**أبحاث أصولية**

**مباحث الالفاظ4**

**الجزء الرابع**

**محمد تقي الشهيدي**

 بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

### اجتماع الأمر والنهي

ينبغي اولاً تحرير محل النزاع، فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" أن الاختلاف في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه.

وظاهره هو كون النزاع في كبرى جواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد، ولكن ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" ان عنوان النزاع في هذه المسألة على ما حرّره الأصحاب قديماً وحديثاً وإن كان يوهم كون النزاع في الكبرى، ولكن التحقيق انه لايعقل أن يكون النزاع في هذه المسألة في الكبرى، لبداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شي‏ء واحد، فالنزاع يكون في الصغرى، أي في أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد معنونهما خارجا، فإذا تعلق الأمر بطبيعة كالصلاة، وتعلق النهي بطبيعة أخرى كالغصب، فاتفق في الخارج انطباق الطبيعتين على شي‏ء واحد بالنظر البدوي العرفي، وهو الصلاة في المكان المغصوب، فهل يكون معنونهما موجودا في الخارج بوجود واحد بالنظر الدقي ايضا، فيستحيل اجتماع الأمر والنهي، ام أن مقتضى البرهان تعدد وجود معنونهما في الخارج، فلايسري النهي عن طبيعة الغصب إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة، فيمكن اجتماع الأمر والنهي.

فالنتيجة هي ان مركز النزاع في هذه المسألة انما هي في ان المجمع لمتعلقي الأمر والنهي كالصلاة في الأرض المغصوبة، هل هو موجود واحد حقيقة، وان التركيب بينهما اتحادي، أو هو متعدد كذلك وان التركيب بينهما انضمامي، فمردّ القول بالامتناع في المسألة إلى القول باتحاد المجمع لهما في مورد التصادق والاجتماع، إذ على هذا لامحالة يسرى النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، فاذن يلزم انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلا، وهذا محال، ومرد القول بالجواز فيها إلى القول بعدم اتحاد المجمع([[1]](#footnote-2)).

والصحيح أن النزاع المعروف بين الاصوليين في المقام كان في الكبرى، فالقائلون بجواز اجتماع الأمر والنهي كانوا يدعون انه يجوز أن يتعلق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وان تصادقا على وجود واحد خارجا كما في مثال الصلاة والغصب، ولذا استدل لهم بأنه لايسري الأمر والنهي من العنوان الى معنونه الخارجي، فان الخارج ظرف سقوط الأمر بالامتثال، وظرف سقوط النهي بالعصيان، ولاينبغي الريب في كون المعنون الخارجي في مثل الوضوء او الغسل بالماء المغصوب واحدا حقيقة، وان انطبق عليه عنوان الوضوء والغسل وعنوان الغصب معا، كما صرح به المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"([[2]](#footnote-3)) ولكن مع ذلك فقد ذهب المشهور –ومنهم المحقق النائيني نفسه في تعليقة العروة([[3]](#footnote-4))- الى صحة الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال النسيان او الجهل القصوري، وكذا ادعى جماعة كصاحب الكفاية "قده" أن البحث في مسئلة جواز اجتماع الأمر والنهي شامل لموارد اتحاد العنوان وتعدد الاضافة كما اذا قال المولى "أكرم عالماً" وقال ايضاً "لاتكرم الفاسق" مع أنه لاريب في وحدة المعنون خارجا في هذه الموارد.

ثم ان اول من حكي عنه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو الفضل بن شاذان"ره" فقد نقل عنه الكليني"ره" في الكافي كلاما طويلا حول ذلك، وظاهره ارتضاءه بكلامه، وذكر فيه ان الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنهم فصلَّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، فانه منهي عن ذلك صلَّى أو لم‌يصلِّ، وكذلك لو أن رجلا غصب ثوبا ولبسه بغير إذن صاحبه فصلى فيه لكانت صلاته جائزة، وكان عاصيا في لبسه ذلك الثوب، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، فانه منهي عن ذلك صلَّى أو لم‌يصلِّ، ولكن لو لبس ثوبا غير طاهر أو لم‌يطِّهر نفسه أو لم‌يتوجه نحو القبلة لكانت صلاته فاسدة غير جائزة، لأن ذلك من شرائط الصلاة وحدودها لا يجب إلا للصلاة([[4]](#footnote-5)).

ثم انه يقع الكلام تارة في تغاير العنوان الذي تعلق به الأمر مع العنوان الذي تعلق به النهي بالعموم والخصوص المطلق وأخرى في تغايرهما بالعموم والخصوص من وجه.

### فرض تغاير العنوانين بالعموم والخصوص المطلق

اما فرض تغاير العنوانين بالعموم والخصوص المطلق فينقسم الى ثلاثة أقسام:

القسم الاول: أن تكون النسبة بين متعلق الأمر والنهي نسبة المطلق والمقيد، بأن يكون الأمر مثلا متعلقا بالعنوان المطلق، والنهي متعلقا بالعنوان المقيد، سواء كان في العبادات، كالامر بالصلاة، مع النهي التكليفي عن الصلاة في الحمام، او في التوصليات، كالامر بدفن الميت المسلم، مع النهي التكليفي عن دفنه في مقابر الكفار.

القسم الثاني: أن يكون متعلق الأمر العنوان المطلق ويكون متعلق النهي خصوصية له، كأن يتعلق الأمر بالقراءة ويتعلق النهي بالجهر في القراءة، لابالقراءة الجهرية.

القسم الثالث: ان يتغاير العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهي، وان كان احدهما أخص من الآخر خارجاً كما لو تعلق الأمر بالإكرام وتعلق النهي بالإطعام.

أما القسم الاول: فليعلم اولاً أن محل الكلام فيه ما اذا كان النهي عن العنوان المقيد تكليفيا لاارشادا الى مانعيته عن الواجب كما هو الظاهر الاولي في مثله.

فبناء على ما مر من المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من كون النزاع في بحث اجتماع الأمر والنهي صغرويا، أي يكون النزاع في أن تعدد العنوان هل يكشف عن تعدد معنونهما خارجا ام لا، فلابد أن يكون هذا القسم خارجا عن محل النزاع، لوضوح عدم تعدد المعنون فيه، فيكون امتناع اجتماع اطلاق الأمر بدفن الميت المسلم مع النهي عن دفنه في مقابر الكفار بديهيا، ولكن الانصاف عدم كونه بديهيا، بل لايبعد أن يقال بامكانه عقلا، وقبل أن نتكلم عن ذلك ينبغي أن نتكلم عن ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد -كالأمر بالصلاة والنهي عنها- حتى نرى أنه هل يتم هذا الملاك في الأمر بطبيعة مع النهي عن حصة منها، فقد يذكر ست بيانات في ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد:

البيان الاول: إن التضاد بين الحكمين ثابت في مرحلة الملاكات، فان ملاك الأمر هو المصلحة التامة وملاك النهي هو المفسدة التامة، ويستحيل اجتماعهما في شيء واحد، حيث يلزم منه اجتماع الضدين.

ولكنه مبني على مسلك مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولايتم على مسلكنا من أنه قد تكون المصلحة في نفس امتثال الأمر والنهي وهي تقوّي روح الانقياد في نفس العبد، من دون أن تكون مصلحة او مفسدة في ذات المتعلق.

البيان الثاني: أن التضاد بين الحكمين ثابت في مرحلة محبوبية الفعل ومبغوضيته، حيث يستحيل كون فعل واحد محبوباً ومبغوضاً بالفعل.

وفيه أنه مبني على لزوم نشوء الأمر عن المحبوبية الفعلية، ونشوء النهي عن المبغوضية الفعلية، ولكنه ليس كذلك، ولذا ترى أنه لو اضطر العبد الى السقوط إما على والد مولاه فيوجب قتله او على أخ المولى فيوجب قتله، فيأمره المولى بالسقوط على أخيه من دون أي شوق وابتهاج اليه، وهكذا قد يأمر شخصٌ أن يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه من دون ان يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل وليس له شوق الى الحياة أبدا، وانما يأمر بذلك لخوفه من العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك.

والحاصل ان الأمر بشيء لايكون ناشئا دائما عن الشوق الى متعلقه، وانما يكون ناشئا عن الطلب النفساني للمولى بالنسبة اليه، كما أن النهي عن شيء لايكون ناشئا دائما عن البغض بالنسبة الى متعلقه، فانه قد ينهى الانسان غيره عن فعل من دون أن يبغضه، بل قد يحبه، كما لو اراد العدوّ الاجهاض على جريح، فنهاه الجريح عن ذلك، مع أنه قد يحبه لأنه يعلم بأنه سيموت لامحالة، وليس في بقاءه الا زيادة معاناة الألم، فيكون منشأ نهيه عن اجهاضه ارادة نهيه عن المنكر، حتى لايبتلى في الآخرة بالعقاب على ترك النهي عن المنكر، كما أنه قد يبغض المولى صدور الفعل من المكلف بغضا شديدا، لكن لاينهى عنه لكونه مضطرا اليه او مكرها عليه، فالظاهر أن مبدأ النهي بلحاظ ما في نفس المولى هو طلب الترك دون بغض الفعل.

البيان الثالث: وهو تعميق للبيان الثاني حيث يقال ان من أمر غيره بشيء فينشأ ذلك لامحالة عن تعلق غرضه اللزومي بصدور الفعل منه، ولو لم‌‌نسمّ هذا الغرض اللزومي بالشوق، كما أن النهي ينشأ عن تعلق غرضه اللزومي بالترك.

بل قد يقال بأن الشوق لايختص بالشوق الطبعي الذي يساوق ابتهاج النفس، حتى يمنع من نشوء الأمر عنه دائما ولكنه ليس كذلك، بل قد يكون الشوق عقلانيا، فانه اذا كان الفعل ملائما مع قوّة نفسانية وغير منافرة مع سائر قوى النفس فيتحقق الشوق الطبعي اليه، ولكن قد يتحقق الشوق الى الفعل بعد الكسر والانكسار، ولاتخلو الإرادة نحو الفعل عن الشوق الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، ولأجل ذلك فمن اضطرّ الى بيع داره فيكون له طيب نفس بالبيع ولايشمله قوله (عليه‌السلام) "لايحلّ مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه([[5]](#footnote-6))" كما انه لو أذن في تصرف الغير في ملكه وكان رضاه الفعلي ناشئا من الاضطرار ونحوه، جاز له التصرف بلااشكال.

فهذا البيان تام.

البيان الرابع: ان الأمر يتقوم بكونه بداعي التحريك الى الفعل، والنهي يتقوم بداعي الزجر عن الفعل، ولايعقل اجتماع الداعيين معا في نفس شخص واحد.

وهذا البيان وان كان تاما، لكنه يبتني على اختيار المبنى الصحيح من تقوم الأمر بكونه ناشئا عن داعي التحريك الى الفعل وتقوم النهي بكونه ناشئا عن داعي الزجر من الفعل، فان مثل السيد الخوئي "قده" يرى أن الأمر ليس الا مجرد اعتبار الفعل على الذمة والنهي ليس الا مجرد اعتبار حرمان المكلف عن الفعل وليسا متقومين بداعي التحريك او الزجر**([[6]](#footnote-7))**.

البيان الخامس: ان التكليف مشروط بالقدرة ولاقدرة للمكلف على أن يأتي بالفعل ويتركه معا، فيستحيل اجتماع الحكمين.

وهذا البيان وان كان تاما ايضا، لكن يمكن أن يجيب عنه مثل السيد الخوئي "قده" حيث يرى أن القدرة ليست شرطا في التكليف وانما هي شرط في تنجز التكليف، وحيث لايقدر المكلف الا على الفعل والترك معا فلو وصل اليه احدهما فيكون هو المتنجز ومع وصول كليهما فيتنجز عليه امتثال احدهما لابعينه.

البيان السادس: ان الجمع بين الأمر بشيء والنهي عنه بعنوان واحد لغو محض ومستنكر عند العقلاء فلايصدر من الحكيم، وهذا البيان تام ايضا.

فالبيانات الاربعة الاخيرة تامة.

وكيف كان فالبيان الاول لايجري في المقام، أي فرض اطلاق الأمر بالطبيعة، مع النهي عن حصة منه، لامكان وفاء الطبيعة المتحققة في ضمن هذه الحصة بالمصلحة التامة، وان قامت مفسدة تامة بالحصة، نظير أن شرب الماء ولو كان باردا يكون وافيا لملاك رفع العطش، وان كان شرب الماء البارد مضرا بالسلامة من جهة أخرى.

أما البيان الثاني: فتقريب تطبيقه على المقام هو أن يقال ان لازم تعلق الأمر بعنوان الصلاة مثلا كون عنوان الصلاة متعلقا للحب الاستقلالي حتى ولو كانت في الحمام، ولازم النهي عن الصلاة في الحمام هو كون عنوان الصلاة في ضمن الصلاة في الحمام متعلقا للبغض الضمني، لأن بغض المقيد يلازم بغض ذات المقيد ضمنا في حال اقترانها بالقيد، فكما أنه يستحيل أن يكون شيء واحد كمجيء زيد محبوبا استقلالا ومبغوضا استقلالا، فكذلك يستحيل أن يكون محبوبا استقلالا بنحو يشمل صورة انضمامه الى مجيء عمرو مثلا مع كونه مبغوضا ضمنا، فان معنى كونه مبغوضا ضمنا أنه اذا جاء زيد وعمرو معا كان مجيء كل منهما مبغوضا في حال انضمامه الى الآخر، وهذا لايجتمع مع كونه محبوبا حتى في هذا الحال.

هذا وقد أنكر في البحوث وجود البغض الضمني رأسا بدعوى أن البغض إذا تعلق بمجموع جزءين فهذا البغض انما يقتضي ترك المجموع أي أحد الجزءين لاترك كليهما، ولايمكن أن ينحل إلى بغضين ضمنيين بالنسبة الى كل من الجزءين، إِذ لو كان هناك بغض ضمني متعلق بالجزء فإن كان لايقتضي تركه فهو خلف كونه مبغوضاً، وإن كان يقتضي تركه كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي، وأنه لابد من ترك الجميع، وهو غير معقول أيضا، ولو كان يقتضي ترك المجموع فهو خلف كونه ضمنياً قد تعلق بالجزء.

وعليه فالبغض الضمني غير معقول، ولايصح أن يقاس بالحب الضمني، فان الحب إذا تعلق بمركب من جزءين مثلا فيتعلق حب ضمني بهذا الجزء، وحب ضمني بالجزء الآخر، ويقتضي كل منهما إيجاد متعلقه لاكاقتضاءين مستقلين، بل كجزء من اقتضاء الحب الاستقلالي للمركب، كما أن الحب الضمني كان جزءاً تحليلياً لذلك الحب الواحد، وعليه فيستحيل اجتماع الحب الضمني لجزء مع بغضه الاستقلالي حيث يقتضي الحب الضمني ايجاد الجزء ضمن مجموع الجزئين، بينما يقتضي البغض الاستقلالي تركه مطلقا فيستحيل اجتماعهما.

ثم ذكر أنه لو فرض وجود البغض الضمني فمع ذلك لايتنافى مع الحب الاستقلالي، فان نكتة تنافي الحب والبغض تنافيهما في مقام الاقتضاء والتأثير، بأن كان بين مقتضاهما تناف ذاتي لاعرَضي -كالتنافي العرَضي في باب التزاحم- ولهذا لو افترضنا امكان تحقق كلا النقيضين أمكن تعلق الحب والبغض بشي‏ء واحد، فان البغض ليس نقيضاً للحب بذاته، ولاتضاد ذاتي فيما بينهما أيضا وانما التنافي بلحاظ متعلقهما، وحينئذ نقول انه لاتنافي ذاتي بين مقتضى الحب الاستقلالي بشي‏ء ومقتضى بغضه الضمني، لأن البغض الضمني لايقتضي أكثر من ترك المجموع لاترك الجميع، وهو لايتنافى مع مقتضى الحب الاستقلالي لذلك الجزء، لعدم توقف ترك الجميع على ترك ذلك الجزء، وهذا بخلاف الحب الضمني فانه يقتضي ايجاد الجزء في ضمن المجموع فيتنافى مع تعلق البغض الاستقلالي به**([[7]](#footnote-8))**.

اقول: لاوجه لإنكار البغض الضمني رأسا، فانه لامحذور في تعلق البغض الضمني بكل جزء من أجزاء المركب المتعلق للنهي، ومعناه تعلق البغض بكل جزء في حال انضمام سائر الأجزاء اليه،كما قد يستظهر ذلك من خطاب النهي عن تجسيم ذوات الأرواح، فان ما تعلق به النهي هو مايصدق عليه أنه تجسيم الحيوان او الانسان مثلا، فبناء على هذا الاستظهار يكون ايجاد الجزء الاول بشرط ايجاد سائر الاجزاء ايضا محرما ايضا، بينما أنه على ما ذكره لايكون الحرام الا ايجاد الجزء الاخير منه لو كان التجسيم تدريجيا، او ايجاد احد اجزاءه لو كان دفعيا.

وتظهر ثمرته فيما لو علم المكلف بأنه لو اوجد بعض صورة الانسان فانه سوف يتمها شخص آخر فبناء على ما ذكرناه يحرم فعله ايضا، بينما انه لايحرم بناء على الوجه الاول الا اذا صدق عليه عنوان الاعانة على الاثم -بأن كان الشخص الآخر مكلفا لاصبيّا مثلا، وكذا لم‌يكن معذورا في عمله والا لم‌يكن عمله اثما حتى تكون اعانته اعانة على الاثم- وقلنا بحرمة الاعانة على الاثم كما هو المشهور خلافا لجماعة كالمحقق الايرواني والسيد الخوئي "قدهما".

كما تظهر ثمرته فيما اذا نهى المالك مثلا عن مجموع الوضوء وتصرف آخر في ملكه فلو توضـأ المكلف اولاً ثم تصرف التصرف الآخر كان وضوءه صحيحا لعدم تعلق ايّ نهي به، بخلاف ما لو استظهر كون الحرام هو كل من الوضوء وذاك التصرف في حال انضمام احدهما الى الآخر.

والحاصل أن تعلق البغض الضمني بكل جزء من المركب المتعلق للبغض الاستقلالي في حال انضمامه الى سائر الاجزاء وان كان ممكنا، لكنه ليس لازما عقليا لتعلق البغض الاستقلالي بالمركب، على أن تعلق البغض الضمني بالجزء في حال انضمامه الى سائر الاجزاء، لاينافي تعلق الحب بتحقق صرف وجود ذات هذا الجزء، فلو كان شخص عطشانا فاحب شرب الماء لرفع عطشه، ولكن التفت الى أن شرب الماء البارد مضر بصحته، وان كان فيه ملاك رفع العطش ايضا فيمكن تعلق حبه بشرب الماء من دون تقييده بأن لايكون باردا ولاينافي ذلك تعلق بغضه بشرب الماء البارد لكونه مضرا بصحته، فيأمر المولى هذا العبد بشرب الماء بملاك رفع العطش كما ينهاه عن شرب الماء البارد بملاك الضرر، فلو شرب العبد ماءا باردا فيعتبر ممتثلا لأمر المولى وعاصيا لنهيه، لاأنه يكون عاصيا محضا وانما يسقط الأمر بحصول الملاك بغير ما هو فرد الواجب، نعم يمنع ذلك من كون هذا الفرد محبوبا للمولى بالفعل، الا أنه لادليل في مورد الأمر بصرف وجود طبيعة على أكثر من كون صرف الوجود محبوبا، فيجتمع مع كون الفرد المأتي به الوافي بملاك الواجب مبغوضا للمولى بملاك آخر، حتى بناء على تقوم الأمر بشيء بكونه محبوبا بالفعل للمولى، وما ذكرناه اوضح فيما اذا كان بغض العنوان المقيد بغضا خفيفا غير لزومي وكان النهي عنه نهي كراهة.

وبذلك اتضح عدم جريان البيان الثاني في المقام، ويلحق به البيان الثالث، وهكذا لايجري البيان الرابع في المقام، لكون الداعي من الأمر بالطبيعة التحريك الى تحصيل صرف وجودها، والداعي من النهي عن الحصة الزجر عن الحصة، ولايستحيل اجتماع الداعيين.

وهكذا البيان الخامس، لقدرة المكلف على امتثال الأمر والنهي معا باتيان الطبيعة في ضمن غير الحصة المنهي عنها، كما لايتم فيه البيان السادس، لعدم كون الجمع بين الأمر بالمطلق كشرب الماء لرفع العطش، والنهي عن شرب الماء البارد لكونه مضرا بالسلامة من جهة أخرى لغوا ومستنكرا عند العقلاء بعد افتراض وفاء الفرد المنهي عنه بملاك الواجب.

نعم الانصاف أن ظاهر النهي التكليفي التحريمي عن المقيد عدم شمول خطاب الأمر له وعدم وفاءه بملاك الواجب، فيراه العرف مخصصا لخطاب الأمر، حتى لو قلنا بامكان اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد عقلا، فان العرف لايقبل هذا الاجتماع الا عند قيام القرينة الخاصة على وفاء الحصة المحرمة بملاك الواجب، كما اذا علم كون ملاك أمر المولى عبده بشرب الماء هو رفعه للعطش وملاك تحريم شرب الماء البارد عليه هو اضراره به لكونه مريضا، فلايرى العرف حينئذ أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي، كما أنه اذا كان النهي عن المقيد نهي كراهة فانه لايكون ظاهرا في عدم وفاءه بالملاك، ولذا لايمنع من اطلاق خطاب الأمر.

هذا وقد تذكر ثلاثة وجوه أخرى لاثبات امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أنه حيث يتقوم الاطلاق بالترخيص في التطبيق فيستحيل اجتماع الأمر بالطبيعة مع تحريم فردها، حيث لايعقل أن يرخص المولى في الاتيان بهذا الفرد مع افتراض حرمته.

وفيه أنه لايتقوم اطلاق الأمر بطبيعةٍ بالترخيص الفعلي في التطبيق -لاعقلا ولاعرفا- وانما يتقوم بالترخيص الحيثي في التطبيق أي يكون الواجب لابشرط من حيث اتيانه في ضمن هذا الفرد او سائر الافراد، فلامانع من الاتيان بهذا الفرد من حيث ذاك الأمر وان كان هناك مانع من جهة أخرى بأن حرم الاتيان به بحرمة مستقلة ناشئة عن ملاك آخر غير مرتبط بملاك الواجب، وقد يسمى هذا الترخيص الحيثي في التطبيق بالترخيص الوضعي في التطبيق بلحاظ الاجتزاء بالاتيان بهذا الفرد في امتثال الواجب، كما يسمى الترخيص الفعلي في التطبيق بالترخيص التكليفي فيه.

الوجه الثاني: ما حكي عن السيد الصدر "قده" من أن ظاهر خطاب الأمر بايجاد طبيعة هو تعلق حب المولى به، وتعلق الحب بصرف وجود الطبيعة يستلزم بشهادة الوجدان حب كل فرد منها على تقدير ترك سائر الافراد، فان من يحب شرب الماء، ووجد عنده ماءان مثلا فيحب شرب الماء الاول على تقدير عدم شربه للماء الثاني كما يحب شرب الماء الثاني على تقدير شربه للماء الاول، ولايقبل الوجدان أن يقال انه لايحب شرب هذا الماء اذا شربه ولاذاك الماء اذا شربه وانما يحب الجامع الذي هو غير هذا الماء او ذاك الماء**([[8]](#footnote-9))**.

ولازم ذلك عدم اجتماع الأمر بالمطلق كالصلاة مع النهي عن المقيد كالصلاة في الحمام بلحاظ المدلول الالتزامي لخطاب الأمر وهو تعلق الحب الفعلي بالصلاة في الحمام على تقدير ترك الصلاة في غير الحمام والمدلول الالتزامي لخطاب النهي وهو تعلق البغض الفعلي بالصلاة في الحمام مطلقا**([[9]](#footnote-10))**.

ولايخفي أن هذا الوجه يعم ما لو كان النهي عن المقيد نهي كراهة بالكراهة الاصطلاحية لابمعنى قلة الثواب، بخلاف الوجه الاول.

هذا وقد حكي عنه أنه ذكر ان هذا الوجه ليس محذورا ثبوتيا للامتناع، وانما هو مجرد محذور اثباتي، ويختص بما إذا كان الأمر والنهي ثابتين بدليلين لفظيين.

توضيح ذلك أنه يمكن أن يفرض ثبوتا أن بغض الفرد يكون غالبا على حب الجامع المنطبق على هذا الفرد، فيتعلق الحب بالجامع الذي لايشمل هذا الفرد، ولكنه لايعني عدم اطلاق الأمر بالنسبة الى الفرد المبغوض، لأن هذا الفرد وإن لم‌يكن محبوبا الا أنه واجد للمصلحة وملاك الأمر، فيبقى الأمر متعلقا بالجامع رغم عدم محبوبية هذا الفرد، وينهى عن الفرد لكي لايبتلى المكلف بفعل ذي مفسدة ومبغوض، فان الأمر لايلزم أن ينشأ دائما عن المحبوبية الفعلية في متعلقه، بل يكفي كونه ناشئا عن المصلحة المقتضية لمحبوبيته لولاالمانع، ويعبر عنه بالمحبوبية الشأنية، ولايمنع ذلك عن تنجز الأمر ودخوله في عهدة المكلف فانه يكفي في ذلك صدور خطاب الأمر من قبل المولى وتصديه لتحصيل ملاكه.

كما أنه يمكن أن يفرض ثبوتا غلبة حب الجامع على بغض الفرد المحرم -بعد الكسر والانكسار بين مصلحة الجامع المتحققة بالفرد ومفسدته- فيكون الفرد محبوباً ولكن بدرجة أخفّ من محبوبية سائر الأفراد، فحينئذ يمكن ثبوتا بقاء الأمر، بل الحب في الجامع رغم تعلق النهي بالفرد، غاية الأمر يكون النهي ناشئا عن وجود المفسدة في الفرد، من دون أن يكون مبغوضا، فالمولى ينهى عنه لكي يطبق المكلف الجامع على الأفراد غير المبتلاة بالمفسدة، ولكن لو أتى بهذا الفرد كان واجداً لمصلحة الواجب ومحبوبا، فان النهي ايضا لايلزم أن ينشأ دائما عن المبغوضية الفعلية في متعلقه بل يكفي وجود المفسدة المقتضية لمبغوضيته ويعبر عنه بالمبغوضية الشأنية.

فهذان الفرضان ممكنان ثبوتا، لكن الفرض الاول خلاف ظاهر خطاب الأمر من كون متعلقه محبوبا فعليا للمولى، كما أن الفرض الثاني خلاف ظاهر خطاب النهي من كون متعلقه مبغوضا فعليا للمولى، وهذا يعني أن دليلي الأمر والنهي لو كانا لفظيين بحيث يستظهر منهما المحبوبية والمبغوضية الفعليتين وقع التنافي بينهما بلحاظ هذا الظهور، وأما إذا كان أحدهما لبيا كالإجماع أمكن الجمع بينه وبين مدلول الآخر**([[10]](#footnote-11))**.

ويلاحظ عليه اولاً: ان ما ادعاه من شهادة الوجدان بسريان حب الجامع الى حب كل فرد منه على تقدير ترك سائر الافراد غير متجه، والشاهد عليه أنه في مثال حب شرب الماء لو فرض حرمانه من شرب الماء فقد فات منه محبوب واحد فقط، بينما أن لازم مبناه أن يفوت منه محبوبات متعددة بعدد افراد الماء، لأن المفروض تركه لجميع افراد شرب الماء، فتحقق تقدير حبه لكل فرد، كما أنه لو تحقق فردان من الجامع دفعة واحدة فلازم ما ذكر عدم تعلق الحب بأي منهما لعدم تحقق شرطه، وهو ترك سائر افراد الجامع، وهذا لايجتمع مع ما ذكره من عدم قبول الوجدان دعوى عدم حبه لشرب الماء الذي شربه بعد حبه لجامع شرب الماء.

ويمكن أن يقال: انه لو اشتاق شخص الى صرف وجود شرب الماء، وكان هناك ماءان مثلا فاختار شرب احدهما، فلو قيل له: هل شرب هذا الماء الذي اخترته كان محبوبا لك، فيصح أن يقول: لا، فانه لافرق عندي بينه وبين الماء الآخر، وانما كنت أحب شرب ماءٍ واحد أيّ ماء كان، وان ابيت عن ذلك فلاأقل من تمامية ما ذكرناه فيما لو كان مانع من تعلق الحب الفعلي بالفرد الذي اختاره للشرب كما لو كان مضرا به لكونه ماء باردا وان كان رافعا لعطشه، فيكون مبغوضا بالفعل، وان كان مصداقا لشرب الماء الذي يكون صرف وجوده محبوبا.

وثانيا: انه لو تم ما ذكره من عدم كون المحذور ثبوتيا فيكون خطاب النهي عن فرد الطبيعة التي تعلق بها الأمر بمدلوله الالتزامي الدال على مبغوضية هذا الفرد مقيِّدا لخصوص الدلالة الالتزامية لخطاب الأمر بالطبيعة في كون المحبوب الجامع الصالح للانطباق على هذا الفرد لمنافاته معه دون الدلالة المطابقية لخطاب الأمر في كون المأمور به هو الجامع الصالح للانطباق على هذا الفرد.

نعم لو كان مقصوده كون التفكيك بين الأمر والحب مثلا خلاف المرتكز العرفي كانت نتيجته أنه لو قام الدليل على عدم محبوبية فرد فيكون الالتزام بشمول الأمر له خلاف المرتكز العرفي فينصرف عنه خطاب الأمر، ولكنه لو تم ذلك لم‌يكن وجه للفرق بين الدليل اللفظي واللبي كما هو ظاهر.

الوجه الثالث: ما يظهر من السيد الامام "قده" من أن المطلق عين المقيد ومتحد معه اتحاد اللابشرط مع بشرط شي‏ء، كما ان المقيد عين المطلق وانما زيد عليه قيد، فلايمكن أن يكونا موردين لحكمين، كما أنه لو قال أكرم هاشميا، ثم قال أكرم هاشميا عالماً، فلو لم‌يحمل المطلق على مقيده، لزم كون الشي‏ء الواحد مورداً لطلبين وإرادتين، إذ الهاشمي عين الهاشمي العالم**([[11]](#footnote-12))**.

ويقرب منه ما ذكره بعض الاعلام في تعليقته على البحوث ومحصله بتقريب منا أن العنوان المقيد -كمفهوم الصلاة في الحمام- حيث يكون هو نفس العنوان المطلق -وهو مفهوم الصلاة- مع لحاظ تقيده بخصوصية زائدة، فلايمكن أن ينقدح في النفس حب العنوان المطلق مع بغض نفس هذا العنوان ولو لوحظ مقيدا بخصوصية، ولاجل ذلك يكون التنافي الثبوتي بين الأمر بالصلاة باطلاقها والنهي عن الصلاة في الحمام وجدانيا فانه يعتبر أن لايكون بحسب عالم التصور مما قد يتطابق العنوان المتعلق للحب او الأمر مع العنوان المتعلق للبغض او النهي**([[12]](#footnote-13))**.

وفيه أنه قد مر آنفا أنه لو كان العنوان المطلق واجدا لملاك الأمر والحب حتى لو وجد في ضمن الحصة المنهي عنها، فلامحذور في اجتماعه مع النهي عن حصة منه لمفسدة مستقلة فيها، نظير ما لو كان شخص عطشانا فأحب شرب الماء لرفع عطشه ولكن التفت الى أن شرب الماء البارد مضر بصحته وان كان فيه ملاك رفع العطش ايضا، نعم التنافي الاثباتي بين خطاب الأمر بالعنوان المطلق والنهي التحريمي عن العنوان المقيد موجود، فان ظاهر خطاب تحريم المقيد عدم وفاءه بالملاك التام للواجب، بخلاف ما لو كان النهي عن المقيد نهي كراهة فانه لايكون ظاهرا في عدم وفاءه بالملاك ولذا لايمنع من اطلاق خطاب الأمر.

هذا كله في القسم الاول من فرض كون النسبة بين العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي هي العموم والخصوص المطلق.

اما القسم الثاني وهو ما اذا تعلق الأمر بالعنوان المطلق وتعلق النهي التكليفي بالخصوصية، كما لو قال المولى "اقرء سورة الفاتحة في صلاتك" وقال ايضا "جهر المرأة بقراءتها لسورة الفاتحة في الصلاة معصية لان الاجانب يسمعون صوتها" فالظاهر أن جواز اجتماع الأمر بمطلق قراءة سورة الفاتحة والنهي التكلبفي عن خصوصية الجهر فيها اوضح من القسم السابق لتعدد مصب الأمر والنهي عرفا.

واما القسم الثالث وهو ان يتغاير العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهي وان كان احدهما أخص من الآخر خارجاً كما في مثال الاكرام والاطعام، فان الظاهر أنه لايختلف عن القسم الاول في الحكم، مع أن البيان الثالث الذي تقدم عن السيد الامام "قده" وبعض الاعلام في تعليقته على البحوث في امتناع اجتماع الأمر والنهي في القسم الاول لايأتي في هذا القسم.

### تغاير متعلق الأمر والنهي بالعموم من وجه

وهو على قسمين:

القسم الاول: ما اذا كان التغاير بينهما باختلاف العنوان وتعدده كما في قوله "صل" مع قوله "لاتغصب".

القسم الثاني: ما اذا كان التغاير بينهما باختلاف الاضافة مع وحدة المضاف كما في قوله "أكرم عالما" مع قوله "لاتكرم الفاسق".

### تغاير متعلق الأمر والنهي بتعدد العنوان

اما القسم الاول: وهو تغاير متعلق الأمر والنهي بتعدد العنوان كما في قوله "صل" مع قوله "لاتغصب"، فقد وقع النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وامتناعه، فذهب جماعة كصاحب الكفاية ناسبا ذلك الى المشهور، والسيد الخوئي، وشيخنا الاستاذ "قدهم" الى امتناعه عقلا وعرفا، وذهب آخرون -منهم الفضل بن شاذان من القدماء والمحقق النائيني والمحقق الايرواني والسيد الامام والسيد الصدر "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام‌ظله" - الى جوازه عقلا وعرفا، وحكي عن بعضهم القول بجوازه عقلا وامتناعه عرفا.

وقد استدل للقول بالامتناع عقلا وعرفا بعدة وجوه:

### الوجه الأول لإثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية في ضمن اربع مقدمات:

المقدمة الاولى: انه لاريب في أن الأحكام الخمسة التكليفية متضادة في مرحلة الفعلية (أي اذا بلغت مرتبة البعث والزجر بأن انقدحت الارادة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى فعل الواجب مثلا، وانقدحت الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى ارتكاب الحرام، والرضا بارتكاب الحلال، وهكذا) ضرورة ثبوت المنافاة بين البعث نحو واحدٍ في زمان، والزجر عنه في ذاك الزمان وإن لم‌يكن بينهما منافاة ومضادة ما لم‌يبلغ إلى مرتبة الفعلية بأن كان في مرحلة الانشاء، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لاتكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال فلايجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضا.

المقدمة الثانية: انه لاشبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج لاعنوانه، ضرورة أن البعث ليس نحو العنوان كما أن الزجر لايكون عن العنوان، وإنما يؤخذ العنوان في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لابما هو هو.

المقدمة الثالثة: انه لايوجب تعدد العنوان تعدد المعنون خارجا، فإن العناوين المتعددة ربما تنطبق على الواحد والبسيط من جميع الجهات، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية.

المقدمة الرابعة: انه لايكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة، فالمفهومان المتصادقان على ذاك الموجود لايكاد يكون كل منهما ماهية له، فالواحد وجودا يكون واحدا ماهية وذاتا، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي إلا أنه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية وذاتا، ولايتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ثم ذكر صاحب الكفاية أنه إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا كان تعلق الأمر والنهي به محالا، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقا للأحكام لابعناوينه الطارئة عليه**([[13]](#footnote-14))**.

وينبغي الكلام حول هذه المقدمات التي ذكرها صاحب الكفاية:

اما المقدمة الاولى: وهي تضاد الاحكام الفعلية فهي تامة كما حقق في محله.

واما المقدمة الثانية: وهي كون متعلق الأمر والنهي هو المعنون لاالعنوان، فقد اورد عليه جماعة بامتناع سراية الحكم التكليفي من العنوان الى وجود المعنون، فيكون الواجب عنوان الصلاة مثلا، والحرام عنوان الغصب، ووجود المعنون خارجا يكون ظرف سقوط الأمر بالامتثال وظرف سقوط النهي بالعصيان.

وتقريب ذلك أن يقال بأنه لو كان الوجوب مثلا عارضا على الوجود الخارجي للفعل لم‌يمكن ثبوته قبل وجود الفعل لامتناع وجود العرض قبل وجود محله، مع أن الوجوب يكون داعيا ومحركا للمكلف نحو ايجاد الفعل فلابد أن يكون ثابتا قبل وجود الفعل، بل قد لايتحقق الفعل ابدا كما في فرض العصيان، فيلزم منه انتفاء الوجوب في فرض العصيان واناطته بفرض الامتثال، كما أنه يلزم من عروض الحرمة على الوجود الخارجي للفعل انتفاء الحرمة في فرض الامتثال الذي يكون بترك الفعل، وهذا واضح البطلان.

وما ذكرناه من أن الوجوب يكون داعيا ومحركا للمكلف نحو ايجاد الفعل فلابد أن يكون ثابتا قبل وجود الفعل، فلايمكن عروضه على وجود الفعل، وهو معنى ما يقال من أن العلية تنافي العروض.

وقد اجاب عنه المحقق الاصفهاني "قده" بأن علة الفعل هو الأمر بوجوده العلمي في نفس المكلف، فلامانع من هذه الجهة في أن يكون الأمر بوجوده الخارجي عارضا للفعل**([[14]](#footnote-15))**.

ويندفع هذا الجواب بأن العالم يرى علمه فانيا في الواقع المعلوم، فلو كان وجود الأمر متأخرا عن الفعل فيلحظه المكلف كذلك، فلايمكن أن يكون محركا وداعيا الى ايجاد الفعل، فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "اذا شربت الماء فيجب عليك شربه" حيث لايمكن أن يكون هذا الأمر محركا نحو شرب الماء.

هذا مضافا الى أن الارادة والحب والطلب النفساني من الصفات التكوينية ذات الاضافة أي لايمكن وجودها من دون وجود طرف لها في موطن وجودها الذي هو النفس، فان خلوها عن طرف الاضافة في موطن وجودها محال، بل قد يدعى لزوم اتحاد هذه الصفات مع طرفها وجودا، لأن تحصلها بطرفها فيكون نظير تحصل الجنس بالفصل حيث يلزم منه اتحادهما وجودا.

هذا غاية ما يذكر في وجه المنع من سراية الحكم عن العنوان الى المعنون، وهو وان كان تاما بالنظر الدقي العقلي، ولكن المهم في المقام هو النظر العرفي الذي قد يرى السراية، توضيح ذلك أنه لاريب في أن متعلق الارادة ونحوها بالنظر التصديقي -أي النظر العقلي البرهاني- هو الصورة الذهنية من الفعل، وهذه الصورة الذهنية الموجودة في نفس المريد تكون ملحوظة فانية في الخارج وتسمى بالمتعلق بالذات، الا أن متعلق الارادة بالنظر العرفي هو الوجود الخارجي الذي يقوم به الملاك، وما يحتاج اليه الارادة في وجودها انما هو المتعلق بالذات دون المتعلق بالعرض، لاعقلا كما هو واضح، ولاعرفا لان الارادة لاتحتاج في وجودها الى تحقق متعلقها في نظر العرف، لأن نسبتها الي متعلقها ليست نسبة العرض الي محله كسواد الجسم بالنسبة الى الجسم، بل المتعلق طرف لها، وتحتاج الارادة في وجودها الى تصور طرفها فقط لااكثر، وعليه فكون متعلق الأمر هو الوجود الخارجي للفعل موافق للنظر العرفي([[15]](#footnote-16))، كما ان الأمر كذلك في متعلق العلم، حيث ان المعلوم هو الواقع الخارجي، بينما أن المعلوم بالنظر العقلي هو صورته الذهنية.

واما ما ذكر في البحوث في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد من أنه ليس لحب الفعل كشرب الماء في مورد الأمر به معروض بالعرض، وانما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي للفعل، فان وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخص، حيث ان الوجود مساوق مع التشخص، فيكون تعلق الأمر به تحصيلا للحاصل، وهذا لاينافي تعلق الحب بالمفهوم بما هو فان في معنونه، نعم ما يوجد في الخارج من شرب الماء يصبح مصداقا لمعروض الحب والطلب، من دون ان يكون معروضا له بالذات اوبالعرض، وهذا بخلاف مثل حب الحسين (عليه‌السلام) فان له معروضا بالعرض وهو الوجود الخارجي للمحبوب([[16]](#footnote-17)).

ففيه أنه ان كان الحب انحلاليا شاملا لجميع الافراد كحب زيارة الحسين (عليه‌السلام) فالوجود الخارجي لكل فرد يكون هو المحبوب بالعرض، أي المحبوب بالنظر العرفي، وليس الفرق بينه وبين حبنا للحسين (عليه‌السلام) الاّ في أن المحبوب بالعرض فى الاول هو الوجود الخارجي مع عدم فرض وجوده، ولكن لو وجد خارجا يقال عنه "ان هذا هو الذي كنت احبه واتمناه"، وفي الثاني هو الوجود الخارجي المفروض وجوده.

وأما ان كان الحب بدليا أي متعلقا بصرف وجود الفعل كما في حب شرب الماء، فالمحبوب بالعرض أي بالنظر العرفي هو ما يكون وجودا خارجيا لصرف وجود شرب الماء، لأنه هو الذي يرفع العطش، ويكون الفرد الذي اختاره محصلا له من دون أن يكون محبوبا بنفسه، ولو ادعي صدق المحبوب عليه، كما اختاره في البحوث في المقام، فغايته كما مر آنفا اختصاص ذلك بما لو لم‌يوجد فيه مانع من تعلق الحب الفعلي به.

وعليه فالمقدمة الثانية التي ذكرها صاحب الكفاية من سراية الحكم من العنوان الى معنونه عرفا صحيحة، لكنها توجب امتناع اجتماع الأمر والنهي الشموليين في معنون واحد، والمبحوث عنه في المقام هو ما لو كان الأمر بدليا، كما في اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن الغصب فان النهي عن الغصب وان كان شموليا فيسري الى كل فرد من افراد الغصب الا أن الأمر متعلق بصرف وجود الصلاة، فانه لايقتضي المحبوبية الفعلية للفرد الذي اختاره من الصلاة في المكان المغصوب بعد كونه مصداقا للغصب، نعم هذا الفرد مصداق لصرف وجود الصلاة الذي هو المحبوب، ووافٍ بملاكه.

وبما ذكرناه من اختصاص الحل بما اذا كان الأمر بدليا لاشموليا، اتضح الخلل فيما ذکره فی البحوث من انه وان صح ما ذکر من ان الاحکام تتعلق بالعناوين لابما هی هی بل بما هی فانية فی معنوناتها لکن المراد منه ان الحکم یتعلق بالصورة الذهنیة بما هی تری بالنظر التصوری عین الخارج لا ان یکون العنوان وسیلة لتعلق الحکم بالمعنون حقیقة بحیث یستقر علیه فانه مستحیل، وعلیه فحیث یتعدد العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهی فکل منهما یری بالنظر التصوری عین الخارج الذی یحکی عنه وهو بحسب النظر التصوری غیر الخارج الذی یحکی عنه العنوان الآخر، ولیس معنی لحاظ العنوانین عین الخارج لحاظ مورد اجتماعهما وهو الصلاة فی المکان المغصوب مثلا.

هذا وقد ذكر ايضا أنه لو سلمنا ان الحکم من خلال العنوان یعرض علی المعنون الخارجی فغایة ما یمکن تسلیمه أن الذهن حینما یدرك العنوان یجعله أداة لصبّ الحکم علی المعنون ورؤیته بالعنوان، الّا أنه یکفی فی جواز الاجتماع كون المقدار المرئی من المعنون من خلال کل عنوان مغايرا مع المقدار المرئي من خلال العنوان الآخر، سواء اتحد وجودهما خارجا ام لا، لأن العنوان انما یحکی عن معنونه بمقداره لااکثر من ذلك([[17]](#footnote-18)).

ثم انه قد یستشهد على جواز اجتماع الأمر والنهی بامكان تعلق الیقین والشك بشیء واحد بعنوانین، کما لو لم‌نعلم بأن زیدا هو ابن عمرو، فقد نعلم بوجود زید فی الدار ونشك فی وجود ابن عمرو فیها، مع ان معنونهما واحد، فاختلاف ‌العنوان المتعلق للیقین والشك اوجب امكان اجتماعهما، بینما انه یستحیل اجتماع الیقین والشك فی شیء واحد مع وحدة العنوان، فیقال بمثله فی اجتماع الأمر والنهی مع تعدد العنوان.

وفيه أن القياس مع الفارق لأن المفروض التفات المولى في المقام الى انطباق العنوانين على المعنون الواحد، بخلاف فرض اجتماع اليقين والشك، ولذا لايمكن اجتماع الحب الشمولي لعنوان مع البغض الشمولي لعنوان آخر مع الالتفات الى انطباقهما على مورد واحد، نعم ان كان المقصود بذلك اثبات عروض هذه الصفات النفسانية عقلا على الصور والعناوين، لاالمعنونات والوجودات الخارجية فهو تام، لكنه لايفي باثبات المقصود.

واما المقدمة الثالثة: فقد ناقش فیها المحقق النائیني "قده" وذکر أن العناوین علی قسمین:

القسم الاول: العناوین الاشتقاقیة التی تحمل علی الذات، مثل العالم والعادل.

القسم الثانی: مبادئ تلک العناوین الاشتقاقیة، مثل العلم والعدالة.

فالقسم الاول کالعالم او العادل ینتزع عن الذات باعتبار قیام مبدأ العلم او العدالة بها، ویکون قیام العلم او العدالة بالذات حیثیة تعلیلیة فی صدق عنوان العالم او العادل علیها، وفی مثل ذلك یصح کلام صاحب الکفایة "قده" من ان تعدد العنوان لایوجب تعدد المعنون، فان المعنون الواحد یتصف بعناوین متعددة لجهات تعلیلیة متعددة، فلایتعدد المعنون بالعالم والعادل وجودا ولاماهیة، وانما التعدد فی الاعراض القائمة به وهی العلم والعدالة ونحوهما، فیکون الترکیب فی مورد الاجتماع اتحادیا، ولذا یلتزم بامتناع اجتماع الأمر والنهي فی مثل "اکرم عالما" و" لاتکرم الفاسق" بالنسبة الی اکرام العالم الفاسق.

واما القسم الثانی کالعلم والعدالة فینتزع عن نفس المبادئ، فتکون حيثية صدقها علی افرادها تقییدیة، فاذا کانت النسبة بین عنوانین من المبادئ العموم والخصوص من وجه بأن کانا قد یفترقان وقد یجتمعان کالعلم والعدالة او البیاض والحلاوة فلابد أن یتعدد المعنون خارجا بتعدد العنوان، اذ لابد من انتزاع کل عنوان عن حیثیة محفوظة فی مورد افتراقه عن العنوان الآخر، فاذا اجتمعا فی مورد کان الترکیب بینهما انضمامیا، فجاز تعلق الأمر باحدهما والنهي عن الآخر ولم‌یکن من اجتماع الأمر والنهي فی شیء واحد.

ومن هذ القبیل الصلاة والغصب، فیتعدد وجودهما خارجا، فیجوز الأمر بالصلاة والنهی عن الغصب، نعم عنوان المصلي وعنوان الغاصب من قبیل القسم الاول.

ولو کانت النسبة بین العنوانین العموم والخصوص المطلق لم‌یکشف عن تعدد وجودهما خارجا کاللون والبیاض حیث ینطبق الجنس الاعلی والادنی علی معنون واحد، فان الترکیب بین الماهیات الطولیة کالاجناس المتصاعدة یکون اتحادیا.

وقد اورد السید الخوئی "قده" على ما ذكره المحقق النائيني "قده" من كون التركيب بين مبادئ العناوين الاشتقاقية انضماميا بأنه لابد من التفصيل، فان مبادئ المشتقات على ثلاثة اقسام: فإما أن يكونا من الماهیات المتأصلة وإما أن یکونا من الامور الانتزاعیة، وإما أن یکون احدهما من الماهیات المتأصلة والآخر من الامور الانتزاعیة.

اما القسم الاول فالصحیح فیه ما ذکره المحقق النائیني "قده" من ان تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون، لان المقولات اجناس عالیات ومتباینات بتمام الذات ولیست بینهما جهه اشتراک، فلو اجتمع اثنان منها فی مورد کان الترکیب بینهما انضمامیا کالبیاض والحلاوة وکالعلم والعدالة، وفی مثله لامانع من اجتماع الأمر والنهي.

واما القسم الثانی ففیه تفصیل: فانه قد یکون الأمران منتزعین عن شیئین مجتمعین فی مورد، کالافطار فی نهار شهر رمضان فی دار مغصوبة، فان الافطار منتزع من الاکل فی نهار شهر رمضان والغصب منتزع من الکون فی الدار المغصوبة الذی هو من مقولة الاین، فتعدد العنوان فی مثله ایضا یوجب تعدد المعنون.

وقد یکون الأمران منتزعین عن شیء واحد باعتبارین فلایکون تعدد العنوان فیه موجبا لتعدد المعنون، کالافطار فی نهار شهر رمضان بمال الغیر، فان الاکل شیء واحد وینتزع عنه عنوانان، الافطار والغصب، والاول منتزع منه باعتبار کونه فی نهار شهر رمضان والثانی منتزع منه باعتبار کونه بمال الغیر، فیکون منشأ الانتزاع شیئا واحدا والتعدد انما هو فی الانتزاع، ولاینبغی الاشکال فی عدم تعدد المعنون فیه، فان الاکل لیس له الا ماهیة واحدة فلایجوز اجتماع الأمر والنهي حینئذ.

واما القسم الثالث ففیه تفصیل ایضا: فان الأمر الانتزاعي ان کان منتزعا عن نفس الأمر المتأصل فلایوجب تعدد العنوان تعدد المعنون، کانتزاع الغصب عن شرب الماء بلحاظ کونه تصرفا فی مال الغیر بدون اذنه، ولاینبغي الشك فی أن تعدد عنواني الشرب والغصب لایوجب تعدد المعنون، فانه موجود واحد (والشاهد علی انتزاعیة عنوان الغصب انتزاعه عن مناشئ متباینة کشرب ماء الغیر ولبس ملابس الغیر والکون فی ارض الغیر ونحو ذلك).

وان کان الأمر الانتزاعی منتزعا من شیء آخر غیر الأمر المتأصل فلامحالة یکون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون، کالتکلم فی الدار المغصوبة، فان التکلم أمر متأصل وهو من الکیف المسموع، والغصب منتزع عن الکون فی الدار المغصوبة وهو من مقولة الاین، ولایصدق علی التکلم فیکون المعنون أمرین لاأمرا واحدا.**([[18]](#footnote-19))**

وقد وافق فی البحوث المحقق النائیني "قده"، وذکر فی توضیح ذلك أن اختلاف المحقق النائیني والسید الخوئي"قدهما" لعله فی الصغری ولیس في الکبرى، بمعنی انه یرجع بحسب روحه الی تشخیص ان الحمل المعقول فی العناوین الانتزاعیة کالفوق هل هو حمل اشتقاق ای حمل ذوهو، فیقال السقف فوق اي ذو فوقیة کما یقال الانسان عالم اي ذو علم، او یعقل فیها حمل مواطاة ای حمل هو هو، فیصح ان یشار الی حیثیة فی الخارج ویقال انها فوقیة، کما یصح ذلك فی الامور المتأصلة فیشار الی عرض البیاض القائم بالجسم فیقال هذا بیاض.

فذهب بعض الحکماء الی ان العناوین الانتزاعیة ظرف اتصافها الخارج وظرف العروض فیها الذهن، ای أن المتصف بالوصف الانتزاعی کالسماء المتصف بالفوقیة وان کان هو الموجود الخارجی لکن لاوجود للوصف وهو الفوقیة الا فی الذهن، وعلیه فلاتوجد فی الخارج حیثیة نستطیع ان نشیر الیها بحمل مواطاة فنقول مثلا هذا فوقیة، ولکن ذکرنا مرارا ان هذا الکلام غیر معقول، وان ظرف العروض لابد وان یکون هو ظرف الاتصاف، وان هذه الامور ثابتة فی عالم الواقع الذی هو اوسع من عالم الوجود؛ فهناک حیثیة واقعیة خارج الذهن یصدق علیها الفوقیة، وعلیه فالصحیح ما ذهب الیه المحقق النائیني حیث أن نسبة العنوان الانتزاعي الی مصداقه بالذات نسبة الماهیة المتأصلة الی مصداقها فی الخارج، فکما یستحیل قیام ماهیتین عرْضیتین بوجود واحد فی الخارج حیث أن لکل ماهیة عرْضیة وجودا واحدا، کذلك لایمکن ان یکون لجهة واقعیة واحدة عنوانان ذاتیان عرْضیان.

وما ذکره السید الخوئي من انتزاع عنوان الفوق من مقولات متباینة کالسقف والسماء ففیه أنه من حمل الاشتقاق حیث یحمل علیهما الفوق، ولامانع من ذلك حتی لوکان مبدأ الاشتقاق من الماهیات المتأصلة، کالبیاض حیث یشتق منه الابیض ویحمل علی مقولات مختلفة، کالانسان والجدار، بینما ان المهم فی ملاحظة تعدد المعنون حمل المواطاة، والمفروض ان ما یشار الیه ویقال هذا فوقیة لایکون الاحیثیة واحدة.

نعم لو تم ما ذهب الیه مشهور الحکماء من انکار ان تکون لهذه الحیثیات خارجیة وانما تکون الخارجیة لمناشئها التی تحمل علیها حمل اشتقاق تم ما ذکره السید الخوئي "قده".

ثم ذکر ملاحظتین علی کلام المحقق النائیني "قده":

الملاحظة الاولى: ان ما ذکره المحقق النائیني ووافق علیه السید الخوئي من اختصاص البرهان علی تعدد المعنون بتعدد العنوان بما اذا کانت النسبة بین العنوانین العموم من وجه فلم‌نفهم له وجها، اذ تجری نکتة استحالة أن یکون للشیء الواحد ماهیتان عرْضیتان فی العنوانین المتساویین ایضا، نعم یمکن وحدة المعنون فی الماهیات الطولیة التی تکون متداخلة ویكون بعضها متمما للآخر.

الملاحظة الثانية: ان عناوین الافعال کالصلاة والغصب وان کانت بحسب مصطلح اللغویین من المبادئ الا انها بحسب الواقع وما هو منظور بحث الاصولی فی المقام تتضمن اشتقاقا مستترا، فان الغصب فعل له اضافة واقعیة الی ملک الغیر وهذه الاضافة تسمی بالغصبیة، کما ان الصلاة فعل له اضافة الی المولی باضافة العبادیة، وحینئذ لو کان الأمر والنهی متعلقین بالاضافتین لم‌یکن هناك محذور في تعددهما وحودا وواقعا، فانه یمکن للمولی ان یقول: اجعل عملك هذا عبادة ومضافا الی المولی ولاتجعله غصبا، واما اذا کان الأمر والنهي متعلقین بنفس الفعل المضاف لاالاضافة، فیکون حمل عنوان الصلاة او الغصب على الفعل المضاف من حمل الاشتقاق، اي انه ذو حیثیة الصلاتیة وذو حیثیة الغصبیة، کما ان حمل عنوان المصلي والغاصب من هذا القبیل.

ثم ذکر فی البحوث ان الملاك الذي ذهب الیه المحقق النائینی "قده" فی جواز اجتماع الأمر والنهي انما یتم فی خصوص ما اذا کان متعلق الأمر والنهي عنوانین عرْضیین محمولیین علی الخارج حمل مواطاة، ای علی مصداقهما بالذات بحسب النظر الاصولی، والا فلایؤدي تعددهما الی تعدد المعنون حقیقة.

واذا قارنّا بين هذا الملاك وبین الملاك الذي اخترناه وهو کفایة تعدد العنوان المتعلق للأمر والنهي فی جواز الاجتماع لانجد فرقا کثیرا بینهما فی النتیجة، لتصادقهما فی کثیر من الموارد، کما في مثال الغصب والصلاة فانه کما لاینطبق علیه الملاك الذي اختاره المحقق النائیني لجواز اجتماع الأمر والنهي لما مر آنفا، فکذلك لاینطبق علیه الملاك المختار من کفایة تعدد العنوان فی جواز الاجتماع، لانه سیأتي انه لایجوز اجتماع الأمر والنهي فیما اذا وجد بین العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي جزء مشترك، کما في "اکرم عالما" و"لاتکرم الفاسق"، وفي مثال الصلاة والغصب یوجد بالدقة جزء مشترك بین العنوانین وهو الذات، فالأمر بالصلاة یعني الأمر بذات متصفة بحیثیة الصلاتیة، والنهي عن الغصب یعني النهي عن ذات متصفة بحیثیة الغصبیة.

نعم اذا تعلق الأمر بالجنس وتعلق النهي بالفصل کما اذا أمر برسم الخط ونهی عن انحنائه -‌والانحناء فصل للخط المنحني- فانه بناء علی کفایة تعدد العنوان فیجوز اجتماع الأمر والنهي ولکن بناء علی الملاك الذي ذکره المحقق النائیني فیمتنع اجتماعهما لأن الفصل وجوده فی الخارج بعین وجود الجنس، وهذا یعني أن النسبة بین الملاك الذي اخترناه والملاك الذي ذکره المحقق النائیني هي العموم والخصوص المطلق، والملاك المختار هو الاعم، وحیث ان الوجدان شاهد علی صحة الأمر بایجاد الخط والنهي عن انحناء الخط، فیدل ذلك علی تمامیة ما اخترناه من کفایة تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون بحسب الوجود الخارجي**([[19]](#footnote-20))**.

ویرد علی ما ذکره فی البحوث اولا: ان مدعی السید الخوئي "قده" هو أنه فی المصادر يختص امکان وحدة المعنون مع تعدد العنوانین العرْضیین بما لو کان احد العنوانین على الاقل منتزعا عن ذاك المعنون بملاحظة شيء خارج عن ذاته، کما فی الغصب، فانه ینتزع عن نفس شرب الماء او الغسل بالماء او الکون فی مکانٍ بلحاظ کونها تصرفا فی مال الغیر بدون اذنه، وهذا لاینافي انه لایمکن الاشارة الی شيء معین کشرب ماء الغیر بدون اذنه فیقال هذا غصبیة کما لایصح ان یشار الی شرب الماء فیقال هذا شربیة، ونظیر عنوان الغصب عنوان الافطار فی نهار رمضان فانه ینتزع عن الاکل بلحاظ کونه مفطرا للصوم، وهذا تام جدا.

وثانیا: ان ما ذکره مشهور الحکماء من اختلاف ظرف الاتصاف والعروض کان فی مثل وصف الامکان والامتناع والوجوب ونحو ذلك مما یکون المتصف بها هو الخارج، حیث ان الانسان الخارجی ممکن والدور الخارجی ممتنع، لامفهوم الدور الموجود فی الذهن ولکن لاوجود لهذه الاوصاف الا فی الذهن، واین هذا من الغصب الذي هو وصف یوجد فی الخارج بوجود منشأ انتزاعه، وهکذا الفوقیة التی توجد بنظر الحکماء فی الخارج وان کان وجودها بوجود منشأ انتزاعها.

وثالثا: ان ما ذکره من جریان نکتة استحالة أن یکون للشیء الواحد ماهیتان عرْضیتان فی العنوانین المتساویین ایضا، وان کان متینا لکن المثال لذلك بالنوع والفصل**([[20]](#footnote-21))** غیر متجه، اذ النسبة بینهما العینیة، لان النوع لیس الا الجنس المنضم الی الفصل، نعم يمكن المثال له بالفصل والعرض الخاص كالناطقية والضاحكية بالقوة، او عرضين خاصين كالضاحكية والكاتبية بالقوة.

ورابعا: ان ما ذکره من وجود جزء مشترك بین مفهوم الصلاة ومفهوم الغصب، ففیه: انه لایوجد ايّ اشتراك تصوري بین مفهوم الصلاة ومفهوم الغصب، فان مفهوم الذات لیس جزء من أيّ منهما الابحسب التحلیل العقلي، والا لامکن تصویره فی کل عنوان، ولم‌یبق عنوانان لایوجد بینهما جزء مشترك.

وخامسا: ان ما ذکره من امتناع اجتماع الأمر بالخط والنهي عن انحناءه علی الملاك الذي اختاره المحقق النائیني دون الملاك المختار، ففیه أن هذا المثال من قبيل الأمر بالطبیعة والنهي عن خصوصیة فیها، کما فی الأمر بالقراءة والنهی عن الجهر فیها، وقد تقدم ان مقتضی الصناعة جوازه حتی بناء علی القول بامتناع اجتماع الأمر والنهی، لان العرف یری ولو بحسب النظر التصوری العرفی تعدد متعلق الأمر والنهي.

هذا کله فی المقدمة الثالثة من المقدمات التی ذکرها صاحب الکفایة.

اما المقدمة الرابعة: (وهي أنه لافرق فی عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون خارجا بین القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهیة) فهى تامة، لکن ما ادعاه من کون ماهیة الصلاة فی المکان المغصوب ماهیة واحدة وهو الصلاة فی المکان المغصوب غیر متجه، فان ماهیتها الصلاة (علی مسامحة في عدّها من الماهیات لکونها اعتباریة) واما الغصب فهو عنوان انتزاعي، وهکذا الغسل بالماء والغصب، وقد مر ان امتناع صدق ماهیتین علی موجود واحد انما يتم فی ماهیتین متأصلتین عرْضیتین، لاما اذا کان احد العنوانین او کلاهما انتزاعیا کما مر توضیحه.

هذا تمام الکلام حول المقدمات التي ذکرها صاحب الکفایة في اثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، وقد تبین بطلان المقدمة الثانية من تلك المقدمات.

### الوجه الثاني في اثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الثاني: ما ذكره جماعة كالسيد الخوئي قده من أن اطلاق الأمر بالصلاة مثلا للصلاة فی المکان المغصوب یتقوم بالترخیص في التطبیق علیها، والمفروض عدم ثبوت الترخیص بعد شمول دلیل تحریم الغصب لها.

وهذا نظیر التقریب المذکور فی المقام السابق وهو امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن العنوان المقید کما فی "صل" و"لاتصل فی الحمام":

واجاب عنه فی البحوث بما محصله أن هذا البیان إن فرض تمامیته فی ذاك المقام فلایتم هنا، لان اطلاق الأمر بالصلاة انما یتقوم بالترخیص في التطبیق علی الصلاة المتقیدة بکونها فی المکان المغصوب علی نحو دخول التقید وخروج القید، فعنوان الغصب الذي هو القید یبقی خارجا عن متعلق الترخیص فی التطبیق، فانه لامحذور فی اجتماع الترخیص فی التطبیق علی المقید مع النهي عن القید بعد اختلاف مصب الحکمین، وکون الترکیب بینهما انضمامیا (نظیر ما سیأتی فی الصلاة فی الساتر المغصوب من ان متعلق الأمر هو تقید الصلاة بکونها فی حال التستر بالساتر ومتعلق النهي هو نفس التستر، فیختلف مصب الأمر والنهي ویکون الترکیب بینهما انضمامیا، ولذا یمکن الأمر الترتبي بأن یقال لاتتستر بالساتر المغصوب ولو تسترت به فصلِّ في هذا الحال) فما ذکره السید الخوئي "قده" من امتناع اجتماع الترخیص فی التطبیق علی الصلاة فی المکان المغصوب مع تحریم الغصب فی غیر محله.

اقول: المفروض ان الغصب متحد وجودا مع الصلاة في مورد الصلاة فی أرض الغیر، فالترخیص فی التطبیق علی هذا الفرد لایجتمع مع تحریمه بعنوان الغصب، فیأتي فیه التقریب الاول، نعم الصحیح کفایة الترخیص الحیثي فی التطبیق، فیثبت الترخیص فی التطبیق علی هذا الفرد من حیث انه صلاة.

### الوجه الثالث لإثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الثالث: انه یستحیل اجتماع حب الصلاة فی المکان المغصوب مع بغض الغصب المنطبق علی نفس الصلاة في المکان المغصوب، وهکذا یستحیل اجتماع حب الغسل بالماء المغصوب مع بغض الغصب، ولاجل ذلك استدل السید الخوئي "قده" لامتناع اجتماع الأمر والنهي بامتناع کون الصلاة في المکان الغصوب محبوبا ومبغوضا.

واجاب عنه في البحوث بانه وان تم ما ذکر في تقریب امتناع اجتماع الأمر بالمطلق مع النهي عن المقید حیث ان حب الجامع یستتبع حب کل فرد علی تقدیر ترك سائر الافراد وهذا لایجتمع مع بغض هذا الفرد مطلقا، لکنه لایأتي فی المقام فان حب الصلاة یستتبع حب الصلاة المتقیدة بکونها فی المکان المغصوب علی نحو دخول التقید في متعلق الحب وخروج القید وهو الغصب.

ویرد علی ما ذکره نفس ما اوردنا علی کلامه في الجواب عن الوجه الثاني، فالصحیح ان یمنع من استلزام حب الصلاة باطلاقها لتعلق الحب بالصلاة في المکان المغصوب في فرض تطبیق الصلاة علیها.

وکیف کان فقد تحصل مما ذکرناه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان بعد کون الترخیص في تطبیق الواجب علی الفرد الحرام ترخیصا حیثیا، ولایتوقف القول بجواز اجتماع الأمر والنهي علی انکار سرایة الحکم من العنوان الی معنونه کما علیه جماعة من الاعلام، فانه قد مر أن الصحیح جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان حتی علی القول بالسرایة.

نعم استثنی فی البحوث عن جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان موردین:

المورد الاول: ما اذا کان متعلق الأمر مثل عنوان احدهما او احدها، فلو أمر المولی باحدى الخصال الثلاث (اي عتق الرقبة وصوم شهرین متتابعین واطعام ستین مسکینا) فانه لایجتمع مع النهي عن احدها بالخصوص کالعتق مثلا، لأن مثل عنوان احدها لیس الا رمزا یشیر به الذهن الی الخارج، فمعروض الأمر یکون هو واقع الخصال الثلاث بنحو التخییر الشرعی، فالذهن من خلال هذا العنوان الانتزاعي یری واقع العناوین المنطبق علیها فیلزم التنافي بهذا اللحاظ، حيث يصير من اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد.

المورد الثانی: ما لو اشترك العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهی فی جزء، کما لو أمر المولی عبده بتعظيم العادل ونهاه عن تعظيم الفاسق، فرأی العبد شخصين احدهما عادل والآخر فاسق، فقام عن مکانه بغرض تعظيمهما معا، مع أنه کان بامکانه ان يقوم بغرض تعظيم ذلك العادل فقط، فانه في هذا المثال يشترك العنوانان في جزء وهو التعظيم، فيكون عنوان التعظيم باعتباره جزءا من متعلق الأمر محبوبا ضمنا، وحيث انه قد مر كون حب الطبيعة مستتبعا لحب كل فرد منها على تقدير انتفاء سائر الافراد، فتعلق الحب الضمني بطبيعي التعظيم يستتبع تعلق الحب الضمني بالتعظيم الموجود في ضمن تعظيم العادل والفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد التعظيم، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض بتعظيم الفاسق مطلقا([[21]](#footnote-22)).

وذکر نظير هذا البيان فی مثال "اکرم عالما" و"لاتکرم الفاسق" فادعى وجود محذور في اجتماع الأمر والنهي فيه بالنسبة الی اکرام العالم الفاسق باعتبار اشتراك العنوان المتعلق للأمر وهو عنوان "إكرام عالم" مع العنوان المتعلق للنهي وهو عنوان إكرام الفاسق في جزء وهو عنوان الاكرام، فيكون عنوان الاكرام باعتباره جزء من متعلق الأمر محبوبا ضمنا، وتعلق الحب الضمني بطبيعي الاكرام يستتبع تعلق الحب الضمني بالاكرام الموجود في ضمن اكرام الفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد الاكرام، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض باكرام الفاسق مطلقا([[22]](#footnote-23)).

نعم کما مر سابقا يكون ذلك بنظره محذورا اثباتيا، بلحاظ ظهور خطاب الأمر في تعلق الحب الفعلي بالطبيعة وظهور خطاب النهي في تعلق البغض الفعلي بالطبيعة، والا فيمكن الأمر بطبيعة باطلاقها لأجل اشتمالها على المصلحة مطلقا، من دون تعلق الحب بها مطلقا، فيكون اكرام العالم الفاسق امتثالا للأمر، ولولم يكن محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، بل يكون مبغوضا، او تعلق النهي بطبيعة من دون تعلق بغض بها مطلقا بل لأجل اشتمالها على المفسدة، فيكون اكرام العالم الفاسق محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، ولايكون مبغوضا وانما تعلق به النهي لمفسدة فيه([[23]](#footnote-24)).

اقول: استثناء المورد الاول متين جدا، ولکن الظاهر انه لاوجه لاستثناء المورد الثانی، فانه -مع قطع النظر عما مر من الاشکال فی استلزام حب الطبيعة لتعلق الحب بكل فرد من افرادها علی تقدير ترك سائر الافراد- يرد عليه أن المحبوب الضمني في تعظيم العالم ليس هو التعظيم لابشرط وانما هو تعظيم العادل، فلازمه تعلق الحب بکل فرد من افراد تعظيم العادل عند ترک سائر افراد تعظيم العادل ولانظر له اليه بما هو مصداق لتعظيم الفاسق ايضا فيما لو قام بقصد تعظيم العادل والفاسق معا، وهکذا المحبوب الضمنی فی اكرام عالمٍ ليس هو الاكرام لابشرط وانما هو الاكرام المضاف الى عالمٍ، فلازم حبه تعلق الحب بكل فرد من عنوان اكرام عالم عند ترك سائر افراداكرام عالمٍ ولانظر له اليه بما هو فرد اكرام الفاسق، نعم سیأتی ان العرف يرى امتناع اجتماع الأمر والنهی فی مثله من موارد وحدة العنوان وتعدد الاضافة.

ثم انه ذکر بعض الاعلام فی تعلیقته علی البحوث انه اذا کان الوجدان یحس بامتناع اجتماع الأمر والنهی فی مثل صل ولاتغصب فیمکن ان یذکر بیانان لتوجیه هذا الوجدان:

احدهما: دعوی ان الذهن البشري یتعامل مع العناوین کلها بشکل واحد وهو الاشارة بها الی الخارج فکما انه یرمز ویشیر بالعناوین الاعتباریة -کعنوان احدهما- الی المعنون الخارجی، کذلك فی العناوین الحقیقیة یرمز بها الی الوجودات الخارجیة، فان الکلی لیس الا مجرد رمز واشارة الی افرادها، فحینما یقول المولی "صل" فهو في قوة أن یشیر الی الفرد الخارجي من الصلاة فی مکان مباح، والفرد الخارجي من الصلاة في مکان مغصوب، فیقول "ائت باحدهما" فیدخل في الاستثناء الاول المذکور في البحوث عن جواز اجتماع الأمر والنهي.

وهذا البیان مبني علی نظریة انکار المفاهیم الکلیة، والالتزام بکونها مجرد رموز الی الخارج.

ثانیهما: ان الذهن عند ما یری اجتماع عنوانین متغایرین کالصلاة والغصب علی معنون واحد فیری أن احد العنوانین صار مصداقا بالعرض للعنوان الآخر، وان لم‌یکن عنوانا له بالذات، وبهذه الرؤیة لایمکن أن یتعلق باحدهما الأمر وبالآخر النهي فانه تهافت**([[24]](#footnote-25))**.

اقول: یرد علی البیان الاول -مضافا الى ما مر من ابتناءه على الالتزام بكون المفاهيم الكلية مجرد رموز الى الخارج وهذا غير صحيح- أنه بناء عليه ايضا لايكون المفهوم الكلي الا رمزا لافراده بما هي افراده، فكأنه حينما امر بالصلاة امر بالاتيان بأحد افراد الصلاة، فلايكون ناظرا الى الصلاة في المكان المغصوب الا من حيث انه فرد الصلاة، ولامحذور في اجتماعه مع النهي عن افراد الغصب بما هي افراد الغصب، كما يرد على البيان الثانی أنه لامعنی لکون احد العنوانین مصداقا للعنوان الآخر، وانما المعنون مصداق لهما فی مورد الاجتماع.

والمهم عدم وجدانیة امتناع اجتماع الأمر والنهی مع تعدد العنوان، فلو أمره المولی بدفن المیت، وقد نهاه عن مخالفة الوالدین، فدفن المیت فی زمان نهاه والده منه، فلایعدُّ عاصیا للأمر بدفن المیت.

هذا كله بالنسبة الى الصورة الاولى من فرض کون النسبة بین متعلق الأمر والنهی العموم من وجه، وهي صورة تعدد العنوان، وتحصل أن الحق جواز اجتماع الأمر والنهی مع تعدد العنوان.

### اذا اتحد العنوان وتعددت الاضافة

الصورة الثانیة: ما لو اتحد العنوان وتعددت الاضافة، کما لو قال المولی "اکرم عالما" وقال "لاتکرم الفاسق" فاکرم المکلف عالما فاسقا، فوقع الکلام فی انه هل یکون ممتثلا للأمر باکرام عالم ام لا، فذکر صاحب الکفایة أن اختلاف الاضافة کاختلاف العنوان، فبناء علی کون الثانی موجبا لجواز الاجتماع فالاول ایضا کذلك، ثم ذکر انه بناء على نظریة جواز الاجتماع یکون مثال "اکرم العلماء" و"لاتکرم الفساق" من باب الاجتماع، لاالتعارض، وما یتراءی من الفقهاء من المعاملة معهما معاملة المتعارضین انما یکون بناء علی القول بالامتناع او عدم المقتضي لأحد الحکمین فی مورد الاجتماع.

وقد اورد علیه بعدة ایرادات:

الايراد الاول: ما ذکره السید الخوئي "قده" من أنه قد مر أن البحث فی جواز الاجتماع مع تعدد العنوان یکون صغرویا، وهو أنه هل یکشف تعدد العنوان عن تعدد وجود المعنون خارجا حتی یکون الترکیب انضمامیا، فیجوز اجتماع الأمر والنهي، ام یکون المعنون واحدا فیمتنع الاجتماع، والا فلااشکال في الامتناع مع وحدة المعنون، ومن الواضح أن تعدد الاضافة لایوجب أن یکون اکرام العالم الفاسق متعددا، فاجتماع الأمر والنهي في اکرام العالم الفاسق یعني تعلق الأمر بعین ما تعلق به النهي، غایة الأمر اختلاف الجهة التعلیلیة للأمر والنهي، فکأنه قال "أکرم هذا لانه عالم" وقال "لاتکرمه لانه فاسق" ومن الواضح کونه محالا.

على أن مثال "اکرم العلماء" خارج عن محل الکلام في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي، فانه قد مر أن البحث مختص بما اذا کان متعلق الأمر بدلیا لاشمولیا.

كما لاوجه لما ذکره صاحب الكفاية "قده" (من امکان كون المشهور القائلين بتعارض مثل "أكرم العلماء" مع "لاتكرم الفساق" قد احرزوا عدم وجود الملاك لأحد الحکمین فی المجمع) فانه لايحتمل في حقهم احراز ذلك لاسیما مع کثرة هذا النحو من التعارض فی الفقه، وقد ذکرنا انه لاطریق لنا الی احراز ملاکات الاحکام الا من طریق الخطابات الشرعیة، فمن این یعلم الفقیه بعدم اشتمال المجمع لاحد الحکمین**([[25]](#footnote-26))**.

وفیه ما مر من ان امتناع الاجتماع مع وحدة المعنون لیس من المسلمات، بل اخترنا جواز ذلك، فیجري النزاع فی جواز اجتماع الأمر والنهي فی مورد وحدة العنوان وتعدد الاضافة ايضا.

نعم ما ذکره من عدم جریان النزاع فی الأمر الشمولي متین جدا، وسیأتي منا ما یتعلق باحراز عدم اشتمال المجمع علی ملاك احد الحکمین.

الايراد الثانی: ما فی البحوث من أنه قد مر أنه اذا کان بین العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهی جزء مشترك امتنع اجتماع الأمر والنهي فیه امتناعا عرفیا، والمقام من هذا القبیل باعتبار اشتراك العنوان المتعلق للأمر وهو عنوان "إكرام عالم" مع العنوان المتعلق للنهي وهو عنوان إكرام الفاسق في جزء وهو عنوان الاكرام، فيكون عنوان الاكرام باعتباره جزء من متعلق الأمر محبوبا ضمنا، وحيث أن الصحيح بشهادة الوجدان كون حب الطبيعة مستتبعا لحب كل فرد منها على تقدير انتفاء سائر الافراد، فتعلق الحب الضمني بطبيعي الاكرام يستتبع تعلق الحب الضمني بالاكرام الموجود في ضمن اكرام الفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد الاكرام، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض باكرام الفاسق مطلقا([[26]](#footnote-27)).

وفیه اولا: انه يبتني على استلزام حب الطبيعة لتعلق الحب بكل فرد من افرادها مشروطا بترك سائر الافراد، وقد مر انه خلاف الوجدان، اذ لازمه أنه لو اشتاق الى شرب الماء مثلا فمنع منه فقد فات منه المحبوب بعدد افراد الماء مع أنه ليس كذلك جزما، وکذا لو اشتاق المولی الی اتیان عبده بماء، فاتی عبده دفعة واحدة باکثر من ماء، فلایکون أيّ منها محبوبا للمولی لعدم تحقق شرطه وهو ترك الآخر.

وثانیا: ان المحبوب الضمني في اكرام عالمٍ ليس هو الاكرام لابشرط وانما هو الاكرام المضاف الى عالمٍ، فلازم حبه تعلق الحب بكل فرد من عنوان اكرام عالم عند ترك سائر افراد اكرام العالمٍ ولانظر له اليه بما هو فرد اكرام الفاسق، فيكون نظير اختلاف عنوان متعلق الأمر والنهي كما في الصلاة والغصب.

الايراد الثالث: ما هو المختار من أن الظاهر عرفا من خطاب "أكرم عالما" مثلا أن اكرام أي فرد من افراد العالم لايكون مشتملا على مفسدة تامة، کما ان الظاهر من النهی عن اکرام الفاسق ان اکرام الفاسق لایکون مشتملا علی مصلحة تامة، فتقع المنافاة بين اطلاق الأمر باكرام عالمٍ واطلاق النهي عن اكرام الفاسق في مورد اجتماعهما وهو العالم الفاسق، وان شئت قلت ان قوله "اكرم عالما" يكون ظاهرا في الترخيص الفعلي في التطبيق بلحاظ اختلاف الاضافة، فیختلف عن مثال الصلاة والغصب مما یتعدد فیه العنوان.

وما ذكرناه من الفرق بين المثالين وان كان مصادرة، ولكن يمكن بيان منبّه عرفي له، وهو أن المشهور التزموا بشمول اطلاق الأمر بالصلاة لموارد سقوط النهي عن الغصب لأجل الاكراه ونحوه، فيجتزء بالصلاة في المكان المغصوب حينئذ، بخلاف ما اذا سقط خطاب النهي عن اكرام الفاسق، او سقط خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق بالنسبة الى عالم فاسق لأجل الاكراه ونحوه، فانه لايجتزء به في امتثال خطاب الأمر باكرام عالم، وليس ذلك الا لأجل أن خطاب "اكرم عالما" مثلا يدل على وفاء كل فرد من افراده بالملاك التام، وخطاب النهي عن اكرام الفاسق ينفي ذلك، وهذا يوجب استقرار المعارضة بينهما، ولكن خطاب النهي عن الغصب لاينفي وجود الملاك التام في الصلاة في المكان المغصوب بعنوان انها صلاة.

### مشكلة قصد القربة في العبادة التي تكون مورد اجتماع الأمر والنهي

ان بحث اجتماع الأمر والنهي وان كان اعم من العبادات والتوصليات كالدفن في المكان المغصوب، لكن تختص العبادة باشكال زائد، وهو اشكال عدم تمشي قصد القربة من العالم بكون عمله مصداقا للحرام، كما أنه يقال بأن الحرام ولو لم‌يكن منجزا بأن كان المكلف جاهلا قاصرا، لكنه مبغوض للمولى والمبغوض لايصلح للمقربية، فانه كيف يكون قتل ابن المولى مقربا اليه ولو كان بتخيل أنه عدوه، بل يقال في فرض تنجز الحرمة كما في العالم العامد والجاهل المقصر بأن عمله يصدر على وجه يكون مبعدا عن المولى وموجبا لاستحقاق العقاب والمبعد لايصلح أن يكون مقربا.

والمشهور هو بطلان العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي في فرض العلم والعمد بل الجهل التقصيري، ولكنه ليس اجماعيا، لأن الظاهر من كلام الفضل بن شاذان "ره" المنقول في الكافي صحتها مطلقا حيث ذكر أن الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنهم فصلَّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنه منهي عن ذلك صلَّى أو لم‌يصلِّ([[27]](#footnote-28))، وظاهر نقل الكافي له وعدم انكاره ارتضاءه به، فلايتمّ ما ذكره السيد الامام "قده" من أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى في حال العلم والعمد**([[28]](#footnote-29))**، وانما الفتوى ببطلان الوضوء بالماء المغصوب عالما عامدا**([[29]](#footnote-30))**، او الصلاة في المكان المغصوب كذلك**([[30]](#footnote-31))** لأجل الاجماع([[31]](#footnote-32)).

فانه لم‌يثبت الاجماع في مثله بعد ظهور كلام الفضل ونقل الكليني له في ذهابهما الى خلاف ذلك، على ان هذا الاجماع على تقدير ثبوته ليس تعبديا، لقوة احتمال استناده الى ما يدعى من ارتكاز عدم صلاحية الفرد المتنجز حرمته للمقربية.

وقد ذكر صاحب الكفاية "قده" أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلاإشكال في حصول الامتثال ولو في العبادات بإتيان المجمع بداعي الأمر، وإن كان معصية للنهي أيضا**([[32]](#footnote-33))**.

هذا وقد افتى بعض الاجلاء "دام‌ظله" بصحة الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في المكان المغصوب حتى مع العلم والعمد([[33]](#footnote-34)).

والصحيح ان يقال انه وان كان بالنظر العقلي لايمتنع أن يكون العمل الواحد مقربا ومبعدا معا من جهتين، ولكن الارتكاز العقلائي والمتشرعي يرى أن المبعد لايصلح أن يكون مقربا، توضيح ذلك أنه قد يتحقق في نفس المكلف داع إلهي الى الاتيان بعملٍ، ولكن يطبِّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب الاقتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به، ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا اومبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربية والمبعدية في عمل واحد، وانما المقِّرب صدور العمل بداع امتثال امر المولى، والمبِّعد صدور العمل مع تنجز حرمته، ففي مثال الصلاة في المكان المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الصلاة هو الداعي له نحو الاتيان بالصلاة، والا لما أتى بالصلاة ابدا، فهذا يوجب القرب، ولايعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قربية، وحينئذ فلو اختار فردا متنجز الحرمة فيوجب ذلك البعد ايضا، وليس المراد من القرب والبعد هو القرب والبعد المكاني حتى لايمكن اجتماعهما في آن واحد، فانه قد يصدر من مكلف واحد فعلان في آن واحد، احدهما معصية والآخر طاعة، ولذا يتقرب بأحدهما ويبتعد بالآخر.

وبذلك اتضح الخلل فيما قد يقال (من أنه اذا علم المكلف بكون الفعل مبغوضا للمولى، وأن تركه أرجح عند المولى من فعله، فيستحيل أن يأتى بالفعل لأجله تعالى، فان الإتيان بفعل لأجل المولى انما يُعقل فيما لو فُرض ان حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه، واما لو فرض ان حاله مع الترك كان هو الأفضل فلايعقل أَن يؤتى به لأجله) فانه لايحتاج الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالصلاة في المكان المغصوب احسن من حاله عند تركه للصلاة رأسا وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القربة نحو اتيان جامع الصلاة ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوتٍ مغصوبة.

والحاصل أنه وان كان يمكن تمشي قصد القربة، ومقربية العمل المعنون بالعنوان الواجب والحرام عقلا، لكن الارتكاز العقلائي والمتشرعي يأبى عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى للمقربية اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه، كالوضوء بالماء المغصوب.

فما ذكره صاحب الكفاية من أنه بناء على القول بجواز الاجتماع فيحكم بصحة العبادة مطلقا، يرد عليه أنه بناء على ما هو الصحيح من كون وجه الجواز هو نفس تعدد العنوان مع كون الوجود الخارجي للمعنون واحدا، فما يصدر من العالم العامد والجاهل المقصر مبعد عن المولى فلايصلح أن يكون مقربا الى ساحته، ولولا ذلك لزم القول بصحة العمل بناء على الامتناع ايضا في فرض كشف وجود الملاك في المجمع كما هو مفروض كلامه، حيث ذكر أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي ففي التوصليات يسقط الأمر باتيان الفرد الحرام لحصول الملاك والغرض من الواجب به ايضا، وأما في العبادات فان كان عالما بالحرمة فلايتمشى منه قصد القربة، وان كان جاهلا مقصرا فيمكن تمشي قصد القربة منه ولكن ما أتى به فلايصلح لأن يتقرب به أصلا، وان كان جاهلا قاصرا فيسقط الأمر بما أتى به من الحرام لأنه قد قصد القربة بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمته قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعا، وإن لم‌يكن امتثالا للأمر، بل يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتا بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم‌تعمّه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي**([[34]](#footnote-35))**.

وكيف كان فالصحيح عدم صحة العبادة في فرض تنجز الحرمة ولو بعنوان آخر، حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي من باب كفاية تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون، من غير فرق بين مثل الصلاة في المكان المغصوب (بناء على كون التركيب بين الصلاة والغصب اتحاديا) وبين مثل الوضوء بالماء المغصوب، ففتوى بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" بصحة وضوء الجاهل المقصر بالماء المغصوب، واحتياطه الوجوبي في صحة صلاة الجاهل المقصر في المكان المغصوب لاوجه له، عدا ما قد يقال من أنه بناء على كون الوضوء سببا للطهارة التي هي شرط الصلاة، كما هو مسلكه، فيكون كغسل الجسد المتنجس بالماء المغصوب حيث أن تحريمه لايمنع من شمول خطاب الحكم الوضعي بكون غسل الجسد المتنجس بالماء سببا لطهارته، والمفروض أن ما هو شرط في الصلاة ويتعلق الأمربه او بتقيد الصلاة به هو الطهارة لاسببها، نعم حيث يعتبر في الوضوء قصد القربة فلايصح من العالم العامد بخلاف الجاهل المقصر، والحاصل أن الوضوء موضوع للحكم بالطهارة التي هي شرط الصلاة، فيختلف عن الصلاة التي هي متعلق الأمر النفسي.

ولكن يرد عليه أن مشكلة الجاهل المقصر صدور العمل منه على وجه المبغوضية والمبعدية عن المولى فلايصلح للمقربية، وهذه المشكلة موجودة في وضوء الجاهل المقصر، ولوكان يكفي في العبادة مجرد قصد القربة من المكلف ولو مع تنجز الحرمة كما في الجاهل المقصر لكان ينبغي الحكم بصحة عبادته مطلقا، حتى في مثال الصلاة في المكان المغصوب، او مع الساتر المغصوب، بعد أن كان مسلكه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

هذا كله في العالم العامد والجاهل المقصر، وأما الجاهل القاصر اي من كان يحتمل حال الصلاة حرمة التصرف في المكان الذي يصلي فيه، ولكن كان معذورا في جهله، فقد يقال بأنه حيث تعلق النهي به واقعا فيكشف عن مبغوضيته، فلايمكن التقرب به الى المولى، كمن قتل ابن المولى عن جهل قصوري، فانه وان كان معذورا ولايستحق العقاب، لكن لايمكن ان يكون عمله مقربا الى المولى.

وقد ذكر المحقق النائيني "قده" في مورد التركيب الاتحادي بين الواجب والحرام، كالوضوء بالماء المغصوب أنه يحكم ببطلان العبادة، حتى في فرض الجهل القصوري، بل لو فرض سقوط النهي عن الغصب واقعا كما في صورة النسيان او الاكراه او الاضطرار ونحوها، فحيث انه لايعني ارتفاع مفسدة الغصب ومبغوضيته، (ولذا يحرم تسبيب الناسي الى الغصب، كما يحرم اكراه شخص على الغصب) فيكون الغصب منه مبغوضا ايضا، وان كان هو لايستحق العقاب والذم عليه، ولكن يعتبر في العبادة ومايتقرب به الى المولى أن لايكون مبغوضا لديه، فلو اكره المكلف على ضرب ابن المولى، وفرضنا أن المولى رخص له في ذلك كي لايقع هو في الضرر من قبل المكرِه ولكنه لايمكن أن يقول المكلف للمولى اني ضربت ابنك لأجلك.

وفيه أن فعل الحرام من الجاهل القاصر وان كان مبغوضا وذا مفسدة، لكن حيث لايصدر منه على وجه المبعدية واستحقاق العقاب، بل قد رخص فيه الشارع بمناط الجهل، فلامحذور عقلاءا ومتشرعيا من وقوعه عبادة بمناط وفاءه بملاك الأمر المتعلق بعنوان آخر، والمفروض تمشي قصد القربة منه لاجل جهله، ولادليل على أكثر من ذلك في العبادة، وهكذا الحال في الناسي وأما المكرَه او المضطر، فامرهما اسهل، حيث ان صدور العمل منهما ليس مبغوضا بالفعل، بل قد يجب عليهما ارتكابه حتى لايقعوا في الضرر البليغ، وان كان ذات العمل مشتملا على المفسدة ومبغوضا في حد ذاته.

هذا كله في فرض التركيب الاتحادي بين الواجب والحرام، وأما في فرض التركيب الانضمامي بينهما ولو باختيار مبنى المحقق النائيني "قده" من أن تعدد العنوان يكون موجبا لتعدد المعنون خارجا، فيحكم بصحة العبادة مطلقا ولو في حال العلم والعمد، اذ بناء عليه يتغاير وجود الواجب كالصلاة عن وجود الحرام كالغصب، فيكون مثل النظر الى الاجنبية أثناء الصلاة.

ومن هنا انقدح الاشكال فيما ذكره المحقق النائيني "قده" في المقام، فانه مع ذهابه الى جواز الاجتماع في مثل الصلاة والغصب بدعوى أن تعدد العنوان في مبادي المشتقات يستلزم تعدد المعنون خارجا، ذكر أن القول بالجواز لايستلزم القول بصحة الصلاة في فرض العلم والعمد، لأن خطاب الأمر بالصلاة يتعلق بالحصة المقدورة، لأن خطاب التكليف حيث يكون بداعي البعث والتحريك فلابد أن يتعلق بما يمكن الانبعاث اليه، والصلاة في المكان المغصوب حيث تكون ملازمة للغصب المحرم فلاتكون مقدورة شرعا، حتى ولو فرضت المندوحة في البين، حيث تكون نظير تزاحم الواجب الموسع والمضيق كتزاحم الصلاة في اول الوقت مع وجوب الازالة فان هذه الصلاة لاتكون مصداقا للصلاة المقدورة لكون الأمر بضدها موجبا لعدم القدرة عليها شرعا، فلايشملها الأمر بالصلاة، ولذا احتجنا في تصحيح هذه الصلاة الى الأمر الترتبي او كشف الملاك، ولكن لايمكن تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال العلم والعمد او الجهل التقصيري لا بالأمر الترتبي ولا بالملاك: اما الترتب فلامتناعه في موارد اجتماع الأمر والنهي لأن الأمر بالصلاة الملازمة للغصب في مثل الصلاة التي تقع في مكان مغصوب على تقدير حصول ملازمها وهو الغصب ينجرّ الى طلب شيء مشروطا بحصوله، لان فرض حصول ملازم الشيء فرض حصول نفس الشيء.

واما التصحيح بالملاك فانما كان يتم في التوصلي، دون التعبدي الصادر في حال العلم والعمد او الجهل التقصيري، لأن ملاك الأمر لابد من ان يكون غير مزاحم بالقبح الفاعلي ليكون صالحا للتقرب به، والملاك المفروض وجوده في المقام ليس كذلك، فان الصلاة والغصب مثلا بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لايمكن الإشارة إلى أحدهما دون الاخر كانا متحدين في مقام الإيجاد والتأثير فيكون موجدهما مرتكبا للقبيح في إيجاده، ومعه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقربا له، نعم إذا كانت الحرمة مجهولة وكان المكلف معذورا في مخالفتها، فيما انها لا تكون صارفة للمكلف عن متعلقها لا تكون موجبة لعجزه عن فعل المأمور به، فيقع مورد الاجتماع صحيحا في ظرف الجهل كما هو الحال في بقية موارد التزاحم([[35]](#footnote-36)).

فانه يرد عليه اولا: أنه بناء على كون التركيب بين الصلاة والغصب انضماميا، كما هو مسلكه ففي فرض المندوحة لانحتاج الى الترتب اصلا، لما ذكرنا في محله من أنه يكفي في اطلاق الأمر بصرف وجود طبيعة كون فرد منها مقدورا، فان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وثانيا: يمكن الأمر مترتبا على تحقق جامع الغصب الاعم من كونه في ضمن هذا الفرد الملازم للصلاة او في ضمن فرد آخر.

وثالثا: ان ما ذكره (من عدم صلوح الملاك المزاحم بالقبح الفاعلي المتحقق عند الإتيان بالمجمع لأن الامتزاج بين المأمور به والمنهي عنه في الخارج بحيث لا تمكن الإشارة إلى أحدهما دون الاخر أوجب اتحادهما في الخارج في مقام الإيجاد والتأثير وذلك مانع من صحة التقرب بالإتيان بالمجمع) ففيه أنه بناء على تعدد وجود المأمور به والمنهي عنه في الخارج فلابد من تعدد الإيجاد والتأثير لأن الاختلاف بين الإيجاد والوجود انما هو بالاعتبار، فالفرد المأمور به كما انه مغاير للمنهي عنه وجوداً مغاير له إيجاداً، فليس هناك قبح فعلي أو فاعلي في ايجاد الواجب.

وعليه فمع كون التركيب بين الواجب والحرام انضماميا فلاتحدث مشكلة في قصد القربة في الواجب، وأما ما قد يقال (من أن حرمة المقدمات واللوازم القريبة الى الواجب مانعة بنظر العقلاء عن مقربية الفعل الذي هو مصداق الواجب، كما لو قلنا بأن الركوع ليس مصداقا للغصب وانما الهوي اليه، مصداق له، وكذا قلنا بأن الواجب في الصلاة القيام مثلا وهو هيئة في المصلي وليس غصبا وانما الغصب حيثية كون القيام في ارض الغير، ولكن مع ملاحظة عدم انفكاك القيام الواجب في الصلاة عن حيثية القيام في الارض فلو صلى المكلف في مكان مغصوب فلايرى العقلاء كون هذه الصلاة مقربة الى المولى سبحانه) ففيه أنه لو كان التركيب بين الصلاة والغصب انضماميا، فيكون كقراءة القرآن في المكان المغصوب، والعقلاء لايرون انضمامها الى الغصب مانعا من صحتها والتقرب بها.

### تطبيقات فقهية لمسألة الاجتماع

ينبغي أن نتعرض لعدة فروع فقهية متعلقة بمسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد يتضح من خلال ذلك بعض النكات التي يلزم رعايتها في تطبيق كبرى اجتماع الأمر والنهي.

### 1- الصلاة في اللباس المغصوب

الفرع الاول: في الصلاة في اللباس المغصوب، فقد ذكر صاحب العروة "قده" أن الاباحة شرط في جميع لباس المصلي من غير فرق بين الساتر وغيره، بل وكذا في المحمول اذا تحرك بحركات الصلاة وان كان شيئا يسيرا، فلو صلى في المغصوب ولو كان خيطا منه وكان عالما بالحرمة عامدا بطلت، بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة وان كان الحكم بالصحة لايخلو من قوة، واما مع النسيان والجهل بالغصبية فالصلاة صحيحة**([[36]](#footnote-37))**.

وهذا الفرع يشتمل على اربع مسائل:

المسألة الاولى: اذا كان الساتر لما يجب ستره في الصلاة مغصوبا فالمشهور بطلان الصلاة بذلك، حيث يقال بأن التستر واجب في الصلاة فلو کان التستر بالساتر المغصوب کان حراما لکونه تصرفا في المغصوب فيلزم اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

واورد عليه المحقق النراقي "ره" بأن شرط الصلاة مستورية العورة دون سترها الذي هو تصرف في المغصوب، وإنما هو مقدمة لها، مع أنه لو تعلق النهي بنفس المستورية التي هي شرط الصلاة أيضا لم‌يوجب فسادها، لأن ذلك إنما هو فيما إذا كان الشرط عبادة، حيث إن تعلق النهي به يستلزم فساده المترتب عليه فساد مشروطه، وأما إذا لم‌يكن عبادة فلا، فإن النهي لايقتضي فساده حتى يترتب عليه فساد المشروط، وإنما يقتضي حرمته، ولا تلازم بينها وبين حرمة المشروط، كما لو أزال الخبث بالماء المغصوب، والمستورية ليست عبادة، ولذا لا يشترط فيها القصد، بل ولاصدورها عن المصلّي‏([[37]](#footnote-38)).

كما ذكر صاحب الجواهر "قده" أن حرمة لبس المغصوب لاتقتضي فساد الصلاة، ضرورة عدم كون اللبس أحد أجزاء الصلاة، إذ هو يرجع إلى حرمة كونه عليك، لاكونك فيه، ومن هنا كان المتجه الصحة في كل ما حرم لبسه كلباس الشهرة وغيرها، وأما تحريك الثوب المغصوب بالقيام والركوع والسجود ونحوها، فلاريب في حرمة ذلك، لكن قد يمنع اتحاده مع الأفعال المزبورة التي هي حركات للبدن وتصرف فيه من غير توقف على حركات اللباس، نعم تحريكه مقارن لها، فهو محرم حالها لاأنها هو([[38]](#footnote-39)).

وذكر السيد الخوئي "قده" أن الستر ليس جزءا للصلاة بل هو شرط توصلي لها، والشرط خارج عن تحت الامر، وإنما الداخل تحت الأمر هو تقيد الواجب به**([[39]](#footnote-40))**.

ولايخفي ان ما ذکر السيد الخوئي "قده" هنا في ابحاثه الاستدلالية –وان افتى في المنهاج وفي تعليقته على العروة ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا- مناف لما ذکره في بحث الاستصحاب في الجواب عن اشکال کون استصحاب الوضوء لاثبات تقيد الصلاة به يکون من الاصل المثبت من أن متعلق الوجوب هو ذات الصلاة والوضوء، لاتقيد الصلاة بالوضوء، وهذا البيان منه جار في جميع الشروط الاختيارية.

ان قلت: لعل مقصوده أن الوضوء والصلاة عرضان للمكلف ولايكون احدهما وصفا للآخر ولذا لايحمل العرف عنوان الصلاة مع الوضوء على اخذ اتصاف الصلاة بالوضوء في متعلق الأمر، ولكنه لاينافي أن لاينبسط الأمر بالصلاة على نفس الوضوء بل على كون المكلف على وضوء فيرتفع التنافي بين كلامه هنا مع كلامه في الاستصحاب، فانه هناك كان بصدد نفي شبهة تعلق الأمر بتقيد الصلاة بالوضوء، حيث كان يدعى بأنه لاحالة سابقة وجودية له حتى يستصحب واستصحاب بقاء الوضوء لايثبت حصول التقييد، ففي الحقيقة يكون متعلق الأمر هو تقيد المكلف بكونه على وضوء، وهذا مما يكون له حالة سابقة وجودية فتستصحب، بينما أنه يقال في المقام ان النهي عن ذات التستر بالساتر المغصوب لاينافي اطلاق الأمر بكون المكلف في حال التستر بالساتر المغصوب.

قلت: ان الأمر بكون المكلف متسترا ليس الا أمرا بالتستر عرفا بل عقلا، وعليه فلايجتمع النهي عن الستر بالمغصوب واباحة كون المكلف متسترا به.

هذا وقد استدل في البحوث (على كون الواجب هو تقيد الصلاة بالتستر واقترانها به دون نفس التستر، فلايكون اجتماعه مع النهي عن التستر بالمغصوب من اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد) بأنه لو کان جزءا لکان يجب الاتيان به بقصد القربة، مع وضوح انه قد لايلتفت اليه ولايجب اتيانه بقصد القربة، مضافا الى قصور الادلة عن اثبات جزئية التستر([[40]](#footnote-41)).

وفيه أن جزئية التستر للواجب بدعوى انبساط الوجوب النفسي على الصلاة والتستر حال الصلاة، لايعني اعتبار قصد القربة فيه بعد عدم كونه جزءا للصلاة، وأما ما ذكره من قصور الادلة عن اثبات جزئية التستر، فان كان المقصود منه جزئيته للصلاة فمتين، وان كان المراد منه جزئيته للواجب فالظاهر كونه منافيا لما ذكره في بحث الاستصحاب من أنه في الشرط الاختياري للواجب کالوضوء الذي هو شرط الصلاة يکون الواجب مأخوذا على نحو الترکيب لاالتقييد، فيکون الوجوب منبسطا على نفس الشرط، ولاجل ذلک ذکر ان استصحاب الوضوء الي زمان الصلاة يجدي لاحراز تحقق الصلاة مع الوضوء، بينما انه في الشرط غير الاختياري للواجب يکون الواجب مأخوذا على نحو التقييد، کما في وجوب الصلاة في الوقت فانه حيث لايمکن انبساط الأمر بايجاد الوقت لکونه خارجا عن اختيار المکلف فيکون الواجب هو تقيد الصلاة بکونها في الوقت حيث ان معنى التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لايمكن الأمر الضمني بذات الوقت لعدم كون الفجر مثلا فعلا اختياريا للمكلف فلابد من تعلق الأمر الضمني بالتقيد اي باتيان الصلاة في الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لاالمركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقيد باستصحاب القيد([[41]](#footnote-42)).

وان کان الظاهر عرفا ما ذکر في المقام من عدم انبساط الأمر بالواجب على شرطه حتى لو كان اختياريا، وانما ينبسط على التقيد به، فانه هو الظاهر من الامر بالصلاة متسترا او متطهرا او مستقبل القبلة و ما شابه ذلك، و الشاهد عليه أنه لو ألجأ الى التستر في اول الوقت او الى استقبال القبلة فلا ريب في اجزاء الصلاة حينه، مع أنه لو كان بنفسه متعلق الامر الضمني لم يكن مجزءا لعدم صدوره من المكلف، فلا يستند اليه، فضلا من أن يقصد به القربة، و عليه فانقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر الى كونه جزءا، خلاف المرتكز العرفي، كما أن العرف يأبى عن قبول التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريا فيكون من الأمر بالمركب، وبين ما لو كان القيد غير اختياري، فيكون من الأمر بالمقيد، كما يأبى عن قبول التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقا للأمر كما لو أمر المولى بغسل الوجه بالماء، فيكون بنحو المقيد، وبين ما لو كان موضوعا للحكم كما لو قال "الغسل بالماء مطهر" فيكون بنحو المركب، وان كان مقتضى كلام البحوث في بحث الاستصحاب هو ذلك، وأن استصحاب كون ما يغسل به ماءا لايثبت امتثال الأمر بالغسل بالماء، ولكن يثبت حصول الطهارة وسائر الاحكام الوضعية المترتبة على الغسل بالماء.

فاذا تم كون متعلق الأمر هو تقيد الصلاة بكونها في حال التستر فلايتحد مصب هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، ويکون الترکيب بينهما انضماميا، والشاهد على ذلك امکان أن يقول المولى "لاتتستر بالساتر المغصوب، ولکن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال"، وعليه فتصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو متعمدا لكونه شرطا توصليا، فلايعتبر فيه قصد القربة فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب عمدا، على أنه لو شكّ في تعلق الامرالضمني بذات الشرط حتى يرتفع بتعلق النهي به او بالتقيد حتى لا يرتفع به، فتجري البراءة عن تقيد الواجب بعدم كون شرطه محرَّما.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" مثالا لامكان اجتماع النهي عن ذات الشرط، مع اطلاق الأمر بالتقيد وهو تطهير الثوب والجسد بماء مغصوب، فانه وان كان محرما، لكنه يكفي في حصول شرط الواجب، وهو طهارة الثوب والجسد في الصلاة بلااشكال، بعد كونه شرطا توصليا([[42]](#footnote-43))، ولكن الظاهر كون القياس مع الفارق، لأن الشرط ليس هو غسل الجسد المتنجس مثلا، وانما هو طهارته والطهارة مسببة عن الغسل، فلو انبسط الأمر بالصلاة الى شرطها الاختياري لكان ايجاد الطهارة متعلق الأمر، بينما أن شرط الواجب في المقام هو نفس الستر.

هذا کله بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي ولو مع تعدد العنوان، او بناء على ماادعاه في البحوث من أنه في الغصب لايکون الحرام هو عنوان الغصب، بل العناوين التفصيلية ومنها التستر بالساتر المغصوب، ولااشکال في امتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة العنوان، والا فالأمر سهل.

المسألة الثانية: اذا كانت الصلاة في اللباس المغصوب سواء کان ساترا ام لا، فقد يقال ان الهوي الى الرکوع والسجود، او النهوض للقيام علتان لتحريک اللباس المغصوب، وتحريك اللباس المغصوب مصداق للتصرف في مال الغير، فيکون حراما، لكونه مشمولا لاطلاق موثقة سماعة "لايحل مال أمرء مسلم الا بطيبة نفسه([[43]](#footnote-44))" وكذا معتبرة محمد بن جعفر الاسدي "لايحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه([[44]](#footnote-45))"، وحينئذ تحرم علته التامة، فان علة الحرام حرام.

فان التزمنا بکون الهوي الي الرکوع او السجود والنهوض للقيام من اجزاء الصلاة فيلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة الى الهوي والنهوض، وان التزمنا -كما هو الصحيح- بعدم كون الهوي او النهوض من اجزاء الصلاة، فيکون الهوي الي الرکوع والسجود مقدمة لما هو جزء للصلاة اي الرکوع والسجود، کما ان النهوض الي القيام يکون مقدمة للقيام الذي هو جزء للصلاة، فربما يقال حينئذ بأن الهوي الي الرکوع مثلا علة تامة للرکوع، واذا حرمت العلة التامة للواجب لم‌يمکن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها، فيکون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، اويقال بأن السجود على الارض مع لبس ملابس مغصوبة کالسروال اوالجورب المغصوب يعد تصرفا فيها باعتبار الصاقها بالارض، کما ان المشي مع لبس حذاء مغصوب يعتبر تصرفا في مال الغير، او ان الرکوع والسجود ايضا علة لطي الثوب وهو تصرف فيه.

ويرد عليه **اولا**: أن من يلبس اللباس المغصوب فلايکون تحريکه له بالجلوس او القيام تصرفا زائدا على لبسه بحيث يکون مشمولا لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلان قد لبس كل منهما لباسا مغصوبا، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائما لايتحرك ولم‌يسند ظهره الى مكان، فلايرى العرف ان الغصب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرف تصرفا زائدا في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك يحکم بصحة صلاته.

**وثانيا**: لو سلمنا کون ذلك تصرفا محرما، فلانسلم كون الهوي هو الجزء الاخير من العلة التامة لتحرك الثوب، بل لابد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين الرکوع والسجود، فيکون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والهوي، فيکون المبغوض الغيري هو احد الجزئين لابعينه لاکلاهما، وبذلك اتضح الجواب عن كون الركوع او الجلوس علة تامة لطي الثوب او الصاقه بالارض.

**وثالثا**: الظاهر -كما سيأتي- عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهی الغيري، فان المبغوضية الفعلية وان كانت لاتجتمع مع المحبوبية الفعلية، ولو كانت احداهما غيرية والأخرى نفسية، ولكن يكفي بشهادة الوجدان في شمول الأمر النفسي للمبغوض الغيري وجدانه للملاك المقتضي لحبه النفسي لولا تعلق البغض الغیري به، فيصح الأمر به ولو بنحو الترتب أي مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم‌یکن فرض تحقق الحرام منه مساوقا لتحقق الواجب لعدم انحصار علته التامة به، كما أن المبغوضية الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبية الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الاولى لايخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

ويمكن أن يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير عدم بطلان العبادة بمثل ذلك، حيث ورد فيها ان الرجل الاعجمي لم‌يسأل احدا عن مسائل الحج فجاء الى الحج واحرم في ثيابه، فحكم الامام (عليه‌السلام) بصحة احرامه**([[45]](#footnote-46))**، مع أن احرامه سبب لتحقق الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، نعم لاتشمل الصحيحة فرض العلم والعمد ولكن نكتة مبغوضية العلة التامة للحرام مشتركة بينه وبين الجهل التقصيري الذي هو مورد الصحيحة.

هذا ولو لم‌يكن الهوي جزء الصلاة بل كان مقدمة الركوع والسجود ففرض كون الهوي اليهما علة تامة للحرام لايضر بعباديتهما، فانه لو كان هناك معلولان: احدهما واجب وهو الركوع مثلا والآخر حرام وهو الغصب، ففرض صدورهما عن علة واحدة لايضر بصحة الواجب.

وما تقدم من أن الهوي الي الرکوع مثلا علة تامة للرکوع واذا حرمت العلة التامة للواجب لم‌يمکن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها فيکون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، ففيه أنه في فرض المندوحة بأن كان يتمكن من الصلاة في مكان مباح فيشمل اطلاق الأمر بالركوع والسجود لهذا الركوع والسجود المعلولين للحرام بلاحاجة الى الترتب، وفي فرض عدم المندوحة يمكن الأمر بالركوع والسجود الاختياريين مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، ويمكن ان يقال ان ما يترتب على الهوي الى الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادية ولايكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل.

المسألة الثالثة: الصلاة في المحمول المغصوب اذا تحرك حال الهوي الى الركوع والسجود او النهوض للقيام كما هو المتعارف، فقد افتى جماعة كصاحب العروة والسيد البروجردي "قدهما" ببطلان الصلاة، ولكن الصحيح عدم بطلان الصلاة بذلك، حيث ان تحريك هذا المحمول بسبب الهوي الى الركوع والسجود او النهوض للقيام لايعدّ تصرفا عرفا في مال الغير، على أنه حتى ولو كان محرما فلايمنع من صحة الصلاة كما تبين وجهه مما ذكرناه في الصلاة في اللباس المغصوب.

المسألة الرابعة: اذا قلنا بشرطية الاباحة مطلقا، ولو في اللباس غير الساتر، وكذا في المحمول اذا كان يتحرك بحركة المصلي، كما عليه صاحب العروة "قده"، اوقلنا باختصاص شرطية الاباحة بالساتر، فوقع الكلام في حكم الصلاة في المغصوب جهلا اونسيانا، فظاهر العروة الفتوى بصحة الصلاة مع الجهل بالحرمة، كما أنه افتى بصحتها مع النسيان او الجهل بالغصبية، ولكن ألحق جماعة كالسيد البروجردي والسيد الخوئي "قدهما" الجاهل المقصر بالعامد، كما الحقوا به الناسي المقصر بأن كان هو الغاصب نفسه.

### تصحيح صلاة الجاهل والناسي

وتوجد هنا ثلاث نكات لتصحيح صلاة الجاهل والناسي:

النكتة الاولى: التمسك بحديث لاتعاد، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الوجه في استثناء الجاهل او الناسي القاصرين عموم حديث لاتعاد**([[46]](#footnote-47))**، وحينئذ فبناء على ما قويناه في محله وفاقا للسيد الصدر**([[47]](#footnote-48))** وشيخنا الاستاذ "قدهما" من شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر غير المتردد فيكون مقتضي عموم الحديث صحة صلاة الجاهل المقصر اذا لم‌يكن مترددا، وعليه فما أفتى به شيخنا الأستاذ من بطلان صلاته في المقام**([[48]](#footnote-49))** غير موافق لمبناه.

وقد منع بعض الاعلام من جريان حديث لاتعاد في الشرطية المستفادة من حكم العقل من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي، بدعوى أن ظاهر الحديث هو نفي شرطية الشرط الذي وقع الإخلال به عن عذر، والمفروض عدم امكان رفع شرطية اباحة الساتر لاستلزامه المحال وهو اجتماع الأمر والنهي، وأما رفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال فلايظهر من الحديث، لعدم كونه ناظرا الى ذلك**([[49]](#footnote-50))**.

ويلاحظ عليه أن مقام الإثبات لحديث لاتعاد يدل على عدم وجوب اعادة الصلاة في الاخلال بغير الاركان، فلاقصور في شموله لمورد الصلاة مع الساتر المغصوب وان انحصر تخريجه الثبوتي برفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال.

فلايبعد جريان حديث لاتعاد لموارد الإخلال بشرائط الأركان ولو كانت الشرطية بحكم العقل.

النكتة الثانية: وهي تختص بالناسي ويلحق به الغافل او المعتقد بالخلاف، حيث ان المشهور سقوط التكليف عن الناسي واقعا، لأن تكليفه لغو بعد عدم قابليته للانبعاث عن البعث او الانزجار عن الزجر، وعليه فلايوجد مانع عن شمول خطاب الأمر بالنسبة الى الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب في حال النسيان كما ذكره السيد الخوئي "قده"، نعم اذا کان الناسي هو الغاصب فحيث ان عمله الصادر في حال النسيان مبغوض ومبعد عن المولى فلايصلح للتقرب به، وما ذكر في الناسي من أن ارتفاع التكليف في حقه يرفع المانع عن شمول اطلاق الأمر يجري بعينه في المعتقد بعدم الغصبية او المعتقد القاصر بعدم الحرمة، كما صرح به السيد الخوئي "قده"**([[50]](#footnote-51))**، وكذا المضطر والمكره الى لبس المغصوب ولو في اول الوقت فقط، حيث أن مانعية التستر بالساتر المغصوب كانت لأجل القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فاذا سقط النهي بقي اطلاق الأمر.

ثم ان لازم ما ذكر من ارتفاع مانعية الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب عند ارتفاع الحرمة التكليفية عنه صحة صلاة الصبي في التستر بالساتر المغصوب عمدا، وهكذا الأمر في وضوءه بالماء المغصوب او صلاته في المكان المغصوب ونحو ذلك.

اقول: ان ارتفاع تكليف الناسي واقعا وان كان هو المشهور، لكن الظاهر وفاقا للسيد الإمام والسيد الصدر "قدهما" خلاف ذلك.

فان غاية ما يستدل به لصالح المشهور وجهان:

**الوجه الاول**: ما يقال من ان تكليف الناسي لغو محض، لعدم قابليته للانبعاث عن البعث، وحينئذ فان كان النسيان راجعا الى نسيان الموضوع فيمكن أخذ الالتفات الى الموضوع في موضوع الحكم بلااشكال، بان يقال مثلا الغصب الملتفت اليه حرام، وان كان النسيان راجعا الى الحكم، فأخذ الالتفات الى الحكم في موضوع الحكم نفسه، وان كان لايخلو من شبهة الدور كما في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، لكن لو تمت هذه الشبهة فغايته كون اطلاق التكليف ناشئا عن ضيق الخناق وفارغا عن روح الحكم، فلايترتب عليه أي أثر عقلي او شرعي، ولايمنع عن اطلاق الأمر.

وفيه أنّا ذكرنا في بحث الخطابات القانونية انه حيث يثبت تكليف الناسي باطلاق الخطاب فلايكون في الاطلاق بل العموم أية مؤونة زائدة عرفا، ولاتوجد أية لغوية واستهجان عرفا في شمول خطاب التكليف له، كما هو المشاهد في القوانين العقلائية، فان الغرض من خطاب التكليف هو داعويته على تقدير الوصول، وهذه القضية الشرطية اي ان التكليف اذا وصل الى المكلف يكون باعثا له نحو الفعل صادقة في حق الناسي والغافل او المعتقد بالخلاف ايضا، ولو تم ما ذكر من اشتراط التكليف بقابلية المكلف للانبعاث الفعلي فلازمه عدم شمول التكليف لموارد كثيرة، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفُرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة بنحو لايمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

الوجه الثاني: التمسك بحديث الرفع، حيث يقال بان ظاهر قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله رفع عن امتي النسيان هو الرفع الواقعي لجميع أحكام الفعل المنسي، وحمل الرفع على الرفع الظاهري كما في فقرة مالايعلمون يحتاج الى قرينة زائدة.

وفيه انه لايظهر من رفع النسيان رفع الفعل المنسي عن عالم التشريع بمعنى عدم شمول الاحكام له، بل يحتمل ان يراد منه رفع النسيان عن عالم الإدانة وتسجيل الاعمال للمؤاخذة عليها، كما يساعده التعبير برفع النسيان نفسه.

النكتة الثالثة: وهي تختص بالجاهل القاصر المتردد، فان الجاهل المتردد وان كان مخاطبا بخطاب النهي واقعا لقابليته للانبعاث والانزجار ولو بمناط حسن الاحتياط، لكن قد يقال بأنه اذا لم‌يكن مقصرا فيثبت في حقه الترخيص الشرعي في ارتكاب المشكوك كالتستر بهذا الساتر المغصوب، بمقتضى قوله (عليه‌السلام) "كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام" وكذا "رفع ما لايعلمون" فيكون هذا النهي الواقعي الذي ورد الترخيص في ارتكابه كالنهي الكراهتي، وكون الترخيص هنا ظاهريا اي موضوعه الشك في الواقع لايوجب الاختلاف، كما اكّدنا عليه في محله، لأن المهم رضا المولى بالارتكاب في ظرف الشك ولايهمنا كون نكتة رضاه مصلحة التسهيل في ظرف الشك، كما في المقام، او مصلحة التسهيل مطلقا كما في مثل ما ورد في السواك "لولا أن اشق على امتي لأمرتهم بالسواك" او ضعف المفسدة في الفعل الذي ورد فيه النهي، وحينئذ فيندرج في اجتماع الأمر مع النهي الكراهتي، فمن يرى مثل السيد الخوئي "قده"**([[51]](#footnote-52))** أن المانع عن اطلاق الأمر هو تقوم الاطلاق بالترخيص الفعلي في التطبيق، وهذا لايجتمع مع خصوص النهي التحريمي للفرد، وأما النهي الكراهتي فهو متضمن لنفس الترخيص، فلايبقى اشكال في المقام، نعم لو كان المانع هو امتناع اجتماع المحبوبية والمبغوضية في مورد واحد، فيسري الاشكال الى اجتماع الأمر والنهي الكراهتي بالمعنى المصطلح في معنون واحد ولو مع تعدد العنوان، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في العبادات المكروهة.

### 2- الصلاة في المكان المغصوب

الفرع الثاني: الصلاة في المكان المغصوب، وقبل الورود في هذا البحث ينبغي لفت النظر الى امرين:

الامر الاول: ان مسألة الصلاة في المكان المغصوب وكذا سائر المسائل المرتبطة باجتماع الأمر والنهي مما لم‌يرد فيها أية رواية معتبرة، فلابد من مراجعة القواعد في ذلك، نعم هناك روايتان ضعيفتان قد يستدل بهما على بطلان الصلاة في المكان المغصوب:

احديهما: رواية اسماعيل بن جابر الجعفي عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) لو ان الناس اخذوا ما أمرهم الله به، فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله تعالى عنه، فانفقوه فيما أمرهم الله تعالى به، ما قبله منهم**([[52]](#footnote-53))**.

بتقريب ان اطلاق عدم قبول العمل يقتضي ردّه من حيث الصحة، دون الثواب فقط، وحيث أن من يصلي في المكان المغصوب يأخذ مانهاه الله عنه، وهو أرض الغير، فيصرفه فيما أمره الله به، وهو الصلاة، فتكون صلاته باطلة.

ثانيتهما: رواية تحف العقول عن بعض نسخ نهج البلاغة عن امير المؤمنين (عليه‌السلام) في وصيته لكميل ياكميل انظر فيم تصلي وعلى م تصلي، ان لم‌يكن من وجهه وحله فلاقبول**([[53]](#footnote-54))**.

ومورد هذه الرواية الصلاة في المكان المغصوب، وياتي فيها ما مر من أن اطلاق عدم القبول يقتضي البطلان.

الامر الثاني: اورد في البحوث اشكالا على ادراج النهي عن الغصب في تطبيقات مسألة اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد مع تعدد العنوان، بدعوى أن عنوان الغصب ليس إلا عنوانا مشيراً إلى واقع العناوين والتصرفات الخارجية في مال الغير، كالدخول في بيوتٍ غير بيوتكم، وأكل مال الغير، وغير ذلك مما دلت الآيات والروايات على حرمتها، فعنوان الغصب ليس بنفسه متعلق النهي، بل الحرام هو التصرف في مال الغير بتغييرٍ أو بالكون فيه وإشغال حيّزٍ منه أو بإلقاء الثقل عليه، ونحو ذلك**([[54]](#footnote-55))**.

ولكن الانصاف أن الظاهر عرفا ثبوت جعل واحد لحرمة الغصب أي التصرف في مال الغير بغير اذنه، كما ورد في الروايات، بعد أن كان ملاك الحرمة قائما بجامع الغصب، ويكون النهي عن دخول دار الغير بغير اذنه على فرض استظهاره من قوله تعالى "لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها**([[55]](#footnote-56))**" بيانا لمصداق من مصاديق الغصب المحرم.

ثم انه بعد ذكر هذين الامرين نبدأ بالبحث عن الصلاة في المكان المغصوب، فقد وقع الكلام في أن الغصب يكون متحدا وجودا مع ايّ من اجزاء الصلاة، ولنلحظ ما يحتمل أن ينطبق عليه عنوان الغصب من اجزاء الصلاة:

الاول: القراءة واذكار الصلاة، حيث ان التكلم يشتمل على تحريك الفم واللسان في الفضاء المغصوب، وهذا نحو تصرف في الفضاء، وكذا يشتمل على ايجاد التموج في الهواء، وهو نحو تصرف في الهواء.

وفيه أنه لايصدق على تحريك اللسان والفم في الفضاء المغصوب أنه تصرف في مال الغير عرفا، على أنه لو فرض صدقه عليه عرفا فحيث ان حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه ليست تعبدية محضة، بل ثابتة في الارتكاز العقلائي وهو لايشمل مثل ذلك، فيكون بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف مثل موثقة سماعة "لايحل مال أمرء مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه" وكذا معتبرة الاسدي "ليس لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه" عنه، ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث من عدم دليل لفظي مطلق في حرمة التصرف في مال الغير، والا فالدليل اللفظي المطلق موجود، خاصة مع ذكر متعلق الحرمة في الرواية الثانية، فلايأتي فيها شبهة الاجمال من ناحية حذف المتعلق([[56]](#footnote-57)).

على أن تحريك الفم مثلا سبب التكلم وليس عينه، كما أن التكلم سبب التموج في الهواء، بل لادليل على ملكية صاحب الارض للهواء الموجود في ارضه، فلايحرم ايجاد التموج في هواء ارض الغير ولو بمقدار معتد به، ولذا لايحرم على الجار مثلا أن يسحب الهواء من دار جاره او يوجد تغيرا فيه، نعم يحرم التصرف في فضاء ملك الغير، ولكنه غير التصرف في الهواء.

الثاني: القيام والجلوس والركوع في الصلاة، حيث يقال بأنها متحدة مع الكون في المكان، وحيث ان الكون في ارض الغير حرام، لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فتكون هذه الأفعال محرمة، فيمتنع شمول الأمر لها بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

واجاب عنه جماعة من الاعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأن ما هو واجب في الصلاة هو ذات القيام والجلوس والركوع التي هي من مقولة الوضع، وهي الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار اضافة بعض اجزاءه الى البعض الآخر، ولايصدق عليها الغصب فانه منتزع عن الكون في المكان المغصوب الذي هو من مقولة الاين، والمقولتان متباينتان ذاتا، فيستحيل اتحادهما خارجا([[57]](#footnote-58)).

والحاصل أن الواجب في الصلاة هو القيام مثلا، لاالقيام في مكان، وهو وان كان لايتمكن من القيام الا في مكانٍ، لكن المهم أن ما هو الواجب في الصلاة هو ذات القيام، وكونه في مكانٍ من لوازم وجوده كما أن كونه في ارض الغير من مقارناته وليس متحدا معه.

هذا وقد ذكر المحقق العراقي "قده" أن العنوان المحرم لايختص بالغصب، كي يقال انها غير الصلاة، بل التصرف في مال الغير حرام، ومن الواضح ان افعال الصلاة من القيام والركوع والسجود بنفسها تصرف في مال الغير، فتكون محرمة.

هذا مضافا الى أن الحرام هو استيفاء منافع مال الغير وهو اعم من التصرف، فان الاستضاءة بنور الغير استيفاء، وليس بتصرف، فتكون محرمة، ومن الواضح أن القيام والقعود ونحوهما من افعال الصلاة من الاستيفاء فتكون محرمة، فتتوجه الحرمة الى نفس ما توجه اليه الوجوب**([[58]](#footnote-59))**.

وفيه أن التصرف في ارض الغير وان كان محرما، وهو المراد من الغصب في المقام، دون معناه اللغوي وهو الاستيلاء على مال الغير، لكنه لايصدق على القيام او الجلوس او الركوع، لأنها من مقولة الوضع وتنتزع عن نسبة بعض اجزاء الانسان الى البعض الآخر، والتصرف من مقولة الفعل، كما أنها ليست استيفاء لمنافع مال الغير بنفس نكتة عدم كونها تصرفا، على أنه لادليل على حرمة الانتفاع من مال الغير ما لم‌يعد تصرفا فيه، كالمطالعة قرب السراج المملوك لشخص، او الانتفاع من حرارة المدفئة الموجودة في ملكه الواصلة للخارج، فان قوله (عليه‌السلام) في موثقة سماعة "لايحل مال أمرء مسلم الابطيبة نفسه" ظاهر في كون المقدر هو التصرف والاستعمال دون مطلق الانتفاع، ومنشأ هذا الظهور كونه الاثر الظاهر الموافق للمرتكز العقلائي، ويؤيده معتبرة الاسدي "لايحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه"، على أنه قد مر في محله لزوم الاخذ بالقدر المتيقن عند حذف المتعلق، والمفروض كون متعلق الحل محذوفا في موثقة سماعة.

الثالث: الهوي الى الركوع والسجود والنهوض الى القيام من واجبات الصلاة، ولاينبغي الاشكال في كون الهوي والنهوض في المكان المغصوب حركة وتصرفا محرّما في ملك الغير، ومن الغريب ما عن المحقق النائيني "قده" من أن الهوي الى الركوع من مقولة الوضع، غايته أنه اوضاع متلاصقة متصلة([[59]](#footnote-60))، فان الهويّ مصداق للحركة، وهي من مقولة الاين.

وقد يستدل على كون الهوي الى الركوع والسجود من واجبات الصلاة بوجهين:

احدهما: ان الواجب في الصلاة هو احداث الركوع والسجود، فانه المتفاهم عرفا من قوله اركع واسجد، ولذا لو كان المكلف في حال السجود فقرأ آية العزيمة، فيجب عليه رفع رأسه من الارض، ثم وضعه عليها مرة أخرى، ويتقوم احداث الركوع بالهوي من حال القيام الى حال الركوع، كما يتقوم احداث السجود بالوقوع على الارض، فيكون الهوي الى الركوع جزءا من الركوع الواجب والوقوع على الارض جزءا من السجود الواجب.

وفيه: ان كون الواجب احداث الركوع او السجود لايعني دخول مقدمة الركوع والسجود في الواجب، فان الإحداث عبارة عن ايجاد الحدوث اي الوجود المسبوق بالعدم، من غير أن تؤخذ علته فيه، كما في الأمر بالغسل.

ثانيهما: ما قد يقال من تقوم صدق الركوع في حق من يصلي قائما بكونه مسبوقا بالقيام، فلو نسي الركوع الى ان جلس للسجود، فعاد الى حالة الركوع، من دون أن يقوم، فلايصدق الركوع في حقه، وهذا ما ادعاه السيد الخوئي "قده" في بحث ركنية القيام قبل الركوع، والظاهر أن مراده المنع من صدق انه ركع، بضم استظهار وجوب ذلك من مثل قوله تعالى "واركعوا مع الراكعين**([[60]](#footnote-61))**"، لامجرد وجوب أن يكون راكعا، حتى يدعى أنه صادق حتى في الفرض المذكور، وعليه فيتقوم صدق "أنه ركع" بالهوي من القيام الى الركوع، وحينئذ يأتي اشكال اتحاده بلحاظ اشتماله على الهوي مع الغصب.

وفيه: أنه لو تم ما ذكر من تقوم صدق أنه ركع على الهوي اليه من القيام، فهو من باب اشتراطه به على نحو دخول التقيد وخروج القيد، وقد مر أن النهي عن ذات القيد لايتنافى مع شمول اطلاق الأمر للتقيد.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لايبعد عرفا ولغةً الالتزام بعدم دخالة الهوي في مفهوم الركوع، فإنَّ من هوى من غير قصد الركوع ثم بدا له الركوع، واستمر في هويّه الى حد الركوع، يصدق عليه انه ركع، بل الظاهر صدق الركوع على الهيئة الخاصة، فلو شوهد شخص في هذه الهيئة وسئل عن العرف بان ذاك الشخص في أي حالٍ، فيقال انه في حال الركوع، وان لم‌يعلم أنه هوى من القيام الى هذا الحد، وظاهر كلمات اللغويين أن الركوع هو الانحناء، ففي الصحاح الركوع الانحناء، ومنه ركوع الصلاة وركع الشيخ انحنى من الكبر، وقريب منه ما عن القاموس وغيره، وهو كما ترى ظاهر في ان نفس الانحناء والتقوس ركوع.

بل الظاهر من بعض النصوص أن الهوىّ إلى الركوع غير الركوع، كموثقة عمار**([[61]](#footnote-62))** "ان ذكره (اى القنوت) وقد أهوى إلى الركوع...**([[62]](#footnote-63))**.

اقول: قد مر أن صدق هيئة الركوع وان كان غير موقوف على سبق الهوي من القيام، لكن الكلام في صدق فعل الركوع المستفاد من قوله "اركع" فانه يتوقف على سبق الهويّ اليه ولو في الجملة بأن يكون آخر مرتبة من الهويّ المحقق للركوع باختياره، بل يكون في الصلاة بقصد ايجاد الركوع، الا أن المهم ما ذكرناه من كون اعتباره في صدق فعل الركوع بنحو اخذ التقيد وخروج القيد.

فتحصل أن الهوي الى الركوع والسجود ليس من واجبات الصلاة وانما هو مقدمة لها والنهي عن المقدمة لايقتضي بطلان ذيها، اذا لم‌تكن هذه المقدمة منحصرة، كما لو تمكن المكلف من الصلاة في مكان مباح، نعم لولم يتمكن من الركوع او السجود الاختياريين في مكان مباح، فاما أن يكون الامر بخصوصهما مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، او يقال ان ما يترتب على الهوي الى الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان، وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادية، ولايكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل، وحيث ان السيد الخوئي "قده" لايقبل أيّا من التصويرين في امثال المقام، فلابد أن يلتزم ببطلان الصلاة في فرض عدم المندوحة، الا أن يجتزء بالركوع والسجود الاختياريين في فرض كون الوظيفة الركوع والسجود الايمائيين.

الرابع: الاستقرار في الصلاة، فقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" بأنه حيث يجب الاستقرار حال القيام عند القراءة والذكر الواجب في مكانٍ، وكذا حال الجلوس حين التشهد، فيتحد ذلك مع الغصب الذي هو الكون في المكان المغصوب.

وفيه أن الاستقرار الواجب في الصلاة ليس الا بمعنى الطمأنينة وعدم حركة الاعضاء واضطرابها، وهذا حالة في المكلف نفسه، ويتغاير مع الكون في المكان، ولأجل ذلك يمكن التحفظ على الاستقرار حال السير في الطائرة او السفينة او القطار ونحو ذلك، والحاصل أن الواجب هو الاستقرار، ولم‌يقم دليل على وجوب الاستقرار في مكانٍ حتى يدعى اتحاده مع الغصب.

الخامس: السجود، فقد ذكر جماعة كالسيدالخوئي "قده" أن السجود في المكان المغصوب عين الغصب، حيث أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض والاعتماد عليها، ومن الواضح ان الاعتماد على الارض المغصوبة والاتكاء عليها نحو تصرف فيها، فيتحد المأمور به مع المنهي عنه وجودا، نعم لو كان السجود عبارة عن مجرد المماسّة مع الأرض لم‌يكن عين الغصب، فما يوجب بطلان الصلاة في المكان المغصوب انما هو اشتمالها على السجود على المكان المغصوب، فلو فرض كون الصلاة الواجبة على المكلف ايمائية او كانت صلاة الميت او فرض تمكن المكلف من ايقاع سجوده على مكان مباح كما اذا كان في انتهاء الارض المغصوبة، صحت صلاته**([[63]](#footnote-64))**.

وقد يقال بأن الحرام وهو الغصب قد تحقق بنفس كونه في ارض الغير، ولايكون فرض تحركه فيها زيادة في الغصب من فرض سكونه، وكذا لايكون فرض سجوده فيها زيادة في الغصب من فرض عدم سجوده، فالذي يسجد في مكانٍ مغصوبٍ، ليس ما يشغله من المكان والفضاء المغصوب ازيد من الذي يقوم في ذلك المكان ساكنا ولايتحرك، بل يكون إثمهما بمقدار واحد، ولذا لو أكره او اضطر شخص الى الكون في ارض الغير فقد افتى الفقهاء بوجوب الصلاة الاختيارية عليه لاالصلاة الايمائية وعليه فلايكون سجوده محققا للغصب الزائد فلايحرم.

وفيه أن المهم في المقام ليس هو الزيادة في الغصب، وانما المهم هو كون السجود الذي هو جزء الصلاة مصداقا للغصب، بخلاف القيام الذي هو جزء الصلاة، فان القيام الواجب في الصلاة ليس هو القيام في الفضاء او على الارض، وان كان لاينفك عنهما خارجا، وانما الواجب هو ذات القيام كهيئة في المصلّي، فلايتحدّ مع الغصب، بخلاف السجود حيث يكون الواجب فيه هو السجود على الارض، فيتحدّ مع عنوان الغصب، هذا وأما ادعي من أن السجود ليس زيادة في الغصب فسيأتي أنه زيادة في الغصب بلحاظ التصرف في الارض وان لم‌يكن زيادة في الغصب بلحاظ التصرف في الفضاء.

والظاهر أن يقال انه لوكان ما يضع المكلف جبهته عليه مباشرة كالتربة او سائر المواضع التي يجب وضعها على الارض مغصوبا، فحتى لو فسرنا السجود بمجرد المماسة فمع ذلك يكون السجود في الفرض المذكور مصداقا للغصب، وأما اذا لم‌يكن الأمر كذلك بل كان الفضاء مغصوبا فقط، بأن غصب ارضا فبناها، او غصب دارا ففرشها وصلَّى على الفرش مع تربة مباحة، او كانت الارض مباحة لكن كان الرخام الذي فرش به الارض مغصوبا، فألقى عليه فرشا مباحا فصلّى عليه، فلايبعد أن يقال: انه لو كان الفضاء مغصوبا، كما في غير المثال الاخير، فالكون في الفضاء المغصوب وان كان محرما، لكنه غير متحد مع السجود، فان السجود هيئة قائمة بجسد المصلي، وأما إلقاء ثقله على المغصوب مع حيلولة جسم مباح بينه وبين المغصوب، فلايحرز كونه تصرفا عرفا في مال الغير، فلو فرض كون الرخام الذي فرش به بيته مغصوبا، ولكن الفرش الذي طرحه عليه كان ملكه كنفس البيت، فلايعلم بكون جلوسه او سجوده على ذلك الفرش تصرفا في الرخام عرفا.

هذا، وأما ما يظهر من المحقق الاصفهاني "قده" من أن الواجب حيث يكون هو السجود على الارض، فحتى لو كان يكفي فيه مجرد المماسة، كان عين الغصب لكونه مصداقا للتصرف في ارض الغير والكون فيها، فان مقولة الاين وان لم‌تكن مقومة لذات السجود لانه من مقولة الوضع، ولكنها مقومة لما هو جزء الصلاة وهو السجود على الارض، فان المماسة للارض بوضع الجبهة على الارض وان كانت غير هيئة السجود الا انها معتبرة في الجزء شرعا([[64]](#footnote-65)).

ففيه أن السجود على الارض الذي هو جزء الصلاة لايتحد مع الكون في ارض الغير، فان ما هو جزء الصلاة هو ذات السجود الذي هو من مقولة الوضع، وأن يكون مايسجد عليه من أجزاء الارض او ما نبت من الارض مما لايؤكل ولايلبس، فبناء على كفاية المماسة فمع عدم غصبية ما يضع المصلي مواضع سجوده عليه مباشرة، فلايتحد السجود على الارض مع الغصب ابدا، كما أنه بناء على لزوم الاعتماد على الارض فيتقوم بالقاء الثقل على الارض، لكن تقدم الاشكال في صدق التصرف في مال الغير عليه.

ثم انه حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه وان فرض تقوم السجود بالاعتماد على الارض، الا أنه لم‌يثبت اخذه على نحو الجزئية، فلعله مأخوذ على وجه الشرطية بمعنى أن السجود هو الهيئة الخاصة المقيدة بكونه بنحو الاعتماد على الارض، فيكون القيد خارجا عن حقيقة السجود، وانما الداخل فيه هو التقيد به، فلايتحد حينئذ متعلق الأمر والنهي، وهكذا بالنسبة الى تقيد السجود بكونه بنحو المماسة مع الارض، ومع الترديد في أخذه بنحو الجزئية او الشرطية فيشك في تعلق الأمر بذات القيد، ومقتضى الاصل عدمه**([[65]](#footnote-66))**.

وفيه: ان الواجب في الصلاة هو السجود على الارض، لامطلق السجود والا كان مثل الركوع، وقد تقدم عدم اتحاده مع الغصب، ولاريب في أن التقيد بمعنى كون السجود على الارض، فهذا التقيد عين الغصب لا قيده.

ثم ان الظاهر كفاية مجرد المماسة في صدق السجود على الارض، فلو كان شخص مربوطا بالسقف بواسطة حبل، ثم جرّ نفسه بهيئة السجود الى الارض الى ان تحققت المماسة بينه وبين الارض فيصدق عرفا أنه سجد على الارض.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن في اعتبار الاعتماد على الارض حال السجود تأملا، وعليه يبتني جواز الصلاة في الطائرة الواقفة او المتحركة في الجوّ حال الاختيار وعدم جوازها، واما الصلاة في السفينة فلايبعد جوازها حتى حال الاختيار لظهور بعض الروايات في جوازها**([[66]](#footnote-67))**.

وفيه أنه حتى لو اعتبر الاعتماد على الارض فلايظهر من الارض الا ما يكون مكان القاء الثقل، لا الكرة الارضية والا لما جازت الصلاة على السرير، مع بداهة جوازها، ولذا تكون الصلاة في السفينة او الطائرة الواقفة في الارض صحيحة بمقتضى القاعدة، بل الأمر كذلك في الطائرة المتحركة في الجوّ، وهذا لاينافي لزوم الاتكاء عليها والقاء الثقل عليها حال السجود.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض والاعتماد عليها قد يوهم انه لو كان موضع جبهته مباحا فيكفي ذلك في صحة الصلاة وان كان سائر مواضع السجود معتمدا على مكان مغصوب، مع انه لايرى فرق بينهما، اذ لو كان السجود متقوما بالاعتماد على الارض فلابد من اعتماد المواضع السبعة كلها على الارض لما ورد من ان السجود على سبعة اعظم**([[67]](#footnote-68))**.

فتحصل مما ذكرناه عدم اتحاد الغصب مع ايّ واجب من واجبات الصلاة حتى السجود، اذا كان ما يضع المكلف جبهته وسائر المواضع التي يجب وضعها على الارض عليه مباشرة مباحا.

لكن قد يقال: ان غصبية المقدمة القريبة للركوع والسجود وهو الهوي اليهما، وكذا غصبية حيثية كون القيام والجلوس والركوع والسجود في ارض الغير مع ملاحظة عدم انفكاك القيام الواجب في الصلاة عن كونه قياماً في الارض وهكذا الجلوس والركوع والسجود، فلو صلى المكلف في مكان مغصوب، فلايرى العقلاء كون هذه الصلاة مقربة الى المولى سبحانه.

وفيه أنه لو كان التركيب بين الصلاة والغصب انضماميا، فيكون كقراءة القرآن في المكان المغصوب، والعقلاء لايرون انضمامها الى الغصب مانعا من صحتها والتقرب بها.

وبما ذكرناه اتضح أنه لايبعد الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع كون ما يضع المصلي جسده عليه مباشرة مباحا، لكون التركيب بينها وبين الغصب انضماميا.

### حكم الصلاة في المكان المغصوب بناء على التركيب الاتحادي

وينبغي الكلام حينئذ في حكم الصلاة في المكان المغصوب بناء على ما هو المشهور من كون التركيب بينها وبين الغصب اتحاديا، ولو بلحاظ السجود، ولها صور:

الصورة الاولى: أن يكون عالما عامدا، فالمشهور الذي كاد أن يكون اجماعا هو بطلان صلاته، بنكتة أن ما يكون مبعدا عن المولى لايمكن ان يكون مقربا الى ساحته.

والظاهر أن المقصود منه إباء الارتكاز العقلائي والمتشرعي عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى للمقربية اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه، والا فلايمتنع عقلا أن يكون العمل الواحد مقربا ومبعدا معا من جهتين، فانه قد يتحقق في نفس المكلف داع إلهي الى الاتيان بعملٍ، ولكن يطبِّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب الاقتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به، ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا اومبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربية والمبعدية في عمل واحد، وانما المقِّرب صدور العمل بداع امتثال امر المولى، والمبِّعد صدور العمل مع تنجز حرمته، ففي مثال الصلاة في المكان المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الصلاة هو الداعي له نحو الاتيان بالصلاة، والا لما أتى بالصلاة ابدا فهذا يوجب القرب، ولايعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قربية، وحينئذ فلو اختار فردا متنجز الحرمة فيوجب ذلك البعد ايضا، وليس المراد من القرب والبعد هو القرب والبعد المكاني حتى لايمكن اجتماعهما في آن واحد، فانه قد يصدر من مكلف واحد فعلان في آن واحد، احدهما معصية والآخر طاعة، ولذا يتقرب بأحدهما ويبتعد بالآخر.

وبما ذكرناه اتضح الخلل فيما قد يقال (من أنه اذا علم المكلف بكون الفعل مبغوضا للمولى، وأن تركه أرجح عند المولى من فعله، فيستحيل أن يأتى بالفعل لأجله تعالى، فان الإتيان بفعل لأجل المولى انما يُعقل فيما لو فُرض ان حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه، واما لو فرض ان حاله مع الترك كان هو الأفضل فلايعقل أَن يؤتى به لأجله) فانه لايحتاج الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالصلاة في المكان المغصوب احسن من حاله عند تركه للصلاة رأسا وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القربة نحو اتيان جامع الصلاة ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوتٍ مع عدم احرازهم لرضى اصحابها.

والحاصل أن هذا البيان في امكان تمشي قصد القربة، ومقربية العمل المعنون بالعنوان الواجب والحرام وان كان تاما عقلا، لكن الارتكاز قائم على أن العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى لايصلح أن يكون مقربا ولو من جهة أخري.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" من أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى في حال العلم والعمد**([[68]](#footnote-69))**، وانما أفتى ببطلان الوضوء بالماء المغصوب عالما عامدا**([[69]](#footnote-70))**، او الصلاة في المكان المغصوب كذلك**([[70]](#footnote-71))** لأجل الاجماع، حيث ذكر فيما لو التفت إلى غصبية الماء بعد غسل وجهه ويديه، أنه يحرم عليه مسح رأسه ورجليه ببلته، لكونه تصرفا في ملك الغير بدون اذنه، ولكن لو فعل ذلك صح وضوءه، حيث ان دليل بطلان العبادة في مورد الغصب عمدا هو الاجماع ولااجماع في المقام([[71]](#footnote-72)).

فان الاجماع في مثله ليس تعبديا، وانما هو لاجل الارتكاز الثابت في عدم صلاحية الفرد المتنجز حرمته للمقربية، فلايختص بمقام دون مقام.

الصورة الثانية: أن يكون جاهلا مقصرا اي غيرمعذور في جهله، فانه يأتي فيه الاشكال المتقدم من قيام الارتكاز العقلائي والمتشرعي على أن ما يصدر من العبد على وجه المبعدية والمبغوضية لايصلح لأن يقع عبادة، ولافرق في ذلك بين مثل الصلاة في المكان المغصوب (بناء على كون التركيب بين الصلاة والغصب اتحاديا) وبين مثل الوضوء بالماء المغصوب، ففتوى بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" بصحة وضوء الجاهل المقصر بالماء المغصوب، واحتياطه الوجوبي في صحة صلاة الجاهل المقصر في المكان المغصوب لاوجه له، عدا ما قد يقال من أنه بناء على كون الوضوء سببا للطهارة التي هي شرط الصلاة، كما هو مسلكه، فيكون كغسل الجسد المتنجس بالماء المغصوب حيث أن تحريمه لايمنع من شمول خطاب الحكم الوضعي بكون غسل الجسد المتنجس بالماء سببا لطهارته، والمفروض أن ما هو شرط في الصلاة ويتعلق الأمربه او بتقيد الصلاة به هو الطهارة لاسببها، نعم حيث يعتبر في الوضوء قصد القربة فلايصح من العالم العامد بخلاف الجاهل المقصر، والحاصل أن الوضوء موضوع للحكم بالطهارة التي هي شرط الصلاة، فيختلف عن الصلاة التي هي متعلق الأمر النفسي.

ولكن يرد عليه أن مشكلة الجاهل المقصر صدور العمل منه على وجه المبغوضية والمبعدية عن المولى فلايصلح للمقربية، وهذه المشكلة موجودة في وضوء الجاهل المقصر، وان كان يكفي في العبادة مجرد قصد القربة من المكلف ولو مع تنجز الحرمة، كما في الجاهل المقصر لكان ينبغي الحكم بصحة عبادته مطلقا، ولو في مثال الصلاة في المكان المغصوب، او مع الساتر المغصوب، بعد أن كان مسلكه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

الصورة الثالثة: أن يكون جاهلا قاصرا اي كان يحتمل حال الصلاة كون المكان مغصوبا وكون التصرف فيه محرما، ولكن كان معذورا في جهله، فقد يقال بأنه حيث تعلق النهي به واقعا فيكشف عن مبغوضيته، فلايمكن الاقتراب به نحو المولى، كمن قتل ابن المولى عن جهل قصوري، فانه وان كان معذورا ولايستحق العقاب، لكن لايمكن ان يكون عمله مقربا الى المولى، وفيه أن المراد من الاقتراب إلى المولى الاقتراب بحسب موازين العبودية والمولوية، فقتل عدو المولى بتخيل انه صديقه ليس اقترابا إلى المولى عقلا بل ابتعاد عنه، وقتل صديق المولى بتخيل انه عدوه يكون اقترابا إلى المولى وليس ابتعادا عنه وإِن كان مفوتا لغرض المولى ومؤثرا على نفسه.

الصورة الرابعة: ان يكون ناسيا، وهو نظير الجاهل القاصر فيما لم‌يكن الناسي هو الغاصب، والا فيكون كالجاهل المقصر.

هذا كله في حكم صور الصلاة في المكان المغصوب بناء على جواز الاجتماع، لكفاية تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون.

### حكم صور المسألة بناء على الامتناع

أما بناء على امتناع الاجتماع فلااشكال في بطلان الصلاة في المكان المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا، انما الكلام في الجاهل القاصر والناسي، فقد حكي عن المشهور ذهابهم الى صحة الصلاة، مع أن المنسوب اليهم القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فحكم صاحب الكفاية "قده" بصحتها بدعوى وفاءها بالملاك([[72]](#footnote-73)).

وفيه أنه بناء على امتناع الاجتماع وسقوط خطاب الأمر، فلاطريق الى احراز الملاك في الفرد المحرم، كما سياتي توضيحه في التنبيه التاسع من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

ثم انه قد فصل السيد الخوئي "قده" بين الجاهل القاصر (ومراده من الجهل هو التردد دون الغفلة او الاعتقاد بعدم الغصب او عدم الحرمة)، وبين الناسي فأفتى ببطلان صلاة الجاهل، دون الناسي لثبوت النهي عن الغصب واقعا في حق الجاهل، لعدم لغويته فان أثره في حقه حسن الاحتياط، بخلاف الناسي القاصر –والمراد منه ان لايكون الناسي هو الغاصب- ومثله الغافل او المعتقد بعدم الغصب او بعدم الحرمة.

ولنا حول كلامه ملاحظتان:

**الملاحظة الاولى**: قد مر ثبوت التكليف الواقعي في حق الناسي ايضا، كما مر أن الترخيص الشرعي في الغصب في حال الجهل القصوري يجعله على وزان النهي الكراهتي حقيقة، وبناء على اختصاص امتناع اجتماع الأمر والنهي بالنهي التحريمي دون الكراهتي كما هو مختاره فيرتفع الاشكال.

**الملاحظة الثانية**: انه يمكن تصحيح هذه الصلاة بالتمسك بحديث لاتعاد، ووجه عدم تمسكه هنا بحديث لاتعاد، بخلاف الصلاة في الساتر المغصوب، أن كون مكان السجود مباحا من شرائط السجود الثابتة بمقتضى البرهان على امتناع الاجتماع، وهو يرى أن المراد بالسجود في قوله "لاتعاد الصلاة الا من خمس: الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود" هو السجود المأموربه والاخلال بشرائط السجود اخلال بالسجود المأمور به، ولذا لو قدم السجدتين على الركوع جهلا او نسيانا لم‌يمكن تصحيح صلاته بحديث لاتعاد، مع أنه لم‌يخلّ باصل السجود والركوع وانما اخلّ بشرطية الترتيب بينهما.

وفيه: أنه لاوجه للمنع عن شمول الحديث للاخلال بالشرائط الشرعية للاركان، فانه ليس اخلالا بالاركان عرفا، فالسحود على ما لايصح السجود عليه كالمكان النجس ليس اخلالا بالسجود عرفا، نعم لو أخلَّ بالترتيب بين الركوع والسجود مثلا سهوا او جهلا، فأتى بالسجدتين قبل الركوع، فيصدق أنه أخلَّ بالسجود، لأن عدم الاتيان بالشيء في محله يكون اخلالا به عرفا، فعدم الاتيان بالسجود بعد الركوع يكون إخلالا به عرفا ولو أتى به قبله،كما أنه لونسي القراءة حتى ركع، فحيث أن إخلاله يكون بالقراءة لابالترتيب، فمقتضى حديث لاتعاد العفو عن تركه للقراءة، بينما أنه لوكان الإخلال بالترتيب كان اللازم بمقتضي القاعدة الاتيان بالقراءة بعد الركوع.

وكيف كان فلايبعد جريان حديث لاتعاد لموارد الإخلال بشرائط الأركان ولو كانت الشرطية بحكم العقل، ولأجل ذلك التزم شيخنا الاستاذ "قده" بجريان حديث لاتعاد في الصلاة في المكان المغصوب.

نعم قد يقال في المقام ان ظاهر قوله (عليه‌السلام) في حديث لاتعاد "السنة لاتنقض الفريضة" تصحيح الصلاة لامجرد مسقطيتها للأمر، وتصحيح الصلاة في المكان المغصوب لايكون برفع جزئية السجود في هذا الحال، لكونه من الفرائض والاركان والمستفاد من حديث لاتعاد عدم الاغماض عن الاركان، كما لايكون برفع شرطية اباحة المكان لأنها ناشئة عن حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، واما أن يكون برفع حرمة الغصب في هذا الحال فهذا مما لايستفاد من حديث لاتعاد لعدم كونه ناظرا الى الاحكام التي هي خارجة عن الجزئية والشرطية للصلاة.

ولكن يرد عليه **اولا**: أنه يمكن أن يكون منشأ تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصوري وفاءها بالملاك، ولو لم‌يتعلق الأمربها وهذا ليس خلاف ظاهر حديث لاتعاد، نعم لو كان مجرد المسقطية من دون وفاءها بالملاك كان خلاف ظاهر الحديث من كونه بصدد بيان الصحة بقرينة قوله "السنة لاتنقض الفريضة".

**وثانيا**: انه يمكن أن يرفع اليد عن جزئية السجود في هذا الحال، ويلتزم بشرطيته، وقد مر امكان اجتماع النهي عن الشرط مع اطلاق الأمر بالتقيد، ولايكون في ذلك رفع اليد عن السجود عرفا بعد كون النتيجة العملية واحدة، ووفاء هذا السجود بالملاك ايضا، وذلك بالالتزام بتعلق الأمر بالجامع بين الصلاة التامة او الصلاة المشروطة بكونها في حال الاتيان بالسجود على مكان مغصوب.

**وثالثا**: ان انحصار النكتة الثبوتية لتصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصوري برفع حرمة الغصب -ولو برفع روح الحرمة على الاقل، دون الحرمة الانشائية- لايمنع عرفا من انعقاد الظهور الاثباتي في عموم حديث لاتعاد لهذه الصلاة.

وعليه فلامانع من تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصوري او النسيان بالتمسك بحديث لاتعاد، وانما لم‌نتمسك به في الجاهل المقصر غير المتردد مع أن المبنى المختار وفاقا للسيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهما" شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر غير المتردد حال العمل، لما مر من اشكال عدم امكان التقرب بما يكون مبغوضا.

### 3- الوضوء او الغسل بالماء المغصوب

الفرع الثالث: الوضوء او الغسل بالماء المغصوب، ولااشكال في كون التركيب بينه وبين الغصب اتحاديا، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن التركيب بين شرب ماء الغير والغصب اتحادي، بخلاف الصلاة والغصب، حيث ذكر أن في مثل قوله: أنفق على أقاربك، أو اشرب الماء، ولاتغصب، فان التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب أو إنفاق الدرهم المغصوب يكون اتحاديا، فانه يكون نفس شرب الماء غصبا، فيتحد متعلق الأمر والنهى، ولابد في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي.

و السر في ذلك: هو ان كلا من الأمر والنهي تعلق بموضوع خارجي، ويكون الاتحاد من جهة هذا التعلق، حيث ان المأمور به هو شرب الماء، والمنهي عنه هو التصرف في مال الغير الذي من جملة افراده الماء الذي يكون من جملة افراد المأمور به، فيتحدّ المتعلقان(**[[73]](#footnote-74)**).

ولكن يرد عليه أن ما استدل به سابقا على امتناع انتزاع مبادي العناوين الاشتقاقية عن معنون واحد يأتي في عنوان الغصب والشرب، ولو تم ما ذكره في شرب ماء الغير فيتم في الوضوء او الغسل بماء مغصوب، فكان يلزم أن يفتي ببطلان الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال الجهل لما ذكر من أنه بناء على الامتناع فلابد من القول بفساد العبادة حتى في فرض الجهل بالحرمة(**[[74]](#footnote-75)**)، مع أنه لم‌يعلق على ما ذكره صاحب العروة من اختصاص الحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب بفرض العلم والعمد فمع الجهل بكون الماء مغصوبا اوالنسيان لابطلان، بل وكذا مع الجهل بالحرمة اذا كان قاصرا بل ومقصرا ايضا اذا حصل منه قصد القربة(**[[75]](#footnote-76)**)، عدا أنه قال ان المقصر كالعامد.

وكيف كان فحيث ان الصحيح كون التركيب بين الغصب والوضوء او الغسل بماء الغير اتحاديا فبناء على المختار من جواز اجتماع الامر والنهي فيحكم بصحة الوضوء والغسل في فرض الجهل القصوري او النسيان، بل افتى بعض الاجلاء "دام‌ظله" بالصحة في فرض العلم والعمد([[76]](#footnote-77))، ولكن مر أن المرتكز لدى العقلاء والمتشرعة أن العمل الصادر على وجه المبعدية واستحقاق العقاب لايصلح للمقربية، وقد سبق الاشكال في تفصيل بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" في الجاهل المقصر بحكمه بصحة وضوءه بالماء المغصوب بينما أنه احتاط وجوبا باعادة صلاته اذا صلاها في المكان المغصوب او مع الساتر المغصوب([[77]](#footnote-78)).

وأما بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي فقد يحاول تصحيح الوضوء والغسل بالماء المغصوب في فرض الجهل القصوري والنسيان بأن يقال ان الوضوء او الغسل شرط في الصلاة، وقد مر أن النهي عن الشرط يجتمع مع اطلاق الشرطية، نعم حيث ان الوضوء او الغسل شرط عبادي، فعباديته لاتجتمع مع صدوره على وجه المبعدية والمبغوضية للمولى في مورد تنجز الحرمة، كما لو كان عالما بالحرمة او جاهلا مقصرا، وأما اذا كان جاهلا قاصرا او ناسيا فلامانع من الحكم بالصحة، وعليه فذهاب السيد الخوئي "قده" الى بطلان الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال الجهل القصوري في غير محله.

وأما دعوى لزوم كون العبادة محبوبة والقائل بامتناع اجتماع الامر والنهي يرى امتناع اجتماع المحبوبية والمبغوضية في فعل واحد، فمع ثبوت النهي عن الوضوء بالماء المغصوب وكونه مبغوضا فيستحيل ثبوت المحبوبية له، فيرد عليها أن السيد الخوئي "قده" ذكر بنفسه أن المفسدة والمغوضية باقيتان في صورة الاضطرار والنسيان ونحوهما إلا أنهما لايمنعان عن التقرّب، وصحة العبادة([[78]](#footnote-79)).

هذا وقد افتى السيد الخوئي "قده" بصحة الوضوء او الغسل بالماء المغصوب في حال النسيان -اذا لم‌يكن هو الغاصب- لما مر منه من سقوط النهي في حال النسيان واقعا، وقد تكلمنا حوله سابقا فراجع.

### مسألتان

المسألة الاولى: إذا التفت إلى غصبيّة الماء في أثناء الوضوء صحّ ما مضى من أجزائه ويجب تحصيل المباح للباقي، ولو التفت الى غصبيته بعد صبّه على يده، فهل يجوز أن يمرّ هذا الماء المصبوب على يده لإتمام غسله او أن يمسح به على رأسه ورجليه، فذكر صاحب العروة "قده" أن الاقوى جواز ذلك، لأن هذه النداوة لاتعدّ مالا، وليس مما يمكن رده إلى مالكه، نعم لو فرض إمكان انتفاعه فله ذلك، ولايجوز المسح بها حينئذ**([[79]](#footnote-80))**.

وقد اشار الشيخ الاعظم "قده" في المكاسب الى هذه المسألة، فذكر أنه لو خرج المال المغصوب عن القيمة والمالية، مع بقاءه على الملكية، كما في الرطوبة الباقية بعد الوضوء بالماء المغصوب، فيقوى عدم جواز المسح بها إلّا بإذن المالك ولو بذل القيمة([[80]](#footnote-81))، وقد خالفه صاحب العروة في حاشيته على المكاسب، فذكر أن الرطوبة الباقية نظير القصعة المكسورة، فإنه لايقال إنّ أجزاءها باقية على ملكية مالكها مع عدم فائدة فيها إلّا نادرا، نعم يبقى الكلام في بقاء حق الاختصاص له، وهو أيضا ممنوع، ‏فانه اذا لم‌يكن المحل متعلقا لغرض العقلاء مثل الكوز والكأس ونحوهما إذا كسرت، فإنه لايبقى للمالك أحقية بالنسبة إلى مكسورها، إلّا إذا كانت في يده وقصد الحيازة([[81]](#footnote-82)).

هذا وقد فصّل المحقق النائيني "قده" في تعليقته على العروة بين أن يكون ما في اليد من الرطوبة من مجرد الكيفية عرفاً، أو يكون فيها من الأجزاء المائية، فيصح المسح به في الصورة الأولى دون الثانية.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أن المسح بها وان كان محرما، لكن حيث أن دليل بطلان العبادة في مورد الغصب عمدا هو الاجماع، ولااجماع في المقام فيحكم بصحة الوضوء، ولكن مرت المناقشة سابقا فيما ذكره.

والظاهر تمامية ما ذكره صاحب العروة من جواز المسح بالرطوبة الباقية في الاعضاء.

ولكن لالأجل ما ذكره (من أن هذه الرطوبة نظير أجزاء الكوز المكسور، حيث ان من كسره بمجرد اشتغال ذمته ببدله يملك هذه الاجزاء المكسورة، ولايجب عليه ردها الى مالكها) فاننا ذكرنا في محله أن من اتلف مال الغير فانه وان كانت ذمته تشتغل ببدله، لكن ما لم‌يدفع البدل فتبقى اجزاءه في ملك مالكه ولاتنتقل الى ملك المتلف، فان الظاهر من السيرة العقلائية – مضافا الى مقتضى استصحاب الملكية بناء على رأي المشهور من جريانه في الشبهات الحكمية**([[82]](#footnote-83))**- أن مالك المال ما لم‌يستلم بدل التالف فيكون مالكا لأجزاءه، وانما يرى العقلاء امتناع الجمع بين العوض والمعوض بعد استلام العوض من الضامن، ولذا التزمنا في محله بعدم خروج مال الغير في فرض تبديل الغاصب عنوانه المقوم عن ملك ماله، كما لو حول البيض المملوك للغير فرخا والبذر شجرا[[83]](#footnote-84)، او ذبح الحيوان فصار لحما، وان كان للمالك المطالبة ببدل العنوان التالف، وبعد استلامه يملك الغاصب ذلك المال، والظاهر أن الأمر كذلك حتى اذا لم‌يكن للمال التالف مالية كالكوز المكسور.

بل لاجل أن دليل حرمة التصرف في ملك الغير اذا لم‌‌يكن له مالية هو كونه مصداقا للظلم والعدوان، ولايصدق ذلك في الفروض المتعارفة على المسح برطوبة هذا الماء المصبوب، ولذا لايرى العقلاء لزوم رد ما امكن رده الى المالك، حتى لو طالب بذلك وابرأه عن البدل، بينما أنه لاينبغي الاشكال في وجوب رد اجزاء الكوز المكسور في هذا الفرض.

المسالة الثانية: لو توضأ بماء مباح ولكن كان معتقدا كونه غصبا محرما، فذكر صاحب العروة أنه لايبعد صحة وضوءه اذا حصل منه قصد القربة**([[84]](#footnote-85))**، ولكن الصحيح كما ذكره المحقق العراقي والسيد البروجردي "قدهما" بطلان وضوءه لأن الفعل المتجرى به يكون قبيحا ومبعدا عن المولى وان لم‌يكن محرما شرعا، فلايمكن التقرب به، نعم لو لم‌يكن التجري قبيحا وانما كان يكشف عن سوء سريرة الشخص كما عليه الشيخ الاعظم "قده" او كان القبيح هو العزم على العصيان، دون الفعل المتجرى به كما عليه صاحب الكفاية "قده" لحكمنا بصحة وضوءه.

وعليه فموافقة السيد الخوئي "قده" لصاحب العروة مع ذهابه الى قبح الفعل المتجرى به لكونه معنونا بعنوان هتك المولى غير متجهة، وما ذكره في توجيه كلام صاحب العروة من أن المعتقد بالغصبية تارة لايعلم بحرمة التصرف في المغصوب ولو عن تقصير منه في التعلم، فلاإشكال في تمشي قصد التقرب منه في الوضوء، وحيث إنه بحسب الواقع أمر مباح فلامحالة يحكم بصحته.

وأخرى يعلم المعتقد بالغصبية بحرمة التصرف في المغصوب فلايتمشى منه قصد التقرب في هذه الصورة بوجه، لعلمه بحرمة الوضوء منه، ولايعقل معه التمكن من قصد التقرب أبداً**([[85]](#footnote-86))**.

فيرد عليه أنه بناء على مسلكه من قبح الفعل المتجرى به فمجرد تمشي قصد القربة في فرض الجهل التقصيري لايجدي شيئا بعد عدم صلاحية فعله للمقربية، كما ذكر نظيره في الناسي المقصر كما لو كان هو الغاصب نفسه، مع انتفاء الحرمة في حقه، ومنه ظهر حكم ما لو علم اجمالا بغصبية احد مائين، ولكنه توضأ بأحدهما برجاء كونه مباحا، ثم تبين له اباحته، او فرض تكراره الوضوء بالماء الثاني ايضا برجاء كونه مباحا.

### 4- الوضوء او الغسل او التيمم في المکان المغصوب

الفرع الرابع: اذا توضأ او اغتسل او تيمم في المکان المغصوب، فقد حكم المشهور ببطلان ذلك في صورة العلم والعمد، بل ذكر صاحب العروة أن الوضوء تحت الخيمة المغصوبة إن عدّ تصرفا فيها كما في حال الحر والبرد المحتاج إليها يكون باطلا**([[86]](#footnote-87))**، مع أنه ليس الكون تحتها تصرفا عرفا، وانما هو انتفاع، وقد مر عدم الدليل على حرمته، على أن الانتفاع لايتحد وجودا الا مع الكون تحت الخيمة، ولايتحد وجودا مع افعال الوضوء فيها.

هذا وقد فصل السيد الخوئي "قده" بين المسح في مسح الرأس والرجلين في الوضوء، وكذا المسح الواجب في التيمم وبين غسل الجسد في الغسل وغسل الوجه واليدين في الوضوء، بدعوى أن المسح في الفضاء المغصوب مصداق للغصب، لأن المسح يعني حركة الماسح على الممسوح فتكون من مقولة الاين، وحيث انها في ملك الغير فتتحد مع الغصب، بخلاف الغسل فانه ليس الا وصول الماء الى المغسول فليس متحدا مع الغصب، وعليه فيصح الغسل في المكان المغصوب دون التيمم، واما الوضوء فان كان في حال المسح خارجا عن المكان المغصوب صح وضوءه**([[87]](#footnote-88))**.

ولكنه ذكر في الفقه أن الصحيح أن يفصّل بين صورتي الانحصار وعدمه، ففي صورة عدم انحصار المكان بالمكان المغصوب يحكم بصحة الغَسل والمسح معاً، لأن الغَسل بمعنى مرور الماء على الأعضاء، وهو ليس محرما وإن كانت مقدمته كتحريك اليد تصرفاً في ملك الغير وهو حرام، إلّا أن حرمة التحريك لاتسري إلى الغسل الذي فسرناه بمرور الماء على أعضاءه، وأما المسح فهو وإن كان موجباً للتصرف في الفضاء، لاشتماله على إمرار اليد على الرجلين مثلا، وهو من التصرف في الفضاء لامحالة، إلّا أن الإمرار خارج عن حقيقة المسح المأمور به، لأنه في لغة العرب هو المس، ولافرق بينهما إلّا في التدرج، فان المسح هو المس التدريجي، ومن هنا قلنا إن مجرد وضع اليد على الرجلين غير كاف في تحقق المسح المأمور به، بل لابد من مسحها عليهما، ولكن المسح أمر والإمرار أمر آخر، نعم لايتحقق المسح إلّا بالإمرار، فهو مما لايتحقق الواجب إلّا به، لا أنه من أحد أجزاء الواجب والمأمور به، أذن حرمة الإمرار والحركة لاتسري إلى الوضوء أعني الغسل والمسح.

وأما في صورة الانحصار فحيث أن الغسل والتيمم مستلزم للغصب المحرم فيسقط الأمر به وتنتقل الوظيفة الى التيمم**([[88]](#footnote-89))**.

اقول: ما ذكره في بحث الفقه من أن المسح هو المس غير متجه، ويكون نظير ما ادعاه المحقق النائيني "قده" من عدم كون الهوي الى الركوع غصبا لكونه من مقولة الوضع، حيث انه مركب من اوضاع متلاصقة، والسيد الخوئي "قده" لم‌يقبل منه ذلك هناك، ولكنه ذكر نظيره في المسح، مع أن المسح متقوم بأمرار الماسح على الممسوح، وهو متحد مع حركة اليد في الفضاء المغصوب، وهذه الحركة تصرف في ملك الغير، كسائر الحركات في ملك الغير، نعم قد يقال بانصراف عنوان التصرف في مال الغير عن مثل ذلك، كما مر في حركة الفم عند التكلم، لكنه لو فرض تماميته في مسح الرأس عرفا لكفاية مسمى المسح فيه، لكنه لايتم في مسح الرجلين حيث يجب من بداية الرجلين الى الكعبين، ولاعبرة بالمسامحات العرفية، هذا كله بالنسبة الى المسح.

هذا واما ما ذكره بالنسبة الى الغسل فقد يورد عليه بعدم كون الغَسل مجرد وصول الماء الى الجسد، اما لما قد يقال من كون ظاهر الأمربالغسل هو احداث الغسل فيتقوم بتحريك الماء في الفضاء نحو الجسد، او لتقوم صدق الغَسل بانفصال الغسالة ولو في الجملة عن الموضع الذي يراد غسله، فيكون فيه شبهة التركيب الاتحادي بين الغسل والغصب، ولكن يندفع ذلك بما مر من أن الاحداث ليس الا ايجاد الشيء بعد عدمه ولايدخل فيه علة الايجاد، كما أن مجرد انفصال الغسالة عن الموضع ليس مصداقا للتصرف في الفضاء المغصوب.

وعليه فلايبعد تمامية ماذكره في الاصول من التفصيل بين المسح والغسل.

هذا ولايخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من بطلان الغسل في المكان المغصوب عند عدم التمكن من الغسل في مكان مباح لانتقال وظيفته الى التيمم، فيبتني على مسلكه من عدم امكان الأمر الترتبي في مثله حيث ان العلة التامة لوصول الماء الى جسد المكلف هو اجراء الماء في الفضاء المغصوب الى جسده، وهذا عين الغصب، فالأمر بالغسل على تقدير تحقق اجراء الماء الى جسده من الأمر بالشيء مشروطا بتحقق علته التامة، وهذا من قبيل طلب الحاصل، والأمر به مشروطا بحصول جامع الغصب الاعم من كونه في ضمن هذا الفرد من الغصب او في ضمن فرد آخر غير معقول لأن حرمة الغصب انحلالية، ولامعنى لكون ارتكاب فرد من الغصب موضوعا لأمر الشارع بمعلول فرد آخر من الغصب، كما أن دعوى كون الغسل من العناوين القصدية فيمكن للشارع أن يقول "اذا كنت توجد هذه العلة التامة لوصول الماء الى جسدك فانو الغسل"، غير متجهة لأن الكلام ليس في التصوير الثبوتي للترتب، بل لابد من كون الأمر الترتبي متناسبا مع ما هو الوارد في الخطاب الشرعي حتى يكفي امكانه في التمسك بظاهر الخطاب لاثبات وقوعه، والوارد في الخطاب الشرعي هو الأمر بالغسل، لاالأمر بنية كون وصول الماء الى الجسد غسلا.

ولكن ذكرنا في محله **اولا:** ان اجراء الماء الى الجسد ليس علة تامة لوصول الماء الى الجسد بل لابد من استمرار عدم المانع من وصول الماء على الجسد ففرض اجراء الماء ليس مساوقا لتحقق الغسل.

**وثانيا:** أنه لامانع من ثبوت الأمر الترتبي بواجبٍ معلولٍ لفرد من الحرام، بأن يكون هذا الأمر مشروطا بنحو الشرط المتأخر بحصول جامع الحرام لابشرط من فرض حصوله في ضمن هذا الفرد من الحرام او غيره، والمفروض أن الاطلاق رفض للقيود، فاذا كان المكلف سوف يرتكب جامع الحرام فيكون مكلفا باتيان هذا الواجب، ولامحذور في هذا النوع من الأمرالترتبي ابدا.

**وثالثا:** ان الأمر بالغسل مثلا حيث يكون أمرا بالعنوان القصدي، والمفروض أن اجراء الماء الى الجسد ليس علة تامة لتحققه، وان كان علة تامة لوصول الماء الى الجسد كأمر تكويني، فلامانع من أن يقال "اذا كنت تجري الماء الى جسدك فاغتسل"، والا لأشكل تصويره للأمر الترتبي بالركوع مشروطا بتحقق الهوي الى الركوع في موارد عدم التمكن من اتيان الصلاة الاختيارية في مكان مباح لمجيء نفس الاشكال فيه.

### 5- الوضوء مع غصبية مصب ماء الوضوء

الفرع الخامس: الوضوء مع غصبية مصب ماء الوضوء، فقد حكم جماعة كصاحب العروة "قده" ببطلان الوضوء في حال العلم والعمد مع كون مصب ماء الوضوء غصبيا، مع أنه لااشكال في عدم التركيب الاتحادي فيه بين الوضوء والغصب، والوجه فيما ذكروه كون الوضوء في فرض كون المصبّ غصبيا علة تامة للغصب، والعلة التامة للحرام حرام، فلايمكن أن تكون مأمورا بها، ولكن يرد عليه على الاقل أن وصول الماء الى البشرة ليس علة تامة لانصباب الماء في المصب المغصوب، بل العلة التامة له المجموع منه ومن عدم ايجاد مانع من انصباب الماء على ذلك المصب ولو بوضع حائل عليه.

### 6- استلزام الوضوء او الغسل لتحريك شي‏ء مغصوب

الفرع السادس: اشكل جماعة في صحة الوضوء او الغسل اذا كان مستلزما لتحريك شيء مغصوب، بل افتى صاحب العروة بالبطلان، بل اشكل في صحة الوضوء فيما إذا كان قد نصب بعض آجر أو حجر غصبيّ في بعض اطراف الحوض.

وقد تبين مما مر صحة الوضوء والغسل في هذه الفروض.

### 7- الوضوء من الآنية المغصوبة

الفرع السابع: ذكر صاحب العروة أن الوضوء من الظرف المغصوب باطل، ولعل مراده منه صورة الارتماس، والا فلو كان بنحو الاغتراف فما يكون مصداقا للتصرف في الظرف وهو الاغتراف منه وان كان محرما، لكن صب الماء بعد ذلك على الجسد لايكون مصداقا له بوجه، فلاوجه لبطلان الوضوء بلافرق بين فرض التمكن من ماء آخر وعدمه، وان كنا بحاجة الى تصوير الترتب في فرض عدم التمكن من ماء آخر، بأن يكون الأمر بالوضوء مشروطا بنحو الشرط المتأخر باغترافه من هذا الظرف بمقدار يكفي للوضوء ولو تدريجا.

نعم في فرض الارتماس يكون الوضوء الارتماسي من ظرف مغصوب مصداقا للغصب، وان لم‌يكن بنحو يوجب تموج الماء وتحريكه، فضلا عما هو الغالب من كونه موجبا لذلك.

ومنه علم حكم الوضوء من آنية الذهب والفضة بناء على ما هو المشهور من عدم اختصاص الحرمة بالاكل والشرب منهما، فان غايته حرمة ما يكون تصرفا فيهما من الارتماس او الاغتراف منهما، دون صب الماء المغترف على الاعضاء بنية الوضوء، وان صرح صاحب العروة ببطلان الوضوء في هذا الفرض ايضا**([[89]](#footnote-90))**، نعم لو كان الدليل بلسان النهي عن الوضوء منهما شمل ذلك، لكن لم‌يرد خطاب من هذا القبيل، وانما ورد خطاب النهي عن الاكل والشرب منهما، ولاجل ذلك يلتزم بكون وضع الطعام في الفم بعد اخذه منهما مصداقا للحرام.

### 8- الصلاة في لباس الشهرة

الفرع الثامن: الصلاة في لباس الشهرة، اي اللباس الذي يكون لبسه موجبا لانهتاك الانسان، ولبسه وان كان حراما بمناط حرمة اهانة الانسان نفسه، فانه قد ورد في الروايات انه لايحلّ للمؤمن أن يذل نفسه**([[90]](#footnote-91))**، ولكن لاموجب لكون لبسه من دون أن يكون ساترا مبطلا للصلاة، حتى لو كان لبس اللباس المغصوب موجبا لبطلان الصلاة بمقتضى كون افعال الصلاة علة تامة للغصب وهو تحريك اللباس المغصوب، وهذا الوجه لايجرى في المقام، نعم قد يكون التستر به متحدا مع الحرام، فيكون كالتستر بالساتر المغصوب، ولكن يمكن أن يقال في التستر بلباس الشهرة أن عنوان الهتك لاينطبق على مجرد التستر به بل على مجموع التستر به وعدم اخفاءه عن اعين الناس بلبس ثوب آخر فوقه، وحرمة المجموع لايقتضي حرمة كل جزء فلامانع من انطباق الواجب على احد اجزاءه.

### 9- الصلاة في مجلس المعصية

الفرع التاسع: ورد في بعض الروايات النهي عن الكون في مجلس المعصية، فقد يقال بكون الصلاة فيها متحدة مع الحرام، والعمدة في دليله رواية ابن أبي عمير عن أبي زياد النهدي عن عبد الله بن صالح عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال لاينبغي للمؤمن أن يجلس مجلسا يعصى الله فيه، ولايقدر على تغييره**([[91]](#footnote-92))**‏، ولكنها ضعيفة سندا لجهالة عبدالله بن صالح، ولايجدي رواية ابن ابي عمير عنه بالواسطة، لأنه كما ذكر بعض الاجلاء "دام‌ظله" والسيد الصدر "قده" لايظهر من شهادة الشيخ الطوسي "ره" بأنه لايروي عن ثقة أكثر من عدم روايته عن غير الثقة بلاواسطة.‏

وأما معتبرة عبد الأعلى بن أعين عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلايجلس مجلسا ينتقص فيه إمام أو يعاب فيه مؤمن‏، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال من قعد عند سباب لأولياء الله فقد عصى الله تعالى، ورواية ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال قال أمير المؤمنين: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلايقوم مكان ريبة**([[92]](#footnote-93))**‏، فلااطلاق لها لجميع موارد المعصية، والمهم عدم كون التركيب بين الصلاة وبين حرمة الحضور في مكان تركيبا اتحاديا، وهذا يختلف عن الغصب الذي ينطبق على الحركة في ارض الغير، فما افتى به جمع من الاعلام ببطلان الصلاة في مجلس الغناء، غير متجه حتى لو تم دليل حرمة الحضور في مجلس الغناء.

### 10- الصلاة في مکان يکون معرضا للخطر

الفرع العاشر: الصلاة في مکان يکون معرضا للخطر، فان الكون في ذلك المكان وان كان محرما لمنافاته لوجوب حفظ النفس بمقتضى قوله تعالى "ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة**([[93]](#footnote-94))**" لكنه لايتحد مع افعال الصلاة، فيكون كقراءة القرآن في ذلك المكان.

### 11- الصلاة على خلاف التقية

الفرع الحادي عشر: الصلاة على خلاف التقية فان كان يجب رعاية التقية كما في موارد التقية الخوفية حيث تجب اذا خيف من ضرر مهم على مؤمن، فيكون التركيب بين الصلاة وبين مخالفة التقية اتحاديا، فيأتي فيه الابحاث التي مرت في بحث اجتماع الأمر والنهي في العبادات.

### 12- ايجاب الصلاة لهتک من لايجوز هتکه

الفرع الثاني عشر: اذا استلزم الصلاة هتك من لايجوز هتكه كما لو صلى منفردا في حال انعقاد الجماعة مع كون صلاته هتكا لمن لايجوز هتكه، فحيث ان الظاهر أن الهتك ينطبق على نفس الصلاة، لا أنه مسبب توليدي عنها، فيكون التركيب فيه اتحاديا، فيحكم ببطلان الصلاة في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري، فلايرى وجه لفتوى بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" بصحة الصلاة وان كان الهتك محرما.

