.

ثمّ قال: إنّنا مهما شككنا في شيء لا نشكّ في أنّ الإطلاق مساوق لأخذ الماهية على نحو يسري الحكم الثابت لها إلى جميع أفرادها، فيكون مفاد «أعتق رقبة» مثلاً- بعد فرض تمامية مقدّمات الإطلاق في الكلام- مساوفاً لمفاد «أعتق آية رقبة»، و هذا المعنى لا يتحقّق في فرض كون اللابشرط القسمي مقسماً «١». انتهى ملخص كلامه على ما في تقارير درسه.

أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال و التناقض الغير القابل للجمع، و لنذكر بعضها:

أما أوّلًا: فلأنّ ما ذكره من التقسيم أوّلًا: بأنّ البشرط لا: عبارة عن أخذ الماهية و اعتبارها على نحو لا يكون معها شيء من الخصوصيات، و بشرط شيء:

عبارة عن أخذها و اعتبارها مع خصوصية من الخصوصيات، و لا بشرط: عبارة عن أخذها و اعتبارها على نحو لا يعتبر فيها شيء من الخصوصيتين.

فيه: أنّه إن أراد من الأخير- أي اللابشرط القسمي- أنّه ما لوحظ و اعتبر فيه عدم اعتبار شيءٍ من الخصوصيّات- كما هو الظاهر- فاللابشرط بهذا المعنى كلّيّ عقليّ، لا موطن له إلّا العقل و الذهن، و يمتنع صدقه على الخارج؛ لتقوّمه بالاعتبار و اللحاظ الذي هو أمر ذهنيّ، و لا يمكن صدقه على الخارج.

فإن قلت: إنّ ذلك مُسلّم لو اخذ لحاظ عدم الاعتبار بالمعنى الاسميّ، و أمّا لو اخذ بالمعنى الحرفيّ فلا يمتنع صدقه على الخارج و حمله عليه، كما ذكره صاحب الدُّرر ردّاً على «الكفاية» «١»؛ حيث قال: و فيما أفاده- أي صاحب الكفاية من امتناع الصدق على الخارج- نظر؛ لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما أنّه تنتزع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسميّ؛ إذ هي بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج، و لا تنطبق على شيء، و لا معنى لكلّيّة شيءٍ لا ينطبق على الخارج أصلاً «٢». انتهى ما في «الدُّرر».

قلت: المراد من المعنى الحرفيّ هو عدم لحاظ عدم اعتبار مقارنتها مع إحدى الخصوصيّات، في قبّال المعنى الاسمي الذي هو عبارة عن لحاظ ذلك، و حينئذٍ فإذا قُسمت الماهيّة إلى الأقسام الثلاثة: فإمّا أن يجعل اللابشرط القسمي نفس الماهيّة، أو الماهيّة الملحوظة عدم مقارنتها مع إحدى الخصوصيّات «٣»:

فعلى الأوّل: يلزم اتّحاد القسم و المَقْسَم، كما ذكرنا أوّلًا.

و على الثاني: فهو من الكلّيّات العقليّة؛ لتقوّمه بالاعتبار العقلي، و يمتنع صدقه على الخارج؛ لأنّه يلزم أن لا يكون الموجود في الخارج نفس الإنسان و ماهيّته، بل الإنسان مع قيد الاعتبار، و هو محال، فإنّ الموجود في الخارج هو نفس ماهيّة الإنسان، و يمتنع حمل الإنسان مع قيد لحاظ عدم اعتبار خصوصيّة معه على الإنسان الموجود في الخارج.

مضافاً إلى أنّه لا معنى لأخذ اللحاظ في مقام التقسيم بالمعنى الاسمي.

و إن أراد أنّ اللابشرط القسمي هو ما لم يعتبر فيه لحاظ عدم الاعتبار، بل لوحظ فيه نفس الماهيّة فقط، يتوجّه عليه إشكال لزوم الاتّحاد بين المقسم و بعض الأقسام، لكن الظاهر أنّ مراده هو الأوّل.

و ثانياً: أنّه قدس سره ذكر في صدر كلامه عدم اعتبار شيءٍ من الخصوصيّتين في اللابشرط القسمي «١»، و هو مناقض لما ذكره من الفرق بين المقسم و الأقسام: من أنّ اللابشرط القسمي عبارة عمّا اخذ لا بشرط بالإضافة إلى الخصوصيّات و الأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتّصاف أفرادها بها، كالعلم و الجهل بالنسبة إلى الإنسان.

و ثالثاً: ما ذكره قدس سره في التقسيم الأخير من معنى اللابشرط القسمي مناقض لما ذكره أوّلًا لمعناه؛ لتقوّمه فيما ذكره أخيراً بالفناء في الأفراد، و اعتبار ذلك فيه دون الأوّل.

اللّهمّ إلّا أن يكون تقسيماً آخر و هو كما ترى، مضافاً إلى أنّه غير مستقيم في نفسه؛ لامتناع صدقه- حينئذٍ- على الخارج؛ لتقوّمه باعتبار الفناء الذي هو أمر ذهنيّ.

و رابعاً: ما ذكره أخيراً في مقام الفرق بين المقسم و الأقسام- أيضاً- مناقض لما ذكره أوّلًا؛ فإنّ المقسم- بناءً على ما ذكره أوّلًا- هو نفس الماهيّة و الطبيعة، و جعله هنا الماهيّة التي اخذت لا بشرط بالإضافة إلى خصوصيّات الأقسام الثلاثة بلحاظ الماهيّة، و تصوّرها في كلّ واحد منها على نحو يُغيّر لحاظها في الآخر، و حينئذٍ فلا محيص إمّا عن

الالتزام بأنَّ الفرق بين الأقسام و المقسم بمجرد الاعتبار و الغرض، كما يظهر من المحقق السبزواري في المنظومة؛ حيث قال:

مخلوطة مطلقة مُجَرَّدة عند اعتباراتٍ عليها مُورَّدة «٢»

أو عن ما ذكرناه و حقَّقناه مفصَّلًا.

تتميم: في اسم الجنس و عَلم الجنس

ثمَّ إنَّه قال في «الكفاية»: المشهور بين أهل العربيَّة أنَّ عَلم الجنس - كإِسامة - موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعيِّنة بالتعيُّن الذهني «١»، و لذا يُعامل معها معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق: أنَّه موضوع لصِرف المعنى بلا لحاظ شيءٍ معه أصلًا كاسم الجنس، و التعريف فيه لفظيٌّ، و إلَّا لما صحَّ حمله على الأفراد بلا تصرُّف و تجريد؛ لأنَّه على المشهور كُلِّي عقليٌّ لا يكاد يصدق عليها إلَّا مع التجريد، مع أنَّه لا معنى للوضع لما يحتاج إلى التجريد عنه في الاستعمالات المتعارفة «٢».