### 13- دفن الميت في مكان مغصوب

الفرع الثالث عشر: اذا دفن الميت في مکان مغصوب فهل يجب نبشه ودفنه في مکان مباح، فلااشكال في أنه يجب على الدافن تكليفا تحصيل رضا المالك إن امكن ذلك حتى لايبتلى بنبش جسد الميت -بناء على حرمة النبش مطلقا ولو لم‌يكن هتكا- وان لم‌يمكن تحصيل رضاه وجب نبشه للتخلص من محذور استمرار الغصب، ولكن الكلام في أنه هل تحقق امتثال الأمر بدفن الميت في مكان مغصوب ام لا، فبناءا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فقد تحقق امتثال الواجب الكفائي مطلقا، وسقط عن الآخرين، وبناءا على امتناع اجتماع الأمر والنهي لم‌يتحقق ذلك، فلم‌يسقط التكليف عن الآخرين، فيجب عليهم تحصيل رضا المالك، فان لم‌يرض فيجب عليهم كفاية نبشه ودفنه في مكان مباح، وبناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من ارتفاع التكليف في موارد نسيان الدافن الغصب او غفلته او اعتقاده بعدم الغصب او بعدم حرمته فقد تحقق الامتثال بدفنه اذا كان الدافن ناسيا او غافلا او معتقدا عدم الغصب او عدم الحرمة.

### 14- احرام الحائض حال مکثها في مسجد الشجرة

الفرع الرابع عشر: احرام الحائض حال مکثها في مسجد الشجرة، فقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه حيث يكون الاحرام مشروطا شرعا بكون الشخص في الميقات، فاذا تعلق النهي بكون الحائض في مسجد الشجرة فلايصح احرامها منه، بل لابد أن تحرم من خارج المسجد.

وفيه **اولا:** انه قد مر أنه لامانع من اجتماع النهي عن ذات الشرط وشمول الأمر بتقيد الواجب به، لتعدد مصب النهي والأمر.

**وثانيا:** ان الشرط ليس منهيا عنه، لان الشرط في حق الحائض على الاقل هو الكون في منطقة ذي الحليفة، ونسبة الكون في مسجد الشجرة اليه نسبة الجزء الى الكل، فيكون نظير ما لو كان شرط الواجب هو الكون في دار، فأتى المكلف بالواجب في غرفة معينة منها وقد نهاه المولى عن الدخول في تلك الغرفة، ومثاله الفقهي أن شرط الحلق اوالتقصير في الحج أن يكون في منى، فحلق او قصر في مكان مغصوب في منى، فان الصحيح اجزاءه، لأن تحقق الشرط وهو الكون في منى ليس عين كونه في هذا المكان، ولذا لو انتقل من ذاك المكان الى مكان آخر في منى، فلايقدح ببقاء شخص الكون في منى، وهذا بخلاف الصلاة في الساتر المغصوب حيث أن نسبة الستر بالساتر المغصوب الى الشرط وهو التستر نسبة الفرد الى الكلي، فيقال بأن النهي عن هذا الفرد يمنع من الترخيص في تطبيق الشرط وهو الستر عليه، والحاصل أن للكون في منى مثلا وحدة عرفية تتحقق بوجودها في منى، ولايتكثر بتكثر الاماكن المتصورة فيها، حتى يصير كونه في كل من هذه الامكنة فردا منه، حتى ينحل النهي عنه بعددها، وهذا بخلاف الغصب فانه يتعدد بعدد كل فرد من افراد التصرف في مال الغير بدون اذنه.

ثم ان ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في احرام الحائض من مسجد الشجرة يأتي في الصلاة على الميت حيث يعتبر فيها كون المصلى في مكان يكون الميت أمامه.

### 15- صلاة الزوجة خارج البيت اذا خرجت بدون اذن زوجها

الفرع الخامس عشر: صلاة الزوجة خارج البيت اذا خرجت بدون اذن زوجها، فقد يقال بأن هذه الصلاة متحدة وجودا -ولو بلحاظ سجودها في المكان الخارج من البيت- مع كونها خارجة البيت، والمفروض أن كونها خارجة عن البيت بدون اذن زوجها محرم، فيوجب ذلك بطلان صلاتها، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في حج المرأة بدون اذن زوجها أنه اذا كان الخروج من بيتها محرماً كما هو المفروض، فبقاؤها في كل مكان محرم، لأنه من مصاديق الخروج، فيكون وقوفها في عرفات أو المشعر محرما، وكذا طوافها وسعيها وغير ذلك من الأعمال، لأنه من مصاديق الخروج المحرم، ولا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب‏**([[94]](#footnote-95))**.

ولعله لم‌يحكم بفساد احرامها من الاول، مع أنه مشروط بالكون في الميقات وهو متحد وجودا مع كونها خارجة عن بيتها بدون اذن زوجها، لأنه في بحثه الاستدلالي ذهب الى جواز اجتماع النهي عن ذات الشرط مع اطلاق الأمر بتقيد الواجب او المستحب به.

ولكن الجواب عنه أنه يختلف الحرام هنا عن الغصب حيث أن السجود على التربة المغصوبة مثلا مصداق التصرف في مال الغير بدون اذنه، ولكن صلاة المرأة خارج البيت، او وقوفها في عرفات او طوافها حول الكعبة ليس مصداقا لكونها خارجة من البيت عرفا، بل ملازم له، فان لكونها خارجة عن البيت وحدة عرفية تتحقق بابتعادها عن البيت، ولاتتكثر بتكثر الاماكن المتصورة في خارج البيت حتى يصير كونها في كل من هذه الامكنة فردا منها حتى ينحل النهي عنها بعددها، كما أن كونها داخلة في البيت لايتعدد بعدد كونها في أية واحدة من الغُرَف في البيت، وهذا بخلاف الغصب فانه يتعدد بعدد كل فرد من افراد التصرف في مال الغير بدون اذنه.

### 16- الوقوف في عرفات او المشعر في مکان مغصوب او على فرش مغصوب

الفرع السادس عشر: قد تبين مما ذكرناه في الفرع السابق أنه لو كان الحاج في تمام مدة وقوفه في عرفات مثلا في مكان مغصوب، فلايضر ذلك بصحة وقوفه خلافا للسيد الخوئي "قده" لما مر من أن الواجب هو الكون في عرفات مثلا، وليست نسبة كونه في المكان المغصوب اليه نسبة الفرد الى الكلى.

هذا ولو جلس على فرش مغصوب فيظهر مما ذكره صاحب العروة من بطلان اعتكاف من جلس على فرش مغصوب ذهابه الى بطلان وقوفه ايضا، ولكنه لم‌يظهر له وجه، فان التركيب بين الكون في المكان سواء في الاعتكاف او الوقوف وبين التصرف في الفرش المغصوب ليس اتحاديا، لتغاير وجودهما في الخارج.

### 17- الطواف في اللباس المغصوب

الفرع السابع عشر: الطواف في اللباس المغصوب، فانه لابد من ملاحظة المباني في المسألة:

**المبنى الاول**: أن يقال بأن قوله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) "لايطوفن بالبيت عريان" يكون ارشادا الى مانعية الطواف عريانا، فالمفروض عدم تحقق المانع في حق من طاف في اللباس المغصوب، فعليه يحكم بصحة طوافه ولو في حال العلم والعمد.

**المبنى الثاني**: أن يقال بأنه يكون ارشادا الى شرطية ستر العورة في الطواف، فيكون حكم الطواف في الساتر المغصوب حكم الصلاة في الساتر المغصوب، حيث اخترنا وفاقا للمحقق النراقي وصاحب الجواهر والسيد الخوئي "قدهم" في ابحاثه الاستدلالية – وان افتى في المنهاج وتعليقة العروة ببطلان صلاته في حال العمد والجهل التقصيري- صحتها ولو في حال العلم والعمد، وبناء على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شرط الواجب ايضا كما لعله المشهور، فيبطل الطواف في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا، وأما الجاهل القاصر غير المتردد فحيث ان السيد الخوئي "قده" استند في تصحيح صلاته في الساتر المغصوب الى حديث لاتعاد، وهو لايتمسك بذيل حديث لاتعاد كقاعدة عامة في غير باب الصلاة وهو أن السنة لاتنقض الفريضة، وان اختارها في موضع واحد**([[95]](#footnote-96))**، كما لايعتمد على ما ورد من أن الطواف بالبيت صلاة، لإلحاقه بالصلاة، لضعف سنده، فمقتضى القاعدة أن يحكم ببطلان طوافه، نعم الناسي حيث يرتفع عنه التكليف واقعا فيشمله اطلاق الأمر بالطواف في هذا الساتر المغصوب، الا اذا كان الناسي هو الغاصب.

**المبنى الثالث**: أن يقال بأن هذا النهي عن الطواف عريانا مجرد تأكيد على الحرمة التكليفية لكشف العورة أمام الاجنبي، كما اختاره بعض الاجلاء "دام‌ظله" بنكتة أن المستند في ذلك ما ورد في عدة من الروايات من أن رسول الله "صلى ‌الله‌عليه‌وآله" بعث عليا (عليه‌السلام) ينادي في مكة أنه لايحج بعد هذا العام مشرك، ولايطوف بالبيت عريان**([[96]](#footnote-97))**، ولاينبغي الاشكال في عدم ظهوره في بيان مانعية كشف العورة عن صحة الطواف على حد مانعية الحدث او نجاسة الجسد عنها، والقدر المتيقن ثبوت الحرمة التكليفية لكشف العورة اثناء الطواف على وزان حرمته التكليفية أمام الآخرين، وانما ورد خطاب خاص لاهل مكة بالنهي عن طواف العريان، لابتلاءهم بذلك كما هو مذكور في التاريخ، وحينئذ فلايبقى اشكال في صحة الطواف، عدا ما يقال من كون الطواف علة تامة لتحريك اللباس المغصوب، او لجرّ الجورب المغصوب على الارض (حيث تلبسه المرأة، بل قد يلبسه الرجل في طواف الحج) ولكن ظهر جوابه سابقا من أن من يلبس اللباس المغصوب ثم يحركه فلايكون تحريكه مصداقا للغصب، على أن الطواف ليس هو الجزء الأخير للعلة التامة لتحريك اللباس المغصوب، وانما العلة التامة هو مجموع الطواف وعدم نزع اللباس المغصوب الى حين الطواف، مضافا الى ما مر من جواز اجتماع المبغوضية الغيرية للعلة التامة للحرام مع كونه مصداقا للواجب النفسي، كما مر توضيحه في بحث الصلاة في اللباس المغصوب.

### 18- الطواف مع كون الساتر مخيطا

الفرع الثامن عشر: فقد يريد بعض الحجاج والمعتمرون الذين فرغوا من الاعمال من اعادة طوافهم احتياطا، فقد يعيدون طواف العمرة المفردة وعمرة التمتع في ملابسهم العادية، فيكون على تقدير وجوب اعادة الطواف عليهم واقعا نظير الطواف مع التستر بالساتر المغصوب، وقد مر بيان حكمه مفصلا، نعم لايأتي فيه بيان كون الطواف -وكذا السعي-علة تامة للحرام، كما هو واضح.

### 19- الطواف والسعي بطريقة موجبة لايذاء الناس

الفرع التاسع عشر: قد يكون الطواف مثلا بكيفية موجبة لأذية الناس، ولايكون هذا المقدار متعارفا، فيكون الطواف علة تامة للحرام، وقد مر سابقا عدم منعه من كونه مصداقا للواجب، وكذا قد يطأ الطائف أثاث الآخرين، فقد يقال باتحاد الطواف حينئذ مع الغصب، ولكن الظاهر أن الطواف هو الحركة حول الكعبة وهذا ليس متحدا مع مشيه على أثاث الآخرين.

### 20- التقصير بالآلة المغصوبة او ذبح الهدي بالسکين المغصوب

الفرع العشرون: اذا قصّر المحرم بالآلة المغصوبة، فقد يقال باتحاد هذا التقصير مع التصرف في الآلة المغصوبة، فيشكل الاجتزاء به بناءا على امتناع اجتماع الأمر والنهي، بل يشكل ذلك في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري بناءا على الجواز ايضا لكونه من العبادات، وقد مر أن المبعد عن المولى لايصلح للمقربية، ولكن يمكن أن يقال بأن التصرف في الآلة سبب توليدي لتقصير الشعر، فلايتحد معه.

ويجري ما ذكرناه في ذبح الهدي بالسکين المغصوب.

### 21- ذبح الهدي المغصوب

الفرع الحادي والعشرون: لو ذبح المتمتع الهدي المغصوب، فلايبعد أن يقال بأن لزوم ذبح الحاج للهدي بمقتضى الخطابات الواردة في الكتاب والسنة حوله منصرف عن ذبح الحيوان المملوك للغير بدون رضاه، فلايكون ذلك مجزءا حتى لو سقط خطاب النهي بالاضطرار او الاكراه والنسيان.

### 22- تقصير المحرم لمحرم آخر

الفرع الثاني والعشرون: لو قصّر المحرم لمحرم آخر، فانه حيث يحرم على المحرم اخذ شعر الغير، لما ورد من أن المحرم لايأخذ من شعر الحلال([[97]](#footnote-98))، والمتفاهم منه بالفحوى العرفي عدم جواز اخذه لشعر المحرم ايضا، فاذا قصر محرم لمحرم آخر فيكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد بعنوانين، حيث يصدق عليه عنوان التقصير واخذ الشعر (ولو بالتسبيب) فيكون مصداقا للواجب، وحيث يحرم اخذ المحرم شعر غيره فيكون طلب من يريد أن يقصر لذلك مصداقا للتسبيب الى الحرام، فيكون محرما، وحينئذ يقال بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي فلايمكن أن يكون مصداقا للمأمور به، (الا اذا فرض نسيان المحرم الذي يريد التقصير، حيث يرتفع عنه النهي واقعا على رأي المشهور فلايبقى مانع عن شمول الأمر له)، بل بناء على جواز الاجتماع، فحيث انه عبادة فلايصح في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري.

هذا ولكن افتى بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" بعدم اجزاء هذا التقصير مطلقا، مع أنه يرى جواز الاجتماع، وذلك لأنه يرى تقصير الغير للمحرم من باب النيابة، ولادليل على اجزاء نيابة المحرم عنه في ذلك، وفيه ان الاكتفاء بتقصير الغير يكون من باب التسبيب حيث انه لايعتبر في استناد مثل الحلق او التقصير الى الشخص عدا حصوله بطلب منه ولو كان المباشر هو الحلاق كما هو المتعارف.

### 23- الاعتکاف في مکان من المسجد مع کون الغير احق به، لسبقه الي ذاك المکان

الفرع الثالث والعشرون: ذكر صاحب العروة أنه إذا غصب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله وجلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، وكذا إذا جلس على فراش مغصوب.

ويبتني ما ذكره على أن يكون السابق في المسجد الشاغل للمكان ذا حق بالإضافة إليه، بحيث لايجوز التصرف فيه الا بإذنه، فعلى هذا يكون التصرّف والمكث بغير الإذن محرماً فيكون متحدا وجودا مع الاعتكاف.

ولكن لايستفاد من الأدلة ثبوت الحق بهذا المعنى، وانما الثابت عدم جواز مزاحمته، فلاتجوز إزالته عن المكان ومنعه عن الاستفادة، وأما بعد الإزالة فالمكان باقٍ على الإباحة للجميع من غير حاجة إلى الإذن، فلايكون المكث محرما، ولاالصلاة أو الاعتكاف باطلا.

وهذا هو القدر المتيقن من معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبد اللَّه‏ (عليه‌السلام) "قال: قال أمير المؤمنين (عليه‌السلام): سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل**([[98]](#footnote-99))**" ولذا لو أزال أحداً عن المكان ثم جلس فيه شخص ثالث، من دون أن يستند المزاحمة الى هذا الشخص الثالث فلايحتمل كون جلوسه محرما.

### 24- قطع صلاة الفريضة باستئناف صلاة أخرى

الفرع الرابع والعشرون: اذا اراد المكلف استئناف صلاة الفريضة قبل ابطالها، فكبَّر بنية الصلاة الجديدة، فيكون من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد مع تعدد العنوان، حيث ينطبق عليه عنوان قطع الفريضة، فيقال حينئذ بامتناع انطباق الواجب عليه اما مطلقا بناء على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي او في خصوص العلم والعمد والجهل التقصيري لعدم صلاحيته للمقربية، ولذا ذكر المشهور كما عليه صاحب العروة أن المرة الاولى من تكبيرة الاحرام اذا كانت صحيحة فالثانية تكون مبطلة، والثالثة تكون صحيحة والرابعة مبطلة، وهكذا، فبالوتر تصح الصلاة وبالشفع تبطل.

نعم لو كان الواجب هو اتمام الفريضة -لاأن يكون الحرام قطعها- فيكون الاستئناف ضد الواجب، والأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده.

ويجري ما ذكرناه حرفا بحرف في مسألة استئناف طواف الفريضة قبل ابطالها بتفويت الموالاة ونحوه بناء على ما يستفاد من بعض الروايات من حرمة قطع طواف الفريضة([[99]](#footnote-100)).

### في بيان دليلين من بعض القائلين بجواز الاجتماع

ذكر في الكفاية دليلين لبعض القائلين لجواز اجتماع الأمر والنهي.

احدهما: أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثَّل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعا لأمر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان.

واجاب عنه صاحب الكفاية "قده" بما محصله أنه ليس وجود المعنون لعنوان خياطة الثوب متحدا وجودا مع الكون في المكان المغصوب([[100]](#footnote-101)).

وهذا الجواب تام ان كان ما تعلق به نهي المولى هو الكون في المكان المغصوب، وأما ان كان هو مطلق التصرف في مال الغير وهو الغصب، فحيث أن الواجب على العبد هو فعل الخياطة لاوصف مخيطية الثوب، ويتقوم فعل الخياطة بحركة يد العبد في الفضاء، فاذا كان الفضاء ملك الغير انطبق عنوان الغصب على هذه الحركة، كما كانت تنطبق على الهوي الى الركوع او النهوض للقيام او المسح في الوضوء والتيمم.

فلابد أن يجيب القائل بالامتناع حينئذ اولا: بأن العرف اذا اعترف بكون حركة يد الغاصب في الفضاء المغصوب مصداقا للحرام، فكونها مصداقا للواجب وهو الخياطة المأمور بها اول الكلام، فلعل سقوط الأمر بالخياطة من باب حصول الغرض والملاك، وثانيا: يمكن أن يقال ان حركة اليد او تحريك الخيط والإبرة من مقدمات الخياطة، واما الخياطة فهي نفس ايجاد وصف المخيطية، نظير ما مر من كون تحريك الماء نحو الجسد من مقدمات الغَسل، والغسل نفسه هو وصول الماء الى البشرة.

ثانيهما: ما محصله انه لو امتنع اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان لم‌يختص الاشكال باجتماع الأمر والنهي التحريمي كما في الصلاة في المكان المغصوب، بل جرى في اجتماع الأمر والنهي الكراهتي، لأن امتناع اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد لايختص باجتماع المحبوبية مع المبغوضية الشديدة، بل يجري في اجتماعها مع المبغوضية الضعيفة ايضا، ولذا نحس بالوجدان امتناع اجتماعهما مع وحدة العنوان، فانه كيف يمكن أن يشتاق الانسان شرب الماء مثلا بحيث يفرح عند وجوده، ويكون حاله احسن من حاله عند عدمه، وفي نفس الوقت يكرهه بنحو يكون حاله عند عدمه احسن من حاله عند وجوده.

وهكذا نحسّ بالتضاد بين الأمر بشيء مع النهي الكراهتي عنه لأن الأمر بصدد التحريك نحوه بينما أن النهي بداعي الزجر عنه وان اقترن هذا الزجر بالترخيص في الارتكاب.

مع أنه قد ورد النهي الكراهتي في بعض العبادات كالصلاة في مواضع التهم، وفي الحمام وصوم يوم عاشوراء، فيكشف ذلك عن كون تعدد العنوان كافيا في امكان اجتماع الأمر والنهي.

وقد اجاب صاحب الكفاية عن ذلك بأنه لابد من تأويل ما ظاهره اجتماع الأمر والنهي بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة أن الظهور لايقاوم البرهان، مع أن قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولايقول احد بجوازه سيما إذا لم‌يكن هناك مندوحة، كما في صوم يوم عاشوراء.

### الكلام في اجتماع الأمر والنهي الكراهتي في العبادات المكروهة

ثم ذكر صاحب الكفاية أن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

القسم الاول: ما تعلق به النهي بعنوانه ولابدل له، كصوم يوم عاشوراء، حيث أن تركه والاتيان بصوم يوم آخر لايكون بدلا عنه لكونه مستحبا آخر، وهكذا صلاة النافلة حين طلوع الشمس او غروب الشمس، فان الاتيان بالصلاة في وقت آخر لايكون بدلا عنها، بل يكون مستحبا آخر.

ففي هذا القسم كصوم يوم عاشوراء، يكون النهي الكراهتي عنه (بعد الإجماع على صحته، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم‌السلام على تركه) إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، وأرجحية الترك من الفعل ليست مثل المفسدة الغالبة في الفعل موجبة للحزازة والمنقصة في الفعل، كي تكون مانعة عن صلاحية التقرب به، وإما لأجل ملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لعنوان ذي مصلحة من دون انطباقه عليه.

القسم الثاني: ما تعلق به النهي بعنوانه ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام، فالنهي فيه يمكن أن يكون من قبيل ما ذكر في القسم الأول، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الصلاة لأجل تشخصها في الحمام بمشخِّص غير مناسب لكونها معراج المؤمن مثلا، فتنقص مصلحتها وثوابها عن الصلاة التي لامزية لها ولامنقصة من ناحية المشخصات، كالصلاة في الدار، وحينئذ فيكون النهي عن الصلاة في الحمام إرشادا إلى ما لانقصان فيه من سائر الأفراد التي تكون أكثر ثوابا من الصلاة في الحمام، من دون أن تصير الصلاة في الحمام ولانفس الكون في الحمام مكروهة وذات حزازة.

القسم الثالث: ما تعلق النهي لا بعنوانه بل بعنوان آخر متحد معه وجودا او ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة، فاما أن يكون النهي متعلقا بالعنوان الملازم للعبادة ( اي لهذا الفرد من العبادة المطلوب صرف وجودها) من دون أن يكون متحدا معها وجودا، او يكون مثل القسم الثاني بمعنى اقلية الثواب فيكون إرشادا إلى أفضلية سائر الأفراد مما لايكون متحدا أو ملازما مع ذلك العنوان([[101]](#footnote-102)).

### الكلام حول القسم الاول من العبادات المكروهة

اقول: اما ما ذكره حول القسم الاول ففيه أنه اذا كان ترك صوم عاشوراء مثلا أحب الى المولى من اتيانه ولو لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك او استلزام الترك لعنوان ذي مصلحة فلامعنى لأمر المولى به او اتيان العبد به لأجل المولى، بعد أن لم‌يكن حال المولى عند فعله احسن منه عند تركه بل كان حاله عند تركه احسن.

نعم قد يكون حصة خاصة من الترك احب من الفعل (لانطباق عنوان ذي مصلحة على هذه الحصة او استلزامها لعنوان كذلك) فلايمنع ذلك من كون الفعل محبوبا ايضا، لكفاية أن يكون حال المولى عند فعله احسن من حاله عند مطلق تركه، وان كان حاله عند حصة خاصة من الترك احسن من الفعل -كما أن افضلية فعل مستحب لاتمنع من استحباب ضده فيما لو كانا ضدين لهما ثالث- كما لو كان ترك صوم عاشوراء بداعي مخالفة بني امية في صومهم لهذا اليوم احب وارجح من صومه.

وبهذا تبين تمامية ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الفعل والترك اذا كان كل منهما مشتملا على المصلحة فبما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين في زمان واحد، فلامحالة كان المؤثر في نظر الآمر احدى المصلحتين على تقدير كونها اقوى من الأخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاهما عن التأثير لاستحالة الطلب التخييري بالنقيضين، فانه من طلب الحاصل، كما استحال تعلق الطلب التعييني بهما لكونه من التكليف بغير المقدور، وكذا لايمكن تعلق الطلب بهما بنحو الترتب، لعدم جريان الترتب في النقيضين او الضدين الذين ليس لهما ثالث لأن ترك احدهما مساوق لحصول الآخر، فيكون الأمر به مترتبا عليه مساوقا لطلب الحاصل([[102]](#footnote-103)).

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المستحب في العبادة هو حصة خاصة من الفعل وهي الفعل الصادر بداعي قربي، فلو كان ترك ذات الفعل ايضا مستحبا لم‌يكن فيه اشكال لامكان ترك المكلف لهما معا باتيانه لذات الفعل بلاداع قربي، فيكون من قبيل تزاحم المستحبين فيما كانا ضدين لهما ثالث([[103]](#footnote-104)).

ففيه ان قصد القربة في اتيان فعل ليس الا صدور الفعل بداع الهي، وهذا لايتحقق الا اذا رأى المكلف أن حال المولى عند اتيان المكلف لذلك الفعل احسن من حاله عند تركه، وعليه فاذا كان ترك الفعل ارجح او مساويا، فكيف يتحقق في نفس المكلف داع الهي نحو اتيان الفعل، بعد كون حال المولى عند الترك احسن من حاله عند الفعل، او كون حاله مساويا.

وبناء على ما ذكرنا فلو ثبت كون ترك صوم عاشوراء مطلقا ارجح من صومه ولو بلحاظ العناوين الملازمة للترك او الفعل فهذا ينافي استحباب صومه، فخطاب النهي عن صوم عاشوراء على ايّ تقدير -ولو كان النهي لكون الترك ارجح من الفعل- ينافي استحبابه.

ولعله لأجل ذلك التزم صاحب الحدائق "ره" بعدم استحباب صوم عاشوراء، أخذاً بالروايات الناهية كرواية زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد اللَّه عليهماالسلام "لاتصم في يوم عاشوراء" وحمل ما دل على استحبابه كصحيحة القداح: "صيام يوم عاشوراء كفّارة سنة"، وموثقة مسعدة بن صدقة "صوموا العاشوراء التاسع والعاشر، فإنه يكفر ذنوب سنة([[104]](#footnote-105))" على التقية.

بل اكثر الروايات الناهية صريحة في عدم المشروعية، وقد ادعى السيد الخوئي "قده" أن الروايات الناهية كلها ضعيفة السند، واما صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم جميعاً أنهما سألا أباجعفر الباقر (عليه‌السلام) عن صوم يوم عاشوراء فقال: كان صومه قبل شهر رمضان، فلما نزل شهر رمضان ترك" فلعله بمعنى كون صومه واجبا قبل وجوب صوم شهر رمضان، فنسخ وجوبه بعد ذلك، ولاجل ذلك التزم باستحباب صوم عاشوراء من دون كراهة.

ولكن الانصاف أن كثرة هذه الروايات بحد تورث الاطمئنان بصدور بعضها، لأنها تبلغ سبعة رواية.

الرواية الاولى: ما في مصباح المتهجد للشيخ الطوسي "ره" أنه روى عبد الله بن سنان قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه‌السلام) يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت: مم بكاؤك؟ فقال: أفي غفلة أنت؟، أما علمت أن الحسين (عليه‌السلام) أصيب في مثل هذا اليوم؟، فقلت: ما قولك في صومه؟ فقال لي: صمه من غير تبييت، وأفطره من غير تشميت، ولاتجعله يوم صوم كملا، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء، فإنه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله)([[105]](#footnote-106)).

وقد يقال بحجية هذه الرواية، لأن الشيخ الطوسي "ره" اسندها الى عبدالله بن سنان جزما ويحتمل في حقه الحس بأن وصل اليه كتابه او هذه الرواية بطريق مستفيض، بل قد يقال بكفاية احتمال الوصول اليه بواسطة كابر عن كابر، وثقة عن ثقة، فتجري في حقه أصالة الحس كما التزم بمثله السيد الخوئي "قده" بالنسبة الى توثيقات الشيخ والنجاشي([[106]](#footnote-107)).

الرواية الثانية: رواية محمد بن سنان عن أبان عن عبد الملك قال سألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن صوم تاسوعاء وعاشوراء من شهر المحرم فقال يوم عاشوراء ما هو يوم صوم وما هو إلا يوم حزن ومصيبة فمن صامه أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه([[107]](#footnote-108)).

الرواية الثالثة: رواية‏ محمد بن عيسى بن عبيد عن جعفر بن عيسى أخيه قال سألت الرضا (عليه‌السلام) عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد لقتل الحسين (عليه‌السلام) وهو يوم يتشاءم به آل محمد، لايصام ولايتبرك به([[108]](#footnote-109)).

الرواية الرابعة: رواية نجية بن الحارث العطار قال سألت أبا جعفر (عليه‌السلام) عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان، والمتروك بدعة قال نجية فسألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) من بعد أبيه (عليه‌السلام) عن ذلك فأجابني بمثل جواب أبيه ثم قال أما إنه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة إلا سنة آل زياد بقتل الحسين بن علي (عليه‌السلام)([[109]](#footnote-110)).

الرواية الخامسة: رواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن نوح بن شعيب النيسابوري عن ياسين الضرير عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهماالسلام) لاتصم في يوم عاشوراء...([[110]](#footnote-111)).

الرواية السادسة: رواية الكليني عن الحسن بن علي الهاشمي عن محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسأل أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن صوم يوم عاشوراء، فقال: من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد، قال قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم، قال النار، أعاذنا الله من النار، ومن عمل يقرب من النار([[111]](#footnote-112))، والرواية ضعيفة بجهالة علي بن الحسن الهاشمي.

الرواية السابعة: رواية الحسين بن ابراهيم القزويني عن محمد بن وهبان عن علي بن حبشي عن العباس بن محمد بن الحسين عن أبيه عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن أبي غندر عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال سألته عن صوم عاشوراء، قال ذاك يوم قتل فيه الحسين (عليه‌السلام) فإن كنت شامتا فصم، ثم قال إن آل أمية نذروا نذرا إن قتل الحسين (عليه‌السلام) أن يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم يصومون فيه شكرا ويفرحون أولادهم، فصارت في آل أبي سفيان سنة إلى اليوم، فلذلك يصومونه ويدخلون على عيالاتهم وأهاليهم الفرح ذلك اليوم، ثم قال إن الصوم لايكون للمصيبة ولايكون إلا شكرا للسلامة، وإن الحسين (عليه‌السلام) أصيب يوم عاشوراء، فإن كنت فيمن أصيب به فلاتصم، وإن كنت شامتا ممن سره سلامة بني أمية فصم شكرا لله تعالى([[112]](#footnote-113)).

والظاهر من هذه الرواية النهي عن صوم عاشوراء مطلقا، حيث قال "ان كنت شامتا فصم" وقال ايضا "ان الحسين اصيب يوم عاشوراء، فان كنت فيمن اصيب به فلاتصم، وان كنت شامتا ممن سره سلامة بني امية فصم" أي ان كنت شامتا لاهل البيت وكنت ممن سره سلامة بني امية فصم، وان كنت من شيعة الحسين الذين اصيبوا بمصابه فلاتصم.

وحينئذ فلايبعد تمامية ما ذكره صاحب الحدائق من عدم مشروعية صوم يوم عاشوراء، لاستقرار المعارضة بين صحيحة القداح وموثقة مسعدة بن صدقة الدالتين على استحباب صوم عاشوراء، وبين هذه الروايات، بعد اباء مفادها عن الحمل على الارشاد الى قلة ثواب صوم عاشوراء بالنسبة الى صوم الايام المتعارفة، بأن يكون النهي عنه بداعي حث الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم‌يكونوا يصومون جميع ايام السنة، وحينئذ فيجب ترجيح هذه الروايات لمخالفتها للعامة، وتحمل صحيحة القداح وموثقة مسعدة على التقية.

هذا ثم ان من الغريب ما حكي عن المحقق النائيني "قده" من أن الأمر الاستحبابي متعلق بذات صوم يوم عاشوراء والنهي الكراهتي متعلق بالتعبد به فلايكون من اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد([[113]](#footnote-114))، فانه كيف يتعلق النهي بالتعبد اي بتحريك أمر المولى نحو الاتيان بمتعلقه، بعد أن كان الغرض من الأمر هو التحريك نحو المتعلق، وهذا واضح في التوصليات، فكيف بالمقام مما يكون الأمر بالصوم تعبديا، فان تنافي الأمر والنهي فيه واضح جدا.

هذا كله بالنسبة الى صوم عاشوراء، وأما سائر موارد النهي عن الصوم، ففي مثال صوم الضيف بدون اذن رب البيت فقد يقال ايضا بأن مقتضى مثل رواية الزهري عن علي بن الحسين (عليهالسلام) الضيف‏ لايصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه، وقال رسول اللّه (صلى‌الله‌عليه‌وآله) من نزل على قوم فلايصومنَّ تطوّعا إلا بإذنهم‏([[114]](#footnote-115))، ورواية هشام بن الحكم عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال قال رسول اللّه (صلى‌الله‌عليه‌وآله) من فقه الضيف أن لايصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه... وإلا كان الضيف جاهلا([[115]](#footnote-116))، ونحوها رواية نشيط بن صالح، وكذا رواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن الصادق عن آبائه (عليهم‌السلام) في وصية النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) لعلي (عليه‌السلام) قال يا علي لايصوم الضيف تطوعا إلا بإذن صاحبه([[116]](#footnote-117))، النهي عن صوم الضيف بدون اذن صاحبه، وهو يلازم عدم مشروعيته.

وهذه الروايات وان كانت ضعيفة السند لكن يحصل الوثوق بمضمونها بعد كثرتها، وحمله على الارشاد الى اقلية ثوابه بالنسبة الى سائر الصيام المتعارفة، بأن يكون النهي عنه بداعي حث الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم‌يكونوا يصومون دائما خلاف الظاهر، الا اذا كان هناك تسالم قطعي على مشروعيته، فيتعين حمله على ذلك.

لكن يمكن ان يقال انه حيث يستفاد من صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال قال رسول الله (صلى ‌الله ‌عليه‌وآله) لاينبغي للضيف أن يصوم إلا بإذنهم، لئلا يعملوا الشيء فيفسد، ولاينبغي لهم أن يصوموا إلا باذن الضيف لئلا يحتشم فيشتهي الطعام فيتركه لهم([[117]](#footnote-118))، أن ملاك النهي هو أكل الضيف طعام صاحب البيت، وحمله على الحكمة خلاف الظاهر، فحينئذ لامانع من الالتزام باستحباب صومه بدون اذن صاحبه مترتبا على اجتناب الضيف عن أكل الطعام الذي عملوه، وكذا لامانع من الالتزام باستحباب صوم صاحب البيت مترتبا على اجتنابه عن اكل الطعام مع الضيف، لما يستفاد من ذيل الصحيحة من نكتة النهي عن صومه.

وأما مثال صوم ثلاثة ايام بعد يوم الفطر، فمقتضى ما ورد في صحيحة حريز "إذا أفطرت من رمضان فلاتصومنّ بعد الفطر تطوعا إلا بعد ثلاث يمضين([[118]](#footnote-119))" عدم مشروعيته، لكن يمكن ان يستدل على حملها على الارشاد الى اقلية الثواب وبداعي حثّ الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم‌يكونوا يصومون جميع ايام السنة، مضافا الى ما قد يدعى من تسالم الاصحاب على مشروعيته، بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن اليومين اللذين بعد الفطر، أيصامان أم لا، فقال أكره لك أن تصومهما([[119]](#footnote-120))، حيث انه لو لم‌يكن هذا الصوم مشروعا لم‌يكن يناسب أن يعبر عنه بأني اكره لك ذلك، بعد أن لم‌يكن في مقام التقية، كما قد يستدل بصحيحة ‏ابن أبي عمير عن زياد بن أبي الحلّال قال قال لنا أبو عبد اللّه (عليه‌السلام) لاصيام بعد الأضحى ثلاثة أيام، ولابعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل وشرب‏([[120]](#footnote-121))، حيث يستفاد منها أن نكتة النهي هو كون هذه الايام ايام اكل وشرب، فلو اجتنب المكلف او لم‌يتمكن من الاكل والشرب في هذه الايام ثبت في حقه استحباب صومها.

ويمكن ان يقال بأن احتمال وجود ارتكاز متشرعي معاصر لزمان صدور هذه الروايات على مشروعية هذا الصوم يمنع من احراز ظهورها في عدم المشروعية، لما ذكرنا مرارا من أن احتمال القرينة الحالية النوعية يمنع عن حجية الخطاب في المعنى الذي يكون ظاهرا فيه لولا القرينة، فيرجع الى عمومات مشروعية الصوم، ويؤيد حمل تلك الروايات على الارشاد الى قلة الثواب ما ورد في صحيحة ابن أبي عمير عن كرّام قال قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام) إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولاتصم في السفر ولاالعيدين ولاأيام التشريق ولااليوم الذي تشكّ فيه من شهر رمضان([[121]](#footnote-122))‏، حيث لم‌يستثن ثلاثة ايام بعد عيد الفطر.

هذا كله بالنسبة الى القسم الاول، ومحصل الكلام فيه أنه لو كان النهي الكراهتي فيه بمعنى الكراهة الاصطلاحية، أي الحزازة والمبغوضية، دون قلة الثواب، فيكون كالنهي التحريمي في أنه لايجتمع مع الأمر، فان كان هناك قرينة على كون الكراهة مقترنة بالترخيص في الاتيان فحيث ان الترخيص في العبادة ظاهر في مشروعيتها التي تساوق في العبادات مع الأمر بها، فلابد أن تحمل الكراهة على قلة الثواب.

### الكلام حول القسم الثاني من العبادات المكروهة

واما ما ذكره صاحب الكفاية في القسم الثاني من العبادات المكروهة من امكان حمل النهي عن الصلاة في الحمام مثلا على قلة الثواب فهو وان ظاهرا عرفا من خطاب النهي الكراهتي في فرد من العبادة، كما ورد في صحيحة الحلبي في الطواف خلف المقام "ما أحب ذلك ولاأرى به بأسا فلاتفعله الا أن لاتجد منه بدّا([[122]](#footnote-123))" حيث ان الظاهر منه كون الطواف خلف المقام اقل محبوبية وثوابا بالنسبة الى الطواف بين البيت والمقام، لكن لامانع من اجتماع الأمر بصرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها بمعنى حزازته ومبغوضيته، كما لو امره المولى بشرب الماء لرفع عطشه، ونهاه عن شرب الماء البارد لكونه موجبا لصداعه، حيث يجتمع حب صرف وجود شرب الماء مع بغض فرد منه لاشتماله على مفسدة أخرى، ولكن حيث يكون وافيا بملاك الواجب فلايكون المحبوب هو الجامع المقيد بغير هذا الفرد، نعم قد مر أن ظاهر النهي التحريمي عدم وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب، فيكون موجبا لتقييد دليل الواجب، الا اذا كان هناك قرينة خاصة كما في مثال شرب الماء، ولكن لايظهر من النهي الكراهتي ذلك، فلاموجب لتقييد خطاب الامر.

وأما ما ذكره في البحوث من أن خطاب الأمر بالجامع حيث يقتضي كون الجامع محبوبا، وحب الطبيعة يستلزم حب كل فرد منها على تقدير ترك سائر الافراد، فلايجتمع الأمر بالمطلق مع النهي عن المقيد ولو كان النهي كراهتيا بمعنى مبغوضية متعلقه ولو ببغض غير لزومي، لأن مثل هذا النهي الناشئ من مبغوضية متعلقه يكشف لامحالة عن عدم محبوبية متعلقه، لعدم إمكان اجتماع الحب والبغض في شي‏ء واحد([[123]](#footnote-124)).

ففيه ما مر من أن حب الجامع لايستلزم حب كل فردٍ على تقدير ترك سائر الافراد، والا لزم منه أنه لو اشتاق شخص الى شرب الماء وكان عنده مياه كثيرة، لكن منعه عن شرب الماء مانع، فيفوت منه محبوبات كثيرة بعدد تلك المياه بعد تحقق شرط حب كل واحد منها وهو ترك سائر الافراد، وكذا لو تحقق منه اكثر من فرد معا لزم عدم الحب الفعلي بأيّ من الافراد الموجودة، وهذا كله خلاف الوجدان.

والحاصل أنه لامانع عقلا ولاعرفا من وجوب صرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها بمعنى حزازته ومبغوضيته، وحيث ان كراهته مقترنة بالترخيص في الفعل فمع عدم المندوحة يغلب عليها ملاك الواجب، ومع المندوحة يبقى هذا الفرد على كراهته ولكن يكون مجزءا عن الواجب، فيوجب المولى على عبده شرب الماء لرفع عطشه، ولكن يقول له "أكره أن تشرب الماء البارد لكونه موجب لصداعك" فانه ليس عبادة حتى يحمل على قلة الثواب.

ثم انه ذكر في البحوث -بعد ما ادعى امتناع اجتماع حب صرف وجود الجامع باطلاقه، مع بغض فرد منه ولو ببغض غير لزومي- أن النهي الكراهتي عن الفرد حيث يكشف عن عدم محبوبيته فيكشف عن ان ملاك العبادة غير ثابت في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهي عنه، إذ لو كان ثابتا في الجامع بين هذا الفرد وبين بقية الافراد لكان هذا الجامع محبوباً بملاك إلزامي، ولابد وأن يسري هذا الحب من الجامع إلى الفرد، فيقع التزاحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك إلزامي وبين بغض هذا الفرد الذي يكون بملاك كراهتي، وبعد التزاحم لابد وأن يزول البغض لأقوائية ملاك الحب بحسب الفرض، مع ان المفروض أن هذا الفرد المنهي عنه مبغوض بالفعل بالبغض الكراهتي، فالمبغوضية الفعلية لهذا الفرد المستكشفة من النهي تكون دليلا على أن الجامع المنطبق على هذا الفرد ليس واجدا لملاك المأمور به، وهذا يعني أن هذا الفرد من العبادة يقع باطلا بنكتة عدم وجدانه للملاك.

وهذا البيان لايتم في النهي التحريمي، حيث يحتمل أن يكون المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به، ومع هذا يكون مبغوضا باعتبار أقوائية المفسدة على المصلحة، لكن لايحتمل ذلك في النهي الكراهتي، للعلم بأضعفية المفسدة، فلو كان المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به لزالت المبغوضية عنه حتماً([[124]](#footnote-125)).

وفيه اولا: أنه اذا كان هناك مندوحة بأن كان يتمكن من الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد آخر فلايكون حينئذ تزاحم بين الملاك اللزومي للعبادة والملاك الكراهتي في فرد منها، فيمكن أن يكون ملاك العبادة قائما بالجامع الشامل للفرد المنهي عنه بالنهي الكراهتي، ولكن حيث يمكن استيفاء ملاك العبادة بغير الفرد المنهي عنه فلايقع بينهما التزاحم، فيكون هذا الفرد مبغوضا فعلا، وان كان وافيا بملاك العبادة، وبناء على مسلكه فيوجب ذلك تعلق الحب بالجامع الذي لايشمل هذا الفرد، ولاوجه لدعوى أن اجتماع المفسدة غير اللزومية في فردٍ من افراد الواجب مع وفاءه بالمصلحة الملزمة في الواجب يوجب تبدل مبغوضيته الى قلة المحبوبية.

نعم اذا اريد التمسك باطلاق خطاب النهي الكراهتي عن هذا الفرد في فرض عدم المندوحة، فيتم ما ذكره من ان مقتضاه عدم وفاء هذا الفرد لملاك الواجب والا لكان يجب أن يغلب المصلحة الملزمة على المفسدة غير الملزمة في الفرد عند التزاحم، من غير اختصاص لهذا البيان بالعبادة، لكنه يتوقف على وجود اطلاق في دليل الكراهة لفرض عدم المندوحة، فلايتم في مثل صحيحة الحلبي في الطواف خلف المقام، على أنه لايبعد أن يقال ان مقتضى التوفيق العرفي بين دليل وجوب طبيعة والنهي الكراهتي عن فرد منه هو رفع اليد عن كراهته الفعلية في فرض عدم المندوحة، لغلبة الملاك الملزم على الملاك غير الملزم.

وثانيا: قد مر آنفا الاشكال في مبناه من استلزام حب الجامع لحب كل فرد على تقدير سائر الافراد، فيكفي في خطاب الأمر عقلا وعرفا وجود مصلحة في الجامع بنحو لاتكون مبتلاة بمفسدة مساوية او اقوى في جميع افراد الجامع، وان لم‌تؤثر هذه المصلحة في محبوبية الفرد المأتي به في مقام الامتثال لابتلاء هذا الفرد بمفسدة فيه تمنع من سريان الحب اليه، كما أنه يكفي في خطاب النهي وجود المفسدة في الفرد المنهي عنه بنحو لاتكون مبتلاة بمصلحة مساوية او اقوى في الاتيان بهذا الفرد بالخصوص، وان لم‌تؤثر هذه المفسدة في المبغوضية الفعلية، وقد تقدم الكلام في ذلك سابقا فراجع.

### الكلام حول القسم الثالث من العبادات المكروهة

أما بالنسبة الى القسم الثالث (أي ما تعلق النهي بعنوان آخر متحد معه وجودا او ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة) ففي مثال الصلاة في مواضع التهمة ليس المنهي عنه الا الحضور في مكان التهمة، وهذا ليس متحدا مع افعال الصلاة، ولذا يمكن أن يقال "ان كنت تحضر في هذا المكان وتبقى فيه فترة فصلّ في هذه الفترة"، فيختلف عن الغصب، فلااشكال في هذا المثال.

نعم يمكن ان يذكر مثال آخر لهذا القسم، وهو أنه لو اعاد الوسواس عبادته لأجل الوسوسة، فلااشكال في كون عمله مكروها، لما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان قال ذكرت لأبي عبد الله (عليه‌السلام) رجلا مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله (عليه‌السلام) وأي عقل له وهو يطيع الشيطان، فقلت له وكيف يطيع الشيطان، فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شي‏ء هو فإنه يقول لك من عمل الشيطان([[125]](#footnote-126))‏، وحينئذ فبناء على امتناع الاجتماع يشكل صحته حتى لو انكشف بطلان عمله السابق.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن القسم الثالث الذي يكون النهي فيه عن عنوان مجامع مع العبادة وجودا، كالصلاة في اماكن التهمة شبيه للقسم الثاني في أن الكراهة فيه ايضا ليست اصطلاحية بمعنى كونها ناشئة عن المفسدة في الفعل بل ارشاد الى أن تطبيق الطبيعة المأمور بها على فرد آخر ارجح من تطبيقها على هذا الفرد المنهي عنه تنزيها، والنهي التنزيهي لايوجب تقييد الطبيعة المأمور بها، فان النهي التنزيهي متضمن للترخيص في الارتكاب فلاتنافي بينه وبين اطلاق المأمور به ليكون مقيدا له بغير الحصة التي تعلق بها النهي، غاية الأمر أن تطبيق المأمور به على الفرد المنهي عنه يكون مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد([[126]](#footnote-127)).

اقول: في القسم الثالث مما يكون النهي التكليفي متعلقا بعنوان متحد مع العبادة وجودا، فالمفروض كون النهي ناشئا عن المفسدة في متعلقه، فحينئذ يأتي فيه اشكال امتناع اجتماع الأمر والنهي، اذ الاشكال لم‌يكن مختصا بمحذور تنافي النهي مع الترخيص في التطبيق حتى يدعى اختصاصه بالنهي التحريمي، بل كان الاشكال هو تنافي المحبوبية والمبغوضية، وهذا كما مر لايختص بالمبغوضية الشديدة.

نعم بناء على المبنى المختار من جواز اجتماع الأمر بصرف وجود طبيعة مع النهي عن حصة منها بعنوان آخر، فيندفع هذا الاشكال عن المقام ايضا، ولايأتي في المقام محذور عدم صلاحية العمل بحسب المرتكز العقلائي والمتشرعي للمقربية بعد صدوره على وجه المبعدية وايجابه لاستحقاق العقاب من الذي تنجزت الحرمة في حقه كالعالم العامد او الجاهل المقصر.

وعليه فلو اعاد الوسواس وضوءه او صلاته، ثم علم ببطلان ما كان قد أتى به اولاً، فانه بناء على ما ذكرناه يحكم بصحة ما أتى به ثانياً، وان كان العمل بالوسوسة مكروهاً، بمقتضى صحيحة ابن سنان.

نعم قد يدعى كون صحيحة ابن سنان هذه، مقيدة عرفا لدليل استحباب اعادة الذكر والقراءة في الصلاة، وحينئذ فيشكل صحة صلاته بناء على خروج الذكر والقراءة والدعاء عن الكلام المبطل للطلاة بالتخصيص، الا أن الظاهر خروج القراءة والذكر والدعاء تخصصا عن التكلم المبطل للصلاة، لانصرافه الى التكلم العادي، فالقراءة لاتبطل الصلاة وان كانت منهيا عنها بنهي تكليفي، وهكذا الدعاء كما في الدعاء على المؤمن وفاقا للسيد الخوئي "قده" حيث علق على كلام صاحب العروة (الدعاء بالمحرّم كالدعاء على مؤمن ظلماً فلايجوز، بل هو مبطل للصلاة) بقوله "في ابطاله اشكال بل منع([[127]](#footnote-128))" نعم لااشكال في بطلان الصلاة مع قصد الجزئية عمدا لصدق الزيادة العمدية.

هذا تمام الكلام في العبادات المكروهة، وبذلك اتضح أنه لايتم النقض على القائلين بامتناع الاجتماع بمثل ذلك، فانها اما ليست شبيهة بموارد اجتماع الأمر والنهي او لامحذور في الالتزام ببطلانها في الموارد التي تكون شبيهة بموارد اجتماع الأمر والنهي، كما في القسم الثالث.

وقد تحصل عدم تمامية اي من الدليلين المذكورين في الكفاية من قبل بعض المجوزين لاجتماع الأمر والنهي، وان كان المختار جواز الاجتماع.

### تنبيهات

### 1- في كون مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الاصولية

التنبيه الاول: وقع الكلام في أن مسألة اجتماع الأمر والنهي هل هي من مسائل علم الاصول ام لا، فذكر صاحب الكفاية "قده" أنه حيث تقع نتيجة هذه المسألة في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الأصولية، واورد عليه المحقق النائيني "قده" بأن الضابط في المسألة الاصولية أن تكون آخر كبرى قياس استنباط الحكم الشرعي بحيث لاتحتاج الى توسيط مسألة اصولية أخرى، وهذا لاينطبق على مسألة اجتماع الأمر والنهي.

فان مورد شمول اطلاق خطاب الأمر والنهي، بناء على القول بامتناع الاجتماع يصير من صغريات باب التعارض، فلايمكن استنباط الحكم الشرعي منه الا بتوسيط كبرى حكم تعارض الدليلين، مثال ذلك انه في مورد الصلاة في المكان المغصوب ان بنينا على امتناع اجتماع النهي عن الغصب مع اطلاق الأمر بالصلاة فيتعارض اطلاق دليل تحريم الغصب مع اطلاق الأمر بالصلاة، ولكنه لايكفي ذلك لاستنباط الحكم الشرعي، بل يحتاج الى توسيط كبرى بحث التعارض.

وبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي أيضا يحتاج استنباط الحكم الشرعي بصحة الصلاة في المكان المغصوب مثلا الى توسيط كبرى قواعد التزاحم، حيث يقع التزاحم بين الأمر والنهي، وهذا في مورد عدم المندوحة واضح، وكذا في موارد المندوحة يدخل في كبرى بحث التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق، كما لو ابتلي المكلف في اول وقت الصلاة بوجوب ازالة النجاسة عن المسجد فورا، فانه لو عصى واشتغل بالصلاة فيحتاج تصحيح صلاته الى إثبات امكان اطلاق الأمر بها ولو على نحو الترتب على عصيان وجوب الازالة، او امكان تصحيحها باستكشاف الملاك -من اطلاق المادة او من الدلالة الالتزامية للخطاب- بعد سقوط اطلاق الأمر.

ولاجل ذلك التزم بخروج بحث اجتماع الأمر والنهي عن مسائل علم الاصول واندراجه في المبادئ التصديقية([[128]](#footnote-129))، ومراده من المبادئ التصديقية لعلم الاصول براهين اثبات وجود موضوع المسألة الاصولية، فان بحث الاجتماع يتضمن اثبات وجود التعارض او التزاحم في فرض انطباق العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي في مورد واحد.

وفيه -مع غمض العين عما مر في اول الاصول من عدم لزوم كون المسألة الاصولية آخر كبرى قياس الاستنباط- أن من يرى جواز اجتماع الأمر والنهي فيعني ذلك التزامه بامكان اطلاق الأمر ولو مع فعلية النهي في موارد وجود المندوحة على الأقل، ولايحتاج بعد ذلك الى توسيط كبرى قواعد التزاحم.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يكفي في كون المسألة اصولية وقوع احد طرفي النتيجة في طريق الاستنباط، والا فمسالة حجية الخبر بناء على القول بعدم حجيته لاتقع آخر كبرى لقياس الاستنباط، وعليه فمبحث اجتماع الأمر والنهي أيضا بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يمكن ان يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب في المثال المتقدم بلاحاجة الى توسيط كبرى اصولية أخرى، نعم نحتاج حينئذ الى كبرى حجية الظهور لأن غاية ما أثبتناه على مسلك الجواز امكان اطلاق الأمر بالصلاة لفرض الصلاة في المكان المغصوب، مع ان الغصب منهي عنه، ولكن لايمكن الحكم بفعلية اطلاق الأمر الا استنادا الى كبرى حجية الظهور، فيثبت بها حجية الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر بالصلاة، الا ان كبرى حجية الظهور ليست مسألة أصولية لكونها بديهية، وعليه فيكون مبحث اجتماع الأمر والنهي داخلا في علم الاصول([[129]](#footnote-130)).

وقد اورد عليه في البحوث بأن الحكم بصحة العبادة لايكفي فيه إثبات اطلاق تعلق الأمر بالنسبة اليها، بل لابد من البحث ثانيا في ان تعلق النهي بها ولو بعنوان آخر متحد معها في الوجود هل يوجب فسادها ام لا([[130]](#footnote-131)).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الايراد، لانه بعد احراز كون العمل مأمورا به فلااشكال في صحته ما لم‌يتنجز النهي عنه كما لو فرض الجهل القصوري به، نعم لو فرض تنجز النهي عنه وكان عبادة فيقال حينئذ ان المبعد لايصلح للمقربية عقلاء.

على أن نتيجة المسألة لاتختص بتصحيح العبادة، بل قد يكون مورد اجتماع الأمر والنهي من التوصليات كدفن الميت في مكان مغصوب، فعلى القول بجواز الاجتماع فالحكم بصحته لايحتاج الى توسيط مسألة اصولية أخرى.

ثم انه ذكر في البحوث ما محصله أنه لايلزم في كون المسألة أصولية عدم احتياجها في مقام الاستنباط الى ضم كبرى اصولية أخرى، بل الضابط عندنا في كون المسألة أصولية أن تتحقق فيها ثلاثة خصوصية:

**الأولى**: أن تثبت الحكم الشرعي بنحو الاستنباط لاالتطبيق، اي لايكون الحكم الشرعي الذي يراد اثباته مصداقا لهذه المسألة، فيخرج به مثل قاعدة لاضرر حيث أن عدم وجوب الوضوء الضرري من مصاديق نفس القاعدة.

**الثانية**: أن لاتختص بباب فقهي واحد، فيخرج به مثل البحث عن قاعدة الطهارة لاختصاصها بباب الطهارة فقط.

**الثالثة**: أن تكون مرتبطة بالشارع لاأجنبية عنه، فيخرج به البحث عن التوثيقات الرجالية لانها مرتبطة بأمر خارجي مستقل عن الشارع.

وهذه الخصوصيات مجتمعة في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، فانها تثبت الوجوب والحرمة أو الصحة والبطلان في مورد الاجتماع بنحو التوسيط لاالتطبيق، كما انَّها لاتختص بباب فقهي خاص، كما أنها مرتبطة بالشارع وأحكامه.

اقول: ما ذكره من أنه لايعتبر في كون المسألة أصولية استغناءها في مقام الاستنباط عن ضم كبرى اصولية أخرى، وان كان تاما كما مر في اول الاصول، لكن لاوجه لتخصيص المسائل الاصولية بالبحث عما يكون من شؤون الشارع، وان كان الغرض من علم الاصول هو معرفة الأحكام الشرعية الكلية، لكن البحث عن المسائل الاصولية لايختص بما يكون من شؤون الشارع، فالبحث عن مفهوم الشرط ان انتج القول بثبوت المفهوم المطلق له فيفيدنا في المحاورات العرفية أيضا، وكذلك حجية الظهور، واما اخراج التوثيقات الرجالية فيكون بقيد آخر ذكرناه في اول الاصول.

### 2- المراد من الواحد

التنبيه الثاني: ان المراد بالواحد في تعبيرهم باجتماع الأمر والنهي في شيء واحد هو الواحد وجودا ولو بالنظر المسامحي العرفي، وان كان بالنظر الدقي متعددا وجودا كما مر دعواه من المحقق النائيني "قده" حيث ذكر أن تعدد العنوان في المبادئ كالصلاة والغصب يكشف عن تعدد المعنون خارجا، في قبال المتعدد وجودا كالصلاة مع النظر الى الاجنبية في اثناءها.

وعليه فما قد يقال من أن المراد من الواحد ان كان هو الواحد الشخصي لزم خروج الواحد النوعي عن محل البحث، كالصلاة في المكان المغصوب، حيث أنها مفهوم كلي، لكونها قابلة للصدق على كثيرين، مع أنه لاوجه لاخراجه عن محل البحث والنزاع، وان كان المراد منه الواحد النوعي لزم منه دخول مثل السجود الخالص لله مع السجود للصنم في محل البحث لأنه يجمعهما نوع واحد وهو السجود، مع أنه لااشكال في امكان اجتماع الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للصنم، بعد تغايرهما وجودا، فيرد عليه ما مر من أن المراد من الواحد هو الواحد وجودا، وان شئت قلت: ان المراد منه الواحد الشخصي، ولايلزم منه خروج اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في المكان المغصوب عن محل البحث، فانها وان كانت مفهوما كليا قابلا للصدق على كثيرين، لكن تدخل في البحث باعتبار أنه يلزم من ذلك اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي، وهو مصداق الصلاة في المكان المغصوب.

### 3- هل مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية او عرفية

التنبيه الثالث: وقع الكلام في كون مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية او عرفية، واختار جماعة كون المسألة عقلية، ولكن الصحيح عدم اختصاص النزاع في الامكان او الامتناع عقلا، لامكان أن يقال بامكان اجتماع الأمر والنهي عقلا وامتناعه عرفا، كما اختاره بعضهم.

الّا أنه ذكر السيد الخوئي "قده" انه لوفرض حكم العقل بالجواز فلامعنى للامتناع العرفي، وأما دعوى (أن المجمع بالنظر العقلي اثنان، فيحكم بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلا، ولكن بالنظر العرفي حيث يرى واحدا فيمتنع اجتماعهما عرفا) فمدفوعة بأن العرف لايكون مرجعا الا في تشخيص المفاهيم ومداليل الالفاظ، نعم لو كان المراد من الامتناع العرفي عدم وقوع الاجتماع بحسب الادلة اللفظية بعد الالتزام بامكانه عقلا بدعوى ان المستفاد عرفا من خطاب "صل" وخطاب "لاتغصب" مثلا أن المأمور به هي الصلاة في مكان غير مغصوب لكان هذا التفصيل معقولا في مقام الثبوت، الا أنه غير صحيح في مقام الاثبات، حيث ان تقييد خطاب الأمر بغير مورد النهي يحتاج الى قرينة مفقودة في المقام**([[131]](#footnote-132))**.

اقول: لو فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي بالنظر العرفي فهذا يوجب انعقاد ظهور عرفي في خطاب الأمر بطبيعة في عدم شمولها لما اذا انطبق عنوان محرم على حصة منها، فلايتم دعوى أن الإمكان والامتناع أمران واقعيان يدركهما العقل ولاشأن للعرف في ذلك وليس نظره حجة في تشخيصهما وإنَّما يمكن أَن يحتجّ بنظر العرف في باب المفاهيم وتحديد مداليل الألفاظ.

هذا، وقد ذكر في البحوث نكتتين في المقام:

احديهما: ان الامتناع العرفي يختص اثره بما إذا كان الدليل على الأمر أو النهي لفظياً، فلايتم فيما إذا كان الدليل لبيا من إجماع أو غيره، لان الامتناع عرفا انما يجدي إذا كان موجبا لانعقاد ظهور في خطاب الأمر، وهذا مخصوص بباب الألفاظ ودلالاتها ولامجال له في الأدلة اللبية.

وثانيتهما: إن الصحيح عدم الامتناع عرفا في كل مورد نقول فيه بعدم الامتناع عقلاً، والوجه في ذلك أن الامتناع العقلي على ما بيناه انما هو بلحاظ مرحلة الحب والبغض، والإنسان العرفي يعيش هذه الحالات بحسب وجدانه، ويمر في حياته حتماً بعناوين يحب بعضها ويبغض بعضها الآخر وقد يجتمعان في مورد واحد، فإذا كان عقلاً يجوز ذلك فالإنسان العرفي سوف يحس بوجدانه حتما إمكان أن يجتمع الحب والبغض في مورد على شي‏ء واحد بعنوانين فيذعن بإمكانه وعدم امتناعه**([[132]](#footnote-133))**.

اقول: اما النكتة الاولى فالصحيح أن يقال انه قد يكون الامتناع العرفي والعقلائي موجبا للوثوق باتباع الشارع للطريقة العرفية والعقلائية في أوامره ونواهيه فلايختلف حينئذ فرض ثبوت الأمر بخطاب لفظى او بدليل لبي كالاجماع غير الكاشف عن وجود خطاب لفظي، نعم لو كان المدعى هو أن الامتناع العرفي وان لم‌يوجب الوثوق باتباع الشارع للطريقة العرفية لكنه يوجب ظهور خطاب الأمر في اختصاصه بالحصة المباحة، فيتم ما ذكره في البحوث في الدليل اللبي مثل الاجماع غير الكاشف عن دليل لفظي، وتجري البراءة حينئذ عن تقييد متعلق الأمر بالحصة المباحة.

اما النكتة الثانية فالانصاف تمامية ما ذكره فيها من أن حب صرف وجود طبيعة وبغض طبيعة أخرى مع تصادقهما على مورد واحد ان امكن اجتماعهما عقلا فيمكن اجتماعهما عرفا، لكون ذلك أمرا راجعا الى الوجدان الذي يوجد في نفوس اهل العرف، لكن قد ينشأ احساس العرف لتعارض خطاب الأمر والنهي في موردٍ عن امور أخرى مركوزة لدى العرف، مثل ما مر في مثال الأمر بشرب الماء والنهي عن شرب الماء البارد او مثال الأمر باكرام عالم والنهي عن اكرام الفاسق، حيث اخترنا فيهما امتناع الاجتماع عرفا، بنكتة أن النهي التحريمي عن شرب الماء البارد يكشف عن المفسدة التامة فيه، وينفي عرفاً وفاءه بالمصلحة التامة لشرب الماء، فيراه العرف منافيا لاطلاق الأمر بشرب ماء، نعم اذا علم كون ملاك أمر المولى عبده بشرب الماء هو رفعه للعطش وملاك تحريم شرب الماء البارد عليه هو اضراره به لكونه مريضا، فلايرى العرف حينئذ أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي، وكذا ظاهر النهي عن اكرام الفاسق كون فسق زيد العالم مثلا حيثية تعليلية لقيام المفسدة التامة باكرامه وعدم مصلحة تامة فيه فيتنافى مع اطلاق خطاب الأمر باكرام عالمٍ في قوله "أكرم عالما" المقتضي لوفاء اكرام زيد الذي هو عالم فاسق بملاك اكرام عالم.

### 4- الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي عن العبادة

التنبيه الرابع: وقع الكلام في الفارق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي في العبادة، ولعل منشأ البحث عن ذلك ما قد يتوهم من كون المسألة الثانية من مصاديق المسألة الاولى، لاأن تكون في قبالها، بلحاظ أن مرجع البحث عن المسألة الأولى الى ان النهي عن شي‏ء هل يقتضي زوال أمره وبذلك يكون فاسدا، كما أن مرجع البحث عن المسألة الثانية الى أن النهي عن العبادة هل يقتضي زوال أمرها فتكون فاسدة.

وقد حاول الأعلام ابداء الفرق بين المسألتين بعدة وجوه اهمها ما يلي:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب القوانين "قده" من أن الفارق بين المسألتين في أن موضوع مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي العنوانان اللذان تكون نسبتهما العموم والخصوص من وجه كالغصب والصلاة، وموضوع مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد العنوانان اللذان تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فتعلق الأمر بالعنوان العام والنهي بالعنوان الخاص([[133]](#footnote-134)).

وسيتبين اشكال هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره في الفصول من أنه وان كان لايختص بحث الاجتماع بما إذا كانت النسبة بين العنوانين العموم والخصوص من وجه كالصلاة والغصب، بل يشمل ما اذا كانت النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لكن يختص بما اذا تعلق الأمر بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كما اذا أمره المولى بالحركة ونهاه عن التدني الى مكان، ويختص البحث في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد بما اذا اتحد العنوان المتعلق للأمر والنهي حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد([[134]](#footnote-135)).

وفيه أن البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد لايختص بالمطلق والمقيد، بل يشمل ما إذا تعلق النهي بالعبادة ولو من خلال عنوان آخر أعم منها من وجه او اخص مطلقا منها.

كما انَّ الظاهر جريان النزاع في جواز الاجتماع وامتناعه في تعلق الأمر بالمطلق على نحو صرف الوجود وتعلق النهي بالمقيد كالصلاة والصلاة في الحمام، لما مر من أن النزاع في مسألة الاجتماع ليس نزاعا صغرويا فحسب، بأن يكون النزاع في أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي هل هو تركيب اتحادي، اي يكون المعنون فيهما واحدا وجودا حتى يمتنع اجتماع الأمر والنهي، او انضمامي بأن يتعدد وجود المعنون فيهما خارجا حتى يجوز اجتماع الأمر والنهي، بل النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي عند تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون، وحينئذ قد يقال بكفاية اختلاف متعلق الأمر والنهي في كون متعلق الأمر صرف وجود المطلق ومتعلق النهي هو المقيد.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي في مورد الاجتماع هل هو اتحادي، حتى تقع المعارضة بين خطابهما، او أن التركيب بينهما انضمامي حتى لايقع التعارض بين خطابهما، فان ثبت كون التركيب بينهما اتحاديا وثبت تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر فينقح بذلك موضوع مسالة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد([[135]](#footnote-136)).

وفيه انه قد مر أن النزاع في مسألة الاجتماع لايختص بالنزاع في كون التركيب بين العنوانين اتحاديا او انضماميا، بل اخترنا جواز اجتماع الأمر والنهي فيما اذا تعلق الأمر بصرف وجود عنوانٍ وتعلق النهي بعنوان آخر، ولو مع وحدة معنونهما خارجا في مورد الاجتماع كالوضوء بالماء والغصب، حيث انه لاريب في كون الوضوء بالماء المغصوب وجودا واحدا ينطبق عليه عنوان الوضوء والغصب، فمع القول بالجواز ايضا يبقى المجال للبحث عن اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن النزاع في مسألة الاجتماع في جواز الاجتماع عقلا، وفي مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد في الدلالة اللفظية لخطاب النهي عن العبادة بالنسبة الى فسادها.

واورد عليه في الكفاية بأن مجرد ذلك لايوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة، ما لم‌يكن هناك تعدد في الجهة المبحوث عنها، لاعقد مسألتين، مضافا الى عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ([[136]](#footnote-137)).

الوجه الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية من أن امتياز كل مسألة عن المسائل الأخرى انما هو باختلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة، فإن مجرد بيان تغاير موضوع المسألتين كما صنعه في الفصول لايوجب التمايز بينهما ما لم‌يكن هناك اختلاف في الجهة المبحوث عنها، ومعه لاحاجة أصلا إلى تعدد موضوع المسألتين، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة مع وحدة الجهة المبحوث عنها ولو مع تعدد الموضوع.

وفي المقام حيث أن الجهة المبحوث عنها في مسالة الاجتماع هي أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في شيء واحد بعنوان واحد، أو لايوجب ارتفاع الغائلة، والنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته لتعددهما عنوانا، بينما أن الجهة المبحوث عنها في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، غير ذلك، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجه النهي إليها، فعليه يكون تغاير المسألتين بتعدد الجهة المبحوث عنها فيهما.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة([[137]](#footnote-138)).

واورد عليه في البحوث بأنه اما أن يكون المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو محمول المسألة او يكون المراد منها ما يكون واسطة لاثبات محمول المسألة لموضوعها، او يكون المراد منها الغرض المترتب على المسألة، ولايستقيم اي منها في المقام.

اما الاول فلأن المحمول في مسالة الاجتماع هو الجواز والامتناع، دون سراية النهي الى المعنون بالعنوان الذي تعلق به الأمر، كما أن المحمول في مسالة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها هو اقتضاء الفساد، وان كانت السراية عند جماعة واسطة لاثبات الامتناع لاجتماع الأمر والنهي، على انه لاوجه لقبوله التمايز بين مسألتين على أساس اختلاف المحمول فيهما دون اختلاف الموضوع.

واما الثاني فلأن السراية في مسألة الاجتماع وان امكن أن تكون واسطة لإثبات محمول مسألة الاجتماع وهو الجواز او الامتناع، ولكن الفساد ليس واسطة في اثبات المحمول للموضوع في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

واما الثالث فلأن من الواضح ان الغرض الفقهي من المسألتين واحد وهو تصحيح العبادة وانطباق الأمر على مورد النهي وعدمه([[138]](#footnote-139)).

اقول: الظاهر أن المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو ما وقع النزاع فيه، فما وقع النزاع فيه في مسألة الاجتماع على ما ادعاه صاحب الكفاية في المقام هو سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته لتعددهما عنوانا، وما وقع النزاع فيه في مسألة الاقتضاء هو اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، والوجه في عدول صاحب الكفاية عن جعل الفارق بين مسألتين هو تعدد المحمول فيهما أنه لاوجه لعدّ قضية اقتضاء النهي عن الصلاة لفسادها، وقضية اقتضاء النهي عن الصوم لفساده مسألتين اصوليتين، بعد وحدة الجهة المبحوث عنها في كلتا القضيتين، وان تعدد الموضوع والمحمول فيهما.

وعليه فلايبعد تمامية ما ذكره صاحب الكفاية في المقام.

الوجه السادس: ما في البحوث من أن تعدد المسألة يتوقف على أمرين:

احدهما: تعدد القضية في المسألتين امّا بتغاير موضوعهما أو محمولهما:

ثانيهما: أن لاتكون نكتة ثبوت المحمول للموضوع في المسألتين واحدة، أي مفروغاً عن وحدتها فيهما بحيث لو ثبتت في إحداهما ثبتت في الأخرى عند أهل تلك الصناعة أيضا، فمثلا استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته، إلاّ انَّ نكتة ثبوت المحمول للموضوع واحدة في المسألتين عند أهل الصناعة فلا معنى لعقد بحثين لهما.

وكلا هذين الأمرين متحققان في المقام:

امّا الأول فلتغاير محمول المسألتين على الأقل، فان المحمول في مسألة اجتماع الأمر والنهي عبارة عن انَّ النهي هل ينافي الأمر أم لا؟، والمحمول في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد انَّ الحرمة هل تنافي الصحة أم لا؟.

وامّا الثاني فلوضوح انَّ نكتة منافاة النهي مع الأمر يمكن أن تكون غير نكتة منافاته مع صحة العمل، فقد يقال بالصحة مع عدم الأمر كما التزم به صاحب الكفاية في اجتماع الأمر والنهي، كما قد يقال بعدم منافاة النهي مع الأمر في فرض تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون خارجا ولكن يقال بالبطلان في العبادة على أساس عدم إمكان التقرب بما يكون مبغوضا ومبعدا عن المولى، على القول بالسراية.

اقول: ما ذكره وان كان تاما، فان القضية في المسألتين متعددة موضوعا ومحمولا، فالمسألة الاولى هي أن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد جائز ام لا، والمسألة الثانية هي أن النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها ام لا، بل يكفي في تعدد القضيتين اختلافهما موضوعا او محمولا فقط، ويكون عقد مسألتين لاختلاف نكتة ثبوت المحمول للموضوع فيهما.

الا أنه يرجع الى ما ذكره صاحب الكفاية من كون الملاك في عقد مسألتين اختلاف الجهة التي تقع محلا للبحث والنزاع.

### 5- جريان النزاع في جميع اقسام الايجاب والتحريم

التنبيه الخامس: ذكر صاحب الكفاية أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع اوامتناعه يعم جميع أقسام الإيجاب والتحريم، فلايختص بالوجوب او التحريم النفسيين التعيينين العينيين، مثلا إذا أمر المولى بالصلاة والصوم تخييرا، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخييرا، فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حال الصلاة فيها إذا أمر بالصلاة تعيينا ونهى عن التصرف في الدار تعيينا([[139]](#footnote-140)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن النزاع لايجري في اجتماع الوجوب والتحريم التخييريين، نعم يجري في غيرهما، ولو كان الوجوب والتحريم غيريين او كفائيين.

والوجه في ذلك أن مرجع الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع، ولامنافاة بين حرمة الجمع بين شيئين، ووجوب احدهما لابعينه، سواء كان بنحو تعلق الوجوب بعنوان احدهما او بنحو تعلق الوجوب بكل منهما مشروطا بترك الآخر، لابحسب المبدأ ولابحسب المنتهى.

اما عدم المنافاة بحسب المبدأ فلأنه لامانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما، كما لا مانع من قيام مفسدة بالمجموع منهما مع قيام مصلحة في كل واحد منهما بخصوصه بحيث لو استوفيت تلك المصلحة في ضمن أحدهما لايمكن استيفاء المصلحة الأخرى في ضمن الفرد الآخر.

واما عدم المنافاة بحسب المنتهى فلفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معا، لأنه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامتثل كليهما، وعليه فلاتنافي بينهما أصلا، أي لا في المبدأ ولا في المنتهى([[140]](#footnote-141)).

اقول: اذا تعلق النهي بمجموع فعلين فاوجد المكلف كليهما، فقد يكون مقتضى ظاهر الخطاب مبغوضية كل منهما في فرض الانضمام بالآخر كما مر استظهاره من دليل تحريم تجسيم ذوات الارواح، فان تجسيم كل جزء منها مشروطا بلحوق تجسيم سائر الاجزاء يكون محرما، وحينئذ يأتي فيه اشكال اجتماع الأمر والنهي، فلو نهي مالك البيت عن مجموع الصلاة والنوم في بيته، وكان يجب على المكلف الجامع بين الصلاة والصوم، فتكون صلاته في تلك الارض مع نومه فيها مبتلاة باشكال اجتماع الأمر والنهي، ولو صلى قبل النوم، حيث يقال بأنه كيف يجتمع الترخيص في تطبيق الأمر بالجامع على هذه الصلاة مع النهي الضمني عنها، اي النهي عنها في هذا الفرض الذي وجدت منضمة الى النوم، وكيف تجتمع محبوبيتها مع مبغوضيتها في هذا الفرض.

وكيف كان فلو تم ما ذكره في الوجوب والتحريم التخييريين لم‌يجر ذلك في اجتماع الوجوب والتحريم الكفائيين، فلو أمر المولى بنحو الوجوب الكفائي أن يصلي واحد من عبيده، ونهي مجموعهم من الكون في الدار ايضا، فاجتمع كلهم في الدار وصلى احدهم فيها، فان المفسدة وان كانت قائمة بالجمع بين حضور العبيد في الدار فلاينافي قيام المصلحة بصلاة احدهم لابعينه، ولكن الغرض من التحريم الكفائي أنه لو عصى سائر العبيد نهي المولى فحضروا في الدار، فهذا العبد الذي اشتغل بالصلاة هناك يمتثل النهي ولايبقى فيها، ولذا يستحق العقاب على ترك ذلك، فيأتي فيه اشكال عدم اجتماعه مع الترخيص في تطبيق الأمر بالصلاة على هذه الصلاة، ولاجل ذلك خص السيد الخوئي "قده" اشكاله على صاحب الكفاية بخصوص الوجوب والتحريم التخييريين.

### 6- هل يختص النزاع بموارد المندوحة

التنبيه السادس: وقع الكلام في انه هل يختص النزاع في جواز الاجتماع بموارد وجود المندوحة في امتثال الأمر ام يشمل موارد عدم المندوحة، فقد يدعى اختصاص النزاع بالاول لكون اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة مستلزما للتكليف بغير المقدور.

ولكن ذكر في الكفاية أن التحقيق عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين أو عدم لزومه لاجل تعدد العنوان، ولا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال وغير المقدور بدونها محذور آخر لادخل له بهذا النزاع.

نعم لابد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا، كما ربما لابد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا([[141]](#footnote-142)).

وهو متين جدا، فان كون اطلاق خطاب الأمر لفرض عدم المندوحة قد لايكون مستلزما لأي محذور في بعض الانظار، كما هو مدعى السيد الامام "قده" حيث يرى شمول الخطابات القانونية للعاجز، وأن القدرة شرط في تنجز التكليف، ونحن وان كنا نلتزم بكون القدرة شرطا في التكليف، بمقتضى انصراف خطاب التكليف، وعموم قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الاوسعها" ولكنه لايوجب انكار جريان النزاع في المقام في فرض عدم المندوحة، لكفاية جوازه في بعض الانظار، نعم بناء على النظر المختار من اختصاص التكليف بالمقدور، ففي مورد عدم المندوحة تقع المعارضة بين خطاب الأمر وخطاب النهي، لاستلزام اجتماعهما للتكليف بغير المقدور، وهذا مناف لعموم قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها".

### 7- عدم الفرق في جريان النزاع في المقام بين القول بتعلق الاحكام بالطبايع او الافراد

التنبيه السابع: ذكر في الكفاية أنه ربما يتوهم أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأمر والنهي بالطبيعة، وأما على القول بتعلقهما بالأفراد فلايكاد يخفى امتناع اجتماعهما، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا عنوانين.

كما قد يتوهم أنه بناء على تعلق الأمر والنهي بالطبيعة فلابد من القول بجواز الاجتماع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا وإن اتحدا وجودا، والقول بالامتناع بناء على تعلقهما بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا وكونه فردا واحدا.

ولكن كلا التوهمين فاسدان، فإن تعدد العنوان إن كان يجدي في جواز الاجتماع لكان يجدي ولو على القول بتعلق الأمر والنهي بالأفراد، فإن الموجود الخارجي المعنون بعنوانين يكون فردا لكل منهما، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لاتضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لاتضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلا حتى على القول بالطبائع كما لايخفى لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائرة بكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائرة بكونه فردا للصلاة فيكون مأمورا به وفردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين([[142]](#footnote-143)).

اقول: مر في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد أنه لو كان المراد من تعلق الأمر بالطبيعة خروج العوارض المشخصة واللوازم عن متعلق الأمر وكان المراد من تعلق الأمر بالافراد دخولها في متعلق الأمر، فيكون الواجب مثلا في غسل الجنابة هو الغسل مع احدى عوارضه المشخصة ولوازمه، وحينئذ فلو كان وجه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو كون التركيب بين الواجب والحرام انضماميا، فيتجه القول بأنه بناء على تعلق الأمر بالطبيعة فيجوز اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الانضمامي كما لو كان مصب الماء غصبيا، وأما بناء على تعلق الأمر بالافراد فيمتنع الاجتماع لصيرورة التركيب بين الواجب والحرام اتحاديا حتى في مثل الغسل مع غصبية المكان او المصب ونحوهما.

هذا مضافا الى أنه -كما افاد في البحوث- لو كان مراد القائل بتعلق الأمر بالطبيعة تعلقه بالجامع بنحو صرف الوجود وبنحو التخيير العقلي بين افرادها، ومراد القائل بتعلق الأمر بالافراد تعلقه بكل فرد من افراد الطبيعة على سبيل التخيير الشرعي، بأن يجب كل فرد مشروطا بترك سائر الافراد، فيؤثر ذلك في المقام حيث انه كان احد وجوه القول بجواز الاجتماع هو كون الأمر متعلقا بالجامع فلايتحد متعلقه مع متعلق النهي الذي هو حصة منه، فلو قيل بأن الواجب هو هذه الحصة على تقدير ترك سائر الحصص من الجامع لم‌يتم هذا الوجه، نعم بناء على ما هو الصحيح من كفاية تعدد عنوان متعلق الأمر والنهي لم‌يكن فرق بين القولين، وكذا بناء على مسلك المحقق النائيني من كون تعدد العنوان كاشفا عن تعدد المعنون خارجا، فيكون التركيب بينهما انضماميا([[143]](#footnote-144)).

وكيف كان فالصحيح جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان فيما لو كان الأمر متعلقا بصرف وجود عنوانٍ، من غير فرق بين القول بكون الواجب ايجاد الطبيعة او ايجاد احد افرادها، فلو كان الأمر بالصلاة مثلا بلسان الأمر بالاتيان بأحد افراد الصلاة فلامانع من اجتماع الأمر به مع النهي عن الغصب، ويختلف ذلك عما مر من امتناع اجتماع الأمر باحدى الخصال الثلاث اي العتق والصوم والاطعام مع النهي عن العتق، لكون لحاظ هذا العنوان الانتزاعي لاينفك عن لحاظ اطرافه تفصيلا، وليس الا رمزا ومشيرا اليها فكأنها هي المتعلقة للأمر دون هذا العنوان الانتزاعي، بل مر في بحث الواجب التخييري أن متعلقه بالنظر العرفي هو كل طرف بنحو لايستقر الوجوب عليه بل يتبادل بين جميع الاطراف.

### 8- هل يعتبر في دخول خطاب الأمر والنهي في مسألة الاجتماع وجود ملاك الحكمين في مورد الاجتماع ام لا

التنبيه الثامن: ذكر صاحب الكفاية أنه لايكاد يكون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع إلا إذا كان ملاك الحكمين موجودا في مورد الاجتماع، كي يكون بناء على جواز الاجتماع محكوما بكلا الحكمين فعلا، وبناء على الامتناع محكوما بالحكم الموافق لأقوى الملاكين أو بحكم آخر غير الحكمين في فرض تساوي الملاكين.

وأما إذا لم‌يكن كلا الملاكين موجودا في المجمع فلايكون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع، ولايكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما إذا كان فيه ملاكه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم‌يكن فيه ملاك ايّ منهما، قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي او امتناعه، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فإذا أحرز اجمالا عدم وجود احد الملاكين لابعينه في المجمع فلابد من تطبيق قواعد التعارض على خطاب الأمر والنهي، وان احتمل وجود كلا الملاكين في المجمع فان قام دليل خاص من اجماع ونحوه على ثبوت كلا الملاكين فيدخل في مسألة الاجتماع.

وان لم‌يقم دليل خاص فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يتمسك بكلا الخطابين لاثبات اجتماع الأمر والنهي، ونفس الخطابين يكشفان عن وجود ملاك الأمر والنهي، وبناء على الامتناع فان فرض كون مفاد الخطابين هو الحكم الاقتضائي لاالحكم الفعلي أمكن التمسك بهما لاثبات وجود الملاكين في المجمع، فيكون من باب التزاحم بين الملاكين فيطبق عليه قواعد التزاحم، فيقدم ما هو اقوى ملاكا -وان كان دليله اضعف بملاحظة مرجحات باب التعارض- وان فرض كون كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلابد من ملاحظة مرجحات باب التعارض لو لم‌يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التزاحم([[144]](#footnote-145)).

وقد ناقش فيه المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأنه لايبتني دخول خطاب الأمر والنهي مع تعدد العنوان في مسألة الاجتماع على وجود الملاكين في المجمع، فان النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي لايبتني على القول بتبعية الاحكام التكليفية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل يجري حتى على القول بعدم لزوم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، لأنَّ مناط البحث هنا هو أنه هل يكون اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد من قبيل اجتماع الضدين ام لا، فالقائل بالامتناع يرى كونه من اجتماع الضدين، وهو محال حتى عند المنكرين للتبعية فلاوجه لاشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع.

واجاب في البحوث عن هذه المناقشة بأن من المظنون قوياً ان مقصود صاحب الكفاية من الملاك في المقام لم‌يكن هو الملاك المختلف فيه في مسألة التبعية بين الاشاعرة والمعتزلة، وانما مقصوده سنخ ملاك للحكم لايختلف فيه الأشعري والمعتزلي، أي مبادئ الحكم، فانَّ كلّ أمر أو نهي لا بدَّ له من مبادئ ولو كانت تلك المبادئ راجعة إلى المولى نفسه لا إلى العبد، بل ولو كانت جزافية وتحكمية ولا صلاح فيها للعباد أصلاً، إذ كل حكم لابد من نشوءه من غرض لامحالة، ولو لم‌يكن فيه مصلحة للمكلف، فمدعى صاحب الكفاية أن المجمع لابد وأن يكون مجمعا لملاك الأمر وملاك النهي أي للحيثية الداعية إلى الأمر والحيثية الداعية إلى النهي لكي ينفتح المجال للبحث عندئذ في امكان اجتماع الأمر والنهي او امتناعه فيه حتى يكون حال المجمع من حيث اشتماله على الحيثية الداعية إلى الأمر والنهي على حد سائر المصاديق ويبحث عن إمكان فعلية الأمر والنهي فيه من ناحية التضاد([[145]](#footnote-146)).

اقول: الظاهر تمامية مناقشة المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"، فان كون الأمر ناشئا عن ملاك في الفعل يدعو المولى الى الأمر بالفعل بداعى تحصيل ذاك الملاك ليس أمرا مسلما، حتى يكون الاختلاف بين القائلين بالتبعية والمنكرين لها في نوع ذلك الملاك، بأن يقول مدعي التبعية انه مصلحة واقعية ويقول المنكر انه قد يكون مصلحة تحكمية، كالمصلحة التي يرى مرتكب الفعل القبيح أن ما يرتكبه مشتمل عليها.

فلعل المنكر للتبعية يدعي أن ارادة المولى سبحانه قد تتعلق باتيان المكلف بفعل من دون أن تكون هذه الارادة ناشئة عن حيثية في ذلك الفعل بل تعلقت ارادته به بلاسبب يدعوه الى ارادته، بل اخترنا في محله أن الأمر قد ينشأ احيانا عن مصلحة مترتبة على امتثال أمر المولى، فلو لم‌يكن هناك أمر من المولى لم‌يكن في اتيان العبد له أية مصلحة، كما في أمر قائد الجيش جيشه بفعل معين لتدريبهم على حالة الانقياد واطاعة أمر القائد، وبناء على ذلك فلايبقى بعد عدم شمول الأمر للحصة المحرمة بناء على الامتناع أية مصلحة.

وأما اذا اريد من مبدأ الحكم نفس ارادة المولى وحبه للفعل المأمور به فالمفروض أن القائل بامتناع الاجتماع يدعي استحالة اجتماعه مع مبدأ الحرمة في مورد الاجتماع.

وكيف كان فلايرى وجه لانكار صاحب الكفاية كون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع بناء على القول بالامتناع في فرض دلالة الخطابين على الحكم الفعلي، الّا اذا كان نظره الى أن بناء الفقهاء على تصحيح الصلاة في المكان المغصوب ولو مع ثبوت النهي عن الغصب واقعا مع عدم تنجزه، كما في الجاهل بالغصب او الجاهل القاصر بحرمته، والمفروض ذهاب المشهور الى امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلو لم‌يعتبر في دخول الخطابين في مسألة الاجتماع احراز وجود الملاكين في المجمع لم‌يمكن توجيه فتوى المشهور، فانه بناء على الامتناع يكون النهي بوجوده الواقعي مانعا عن ثبوت الأمر، اذاً فلايبقى وجه لتصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصوري الا احراز الملاك.

ولكن يرد عليه أن تصحيح المجمع ليس مقوما لمسألة الاجتماع حتى لايمكن انفكاكها عنه، ولذا التزم السيد الخوئي "قده" ببطلان المجمع في موارد ثبوت النهي واقعا وان لم‌يكن منجزا.

هذا ومن جهة أخرى ان المقصود من دلالة خطاب الأمر والنهي على الحكم الاقتضائي ان كان هو الدلالة على الملاك والمقتضي فهذا خلاف ظاهر خطاب الأمر والنهي ولايناسبه التعبير بالحكم الاقتضائي، وان كان المقصود هو الحكم الانشائي الناشي عن الملاك الفعلي لولا المانع فهذا لايكشف عن ثبوت الملاك في فرض المانع، وهو ثبوت النهي.

### اثبات الملاك في المجمع بناءا على القول بامتناع الاجتماع

ثم ان ما ذكره صاحب الكفاية من تعارض خطاب الأمر والنهي الدالين على الحكم الفعلي بناء على الامتناع -لو لم‌يوفق بينهما عرفا بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي- فبعد سقوط خطاب الأمر في المجمع لايمكن استكشاف وجود ملاك الأمر فيه، فقد اورد عليه بامكان استكشاف الملاك ولو بعد سقوط الأمر وذلك بعدة وجوه:

### وجوه استكشاف الملاك

### 1- التمسك بالدلالة الالتزامية

الوجه الأول: قد ذكر المحقق الاصفهاني([[146]](#footnote-147)) والمحقق العراقي "قدهما"([[147]](#footnote-148)) انه يمكن إثبات الملاك بالتمسك بالدلالة الالتزامية، فان الأمر بالصلاة وان صار بعد تغليب جانب النهي عن الغصب على جانب الأمر مقيدا بكونها في مكان مباح، لكن الدلالة الالتزامية للخطاب على وجود الملاك في طبيعي الصلاة حجة، ويصح التمسك بها.

وفيه اولا: انا ذكرنا في محله الدلالة الالتزامية تابعة في الحجية للدلالة المطابقية، فاذا سقطت الدلالة المطابقية للخطاب في شمول الأمر للصلاة في المكان المغصوب فلاحجية لدلالته الالتزامية.

**وثانيا**: ان الملاك الذي يدعى دلالة خطاب الأمر على وجوده إما يكون بمعنى المصلحة في متعلقه او بمعنى محبوبيته.

أما دلالة خطاب التكليف على وجود المصلحة في متعلقه فهي دلالة عقلية لاعرفية، اذ لزوم تبعية الاحكام التكليفية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يبتني على مسلك مشهور العدلية، ويستدل له ببرهان عقلي، وهو ان حكمته تعالى تقتضي ان لايأمر بشيء الا لمصلحة في ذلك الشيء ولاينهى عن شيء الا لمفسدة في ذلك الشيء، ولذا ذكروا ان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية، وبناء على ذلك فلاينعقد ظهور التزامي لخطاب التكليف في ثبوت المصلحة في المتعلق، كي يقال ببقاء هذا الظهور الالتزامي على الحجية حتى بعد سقوط ظهوره المطابقي، ولاينبغي الشك في تبعية الدلالة الالتزامية العقلية للدلالة المطابقية في الحجية، حيث ان ثبوت المدلول الالتزامي العقلي يكون بملاك قيام الحجة على المدلول المطابقي.

وأما دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه لدى المولى فيرد عليها أن المفروض قيام البرهان العقلي في مثل اجتماع الأمر والنهي على امتناع كون المبغوض محبوبا للمولى، مضافا: الى ان دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه دلالة تضمنية تحليلية حيث يدل على محبوبيته في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا، كالشهادة على وجود زيد في الدار حيث يكون مدلولها التضمني التحليلي وجود انسان في الدار لكن لامطلقا بل في ضمن زيد، ولذا لاينبغي احتمال بقاء حجية هذه الشهادة على وجود انسان في الدار بعد العلم بعدم كون زيد في الدار، بل الظاهر ان دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك بمعنى المصلحة في متعلقه دلالة تضمنية تحليلية أيضا حتى لو قلنا بانها دلالة عرفية.

**وثالثا**: ان من المحتمل سيما في العبادات ان يكون الملاك اي المصلحة في نفس امتثال الأمر، فان الغرض من الخلقة هي العبادة لله تبارك وتعالى، ولااقل من احتمال كون امتثال الأمر الالهي والعبادة له تعالى دخيلا في الملاك كجزء او شرط له، ومع انتفاء الأمر لايكون الصلاة في المكان المغصوب امتثالا لأمره تعالى، فلايحرز وجود الملاك فيها.

هذا وقد يورد على التمسك بالدلالة الالتزامية لخطاب الأمر بوجود الملاك في المجمع النقض بسائر موارد التعارض، سواء كان من التعارض المستقر كقوله "اكرم عالما" مع قوله "لاتكرم الفاسق" اوكان من التعارض غير المستقر كقوله "اكرم عالما" مع قوله "لاتكرم العالم الفاسق" فانه لايلتزم احد بحجية دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك في مورد التعارض بحيث لو اكرم المكلف عالما فاسقا لم‌يسقط الأمر باكرام عالم باستيفاء ملاكه.

وقد اجاب المحقق العراقي "قده" عنه بجوابين:

الجواب الاول: ان امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لما كان واضحا وبديهيا عقلا، فيكون بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الخطاب، فلايتشكل له مدلول مطابقي في ثبوت الحكمين كي يدل بالالتزام على ثبوت ملاكهما، ولاريب ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ذاتا، ولكن امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوانين مثل صلّ ولاتغصب لو تم فانما هو ببرهان نظري عقلي، فيعد بمثابة القرينة المنفصلة ولايمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في مدلوله المطابقي أي ثبوت الحكمين وانما يمنع عن حجيته، والدلالة الالتزامية لاتتبع الدلالة المطابقية في الحجية، فبعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية تبقى حجية الدلالة الالتزامية بحالها.

الجواب الثاني: انه حيث كان اطلاق الأمر باكرام عالمٍ مقتضيا للترخيص في التطبيق على اكرام العالم الفاسق، كما أن النهي متعلق باكرام الفاسق، فيكون الأمر والنهي بعنوان واحد وهو الاكرام، فيقع التعارض بين الخطابين في مدلولهما الالتزامي أيضا، حيث أن لخطاب النهي مدلولا مطابقيا وهو ثبوت النهي عن اكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: وجود ملاك النهي اي المفسدة فيه، وعدم الأمر به، وعدم ملاك الأمر اي المصلحة فيه؛ وهكذا يكون لخطاب الأمر مدلول مطابقي واحد وهو شمول الأمر باكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: ثبوت المصلحة فيه، وعدم النهي عنه، وعدم المفسدة فيه؛ فيتعارض الخطابان في جميع مداليلهما ولايبقى كاشف عن الملاك.

وهذا بخلاف خطاب صلّ ولاتغصب، فانهما لما كانا بعنوانين فخطاب النهي عن الغصب لايدل بالالتزام الا على عدم وجوب الغصب وعدم مصلحة فيه، وهذا لايتنافى مع كون الصلاة في المكان المغصوب ذات مصلحة وافية بمصلحة الصلاة، فتكون دلالة خطاب "صلّ" على ثبوت الملاك في الصلاة في المغصوب بلامعارض.

ثم ذكر ما محصله: انه لافرق في فرض تعدد العنوان بين ان يكون بينهما جزء مشترك كما لو أمره بالصلاة ونهى عن السجود في مكان مغصوب، حيث أن مفهوم السجود جزء لكلا العنوانين، او لايكون بينهما جزء مشترك، وان اتحدا في الخارج كالصلاة والغصب، فانه على الأول يدل الأمر بمجموع الصلاة على مصلحة فيه وعدم مصلحة في نقيضه وهو ترك هذا المجموع، وهذا لايعني عدم مصلحة في ترك السجود في المكان المغصوب.

وقد اورد بنفسه على الجواب الثاني بان خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق يدل بالالتزام على المفسدة الغالبة فيه، وعدم مصلحة غالبة ولامساوية فيه، ولاينفي وجود مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالمٍ، فان تلك المصلحة على تقدير ثبوتها وان كان مغلوبة لتلك المفسدة، حيث أثّرت المفسدة في حرمة اكرام العالم لشدة تلك المفسدة، ولكن لاينافي ذلك وفائه بمصلحة اكرام عالم، ولامحذور في ترتب المصلحة والمفسدة معا على فعل واحد بان يكون علة لكليهما، وهكذا خطاب الأمر فانه لايدل الا على وجود المصلحة الغالبة في اكرام العالم الفاسق، وعدم مفسدة غالبة او مساوية فيه، ولاينفي المفسدة المغلوبة فيه، وعليه تبقى دلالة خطاب الأمر على وجود المصلحة الوافية بمصلحة اكرام العالم بلامعارض، وان وقعت المعارضة في دلالته على كون تلك المصلحة غالبة على المفسدة، ولكنه لايضرّ بما هو المقصود من سقوط الأمر باكرام عالم لأجل استيفاء ملاكه باكرام العالم الفاسق.

نعم يتم الجواب الثاني عرفا في مثل خطاب "اكرم عالما" وخطاب "لاتكرم العالم الفاسق" حيث ان هذا الخطاب الثاني حيث يكون اخص مطلقا من الخطاب الاول فيدل عرفا على عدم شمول الخطاب الأول للعالم الفاسق بجميع مراتبه، أي يدل على عدم شمول الأمر له وعدم ثبوت ملاكه فيه، وحيث ان اخص من الخطاب الأول فيقدم عليه، وهذا لاينافي امكان التزاحم الملاكي فيه عقلا بان يكون اكرام العالم الفاسق ذا مفسدة غالبة وذا مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالم، ولازمه سقوط الأمر باكرام عالم بواسطة اكرام العالم الفاسق (في حال الجهل والنسيان بل مطلقا فيما اذا كان توصليا) ولكنه خلاف الظاهر عرفا، ولذا لو ورد خطاب صلّ وخطاب لاتصلّ في الدار المغصوبة فيختلف عن خطاب صلّ وخطاب لاتغصب([[148]](#footnote-149)).

اقول: يرد على ما ذكره المحقق العراقي"قده" في الجواب الاول بأن بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لاتعني عدم انعقاد ظهور خطاب الأمر او خطاب النهي في مفادهما، بعد فرض كونهما منفصلين، فانه ليس اسوء حالا من خطاب "يجب اكرام العالم" وخطاب "لايجب اكرام العالم" فانهما يتضمنان اجتماع النقيضين لكن بعد فرض انفصال الخطابين ينعقد لكل منهما ظهور في إثبات احد طرفي النقيض، فيتعارضان.

وأما جوابه الثاني فهو تام عرفا سواء في العامين من وجه كخطاب "اكرم عالما" و"لاتكرم الفاسق" او في العام والخاص المطلق كخطاب "اكرم عالما" و"لاتكرم العالم الفاسق" ويظهر الفرق بينهما وبين خطاب "صلّ" و"لاتغصب" بأنه لو سقط النهي عن الغصب لإكراه او اضطرار او حرج او نسيان، فالظاهر أنه لاريب في صحة الصلاة في المكان المغصوب، ولكن لم‌يلتزم باجزاء اكرام العالم الفاسق عن الأمر باكرام عالمٍ في فرض سقوط النهي عن اكرام ذلك الفاسق لإكراه او اضطرار او نسيان.

والوجه في ذلك أن خطاب النهي عن عنوان يدل عرفا على اشتماله على المفسدة الغالبة وعدم وجدانه للمصلحة التامة، وهذه دلالة التزامية لأصل خطاب النهي الذي لم‌يؤخذ القدرة والالتفات في موضوع الخطاب اثباتا، ولذا تبقى هذه الدلالة ولو بعد سقوط النهي لعذر من الاعذار، كالعجز والاضطرار والاكراه والنسيان، ولعل منشأ هذه الدلالة غلبة كون القدرة والاختيار والالتفات دخيلة في استيفاء الملاك في النواهي العرفية، وليست دخيلة في الاتصاف بالملاك، فالاكراه على الحرام وان كان رافعا لحرمة الفعل، لكنه لايرفع مفسدة الفعل ولامبغوضيته -من حيث هو لامن حيث صدوره عن المكرَه فانه قد يجب عليه ارتكابه لدفع الضرر عن نفسه- ولذا يعاقب المكرِه على اكراهه ذاك الشخص على الحرام، فلو اكره شخصا على غصب مال الغير فحرمة الغصب وان ارتفعت بذلك، لكن يبقى اشتماله على المفسدة والمبغوضية عرفا ولذا يحرم الاكراه عليه، ويختلف عما لو كان الاكراه رافعا لعنوان الغصب كما لو كان رضى المالك بالتصرف في ماله مشروطا بكون التصرف عن اكراه، ولكن مفسدة الغصب ومبغوضيته في هذا الحال لاتنفي وفاء الصلاة في المكان المغصوب من حيث أنها صلاة بالمصلحة التامة لصرف وجود الصلاة، بعد كونها عنوانا آخر، وأما مع اتحاد العنوان واختلاف الاضافة، كما في مثال الأمر باكرام عالمٍ، والنهي عن اكرام الفاسق مثلا، فالمدلول الالتزامي العرفي لخطاب النهي اشتمال اكرام الفاسق على المفسدة الغالبة وعدم وفاءه بالمصلحة تامة قائمة بعنوان الاكرام، فيتعارض مع اطلاق "اكرم عالما" في مورد اكرام العالم الفاسق، كما أنه لأجل ذلك يقدم خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" على اطلاق "أكرم عالما" وحيث ذكرنا ان اشتمال اكرام الفاسق على المفسدة الغالبة وعدم وفاءه بالمصلحة التامة القائمة بعنوان الاكرام مدلول التزامى عرفي لاصل خطاب النهي عن اكرام الفاسق، فتبقى هذه الدلالة حجة حتى لو ارتفعت الحرمة لعذر من الاعذار كالاكراه والاضطرار والنسيان، فيما لايكون مشروطا في لسانه بعدم هذه الاعذار.

والحاصل أنه لايكشف خطاب النهي عن الغصب عن عدم وفاء الصلاة المتحدة معه بملاك الصلاة، ولذا لو امكن اطلاق الأمر بالصلاة لهذه الصلاة حكم بصحتها بلاإشكال، كما لو سقط خطاب النهي عن الغصب بسبب الإكراه ونحوه، وأما خطاب النهي عن اكرام الفاسق فيدل بالالتزام على المفسدة الغالبة في اكرام العالم الفاسق، وعدم وفاءه بأية مصلحة تامة، وهذه الدلالة ليست عقلية (كي يناقش فيها تارة بامكان اجتماع المصلحة والمفسدة فيه، وأخرى بانه بعد سقوط النهي عن اكرام عالم فاسق لاكاشف عن المفسدة في اكرامه فيتمسك باطلاق الأمر) بل هي دلالة عرفية ناشئة من غلبة كون الملاكات العرفية كذلك، ولو سقط خطاب النهي لعذر كالإكراه، مثلا تبقى دلالته على ثبوت المفسدة وعدم الوفاء بالمصلحة بحالها، ولذا لايجتزء باكرامه عرفا، وهكذا في خطاب أكرم عالما ولاتكرم العالم الفاسق، او خطاب صلّ ولاتصل في الدار المغصوبة.

ولايخفى أن محل البحث ما اذا كان خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" او خطاب "لاتصل في الدار المغصوبة" ظاهرا في التحريم، والا فان كان ارشادا الى مانعية الفسق عن صحة اكرام العالم او مانعية الغصب عن الصلاة، فهو خارج عن محل الكلام ويتمسك باطلاقه حتى في موارد الاضطرار والاكراه ونحوهما.

فالانصاف تمامية الجواب الثاني المذكور في كلام المحقق العراقي "قده" عن النقض بمثل "اكرم عالما و"لاتكرم الفاسق" او "لاتكرم العالم الفاسق" ولكن المهم عدم تمامية اصل المطلب من استكشاف وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك بعد بقاء النهي عن الغصب واقعا في مورد الجهل البسيط مثلا، وتغليب جانب النهي على جانب الأمر بناء على نظرية الامتناع، فان الظهور المطابقي في خطاب صلّ المقتضي لشمول الأمر للصلاة في الدار المغصوبة لما سقط عن الحجية، فتتبعه في السقوط الدلالة الالتزامية الكاشفة عن ثبوت الملاك فيها، بعد كون ثبوت الملاك في هذه الصلاة من لوازم اطلاق الأمر لها كما لايخفى.

هذا واما ما ورد في البحوث من النقض على التمسك بالدلالة الالتزامية لخطاب "صل" في ثبوت الملاك في الصلاة في المكان المغصوب بانه لو تم لزم التمسك بدلالته الالتزامية لاثبات الملاك ولو مع ابتلاءه بمعارض مباين له وهو ما لو ورد خطاب "لاتصلِّ"، ففيه أن خطاب "لاتصل" ان كان بمعنى نفي الأمر فهو ينفى المصلحة التامة المقتضية للأمر، واما اصل المصلحة التى لاتكون مقتضية للأمر فلايترتب على وجوده اي اثر، وهكذا لو كان بمعنى الحرمة، فان ملاك وجوب الصلاة هو اشتمالها على المصلحة غير المبتلاة بمفسدة مساوية او اقوى، كما أن ملاك حرمتها هو اشتمالها على المفسدة غير المبتلاة بمصلحة مساوية او اقوى، ولايمكن اجتماع هذين الملاكين معا، فيتعارض الخطابان في كشفهما عن هذين الملاكين ايضا، واما وجود اصل المصلحة والمفسدة في الصلاة فلايجدي شيئا حتى على تقدير ثبوت ذلك من الخارج او من الخطابين.

وهكذا الأمر في تعارض خطاب "اكرم كل عالم" مع خطاب "لاتكرم اي فاسق" وهذا بخلاف الملاك في "صل" و"لاتغصب" فانه لامانع من قيام المفسدة بهذا الفرد من الغصب المتحد مع الصلاة في المكان المغصوب، مع عدم ابتلاء هذه المفسدة بمصلحة مساوية او اقوى تقتضي وجوب هذا الفرد، ووفاء هذه الصلاة بالمصلحة التامة المقتضية لوجوب صرف وجود الصلاة، فانه لاموجب لأن يعتبر في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بهذه المصلحة عدم ابتلاءها بمفسدة تامة مقتضية لحرمة هذا الفرد، وعليه فلايتم هذه النقوض.

كما لايتم ما ذكره في البحوث من النقض بموارد المطلق والمقيد كما إذا ورد الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، بتقريب أن النهي يدل على حرمة مجموع الصلاة في الحمام الدال بالالتزام على وجود ملاك في تركه وترك المجموع غير ترك الصلاة، مع أنه لايظن التزام احد بالتزاحم الملاكي في مثل ذلك([[149]](#footnote-150))، فانه يرد عليه أن الظاهر عرفا من النهي التكليفي عن الصلاة في الحمام هو عدم وفاء هذه الصلاة بملاك الأمر بصرف وجود الصلاة، والشاهد عليه أنه لو سقط هذا النهي لاضطرار او اكراه او حرج في الاجتناب عن الصلاة في الحمام فيبعد التزامه باجزاء هذه الصلاة عن امتثال الأمر بالصلاة بعد تمكنه من اعادتها خارج الحمام بلاحرج، وهذا بخلاف سقوط النهي عن الغصب لاضطرار او اكراه ونحو ذلك حيث تكون الصلاة حينئذ مجزية.

### 2- التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق النائيني

**الوجه الثاني**: ما أفاده المحقق النائيني "قده" من التمسك باطلاق المادة، توضيح ذلك: انه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مثلا مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الحصة الاختيارية، فلايشمل الحصة المحرّمة، كالصلاة في المكان المغصوب لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- لم‌يكن متقدما على عروض الهيئة عليها، بل كان باقتضاء تعلق الهيئة المتضمنة للبعث والتحريك بها فلامحالة يكون التقييد بالقدرة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا ان نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود الملاك في المادة مطلقا بلااختصاص بالحصة الاختيارية([[150]](#footnote-151)).

وفيه انه ان اريد من الملاك المحبوبية للمولى فقد يقال بان دلالة الخطاب على محبوبية متعلقه للمولى دلالة تضمنية حيث يدل خطاب التكليف على النسبة البعثية الناشئة عن محبوبية متعلقها، لكنه وان تم ذلك الا انها دلالة تضمنية تحليلية فتتبع الدلالة المطابقية جزما، حيث انه يدل على ثبوت المحبوبية لمتعلقه لامطلقا بل في ضمن تعلق النسبة البعثية به نظير الشهادة بوجود زيد في الدار حيث ان مدلولها وجود الإنسان في الدار في ضمن زيد لامطلقا، على أن اشكال امتناع اجتماع الأمر والنهي جار في اجتماع المحبوبية والمبغوضية.

وان اريد من الملاك المصلحة في المتعلق ففيه ان خطاب التكليف يدل على الطلب أولا وبالذات، وتكون دلالته على الملاك اما بنحو الدلالة التضمنية التحليلية اي يدل على وفاء متعلقه بالملاك في ضمن كونه متعلقا للطلب واقعا او تكون دلالته على ذلك دلالة التزامية، وكيف كان فلاتكون دلالة تضمنية غير تحليلية، كي لاتسقط عن الحجية بسقوط دلالة تضمنية أخرى بالمقيد المتصل او المنفصل.

### 3- التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق الاصفهاني

**الوجه الثالث**: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن هنا طريقا آخر لإحراز الملاك، وهو التمسك بإطلاق المادّة، فانّه لاريب في أنّ المولى الّذي هو في مقام الحكم الفعلي يكون في مقام بيان تمام متعلق حكمه، والمفروض عدم تقيد الصلاة في الخطاب بأن لاتكون متحدة مع الحرام، وأما تقيدها عقلا بذلك فهو لايكاد يكون قرينة حافّة باللفظ ليصحّ الاتكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي، فتقيّد مفاد الهيئة عقلا لايوجب تقييد المادة مولويا، فتمام متعلق الأمر نفس طبيعة الصلاة، وإن لم‌يكن لها حكم عقلاً لمكان حكم مضاد أو لمانع آخر من جهل أو نسيان، فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة.

لايقال: بعد ثبوت تمام متعلق الحكم الفعلي بحكم العقل فلايكون سكوت الشارع عن بيان تقيده نقضا للغرض فلاينعقد اطلاق في متعلق الأمر في الخطاب الشرعي.

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك دائماً إذ في صورة الجهل بالغصب أو نسيانه لم‌يكن هناك مانع عن فعلية الحكم المتعلق بطبيعة الصلاة الواقعة في حيّز الأمر فلابدّ من التقييد لو لم‌تكن طبيعة الصلاة تمام متعلق الحكم الفعلي([[151]](#footnote-152)).

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو اختصاص هذا الوجه بما اذا كان المانع عن شمول الحكم لفرد من افراد الطبيعة عقليا، ولكن الوجه الثاني يعم ما لو كان عدم شمول الحكم لأجل مقيد شرعي منفصل.

ويلاحظ عليه: انه لافرق في كشف عدم اطلاق المادة بين كون الكاشف عن عدم شمول الأمر لفرد من افرادها الخطاب اللفظي او البرهان العقلي، حيث أن البرهان العقلي لايعني ان العقل هو الحاكم بعدم الاطلاق، بل هو كاشف عن عدم جعل الشارع للحكم المطلق، ولايمكن عدم شمول الحكم للصلاة في المكان المغصوب الا باخذ خصوصية عدم كونها في المغصوب قيدا في الصلاة.

ولو كان مقصود المحقق الاصفهاني قده ان البرهان العقلي القائم على امتناع اطلاق الأمر للصلاة في المكان المغصوب، وان كان يكشف عن تقيد الواجب بالصلاة في مكان مباح، لكن لايكشف عن مطلوبية اتصاف الصلاة بكونها في مكان مباح، فلعل امتناع الاطلاق الجأ المولى الى أخذ هذا القيد في متعلق حكمه، ففيه اولا: ان مقتضى البرهان العقلي بناء على نظرية الامتناع هو امتناع كون المبغوض محبوبا، ونتيجة ذلك استكشاف ان محبوب المولى هو الصلاة في مكان مباح، فيلزم تحصيله، وثانيا: انه بعد انتفاء الاطلاق ولو بمناط استحالته فلاكاشف لنا عن عدم كون هذا القيد مطلوبا للمولى، الا ان يدعى انه يكفي ذلك في الرجوع الى أصالة البراءة عن هذا القيد بلحاظ الشك في دخله في غرض المولى واهتمامه به واقعا، اذ يحتمل كون الأمر بالمقيد من باب ضيق الخناق واستحالة الاطلاق، لكن تندفع هذه الدعوى بأن الصحيح عدم استحالة الاطلاق ولو لأجل امكان رفع النهي عن الغصب في هذا الحال.

هذا ولايخفى ان ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" اخيرا يعني قبول عدم المانع العقلى في مورد الجهل او نسيان الغصب فيتمسك باطلاق المادة لنفي تقيد المادة بعدم الغصب وهذا خروج عن فرض امتناع الاجتماع، كما انه قبل عدم جريان اصالة الاطلاق في المادة في مورد ثبوت تقيد متعلق الأمر بعدم الغصب عقلا، وهذا يعني هدم ما اسسه من التمسك باطلاق المادة في فرض امتناع الاجتماع.

ثم انه فهم في البحوث من كلام المحقق الاصفهاني "قده" في تقريب التمسك باطلاق المادة أن مقصوده كون المانع العقلي موجبا لتقييد وجوب الصلاة مثلا بما اذا لم‌يأت بها في مكان مغصوب، مع بقاء متعلق الوجوب على اطلاقه، فكأنه قال "اذا لم‌تصل في مكان مغصوب فصل" فيبقى الوجوب المشروط متعلقا بذات الصلاة، فيكشف عن قيام الملاك بالصلاة مطلقا، لابخصوص الصلاة في مكان مباح.

ثم اشكل عليه بأن هذا الكلام انما يكون له وجه فيما إذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب كما في موارد العجز مثلاً، لافي المقام الذي يكون المحذور راجعا الى مدلول متعلق الوجوب مع بقاء الوجوب على اطلاقه، فان المحال هنا إطلاق متعلق الوجوب للفرد المحرم بحسب الفرض.

على أنه لو كان وجوب الصلاة مشروطا بعدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب، فيكون الشك في اتصاف الصلاة في المكان المغصوب بالملاك في حال الاكتفاء بها مساوقا لفرض عدم تحقق شرط الوجوب، فلايبقى اطلاق في الوجوب لهذا الفرض حتى يكشف عن الاتصاف بالملاك، وبشكل عام ان ما يكشف عن الاتصاف بالملاك دائما انما هو إطلاق الوجوب والمفروض سقوط إطلاق الوجوب، وعدم إمكان التمسك به، واما إطلاق متعلق الوجوب فهو ينفي دخل القيد الزائد في استيفاء الملاك([[152]](#footnote-153)).

وفيه أن مراد المحقق الاصفهاني "قده" من تقييد الهيئة كما يظهر من كلامه ليس كون عدم الصلاة في مكان مغصوب شرطا لوجوب الصلاة، بل مراده ان البرهان العقلي لايكشف عن التقييد اللحاظي في متعلق الوجوب بأن يكون هو الصلاة في مكان مباح، فالوجوب ليس مشروطا بعدم الصلاة في مكان مغصوب بحيث لو صلى فيه لم‌يكن وجوب الصلاة فعليا في حقه، وانما يكون الوجوب قاصر الشمول للصلاة في مكان مغصوب، ولكن اطلاق المادة أي الصلاة في الخطاب يكشف عن قيام المصلحة بذاتها.

ومن جهة أخرى انه لايدعي احد كون ترك الصلاة في مكان مغصوب شرطا في اتصاف الصلاة بالملاك اي شرطا في احتياج المكلف الى الصلاة، كيف والكلام في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك المحتاج اليه، فالمشكوك في المقام انه هل يكون اتيان الصلاة في مكان مباح شرطا في استيفاء الملاك ام لا، فتمسك المحقق الاصفهاني "قده" باطلاق المادة في الخطاب لنفي هذا الاحتمال.

فالمهم في الاشكال عليه ما مر من أن المقيد العقلي بعد ما كشف عن تقيد متعلق الوجوب بالحصة المباحة فاطلاق وجوبها ينفي اجزاء الحصة المحرمة.

نعم قد يقال بأن المقيد العقلي لايكشف عن تقيد متعلق الوجوب، حيث ان محذور اجتماع الأمر والنهي عقلا يرتفع بتقيد نفس الوجوب بأن يكون عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب شرطا في وجوب الصلاة، فلعل الشارع رأى أن الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب في حال الجهل القصوري يستوفي ملاك الصلاة ايضا، ولكنه لايمكن اطلاق الأمر بالصلاة بالنسبة اليه فأخذ عدمه شرطا للوجوب، فان لم‌يكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر فيفيد في مجال اجراء البراءة عن وجوب اعادة الصلاة في حق من صلّى في مكان مغصوب، لكنه خلاف الظاهر جدا، حيث انه يعني أن من يأتى بالصلاة في مكان مغصوب فلا‌يصير وجوب الصلاة فعليا في حقه ابدا، فالانصاف أن العرف بعد فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي يستظهر من خطاب "لاتغصب" تقييد متعلق الوجوب في خطاب "صل" بالاتيان بها في مكان مباحز

ومع غمض العين عن هذه النكتة يكون المورد من موارد دوران القيد بين رجوعه الى الهيئة او المادة، حيث لايعلم ان عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب قيد الهيئة، فكأنه قال "اذا لم‌تصلّ في مكان مغصوب فصلّ" او أنه قيد المادة، فكأنه قال "يجب أن تصلي في مكان غير مغصوب" وحاصل ما ذكرناه في محله أنه لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم علمنا اجمالا بانه إما ورد في الخطاب الآخر "ان قمت فتصدق على فقير" او ورد فيه "تصدق على فقير قائما" فهذا العلم الاجمالي يوجب تعارض أصالة الاطلاق في الهيئة مع أصالة الاطلاق في المادة، فلابد حينئذ من الرجوع الى الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب التصدق في فرض عدم القيام، وقد ادعى جماعة انحلال العلم الإجمالي بتقييد الهيئة او المادة بالعلم التفصيلي بعدم اطلاق المادة، إما لرجوع القيد اليها او انه لو كان القيد راجعا الى الهيئة فيوجب تقييد المادة لبا، حيث لايبقى معه اطلاق للمادة بالنسبة الى الفعل الصادر قبل تحقق قيد الوجوب، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض، فيثبت الوجوب الفعلي للتصدق قائما في مثال التصدق، وفي المقام ايضا يدعى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بعدم اطلاق الصلاة للصلاة في مكان مغصوب إما لتقييدها بكونها في مكان مباح او انه لو كان وجوب الصلاة مقيدا ومشروطا بفرض عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب، فلايبقى معه اطلاق لمتعلق هذا الوجوب بالنسبة الى الصلاة في المكان المغصوب لانتفاء شرط الوجوب حينئذ، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض، فيثبت الوجوب الفعلي للصلاة في مكان مباح.

ولكن الصحيح كما ذكره السيد الخوئي "قده" المنع عن انحلال العلم الاجمالي، للشك في تقيد المادة بقيد يلزم تحصيله، فيكون المعارض لأصالة عدم تقييد الهيئة اصالة عدم تقييد المادة بقيد يلزم تحصيله، فتتعارضان وتتساقطان.

واجاب في البحوث عما ذكره السيد الخوئي "قده" بما محصله أن موضوع لزوم تحصيل القيد عقلا مركب من اطلاق الهيئة بالنسبة الى حال عدم القيد، وعدم اطلاق المادة لحال عدم هذا القيد، ويمكن احراز هذين الأمرين بضم الوجدان الى التعبد، ففي مثال العلم الاجمالي بتقييد المادة او الهيئة بالقيام في مثل قوله "تصدق على الفقير"، فحيث يعلم تفصيلا بعدم اطلاق المادة اي التصدق لحال عدم حدوث القيام على اي تقدير لانه إما أخذ قيدا للتصدق مباشرة او أخذ قيدا للوجوب وبالتالي لايكون للتصدق الواجب اطلاق لفرض عدم حدوث القيام، وبضمّ ذلك الى اصالة الاطلاق في الهيئة يحرز اطلاق الوجوب لحصة خاصة من التصدق وهو التصدق بعد حدوث القيام.

نعم يبتني ما ذكرناه على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، فاذا لم‌يثبت الاطلاق في المادة فلامحالة يثبت تقيدها، ولو بنحو التقيد القهري والذاتي نتيجة تقييد الهيئة، وأما بناء على كون التقابل بينهما تقابل التضادّ، -كما هو مسلك السيد الخوئي قده- حيث ان الاطلاق بناء على هذا المبنى يتقوم بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، والتقييد يتقوم بلحاظ دخل القيد الزائد، ويتصور شق ثالث يسمى بالاهمال وهو عدم لحاظ ايّ من دخل القيد الزائد او عدم دخله، فالعلم التفصيلي بعدم اطلاق المادة لفرض عدم القيد الذي يعلم برجوعه الى الهيئة او المادة اجمالا لايساوق العلم بتقييد المادة بتقييد لحاظي فلادافع لاحتمال اهمال المادة، واذا كانت المادة مهملة من حيث وجود ذلك القيد وعدمه فلاملزم لتحصيل ذلك القيد.

وفيه ان معنى كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب هو انه يكفي في الاطلاق عدم التقييد اذ لايتقوم الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، وهذا وان كان صحيحا لكن لاعلاقة له بالمقام فان لزوم تحصيل قيدٍ انما يكون من آثار تقييد المادة به تقييدا لحاظيا، وان شئت قلت ان تقييد الهيئة وان اوجب عدم اطلاق التصدق للتصدق قبل القيام فلاينطبق الا على التصدق بعد القيام لكن عدم الاطلاق اذا كان ناشئا من تقييد الهيئة لايكون مقتضيا او جزء مقتض للزوم ايجاد القيد، لان المرتكز العقلائي هو كون المقتضي للزوم تحصيل القيد هو أخذ القيد في متعلق الطلب، والشاهد على ذلك انه لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم علمنا اجمالا بانه إما ورد في الخطاب الآخر "ان قمت فتصدق على فقير" او ورد فيه "تصدق على فقير قائما" فيبقى العرف متحيرا ولايحكم بثبوت الوجوب الفعلي للتصدق قائما.

وحينئذ فنقول في المقام ان امتناع اجتماع الأمر والنهي حيث لايكشف عقلا عن تقيد المادة اي متعلق الوجوب بالصلاة في مكان مباح حتى يتمسك حينئذ باطلاق الهيئة في عدم سقوط الوجوب الا باتيان متعلقه واقعا، بل يحتمل اشتراط وجوب الصلاة بعدم اتيان الصلاة في مكان مغصوب عن جهل قصوري فاذا كان المكلف يأتي بالصلاة في مكان مغصوب فلايكون وجوب الصلاة فعليا في حقه ابدا، وبذلك لاتحدث غائلة اجتماع الأمر والنهي، فاذا كان الأمر يدور بين تقييد اطلاق المادة او تقييد اطلاق الهيئة، فتتعارض اصالة الاطلاق فيهما، فلايمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات بقاء الوجوب بعد اتيان الصلاة في مكان مغصوب، فيرجع الى اصل البراءة.

فالمهم هو ما استظهرناه عرفا من أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي يكون متعلق الوجوب مقيدا بالحصة المباحة، فلايجتزء بالحصة المحرمة.

### اشكال المعارضة بين دلالة الخطاب على ثبوت الملاك في الفرد غير المأمور به مع اطلاق الهيئة

ثم انه لو تم كشف ثبوت الملاك في الصلاة في المكان المغصوب بمقتضى اطلاق الدلالة الالتزامية او اطلاق المادة فيدل على سقوط الوجوب باتيان الصلاة في المكان المغصوب لوفائها بالملاك، فيقع الكلام في معارضته مع اطلاق الوجوب المقتضي لبقائه مادام لم‌يأت المكلف بمتعلقه، وهو الصلاة في مكان مباح، حيث انه لما ثبت (بعد تقديم خطاب النهي عن الغصب على اطلاق خطاب الأمر بالصلاة) كون الواجب هو الصلاة في مكان مباح، فمقتضى اطلاق وجوبها عدم كون أي شيء آخر مسقطا لهذا الوجوب عدا الإتيان بمتعلقه.

وقد أجاب المحقق العراقي "قده" عن اشكال المعارضة بما محصله: ان ظاهر "صلّ" هو سقوط الوجوب باتيان الصلاة مطلقا، وورود المقيد المنفصل بكون الواجب هو الصلاة في مكان مباح لايوجب هدم ظهور خطاب صلّ، وانقلابه الى ظهور آخر في بقاء الوجوب بعد اداء طبيعي الصلاة، ما لم‌يات بحصة خاصة وهي الصلاة في مكان مباح.

ولايخفى ان لازم ما ذكره عدم الحاجة الى حجية الظهور الالتزامي للخطاب في ثبوت الملاك لطبيعي الفعل، حيث ان المهم ان ظاهر الهيئة هو سقوط التكليف بحصول طبيعي الفعل ولو كان في ضمن الحصة غير الاختيارية، فحتى لو بنينا على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية فلنا ان نتمسك بظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل، ولو دل دليل مستقل على كون متعلق الأمر خصوص الحصة الاختيارية، فان ظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل بناء على هذا الوجه ليس مدلولا التزاميا للخطاب وانما هو جزء من مدلوله المطابقي.

وكيف كان فقد اورد في البحوث على المحقق العراقي قده بثلاثة ايرادات:

الايراد الاول: النقض بما لو ورد في خطابٍ "اكرم عالما" ثم ورد مقيد منفصل وهو خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" فبناء على ما ذكره لو اكرم المكلف عالما فاسقا فيكون مقتضى ظهور الخطاب الأول سقوط الوجوب به، حيث ان المقيد المنفصل لايوجب انهدام ظهور الخطاب الاول في سقوط الوجوب باكرام مطلق العالم.

الايراد الثاني: ان ما ذكره مبني على مسلك المشهور من كون الامتثال مسقطا للتكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف، وانما يكون مسقطا لفاعليته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطا للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل، والمحبوب لايخرج بتحققه عن المحبوبية، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحبوب بعد تحققه، ولكن لايدل الخطاب أيضا على سقوط فاعلية التكليف بتحقق الفعل وانما ذلك بحكم العقل، وحكم العقل يتبع مجموع ما دل على تعيين متعلق الأمر، وحيث قام دليل منفصل على كون متعلق الأمر هو الصلاة في المكان المباح مثلا فلاتسقط فاعلية الأمر الا بعد تحققها، ولايكفي تحقق الصلاة في المكان المغصوب.

الايراد الثالث: انه لو فرض كون الامتثال مسقطا للتكليف فغاية ما يقتضيه هو تقيد اطلاق الهيئة في خطاب الأمر بما اذا لم‌يتحقق متعلقه الواقعي، فليس مفاد "صلّ" "انه تجب الصلاة وتكون الصلاة مسقطة للوجوب"، وانما مفاده "انه تجب الصلاة ويكون الاتيان بالمتعلق الواقعي لهذا الوجوب مسقطا له"، فاذا قام دليل منفصل على كون متعلق الوجوب هو الصلاة في المكان المباح فينكشف منه ان المسقط للوجوب هو الإتيان بهذه الحصة، فالدليل المنفصل لم‌يوجب تغييرا في هيئة خطاب الأمر، وانما كشف عن كون مصداق المسقط للوجوب هو الصلاة في المكان المباح، حيث ان الاتيان بها يكون امتثالا واقعيا للأمر.

اقول: يمكن الجواب عن النقض المذكور في الإيراد الأول بانه -كما صرح به المحقق العراقي "قده"([[153]](#footnote-154))- يكون ظاهر المقيد اللفظي المنفصل عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بملاك الأمر باكرام عالمٍ، فيدل بالالتزام على بقاء وجوب اكرام عالم بعد اكرام العالم الفاسق، فيكون مقتضى تقديم اطلاق الخاص على العام هو قيام الحجة على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بالملاك، وبالتالي عدم سقوط الوجوب باكرام العالم الفاسق، وهذا بخلاف المقام حيث يدعى أن تقييد متعلق الأمر بالصلاة في مكان مباح لما كان بالمقيد العقلي المنفصل فلايظهر منه عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك.

ويمكن الجواب عن الإيراد الثاني **اولا:** بأن روح التكليف ليست هي الحب، بل روحه الطلب النفساني، فانه كما يريد الانسان أحيانا مالايشتاق اليه كدفع الافسد بالفاسد، كما اعترف به نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي([[154]](#footnote-155))، وقد يشتاق الى ما لايريده كغير المقدور، فكذلك قد يأمر بشيء ولايشتاق اليه، كما لو أمر بدفع الأفسد بالفاسد، وقد يشتاق الى شيء ولكن لايكون في نفسه داعي التحريك اليه كما لو اشتاق الى مالايقدر عليه المكلف، ولو سلّمنا ان روح التكليف يشتمل على الحبّ لكنه كما اعترف به في بحث الواجب المشروط من البحوث ليس تمام روح التكليف، وانما هو الحبّ والشوق الى الفعل بالمقدار الذي سجّله المولى في ذمّة العبد وطالبه به([[155]](#footnote-156))، وعندئذ فلايبعد ان يقال انه يلغو بقاء الطلب النفساني وتسجيل الفعل على ذمة العبد ومطالبة المولى به بعد حصول متعلقه، وكذلك الوجوب ايضا يكون مغيى ولو ارتكازا بعدم حصول متعلقه.

وما قد يقال من ان بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلامؤونة فيه عرفا فغير صحيح، اذ البعث لابد ان يكون بداعي التحريك فيقيد ارتكازا بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعل حيث انه لابقاء له بعد تحقق الفعل، والشاهد على ذلك انه لو سئل عن بقاء البعث او العزم بعد حصول المتعلق لأجاب بالنفي.

ولو قلنا بان حقيقة الوجوب هو اعتبار الفعل على الذمّة فيكون كالدين، ومن الواضح تقيده بقاءا بعدم اداءه.

**وثانيا:** ان الخلاف في كون امتثال التكليف مسقطا لفعلية التكليف او فاعليته لايرتبط بالمقام، اذ لاريب في انه يمكن للشارع ان يجعل شيئا آخر غير الإتيان بالمتعلق مسقطا للتكليف، فيوجب اداء الدين على المدين ما لم‌يتبرع عنه غيره.

وبناء على كون روح التكليف هو الحب فيمكن تصوير المسقطية بأنحاء مختلفة:

منها: ان يكون تعلق الحب بفعل مشروطا بعدم حصول ذلك المسقط بنحو الشرط المتأخر بحيث يكون حصوله مانعا عن فعلية حب المولى بذلك الفعل من الأول.

ومنها: ان يكون المحبوب الأصلي شيئا آخر كحصول الملاك، وينشأ منه حب تبعي الى الفعل المباح المحصل لذلك الملاك، دون الفعل المحرم المحصل لذلك الملاك، نظير جميع الموارد التي تكون مقدمة الواجب هي الجامع بين الحصة المباحة والمحرمة، حيث ينشأ حب تبعي الى خصوص المقدمة المباحة بعد ابتلاء المقدمة المحرمة بالمانع عن تعلق الحب بها، وحينئذ ففي مقام توجه الأمر يصاغ الأمر بصياغة تعلق الأمر بالفعل المباح ما لم‌يأت المكلف بالفعل المحرم.

ومنها: ان تكون مسقطية ذلك المسقط للوجوب لاجل كونه مانعا من تحصيل محبوب المولى، وهذا يعني أن المحبوب هو الفعل المقيد بعدم ذلك المسقط، ويكون عدم ذلك المسقط شرطا في المحبوب على نحو شرط الواجب، وقد يفرض امكان تحصيل محبوب المولى حتى بعد حصول ذلك المسقط، ولكن تقتضي المصلحة في ان يكون العبد مرخص العنان في ترك تحصيل محبوب المولى بعد تحقق هذا المسقط.

وكيف كان فلو شك في مسقطية شيء آخر للتكليف فيكون المرجع اطلاق الهيئة بلاإشكال، والمفروض في المقام انّا نشك في ان الإتيان بالصلاة في مكان مغصوب هل هو مسقط للتكليف بالصلاة في مكان مباح ام لا؟ ولولا التمسك باطلاق الهيئة لنفي احتمال مسقطية فعل آخر غير الإتيان بمتعلق التكليف، لايحكم العقل بلزوم الانبعاث نحو متعلق الأمر بعد حصول ما يشك في مسقطيته.

وأما الإيراد الثالث ففيه ان ظاهر خطاب الأمر هو سقوط الأمر بحصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب لا ما هو متعلقه واقعا، ولولا ذلك لم‌يصح التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الأمر على بقاء الوجوب مالم يأت بالفعل الذي دل عليه خطاب الأمر، لإثبات كون الواجباب تعيينيا، اذ لعل الإتيان بما يحتمل كونه عدلا له يكون امتثالا واقعيا للأمر، مع انه "قده" تمسك باطلاق الهيئة لإثبات کون الواجب تعيينيا -إضافة الى التمسك بظهور المادة في انها المتعلق للوجوب لاالجامع بينها وبين فعل آخر- فراجع([[156]](#footnote-157)).

نعم لايبعد ان يقال بان مفاد خطاب الأمر وان كان هو سقوط الأمر باتيان ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب، لكنه ظاهر في انه بمناط كونه متعلقا واقعيا للأمر، وان شئت قلت: ان الظاهر من خطاب الأمر هو سقوط الأمر بحصول متعلقه الواقعي، مع ظهوره في تصدي المولى لبيان ان متعلقه في ظاهر الخطاب هو المتعلق الواقعي للأمر، وعليه فلو قام دليل على تقييد المتعلق الواقعي فلايسقط الأمر الا باتيان المقيد.

ثم انه لو فرض حجية ظهور خطاب الأمر بالصلاة في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك لم‌يعارضه ظهور الهيئة في بقاء الوجوب مالم يتحقق متعلقه الواقعي وهو الصلاة في المكان المباح، والوجه في عدم المعارضة هو كون ظاهر الهيئة ان مسقط الوجوب إما حصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب بمناط كونه متعلقا واقعيا للأمر وإما حصول ما يظهر من الخطاب كونه وافيا بالملاك بمناط كونه وافيا بالملاك واقعا، فاذا كان ظهور الخطاب في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك حجة فيكون ظاهر الهيئة مسقطية حصولها للوجوب.

والذي يهوّن الخطب ان الصحيح عدم ظهور خطاب "صلّ" في وفاء طبيعي الصلاة بالملاك في ظاهر الخطاب الا في ضمن كونه متعلقا للأمر واقعا، ولايظهر منه وفاءه بالملاك فيما لم‌يكن متعلقا للأمر واقعا، فتكون دلالة خطاب الأمر على وفاء متعلقه بالملاك دلالة تضمنية تحليلية، نظير دلالة الإخبار عن وجود زيد في الدار على وجود انسان فيها، حيث انها دلالة تضمنية تحليلية، ولايظهر منها وجود انسان مطلقا بل الذي يظهر منها وجود انسان في ضمن زيد، فلو علم بعدم وجود زيد في الدار لم‌يصح دعوى ظهوره في وجود انسان في الدار مطلقا، لاانه يظهر منه ذلك لكن يكون الخلاف في حجيته.

وهكذا يتضح ان الصحيح عدم ما يثبت الملاك بعد سقوط خطاب الأمر.

ثم انه ذكر صاحب الكفاية انه لو كان كل من خطاب الأمر والنهي متكفلين للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، وحينئذ لابد من ملاحظة مرجحات باب التعارض لو لم‌يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التزاحم([[157]](#footnote-158))، والظاهر مما ذكره (من ملاحظة مرجحات باب التزاحم قبل الرجوع الى مرجحات باب التعارض في المقام) هو حمل الاضعف ملاكا على انه حكم اقتضائي، اي لو خلّي وطبعه ولم‌يطرء عليه العنوان الآخر الاقوى ملاكا لكان فعليا.

ويرد عليه ان الجمع العرفي اما يكون بنكتة قرينية احد الخطابين على الخطاب الآخر عرفا او اقوائية ظهوره منه، ولايتم اي منهما بمجرد اقوائية الملاك.

وحينئذ فان احرز من الخارج كون احد العنوانين اقوى ملاكا فهذا يعني العلم بعدم كون الحكم الآخر فعليا فلايكون من التوفيق العرفي وان أريد احراز كونه أقوى ملاكا من نفس الخطاب فلايكفي ذلك في تقديم خطابه على الخطاب الآخر بعد تعارضهما في مدلولهما وهو الكشف عن الحكم الفعلي.

والحاصل انه لو احرز من الخارج اقوائية الملاك في احد الحكمين كان معنى ذلك العلم التفصيلي بكذب الخطاب الآخر وحينئذ يكون خطابه حجة بلامعارض، واما مع عدم احراز ذلك من الخارج بل كان لازم نفس احد الخطابين اهمية ملاكه فمجرد العلم باهمية ملاكه -على تقدير ثبوته- لايوجب كون حمل الخطاب الآخر على الحكم الاقتضائي جمعا عرفيا، فان الدليل الأقوى ملاكا وان كان نصّا في الحكم الفعلي لكن شموله لمورد التزاحم يكون بالاطلاق، وعلاج التعارض يمكن ان يكون بتقييد اطلاقه، ولاينحصر بحمل حكم الخطاب الآخر على الاقتضاء.

### 9- وجه ذهاب المشهور الى صحة المجمع في مورد الجهل القصوري

التنبيه التاسع: حيث ان المشهور ذهبوا الى صحة العمل الذي يكون موردا لاجتماع خطاب الأمر والنهي في موارد الجهل القصوري، مع أن المنسوب اليهم القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فأحس بالتنافي بينهما، حيث يقال: ان لازم القول بالامتناع كون النهي بوجوده الواقعي مانعا عن اطلاق خطاب الأمر لمورد الاجتماع فكيف حكم بصحة العمل مع عدم الأمر به.

وقد تصدى جمع من الاعلام لحل هذا التنافي بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من الحكم بصحتها بدعوى وفاءها بالملاك، بل كونها امتثال الأمر لكونها مصداقا للطبيعة التي تعلق بها الأمر وان لم‌تكن مصداقا لها بما هي مأمور بها([[158]](#footnote-159)).

وفيه أنه بناء على امتناع الاجتماع وسقوط خطاب الأمر فلاطريق لنا عادة الى احراز الملاك.

على أنه لامعني لكونه امتثالا للأمر بعد تقيد المأمور به بغير هذا الفرد المنهي عنه، حتى لو استوفي به الملاك، فانه نظير ما لو أمر المولى عبده بالاتيان بالماء، فقام غيره بذلك، فانه لايعد امتثالا لأمره وان استوفى به الملاك.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على كفاية قصد التقرب بالملاك بأن صحة التقرب بالملاك انما تكون في فرض كون العمل محبوبا للمولى بالفعل، لا ما اذا كان مغلوبا لملاك الحرمة ومبغوضا بالفعل، ولو فرض جهل المكلف بها.

اقول: قد صرح السيد الخوئي "قده" في الفقه بأنه لايعتبر في صلاحية العمل للتقرب به كونه محبوبا بالفعل، حيث ذكر أن المبغوضية والمفسدة وان كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والنسيان وأمثالهما كما يقتضيه ظاهر إسناد الرفع إليهما، لأنه إنما يصح فيما إذا كان هناك مقتض وملاك حتى يصح أن يقال إن أثره ومقتضاه مرفوع عن المضطر والناسي ونحوهما، لكن لايمنع ذلك عن مقربية العمل وصحة التقرب به بعد ترخيص الشارع في ذلك العمل واقعا، فلايتم ما عن المحقق النائيني "قده" (في فرض التركيب الاتحادي بين العنوان الواجب والحرام مثل الوضوء بالماء المغصوب) من أن المرتفع عن المضطر والناسي ونحوهما هو الحرمة دون المبغوضية، ومع كون العمل مبغوضاً واقعا لايمكن التقرب به.

نعم ذكر السيد الخوئي "قده" في الناسي المقصر كما لو كان هو الغاصب أنه حيث يصدر العمل عنه معاقبا عليه ومبغوضاً، فمع المبغوضية الواقعية وكونه موجباً للعقاب لايمكن التقرب به بوجه، لأن المبعد يستحيل أن يكون مقرّباً([[159]](#footnote-160)).

وبناء على ما ذكره في الفقه فالمانع عن مقربية الفعل إما صدوره على وجه يكون مبعدا عن المولى، او حرمته واقعا، دون مبغوضيته، وما ذكره من عدم إضرار مبغوضيته في مقربيته وعباديته ما لم‌يكون صدوره على وجه المبعدية تامّ جدا، لعدم دليل على أكثر من لزوم وجدان المجمع لملاك طبيعة العبادة المأمور بها مع تمشي قصد القربة من المكلف، وعدم صدور العمل منه على وجه المبعدية، وأما ما يستفاد منه من مانعية الحرمة الواقعية للعمل عن صحة التقرب به، ولو لم‌تكن منجزة فهو مما لاوجه له، بعد فرض وفاء المجمع بملاك العبادة المأمور بها.

ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث حينما ذكر أن ايراد السيد الخوئي"قده" يبتني على افتراض شرط زائد على الملاك في صلاحية التقرب بالعمل وهو كونه محبوبا بالفعل، مع أنه لاموجب لأن يشترط في فعلية التقرب بعمل اكثر من تخيل محبوبيته ولو كان مبغوضا واقعا، كمن ينقذ عدو المولى بتخيل أنه ابنه فانه يتقرب بعمله وان كان مبغوضا واقعا([[160]](#footnote-161)).

الوجه الثاني: ما في الكفاية ايضا أنه لو قيل بعدم تزاحم الجهات والعناوين إلا في مرتبة فعلية الأحكام، بمعنى انقداح الارادة والكراهة في نفس المولى، فحيث لاتكون حرمة الغصب في موارد الجهل القصوري والنسيان فعلية، فلامانع من شمول اطلاق الأمر لهذه الصلاة، اذ المانع عن اطلاق الأمر حسب الفرض هو الحرمة الواصلة الى المكلف([[161]](#footnote-162)).

وقد اورد عليه في البحوث اولا: بالنقض بسائر موارد التعارض المستقر او غير المستقر، كما إذا ورد "أكرم العالم" وورد ايضا "يحرم إكرام الفاسق" او "يحرم اكرام العالم الفاسق" فلابد أن يقال بوجوب اكرام العالم الفاسق الذي لم‌يكن حرمة اكرامه منجزة على المكلف، فيجب إكرام الفاسق الذي لم‌تصل حرمة إكرامه إلى المكلف، مع انه لا يلتزم بذلك.

وثانيا: بالحل بأن التضاد والتنافي بين الأحكام وان كان بلحاظ مرتبة الفعلية، إلا ان الفعلية غير منوطة بوصول الحكم، وانما التنجز منوط بالوصول، فالتضاد بين الأحكام لايختص بمرتبة التنجز([[162]](#footnote-163)).

اقول: لايتم ايّ من النقض والحل على مباني صاحب الكفاية، اما النقض فلأن صاحب الكفاية يرى أن الفارق بين مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع وسائر موارد التعارض وجود ملاك الأمر والنهي في مورد الاجتماع دون سائر موارد التعارض، ولذا يرى مورد الاجتماع من موارد التزاحم، وقد ثبت في محله أن التزاحم لايكون الا بين الحكمين الواصلين.

واما الحل فلأن صاحب الكفاية يرى أن الحكم الواقعي ليس فعليا ما لم‌تقم حجة مصيبة عليه([[163]](#footnote-164)).

ولكن يمكن أن يقال بأن عدم فعلية حرمة الغصب مثلا في حق الجاهل القاصر لايعني الا انتفاء البغض اللزومي، واما اصل البغض فهو موجود في موارد المندوحة ولذا يحسن في حقه الاحتياط، وقد مر ان اشكال الامتناع يجري في اجتماع الحب والبغض غير اللزومي ايضا.

الوجه الثالث: ما في الكفاية ايضا من ان عدم شمول الأمر للمجمع في فرض الجهل القصوري مبني على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، والا فلو قيل بتبعيتها لما هو المؤثر فعلا في الحسن أو القبح لم‌تثبت الحرمة للمجمع في فرض الجهل القصوري لكون حرمته تابعة لقبحه وتأثير المفسدة في القبح فرع وصولها فيكون المجمع مصداقا للمأمور به بلاكلام([[164]](#footnote-165)).

وقد اورد عليه في البحوث اولا: النقض بسائر موارد التعارض كتعارض "اكرم العالم" و"يحرم اكرام الفاسق" حيث ان لازم ما ذكر اختصاص المعارضة بينهما بفرض العلم بكون شخص عالما فاسقا والعلم بخطاب الوجوب والحرمة معا.

وثانياً: لو سلمنا ما جاء في هذا التقريب اختص بما إذا كان الجهل بالموضوع كما إذا لم‌يكن يعلم بغصبية الدار، فمن كان يعلم بغصبية الدار كان تصرفه فيه قبيحاً عقلا ولو فرض جهله بكبرى الحرمة والقبح، لان اخذ العلم بالقبح في موضوع القبح محال، فهذا الوجه لايثبت مدعى المشهور.

وثالثا: ان اصل مبنى تبعية الاحكام الواقعية لما هو المؤثر فعلا في الحسن أو القبح غير صحيح([[165]](#footnote-166)).

ولابأس بما افاده، نعم ذكرنا في محله أن اختصاص قبح الفعل بالعالم به ليس مستحيلا، فانه -مضافا الى أنه يمكن ان يؤخذ العلم بملاك القبح في موضوع القبح- لامانع من أن يقبح الفعل على من يعلم بهذا القبح بنحو القضية الحقيقية، نعم يستحيل ان يختص قبح الفعل بمن يعلم بقبحه عليه، توضيح ذلك أنه تارة يؤخذ العلم بوجود المحمول في الموضوع -كما لو قال مالك الدار "أحبّ ان يدخل داري من يعلم بحبّي لأن يدخل هو داري"-، فيكون ذلك مستحيلا، حيث يتوقف حبه بدخول فرد في داره على علم ذلك الفرد بنفس حبه بدخوله في داره، بينما يتوقف علمه بذلك على وجود نفس هذا الحب في الرتبة السابقة فيلزم الدور.

وأخرى يؤخذ العلم بالقضية الحقيقية في الموضوع -كما اذا قال شخص "إني أحب ان يدخل داري من يعلم بهذا الحب"- فإنه ليس بمستحيل، لأن ما يتوقف عليه العلم هو وجود الحب بنحو القضية الحقيقية وما يتوقف على العلم هو فعلية الحب اي شموله بالنسبة الى الفرد الذي علم بذلك الحب، فلايلزم من ذلك أي دور، ويجري ما ذكرناه في كل ما يمكن تعلقه بالعنوان من دون حاجة الى وجود هذا العنوان خارجا، ومنه الحسن والقبح.

نعم اختصاص قبح الفعل بالعالم خلاف الوجدان، لأن قبح الفعل بمعنى أنه لاينبغي فعله، وهذا لايختص بالعالم به بل يشمل الجاهل، وانما لايستحق الجاهل الذم والعقاب عليه.

الوجه الرابع: ما ذكرناه سابقا من أنه بناء على كون المانع من اطلاق الأمر لمورد الاجتماع هوعدم امكان الترخيص في التطبيق، كما عليه السيد الخوئي "قده" فيقال حينئذ بكفاية الترخيص في ارتكاب المجمع بمناط الجهل القصوري، وتسميته ترخيصا ظاهريا لكون موضوعه الشك وكون الترخيص بمناط التسهيل لايكون قادحا ابدا، فهو كالترخيص في مورد الحرج حيث يكون بمناط التسهيل ويجتمع مع مفسدة الفعل، غايته أنه خاص بفرض الجهل بخلاف الترخيص بمناط نفي الحرج.

الوجه الخامس: ما قد يقال من أنه اذا كانت حرمة المجمع منجزة فلايصلح للمقربية، ولكن اذا لم‌تكن منجزة فحيث أن عدم شمول الأمر له من باب الامتناع العقلي، فلايكشف عن ضيق الملاك والغرض وعدم شموله للمجمع في فرض الجهل القصوري، فتجري البراءة عن دخل اتيان الواجب في المكان المباح في غرض المولى.

ولكن مر سابقا أنه بعد اختيار امتناع اجتماع الأمر والنهي فالعرف يستظهر من خطاب "لاتغصب" تقييد متعلق الوجوب في خطاب "صل" بالاتيان بها في مكان مباح، واما تقييد وجوب الصلاة بعدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب بحيث لو كان يأتى بها في مكان مغصوب لم‌يصر وجوب الصلاة فعليا في حقه ابدا، فهو خلاف الظاهر جدا.

### 10- في وجه تقديم خطاب النهي على اطلاق خطاب الأمر في فرض المندوحة بناء على الامتناع

التنبيه العاشر: وقع الكلام بين القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي في أنه هل تقع المعارضة بين خطاب "صل" وخطاب "لاتغصب" ويتساقطان في المجمع ويرجع الى الاصل العملي وهو البراءة عن حرمة الصلاة في المكان المغصوب تكليفا ووضعا، او انه يقدم اطلاق خطاب النهي فيقيد به اطلاق خطاب الأمر، فالمشهور بينهم هو الثاني، ويذكر له عدة تقريبات:

التقريب الاول: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من أن خطاب النهي شمولي بينما أن خطاب الأمر بدلي، واذا وقع التعارض بينهما فيقدم الاول لكونه اقوى دلالة، فالمقام نظير ما لو ورد في خطابٍ "لاتكرم الفاسق" وفي خطابٍ آخر "اكرم عالما"، فلابد من تقديم الأول في مورد الاجتماع، فيحكم بحرمة اكرام العالم الفاسق؛ وخالف في ذلك صاحب الكفاية "قده" وحكم باستقرار المعارضة بين الخطاب الشمولي والبدلي([[166]](#footnote-167))، ولكن المحقق النائيني "قده" وافق الشيخ الاعظم، واستدل لذلك بثلاثة وجوه:

**الوجه الأول**: ان المطلق الشمولي ينحل الى دلالات متعددة، حيث يدل على احكام متعددة بعدد افراده، فتقييده يقتضي رفع اليد عن بعض هذه الدلالات، والالتزام بعدم ثبوت الحكم للفرد الخارج، بينما ان المطلق البدلي لايدل الا على حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لايقتضي ملاحظة كل فرد واثبات الحكم عليه، فخروج بعض الافراد لايعني رفع اليد عن بعض دلالته، وكأنه يريد بذلك إبداء نكتة عرفية لقرينية المطلق الشمولي على المطلق البدلي، والا فلايتم الجمع العرفي بمجرد ما ذكر من الفرق بين المطلق الشمولي والبدلي.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" اولا: بأن ما ذكره لايشكّل قرينية عرفية لتقديم المطلق الشمولي على البدلي.

وهذا الايراد متجه.

وثانيا: بأن المطلق البدلي مستلزم لحكم شمولي ترخيصي، وهو الترخيص في التطبيق على كل فرد من افراد الطبيعة، وتقييد المطلق البدلي يستلزم رفع اليد عن بعض هذه الاحكام الترخيصية، فتقييد كل من الاطلاقين مستلزم للتصرف في جزء من مدلول الآخر، فلامرجح لاحدهما على الآخر.

وقد يجاب عن هذا الايراد بأن مثل خطاب "لاتكرم الفاسق" لما كان في مدلوله المطابقي مطلقا شموليا وكان المفروض تقديمه على المدلول المطابقي البدلي في قوله اكرم عالما فيقدّم على مدلوله الالتزامي أيضا، حيث ان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية وتابعة لها في الحجية([[167]](#footnote-168)).

وفيه أن التبعية في الحجية لاتعني التبعية في الجمع العرفي، بان يلاحظ فيه المدلول المطابقي للمطلق البدلي ويغمض العين عن مدلوله الالتزامي وهو الترخيص الشمولي، فيقدم عليه الخطاب الآخر الذي هو مطلق شمولي بلحاظ مدلوله المطابقي؛ فانه بلاوجه ظاهراً.

وما يقال من ان دلالة المطلق البدلي على الترخيص في التطبيق على تقدير تسليمها دلالة التزامية عقلية، وليست دلالة عرفية فلاتؤثر في مقام الجمع العرفي، غير تامّ، فان الترخيص في التطبيق على تقدير تسليمه عرفي لخطاب المطلق البدلي، فلو أمر المولى باكرام عالم فاكرم العبد عالما فاسقا فلم‌يقبل منه المولى، احتج عليه العبد بنفس خطاب المطلق البدلي احتجاجا عرفيا.

فالايراد الثاني تام ايضا بناء على ما هو مدعى نظرية الامتناع من تقوّم الاطلاق بالترخيص الفعلي في التطبيق.

**الوجه الثاني**: ان ثبوت الاطلاق البدلي يحتاج الى مقدمة أخرى زائدا على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على التقييد، وهي احراز تساوي افراد الطبيعة في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخيير بينهما، وهذا بخلاف الاطلاق الشمولي حيث لايلزم تساوي افراد الطبيعة فيه في الملاك، فان قتل المؤمن حرام، وان كان قتل النبي اعظم مفسدة من قتل غيره.

وفيه أن نفس مقدمات الحكمة في المطلق البدلي كافية في كشف وفاء أي فرد من افراد الطبيعة بالملاك، والا لكان سكوت المولى اخلالا بالغرض، ولولا ذلك لانسدّ علينا باب التمسك بالاطلاق البدلي عند الشك في وفاء الفرد المأتي به بالملاك والغرض.

**الوجه** الثالث: ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم المانع من حكم العقل بالتخيير، والمطلق الشمولي يصلح ان يكون مانعا.

وفيه أن الاطلاق البدلي بنفسه كاشف عن عدم المانع والا لكان السكوت عن التقييد اخلالا بالغرض، ولولا ذلك انسد علينا باب التمسك بالاطلاق عند الشك في المانع.

ولو اراد المحقق النائيني "قده" من الوجه الثالث ما اختاره في محله من تعلق التكليف بالحصة المقدورة، فيكون خطاب النهي الالزامي عن اكرام الفاسق موجبا لانتفاء القدرة شرعا على اكرام العالم الفاسق، وغير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا، فيرد عليه اولا: عدم تمامية هذا المبنى، حيث أن خطاب التكليف بصرف الوجود لايقتضي الا القدرة عليه، والمفروض تحقق القدرة على صرف وجود اكرام عالم في فرض المندوحة، ومع عدم المندوحة وانحصار العالم الذي يقدر على اكرامه بالفاسق فلامرجح لجعل النهي موجبا لانتفاء القدرة على امتثال الأمر، حيث أن الأمر أيضا يقتضي انتفاء القدرة على امتثال النهي عن اكرام العالم الفاسق، وثانيا: يمكن ان يقال بان تشخيص القدرة الشرعية على اكرام العالم الفاسق لما كان راجعا الى المولى، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب وعدم تقييده باكرام العالم العادل لاثبات كون اكرام العالم الفاسق مقدورا للمكلف شرعا.

فالصحيح عدم تمامية هذه الوجوه التي ذكرها المحقق النائيني "قده" في تقديم المطلق الشمولي على البدلي.

**التقريب الثاني**: ما قد يقال من لزوم تقديم خطاب النهي، لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه **أولا**: ان هذه القاعدة مما ليس عليها شاهد عقلي او عقلائي او شرعى، بل الشاهد على خلافها، فانه قد يتحمل العقلاء بعض المضار والمفاسد لاجل منفعة اهم منه.

و**ثانيا**: لو سلمت هذه القاعدة فهي مختصة بالتزاحم بين الواجب والحرام، بينما أنه بناءا على الامتناع فالمقام من مصاديق التعارض ويكون وجود المفسدة مشكوكا، نعم لو فرض احراز ملاك الحرمة في المجمع فلاريب في تقديمه على اطلاق الواجب في فرض المندوحة، لعدم التزاحم بينه وبين الواجب.

**التقريب الثالث**: الاستقراء، فإنه قد يقال بأنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، فانه اذا تجاوز دم المرأة عن ايام عادتها في الحيض، واحتملت استمرار الدم الى اكثر من عشرة ايام من اول زمان رؤيتها للدم، حيث انه في فرض استمرار الدم واقعا يكون الدم الزائد على مقدار العادة استحاضة، وفي فرض انقطاع الدم قبل العشرة واقعا يكون كله حيضا، ففي حال الشك في استمرار الدم الى اكثر من عشرة ايام فقد ورد في الروايات الأمر باستظهار يوم او يومين، وكذا ورد الأمر بالاستظهار الى تمام العشرة، والاستظهار هو البناء على الحيض بترك محرمات الحائض وترك الصلاة، مع أنها تحتمل وجوب الصلاة عليها واقعا.

وهكذا ما ورد من الأمر بالتيمم وعدم الوضوء من الإناءين المشتبهين.

واورد عليه في الكفاية **اولا**: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم‌يفد القطع.

**وثانيا**: ان الاستقراء لايتحقق بهذا المقدار.

**وثالثا**: ان حرمة الصلاة في أيام الاستظهار او عدم جواز الوضوء من الاناءين المشتبهين ليس مربوطا بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان (اي قاعدة أن ما امكن ان يكون حيضا واقعا فهو محكوم ظاهرا بكونه حيضا) والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع أحكامه التي منها حرمة الصلاة عليها، لا لأجل تغليب جانب الحرمة، هذا لو قيل بالحرمة الذاتية للصلاة في أيام الحيض وإلا فهو خارج عن محل الكلام.

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعيا، ولاتشريع فيما لو توضأ بالاول، ثم غسل اعضاءه بالثاني وتوضأ به احتياطا، فلاحرمة في البين حتى يدعى أن الشارع غلَّب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ليس إلا من باب التعبد، بل يمكن توجيهه على وفق القاعدة من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المكلف للماء الثاني وقبل انفصال غسالته من جسده إما بملاقاته أو بملاقاة الأولى وعدم حصول الغسل المطهر فعلا، نعم لو قلنا بطهارة المتنجس بمجرد ملاقاته للماء ولو قبل انفصال الغسالة فلايعلم تفصيلا بنجاسته، نعم يكون المورد من توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما، لانه يعلم بنجاسة جسده إما في زمان ملاقاة الماء الأول أو الثاني، كما يعلم بطهارته في الزمان الآخر، ويشك في المتقدم والمتأخر، فلامجال لاستصحاب أي منهما، فتجري قاعدة الطهارة([[168]](#footnote-169)).

وما افاده في الجواب الاول والثاني متين جدا، وأما ما ذكره في الجواب الثالث ففيه أن استصحاب استمرار الدم الى أكثر من عشرة ايام يكون بصالح الحكم بالاستحاضة في الدم الزائد على ايام العادة، وأما كون حرمة الصلاة على الحائض تشريعية لاذاتية فسيأتي الكلام فيه في بحث اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد.

وأما ما ذكره في الماءين المشتبهين من احتمال كون وجوب التيمم فيه على القاعدة فيرد عليه **اولا**: أنه لو كرر الصلاة بعد كل من الوضوءين حصل له الجزم بالاتيان بصلاة تامة مع جسد طاهر ووضوء صحيح.

**وثانيا**: ان المحذور في الاكتفاء بصلاة واحدة بعد الوضوءين ليس هو استصحاب النجاسة، لتعارضه مع استصحاب الطهارة، حتى في فرض العلم التفصيلي بنجاسة الجسد بعد الملاقاة للماء الثاني وقبل انفصال غسالته، فانه يكون من توارد الحالتين مع العلم بتاريخ احديهما دون الأخرى، والصحيح تعارض الاستصحاب فيهما ايضا كما نقحناه في بحث توارد الحالتين.

بل المحذور ما ذكره المحقق المشكيني "ره" في حاشيته على الكفاية من تشكُّل علم إجمالي حين بدء المكلف بغسل وجهه بالماء الثاني، فإنه يعلم إجمالا إما بنجاسة وجهه أو نجاسة سائر أعضاء وضوءه، فيقال تارة بمنجزية هذا العلم الاجمالي لنجاسة الوجه وان خرج سائر الأطراف بعد ذلك عن طرفية العلم الاجمالي بسبب غسلها بالماء الثاني، وأخرى بأنه يجرى استصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني.

أما منجزية العلم الإجمالي فقد اورد عليها السيد الصدر "قده" بأنه بناء على ما هو الصحيح من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا لم‌تؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية فإجراء أصالة الطهارة في الوجه وسائر الأعضاء لايؤدي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية، لأن الصلاة فعلا محكومة بالبطلان على كل حال، لاستصحاب بقاء الحدث وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر إلى ان يتم غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضؤ به، وعندئذ لايكون الترخيص في إيقاع الصلاة بعد الوضوء الثاني إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الإجمالي بالنجاسة، فانه بعد إتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الإجمالي المذكور بالنجاسة، ومعه لايبقى له إلا طرف واحد، فلايكون الترخيص في الصلاة إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية.

وأما استصحاب بقاء النجاسة المعلومة بالاجمال في احد اعضاءه بعد ما غسل وجهه بالماء الثاني وقبل أن يغسل سائر اعضاءه به فهو لايجري ايضا لكونه من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، فان استصحاب الجامع بين الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المقطوع البقاء انما يتم فيما اذا كان الأثر ثابتا لصرف وجود الجامع، وهذا ما يسمى باستصحاب القسم الثاني من الكلي، واما اذا كان الأثر ثابتا لافراد الجامع بنحو الانحلال فيكون من استصحاب الفرد المردد، والصحيح عدم جريانه، لأن الاستصحاب لابد أن يجري فيما هو موضوع للاثر، واحكام النجاسة كالمانعية عن الصلاة ثابتة لأفراد النجاسة على نحو الانحلال، والموضوع للاثر اذا كان هو الفرد فالمفروض عدم تمامية اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة اليه، حيث ان نجاسة الوجه على تقدير حدوثها متيقن البقاء، ونجاسة سائر الاعضاء على تقدير حدوثها في ذلك الزمان مرتفعة جزما بغسلها بالماء الثاني([[169]](#footnote-170)).

اقول: أما ما ذكره حول نفي منجزية العلم الاجمالي ففيه **اولا**: انه يمكن المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بنجاسة الوجه او سائر اعضاء الوضوء بأن لايغسل موضع مسح رأسه مثلا من الوضوء الاول ويمسح في الوضوء الثاني على محل آخر من رأسه، نعم بشكل عام اذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد العضوين او الاعضاء فلايمكن مخالفته القطعية الاجمالية، لأنه ان ترك غسلهما معا فصلاته تكون فاسدة بالعلم التفصيلي، ولو غسل احدهما دون الآخر فتكون صلاته مبتلاة بالمخالفة الاحتمالية لمانعية الصلاة في النجس، ولكن يكفي في تعارض البراءة عن المانعية في العضوين لزوم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية لمانعية الصلاة في النجس، وجريان البراءة عن مانعية الصلاة في كل منهما بغرض الترخيص في الصلاة فيه بعد غسل العضو الآخر يعني الترخيص القطعي في الصلاة في النجس في فرض غسل العضو الآخر الذي هو طاهر طبعا، وقد تحقق في محله أنه يوجب المعارضة بين الاصول ايضا، كما في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين.

**وثانيا**: ان اثر جريان اصالة الطهارة في شيء لايختص بجواز الصلاة فيه بل التحقيق صحة جريان اصالة الطهارة في شيء بلحاظ الحكم بطهارة ما يمكن ان يلاقيه وان لم‌يكن له ملاق بالفعل.

هذا وقد يقال بأنه اذا اراق الماء الثاني قبل اصابته لجسده على مكان طاهر، فيتشكل علم اجمالي بنجاسة جسده الملاقي للماء الاول او هذا المكان الملاقي للماء الثاني، وحينما يغسل وجهه بالماء الثاني فلايكون العلم الاجمالي بنجاسته بملاقاة الماء الثاني او نجاسة سائر جسده بملاقاة الماء الاول منجزا، لفرض تنجز نجاسة سائر جسده بالعلم الاجمالي السابق، والمفروض غسل سائر جسده بعد ذلك.

وفيه مع الغمض عن المناقشة في عدم منجزية العلم الاجمالي المتأخر الذي يكون احد طرفيه متنجزا بالعلم الاجمالي السابق، انه حينما يريد ان يهريق الماء الثاني على المكان الطاهر فلاريب في كونه عالما بأنه سوف يصيب الماء الثاني وجهه فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الوجه في المستقبل او سائر الجسد فعلا مقارنا زمانا مع العلم الاجمالي بنجاسة ذلك المكان الطاهر او جسده.

وأما ما ذكره السيد الصدر "قده" حول نفي جريان استصحاب نجاسة احد الاعضاء ففيه أن الصحيح وفاقا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" أنه لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد لتمامية اركان الاستصحاب في الفرد الذي هو موضوع للاثر من خلال الاشارة اليه بالعنوان الجامع، كما لو دار أمر جلد بين كونه من الحيوان المعلوم كونه مذكى او من الحيوان المعلوم كونه ميتة، فانه لامانع من اجراء استصحاب عدم تذكية الحيوان صاحب هذا الجلد.

**التقريب الرابع**: انه اذا كان المطلق الشمولي متضمنا لحكم الزامي متعلق بعنوان ثانوي، فيقدم عرفا على الخطاب المتضمن للترخيص بالعنوان الاولي، مثل قوله اكل الجبن حلال مع قوله اكل ما يضرّ بالبدن حرام، والنهي عن الغصب من هذا القبيل لكونه عنوانا ثانويا منطبقا على فعل المكلف بملاحظة كون فعل المكلف تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فشرب الماء او السجود يكون غصبا بلحاظ كونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فلايبعد تقديمه عرفا على اطلاق الأمر، فيقيَّد خطاب الأمر بغير مورد النهي، كما في مثال صل ولاتغصب.

وهذا الوجه هو الصحيح، ولايخفى أن بقية التقاريب غير التقريب الثالث مختصة بفرض المندوحة.

### 11- الصلاة في المكان المغصوب في حال الاضطرار

التنبيه الحادي عشر: وقع الكلام في الصلاة في المكان المغصوب في حال الاضطرار، ويقع الكلام فيه في مقامين:

### الصلاة في المكان المغصوب في حال الاضطرار لا بسوء الاختيار

المقام الأول: إذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار، كالمحبوس في مكان مغصوب، فلاإشكال في سقوط الحرمة بالاضطرار، وانما الكلام في صحة الصلاة في حال الاضطرار فالصحيح وفاقا للمشهور صحتها لارتفاع المانع وهو الحرمة.

الا أنه حكي عن المحقق النائيني "قده" أن المرتفع عن المضطر والناسي ونحوهما هو الحرمة دون ملاكها أعني المبغوضية، ومع كون العمل مبغوضاً واقعاً لايمكن التقرّب به، لأن المبغوض لايصلح أن يكون مقرباً ومحبوبا، ففي موارد التركيب الاتحادي بين العنوان المتعلق للوجوب والعنوان المتعلق للحرمة لايصح المجمع ولو مع سقوط النهي للاضطرار([[170]](#footnote-171)).

وما يمكن ان يستدل به على ما ذكره ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ان عدم شمول الوجوب لمورد الاجتماع –كالصلاة في المكان المغصوب بناء على التركيب الاتحادي بينهما- مدلول التزامي لخطاب النهي عن الغصب بناء على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي، حيث ان لازم ثبوت النهي انتفاء الأمر، فبناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فتبقى هذه الدلالة الالتزامية على الحجية ولو بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

وفيه أن الصحيح هو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، خاصة في المقام مما لايكون انتفاء الأمر في العنوان المتحد وجودا مع العنوان المتعلق للنهي لازما بينا بالمعنى الاخص، فلايتشكل للخطاب ظهور التزامي حتى يدعى كونه موضوعا مستقلا لحجية الظهور.

الوجه الثاني: ان مقتضى امتنانية مثل قوله "رفع عن امتي النسيان وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه" رفع التكليف مع وجود المقتضي والملاك، فانه لايصح ان يقول المولى لعبده مثلا "امتنَّ عليك فلاأطلب منك ان تسقيني ماء" الا مع وجود المقتضي للطلب ككونه عطشانا.

ويجاب عنه تارة بما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المفسدة والمغوضية وإن كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والنسيان ونحوهما لما ذكره "قده"، إلا أنهما غير مؤثرتين في الحرمة كما هو المفروض، لعدم حرمة العمل بحسب الواقع، ولاأنهما مانعتان عن ترخيص الشارع في ذلك العمل، وحينئذ لايمنعان عن التقرّب به([[171]](#footnote-172)).

او يقال بأنه يكفي في كون نفي التكليف في مورد الاضطرار مثلا امتنانا على الامة وجود قضية شرطية، وهي أنه لو كان هناك مقتض للتكليف في مورد الاضطرار فالشارع رفع التكليف تسهيلا للامة، ولايلزم وجود المقتضي للتكليف في جميع الموارد التي كان مقتضى العمومات ثبوت التكليف في موارد الاضطرار مما التزم بارتفاعه لحكومة حديث الرفع، نعم ظاهر رفع تكليف معين هو وجود المقتضي للتكليف، بلافرق بين كونه في خطاب المولى العرفي الذي يراعي مصلحة نفسه، كمثال سقي الماء او المولى الحقيقي الذي يراعي مصلحة الأمة، كما لو قال النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) "رفع عن امتي وجوب الحج اذا كان فيه حرج"، فلايتجه ما في البحوث من أن كلام المحقق النائيني "قده" مبني على قياس المولى الحقيقي على الموالي العرفية مع انه بلاموجب، فانَّ امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكاليف وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد أنفسهم، وهي تكون بملاحظة مجموع الحيثيات واختيار الأصلح لهم بعد الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولى الحقيقي للحكم من باب انَّ المقتضي للطلب أي المبغوضية موجود ومع هذا لايطلب بنكتة الامتنان، بل من جهة اختيار ما هو اصلح واسهل لهم([[172]](#footnote-173)).

او يقال بأن سياق الامتنان لايكشف الا عن المقتضي التام للتكليف لولا رفع المولى للتكليف، واما بقاء المقتضي التام بعد امتنان المولى برفع التكليف فهذا غير معلوم، اذ من المحتمل ان يكون الامتنان برفع التكليف مانعا عن الاتصاف بالملاك، من باب كون الفعل بعدئذ مصداقا لرد هديته تعالى، فقد ورد في موثقة السكوني أنه قال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) قال إن الله أهدى إليّ وإلى أمتي هدية لم‌يهدها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا، قالوا وما ذاك يا رسول الله، قال الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة فمن لم‌يفعل ذلك فقد رد على الله عزوجل هديته([[173]](#footnote-174)).

هذا واما ما ذكره بعض الاعلام من أن ارتفاع التكليف في موارد الاضطرار ثابت بمقيد لبّي كالمتصل ولو لم‌يكن حديث الرفع موجوداً، فلاإطلاق في خطاب الحرمة ذاتاً لموارد الاضطرار فيتمسك بإطلاق الأمر بلامحذور([[174]](#footnote-175))، ففيه أن انصراف خطاب التكليف عن الاضطرار وعدم التمكن العقلي وان كان صحيحا، بل ولايبعد انصرافه بموجب المرتكز العقلائي عن الاضطرار العرفي، لكنه لاينافى ظهور حديث الرفع في تحقق المقتضي في مورد الاضطرار العرفي -على الاقل- الذي هو مورد الحديث، لأن الرفع فيه في ما يكون قابلا للوضع، وليس التكليف في مورد الاضطرار العقلي قابلا للوضع.

الوجه الثالث: ما ذكرناه سابقا من أن الظاهر عرفا من خطاب التكليف اذا لم‌يكن مقيدا بالقدرة بالمقيد اللفظي المتصل هو عدم كون الاعذار كالعجز والاضطرار والاكراه والنسيان شرطا للاتصاف بالملاك بأن لايكون العاجز محتاجا الى ذلك الواجب، كما أن مقطوع الرجلين ليس بحاجة الى لبس الحذاء، بل هو من قبيل من لايتمكن من تحصيل الحذاء، فان تمكنه شرط استيفاء الملاك وما يحتاج اليه، وهذا الظهور ناش عن غلبة ذلك في الملاكات العرفية، والشاهد عليه التزام الفقهاء بحرمة تقديم الطعام النجس الى الغافل او اكراهه عليه.

ولكن هذا الوجه لايعنى الا فوت الملاك من المعذورين، فاذا اضطر شخص الى ترك واجب او اكره عليه فيفوت منه ملاكه، لاأنه لو أتى بالعمل في هذا الحال فيستوفي الملاك، فلعل الاضطرار او الاكراه على تركه مانع عن استيفاء ملاكه، ولذا قد يحرم عليه تحمل الضرر والاتيان بالعمل، كما انه لو اضطر او اكره على الغصب فقد يكون تحمله للضرر في الاجتناب عن الغصب محرما، فيجب عليه الغصب لتوقف دفع الضرر عليه، وحينئذ لو انطبق على هذا الغصب عنوان ذو مصلحة كالصلاة في المكان الذي يضطر او يكره على الكون فيه او توضأ بماء اكره على غسل جسده به فلامانع من كون حيث صدوره منه محبوبا بعد ان لم‌يكن مبغوضا، بل يكون حال المولى فيما اذا توضأ المكرَه بذلك الماء احسن من حاله فيما اذا اتلف الماء بنحو آخر، لأنه بوضوءه قد استوفى مصلحة الوضوء، بل قد ينحصر الماء به، فلو لم‌يتوضأ فات منه مصلحة الوضوء رأسا، والمفروض أن الوقوع في مفسدة الغصب أمر لامفرّ منه لاجل الاكراه عليه، ولاجل ذلك قد ارتفعت مبغوضية صدور الغصب منه، وهذا لاينافي كون تسبيب الظالم الذي اكرهه على ذلك مبغوضا، لكون الفعل ذا مفسدة.

وبذلك اتضح صحة الاتيان بالصلاة في المكان الذي اضطر المكلف ولو في اول الوقت الى غصبه، نعم هنا توجد نكتتان:

النكتة الاولى: ذكر صاحب الجواهر: من الغريب ما صدر من بعض متفقهة العصر، بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائما فقائم، وإن جالسا فجالس، بل لايجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضا، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه، ولم‌يتفطن أن البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لادليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم‌يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس أشد مما عامله الظالم، خصوصا وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه، ولاحركة يده أو بعض أعضائه كذلك([[175]](#footnote-176)).

وما ذكره من أن تصرف من يصلي الصلاة الاختيارية فيركع ويسجد ويقوم ويقعد لايزيد على تصرف من وقف في مكان ولم‌يتحرك، انما يتم بالنسبة الى التصرف في الفضاء، فان هذا الشخص بمقدار ما يشغل جسده للفضاء يتصرف في هذا الفضاء سواء كان واقفا او متحركا، قائما او راكعا، وتوهم ان الساكن يرتكب حراماً واحدا وهو الجلوس مثلا في الفضاء المغصوب، واما إذا قام بعد ذلك فيرتكب حراما ثانيا، مندفع بأن الجلوس المستمر اشغال مستمر للفضاء المغصوب فليس حراما واحدا، بل يشتمل على محرمات عديدة بعدد آنات الجلوس، وإلا لجاز لمن جلس فيه لحظة أن يجلس الى متى شاء، ولكن الذي يسجد على ارض الغير او يجلس فيها يكون مقدار تصرفه في هذه الارض اكثر من الذي يقوم فيها على رجليه او يركع، وهكذا لو كانت الارض مباحة لكن كان الفرش مغصوبا.

الّا أن الذي يسهل الخطب أن حرمة التصرف في مال الغير ليست من الامور التعبدية المحضة، بل هي من المرتكزات العقلائية، والزام المحبوس في المكان المغصوب بالوقوف على رجليه ما لم‌يكن مستلزما للحرج، فان استلزم الحرج فيجلس من دون استناد ظهره الى مكان، فان لزم منه الحرج ايضا فيضطجع على الارض بمقدار يرتفع به الحرج حتى لايتصرف في الارض او الجدار الا بمقدار الضرورة خلاف المرتكز العرفي جدا، فينصرف عنه اطلاق حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه.

ثم ان من الواضح أنه بناء على ما نقله صاحب الجواهر عن البعض من لزوم الصلاة الايمائية في حق المحبوس في المكان المغصوب فلو كان الاضطرار غير مستمر الى آخر الوقت فلايجوز المبادرة الى الصلاة لتمكنه من الصلاة الاختيارية في مكان مباح ولو في آخر الوقت، واما على ما هو الصحيح من كون صلاته اختيارية فيجوز له المبادرة الى الصلاة في ذلك المكان المغصوب.

النكتة الثانية: اذا تمكن المكلف من الخروج عن المكان المغصوب فيجب عليه الخروج فوراً تخلّصا من الغصب، فلو كان يتمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج كما إذا كان راكبا في عربة وبامكانه أن يصلي صلاة اختيارية حال سيرها جاز له ذلك.

وأما إذا كانت صلاته الاختيارية توجب تأخر خروجه فلايجوز ذلك، فان الغصب الحلال في حقه هو ما يكون مقدمة للخروج فقط، فلو كان في ضيق الوقت وجب عليه الصلاة الايمائية حال الخروج.

تنبيه: ان ما ذكرناه من انه لو اضطر الى الغصب ولو في اول وقت الصلاة فيجوز له الاتيان بالصلاة في المكان المغصوب لايجري في مثل لبس الذهب للرجال، فانه لو اضطر اليه في اول الوقت فلايجوز أن يصلي فيه، وانما يجوز ذلك في فرض استمرار الاضطرار الى آخر الوقت، والفرق بينهما أن مانعية الصلاة في المكان المغصوب انما استفيدت من حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فاذا ارتفعت حرمة الغصب فقد ارتفع المانع، بخلاف مانعية لبس الذهب، فانها مستفادة من دليل خاص غير دليل حرمته التكليفية، ففي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) لايلبس الرجل الذهب، ولايصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل النار **([[176]](#footnote-177))**، فارتفاع الحرمة التكليفية بالاضطرار والاكراه ونحوهما لايوجب ارتفاع المانعية بخلاف الغصب.

### الصلاة في المكان المغصوب في حال الاضطرار بسوء الاختيار

المقام الثاني: إذا كان دخل المكلف مكانا مغصوبا بسوء اختياره ففيه صورتان:

الصورة الاولى: أن يضطر الى البقاء فيه الى آخر وقت الصلاة، فالنهي عن الغصب وان كان ساقطا على المشهور لاضطراره الى الغصب، لكن لااشكال في كون فعله مبغوضا ومبعدا عن المولى وان تاب، وحينئذ فان بنينا على أن مقتضى القاعدة صحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى مع العلم والعمد، وانما يكون الاجماع موجبا للحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب في حال العلم والعمد والجهل التقصيري، وكذا الصلاة في المكان المغصوب، كما مر نقله سابقا عن السيد الامام "قده"، فلااجماع في المقام على بطلان الصلاة، ولكن بناء على ما مر من أن بطلان العبادة في فرض صدور العمل مبغوضا ومبعدا عن المولى كما في العالم العامد او الجاهل المقصر اوالناسي المقصر بأن كان هو الغاصب يكون على مقتضى القاعدة، فذكر السيد الخوئي "قده" أنه حيث لايتحد أيّ من افعال الصلاة مع الغصب عدا السجود على الارض فوظيفته الصلاة مع الايماء الى السجود، واما السجود الاختياري فالمفروض صدوره منه مبغوضا لكونه مصداقا للغصب فلايمكن التقرب به، نعم بناء على اتحاد الغصب مع الصلاة الايمائية ايضا فمقتضى القاعدة وان كان سقوط الصلاة، لكن حيث ورد أن الصلاة لاتسقط بحال فنستكشف منه عدم حرمة هذا التصرف الصلاتي من الاول من هذا الذي وقع في الاضطرار المستوعب ولو بسوء اختياره، لقيام البرهان العقلي على أن المبغوض لايكون مقربا([[177]](#footnote-178)).

وقد يورد على ما ذكره (من أنه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب فمقتضى القاعدة سقوط الأمر بالصلاة لعدم صلاحية المبغوض للمقربية ولكن حيث قام الدليل على أن الصلاة لاتسقط بحال فنستكشف منه عدم حرمة هذا التصرف الصلاتي في الفرض المذكور من الأول) بما في البحوث من أن منشأ القول بعدم اجتماع العبادية مع المبغوضية إما عدم امكان التقرب بالمبغوض او عدم امكان تعلق الأمر به، وكلاهما غير صحيحين.