و أورد عليه في «الذُرر»: بأنَّ لحاظ التعيُّن إنَّما هو بالمعنى الحرفيِّ دون الاسميِّ؛ كي يمتنع حمله على الخارج، و حينئذٍ يجوز حمله على الخارج بلا عناية التجريد «٣».

أقول: هذا الجواب - على فرض تماميَّة أصل المطلب - غير وجيه؛ لأنَّه لا معنى للحاظ التعيُّن إلَّا بالمعنى الاسمي - كما أشرنا إليه - فلا بدَّ من بيان معنيي المعرفة و النكرة؛ ليتَّضح الفرق بينهما.

فنقول: الفرق بينهما حقيقيٌّ واقعيٌّ، فإنَّ لبعض المفاهيم تعيُّنًا في نفس الأمر و في عالم المفهوميَّة، كمفهوم «زيد»، فإنَّ مفهومه أمر متعيَّن حقيقيٌّ، و بعضها ليس كذلك، فإنَّ مفهوم «رجل» غير متعيَّن في نفس الأمر و في عالم المفهوميَّة، و حينئذٍ فالماهيَّة بحسب ذاتها لا معرفة و لا نكرة، بل اللفظ الموضوع بإزائها لا يستعمل بنفسه إلَّا مع إلحاق اللواحق، بل المنكوريَّة و المعروفيَّة من العوارض اللاحقة للماهيَّة، و إلَّا فهي في مرتبة ذاتها لا معرفة و لا نكرة، و لأجل أنَّها كذلك قد تلحقها النكارة و قد يلحقها التعريف، و لو كانت نكرة لما أمكن عروض التعريف عليها بالعكس، و حينئذٍ فإن قلت: «الرجل» فهو معرفة، و إن قلت: «رجل» فهو نكرة.

و حينئذٍ فيمكن أن يكون عَلم الجنس موضوعًا للماهيَّة المتعيِّنة واقعًا من بين الماهيَّات ممتازة عنها، فإنَّ ماهيَّة «الأسد» ممتازة عن جميع ما سواها من الماهيَّات في نفس الأمر، و وُضِعَ عَلم الجنس بإزائها، لا بإزائها مع لحاظ التعيُّن بنحو يجعل لحاظ تعيُّنها جزءًا للموضوع له؛ ليرد عليه امتناع الحمل - حينئذٍ - إلَّا مع التجريد كما في «الكفاية» «١»، بل موضوع للماهيَّة المتعيِّنة في نفس الأمر، و حينئذٍ فمفاد «أسد» هو مفاد «إِسامة»، غاية الأمر أنَّ اسم الجنس المعرَّف باللام يدلُّ على الماهيَّة المتعيِّنة بتعدُّد الدالِّ و المدلول، و عَلم الجنس يدلُّ عليه بنفسه بدلًا واحد، و حينئذٍ فالتعريف في أسماء الأجناس حقيقيٌّ على وفق القاعدة، كالتعريف في أعلام الأشخاص، لا لفظيٌّ على خلاف القاعدة.

و ليس المراد مطلق التعيُّن؛ كي يقال: إنَّ النكرة - أيضًا - كذلك؛ لأنَّها ممتازة عن المعرفة؛ لما عرفت من أنَّ المراد هو التعيُّن بحسب المفهوم، و النكرة ليست كذلك، فهي بحسب المفهوم ممتازة عن غيرها هو الموضوع له للفظها.

و أمَّا المفرد المحلَّى باللام: فالحقَّ أنَّ الألف و اللام موضوعتان لمعنى واحد، و هو تعريف الجنس، و مفيدتان للتعيين.

و أمّا العهد الذهني و الحضور و الذّكري و الخارجي و الاستغراق، فهو مستفاد من القرائن الخارجيّة، كالحضور و الذكر و نحوهما.

و أمّا الجمع المحلّي باللام: فالحقّ أنّ اللام فيه مفيدة لتعريف الجمع و الإشارة إلى مرتبة معيّنة منه، و هي المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، فإنّها المتعيّنة في نفس الأمر فقط، و أمّا أقلّ الجمع كالثلاثة فليست متعيّنة؛ لصدقها على كثيرين من أفراد الثلاثة، بخلاف جميع الأفراد، فلا يرد عليه ما أورده في «الكفاية» «١».

و أمّا النكرة مثل «رجل» في «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» «٢» و نحوه، أو في «جنني برجل»، فاختلفوا في أنّ معناها جزئيّ حقيقيّ فيهما «٣»، أو كليّ فيهما «٤»، أو أنّه جزئيّ معلوم بالنسبة إلى المتكلّم في الأوّل، و كليّ في الثاني «٥»، على أقوال أفواها الثاني، فإنّه لا فرق بينهما في أنّ مفهوم «رجل» هو فرد غير معيّن من أفراد الرجال، و أمّا أنّه معلوم و مصداق معيّن عند المتكلّم في الأوّل، فإنّما هو لقريّة خارجيّة، و هي كلمة «جاءني».

و اخترنا الاختصار في هذه المباحث لخروجها عن المقصد، فلنرجع إلى أصل المبحث.

الفصل الثالث في مقدّمات الحكمة

فنقول: ليس معنى الإطلاق هو السريان الشمولي أو البدلي أو تعلّق الحكم بالأفراد؛ كي يُستشكّل في عدّ النكرة و أسماء الأجناس من المطلقات، و يُجاب: بأنّ الإطلاق فيهما إنّما هو بالوضع كما هو المشهور «١»، أو بمعونة مقدّمات الحكمة كما نسب إلى سلطان «٢» العلماء.

بل معنى الإطلاق في الجميع معنى واحد؛ سواء كان في الماهيّة، أو في أفرادها، أو في أحوال العلّم، أو في الحكم، و هو اللاقيديّة، كما مرّت إليه الإشارة غير مرّة، فإنّ السريان و الشمول هو معنى العموم لا الإطلاق، و ليس معنى الإطلاق لحاظ الحالات و الخصوصيّات، و ليس من صفات اللفظ- أيضاً- بل من أوصاف المعنى.

و حينئذٍ فما ذكره في «الكفاية»: - من أنّ المطلق هو اسم الجنس و القسم الثاني من النكرة فقط، لا القسم الأوّل، و أنّه لا يبعد أن يكون الجري في هذا الإطلاق على وفق اللّغة، لا أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصّاً «١»- غير وجيه.

و كذا ما ذكره بعد ذلك: من أنّه بعد جريان مقدّمات الحكمة و إثبات الإطلاق لا فرق بينه و بين العموم «٢».

إنّما أنّ الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة إنّما هو في موردين في المطلق: أحدهما بالنسبة إلى الأنواع، كالروميّة و الزنجيّة بالنسبة إلى الإنسان، و ثانيهما بالنسبة إلى الأفراد، بخلاف العامّ، فإنّه لا يحتاج فيه بالنسبة إلى الأفراد إلى مقدّمات الحكمة، و إن احتيج إليها بالنسبة إلى الأنواع.