أما عدم امكان التقرب بالمبغوض ففيه أنه انما لايمكن التقرب بالمبغوض فيما إذا كان بديله الذي يقدر عليه المكلف غير مبغوض حيث لايعقل كون قصد التقرب الى المولى موجبا لترجيح المكلف مبغوض المولى على غير المبغوض، واما لو فرضنا ان البديل الممكن لهذا المبغوض مبغوض اشد فحينئذ يعقل التقرب إلى المولى بالأقل مبغوضية، فان التقرب بشي‏ء معناه ترجيحه على بديله لأجل المولى، ومقامنا من هذا القبيل، فان بديل الصلاة في المكان المغصوب في مفروض المقام لايكون إلا الغصب المحض الذي يكون متمحضا في المفسدة وغير واجد للمصلحة أصلاً وهو أشد مبغوضية فيكون التقرب باختيار الأقل مبغوضية معقولا.

وأما عدم امكان الأمر بالمبغوض ففيه أنه يمكن الأمر بالمبغوض الاخف اذا كان بديله الممكن هو المبغوض الاشد، كما يمكن الأمر بالمبغوض الواجد للمصلحة اذا كان بديله الممكن مبغوضا محضا كما في المقام.

وعليه فقيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لايكشف عن عدم مبغوضية التصرف الصلاتي، حيث أن الدليل على وجوب الصلاة في هذا الحال يكون لبيا من اجماع ونحوه فلايظهر منه كون الواجب محبوبا حتى يقال بأنه يستحيل اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد، فانه يكفي عقلا نشؤء الوجوب عن المصلحة او تخفيف المبغوضية وترجيح أقل الضررين لاالمحبوبية.

نعم لو كان الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لفظيا، مثل ما ورد في المستحاضة من أنها لاتدع الصلاة بحال فانها عماد دينكم، فيكون ظاهرا في نشوء الوجوب من المحبوبية في هذا الحال أيضا، فلابد أن يكشف عن عدم مبغوضية هذا التصرف الصلاتي، ولكن الصحيح أن مثل هذه الأدلة اللفظية لو تمت فمدلولها أن المولى لايرفع يده عن أمره بالصلاة بمجرد العجز عن بعض أفعالها بحيث يجوز للملكف ترك الصلاة من غير عصيان، ولاتشمل هذه الخطابات فرض عصيان المكلف وتعجيزه نفسه عن امتثال الأمر بالصلاة التامة، كما في المقام وكذا فيما لو أخَّر المكلف صلاته اختيارا إلى أن لم‌يدرك من الوقت الا ركعة، بل نحتاج الى دليل آخر، كالإجماع ونحوه.

هذا وقد اعترف بأنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي والقول باتحاد السجود مع الغصب فقط فيتعين الصلاة مع الايماء الى السجود، كما اختاره السيد الخوئي "قده" حيث ان دليل وجوب الصلاة في حقه لاينحصر بالاجماع، بل يشمله الخطابات اللفظية، وحيث ان الظاهر من الخطاب اللفظي للأمر بالصلاة هو كون متعلقه محبوبا فلايشمل السجود الاختياري، وان امكن التقرب به لكون بديله وهو الغصب غير الصلاتي مبغوضا اشد، فيختلف عن مبنى اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب حيث أن دليل الأمر بالصلاة في المقام بناء عليه لبي فلايستلزم كون متعلقه محبوبا.

وأما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فيجب عليه الصلاة الاختيارية([[178]](#footnote-179)).

اقول: يرد على ما ذكره اخيرا من وجوب الصلاة الاختيارية بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، أنه ان كان القول بجواز الاجتماع من باب كفاية تعدد العنوان، فالصحيح هو لزوم الاتيان بالصلاة مع الايماء الى السجود، لما مر من تقوم عبادية الفعل -بحسب الارتكاز العقلائي والمتشرعي- بعدم كون صدوره من المكلف على وجه المبعدية والمبغوضية بحيث يستحق العقاب، نعم ان كان القول بجواز الاجتماع من باب التركيب الانضمامي بين الصلاة والغصب مطلقا حتى بلحاظ السجود، تعين عليه الاتيان بالصلاة الاختيارية.

واما ما ذكره من انه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب ايضا فلايمكن التمسك لاثبات وجوب الصلاة في حقه بإطلاق ما دل على ان الصلاة لاتسقط بحال، حتى لو فرض اطلاق من هذا القبيل، فهو متين، فان عمدة دليل عدم سقوط الصلاة صحيحة زرارة: قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسلٍ، والظهر والعصر بغسلٍ، والمغرب والعشاء بغسلٍ، وإن لم‌يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت والحائض، قال مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلي ولاتدع الصلاة على حال، فإن النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) قال الصلاة عماد دينكم([[179]](#footnote-180))، والانصاف عدم ظهورها في اكثر من التأكيد على عدم ترك المستحاضة للصلاة المأمور بها في حقها، وان كان في قيامها بوظيفتها نحو مشقة عليها، مضافا الى أنه لايظهر منها أكثر من عدم رفع الشارع يده عن الصلاة بمجرد العجز عن بعض اجزاءها وشرائطها بنحو يجوز للمكلف ترك الصلاة من دون عصيان، ولايستفاد منها بقاء الأمر بالصلاة بأيّ نحو كان، ولو مع عصيان المكلف كما في المقام.

هذا ويمكن التمسك لاثبات بقاء التكليف بالصلاة مع العجز عن بعض الاجزاء والشرائط بصحيحة عبدالله بن سنان "ان الله فرض الركوع والسجود الاترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لايحسن أن يقرأ القرآن اجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي([[180]](#footnote-181))، ولكنها تختص بفرض القدرة على الاركان ولو بمرتبتها الاضطرارية، فان مفادها هو أن العجز عن الفريضة موجب لسقوط الأمر بالصلاة بخلاف العجز عن السنة، والمراد بالفريضة هنا اصل الركن لاخصوص الركن الاختياري، لوضوح عدم سقوط الأمر بالصلاة بالعجز عن الركن الاختياري، ولكنه لاتشمل مثل المقام مما تكون الصلاة مبتلاة بمشكلة قصد القربة الذي هو من الفرائض.

فالصحيح أنه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية والغصب فينحصر صحة الصلاة في حق المضطر بسوء اختياره في الاجماع، وهو غيرثابت، فيكون نظير ما لو انحصر الماء والتراب عنده بالمغصوب حيث يصير من قبيل فاقد الطهورين، وفي المقام ايضا يكون غير قادر على الاتيان بصلاة قابلة للتقرب لكون تصرفه الصلاتي كتصرفه غير الصلاتي صادرا على وجه المبغوضية والمبعدية فلايصلح للمقربية والعبادية.

الصورة الثانية: أن يتمكن من الخروج من المكان المغصوب فيجب عليه ذلك فورا بحكم العقل، وحينئذ يقع الكلام تارة في حكم الخروج شرعا، وأخرى في حكم الصلاة حال الخروج، فيقع البحث في مسألتين:

### حكم الخروج شرعا

المسالة الاولى: حكم الخروج شرعا، ففيه خمسة اقوال:

القول الأول: وجوبه فقط من دون ثبوت حرمة له لافعلا ولاسابقا، وهذا ما حكي عن الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما"، وذكر الشيخ الاعظم على ما حكي عنه أن ظاهر الفقهاء لعله ذلك، حيث حكموا بصحة الصلاة في حال الخروج، اذ لو كانت الحركة الخروجية محرَّمة فحيث تتحد مع الصلاة فلم‌يمكن الحكم بصحة الصلاة، وقد صرح صاحب المدارك بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين، والوجه في عدم حرمة الخروج ولو بحرمة سابقة أن التخلص عن الغصب واجب عقلا وشرعا، ولاشك أن الخروج تخلص عنه، بل لاسبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجبا([[181]](#footnote-182)).

وفيه أن الحركة الخروجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلايعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغصب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لاتتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضاءه، وكيف يلتزم بان عمل من توسّط ارضا مغصوبة كان حلالا من الاول بلحاظ ما بعد تجاوزه نصف الارض في حال خروجه منها، وهل يلتزم بحلية اخراج الزاني ذكره من فرج من يزني بها وعدم عقابه عليه، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو رضي المالك بكون شخص في ارضه الى ساعة كذا فلابد ان يكون ابتداء حركته للخروج قبل تلك الساعة بحيث يكون رأس تلك الساعة خارج ارضه.

ودعوى (عدم تمكن المكلف من الاجتناب عن الخروج فلايمكن تعلق النهي به حيث انه في فرض ترك الدخول لايتمكن المكلف من فعل الخروج اوتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول) غير متجهة، فان عنوان الخروج ليس بمهم، وانما المهم كونه غصبا وتصرفا في مال الغير بدون اذنه، والمفروض تمكنه من تركه بترك الدخول فيكون محرما.

القول الثاني: انه حرام بالفعل وواجب بالفعل معا، وحكي ذلك عن أبي هاشم الجبائي واختاره المحقق القمي "ره" ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

اما حرمته فلكونه مصداقا للتصرف في مال الغير بدون اذنه، وقد تعلق به النهي فمعنى ذلك وقوعه على وجه الحرمة والمبغوضية، واما وجوبه فإما لكونه مصداقا لواجب نفسي وهو رد المال المغصوب الى صاحبه، او لكونه مقدمة للتخلص من الغصب الزائد فيكون واجبا غيريا، فيقال حينئذ ان الأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما ولاموجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد العنوان والجهة وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار.

وقد اورد على دعوى حرمة الخروج بالحرمة الفعلية بأن بقاء حرمة الخروج بعد ما دخل في المكان المغصوب غير معقول، وذلك باحد تقريبين:

التقريب الاول: انه بعد أن لم‌يكن الغرض من بقاء النهي عن الخروج هو أن يترك المكلف الخروج ويبقى في ذلك المكان، فيكون بقاء النهي عن الخروج لغوا لعدم قدرة المكلف على امتثاله في فرض دخوله، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن بقاء حرمة الخروج مستلزم للتكليف بالمحال، لأن المتوسط في الأرض المغصوبة لايخلو من ان يبقى فيها أو يخرج عنها ولاثالث لهما، وحيث أن المفروض حرمة البقاء فيها، فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لايطاق وهو محال([[182]](#footnote-183)).

التقريب الثاني: ما ذكره في البحوث من ان بقاء النهي عن الخروج بعد الدخول في المكان المغصوب يكون فاقدا لداعي البعث والزجر، والتكليف بمقتضى اقتضاء خطاب البعث يتقوم بوجود هذا الداعي، وأما قاعدة ان الاضطرار بالاختيار لاينافي الاختيار فمعناها أن ضرورة وجود شيء او امتناع وجوده اذا كانت في طول فعل اختياري فهي لاتنافي اختيارية ذلك الشيء، ويترتب على ذلك مسؤولية الانسان تجاهه، وأما صحة الأمر او النهي عنه فهي تتبع امكان الباعثية او الزاجرية عنه بالفعل([[183]](#footnote-184)).

ويندفع هذا الايراد بكلا تقريبيه اولا: بأنه بناء على عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف وانما يكون مسقطا لفاعليته ومحركيته، -كما اختاره في البحوث بتقريب أن حصول المحبوب لايعني زوال الحب، وانما يعني زوال محركيته نحو ايجاده بعد فرض وجوده- فيأتي نظيره في العصيان، فان فرض فوت المحبوب لايعني زوال الحب كما أن حصول المبغوض لايعني زوال البغض، وانما يعني زوال زاجرية البغض بعد حصول المبغوض، ويلحق بفرض حصول المبغوض ما لو اوجد المكلف سببه بحيث يكون تحققه بعد ذلك ضروريا.

وثانيا: بأنّا وان اخترنا في محله كون الامتثال او العصيان مسقطا للتكليف، ولكنه انما يمنع ذلك من بقاء التكليف بعد تحقق الامتثال او العصيان، واما في المقام فلاموجب للالتزام بسقوط حرمة الغصب الشامل للخروج من الارض المغصوبة لما بعد دخوله فيها وان لم‌يترتب على بقاء حرمته اثر فعلي بعد ان لم‌يكن الغرض منها الزجر عن الخروج بعد الدخول، والوجه في ذلك أنه لايوجد اي استهجان عرفي في اطلاق خطاب حرمة الغصب لمثل ذلك، فإن المتبع في تقييد اطلاقات التكاليف في هذه المجالات هو اللغوية والاستهجان العرفي، ولالغوية ولااستهجان عرفا في شمول الخطاب للعاجز بسوء الاختيار، كما لاموجب لانصرافه عن مثله.

وهذا نظير من اوقع نفسه في الاضطرار الى ارتكاب احد حرامين لابعينه، كما لو القى نفسه من شاهق فاضطر الى أن يقع اما على مال مؤمن فيتلفه، او يقع على المؤمن نفسه فيقتله، فانه وان وجب عليه عقلا ارتكاب اخف الحرامين دفعا للحرام الاشد، ولكنه لايعني سقوط حرمته، وكذا من اضطر الى اكل الميتة بسوء اختياره فانه وان لزمه عقلا اكل الميتة لتوقف حفظ النفس عليه، لكنه يكون ذلك محرما عليه شرعا بمقتضى مفهوم قوله تعالى "فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلااثم عليه([[184]](#footnote-185))".

فالانصاف عدم ورود الاشكال على القول بحرمة الخروج بالحرمة الفعلية.

هذا وقد اورد على دعوى وجوب الخروج بأن وجوبه النفسي ممنوع لما مر من أن الحركة الخروجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلايعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغصب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لاتتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضاءه.

وأما وجوبه الغيري فقد اورد عليه تارة بالمنع من مقدميته للواجب وأخرى بالمنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام.

أما المنع من مقدميته للواجب وهو ترك الغصب الزائد فقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" أنّ الحركة الخروجية مقدمة للكون خارج الدار، وهذا الكون ليس مقدمة لترك ضده وهو الكون في الدار (الذي هو الغصب) حتى تكون الحركة الخروجية مقدمة المقدمة، فان فعل الضد ليس مقدمة لترك ضده، وانما هو ملازم له، وما ذكرناه تام حتى لو قلنا في بحث الضد بمقدمية ترك الضد لفعل ضده، فانه قد يقال بكون ترك الضد شرطا لفعل ضده (وان كان الصحيح خلافه كا حقق في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده) ولكن لايعقل أن يكون فعل الضد شرطا لترك ضده، لأن الترك لايحتاج إلى فاعل وقابل، حتى يحتاج إلى مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل.

ان قلت: ان الأمرين المتلازمين لابد وأن يكون التلازم بينهما ناشئا من علّية أحدهما للآخر أو كونهما معلولين لعلة ثالثة، إذ لو كان لكل منهما علة مستقلة لزم إمكان انفكاكهما، وحيث لايمكن في المقام افتراض علية أحدهما للآخر فلابد من فرض كونهما معلولين لعلة ثالثة وهو الخروج، وهذا يعني مقدمية الخروج لترك الحرام.

قلت: أولا: ان التلازم هنا لكون الضدين لاثالث لهما فوجود أحدهما ولو قهراً ملازم لعدم الاخر فوجود أحدهما يستند إلى سببه الطبيعي قهراً، وعدم الاخر إلى عدم سببه

وثانيا: ان إرادة الكون في خارج الدار تنشأ من غلبة مقتضيها على مقتضي إرادة الكون في الدار، وهذه الارادة -اي ارادة الكون في خارج الدار- ملازمة لعدم إرادة الكون في الدار، ويكون عدم تأثير أحد المقتضيين شرطا لتأثير المقتضي الآخر، وأما قوة أحد المقتضيين بالإضافة إلى الآخر فذاتية له، فليس عدم الكون في الدار الا ناشئا عن قوة مقتضي ارادة الكون خارج الدار، لاعن الحركة الخروجية، فلاتكون الحركة الخروجية مقدمة لترك الغصب أي ترك الكون في الدار([[185]](#footnote-186)).

ويرد على جوابه الاول أن كون الضدين لاثالث لهما لايجدي شيئا، فان الخروج في الزمان السابق اذا كان مقتضيا للكون خارج الدار في زمان لاحق، فيكون مانعا ايضا من الكون في الدار في ذلك الزمان اللاحق، لما مر في بحث الضد من ان التضاد بين أمرين يوجب أن يكون مقتضي أحدهما مانعا عن الضد الاخر لا محالة، وهذا يعني مقدمية الخروج لوجود الكون خارج الارض المغصوبة وعدم الكون داخلها.

ويرد على جوابه الثاني أن ما ذكره لاينفي كون الخروج مانعا عن الكون في الدار في زمان لاحق فيكون انعدام هذا الكون لمن كان داخل الدار موقوفا على الخروج، ولايكفي مجرد عدم ارادة الكون في الدار في عدم تحققه الا بالنسبة الى من كان خارج الدار دون من كان داخل الدار، فارادة الكون خارج الدار لمصلحة فيه او ارادة عدم الكون في الدار لمفسدة فيه تحرك المكلف الى الخروج مقدمة لذلك.

والحاصل أن ما مر في بحث الضد هو عدم توقف وجود الضد في زمان على ترك ضده في ذلك الزمان بنكتة لزوم الدور ونحوها، واما توقف وجود الضد في زمان لاحق على ترك ضده في زمان سابق عليه فلامحذور فيه ابدا، كمن كان انقاذه لابن المولى في الساعة الثانية موقوفا على تركه لانقاذ عبد المولى في الساعة الاولى، حيث انه لو اشتغل بانقاذ عبد المولى في الساعة الاولى لم‌يبق له طاقة لانقاذ ابن المولى في الساعة الثانية، كما يمكن أن يتوقف ترك البقاء في المكان المغصوب في الساعة الثانية على الخروج في الساعة الاولى من باب أن المانع عن البقاء في الساعة الثانية هو الخروج في الساعة الاولى.

وقد يقال في وجه المنع عن مقدمية الخروج للواجب بأنه ليس هنا واجب نفسي حتى يتكلم عن وجوب مقدمته، وانما يوجد حرام نفسي وهو الكون في دار الغير، وكل من الحركة الخروجية والبقاء فيها مصداق للغصب، فيدور الأمر بحسب الحقيقة بين مبغوضين، فلابد عقلا من اختيار أخفهما من دون أن يكون ذلك واجبا شرعا.

وفيه أن الاجتناب عن الغصب المحرم في الزمان اللاحق بالنسبة الى الداخل في الدار مما تعلق به غرض المولى، فيقال حينئذ بتعلق الغرض الغيري بما يتوقف عقلا عليه وهو الخروج عن الدار في الآن السابق، فيختلف عن التزاحم بين حرام اشد وحرام اخف، حيث لايتوقف الاجتناب عن الحرام الاشد على ارتكاب الحرام الاخف، وانما يكون بينهما ملازمة،

فالانصاف أن مقدمية الخروج لما تعلق به غرض المولى وهو الاجتناب عن الحرام أي ترك الكون في دار الغير غير قابلة للانكار.

وأما المنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام فلما ذكره صاحب الكفاية من أن مقدمة الواجب انما تكون واجبة فيما لم‌تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لايترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية([[186]](#footnote-187)).

ولكن يرد عليه أنه بناء على وجوب المقدمة شرعا فالظاهر أن المقام يكون من صغرياته، فانه اذا سأل العبد بعد دخوله الارض المغصوبة بسوء اختياره "ماذا اصنع" فلامحالة يقول له المولى "اخرج عن هذه الارض بسرعة" فيمكن أن يكون ذلك بيانا لتعلق الغرض الغيري به، ولايقاس ذلك بما لو كان الواجب متوقفا على مقدمة اعم من الفرد الحلال والفرد الحرام كالصعود الى السطح المتوقف على الاعم من نصب السلم المباح والمغصوب، فان الشوق الغيري حيث يتعلق بجامع نصب السلم فيقال حينئذ بعدم ترشح الشوق الغيري الا الى نصب السلم المباح، بخلاف المقام حيث لاتوجد مندوحة في التخلص من الغصب الزائد الا بارتكاب مبغوض وهو الخروج، ولامانع بعد اضطرار العبد بسوء اختياره من تعلق الغرض اللزومي المولوي بارتكاب العبد اخف المبغوضين حتى لايقع في المبغوض الاشد، وهذا هو المراد من الشوق الغيري، لاابتهاج النفس والشوق الطبعي حتى لايمكن تعلقه بالمبغوض، كيف ولايحصل ذلك في التزاحم بين واجب اهم ومقدمة محرمة، ولو لم‌يكن وقوعه في التزاحم بسوء اختياره.

فاذا امكن تعلق الحرمة الفعلية والوجوب الفعلي الغيري بالخروج فيقال حينئذ ان خطاب النهي عن الغصب وخطاب وجوب التخلص من الغصب دليلان يجب الاخذ بهما، ولاموجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد العنوان، وإما لزوم التكليف بما لايطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار، فان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

وأما ما يقال بأنه توجد منافاة بين حرمة الخروج وبين وجوبه الغيري حيث انه يمتنع اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد في زمان واحد مع عدم المندوحة لعدم تصور حصة مباحة لمتعلق الأمر، خاصة وأنه بناء على كون المقدمية للواجب حيثية تعليلية لتعلق الوجوب الغيري بعنوان الفعل الذي يتوقف عليه الواجب وهو الخروج من الارض المغصوبة اي الغصب، فيكون العنوان المتعلق للأمر والنهي واحدا.

فيمكن ان يجاب عنه بأن الداعي من النهي عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتناب المكلف عن الدخول حتى لايضطر الى الخروج فلايتنافى مع ايجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد، فلاتوجد بينهما اية منافاة، فان المولى حيث يرى ان مفسدة الغصب موجودة في الخروج ايضا فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتنابه عن الدخول رأسا، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغصب بمقدار فترة الخروج قهريا، فيأمر المولى بالخروج كي لايقع المكلف في مفسدة الغصب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيثية الخروج ولكن يكون الدخول شرطا لاتصاف الخروج بمصلحة اقوى ولو من باب المصلحة الغيرية الناشئة من مقدميته لترك الغصب الزائد، فيأمر به بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فانه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب ايجادها باجتناب المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطا لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الاقوى.

فالمقام نظير ما لو كان للواجب مقدمة مباحة، لكنه لم‌يأت بها المكلف الى أن انحصرت المقدمة في مقدمة محرمة كما لو وجب انقاذ اجنبية من البحر وكان يتمكن ابتداء أن يلبس الكفوف حتى لايمس جسدها فتأخر الى أن ضاق الوقت عن لبس الكفوف، فان مس جسدها لايزال مبغوضا بل مشمولا لخطاب الحرمة وان لم‌يكن الغرض من بقاء حرمته الزجراية عنه فعلا، ومع ذلك يمكن تعلق الغرض المولوي بمس جسدها في الفرض المذكور.

فالمهم في رد القول الثاني ما ذكره السيد الامام "قده" من عدم ثبوت وجوب شرعي غيري للمقدمة.

القول الثالث: انه واجب فعلا وحرام بحرمة سابقة ساقطة لاجل الاضطرار، ولكن يجري عليه حكم المعصية، وهذا ما اختاره صاحب الفصول "قده" بدعوى أن اختلاف زمان الوجوب والحرمة يكفي في ارتفاع التضاد بينهما ولو كان متعلقهما واحدا.

واورد عليه صاحب الكفاية "قده" بأن اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ممتنع، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق وامتثالا للأمر اللاحق، ومبغوضا ومحبوبا بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع، وفيه أنه يمكن ان يقال بأن العنوان المتعلق للنهي هو التصرف في مال الغير والعنوان المتعلق للأمر هو عنوان الخروج فاختلاف العنوانين محفوظ.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن ملاك جواز تعلق الأمر والنهي بشي‏ء تعدد زمان المتعلق، كما إذا أمر المولى يوم الخميس بإكرام زيد يوم الجمعة ونهاه في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانه لامحذور فيه أبدا، ولاعبرة بتعدد زمان الأمر والنهي مع وحدة زمان المتعلق، كما لو أمر المولى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به في يوم الجمعة، فانه لاإشكال في استحالة ذلك، والسر في ذلك ان الفعل الواحد في زمان واحد اما ان يكون مشتملا على مصلحة ملزمة، واما ان يكون مشتملا على مفسدة ملزمة فعلى الأول لامناص من الالتزام بوجوبه، وعلى الثاني لامناص من الالتزام بحرمته ولايعقل إيجابه وتحريمه معاً، كما هو واضح.

فالخروج في مفروض الكلام ان كان مشتملا على مفسدة امتنع تعلق الأمر به وان كان مشتملا على مصلحة امتنع تعلق النهي به ولو من الزمان السابق، لفرض ان المولى علم باشتماله على المصلحة في ظرفه، ومعه يستحيل ان ينهى عنه في ذلك الظرف.

وعليه فمع وحدة زمان متعلق الأمر والنهي يستحيل الأمر والنهي به ولو مع اختلاف زمان الأمر والنهي([[187]](#footnote-188)).

اقول: ان الداعي من النهي السابق عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتناب المكلف عن الدخول حتى لايضطر الى الخروج فلايتنافى مع ايجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد، فان المولى حيث يرى ان مفسدة الغصب موجودة في الخروج ايضا فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتنابه عن الدخول رأسا، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغصب بمقدار فترة الخروج قهريا، فيأمر المولى بالخروج كي لايقع المكلف في مفسدة الغصب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيثية الخروج ولكن يكون الدخول شرطا لاتصاف الخروج بمصلحة اقوى -سواء كانت المصلحة نفسية لكونه معنونا بعنوان رد المال المغصوب الى صاحبه او كانت مصلحة غيرية من باب كونه مقدمة لترك الغصب الزائد- فيأمر به بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فانه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب ايجادها باجتناب المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطا لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الاقوى.

وعليه فلاتوجد منافاة بينه وبين تعلق الوجوب الغيري بالخروج بعد الدخول، نعم يرد على هذا القول ما مر في تقريب القول الثاني من عدم مانع من ثبوت الحرمة الفعلية للخروج وان لم‌يكن الداعي منه الزجر عن الخروج بعد الدخول.

القول الرابع: عدم كون الخروج محكوما بحكم شرعي فعلا، وان كان محرما بحرمة سابقة ساقطة بالدخول بسوء الاختيار ولازما عقلا لتوقف التخلص من الغصب الزائد عليه.

وهذا ما اختاره صاحب الكفاية "قده" حيث ذكر أن الخروج منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وليس مأمورا به وان توقف انحصار التخلص عن الحرام عليه، فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة فيما لم‌تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية.

والخروج وان كان مقدمة منحصرة للتخلص من الغصب الزائد لكن مبغوضيته وحرمته بحرمة سابقة لاتمنع من فعلية وجوب التخلص، فان امتناع وجوب شيء مع مبغوضية مقدمته المنحصرة لاجل صيرورته ممتنعا شرعا والممتنع شرعا كالممتنع عقلا، يختص بما إذا لم‌يحكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا لابأس ببقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، والمقام من هذا القبيل، ولو سلم فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث والإيجاب لالزوم إتيانه عقلا خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا، ضرورة أنه لو لم‌يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم، حيث انه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية بلاحدوث قصور أو طرو فتور فيه أصلا، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشادا كاف لاحاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلا([[188]](#footnote-189))، وقد وافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده"([[189]](#footnote-190)).

ولكن حكي عن المحقق النائيني "قده" أنه ادعى أن ما ذكره صاحب الكفاية انما يتم بناء على اندراج المقام تحت قاعدة أن الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ولكنها لاتنطبق على المقام لعدة جهات:

الاولى: انه يعتبر في انطباقها على مورد أن يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف، كحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق، ومن الواضح جدا ان الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدورا للمكلف فعلا وتركا بعد دخوله فيها، ولم‌يعرض عليه الامتناع كما هو واضح، نعم مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج وان كان مما لابد منه ولايتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها، الا أن ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الخروج كما هو محل الكلام، ضرورة أن الاضطرار إلى جامع لايستلزم الاضطرار إلى كل واحد من افراده، مثلا لو اضطر المكلف إلى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لايوجب جواز التصرف في المغصوب، لفرض انه لايكون مضطرا إلى التصرف فيه خاصة، ليكون رافعاً لحرمته بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها، فان الموجب له إنما هو تعلق الاضطرار به والمفروض انه غير متعلق به وإنما تعلق بالجامع بينه وبين غيره، فاذن لايجوز التصرف فيه فان الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء لايوجب الاضطرار إلى خصوص الخروج، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يعرض عليه ما يوجب امتناعه، فالنتيجة ان الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانية: ان محل الكلام في هذه القاعدة انما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاماً ولو لم‌يوجد مقدمته، فملاك الحج يكون تاما بعد الاستطاعة ولو ترك المكلف السير إلى الحج بعد الاستطاعة، ولاجل ذلك يستحق العقاب على تركه وان امتنع عليه الحج في وقته بسبب ترك السير، لأن الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، وكذا من ألقى نفسه من شاهق، فانه يستحق العقاب عليه، ومن المعلوم ان هذا الملاك غير موجود في المقام لأن الخروج قبل الدخول في الدار المغصوبة لم‌يكن مشتملا على الملاك، فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه، ضرورة ان الداخل فيها هو الّذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، فاذن لايمكن ان يكون الخروج داخلا في موضوع القاعدة.

الثالثة: ان مناط دخول شي‏ء في موضوع القاعدة هو ان يكون الإتيان بمقدمته موجباً للقدرة عليه، ليكون الآتي بها قابلا لتوجيه التكليف إليه فعلا، وهذا كالإتيان بمقدمة الحج، فانه يوجب تحقق قدرة المكلف على الإتيان به وصيرورته قابلا لتوجيه التكليف به فعلا، واما إذا ترك السير إليه ولم‌يأت بهذه المقدمة لامتنع الحج عليه ولسقط وجوبه، ولكن بما ان امتناعه مستند إلى الاختيار فلايسقط العقاب عنه، وهذا معنى كونه من صغريات تلك القاعدة.

واما المقام فليس الأمر فيه كذلك، لأن الدخول وان كان مقدمة إعدادية للخروج وموجباً للقدرة عليه، الا ان الدخول يوجب سقوط خطاب النهي عن الخروج، لاانه يوجب فعلية الخطاب به، والوجه فيه ما ذكروه من ان المكلف في هذا الحال يدور أمره بين البقاء في الدار المغصوبة والخروج عنها، ومن المعلوم ان العقل يلزمه بالخروج مقدمة للتخلص عن الحرام، ولايجوز له البقاء لأنه تصرف زائد.

وعلى هذا فلامحالة يضطر المكلف إلى الخروج عنها ولايقدر على تركه تشريعاً وان كان قادراً عليه تكويناً، ومعه لايمكن للشارع ان ينهى عنه ومن الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعدة.

وان شئت فقل ان ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان، فان إيجاد المقدمة فيما نحن فيه أعني بها الدخول في الأرض المغصوبة يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج، وفي مورد القاعدة يوجب فعلية الخطاب، كما عرفت، فاذن كيف يمكن دخول المقام تحت القاعدة.

الرابعة: ان الخروج فيما نحن فيه واجب ولو بحكم العقل وهذا يكشف عن كونه مقدوراً وقابلا لتعلق التكليف به، ومن المعلوم ان ما كان كذلك أعني كونه واجباً ولو بحكم العقل لايدخل في كبرى تلك القاعدة قطعاً، ضرورة ان مورد القاعدة هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه، واما إذا فرض كونه قابلا كذلك ولو عقلا فلاموجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً أصلا، فاذن فرض تعلق الخطاب الوجوبي به مع فرض كونه داخلا في موضوع القاعدة فرضان متنافيان فلايمكن الجمع بينهما، وعليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعدة.

فالحاصل ان الخروج عن الدار المغصوبة غير داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، حتى يستند اليها صاحب الكفاية في القول بأن حرمة الخروج وان كانت ساقطة بعد الدخول في الدار المغصوبة بسبب الاضطرار لكن حيث أن المفروض كون الاضطرار بسوء الاختيار فيكون معاقبا على خروجه وان لزم ذلك عقلا[[190]](#footnote-191).

اقول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" لايخلو من غرابة فان قاعدة عدم منافاة الاضطرار بسوء الاختيار للاختيار لاتختص بالاضطرار التكويني، كمن القى نفسه من شاهق فانه وان كان يعجز عن حفظ نفسه، لكنه حيث يكون بسوء اختياره فيعاقب عليه، بل تعم الاضطرار التشريعي كما لو اضطر بسوء اختياره الى اكل الميتة لحفظ نفسه، فانه عاجز تشريعا عن الاجتناب عن اكل الميتة لتوقف حفظ النفس الواجب عليه، والمكلف في المقام بدخوله في المكان المغصوب يصير مضطرا الى الخروج بحكم العقل مقدمة للتخلص من الغصب الزائد، فما ذكره في الجهة الاولى من عدم اضطراره الى خصوص الخروج بل الى الجامع بين الخروج والبقاء فهو ناظر الى نفي الاضطرار التكويني، وهكذا ما ذكره في الجهة الرابعة من أن لزوم الخروج عقلا يعني كونه مقدورا فهو ناظر ايضا الى نفي الاضطرار التكويني، وهذا لاينافي كونه مضطرا تشريعا بحكم العقل الى ايجاده.

كما أن القاعدة لاتختص بالواجبات، بل تشمل المحرمات، كما مثل له في كلامه بالقاء المكلف نفسه من شاهق فتنطبق في المقام على حرمة الخروج بملاك كونه غصبا، فما ذكره في الجهة الثانية غير تام حيث أن ملاك حرمة الغصب المنطبق على الخروج فعلي قبل الدخول، وانما لايكون ملاك لزوم الخروج مقدمة للتخلص من الغصب الزائد فعليا قبل الدخول، وكذا ما ذكره في الجهة الثالثة (من أنه في موارد القاعدة يكون ترك ايجاد المقدمة موجبا لسقوط خطاب التكليف بينما أنه في المقام يكون ايجاد المقدمة أي الدخول موجبا لسقوط خطاب النهي عن الخروج) غفلة عن موارد انطباق القاعدة على المحرمات، ففي المثال الذي ذكره نفسه من القاء المكلف نفسه من شاهق يكون ايجاد مقدمة الموت وهو الالقاء من شاهق موجبا لسقوط الخطاب.

فما اورده المحقق النائيني على صاحب الكفاية "قدهما" غير متجه، نعم يرد عليه ما مر من عدم مانع عن ثبوت حرمة الخروج فعلا.

القول الخامس: حرمته شرعا فقط، وهذا ما اختاره السيد الامام "قده"([[191]](#footnote-192))، وهو الصحيح لما مر من أنه لامانع من بقاء حرمة الخروج بمقتضى اطلاق خطاب النهي عن الغصب، وان لم‌يكن بغرض الزجر عن الخروج بعد الدخول، وحيث يتوقف التخلص عن الغصب الزائد عليه فيكون لازما عقلا.

### حكم الصلاة حال الخروج

المسألة الثانية: في حكم الصلاة حال الخروج ففي المسألة صور:

الصورة الاولى: ما اذا تمكن من الصلاة الاختيارية خارج المكان المغصوب، فان قلنا بكون التركيب بين الصلاة والغصب اتحاديا ولو بلحاظ السجود فيتعين عليه تأخير الصلاة الى ما بعد خروجه، سواء قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي او بجوازه لما مر من عدم صحة الاتيان بالمجمع في العبادات في فرض صدوره على وجه المبغوضية والمبعدية عن المولى كما في المقام.

وان قلنا بكون التركيب بين الصلاة والغصب انضماميا -كما هو المختار في فرض عدم غصبية ما كان يضع عليه المواضع السبعة مباشرة- جاز له الاتيان بالصلاة حال الخروج اذا تمكن من الصلاة الاختيارية اثناء الخروج من دون أن تستلزم مكثا زائدا كما لو كان راكبا على عربة.

الصورة الثانية: ما اذا لم‌يتمكن من الصلاة الاختيارية خارج المكان المغصوب، وانما تمكن من الصلاة الاضطرارية فيه -كالصلاة التي لايدرك الا ركعة منها في الوقت، اوالصلاة جالسا- فبناء على كون التركيب بين الصلاة والغصب اتحاديا تعين عليه تأخير الصلاة، وأما بناء على كون التركيب بينهما انضماميا فلو كان يتمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج من دون استلزام لمكث زائد تعين ذلك.

الصورة الثالثة: ما اذا لم‌يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب ابدا، فيتعين عليه الصلاة حال الخروج بنحو لايوجب المكث الزائد، فان كان راكبا عربة وتمكن من الصلاة الاختيارية فيها، فبناء على اختصاص التركيب الاتحادي بين الصلاة والغصب بخصوص السجود كما عليه السيد الخوئي "قده" تعين الايماء للسجود، لكون السجود الاختياري مصداقا للغصب، والمفروض صدوره منه على وجه المبغوضية، فلايصلح للمقربية، سواء قلنا بجواز الاجتماع او امتناعه، وبناء على كون التركيب الاتحادي شاملا لجميع حالات الصلاة فقد مر أن مقتضى القاعدة سقوط الصلاة ووجوب قضاءها خارج الوقت، لكن ادعى السيد الخوئي "قده" أن مقتضى ما دل على أن الصلاة لاتسقط بحال هو لزوم الاتيان بها حال الخروج فان لم‌تستلزم الصلاة الاختيارية مكثا زائدا تعين ذلك والا تعين الصلاة ايماء، وقد مر الكلام في ذلك سابقا فراجع.

هذا تمام الكلام في بحث اجتماع الأمر والنهي.

### اقتضاء النهي عن العبادة والمعاملة للفساد

يقع الكلام في اقتضاء النهي للعبادة والمعاملة للفساد، وليس المراد منه النهي الارشادي الذي هو الظاهر من خطاب النهي عن عبادة او معاملة بعنوانهما، كخطاب النهي عن اتمام الصلاة في السفر او النهي عن بيع الغرر، حيث أن المتوقع من العبادة وقوعها امتثالا للأمر، كما أن المتوقع من المعاملة هو ترتب الاثر اليها، فانه لاداعي الى ايجادهما الا التسبب الى ذلك، ولذا يكون ظاهر خطاب النهي عن عبادة هو فسادها أي عدم الأمر بها، وظاهر خطاب النهي عن معاملة هو الارشاد الى فسادها أي عدم ترتب الاثر اليها، ومن الواضح كون النهي الارشادي كاشفا عن الفساد، فالمبحوث عنه هنا هو اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة او المعاملة للفساد.

ثم ان البحث يقع في مقامين:

### في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

المقام الاول: في اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة لفسادها وعدم اجزاءها في مقام الامتثال، فتجب اعادتها.

وقبل البحث عن ذلك ينبغي تقديم امور:

الأمر الاول: ان هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية وان ذكرت في مباحث الالفاظ، لأن الحاكم بثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدمه انما هو العقل، ومن هنا لايختص النزاع بما إذا كان النهي مدلولا لدليل لفظي.

الأمر الثاني: ذكر صاحب الكفاية أن النزاع في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد لايختص بالنهي التحريمي بل يشمل النهي التنزيهي، كما لايختص بالنهي النفسي بل يشمل النهي الغيري([[192]](#footnote-193))، ومن الواضح أن مراده من النهي التنزيهي هو النهي الكراهتي بالكراهة المصطلحة اي النهي الناشيء من المبغوضية والحزازة دون ما كان بمعنى قلة الثواب، ولاريب في دخوله في محل النزاع، حيث يقال باستحالة اجتماع المبغوضية ولو كانت غير لزومية مع عبادية العبادة، لتقوم عبادية فعل بمحبوبيته، وسيأتي الكلام فيه.

واما النهي الغيري كالنهي عن الصلاة في وقت وجوب إزالة النجاسة عن المسجد -بناء على اقتضاء الأمر بشي‏ء للنهي عن ضده- فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لايقتضي الفساد بوجه، لأن هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كي لايمكن التقرب به، فان غاية ما يترتب على هذا النهي انما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلا، ولكن صحة العبادة لاتتوقف على وجود الأمر بها، بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبية، نعم مع فرض عدم الأمر بها لايمكن كشف الملاك فيها، الا انه مع ذلك قلنا بصحتها من ناحية الترتب على ما أوضحناه هناك، نعم لو لم‌نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد([[193]](#footnote-194)).

ويرد عليه اولا: أن النهي الغيري يكشف عن المبغوضية الغيرية، فالعلة التامة للحرام مثلا مبغوض بملاك كونها علة تامة للحرام وحينئذ يقال بأنه لايجتمع مع محبوبيته، وعليه فلاوجه لاخراج النهي الغيري عن محل النزاع.

وثانيا: انه مع الالتزام بالنهي عن الصلاة في وقت وجوب ازالة النجاسة عن المسجد فكيف يلتزم بالأمر الترتبي بها، فان الأمر بها على تقدير عصيان النهي الغيري يعني الأمر بها على تقدير الاتيان بها، وهذا من طلب الحاصل، نعم لو قلنا باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة وهي ترك الصلاة تركا موصلا الى الازالة فلامانع من الأمر الترتبي بالصلاة على تقدير ترك المقدمة الموصلة بترك الازالة.

الأمر الثالث: المراد من العبادة في المقام هو العمل المشروط صحته بإتيانه بداع قربي، أي العمل الذي لو أمر بها لم‌يسقط الأمر الا باتيانه بداع قربي، وهذا ما يعبر عنه بالعبادة الشأنية في قبال العبادة الفعلية أي التي تعلق الأمر القربي بها فعلا او تكون صحيحة بالفعل على تقدير الاتيان بها بداع قربي، اذ لايحتمل أن يكون محطّ الكلام والنزاع في اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها هو العبادة الفعلية، فانه لو فرض امكان اجتماع العبادية الفعلية لعمل مع النهي التكليفي عنه بأن بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان مثلا، فلايجتمع ذلك مع فسادها، ولايبقي مجال للبحث عن كون العبادة الفعلية المنهي عنها فاسدة ام لا، اذ لو كانت فاسدة فلاتكون عبادة فعلية، وهذا واضح جدا.

ثم ان صاحب الكفاية "قده" اضاف الى العبادة الشانية كصوم يوم العيدين وصلاة الحائض قسما آخر وهو العبادة الذاتية كالسجود والخضوع والخشوع له تعالى وتسبيحه وتقديسه، لأنها بذاتها عبادة، فان حرمتها لاتنافي عباديتها الفعلية، فلو تعلقت الحرمة بالسجود كالسجود رياء او بداعي الدعاء على المؤمن، فهذا السجود لايزال عبادة، الا أنه لاجل حرمته لايكون مقربا بل يكون فاسدا وغير مجزء، فلو تعلق بذمته السجود لله فلابد من اعادته، نعم لولم يتعلق به الحرمة يكون موجبا للتقرب منه تعالى من دون حاجة الى تعلق الأمر به.

اقول: العبادة قد تستعمل فيما ما يعبر عنه في الفارسية ﺑ "پرستش" وهذه هي العبادة الذاتية، ولاتصدق عرفا على مجرد اظهار الخشوع لشخصٍ، مهما بلغ من الشدة كما لو وقع على رِجْله، بل تحتاج الى كونه في مقام اظهار ربوبيته، ومن ذلك ظهر أن الخضوع والخشوع والتسبيح بمعنى تنزيه الغير عن العيوب وكذا التقديس ليست عبادة ذاتية، والعمل الذي صار متعينا في اظهار ربوبية الغير عقلاء هو العكوف والسجود، فالسجود لله عبادة له بهذا المعنى ولو كان محرما كما لو كان رياء او لغرض الدعاء على مؤمن، ولكن العبادة بهذا المعنى خارجة عن محل البحث في المقام، فان ظاهر مقابلة بحث اقتضاء النهي عن العبادة للفساد مع بحث اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد هو كون العبادة في المقام مستعملة في معنى ثان هو المتداول في لسان الفقهاء والاصوليين وهو ما يشترط في صحته صدوره بداع قربي، وفي قباله التوصلي.

الأمر الرابع: ذكر صاحب الكفاية أنه لايدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد، والمراد من الصحة أن يكون العمل تاماً يترتب عليه الأثر المترقب منه، كما أن المراد من فساده عدم تماميته، فلايترتب عليه الاثر لاختلال بعض ما يعتبر في ترتب ذلك الاثر.

فأما ما لاأثر له شرعا أو كان أثره مما لايكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان([[194]](#footnote-195)) فلايدخل في عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا.

ثم ذكر أن الصحة والفساد وصفان نسبيان، فيختلفان بحسب الآثار والأنظار فربما يكون شي‏ء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر، وفاسدا بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال إن الصحة في العبادة والمعاملة لاتختلف بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها.

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة إنما يكون لأجل اختلافهما فيما هو المهم لكل منهما من أثر العبادة، بعد الاتفاق ظاهرا على أن الصحة بمعنى التمامية، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم وجوبهما فسَّر صحة العبادة بسقوطهما، ولما كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق الثواب فسَّر الصحة بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام، وهو الأمر الواقعي الاختياري، والأمر الواقعي الاضطراري، والأمر الظاهري، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه معا بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بكونها موافقة الأمر أعم من الظاهري، مع اقتضاء موافقة الأمر الظاهري للإجزاء، وتكون غير صحيحة عند الفقيه بناء على عدم الإجزاء، كما تكون غير صحيحة عند المتكلم بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بكونها موافقة الأمر هو خصوص الأمر الواقعي([[195]](#footnote-196)).

ولابأس بما افاده، الا أن تفسير الصحة والفساد بالتمامية والنقصان في غير محله، فان الصحة والفساد غير التمامية والنقصان، فلايقال للصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا أنها صلاة فاسدة، بينما يقال انها صلاة ناقصة حيث يجب قضاء تلك السجدة المنسية بعدها، كما أنه لايقال للجسم الناقص انه فاسد، والفارق بينهما ان الصحة تنتزع عن الشيء بلحاظ ترتب الأثر المترقب منه، فالصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا حيث يترتب عليها الاثر المترقب منها فلاتكون صلاة فاسدة، نعم حيث تحتاج الى التتميم فلاتعتبر تامة بل تكون ناقصة، كما انه في مورد الاتمام في موضع القصر او الجهر في موضع الاخفات او بالعكس ليست الصلاة تامة، ولذا يستحق الجاهل المقصر العقاب، على رأي المشهور، ولكنها صحيحة.

كما أن تفسير الصحة في العبادات عند الفقهاء بسقوط الاعادة والقضاء لايخلو من اشكال، لانه قد تجب اعادة العمل من باب العقوبة كما لو جامع المحرم اهله قبل الوقوف بالمشعر، فانه يجب عليه الحج من قابل، لكن الحجة الاولى تكون حجة الاسلام والثانية عقوبة كما ورد في صحيحة زرارة([[196]](#footnote-197)) وهكذا قد يفتى بصحة الصلاة في ثوب نجس نسيانا، ووجوب الاعادة عقوبة اذا كان النسيان ناشئا عن الاهمال، لما ورد في موثقة سماعة قال سألت اباعبدالله (عليه‌السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه([[197]](#footnote-198)).

وهكذا لايصح تفسير الصحة في العبادات بحصول الغرض من الأمر، فان الاتمام في موضع القصر عن جهل بالحكم وان كان صحيحا، لكنه لايكون محصلا لتمام الغرض وانما يكون محصلا لبعض الملاك الملزم ومانعا عن استيفاء الباقي في صلاة القصر، ولذا يستحق العقاب عليه على رأي المشهور.

فالاولى تفسيرها بحصول الغرض بتمامه او ببعضه بنحو يمنع من استيفاء البعض الآخر كما في الاتمام في موضع القصر.

ثم ان الصحة والتمامية أمران نسبيان، اي لابد من ملاحظتهما بالقياس الى أثر كموافقة الأمر ونحو ذلك، حتى يمكن انتزاع وصف الصحة او التمامية من العمل بلحاظ ترتب ذلك الأثر، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان التمامية بمعنى الواجدية للأجزاء والشرائط لها واقعية مع قصر النظر على ذات المركب من دون ملاحظة الأثر المترتب عليه كموافقة الأمر ونحو ذلك([[198]](#footnote-199))، غير متجه فان كل شيء اذا لوحظ في حد ذاته كان واجدا لأجزاءه، فالصلاة الفاقدة للركوع أيضا واجدة لعدة أجزاء، فاتصافها بالفساد او النقصان واتصاف الصلاة المشتملة على الركوع مع سائر الأجزاء والشرائط بالصحة والتمامية لايكون الا بملاحظة موافقة الأمر وعدمها.

الأمر الخامس: وقع الكلام في أن الصحة والفساد هل هما من الامور الواقعية او من المجعولات الشرعية فذكر صاحب الكفاية أن الصحة في العبادات قد تكون بسقوط الإعادة والقضاء بالنسبة الى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري الواقعي فهذه ليست من الامور المجعولة شرعا استقلالا أو بتبع تكليف، بل تكون من لوازم الاتيان بالمأمور به عقلا، حيث لايكاد يعقل معه ثبوت الإعادة أو القضاء، وقد تكون بسقوط الأمر الاختياري الواقعي بالاتيان بالمأمور به الاضطراري او الظاهري فتكون مجعولة شرعا تخفيفا ومنة على العباد، مع وجود المقتضي للأمر بالاعادة والقضاء.

وأما الصحة في المعاملات فهي مجعولة، حيث أن ترتب الأثر على معاملة يكون بجعل الشارع ولو إمضاء، نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه([[199]](#footnote-200)).

اقول: الظاهر هو التفصيل بين الصحة الواقعية في العبادات وبين الصحة الواقعية في المعاملات وكذا الصحة الظاهرية بالالتزام بكون الأولى من الامور الواقعية، بخلاف الأخيرتين، فان الصحة الواقعية في العبادات بمعنى موافقة الأمر ليست من المجعولات الشرعية بل تتبع الواقع، ولايخفى عدم اختصاص ذلك بالعبادات بل يجري في الواجبات او المستحبات التوصلية مما يتصور فيها الصحة والفساد، كدفن الميت حيث انه اذا كان واجدا للشرائط من كونه بعد التكفين والتحنيط وروعي فيه استقبال الميت للقبلة كان صحيحا والا كان فاسدا، وأما الصحة الواقعية في المعاملات والصحة الظاهرية مطلقا فهما من المجعولات الشرعية.

وقد اختار المحقق النائيني "قده" كون الصحة الواقعية في المعاملات من الامور الواقعية كالعبادات، وتبعه السيد الخوئي "قده" في الدورات السابقة لابحاثه الاصولية، بتقريب ان ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات انما هو بانطباق متعلق الأمر في العبادات وموضوع الاثر في المعاملات على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه، وهذا تابع للواقع وليس مما تناله يد الجعل.

وهذا في العبادات واضح، حيث انها لاتتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والتشريع، وانما تتصف بهما في مقام الامتثال، فان انطبق المأمور به على المأتي به انتزع له وصف الصحة، والا انتزع وصف الفساد، ومن البديهي ان انطباق الطبيعي على فرده في الخارج وعدم انطباقه عليه أمران تكوينيان وغير قابلين للجعل تشريعاً.

واما في المعاملات فكذلك حيث انها لاتتصف بالصحّة أو الفساد في مقام الجعل والإمضاء وانما تتصف بهما في مقام الانطباق، مثلا البيع ما لم‌يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد في الخارج فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة، والا فبالفساد([[200]](#footnote-201)).

ولكن عدل عنه بعد ذلك، فاختار كون الصحة في المعاملات مجعولة شرعا دون العبادات، لأن صحة المعاملة ليست الا بمعنى ترتب الاثر المترقب منها كتحقق النقل والانتقال على البيع، ومن الواضح أن نسبة هذا الحكم الى البيع نسبة الموضوع إلى الحكم لانسبة المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها، فان نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلق لاالموضوع، وموضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلقه، ولذا تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه ويكون الحكم منحلا بعدد افراد الموضوع.

وقد تحصل من ذلك ان المعاملات بما انها موضوعات للإمضاء الشرعي فبطبيعة الحال يتعدد الإمضاء بتعدد افرادها فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل، فالحلية في قوله تعالى "أحل اللّه البيع" تنحل بانحلال افراد البيع، فتثبت لكل فرد منه حلية مستقلة غير الحلية الثابتة لفرد آخر منه، ولانعقل للصحة والفساد في باب المعاملات معنى الا إمضاء الشارع لها وعدم إمضائه، فمعنى ان هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه وهو النقل والانتقال وحصول الملكية، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك([[201]](#footnote-202)).

اقول: قد يراد من الصحة ترتب الاثر، وقد يراد منها وجدان المأتي به للاجزاء والشرائط المعتبرة، ولااشكال في مجعولية الاول وعدم مجعولية الثاني، والملحوظ في مبناه السابق كان هو المعنى الثاني، وفي مبناه الاخير هو المعنى الاول، وحيث انه لاوجه للغفلة عن المعنى الاول، بل هو الملحوظ وحده في الشبهات الحكمية لصحة معاملةٍ وفسادها، وهذا المعنى ثابت في كل فرد من افراد المعاملة الصحيحة فما ذكره في الدورة الاخيرة هو الصحيح، وبذلك يتبين كون الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الاثر من المجعولات الشرعية.

وأما الصحة الظاهرية فلاينبغي الاشكال في كونها مجعولة شرعا، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، سواء كان مفاد القاعدتين اعتبار العلم بتحقق الجزء او الشرط وعدم تحقق المانع في فرض الشك، او ادعاء تحقق الجزء والشرط وعدم تحقق المانع، او نفس المعذرية، بعد أن كان كلها صياغات يكون الغرض من وراءها معذورية المكلف في الاكتفاء بالعمل المشكوك الصحة.

الأمر السادس: ذكر صاحب الكفاية أنه لو شك في استلزام النهي في العبادة اوالمعاملة للفساد فحيث أن الملازمة اوعدمها من الامور الازلية فلاحالة سابقة متيقنة لها حتى تستصحب، ولذا لايوجد اصل بلحاظ هذه المسألة الاصولية، فلابد من اجراء الاصل في المسألة الفقهية، فتجري أصالة الفساد في المعاملات لو لم‌يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة، وهكذا في العبادة لعدم الأمر بها مع النهي عنها([[202]](#footnote-203)).

اقول: حيث ان معنى اصالة الفساد في المعاملات هو استصحاب عدم ترتب الاثر، فيبتني جريانه على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وأما على مسلك من يمنع من جريانه مطلقا بدعوى عدم اطلاق ادلة الاستصحاب له كما عليه بعض الاجلاء "دام‌ظله" فلايجري هذا الاستصحاب، كما أنه بناء على مسلك من يمنع من جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية دون استصحاب عدم الحكم -كما هو المختار وفاقا للسيد الخوئي "قده"- فلو شك في صحة عقد النكاح فيجري استصحاب عدم تحقق الزوجية، ولكن لو شك في صحة طلاقٍ كالطلاق بغير العربية، فلايمكن استصحاب بقاء الزوجية، ولو شك في صحة البيع كالبيع المعلق فيجري استصحاب عدم ملكية المشتري للمبيع او البايع للثمن، ولكن لايجري استصحاب بقاء ملكية البايع للمبيع او المشتري للثمن.

وحينئذ فقد يقال بأن مقتضى اطلاق دليل سببية السبب السابق بقاء اثره ما لم‌يثبت خلافه، فمقتضى اطلاق دليل نفوذ النكاح بقاء الزوجية بين الطرفين حتى مع تحقق هذا الطلاق المشكوك الصحة، وكذا يكون مقتضى اطلاق دليل الارث مثلا كون الوارث مالكا لما ورثه ولو مع تحقق هذا البيع المشكوك الصحة.

ولكن يرد عليه أنه ليس دليل سببية شيء -كالارث او الحيازة او الهبة- للملكية في مقام بيان بطلان كل عقد موجب لانتقال الملكية منه الى غيره بعد أن لم‌تكن صحة هذا العقد الجديد منافية لأثر السبب السابق بل طارئة عليه، خاصة وأنه يوجد في المرتكز العقلائي عقود صحيحة موجبة لانتقال الملكية فلاينعقد ظهور في خطاب السبب السابق للملكية في بقاء الملكية الى الابد ولو مع تحقق العقد المقتضي لانتقال الملكية، وهكذا لايظهر من دليل سببية عقد النكاح للزوجية كونه في مقام بيان بطلان الطلاق بعد أن كان صحة الطلاق في الجملة أمرا مرتكزا في الاذهان.

فينحصر تقريب أصالة الفساد في المعاملات في أن يقال ان المرتكز العقلائي والمتشرعي في فرض الشك في سببية شيء لانتقال الملكية من المالك الى غيره هو البناء على عدم الانتقال وبقاء الملكية السابقة، فان تم ما ذكر كما لايبعد فهو، والا فيشكل إجراء اصالة الفساد في المعاملات باطلاقها.

هذا كله في المعاملات، واما في العبادات فإن تعلق النهي التكليفي باصل عبادة، فلااشكال في أن الاصل عدم مشروعيتها، وأما اذا تعلق النهي بفرد منها كما لو تعلق النهي التكليفي بالاتيان بصلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة، ففي بعض نسخ الكفاية أنه يمكن اجراء البراءة في هذا الفرض الثاني، وهو الصحيح.

وما حكي عن السيد الخوئي "قده" من الاعتراض عليه بأنه بعد تعلق النهي بعبادة فلايمكن تعلق الأمر بها، وحينئذ فلايحرز الملاك فيها فيكون مقتضى الاصل الفساد مطلقا سواء كان النهي عن اصل عبادة او عن بعض افرادها([[203]](#footnote-204)).

فيرد عليه أنه يمكن التمسك بالبراءة عن تقيد صلاة الظهر بكونها في غير وقت اقامة صلاة الجمعة، وعدم احراز الملاك لايمنع من اجراء البراءة بعد فرض وصول النوبة الى الشك في صحة العبادة المنهي عنها وفسادها.

ولو كان مقصوده أن عدم اطلاق الأمر لها مسلَّم بمقتضى مبناه من بداهة امتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة المعنون خارجا، فيعلم بكون متعلق الوجوب مثلا صلاة الظهر المقيدة بكونها في غير وقت اقامة صلاة الجمعة، لعدم امكان اطلاقه لما تعلق به النهي، وانما يشك في مسقطية صلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة لذلك الوجوب، فتجري وفاقا للمشهور قاعدة الاشتغال لكونه من الشك في المسقط.

فيرد عليه اولا: أنه لو احتمل كون صلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة مانعة عن حدوث وجوبها بعد ذلك، كما هو المفروض عادة، فصلّى الظهر رجاءا جرت البراءة عن حدوث الوجوب.

وثانيا: انه لو علم بحدوث الوجوب من اول الزوال، لكن شك في ارتفاع الوجوب بالاتيان بصلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة، فمع ذلك تجري البراءة عن بقاء التكليف، دون قاعدة الاشتغال، لاختصاص قاعدة الاشتغال بموارد الشك في الامتثال خارجا دون الشك في المسقط شرعا، حيث يكون الشك فيه راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، نعم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء الوجوب في حق المكلف، ولاتصل النوبة الى البراءة، لكنه لايرى جريانه وهو الصحيح كما نقحناه في محله.

الأمر السابع: ان النهي قد يتعلق بنفس العبادة، وقد يتعلق بوصفها كما لو أمره بقراءة القرآن ونهاه عن الجهر في قراءة القرآن، وقد يتعلق بجزءها، وقد يتعلق بوصف الجزء كما لو أمره بالصلاة ونهاه عن الجهر بالقراءة التي هي جزء الصلاة، وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بوصف الشرط.

وقد قسَّم صاحب الكفاية وصف العبادة الى الوصف اللازم للعبادة والوصف المفارق للعبادة ومقصوده من الوصف اللازم للعبادة كما ذكر في هامش الكفاية ما لايمكن وجود الوصف الا في ضمن هذه العبادة كما لو كان متعلق النهي الجهر في القراءة حيث لايمكن وجوده بدون وجود القراءة، ومقصوده من الوصف غير اللازم للعبادة هو ما يمكن وجود الوصف بدون هذه العبادة، ومثل له في الكفاية بالنهي عن الغصب، فان الغصب وان كان وصفا للصلاة الواقعة في المكان المغصوب ولكن يمكن وجود الغصب في ضمن فعل آخر غير الصلاة، وهذا يعني أنه لو كان متعلق النهي الغصب في الصلاة كان من الوصف اللازم، كما انه لو كان متعلق النهي الجهر لاخصوص الجهر في القراءة كان من الوصف المفارق.

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لاريب في دخول النهي عن العبادة في محل النزاع، وكذا النهي عن جزء العبادة بلحاظ أن جزء العبادة عبادة إلا أن بطلان الجزء لايوجب بطلان العبادة إلا مع الاقتصار عليه لامع الإتيان بغيره مما لانهي عنه إلا أن يستلزم محذورا آخر (مثل كونه موجبا للزيادة المبطلة كزيادة الركوع وكذا زيادة السجود عمدا).

وأما النهي عن شرط العبادة فهو لايوجب فساد العبادة اذا كان شرطا توصليا.

وأما النهي عن الوصف اللازم للعبادة فهو مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيا عنه فعلا كما لايخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عن الوصف المفارق فلايسري إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناءا على امتناع الاجتماع وأما بناءا على الجواز فلايسري إليه.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن النهي عن وصف العبادة مساوق للنهي عنها سواء كان وصفا لازما او مفارقا، فان النهي عن الوصف المتحد مع الوصف وجودا نهي عن الموصوف، فيلحقه حكم النهي عن الموصوف من عبادة او جزء عبادة.

وأما النهي عن الشرط فذكر صاحب الكفاية أن النهي عن الشرط لايوجب فساد المشروط، وتبعه في ذلك المحقق النائيني "قده" وذكر في وجهه أن متعلق النهي هو المعنى المصدري، والشرط المأمور به هو اسم المصدر، فما هو متعلق النهي ليس شرطا للمأمور به، وما هو شرط له ليس متعلقا للنهي.

ولكن يرد عليه انه لايعقل أن يكون المأمور به مقيدا بما هو منهي عنه، فان الشرط ما يكون التقييد به متعلقا للأمر الضمني، فكيف يمكن ان يكون التقيد بما هو منهي عنه متعلقا للأمر الضمني فلو قال المولى "صل متسترا" وقال ايضا "لاتغصب" كان مفاد كلامه الاول كون الصلاة مقيدة بالتستر ومفاد كلامه الثاني حرمة التستر بثوب مغصوب، ومقتضى الجمع بينهما كون الصلاة مقيدة بالتستر بغير المغصوب، فلو صلى المكلف بثوب مغصوب لم‌يأت بما هو مأمور به فيكون فاسدا لامحالة، وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الشرط هو اسم المصدر ومتعلق النهي هو المعنى المصدري فلم‌نتعقل له معنى محصلا، اذ لافرق بين المصدر واسم المصدر الا بالاعتبار، فان ما يصدر من الفاعل يسمى بالمصدر بلحاظ صدوره من الفاعل ويسمى باسم المصدر بلحاظ نفسه وأنه موجود من الموجودات، فليس لهما وجودان حتى يكون احدهما متعلقا للنهي والآخر شرطا للمأمور به([[204]](#footnote-205)).

اقول: هنا ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: ان قد مر منا في بحث اجتماع الأمر والنهي امكان اجتماع الأمر بشيء مع النهي عن وصفه اذا كان هناك مندوحة، حتى لو قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة المعنون، لتعدد مصب الأمر والنهي فيهما عرفا، وهذا فيما كان الوصف مفارقا واضح، كما لو كان متعلق النهي مطلق الجهر لاخصوص الجهر في قراءة القرآن، وليس منه ما ذكره في الكفاية من مثال النهي عن الغصب والأمر بالصلاة، فان الغصب بناء على التركيب الاتحادي بينه وبين الصلاة ليس وصف الصلاة بل متحد مها وجودا، وأما اذا كان الوصف لازما فالصحيح امكان اجتماع الأمر والنهي فيه ايضا لتعدد متعلق الأمر والنهي وجودا، فكون وجود الوصف مبغوضا لايمنع من كون ذات الموصوف محبوبا او فقل مصداقا للمحبوب، وهذا كما لو قال المولى "يجب قراءة سورة الفاتحة في الصلاة" وقال ايضا "جهر المرأة بقراءتها لسورة الفاتحة في الصلاة معصية" فان الجهر في قراءة القرآن وصف لازم لقراءة القرآن حيث ان متعلق النهي حيث لاينفك هذا الوصف عن قراءة القرآن وان امكن انفكاك قراءة القرآن عنه بأن تكون قراءته اخفاتية.

نعم لايبعد تمامية ما ذكر في الكفاية من التفصيل بين النهي عن الوصف الملازم والمقارن من ناحية الاستظهار العرفي، فان الانصاف أنه يستظهر عرفا من خطاب النهي عن الوصف اللازم للعبادة عدم كون هذه الحصة من العبادة مصداقا للمأمور به، كما لو دل الدليل على أن جهر النساء في قراءة سورة الفاتحة في الصلاة معصية، فانه يستفاد منه عدم كون هذه القراءة الجهرية مصداقا للمأموربه، هذا اذا كان هناك قرينة على كون النهي تكليفيا، والا فلاريب في أن ظاهر النهي عن الجهر في القراءة هو الارشاد الى مانعيته، فيختلف عن مثل النهي عن الجهر في التكلم، حيث انه يكون نظير النهي عن الغصب.

الملاحظة الثانية: انه قد مر سابقا أن الشرط خارج عن المأمور به، وإنما الداخل التقيد به، فاذا كان الشرط توصليا فيمكن اجتماع النهي عنه مع اطلاق الامر بتقيد الواجب بالشرط لهذا الشرط المنهي عنه، فمتعلق الأمر مثلا هو تقيد الصلاة بكونها في حال التستر فلايتحد مصبّ هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، ويکون الترکيب بينهما انضماميا، والشاهد على ذلك امکان ان يقول المولى لاتتستر بالساتر المغصوب ولکن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال، فيصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو متعمدا لكونه شرطا توصليا فلايعتبر فيه قصد القربة، فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب عمدا.

هذه هي الامور التي كان ينبغي التعرض اليها قبل الشروع في المقصود.

### الاستدلال على اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

حيث ان للمسألة عدة فروض فنتعرض اليها مع ذكر ما يستدل على اقتضاء النهي فيها للفساد:

الفرض الاول: أن يكون النهي متعلقا بأصل عبادة، ويكون النهي نفسيا تحريميا، كما في النهي عن صوم الحائض بناء على حرمته الذاتية، ومن الواضح أنه لايجتمع هذا النهي مع الأمر بهذه العبادة، لكونه من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، فيكون النهي مقتضيا لبطلانها، وهذا البيان يأتي في التوصليات ايضا.

ان قلت: اثر بطلان هذه العبادة التي تعلق النهي باصلها يكون عادةً وجوب قضاءها بعد الوقت، فلو لم‌يكن في البين دليل خاص على وجوب القضاء -مثل ما ورد من وجوب قضاء الصوم على الحائض، فانه يشمل ما لو لم‌تعلم بحرمة الصوم عليها، فصامت بقصد القربة- فلايمكن التمسك بعموم ما دل على وجوب قضاء الصوم على من فاته صوم شهر رمضان، للشك في صدق الفوت، لاحتمال استيفاء الملاك بالفرد المحرم، وانما نهي عنه لاشتماله على مفسدة اقوى، فانه لو كان صومها واجدا للملاك حينئذ فلوصامت وتمشى منها قصد القربة لم‌يفت منها الملاك، ويتمشى منها قصد القربة مع الجهل بحرمته وتخيل الأمر به، فان قصد القربة المعتبر في العبادة يمكن أن يتحقق ولو باتيان ما هو مبغوض المولى واقعا، وحينئذ فمع الشك في وجدان هذا الصوم للملاك فلو صامت وتمشى منها قصد القربة فتجري البراءة عن وجوب القضاء.

قلت: ان خطاب حرمة الصوم على الحائض ظاهر في عدم وفاءه لملاك الصوم، فلو صامت فكأنها لم‌تصم اصلا، فان كان هناك عموم في أن من فاته الصوم وجب عليه القضاء فيشملها، لصدق الفوت عرفا، كما في موارد ترك الصوم لعذر واكراه ونحوهما، فان احتمال كون امثال ذلك شرط الاتصاف باصل الملاك والمصلحة بحيث لايفوت في هذه الفروض أية مصلحة في البين خلاف الظاهر جدا.

الفرض الثاني: أن يكون النهي متعلقا بحصة من العبادة المأمور بها مع كون النهي نفسيا تحريميا متعلقا بعنوان تلك العبادة، كما لو فرض النهي التحريمي عن الصلاة في الحمام، فبناء على امتناع الأمر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد عقلا كما هو المشهور، فلابد من تخصيص خطاب الأمر بغير مورد النهي، فيكون مقتضى اطلاق الهيئة بقاء الأمر ما لم‌يأت بمتعلقه وهو الفرد المباح، فيقتضي ذلك وجوب الاعادة عليه لو اتى بالفرد المحرم، واما ان قلنا بامكانه كما اخترناه في بحث اجتماع الأمر والنهي، ومثَّلنا له بأمر المولى عبده بشرب الماء بملاك رفع العطش حتى لايبتلي بمرض في الكلية، ونهيه عن شرب الماء البارد بملاك كونه مصابا بجيوب أنفية، فيضرّ به شرب الماء البارد، ولكن مع ذلك يكون الظاهر عرفا عدم وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب فيرى العرف مخصصية خطاب النهي لخطاب الأمر، لولا القرينة الخاصة على وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب كما في مثال شرب الماء حيث لايرى العرف أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي.

وقد يتمسك لاثبات لزوم الاتيان بالفرد المباح بقاعدة الاشتغال بتقريب أنه بعد امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد يسقط اطلاق خطاب الأمر بالنسبة الى الفرد المحرم، ويكون متعلق الأمر هو الفرد المباح، نعم يحتمل كون الفرد المحرم مسقطا للامر لاجل وفاءه بالملاك، لكن في موارد الشك في المسقط تجري قاعدة الاشتغال، ويكون مقتضاه لزوم الاتيان بالفرد المباح بحكم العقل.

ولكن يرد عليه اولا: انه ان كان يوجد اطلاق في هيئة الأمر فهو الذي يقتضي بقاء الوجوب ما لم‌يأت بالمتعلق، أي الفرد المباح، وان لم‌يوجد فيه اطلاق كما لو كان دليله لبيا، فيحتمل أن يكون عدم الاتيان بالفرد المحرم شرطا متأخرا في حدوث وجوب الاتيان بالفرد المباح، فمع الاتيان بالفرد المحرم يكون الشك في حدوث التكليف، فتجري البراءة.

وثانيا: لو فرضنا كون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بحدوثه فمع ذلك قد مر اختصاص قاعدة الاشتغال بموارد الشك في الامتثال خارجا دون الشك في المسقط شرعا، حيث يكون الشك فيه راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، نعم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء الوجوب في حق المكلف واما بناء على مسلك من لايرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيكون المرجع البراءة الشرعية عن بقاء التكليف دون قاعدة الاشتغال.

هذا بالنسبة الى وجوب الاداء، واما بالنسبة الى وجوب القضاء فلامجال لقاعدة الاشتغال، لكون الشك في حدوث التكليف بالقضاء، ولكن حيث ان مقتضى الفرض الثاني تمكنه من الفرد المباح داخل الوقت –والا لاندرج في الفرض الاول- فان اكتفى بالفرد المحرم من دون اعادة الى أن خرج الوقت، فيكون مقتضى اطلاق الهيئة في خطاب الأمر هو بقاء الوجوب الى آخر الوقت، فيحرز به فوت الواجب، فينقح موضوع دليل وجوب القضاء.

فالمهم هو التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الامر، دون قاعدة الاشتغال.

ثم انه قد يكون اثر صحة العبادة سقوط ذمة الغير، كما لو كانت عبادة نيابية، كصوم الحائض عن الميت، او واجبا كفائيا، فيمكن الاستناد في بطلانها وعدم اجزاءها عن الغير الى ظهور خطاب النهي في عدم وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب، بل مقتضى اطلاق الهيئة في خطاب الواجب الكفائي هو بقاء الوجوب ما لم‌يحصل متعلقه، وهو الفرد المباح، لامتناع اجتماع الأمر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد عقلا او عرفا.

الفرض الثالث: أن يكون النهي متعلقا بعنوان آخر غير العنوان المتعلق للامر، مع كون النهي نفسيا تحريميا، كما في الوضوء بالماء المغصوب، فبناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي في فرض وحدة المعنون ولو مع تعدد العنوان، وتقديم خطاب النهي فقد مر لزوم القول ببطلان المجمع مطلقا.

ولايخفى أن صاحب الكفاية اختار في بحث اجتماع الامر والنهي صحة المجمع اذا كان توصليا مطلقا، وصحته في فرض الجهل القصوري والنسيان دون العلم والعمد والجهل التقصيري فيما كان عباديا، لما فرض هناك من احراز الملاك في المجمع، بينما أنه حكم في المقام ببطلان العبادة المنهي عنها مطلقا، بدعوى أن النهي التكليفي عن العبادة حيث يدل على حرمتها الذاتية فلاتصلح لأن يتقرب بها، كما لايتمشى قصد القربة من الملتفت الى حرمتها.

والظاهر أن نظره في المقام الى الفرضين الاولين، دون هذا الفرض الثالث الذي تعلق النهي بغير العنوان المتعلق للأمر، ومن الواضح أنه في الفرضين الاوليين حيث تعلق النهي بنفس العنوان المتعلق للامر فلايشتمل العبادة المنهي عنها بعنوانها على الملاك، فلاتقع صحيحة حتى من الجاهل القاصر او الناسي، ووجه تخصيصه عدم تمشي قصد القربة بالملتفت الى الحرمة واضح، فانه اذا تخيل المكلف او قامت امارة على الأمر بعبادةٍ وعدم حرمتها فيمكنه قصد القربة، حيث يتخيل أن حال المولى عند اتيان هذا الفعل احسن من حاله عند تركه.

وأما بناء على جواز الاجتماع -كما هو المختار- ففي هذا الفرض الثالث فيحكم بصحة العبادة مع عدم تنجز الحرمة، لتمشي قصد القربة من المكلف بعد عدم علمه بالحرمة، كما ان العمل صالح لان يتقرب به، لعدم صدوره على وجه المبعدية واستحقاق العقاب، بل قد مر هناك عن جماعة من الاعلام صحة عبادة العالم العامد والجاهل المقصر ايضا في مورد اجتماع الأمر والنهي، كما هو الظاهر من كلام الفضل بن شاذان "ره" حيث ذكر أن الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنهم فصلَّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنه منهي عن ذلك صلَّى أو لم‌يصلِّ([[205]](#footnote-206))، وظاهر نقل الكافي له وعدم انكاره ارتضاءه به، وذكر السيد الامام "قده" أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى في حال العلم والعمد لولا الاجماع([[206]](#footnote-207)).

وذكر صاحب الكفاية "قده" أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلاإشكال في حصول الامتثال ولو في العبادات بإتيان المجمع بداعي الأمر، وإن كان معصية للنهي أيضا(**[[207]](#footnote-208)**).

كما افتى بعض الاجلاء "دام‌ظله" بصحة الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في المكان المغصوب حتى مع العلم والعمد([[208]](#footnote-209)).

وقد مر هناك أنه بالنظر العقلي لايمتنع أن يكون العمل الواحد مقربا ومبعدا معا من جهتين، فانه يتحقق في نفس المكلف داع إلهي الى الاتيان بعملٍ، ولكن يطبِّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب الاقتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به، ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا اومبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربية والمبعدية في عمل واحد، وانما المقِّرب صدور العمل بداع امتثال امر المولى، والمبِّعد صدور العمل مع تنجز حرمته، ففي مثال الوضوء بالماء المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الوضوء هو الداعي له نحو الاتيان بالوضوء، والا لما أتى به ابدا، فهذا يوجب القرب، ولايعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قربية، وحينئذ فلو اختار فردا متنجز الحرمة فيوجب ذلك ابتعاده عن المولى ايضا، ولاحاجة الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالوضوء بالماء المغصوب احسن من حاله عند تركه للوضوء رأسا وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القربة نحو اتيان جامع الوضوء ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوتٍ مع عدم احرازهم لرضى اصحابها، ولايقاس المقام بما اذا كان الشخص مريدا لارتكاب حرامٍ من غير ضرورة، وكان أمامه حرام اشد وحرام أخف، فترك الحرام الاشد خوفا من الله، وارتكب الحرام الاخفّ، فانه يعني أن تركه للحرام الاشد يكون بداع قربي، لاأن اختياره للحرام الاخف يكون بداع قربي، بينما أنه في المقام تحقق في نفسه الداعي القربي الى صرف وجود الواجب او صرف وجود ما فيه الملاك الذي يهتم به المولى، وانما طبّقه على الفرد الحرام بداعى شيطاني.

لكن المهم أن الارتكاز العقلائي والمتشرعي يأبى عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى للمقربية اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه.

الفرض الرابع: أن يتعلق النهي الغیري بالعبادة، كما لو تزاحم واجب موسع مع واجب مضیق، مثل تزاحم الصلاة في اول الوقت مع وجوب إزالة النجاسة عن المسجد الذي هو وجوب فوري، فبناء على ما ذكره جماعة من أنه حيث يكون الضد مانعا عن وجود الشيء، فيتوقف وجود الشيء على عدم ضده، من باب توقف الشيء على عدم مانعه، وحينئذ فعدم الصلاة في اول الوقت يكون مقدمة للإزالة الواجبة، فبناء على وجوب المقدمة شرعا فيجب ترك هذه الصلاة، وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي الغيري عن ضدّه العام أي نقيضه، فيتعلق النهي الغيري بالصلاة في اول الوقت المنافية للإزالة.

وكذا لو فرض التزاحم بين واجبين مضيقين، كما لو وجب عليه إنقاذ الغريق في ضيق وقت الصلاة ولكنه عصي واشتغل بالصلاة، فبناء على القول باقتضاء الأمر بالشیء للنهي عن ضده فيتعلق النهي الغیري بالصلاة التي هي ضد الواجب الأهم.

او فرض کون العبادة علة تامة لحرام کما لو کان الغسل بالماء البارد علة تامة للحرام وهو مرض المکلف، فبناء علی تعلق النهي الغیري بالعلة التامة للحرام فیتعلق النهي الغیري بهذا الغسل.

فقد منع جماعة من الاعلام کصاحب العروة والمحقق النائیني والسید الخوئي "قدهم" من اقتضاء النهي الغیري للفساد([[209]](#footnote-210)).

وقد ذکر المحقق النائيني "قده" فی وجه عدم اقتضاء النهي الغیري عن العبادة لفسادها أن المعتبر في صحة العبادة اشتمالها على المصلحة والمحبوبية، والنهي الغیري عن العبادة لاینافی ذلك، لان النهي الغيري لاينشأ عن المفسدة والمبغوضية في متعلقه، حتى لايمكن التقرب به، وانما هو ناش عن مقدمية ترك الضدّ لإتيان الواجب([[210]](#footnote-211)).

وفيه اولا: انه ان اراد أن مقدمية ترك الصلاة للازالة الواجبة لاتقتضي الا تعلق الحب الغیري بترك الصلاة، دون البغض الغیري باتیان الصلاة، ففيه أنه بناء على ان كل ضدّ مانع عن وجود ضده، فيتوقف وجود ضده على عدمه من باب توقف الشيء على عدم مانعه، وحينئذ فعدم الصلاة في اول الوقت يكون مقدمة للإزالة الواجبة، فبناء على وجوب المقدمة شرعا فيجب ترك هذه الصلاة، وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي الغيري عن ضدّه العام أي نقيضه، فيتعلق النهي والبغض الغيري بالصلاة في اول الوقت المنافية للإزالة، والمفروض امتناع اجتماع الحب والبغض فی شيء واحد ولو کان احدهما نفسیا والاخر غیریا، نعم البغض الغیري لاینافی المصلحة النفسیة فی الفعل، لکنها لاتصلح للمقربية لما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي ان قصد المصلحة بما هي هي ومن دون إضافته الى المولى لايكون مقربا.

على أنه فی المثال الثالث الذي يكون الواجب علة تامة للحرام لاريب في أن النهي الغيري ينشأ عن المبغوضية الغيرية بمقتضى ما ذكروه من أن علة المبغوض مبغوض بشهادة الوجدان.

وثانیا: ان النهي الغیري عن العبادة بعد ما کان مانعا عن تعلق الأمر بها کما هو مختاره، فقد ذکرنا سابقا انه لایوجد بعدئذ ما یکشف عن الملاك.

نعم يوجد وجه آخر في عدم اقتضاء النهي الغيري عن العبادة لفسادها، وهو أن الظاهر جواز اجتماع الأمر النفسي والنهی الغيري ولو مع وحدة العنوان، ولنفرض الكلام في المثال الثالث أي العلة التامة للحرام -حيث يكون هو القدر المتيقن من القول بالنهي الغيري- فانه اذا كان للحرام سببان احدهما واجب والآخر غیر واجب، کما لو کان الغسل بالماء سببا للضرر المحرم علی النفس، ولکن امکن ایجاد الضرر بسبب آخر کالمکث فی المکان البارد، فانه لامانع بشهادة الوجدان من تعلق النهي النفسي بایجاد العبد للضرر البلیغ علی نفسه، وکذا تعلق نهیه وبغضه الغیری بعلته التامة التی هي الاغتسال بالماء، وبین الأمر الترتبي بهذا الاغتسال بغرض استیفاء ملاکه المقتضي لحبه النفسي لولا تعلق البغض الغیري به، والمراد من الأمر الترتبی به هو الأمر به مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم‌یکن فرض تحقق الحرام مساوقا لتحقق الاغتسال، لعدم انحصار علته التامة به، ويمكن التقرب بهذا الفرد حيث يكون حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل بلحاظ ان المكلف اوجد ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، فانه لااشكال في ان حال المولى في تقدير اتيان هذا الفعل احسن حيث لم‌يخسر المولى حينئذ الا احد الملاكين، بخلاف ما لو ارتكب المكلف الحرام بالعلة الأخرى حيث يخسر المولى كلا الملاكين.

وان شئت قلت: ان المبغوضية الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبية الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فالغسل الذي يكون علة تامة لحرام أهم، حتى لو فرض كونه مبغوضا غيريا لأجل كونه علة تامّة للحرام، لكن حيث يشتمل على مصلحة تقتضي محبوبيته في حد ذاته فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض ان حال المولى حين الإتيان بالغسل احسن من حاله فيما لو تحقق الضرر على النفس بسبب آخر لايكون محبوبا للمولى في حد ذاته ولايشتمل على مصلحة أبدا.

وهكذا الحال فيما کان للواجب فردان احدهما سبب للحرام والآخر لیس سببا للحرام، کما لو کان الغسل بالماء البارد سببا للضرر المحرم علی النفس، مع تمکنه من الغسل بالماء الحار الذی لایکون سببا للضرر، فلامانع من اجتماع النهي النفسي بایجاد الضرر ویتبعه النهي والبغض الغیري بعلته التامة التي هي الاغتسال بالماء البارد، مع الأمر بالاغتسال بغرض استیفاء ملاکه، بل لامانع من تعلق الحب النفسي بجامع الاغتسال المنطبق علی الاغتسال بالماء البارد ایضا، وان کانت خصوصیة هذا الفرد مبغوضة بملاك علیته للحرام.

هذا وقد تقدم اختلاف النهي الغیري عن النهي النفسي في أن النهي النفسي اذا تنجز علی المکلف فیمنع من مقربیة العمل لکون الاتیان بمتعلقه عصیانا ومبعدا عن المولی ومقتضیا للعقاب فلایصح التقرب به، وهذا البیان لایأتی فی النهي الغیري، واستتباع مخالفته لمخالفة التکلیف النفسي لایوجب عدم صلاحیة متعلقه لأن یتقرب به.

نعم لو كان کل فرد من هذا الحرام مسببا عن الواجب، کما کان کل فرد من الواجب سببا للحرام، فلابد حينئذ من الکسر والانکسار بین الواجب والحرام وترجیح ما هو اقوی ملاکا في مقام التأثیر فی الحکم الفعلی.

ثم ان السید الصدر "قده" قد اختار عدم اقتضاء النهي الغيري عن العبادة للفساد([[211]](#footnote-212))، وهذا لایتم علی مبناه من أن مقتضی خطاب الأمر اذا دل علیه الدلیل اللفظي هو کون متعلقه محبوبا، وحب الجامع یستلزم حب کل فرد علی تقدیر ترک سائر الافراد([[212]](#footnote-213))، وأنه یستحیل اجتماع الحب والبغض فی شيء واحد بعنوان واحد ولو کان احدهما غیریا والآخر نفسیا([[213]](#footnote-214))، مع ضم ما يترآى منه من أن حیثیة المقدمیة للواجب او العلیة للحرام حیثیة تعلیلیة لتعلق الحب او البغض الغیریین بالعنوان الذاتي للفعل، ولیست حیثیة تقییدیة بأن یکون متعلقهما عنوان مقدمة الواجب او العلة التامة للحرام، حتی یتعدد بذلك العنوان المتعلق للامر النفسي والنهي الغیري.

نعم یمکن أن یکون مقصوده أنه لو فرض تعدد العنوان المتعلق للامر النفسي والنهي الغیري فیختلف هذا النهي الغیري عن النهي النفسي، فان النهي النفسي المتنجز علی المکلف -کما في اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب فی الصلاة فی المکان المغصوب عمدا- یمنع من التقرب، حیث مر لزوم صدور العبادة بداع الهی غیر مقترن بداع شیطانی، فان الارتکاز المتشرعی قائم علی أن الله لایطاع من حیث یعصی، وهذا یختص بالنهي التحریمي النفسي المنجز، وأما النهي الغیري فمخالفته لاتکون بنفسها مبعدة عن المولی وموجبة لاستحقاق العقاب، وهذا لابأس به.

الفرض الخامس:أن يتعلق النهي الكراهتي بالعبادة وقد تقدم الكلام فيه مفصلا في بحث اجتماع الأمر والنهي، وحاصل ما اخترناه هناك أنه لايمكن اجتماع الامر بشيئ مع النهي الكراهتي عنه، فلو كان صوم يوم عاشوراء مكروها بالكراهة المصطلحة لم‌يمكن وقوعه عبادة، نعم لامانع من اجتماع الامر بصرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها، كما لو امره المولى بشرب الماء، ونهاه عن شرب الماء البارد لكونه موجبا لصداعه، حيث يجتمع حب صرف وجود شرب الماء مع بغض فرد منه لاشتماله على مفسدة، ولكن حيث يكون وافيا بملاك الواجب فلايتقيد الواجب بغيره، وهكذا الحال فيما اذا تعلق الامر بصرف وجود طبيعة وتعلق النهي الكراهتي بعنوان أخر ينطبق على بعض افراد تلك الطبيعة.

### تنبيهات

التنبيه الاول: قد ذكرنا أن ظاهر خطاب النهي عن عبادة بعنوانها هو الارشاد الى فسادها، دون الحرمة الذاتية، ومنشأ ذلك هو ان الأثر المترقب في العبادة حيث يكون هو الصحة بامتثال الأمر او الاجزاء عنه -كما في اجزاء الاتمام في موضع القصر في حال الجهل- بحيث لولا ذلك لما كان هناك داع الى الاتيان بها، فصار خطاب النهي عن العبادة ظاهرا في الإرشاد الى عدم ترتب ذاك الأثر، كما ان النهي عن المعاملة يكون ظاهرا في الإرشاد الى عدم ترتب الأثر المترقب منها وهو الملكية ونحوها، مع عدم كون النهي فيها واردا في مورد توهم الوجوب.

وأما ما في البحوث من أن منشأ عدم ظهور النهي عن العبادة في الحرمة الذاتية اندراج خطاب النهي عن العبادة في قاعدة ورود النهي في مقام توهم الأمر، فان العبادة من حيث أنها عبادة مما يترقب أن يتعلق به الامر، فيحمل على الارشاد الى عدم الأمر([[214]](#footnote-215))، ففيه أن لازم كلامه أنه لو شك في إجزاء الصوم في السفر مثلا فلايمكن التمسك بقوله "لاتصم في السفر" لاثبات عدم الاجزاء، اذ غاية مايدل عليه بناء على ما ذكره هو انتفاء الأمر به، وهو لاينافي الاجزاء من باب كونه مسقطا للامر، مع أنه لاينبغي الاشكال في ظهوره في الارشاد الى فساد الصوم في السفر.

هذا ولايخفى أنه قد يكون خطاب النهي عن عبادة في مقام توهم وجوبها فلايكون ظاهرا في نفي المشروعية والاستحباب.

وأما خطاب النهي عن فعلٍ في العبادة او في ايّ مركب آخر فالمشهور هو ظهوره في الارشاد الى المانعية، كما أن خطاب الأمر بشيء في المركب يكون ظاهرا عندهم في الارشاد الى الجزئية او الشرطية، هذا اذا لم‌يكن خطاب النهي واردا في مقام توهم وجوب الاتيان بشيء في المركب والا فلايظهر منه المانعية بل غايته نفي الوجوب.

ولكن لم‌يطبّق المشهور قاعدة ظهور النهي عن شيء في المركب في الارشاد الى المانعية في عدة فروع فقهية:

منها: التزام المشهور بالحرمة النفسية لقطع رأس الذبيحة او تنخيعها قبل زهوق روحها، مع أن مقتضى هذه القاعدة ظهور خطاب النهي عنهما في الارشاد الى مانعيتهما عن التذكية.

ومنها: التزامهم بالوجوب النفسي للموالاة العرفية بين الطواف وصلاته، مع أن مقتضى القاعدة حمل النهي عن تأخير صلاة الطواف بعد الاتيان بطواف الفريضة في صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبدالله قال سألته عن ركعتي طواف الفريضة قال: لاتؤخرها بساعة، اذا طفت فصل([[215]](#footnote-216))، على الارشاد الى المانعية، كما هو مختار جماعة بحيث لو فاتت الموالاة العرفية بطل الطواف.

ومنها: التزامهم بالحرمة النفسية لتأخير السعي الى غدٍ، مع أن مقتضى القاعدة حمل النهي في مثل صحيحة العلاء قال سألته عن رجل طاف بالبيت فأعيى أيؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا([[216]](#footnote-217))، على الارشاد الى مانعية تأخير السعى الى الغد مع التمكن، فلو أخره الى غدٍ لزمته اعادة الطواف، كما هو مختار جماعة.

ومنها: التزامهم بعدم قدح الخروج من مكة ولو عمدا اذا دخل في الشهر الذي تمتع فيه، مع أنه قد يقال بأن ظاهر خطاب النهي عن الخروج عن مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج هو الارشاد الى مانعيته، ولذا التزم بعض الاجلاء ببطلان عمرة التمتع لو خرج من مكة عمدا وان دخل في نفس الشهر.

كما أنه بالنسبة الى خطاب الأمر بشيء في المركب توجد موارد لم‌يلتزم المشهور بالارشاد فيها الى الجزئية او الشرطية:

منها: حملهم الأمر بمتابعة المأموم للامام في الافعال على الوجوب النفسي.

ومنها: حملهم الأمر بسجود السهو في فرض الإتيان بموجبات سجود السهو على الوجوب النفسي، مع أن الوارد في الخطاب أنه يسلم ثم يسجد سجدتي السهو، ومقتضى القاعدة ظهوره في الارشاد الى الجزئية.

وقد يخطر بالبال أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطية عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعية كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي الوجوب او التحريم النفسيين، والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي ذلك يشكل الجزم بظهور الخطاب في الارشاد كما في هذه الموارد، على أنه في مثل النهي عن خروج المتمتع عن مكة او الأمر بسجود السهو توجد قرينة خاصة على النفسية، وهي ما ورد في الاول من أن المتمتع محتبس بالحج لايخرج حتى يقضي الحج، وما ورد في الثاني من تعليل وجوب سجود السهو بكونه ارغاما لأنف الشيطان، وهما متناسبان مع التکليف النفسي.

واذا شكّ في ظهور خطاب الأمر بشيء في المرکب او النهي عن شيء في المركب في التکليف النفسي او الارشاد الى الجزئية اوالشرطية او المانعية كما لو شك في كون خطاب الأمر بالموالاة بين الطواف وصلاته ظاهرا في الوجوب النفسي او الارشاد الى الشرطية فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالطواف لنفي احتمال تقيد الطواف بالموالاة بينه وبين صلاته، و لازمه كون وجوب الموالاة نفسيا، و لازم الأمارة حجة، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي، نعم لولم‌ينعقد اطلاق في خطاب الأمر بالطواف يكون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للموالاة او بكونها شرطا في صحة الطواف منجزا، لتعارض البراءة عن تقيد الطواف بالموالاة مع البراءة عن وجوبها النفسي، فيلزم الاحتياط بعدم ترك الموالاة حتى لو أراد إعادة الطواف، وذلك لاحتمال الوجوب النفسي للموالاة، كما انه لو أخلّ بالموالاة فيحتاط باعادة طوافه، وذلك لاحتمال شرطية الموالاة في صحة الطواف.

التنبيه الثاني: ان النهي التكليفي عن العبادة قد يكون متعلقا بذات العبادة، وقد يكون متعلقا بها بقصد القربة، ومن قبيل الاول ما ورد في موثقة مسعدة بن صدقة ان قائلا قال لجعفر بن محمد (عليه‌السلام) جعلت فداك، إني أمرّ بقوم ناصبية، وقد أقيمت لهم الصّلاة، وأنا على غير وضوء، فإن لم‌أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا، أفأصلّي معهم، ثمّ أتوضأ إذا انصرفت وأصلّي، قال جعفر بن محمد (عليه‌السلام) سبحان اللّه أفما يخاف من يصلّي من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفا([[217]](#footnote-218))، ومن قبيل الثاني صوم يوم العيدين فانه بناء على استظهار حرمته الذاتية من مثل قوله (عليه‌السلام) "صوم يوم العيدين حرام" فظاهره حرمة الاتيان بصوم واجد لجميع الاجزاء والشرائط لولا كونه صوم يوم العيد، ومن جملة الشرائط قصد القربة، وقد كنا ندعي في الدورة السابقة ظهور التعبير بالحرمة في الحرمة الذاتية دون مجرد الارشاد الى الفساد، بخلاف التعبير بمثل صيغة النهي كقوله "لاتصم في السفر" فانه لايظهر منه اكثر من الارشاد الى الفساد، ولذا كنا نفصل بين الصوم في السفر والصوم في العيدين بثبوت الحرمة الذاتية لصوم العيدين دون الصوم في السفر، الا أنا وجدنا ورود التعبير في الصوم في السفر بأنه معصية، فقد ورد في موثقة عَمَّار "لايحلّ لَه الصوم في السفر فريضة كان أو غيره والصوم في السفر معصية([[218]](#footnote-219))"، فإما أن ندعي ما يقرب الى الذهن من عدم ظهور التعبير بالحرمة والمعصية في العبادة في أكثر من الحرمة التشريعية ما لم‌يكن هناك قرينة خاصة كما في موثقة مسعدة، او نلتزم بما التزم به بعض الاجلاء من الحرمة الذاتية في الصوم في السفر ايضا.

وقد يقال بحرمة صوم العيدين لما ورد في معتبرة حنان بن سدير عن أبيه عن أبي جعفر "عليه‌السلام" قال سألته عن صوم يوم عرفة فقال كان أبي لايصومه، قلت ولم‌ذاك جعلت فداك، قال إن يوم عرفة يوم دعاء ومسألة، وأتخوَّف أن يضعفني عن الدعاء وأكره أن أصومه وأتخوَّف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم([[219]](#footnote-220))، حيث انه لو لم‌يكن صوم عيد الاضحى حراما ذاتيا لم‌يكن هناك خوف من صوم اليوم الذي يشك أنه يوم عرفة او يوم الاضحى، وحينئذ فتثبت الحرمة الذاتية لصوم يوم الفطر بعدم احتمال الفرق بينهما، ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه يكفي في صحة هذا التعبير أنه لو اتفق كونه يوم الاضحى وقع صومه فاسدا وذهب تعبه سدى واقعا وان كان انقيادا.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "قده" أن صوم العيدين حرام ولو كان بدون قصد القربة، وكذا صوم ايام التشريق لمن كان بمنى، وأما الصيام غير المشروع مثل الصوم في السفر حرام اذا كان بقصد القربة والا لم‌يكن صوما شرعا وانما هو تصرف شخصي بحت([[220]](#footnote-221)).

اقول: تبين بما ذكرناه منشأ التفصيل بين مثل صوم العيدين والصوم في السفر، ولكن لم‌نعرف وجه ما ذكره من أن الصوم غير المشروع مثل الصوم في السفر حرام اذا كان بقصد القربة، فانه كما اعترف هو في الاصول لايظهر من خطاب النهي عن عبادة أكثر من حرمتها التشريعية، ومن الواضح أن قصد القربة رجاء واحتياطا لايستلزم التشريع، ولذا يجوز لمن لم‌يعلم أن وظيفته الصوم في سفره او الافطار ان يصوم احتياطا ثم يقضيه، بل هذا هو المتعين بمقتضى العلم الاجمالي ما لم‌تقم حجة شرعية تفصيلية عنده على وظيفته.

ومن الموارد التي توجد قرينة خاصة على حرمته الذاتية صلاة الحائض فقد ورد في صحيحة خلف بن حماد الكوفي أنه تزوج بعض أصحابنا جارية فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لاينقطع نحوا من عشرة أيام قال فأروها القوابل ومن ظنوا أنه يبصر ذلك من النساء فاختلفن فقال بعض هذا من دم الحيض وقال بعض هو من دم العذرة فسألوا عن ذلك فقهاءهم- كأبي حنيفة وغيره من فقهائهم فقالوا هذا شي‏ء قد أشكل والصلاة فريضة واجبة فلتتوضأ ولتصل وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض فإن كان دم الحيض لم‌يضرها الصلاة وإن كان دم العذرة كانت قد أدت الفرض ففعلت الجارية ذلك وحججت في تلك السنة فلما صرنا بمنى بعثت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه‌السلام... فقلت له إن رجلا من مواليك تزوج جارية فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لاينقطع نحوا من عشرة أيام وإن القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها أن تصنع قال فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها إن أحب ذلك، فقلت له وكيف لهم أن يعلموا أيما هو حتى يفعلوا ما ينبغي...([[221]](#footnote-222)).

فان فقهاء العامة افتوا لتلك الجارية بلزوم الاحتياط بالجمع بين الاتيان بالصلاة وبين ترك محرمات الحائض، بينما أن الامام (عليه‌السلام) قال: ان كان دم حيض فلتتق الله ولتمسك عن الصلاة، وهذا ظاهر في الحرمة الذاتية فانه لو كانت الحرمة تشريعية لم‌تتناف مع الاتيان بها احتياطا، وهذا ما استظهره المحقق الهمداني "قده" حيث ذكر أن الصحيحة كالصريح في كون الأمر دائراً بين المحذورين، وأن المورد مما لايمكن فيه الاحتياط، ولذا أشكل الأمر على‏ السائل وقال كيف لهم أن يعلموا أيّما هو، حتى يفعلوا ما ينبغي، ويستشم من تعبير الإمام (عليه‌السلام) كونه تعريضا على‏ فقهاء العامة مثل أبي حنيفة ونظراءه حيث أمروها بالاحتياط، وقالوا: هذا شي‏ء قد أُشكل، والصلاة فريضة واجبة، فلتتوضأ وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض، فإن كان دم الحيض لم‌تضرها الصلاة، وإن كان دم العذرة كانت قد أدّت الفريضة، ومن الواضح أنه لو لم‌تكن الصلاة محرّمة عليها ذاتاً، لكان الاحتياط في محله، ولم‌يتوجه عليهم التعريض.

واستدل ايضا بروايات الاستظهار الدالّة على‏ وجوب ترك العبادة أو جوازه عند احتمال كونه حيضا، وقد سمّاه في بعض تلك الروايات بالاحتياط([[222]](#footnote-223))، فلو لم‌يكن فعلها حراما ذاتياً لما كان الترك احتياطا أبدا، بل كان الاحتياط فعلها برجاء مطلوبيتها في الواقع([[223]](#footnote-224)).

وما افاده تام جدا.

ثم لايخفى أنه لايظهر من هذه الصحيحة حرمة ذات الصلاة على الحائض ولو من دون قصد القربة كما لو صلّت بقصد تعليم الصلاة لبنتها، فانه لايظهر منها أكثر من حرمة الاتيان بالصلاة الصحيحة لولا حيضها وهي الصلاة مع قصد القربة، وفتوى فقهاء العامة التي أنكرها الامام (عليه‌السلام) كانت بأن تصلي احتياطا، وهذه الصلاة تشتمل على قصد القربة، لكن ما ذكرناه يكون مع قطع النظر عن موثقة مسعدة، والا فهي تدل على حرمة الصلاة بغير طهارة ولو من دون قصد القربة، وهذا يشمل صلاة الحائض من دون قصد القربة.

**التنبيه الثالث**: ذکر فی البحوث أن العبادة لو لم‌تکن محرمة ذاتیة بل کانت محرمة تشریعیة، فمع ذلك توجب الحرمة التشریعیة فساد العبادة.

توضیح ذلك: أنه ان كان المکلف يعلم بعدم کون العبادة مأمورا بها اصلاً، فأتی بها المکلف بقصد أنها مأمور بها فلااشکال فی فساد العبادة علی اساس عدم تعلق الأمر بها فی نظر هذا المکلف لیتقرب بها، مع قطع النظر عن أن المکلف یأتی بها علی نحو التشریع ام لا.

وأما لو افترض أن المکلف کان شاکا فی أنها مأمور بها ام لا، فأتی بها بقصد أنها مأمور بها جزما، فتفسد العبادة بنکتة التشریع، وان فرض ثبوت الأمر واقعا، لاحد وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما هو الصحیح من أن حرمة التشریع تعني حرمة الفعل الذی یأتی به المکلف بقصد التشریع، لأن عنوان التشریع ینطبق علی هذا الفعل، فاذا تعلقت به الحرمة فتوجب بطلان العبادة بالبراهین المذکورة سابقا فی فرض الحرمة الذاتیة للعبادة.

الوجه الثانی: انه ولو سلم عدم انطباق عنوان التشریع علی الفعل الخارجی لانطباقه علی اسناد ما لم‌یعلم کونه من الدین الی الدین وهذا امر قلبی، مع ذلك یقال ان حرمة التشریع تکفی لجعل القصد المحرک للعمل قصدا محرما، ومعه لایمکن أن یکون مقربا، فکم فرق بین الحرمة التشریعیة والحرمة الذاتیة، فانه فی الحرمة الذاتیة کان بالامکان التقرب بقصد الهی یتفق وجوده، وأما فی الحرمة التشریعیة فنفس القصد المحرك للعمل یکون قصدا شیطانیا فلایمکن التقرب علی اساسه.

الوجه الثالث: انه ولو سلم عدم تعلق الحرمة الشرعیة لابالفعل الخارجی ولابنفس القصد والاسناد، فیکفی حکم العقل بقبح هذا الاسناد والقصد لکونه موجبا لهتك حرمة المولی وتضییع حقه، ومعه فیستحیل أن یکون مقربا الی المولی([[224]](#footnote-225)).

ويرد على ما ذكره في الوجه الاول اولا: ان حرمة عنوان التشريع لم‌ترد فی خطاب شرعی، وما هو الوارد انما هو النهی عن البدعة، والافتراء علی الله، والقول علی الله بغير علم، وأن يدين الله بما لايعلم، فقد قال تعالی "حرم عليکم... وأن تقولوا علی الله ما لاتعلمون([[225]](#footnote-226))" وورد فی صحيحة هشام بن سالم قال قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام) ما حق الله على خلقه قال أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لايعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه([[226]](#footnote-227))‏، وفی صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لي أبو عبد الله (عليه‌السلام) إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم([[227]](#footnote-228)).

ولايصدق شيء من هذه العناوين على العبادة المأمور بها واقعا، وان كان شاكا في الأمر بها ومع ذلك قصد الأمر جزما، أما عنوان البدعة فمن الواضح عدم شموله لما اذا کانت العبادة مشروعة واقعا، ولکن المکلف لم‌يکن يعلم بذلك.

وأما ما ذکره بعض الاعلام "قده" من أن عنوان البدعة يعني الابتداع فی الدين وهو يساوق التشريع والبناء على ثبوت حكم لا ثبوت له واقعا، وهذا لاينطبق على الفعل الخارجی([[228]](#footnote-229))، فهو مخالف لظاهر عنوان البدعة من صدقه على الفعل الخارجي، ويشهد له ما ورد فی صحيحة زرارة وابن مسلم والفضيل قالوا سألناهما عن الصلاة في رمضان نافلة بالليل جماعة فقالا إن النبي (صلی‌الله‌عليه‌وآله) كان إذا صلى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله ثم يخرج‏ من آخر الليل إلى المسجد، فيقوم فيصلي، فخرج في أول ليلة من شهر رمضان ليصلي كما كان يصلي، فاصطفّ الناس خلفه، فهرب منهم إلى بيته، وتركهم ففعلوا ذلك ثلاث ليال، فقام في اليوم الرابع على منبره، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال أيها الناس إن الصلاة بالليل في شهر رمضان النافلة في جماعة بدعة، ألا وإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار([[229]](#footnote-230)).

نعم وقع الخلاف في أن البدعة هل تتقوم بسنّ عمل او الاتيان به بقصد كونه من الدين، بأن ينسبه الى الشارع او يرى لنفسه حق ادخال ذلك في الدين، او يكفي فيها أن يتراءى منه ذلك، ظاهر المشهور الاول وبناء عليه لو التزم بالتكتف في الصلاة، بل أمر الناس بذلك من باب اظهار الادب أمام الله من دون أن يلتزم بتعلق أمر الشارع به، او يقصد جزئيته للصلاة، لم‌يكن بدعة، وقد ذهب جمع من الاعلام الى الثاني بدعوى أن كثيرا من البدع لم‌تكن عادة مما يرى اصحابها لأنفسهم حق ادخالها في الدين، كما كان لرسول الله (صلى الله عليه وآله) ولاية التشريع، ولم‌يكونوا ينسبونها الى الدين، وان تخيل أتباعهم شيئا فشيئا كونها من الدين، لكن الانصاف عدم تمامية القول الثاني، فانه يؤدي الى كون كل كيفية تعوّد عليها المكلف في امتثال عبادةٍ بدعة، اذا لم‌يرد خصوص ذلك في الشريعة، وهذا مما لايمكن الالتزام به، ودعوى خروج كثير من البدع عن تعريف البدعة بناء على القول الاول غيرمتجه، فان كثيرا من المبدعين كانوا يرون لانفسهم الولاية على حذف حكم من الدين واضافة حكم آخر، او كانوا ينسبونها الى الدين.

وما ذكرناه في عنوان البدعة من عدم شمولها لما اذا کانت العبادة مشروعة واقعا، يجري بعينه في عنوان الافتراء والکذب علی الله، واما عنوان التدين بما لايعلم، او القول بغير علم فلايصدق علی الفعل الخارجی.

وثانيا: لو دل الدليل علی حرمة عنوان التشريع فهو ظاهر فی ادعاء ما لايعلم کونه من الدين أنه من الدين وهذا لاينطبق علی الفعل الخارجی.

ولو قيل بأن التشريع من المحرمات العقلائية بلحاظ انه تصرف في سلطان المولى، فعلى فرض تماميته فمع ذلك لايمكننا الجزم بأن بناء العقلاء والارتكاز العرفي علی کون المحرم هو الفعل الخارجي المأتي به بعنوان موافقة أمر المولى بل لعله فعل النفس.

وثالثا: لو فرضنا انطباق عنوان التشريع علی الفعل الخارجي، وقلنا بحرمته شرعا، فمع ذلك حيث يتعدد عنوان متعلق الأمر والنهي، ففی فرض المندوحة لامانع من اجتماع الأمر بالعبادة والنهي عن التشريع، نعم قد مرّ بطلان عبادة العالم العامد والجاهل المقصر في مورد الاجتماع.

ويرد على ما ذكره في الوجه الثاني من کفاية حرمة نفس القصد في فساد العبادة أنه انما يتم فيما اذا کان ذلك القصد محرکا له نحو العبادة، وليس الأمر کذلك دائما، بل قد يکون انبعاثه في فرض عدم العلم بالامر عن رجاء الأمر، وانما يکون التشريع مقارنا له، وبهذا يندفع الوجه الثالث من کفاية قبح التشريع عقلا في فساد العبادة ايضا.

هذا كله اذا كان التشريع في اصل الامر، وأما اذا كان التشريع فی کيفية الامر، كأن بنى على كون الأمر وجوبا مثلا، ولكنه كان يعلم او يحتمل كونه ندبا فالامر اسهل بعد انبعاثه عن بعث المولى، فانه انما يحکم بفساد العبادة لو کان المحرك نحو العبادة هو التشريع.

وهكذا لو كان تشريعه في زيادة جزء في المركب كالغسلة الثالثة في الوضوء فانه لايوجب بطلان الوضوء ما لم‌يوجب اشكالا من جهة أخرى كما لو كانت الغسلة الثالثة في اليد اليسرى التي يمسح ببلتها، فانه يوجب أن يكون المسح بغير بلة الوضوء، وكذا التكتف في الصلاة فانه لايوجب بطلان الصلاة، الا أن يقصد جزئيته للصلاة، فتبطل صلاة الفريضة لأجل الزيادة العمدية فيها.

### اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد

المقام الثاني: في اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة لفسادها، ولهذا النهي اقسام، فانه تارة يتعلق النهي بالسبب، وأخرى بالمسبب وثالثة بترتيب المكلف الأثر على المعاملة، مثل تصرف البائع في الثمن او تصرف المشتري في المثمن، والمراد بالسبب هو الايجاب والقبول، كما أن المراد من المسبب ايجاد النتيجة القانونية للمعاملة كملكية البايع للثمن وملكية المشتري للمبيع.

وقد مر في بحث الصحيح والاعمّ أن اسماء المعاملات وضعت للسبب، فان من الواضح عدم تقوّم صدق البيع مثلا بتحقق المسبب أي الملكية العقلائية ولاالشرعية، ولذا يقال باع الغاصب مال الغير او باع الحر نفسه، مع عدم تحقق المسبب فيهما عقلاء ولاشرعا، وعليه فيكون النهي التكليفي عن البيع نهيا عن السبب دائما، كالنهي عن البيع وقت النداء، او بيع الخمر، او بيع العبد المسلم من الكافر، او بيع المصحف، وانما يكون النهي عن ايجاد الملكية العقلائية او الشرعية نهيا عن المسبب، كما سيأتي توضيحه.

فالكلام يقع في ثلاثة موارد:

### النهي عن السبب

المورد الاول: ان يتعلق النهي بالسبب، كالبيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في فرض وجوبها التعييني، بناء على استظهار حرمته من قوله تعالى "اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع"([[230]](#footnote-231))، فان من الواضح عدم منشأ لتوهم اقتضاءه عقلا لبطلان المعاملة، فان مبغوضية انشاء البيع بما أنه فعل من الافعال لاينافي المصلحة في امضاءه والحكم بصحته، فيكون نظير غسل المتنجس بالماء المغصوب، فان حرمته ومبغوضيته لاتنافي سببيته لحصول الطهارة شرعا.

نعم ظاهر النهي التكليفي عن عقدٍ بعنوانه لولا القرينة الخاصة هو فساد العقد، كما في قوله "لعن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله الخمر وبائعها ومشتريها...([[231]](#footnote-232))، لأن الظاهر منه حرمته باعتبار كونه آلة للنقل والانتقال، وهذا يعني المفسدة في النقل والانتقال، فلاملاك في امضاءه، وهكذا ما ورد في بيع السلاح من أعداء الدين، كقوله "كفر باللّه العظيم من هذه الأمّة بائع السلاح من أهل الحرب‏([[232]](#footnote-233))، فان ظاهره مبغوضية نقله وانتقاله، وهذا ينافي امضاء بيعه والامر بالوفاء به.

فيختلف عن النهي التكليفي بعنوان آخر منطبق على البيع، كحنث النذر، والتخلف عن الشرط، ونحو ذلك.

وهكذا في مثل النهي عن البيع وقت النداء، حيث أن نكتته المزاحمة مع صلاة الجمعة، لامبغوضية النقل والانتقال، نعم قد يقال في مثله مما تعلق النهي عن العقد بعنوانه ولو لنكتة أخرى غير مبغوضية النقل والانتقال بأن خطاب النهي يمنع اثباتا من التمسك بمثل قوله تعالى "احل الله البيع"، ولكنه انما يتم في مثل هذه الآية مما يكون ظاهرها الحلية المطلقة أي الحلية التكليفية والوضعية معاً، فانه لو كان البيع حراما تكليفا لم‌يتناسب أن يقال بأنه حلال ولو كان صحيحا وضعا، ولايتم في مثل قوله تعالى "الا أن تكون تجارة عن تراض منكم" او "اوفوا بالعقود" وأما اذا لم‌يتعلق الحرمة بعنوان البيع، بل تعلقت بعنوان آخر منطبق عليه، فانه لاينافي الحلية من حيث البيع، فلاتمنع من التمسك بآية "احل الله البيع".

### النهي التكليفي عن المسبب

المورد الثاني: ما اذا تعلق النهي التكليفي بالمسبب، ويقع الكلام فيه في جهتين:

الجهة الاولى: في امكان النهي عن المسبب، وقد منع عنه السيد الخوئي "قده" بدعوى أنه لاسببية ولامسببية في باب انشاء العقود والايقاعات، فان الانشاء عبارة عن ابراز امر نفساني، فالبيع عبارة عن ابراز البايع ملكية المبيع للمشتري بازاء الثمن، وابراز المشتري قبول هذا الاعتبار، فان امضاه الشارع يترتب عليه الاثر والا فلا، فهنا امور ثلاثة: اولها اعتبار المتبايعين للملكية، وثانيها ابراز هذا الاعتبار، وثالثها اعتبار الشارع للملكية ويعبر عنه بالامضاء، فاتضح أنه لاسببية ولامسببية في العقود والايقاعات، وانما يكون فعل المكلف وهو الاعتبار والابراز موضوعا لاعتبار الشارع، وحيث انه لايعقل تعلق النهي الا بفعل المكلف، وأما اعتبار الشارع فهو غير قابل للنهي عنه، فانه اذا فرض كون الاعتبار الشرعي في مورد مبغوضا فالشارع لايوجده بنفسه، لاأنه ينهى المكلف عنه كما هو ظاهر، وكذا مجرد الاعتبار النفساني للمكلف من دون ابرازه لايكون منهيا عنه لأنه لايترتب عليه اثر عرفا او شرعا، ولايصدق عليه البيع ولاسائر العناوين الموضوعة للأثر، فالمنهي عنه دائما هو الاعتبار النفساني المبرز([[233]](#footnote-234)).

اقول: يمكن ارجاع ما ذكره الى ايرادين:

الايراد الاول: ما محصله أنه تارة يراد بالمسبب المسبب الشخصي وأخرى يراد به المسبب العقلائي وثالثة يراد به المسبب الشرعي فالسبب في مثل البيع هو الإيجاب والقبول، والمسبب الشخصي هو الملكية التي اعتبرها كل من المتعاملين للآخر، والمسبب العقلائي هو الملكية العقلائية المترتبة على الايجاب والقبول والمسبب الشرعي هو الملكية الشرعية المترتبة على الايجاب والقبول والمسبب العقلائي او الشرعي فعل العقلاء والشرع، ولامعنى لامر المكلف او نهيه بما ليس فعلا لنفسه.

و فيه ان ايجاد المسبب العقلائي او الشرعي فعل المتعاملين بالتسبيب، حيث ان إنشاء المسبب العقلائي والشرعي كالملكية العقلائية او الشرعية وان كان فعل العقلاء والشرع، لكن فعليته تكون بوجود موضوعه الذي هو فعل مباشري للمتعاملين، فتكون فعليته بيد الشخص، فيصح ان يقال انه اوجد الملكية العقلائية او الشرعية، فيصح ان يتعلق به الأمر والنهي، كما تعلق الأمر بتطهير المسجد وتعلق النهي بتنجيسه.

الايراد الثاني: انه اذا لم‌يكن المسبب الشرعي مشتملا على المفسدة ومبغوضا عند الشارع فلامعنى للنهي عنه، وان كان مشتملا على المفسدة ومبغوضا عنده فمعنى ذلك عدم المصلحة في هذا المسبب الشرعي فلامجال حينئذ لاعتباره شرعا.

وفيه اولا: انه يمكن أن تكون في المسبب الشرعي -كالملكية الشرعية للمشتري الكافر بالنسبة الى العبد المسلم- مفسدة ملزمة، ولكن تحدث بعد البيع مصلحة اقوى في حكم الشارع بملكية الكافر له، فيكون الداعي من النهي عن ايجاد المسبب الشرعي اجتناب المكلف عن البيع، ولكن لأجل حفظ مصلحة الملكية الشرعية بعد انشاء البيع فيعتبر الشارع الملكية الشرعية على تقدير تحقق البيع.

كما يمكن أن تكون في قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي مصلحة، وان كان في نفس ايجاد هذا المسبب مفسدة ملزمة، ومن هنا يمضي الشارع بيع العبد المسلم من الكافر حتى يكون المكلف قادرا على ايجاد الملكية الشرعية، ومع ذلك ينهاه عن ايجادها.

ويمكن أن تكون المصلحة الملزمة في ترك المكلف باختياره ايجاد المسبب الشرعي، فيمضي الشارع هذا البيع كي يتمكن المكلف من تركه باختياره، والّا كان تركه لايجاد المسبب الشرعي بلااختياره وهذا لايوجب استيفاء المصلحة الملزمة، ولعل هذا هو مراد بعض الاعلام من دعوى امكان أن يكون الملاك في كون المكلف قادرا على ايجاد المسبب الشرعي، ومع ذلك يجتنب عنه، فلابد أن يمضي الشارع هذا البيع حتى يقدر المكلف على ايجاد المسبب الشرعي، ومع ذلك ينهى عن ايجاده، وهذا يرجع لبّا الى أن ملاك النهي في ترك المسبب مختص بفرض قدرته عليه بحيث تكون القدرة شرطا للاتصاف، لكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأن ظاهر النهي هو اشتمال متعلقه على المفسدة، لااشتمال تركه على المصلحة، ولايتعقل هذا الاحتمال مع الاحتفاظ على اشتمال متعلق النهي على المفسدة، فانه لايعقل كون قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي شرطا في اتصافه بالمفسدة، بحيث لو كان عاجزا عنه لم‌يكن فيه أية مفسدة، فان اتصاف الفعل بالمفسدة انما يلحظ بالنسبة الى ظرف وجوده المساوق لقدرته على ارتكابه، نعم يمكن ان يكون القدرة على الترك شرطا لاتصاف الفعل بالمفسدة، بحيث لو اضطر الى ارتكابه لم‌يكن فيه مفسدة، على أنه لايقتضي أن يمضي الشارع ذلك البيع حتى يقدر المكلف على ايجاد الملكية الشرعية، بعد أن كان عدم جعلها يعني عدم تحقق شرط الاتصاف، فيكون موجبا لمضمونية عدم تحقق المفسدة خارجا، بخلاف فرض جعل السببية فانه لايوجب كونه مضمونا، لامكان عصيان المكلف وايجاده للمسبب.

وثانيا: يمكن أن تكون المفسدة الملزمة في ايجاد المسبب العقلائي، كالملكية العقلائية، دون الملكية الشرعية، فينهى الشارع عن ايجاد المسبب العقلائي، وبعد فرض وقوع المكلف في مفسدة ايجادها بالبيع فتحدث المصلحة في اعتبار الملكية الشرعية، وذلك إما بأن تكون المفسدة في خصوص ايجاد المسبب العقلائي او تكون في صرف وجود المسبب الاعم من العقلائي والشرعي، وحيث انه يوجد بالبيع المسبب العقلائي في الرتبة السابقة سواء امضاه الشارع ام لا، فيكون هو المحصِّل للمفسدة الملزمة دون حكم الشارع بالمسبب الشرعي، فلايكون فيه أية مبغوضية ومفسدة.

فالصحيح أنه لامانع من تعلق النهي التكليفي بايجاد المسبب الشرعي، فضلا عن المسبب العقلائي.

الجهة الثانية: في أن النهي التكليفي عن المسبب هل يقتضي فساده ام لا؟ فهنا ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الاول: اقتضاء النهي التكليفي عن المسبب للصحة، فقد نقل عن ابي حنيفة والشيباني أن النهي التكليفي عن المعاملة يدل على صحتها، وذكر صاحب الكفاية أنه انما يتم فيما اذا تعلق النهي بالمسبب او التسبب، فانه حينئذ يدل النهي على الصحة لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، ولايكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة صحيحة، وأما اذا تعلق النهي بالسبب فلايدل على الصحة لكونه مقدورا وان لم‌يكن صحيحا، كما لايدل على الفساد([[234]](#footnote-235)).

والظاهر أن مراده من النهي عن المسبب والنهي عن التسبب أنه تارة يكون ايجاد المسبب -كملكية الكافر للعبد المسلم- مبغوضا، وقد يكون التسبب اليه أي ايجاده من سبب خاص مبغوضا كبيع المصحف، فان ايجاد الملكية من سبب الهبة غير مبغوض، وهذا بخلاف النهي عن السبب فان المبغوض فيه نفس ايجاد السبب دون المسبب مطلقا او المسبب الذي يوجد بسبب خاص.

وكيف كان فيمكن أن يجاب عن اشكال استلزام النهي التكليفي عن المسبب الشرعي مع فساده للنهي عن غير المقدور، بانه لايتم في ما كان منشأ العجز عن الفعل هو نفس هذا النهي، كما لو نهى المولى عبده عن التكلم، فصار نفس توجه النهي اليه موجبا لعجزه، فانه لايكون لغوا، فكذا لامانع من كون توجه النهي التكليفي عن ايجاد المسبب الشرعي هو الموجب لعجز المكلف عنه، نعم الانصاف أن الظاهر عرفا من توجه خطاب النهي هو كون الفعل مقدورا حتى بعد تعلق النهي.

واشكال تعلق النهي بغير المقدور يختص بما كان متعلق النهي التكليفي هو ايجاد المسبب الشرعي الفعلي، كما لو ورد في الخطاب "لاتوجد الملكية الشرعية للكافر بالنسبة الى العبد المسلم" بل لو قال "لاتوجد الملكية للكافر بالنسبة الى العبد المسلم" فانه ظاهر في النهي عما يراه الشارع تمليكا، فيكون دالا على كونه مقدورا للمكلف، وهذا يقتضي الصحة، بخلاف النهي عن المسبب الشخصي، او المسبب العقلائي، او المسبب الشرعي اللولائي أي ما يكون ايجادا للملكية الشرعية مثلا لولا نهي الشارع عنه.

هذا كله اذا كان مفاد الخطاب هو النهي عن المسبب، وأما اذا كان مفاد الخطاب هو مبغوضية المسبب، كملكية الكافر للعبد المسلم فظاهره عدم جعل الشارع لهذا المسبب، لاالنهي التكليفي عن ايجاده، حتى يكون النهي عن المسبب الشرعي ظاهرا في كونه مقدورا، فيكون مقتضيا للصحة.

الاتجاه الثاني: اقتضاء النهي عن المسبب للفساد، فقد ذهب المحقق النائيني "قده" الى أن النهي المتعلق بالمسبب -كالنهي عن بيع العبد المسلم من الكافر او بيع المصحف- يدل على الفساد، لأن صحة المعاملة تتوقف على ثلاثة شروط:

1-كون كل من المتعاملين مالكا للعين او وكيلا عن المالك او وليّاً له.

2- سلطنة كل منهما على التمليك بأن لايكون محجورا عن التصرف في العين.

3- أن يكون ايجاد المعاملة بسبب خاص كلفظ "بعت" في البيع، ولفظ "انكحت" في النكاح مثلا.

ولو تعلق النهي بالمسبب كان النهي رافعا للشرط الثاني، وهو سلطنة المتعاملين.

ولذا حكم الفقهاء ببطلان بيع منذور الصدقة، وكذا بطلان بيع المشتري للمبيع اذا اشترط عليه البايع عدم بيعه من شخص آخر([[235]](#footnote-236)).

وفيه أن النهي التكليفي عن المسبب وان كان رافعا للسلطنة التكليفية عليه، ولكن كونه رافعا للسلطنة الوضعية على المسبب خلاف عمومات الصحة في المعاملات، فان السلطنة الوضعية بمعنى أنه لو اوجد المعاملة لترتب عليها الاثر، وهذا يجتمع مع الزجر التكليفي عن ايجاد المعاملة.

والحاصل أن كون السلطنة التكليفية على المسبب شرطا لصحة المعاملة، عين المدعى، ومصادرة بالمطلوب، وكون السلطنة الوضعية على المسبب شرطا لصحة المعاملة لايمنع من صحة المعاملة مع النهي التكليفي عنها، على أنه لامعنى لكون السلطنة الوضعية على المسبب شرطا في صحة المعاملة، فانها تنتزع عن صحة المعاملة، فلامعنى لجعلها شرطا للصحة وماخوذة في موضوعها، وان شئت قلت: ان السلطنة الوضعية بمعنى قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي، فتكون في رتبة متأخرة عن اعتبار المسبب الشرعي عقيب انشاء العقد، فلايعقل أن تؤخذ في موضوعه.

نعم قد يراد من السلطنة الوضعية هو ولاية العاقد وعدم كونه محجورا عن التصرف، فهذه الولاية قابلة للجعل المستقل، كولاية الاب على ولده الصغير، ولذا لو شك في بقاء ولايته فتستصحب، مع أنها لو كانت منتزعة عن حكم الشارع بنفوذ تصرفاته في حق الصبي كان استصحابها من قبيل استصحاب الحكم التعليقي، ولكن المفروض في المقام عدم الشك في اهلية المتعاقدين، وانما يشك في قابلية هذا العقد -الذي تعلق النهي التكليفي بالمسبب فيه- للصحة، وأما جعل الولاية بلحاظ كل عقد يراد فيه الحكم بالصحة فلادليل على اعتباره، بل غير محتمل، حيث يكون الجمع بين الحكم بصحة المعاملة وجعل هذه الولاية بلحاظ هذه المعاملة لغوا محضا، ولو فرضنا الحاجة الى اعتبار هذه الولاية فنستكشف من عمومات صحة المعاملات وأن الناس مسلطون على اموالهم وجود هذه الولاية الوضعية في مورد النهي التكليفي عن المسبب بعد عدم مضادته معها.

هذا وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من تسالم الفقهاء على بطلان بيع منذور الصدقة، ففيه أنه لم‌يثبت تسالمهم على ذلك، بل هو محل الخلاف بينهم، فلايصح الاستشهاد به في المقام، والمختار هو صحة هذا البيع، فان وجوب الوفاء بالنذر وان كان يقتضي ابقاء المال وعدم بيعه، الا أنه لاينافي صحة البيع على تقدير تحققه، غاية الأمر أنه يترتب استحقاق العقاب ولزوم الكفارة على البيع المذكور فيما لم‌يمكن بعد ذلك تملك هذا المال.

نعم ادعى السيد الحكيم "قده" عدم صحة بيع منذور الصدقة لنكتة أخرى، وهي أن مفاد اللام في قول الناذر "لله على أن افعل كذا" حيث يكون هو تمليك الفعل المنذور له تعالى، لما تحقق في محله من أن معنى الخبر والإنشاء واحد، والاختلاف بينهما بقصد الحكاية في الخبر وقصد الإيجاد في الإنشاء، وحيث انه لاريب في أن قول المخبر "لزيد عليّ أن أخيط ثوبه" معناه الاخبار عن ملكية زيد على المخبر أن يخيط ثوبه، وبذلك يكون إقراراً على نفسه، فليكن معناه إنشاءا كذلك، أعني إنشاء ملكية أن يخيط ثوبه، ومقتضى ذلك أن يكون معنى قول الناذر "للّه عليّ أن أتصدق بمالي علي الفقراء" إنشاء الملكية للّه سبحانه، إذ لانعني بكون الشي‏ء موضوع حق إلا كونه موضوع فعل مملوك لذي الحق، وحينئذ فالحق المذكور يقتضي المنع من التصرف في موضوعه، لأن قاعدة السلطنة على الحقوق- التي هي كقاعدة السلطنة على الأموال- توجب قصور سلطنة غير السلطان عن كل تصرف مناف لذلك الحق، وعليه فترتفع سلطنة المالك على التصرفات المنافية للصدقة بالمنذور([[236]](#footnote-237)).

وقد التزم بمثله في الشرط دون اليمين والعهد، حيث أن مفاد الشرط ايضا هو تمليك الفعل المشروط للمشروط له، كما في قول المشتري للبايع "اشتريت هذا الشيء، ولك علي أن لاابيعه من شخص آخر"، وهكذا لو اشترطت الزوجة على الزوج في عقد النكاح عدم طلاقها او عدم الزواج من امراة أخرى.

وفيه اولا: انه لايظهر من اللام في النذر والشرط التمليك، فلعل مفاده هو الالتزام بل هو الظاهر، فيختلف عما لو كان مدخول اللام هو المال دون الفعل، حيث أن ظاهره التمليك كما في دليل نفقة الزوجة بخلاف نفقة غيرها من واجبي النفقة.

وهكذا الشرط حتى لو كان مشتملا على اللام، فضلا عما لم‌يشتمل على ذلك.

وثانيا: انه لو فرضت ملكية شخص لفعل في ذمة المكلف كما لو استأجرنا مالك شاةٍ على أن يذبحها ويملكها لأقاربنا، فلادليل على كونه مانعا من صحة بيع المالك لتلك الشاة من شخص آخر بعد شمول اطلاقات صحة البيع له.

وهكذا لو اشترطت الزوجة في عقد النكاح مثلا على زوجها أن لايطلقها او لايتزوج من امرأة أخرى، وقلنا بأن معنى الشرط هو التمليك، فمقتضاه كون الزوج مدينا لزوجته بترك الطلاق او ترك الزواج، ولكن لايقتضي بطلان طلاقها او تزوجه عليها، بل يكون مقتضى الاطلاقات الصحة، ولم‌يثبت بناء عقلائي على بطلان العقد او الايقاع في فرض اشتراط عدمهما في عقد لازم، وان كان الغرض النوعي للمشترط هو بطلان هذا العقد او الايقاع.

هذا ولايخفى أنه لو كان منذور الصدقة من قبيل نذر النتيجة بأن نذر أن يكون ماله صدقة وقلنا بصحة نذر النتيجة كان بيعه باطلا لمنافاته مع نفوذ النذر وضعا، وقد ذكر السيد الخوئي في وجهه أنه ينتقل المال بالنذر الى المنذور له([[237]](#footnote-238))، ولكنه لايتم هذا الوجه في النذر المعلق قبل حصول المعلق عليه.

ثم ان المحقق النائيني "قده" بعد ما اختار اقتضاء النهي عن المسبب للفساد اجاب عن اشكال استلزام ذلك عدم قدرة المكلف على ايجاد المسبب مع انه يعتبر في خطاب النهي القدرة على متعلقه، بأنه انما يتم هذا الاشكال لو كان متعلق النهي المسبب الشرعي، ولكن متعلق النهي هو ايجاد المسبب العقلائي.

واورد عليه في البحوث ايرادين:

الايراد الاول: ان ما ذكره لايحلّ الاشكال في موارد تعلق النهي العقلائي بالمسبب العقلائي، فانه بنظره يزيل السلطنة على المسبب عند العقلاء، ومع زوالها يبطل المسبب العقلائي، ومع بطلانه وعدم القدرة عليه فلايعقل النهي عنه.

الايراد الثاني: انه اذا كان متعلق النهي هو ايجاد المسبب العقلائي فيبطل اصل استدلاله على اقتضاء النهي عن المسبب للفساد، لأنه لاوجه لأن يزيل النهي عن المسبب العقلائي السلطنة على امر آخر وهو ايجاد المسبب الشرعي، حتى يختل بذلك الشرط الثاني الذي ذكره لصحة المعاملة، فانه نظير أن يزيل النهي عن الاكل السطنة على الشرب.

ثم اجاب في البحوث عن الايراد الاول بأنه يمكن للمحقق النائيني "قده" أن يقول بأن متعلق النهي العقلائي هو فعل ما يكون ايجادا للمسبب العقلائي لولا النهي، وهذا يكون مقدورا حتى بعد النهي، وهذا الجواب يجري في النهي عن المسبب الشرعي ايضا.

واجاب عن الايراد الثاني بأنه يمكن للمحقق النائيني "قده" أن يفرض الشرط الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية التكليفية على المسبب العقلائي ايضا، وعدم منعه منه شرعا، ومع نهي الشارع عن ايجاد المسبب العقلائي لاتوجد سلطنة شرعية عليه، لأن ما نهى عنه الشارع فلايكون للمكلف سلطنة عليه شرعا، وان كان لايعتبر في تعلق النهي بشيء اكثر من السلطنة عليه تكوينا.

كما يمكنه أن يسلّم أن الشرط الثاني هو السلطنة على المسبب الشرعي، فإما أن يفترض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلائي، ومن الواضح أن هذا النهي يوجب زوال السلطنة على المسبب الشرعي، ولكن لايضر بصحة تعلق النهي بالجامع بعد كون احد فرديه وهو ايجاد المسبب العقلائي مقدورا له، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وبذلك ينحل الاشكال بأنه اذا تعلق النهي بالمسبب العقلائي فلامعنى لكونه مزيلا للسلطنة على ايجاد المسبب الشرعي، واذا تعلق النهي بالمسبب الشرعي فيلزم من اقتضاءه للفساد النهي عن غير المقدور، وإما أن يقال بأن النهي عن المسبب العقلائي الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسب العقلائي يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي أيضا([[238]](#footnote-239)).

اقول: ما ذكره (من افتراض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلائي بدعوى عدم المانع من تعلق النهي بالجامع بعد كون احد فرديه وهو ايجاد المسبب العقلائي مقدورا له، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور) انما يتم فيما اذا كان متعلق النهي هو صرف وجود المسبب، فانه اذا كان متعلق النهي هو مطلق ايجاد المسبب بنحو الانحلال، فلابد من شمول النهي عن ايجاد المسبب الشرعي من كونه مقدورا بعينه، كما هو واضح، وحينئذ يعود اشكال أنه بناء على اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة يكون ايجاد المسبب الشرعي غير مقدور، فاذا كان متعلق النهي هو صرف وجود المسبب فقد مر منه انطباقه على ايجاد المسبب العقلائي، دون المسبب الشرعي المتأخر عنه.

وأما ما ذكره (من أن النهي عن المسبب العقلائي الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسب العقلائي يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي أيضا) فان كان مقصوده من زوال السلطنة الشرعية زوال السلطنة الوضعية فلامعنى لزوال السلطنة الوضعية الشرعية على المسبب العقلائي الا عدم امضاءه وهذا عين زوال السلطنة الوضعية على المسبب الشرعي، فلا معنى لدعوى أنه يدل على زوالها بالاولوية، مضافا الى رجوعه الى نفس ما ذكره اولاً من أنه بمكن للمحقق النائيني "قده" أن يفرض الشرط الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية التكليفية على المسبب العقلائي ايضا، وان كان مقصوده من زوال السلطنة الشرعية زوال السلطنة التكليفية فهو عين تعلق النهي التكليفي، ولايعقل النهي عن المسبب الشرعي بعد عدم كونه مقدورا.

الاتجاه الثالث: عدم اقتضاءه لأي منهما، وهو المختار كما اتضح وجهه من خلال الاشكال على وجه الاتجاهين السابقين.

المورد الثالث: ما اذا تعلق النهي التحريمي بترتيب الاثر على المعاملة، فان كان من الآثار التي لاتنفك عن صحة المعاملة، ولايجتمع النهي التحريمي عن ترتيبها على المعاملة مع صحتها عرفا، فالنهي عن ترتيب ذلك الاثر يكشف عن فساد المعاملة، مثل النهي عن أكل ثمن الخمر والميتة كقوله (عليه‌السلام) في موثقة سماعة السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام وأجر الزانية وثمن الخمر، وفي وصية النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) لعلي (عليه‌السلام) قال يا علي من السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر الزانية والرشوة في الحكم وأجر الكاهن([[239]](#footnote-240)).

ومن هذا القبيل ما لو تعلق النهي بترتيب جميع الآثار، وأما ما في البحوث من أنه اذا كان النهي التحريمي موجبا لزوال كافة الآثار التي يترقب وجودها من ناحية المسبب، ففي مثل ذلك يكون النهي دالاً على البطلان إما باعتبار أنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، فمادام لاحكم تكليفي فلايمكن انتزاع حكم وضعي، وإما باعتبار انَّ جعل الحكم الوضعي من دون أن يترتب عليه أيّ أثر يكون لغوا، ولو لم‌يكن منتزعاً منه([[240]](#footnote-241))، ففيه أن التحريم يختص بترتيب الآثار الترخيصية المترتبة على صحة المعاملة، ولكن تبقى الآثار التحريمية المترتبة على صحة المعاملة، كحرمة تصرف البايع في المثمن والمشتري في الثمن، وحرمة تصرف الآخرين فيهما، وهذا يوجب خروج الحكم بالصحة عن اللغوية كما يكون منشأ لانتزاع الحكم بالصحة، فالمهم هو المنافاة العرفية للنهي عن ترتيب جميع الآثار مع صحة المعاملة.

وأما النهي عن ترتيب اثر لايكون من هذا القبيل بل يمكن انفكاكه عن صحة المعاملة فلايدل على فساد المعاملة، بل يتمسك بعموم صحة المعاملة لاثبات صحتها، ولو كان ذلك موجبا لتخصيص دليل جواز ترتيب ذلك الاثر على المعاملة الصحيحة، ولاتجري أصالة عدم التخصيص في هذا الدليل لاثبات خروج هذه المعاملة عنه تخصصا بأن تكون المعاملة فاسدة.

نعم بناء على مسلك مثل الشيخ الاعظم "قده" من جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في مورد العلم بخروج فرد من العموم والشك في كيفية خروجه، فتتعارض اصالة عدم التخصيص في دليل ترتيب الاثر مع اصالة عدم التخصيص في دليل صحة المعاملة بلحاظ أن الاولى تثبت خروج هذه المعاملة تخصصا عن عموم دليل ترتيب الاثر على المعاملة الصحيحة، فتثبت كونها فاسدة، والثانية تثبت كونها صحيحة، فيتعارض الدليلان، وحينئذ يقال بأنه بعد تساقطهما فيكون المرجع اصالة الفساد، ولكن حيث أن دليل الصحة هو عموم الكتاب الكريم كقوله تعالى "اوفوا بالعقود" و"تجارة عن تراض منكم" و"احل الله البيع" فعند تعارض عموم خبر ظني الصدور مع عموم كتابي فيقدم العموم الكتابي، لشمول ما دل على الغاء حجية ما خالف الكتاب كقوله (عليه‌السلام) ما وافق الكتاب فخذوه وما خالف الكتاب فدعوه، وهكذا لو تعارض اطلاق الخبر الظني مع اطلاق كتابي على الاصح، خلافا للسيد الخوئي "قده" حيث ذهب الى أن اطلاق الكتاب ليس مدلول الكتاب، بل هو حكم العقل عند تمامية مقدمات الحكمة.

### الاستدلال على اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد بالروايات

ثم انه قد يتمسك على اثبات كون النهي عن المعاملة -سواء كان نهيا عن السبب او المسبب- موجبا لفسادها بما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولاتحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر (عليه‌السلام) إنه لم‌يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز.

وفي معتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فرق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقا كثيرا، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول فقلت لأبي جعفر (عليه‌السلام) فإن أصل النكاح كان عاصيا فقال أبو جعفر (عليه‌السلام) إنما أتى شيئا حلالا، وليس بعاص لله، إنما عصى سيده ولم‌يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه([[241]](#footnote-242)).

فيقال بأن ظاهر جواب الامام أنه لو كان العقد او الايقاع عصيانا لله لكان فاسدا، وظاهر العصيان ان لم‌يكن هو العصيان التكليفي فلااقل من أن اطلاقه شامل له، وهذا كاف في اثبات اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة للفساد.

وقد خص المحقق النائيني "قده" مورد الروايتين بالنهي التكليفي عن المعاملة بعنوانها الاولي بدعوى أن المراد من عصيانه تعالى عصيانه التكليفي بالعنوان الاولي الناشئ من مخالفة النهي المتعلق بالنكاح نفسه مثلا مع قطع النظر عن كونه تمردا على السيد، والا فعصيان السيد عصيان له تعالى من باب امره بوجب طاعته وعدم التمرد عليه، فيكون عصيانه تعالى بالعنوان الاولي موجبا لبطلان المعاملة([[242]](#footnote-243)).

ولكن ادعى جماعة ظهور الروايتين في العصيان الوضعي، فذكر السيد الخوئي "قده" في وجه ذلك أن نكاح العبد بدون اذن سيده ليس من التصرفات المحرمة شرعا، فانه لم‌يدل دليل على حرمة تكلم العبد بدون اذن سيده، ولذا لو عقد العبد لغيره لايحتاج نفوذه الى اجازة سيده كما أن غير العبد لو عقد للعبد احتاج نفوذه الى اجازة سيده مع أنه لم‌يتحقق عصيان تكليفي من العبد ولا من غيره، فيكون المتحصل أن النكاح لو كان غير مشروع في حد نفسه كما مثل في الرواية الثانية بالنكاح في العدة كان باطلا، وأما اذ كان مشروعافي نفسه، وانما اعتبر في صحته رضا سيده فلاتكون نافذة الا بعد لحوق اجازة السيد([[243]](#footnote-244)).

وحاصل هذا البيان أنَّ الإمام (عليه‌السلام) فرض انَّ العبد عصى سيده وهذا لايكون إلّا إذا كان المقصود العصيان الوضعي، لاالعصيان التكليفي، فان النهي التكليفي للسيد لو كان متعلقا بمجرد إنشاء العقد والتلفظ بألفاظه فلاتجب طاعته عرفا او شرعا، ولو كان نهيه متعلقا بالمسبب وإيجاد العلقة الزوجية فالمفروض عدم تحقق عصيان هذا النهي، لاعتبار اجازة السيد في تحقق زوجية العبد لمن تزوج بها،

وفيه أنه لاموجب للجزم بعدم حرمة استقلال العبد في انشاء الزواج لنفسه، وان كان غير نافذ، بعد اختلافه عرفا عن مجرد التكلم لاهميته كما هو المشهود عرفا في زواج البنت بدون اذن وليه، على انه لم‌يفرض في الرواية أن تزوج العبد بدون اذن سيده محرم شرعا، وانما ورد كونه عصيانا لسيده، فقد لايحرم عصيان السيد باطلاقه.

وقد تذكر لاثبات ظهور العصيان في الروايتين في العصيان الوضعي، ولاأقل من إجماله المانع من الاستدلال بهما في المقام قرائن أخرى:

منها: ان غاية ما فرض في السؤال أنه تزوج بغير اذن سيده، ولم‌يفرض أن سيده كان قد منعه عن ذلك منعاً تكليفيا، فحمل عصيانه لسيده على العصيان التكليفي خلاف الظاهر، بل لابدَّ وأن يكون المقصود العصيان الوضعي، وأن سيده لم‌يكن يمضي هذا الزواج ولم‌يأذن به.

فإذا كان الظاهر من عصيان السيد العصيان الوضعي، فيكون الظاهر من عصيان اللَّه أيضا العصيان الوضعي، لأنه جعل في قبال عصيان السيد، فقيل "انه لم‌يعص اللَّه وانما عصى سيده"، غاية الأمر عدم عصيانه للَّه يكون باعتبار انَّ اللَّه تعالى أمضى قانون النكاح كلّية وعصيانه لسيده يكون باعتبار عدم إمضائه لشخص هذا النكاح([[244]](#footnote-245)).

وفيه أن الظاهر من الرواية أن العبد بتزوجه بدون اذن سيده كان عاصيا له في عرف ذلك الزمان، والا فمادام لم‌يكن مقتضى ادب العبودية ترك تزوج العبد بدون اذن سيده فمجرد اعتبار اذنه في صحة تزوجه لايكفي في صدق العصيان، والشاهد على ذلك أنه لو تزوج شخص ببنت اخت زوجته مثلا بدون اذنها، فلايصدق عرفا أنه عصى زوجته، مع أنه يعتبر في صحته اذنها، وكذا لو زوج شخص آخر هذا العبد بدون اذن سيده لم‌يصدق أن هذا الشخص عصى سيد هذا العبد.

ولايصح أن يقال أن وجه صدق العصيان الوضعي هو أن السيد لم‌يكن يعترف بهذه الزوجية التي انشأها العبد بدون اذنه، فانه لم‌يعلم ان السيد لم‌يكن يرى ثبوت هذه الزوجية، وانما لم‌يأذن في الزواج، بل ولو لم‌يكن يرى ثبوتها فلايكفي ذلك في صحة التعبير بعصيانه لسيده، كما ان اعتبار اذنه في صحة العقد شرعا لايكفي في صحة هذا التعبير ايضا كما مر.

ومنها: ان ظاهر الرواية ان بطلان هذا النكاح يكون باعتبار انه عصى سيده، ثم بعد ذلك قيل "فان أجاز فهو له جائز" وظاهره انه إن أجاز وارتفع المحذور السابق الذي هو عصيان السيد صح النكاح، ومن الواضح انَّ العصيان الذي يمكن أن يرتفع بعد العمل ويتبدل إلى الإجازة والاذن إنما هو العصيان الوضعي بمعنى عدم الإمضاء فانه يمكن أن تكون المعاملة قبل وقوعها غير ممضاة، ثم بعد ذلك تمضى، وأما العصيان التكليفي فيستحيل أن يتبدل إلى الجواز والترخيص بعد العمل، فلابدَّ وأن يحمل العصيان على الوضعي([[245]](#footnote-246)).

وفيه أنه لم‌يفرض في الرواية أنه زال عصيان السيد وانما فرض ان عصيان السيد لو لوحق باجازته لم‌يمنع من صحة العقد.

ومنها: ان ظاهر العبارة أن العبد عصى سيده ولم‌يعص اللَّه، فلو حملنا العصيان على المنع الوضعي فالتفرقة بين اللَّه والسيد معقولة، وأما لو كان المقصود العصيان التكليفي فمن الواضح أن عصيان السيد يلازم عصيان اللَّه لأن اللَّه قد امر بإطاعة السيد وعدم عصيانه، فعصيان السيد عصيان لهذا الأمر الشرعي، اللهم إلاّ أن يحمل عدم عصيان اللَّه على عدم عصيانه بلحاظ التكليف المرتبط بالنكاح بعنوانه الاولي، ولكنه تقييد بلا موجب([[246]](#footnote-247)).

وفيه أن ظاهر التقابل بين عصيانه تعالى وعصيان السيد، ونفي الاول واثبات الثاني هو كون عصيانه تعالى من غير ناحية عصيان السيد، على أنه لادليل على حرمة عصيان السيد مطلقا، هذا مضافا الى أنه بناء على ارادة العصيان الوضعي ايضا فالعصيان الوضعي للسيد عصيان وضعي له تعالى، لعدم نفوذ عقد العبد الذي لايجيزه المولى فلابد أن يراد به على أي تقدير عصيانه تعالى من غير ناحية عصيان السيد.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" في وجه نفي عصيان الله في الروايتين مع أن مخالفة السيد حرام، بأن حرمة مخالفة السيد حيث تتعلق بعنوان مخالفة السيد، ولاتسري الى العنوان المتحد معه وهو تزوج العبد، كما لاتسري الى الخارج، فلايصدق أن هذا التزوج عصيان له تعالى، بل يكون حلالا، ولذا ورد في الرواية الثانية عن أبي جعفر (عليه‌السلام) انما أتى شيئا حلالا وليس بعاصٍ للّه إنما عصى سيده ولم‌يعص اللّه، فعصيانه تعالى في العقد والايقاع يكون باتيان العقد او الايقاع الذي تعلق النهي عنه بعنوانه، ويشهد لما ذكرنا صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه‌السلام) في مملوك تزوج بغير اذن مولاه، أعاص للّه، قال عاص لمولاه، قلت حرام هو، قال ما ازعم أنه حرام، وقل له لايفعل الا باذن مولاه،([[247]](#footnote-248)).

وفيه أن عدم سراية النهي عن العنوان الذي يكون متعلقا له الى عنوان آخر لاينفي صدق عنوان عصيانه تعالى، ولذا يصدق على من نذر أن لايطلق زوجته ولكن حنث نذره فطلقها أنه عاص لله، وكذا من عصى امر ابويه بناء على وجوب اطاعتهما، ولم‌يظهر من نفي حرمة تزوج العبد بغير اذن مولاه في صحيحة منصور بن حازم اختصاص التعبير بالحرام في العقد والايقاع بما تعلق النهي بعنوان عقد او ايقاع، بل لعله لأجل عدم حرمة عصيان المولى شرعا في قضية التزوج بغير اذنه.

وكيف كان فالانصاف تمامية دلالة الرواية على اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة للفساد، ولايقدح في ذلك المثال في الرواية الثانية بالنكاح في العدة، فان غايته شموله للعصيان الوضعي ايضا، على أنه يمكن أن يكون الزواج في العدة محرما تكليفا ايضا.

ثم ان الاستدلال بهاتين الروايتين يبتني على ما هو المشهور من عدم نفوذ تزوج العبد بدون اذن مولاه، وقد يقال بان المستفاد من مجموع الروايات كراهة زواج العبد بدون اذن مولاه، ولو تزوج بدون اذنه كان صحيحا، وانما للمولى حق الفسخ، واستشهد على ذلك بما في صحيحة منصور بن حازم من قوله "ما ازعم أنه حرام ونوله (وفي نسخة: قل له) أن لايفعل الا باذن مولاه"، ومعنى نوله ان ما ينبغي له هو ان لا يفعل الا باذن مولاه، وهذا يعني الكراهة، ويدل عليه ما في معتبرة موسى بن بكر السابقة من قوله (عليه‌السلام) إنما أتى شيئا حلالا، وليس بعاص لله، مع أنه فرض تزوج العبد بغير اذن مولاه بامرأة ودخوله بها، ويؤيد ذلك قوله "فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها" اذ لو كان النكاح فاسدا فكيف يثبت لها الصداق المسمى، وان كان هذا الحكم معارضا برواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله قال قال رسول الله أيما امرأة حرة زوجت نفسها عبدا بغير اذن مواليه فقد اباحت فرجها ولاصداق لها([[248]](#footnote-249))، على أن نفس صحيحة زرارة قد لاتخلو من اشعار بصحة النكاح، لاستبعاد كون قوله "انه لم‌يعص الله وانما عصى سيده" ناظرا الى خصوص صيغة النكاح من دون ممارسة الاعمال التي ترتب عادة على العقد من دخول او مقدماته، ولعل هذه الصحيحة ومعتبرة موسى بن بكر عن زرارة حديث واحد، وصلنا بسندين مع زيادة ونقيصة في مقدار المضمون الواصل بهما، فمعنى قوله "فاذا اجازه فهو له جائز" هو انه بعد اجازة المولى يصير النكاح لازما غير قابل لفسخ المولى، وعليه يحمل مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) لايجوز للعبد تحرير ولاتزويج ولااعطاء من ماله الا باذن مولاه([[249]](#footnote-250)).

نعم هنا روايتان قد يقال انه يستفاد منهما بطلان نكاحه بلااذن مولاه وانه لايمكن حملهما على حق فسخ المولى:

الرواية الاولى صحيحة معاوية بن وهب قال جاء رجل الى أبي عبداللّه (عليه‌السلام) فقال إنّي كنت مملوكا لقوم وإني تزوجت امرأة حرة بغير إذن مواليّ، ثم أعتقوني بعد ذلك فأجدّد نكاحي إياها حين أعتقت فقال له أكانوا علموا أنّك تزوّجت امرأة وأنت مملوك لهم فقال نعم وسكتوا عنّي ولم‌يغيّروا عليّ قال فقال سكوتهم عنك بعد علمهم إقرار منهم أُثبت على نكاحك الاول([[250]](#footnote-251))، فيقال بأنه لو كان النكاح بدون اذن السيد نافذا، وانما يكون للمولى حق الفسخ، فلم‌يكن وجه للتعبير بأن سكوتهم بعد علمهم اقرار منهم، اثبت على نكاحك الاول.

وفيه أن مقضى الجمع العرفي حملها على كراهة النكاح الاول بدون اجازة المولى، فكان يستحب له في فرض عدم علم المولى أن يجدد النكاح.

الرواية الثانية: صحيحة أخرى لمعاوية بن وهب عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) في حديث المكاتب قال لايصلح له أن يحدث في ماله إلا الأكلة من الطعام ونكاحه فاسد مردود قيل فإن سيّده علم بنكاحه ولم‌يقل شيئا فقال إذا صمت حين يعلم ذلك فقد أقرّ قيل فإنّ المكاتب عتق أفترى يجدّد نكاحه أم يمضي على النكاح الاول قال يمضي على نكاحه‏([[251]](#footnote-252)).

وفيه أن الحديث قد نقل في الوسائل بنحو التقطيع، والمروي في الكافي والفقيه هكذا: معاوية بن وهب عن أبي عبدالله (عليه‌السلام) أنه قال في رجل كاتب على نفسه وماله وله أمة وقد شرط عليه أن لايتزوّج فأعتق الامة وتزوّجها فقال لايصلح له أن يحدث في ماله إلا الأكلة من الطعام ونكاحه فاسد مردود...([[252]](#footnote-253))‏، ويحتمل أن يكون منشأ الحكم بفساد النكاح كونه خلاف الشرط في ضمن عقد المكاتبة او لاجل أنه لم‌يكن يجوز له التصرف في ماله قبل دفع تمام ما عليه لمولاه، الا بمقدار أكلة الطعام، فبطل عتقه لأمته، وبذلك بطل زواجه منها لانه لايجوز تزوج المولى لأمته ولو كان المولى بنفسه عبدا لأخرين([[253]](#footnote-254)).

اقول: ما ذكره بالنسبة الى صحيحة معاوية بن وهب الثانية تام، ولكن حمل الصحيحة الاولى على استحباب تجديد النكاح اذا لم‌يجز المولى تزوج عبده قبل عتقه خلاف المتفاهم العرفي جدا، وليس جمعا عرفيا، وهكذا حمل قوله في صحيحة عبدالله بن سنان "لايجوز للعبد تزويج الا باذن مولاه" على نفوذ تزويجه مع ثبوت حق الفسخ لمولاه خلاف الظاهر جدا، وما في معتبرة موسى بن بكر عن زرارة من أنه انما أتى شيئا حلالا، ناظر الى تزوجه بغير اذن مولاه، لاالى دخوله بالمرأة التي تزوج بها، حيث ورد في جواب قول زرارة "فإن أصل النكاح كان عاصيا" أما استحقاق المرأة للمهر الذي لايزيد على مهر مثلها فيما اذا فرق المولى بينهما فيحمل بمقتضى مادل على عدم نفوذ زواج العبد بدون اذن مولاه على كونه لأجل وطء الشبهة من قبلها عادة، وأما صحيحة منصور بن حازم فليس المفروض فيه ترتيب العبد آثار الزوجية فهي ولو بقرينة صحيحة زرارة ناظرة الى أن تزوجه ليس عصيانا لله وليس حراما كالنكاح في العدة وانما اشكاله أنه عصيان لمولاه فاذا لحقت اجازة المولى يكون التزويج نافذا.

والحاصل أن مقتضى القاعدة وصحيحة زرارة ومعتبرة موسى بن بكر هو فساد المعاملة التي تعلق النهي التكليفي بها بعنوانها، نعم لايبعد انصراف الروايتين عن النهي التكليفي بعنوان آخر منطبق على المعاملة اتفاقا، كحنث النذر او التخلف عن الشرط او عقوق الوالدين، كما أن مقتضى القاعدة هو عدم اقتضاءه للفساد.

### المفاهيم

### المفهوم لغة واصطلاحا

المفهوم لغة كل ما يفهم من اللفظ او من غيره كالاشارة ونحوها، ويكون صادقا على المعاني التصورية والمفردات، ولكن المراد منه في المقام ما يكون في قبال المنطوق، ويختص بالمعاني التصديقية والمركبات، ولاريب في اختصاص المفهوم بهذا المعنى بالمدلول الالتزامي للخطاب في قبال المدلول المطابقي الذي هو المنطوق، ولكن ليس كل مدلول التزامي مفهوما اصطلاحا، كالخطاب الدال على كون الماء مطهرا حيث ان مدلوله الالتزامي كونه طاهرا، وكذا وجوب المقدمة بناء على القول به مدلول التزامي لخطاب وجوب ذيها، كما أنه بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فالنهي عن ضد الواجب مدلول التزامي لخطاب الوجوب، وهكذا فساد العبادة مدلول التزامي لخطاب النهي عنها، ولأجل ذلك تصدى الاعلام لتعريف المفهوم في الاصطلاح، وقد عرفه الحاجبي بما دل عليه اللفظ لافي محل النطق، كما عرف المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق، كما عرفه الاعلام المتأخرون بتعاريف مختلفة عمدتها ما يلي:

التعريف الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من انَّ المفهوم هو المدلول الالتزامي الذي يكون من اللازم البيّن بالمعنى الأخص، وهو ما يكون مجرد تصور المدلول المطابقي كافياً لتصوره، فتكون دلالة الخطاب عليه لفظية، فيخرج بذلك مثل انفهام وجوب المقدمة من وجوب ذيها، حيث انه من اللازم البين بالمعنى الاعم، وهو الذي يكون انفهامه محتاجا إلى مقدمة عقلية خارجية، وتكون دلالة الخطاب عليه عقلية([[254]](#footnote-255)).

ولايخفى ما فيه من الخلط، فان ما ذكره في تعريف اللازم البين بالمعنى الاعم انما هو تعريف اللازم غير البين، توضيح ذلك أن اللزوم البين بالمعنى الاخص ما يكفي فيه تصور الملزوم في الانتقال الى لازمه، واللزوم البين بالمعنى الاعم ما لايكفي فيه ذلك، بل لابد فيه من تصور الملزوم وتصور اللازم والنسبة بينهما، وأما اللزوم غير البين فانه هو الذي لايكفي تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بينهما بل يحتاج الى برهان عقلي خارجي، ولاريب في دخول اللزوم البين بالمعنى الاخص في الدلالة اللفظية وخروج اللزوم غير البين عنها، ولكن وقع الخلاف في اللزوم البين بالمعنى الاعم، فحكي عن التفتازاني في علم البيان من المطول كونها لفظية، وذهب بعضهم الى كونها عقلية.

ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أن المفهوم في الاصطلاح عبارة عن حكم غير مذكور لازم للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الاخص او الاعم، وبذلك يخرج مثل وجوب المقدمة حيث انه من قبيل اللازم غير البين.

وكيف كان فيرد على تعريف المفهوم بالمدلول الالتزامي الذي يكون من اللازم البين، اولا: النقض بمثل المدلول الالتزامي لخطاب الأمر وهو حب الآمر للفعل، والمدلول الالتزامي لخطاب النهي الذي هو بغض الناهي للفعل، والمدلول الالتزامي لخطاب تطهير المتنجس بالماء وهو لزوم طهارة الماء، فانها وان كانت من اللازم البين بالمعنى الاخص، ولكنها ليست من المفاهيم، فيتبين أنه لايصدق المفهوم على كل مدلول التزامي يكون من قبيل اللازم البين بالمعنى الاخص او الاعم.

**وثانيا**: بما في البحوث من أن المفاهيم التى يبحث عنها في المقام قد تكون بناء على بعض التقاريب المذكورة لاثباتها من اللازم غير البين، فمثلاً تمسكوا لإثبات مفهوم الشرط بقاعدة فلسفية هي أن الواحد لايصدر إلا من واحد، ببيان أنه لو كان هناك علة أخرى غير الشرط المذكور في الجملة الشرطية فلو كان المؤثر هو الشرط بعنوانه وذاك البديل بعنوانه لزم صدور الواحد -وهو الحكم المذكور في الجزاء- من الاثنين وهو مستحيل، ولوكان المؤثر هو الجامع بين الشرط وذاك البديل فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثراً بعنوانه، فأثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بالبرهان، فكيف يكون المفهوم الثابت بمثله لازماً بيناً بالمعنى الأخص([[255]](#footnote-256)).

وان كان يمكن ان يقال بان الثابت خارجا هو كون الدلالة في المفاهيم المعترف بها دلالة لفظية عرفية، ولامجال للبرهان الفلسفي في هذه المجالات، فلاحاجة الى مراعاة مثل ذلك في تعريف المفهوم.

التعريف الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من أن المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ ولو بقرينة مقدمات الحكمة، سواءً وافق المفهوم المنطوق في الإيجاب والسلب كما في مفهوم الموافقة، مثل دلالة قوله "ولاتقل لهما أف" على حرمة ضربهما، أو خالف المفهوم المنطوق كما في مفهوم المخالفة، فمفهوم الجملة الشرطية الموجبة كقولنا "ان جاءك زيد فاكرمه" قضية شرطية سالبة لازمة لخصوصية في تلك الجملة الشرطية الموجبة، ولذا صح أن يقال إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لاأنه حكم لغير مذكور([[256]](#footnote-257)).

والظاهر أن مراده من الحكم ما يشمل بيان انتفاء الحكم فانه اذا كان المنطوق مشتملا على حكم انشائي فمفهومه هو انتفاء ذلك الحكم، كما في "ان جاءك زيد فأكرمه" وان لم‌يكن انتفاء الحكم حكما الا بالعناية والمجاز.

وكيف كان فيرد عليه أن تعريف المفهوم بأنه الحكم التابع لخصوصية المعنى يشمل كل مدلول التزامي تصديقي للكلام، كلزوم طهارة الماء الذي هو مدلول التزامي لدليل مطهريته.

وقد ذكر في البحوث أن غرض صاحب الكفاية هو اخراج المدلول الالتزامي الذي لايكون مفهوما اصطلاحا، حيث ان وجوب المقدمة لازم لأصل خطاب وجوب ذيها، وليس لازما لخصوصية في ذلك الخطاب، بخلاف مفهوم الشرط مثلا، فان اصل الجملة الشرطية لايدل الا على اصل الربط بين الجزاء والشرط، بينما أن مفهوم الشرط يكون لازما لخصوصية كون الربط بين الجزاء والشرط بنحو العلية المنحصرة، فمفهوم الشرط لايكون لازما لاصل الجملة الشرطية، وهذه الخصوصية مستفادة من اطلاق الشرط وبمؤونة مقدمات الحكمة.

ثم اشكل عليه اشكالين:

الاشكال الاول: ان هذا التعريف لايشمل مفهوم الموافقة، فان حرمة ضرب الوالدين مستفادة من اصل خطاب "لاتقل لهما أف"، لامن خصوصية في هذا الخطاب، مع أن صاحب الكفاية كان بصدد تعريف المفهوم الشامل لمفهوم الموافقة، كما يفهم من كلامه، وهذا لاينافي كون المبحوث عنه في بحث المفاهيم هو خصوص المفهوم المخالف.

الاشكال الثاني: ان ما ذكره قد ينطبق على ما ليس بمفهوم، كما في وجوب المقدمة، فانه يكون لازم وجوب ذيها، وبناء على أن المدلول المطابقي لصيغة الأمر هو اصل الطلب وانما يستفاد الوجوب من الإطلاق ومقدمات الحكمة فيكون وجوب المقدمة لازماً لخصوصية في خطاب الأمر بذيها دون اصل الخطاب([[257]](#footnote-258)).

اقول: لايحتمل أن يكون مراد صاحب الكفاية من بيان كون المفهوم لازم خصوصية المعنى هو كونه لازم اطلاق المعنى دون مدلوله الوضعي، فانه صرح بعدم الفرق في المفهوم بين كونه لازما لخصوصية المعنى المستفادة بالوضع او بالاطلاق.

كيف ولازم ذلك خروج مفهوم الشرط عن التعريف بناء على وضع أداة الشرط على الربط الانحصاري، حيث يكون مفهوم الشرط لازم اصل معنى الجملة الشرطية، بخلاف ما اذا كانت دالة على اصل الربط بالوضع وعلى خصوصية كونه انحصاريا بمقدمات الحكمة، فيكون المفهوم لازم خصوصية المعنى، بل ولازمه خروج مفهوم الحصر كما في قولنا "انما زيد قائم" عن هذا التعريف، لكونه لازم اصل المعنى المطابقي لجملة الحصر.

التعريف الثالث: ما في كلام جماعة -منهم صاحب الكفاية- من أن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لاأنه حكم لغير مذكور.

ويرد عليه ايضا أنه يشمل كل مدلول التزامي، مع أنه قد لايصدق عليه المفهوم، كوجوب المقدمة، فانه حكم غير مذكور.

التعريف الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني "قده" من أن المفهوم هو التابع في الانفهام، ثم ذكر في تعليقته على الكتاب أن الفرق بين مفهوم الشرط مثلا ووجوب المقدمة هو أن الحيثية التي ينفهم منها الانتفاء عند الانتفاء تبعا في الجملة الشرطية وهي كون الربط بين الجزاء والشرط بنحو العلية المنحصرة مدلولة اما وضعا او اطلاقا لنفس الجملة الشرطية، بينما أن الحيثية التي ينفهم منها وجوب مقدمة الصلاة مثلا -وهي أنه اذا وجب شيء وجبت مقدمته- ليست مدلولة لخطاب وجوب الصلاة فان الصيغة الدالة على وجوب ذي المقدمة لاتتكفل إلا بيان وجوبه، دون بيان الحيثية المقتضية لوجوب المقدمة أي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فدلالة اللفظ على وجوب المقدمة دلالة التزامية عقلية محضة([[258]](#footnote-259)).

وقد اورد عليه في البحوث بما محصله: أن المدلول الالتزامي سواء كان مفهوما او غيره ليست حيثية انفهامه إلّا برهان الملازمة ونكتتها، وهي مشتملة على كبرى وصغرى، ففي مثال مفهوم الشرط تكون الصغرى وهي وجود الملزوم أي الربط الانحصاري بين الجزاء والشرط مستفادة من المدلول المطابقي للجملة الشرطية، والملازمة -وهي أنه اذا ثبت الربط الانحصاري بين جزاء وشرط فلازمه انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط([[259]](#footnote-260))- خارجة عن المدلول المطابقي للجملة الشرطية، والا لكان الانتفاء عند الانتفاء منطوقاً لامفهوماً كما أن الصغرى في مسألة وجوب المقدمة هي وجود الملزوم أي وجوب ذي المقدمة وهذا مستفاد من الدلالة المطابقية للخطاب، والملازمة بين وجوبه ووجوب مقدمته مستفادة من الخارج، فلافرق من هذه الجهة بين المثالين.

وفيه أن مقصود المحقق الاصفهاني "قده" هو ان الجملة الشرطية مثلا تدل على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء، ويكفي ذلك في انفهام انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بينما ان خطاب الأمر بشيء لايدل الا على وجوبه النفسي، وهذا لايكفي في انفهام وجوب مقدمته ما لم‌ينضم اليه من الخارج ثبوت الملازمة بينه وبين وجوب مقدمته، وهذا امر صحيح.

ولكن يرد عليه أن هذا البيان لايشمل مثل مفهوم الوصف كقوله "يجب اكرام العالم العادل" حيث ان ظاهره انتفاء وجوب اكرام العالم غير العادل في الجملة، فانه لو كان اكرام العالم غير العادل واجبا مطلقا لكان اخذ قيد العادل لغوا عرفا لعدم دخله في الحكم، فان الحيثية التي انفهم منها هذا المفهوم وهي لزوم لغوية ذكر الوصف مع عدم دخله في الحكم ليست مدلولة لخطاب وجوب اكرام العالم العادل، وهكذا في سائر المفاهيم الثابتة بملاك اللغوية كمفهوم الغاية.

كما لايتم في مفهوم الموافقة، فانه لافرق من هذه الجهة بين استفادة حرمة ضرب الوالدين من قوله تعالى "ولاتقل لهما اف" وبين استفادة لزوم طهارة الماء من الأمر بغسل المتنجس به، مع أن الاول يسمى بالمفهوم دون الثاني.

التعريف الخامس: ما في البحوث من ان المفهوم هو ما يكون لازما للربط بين الجزءين في القضية بنحو يكون هذا اللازم ثابتا مادام ان الربط ثابت وإن تغير طرفاه، نظير مفهوم الجملة الشرطية، كأن يقال "ان جاءك زيد فأكرمه" فان لازمها وهو الانتفاء عند الانتفاء لازم لنفس الربط الخاصّ بين الشرط والجزاء، ولايكون لازماً لمجيء زيد او لوجوب اكرامه، بدليل انه لو غيّر الشرط والجزاء معاً أيضاً دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً، كما إذا قيل بدلاً عن المثال السابق "إن جاءك مظلوم فأعِنْهُ" فانها أيضاً تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

وهذا بخلاف ما اذا كان اللازم لازما لنفس هذين الجزءين بنحو لو بدّلنا أحد الجزءين بشي‏ء آخر فلايثبت اللازم، فانه ليس مفهوما كما في خطاب "صل" فانه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة إلاّ أنَّ وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في صلِّ بنحو لو غيّرنا هذا الحكم وافترضنا أنِّ الصلاة مباحة لاواجبة لم‌يثبت وجوبها، وكذلك لو قيل "أكرم ابن العلوية" وافترض انَّ اللازم له وجوب إكرام نفس العلوية أيضاً بالفحوى فان هذا لايكون لازماً للربط بين الحكم والموضوع وانما يكون لازماً لنفس الموضوع، بدليل أنه إذا غيّرنا الموضوع بموضوع آخر وقلنا "أكرم اليتيم" فلايدل على وجوب إكرام أم اليتيم، مع انَّ نفس الربط السابق بين الحكم والموضوع محفوظ([[260]](#footnote-261)).

وفيه أن مفهوم الشرط لاينشأ عن الربط الخاص بين الجزاء والشرط فقط، ولذا لو بدل الشرط الى شرط محقق للموضوع مثل "ان رزقت ولدا فاختنه" لم‌ينعقد للجملة الشرطية مفهوم، كما أنه لو بدل الوصف الى وصفٍ وقيدٍ غالبٍ انتفى مفهوم الوصف، كما في قوله تعالى "حرمت عليكم... وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن".

هذا ولايخفى أنه كان بصدد تعريف مفهوم المخالفة، ولذا لايشمل تعريفه مفهوم الموافقة كما هو واضح من مثاله بوجوب اكرام ابن العلوية، ولكن حيث أن المفهوم في قبال المنطوق يشمل مفهوم الموافقة، فكان ينبغي تعريف المفهوم بمعناه الاوسع.

هذا عمدة ما ذكر في المقام في تعريف المفهوم بحسب الاصطلاح، وتحصل مما ذكرناه عدم تمامية ايّ منها.

فالظاهر أنه لايوجد جامع معنوي بين المفاهيم، وعليه فنقول ان المفهوم اذا اريد به المفهوم المخالف فيراد به المدلول الالتزامي الذي يثبت نقيض الحكم المذكور في المنطوق لشيء، ففي قولنا "ان كان العالم عادلا فاكرامه" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن موضوعه وهو العالم عند انتفاء الشرط وهو عدالته، وفي قولنا "اكرم العالم العادل" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن ذات موضوعه وهو العالم عند انتفاء قيده وهو العدالة، وفي مثل قولنا "انما يجب اكرام العالم" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن غير موضوعه.

واذا اريد به مطلق المفهوم اعم من المخالف والموافق، فيراد به الجامع الانتزاعي بين المفهوم المخالف الذي مر الكلام عنه والمدلول الالتزامي الذي يثبت الحكم المذكور في المنطوق لغير موضوعه كما في قوله تعالى "ولاتقل لهما اف" حيث يثبت به حرمة ضربهما، وأما الجامع المعنوي الذي يكون مانعا عن الشمول لغير ما هو المفهوم في الاصطلاح فالظاهر عدم وجوده.

ثم ان المبحوث عنه في المقام هو المفهوم المخالف، ويكون الكلام حول ثبوت المفهوم وعدمه، فانه لااشكال في حجيته بعد الفراغ عن ثبوته لكونه من مصاديق حجية الظهور.

وفي ختام هذا البحث ينبغي أن نشير الى نكتة، وهي أن المنطوق والمفهوم وصفان للمعنى المدلول لاالدال، فما قد يقال من أن منطوق الخطاب يدل على كذا ومفهومه يدل على كذا لايخلو من مسامحة.

### مفهوم الشرط

وقبل أن نبدأ بالبحث عن ثبوت مفهوم الشرط ينبغي أن نشير الى نكتة، وهي أنه ذكر السيد الخوئي "قده" أن النزاع في مفهوم الشرط مبني على كون الشرط في الجملة الشرطية قيدا للهيئة في الجزاء، فيكون مفادها تعليق الحكم المذكور في الجزاء على الشرط، وأما بناء على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من رجوع القيد الى المادة، فيكون معنى قولنا "ان جاء زيد فأكرمه": أكرم زيدا الجائي، فلاوجه لجعل الشرط محل نزاع برأسه، اذ عليه يكون داخلا في مفهوم الوصف، فان المراد من الوصف ليس هو خصوص النعت النحوي بل مطلق القيد المذكور في الكلام من النعت والظرف والحال وغيرها، فكل ما قلناه في مفهوم الوصف يجري في مفهوم الشرط([[261]](#footnote-262)).

وفيه **اولا**: ان البحث عن مفهوم الجملة الشرطية لايختص بالجملة الشرطية التي يكون الجزاء فيها متضمنا لحكم تكليفي، بل قد يكون متضمنا لحكم وضعي، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء".

**وثانيا**: ان المنقول عن الشيخ الاعظم "قده" في مثل "ان جاءك زيد فاكرمه" أن ظاهر الخطاب عرفا وبمقتضى القواعد الادبية هو رجوع القيد الى الهيئة فيكون مجيء زيد شرطا لوجوب اكرامه، لكن المحذور الثبوتي يمنع من ان يصار اليه، فان مفاد الهيئة معنى حرفي، وهو جزئي غير قابل للتقييد والتضييق، فلايمكن رجوع القيد اليه ويتعين ان يكون قيدا في المادة، فيكون الوجوب فعليا وان كان الواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه([[262]](#footnote-263)).

وهذا البرهان وان كان مختصا بما اذا كان الوجوب مستفادا من صيغة الأمر، ولايجري في مثل ما لو قال المولى "ان جاءك زيد فيجب أن تكرمه" لعدم كون الوجوب مستفادا من الهيئة، ولكن يشمله البرهان الآخر الذي أقامه على كون الطلب فعليا، وانما يكون المطلوب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه.

والحاصل أنه اعترف بكون الظاهر من الخطاب عرفا هو رجوع القيد الى الهيئة، وانما ادعى أن البرهان يقتضي كونه قيدا للمادة، والمهم في استفادة المفهوم هو المعنى الظاهر من المنطوق، لاما يؤول اليه الخطاب بحسب البرهان، أي ان الظهور العرفي قد يوجب ظهور الجملة الشرطية في بيان وجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه، وعدم وجوب اكرامه على تقدير عدم مجيئه، غايته أن البرهان يقتضي كون القيد راجعا الى المادة ثبوتا، لكن لايمنع ذلك من انعقاد الظهور في عدم وجوب اكرامه على تقدير عدم مجيئه، وكون هذا الظهور مطابقا للواقع.

هذا ولايخفى أنه بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه بناء على رجوع القيد الى المادة فيكون مفهوم الجملة الشرطية راجعا الى مفهوم الوصف الذي سيأتي أنه مفهوم في الجملة، فتكون نتيجته أن مفهوم قوله "ان جاء زيد فأكرمه" أنه لايجب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه في الجملة.

### ما يتوقف عليه مفهوم الشرط

ذكر جمع من الاعلام كما يظهر من صاحب الكفاية أنه يتوقف انعقاد مفهوم الشرط على امرين:

**الامر الاول**: أن تدل الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الجزاء والشرط.

الامر الثاني: أن يكون الجزاء المرتبط بالشرط هو سنخ الحكم لاشخص الحكم، حيث انه لو كان شخص الحكم كان مفاده في قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" مثلا هو ان العلة المنحصرة لهذا الفرد من وجوب اكرام زيد هي مجيئه، وهذا لاينافي أن يكون هناك فرد آخر لوجوب اكرام زيد وتكون علته مرضه مثلا، فلابد أن يكون مفاده هو أن العلة المنحصرة لطبيعي وجوب اكرام زيد هو مجيئه.

أما الأمر الاول: فذكر صاحب الكفاية في توضيحه أن القول بدلالة الجملة الشرطية على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط يحتاج الى اثبات كون ربط الجزاء بالشرط بنحو الربط اللزومي لاالاتفاقي، وأن الربط اللزومي بين الشرط والجزاء بنحو علية الشرط للجزاء، وأن علية الشرط للجزاء علية منحصرة.

فلو احتمل عدم كون الربط بينهما لزوميا، بل كان من باب الاتفاق والصدفة لم‌ينعقد له مفهوم، كما في قولهم "ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق"، وهكذا لو لم‌يكن الربط اللزومي بنحو علية الشرط للجزاء فلاينعقد المفهوم، كما لو كان الشرط معلولا للجزاء، فانه لايلزم من انتفاء المعلول انتفاء علته أي مقتضيه لامكان استناد عدمه الى وجود المانع، وكذا لو كان الربط بين الشرط والجزاء بنحو معلوليتهما معا لعلة ثالثة، فلايلزم من انتفاء احد المعلولين انتفاء الآخر لامكان استناد عدمه الى ابتلاءه بالمانع لاالى عدم علته ومقتضيه كي يلزم منه انتفاء المعلول الآخر، وكذا لو لم‌يكن الربط العلي بينهما انحصاريا بأن كان الشرط علة غير منحصرة فلايثبت المفهوم، لامكان وجود الجزاء ولو مع انتفاء الشرط المذكور في الخطاب لاجل تحقق علة أخرى.

ثم ذكر أن دلالة الجملة الشرطية على الربط اللزومي وان كانت تامة، ولكن كون الربط بنحو علية الشرط للجزاء فضلا عن كون العلية منحصرة، فهو مما لايستفاد منها، لا بالوضع ولا بالاطلاق([[263]](#footnote-264)).

ولايخفى أن عبارة الكفاية لاتخلو من مسامحة، حيث ذكر أنه يمكن للقائل بعدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم أن يمنع دلالتها على اللزوم بأن تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو يمنع دلالتها على الترتب أو يمنع دلالتها على نحو الترتب على العلة أو يمنع دلالتها على العلية المنحصرة.

فان الربط اللزومي بين الشرط والجزاء لايكون الا بنحو ربط المعلول بعلته اوربط العلة بالمعلول اوربط احد معلولي علة واحدة بالمعلول الآخر، وحينئذ فلايكون معنى لقبول الربط اللزومي وانكار الترتب، الا انكار ترتب المعلول على علته، فكيف يفرض صاحب الكفاية قبول الربط اللزومي ثم قبول الترتب ثم ينكر كونه بنحو ترتب المعلول على علته لها.

وكيف كان فنقول: يكفي في تحقق مفهوم الشرط نفي كون ربط الجزاء بالشرط المذكور في الخطاب ربطا تخييريا بأن يكون وجوب اكرام زيد مثلا مربوطا بمجيئه او مرضه واقعا، وانما ذكر احدهما في الخطاب، فاذا كان الربط تعيينيا بحيث لايوجد الجزاء الا عقيب وجود هذا الشرط فيكشف انتفاء الشرط عن انتفاء الجزاء، فلايلزم أن يكون الشرط علة للجزاء، بل يمكن أن يكون الجزاء علة تامة منحصرة للشرط فلاينفك احدهما عن الآخر او يكونان معلولين لعلة واحدة او يكون مجرد ربط دائم بينهما من دون أن يكون احدهما معلولا للآخر او يكونان معلولين لعلة واحدة وهذا ما يسمى بالربط الناشئ من الصدفة والاتفاق، فلو فرض مصاحبة زيد وعمرو في الذهاب الى مكان دائما صح أن يقال "إن جاء أحدهما الى هذا المكان فقد جاء الآخر" وكشف عدم مجيء احدهما عن عدم مجيء الآخر، نعم اذا لم‌يكن هناك ايّ ربط بين الشرط والجزاء فلاريب في كونه مجازا ان لم‌يعد من الاغلاط، كما لو قيل "اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق" حيث يكون الجزاء ثابتا من دون ارتباط بالشرط.