و أمّا مقدّمات الحكمة فلا يحتاج في إثبات الإطلاق منها إلّا إلى كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، و هذه هي المقدّمة الاولى. فإنّه لو لم يكن في مقام بيان تمام المراد بالنسبة إلى حكم، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة إليه، كما لو قال: «إذا شككت فابنّ على الأكثر»، فإنّه لا يصحّ الأخذ بالإطلاق بالنسبة إلى الصلاة، و أنّ الصلاة بنحو الإطلاق كذلك و لو نافلة؛ و ذلك لعدم صحّة الاحتجاج للبعد على المولى بذلك؛ لأنّه يصحّ للمولى أن يجيب: بأنّي لم أكن في مقام بيان حكم ذلك، بل في مقام بيان حكم الشكّ إجمالاً.

و قال في «الذُّرر»: إنَّه لا احتياج إلى هذه المقدِّمة- أي إحراز أنَّ المتكلِّم في مقام بيان تمام المراد- في الحمل على الإطلاق مع عدم القرينة؛ لأنَّ المهملة مردَّدة بين المطلق و المقيد، و لا ثالث لهما، و لا إشكال في أنَّه لو كان مراده المقيد فالإرادة متعلِّقة به بالأصالة، و إنَّما تُنسب إلى الطبيعة بالعرَض و المجاز لمكان الاتِّحاد، فنقول: لو قال القائل: «جئني بالرجل- أو- برجل» فهو ظاهر في أنَّ الإرادة أوَّلًا و بالذات متعلِّقة بالطبيعة، لا أنَّ المراد هو المقيد، و إنَّما أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتِّحاد، و بعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد، و هذا معنى الإطلاق «١». انتهى.

و فيه: أنَّ هذا البيان إنَّما يصلح لإثبات الاحتياج إلى تلك المقدِّمة في الأخذ بالإطلاق، فإنَّه لو لم يكن المتكلِّم في مقام البيان و لم يُحرز ذلك، كيف يمكن إثبات ظهور أنَّ الإرادة أوَّلًا و بالذات متعلِّقة بالطبيعة؟! فالظهور المذكور موقوف على إحراز كون المتكلِّم في مقام البيان.

و أمَّا المقدِّمة الثانية: و هي عدم ذكر القرينة و القيد، كما في «الكفاية» أنَّها إحدى المقدِّمات التي لا بدَّ منها في إثبات الإطلاق «٢»، فهو من الأعاجيب؛ لأنَّ مورد جريان مقدِّمات الحكمة هو ما إذا شكَّ في الإطلاق و التقييد فيحكم بالإطلاق بمعونة مقدِّماته، و مع إحراز عدم القيد لا يبقى شكَّ في الإطلاق، مع كون المتكلِّم في مقام بيان تمام المراد، فمع إحراز عدم القيد و القرينة يتحقَّق موضوع الإطلاق، لا أنَّه شرطه.

و أمَّا المقدِّمة الثالثة: التي ذكرها في «الكفاية» «٣» و هي عدم وجود القدر المتيقَّن في مقام التخاطب؛ و لو كان المتيقَّن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب في البين، و المراد بالقدر المتيقَّن في مقام التخاطب هو كون الكلام و المخاطب بحيث و حاله يُفهم القدر المتيقَّن من تعلُّق الحكم بالأفراد- و أنَّ أفراداً معيَّنة أو أصنافاً أو أنواعاً خاصَّة متعلِّقة للحكم قطعاً- بمجرد إلقاء الكلام؛ لمكان ما في ذهن المخاطب من الانس و غيره.

و المراد من القدر المتيقَّن في الخارج عن مقام التخاطب: هو أنَّ لا يكون الكلام و المخاطب كذلك، و لا يفهم المخاطب القدر المتيقَّن بمجرد إلقاء الكلام، و إنَّ فهم ذلك بعده بالتأمُّل و التدبُّر.

فنقول: إنَّه لا احتياج إلى هذه المقدِّمة أيضاً، بل لا معنى لها حسب ما مرَّ: من أنَّ المطلق: عبارة عن ما ليس له قيد، و الإطلاق: عبارة عن اللاقيديَّة، و ليس معناه الشيوع و السريان إلى الأفراد، و حينئذٍ فلو كان المتكلِّم في مقام البيان، و جعل متعلِّق حكمه نفس الطبيعة، مثل طبيعة الرقبة في «أعتق رقبة»، يُحكم بالإطلاق، و يصحَّ احتجاج العبد على مولاه لدى المخاصمة و اللجاج بالإطلاق، و ليس للمولى أن يجيبه بالاعتماد على القدر المتيقَّن الموجود من أفراد مخصوصة كالمؤمننة من الرقبة أو صنف خاصٍّ أو نوع كذلك؛ لأنَّ واحداً منها لم يكن متعلِّقاً للحكم، بل المتعلِّق له نفس الطبيعة، و لو أراد المقيد يلزم عليه البيان.

و إنَّ اريد بذلك أنَّ المكلف يقطع بالامتنال و خروج العهدة عن التكليف بالإتيان بالمقيد- أي القدر المتيقَّن- و عتق الرقبة المؤمنة- مثلاً- على أيِّ تقدير؛ سواء تعلَّق الحكم بالطبيعة أو الطبيعة المقيدة واقعاً، بخلاف ما لو أعتق فرداً غيرها، فإنَّه يحتمل عدم تعلُّق الأمر به واقعاً، فلا يقطع بالامتنال.

ففيه: أنَّ القدر المتيقَّن في مقام الإطاعة و الامتنال غير القدر المتيقَّن في مقام تعلُّق الحكم و الخطاب؛ إذ لا ريب في صحَّة الاحتجاج فيما لو أُطلق في مقام البيان، مع وجود القدر المتيقَّن في مقام الامتنال.

و بالجملة: لا احتياج في الأخذ بالإطلاق إلى هذه المقدّمة، و لا إلى المقدّمة الثانية، بل يكفي كون المتكلّم في مقام البيان.

هذا بناءً على ما اخترناه من معنى الإطلاق، و أنّه عبارة عن اللاقيديّة.

و أمّا بناءً على ما اختاره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره و غيره: من أنّ الإطلاق عبارة عن الشيعو و السريان «١»- أي سريان الحكم إلى الأفراد- فلا إشكال في الاحتياج إلى المقدّمة الاولى- أي كون المتكلّم في مقام البيان- في التمسك بالإطلاق.

و أمّا المقدّمة الثانية- أي عدم ذكر القيد- ففيها: أنّها محقّقة لموضوع الإطلاق، و مع إحراز عدم القيد لا يشكّ في الإطلاق؛ ليفتقر إثباته إلى المقدّمات.

و أمّا المقدّمة الثالثة: فقال في «الكفاية» في تقريب الاحتياج إليها: إنّ مع وجود القدر المتيقّن لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الغرض أنّه بصدّ بيان تمامه، و قد بينه، لا بصدّ بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه «١».