**وأما الأمر الثاني**: فقد يورد عليه ايرادان:

**الاول**: ما قد يقال: ان المراد من طبيعي الحكم -كطبيعي وجوب اكرام زيد في قولنا "ان جاء زيد فأكرمه"- لايخلو اما أن يكون هو صرف وجود وجوب الاكرام الذي يتحقق بالفرد الاول من وجوب اكرام زيد، او يكون مطلق وجوده.

فعلى الاول لايتم مفهوم الشرط حتى لو قبلنا الأمر الاول -وهو دلالة الجملة الشرطية على الربط التعييني بين الشرط والجزاء- اذ غاية ما يثبت بذلك ان مجيء زيد علة منحصرة للفرد الاول من وجوب اكرامه الذي يتحقق به صرف الوجود، ولاينافي ذلك احتمال أنه بعد تحقق صرف وجود وجوب اكرامه بسبب مجيئه، فيكون مرضه مثلا سببا لوجوب اكرامه ثانيا.

وعلى الثاني يتم مفهوم الشرط حتى لو أنكرنا الأمر الاول، حيث يكون مآله الى أن يقال "ان مجيء زيد علة لجميع افراد وجوب اكرامه".

والجواب عن هذا الاشكال أن المراد من طبيعي الحكم هو وجوب اكرام زيد مثلا بما هو هو من دون لحاظ شيء زائد عليه كعنوان اول الفرد او جميع الافراد، وحينئذ فنحتاج الى الأمر الاول ايضا، اذ فرق بين أن يقال "مجيء زيد سبب لوجوب اكرامه" وبين أن يقال "مجيء زيد سبب تعييني ومنحصر لوجوب اكرامه"، فان الاول لاينفي احتمال سببية مرضه ايضا لوجوب اكرامه، لعدم تمامية الأمر الاول فيه وهو دلالته على الربط التعييني والانحصاري بينهما، بخلاف الثاني حيث ينفى به احتمال سببية شيء آخر له، وهكذا لو كان مفاد الجملة الشرطية أن مجيء زيد مثلا علة تامة لوجوب اكرامه، فمن الواضح أن ظاهره كونه علة منحصرة لطبيعي وجوب اكرام زيد، فيختلف عن مثل "اكرم زيدا عند مجيئه" حيث انه ليست علية المجيء مدلولا لفظيا له.

الثاني: ما حكي عن السيد البروجردي "قده" من أن القول بكون المراد في باب المفاهيم انتفاء السنخ وإن اشتهر بين المتأخرين، وأرسلوه إرسال المسلمات، لكن لانجد له معنى محصلا، لوضوح أن المعلق في قولنا: "إن جاءك زيد فأكرمه" مثلا هو الوجوب المحمول على إكرام زيد، والتعليق إنما يدل على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخا إن كان متحدا مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لاسنخه، إذ لاتكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو، وإن كان مختلفا معه‏ موضوعا أو محمولا كوجوب إكرام عمرو مثلا أو استحباب إكرام زيد، فلا معنى للنزاع في أن قوله "إن جاءك زيد" يدل على انتفائه أو لايدل([[264]](#footnote-265)).

وفيه أن المراد من شخص الحكم هو وجوب اكرام زيد المنشأ بقوله "ان جاء زيد فاكرمه" والمراد من سنخ الحكم هو وجوب اكرام زيد ولو في انشاء آخر من هذا المولى.

### محل النزاع بين القائلين بمفهوم الشرط والمنكرين له هل هو الأمر الاول او الثاني

يظهر من صاحب الكفاية كون النزاع بين المثبتين لمفهوم الشرط والمنكرين له في الأمر الاول، وأما الأمر الثاني فهو متفق عليه بينهم، ولكن ادعى المحقق العراقي "قده" أن الأمر الاول متسالم عليه بين الاصحاب، والنزاع في المقام في الأمر الثاني، فذكر ان من المتسالم بين المثبتين لمفهوم الشرط والنافين له ان العنوان المأخوذ في موضوع كل قضية ظاهر في دخله بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم لابما أنه مرآة إلى امر آخر، ولابما انه مصداق للجامع بينه وبين غيره.

ويشهد على ذلك امران:

**احدهما:** فهم الاصحاب التنافي بين قوله "أعتق رقبة" وبين قوله "أعتق رقبة مؤمنة" وحملهم المطلق على المقيد عند إحراز وحدة المطلوب([[265]](#footnote-266))، فانه كان يكفي لرفع التنافي بينهما إمكان ان يكون موضوع الحكم بوجوب العتق حينئذ هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها ويكون ذكر الإيمان من جهة كونه أفضل المصاديق، فيكون فهمهم للتنافي بينهما لاجل تسالمهم على ان العنوان المأخوذ في عقد الوضع في كل قضية يكون ظاهرا في دخله بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم، فبعد ظهور "اعتق رقبة مؤمنة" في دخل الايمان بخصوصيته في وجوب العتق وإحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج، يقع التعارض بينه وبين خطاب "اعتق رقبة" فيحتاج إلى حمل المطلق منهما على المقيد.

**ثانيهما:** تصريحهم بأنه لو كان عقد الحمل في القضية متكفلا لشخص الحكم فيكون خارجا عن محل النزاع، وتعليلهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع، فانه لولا ذلك التسالم لكان من المحتمل ان تكون العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بين هذ القيد المذكور في الخطاب في عقد الوضع وقيد آخر، والمذكور في القضية يكون أحد فردي الجامع، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لامجال لجعل الانتفاء فيه عقليا عند الانتفاء الا بتسلّم الظهور المزبور في عقد الوضع.

فتحصل أن النزاع في المقام في مفهوم الشرط وعدمه ليس إلّا في عقد الحمل في القضية من حيث انه هل هو سنخ الحكم او شخصه، فمع إحراز كون المحمول هو سنخ الحكم فلاجرم بمقتضى الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية([[266]](#footnote-267)).

اقول: قد وقع الخلط في كلامه بين مطلبين:

احدهما: دعوى ظهور الشرط في الجملة الشرطية في كونه علة منحصرة للجزاء.

ثانيهما: دعوى ظهور كل عنوان مأخوذ في الخطاب اثباتا في كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، ويعبر عنه بأصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت، فاذا ورد في الخطاب "أكرم الفقيه" فظاهره تعلق الجعل بعنوان الفقيه ثبوتا، واحتمال ان ذكره من باب كونه مصداقا للجعل الكلي المتعلق بعنوان العالم او كونه المصداق الافضل له خلاف الظاهر، وهذا ما أكد عليه جماعة.

وقبول هذا المطلب الثاني بضم دلالة الجملة الشرطية على كون المأخوذ في الجزاء طبيعي الحكم لايكفي في انعقاد المفهوم، فانه لو قيل "في فرض مجيء زيد يثبت طبيعي وجوب اكرامه" فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت هو كون مجيء زيد دخيلا في موضوع الجعل ثبوتا، دون الجامع بينه وبين مرضه، ولكن لاينفي ذلك دخل مرض زيد في جعل آخر لوجوب اكرامه، بأن يقول المولى ايضا "في فرض مرض زيد يثبت طبيعي وجوب اكرامه" فان ثبوت الطبيعي بثبوت احد افراده لاينفي ثبوته ايضا بفرد آخر.

فاتضح أن التسالم على المطلب الثاني لو تم فلايجدي في المقام ما لم‌يتم المطلب الاول، بل الصحيح أن يقال: ان النزاع في المقام كما يظهر من الكفاية يكون في الأمر الاول، وهو دلالة الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء، فلو تمت هذه الدلالة كما لو استخدمت أداة الحصر مثل قولنا "انما يجب اكرام زيد إن جاءك" او قيل "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" او قيل انه معلق عليه، او قيل انه مشروط به، فلايشك أحد في ثبوت المفهوم له، لوضوح كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم، فيختلف عن مثل "أكرم زيدا عند مجيئه" حيث لايشك في عدم انعقاد المفهوم له في انتفاء وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه مطلقا، حيث أن ظاهره كون القيد مقيدا لشخص الحكم المذكور في الخطاب لكون النسبة الرابطة بينهما نسبة ناقصة، حيث انه في قوة أن يقال "وجوب اكرام زيد الموقوف على مجيئه ثابت" فان قولك "عند مجيئه" قيد للحكم الواقع موضوعا في هذه القضية، فهذا لاينفي وجوبا آخر لاكرام زيد لايكون موقوفا على مجيئه، فان اثبات الشيء لاينفي ماعداه، وهذا بخلاف قولنا "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، فان الموقوف وقع محمولا في هذه القضية وموضوعه الذي يكون طرفا آخر للنسبة التامة في الجملة هو وجوب اكرام زيد، وقد تحقق في محله أن كل ما وقع موضوعا في القضية الهلية المركبة يكون انحلاليا حيث ينطبق المحمول على جميع أفراده، فيقتضي ذلك موقوفية طبيعي وجوب اكرام زيد (المنطبق على جميع افراد هذا الوجوب) على مجيئه، فينفى بذلك سببية مرض زيد مثلا لوجوب اكرامه، لان معناه موقوفية بعض افراد وجوب اكرامه على غير مجيئه، وهذا كالفرق بين قولنا "العالم نافع " وقولنا "العالم النافع موجود" فانه يستفاد من الاول أن كل عالم نافع بخلاف الثاني.

فتحصل مما ذكرناه أن انعقاد المفهوم للجملة الشرطية وان كان يحتاج الى كلا الامرين من دلالة الجملة الشرطية على الربط التعييني بين الشرط والجزاء، ومن كون الجزاء المربوط بالشرط هوطبيعي الحكم، لكن النزاع في الأمر الاول، بل لو كان الاستدلال على مفهوم الشرط بقاعدة الواحد لايصدر الا عن الواحد، فانه لايحتاج الى الأمر الثاني ابدا، فيقال مثلا ان وجوب اكرام زيد حيث يكون واحدا نوعيا، فلو كان فرد منه معلولا لمجيء زيد فلايمكن أن يكون فرد آخر منه معلولا لتمرضه مثلا، اذ يلزم صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان وهما المجيء والتمرض، وكونه صادرا عن الجامع بينهما خلاف ظاهر الخطاب من كون المجيء علة لاالجامع، وسياتي الكلام في ذلك.

ثم انه ينبغي الكلام حول ما ذكره المحقق العراقي "قده" من كبرى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت وأن ظاهر ما أخذ في الخطاب اثباتا كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، فنقول انه قد وافق عليه جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" وذكر السيد الخوئي "قده" في الواجب التخييري أنه بناء على المسلك الصحيح من كون الوجوب التخييري هو وجوب الجامع الانتزاعي بين الفعلين وهو عنوان احدهما، فيمكن إثبات الوجوب التعييني -مضافا الى التمسك باطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب مالم يأت المكلف بالمتعلق المذكور في الخطاب حتى لو فرض اتيانه بما يحتمل كونه عدلا له- بالتمسك بظهور المادة في كونها بعنوانها متعلق الحكم، وهذا يعني الوجوب التعييني اذ الوجوب التخييري متعلق بالعنوان الجامع.

بل ذكر بعض الاعلام وشيخنا الاستاذ "قدهما" ان المتعين بناء على كون الوجوب التخييري بمعنى وجوب الجامع هو التمسك بظهور المادة لاحراز انها متعلق الوجوب دون الجامع، فيثبت بذلك الوجوب التعييني، ولايصح التمسك باطلاق الهيئة لانه انما ينفي احتمال اشتراط الوجوب والمفروض عدم احتماله في المقام بناء على هذا المسلك، سواء كان الوجوب تعيينيا او تخييريا، وانما التردد في متعلق الوجوب([[267]](#footnote-268)).

ولكن ذكرنا في محله انه لايظهر عرفا من أي خطاب كخطاب "اكرم الفقيه" او "بول الشاة طاهر" كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر كوجوب اكرام العالم او طهارة بول ما يؤكل لحمه، اذ لايظهر من خطاب المقيد انه يبين نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبين احد مصاديق القانون.

ولوتمّ ما ذكروه من جريان اصالة التطابق في كون الموضوع في الخطاب هو الموضوع للجعل ثبوتا، فيلزم من ذلك ثبوت مفهوم اللقب على وزان مفهوم الوصف المعتمد على الموصوف، فان خطاب الأمر باكرام الفقيه مثلا لو كان ظاهرا في أن الفقيه بعنوانه موضوع للجعل ثبوتا، فلابد ان يكون مقيدا لخطاب الأمر باكرام العالم، لانه اذا كان عنوان العالم أيضا تمام الموضوع للجعل فيلزم من ذلك ثبوت وجوبين في مورد إكرام الفقيه، ولايحتمل ذلك عرفا، واحتمال ثبوت جعل وجوب الإكرام بالنسبة الى الفقيه وجعل آخر لوجوب الإكرام بالنسبة الى العالم غير الفقيه أيضا غير محتمل عرفا بعد وجود ملاك وجوب الاكرام في طبيعي العالم، فحينئذ تقع المنافاة بين خطاب الأمر باكرام الفقيه وخطاب الأمر باكرام العالم، فلابد من تقييد خطاب الأمر باكرام العالم، لانه كلمّا دار الأمر بين الغاء عنوان الخاص عن كونه موضوعا للجعل رأسا وبين حمل عنوان العام على كونه جزءا للموضوع، فيتعين الثاني بنظر العرف.

ولكن بناء على ما ذكرناه فلايوجد تناف بين الخطابين حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لايوجب حمل المطلق على المقيد.

واما الشاهد الاول الذي ذكره المحقق العراقي "قده" وهو انه مع انكار ظهور الخطاب في كونه مجعولا بنفسه ثبوتا فلايبقى وجه لتقديم خطاب المقيد البدلي على المطلق البدلي كتقديم قوله اعتق رقبة مؤمنة على قوله اعتق رقبة، ففيه ان نكتة تقديمه عليه هو اطلاق الهيئة المقتضي لوجوب المقيد تعيينا، فلأجل التحفظ على وجوبه التعييني لزم حمل المطلق عليه مع فرض وحدة الحكم اي الوجوب.

وأما ما ذكره من الشاهد الثاني ففيه أن المتسالم عليه هو أنه لو كان مفاد عقد الحمل في قضية هو شخص الحكم كان من الواضح بحكم العقل انتفاء شخص الحكم بانتفاء ما هو دخيل في موضوعه ثبوتا، فلايكفي في ثبوت المفهوم الذي هو بمعنى انتفاء سنخ الحكم، وهذا لايعني بناءهم على دخل كل قيد مأخوذ في الخطاب في الجعل ثبوتا، ولذا يحتمل كون ذكر الفقيه في "اكرم الفقيه" من باب كونه مصداقا للعالم، اوكون ذكر الوصف المعتمد على الموصوف لنكتة الغلبة ونحوها كما في قوله تعالى "حرمت عليكم...ربائبكم التي في حجوركم".

### وجوه دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

اختلف الاعلام في انعقاد المفهوم المطلق للجملة الشرطية فأثبته جمع كثير، واختاره الشيخ الاعظم "قده" ناسبا ذلك الى المشهور، وأنكره جمع آخرون كصاحب الكفاية([[268]](#footnote-269)) والمحقق الحائري([[269]](#footnote-270)) والسيد الامام([[270]](#footnote-271)) والسيد الگلپایگانی"قدهم"([[271]](#footnote-272)) وان ادعى في البحوث أن من أنكر مفهوم الشرط كصاحب الكفاية فانما أنكره في الاصول ولكن جرى على وفق مرتكزه العرفي من ثبوت المفهوم لها في الفقه([[272]](#footnote-273)).

وكيف كان فقد ذكر في تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم عدة وجوه:

### 1- دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية

الوجه الاول: ان مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية بين الشرط والجزاء، فيكون مفاد قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" هو أن وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، ومن الواضح أن الموقوف على شيء ينتفي بانتفاء ذلك الشيء.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني "قده" بما محصله أن شأن أداة الشرط كما يشهد به الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية "اگر" ليس إلّا جعل الشرط واقعا موقع الفرض والتقدير، والشاهد عليه ما يقال من أن حرف "لو" للامتناع، فانه لاوجه له الا نكتة أن مفاد اداة الشرط جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير، وحيث أن الشرط الذي دخل عليه حرف "لو" فعل ماض، وفرض وجود شي‏ء في الماضي لايكون إلّا في حال عدمه واقعا فيستفاد منه عدم الشرط، وينكشف منه عدم الجزاء، لأنه إن كان الشرط علّة منحصرة للجزاء فلم‌يوجد، وإن كان للجزاء علّة أخرى فهي أيضا لم‌توجد، ولذا رتّب عدم الجزاء على عدم الشرط.

نعم يستفاد التعليق والترتب من تفريع الجزاء على الشرط كما يدل عليه الفاء الذي هو للترتيب، إلّا أنه لايدل الترتب على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء، فضلاً عن عليته للجزاء، او عليته المنحصرة، ففي مثل قولنا "جاء زيد فجاء عمرو" يدل الفاء على الترتيب الزماني من دون علية لمجيء زيد لمجيء عمرو، كما أنه في مثل قولنا "إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة" لايكون الشرط علة للجزاء، بل الأمر بالعكس([[273]](#footnote-274)).

اقول: أما ما ذكره حول دلالة حرف "لو" على الامتناع فيرد عليه أن دلالة حرف "لو" على انتفاء الشرط لخصوصية في معنى "لو" وليست لأجل دخول اداة الشرط على الفعل الماضي وجعله واقعا موقع الفرض والتقدير، فان مجرد ذلك لايدل على انتفاء الشرط خارجا، بل قد يكون لاجل عدم الجزم بوقوعه، او للمماشاة مع الخصم، كما لو احتملنا أن زيدا خرج من داره قبل ساعة قاصدا المسجد، فنقول "ان خرج زيد من داره قبل ساعة فقد وصل الى المسجد"، على أنه لايعتبر في مدخول حرف لو أن يكون فعلا ماضيا، فقد قال تعالى "لو نشاء لجعلناه حطاما" و"لو نشاء جعلناه اجاجا".

كما يرد على ما ذكره (من أنه ينكشف من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء) أنه اذا كانت الجملة الشرطية تدل على وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط فقط، كما هو مختاره، ولذا ذكر أنها لاتدل على توقف وجود الجزاء على وجود هذا الشرط بأن يكون الشرط علة منحصرة له، فلاتدل حرف "لو" الا على انتفاء الشرط، فكيف ينفى احتمال ترتب الجزاء على شرط آخر، اذ لايكشف انتفاء العلة غير المنحصرة لشيء عن انتفاء ذلك الشيء مطلقا.

وسيأتي مزيد البحث حول معنى حرف "لو"، فانتظر.

وكيف كان فالمحقق الاصفهاني "قده" ادعى شهادة الوجدان على دلالة اداة الشرط على النسبة التقديرية دون النسبة التوقفية، خاصة مع ملاحظة مرادفها بالفارسية، وقد ادعى غير واحد عكس ذلك، أي تبادر معني التعليق من أداة الشرط، وذكر في البحوث ان الوجدان قاض بأن مفاد اداة الشرط في اللغة العربية هو الربط بين الشرط والجزاء لا افادة أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وأظن أنه في بقية اللغات كذلك([[274]](#footnote-275)).

وكيف كان فنحن نذكر اولاً ما استدل به على مبنى المشهور من وضع اداة الشرط للنسبة التوقفية، ثم نذكر بعد ذلك ما قيل او يمكن أن يقال في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني "قده" من وضعها للنسبة التقديرية.

### ادلة القول بوضع اداة الشرط للنسبة التوقفية

أما ادلة القول بوضع اداة الشرط للنسبة التوقفية فعمدتها ما يلي:

الدليل الاول: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه يرى بالوجدان السليم استحسان الاستدراك بلفظة "لكن" ونحوها كقوله "ان جاء زيد أكرمته ولكنه لايجيء فلاأكرمه"، ومنه قول الشاعر:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام

فانه لولا استفادة التعليق والمفهوم من الجملة الشرطية لما كان الاستدراك ﺑ"لكن" مستحسنا بنظر العرف.

وقد ذكر "قده" أنه حيث يستهجن عرفا أن يقول المولى "ان جاء زيد فأكرمه وان لم‌يجئ فأكرمه" فيفهم منه أن الجملة الشرطية قد وضعت على اصل التعليق والانتفاء عند الانتفاء، وأما كون المعلق عليه خصوص الشرط المذكور فيستفاد من اطلاق الشرط وظهور الجزاء([[275]](#footnote-276)).

وفيه: أن منشأ استهجان "ان جاء زيد فأكرمه وان لم‌يجئ فأكرمه" هو لغوية الاشتراط حينئذ، سواء كان بمعنى التعليق او التقدير، بل قد يقال ان عدم استهجان "أكرم زيدا ان جاء او لم‌يجئ" يكشف عن استعمال اداة الشرط في النسبة التقديرية، فمآله الى قوله "وجوب اكرام زيد ثابت على تقدير مجيئه وعلى تقدير عدم مجيئه"، بينما أنه لايصح أن يقال "وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه وعلى عدم مجيئه".

وأما استحسان الاستدراك ﺑ"لكن" فلايكشف عن ظهور أداة الشرط في الدلالة على التعليق وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بل قد تكون نفس الاستدراك قرينة على ارادة حصر ثبوت الجزاء على تقدير الشرط المذكور في خصوص هذه الجملة، ولذا يحسن هذا الاستدراك حتى في الجمل الخبرية الشرطية التي سيأتي عدم ظهورها في المفهوم، فلو قال شخص "ان كانت هذه سيارة زيد فزيد في الدار" فلايفهم منه أنها لولم تكن سيارة زيد فلايكون زيد في الدار، لكن لامانع من الاستدراك بأن يقال "لكنها ليست سيارة زيد، فليس زيد في الدار" فيفهم من هذه القرينة أن المتكلم بصدد حصر الجزاء على تقدير ثبوت هذا الشرط.

الدليل الثاني: ما ذكره ايضا من أن اتفاق علماء الادب على أن "لو" الشرطية تدل على امتناع الجزاء لأجل امتناع الشرط، يكشف عن دلالة أداة الشرط على التعليق وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فان أداة الشرط لو لم‌تكن موضوعة لإفادة التعليق والانتفاء عند الانتفاء فمجرد امتناع الشرط لايقتضي امتناع الجزاء وانتفاءه، والقول بأن امتناع الجزاء لعله أشرب في معنى "لو" كما اشرب فيه امتناع الشرط، مخالف للارتكاز، فان المتبادر من "لو" أن ثبوت الجزاء معلق على ثبوت الشرط ومحصور فيه، ولازم ذلك انتفاءه عند انتفاء الشرط، فالانتفاء عند الانتفاء مستند الى التعليق والحصرالمستفادمن وضع الأداة، واحتمال اختصاص ذلك ﺑ"لو" بعيد.

والظاهر أن قول الشاعر:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم‌يطر

من هذا القبيل، فانه لم‌يقصد بيان أن طيران ذي حافر علة لطيران فرسه، وانما اراد أن فرسه كانت واجدة لجميع الصفات الكمالية الموجودة في ذي حافر، ولاجل ذلك لو كان يطير ذو حافر لكان يطير فرسه، ولكنه حيث لم‌يطر ذو حافر فلم‌يطر فرسه([[276]](#footnote-277)).

ويرد عليه اولا: انه لاوجه لانكار احتمال اختصاص دلالة حرف لو على النسبة التوقفية بها دون سائر ادوات الشرط.

وثانيا: انه تارة يكون انتفاء الجزاء معلوما، ويراد بالجملة الشرطية المدخولة لحرف "لو" استكشاف انتفاء الشرط من انتفاء الجزاء، كما لو حضر شخص مجلسا، وسُئل عن مجيء زيد من السفر، فقال "لو جاء زيد من السفر لم‌أحضر ههنا" فانه لاينفي صلاحية سبب آخر لعدم حضوره، ومنه قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" فانه لايعنى انحصار علة الجزاء بهذا الشرط، فلاينفي كون خلوّ العالَم من المعصوم (عليه‌السلام) ايضا علة لفساد السماء والارض، ولكن حيث فرض انتفاء الجزاء فهذا يعني انتفاء كل ما يصلح ان يكون علة له، وقد يكون انتفاء الجزاء مشكوكا فيراد أن يستكشف انتفاءه من انتفاء الشرط، فيكون ذلك قرينة على كونه شرطا منحصرا، حيث انه لو لم‌يكن منحصرا لم‌يكشف انتفاءه عن انتفاء الجزاء، والا فحرف "لو" لاتدل في حد ذاتها على عدم صلاحية شيء آخر لايجاد الجزاء، وانما تدل على أن انتفاء الشرط والجزاء المذكورين في الخطاب، وكون هذا الشرط صالحا للسببية لهذا الجزاء.

هذا وقد ذكر ابن هشام في المغني أن حرف "لو" لاتدل الا على انتفاء الشرط خاصة، ولاتدل على انتفاء الجزاء، فقولك "لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا" لايدل الا على عدم طلوع الشمس، ولاينفي وجود الضوء بسبب آخر، ونسب هذا القول الى المحققين، وادعى فساد القول بدلالة حرف "لو" على انتفاء الشرط والجزاء معا، اذ يلزم أن يدل قوله تعالى "ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة...ما كانوا ليؤمنوا" على ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة، مع أنه عكس المراد، وكذا يلزم أن يدل قوله تعالى "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله" على نفاد كلمات الله مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاما، وكذا يلزم في قول عمر "نعم العبد صهيب لو لم‌يخف الله لم‌يعصه" ثبوت عصيان صهيب مع ثبوت خوفه من الله.

ثم ذكر أنه قال الشلوبين وابن هشام الخضرواي ان "لو" لاتدل حتى على انتفاء الشرط، وانما تفيد التعليق على الماضي كما تفيد "إن" التعليق على المستقبل، ولكنه كإنكار الضروريات، فإن كل من سمع "لو فعل" فهم منه انتفاء الفعل، ولهذا يصح في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بقولك "ولكنه لم‌يفعل"([[277]](#footnote-278)).

اقول: ما اختاره ابن هشام ايضا غير تام، لدلالة "لو" على انتفاء الجزاء ايضا، كما يظهر من قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" و"لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم" و"لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" و"لو شئنا لرفعناه بها" و"لو اراكهم كثيرا لفشلتم"، والامثلة التي استشهد بها ابن هشام على بطلان هذا القول تشتمل على قرينة وهي كونها بتقدير "حتى" فمعنى قوله "ولو اننا نزلنا عليهم الملائكة...ما كانوا ليؤمنوا" أنه حتى لو نزلنا كذا وكذا.

الدليل الثالث: ما ذكره في البحوث من أنه لااشكال في أن جملة الشرط وحدها قبل دخول اداة الشرط عليها تكون مما يصح السكوت عليها، لكن بمجرد أن تدخل عليها اداة الشرط لايصح السكوت عليها، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى انَّ النسبة التامة التي كانت ثابتة بين الفعل والفاعل في جملة الشرط تبقى على حالها ولاتتغير، فينكشف أن منشأ عدم صحة السكوت ليس هو انقلاب هذه النسبة الى النسبة الناقصة، وانما هو كون معنى أداة الشرط سنخ معنىً ينتظر معه مجي‏ء شي‏ء زائداً على الشرط، وهذا يناسب مع مبنى المشهور فانهم يقولون بأنَّ أداة الشرط وضعت للربط بين الشرط والجزاء ومن الواضح انَّ معنى الارتباط لايكتمل إلاّ بثبوت كلا طرفيه.

وأما على مبنى المحقق الأصفهاني "قده" فلايمكن توجيهه، فانه لو كانت النسبة في جملة الشرط تامة فمجرد جعل هذه النسبة مقدَّرة الوجود لايصلح للمنع من صحة السكوت عليها، فان الافتراض والتقدير ليس من قبيل الربط حتى يحتاج إلى طرف اخر غير متعلقه.

ان قلت: لعل اداة الشرط توجب تبدل النسبة التامة في جملة الشرط الى نسبة ناقصة (نظير ما يرى في دخول "أن" المصدرية او "أنّ" على الجملة) فيكون هذا هو المنشأ لعدم صحة السكوت عليها بعد دخول اداة الشرط.

قلت: هذا الاحتمال مندفع بأنه يوجد لجملة الشرط حتى بعد دخول اداة الشرط مدلول تصديقي، وهذا ما يعترف به المحقق الأصفهاني نفسه، فانه يقول بأن الأداة تفيد انَّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وليس مقصوده أنها تدل على مفهوم الفرض والتقدير بنحو الدلالة التصورية، بل مقصوده انها تكشف عن ثبوت الفرض والتقدير في ذهن المتكلم.

فاذا ضممنا الى ذلك ما حققناه في محله من أن المدلول التصديقي لايكاد يثبت إلّا مع النسبة التامة دون الناقصة، فيثبت أن النسبة في جملة الشرط حتى بعد دخول الأداة تكون تامة، وبذلك يتم مبنى المشهور([[278]](#footnote-279)).

وفيه أن أداة الشرط تدل على الربط بين الشرط والجزاء، بلافرق في ذلك بين مبنى المشهور او مبنى المحقق الاصفهاني "قده"، وحيث أن الربط يحتاج الى طرفين فتحتاج جملة الشرط بعد دخول أداة الشرط الى الجزاء، لكن الخلاف في أنها هل تفيد الربط والنسبة التوقفية او التقديرية.

وقد يقال كما في تعليقة البحوث بأن الاداة حيث تدل على وقوع مدخولها موقع الفرض والتقدير فيصبح مدلول الجملة فرضية لاواقعية، والفرض لايفيد تصديقا فلاجل ذلك ينتظر جملة الجزاء التي يراد التصديق بها اذا كانت خبرية او انشاءها اذا كانت انشائية([[279]](#footnote-280)).

وبذلك تبين عدم تمامية الادلة التي قد يستدل بها على دلالة اداة الشرط للنسبة التوقفية.

### الادلة في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني

وأما ما قيل او يمكن أن يقال في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني "قده" فهو عدة ادلة:

الدليل الاول: ان مفاد اداة الشرط لو كان هو النسبة التوقفية، كان قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" في قوة قولنا "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" مع وضوح الفرق بينهما، لأنه لايستفاد من الجملة الثانية الثبوت عند الثبوت، لامكان كون الموقوف عليه علة ناقصة فلايثبت المعلول بمجرد ثبوتها، بينما أنه يستفاد من الجملة الشرطية الثبوت عند الثبوت، ولاجل ذلك لايكون الشرط المحقق للموضوع في الجملة الشرطية مستهجنا، كما في قولنا "ان رزقت ولدا فاختنه" بينما أنه لو قيل "وجوب الختان موقوف على تحقق الولد" يكون مستهجنا لكونه توضيحا للواضحات، ودعوى دلالة أداة الشرط على كلتا النسبتين أي النسبة التوقفية والتقديرية معا، بأن تدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط مع توقفه عليه، مما لاشاهد عليه لو لم‌نقل بكونه خلاف الوجدان.

الدليل الثاني: ما في البحوث: ومحصله أنه اذا قيل لشخص "ان جاء زيد فكيف حالك" فلاريب في كون الاستفهام فعلياً، ولذا يتوقع المستفهم أن يجيبه المخاطب بالفعل، ولايمكن توجيه ذلك على قول المشهور، إذ بناء على قول المشهور يكون الاستفهام معلقا على مجي‏ء زيد، لأن الجملة الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزاء في الجملة الشرطية، فلايكون الاستفهام فعليا لعدم مجيء زيد فعلا، بينما أنه بناء على كلام المحقق الأصفهاني "قده" يمكن أن تفسَّر فعلية الاستفهام بأن اداة الشرط تدل على كون الشرط وهو مجيء زيد مثلا واقعا موقع الفرض والتقدير، فالاستفهام يكون ثابتا بثبوت هذا الفرض والتقدير، وحيث ان الفرض والتقدير فعلي، وان لم‌يكن وجود المقدر خارجا فعليا فيكون الاستفهام فعليا ايضا.

وانما اخترنا هذا المثال دون مثال "ان جاء زيد فهل تكرمه" حيث قد يوجَّه على قول المشهور بان أداة الاستفهام وإن دخلت لفظاً على الجزاء إلّا أن الجزاء في الحقيقة مدخول أداة الاستفهام لانفس الاستفهام، والاستفهام يكون داخلا لبّا على أصل الجملة الشرطية، فمآل قولنا "ان جاء زيد فهل تكرمه" الى قولنا "هل ان جاء زيد تكرمه" فيكون الاستفهام فعلياً حتى لو فرض انَّ الشرط واقع المجي‏ء لاافتراض المجي‏ء، ولكن لايمكن هذا التوجيه في مثال "ان جاءك زيد فكيف حالك" فانه إذا انحاز الاستفهام عن الجزاء فيه فلايبقى الا كلمة "حالك" ولاإشكال في وجوب أن يكون الجزاء جملة، ولايصح أن يقال بأنه يمكن تجزئة معنى "كيف"، وتقديم معناه الاستفهامي وابقاء معناه الاسمي جزءا من الجزاء، فان معناه وحداني وتجزئته غير مقبولة عرفا، فلابد وأن يفرض أن الاستفهام في مثل هذا المثال جزءا من الجزاء.

ثم اورد في البحوث على هذا الدليل بأن اشكال فعلية الاستفهام يرد على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" ايضا، اذ فرض مجيء زيد انما وقع شرطا للجزاء بما هو مرآة وفانٍ في الواقع، فانه لو كان شرطا للحكم بما هو فرض فالفرض فعلي على كل حال، وان لم‌يتحقق المجيء خارجا، فيلزم أن يصبح وجوب اكرام زيد في مثال "ان جاء زيد فأكرمه" فعليا ويجب عليه اكرامه قبل مجيئه خارجا، فاذا اعترف بأن الشرط فرض المجيء بما هو فانٍ عاد الاشكال عليه، اذ يقال كيف اصبح الاستفهام فعليا مع عدم فعلية المجيء في الخارج، وعليه فلابد من توجيه مثال "ان جاء زيد فكيف حالك" على أي تقدير، بأن يقال ان الاستفهام في المدلول التصوري للجملة يكون جزءا للجزاء ومعلقا على الشرط الا انه بقرينة توجيه الخطاب يعرف أنَّ مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي، فالمقصود الجدي من جملة "ان جاء زيد فكيف حالك" هو "كيف حالك عند مجي‏ء زيد".

واجاب بعض الاعلام في تعليقة البحوث عن هذا الايراد بأن الجزاء في الجملة الشرطية الاستفهامية هو انشاء الاستفهام كما أن الجزاء في الجملة الشرطية البعثية هو انشاء البعث، وحيث انه على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" يكون المدلول الاصلي في الجملة الشرطية هو الجزاء، لابيان الملازمة بين الشرط والجزاء، فيكون كل من انشاء الاستفهام أو انشاء الوجوب فعليا، ولكن المُنشَأ قد حصِّص وعاءه بفرض تحقق الشرط، وحيث أن ما يحتاج إلى الجواب في الاستفهام انما هو نفس إنشاء الاستفهام فكان لابدَّ من الإجابة عنه، بينما أن الذي يدخل في العهدة في باب التكاليف انما هو الحكم الفعلي لاالإنشائي أي المنشأ لاالإنشاء، فلا يجب الامتثال إلّا حين تحقق الشرط([[280]](#footnote-281)).

اقول: ان الاستفهام حيث يكون من الامور الانشائية غير الاعتبارية، فلامعنى للتفكيك بين مرحلة انشاءه وفعليته، حتى يقال بأن ما يقتضي الجواب هو انشاء الاستفهام دون فعليته، فان التفكيك بين مرحلة الانشاء والفعلية انما يتعقل في الامور الاعتبارية، حيث ان الأمر الاعتباري يتقوم بعملية ادعاء الوجود وفرضه وتقديره، كادعاء ما ليس باسد اسدا، وادعاء ملكية زيد، فلامانع من تعليق وجود الأمر الاعتباري على وجود الشرط، فيعتبر الموصي من الآن أنه بعد وفاته سوف يكون زيد مالكا لداره، فان الأمر الاعتباري قابل للايجاد التعليقي، فما هو المعلق على وفاة الموصي ليس هو الوجود الذهني لمدلول جملة الجزاء في قوله "ان مت فداري ملك زيد" بل الوجود الاعتباري للملكية وهو الذي قد يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلاشرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، وهكذا حكم الشارع بانه اذا مات شخصٌ فما تركه يكون ملكا لوارثه.

هذا، وأما الأمر الانشائي غير الاعتباري فيكون خاليا عن أي ادعاء وفرض وتقدير، وان كانت الجملة المشتملة عليه جملة إنشائية في قبال الجملة الخبرية.

والحاصل انه لو قيل "ان جاء زيد فهل تكرمه" فحيث لايعقل تعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا، فلامحالة يكون الاستفهام فعليا والمستفهم عنه هو مفاد القضية الشرطية وهو اكرام زيد على تقدير مجيئه فتكون اداة الاستفهام في الحقيقة داخلة على تمام الجملة الشرطية، كما هو المتعارف في اللغة الفارسية، وكذا لو قيل "ان جاء زيد فليتني اكرمه" او "ان جاء زيد فاتمنى اكرامه" فمعناه ابراز التمني الفعلي لاكرام زيد على تقدير مجيئه، فهو ليس تمنيا للاكرام المقيد والا لزم تمني مجيء زيد ايضا لأن تمني المقيد يستتبع تمني قيده، مع أنه قد لايتمنى مجيئه.

وأما خطاب الأمر فلو كان من الاعتباريات بان كان معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما هو مختار السيد الخوئي "قده" او اعتبار البعث نحو الفعل كما هو مختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" فلامانع من تعليق وجود هذا الأمر الاعتباري على وجود الشرط، فيعتبر المولى من الآن أنه بعد مجيء زيد سوف يكون اكرامه في ذمة المكلف او يتحقق آنذاك البعث الاعتباري نحوه، وان قلنا بأن الأمر ليس من الاعتباريات وان كان من الإنشائيات، كما اخترنا ذلك في بحث الاوامر بدعوى ان الأمر عملية تكوينية معينة يوجدها الشخص للتوصل الى مراده، وهو صدور الفعل عن الغير باختياره، فهو نحو تصدٍ من الآمر لتحصيل مراده، فقد يكون هذا التصدي بنحو الترغيب العملي وقد يكون بنحو الترغيب القولي، والترغيب القولي قد يكون بنحو الالتماس والاستدعاء وقد يكون بنحو الأمر الذي هو بعث انشائي نحو الفعل بداعي التحريك اليه، ويعني ذلك كون الأمر فعليا وان كان متعلقه في الجملة الشرطية هو فعل الجزاء على تقدير حصول الشرط.

وبما ذكرناه تبين الجواب عن الدليل الثاني، حيث يلزم تعلق الاستفهام بالجملة الشرطية وان دخلت أداة الاستفهام على الجزاء في ظاهر الخطاب.

الدليل الثالث: انه لو كان مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية لزم القول بالمفهوم في الجمل الشرطية الخبرية، مع أنه ليس كذلك عرفا، اذ قد لايعلم المخبر بوقوع شيء الا على تقدير معين، فيقول "ان كانت هذه سيارة زيد فزيد في الدار" فانه لايظهر منه أنها لو لم‌تكن سيارة زيد فليس هو في الدار، والقول باختلاف مدلول اداة الشرط في الجملة الشرطية الخبرية عن مدلولها في الجملة الشرطية الانشائية كلام بلاوجه.

ويجاب عنه بثلاثة أجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الصحيح هو كون مفاد الجمل الخبرية والانشائية ابراز الأمر النفساني، فمفاد الجملة الخبرية ابراز قصد الاخبار عن ثبوت النسبة او نفيها، ومفاد الجملة الانشائية هو ابراز امر نفساني غير قصد الاخبار، فخطاب الأمر مثلا موضوع لابراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، والفرق بين الخبر والانشاء أنه يوجد في الخبر وراء ابراز الأمر النفساني شيء وهو المحكي عنه فان طابقه الخبر فهو صادق والا فهوكاذب.

فحينئذ نقول: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم واضحة بشهادة الارتكاز، فان مفاد قولنا "ان كان زيد لايهتم بصلاته فهو فاسق" هو أن قصد الاخبار عن فسقه مترتب على عدم اهتمامه بصلاته على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة بحيث لو اهتم بصلاته فلانريد الحكاية عن فسقه، ولو كان فاسقا في الواقع على هذا التقدير ايضا، وكذا الحال على تقدير كون الجزاء جملة انشائية، اذ لاتعدد في وضع الجملة الشرطية بلحاظ كون الجزاء خبرا او انشاءً، فاذا قال المولى "اذا زالت الشمس فصل" فيكون مفاده بحسب الارتكاز أن اعتبار الصلاة في ذمة المكلف من قبل المولى انما هو على تقدير زوال الشمس، وأما على تقدير عدم الزوال فلم‌يعتبر على ذمته شيئا، وهذا هو المفهوم المعبر عنه بالانتفاء عند الانتفاء، وقد ظهر بما ذكرناه أن استفادة المفهوم من الجملة الشرطية غير متوقفة على جريان مقدمات الحكمة، بل الارتكاز شاهد على دلالتها عليه بالوضع.

هذا وقد ذكر أنه على بناء على مسلك المشهور من أن مفاد الجملة الخبرية ثبوت النسبة او نفيها ومفاد الجملة الانشائية هو ايجاد النسبة فيشكل اثبات المفهوم للجملة الشرطية، فان الجملة الشرطية وان كانت تدل على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء، واستعمالها في موارد الاتفاق يحتاج الى العناية ورعاية القرينة لو لم‌يعد من الاغلاط، اذ لايصح تعليق كل شيء على كل شيء، ولكن الظاهر عدم دلالة الجملة الشرطية على كون ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على علته، والا لزم ان يكون الاستعمال في موارد كون الشرط معلولا لجزاءه او كونهما معلولين لعلة ثالثة مجازا ومحتاجا الى القرينة وهو باطل، وأما كون الشرط علة منحصرة للجزاء فلاتدل عليه الجملة الشرطية جزما، اذ لم‌توضع الجملة الشرطية له، والا لزم كون الاستعمال في غيره مجازا محتاجا الى القرينة، وهو باطل بالضرورة([[281]](#footnote-282)).

اقول: يرد عليه اولا: انه قد تقدم في محله عدم تمامية مبناه من كون مدلول الجملة الخبرية هو ابراز قصد الاخبار وفي الجملة الانشائية هو ابراز الأمر النفساني غير قصد الاخبار، لعدم تبادر هذا المعنى من الجملة، ولذا لو سمعت هذه الجملة من نائم فلايخطر هذا المعنى في ذهن المخاطب مع ثبوت العلقة بين اللفظ والمعنى، وان كان هو يسميها بالعلقة الانسية دون العلقة الوضعية.

وأما ما ذكره من ان المسلك الصحيح في تفسير حقيقة الوضع حيث كان هومسلك التعهد، ولايعقل تعلق التعهد بما يكون خارجا عن اختيار المتعهد، فلامعنى لكون الموضوع له هو ثبوت النسبة الخارجية وعدمه لخروجهما عن اختبار المستعمل، فلابد ان يكون الموضوع له هو قصد الإخبار([[282]](#footnote-283)) ففيه ان مسلك التعهد لايقتضي اكثر من التزام الواضع بانه لايتلفظ بالجملة الخبرية الا اذا اراد تفهيم ثبوت النسبة الخارجية، وقد مر منه "قده" ان ارادة التفهيم ليست داخلة في المعنى الموضوع له، ولو تم اشكاله لزم عدم وضع الألفاظ لذوات معانيها حتى في الالفاظ المفردة، فكان لابد ان يكون لفظ الماء مثلا موضوعا لإرادة تفهيم معناه مع انه خلاف الوجدان، ولايتبادر من اللفظ.

وثانيا: ان التفصيل بين قول المولى لعبده "ان جاء زيد فأكرمْه" وبين قول المولى له "ان جاء زيد فأنا أكرمُه" بقبول مفهوم الشرط في الاول دون الثاني خلاف الوجدان العرفي.

وثالثا: انه اذا لم‌تدل الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء كما هو مقتضى اشكاله على المشهور فلايرى وجه للفرق بين مبنى المشهور في معنى الجمل وبين مبناه، فان تعليق قصد الانشاء او الاخبار على الشرط لايستلزم الا انتفاء شخص هذا القصد عند انتفاء الشرط وهذا لايكشف عن انتفاء سنخ قصد الاخبار او الانشاء الا مع فرض دلالة الجملة الشرطية على الربط الانحصاري، والمفروض انكاره لذلك.

ورابعا: الخطابات الواردة عن الائمة "عليهم‌السلام" حيث لاتكون في مقام التشريع فتكون ظاهرة في الإخبار عن الاحكام الشرعية، حتى لو كانت بلسان الأمر والنهي، فضلا عما اذا كانت بلسان الإخبار، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كرّ لاينجسه شيء" فلازم ما ذُكِر عدم انعقاد مفهوم الشرط فيها، وهكذا الحال في فتاوى الفقهاء.

الجواب الثاني: ما في البحوث من أن مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول، وانما هو النسبة التصادقية التي يعبر عنها بكون هذا ذاك، ولاموطن لها الّا في الذهن، فانه في الخارج لاتوجد إلّا الوحدة والعينية بين الموضوع والمحمول، بل ذكرنا في محله أن ما يتحصل في الذهن من النسب الخارجية كالنسبة الظرفية بين زيد والدار تكون نسبة تحليلية ذهنية لاواقع نسبة، والجملة التامة تحتاج الى واقع نسبة ذهنية تربط بين مفهومين مستقلين موجودين في الذهن، وهي النسبة التصادقية، وعلى هذا الأساس يتضح أنَّ المعلَّق على الشرط في قولنا "إذا شرب زيد السم سوف يموت" ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت إلى زيد، بل المعلّق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزاء، أي النسبة الاخبارية فيكون المعلّق على الشرط هو إخباره بالموت لاواقع الموت، وأما الجملة الشرطية المتضمنة للحكم الشرعي فوجه انعقاد المفهوم لها هو أن الحكم لاواقع له وراء الإنشاء، فلامحالة يدل انتفاء هذا الإنشاء عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا، وهذا بخلاف الإخبار الذي يكون الواقع محفوظا مع انتفاء الإخبار أيضا([[283]](#footnote-284)).

ويرد عليه **اولاً**: ما مر من أن اغلب الخطابات الواردة عن الائمة "عليهم‌السلام" وفتاوى الفقهاء ظاهرة في الاخبار، فلازم ذلك عدم انعقاد مفهوم الشرط فيها، وكذا مر عدم قبول الوجدان العرفي للتفصيل بين قول المولى لعبده "ان جاء زيد فأكرمْه" وبين قول المولى له "ان جاء زيد فأنا أكرمُه" بقبول مفهوم الشرط في الاول دون الثاني.

وثانيا: ان الصحيح كما سبق في محله ان الجملة الخبرية في مثل قولنا "زيد عالم" قد وضعت للدلالة على الهوهوية التصديقية بين الموضوع والمحمول، اي على تحقق الاتحاد بينهما خارجا، والشاهد على كونه معنى الجملة الخبرية أن هذا هو الذي يتبادر الى الذهن عند سماع الجملة الخبرية ولو من نائم او من تموج الهواء.

ان قلت: لو كان المستعمل فيه في الجملة الخبرية الهوهوية التصديقية وتحقق الاتحاد خارجا بين الموضوع والمحمول فيلزم اهمال القضية الكاذبة حيث ان عدم تحقق الاتحاد خارجا بين موضوعها ومحمولها يساوق انتفاء معناها الاستعمالي، وكل كلام لم‌يكن له مدلول استعمالي فهو مهمل، فلابد ان تكون القضية الكاذبة مهملة، وهذا مما لايمكن الالتزام به.

قلت: ان الذي وضعت الجملة الخبرية لتكون علامة عليه وان كان هو واقع الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا، لكن المستعمل فيه بالذات هو الحكم النفساني باتحاد الموضوع والمحمول خارجا، وقد يعبر عنه بالنسبة الحملية او النسبة التصادقية، وبعد انحفاظ المستعمل فيه بالذات في القضية الكاذبة فلايكون الكلام مهملا، ولايوجب انتفاء ذي العلامة اهمال العلامة.

فتحصل أن المعلق على الشرط هو ما تلحظ الجملة فانية فيه وهو اتحاد الموضوع والمحمول خارجا، لاالنسبة الذهنية التصادقية.

وثالثا: ان المعلق على الشرط في الجملة الشرطية الانشائية ان كان هو شخص الانشاء الذي تضمنه الخطاب فهذا لاينفي سنخ الانشاء مع وجود شرط آخر، فقول المولى "ان جاء زيد فاكرمه" لاينفي انشاءا آخر لوجوب اكرام زيد عند مرضه، فلابد في تحقق المفهوم من كون المعلق هو سنخ الانشاء، وحينئذ فنقول: ان لازم ما ذكره كون المعلق في الجملة الخبرية الشرطية كقولك لزيد "ان شربت السم تموت" هو سنخ النسبة التصادقية أي طبيعي إخبارك بأن زيدا يموت، وهذا يعني أنه يستفاد من تلك الجملة الشرطية أنك لن تخبر ابدا بموت زيد ولو معلقا على سبب آخر كسقوطه من فوق الجبل، وهذا خلاف الوجدان، لاحتمال ان تخبر بذلك ولو في المستقبل.

هذا وقد يقال ان المعلق على الشرط إذا كان هو الإنشاء والاخبار فحيث انهما مدلولان تصديقيان جزئيان، اذ لم‌تستعمل الجملة في مفهومهما الكلي فلامعنى‏ لإجراء أصالة الإطلاق في الجزاء لإثبات ان المعلق طبيعي الانشاء او الاخبار، وقد مر أنه يلزم في انعقاد المفهوم كون المعلق على الشرط هو سنخ الحكم، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكون المعلق هو النسبة التي تعلق بها الانشاء او الاخبار([[284]](#footnote-285)).

وفيه أن المعلق على الشرط دائما هو النسبة التامة في الجزاء، والنسبة التامة مدلول تصديقي جزئي، وان وقع الاختلاف في حقيقتها، وقد اختار في البحوث فيما كان الوجوب مستفادا من صيغة الأمر كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" أن المعلق على الشرط هو مفاد الهيئة لكن لامباشرة بل بتوسط مفهوم اسمي مشار اليه، فكأنما قيل "أكرم زيدا وهذه النسبة البعثية معلقة على الشرط([[285]](#footnote-286))، وسيأتي ان شاء الله تعالى البحث حول ذلك.

الجواب الثالث: ما هو الصحيح من أن عدم ظهور الجمل الشرطية الخبرية في المفهوم لأجل قرينة لبية متصلة، وهو عدم احاطة المخبر بالواقع، فاذا جاء بجملة شرطية خبرية فلايظهر منه أكثر من تعليق إخباره لبّا بذلك الشرط، نعم لو كان الجزاء فعلا اختياريا للمتكلم، كما في قوله "ان جاءني زيد فأكرمُه" اوكان المخبر محيطا بالواقع كالائمة (عليهم‌السلام) دون الفقهاء، فعدم ظهوره في المفهوم ليس واضحا كي يمكن النقض به، بل الظاهر أنه لافرق بينه وبين الجملة الانشائية.

الدليل الرابع: ان دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية ليست بالوضع جزما لعدم كون استعمالها في مطلق الربط مجازا وجدانا، حيث لايحسّ بأية عناية ومجاز في موارد عدم ارادة المفهوم المطلق للجملة الشرطية، كما لو قيل بأن الماء اذا بلغ كرا لاينجسه شيء، ولم‌يقصد بذلك بيان أن مطلق الماء القليل يتنجس بملاقاة النجس ولو كان نابعا، كما أنه لايمكن أن تكون دلالتها عليها بالاطلاق ومقدمات الحكمة، لأن شأن الاطلاق هو نفي القيد الزائد لاتعيين كون المعنى المراد من اداة الشرط مثلا هو النسبة التوقفية دون النسبة التقديرية.

والجواب عنه أن عدم الاحساس بالعناية والمجاز في موارد عدم ارادة المفهوم للجملة الشرطية لايعني عدم استعمال أداة الشرط في هذه الموارد في النسبة التوقفية، فان وجود بديل للشرط المذكور في الجملة الشرطية -كما لو ورد اولاً "ان جاءك زيد فأكرمه" ثم ثبت أن مرض زيد يوجب وجوب اكرامه ايضا- لاينافي المدلول الوضعي لها وانما يوجب رفع اليد عن اطلاق التعليق، يعني أن اطلاق التعليق كان يقتضي توقفه عليه سواء صار زيد مريضا ام لا، وحينئذ نقيد اطلاق التعليق ويكون طبيعي وجوب اكرام زيد موقوفا على مجيئه في حال سلامته دون مرضه، فكأنه قال "اكرم زيدا اذا جاءك مادام صحيحا"، لا رفع اليد عن الدلالة الوضعيّة على النسبة التوقفية الربطية فلا يكون مجازاً.

والحاصل أن قوله "ان جاء زيد فأكرمه" يكون بناء على مبنى المشهور في قوة أن يقال "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" وحينئذ فان ثبت بديل لهذا الشرط كان تقييدا لاطلاق التعليق على هذا الشرط بجعل عدل آخر له، لااستعمالا لأداة الشرط في غير النسبة التوقفية.

هذا وقد ذكر في البحوث أن المفهوم يتوقف على اطلاق المعلَّق ايضا حيث أن اطلاقه كان يقتضي توقف طبيعي وجوب اكرام زيد على مجيئه، فثبوت البديل يمكن أن يكون موجبا لتقييد اطلاق المعلق فيكون المعلق حصة من وجوب اكرام زيد لاطبيعي وجوب اكرامه([[286]](#footnote-287))، ولكنه غريب جدا، فلو ورد في الخطاب "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" فهل يقبل العرف تقييد الموضوع بشخص هذا الوجوب.

الدليل الخامس: ما في تعليقة البحوث من انه اذا قيل "إذا جئتني أكرمتك" فغاية ما يستفاد منه اكرامه عند اول مجيئه، ولو اريد بيان تكرر اكرامه بتكرر مجيئه، فلابد من استخدام اداة العموم بأن يقال "كلما جئتني اكرمتك" وهذا ينافي مبنى المشهور من دلالة الجملة الشرطية على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء وأنه كلما تحقق الشرط تحقق الجزاء، بخلاف ما إذا اخترنا مبنى المحقق الاصفهاني "قده" من دلالة الجملة الشرطية على ثبوت الجزاء على فرض ثبوت الشرط فانها لاتدل إلا على انَّ الفرض أصل المجي‏ء أي صرف وجوده، نعم اذا استخدمت أداة العموم فتدل على انَّ الفرض كل فرد من افراد المجي‏ء فتستفاد الملازمة في كل مرة([[287]](#footnote-288)).

اقول: لاريب في ظهور الجملة الشرطية في تكرر الجزاء بتكرر الشرط اما مطلقا كما في مثل قوله "ان افطرت فأعتق رقبة" او في فرض تخلل الاتيان بالجزاء بين الفردين من الشرط، كما في قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" فانه اذا مس الميت ولو عدة مرات لم‌يجب عليه الا غسل واحد، ولكن لو اغتسل ثم مس الميت مرة أخرى وجب عليه غسل آخر للمس، وهذا لايختص بالجملة المتضمنة لإنشاء الامر، بل يشمل الجملة الخبرية، فلو قال "اذا جاءني زيد فأنا أحترمه" فمقتضى اطلاقه عدم اختصاصه بالمجيء الاول، كما لايختص ذلك بالجملة الشرطية، فيشمل مثل قوله "يجب عتق رقبة على من افطر" او "يجب الغسل على من مس الميت" وقد التزم نفسه في بحوثه في الخمس بتكرر الجزاء بتكرر الشرط في الخطابات التكليفية([[288]](#footnote-289))، ولايختلف في ذلك مبنى المشهور ومبنى المحقق الاصفهاني "قده"، لانه على مبنى المشهور من دلالة الجملة الشرطية على الربط بين الشرط والجزاء، فمقتضى اطلاق الشرط هو كون طرف الربط طبيعي الشرط الصادق على غير الفرد الاول منه ايضا، فلابد من ثبوت الجزاء عند ثبوته، وكذا على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" من دلالتها على ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، فإن مقتضى اطلاق الشرط هو ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت غير الفرد الاول من الشرط ايضا، بل مقتضى ما ذكروه من ظهور الجملة في حدوث الجزاء على تقدير حدوث الشرط هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط ولو مع عدم تخلل الاتيان بالجزاء بين الفردين من الشرط.

ودعوى أنه على مبنى الاصفهاني "قده" حيث أن مفاد الجملة الشرطية بيان وجود طبيعى الجزاء على تقدير تحقق الشرط، فيكون من قبيل الهلية البسيطة كقولنا "الانسان موجود" ويكفي في وجود الطبيعة وجود فرد منها فلاتقتضي الجملة الشرطية ثبوت الفرد الثاني من الطبيعة بتحقق الفرد الثاني من الشرط، فكأنه بدل قوله "اذا جئتني احترمتك" قال "احترامك على تقدير مجيئك ثابت" وهذا بخلاف ما لو كان مفادها كون الجزاء مربوطا ومعلقا على الشرط فانه يكون بمعنى أن احترامك لازم لمجيئك، فيكون من قبيل الهلية المركبة التي قلنا بظهورها في الانحلال، كقولنا "الانسان ضاحك"، ففيه أن ظاهر الحكم بثبوت احترام زيد مثلا على فرض ثبوت مجيئه هو انحلاله بلحاظ جميع فروض ثبوت المجيء، حيث أن ما وقع موقع الفرض والتقدير وهو مجيء زيد يحل مركز الموضوع في القضية فكأنه قيل "في فرض مجيء زيد يثبت احترامه" ومن الواضح أنه لو لم‌يحترمه في بعض فروض مجيئه لزم كون الكلام كاذبا، وهكذا قولنا "ان احترامك في فرض مجيئك ثابت".

وأما عدم ظهور مثل قوله "اذا جئتني أكرمتك" او "اذا جئتني فأكرمك" في التكرار فذلك لاينافي مبنى المشهور، بل يعني عدم ظهوره (في فرض خلوه عن اداة العموم) في أكثر من كون طرف الربط هو صرف وجود مجيئه غير الصادق الا على المجيء الاول، او فقل وفقا لمبنى الاصفهاني "قده" ان مدلوله ثبوت اكرامه على تقدير صرف وجود مجيئه، ولعل وجه عدم ظهوره في أكثر من ذلك قيام القرينة العرفية في مثل الوعد بشيء بازاء فعلٍ في عدم كونه بنحو القضية الحقيقية، وأنه لايقصد تكرار ما وعد به بتكرر الفعل.

الدليل السادس: ما في تعليقة البحوث ايضا من انه لااشكال في أن جملة "إن جاءك زيد فأكرمه" جملة إنشائية، وهذا على مبنى المحقق الأصفهاني "قده" قابل للتفسير، إذ المدلول الأساسي للجملة والذي بإزائه مدلول تصديقي انما هو الجزاء، لاالشرط ولاالشرطية، فانهما لمجرد الفرض والتقدير، فإذا كان الجزاء جملة إنشائية كانت الشرطية إنشاءً لامحالة وإذا كان الجزاء جملة خبرية كانت الشرطية اخباراً لامحالة.

ولكن لايبقى‏ فرق بين الجملة الشرطية الانشائية والخبرية على مبنى المشهور حيث ان المدلول الأساسي للجملة الشرطية والذي بإزاءه مدلول تصديقي انما هو نفس التعليق والربط والملازمة بين الجزاء والشرط، إذ تكونان معا اخبارا عن الملازمة بين الشرط والجزاء، سواء كان الجزاء جملة خبرية أو إنشائية، ولايمكن أن يكون الجزاء الا مدلولا تصوريا لاتصديقيا، لأن الجملة الواحدة لاتتحمل إلا مدلولا تصديقيا واحدا، والمفروض انه بإزاء الربط والتعليق لاالجزاء.

ودعوى استفادة الاخبار أو الإنشاء عن الجزاء حينئذ بدلالة التزامية خلاف الوجدان جداً([[289]](#footnote-290)).

وفيه أنه يكفي في الفرق بينهما أن ربط الشرط والجزاء في الجملة الانشائية ليس له واقع وراء هذا الاستعمال مما قد تطابقه الجملة وقد تخالفه، بخلاف الربط في الجملة الخبرية كقولنا "اذا طلعت الشمس فالنهار موجود".

الدليل السابع: ما في تعليقة البحوث ايضا من أن مبنى المشهور يواجه مشكلة كيفية الربط بين نسبتين تامتين، فان النسبة إذا لم‌تكن ناقصة بل تامة فلاتتحمل ربطا، وانما تتحمل الفرض والتقدير أو التصديق.

وذلك لأنه لو أريد من الربط الربط الناقص أي النسبة الناقصة فهذه النسبة تحليلية، وهي مع طرفيها تشكل مفهوما مفردا، فلاتصلح النسبة التامة أن تقع طرفا لها، بل النسبة الناقصة خلف مقصود المشهور إذ المفروض ان نسبة الجزاء إلى الشرط نسبة تامة يصح السكوت عليها.

ولو أريد من الربط النسبة التامة فنحن لانتعقل نسبة تامة بين نسبتين إلا الفرض والتقدير، أي تكون إحداهما تحديداً لوعاء صدق الأخرى، إذ لايعقل التصادق بين نسبتين لأنهما متعددتان ذاتاً وخارجا، وانما التصادق بين مفهومين يتحدان ويتصادقان خارجا في وجود واحد.

وامّا التلازم والارتباط والالتصاق بين النسبة في الشرط والنسبة في الجزاء فلو كان نسبة فهي من النسب التي يكون موطنها الخارج لاالذهن، وقد مر في محله أنها لاتكون نسبة تامة([[290]](#footnote-291)).

اقول: ورد في الجزء الاول من البحوث ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاشكال، وهو أن النسبة التوقفية التي هي مفاد أداة الشرط موطنها الذهن، وليست متحصلة عن الخارج كي يصير ما في الذهن نسبة تحليلية فتوجب كون الجملة ناقصة، فانه لايوجد في الخارج نسبة توقفية بين الجزاء والشرط، حيث ان النسبة الخارجية تتوقف على وجود طرفي النسبة، مع ان توقف الجزاء على الشرط ثابت ولو لم‌يوجد الشرط والجزاء خارجا، كما في قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" فما هو الثابت واقعا هو التوقف، لاالنسبة التوقفية، فاذاً يكون موطن النسبة التوقفية هو الذهن، وكل نسبة يكون موطنها هو الذهن تكون نسبة تامة، بحيث لو أتي بطرفيها لكان الكلام مما يصح السكوت عليه، كما مر في محله([[291]](#footnote-292)).

ولكن أشكلنا هناك عليه بأن النسبة التوقفية ثابتة بين الجزاء والشرط في عالم الواقع ونفس الأمر، ولامعنى لثبوت التوقف في عالم الواقع من دون ان يكون له طرفان، فاذاً النسبة التوقفية ثابتة في عالم الواقع، والنسبة الذهنية التوقفية متحصلة عنها.

الا أن مجرد كون نسبة ذهنية متحصلة عن نسبة ثابتة في عالم الخارج او الواقع لايعني كونها تحليلية ناقصة، بل يمكن ان تكون واقع نسبة مسانخة مع تلك النسبة الخارجية او الواقعية بحيث يصلح للحكاية عنها.

وما في البحوث من دعوى كون مدلول الجملة الناقصة مفهوما بسيطا تصورا فهو خلاف الوجدان، فإننا لما نتصور شيئين مختلفين ليس احدهما وصفا للآخر كما في هذا المثال فإننا نتصور كلاً من هذين المفهومين في حد ذاتهما مثل ما لو تصورناهما منفردين، فالمتصور في قولنا "الجالس في الدار" لايقلّ وجدانا عن المتصور في قولنا "الجالس، الدار"، وعليه فلابد من وجود نسبة ذهنية تربط بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار الموجودين في الذهن وهذه النسبة وان لم‌تكن نسبة ظرفية بالحمل الشائع لكن لابرهان على امتناع كونها نسبة مسانخة لها كمسانخة الظل مع ذي الظل والصورة المرتسمة في المرآة مع ذي الصورة، فان المرآة قد تحكي عن الجالس فقط وقد تحكي عن الدار فقط وقد تحكي عن الجالس في الدار تماما، والصورة المرتسمة في المرآة وان لم‌تشتمل على نسبة ظرفية بالحمل الشائع، ولكنها تشتمل على ما يصلح ان يحكي عنها، مضافا الى ورود النقض عليه بما لو كان الوصف جملة، كقولنا "الانسان الذي هو عالم"، فانه لايمكن الالتزام بكون مدلوله بسيطا تصوريا بعد كون الوصف فيها جملة تامة اذ لايصح التوصيف بالجملة الناقصة، فلايصح أن يقال "الانسان الذي هو العالم" او يقال "الانسان الذي ابوه العالم".

وكما أنه قد تكون الجملة المشتملة على النسبة الذهنية المتحصلة من النسبة الخارجية جملة تامة، حيث تشتمل على حكم الذهن، ولاتكون من سنخ التصور المحض، ففرق بين قولنا "الجلوس في الدار" حيث يكون جملة ناقصة وبين قولنا "زيد في الدار" فانه جملة تامة، حيث يكون مدلوله تحقق النسبة الظرفية، وان كانت النسبة الظرفية من النسب الخارجية، ولايتم دعوى كون منشأ تمامية الجملة هو النسبة التصادقية الحملية بين "زيد" و"كائن" المقدر، لاتفاق علماء الأدب على كون الجار والمجرور متعلقا به، فانه مضافا الى عدم احساسنا بوجداننا العرفي تقدير أيّ مفهوم اسمي مثل كائن، يرد عليه أن ترجمة "زيد في الدار" تكون بالفارسية "زيد در خانه است" ولو صح ما ذكروه من التقدير لكان يلزم ان يقال "زيد در خانه هست" فان الفرق بين "است" و"هست" هو الفرق بين الكون الرابط والكون المحمولي، فلو لزم تقدير مفهوم اسمي يكون طرفا للحرف لم‌يصح ان يعبر عنه بما يرادف الكون الرابط، لانه مفهوم حرفي ايضا، فهيئة الجملة في قولنا" زيد في الدار "او كلمة "است "في قولنا "زيد در خانه است" تدل على وجود نسبة ظرفية بين زيد والدار خارجا، وهذا لاينافي كون العلقة الوضعية تصورية بمعنى انه لو سمع اللفظ من تموج الهواء مثلا انتقل الذهن من تصور اللفظ الى تصور المعنى، فانه لو سمع من تموج الهواء جملة زيد في الدار انتقل الذهن الى صورة وجود النسبة الظرفية بينهما.

وبناء على ذلك نقول ان مفاد أداة الشرط حيث يكون الحكم بتحقق النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط فيوجب كون الجملة الشرطية تامة يصح السكوت عليها.

**الدليل الثامن**: ما في تعليقة البحوث ايضا، ومحصله أنه يوجد فرق بين جملة "هل إذا جاء زيد فتكرمه" وجملة "إذا جاء زيد فهل تكرمه" فانه لوكان يكرمه عند مجيئه تارة ولايكرمه أخرى صح الجواب عن الجملة الاولى ﺑ"لا" دون الجملة الثانية، لأن السؤال في الاولى عن استلزام مجيء زيد لاكرامه، ويكفي في انتفاء ذلك عدم اكرامه عند مجيئه ولو في بعض الاحيان، ولذا يصح أن يقول "اذا جاء زيد فلاأكرمه"، وأما السؤال في الثانية فعن وقوع إكرامه على تقدير مجيئه، فلايصح الجواب حينئذ بنفي وقوع اكرامه على تقدير مجيئه بأن يقول "اذا جاء زيد فلاأكرمه"، بل لابد من نفي استلزام مجيئه لاكرامه بأن يقول "ليس اذا جاء زيد فأكرمه" او يقول "اذا جاء زيد فأكرمه تارة ولاأكرمه أخرى".

فعلى مبنى المحقق الأصفهاني "قده" من كون مفاد الجملة الشرطية ثبوت الجزاء على تقدير وجود الشرط، يمكن بيان نكتة الفرق بأن يقال إنه في قولنا "اذا جاء زيد فلاأكرمه" حيث يكون عروض النفي على ذات الجزاء، وتقييد الجزاء بفرض تحقق الشرط يكون في رتبة لاحقة، فيكون المنفي هو ذات الجزاء من دون لحاظ تقييده بالشرط، نعم يكون النفي مختصا بحال تحقق الشرط، ففي هذا المثال يكون المنفي هو ذات اكرام زيد، وان كان نفيه مختصا بحال مجيئه، فكما أن نفيه المطلق يدل على انتفاء جميع افراد اكرام زيد، فكذلك نفيه المختص بحال مجيئه يدل على انتفاء جميع افراده في حال مجيئه، فاذا كان يكرم زيدا على تقدير مجيئه في بعض الاحيان فلايصح أن يقول "اذا جاء زيد فلاأكرمه"، كما لايصح أن يقول "لا" في الجواب عن قوله "اذا جاء زيد فهل تكرمه".

ولكن في قولنا "ليس اذا جاء زيد فأُكرِمه" حيث يكون الجزاء مقيدا بالشرط في رتبة سابقة على عروض النفي فيكون ظاهره نفي مفاد قضية "ان جاء زيد فأُكرِمه" اي استلزام مجيء زيد لاكرامه الذي يستفاد تبعا من اثبات اكرام زيد على تقدير مجيئه، فيرد النفي على هذا الاستلزام، وكذلك الحال في الاستفهام في قولنا "هل اذا جاء زيد تكرمه" فانه استفهام عما يستفاد تبعا من قوله "اذا جاء زيد تكرمه" وهو استلزام مجيء زيد لاكرامه.

بينما أنه على مبنى المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية النسبة التوقفية بين الشرط والجزاء، او فقل كون الشرط علة منحصرة للجزاء، فلايمكن توجيه الفرق بين جملة "إذا جاء زيد فهل تكرمه" وجملة "هل اذا جاء زيد فتكرمه"، فان قيل بكون مفاد الجملة الاولى هو الاستفهام عن علية الشرط للجزاء، لزم عدم الفرق بينها وبين الجملة الثانية، وهو خلاف ما مر من وضوح الفرق بينهما، وان قيل بكونه استفهاما عن ثبوت الجزاء المرتبط بالشرط، ففيه اولا: انه يكون معناه أخذ الربط والتقيد بالشرط بنحو النسبة الناقصة طرفاً للجزاء، فكأنه استفهام عن اكرامه المقيَّد بمجيئه، وهذا خلاف مبنى المشهور من ان النسبة التعليقية في الجملة الشرطية نسبة تامة لاناقصة، وثانيا: ان تقييد الجزاء بالشرط إما أن يكون
راجعا الى تقييد ثبوت المحمول في الجزاء لموضوعه، او راجعا الى تقييد نفس الموضوع اوالمحمول فيه، فإن اريد الاول كان معناه تحديد فرض ثبوت الجزاء فيكون الاستفهام عن ثبوت اكرامه في فرض مجيئه، فهذا رجوع إلى مبنى المحقق الأصفهاني "قده"، وإن اريد الثاني كان معناه أن الاستفهام عن إكرام زيد الجائي أو الاستفهام عن ثبوت الإكرام المقيَّد بالمجي‏ء لزيد، وهذا خلاف المقصود، إذ ليس السؤال عن اكرام زيد الجائي او عن الاكرام المقيد بمجيء زيد، كما أنه خلاف ظاهر جملة الشرط من كونها نسبة تامة لاناقصة[[292]](#footnote-293).

ويرد عليه اولا: ان ما استشهد به على عدم تمامية مبنى المشهور وهو الفرق بين قوله "ان جاء زيد فهل تكرمه" وقوله "هل ان جاء زيد فتكرمه" ففيه أنا لانحس بأيّ فرق بينهما، والشاهد عليه عدم وجود فرق بين قولنا بالفارسية "اگر زيد بيايد آيا او را اكرام مى كنى" مع قولنا "آيا اگر زيد بيايد او را اكرام مى كنى" فلو كان المكلف يكرم زيدا عند مجيئه في بعض الاحيان لم‌يصح أن يجيب ب "لا" ولا ب "نعم" في كليهما، بل لابد أن يقول "اكرمه تارة ولاأكرمه أخرى".

وأما الفرق بين "ليس اذا جاء زيد فأُكرِمه" و"اذا جاء زيد فلاأُكرِمه" فهو وان كان وجدانيا، كما نحس بالفرق بين قولنا بالفارسية "اينطور نيست كه اگر زيد بيايد او را اكرام كنم" وبين قولنا "اگر زيد بيايد او را اكرام نمي كنم"، لكن يتلائم ذلك مع كل من قول المشهور وقول المحقق الاصفهاني "قده"، فان مفاد "ليس اذا جاء زيد فأُكرِمه" هو عدم صدق قضية "اذا جاء زيد فأُكرِمه" ويكفي في عدم صدقها انتفاء اكرامه على تقدير مجيئه ولو في بعض الاحيان، سواء قلنا بمبنى المشهور من كون مفادها علية مجيء زيد لاكرامه، او قلنا بمبنى المحقق الاصفهاني "قده" من كون مفادها ثبوت وجوب الاكرام على تقدير مجيء زيد، فيختلف مفاد "ليس اذا جاء زيد فأُكرِمه" عن مفاد "اذا جاء زيد فلاأُكرِمه" حيث ان مفاد الاخير على مبنى المشهور هو بيان علية مجيئه لعدم اكرامه، وعلى مبنى المحقق الاصفهاني انتفاء اكرام زيد على تقدير مجيئه، فانه يتوقف صدقه على انتفاء ذلك في جميع الاحيان.

**وثانيا:** ان ما ذكره من أن ادخال النفي على الجزاء بعد تحديده بخصوص فرض تحقق الشرط يوجب ظهور القضية في نفي استلزام الشرط للجزاء فيرد عليه النقض بقولنا "اكرام زيد على تقدير مجيئه معدوم" فان النفي فيه قد عرض على اكرام زيد بعد تحديده بخصوص فرض مجيئه، ولكنه لابد في صدقه من انتفاء اكرامه على تقدير مجيئه مطلقا، فلوكان يكرمه عند مجيئه تارة ولايكرمه أخرى فلايصدق هذا الكلام، ولايختلف عما لو قيل "اكرام زيد معدوم على تقدير مجيئه".

ثم انه قد يستدل بهذا الدليل الثامن لصالح المشهور فيقال: ان احساس الفرق بين دخول النفي على الجملة الشرطية وبين دخولها على الجزاء موجود في القضية الشرطية الجزئية ايضا، فيختلف مفاد جملة "ان جاء زيد اليوم صباحا فليس يجيء عمرو عصرا" عن مفاد جملة "ليس ان جاء زيد اليوم صباحا فيجيء عمرو عصرا" وحيث أن الظاهر من الجملة الاولى نفي مجيء عمرو عصرا على تقدير مجيء زيد صباحا فلايصح هذا التعبير الا ممن يعلم بعدم مجيء عمرو على تقدير مجيء زيد، فيكون الظاهر من الجملة الثانية نفي لزوم مجيء عمرو عصرا عند مجيء زيد صباحا، وان كان مجيئهما اتفاقا محتملا، ولكن الظاهر أن الدال على كون المنفي في الجملة الثانية هو اللزوم هو قرينية ادخال النفي على الجملة الشرطية في مثلها بدل ادخاله على الجزاء.

الدليل التاسع: انه لو كانت الجملة الشرطية دالة على توقف الجزاء على الشرط وبتبع ذلك كانت تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فلازم ذلك أنه اذا كان يجب اكرام زيد عند مرضه ايضا فلابد أن تكون جملة "ليس ان جاء زيد فيجب اكرامه" صادقة، لأن مفادها توقف وجوب اكرام زيد على مجيئه، والمفروض كونه خلاف الواقع، مع أن الوجدان شاهد على كذب هذه القضية السالبة فيما اذا وجب اكرام زيد على تقدير مجيئه.

الدليل العاشر: لو كان المكلف يكرم زيدا عند مجيئه في بعض الاحيان، وسئل أنه "هل ان جاء زيد فتكرمه" فقد مر آنفا أنه لايصح أن يقول في الجواب "لا"، وهذا لايلائم قول المشهور، اذ بناء على قول المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية لزوم الجزاء للشرط فيكون الاستفهام عن استلزام مجيء زيد لاكرامه، وحينئذ فلاوجه لعدم صحة الجواب بالنفي.

هذا تمام الكلام في الادلة التي اقيمت لصالح كل من قول المشهور وقول المحقق الاصفهاني "قده" وقد تحصل عدم تمامية ادلة قول المشهور، وأما ادلة قول المحقق الاصفهاني فالمقبول منها الاول والأخيران منها، كما يساعد الوجدان اللغوي على هذا القول، ويمكن ذكر شاهد عليه، وهو انه بناء على قول المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية كقوله "ان كان العالم عادلا فاكرمه" هو ثبوت الملازمة بين كون العالم عادلا وبين وجوب اكرامه، فيعني ذلك انه لو لم‌يجب اكرام عالم فليس هو بعادل، فاذا علمنا بعدم وجوب اكرام زيد العالم وشككنا في كونه عادلا او فاسقا فيمكن ان نثبت بذلك عدم كونه عادلا فنرتب عليه الآثار الشرعية لعدم عدالته، وهذا هو الذي يعبر عنه باجراء اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، وحيث انه لايساعد العرف على ذلك فيتقوى ما ذكرناه من أن مفاد الجملة الشرطية ابتداء هو ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، لاالملازمة بين الشرط والجزاء.

فالانصاف عدم تمامية الوجه الاول المبتني على قول المشهور من كون مدلول أداة الشرط النسبة التوقفية والتعليقية.

### 2- انصراف الجملة الشرطية الى العلية الانحصارية لكونها الفرد الاكمل للربط.

الوجه الثاني: أن يقال ان الجملة الشرطية وان لم‌تكن موضوعة للعلية الانحصارية، لكنها منصرفة اليها لكونها الفرد الاكمل للربط.

وفيه اولا: ان العلة المنحصرة ليست في عليتها بأكمل من العلة غير المنحصرة، فان انحصار العلية لايعني شدة علية العلة المنحصرة لمعلولها.

وثانيا: ان العنوان لاينصرف الى اكمل افراده، فالنور لاينصرف الى اكمل الانوار، والانسان لاينصرف الى اكمل انسان كما هو واضح.

### 3- ظهور الجملة الشرطية في سببية الشرط للجزاء

الوجه الثالث: أن يقال ان الجملة الشرطية كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" ظاهرة في سببية الشرط للجزاء، ومقتضي اطلاقها لفرض اقتران هذا الشرط بتحقق شيء آخر كمرض زيد او سبق تحقق ذلك الشيء كون هذا الشرط شرطا منحصرا، اذ لو كان ذلك الشيء ايضا سببا في تحقق الجزاء لم‌يستند تحقق الجزاء الى هذا الشرط، بل استند الى مجموعهما في فرض التقارن، والى ذلك الشيء في فرض سبق تحققه.

وفيه اولا: انه يبتني على ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا للجزاء بالفعل، ولكنه ليس كذلك، فانها لاتدل على أكثر من ثبوت الجزاء على فرض ثبوت الشرط، فان كان الشرط سببا للجزاء فلعله سبب شأني له أي يكون سببا لوجوده ان لم‌يوجد قبله.

وثانيا: انه لايتم في موارد احتمال انحلالية الجزاء، كأن احتملنا أنه على تقدير وجود كل من مجيء زيد ومرضه فيثبت وجوبان لاكرامه، فسببية مرضه لوجوب الاكرام لايضيق من سببية مجيئه لوجوب اكرام آخر، فاذا وجدا معا لزم اكرامه مرتين.

كما لايتم في موارد تضاد الشرط المذكور في الخطاب مع ما يحتمل كونه بديلا له لعدم فرض اجتماعما في الوجود ولو في زمانين.

### 4- ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط

الوجه الرابع: أن يقال بأن ظاهر الجملة الشرطية كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فحينئذ يمكن التمسك بإطلاقها لفرض سبق تحقق شيء آخر كمرض زيد، فيثبت به حدوث وجوب اكرامه عند مجيئه لا عند مرضه، فبذلك ينفى سبيبة مرضه لوجوب اكرامه.

ويرد عليه اولا: انه لايشمل موارد تضاد الشرط المذكور في الخطاب مع ما يحتمل كونه بديلا له لعدم فرض اجتماعما في الوجود ولو في زمانين.

وثانيا: ان ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط اول الكلام، فلعل مدلولها مجرد الثبوت عند الثبوت، ولذا ذكرنا في محله انه لايظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت المسّ، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر.

وثالثا: لو سلمنا ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، كما نلتزم به فيما كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة والعقوبة كما ورد أن المحرم اذا جامع اهله وجب عليه نحر بدنة، فان ظاهره أنه يجب بازاء كل فرد من الجماع نحر بدنة، فيدل على حدوث وجوب نحر البدنة بحدوث الجماع، فمع ذلك نقول: انه تارة يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في هذا المثال، وأخرى لايكون كذلك كما في ما لو قال المولى "اذا سبّ احدٌ النبي فاقتله" واحتملنا أنه اذا سب الامام وجب قتله ايضا، لكنه لايقبل التكرار.

فحتى لو سلمنا ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الجزاء فلايقتضي ثبوت المفهوم في الفرض الاول، ففي المثال المتقدم لو كان الاستمناء في حال الاحرام ايضا موجبا لوجوب نحر بدنة، فلاينافي ظهور الخطاب الدال على أن المحرم اذا جامع اهله وجب عليه نحر بدنة، فانه يكفي في صدق هذا الخطاب حدوث فرد من وجوب نحر بدنة بحدوث الجماع، ولذا لايستدل أحد بهذا الخطاب على نفي وجوب نحر بدنة عند الاستمناء في حال الاحرام، بل لو كان الخطاب مشتملا على كلمة الحدوث بأن ورد أنه اذا جامع المحرم اهله فيحدث في حقه وجوب نحر بدنة فلايظهر منه عرفا أكثر من حدوث فرد منه عند حدوث الجماع، ولو كان قد وجد فرد آخر منه قبل ذلك، ولذا يتكرر بتكرر الجماع.

نعم لو كان التركيز في الخطاب على تحديد زمان حدوث وجوب نحر بدنة على المحرم بأن قيل مثلا: يحدث وجوب نحر بدنة على المحرم عند حدوث جماعه، كان ظاهره كون حدوث طبيعي وجوب نحر بدنة عليه عند حدوث جماعه لاقبله، فان حدوث الطبيعة يكون بنظر العرف بحدوث اول فردها، ولايصدق حين حدوث الفرد الثاني منها أن الطبيعة حدثت الآن، وحينئذ فيكون مفهومه عدم حدوث وجوب نحر بدنة بالاستمناء قبل اول جماع للمحرم، ولكن لو احتمل سببية الاستمناء بعد ذلك لوجوب نحر بدنة فلايقتضي ذاك المفهوم انتفاءه.

نعم لو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث انعقد المفهوم في الفرض الثاني، لكن حيث أن الوجدان حاكم بعدم ظهور قوله "اذا سب احدٌ النبي فاقتله" في انتفاء وجوب قتله عند سبّه الامام، ولا أقل من الشك، فلنا أن نمنع من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الجزاء في هذا الفرض الثاني على الاقل.

### 5- التمسك بظهور الشرط في أنه بنفسه هو الشرط واقعا لاالجامع

الوجه الخامس: ما حكي عن صاحب الفصول من التمسك بظهور الشرط المذكور في الخطاب -فيما لم‌يعطف عليه شيء آخر ﺑ "او"- في أنه بنفسه هو الشرط واقعا، فانه لو كان له بديل كان الشرط هو الجامع الانتزاعي بينهما.

وفيه اولا: انه مع تعدد الجعل في مقام الثبوت يكون كل من الشرطين بعنوانه مأخوذا ثبوتا في موضوع الجعل، ولايلزم من عدم انحصار الشرط هو ثبوت جعل واحد لوجوب اكرام زيد مثلا معلقا على الجامع بين مجيئه ومرضه.

ولايقاس بالتمسك بظهور خطاب الأمر بشيء في كونه بعنوانه متعلقا للوجوب فيثبت بذلك وجوبه التعييني وينفى وجوبه التخييري، حيث أن متعلق الوجوب التخييري هو عنوان احدهما.

وثانيا: قد مر أنه لايظهر عرفا من أي خطاب كخطاب "اكرم الفقيه" او "بول الشاة طاهر" كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر كوجوب اكرام العالم او طهارة بول ما يؤكل لحمه.

### 6- التمسك بالاطلاق الأوي

الوجه السادس: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن انعقاد مفهوم الشرط أي اثبات العلية المنحصرة للشرط ناش عن اطلاقه الأوي (في قبال تقييده الأوي في مثل قوله ان جاء زيد او مرض فأكرمه) كما أن اثبات عليته التامة ناش من اطلاقه الواوي (في قبال تقييده الواوي في مثل قوله ان جاء زيد وكان مريضا فأكرمه)([[293]](#footnote-294)).

وفيه أن وجود عدل آخر لشرط الوجوب ليس تضييقا وتقييدا للوجوب، حتى ينفى بالاطلاق، بل هو توسعة للوجوب، وهذا مثل أن يقال "الزلزال سبب لوجوب صلاة الآيات" فانه لايستفاد منه أن الكسوف ليس سببا لوجوب صلاة الآيات، ولايقاس المقام بالتمسك باطلاق هيئة خطاب الأمر لعدم سقوط هذا الوجوب باتيان فعل آخر فينفى بذلك احتمال وجوبه التخييري ايضا، فان ارتفاع الوجوب باتيان فعل آخر تقييد وتضييق للوجوب.

### 7- التمسك بقاعدة الواحد

الوجه السابع: التمسك بقاعدة الواحد لايصدر الاعن الواحد، وله تقريبان:

التقريب الاول: بناء على شمول هذه القاعدة -على فرض تماميتها- للواحد النوعي، كما هو المختار([[294]](#footnote-295))، فيقال مثلا ان وجوب اكرام زيد حيث يكون واحدا نوعيا، فلو كان فرد منه معلولا لمجيء زيد فلايمكن أن يكون فرد آخر منه معلولا لمرضه مثلا، اذ يلزم صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان وهما المجيء والمرض، وكونه صادرا عن الجامع بينهما خلاف ظاهر الخطاب من كون المجيء علة لاالجامع.

ولكن يرد عليه -مع قطع النظر عن عدم تمامية القاعدة في نفسها- أن علاقة الشرط بالحكم الشرعي المشروط به ليست علاقة العلة التكوينية بمعلولها كما هو منقح في محله، فلاتجري القاعدة فيه حتى بلحاظ روح الحكم التي هي الارادة النفسانية المولوية فضلا عن الوجوب الذي هو انشائي محض.

**التقريب الثاني**: بناء على اختصاص هذه القاعدة بالواحد الشخصي، كما هو مختار صاحب الاسفار، فيقال بأنه ان اجتمع مجيء زيد مع مرضه فان استند وجوب الاكرام الى كل منهما لزم صدور معلول واحد عن علتين باستقلالهما، وهذا محال، فلابد من صدوره من مجموعهما بحيث يصير كل منهما جزء العلة بالفعل، وهذا مخالف لظاهر "ان جاءك زيد فاكرمه" من كون مجيء زيد علة تامة، فينكشف من ذلك عدم صلاحية مرض زيد للعلية لوجوب اكرامه، وهذا يعني كون مجيئه علة منحصرة لوجوب الاكرام.

وفيه -مضافا الى ما مر من عدم كون العلاقة بين الشرط والحكم الشرعي علاقة العلة التكوينية بمعلولها- انه لايجري فيما كان بين الشرطين تضاد في الوجود، كما لايجري فيما كان الجزاء قابلا للتكرار كما لو احتملنا ثبوت وجوب اكرام زيد مرتين عند اجتماع مجيئه ومرضه، اواحتملنا ثبوت خيارين عند سببين.

### 8- التمسك بالاطلاق المقامي

الوجه الثامن: ما تمسك به بعض الاعلام "قده" في اثبات مفهوم الشرط بالاطلاق المقامي بتقريب أنه تاره يعلم بأن المتكلم لم‌يكن في مقام بيان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط قطعا، وانما كان ذكره للشرط في الجملة الشرطية لمجرد فرض الموضوع، نظير ما يقال في قوله "ان اللَّه إذا حرم شيئا حرم ثمنه" فانه لايدل على انه إذا حلل شيئا حلل ثمنه، لأنه سيق لمجرد فرض الموضوع لا أكثر.

وأخرى لايعلم بذلك بل يحتمل كونه في مقام بيان الانتفاء عند الانتفاء ايضا، وحيث انه في كثير من الجمل الشرطية في الاستعمالات الشرعية والعرفية في مقام بيان ذلك، بل قد يصرح في بعضها بالمفهوم، فيقال "ان جاءك زيد فأكرمه والا فلا" والظاهر ان الاستعمال فيها لا يكون عنائيا ومسامحيا، فحينئذ يوجد طريقان لتفسير هذا الامر:

**الطريق الاول:** أن نلتزم بأنها مستعملة في هذه الموارد في تعليق الجزاء على الشرط حتى يلازم المفهوم، ولكن لايسعنا الالتزام به لوجهين: احدهما: أن الجملة الشرطية ظاهرة في مجرد الترتب، فيكون استعمالها في التعليق استعمالا مجازيا، مع ان المفروض كون هذه الاستعمالات حقيقية، وثانيهما: أن الكل يلتزمون -بناء على المفهوم- في مورد تعدد الشرط ووحدة الجزاء كقوله "اذا خفي الاذان فقصر" مع قوله "اذا خفي الجدران فقصر" بمعارضة مفهوم احدهما مع منطوق الآخر، مع انه لو كانت الجملة مستعملة في التعليق لكان التعارض بين المنطوقين لمنافاة الشرط الآخر لمقتضى التعليق في كل منهما.

**الطريق الثاني:** أن نلتزم باستفادة المفهوم من الاطلاق المقامي، وهذا قريب إلى نظر العرف، وحينئذ يقال: انه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفية استعمال القضية الشرطية في هذا المقام، ففي مورد يشك فيه يلحق بالغالب فان الغلبة بحد تكون من الأمارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك، ولولا هذا الوجه لم‌يكن للمفهوم وجه يركن اليه، مع أن إنكار مفهوم الشرط يستلزم تأسيس فقه جديد([[295]](#footnote-296)).

ولكن لم‌يثبت لنا أن الغالب في الجملة الشرطية كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط، حتى ندعي من خلال ذلك انعقاد الاطلاق المقامي لمطلق الجملة الشرطية في المفهوم، خاصة بعد كون كثير من الجمل الشرطية اخبارا عن الواقع كما في الجمل الخبرية، او افتاءا في مورد الحكم الشرعي او العقلائي كفتوى الفقهاء، حيث انه لايظهر منها أن المخبر او المفتي يخبر ويفتي بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

### 9- التمسك بالروايات

**الوجه التاسع:** التمسك بالروايات: منها: معتبرة أبي بصير قال سألت أبا عبد الله "عليه‌السلام" عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل إن عليا "عليه‌السلام" كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل([[296]](#footnote-297)).

بل هذه عمدة رواية استدل بها جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- على مفهوم الشرط، وتقريب دلالتها أن الامام "عليه‌السلام" استدل بالجملة الشرطية في كلام علي "عليه‌السلام" (اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل) على حرمة الحيوان الذي لم‌يتحرك حين ذبحه، وان خرج منه دم كثير عبيط أي الطازج، فلو لم‌يثبت المفهوم المطلق للجملة الشرطية لم‌يمكن نفي احتمال كون خروج الدم الكثير العبيط بعد الذبح كافيا بدل حركة الحيوان حين الذبح.

ولكن يمكن أن يقال اولا: ان قوله "عليه‌السلام" اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل، ظاهر في الارشاد الى شرطية الحركة حين الذبح في حلية الذبيحة، وان كانت شرطيته ظاهرية لاحراز حياته حال الذبح، ومقتضى اطلاق خطاب الارشاد الى شرطية شيء كونه بعنوانه شرطا لاالجامع التخييري بينه وبين شيء آخر، وهذا يعني كونه شرطا تعيينيا ولو لم‌يكن بلسان الجملة الشرطية كما لو قيل "كل الحيوان الذي ركضت رجله او طرفت عينه عند ذبحه" فلاربط له بمفهوم الشرط، كما أنه يستفاد من قوله تعالى "كلوا مما ذكر اسم الله عليه" شرطية التسمية، او من قوله تعالى "فكلوا مما امسكن عليكم" شرطية عدم امساك الكلب المعلم للصيد لأجل اكل نفسه، مع انه ليس بلسان الجملة الشرطية.

واحتمال الخصوصية في قوله "اذا تحرك الحيوان بعد ذبحه حل أكله" مما يكون ظاهرا في الارشاد الى الشرطية كاف في عدم امكان التعدي من مورد الرواية الى سائر الجمل الشرطية كقوله "اذا جاء زيد فأكرمه".

وثانيا: ان استدلال الامام الصادق "عليه‌السلام" بكلام علي "عليه‌السلام" حيث يكون كاستدلال فقيهٍ بالحديث المعتبر على حكم شرعي، والا فالامام "عليه‌السلام" من حيث كونه عالما بالاحكام الواقعية لايحتاج الى أن يستدل بالحديث، ولاريب في أن مفاد كلام علي "عليه‌السلام" الغاء استصحاب بقاء حياة الحيوان في فرض الشك في بقاء حياته حين ذبحه، اذ مع جريانه لم‌نحتج الى أمارية حركة جسد الحيوان، ومعه فيكفي ذلك في صحة الاستدلال به على الحكم الظاهري بعدم تذكية ذلك الحيوان، بعد عدم وصول أمارية خروج الدم الكثير الطازج لبقاء حياة الحيوان، ولايحتاج تمامية الاستدلال على انعقاد مفهوم الشرط.

ومنها: ما في تفسير القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل عن أبي عبدالله (عليه‌السلام) قال قال له رجل جعلت فداك إن الله يقول ادعوني أستجب لكم فإنا ندعو فلايستجاب لنا قال لأنكم لاتفون لله بعهده، وإن الله يقول أوفوا بعهدي أوف بعهدكم‏، والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم([[297]](#footnote-298)).

بتقريب أن قوله "اوفوا بعهدي اوف بعهدكم" حيث يكون ظاهرا في تقدير الشرط أي ان وفيتم بعهدي اوف بعهدكم، فالامام "عليه‌السلام" استشهد بمفهومه على أنكم حيث تركتم الشرط أي الوفاء بعهد الله فانتفى الجزاء وهو وفاء الله بعهده من استجابة دعاءكم.

وفيه اولا: ان ثبوت المفهوم في الآية لايستلزم ثبوت مفهوم الشرط، فان من المحتمل أن تكون نكتة ثبوت المفهوم في الآية هي أن مفادها الأمر بالوفاء بالعهد مع الله حتى يفي الله بعهده، وحيث أن ظاهر الأمر هو كونه تعيينيا فيفهم منه كون الاتيان بمتعلقه شرطا منحصرا لما بعده، كما يقال "أسلم حتى يحقن دمك".

وثانيا: ان الظاهر من الآية بمناسبة الحكم والموضوع هو أنها بصدد انتفاء وفاءه تعالى بعهده عند تركهم الوفاء بعهدهم له تعالى، ولايتوقف ذلك على ثبوت مفهوم الشرط مطلقا.

وثالثا: انه لم‌يعلم كون الامام "عليه‌السلام" في الرواية بصدد الاستشهاد بمفهوم الآية أي اثبات انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط المذكور في الخطاب، حيث يتوقف ذلك على دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علة منحصرة، بل كان انتفاءه مفروضا، لأن السائل فرض انه يدعو فلايستجاب له مع أنه تعالى يقول "ادعوني أستجب لكم"، فهذا خلاف وفاءه تعالى بعهده، والامام "عليه‌السلام" كان بصدد بيان أن هذا وان كان خلاف وفاءه تعالى بعهده، لكن وفاءه بعهده ليس مطلقا بل هو مشروط، وانتفاءه لأجل انتفاء شرطه المذكور في قوله تعالى "اوفوا بعهدي اوف بعهدكم" ومن الواضح أن هذا البيان لايحتاج الى كون الشرط علة منحصرة، بل يكفي كونه علة تامة له، فيقول الامام "عليه‌السلام" انه تعالى لايفي بعهده لكم لأنكم ما وفيتم بعهدكم له، ولو وفيتم بعهدكم لوفى بعهده، وهذا نظير أنك لو لم‌تكرم زيدا فقيل لك: لم‌لاتكرم زيدا، فتقول اني قلت: ان اكرمني زيد اكرمته، ولم‌اخالف ما قلت، فانه لم‌يكرمني ولو أكرمني لكنت أكرمه.

منها: رواية صالح بن سعيد عن رجل من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال: سألته عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم عليه‌السلام: "قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم إن كانوا ينطقون" قال ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم، فقلت وكيف ذلك؟ قال إنما قال إبراهيم فاسألوهم إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم‌ينطقوا فلم‌يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا وما كذب إبراهيم "عليه‌السلام"([[298]](#footnote-299)).

وتقريب الاستدلال بها أنه ذكر المفهوم بعنوان أنه قول ابراهيم حيث ورد فيها أن ابراهيم "عليه‌السلام" قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون، وان لم‌ينطقوا فلم‌يفعله كبيرهم، وما كذب ابراهيم.

وفيه أن هذا المقدار لايدل على مفهوم الشرط الذي يعني نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مع وجود بديل آخر يحتمل قيامه مقام الشرط، والمفروض عدم بديل آخر يحتمل قيامه مقام نطق الاصنام، خاصة وأن جعل أمر محال وهو نطقهم شرطا لفعل كبيرهم، يكون ظاهرا في عدم صدور الفعل.

على أنه قد مر عدم انعقاد المفهوم للجملة الشرطية الخبرية، ويكفي في عدم كذب ابراهيم نفس الشرط ولو لم‌يكن له مفهوم.

مضافا الى أن الرواية لم‌تستدل بظهور كلام ابراهيم "عليه‌السلام" كما هو واضح لظهور الآية في كون الجزاء هو الأمر بسؤال الاصنام، وانما فسرت مراده حتى يخرج عن الكذب الى التورية.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام) قوله عز وجل "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" قال: ما أبينها، من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه([[299]](#footnote-300)).

وفيه أن قوله "ومن سافر فلايصمه" لعله ليس مفهوم قوله تعالى "ومن شهد منكم الشهر فليصمه" بل يمكن أن يكون بيانا لذيل الآية وهو "اوكان على سفر فعدة من أيام أخر" وذلك لجملة من القرائن:

احداها: وجود هذا الذيل في الآية.

وثانيتها: أن "مَن" مفهوم اسمي ويكون موضوعا للحكم، وليس من أداة الشرط في المصطلح الاصولي أي التي تدل على تعليق الجزاء على الشرط او ثبوته على تقدير تحقق الشرط، فهو نظير "من كان عالما فاكرمه" فانه لايدل على انتفاء وجوب اكرام من ليس بعالم.

وثالثتها: ان مفهوم الوجوب ليس هو النهي وانما هو ارتفاع الوجوب، فلايكون مفهوم قوله "من شهد منكم الشهر فليصمه" الا أن من لم‌يشهده أي كان مسافرا فلايجب أن يصومه.

منها: معتبرة أبي أيوب الخزاز قال: قلت لأبي عبد الله (عليه‌السلام): إنا نريد أن نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فأي ساعة ننفر فقال لي: أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإن الله جل ثناؤه يقول "فمن تعجل في يومين فلاإثم عليه ومن تأخر فلاإثم عليه" فلو سكت لم‌يبق أحد إلا تعجل ولكنه قال "ومن تأخر فلا إثم عليه"([[300]](#footnote-301)).

وهذه الرواية لابد أن يرد علمها الى اهلها ان لم‌يمكن حملها على الجدل، فان نفي الاثم على من تعجل ونفرمن منى في اليوم الثاني عشر من ذي حجة ولم‌يبق الى اليوم الثالث عشر ليس ظاهرا بل ولامشعرا بثبوت الاثم على من لم‌يتعجل، خاصة وأنه في مقام توهم الحظر في التعجل، كما يناسبه كلمة التعجل، ويؤيد ذلك ما مر من أن "مَن" ليس من أداة الشرط.

وقد استدل في كتاب الاصول الاصلية ايضا بما عن هشام بن الحكم من أنه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري فقال المخالف: إن الحكمين بقبولهما الحكم كانا مريدين الإصلاح بين الطائفتين، فقال هشام: بل كانا غير مريدين للإصلاح بينهما، فقال المخالف: من أين قلت هذا؟ قال هشام: من قول الله في الحكمين: (إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما) علمنا أنهما لم‌يريدا الإصلاح([[301]](#footnote-302)).

وفيه –مضافا الى عدم حجية فهم هشام بن الحكم لنا- أنه ليس من التمسك بالمفهوم وانما هو تمسك بعكس الحمل، وان شئت فقل انه من اجراء اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، وهو خارج عن محل الكلام، على أنه قد تحقق في محله عدم حجيته، فلو ورد أن من كان عالما فيجب اكرامه، وعلمنا بعدم وجوب اكرام زيد وشككنا في كونه عالما او جاهلا، فلايمكن التمسك بالعموم لاثبات أن من لم‌يجب اكرامه فليس بعالم، فزيد ليس بعالم.

وكذا تمسك بالروايات التي ادعى اكتفاء الأئمة (عليهم‌السلام) فيها بالشرط في الجواب مع وقوع السؤال عما يتوقف فهمه على المفهوم والمنطوق، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) أنه سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال: إذا كان الماء قدر كر لم‌ينجسه شي‏ء([[302]](#footnote-303)).

وموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال: سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت قال: إذا كان النتن الغالب على الماء فلاتتوضأ ولاتشرب([[303]](#footnote-304)).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه‌السلام) وأنا حاضر عن غدير أتوه وفيه جيفة فقال: إن كان الماء قاهرا ولا يوجد منه الريح فتوضأ([[304]](#footnote-305)).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم([[305]](#footnote-306)).

وصحيحة ابن بزيع قال: سألت الرضا (عليه‌السلام) عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلاينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل([[306]](#footnote-307)).

وفيه أنه لم‌يظهر من هذه الروايات غير الاخيرتين منها أن الامام "عليه‌السلام" كان بصدد تفهيم المفهوم، او أن السائل فهم منها ذلك، وأما الروايتان الاخيرتان فاستفادة المفهوم فيهما لأجل كونهما في مقام التحديد بمقتضى قول السائل "متى يجب الغسل".

### تفصيلان في مفهوم الشرط

يوجد تفصيلان في مفهوم الشرط:

**التفصيل الاول**: ما حكي عن السيد البروجردي "قده" من أن الجملة الشرطية على قسمين:

**القسم الأول:** ما كان الشرط فيها بمنزلة الموضوع والجزاء فيها بمنزلة المحمول، فكأنها قضية حملية ذكرت بصورة الشرطية، وذلك كقول الطبيب مثلا للمريض: إن شربت الدواء الفلاني انقطع مرضك، فإنه بمنزلة أن يقول: شرب الدواء الفلاني قاطع لمرضك، وهذا القسم لامفهوم له إذ الشرط بمنزلة الموضوع والجزاء بمنزلة المحمول، فلا قيد زائد حتى يستفاد منه المفهوم.

**القسم الثاني:** ما كان المقصود فيها إثبات محمول الجزاء لموضوعه، ويكون الشرط بمنزلة القيد الزائد الخارج من المحمول والموضوع، كقوله "الماء إذا بلغ قدر كر لم‌ينجسه شي‏ء" فإن محط النظر في هذه القضية بيان حكم الماء من النجاسة أو الطهارة، وهذا القسم يستفاد منه المفهوم، فإن بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير وجميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذرا من اللغوية، فإذا علق الحكم على المجي‏ء، فكما يفهم العرف من أصل تعليق الحكم على القيد كون القيد دخيلا، بتقريب: أنه لو لم‌يكن دخيلا لما ذكره المولى، فكذلك يفهم من خصوصية القيد أيضا كون الخصوصية أيضا دخيلة، وإلا لما صح ذكره بخصوصه، بل وجب ذكر الجامع بين الواجد لها والواجد لغيرها من الخصوصيات، وبهذا البيان يستحكم أساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء وإن استشكلنا فيه أولا**.**

هذا وقد ذكر أن مايقع فيه النزاع من ثبوت مفهوم الشرط له وعدمه هو ما اذا كان للجزاء نحو ثبوتٍ مع قطع النظر عن هذه الجملة الشرطية، كما إذا قال المولى "إن جاءك زيد يجب إكرامه" إذا لم‌يكن غرضه من هذا الكلام إنشاء الوجوب فعلا، بل كان غرضه حكاية الوجوب الثابت في ظرفه بإنشائه قبلا أو بعدا، فإن المعلق على الشرط حينئذ وهو الوجوب الثابت في ظرفه، يمكن أن يكون في متن الواقع ثابتا لزيد في حال مجيئه فقط، ويمكن أن يكون ثابتا له مطلقا، فحينئذ يقع النزاع في أن التعليق على الشرط يدل على الانتفاء عند انتفائه أم لا.

و من هذا القبيل الأوامر والنواهي الواردة عن النبي والأئمة (عليهم‌السلام) في مقام بيان أحكام اللّه تعالى، فإنها كما حققناه في مبحث الأوامر ليست مولوية صادرة عنهم بقصد إنشاء الحكم، بداهة أنهم لم‌يقصدوا بها إعمال المولوية، بل صدرت عنهم للإرشاد إلى أحكام اللّه الواقعية، نظير أوامر الفقيه عند الإفتاء فهي حاكيات لأحكام اللّه الثابتة المنشأة في متن الواقع، فوزانها وزان الجمل الخبرية.

و أما إذا كان ثبوت الجزاء بنفس هذه الجملة الشرطية بأن كانت آلة لإيجاده، فلامجال فيه للبحث عن المفهوم، بل يكون انتفاء الجزاء بانتفاء شرطه عقليا، إذ المفروض أن ثبوته بنفس هذه الجملة، والمفروض أنه علق فيها على الشرط، فيكون المنشأ شخص هذا الجزاء المعلق، فينتفي بانتفائه عقلا، مثال ذلك جميع الإنشاءات كقوله: وقفت على أولادي إن كانوا فقراء، وقوله: إن جاءك زيد فأكرمه، إذا كان الغرض إنشاء الوقف أو الوجوب بنفس هذا الكلام.

وقد اتضح بما ذكرنا أن ثبوت المفهوم في الجمل الإنشائية المولوية محل إشكال، ولايختص الإشكال بباب الأوقاف والوصايا ونحوهما.

نعم قد عرفت أن الأوامر والنواهي الواردة عن النبي (صلى اللَّه عليه وآله) والأئمة (عليهم‌السلام) وزانها وزان الجمل الخبرية، فيثبت فيها المفهوم([[307]](#footnote-308)).

اقول: الظاهر أن مراده من عدم المفهوم للقسم الاول -وهو ما كان الشرط فيه بمنزلة الموضوع والجزاء فيه بمنزلة المحمول- هو انكار المفهوم المطلق له والا فالمفهوم في الجملة ثابت له بلااشكال، وكيف كان فغاية ما يقال في وجه ما ذكره من التفصيل بين القسمين للجملة الشرطية هو أن العرف يستظهر مفهوم الشرط فيما لو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في كونها في مقام بيان الحكم المذكور في الجزاء، دون ما اذا احتمل كونها بصدد بيان حكم الشرط، فحيث يظهر او يحتمل كون مثل قوله "اذا خسف القمر وجبت صلاة الآيات" بصدد بيان حكم خسوف القمر وأنه سبب لوجوب صلاة الآيات، فلايظهر منه نفي سببية غيره لوجوبها، بخلاف ما اذا قيل "العالم ان كان عادلا فأكرمه" فانه يثبت له المفهوم لكونه ظاهرا في بيان حكم الجزاء وهو وجوب اكرام العالم، فيستفاد منه تقييد ذلك بما اذا كان عادلا.

ولكن يرد عليه أن العرف لايرى فرقا واضحا بين قوله "العالم ان كان عادلا فأكرمه" وبين قوله "ان كان العالم عادلا فأكرمه" بأن يستظهر من الاول المفهوم دون الثاني، وهكذا بين قوله "الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء" وبين قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء”، نعم لو قامت قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد ثبت المفهوم، ولو لم‌تكن الجملة شرطية، ولذا نلتزم بالمفهوم المطلق في مثل قوله (عليه‌السلام) في صحيحة ابن مهزيار في مقام بيان موضوع الخمس "الارث الذي لايحتسب من غير اب ولاابن والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر" فينكشف منه عدم الخمس في الارث المحتسب او الجائزة الخطيرة مطلقا.

وما ذكره من ثبوت مفهوم الشرط في القسم الثاني لظهور الشرط في كونه هو الدخيل في ثبوت الجزاء لاالجامع بينه وبين شيء آخر، فقد مر الجواب عنه عند ذكر الوجه الخامس من وجوه مفهوم الشرط.

وأما ما ذكره اخيرا من ثبوت المفهوم للجمل الشرطية الخبرية دون الانشائية، لأن انتفاء الجزاء عند انتفاء شرطه في الجملة الانشائية يكون عقليا، ففيه أنه اذا لم‌يثبت المفهوم للجملة الانشائية التي ينشأها الله (بدعوى أن دخل الشرط المذكور في الخطاب في هذا الانشاء لوجوب اكرام زيد مثلا لاينفي دخل شرط آخر في انشاء آخر لوجوب اكرام زيد) فلايثبت في الجمل الشرطية التي تصدر عن الامام "عليه‌السلام" بداعي الاخبار عن ذلك الانشاء ايضا، اذ لعل بيان الجملة الشرطية في كلام الامام "عليه‌السلام" لاجل التطابق مع ما انشأه الله بنحو الجملة الشرطية.

التفصيل الثاني: ما اختاره بعض الاجلاء "دام‌ظله" من أنه لو أتى المتكلم بالشرط عقيب الجزاء كان ذلك قرينة على كونه في مقام التحديد، فينعقد له المفهوم المطلق، كما لو قال "اكرم زيدا ان جاءك" ومن هذا القبيل صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت الرضا (عليه‌السلام) عن الرجل يموت بغير وصيّة، وله ورثة صغار وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك، فإن تولّاه قاض قد تراضوا به ولم‌يستأمره **الخليفة**، أيطيب الشراء منه أم لا؟، فقال:‏ إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع فلابأس به إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك([[308]](#footnote-309)).

وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن **آنية** أهل الكتاب، فقال: لاتأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير([[309]](#footnote-310))، وذكر السيد الصدر "قده" أنه يستدل بها على الطهارة الذاتية لاهل الكتاب بمقتضى مفهوم الشرط الثابت خصوصا في مثل المقام الذي أخر فيه الشرط عن الجزاء، فإنه يدل على جواز الأكل في آنيتهم إذا لم‌يكونوا يأكلون فيها النجاسات، وهذا يدل على طهارتهم، لأن العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة([[310]](#footnote-311)).

لكن الانصاف أن الفهم العرفي لايساعد على هذا التفصيل بشكل عام.

فالانصاف ان اثبات المفهوم المطلق للجملة الشرطية عرفا او شرعا في الروايات مشكل، الا اذا كان في البين قرينة على كون المتكلم في مقام بيان كل ما يصلح أن يكون شرطا للحكم المذكور في الجزاء.

ومما يشهد لما ذكرناه من انكار المفهوم المطلق للجملة الشرطية، هو أنه لايتوهم أن ‌يستدل احد بمثل "اذا زلزلت الارض فصلّ الآيات" على عدم وجوب صلاة الآيات عند وقوع ما يشك في سببيته لوجوب صلاة الآيات ايضا.

كما يشهد له ايضا أن العرف لايحس بأيّ تناف بين قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" وقوله "ان اكرمك زيد فأكرمه" حتى بالمقدار الذي يحسه من التنافي البدوي بين مثل العام والخاص، بخلاف ما لو ورد التصريح بالمفهوم، كأن قال "ان جاءك زيد فأكرمه والا فلايجب اكرامه" وقال ايضا "ان أكرمك زيد فأكرمه والا فلايجب اكرامه" فان العرف يرى التعارض المستقر بينهما بنحو العموم من وجه.

### الاستدلال بالكتاب على عدم مفهوم الشرط

ثم انه استدل على عدم مفهوم الشرط بقوله تعالى "ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا" حيث انه إن كان له مفهوم كان معناه انتفاء حرمة اكراه الفتيات على البغاء ان لم‌يردن العفاف، وهذا واضح الفساد.

وفيه ان المبحوث عنه في مفهوم الشرط هو المفهوم المطلق والا فدلالة اخذ الشرط في خطاب الجملة الشرطية على دخله ولو في الجملة في ثبوت الحكم مما لاتنكر، غايته أنه يمكن أن يكون له بديل، وأما في هذه الآية فالمفروض عدم دخل ارادة العفاف في ثبوت حرمة الاكراه على الزنا اصلا، وكيف كان فعدم ارادة المفهوم من هذه الآية لقرينة واضحة لايعني نفي دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بشكل عام.

وقد ذكر جماعة منهم المحقق الحائري والعلامة الطباطبائي "قدهما" أن المصحح لأخذ الشرط في الآية كونه محققا لموضوع الاكراه، لأنهن اذا لم‌يردن العفاف فيمارسن البغاء باختيارهن ولايصدق الاكراه حينئذ([[311]](#footnote-312))، والصحيح أنه ليس من الشرط المحقق للموضوع عقلا، فان عدم ارادة العفاف لايعني الاستعداد لمارسة الزنا مع كل من يختاره المولى، فقد لاتأبى الفتاة عن ممارسة الزنا مع خصوص الشاب الذي تعجبه، ولكن تأبى عن الزنا مع كل احد، فالشرط محقق للموضوع بالنظر المسامحي العرفي، وقد ينضم الى هذه النكتة كون المراد التنبيه على اشدية قبح الاكراه على البغاء في فرض ارادة الفتاة للعفاف عن فرض عدم ارادتها للعفاف، وحيث أن المخاطبين كانوا ينتبهون الى اشدية قبح هذا الاكراه فكان ثأثير الآية في نفوسهم اقوى.

### فرعان فقهيان

**الفرع الاول:** اذا شك في غسل الرأس والرقبة بعد ما دخل في غسل سائر جسده فمقتضى عموم قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك، ولكن اشكل في ذلك شيخنا الاستاذ "قده" بدعوى أن مقتضى اطلاق مفهوم صحيحة زرارة (في رجل شك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده في غسل الجنابة، فقال "عليه‌السلام" ان دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته) هو لزوم اعتناءه بالشك اذا كان شكه قبل دخوله في الصلاة، فبعد تعارضهما فالمرجع استصحاب عدم الغسل.

ولكن يرد عليه **أولا:** أنه مبني على قبول مفهوم الشرط، وقد مر عدم تماميته، نعم يستفاد من الصحيحة أن من شك في غسل بعض جسده قبل أن يدخل في الصلاة وجب عليه الاعتناء بالشك في الجملة، والمتيقن منه الشك في الجزء الاخير من غسل الجنابة، وهو الجانب الايسر على المشهور من لزوم الترتيب بين الجانب الايمن والايسر في غسل الجنابة، او الجانب الايمن ايضا بناء على ما هو الصحيح من عدم لزوم الترتيب بينهما.

**وثانيا:** ان الشرط فيه من الشرط المحقق للموضوع، فانه ان شك قبل أن يدخل في الصلاة فلاموضوع لمضيه في الصلاة، وسيأتي أن مثله لايتم له المفهوم.

**وثالثا:** انه لو فرض تعارض الصحيحة مع عموم قاعدة التجاوز كمعتبرة إسماعيل بن جابر عن أبي عبداللّه (عليه‌السلام) كل شيء شكّ فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه([[312]](#footnote-313))" فالترجيح مع عموم القاعدة إما لما عليه المشهور من تقديم العام على المطلق في التعارض بالعموم من وجه، كتعارض "اكرم كل عالم" مع "لاتكرم الفاسق" او لحكومة دليل قاعدة التجاوز مثل قوله "اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" على قوله "ان دخله الشك" ولااشكال في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم وان كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

هذا ويظهر من السيد الخوئي "قده" أنه يرى الجسد في قوله "شك في غسل بعض جسده" منصرفا الى سائر الجسد غير الرأس والرقبة([[313]](#footnote-314))، ولكنه غيرمتجه.

**الفرع الثاني**: قد يستدل على حرمة قطع صلاة الفريضة بمفهوم رواية الفقيه عن حريز عن ابي عبدالله (عليه‌السلام): اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية([[314]](#footnote-315))، فيدعى دلالتها بمقتضى مفهوم الشرط على عدم جواز قطع الفريضة في غير هذا الحال.

ولكن يرد عليه **اولا**: وجود اشكال في سندها من ناحية أن الكليني "ره" رواها عن حريز عمن أخبره عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) وحيث لايحتمل تعدد الروايتين فتكون فيها شبهة الارسال.

**وثانيا**: انه بناء على ما مر من عدم ثبوت مفهوم الشرط، نعم يثبت له المفهوم قي الجملة والقدر المتيقن هو النهي عن نقض الفريضة الصحيحة واقعا وظاهرا، بل اخص منه وهو ما لم‌يكن له غرض عقلائي في نقض الصلاة.

**وثالثا**: ان مثل هذا الخطاب لايتم له مفهوم اذ الشرط فيه محقق للموضوع عرفا بعد ان كان الجزاء فيه هو قطع الصلاة لأجل اتباع الغريم والغلام ونحو ذلك.

**ورابعا**: ان الأمر بقطع الصلاة وان كان في مقام توهم الحظر، فلايستفاد منه اكثر من الترخيص ولكن حيث يشتمل على لسان الحث ولو بلحاظ مدلوله الاستعمالي، فلايكون مفهومه انتفاء الترخيص عند انتفاء الشرط فيجتمع ذلك مع كون ما ورد في الرواية من رؤية الغلام الآبق ونحو ذلك في أثناء الصلاة سببا لزوال كراهة قطع الصلاة.

### تنبيهات

### 1- ربط الجزاء بالشرط يكون في مرحلة المدلول التصوري للجملة الشرطية

التنبيه الاول: الصحيح أن أداة الشرط تربط الجزاء بالشرط في مرحلة المدلول التصوري -اما بنحو الربط التوقفي كما عليه المشهور او الربط التقديري كما هو المختار- والشاهد على ذلك انه قد لايوجد مدلول تصديقي بإزاء الجزاء أصلا، إما لعدم وجود مدلول تصديقي للكلام رأساً كما إذا صدرت الجملة الشرطية من تموج الهواء او متكلم غير ملتفت، وإما لأن المدلول التصديقي لايكون في نفس الجزاء حتى يربط هذا المدلول التصديقي بالشرط، كما إذا قيل "هل إن جاء زيد فتكرمه" أو قيل "ليس إذا جاء زيد فتكرمه" فان المدلول التصديقي فيهما ليس هو الاخبار عن ثبوت اكرام زيد، بل هو الاستفهام عن الجملة الشرطية، أو نفي مفادها، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزاء فلايمكن للأداة أن تربط بين المدلولين التصديقيين.

هذا ولكن حيث ان السيد الخوئي "قده" اختار اختصاص الدلالة الوضعية بمرحلة الدلالة التصديقية فذكر أن جملة الاستفهام تختلف عن غيرها في الوضع، فجملة "زيد قائم" مثلا موضوعة بوضع نوعي لابراز قصد الاخبار، بينما أن جملة "هل زيد قائم" موضوعة لابراز قصد الاستفهام، وعليه فلابد أن يلتزم باختلاف وضع الجملة الشرطية غير المدخولة لأداة الاستفهام مع الجملة الشرطية المدخولة لتلك الاداة، فقولنا "هل إن جاء زيد فتكرمه" وضع لابراز قصد الاستفهام عن الربط بين الشرط والجزاء، ولايصح أن يقال بأن أداة الشرط فيه تدل على الربط بين مدلولين تصديقيين، اذ لايوجد مدلول تصديقي بإزاء الشرط أو الجزاء، فلايكون له الا مدلول تصديقي واحد وهو ابراز قصد الاستفهام، كما لايمكن القول بان أداة الشرط تدل على الربط بين المدلول التصوري للجزاء والمدلول التصوري للشرط، لكونه خلف هذا المبنى الذي لايعترف بوجود مدلول تصوري لجملة الشرط أو لجملة الجزاء، وهكذا يكون المدلول التصديقي لقولنا "ليس ان جاء زيد فتكرمُه" هو ابراز قصد الاخبار عن نفي الربط بين الشرط والجزاء.

واما قولنا "إن جاء زيد فتكرمُه" فمدلوله التصديقي على مسلك المشهور هو الربط بين الجزاء والشرط، بينما أنه على مسلك المحقق الاصفهاني "قده" يكون هو ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط.

ثم انه ذكر في البحوث أن البحث عن سريان الربط بين المدلول التصوري للجزاء مع المدلول التصوري للشرط إلى مدلولهما التصديقي يختص بالموارد التي يكون لنفس الجملة الشرطية مدلول تصديقي، لافيما إذا كان المدلول التصديقي بإزاء الأداة الداخلة على الجملة الشرطية كأداة الاستفهام أو أداة النفي.

ثم ذكر أن المدلول التصديقي للجملة الخبرية كقولنا "اذا طلعت الشمس فالنهار موجود" هو قصد الحكاية، ويمكن تصوير قصد الحكاية على ثلاثة وجوه:

**الوجه الاول**: أن يكون كل من قصد الحكاية، والحكاية، والمحكي عنه، فعليا، وهذا فيما كان المحكي عنه هو الملازمة بين الشرط والجزاء، فان الملازمة موجودة فعلا ولو مع عدم وجود طرفيها، وحينئذ لايسري التعليق من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي، لأن المدلول التصديقي هو الحكاية عن الملازمة بين الشرط والجزاء، والمفروض عدم تعليق في الحكاية ولاالمحكي عنه.

**الوجه الثاني**: ان يكون قصد الحكاية فعليا دون الحكاية والمحكي عنه وهذا فيما يكون مرجع الجملة الى الاخبار بالجزاء على تقدير ثبوت الشرط، فتكون الحكاية مشروطة بثبوت الشرط، فاذا فرض انتفاء الجزاء لعدم تحقق الشرط فلايكون الكلام كاذبا، لعدم تحقق الحكاية.

فالتعليق في الجملة الشرطية في هذا الوجه يسري من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي، فتكون حكاية الجزاء معلقة على الشرط تبعا لتعليق المدلول التصوري للجزاء عليه.

**الوجه الثالث**: هو ان يكون كل من قصد الحكاية والحكاية فعليا دون المحكي عنه، فيكون مرجع قولنا "اذا جاء زيد جاء ابنه معه" الى قولنا "سوف يجيء ابن زيد عند مجيء ابيه" وهذه حكاية فعلية عن مجيء ابن زيد مع ابيه في المستقبل، ولازمه كون الكلام كاذبا اذا لم‌يتحقق الشرط، وفي هذا الوجه لايسري التعليق من المدلول التصوري للجزاء الى مدلوله التصديقي وهو حكايته.

وهذا الوجه خلاف الظاهر باعتبار أن المدلول التصوري للجزاء كان معلقا على الشرط، فلو كان المدلول التصديقي الحكاية عن الجزاء لاما كان في الوجه الاول من كونه الحكاية عن الملازمة بين الشرط والجزاء، فلابد من سراية التعليق من المدلول التصوري للجزاء الى حكايته ايضا بمقتضى اصالة التطابق بين الثبوت والاثبات، ومن هنا كان الوجه محتاجا الى قرينة، والا فالعرف لايفهم من الجملة الشرطية ذلك([[315]](#footnote-316)).

اقول: ما ذكره في الوجه الثاني (من كون قصد الحكاية فيه فعليا وانما تكون الحكاية فيه معلقة على تحقق الشرط، بخلاف الوجه الثالث حيث تكون الحكاية فيه فعلية) ففيه أن الصحيح أن الاخبار يكون فعليا دائما، لكونه عملا تكوينيا صادرا من الشخص، فلايقبل التعليق كسائر الامور التكوينية، وانما يكون المخبر عنه هو ثبوت الجزاء على تقدير الشرط، فلو قيل "ان جاء زيد فانا أكرمه" ولم‌يجئ زيد فلايقال انه لم‌يخبر بشيء، وانما يقال انه لم‌يخبر عن اكرامه في هذا الفرض، فالفرق بين الوجهين أن المخبر عنه في الوجه الثاني هو ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وفي الوجه الثالث هو الاخبار عن تحقق المقيد في المستقبل، نظير الفرق بين العلم بثبوت اكرام زيد على تقدير مجيئه وبين العلم بتحقق اكرامه المقيد بمجيئه، فالعلم فيهما فعلي وانما الاختلاف في المعلوم، فانه يجتمع الاول مع عدم العلم بتحقق مجيء زيد بخلاف الثاني.

ثم ان الصحيح أن الجملة الشرطية لاتصلح لأن يراد بها المقيد ولو مجازا، وليس مجرد خلاف الظاهر، فلاينبغي أن يعدّ الوجه الثالث من الوجوه المحتملة للجملة الشرطية الخبرية، فيدور الأمر بين الاحتمالين الاولين، وقد ذكر في البحوث ما محصله أن المدلول الاساسي التصوري للجملة الشرطية هو النسبة التعليقية بين مفاد الجزاء ومفاد الشرط وانما جيء بالجزاء كي يتم اطراف النسبة التعليقية، وحينئذ فمقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات هو كون بيان التعليق والملازمة هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية، ولاوجه لما يقال من أن مقتضى اصالة التطابق كون المدلول التصوري للجزاء هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية، لان التعليق والملازمة ايضا مدلول تصوري لها ايضا فيمكن أن يكون هو المدلول التصديقي للجملة، بل ذكرنا أنه حيث انه المدلول الاساسي للجملة فالظاهر كونه هو المدلول التصديقي لها([[316]](#footnote-317)).

اقول: قد مر وفاقا للمحقق الاصفهاني "قده" أن الظاهر من الجملة الشرطية هو كون مدلولها التصديقي هو ثبوت الجزاء، باعتبار أن مفادها ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط.

ثم ان ما ذكر في الجملة الخبرية فيجري في الجملة الانشائية ايضا، فقوله "ان جاء زيد فاكرمه" ظاهر في ايجاب اكرام زيد على تقدير مجيئه.

### 2- عدم ثبوت المفهوم فيما اذا كان الشرط محققا للموضوع

**التنبيه الثاني**: ان الكلام في المفهوم انما هو فيما اذا كان الحكم المذكور في الجزاء قابلا للثبوت عند انتفاء الشرط، وأما اذا لم‌يكن كذلك فهو خارج عن محل البحث، ضرورة انتفاءه بانتفاء موضوعه عقلا، ونذكر لذلك عدة امثلة:

**المثال الاول**: ما لو كان الشرط محققا للموضوع وانحصر ما يحقق الموضوع بهذا الشرط المذكور في الخطاب، مثل قوله "ان رزقت ولدا فاختنه"، فانه لايتم له المفهوم، فانه ان اريد اثبات المفهوم له بلحاظ نفي وجوب ختان الولد عند عدم رزق الولد، فهذا ليس من المفهوم في شيء، فان مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء الشرط المعلق ثبوت الحكم لذلك الموضوع عليه، ومن الواضح أن انتفاء وجوب ختان الولد عند عدم رزقه يكون بحكم العقل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، ولذا يثبت هذا المفهوم حتى لو كانت القضية حملية كما لو قيل: ختان الولد واجب، فلايكون للجملة الشرطية تأثير في ذلك، وان اريد اثبات المفهوم له بلحاظ انتفاء وجوب الختان عند رزق الاخ مثلا فهذا ايضا ليس من المفهوم في شيء لأن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المذكور في الجزاء وهو وجوب ختان الولد، لاانتفاء حكم آخر كوجوب ختان الاخ.

ثم انه اذا اقترن الشرط المحقق للموضوع بوصف كما في قوله "ان ركب الامير معمما فخذ ركابه" او بجملة شرطية كما في قوله "ان ركب الامير وكان معمما فخذ ركابه" او قوله "ان ركب الامير فكان معمما فخذ ركابه" فهل يثبت له مفهوم الشرط، فقد يقال بمفهوم الشرط حتى في الفرض الاول، حيث ان ركوب الامير معمما ليس شرطا محققا للموضوع، لان ما هو محقق للموضوع هو مطلق ركوبه، لاخصوص ركوبه معمما، وهذا ما قد يظهر من السيد الصدر "قده" في بحوثه الفقهية، حيث استدل –زائدا على مفهوم الوصف- بمفهوم الشرط في قوله (عليه‌السلام) "اذا اصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغَسل" على عدم وجوب غسل اليد ان اصابها جسد الميت بعد أن يغسل، بدعوى ان اصابة اليد جسد الميت وان كان شرطا محققا للموضوع، حيث أن انتفاء وجوب الغسل بانتفاء الاصابة يكون من السالبة بانتفاء الموضوع([[317]](#footnote-318))، لكن الشرط في الرواية هو الاصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت، وفرض عدمها في طرف المفهوم يلائم مع الاصابة بعد الغسل فلايكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع، بل يتم المفهوم([[318]](#footnote-319)).

وأما السيد الخوئي "قده" فهو التزم بمفهوم الشرط في الجملة الشرطية الثانية، ولذا التزم بمفهوم الشرط في صحيحة زرارة "ايما رجل اشترى شيئا به عيب وعوار ولم‌يتبرأ اليه ولم‌يبين له فاحدث فيه بعد ما قبضه شيئا فقد وجب عليه البيع" بلحاظ مثل جملة ولم‌يتبرأ اليه، ولم‌يبين له، فلايثبت خيار العيب مع علم المشتري حال الشراء بالعيب([[319]](#footnote-320)).

اقول: لاينبغي الاشكال في كون الجملة الشرطية الثانية على وزان سائر الجمل الشرطية فيثبت مفهوم الشرط لها بناء على ثبوته للجملة الشرطية، ولكن الظاهر عدم ثبوت مفهوم الشرط فيما لو كان المقترن بالشرط المحقق للموضوع هو الوصف، فان الظاهر من الجزاء كون موضوعه هو الموصوف بهذا الوصف، فلو قال المولى "ان رزقت ولدا ابيض فاختنه" فالضمير في الجزاء يرجع الى الولد الابيض، فيكون انتفاء وجوب ختانه بانتفاءه من السالبة بانتفاء الموضوع، وهكذا لو قال "ان ركب الامير معمما فخذ ركابه" فان انتفاء الشرط يكون بمعنى عدم ركوب الامير معمما، لاركوبه غير معمم، فلم‌يفرض تحقق موضوع وجوب اخذ ركابه كي يتم المفهوم.

**المثال الثاني**: ما لو كان الشرط محققا للموضوع ولكن بنحو لاينحصر ما يحقق الموضوع به، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه" فان كتابة الفقيه للكتاب من احد اسباب تحقق الكتاب الذي هو موضوع وجوب القراءة، والسبب الآخر الذي يتحقق به الكتاب ايضا هو كتابة غير الفقيه له، لايستفاد منه انتفاء قراءة الكتاب ان كتبه نحوي مثلا، لأن كتابة الفقيه لكتابٍ شرط تحقق موضوع القراءة، وان لم‌تكن شرطا منحصرا، لامكان تحقق قراءة الكتاب عند كتابة غيره ايضا.

وقد اختار في البحوث ثبوت المفهوم في هذا الفرض، بدعوى أنه يوجد في وجه عدم ثبوت المفهوم في الشرط المحقق للموضوع تقريبان لايجري أيّ منهما في المقام:

**احدهما**: أن المفهوم نفي حكم الجزاء على تقدير انتفاء الشرط، وحينئذ ان اريد نفي وجوب ختان الولد مثلا عند عدم رزقه فانتفاءه يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا محفوظ حتى في الجملة غير الشرطية فلايكون لتركيب الشرطية دخل في تحصيله، وان اريد نفي وجوب ختان الاخ بانتفاء رزق الولد فهذا سنخ آخر من الحكم غير مفاد الجزاء، والمفهوم لايدل الا على نفي مفاد الجزاء.

**ثانيهما**: ان منشأ ثبوت مفهوم الشرط دون مفهوم الوصف هو أن المفهوم انما يثبت بملاك كون الشرط قيدا للحكم في الجزاء، وبهذا تتميز الجملة الشرطية عن الجملة الوصفية التي يكون الوصف فيها من قيود الموضوع قبل عروض الحكم عليه، فاذا كان الشرط محققا للموضوع فيكون الشرط نفس الموضوع فليس هناك تقييد زائد بين الحكم والشرط غير تقييده بموضوعه الثابت في كل جملة حملية.

ولايجري أيّ من هذين التقريبين في المقام، لأن الموضوع ذاتا محفوظ حتى مع انتفاء الشرط، اذ لاينحصر تحقق الموضوع بالشرط المذكور في الخطاب([[320]](#footnote-321)).

ولكن الصحيح هو التفصيل بين ما لو لم‌يلحظ الموضوع -وهو الكتاب في المثال المذكور- في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا في رتبة سابقة عن الشرط، بل لوحظ كجزء من جملة الشرط، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه"، فيكون انتفاء الشرط فيه هو "أنه ان لم‌يكتب الفقيه كتابا" فلم‌يفرض فيه وجود الكتاب حتى يكون عدم وجوب قرآءته من باب السالبة بانتفاء المحمول، فلايثبت له مفهوم الشرط.

وبين ما لو لوحظ الموضوع في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا مع قطع النظر عن طروّ الشرط عليه وعدمه، كما لو قيل "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" فحينئذ يثبت له مفهوم وهو أن الكتاب ان لم‌يكتبه الفقيه فلايجب أن تقرأه، بل لو قيل "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه" فالمتفاهم عرفا هو لحاظ الكتاب في رتبة سابقة على كتابة الفقيه له وعدمها، فيفهم منه العرف ثبوت وجوب القراءة له معلقا على كتابة الفقيه له، وان شئت قلت: ان المتفاهم عرفا من الجزاء في قوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى الكتاب الذي كتبه الفقيه، دون ذات الكتاب لعدم كونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، فيكون انتفاءه بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بينما أن المتفاهم عرفا من مثل قوله "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى ذات الكتاب لكونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، وهكذا قوله "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه".

ومن هنا التزمنا بعدم ثبوت مفهوم الشرط في قوله تعالى "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" نعم لو كانت الآية هكذا "النبأ ان جاء به فاسق..." او "ان جاءكم فاسق بالنبأ..." ثبت لها المفهوم بناء على قبول مفهوم الشرط.

**المثال الثالث**: ما اذا لم‌يكن المتفاهم عرفا لحاظ الموضوع في الجملة الشرطية في رتبة سابقة على طرو الشرط عليه وعدمه، وان لم‌يكن الشرط فيه محققا للموضوع، كما لو قيل "ان اعطاك زيد فاكهة فيجوز لك أن تأكلها" فانه لايظهر منه عرفا عدم جواز اكل الفاكهة التي يعطيها غير زيد مطلقا، لأن المحور فيه للجملة الشرطية هو زيد دون الفاكهة، فيختلف عما لو قيل "الفاكهة ان اعطاكها زيد فيجوز لك أن تأكلها"([[321]](#footnote-322)).

**المثال الرابع**: اذا فرض انتفاء موضوع الجملة الشرطية وهو ما فرض في رتبة سابقة على الجملة الشرطية، كما في قوله "اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" حيث يكون موضوع الجملة الشرطية فيه عرفا وجود الختانين، فانه في قوة أن يقال "الختانان إذا التقيا وجب الغسل" فلايمكن نفي وجوب غسل الجنابة لما اذا لم‌يكن للإنسان ختان كما في مقطوع الحشفة، مع أن موضوع الجزاء فيه ليس مما ينتفي بانتفاء الشرط.

**المثال الخامس**: ما يظهر من المحقق الحائري "قده" من أن الشرط اذا كان وصفا للموضوع الكلي في القضية الشرطية ورجع ضمير في الجزاء اليه، فيكون من الشرط المحقق لموضوع الجزاء فلاينعقد له المفهوم، وذلك لأن الضمير في الجزاء لابد أن يكون راجعا الى الموضوع المقيد بذلك الوصف، فيكون مآل قولنا "ان كان العالم عادلا فأكرمه" الى قولنا "ان كان العالم عادلا فأكرم ذاك العالم العادل"، حيث لايمكن أن يراد به "ان كان العالم عادلا فأكرم أيّ عالم"، ولذا اشكل على الاستدلال بمفهوم آية النبأ بما محصله أن الضمير المقدر في قوله تعالى "فتبينوا" أي تبينوا عن ذلك النبأ لايمكن أن يرجع الى مطلق النبأ ولو كان نبأ العادل لأنه يصير في قوة أن يقال "ان جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبين عن مطلق النبأ"، فلابد أن يراد به نبأ الفاسق، فيكون في قوة أن يقال "ان جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبين عن هذا النبأ الذي جاء به الفاسق"، ويكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع([[322]](#footnote-323)).

وفيه أن مرجع الضمير في الجزاء عرفا هو ذات الموضوع، وعدم اطلاق الحكم لفرض فقده للوصف حيث يكون في طول تعليق ثبوت الحكم له على اتصافه بهذا الوصف وليس ناشئا عن لحاظ الموضوع مقيدا به في رتبة سابقة فلايمنع من ثبوت المفهوم وهو انتفاء ذلك الحكم عن ذات الموضوع عند انتفاء اتصافه بذلك الوصف.

**المثال السادس**: اذا علقت الوصية او الوقف او النذر واليمين على شرط كما لو وقفت المدرسة على الطلبة اذا كانوا يصلون صلاة الليل، فحيث انه يعني انتفاء شخص الوقف بانتفاء شرطه -او فقل على الاصح عدم شمول عنوان الوقف لمن لم‌يتحقق في حقه الشرط- فيكون من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه الذي مر كونه عقليا، ولذا لايختص ذلك بالشرط بل يشمل انتفاء العنوان المأخوذ في متعلق الوقف، فما صنعه الشهيد الثاني "ره" من جعل ذلك مثالا لمفهوم الشرط([[323]](#footnote-324))، في غير محله.

**المثال السابع**: ما قد يقال فيما اذا كان الحكم في الجزاء مستفادا من صيغة الأمر كما في قوله "ان جاء زيد فأكرمه" فيقال بأن معناها حيث يكون حرفيا فيدل على شخص وجوب اكرام زيد وتعليقه على مجيء زيد، وهذا ليس من المفهوم في شيء، فان انتفاءه بانتفاءه عقلي، والمفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم كطبيعي وجوب اكرام زيد بانتفاء الشرط.

بل قد يوسع في الاشكال فيذكر اشكال ثانٍ وهو أنه كيف يتم تعليق وجوب اكرام زيد في هذه الجملة على مجيئه، مع أن المعنى الجزئي لايقبل التقييد، ولايخفى أن هذا الاشكال الثاني لايختص بمبنى المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية هو التعليق، بل يجري حتى على مبنى كون مفادها هو تقييد مفاد الجزاء بفرض تحقق الشرط، ونسب الى الشيخ الاعظم "قده" أنه لاجل هذا الاشكال (واشكال آخر ثبوتي) التزم برجوع الشرط الى المادة أي أن الوجوب فعلي والواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه، كما التزم المحقق النائيني "قده" برجوعه الى المادة المنتسبة، وهي الإكرام الواجب، او فقل ان المعلق على حصول الشرط في الجملة الإنشائية هو نتيجة الإنشاء وهي اتصاف الإكرام بالوجوب في مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه، وذكر أن معنى الهيئة غير قابل للتقييد حتى لو قلنا بكون معناها كالمعاني الحرفية كليا، حيث يكون لحاظ معنى الهيئة والحروف لحاظا آليا فيمنع ذلك من تقييده، فان المعنى الحرفي في ذاته معنى اندكاكي فذاته تتقوم بطرفين كالوجود الرابط فلااستقلال له في ذاته فضلا عن وجوده، والتوجه الاستقلالي يعني ايجاده في الذهن مستقلا وهو محال، وحيث ان التقييد يستلزم الالتفات التفصيلي الى ذات المقيد، حيث ان التقييد من سنخ الحكم والحكم على شيء يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى ذاك الشيء، فعليه يستحيل تقييد المعنى الحرفي([[324]](#footnote-325)).

وكيف كان فيمكن أن يجاب عن كلا الاشكالين بعدة اجوبة:

**الاول**: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان المعنى الحرفي ليس جزئيا حقيقيا، بل جزئيته بلحاظ كونه متقوما بطرفيه، فجزئية النسبة البعثية تكون لأجل كونها متقومة بطرفيها اي المبعوث والمبعوث اليه، فانه اذا تصور المتصور مفهوم جملة "اكرم زيدا" فقد تحققت النسبة البعثية في ذهنه بما لها من طرفيها اي المادة والمخاطب، وحينئذ فقد تم ذاتها بعد الاحتفاظ على خصوصية الوجود الذهني لطرفيه، والمعنى الحرفي بعد الاحتفاظ على اطرافها يتحقق له ذات ويكون بحكم المفهوم الاسمي المستقل في امكان تقييده بقيد آخر([[325]](#footnote-326)).

ولابأس بما افاده وهو وان كان بصدد الجواب عن الاشكال الثاني، ولكن يصلح ذلك لأن يكون جوابا عن الاشكال الاول ايضا، حيث لايكون حينئذ فرق بين كون الوجوب في الجزاء مستفاد من المعنى الحرفي او الاسمي.

**الثاني**: ما في البحوث من ان ما يكون معلقا على الشرط ليس هو النسبة البعثية المستفادة من صيغة الأمر وانما هو الوجوب الذي يكون مدلولا التزاميا لصيغة الأمر، وحيث يكون الوجوب مفهوما اسميا فلامانع من تعليقه او تقييده ابدا([[326]](#footnote-327)).

وهذا لايخلو من غرابة، لشهادة الوجدان بان المعلق على الشرط انما هو نفس مضمون الجزاء لاالوجوب الذي هو معنى اسمي وقد لايلتفت اليه المتكلم في الجملة الشرطية ابدا.

**الثالث**: ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفهوم حتى يقبل الاطلاق والتقييد، وانما هو من سنخ الوجود، حيث ان النسبة ومنها النسبة البعثية نحو وجود رابط، فلايقبل الاطلاق والتقييد، ثم قال ان مضمون الجزاء في القضية الشرطية وان كان هو النسبة البعثية في مثل قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" ولكن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق ثبوت هذه النسبة على ثبوت الشرط، وجملة الجزاء لاتدل في حد ذاتها الا على ذات النسبة دون ثبوتها، وانما يستفاد ثبوتها من عدم اقتران الجملة بقيد آخر، وهكذا الجملة الخبرية كقولنا "زيد قائم" لاتدل الا على ذات النسبة، واما ثبوتها فيستفاد من ثبوت الاطلاق ولاجل ذلك لو اقترنت هذه الجملة باداة النفي فلايستفاد منها حينئذ ثبوت النسبة.

وبناء على ذلك فمعنى هيئة الأمر هو ذات النسبة البعثية، وما يكون معلقا على الشرط هو ثبوتها، والثبوت معنى اسمي ولامانع من عروض التعليق او التقييد عليه([[327]](#footnote-328)).

ويلاحظ عليه **اولا**: ان الوجدان اصدق شاهد على ان المعنى الحرفي من سنخ المفهوم لاالوجود، ولاينافي ذلك افتراض كونه مفهوما غير مستقل، فلايتعدد مفهوم جملة "السير من البصرة" بتعدد وجودها الذهني تارة في ذهن المتكلم واخرى في ذهن السامع بعد افتراض عدم تغير طرفي المعنى الحرفي وهما مفهوم السير ومفهوم البصرة، ومما يؤيد ذلك استبعاد كون هذه الجملة خالية عما يربط بين مفرداتها في مرتبة تقررها المفهومي، بل الأمر كذلك في الحروف والهيئات الدالة على النسبة التامّة كحرف العطف والاستثناء واداة الشرط وهيئة الأمر وما شابه ذلك.

**وثانيا**: ان ما ذكره من ان المعلق على ثبوت الشرط هو ثبوت النسبة، وثبوت النسبة معنى اسمي فهو خلاف الوجدان ايضا، فانه لايلتفت العرف الى هذا المفهوم الاسمي حين استعمال الجملة الشرطية ابدا، بل ثبوت النسبة بمعناه الحرفي مدلول لنفس هيئة جملة الجزاء سواء كانت جملة خبرية كقولنا "اذا كان نهار شهر رمضان فزيد صائم" او كانت جملة إنشائية كقولنا "ان جاءك زيد فاكرمه" فمفاد الجزاء في الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول في جملة الجزاء، وحيث يكون الملحوظ بالنظر التصوري هو عالم الخارج بحيث يرى انطباق الموضوع والمحمول على واقع معين في الخارج فيوقع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، ومفاد الجزاء في قولنا "ان جاءك زيد فأكرمه" هو ثبوت النسبة البعثية، ويكون مدلول الجملة الشرطية إيقاع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، وهو ثبوت مجيء زيد.

وما قد يقال من ان تعليق معنى على معنى آخر غير معقول وما يكون معقولا انما هو تعليق وجود معنى على وجود معنى آخر فيرد عليه انه لامحذور في تعليق معنى تصديقي بما هو فان في الخارج على معنى تصديقي آخر كذلك، كما هو الحال في الجملة الشرطية، نعم لايعقل تعليق معنى تصوري كمفهوم الماء على معنى تصوري آخر كمفهوم النار.

ثم انه اجاب السيد الخوئي "قده" عن الاشكال الاول بأنه مبني على مسلك المشهور من كون الانشاء بمعنى الايجاد، وأما على المختار من أن الانشاء عبارة من ابراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف فلاموقع لهذا الاشكال اصلا، اذ المعتبر بالاعتبار المذكور ان كان معلقا على شيء استلزم ذلك انتفاءه بانتفاء شرطه، بلافرق بين أن يكون الاعتبار مستفادا من صيغة الأمر او غيرها([[328]](#footnote-329)).

وفيه أن مفاد الجملة الشرطية ان كان هو تعليق الجزاء على الشرط كما هو مختاره فيكون المعّلَق هو مفاد الجزاء، ومفاد الجزاء بنظره هو واقع ابراز الاعتبار، فيرد الاشكال عليه ايضا بأن واقع الابراز جزئي وحينئذ فتعليقه على الشرط لاينتج المفهوم.

هذا وأما بالنسبة الى الاشكال الثاني فتوجد اجوبة أخرى ايضا:

**منها**: ما ذكره المحقق العراقي "قده" ومحصله ان الجزئي وان لم‌يكن قابلا للتقييد الأفرادي ولكنه قابل للتقييد الاحوالي، فنقول مثلا "زيد في حال كونه في المسجد مؤدب" فلذا يصح ان نقيد ثبوت الوجوب الذي هو مدلول الهيئة بحالة خاصة وهي حالة حصول الشرط.

وقد اورد عليه في البحوث بما محصله من انه لو اريد جعل حكم على الجزئي مقيدا باقترانه بحالة خاصة فلامانع منه كما في قوله "زيد في حال كونه في المسجد مؤدب" واما تقييد نفس وجود الجزئي بحالة خاصة بعد ان كان موجودا فهو غير معقول، لان الفرد حين ما صار جزئيا حقيقيا صار له تشخص معين غير قابل للتوسعة والتضييق، فحينما وجد معنى الهيئة وقلنا بكونه جزئيا حقيقيا فله حدود متشخصة معينة غير قابلة لحدود مختلفة حتى يتضيق وجوده بحد خاص وحالة مخصوصة، والمفروض انه في المقام لايراد اثبات حكم آخر على معنى الهيئة بل يراد تقييد وجوده بحالة خاصة بعد صيرورته موجودا وجزئيا حقيقيا وهذا غير معقول.

ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بان المستحيل هو ان يوجد الجزئي والفرد من الأول بشكل مطلق اي لايتقيد وجوده بحالة خاصة، ثم يقيد وجوده بتلك الحالة، بحيث لايكون له وجود في غير تلك الحالة، ولكن لامحذور في ان يوجد من الاول الجزئي متقيدا بحالة خاصة.

**ومنها**: ما ذكره جماعة منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهم" من أن المعنى الحرفي ولو قلنا بكونه جزئيا حقيقيا لكنه يقبل التعليق فيمكن ان يعلق وجوده على وجود الشرط، وهذا لاينافي ان يمتنع تقييده وتضييقه لاجل ان التقييد والتضييق انما يعرض على المفهوم الكلي.

وقد اورد عليه في البحوث أنه ان سلمنا كون المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا فيعني ذلك تشخصه من حيث سنخ وجوده المترشح من علته المعينة، والا فلايصير جزئيا حقيقيا، فكيف يطرأ عليه التعليق الذي هو بمعنى تقييد وجوده بصدوره عن بعضها اي الشرط المذكور في الخطاب، فالالتزام بامكان تعليق المعنى الحرفي دون تقييده غير متجه.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الايراد بانه لو كان مفاد الجزاء امرا اعتباريا فالأمر الاعتباري قابل للإيجاد التعليقي، وحينئذ فعند ما يقول المولى "ان استطعت فلله عليك الحج" فما هو المعلق ليس وجود المعنى الحرفي ذهنا بل وجوده الاعتباري الذي يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلاشرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، فان معنى الأمر لو كان اعتبار الفعل على ذمة المكلف ومعنى النهي اعتبار حرمان الشخص عن الفعل كما عليه السيد الخوئي "قده" كان امرا اعتباريا وصح وجوده التعليقي.

نعم يمكن ان يقال انه بناء على ان الأمر والنهي عملية تكوينية خاصة يوجدها الشخص للتوصل الى مراده، فليس الأمر عملية اعتبارية كي يصح اعتبار حصول مفادها عند حصول الشرط فلو قال المولى "ان استطعت فحج" فلايستفاد منه عرفا عدا الأمر الفعلي بالحج على تقدير حصول الاستطاعة اتفاقا، فيكون نظير ما لو قال "ان استطعت فهل تحج" فانه لامعنى لتعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا.

هذا وقد اوردنا النقض على من لايرى امكان تقييد المعنى الحرفي بمثل قولنا: "هذا زيد ان كان اليوم يوم الجمعة"، فترى ان الموضوع والمحمول جزئيان وكذا النسبة بينهما، كما أن ما قيل من عدم امكان التوجه التفصيلي الى المعنى الحرفي فلايمكن تقييده ففيه ان التوجه الاستقلالي لايعني وجود المعنى الحرفي مجردا عن طرفيه، وانما يعني عدم الغفلة عنه، نظير الالتفات التفصيلي الى الوجود الرابط بين النفس والكيف النفساني، فانه لايخرجه عن كونه وجودا رابطا ومتقوما ذاته ووجوده بالطرفين، ويشهد على ذلك انه قد يتعلق الغرض الاصلي في التفهيم والتفهم بنفس المعنى الحرفي كما لو رأيت شخصا بين البصرة والكوفة فقلت له هل سيرك من البصرة ام اليها فأجاب "من البصرة" وكذا قولنا لشخص هذا عليك لالك.

### 3- اتحاد المفهوم والمنطوق في جميع القيود المأخوذة في الكلام

**التنبيه الثالث**: لايختلف مفهوم الشرط بناء على القول به مع المنطوق الا في انتفاء الشرط وكون الجزاء فيه نقيض الجزاء في المنطوق، ويتحدان فيما عدا ذلك من القيود المأخوذة في الكلام، حيث أن علية الشرط للجزاء لاتقتضي اكثر من انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ويرتب على ذلك امور:

### المفهوم في الجزاء المشتمل على الأمر او النهي هو انتفاءهما لاثبوت ضدهما

**الأمر الاول:** ان مفهوم الجملة الشرطية التي يكون جزاءها مشتملا على صيغة الأمر هو انتفاء الأمر لاثبوت النهي، كما أنه لو كان جزاءها مشتملا على صيغة النهي فمفهومها هو انتفاء النهي دون ثبوت الامر، فمفهوم قوله تعالى "وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لي به علم فلاتطعهما" –على تقدير ثبوت المفهوم له- ليس الا انتفاء النهي عن اطاعتهما في غير ذلك.

### حكم ما لو كان الامر مستفادا من الجملة الخبرية

**الأمر الثاني**: لو كان الأمر او النهي مستفادا من الجملة الفعلية الخبرية، كقوله "ان جاء زيد فيكرم" فانه حيث يكون ظاهرا في كون الاخبار بداعي الأمر فيكون مفهومه انتفاء الأمر باكرامه على تقدير عدم مجيئه.

ولكن نقل عن بعضهم أن مفهومه عرفا هو أنه اذا لم‌يجئ فلايكرم، فيكون ظاهرا في حرمة اكرامه عند عدم مجيئه، لظهور الإخبار الواقع في حيز النفي في الحرمة، واورد عليه الشيخ الاعظم "قده" بأن الاخبار الواقع في حيز النفي انما يكون ظاهرا في الحرمة بشرط أن لايكون مسبوقا بالوقوع في جملة خبرية ايجابية، والا فيكون ظاهرا في نفي مضمون تلك الجملة السابقة وهو الوجوب([[329]](#footnote-330)).

ويرد على ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" أنه ان قيل "اذا جاء زيد فيكرم والا فلايكرم" فلايبعد أن يقال أن ظاهر الذيل النهي عن اكرامه، نعم الانصاف أن المفهوم اذا صرح به في الكلام قد يختلف ظهوره عما لو لم‌يصرح به، فلايظهر من قوله "ان جاء زيد فيكرم" الا انتفاء ما هو الظاهر من هذا الجزاء وهو الأمر باكرام زيد.

وعليه فلايتم ماحكي عن بعض الاعلام "قده" من أن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب حيث لايكون من قبيل المجاز، بل هو من قبيل الكناية، فان المعنى المجازي مدلول لنفس الكلام، بينما أن المعنى الكنائي لازم مدلول الكلام، فعليه فلايرجع النفي في المفهوم الا الى ما هو مدلول نفس الكلام في الجزاء الواقع في المنطوق، وان كان الداعي على استعمال هذا الجزاء في مدلوله هو الانتقال الى لازمه الكنائي أي الوجوب([[330]](#footnote-331)).

وهذا الذي قلناه (من امكان اختلاف ظهور المفهوم المصرح به في الكلام عن ظهور المفهوم الذي لم‌يصرح به في الكلام) قد ذكرنا نظيره في الفرق بين ما لو ورد في الخطاب "اذا باع رجل شيئا ولم‌يجئ المشتري بالثمن، فان اقبض البايع ما باعه الى المشتري فلاخيار له، وان لم‌يقبض البايع ما باعه اليه فله الخيار بعد ثلاثة ايام" وبين ما لو ورد في نفس المورد أنه "ان اقبض البايع ما باعه الى المشتري فلاخيار له، والا فله الخيار بعد ثلاثة ايام" -كما هو المستفاد من صحيحة علي بن يقطين في خيار تأخير الثمن حيث ورد فيها "فان قبَّض بيعه والا فلابيع بينهما"، فانه لو باعه عشرين كيلو من الحنطة وسلَّم اليه نصفه مثلا، فانه لايصدق عرفا أنه سلَّم اليه ما باعه، كما لايصدق أنه لم‌يسلِّم اليه ما باعه، بل يقال: سلم اليه بعض ما باعه دون بعض، فليس أي من الجملتين نقيض الأخرى حقيقة، نظير ما لو أمر باكرام جماعة، فاكرم بعضهم، فلايصدق عرفا أنه اكرمهم كما لايصدق أنه لم‌يكرمهم، بينما أنه يدخل في ضمن قوله "والا..." لأنه ليس ظاهرا الا فيما هو النقيض الحقيقي لما قبله.

### مفهوم مثل "ان جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه"

**الامر الثالث**: ذكر الشيخ الاعظم "ره" أن مفهوم قولك "إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه" هو عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة على تقدير عدم مجيئه، فلاينافي ثبوته في يوم السبت([[331]](#footnote-332)).

وفيه أن الظرف في هذا الكلام حيث يكون قيدا في الشرط فيكون مفهوم الجملة عدم وجوب اكرام زيد على تقدير انتفاء مجيئه يوم الجمعة، نعم لو قيل "ان جاء زيد فأكرمه يوم الجمعة" تم ما ذكره.

### حكم ما لو دخل لفظ "كلّ" او "ايّ" على موضوع الجملة الشرطية

**الامر الرابع**: لو دخل لفظ "كلّ" او "ايّ" على موضوع الجملة الشرطية كما لو قيل "كل عالم ان كان عادلا فيجب اكرامه" فمفاده ثبوت هذه الجملة الشرطية في كل فرد من افراد الموضوع وبانتفاء الشرط فينتفي الجزاء في حقه، ويلحق به ما لو قيل "اذا جاءك كل فقير فاكرمه" او قيل "ان جاءك ايّ فقير فاكرمه" فان ظاهره ارادة استيعاب وجوب الاكرام لكل فقير، لاتعليقه على مجيء جميع الفقراء.

### حكم ما لو دخل لفظ "كلّ" على متعلق الشرط

**الامر الخامس**: لو دخل لفظ "كلّ" على متعلق الشرط نحو "إن جاء كل حاجّ فتصدق على الفقير" فيحتمل أن يكون الشرط لوجوب التصدق فيه هو مجيء جميع الحجاج، كما يحتمل أن يكون استخدام لفظ كل لافادة استيعاب الجزاء لمجيء ايّ فرد من افراد الحاج، (نعم لو قيل "ان جاء الحجاج فتصدق على الفقير" فيكون ظاهرا في الاحتمال الاول) وهكذا لو قيل "اذا صمت في كل يوم من ايام شهر رمضان فتصدق على الفقير"، فانه يحتمل الوجهين، نعم قد تكون قرينة خاصة توجب الظهور في احدهما، كما لو قيل "اذا أتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد" فان زيارته زيدا يوم العيد فعل واحد، فلو كانت تجب بمجيء زيد في يوم واحد من شهر رمضان كان ذكر لفظ كل لغوا، فيختلف عما لو قال "اذا اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فأعطه درهما".

### اذا دل الجزاء على حكم عام فهل مفهومه عموم السلب او سلب العموم

**الامر السادس**: وقع الخلاف في أنه اذا دل الجزاء في المنطوق على حكم عام فهل مفهومه قضية مطلقة وتسمى بعموم السلب، فيكون مفهوم هذه الرواية تنجس الماء القليل بملاقاة مطلق النجس أي سواء كان نجسا بالذات او نجسا بالعرض أي متنجسا، او أن مفهومه قضية مهملة، فتكون في قوة القضية الجزئية، وتسمى بسلب العموم، فيكون مفهوم قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء" أن كل ماء لم‌يبلغ قدر كر ينجسه بعض الاشياء، والقدر المتيقن منه هو تنجس الماء القليل بملاقاة عين النجس، فلايستفاد منه تنجسه بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس.

وهكذا لو قيل "إن جاءك زيد فأكرم العلماء" فقد وقع الخلاف في أنه هل يستفاد من المفهوم عدم وجوب الإكرام بالنسبة إلى كل فرد فرد من العلماء على تقدير عدم الشرط، أو يستفاد عدم وجوب إكرام الجميع، ففي تقريرات الشيخ الاعظم "قده" أنه يظهر من جماعة منهم الشيخ الطوسي وصاحب المعالم والمحقق القمي "رحمهم الله" اختيار الأول، وحكي عن بعضهم اختيار الثاني، ولعل وجه الاختلاف في ذلك هو أن العموم الملحوظ في المنطوق هل يعتبر آلة لملاحظة حال الأفراد على وجه الشمول والاستغراق فلايتوجه النفي إليه في المفهوم، أو يعتبر على وجه الموضوعية فيتوجه إليه النفي، والظاهر أن العرف قاض بالوجه الأول، وأما ما يرى من ظهور قولك "إن جاءك زيد فلاتقتل أحدا" في الوجه الثاني حيث إنه لايدل على جواز قتل كل أحدٍ على تقدير عدم مجيء زيد، فهو لاجل القرينة للعلم بأن سبب حرمة القتل الآخرين لاينحصر في مجيء زيد، بل لها أسباب عديدة، وذلك مثل قول القائل "إن كان زيد أميرا لاستغنى من كل أحد" فإنه لايدل على أنه على تقدير عدم كونه اميرا فيحتاج الى كل احد.

ثم ذكر أن اختيار الوجه الاول لاينافي ما هو المقرر في علم المنطق من أن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية فإن غرضهم لايتعلق ببيان ظواهر القضايا، ومن هنا يعلم صحة ما أفاده بعض الأساطين في قوله (عليه‌السلام) "إذا كان الماء قدر كرّ لم‌ينجسه شي‏ء" من أن مفهومه أنه إذا لم‌يكن قدر كر ينجسه كل شي‏ء من النجاسات([[332]](#footnote-333)).

اقول: بعد ما مر من أنه لابد من انحفاظ خصوصيات الجزاء في المفهوم ايضا، عدا اختلافهما في السلب والايجاب، فلاينبغي الشك في أنه لايكون مفهوم الجزاء المتضمن لأداة العموم الا سلب العموم، ولافرق فيما ذكرناه بين كون العموم مستفادا من الأدوات الدالة على العموم بنحو المعنى الاسمي كلفظ كل وأيّ، وكذا لفظ العموم او الجميع في العموم الاستغراقي او لفظ المجموع في العموم المجموعي كقوله "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على مجموع الفقراء" او كان العموم مستفادا من وقوع النكرة في سياق النهي والنفي كما في قوله "لاينجسه شيء" فان تنوين التنكير لابد أن يكون محفوظا في مفهومه ايضا، فيكون في قوة أن يقال "اذا لم‌يكن الماء كرا ينجسه شيء" ولاريب في عدم اطلاقه، فيكون الحق في ذلك مع صاحب هداية المسترشدين "ره" حيث استغرب استنتاج الاطلاق من مفهوم قوله "إذا كان الماء قدر كر لم‌ينجسه شي‏ء"([[333]](#footnote-334)).

وأما ما ذكره بالنسبة الى النقض بمثل "إن جاءك زيد فلاتقتل أحدا" من أنه توجد فيه قرينة عرفية، فتوضيحه أنه قد يقال بوجود قرينة عرفية في هذا المثال إما لأجل أن الظاهر منه تعليق النهي عن قتل من يستحق القتل على مجيء زيد، كما أن مثال "ان كان غضب الامير فلايحترم احدا" ظاهر في أنه اذا غضب الامير فلايحترم من كان يحترمه في حد ذاته، كما يقال في مثال "ان جد زيد في درسه فلن يفوقه أحد" أنه ظاهر في أنه ان جد فلايفوقه من يتمكن أن يفوقه.

ولكن الانصاف أن هذه التقادير خلاف الظاهر، مضافا الى أنا نحسّ بالوجدان أنه كلما كان الجزاء مشتملا على النكرة في سياق النهي او النفي فلايظهر من مفهومه الا سلب العموم، وقد لاتوجد قرينة خاصة، كقول المولى لعبده "إذا أهانك زيد فلاتعطه شيئا من مالي الذي عندك"، فانه لايظهر منه جواز اعطاء كل ما كان عنده من اموال المولى في فرض عدم اهانة زيد له، مع أنه لاتوجد قرينة خاصة في البين، وكذا قوله له "إن لم‌يقدم أبي من السفر فلاتتصدق بشي‏ء من الفلوس التي في جيبك على الفقراء".

ثم ان الظاهر أن الشيخ الاعظم "قده" يلتزم بكون المفهوم حتى فيما اذا اشتمل الجزاء على ما يدل على العموم بالمعنى الاسمي هو عموم السلب، حيث ذكر أن عدم انفهامه في مثل قوله "اذا كان زيد اميرا لاستغنى من كل احد" لاجل قرينة خاصة، وهذا غريب، فان مفهوم قوله "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على كل فقير" او قوله "فتصدق على جميع الفقراء" ليس الا انتفاء وجوب التصدق على تمام الفقراء، فلاينافي وجوب التصدق على بعضهم.

ولعله لاجل ذلك ذكر المحقق النائيني "قده" أنه ان كان العموم المستفاد من الجزاء معنى اسميا مدلولا عليه بكلمة كل وأشباهها أمكن ان يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلابد في تعيين أحدهما من إقامة قرينة خارجية، واما إذا كان معنى حرفياً مستفادا من مثل هيئة الجمع المعرف باللام ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظا بنفسه ومعلقا على الشرط أو كان مستفادا من مثل وقوع النكرة في سياق النهي ولم‌يكن هو بنفسه مدلولا عليه باللفظ فلامحالة يكون المعلق في القضية الشرطية حينئذ هو الحكم العام كما في قوله "لاينجسه شيء" إذ المعلق على الكرية فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقاة كل واحد واحد من النجاسات لأنه مقتضى وقوع النكرة في سياق النفي فتدل الرواية على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاة البول أو الدم أو غيرهما فيثبت بانتفاء الشرط أعني به كرية الماء تنجسه بملاقاة كل واحد منها، فلامعنى‏ حينئذ للقول بأن المفهوم موجبة جزئية، وأنه لايثبت بالرواية الا تنجس الماء القليل بملاقاة نجس ما دون جميع النجاسات، وما ذكره علماء المنطق من كون نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية، كما أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، لاعلاقة له بالظهورات العرفية([[334]](#footnote-335))، والظهور العرفي قائم على أن الجزاء اذا كان عاما منحلا الى احكام متعددة فيكون المعلق على الشرط بحسب اللب والحقيقة كل واحد واحد من تلك الاحكام، فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الاحكام، فينحل قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء" الى قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه البول" ومفهومه أنه اذا لم‌يبلغ قدر كر نجسه البول، وكذا الى قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه الدم" ومفهومه أنه اذا لم‌يبلغ قدر كر نجسه الدم، وهكذا([[335]](#footnote-336)).

ثم ذكر أنه ان كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العام المجموعي فلامحالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً، فلايكون المفهوم حينئذ الا موجبة جزئية([[336]](#footnote-337)).

فترى أنه فصَّل بين ما اذا كان الجزاء مشتملا على المعنى الاسمي للعموم والمعنى الحرفي له، وعليه فلامجال لما اورده في البحوث على المحقق النائيني "قده" من أنه اذا كان العموم بنحو المعنى الحرفي كما في الجمع المحلى باللام بناء على دلالته على الاستغراق، مثل قوله "اذا جاء ولدك من السفر فتصدق على الفقراء" فظاهر الجملة الشرطية كون المعّلَق على الشرط هو ذات العام أي الاحكام الملحوظة بنحو الاستغراق، دون وصف العموم لعدم لحاظه استقلالا، فمقتضى الاطلاق هو تعليق جميع تلك الاحكام على الشرط وبانتفائه ينتفي جميع تلك الاحكام([[337]](#footnote-338)).

وكيف كان فيرد عليه النقض بوقوع النكرة في سياق النهي او النفي، فان من الواضح أن الدال على العموم فيه ليس اسميا بل بنحو المعنى الحرفي، ولكنه لايعترف بكون مفهومه عموم السلب.

نعم ان كان مقصوده خصوص الجمع المحلى باللام، وأن مفهومه ظاهر في سلب العموم، حيث لايفرق العرف بين مفهوم قوله "ان جاء ولدك من السفر فاحترم العلماء" وبين قوله "ان جاء ولدك من السفر فاحترم العالم" فان ظاهر كليهما أنه ان لم‌يجئ ولدك من السفر فلايجب ان تحترم العالم مطلقا، ولعله لما سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث العام والخاص من أن الصحيح أن الجمع المحلى باللام لم‌يوضع للدلالة على الاستيعاب والشمول، وانما يستفاد ذلك من الاطلاق ومقدمات الحكمة.

ثم ان الشيخ الاعظم "قده" ذكر أن من امثلة كون مفهوم الجزاء المشتمل على أداة العموم هو عموم السلب ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من عموم مفهوم قوله (عليه‌السلام) في موثقة عمار "كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب" أن كلما لايؤكل لحمه لايجوز التوضؤ به والشرب منه، لأنه إذا شرط في استباحة سؤره أن يؤكل لحمه دل على أن ما عداه بخلافه([[338]](#footnote-339)) فلايرد عليه ما اورده بعضهم من عدم العموم([[339]](#footnote-340)).

وفيه **اولا**: ان هذا ليس من مفهوم الشرط، وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" أنه يجري هذا مجرى‏ قول النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) "في سائمة الغنم الزكاة" في أنه يدل على أن المعلوفة ليس فيها زكاة، فغاية ما ذكره كونه مفهوم الوصف لامفهوم الشرط، فانه نظير قولنا "من كان عالما فاكرمه" حيث يكون الظاهر من الضمير في الجزاء هو رجوعه الى من كان عالما، فيكون انتفاء الجزاء بانتفاءه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلايكون من مفهوم الشرط في شيء.

**وثانيا**: ان لفظ كلما اذا استخدمت في مقام اداة الشرط كقولنا "كلّما جاء زيد فتصدق على الفقير" فالالتزام بثبوت مفهوم الشرط له ابعد عن الفهم العرفي من الالتزام بثبوته في ما لو استخدمت لفظ "إن" او "اذا" لاداة الشرط، حيث كان يدعى افادتهما لتعليق الجزاء على الشرط، نعم يأتي فيه بعض الوجوه السابقة لاثبات مفهوم الشرط، كالوجه المحكي عن صاحب الفصول "قده" من التمسك بظهور الشرط المذكور في الخطاب في أنه هو المؤثر في الجزاء، لاالجامع بينه وبين ما يكون بديلا عنه، او الوجه الذي ذكره المحقق النائيني "قده" من التمسك بالاطلاق الاوي للشرط، او الوجه الذي ذكره بعض الاعلام "قده" من التمسك بالاطلاق المقامي.

فان تم مفهوم الشرط فيه ولو لأجل القرينة، كما لو سأل العبد مولاه "متى أكرم زيدا" فقال له "كلما جاءك زيد فأكرمه" فدخول لفظ كلّ على الجملة لايغير من مفهومه شيئا، اذ يكون مفهومه عدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه، وانما جيء به لافادة تكرار وجوب الاكرام بتكرر مجيئه.

فلايتم ما ذكره السيد الحكيم "قده" حول صحيحة حريز "كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه" من أن الفاء فيها يخرجها عن مفهوم الوصف، فيكون من مفهوم الشرط([[340]](#footnote-341)).

### ما هو حكم ما لو كان دلالة الجزاء على الحكم العام بمقدمات الحكمة

**الامر السابع**: اذا كان الجزاء دالا بالاطلاق ومقدمات الحكمة على حكم، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس" فيقع الكلام ايضا في أن مفهومه (بناء على ثبوت المفهوم له مطلقا كما هو المشهور، او فيما اذا كان محفوفا بقرينة توجب ظهوره في كونه في مقام التحديد، كما لو وقع جوابا عن سؤال شخص "متى لايتنجس الماء" كما هو المختار) هل يكون سلب الاطلاق فلايستفاد منه الا تنجس الماء القليل بملاقاة النجس في الجملة، او أن مفهومه هو اطلاق السلب فيستفاد منه تنجسه بملاقاة مطلق النجس، فيوجد فيه وجهان:

**الوجه الاول**: أن يقال: ان المفهوم حيث كان هو انتفاء الجزاء، فحيث يكون مفاد الجزاء في المنطوق بمقتضى اصالة الاطلاق في قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس" قضية مطلقة، وهي الحكم بعدم تنجس الماء الكر بمطلق النجس" ويعلق هذه القضية المطلقة على كون الماء كرا فيكفي في انتفاءها في الماء القليل تنجسه بملاقاة النجس في الجملة، والقدر المتيقن منه خصوص ملاقاة عين النجس دون ملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس، وهكذا في مثل قوله "ان جاء زيد فاكرمه" فان مفاد المنطوق هو أنه على فرض مجيئه يثبت وجوب اكرامه اللابشرط من كونه بنحو اطعامه او غيره، وانتفاء وجوب الاكرام المطلق عند انتفاء مجيئه لايستلزم انتفاء وجوب الاكرام المقيد كالاطعام، فيمكن أن يجب اطعامه عند مرضه مثلا.

وقد يشهد على تمامية هذا الوجه انه اذا قيل "ان جدّ زيد في درسه فلايفوقه من يدرس معه" فلايكون مفهومه أنه اذا لم‌يجدّ فيفوقه من يدرس معه، وهكذا لو قيل "ان غضب زيد فلايحترم من يخاطبه" فانه لايدل على أنه اذا لم‌يغضب فيحترم كل من يخاطبه.

**الوجه الثاني**: أن يقال: ان ظاهر الجملة الشرطية هو تعليق ذات الجزاء على الشرط دون اطلاقه، لعدم اندراج الاطلاق في المدلول الاستعمالي للكلام، ولاجل ذلك اذا اريد التصريح بمفهوم قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس"، فيقال "اذا لم‌يبلغ الماء قدر كر فينجسه النجس" ولاريب في اقتضاءه باطلاقه لتنجسه بمطلق النجس، كما أن مفهوم قوله "اذاجاء زيد فأكرمه" هو أنه اذا لم‌يجئ فلايجب اكرامه، فينفى به وجوب اكرامه المطلق او المقيد كاطعامه مثلا.

وقد اختار صاحب هداية المسترشدين الوجه الثاني مع أنه اختار في الجزاء المشتمل لاداة العموم كون مفهومه سلب العموم، وقد استدل في البحوث على هذا الوجه مضافا الى دعوى مساعدته للوجدان، بما محصله أن القول بثبوت مفهوم الشرط حيث كان مبنيا على دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية فيكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية موازيا لأداة الشرط ويكون كل من جملة الشرط والجزاء طرفا لها، من دون أن يكون نفس الجزاء مدلولا تصديقيا في الجملة، فيكون قولنا "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على الفقير" في قوة أن يقال "وجوب التصدق على الفقير موقوف على مجيء ولدك من السفر" فانه لولا ذلك لم‌يمكن اثبات أن المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم دون شخصه كما مر توضيحه سابقا، وحينئذ نقول ان من الواضح أن الاطلاق انما هو بملاك التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي لاثبات أن طرف المدلول التصديقي لاقيد فيه، وعليه فلاتجري أصالة الاطلاق في الجزاء في رتبة سابقة على تعليقه على الشرط حتى يكون المعلق على الشرط هو الجزاء بوصف اطلاقه كي يكون مفهومه انتفاء الاطلاق في الجزاء بانتفاء الشرط، وانما تجري أصالة الاطلاق في الجزاء بعد ما صار طرفا للتعليق على الشرط، فيكون المعلق على الشرط هو ذات الجزاء قبل طرو الاطلاق عليه، فيكون مفاده أن وجوب التصدق على الفقير موقوف على مجيء الولد من السفر، وحينئذ فلابد أن بكون جميع افراد وجوب التصدق على الفقير -ومنها وجوب التصدق على الفقير العادل مثلا، او وجوب حصة من التصدق على الفقير كوجوب اطعامه- موقوفا على مجيء الولد من السفر([[341]](#footnote-342)).

اقول: المهم أن الاطلاق الثبوتي ليس امرا وجوديا حتى يكون ملحوظا في الكلام زائدا على ذات معنى الجملة، وانما هو كون الموضوع والمحمول في القضية ذات ما اخذ في الخطاب، وعليه فلو قيل "انما الماء الكر لايتنجس بملاقاة النجس" فيكون ظاهره حصر ذات عدم التنجس بملاقاة النجس في الكر دون اطلاقه، ومفهومه قضية أخرى وهو أن الماء القليل يتنجس بملاقاة النجس، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في هذه القضية ايضا فيثبت تنجسه بملاقاة المتنجس ايضا، ولاحاجة الى ربط المسألة بكون مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية، فان جمعاً ممن اختاروا مفهوم الشرط استدلوا عليه بوجوه أخرى كما تمسك المحقق النائيني "قده" بالاطلاق الأوي او تمسك بعض الاعلام "قده" بالاطلاق المقامي.

فالصحيح هو الوجه الثاني بناء على قبول مفهوم الشرط، وأما النقض بمثل قوله "ان جدّ زيد في درسه فلايفوقه من يدرس معه" او "ان غضب زيد فلايحترم من يخاطبه" فجوابه أن وجود القرينة في هذين المثالين على عدم ارادة الاطلاق في المفهوم لاينافي ظهور الجملة الشرطية في حد ذاتها في ذلك.

وبناء على ما ذكرناه فيكون مفهوم قوله "ان جاء زيد فأعتق رقبة" أنه على تقدير عدم مجيئه فلايجب عتق الرقبة مطلقا ولو كانت مؤمنة.

كما انه اذا كان مضمون الجزاء هو وجوب شيء كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" او " ان جاء زيد فاكرامه واجب" فاطلاقه وان كان يقتضي كون وجوبه نفسيا تعينيا عينيا، لكن ينفى بمفهومه مطلق وجوبه حتى الغيري او التخييري او الكفائي، وقد تبين وجهه مما ذكرناه آنفا في اطلاق الجزاء.

### 4- كيفية المفهوم فيما اذا كان الشرط في الجملة الشرطية متعددا

**التنبيه الرابع**: لااشكال في أنه اذا كان الشرط في الجملة الشرطية متعددا وكان الجزاء واحدا، كما لو قال "ان جاءك زيد وأكرمك فأكرمه" فبناء على تمامية مفهوم الشرط يكون مفهومها انتفاء الجزاء عند انتفاء أيّ واحد من الشرطين ولو فرض وجود الشرط الاخر، انما الكلام والاشكال فيما اذا تعدد الجزاء -سواء كان الشرط واحدا او متعددا- كما لو قيل "ان جاء زيد الى بيتك فاكرمه وصل خلفه" فهل يكون مفهومه أنه اذا لم‌يجئ الى بيتك فينتفي مجموع وجوب اكرامه والصلاة خلفه، ولعله تجب الصلاة خلفه ولو في بعض التقادير كما لو ذهب الى المسجد، او أن مفهومه انتفاء كل واحد منهما، فاختار السيد الخوئي "قده" الثاني بدعوى أن الظاهر تعليق كل واحد منهما على الشرط ولحاظ تعليق مجموعهما عليه يحتاج الى قرينة زائدة.

اقول: لاينبغي الاشكال في أنه اذا كان مفاد أداة الشرط هو تعليق الجزاء على الشرط فالظاهر تعليق كل من الجزاءين على الشرط دون مجموعهما، ولكن بناءا على كون مفادها الفرض والتقدير كما اخترناه سابقا فلايتم هذا الظهور، وان اخترنا ثبوت مفهوم الشرط بالاطلاق الأوي كما تمسك به المحقق النائيني "قده"، او بالاطلاق المقامي كما تمسك به بعض الاعلام "قده"، او بالروايات، لعدم اقتضاء هذه الوجوه لاثبات انتفاء كل واحد من الجزاءين عند انتفاء الشرط، فلعل عدم الاتيان بالعدل الآخر من الشرط كان لأجل رعاية حال الجزاء الذي ينتفي بانتفاء هذا الشرط المذكور في الخطاب مطلقا، وقد ذكر السيد الامام "قده" في الفقه أنه اذا قال المولى "إن طلعت الشمس أكرم زيداً وعمراً" فمفهومه أنه مع عدم طلوعها لايجب إكرام هذا وهذا، وهو لاينافي وجوب إكرام هذا بالخصوص، أو هذا بالخصوص([[342]](#footnote-343)).

### 5- اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

**التنبيه الخامس**: اذا وردت جملتان شرطيتان واتحد الجزاء فيهما مع تعدد الشرط بأن ثبت حكم واحد على كل من الشرطين، كما لو ورد في خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" وورد ايضا "اذا خفي الجدران فقصر"، فبناء على ثبوت مفهوم الشرط فيكون مفهوم الاول أنه اذا لم‌يخف الاذان فلايجب القصر سواء خفي الجدران ام لا، فيقع التعارض بينه وبين منطوق الثاني، وهكذا يقع التعارض بين مفهوم الثاني مع منطوق الاول، فاما أن يرفع اليد عن اطلاق مفهوم كل منهما بسبب منطوق الآخر، ويسمى ذلك بالجمع الأوي، اذ تكون نتيجته كون كل منهما شرطا مستقلا موجبا بانفراده للقصر، فكأنه قال "اذا خفي الاذان او خفي الجدران فقصر، او يرفع اليد عن اطلاق منطوق كل منهما بسبب مفهوم الآخر ويسمى ذلك بالجمع الواوي، اذ تكون نتيجته لزوم اجتماعهما معا لتحقق وجوب القصر، فكأنه قال "اذا خفي الاذان والجدران فقصر".