و قال في الحاشية: لو كان المولى بصدّ بيان أنّه تمامه ما أخلّ ببيانه، بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، و إلّا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، و إلّا فقد أخلّ بغرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلّا بصدّ بيان أنّ المتيقّن مراد، و لم يكن بصدّ بيان أنّ غيره مراد أو غير مراد، قبلاً للإجمال و الإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة «٢». انتهى.

و فيه: أنّه على فرض حكاية الطبيعة عن الأفراد و أنّها مرآة لها، فهي تحكي عن جميع الأفراد؛ إذ لا معنى لحكاية الطبيعة المطلقة عن الأفراد المقيّدة، التي فُرض أنّها القدر المتيقّن، فلو جعل متعلّق الحكم الطبيعة الحاكية عن الأفراد، صحّ الحكم بالإطلاق و الاحتجاج على المولى و لو مع وجود القدر المتيقّن بالمعنى المذكور في البين؛ حيث إنّ المفروض أنّ متعلّق الحكم هي نفس الطبيعة المطلقة الحاكية عن جميع الأفراد بزعمهم، و يكفي الإتيان بأيّ فرد من أفرادها، مثلاً: لو سأله عن بيع المعاطاة، فأجاب: بأنّه أحلّ الله البيع، فإنّه يصحّ الأخذ بإطلاقه، و لا يمنعه تقدّم السؤال، مع أنّه القدر المتيقّن بملاحظة السؤال، ثمّ بعد إحراز أنّ المتكلّم في مقام البيان صحّ التمسك بالإطلاق، و الاحتجاج به على المولى، و لا فرق فيه بين الإطلاق في نفس الحكم و متعلّقه أو موضوعه أو غير ذلك.

لكن اورد عليه بوجهين:

الأوّل: أنّه لو احرز أنّ المتكلّم في مقام البيان، مع جعل الطبيعة متعلّقة أو موضوعة للحكم، كالرقبة في «أعتق الرقبة»، ثمّ ظفر بالمقيّد المنفصل، يكشف به عن أنّه لم يكن في مقام البيان، و معه لا يجوز التمسك بإطلاقه بالنسبة إلى قيود آخر، كالعدالة المشكوك في تقييدها بها؛ لكشف الخلاف، و أنّه لم يكن في مقام البيان «١».

الثاني: أنّ المقدّمات المذكورة إنّما تُنتج الإطلاق لو كان المتكلّم من الموالى العرفيّة، الذين ليس دأبهم تقييد مطلقاتهم بالدليل المنفصل، و أمّا من دأبه و ديدنه جعل القوانين الكلّيّة، ثمّ الإتيان بالقيود في فصول منفصلة عن ذلك، فلا يستقيم ذلك، و لا تنتج المقدّمات المذكورة صحّة الأخذ بالإطلاق.

أقول: أمّا الوجه الأوّل: ففيه أنّه إنّما يردّ لو قلنا: إنّ تقييد المطلق موجب للتجوّز فيه، و أمّا لو لم نقلْ بذلك، و أنّ التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق- كما مرّ تفصيلاً- فلا يسقط المطلق عن الحجّية بعد التقييد، كما في العامّ بعد التخصيص.

توضيحه: أنّه لو قال: «أعتق الرقبة»، فيتخيّل أنّه في مقام بيان تمام مراده، فمقتضى أصالة الإطلاق هو أنّ المطلق استعمل في معناه، كالرقبة في نفس الطبيعة، و مقتضى أصالة الجّد هو أنّ ذلك مراده جّدّاً أيضاً، فإذا وُجد مقيد بعد ذلك بدليل منفصل - مثل: «لا تعتق رقبة كافرة»- يكشف ذلك عن عدم صحّة جريان أصالة الجّد بالنسبة إلى هذا القيد، وأنّ متعلّق الحكم بحسب الجّد هو الرقبة المؤمنة، وأمّا بالنسبة إلى قيود آخر شكّ فيها- كالعدالة و العلم- فلا مانع من جريان أصالتي الإطلاق و الجّد بالنسبة إليها، كما هو الحال في العامّ المخصّص بالمنفصل، فإنّه حجة فيما بقي بعد التخصيص.

و أمّا الوجه الثاني: ففيه- أيضاً- أنّ مقتضاه عدم جواز التمسك بالإطلاق قبل الفحص عن المقيد و المعارض، و هو مسلّم، بل جميع الأدلّة كذلك لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن المعارض، كالعامّ قبل الفحص التامّ عن المخصّص و المعارض، و لا محيص عنه، لكن إذا تفحص المجتهد بمقدار يُخرج المطلق عن المعرضيّة للتقييد، جاز التمسك بإطلاقه إذا كان المتكلّم في مقام البيان.

ثمّ إنّّه لو علّم أنّ المولى في مقام بيان تمام مراده، فلا إشكال في جواز التمسك بإطلاق كلامه، و لو علّم أنّه ليس في مقام البيان، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بإطلاق كلامه، و لو شكّ في ذلك ففيه تفصيل؛ لأنّه إمّا أن يعلم أنّه في مقام بيان ذلك الحكم، لكن يُحتمل أن لا يكون في مقام [بيان] تمام مراده، كما لو سأله عن الشكّ بين الثلاث و الأربع، فقال: «ابن على الأربع»، فإنّه لا يُحتمل أنّه في الجواب في مقام بيان حكم آخر غير حكم الشكّ بينهما، لكن يحتمل عدم كونه في مقام بيان تمام المراد، فمقتضى الأصل هو الحمل على أنّه في مقام بيان تمامه؛ لاستقرار بناء العقلاء عليه، و أمّا أن يشكّ في أنّه هل هو بصدد بيان ذلك الحكم أو حكم آخر؟ فلا أصل في البين يُحرز به ذلك؛ لعدم بناء العقلاء في هذه الصورة على ذلك.

الفصل الرابع في أقسام المطلق و المقيد و أحكامهما

إذا ورد مطلق و مقيد ففيه أقسام: لأنّهما إمّا متكفلان لحكم وضعي أو لحكم تكليفيّ. و على الثاني: إمّا هما مثبتان أو منفيان، أو مختلفان في النفي و الإثبات.

و على أيّ تقدير إمّا هما إلزاميان، أو غير إلزاميين، أو مختلفان فيه. و على الأخير: إمّا أنّ المثبت إلزامي و المنفيّ غير إلزامي، أو بالعكس.

و على جميع التقادير: قد يُعلم بأنّ المطلوب و التكليف واحد؛ إمّا لذكره السبب أو من الخارج، و قد لا يعلم ذلك ... إلى غير ذلك من الأقسام المتصورة فيه.

و لا بأس بتفصيل الكلام و بسطه في غالب تلك الأقسام؛ لما يترتب عليها من النتائج المفيدة في مقام استنباط الأحكام:

الصورة الاولى: في المختلفين في الإثبات و النفي، و هما- أيضاً- إمّا متّصلان أو منفصلان: لا إشكال في حمل المطلق على المقيد في المتّصلين؛ لاحتفاف المطلق بالمقيد قبل انعقاد ظهوره في الإطلاق، لا من باب تصادم الظهورين، بل لأنّه لا ينعقد للكلام- حينئذٍ- إلّا ظهور واحد في المقيد؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق موقوف على عدم ذكر القيد، و المفروض ذكره في الكلام بنحو الاتّصال.

وَأَمَّا فِي الْمُنْفَصِلِينَ فَهَمَّا - أَيْضًا - عَلَى قَسَمَيْنِ: لِأَنَّ الْمُنْفِيَّ إِمَّا هُوَ الْمَطْلُوقُ، وَ الْمَثْبُوتُ هُوَ الْمُقَيَّدُ، مِثْلُ: «لَا تَعْتَقُ الرِّقَبَةَ» وَ «أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤَمَّنَةً»؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَ لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ، فَإِنْ كَانَ النِّهْيُ تَحْرِيمِيًّا فَلَا إِشْكَالَ فِي حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَ لَا فَرْقَ فِيهِ بَيْنَ كَوْنِ الْأَمْرِ فِي الْمُقَيَّدِ إِلْزَامِيًّا أَوْ غَيْرِ إِلْزَامِيٍّ، فَإِنَّ حُرْمَةَ الْعَتَقِ بِنَحْوِ الْإِطْلَاقِ مَعْنَاهَا حُرْمَةُ جَمِيعِ أَفْرَادِهِ وَ مُصَادِيقِهِ عَرَفًا، فَإِنَّ عَدَمَ الطَّبِيعَةِ فِي الْمَتَفَاهِمَاتِ وَ الْارْتِكَازَاتِ الْعَرَفِيَّةِ إِمَّا هُوَ بَانْعَادَامِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا، وَ هُوَ مُنَافٍ لَوْجُوبِ عَتَقِ فَرْدٍ مِنْهَا، وَ هُوَ الْمُؤَمَّنَةُ، أَوْ اسْتِحْبَابُهُ، فَلَا مَحِيصَ عَنْ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِيهِ.

الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: عَكْسُ الْأَوَّلِ؛ الْمُنْفِيُّ هُوَ الْمُقَيَّدُ وَ الْمَثْبُوتُ هُوَ الْمَطْلُوقُ، نَحْوُ: «لَا تَعْتَقُ رَقَبَةً كَافِرَةً» وَ «أَعْتَقَ الرِّقَبَةَ»، فَإِنْ كَانَ النِّهْيُ تَنْزِيهِيًّا فَلَا رَيْبَ فِي عَدَمِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِيهِ؛ لِعَدَمِ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ وَجُوبِ عَتَقِ الرِّقَبَةِ وَ كِرَاهَةِ عَتَقِ الْكَافِرَةِ، وَ إِنْ كَانَ النِّهْيُ تَحْرِيمِيًّا فَلَا إِشْكَالَ فِي وَجُوبِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ؛ لِتَحَقُّقِ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ حُرْمَةِ عَتَقِ الْكَافِرَةِ وَ وَجُوبِهِ.

وَ إِمَّا الْإِشْكَالَ فِيمَا لَوْ شُكَّ فِي أَنَّ النِّهْيَ تَحْرِيمِيًّا أَوْ تَنْزِيهِيًّا، فَإِنَّ الْأَمْرَ دَائِرَ بَيْنَ تَقْيِيدِ الْمَطْلُوقِ لَوْ فَرضَ كَوْنُ النِّهْيِ تَحْرِيمِيًّا، وَ بَيْنَ التَّصَرُّفِ فِي هَيْئَةِ النِّهْيِ بِحَمْلِهِ عَلَى التَّزْيِيهِ، فَعَلَى الْقَوْلِ: بِأَنَّ النِّهْيَ مَوْضُوعٌ لِلْحُرْمَةِ، أَوْ الْقَوْلِ بِكَشْفِهِ نَوْعًا عَنْ أَنَّهُ عَنْ إِرَادَةِ الْإِلْزَامِيَّةِ، فَلَا رَيْبَ فِي وَجُوبِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ؛ لِأَنَّ ظَهْرَهُ فِي التَّحْرِيمِ - حِينَئِذٍ - وَضَعِيٌّ، بِخِلَافِ ظَهْرِ الْمَطْلُوقِ فِي الْإِطْلَاقِ، وَ الظَّهْرُ الْوَضْعِيُّ أَقْوَى مِنْ غَيْرِهِ، فَيَقْدَمُ عَلَيْهِ.

لَكِنْ قَدْ عُرِفَتْ سَابِقًا: أَنَّ الْحَقَّ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلزَّجْرِ عَنِ الشَّيْءِ، وَ أَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى الْجَوَابِ مِنَ الْعَبْدِ عِنْدَ الْعَرَفِ وَ الْعُقْلَاءِ، وَ حَمْلُهُ عَلَى التَّحْرِيمِ إِمَّا هُوَ لَذَلِكَ، مَعَ عَدَمِ تَرْخِيصِهِ فِي الْفِعْلِ، وَ حِينَئِذٍ فَظْهُورُهُ لَيْسَ وَضْعِيًّا كَظْهُورِ الْآخَرِ، وَ حِينَئِذٍ لَا بَدَّ فِي التَّصَرُّفِ فِي الْمَطْلُوقِ مِنْ إِبْثَابِ أَنَّ النِّهْيَ فِي الْمُقَيَّدِ تَحْرِيمِيٌّ، وَ كَذَلِكَ الْعَكْسُ؛ لِأَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي الْأَخْذِ بِالْإِطْلَاقِ رَفْعَ الْيَدِ عَنْ احْتِيَاجِ النِّهْيِ إِلَى الْجَوَابِ، وَ أَنَّ الْمَطْلُوقَ تَرْخِيصٌ فِي الْفِعْلِ، وَ لَا تَرْجِيحَ فِي الْبَيْنِ، فَيَقَعُ الْإِجْمَالُ.

غَايَةُ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي بَيَانِ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ: هُوَ أَنَّ بِنَاءَ الشَّارِعِ الْمُقَنَّ - الْمُسْتَفَادُ مِنْ مِلَاحَظَةِ جَمِيعِ أَبْوَابِ الْفَقْهِ - هُوَ ذِكْرُ الْمُقَيَّدَاتِ مُنْفَصِلًا عَنِ الْمَطْلُوقَاتِ، وَ إِرَادَةُ الْمُقَيَّدِ مِنَ الْمَطْلُوقَاتِ، فَيَحْصُلُ هُنَا ظَنٌّ نَوْعِيٌّ بِحَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، لَا حَمْلَ النِّهْيِ عَلَى الْكِرَاهَةِ مَعَ حِفْظِ إِطْلَاقِ الْمَطْلُوقِ.