والمشهور هو تعين الجمع الاوي عرفا، فيكون منطوق كل من الخطابين مقيدا لمفهوم الخطاب الآخر، فكأنه قال: ان لم‌يخف الاذان فلاتقصر، الا اذا خفي الجدران، وهكذا قال: ان لم‌يخف الجدران فلاتقصر الا اذا خفي الاذان، ولكن حيث أن المفهوم من توابع المنطوق فاذا اريد تقييده بلحاظ المدلول الاستعمالي للجملة الشرطية فلابد من التصرف في نفس الجملة الشرطية بتقييد شرطها بالتقييد الاوي فيقال: اذا خفي الاذان او الجدران فقصر.

وخالف في ذلك المحقق النائيني "قده" فذهب الى استقرار التعارض بين منطوق كل من الخطابين مع مفهوم الآخر، وعدم حكم العرف بالجمع الاوي، فيتساقطان في مورد حصول احد الشرطين دون الآخر، فلابد أن يرجع الى مقتضى الاصل العملي، فتجري البرائة فيما اذا خفي الاذان ولم‌يخف الجدران مثلا عن وجوب القصر، فلابد في وجوب القصر من حصول كليهما، وهذا هو نتيجة التقييد الواوي[[343]](#footnote-344).

وما اورد او يمكن أن يورد على ما ذكره المحقق النائيني "قده" عدة وجوه:

**الوجه الاول**: ما ادعي من عدم امكان معارضة الاطلاق الاوي مع الاطلاق الواوي، فيسقط الاطلاق الاوي في الخطابين ويبقى الاطلاق الواوي فيهما حجة بلامعارض، والسر في عدم المعارضة بينهما هو تقوم موضوع الاطلاق الاوي بالاطلاق الواوي، وذلك لأن الاطلاق الاوي في الشرط يعني كونه علة منحصرة، واطلاقه الواوي يعني كونه علة تامة، والعلية المنحصرة في طول العلية التامة، فاذا دار الأمر بين سقوط الاطلاق الواوي او الاوي فالمتعين هو الثاني لأن سقوط الاطلاق الواوي ايضا مستلزم لسقوطه بالتبع، فلامعنى لسقوط الاطلاق الواوي دون الاطلاق الاوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الاوي في الخطاب اما بنفسه او بتبع سقوط اطلاقه الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي فيه بلامعارض.

وقد يجاب عن هذا الوجه بأن الاطلاق الاوي لكل خطابٍ، وان كان في طول اطلاقه الواوي، لكن المعارضة ليست بينهما، بل بين الاطلاق الاوي في كل خطاب مع الاطلاق الواوي في الخطاب الآخر، توضيح ذلك أنه لايدور الأمر بين سقوط الاطلاق الاوي او سقوط الاطلاق الواوي في خطاب واحد كخطاب "اذا خفي الاذان فقصر"، فانه يمكن بقاء كلا الاطلاقين فيه، بأن يكون خفاء الاذان علة تامة منحصرة لوجوب القصر، وانما يتعارض اطلاقه الاوي مع الاطلاق الواوي لخطاب "اذا خفي الجدران فقصر" اذ معناه كون خفاء الاذان علة منحصرة لوجوب القصر مع كون خفاء الجدران علة تامة لوجوب القصر، وهذا محال، وليس الاطلاق الاوي لخطاب خفاء الاذان في طول الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الجدران حتى يتعين ذلك الاطلاق الاوي للسقوط، ويتعارض ايضا الاطلاقان الاويان، اذ يستحيل أن يكون كل منهما علة منحصرة.

ولكن هذا الجواب غير تام، فان الاطلاق الاوي لخطاب خفاء الاذان مثلا وان كان معارضا اولا وبالذات مع الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الجدران، فيكون ذلك الاطلاق الاوي مقتضيا لانتفاء هذا الاطلاق الواوي (حيث ان مقتضى ذلك الاطلاق الأوي عدم كون خفاء الجدران سببا تامّا لوجوب القصر، وبضمّ ذلك الى اقتضاء اصل خطاب خفاء الجدران لكونه دخيلا في وجوب القصر ولو بنحو جزء السبب، فينتج ذلك كونه جزء السبب لوجوب القصر) ولكن حيث ان لازم انتفاء هذا الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الجدران هو انتفاء الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الاذان ايضا، لأنه لايمكن أن يكون خفاء الجدران جزء السبب لوجوب القصر، ولكن يبقى خفاء الأذان سببا تامّا لوجوب القصر، فلابد ان يصير هو ايضا جزء السبب، وعليه فالتعارض بين الاطلاق الأوي لخطاب خفاء الأذان وبين الاطلاق الواوي لخطاب الجدران يسري الى التعارض بين الاطلاق الأوي والواوي لنفس خطاب الأذان، وعندئذ يجري ما ذكر من طولية الاطلاق الأوي للاطلاق الواوي، حيث انه لو قلنا بأن سقوط الاطلاق الواوي مستلزم لسقوط الاطلاق الاوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الاوي في خطاب خفاء الاذان اما بنفسه او بتبع سقوط اطلاقه الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي بلامعارض، وهكذا بالنسبة الى خطاب "اذا خفي الجدران فقصر".

وان شئت قلت: ان طرف المعارضة للاطلاق الواوي والاوي في خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلا، حيث يكون اصل خطاب "اذا خفي الجدران فقصر" لااطلاقه، اذ لو كان خفاء الاذان علة تامة منحصرة لوجوب القصر فهذا يعني عدم ايّ دخل لخفاء الجدران في وجوب القصر، فيدور الأمر بين الغاء خطاب خفاء الجدران رأسا وبين رفع اليد عن احد الاطلاقين في خطاب خفاء الاذان، وكلما دار الأمر بين رفع اليد عن اصل خطاب او رفع اليد عن اطلاق خطاب آخر فلااشكال في تعين الثاني، وحينئذ فلأجل حفظ خطاب خفاء الجدران وعدم إلغاءه رأسا فلابد إما من رفع اليد عن الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الاذان او رفع اليد عن اطلاقه الاوي، فلو قلنا بأن سقوط الاطلاق الواوي مستلزم لسقوط الاطلاق الاوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الاوي اما بنفسه او بتبع سقوط الاطلاق الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الاذان بلامعارض، وهكذا الحال بالنسبة الى الاطلاق الاوي في خطاب خفاء الجدران.

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه هو انكار الطولية بين الاطلاق الاوي والواوي، فانهما في عرض واحد، حيث يمكن أن يثبت الاطلاق الاوي بان تكون العلة منحصرة بمعنى عدم بديل لها، مع عدم ثبوت الاطلاق الواوي فتكون هذه العلة ناقصة، وليس الاطلاق الواوي لشرطٍ مساوقا لاصل عليته للجزاء حتى يدعى أن كونه علة منحصرة في طول اصل عليته، بل هو بمعنى العلية التامة، ولايتوقف الاطلاق الاوي على ذلك، فشرطية الطهارة من الحدث لصحة الصلاة يتم لها الاطلاق الاوي، أي انها شرط لازم لصحة الصلاة، ولكن لايتم لها الاطلاق الواوي أي ليست شرطا كافيا لصحة الصلاة، فانها مشروطة باستقبال القبلة ايضا، وهكذا يكون مقتضى الاطلاق الواوي في خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" كونه شرطا كافيا لوجوب القصر، ومقتضى اطلاقه الاوي كونه شرطا لازما لوجوب القصر، أي لايكون شيء آخر بديلا له، وقد يكون الشرط لازما ولايكون كافيا، مثل جزء العلة المنحصرة، كما قد يكون كافيا ولايكون لازما مثل العلة التامة غير المنحصرة، وعليه فنقول المعارضة بين الاطلاق الواوي في كل من الخطابين المقتضي لكونه شرطا كافيا مع الاطلاق الاوي في الخطاب الآخر المقتضي لكونه شرطا لازما، وأما الاطلاقان الاويان فلامعارضة بينهما لامكان كونهما شرطين لازمين لعدم بديل لأيّ منهما، وذلك فيما اذا كان مجموعهما شرطا لوجوب القصر، كما أنه لامعارضة بين الاطلاقين الواويين لامكان كونهما شرطيين كافيين، وذلك فيما اذا كان يكفي احدهما في وجوب القصر، وبناء على ذلك فيسقط الاطلاق الاوي والواوي في كل من الخطابين بسبب المعارضة ولاوجه للالتزام بسلامة الاطلاقين الواويين في الخطابين وسقوط الاطلاقين الاويين المعارضين لهما حتى تكون نتيجته الجمع الاوي وكفاية احدهما في وجوب القصر، كما لاوجه للالتزام بسلامة الاطلاقين الاويين وسقوط الاطلاقين الواويين حتى تكون نتيجته الجمع الواوي ولزوم حصول مجموع الامرين في تحقق وجوب القصر.

**الوجه الثاني**: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين مع منطوق الآخر ليست هي العموم من وجه حتى يحكم بتساقطهما، بل منطوق كل من الخطابين اخص مطلقا من مفهوم الخطاب الآخر، فلابد من تقييده به، فمفهوم قوله "اذا خفي الاذان فقصر" هو عدم وجوب القصر اذا لم‌يخف الاذان سواء خفي الجدران ام لا، وفرض خفاء الجدران اخص مطلقا منه، فيجب تقيد ذلك المفهوم بمنطوق قوله "اذا خفي الجدران فقصر"، وتكون نتيجة ذلك الالتزام بالجمع الاوي.

وذكر أنه حيث يستحيل التصرف في المفهوم نفسه، لأنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق، فلابد من تقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه الاوي، واما رفع اليد عن الإطلاق الواوي في الخطابين فهو وإِن كان موجبا لارتفاع المعارضة بين الخطابين الا انه بلاموجب، ضرورة انه لامقتضي لرفع اليد عن ظهور دليلٍ مع عدم كونه طرفا للمعارضة، ولو ارتفع بذلك أيضا التعارض بين دليلين متعارضين اتفاقا، نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء، الظاهر في وجوب إكرامهم ثم ورد في دليل آخر انه لايجب إكرام زيد العالم، فانه وإِن كان يرتفع التعارض بينهما بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب الا انه بلاموجب، إذ الموجب للتعارض انما هو ظهور الدليل العام في العموم فلابد من رفع اليد عنه، وتخصيصه بالدليل الخاص، وإبقاء ظهور الأمر في الوجوب على حاله مع انَّ ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الأمر في الوجوب([[344]](#footnote-345)).

وقد أيّد ذلك شيخنا الاستاذ "قده" حيث قال: ان مفهوم قوله "اذا خفي الاذان فقصر" أنه ليس شيء اخر سببا لوجوب القصر، ومنطوق قوله "اذا خفي الجدران فقصر" أن خفاء الجدران سبب لوجوب القصر" فيكون أخص مطلقا من مفهوم الخطاب الاول، فيكون مقيدا له، وأما تقييد الاطلاق الواوي للخطابين بلاموجب، لعدم المعارضة بين اطلاق الخطابين من هذه الجهة، ومجرد كون الجمع الواوي رافعا للتنافي بين الخطابين ايضا لايجدي شيئا، لأن التقييد لابد من وروده على الظهورين اللذين بينهما تناف، والتنافي كما ذكرنا بين مفهوم كل منهما مع اصل منطوق الآخر([[345]](#footnote-346)).

ولكن هذا الوجه ايضا غير تام، لأن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين ومنطوق الآخر هي العموم من وجه، فقوله "اذا خفي الجدران فقصر" حيث يدل على وجوب القصر عند خفاء الجدران سواء خفي الاذان ام لا، فمورد افتراقه عن مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر، هو ما اذا خفي الاذان والجدران معا، حيث لامعارضة بينهما في هذا الفرض، وانما يتعارضان في مورد اجتماعهما وهو خفاء الجدران وعدم خفاء الاذان، ويشهد على ذلك أنه لو صرح بالمفهوم في كل منهما، فقال "اذا خفي الاذان فقصر، والا فلاتقصر" وقال ايضا "اذا خفي الجدران فقصر والا فلاتقصر" او استخدم اداة الحصر، ككلمة "انما" كان من الواضح عدم التزام العرف بالجمع الاوي بينهما، نعم يتم ما ذكره فيما اذا كان فرض تحقق كلا الشرطين معا نادرا، فيكون مورد الافتراق نادرا، فيصير كالنص في مورد الاجتماع، كقوله " اذا زلزلت الارض فصل الآيات" مع قوله "اذا خسف القمر فصل الآيات".

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" ففيه أن مفهوم "اذا خفي الاذان فقصر" أنه اذا لم‌يخف الاذان فلايجب القصر، فهذا المفهوم انما ينفي باطلاقه السببية التامة لخفاء الجدران، لا اصل سببيته ولو بنحو السببية الناقصة بأن يكون مجموع خفاء الاذان والجدران سببا لوجوب القصر، وان شئت قلت: انه هذا المفهوم انما ينفي كون خفاء الجدران شرطا كافيا لوجوب القصر، والنافي لكونه شرطا لازما هو الاطلاق الواوي في منطوق خطاب خفاء الاذان، ومنطوق خطاب خفاء الجدران لايثبت سببيته التامة الا بالاطلاق الواوي، فالتعارض ليس بين اطلاق مفهوم احد الخطابين واصل منطوق الخطاب الآخر، بل بين اطلاق المفهوم واطلاق المنطوق.

ثم لايخفى أنه لو تم ما ذكره السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" من اخصية منطوق كل من الخطابين من مفهوم الخطاب الآخر لم‌يكن أي تأمل في تقديم المنطوق عرفا، من دون حاجة الى ضم ما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن رفع اليد عن الاطلاق الواوي للمنطوقين وان كان رافعا للمعارضة ايضا، لكن لايجوز رفع اليد عن دليل ثالث لايكون طرفا للمعارضة وان كان رفع اليد عنه مستوجبا لارتفاع المعارضة بين الدليلين المتعارضين) والظاهر أن مقصوده أن المعارضة تكون بين اطلاق مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلاً وبين منطوق "اذا خفي الجدران فقصر" لابين اطلاق منطوقيهما، فرفع اليد عن اطلاق المنطوقين بالالتزام بالتقييد الواوي فيهما يكون بلاوجه، لأنه بمعنى رفع اليد عن اطلاق منطوق الخطاب الاول لحل المعارضة بين مفهوم هذا الخطاب مع منطوق الخطاب الثاني.

ولكن يرد عليه **اولا:** أن منطوق الخطاب الاول طرف للمعارضة ايضا، لما مر من التلازم بين التقييد الواوي في كلا المنطوقين، على أن رفع اليد عنه وحده لايكفي لارتفاع المعارضة بين اطلاق مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلا، وبين منطوق "اذا خفي الجدران فقصر" ما لم‌يقيد منطوق هذا الخطاب الثاني ايضا.

**وثانيا:** انه لايمكن فرض ارتفاع التعارض بين دليلين برفع اليد عن دليل ثالث، الا في فرض كون المعارضة ثلاثي الاطراف بحيث يعلم اجمالا بكذب واحد من الادلة الثلاثة، فيكون رفع اليد عن احدها موجبا لارتفاع العلم الاجمالي بالكذب، كما لو ورد عام وخاصان مستوعبان كقوله يستحب اكرام العالم وقوله يجب اكرام العالم العادل وقوله يحرم اكرام العالم الفاسق، فانه اذا رفع اليد عن أي واحد منها ارتفع التعارض عن الخطابين الآخرين، والا فلايمكن أن يكون التعارض بين دليلين فقط بحيث يعلم بكذب احدهما، ومع ذلك يفرض أنه لو رفع اليد عن دليل ثالث ارتفع هذا العلم الاجمالي بكذب احد ذاك الدليلين.

ففي فرض كون التعارض ثلاثي الاطراف يكون كل من الادلة الثلاثة معارضا مع مجموع الدليلين الآخرين، بلحاظ العلم الاجمالي اما بكذب ذلك الدليل او كذب مجموع هذين الدليلين، (ويكفي في كذب مجموعهما كذب احدهما على الاقل)، فمجموع هذين الدليلين يكذِّبان ذلك الدليل الثالث.

ففيما ذكره من مثال "أكرم كلَّ عالم" و"لايجب إكرام زيد العالم" يكون التعارض ثلاثي الاطراف، حيث يعلم اجمالا اما بكذب ظهور صيغة الأمر في الوجوب، او ظهور "كلّ عالم " في العموم، او قوله "لايجب إكرام زيد العالم"، ولاجل ذلك يكون رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب كافيا ايضا في رفع التعارض، نعم يتعين التخصيص عرفا، لكون الجمع الموضوعي مقدما عند العرف على الجمع الحكمي.

نعم ما ذكرناه (من أنه فيما كان العلم الاجمالي متعلقا بكذب احد الادلة الثلاثة فيكذِّب مجموع كل دليلين منها الدليل الثالث) لاينافي أنه احيانا لايكون هذا التكذيب حجة في حد ذاته، فلايكون طرفا للمعارضة مع الدليل الثالث بلحاظ مقام الحجية، كما إذا ورد عام كقوله "أكرم كل عالم" وورد ما يدور امره بين التخصيص والتخصص كقوله "لايجب إكرام زيد" اذا شك في كونه عالما ام لا، وورد دليل ثالث يدل على "انَّ زيداً عالم" فانه لو لم‌يكن هذا الدليل الثالث لم‌يكن أي تعارض بين عموم الدليل الأول مع الدليل الثاني، بعد احتمال عدم كون زيد عالما، ولكنه بعد وروده تحقق التعارض، حيث يعلم اجمالا اما بكذب الدليل الاول وهو عموم "أكرم كل عالم" او كذب الدليل الثاني او كذب الدليل الثالث، فمجموع الدليلين الاولين وان كانا يكذِّبان الثالث، حيث ان لازم صدق عموم "اكرم كل عالم" وصدق "لاتكرم زيدا" هو نفي كون زيد عالما، كما أن الدليل الثالث يكذِّب مجموعهما، لكن حيث ان الصحيح عدم حجية أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص فتكذيب مجموع الدليلين الاولين للدليل الثالث ليس حجة، فلايتعارضان مع الدليل الثالث في الحجية، بل يكون الخطاب الثالث حجة بلامعارض، فيثبت كون زيد عالما، ولكن مجموع هذا الدليل الثالث الدال على كون زيد عالما مع الدليل الثاني الدال على عدم وجوب اكرامه يقع طرفا للمعارضة مع عموم الدليل الاول الدال على وجوب اكرام كل عالم، فيقدمان عليه للأخصية.

ويحتمل أن يقال بمثله في مثال "أكرم كلَّ عالم" و"لايجب إكرام زيد العالم" ايضا، اذ مجموع عموم "كل عالم" وعدم وجوب اكرام زيد العالم وان كانا يكذِّبان كون المراد من صيغة الأمر في "أكرم كلَّ عالم" هو الوجوب، لكن من المحتمل عدم كون هذا التكذيب حجة في حد ذاته، حتى لو فرض عدم ظهور الخطاب العام في الوجوب.

لكن الأمر في المقام ليس من هذا القبيل، حيث بينا أن الاطلاق الاوي لكل خطابٍ يكون طرفاً للمعارضة مع الاطلاق الواوي في الخطاب الآخر، للعلم الاجمالي بكذب احدهما، فالمعارضة بينهما ثنائية الاطراف، وليست ثلاثية الاطراف، حتى لو فرض معارضة الاطلاق الاوي في كل من الخطابين مع الاطلاق الاوي في الخطاب الاخر، فانه يعني وجود معارضة أخرى ثنائية الاطراف ايضا في عرض تلك المعارضة، مع أنا ذكرنا عدم المعارضة بين الاطلاقين الاويين، لأن معنى الاطلاق الاوي للشرط كونه شرطا لازما لايقوم مقامه شيء، ويمكن كون كليهما شرطين لازمين بأن يكون وجود مجموع خفاء الاذان والجدران سببا لوجوب القصر، فاتضح أنه لاوجه لسلامة الاطلاق الواوي في الخطابين عن المعارضة.

والحاصل أن الشاهد على عدم كون منطوق كل واحد من الخطابين اخص مطلقا من مفهوم الخطاب الآخر أنه لو قدم مفهوم الخطابين بأن احتفظ على الاطلاق الاوي للخطابين، فلايعني ذلك الغاء منطوقهما رأسا، وانما يوجب رفع اليد عن اطلاقهما الواوي، فيكشف ذلك عن عدم كون منطوق كل منهما اخص مطلقا من مفهوم الآخر، ولايقاس المقام بمثل تعارض قوله "لابأس بترك اكرام العالم" مع قوله "اكرم العالم العادل" حيث أن الخطاب الثاني وان كان اخص موضوعا من الخطاب الاول، لكن تقديم الاول لايوجب الغاء الثاني رأسا، بل يوجب حمله على الاستحباب، وانما لم‌يقبل ذلك لما مر من كون الجمع الموضوعي مقدما عند العرف على الجمع الحكمي، ولاتأتي هذه النكتة في المقام.

**الوجه الثالث**: ما يقال من أن النسبة بين اطلاق منطوق كلا الخطابين على مفهوم الخطاب الآخر وان كانت هي العموم من وجه، لكن العرف يقدم المنطوق عليه لكون المنطوق اقوى دلالة من المفهوم.

وفيه أنه لاتوجب الاقوائية تقديم احد المتعارضين على الآخر ما لم‌توجب قرينية احد الخطابين عرفا، ودعوى قرينية المنطوق في المقام بعد تسلم انعقاد المفهوم للخطاب الآخر ممنوع، الا ترى أنه لو سأل شخص الامام (عليه‌السلام) عن الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا جامع اهله، وسأل في مجلس آخر عن الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا انزل، فالعرف يبقى متحيرا، بعد احتماله لارادة التقييد الواوي بينهما بأن يجب الغسل عند تحقق مجموع الجماع والانزال.

**الوجه الرابع**: ما قد يقال من أن الاكتفاء ببيان جزء السبب خلاف الطريقة العرفية، بخلاف الاكتفاء ببيان السبب غير المنحصر في خطاب الجملة الشرطية التي لايصرح بمفهومها، وان فرض ظهورها في المفهوم كما في هذا المثال، وان شئت قلت: ان الجمع الاوي –كما ادعاه بعض الاعلام "قده" اهون عرفا من الجمع الواوي([[346]](#footnote-347))، ولااقل من كون حمل الخطابين على ارادة كل منهما لبيان جزء السبب ابعد عن الفهم العرفي من حملهما على ارادة بيان السبب التام غير المنحصر، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو الجمع الاوي.

ولكنه -مضافا الى عدم جريان هذا البيان في الموارد التي يكون الغالب اجتماع كلا الشرطين، وندرة فرض افتراق احدهما عن الآخر- قد يكون المراد الاصلي من الجملة الشرطية بيان اشتراط وجود الجزاء بوجود الشرط، وأنه لايوجد بدونه، فيكون المراد الاصلي من الخطاب الاول في المثال المذكور بيان اشتراط وجوب الغسل بتحقق الجماع، وأنه لايجب بدونه، كما يكون المراد الاصلي من الخطاب الثاني بيان اشتراط وجوبه بتحقق الانزال، ولاأقل من عدم احراز أن العرف يجمع بينهما بالجمع الاوي بأن يلتزم بسببية كل منهما مستقلا للغسل.

**الوجه الخامس**: ما يقال من أن ضابط الجمع العرفي بين خطابين منفصلين كما ذكره المحقق النائيني "قده" هو أنه يفرض اتصالهما، فان احسّ العرف بعدم التنافي بينهما واستظهر منهما معنىً، كان هذا علامة وجود الجمع العرفي بينهما، فحينئذ يقال انه لو فرض اتصال الجملتين الشرطيتين بأن قيل مثلا "اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر" فلايكاد يشك العرف في استظهار الجمع العرفي بينهما، وحينئذ يكون دعوى المحقق النائيني "قده" استقرار التعارض بين الجملتين الشرطيتين في المقام على خلاف مبناه.

وفيه **اولا**: أنا قد ناقشنا في محله الضابط المذكور في كلام المحقق النائيني "قده" حيث قلنا بأن من الممكن ان يكون لنفس اتصال الخطابين تأثيرا في القرينية بينهما، فمثلا لو قال المولى "اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجّحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، بينما أنه لوكان منفصلا عنه لم‌ينعقد له هذا الظهور، وكذا قد يكون الانفصال مصححا للجمع العرفي، كما لو ورد في خطاب "اغسل وجهك في الوضوء مرة" وفي خطاب آخر "اغسله مرتين" فان العرف يحمل الثاني على الاستحباب، مع أنه لايصح الجمع بينهما في كلام واحد، وكذا قد يحمل العرف اختلاف الخطابين على اختلاف موقف المتكلم، فحينما قال تجب صلاة الليل على أهل العلم كان موقفه موقف مدرس الاخلاق، وحينما قال لاتجب صلاة الليل على أحد عدا النبي‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولايتصور اختلاف الموقف في فرض اتصال الخطابين.

**وثانيا**: ان حرف العطف في قولنا "اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر" هي التي اوجبت الظهور في الجمع الاوي، ولابد في فرض اتصال الجملتين المنفصلتين من الاحتفاظ على جميع خصوصياتهما فلاوجه لزيادة حرف العطف، وليس الجمع الاوي واضحا فيما اذا قال المولى في مجلس واحد "اذا خفي الاذان فقصر، اذا خفي الجدران فقصر".

**الوجه السادس**: ما يقال من أنه بناء على ما مر من الوجه الثالث في اثبات مفهوم الشرط (من أن مفاد الجملة الشرطية هو ترتب الجزاء على الشرط وأنه السبب التام لتحققه، ومقتضى اطلاقها كون ذلك الشرط هو السبب التام بالفعل في ثبوت الجزاء حتى في حال اجتماعه مع ما يحتمل أن يكون بديلا عنه، فيثبت بذلك كونه شرطا منحصرا) فبعد ورود الجملة الشرطية الثانية، فحيث لايجوز الغاءها رأسا فيعلم بعدم كون الشرط في الجملة الاولى سببا تاما فعليا في هذا الحال، فيرفع اليد عن اطلاق تلك الجملة الاولى بهذا المقدار، ولكن نتمسك باطلاقها لفرض عدم تحقق الشرط في الجملة الثانية، وهذا يعني الجمع الاوي حيث انه في حال اجتماع الشرطين يكون السبب التام مجموعهما، كما في سائر موارد توارد علتين على معلول واحد، وفي حال حصول احدهما دون الآخر يكون هو السبب التام الفعلي.

والمهم عدم تمامية هذا الوجه من وجوه مفهوم الشرط كما بينا سابقا فراجع.

والحاصل أنه في موارد ثبوت المفهوم - فالصحيح وفاقا للمحقق النائيني والسيد الصدر "قدهما" هو تساقط اطلاق الخطابين في المقام بالنسبة الى فرض حصول احد الشرطين دون الآخر.

هذا كله بالنسبة الى فرض وجود احد الشرطين دون الآخر، وأما لو فرض انتفاءهما معا، ووجود شيء ثالث يحتمل ان يكون بديلا عنهما فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" وتبعه المحقق الحائري "قده" في الدرر أنه لعل الظاهر عرفا هو سقوط مفهوم الجملتين الشرطيتين رأسا، فلايمكن نفي سببية الثالث لوجوب القصر بمفهوم الشرط فيهما([[347]](#footnote-348))، وفيه أنه بناء على مسلك المشهور من الاعتراف بمفهوم الشرط فلاوجه للالتزام بسقوطه الا بالنسبة الى الشرط المذكور في الخطاب الآخر فقط لامطلقا.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه لابد من التفصيل بين ما لو كان منشأ القول بثبوت مفهوم الشرط هو الاطلاق المقامي للجملة الشرطية او ظهورها في افادة تعليق الجزاء وتوقفه على الشرط فتكشف الجملة الشرطية الثانية عن عدم كون المولى في مقام بيان انحصار الشرط، وكذا تكشف عن عدم استعمال اداة الشرط في افادة توقف الجزاء على الشرط كتوقف وجوب القصر مثلا على خفاء الاذان، فيكون الصحيح هو القول بعدم ثبوت المفهوم للجملتين الشرطيتين رأسا فلايمكن أن ينفى بهما سببية شيء ثالث، واما لو قلنا بأن ثبوت مفهوم الشرط بمناط الاطلاق الاوي للشرط المذكور في الجملة الشرطية كما عليه المحقق النائيني "قده" فانما يرفع اليد عن هذا الاطلاق الاوي بمقدار قيام المقيد وهو سببية السبب الثاني فقط([[348]](#footnote-349)).

وفيه أنه لو تم الاطلاق المقامي فيعني ذلك ظهور خطاب الجملة الشرطية في بيان كل ما هو شرط للجزاء، ولاوجه لرفع اليد عن هذا الظهور بمجرد ورود دليل على وجود شرط آخر، كما ان لو كانت اداة الشرط ظاهرة في افادة التعليق فقد مر ان ثبوت العدل للشرط المذكور في الخطاب لاينافي استعمال اداة الشرط في التعليق والتوقف، وانما يقيد توقف الجزاء على الشرط المذكور في الخطاب بفرض انتفاء ذلك العدل.

نعم لو كان منشأ المفهوم هو ظهور اداة الشرط للحصر، فتكون الجملة الشرطية الثانية قرينة على خلافه فيسقط المفهوم رأسا، ولاجل ذلك ذكر المحقق الايرواني "قده" أن التعارض في الحقيقة بين دلالة الجملتين على الحصر، فانه الذي يكون مستتبعا للمفهوم، والحصر غير قابل للتجزئة والتبعيض، فان كان ثبت المفهوم والا ارتفع رأسا، نعم لايبعد تعين حمل الحصر على الحصر الاضافي أي بالاضافة الى غير الشرط المذكور في الخطاب الآخر مع امكانه([[349]](#footnote-350)).

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" أنه يكون المرجع بعد تساقط اطلاق الخطابين في فرض حصول احد الشرطين دون الآخر هو أصالة البراءة، فتجري البراءة عن وجوب القصر عند عدم اجتماع كلا الامرين من خفاء الاذان والجدران، فتثبت نتيجة الجمع الواوي([[350]](#footnote-351)).

ولكنه يرد عليه أنه بعد تساقط اطلاق الخطابين فلابد اولاً من الرجوع الى العام الفوقاني ان كان، مثل وجوب القصر على المسافر في المثال المذكور، بناء على ما هو الصحيح من عدم احتمال دخل التجاوز عن حد الترخص في تحقق مفهوم السفر عرفا([[351]](#footnote-352))، ومع فقد العام الفوقاني فيختلف مقتضى الاصل العملي باختلاف الموارد، ففي مسألة وجوب القصر يكون مقتضى العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام لزوم الاحتياط، فلايتم ما ذكره المحقق النائيني "قده" من جريان البراءة عن وجوب القصر، مضافا الى انه يبتني على القول بكون الحضر (وما بحكمه) شرطا لوجوب التمام، والسفر (وما بحكمه) شرطا لوجوب القصر، وأما بناء على ما اخترناه سابقا من أنه يجب على كل مكلفٍ الجامع بين التمام في الحضر وبين القصر في السفر، فلامجال لجريان البراءة عن أيّ من وجوب القصر او التمام، حيث لايشك في الوجوب وانما يشك في الامتثال.

وقد يقال في المقام بجريان استصحاب بقاء وجوب التمام عليه وبذلك ينحل العلم الاجمالي، ولكنه -مضافا الى ابتناءه على مسلك المشهور من كون الحضر شرطا لوجوب التمام، والسفر شرطا لوجوب القصر، وكذا ابتناؤه على قول المشهور بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ونحن لانوافق المشهور في كلا الامرين- يرد عليه **اولا**: انه معارض باستصحاب وجوب القصر عليه حين وصوله الى هذا المكان حال رجوعه الى بلده، بناء على ما هو المشهور من اعتبار حد الترخص حال الرجوع الى البلد ايضا.

**وثانيا**: انه لو خرج الى السفر قبل دخول وقت الفريضة الرباعية التي يريد الاتيان بها في ذلك المكان فلاحالة سابقة لوجوب التمام عليه بالنسبة الى هذه الصلاة، ولو خرج بعد دخول وقتها فيكون ممن سافر في اثناء الوقت، ولاينبغي الاشكال في عدم حدوث وجوب التمام عليه تعيينا في اول الوقت كي يستصحب، اذ لايجتمع ذلك مع ترخيصه في تركه الى أن يسافر فيصلي قصرا، او بعد الاتيان بها في بلده.

ولو اصرّ احد على وجوب التمام تعيينا على الحاضر وان جاز له رفع موضوعه بالسفر في اثناء الوقت، كما لعله ظاهر المشهور، فيختص جريان استصحاب وجوب التمام بخصوص الصلاة التي دخل وقتها وهو في بلده، وأما دعوى جريان الاستصحاب التعليقي فيما لو خرج من بلده قبل دخول وقت الصلاة، فيقال: ان هذا الشخص حينما كان في بلده كان يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، فيستصحب أنه فعلا يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، فيرد عليها أنه يتوقف على احراز كونه المجعول شرعا هو أن الحاضر يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، ولكنه يحتمل أن يكون المجعول أنه اذا كان المكلف حاضرا ودخل عليه الوقت وجب عليه التمام، فيكون من قبيل ما ترتب الحكم على موضوع مركب من جزءين في عرض واحد، وقبل وجود الجزء الثاني طرأت حالة شك في أنه لو انضم الجزء الثاني هل يترتب الحكم حينئذ ام لا، فيشار الى الجزء الاول فيقال أنه كان لو انضم اليه الجزء الثاني لترتب عليه الحكم، فيستصحب ذلك، فان اثبات وجود الحكم فعلا بعد تحقق الجزء الثاني يكون من الاصل المثبت بعد أن كان ذلك الاثر التعليقي للجزء الاول مجرد انتزاع عقلي.

وعليه فمقتضى الاصل العملي في هذه المسألة هو أنه لو اراد أن يصلي هناك أن يجمع بين القصر والتمام.

نعم لو ورد في خطابٍ "اذا خفي الاذان فتصدق" وورد في خطاب آخر "اذا خفي الجدران فتصدق" فبعد معارضتهما في مورد تحقق احدهما وعدم تحقق الآخر كان مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن وجوب التصدق، فتكون نتيجته نتيجة الجمع الواوي.

ولوكان الجزاء مشتملا على حكم ترخيصي، كما لو قال اذا كان الطير ذا قانصة فكل لحمه، وقال ايضا اذا كان الطير ذا صيصية فكل لحمه، فكان في الطير احدهما دون الآخر فتجري البراءة عن حرمة اكله، وتكون نتيجة البراءة نتيجة الجمع الاوي.

وقد يكون مقتضى الاصل العملي هو استصحاب بقاء التكليف السابق، كما لو قيل لمن حرم عليه الجماع مع امرأته لاجل الظهار "ان اعتقت رقبة جاز لك وطئها" وقيل له ايضا "ان صمت ستين يوما جاز لك وطئها" فلو اعتق رقبة ولم‌يطعم ستين مسكينا جرى استصحاب بقاء حرمة وطئها، وهكذا لو كان الجزاء المترتب على الشرطين صحة معاملة كان مقتضى الاصل العملي فساد المعاملة.

وكيف كان فالمهم لحل التعارض بين الجملتين الشرطيتين هو انكار مفهوم الشرط، والا كانت المعارضة مستقرة، نظير ما لو ورد التصريح بالمفهوم في الخطاب كما في مثل قوله في صحيحة الحلبي عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم فقال: ان خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وان خرج بعد الزوال فليتم يومه[[352]](#footnote-353)، فانه يتعارض مع مثل موثقة على بن يقطين في الرجل يسافر في شهررمضان أيفطر في منزله، فقال: اذا حدّث نفسه في الليل بالسفر أفطر اذا خرج من منزله، وان لم‌يحدّث نفسه من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه[[353]](#footnote-354)، فلو كنا نحن وهاتان الروايتان فبعد تعارضهما في فرض السفر قبل الزوال من دون تبييت النية من الليل وكذا السفر بعد الزوال مع تبييت النية كان المرجع عموم النهي عن الصوم في السفر، فكانت نتيجته سببية كل من السفر قبل الزوال او السفر مع تبييت النية ولو كان بعد الزوال لوجوب الافطار، الا أنه تنحل المعارضة ببركة صحيحة رفاعة قال سألته عن الرجل يعرض له السفر حين يصبح، فقال يتم صوم يومه ذلك[[354]](#footnote-355)، فانها تدل على وجوب الصوم عند السفر قبل الزوال مع عدم تبييت النية من الليل، وبذلك نقيد اطلاق الطائفة الاولى الدالة على وجوب الافطار بالسفر قبل الزوال، وحيث ان هذه الطائفة صريحة في التفصيل بين السفر قبل الزوال والسفر بعد الزوال ولو في الجملة فلايمكن أن يكون السفر بعد الزوال مع تبييت النية موجبا للافطار ايضا، وهذا البيان يبتني على قبول كبرى انقلاب النسبة إما مطلقا كما هو مختار جماعة، او في خصوص ما لو كان الخطابان المتعارضان عامين من وجه ورفعنا اليد عن عموم احدهما بالنسبة الى مورد الافتراق بواسطة خطاب ثالث كما هو المختار، نعم قد يناقش في حجية صحيحة رفاعة بدعوى اعراض المشهور عنها، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله.

ثم انه قد يكون الجزاء في الجملتين الشرطيتين مما لايمكن تكرره بتكرر الشرط، كما في مثال وجوب القصر، حيث انه لايتكرر وجوب القصر عند اجتماع خفاء الاذان والجدران، وقد لايمكن تكرره بتكرر الشرط، كما لو قال "اذا خفي الاذان فيجب ان تتصدق على فقير بدرهم" وقال ايضا "اذا خفي الجدران فيجب ان تتصدق على فقير بدرهم".

فيوجد في المقام بيانان، يختص احدهما بالفرض الاول، ويختص ثانيهما بالفرض الثاني:

**البيان الاول**: انه قد يقال ان انكار مفهوم الشرط انما يجدي لحل التعارض فيما اذا كان يمكن تكرر الجزاء بتكرر الشرط، حيث لاتعارض بين ما يقتضي منطوق كل منهما من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فاذا خفي الجدران بعد خفاء الاذان فيحدث عقيب كل منهما فرد من وجوب التصدق، وأما اذا لم‌يكن يتكرر الجزاء بتكرر الشرط، كما في مثال وجوب القصر، فظاهر خطاب خفاء الاذان حدوث وجوب القصر بحدوثه، ولوسبقه خفاء الجدران، كما أن ظاهر خطاب خفاء الجدران حدوث وجوب القصر بحدوثه، ولوسبقه خفاء الاذان، وهذا موجب للتعارض بينهما، ولو لم‌نقبل مفهوم الشرط.

ويرد عليه أنه قد مر في الوجه الرابع من وجوه اثبات مفهوم الشرط أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لو تم فيكون دليلا على ثبوت مفهوم الشرط في موارد عدم تكرر الجزاء بتكرر الشرط، ولكن منعنا من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط خاصة فيما اذا لم‌يمكن تكرار الجزاء، وقلنا بأنه ليس مدلولها الا مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، والشاهد على ذلك أنه لو قال المولى "اذا سب شخص محمدا (صلى الله عليه وآله) وجب قتله" فلايفهم العرف منه الحدوث الفعلي لوجوب قتله عند حدوث سبه للنبي، بحيث انه اذا سب الامام (عليه‌السلام) قبله فلايكون ذلك سببا لوجوب قتله، فيتنافى مع قوله اذا سب شخص الامام (عليه‌السلام) وجب قتله، فالصحيح هو المنع من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط في فرض عدم امكان تكرر الجزاء بتكرر الشرط على الاقل.

**البيان الثاني**: ما ذكره في البحوث من أنه في الفرض الذي يمكن تكرر الجزاء بتكرر الشرط كما في مثال وجوب التصدق فحيث يمكن التصرف في اطلاق الجزاء بحمله على انشاء شخص آخر من وجوب التصدق عند اجتماع الشرط الثاني، فيكون خفاء الاذان مثلا سببا تاما منحصرا لفرد من وجوب التصدق، وخفاء الجدران سببا تاما منحصرا لفرد آخر من وجوب التصدق، فيجب عليه عند حصولهما التصدق على الفقير مرتين، وبذلك ينحفظ الاطلاق الاوي والواوي، فيعني ذلك دخول اطلاق الجزاء في طرف المعارضة مع الاطلاق الاوي والواوي، فتصير المعارضة ثلاثية الاطراف، وبعد تساقط اطراف المعارضة فتكون النتيجة أنه في فرض اجتماعهما لايثبت تعدد الجزاء، كما أنه في فرض انتفاء احدهما يشك في ثبوت الجزاء فيرجع الى العام الفوقاني ان كان، والا فيرجع الى الاصل العملي([[355]](#footnote-356)).

اقول: الصحيح عدم دخول اطلاق الجزاء في طرفية المعارضة، والشاهد عليه أنه لو كان رفع اليد عن الاطلاق الواوي مستهجنا بأن كان فرض اجتماع الشرطين معا نادرا مثلا، كما في مثال "اذا زلزلت الارض فصل الآيات" و"اذا خسف القمر فصل الآيات" فيتعين لدى العرف رفع اليد عن الاطلاق الاوي، وهذا يعني رفع اليد عن مفهوم كل منهما بالنسبة الى الآخر، فيلتزم بكون كل منهما في فرض انفرادهما سببا مستقلا لوجوب صلاة الآيات، وأما أنه في فرض اجتماعهما فهل يثبت وجوب واحد لطبيعي صلاة الآيات وهذا هو المراد من حفظ اطلاق الجزاء، ام أنه يثبت وجوبان وذلك بتقييد متعلق كل منهما بغير الآخر، فكأنه قال اذا زلزلت الارض وجب الاتيان بفرد من صلاة الآيات غير الفرد الذي يؤتى به لاجل سبب آخر، وهذا هو الذي يعبر عنه بتقييد الجزاء، فهو مطلب آخر لاربط له بالمقام، ويكون مندرجا تحت بحث التداخل في الاسباب.

ثم لايخفى أن مراده من اطلاق الجزاء في المقام وان كان هو اطلاق متعلق الحكم في الجزاء، لكنه ذكر سابقا أن انعقاد المفهوم يحتاج الى اطلاق الجزاء دائما، حيث انه يفيد كون المعلَّق على الشرط طبيعي الحكم، لاحصة من الحكم او فقل شخص الحكم([[356]](#footnote-357))، وارادة الحصة من الحكم لاتحتاج الى أن يكون الحكم قابلا للتعدد في فرض اجتماع الشرطين، ففي مثال وجوب القصر، وان كان لايتعدد بتعدد الشرط، ولكن لو لم‌يتم اطلاق الجزاء فلعل المعلَّق على خفاء الاذان ليس هو طبيعي وجوب القصر بل هو الوجوب المسبب عن خفاء الاذان.

نعم الفرق بين موارد قابلية الجزاء للتعدد وعدمها في أن اطلاق الجزاء غير القابل للتعدد كوجوب القصر يكون بعدم اضافته الى سببه، وأما اطلاق الجزاء القابل للتعدد بتعدد متعلقه كقوله "ان جاءك زيد فأعطه دينارا" وقوله "ان أكرمك زيد فأعطه دينارا" (حيث يمكن تعدد الوجوب بتعدد متعلقه بأن يكون الواجب عند اجتماع الشرطين اعطاء دينارين) فيكون اطلاقه بعدم تعدد متعلق الحكم في الجزاء ايضا، واطلاق الجزاء القابل للتعدد بلحاظ نفسه كما لو قيل "اذا قُتل ابن شخص فله حق القصاص من القاتل" و"اذا قُتل والد شخص فله حق القصاص من القاتل" (حيث يمكن تعدد الحكم في نفسه ولو مع عدم امكان تعدد متعلقه، فلو قتل شخص والد زيد وولده، فيمكن أن يثبت لزيد حقان للقصاص، بل هو كذلك فقهيا) فيكون اطلاق الجزاء فيه بعدم تعدد الحكم في نفسه، وعليه فلافرق في احتياج المفهوم الى اطلاق الجزاء بين كونه قابلا للتعدد ام لا.

وقد ذكرنا سابقا أنه مع الاعتراف بكون مفاد اداة الشرط هو التعليق والتوقف كما هو مختاره فاحتمال كون المعلَّق على الشرط شخص الحكم دون طبيعي الحكم موهوم جدا، ويكاد يلحق بالغلط من الكلام، فلو ورد في الخطاب "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" فهل يقبل العرف أن يكون المراد منه أن شخص وجوب اكرام زيد في قولنا "ان جاء زيد فاكرمه" موقوف على مجيئه، وهل هذا غير أن يقال "وجوب اكرام زيد الموقوف على مجيئه موقوف على مجيئه" مع ما ترى من استهجان ذلك

وكيف كان فقد اورد بعض الاعلام في تعليقة البحوث على كلامه بما محصله بتصرف منا أن الإطلاق الأوي حيث يدل على تعليق ثبوت المدلول التصوري من الجزاء على ثبوت الشرط، لاعلى تعليق المراد الجدي منه، فالمعارضة تكون بين الإطلاق الأوي والاطلاق الواوي فقط، ولايكون إطلاق الجزاء طرفاً ثالثا في هذه المعارضة، لأن علامة ذلك أن يكون رفع الطرف الثالث موجبا لارتفاع المعارضة، مع أن ارتفاع اطلاق الجزاء بتقييده بالمقيد المنفصل لايوجب تغيرا في مدلوله التصوري الذي تدل الجملة الشرطية على تعليقها على الشرط.

والوجه في كون المعلَّق على الشرط هو المدلول التصوري للجزاء هو أنه لو كان المعلَّق هو المدلول الجدي للجزاء لزم اجراء أصالة الاطلاق فيه في الرتبة السابقة على عروض التعليق عليه، وهذا خلف ما مر في البحوث من أنه بناء على كون مفاد أداة الشرط التعليق فيكون هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية ويكون الجزاء طرفا له ولاتجري أصالة الاطلاق في الكلام الا بعد تمامية المدلول التصديقي له لاقبله([[357]](#footnote-358)).

نعم بناء على كون مفاد أداة الشرط تعليق ثبوت المراد الجدي من الجزاء على ثبوت الشرط، فحيث يلزم إجراء الإطلاق في المرتبة السابقة في الجزاء ثم تعليق ثبوته على ثبوت الشرط، فحينئذ تكون المعارضة ثلاثية الاطراف ويتم ما قيل من أن تقييد الجزاء يرفع التعارض بين الاطلاق الاوي والواوي، الا أن لازم ذلك (أي لازم توقف اطلاق المفهوم على اطلاق الجزاء، وكون رتبة اطلاق الجزاء سابقة على اطلاق المفهوم) أن تكون المعارضة بين اطلاق المفهوم والمنطوق في المقام في طول تمامية الاطلاق في الجزاء، فتكون هذه المعارضة في طول المعارضة التي يبحث عنها في التنبيه القادم بين اطلاق الجزاء مع اطلاق منطوق الجملة الشرطية، وهذا ينافي ما ذكر في البحوث([[358]](#footnote-359)) من أن المعارضة في الجملتين الشرطيتين مع امكان تكرر الجزاء فيهما تارة تكون بين الاطلاق الاوي للجملة شرطية وبين الاطلاق الواوي لمنطوق الجملة الاخرى وبين اطلاق الجزاء في هذه الجملة الثانية، وهذه هي المعارضة الثلاثية المبحوث عنها في المقام، وتارة تكون بين الاطلاق الواوي في المنطوق وبين ظهور الشرطية في كل جملة من الجملتين في كون الشرط سببا فعليا فيقتضي فردا مستقلا من الحكم في الجزاء، وبالتبع يقتضي تعدد متعلق الحكمين الموجودين بوجود الشرطين معا، وبين اطلاق الجزاء المقتضي لوحدة المتعلق في كلتا الجملتين، وهذه هي المعارضة الثلاثية المبحوث عنها في البحث القادم، ولاطولية بين المعارضتين، نعم الاطلاق الواوي للمنطوق طرف ثالث مشترك في كلتا المعارضتين، اما في الاولى فواضح وأما في الثانية فلأنه لو ارتفع الاطلاق الواوي في الجملتين الشرطيتين ارتفع موضوع البحث عن تكرر الشرط، وامكن الاخذ باطلاق الشرطية والجزاء معا([[359]](#footnote-360)).

ويرد عليه **اولا**: انه لاريب في أن مدلول أداة الشرط بناء على كونها بمعنى التعليق هو تعليق المدلول التصوري للجزاء على المدلول التصوري للشرط، وفي طول افادة التعليق وتمامية المدلول التصديقي للكلام تجري أصالة الاطلاق في المعلق وهو الجزاء وفي المعلق وهو الشرط وفي التعليق وأنه لايختص بحال دون حال، لكن مدعى البحوث أنه بعد تعارض الجملتين الشرطيتين ولزوم رفع اليد عن اطلاقٍ في البين، فيدور الأمر بين أن نلتزم بتقييد الجزاء بأن يكون المراد الجدي هو تعليق فرد من وجوب اعطاء دينار الى زيد مثلا على مجيئه، حتى تكون الشرطية الانحصارية للمجيء محفوظة، او نلتزم بتقييد المفهوم بأن يكون المراد الجدي هو تعليق طبيعي وجوب اعطاء دينار اليه على مجيئه في حال عدم اكرامه، حتى ترتفع الشرطية الانحصارية للمجيء، او نلتزم بتقييد المنطوق بأن يكون المراد الجدي هو كون مجموع مجيء زيد واكرامه سببا لوجوب اعطاءه دينارا.

نعم ذكرنا أنه يرد على البحوث أنه لامعنى لارادة العلية الانحصارية لمجيء زيد بالنسبة الى فرد من وجوب اعطاء دينار اليه، فانها عين عليته الفعلية لطبيعي وجوبه.

**وثانيا**: انه لو فرض كون مفاد أداة الشرط تعليق المدلول الجدي للجزاء فمع ذلك لاينافي ما ذكره في البحوث من عدم طولية المعارضة في المقام والمعارضة في التنبيه القادم، لأن معنى ذلك عدم توقف حل المعارضة هناك على حل المعارضة في المقام، لأنه قد تكون الجملة حملية او تكون شرطية ولكن نقول بأنه لامفهوم لها، فمع ذلك تدخل في البحث القادم، نعم لو فرض كون الجملة شرطية لها مفهوم واختير التقييد الواوي بين المنطوقين ارتفعت المعارضة في البحث القادم لالاجل الطولية بين المعارضتين بل لكون الاطلاق الواوي للمنطوقين طرفا ثالثا مشتركا لكلتا المعارضتين.

ثم انه ذكر في تعليقة البحوث انه لو اختير الوجه الثاني -وهو تعليق ثبوت المراد الجدي من الجزاء على ثبوت الشرط- لزم تقديم إطلاق المنطوق على المفهوم، أي يلتزم بالجمع الاوي في موارد امكان تكرر الجزاء، وذلك لوجهين:

**احدهما**: ما يأتي في التنبيه اللاحق من تقديم الاطلاق الواوي للمنطوق وكذا ظهور الشرطية على اطلاق الجزاء، ومعه يرتفع موضوع المعارضة مع إطلاق مفهوم الآخر حيث يتقيد جزاء كل منهما بفرد غير الآخر.

و**ثانيهما**: الإطلاق في الجزاء انما يحتاج إليه لو أريد نفي الفرد الحاصل من الحكم بالشرط الآخر، والا كان هذا الإطلاق لغواً لا أثر له، فعليه فيعلم بسقوط هذا الاطلاق على كل حالٍ، اما لرفع اليد عنه في مقام المعارضة فيكون عدمه من باب التخصيص، او لرفع اليد عن الاطلاق الاوي او الواوي، فيكون عدمه من باب التخصص([[360]](#footnote-361)).

اقول: يرد على الوجه الاول أن من يرى كالسيد الصدر "قده" استقرار المعارضة بين الاطلاق الواوي للمنطوق وبين اطلاق مفهوم الآخر وبين اطلاق الجزاء، وتساقط الجميع، فلايرى اندراج الجملتين الشرطيتين (اللتين يحتمل فيهما التقييد الواوي ثبوتا، كما لو سأل احد العبيد مولاه "متى نعطي زيدا دينارا" فقال "اذا جاءكم فأعطوه دينارا" وسأله عبد آخر مثله، فقال "اذا اكرمكم فأعطوه دينارا") في موضوع التنبيه القادم الذي يقال فيه بأن اطلاق الجزاء لايقاوم اطلاق المنطوق وظهور الشرطية.

ويرد على الوجه الثاني أن اثر اطلاق الجزاء هو نفي تعدد الحكم في فرض اجتماع الشرطين، فلايكون جريانه لغوا.

ثم ذكر في تعليقة البحوث أنه يمكن ذكر وجه لإثبات الجمع الاوي في مورد امكان تكرر الجزاء من طريق آخر، وهو أن ظهور الشرطية في كون الشرط سببا مستقلا يقتضي التأثير في ايجاد حكم مستقل، حيث يقدم على إطلاق الجزاء، كما سيأتي في التنبيه القادم، فهو يثبت لامحالة وجود فرد آخر من الحكم بالشرط، سواء في مورد اجتماعه مع الشرط الآخر أو افتراقه عنه، وهذا الفرد الآخر من الحكم ينفيه إطلاق مفهوم الآخر والنسبة بينهما نسبة الخاصّ إلى العام وان كان هذا المدلول الخاصّ ثابتاً بالإطلاق ومقدمات الحكمة أيضاً، لأن المدار على نتيجة الإطلاق، فإذا كانت نتيجة أحد الإطلاقين أخص من الآخر قدم عليه، ولهذا يقدم دليل الأمر الخاص كقوله "اكرم العالم العادل" على دليل الترخيص العام كقوله "لابأس بترك اكرام العالم" حتى على مبنى القائل بان دلالة الأمر على الوجوب يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة([[361]](#footnote-362)).

اقول: قياس خطاب الأمر الخاص بالمقام قياس مع الفارق فانه هناك يكون موضوع الخطاب اخص والعرف في الجمع العرفي يقدم الاخص موضوعا وان كان حكمه ثابتا بالاطلاق، واين هذا من المقام، فان مضمون قوله "ان جاءك زيد فأعطه دينارا" مثلا هو أن مجيء زيد مؤثر في وجوب اعطاءه دينارا، فيحتاج الى اجراء أصالة الاطلاق في الموضوع لاثبات أنه تمام المؤثر، فلايكون أخص موضوعا من قوله "اكرام زيد مؤثر في وجوب اعطاءه دينارا"، والشاهد عليه أنه لو افيد المفهوم باداة الحصر كقوله "انما يجب أن تعطي زيدا دينارا اذا جاءك" وقوله "انما يجب أن تعطي زيدا دينارا ان اكرمك" لم‌يتوهم تقييد مفهوم كل منهما بالآخر، وهكذا لو كانت الجملة الشرطية في جواب قول العبد "متى اعطي زيدا دينارا".

### نكتة فقهية (بيان حد الترخص)

حيث أن المشهور في الالسنة التمثيل للمقام بمسألة خفاء الاذان والجدران فلابأس ببيان الحكم الفقهي للمسألة، فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد اللّه (عليه‌السلام) الرجل يريد السفر متى يقصِّر قال إذا توارى من البيوت، وفي صحيحة ‏عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال سألته عن التقصير قال إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمَّ وإذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصِّر وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك([[362]](#footnote-363)).

ولاريب في ظهور الصحيحة الاولى في المفهوم بقرينة كون كلام الامام (عليه‌السلام) في جواب سؤال السائل أنه متى يجب التقصير، وهي وان لم‌يعبر فيها بخفاء الجدران، ولكن ظاهر جعل الملاك لوجوب القصر على المسافر تواريه عن البيوت هو كونه كناية عن تواري البيوت عنه بحيث لايراها، وهذا هو السبب في اشتهار عنوان خفاء الجدران أي جدران البيوت في كلمات الفقهاء، وقد يقال بأن ظاهره تواري المسافر عن اهل البيوت بحيث لا يرونه، وحيث أن معرفة ذلك متعذر للمسافر، إذ لا طريق له إلى إحراز أنهم يرونه أو لايرونه فلأجل ذلك عبّر الفقهاء بلازم هذا الأمر وهو خفاء الجدران، حيث إنّ المسافر إذا نظر إلى جدران البيوت فلم‌يرها وخفيت عنه يظهر له بوضوح أن أهل البيوت أيضاً لايرونه، لما بينهما من الملازمة، فجعلوا هذا معرفا لذلك.

كما أنه قد صرح في الصحيحة الثانية بالمفهوم وبمقتضى ما مر من عدم تمامية الجمع الاوي خاصة مع التصريح بالمفهوم ولو في احد الخطابين، فالصحيح هو استقرار التعارض بين الصحيحتين فيما اذا حصل احدهما دون الآخر، ولكن حيث يكون المرجع بعد ذلك اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر كما مر توضيحه سابقا، فتكون النتيجة هي نتيجة الجمع الاوي أي كفاية احد الامرين من خفاء الاذان او الجدران في وجوب القصر.

والقول بكفاية احدهما هو المشهور، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" في تعليقته على العروة أن الأقوى كفاية أحدهما لاقتضاء الجمع بينهما رفع اليد عن إطلاق الشرط الحاكي عن انحصاره([[363]](#footnote-364))، واختاره السيد الصدر "قده" حيث ذكر أن الاقوى كفاية احدهما ولو مع العلم بعدم الآخر([[364]](#footnote-365))، ونسب إلى جماعة من المتأخرين اعتبار الأمرين معا، وهذا ما قواه المحقق النائيني "قده"([[365]](#footnote-366)) وبعض الاجلاء "دام‌ظله"([[366]](#footnote-367)).

هذا ولكن يوجد هنا اشكال، وهو أنه لاريب في أن خفاء الاذان او خفاء الجدران بالفعل ليس موضوعا لوجوب القصر، إذ قد لايؤذن في البلد، وقد لاتوجد بيوت مبنية في منزل المكلف، ومع ذلك يثبت التقصير جزماً، كما لايمكن أن يكون خفاءهما شأنا -أي بلوغ المسافر مقدارا من البعد عن بلده بحيث لو كان اذان فلايسمعه، او لو كان جدار فلايراه- موضوعا لوجوب القصر، وذلك لأنه -كما ذكر السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما"- يكون خفاء الأذان قبل خفاء الجدران دائماً، فانّ شعاع البصر أبعد بكثير من مدى الصوت، ولذا ربما يرى الإنسان في البيداء شخصاً من بعيد ويناديه بأعلى صوته فلايسمع، فعليه لايمكن الالتزام بالجمع الاوي بينهما، إذ مرجعه إلى التحديد بخفاء الاذان والغاء خفاء الجدران رأسا، كما لا يمكن الالتزام بالجمع الواوي بينهما أي لزوم حصول مجموعهما، إذ مرجعه إلى التحديد بخفاء الجدران وعدم دخل خفاء الاذان، بل لابد أن يكون الحدّ إما هذا أو ذاك، فطبعاً تقع المعارضة بين الدليلين، لتعذر الجمع بينهما بنحو الجمع الواوي اوبنحو الجمع الاوي.

ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما يذكر في الاصول من تطبيق قاعدة الجمع الاوي فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء على هذا المثال غير متجه، لاختصاص هذه القاعدة بما إذا كانت الجملتان الشرطيتان مسوقتين لبيان موضوع الحكم، نظير ما ورد في تذكية الحيوان تارة أنه إذا تحرّكت الذبيحة فكل، وأخرى أنه إذا خرج الدم الكثير فكل، فجعل موضوع التذكية في أحدهما خروج الدم الكثير وفي الآخر حركة الذبيحة، فتقع المعارضة حينئذ بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، فيجري الكلام المتقدم من كون مقتضى الجمع العرفي هو الجمع الاوي.

ثم ذكر أنه لابد من علاج التعارض في المقام بطريق آخر، بأن يقال إن الحد الواقعي هو بلوغ البعد بمقدار لايسمع الأذان كما تضمنته النصوص الكثيرة، إلّا أن معرفة ذلك وتشخيصه لكل أحد مما لايتيسر غالباً، فان السفر في وقت الأذان نادر جدّاً ولاسيما في الأزمنة السابقة التي كان السير فيها بواسطة الدواب والجمال، مع أنه ليس كل بلد يؤذّن فيه، فحيث إن فهم أن هذا موضع يسمع فيه الأذان أو لايسمع، صعب على المسافر جدّاً، فلذا ذكر ضابط آخر يسهل تناوله لكل أحد، ويكون كاشفاً قطعياً عن حصول ذلك الحد، وهو التواري عن البيوت الذي هو أخصّ من عدم سماع الأذان.

وبذلك تندفع المعارضة بين الروايات، فإن أمكن الجمع بهذا النحو فهو، وإلّا فتصل النوبة إلى المعارضة، ولاينبغي الشك حينئذ في تقديم أخبار خفاء الاذان لكثرتها وشهرتها، بل ومعروفية التحديد بخفاء الأذان ومغروسيته في الأذهان عند أصحاب الأئمة، بحيث كان أمراً مسلّماً مفروغاً عنه، كما يظهر من رواية إسحاق بن عمار المشتملة على قول السائل: "أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم" وإن كانت الرواية ضعيفة السند لاجل اشتمالها عى محمد بن علي ابي سمينة، فلاتصلح الا للتأييد، ومع الغمض عن ذلك ايضا يكون المرجع بعد خفاء الاذان عمومات القصر([[367]](#footnote-368)).

اقول: لاتختلف نتيجة ما ذكره من الجمع بين الروايات عن نتيجة الجمع الاوي في فرض العلم بحصول احدهما مع الجهل بحصول الآخر، ولاجل ذلك افتى في منهاج الصالحين بكفاية حصول احدهما في هذا الفرض([[368]](#footnote-369))، وان كان من يلتفت الى ما ذكره هنا لايحصل له حالة العلم بخفاء الجدران مع الجهل بخفاء الاذان، وأما فرض العلم بحصول احدهما وانتفاء الآخر فبناء على ما ذكره هنا فلايكاد يتحقق الا بالنسبة الى خفاء الاذان وعدم خفاء الجدران، فعلى ما ذكره يجب عليه القصر، وهذا هو مختار السيد الحكيم "قده" حيث ذكر أنه يكفي حصول احدهما مع عدم العلم بانتفاء الآخر، وأما مع العلم بانتفاء الآخر فالحد حينئذ خفاء الأذان وأما خفاء البيوت فهو أمارة على تحققه سابقاً عليه([[369]](#footnote-370))، ولكن السيد الخوئي "قده" -وفاقا لصاحب العروة- احتاط وجوبا بالجمع بين القصر والتمام في هذا الفرض الذي علم بحصول احدهما وانتفاء الآخر.

وكيف كان فيرد على ما ذكره السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما" (من كون خفاء الاذان اسبق دائما على خفاء الجدران، فيكون خفاء الاذان حدا للترخص، وخفاء الجدران أمارة على تحققه سابقا) انه لم‌يحرز كون خفاء مطلق الاذان حتى اذان الفجر مع كونه في آخر بيوت البلد بصوت عالٍ يكون اسبق دائما من خفاء بيوت البلد بنحو لايتسير تمييزه، وعليه فما جعل امرا مفروغا عنه من كون خفاء الاذان اسبق دائما من خفاء البيوت ليس امرا واضحا، حتى يشكِّل قرينة لرفع اليد عن الجمع الاوي او الواوي بين الروايات، فانه لامحذور في كون الجامع بين العلم بانه لو اذن في آخر البلد لم‌يسمع، او العلم بأنه لو كان بيوت لم‌تر موضوعا لوجوب القصر، كما لامحذور في كون مجموعهما موضوعا له، بعد امكان حصول احدهما دون الآخر.

وحينئذ فيأتي بحث الجمع الاوي والواوي، وأما التفصيل في فرض حصول احدهما بين ما لو شك في انتفاء الآخر فيجب القصر، وما لو علم بانتفاءه فيحتاط فيمكن أن يقال في وجهه أن مقتضى الجمع الاوي أمارية كل واحد منهما على الوصول الى حد الترخص، لكن لو علم بانتفاء الآخر فالظاهر من الروايات أنه جعل عدم حصول الآخر ايضا أمارة عدم الوصول الى حد الترخص، فتتعارض الأمارتان، فيحتاط حينئذ بالجمع بين القصر والتمام، ولكنه يرد عليه أن ما يوهم أمارية انتفاء الخفاء على عدم الوصول الى حد الترخص هو قوله (عليه‌السلام) إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمَّ، وهذا خاص بسماع الاذان دون رؤية الجدران، على أنه ان لم‌يؤخذ فيه العلم والجهل، فان منع عن شيء فانما يمنع عن الجمع الاوي كما مر سابقا.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" أنه في معرفية عدم سماع الاذان لحد الترخص او محدديته له اشكال بل منع([[370]](#footnote-371))، ولعل وجهه معارضة صحيحة عبدالله بن سنان بلحاظ ذيلها "واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك" مع صحيحة العيص "لايزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته" وفيه أنه لاوجه لسريان المعارضة من ذيل صحيحة ابن سنان الى صدرها، لامكان التفكيك بين صدرها وذيلها في الحجية، اللهم الا أن يقال بأن مبناه هو حجية الخبر الموثوق الصدور، دون خبر الثقة، فيدعى حينئذ أن هذه المعارضة تمنع من الوثوق بالصدور، ولكنه غير متجه.

وكيف كان فالصحيح ما مر من استقرار التعارض بين الروايات فيما اذا حصل احد الامرين من خفاء الاذان او خفاء الجدران دون الآخر، ويكون المرجع بعد ذلك اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر، فتكون النتيجة كفاية احدهما في وجوب القصر.

هذا كله بالنسبة الى حال الذهاب، واما بالنسبة الى حال الرجوع فلم‌يدل دليل معتبر على دخل خفاء الجدران فيه، والوارد في صحيحة ابن سنان "إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمَّ وإذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصِّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك" ولاوجه لالغاء الخصوصية من حد الترخص في الذهاب الى الاياب، خاصة بناء على استظهار السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما" من كون خفاء الجدران يكون حين الذهاب بعد خفاء الاذان، ويكون امارة عليه، ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي في تعليقة العروة أن العبرة في الاياب بسماع الاذان.

ولكن قد ينكر اعتبار حد الترخص حال الرجوع، والوجه في ذلك معارضة صحيحة العيص بن القاسم عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) لايزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته([[371]](#footnote-372))، ومثل صحيحة معاوية بن عمار "ان اهل مكة اذا لم‌يدخلوا منازلهم قصروا" مع صحيحة ابن سنان، وبعد التساقط يرجع الى عموم وجوب القصر على المسافر.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن ما دل على قصر المسافر الى أن يدخل بيته مقطوع البطلان، حيث أن من دخل بلده ليس مسافرا، وان لم‌يدخل بيته، فلايحتمل وجوب القصر عليه، فلاتصلح هذه الروايات للمعارضة، ومع غمض العين عنه فعند التعارض يكون الترجيح مع صحيحة ابن سنان لموافقتها للسنة القطعية الدالة على وجوب التمام على كل مكلف.

وفيه أنه لامانع من الحاق من دخل البلد ولم‌يدخل بيته بالمسافر تعبدا، كما افتى به ابن بابويه وصاحب الحدائق، على أن المهم صحيحة العيص، والا فمثل صحيحة معاوية بن عمار خاص باهل مكة، وصحيحة العيص تصلح لأن تكون مثالا لانقطاع السفر بالوصول الى البيت لمن يسكن في البادية او الضيعة والوصول الى القرية لمن يسكنها والوصول الى البلد لمن يسكنه، كما ورد في معتبرة اسحاق بن عمار "لايكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ" ولكن تأبى عن الحمل الى حد الترخص، فانه لو اريد بيان أن المسافر يقصر حتى يصل الى حد الترخص من بلده لم‌يتناسب أن يقال لايزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته، فانه لايتوهم انقطاع القصر قبل الوصول الى حد الترخص حتى يقال انه لايزال مقصرا حتى يصل الى حد الترخص، سيما مع التعبير بأنه لايزال مقصرا حتى يدخل بيته.

فالانصاف استقرار المعارضة بينها وبين صحيحة ابن سنان، وأما ما ذكره من أن الترجيح مع صحيحة ابن سنان لموافقتها للسنة القطعية، ففيه أن عموم القصر على المسافر ايضا سنة قطعية، بل مفاد القرآن الكريم، مضافا الى أنا لم‌نجد دليلا معتبرا يدل على وجوب التمام على المكلف خرج عنه المسافر بالمخصص المنفصل، فضلا عن كونه سنة قطعية، على أنه لايرى موافقة اطلاق الكتاب مرجحة فضلا عن اطلاق السنة القطعية، حيث يدعي أن الاطلاق حكم عقلى ناش عن مقدمات الحكمة وليس من ظهور الكلام في شيء([[372]](#footnote-373)).

وحينئذ بعد تساقط صحيحتي ابن سنان والعيص فالمرجع عموم وجوب القصر على المسافر، نعم ان كانت رواية حماد "اذا سمع المسافر الاذان اتم الصلاة" معتبرة كما هو ظاهر نقل الوسائل لكانت هي المرجع لاطلاقها بالنسبة الى الذهاب والاياب، لكنها مرسلة كما يظهر بالمراجعة الى المحاسن([[373]](#footnote-374)) والحدائق([[374]](#footnote-375))، بل قد يقال بأن ظاهرها وجوب التمام بحدوث سماع الاذان، ولو اريد بيان حكم الذهاب لقيل "مادام يسمع الاذان" فتكون داخلة في طرف المعارضة مع صحيحة العيص، لاأن تكون عاما فوقانيا يرجع اليه، فالظاهر عدم اعتبار حد الترخص حال الرجوع، وفاقا للسيد الصدر "قده"([[375]](#footnote-376)) وبعض السادة الاعلام "دام‌ظله".

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من مسألة الذبيحة كمثال فقهي لقاعدة تعدد الشرط واتحاد الجزاء، يرد عليه -مضافا الى كونه مخالفا لفتواه من اشتراط حلية الذبيحة بخروج الدم المتعاد على النحو المتعارف، كما اشترط حركتها حين الذبح في فرض الشك في حياتها([[376]](#footnote-377))- انه خلاف الظاهر من الروايات، فان ظاهر قوله (عليه‌السلام) ان خرج الدم فكل([[377]](#footnote-378))، هو الارشاد الى شرطية خروج الدم المتعارف، كما أن مفاد مثل صحيحة محمّد الحلبيّ عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال سألته عن الذبيحة فقال اذا تحرّك الذنب أو الطرف أو الأُذن فهو ذكي([[378]](#footnote-379))، الارشاد الى شرطية حركته، نعم المتفاهم عرفا أن الحاجة الى حركته تختص بحال الشك في حياته حين ذبحه، ويؤيد ذلك رواية سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن مثنّى الحنّاط عن أبان بن تغلب عن ابي عبد اللّه (عليه‌السلام) قال إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرِّك أذنيها أو تمصع بذنبها فاذبحها فإنّها لك حلال‏([[379]](#footnote-380))، وانما جعلناها مؤيدة لوجود اشكال في سندها من ناحية سهل بن زياد، ومن هنا تبين عدم تمامية ما ذكره صاحب الوسائل "ره" من قوله "باب أنه لابد بعد الذكاة من الحركة الاختيارية ولو يسيراً أو خروج الدم المعتدل لاالمتثاقل وإلّا لم‌يحلّ".

### 6- تداخل الاسباب والمسببات

**التنبيه السادس:** وقع الكلام في أنه هل يتكرر الجزاء بتكرر الشرط ام لا، مثال ذلك ما اذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما" فوقع الكلام في أنه اذا تحقق مجيء زيد واكرامه فهل مقتضى الظهور الاولي هو تداخل الاسباب، أي تداخل الشرطين في تأثيرهما في حدوث الجزاء الذي هو وجوب اعطاء درهم في هذا المثال، فلايحدث بسببهما الا وجوب واحد لاعطاءه درهما، او عدم تداخل الاسباب، فيكون كل منهما سببا مستقلا، فيحدث وجوبان، ثم وقع البحث في أنه بناء على عدم تداخل الاسباب وحدوث وجوبين، فهل مقتضى الاصل الاولي هو تداخل المسببات، أي تداخل الوجوبين في اقتضاء الامتثال، فلايقتضيان الا امتثالا واحدا، فيجزي امتثال واحد عن كلا الوجوبين، ولذا يكون اعطاء درهم واحد لزيد في المثال المذكور امتثالا لكلا الوجوبين، فيكون نظير ما لو قال المولى اكرم عالما واكرم هاشميا، حيث لااشكال في اجزاء امتثال واحد عنهما، وذلك باكرام عالم هاشمي، او أن مقتضى الاصل الاولي هو عدم تداخل المسببات، فيقتضي كل وجوب امتثالا مستقلا، وعليه فلابد من اعطاء درهمين لزيد في المثال المذكور.

ومحل الكلام ما اذا كان الشرط والجزاء قابلا للتكرار كما في مثال اعطاء درهم، فيخرج ما اذا لم‌يكن الشرط قابلا للتكرار، مثل عنوان الافطار فانه غير قابل للتكرار في يوم واحد، ولذا لايتكرر الكفارة بتكرر الاكل مثلا، الا أن يحمل على المشيرية الى ايجاد ذات المفطر، كما اختاره السيد اليزدي "قده" في اجوبة مسائله، في مقام الحكم بلزوم الكفارة على من لم‌ينو الصوم اصلا، ثم اكل شيئا في نهار شهر رمضان([[380]](#footnote-381))، فان لازم كلامه تكرر الكفارة بتكرر الأكل، لصدق عنوان ايجاد ذات المفطر أي الاكل مثلا عليه، ولكنه ذكر في العروة أنه لاتتكرّر الكفارة بتكرّر موجب الكفارة في يوم واحد في غير الجماع، وإن تخلّل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى، وأمّا الجماع فالأقوى تكريرها بتكرّره([[381]](#footnote-382))، والوجه في استثناءه الجماع هو الأمر باداء الكفارة لمن جامع اهله في نهار شهر رمضان، وقد ألحق به السيد الخوئي "قده" الاستمناء، لورود الدليل في مورده ايضا، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت اباعبدالله "عليه‌السلام" عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان؟ فقال: عليهما من الكفارة مثل ما على الذي يجامع([[382]](#footnote-383))، بخلاف سائر المفطرات حيث لم‌ترد الكفارة بالنسبة اليها الا بعنوان الافطار.

كما يخرج بذلك ما اذا لم‌يكن الجزاء قابلا للتكرار، كوجوب قتل سابّ النبي والائمة (عليهم‌السلام).

ولافرق في الجزاء الذي يكون قابلا للتكرار، بين ان يكون ذلك لاجل امكان تكرر متعلقه، كما في وجوب اعطاء درهم، او يكون لاجل امكان تكرره بنفسه ولو مع وحدة متعلقه، كما في تعدد الخيار لتعدد اسبابه، فان الخيار حق فسخ العقد، ومتعلقه الذي هو فسخ العقد لايقبل التكرار، ولكن نفس هذا الحق قابل للتكرار والتعدد كما في اجتماع خيار المجلس والحيوان، وكذا حق القصاص فيما اذا قتل شخص ولدين لانسان، فيثبت له حقان في قصاصه، واثره امكان اسقاطه لاحدهما دون الآخر.

ثم ان من الواضح أن هذه المسألة لاترتبط بالمسالة السابقة، فان المسألة السابقة كانت مبتنية على ثبوت مفهوم الشرط، وكان الكلام فيها عن كون مقتضى الجمع العرفي بين الجملتين الشرطيتين المتحدتين في الجزاء هل هو الجمع الاوي ام لا، بينما أنه في هذه المسألة قد يكون التكرر بلحاظ افراد الشرط المذكور في جملة شرطية واحدة، وقد يكون التكرر بلحاظ شرطين مذكورين في جملتين شرطيتين، بعد الفراغ عن كون كل منهما شرطا مستقلا، اما لانكار مفهوم الشرط مطلقا، او للالتزام بالجمع الاوي بينهما، بل لو فرضنا التقييد الواوي بينهما امكن اندراجهما في البحث بلحاظ وجود مجموع الشرطين مرتين.

وكيف كان فقد ذهب المشهور الى أصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، فأفتوا في سجود التلاوة انه يتكرّر السجود بتكرّر القراءة او السماع([[383]](#footnote-384))، وأفتوا في صلاة الآيات بانه اذا تعدد السبب دفعة او تدريجا تعدد وجوب الصلاة([[384]](#footnote-385)).

وذكر جماعة منهم المحقق النراقي([[385]](#footnote-386))، والمحقق الخوانساري "قدهما" أن الاصل هو التداخل في الاسباب، وقد يقال بكون الاصل هو تداخل المسببات، والتزم صاحب السرائر بالتفصيل بين فرض تكرر افراد الشرط من جنس واحد، فالاصل فيه التداخل في الاسباب والمسببات، وبين فرض تكرر شرطين من جنسين، فالاصل فيه عدم التداخل([[386]](#footnote-387)).

ويقع الكلام في هذا البحث في مقامين:

### مقتضى الاصل العملي

**المقام الاول**: في مقتضى الاصل العملي، فقد ذكر جمع من الاعلام منهم السيد الخوئي "قده" أن الاصل عند الشك في تداخل الاسباب موافق للقول بالتداخل، اذ عند الشك في تكليف زائد على التكليف المتيقن يكون المرجع استصحاب عدم جعل التكليف او البراءة عنه، وأما اذا شك في تداخل المسببات فالاصل موافق للقول بعدم التداخل، اذ بعد ثبوت تكاليف متعددة اذا شك في حصول امتثالها بفعل واحد، كان مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، هذا في الاحكام التكليفية.

وهكذا الحال في الاحكام الوضعية، فاذا شك في وحدة الحكم الوضعي وتعدده عند تعدد اسبابه فالاصل يقتضي عدم حدوث الزائد على المتيقن منه، كما أنه اذا علم بتعدد الحكم الوضعي وعلم بارتفاع واحد منه وشك في ارتفاع الباقي فالاصل يقتضي بقاء غير ما هو متيقن الارتفاع([[387]](#footnote-388)).

اقول: ما ذكره بالنسبة الى فرض الشك في تداخل الاسباب في التكاليف صحيح، ولكن ما ذكره بالنسبة الى فرض علم المكلف في التكاليف بعدم تداخل الاسباب وشكه في تداخل المسببات لايخلو من اشكال، فانه ان اجنب المكلف ومس ميتا، وعلم بوجود تكليفين مثلا في حقه بالغسل، وشك في كفاية الاتيان بغسل واحد عنهما، فاما أن يكون ذلك لاحتمال امكان تعلق وجوبين بطبيعة واحدة من غير اقتضاءهما لتكرارها، فيكون مرجع الشك الى أن متعلق الوجوب الثاني هل هو مطلق ايجاد الغسل كي ينطبق على غسل واحد او ايجاده بوجود آخر، اذ لامعنى لأن يكون كل من الوجوبين متعلقين شرعا بذات الغسل، ومع ذلك يلزم عقلا ايجاده مرتين، وعليه فتجري البراءة عن تقيده شرعا بايجاده بوجود آخر.

واما أن يكون لأجل كون متعلق كل منهما مختلفا عن الآخر حقيقة وان اتحدا صورة، وهذا يتصور على وجهين:

**احدهما**: أن يعلم بتقوم الغسل الواجب بسبب الجنابة بقصد خصوصية غسل الجنابة، وتقوم الغسل الواجب بسبب المس بقصد خصوصية غسل المس، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه، حيث انه إن قصد احدى الخصوصيتين فقط دون الأخرى لم‌تتحقق الثانية، وان قصدهما تحققتا معا بغسل واحد وكان مجزءا عنهما، وهذا المقدار يقتضي التداخل في المسببات في الجملة أي فيما قصدهما معا، واحتمال عدم تداخلهما في هذا الفرض لابد أن ينشأ من احتمال تقيد احدهما او كليهما بكون الاتيان به مستقلا عن الآخر، فتجري البراءة عن هذا التقيد المشكوك.

**وثانيهما**: أن يعلم بتقوم كل من الغسل الواجب بسبب الجنابة والغسل الواجب بسبب مس الميت بخصوصية واقعية من غير حاجة الى قصدها.

وحينئذ فتارة يعلم بكون تلك الخصوصيتين قابلتين للانطباق على غسل واحد صادر عقيب الجنابة ومس الميت، فيجزي غسل واحد عنهما، ويكون من التداخل في المسببات، نظير من وجب عليه أن يكرم عالما، ووجب عليه ايضا أن يطعم هاشميا، فان اكرم عالما هاشميا باطعامه كان امتثالا لكلا الامرين.

وأخرى يعلم بكونهما غير قابلتين للانطباق على غسل واحد، فلايكون الغسل الاول الذي أتى به بدون نية احدهما بالخصوص مصداقا لكليهما، بل كان مصداقا لأحدهما لابعينه، فلابد من الاتيان بغسل آخر، نظير من كان عليه قضاء صوم يومين، فيكون من عدم التداخل في المسببات.

وثالثة يشك في ذلك، وحيث يكون مرجعه الى الشك في أنه هل اخذ في الواجبين قيد زائد يوجب اباءهما عن الانطباق على غسل واحد ام لا، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فتجري البراءة عنه، بل لو كان مرجع ذلك الى دوران الواجب بين كونه عنوانا قابلا للانطباق على غسل واحد او عنوانا آخر غير قابل للانطباق عليه، كان من قبيل دوران الأمر بين وجوب العنوان العام كاكرام العالم او وجوب العنوان الخاص كاطعامه، والمشهور فيه وان كان هو لزوم الاحتياط، لكن اخترنا في محله جريان البراءة عن وجوب الخاص بلامعارض، لأن جريان البراءة عن وجوب العام ان كان بغرض الترخيص في ترك العام رأسا كان ترخيصا في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وان كان بغرض اثبات وجوب الخاص فيكون من الاصل المثبت.

وأما فرض الشك في تداخل الاسباب بالنسبة الى الحكم الوضعي، كما لو لاقى الثوب الدم ثم لاقى البول، فإن احتملنا عروض نجاسة ثانية على الثوب في عرض النجاسة المسببة من ملاقاة الدم فتكون مجرى لاستصحاب العدم، ولكن اذا احتملنا كون الملاقاة للبول موجبة لبقاء نفس النجاسة الأولى مالم يغسل مرتين، فيجري استصحاب بقاء النجاسة، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولكن بناء على عدم جريانه كما هو الصحيح وفاقا للسيد الخوئي "قده" فيكون المرجع حينئذ قاعدة الطهارة فيه وفي ملاقيه والبراءة عن مانعية الصلاة فيه ونحو ذلك.

وأما فرض الشك في تداخل المسببات في الحكم الوضعي، بأن احتمل أن يكون فعل واحد موجبا لارتفاع كلا الحكمين الوضعيين، فتارة يكون الحكمان الوضعيان مبيَّنين في نفسهما كاشتغال ذمة الزوج بكل من نفقة الزوجة ومهرها، ويتمحض الشك في بقاء أحدهما بعد اداء مبلغ بقصد افراغ ذمته عن كليهما في احتمال كونه رافعا لهما معا، فلااشكال في جريان استصحاب بقاء احدهما بعده، بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولكن حيث أن السيد الخوئي "قده" لايعترف بذلك، فتجري البراءة عن بقاء ذلك الحكم الوضعي وعن آثاره، وأخرى يكون الحكمان الوضعيان مرددين بين ما يقبل الانطباق على فعل واحد، وبين ما ليس كذلك، كما لو علم زيد بكونه اجيرا باجارتين، ولكن لايدري هل استؤجر في الاجارة الاولى أن يكرم عالما، وفي الاجارة الثانية أن يكرم هاشميا، فيمكن افراغ ذمته عن كلتا الاجارتين باكرام عالم هاشمي، او أن ما استؤجر عليه في كل من الاجارتين مقيد بأن يؤتى به باستقلاله وانفراده، فلابد من الاكرام مرتين، فيجري استصحاب عدم اجارته على العمل المقيد كما تجري البراءة عن اشتغال ذمته به، ولايعارض ذلك أصالة عدم اجارته على العمل المطلق كما اتضح وجهه، وهذا نظير ما لو شك في اشتغال ذمته في الزكاة ونحوها بعين الحنطة مثلا، اوبالاعم منها ومن قيمتها، حيث ان مقتضى الاصل العملى عدم اشتغال ذمته بخصوص عين الحنطة.

### مقتضى الاصل اللفظي

**المقام الثاني**: في مقتضى الاصل اللفظي: ويقع البحث في مرحلتين:

### مقتضى الاصل اللفظي حول تداخل الاسباب

**المرحلة الاولى**: مقتضى الاصل اللفظي حول تداخل الاسباب: وقد استدل على القول بأصالة عدم تداخل الاسباب بوجوه اهمها ما يلي:

**الوجه الاول:** ما حكي عن الشيخ الاعظم "قده" ومحصله أن ظاهر الجملة الشرطية هو كون الشرط سببا مستقلا للجزاء، سواء وجد شرط آخر معه ام لا، فاذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما"، ومقتضى ذلك تأثير كل شرط في تحقق وجوب مستقل، فيتعدد الوجوبان، فالشرائط الشرعية مثل الاسباب التكوينية، فان الاسباب التكوينية على تقدير تكررها توجب تكرر تحقق الطبيعة المسببة عنها في فردين.

**ان قلت:** حيث يستحيل تعلق وجوبين بطبيعة واحدة، لاستلزامه اجتماع المثلين، فلابد أن يكون متعلق الوجوب في احدى الجملتين الشرطيتين فرد منها، ومتعلق الوجوب في الأخرى فرد آخر منها، وهذا خلاف اطلاق متعلق الوجوب في الجملتين، فيؤدي ذلك الى التعارض بين ظهور الشرط في كونه سببا مستقلا، وبين اطلاق متعلق الوجوب، بلحاظ اقتضاء الاول تعدد الوجوب واقتضاء الثاني وحدته.

**قلت:** اطلاق المتعلق المقتضي لوحدته لايقاوم اقتضاء ظهور خطاب الشرطية في تعدد الوجوب عند تعدد الشرط، وبالتبع ظهوره في تعدد متعلق الوجوبين، فان الاطلاق ناش عن عدم البيان على التقييد، وهذا الظهور بيان للتقييد([[388]](#footnote-389)).

وقد ذكر المحقق الهمداني "قده" نظير ذلك، فقال ان ظاهر الجملة الشرطية هو كون الشرط سببا مستقلا للجزاء، فاذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما"، فكأنه قال أعط زيدا درهما لأجل مجيئه، وأعطه درهما لأجل إكرامه، فلابد من اعطاءه درهمين([[389]](#footnote-390)).

والعمدة في الاشكال على هذا الوجه المنع من ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا مستقلا فعليا للجزاء، فانه لايظهر منه اكثر من كونه سببا مستقلا شأنيا له، أي اذا وجد هذا الشرط فالجزاء يكون موجودا به وان لم‌يوجد بسبب سابق، كقولك "ان سب شخص محمدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله) وجب قتله" فانه لاينفي كون سب الامام (عليه‌السلام) قبله سببا لوجوب قتله، مع أن وجوب القتل لايتعدد لعدم امكان تعدد قتل شخص واحد، فاذا قال المولى "ان اجنبت فاغتسل" وقال "ان مسست ميتا فاغتسل" فالعرف لايفهم منه وجوب الاغتسال مرتين، فضلا عما اذا مس الميت عدة مرات، نعم لو اغتسل ثم مس الميت مرة أخرى فلاريب في وجوب غسل آخر.

ويستثنى من ذلك ما اذا كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة مثوبة او عقوبة فالظاهر عرفا تكرره بتكرر الشرط، كما في الكفّارات، فالظاهر أنها تتكرر بتكرر سببها، حيث ان الظاهر منه كون وجوب الكفارة بإزاء ما ارتكبه من العمل، ولذا لم‌يستشكل احد في تكرر كفارة الافطار لكل يوم من شهر رمضان([[390]](#footnote-391))، وهكذا اذا كانت في البين قرينة خاصة من مناسبة الحكم والموضوع وغيرها تقتضي ذلك ففي مثال "ان جاءك زيد فاعطه دينارا" و"ان اكرمك فاعطه دينارا" ان كان ظاهرا في كون اعطاء الدرهم لاجل الاثابة على عمله او لاجل جبر نفقة مجيئه او اكرامه فيكون ظاهرا في تكرار الجزاء، والا فلا، ولذا لو قال المولى لعبده "اذا اصبت بزكام فاشرب مقدرا معينا من داوء" وقال له ايضا "اذا صار وجع بقلبك فاشرب مقدارا معينا من ذلك الدواء" فلو اصيب العبد بزكام وصار وجع في قلبه ايضا فلايظهر منه تكرار شرب ذلك المقدار.

هذا اذا تكرر الشرط خارجا، وأما اذا انطبق الشرطان على فرد واحد فلعل القول بالتداخل اوضح، كما لو قال المولى "من ورث ما يزيد على الف دينار فليتصدق بمأة دينار" وقال ايضا "من ورث من ارحامه البعيدة فليتصدق بمأة دينار" فانه لو ورث شخص من ارحامه البعيدة ما يزيد على الف دينار، فالظاهر عدم فهم العرف لزوم دفع مأتي دينار عليه.

وأما ما ذكر من تقديم ظهور الشرطية –في فرض قبول هذا الظهور كما في الجزاء الذي كان من باب المجازاة- على اطلاق متعلق الجزاء، فتقريبه غير صحيح وان كان اصل المدعى صحيحا، توضيح ذلك انه لايصح أن يطبَّق على المقام كبرى تقديم الظهور الوضعي على الاطلاق عند تعارضهما بنكتة أن الاطلاق موقوف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، فالظهور الوضعي بيان فيكون واردا عليه، فانه **اولا:** اصل ظهور الجملة الشرطية في السببية الفعلية للشرط وان فرض كونه بالوضع لكن ثبوت ذلك مطلقا حتى عند سبق او تقارن شرط آخر لايستفاد الا من اطلاق الجملة، فالتعارض ليس بين ظهور وضعي واطلاق بل بين اطلاقين، **وثانيا:** انه انما يتم على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان المتصل والمنفصل معا، وأما بناء على المسلك الصحيح لايكون الاطلاق الا معلقا على عدم البيان المتصل فقط، ففي فرض انفصال القضيتين الشرطيتين يكون التعارض بين ظهورين فعليين.

والانصاف أن العرف بعد استظهار السببية الفعلية للشرط كما في موارد ترتب الجزاء من باب المجازاة لايكاد يشك في تقديم هذا الظهور على اطلاق متعلق الجزاء، الا ترى لو أن المولى قال لعبده "من انشد شعرا في مدح اهل البيت فأعطه درهما" وقال له ايضا "من قرأ القرآن فأعطه درهما" فانشد زيد شعرا في مدح اهل البيت وقرأ القرآن فلايشك العرف في ظهور الخطابين في اعطاءه درهمين، فكأنه قال المولى "فأعطه درهما لانشاده الشعر" وقال "فأعطه درهما لقراءته القرآن"، انما الكلام في التقريب الفني لتقديمه، فقد يستفاد من تقريرات الشيخ الاعظم "قده" أن الجزاء لايدل على الوحدة ابدا، وانما لانقول بلزوم تكرار الطبيعة في سائر موارد الأمر بالطبيعة من باب الاخذ بالقدر المتيقن، فاذا ورد الدليل على التكرار وهو ظهور الشرطيتين فلابد من الاخذ به بلامعارض، وفيه أنه لااشكال في أن مقتضى الاطلاق الأمر بالطبيعة عدم لزوم التكرار، والا لكان السكوت اخلالا بالغرض.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أنه لاتقييد أصلا في متعلق الوجوبين في المرتبة السابقة على عروض الوجوب، فان تعدد الوجوب حيث يعني تعدد البعث والارسال فيستلزم بنفسه تعدد المبعوث نحوه والمرسل إليه، وعليه فتقييد متعلق الوجوب الثاني بفرد آخر من الطبيعة يكون في طول عروض الوجوب، فلاينافي إطلاقه في المرتبة السابقة، ولاحاجة إلى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر([[391]](#footnote-392)).

وفيه **اولا**: النقض بموارد امر الابوين مثلا ابنهما بفعل واحد فانه وان كان هناك بعثان، لكن المبعوث اليه واحد، الا أن يكون مقصوده أن تعدد بعثين من باعث واحد يقتضي تعدد المبعوث اليه، ولكنه لم‌يستدل عليه بوجه.

**وثانيا**: النقض ايضا بموارد التأكيد فانا ذكرنا أن تكرار الأمر باقامة الصلاة مثلا وان كان بداع التأكيد او بداعي اسماع من قد لم‌يصل اليه سائر الاوامر باقامة الصلاة، لكنه ليس معنى ذلك خلوه عن البعث الجدي مع أن المبعوث اليه في جميع تلك الاوامر واحد، نعم كلها ابرازات لارادة واحدة.

**وثالثا**: ان المولى اذا اراد من عبده شيئا كالاتيان بالماء، ثم اراد منه الاتيان بذلك الشيء مرة أخرى، فان كان قبل اتيانه بذلك الشيء فبشهادة الوجدان تتعلق ارادته الثانية باتيانه به مرة أخرى كي تتميز عن ارادته الاولى الباقية في نفسه لعدم حصول متعلقها فعلا.

وذكر بعض الاعلام "قده" تقريبا آخر ومحصله أن العرف يقدم اطلاق الشرطية على اطلاق الجزاء لكون الشرط في رتبة سابقة على الجزاء وملحوظا قبل لحاظه، تقدم لفظا او تأخر، ومن المقرر في محله لزوم تقديم ظهور ما هو مقدم رتبة([[392]](#footnote-393))، وهذا الضابط مما لم‌يثبت لدينا بشكل عام، ولكنه في المقام مقبول.

وكيف كان فلايتجه ما ذكره السيد البروجردي "قده" في المقام من أن الاشكال في ما يقيد الطبيعة المتعلقة للوجوب في أحد الخطابين أو كليهما، وليس لك أن تقول إن متعلق الوجوب في أحدهما فرد من الطبيعة وفي الآخر فرد آخر منها، فإن ذلك إنما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظرا إلى الآخر بأن يقول المولى مثلا: إذا بلت فتوضأ وضوءا غير ما يجب عليك بسبب النوم، ثم يقول: إذا نمت فتوضأ وضوءا غير ما وجب عليك بسبب البول، والالتزام بذلك مشكل، بداهة عدم كون واحد من الخطابين في الأسباب المتعددة ناظرا إلى الآخر.

فانه ان تم ما نقلنا عن المحقق النائيني "قده" فلاحاجة الى تقييد متعلق الوجوبين بتقييد لحاظي اكثر من تعلق وجوبين به، وهكذا ان تم ما مر من أنه اذا قال المولى لعبده "من انشد شعرا في مدح اهل البيت فأعطه درهما" و "من قرأ القرآن فأعطه درهما" فكأنه قال فأعطه درهما لأجل انشاده الشعر، وأعطه درهما لأجل قراءته القرآن، فلايحتاج الى نظارة كل من الخطابين الى الآخر.

بل ن**قول** لايوجد مانع عرفي من أن يكون مقتضى الجمع العرفي بين الجملتين الشرطيتين هو كشفهما عن كون المراد الجدي في مرتكز المولى هو ايجاد الطبيعة مرتين عند وجود الشرطين معا، وهذا لايحتاج الى كون احد الخطابين ناظرا الى الآخر.

ثم ان اشكاله على قول المشهور من أصالة عدم تداخل الاسباب مختص بفرض تكرر شرط جملتين شرطيتين منفصلتين، ولايجري في فرض تكرر شرط الجملتين المتصلتين او تكرر افراد الشرط من جنس واحد، فلازم ما ذكره التفصيل على عكس تفصيل صاحب السرائر.

هذا كله بناء على ما هو المشهور عندهم من امتناع تعلق وجوبين بطبيعة واحدة، ولكن لنا في ذلك تأمل واشكال، فانه لايوجد مانع من كون ارادتين مشروطتين بشرطين مختلفين متعلقتين بطبيعة واحدة، فيقول المولى لعبده "اذا سبَّ شخص محمدا (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فاقتله" ويقول له ايضا "اذا سبَّ شخص الامام (عليه‌السلام) فاقتله" فاتفق أن شخصا سبَّهما، فاي مانع من أن تكون هناك ارادتان تنطبقان على مورد واحد، فمتعلق احديهما قتل الشخص على تقدير سبه للنبي، ومتعلق الاخرى قتل الشخص على تقدير سبه للامام، فلو لم‌يقتله العبد فقد خالف ارادتين للمولى واستحق عقابين، مع أن القتل ليس قابلا للتكرار.

وحينئذ فيحتمل أن يكون قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" وقوله "ان مرض زيد فأكرمه" من هذا القبيل، وان شئت قلت: ان متعلق الوجوب في قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" وان كان هو اكرام زيد من غير لحاظ تقييده بكونه بعد مجيئه، لكن قيود الحكم توجب تضيق متعلق الحكم قهرا، فيكون متعلق الوجوب فيه قهرا هو اكرامه بعد مجيئه وان كان هذا القيد غير لازم التحصيل لكونه قيد الوجوب ايضا، وهكذا الحال في قوله "ان مرض زيد فأكرمه" وهذا المقدار كاف في تغاير متعلق الوجوبين، فعليه مجرد تعدد الوجوب لايقتضي عقلا تعلق كل منهما بفرد من الطبيعة غير ما تعلق به الآخر، بل لايظهر منه ذلك عرفا في موارد امكانه، ما لم‌يكن هناك قرينة كموارد المجازاة ونحو ذلك.

بقي الكلام فيما ذكر في تقريب هذا الوجه الاول من قياس الشرائط الشرعية بالاسباب التكوينية فقد اورد عليه السيد الامام "قده" (بعد أن نقل عن المحقق الحائري "قده" أنه اختار القول بأصالة عدم التداخل لاجل هذا الوجه بعد أن كان يرى أصالة التداخل سابقا) بأن قياس التكوين بالتشريع غير صحيح، اذ المعلول التكويني في وجوده ربطٌ ومتدلٍّ بعلته، فيكون في وحدته وكثرته تابعا لها، وأما الاسباب الشرعية فليست مؤثرة، فالنوم مثلا ليس مؤثرا لافي جعل وجوب الوضوء ولافي وجوبه ولافي نفس الوضوء([[393]](#footnote-394)).

اقول: المراد من الاسباب التكوينية ليس خصوص العلل المفيضة التي يكون المعلول في وجوده ربطا ومتدليّا بها، بل تشمل الاسباب العرفية كالنار التي هي سبب الحرارة، والمهم أن الاسباب التكوينية ليست كلها بنحو يؤثر السبب الثاني في وجود فرد آخر من الطبيعة، لكون المسبب صرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لايتكرر، كسببية الغَسل للطهارة التكوينية او شرب الدواء للعلاج، ونحو ذلك.

هذا وقد قوّى السيد الامام "قده" هذا الوجه ببيان عرفي، فذكر أنه وان لم‌يمكن اثبات عدم التداخل بالقواعد الصناعية، لكن العرف لايشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في أن ظهور كل قضية هو وجوب فرد غير ما وجب بالأخرى، كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد، ولعل منشأ فهم العرف وعلة استيناسه هو ملاحظة العلل الخارجية، حيث يرى أن كل علة انما يؤثر في غير ما أثَّر فيه الآخر، وهذا ربما يورث له ارتكازا بحيث اذا خوطب بخطابين كما لو قيل له أن موت الفأرة في ماء البئر يوجب نزح سبع دلاء، وقيل له ايضا أن موت الهرة في ماء البئر يوجب نزح سبع دلاء، فيستظهر منهما كون الموضوع من قبيل العلل والاسباب فلامحالة ينتقل الى أن كل واحد يقتضي مسببا غير ما يقتضيه الآخر، وهو يوجب تعدد وجوب نزح المقدّر أو استحبابه، وأما البرهان الذي ابطلنا به قياس التشريع بالتكوين فانما هو برهان عقلي لايقف عليه العرف الساذج، فيتشكل عنده ارتكاز ينشأ منه الظهور، ويوجب تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء في الوحدة.

ثم ذكر أن هذا المقدار لايكفي الا لاثبات تعدد الوجوب دون تعدد الواجب، بل يمكن أن يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيهما تأكيدا للاول، ولايوجب التأكيد استعمال اللفظ في غير معناه، لأن معنى وضع الأمر للوجوب هو وضعها لايجاد بعث ناش من الارادة الحتمية، والاوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، لاأن الثاني مستعمل في مفهوم التأكيد أو في الارشاد او غير ذلك، فانها لاترجع الى محصل، بل التأكيد لايمكن الا أن يكون المؤكِّد من سنخ المؤكَّد، فلابد أن يكون البعثان ناشئين من الارادة الاكيدة لغرض الانبعاث، حتى ينتزع التأكيد من الثاني.

وبعبارة أخرى ان الاسباب الشرعية علل للاحكام، لالأفعال المكلفين، فتعددها لايوجب الا تعدد المعلول وهو الوجوب فيستنتج التأكيد، ومع حمل الأمر على التاكيد يحفظ اطلاق الشرطتيتين، نعم حمل التاكيد يوجب رفع ارتفاع التأسيس وهو خلاف ظاهر سياق الامر، لكن اذا دار الأمر بين رفع اليد عنه او رفع اليد عن اطلاق متعلق الامرين فلاريب في اولوية رفع اليد عنه، لاتفاقهم على تعين رفع اليد عن الظهور السياقي اذا تعارض مع اطلاق بعض اجزاء الكلام.

فالأولى في هذه المرحلة أيضا التشبث بذيل فهم العرف تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه.

هذا كله فيما اذا تعدد جنس الشرط، ونحوه ما إذا تعدد افراد الشرط من جنس واحد ولكن علم كون السبب كل فرد من افراده، وإلا فمع احتمال كون الطبيعة سببا دون افرادها فيخرج عن محل النزاع([[394]](#footnote-395)).

اقول: تقدم منع ظهور السببية الفعلية للشرط، حيث ذكرنا أنه اذا قال المولى "ان اجنبت فاغتسل" وقال "ان مسست ميتا فاغتسل" فالعرف لايفهم منه وجوب الاغتسال مرتين، وهكذا لو قال المولى لعبده "اذا اصبت بزكام فاشرب مقدرا معينا من داوء" وقال له ايضا "اذا صار وجع بقلبك فاشرب مقدارا معينا من ذلك الدواء" فلو اصيب العبد بزكام وصار وجع في قلبه ايضا فلايظهر منه تكرار شرب ذلك المقدار.

نعم في موارد كون ترتب الجزاء من باب المجازاة ونحو ذلك فالظاهر هو التكرار ولو عند تكرر افراد شرط واحد، حيث ان الظاهر من كون الطبيعة سببا هو انحلال ذلك بلحاظ افرادها، لا سببية صرف وجودها.

**الوجه الثاني**: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان ظاهر الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فاذا حدثت القراءة الثانية فلابد أن يحدث وجوب آخر للسجود، وحيث ان الوجوب الحادث بالقراءة الاولى باقٍ بعدُ، فيجتمع وجوبان للسجود، وحينئذ يقال بأنه حيث يكون تعلق وجوبين بعنوان واحد من اجتماع المثلين، وهو محال، فيكون ذلك قرينة على كون متعلق الوجوب الثاني هو ايجاد ذلك العنوان مرة أخرى.

ولايخفى أن هذا الوجه يختلف عن الوجه السابق في أن هذا الوجه لايشمل فرض حدوث فردين من الشرط في زمان واحد، كما لو قرأ آية العزيمة واستمع الى قراءة الغير لها في زمان واحد، فان ثبوت حكم واحد عقيب وجودهما لايتنافى مع ظهور الجملة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

ويظهر من البحوث اختصاص استظهار دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بما اذا كان الجزاء جملة فعلية، فلايشمل ما لو كان جملة اسمية، كما لو ورد "من قَرأ آية العزيمة فالسجود عليه واجب"([[395]](#footnote-396))، والانصاف أن الوجدان العرفي لايحس بالفرق في ذلك بين كون الجزاء جملة فعلية او اسمية، بل لافرق بين الجملة الشرطية والحملية في ذلك، فانه لو تمت دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فتأتي نفس هذه النكتة في كل جملة حملية تكون على نهج القضية الحقيقية، فانه لايحس بالفرق بين أن يقال "اذا جامع المحرم اهله فلينحر بدنة" وبين أن يقال "المحرم الذي جامع اهله يجب ان ينحر بدنة".

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية أن ظاهر الجملة الشرطية هو عدم التداخل عند تعدد الشرط، بتقريب أن ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إما مستندا اليه او الى ما يلازمه، فاذا تعددت الشروط وكان الجزاء واحدا فيلزم منه اجتماع وجوبات متعددة في شيء واحد، وحيث انه محال فقد يتصرف في الجملة الشرطية باحد امور:

1- الالتزام بعدم افادة الجملة الشرطية في هذا الحال لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل افادتها لمجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، فيجتمع مع حدوث الجزاء قبل ذلك بالشرط السابق، فلايثبت الا وجوب واحد، وهذا هو التداخل في الاسباب.

2- الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، وان كانت متصادقة على واحد خارجا، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط إلا أنه يجتزء باتيان واحدٍ، لكونه مصداقا لتلك الحقائق، كما في "أكرم هاشميا" و"أضف عالما" فانه لو أكرم العالم الهاشمي بالضيافة يصدق أنه امتثلهما ولامحالة يسقط كلا الأمرين، وهذا هو التداخل في المسببات.

3- الالتزام بكون الشرط الثاني موجبا لحدوث تأكد الوجوب السابق.

ثم ذكر أن الالتزام بأيّ واحد من هذه الامور الثلاثة رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

ولكن يوجد طريق رابع لايلزم منه أيّ تصرف في ظهور الجملة، وهو الالتزام بوجوب فرد من الطبيعة لكل شرط غير ما وجب بالشرط الآخر فيكون متعلق الوجوب الذي يحدث عند حدوث الشرط الثاني هو ايجاد تلك الطبيعة مرة أخرى، وهذا هو عدم التداخل في الاسباب والمسببات.

**إن قلت:** هذا الطريق ايضا خلاف الظاهر، لان مقتضى الاطلاق هو تعلق الوجوب بايجاد الطبيعة، وحمله على ارادة ايجادها مرة أخرى خلاف الاطلاق.

**قلت:** ان ظهور الإطلاق فيما ذكر يكون معلقا على عدم البيان، وظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء بحدوث الشرط بيان لما هو المراد من الإطلاق، فلايبقى ظهور للجزاء في كون متعلق الوجوب هو ايجاد الطبيعة، مع ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فلايلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

ثم ذكر في تعليقته على الكفاية أنه انما يتم على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان المتصل والمنفصل معا، وأما بناء على ما اخترناه من كونه معلقا على عدم البيان المتصل فقط، فيكون التعارض بين الظهورين، لكن لااشكال في أن العرف بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية لايكاد يشك في تقديم ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط على ظهور الجزاء في كون متعلق الوجوب هو ايجاد الطبيعة لاايجاد فرد آخر منها، فيكون كما لو جمع في الخطاب بين القضيتين الشرطيتين([[396]](#footnote-397)).

اقول: الانصاف عدم ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فانه لايظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت مسّ الميت، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر.

نعم لااشكال في ظهور خطاب الأمر في الانحلال بلحاظ افراد موضوعه، ولكنه يختص بما اذا كان الحكم الثابت للمتعلق يُرى وصفا من اوصاف الموضوع عرفا كما في مثال اكرم العالم، حيث يكون مآله الى ان العالم واجب الإكرام، وحينئذ فكما ينحلّ الوصف التكويني للطبيعة بعدد افرادها ففي قولنا الانسان ضاحك يكون كل فرد من افراد الانسان ضاحكا، فكذلك ينحلّ قولنا العالم واجب الاكرام الى جميع افراد العالم، فكلّ فرد من افراد العالم يكون متصفا بكونه واجب الاكرام.

واما اذا لم‌يكن ظاهر الخطاب كون الوجوب الثابت للمتعلق وصفا من اوصاف الموضوع فلايكون الانحلال فيه واضحا، فانه لو قال المولى: اذا مسست ميتا فاغتسل، لايكون ظاهره كون وجوب الغسل وصفا لمسّ الميت وكذا لو قال "من مسّ ميّتا فليغتسل" فلايظهر منه كون مسّ الميت سببا لوجوب الغسل، وانما ظاهره ان من مسّ ميتا يكون متصفا بانه يجب عليه الغسل، وهذا وان كان منحلا بانحلال افراد من مسّ ميتا، ولكنه بلحاظ كلّ فرد من افراد من مسّ ميتا لايظهر منه الا اكثر من ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل في حقه وان تحقق منه مسّ الميت اكثر من مرّة، مالم يتخلّل غسل في البين.

فتحصل مما ذكرناه أن الظاهر في مسألة التداخل في الاسباب هو التفصيل بين الاحكام المترتبة على موضوعاتها من باب المجازاة([[397]](#footnote-398)) فنلتزم بعدم التداخل وبين غيرها فنلتزم بعدم التداخل، من دون فرق في ذلك بين كون الجملة شرطية او حملية**.**

### مقتضى الاصل الاولي بالنسبة الى تداخل المسببات

المرحلة الثانية: في مقتضى الاصل الاولي بالنسبة الى تداخل المسببات، وهذا بعد الفراغ عن أصالة عدم تداخل الاسباب أي كون كل شرط سببا لوجوب مستقل، فان قلنا باقتضاء تعدد الوجوب لتعدد متعلقهما فلامحالة يكون مقتضى الاصل الاولي عدم التداخل في المسببات ولزوم الاتيان بالطبيعة مرتين.

ولكن مر سابقا عدم اقتضاء تعدد الوجوب لكون متعلق كل واحد منهما ايجاد فرد من الطبيعة غير الفرد الذي تعلق به الوجوب الآخر، ما لم‌تكن قرينة في البين كما في موارد المجازاة على الفعل ونحوها، وعليه فيكون مقتضى الاصل الاولي لولا القرينة تداخل الاسباب ومع غمض العين عنه فلا اقل من كون مقتضاه تداخل المسببات.

ولايخفى أن التداخل بناء على ثبوته يكون بنحو العزيمة لاالرخصة، بمعنى أن ما ينطبق عليه عنوان متعلق الجزاء في كلا الخطابين يكون مسقطا لهما معا، وهذا كما لو امره المولى أن يكرم عالما، وامره ايضا أن يكرم هاشميا، فلو اكرم عالما هاشميا سقط كلا الوجوبين، نعم يمكنه أن يكرم عالما غير هاشمي او هاشميا غير عالم فلايكون مجزءا الا عن احد الأمرين كما هو واضح، وأما اذا أكرم عالما هاشميا فسقوط كلا الوجوبين على نحو العزيمة، وقد ذكر السيد الامام أنه اذا كان الواجب تعبديا ولم‌يقصد باكرامه العالم الهاشمي امتثال كلا الامرين فلايكون مجزءا عما لم‌يقصد امتثاله([[398]](#footnote-399))، وفيه أنه لايعتبر قصد امتثال الأمر في تحقق قصد القربة، لعدم دليل عليه، بل يكفي في قصد القربة صدور العمل بداع الهي، والبناء النفساني على اتيان العمل به لاجل المولى، والمفروض تحقق ذلك في المقام.

ثم انه حكي عن فخر المحققين "ره" أنه ان كانت الأسباب الشرعية معرفات فيلتزم بالتداخل، لامكان وجود معرفين على امر واحد، بأن يكون لسبب واحد لوازم عديدة كلّ واحد منها يكشف عن وجود ما هو السبب في الواقع، وان كانت مؤثرات فيلتزم بعدم التداخل، والمراد بالمعرف إما معرف الحكم، كما صرح به المحقق النائيني "قده" وإما معرف الشرط الحقيقي، كما صرح به صاحب الكفاية.

وكيف كان فيرد عليه أولا: ان دعوى كون العلل الشرعية معرفات، خلاف ظاهر الخطابات، مثل ما دل على أن المحرم اذا ارتكب محرمات الاحرام فعليه الكفارة، وأن من أفطر في نهار شهر رمضان عليه الكفارة، او ما ورد في اسباب الخيار او الحد، وما شابه ذلك.

نعم قد يوجد في الشرعيات ما علم كونه معرّفا، كالبينة و اليد و الإقرار و نظائرها من الأمارات التي اعتبرها الشارع كواشف عن الحكم الشرعي الواقعي.

**وثانيا**: ان هذه الدعوى في المقام غير مجدية، لجريان نكتة عدم التداخل في الاسباب، وهي أن ظاهر القضية الشرطية كون كل سبب معرفا فعليا، ولاريب أن المعرّف الفعلي سبب لحصول التعريف، ووجود المعرّف في الذهن، فتعدده يستلزم تعدّد المعرَّف، فيجب أن يكون السبب المستكشف بالمعرِّف الثاني مغايرا لما استكشف بالمعرِّف الأول.

### فروع فقهية

ثم انه ينبغي الكلام حول فروع فقهية جرى البحث عن التداخل فيها

### 1- التداخل في اسباب الوضوء

**الفرع الاول:** لو صدر من المكلف سببان للحدث كما لو نام وبال لم‌يجب الا وضوء واحد، وهذا مما لااشكال فيه فقهيا، الا أن الكلام في وجهه الصناعي.

فقد ذكر المحقق النائيني "قده" في وجهه أن الذي يوجب الوضوء هو الحدث، والحدث غير قابل للتعدد، واول ما يوجد من تلك الاسباب هو الذي يوجب الحدث، وعليه فمنشأ التداخل في باب الوضوء عدم قابلية الشرط للتعدد وان تعددت أسباب الشرط.

واورد عليه بعض الاعلام "قده" بأن ادعاء عدم قابلية الحدث للتعدد ان كان لاجل حكم العقل كما هو ظاهر كلامه، ففيه أن الحدث من الأمور الاعتبارية فلا محذور في تعدده، كما قيل به في انواع الحدث الأكبر، وان كان لأجل استفادته من النصوص والأدلة، فهو امر لانسلمه، إذ لاظهور للروايات في نفي قابلية الحدث للتعدد.

ثم ذكر أن منشأ التداخل في اسباب الوضوء هو أن المستفاد من الروايات أن الوضوء اما طهارة او سبب لها، وحيث توجب تلك الاسباب انتقاض الطهارة فيحتاج المكلف الى الوضوء لتحصيل الطهارة، ومن الواضح أن انتقاض الطهارة غير قابل للتعدد والتكرر، ولم‌يرد في الروايات أن البول والنوم ونحوهما اسباب وجوب الوضوء، حتى يتكلم عن مفاده، فان التعبير بأنه "اذا بلت فتوضأ" انما ورد في كلام الفقهاء.

اقول: انه وان لم‌يرد في الروايات مثل التعبير بأنه اذا بلت فتوضأ ، لكن ورد نظيره فيها، ففي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال لا يوجب الوضوء إلا من غائط أو بول‏([[399]](#footnote-400))، الا أن المهم أن ظاهر تلك الروايات الارشاد الى انتقاض الطهارة، فلامعنى لتكرر انتقاض طهارة واحدة.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن منشأ التداخل هو أن هذه الخطابات ارشادية لكونها ارشادا الى شرطية الوضوء، وتختص أصالة عدم التداخل بالاوامر المولوية، ولاتجري في الاوامر الارشادية، لان القول بعدم التداخل نتيجة استحالة تعلق بعثين نحو فعل واحد، وحيث أن مقتضى كون كل شرط سببا مستقلا للبعث أنه اذا وجد شرطان فيوجد بعثان، فيكون ذلك قرينة على أن متعلق كل واحد من البعثين فرد من الطبيعة غير الفرد الذي تعلق به البعث الآخر، بينما أنه لايوجد بعث في الخطابات الارشادية، فان الارشاد في الحقيقة إخبار، ولامانع من الاخبار عن شيء واحد مرتين.

ثم انه لو نوى المحدث الوضوء لرفع الحدث الناشئ من البول مثلا، ونوى عدم رفع الحدث الناشئ من النوم مثلا، فالظاهر عدم تأثيره بعد عدم اخلاله بما هو الواجب من قصد الوضوء وكذا قصد القربة، نعم لو فرض تشريعه وضوء خاصا، وهو الوضوء الرافع لبعض الاحداث دون بعض، وقصد الاتيان بهذا الوضوء التشريعي اوقصد امتثال الأمر الذي شرَّعه في الدين، فمن الواضح بطلانه.

### 2- تداخل الاغسال

الفرع الثاني: تداخل الاغسال، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يقع الكلام فيه تارة على مقتضى القاعدة، وأخرى على وفق النص الخاص.

أما مقتضى القاعدة فقد ذكر خمس موارد، وحكم بالتداخل في ثلاثة منها:

**المورد الأول:** الاغسال الواجبة، لأن اوامرها ارشاد الى شرطيتها في الصلاة ونحوها، وليست اوامر مولوية، وقد مر أن اصالة عدم التداخل تختص بالاوامر المولوية، ولاتجري في الاوامر الارشادية، فكل من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" وقوله "اذا اجنبت فاغتسل" ارشاد الى شرطية الغسل في الصلاة، وان تعدد سبب هذا الاشتراط من جنابة ومس ميت ونحوهما، كما هو الحال في الوضوء لتعدد أسبابه من النوم والبول ونحوهما، وحيث إنّ المأمور به في الجميع واحد، وهو طبيعة الغسل لاالغسل المقيّد بالجنابة أو بمس الميت، لأنهما أسباب الأمر بالطبيعة، فلو أتى بالغسل للجنابة مثلا غافلا عن بقية الأسباب حصل به الامتثال، فحال الغسل حينئذ حال الوضوء فيما إذا نام وبال ثمّ توضأ مقدمة للصلاة مع الغفلة عن نومه، ولايتوهم وجوب الوضوء حينئذ ثانياً من جهة النوم.

**المورد الثاني:** الغسل الواجب والمستحب، كما في غسل الجنابة مع غسل الزيارة، فإنّ القاعدة تقتضي فيه التداخل، لأنّ الأمر في الغسل الواجب إرشاد إلى شرطيّته للصلاة، ولامانع من اجتماع مثله مع الطلب الاستحبابي المولوي، فلو أتى بغسل واحد كفى عنهما.

**المورد الثالث:** الأغسال المستحبّة التي تكون النسبة بين الغسلين عموماً من وجه، كغسل الجمعة وغسل الإحرام، فإنه يمكن الاغتسال للجمعة دون الإحرام، كما إذا كان اليوم جمعة ولم‌يكن المكلّف قاصداً للإحرام، وقد يمكن الاغتسال للإحرام دون الجمعة، كما إذا أحرم ولم‌يكن اليوم جمعة، وقد يتمكن من كليهما كما إذا أحرم يوم الجمعة، وحيث إنّ المتعلقين متغايران في أنفسهما فلامانع من تعدّد الأمر، والقاعدة حينئذ تقتضي التداخل في مورد اجتماعهما، لإطلاق كلّ من الأمرين، فلو اغتسل للجمعة أو للإحرام كفى عن الآخر حتى مع الغفلة عنه.

**المورد الرابع:** الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين هي العموم والخصوص المطلق، كغسل الجمعة وغسل الجنابة([[400]](#footnote-401))، فأن المأمور به في غسل الجنابة مثلًا طبيعي الغسل كما عرفت، وفي غسل الجمعة هو الغسل المقيَّد بكونه في يوم الجمعة.

والوجه في اقتضاء القاعدة عدم التداخل في هذا القسم استحالة تعلق بعثين بشي‏ء واحد، فلامناص حينئذ من تقيّد متعلق كلّ منهما بفردٍ غير الفرد الذي تعلق به الأمر الآخر، وعليه فمقتضى القاعدة هو أنه لابد في امتثال الأمر بغسل الجمعة من تكرار الغسل.

**المورد الخامس:** أن تكون النسبة بين الغسلين التساوي، كما في الغسل‏ للزيارة أو الغسل لرؤية المصلوب أو الغسل لمسّ الميت بعد تغسيله فإن الطبيعة المتعلقة للامر فيها واحدة، وانما تكون الزيارة ونحوها اسبابا للامر بالطبيعة، فتكون مقتضى القاعدة فيها عند اجتماع الاسباب هي عدم التداخل.

كل ذلك على مقتضى القاعدة، وأما مقتضى النص فهو كفاية غسل واحد عن بقية الاغسال، لما ورد في صحيحة زرارة قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزّيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد، قال: ثم قال: وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها([[401]](#footnote-402))، وهذه الرّواية لو كنّا نحن وصدرها لكان من المحتمل أن تكون قول زرارة نفسه، لكن جملة "قال ثمّ قال" الواقعة في ذيلها ظاهرة في أنّ زرارة يرويها عن شخص آخر، وبما أن المضمِر هو زرارة فلابد وأن يكون ذلك الشخص هو الإمام (عليه‌السلام) كما صرّح به في سائر الروايات وان لم‌تكن معتبرة.

ومقتضى اطلاقها هو التداخل مطلقا، ولو كانت الاغسال مستحبّة أو كان بعضها مستحبّاً وبعضها واجباً، فان كلمة الحقوق تشمل المستحبات، مضافا الى تطبيقها في الصحيحة عليها صراحة([[402]](#footnote-403)).

وقد ذكر في المنهاج أنه لو اجتمعت أسباب للغسل أجزأ غسل واحد بقصد الجميع، وكذا لو قصد الجنابة فقط، بل الأقوى ذلك أيضا إذا قصد منها واحدا غير الجنابة، ولو قصد الغسل قربة من دون نية الجميع ولا واحد بعينه فالظاهر البطلان، إلا أن يرجع ذلك إلى نية الجميع إجمالا([[403]](#footnote-404)).

‏والوجه في عدم اكتفاءه بغسل واحد من دون قصد أية خصوصية، هو أنه استفاد من التعبير عن الاغسال في صحيحة زرارة بالحقوق كونها حقائق مختلفة([[404]](#footnote-405))، ولم‌يستظهر منها اجزاء غسل واحد من دون نية خصوصية، ولولا هذا النص فقد ذكر ان مقتضى القاعدة عدم كون الخصوصيات في الغسل قصدية وانما هي اسباب كاسباب الوضوء.

اقول: الظاهر أن مقتضى القاعدة هو التداخل في جميع الاقسام الخمسة التي ذكرها السيد الخوئي "قده" أما القسم الاول وهو الاغسال الواجبة، فليس وجه التداخل فيه ما ذكره من نكتة أصالة عدم التداخل تختص بالاوامر المولوية، ولاتجري في الخطابات الارشادية، فانه ان اريد منه ماهو ظاهره من التداخل في الاسباب، فالجواب عنه ان نكتة عدم التداخل في الاسباب محفوظة في الخطابات الارشادية ايضا، وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فظاهر قوله "ان اصاب ثوبك دم فاغسله" هو حدوث نجاسة في الثوب بحدوث ملاقاته للدم، كما أن ظاهر قوله "ان اصاب ثوبك مني فاغسله" هو حدوث نجاسة أخرى في الثوب بحدوث ملاقاته للمني، فلابد عند اجتماعهما من حدوث نجاستين في الثوب.

وان اريد التداخل في المسببات فقد يقبل ذلك لما ذكره السيد الصدر "قده" من أن نكتة عدم التداخل في المسببات في الاوامر المولوية لما كانت استحالة تعلق طلبين بمتعلق واحد، فيكشف تعدد الطلب عن تعدد المتعلق، فهذه النكتة لاتجري في الخطابات الارشادية، حيث يمكن أن يكون غسل واحد مطهرا لكلتا النجاستين([[405]](#footnote-406))، ولكنه لايتم باطلاقه، مثال ذلك أنه انه لو ورد في خطاب "ان ربحت في المكسب شيئا فخمسه للامام" وورد ايضا "ان اخرجت معدنا فخمسه للامام" فلو اتخذ شخص استخراج المعدن مكسبا له، فان قلنا بكون الاصل في الخطابات الارشادية التداخل في الاسباب فيكون الخطابان ارشادا الى شيء واحد وهو كون خمسه للامام، كما ذكره بعض الاعلام في بحوثه في الخمس([[406]](#footnote-407))، وان قلنا بعدم التداخل في الاسباب فيثبت ملكيتان للامام، ومن الواضح ان تعدد الملكية يقتضي تعدد المملوك.

وهكذا في المقام لو ثبتت شرطيتان للغسل فلابد من تعدد الشرط والا كان لغوا.

هذا والصحيح هو ما مر من انكار اصالة عدم التداخل مطلقا الا في الاحكام التي تكون من باب المجازاة اثابة كانت او عقوبة، مثل ما لو قال المولى "من انشأ شعرا عربيا فله مأة درهم" و"من انشأ شعرا فقهيا فله مأة درهم"، فلو انشأ شخص شعرا واحدا عربيا وفقهيا او انشأ شعرين احدهما عربي والآخر فقهي فلاشك في ان العرف يراه مستحقا لمأتي درهم، وكذلك لو قال المولي "من ظاهر فعليه الف درهم" و"من افطر فعليه الف درهم" فلايشك العرف في أنه لو ظاهر وافطر معا فتتعدد الكفارة، مع ان هذه الخطابات ليست تكليفية.

نعم التداخل في القسم الثاني وهو الغسل الواجب والمستحب فيما لو كان وجوب الغسل الواجب شرطيا واضح، حيث لا مانع من اجتماع الوجوب الشرطي و الاستحباب او الوجوب النفسي في فعل واحد مثل ان صلاة الظهر واجبة نفسية و في نفس الواجب واجبة شرطية لاشتراط صحة صلاة العصر بسبقها.

وأما ما ذكره في القسم الثالث فاختلافه عن القسم الخامس يتوقف على أن لايكون متعلق الأمر هو الغسل، بأن يكون يوم الجمعة او قصد الاحرام سببا لتعلق الأمر بالغسل، فلابد أن يفرض كون متعلق الأمر في غسل الاحرام الغسل الذي يكون بقصد الاحرام او الغسل الذي يتعقبه الاحرام، ومتعلق الأمر بغسل الجمعة هو الغسل بقصد غسل الجمعة او الغسل الذي يؤتى به في يوم الجمعة، فيكون من قبيل الأمر باكرام عالم عادل، والامر باكرام عالم هاشمي، حيث يكون اجزاء اكرام عالم عادل هاشمي عن الامرين على القاعدة، ولابأس بما افاده.

أما القسم الرابع فوجه كون مقتضى القاعدة التداخل فيه ايضا هو ما مر في محله من أنه لامانع من تعلق امر بالمطلق وامر بالمقيد، خاصة في المستحبات، فاذا اتى المكلف بالمقيد فقد امتثل كلا الامرين، وان اتي بفرد آخر من المطلق فقد امتثله وبقي عليه امتثال الأمر بالمقيد.

وأما القسم الخامس فوجه التداخل فيه ينحصر ايضا فيما مر من انكار أصالة عدم التداخل.

على أن ما ذكره من مثال غسل الزيارة ونحوه من الاغسال الفعلية غير صحيح لتقومها عرفا بقصد ذلك الفعل، فليست الزيارة سببا لتعلق الأمر بذات الغسل، فالصحيح هو كون مقتضى القاعدة التداخل مطلقا، نعم الغسل الذي ثبت كون خصوصيته محتاجة الى القصد فلابد من قصدها ولو اجمالا، كما قد يستظهر مما ورد من استحباب قضاء غسل الجمعة يوم السبت على من فاته يوم الجمعة، او استحباب تقديمه يوم الخميس لمن خاف قلة الماء، كونه عنوانا قصديا حتى اذا اتى به يوم الجمعة.

ولو ثبت كون الخصوصية في غسلين قصدية، فيكون اجزاء غسل واحد بنيتهما معا في غاية الوضوح، فيكون نظير ما لو امر باكرام عالم عادل واكرام عالم هاشمي، فاكرم عالما عادلا هاشميا، فيكون امتثالا لكلا الامرين.

هذا كله على مقتضى القاعدة، وأما بالنظر الى النصوص الخاصة فالمهم منها صحيحة زرارة، وليس الوجه في ظهورها في عدم كونها قول زرارة نفسه جملة "قال: ثم قال" اذ لعل المراد منه أنه قال حريز: قال زرارة، بل وجهه حصول الوثوق بذلك من جهة بُعد كونه اجتهاد زرارة نفسه، ورواية الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما (عليهماالسلام) ، وان لم‌يثبت وثاقة علي بن السندي، ورواية ابن إدريس في آخر السرائر ايضا عن كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام)، وان اشكل عليه بأن طريق ابن ادريس الى كتاب حريز مجهول، على أن المختار عدم تمامية هذا الاشكال[[407]](#footnote-408).

وكيف كان فالكلام فيها من جهتين:

**الجهة الاولى**: يوجد بالنسبة الى استفادة عدم لزوم قصد جميع الاغسال من صحيحة زرارة عدة احتمالات:

**الاحتمال الاول**: اطلاقها لفرض الاتيان بغسل واحد ولو لم‌ينو أية خصوصية من تلك الاغسال حتى اجمالا، كما لو تخيل أن عليه غسل الجنابة فقصدها ثم تبين أنه لم‌يكن جنبا وانما كان عليه اغسال أخرى.

**الاحتمال الثاني**: اطلاقها لفرض قصد خصوصية من تلك الاغسال، ولكن لاتشمل فرض ما لم‌يقصد أية خصوصية ولو اجمالا، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ‌ظله" مع اختلاف يسير بينهم وهو أنه اذا لم‌يقصد أية خصوصية فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يبطل غسله، ولكن ذكر شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ‌ظله" هو كون قصد القربة مساوقة لقصد جميع الخصوصيات اجمالا.

**الاحتمال الثالث**: عدم ظهورها في أكثر من اجزاء الاتيان باغتسال واحد خارجا عن الجميع، من دون نظر الى كيفية النية، فيكون مقتضى القاعدة نية الجميع ولو اجمالا، وهذا ما ذهب اليه جماعة منهم المحقق الهمداني "قده" فذكر أنه ليس للرواية إطلاق أحوالي يتمسك به لإثبات العموم، لأنها مسوقة لبيان كفاية الغسل الواحد عن المتعدد، وأمّا كفايته مطلقا أو في الجملة فلاتعرّض لها فيها على ما يشهد به سياقها، هذا مع أن مجرد احتمال عدم كون هذه الجهة ملحوظة للمتكلّم يمنع من التمسك بالإطلاق، لأنّ التمسك به مشروط بإحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم وعدم كونه مسوقا لبيان حكم آخر، وهو غير معلوم لو لم‌ندع خلافه، مضافا إلى ما في نفس الرواية مما ينافي إطلاقها، حيث ورد فيها "يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها...فان ظاهره لزوم قصد كون الغسل بقصد الجنابة والاحرام([[408]](#footnote-409))، ولايخلو ما ذكره من وجه لعدم احراز ظهور الصحيحة في أكثر من النظر الى عدم الحاجة الى تكرار الغسل خارجا، وقد اختار ذلك السيد الامام "قده"، وانما التزم باجزاء غسل الجنابة عن سائر الاغسال ولو مع عدم قصدها استنادا الى مرسلة جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليهماالسلام) أنه قال إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم([[409]](#footnote-410))، والرواية وان كانت مرسلة الا أن المشهور قد افتوا بمضمونها، فبناء على جبر ضعف السند بعمل المشهور كما عليه السيد الامام "قده" او بناء على الاعتماد بروايات اصحاب الاجماع لقول الكشي "أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه، ومنهم جميل بن دراج" فالرواية معتبرة، ولكن حيث لانقبل أيّا من الوجهين فالرواية ضعيفة.

فنرجع الى مقتضى القاعدة، وقد مر أن مقتضى القاعدة عدم الحاجة الى قصد خصوصية، فضلا عن قصد الجميع، نعم لو قام الدليل على كون الخصوصية قصدية كما لعله كذلك في غسل الجمعة فحينئذ فلابد من قصدها ولو اجمالا.

وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام‌ظله" من اجزاء قصد البعض عن سائر الاغسال الا في غسل الجمعة، حيث يكون الاحتياط اللزومي عدم اجزاء قصد غسل آخر عنه، ما لم‌يقصده ولو اجمالا([[410]](#footnote-411))، فلم‌يفهم وجهه، فانه حتى لو استظهرنا من الادلة كون خصوصية غسل الجمعة قصدية كما سبق بيانه، فمع ذلك فالمفروض أنه اختار في صحيحة زرارة اقتضاءها لإجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال، فانه لو كان مختاره عدم ظهورها في أكثر من اجزاء الاتيان باغتسال واحد خارجا عن الجميع، كان يجب أن يفتي بلزوم قصد الجميع مع أنه افتى باجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال، وليس وجهه أنه لايرى خصوصية الاغسال قصدية([[411]](#footnote-412))، لأنه علل صحة غسل واحد بقصد القربة مع دون قصد الجميع او قصد غسل معين بأن مرجعه الى قصد الجميع اجمالا.

هذا وقد استثنى عن اجزاء غسل واحد بنية الجميع الأغسال المأمور بها بسبب ارتكاب بعض الأفعال -كمس الميت بعد تغسيله- مع تعدد السبب نوعاً، حيث احتاط فيها وجوبا بعدم التداخل والحاجة الى تكرار الغسل، ولم‌يعرف وجه هذا الاحتياط بعد شمول صحيحة زرارة باطلاقها لهذا الفرض.

نعم ما افتى به في تعليقة العروة في الاغسال الفعلية أي التي تكون مأمورا بها لأجل الدخول في مكان خاص كالحرمين، او للاتيان بفعل خاص كالاحرام، من لزوم قصد الفعل الخاص([[412]](#footnote-413))، فمما لاينبغي الاشكال فيه، لعدم فعلية الأمر بذلك الغسل بل وعدم صدق ذلك الغسل الا عند قصد ذلك الفعل الخاص.

**الجهة الثانية**: وقع الكلام في دلالة التعبير بالحقوق في صحيحة زرارة على كون الاغسال حقائق متباينة بحيث لولم تدل الصحيحة على اجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال لزم قصد الجميع، والانصاف أنه لايقتضى كون الاغسال حقائق متباينة بل لعل منشأ هذا التعبير هو تعدد خطابات الاوامر بالغسل بتعدد الاسباب، نعم لو لم‌تكن الاغسال حقائق متباينة، بل كان الغسل حقيقة واحدة، فلايعقل بناء على رأي المشهور تعلق أكثر من امر واحد به وان تعددت الاسباب.

### 3- تداخل نافلة المغرب والغفيلة

**الفرع الثالث:** ذكر جمع من الاعلام في نافلة المغرب وصلاة الغفيلة، أنه يمكن أن يقصد بصلاة ركعتين كونها نافلة المغرب وصلاة الغفلية، فيكون التداخل فيه على القاعدة كما في امتثال الأمر باكرام عالم والامر باكرام هاشمي باكرام عالم هاشمي، بل حيث أشكل جماعة منهم السيد الخوئي "قده" في استحباب صلاة الغفيلة في قبال نافلة المغرب، فذكروا أن الاولى الاتيان بها بعنوان نافلة المغرب([[413]](#footnote-414)).

وقد يستشكل في ذلك بما ذكره بعض الاعلام "قده" من جهة ما قرر من اعتبار امر واقعي قصدي في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجبا لتباينهما حقيقة، وكون أحدهما غير الآخر، وانه لاطريق إلى قصده الا بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاصّ كعنوان الظهر أو العصر، ولولاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح وصلاتها وبين صلاة الظهر والعصر وهكذا.

فإذا ثبت اعتبار العنوان القصدي في نافلة المغرب لتمتاز عما يشاكلها كالصلاة القضائية، وثبت اعتباره في الغفيلة أيضا، فمن الممكن ان يكون العنوانان القصديان متباينين واقعا بحيث لايمكن قصدهما بعمل واحد، نظير عدم إمكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر، ونظير قصد التعظيم والإهانة بقيام واحد، ومع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الإتيان بعمل واحد بقصدهما معا، فقاعدة الاشتغال محكمة، ولارافع لهذا الاحتمال، نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الأمرين رجاء وهو غير التداخل([[414]](#footnote-415)).

وفيه أن مجرد احتمال اعتبار كون احديهما بشرط لا عن قصد الأخرى لايمنع من الاجتزاء بصلاة واحدة بقصدهما، بعد كونه مشمولا للاطلاقات وموافقا لاصل البراءة عن مانعية هذا القصد، ان التزمنا بجريان اصل البراءة عن الجزء او الشرط او المانع المشكوك في المستحبات او فرضنا وجوبها بالعرض بنذر وشبهه، ومن هذا القبيل ما اذا امر بتعظيم زيد وامر ايضا بتعظيم عمرو، وقام بقصد تعظيمهما، نعم لو استفيد من الادلة لزوم تعددهما خارجا كما في نافلة الفجر وفريضة الفجر او صلاة الظهر والعصر فلاكلام، ولكن الظاهر عدم قرينة على ذلك في نافلة المغرب وصلاة الغفيلة.

### 4- عدم التداخل في سجود السهو عند تعدد موجبه

الفرع الرابع: لو اتى بعدة من موجبات سجود السهو في الصلاة فافتوا بلزوم تكرار سجود السهو استنادا الى اصالة عدم التداخل، فذكر في الجواهر: إنّ الأصحّ عدم التداخل إذا تعدّد السبب اختلف الجنس أو اتّحد، الّذي هو خيرة التحرير والتذكرة والذكرى والدروس والبيان والموجز وحاشية الألفيّة للكركيّ وعن غيرها، خلافاً لما عن ظاهر المبسوط في أوّل كلامه من التداخل مطلقاً، واختاره في الذخيرة والكفاية، ولما عن السرائر من التداخل في متّحد الجنس دون مختلف الجنس([[415]](#footnote-416)).

ولايخفى أننا وان اخترنا اصالة التداخل، لكن في الاحكام المجازاتية استظهرنا أن لكل فرد من السبب جزاء مستقل، وسجود السهو نحو من العقوبة وارغام لأنف الشيطان بلحاظ ما اوجب من النسيان، ويؤيد ذلك ما ورد في مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان‏([[416]](#footnote-417))، فان ظاهر قوله في كل زيادة او نقصان هو الانحلال بلحاظ افراد الزيادة والنقصان، الا أن الرواية ضعيفة لا لارسالها، لاعتمادنا على مراسيل ابن ابي عمير، بل لعدم ثبوت وثاقة سفيان بن السمط، لعدم احراز ظهور شهادة الشيخ الطوسي "ره" من ان ابن عمير لايروي ولايرسل الا عن ثقة لما روى عنه ابن عمير بواسطة.

5- تكرار سجود التلاوة عند تكرر سببه

**الفرع الخامس**: افتى المشهور بتكرار سجود التلاوة عند تكرر سببه، وهذه الفتوى وان كانت مستندة في بعض الكلمات الى قاعدة اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، لكن يمكن الاستناد في ذلك الى صحيحة محمد‌بن‌مسلم عن ابي جعفر عليه‌السلام سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه أن يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه أيضا أن يسجد([[417]](#footnote-418))، فان ظاهرها لزوم تكرار السجود مع تعاقب السبب ولو لم‌يتخلل سجود في الأثناء.

نعم لو تحقق سببان في زمان واحد كما لو قرأ آية السجود بنفسه واستمع الى قراءة شخص آخر في نفس الوقت فلايظهر من هذه الصحيحة وجوب سجودين عليه، ولعله لأجل ذلك ذكر السيد الإمام "قده" أنه يتكرر السجود بتكرّر السبب مع التعاقب وتخلّل السجود قطعا، وهو مع التعاقب بلاتخلّله لايخلو من قوة، ومع عدم التعاقب لايبعد عدمه([[418]](#footnote-419))، هذا وأما انه لو بنينا على أصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات فتكون نتيجته تكرار السجود مطلقا بتكرر سببه لكن لو استمع الى قراءات متعددة لآية السجود في زمان واحد فالظاهر انه لايصدق عليه تكرار السبب، حيث انه استماع واحد وان كان المستمع اليه اكثر من قراءة.

### 6- تكرر صلاة الآيات بتعدد الاسباب

الفرع السادس: استند المشهور في الفتوى بتكرر صلاة الآيات عند تكرر سببها مطلقا الى قاعدة عدم تداخل الاسباب والمسببات، ونحن وان انكرنا هذه القاعدة، لكن يمكن الاستدلال على هذا الحكم الفقهي بصحيحة زرارة ومحمد‌بن‌مسلم قالا قلنا لأبي جعفر عليه‌السلام هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلى لها، فقال: كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصلّ له صلاة الكسوف حتى يسكن([[419]](#footnote-420))، والتعبير بقوله "فصلّ له" يكون ظاهرا في الانحلال، فتتعدد صلاة الآيات بتعدد سببها، ولكنها بقرينة قوله "حتى يسكن" انما تدل على خصوص وجوب صلاة الآيات لما قبل زوال السبب.

### 7- اجزاء طواف نساء واحد عن اكثر من عمرة او عن عمرة وحج

**الفرع السابع:** ذكر السيد الامام "قده" انه لو اتى شخص بأكثر من عمرة وبقي عليه طواف النساء لجميعها او اتى بحج افراد او تمتع ثم اتى قبل طواف النساء للحج بعمرة مفردة أنه يكفي طواف نساء واحد عن الجميع، فيقال حينئذ انه بناء على كون طواف النساء جزءا من الحج او العمرة (كما اختاره بعض الاجلاء "دام‌ظله" ولذا اوجب الاتيان بطواف النساء في الحج قبل انقضاء موسم الحج أي شهر ذي الحجة، بتقريب ان الظاهر الاولي كونه جزءا من نسك الحج والعمرة، وما ورد في صحيحة معاوية بن عمار في حج القران من أن فيه طوافا بعد الحج وهو طواف النساء([[420]](#footnote-421))، يمكن أن يكون بلحاظ تقابله مع طواف الفريضة في حج القران حيث يكون قبل الحج أي قبل الموقفين، وعلى فرض تسليم دلالتها على كون طواف النساء في الحج خارجا عن الحج، فلاموجب للالتزام بخروجه عن العمرة المفردة) فمن الواضح أن ظاهر الجزئية عدم التداخل، وأما بناء على كونه واجبا مستقلا فيقال بأن ما ذكره لايتلائم مع مبناه الموافق للمشهور من أصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، ولو شك في التداخل وعدمه فمقتضى الاصل العملي وان كان هو البراءة عن وجوب تكرار طواف النساء تكليفا، لكن ما لم‌يكرره فمقتضى الاستصحاب هو بقاء حرمة النساء عليه الا اذا قلنا بظهور مثل قوله تعالى "الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين" في نفي حرمة الاستمتاع بالزوجه حتى بلحاظ هذه العناوين الثانوية فيكون هو المرجع، الا أن الظهور مشكل فيجري استصحاب الحرمة بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، نعم بناء على المختار من عدم جريانه فالمرجع اصل البراءة.

الا أن المهم المنع من اصالة عدم التداخل خاصة مع كون دليل لزوم طواف النساء هو أن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء، وعلى القارن طواف النساء، ونحو ذلك وهذا ليس ظاهرا في سببية كل عمرة او حج لوجوب طواف النساء، بل لعل المعتمر او الحاج موضوعان لوجوب طواف النساء لحكمة حلية النساء بطواف نساء واحد، كما أنه يندرج فيما ذكره في البحوث من أنه اذا كان الجزاء جملة اسمية لم‌يكن ظاهرا في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فلايكون الاصل فيه عدم التداخل.

### 8- اجتماع سببين للارث

**الفرع الثامن:** ذكر الفقهاء أنه اذا اجتمع لوارث سببان للميراث فإن لم‌يمنع أحدهما الآخر([[421]](#footnote-422)) ورث بهما معا، كما لو مات الرجل وخلف زوجة هي بنت عمه، وكذا خلف ابن عم له، فلها ربع التركة لمكان زوجيتها، وتشارك ابن عم الميت في الباقي، وذكروا في وجهه انطباق سببين للارث المقتضي للارث بكلا السببين([[422]](#footnote-423))، وقد يتوهم كونه ناشئا عن قاعدة أصالة عدم التداخل، وعليه فمن ينكرها مطلقا، او ينكرها في الخطابات الارشادية والوضعية، كالسيد الخوئي "قده"، او ينكرها في فرض تحقق الشرطين دفعة واحدة (حيث انه بموت المورث يؤثر السببان دفعة واحدة) وفي فرض كون الجزاء جملة اسمية (حيث ان الجزاء ان له كذا من التركة) كالسيد الصدر "قده" فيقع في الاشكال في تخريج هذا الرأي الفقهي المتسالم عليه، وقد استدل له المحقق النراقي "قده"([[423]](#footnote-424)) بصحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل قال سألت ابا الحسن الرضا (عليه‌السلام) عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال اليها كلها([[424]](#footnote-425))، ولكنه لايدل على أكثر من الارث بالسبب الاقوى، وهو القرابة التي توجب ارث المال كله، وهو غير الارث بكلا السببين، ولنذكر لذلك مثالين:

1- ما اذا اتحد السببان في النوع كجد لأب هو جد لأم، كما لو تزوج شخص بنت عمه فولد لهما ولد، فمات هذا الولد، وكان وارثه جد ابيه الذي يكون جد امه ايضا، فان هذا الجد لو اجتمع مع زوجته ولنفرض أنها جدة أم الولد من دون أن تكون جدة ابيه، حيث أنها كانت زوجته الأخرى وقد ماتت، فهو يرث سهم الجد للاب وهو الثلثان، كما يشارك الجدة للام في الثلث الآخر، فيكون نصفه له، بينما أنه تداخل السهمان واستحق السهم الاعلى فقط، كان للجدة للام تمام الثلث.

2- ما اذا تعدد السببان في النوع، كما إذا تزوج أخو الشخص لأبيه بأخته لأمه فصار لهما ولد، فهذا الشخص بالنسبة إلى هذا الولد عم وخال، فلو مات الولد وكان وارثه هذا الشخص وخال آخر يكون مع امه مشتركا في الابوين، فلهذا الشخص الثلثان وهو سهم العم، ويشارك الخال الآخر في الثلث الباقي، بينما أنه على التداخل كان تمام الثلث الباقي للخال الآخر.

ويمكن الاستدلال على هذا الرأي الفقهي بأن المرتكز في اجتماع سببين للاستحقاق المالي هو تأثير كلا السببين، كما يرى ذلك في موارد الجعالة.

### التصريح ببعض مفهوم الجملة الشرطية هل يمنع من اطلاق مفهومها ام لا

**التنبيه السابع**: قد يذكر في الكلام جملة شرطية ثم يصرح ببعض مفهومها فهل يمنع ذلك من ظهورها في المفهوم بالنسبة الى الفرض غير المذكور، او أنه يرى الذيل تابعا للصدر وبيانا لبعض مفهومه، فيبقى مفهوم الصدر باطلاقه، مطلقا او فيه تفصيل؟، مثال ذلك ما ورد في رواية اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم‌يغسل حتى صلّى فليعد صلاته، وإن لم‌يكن رآه حتى صلّى فلا يعيد الصلاة([[425]](#footnote-426))، فوقع الكلام في أن حكم الدم المساوي للدرهم هل يكون مهملا في هذه الرواية، ام يكون مفهوم الصدر حجة بالنسبة اليه، فقد ذكر في المستمسك أن كون عدم ذكر المساوي لاجل إهمال بيان حكمه خلاف ظاهر الجواب عن السؤال، فيتعين استفادة حكمه من مفهوم الشرطية الأولى، دون مفهوم الشرطية الثانية، لانه إذا دار الأمر بين حمل الشرطية الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الاولى، وبين حمل الشرطية الأولى على كونها تصريحاً بمفهوم الثانية يتعين الاول، لأن ترتيب البيان على حسب ترتيب الذكر أولى من عكسه‏([[426]](#footnote-427)).

وقد ذكر السيد الامام "قده" في البحث حول رواية عبد اللَّه بن يحيى الكاهلي قال: قيل لأبي عبد اللَّه (عليه‌السلام): إنا ندخل على‏ أخ لنا في بيت أيتام، ومعه خادم لهم، فنقعد على‏ بساطهم، ونشرب من مائهم، ويخدمنا خادمهم، وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا، وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟، فقال‏: إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، وإن كان فيه ضرر فلا([[427]](#footnote-428)). أنه اذا لم‌يكن في دخوله ضرر ولانفع على الايتام فيستفاد من مفهوم الجملة الشرطيّة الأولى‏ عدم جوازه، وذكر الجملة الشرطية الثانية لبيان مصداق من المفهوم، ولعلّ ما ذكر جار في غير المقام أيضاً، فتحمل الشرطيّة الثانية على‏ بيان مصداق من مفهوم الاولى‏ في جميع الموارد إلّا فيما دلّ الدليل على‏ خلافه([[428]](#footnote-429)).

ولكن السيد الخوئي "قده" ذكر في ذيل الرواية الاولى أنها اما أن تكون مهملة لعدم تعرضها للمسألة أعني ما إذا كان الدم بقدر الدرهم لأنها قليلة الاتفاق والتكلم فيها مجرد بحث علمي، وإنما تعرضت لما إذا كان أقل من‏ قدر الدرهم أو زاد عليه، وإما أن تكون مجملة لتعارض مفهوم الاولى مع مفهوم الثانية([[429]](#footnote-430)).

ولايخفى اختلاف نتيجة الاهمال عن الاجمال لاجل التعارض فيما اذا لم‌تكن الجملة الثانية بنحو الجملة الشرطية، كما لو قال "ان كان الدم اقل من الدرهم فصل فيه، ولاتصل في الدم الاكثر من الدرهم"، وقد كان شيخنا الاستاذ "قده" يفصل بين ما لو كان عطف الجملة الشرطية الثانية بالواو فيرى الاجمال، وبين ما لو كان العطف بالفاء فيرى تبعية الثانية للاولى.

والانصاف هو الاهمال مطلقا لأن العرف لايرى ذكر الجملة الشرطية فيه الاتمهيدا لبيان الاقسام، ويرى الاهمال بالنسبة الى الفرض غير المذكور من غير فرق بين ما لو كان العطف بالفاء او الواو.

ونظير ذلك ما اذا وقع التصريح في الكلام ببعض مفهوم الاستثناء، فانه عند عدم القرينة يوجب الاهمال بالنسبة الى الفرض غير المصرح به، كما لو قيل "لاتصل في ثوب نجس الا اذا اصابه الدم الاقل من الدرهم، فان كان الدم اكثر من الدرهم فلاتصل فيه" ومن هنا اتضح الاشكال في الاستدلال بموثقة ابي بصير عنهم (عليهم‌السلام) قال إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شي‏ء من ذلك فأهرق ذلك الماء([[430]](#footnote-431))، على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس، كما هو مختار السيد الميلاني والسيد الصدر "قدهما" بتقريب أن قوله "وفيها شيء ذلك" ظاهر في تقييد مفهوم الاستثناء في الصدر المشتمل على الحكم بنجاسة الماء القليل الملاقي للمتنجس بما لو كان فيه عين النجاسة.

فانا ناقشنا فيه في محله بأن مفهوم الذيل أنه ان ادخلت يدك في الاناء ولم‌يكن فيها بول او مني فالماء طاهر، وهذا باطلاقه يشمل ما لو لم‌تتنجس اليد بالبول او المني، ويشمل ما لو تنجست بهما ولكن لم‌تبق عين البول او المني فيها، بينما أن اطلاق مفهوم الاستثناء يدل على تنجس الماء في الفرض الثاني، فبين المفهومين عموم من وجه، على أن من المحتمل كون اضافة "قذر بول" اضافة نشوية لابيانية، أي تشتمل اليد على قذراة ناشئة عن اصابة البول او المني، وهذا يشمل فرض زوال عين البول او المني.

ثم انه قد يقال ان قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) يدل بمفهومه على حرمة وطء المرأة قبل تطهرها من الحيض، والتطهر هو الاغتسال، وحينئذ فإما أن تكون كلمة "يطهرن" في قوله تعالى قبل ذلك "ولاتقربوهن حتى يطهرن" بصيغة الثلاثي المجرد، أي "يَطْهُرنَ" فيكون مفهوم "فاذا تطهرن" مقيدا لمفهوم الجملة السابقة، فكأنه قال "لاتقربوهن الى أن ينقين من الدم، فاذا اغتسلن فأتوهن"، وان كانت بصيغة الثلاثي المزيد فيه أي "يَطَّهَّرنَ" فيكون موافقا لمفهوم الذيل، فكأنه قال "لاتقربوهن حتى يغتسلن، فاذا اغتسلن فأتوهن" وفيه أنه بناء على احتمال كون الكلمة من الثلاثي المجرد فتكون فترة ما بعد النقاء من الدم وقبل الاغتسال مسكوتا عنها، ولعل وجه السكوت كراهة الجماع فيها فلايناسب استعمال صيغة الأمر ولو كان في مقام رفع الحظر، كما أنه بناء على مسلك شيخنا الاستاذ "قده" حيث ان الجملة الثانية معطوفة بالفاء فيكون بيانا لحصة من مفهوم الجملة الاولى ولايوجب تقييده ابدا.

### مفهوم الوصف

يقع الكلام في مفهوم الوصف، والمراد من الوصف ليس هو الوصف النحوي، بل كل ما كان قيدا زائدا على ذات الموضوع والمحمول في الكلام، فيشمل الحال في مثل قوله "العالم عادلا واجب الاكرام" وكذا الظرف في قوله "اكرام العالم يوم الجمعة واجب" او الجار والمجرور كقوله "الصيد في مكة حرام" ونحو ذلك، كما يختص بالوصف المعتمد على الموصوف، فلايشمل قوله "اكرام الفقيه واجب" فانه يدخل في بحث مفهوم اللقب، بخلاف ما لو قال "اكرام العالم الفقيه واجب" فانه قيد زائد على ذات الموضوع وهو العالم.

ثم ان ظاهر كلمات الاصوليين هو كون النزاع في المقام في كل من ثبوت المفهوم الكلي والجزئي للوصف، والمراد من المفهوم الكلي هو دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن ذات الموصوف عند انتفاء الوصف مطلقا، فيدل قوله "اكرم العالم الفقيه" على عدم وجوب اكرام العالم غير الفقيه مطلقا، ولو اقترن بوصف آخر ككونه هاشميا، والمراد من المفهوم الجزئي هو دلالته على أن ذات الموصوف ليس تمام الموضوع للحكم، وهذا لاينافي ثبوت الحكم له مع اتصافه بوصف آخر، وكون ذلك الوصف علة أخرى لثبوت ذلك الحكم، فقوله "اكرم العالم الفقيه" لاينفي أن يكون العالم مع قيد آخر ككونه هاشميا موضوعا لوجوب الاكرام ايضا، وعليه فيكون الكلام في مقامين:

### المفهوم الكلي للوصف‌

**المقام الاول**: في المفهوم الكلي للوصف، والمشهور انتفاءه، وهو الصحيح، فان انعقاد المفهوم الكلي للوصف يتوقف على ظهور الكلام في كون ربط الوصف بذات الموصوف من باب تعليق ثبوت الحكم لذات الموصوف على اتصافه بهذا الوصف، بأن يكون "اكرم العالم الفقيه" في قوة أن يقال "ان وجوب اكرام العالم معلق على كونه فقيها" ومن الواضح عدم ظهور الجملة الوصفية في ذلك، فانه يحتاج الى ايقاع نسبة تامة تعليقية بين الوصف وبين الجملة الدالة على ثبوت الحكم للموصوف، مع أن النسبة بين الوصف والموصوف نسبة ناقصة، فلايستفاد من قوله "انزلنا من السماء ماء طهورا" أن الماء النازل من السماء طهور" وانما يدل على أن الماء الطهور نازل من السماء، وهذا واضح جدا.

والاستدلال على ثبوت مفهوم الوصف بأنه لولاه يلزم لغوية ذكر الوصف او أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، او أن الاصل في القيد كونه احترازيا، انما يناسب اثبات المفهوم الجزئي، أي دلالته على أن ذات الموصوف ليس تمام الموضوع للحكم، والا لم‌يكن ذكر الوصف بعده لغوا عرفا، او خلف اشعاره بالعلية([[431]](#footnote-432)) او أصالة احترازية القيد.

ثم انه استدل على ثبوت المفهوم الكلي للوصف بمعتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) وما خلا الكلب مما يصيد فلاتأكل من صيده الا ما ادركت ذكاته، لان الله عزوجل يقول "مكلِّبين" فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذي يؤكل الا أن تدرك ذكاته([[432]](#footnote-433))، حيث يقال بأن استدلال الامام (عليه‌السلام) بالآية على حرمة صيد الحيوانات الجارحة غير الكلب لايتم الا اذا ثبت المفهوم الكلي للوصف.

وفيه اولا: أنه يمكن أن يقال بأنه يكفي ثبوت المفهوم الجزئي للوصف في استظهار عدم كون الصيد بغير الكلب المعلَّم من الحيوانات الجارحة، حيث يعلم عادة بعدم الفرق بينها في الحكم بكفاية الصيد بها في التذكية وعدمها

وثانيا: ان وضوح عدم المفهوم الكلي للوصف قد يكون قرينة على عدم استدلال الامام (عليه‌السلام) بظاهر الآية، وانما يكون لاجل استيناس المخاطبين، كما يوجد نظيره في الروايات، خاصة وأن الآية توهِم الحصر، حيث قال تعالى "يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطبيات وما علمتم من الجوارح مكلِّبين".

وأما صحيحة أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد اللّه عليه‌السلام عن صيد البزاة، والصقورة، والكلب، والفهد، فقال: لاتأكل صيدا من هذه الّا ما ذكّيتموه إلّا الكلب المكلّب، قلت: فان قتله؟ قال: كل، لان الله عزّ وجلّ يقول وما علّمتم من الجوارح مكلِّبين، فكلوا ممّا أمسكن عليكم([[433]](#footnote-434))، فمضافا الى ما ذكرناه في الجواب عن معتبرة موسى بن بكر، لم‌يظهر منها الاستدلال بالآية على حرمة صيد غير الكلب، بل لعل الاستدلال فيها كان باطلاق الآية على حلية صيد الكلب المعلم وان قتله.

ثم انه ذكر المحقق العراقي "قده" ما محصله بتوضيح منا أن النزاع بين المنكرين والمثبتين لمفهوم الوصف في دلالة خطاب "يجب اكرام العالم الفقيه" مثلا على كون وصف الفقاهة دخيلا في سنخ الحكم أي مطلق وجوب اكرام العالم، حتى يكون انتفاءه موجبا لانتفاء سنخ الحكم، فيتم بذلك مفهوم الوصف، او انه دخيل في شخص هذا الحكم المذكور في الخطاب، فلايلزم من انتفاءه الا انتفاء هذا الفرد الحكم، فلاينافي ثبوت فرد آخر من وجوب اكرام العالم باطلاقه او مع وصف آخر ككون العالم هاشميا، وأما اصل دخل الوصف المذكور في الخطاب في الحكم فمتسالمٌ عليه بين الاصحاب، حيث ان مقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت أن ما اخذ في مقام الاثبات فهو دخيل في موضوع الجعل ثبوتا، فيكون ظاهر الوصف كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، بشهادة التسالم من الكل على حمل المطلق كقوله "أعتق رقبة" على المقيد كقوله "أعتق رقبة مؤمنة" فيما اذا احرز وحدة الحكم.

فيوجد تسالم من الاصحاب على دلالة الخطاب على كون الوصف علة منحصرة في الحكم، وانما الاختلاف في دلالته على كونه علة منحصرة لسنخ الحكم او شخصه، والمشهور على الثاني ولذا ينكرون مفهوم الوصف، والوجه في ذلك أن استظهار دخل الوصف في سنخ الحكم يتوقف على ظهور الخطاب في كون الحكم بنحو مطلق مما يكون الوصف دخيلا في ثبوته، والا فلو كان مفاده اثبات الحكم بنحو الطبيعة المهملة للموصوف بهذا الوصف لم‌يظهر منه اكثر من دخله في شخص الحكم، كما كان الأمر في نسبة الحكم الى ذات موضوعه كذلك، ولأجل ذلك لايلتزم بمفهوم اللقب، لأن غاية ما يقتضيه القضية انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهملة لموضوعه، فلايظهر منه دخل الموضوع في سنخ المحمول ما لم‌يكن هناك قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد والحصر.

فالمهم في الفرق بين الجملة الوصفية والجملة التي ثبت لها المفهوم كالجملة الشرطية هو أنه ثبتت في مثل الجملة الشرطية نسبة زائدة على نسبة الحكم الى موضوعه، وهي نسبة الحكم الى شرطه، والحكم في هذه النسبة يكون ملحوظا على نحو الاطلاق لاالاهمال، بخلاف نسبته الى موضوعه، ولذا تم لها مفهوم الشرط، وأما في الجملة الوصفية فليس في البين نسبتان كي يؤخذ بإهمال أحدهما وإطلاق الأخرى، وانما توجد نسبة واحدة وهي نسبة الحكم الى موضوعه بما له من اوصاف، فيكون مقتضى طبع القضية إهمال الحكم بالإضافة إليه كاهماله بالاضافة الى موضوعه، فنسبة الحكم إلى الوصف ليست بنسبة أخرى زائدة عن نسبة الحكم إلى موضوعه، بل نسبة الحكم إلى الموصوف بالوصف نسبة واحدة شخصيّة، وان انحلت عقلا إلى نسبته الى ذات الموضوع ونسبته الى وصفه، والعرف يأبى عن التفكيك في هذه النسبة الواحدة من حيث الاطلاق وعدمه في هذا الموضوع الشخصي الخارجي لمحض اختلافهما تحليلا، فهذا هو السر في عدم ثبوت المفهوم للوصف([[434]](#footnote-435)).

اقول: قد مر النقاش في ظهور كل ما اخذ في الخطاب في كونه مأخوذا في موضوع الجعل ثبوتا، حيث انه لايظهر عرفا من أي خطاب كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر، فيكون خطاب الأمر باكرام الفقيه بيان لحصة من وجوب اكرام العالم، او خطاب طهارة بول الشاة بيانا لحصة من طهارة بول ما يؤكل لحمه.

ولو تم ما ذكر (من أن مقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت هو أن ما اخذ في مقام الاثبات فهو دخيل في موضوع الجعل ثبوتا)، فلابد أن يلتزم بمفهوم اللقب أيضا، في مثل ما لو ورد في خطاب أكرم العالم" وورد في خطاب آخر "أكرم الفقيه" فحيث انه على تقدير ثبوت هذا الجعل الثاني لايحتمل عادة ثبوت جعل آخر لوجوب اكرام العالم مثلا، حيث انه ليس ثبوت وجوبين لاكرام الفقيه عرفيا، وان كان احدهما بعنوان وجوب اكرام الفقيه والآخر بعنوان اكرام العالم، خاصة وأن لازمه ثبوت عقابين لترك اكرام كل فرد من افراد الفقيه، وهذا غير محتمل عادة، حتى لو فرض احتمال ثبوت ملاكين لوجوب اكرامه، احدهما ملاك كونه عالما والآخر ملاك كونه فقيها، كما أنه لايحتمل ثبوت جعل لوجوب اكرام الفقيه وثبوت جعل آخر لوجوب اكرام العالم غير الفقيه، لكونه لغوا عرفا بعد كفاية جعل واحد لوجوب اكرام العالم مطلقا، وهذا مما لايلتزم به.

وأما ما ذكر (من أن التسالم على حمل المطلق على المقيد يكشف عن تسالمهم على أصالة التطابق)، ففيه ان القدر المتيقن من حمل المطلق على المقيد المتوافقين في السلب والايجاب هو فرض كونهما بدليين، كقوله "ان افطرت فاعتق رقبة" وقوله "ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة" ونكتة حمله عليه هو اطلاق الهيئة المقتضي لوجوب المقيد تعيينا، فلأجل التحفظ على وجوبه التعييني لزم حمل المطلق عليه مع فرض وحدة الحكم اي الوجوب، من غير اختصاصه بما لو كان المقيد مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف، فيجري حتى في مثل قوله "أكرم عالما" مع قوله "أكرم فقيها".

وبذلك اتضح الخلل فيما حكي عن المحقق البهائي "ره" من أن التسالم على حمل المطلق على المقيد يبتني على قبول مفهوم الوصف، حتى يكون الخطاب المشتمل على الوصف دالا بمفهومه على انتفاء الحكم عن الطبيعة مع انتفاء الوصف فيعارض الخطاب المطلق، فيقدم عليه عرفا.

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن اثبات المحمول يكون بنحو الطبيعة المهملة لموضوعه، فلايتم فيه الاطلاق، فقد اورد عليه في البحوث أن المحمول في الجملة الخبرية يكون مطلقا، وفي الجملة الانشائية يكون مقيدا، فلااهمال في البين ابدا.

توضيح ذلك أنه في الجملة الخبرية كقولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" يكون المحمول هو ذات الطبيعة، وهذا هو المراد من الاطلاق، ولايصح أن يراد من الاطلاق جميع الافراد، فانه يحتاج الى مؤونة زائدة على اصل لحاظ الطبيعة، فلايقتضيه الاطلاق ابدا، والا فلو اريد ذلك فقد ذكرنا في بحث مفهوم الشرط أنه لااشكال عندئذ في اقتضاء الخطاب للمفهوم من غير حاجة الى اثبات العلية المنحصرة للشرط حيث يكون مفاد قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" أن مجيء زيد علة لجميع افراد وجوب اكرامه، فكذلك في الوصف. فاذا كان المراد من اطلاق المحمول هو كونه ذات الطبيعة فمن الواضح أنه يكفي فيه دخل وصف الفقاهة في قولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" في ثبوت فرد من وجوب الاكرام، ولايعتبر في صدقه دخله في ثبوت جميع افراد طبيعة وجوب الاكرام، حتى يكون علة منحصرة لها، ولذا يجتمع مع كون وصف الهاشمية دخيلا في ثبوت فرد آخر من وجوب الاكرام، وحينئذ لاييلزم انتفاء طبيعي وجوب الاكرام بانتفاء وصف الفقاهة.

وأما في الجملة الانشائية فالحكم مقيد بالنسبة الى موضوعه، فان الحكم في قوله "أكرم العالم الفقيه" نسبة ارسالية تامة، وهي متقيدة بطرفها الذي هو العالم المقيد بكونه فقيها([[435]](#footnote-436)).

ولابأس بما افاده، لكن المحتمل جدا أن يكون مقصود المحقق العراقي "قده" من الاطلاق المقابل للاهمال هنا هو الاطلاق المقتضي للانحلال من دون لحاظ الافراد مباشرة، نعم هذا التعبير خلاف المصطلح، لأن الاطلاق بمعنى كون الملحوظ الطبيعة من دون أخذ قيد زائد، وهو اعم من الاطلاق الشمولي والبدلي، ولكن المهم أنه يصح مقصوده حينئذ، حيث ان المحمول يختلف عن الموضوع اذ لايظهر من قولنا مثلا "العالم نافع" الا الحكم بثبوت طبيعي النافعية للعالم، فهو وان كان شاملا لكل عالم ولكن لايظهر منه ثبوت جميع افراد النافعية من النافعية المادية والمعنوية للعالم، بل يكفي في صدقه صرف وجود النافعية، فلايتم الانحلال في محمول القضية.

وهذا بخلاف ما لو كانت الطبيعة موضوعا في القضية الهلية المركبة حيث تكون ظاهرة في الانحلال، وقد مر أن الوجه في ظهور الجملة الشرطية في المفهوم بناء على دلالتها على التعليق احتلال الجزاء محل الموضوع في القضية لبا، فمآل قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" الى أن وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، فيتم فيه الانحلال، ويعني ذلك اثبات كون سنخ وجوب اكرام زيد موقوفا على مجيئه، بحيث يلزم كذب هذه القضية لو تحقق فرد من هذا الوجوب عند مرضه مثلا، فيتم المفهوم، وهكذا يتم المفهوم لقولنا "واجب الاكرام عالم فقيه" حيث يدل على انحصار طبيعي وجوب الاكرام في العالم الفقيه، بخلاف مثل قولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" حيث مر أنه لايتم الاطلاق المقتضي للانحلال في محمول القضية ابدا.

هذا ويرد على ما ذكره المحقق العراقي "قده" (من أنه بحسب النظر العرفي ليس في الجملة الوصفية إِلّا نسبة واحدة بين الحكم وموضوعه المقيد، وان كانت تنحل عقلا الى نسبتين، نسبة الحكم الى الموضوع وهو ذات الموصوف ونسبته الى الوصف) أن مجرد نسبة أخري في القضية بين الحكم وبعض قيود القضية غير نسبة الحكم الى موضوعه لايكفي في ثبوت المفهوم، ما لم‌تكن هذه النسبة الأخري نسبة تامة توقفية، بحيث يكون احد طرفيها تلك النسبة بين الحكم وموضوعه، والطرف الآخر هو ذلك الوصف، وقد ذكر في البحوث أنه ان اريد من النسبة التحليلية الثانية نسبة الحكم الى تقيد الموصوف بالوصف فحتى لو كانت هذه النسبة عرفية فهي لاتزيد على نسبة الحكم الى موضوعه، وقد ذكر أن الحكم بهذا اللحاظ مهمل، فلايوجب ثبوت المفهوم، وان اريد منها نسبة ذات الموضوع وهو العالم في مثال "أكرم العالم الفقيه" الى قيده وهو الفقيه، او نسبته بما هو موضوع لوجوب الاكرام الى قيده، فهذه النسبة عرفية، وليست عقلية محضة، لدلالة هيئة الجملة عليها، الا أنه لايمكن اجراء الاطلاق بلحاظها، لأنها نسبة وصفية ناقصة بين الموضوع ووصفه، وانما يمكن اجراء الاطلاق في المحمول اذا فرض وقوعه طرفا للنسبة التامة، فان طرف النسبة الناقصة ليس شيئا مستقلا كي يلحظ في مقام الانتساب الى الطرف الآخر مطلقا اومقيدا، بل مرجعه الى مفهوم تصوري واحد يكون حصة من مفهوم كلي([[436]](#footnote-437)).

وأما المحقق النائيني "قده" فقد ذكر أنه ان كان الوصف قيدا للحكم مباشرة ثبت له المفهوم، لأنَّ الحكم إذا كان مقيداً بقيد فيعني أنه اذا انتفى قيده فيوجب ذلك انتفاءه، بخلاف ما اذا كان قيدا للموضوع فلايتم له المفهوم، إذ معناه كون حصة خاصة موضوعا للحكم، فيكون نظير اللقب الذي لايدل على أكثر من ثبوت الحكم فيه، والظاهر عرفا من الجملة الوصفية رجوع القيد فيها إلى الموضوع فلا مجال لتوهم المفهوم فيها([[437]](#footnote-438)).

وفيه أن مجرد كون شيء قيدا للحكم لايكفي في تحقق المفهوم، ما لم‌يثبت تقيد طبيعي الحكم به، او فقل كونه علة منحصرة للحكم، فلو قيل "وجوب اكرام زيد ثابت عند مجيئه" فلااشكال في كون المجيء قيدا للحكم في الخطاب، ولكن لايفهم منه عرفا انتفاء وجوب اكرامه عند انتفاء مجيئه مطلقا، لاحتمال كونه قيدا لشخص هذا الحكم المذكور في هذا الخطاب.

وأما المحقق الاصفهاني "قده" فقد ذكر أنه يمكن تقريب مفهوم الوصف بأن الاصل في القيد أن يكون احترازيا، ومعنى ذلك أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها، الا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم لقابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة، فيعني ذلك عليته للحكم فيكون مقتضيا لكونه علة منحصرة، إذ مع قيام وصف آخر مقامه فيلزم أن لايكون هذا الوصف بعنوانه علة، لامتناع صدور الواحد من الكثير، وكون الجامع بينهما علة خلاف الظاهر.

وحيث أن الظاهر دخل هذا الوصف بعنوانه الخاص، وأن المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب، لابما هو شخص من الوجوب، فلامحالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعية الموضوع لسنخ الحكم.

ثم اورد عليه بأن سنخ الحكم واحد نوعي والتحقيق عدم شمول قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير عليه وان كان مسلما بين اهل التحقيق([[438]](#footnote-439)).

ولايخفى أنه ذكر في اول كلامه الدليل العقلي وهو التمسك بقاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، وذكر في آخر كلامه ظهور الجملة في كون المنوط بالوصف هو سنخ الوجوب لاشخصه، وجعلهما دليلا واحدا، مع أن كلا منهما دليل مستقل، ثم ناقش على الكل بانكار شمول القاعدة للواحد النوعي.

وكيف كان فالمهم في الجواب عن الاول أن الوصف ليس علة للحكم لاجعلا، ولامجعولا، حيث ان علة الجعل هو الجاعل، والمجعول امر وهمي لاوجود له، وأما تطبيق القاعدة على علية الوصف للملاك، فمع غمض العين عن عدم كون الملاك موجودا تكوينيا دائما، بل قد يكون من الاعتبارات العقلائية، أنه قد يختلف نوع الملاك المترتب على هذا الوصف مع الملاك المترتب على الوصف الآخر، والجواب عن الثاني ما مر من أنه لايظهر من الجملة الوصفية أكثر من اناطة شخص الحكم المذكور في الخطاب بالوصف، على أن كلا الوجهين مبنيان على قبول كبرى أصالة التطابق، أي ظهور القيد المأخوذ في مقام الاثبات في دخله في موضوع الحكم في مقام الثبوت، وقد تقدم الكلام فيه آنفا.

### المفهوم الجزئي للوصف

**المقام الثاني**: في المفهوم الجزئي للوصف، والظاهر من كثير من الاعلام ممن اطلق انكار مفهوم الوصف هو انكاره بل صرح بذلك المحقق الحائري والسيد الامام وشيخنا الاستاذ "قدهم"([[439]](#footnote-440)).

ولكن اعترف بثبوت المفهوم الجزئي للوصف جماعة، منهم المحقق الايرواني([[440]](#footnote-441)) والسيد البروجردي([[441]](#footnote-442)) والشيخ الاراكي([[442]](#footnote-443))، والسيدالخوئي "قدهم"، وذكر السيد الخوئي "قده" أنه لاينبغي الاشكال في ظهور القيد في كونه احترازيا، واحتمال كون ذكره لغرض آخر غير الاحتراز مما لايعتنى به لكونه خلاف ظاهر الكلام، وقد وضحه في موردٍ بأنه يختص بما اذا لم‌يكن لذكر الوصف فائدة أخرى، ولذا ذكر في رواية سماعة "إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ" انه لامفهوم للوصف فيها بالنسبة الى عدم العفو عن الدم غير السائل، فإنا وان قلنا بمفهوم الوصف في محله إلا أنه إذا لم‌يكن لإتيانه فائدة بحيث لولا دلالته على مدخلية الوصف في الحكم المترتب على موصوفة أصبح لغوا ظاهرا، وليس الأمر في المقام كذلك، لأنه انما أتى لفائدة التمهيد لاصابة الدم الثوب، أي سال حتى أصاب ثوبه([[443]](#footnote-444)).

وقد اجاب المحقق الحائري "قده" عن لغوية ذكر الوصف عند عدم دخله في ثبوت الحكم انه يحتمل كون ذكر الوصف في الخطاب من جهة مانع من بيان الحكم المطلق، او للاهتمام بشأن المقيد، او لعدم احتياج غيره الى الذكر، وغير ذلك من النكات، كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن مصلحة ذكر الوصف في الخطاب يمكن ان تكون التدرج في بيان الحكم لملاحظة كون واجد الوصف محل الابتلاء، ولعل تشريع الحكم في مقام الثبوت ايضا يكون تدريجيا.

وقد يستشهد على عدم المفهوم الجزئي للوصف بقوله تعالى "ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق" فان التقييد بقوله "خشية املاق" ليس له مفهوم، لثبوت حرمة قتل الاولاد مطلقا، وكذا بقوله تعالى "وربائبكم اللاتي في حجوركم" فان بنت الزوجة المدخول بها محرمة ولو لم‌تكن في حجر الرجل، وكذا بقوله (عليه‌السلام) اياك وظلم من لايجد عليك ناصرا الا الله، مع أنه يحرم ظلم أي احد.

والانصاف أن ظهور ذكر الوصف المعتمد على الموصوف في دخله في الحكم، وأن الطبيعة ليست تمام الموضوع للحكم غير قابل للانكار، الا اذا كان في ذكر الوصف نكتة عرفية أخرى، ككون القيد غالبيا فيما اذا كان متناسبا مع حكمة الحكم، كما في آية "وربائبكم التي في حجوركم" او لاجل ابتلاء الناس به، كما في آية "ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق" او الاهتمام بشأنه، كما في قوله "اياك وظلم من لايجد عليك ناصرا الا الله"، وليس القيد كذلك دائما، فهل ترى عدم المفهوم الجزئي لجملة "دخلتم بهن" في قوله تعالى "وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن" في عدم حرمة بنت الزوجة غير المدخول بها، والصحيح عدم الفرق في ذلك بين القيد الغالب وغير الغالب ما لم‌يكن القيد الغالب مناسبا لبيان حكمة الحكم، فالدخول بالزوجة مع كونه قيدا غالبيا مع ذلك حيث لاتوجد نكتة عرفية لذكره غير الاحتراز فيتم له المفهوم الجزئي، بل ذكر السيد الخوئي "قده" في موضع من ابحاثه في الفقه أنه لولا الدليل الخاص لعملنا بظهور قيد كون الربيبة في حجر الزوج في المفهوم في الجملة، اذ لو لم‌يكن القيد دخيلا في الحكم لما كان لذكره وجه عرفا، ولو كان القيد غالبيا([[444]](#footnote-445)).

وكيف كان فاحتمال كون نكتة ذكر الوصف التدرج في البيان ليس احتمالا عرفيا، كاحتمال التدرج في التشريع، على أن احتمال التدرج في التشريع لايأتي في روايات الأئمة (عليهم‌السلام)، نعم يحتمل ذلك في اوامرهم الولائية.

ثم انه حكى في البحوث كلاما عن السيد الصدر "قده" محصله أن المولى العرفي إذا كان يرى أن كل صنف من العلماء مثلا له ملاك خاص في جعل وجوب اكرامه فلايجعل جعولاً متعددة، بل يكتفي بجعل واحد على نهج القضية الكلية، دفعاً لمحذور اللغوية العرفية بعد أن كان يمكن أن يتوصل بذلك إلى نفس النتيجة العملية المطلوبة من الجعل المتعدد، فباعتبار هذه القرينة العرفية ينفى احتمال ثبوت الحكم على القضية الكلية، إذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة كان ذلك لغوا عرفا، وإِن كان بنحو الجعل الواحد كان خلف ظهور الخطاب في دخل القيد في الحكم المجعول به.

ولكن لايمكن أن ينفى به احتمال تعدد الوجوب بأن يتعلق وجوب مثلا باكرام العالم مطلقا ويتعلق وجوب آخر باكرام العالم الفقيه، فيكون في اكرام العالم الفقيه وجوبان، احدهما بملاك علمه والآخر بملاك فقهه، إذا فرض احتمال أن كلاً من طبيعي العلم وخصوصية الفقاهة له ميزة خاصة تقتضي وجوب الإكرام مستقلاً، فانَّ هذا لاينافي ظهور الوصف وهو الفقاهة في الدخالة في ثبوت الحكم، كما لايستلزم اللغوية العرفية([[445]](#footnote-446)).

وهذا -مضافا الى مخالفته لما ذكره في غير موضع من كلماته من ظهور الوصف في عدم كون الطبيعي تمام الموضوع للحكم، من غير أن يفصِّل بين فرض امكان تعدد الحكم لأجل تعدد الملاك، وبين عدمه([[446]](#footnote-447))- لاينافي ظهور الوصف المعتمد على الموصوف في نفي كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، ولايبتني ذلك على قبول كبرى أصالة التطابق من ظهور كل عنوان مأخوذ في الخطاب في كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، كما مر توضيحه.

ثم لايخفى أن ما حكي عن بعض الشافعية من الاستدلال بقوله "في الغنم السائمة زكاة" على عدم الزكاة في الابل المعلوفة ليس من مفهوم الوصف في شيء، فانه بمعنى انتفاء الحكم عن الموصوف وهو الغنم في هذه الرواية، مع انتفاء وصفه مطلقا او في الجملة، دون انتفاءه عن غير الموصوف كالابل مثلا.