وَ هُنَا وَجْهٌ ثَالِثٌ: وَ هُوَ أَنَّ ذَلِكَ مُبْنِيٌّ عَلَى شُمُولِ النِّزَاعِ فِي اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَ النِّهْيِ لِلْمَطْلُوقِ وَ الْمُقَيَّدِ وَ الْقَوْلِ بِجَوَازِ الْاجْتِمَاعِ وَ عَدَمِ الشُّمُولِ.

فَإِنْ قُلْنَا بِالشُّمُولِ وَ جَوَازِ الْاجْتِمَاعِ فَيَحْفَظُ كُلُّ مَنْ الْإِطْلَاقُ وَ النِّهْيُ عَلَى ظَاهِرِهِمَا، وَ لَا يُتَصَرَّفُ فِي وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَمُورِدُ الْاجْتِمَاعِ هُوَ مَجْمَعُ الْعُنَوَانِينَ، فَبَاعْتِبَارِ أَحَدِهِمَا يَكُونُ فَاعِلُهُ مُطِيعًا، وَ بِاعْتِبَارِ الْآخَرِ عَاصِيًا، وَ إِنْ لَمْ يُنْقَلْ بِشُمُولِ النِّزَاعِ لَهُمَا أَوْ قُلْنَا بِعَدَمِ جَوَازِ الْاجْتِمَاعِ، فَلَا مَحِيصَ عَنْ التَّصَرُّفِ فِي أَحَدِهِمَا، وَ يَقَعُ الْإِجْمَالُ «١».

وَ فِيهِ: أَنَّا قَدْ أَشْرْنَا أَنْفَاءً إِلَى أَنَّ مَسْأَلَةَ جَوَازِ الْاجْتِمَاعِ وَ عَدَمِهِ مَسْأَلَةٌ عَقْلِيَّةٌ، لَا ارْتِبَاطَ لَهَا بِمَسْأَلَةِ تَعَارُضِ الدَّلِيلَيْنِ - كَمَا فِي الْمَقَامِ - وَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، فَإِنَّ الْمَرْجِعَ فِيهَا هُوَ الْعَرَفُ وَ نَظَرُ الْعُقْلَاءِ، فَلَا بَدَّ مِنْ عَرْضِ الْمَطْلُوقِ وَ الْمُقَيَّدِ عَلَى الْعَرَفِ، فَإِنْ أُمِكنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا عَرَفًا بِحَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَوْ بِالْعَكْسِ فَهُوَ، وَ إِلَّا فَلَا بَدَّ مِنَ التَّعَامُلِ مَعَهُمَا مَعَامِلَةَ الْمُتَعَارِضِينَ، وَ حِينَئِذٍ فَلَا وَجْهَ لِلْاحْتِمَالِ الثَّالِثِ، بَلْ يَدُورُ الْأَمْرُ فِيهِمَا بَيْنَ الْاحْتِمَالَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ.

و الإنصاف: أنَّ الإطلاق ليس قرينة عرفاً على التصرف في هيئة النهي، بل الأمر بالعكس، كما في العامّ و الخاصّ المطلقين، و لعلّ السرّ في ذلك: عدم توجّه العرف إلى المعنى الحرفيّ- أي هيئة النهي- كي يتصرّف فيه إلّا نادراً، و لا فرق في هذه الصورة بين تقدّم صدور المقيّد على المطلق أو بالعكس.

و قد يقال: إنّ قوله: «لا تعتق رقبة كافرة» على فرض كونه تنزيهياً، أيضاً قرينة على التصرف في المطلق و حمله على المقيّد، فضلاً عن الشكّ فيه؛ لأنّ النهي التنزيهي متعلّق بالمقيّد بحسب الظاهر، لا القيد فقط، كما في قوله: «لا تصلّ في الحمّام»، فإنّ المنهيّ عنه فيه هي الصلاة في الحمّام، لا الكون في الحمّام، فالمنهيّ عنه فيما نحن فيه هو عتق الكافرة لا الكفر، فعتق الرقبة الكافرة منهّيّ عنه و مرجوح، و هو منافٍ لوجوب عتق مطلق الرقبة و رجحانه، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة أيضاً. نعم لو علّم من الخارج أنّ عتقها مطلقاً مطلوب و راجح، لم يكن بدّ من حمل النهي على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، لا حمل المطلق على المقيّد.

أقول: قد عرفت أنّ المسألة ليست عقلية مبنية على الدقائق العقلية، بل عرفية عقلانية لا بدّ من عرضها على العرف، فمع العلم بأنّ النهي تنزيهيّ يتعيّن عند العرف حفظ إطلاق المطلق و حمل النهي على الإرشاد إلى أفضل الأفراد.

الصورة الثالثة: في المُتَبَيّن نحو: «أعتق رقبة»، و «أعتق رقبة مؤمنة»، و لم يُذكر السبب فيهما، مع فرضهما إلزاميين، ففيه احتمالات:

الأول: حمل المطلق على المقيّد مع حفظ الوجوب في كلّ منهما.

الثاني: أنّهما تكليفان و واجبان مستقلّان، و حينئذٍ فالكلام في كفاية عتق الرقبة المؤمنة في امتثال الأمرين و عدمها، هو الكلام في تداخل الأسباب و المسبّبات.

الثالث: حمل الأمر في المقيّد على الإرشاد إلى أفضل الأفراد للواجب المخير، مع حفظ الوجوب فيهما.

الرابع: أن يكون عتق الرقبة واجباً في واجب.

فنقول: أمّا الاحتمال الأخير: ففيه: أنّه إنّما يصحّ إذا تعلّق الأمر في المقيّد بالقيد وحده، لا بالمقيّد، لكنّه ليس كذلك في أغلب الموارد، و من جملتها ما نحن فيه، فإنّ الأمر بالمقيّد ليس متعلّقاً بالإيمان، بل بالرقبة المؤمنة، و حينئذٍ فلا وجه لهذا الاحتمال.

و أمّا الاحتمال الأوّل: فحمل المطلق على المقيّد موقوف على إثبات وحدة الحكم و إحرازها فيهما، و أمّا لو قرّض أنّهما تكليفان مستقلّان، فلا تنافي بينهما حتى يُجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد.

فذكر بعض الأعظم لإثبات وحدة الحكم فيهما وجهين:

الأوّل: أنّ الحكم في المطلق متعلّق بصرف وجوده، و كذلك في المقيّد، فمع فرض أنّ الحكم فيهما إلزاميّ لا بدّ أن يكون واحداً، فيدور الأمر بين تعلّقه بالمطلق و بين تعلّقه بالمقيّد، فعلى الأوّل فمعناه الترخيص في ترك القيد و عدم دخالة القيد في المطلوب، و على الثاني فالقيد دخیل في المطلوب لا يجوز تركه، فيقع التنافي بينهما.