ثم ان نتيجة قبول مفهوم الوصف في الجملة أنه لوكان الخطاب الخاص مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطابٍ "اكرم العالم العادل" فيتنافى مع اطلاق قوله "اكرم العالم" حيث يدل الوصف على عدم كون العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والا لم‌يكن للعدالة أيّ دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازيا، ولكن ليست نتيجته ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب المطلق على المقيد ([[447]](#footnote-448)) لأن نتيجة تقديم المقيد على المطلق هو العلم بتقييده في الجملة أي عدم وجوب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فان كان له قدر متيقن وهو عدم وجوب اكرام العالم الفاسق غير الهاشمي مثلا فيؤخذ في مورد الهاشمي باطلاق الخطاب المطلق، وان لم‌يكن له قدر متيقن فمقتضى أصالة الاطلاق في الخطاب وجوب اكرام العالم الفاسق في الجملة مرددا بين الهاشمي وغيره، فيلزم الاحتياط فيما اذا كان جميع اطراف العلم الإجمالي داخلا في محل الابتلاء.

### مفهوم الغاية

نسب إلى المشهور ثبوت مفهوم الغاية، وخالف في ذلك جماعة منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي "ره".

ولاينبغي الاشكال في ثبوت المفهوم الجزئي للغاية سواء كانت قيدا للموضوع، مثل "اغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين" او قيدا للمتعلق مثل "اتموا الصيام إلى الليل"، او قيدا للحكم مثل "صم حتى تصبح شيخا" او "الصوم واجب إلى أن يصبح الانسان شيخا"، فانه يستفاد منها المفهوم في الجملة، أي انتفاء الحكم مع حصول الغاية ولو في بعض الموارد، واحتمال كون منشأ ذكر الغاية أنه قد لايرى المولى المصلحة فعلاً في تشريع حكم ما بعد الغاية او في بيانه، فيكتفي ببيان حكم ما قبل الغاية، خلاف الظاهر عرفا، كما أنه في القضايا الخبرية كقوله "زيد في المسجد الى الزوال" وان كان يحتمل كون منشأ ذكر الغاية فيها شك المخبر في ثبوت الواقع بعد ذلك، الا أنه خلاف الظاهر، والا لكان ينبغي ان يقول انه في المسجد الى الزوال جزما، على أنه يختص بمن لايحيط بالواقع، فلايشمل الروايات المشتملة على إخبار الائمة "عليهم‌السلام" عن الاحكام، أما احتمال أن المخبر قد لايرى المصلحة في بيان ثبوت الواقع بعد الغاية فخلاف الظاهر جدا.

فلاينبغي الاشكال في ثبوت المفهوم الجزئي وفي الجملة للغاية، انما الكلام في ثبوت المفهوم الكلي لها، فلو كانت الغاية قيدا للموضوع او المتعلق كانت كالوصف في عدم ثبوت المفهوم الكلي لها، لأنها تكون كسائر قيود الموضوع او المتعلق، فلايظهر من الخطاب الا اناطة شخص الحكم المذكور في الخطاب به، فلايستفاد من قوله " البقاء في البلد الى آخر شهر رمضان واجب" عدم وجوب البقاء بعده على اهل البلد مطلقا، بل قد يجب في بعض الحالات ايضا، كما لو احتاج اليه اهل البلد.

انما الكلام فيما اذا كانت الغاية قيدا للحكم، فاختار جماعة منهم صاحب الكفاية([[448]](#footnote-449)) والمحقق النائيني والمحقق العراقي([[449]](#footnote-450)) والسيد الخوئي([[450]](#footnote-451)) والسيد الامام([[451]](#footnote-452)) "قدهم" ثبوت المفهوم لها فتدل على انتفاء سنخ الحكم بعد حصولها.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه إذا كانت غاية للحكم فلاشبهة في دلالة الجملة على انتفاء الحكم عند تحقق الغاية، بل لايبعد أن يقال ان دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة الجملة الشرطية عليه، ضرورة انه لو لم‌يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، وهذا خلف، فاذن لاريب في الدلالة على المفهوم في هذا المقام.

ولكنه ذكر أنه انما تكون الغاية ظاهرة في رجوعها الى الحكم بشرط أن يكون الحكم مستفاداً من مفهوم اسمي في الخطاب، ولايكون متعلق الحكم مذكوراً في الخطاب، كقولنا "يحرم الخمر الى أن يضطر المكلف إليه"، وأما إذا كان المتعلق مذكوراً فيه كما في مثل قولنا "يجب الصيام إلى الليل" فلايكون للجملة ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلق، فلاينعقد لها مفهوم الا اذا كان هناك قرينة.

وأما الجملة التي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئة كقوله "اتموا الصيام الى الليل" فتكون ظاهرة في رجوعها إلى المتعلق.

اقول: مجرد كون الغاية قيدا للحكم لايقتضي الا كون شخص الحكم المذكور في الخطاب مغيىً بهذه الغاية، وهذا لايقتضي انتفاء سنخ الحكم عند حصول الغاية مطلقا، فاذا قيل "يجب الى آخر رمضان البقاء في البلد" فانه لايظهر منه عدم وجوب البقاء بعد رمضان على المكلف مطلقا، فلعله يجب البقاء بعده في بعض الحالات او على بعض المكلفين بملاك آخر، كما لو احتاج اليه اهل البلد.

والمحقق الحائري "قده" وان اختار في الدرر ثبوت مفهوم الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، لأن مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لاالطلب الجزئي، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية، لكن عدل عنه في حاشية الدرر بدعوى عدم احساس العرف أية منافاة بين ما لو قال المولى لعبده "اجلس إلى الزوال([[452]](#footnote-453))" وبين ما لو قال له "ان جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب" فيكشف ذلك عن ان المغيى ليس سنخ الحكم من أي سبب كان، بل المغيى هو الحكم المسبب لسبب خاص، سواء كان مذكورا أم لا([[453]](#footnote-454)).

والصحيح أنه اذا كان المغيى نفي حكم كما لو قيل "لايحرم الاكل الى طلوع الفجر" فان ظاهره حرمته من طلوع الفجر، لاأنه قد يحرم في بعض الحالات من طلوع الفجر وقد لايحرم، ويلحق به قوله "كلوا واشربوا حتى يتبين" لأن الحلية تعني عدم الحرمة.

واما اذا كان المغيى اثبات حكم، كما لو قيل "يحرم الاكل الي غروب الشمس" فلاتدل على انتفاء حرمة الاكل بعد غروب الشمس مطلقا، فلعله يحرم بعده ايضا في بعض الحالات، ولافرق في ذلك بين أن لايذكر للحكم المغيى سبب، وبين ما لو ذكر له سببٌ غير ما ذكر من السبب للحكم الآخر، وان كان انتفاء المفهوم في هذا الفرض الثاني اوضح، كما لو قيل "ان جاء زيد فيجب عليك الى الزوال الجلوس"، فانه لايحسّ ابدا بمنافاته لقوله "ان جاء عمرو فيجب عليك الجلوس الى الغروب".

نعم اذا كان الكلام مسوقا لبيان الغاية مع كون اصل الحكم مفروغا عنه كان ظاهرا في المفهوم، ويمكن أن يكون وجه المفهوم في قوله تعالى "كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود" هو ذلك، فان جواز الاكل معلوم فيكون الغرض بيان كونه مغيى بطلوع الفجر.

وأما ما قد يخطر بالبال من التفصيل بين ما لو كان الحكم المحتمل بعد حصول الغاية بالملاك الاول، وبين ما لو كان بملاك آخر، ففي الفرض الاول يكون الظاهر من غاية الحكم انتفاءه بعد حصول غاية الحكم مطلقا (فلو قال المولى "يحرم الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" او "يحرم الخمر ما لم‌يقع المكلف في الحرج" فظاهره انتفاء حرمة الخمر عند الحرج مطلقا، فاذا كان المكلف من العلماء واحتمل حرمة الخمر عليه ولو وقع في حرج فيمكنه التمسك باطلاقه لنفي حرمتها عليه، نعم لاينفى به ثبوت حرمتها في الجملة في حال الحرج بملاك آخر ككون شربها وهناً لعلماء الدين) فالظاهر عدم تماميته لأنه في مثال "ان جاء زيد فيجب عليك الى الزوال الجلوس" قد يكون ملاك وجوب الجلوس الى الغروب عند مجيء عمرو من سنخ ملاك الوجوب الاول، ومع ذلك مر أنه لايفهم منه عدمه.

وقد يذكر وجه صناعي في عدم المفهوم للغاية، وهو ما في البحوث من أن الحكم ليس طرفا لنسبة تامة مع غايته، بل هو طرف للنسبة الناقصة التقييدية معها، فيكون مفاده "ان وجوب الجلوس المغيى بالزوال ثابت"، وهذا لامفهوم له، لانه لايدل على ان كل وجوب جلوس مغيى بالزوال، نعم لو كان مفاد "يجب عليك الى الزوال ان تجلس" هو "ان وجوب الجلوس مغيى بالزوال" اوفقل "ان وجوب الجلوس يكون الى الزوال" ثبت له المفهوم، لكون وجوب الجلوس موضوعا للنسبة التامة بينه وبين كونه الى الزوال، وهذا يقتضي ان يكون سنخ وجوب الجلوس مغيى بذلك([[454]](#footnote-455)).

ولكن المهم هو ما مر من الفهم العرفي، والا فهذا البرهان لايقتضي اكثر من عدم ظهور النسبة الناقصة بين الحكم والغاية في كون المغيّى سنخ الحكم، ولاينفي انفهام ذلك من قرائن نوعية أخرى، -كما سيأتي نظير هذا البيان في مفهوم الاستثناء- ولذا لانأبى عن قبول ظهور غاية الحكم احيانا بمناسبات عرفية في انتفاء الحكم عند حصول الغاية مطلقا، ولعل مثال "يحرم الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" من هذا القبيل، وهكذا ما اذا كان المغيّى عدم الحكم.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه ان ذكر المتعلق في الخطاب فيحتمل كون الغاية راجعة اليه لا الى الحكم، فلايتم باطلاقه، فلو قيل "يحرم شرب الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" فان الظاهر كونها غاية للحرمة لاللشرب، وهكذا الحال لو قيل "لاتشربوا الخمر الى أن تقعوا في الحرج" نعم قد يكون المتعلق مما يحتمل رجوع الغاية اليه، كما في قوله "صم الى الليل" او قوله "يجب الصوم الى الليل" فلاتكون ظاهرة في الرجوع الى الحكم.

### في دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه

ثم ان في الغاية بحثا آخر، وهو أنه هل يكون ظاهرها دخولها في حكم المغيّى اوعدم دخولها فيه، ومورد البحث ما اذا كانت الغاية ذات اجزاء، كبيت زيد في قولنا "هدمت البلدية البيوت المجاورة للشارع العام الى بيت زيد"، فهل ظاهره هدم بيت زيد ايضا، ام ظاهره عدمه ام يكون مجملا، او يفصَّل بين كلمة "حتى" فيلتزم بالدخول وبين كلمة "الى" فيلتزم بعدمه، او يفصَّل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيّى فيلتزم بالدخول وبين عدم كونها من جنسه، فيلتزم بعدمه.

وقد ورد في الكفاية أن هذا النزاع يختص بغاية الموضوع مثل قوله تعالى "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" او غاية المتعلق مثل "صم الى الليل" و"سر من البصرة الى الكوفة"، ولايعقل جريانه في غاية الحكم، لوضوح خروجها عن المغيى، ولكنه ليس كذلك، حيث يأتي البحث في مثل ما لوقيل "يجب الى صلاة الجمعة أن تجلس في هذا المكان" فهل ظاهره انتهاء الوجوب بابتداء صلاة الجمعة او بانتهاءها.

وكيف كان فقد استظهر جماعة منهم صاحب الكفاية([[455]](#footnote-456))، والمحقق العراقي([[456]](#footnote-457))، والسيد الخوئي([[457]](#footnote-458))، والسيد الامام([[458]](#footnote-459)) "قدهم" عدم دخول الغاية في حكم المغيى لكونها من حدوده فلاتكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة.

ولكن الاقوى في موارد عدم القرينة هو الاجمال، كما لو قال المولى لعبده "اغسل البيت الى غرفة كذا" او قيل "هدمت البلدية البيوت الى بيت زيد"، او "سرت الى شارع كذا" فلايفهم منها عدم لزوم غسل الغرفة، ولاعدم هدم بيت زيد، ولاعدم السير في داخل ذلك الشارع، نعم قد يكون عدم صلاحية الخطاب لتفهيم ثبوت الحكم للغاية امرا واضحا، فلو كان غرض المولى من امره هو الأمر بنحو يشمل الغاية ايضا لكان عدم نصب القرينة عليه نقضا للغرض، وبذلك يتم له الاطلاق في عدم لزوم تحصيله، ولذا لوقال المولى "سر الى الكوفة" فيكفي في امتثاله الوصول الى اول الكوفة، بلاحاجة الى التمسك بالاصل العملي الذي قد يتوهم أنه استصحاب بقاء وجوب السير الى داخل الكوفة، مع أنه اذا قيل "سرت الى الكوفة" فلايفهم منه أنه يقصد السير الى اول الكوفة، وأنه انقطع سيره بعده.

والتفصيل بين كلمة إلى وكلمة حتى مثل "اكلت السمكة حتى رأسها" نشأ من الخلط بين "حتى" العاطفة، وبين "حتى" التي هي حرف جرّ، وهي التي تستعمل للغاية، ولافرق بينها وبين "الى"، كقوله تعالى "كلو واشربوا حتى يتبين" وأما "حتى" العاطفة فهي التي تستعمل لإدراج الفرد الخفي في حكم ما قبلها، كما في مثل قولنا "مات الناس كلهم حتى الأنبياء".

### مفهوم الاستثناء

المراد من الاستثناء ما يكون راجعا إلى الحكم المذكور في جملة المستثنى منه، كقوله "اكرم كل عالم الا الفاسق" حيث ان الظاهر من "الا" فيه كونها للاستثناء، فيخرج بذلك "الا" التوصيفية كقوله "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" كما يخرج مثل "اكرم كل عالم ليس بفاسق" فانه داخل في مفهوم الوصف الذي مر أنه لايكون الا مفهوما في الجملة.

وقد يستشكل في ثبوت المفهوم الكلي للاستثناء والذي قد يعبر عنه بعموم المستثنى، بعدم ظهور الجملة الاستثنائية الا في كون المقصود بالأصالة هو بيان حكم المستثنى منه، لاالمستثنى، فلو قال شخص "لااطالع كتابا الا كتاب الفقيه" فلايعني أنه يطالع كتاب كل فقيه، وأنه متى وجد لديه كتاب فقيه فيطالعه، كما لو قال "لاآكل طعاما الا ما كان فيه ملح" فلايعني أنه يأكل كل طعام يكون فيه ملح، وهكذا لو قيل "لايجوز التقليد الامن المجتهد" فهذا لا يفيد جواز التقليد من كل مجتهد؛ وقد حكي عن ابي حنيفة أنه استدل لعدم المفهوم الكلي للاستثناء بأن مثل قوله "لاصلاة الا بطهور" انما يدل على نفي صحة الصلاة بدون الطهور، ولايدل على صحتها مع الطهور مطلقا، فهذا يعني عدم انعقاد العموم في الجملة الاستثنائية بلحاظ حكم المستثنى.

وهذا ما ذكره صاحب بلغة الفقيه ايضا، في الاستدلال على صحة كل تجارة بعموم المستثنى في قوله تعالى "لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم"، بناء على كونه من الاستثناء المتصل أي "لاتأكلوا اموالكم بينكم باي سبب من الاسباب، فانها باطلة الا أن تكون تجارة عن تراض" نعم بناء على كونه من الاستثناء المنقطع، بأن يكون المعنى "لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل، ولكن كلوا اموالكم بينكم بالتجارة عن تراض" فانه يكون حكما مستقلا، فيتم فيه العموم([[459]](#footnote-460)).

وقد يقال: انه حيث ان الغالب في الاستثنائات کون المتکلم بصدد بيان حکم المستثني منه، دون المستثني، فلو شک في اعتبار شرط في حكم المستثنى فلايصح التمسك مجال لنفيه بالاطلاق، اذ الاطلاق لايجري الا بعد کون المتکلم في مقام البيان بالنسبة الي ما يراد الاخذ باطلاقه؛ وهذا لايختص بالاستثناء المتصل، بل يجري في الاستثناء المنقطع ايضا، حيث انه لايخرج عن طبيعة الاستثناء، وعن کون المستثنى منه فيه هو المقصود بالاصالة في الکلام، بل يرجع الاستثناء المنقطع الي المتصل بتأويل الموضوع في المستثنى منه الى ما يعم المستثنى، حتي يصح اخراجه؛ ولذا لابد من مناسبة بينهما ولايصح استثناء کل شيء عن کل شيء، فعند ما يقال "ما جائني القوم الا حمارا" يراد من القوم ما يعم ما يتعلق بهم، ولأجل ذلك صح هذا الاستثناء([[460]](#footnote-461)).

اقول: الصحيح هو تمامية الاطلاق في المستثنى بشهادة الوجدان بصحة التمسك بعموم المستثنى في مثل "لاتكرم الفاسق الا اذا كان عالما" او "اكرم العالم الا اذا كان فاسقا" ويشهد على ذلك انه لو قال المولى لعبده اولاً "لاتدخل عليّ أحدا" ثم قال "لاتدخل عليّ الا من کان عالما" فأدخل عليه العبد عالما فاسقا لم‌يصح أن يعاتبه المولى بأنك لم‌‌ادخلت عليّ هذا العالم الفاسق، وهذا يعني أن العرف يفهم منه الاطلاق، وبذلك يتم مفهوم الاستثناء، كما أن ما ذكر في الاستثناء المنقطع لايتم باطلاقه، فانه وان كان ذلك بحاجة الى استحسان الطبع، لكن قد يكون منشأه التقابل بين المستثى والمستثنى منه، كما في قوله تعالى "لايسمعون فيها لغوا الا سلاما" كما أن التجارة عن تراض لا يرجع الي الباطل مهما وسعنا معنى الباطل مجازا.

وأما النقض الذي حكي عن ابي حنيفة بمثل "لاصلاة الا بطهور" فقد اجاب عنه صاحب الکفاية "قده" اولا: بأن المراد من هذا الخطاب أن الصلاة التامة من سائر الجهات لاتكون صلاة الا مع طهور.

وثانيا: ان انتفاء المفهوم في مثل هذا المورد، لوجود القرينة لايستلزم انتفاء مفهوم الاستثناء مطلقا.

وثالثا: ان هذا الاشكال انما يلزم لو كان الخبر المقدر في قوله "لاصلاة" هو الوجود، ولكن لو كان المقدر الامكان بأن يراد أنه لاصلاة ممكنة الا بطهور، لم‌يلزم الاشكال، لأن امكان صحة الصلاة اذا كانت مع طهور لاتعني صحتها بالفعل، فكأنه قال "يستحيل وجود الصلاة بدون الطهور"، وهذا لايعني تحقق الصلاة بمجرد الطهور([[461]](#footnote-462)).

ويرد على الاول أنه خلاف الظاهر، لكون تقييد الموضوع بالصلاة التامة من سائر الجهات تقييد بلاوجه، كما يرد على الثاني أنه لايختص عدم الظهور في المفهوم بخطاب "لاصلاة الا بطهور" حتى يقال باحتمال استناده الى قرينة خاصة، بل کل خطاب من هذا القبيل مثل "لارضاع الا في الحولين" يكون مثله بالوجدان، ويرد على الثالث أن تقدير خبر غير افعال العموم مثل "کائن" او "ثابت" او "موجود" وما شابه ذلك خلاف الظاهر.

والصحيح في الجواب أن يقال ان سياق مثل هذه الخطابات سياق الارشاد الى الشرطية، ولا اطلاق لها لنفي شرطية شيء آخر، حتى لو كان بلسان أنه لاصلاة الا الصلاة مع الطهور، والامر في خطاب "لاصلاة الابطهور" اوضح، حيث لم‌يرد لفظ الصلاة في المستثنى، ومن الواضح أنه كلما وجد الطهور فلايلزم أن توجد الصلاة، فضلا عن كونه صلاة صحيحة، فالحكم المستفاد من الاستثناء ليس هو وجود الصلاة بوجود الطهور، بل هو تقيد الصلاة بالطهور، فيكون مفاده أن الصلاة متقيدة بالطهور مطلقا، وهذا لاينفي تقيدها بشيء آخر، وان شئت قلت: ان معنى قوله "لاصلاة الا بطهور" أنه لاصلاة بموجودة الا الصلاة بتأثير من الطهور، فمفهومه أن الصلاة بتأثير الطهور موجودة، فيكون مفاد الاستثناء القضية الهلية البسيطة، وقد تحقق في محله أنه متى كانت القضية بنحو الهلية البسيطة كقولنا "الانسان موجود" فلايدل الا على صرف وجود الموضوع، حيث ان الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، فيكفي في كون الصلاة بالطهور موجودة وجود فرد منها، وهو الصلاة الواجدة لسائر الاجزاء والشرائط، فيكون مثل ما لو قيل "لاانسان بموجود الا في الارض" فهذا لا يفيد ان کل موجود في الارض انسان، بخلاف ما لو قيل "لاانسان بواجب الاكرام الا العالم، فان مفهومه أن العالم واجب الاكرام، وهذا من القضية الهلية المركبة، فيتم بلحاظ موضوعها الاطلاق الشمولي، وبذلك يتم فيه مفهوم الاستثناء.

والعمدة ما مر من ظهور مثل هذه الخطابات في الارشاد الى الشرطية، وهكذا الحال في مثل قوله "لااطالع الكتب الا كتاب الفقيه" و"لاآكل من الطعام الا ما كان فيه ملح" و"لايجوز التقليد الامن المجتهد"، وان شئت قلت: انه يكون في هذه الامثلة قرينة عرفية على كون المتكلم في مقام الاهمال بلحاظ المستثنى، بل في مثال "لايجوز التقليد الا من المجتهد" قد ارتكز في الاذهان اعتبار شرائط في جواز تقليد المجتهد، فلايظهر من هذا الخطاب أنه في مقام الغاء تلك الشرائط.

هذا وقد يستدل على ثبوت مفهوم الاستثناء بكلمة التوحيد، فانه لولا المفهوم لم‌يدل قول الرجل "لااله الا الله" على اعترافه بألوهيته تعالى، وانما دل على نفي سائر الآلهة، وهذا لايكفي في الاسلام.

وفيه اولا: أنه يجتمع مع القول بمفهوم الاستثناء في الجملة، ولايستلزم ثبوت المفهوم الكلي له، لعدم الفرق بينهما في النتيجة في ما اذا كان المستثنى جزئيا.

وثانيا: ان جملة "لاإله الا الله" تعني أنه لامعبود الا الله، فكان المقصود نفي الشرك في العبادة، حيث كانت مشكلة المشركين الشرك في عبادته تعالى، مع اعترافهم بوجوده تعالى وكونه خالقهم وخالق السموات والارض فقد قال تعالى "ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله([[462]](#footnote-463))" وقال ايضا "ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله([[463]](#footnote-464))، كما كانوا يقولون "مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى([[464]](#footnote-465))" فيكفي المستثنى منه وهو نفي الوهية غيره تعالى في الخروج عن الشرك في العبادة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من امكان كون دلالتها على التوحيد بقرينة الحال أو المقال، فخلاف الظاهر، فان الناس كان يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلاحاجة إلى قرينة حال أو مقال.

ولكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن الخبر المقدر فيها إما كلمة "ممكن" او كلمة "موجود"، فان كان الاول لم‌يكن اعترافا بوجوده تعالى، وان كان الثاني لم‌يكن الا انكارا لوجود إله غيره، مع أن المعتبر في الاسلام نفي امكان إله غيره.

وفيه أنه -مع غمض العين عما ذكرنا من أن المقصود في هذه الجملة نفي معبود غيره تعالى- نختار كون المقدر كلمة "موجود" ويكفي في الاسلام نفي وجود إله غيره، ولايحتاج الى نفي امكانه، كيف وعامة الناس ما كانوا يعرفون من براهين امتناع شريك الباري شيئا.

وأما ما يقال (من أنه يمكن تقدير كلمة "موجود" لأن نفي وجود شريك الباري يساوق امتناعه، كما أنه يمكن تقدير كلمة "ممكن" لأن إمكان ذاته تعالى مساوق لوجوده، فان واجب الوجود لايعقل اتصافه بالإمكان الخاص، فان المتصف به هو ما لااقتضاء له في ذاته لاللوجود ولاللعدم، فوجوده في الخارج يحتاج إلى وجود علة له، فمفهوم واجب الوجود لذاته إذا قيس إلى الخارج فان أمكن انطباقه على موجود خارجي وجب ذلك، وان لم‌ينطبق كان ممتنع الوجود كشريك الباري) ففيه أن هذا وان كان صحيحا لكنه غير ظهور الكلام في أن من يعترف بامكانه تعالى فهو يعترف بوجوده، ومن يعترف بعدم وجود شريك الباري يعترف بامتناعه.

ثم انه ذكر في البحوث في وجه ثبوت المفهوم الكلي للجملة الاستثنائية ما محصله اننا نحتاج في المفهوم الى ركنين:

احدهما: اثبات العلية الانحصارية للموضوع.

وثانيهما: اثبات كونه علة منحصرة لسنخ الحكم لاشخصه.

ويمكن اثبات كلا الركنين، أما الاول فمن الواضح أن الاستثناء صريح في عدم دخل المستثنى في ثبوت الحكم المذكور في المستثنى منه، وهذا يعني أنه في قولنا "يجب اكرام كل عالم الا الفاسق" مثلا يكون العلة المنحصرة لوجوب الاكرام المذكور في الخطاب هو العالم الذي ليس بفاسق.

وأما الثاني فيمكن اثباته بأن يقال ان "الا" تدل على نسبة تامة استثنائية يكون احد اطرافها الحكم في المستثنى منه، فتجري أصالة الاطلاق في هذا الطرف لاثبات أن ما استثني منه هو طبيعي وجوب اكرام العالم، والوجه في كونها نسبة تامة ما مرّ مرارا من أن كل نسبة تكون من النسب الثانوية أي يكون موطنها الذهن تكون نسبة تامة، في قبال النسب الاولية أي التي يكون موطنها الخارج كالنسبة الظرفية حيث أن المتحصل منها في الذهن يكون نسبة ناقصة، والاستثناء هو الاقتطاع عن النسبة التامة في المستثنى منه، والاقتطاع عن النسبة التامة مما لاوجود له الا في ذهن المتكلم دون الخارج، وبذلك تصير النسبة الاستثنائية من النسب الثانوية التي موطنها الذهن، فهي من النسب التامة، وليست من النسب الأولية التي موطنها الخارج كي تكون ناقصة، وما يرى من عدم صحة السكوت على جملة "العالم الا الفاسق" لايستلزم عدم كون النسبة الاستثنائية تامة، بل لأجل عدم ذكر طرفها الثالث، وهو الحكم الذي يكون الاسثناء بلحاظه، حيث لايكون استثناء الفاسق عن العالم بلحاظ نفسه، والا لكان دالا على أن الفاسق ليس بعالم، بل بلحاظ حكمه.

اقول: المهم في اثبات مفهوم الاستثناء هو الركن الثاني، بأن يكون طرف الاستثناء هو طبيعي الحكم من دون حاجة الى اثبات الركن الاول، والذي نقول ان غاية ما ذكره كون قول المولى "اكرم العالم الا الفاسق" في قوة أن يقال "اكرام العالم واجب، وأستثني منه الفاسق" وهذا وان كان يظهر منه نفي شمول وجوب اكرام العالم للعالم الفاسق، لكن لاينفي وجوب اكرامه على تقدير خاص، كما اذا ورد "ان أكرمك فاسق فأكرمه" بينما أن الظاهر من قوله "أكرم العالم الا الفاسق" أكثر من ذلك، حيث يفهم منه أنه لايجب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فيتعارض مع قوله "ان اكرمك فاسق فأكرمه" في مورد العالم الفاسق، ولايقاس قوله "اكرام العالم واجب، وأستثني منه الفاسق" بمثل ما مر في مفهوم الشرط من أن مآل قوله "اذا لم‌يكن العالم فاسقا فأكرمه" بناء على كون مفاد أداة الشرط هو التعليق، الى قوله "وجوب اكرام العالم معلق على عدم كونه فاسقا" وحيث انه يتم الاطلاق الشمولي في موضوع كل قضية، فلابد من توقف جميع افراد وجوب اكرام العالم على عدم كونه فاسقا، فلو ثبت فرد من وجوب اكرام العالم عند فسقه لزم كذب هذه القضية، ولو كان هذا الفرد وجوبا مشروطا بشرط خاص، وأما قوله " وأستثني منه الفاسق" فلايظهر منه الا الاستثناء عن شخص الحكم المدلول لقوله "اكرام العالم واجب" وتشخصه باطلاقه، فلايشمل وجوب الاكرام المشروط بشرط خاص، ويمكن تبيين ذلك بتقريبين:

احدهما: عدم ظهور قوله "وأستثني منه الفاسق" في احتلال وجوب اكرام العالم مركز الموضوع للحكم عليه باستثناء الفاسق منه، حتى يطبق عليه كبرى جريان الاطلاق الشمولي في الموضوع، فلعل ما احتل مركز الموضوع هو الفاسق، فيقال ان الفاسق مستثنى من وجوب اكرام العالم، وأما في الجملة الشرطية بناء على كون مفاد اداة الشرط التعليق والتوقف فالظاهر هو احتلال الموقوف مركز الموضوع، على أنه قد مر أن نفس افادة توقف شيء على شيء كاف في افادة انتفاء طبيعي الموقوف بانتفاء الموقوف عليه.

ثانيهما: انه حتى لو احتل وجوب اكرام العالم في قوله "وأستثني منه الفاسق" مركز الموضوع للحكم عليه باستثناء الفاسق منه بأن قيل "يجب اكرام العالم، وهو مستثنى منه العالم الفاسق" فمع ذلك حيث يكون للجملة الاستثنائية مدلولان تصديقيان، حسب ما اعترف به في البحوث**[[465]](#footnote-466)**، ولذا لو قال "كل انسان اسود الا الزنجي" صدر منه كذبان، فعليه تجري مقدمات الحكمة في جملة المستثنى منه بلحاظ سائر القيود والشرائط في رتبة سابقة على لحوق الاستثناء، فيكون طرف الاستثناء هو الوجوب المطلق لاكرام العالم، فلاينافي ثبوت وجوب اكرام العالم الفاسق مشروطا بما لو اكرمك مثلا.

ثم انه ذكر أن مفهوم الاستثناء في الجملة الاستثنائية النافية كقولنا "لايجب إكرام العلماء إِلا العدول" اوضح، لأن الاستثناء من نفي وجوب اكرام العالم مثلا يكون باثباته في المستثنى لامحالة، واما إثبات وجوب اكرام العالم في قولنا "يجب اكرام العلماء الا الفساق" فيكون بفرد منه، ويمكن أن يكون الاستثناء بغرض نفي ذلك الفرد، دون طبيعي وجوب اكرام العالم([[466]](#footnote-467)).

اقول: في الجملة الاستثنائية النافية ايضا -كقولنا "لايجب اكرام العالم الا العادل"- حيث ان نفي وجوب اكرام العالم يكون مطلقا غير مشروط بشيء فيحتمل كون الاستثناء بلحاظ هذا النفي المطلق، فيمكن اجتماعه مع نفي وجوب اكرام العالم العادل، لكن لابنحو النفي المطلق، بل بنحو النفي المشروط، كأن لايجب اكرامه اذا صار غنيا، ولذا لوقيل "لااقرأ كتابا الا كتاب الفقيه" او قال "لاآكل طعاما الا الطعام الذي فيه الملح" لم‌يكن ظاهرا في المفهوم الكلي، وأنه يقرأ كل كتاب للفقيه او يأكل كل طعام فيه ملح، والظاهر عدم احساس الفرق في وضوح المفهوم وخفاءه بين الجملة الاستثنائية الموجبة كقوله "يجب اكرام العلماء الا الفساق منهم" والنافية كقوله "لايجب اكرام العلماء الا العدول منهم"، نعم قد يكون الاستثناء المفرغ الذي يكون في الجملة النافية عادة، اظهر في المفهوم من غيرها، كأن يقول "لاتكرم الا العلماء العدول" وان كان هو ايضا في موارد القرينة لاتكون ظاهرة في المفهوم، كقوله "لاتقلد الا المجتهد" حيث أن ظاهره بيان عدم جواز تقليد غير المجتهد، لاأنه يجوز تقليد كل مجتهد.

هذا وذكر ايضا ان المفهوم المدعى في الاستثناء هو انتفاء الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه في المستثنى، فلاينافي مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنى منه، كما لو ورد وجوب التصدق على الفقير الفاسق، فانه لايعارض مع مفهوم أكرم العلماء الا الفساق([[467]](#footnote-468))، ولابأس بما افاده.

وكيف كان فالانصاف ظهور الجملة الاستثنائية في المفهوم الكلي او فقل عموم المستثنى ثبوتا، وبذلك اتضح الاشكال فيما افاده بعض الاعلام في تعليقته على البحوث من أن الاستثناء إخراج عن الحكم المثبت في المستثنى منه، وهذا وان كان من شؤون النسبة التامة الملحوظة في طرف المستثنى منه، ولكنه لايدل على أكثر من تحديد تلك النسبة التامة وتشخيص مقدار صدقها فلامفهوم كلي له بوجه أصلا، وقد ذكر نظيره في مفهوم الغاية.

هذا وقد يقال ان ما يسمى بمفهوم الاستثناء ليس مفهوما حقيقة لعدم كونه لازم خصوصية الحكم في المستثنى منه، بل هو مستفاد من منطوق الجملة الاستثنائية، فيثبت للخطاب مدلولان تصديقيان، وهذا غير بعيد، فانه كما ذكر في البحوث ان الجملة الاستثنائية بحسب الحقيقة تشتمل على نسبتين تامتين ومدلولين تصديقيين: إحداهما النسبة التامة في طرف المستثنى منه، وبإزاءها المدلول التصديقي الّذي هو الجعل في الجملة الإنشائية، وثانيتهما النسبة الاستثنائية وبإزاءها مدلول تصديقي آخر، ويشهد على ذلك الوجدان القاضي بأن المتكلم إذا خالف الواقع في جملة المستثنى والمستثنى منه معا، كما إذا قال "كل إنسان أسود إلا الزنجي" كان بذلك قد كذب كذبين([[468]](#footnote-469)).

وذكر صاحب الكفاية أن البحث عن ذلك بلافائدة، ولكن ذكر بعض الاعلام "قده" أن هذا البحث له أثر عملي كبير، بل المهم في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر، وذلك لأنه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم وكونه لازم الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه، فمع الشك في سعة الحكم وضيقه لاطريق لدينا لإثبات سعته، إذ لامعنى للإطلاق فيه بعد ان كان مدلولا التزاميا، كما ان الإطلاق في المنطوق الملازم له لاينفع في ذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية ملازمة لنفي الإطلاق عن المستثنى لالنفي كل فرد من افراد المطلق، وهذا بخلاف ما لو كانت الحكم مدلولا للمنطوق، فانه يمكن التمسك بإطلاقه في إثبات سعة الحكم، وما يصلح مثالا لما نحن فيه قوله (عليه‌السلام) "لاتعاد الصلاة الا من خمس" فانه مع الشك في ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات، فان كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم فلامجال لإحرازه في مورد الشك ولو علم نفي الإعادة بنحو مطلق في طرف المستثنى منه، إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع، لامن حيث كل فرد فرد، واما إذا كانت ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسك بإطلاق الكلام في إثباته في مورد الشك، فانه نظير ما لو قال "تعاد من خمس"، وكون ذلك مستفادا من حرف "الا" غير قادح([[469]](#footnote-470)).

اقول: ما ذكره ليس الا نفس البحث في المفهوم الكلي للاستثناء، أي اطلاق المستثنى، ومدعى الكفاية أن المهم هو احراز ظهور الجملة الاستثنائية في ذلك بالتبادر وشهادة الوجدان، وأما كونه بنحو المنطوق او المفهوم فليس بمهم، وهذا هو الصحيح.

### الفرق بين "له عليّ عشرة إلا درهما" وبين "له عليّ عشرة إلا درهم"

تنبيه: ذكر في الشرايع أنه إذا قال "له عليّ عشرة إلا درهماً" كان إقرارا بتسعة، ولو قال "له عليّ عشرة إلا درهمٌ" كان إقرارا بالعشرة([[470]](#footnote-471))، ونظره في ذلك الى كون نصب الدرهم في الجملة الاستثنائية الموجبة دليلا على كون "الا" للاستثناء، ورفعه دليلا على كونها للتوصيف، فكأنه قال له عليّ عشرة متصفة بأنها ليست بدرهم واحد.

وفيه أن الظهور يتبع المنهج العرفي في الكلام، والعرف يستعمل "الا" بعد الجملة التامة في الاستثناء، ولو مع رفع المستثنى، لعدم رعاية عامة الناس القواعد الادبية في كثير من الاحيان.

### مفهوم الحصر

المشهور أن لفظ "انما" من اداة الحصر، ولكن حكي عن الشيخ الاعظم "قده" في التقريرات أنه ناقش في افادته للحصر، فقال: الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولايعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها، بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعا لبعض الكلمات العربية كما في أداة الشرط، وأما تصريح أهل اللغة كالأزهري بذلك، وقول بعضهم أنه لم‌يظفر بمخالف فيه، او نقل بعضهم إجماع النحاة على ذلك، ونقله عن أئمة التفسير أيضا والحكاية عن المبرد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم "إن زيدا قائم" و "إنما زيد قائم" أن الثاني إخبار عن قيامه مع اختصاصه به، فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لايكون ذلك منهم اجتهادا ولم‌يثبت ذلك، هذا في "انما" بالكسر، وأما "أنما" بالفتح فلاشاهد على وضعها للحصر، حتى لو تم ما نقل عن جماعة في "انما" بالكسر([[471]](#footnote-472)).

وهكذا ذكر السيد الامام "قده" أنّ "إنّما" لاتدل على الحصر، بل لاتفيد إلا التأكيد([[472]](#footnote-473))، واستشكل بعض الاعلام "قده" في دلالة "انما" على الحصر بدعوى أن استعمالها في غير الحصر في القرآن كثير، كقوله تعالى "انما النسيء زيادة في الكفر" و"انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان" و"انما الحياة الدنيا لعب ولهو"([[473]](#footnote-474)) وقد ذكر الفخر الرازي أنا لانسلم أن كلمة "إنما" للحصر، والدليل عليه قوله "إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء"، ولاشك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، وقال "إنما الحياة الدنيا لعب ولهو" ولاشك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها([[474]](#footnote-475)).

اقول: الانصاف أن الظاهر الاولي المنسبق الى الذهن العرفي من كلمة "انما" هو الحصر، وقد سألنا اهل اللغة العربية فأيّدوا ذلك، ويظهر من القاموس ومغني اللبيب المفروغية عن دلالتها على الحصر، وذكر أن قوله "قل انما أعظكم بواحدة" بمعنى ما أعظكم الا بواحدة، وقوله "انما اشكو بثي وحزني الى الله" بمعنى ما اشكو بثي وحزني الا الى الله، وكذا قوله "وانما توفّون اجوركم يوم القيامة" بمعنى ما توفون اجوركم الا يوم القيامة([[475]](#footnote-476)).

بل الفخر الرازي نفسه ذكر في ذيل قوله تعالى "إنما الصدقات للفقراء" أن لفظة "إنما" تفيد الحصر ويدل عليه أن ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل‏ بقوله عليه‌الصلاة والسلام "إنما الربا في النسيئة" وقال الأعشى:

 ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

وقال الفرزدق:

 أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي‏

فثبت بهذه الوجوه أن كلمة "إنما" للحصر([[476]](#footnote-477))، وهو لم‌ينكر دلالة "انما" على الحصر الا عند الكلام حول قوله تعالى "انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون" وليس منشأه الا العناد مع الحق، مع أنك ترى أن معنى الولي هو ولي الامر، واعطاء الولاية لأكثر من شخص واحد في عرض واحد خلاف المرتكز العقلائي، فلاحاجة الى اثبات دلالة "انما" على الحصر، وهو اعترف في تفسيره بأن شأن نزول الآية قصة امير المؤمنين (عليه‌السلام).

هذا ويشهد على ما ذكرناه من دلالة "انما" على الحصر الاستعمالات الكثيرة في الكتاب والسنة، واليك بعضها:

اما الكتاب فمثل قوله تعالى "انما اشكو بثي وحزني الى الله" و"انما ان بشر مثلكم" و"انما يتقبل الله من المتقين" و"فاقض ما انت قاض، انما تقضي هذه الحياة الدنيا" و"انما توفون اجوركم يوم القيامة" و"انما نملي‏ لهم ليزدادوا إثما" و"إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب" و"يا أهل الكتاب لا تغلوا في‏ دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته" و"إنما الله إله واحد" و"انما يستجيب الذين يسمعون" و"أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على‏ طائفتين من قبلنا" و"يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي" و"إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله" و"إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء" و"إنما الغيب لله" و"إنما بغيكم على‏ أنفسكم متاع الحياة الدنيا" و"إنما أنت نذير" (ورد في آية أخرى "ان انت الا نذير") و"ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه‏ إنما أنت منذر" و"إنما يتذكر أولوا الألباب" و"لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار" و"انما قولنا لشي‏ء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" و"إنما سلطانه على الذين يتولونه" و"قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا" و"إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون" و"قال إنما أوتيته على‏ علم عندي" و"قالوا لو لا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين" و"انما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا" و"يسئلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله" و"قل إنما أعظكم بواحدة" و"إنما يتذكر أولوا الألباب" و"قال إنما أوتيته على‏ علم" و"قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى‏ إلي أنما إلهكم إله واحد" و"إنما السبيل على الذين يظلمون الناس" و"إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم‌يرتابوا" و"إنما تجزون ما كنتم تعملون" و"إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على‏ إخراجكم أن تولوهم" و"إنما نطعمكم لوجه الله".

وأما الروايات فمثل قول امير المؤمنين (عليه‌السلام) فيما كتب الى معاوية "فانك انما نصرت عثمان حينما كان النصر لك([[477]](#footnote-478))" وكذا قوله "فانما امرتم بالنهي بعد التناهي([[478]](#footnote-479))" و"انما نهي أن يقرأ الرجل (القرآن) وهو عريان، فأما اذا كان عليه إزار فلابأس([[479]](#footnote-480))" و"انما جامعها دون الفرج فلم‌يجب عليها الغسل([[480]](#footnote-481))" و"انه انما ارتفع طمثها شهرا([[481]](#footnote-482))" و"لأن الصوم انما هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم([[482]](#footnote-483))" و"ليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك من الطعام او الشراب([[483]](#footnote-484))" و"لاتنقض اليقين بالشك، وانما تنقضه بيقين آخر([[484]](#footnote-485))" و"المرأة ترى الدم اول النهار من رمضان أتفطر الصوم، قال تفطر، انما فطرها من الدم([[485]](#footnote-486))" و"صحيحة إسماعيل بن جابر قلت أليس لاينبغي أن يمس الميت بعد ما يموت، ومن مسه فعليه الغسل، فقال: إنما ذاك إذا برد([[486]](#footnote-487))" وقوله "أيغتسل من غسل الميت قال نعم قال فمن أدخله القبر قال لا، إنما مس الثياب([[487]](#footnote-488))" و"صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما في رجل مس ميتة أعليه الغسل قال لا، إنما ذلك من الانسان([[488]](#footnote-489))" و"قال له رجل إني أدخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال: لاتفعل فقال الرجل والله ما آتيهن إنما هو سماع أسمعه بأذني([[489]](#footnote-490))، و"الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة قال لا إنما هو الماء والصعيد([[490]](#footnote-491))، و"إنما عليه أن يغسل ما ظهر([[491]](#footnote-492))" و"فهل علي إن شككت في أنه أصابه شي‏ء أن أنظر فيه قال لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك([[492]](#footnote-493))، و"إنما حرم الله أكله وشربه ولم‌يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه([[493]](#footnote-494))"‏ و"فقلت قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن (عليه‌السلام) مرآة ملبسة فضة فقال لا، والحمد لله إنما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي([[494]](#footnote-495))‏، و"المرآة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة قال نعم إنما كره استعمال ما يشرب به([[495]](#footnote-496))، و"في موثقة عمار في الرجل يقرض من شعره بأسنانه أيمسحه بالماء قبل أن يصلي قال لابأس إنما ذلك في الحديد([[496]](#footnote-497))" و" ليس هكذا حدثته، إنما قلت له ...([[497]](#footnote-498))، "إنما قال ظل القامة ولم‌يقل قامة الظل([[498]](#footnote-499))" و"كل فريضة إنما تؤدى إذا حلت([[499]](#footnote-500))‏" و" إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع‏ الشمس فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب وكان يصلي حين يغيب الشفق‏([[500]](#footnote-501))" و"إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا([[501]](#footnote-502))، و"إن أبا الخطاب قد كان أفسد عامة أهل الكوفة، وكانوا لايصلون المغرب حتى يغيب الشفق وإنما ذلك للمسافر والخائف ولصاحب الحاجة([[502]](#footnote-503))، و"عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله يقول أخر رسول الله ليلة من الليالي العشاء الآخرة ما شاء الله فجاء عمر فدق الباب فقال يا رسول الله نام النساء نام الصبيان فخرج‏ رسول الله فقال ليس لكم أن تؤذوني ولاتأمروني وإنما عليكم أن تسمعوا وتطيعوا([[503]](#footnote-504))، و"إنما عنى الجلود دون غيرها([[504]](#footnote-505))" و"إنما نصبت المساجد للقرآن‏([[505]](#footnote-506))" و"إنما يكره أن ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله فأما النوم في هذا الموضع فليس به بأس‏([[506]](#footnote-507))" و"ان الشياطين ليست في السماء ولا في الأرض وإنما تسكن الهواء([[507]](#footnote-508))و "محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال سألته عن أكل الثوم فقال إنما نهى رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) عنه لريحه([[508]](#footnote-509))" و"إنما للعبد من صلاته ما أقبل عليه منها بقلبه‏([[509]](#footnote-510))" و"النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) أنه قال إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى([[510]](#footnote-511))".

نعم مثل قوله "انما المؤمنون اخوة" لايناسب الحصر، ولذا لايقال "المؤمنون اخوة فقط وليسوا شيئا آخر" او "أن المؤمنون فقط أخوة دون غيرهم" وكذا قوله "انما المشركون نجس" وكذا قوله "ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله" حيث لايناسب أن يقال "الذين يبايعونك يبايعون الله فقط"، وهكذا قوله "انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلاتخافوهم" وكذا "قالوا إنما البيع مثل الربا" او ما ورد في الدعاء حال الدفن "واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك، فانما رحمتك للظالمين([[511]](#footnote-512))، ولم‌اظفر بغيرها مما لايلائم الحصر، وهذا المقدار لايقدح في استظهار الحصر من لفظ "انما"، كما ان كثرة استعمال اداة الحصر في الحصر الاضافي او الادعائي بالقرينة لاتوجب سلب ظهورها الاطلاقي في مورد عدم القرينة على الخلاف في الحصر الحقيقي.

ثم ان من الغريب ما مر عن الفخر الرازي وبعض الاعلام "قده" من النقض على افادتها للحصر، بمثل "انما الحياة الدنيا لعب ولهو" مع أنه لامانع فيه من الالتزام بالحصر الادعائي من باب المبالغة، كيف وقد ورد "وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو([[512]](#footnote-513))" و"ما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب([[513]](#footnote-514))، وقد يقال بأن الحياة الدنيا بمعنى الحياة الدانية، لا الحياة الدنيا في قبال الحياة الآخرة، وحينئذ فلايشتمل على المبالغة، ولكنه احتمال بعيد، وكذا لايرد النقض بقوله "إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم‌تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون([[514]](#footnote-515))" فانه يمكن أن يجعل مكانه "وما مثل الحياة الدنيا الا كماء..." فيكون من الحصر الادعائي، وكذا "انما النسيء زيادة في الكفر" حيث يصح أن يقال مكانه "ما النسيء الا زيادة في الكفر" وكذا "انما الخمر ...رجس من عمل الشيطان" حيث يصح أن يقال مكانه "ما الخمر الا رجس من عمل الشيطان".

هذا وأما كلمة "أنما" فقد يمنع من دلالتها على الحصر، كما حكي ذلك عن السيد الخوئي "قده"، ولكنه لاوجه له، فان العرف لايفرق بين قوله تعالى "إنما الحيوة الدنيا لهو ولعب" وقوله تعالى "واعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو([[515]](#footnote-516))" وقد ذكر في القاموس أن "أنما" يدل على الحصر مثل "إنما".

تنبيه: قالوا ان تقديم ما حقه التأخير ايضا يوجب الظهور في الحصر كقوله "اياك نعبد واياك نستعين" فانه يختلف عما لو قيل "نعبدك ونستعين بك" ولم‌يظهر لنا ذلك، ما لم‌ينضم قرينة عرفية اليه، نعم في القضية الحملية فحيث أن اطلاق الموضوع شمولي فلو قيل مثلا "الموجب للجنابة هو الدخول" فيكون ظاهرا في حصر طبيعي الموجب للجنابة به، وكذا لو قيل "الواجب هو اكرام زيد" او "العادل امير المؤمنين" نعم قد تكون اللام الداخلة على الموضوع للعهد او توجد قرينة على الحصر الاضافي او الادعائي فيكون خارجا عن محل الكلام.

### مفهوم العدد

أما مفهوم العدد فقد يقال بثبوته استشهادا بمثل ما لو قيل "ذهب زيد الى الحج مرتين" حيث ان ظاهره أنه لم‌يذهب الى الحج أكثر من ذلك، كما أنه اذا امر المولى عبده باطعام زيد مرتين كان معناه أنه لايجب عليه اطعامه أكثر من ذلك.

اقول: انه وان ثبت للعدد مفهوم في الجملة، لكنه لايثبت له مفهوم كلي، فلايثبت به انتفاء سنخ الحكم عما عداه، فاذا امر المولى بصوم ثلاثين يوما، فلايفهم منه الا انتفاء شخص ذلك الحكم عن الصوم في باقي الايام، بل انتفاء طبيعي وجوب الصوم في باقي الايام في الجملة، لكن يمكن ثبوت وجوب آخر لصوم تلك الايام في بعض التقادير، او صوم بعض تلك الايام مطلقا، نعم في مثل الاخبار بصدور فعل بعدد معين كما في قوله "ذهب زيد الى الحج مرتين" فمقتضى الاحتراز عن لغوية ذكر هذا العدد ممن يكون محيطا بالواقع هو عدم صدور الفعل اكثر، والا لكان ذكر هذا العدد لغوا.

بل اذا ذكر العدد في تحديد شيء كالكر مثلا حيث حدد بستمأة رطل، فلايصح تقييده بعدد آخر مثل ما ورد بأن الكر الف ومأتا رطل، بل يعتبران متعارضين.

### مفهوم التعليل

انه اذا ذكر للحكم علة لاتستوعب جميع افراد موضوعه، كما اذا قيل "لايؤكل الرمان لأنه حامض" فالمشهور أن ظاهر التعليل عدم تحريم اكل مطلق الرمان، فيقيد به الخطاب المطلق الدالّ على تحريم اكل الرمان، ولكن قد يمنع من ذلك لثلاثة اوجه:

الوجه الاول: انه يحتمل كونه من قبيل الحكمة التي لاينتفي الحكم بانتفاءها، كما يرى ذلك في روايات علل الشرايع.

ولكنه خلاف ظاهر التعليل عرفا، نعم في مثل روايات علل الشرايع توجد قرينة عامة على كون العلة المذكورة فيها للحكم من قبيل الحكمة.

الوجه الثاني: انه يحتمل كون المراد بالتعليل كون نوع الموضوع كذلك، فلو قيل "لاتأكل الرمان لأنه حامض" فيحتمل كون المقصود التعليل بكون نوعه حامضا لغلبة حموضة افراده، فيصدق على الرمان غير الحامض ايضا ان نوعه حامض.

ولكنه خلاف الظاهر عرفا، فانه لو ورد في خطابٍ "لاتأكل الرمان" وورد في خطاب آخر "لاتأكل الرمان لأنه حامض" فالعرف يمنع من التمسك باطلاق الخطاب الاول ايضا لاثبات حرمة اكل الرمان غير الحامض.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" من أنه قد يكون للحكم علل متعددة، ولكن يصح عرفا الاكتفاء بذكر علة واحدة، وقد تكون هذه العلة غالبة لادائمة، لكن يؤتى بها لكونها اوقع في النفوس، وعليه فذكر هذه العلة وان كان يمنع من اطلاق الخطاب لفرض انتفاء هذه العلة، لكن يمكن التمسك بسائر الخطابات المطلقة لاثبات شمول الحكم له، فما هو المشهور من "أن العلة تُخصِّص" غير صحيح، كما أن ما هو المشهور من "أنها تعمم" لايختص بها، بل الحكمة كذلك، ولذا يمكن التمسك بما ورد من تحريم اكل الميتة لأنه يوجب فساد البدن، على تحريم كل ما يوجب فساد البدن، مع أنه حكمة بلااشكال.

والانصاف أن ما ذكره من عدم مخصصية العلة للخطابات المطلقة خلاف الظاهر العرفي، لما مر من أن العرف يمنع من التمسك باطلاق الخطاب المطلق ايضا لاثبات الحكم لفرض انتفاء العلة.

وعليه فلاينبغي الاشكال في أن التعليل يوجب تقييد الخطابات المطلقة.

وأما ما ذكره وفاقا لاستاذه "قده" من عدم اختصاص نكتة المعممية بالعلة، لجريانها في الحكمة ايضا فهو وان كان صحيحا، لكن يخطر بالبال في العلة ايضا أنه لايفهم منها أكثر من كونها مقتضية للحكم مع عدم ابتلاءها في مورد التعليل بالمانع، فلو قال الاب لابنه "لاتلعب في حرّ الشمس، مخافة أن يصيبك صداع" فانه لايستفاد منه تحريم كل فعل يكون فيه خوف الصداع، ولو كان هو مطالعة الدرس، او الذهاب الى السوق وشراء ما يحتاج اليه، نعم لو كان احتمال المانع موهوما عرفا فيمكن اثبات حرمته بعد وجود المقتضي لها.

ثم انه بعد الالتزام بمخصصية العلة للخطابات المطلقة، فيكون قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" مخصصا لقوله "يحرم اكل الرمان"، فيقع الكلام في أنه لو ورد "يحرم اكل الرمان الابيض" او ورد "يحرم اكل الرمان عند برودة الجو" (سواء انعقد له مفهوم في الجملة ام لا، كما لو سأله سائل: هل يؤكل الرمان في برودة الجو؟، فقال لا) او ورد خطاب تحريم أكل الرمان على مكلف خاص كالمرأة، فهل ظاهر ذلك التعليل في قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" كونه علة منحصرة لسنخ حرمة أكل الرمان، فتنتفي حرمته بانتفاء حموضته مطلقا، فيكون حاكما على هذه الخطابات، او معارضا معها بالعموم من وجه على الاقل، ام لايكون بينها أيّة معارضة حيث ان الجملة التي ذكر لها علة الحكم وهو قوله "يحرم اكل الرمان" جملة مستقلة، فينعقد لها مدلول تصديقي، وتجري بالنسبة اليها مقدمات الحكمة، فيتم لها الاطلاق، ثم تُعلَّل بقوله "لأنه حامض" وعليه فالظاهر أن كون الرمان حامضا علة لفرد من تحريم اكل الرمان، وهو التحريم المطلق لأكله من دون تقيده بسبب خاص او بوصف خاص او بتوجهه الى صنف خاص من المكلفين، فلايقتضي تقييد ما دل على ثبوت فرد آخر من تحريم أكل الرمان، وهو تحريمه بسبب خاص او مع وصف خاص او على مكلف خاص.

لايبعد أن يقال بأن الظاهر هو ثبوت المعارضة في خصوص خطاب النهي عن اكل الرمان المقيد بوصف خاص، كالنهي عن اكل الرمان الابيض، لأن الظاهر من قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" أن وصف الحموضة من بين اوصاف الرمان علة منحصرة لحرمة أكله، وهذا ينافي كون وصف آخر علة لها، وأما في السبب الخاص او المكلف الخاص فيتم ما ذكر في وجه عدم المعارضة عرفا.

### العام والخاص

وفيه جهات من البحث

### تعريف العموم واقسامه

الجهة الاولى: وفيها نكات:

### تعريف العموم

النكتة الاولى: ذكر في تعريف العموم عدة تعاريف، وقد اورد عليها طردا وعكسا، وذكر صاحب الكفاية "قده" أنه لامجال لهذه الايرادات بعد كون هذه التعاريف من قبيل التعريف اللفظي وشرح الاسم، ومراده أنه من قبيل ما يقال من ان سعدانة نبت، فانه يدعي أن الاعلام لم‌يكونوا في مقام التعريف الكامل بنحو يكون جامعا للافراد ومانعا عن الاغيار، وان كان تعبيره بشرح الاسم وما يقال في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية خلاف مصطلح علم المنطق، حيث انهم يعبرون عن تعريف ما لم‌يثبت وجوده بشرح الاسم ولو كان تعريفه بالحد او الرسم، وعن تعريف ما ثبت وجوده بالتعريف الحقيقي، وكيف كان فما ذكره دفاعا عن القوم خلاف ما نشاهده من كونهم في مقام التعريف الجامع والمانع ولذا يحاولون الجواب عما يورد عليهم من الاشكال بعدم مانعية التعريف او جامعيته.

هذا وقد عرَّف صاحب الكفاية العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه([[516]](#footnote-517))، واورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد البروجردي "قده" من أنه بناء على تعريفه بأن العموم شمول المفهوم يكون العموم من صفات المعنى، مع أنه من صفات اللفظ، فيقال عموم هذا اللفظ([[517]](#footnote-518)).

اقول: كون العموم من صفات اللفظ غير واضح، فلعله كما قال المحقق العراقي "قده" يكون من صفات المعنى اولا وبالذات، وينسب الى اللفظ ثانيا وبالعرض، لشدة العلاقة بين اللفظ والمعنى([[518]](#footnote-519)).

الايراد الثاني: ما ذكره ايضا من أن الجمع المحلى باللام مثل "العلماء" لايصلح أن ينطبق على المفرد، فزيد عالم وليس علماء، فهو يشمل جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفرده أي العالم، فالاولى أن يقال: إن العموم عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفرده([[519]](#footnote-520)).

اقول: ما ذكره وان كان صحيحا في حد نفسه بناء على ما هو المشهور من كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم، لكن لايسلم تعريفه ايضا من الايراد الآتي.

الايراد الثالث: ما في البحوث من أنه لايمكن أن يرى بالمفهوم كمفهوم الانسان الا ذات الطبيعة، دون افرادها فضلا عن استيعابها لافرادها، فان الطبيعة وان كانت متحدة مع افرادها خارجا، لكنها لاتكون مرآة للكثرات والافراد، فان ذكرت الطبيعة دخلت في بحث الاطلاق، ولكن لو اريد الحكاية عن افرادها فلابد أن يقال "افراد الانسان"، وعليه فلايصح أن يقال ان مفهوم الانسان استوعب افراد نفسه، بل هو يرينا نفس طبيعة الانسان كما أن مفهوم "كل" مثلا يرينا طبيعة التكثر والاستيعاب، فاذا قيل "كل انسان" فيكون مفهوم "كل" مستوعبا لافراد مفهوم آخر وهو الانسان، فالعموم عبارة عن استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر، نعم لو لوحظ المفهومان في قولنا "كل انسان" كمفهوم واحد من باب المسامحة، تطابق مع تعريف صاحب الكفاية.

هذا كله بلحاظ ما يدل على العموم بنحو المعنى الاسمي، كلفظ "كل" او "جميع" او "تمام" او "كافّة" وأما ما يدل على العموم بنحو المعنى الحرفي، كالجمع المحلى باللام بناء على دلالته على العموم، فقد ذكر في البحوث أن العموم فيه ايضا ليس بمعنى شمول المفهوم لافراده، بل لابد من فرض دلالة هيئة الجمع المحلى باللام كالعلماء على نسبة استيعابية قائمة بين مفهوم العالم وافراده، فلابد من وجود دال ثالث على النسبة الاستيعابية غير الدال على ذات مفهوم العالم والدال على افراده، بينما أن الاستيعاب كان ملحوظا بنحو المفهوم الاسمي في مثل "كل عالم" ونحوه مما كان دالا على العموم الاسمي.

فالصحيح أن يقال في تعريف العموم انه عبارة عن استيعاب مفهوم وضعا لافراد مفهوم آخر سواء كان الاستيعاب ذاتيا في المفهوم المستوعِب او بدالّ ثالث([[520]](#footnote-521)).

ولايرد عليه ما قد يقال من ان مجرد اضافة مفهوم الأفراد والكثرات إلي مفهوم آخر كقولنا "افراد الانسان" لايكفي لإثبات العموم، بل لابد من ادخال لفظ "كل" مثلا عليه حتى نستفيد العموم.

فانه لم‌يدع كفاية اضافة مثل "افراد" الى مفهوم الانسان مثلا في افادة العموم، وانما ذكر ان مفهوم الانسان لايحكي عن افراده، واذا اريد الحكاية عن الافراد، فلابد أن يستخدم ما يدل على الافراد، وهذا لاينافي أن افادة العموم تحتاج الى ما يدل على الاستيعاب لتمام الافراد، كلفظ "كل".

كما أنه لايرد عليه أن لفظ "كل" مثلا لو كان دالا على مفهوم الاستيعاب لصح أن يجعل لفظ الاستيعاب مكانه، مع أنه لايصح ذلك، فانه ذكر في البحوث بعد ذلك أن لفظ "كل" موضوع لواقع الاستيعاب([[521]](#footnote-522))، فالظاهر كون مقصوده دلالة ادواة العموم الاسمي على مفهوم اسمي متضمن للاستيعاب، لاوضعها لمفهوم الاستيعاب ولاوضعها لواقع الاستيعاب بمعنى النسبة الاستيعابية التى قيل بها في الجمع المحلى باللام، فان المفروض أنه اداة للعموم الاسمي الدال وضعا على الاستيعاب.

وذكر المحقق العراقي "قده" أن العموم عبارة عن الإحاطة والاستيعاب للافراد، ثم قال انه ليس مفهوم الإحاطة، بل واقع الإحاطة ومصداقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي أي نسبة قائمة بين المستوعِب والمستوعَب، واما الإشكال عليه حينئذ بأن لازم كون مدلول ادواة العموم واقع الاحاطة الذي هو معنى حرفي عدم صحة جعل الألفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع، موضوعا في القضية، مع أنه يصح ذلك جزما، فمندفع بأن مدلولها المطابقي عبارة عن معنى اسمي يكون لازمها الإحاطة والاستيعاب، وهو مقدار كمّ المدخول، فالمدلول في لفظ كل وتمام وجميع من قبيل مداليل الأسامي الموضوعة للمقادير نظير باقي الكسور كالنصف والربع والثلث، فلفظ "كل" مثلا يبين مقدار كمّ المدخول بكونه أعلى المراتب في قبال لفظ "بعض"، ولازم ذلك عقلا هو الإحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة تحته([[522]](#footnote-523)).

وفيه ان ادواة العموم التي تكون بمعنى "تمام" ومرادفها بالفارسية "همه" لاتتضمن معنى حرفيا ابدا، بل يكون كأسماء المقادير كالنصف والربع، ولذا قد تستعمل بلامدخول، كقوله تعالى "كلٌ قد علم صلاته وتسبيحه"، نعم مثل لفظ "ايّ" الذي يكون مرادفه بالفارسية "هر" كاسم الموصول محتاجا في رفع ابهامه الى ما بعده.

### اختلاف معنى أدوات العموم الاسمي

النكتة الثانية: لايخفى اختلاف معنى أدوات العموم الاسمي:

فان بعضها مرادف في الفارسية لكلمة "همه" كلفظ "تمام" و"جميع" و"عموم" و"كافة" ولذا لايضاف الا الى الجمع او اسم الجمع المعرفة كقولنا "تمام القوم" او المفرد بلحاظ اجزاءها كقولنا "اكلت تمام السمكة" او "اكلت تمام سمكة" فان هذا مما يتصور فيه البعض فيؤتى بلفظ "تمام" او ما يرادفه لنفي احتمال ارادة البعض.

وبعضها مرادف في الفارسية لكلمة "هر" كلفظ "ايّ"، نعم اذا وقع في حيّز النفي او النهي صح أن يجعل مكانه في الفارسية كلمة "هيچ" وهذا مثل قوله "لاتكرم أيّ فاسق" حيث يقال في ترجمته "هيچ فاسقى را اكرام نكن".

وقد كان يخطر بالبال أن لفظ "كل" مشترك بين المعنيين، حيث انه قد يستعمل بمعنى "همه" وحينئذ لايضاف الا الى الجمع او اسم الجمع المعرفة كقولنا "كل العلماء" و"كل القوم" او الى المفرد بلحاظ اجزاءه وهذا يكون عادة في المفرد المعرفة وما بحكمه كما في قولنا "اكلت كل السمكة" او "اشتر سمكة واطبخ كلها" وقد يستعمل بمعنى "هر" وحينئذ لايضاف الا الى المفرد النكرة كقولنا "كل عالم"، او اسم الجمع النكرة كقولنا "كل أناس" او "كل قوم" حيث ان التعميم بلحاظ انطباقه على اقوام مختلفة، لابلحاظ افراد قوم واحد.

ولكن الظاهر عدم وضعه لمعنى "هر" ولو بنحو الاشتراك اللفظي، وان صح أن يوضع مكانه هذا اللفظ احيانا، كما في ترجمة قوله "اكرم كل عالم"، والشاهد على ما ذكرناه أنه لايقال "اكرم عالما كل عالم كان" بل يقال "اكرم عالما ايّ عالم كان" مع أنه يقال بالفارسية "اكرام كن عالمى را هر عالمى كه باشد".

كما أنه لايكون مرادفا لكلمة "همه" او "التمام" ولذا لايصح ترجمة لفظ "كل" في قوله "اكرم كل عالم" بكلمة "همه" فلايقال "اكرام كن همه دانشمندى را"، فالظاهر أن لفظ "كل" ليس مرادفا لكلمة "هر" ولا لكلمة "همه" ولا مشتركا لفظيا بينهما، وقد ذكر في البحوث أنه موضوع لمعنى واحد، وهو واقع الاستيعاب، وخصوصية كونه بلحاظ الاجزاء او الافراد انما تستفاد بلحاظ المدخول([[523]](#footnote-524)).

ثم ان ما ذكره في البحوث من دلالة لفظ "كل" وسائر ادواة العموم الاسمي على طبيعة التكثر، فقد أورد عليه بعض الاعلام في تعليقة البحوث بعدم دخول معنى التكثر في مدلول هذه الادوات مطلقا، أما ما يكون مرادفا لكلمة "همه" فلأنه لو كان كذلك لجاز دخولها على المفرد المعرفة بلحاظ افادة استيعاب افراده كما يصح اضافة كلمة الافراد اليه فيقال "افراد الانسان" مع وضوح عدم صحته، وأما ما يكون مرادفا لكلمة "هر" فلأنه لو كان كذلك لما صح أن يقال "كل فرد من الانسان" حيث كان مآله الى المناقضة بأن يقال "افراد فرد من الانسان" او "تكثر فرد من الانسان".

اقول: ما ذكر من عدم دلالة ادواة العموم على مفهوم التكثر والافراد وان كان متينا، لكن مر أنه في البحوث لايقول بوضعها لمفهوم التكثر، فقد صرح بعد ذلك أن لفظ "كل" موضوع لواقع الاستيعاب.

### سرّ اختلاف ما اذا كان مدخول "كل" معرفة او نكرة

النكتة الثالثة: سبق أن مدخول لفظ "كل" اذا كان نكرة يراد به الاستيعاب بلحاظ الافراد، واذا كان معرفة يراد به الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، وقد وقع الكلام في سر هذا الاختلاف، فذكر في البحوث أن سره اقتضاء الظهور الأولى لأن يستفاد من لفظ "كل" الاستيعاب بلحاظ اجزاء مدخوله، لأنّ دلالة مدخوله على اجزاءه ثابتة بمقتضى اطلاقه الأولي، فان وجدان الشيء لأجزاءه ذاتي، ولكن لحاظ وجدانه لافراده يحتاج الى مؤونة زائدة، ويشهد على ما ذكرناه أن مقابل لفظ "كل" هو لفظ "بعض" وظاهره التجزئة بلحاظ الاجزاء، وعليه فارادة الاستيعاب بلحاظ الاجزاء في المعرفة لايحتاج الى قرينة، وانما توجد في النكرة قرينة على ان الاستيعاب فيه بلحاظ الافراد لاالاجزاء، وهي الحاق تنوين التنكير الدال على الإشارة إلى الافراد على سبيل البدل، فيكون ذلك قرينة على لحاظ الافراد، فحينما يدخل عليه لفظ كل يكون ظاهرا في الاستيعاب بلحاظ الافراد.

ولايتم ما قد يستفاد من المحقق العراقي "قده" من أن المانع عن الاستيعاب الافرادي في المعرفة هو دخول اللام عليه حيث أن اللام وضعت للتعيين، فاذا قيل "اقرأ كل الكتاب" تبادر الى الذهن كونه اشارة الى كتاب معين، وهذا ينافي التعدد الأفرادي، فإذا تجرد اسم الجنس عن اللام وصار نكرة بأن قيل مثلا "اقرأ كل كتاب" أمكن إفادة استيعاب الافراد([[524]](#footnote-525))، فانه يرد عليه أنَّ اثبات مانعية دخول اللام عن الاستيعاب بلحاظ الافراد لايستطيع أن يفسِّر نكتة ظهور النكرة التى دخل عليها لفظ "كل" في الاستيعاب بلحاظ الافراد، مضافا الى انَّ المراد من كون اللام للتعيين إن كان مطلق التعيين المساوق مع التعريف، فمن الواضح انه لاينافي التعدد الأفرادي كما في المعرف بلام الجنس، وإن كان المراد خصوص التعيين العهدي فاستفادة الاستيعاب بلحاظ الأجزاء ليست مختصة به، بل هو جار في غير لام العهد ايضا، اذا اشير الى فرد معين، كقولك "قرأت كلَّ كتاب زيد".

ثم قال: اذا دخل "كل" على الجمع كقوله "قرأت كل كتب المكتبة" أو ما بحكمه كاسم الجمع، فلااشكال في عمومه لافراده، انما الكلام في أن ذلك باعتبار كونها اجزاءا للجمع، فيكون العموم فيه باعتبار الاستيعاب لتمام اجزاء المدخول، او باعتبار كونها افرادا له، فيكون عمومه باعتبار الاستيعاب لتمام افراده؟، لايبعد أن يكون الأظهر هو الأول، كما هو الحال فيما إذا دخل على اسم العدد المعرفة، مثل "كل العشرة" ودعوى عدم امكان ارادة الاستيعاب بلحاظ الاجزاء لعدم صحة أن يقال "قرأت كلّ الكتب إلا صفحات من هذا الكتاب" مدفوعة بأن أجزاء الجمع بما هو جمع انما هو مراتب الجمع أي ثلاث كتب، اربع كتب، وهكذا، لااجزاء الكتاب، والمفروض انَّ المدخول هو الجمع بما هو جمع.

نعم لو دخل "كل" على المثنى كما في قولك "قرأت كل الكتابين" كان ظاهرا في استيعاب اجزاء كل منهما لعدم مناسبة الاثنين مع التكثر والاستيعاب، فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر إلى اجزاء كل منهما([[525]](#footnote-526)).

اقول: يلاحظ عليه اولا: ان مجرد كون مدخول "كل" مفردا معرفة لايوجب ظهوره في الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، الا أن يكون ظاهرا في الاشارة الى فرد معين لامجرد تعريف الجنس، فيتعين حينئذ الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، كقوله "اكلت كل السمكة" او قوله "اشتر كتابا واقرأ كله" فان الضمير راجع الى الكتاب الذي يشتريه، والشاهد على ما ذكرناه كون مثل قوله تعالى "كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل" او قوله "كل الصيد في جوف الفرا" ظاهرا في الاستيعاب بلحاظ الافراد، نعم المتعارف فيما اذا كان مدخول "كل" مفردا واريد بيان استيعابه الافرادي ان يؤتى به نكرة.

وثانيا: ان ما استشهد به على كون الظاهر الاولي من لفظ "كل" هو الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، من كونه في قبال لفظ "بعض" ولااشكال في كونه لتجزئة الاجزاء، ففيه ما مر من أن كل اذا اضيف الى المفرد واريد به الاستيعاب الافرادي لم‌يكن بمعنى التمام المقابل للفظ "بعض" ولذا لايقال "اكرم تمام عالم" او "اكرم بعض عالم".

وثالثا: اذا دخل لفظ "كل" على الجمع كقوله "اكرم كل العلماء" فظاهره بشهادة الوجدان كون الاستيعاب باعتبار كون كل عالم فردا من افراد العلماء، لاجزءا من مجموعة العلماء، فكأنه قال "اكرم تمام افراد العلماء" وهكذا لو قال "اكرم كل العشرة" فان عنوان العشرة مما يلحظ مشيرا الى واقع العشرة الذين هم افراد لااجزاء.

ورابعا: ان ظاهر كلامه قبول اشكال عدم صحة "قرأت كلّ الكتب إلا صفحات من هذا الكتاب" مع وجدانية صحة ذلك، خاصة وأن ظاهر اسناد القراءة الى الكتاب استيعاب الاجزاء، بل لو كان مثل قوله "رأيت كل كتب المكتبة" فانه لايظهر منه الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، لكن اذا استثنى صفحات من كتاب معين، صار قرينة على ارادة الاجزاء ايضا من المستثنى منه، ولاوجه للقول بعدم صحة استثناء الجزء فيه فضلا عن المثال السابق.

وخامسا: ان ما ذكره حول دخول لفظ "كل" على اسم الجمع فيرد عليه أن اسم الجمع ان كان نكرة كقوله "كل قوم" فظاهره الاستيعاب بلحاظ الاقوام المختلفة، وان كان معرفة كقوله "كل القوم" فظاهره الاستيعاب بلحاظ افراد القوم الواحد، واستيعابه لهم باعتبارهم اجزاء من القوم خلاف الظاهر، كما مر في مثال "كل العلماء".

### في وجه عدم كون اسماء الاعداد من ادوات العموم

النكتة الرابعة: ذكر صاحب الكفاية أن مثل شمول لفظ "عشرة" لآحاده المندرجة تحته ليس من العموم لعدم صلاحيته بمفهومه للانطباق على كل واحد منها، وقد يورد عليه بالنقض بالجمع المحلى باللام، كالعلماء، حيث لايقال لعالم واحد انه علماء، وهكذا الحال في العام المجموعي كمجموع العلماء، واجيب عن هذا النقض بأن المقصود صلاحية المفهوم بنفسه او بمفرده، للانطباق، الا أن المهم أن أثر ادوات العموم ليس الشمول بلحاظ الافراد دائما، بل قد يكون بلحاظ الاجزاء، كما في قوله "اكلت كل السمكة" فالمهم ان يقال انه ان اريد دلالة لفظ العشرة مثلا على شمول مدخوله لافراده، فالمفروض انه لايدل على شموله لتمام افراده، بل لعشرة منها، وان اريد دلالته لآحاد نفسه، فهذا ليس من العموم في شيء، لان كل لفظ موضوع لمعنىً مركب يدل على اجزاءه بالدلالة التضمنية، لكنه لايدل على معنى الشمول والاستيعاب، وقد استشهد في البحوث على عدم كونه من اداة العموم بدخول اداة العموم كلفظ "كل" عليه، فيقال "أكرم كل العشرة"([[526]](#footnote-527)) ولكنه منقوض بدخول اداة العموم على الجمع المحلى باللام، فان الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم عنده وفاقا للمشهور.

### انقسام العموم الى العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي

النكتة الخامسة: ذكر صاحب الكفاية "قده" أن انقسام العموم الى العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الحكم به، حيث ان تعلق الحكم بالعام تارة بنحو يكون كل فرد من افراد العام موضوعا للحكم على حدة، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بإكرام عالم واحد في "أكرم كل عالم" مثلا لما امتثل أصلا، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل بحيث لو أكرم واحدا منهم لقد أطاع وامتثل، كما في قوله "أكرم أيّ عالم شئت"([[527]](#footnote-528)).

واورد عليه جمع من الاعلام بما محصله أن اختلاف اقسام العام مع قطع النظر عن عروض أيّ حكم عليه، حيث انه تارة يلحظ باللحاظ الاجمالي كل من أفراد الطبيعة بانفراده، كقولنا "كل فرد من افراد الانسان" فيصير عاما استغراقيا، وقد يلحظ تلك الافراد كمركب واحد أي مع اعتبار وحدة لها، كقولنا "مجموع افراد الانسان" فيكون عاما مجموعيا، وقد يلحظ كل واحد من تلك الافراد على البدل، أي لايكون النظر إليها في عرض واحد، بل بنحو يلحظ كل فرد منها، ولايقف اللحاظ عنده، بل ينتقل منه إلى فرد آخر، وهكذا، فيكون المنظور إليه بهذه المرآة هذا أو ذاك، كقولنا "احد افراد الانسان" فيسمى عاما بدليا، وان شئت فقايس الفرق في الفارسية بين "هر انسانى" و"همه انسانها" و"يك انسانى".

وقد ذكر المحقق العراقي "قده" ان الفرق بين العموم البدلي وما عداه يكون بلحاظ ما قبل تعلق الحكم، وينشأ عن الفرق بين مدخول أداة العموم، حيث انه إذا كان المدخول نكرة فقد لوحظت فيه البدلية، بخلاف ما اذا كان المدخول هو الجنس فان صدقه على مصاديقه لايكون إلّا بنحو العرْضية، دون البدلية، فامتياز العموم الاستغراقي مثلا عن‏ البدلي ليس إلا من جهة خصوصية في المدخول لامن جهة خصوصية في أداة العموم.

نعم يتم ما ذكره صاحب الكفاية بالنسبة الى الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي، حيث ان الفرق بينهما انما هو من جهة اختلاف كيفية الحكم، فانه في الاستغراقي يكون الحكم منحلا الى كل فرد من افراد العام، وفي المجموعي يكون حكم واحد متعلق بالمجموع.

ثم ذكر ما محصله أن لفظ "أيّ" قابل لأن يرد على النكرة، وهو الغالب، كقوله "أكرم أيّ عالم شئت" فيراد به البدلي، كما أنه قابل لأن يرد على الجنس كقوله "أكرم أي العلماء"، وحينئذ قد يراد به الاستغراقي وقد يراد به المجموعي، وأما مثل لفظ "كل" او "تمام" فيرد على الجنس فقط، فلايراد به البدلي، ولكن قد يراد به الاستغراقي وقد يراد به المجموعي، وأما لفظ الجميع فيراد به العموم الاستغراقي فقط، بينما أن لفظ المجموع يراد به العموم المجموعي([[528]](#footnote-529)).

ويلاحظ عليه اولا: انا لم‌نجد أداة تدل على العموم البدلي، فان ما يدل على البدلية مشترك بين المطلق والعام، وهو التنوين كما في قولك "أكرم عالما" نعم قد يضاف اليه جملة "أي عالم شئت" وهذا دال على العموم الاستغراقي، لكن بلحاظ الترخيص في التطبيق، ولافرق فيه بين دخول "أي" على النكرة كما في هذا المثال، او المعرفة كما في "اكرم عالما ايّا من العلماء، فلفظ "ايّ" ايضا من اداة الشمول والاستيعاب، ولذا يفيد الشمول والاستيعاب في قوله "لاتكرم أيّ فاسق" او قوله "لاتكرم أيّاً من زيد وعمرو وبكر".

وثانيا: ان ما ذكره من أن مدخول أداة العموم ان كان نكرة فيدل على البدلية، وان كان هو الجنس فيدل على الشمولية، فلم‌يعلم مراده من النكرة، فان مدخول لفظ كل في قولنا "أكرم كل عالم" نكرة، وانما صار العموم فيه شموليا واختلف عن مثل "اكرم عالما" لمكان لفظ كل، وهكذا قولنا "أكرم كل واحد من العلماء" او اكرم أي واحد من العلماء، ومن هنا اتضح أن ما ذكره من ان الاختلاف بين العموم البدلي والشمولي ناش عن مدخول أداة العموم غير صحيح.

وثالثا: ان ما ذكره من نشوء الاستغراقية والمجموعية من كيفية اختلاف الحكم، غير صحيح، فانّ الالتزام بوحدة الملحوظ فيهما في مقام تعلق الحكم، وكون اختلافهما في طول تعدد الحكم في الاستغراقي ووحدته في المجموعي مخالف للوجدان، فانه لابد في مقام تعلق الحكم في الاستغراقي من لحاظ افراد الطبيعة بنحو يتكثر الحكم بتكثرها، بينما أنه في المجموعي يرى المولى تلك الافراد كأجزاء لمركب واحد، بان يلحظ لها وحدة مجموعية ولو بأن يقيد كل جزء في مقام تعلق الأمر بوجود سائر الأجزاء.

ولايخفى انا لانحتاج في هذا الجواب الى ما ذكره في البحوث في المقام، حيث ذكر أنه لايمكن أن يكون اختلاف الاستغراقي والمجموعي ناشئا عن تعدد الحكم في الاول ووحدته في الثاني، فانه ان اريد من الحكم الجعل، فهو واحد فيهما، وان اريد وحدة المجعول أي الحكم الفعلي، فمن الواضح انَّ المجعول تابع في وحدته وتعدده لموضوعه، فإذا كان موضوعه منحلاً إلى افراد عديدة تعدد المجعول، وان كان موضوعه واحدا شخصيا بأن لوحظت الافراد كمركب واحد، وكان كل فرد جزءا منه كان المجعول واحدا([[529]](#footnote-530)).

فان ما ذكره يبتني على انكار الانحلال في الجعل في العام الشمولي، وهذا مخالف لما ذكره في بحث المرة والتكرار من أن الفارق بين العموم الشمولي والمطلق الشمولي هو الانحلال في الجعل في الاول دون الثاني، بدعوى أن المولي في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولايقتصر نظره على ذات الطبيعة، كما في قوله "أكرم كل عالم"، بخلاف المطلق كقوله "اكرم العالم" فالخطاب المطلق لايدل الا على ذات الطبيعة، وانما الشمولية بلحاظ الموضوع تكون من شؤون عالم التطبيق والفعلية([[530]](#footnote-531)).

فانه لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلااشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وانما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم في مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقا للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

وقد ذكرنا سابقا أن الظاهر ان الفرق بين العام والمطلق ليس في انحلال الجعل وعدمه، بل في كون الاستيعاب والشمول في العام ملحوظا تفصيلا ومدلولا وضعيا لخطاب العام، وهذا عادة يقتضي الانحلال فيما لم‌تقم قرينة على ارادة العام المجموعي، وأما في المطلق فيكون الانحلال ملحوظا إجمالا ويستفاد من القرينة النوعية، وأما أصل الانحلال في الجعل فهو مشترك بين العام والمطلق، فكما انه لو قال المولى بنحو العموم "أكرم كل عالم" فيستفاد منه جعل وجوب الاكرام لكل فرد من افراد العالم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فكذلك لو قال المولى بنحو المطلق "اكرم العالم"، فانه لايختلف عنه ثبوتا، وانما الفرق بينهما كالفرق بين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو العموم كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم وبين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو الاطلاق كما لو قال الزعيم: وضعت اسم علي للمولود في هذا اليوم.

ومما يؤيد ما ذكرناه من الانحلال في الجعل -سواء في العام او في المطلق الشمولي- انه بناء على انكار الانحلال فلايوجد فرق ثبوتي بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود، فقد ينهى المولى عبده عن ذكر اسمه ويكون ملاكه هو كون ذلك موجبا لأن يعرفه العدو ويلحق به ضررا، بحيث لو ذكر العبد اسمه مرة تحققت المفسدة تماما، وكان ذكر اسمه بعد ذلك فاقدا للمفسدة، وقد ينهى عن ذكر اسمه بملاك كونه خلاف احترام المولى بحيث يكون في كل فرد من افراده مفسدة مستقلة، فانه لولم‌يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول من دون اختلاف في نحوي الجعل.

والحاصل أن ما ذكره المحقق العراقي "قده" من وحدة الملحوظ في العام الاستغراقي والمجموعي، وانما الاختلاف في تعدد الحكم في الاول ووحدته في الثاني، غير صحيح، لكن لايستلزم ما ذكرناه امكان تصور مفهوم يكون عاما مجموعيا بنحو يتميز عن المفهوم الذي يكون عاما استغراقيا في حد ذاتهما من غير ان يكون في مقام تعلق الحكم، فقد ذكرنا في الدورة السابقة أنه لايحس بالوجدان أي فرق بين موارد العام الشمولي كقولنا "كل عالم" او "كل العلماء" او "العلماء كافة" ما لم‌يكن في مقام تعلق الحكم، ويظهر ذلك بالتأمل في قولنا بالفارسية "همه علماء".

وقد يورد عليه باحساس الفرق بين قولنا "جميع العلماء" وقولنا "مجموع العلماء" ولو لم‌يكن أيّ حكم في البين، فانه تارة يلحظ اجمالا كل فرد من افراد الطبيعة باستقلاله، وأخرى يلحظ الافراد كأجزاء لمركب واحد، الا أنه يمكن الجواب عنه بأن مفهوم المجموع في قبال الجميع ليس مفهوما قابلا للتصور مستقلا، وانما هو مفهوم انتزاعي عن العموم المجموعي في قبال العموم الاستغراقي، ولذا لايوجد له مرادف بالفارسية في قبال الجميع، وليس مرادفه قولنا بالفارسية "همه علماء با هم" فانه مرادف لقولنا "العلماء معا"، بل قولنا "با هم" بمعنى اجتماعهم في شيء معين، فلايمكن لحاظه مع قطع النظر عن شيء آخر، فاذا قيل "همه علماء را با هم اكرام بكن" فمعناه وجوب اكرام جميع العلماء دفعة واحدة، بينما أن ارادة العموم المجموعي لاتعني لزوم اكرام جميع العلماء دفعة واحدة.

هذا ولكن الانصاف امكان لحاظ العام المجموعي والاستغراقي في غير مقام الحكم ايضا، فاننا اذا تصورنا اكرام العلماء مثلا فتارة نتصور تقيد اكرام كل واحد منهم بانضمام سائر العلماء اليه، فيكون عاما مجموعيا، وأخرى نتصور ذات اكرام كل واحد من العلماء من دون لحاظ تقيده بانضمام اكرام سائر العلماء اليه، فيكون من العام الاستغراقي، من غير حاجة الى لحاظ وجوب هذا الاكرام او عدمه، نعم العناوين العامة كعنوان كل عالم او كل العلماء او جميع العلماء لايوجب انتقال الذهن الى العام المجموعي كما انه قد مر ان عنوان مجموع العلماء عنوان انتزاعي لابد من ملاحظته بالقياس الى شيء كانضمام وجود كل واحد من العلماء الى وجود الآخر، ولكنه لايعبر عن العام المجموعي المبحوث عنه في المقام من تقيد اكرام كل واحد منهم مثلا بانضمام اكرام سائر العلماء اليه، فتدبر.

### اذا دار الأمر بين كون العام استغراقيا او مجموعيا

النكتة السادسة: اذا دار الأمر بين كون العام استغراقيا او مجموعيا فذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن الظاهر هو كون العموم استغراقيا، لأن اعتبار الحكم لمجموع الافراد بما هو مجموع يحتاج الى عناية زائدة على لحاظ ذات الافراد، فلو ورد "أكرم كل العلماء" فالظاهر أن لفظ "كل" ليس عنوانا للموضوع، بل هو دال على ارادة المتكلم جميع افراد مدخولها([[531]](#footnote-532))، ولابأس بما افاده.

وقد فصّل في البحوث بين مثل "اكرم كل عالم" و"اكرم كل العلماء" وبين مثل "اكرم كل القوم" و"اكرم كل العسكر" بدعوى ظهور المثالين الاولين في العام الاستغراقي، حيث لاتوجد وحدة في ذات المدخول وهو العالم بل وكذلك العلماء، فانه مبرز عرفي لذوات افراد العالم من دون اخذ حيثية الوحدة، بينما ان العموم في المثالين الاخيرين يكون ظاهرا في المجموعي، حيث توجد وحدة في مدخول كل فيهما في رتبة سابقة على دخول لفظ كل، فمقتضى الظهور الاولي اخذ هذه الحيثية في موضوع الحكم، وهكذا في الحكم المترتب على عدد معين، ولذا فهم الفقهاء في الأبواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد من قبيل ما ورد في أدلة استحباب الأذكار أو الأدعية أو التسبيحات كذا مرّة أو الصلاة الف ركعة، فانهم لم‌يستفيدوا منها أن كل فرد من تلك الاذكار مثلا مستحب مستقل([[532]](#footnote-533)).

ولكن الانصاف أن المتفاهم العرفي عدم خصوصية لحيثية الوحدة في مثل "اكرم كل العسكر" او "اكرم كل القوم" بشهادة أنه لو عجز المكلف عن اكرام واحد منهم فلايستظهر العرف سقوط اكرام البقية، بينما انه لو كان العام مجموعيا لسقط الوجوب لانتفاء وجوب المركب بالعجز عن احد افراده، ولايقاس ذلك بالخطاب المشتمل على حكم مترتب على عدد معين، حيث فهم الفقهاء كون العموم فيه بنحو المجموعية، وأما مثال "اكرم كل العشرة" فيمكن أن يقال بكون الظاهر منه أنه لوحظ مشيرا الى واقع العشرة، فكأن المولى لاحظ واقع العشرة، وقال "أكرم هؤلاء" حيث يستظهر العرف منه الاستغراقية.

وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره بعض الاعلام "قده" من الاجمال في هذه الموارد مطلقا، حتى في مثل "اكرم كل عالم" ولزوم الرجوع الى مقتضى الاصل العملي في دوران أمر الواجب بين كونه بنحو الواجب الاستغراقي او المجموعي([[533]](#footnote-534)).

### ادوات العموم

الجهة الثانية: في ادوات العموم، وقد ذكر لها ثلاثة اقسام: الاسماء الدالة على العموم بنحو المعنى الاسمي، والجمع المحلى باللام، والنكرة في سياق النهي اوالنفي.

### اسماء العموم

لااشكال في دلالة اسماء العموم مثل لفظ "كل" على العموم، فاذا قيل "كل دم نجس" كان مفاده بيان نجاسة كل فرد من افراد الدم، بخلاف ما لو قيل "الدم نجس" فانه يحتمل عدم كون المتكلم في مقام البيان من ناحية استثنائات نجاسة الدم، فيحتاج الى اصل عقلائي لاثبات عدم كونه في مقام الاهمال، ولأجل ذلك اذا لم‌يكن المتكلم في مقام البيان -كما قد تكون قرينة عرفية على ذلك- فقد يستعمل الخطاب المطلق ولكن لايستعمل الخطاب العام، فاذا اريد تبيين اصل جواز التقليد من المجتهد للعامي فلايقال له "يجوز لك تقليد كل مجتهد" وانما يقال له "يجوز لك تقليد المجتهد"، وهكذا يقول الطبيب للمريض "اشرب دواء" ولايقول له "اشرب دواء ايّ دواء شئت".

ثم انه ذهب المحقق النائيني "قده" الى أن دلالة اداة العموم على العموم تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، بدعوى أن لفظ "كل" مثلا موضوع للدلالة على عموم ما يراد من مدخوله، فلو قال المولى "اكرم كل عالم" فمادام لم‌تجر مقدمات الحكمة لاثبات كون المراد من العالم هو العالم اللابشرط من كونه عادلا مثلا واحتملنا كون المراد منه هو العالم العادل فلايمكن اثبات عمومه للعالم الفاسق([[534]](#footnote-535)).

بل قد يستظهر ذلك من كلام صاحب الكفاية "قده"، حيث ذكر في ذيل بحث دلالة النكرة في سياق النهي او النفي على العموم أنها انما تفيد العموم إذا أخذت مرسلة (وذكر في حاشية الكفاية ان اثبات ارسالها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة) لامبهمة قابلة للتقيد، وإلا فنفيها لايقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا، لااستيعاب السلب لما يصلح انطباقها عليه، وهذا لاينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لاالأفراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لاينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لاينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة([[535]](#footnote-536)).

ولكن ذكر في ذيله كلاما لايخلو من اجمال، فذكر ما نصه (نعم لايبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم، ولذا لاينافيه تقييد المدخول بالوصف)، فانه قد يستظهر منه أنه ناظر الى لفظ "كل" وأنه لايبعد أن يكون عند اطلاقه -أي عند عدم ذكر قيد لمدخوله في الخطاب- ظاهرا في استيعاب جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله([[536]](#footnote-537))، فيكون عدولا او توضيحا لما ذكره من أن عموم لفظ كل بحسب ما يراد من مدخوله.

والصحيح ما هو المشهور من عدم احتياج دلالة اسماء العموم كلفظ "كل" على العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، لأن لفظ "كل" مثلا إما قد وضع للدلالة على استيعاب افراد المدلول التصوري من مدخوله، او استيعاب افراد المراد الاستعمالي منه، وتجري اصالة الحقيقة لاثبات كون المراد الاستعمالي نفس المعنى الحقيقي الذي هو المدلول التصوري، واحتمال وضع لفظ "كل" للدلالة على استيعاب افراد المراد الجدي من مدخوله خلاف الوجدان العرفي جدا، وان شئت قلت: انه اذا قال المولى لعبده "اكرم كل عالم" فيستند ظهور الخطاب في شمول وجوب اكرام العالم للعالم الفاسق الى بيان شموله لجميع افراد العالم، دون سكوت المولى عن بيان تقييد العالم بكونه عادلا، بخلاف ما لو قال "اكرم العالم"، وهكذا الأمر في العام البدلي كقوله "اكرم عالما ايّ عالم شئت"، والشاهد على ذلك ان استخدام اداة العموم لايجتمع مع عدم كون المتكلم في مقام البيان، فلايحتاج الى اجراء اصل عقلائي لاثبات كونه في مقام البيان، بخلاف موارد الاطلاق، والحاجة الى مقدمات الحكمة لنفي احتمال عدم كونه في مقام البيان، وأما احتمال كونه في مقام تفهيم المقيد فالنافي له هو عدم ذكره في الخطاب.

وقد استدل على مبنى المشهور بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنا لو احتجنا الى مقدمات الحكمة في مدخول الأداة لكفى جريانها في دلالة الكلام على العموم فيكون الإتيان بأداة العموم من اللغو الواضح([[537]](#footnote-538)).

ويجاب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما هو الصحيح من أن معنى الاحتياج الى مقدمات الحكمة كون الظهور ناشئا عن السكوت، والظهور الناشئ عن السكوت له مراتب، شدة وضعفا، فترى أن السكوت عن مدح من يتوقع مدحه، قد يكون ظاهرا في عدم خضوعه له، فاذا اجتمع ذلك مع مدح شخص آخر يتقوى ظهور هذا السكوت في عدم الخضوع، فيمكن أن يقال بمثله في العام، فظهور قوله "اكرم عالما أيّ عالم شئت" في العموم البدلي وان امكن أن يكون ناشئا عن السكوت عن بيان القيد الزائد، لكن هذا الظهور السكوتي يكون اقوى من الظهور السكوتي في قوله "اكرم عالما"، ولعل هذا مراد من اجاب عن الاشكال بامكان التأكيد، كما في قوله "اكرم كل العلماء" فانه مع كون الجمع المحلى باللام من اداة العموم بنظره وفاقا للمشهور، لكن مع ذلك جيء بلفظ "كل" للتأكيد.

ولايتم رده بأن التأكيد انما هو فيما اذا كان كل منهما مستغنيا عن الآخر، كما في هذا المثال، والمقام ليس من هذا القبيل، فانه لاملزم لاعتبار ذلك في التأكيد، كما اتضح مما ذكرناه من مثال اختلاف مراتب الظهور السكوتي .

الجواب الثاني: ان فائدة الاتيان بلفظ "كل" هو افادة الشمول لكل افراد ما اريد من المدخول، فانه لو لم‌يات به فقيل "اكرم العالم" احتمل كونه واجبا بدليا، نظير "توضأ بالماء" او احتمل عدم لزوم استيعاب الاكرام لجميع افراد العالم، وهذا لاينافي ارادة الاطلاق من المدخول، وهذا الاحتمال وان كان على خلاف الحجة لكن نفيه باستخدام لفظ "كل" يكون اوضح وآكد، وليست دلالة لفظ "كل" على الاستيعاب والشمولية في طول افادة مدخوله للشمولية، وانما هي في طول اطلاقه الاعم من الشمولية والبدلية، ولذا حينما يدخل "كل" على المفرد ويراد بيان استيعابه الافرادي ينَّكر مدخوله، والنكرة في سياق الأمر ونحوه يكون ظاهرا في البدلية.

لكن لايخفى اختصاص هذا الجواب بالعام الشمولي، وعدم جريانه في العام البدلي.

الجواب الثالث: ان فائدة ذكر العموم اخطار افراد الطبيعة في ذهن المخاطب، فان الاطلاق لايوجب اكثر من اخطار ذات الطبيعة في ذهن المخاطب، ولايحتاج الى الفرق بينهما بلحاظ الاحكام الشرعية او العرفية، وان كان قد يرتب عليه آثار شرعية من حيث انحلالية الجعل في الاول دون الثاني.

الجواب الرابع: ما في البحوث من أنه بناء على احتياج دلالة لفظ "كل" في قوله "اكرم كل عالم" على استيعاب افراد مدخوله الى جريان مقدمات الحكمة، فتجري مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق في العالم بلحاظ كونه مدخول "كل" لاعلى جريانه لاثبات الاطلاق فيه بلحاظ كونه متعلقا لوجوب الاكرام، فان متعلق وجوب الاكرام هو "كل"، وهذا وان كان تبعيدا للمسافة، لكفاية أن يقال "اكرم العالم" فتجري مقدمات الحكمة في العالم بلحاظ كونه متعلق وجوب الاكرام، لكنه صورة ذهنية أخرى من الحكم ينصب الحكم فيه على العموم دون الاطلاق([[538]](#footnote-539)).

ولابأس بما افاده، ولايقدح عدم جريان مقدمات الحكمة في القضية -الا بلحاظ الحكم الذي هو المدلول التصديقي في الكلام واطرافه- بما هو المقصود من أنه بعد اشتمال الخطاب على مدلول تصديقي وهو الحكم فتجري مقدمات الحكمة في العالم من حيث كونه متعلق لفظ "كل" الذي هو متعلق وجوب الاكرام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من أن لازم القول بالاحتياج الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم، واستناد العموم الى سكوت المولى عن بيان القيد الزائد عدم امكان التصريح بالعموم في مورد أصلا مع انه واضح البطلان([[539]](#footnote-540)).

وفيه أن القول بالاحتياج الى جريان مقدمات الحكمة لايعني عدم امكان تصريح المولي بطريق آخر بالعموم، كأن يقول "يجب اكرام العالم مطلقا".

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن كل تعين لابد أن يرد على اللامتعين، والا فلايرد التعين على المتعين، حيث ان كل تعين مقابل لأيّ تعين آخر، والمقابل لايقبل المقابل، فاذا جرى الاطلاق الافرادي في المدخول فصار متعينا من هذه الجهة استحال طروّ التعين عليه من هذه الجهة بتوسط لفظ "كل".

ودعوى (أن لفظ "كل" لايقتضي الا نفي احتمال الاهمال الأفرادي في مدخوله، وعدم الاهمال اعم من الاطلاق والتقييد، والكاشف عن كون مدخوله مطلقا ليس الا إجراء مقدمات الحكمة فيه) مردودة بأن الشك في الاطلاق ان كان لأجل احتمال اشتمال الخطاب على القيد فهذا الاحتمال منفي ببناء العقلاء، كما في موارد الشك في وجود القرينة، وان كان لأجل احتمال ارادة المقيد جدا، فنفس ظهور الخطاب المشتمل على أداة العموم في ارادة العموم من مدخوله حجة على ارادة العموم، من غير حاجة الى مقدمات الحكمة([[540]](#footnote-541)).

وفيه اولا: النقض بمثل ما لو قال "اكرم كل العلماء" وقوله "اكرم عالما أي عالم شئت".

وثانيا: ان المقام مرتبط بمقام التفهيم والتفهم، فلامجال فيه بالتمسك بقاعدة عقلية مختصة بعالم التكوين من أن التعين لايعرض الا على اللامتعين، فانه لامانع من زيادة وضوح الاستيعاب والشمولية باستخدام لفظ "كل".

وثالثا: قد مر أن المدعى توقف دلالة "كل" على الاستيعاب على اطلاق مدخوله الذي يجتمع مع البدلية ايضا، فلايرد المماثل على المماثل.

الوجه الرابع: ما في البحوث من أن مدعى القائلين بالاحتياج الى مقدمات الحكمة إما أن يكون هو أن الأداة كلفظ "كل" وإن كانت موضوعة لافادة استيعاب معنى مدخوله، إلّا أن التصديق بكون حكم المولى في عالم الثبوت مستوعبا لتمام افراد ذلك المعنى لاافراد حصة منه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة، فحينئذ يرد عليه أنه بعد تسليم دلالة لفظ "كل" على استيعاب افراد معنى مدخوله، فلوكان المراد الجدي مقيدا كان منافياً لأصالة الجد التي هي ظهور ثابت في تمام موارد الظهور، بنكتة أن المتكلم يريد ما يقوله، وهذا غير أصالة الإطلاق التي تشكِّل ظهورا في أن المتكلم لايريد ما لايقوله، وهذا ظهور سكوتي بخلاف الظهور الاول.

وإما أن يكون المدعى هو عدم وضع الاداة لافادة استيعاب معنى مدخوله، بل وضعها لافادة استيعاب ما اريد من مدخوله، فيراد اجراء مقدمات الحكمة لتعيين ما اريد من مدخوله، فيوجد فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الاول: أن يقصد وضع الاداة لافادة استيعاب افراد المراد الاستعمالي من مدخولها.

ويندفع هذا الاحتمال بأنَّ تعيين المراد الاستعمالي لايحتاج الى مقدمات الحكمة، بل تجري فيه أصالة الحقيقة.

الاحتمال الثاني: أن يقصد وضها لافادة استيعاب افراد ما تصوره المتكلم من مدخولها حين الاستعمال، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإحراز انه لم‌يتصور مع الطبيعة قيدا زائدا.

ويندفع هذا الاحتمال ايضا بأنه يؤدي إلى أخذ مفهوم غريب عن معنى لفظ "كل" في مدلوله، لأن المدخول قد وضع لذات الطبيعة، وهيئة الإضافة الموجودة بين بفظ "كل" ومدخوله قد وضعت للنسبة الناقصة، فلابد أن تستفاد خصوصية تعيين ما تصوره المتكلم عن المدخول من حيث الإطلاق والتقييد من لفظ "كل"، وهذا واضح البطلان.

مضافا الى أنه يوجد أصل عقلائي يحكم بتعيين تصورات المتكلم عن اللفظ في مقام الاستعمال، وانما الموجود أصالة الحقيقة التي تعيّن انَّ المتكلم يقصد المعنى الموضوع له اللفظ، وأصالة الإطلاق التي تعيّن المدلول التصديقي.

الاحتمال الثالث: ان يقصد وضعها لافادة استيعاب افراد المراد الجدي من مدخولها.

ويندفع هذا الاحتمال ايضا بأنه يلزم منه توالٍ فاسدة عديدة:

منها: انتفاء المدلول لأداة العموم في موارد انتفاء المراد الجدي للمتكلم، كما في موارد الهزل.

ومنها: أن لايكون ارتباط بين معنى‏ مدخول الأداة وبين سائر مفردات الجملة بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام، وهو واضح البطلان.

ومنها: التهافت في اللحاظ، وذلك أنه في قوله "اكرم كل عالم" حيث يكون "كل" موضوعا لوجوب الاكرام، فيُرى وجوب الاكرام في رتبة متأخرة عنه، فلو فرض ان لفظ "كل" يستوعب المراد الجدي من مدخوله فهذا يعني أن يكون وجوب الاكرام في رتبة متقدمة على "كل"، حيث ان من الواضح أن المراد الجدي من المدخول هو نفس المراد الجدي من مجموع الجملة -وهو وجوب الاكرام في هذا المثال- وليس من كلمة كلمة، فيلزم منه التهافت في لحاظ الحاكم، والحاصل أنه بناء على كون لفظ كل مستوعبا للمراد الجدي من مدخوله، فهذا المراد الجدي يكون في طول مدلول الجملة التامة وفي رتبة متأخرة عنه، مع انه بحسب مرحلة المدلول التصوري للفظ يرى مدلول الجملة التامة -كالنسبة الإرسالية في أكرم كل عالم- في طول مدلول أداة العموم ومتأخراً عنه، وهذه الطولية الثانية وان كانت تصورية لاواقعية تصديقية بخلاف الطولية الاولى الا انه يكفي في الاستحالة لزوم التهافت في اللحاظ.

فاتضح عدم احتياج افادة اداة العموم الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها([[541]](#footnote-542)).

ولابأس بما افاده، ولكن العمدة ما مر من وجدانية أن ظهور الاستيعاب لجميع افراد مدخوله يستند الى بيان المولى وتفهيمه لهذا الشمول، لاالى سكوته عن بيان القيد الزائد، سواء في العام الشمولي، كقوله "اكرم كل عالم" او "اكرم العلماء قاطبة" او العام البدلي كقوله "اكرم عالما أيّ عالم شئت"

وبذلك اتضح الخلل فيما ذكره المحقق الايرواني "قده" في المقام من ان العموم لايستفاد من وضع اللفظ بإزاء العموم، أما لفظ "كل" فشأنه تأكيد العموم المراد من المدخول، فلولا أن المدخول اريد منه العموم لم‌يكن للفظ "كل" محل، اذ الطبيعة في حد ذاتها ليس فيها كل ولابعض، والجمع المحلى باللام وغير المحلى بها متحدان في المدلول، والوقوع في سياق النهي او النفي يقتضي العموم بحكم العقل لابدلالة لفظية([[542]](#footnote-543)).

### الجمع المحلى باللام

المشهور كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم، وهذا يعني وضعه للدلالة على استيعاب جميع افراد مفرده، بأن تكون هيئة الجمع موضوعة بالوضع النوعي لواقع ما يشتمل على ثلاثة من افراد مفرده لابشرط من حيث الزيادة، ويدل اللام على أن مدلول الجمع يستوعب جميع افراد مفرده.

وخالف في ذلك صاحب الكفاية "قده" فذكر أن وضع الجمع المحلى باللام للدلالة على العموم محل منع، وذلك لعدم اقتضاء وضع اللام ولامدخوله ولاوضع آخر للمركب منهما لذلك([[543]](#footnote-544)).

وما ذكره هو الصحيح، فانه لو قيل "اكرم العلماء" فهذا وان كان يدل على الشمولية في قبال البدلية، كما يدل على كون الحكم متعلقا بالافراد، لكنه لايكفي في العموم لأنه في قوة أن يقال "افراد العالم" بل نحتاج الى نفي احتمال تقيده بقيد زائد ككونهم عدولا، والنافي له ليس الا سكوت المتكلم عن بيان القيد الزائد، لابيانه لعدم اخذ القيد الزائد، وهذا يعني كون دلالته بالاطلاق لاالعموم، فنحتاج الى التمسك بظهور حال المتكلم في كونه في مقام البيان، بينما أنه لو استخدم اداة العموم فقال "اكرم كل العلماء" لم‌يحتمل عدم كونه في مقام البيان، ويشهد على ذلك أنه لايحس بالوجدان أي فرق من هذه الناحية بين الجمع المحلى باللام وبين الجمع المضاف الى معرفة او نكرة، كما لو قيل "اكرم علماء هذا البلد" او قيل "اكرم علماء بلدٍ" وسيأتي أن اللام ليس أثره الا نفي قابلية مدخوله لعروض تنوين التنكير عليه، ولذا يقال في ترجمة لفظ "العلماء" دانشمندان، وفي ترجمة لفظ "علماءً" دانشمندانى، ومن الواضح أنه لوقيل "دانشمندان را اكرام كن" فلايستفاد عدم اخذ القيد الزائد الا من سكوت المولى، ويؤيد ما ذكرناه أنه لو ورد في خطاب "يحرم اكرام الفساق" وورد في خطاب آخر "يجب اكرام الهاشمي" فلايتوهم عرفا تقديم الخطاب الاول على الثاني في مورد تعارضهما بالعموم من وجه وهو الفاسق الهاشمي، حتى بناء على مسلك المشهور من تقديم العام على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه، كقوله "اكرم العالم" و"لاتكرم أيّ فاسق"، وعليه فلايتم ما يظهر من السيد الخوئي "قده" من قبول دلالة الجمع المحلى باللام على العموم من غير حاجة الى جريان مقدمات الحكمة بخلاف النكرة في سياق النهي والنفي.

هذا وذكر في البحوث أنه قد يستدل على افادة الجمع المحلى باللام للعموم بوجهين:

احدهما: انه حيث يصح الاستثناء عنه، كما في قولك "أكرم العلماء إلا زيدا" والاستثناء إخراج ما كان داخلا، فهذا يعني دخول زيد في مدلول العلماء، ولايحتمل أن يكون دخوله بلحاظ المدلول الإطلاقي الحِكَمي للجمع، لأنه مدلول تصديقي جدي لايكون إلا في موارد الجدّ، مع أن الاستثناء صحيح حتى في موارد الهزل، فيتعين أن تكون دلالته على العموم بالوضع.

ويرد عليه أن هذا منقوض بصحة الاستثناء عن الجمع غير المحلى باللام كما في قوله "اكرم علماء بلدٍ الا الفساق منهم" مع أنهم لايعتبرونه من الفاظ العموم، وكذا المفرد كما في قوله تعالى "ان الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات" ولايحس فيه بأية عناية، مع ان المشهور عدم كونه من الفاظ العموم.

والحل أنه يكفي بشهادة الوجدان في الاستثناء كون المستثنى من افراد الطبيعة المستثنى منها.

ثانيهما: انه لاإشكال في استفادة العموم من الجمع المحلّى باللام عند دخول مثل لفظ "كل" عليه وقد مر من بعضهم ان لفظ "كل" حينما يدخل على المعرفة يفيد الاستيعاب بلحاظ الأجزاء، فيكون قولنا "اكرم كل العلماء" دالا على الاستيعاب الاجزائي، ولاإشكال ان لفظ "كل" لايعين ما هي اجزاء مدخوله، وانما يدل على استيعاب تمامها بعد ما تحدد تلك الاجزاء بحسب المدلول الاستعمالي للمدخول، فان لفظ "كل" في موارد العموم الأجزائي يكون مؤكدا لما يدل عليه المدخول من الاجزاء، فلابد من افتراض دلالة الجمع المحلى باللام على إرادة العموم لكي يكون كل فرد جزءً من مدلوله، فيشمله لفظ "كل" بعمومه الأجزائي.

ويرد عليه اولا: النقض بالجمع غير المحلى باللام كقوله "اكرم كل علماء بلد".

وثانيا: الحل بأن لفظ "كل" يدل على استيعاب ما يصلح أن يشمله المدخول، ولايتوقف على دلالة المدخول على ارادة المتكلم لشموله بالفعل، فضلا من أن تكون دلالته بالوضع، على أنه قد يقال بأنه يمكن أن يكون افادة العموم لأجل دلالة الاقتضاء، فانَّ استعمال أداة العموم مع عدم إرادة العموم يكون أشبه باللغو عرفا، هذا مضافا الى ما مر من اختصاص ظهور كون العموم بلحاظ الاجزاء بما اذا كان المدخول جزئيا لايمكن فيه التعدد الافرادي، ويشهد على ذلك وجدانية عدم اختلاف قوله "اكرم كل العلماء" او "اكرم جميع العلماء" عن مثل قوله "اكرم العلماء قاطبة" او "اكرم العلماء جميعا" مع وضوح كون العموم في الاخيرين في العموم بلحاظ الافراد([[544]](#footnote-545)).

ولابأس بما افاده.

ثم ان دلالة الجمع المحلى باللام للعموم تتوقف على احد دعويين:

الدعوى‏ الاولى: وضع لفظ اللام الداخل على الجمع لافادة العموم.

الدعوى‏ الثانية: ان اللام وان كان موضوعا على معنى واحد، وهو التعيين في قبال التنكير، ولكن التعيين في الجمع لايكون الا بارادة المرتبة العليا وهي المرتبة المستوعبة لجميع الافراد، إذ أية مرتبة أخرى غيرها تكون مبهمة لامحالة، فيقال بأنه لاإشكال عرفا ولغة بشهادة علماء العربية في دلالة اللام على التعيين، وحيث لايحتمل كونه تعيينا عهديا، لأنه يختص بما كان هناك عهد، مثل قوله "اشتريت كتبا فقرأت الكتب" فلايتصور فيما لم‌يكن عهد في البين، كما أن كونه لتعيين الجنس كما يقال "ان العلماء خير من عالم واحد" خلاف الظاهر باعتبار انَّ الغالب في موارد الجمع هو إرادة واقع الافراد لاعنوان الجمع، ولهذا مر استظهار الاستغراق من الجمع المحلى باللام بناءً على استفادة العموم منه([[545]](#footnote-546))، فيتعين أن يكون التعيين بلحاظ الصدق على الافراد الخارجية([[546]](#footnote-547))، فيدل اللام على إرادة المرتبة المتعينة صدقا وهي جميع افراد الطبيعة، ولايتم الاشكال (بأنه كما تكون المرتبة العليا متعينة كذلك المرتبة الدنيا وهي الثلاثة متعينة، فلاوجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة اللام على التعيين) فان المراد التعيين في الصدق الخارجي، لاالتعيين في مرتبة الجمع، وعدد الثلاثة ليس بمتعين في الصدق الخارجي لإمكان انطباقه على كل ثلاثة فرد من افراد الطبيعة.

ويرد على الدعوى الاولى أنه حيث لايفيد اللام الداخل على المفرد للعموم، بل قد لايكون الداخل على الجمع ايضا مفيدا للعموم، بل يكون لتعريف الجنس كما لو قيل "ليس العالم الواحد كالعلماء" فيكون كالمفرد المحلى باللام المفيد لتعريف الجنس كقوله "ليس الذكر كالانثى"، وقد يكون للعهد كما في قوله "اشتريت كتبا فقرأت الكتب" فاما أن يلتزم بكون استعمال اللام في تعريف الجنس او العهد مجازا، او يلتزم بالاشتراك اللفظي، وكلاهما خلاف الوجدان، بل مر أنا لانفهم من اللام معنى عدا كونه مانعا عن التحاق تنوين التنكير بمدخوله.

ومما يشهد على عدم وضع اللام الداخل على الجمع للعموم أنه لو قيل "العلماء العدول" فحيث ان لفظ العدول ليس جزءا من مدخول اللام الاول، فيكون معنى "العلماء" جميع افراد العالم" فيتنافى بلحاظ مرحلة التصور على الاقل مع تقييده بالعدول، وليس مثل "كل عالم عادل" حيث ان مدخول لفظ "كل" فيه هو العالم العادل.

كما يرد على هذه الدعوى الثانية أن المهم في العموم هو ان لايستند نفي القيد الزائد الى سكوت المولى، وكون الخطاب دالا وضعا على استيعاب تمام افراد الطبيعة، والجمع المحلى باللام ليس من هذا القبيل، فانه اذا قيل "قلد الفقهاء" واحتمل كون مراده الجدي هو الفقهاء العدول، وانه لم‌يكن في مقام بيان من ناحية هذا القيد، فلادافع له الا بناء العقلاء على أن المتكلم لم‌يُرِد في كلامه ما سكت عنه، ولذا لايحسّ بالفرق بين ما لو قال "اكرم العلماء في بلد" او قال "اكرم علماء بلد" فكون اللام للتعيين او فقل للتعريف لايفي الا بنفي احتمال البدلية كما أن الاضافة كذلك، والشمول لجميع افراد الطبيعة المطلقة لايثبت الا بمقدمات الحكمة، لاحتمال ارادة الشمول لجميع افراد الطبيعة المقيدة، أي العلماء العدول.

وقد ذكر في البحوث أنه قد يورد على هذه الدعوى الثانية أنها لاتثبت افادة الجمع المحلى باللام للعموم في موارد لو اريد العدد الأقل من مجموع الافراد كانت افراده متعينة خارجا، وذلك كما إذا قال "اصعد الطوابق" وكانت عشرة خارجا، فانه لو اريد العدد الاقل من العشرة كخمس طوابق تعينت في الطابق الاول الى الخامس، لاستحالة صعود الطابق الاعلى بدون صعود الطابق الاسفل، او سأل السائل عن وجوب إكرام خمسة معينين من العلماء، فأجاب المولى: أكرم العلماء، فلو اريد وجوب اكرام خمسة من العلماء تعين ارادة هؤلاء، اذ لايحتمل خروج هؤلاء عن الخطاب، لكونهم القدر المتيقن في مقام التخاطب.

فمن يرى بوجدانه دلالة الجمع المحلى باللام على العموم حتى في هذه الحالات، فيمكن أن يجعل ذلك دليلا على تمامية الدعوى الاولى، حيث انه تثبت إرادة العموم بأصالة الحقيقة، حتى لو قيل بالاشتراك اللفظي في اللام الداخل على الجمع بين العموم والعهد، حيث لاعهد في البين بحسب الفرض، وانما الموجود مجرد التعين في الصدق خارجا([[547]](#footnote-548))، ولابأس بما افاده.

ثم انه قد يستدل على عدم كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم بأنه لاإشكال في صحة دخول أدوات العموم على الجمع المحلّى باللام كما في قولنا "كلّ العلماء" و"جميع العلماء" فلو كان الجمع المحلى باللام بنفسه دالا على العموم أيضا لزم التكرار وهو خلاف الظاهر، بل ياتي فيه الاشكال الذي تقدم عن المحقق الاصفهاني "قده" من امتناع عروض الاستيعاب على الاستيعاب.

واجاب عنه في البحوث بان أداة العموم إذا دخلت على المعرف باللام فحيث تدل على الاستيعاب بلحاظ الأجزاء، فالافراد التي قد استوعبها الجمع ببركة دخول اللام عليه يصبح كلّ منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد، فتدل الأداة على استيعاب تمام تلك الاجزاء، فيختلف الاستيعاب المستفاد من الجمع المحلى باللام عن الاستيعاب المستفاد من دخول الأداة عليه، ولهذا لايلزم التكرار، ولاالمحذور الثبوتي([[548]](#footnote-549)).

اقول: قد مر آنفا المنع عن ظهور اداة العموم الداخلة على الجمع المحلى باللام في الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، فالصحيح أن يقال انه ان اريد بيان منبِّه عرفي على عدم افادة الجمع المحلى باللام للعموم فهو، والا فيمكن ان يقال في الجواب ان عروض الاستيعاب الاسمي على ما يفيد الاستيعاب الحرفي ليس خلاف الظاهر ابدا، كما أن عروض أداتين اسميين للعموم على شيء واحد في عرض واحد صحيح، وليس خلاف الظاهر، مثل قوله "فسجد الملائكة كلهم اجمعون" او قوله تعالى "ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا([[549]](#footnote-550))"، نعم لايصح عروض اداة العموم الاسمي على اداة أخرى من العموم الاسمي، فلايضاف لفظ "كل" الى الجميع مثلا، وما ذكر من امتناع عروض الاستيعاب على الاستيعاب غير صحيح لعدم تعدد الاستيعاب ثبوتا، وانما التعدد في الدال عليه كما انهما ليسا مثلين لكون احدهما اسميا والآخر حرفيا، كما أنه في قولك "إنشاء البيع" اضيف الانشاء بمعناه التفصيلي الى البيع المتضمن للمعنى الاندماجي لانشاء الملكية.

### الظاهر من الجمع المحلى باللام هو الاستغراقية

تنبيه: أن الظاهر من الجمع المحلى باللام هو الاستغراقية دون المجموعية، وذكر في البحوث أنه قد تذكر ثمرة للفرق بين دعوى وضع اللام الداخل على الجمع للعموم وبين دعوى وضعه للتعيين الملازم عند دخوله على الجمع للعموم، فانه بناء على الدعوى الأولى قد يقال بأن اللام الداخل على الجمع موضوع ابتداءً لإفادة استيعاب تمام الافراد بنحو الاستغراق، لاالمجموعية، ولا بنحو المزج بين الاستغراقية والمجموعية أي يدل قوله "اكرم العلماء" مثلا على وجوب كل عالم، مع اشتراط أن يكون انضمام اكرام كل عالم باكرام فردين آخرين منهم، فلو اكرم عالما واحدا او عالمين لم‌يمتثل الوجوب اصلا، بخلاف ما لو اكرم ثلاثة منهم.

وأما بناء على الدعوى الثانية يقال بان النتيجة هي العموم المجموعي، وذلك لأن اللام بناء عليه لم‌يدل على العموم وانما دل على‏ التعيين الملازم للعموم أي دل على انَّ المراد من الجمع هو المرتبة المتعينة المتمثلة في الجميع، من دون دلالة على الاستغراقية أو المجموعية، فيرجع الى ما كان يقتضيه طبيعة الجمع من المجموعية، لأن الجمع يدل على معنى اسمي موحَّد في نفسه، فيكون كالعدد ظاهرا في اخذ خصوصية الوحدة المجموعية، ويشهد على هذا المعنى فهم الفقهاء في الأبواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد، من قبيل ما ورد في أدلة استحباب الأذكار أو الأدعية أو التسبيحات كذا مرّة أو الصلاة الف ركعة فانها جميعا يستفاد منها انَّ هناك حكما واحدا موضوعه مجموع ذلك الكم المعين لاأن كل فرد منه له استحباب مستقل.

واجاب عنه بأنه بناء على الدعوى الثانية حيث اقتضى‏ دخول اللام على الجمع إرادة ما هو المتعين من الجمع في الصدق الخارجي وهو جميع الافراد الخارجية وهي غير متعينة من حيث العدد إذ يمكن أن تكون ثلاثة أو أربعة أو عشرة أو أي عدد آخر، فيكون الجمع المحلى باللام ظاهرا في استيعاب الافراد من غير اخذ شرط انضمام أي فرد بالآخر، فيختلف عن اسماء الاعداد كقوله "اكرم عشرة عالم" حيث يكون ظاهرا في اخذ حيثية وحدة عددية، فلو اكرم اقل من عشرة لم‌يمتثل التكليف اصلا([[550]](#footnote-551)).

ولابأس بما افاده.

### النكرة في سياق النفي اوالنهي

مما يدعى افادته للعموم هو وقوع النكرة في سياق النفي اوالنهي، وقد ذكر في وجهه أن انتفاء الطبيعة لايكون الا بانتفاء جميع افرادها، بينما أنه يكفي في وجود الطبيعة وجود فرد منها، ومن الواضح انه لايقتضي الا الشمولية في مقام الامتثال، فيكون امتثال النهي عن طبيعة بترك جميع افرادها، فيجتمع مع كون النهي عن صرف وجود الطبيعة مثل ما لو اراد شخص أن ينام فنهى ابنه عن التكلم، فلو تكلم لم‌يتمكن الاب من النوم بعد ذلك فيسقط النهي، كما يجتمع مع النهي الشمولي أي النهي المنحل الى افراد الطبيعة، وان كان ظاهر خطاب النهي بمقتضي غلبة انحلالية المفاسد العرفية هو الثاني.

ثم ان ما ذكر ناش من خصوصية النهي عن طبيعة او نفيها من غير فرق بين كون الطبيعة نكرة كقوله "لاتكرم فاسقا" او معرفة كقوله "لاتكرم الفاسق"، على أن انتفاء القيد الزائد لايستفاد من اللفظ، بل يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة، فالصحيح وفاقا لجمع من الاعلام عدم كون النكرة في سياق النهي او النفي من الفاظ العموم.

### جواز التمسك بالعام في المقدار الباقي بعد التخصيص

الجهة الثالثة: وقع الكلام في أنه اذا خصص العام بمخصص منفصل فهل يكون حجة في الباقي، ام لا، وهذا البحث فرع عدم معارضة الخاص والعام ولزوم تقديم الخاص على العام عرفا، وقد تعرضنا له مفصلا في كتاب التعارض([[551]](#footnote-552))، وبعد الفراغ عن ذلك فوقع الكلام في حجية العام فيما عدا مورد التخصيص، فقد حكي عن بعض العامة المنع عن حجيته فيما اذا كان المخصص منفصلا، بل حكي عن بعضهم اسراء الاشكال الى المخصص المتصل ايضا، وحاصل الاشكال ان ورود المخصص حيث يكشف عن استعمال العام في العموم، لأنه ان كان جملة خبرية كما لو قال "اكرام كل عالم واجب" فاستعماله في العموم مستلزم للكذب، وان كان جملة انشائية كما لو قال "اكرم كل عالم" فاستعماله في العموم مستلزم لانشاء وجوب اكرام كل عالم بنحو يشمل العالم الفاسق، وهذا متهافت مع الخاص الدال على عدم انشاء وجوب اكرام العالم الفاسق، فتسقط أصالة الحقيقة بالنسبة الى استعمال الخطاب العام في العموم، وحينئذ يدور امره بين استعماله في احد المعاني المجازية، ولامعيِّن لارادة المعنى الذي يشمل جميع افراد العام ما عدا مورد التخصيص، بعد كونه مجازا على وزان سائر المعاني المجازية، ولعل المراد منه اقل من ذلك، فانه اذا علم بعدم استعمال لفظٍ في معناه الحقيقي ودار امره بين استعماله في عدة معان مجازية فلامعين لارادة أيّ من هذه المعانى المجازية.

وهذا الاشكال لوتم فانما يتم في المخصص المنفصل، أما المخصص المتصل فان كان بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" فيكون العموم منصبّا من الاول على ما عدا مورد التخصيص، حيث يكون التخصيص راجعا الى تضييق مدخول اداة العموم من اول الامر، وان كان بنحو الجملة المستقلة كقوله "اكرم كل عالم، ولاتكرم العالم الفاسق" فهذا المخصص المتصل يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام في الجد بلحاظ العالم الفاسق.

فالمهم الجواب عن الاشكال في المخصص المنفصل، فانه اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن مناط كون استعمال اللفظ حقيقيا هو كونه مستعملا في معناه الموضوع له، بحيث يكون الملقى في الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى، وهذا المناط موجود في موارد تخصيص العام، حيث ان أداة العموم استعملت فيما وضعت له، وهكذا مدخولها مستعمل فيما وضع له، فكما أن ارادة الطبيعة المطلقة تكون بتعدد الدال والمدلول أي بمقدمات الحكمة، فكذلك ارادة الطبيعة المقيدة تكون بتعدد الدال والمدلول أي التقييد بالمقيد المتصل او المنفصل، فالإتيان بالمقيد المنفصل بعد ذلك يكون قرينة على أن المتكلم حينما تكلم بالعام اقتصر على بيان بعض مراده([[552]](#footnote-553)).

وهذا مبني على احتياج العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله، وقد مر النقاش فيه، هذا وقد ذكر في تقريب أن المخصص المنفصل لاينافي العموم، وانما يضيق دائرة مدخول اداة العموم كالمخصص المتصل ثلاث توجيهات:

اولها: ما قد يدعى من أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب افراد المراد الجدي من مدخولها، فكل ما يحدد المراد الجدي منه ولو كان مخصصا منفصلا يكون مضيقا لمدخول العموم، لامضيقا لنفس العموم، نعم ما لم‌يعلم بوجود مخصص منفصل فيكون مقتضى مقدمات الحكمة كون المراد من مدخول العموم هو الطبيعة المطلقة.

ثانيها: ما قد يدعى من ان اداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب افراد ما يكون مدخولها ظاهرا فيه بالظهور التصديقي، مع ضم مبنى من يرى مثل الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" من أن المقيد المنفصل رافع للاطلاق لتقوم مقدمات الحكمة بعدم المقيد مطلقا.

ثالثها: ما قد يدعي من وضع اداة العموم لاستيعاب افراد ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله ماعدا ما يخصصه المتكلم ولو بالمخصص المنفصل.

فبناء على تمامية احدى هذه التوجيهات الثلاثة يكون الخاص المنفصل محددا لدائرة مدخول اداة العموم، من غير أن يكون مخصصا لنفس العموم، ولكن كما ذكر في البحوث([[553]](#footnote-554)) يبتني التوجيهان الأولان على كون العموم في طول جريان مقدمات الحكمة، وقد سبق النقاش فيه، والتوجيه الثالث واضح الفساد، فانه لو اريد من ذلك ما يعم المخصص المنفصل غير الواصل، يلزم الاجمال في موارد الشك في المخصص المنفصل ولو بعد الفحص، ولايمكن التمسك بأصالة عدم المخصص حيث أنها ترجع الى أصالة الظهور، والمفروض انثلامها حسب هذا التوجيه، وكذا اذا اريد المخصص الواصل الى بعض المكلفين، فانه يلزم الاجمال في حق بقية المكلفين مع احتمال وصول المخصص الى واحد من المكلفين، وان اريد المخصص الواصل الى جميع المكلفين لزم عدم حجية المخصص عند وصوله الى البعض فقط، وان اريد أن وصول المخصص الى كل مكلف موجب لارتفاع ارادة العموم في حقه، فمن الواضح انه لايوجد مرادات متعددة من الخطاب الواحد بعدد المكلفين الجاهلين والعالمين، بل كل خطاب يتضمن مرادا واحدا، نعم يعقل أن يكون علم المكلف دخيلا في حجية الخطاب بالنسبة اليه.

الجواب الثاني: ما قد يقال من ان استعمال العام في جميع الافراد ما عدا مورد التخصيص يكون أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي، فبعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي فلابد أن يحمل اللفظ عليه.

وردّه في الكفاية بأنه لااعتبار في الأقربية بحسب المقدار، وإنما المدار على الأقربية بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال، ولابأس بما افاده.

الجواب الثالث: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من أن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد الخارجة بالتخصيص، لابواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره.

واشكل عليه صاحب الكفاية "قده" بأن دلالته على كل فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم‌يستعمل فيه واستعمل في الخصوص مجازا كان تعيين ارادة معنى يشمل جميع الباقي من الترجيح بلامرجح، ولامقتضي لظهوره فيه ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، كما أنه لاتوجد قرينة، ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لايوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم([[554]](#footnote-555)).

وقد اجاب في البحوث عن هذا الاشكال بأنه ان قلنا بكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، كما اختاره السيد الخوئي "قده" حيث كان يرى أن حقيقة الوضع هو التعهد بعدم التلفظ باللفظ الفلاني الا عند ارادة تفهيم هذا المعنى، فالحق ما ذكره صاحب الكفاية من وحدة الظهور الاستعمالي، لان الواضع لاداة العموم ليس له الا تعهد واحد وهو عدم استعمال لفظ العام الا في العموم، وقد نقض هذا التعهد، فانه لو فرض له تعهدان كان معناه الاشتراك اللفظي في المقام وهو خلف، ومعه لايبقى دلالة باعتبار أن لامنشأ لها الا التعهد، وقد نقض حسب الفرض.

ولكن ان قلنا بكون الدلالة الوضعية تصورية، كما هو الصحيح، فمنشأ ظهور كون المدلول الوضعي مرادا استعماليا للمتكلم ظهور حاله العقلائي في أنه لايريد الا تفهيم ما يصلح اللفظ لتفهيمه، وهو المدلول الوضعي التصوري للفظ، وحينئذ لابد من ملاحظة أن هذا الظهور الحالي في استعمال العام في العموم واحد فيختل بالعلم بعدم استعمال اللفظ في العموم، او أنه متعدد بحيث لايختل بذلك ظهوره الحالى في استعمال اللفظ في الباقي.

والصحيح أنه لامحذور في الالتزام بتعدد الظهور الحالي، فلئن ادعى صاحب الكفاية -كما سيأتي في الجواب الرابع- تعدد الظهور الحالي بلحاظ الارادة الجدية، فأي حرج على الشيخ الاعظم في أن يدعي أن ظاهر حال المتكلم أن يتطابق مراده الاستمالي مع تمام المدلول التصوري، وهذا ينحل الى ظهورات متعددة وهو ظهور ان يكون كل فرد داخل في المدلول التصوري داخلا في المراد الاستعمالي، فاذا ثبت بالمخصص سقوط ظهور منها عن الحجية فلايعني ذلك سقوط بقية الظهورات عن الحجية.

نعم سيأتي أن كل ذلك انما يكون بعد الرجوع الى بناء العقلاء في حجية العام المخصص في ما عدا مورد التخصيص.

الجواب الرابع: ما ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية "قده" من أن ورود الخاص لايكشف عن عدم استعمال الخطاب العام في العموم، بل مقتضى اصالة الحقيقة استعماله في العموم لأجل ضرب القاعدة كي يكون مرجعا عند الشك، وانما يكشف ورود الخاص عن عدم تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية في مورد التخصيص، وهذا لايمنع من جريان أصالة التطابق بين الارادة الجدية والاستعمالية في غير ما ثبت فيه التخصيص.

واورد عليه السيد الصدر "قده" بما محصله أنه يلزم الرجوع في اثبات حجية العام في الباقي الى بناء العقلاء على حجية العام المخصَّص بالمخصص المنفصل في الباقي، فان احرز ذلك -كما هو الصحيح حيث لايقبل العقلاء عذر العبد في عدم العمل بالعموم عند الشك في التخصيص الزائد- فهو، والّا فمجرد احراز انحلالية الظهور لايكفي في صحة التمسك بكبرى حجية الظهور.

فاتضح أن ما ذكره صاحب الكفاية في مقام حل الاشكال المتوجه على حجية العام المخصص في المقدار الباقي لايجدي شيئا ما لم‌يحرز بناء العقلاء في خصوص المقام ومع احرازه فلاحاجة اليه، وذلك لعدة امور:

الامر الاول: ان موضوع أصالة الجد هو المراد الاستعمالي من الكلام، فتكون أصالة الجد في طول اصالة الحقيقة، حيث يكون مفاد أصالة الحقيقة ان المدلول التصوري للكلام مراد استعمالي للمتكلم، ومفاد أصالة الجد أن ما كان مرادا استعماليا للمتكلم فهو مراد جدي له، فيدور أمر خروج مورد التخصيص عن أصالة الجد بين كونه خروجا بالتخصص بأن لايكون العموم مرادا استعماليا للمولى، وبين خروجه بالتخصيص بأن يكون مرادا استعماليا ولكن لايكون مرادا جديا له، فبناء على جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص يثبت عدم كون العموم مرادا استعماليا للمتكلم، حتى لايلزم من عدم كونه مرادا جديا له تخصيص أصالة الجد، فتتعارض مع أصالة الحقيقة التي تجري لاثبات كون العموم مرادا استعماليا له.

والصحيح أنه لو انكرنا جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في غير المقام، فلايجدي ذلك لانكار جريانها في المقام، وذلك لأن الوجه الذي ذكره المحقق العراقي "قده" لانكارها في غير المقام (من أن وظيفة المولى هو بيان الاحكام كوجوب اكرام العالم، لاكون زيد عالما او جاهلا، فلايمكن اثبات كونه جاهلا بالتمسك بأصالة عدم التخصيص عند العلم بخروجه عن حكم العام والشك في كونه بنحو التخصص او التخصيص([[555]](#footnote-556))) لايجري في المقام لأن من شأن المولى بيان أن مورد التخصيص مراد استعمالي للمولى في خطاب العام ام لا، كما ان الوجه الذي ذكره صاحب الكفاية "قده" (من أن اثبات كون زيد عالما وعدمه في المثال المذكور حيث لايكون مؤثرا في كشف مراد المولى حيث يعلم بعدم وجوب اكرامه، وانما يكون مؤثرا في كشف كيفية الارادة، فلم‌يثبت بناء العقلاء على التمسك بأصالة العموم فيه لاثبات خروجه بالتخصص) لايجري في المقام ايضا، لأن اثبات عدم شمول المراد الاستعمالي من الخطاب العام لمورد التخصيص يكون مؤثرا لامحالة في كشف المراد الاستعمالي من الخطاب العام.

نعم لو كان الوجه فيه هو أن كل عموم لايكون مؤثرا في تشخيص المراد الجدي فلايكون حجة، فهذ الوجه يشمل المقام للعلم بخروج مورد التخصيص عن المراد الجدي من العام، الاأنه حيث لايظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الذي ذكره المحقق العراقي او صاحب الكفاية "قدهما" الا في المقام أي مسألة حجية العام المخصص في مقدار الباقي فلايمكن احراز تمامية هذا الوجه الّا بالرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المقام.

هذا مضافا الى أن الحق عندنا هو جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في العمومات وان لم‌تجر في الاطلاقات، فان قوله "أكرم كل عالم" ظاهر -بنحو العموم لاالاطلاق- في أن كل فرد من الافراد التي تكون مرادا استعماليا للمولى فهو مراد جدي له، فيتمسك بهذا العموم لاثبات أن مورد التخصيص وهو العالم الفاسق خارج عن هذا الظهور الجدي بالتخصص، أي أنه ليس مرادا استعماليا، فيتعارض مع الظهور الاستعمالي في شموله له.

هذا كله بناء على ما هو الصحيح من طولية أصالة الجد لأصالة الحقيقة، وأما بناء على عرضيتهما بأن يكون موضوع أصالة الجد وأصالة الحقيقة واحدا، وهو المدلول التصوري للكلام، فلايتم هذا الأمر الاول كاشكال على صاجب الكفاية، حيث انه يوجد بناءان من العقلاء في عرض واحد على كون المدلول التصوري مراد استعماليا للمتكلم وعلى كونه مرادا جديا له، وفي مورد العلم بالتخصيص يعلم تفصيلا بعدم جريان أصالة الجد، للعلم بعدم كون عموم المدلول التصوري لمورد التخصيص مرادا جديا للمتكلم، فتجري أصالة الحقيقة لاثبات كون العموم مرادا استعماليا له، كما تجري أصالة الجد بلحاظ غير مورد التخصيص بعد ما تبين من انحلالية الارادة الجدية بلحاظ موارد العموم.

الامر الثاني: ان الظهور اذا كان من الظهورات المتعارفة التي يرجع اليها دائما فمجرد اثباته كاف في تطبيق كبرى حجية الظهور عليه، ولكن بعض الظهورات يشتمل على خصوصية نحتمل عدم بناء العقلاء على العمل بها، فلابد من الرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المورد، والمقام من هذا القبيل، فان ظهور العام في كون العموم مرادا استعماليا للمتكلم حيث لايوصل الى المراد الجدي بلحاظ تمام موارده، للعلم بعدم كون مورد التخصيص مرادا جديا له، وانما يوصل بلحاظ بعض دون بعض.

الامر الثالث: حيث انه يوجد في المخصص المتصل ايضا مايكون منافيا لعموم العام، وهو ما اذا كان بنحو جملة مستقلة كقوله "اكرم كل عالم، ولاتكرم العالم الفاسق" بخلاف ما اذا كان المخصص المتصل بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" حيث يكون التخصيص فيه راجعا الى تضييق المدخول من اول الامر، فتكون المخصصية في المثال الاول ثابتة في مرحلة المدلول التصديقي، لانها بنكتة عقلية وهي استحالة أن يريد المولى اكرام كل العلماء ولايريد اكرام بعضهم، ولاتناقض بينهما في مرحلة المدلول التصوري، حيث لامانع من تصورهما معا كما لو صدرا من لافظ غير ذي شعور، فحينئذ لابد من حل اشكال منافاة التخصيص فيه مع استعمال العام في العموم، ولايتم فيه جواب صاحب الكفاية من جريان أصالة الحقيقة في العام بلامعارض، لابتناءه على عدم جريان أصالة الجد في المراد الاستعمالي لاثبات التخصص أي اثبات أن العالم الفاسق ليس مرادا استعماليا، وهذا لوتم فانا يتم في المخصص المنفصل، وأما في المتصل فمجرد كون ظهور الاستعمال في كونه حقيقيا، مقترنا بما يخالفه من ظهور حال المتكلم في جدية مراده الاستعمالي، يمنع من انعقاد ذاك الظهور -وان لم‌يكن بناء العقلاء على حجية الظهور الثاني في مثل المقام- حيث يقتضي الاول كون المراد الاستعمالي هو العموم بينما أن الثاني ينفي ذلك في فرض وجود المخصص المتصل.

الامر الرابع: انه ان تم ما ذكره صاحب الكفاية فانما يتم في العام الاستغراقي كقوله "اكرم كل عالم" حيث يقال انه استفيد من الخطاب العام احكام متعددة بعدد افراد العام فسقوط أصالة الجد في بيان وجوب اكرام العالم الفاسق لايستلزم سقوطها بالنسبة الى بيان اكرام العالم العادل، وأما اذا كان العام مجموعيا كما لو قال "اكرم مجموع العلماء" فلايوجد الا وجوب واحد متعلق بالمجموع، فاذا ورد قوله "لاتكرم العالم الفاسق" فما يراد من التمسك بالعموم اثبات تعلق وجوب استقلالي واحد باكرام العلماء العدول، مع ان هذا لم‌يكن مستفادا من الخطاب العام وانما كان المستفاد تعلق وجوب ضمني باكرامهم والمفروض سقوطه، فلاتتصور التجزئة في العموم المجموعي فلايتم فيه كلام الكفاية.

والحاصل أنه في مورد حجية العام المخصص في الباقي يلزم الرجوع ابتداء الى بناء العقلاء، وبناء العقلاء على حجية العام في الباقي ولو كان العام مجموعيا، حيث انهم يتعاملون مع وجوب الباقي معاملة الاقل والاكثر، وان كان وجوب الباقي مباينا مع وجوب الكل بالدقة.

ثم انه بعد الرجوع الى بناء العقلاء واحراز حجية العام المخصص في الباقي، يقع الكلام في تفسير بناء العقلاء، وأنه هل يكون بالنحو الذي اختاره الشيخ الاعظم "قده" من استعمال العام في غير مورد التخصيص، او بالنحو الذي اختاره صاحب الكفاية "قده" من كون العموم مرادا استعماليا وانما تسقط أصالة الجد في خصوص مورد التخصيص، فقد تذكر عدة شواهد على كون المرتكز العقلائي هو الاول:

الشاهد الاول: أن هناك اصلا موضوعيا لكلام صاحب الكفاية وهو انحلالية اصالة الجدّ بلحاظ موارد انطباق العموم، فلو قال "اكرم كل عالم" فلو لم‌يرد المولى وجوب اكرام زيد العالم جدّا فهذه مخالفة لأصالة الجدّ، ولو لم‌يرد وجوب اكرام عمرو العالم جدّا فهي مخالفة ثانية لها، وكل مخالفة تكون منفية بالاصل مع قطع النظر عن المخالفة الاخرى، فاذا علم بالمخالفة لأصالة الجد في فردٍ فتسقط أصالة الجد بالنسبة اليه دون غيره.

ولكن قد يورد عليه النقض بالأعداد فحينما يقول المولى "يجب اكرام هؤلاء الاربعة" فلو دل دليل على وجوب اكرام واحد منهم كزيد، فمقتضى كلام صاحب الكفاية كون الخطاب الاول مستعملا في معناه الحقيقي وانما تسقط أصالة الجد في فرد واحد من الافراد الاربعة، مع أن العرف يشهد بالمعارضة بين الخطابين، بخلاف سائر العمومات، ولايمكن تفسير ذلك وفق كلام صاحب الكفاية، بينما أنه بناء على كلام الشيخ الاعظم من عدم استعمال العام المخصص في العموم واستعماله في الباقي بعد التخصيص، يمكن تفسير الفرق، حيث ان استعمال لفظ الاربعة في الثلاثة غلط واضح.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية ان يقول بأن قوله "اكرم الاربعة" حيث يكون ناظرا مباشرة لهذا الفرد وذاك الفرد فيوجد ظهور سياقي في أنه لو لم‌يكن جادا في فرد منهم فلايكون جادا في البقية، بينما أنه في "اكرم كل عالم" ليس الكلام صريحا في كونه ناظرا لكل فرد، فلعل زيدا الذي لم‌يرده كان المتكلم غافلا عن فرديته للعام، فهذا الاحتمال يوجب عدم وحدة السياق فيه.

الشاهد الثاني: موارد تخصيص الاكثر الذي مستهجن عرفا، فان تفسيره على ضوء كلام الشيخ الاعظم سهل، لأن استعمال العام في المقدار النادر منه مجاز غير عرفي، ولكن يصعب تفسيره على ضوء كلام الكفاية بعد أن كان اللفظ مستعملا في العموم على أي تقدير.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية ضم مصادرة اضافية وهي عدم انحلالية الظهور في الجد بلحاظ المقدار الذي يكون تخصيصه تخصيص الاكثر المستهجن.

الشاهد الثالث: موارد تخصيص العام المجموعي، حيث ان تفسيره على ضوء كلام الشيخ الاعظم سهل، لانه من استعمال العام في بيان وجوب استقلالي متعلق بالباقي، بينما أنه على كلام الكفاية لايزال مستعملا في بيان وجوب استقلالي واحد بالجميع، فكان يستفاد منه وجوب ضمني للباقي، واستفادة تعلق وجوب استقلالي به يكون مباينا له.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية أن يقول حينئذ ان الوجوب الضمني للباقي ليس مباينا لوجوبه الاستقلالي عرفا، وان كان مباينا له دقة.

الشاهد الرابع: انه في سائر موارد الجمع العرفي غير باب التخصيص والتقييد نرى ان الجمع العرفي يتم بالتصرف في المدلول الاستعمالي، فيرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلا بما دل على الترخيص في الترك، فينبغي عرفا ان يكون الجمع العرفي في موارد التخصيص والتقييد كذلك.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية أن يقول انه في سائر موارد الجمع العرفي لو فرض اتصال الخطابين كان الخطاب الاقوى قرينة على حمل الخطاب الاضعف على المعنى المجازي، ففي فرض الانفصال يصير حجة فيه، بينما أنه في العام والخاص لو فرض اتصال الخاص بالعام بأن يقول المولى "اكرم كل عالم ولاتكرم العالم الفاسق" لم‌يلزم المجاز بناء على مختار صاحب الكفاية من أنه في المخصص المتصل يكون العام ظاهرا في العموم وانما تتضيق دائرة مدخول اداة العموم، فيمكن حينئذ أن يقال انه لايلزم حمل العام بعد ورود المخصص المنفصل على المجاز، بأن يكون المراد الاستعمالي غير العموم، بل القدر المتيقن تخلف الارادة الجدية بالنسبة الى مورد التخصيص.

### شاهد لتأييد كلام الكفاية

هذا ويوجد شاهد لتأييد كلام الكفاية وهو أنه في الجمع المحلى باللام –بناء على ما هو المشهور من كونه من الفاظ العموم- لايمكن تخريج حجيته في ما عدا التخصيص بما ذكره الشيخ الاعظم، فانه بناء على كون الوجه في دلالة الجمع المحلى باللام على العموم هو وضع اللام لافادة العموم الحرفي أي النسبة الاستيعابية بين الطبيعة المستفادة من مادة الجمع كالعالم مثلا، وافرادها المستفادة من هيئة الجمع، فينكشف من المخصص المنفصل عدم استعمال اللام في هذا المعنى، واستعمالها للتزيين مثلا، فلايستفاد منها العموم للباقي، وكذا بناء على كون الوجه هو افادة اللام للتعيين، فكان يقال بان التعيين لايحصل الا بارادة المرتبة العليا من الجمع، فمع قيام المخصص المنفصل على عدم ارادة المرتبة العليا، فينكشف عدم استعمال اللام للتعيين، ومعه فلايوجد ما يدل على العموم بلحاظ الباقي، وهذا بخلاف كلام صاحب الكفاية كما هو ظاهر.

فتحصل أنه وان كانت توجد بعض الشواهد على تمامية مختار الشيخ الاعظم، كما يوجد شاهد على تمامية مختار صاحب الكفاية بناء على كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم، لكن ليست هذه الشواهد بحد تشكِّل برهانا في المسألة، والمهم عدم ترتب ثمرة عملية على هذا الاختلاف بين الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية بعد ما مر من لزوم الرجوع في اثبات حجية العام في الباقي الى بناء العقلاء ابتداء.

هذا كله في المخصص المنفصل، واما في المخصص المتصل فان كان بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" فيكون التخصيص راجعا الى تضييق المدخول من اول الامر، والمخصصية تكون ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، فانه حتى لو سمع هذا الخطاب من لافظ غير ذي شعور ينتقش في ذهننا صورة عام مخصص، فاداة العموم انما تدل تصورا على العموم لو لم‌تقترن بهذا المخصص، وان كان بنحو الجملة المستقلة كقوله "اكرم كل عالم، ولاتكرم العالم الفاسق" فتكون المخصصية فيه ثابتة في مرحلة المدلول التصديقي، لانها بنكتة عقلية وهي استحالة أن يريد المولى اكرام كل العلماء ولايريد اكرام بعضهم، ولذا لو صدر هذا الكلام من لافظ غير شاعر فلايوجد اية منافاة بينهما لعدم الجدية فيهما حينئذ، والصحيح أن يقال ان ظهور حال المتكلم في الجد حيث يكون مراعىً بعدم نصب قرينة متصلة على الخلاف، فهذا المخصص المتصل يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام في الجد بلحاظ العالم الفاسق.

ثم ذكر السيد الصدر "قده" أنه اذا كان العام قضية خبرية كقوله "يجب اكرام كل عالم" وورد عليه مخصص منفصل، فيمكن أن ينحفظ الارادة الاستعمالية في العموم بأن يقصد المتكلم اخطار العموم الى ذهن المخاطب، وكذا ينحفظ الارادة الجدية فيه، وهى في الجملة الخبرية بمعنى قصد الحكاية، وبذلك تختلف عن الارادة الجدية في القضية الانشائية التي تكون بمعنى ثبوت الانشاء والجعل، ويكون المخصص المنفصل منافيا لها، نعم يلزم من انحفاظ الارادة الاستعمالية والجدية في هذه القضية الخبرية الكذب في مورد التخصيص، ولابأس بالالتزام به باعتبار أن المصلحة قد تكون في اظهار الخلاف، بل الكذب متحقق على كل حال ولو فرض عدم استعماله في العموم او عدم قصد الحكاية عن العموم، لما حققناه فقهيا من أن التورية كذب ولذا نقول بحرمتها الا في مورد واحد، فحينئذ لايكون المخصص منافيا للظهور الاستعمالي او الجدي، نعم حيث يوجد ظهور ثالث وهو كون المتكلم مختارا غير مضطر في تكلمه بأن يكون في مقام التقية، فانه لاريب في هذا الظهور الحالي وان كان منشأه الغلبة، فاذا تكلم الامام (عليه‌السلام) بقضية خبرية بنحو العموم، ثم ورد مخصص منفصل، فحيث يستحيل صدور كلام مخالف للواقع منه اختيارا، فيتنافى المخصص مع هذا الظهور الثالث([[556]](#footnote-557)).

هنا ملاحظات**:**

الملاحظة الاولى: الظاهر أن مقصود الشيخ الاعظم "قده" من انكشاف استعمال العام في غير مورد التخصيص ليس هو استعمال كلمة "عالم" في قوله "اكرم كل عالم" في العالم الخاص كالعالم غير النحوي فيما اذا كان المخصص المنفصل هو قوله "لاتكرم النحوي" او استعمال كلمة "كل" في معنى البعض، بل بمعنى استعمال كلمة "عالم" في طبيعة العالم، ولكن مع لحاظ تقييدها بغير النحوي، فيدخل كلمة "كل" في ارادته الاستعمالية على المقيد، لكن يكتفي فعلا بالتلفظ باللفظ الدال على ذات المقيد، ويسكت عن اللفظ الدال على التقييد، ومن هذه الجهة قد خالف وضع كلمة "كل" لانها موضوعة لافادة استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله في الكلام، ولذا لو استعمل الخطاب المطلق كأن قال "أكرم العالم" واراد العالم غير النحوي لم‌يرتكب المجاز، وانما خالف مقدمات الحكمة.

الملاحظة الثانية: الظاهر تمامية كلام صاحب الكفاية من كون المخصص المنفصل كاشفا عن تخلف الارادة الجدية في العام بلحاظ مورد التخصيص، فان الوجدان العرفي يساعد على استعمال العام في العموم، سواء كانت الجملة انشائية او خبرية.

ففي الجملة الانشائية كقوله "أكرم كل عالم" انما لايكون انشاء هذا الأمر الصادر من المولى ناشئا عن ارادته المولوية في مورد التخصيص كالنحوي، كما أنها لو صدرت من غير المولي مثل ما لو صدرت من الفقيه، بل الامام (عليه‌السلام) بالنسبة الى اوامره تعالى، فلايكون انشاء الأمر ناشئا عن داعي الارشاد الى الحكم الشرعي في مورد التخصيص.

وهكذا في الجملة الخبرية، حينما يقول المتكلم "كل هؤلاء عدول" ولايقتضي المصلحة فعلا أن يصرح باستثناء زيد مثلا، فهو يستعمل اللفظ في معناه العام من دون أن يقيد مدخول كلمة "كل" في باطن ضميره بغير زيد، كما أن قصد الحكاية عن العموم متحقق، فانه ليس معنى قصد الحكاية الا استعمال الجملة الخبرية في معناها بقصد تفهيم المخاطب، وأما استلزام ذلك للكذب فسيأتي البحث عنه.

وأما احتمال استعمال الجملة الانشائية او الخبرية في ما عدا التخصيص، كما ادعاه الشيخ الاعظم فهو خلاف الظاهر من الخطاب العام عرفا، ولايقتضيه خطاب المخصص المنفصل، بل لو فرض قيام دليل عليه كما لو اخبر ثقة بأن المولى لاحظ في جنب كلمة "عالم" في قوله "اكرم كل عالم" كل ما يكون دخيلا في حكمه، ثم ورد في خطاب "لاتكرم النحوي " فيصعب دعوى قيام السيرة العقلائية على العمل بذلك العام في الباقي اذا احتمل كون القيد الملحوظ للمولى حين استعمال الخطاب العام هو الفقيه مثلا.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره في البحوث من جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في العمومات دون الاطلاقات، ففيه أنه انكر في محله التفصيل بين العموم والاطلاق في هذا المجال، وانما ذكر تفصيلا آخر سنذكره في محله، على أنا لانفهم الفرق بينهما، فلو ورد في خطاب "اكرم كل هاشمي في البلد" ثم ورد عنه النهي عن اكرام زيد، واحتمل كونه هاشميا، فالعقلاء لايرتبون عليه آثار عدم كونه هاشميا من جواز اعطاءه الصدقة، وبناء العقلاء وان لم‌يكن من باب التعبد وينشأ دائما عن نكات عقلائية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لايعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل، ولعل نكتة بناء العقلاء على أصالة العموم فيما اذا شك في خروج فرد عن العموم مع عدم العلم بحكمه، وعدم بناءهم على نفي التخصيص فيما اذا علم بعدم شمول حكم العام لفرد مع دوران امره بين التخصيص والتخصص، هو عدم غلبة ارادة العموم في المورد الثاني دون المورد الأول، او أن نكتته انه لولا العمل بالعام في مثل المورد الأول لم‌يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقلائيا تعينيا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع تحفظا على النظام، ولاتأتي هذه النكتة في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.

ولكن كل ذلك لاينافي تمامية ما ذكره من لزوم الرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المقام، وعدم كفاية كبرى حجية الظهور، فان دليلها وهو بناء العقلاء لبي لااطلاق له، وليست نكتتها واضحة الانطباق على المقام.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره في البحوث من انحلالية الظهور الاستعمالي ففيه أنه بعد كون المدلول التصوري لخطاب العام واحدا، وهو بيان الحكم لافراد الطبيعة، فليست ارادته الاستعمالية الا بمعنى قصد اخطار هذا المعنى في ذهن المخاطب، او فقل على الاصح التوجه التفصيلي الى المعنى حين القاء اللفظ، فكأنه قالب المعنى ووجهه.

الملاحظة الخامسة: ذكر في تعليقة البحوث أن الظاهر بالوجدان هو أن التخصيص لايستلزم المجازية كما يقول صاحب الكفاية، ولكن لابمعنى أنه لايتصرف إلا في الظهور الجدي، بل بمعنى اخر، وهو أنَّ المتكلم كأنه بالتخصيص يستدرك ويقتطع من كلامه السابق شيئا، والاستدراك والاقتطاع فرع عموم المقتطع منه هو العموم، ومن هنا كان العام باقيا على دلالته بالنسبة إلى الباقي في الوقت الذي يكون الاستدراك ملحوظا في مرحلة المدلول الاستعمالي من مجموع الكلامين أيضا، فالتخصيص حتى المنفصل منه ليس إلا استدراكا مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله، غاية الأمر انَّ هذا الفصل في مقام الاستدراك خلاف الظهور والطبع الأولى، فيكون قد خالف المخصص بحسب الحقيقة هذا الظهور، أي انه قصد الإفهام بمجموع كلامه المتصل والمنفصل، فلايحتاج مع ذلك إلى تجشم دعوى الانحلال بلحاظ الظهورات التصديقية.

اقول: ليس هذا الا نفس انتفاء الارادة الجدية في مورد التخصيص، ولايزيد عليه شيئا، فتدبر.

الملاحظة السادسة: اورد في تعليقة البحوث على ما في البحوث من معارضة أصالة الجد مع أصالة الحقيقة بأن مفاد أصالة الجد قضية تنجيزية، وهي دلالة قصد استعمال اللفظ في معنىً على نشوءه عن الداعي، كدلالة أيّ فعل اختياري على ذلك، فأصالة الحقيقة حيث تحرز قصد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فهي التي تحرز لنا موضوع أصالة الجد أي هي التي تثبت الكاشف عن الجدية فيستحيل ان تكون اصالة الجد معارضة معها، إذ يلزم من وجودها عدمها، وان شئت قلت: ان أصالة الحقيقة في المقام بمثابة الأصل الموضوعي الذي يرتِّب آثار أصالة الجد، فيترتب منها المقدار الذي لاجزم بعدم ترتبه وهو جدية الباقي، وليس في المقام أصلان لكي يقع تناف بينهما ذاتا فيما إذا كان المخصص متصلا وحجيةً فيما إذا كان منفصلا.

نعم لو كانت أصالة الجد على أساس تعهد عقلائي عام أو غلبة نوعية أمكن ان تكون القضية المتحصلة منهما قضية شرطية (أي انه اذا قصد استعمال اللفظ في معنى فيكون مرادا جديا له) وتكون هي الحجة، باعتبار تعلق التعهد بها وأصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، أو باعتبار الغلبة النوعية، فحينئذ كان لدعوى معارضتها مع أصالة الحقيقة مجال، ولكن الصحيح أن أصالة الجد على أساس ظهور الفعل أي الاستعمال ودلالته الطبعة أو العقلية على القصد والإرادة، فيكون مفادها قضية تنجيزية، ويكون وجود الفعل الكاشف شرطا في تحقق الدلالة، وأما احتمال التعهد فيبعده عدم انعكاس أي أثر أو نقل أو اختلاف في حدود هذا التعهد أو صياغته العقلائية، مع انه يقع مثل ذلك كثيرا في التعهدات والالتزامات العقلائية، كما هو كذلك في باب المعاملات ونكاتها المختلف بشأنها، والغلبة النوعية وان كانت ثابتة الا انها في طول وجود نكتة أسبق للحجية إذ لا يعقل ان تكون هذه الغلبة ناشئة جزافا وصدفة عند العقلاء بل هي بملاك الكاشفية التصديقية الطبعية أو العقلية الموجودة للافعال التي يستكشف من خلالها غايات الفاعل ومقاصده**[[557]](#footnote-558)**.

ويرد عليه اولا: ان قصد استعمال اللفظ في المعنى وان كان يدل بدلالة طبعية او عقلية على نشوءه عن داعٍ ما، لكن دلالته على كون ذلك الداعي هو الجد لاالتقية او رعاية المصلحة في التدرج في البيان ونحو ذلك ليست الا لنكتة الغلبة على الاصح او التعهد، ولو كانت دلالة عقلية لما تخلف الواقع عنها، واما ما جاء في كلامه من دلالة استعمال اللفظ في المعنى على قصد هذا الاستعمال فلاعلاقة له بأصالة الجد.

وثانيا: ان تفسير أصالة الجد بدلالة قصد استعمال اللفظ في معناه بدلالة طبعية على نشوءه عن داعي الجد، لايدفع اشكال معارضتها مع أصالة الحقيقة، حيث أن نتيجته أنه لو علم بعدم داع الجد في مورد التخصيص فيكون الظاهر عدم قصد استعمال اللفظ في معنى العموم، فيتنافى مع ظهور آخر وهو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فمادام لم‌يحرز أن العقلاء يقدمون الظهور الثاني على الاول فتكون النتيجة عدم احراز استعمال اللفظ في العموم، فلايترتب اثر حجية العام في المقدار الباقي.

الملاحظة السابعة: ان الشواهد التي ذكرها في البحوث في تأييد الشيخ الاعظم غير تامة:

أما الشاهد الاول: فلأن عدم صحة تخصيص العدد لايتم الا في الاعداد الصغيرة، لاستهجان تخصيص العدد الصغير لقلة افراده، وأما في الاعداد الكبيرة فلامانع منه، فيصح أن يقول "أكرم هذه المأة من الطلبة" ثم يذكر في المخصص المنفصل "لاتكرم منهم زيدا" او يقول "لاتكرم الفساق منهم" فانه يصح هذا التخصيص اذا كان الفاسق فيهم نادرا، وهذا لايعني استعمال المأة في عدد آخر، بل يعني ما ذكرنا من لحاظ تقييدها بقيد زائد، فيكون الملحوظ في ذهنه مثلا "اكرم هذه المأة غير زيد"، هذا بلحاظ اخراج فرد من العدد، واما الحاق فرد آخر به فلامانع منه ولو كان العدد صغيرا، كقوله "لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال "لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود" مع أن اركان الصلاة أكثر من ذلك.

وأما الشاهد الثاني: وهو استهجان تخصيص الاكثر، فوجه الاستهجان ليس هو لزوم استعمال العام في الفرد النادر، بل وجهه هو استهجان بيان حكم الفرد النادر بلفظ شامل للاكثر الذي لايكون محكوما بحكمه، سواء كان بلفظ عام او مطلق، مثل أن يقول "أكرم العالم" ثم يقول "لاتكرم الا العالم الذي يكون عمره اقل من عشرين سنة".

وأما الشاهد الثالث: وهو موارد العام المجموعي، كما لو قال "أكرم مجموع علماء البلد" فالاولى أن يقال انه يوجب المخصص المنفصل كقوله "لاتكرم العلماء الفساق في البلد" رفع اليد عن الظهور الجدي للخطاب العام في كون متعلق الوجوب الاستقلالي اكرام مجموع العلماء بالالتزام بكون متعلقه اكرام مجموع العلماء غير الفساق، فلاحاجة الى ما ذكره في البحوث انتصارا لصاحب الكفاية من أن العرف لايرى التباين بين الوجوب المستفاد من الخطاب العام للباقي الذي كان وجوبا ضمنيا وبين وجوبه بعد اخراج مورد التخصيص حيث يكون وجوبا ضمنيا.

وأما الشاهد الرابع: وهو سائر موارد الجمع العرفي فجوابه ان المخصص المنفصل للعام لو فرض اتصاله به فحيث لايلزم أن يكون بنحو تقييد مدخول اداة العموم، بل قد يكون بنحو تعقيب العام بجملة مستقلة، كقوله "اكرم كل عالم ولاتكرم العالم الفاسق" وقد مر انه لايوجب الا عدم انعقاد الظهور الجدي لمورد التخصيص، من دون تغير في المدلول الاستعمالي للجملة الاولى، فالمخصص المنفصل ايضا لايكشف عن تغير في المدلول الاستعمالي للعام، فقياس المقام بالموارد التي كانت القرينة على فرض اتصالها يوجب تغير المراد الاستعمالي للخطاب (مثل ما لو قيل "رأيت اسدا" ثم نصب قرينة على ارادة الرجل الشجاع منه، وهكذا بناء على مجازية استعمال صيغة الأمر في مورد المستحبات) قياس مع الفارق.

واما الشاهد الذي ذكره في البحوث لكلام صاحب الكفاية وهو الجمع المحلى باللام، ففيه ان الظاهر أن مدعى الشيخ كما مر توضيحه هو أنه ينكشف من المخصص المنفصل أن مدخول أداة العموم في لحاظ المتكلم هو العام المقيد بما عدا مورد التخصيص، ومجازيته لاجل أنه خلاف وضع اداة العموم، حيث وضعت لافادة استيعاب افراد مدخولها في الخطاب، فلايلزم من التخصيص استعمال اللام للتزيين، دون العموم او التعيين.

الملاحظة الثامنة: انه يرد النقض على ما ذكره في البحوث بالنسبة الى الجملة الخبرية (من كون الارادة الاستعمالية قصد اخطار المعنى في ذهن المخاطب، والارادة الجدية في الجملة الخبرية هي قصد الحكاية) بموارد التورية، حيث يكون صدور اللفظ في مورد التورية ناشئا عن ارادة اخطار المعنى في ذهن المخاطب، ولكن المتكلم لايستعمل اللفظ فيه([[558]](#footnote-559))، فيقول مثلا "يدي خالية" ويريد به كون يده الخارجية خالية عن السبحة ونحوها، مع قصده اخطار معنى آخر في ذهن المخاطب وهو أنه ليس له مكنة مالية، بخلاف موارد الكذب، حيث يكون المستعمل فيه نفس المعنى المخالف للواقع، ودعوى أنه في مورد الكذب قد تعلق الارادة الجدية أي قصد الحكاية والاخبار بالمعنى الذي قصد اخطاره في ذهن المخاطب، بخلاف التورية، غير متجه، لأن قصد الحكاية لاتساوق الارادة الجدية، فانه في مورد الكذب بداعي الهزل يستعمل المتكلم اللفظ في معنىً مخالف للواقع، ويقصد تفهيم ذلك للمخاطب، وان كان داعيه من وراء ذلك هو الهزل، فقصد الحكاية مساوق لقصد تفهيم المعنى المستعمل فيه للمخاطب.

وأما ما ذكره (من أن استعمال القضية الخبرية بنحو العموم مع تخصيصه بالمخصص المنفصل وان كان كذبا، لكنه لابأس به عند المصلحة، بل الكذب متحقق، ولو فرض عدم استعمالها في العموم او عدم قصد الحكاية عن العموم، لأن التورية كذب ولذا نقول بحرمتها الا في مورد واحد) ففيه أن ما يحلل الكذب هو الضرورة، لامجرد المصلحة، واحتمال الضرورة في جميع موارد استعمال الجملة الخبرية في الروايات مع الاعتماد على المخصص او المقيد المنفصل بعيد عرفا، بعد كون كثير من الروايات الواردة في المعاملات بلسان الإخبار، وأنه يصلح هذا البيع او لايصلح او أن ثمنه حلال او ليس بحلال، ونحو ذلك، دون خطاب الأمر والنهي.

وأما ما ذكره من كون التورية كذبا محرما فهو مناف لفتواه الفقهية بجوازها([[559]](#footnote-560))، كما هو المشهور، ونسب الشيخ الطوسي "ره" القول بالحرمة الى الشواذ([[560]](#footnote-561))، نعم ادعى المحقق القمي "ره" كونها كذبا([[561]](#footnote-562))، وهذا ما يظهر من صاحب الجواهر "ره"([[562]](#footnote-563))، ويستظهر حرمتها في حال الاختيار من قول المحقق "ره" في الشرايع: "ولو اضطر إلى الإجابة بنعم، فقال: نعم، وعنى الإبل قصدا للتخلص، لم‌يأثم([[563]](#footnote-564))" وقد يقال بوجود ملاك حرمة الكذب فيها عرفا، وهذا ما ذهب اليه بعض الاجلاء "دام ظله"، وكذا بعض الاعلام في كتابه([[564]](#footnote-565))، وهو الموافق للذوق العرفي، بل لايبعد كونها كذبا عرفا، الا أنه يستفاد حليتها من بعض الروايا‏ت‏([[565]](#footnote-566))، ولكن جوازها يختص بما لم‌ينطبق عنوان محرم آخر، ومنه بيان حكم ترخيصي عام، مع تأخير بيان مخصص الزامي له عن وقت الحاجة، فانه من التسبيب الى الحرام او ترك الواجب، فلايجوز الّا عند الضرورة، وهذا الاشكال لايختص بالجملة الخبرية، بل يعم الجملة الانشائية، فلايجوز ذلك لغير الائمة (عليهم‌السلام)، وهم اعلم بوظيفتهم، ولعل الوظيفة الواقعية الثانوية للمكلفين كان هو العمل بالعموم الصادر منهم، فيرتفع الاشكال مطلقا، كما هو الحال في الافتاء في موارد تقية المكلفين، كقضية امر الامام (عليه‌السلام) علي بن يقطين بالوضوء على مذهب العامة.

هذا تمام الكلام في حجية العام في الباقي، واتضح أن الاقرب تمامية كلام صاحب الكفاية، هذا ولايخفى أن نظير هذا البحث لم‌يذكر في بحث المطلق والمقيد بالنسبة الى حجية المطلق في ما عدا مورد التقييد بالمقيد المنفصل، ولكن كان ينبغي أن يبحث عنه ايضا، لاختصاصه باشكال، وهو أنه قد يقال بأن ورود المقيد يكشف عن عدم كون الخطاب المطلق في مقام البيان، او لااقل من الشك في بناء العقلاء حينئذ على كونه في مقام البيان، ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الاشكال، لاحتجاج العقلاء بالخطاب المطلق في ما عدا مورد التقييد، الا في فرض كثرة المقيدات.

### حجية العام مع اجمال المخصص

الجهة الرابعة: اذا كان المخصص مبتلىً بالاجمال المفهومي فله اربع صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين الاقل والاكثر، ومتصلا بالعام، كما لو قال "اكرم كل عالم ليس بفاسق" وتردد مفهوم الفاسق عند اهل اللغة بين كونه مطلق العاصي او خصوص مرتكب الكبيرة، فانه لااشكال في كونه موجبا لاجماله، وكذا لو قال "أكرم كل عالم ولاتكرم العالم الفاسق" فان الجملة الثانية تمنع من ظهور الجملة الاولى في نشوءها عن الارادة الجدية بالنسبة الى مرتكب الصغيرة، فان هذا الظهور انما ينعقد لو لم‌يعقب المتكلم كلامه بما يوجب الاجمال، ولايلزم أن يكون اللفظ مما طرء عليه الاجمال في لغة السامع، فقد لايكون اللفظ مبينا حتى في لغة المتكلم فضلا عن لغة السامع، بل يكون لفظا مجملا ويكون المتكلم ملتفتا الى هذا الاجمال، ومع ذلك يصح أن يستعمله المتكلم في ما قصده من المعنى، نعم لايجتمع التفاته الى اجماله مع ارادته تفهيم ذلك المعنى للمخاطب، لكون المفروض التفاته الى عدم انفهامه منه.

الصورة الثانية: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين الاقل والاكثر، وكان منفصلا عن العام، فالمشهور حجية العام في المقدار المشكوك، وهو العالم المرتكب للصغيرة، في المثال السابق، بتقريب أن المخصص المنفصل لايمنع عن ظهور العام في العموم، وانما يكون وصوله رافعا لحجيته، وحيث أن هذا المخصص ليس بحجة في مورد اجماله، وهو العالم المرتكب للصغيرة، فيكون رفع اليد عن عموم العام بالنسبة اليه من رفع اليد عن الحجة باللاحجة، وهذا غير جائز.

واستشكل المحقق الحائري "قده" في الدرر في ذلك بالنسبة الى الخطابات الشرعية حيث جرت عادة الشارع على الاعتماد على المخصص المنفصل، فحال المخصص المنفصل في كلامه حال المخصص المتصل في كلام غيره، فكما انه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصص المتصل اما بالقطع واما بأصالة عدم القرينة، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام الشارع إلى إحراز عدم المخصص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدمه لابالقطع ولابالأصل اما الأول فواضح واما الثاني فلأن جريانه مخصوص بموارد الشك في القرينة، لاالشك في قرينية الموجود، والمسألة محتاجة إلى التأم(**[[566]](#footnote-567)**).

ولايخفى ان لازم فرض الخطاب المنفصل في الروايات كالخطاب المتصل في كلام العرف هو سقوط ظهور الروايات عن الحجية فيما اذا احتمل وجود قرينة منفصلة في الروايات التي ضاعت علينا، لاننا نعلم بضياع جملة من الروايات والاصول الاربعمأة او كتاب مدينة العلم للشيخ الصدوق ره، فيكون بحكم ما لو ضاع كلام متصل عن كلام متكلم واحتملنا اشتماله على قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الكلام الواصل الينا، فانه لاريب ولااشكال في عدم بناء العقلاء على العمل بهذا الظهور مع العلم بضياع ذلك الكلام المتصل به، وهكذا يكون لازم ما ذكره عدم العمل بظهور رواية فيما اذا وجدت رواية أخرى مجملة مرددة بين كونها مخصصة للرواية الأولى او غير مرتبطة به، ومن البعيد الالتزام بمثل ذلك.

هذا والمهم قد عدل عن هذا الاشكال في تعليقته على الدرر حيث قال: الإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه انه لو صح ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة عليهم‌السلام بكلام امام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجي‏ء ذيله فحيث جرى ديدنهم على التمسك دل ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكماً ظاهريا بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاصّ.

وهذا هو الصحيح، وسيأتي بعض الكلام في ذلك في بحث الفحص عن المخصص، وكيف كان فقد يخطر بالبال أن العقلاء لايفرقون بين فرض اتصال المخصص المجمل بالعام وفرض انفصاله عنه حتى في الخطابات العرفية التي لم‌يكن بناء المتكلم على الاعتماد على المخصص المنفصل عادة، فيرون الخطاب المنفصل المجمل بعد وصوله مانعا عن الكاشفية العرفية النوعية للخطاب العام عن غرض المتكلم، وهذا ما ذهب اليه بعض الاجلاء "دام ظله"، ولامانع ثبوتي من كون حجية العام مشروطة بنظر العقلاء بعدم وصول المخصص المنفصل ولو كان مجملا، وذلك لعدم انحفاظ كشفه النوعي العقلائي عن مراد المولى بمجيء هذا المخصص المجمل، بل يكفي الشك في بناء العقلاء على حجية العام في هذا الفرض في عدم جواز التمسك بالعام، كما هو واضح.

فلادافع لهذا الاشكال الا بالرجوع الى بناء العقلاء مباشرة، والظاهر كون العام حجة في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، فانه اذا قال المولى "يجوز التيمم بكل ما كان من الارض" ثم ورد عنه في خطاب منفصل "لاتتيمم بالتراب القذر" ولم‌يعلم أن مراده من القذر ما يشمل القذر العرفي او خصوص القذر الشرعي، فلايبعد احتجاج العقلاء بالخطاب العام في جواز التيمم بالتراب الطاهر شرعا وان كان قذرا عرفا، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، وذلك لأن ما اخذه المولى موضوعا لحكمه هو واقع المفهوم الذي هو متعين لدى المولى، وانما استخدم لفظا مجملا في مقام التعبير عن مراده للمخاطب، وليس لهذا اللفظ موضوعية في حكمه ثبوتا، وهكذا الحال في ما لو قال "اكرم كل عالم" ثم ورد عنه "لاتكرم العالم الفاسق" واختلف اهل اللغة في كون معنى الفاسق هو العاصي او خصوص مرتكب الكبيرة او المتجاهر بالفسق، فالعرف لايفرق بينه وبين ما لو اختلف الرواة في نقل لفظ المخصص المنفصل الصادر عن المولى، فقال احدهم انه كان بلسان "لاتكرم العالم العاصي" وقال الآخر انه كان بلسان "لاتكرم العالم المرتكب للكبيرة" فانه لاينبغي الاشكال في رجوع العرف في المقدار المشكوك وهو العالم المرتكب للصغيرة الى العام، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، فكذا المقام بعد عدم موضوعية لوضوح اللفظ المخصص بعد تردد معناه الذي هو المأخوذ في موضوع حكم المولى بين معنى موسع ومعنى مضيق، وكان بامكانه اختيار لفظ مبيَّن لتفهيم مراده، وانما اختار هو او نقلة كلامه لفظا مجملا، او صار اللفظ مجملا لنا.

ولعل ما اوجب الاشكال في جواز الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل هو وقوع خلط في الكلمات بين موارد الشبهة المفهومية والمصداقية، وملاحظة ارتكازية عدم جواز الرجوع الى العام في كثير من الامثلة التي ذكرت للشبهة المفهومية، لأنها في الحقيقة شبهة مصداقية للمخصص المنفصل.

توضيح ذلك: أن المقصود من الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل هو ما اختلفت نسبة المولى اليه عن العبد، حيث لايتصور كون المولى حين جعله للحكم العام جاهلا بموضوع جعله، وحينئذ يكشف الخطاب العام مثلا عن كون الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل داخلةً في مراد المولى؛ والمخصص المجمل لايكشف الا عن خروج القدر المتيقن منه عن المراد الجدي للعام، كما في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لايمكنه ان يقول لاادري، لان إجمال لفظ الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لالنفس المولى، حيث انه لم‌يتوصل الى مراده من خلال هذا اللفظ، ولذا كان بامكانه ان يختار لفظا مبينا، كأن يقول لاتكرم العاصي، او يقول لاتكرم مرتكب الكبيرة، نعم قد يكون للفظ الفاسق موضوعية عند شخص فيتعهد مثلا ان لايكرم العالم الفاسق لأجل انه ورد في حق الفاسق في القرآن الكريم "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون" وحينئذ فيمكنه ان يجهل بما تعهد به وأنه هل يشمل مرتكب الصغيرة ام لا؟ ولكن هذا الفرض بعيد عن الخطابات الشرعية.

واما فيما كانت نسبة المولى من حيث انه مقنن والعبد اليه على حد سواء، فلايظهر من الخطاب العام ان المولى يبين دخول المشكوك في المراد الجدي للعام، بل الظاهر أنه ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلايكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى فما استيسر من الهدي([[567]](#footnote-568))، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما صدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له فتجري قاعدة الاشتغال، والظاهر ان الشبهة المفهومية للماء والمسافر وامثال ذلك من هذا القبيل، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية، فالشبهة المفهومية للماء مثلا تكون شبهة مفهومية لما يرادف لفظ الماء من سائر اللغات أيضا.

وان شئت فقس المولى بما هو مقنن الى الناذر، فانه يتعهد مثلا ان يغسل وجهه بالماء مع انه لايدري حال الشبهة المفهومية للماء وانه داخل في موضوع نذره ام لا، او يتعهد ان يفعل كذا حينما يكون مسافرا وهو لايدري انه لو أقام سنة في مكان هل يصدق عليه المسافر ام لا، وهكذا لو أمر المولى عبده بمثل ذلك فقد لايعرف انطباق الموضوع عليه في هذا الفرض.

وقد ذكر في البحوث في بحث الخروج عن محل الابتلاء أن نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية، فلايجوز التمسك فيها بالعامّ بخلاف الشبهة المفهومية، فان المولى أعرف بواقع موضوع حكمه، فإذا كان للكلام عموم أو إطلاق فلعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوكة في حكمه([[568]](#footnote-569)).

ولايخفى أن ما ذكره ينافي ما التزم به في الفقه من الرجوع الى العام المنفصل في الشبهة المفهومية للماء اذا كان موضوعا للحكم في المخصص المنفصل([[569]](#footnote-570))، حيث انه كما ذكرنا في المتن تكون نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى معرفة حال هذه الشبهة المفهومية على حد سواء، كما أنه ذكر أن الشك في كون مكان جزء من منى يرجع الى الشبهة المفهومية لمنى فان الواجب هو المبيت او الحلق مثلا في واقع المكان المسمى بمنى فاذا تردد واقع المكان بين الاقل والاكثر كان من دوران امر التكليف بين الاقل والاكثر وليس من الشك في الامتثال وكان من موارد اجمال المخصص مفهوما وهو ما دل على اشتراط كون الذبح والحلق بمني وليس من الشبهة المصداقية([[570]](#footnote-571)).