الثاني: أنَّ متعلّق الحكم في المطلق نفس الطبيعة و صرف وجودها، و أنّه ليس للقيد دَخْلًا فيه، بخلاف المقيد، فإنّ معناه أنَّ للقيد دَخْلًا في المطلوب، فمع فرض كون التكليف إلزاميًا يقع التنافي بينهما؛ ضرورة التنافي بين دَخْل القيد في المطلوب و عدم دخله فيه «١».

أقول: لو فرض أنَّ هنا حكمين مستقلّين في الواقع: تعلّق أحدهما بنفس الطبيعة، و الآخر بالطبيعة المقيدة، لم يصحّ واحد من الوجهين؛ ضرورة عدم التنافي بين دخالة قيد في حكم و عدم دخالته في حكم آخر، و الحاكم لا يرضى بترك القيد في أحد الحكمين دون الآخر، فالتنافي بينهما موقوف على وحدة الحكم، و وحدته على التنافي بينهما، و ذلك دور واضح.

فالأولى في بيان إثبات وحدة الحكم فيهما أن يقال: إنَّ متعلّق الحكم في المطلق هو نفس الطبيعة المطلقة، و لم يحتمل دَخْل قيد آخر في الحكم، و في المقيد هو هذه الطبيعة مقيدة بقيد، فالموضوع فيهما واحد بإضافة قيد في أحدهما، فمع وحدة الموضوع لا يُعقل تعدّد الحكم، فالحكم- أيضاً- واحد لا محالة، و إلّا يلزم تعلّق الإرادة و الحبّ بنفس الطبيعة مرتّين تأسيساً لا تأكيداً؛ لما عرفت أنَّ المطلق و المقيد ليسا عنوانين متباينين؛ ليرتّب على أحدهما مصلحة، و على الآخر مصلحة أخرى، و حينئذٍ فلا بدّ أن يكون الحكم و المطلوب فيهما واحداً، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأولين، فلا بدّ من عرضهما على العرف، و المتبادر في المتفاهم العرفي هو حمل المطلق على المقيد؛ لغفلتهم عن احتمال أنَّ الأمر في المقيد و هيئته للإرشاد إلى أفضل الأفراد، و لعلّ السرّ في ذلك: إمّا ما ذكرناه من عدم توجّه أذهان العقلاء و العرف إلى المعاني الحرفية، و أنّها مغفول عنها إلّا مع عناية زائدة، أو لأجل أنَّ الغالب في محيط الشرع و التشريع هو ذلك لا العكس.

و لو احتمل تعلّق الحكم في المطلق- أيضاً- مقيداً بقيد آخر في الواقع، فإنّه- حينئذٍ- يقع بينهما التنافي، و يدور الأمر في المطلق بين التأسيس على فرض تقيده في الواقع بقيد آخر، و بين التأكيد على فرض عدمه و حمل المطلق على المقيد، فالثاني- أيضاً- هو المتعيّن عرفاً.

و ذهب في «الذّرر»: إلى أنّه مع إحراز وحدة المطلوب من الخارج، يقع الإجمال لو لم يذكر السبب في واحد منهما؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق يُصادم ظهور المقيد في دَخْل القيد، فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد، و بين حمل هيئة الأمر في المقيد على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، و لا ترجيح في البين، فيقع الإجمال «١».

و فيه: أنَّ ظهور المطلق في الإطلاق إنّما هو لأجل عدم البيان، و مع ورود البيان- أي المقيد- لا يصحّ الأخذ بالإطلاق و الاحتجاج به، فظهور المقيد أقوى، فيقدّم على المطلق.

و قال المحقّق الميرزا النائيني قدس سره في المقام ما حاصله: إنّهُ إن كان المطلق و المقيد متنافيين متّصلين، يتعيّن حمل المطلق على المقيد؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق و التمسك به، موقوف على عدم نصب قرينة على الخلاف، و المقيد صالح للقرينة.

فالسّر في تقديم المقيد على المطلق: هو أنَّ المقيد قرينة على عدم إرادة الإطلاق، و ظهور القرينة مقدّم على ظهور ذي القرينة مطلقاً، و إن كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذي القرينة؛ لأنّ وجه تقديمه عليه هو حكومة ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة، و أنّ الشكّ في ذي القرينة مُسبّب عن الشكّ في ظهور القرينة، فرفع الشكّ عن ظهور القرينة مستلزم لرفعه عن ذي القرينة، مثلاً: لو قال: «رأيت أسداً يرمي»، فالأسد ظاهر في الحيوان المفترس بالوضع، و لفظة «يرمي» و إن احتمل أن يُراد منها الرمي بالتراب، لكنّها منصرفة إلى الرمي بالنبل، و حينئذٍ فهو عبارة أخرى

عن الرجل الرامي بالنبل، و ظهورها مقدّم على ظهور «الأسد»؛ لما ذكرنا، فيلزم رفع الشكّ في «الأسد» أيضاً، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

ثمّ ذكر: أنّه و إن لم يظفر على ضابط كلّيّ لامتياز القرينة عن ذي القرينة، إلّا أنّ الغالب هو أنّ ما يُعدّ من اصول الكلام- كالفعل و الفاعل- فهو ذو القرينة، و ما يُعدّ من متعلّقاته- كالحال و التميّز و نحوهما ممّا ليس من اصول الكلام- فهو القرينة، و اختلف في المفعول به في أنّه القرينة أو ذو القرينة، مثل: «اليقين» في (لا تنقض اليقين بالشكّ) «١»؛ حيث إنّ لفظ «اليقين» يعمّ صورة الشكّ في الرفع و المقتضي، و النقض ظاهر في الرفع، فإنّ عدّ المفعول به قرينة فلا بدّ من تقديم ظهوره على ظهور النقض، فيدلّ على حجّة الاستصحاب مطلقاً، و إلّا قدّم ظهور النقض على ظهوره، فيدلّ على حجّيته في خصوص الشكّ في الرفع فقط، و لذلك اختلفوا في حجّة الاستصحاب مطلقاً «١» أو في خصوص الشكّ في الرفع «٢».

و هكذا قولك: «اضرب أحداً»، فإنّ الضرب ظاهر في الضرب المؤلم، و الأحد يشمل الإنسان الحيّ و الميت.

ثمّ قال: و أمّا المنفصلان فهما- أيضاً- كذلك، إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّهما مع فرض الاتّصال هل هما متضادّان أو لا؟ و على الثاني فالحكم فيهما هو ما ذكرناه في المتّصلين «٣». انتهى ملخص كلامه.

أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال نذكر بعضها:

أمّا أوّلًا: فلأنّ ما ذكره- من أنّ الشكّ في ظهور ذي القرينة مسبّب عن الشكّ في ظهور القرينة- ممنوع؛ فإنّ المجازات نوعاً ليست كذلك، فإنّ الشكّ في ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، ليس مسبّباً و ناشئاً عن الشكّ في ظهور «يرمي»؛ لإمكان العكس، بل الشكّ في أحدهما ملازم للشكّ في الآخر، لا أنّه مسبّب عن الآخر، و يرتفع الشكّ في أحد المتلازمين بارتفاعه في الآخر، فليس ظهور القرينة حاكماً على ظهور ذي القرينة، و ما ذكره: من أنّ «يرمي» عبارة أخرى عن الرجل الرامي، كما ترى، و الوجه في تقديم ظهور المقيدّ على ظهور المطلق، هو ما أشرنا إليه من أوثانيّة ظهوره على ظهور المطلق.

و ثانياً: ما أفاده: من عدم الفرق بين المنفصلين و بين المتّصلين، فهو من الأعاجيب؛ لأنّهما في المتّصلين ليسا كالقرينة و ذي القرينة؛ لما عرفت من أنّه مع احتفاف المطلق بما يصلح للتقييد قبل ظهوره التصديقي، لا ينعقد له ظهور، فليس لظهور المقيدّ مصادم في صورة الاتّصال، بخلاف القرينة و ذي القرينة، و الإطلاق ليس مدلولاً للفظ، بخلاف ذي القرينة.

و بالجملة: قياس ما نحن فيه بالقرينة و ذي القرينة في غير محلّه، و كذا قياس صورة الانفصال على صورة الاتّصال في غير محلّه.

الصورة الرابعة: في المطلق و المقيدّ المنفيّين مع عدم ذكر السبب: فهما مثل «لا تعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة»، فهما لا يتنافيان عند العرف و العقلاء، فلا يحمل المطلق على المقيدّ، و المنهيّ عنه عتق جميع أفرادها.

الصورة الخامسة: في المثبتين مع ذكر السبب فيهما، و لكن السبب في أحدهما غيره في الآخر: مثل «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و «إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة»، فقالوا: إنّ لا يُحمل المطلق على المقيدّ فيه «١»، و إن أمكن أن يقال: إنّ السبب في أحدهما و إن كان غيره في الآخر، و مع ذلك لا يمكن تعلّق إرادتين مستقلّتين: إحداهما بالمطلق، و الاخرى بالمقيدّ، كما ذكرناه في القسم الثالث، لكنّه إنّما هو بمقتضى حكم العقل و الدقّة العقلية، و المرجع هنا هو

نظر العرف و العقلاء، و لا ربط لأحدهما بالآخر عرفاً، و لا ريب أنّهما تكليفان مستقلّان عند العرف، فلا يحمل المطلق منهما على المقيّد؛ إذ لا تنافي بينهما.

الصورة السادسة: في المثبتين مع ذكر سبب واحد فيهما: مثل «إن ظهرت فأعتق رقبة» و «إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة»، فلا إشكال في أنّ الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق على المقيّد.

و إنّما الإشكال فيما لو ذكر السبب في أحدهما فقط، و هو القسم السابع، مثل:

«إن ظهرت فأعتق رقبة»، و قال: «أعتق رقبة مؤمنة»:

فقال بعض الأعظم- المحقّق الميرزا النائيني قدس سره:- إنّ حمل المطلق على المقيّد فيه مستلزم للدور؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد، يتوقّف على إثبات أنّ التكليف فيهما واحد، متعلّق بموضوع واحد؛ لأنّهما لو كانا تكليفين مستقلّين متعلّقين على موضوعين، فلا تنافي بينهما كي يُحمل أحدهما على الآخر، فحمل أحدهما على الآخر يتوقّف على إثبات وحدة الموضوع، و وحدة الموضوع تتوقّف على وحدة الحكم، و الظاهر أنّه لا دافع لهذا الدور، و حينئذٍ فلا يحمل المطلق على المقيّد فيهما «١».

أقول: و فيه أوّلًا: ما عرفت من أنّ المحكّم هنا نظر العرف و العقلاء، فيقدّم الأظهر في المتفاهم العرفي على الظاهر، لا حكم العقل الذي ذكره.

و ثانيًا: لو أغمضنا عن ذلك، لكن ما ذكره من الدور مدفوع: بأن وحدة الحكم- و إحرازها- و إن تتوقّف على وحدة الموضوع، لكن وحدة الموضوع بحسب الواقع و نفس الأمر- و لا إحرازها- لا تتوقّف على وحدة الحكم؛ لأنّ وحدة الموضوع أمر واقعيّ وجدانيّ لا تتوقّف على وحدة الحكم، فلا بدّ من ملاحظة أنّ الطبيعة و الطبيعة المتقيّدة بقيد، هل هما عنوانان متغيّران، أو لا؟

و قد عرفت عدم تغيّرها عقلاً، فحكمهما واحد ليس إلّا، فيحمل المطلق على المقيّد، لكن حيث إنّ المحكّم هنا هو نظر العرف و العقلاء، ففي المتفاهم العرفي هما تكليفان مستقلّان، فلو لم يُظاهر أحد من الناس مدّة عمره لا يجب عليه عتق الرقبة المؤمنة، لكنّه لا يُعذر في ترك امتثال أمر المطلق بدون ذكر السبب، و لا يصحّ الاحتجاج بحمل المطلق على المقيّد كما لا يخفى. هذا كلّ في الأحكام التكليفية.

و أمّا الأحكام الوضعية فالمطلق و المقيّد المتضمنان لها صورها كصور المتضمّنين للأحكام التكليفية؛ في أنّه قد يُحمل المطلق منها على المقيّد، كما لو قال: «اقرأ في صلاتك سورة»، ثمّ قال: «اقرأ فيها سورة طويلة» مثلاً، مع إحراز وحدة الحكم، و جعل جزئية شيء واحد، فيحمل المطلق على المقيّد، بخلاف ما لو قال: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، و قال: «لا تصلّ في الخبز» مثلاً؛ لعدم المنافاة بينهما؛ لعدم المفهوم في الثاني، و لو كان الحكمان استحيائيّين أو النهيان تنزيهيّين أو بالاختلاف، فإنّه و إن أمكن التفصيل بما ذكرناه في الواجبين، لكن حيث إنّ بناءهم على الحمل على مراتب المحبوبة في هذا الباب، فلا يُحمل المطلق على المقيّد.

و أمّا قضية التسامح في أدلّة السنن- كما في «الكفاية»- فهو إنّما يصحّ فيما لو كان هناك دلالة؛ ليتسامح في السند، و الدلالة فيما نحن فيه موقوفة على عدم حمل المطلق على المقيّد، و عدم الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيّد، و إلّا فلا دلالة ليُتسامح في سندها.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ؛ تقريراً لأبحاث سيّدنا الأفخم، و استاذنا الأعظم، آية الله العظمى، الحاج آغا روح الله الموسوي الخميني، حفظه الله من الآفات و الشرور و الأسقام بحقّ محمّد و آله الطاهرين- صلوات الله عليهم أجمعين- و الحمد لله ربّ العالمين.

قد وقع الفراغ من تقريره و تسويده بيد العبد الفاني حسين التقوي الاشتهادي سنة خمس و ثلاثين و ثلاثمائة بعد الألف من السنين الشمسيّة الهجرية.