وكيف كان فقد اتضح أنه لايبعد كون العام حجة في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن هنا تبين عدم تمامية ما قد يقال من ان التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل تمسك بالعام في الشبهة المصداقية له، حيث انه قد اخرج من العام ما هو مدلول عنوان الفاسق من العلماء، فتضيقت حجية العام الدال على وجوب اكرام كل عالم الى وجوب اكرام عالم ليس مشمولا لمدلول الفاسق، والمفروض ان مرتكب الصغيرة ممن يشك في كونه مشمولا لمدلول الفاسق ام لا، فيكون التمسك بالعام بالنسبة اليه تمسكا بالشبهة المصداقية للعام المخصَّص.

فانّا ذكرنا ان هذا انما يتم لو كان للفظ الفاسق موضوعية، فكان ظاهر خطاب المخصِّص النهي عن اكرام من كان مسمى بلفظ الفاسق، ولكنه خلاف الظاهر، فان ما يأخذه المولى موضوعا لحكمه هو واقع المفهوم الذي هو مبين عنده، وقد يعبّر عنه بلفظ مبيَّن لكنه يتفق أنه يعبر عنه هو او بعض نقلة كلامه بلفظ مجمل.

وما ذكر من ان المخصص المجمل يمنع عن كاشفية الخطاب العام ففيه ان المهم هو ملاحظة بناء العقلاء في مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد وفيما بين الناس، وقد مر انه لايبعد احراز بناءهم على الاحتجاج بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، ولايلحظ بناءهم في مقام تعلق الغرض بالوصول الى الواقع كما في حياتهم الشخصية، فانهم لايركنون في هذا المجال الا الى الوثوق والاطمئنان، بل قد لايركنون الى الاطمئنان ايضا، بل كما في الامور المهمة.

نعم لو كان لسان المخصص المنفصل لسان الحكومة والتفسير، كما لو قال المولى "اكرم كل عالم" ثم قال "انما عنيت بالعالم من كان عالما عادلا" فشككنا في ان مرتكب الصغيرة عادل ام لا، فيشكل التمسك بعموم اكرم كل عالم لإثبات وجوب اكرامه، ويختلف ذلك عن سائر موارد التخصيص بالمخصص المنفصل، بل الحاكم بالحكومة التنزيلية، كما لو قال "من لم‌يكن عادلا فليس بعالم".

وقد رأيت للمحقق العراقي "قده" كلاما يقرب من ذلك، حيث ذكر أن الدليل الحاكم بعد ان كان ناظراً إلى تفسير المحكوم فلامحالة يكون إجماله وتردده بين الأقل والأكثر موجباً لإجمال المحكوم بمعنى صيرورته بمنزلة المجمل في عدم جواز الأخذ بظهوره، وعليه فما أفاده صاحب الكفاية "قده" في الحاشية من الأخذ بظهور المحكوم ورفع إجماله به منظور فيه، الا ان يقال ان كون الحاكم ناظراً إلى تفسير المحكوم انما يتم إذا كان بلسان أي الشارحة بمثل قوله المراد من العلماء هو العدول منهم، إذ حينئذ يسرى إجماله إلى المحكوم، واما لو كان بلسان نفي الموضوع أو الحكم عن بعض افراده، كما هو الغالب فيما بأيدينا من الأدلة فعند إجماله لاتكون حكومته الا بالنسبة إلى المقدار المعلوم دلالته عليه، ولازمه الرجوع في مقدار إجماله إلى ظهور دليل المحكوم، كما في الخاص المنفصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر فتأمل([[571]](#footnote-572)).

الصورة الثالثة: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين متباينين، وكان متصلا بالعام كما لو قال "أكرم كل عالم الا زيدا" وتردد زيد بين ان يكون زيد بن عمرو، او زيد بن بكر، فانه لايمكن اثبات وجوب اكرام كل منهما بالخصوص، لأن هذا المخصص المتصل المجمل يكون مانعا عن انعقاد ظهور الخطاب العام في وجوب اكرامه، لكون كل واحد منهما شبهة مصداقية لظهور خطاب العام، نعم حيث ان المخصص المتصل فيه يختص باحدهما، فيعلم بعدم تخصيص الآخر بالمخصص المتصل، فيحرز بالوجدان انعقاد الظهور في الخطاب العام في شموله للفرد الآخر غير ما هو المراد من المخصص واقعا، فان مورد التخصيص يكون متعينا واقعا عند المولى، فلامحالة يكون الفرد الآخر متعينا واقعا ايضا، وحينئذ يكون هذا الظهور حجة اجمالية على وجوب اكرام احدهما، بل لو علم بعدم ارادة المولى لإلحاق تخصيص آخر بالعام غير ذلك الفرد الذي دل المخصص المتصل المجمل على خروجه عن العام فلاحاجة الى اجراء اصالة العموم لكفاية هذا العلم الوجداني، وكيف كان فبعد هذا العلم الوجداني او ذاك الظهور الذي هو حجة اجمالية فيحكم العقل بوجوب الاحتياط باكرام كليهما ان لم‌ينحل العلم الاجمالي بمثل ما لو كانت الحالة السابقة لاحدهما وجوب الاكرام، فيجري استصحاب بقاء وجوب اكرامه -بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية- وتجري البراءة عن وجوب اكرام الآخر، هذا اذا لم‌يكن المخصص متضمنا لنهي تحريمي، والا فيكون المورد بلحاظ كل من الفردين من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

الصورة الرابعة: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين متباينين، وكان منفصلا عن العام، كما لو قال المولى "اكرم كل عالم" ثم قال في خطاب منفصل "لاتكرم زيدا العالم" وتردد بين كون مراده زيد بن عمرو او زيد بن بكر، فان أصالة العموم تجري في غير الفرد الذي اريد من المخصص واقعا، وتكون نتيجته نظير ما ذكر في الصورة السابقة.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه اذا كان المخصص المنفصل المردد بين المتباينين متضمنا لحكم ترخيصي كقوله "لايجب اكرام زيد العالم" فيكون العموم في كل منهما حجة، فانه لايقلّ عن مثل استصحاب نجاسة الاناءين اللذين كانا نجسين ثم علمنا اجمالا بحصول الطهارة لأحدهما، وتظهر الثمرة بين هذه الدعوى وبين القول بحجية احد العمومين في ما لو كانت الحالة السابقة لاحد الفردين وجوب الاكرام، فبناء على حجية احد العمومين ينحل العلم الاجمالي بوجوب اكرام احدهما، كما أنه لو كان ترتب حكم على وجوب الاكرام، مثل ما لو نذر أن يتصدق لو خالف وجوب الاكرام، فترك اكرام احدهما فلايجب التصدق بناء عليه بخلاف ما لو قيل بحجية كلا العمومين، وهكذا لو قامت بينة على نجاسة اناء وقامت بينة على نجاسة اناء آخر ولكن علم المكلف بعدم نجاسة احدهما([[572]](#footnote-573)).

وفيه أن قياس الأمارات بالاصول العملية قياس مع الفارق، لأن الاصول العملية ليست حجة في مثبتاتها، فلازم استصحاب نجاسة الاناء الاول مثلا وان كان هو طهارة الاناء الآخر، لكن الاستصحاب حيث لايثبت ذلك فلايتعارض مع استصحاب نجاسة الاناء الآخر، وهذا بخلاف الأمارات، ولذا لاينبغي الاشكال في تعارض البينتين على نجاسة الاناءين مع العلم بكذب احدهما، نعم قد يقال -كما ذكر بعض الاجلاء "دام ظله"- بأن أصالة العموم من الاصول العملية فلاتكون مثبتاتها حجة، وان شئت قلت انه لامعيِّن لاحتمال كون بناء العقلاء على حجية العموم لأجل كاشفيته النوعية فقط أي قوة الاحتمال محضا او من باب حفظ نظام المجتمع في المحاورة بين الموالي والعبيد او بين الناس انفسهم الا بالرجوع الى بناء العقلاء في حجية لوازم العموم، ولم‌يثبت بناءهم على حجيتها بعرضها العريض، فان احرزنا بناء العقلاء على عدم حجية لوازم العموم لم‌يكن العلم الاجمالي بعدم وجوب اكرام احد الفردين مانعا عن حجية العموم فيهما، لكن التردد في بناء العقلاء كاف في عدم احراز بناء العقلاء على حجية العموم في الفرض المذكور، على أن الانصاف احتجاج العقلاء بالعام لترتيب الاثار المترتبة على لوازمه كما نشاهد ذلك في لوازم عموم الاقرار.

ثم انه قد يبتلى اجراء أصالة العموم في هاتين الصورتين الاخيرتين باشكال عقلي فيما اذا علم بتخصيص احد فردين من العام اجمالا، وشك في تخصيص الآخر، من دون أن يتعين المعلوم بالاجمال في احدهما المعين واقعا بحيث لو فرض تخصيصهما معا واقعا امكن انطباق المعلوم بالاجمال على كل منهما.

ومثال ذلك ما لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين وشك في نجاسة الآخر، بحيث لم‌يكن للمعلوم بالاجمال عنوان ينطبق على احدهما المعين واقعا، فلو كانا نجسين واقعا كان كل منهما قابلا لأن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، فحينئذ -بعد عدم شمول قاعدة الطهارة لكل منهما معا لابتلاءه بمحذور الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال- قد يراد التمسك بعموم قاعدة الطهارة في غير الثوب المعلوم نجاسته اجمالا، وأثر ذلك جواز الاجتزاء بتكرار الصلاة في كل منهما حيث يحرز بالتعبد الطهارة الظاهرية لاحد الثوبين اللذين كرّر الصلاة فيهما، وكذا لو علم اجمالا بنجاسة احد الترابين وشك في نجاسة الآخر، فيراد اجراء قاعدة الطهارة في احدهما للحكم باجزاء التيمم اذا كرّر التيمم بهما، فالاشكال العقلي في التمسك بعموم دليل قاعدة الطهارة لاثبات الطهارة الظاهرية للفرد الآخر غير المعلوم بالاجمال، هو أنه يقال ان المعلوم نجاسته بالاجمال حيث لايكون متعينا واقعا، فالفرد الآخر ايضا لاتعين له واقعا، فيكون من الفرد المردد الذي هو غير معقول، لعدم وجود الفرد المردد، فان الوجود مساوق للتشخص والتعين، فيستحيل جعل الطهارة له، كما التزم به المحقق الاصفهاني "قده".

والصحيح ان العرف يرى وجود الفرد المردد في الخارج، ولذا يقول أعلم بنجاسة احد هذين الثوبين، وأشكّ في نجاسة الآخر، فكما يدعي الشك في نجاسة الآخر مع انه لاتعين له واقعا، فكذلك يراه موضوعا لقاعدة الطهارة، فلايوجد محذور اثباتي؛ واما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود الفرد المردد عقلا، فانما يتوجه لو كان الموضوع بالذات أي الموضوع بالنظر العقلي لقاعدة الطهارة هو الخارج، مع انه ليس كذلك، بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني وان لوحظ فانيا في الخارج بالنظر التصوري العرفي كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان الثوب الآخر وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا لكنه بالحمل الشايع موجود ذهني متعين، واثر جريان القاعدة أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء بتكرار الصلاة فيهما.

ونظير المقام بيع الكلي في المعين، حيث أن المبيع -وهو احد الشيئين لابعينه- يعتبر بنظر العرف موجودا في الخارج، فهو يملك احدهما لابعينه في الخارج، وليس من قبيل الكلي في الذمة، ولذا لو صار نماء للجميع كما لو باعه دجاجة من هاتين الدجاجتين فانتجت كل واحدة منهما بيضا فيكون احد البيضين لابعينه ملكا للمشتري، مع أنه لايملك أيا من الدجاجتين بخصوصها.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن اشكال الفرد المردد بأن مجرى اصل الطهارة عندئذ هو الجامع الكلي الذي يعبر عنه بعنوان احدهما، لاالفرد المردد الذي لاذات ولاوجود له([[573]](#footnote-574)).

وقد يورد على ما ذكره السيدالخوئي "قده" اولا: بان عنوان احد الثوبين مثلا ليس مصداقا عرفيا لقوله عليه‌السلام "كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر" فان المصداق العرفي له هو هذا الثوب مثلا او ذاك الثوب، لااحد الثوبين، وهذا بخلاف عنوان الثوب الآخر غير ما علم اجمالا بنجاسته، فانه مصداق عرفي له، حيث يقال انه يعلم بنجاسة احد الثوبين ويشكّ في نجاسة الثوب الآخر وهو شيء لايعلم بنجاسته، فهو نظيف.

وثانيا: ان لازم تطبيق العام على عنوان احدهما هو التخيير ففي هذا المثال يكون معنى الحكم الظاهري بطهارة احد الثوبين لابعينه هو جواز الصلاة في احدهما على سبيل التخيير، كما انه لوعلم اجمالا بحرمة احد فعلين فيكون مقتضى تطبيق قاعدة الحل على عنوان احدهما لابعينه بعد قيام الدليل على عدم شمول قاعدة الحل لكليهما معا، هو جواز ارتكاب احدهما تخييرا، فكأنه قيل "ارتكاب احدهما حلال" وهكذا لو فرض قيام الدليل على عدم شمول قوله "اكرم كل عالم" لزيد وعمرو معا، بحيث كانت نسبة هذا الدليل الى كل من زيد وعمرو على نسق واحد، فلو كانا خارجين معا عن هذا العموم كان كل منهما قابلا لان ينطبق عليه ما علم تخصيصه عن العموم اجمالا، فحينئذ يكون مقتضى تطبيق هذا الخطاب العام على عنوان احدهما هو وجوب اكرام احدهما تخييرا، فكأنه قيل "اكرم احدهما"([[574]](#footnote-575)).

والظاهر عدم تمامية أيّ من الاشكالين:

أما الاول فلأنه لايبعد أن يكون احد الثوبين مثلا مصداقا عرفيا للشيء الذي يشك في نجاسته، فيشمله قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر".

وأما الثاني فلأن المدلول الالتزامي العرفي للخطاب الخاص الدال على حلية احد الفعلين او وجوبه، وان كان هو التخيير، ولكنه يختلف عما اذا اريد استفادة حلية احدهما او وجوبه من الدليل العام الذي علم بتخصيص احد الفردين منه وشك في تخصيص الآخر، فان العرف لايفهم منه الا حلية او وجوب احدهما الذي يكون فانيا عرفا في واقع معين، فيجب الاحتياط حينئذ بإكرام كليهما، ولايكون في قوه الأمر باكرام احدهما الذي يقبل الانطباق على أيّ منهما بحيث لو اكرم زيدا مثلا كفي في امتثال وجوب اكرام احدهم.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه لاإشكال عندنا في ان السيرة العملية العقلائية قائمة على حجية العام في نفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال، ولو لم‌يكن له تعين واقعا، فالصحيح تمامية مقام اثبات حجية العام لنفي تخصيص الفرد الثاني غير الفرد المعلوم بالاجمال، نعم لابد من حل المشكلة الثبوتية لاستحالة التعبد بالفرد المردد.

ثم ذكر أنه يمكن حلها ثبوتا بالالتزام بشمول العام لكل فرد بشرط خروج الفرد الآخر عن حكم العام، وحيث نعلم بتحقق هذا الشرط في احدهما على الاقل فيتشكل علم اجمالي بشمول العام لاحد الفردين، فلو ورد "اكرم كل عالم" وعلم اجمالا بتخصيص زيد اوعمرو، لافتراض كون اكرامهما من الضدين، فلايعقل جعل الوجوب لهما معا، واحتمل عدم وجوب اكرام الآخر ايضا، فان العقلاء لايعذرون المكلف اذا ترك اكرام كليهما معا، وتخريجه الثبوتي أن يكون ظهور العام في ثبوت وجوب اكرام زيد مشروطا بعدم جعل وجوب اكرام عمرو واقعا، وكذا يكون ظهور العام في ثبوت وجوب اكرام عمرو مشروطا بعدم جعل وجوب اكرام زيد واقعا، وحيث يعلم بعدم جعل وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما على الاقل فيحرز شرط ظهور العام في ثبوت وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما المعين اجمالا.

وقد ادعى أنه بهذا البيان ينحلَّ المشكلة الثبوتية في الامثلة الفقهية، كمثال العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين، والشك في نجاسة الآخر، بأن تجعل الطهارة الظاهرية لكل منهما على تقدير نجاسة الآخر واقعا.

هذا اذا كان المخصص متصلا، وأما لو كان منفصلا، كما لو ورد "اكرم كل عالم" ودل دليل منفصل على انتفاء مجموع وجوب اكرام زيد ووجوب اكرام عمرو، واحتمل انتفاء وجوب كليهما، فحيث ان ظهور العام بالنسبة الى كلا الفردين لاينثلم بذلك، فيكون التخريج الثبوتي في مرحلة حجية العام، أي تكون حجية ظهور العام في شموله لكل فرد مشروطة بعدم جعل وجوب اكرام الفرد الآخر.

وأما تخريجه بجعل الحجية لكل منهما مشروطا بعدم حجية الآخر فلايتم، لااثباتا (لأنه يحتاج الى قرينة ومجرد التعارض بين اطلاق دليل حجية الظهورين لايقتضي ذلك)، ولاثبوتا لأنه اذا اريد به اشتراط وجود كل منهما بعدم الآخر بالفعل فيلزم الدور، حيث يتوقف وجود حجية الظهور الاول على عدم حجية الظهور الثاني من باب توقف الشيء على شرطه، كما يتوقف عدم حجية ذاك الظهور الثاني على وجود حجية الظهور الاول من باب توقف عدم الشيء على انتفاء علته التامة، واذا اريد به اشتراط وجود كل منهما بعدم الآخر في حد ذاته أي يكون الشرط هو عدم الاخر لأجل فقد المقتضي، فيلزم منه عدمهما لعدم تحقق الشرط، لأن المفروض تمامية المقتضي لكل منهما، فلايستند العدم الى فقد المقتضي([[575]](#footnote-576)).

ويلاحظ عليه أن ما ذكره في التخريج الثبوتي تخريج خارج عن طور فهم العرف، والظهور راجع الى العرف، فكيف تكون نتيجة المخصص المتصل المجمل هو اشتراط ظهور الخطاب العام في شموله كل من الفردين بعدم جعل حكم العام للفرد الآخر، ويشهد على ما ذكرناه أن لازمه أنه لو لم‌يجعل الحكم لكليهما فيكون الظهوران في شمول حكم العام لهما فعليين، وهذا غريب جدا.

فالصحيح أنه يتشكل للعام ظهور واحد في شمول حكم العام للفرد الآخر غير المعلوم بالاجمال، أي لم‌يخصص عنه كلا الفردين، وهذا يكشف في مثال الثوبين بناء على ما ذكرناه عن التعبد بطهارة الثوب الآخر غير المعلوم بالاجمال، مع اعتراف العرف بأن الشارع لم‌يتعبد بطهارة هذا الثوب بعينه ولاذاك الثوب بعينه، نظير مثال بيع الكلي في المعين، وبناء على ما ذكره في البحوث من امتناع هذا الجعل ثبوتا فيكشف عن التعبد بطهارة كل منهما بشرط نجاسة الآخر، فاذا كانا نجسين واقعا ثبت فيهما الطهارة الظاهرية، ولكنه غير قادح لأنه لو علم المكلف بكونهما نجسين ارتفع موضوع الطهارة الظاهرية، وأما في مثال اكرام زيد وعمرو فيكشف على أي تقدير عن جعل وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما المعين واقعا.

كما أنه لمكان عدم عرفية هذا التخريج الثبوتي الذي ذكره فلايمكن حمل بناء العقلاء في الحجية كحجية العام عليه، لعدم التفاتهم الى مثل هذا التخريج كي يستقر بناءهم عليه، وكذا لايمكن حمل خطاب الشارع كخطاب قاعدة الطهارة عليه أيضا، لعدم ظهوره في اكثر مما يلتفت اليه المتكلم العرفي.

هذا ويمكن مثال آخر لفرض ابتلاء العام بالعلم الاجمالي بتخصيص احد فردين منه مع احتمال تخصيص كليهما معا، من دون أن يكون للمعلوم بالاجمال تعين واقعا، وذلك فيما لو علم اجمالا بتخصيص العام باحد الخاصين بان ورَدَنا خاصان ضعيفان سندا، لكن علمنا اتفاقا بعدم كذب مجموعهما، واحتملنا صدق كليهما، فالعقلاء يتمسكون بالعام لإثبات عدم تخصيص العام بكليهما، فيبنون على حجيته في غير ما علم اجمالا بالتخصيص فيه، والتخريج الثبوتي الذي ابداه في البحوث لمثله هو حجية العام في كل منهما بشرط كذب العموم في الآخر، وقد مر النقاش فيه.

هذا، ولو كان العلم الإجمالي بصدور احد الخاصين ذا عنوان يوجب انطباق ما علم اجمالا بصدوره على احدهما المعين واقعا حتى ولو كان كلاهما صادرين، كأن علم اجمالا بصدور الخطاب الخاص المتقدم زمانا، وشك في صدور الخاص المتأخر زمانا واشتبه المتقدم والمتأخر فلاإشكال في اجراء أصالة العموم لنفي تخصيصه بغير الخاص المتقدم.

ثم انه اشكل بعض الاعلام في تعليقته على كلام البحوث، فقال: ان الظاهر أن اشتراط الظهور في العام المتصل بالمخصص المجمل المردد بين المتباينين مع عدم تعينه واقعا غير معقول، فان هذا النحو من التقييد في الكاشفية انما هو في الملازمات الثبوتية كما إذا أخبر عن أحد الضدين فيكشف عن صدقه على تقدير كذب الاخر، دون الكاشف بالفعل كالكلام الكاشف عن المراد فانه لايعقل هذا النحو من التقييد فيه، لأن كاشفيته فعلية فلايعقل أَنْ تكون موقوفة على كذب الاخر ثبوتاً، بل هي كاشفة عن كذب ذاك بالفعل، نعم يعقل توصيف هذه الدلالة والكشف بأنها توأمة مع كذب الكاشف الآخر، كما انها قد تكون مقرونة بأمور واقعية أخرى من قبيل صدق مضمونه أيضاً وتحققه واقعاً إِلّا أن من الواضح ان الحجية المجعولة عقلائياً أو شرعاً على الكواشف لاتجعل لها مقيدة بمثل هذه القيود الواقعية المرتبطة بالمدلول المنكشف من حيث صدقه أو كذب ضده.

ثم ذكر أن ما فرضه في البحوث من تمامية مقام الإثبات عقلائياً محل تأمل، وإلا لكان ينبغي المصير إليه في تمام موارد التعارض بين إطلاقي دليلين بملاك العلم الإجمالي، كما إذا جرى استصحاب الطهارة في طرف وأصالة الطهارة في طرف اخر مثلاً، بل وفي موارد التعارض من باب التنافي بين مدلوليهما بنحو العموم من وجه فيما إذا كان كلاهما يتضمن حكماً إلزاميا، ويظهر اثره العملي في موارد تعدد الواقعة مع ان من البعيد الالتزام بذلك فقهياً، بل ذهب المشهور إلى عدم نفي الثالث في موارد التعارض، نعم في خصوص الأصول العملية يمكن إجرائها في عنوان غير المعلوم بالإجمال لأن موضوع الأصل هو الشك ومع وجود عنوان إجمالي يتحقق فرد ثالث للشك يكون موضوعاً مستقلاً لدليل الأصل غير الشك المتعلق بالعنوانين التفصيليين([[576]](#footnote-577)).

اقول: أما الاشكال على ما ذكره في البحوث من الالتزام (في فرض وجود مخصص متصل عقلي او عقلائي يقتضي تخصيص احد الفردين اجمالا، من دون أن يكون له تعين وافعا، مع احتمال تخصيص كلا الفردين) باشتراط ظهور العام لكل من الفردين بخروج الفرد الآخر عن حكم العام واقعا، فلعل المراد منه كونه مخالفا للوجدان العرفي، والا فاي محذور في كون الظهور التصديقي تقديريا، فكأنه قال انما احكي عن وجوب اكرام زيد لو لم‌يجب اكرام عمرو، وكذا احكي عن وجوب اكرام عمرو اذا لم‌يجب اكرام زيد.

وأما الاشكال على ما ذكره في البحوث (من تمامية مقام اثبات الحجية عقلاء) ففيه أن ما ذكره في البحوث تام في المقام، فانه يختلف عن الموارد الذي ذكر عدم التزام المشهور بها، كنفي الثالث في باب تعارض الخبرين، توضيح ذلك انه ذكر في بحث التعارض من البحوث أنه لوكان دليل حجية الخبر خطابا لفظيا مطلقا لامكن التمسك باطلاقه لإثبات حجية كل من الخبرين المتعارضين بشرط كذب الآخر، ويكون اثره نفي الثالث([[577]](#footnote-578))، ولكنه لم‌يلتزم هناك بنفي الثالث لعدم اعترافه بالاطلاق اللفظي لدليل حجية الخبر، وانما يرى عمدة دليلها السيرة والروايات ارشاد اليها، بينما أنه التزم في المقام بحجية العام لنفي تخصيص الفرد الثاني غير المعلوم بالاجمال، مع أن حجية العام ثابتة بالسيرة ولايوجد اطلاق لفظي في دليل حجيته.

وظاهره ما هو الصحيح من التفصيل بين تعارض الدليلين بالذات وبين تعارضهما بالعرض، فانه لايحرز بناء العقلاء على حجية الفرد الثاني من الدليلين المتعارضين بالذات، بخلاف ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض بان علم اتفاقا بكذب احدهما لابعينه كما لو اخبر ثقة بعدالة زيد وآخر بعدالة عمرو وحصل العلم اتفاقا بخطأ احدهما اجمالا واحتمل خطأ الآخر، فلايبعد بناء العقلاء على عدم طرح كلا الخبرين رأسا، فلابد من المعاملة معهما معاملة العلم الاجمالي بالحجة، فان كان مدلول احد الخبرين وجوب فعل ومدلول الآخر وجوب فعل آخر فلابد من الاحتياط ولايجوز الرجوع الى البراءة، والمقام من قبيل التعارض بالعرض، ولذا لاينبغي الاشكال في أنه لو علم اجمالا بتخصيص الخطاب العام باحد الخاصين بأن ورد خاصان ضعيفان سندا، لكن علمنا اتفاقا بصدور احدهما اجمالا واحتملنا صدور الآخر، فلابد من التمسك بالعام لإثبات عدم التخصيص بكليهما، ومثال حجية عموم دليل قاعدة الطهارة لاثبات الطهارة الظاهرية في الثوب الآخر غير الثوب المعلوم نجاسته اجمالا من هذا القبيل، لأن الموجب للعلم الاجمالي بعدم جريان قاعدة الطهارة في الثوبين هو حصول العلم الاجمالي اتفاقا بنجاسة احدهما، فهو من التعارض بالعرض، وهكذا لو علم اجمالا ببطلان صلاة ظهره او عصره، وشك في بطلان الأخرى من دون أن يكون للمعلوم بالاجمال تعين واقعا بحيث لو كانتا باطلتين معا امكن انطباقه على أي منهما، فتجري قاعدة الفراغ في الصلاة الاخرى غير المعلوم بالاجمال واثرها جواز الاكتفاء بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة، نعم لو كان مدعى البحوث في المقام حجية العام لنفي التخصيص الزائد في فرض التعارض بالذات بين فردين منه لتضادهما -كما قد يقتضيه اطلاق عبارته- لم‌يتم اطلاق كلامه لهذا الفرض.

وما ادعاه من عدم التزام المشهور بنفي الثالث فالمذكور في الكلمات خلافه([[578]](#footnote-579))، وكذا لايتم ما ذكره من النقض بما لو كان دليل الطهارة الظاهرية في احد الثوبين هو خطاب استصحاب الطهارة فقط، وفي الثوب الآخر هو خطاب قاعدة الطهارة فقط، فانه لو احتمل عرفا عدم تخصيص كلا الخطابين، وانما خصص احدهما كما هو كذلك عادة، فلايوجد اي مانع من اجراء أصالة عدم تخصيص كلا الخطابين، نعم في فرض كون الخطاب المثبت للطهارة الظاهرية مشتركا بين الثوبين، فيمكن تطبيقه على الثوب الآخر غير المعلوم بالاجمال، مع اعتراف العرف بعدم جعل الطهارة الظاهرية لكل منهما بخصوصه، لعدم ترجيح له على الآخر، وأما جعل الطهارة لكل منهما بشرط نجاسة الآخر فقد مر عدم استظهار العرف ذلك من الخطاب.

وقد ذكر في البحوث أنه اذا كان المخصص المردد بين المتباينين منفصلا فمع كون المخصص متعينا واقعا فمع ذلك يكون اجراء أصالة العموم في غير الفرد الذي اريد من المخصص مبتلى بالاشكال، فان هذا العنوان الذي يراد اجراء اصالة العموم فيه عنوان مشير الى الفرد التفصيلي الذي هو زيد بن عمرو مثلا بناء على كون المراد من المخصص هو زيد بن بكر، والمفروض أن أصالة العموم بالنسبة اليه متعارضة مع أصالة العموم بالنسبة الى زيد بن بكر.

ان قلت: يمكن اجراء أصالة العموم في عنوان "غير الفرد الذي اريد من المخصص" بما هو عنوان ثالث غير عنوان الفردين التفصليين ومن الواضح أن معارضها أصالة العموم في الفرد الذي اريد من المخصص وهي غير جارية جزما.

قلت: ان هذا العنوان ليس فردا ثالثا للعموم كما لايخفى، فلامعنى لاجراء أصالة العموم فيه، وعليه فلابد من الالتزام بكون حجية العموم في كل من الفردين مشروطة بخروج الفرد الآخر عن العموم واقعا.

وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص المردد بين المتباينين متصلا بالعام فانه لاينعقد ظهوره الا في غير الفرد الذي اريد من المخصص، فتجري أصالة العموم فيه بلامعارض([[579]](#footnote-580)).

اقول: الانصاف أن المرتكز العقلائي هو حجية العام في عنوان "غير الفرد الذي اريد من المخصص" كما أن انعقاد الظهور في المخصص المتصل المجمل كان كذلك، ولااثر في ارتكاز العقلاء للحجية المشروطة بكذب الآخر.

### تنبيهات

التنبيه الاول: اذا شك في كون المخصص المجمل متصلا، حتى يسري اجماله الى العام، او منفصلا حتى لايسري اجماله الى العام، فيكون من صغريات الشك في القرينة المتصلة، والمشهور لايرونه مانعا عن العمل بما كان الخطاب ظاهرا فيه لولا القرينة، بخلاف ما اذا شك في قرينية الموجود المتصل بالكلام، ولكن ذكرنا في بحث الظهور -تبعا للبحوث- عدم تمامية هذا المبنى، بل لابد من التمسك بظهور سكوت الراوي عن ذكر القرينة لنفي هذا الاحتمال، ولكنه انما يفيد لنفي احتمال القرينة اللفظية او الحالية الشخصية، وأما احتمال القرينة الحالية النوعية اي الارتكاز العقلائي او المتشرعي الموجب لتقييد العام، فلايمكن نفيه بسكوت الراوي، لأن سكوته عن بيانها ليس خلاف وثاقته، بعد أن كان هذا الارتكاز موجودا لدى السامع ايضا، الى أن وصلت الرواية الى الكليني "ره" مثلا فنقلها في كتابه، وهو ايضا لم‌ينبِّه ايضا على وجود ذلك الارتكاز لأنه لم‌يكن يحتمل أنه سوف يزول ذلك الارتكاز شيئا فشيئا، نعم ذكر في البحوث أنه لو كنا فعلاً نفهم العموم من خطاب، فمقتضى بناء العقلاء على أصالة الثبات في الظهورات والتي يعبر عنها بالاستصحاب القهقرائي، استمرار هذا الظهور الى زمان صدور الخطاب من الشارع([[580]](#footnote-581))، ولكننا لانحرز بناء العقلاء على ذلك، بل لابد من حصول الاطمئنان.

التنبيه الثاني: انه توجد ثمرة عملية بين كون المخصص المجمل المردد بين المتباينين متصلا بالعام وبين كونه منفصلا عنه، وهي أنه اذا ورد "اكرم كل عالم الا زيدا" وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر، وورد عام آخر ينفي بعمومه وجوب اكرام زيد بن عمرو، كما لو كان فاسقا وورد في خطابٍ "لايجب اكرام أي فاسق" فهذا العام الثاني يكون حجة بلامعارض لنفي وجوب اكرام زيد بن عمرو، لان المجمل لايعارض المبين، ولازم حجية العام الثاني بضم العام الاول هو وجوب اكرام زيد بن بكر، بينما أنه لو كان المخصص المجمل منفصلا عن العام كما لو قال "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب منفصل "لاتكرم زيدا" وتردد بين زيد بين عمرو وزيد بن بكر، فتقع المعارضة بالعموم من وجه بين قوله "اكرم كل عالم" مع قوله "لايجب اكرام أي فاسق" بلحاظ شمولهما لزيد بن عمرو، في عرض المعارضة الداخلية بين ظهور "اكرم كل عالم" في شموله لزيد بن بكر وبين ظهوره في شموله لزيد بن عمرو نتيجة ورود المخصص المنفصل، فهذا الظهور الاخير طرف للمعارضة مع كل من ظهور "اكرام كل عالم" بالنسبة الى زيد بن بكر، وظهور "لايجب اكرام أي فاسق".

ومن هذا القبيل ما لو علمنا اجمالا بنجاسة ثوب او ماء فحيث أن قاعدة الطهارة خطاب مشترك لكلا طرفي العلم الاجمالي بينما أن قاعدة الحل خطاب مختص بالماء، فان نجاسة الثوب ليست موضوعا لحكم تكليفي، وانما هي موضوع لحكم وضعي وهو بطلان الصلاة فيه، بخلاف نجاسة الماء، فانها موضوع لحرمة الشرب تكليفا، فتجري فيه قاعدة الحل، فان السيد الخوئي "قده" حكم فيه بجريان قاعدة الحل بلامعارض، لكونه خطابا مختصا باحد طرفي العلم الاجمالي، فلايعارضه قاعدة الطهارة في الثوب لكون قاعدة الطهارة خطاب مشترك بين طرفي العلم الاجمالي فتكون مبتلاة بالمعارضة الداخلية، وهي العلم الاجمالي بتخصيصها في الطرفين على الاقل، وفيه أنه بناء على مسلكه من كون محذور جريان الاصول الترخيصية في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية بمثابة المقيد المنفصل لعدم كونه مستفادا من الحكم البديهي العقلي، بل من الحكم العقلي النظري، فلايمنع من انعقاد ظهور خطاب الاصل في شموله لاطراف العلم الاجمالي، وانما يمنع من حجيته، وقد ذكرنا في محله أنه بناء على هذا المسلك فمجرد ابتلاء الخطاب المشترك -وهو قاعدة الطهارة في المثال المذكور- بالمعارضة الداخلية أي العلم الاجمالي بعدم جريانه في احد الطرفين لايوجب سلامة الخطاب المختص باحد الطرفين –وهو قاعدة الحل الشاملة للماء- عن المعارضة مع الخطاب المشترك بلحاظ شموله للطرف الآخر، فان العلم الاجمالي اما بكذب ظهور قاعدة الحل بالنسبة الى هذا الماء او كذب ظهور قاعدة الطهارة بالنسبة الى الثوب يوجب تعارضهما في الحجية في عرض معارضة هذا الظهور الثاني مع ظهور قاعدة الطهارة بالنسبة الى الماء، فيسقط الجميع عن الحجية في عرض واحد.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بما هو الصحيح –وفاقا للسيد الامام والسيد الصدر "قدهما"- من انصراف خطاب الاصل الترخيصي المشترك عن اطراف العلم الاجمالي لكونه مخالفا للمرتكز العقلائي، فانه حينئذ لاينعقد له ظهور في شموله لاطراف العلم الاجمالي فلايوجد معارض لظهور الخطاب المختص، بل يكفي في ذلك شبهة الانصراف.

هذا وقد تذكر ثمرة أخرى في المقام بين كون المخصص المجمل متصلا او منفصلا، وهو ما إذا ورد "أكرم كل عالم" وورد مخصص مبيَّن يدل على عدم وجوب اكرام زيد بن عمرو، فذاك المخصص الآخر المجمل -الذي دل على عدم وجوب اكرام زيد، وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر- ان كان منفصلا عن العام فحيث لايمنع عن ظهور العام، وانما يمنع عن حجيته بمقتضى العلم الاجمالي بالتخصيص، فينحل هذا العلم الاجمالي بواسطة العلم بتخصيص زيد بن عمرو لاجل ورود المخصص المبين، فيبقى ظهور العام في وجوب اكرام زيد بن بكر بلامعارض، وهذا بخلاف ما لو كان المخصص المجمل متصلا بالعام فانه يمنع عن انعقاد ظهوره.

وفيه أنه في فرض اتصال المخصص المجمل بالعام ايضا ينعقد للعقد ظهور في شموله للفرد الآخر غير ما علم اجمالا بخروجه عن العام، فيكون العام حجة على وجوب اكرام احد هذين الفردين اجمالا، وهذا يعني تشكل قضية شرطية وهي أنه لو لم‌يجب اكرام زيد بن عمرو لوجب اكرام زيد بن بكر، وبضم ذلك الى المخصص المبين الدال على عدم وجوب اكرام زيد بن عمرو يثبت وجوب اكرام زيد بن بكر.

وقد يذكر مثال فقهي لهذه الثمرة الثانية، وهو ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد شيئين، ولكن كان احدهما المعين مستصحب النجاسة، فانه بناء على أن عدم جريان قاعدة الطهارة في كلا طرفي العلم الاجمالي معا لاجل المخصص اللبي المتصل، فقد يقال بأن كون احدهما المعين مستصحب النجاسة لايوجب رفع الاجمال عن قاعدة الطهارة وانعقاد ظهورها بالنسبة الى الطرف الآخر، ولكن الصحيح أنه حتى بناء على قبول الثمرة الثانية فليس المثال من مصاديقها، لان المقيد اللبي سواء كان حكم العقل او ارتكاز العقلاء لايوجب انصراف خطاب الاصل الترخيصي عن طرف العلم الاجمالي الذي يكون التكليف في طرفه الآخر متنجزا بمنجز تفصيلي حاكم على ذاك الاصل الترخيصي.

التنبيه الثالث: المراد من المخصص المنفصل المجمل المردد بين الاقل والاكثر الذي حكمنا بجواز التمسك بالعام في المقدار المشكوك منه هو ما كانت النسبة بين المفهومين المحتملين فيه نسبة العموم والخصوص المطلق خارجا سواء كانت النسبة بين نفس المفهومين نسبة الاقل والاكثر المفهومي -كما لو شك في كون لفظ الفاسق موضوعا لمعنى مرتكب المعصية او لمعنى مرتكب المعصية الكبيرة- او كانت النسبة بينهما نسبة التباين المفهومي كما لو لم‌نعلم انه موضوع لمعنى العاصي او الظالم.

وما قد يقال في الفرض الثاني بأن اصالة عدم تخصيص مفهوم العاصي تتعارض مع أصالة عدم تخصيص مفهوم الظالم، فلايمكن الرجوع الى عموم "أكرم العالم" بالنسبة الى العاصي غير الظالم، فيرد عليه أن اصالة عدم التخصيص وان كانت من الأمارات والاصول اللفظية وتكون مثبتاتها حجة عند المشهور، فلازم أصالة عدم تخصيص العام بمفهوم الظالم بناء على جريانها تخصيصه بمفهوم العاصي، فتتعارض مع أصالة عدم تخصيصه بمفهوم العاصي، لكن حيث ان الملحوظ عند العقلاء هو المصاديق، والنسبة بين مصاديق العاصي والظالم العموم والخصوص المطلق، فيرى مفروغية تخصيص الظالم من العام، ويشك في التخصيص الزائد، أي تخصيص العاصي غير الظالم، فتجري أصالة عدم تخصيصه عن العام، ويشهد ذلك بملاحظة سيرة العقلاء، كما لو دل دليل على وجوب اكرام كل عالم، وعلم أنه اما ورد عن المولى "لاتكرم العالم المشرك" او ورد عنه "لاتكرم العالم الكافر" فلايرى العقلاء معذورية المكلف لو ترك اكرام العالم الكتابي، وهكذا لو علم بأنه اما خصص بالعالم المخالف، او العالم الناصب.

نعم لو كانت النسبة بين المعنيين المحتملين للمخصص المجمل هي التباين كما لو قال تصدق على كل فقير" ثم ورد عنه "لاتكرم مواليك ولو كانوا علماء" وتردد معنى الموالي بين العبيد او الارحام، او كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه كما لو فرضنا في هذا المثال كون بعض الارحام عبيد، فانه لو كان احد المتباينين او مورد افتراق احد العامين من وجه خارجا عن محل ابتلاء مكلف بان لم‌يكن له في هذا المثال عبد ابدا، فلايمنع ذلك من معارضة أصالة عدم تخصيص العام بالنسبة الى كل منهما مع أصالة العموم بالنسبة الى الآخر، وهذا هو الفارق بين هذا الاصل اللفظي وبين الاصول العملية، فلو علم اما بنجاسة ما في يده او نجاسة ما في يد شخص آخر مما يكون خارجا عن محل ابتلاءه فتجري قاعدة الطهارة واستصحابها فيما تحت يده بلامعارض، لعدم أثر عملي لجريانها في الطرف الآخر.

### التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص

الجهة الخامسة: اذا كان المخصص متصلا بالعام فمن الواضح أنه لايجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لهذا المخصص المتصل، اذ المخصص المتصل يوجب تضييق ظهور العام، فينعقد ظهور العام في غير مقدار التخصيص، فيكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام، ومن الواضح عدم جوازه، فلو شك في كون زيد عالما فلايمكن التمسك بخطاب "اكرم كل عالم" لاثبات وجوب اكرامه، لأن اثبات وجوب اكرامه بواسطة كبرى وجوب اكرام العالم متوقف على احراز كونه صغرى لهذه الكبرى، فان الكبرى والقضية الحقيقية ليست ناظرة الى اثبات وجود موضوعها وعدمه، وان شئت قلت ان مآل كل قضية حقيقية الى قضية شرطية شرطها وجود الموضوع وجزاءها ثبوت المحمول له، ومن الواضح أن القضية الشرطية لاتبيِّن وجود شرطها في الخارج وعدمه.

انما الكلام والاشكال فيما اذا كان المخصص منفصلا فقد حكي عن المشهور بين القدماء لزوم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل، كما نسب ذلك الى صاحب العروة "قده" حيث انه ذكر أنه إذا علم كون الدم أقلّ من الدرهم، وشك في أنّه من المستثنيات (كدم الحيض) أم لا، يبني على العفو، وأمّا إذا شكّ في أنّه بقدر الدرهم أو أقلّ فالأحوط عدم العفو، إلّا أن يكون مسبوقاً بالأقلية وشك في زيادته([[581]](#footnote-582))، وليس وجه كلامه الاول الا التمسك بعموم الدليل الدال على نفي البأس بالصلاة في الدم الاقل من الدرهم في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل الدال على مانعية دم الحيض ولو كان اقل من الدرهم، وكذا ليس وجه كلامه الثاني الا التمسك بدليل مانعية الدم للصلاة في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل وهو العفو عن الدم الاقل من الدرهم.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه يحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو عن الدم المشكوك كونه دم الحيض هو التمسك باستصحاب عدم كون ذلك الدم حيضا بنحو استصحاب العدم الأزلي، فيحرز بذلك موضوع العفو، حيث ان موضوعه هو الدم الاقل من الدرهم الذي ليس دم حيض، كما يحتمل أن يكون وجه فتواه هو التمسك بأصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة، بعد ما لم‌يمكن التمسك بدليل لفظي من جهة كون الشبهة مصداقية.

و أما في الصورة الثانية فيحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصالة عدم كون هذا الدم أقل من درهم نظراً إلى ان عنوان المخصص عنوان وجودي فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه عند الشك فيه، فليس وجهه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل.

اقول: ما ذكره من عدم كون مسلك صاحب العروة جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وان كان صحيحا، لكن ليس وجه فتواه في الدم المشكوك هو ما ذكره من التمسك باستصحاب العدم الازلي، لمخالفته في العروة مع نتيجة هذا الاستصحاب في مسائل مختلفة، بل لقاعدة المقتضي والمانع، وقد صرح بذلك في بحث النكاح، فقال انه اذا شك في كون المنظور اليه مماثلا او محرما ام لا، فيحرم النظر اليه، لالاجل التمسك بعموم حرمة النظر في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل الدال على جواز النظر الى المماثل او المحارم، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية، فالمقام من قبيل المقتضي والمانع([[582]](#footnote-583)).

وكيف كان فقد يذكر لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل مطلقا عدة تقريبات:

التقريب الاول: ان المخصص المنفصل حيث لايهدم ظهور العام في شموله لكل فرد من افراد العام، وانما يوجب انهدام حجية ظهوره في مورد التخصيص لكونه حجة اقوى بالنسبة اليه، فلاموجب لرفع اليد عن حجية العام الا في ما يكون المخصص المنفصل حجة فيه، وليس المخصص المنفصل حجة الا في ما علم كونه صغرى له، فانه لو ورد في خطاب المخصص المنفصل "لاتكرم العالم الفاسق" فانه لايكون حجة وقاطعا للعذر في شبهته المصداقية، اي اكرام من يشك في كونه عالما فاسقا، ولذا تجري البراءة عن حرمة اكرامه.

وفيه أن قياس الحجة في المقام بالحجة التي تمنع عن جريان البراءة قياس مع الفارق، فان المانع عن جريان البراءة هو الحجة على التكليف الفعلي، فان مجرد قيام الحجة على الكبرى أي حرمة اكرام العالم الفاسق، مع الشك في الصغرى أي كون زيد مثلا عالما فاسقا، لايرفع موضوع البراءة عن حرمة اكرام زيد، فان موضوعه عدم قيام الحجة على حرمة اكرامه، وأما المانع عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل فهو قيام الحجة على الكبرى، فانه اذا ورد "لاتكرم العالم الفاسق" فيكشف عن ضيق المراد الجدي في قوله "اكرم كل عالم" واختصاصه بوجوب اكرام العالم الذي ليس بفاسق، فلايفترق عن قوله "اكرم كل عالم ليس بفاسق" الا في ان انكشاف تمام المراد الجدي فيه يكون بتعدد الدال والمدلول، وحينئذ فلايكون العام حجة في الفرد المشكوك بعد انكشاف اختصاص المراد الجدي منه بالعالم الذي ليس بفاسق، نعم لو كان الخارج من العام هو العالم المعلوم الفسق امكن التمسك به في العالم مشكوك الفسق، ولكنه ليس كذلك لكون العنوان ظاهرا في ما يشمل افراده الواقعية معلومة كانت او مجهولة.

وان شئت قلت: ان وجوب الاكرام الذي يراد اثباته في الفرد المشكوك ان كان مطلقا من حيث عدالته وفسقه فهو خلف ما ثبت بالمخصص من أن المولى لايرضى باكرامه على تقدير فسقه، وان كان مشروطا بعدالته فاثبات الوجوب المشروط لايجدي ما لم‌يحرز تحقق شرطه.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن التخصيص ليس كالتقييد موجبا لتعنون موضوع العام بنقيض موضوع الخاص، فان شأن التخصيص انما هو مجرد إخراج بعض الافراد أو الأصناف عن تحت حكم العام، من دون اقتضاءه لإحداث عنوان وجودي أو عدمي في موضوعية الافراد الباقية للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص تكون على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية، فالتخصيص بمنزلة موت بعض افراد العام، في أن خروج من مات منها لايوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي أو عدمي، فكذلك التخصيص، ومجرد اختصاص حكم العام في قوله "أكرم كل عالم" بعد التخصيص بغير دائرة الخاص لايكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص، بل من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتا لغير الافراد الباقية.

وهذا بخلاف باب تقييد المطلقات كقوله أكرم العالم" حيث ان قضية التقييد تعنون موضوع الحكم بوصف غير حاصل قبل توصيفه به، ومن ثم لم‌يتوهم أحد جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية للمقيد المنفصل، مع أن في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل خلافا بين الأعلام، بل قيل ان المشهور من القدماء جوازه، ومن المعلوم انه لايكون الوجه في ذلك الا ما أشرنا إليه من الفرق بين البابين.

ثمّ ان هذا كلّه في بيان الفرق بين البابين بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الإثبات واستظهار انه أي مورد من باب التخصيص وأي مورد من باب التقييد، فلابد من المراجعة إلى لسان الأدلة، فما كان منها بلسان الاستثناء ولو المتصل كقوله "أكرم العلماء الا زيدا" فلاإشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لايستفاد منه أزيد من إخراج زيد عن العموم وحصر حكم العام بما عداه، كما ان ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله "يشترط ان يكون كذا" أو بلسان نفى الحقيقة كقوله "لاصلاة الا بطهور" فلاإشكال أيضا في كونها من باب التقييد.

واما ما كان منها بلسان "لاتكرم العالم الفاسق" كما هو الغالب في المخصص المنفصل فهو قابل لكلا الأمرين، وحينئذ فقد يقال في مثله بدوران الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق أي كونه تمام الموضوع للحكم لاجزءه، واما ظهور العام في العموم، فاما أن يكون المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق مع الأخذ بظهوره في العموم، او يتصادم الظهوران فتكون النتيجة حينئذ كالتقييد في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، ولكنه مندفع بمنع الدوران بينهما، فانه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام، إما رأسا على التخصيص وإما من جهة انتفاء القيد على التقييد، فلاجرم لا يترتب أثر عملي على أصالة العموم بالنسبة إليهم، حتى يجري العموم بلحاظه، فتبقى أصالة الإطلاق بلامعارض، ونتيجة ذلك قهرا هو التخصيص لاغير، كما هو واضح، وحينئذ فبعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم إلى جزء الموضوع فلاجرم يكون أصل تطبيق العنوان على الشبهة المصداقية للمخصص جزميا، فيتجه الاستدلال للقول بالجواز، بتقريب انه بعد الجزم بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق، ولو من جهة احتمال كونهم عدولا، يشمله دليل التعبد بالظهور، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع، وتوهم اختصاص حجية الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية، دون الشبهة الموضوعية، بدعوى ان الرجوع إلى أصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وإزالتها من شأن الشارع، دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم إزالتها، وبذلك ينحصر حجية الظهور في موارد الشبهات الحكمية،ولا تعم الشبهات المصداقية، نظرا إلى عدم كون إزالتها من شأن الشارع، فمندفع بأنه وان كان الأمر كذلك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية على التفصيل، ولكنه لا مانع من جعل أمارة كلية لتمييز الموارد وتشخيص الصغريات، فان ذلك أيضا من شأن الشارع، ولذلك شرّع قواعد في الشبهات الموضوعية كقاعدة اليد عند الشك في الملكية([[583]](#footnote-584)).

وقد اجاب المحقق العراقي "قده" بنفسه عن هذا الوجه بأنه انما يتم لو كان مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنى، ولكن التحقيق كون مدار حجية الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد، ويختص حصول التصديق النوعي بمراد المتكلم من اللفظ بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم بجهات مرامه وخصوصياته، ففي الشبهة المصداقية للمخصص حيث لايكون هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم، بل ربما كان الأمر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيرا للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات، فلايكاد يحصل التصديق النوعي بمراده حتى يكون مشمولا لدليل الحجية، والحاصل انه بعد اقتضاء الدليل المخصص لاختصاص حكم العام بما عدا مورد التخصيص فيشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على الشبهة المصداقية، وفي مثله لايبقى مجال لتوهم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل([[584]](#footnote-585)).

وما ذكره في الجواب متين، مضافا الى ما سيأتي من اقتضاء التخصيص لتعنون موضوع الحكم في العام بنقيض عنوان الخاص، وقياسه بموت بعض الافراد قياس مع الفارق، لان موت بعض الافراد موجب لارتفاع الحكم الفعلي الذي هو معلول وجود الموضوع خارجا، وارتفاعه لايؤثر في الجعل الذي هو مرتبط بمراد المولى، بخلاف التخصيص فانه يتنافى مع بقاء موضوع الجعل في العام على عمومه، فيكشف المخصص عن تقيد موضوع العام ثبوتا، وحينئذ فيكون انطباقه على الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل مشكوكا، فلايمكن التمسك فيه بالعام.

التقريب الثالث: ما يتحصل مما ذكره في البحوث من أنه في قوله "اكرم كل عالم" مثلا وتخصيص العالم الفاسق بالمخصص المنفصل، فوجوب الاكرام الذي يراد اثباته في الفرد المشكوك وان لم‌يكن مطلقا من حيث عدالته وفسقه، لكونه خلاف ما ثبت بالمخصص ان المولى لايرضى باكرامه على تقدير فسقه، بل هو مشروط بعدالته، الا أن العام متكفل لاثبات وجوب اكرامه فعلا، وهذا يكشف عن تحقق شرط هذا الوجوب المشروط في هذا الفرد، فهذا العام حيث يدل بعمومه على وجوب هذا الفرد فهو في قوة أن يقول المولى "اكرم هذا الفرد" ونعلم بانه لايأمر باكرام الفاسق، فانه يكشف عن عدالته.

وان شئت قلت: ان العام ان كان يدل بعمومه على وجوب اكرام هذا الفرد من العالم المشكوك فسقه بمناط انه عالم، فهذا ينافي دلالة خطاب المخصص من دخل العدالة في وجوب اكرامه، لكن ليس مفاد العام ذلك، والا لزم عدم حجية العام في المقدار الباقي بعد التخصيص، أي اكرام العالم العادل للعلم بكذب دلالة العام على وجوبه بمناط كونه عالما، حيث ثبت بالمخصص عدم كونه تمام المناط في وجوب الاكرام، ولامقتضي لظهور آخر فيه([[585]](#footnote-586))، وعليه فليس مفاد العام الا الوجوب الفعلي لاكرام هذا الفرد من العالم، ويجتمع مع كون تمام المناط فيه كونه عالما، او كونه عالما عادلا، فهذا الوجوب الفعلي مما لاينفيه المخصص، اذ غاية ما يدل عليه اشتراط وجوب اكرامه بعدالته، ونحن نحتمل تحقق هذا الشرط فيه، وهذا يعني جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل، وبذلك تبين نكتة الفرق بين العام والمطلق، حيث انه توجد للعام دلالات عديدة بعدد كل فرد فرد، فاخراج ايّ فرد حتى الفرد المشكوك يكون تخصيصا زائدا على العام، بينما أنه لاتوجد في المطلق الا دلالة واحدة على حكم الطبيعة([[586]](#footnote-587)).

واجاب عنه في البحوث بما محصله بتقريب منا أنه بعد ثبوت اشتراط وجوب اكرام هذا الفرد بعدالته فاثبات وجوب اكرامه فعلا يكون باحد نحوين، كلاهما غير محتمل:

اولهما: أن يتصدى المولى بنفسه في خطاب العام لاحراز عدالته، وهذا خلف كون العام قضية حقيقية فلايمكن عادة للمولى بما هو مولى -لابما هو عالم الغيب حيث لايظهر من الخطاب ذلك- احراز حصول الشرط في الافراد الخارجية مع كونها غير محصورة، ولااقل بلحاظ الافراد غير المحققة الوقوع فعلا، وكذا خلف مفاد خطاب المخصص المنفصل وهو قوله "لاتكرم العالم الفاسق" من ايكال امر تشخيص ذلك الى المكلف نفسه، وبهذا اختلف العام عن مثال امر المولى في خطاب خاص باكرام هذا الفرد المشكوك، هذا مضافا الى ان الجمع بين انشاء وجوب اكرام العالم الذي ليس بفاسق والاخبار بكون هذا الفرد المشكوك غير فاسق من الجمع بين الانشاء والاخبار في كلام واحد، وهذا ان لم‌يكن مستحيلا فلااقل من عدم صحته اثباتا.

ثانيهما: أن يكون المولى في الخطاب العام بصدد بيان حكم ظاهري، وهو أن الاصل في العالم أن يكون عادلا، مضافا الى بيان الحكم الواقعي وهو وجوب اكرام كل عالم ليس بفاسق.

وفيه أن استفادة هذا الحكم الظاهري من العام خلاف الوجدان، مضافا الى أن الوجوب الظاهري لإكرام الفرد المشكوك فرع ثبوت الوجوب الواقعي له على تقدير عدالته واقعا، لأن الحكم الظاهري في طول احتمال ثبوت الحكم الواقعي، وحينئذٍ إن أريد التمسك بالعام في الفرد المشكوك مرتين مرة لإثبات وجوب إكرامه الواقعي مشروطاً بعدالته، ومرة أخرى لإثبات وجوب إكرامه الظاهري، فهو واضح الفساد، فان الدليل لايتكفل إلا إثبات وجوب إكرام واحد على كلّ فرد، وإن أريد التمسك به لإثبات الوجوب الظاهري فقط فهو غير معقول، لأنه كما أشرنا في طول ثبوت الوجوب الواقعي، ودعوى أن المدلول المطابقي انما هو الوجوب الظاهري وليكن ثبوت الوجوب الواقعي المشروط مستكشفاً بالدلالة الالتزامية، مدفوعة بأن الوجوب الظاهري ليس في طول ثبوت الوجوب الواقعي في لوح الواقع، بل في طول احتماله، فلايمكن أن يكون احتماله بنفس وصول الحكم الظاهري أو في طوله.

وبذلك اتضح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل([[587]](#footnote-588)).

وما افاده في الاشكال على هذا التقريب وان كان تاما، لكن ما ذكره من استحالة تكفل خطاب واحد للحكم الواقعي والظاهري معا غير متجه، فانه لايوجد مانع من ذلك عقلا، لأن جعل الحكم الظاهري يكون في طول لحاظ موضوعه وهو احتمال الحكم الواقعي، لافي طول وجود موضوعه خارجا، فلاطولية بين الجعلين، بل لايوجد مانع عرفي من الجمع بينهما في مثل "اذا علمت أن مايعا خمر فلاتشربه" حيث يستفاد منه عرفا حرمة شرب الخمر واقعا، والترخيص الظاهري في شربها في فرض الشك في كون مايع خمرا، من غير أن يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين، لاستفادة الحكم الظاهري من المدلول المطابقي والآخر من المدلول الالتزامي، كما لايلزم محذور عرفي من لحاظ حكمين طوليين، لأن موضوع الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية اثباتا هو الشك في الموضوع التكويني، وان كان متضيقا عقلا بفرض احتمال حكم واقعي.

فالمهم في الاشكال في استفادة حكم ظاهري في المقام من العام هو عدم تكفل الخطاب العام كقوله "اكرم كل عالم" الا لبيان الحكم الواقعي دون الظاهري، فان وجوب الاكرام ظاهرا ان كان موضوعه الشك في اندراج الفرد في العنوان المخصص، فلايستفاد من العام، لأنه لم‌يفرض في العام وجود المخصص، فضلا عن كون فرد من العالم شبهة مصداقية للمخصص، وان كان موضوعه الشك في وجوب اكرامه واقعا، فالمفروض أن الخطاب العام يبيِّن وجوب اكرام كل عالم واقعا، فلايبقى مجال عرفا لبيان وجوب ظاهري في فرض الشك في وجوبه الواقعي، فان ضم بيان الحكم الظاهري لوجوب اكرام كل عالم الى بيان وجوبه الواقعي مطلقا لغو عرفا، على أن ارادة كليهما من المدلول المطابقي تكون من استعمال اللفظ في معنيين، ولاملازمة بين الوجوب الواقعي والظاهري لاعرفا ولاعقلا حتى تنشأ من الخطاب دلالة التزامية على الوجوب الظاهري، وأما احتمال كون العام مبينا للوجوب الظاهري لاكرام كل فرد من العالم يشك في وجوب اكرامه واقعا، فيدل بالالتزام على وجوب اكرامه واقعا في الجملة فساقط وجدانا.

والحاصل أن الخطاب العام في القضية الحقيقية متكفل لبيان الجعل من دون نظر الى مرحلة المجعول الذي يترتب على وجود موضوعه في الخارج، فضلا عن الشك في المجعول وجعل حكم ظاهري له، والمفروض ان المخصص المنفصل خصص الجعل العام بغير مورد التخصيص، فلايجوز التمسك بالخطاب العام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل.

ثم ان ما ذكره في التقريب الثالث من نكتة الفرق بين العام والمطلق فسيأتي منا الاشكال عليه فانتظر.

ثم انه قد يستثنى من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل فرضان:

الفرض الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أنه اذا كان المخصص المنفصل لبيا فالظاهر حجية العام في المصداق المشتبه منه، مثلا إذا قال المولى "أكرم جيراني" وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم‌يعلم بخروجه عن العموم للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى غير العلم على خلاف ذلك العموم، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لايعم الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا، والقطع بعدم إرادة العدو لايوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه، لافيما شك فيه، كما يظهر ذلك من شهادة الوجدان بصحة مؤاخذة المولى لو لم‌يكرم العبد بعض جيرانه لاحتمال عداوته له.

بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك أن هذا المشكوك ليس فردا من العنوان الذي علم بخروجه من حكم العام، مثال ذلك انه ورد "لعن الله بني أمية قاطبة" ويعلم من الخارج عدم جواز لعن المؤمن، فاذا شك في ايمان فرد من بني امية فيتمسك بهذا العموم لاثبات جواز لعنه، فينفى بذلك كونه مؤمنا.

نعم ان كان المخصص اللبي متصلا بأن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فلايكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص([[588]](#footnote-589)).

وممن اختار هذا الوجه المحقق النائيني "قده"([[589]](#footnote-590))، والصحيح تمامية هذا البيان في خصوص ما اذا كان العام بنحو القضية الخارجية، كما في مثال امر المولى عبده باكرام جيرانه، فان ظاهره أن المولى تصدى بنفسه لتطبيق تمام غرضه وهو اكرام الجار غير العدو على مصاديقه، فرأى أنه لايوجد في جيرانه عدو له، فامر باكرامهم من دون استثناء، فلو علم بكون واحد منهم عدوا للمولى فيعلم بخروجه عن العام، لكن لايكشف ذلك عن كون الخارج هو عنوان العدو، بل القدر المتيقن هو تخصيص ذلك الفرد، فلو شك في كون فرد آخر عدوا للمولى فيكون الشك في تخصيصه شكا في التخصيص الزائد، نعم لو ورد في خطاب لفظي النهي عن اكرام العدو من جيرانه فهذا يعني ايكال المولى تطبيق تمام غرضه الى العبد نفسه، فلايصح الرجوع الى العام لازالة الشك في كون واحد من الجيران عدو المولى، بعد أن لم‌يكن خروجه عن العام مستلزما للتخصيص الزائد.

ثم انه لافرق في جواز التمسك بالعام في هذا الفرض بين كون المقيد اللبّي متصلا او منفصلا، فلو علمنا بقرينة واضحة من حال المولى انه لايريد اكرام عدوه ابدا، ومع ذلك اطلق كلامه باكرام جيرانه، فعند الشك في كون احدهم عدوا له، فلايجوز عند العقلاء ترك اكرامه، حيث أن ظاهر قوله اكرم جيراني هو ان المولى بنفسه تصدى لاحراز انطباق تمام غرضه على المصاديق، ووضوح عدم امره باكرام عدوه لايعني عدم ظهور خطابه في هذا التصدي.

وأما لو كانت القضية حقيقية كما لو أمر المولى باكرام كل عالم، وعلم بأنه لايأمر باكرام العالم الناصبي فحيث أنه لايمكن عادة تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على مصاديقه، فيعلم أن المولى خصص عنوان العالم الناصبي، وأوكل امر التطبيق الى المكلف نفسه، فلايجوز التمسك بالعام في شبهته المصداقية.

ونكتة الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية هي أنه يمكن للمولى عادة التصدي لتطبيق تمام غرضه على مصاديقه في القضية الخارجية، دون القضية الحقيقية التي تكون افرادها غير محصورة عادة، وهذا يوجب ظهور الخطاب الوارد على نهج القضية الخارجية في تصدي المولى للتطبيق، دون الخطاب الوارد على نهج القضية الحقيقية، فلو فرض وجود هذه النكتة في خطاب مجعول على نهج القضايا الحقيقية كان ملحقا من هذه الجهة بالقضية الخارجية، مثال ذلك أنه لو شك في صحة العقد مثل الشك في صحة البيع المعاطاتي، فانه يجوز التمسك بعموم "اوفوا بالعقود"، مع أنه لو كان العقد فاسدا لما امكن الأمر بالوفاء به، لكن هذا العموم يكشف عن ان الشارع لاحظ انواع العقود، ولم‌ير فيها عقدا فاسدا، ولذا أمر بالوفاء بها، فلو علمنا بفساد عقد مثل عقد القمار فلادليل على انه خارج بعنوان عام كأن يقول المولى "لايجب الوفاء بالعقد الفاسد" بل بمقتضى كون المقيد لبيا نقتصر على المتيقن منه، وهو الخروج بعنوانه الخاص، وفي الزائد عليه يكون الشك في التخصيص الزائد المنفي بأصالة العموم.

ومن هنا يتضح انه كلما يوجد أمران: ظهور الخطاب في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، وكون المقيد لبيا، فعندئذ يمكن التمسك بالخطاب عند الشك في التطبيق، ففي القضايا الخارجية يتوفّر الأمران عادة، لكن في القضايا الحقيقية، لايوجد الأمر الأول الا في الشبهات الحكمية، اما الشبهات الموضوعية فلفرض انها في القضايا الحقيقية ليست محصورة عادة فلايمكن للمولى بما هو مولى لحاظها في مقام الجعل والتصدي لتطبيق تمام الغرض عليها.

الفرض الثاني: ما ذكره في البحوث من أنه لوكانت الشبهة المصداقية في نفسها شبهة حكمية، كما لو ورد ان كل بيع صحيح، ثم ورد في خطاب منفصل ان البيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في زمان وجوبها باطل، وشككنا في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فهو وان كان شبهة مصداقية للمخصص المنفصل، لكنه بنفسه شبهة حكمية يرجع فيه لرفع الشبهة الى الشارع، فقد يقال بجواز التمسك حينئذ بالعام في الشبهات المصداقية للمخصص جائز، فيحكم حينئذ بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة.

وذكر في البحوث انه يمكن التمسك بالخطاب اذا كان عاما دون ما كان مطلقا، لعدم تعرضه لبيان حكم الافراد بل الطبيعة فقط، فيحكم بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة، لانه شبهة حكمية يصلح ان يبين المولى حاله في خطابه، وحيث قال اوّلا ان كل بيع صحيح، كشف عن صحة البيع في زمن الغيبة أيضا، ولاحجة على خلافه ولذا يحكم بصحته، ومثل له ايضا بما اذا ورد أن كل ماء مطهر، ثم ورد أن الماء النجس لايطِّهر، لكن لاندري هل ماء الاستنجاء نجس ام لا، فان قيد الطهارة مما يمكن للشارع أن يضمن وجوده في تمام افراد الماء المحققة والمقدرة الوجود، وذلك كما اذا حكم في خطاب آخر أن كل ماء طاهر، وعليه فيمكن التمسك بعموم قوله "كل ماء مطهر" لما شك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية وان كان شبهة مصداقية للمخصص المنفصل أي قوله "الماء النجس ليس مطهرا"([[590]](#footnote-591)).

وفيه أن ظهور خطاب العام وان كان في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق في الشبهات الحكمية، ولكن المخصص اللفظي الوارد على نهج القضية الحقيقية، يشكل قرينة نوعية على ان المولى اوكل أمر التطبيق الى المكلفين، حيث أن العرف بعد استكشاف المراد الجدي من العام يراه حجة في ما عدى مورد التخصيص، فقوله "كل بيع صحيح" يكون بعد تخصيصه بما ورد من ان البيع وقت وجوب صلاة الجمعة باطل، حجة في قضية حقيقية، وهو صحة البيع الذي لايكون في وقت وجوب صلاة الجمعة، ويكون أمر تشخيص مصاديقه موكولا الى المكلف نفسه.

ثم انا لم‌نفهم وجه الفرق بين العام والمطلق، فان مجرد كون الحكم في الخطاب منصبا على الافراد في العموم، وعلى الطبيعة في الاطلاق، لايوجب اختلافا في ذلك، ولذا لو كان المخصص المنفصل لبيا واحتمل اختصاصه بالبيع وقت النداء في عصر الحضور مثلا، امكن التمسك بالخطاب لتصحيح البيع المقارن لوقت النداء في زمن الغيبة، بلافرق بين كون ذاك الخطاب عاما اومطلقا، على أنه في الخطاب المطلق ايضا قد ينصب الحكم على الافراد كالجمع المضاف مثل قوله "اكرم علماء البلد"، بل الجمع المحلى باللام على ما هو المختار وفاقا للكفاية والبحوث من عدم كونه من اداة العموم.

### اجراء الاصل لالحاق الشهة المصداقية بالعام

وقد يلحق الشبهة المصداقية للمخصص المتصل او المنفصل بالعام تارة باجراء قاعدة المقتضي والمانع، وأخرى باجراء الاستصحاب.

أما قاعدة المقتضي والمانع فقد مر نقلها عن صاحب العروة، فيدعى بأن هناك قاعدة عقلائية وهي أنه اذا ثبت المقتضي –بالكسر- لشيء ولم‌يثبت المانع عنه فيبني العقلاء على تحقق المقتضى -بالفتح- وهذا يختص بما يستظهر العرف كون عنوان الخاص مانعا عن ثبوت حكم العام لعنوانه كما لو قال "اكرم كل عالم ولاتكرم العالم الفاسق"، لاكونه شرطا له كما لو قال "اكرم كل عالم وليكن عادلا".

والصحيح عدم ثبوت بناء عقلائي من هذا القبيل، فلو رمى سهما الى جانب زيد واحتمل وجود حائل يمنع عن وصول السهم اليه وقتله به، فمن الواضح أن العقلاء لايرتبون آثار القتل، هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه اذا كان المانع من العناوين الثانوية فبناء العقلاء على ترتيب آثار العنوان الاولي ما لم‌يثبت وجود المانع، وذلك مثل الضرر او الحرج، وهذا غيربعيد.

هذا وقد تبنى المحقق النائيني "قده" قاعدة في خصوص ما لو كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا لحكم ترخيصي مترتب على عنوان وجودي كما لو قال المولى لعبده "لاتدخل عليّ احدا الا من كان صديقي" فالعقلاء لايعذرون العبد لو ادخل على المولى من يشك في كونه صديق المولى تمسكا بالبراءة([[591]](#footnote-592))، ولكنه غير متجه، فان العرف لايرى منعا من التمسك بمثل قوله "رفع ما لايعلمون" او قوله "كل شيء حلال" في مثل ما لو توارد حالة الصداقة وعدم الصداقة بالنسبة الى من اريد ادخاله في الدار، مع الجهل بتاريخهما، بحيث لايجري استصحاب عدم كون الداخل صديق المولى، الا اذا كان البيت ملك المولى بحيث يحتاج التصرف فيه في بناء العقلاء الى احراز الاذن، ودعوى استظهار العرف من الخطاب كون الحكم الالزامي ثابتا للفرد المشكوك واقعا بأن يكون المستثنى من العام هو ما علم كونه معنونا بعنوان الخاص او ما يظهر من المحقق النائيني "قده" من دعوى انعقاد مدلول التزامي عرفي في لزوم الاحتياط في مورد الشك فلاقرينة على ايّ منهما.

وأما التمسك بالاستصحاب لنفي كون الفرد المشكوك من افراد المخصص، فلااشكال فيه اذا كان له حالة سابقة متيقنة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، انما الاشكال فيما اذا لم‌يكن له حالة سابقة متيقنة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، كما ورد في الحديث "كل امرءة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قريش" فانه اذا شك في كون امرأة قرشية فلاحالة سابقة متيقنة لها، لأنها من بدء وجودها اما قرشية او ليست بقرشية، فان اريد استصحاب عدم قرشيتها فلابد أن تكون القضية المتيقنة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فيقال ان هذه المرأة لم‌تكن قرشية قبل وجودها، فيستصحب عدم كونها قرشية حتى بعد وجودها، فينفى بذلك حكم القرشية عنها ويثبت لها حكم المرأة التي ليست قرشية، وهذا هو المعروف باستصحاب العدم الازلي، فينبغي الكلام حوله.

### استصحاب العدم الازلي

فقد ذهب صاحب الكفاية "قده" الى جريانه، ووافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده" وخالف في ذلك المحقق النائيني "قده"، واستدل على ذلك بعدة مقدمات:

المقدمة الاولى: ان التخصيص انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص، فإذا كان المخصص أمراً وجوديا كان الباقي تحت العام معنوناً بنقيضه، فانه اذا جعل المولى وجوب الاكرام للعالم ثم ورد مخصص يدل على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق، فلابد أن يجعل وجوب الاكرام للعالم المقيد بعدم كونه فاسقا، لأن اطلاقه لفرض كونه فاسقا غير معقول لاستلزامه التهافت والتناقض بينه وبين الدليل الخاص، كما أن اهماله غير معقول، لأنه لايعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه، فيتعين التقييد.

المقدمة الثانية: ان العرض تارة يلحظ وجوده وعدمه في نفسه فيقال مثلا ان البياض موجود أو انه معدوم، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمولين، حيث انهما محمولان على الماهية بنحو مفاد كان وليس التامتين، وأخرى يلحظ وجود العرض او عدمه بما هو نعت لمعروضه، فيقال هذا الجسم ابيض او انه ليس بابيض، ويعبر عن ذلك بالوجود والعدم النعتيين تارة، حيث انهما بنحو مفاد كان وليس الناقصتين([[592]](#footnote-593))، وهذا الوجود والعدم يحتاجان في تحققهما إلى وجود الموضوع في الخارج، فلو انعدم الجسم فلايصدق أنه ابيض كما لايصدق أنه ليس بابيض، وهذا ليس من ارتفاع النقيضين، بل يكون تقابلهما بنحو تقابل العدم والملكة، فان الفرد الخارجي من الجسم اما ابيض او ليس بابيض، واما المعدوم فلا يعقل اتصافه بشي‏ء منهما، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحموليين فان تقابلهما يكون بنحو تقابل السلب والايجاب، فلايمكن ارتفاعهما معاً، فانه من ارتفاع النقيضين.

المقدمة الثالثة: ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهر وعرضه او عدم عرضه فلامحالة يكون المأخوذ في الموضوع هو العرض بوجوده او عدمه النعتيين، أي بنحو مفاد كان او ليس الناقصتين، ويعبر عنهما بالعرضي، بل لو كان ظاهر الخطاب هو اخذ العدم المحمولي أي عدم العرض في موضوع الحكم كقوله "اذا وجد حجر ولم‌يوجد سواد معه"، فلابد من صرفه عن ظاهره وحمله على اخذ العدم النعتي، لأن اطلاق الجزء الاول وهو الحجر لفرض كونه اسود موجب لتهافته مع الجزء الثاني، فالاطلاق غير معقول، كما أن الاهمال من الحاكم الملتفت غير معقول، فيتعين تقييده بعدم كونه اسود، ومعه فيلغو تقييده بعدم السواد معه، لأن رتبة انقسام الشيء الى حالاته ونعوته -كعدم كون الحجر اسود- اسبق من رتبة تقييده بلحاظ مقارناته التي منها عدم وجود السواد معه.

فعندئذ ان كان لاتصاف الموضوع بوجوده أو بعدمه حالة سابقة جرى استصحاب بقاءه، وإلا فلا، مثلا إذا كان لاتصاف الماء بالكرية أو بعدمها حالة سابقة فلامانع من استصحاب بقاءه، وأما لو شك في كرية ماء من بدء وجوده فلايجري الاستصحاب، أما استصحاب عدم كونه كرا فلعدم حالة سابقة متيقنة له، لأنه قبل وجوده لم‌يكن يصدق في حقه أنه ليس بكر، وأما استصحاب عدم وجود الكرية له بنحو العدم المحمولي فانه وان كان لامانع منه في نفسه، إلا انه لايثبت أنه ليس بكر إلا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب مفاد كان او ليس التامتين لايثبت مفاد كان او ليس الناقصتين الا بنحو الاصل المثبت، ولذا لو علم بوجود ماء كر في الحوض وشك في بقاءه فاستصحابه بنحو مفاد كان التامة لايثبت مفاد كان الناقصة أي أن الماء الموجود في الحوض فعلا كر، بعد احتمال كون هذا الماء ماءا جديدا غير الماء السابق، وكذا لو شك في كون العالم الموجود في الدار امويا فاستصحاب عدم العالم الاموي في الدار بنحو مفاد ليس التامة لايثبت مفاد ليس الناقصة أي أن هذا العالم ليس امويا.

وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحموليين مغايران للوجود والعدم النعتيين، لابمعنى ان في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر نعتي، ضرورة ان في الخارج ليس الا عدم واحد، ووجود كذلك، ولكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار، فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي، وأخرى يلحظ وجوده أو عدمه منتسبا إلى موضوعه، ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي.

نعم لو كان الموضوع مركبا من جوهرين، كوجود زيد وعمرو، أو عرضين، ككون زيد عالما وعادلا، أو جوهر وعرض لجوهر آخر، كوجود زيد وعدالة عمرو، فليس أحد جزئي الموضوع نعتاً للجزء الآخر، ولذا لايلزم في استصحاب احد الجزئين الا العلم بحالته السابقة في حد ذاته، لاحالته السابقة حين وجود الآخر، فلو علم بكون زيد عادلا قبل أن يصير عالما، فلامانع من ضم العلم بكونه عالما فعلا الى استصحاب كونه عادلا، وان لم‌يعلم اتصافه بما هو عالم بالعدالة ولو سابقا.

وبهذه المقدمات اثبت عدم جريان استصحاب العدم الازلي لغرض الحاق الفرد المشكوك بموضوع حكم العام([[593]](#footnote-594)).

ولايخفى أن هذه المقدمات وان سيقت لغرض المنع من اجراء استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام، ولكن الثابت من مبنى المحقق النائيني "قده" هو المنع عن جريان استصحاب العدم الازلي حتى لنفي حكم الخاص او الحكم المترتب على عنوان مشكوك الانطباق على فرد من بدء وجوده، ويدل عليه ما ذكره في رسالة اللباس المشكوك من أن حقيقة النعتيّة في باب الأعراض‏ عبارة عن نفس لحوق العرض بموضوعه، وإضافته إليه، وبهذا الاعتبار يكون عرضيّا محمولا، وواضح أنّ هذا اللحوق ليس من ناحية نفس ماهيّته المعرّاة عن الوجود والعدم، كيف وماهية السواد مثلا من حيث هي ليست إلّا هي، ولايعقل لها من حيث نفسها لحوق إلى الجسم أصلا، وإنما وجوده أو عدمه هو النعت اللاحق لمعروضه، وهذا مما لاحالة سابقة له قبل وجود الموضوع، وما له حالة سابقة هو العدم المحمولي للعرض، واستصحابه لايجدي لاثبات حكم العدم النعتي، ولالنفي حكم الوجود النعتي، لعدم كونه مقابلا له([[594]](#footnote-595))، فعليه لو قال المولى "لاتكرم الاموي" فكون الفرد المشكوك أمويا او عدم كونه امويا مما لاحالة سابقة له قبل وجوده، وما له حالة سابقة هو عدم الاموية واستصحابه لايجدي لاثبات عدم كونه امويا كي ينقح به موضوع حرمة الاكرام، وهذا ما يظهر من المقدمة الثانية والثالثة اللتين نقلناهما عن المحقق النائيني "قده"، نعم المقدمة الأولى تختص بفرض تنقيح موضوع العام باستصحاب عدم كون الفرد المشكوك من افراد العنوان الخاص.

وكيف كان فيرد على المقدمة الاولى أنها بصالح جريان استصحاب العدم الازلي دون العكس، ولاجل ذلك فحيث ان المحقق العراقي "قده" لايقبل هذه المقدمة في العام فقد ذهب الى أن استصحاب العدم الازلي وان كان جاريا في حد ذاته، لكن اثره نفي كون الفرد المشكوك من افراد الخاص، فينفى بذلك حكم الخاص، كحرمة اكرام العالم الاموي، ولايفيد بلحاظ اثبات حكم العام، كوجوب اكرام كل عالم، وبذلك يفترق العام عن المطلق، ففرق بين قوله "اكرم العالم" مع فرض ورود "لاتكرم العالم الاموي" وبين قوله "اكرم كل عالم" مع فرض ورود هذا القول، فانه بجريان استصحاب العدم الازلي يجوز التمسك بالخطاب المطلق لاثبات وجوب اكرام العالم المشكوك كونه امويا، ولايجوز في العام، والوجه في ذلك هو ما مر من الفرق بنظره بين التخصيص والتقييد، فان التخصيص ليس موجبا لتعنون موضوع العام بنقيض موضوع الخاص، فان التخصيص بمنزلة موت بعض افراد العام، فكما أنه لو مات الشيوخ من العلماء فهذا لايعني تعنون قوله "اكرم العلماء" بالشباب منهم، فكذلك التخصيص فانه موت تشريعي لمورد التخصيص، أي نفي لحكم العام عنهم من دون تعنون العام بعنوان مخالف لمورد التخصيص، وأما التقييد فهو موجب لتعنون موضوع المطلق، وحينئذ فاستصحاب عدم كون الفرد المشكوك من افراد الخاص لايكون منقحا لحكم العام لعدم كونه اصلا موضوعيا بالنسبة اليه، فيكون اثبات حكم العام بالاستصحاب الموضوعي النافي لحكم الخاص من الاصل المثبت.

وان كان ما ذكره المحقق العراقي "قده" غير متجه، فان الجمع بين اطلاق موضوع العام واطلاق حكمه وبين الدليل الخاص يكون مستلزما للتناقض والتهافت، فلابد اما من تقييد موضوع العام بأن يكون الواجب مثلا اكرام كل عالم ليس بفاسق، او تقييد الوجوب بأن يجب اكرام كل عالم اذا لم‌يكن فاسقا، والا فكيف يتضيق الحكم المجعول في العام فلايشمل مورد التخصيص، من دون لحاظ تقيد موضوعه او تقيد نفس الحكم، وسواء تقيد نفس الحكم او موضوعه فيكون استصحاب عدم كون الفرد المشكوك فاسقا اصلا موضوعيا لاثبات وجوب اكرامه، هذا ومن جهة أخرى ان هذا الاشكال لو تم فلايختص باستصحاب العدم الازلي، بل يجري حتى في غيره كمثال تخصيص العالم الفاسق عن وجوب اكرام كل عالم.

وأما قياس التخصيص بموت بعض افراد العام فقد مر الجواب عنه فلانعيد.

هذا وقد استدل المحقق الأصفهاني "قده" على امتناع تعنون موضوع حكم العام بغير مورد التخصيص (باستدلال يشمل الخطاب المطلق الذي ورد عليه مقيد منفصل على خلاف استدلال المحقق العراقي "قده" حيث كان مختصا بالعام دون المطلق) وهو أن ما يكون موضوعا للحكم في البعث الإنشائي يكون هو الموضوع للبعث الحقيقي، لأن الإنشاء انما يكون بداعي جعل الداعي، ويستحيل الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى غير ما تعلق به، فإنشاء الحكم المتعلق بالصلاة يستحيل ان يكون داعيا للصوم، كما ان إنشاء الحكم المتعلق بإكرام العالم يستحيل ان يكون داعيا لإكرام غيره.

وعليه فبما أن الحكم المنشأ بالدليل العام أنشئ على الموضوع العام، فيستحيل ان يتقيد بورود المخصص لاستلزامه اختلاف موضوع البعث الإنشائي عن موضوع البعث الحقيقي، وقد عرفت انه ممتنع([[595]](#footnote-596)).

وفيه اولا: ان برهانه مختص بالخطابات التكليفية التي ورد عليها مخصص منفصل، ولايشمل الاحكام الوضعية، كما في مطهرية الغسلة الواحدة للثوب الملاقي للنجس، حيث خصص بما اذا كان ذلك النجس بولا، فانه لايأتي فيها نكتة البعث، كما لايشمل فرض المخصص المتصل.

وثانيا: ان انشاء البعث في العام الذي ورد عليه المخصص المنفصل وان كان شاملا لمورد التخصيص ايضا، لكن خطاب المخصص المنفصل يكشف عن اختصاص كونه بداعي البعث الجدي –او فقل كونه ناشئا عن الارادة المولوية- بغير مورد التخصيص، والا لزم التهافت، وأين هذا من تباين متعلق البعث الانشائي مع متعلق البعث الجدي.

هذا وقد انكر بعض الاعلام "قده" ايضا المقدمة الاولى في مورد العام دون المطلق كالمحقق العراقي "قده" ولكن ببيان آخر، ولاجل ذلك انكر جريان استصحاب العدم الازلي لاحراز حكم العام، فقال: أنه بناء على عدم احتياج اداة العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، بل هو مدلول الأداة نفسها، فيكون مفاد العموم إرادة جميع افراد الطبيعة المهملة، فلايكون التخصيص مستلزما للتقييد، لأنه لم‌يلحظ في مقام تعلق الحكم، الطبيعة القابلة للإطلاق والتقييد، بل لوحظ جميع افراد الطبيعة المهملة، ولامعنى للإطلاق والتقييد فيها لأن الإطلاق والتقييد شأن الطبيعة، دون جميع الافراد، وبالجملة العموم على القول الأول مستفاد من فرض الموضوع هو الطبيعة السارية، فيتأتى فيها حديث الترديد بين الإطلاق والتقييد بعد ورود التخصيص، بخلاف القول الآخر حيث لوحظت الافراد جميعها رأسا، لابتوسط لحاظ الطبيعة السارية، ومن الواضح انه لامعنى لأن يقال ان جميع الافراد لوحظ اما مقيدا أو مطلقا.

وعليه فالتخصيص لايلازم تعنون العام بغير عنوان الخاصّ، بل غاية ما يتكفله الدليل المخصص هو إخراج بعض الافراد الموجب لقصر حكم العام على البعض الآخر من دون تغير في موضوع الحكم، فيكون لدينا حصتان: إحداهما محكومة بحكم العام، والأخرى محكومة بحكم الخاص، والفرد المشكوك يدور امره واقعا بين ان يكون من افراد الحصة المحكومة بحكم العام، وان يكون من افراد الحصة المحكومة بحكم الخاص، ومن الواضح ان استصحاب العدم الأزلي لايعيِّن كون الفرد من الحصة المحكومة بحكم العام، الا على القول بالأصل المثبت.

وأما على القول باحتياج مدخول اداة العموم الى جريان مقدمات الحكمة فيه -كما التزم به المحقق النائيني "قده" وقرّبناه- فيكون التخصيص مستلزما للتقييد بلااشكال، ولكنه مستلزم للتقييد الاحوالي فقط دون الافرادي، فان العنوان المأخوذ في دليل الخاص اذا كان من أحوال الفرد كعنوان الفاسق، فلامحالة يتقيد موضوع الحكم، فانه مع إخراج بعض حالات الفرد عن الحكم يمتنع ملاحظة الطبيعة بنحو الإطلاق، بل لابد من ملاحظتها مقيدة بغير تلك الحال، وبتعبير آخر ان الفرد بما ان له حالتين فلايمكن التفريق بينهما الا بتقييده بغير عنوان الخاص، فيكون موضوع الحكم هو العالم غير الفاسق، لعدم وجود الفرق ذاتا بين ما هو محكوم بحكم العام وما هو محكوم بحكم الخاصّ الا بلحاظ اختلاف الحالين وهو يلازم التقييد، وأما اذا كان التخصيص بلحاظ الخصوصيات الذاتية للفرد -كما هو المفروض في استصحاب العدم الازلي لأن مورده الأوصاف اللازمة للذات من حين وجودها- فلايستلزم التخصيص تقيد موضوع العام، بل يكون حكم العام واردا على جملة من الافراد، وحكم الخاص واردا على جملة أخرى من الافراد، فلايتكفل التخصيص سوى إخراج بعض الحصص، فيبقى حكم العام ثابتا للحصص الأخرى بعنوانه من دون تقيد بخصوصية أخرى، إذ لامعنى للتقييد في موضوع الحكم بلحاظ الافراد الأخرى.

فالاساس في منع جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات حكم العام هو منع المقدمة الأولى([[596]](#footnote-597)).

ولكن اتضح مما ذكرناه فساد هذا الوجه، اذ كيف يمكن بقاء موضوع حكم العام وكذا نفس الحكم في الارادة الجدية للمولى على اطلاقه مع وجود المخصص المنفصل الكاشف عن عدم الحكم الجدي في مورد التخصيص، فانه لايمكن اخراج مورد التخصيص عن العام المتكفل للقضية الحقيقية الا بلحاظ تقييد حكم العام او موضوعه بعنوانٍ لاينطبق على مورد التخصيص حتى يتضيق العام جدا فلايشمل مورد التخصيص.

هذا وقد يقال بأن ما ذكر من أن استصحاب العدم الازلي وان كان ينفي حكم الخاص، لكنه لايثبت حكم العام، انما يعقل فيما لو كان الخاص مشتملا على حكم وجودي، كما في مثال القرشية، وأما لو كان الخاص نافيا لحكم العام كما لو قال "اكرم كل عالم" ثم قال "لايجب اكرام العالم الاموي" فاستصحاب عدم كون العالم المشكوك أمويا حيث ينفي حكم الخاص وهو عدم وجوب الاكرام، فيكون اثباتا لوجوب الاكرام، لان نفي النفي اثبات.

ولكن يرد عليه ان ثبوت وجوب الاكرام للعالم المشكوك كونه امويا لازم عقلى لضم ما ثبت بالاستصحاب من انتفاء حصة من عدم الوجوب -وهي الحصة المترتبة على كون العالم أمويا- الى وجدانية انتفاء سائر حصص عدم الوجوب.

أما المقدمة الثانية فيرد عليها أن مفاد ليس الناقصة وان كان ظاهرا عرفا في السالبة بانتفاء المحمول، كما اذا قيل "لم يكن هذا الجدار ابيض قبل سنة"، لكنه لايعني كون استعمالها في السالبة بانتفاء الموضوع غلطا، خاصة اذا كان مع القرينة، فيقال "هذا الجدار قبل وجوده لم‌يكن ابيض ولا اسود"، فان ما يحتاج الى وجود الموضوع هو الاتصاف بالعرض، وأما عدم الاتصاف بالعرض فلايحتاج الى وجود الموضوع، نعم لو كان الملحوظ في القضية هو الاتصاف بعدم العرض، كما في قولنا الجدار غير ابيض، او انه لاابيض، او انه هو الذي ليس بابيض، فمن الواضح احتياجه الى الموضوع، لكن الظاهر من السالبة المحصلة كقولنا "ليس الجدار بابيض" هو سلب الاتصاف لاالاتصاف بالسلب.

وعليه فيقال انه اذا شك في اتصاف شيء بوصف من بدء وجوده كما لو شك في كون حجرا اسود من بدء وجوده فيقال "هذا الحجر لم‌يكن قبل وجوده اسود" كما لم‌يكن ابيض، ونشك في أنه بعد وجوده اسود ام لا، فنستصحب عدم كونه اسود الى ما بعد وجوده، فنرتب عليه الاثر الشرعي للحجر الذي ليس باسود، فان ظاهر قولنا "الحجر الذي ليس باسود" هو كون الموضوع مركبا من جزئين وجود الحجر، وعدم كونه اسود، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، واستخدام كلمة "الذي" ليس ظاهرا عرفا في اخذ عنوان الاتصاف بعدم كونه اسود في موضوع الحكم، لأنه يحتاج الى مؤونة زائدة عرفا، بل استخدامها لغرض التأليف بين مفردات الكلام، كما هو كذلك في اشباهها.

أما المقدمة الثالثة فيرد عليها ما مر من أن اخذ الموضوع مركبا من الجوهر وعدم عرضه لايكون ظاهرا في اخذ الاتصاف بعدم العرض في الموضوع، وانما ظاهره تركب الموضوع من وجود الجوهر وعدم اتصافه بالعرض.

وهذا بخلاف تركب الموضوع من الجوهر وعرضه، حيث يقال بأنه يوخذ نعتية العرض لجوهره في موضوع الحكم، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في رسالة اللباس المشكوك في توضيحه أن العرض وجوده في الخارج لاينفك عن وجود نسبة بينه وبين موضوعه، فان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا بخلاف عدم العرض([[597]](#footnote-598))، ففسر النعتية بالنسبة بين العرض ومحله، فان اريد به اثبات الوجود الرابط بينهما فمضافا الى كونه خلف مبناه الاصولي من انكار الوجود الرابط الخارجي([[598]](#footnote-599))، يرد عليه انه قد يكون الوصف اعتباريا كنجاسة الدم وقد يكون انتزاعيا، ككون السماء فوقنا، ولامعنى للوجود الرابط التكويني بين عرض غير تكويني ومحله.

وقد ذكر في البحوث في تفسير النعتية كلاما محصله أنه ليس المراد من النعتية مجرد ايقاع نسبة ذهنية بين مفهومين ولو بنحو لايكون لها أيّ حكاية عن الواقع والخارج، اذ من الواضح أنه يمكن ايقاعها بين ايّ شيئين، فاتصاف المرأة بعدم القرشية في قولنا "المرأة الموصوفة بعدم القرشية" ما لم‌يثبت كونه مرآة عن واقع في الخارج لايكون مانعا عن جريان استصحاب العدم الازلي لأنه يعتبر مجرد تفنن في التعبير، ولهذا قد يؤخذ عرض موضوعا لعرض آخر في الكلام، مع كونهما في عرض واحد، فمثلا لو قيل "الغسل بماء طاهر مطهر" فأخذت طهارة الماء قيدا في موضوع الغسل، حيث اضيف الغسل الى الماء الطاهر بما هو طاهر، ولكنه مجرد تفنن في التعبير، ولايفهم العرف منه اخذ حيثية تقيد الغسل بطهارة الماء في موضوع الحكم، والا لم‌يكن استصحاب طهارة الماء الى زمان الغسل قادرا على اثبات تحقق هذه الحيثية، لكونه لازما عقليا له.

كما أن النعتية ليست معنى الوجود الرابط الخارجي كما تقدم وجهه، بل هي عبارة عن النسبة القائمة في عالم المفاهيم بين العرض ومحله، كما في قولنا "عدالة العالم" فهذه النسبة تنتزع بلحاظ الاتصاف والربط الثابت بينهما في لوح الواقع قبل لوح الوجود، وانما يعرض الوجود على المتصف، فأخذ أحد جزئي الموضوع نعتاً للآخر يعني أخذ هذه النسبة بينهما في موضوع الحكم، لاأخذ كل منهما بحياله، ولايرد على هذا التفسير النقض بالاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية، امَّا الأولى فلأنها أمور واقعية ثابتة في عالم الواقع الذي هو أوسع من عالم الوجود، فيكون الربط الواقعي بينهما ثابتا أيضا، وامَّا الثانية فلأن الأمر الاعتباري وإن كان نفس المجعول فيه كطهارة الماء اعتباريا وهميا، إلا أنه في طول لحاظ العرف له واقعا بنظره الوهمي يكون الربط بينه وبين الموضوع ثابتا أيضا من خلال هذا اللحاظ، فيرى‏ العرف الماء متصفا بالطهارة.

ولاتعقل النعتية بهذا المعنى بين عدم العرض ومحله، لأن عدم العرض ليس له ربط ونسبة واقعية مع المحل، ولايتضيق هذا العدم بلحاظ المحل، فحينما نقول "عدم قرشية المرأة" فالمتضيق ابتداء هو المعدوم أي القرشية، لاالعدم، وهذا واضح بالوجدان، وقد تسالم عليه الفلاسفة([[599]](#footnote-600))، نعم الأوصاف الوجودية الملازمة مع عدم العرض يمكن أَن تكون نعتاً للموضوع وإلى ذلك يرجع كل ما ثبت من النسبة بين موضوع وعدم عرضه كقوله تعالى "بقرة لافارض ولا بكر" وقوله "وفدت عليه بغير زاد" وهكذا.

ثم ذكر أنا لو تنزلنا وتصورنا النعتية بين عدم العرض والموضوع فمع ذلك لايمنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي فيما إذا كان عدم العرض مضافاً إلى ذات الموضوع، لاإلى الموضوع الموجود في الخارج بما هو موجود، وذلك لأن ذات هذه المرأة مثلا -لاالمرأة الموجودة بما هي موجودة- كما انها لم‌تكن بقرشية قبل وجودها، كذلك تكون لامحالة متصفة بعدم القرشية باتصاف ثابت في عالم الواقع الأوسع من عالم الوجود، وهذا لاينافي ما يقال من أن ثبوت شي‏ء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فانه تابع للعالم الذي ثبت فيه شي‏ء لشي‏ء، فانه يلزم ثبوت المثبت له في ذلك العالم، فلو كانت النعتية والنسبة بين عدم العرض والمحل ثابتاً فلامحالة يكون ثابتا في عالم أسبق من عالم الوجود، لصدق عدم قرشية المرأة قبل وجودها([[600]](#footnote-601)).

اقول: الظاهر أن نكتة اخذ حيثية نعتية العرض لمحله هو أن تشخص العرض حيث يكون بمعروضه العرفي، فلاريب في احتياجه في وجوده اليه، واستصحاب بقاء طبيعي العرض لايثبت وجود العرض لهذا المحل، الا بنحو الاصل المثبت، كما لو استصحب بقاء العدالة وعلم أنها على تقدير بقاءها تكون باقية في زيد، من دون احراز عدالة زيد سابقا، ولكنه انما يتم في العرض ومعروضه العرفي، لامعروضه في الخطاب الشرعي، فكرية الماء مثلا وان كانت عارضة على الماء في الخطاب لكنها عارضة عرفا على ذات المايع فلو كانت الكرية متيقنة الحدوث في ماء مضاف، ثم صار ماء ولكن شك في بقاءه على الكرية فلايبعد استصحاب كريته مع احراز كونه ماء فعلا، وأما عدم العرض فلايحتاج الى وجود المحل ولذا يصدق السالبة المحصلة ولو بانتفاء الموضوع، ولايظهر من مثل قوله "كل امرأة ليست بقرشية" اكثر من اخذ عدم الاتصاف بالقرشية جزءا للموضوع، بخلاف ما لو قيل "المرأة اللاقرشية" او "المرأة غير القرشية"، فانه ظاهر عرفا في تحويل عدم العرض الى وصف عرفي يحتاج الى وجود موضوعه، فما ذكر في البحوث في سر الفرق بين وجود العرض وعدمه غير متجه.

ثم انه مما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" في مقام انكار استصحاب العدم الازلي من أن السالبة المحصلة حيث تصدق بلاوجود موضوعها فلايمكن أن تكون قيدا لموضوع حكم وجودي، فانه لايعقل جعل الحكم الوجودي على العالم مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي الذي يصدق بلاوجود للعالم، بل لابد أن يكون القيد العدمي إما بنحو الموجبة المعدولة مثل "المرأة اللاقرشية" او "المرأة غير القرشية" ومن الواضح أنها بحاجة الى وجود الموضوع، فيكون قيد الموضوع هو اتصاف المرأة بأنها لاقرشية او غير قرشية، او يكون القيد العدمي بنحو الموجبة السالبة المحمول، -وهي كما يقال زيد هو الذي ليس بقائم- فيكون الموضوع مثلا "المرأة التي ليست بقرشية" وهذا يحتاج الى وجود الموضوع ايضا، فيكون قيد الموضوع "التي ليست بقرشية" اي اتصاف المرأة بأنها ليست بقرشية، واستصحاب عدم القرشية بنحو السالبة المحصلة لايثبت اتصاف المرأة بذلك، بل لو قال المولى "أكرم العالم الذي ليس بفاسق" واتصاف زيد بعدم الفسق في زمان كونه عالما، فاستصحاب عدم فسقه قبل ذلك لايثبت اتصاف العالم بعدم كونه فاسقا.

هذا مضافا الى أن القول بان هذه المرأة لم‌تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب، إذ لاماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لايمكن الإشارة إليه لاحسا ولاعقلا، فلاتكون هذه المرأة قبل وجودها هذه المرأة، بل تلك الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلاتتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، وصحة الاستصحاب منوطة بوحدتهما، فالمرأة المشار إليها في حال وجودها ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم، لما عرفت ان القضايا السالبة لاتحكى عن النسبة والوجود الرابط، فلاتكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا، بمعنى مسلوبية كل واحد من اجزاء القضية أعني هذه المرأة وقريش والانتساب، لابمعنى مسلوبية الانتساب عن هذه المرأة إلى قريش([[601]](#footnote-602)).

فان الظاهر من "المرأة التي ليست بقرشية" او "كل امرأة ليست قرشية" هو كون السالبة المحصلة قيدا في الموضوع، وانما جيء بالموصول في الاول او استخدمت هيئة الجملة الوصفية في الثاني للربط الكلامي بين مفردات الجملة، من دون أن يراد أخذ حيثية الاتصاف بالعدم في الموضوع بعد أن كانت هذه الحيثية انتزاعية لاواقع لها في الخارج، وهذا النحو من الربط الكلامي موجود حتى في اخذ جوهرين او عرضين موضوعا للحكم كقولنا "اذا جاء زيد ولم‌يجئ عمرو فافعل كذا"، وما ذكره من أن استصحاب عدم فسق زيد قبل أن يصير عالما لايثبت اتصاف العالم بعدم الفسق، فلايثبت موضوع قوله "اكرم العالم الذي ليس بفاسق" فلايخلو من غرابة، فانه لايظهر منه أخذ عنوان اتصاف العالم بعدم الفسق في الموضوع، بل الظاهر منه عرفا أن موضوع الحكم مركب من جزءين، احدهما أن يكون شخص عالما، وثانيهما أن لايكون فاسقا، والجزء الاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

كما أن ما ذكره (من أن القول بان هذه المرأة قبل وجودها لم‌تكن هذه المرأة، فعدم كونها قرشية قبل وجودها قول كاذب) خلاف الوجدان العرفي، فانه بعد وجود هذه المرأة يمكن الاشارة اليها، ولذا لااشكال في الاخبار عن عدم وجود هذه المرأة سابقا بنحو مفاد ليس التامة والتي تدل على سلب الوجود عن ماهية، فيمكن الاخبار ايضا عن انها لم‌تكن قرشية قبل وجودها، وهكذا في سائر عوارض الوجود فيقال مثلا: هذا الحجر لم‌يكن موجودا سابقا فلم‌يكن اسود ولاابيض.

ومن الغريب ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من أن الدليل المخصص حيث يتكفل إخراج العنوان الاشتقاقي، فهو مثلا يخرج عن دليل وجوب إكرام كل عالم عنوان الفاسق لاالفسق، فمقتضى تقييد موضوع حكم العام بنقيض الخاص هو تقيد العالم بلافاسق، لابعدم الفسق، ومن الواضح انه يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتصاف والنعتية كما هو ظاهر([[602]](#footnote-603))، فان نقيض الفاسق ليس هو اللافاسق فان قولنا "زيد لافاسق" قضية موجبة معدولة المحمول، بل نقيضه السالبة المحصلة التي تدل على سلب الاتصاف بكونه فاسقا لاالاتصاف بالسلب.

نعم حيث ان الظاهر من القضية السالبة المحصلة هو السالبة بانتفاء المحمول فلابد من ملاحظة أن الحالة السابقة التي هي السالبة بانتفاء الموضوع هل تكون مباينة معها عرفا ام لا، فقد يقال بأن العرف يرى أن القضية السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة مباينة مع القضية السالبة بانتفاء الموضوع، وأن عدم كون هذا الجسم ابيض بعد وجوده غير عدم ذلك قبل وجوده، وان كان بالدقة العقلية استمرار ذلك العدم، فليست القضية السالبة بانتفاء المحمول مركبة من جزءين: احدهما نفس القضية السالبة الموجودة في السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما وجود الموضوع، حتى يدعى احراز الجزء الاول بالاصل والثاني بالوجدان، بل هي قضية بسيطة عرفا، وهذا ان لم‌يكن معلوما عرفا فلااقل من كونه محتملا، فيمنع من جريان الاستصحاب في العدم الازلي.

ولعل هذا هو الذي يوجب أن يستغرب العرف جريان هذا الاستصحاب حينما يلفت نظره اليه، بحيث يمنع من فهمه شمول قوله "انك كنت على يقين من ذلك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا" له او يتردد فيه، وليس من المصاديق التي لو لفت نظره اليها لقبل شمول عموم الخطاب له.

او يقال ان الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليست مما يلتفت اليها العرف، بل لايعتبرها العرف حالة سابقة للشيء، وهذا يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنها.

وما قد يقال من أن العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم، دون تعيين المصاديق([[603]](#footnote-604))، ففيه أن المدعى كون ما ذكر موجبا لخفاء الصدق وانصراف الخطاب عنه.

وقد يقال: ان الاشكال على استصحاب العدم الازلي يختص بما اذا اريد اجراءه بنحو مفاد ليس الناقصة بأن يقال مثلا ان هذا لم‌يكن ابيض قبل وجوده، فان العرف لايأبى عن جريان استصحاب العدم المحمولي بأن يقال ان البياض لهذا الحجر لم‌يكن موجودا قبل تكونه، نعم ذكر المحقق النائيني "قده" أن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي يكون من الاصل المثبت، فان اريد به ان استصحاب عدم البياض مثلا لايثبت عدم بياض هذا الجسم فهذا مما لااشكال فيه، ولكن الكلام في اثبات أن هذا الجسم ليس بابيض باستصحاب عدم البياض له قبل وجوده، فقد يقال بانه ليس من الاصل المثبت، إما لاتحادهما عرفا، او لجلاء الواسطة أي عدم تعقل العرف للتفكيك بينهما في مرحلة التعبد الظاهري.

ثم انه لو فرض جريان استصحاب العدم الازلي في حد ذاته فيوجد اشكال اثباتي في خصوص اثبات موضوع العام باستصحاب العدم الازلي لنفي كون الفرد المشكوك من افراد المخصص المنفصل، وهو أنه لايظهر عرفا من الخطاب المنفصل أن موضوع الحكم في المراد الجدي من العام مركب من جزءين: احدهما وجود موضوع العام، وثانيهما عدم اتصافه بعنوان المخصص، فلو ورد في خطابٍ "أكرم كل عالم" وورد في خطاب منفصل "لاتكرم العالم الاموي" فلايظهر منه أن موضوع وجوب الاكرام هو من كان عالما ولم‌يكن امويا، حتى يحرز ذلك في العالم الذي يشك في كونه امويا بواسطة استصحاب عدم كونه امويا قبل وجوده، فلعل موضوعه هو العالم غير الاموي، وهذا يعني كون الموضوع هو العالم المتصف بعدم كونه امويا، وهذا مما لايثبت باستصحاب عدم اتصافه بكونه امويا قبل وجوده الا بناء على حجية الاصل المثبت.

ويظهر من صاحب الكفاية "قده" أنه تصدى للجواب عن هذا الاشكال، فقال: ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل([[604]](#footnote-605)) ليس معنونا بعنوان خاص، بل يشمل كل عنوان ماعدا العنوان الذي خرج بالتخصيص فمثلا قوله "المرأة تحيض الى خمسين سنة" يشمل كل عنوان ما عدا المرأة القرشية، فإذا شك في قرشية امرأة، فهي وإن كانت من بدء وجودها إما قرشية أو غير قرشية، فلو كان حكم العام مختصا بعنوان المرأة غير القرشية لم‌يمكن احراز كون هذه المرأة غير قرشية بالاستصحاب، لكن حيث ان هذا الحكم يشمل عنوان المرأة التي لايكون بينها وبين قريش ايضا فتجري أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش لاثبات هذا الحكم، ولذا يمكن إحراز حال الشبهة المصداقية بالأصل الموضوعي الا في ما شذ([[605]](#footnote-606)).

وفيه أنه بعد ما ثبت من وصول الخطاب الخاص كون موضوع العام مركبا من جزءين، فالجزء الاول يكون هو العنوان العام، والجزء الثاني لايعقل الا أن يكون عنوانا واحدا، فإما أن يكون هو عنوان غير القرشية، أي اتصافها بعدم كونها قرشية، او عنوان أنها ليست بقرشية، أي عدم اتصافها بكونها قرشية، فان شمول العام لكلا العنوانين يعني جمع المولى كلا العنوانين في مقام جعل الحكم، بأن يقول المولى "كل امرأة غير قرشية وكل امرأة ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة"، وهذا واضح الفساد، لأنه يعني أن الخطاب العام يكشف عن جعل الحكم لافراده بضم جميع العناوين المتصورة التي تنطبق عليهم الى العنوان العام، فقوله "اكرم كل عالم الا الفاسق" يجعل الحكم لافراد العالم بعنوان العادل وغير الفاسق والذي ليس بفاسق، وهذا يعني وجوبات متعددة لوجوب اكرام هذه الافراد، وهذا غير محتمل فقهيا لاستلزامه تعدد العقاب عند ترك اكرام واحد منهم، مضافا الى أن لازمه كون العموم جمع القيود، مع أنه مثل المطلق رفض للقيود، وانما يدل العموم على استيعاب جميع افراد الطبيعة بما هي افراد الطبيعة.

اللهم الا أن يقال بأن عبارته مشتملة على المسامحة، ومقصوده من عدم تعنوان العام بعنوان خاص، وشموله لكل عنوان ما عدا الخاص، هو نفي تعنونه بعنوان وجودي مضاد لعنوان الخاص، واستظهار تعنونه بنقيض عنوان الخاص، فيرجع كلامه الى مدعى الاخرين القائلين باثبات موضوع العام باستصحاب عدم كون المشكوك من افراد الخاص، وحينئذ فيعود الاشكال في استظهار تعنون العام بنقيض عنوان الخاص.

هذا والانصاف أن الظاهر من المخصص المنفصل او ما يكون كالاستثناء من المتصل أن المأخوذ في موضوع العام هو عدم كون المرأة قرشية مثلا، وهذا في المخصص المتصل واضح مثل قوله "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قريش" والظاهر أنه المتفاهم عرفا من المخصص المنفصل ايضا، كما لو ورد في خطاب "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة" وورد في خطاب منفصل "القرشية تحيض الى ستين سنة" فان العرف يحتج بما هو المذكور في خطابات المولى، فلايعتنى باحتمال أن الملحوظ في المراد الجدي للعام هو المرأة غير القرشية.

نعم يبقى اشكال ذكرناه في بحث حجية الظواهر وهو ان جواز النقل بالمعنى كما هو منصوص، بل شياع النقل بالمعنى في الروايات، كما يساعده الاعتبار ويشهد عليه اختلاف التعابير فيها، يمنع من احراز العنوان المأخوذ في كلام الشارع، فلعل الوارد في كلام الشارع هو أن كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، ولكن الراوي لكلامه نقله بالمعنى فقال "كل امرأة ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة" وهكذا في الخطاب المنفصل الدال على أن القرشية تحيض الى ستين سنة، فانه يحتمل عرفا أن الشارع قال: كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، والقرشية تحيض الى ستين سنة، ولكن الراوي اكتفى ببيان الجملة الثانية، وهذا الاختلاف بين نقل الراوي وكلام الشارع الحاصل من النقل بالمعنى او التقطيع مما لايمكن نفيه بوثاقة الرواي او أصالة عدم خطأه، بعد عدم كونه مما يلتفت اليه الانسان العرفي حين نقله لكلام الآخرين، واذا علم بخروج افراد معنون عن العام ولم‌يعلم العنوان الخارج، فيكون من الموارد التي علم بخروج فرد وشك في كيفية خروجه، حيث لم‌يثبت بناء العقلاء على نفي تخصيصه بالعنوان الذي لايمكن معه اجراء الاستصحاب لالحاق الفرد المشكوك بالعام، مثل ما ورد الأمر بغسل الميت، ثم ورد في خطابٍ "ان غسل الميت المسلم واجب" وورد في خطاب آخر "غسل الميت الكافر غير واجب" ثم وجدنا ميتا مشكوك الاسلام، فلم‌يثبت بناء العقلاء على نفي التخصيص بعنوان المسلم، كي يمكن التمسك بالعام بعد اجراء استصحاب عدم كفره بنحو استصحاب العدم الازلي.

فالمتحصل عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي لنفي حكم الخاص، فضلا عن جريانه لتنقيح موضوع العام وترتيب حكمه.

ثم لايخفى ان المحقق النائيني "قده" وان التزم بجريان استصحاب العدم الازلي في العدم المحمولي([[606]](#footnote-607)) كقولنا "اذا وجد حجر ولم‌يوجد سواد له"، ولكنه ادعى أنه حتى ولو ورد هذا التعبير في الخطاب فمقتضى البرهان تقيده بالعدم النعتي، لأن اطلاق الجزء الاول وهو الحجر لفرض كونه اسود موجب لتهافته مع الجزء الثاني، فالاطلاق غير معقول، كما أن الاهمال من الحاكم الملتفت غير معقول، فيتعين تقييده بعدم كونه اسود، وحينئذ فيأتي ماسبق منه من كون اثباته بالعدم المحمولي من الاصل المثبت.

وفيه اولا: النقض بجميع الملازمات للموضوع، فلابد أن تكون الصلاة المقيدة باستقبال القبلة مقيدة بكل ما يلازمه كعدم كونه مستدبر القبلة، لجريان برهانه فيه، وهكذا في الموضوع المركب من جوهرين او عرضين، فلو قال المولى "اذا جاء زيد ولم‌ينزل المطر فافعل كذا" فبناء على برهانه لابد أن يقال بتقيد مجيء زيد بعنوان تقارنه مع عدم نزول المطر، لأن اطلاقه لفرض عدم تقارنه مع عدم نزول المطر موجب للتهافت مع الجزء الثاني، كما أن اهماله غير معقول، فيتعين تقييده به، واستصحاب عدم نزول المطر لايثبت عنوان التقارن.

وثانيا: بالحل وهو أنه حيث لم‌يقيد الجزء الاول من موضوع الحكم الا بالجزء الثاني، دون العنوان الملازم له، فهو مطلق بالنسبة اليه، سواء قلنا بأن الاطلاق هو عدم التقييد والتقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب، او قلنا بانه عدم التقييد في محل قابل للتقييد والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عليه المحقق النائيني "قده" او قلنا بأنه لحاظ عدم التقييد والتقابل بينهما تقابل التضاد كما عليه السيد الخوئي، وان شئت قلت: ان الاهمال الممتنع هو جهل الحاكم بموضوع جعله، وهذا لايتحقق بعدم تقييد كل جزء من موضوع الحكم بلوازم الجزء الآخر، نعم لو اريد لحاظ سريان الموضوع الى جميع افراده فحيث ان الموضوع المركب من الجزئين لاينطبق على وجود الجزء الاول بدون وجود لوازم الجزء الآخر فلايمكن لحاظ سريانه اليه، واين هذا من الاهمال الممتنع.

ثم ان المحقق العراقي "قده" بعد ما اختار جريان استصحاب العدم الازلي لنفي حكم الخاص وكذا لاثبات حكم المطلق الذي ورد عليه مقيد متصل او منفصل كقوله "اكرم العالم الذي ليس باموي" استثنى منه ما اذا اخذت عوارض الوجود في رتبة متأخرة عن وجود موضوعها، بأن قيل مثلا "المرأة الموجودة اذا كانت قرشية تحيض الى ستين سنة، فان نقيض القرشية في مرتبة وجود المرأة هو عدمها في هذه المرتبة لما ثبت في محله من أن شرط التناقض هو الاتحاد في المرتبة، فالماهية في مرتبة ذاتها ليست موجودة، لكنه يجتمع مع وجودها في غير مرتبة ذاتها، وحينئذ فاثبات عدم قرشيتها في مرتبة وجودها باستصحاب عدم قرشيتها في مرتبة ذاتها يكون من الاصل المثبت.

وهذا بخلاف ما اذا اخذت عوارض الوجود في رتبة ذات موضوعها، بأن قيل مثلا "المرأة القرشية تحيض الى ستين سنة" فان تقييد المرأة بكونها قرشية لوحظ في مرتبة ذاتها ثم طرأ الوجود على الموضوع المقيد، فانه يجري استصحاب عدم قرشية المرأة المشكوكة قبل وجودها وينفي بذلك حكم القرشية عنها([[607]](#footnote-608)).

وفيه أن نقيض القرشية في مرتبة وجود المرأة هو عدم القرشية في هذه المرتبة على أن تكون المرتبة قيدا للمنفي لاالنفي، فان نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الصلاة في يوم الجمعة عدمها وان كان هذا العدم في يوم آخر، لا العدم في يوم الجمعة.

ثم لايخفى أن استصحاب العدم الازلي انما يتصور في عوارض الوجود فلو كان الوصف من عوارض الماهية، لم‌يتصور لها حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، وهذا مثل الزوجية والفردية في الاعداد، فكل عدد من الازل اما زوج او فرد، فلايصح أن يقال عدد الاربعة قبل وجوده لم‌يكن زوجا، حتي يستصحب ذلك في فرض الشك، وهكذا امكان الماهية، فان الانسان ممكن وجد ام لم‌يوجد، وكذا حسن شيء وقبحه، فان الكذب قبيح وجد ام لم‌يوجد، فعدم وجوده يعني عدم وجود القبيح لاعدم قبحه، وهكذا كون الشرط مخالفا لحكم الله، فان شرط الكذب مخالف لحكم الله ولو قبل اشتراطه، الا أن يلحظ ذلك بالنسبة، الى زمان عدم تحريم الكذب فيقال ان شرط الكذب لم‌يكن مخالفا لحكم الله قبل تحريمه للكذب فيجري استصحاب عدمه النعتي بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فلو تم ما احتملناه من ازلية الاحكام التكليفية، فكان صدور الكذب من البالغ العاقل من الازل مبغوضا الهيا، فلايتصور لعدم مخالفة شرط الكذب مع الاهل مثلا لحكم الله تعالى حالة سابقة متيقنة كي تستصحب.

ولكن عمم في المستمسك هذا المطلب الى الذات والذاتيات، فمنع من جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كرية ماء يشك في كريته من بدء تكونه، بدعوى أن الكرية ليست من عوارض وجود الماء عرفا بنحو تصدق في الأزل السالبة بانتفاء الموضوع، فإنها نحو سعة في مرتبة الماهية، فلايصح أن تشير الى كر من الماء وتقول هذا قبل وجوده لم‌يكن كرا، كما لايصح أن تقول هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم لم‌يكونوا بعشرة، وهذا المثقال من الدقيق قبل وجوده لم‌يكن بمثقال([[608]](#footnote-609)).

كما منع لاجل ذلك من استصحاب عدم كون الشبح المرئي من بعيد انسانا او انثى، لانه عرفا من الذاتيات، فلايتم ما عن الشهيد "ره" من جريان أصالة عدم كون الخنثى امرأة([[609]](#footnote-610)).

ويرد عليه (مع غمض العين عن المناقشة الصغروية في مثال كرية الماء، فانها ناشئة عن اتصال افراد من الماء بمقدار يصل الى وزن كذا او مساحة كذا، فهي عارضة على وجود الافراد المتجمعة من الماء، وليست سعة لمرتبة من الماهية، أي ليس الماء الكر ماهية خاصة في قبال ما لو نصِّف الى نصفين مثلا) ان ما ذكره خلط بين الحمل الاولي والحمل الشايع فاننا حينما نشك في كون جرم خاص دما ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلايصح أن نقول ان ماهية هذا الشيء لم‌تكن ماهية الدم قبل وجودها، فان ماهية هذا الشيء من الازل إما دم او ليس بدم، وهذا هو المراد من الحمل الاولي، وأخرى نلحظ وجوده فنقول ان هذا لم‌يكن مصداقا للدم قبل وجوده، وهذا هو الحمل الشايع، ولامحذور في أن يقال هذا قبل وجوده لم‌يكن دما ولاغيره، كما يشار الى الانسان فيقال هذا قبل وجوده لم‌يكن مصداقا للرجل ولاللمرأة، هذا وقد افتى "قده" بحرمة السمك الذي يشك في كونه ذا فلس([[610]](#footnote-611))، فقد يقال حينئذ بأن انقسام السمك الى ما له فلس وما ليس له فلس منوِّع له، يعني ان كان نوع السمك نوعا له فلس فيحل اكله، وان كان صغيرا لم‌ينشأ له فلس، والا فيحرم أكله، فحينئذ يكون جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كونه ذا فلس مبنيا على قبول جريانه في العناوين الذاتية، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

هذا وقد صرح في مباحث الاصول بالمنع من جريان استصحاب العدم الازلي في العناوين الذاتية، كما لو شك في كون شعرٍ، شعر الكلب او الخنزير[[611]](#footnote-612)، و لکن ذکر السيد الصدر "قده" فی بحوثه في الفقه حول جريان استصحاب العدم الازلي في العناوين الذاتية أن التحقيق ان الحيوان اذا تردد بين ان يكون ذئبا أو شاة، أمكن إجراء استصحاب عدم كونه ذئبا، و قد يتوهم: عدم جريان هذه الاستصحابات للإعدام الأزلية في المقام على أساس أن المشكوك عنوان ذاتي و ليس عرضيا، بناء على التفصيل في جريان استصحاب العدم الأزلي بين العناوين الذاتية و غيرها، و يندفع هذا التوهم: بأن موضوع الحكم هو العنوان العرفي للذئب و الشاة مثلا، و لا شك في تقومه بجملة من الخصوصيات العرضية القابلة لاستصحاب العدم الأزلي حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور[[612]](#footnote-613).

### فرع فقهي

لو شك في كون دمٍ من الحيوان الذي ليس له نفس سائلة او من الحيوان الذي له نفس سائلة، فقد يتوهم أن مقتضى استصحاب العدم الازلي لنفي كون هذا الدم المشكوك دم حيوان ليس له نفس سائلة تنقيح موضوع العام الدال على نجاسة الدم.

ولكن يرد عليه اولا: أنه لاعموم في دليل نجاسة الدم.

وثانيا: انه لو جرى الاستصحاب في العدم الازلي فيتعين اجراءه لنفي النفس السائلة للحيوان صاحب هذا الدم، فينقح بذلك موضوع الخاص، فيحكم بطهارته.

### الدوران بين الرجوع الى العام او استصحاب حكم الخاص

الجهة السادسة: إذا خرج عن العام فرد في زمان ثم شك بعد مضي ذلك الزمان في بقاء حكم الخاص او ثبوت حكم العام، فقد فصل الشيخ الاعظم "ره" بين ما لو كان الزمان قيدا لحكم العام فيكون المرجع هو العام، وبين ما لو كان الزمان ظرفا له فيجري استصحاب حكم الخاص.

فذكر في بحث الاستصحاب من اصوله في توضيح القسمين أنه تارة يؤخذ عموم الأزمان أفراديا بأن يؤخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل، لينحلّ العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله "أكرم العلماء كل يوم" فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال "أكرم العلماء" ثم قال "لاتكرم زيدا يوم الجمعة" إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فردا مستقلا، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، ولايجري الاستصحاب، بل لو لم‌يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وأخرى يؤخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما، ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لايلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم‌يكن هنا استصحاب لم‌يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر، ولافرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله "تواضع للناس" بناء على استفادة الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لايفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج([[613]](#footnote-614)).

وذكر في المكاسب ايضا أن مناط الفرق بين القسمين ليس كون عموم الزمان في الاول عموماً لغويا، وفي الثاني اطلاقا مستفادا من مقدمات الحكمة، بل المناط كون الزمان في الاول مكثّرا لأفراد موضوع الحكم، وفي الثاني ظرفاً للحكم، وإن فُرض عمومه لغوياً، فيكون الحكم فيه حكماً واحداً مستمرّاً لموضوعٍ واحد، فيكون مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في استمرار حكمٍ واحدٍ وانقطاعه فيستصحب، ولايرجع فيه الى العموم، لأنه إذا فرض خروج فرد منه فلايفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما أو في زمانٍ ما؛ إذ ليس في خروجه دائماً زيادة تخصيصٍ في العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن، نظير ما إذا ورد تحريم فعلٍ بعنوان العموم وخرج منه فرد خاص من ذلك الفعل، لكن وقع الشك في أنّ ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختصّ ببعض الأزمنة ام لا([[614]](#footnote-615)).

ومن هنا اتضح أن مراده من كون الزمان قيدا او ظرفا هو ملاحظة مدلول الخطاب، لامقام ثبوت الحكم، فانه لافرق بلحاظ مقام ثبوت الحكم بين قوله "أكرم العلماء في كل زمان" وبين قوله " أكرم العلماء دائما" حيث ان وجوب اكرام كل عالم في كليهما حكم انحلالي، بلحاظ الازمنة، وانما الفرق بينهما في مدلول الخطاب وملحوظ المتكلم على حد تعبير الشيخ الاعظم "ره".

وقد يراد من كون الزمان قيدا او ظرفا للحكم معنى آخر غير ما مر، وقد ذكره الشيخ الاعظم ايضا وهو أن الزمان تارة يكون قيدا للموضوع فيسمى قيد الحكم، كما لو قيل "اكرام العلماء في كل يوم واجب" وأخرى يكون قيدا للحكم أي للنسبة في القضية فيسمى ظرف الحكم، كما لو قيل "اكرام العلماء واجب في كل يوم" وهذا يؤثر في الاستصحاب، ولذا لو شككنا في حرمة وطء الزوجة بعد حيضها وقبل اغتسالها فلو كان الزمان قيدا للموضوع كما لو قيل "وطء الزوجة حال الحيض حرام" فلايجري الاستصحاب لتغير الموضوع، ولو كان ظرفا كما لو قيل "وطء الزوجة حرام حال حيضها" فيجري الاستصحاب.

فما ذكره السيد الخوئي "قده" في تفسير كلام الشيخ الاعظم "ره" من أن معنى كون الزمان ظرفا كون الحكم الثابت واحدا شخصيا مستمرا، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فانه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آنات هذا اليوم، ومعنى كون الزمان قيدا هو كون الحكم انحلاليا بلحاظ الازمنة، (كحرمة وطء الحائض، حيث أن حرمة وطء الحائض في كل زمان غير حرمة وطءها في الزمان الآخر، ولذا يفرض لها اطاعة وعصيان مستقل)([[615]](#footnote-616))، فلاينطبق على كلام الشيخ الاعظم "قده" ولذا مثل لظرفية الزمان بما دل دليل على حرمة الفعل بعنوان عام، فان من الواضح ان الحرمة انحلالية عادة.

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" بأن ما ذكر في العام من انقسامه الى قسمين بلحاظ كون الزمان قيدا او ظرفا له، يأتي في الخاص ايضا، فتكون الاقسام اربعة:

القسم الاول: أن يكون الزمان قيدا في كليهما، فيكون المرجع العام، ولايجري استصحاب حكم الخاص لالأجل حكومة العام عليه بل لعدم المقتضي لجريانه، لأن كون الزمان قيدا في حكم الخاص يعني كون اختلاف الزمان موجبا لتغاير الموضوع فيه.

القسم الثاني: أن يكون الزمان ظرفا في كليهما فيكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص.

نعم لو كان الخاص مخصصا للعام من الأول لم‌يضرَّ به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصح التمسك بعموم "أوفوا بالعقود" ولو خصص بخيار المجلس ونحوه، وانما لايصح التمسك به فيما إذا خصص بخيارٍ في الاثناء، كما لو قلنا بكون مبدأ خيار الغبن هو زمان العلم بالغبن، وشك في كونه على نحو الفور او التراخي.

القسم الثالث: أن يكون الزمان قيدا في العام وظرفا في الخاص فالمرجع عموم العام، ومع فقده يجري استصحاب حكم الخاص.

القسم الرابع: أن يكون الزمان ظرفا في العام وقيدا في الخاص، فلاتجري اصالة العموم، لما مر من ان هذا الفرد قد خرج عن العام بالتخصيص، ولايختلف في ذلك طول زمان خروجه او قصره، كما لايجري استصحاب حكم الخاص، لما مر من عدم المقتضي لجريانه.

فإطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيا وإثباتا في غير محله([[616]](#footnote-617)).

اقول: لاينبغي الاشكال في لزوم الرجوع الي عموم العام (ومثله الخطاب المطلق) بعد مضي زمان العلم بالتخصيص في فردٍ، فان المتيقن خروج هذا الفرد في الزمان الاول لامطلقا، وظهور الخطاب العام في شمول هذا الفرد في الزمان الثاني ظهور تضمني مستقل في عرض ظهوره في شمول هذا الفرد في الزمان الاول، والعلم بخروج هذا الفرد في الزمان الاول لايكون مانعا عقلاءا عن الرجوع الي العام في الزمان الثاني بلافرق بين هذه الاقسام، ومن دون فرق بين تفسير السيد الخوئي "قده" لكلام الشيخ الاعظم "قده" في قيدية الزمان او ظرفيته وبين تفسيرنا لكلامه.

نعم يستثني من ذلك موردان:

المورد الاول: ما اذا كان المدلول المطابقي للخطاب العام هو حدوث الحكم بحدوث الفرد، وأما بقاءه بعد حدوثه فيكون مستفادا من الدلالة الالتزامية العرفية او من الاجماع، فبعد قيام الدليل على عدم حدوث الحكم بحدوث الفرد، فلايوجد بعدئذ دليل على ثبوت الحكم في الزمان الثاني، وهذا لااشكال فيه كبرويا.

وقد يذكر له مثال فقهي: وهو ما اذا كان شيء مؤونة للمكلف، ثم خرج عن كونه مؤونة، فقد يقال ان ظاهر قوله تعالى "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه" وكذا قوله (عليه‌السلام) في موثقة سماعة "الخمس فيما افاد الناس من قليل او كثير" هو حدوث الخمس عند حدوث الفائدة، والمفروض قيام الدليل على عدم حدوث الخمس بحدوث الربح الذي يكون مؤونة السنة، وتقريب عدم كون المدلول المطابقي لأدلة الخمس اكثر من حدوث الخمس عند حدوث الفائدة اما بأن يقال ان عنوان الافادة والغنم من العناوين المصدرية المفيدة للحدوث، او يقال -كما هو الظاهر- ان العرف يفهم من دليل الخمس عل الفوائد جعل ضريبة مالية عليها، فيكون كما لو وضعت الدولة ضريبة علي ما ورثه الاشخاص الا ما هو مؤونة لهم،‌ فان الظاهر منه حدوث الضريبة بحدوث الارث، والمفروض استثناء المؤونة منه فلو كان شيء مؤونة حال حدوث الارث ثم خرج عن كونه مؤونة فلايكون مندرجا في هذا القانون([[617]](#footnote-618)).

فلايقاس المقام بما لو قيل "اداء الدين بعد المؤونة" فان المتفاهم منه عرفا وان كان هو أن المؤونة مقدمة على الدين مادامت مؤونة، فان استغني عنها فيلزم اداء الدين، لكنه لاجل كون نكتته عرفا عدم الوقوع في المشقة، بخلاف المقام، فان العرف انما ينظر الى اداء الخمس كضريبة مالية شرعية، وخطاب الضريبة اذا لم‌يشمل موردا بالتخصيص ثم ارتفع عنوان المخصص فلايشمله بعده.

فلايبعد تمامية ما ذكر من أن ظاهر دليل الخمس حدوثه بحدوث الفائدة، فلايشمل المؤونة المستغنى عنها، ولكنه مبني على ما هو الصحيح الموافق للمشهور من عدم تعلق الخمس وضعا بالمؤونة، وأما بناء على مسلك من يرى مثل السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" استثناءها فقط من الحكم التكليفي بوجوب الاداء، لعدم استثناء المؤونة حينئذ عن الخمس حتى حدوثا، ومع مضي زمان اليقين بالترخيص في عدم اداء الخمس فيكون مقتضى حرمة امساك مال الغير وجوب اداء الخمس فورا.

هذا ومن الغريب ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه استدل على عدم تعلق الخمس بأنه اذا كان الزمان ملحوظا ظرفا في الخطاب العام لاقيدا، فكان الثابت على كل فرد من العام حكما واحدا مستمرا، لااحكاما عديدة انحلالية كما هو الحال في دليل خمس كل فائدة، فلامجال حينئذ للتمسك بالعام، اذ لادليل على دخول الفرد بعد خروجه عن العام، بل مقتضى الاصل البرائة عنه([[618]](#footnote-619)).

فان ما ذكره خلاف مبناه الفقهي من عدم استثناء المؤونة عن دليل الحكم الوضعي للخمس، كما انه خلاف مبناه الاصولي من مرجعية العام مطلقا ولو كان الزمان ظرفا له([[619]](#footnote-620))، بل نقول انه حتى لو منع من مرجعية العام الذي يكون الزمان ظرفا له، وخرج منه فرد في زمان مردد بين الاقل والاكثر، مثل ما لو قال المولى "اكرم العلماء" ثم قام الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد يوم الجمعة، وشك في عدم وجب اكرامه يوم السبت، لكن المفروض في المقام ان المخصص عنوان كلي ينطبق على افراده، وهو عنوان المؤونة، فيدور الحكم مدار صدق العنوان، فاذا كان الفرد منطبقا عليه عنوان الخاص يحكم عليه بحكم الخاص، ولو ارتفع عنه عنوان الخاص ثبت له حكم العام، نظير ما لو قال المولي "اكرم العلماء" ثم قال "لاتكرم الفساق منهم" وكان زيدا فاسقا ثم صار عادلا، فلاينبغي الشك في مرجعية العام([[620]](#footnote-621)).

ثم انه بما ذكرناه اتضح الاشكال فيما في البحوث من عدّ الخروج عن المؤونة من امثلة المقام.

المورد الثاني: ما اذا افيد استمرار الحكم بمفهوم اسمي كأن يقال "يجب اكرام كل عالم بوجوب واحد مستمر" فانه لو دل الدليل على ارتفاع وجوب الاكرام عن زيد مثلا في الاثناء (لا في الاول) فلايمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرامه بعد مضي زمان العلم بالتخصيص، لأنه خارج عن نطاق مدلول الخطاب العام من ثبوت حكم واحد مستمر، فانه لو عاد وجوب اكرام زيد صار وجوبين لما حصل بينهما من انقطاع.

وفي ختام البحث نقول ذكر في الجزء الرابع من البحوث أنه اذا شك في البلوغ بنحو الشبهة المفهومية كما لو شك في صدق الشعر الخشن مثلا على مرتبة من الشعر النابت، فحينئذ بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية في نفسه كاستصحاب عدم نبات الشعر الخشن في المقام يرجع إلى عمومات التكليف([[621]](#footnote-622)).

ولعل مقصوده من تعليل الرجوع الى العام بعدم جريان هذا الاستصحاب، مع أنه يكون حاكما على الاستصحاب حتى لو جرى الاستصحاب في حد ذاته، هو ما ذكره في المقام من ان الجمع بين فرض جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، وفرض التمسك بالعام فيها في نفسه متهافت، لأن كلا منهما مبني على نقيض ما يبتني عليه الآخر، لأنَّ العام إِن كان يتعنون بعنوان ما ليس بمسمى اللفظ الوارد في دليل التخصيص، فالشبهة مصداقية حينئذٍ بالنسبة للعام لامفهومية، ولا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام، بل يجري الاستصحاب الموضوعي فقط، وإن كان التعنون بواقع المفهوم، فالمقدار الثابت هو تعنون العام في موارد إجمال مفهوم المخصص بنقيض المفهوم الاقل الذي هو القدر المتيقن من الخاص، فالمرجع عموم العام، ولامجال لاستصحاب عدم تحقق ما هو المسمى بانبات الشعر الخشن، لأنه يكون من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان عنوان المسمى بانبات الشعر الخشن وان تم فيه اليقين السابق بعدم الحصول والشك اللاحق فيه، لكنه ليس موضوعا للاثر الشرعي، وانما هو مشير الى واقع المفهوم الذي هو بعنوانه التفصيلي موضوع للاثر الشرعي، وهذا مما لايتم فيه اركان الاستصحاب لانه ان كان المشار اليه هو المفهوم الموسع فعدمه متيقن الارتفاع لصدقه على المورد، وان كان هو المفهوم المضيق فعدمه متيقن البقاء([[622]](#footnote-623)).

وما ذكره متين على مبناه من استناد المنع عن جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية الى كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد، ولكن جمعٌ من المنكرين لجريانه مثل السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" قد اختاروا جريان الاستصحاب في الفرد المردد، كاستصحاب عدم تذكية صاحب الجلد المردد بين كونه هذه الشاة الميتة قطعا او تلك الشاة المذكاة قطعا، وقد ذكر السيد الخوئي في تقريب المنع من جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كاستصحاب عدم المغرب بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية أنه لاشك لنا في شي‏ء، فإن استتار القرص مقطوع الوجود وذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلاشك إلّا في أن لفظ المغرب هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أم لا([[623]](#footnote-624))، ومرجع ذلك حسب الظاهر الى انصراف خطاب الاستصحاب الى ما لو كان منشأ الشك هو الشك في الخارج، لاالشك في سعة الوضع وضيقه، والا لأمكن جريان الاستصحاب الموضوعي في ما لو شك في أن الشارع هل اخذ عنوان استتار القرص موضوعا لحكمه او اخذ عنوان زوال الحمرة المشرقية، فيلحظ عنوان ما أخذه الشارع موضوعا لحكمه مشيرا الى الواقع المردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كما كان يلحظ ما وضع له لفظ اليوم مثلا مشيرا اليه، وبذلك اتضح أنه يختلف الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية عن سائر امثلة استصحاب الفرد المردد كمثال الجلد المردد بين كونه لشاة مذكاة جزما او لشاة ميتة جزما.

فلو لم‌نسلم انصراف خطاب الاستصحاب عن الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية، والتزمنا بجريانه في حد نفسه، (كما التزم به بعض الاعلام في مباني منهاج الصالحين، واختاره السيد الامام "قده" اخيرا، حيث اجاب عن اشكال عدم الشك في الخارج، للعلم باستتار القرص وعدم زوال الحمرة، وإنما الشك في معنى لغوي، وهو غير مجرى الاستصحاب، بأن ذلك صار منشأ للشك في بقاء اليوم؛ إذ من الواضح أنه بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة يشك في بقاء النهار، وإن كان منشأ الشك أمرا لغويّاً، ولايعتبر فيه غير الشك في بقاء القضية المتيقنة([[624]](#footnote-625))) فلامحالة يكون عموم العام مقدما عليه، لتقدم الامارة على الاستصحاب.

وكيف كان فيرد على ما ذكره في البحوث اولا: انه بناء على ما مر منا في تعريف الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل من عدم كون نسبة المولى والعبد اليه على حد سواء، وكون هذه المرتبة من الغلظة هل يكون داخلا في المسمى العرفي للشعر الخشن ام لا مما قد لايعلم به المولى بما هو مقنن، لابما هو عالم للغيب، فيكون الظاهر من خطاب بلوغ الابن بانبات الشعر الخشن هو بلوغه بانبات ما يصدق عليه عرفا الشعر الخشن، فيكون مآل المثال الى الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل لعمومات التكليف حيث خرج منه من لم‌ينبت عليه ما يصدق أنه الشعر الخشن عرفا، فلايمكن الرجوع فيه الى العام، بل يكون المرجع هو استصحاب عدم انبات الشعر الخشن.

وثانيا: ان المرجع في الشبهة المفهومية لكون انبات الشعر الخشن موجبا للبلوغ ليس هو عمومات التكليف بل ما دل على أن حد بلوغ الابن هو الاحتلام، مثل صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال انقطاع يتم اليتيم الاحتلام وهو أشده وإن احتلم ولم‌يؤنس منه رشد وكان سفيها أو ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله([[625]](#footnote-626))‏، وانما يقتصر في الخروج عنه بالقدر المتيقن وهو انبات الشعر المعلوم كونه خشنا عرفا.

### التمسك بالعامّ في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص لإثبات التخصص

الجهة السابعة: قد يعلم بخروج فرد من العام، ولكن يتردد حاله بين أن يكون خروجه عنه بنحو التخصيص او التخصص كما لو ورد "أكرم كل عالم" وورد "يحرم اكرام زيد" وتردد بين أن يكون عالما، فيكون خروجه عن العموم بنحو التخصيص، او جاهلا، فيكون خروجه عن العموم بنحو التخصص، فتارة يكون ذلك لاجل اجمال المراد الاستعمالي منه ودوران امره بين ارادة زيد الجاهل او زيد العالم، فهذا خارج عن محل البحث في المقام، وحكمه أنه لاريب في اجراء أصالة العموم بالنسبة الى زيد العالم، وهل يثبت بها لازم العموم من حرمة اكرام زيد الجاهل، المشهور ذلك لحجية لوازم العموم عندهم لكونه من الامارات الحكائية، نعم قد يقال -كما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله"- بأن أصالة العموم من الاصول العملية فلاتكون مثبتاتها حجة، والتحقيق أنه لابد لحل الشبهة من الرجوع المباشر الى بناء العقلاء في حجية العموم بالنسبة الى لوازمه العقلية، فانه الطريق الوحيد لتعيين كون حجية العمومات المستوعبة لافراد كثيرة على اساس كاشفيته النوعية فقط حتى تكون حجة في اثبات لوازمها العقلية، او أنها مثل الاصول العملية العقلائية كقاعدة اليد قد تكوّنت تدريجا بين الناس لاجل حفظ نظام المجتمع في المحاورات وغيرها بينهم، وحينئذ فقد يقال انه لم‌يثبت بناء العقلاء على حجية العمومات المستوعبة لافراد كثيرة بالنسبة الى لوازمه العقلية بعرضه العريض، الا أن الانصاف احتجاج العقلاء بالعام لترتيب الآثار المترتبة على لوازمه العقلية، كما يشاهد ذلك فيما لو صدر اقرار عامّ من شخص وكان هناك لازمٌ عقليٌ لشموله لبعض الموارد.

وأخرى يعلم بكون المراد منه فرد معين، ويشك في حاله أنه عالم حتى يكون خروجه عن العموم بالتخصيص او أنه جاهل حتى يكون خروجه بالتخصص، والمثال الفقهي لذلك ماء الاستنجاء حيث يعلم بخروجه عنه عموم منجسية النجس، حيث ورد في الروايات نفي البأس عن الثوب الذي وقع فيه، ولكن لايعلم أنه هل يكون لأجل الحكم بطهارة ماء الاستنجاء فيكون خروجه تخصصيا او لاجل عدم منجسيته مع كونه نجسا فيكون خروجه تخصيصيا.

فالمنسوب الى الشيخ الاعظم "قده" جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص، ومنع من ذلك جماعة -منهم صاحب الكفاية "قده"- بدعوى عدم بناء العقلاء على التمسك بالعموم في فرض العلم بخروج فرد عنه والشك في كيفية خروجه، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" في وجهه أن الخطابات تكون بصدد بيان الكبرى وليست ناظرة الى اثبات تحقق صغرياتها او نفيه، وعليه فلايظهر من قوله "أكرم كل عالم" أن زيدا مثلا عالم او ليس بعالم، فلايمكن التمسك بهذا العموم لنفي كونه عالما فيما اذا علم بعدم وجوب اكرامه، وفيه أنه وان كان الخطاب المتكفل للكبرى ليس ناظرا الى اثبات وجود الصغرى او نفيه، لكن يمكن أن يكون مبيِّنا للملازمة بين كون الشخص عالما ووجوب اكرامه، فيكون كما لو قال المولى "من لم‌يجب اكرامه فليس بعالم" فاذا احرز من الخارج عدم وجوب اكرام زيد فبمقتضى قيام الدليل على كبرى الملازمة بين وجوب اكرام شخص وبين كونه عالما فيثبت عدم كونه عالما، وان شئت قلت: ان ما ذكره يرجع الى عدم تكفل الخطاب المبيِّن للجعل لبيان فعلية المجعول بواسطة فعلية موضوعه، ولاجل ذلك لم‌يجز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، وأما اصالة عدم التخصيص بالنسبة الى الفرد المشكوك كون خروجه بنحو التخصيص او التخصص فهي راجعة الى عدم تضيق الجعل عن المقدار الذي ورد في الخطاب العام حيث انه بناء على التخصيص يكون جعل وجوب الاكرام في مقام الثبوت منصبَّا على العالم غير زيد.

وقد ذكر في البحوث أن بناء العقلاء لايقوم على اساس صدور التعبد من قبل شخص او اشخاص، فيقبله العقلاء تعبدا حتى يقال بأن نكتته مجهولة، بل ينشأ عن مرتكزات توجد لدى أيّ انسان عرفي، وتكون حجية الأمارات على أساس الكاشفية النوعية، فلابد من ابداء نكتة عدم حجية ظهور العام لنفي التخصيص بالنسبة الى الفرد المعلوم خروجه عن حكم العام، مع أن مثل "يجب اكرام كل عالم" يدل على قضية شرطية وهي أنه لو كان شخص عالما لوجب اكرامه، ومفاد عكس حملها انه لولم يجب اكرامه لم‌يكن عالما، فيقال بأنه بعد ضم العلم بعدم وجوب اكرام زيد مثلا يثبت عدم كونه عالما.

ثم ذكر أن الصحيح هو التفصيل بين ما لو كان كل من الخطاب العام والخطاب الدال على نفي حكم العام عن فردما على نهج القضية الحقيقية المتكفلة لبيان كبرى الجعل، وبين ما لو كان كلاهما او احدهما على نهج القضية الخارجية المتكفلة لاجراز وجود موضوع الجعل في الخارج ايضا.

أما الفرض الاول فالصحيح عدم امكان اثبات كون خروج الفرد المشكوك بنحو التخصص، وذلك لا لاجل اشكال في ظهور العام، وانما هو لتقدم اطلاق الخاص عليه، مثلا اذا ورد "اكرم كل عالم" وورد ايضا "لاتكرم زيدا" فالخطاب العام يدل بعمومه على أن زيدا اذا كان عالما وجب اكرامه، ويكون مقتضى عكس الحمل أنه لو لم‌يجب اكرامه لم‌يكن عالما، ولكن خطاب عدم وجوب اكرام زيد يدل باطلاقه على عدم وجوب اكرام زيد ولو كان عالما، فيقدم على عموم العام من باب تقدم اطلاق الخاص على عموم العام، فبذلك تسقط تلك القضية الشرطية وعكس حملها عن الحجية في حق زيد.

وأما الفرض الثاني فهو كما لو قال المولى لعبده "اكرم جيراني" وعلم العبد بعدم وجوب اكرام زيد، وشك في كونه من جيرانه ام لا، فحيث انه على نهج القضية الخارجية فيمكن التمسك بالعام لنفي كون زيد جارا للمولى فلاينعقد لخطاب الخاص الدال على عدم وجوب اكرام زيد اطلاق لما اذا كان جار المولى، فتبقى القضية الشرطية المستفادة من العام وعكس حملها الدال على انه اذا لم‌يجب اكرام زيد فليس جار المولى حجة فبضم العلم بعدم وجوب اكرامه يثبت عدم كونه جار المولى([[626]](#footnote-627)).

وفيه: أنه بناء على حجية القضية الشرطية وعكس حملها في الخطاب العام في حد ذاتهما كما هو مختاره "قده" فلايبقى مجال للتفصيل بين كون العام بنحو القضية الحقيقة كخطاب وجوب اكرام كل عالم او بنحو القضية الخارجية كخطاب يجب اكرام كل جيراني، اذ المهم هو كون الخطاب الخاص واردا على نهج القضية الحقيقة او الخارجية، حيث أنه لو كان واردا على نهج القضية الخارجية فلاينعقد له اطلاق لما اذا كان مصداقا للخطاب العام، فلعل المولى أحرز عدم انطباق العنوان العام عليه، هذا ومن جهة أخرى ان الخطاب الخاص الذي يدور امره بين التخصيص والتخصص يكون دائما بنحو القضية الخارجية كخطاب عدم وجوب اكرام زيد في مثال "اكرم كل عالم" ومثال "اكرم جيراني" او يكون مشتملا على نكتة القضية الخارجية، وهي امكان تصدي المولى لإحراز انطباق العنوان العام عليه وعدمه، ففي مثال ماء الاستنجاء (حيث يعلم بخروجه عن عموم كل نجس منجس، إما بنحو التخصيص اذا كان ماء الاستنجاء نجسا فيكون ما دل على طهارة ملاقيه مخصصا لعموم منجسية النجس، او بنحو التخصص اذا كان ماء الاستنجاء طاهرا) لايتم اطلاق لدليل طهارة ملاقي ماء الاستنجاء لفرض كون ماء الاستنجاء نجسا، فلعل المولى احرز انه ليس نجسا، حيث ان جعل النجاسة له راجع الى المولى، ولذلك حكم بطهارة ملاقيه، فلاينعقد لهذا الخطاب الخاص اطلاق لفرض انطباق العنوان العام عليه وعدمه، اذ قد لايكون مقسما لذلك، وعليه فيكون المرجع تلك القضية الشرطية المستفادة من عموم "كل نجس منجس" وهي انه لو كان ماء الاستنجاء نجسا فيكون منجسا، ويكون عكس حملها أنه اذا لم‌يكن منجسا فليس نجسا، فلو بني على حجية القضية الشرطية وعكس حملها المستفاد من عموم العام في حد ذاتهما لزم القول بجريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص مطلقا.

هذا ولافرق بناء على كلامه بين كون العنوان العام من العناوين اللازمة للفرد، كما لو قال المولى "اكرم كل هاشمي" ثم قال "لاتكرم زيدا" ولم‌نعلم بكونه هاشميا ام لا، وبين كونه من العناوين التي قد تفارق الفرد كما لو قال "اكرم كل عادل" ثم قال "لاتكرم زيدا" وشككنا في عدالته وفسقه، فانه لايضمن عادة بقاءه الى آخر حياته على حالته الفعلية من العدالة او الفسق.

أما العناوين اللازمة كالهاشمية فواضح، لأنه يحتمل دائما أن المولى حينما قال "لاتكرم زيدا" احرز حالته من حيث كونه هاشميا او عدم كونه هاشميا فلاينعقد له اطلاق بأن يكون في قوة أن يقول "لاتكرم زيدا سواء كان هاشميا ام لا" حتى يقال بأن اطلاق الخاص مقدم على عموم العام، فاذا فرض أن الخطاب العام يدل بعمومه على أن زيدا اذا كان هاشميا وجب اكرامه، ويكون حجة بمقتضى عكس الحمل في أنه لو لم‌يجب اكرامه لم‌يكن هاشميا، فلايوجد اطلاق في قوله "لاتكرم زيدا" يدل على أنه لايجب اكرامه ولو كان هاشميا، فلعل المولى احرز عدم كونه هاشميا ولاجل ذلك نفى وجوب اكرامه.

على أنه لو فرض اطلاق في الخطاب الخاص بلحاظ فرض اتصافه بالعنوان العام وعدمه فتكون النسبة بينهما العموم من وجه، واين هذا من اطلاق الخاص الذي هو ايضا اخص من العام كاطلاق "لاتكرم العالم الفاسق" لما اذا كان هاشميا، او تكون النسبة بين موضوع العام والخاص العموم والخصوص المطلق الا أن التنافي بينهما نشأ من اطلاق حكم الخاص كقوله "أكرم العالم العادل" مع قوله "لابأس بترك اكرام العالم" فانه لو لم‌يكن اطلاق هيئة الأمر مقتضيا للوجوب لم‌يكن استحباب اكرام العالم العادل منافيا للترخيص في الترك، لكن يقال بأن الجمع الموضوعي مقدم عند العرف على الجمع الحكمي.

وأما العناوين المفارقة فقد يقال انه حينئذ ينعقد الاطلاق في الخطاب الخاص فيكون مفاد "لاتكرم زيدا" النهي عن اكرامه ولو كان عادلا، فيقدم على عموم العام الدال على أنه ان كان زيد عادلا وجب اكرامه ويكون مقتضى عكس حمله أنه ان لم‌يجب اكرامه فليس بعادل، وفيه -مضافا الى ما مر آنفا أنه اذن تصير النسبة بين موضوعي الخطابين العموم من وجه ولاعلاقة له بتقديم اطلاق الخاص على عموم العام- أنه لافرق بين حالته الفعلية والعنوان اللازم له حيث يمكن للمولى احرازها، فلعله احرز عدم كون زيد عادلا ولذا نهى عن اكرامه، فلاينعقد له اطلاق بلحاظ ما اذا كان عادلا، وأما اطلاقه بلحاظ احتمال صيرورته عادلا في المستقبل بأن يكون فاسقا بالفعل فلاريب في أنه ليس من اطلاق الخاص، لصيرورة النسبة بين اطلاق النهي عن اكرام زيد -المفروض كونه فاسقا بالفعل ويصير عادلا في المستقبل جزما او احتمالا- واطلاق الامر باكرام العادل العموم من وجه بلااشكال، نعم لو كان زيد عادلا فعلا فيكون بحكم الاخص المطلق من الخطاب العام، وذلك لان عدم شمول الخطاب الخاص للفرد في الزمان الاول، وتخصيصه بفرض فسقه في المستقبل غير عرفي جدا، بعد فرض كون احراز حاله ممكنا للمولى عادة، الا أن اندراج المثال في موضوع البحث (أي البحث عن فرض العلم بخروج فرد عن العام جزما وتردد كيفية خروجه بين التخصيص والتخصص) يكون بلحاظ الحال الفعلي للفرد، حيث يعلم بأن زيد إما عادل فعلا فيكون خروجه فعلا بنحو التخصيص او أنه فاسق فعلا فيكون خروجه فعلا بنحو التخصص، ويكون الخطاب الخاص بلحاظ الحال الفعلي للفرد بنحو القضية الخارجية، ولاتقدح كون النسبة بين خطاب "اكرم العادل" و"لاتكرم زيدا" حقيقة هي العموم من وجه.

هذا ولكن المهم هو عدم بناء العقلاء على إجراء اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص مطلقا، فانه بعد ما عُلم بعدم شمول حكم العام لفردٍ فلايتمسك العقلاء باصالة عدم تخصيصه لإثبات خروج هذا الفرد عنه موضوعا بنحو التخصص، وبناء العقلاء وان لم‌يكن من باب التعبد وكان ينشأ دائما عن نكات عقلائية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لايعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل.

ويمكن ان يقال ان نكتة عدم بناء العقلاء على نفي التخصيص فيما اذا علم بعدم شمول حكم العام لفرد مع دوران امره بين التخصيص والتخصص، هي عدم غلبة ارادة العموم في هذه الموارد، بخلاف سائر موارد الشك في التخصيص، او ان نكتة العمل بالعام هو أنه لولا العمل بالعموم لم‌يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقلائيا ثابتا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع بالتدريج كالوضع التعيني، ولاتأتي هذه النكتة في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.

نعم لو ورد في الخطاب مثلا "ان من لم‌يجب اكرامه فليس بعالم" فانه يجوز التمسك به لاثبات جهل من أحرز عدم وجوب إكرامه، فان مفاده الإخبار عن الملازمة بين عدم وجوب اكرام الشخص وبين عدم كونه عالما، بخلاف مثل "أكرم كل عالم" ومن قبيل الاخبار عن الملازمة الاخبار عن القضايا التكوينية العامة كقولنا "كل نار حارة" فانه اخبار عرفا عن الملازمة بين الموضوع والمحمول، والا فمن اين علم بهذه القضية العامة، فلو علم بعدم كون شيء حارا فتدل هذه القضية على عدم كونه نارا.

ثم لايخفى أن النزاع في جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص انما يختص بما اذا كان المخصص منفصلا، كما في مثال "أكرم كل عالم" حيث عُلم من الخارج بخروج زيد عن هذا العموم، فانه يقال حينئذ ان هذا العموم يكون ظاهرا بنحو قضية عكس الحمل في ان من لم‌يجب اكرامه فليس بعالم، وحيث ان زيدا لايجب اكرامه فيستكشف من ذلك عدم كونه عالما، ومن الواضح ان هذا الظهور لاينعقد فيما اذا دار أمر الفرد بين خروجه عن عموم العام بمخصص متصل او بالتخصص، كما في قوله تعالى "فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم" حيث استدل بعمومه الدال على العقاب على مخالفة كل امر من اوامر النبي (صلى الله عليه وآله) على كون الأمر حقيقة في الوجوب، ولكن اوردنا عليه في محله أنه من التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص مع كون خروج الطلب الاستحبابي عن الوعيد بالعقاب على مخالفته ثابتا بالمخصص المتصل، لوجود قرينة لبية متصلة في الخطاب الدالّ على ان المخالف لأمر النبي يستحق العقاب في انه لايشمل الطلب الندبي حيث لايحتمل فيه العقاب، وحينئذ فلايكون في خروج الطلب الندبي عن الحكم المذكور أيّ خلاف للظهور ومؤونة زائدة سواء كان خروجه من باب التخصيص او التخصص، حيث ان ظهور هذا الخطاب لم‌ينعقد بالنسبة الى عقاب من يخالف الطلب الندبي ولو كان يصدق عليه الأمر حقيقة.

### لزوم الفحص عن المخصص المنفصل في معرض الوصول

**الجهة الثامنة:** المشهور بل المتسالم عليه أنه اذا شك في وجود المخصص المنفصل في معرض الوصول فيلزم الفحص عنه، ومن الواضح أن لزوم الفحص ليس نفسيا وانما هو بمعنى عدم حجية العام قبل الفحص، وقد استدل على ذلك بوجوه:

**الوجه الأول:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن العقل يستقل بأن وظيفة المولى ليست إلا تشريع الأحكام وإظهارها على المكلفين بالطرق المتعارفة، ولايجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول إليهم بحيث يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق المتعارفة، كما أنه يستقل بأن وظيفة العبد هو الفحص عن تلك الاحكام، كما يدل عليه الآيات والروايات الدالّتان على وجوب التعلم، كقوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون[[627]](#footnote-628)" وقوله "فلولا نفرمن كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون[[628]](#footnote-629)" وقوله (عليه‌السلام) في معتبرة مسعدة بن زياد "ان الله‌تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالما فإن قال نعم قال له أفلاعملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلاتعلمت حتى تعمل، فيخصمه وذلك الحجة البالغة([[629]](#footnote-630)).

وفيه أن مقتضى حكم العقل –اوفقل على الاصح:حكم العقلاء- ومفاد تلك الآيات والروايات هو لزوم تحصيل الحجة وعدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وأما التمسك به على عدم حجية العام قبل الفحص عن المخصص المنفصل فليس الا مصادرة بالمطلوب، والشاهد على ذلك أنه لايجب الفحص عن المخصص المنفصل في الخطابات العرفية، کخطابات القوانین العامة في الحکومات اوخطابات الفتاوى، وانما يجب في خصوص الخطابات الشرعية حيث جرت سيرة الشارع على الاعتماد على القرائن المنفصلة اكثر من المتعارف.

**الوجه الثاني:** ان من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة يعلم إجمالا بورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيهما، ونتيجة هذا العلم الإجمالي عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصصات والمقيدات.

واورد عليه بثلاثة ايرادات:

**الايرد الاول:** ان العلم الاجمالي انما يكون منجزا فيما اذا كان متعلقا بالمخصصات المتضمنة للاحكام الالزامية، وأما العلم الاجمالي بالمخصصات المتضمنة للاحكام الترخيصية فلايكون منجزا لشيء.

وفيه أن الانصاف عدم الاشكال في كون بناء العقلاء على ان حجية العموم مشروطة بعدم المخصص الواصل ولو اجمالا، وعليه فيعلم بعدم حجية العموم المبتلى بالمخصص المعلوم بالاجمال، وحيث انه مشتبه بين العمومات فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة.

ويمكن أن يقال بأن حجية هذا المخصص المعلوم بالاجمال بمقدار وصوله الاجمالي تعني قيام الحجة على كذب احد العمومين اجمالا، فيصير لازم صدق كل منهما كذب العموم الآخر، فيحصل التعارض بينهما، لأن كل واحد منهما يثبت الحكم الالزامي في مورده، وينفي الحكم الالزامي في مورد العام الآخر.

**الايراد الثاني:** ما قد يقال من أنه لو كان المستند لوجوب الفحص هو العلم الاجمالي بورود مخصصات في الشريعة لعمومات الكتاب والسنة فلازمه سقوط جميع هذه العمومات عن الحجية حتى بعد الفحص والظفر بالمخصصات الموجودة في الكتب المعتبرة، حيث لايحصل بذلك القطع بعدم وجود مخصص آخر، فلعله صدر مخصص آخر لم‌يصل إلينا.

والجواب عنه أن العلم الاجمالي الكبير بورود مخصصات في الشريعة منحل حقيقة بعلم اجمالي صغير بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة بعد عدم كون المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير أكثر من مقدار المعلوم بالاجمال بالعلم الاجمالي الصغير، وشاهده أنه بعد الظفر بهذه المخصصات الموجودة في الكتب المعتبرة لايعلم بوجود مخصص آخر لم‌يصل الينا.

**الايراد الثالث:** ما قد يقال من أنه اخص من المدعى، اذ لو فحص وظفر بالمخصصات والمقيدات بالمقدار المتيقن المعلوم بالاجمال، وهو الف مخصص مثلا، فينحل العلم الاجمالي حينئذ، ولايجب الفحص بعد ذلك، مع أن المشهور هو لزوم الفحص في كل عام الى حد اليأس عن الظفر بالمخصص في معرض الوصول.

وقد أجيب عنه بجوابين:

**الجواب الاول:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنه انما ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن فيما لم‌يكن للمعلوم بالاجمال علامة، كما لو علم بأنه مدين لعدة اشخاص اجمالا، فعلم بكونه مدينا لثلاثة اشخاص معيينين، وشك في كونه مدينا لأكثر منهم فتجري البراءة عن اشتغال ذمته بالزائد، وأما اذا كان للمعلوم بالاجمال علامة كما لو كان اسماء من يكون مدينا لهم مكتوبا في دفتر، فهو يعلم بكونه مدينا لاشخاص مكتوب اسماءهم في الدفتر، فلاينحل هذا العلم الاجمالي بمجرد العلم بكونه مدينا بعدة اشخاص لايقل عددهم عن المقدار المعلوم بالاجمال، بل لابد من الفحص بالمراجعة الى الدفتر لمعرفة الاشخاص الذين كتب اسماءهم فيه، والمقام من هذا القبيل لأنه يعلم بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة، فمجرد الظفر بالمقدار المتيقن من المخصصات لايوجب انحلال العلم الاجمالي بالمخصص، بعد أن كان هذا المعلوم بالاجمال له علامة وهو المخصص الموجود في الكتب المعتبرة([[630]](#footnote-631)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" ان المعلوم بالاجمال الذي له علامة انما يمنع من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن إذا لم‌يكن مردداً بين الأقل والأكثر كما إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعددة مردد بين الواحد والأزيد، وعلم أيضا بنجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده في ضمن تلك الإناءات، فانه إذا علم بعد ذلك وجدانا أو تعبداً بنجاسة أحد تلك الإناءات بعينه فهذا العلم وان كان يوجب انحلال العلم الأول المتعلق بوجود النجس في البين المردد بين الأقل والأكثر الا انه لايوجب ارتفاع أثر العلم الثاني المحتمل انطباق معلومه على كل واحد من الأطراف.

أما اذا كان المعلوم بالاجمال الذي له علامة مرددا بين الاقل والاكثر ايضا فينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن المنطبق عليه العلامة، ويكون الشك في المقدار الزائد عليه شكاً بدويا، فإذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته بخصوصه في الفرض المزبور مرددا أيضا بين الواحد والأزيد، ثم علم بعد ذلك بالوجدان أو بالتعبد ان أحد الإناءات بعينه هو إناء زيد، فلامحالة ينحل العلم فلايكون الشك في نجاسة غيره من الإناءات من قبيل الشك المقرون بالعلم الإجمالي، والمقام من هذا القبيل فان المخصصات المعلوم وجودها إجمالا في الكتب المعتبرة مرددة أيضاً بين الأقل والأكثر، وكان حالها حال التكاليف الواقعية المعلوم وجودها في الشريعة المقدسة في ان العلم الإجمالي المتعلق بها ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم وجوده إلى العلم التفصيلي بوجود تلك التكاليف التي ظفر بها والشك البدوي في ثبوت غيرها، فكما ان العلم بثبوت التكاليف الواقعية لايوجب تنجز الزائد على المقدار المتيقن وجوده كذلك العلم بثبوت المخصصات أو التكاليف في الكتب المعتبرة لايوجب تنجز الزائد على المقدار المعلوم وجوده فيها، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن ثبوته كان الشك في ثبوت الزائد شكا بدويا.

وقد ظهر مما ذكرناه انه في مثال العلم بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لايجب الفحص -بعد الظفر بالمقدار المتيقن- عن الزائد المحتمل ثبوته، فالحكم بوجوب الفحص بعد ذلك لابد ان يستند إلى دلالة دليل آخر عليه، كما ادعي ذلك في موارد الشك في بلوغ المال حد النصاب وفي حصول الاستطاعة للحج ونحوهما، ويدل على ما ذكرناه أنه لو كان مثل هذا العلم المردد متعلقه بين الأقل والأكثر موجباً لتنجز الواقع على ما هو عليه للزم الحكم بوجوب الاحتياط بأداء ما يقطع معه بفراغ الذمة واقعاً حتى عند عدم التمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه أو لغير ذلك([[631]](#footnote-632)).

وما ذكره من انحلال العلم الاجمالي فيما كان المعلوم بالاجمال الذي له علامة مرددا بين الاقل والاكثر وان كان تاما، لكن لايبعد دعوى استقرار بناء العقلاء في مثال تسجيل الدين في الدفتر من لزوم المراجعة الى الدفتر مع عدم ضياعه وعدم استلزام المراجعة اليه للمشقة المعتد بها، فينصرف ادلة الاصول المؤمنة عن هذا الفرض، ولكنه غير ما ذكره المحقق النائيني "قده" من منجزية العلم الاجمالي، فان لازمه أنه لو علم بانه اتلف كيسا من زيد مشتملا على الفلوس، وكان مقداره مرددا بين الاقل والاكثر أنه يجب الاحتياط باداء الاكثر، لكون المعلوم بالاجمال ذا علامة، ويبعد الالتزام به.

هذا وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" في المحاضرات أنه بناء على مسلك اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية -أي انه لامانع من ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية فيكون رافعا لحكم العقل فلامانع من جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا لم‌يكن معارضا مع جريان الاصل في الطرف الآخر- كما هو الصحيح وفاقا للمحقق النائيني "قده" فلابد من الالتزام بانحلال العلم الاجمالي فيما لم‌يكن المعلوم بالاجمال الذي له علامة مرددا بين الاقل والاكثر ايضا، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد المردد بين عدة اواني، فانه لو ظفر بنجس واحد بين تلك الاواني واحتمل كونه اناء زيد، فتجري أصالة الطهارة في بقية الاواني بلامعارض([[632]](#footnote-633)).

اقول: لنا حول ما ذكره ملاحظتان:

**الاولى:** لايبعد ان يقال: انه حيث لايكون عنوان اناء زيد موضوعا للاثر الشرعي فلايلحظه العقل في موضوع العلم الاجمالي المنجز، والمفروض أن العلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عن احد هذه الاواني شرعا منحل حقيقة بالعلم التفصيلي بوجوب الاجتناب عن هذا الاناء المعين.

**الثانية:** لو لم‌يتم ما ذكرناه في الملاحظة الاولى فنقول: انه لافرق بين مسلك العلية والاقتضاء في المقام، بل الفرق بين فرض كون العلم التفصيلي بنجاسة اناءٍ معينٍ مقارنا للعلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد فينحل العلم الاجمالي حكماً، وبين فرض تأخر العلم التفصيلي فلاينحل العلم الاجمالي حكما، فان أصحاب مسلك العلية وان ذهبوا الى أن حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية بنحو العلية، أي لايمكن للشارع أن يرخص في تركها ما لم‌يتعبد بكون رعاية الطرف الآخر امتثالا تعبديا للتكليف المعلوم بالاجمال (فلامجال لجريان الاصل بلامعارض في بعض اطراف العلم الاجمالي، نعم لو ورد دليل خاص على الترخيص في بعض الاطراف تمت له دلالة الاقتضاء على تعبد الشارع بكون الطرف الآخر امتثالا) لكنهم -كما صرّح به المحقق العراقي "قده"- اعتبروا في منجزية العلم الاجمالي عقلا -او فقل على الاصح: عقلاء- عدم تقارن حدوثه مع قيام منجز تفصيلي في بعض الاطراف.

وأما اذا فرض كون العلم بنجاسة اناء معين متأخرا زمانا عن العلم الاجمالي بنجاسة زيد فكما أنه بناء على مسلك العلية يكون العلم الاجمالي منجزا بلحاظ صلاحيته لتنجيز الطرف المعلوم بالتفصيل بلحاظ الزمان السابق على حصول العلم التفصيلي وكذا تنجيز الطرف الآخر، فكذلك بناء على مسلك الاقتضاء يقال بأن أصالة الطهارة في هذا الاناء قبل العلم التفصيلي بنجاسته طرفا للمعارضة مع أصالة الطهارة في سائر الاواني، ويكون العلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد المردد بين تلك الاواني منجزا بعد عدم انحلاله.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن العلم التفصيلي لايوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة الا اذا كان ناظرا الى تعيين المعلوم بالاجمال كما لو علم بنجاسة اناء زيد المردد بين انائين ثم علم تفصيلا بأن اناء معينا منهما هو اناء زيد، وأما في غير هذا الفرض فلاينحل العلم الاجمالي حقيقة، كما لو علم بنجاسة احد الانائين، ثم علم بنجاسة اناء معين منهما، فان العلم الاجمالي وهو العلم بنجاسة احدهما باق بحقيقته، ولذا يحتمل انطباق النجس المعلوم بالاجمال على الاناء الآخر، نعم لو كان هذا العلم التفصيلي موجودا من حين حدوث العلم الاجمالي كان مانعا عن صلاحيته للمنجزية لأنه يشترط في منجزيته أن يكون هو المنجز للواقع المعلوم بالاجمال على أي تقدير، وهذا الشرط مفقود في تقارن العلم التفصيلي لحدوث العلم الاجمالي، بخلاف ما لو كان العلم التفصيلي متأخرا، فان الواقع ان كان في هذا الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي فمنجزه بلحاظ الزمان السابق على حصول العلم التفصيلي ليس الا العلم الاجمالي، والمقام من هذا القبيل، لأن العلم التفصيلي بمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال متأخر زمانا عن العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة، وهذا العلم الاجمالي كان منجزا لوجود المخصص في العمومات وموجبا لسقوط أصالة العموم فيها([[633]](#footnote-634)).

وقد اورد عليه في البحوث بأنه لوتم ما ذكره من عدم انحلال العلم الاجمالي لاحقيقة ولاحكما بالعلم التفصيلي المتاخر فانما يمنع من جريان الاصل العملي الترخيصي في الطرف غير المعلوم بالاجمال (إما ببيان أن الاصل الترخيص في هذا الطرف قد سقط بالمعارضة مع الاصل الترخيصي في الطرف الأخر قبل تعلق العلم التفصيلي به، او ببيان آخر يتناسب مع مسلك العلية وهو كون العلم الاجمالي منجزا للتكليف المعلوم بالاجمال على أي تقدير) ولايمنع في المقام عن جريان الاصل اللفظي وهو أصالة العموم، فان المقتضي لحجية العموم من أول الأمر مشروط بعدم العلم بالمخصص تفصيلا أو إجمالا، فالعام الذي يكون مخصصه واصلا ولو إجمالا ليس موضوعا للحجية أساسا، وهذا يعني أنه بحصول العلم الإجمالي بالمخصص يكون حال العمومات من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فإذا علم تفصيلا بالمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال فسوف يعلم بعدم حجية العمومات في موردها من أول الأمر وحجية غيرها، فلامانع عقلاء من الرجوع إلى أصالة العموم في العمومات الباقية، وإِن كان العلم الإجمالي غير منحل حقيقة، فانَّ هذا نظير الرجوع إليها فيما إذا كان العلم الإجمالي مقارنا زمانا مع العلم التفصيلي الموجب للانحلال الحكمي حتى عند المحقق العراقي نفسه، فالمقام ليس من قبيل الاصول العملية مما يكون المقتضي لجريانها في اطراف العلم الاجمالي موجودا، ويكون العلم الاجمالي مانعا عن جريانها في كلا الطرفين، من باب المعارضة او مانعية العلم الاجمالي، بل من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة ومن قبيل ما لو قال المولى: أكرم كل عالم، وعلمنا إجمالا بأن أحد الرجلين مثلا جاهل فلم‌نتمكن من التمسك بكلام المولى للعلم بانتفاء موضوعه في أحدهما ثم علمنا تفصيلاً أن هذا جاهل والآخر عالم([[634]](#footnote-635)).

ولكن هذا الايراد لايتوجه على المحقق العراقي "قده" اذ بامكانه ان يقول ان العلم الاجمالي بوجود مخصص لاحد العمومين اذا لم‌ينحل بالعلم التفصيلي بوجود المخصص للعام الاول، اذ احتمل وجود مخصص للعام الثاني مما يصلح لانطباق المعلوم بالاجمال عليه فلايوجد ما يدفع العلم الاجمالي بعدم تحقق شرط الحجية في احد العامين، بالنسبة الى احتمال انطباقه على العام الثاني.

وكيف كان فيرد على المحقق العراقي **اولا:** أن العلم الاجمالي متقوم بقضية منفصلة مانعة الخلو، بأن يقال مثلا "إما هذا الاناء نجس او ذاك الاناء" ومن الواضح سقوط هذه القضية بعد العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الاول مثلا، فتكون نجاسة الاناء الثاني مشكوكة بالشك البدوي، نعم المقتضي للعلم الاجمالي موجود، ولذا لو زال العلم التفصيلي يؤثر ذلك المقتضي في تشكل القضية المانعة الخلو مرة أخرى، نعم لو لوحظ سبب العلم الاجمالي، ولم‌نستشكل عليه بما مر آنفا من عدم لحاظ العقل ذلك في الحكم بالمنجزية، فالصحيح هو أن يقال بالتفصيل بين ما اذا لم‌تكن نسبة سبب العلم الاجمالي الى كلا الطرفين على حد سواء واقعا كما لو رأينا وقوع قطرة دم على احد الانائين اجمالا، ثم علمنا بانه في تلك الساعة قد وقعت قطرة دم على الاناء الشرقي، ولم‌نعلم أن هذه القطرة هل هي تلك القطرة المعلومة بالاجمال او غيرها، فانه لاينحل به العلم الاجمالي بنجاسة الاناء التي وقعت فيه تلك القطرة المعلومة بالاجمال، واما اذا كانت نسبة سبب العلم الاجمالي الى كلا الطرفين على حد سواء، بحيث لو كان كلا الانائين نجسين انطبق المعلوم بالاجمال على كليهما، كما لو رأينا مقدارا من الدم سقط على المكان الذي يوجد فيه اناءان، واحتملنا أنه تجزَّء جزءين فوقع كل جزء على اناء فصار كلا الانائين نجسين، كما احتملنا وقوع الجميع على احدهما لابعينه، فانه اذا علمنا تفصيلا بنجاسة احدهما المعين بذاك الدم فانه ينحل به العلم الاجمالي حقيقة، والمقام من قبيل ما تكون نسبة العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة الى الاطراف على حد سواء كما هو ظاهر، فلاينبغي الاشكال في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمخصصات فيها.

**وثانيا:** ما في البحوث من أن تساقط العمومات لاجل العلم الاجمالي بالمخصص ليس بملاك تنجيز العلم الإجمالي، بل بملاك وقوع التعارض بين العمومات بالملازمة حيث انَّ مثبتات الأصول اللفظية حجة، وليست كمثبتات الأصول العلمية، ومن الواضح انَّ التعارض انَّما يوجب التساقط ما دام هناك تعارض بين الدليلين فمتى‏ ارتفع التعارض بسقوط أحد المتعارضين عن الحجية فعلاً عاد الآخر إلى حجيته، ففي المقام بعد حصول العلم بمخصصات تفصيلية بقدر المعلوم بالإجمال يرتفع ملاك التعارض بين العمومات لارتفاع مقتضي الحجية في العمومات التي علم تفصيلاً بمخصص لها.

إلّا أن هذا الوجه لايعالج الإشكال في العمومات الترخيصية التي يعلم إجمالاً بوجود مخصصات إلزامية لها، فان ملاك التساقط فيها غير منحصر فيما ذكر، بل تتساقط العمومات بملاك تنجيز العلم الإجمالي أيضاً([[635]](#footnote-636)).فالصحيح تمامية الايراد الثالث على الوجه الثاني.

**الوجه الثالث:** ما ذکره صاحب الکفایة "قده" من أن عمومات الکتاب والسنة حیث تکون فی معرض التخصیص فلو لم‌یقطع باستقرار بناء العقلاء علی عدم العمل بها قبل الفحص فلااقل من الشك فی ذلك، فلایحرز حجیتها قبله، کیف وقد ادعي الاجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو کاف فی عدم الجواز، نعم اذا لم‌یکن العام في معرض التخصیص کما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة العرف فلاشبهة في ان السیرة علی العمل به بلافحص عن المخصص.

وقد ذکر السید البروجردي (قده) أن مراد صاحب الکفایة بالمعرضیة ان کان هو کون المولی ممن جرت عادته علی ذکر المخصصات منفصلة ولو غالبا، ففیه أنه لو امر هذا المولی عبده بأمر فلایعذره العقلاء لو ترك العمل به واعتذر انه بصدد الفحص عن المخصص المنفصل المحتمل([[636]](#footnote-637)).

ثم قال: التحقیق الذي لعله مراد صاحب الکفایة هو أن یقال بوجوب الفحص في خصوص العمومات الصادرة علی نحو القوانین الکلیة لجمیع الناس او لجمیع من في سلطنة المولی وکان الغرض من جعلها فحص العبید عنها، والعمل بها ولاجل ذلك حثّ المولی علی التفقه فیها والنفر لتحصیل العلم بها واعلن عدم معذوریة الجاهل فیحکم العقل بوجوب تعلمها والفحص عن مخصصاتها وجمیع القوانین فی العالم من هذا القبیل وهکذا القوانین الشرعیة([[637]](#footnote-638)).

ویرد علی ما ذکره السید البروجردي "قده" ما مر من ان لزوم تعلم الاحکام لایعني لزوم الفحص عن المخصص المنفصل، ولذا لایُلتزم بالفحص عن المخصص المنفصل في خطابات القوانین العامة في الحکومات اوخطابات الفتاوى.

وذکر بعض الاعلام "قده" ان ما علیه بناء العقلاء لزوم الفحص فیما اذا کان المخصص المنفصل علی تقدیر وجوده مما لو فحص عنه لظفر به بدون مشقة وتکلف ومن دون ان یلزم منه المزاحمة لشخص آخر، واما لو احتمل وجود المخصص في صفحة من صفحات کتاب قطور مثلا مما یلازم الظفر به تحمل المشقة فلایوجبون الفحص عنه، ولکنه مخالف للاجماع، فانهم لایکتفون بهذا المقدار من الفحص([[638]](#footnote-639)).

وفیه انه في الخطابات العرفیة لایوجب العقلاء الفحص عن المخصص المنفصل ولو لم‌یکن فیه مشقة، نعم لو تهرب عن العلم لایکون معذورا، کأن یضع اصبعه علی اذنیه عند احتمال سماع المخصص المنفصل حتی لایسمعه.

وکیف کان فالتحقیق یقتضي أن یقال ان المراد من المعرضیة ان کان هو جریان عادة المتکلم علی الاعتماد علی المخصص المنفصل فان لم‌یثبت کون اختلاف سیرة الشارع عن سیرة العرف العام شدیدا، فمجرد الاختلاف الیسیر بین سیرة الشارع وسیرة العرف العام بنحو لایخرجه عن الطریقة العرفیة بشکل نهائي لایوجب سقوط العام عن الحجیة قبل الفحص عن المخصص المنفصل، وان کان بحد معتد به کما یدعی کونه المحسوس في الروایات حتی قیل "ما من عام الا وقد خص" فهو یخل بظهور العمومات الصادره منه في نفي المخصص المنفصل وبیان الحکم الواقعی علی وفق العموم، فلو عرفنا من حال المفتي او ناقل الفتوی انه یعتمد کثیرا علی المخصص المنفصل فالعقلاء لایعتمدون حینئذ علی العمومات فی کلامه مع احتمال مجيء المخصص المنفصل بعد ذلك وان لم‌یجئ بعد، کما لو لم‌یکن ملتزما بایصاله الی نفس من سمع العام واحتمل صدور المخصص المنفصل عنه ولکنه ضاع بعد ذلك ولم‌یصل الی هذا الشخص فلایعتمدون علی عموم کلامه، وذلك لانه یعنی الغاء الفاصل الزمنی بین خطاباته وفرض اتصال تلك الخطابات.

وهذا هو الوجه الذی اختاره المحقق الحائري "قده" في الدرر حيث ذكر أنه لايوجد سيرة العقلاء على التمسك بالعام ما دام العموم في معرض ان يكون له مخصص بحيث لو تفحص عنه لظفر، ولاأقل من الشك، ويكفي ذلك في عدم الحجية، نعم العمومات التي ليست في معرض ذلك كغالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورة فلاشبهة في ان السيرة على التمسك بها بلافحص عن المخصص، وهذا مما لاينبغي الإشكال فيه، انما الإشكال في ان بنائهم على الفحص في القسم الأول هل من قبيل الفحص عن المعارض كما يجب الفحص عن معارض الخبر الجامع لشرائط الحجية أو من جهة إحراز شرط الحجية، لايبعد أن يكون الفحص من قبيل الثاني، فانه بعد ما يرى من حال المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة غير مرة فحال المخصص المنفصل في كلامه كحال المخصص المتصل في كلام غيره، ولاريب أنه يجب احراز عدم المخصص المتصل ولو باجراء اصالة عدمه بعد الفحص عن مظانه، ونتيجة ذلك سريان اجمال المخصص المنفصل الى العمومات الشرعية.

ولكنه عدل في تعليقته عن ذلك، فاختار كونه من قبيل الفحص عن المعارض([[639]](#footnote-640)).

وقد مر سابقا انه لو تم ما ذكره في الدرر كانت نتيجته عدم حجية العمومات الشرعية حتى بعد اليأس عن الظفر بالمخصص في معرض الوصول، فانه بعد احراز ضياع جملة من الروايات وعدم وصولها الينا فيكون حينئذ كالعلم بضياع كلام متصل من المتكلم فانه يمنع من العمل بسائر كلماته المتصلة به مادام يحتمل اشتماله على قرينة على خلاف ظاهرها، ولااقل من الشك في عمل العقلاء به، بل ذكرنا ان الشك في المخصص المتصل مانع عن التمسك بالخطاب، نعم ظاهر نقل الراوي نفي وجود قرينة متصلة لفظية او قرينة متصلة حالية شخصية، ولكن ليس ظاهر نقله نفي القرينة المنفصلة حتى في كلام الشارع.

ومن هنا قد يحاول نفي اختلاف سيرة الشارع عن سيرة العرف العام بحد معتد به بأحد بيانين:

إما ببيان أن الروایات علی قسمین: روایات مقام الافتاء، وهی ما صدرت عنهم بغرض بیان الوظیفة الفعلیة للسائل، وروایات مقام التعلیم، وهی ما کانت بصدد تعلیم الاصحاب اللذین کانوا بصدد تعلم الاحکام الکلیة، کما ان الطبیب تارة یجلس فی مرکز عیادته ویبین وظیفة المرضی المراجعین الیه، وأخری یدرس قواعد الطب للطلبة في کلیة الطب، فالجمع العرفي بین الخاص والعام یکون في روایات مقام التعلیم، والاعتماد علی المخصص المنفصل في هذا المجال متعارف عند العقلاء، فالمدرس لایبین القاعدة العامة ومخصصاتها في مجلس واحد، وأما روایات مقام الافتاء فلایتناسب فیها القاء العام للسائل وتأخیر بیان مخصصه له عن وقت الحاجة، فضلا عن الاکتفاء ببیانه لسائل آخر او الاکتفاء ببیان مدرس آخر ذلك، نعم لو کان العام ظاهرا في الالزام وکان الخاص ترخیصیا فلامحذور في تأخیر بیان الخاص عن وقت الحاجة فانه یعتبر نحوا من السوق الی الکمال.

او ببیان آخر مذکور فی البحوث وهو أنه لم‌یحرز کثرة ورود المخصصات المنفصلة فی خطابات الشارع، فان من المحتمل أن مانجده من المخصصات المنفصلة نشأت نتیجة عدم دقة الرواة في تمام النقل خاصة اذا کان النقل بالمعنی، علی أن مجرد کثرة ورود المخصصات المنفصلة في خطابات الشارع لاتعني تنزیل المخصص المنفصل منزلة المتصل فی الآثار، کما لایوجب الغاء الفواصل الزمنیة، فلامحالة ینعقد الظهور العرفی فی العموم، وأما ما یمکن أن یقال من أن الظهور وان کان منعقدا فی العمومات الشرعیة، لکن هذا النوع من الظهور الذي یعتمد فیه صاحبه علی المخصصات المنفصلة کثیرا غیر معهود لدی العقلاء، ومعه لایبقی دلیل غیر السیرة المتشرعیة، وقد عرفت اختصاصها لما بعد الفحص، فیرد علیه أنه لایهمّ فی السیرة العقلائیة تحقق البناء العقلائي خارجا، بل یکفي وجود النکتة العقلائیة والارتکاز، وان لم‌یتحقق مجال لسلوکهم الخارجي علی وفقه، والمفروض أنه ان انعقد الظهور في عمومات الشارع کان حجة بحسب الارتکاز العقلائي([[640]](#footnote-641)).

ولکن یجاب عن البیان الاول بأن ما هو المتعارف فی مقام التعلیم هو تأخیر المدرس بیان المخصصات الی آخر مجلس درس منعقد حول هذا الموضوع، بل قبله لاینعقد ظهور تصدیقي للخطاب العام في العموم، اذ یعتبر کل هذه المجالس بحکم مجلس واحد، فلو لم‌یحضر الطالب مجلسا واحدا لم‌یمکنه البناء علی عدم المخصص، ولیست الروایات الموجهة الی امثال زرارة ومحمد بن مسلم من هذا القبیل، فانه -مع غمض العین عن عدم کون مجالس الائمة (علیهم السلام) نظیر مجالس الدرس التي تنعقد ویحضر فیها الطلبة بشکل منظم، بل نظیر مجالس الاستفتاء والسؤال والجواب عن الفقهاء- ان الامام (علیه السلام) قد یذکر العام لزرارة ویؤخر بیان الخاص له الی ما بعد حضور وقت عمله الذی یعم افتاءه للناس، وقد یکتفي ببیان الخاص لغیره، او یبینه امام آخر، وهذا لیس معهودا حتی في مجال التعلیم.

کما یجاب عن البیان الثاني بأن کثرة العمومات والمخصصات المنفصلة في الکتاب واخبار الثقات بحد یکون المقدار الذي یطمئن اجمالا بعدم کونه ناشئا عن عدم دقة الرواة کافیا في کشف اختلاف طریقة الشارع بمقدار معتد به عن طریقة العرف، وما ذکره من أن اختلاف طریقة الشارع عن العرف لایمنع من حجیة العموم الصادر منه بعد انعقاد الظهور فیه، ففیه أنه بعد الالتفات الی أن دیدن الشارع الاعتماد الکثیر علی المخصص المنفصل فلایحرز الکشف النوعي لخطابه العام عن کون العموم مرادا جديا له، فلايحرز ارتكاز العقلاء على العمل به.

**ان قلت:** اننا حینئذ وان کنا نفقد بناء العقلاء علی العمل بعمومات الخطابات الشرعیة مع احتمال ورود المخصص المنفصل فیما بعد، او احتمال ضیاعه، لکن لاریب في قیام السیرة المتشرعیة في زمان الائمة (علیهم السلام) علی ذلك، نعم القدر المتیقن من السیرة المتشرعیة هو العمل بعمومات الخطابات الشرعیة بعد الفحص عن المخصص في معرض الوصول، فانه لو فرض احراز بناء اصحاب الائمة (علیهم السلام) علی عدم الفحص کما لایبعد، خاصة بالنسبه الی مارواه الطبقة المعاصرة له او الطبقة المتأخرة عنه، فلم‌یکن زرارة مثلا یفحص عن المخصص المنفصل فیما رواه معاصروه او المتأخرون عنه، فانه لو كان يوجد الفحص فيما بين الرواة من طبقة واحدة انعكس في التاريخ لما يوجب ذلك استنساخ كتب المعاصرين، وهذا مما يطمئن بعدمه، ولکن لایمکن اسراؤه الی زماننا مما اجتمعت الروایات في الکتب ووصلت الکتب الینا کالکتب الاربعة، ولیس في الفحص صعوبة مثل الصعوبة في الفحص في زمانهم کما لیس فیه أیة مخالفة للتقیة، بینما أنه في زمانهم لعله کان شیوع الفحص مخالفا للتقیة، فالقدر المتیقن من السیرة المتشرعیة بالنسبه الی زماننا حجیة العمومات بعد الفحص عن المخصص والیأس عن الظفر به فی مظانه.

وبذلك تبين الجواب عما قد يقال (من ان لزوم الفحص بنكتة معرضية عمومات الكتاب والسنة للمخصص المنفصل خلاف ما كان عليه اصحاب الائمة، حيث لم‌يعهد منهم الفحص عن الروايات التي نقلها الطبقة المعاصرة لهم او المتأخرة عنهم، فزرارة ما كان يرى نفسه ملزما بالفحص عما رواه الآخرون من معاصريه عن الامام (عليه‌السلام) والا لذاع وانتشر ذلك، ووصل خبره الينا) فان قياس زماننا الى زمانهم قياس مع الفارق.

**قلت:** لعل استقرار سیرة المتشرعة في زمان الائمة (عليهم‌السلام) علی العمل بعموم الخطابات الشرعیة لاجل عدم وضوح مخالفة سیرة الائمة (علیهم السلام) لسیرة العرف العام فی زمانهم، فان تجمیع الروایات في الکتب ومقابلة بعضها ببعض في زماننا صار سببا لاتضاح هذا الامر لنا، ومعه کیف یدعی کون السیرة المتشرعیة اوسع من السیرة العقلائیة.

فالصحیح ان یقال ان الائمة (علیهم السلام) حجج الله علی خلقه فیختلف حکمهم عن حکم المفتي او ناقل الفتوی الذي علم باختلاف طریقته عن طریقة العرف بمقدار معتد به، فانه یمنع من العمل بعموم کلامه مع احتمال ورود المخصص المنفصل علیه ولو فیما بعد، بخلاف الائمة (علیهم السلام) فان ظاهر توجیهم الخطاب العام الی الناس خاصة مع ترغیبهم ببثّ روایاتهم، وکذا اعتمادهم علی المخصص المنفصل کثیرا مع معرضیته لعدم الوصول الی کل من سمع الخطاب العام إما لضیاعه او کتمانه او وصوله ولکن بطریق ضعیف ونحو ذلك، هو کون الوظیفة الثانویة او الظاهریة هو العمل بالعام ما لم‌یصل المخصص المنفصل الیهم، نعم القدر المتیقن لااقل بالنسبة الی زماننا هو العمل بالعام بعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصص المنفصل فی مظانه.

ولعل هذا هو مراد صاحب الکفایة حینما ذکر انه لو کان ورود الخاص المنفصل بعد حضور وقت العمل بالعام فان کان العام بصدد بیان الحکم الواقعی فیحمل علی نسخ العام فی مورده، وان لم‌یکن کذلك کما هو الحال في غالب العمومات فی الآیات والروایات فیکون مخصصا له([[641]](#footnote-642))، فیکون المقصود عدم انعقاد الظهور التصدیقي للعمومات الواردة فی الروایات فی نفي المخصص المنفصل لها، وبیان الحکم الواقعي، بخلاف العمومات الواردة بین ابناء المحاورة.

ثم انه یمکن ان یراد من المعرضیة معنی آخر، وهو صحیح ایضا، وهو فرض العلم بورود مخصصات کثیرة علی العمومات فی الخطابات الشرعیة، حیث یقال انه لایحرز بناء العقلاء حینئذ علی العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص المنفصل في مظانه، ولاعلاقة لذلك بمنجزیة العلم الاجمالي عقلا، حتی یقال بانحلاله بعد الظفر بالمقدار المتیقن.

وبذلك تبين تمامية الوجه الثالث بتقريبه الصحيح لوجوب الفحص عن المخصص المنفصل في معرض الوصول.

### مقدار الفحص اللازم

ذکر صاحب الكفاية "قده" أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج العام عن المعرضية للتخصیص لأن سبب لزومه کان هو معرضیة العمومات فی الخطابات الشرعیة للتخصیص، فاذا زال السبب زال لزوم الفحص.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن العام اذا كان في معرض التخصيص فلايخرج بالفحص عن المخصص عن المعرضية له، فان الشيء لاينقلب عما هو عليه، ولعل مراده من الخروج عن المعرضية ما هو الصحيح من حصول الاطمئنان بعدم وجود مخصص في مظانه، ولايكفي الظن بذلك، كما لايجب تحصيل القطع الوجداني([[642]](#footnote-643)).

وقد ذکر فی الفقه ایضا أن الفحص اللازم هو الفحص عن مظان الدلیل والأبواب المناسبة له، ولايجب الفحص عنه في جميع الأبواب الفقهية، وذکر أن المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة في الباب المناسب لها فلايظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب ومن هنا يفتي في المسألة بالجواز، ويقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك إلى العدول عن فتواه الاولى بالجواز، کما فی مسألة حرمة تمكين الحائض زوجها من نفسها، فإن قوله تعالی "فاعتزلوا النساء في المحيض" خطاب للأزواج، والأخبار الدالة على حرمة وطء الحائض في الأبواب المناسبة لها كلها لایستفاد منها حکم الحائض نفسها، فمن فحص عن حرمة تمکین الحائض لايعثر في الأبواب المناسبة لها على دليل يدل على حرمته، ولذا قد یفتي المجتهد بأنه یجوز للحائض أن تمكّن زوجها من نفسها، كما إذا أراد الجماع عصيانا وقلنا بعدم حرمة الإعانة على الإثم، أو كان زوجها مجنونا أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الإعانة على الإثم، إلّا أنه إذا عثر في أبواب العِدَد على باب أن المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تتزوج، ولم‌يجز لها أن تمكن من نفسها حتى تطهر، ورأى الأخبار الدالة على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول والإفتاء بالحرمة في المسألة، ولکنه لایجب علیه الإعلام، فان المقلّد السامع للفتوى الاولى وإن كان يقع في مخالفة الواقع من جهة أخبار المجتهد أو الناقل إلّا أن التسبيب إلى وقوعه في المحرّم إنما هو من اللَّه سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فإن الفتوى الاولى للمجتهد حجة شرعية في ظرفها، والمجتهد أو الناقل كانا مرخصين في بيانها([[643]](#footnote-644)).

اقول: ان کان مراده أنه بالفحص عن الدلیل في مظانه یحصل الاطمئنان بأنه لایوجد ما یتسیر الوصول الیه فهو، والا فلاوجه لاختصاص الفحص بالفحص عن الباب المناسب له بعد وجود احتمال عرفي في أنه لو فحص عنه في ابواب أخری لظفر به، ویجري ما ذكرناه في فحص العامي ايضا عن الفتوى، فانه لو احتمل احتمالا عقلائيا أنه لو فحص عنها في باب آخر لظفر بها، ومن هذا القبيل مسألة تزوج من له زوجة مسلمة بالکافرة، فانه قد لایعنون هذه المسألة في کتاب النکاح، ولکن یذکر فی کتاب الحدود الفتوی بعدم صحته بدون رضا الزوجة المسلمة، کما اتفق ذلك للسید الخوئي "قده" في منهاج الصالحين.

**تنبیه**: ذکر صاحب الکفایة والمحقق النائیني "قدهما" أنه یوجد فرق بين الفحص عن المخصص المنفصل وبين الفحص عن الدلیل في الأصول العملية، حيث إن الفحص عن المخصص المنفصل للعام فحص عن المانع عن الحجیة بعد تمامیة المقتضي لها، وهو ظهور العام، بخلاف الاصول العملیة، فانه قبل الفحص لم‌یتحقق المقتضي لجريانها، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلايكون العقاب بدونه بلابيان، کما ان موضوع اصالة البراءة هو الشبهة الحکمیة بعد الفحص.

اقول: لافرق بین الموردین، فان موضوع الحجیة بحسب السیرة العقلائیة ونحوها فی العام الذي يكون ديدن المولى على الاعتماد على المخصص المنفصل هو العام بعد الفحص عن المخصص المنفصل. اللهم الا إن یکون المقصود کون موضوع الحجیة فی العام هو ما لم‌یوجد له المخصص المنفصل فی معرض الوصول، فینکشف بعد الفحص وعدم الظفر بالمخصص أن العام کان حجة، بینما أن موضوع البراءة العقلیة وکذا الشرعیة بمقتضی المقید اللبي المتصل او المقيد المنفصل هو الشك بعد الفحص، فلو كان شرب التتن مثلا محرما واقعا ولكن لم‌يكن ما يدل على حرمته في معرض الوصول، فارتكبه قبل الفحص فيكون عاصيا مستحقا للعقاب لعدم جريان البراءة في حقه واقعا، بينما أنه لو كان شرط البراءة هو عدم البيان في معرض الوصول واقعا فقد يقال بعدم استحقاقه للعقاب، ولكنه انما يتم اذا كان موضوع البراءة العقلية ذلك، والا فمجرد تحقق موضوع البراءة الشرعية واقعا لايكفي في المعذرية عقلا ما لم‌يعلم به المكلف.

وكيف كان فالمهم أنه لااثر مهم لكون الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص المنفصل كاشفا عن حجية العام من الاول او موجبا لحجيته من الآن، والقدر المتيقن كون حجيته حادثة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص المنفصل.

هذا کله فی التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص المنفصل، وقد ذکر صاحب الکفایة أنه اذا شك في المخصص المتصل فاحتمل أنه كان ولم‌يصل فالظاهر عدم لزوم الفحص، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص عنها.

اقول: الظاهر لزوم الفحص عند احتمال القرینة المنفصلة علی المجاز اذا ثبت أن دیدن الشارع الاعتماد علیها، نظیر الفحص عن المخصص المنفصل، وهذا مثل احتمال القرینة علی الاستحباب، فانها قرینة علی المجاز بناء علی مسلك مثل صاحب الكفاية من کون صیغة الامر حقیقة فی الوجوب، فلایصح الفتوی بالوجوب الا بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل علی الاستحباب.

وأما الشك في أنه کانت القرینة المتصلة موجودة ولکنها لم‌تصل الینا فهو مندفع فی القرینة اللفظیة المتصلة او القرینة الحالیة الشخصیة بشهادة الراوي بسكوته على نفيها، فان هذه القرينة لو كانت موجودة فسكوت الراوي عنها او تقطيع الرواية بنحو يقع الفصل بين القرينة وذيها يكون مخلا بوثاقته، وهذا بخلاف القرينة الحالية النوعية كالارتكاز العقلائي او المتشرعي على خلاف الظهور الاولي للخطاب فان احتماله يساوق اجمال الرواية، بعد أن لم‌يكن يرى الراوي نفسه ملزما بنقل هذه القرينة للآخرين لاشتراكهم معه في فهم هذه القرينة الى أن نقلت الرواية في كتاب الكافي مثلا، ثم ضعف ذاك الارتكاز شيئا فشيئا الى أن شك فيه فعلا، وأما ما يدعى من قيام السيرة العقلائية على عدم الاعتناء بالشك في وجود القرينة المتصلة فهو مما لم‌يثبت بوجه.

### في اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه

**الجهة التاسعة:** وقع الكلام في أن خطابات القرآن الكريم هل تشمل المعدومين في زمان صدور الخطاب او الغائبين عن مجلس الخطاب، ام تختص بالموجودين في ذلك الزمان، بل الحاضرين في مجلس الخطاب، وينبغي الكلام اولاً في تحرير محل النزاع، فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ما محصله أنه يمكن أن يكون النزاع في أنه هل يصح تعلق التكليف بالمعدومين أم لا، كما يمكن أن يكون النزاع في أنه هل يصح المخاطبة مع المعدومين او الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للتخاطب كحرف النداء وضمير الخطاب أم لا، والنزاع على هذين الوجهين يكون عقليا، كما أنه يمكن أن يكون النزاع في أنه هل وضعت أداة الخطاب لمعنىً يشمل المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب، او وضعت لمعنىً يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب، فيكون النزاع حينئذ لغويا([[644]](#footnote-645)).

كما حكي عن المحقق النائيني "قده" أنه في المقام يوجد نزاع عقلي في إمكان خطاب الغائب والمعدوم، ونزاع لغوي في شمول أدوات الخطاب لغة وعرفاً لهما.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن الذي ينبغي أن يكون محلا للنزاع هو الأخير، اي وضع أداة الخطاب، فانه لايعقل ثبوت التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي للمعدومين بل للغائبين، ضرورة أنه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج -وهو العاقل البالغ القادر الملتفت-، وأما جعل التكليف بمعنى الإنشاء وإبراز الأمر الاعتباري على نحو القضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلا عن الغائبين بمكان من الإمكان، لوضوح انه لابأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً، حيث ان الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود، ولامانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له، فانه لامانع من فرض المعدوم موجوداً، وعليه فلامانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية حيث ان مردها إلى الشرط المتأخر لامحالة([[645]](#footnote-646)).

كما أن امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين ليس قابلا للنزاع، فانه ان كان المقصود توجيه الخطاب إليهما بقصد التفهيم حين صدور الخطاب فمن الواضح أنه غير معقول، ضرورة أن توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر في مجلس الخطاب إذا كان غافلا مستحيل، فما ظنك بالمعدوم والغائب، فيكون نظير الخطاب إلى الحَجَر، فانه لايعقل إذا قصد به تفهيمه، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية إلى من لايكون عارفاً بها، فان الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول.

وان كان المقصود توجيه الخطاب اليهما بقصد التفهيم حين وصول الخطاب، فمن الواضح امكانه، نظير ما إذا افترضنا ان المخاطب نائم فيكتب المتكلم "إذا قمت من النوم فافعل كذا" أو سجّل المتكلم خطابه في شريط ثم يرسله إلى بلد آخر ليسمع الناس خطابه في ذلك البلد، فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم لامن حين صدوره، وعليه فلامانع من أن يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة جميع البشر إلى يوم القيامة، يعني كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود به.

وان لم‌يقصد من الخطاب التفهيم اصلا، بل اريد به إظهار العجز أو المظلومية أو ما شاكل ذلك، فمن الواضح امكان توجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلا عن الغائبين، كما هو المشاهد في الصبي، فانه حينما يخاف مثلا ينادي اباه او امه مع انه يعلم بأنهما غير حاضرين عنده، فغرضه من هذا الخطاب إظهار الخوف.

فينحصر النزاع في أن أداة الخطاب هل وضعت للخطاب الحقيقي حتى تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب، ام وضعت للخطاب الانشائي حتى تشمل الغائبين والمعدومين في زمن التخاطب([[646]](#footnote-647)).

اقول: ما ذكره من عدم كون الوجه الاول والثاني المذكورين في الكفاية محل النزاع لوضوح حالهما، وان كان غير بعيد، لكن اورد في البحوث على تحرير محل النزاع بالنحو الذي ذكره أن معنى كلامه أن القائلين باختصاص الخطاب بالمشافهين انما ذهبوا إلى ذلك على أساس دعوى وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي، وأن القائلين بالتعميم ذهبوا إلى وضعها بإزاء الخطاب الإنشائي، ولكنه غير صحيح، فان العلقة الوضعية عند المشهور تصورية لاتصديقية، وهذا يعني أن المعنى الموضوع له لأداة الخطاب عند المشهور ليس ايجاد الخطاب الحقيقي جزما، مع ذهاب جماعة منهم الى اختصاص الخطاب بالمشافهين، فلامعنى لأن يقال بأن من يدعي اختصاص الخطاب بالمشافهين انما يقول به لذهابه الى وضع أداة الخطاب لايجاد الخطاب الحقيقي([[647]](#footnote-648)).

اقول: ما نسبه الى المشهور من ذهابهم الى كون العلقة الوضعية تصورية وان كان غير ثابت، ولكن ينبغي أن يكون تحرير محل النزاع بنحو يتم حتى على مسلك من يرى كون العلقة الوضعية تصورية، فإما أن يقال ان النزاع في كون قصد تفهيم المخاطب مأخوذا في مفاد أداة الخطاب اعمّ من أن يكون مأخوذا في المعنى الموضوع له لأداة الخطاب او ظاهرا من استعمال متكلم ملتفت لها، بل بناء على كون العقلة الوضعية تصورية يمكن أن يكون الموضوع له لأداة الخطاب هو صورة واقع التخاطب بقصد تفهيم الغير، وهذا نظير ما اخترناه سابقا من أن المعنى الموضوع له للجمل الإنشائية صورة واقع ابراز امر نفساني، فمعنى "ليت" هو صورة واقع ابراز التمنى، وذكرنا أن التقييد بقولنا واقع ابراز التمني لاجل الاحتراز عن مفهوم ابراز التمني الذي هو مفهوم اسمي، حيث ان من الواضح احساس الفرق بين قولنا "ليت" وقولنا "ابراز التمني" كما أن التقييد بقولنا صورة واقع ابراز التمني لتعميم الوضع لفرض صدور اللفظ من متكلم غيرملتفت كالنائم فلو صدر منه قوله "ليت زيدا قائم" فلايتحقق منه ابراز التمني لاحتياج ذلك الى القصد والارادة، وحيث اننا التزمنا بعدم تبعية الدلالة الوضعية للارادة فيكون المعنى الموضوع له لكلمة "ليت "مايخطر ببالنا حينما نسمع ذلك من متكلم غير ملتفت او هازل، وليس ذلك الا صورة واقع ابراز التمني، فيختلف عما لو سمعنا منه كلمة "التمني" اوكلمة "ابراز التمني"، كالفرق الذي نحسّ به وجدانا بين ما لو سمعنا كلمة "التمني" او كلمة "ابراز التمني" وبين ما لو احسسنا بوجود التمني في نفس شخص وإبرازه له، وهكذا في سائر الجمل الإنشائية.

وهكذا ذكرنا ان مدلول قولنا "ضَرَبَ" هو صورة واقع صدور الضرب خارجا، وبذلك اختلف معناه عن معنى الضرب، وهذا لاينافي كون الدلالة الوضعية تصورية، لإمكان ان يقال بأن الموضوع له هو صورة واقع صدور الضرب.

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية بالنسبة الى الوجه الاول للنزاع أنه لاريب في عدم صحة تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم، ضرورة أنه لايمكن الطلب الفعلي الّا من الموجود، نعم لامانع من تعلق مجرد إنشاء الطلب بالمعدوم، فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فهو تعالى ينشئ على وفق الحكمة طلب شي‏ء قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلاحاجة إلى إنشاء آخر، ونظيره إنشاء التمليك في الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشاءه، فيؤثِّر انشاء الوقف بالنسبة الى الموجود منهم في تحقق الملكية الفعلية، ولايؤثِّر بالنسبة الى المعدوم فعلا إلا في تحقق استعداد العين الموقوفة لأن تصير ملكا له بعد وجوده.

ثم ان ما ذكر من امكان تعلق انشاء الطلب بالمعدوم كان بالنسبة الى انشاءه مطلقا، وأما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه للشرائط فإمكانه بمكان من الإمكان.

كما ذكر بالنسبة الى الوجه الثاني للنزاع أنه لاريب في عدم امكان توجه الخطاب الحقيقي الى المعدوم، بل الغائب، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا وكان بحيث يلتفت إلى الكلام.

كما ذكر بالنسبة الى الوجه الثالث أن الظاهر وضع أداة الخطاب للخطاب الإنشائي، فالمتكلم ربما ينشئ بحرف النداء الخطاب بداعي ابراز التحسر، مثل "يا كوكبا ما كان أقصر عمره" أو بداعي ابراز الشوق، ونحو ذلك، وقد يكون بداعي التخاطب والنداء الحقيقي، وعليه فلايوجب استعماله في معناه وهو الخطاب الانشائي اختصاصه بمن يصح الخطاب الحقيقي معه، ويشهد لما ذكرنا من وضع اداة الخطاب كحرف النداء للخطاب الانشائي صحة النداء بأداته مع إرادة العموم لغير الحاضرين من العام الواقع تلوها بلاعناية.

نعم لا يبعد دعوى الظهور الانصرافي لاستعمال أداة الخطاب في الخطاب الحقيقي إذا لم‌يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجود المانع غالبا في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل "يا أيها الناس اتقوا" و"يا أيها المؤمنون" بمن حضر مجلس الخطاب.

وإن أبيت إلا عن وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي فلامناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين فيما لم‌يكن هناك قرينة على التعميم، وهذا يعني أنه بناء على وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي فلابد من الالتزام باستعمالها في الخطابات الإلهية في غير الخطاب الحقيقي بالعناية والمجاز، والا لكان استعمالها في معناها الموضوع له وهو الخطاب الحقيقي موجبا لاختصاص ما يقع في تلوه بالحاضرين، وأما توهم صحة الالتزام بالتعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين، حتى مع استعمالها في الخطاب الحقيقي لإحاطته تعالى بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فغير صحيح، لأن إحاطته لاتوجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب الحقيقي، وعدم صحة خطابهما لقصورهما لايوجب نقصا فيه تعالى، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه، هذا لو قلنا بأن الخطاب في القرآن الكريم بمثل "يا أيها الناس اتقوا" في الكتاب حقيقة إلى غير النبي بلسانه (صلى الله عليه وآله).

و أما إذا قيل بأنه المخاطب حقيقة وحيا أو إلهاما فلامحيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإنشائي ولو مجازا، وعليه فلامجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين([[648]](#footnote-649)).

وقد وافقه السيد الخوئي "قده" فيما ذكره، فقال: ان الظاهر عرفا ان أداة الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الإنشائي، ومن الواضح ان الخطاب بهذا المعنى يشمل المعدومين فضلا عن الغائبين، هذا مضافاً إلى أن لازم القول بكونها مستعملة في الخطاب الحقيقي في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم شمولها للغائبين، وهذا مما نقطع بعدمه، لأن اختصاصها بالموجودين وان كان محتملا في نفسه الا انه لايحتمل اختصاصها بالحاضرين في المجلس، وعليه فلامناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الإنشائي، ولو كان ذلك بالعناية والمجاز، فإذاً يشمل المعدومين أيضا بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقية([[649]](#footnote-650)).

ولايخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من وضع أداة الخطاب للخطاب الانشائي لايتناسب مع مسلكه، حيث انه ذكر في محله أن معنى الانشاء ابراز امر نفساني غير قصد الحكاية في قبال الاخبار الذي هو ابراز قصد الحكاية، وقد اختار في الحروف التي تدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها -كمدخول حرف النداء فانه وإن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائدة تامة- أنها كالجمل الانشائية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، فحرف النداء مثل "يا" وضعت لإبراز قصد النداء وتوجيه المخاطب إليه، وأما ما عليه المشهور من كون الانشاء ايجادا للمعنى باللفظ فهو امر غير صحيح([[650]](#footnote-651)).

وعليه فاذا قال الصبي "يا أماه" بداعي ابراز الخوف فلامعنى لاستعماله في انشاء الخطاب بنظره الا استعماله لابراز قصد تخاطب امه، والمفروض عدم امكان تخاطبها حقيقة، فكيف يقصد تخاطبها حتى يقال بأنه ابراز لقصد التخاطب، فلابد أن يكون مستعملا في ابراز الخوف النفساني، وهذا خلف ما ذكره في المقام.

هذا وقد ذكر في البحوث أن أداة الخطاب موضوعة بإزاء نسبة تصورية مخصوصة بين المُخاطِب والمُخاطَب وهذه النسبة التصورية هي التي نعبر عنها بمفهوم اسمي وهو التخاطب اوالنسبة التخاطبية، وأما قصد المخاطبة فليس مدلولا وضعيا لأداة الخطاب، لأن المدلول الوضعي تصوري دائما بمقتضى كون الوضع هو القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون تصور اللفظ سببا لتصور المعنى، وأما المدلول التصديقي فيثبت بظهور حال المتكلم في أنه يستعمل أداة الخطاب بداعي الجد وهو داعي الخطاب الحقيقي وقصد التفهيم، كما كان ظاهر حال المتكلم حين استعمال جملة الاستفهام كونه بداعي الاستفهام الحقيقي، فالعناية الحاصلة في موارد الخطاب غير الحقيقي كخطاب الليل في قوله "ألا يا ايها الليل الطويل فانجلي" ليست من ناحية استعمال أداة الخطاب في غير ما وضعت له، بل من ناحية تخلف مدلول الظهور الحالي.

وحيث ان الظهور الحالي للمتكلم عند استعمال أداة الخطاب هو كونه بداعي التخاطب الحقيقي فتكون الخطابات ظاهرة في الاختصاص بالحاضرين، ما لم‌تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة([[651]](#footnote-652)).

اقول: ان كان المراد من الخطاب الحقيقي هو التوجه التكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، فلاينبغي الاشكال في عدم وضع أداة الخطاب بازاءه، لعدم احساس أية عناية ومجاز في استعمالها في الجمادات كثيرا، كما يقول الشاعر

ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصباح منك بأمثل

فضلا عن استعمالها مع قصد التفهيم في زمان وصول الخطاب، وعليه فلاحاجة الى قصد التفهيم في زمان صدور الخطاب، لأنه غير معتبر في المعنى الموضوع له لأداة الخطاب جزما، ولذا يكتب مصنف الكتاب "يا اخواني القراء"، ومراده كل من يقرأ الكتاب الى يوم القيامة.

ولكن الظاهر ان الخطاب الحقيقي هو مجرد توجيه الخطاب الى المخاطب والتكلم معه من دون لزوم قصد تفهيمه، وأداة الخطاب موضوعة لايجاد الخطاب بهذا المعنى -او فقل على الاصح: بناء على انها موضوعة لصورة ايجاد الخطاب، حتى يتوافق مع مبنى من يرى كون العلقة الوضعية تصورية- ولانفهم من النسبة الخطابية الا هذا المعنى.

هذا ولو فرض صدور أداة الخطاب من المتكلم بحضور جماعة تصح مخاطبتهم بغرض التفهيم في مجلس التخاطب فلايبعد انصراف الخطاب اليهم، ولااقل من عدم ظهوره في الشمول للغائبين فضلا عن المعدومين، فاذا قال النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) لجماعة "ايها المؤمنون افعلوا كذا" فلايظهر منه في حد ذاته -لولامناسبة الحكم والموضوع كما في الامر بتقوى الله- العموم للغائبين فضلا عن المعدومين، فلعل المقصود خصوص الحاضرين في المجلس، كما أنه لايعلم أن المخاطب بقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله" اعم من الموجودين في عصر نزول الآية ومن بحكمهم، فيشكل الامر في الاستدلال به على وجوب اقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة او وجوب الحضور فيها بعد اقامتها، ولاينافي ما ذكرناه ما ورد في تفسير العياشي عن أبي جعفر (علیه السلام) أنه قال: لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شي‌ء ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض، وفي رواية أخرى: ان القران يجري كما يجري الشمس والقمر، فانه لایستفاد منها اكثر من أن مورد نزول الآية لايوجب اختصاص الآية به، لا أن جميع الآيات تكون بنحو القضية الحقيقية شاملة لجميع الناس او جميع المسلمين الى يوم القيامة، كيف وفي القرآن ما يختص بالحاضرين في عهد النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) كقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة" ومثل قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم" مع انه الآن لايبتلى الناس في حال الاحرام بصيد البر مما تناله ايديهم ورماحهم.

والذي يسهل الخطب أن اغلب آيات الاحكام تكون بمناسبة الحكم والموضوع ظاهرة في كونها بنحو القضية الحقيقية، بل قسم منها لايشتمل على أداة الخطاب، كقوله تعالى "انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم‌يرتابوا، وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون" فيمكن الاستدلال به على وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة.

هذا وقد فصل المحقق النائيني "قده" في المقام بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين، فان عمومه للغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج إلى عناية زائدة، ولايمكن بدونها الحكم بالعموم، وأما في القضايا الحقيقية فالظاهر انه يعم المعدومين فضلا عن الغائبين، حيث ان توجيه الخطاب إليهم لايحتاج إلى أزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوم لكون القضية حقيقية.

وفيه **اولا:** ان معنى كون القضية حقيقية هو ثبوت الحكم للفرد المقدر الوجود على تقدير وجوده، ويعبر عنه بالجملة الشرطية "اذا وجد عالم فأكرمه" واين هذا من ادعاء كون المعدوم موجودا حال صدور الخطاب.

**وثانيا:** انه لو فرض ادعاء كون المعدوم موجودا حال صدور الخطاب، لكن المفروض أن الخطاب الحقيقي لايشمل الغائب، ومن الواضح عدم تكفل القضية الحقيقية لتنزيل الغائب منزلة الحاضر.

**وثالثا:** ان شمول الخطاب الحقيقي للفرد الموجود حال صدور الخطاب ليس اثرا شرعيا حتى يجعل في مورد آخر بالحكومة، ولاموضوعا للاثر الشرعي حتى يحقق مصداقه بالحكومة.

### ثمرة هذا البحث

قد ذكر لهذا البحث عدة ثمرات نذكر منها ثمرتين:

**الثمرة الاولى:** ما قيل من انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم ايضا، وأما على القول بعدمه فلاتكون حجة عليهم الا من باب الانسداد وحجية الظن المطلق.

وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية "قده" بأنها تبتني على مقدمتين:

**الأولى:** اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه، كما عليه المحقق القمي "ره".

**الثانية:** أن يكون المقصود بالإفهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب.

ولكن كلتا المقدمتين محل منع:

اما المقدمة الأولى: فلعدم اختصاص حجية الظواهر بمقتضى السيرة العقلائية بخصوص المقصودين بالإفهام، بل تعم غيرهم، ولذا لو اقر شخص بشيء فسمعه من قصد عدم افهامه فيأخذه باقراره، فضلا عمن لم‌يقصد افهامه.

واما المقدمة الثانية: فلأن المقصود بالإفهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى يوم القيامة، فان القرآن لايختص بطائفة دون طائفة، وبزمان دون زمان، بل يجري مجرى الشمس والقمر.

**الثمرة الثانية:** ما مر من أنه على القول بعموم الخطاب للغائبين والمعدومين فيصح التمسك بعمومات الشرعية بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين، كقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللَّه" وأما على القول باختصاصه بالحاضرين فلايصح التمسك بها لغيرهم ممن يحتمل اختلافه معهم في الحكم، كما في الموجودين في عصر الغيبة.

وقد يقال بامكان تعميم الحكم بقاعدة اشتراك الاشخاص في التكليف حيث انه لاخصوصية للاشخاص في الحكم الشرعي فاذا دل الدليل على ثبوت الحكم في حق شخص دل بالالتزام على ثبوته في حق الآخرين.

وفيه أن قاعدة الاشتراك لاتنفي احتمال الخصوصية لحالة ملازمة للحاضرين ككونهم في عصر حضور المعصوم، فلايمكن التعدي الى من لايشاركهم في هذه الحالة كالموجودين في عصر غيبة المعصوم، وان شئت قلت: ان هذه القاعدة انما تثبت الحكم للآخرين إذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف، وليس هؤلاء كذلك، وقاعدة الاشتراك لاتتم مع الاختلاف في الصنف، فلايمكن التعدي من حكم المسافر الى الحاضر او بالعكس كما هو واضح، فالثمرة الثانية تامة.

### تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

**الجهة العاشرة:** قد يتعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلول العام، بأن كان يشتمل الخطاب على جملتين، وتدلّ الجملة الاولى على ثبوت حكم على موضوع عام، وتشتمل الجملة الثانية على ضمير يرجع الى ذلك الموضوع، الا أنه ثبت بالقرينة المتصلة او المنفصلة كون المراد منه في الجملة الثانية بعض افراد العام، وذلك مثل قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولايحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمنّ بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك" فان كلمة المطلقات تعم الرجعيات وغيرها، والضمير في "بعولتهن" يرجع الى خصوص الرجعيات، دون البائنات، كالمطلقة بطلاق الخلع، لعدم جواز الرجوع اليهن في اثناء العدة، فوقع الكلام في أنه هل يوجب ذلك في القرينة المتصلة انثلام عموم الجملة الاولى لغير تلك الافراد، وفي القرينة المنفصلة انثلام حجيته ام لا، ولنتكلم اولاً عن فرض القرينة المنفصلة، ثم نتبعه بالبحث عن فرض القرينة المتصلة.

**الفرض الاول:** فرض القرينة المنفصلة، كما في الآية الكريمة، فالصحيح أنه لايدور الامر بين عدم ارادة العموم من الجملة الاولى او الاستخدام في الضمير في الجملة الثانية، بل يكون هناك احتمال ثالث، وهو عدم أيّ اختلال في الارادة الاستعمالية، وانما ينكشف بالقرينة المنفصلة عدم تعلق الارادة الجدية في الجملة الثانية بلحاظ الفرد الذي ثبت خروجه عن حكم هذه الجملة، فيكون ظهور الجملة الاولى في العموم حجة بلاأيّ معارض.

**ان قلت:** هذا الكلام منقوض بمثل ما لو قلت "رأيت اسدا وضربته" ودلّت قرينة منفصلة على أنك انما ضربت رجلا شجاعا، فانه لايصح أن يقال ببقاء حجية ظهور الجملة الاولى في رؤية الحيوان المفترس، مع أن هذا البيان يأتي فيه ايضا، حيث انه بناءا على كون ارادة الرجل الشجاع من الاسد من باب المجاز الادعائي مع استعمال لفظ الاسد في معناه الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، لاتكشف القرينة المنفصلة الا عن تخلف الارادة الجدية في مرحلة تطبيق المعنى الحقيقي، وأنه طُبِّق على رجل شجاع ادعاءا لاحقيقة.

**قلت:** ان مقتضى وضع الضمير رجوعه الى الفرد الذي طبق عليه الطبيعي الذي رجع اليه الضمير، فلو قيل "رأيت عالما وأكرمته" واريد من اكرام فرد آخر غير الفرد الذي رآه فلااشكال في كونه خلاف الوضع، بل يعد هذا الاستعمال غلطا، لعدم استحسان الطبع له، واين هذا من المقام، فانه يكون تخصيص الجملة الثانية في قوة أن يقال مثلا: المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وبعولتهن احق بردهن في اثناء العدة ان كن رجعيات"، فلاتختل شرطية وحدة المراد من الضمير ومرجعه.

هذا وأما ما ذكره في البحوث من البيان الذي سماه بالبيان الذوقي، وهو دعوى أن مقتضى الظهور السياقي وحدة المراد الجدي من الضمير ومرجعه، فاذا ثبت كون المراد الجدي من الضمير خصوص الرجعيات فمقتضى أصالة التطابق هو كون المراد الجدي من مرجعه وهو المطلقات في الجملة الاولى خصوص الرجعيات ايضا([[652]](#footnote-653))، ففيه أن عدم الارادة الجدية في الجملة الثانية المشتملة على الضمير لايعني الا عدم كون داعي المولى من العموم في هذه الجملة لغير الرجعيات مثلا بيان الحكم الواقعي، او فقل: انه لوحظ في الارادة الجدية مقيدا بخصوص الرجعيات، ولايوجد ظهور سياقي في اشتراك مرجع الضمير معه في ذلك، والشاهد على ذلك أنه لو قال المولى لعبده "أكرم العلماء وصل خلفهم" ثم ورد في دليل منفصل "لاتصل خلف العالم غير العادل" فترك العبد اكرام العالم غير العادل، فلايراه العقلاء معذورا.

هذا وأما بناء على كشف المخصص المنفصل عن عدم تعلق الارادة الاستعمالية على وفق العموم فقد يقال بأنه حيث يدور الامر في المقام بين عدم تعلق الارادة الاستعمالية بالعموم وبين الاستخدام من حيث رجوع الضمير الى بعض المراد من العام، وكل منهما خلاف الاصل فتتعارض أصالة العموم مع أصالة عدم الاستخدام، فلايثبت العموم، ففي الآية الكريمة يكون مقتضى أصالة العموم شمول قوله "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" لكل مطلقة حتى لو علم بأنه لو ثبت عليها العدة لايحق للزوج أن يرجع اليها في اثناء العدة، ولازمه ثبوت الاستخدام في الضمير في قوله "وبعولتهن" حيث يكون مرجع الضمير بعض المطلقات، وهو الرجعيات منهن، فتتعارض مع أصالة عدم الاستخدام التي ينفى بها ارادة العموم في الجملة الاولى.

ولكن ذكر صاحب الكفاية أن أصالة العموم تجري بلامعارض، لعدم جريان أصالة عدم الاستخدام، وذلك لعدم بناء العقلاء في الاصول اللفظية على إجرائها في مورد العلم بالمراد، كما لو علم باستعمال لفظ في معنىً وشك في كونه بنحو الحقيقة او المجاز حيث ان بناء العقلاء ليس على اجراء أصالة الحقيقة، وكذلك في المقام، حيث يعلم بارادة خصوص المطلقات الرجعية من الضمير في "بعولتهن" وانما يشك في كيفية ارادته، وأنه هل يكون بغير الاستخدام بأن يكون المراد من المطلقات خصوص الرجعيات، او بنحو الاستخدام، وعليه فلاتجري أصالة عدم الاستخدام في المقام، فتجري أصالة العموم بلامعارض.

ولكن اورد عليه في البحوث أن أيّ تفصيل يذكر لبناء العقلاء فلابد ان نحسّ به ولو ارتكازا بوجداننا العقلائي، فان المراد بالعقلاء ليس جماعة خاصة كانوا في غير اعرافنا حتى لانعرف نكتة بناءهم، والنكتة المفترضة للتفصيل إما أن تكون راجعة الى ضعف في درجة الكاشفية، التي هي ملاك الحجية عند العقلاء فتكون نكتة طريقية، وإما أن تكون نكتة نفسية، فانه ربما يفترض أخذ نكتة نفسية في موضوع الحجية العقلائية، كما هو الحال في حجية الظهور، فانه قد يفترض وجود كاشفية لأمر غير الظهور الا أنه مع ذلك لايكون ذلك الكاشف حجة عند العقلاء بخلاف الظهور، لأجل كون الظهور أمرا منضبطا عند العقلاء فيمكن الاحتجاج به، والحاصل أن الحجج العقلائية غير الاطمئنان تبتني على نكتة طريقية وهي الكاشفية النوعية، ونكتة نفسية ككونها مضبوطة قابلة لاحتجاج العقلاء فيما بينهم، ففي مثال التمسك بأصالة الحقيقية لإثبات كون استعمال اللفظ في معنى معين حقيقيا كما هو دأب السيد المرتضى "ره" يتم ما يقال من عدم اجراء العقلاء لأصالة الحقيقية، وذلك لأن كاشفية الظهور عن المراد اقوى من كاشفيته عن استناد الاستعمال الى الوضع، لان كاشفيته عن المراد تكون بنكتة غلبة عدم استعمال المتكلم اللفظ خصوصا مع عدم القرينة في غير معناه الحقيقي، ولنفرض الغلبة بنسبة اثنين من ثلاث، بحيث في كل ثلاثة استعمالات يكون اثنان منها في المعنى الحقيقي، وهذه الكاشفية لامعارض لها في مجال الكشف عن المراد، وأما في مجال اثبات الوضع توجد أمارة أخرى مخالفة، وهي أن قلة الالفاظ وكثرة المعاني توجب ضعف الاحتمال النوعي لوضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى المعين، ولنفرض أن احتماله يكون بنسبة واحد من ثلاث، وتصير نتيجة اجتماع الأمارتين المخالفتين أن احتمال استناد الاستعمال الى الوضع يكون بنسبة واحد من اثنين.

ومن الواضح ان هذه النكتة لاتأتي في المقام، حيث انه لايراد من اجراء أصالة عدم الاستخدام اثبات الوضع اللغوي، بل يراد اثبات ان المراد الاستعمالي من الجملة الاولى هو خصوص ما اريد من الضمير في الجملة الثانية، كما لاتأتي هذه النكتة في بحث اجراء أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص.

كما أنه توجد نكتة نفسية في حجية الظهور للكشف عن المراد ولاتوجد في حجيته في الكشف عن كون الاستعمال ناشئا عن الوضع، وتقريبها إما بأن يقال: ان حجية الظهور لأجل احراز مصداق الاخبار الذي هو حجة إما لكون المخبر معصوما او ثقة او كونه اقرارا على النفس، وما اخبر به المتكلم معلوم في موارد العلم بالمراد والشك في كون استعمال اللفظ فيه ناشئا عن الوضع، والمتكلم ليس بصدد الاخبار عن الوضع، ولذا لو قال: ان استعمال اللفظ في هذا المعنى كان مجازا لم‌يكن كاذبا.

او يقال في تقريب النكتة النفسية: ان الحجة عند العقلاء انما هو ظهور التطابق بين المدلول التصوري للكلام وبين المراد الاستعمالي والجدي، فلابد من الانتقال دائما في مقام الاستكشاف من المدلول التصوري، وهذا لايكون في موارد العلم بالمراد الاستعمالي والجدي من اللفظ والشك في كونه ناشئا عن الوضع.

ومن الواضح ان هذا البيان بكلا تقريبيه لاياتي في المقام، لأن الغرض من اجراء أصالة عدم الاستخدام كشف مراد المتكلم في الجملة الاولى، كما لايأتي في بحث أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص.

فالصحيح جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام ومعارضته مع أصالة العموم، بناء على كون التخصيص موجبا للتصرف في المراد الاستعمالي من العام([[653]](#footnote-654)).

اقول: بناء العقلاء وان لم‌يكن من باب التعبد وكان ينشأ دائما عن نكات عقلائية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لايعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل.

ويمكن ان يقال ان نكتة العمل بالعام هو أنه لولا العمل بالعموم في موارد الشك في المراد لم‌يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقلائيا ثابتا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع بالتدريج كالوضع التعيني، ولاتأتي هذه النكتة في مورد العلم بالمراد من الكلام الذي يجرى الاصل اللفظي بلحاظه، وعليه فلايتم ما ذكره البحوث في المقام.

هذا وقد ذكر بعد ذلك أنه لو لم‌تجر أصالة عدم الاستخدام فمع ذلك يوجد معارض آخر لأصالة العموم، وهو ظهور تطابق مرجع الضمير مع الضمير، فان ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه الذي هو ظهور سياقي تارة يلحظ بما أنه حالة في الضمير وأخرى بما أنه حالة في مرجع الضمير، فان التطابق يكون ذا طرفين لامحالة، فلو فرض عدم حجيته باللحاظ الاول لكون المراد من الضمير معلوما فلامانع من حجيته باللحاظ الثاني حيث يكون المراد من مرجع الضمير مشكوكا([[654]](#footnote-655)).

اقول: لو فرض كشف المخصص المنفصل عن احد امرين: إما اختلال الارادة الاستعمالية على وفق العموم، او الاستخدام في الضمير، فالصحيح عدم تمامية اجراء أصالة العموم، لأن الضمير وضع للاشارة الى مرجعه، من دون تكرار مفهومه، ولذا لو قيل "رأيت اسدا وضربته" واريد من الاول الحيوان المفترس ومن الثاني الرجل الشجاع، او فرد آخر من نفس الحيوان المفترس عد غلطا من الكلام، فيكون ارادة العموم من المطلقات في قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" مع ارادة خصوص الرجعيات من الضمير في قوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" منافيا لوضع الضمير.

لكن المهم أن مبنى كشف المخصص المنفصل عن تضيق الارادة الاستعمالية لو تم فلايعني استعمال مدخول أداة العموم في الخاص، فلم‌يستعمل كلمة "عالم" في قوله "اكرم كل عالم" في العالم غير النحوي فيما اذا كان المخصص المنفصل هو قوله "لاتكرم النحوي" كما لايعني استعمال كلمة "كل" في معنى البعض، بل يعني استعمال كلمة "عالم" في طبيعة العالم، ولكن مع لحاظ تقييدها بغير النحوي، فيدخل كلمة "كل" في ارادته الاستعمالية على المقيد، لكن يكتفي فعلا بالتلفظ باللفظ الدال على ذات المقيد، ويسكت عن اللفظ الدال على التقييد، ومن هذه الجهة قد خالف وضع كلمة "كل" لانها موضوعة لافادة استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله في الكلام، ولذا لو استعمل الخطاب المطلق كأن قال "أكرم العالم" واراد العالم غير النحوي لم‌يرتكب المجاز، وانما خالف مقدمات الحكمة.

ومن هنا نقول في المقام ايضا ان المخصص المنفصل لقوله تعالى "وبعولتهن أحق بردهن في ذلك" لايكشف عن الاستخدام او استعمال العام في قوله "المطلقات ..." في خصوص الرجعيات، بل يوجد احتمال ثالث، وهو أن يكون الملحوظ حين الاستعمال هكذا "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان كنّ رجعيات"، ومعه فيرتفع الاشكال عن اجراء أصالة العموم في الجملة الاولى، والذي يسهل الخطب ما مر من دعوى احتجاج العقلاء.

**الفرض الثاني:** فرض القرينة المتصلة اللفظية او اللبية، فالظاهر عدم الاشكال في منعها عن انعقاد العموم في الجملة الاولى، وقد ذكر في البحوث ما يكون ناظرا الى هذا الفرض، حيث قال: انه اذا علم أن المراد الجدي من الضمير خصوص الرجعيات ولم‌يعلم المراد الاستعمالي منه فالمشهور وان اختاروا بقاء العام على عمومه وعدم معارضته بشيء، بدعوى أن المعارض المتوهَم انما هو أصالة عدم الاستخدام، والمطابقة بين الضمير ومرجعه، وهي في المقام لاتعارض أصالة العموم، اذ غاية ما تقتضيه هو عدم الارادة الجدية في عموم الضمير لغير الرجعيات، لااستعماله في خصوص الرجعيات، لكن الصحيح اجمال العام، لأن تعلق الارادة الاستعمالية في الضمير بخصوص الرجعيات وان لم‌تكن معلومة، الاأنها محتملة، فلايعلم بتعلق الارادة الاستعمالية بالعموم، بعد صلاحية خصوصية الضمير للقرينية، فيكون من احتمال قرينية المتصل، وهو يوجب الاجمال، ثم ذكر البيان الآخر الذي سماه بالبيان الذوقي، وقد مر توضيحه([[655]](#footnote-656)).

اقول: ما نسبه الى المشهور من ذهابهم الى حجية العام في الجملة الاولى بناء على عدم كشف العام عن تضيق الارادة الاستعمالية، ان كان مورده المخصص المنفصل فهو صحيح، ولكن لايتلائم مع اشكاله الاول المختص بالمخصص المتصل، وان كان مورده المخصص المتصل فلانسلم تمامية هذه النسبة، ولذا ادعى صاحب الكفاية الاجمال في هذا الفرض.

ثم انه لافرق في جميع ما ذكرناه بين كون الجملة الاولى عامة او مطلقة، كالآية الكريمة بناء على ما هو الصحيح من أن الجمع المحلى باللام ليس من أداة العموم، او فرض كون الآية هكذا "المطلقة تتربص ثلاثة قروء وبعلها احق بردها في ذلك".

وما قد يدعى (من أنه حيث لايكون الاطلاق مدلولا وضعيا للفظ المطلق، بل اللفظ مستعمل في الطبيعة المهملة، والضمير ايضا يرجع اليها، غاية الامر كان المراد الجدي من الضمير الطبيعة مع القيد، فلايختل بذلك ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه، وهذا يؤدي الى نتيجة غريبة غير مقبولة، وهي كون الاطلاق اقوى من العموم في المقام، حيث اختل ظهور العام بارادة بعض افراده من الضمير الراجع اليه في الجملة الثانية المتصلة به، بخلاف المطلق) ففيه ما مر من أن الضمير وضع للاشارة الى نفس معنى المرجع، فلايوجد به المعنى في الذهن مرة ثانية، ولايكون في الذهن الا صورة واحدة لاصورتان متكررتان([[656]](#footnote-657))، فلو فرض وجود دال يدل على تقييد تلك الصورة في الجملة الثانية، وفرضنا تأثر المراد الاستعمالى من الضمير بذلك فلامحالة تكون الصورة التي تدل عليها المرجع في الجملة الاولى مقيدة، ويكون الحكم في الجملة الاولى مقيدا لامحالة، فالمهم ما مر من أن القرينة المنفصلة على التخصيص او التقييد لايكشف عن كون المراد الاستعمالي من الضمير ولو بتعدد الدال والمدلول هو بعض افراد العام او المطلق.

### تخصيص العام بالمفهوم

**الجهة الحادية عشر:** تعرض الاعلام في بحث العام والخاص الى بحث تخصيص العام بالمفهوم، وذكر صاحب الكفاية "قده" ان الاصحاب متفقون على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق، وانما اختلافهم في المفهوم المخالف([[657]](#footnote-658))، وهذا انما يتم فيما اذا كان المفهوم الموافق الذي يراد تخصيص العام به لازما لاصل المنطوق، كاستفادة النهي عن ضرب الابوين من قوله تعالى "ولاتقل لهما أفّ" فيكون مخصصا لعموم يدل على جواز ضرب الاقارب، مثلا على تقدير وجوده، وأما اذا كان المفهوم الموافق الذي يراد تخصيص العام به لازما لإطلاق المنطوق، إما لكون اصل المفهوم الموافق لازما لاطلاق المنطوق، كما لو ورد في خطابٍ "أكرم خدام الفقهاء" فان مفهومه الموافق وجوب اكرام الفقهاء، بمقتضى الاولوية، فان ورد في خطاب آخر "لاتكرم العالم الفاسق" كانت النسبة بينه وبين المفهوم الموافق للخطاب الاول هي العموم من وجه، فمورد افتراق الخطاب الثاني حرمة اكرام العالم الفاسق غير الفقيه، ومورد افتراق الخطاب الأول وجوب اكرام الفقيه العادل، ومورد اجتماعهما اكرام الفقيه الفاسق، فيتعارضان فيه ويتساقطان، وما قد يقال من أنه لايمكن رفع اليد عن المفهوم الموافق من دون تخصيص المنطوق، لاستلزامه التفكيك بين اللازم والملزوم، وهذا مستحيل، وأما تخصيص المنطوق فهو بلاوجه، بعد عدم كونه طرفا للمعارضة، فكلام غريب، فانه يرد عليه أن المعارضة في الحقيقة بين العام وبين منطوق هذا الخطاب باعتبار استلزامه لما ينافي العام، فلاوجه لعدم جعل المنطوق طرفا للمعارضة، وحينئذ فيتعارضان في مادة الاجتماع ويتساقطان ما لم‌يكن مرجح لاحدهما، كما لو كان احد الخطابين بنحو العموم الوضعي والآخر بنحو الاطلاق، فيقدم العام الوضعي بناء على مسلك المشهور، وان منعنا عنه في محله واخترنا استقرار المعارضة.

نعم لو كان المنطوق بنفسه اخص مطلقا من العام فيقدم على العام بما له من اللازم وهو المفهوم الموافق، سواء كان لازما لاصل المنطوق او لاطلاقه، فان اطلاق الخاص بما له من اللوازم يقدم على العام، نعم لو كان مجموع المنطوق والمفهوم الموافق له منافيا لاصل خطاب العام ولو لأجل كونه موجبا لتخصيص ما لايجوز تخصيصه من العام كما لو كان مخصصا لأكثر افراده وقعت المعارضة بين هذا المنطوق وبين ذلك العام، وهذا يعني أنه في مثل هذا الفرض لايلحظ كون المنطوق في حد ذاته اخص مطلقا من العام، بل لابد من ملاحظة النسبة بين مجموع المنطوق والمفهوم الموافق له مع العام.

هذا كله في المفهوم الموافق، وأما المفهوم المخالف فان كان اخص مطلقا من العام فلاينبغي الريب في تخصيص العام به، كما لو ورد في خطابٍ يجب اكرام كل عالم" وورد في خطاب آخر "يجب اكرام العالم ان كان عادلا" او ورد "انما يجب اكرام العالم العادل".

**ان قلت:** ان مفهوم الشرط ينشأ عن اطلاق الجملة الشرطية حيث لم‌يقترن الشرط فيها بذكر عدل له، فيكون التعارض بين عموم العام واطلاق هذا الخطاب، وحينئذ ان لم‌نبن على تقديم العام لما مر من أن مبنى المشهور تقديم العام على المطلق عند معارضتهما بالعموم من وجه، فلاأقل من تساقطهما، ولذا مر أنه لو كان اطلاق المنطوق مستلزما لمفهوم موافق فان هذا المفهوم الموافق لايقدم على العام، وان كان اخص مطلقا من العام، وذلك لأن دلالة الخطاب على المفهوم الموافق ليست دلالة مستقلة في عرض دلالته على المنطوق، بل تابعة لها حتى لو كان من اللازم البين الذي ينعقد للخطاب ظهور التزامي فيه، فضلا عما لو كان من اللازم غير البين الذي يكون مجرد لازم عقلي، فان المفهوم الموافق ان كان لازما لاطلاق الخطاب فلاوجه عرفا لتقديمه على الخطاب العام، فليكن المفهوم المخالف مثله.

**قلت:** الفرق بينهما أن مفهوم الشرط في الجملة ليس ناشئا عن اطلاق الجملة الشرطية، وانما المفهوم المطلق له على القول به ناش عن اطلاقها، فيقدم مفهوم الشرط في مثل "اكرم العالم ان كان عادلا" على عموم "أكرم كل عالم" من باب تقديم اطلاق الخاص على عموم العام، فيلتزم بعدم وجوب اكرام العالم غير العادل ولو كان هاشميا مثلا.

ولو كانت النسبة بين العام والمفهوم المخالف هي العموم من وجه تعارضا وتساقطا في مادة اجتماعهما، ومجرد اقوائية دلالة العموم من دلالة المفهوم لكون دلالة العموم بالوضع ودلالة المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمة لايوجب تقديم العموم، بعد عدم قرينيته العرفية، نعم قد يكون هناك نكتة لتقديم العموم كما ورد في خطابٍ "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء" فانه بناء على قبول مفهوم الشرط يدل بمفهومه على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، فيتعارض مع اطلاق صحيحة ابن بزيع "ماء البئر واسع لايفسده شيء" في مورد ماء البئر اذا كان قليلا، ولكن يقال بأنه لابد من تقديمه على ذلك المفهوم، حيث يكون تخصيص اعتصام ماء البئر بما اذا كان كرا موجبا لالغاء عنوان ماء البئر، لكون الماء الكر تمام الموضوع للاعتصام ولو لم‌يكن نابعا، على أنه لايتلائم مع ما ورد في ذيل الصحيحة من التعليل بأن له مادة -بناء على ما هو الظاهر من رجوع التعليل الى الكل ومنه الحكم بكون ماء البئر واسعا لايفسده شيء، لابيانا لمجرد امر تكويني، وهو أنه حيث يكون له مادة فيذهب ريحه ويطيب طعمه بالنزح- فانه لو اعتبر فيه الكرية كانت الكرية علة لاعتصامه لاوجود المادة له.

وقد يقال بتقديم العام المعارض لمفهوم الشرط بالعموم من وجه باعتبار تقدم العام على المطلق المعارض معه بالعموم من وجه، كما لو ورد "لاتكرم أي عالم فاسق" وورد "لاتكرم العالم ان كان نحويا" فانهما يتعارضان في العالم الفاسق غير النحوي، ولكن قد مر في محله عدم تقديم العرف خطاب العام على المطلق، ولذا لو ورد "اكرم كل عالم" وورد ايضا "لاتكرم الفاسق" فيبقى العرف متحيرا في حكم العالم الفاسق.

###  تعقب الاستثناء للجمل المتعددة

**الجهة الثانية عشر:** اذا تعقب الاستثناء جملا متعددة كما ورد "سلِّم على العلماء وأكرم الهاشميين وتصدق على الفقراء الا الفساق منهم" فوقع البحث اولاً في امكان رجوعه الى الجميع، وثانياً في أن الظاهر هل هو رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة فقط، او الى جميع الجمل، او يكون القدر المتيقن هو رجوعه الى الجملة الأخيرة مع ابتلاء بقية الجمل بالاجمال، او أن فيه تفصيلا.

أما البحث الثبوتي فقد يقال بأن رجوع الاستثناء الى الجميع يعني كون احد طرفي النسبة الاستثنائية متعددا وهذا لايمكن الا بتعدد النسبة الاستثنائية، وارادة أكثر من نسبة استثنائية من حرف الاستثناء تساوق استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى، وهذا محال.

وقد يجاب عنه بأنه يمكن لحاظ الجمل بنحو العموم المجموعي بأن يكون المستثنى منه المجموع لاكل واحد واحد، فيكون طرف النسبة الاستثنائية واحدا، نعم هذا اللحاظ خلاف الظاهر اثباتا حيث يكون بحاجة الى عناية ايقاع وحدة اعتبارية بينها، وهذا خاص بما اذا كان الاستثناء بالأداة كحرف "الا" وأما لو كان الاستثناء بمثل قولنا "واستثني منهم الفاسق" لم‌يكن ارادة الاستثناء من الجميع بحاجة الى عناية لحاظ الوحدة الاعتبارية في الجمل، لامكان ارادة جامع الاستثناء من المعنى الاسمي لكلمة الاستثناء([[658]](#footnote-659)).

وفيه أن الوجدان شاهد على امكان طرفية المتعدد المعطوف بعضه على بعض للمعنى الحرفي من دون حاجة الى ايقاع الوحدة الاعتبارية فيه كما يقال "صم واقرأ القرآن في شهر رمضان" فان نفس وحدة المعنى الحرفي توجب وحدة في طرفه ولو كان متعددا في حد ذاته من دون حاجة الى لحاظ وحدة اعتبارية فيه في الرتبة السابقة، ولايلزم منه تعدد المعنى الحرفي حتى يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وفي المقام ايضا يمكن رجوع الاستثناء بالأداة الى الجميع، وفي نفس الوقت ليس طرف النسبة الاستثنائية الا ذوات تلك الجمل ولم‌يلحظ جهة وحدة مجموعية فيها، فلايختلف حال تلك الجمل من حيث لحاظها بين ما لو طرء عليها الاستثناء او لم‌يطرء، والحاصل عدم محذور ثبوتي او اثباتي في رجوع الاستثناء الى الجميع.

انما الكلام في أن الظاهر هل هو رجوعه الى الأخير فحسب او الى الجميع او كون المتيقن رجوعه الى الأخير مع اجمال بقية الجمل، الظاهر هو الوجه الأخير وفاقا لصاحب الكفاية، فانه بعد ما كان كل من رجوع الاستثناء الى الاخير او الى الجميع محتملا عرفا فالعرف يشك في ارادة المتكلم لأي منهما، وهذا هو المقصود بالاجمال، ولايلزم في تحقق الاجمال أن يصلح ما يتصل بالكلام لأن يبين المولى مراده به وانما حصل الاشتباه للسامع، فان المتكلم قد ياتي بلفظ يمنع من ظهور خطابه مع التفاته الى كونه مجملا لدى العرف ايضا، لعدم تعلق ارادته ببيان أكثر من ذلك، ولعل في الاهمال والاجمال مصلحة، ومن هنا لو قال المولى "ساعد المحتاجين والعلماء الا الفساق منهم" او قال "سلِّم على العلماء وصلّ خلفهم الا اذا كانوا فساق" فيحتمل العرف رجوعه الى الاخير فقط، كما يحتمل رجوعه الى الجميع، وهكذا ان تعقب تلك الجمل اداة الشرط كما لو قال " سلِّم على العلماء وصلّ خلفهم ان كانوا عدولا".

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن في المقام صورا ثلاث:

**الصورة الاولى:** ما اذا كان تعدد الجمل بتعدد موضوعاتها فحسب، مع وحدة محمولها، فتارة لايكرر ذكر المحمول، كما في قوله "اكرم العلماء والاشراف والسادة الا الفساق منهم" فلاشبهة حينئذ في رجوع الاستثناء الى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعا قرينة عرفا على أن الجميع موضوع واحد في مقام الجعل، فمردّ هذه القضية بنظر العرف الى قولنا "أكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث الا الفساق منهم" وأخرى يكرر ذكر المحمول، كما اذا قيل "أكرم العلماء والأشراف وأكرم السادة الا الفساق منهم" فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة التي كرر فيها ذكر المحمول، وهي الجملة الأخيرة في هذا المثال، ولايبتلى العموم في بقية الجمل بالاجمال، ودعوى كونه من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فلاينعقد العموم في تلك الجمل خاطئة جدا، فانه انما يتم فيما احتف الكلام بما يصلح أن يعتمد عليه المتكلم، وان اشتبه مراد المتكلم للسامع، والمقام ليس من هذا القبيل فان المولى لو اراد تخصيص تلك الجمل ايضا فاكتفاءه بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل يكون اخلالا بالغرض.

**الصورة الثانية:** ما اذا كان تعدد الجمل بتعدد محمولاتها فحسب، فتارة لايتكرر ذكر الموضوع فيها كما في قوله تعالى "الذين يرمون المحصنات ثم لم‌يأتوا باربعة شهداء ثم لم‌يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا([[659]](#footnote-660))، فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى الجميع، نظير "بع كتبي وأعرها وأجرها الا ما كان مكتوبا عليه أنه مخصوص لي" وأخرى يتكرر ذكر الموضوع فيها، كما في قولنا "اكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء الا الفساق منهم" فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة المتكرر فيها ذكر الموضوع، وتجري أصالة العموم في غيرها.

**الصورة الثالثة:** ما اذا تعددت الجمل بتعدد موضوعاتها ومحمولاتها كما في قولنا "اكرم العلماء وأضف العلماء وجالس العلماء الا الفساق منهم" فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الأخيرة، وتجري أصالة العموم في بقية الجمل([[660]](#footnote-661)).

اقول: قد اتضح بما ذكرناه بقاء العرف شاكا بالنسبة الى رجوع الاستثناء الى ما عدا الاخير، مطلقا، ما لم‌يكن في البين قرينة على احد الامرين من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وقد مر أنه لايعتبر فيما يوجب اجمال الخطاب أن يكون مبينا لدى المتكلم وصالحا لأن يعتمد عليه في تبيين مقصوده، وانما يحدث الاشتباه للسامع، فانه قد يلتفت المتكلم الى اجمال اللفظ ومع ذلك يستخدمه في كلامه لعدم تعلق غرضه بتفهيم أكثر من هذا المقدار.

### في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

**الجهة الثالثة عشر:** حكي عن المشهور جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، بل ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر عدم الخلاف بين الامامية في ذلك فيما نعلم، وانما العامة منعوا من ذلك([[661]](#footnote-662))، الا أنا وجدنا السيد المرتضى والشيخ الطوسي "رحمهما الله" قد منعا من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فذكر السيد المرتضى "ره" في الذريعة أنه اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أبى أن يخصصه بها مطلقا، ومنهم من جوز ذلك مطلقا، ومنهم من جوزه إذا دخله التخصيص بغيرها، ومنهم من جوزه اذا كان العموم مخصصا بمخصص متصل، والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لايجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، وسيأتي منا الاستدلال على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد في الشرع فبطل التخصيص بها، ولو سلمنا أن العمل بها لاعلى وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به لم‌يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها، ألا ترى أنهم لم‌ينسخوا بها وإن عملوا بها في غير النسخ([[662]](#footnote-663)).

وذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة أنه اختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في جواز تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أجاز تخصيص العموم بها على كلّ حال ما لم‌يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين، والذي أذهب إليه أنه لايجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، سواء خصص بدليل متصل أو منفصل أو لم‌يخصص([[663]](#footnote-664)).

ومما نقلناه تبين الاشكال في كلام العلامة الحلي "ره" حيث ذكر بعد اختياره جواز تخصيص العموم القطعي بخبر الواحد أن السيد المرتضى منع من ذلك، لأن خبر الواحد ليس بحجة عنده([[664]](#footnote-665))، فانه اولا: صرّح السيد المرتضى بأنه حتى على تقدير جواز العمل بخبر الواحد انما يجوز ذلك فيما لم‌يكن عموم دليل قطعي الصدور على خلافه، وثانيا: لايختص القول بالمنع بالسيد المرتضى، بل ذهب اليه الشيخ الطوسي، ولاريب في أنه يرى جواز العمل بخبر الواحد.

وذكر المحقق الحلي "ره" في كتاب المعارج في اول بحثه حول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، أنه يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد وأنكر ذلك الشيخ الطوسي "ره"، لكنه اجاب بعد ذلك عن احتجاج المجوزين بأنهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالخاص منهما، بقوله: ونجيب عن ذلك بأنا لانسلم أن خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأن الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لايوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به([[665]](#footnote-666)).

وكيف كان فقد ذكرت للمنع عن تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عدة وجوه:

**الوجه الاول:** ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن الدليل القطعي بالدليل الظني.

واجيب عنه بأن القطعي انما هو سند الكتاب، وأما دلالته على العموم فليست قطعية، والخبر الخاص انما يعارض عموم الكتاب، كما هو شأن كل خاص بالنسبة الى العام، وحيث ان حجية العموم مشروطة عند العقلاء بعدم وصول خاص معتبر على خلافه فيقدم عليه الخاص، ولو كان سند العام قطعيا بخلاف الخاص.

**الوجه الثاني:** ما يظهر من جماعة منهم الشيخ الطوسي "ره" في العدة من أنه لادليل على اعتبار خبر الواحد الا الإجماع، والمتيقن منه ما إذا لم‌يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب، وحينئذ فيكون الخبر المخالف لعموم الكتاب مشكوك الحجية، والاصل عدم حجيته.

وفيه **اولا:** أن هذا المقدار من البيان لايفيد لاثبات حجية عموم الكتاب، فان الشك في حجية الخاص يلازم الشك في حجية عموم العام ايضا، الا أن يكون دليل حجية العموم لفظيا كي يكون هو المرجع عند الشك، ولكنه مجرد فرض.

**وثانيا:** ما ذكر من أن دليل حجية خبر الواحد ليس هو الاجماع فحسب، بل عمدة دليلها هي السيرة العقلائية والروايات المعلوم صدورها اجمالا، كقوله (عليه‌السلام) -في صحيحة احمد بن اسحاق "العمري ثقتي فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" بل ذكرنا في محله انه لايبعد حصول الاطمئنان بصدور هذه الصحيحة لإتقان سندها، ومن الواضح أن السيرة العقلائية وهذه الروايات تشمل الخبر المخصص لعمومات الكتاب والسنة القطعية، بل حتى لو كان المستند هو السيرة المتشرعية فالظاهر شمولها له بعد وجود مخصصات كثيرة في الروايات للعمومات القطعية، ولايحتمل عادة كون تلك المخصصات التي عمل بها المتشرعة قطعية السند.

**الوجه الثاني**: ما يقال من أن الخبر المخالف لعموم الكتاب مخالف للكتاب عرفا، فيشمله مثل صحيحة أيوب بن الحر قال سمعت اباعبدالله عليه‌السلام يقول كل حديث مردود الى الكتاب والسنة وكل شيء لايوافق كتاب الله فهو زخرف([[666]](#footnote-667))، وصحيحة يونس عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) يقول "لاتقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة، او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة، فان مغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب اصحاب ابي احاديث لم‌يحدث بها ابي، فاتقوا الله، ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى، وسنة نبينا (صلى‌الله‌عليه‌وآله)، فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عزوجل، وقال رسول الله([[667]](#footnote-668))"، وفي رواية هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) قال خطب رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فقال ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله، فلم‌أقله([[668]](#footnote-669))، والظاهر اعتبار سند هذه الرواية، فان محمدبن اسماعيل فيه هو البندقي النيسابوري، ويدعى بندفر، وقد أكثر الكليني ره الرواية عنه بلاواسطة بما يبلغ سبعمأة وواحدا وستين موردا، فيطمئن بوثاقته عنده، وهذه الروايات تدل على نفي صدور ما يخالف القرآن عنهم (عليهم‌السلام)، وهناك روايات تدل على عدم حجية ما خالف الكتاب وهو ما رواه في الوسائل عن رسالة القطب الراوندي التي ألّفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها باسناده عن الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه([[669]](#footnote-670))، ونحوها موثقة السكوني([[670]](#footnote-671)).

اقول: أما ما دل على نفي صدور ما خالف الكتاب فإما ان يراد به خصوص الخبر المباين للكتاب، فانه الذي يناسب ان يستنكر، او يقال عنه انه زخرف، لاالخبر الاخص او العام من وجه مع الكتاب، اذ صدر منهم الخبر الاخص من الكتاب كثيرا، ولايختلف العام من وجه عنه الا في انه نص والعام من وجه ظاهر، فلو صرّح في خطاب العام من وجه بمورد الافتراق، لصار مثله.

او يراد به الخبر المخالف لروح الكتاب، مثل ما ورد في ذم طائفة من الناس وانهم قسم من الجنّ، فانه مخالف لروح الكتاب الذي يدعو الى المساواة بين الشعوب مهما اختلفت الوانهم واصنافهم، وهذا نظير ما يقال من ان هذا الشعر لايوافق أشعار فلان، فان المراد منه انه لاينسجم مع اشعاره، ولايبعد شمول هذا القسم من الروايات النافية لصدور ما خالف الكتاب للخبر المباين للكتاب او المخالف الروحي له.

وقد قوّى صاحب الكفاية ان يراد من الخبر المخالف هو الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة، فانه الذي يناسب ان يقال عنه انه زخرف([[671]](#footnote-672))، وفيه ان الظاهر كون هذه الروايات بصدد إعطاء الضابط حتى يعرض الناس كل حديث سمعوه على الكتاب والسنة، فلو كان المراد الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة فليس هناك طريق عادة الى كشفه.

وأما ما دل على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب فلامانع في حد ذاته من ان يشمل الخبر الظني الأخص من الكتاب، الا ان الصحيح كما ادعاه جماعة هو عدم صدق المخالفة عرفا على موارد الجمع العرفي، خاصة بعد ان كان المتوقع منهم (عليهم‌السلام) تبيين تفاصيل الاحكام مما يكون مخصصا لعمومات الكتاب، وقد يورد عليه كما في البحوث بصدق المخالفة عرفا حتى على موارد الحكومة، غاية الأمر ان العرف لايتحير في تقديم الخبر الحاكم او الاخص مطلقا، بنكتة القرينية([[672]](#footnote-673)).

ولكن الانصاف أنه يحتمل ان يراد من المخالفة ما يكون مرادفه في الفارسية "ناسازگارى" وهذا غير صادق على موارد الجمع العرفي، خاصة موارد الحكومة، بل لو قلنا بشمول قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" للخبر الذي يكون بينه وبين الكتاب جمع عرفي فمع ذلك يمكن ان يدّعى حصول العلم بقيام السيرة المتشرعية على العمل بخبر الثقة الذي يوجد بينه وبين الكتاب جمع عرفي، فيثبت حجية الخبر الاخص من الكتاب، ولو شمله عنوان الخبر المخالف للكتاب، كما يمكن أن يقال: ان الارتكاز العقلائي القائم على حجية خبر الثقة يوجب انصراف قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" الى الخبر المخالف الذي لايوجد بينه وبين الكتاب جمع عرفي.

هذا وقد ذكر في البحوث وجها آخر لحجية الخبر المخصص للكتاب في الجملة وهو انه ورد في صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق (عليه‌السلام) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه([[673]](#footnote-674))، والظاهر منها التصدي لعلاج التعارض بين حديثين معتبرين لولا المعارضة، فيستفاد منها حجية الخبر المخالف للكتاب في الجملة، والقدر المتيقن منه حجية الخبر الذي يوجد جمع عرفي بينه وبين الكتاب بسهولة([[674]](#footnote-675))، ولكن ذكرنا في بحث التعارض احتمال كون هذه الرواية في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، نظير ما لو قيل لنا: شهد شخص بأعملية زيد وشهد شخص آخر باعلمية عمرو فماذا نصنع، فنقول له: ان كان احدهما من اهل الخبرة والآخر لم‌يكن من اهل الخبرة فخذ بقول الاول، فان كان كلاهما من اهل الخبرة فخذ بقول اقواهما خبرة.

هذا وقد يقال بأن العلم الإجمالي بصدور مخصصات لعمومات الكتاب عنهم (عليهم‌السلام) يوجب سقوط تلك العمومات عن الحجية، وحينئذ فلايكون الخبر المخصص لعموم الكتاب مخالفا للظاهر المعتبر منه، والظاهر من قوله فما خالف كتاب الله فدعوه هو طرح الخبر المخالف للظاهر المعتبر لولا هذا الخبر، حيث انه بصدد توجيه الناس للعمل بالكتاب، والمفروض ان العلم الإجمالي أوجب سقوط عمومات الكتاب عن الاعتبار.

وفيه أنه لو فرض اختصاص قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" بالخبر المخالف للظهور الكتابي المعتبر لولا هذا الخبر، وعدم شموله للخبر المخالف للظهور الكتابي ولو كان ساقطا عن الحجية بملاك العلم الإجمالي، فمع ذلك نقول: ان هذا العلم الاجمالي منحل بالظفر بالقدر المتيقن من المخصصات القطعية، مضافا الى أن العلم الإجمالي بتخصيص عمومات الكتاب لايمنع من جريان أصالة العموم لنفي ورود تخصيص زائد على المقدار المعلوم بالاجمال على عمومات الكتاب.

ثم ان من أهم ما ورد في هذا الباب هو صحيحة ابن‌ ابي‌يعفور قال سألت اباعبدالله (عليه‌السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم لانثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم به اولى به([[675]](#footnote-676))، وقد يظهر منها عدم حجية الخبر الذي لايوجد له شاهد من القرآن فضلا عن الخبر الاخص من الكتاب، وهذه الصحيحة لاتختص بفرض تعارض الحديث حتى لو فرض كون السؤال مختصا به بناء على تفسير كلمة اختلاف الحديث بتعارض الحديث، مع انه يحتمل ان يكون بمعنى تنوع الحديث او اختلافه من حيث وثاقة الراوي وعدمها.

فتكون هذه الصحيحة موجبة لحمل مثل صحيحة احمد‌بن‌اسحاق على حجية خبر الثقة في غير الاحكام الشرعية، كما لو اخبر عن الأحكام الولائية، وقد يشهد له الأمر بالسماع والطاعة، فتكون صحيحة ‌ابن‌ابي‌يعفور اخص مطلقا منها لعدم شمولها للاحكام الولائية، ولاوجه لدعوى ان حمل صحيحة احمد‌ابن‌اسحاق على الأحكام الولائية حمل على الفرد النادر، خاصة وانها وردت عن العسكريين (عليهماالسلام) بالنسبة الى العمري وابنه، وقد كانا من الوكلاء، فبناء على ذلك يمكن تخصيصها بصحيحة ابن‌ابي‌يعفور.

ولكن الجواب عنه أنه ان أريد منها استنكار صدور الحديث الذي لايكون في عمومات الكتاب والسنة ما يوافق مضمونه بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولى" انه يليق به دون الامام (عليه‌السلام) فلابد حينئذ من حملها على التقية، اذ من الواضح ان شأن الأئمة (عليهم‌السلام) ليس بيان خصوص ما يوافق ظهور الكتاب والسنة، الا أن يحمل على اعتبار الموافقة الروحية للكتاب والسنة بأن يوجد شاهد أي مؤيد له في الكتاب والسنة، وقد ورد في مرسلة عبداللّه بن بكير عن رجل عن أبي جعفر (علیه السلام) في حديث قال: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به وإلّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم[[676]](#footnote-677)، فقد يقال ان التعبير بشاهد او شاهدين قرينة على ارادة الموافقة الروحية للكتاب، اذ لو كان المراد منه ظهور الكتاب فلايحتاج الى فرض ظهورين للكتاب.

وان أُريد منها ان كل حديث لايكون في عمومات الكتاب والسنة ما يوافق مضمونه فليس بحجة بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولى به" انه أعلم بما جاء به، أي اعرف منكم بصدق خبره او كذبه، وهذا يعني عرفا الغاء حجية خبر الواحد، حيث أن فرض الحجية لخصوص الخبر الذي يوافق ظهور الكتاب او السنة لغو عرفا، فاذا استظهر من هذه الصحيحة انها بصدد الغاء حجية الخبر الواحد فتكون بنفسها من الخبر الواحد الذي يدل على عدم حجية الخبر الواحد، وقد ذكر في بحث حجية الاخبار ان حجية هذا الخبر تستلزم الخلف اذ يلزم من حجيته عدمها، ودعوى ان الخلف انما يلزم لو كان هذا الخبر حجة على عدم حجية نفسه، واما حجيته على عدم حجية سائر اخبار الآحاد فلايلزم منها الخلف، غير تامة لعدم احتمال عرفي لاختصاص الحجية بهذا الخبر دون سائر الاخبار.

نعم قد يقال بانه مع احتمال صدق هذا الخبر لايمكن احراز امضاء الشارع لسيرة العقلاء على حجية خبر الواحد، الا انه يكفي في الجواب عنه ان استمرار هذه السيرة بين المتشرعة الى زمان الشارع وما بعده يكشف إنّاً عن عدم الردع.

**الوجه الرابع:** ما قيل من أنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضا، حيث انه قسم من التخصيص، وهو التخصيص الزماني، ومن الطبيعي أن مجرد هذا لايوجب الحكم بجواز التخصيص به وعدم جواز اثبات النسخ به، وحيث لايجوز اثبات النسخ به فلايجوز التخصيص.

وفيه أن الفارق هو الإجماع على عدم حجية الخبر الظني القائم على نسخ الكتاب، لاعلى امتناع حجيته، ولعل نكتة الاجماع هو أن نسخ الكتاب مما كان المسلمون يهتمون به بحيث لو كان لبان واشتهر، فعدم اشتهاره دليل عدم وجوده، وهذا بخلاف التخصيص.

فاتضح جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الثقة وان لم‌يكن قطعي الصدور.

### الدوران بين التخصيص والنسخ

**الجهة الرابعة عشر:** وقع الكلام في أنه إذا ورد عام وخاص فهل الظاهر كون الخاص مخصصا للعام او كون المتأخر ناسخا للمتقدم، وينبغي بيان حكم المسألة ضمن صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون صدور الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعام في مورد الخاص، فبناء على عدم امكان نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به، فيتعين التخصيص، فقد يقال بأنه لايعقل جعل الحكم بداع الجد من المولى الملتفت إلى عدم فعليته في الخارج بفعلية موضوعه، ضرورة أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث ان الغرض من جعله انما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه فلامحالة يكون جعله بهذا الداعي لغوا، فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

اقول: الصحيح هو التفصيل بين ما لو كان تحقق الموضوع للحكم المجعول على نهج القضية الشرطية ممكنا لكن المولى يعلم خارجا بعدم تحققه، فانه لامحذور في جعله حيث لايكون لغوا، بعد وجود المصلحة في الجعل كعدم نقص قوانين الشريعة وكان أمرا جديا، لتعلق غرض المولى بالجزاء على تقدير حصول الشرط، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من عدم كون الأمر حينئذ جديا بل صوريا غير متجه بعد تعلق غرض المولى بالجزاء على تقدير حصول الشرط، هذا ولو كان انتفاء الموضوع نتيجة جعل الأمر كما في جعل الأمر باداء الكفارة على تقدير الإفطار العمدي وفرض علم المولى بأنه يوجب ترك المكلف للإفطار العمدي فانه لااشكال في امكانه، حيث يكون الغرض الاصلي منه ترك المكلف للإفطار العمدي فيكون مطابقا للغرض.

وأما اذا لم‌يمكن تحقق الموضوع عادة في هذه الفترة فيكون جعله لغوا، كما لو جعل وجوب الصوم في شهر رمضان على كل مكلف، ولكنه نسخه في حق المسافر قبل حلول شهر رمضان، فانه غير ممكن.

فان كان المراد من صدور الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام هذا الفرض الأخير فما ذكر من عدم امكان النسخ وتعين التخصيص هو الصحيح، والا كان ملحقا بالصورة الثانية.

**الصورة الثانية:** ما اذا كان الخاص متأخرا وكان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام في مورد الخاص، وحينئذ يكون كل من تخصيص العام ونسخ العام في مورد الخاص محتملا، لكن لايبعد ان يقال بأن ظاهر الخطاب الصادر من الشارع كونه هو الحكم المجعول في الشريعة من بدء تشريع الحكم في هذا المورد، فيكون الظاهر هو التخصيص، ويمكن أن يكون منشأ هذا الظهور ندرة النسخ في الشريعة بخلاف التخصيص، ولكن ذهب جماعة الى كون الخاص ناسخا، لامخصصا، بدعوى ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، ومن ثم وقعوا في المشكلة بالنسبة الى الروايات الصادرة عن الائمة (عليهم‌السلام) لضرورة عدم وقوع النسخ في زمانهم، ولكن الجواب عنه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يكون لأجل كونه موجبا لالقاء في المفسدة او تفويت المفسدة، وهذا القبح يرتفع عند وجود مصلحة اقوى او مساوية في تأخير البيان عن وقت الحاجة، او وجود مفسدة ثانوية اقوى او مساوية في تقديم البيان على وقت الحاجة، كما لو كان التدرج في البيان مقتضى التقية او موجبا لعدم احساس الناس الكلفة والمشقة، فيوجب نفرتهم عن الدين، هذا اذا كان الخاص متضمنا لحكم الزامي، والا فلو كان متضمنا لحكم ترخيصي فلايلزم من تأخيره تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة، وانما يوجب مجرد الكلفة في حق المكلفين، ولاقبح فيه ابدا، وانما يكون خلاف الحكمة لو لم‌يكن فيه اية مصلحة، وقد يوجب ذلك سوق الناس الى الكمال كما لو كان العمل مستحبا في نفسه.

وقدحكي عن بعض السادة الأعلام (دام‌ظله) أنه قال لو فرض صدور الخاص المتأخر عن النبي ‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) وكان بعد وقت العمل بعموم العام فيحمل على كونه ناسخا، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة عن الموالي العرفية، ولو فرض صدوره من الأئمة (عليهم‌السلام) فحيث أن ظاهر كلامهم أنهم يبينون الحكم المجعول في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) واحتمال بيانهم للناسخ المودع عندهم من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) والذي يعد مخصصا أزمانيا للعام المتقدم خلاف الظاهر جدّا، لاستلزامه تبدل حكم الناس بعد صدور هذا الخطاب عما قبله، فيكون ظاهر خطاب الخاص كشفه عن الحكم الثابت في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) فحينئذ حيث يحتمل عادة كون هذا الخاص المروي عن الأئمة (عليهم‌السلام) تكرارا لما صدر قبل ذلك أيضا فلامانع من الالتزام بالتخصيص، وان عُلم اتفاقا بعدم صدور ذلك الخاص قبل ذلك كما قد يدعى في خطاب نجاسة الناصب وخمس أرباح المكاسب فان كان مفاد العام حكما إلزاميا ومفاد الخاص حكما ترخيصيا كفى في المصحح لتأخير بيانه سوق المكلفين الى الكمال، وان كان مفاد العام حكما ترخيصيا ومفاد الخاص حكما الزاميا ولكن كان مخالفا للتقية بُني على التخصيص ايضا، لأن رعاية التقية تكون مصححا عقلائيا لتأخير بيانه، وان لم‌يكن مفاد الخاص مخالفا للتقية فلامصحح عرفا لكتمانه حينئذ والقاء الناس في محذور مخالفة الحكم الإلزامي، فإن أمكن حمله على الحكم الولائي والا فلابد من حمله على تأكد الاستحباب([[677]](#footnote-678)).

هذا والمهم أنه لاتوجد ثمرة عملية للبحث عن هذه الصورة بالنسبة الينا، لكون الحكم الفعلي بالنسبة الينا على طبق الخاص، نعم قد يكون له أثر عملي بالنسبة الى من عاصر الفترة التي كانت قبل صدور الخطاب الخاص، حيث انه بناء على النسخ يكون الحكم الواقعي بالنسبة الى تلك الفترة على وفق العموم فيكون امتثاله مجزءا لامحالة، بينما أنه على التخصيص يثبت أن الحكم الواقعي كان على طبق الخاص من ابتداء الشريعة، وانما كان حكمه الظاهري على طبق العموم، فيحتاج الى البحث عن إجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع.

**الصورة الثالثة:** ما اذا كان العام متأخرا عن الخاص، وكان قبل حضور وقت العمل بالخاص فلاريب في كون الخاص مخصصا له بعد ما مر من عدم امكان النسخ في هذه الصورة.

**الصورة الرابعة**: ما اذا كان العام متأخرا عن الخاص وكان بعد مجيء وقت العمل بالخاص، ومن الواضح وجود ثمرة مهمة لهذا البحث بالنسبة الينا.

وقد يقال بأن النسبة بين الخاص المتقدم والعام المتأخر هي العموم من وجه، حيث أن العام لايتعرض لحكم هذا الخاص في الزمان السابق على صدوره، فلادليل حينئذ على تخصيصه بالخاص المتقدم فلعل العام ناسخ له، وحينئذ فيتساقطان في مورد الاجتماع أي موضوع الخاص بعد زمان صدور العام، ويرجع فيه الى مقتضى الاصل العملي من استصحاب بقاء حكم الخاص بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الا ان يفرض كون العام المتأخر دالا على العموم بالوضع ولم‌تكن دلالته بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فبناء على تقديم العام على المطلق فقد يقال بلزوم تقديم العام المتاخر على اطلاق الخاص المتقدم.

ولكن أجاب عنه الأعلام بأن العام كاشف عن الحكم الثابت في الشريعة من بداية عصر التشريع، فالمنكشف فيه مقارن زمانا مع المنكشف بالخاص المتقدم، وحينئذ تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، ولايبعد تمامية هذا الجواب.

ولكن حكي عن بعض السادة الأعلام (دام‌ظله) التفصيل بين صدور العام المتاخر عن النبي‌(صلى‌الله‌عليه‌وآله) وبين صدوره عن الائمة (عليهم‌السلام)، ففي الفرض الاول يحمل على كونه ناسخا للخاص المتقدم، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة من الموالى العرفية، فان النسبة بين العام المتأخر والخاص المتقدم وان كان هو العموم من وجه حيث ان ظاهر العام ثبوت الحكم للخاص من زمان صدور العام لاقبله، فيكون مورد اجتماعهما هو موضوع الخاص بلحاظ الزمان المتأخر عن زمان صدور العام حيث ان الخطاب الخاص باطلاقه يثبت له الحكم الذي يدل عليه بينما يدل العام على خلاف ذلك الحكم، ولكن حيث تكون دلالة العام بالوضع فتقدم على دلالة الخاص على استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام بالاطلاق، وما في الكفاية من أن غلبة التخصيص وندرة النسخ توجب قوة ظهور الخاص المتقدم في استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام المتأخر فيقدم على عموم العام، ففيه: أنه لم‌يحرز غلبة التخصيص وندرة النسخ في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) وقد ورد في صحيحة منصور‌بن‌حازم قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) أخبرني عن أصحاب رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) صدقوا على محمد‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) أم كذبوا؟ قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا؟ فقال اما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضا([[678]](#footnote-679))، ولاريب في شموله للنسخ المصطلح وان شمل التخصيص والتقييد أيضا، وفي صحيحة محمد‌بن‌مسلم: عن‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) لايتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه، قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن([[679]](#footnote-680))، وفي رواية سليم ‌بن‌ قيس قال قلت لأمير المؤمنين (عليه‌السلام) إني سمعت من سلمان والمقداد وابي‌ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفَترى الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم، قال فأقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما([[680]](#footnote-681)).

وأما في الفرض الثاني مما كان العام المتأخر واردا عن الائمة (عليهم‌السلام) فلايتصور النسخ لانتهاء عصر التشريع آنذاك، نعم يمكن ان يطلق الناسخ على الخاص المتأخر باعتبار انه ينسخ الوظيفة الظاهرية في العمل بالعام، خاصة واذا كان الأمر الظاهري بالعمل بالعام يقتضي الاجزاء.

وعليه فلو فرض صدور العام المتأخر من الأئمة فحيث لايحصل العلم عادة بعدم سبق صدوره من النبي‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) والأئمة السابقين (عليهم‌السلام) فيؤخذ بظاهره من كون الحكم على وفق العام مجعولا من أول الشريعة، فتكون النسبة بين العام والخاص هو العموم والخصوص المطلق فيلتزم فيه بالتخصيص([[681]](#footnote-682)).

أقول: مع الغض عما مر من ظهور العام المتأخر والخاص المتقدم في كشفهما عن حكم مجعول في وقت مقارن، فيلاحظ عليه:

**أولا:** إنه لم‌يفترض دائما كون الخطاب المتأخر عاما وضعيا فقد يكون مطلقا فلايتم كلامه في هذا الفرض، على انه قد تحقق في محله عدم تقديم العام المنفصل على المطلق وفاقا لصاحب الكفاية.

**وثانيا:** لو نقل بعض الأئمة (عليهم‌السلام) الخاص الصادر عن النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) فظاهره استمرار حكمه الى زمان النقل، فينحصر الفرض بما اذا نقل الخاص عن النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) بطريق آخر.

**وثالثا:** إنه لم‌يعلم من صحيحة منصور‌بن‌حازم بيانها لوقوع النسخ في مورد العام والخاص، بل لعله في مورد المتباينين، وبناء على تفسير النسخ بما يعم التخصيص والتقييد فالإخبار عن وقوع طبيعي النسخ لايعني الإخبار عن تحقق حصة منه وهو النسخ المصطلح، الا أن يلتزم بظهور النسخ في النسخ المصطلح، ولكن الظاهر انه لايلتزم به.

**ورابعا:** إن ما ذكره بالنسبة الى العام الصادر عن الأئمة (عليهم‌السلام) من أنه ان احتمل سبق صدور هذا الخطاب العام من النبي (‌صلى‌الله‌عليه‌وآله) أيضا فيلتزم بالتخصيص، ففيه انه لو كان الخطاب الخاص صادرا من إمام سابق فيتم ما ذكره وأما ان كان الخاص منقولا عن النبي‌ (صلى‌الله‌عليه‌وآله) فلايكشف هذا العام المتأخر عن أكثر من صدوره عنه في زمان مّا، ولعله صدر في وقت متأخر عن وقت صدور الخاص، فبناء على صدور الخاص في وقت متقدم تكون النسبة بينهما عموما من وجه وبناء على صدوره في وقت مقارن لصدور العام او متأخر منه فتكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فلايحرز قرينيته على العام.

فتحصل أن الظاهر في الخطابات الشرعية هو تخصيص العام بالخاص سواء كان متقدما ام متأخرا، وأما النسخ فهو خلاف الظاهر حتى ولو كان معقولا.

### النسخ

ثم ان الاعلام بمناسبة هذا البحث تكلموا عن حقيقة النسخ في الاحكام الشرعية، وأنه لايعقل النسخ الحقيقي فيها، بأن يجعل الشارع الحكم بنحو مستمر اولاً ثم يرفعه، لاستلزامه الجهل بالمبادئ والملاكات، وهذا مستحيل في حقه تعالى، فيكون النسخ في الاحكام الشرعية اثباتيا لاثبوتيا، أي ان ابراز الحكم كان بشكل مطلق، فتوهم الناس استمراره، لكنه كان في الواقع مقيدا من حيث الزمان بما قبل مجيئ الخطاب الناسخ، ولكن ذكر في البحوث أنه وان كان لاإشكال في استحالة النسخ الحقيقي بالنسبة إلى مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة لاستلزامه البداء المستحيل على اللَّه سبحانه وتعالى، ولكنه معقول بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل والاعتبار بأن يعتبر الوجوب مثلا بنحو مستمر، ثم يلغيه في زمان لاحق([[682]](#footnote-683)).

ولكنه بناء عليه يكون انشاء الحكم التكليفي بلحاظ ما بعد زمان النسخ فاقدا لحقيقة الحكم، وهي كونه بداع البعث والتحريك، فيكون بلحاظ ما بعد زمان النسخ حكما صوريا، نعم يتم ما ذكره في الحكم الوضعي، لكن فرض كلامه في الحكم التكليفي كما لايخفى.

### البداء

ثم انه قد شبّه صاحب الكفاية النسخ في التشريع بالبداء في التكوين، فكما أن البداء الحقيقي مستحيل في حقه تعالى لاستلزامه الجهل، والمراد بالبداء في حقه هو الإبداء أي البداء في مقام الاثبات، (وذلك مثل أن يخبر مثلا بموت شخص في وقت كذا، من دون أن يخبر بكون موته معلقا على عدم اعطاءه الصدقة) فكذلك النسخ في عالم التشريع يكون في مقام الاثبات دون الثبوت، فان النبي (صلى الله عليه وآله) ربما يظهر استمرار الحكم مع اطلاعه على حقيقة الحال وأنه ينسخ في المستقبل، وقد لايكون مطلعا على ذلك لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ولعل من هذا القبيل أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

ثم ذكر أن البداء في التكوينيات هو أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيته الناشئة عن الحكمة بإظهار ثبوت ما سوف يمحوه، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، وقد يعلم النبي او الولي بمحوه وقد لايعلم به لما أشير إليه مع عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته ولم‌يطّلع على كونه معلقا على أمر غير واقع أو معلقا على فقد المانع المفروض وجوده، كما قال تعالى "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب".

نعم من شملته العناية الإلهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء.

والحاصل أنه إنما نسب إليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقة إبداء، لكمال شباهته بالبداء في غيره([[683]](#footnote-684)).

وهذا التفسير للبداء يعني أن الله قد يخبر نبيه او وليه عن تحقق شيء بنحو مطلق فيكون ظاهره وقوعه حتما، مع علمه بكونه معلقا واقعا على شرط غير حاصل، وهذا يعني صدور الكذب منه تعالى لحكمة مقتضية له، وقد يخبر النبي او الولي عن تحقق شيء بنحو مطلق، مع علمهما بكونه معلقا على شرط غير حاصل، وهذا يعني صدور الكذب منهما لحكمة، وهذا مناف لما ورد في الروايات من أن الله لايكِّذب نفسه ولاملائكته ولارسله، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال سمعت أبا جعفر (عليه‌السلام) يقول العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم‌يطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لايكذّب نفسه ولاملائكته ولارسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء([[684]](#footnote-685)).

مضافا الى ما قد یترتب علی الالتزام بامکان صدور الکذب منه تعالی او من النبي او الولي لمصلحة مقتضیة لذلك من التشکیك فی اخباره تعالی حتی بالامور المهمة التی يشتمل علیها القرآن، وهذا موجب للوقوع فی مفسدة عدم الاعتماد باخباره تعالی او اخبار نبیه، وهو مناف لحکم العقل، فما قد یقال من عدم قبح صدور الکذب منه تعالی او من نبیه فی الامور التکوینیة فمما لاینبغی الاصغاء الیه.

وقد ذکر السید الخوئي "قده" ما محصله أن المستفاد من الروايات أن القضاء الإلهي على ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** قضاءه تعالى الذي لم‌يطلع عليه أحداً من خلقه حتى نبينا محمد (صلى اللَّه عليه وآله) وهو العلم المخزون الّذي استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تارة وبأم الكتاب أخرى، ولاريب ان البداء يستحيل أن يقع فيه، ففی معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال إن لله علمين علم مكنون مخزون لايعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه‌([[685]](#footnote-686))

**القسم الثاني:** قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سوف يقع حتماً وهذا القسم أيضا لايقع فيه البداء، لما ورد في الروايات من أن الله لايكذب نفسه ولاملائكته ورسله أوليائه فلافرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية، نعم يفترق عنه من ناحية أخرى وهي ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول، وهذا ما اشار اليه في صحيحة الفضيل بن يسار المروية آنفا.

**القسم الثالث:** قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بوقوعه في الخارج لابنحو الحتم بل معلقاً على أن لاتتعلق مشية اللَّه على خلافه، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو والإثبات، وإليه أشار بقوله "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" وقد دلت على ذلك عدة من الروايات:

منها: ما في التفسير المنسوب الى القمي عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى أسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدم شيئا أو يؤخره أو ينقص شيئا أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي أراده، قلت: وكل شي‏ء هو عند اللَّه مثبت في كتاب الله قال: نعم، قلت فأي شي‏ء يكون بعده قال سبحان الله ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك وتعالى.

ومنها: ما فيه أيضا عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد اللَّه وأبي الحسن (عليهم‌السلام) عند تفسير قوله تعالى: "فيها يفرق كل أمر حكيم" أي يقدر اللَّه كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء.

ومنها: ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين (عليه‌السلام) انه قال: لولا آية في كتاب اللَّه لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة وهي هذه الآية "يمحو اللَّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" ومثله ما عن الصدوق في الأمالي والتوحيد عن أمير المؤمنين (عليه‌السلام).

و منها: ما في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال: كان علي بن الحسين (عليهما السلام) يقول لولا آية في كتاب اللَّه لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت أية آية قال قول اللَّه يمحو اللَّه ما يشاء ويثبت.

و منها: ما في قرب الإسناد عن البزنطي عن الرضا (عليه‌السلام) قال: قال أبو عبد اللَّه وأبو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بن أبي طالب (عليهم‌السلام) لو لا آية في كتاب اللَّه لحدثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة يمحو اللَّه ما يشاء ويثبت.

و منها: ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد اللَّه (عليه‌السلام) يقول:ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شي‏ء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لايبدو له من جهل.

و منها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) سئل عن قول الله يمحو الله...قال: ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم‌يغن الدعاء فيه شيئا.

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل أن يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه باللوح المحفوظ وبأم الكتاب والعلم المخزون عند اللَّه، بداهة أنه كيف يتصور البداء فيه وان اللَّه سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعني أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء والأوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم، وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل يستقل باستحالة تكذيب اللَّه تعالى نفسه أو أنبيائه.

و أما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولايلزم من الالتزام بالبداء فيه أي محذور كنسبة الجهل إلى اللَّه سبحانه وتعالى ولاما ينافى عظمته وجلاله ولاالكذب حيث ان إخباره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الجزم والبت، بل هو معلق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلقت المشيئة على الخلاف لم‌يلزم الكذب، فان ملاك صدق هذه القضية وكذبها انما هو بصدق الملازمة وكذبها، والمفروض ان الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم‌تتعلق المشيئة الإلهية على خلافه، فان اللَّه تعالى يعلم مثلا بأن زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم بأن موته فيه معلق على عدم إعطائه الصدقة، ويعلم بأنه يعطي الصدقة فلايموت فيه، فهاهنا قضيتان شرطيتان ففي إحداهما: قد علق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه، وفي الأخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه، ونتيجة ذلك ان المشيئة الإلهية في القضية الأولى قد تعلقت بموته إذا لم‌يتصدق، وفي القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته وبقائه حياً إذا تصدق، ومن الواضح ان اخباره تعالى بالقضية الأولى ليس كذباً، فان المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لابصدق طرفيها، بل لايضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمة بينهما وكذا لامحذور في إخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلقاً يتعلق المشيئة الإلهية به، فان جريان البداء فيه لايوجب كون الخبر الّذي أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم‌يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق، بل دلت القرينة على أنه انما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئة الإلهية به أو ان لاتتعلق بخلافه([[686]](#footnote-687)).

وما ذكره قد ينافي بعض الروايات الواردة في البداء، كرواية الكافي عن علي بن محمد عن أحمد بن محمد عن محمد بن علي عن عبد الرحمن بن محمد الأسدي عن سالم بن مكرم عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال مر يهودي بالنبي (صلى الله عليه وآله) فقال السام عليك فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليك فقال أصحابه إنما سلم عليك بالموت قال الموت عليك قال النبي (صلى الله عليه وآله) وكذلك رددت ثم قال النبي (صلى الله عليه وآله) إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم‌يلبث أن انصرف فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودي ما عملت اليوم قال ما عملت عملا إلا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) بها دفع الله عنه و قال إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان‌([[687]](#footnote-688)).

ولأجل ذلك ذکر صاحب الوسائل "ره" –عند نقل هذه الروایة ونحوها- أن فیها دلالة واضحة على إثبات البداء بعد وصول الخبر إلى الملائكة والأنبياء والأئمة والأمة، وما ورد من استحالة هذا القسم محمول على ما فيه مفسدة من تكذيب الأنبياء والأئمة لعدم ظهور الحكمة أو محمول على أنه لايقع إلا نادرا مع ظهور الحكمة، وما من عام إلا وقد خص[[688]](#footnote-689).

وما ذكره من امکان حمل ما ورد فی روایات البداء علی الغالب غیر متجه لاباء قوله (علیه السلام) فی صحیحة الفضیل بن یسار "فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لايكذب نفسه ولاملائكته ولارسله" عن هذا الحمل، نعم لو تم سند الروایة الواردة في الیهودي ونحوها لم‌یکن مانع من حمل مثل صحیحة الفضیل علی ما لو کان البداء موجبا لتوهم الناس کذب النبي والولي، ومن الواضح أن الناس في قضیة الیهودي لما رأوا الاسود فی جوف الحطب الذی کان یحمله علی ظهره ثم معرفتهم أن اعطاءه الصدقة کان مانعا عن عض الاسود ایاه فی قفاه کفی ذلك فی عدم تکذیبهم النبي، الا أن سند الروایة ضعیف، وعلیه فلایبعد تمامیة ما ذکره السید الخوئي "قده"، واما ما ورد عن ابي عبد الله (علیه السلام) من "انه بدا لله فی امر اسماعیل" و "انه ما بدا لله کما بدا له فی اسماعیل ابني" فهو من البداء الحقیقي في الله وهو باطل جزما، ولذا ذکر المحقق الطوسي "ره" فی کتاب نقد المحصل ان القول بالبداء ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (علیه السلام) انه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم‌يرتضه منه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله فى أمر اسماعيل، وهذه رواية، وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علما ولاعملا.

واما ما ذکره السید الخوئي من أن فائدة الاعتقاد بالبداء هو توجه العبد الیه تعالی وتضرعه الیه لقضاء حوائجه ولذلك ورد فی الروایات انه ما عظّم الله بمثل البداء، ففیه أنه بناء علی امکان البداء فیما اخبر الله او نبیه بوقوعه جزما، کما علیه صاحب الکفایة تم ما ذکره من ان فائدة البداء فیه هو تضرع العبد، واما علی ما ذکره من اختصاص البداء بما اخبر به الله ونبیه بوقوعه معلقا علی شرط او فقد مانع فلایحتمل ان یمنع احد من احتمال تأثیر الدعاء والتضرع فی رفع البلاء اذ لعل استمرار البلاء معلق علی عدم الدعاء والتضرع، فیکون کسائر الموارد التی لم‌یتحقق اخبار فیها بالبلاء واستمراره حتی علی نهج القضیة الشرطیة.

ثم ان ما ورد فی الدعاء من قوله "وان كنت عندك في ام الكتاب شقيا فاجعلني سعيدا فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب[[689]](#footnote-690)" فهو خطأ من الرواة جزما، فان البداء لايكون في ام الكتاب حسب ما ورد في الروايات التي مر نقلها.

وكيف كان فما عليه الشيعة من القول بالبداء ليس هو البداء الحقيقي خلافا لما توهَّمه العامة، حيث اشكلوا بأنه مستلزم للجهل بالنسبة اليه تعالي، مع أن الشيعة وأئمتهم من ذلك براء، ففي صحيحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام هل يكون اليوم شي‌ء لم‌يكن في علم الله بالأمس قال لا، من قال هذا فأخزاه الله قلت أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أ ليس في علم الله قال بلى قبل أن يخلق الخلق.

ثم ان ما ذکره السید الطباطبائی "ره" فی تفسیره من ان البحث والنزاع فی البداء لفظی محض، ‌فهو مخالف لاهتمام الائمة بشأنه، فقد ورد عن ابی عبد الله (علیه‌السلام) لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه‌، وقد روی علي بن إبراهيم عن أبيه عن الريان بن الصلت قال سمعت الرضا (علیه السلام) يقول ما بعث الله نبيا قط إلا بتحريم الخمر و أن يقر لله بالبداء، کما ورد انه ما عظم الله بافضل من البداء‌([[690]](#footnote-691)).

### المطلق والمقيد

وقع النزاع في أن دلالة المطلق على الاطلاق هل تكون مستندة الى الوضع بان يكون قد وضع اسم الجنس مثلا كالانسان بازاء الماهية المطلقة، كما هو المنسوب الى المشهور قبل سلطان العلماء او مستندة الى مقدمات الحكمة بأن يكون قد وضع بإزاء الماهية المهملة أي الجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة كما هو مسلك سلطان العلماء والمشهور بعده، فنحتاج في استفادة الإطلاق إلى قرينة نوعية تسمى بمقدمات الحكمة او الظهور السياقي.

وقبل الكلام حول ذلك ينبغي البحث تبعا للاعلام عن انقسامات الماهية.

### انقسامات الماهية

حيث ذكر الحكماء انقسام الماهية الى المطلقة والمجردة والمخلوطة، وسمى علماء الاصول الماهية المطلقة باللابشرط القسمي، وسموا الماهية المجردة بالماهية بشرط لا، وان كان بينهما خلاف حيث يعتبر الحكماء الماهية المجردة هي البشرط لا عن جميع القيود والخصوصيات الزائدة ولذا ذكروا انها غير قابلة للوجود، ولكن الاصوليين عمموا البشرط لا الى كل ماهية ملحوظة بشرط لا عن قيد معين كالانسان الملحوظ بشرط لا عن الفسق، وسموا المخلوطة بالماهية بشرط شيء، فالانسان ان لوحظ مقيدا بقيد وجودي ككونه عالما كان بشرط شيء وان لوحظ مقيدا بقيد عدمي كعدم كونه عالما كان بشرط لا، وان لوحظ ذاته لابشرط كان لابشرط، ثم انهم لما رأوا أنه لامحالة يكون الجامع المقسم لهذه الاقسام الثلاثة لابشرط عن خصوصيات الاقسام والا لما كان جامعا ومقسما، فيكون لابشرط حتى عن خصوصية اللابشرط أي عدم لحاظ قيد زائد مع الماهية، ولذا سموا الجامع باللابشرط المقسمي وسموا اللابشرط الذي هو احد الاقسام الثلاثة باللابشرط القسمي، ثم وقع الكلام في الماهية المهملة وأنها هل هي شيء خامس او أنها عين الملحوظ في اللابشرط القسمي كما هو الصحيح الذي يأتي بيانه او أنه هي اللابشرط المقسمي كما اختاره المحقق السبزواري "ره".

والتحقيق يقتضي أن يقال: ان الانقسامات الثلاث ليست انقسامات لذات الماهية، وانما هي انقسامات للحاظ الماهية او فقل للماهية الملحوظة في الذهن، والماهية في الخارج لاتوجد لابشرط عن قيد كالعلم، حيث انها اما توجد مقترنة به فتكون بشرط شيء بالنسبة اليه، او مجردة عنه فتكون بشرط لا عنه، اذ ليس المراد كونها بشرط لا عن امكان لحوق ذلك القيد، بل هو تجردها عنه خارجا ولو كان يمكن لحوقه بها.

وما يوجد في الذهن من الماهية كمفهوم الانسان لايخلو اما ان يلحظ معه قيد زائد وجودي ككونه عالما، او يلحظ معه قيد زائد عدمي كعدم كونه عالما، او لايلحظ معه قيد زائد، فالاقسام المتصورة للماهية الملحوظة في الذهن ثلاثة وهي البشرط شيء، والبشرط لا، واللابشرط القسمي، ولارابع لها، واما اللابشرط المقسمي فلايوجد في الذهن بوجود مستقل، وانما يوجد في ضمن هذه الاقسام، والا لم‌يكن مقسما لتلك الاقسام بل كان قسيما لها، نعم يمكن تصور مفهوم اللابشرط المقسمي بأن نتصور كون مفهوم المقسمية واللابشرطية من أن يلحظ معه قيد زائد او لايلحظ معه، لكن الماهية اللابشرط المقسمي بالحمل الشايع لاتوجد الا في ضمن الاقسام الثلاثة.

هذا وقد ذكر في البحوث أن اللابشرط القسمي والبشرط شيء والبشرط‌لا تسمّى بالمعقولات الأولية، لأنها منتزعة من الخارج ابتداءً.

ويمكن للذهن أن يمشي خطوة أخرى فيلتفت إلى نفس المفهوم الذي انتزعه من الخارج باحد الأنحاء الثلاثة فينتزع منه مفهوماً آخر، وهذا ما يسمّى‏ بالمعقول الثاني، فمثلاً ينتزع من مفهوم الإنسان العالم مفهوم الإنسان الملحوظ تقيده بمفهوم العالمية وينتزع من مفهوم الإنسان اللاعالم مفهوم الإنسان الملحوظ تقيده بعدم العالمية وينتزع من مفهوم الإنسان مفهوم الإنسان مع عدم لحاظ تقيده بقيد العالمية واللاعالمية، وبلحاظ عالم المعقول الثاني يتحقق قسم رابع وهو مفهوم الإنسان الاعم من الانسان الذي لوحظ تقيده بالعالمية والانسان الذي لوحظ تقيده باللاعالمية والانسان الذي لم‌يلحظ تقيده بأي منهما، وهذا ما يسمى باللابشرط المقسمي، ولابأس بأن يكون له وجود مستقل في عالم المعقول الثاني في قبال وجود اقسامه في عالم المعقول الاول، فانَّ الجامع انما لايمكن أن يوجد بوجود مستقل في صقع وجود افراده، لافي صقع آخر من الوجود([[691]](#footnote-692)).

اقول: ان كان المقصود من اللابشرط المقسمي هو لحاظ مفهوم مقسمية الماهية الملحوظة في الذهن الى الاقسام الثلاثة فلااشكال في امكان وجود مستقل له في الذهن، فانه مقسم بالحمل الاولي، وما لايمكن وجوده الا في ضمن اقسامه انما هو المقسم بالحمل الشايع الذي ليس الا الماهية المهملة التي مر أنها القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة، ولعله لأجل ذلك ذكر المحقق السبزواري "ره" أن اللابشرط المقسمي نفس الكلي الطبيعي والماهية المهملة، وان كان قد اورد عليه في البحوث أن اللابشرط المقسمي يكون من التعقل الثاني بينما يكون الكلي الطبيعي من التعقل الأول كما يتضح من تفسيره المتقدم فكأن هذا التوهم نشأ من الخلط بين التعقلين([[692]](#footnote-693)).

نعم يمكن أن يقال في الفرق بين الماهية المهملة والمقسمي هو أن المقسم للاقسام الثلاثة هو لحاظ الماهية وقد ينسب الى الماهية الملحوظة ثانيا وبالعرض بينما أن الماهية المهملة هي ذات الماهية.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" في تفسير انقسامات الماهية أن الماهية تارة تلحظ بما هي هي، يعني يكون النظر مقصورا على ذاتها فتسمى بالماهية المهملة، وأخرى يلحظ معها شي‏ء خارج عن ذاتها، وحينئذ فان كان هذا الشي‏ء الملحوظ معها هو مقسميتها للاقسام الثلاثة التي هي اللابشرط والبشرط شيء والبشرط لا فتسمى بالماهية اللابشرط المقسمي، وان كان الشي‏ء الملحوظ معها هو تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة او الماهية بشرط لا، وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شي‏ء من الموجودات الخارجية، وان كان ذلك الشي‏ء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، او الماهية بشرط شي‏ء، وهذه الخصوصية تارة وجودية كالعلم وأخرى عدمية كعدم العلم، وكل منهما من الماهية المخلوطة وبشرط شي‏ء، نعم يعبر في مصطلح علم الأصول بالماهية بشرط لا، وان كان ذلك الشي‏ء هو الإطلاق والإرسال سميت هذه الماهية بالماهية اللابشرط القسمي حيث أنها ملحوظة مطلقةً ومرسلةً بالإضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج([[693]](#footnote-694)).

اقول: ما ذكره من أن اللابشرط القسمي هو أن يلحظ سريان الماهية في افرادها ففيه أنه في المطلق -غير الجمع المحلى باللام- لايكون النظر الى الافراد بل الى ذات الطبيعة بخلاف العام.

وأما لحاظ عدم اخذ القيد الزائد فان كان المقصود منه لحاظ عدم دخل القيد الزائد في الجعل ففيه **اولا:** ان الكلام في انقسامات الماهية في حد نفسها مع قطع النظر عن جعل الحكم لها، وبذلك تبين الاشكال فيما حكي عن السيد البروجردي "قده" من إن اللفظ في حد ذاته لايتصف بالإطلاق والتقييد، بل التقسيم إليهما والاتصاف بهما يكون بلحاظ الحكم، فاسم الجنس إذا صار موضوعا لحكمٍ فإن كان تمام الموضوع له سمي مطلقا، و إن لم‌يكن تمام الموضوع لهذا الحكم بل كان مقيدا بقيود سمي مقيدا([[694]](#footnote-695))، فان انقسام الماهية الملحوظة الى اللابشرط القسمي الذي يساوق الاطلاق والى البشرط شيء والبشرط لا اللذين يساوقان التقييد لايحتاج الى لحاظ الحكم، بل يصح هذا الانقسام باعتبار انحاء تصور الماهية ولحاظها.

**وثانيا:** انه كما يكون التقييد هو أخذ القيد الزائد، ولحاظه والالتفات اليه هو علم بالتقييد وليس نفس التقييد، فكذلك الاطلاق هو عدم أخذ القيد الزائد، وهو الموضوع للأثر، ولحاظه والالتفات اليه علم بالاطلاق ومجرد طريق محض اليه، ولاينفكّ عن عدم أخذ القيد الزائد.

نعم لو كان الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في غرض المولى تعيَّن أن يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضادّ، حيث يكون التقييد هو أخذ قيد زائد في متعلق الجعل، ويكون الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الغرض، ولكن لاوجه لفرض كون التقييد بلحاظ مقام الجعل وفرض كون الاطلاق بلحاظ مقام الغرض، مضافا الى منافاته لما اختاره من أنه اذا استحال التقييد كان الاطلاق ضروريا، حيث ذكر في وجهه ان الاهمال في الواقع مستحيل، وذلك لان الغرض الداعي الى جعل الحكم لايخلو اما ان يقوم بالطبيعي او يقوم بحصة منه ولاثالث لهما، فعلى الأول لامحالة يلحظه المولى في مقام الجعل على نحو الاطلاق وعلى الثاني يلحظ الحصة الخاصة منه، بداهة ان المولى الملتفت الى انقسام الصلاة الى الصلاة مع قصد الأمر وبدونه فاما ان يعتبرها في ذمة المكلف على نحو الاطلاق او يعتبرها مقيدة بقصد الأمر او مقيدة بعدم قصده، ولايتصور فرض رابع لان مرده الى الاهمال، وهو غير معقول، كيف ومرجعه الى جهل المولى بمتعلق حكمه او موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في ذلك، ومن الطبيعي ان تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه، وهو من الحاكم غير معقول ([[695]](#footnote-696))، مع أنه لو كان الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في غرض المولى فلاتوجب استحالة التقييد ضرورة الاطلاق، فانه قد يكون القيد الزائد دخيلا في غرض المولى ولكن كان اخذه في متعلق الجعل مستحيلا فلامحالة لايلحظ المولى عدم دخله في متعلق غرضه، نعم لو لم‌يكن للقيد الزائد دخل في غرض المولى فلامحالة يلحظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، فيكون عدم تقييد متعلق الجعل مطابقا مع غرضه، ولايكون لاستحالة التقييد أي تأثير في كيفية الجعل، فان الذي اوجب الاطلاق هو لحاظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، ولايختلف في حال المولى تمكنه من التقييد او عدم تمكنه منه.

وكيف كان فالصحيح أن التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين في مقام الجعل تقابل السلب والإيجاب، نعم حيث يكون هذا الاطلاق ناشئا من ضيق الخناق فلايكشف عن سعة غرض المولى ولايكون حجة عليه.

وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما لو كان مقصوده تفسير اطلاق الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن مقام الجعل وأنه هو لحاظ عدم أخذ القيد الزائد في الماهية الملحوظة، فقد ذكرنا أن الاطلاق هو نفس عدم أخذ القيد الزائد كما أن التقييد هو اخذ القيد الزائد، فكما أن الماهية البشرط شيء لاتتقوم بالالتفات الى اخذ القيد الزائد في مقام تصور الماهية، فكذلك الاطلاق بشهادة الوجدان، على أنه لايوجب الاختلاف المهم، فان الذي يلحظ الماهية فإما أن لايأخذ معها قيدا زائدا ويكون ملتفتا الى ذلك لامحالة، فيكون من اللابشرط القسمي او يأخذ معها قيدا زائدا وجوديا او عدميا فيكون من البشرط شيء او البشرط لا، وعليه فما يظهر منه من امكان لحاظ الماهية بنحو آخر، وسماه بالماهية المهملة فليس بمتجه.

### حقيقة التقابل بين الاطلاق والتقييد

ثم انه لاريب ولااشكال عند الكل في أن التقابل بين الاطلاق والتقييد الاثباتيين أي الاطلاق والتقييد في الخطاب بنحو العدم والملكة، فان الاطلاق الاثباتي هو عدم البيان على التقييد في فرض امكان البيان عليه، انما الخلاف في التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، أي الاطلاق والتقييد في مقام الجعل، وأنه بنحو السلب والايجاب او بنحو العدم والملكة او بنحو التضاد.

فاختار المحقق النائيني "قده" كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالاطلاق عدم التقييد في محل يمكن فيه التقييد، فاذا امتنع التقييد -كما في اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر- امتنع الاطلاق وتعين اهمال الجعل، ولكن حيث ان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم لايخلو إما ان يكون مطلقا فلابد من التوصل الى نتيجة الاطلاق بواسطة متمم الجعل -بأن يجعل أمر ثان بذات العمل- او يكون مقيدا فلابد من التوصل الى نتيجة التقييد بمتمم الجعل –بان يجعل أمر ثان بالعمل بقصد امتثال الأمر الأول-([[696]](#footnote-697)).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول بان التقابل بين الاطلاق والتقييد وان كان تقابل العدم والملكة لكن يكفي فيه قابلية المحل في الجملة، ألا ترى انه يصدق على الانسان انه جاهل بكنه الباري تعالى لقدرته على العلم في الجملة ببعض الأشياء مع انه عاجز عن العلم بكنه ذاته تعالى، وكذا يصدق عليه انه عاجز عن الطيران الى السماء لقدرته على بعض الأشياء، بينما انه لايقال للجدار انه جاهل بكنه الباري او عاجز عن الطيران، فلايلزم القابلية الشخصية بل تكفي القابلية في الجملة([[697]](#footnote-698)).

ثم عدل عن ذلك فاختار في المحاضرات ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، لان الاطلاق أمر وجودي وهو لحاظ الطبيعة سارية في جميع افرادها، او فقل لحاظ عدم دخل خصوصية اخرى معها في ثبوت الحكم لها([[698]](#footnote-699)).

اقول: ان قياس المقام -بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة- بسائر أعدام الملكات كالعمى والجهل والعجز ونحو ذلك ثم النزاع في أنه هل يلزم في اتصاف المورد بالاطلاق قابليته الشخصية للتقييد كما هو رأي المحقق النائيني "قده" او قابليته له في الجملة كما اختاره السيد الخوئي "قده" غير متجه، لان المقام ليس من قبيل المباحث اللغوية كي يرجع فيه الى نظر العرف والصدق اللغوي حتى نرى أنه هل يكفي قابلية المحل في الجملة في صدق أعدام الملكات –كما هو الصحيح- ام لا، فان المقام من قبيل المباحث العقلية ولابرهان على أكثر من ان الاطلاق هو عدم التقييد في محلّ يكون مقسما لواجد القيد وفاقده.

نعم يمكن النزاع في ان عدم التقييد مع استحالة التقييد هل هو موضوع للآثر العقلي والعقلائي المرغوب من الاطلاق وهو كونه حجة على سعة غرض المولى ام لا، والا فيكون الخلاف في انطباق عنوان الاطلاق على عدم التقييد عند استحالة التقييد اختلافا لفظيا بحتا، والصحيح ان اطلاق متعلق الجعل في فرض استحالة التقييد حيث لايكشف عن سعة الغرض فلايكون حجة على العبد.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المحاضرات فقد مر الكلام فيه آنفا.

فالصحيح حينئذ كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، نعم حيث يكون هذا الاطلاق ناشئا من ضيق الخناق فلايكشف عن سعة غرض المولى ولايكون حجة عليه، ولعل مراد المحقق النائيني "قده" من الاهمال هو ذلك.

### تحقيق معنى اسم الجنس

سبق الخلاف في كون المعنى الموضوع له لاسم الجنس هل هو خصوص الماهية المطلقة حتى تكون استفادة الاطلاق مستندة الى أصالة الحقيقة، او انه الماهية المهملة حتى تكون استفادة الاطلاق مستندة الى مقدمات الحكمة، والمنسوب الى المشهور قبل سلطان العلماء هو الاول، وقد اختار شيخنا الاستاذ "قده" في دورته الاصولية الثانية مسلكا متوسطا بين المسلكين، فاختار وضع اسم الجنس المجرد عن القيد المتصل على اللابشرط القسمي، فلو قال المولى "اعتق رقبة" ولم‌يرد منه مطلق الرقبة فيكون مجازا، ووضع اسم الجنس المقترن بالقرينة على عدم ارادة الاطلاق على الماهية المهملة، ولكنه عدل عن ذلك في دورته الاصولية الثالثة، فاختار وضعه للماهية المهملة مطلقا، كما يبدو من كتابه([[699]](#footnote-700)).

والصحيح ما عليه مشهور المتاخرين وفاقا لسلطان العلماء من وضع اسم الجنس للماهية المهملة مطلقا، وأما المنسوب الى مشهور القدماء من وضعه للابشرط القسمي مطلقا فيدفعه شهادة الوجدان بعدم أية عناية في استعمال اسم الجنس مع القيد في البشرط شيء او بشرط لا، فان ارادة المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول لاتجتمع مع ارادة اللابشرط القسمي من لفظ اسم الجنس، كما لانحسّ بأية عناية في استعماله في موارد قيام القرينة على الاهمال وعدم كون المتكلم في مقام البيان، كقول الطبيب للمريض "اشرب دواءا" او امر العامي بتقليد المجتهد.

وأما وضع اسم الجنس المجرد عن القرينة للابشرط القسمي، بحيث يكون عدم كون المولى في مقام البيان منافيا للوضع فهو ايضا مخالف للوجدان العرفي الحاكم بأن ظهور الخطاب في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم يكون ناشئا عن السكوت عن بيان القيد الزائد، وهذا بخلاف ظهور لفظ الماء مثلا في الماء المطلق دون ماء الرمان مثلا، فانه لو اراد المولى من الامر بالاتيان بالماء الاتيان بماء الرمان اعترض عليه بأنه ليس معنى الماء ذلك، بينما أنه ثبت أن المولى لم‌يكن بصدد البيان واقعا او اراد الماء البارد جدا لم‌يعترض عليه بأنه ليس معنى الماء ذلك، بل كان الاعتراض عليه بأنه لولم يكن ما جئت به من الماء غير البارد وافيا لغرضك فلم‌سكتَّ عن بيان القيد، كما يشهد لما ذكرناه أنه لو لم‌يكن المولى في مقام البيان لم‌يصح أن يقول "قلد أيّ مجتهد" ولكن صح أن يقول "قلد المجتهد"، كما يشهد له أننا لو سمعنا اسم الجنس من لافظ غير ذي شعور لم‌يتبادر الى ذهننا الا معنى واحدا والذي ليس الا المهية المهملة، وهو الذي يتبادر الينا من سماعه من لافظ ذي شعور.

هذا وقد ذكر المحقق الايرواني "قده" أن الظاهر انه لانزاع في وضع اسم الجنس لذات الماهية من دون زيادة، وانما النزاع في المعنى وأن تلبس الماهية بلباس الإطلاق هل يتوقف على لحاظها بوصف الإطلاق والا فهي في حد ذاتها مهملة خالية عن وصف الإطلاق كخلوها عن وصف التقييد، وهذا ما عليه سلطان العلماء، او أنها في حد ذاتها مطلقة كما عليه المشهور، وهو الحق، فان الإطلاق والسريان ذاتي للطبيعة، والإهمال امر طارئ ناشئ من لحاظها مقيدة بقيد ما، فيكون الإهمال صفة للقيد حيث أهمل بيانه ويكون توصيف الطبيعة به توصيفا لها بحال قيدها، وإلا فالطبيعة في حد ذاتها لاإهمال فيها فإذا توجه الحكم إلى الطبيعة المقيدة بقيد مهمل سرى الإهمال إلى الحكم وكان الحكم مهملا بإهمال موضوعه، واما إذا توجه الحكم إلى نفس الطبيعة المجردة عن كل قيدٍ كان الحكم مطلقا وسرى بسراية موضوعه، فأينما وجد موضوعه أعني تلك الطبيعة توجه إليه الحكم وتعلق به بلاتوقف على شي‏ء وراء توجه الحكم في الخطاب إلى نفس الطبيعة، وعدم سراية الحكم حيث ما تسرى الطبيعة يتوقف على إحراز ان المتكلم في مقام الإهمال أعني إحراز ان الطبيعة مقيدة بقيد زائد لم‌يذكره المتكلم.

لايقال: على ذلك يكون التقييد مجازا مع أنه لاتجوَّز قطعا في مثل رقبة مؤمنة.

فانه يقال: الطبيعة إذا قيدت بدالّ آخر فهو كما إذا خصص العموم بدالّ آخر، فلافرق بين "رقبة مؤمنة" وبين "العلماء الا زيدا" فكما أن العموم مستعمل في عمومه في الثاني وان لم‌يكن بعمومه موضوعا للحكم، فكذلك لفظ "رقبة" في الأول مستعمل في تلك الماهية المطلقة وان لم‌تكن بسيلانها موضوعا للحكم وقد دل عليه لفظ "مؤمنة" نعم إذا كانت القرينة قرينة على التصرف في المستعمل فيه وأن لفظ رقبة ولفظ العلماء مستعملان في غير الإطلاق والعموم كان مجازا في المقامين، والا فان التخصيص لايوجب التجوز في لفظ العام، بل الخاص يكون قرينة على قصر المراد الجدي مع استعمال العام في عمومه، فليكن المطلق أيضا كذلك.

ومن أوضح الشواهد على ما ذكرناه وأشد ما يلزم به الخصم انه لاشبهة في ان وضع اللفظ بإزاء المعنى نحو من الحكم عليه، فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهملة كان اللازم أن يتوقف عن استعمال اللفظ فيها ولايبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت، فان ذلك شأن تعلق الوضع بالماهيات المطلقة، والوضع بإزاء الماهيات المبهمة المهملة كالحكم عليها يكون في حكم الجزئية لايجوز ان يستعمل اللفظ فيها الا بعد استعلام أنها هي ما وضع لها بعينها، فظهر أن مذهب المشهور هو الصحيح لكن لابذلك المعنى الذي نسب إليهم، بل بمعنى أن الوضع تعلق بالطبيعة الساذجة، وهو مذهب السلطان بعينه، لكن هذه الطبيعة الساذجة ذات سيلان وإطلاق من غير توقف على لحاظها بوصف السيلان، بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان والإطلاق، لعدم وجود الماهية بقيد الشيوع في كل من افرادها، وانما يكون وجودها بهذا القيد في مجموع افرادها.

والحاصل أن الماهية في ذاتها لاإبهام فيها ما لم‌تلحظ مقيدة بقيد مبهم، بل هي في ذاتها سيالة سارية ذات إطلاق فلو توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعة حينئذ تكون تمام الموضوع، وما هذا شأنه لاينفك عن الحكم فلاحاجة إلى مقدمات الحكمة([[700]](#footnote-701)).

اقول: الظاهر أن ما ذكره من البحث عن كون سريان الماهية في افراده ذاتيا او بحاجة الى لحاظ السريان، غير ما هو المبحوث عنه في المقام، فان البحث الاول مرتبط بالاطلاق الثبوتي، دون مدلول اللفظ، بينما أن المبحوث عنه في المقام مرتبط بالاطلاق الاثباتي وأن دلالة اسم الجنس على كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم دلالة وضعية مستندة الى البيان، او دلالة ناشئة عن سكوت المتكلم عن بيان القيد الزائد، فاذا لم‌يكن في مقام البيان واقعا كما لو قال "يجب تقليد المجتهد" فهذا لايعنى أنه لاحظ الماهية مقيدة بقيد مبيَّن او مهمل، فعلى المسلك المشهور يكون مجازا، كما ان لازمه كون التقييد بالمقيد المتصل موجبا للمجاز كما تقدم توضيحه، نعم اذا كان المقيد منفصلا فقد لايكشف عن عدم استعمال اسم الجنس المذكور في الخطاب المطلق في اللابشرط القسمي، كما لم‌يكن مجيئ المخصص المنفصل كاشفا عن عدم استعمال العام في العموم.

وأما ما ذكره من أن وضع اللفظ بإزاء المعنى نحو من الحكم عليه، فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهملة كان اللازم أن يتوقف عن استعمال اللفظ فيها ففيه أنه بناء على مسلك سلطان العلماء فالمدعى هو أن الواضع لاحظ ذات الماهية ولم‌يلحظ معها قيدا آخر، فما تصوره يكون من اللابشرط القسمي باعتبار أن كيفية لحاظها بنحو لم‌يلحظ معها قيدا آخر، لكن ملحوظه هو ذات الماهية التي نسميها بالماهية المهملة، ووضع اللفظ بإزاء ذات الملحوظ، وهذا لاينافي اطلاق الوضع، غايته أنه بناء على ما ذكره من كون الاطلاق عند جماعة متقوما بلحاظ سريان الماهية فيكون اطلاق وضع اسم الجنس للماهية محتاجا الى لحاظ الواضع سريان الوضع الى جميع استعمالاته في الماهية، هذا بناء على مسلك سلطان العلماء، وأما بناء على مسلك المشهور يكون المدعى أن الواضع وضع اللفظ لتدلّ على الماهية التي لم‌يلحظ معها المتكلم قيدا آخر.

وقد يورد على القول بوضع اسم الجنس للماهية المطلقة واللابشرط القسمي بأن الإطلاق كما مر يكون من كيفية اللحاظ لامن شؤون الملحوظ، فلو كان قيداً في معنى اسم الجنس لامتنع انطباقه على الخارج لأنّ المقيد بالأمر الذهني ذهني لامحالة([[701]](#footnote-702))، وهذا ما يظهر من الكفاية حيث قال في مقام نفي وضع اسم الجنس للابشرط القسمي: ان المفهوم اللابشرط القسمي كلي عقلي لاموطن له إلا الذهن، فلايكاد يمكن صدقه و انطباقه على الخارج، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن أن يتحد معه ما لا وجود له الا في الذهن.

وفيه **اولا:** انه يمكن اخذ كيفية لحاظ المعنى في المستعمل فيه بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المتكلم، كما يمكن أخذها في الموضوع له بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المخاطب، فحينما يسمع السامع لفظ الانسان مثلا ينتقل ذهنه الى ماهية لم‌يلحظ معها قيد زائد وهذه الماهية منطبقة على الخارج، نعم لو اخذ ذلك في المستعمل فيه بالعرض والموضوع له العرض امكن دعوى عدم امكان انطباقه على الخارج، وقد ذكر في البحوث نظير ذلك، كما ذكر ذلك في البحوث في بحث الجمل الإنشائية المشتركة، حيث قال: ان حقيقة الوضع إيجاد تلازم تصوري بين اللفظ والمعنى على أساس القرن الأكيد بينهما، فما هو طرف الملازمة أولا وبالذات نفس الصورة الذهنية للمعنى وذات المعنى نفسه طرف للملازمة بالعرض بلحاظ كون الصورة وجودا ذهنيا له، فالموضوع له بمعنى ما جعل لازما لتصور اللفظ ينطبق أولا وبالذات على نفس الصورة، وينطبق ثانيا وبالعرض على ذات المعنى، فهناك موضوع له بالذات وموضوع له بالعرض، فان أريد من عدم أخذ خصوصيات الصورة الذهنية في الموضوع له عدم أخذها في الموضوع له بالعرض فهذا واضح، وإن أريد من ذلك عدم أخذ تلك الخصوصيات في الموضوع له بالذات فليس بصحيح، إذ لامانع من أن يحدَّد طرف الملازمة بالذات بصورة ذهنية ذات خصوصيات معينة فيقرن اللفظ بها لكي يكون تصوره سبباً لوجود تلك الصورة بتلك الخصوصيات في الذهن، ونفس الشي‏ء يقال عن أخذها في المستعمل فيه([[702]](#footnote-703)).

**وثانيا:** ان الماهية التي لم‌يلحظ معها قيد آخر تنطبق على الخارج بالعرض والمجاز أي بالنظر العرفي، فيكون مآل أمر المولى بالاتيان بماء، الى الامر بالاتيان بماء لم‌يلحظ معه المتكلم -وهو المولى- قيدا آخر، وكل فرد من الماء يكون مصداقا له عرفا.

وبذلك اندفع الاشكال الثبوتي عن القول بوضع اسم الجنس للماهية المطلقة، فالمهم هو كون هذا القول خلاف الوجدان العرفي.

هذا وقد يذكر اشكال ثبوتي على القول بوضع اسم الجنس للماهية المهملة، وهو أن الماهية المهملة لايمكن أن توجد في الذهن الا في ضمن المطلقة او المقيدة، فانه اما لايلحظ مع الماهية قيد زائد، فتكون ماهية مطلقة، او يلحظ معها قيد زائد فتكون ماهية مقيدة، فان كانت الماهية التي تصورها الواضع حين الوضع مطلقة وبنحو اللابشرط القسمي فلابد من الالتزام بوضع لفظ اسم الجنس بإزاءها، وان كانت مقيدة وبنحو البشرط شيء اوبشرط لا فيكون استعمالها في المطلقة مجازا.

وفيه أن عدم لحاظ قيد زائد مع الماهية من كيفية لحاظ الماهية ولايلحظ كوصف للماهية، فيمكن ان يقتصر لحاظ اللاحظ على ذات الماهية التي تكون منحفظة في الماهية المقيدة ايضا، فيضع لفظا بإزاءها، وهذه الذات هي التي يعبر عنها بالماهية المهملة، فالواضع الذي لاحظ ماهية الانسان مثلا من دون أن يلحظ معها قيدا زائدا فما وجد في ذهنه انما هو الماهية المطلقة واللابشرط القسمي، ولكن ذات الملحوظ فيها تسمى بالماهية المهملة التي هي القدر المشترك بين الماهية المطلقة والمقيدة، فالحاصل أن الملحوظ للواضع وان كان هو الماهية من دون أن يلحظ الواضع قيدا آخر معها، فيكون مصداقا للماهية المطلقة، لكن يمكنه أن يضع اسم الجنس بإزاء ملحوظه الذي ليس الا ذات الماهية، وتسمى بالماهية المهملة.

هذا مضافا الى أنه يمكن أن يلحظ الواضع عنوانا اجماليا مشيرا الى المهية المهملة، كمفهوم الماهية المهملة للانسان مثلا حيث يكون مرآة اجمالية لواقعها الذي لايوجد في الذهن الا في ضمن الماهية المطلقة والمقيدة، فيضع لفظ الانسان لواقع ماهيته المهملة، او يلحظ عنوان الجامع بين الماهية المطلقة والمقيدة ويجعله مشيرا الى واقعه الذي لايوجد الا ضمن المطلقة والمقيدة، وهذا لايوجب كون اسم الجنس مشتركا لفظيا بين المطلقة والمقيدة، فانه نظير أن يعلم اجمالا بوجود شيء في الدار فيضع لفظا لنوعه.

ثم ان الاعلام لم‌يرتبوا ثمرة على هذا البحث، ويمكن أن يذكر له ثمرتان: **احديهما** فرض تعارض العام والمطلق بالعموم من وجه كما في تعارض "اكرم العالم" مع قوله "لاتكرم أيّ فاسق" فيقال بأنه بناء على وضع اسم الجنس للماهية المطلقة فلاوجه لمسلك المشهور من تقديم العام على المطلق، بخلاف ما لو قلنا بكون الاطلاق ناشئا عن مقدمات الحكمة، حيث يقال بأن من مقدمات الحكمة عدم البيان على الخلاف والعام بيان على الخلاف، ولكن الصحيح استقرار المعارضة بينهما، لأن من مقدمات الحكمة عدم البيان المتصل على الخلاف، فمع عدمه يتم الظهور الاطلاقي ولايرفعه البيان المنفصل على الخلاف، وانما يكون مانعا عن حجية الظهور الاطلاقي في كون المراد الجدي وفق الاطلاق، فلايوجد فرق بين المطلق والعام، ودعوى أن الظهور الاطلاقي ناش عن السكوت فيقدم عليه عرفا الظهور الناشئ عن البيان في العام، ولكن لم‌يتم لنا هذا الوجه عرفا، بل الظاهر تحير العرف.

**الثمرة الثانية**: ما اذا وردت عدة مقيدات منفصلة بحيث يشك في بناء العقلاء على اجراء أصالة كون المتكلم في مقام بيان تمام الموضوع للحكم، فبناء على كون الاطلاق ناشئا عن مقدمات الحكمة فيناقش في حجية الاطلاق.

### تحقيق معنى علم الجنس

وقع الكلام في معنى علم الجنس وأنه هل وضع كاسم الجنس للماهية المهملة ام يختلف عنه، وذلك مثل أسامة فان اختلافه عن لفظ "اسد" في أنه علم الجنس ولفظ "اسد" اسم الجنس، والمشهور بين أهل العربية أن علم الجنس موضوع للطبيعة لابما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن الظاهر أن معنى علم الجنس هو نفس معنى اسم الجنس المعرف باللام، والمختار أن اللام تمنع من الحاق تنوين التنكير باسم الجنس فقط، وليس لها معنى آخر، ولذا تكون ترجمة كل من "اسامة" و "الاسد" بالفارسية "شير" بينما أن ترجمة "اسدٌ" تكون "شيرى"، ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية حيث قال: ان التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلالحاظ شي‏ء معه أصلا، كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي([[703]](#footnote-704)).

هذا وأما ما استدل به صاحب الكفاية على كلامه (بأنه لو كان معنى علم الجنس هو الطبيعة بما أنه متعينة بالتعين الذهني لما صح حمله على الأفراد بلاتصرف وتأويل، بعد تقيده بأمر ذهني، مع صحة حمله عليها بدون تصرف في معناه، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لايكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لايكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم) ففيه أن الماهية المتعينة بالتعيين الذهني وان كانت موجودة في الذهن ولاتقبل الانطباق بالذات على الخارج، لكنها تقبل الانطباق بالعرض وبالنطر العرفي الفنائي على الخارج، وان شئت قلت: ان الخارج حيث يكون معلوما بالعرض فيكون متعينا في الذهن بالعرض.

وكيف كان فعلم الجنس كاسم الجنس يتم له الاطلاق في موارد تمامية مقدمات الحكمة.

ثم ان اسم الجنس قد يكون مفردا محلى باللام وقد يكون نكرة، فأما المفرد المحلى باللام فقد ذكر صاحب الكفاية أن المشهور وان كان على أن المفرد المعرف باللام على أقسامٍ: المعرف بلام الجنس، والمعرف بلام الاستغراق، والمعرف بلام العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى، لكن الظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرينة، وحينئذ فلاحاجة الى دلالة اللام للتعريف والاشارة الى المعنى بعد لزوم وجود القرينة الدالة على تعين خصوصية من تلك الخصوصيات على كل حال([[704]](#footnote-705)).

اقول: الصحيح ما مر من أن اللام لاتغير من معنى مدخولها، وانما هي وقاية من لحوق تنوين التنكير الذي هو يوجب زيادة في المعنى وهي البدلية، وأما اللام فهي لاتوجب زيادة في المعنى، فأثر دخولها على اسم الجنس هو منع لحوق تنوين التنكير به، وقد يشهد على ذلك أنه لامرادف لها في اللغات التي نعرفها، فتكون ترجمة "الرجل" بالفارسية "مرد" في قبال النكرة "مردى" وانما يفهم العهد الذكري او الذهني وما شابه ذلك من القرائن، كقوله تعالى "انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول" فتكون ترجمته "ما پيامبرى را به سوى فرعون فرستاديم پس فرعون پيامبر را نافرمانى كرد" وليست ترجمته "پس فرعون آن پيامبر را نافرمانى كرد" لخلوّ الجملة عن اسم الاشارة.

ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية من كون اللام للتزيين دائما، والّا فلانحسّ بميزة في حرف اللام على سائر الحروف حتى تصلح بها لأن تتزين بها الاسماء بها دون غيرها.

وكيف كان فالمفرد المحلى باللام يكون مفيدا للاطلاق مع تمامية مقدمات الحكمة، بان لم‌يكن هناك قرينة على ارادة العهد الى فرد او حصة من الطبيعة.

وأما النكرة فتارة تكون في سياق الإخبار مثل "جاء رجل من أقصى المدينة" فمن الواضح أنه لااطلاق لها لكونها في ضمن الاخبار عن القضية الخارجية التي تتحقق بتحقق فرد ما من الطبيعة، وأخرى تكون في سياق الإنشاء كما في قوله "جئني برجل" فتكون مطلقة لو تمت فيها مقدمات الحكمة.

وقد ذكر صاحب الكفاية أنه لاإشكال أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه في الثاني هو الكلي المقيد بقيد الوحدة، فيكون كليا ينطبق على كثيرين لافردا مرددا بين الأفراد([[705]](#footnote-706)).

وما ذكره متين، فان "رجل" في قوله "جاء رجل" وان كان مستعملا في المفهوم الكلي ايضا، لكن وقوعه في سياق الاخبار قرينة على ضم الاشارة الذهنية به الى فرد معين واقعا وان كان مجهولا لدى السامع، بل قد يكون مجهولا لدى المتكلم ايضا، وبهذه الاشارة الذهنية بنحو تعدد الدال والمدلول يصير المدلول جزئيا.

### مقدمات الحكمة

انه على المسلك المنسوب الى المشهور من وضع اسم الجنس للماهية المطلقة واللابشرط القسمي فيكون الاطلاق نتيجة أصالة الحقيقة، واما على مسلك الاعلام الذين اختاروا وضع اسم الجنس على الماهية المهملة فيكون الاطلاق نتيجة قرينة نوعية سميت في كلمات الاعلام بمقدمات الحكمة، وقد ذكر صاحب الكفاية أنها عبارة عن ثلاث مقدمات:

المقدمة الاولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لاالإهمال او الإجمال[[706]](#footnote-707)، والمراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم‌يكن عن جدّ، بل قاعدة وقانونا، لتكون حجة فيما لم‌تكن حجة أقوى على خلافه، فلايكون الظفر بالمقيِّد المنفصل كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لاينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلا.

ولايبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم‌يكن هناك قرينة على الخلاف.

المقدمة الثانية: انتفاء القرينة المتصلة على التقييد.

المقدمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (وسيأتي توضيحه).

فاذا تحققت هذه المقدمات فيتم الاطلاق، لكون السكوت عن بيان القيد فيما لو تعلق غرض المولى بالمقيد اخلالا بالغرض[[707]](#footnote-708).

ويقع الكلام فعلا في المقدمتين الاوليين، وفي نهاية البحث نتكلم عن المقدمة الثالثة، ولايخفى أن ما ذكره من كون المقدمة الاولى كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده يعني أن القرينة المنفصلة على الاهمال تكشف عن عدم انعقاد الاطلاق في الخطاب، وان كان ظاهره الاطلاق بمقتضى الاصل العقلائي الذي يعني ظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان تمام مراده، وهذا بخلاف القرينة المنفصلة على التقييد، فانها كما صرح به في الكفاية لاتكشف عن عدم الاطلاق، وانما هي حجة اقوى موجبة بوصولها لسقوط الاطلاق عن الحجية في خصوص مورد المقيد المنفصل، حيث ينكشف أن تفهيم كون موضوع وجوب الاكرام هو العالم مطلقا لم‌يكن بداعي الجد من حيث نفي تقيده بقيد العدالة فقط.

هذا ويمكن أن يقال: ان الاطلاق ليس هو واقع كون المولى في مقام بيان تمام مراده، فانه ليس الّا ظهور أن ما سكت عنه المتكلم من القيد الزائد فلم‌يرده، وان شئت قلت: الاطلاق هو ظهور الخطاب في أن ما كان فيه تمام الموضوع للحكم فهو تمام الموضوع في المراد الجدي، وهذا الظهور يتم للخطاب عند عدم نصب القرينة المتصلة على الاهمال، فما يعبر عنه بأصالة كون المتكلم في مقام البيان ليس الا هذا الظهور لاأنه منشأ لظهور آخر يكون هو الظهور الاطلاقي، كما هو مقتضى كلام صاحب الكفاية.

وعليه فما سمي بمقدمات الحكمة فلابد أن يراد منه بيان مورد انعقاد الاطلاق، وهو ما اذا انتفت القرينة المتصلة على الاهمال، والقرينة المتصلة على التقييد، ولعل ما ذكرناه هو المنشأ لانكار بعض الاعلام "قده" الحاجة في انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة، بدعوى أن الاطلاق ليس الا ظهورا سياقيا في أن الطبيعة التي هي تمام الموضوع في الخطاب يكون تمام الموضوع في المراد الجدي[[708]](#footnote-709).

ثم انه بما ذكرناه يمكن الجواب عما ذكره السيد البروجردي "قده" من كون المقدمة الثانية زائدة، إذ البحث إنما هو في صورة الشك، ومع وجود القرينة على التقييد لايكون شك في البين، فتكفي المقدمة الاولى([[709]](#footnote-710))، فانه بناء على كون مقدمات الحكمة بمعنى شرائط تحقق مورد الاطلاق فمن الواضح أن عدم بيان القيد مقوم لكون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب.

ثم ان المراد من كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده فيما اذا كانت الجملة خبرية هو أن يكون المتكلم قاصدا للإخبار عن الاطلاق، فاذا قال "الانسان ابيض" فتارة يكون الملحوظ بنظره الانسان المتعارف في بلده، وأخرى يكون الملحوظ بنظره طبيعي الانسان، فيكون قاصدا للإخبار عن كونه ابيض فيكون هو تمام الموضوع فيما قصد الاخبار عنه، وان كان كاذبا في إخباره سواء كان كذبه بداعي الجد او داعي الهزل او التقية، واذا كانت الجملة الانشائية كما قال المولى "اكرم العالم" فمعنى كونه في مقام بيان تمام مراده هو كونه في مقام بيان تمام غرضه من الانشاء، فاذا قال المولى "أكرم العالم" فظاهره أن انشاءه الامر باكرام العالم موافق لتمام غرضه في ذلك، فكون انشاء الامر شاملا لاكرام العالم الفاسق من دون كونه موافقا لغرضه الذي هو ارادته التشريعية خلاف الظاهر، وهكذا لو قال "من افطر فليعتق رقبة" فظاهر أن تمام غرضه هو عتق رقبة، فيصدق على عتق رقبة كافرة، فيكون فرض عدم وفاء انشاء الامر بعتق رقبة لتمام غرضه في ذلك بأن يكون غرضه متعلقا بعتق رقبة مؤمنة خلاف الظاهر، الّا اذا كان هناك قرينة على عدم كونه بصدد بيان تمام غرضه كما في امر العامي بتقليد المجتهد.

وبما ذكرناه اتضح أن كون المتكلم في الخطابات الانشائية بصدد بيان تمام مراده ليس بمعنى كونه بصدد بيان تمام مجعوله، فانه قد لايكون للجعل واقع وراء استعمال الجملة الانشائية، اذ حينما يقول المولى لعبده "اكرم العالم" فيتحقق بذلك جعل وجوب اكرام العالم، فيكون تمام مجعوله هو ذلك فلامعنى لأن يقال انه تارة يكون في مقام بيان تمام مجعوله وأخرى لايكون في مقام بيانه، كما أنه ليس بمعنى كونه بصدد بيان تمام مراده الاستعمالي، فان الخطابات التي يكون المتكلم فيها بصدد الاهمال ايضا مثل " قلد المجتهد" او "اشرب دواء" يبين المتكلم تمام مراده الاستعمالي، بل المراد به هو كونه في مقام بيان تمام غرضه الذي هو في الحكم المولوي عبارة عن ارادة المولى، وفي الحكم الارشادي هو كونه بصدد بيان تمام الواقع المرشد اليه، فلو أمر الطبيب المريض بشرب اللبن مثلا فكونه في مقام بيان تمام غرضه يعني أنه في مقام بيان دواءه بنظره، فلو كان دواءه بنظره هو خصوص شرب لبن البقرة فسكوته عن ذكر هذا القيد يكون خلاف الظاهر، وهكذا معنى كون الفقيه في مقام بيان تمام مراده عند امره العامي بذبح شاة هو كونه في مقام بيان تمام الحكم الشرعي الذي بصدد بيانه.

ولايخفى أن ما يقال من أن نكتة ظهور الخطاب في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، حيث انه لو كان تمام مراده هو المقيد لكان سكوته عن بيان القيد الزائد اخلالا بغرضه، فليس المقصود منه أن السكوت عن بيان القيد الزائد يكون تفويتا للغرض في الواقع، كما يكون ذلك فيما لو كان غرض المولى في أن يعتق المكلف رقبة مؤمنة فان اكتفاءه بأمره بعتق رقبة يكون اخلالا بغرضه اللزومي، ولكن ليس الامر كذلك دائما فانه في خطاب التكليف الشمولي كقوله "أكرم العالم" لو كان غرضه اللزومي خاصا باكرام العالم العادل، فعدم بيانه لقيد العدالة لايوجب الاخلال بغرضه اللزومي، فان غايته أن المكلف يرتكب فعلا غير واجب بتخيل أنه واجب، والقاء المكلف فيه ليس قبيحا، كما أنه لم‌يفرض تعلق غرض المولى بكون المكلف عالما بأنه مرخص العنان في ترك اكرام العالم الفاسق، وانما المقصود منه أن السكوت عن بيان القيد الزائد يكون اخلالا بالغرض النوعي العقلائي من الكلام في أن يكون بصدد بيان تمام مراده.

ثم انه كان ينبغي صياغة المقدمة الثانية بنحو تشمل عدم ما يصلح للقرينية على التقييد وان لم‌يكن قرينة بالفعل، مثل ما ذكرناه في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة من أنه بعد ما كان كل من رجوع الاستثناء الى الاخير او الى الجميع محتملا عرفا فالعرف يشك في ارادة المتكلم لأي منهما، ولاجل ذلك يوجب اجمال سائر الجمل غير الجملة الأخيرة ويمنع من انعقاد الاطلاق فيها وان لم‌يكن قرينة على تقييدها، ولايلزم في تحقق الاجمال أن يصلح ما يتصل بالكلام لأن يبين المولى مراده به وانما حصل الاشتباه للسامع، فان المتكلم قد ياتي بلفظ يمنع من ظهور خطابه مع التفاته الى كونه مجملا لدى العرف ايضا، لعدم تعلق ارادته ببيان أكثر من ذلك، ولعل في الاهمال والاجمال مصلحة، فلايتم ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أن ما يصلح للقرينية يختص بما اذا احتف الكلام بما يصلح أن يعتمد عليه المتكلم في بيان التقييد بأن يكون ظاهرا في العرف الذي يعيش فيه في بيان التقييد، وانما حصل الشك للسامع، والا فيكون اكتفاء المتكلم بما لايكون بيانا للتقييد في عرفه اخلالا بالغرض([[710]](#footnote-711))، فانه لايعتبر فيما يوجب اجمال الخطاب أن يكون مبينا لدى المتكلم وصالحا لأن يعتمد عليه في تبيين مقصوده، وانما يحدث الاشتباه للسامع، فانه قد يلتفت المتكلم الى اجمال اللفظ ومع ذلك يستخدمه في كلامه لعدم تعلق غرضه بتفهيم أكثر من هذا المقدار.

وعليه فينبغي أن تصاغ المقدمة الثانية بانتفاء ما يصلح للقرينية على التقييد ومنه الانصراف الذي يوجب أن يكون بعض الافراد او الاصناف متيقنا منه ولو لم‌يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية في نهاية كلامه[[711]](#footnote-712)، نعم لايقدح الانصراف البدوي الذي لايمنع العرف من استظهار شمول اللفظ لغير المقدار المتيقن.

ثم انه لابد في جريان أصالة الاطلاق من انعقاد الاطلاق التصوري للكلام، فلو احتاج تتميم الكلام الى التقدير عرفا فمادام لم‌يحدد العرف ذلك المقدر فلايمكن اجراء أصالة الاطلاق، فان اصالة الاطلاق انما تجري بعد ان تمّ المدلول التصوری للخطاب، واذا کان المدلول التصوری ناقصا فلاتجری اصالة الاطلاق، فان اصالة الاطلاق التصدیقی فرع الاطلاق التصوری، ولأجل ذلك أشكلنا على التمسك باطلاق حديث رفع القلم عن الصبي لنفي تعلق الخمس بماله، فذكرنا أن المراد الاستعمالي من القلم حيث لايتم عرفا الا بتقدير شيء كقلم التشريع او قلم التكليف او قلم المؤاخذة، وعدم التقدير يوجب نقص المراد الاستعمالي، وتقدير الجميع يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث انه يحتاج الى لحاظات متعددة، ولاقرينة عرفية على تقدير المعنى الاعم بعد وجود احتمال عرفي لارادة رفع قلم المؤاخذة وكتابة السيئات، فقد ورد فی صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) اذا بلغ الغلام ثلاث عشر سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة، وفي معتبرة طلحة بن زيد عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) ان اولاد المسلمين موسومون عندالله شافع ومشفع، فاذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات([[712]](#footnote-713)).

### نتيجة مقدمات الحكمة

يقع الكلام في بيان نتيجة مقدمات الحكمة في جهتين:

**الجهة الاولى:** في أن نتيجة مقدمات الحكمة هل هي انعقاد الظهور الاطلاقي او مجرد المنجزية والمعذرية، وتوجد هنا ثلاث بيانات:

**البيان الاول**: ما ذكره السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول من أن نتيجة مقدمات الحكمة حكم العقل بثبوت الاطلاق، فلايروي الراوي عن الإمام (عليه‌السلام) الا ثبوت الحكم للماهية المهملة. وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة، ولذا فصّل في الخبر المعارض مع الكتاب بالعموم من وجه بين الخبر المخالف لعموم الكتاب، وبين الخبر المخالف لاطلاق الكتاب، فادعى أن الخبر المخالف لعموم الكتاب مخالف للكتاب، فيشمله ما دل على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب، فيكون عموم الكتاب حجة بلامعارض، وأما الخبر المخالف لاطلاق الكتاب فليس مخالفا للكتاب، لأن اطلاق الكتاب ليس مدلول الكتاب، بل هو بحكم العقل، فيتساقط اطلاق الخبر والكتاب معا بالمعارضة([[713]](#footnote-714))، ولأجل ذلك ايضا ذهب الى أنه لو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا لاطلاق الكتاب لم‌يكن ذلك موجبا لترجيحه على الخبر الآخر، لأن الموافقة لاطلاق الكتاب ليست موافقة للكتاب، كما أن المخالفة لاطلاق الكتاب ليست مخالفة للكتاب.

وفيه أنا لم‌نعرف معنى حكم العقل بالاطلاق من دون ان يكون مدلول اللفظ، فانه ان كان بمعنى حكم العقل النظري أي ادراك العقل ثبوت الاطلاق في مقام الجعل فمن الواضح بطلانه، ولو كان كذلك لم‌يعقل انكشاف الخلاف، مع أنه بالمقيد المنفصل ينكشف الخلاف، وان كان بمعنى حكم العقل العملي أي حكمه بمنجزية الخطاب الذي تم فيه مقدمات الحكمة ومعذريته بلحاظ اطلاق الحكم فهذا وان كان ممكنا، لكنه خلاف الوجدان، اذ العقل الفطري المحض لايتدخل في هذه الشؤون، بان يحكم بحجية المطلق بعد ان لم‌يكن الاطلاق موجبا للقطع الذي تكون حجيته ذاتية.

**البيان الثاني**: ما ذكره السيد الامام "قده" من أن نتيجة مقدمات الحكمة هي مجرد الحجية العقلائية، من دون أن يتشكَّل ظهور في الخطاب.

وفيه أنه وان كان في سيرة العقلاء حجج ناشئة عن مصالح اجتماعية من حفظ نظام المجتمع ونحوها مثل قاعدة اليد وأصالة الصحة، ولكن الوجدان العقلائي في الاصول اللفظية يساعد على كونها بملاك الكاشفية النوعية والظهور، ولذا لو كان هناك ما يصلح للقرينية على عدم كون المتكلم في مقام البيان لم‌ينعقد الاطلاق، فالظهور الحالي النوعي للمتكلم في عدم سكوته عن بيان القيد الزائد اذا كان دخيلا في غرضه من الطبيعة يوجب انعقاد الظهور في الخطاب في كون الطبيعة تمام الموضوع لحكمه.

**البيان الثالث:** ان نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب المطلق في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وهذا ما يظهر من الكفاية واختاره جماعة، وهذا الظهور ناش من الظهور الحالي النوعي في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، والمراد من كون المتكلم في مقام البيان ليس هو كون ظاهر حاله هو استعماله اللفظ بداعي التفهيم والجد، فانه لايكفي في ثبوت الاطلاق، فانه اذا ثبت أن المولى حينما قال لعبده "ان أفطرت فاعتق رقبة" ثم انكشف أنه لم‌يكن الّا في مقام اصل الوجوب دون شرائط الواجب، فلايعني ذلك أنه لم‌يكن له داعي التفهيم، بل لم‌يكن له داعي بيان الخصوصيات، وعليه فالمراد من ظهور كون المتكلم في مقام البيان هو ظهور حال المتكلم بما أنه واحد من العقلاء في أنه لو كان القيد الزائد دخيلا في غرضه لم‌يسكت عن بيانه حينما تصدى للامر بالطبيعة مثلا او تصدى لبيان حكم لها، فهذا يعني كون الظاهر التطابق بين مقام الاثبات (أي كون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب) وبين مقام الثبوت (أي كونها تمام الموضوع في مقام الجعل).

وبهذا اتضح أن الانصاف تمامية البيان الثالث، ويظهر من السيد الخوئي "قده" في المحاضرات اختياره، نعم مع ذلك لم‌يعدل عن رأيه من عدم كون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب، ولعله لاجل ما ذكره في الفقه من أن الدال على الاطلاق هو السكوت وعدم ذكر القيد، وهذا ليس من الكتاب، فلايكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب([[714]](#footnote-715))، وفيه أن عدم ذكر القيد يكون بحسب النظر العرفي حيثية تعليلية لأن يصير الخطاب المطلق ظاهرا في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالا عليه فيري العرف ان "احل الله البيع" مثلا يدل على صحة البيع المعاطاتى، وكذا يري ان الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفا للكتاب.

**الجهة الثانية:** وقع الكلام في أن نتيجة مقدمات الحكمة هل هي تنقيح المراد الاستعمالي، فيحرز بها أن المتكلم قصد تفهيم ثبوت الحكم للطبيعة المطلقة، وأما أن هذا التفهيم بداعي الجد فهو مقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية، فاذا ورد المقيد المنفصل فلاينكشف به الا أن تفهيم كون موضوع الحكم هو الطبيعة المطلقة لم‌يكن بداعي الجد في خصوص مورد التقييد، ام أن مقدمات الحكمة تجري لتنقيح المراد الواقعي وكون المراد الجدي هو المطلق، فذكر بعض الاعلام "قده" أن هذا هو الخلاف بين صاحب الكفاية والشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهم" حيث اختار صاحب الكفاية الاحتمال الاول ولكنهما اختارا الثاني، ولذا ذهبا الى أن المقيد المنفصل رافع للاطلاق.

ثم ذكر أن ثمرة هذا الخلاف تظهر في موارد البحث عن انقلاب النسبة، إذ المقيد المنفصل لايخلّ بظهور المطلق في الإطلاق على رأي صاحب الكفاية، بل يزاحمه في مقام الحجية، ولكنه يخلّ بإطلاق المطلق على رأي الشيخ الاعظم، لكشفه عن تقيد المراد الجدي وعدم إطلاقه[[715]](#footnote-716).

اقول: لعل الخلاف بينهم في أن صاحب الكفاية يرى أن نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد ظهور في الخطاب في تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي من دون دخل قيد زائد فيه، فاذا ورد مقيد منفصل فلايكشف عن عدم كون المتكلم بصدد تفهيم ذلك، بل غايته أنه لم‌يكن داعيه في هذا التفهيم بالنسبة الى مورد التقييد هو الجدّ، وانما كان داعيه هو أن يكون هذا الخطاب قاعدة وقانونا يرجع اليه عند الشك في المقيد المنفصل (ولامحذور في اختلاف الداعي في صدور خطاب واحد، بأن يكون خطاب الامر باكرام العالم بلحاظ شموله للعالم العادل صادرا بداعي الجد أي بداعي التوصل به الى انبعاث المكلف نحوه، وبلحاظ شموله للعالم الفاسق يكون صادرا بداع آخر، وأما المطلق البدلي كقوله "اعتق رقبة" فيكون صادرا بداعي الجد بلحاظ البعث نحو ذات عتق رقبة، ولكن يكون له داع آخر غير داعي الجد في تفهيم كونه لابشرط من قيد الايمان، وهذا نظير من يشير الى زيد وعمرو، ويقول "هما عدلان" ويكون داعيه في الاخبار عن عدالة زيد هو الجد وفي الاخبار بعدالة عمرو هو الهزل) فلاتكون أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية الا حجية ذاك الظهور في تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي، وأما الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" فلعلهما ذهبا الى أن مقدمات الحكمة لاتنتج الظهور في الخطاب، وانما تنتج مجرد المنجزية والمعذرية للخطاب، فيكون الاطلاق هو حكم العقل او العقلاء بالمنجزية والمعذرية، ومن الواضح أن المقيد المنفصل بوصوله يكون رافعا له.

ويحتمل أن يكون الخلاف بينهم في شيء آخر، وهو أن صاحب الكفاية يرى أن نتيجة مقدمات الحكمة هو انعقاد الظهور في الخطاب في كون المتكلم بصدد تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي، بينما أنه على رأيهما يكون نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب في أن الطبيعة تمام مراده الجدي من غير أن يكون له ظهور في كون المتكلم بصدد تفهيم ذلك، وحينئذ فالمقيد المنفصل يكشف عن عدم مطابقة هذا الظهور للواقع، بينما أنه على رأي صاحب الكفاية لايكشف المقيد المنفصل عن عدم مطابقة ظهور الخطاب في كونه بصدد تفهيم أن الطبيعة تمام مراده للواقع، وانما يكشف عن عدم صدوره بداعي الجد.

وأما ما ذكره من ثمرة الخلاف فالظاهر أن مراده أنه بناء على مسلك من ينكر نظرية انقلاب النسبة ويدعي أن الجمع العرفي تابع لمقدار دلالة الخطابين دون مقدار حجيتهما، فلو ورد في خطابٍ "أكرم العالم" وورد في خطاب آخر "لاتكرم العالم" وورد في خطاب ثالث "لاتكرم العالم الفاسق" فان هذا الخطاب الثالث وان كان يوجب اختصاص حجية الخطاب الاول بالعالم العادل، فيكون مقدار حجية الخطاب الاول اخص مطلقا من الخطاب الثاني، ولكن الجمع العرفي تابع لأخصية مقدار دلالة احد الخطابين من دلالة الخطاب الآخر، ولذا يبقى الخطابان متعارضين بنحو التباين، فبناء على هذا المسلك يقال بأنه بناء على مسلك الشيخ الاعظم "قده" في المقام يكون الخطاب الثالث باعتبار كونه مقيدا منفصلا للخطاب الاول فيكون موجبا لأخصية مقدار دلالته من الخطاب الثاني، فيتحقق بينهما الجمع العرفي، بخلاف ما اذا كانت دلالة الخطابين بنحو العموم، بينما أنه على مسلك صاحب الكفاية "قده" تبقى النسبة بين دلالة الخطاب الاول والثاني المطلقين بنحو التباين حتى بعد المقيد المنفصل، ولكن يرد عليه أن ملاك الجمع العرفي هو اخصية المدلول التصوري لأحد الخطابين من الآخر، ولااشكال في أن المقيد المنفصل لايضيِّق المدلول التصوري من الخطاب المطلق، فلايصح جعل هذه المسألة ثمرة للنزاع في المقام.

**الجهة الثالثة:** ان نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب المطلق في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وقد يقال في تقريب ظهور كون المتكلم في مقام البيان: إن الظاهر من كلام المتكلم العاقل بما أن التكلم فعل اختياري له هو أنه صدر عنه ذلك بداعي التفهيم والبيان، لاالإهمال والإجمال، إذ الظاهر من الفعل الصادر عن العاقل بما أنه فعل اختياري له أن يكون صدوره عنه بداعي غايته الطبيعية، أعني ما يعد غاية وفائدة له عند العقلاء، بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعي، والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام إنما هي إلقاء مضمونه بداعي بيان المقصود([[716]](#footnote-717)).

وفيه أن المراد من كون المتكلم في مقام البيان ليس هو كون ظاهر حاله هو استعماله اللفظ بداعي التفهيم والجد، فانه لايكفي في ثبوت الاطلاق، فانه اذا ثبت أن المولى حينما قال لعبده "ان أفطرت فاعتق رقبة" ثم انكشف أنه لم‌يكن الّا في مقام اصل الوجوب دون شرائط الواجب، فلايعني ذلك أنه لم‌يكن له داعي التفهيم، بل لم‌يكن له داعي بيان الخصوصيات، وعليه فالمراد من ظهور كون المتكلم في مقام البيان هو ظهور حال المتكلم بما أنه واحد من العقلاء في أنه لو كان القيد الزائد دخيلا في غرضه لم‌يسكت عن بيانه حينما تصدى للامر بالطبيعة مثلا او تصدى لبيان حكم لها، فهذا يعني كون الظاهر التطابق بين مقام الاثبات (أي كون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب) وبين مقام الثبوت (أي كونها تمام الموضوع في مقام الجعل).

ثم ان حاصل ما ذكرناه أن المقيد المنفصل لايوجب اختلالا في ظهور الخطاب في كون المراد هو الطبيعة المطلقة، وانما يكشف عن عدم كون الداعي للاطلاق هو في مورد التقييد هو الجد، وخالف في ذلك جماعة كالشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" فاختاروا كون البيان المنفصل على التقييد رافعا لمقدمات الحكمة الموجبة للاطلاق.

والوجه فيما ذكرناه أن توقف تمامية مقدمات الحكمة على عدم ورود المقيد المنفصل إما بأن يكون انعقاد الاطلاق للخطاب من الاول موقوفا على عدم مجيء المقيد المنفصل في المستقبل بنحو الشرط المتأخر بحيث لو جاء المقيد المنفصل فيكشف عن عدم الاطلاق للخطاب من الاول فهو خلاف الوجدان العقلائي حيث ان العقلاء يأخذون بالظهور الاطلاقي حتى مع احتمال مجيء المقيد المنفصل في المستقبل، بينما أن لازم هذا الوجه عدم إمكان التمسك بالإطلاق في فرض احتمال مجيء المقيد المنفصل في المستقبل، واستصحاب عدم مجيئه لايثبت الاطلاق الا بنحو الاصل المثبت، ودعوى أن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المقيد المنفصل ليست الا بمعنى انعقاد الظهور الاطلاقي للخطاب ولو مع احتماله، اذ مر أن مآل بناء العقلاء في الدلالات اللفظية الى العمل بالظهور وحمل بناء العقلاء على التعبد المحض خلاف ما هو الظاهر من العقلاء من انهم يعملون بالمطلق من باب كشفه النوعي عن مراد المتكلم.

او يكون انعقاد الاطلاق مشروطا بعدم مجيء المقيد المنفصل بنحو الشرط المقارن، فاذا ورد المقيد المنفصل فيرفع الظهور الاطلاقي بقاءً، وهذا ما يظهر من المحقق النائيني "قده"، لكنه يرد عليه النقض بفرض احتمال وجود المقيد المنفصل واقعا وان لم‌يكن في معرض الوصول، فانه لااشكال في العمل باطلاق الخطاب، مع انه مشكوك بناء على هذا المبنى، ودعوى استصحاب بقاءه بعد العلم بحدوثه قبل مجيء المقيد المنفصل مندفعة اولا: بأنه قد يحتمل مجيئه قبل الخطاب المطلق فلايحرز حدوث الاطلاق حتى يستصحب بقاءه، وثانيا: ان الاستصحاب اصل تعبدي شرعي فلايمكن أن يكون وجها لعمل العقلاء.

والجواب الحلي عنه أنه ان كان ظاهر حال المتكلم هو كونه في مقام بيان تمام مراده عند عدم البيان المتصل فينعقد الظهور الاطلاقي بشكل تنجيزي ولايستطيع البيان المنفصل ان يهدم هذا الظهور، وان لم‌يكن ظاهر حاله الا كونه في مقام بيان تمام مراده من مجموع خطاباته لاالخطاب المطلق فقط، فهذا يعني عدم انعقاد ظهور الخطاب المطلق في كونه مرادا جديا الا منضما الى عدم البيان المنفصل، ومع احتمال البيان المنفصل فلانحرز الظهور في كون المطلق مرادا جديا للمولى.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان البيان المنفصل بوصوله يهدم مقدمات الحكمة، غاية الأمر ان البيان المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق والبيان المنفصل كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بالاطلاق([[717]](#footnote-718)).

وفيه أنه ان كان مقصوده ان البيان المنفصل حجة على ضيق المراد الجدي في المطلق وان لم‌يهدم ظهوره في كون المطلق هو المراد الجدي للمولى، فهذا صحيح ويشهد له ما ذكر في موضع اخر من انه لافرق في ذلك بين العام والمطلق([[718]](#footnote-719))، ولكن لاوجه حينئذ لذكره كتأييد لمبنى الشيخ الأعظم "قده" لانه مخالف لذاك المبنى تماماً؛ وان كان مقصوده ان الظهور الاطلاقي في كل زمان موقوف على عدم البيان في ذلك الزمان، فعند ما يرد الخطاب المطلق وليس معه بيان متصل ينعقد له ظهور اطلاقي، ويستمر هذا الظهور الى ان يصل بيان منفصل وينكشف بذلك ان المراد الجدي كان هو المقيد من الأول فهذا لامعنى له، فان علم المخاطب بالبيان المنفصل وجهله ليس له دخل في انعقاد الظهور في كلام المتكلم، بل لامعنى لفرض كون الكلام الواحد الصادر عن المتكلم ظاهرا في نفسه في معنى في زمان وفي معنى آخر في زمان آخر.

نعم بناء على كون الاطلاق حكم العقل بحجية الخطاب الذي تم فيه مقدمات الحكمة وكونه منجزا ومعذرا، فلااشكال في أن المقيد المنفصل بوصوله حيث يرفع حجية الخطاب المطلق فهذا يساوق رفع اطلاقه.

هذا وقد اشكل بعض الاعلام "قده" على التمسك بالاطلاق من سائر الجهات بناء على رأي الشيخ الاعظم بتقريب أن اطلاق خطاب "اكرم العالم" من سائر الجهات ككون العالم العادل هاشميا ام لا، بعد ورود قوله "لاتكرم العالم الفاسق" يكون موضوعه العالم العادل، فهذا الاطلاق يكون في طول المقيِّد، إذ لامعنى للإطلاق من حيث الهاشمية الا في حدود العالم العادل، فانه لايثبت الحكم مع فرض كون موضوعه العالم العادل للعالم المطلق من جهة الهاشمية وعدمها ولو لم‌يكن عادلا، وبعبارة أخرى: ان الإطلاق بلحاظ تمام الموضوع لابلحاظ كل جزء جزء، وتمام الموضوع في الفرض هو العالم العادل وذات العالم جزء الموضوع، وهو ليس مجرى الإطلاق، ولذا لايجري الإطلاق بالنسبة إلى كل جزء من اجزاء الصلاة، بل إلى مجموع الصلاة في موارد تعلق الحكم بها.

وعليه فإذا ورد المقيد الكاشف عن كون الموضوع هو العالم العادل اختل التمسك بالإطلاق من جميع الجهات، لأن ما ينبغي ان يكون موضوع الإطلاق هو الحصة لأنها تمام الموضوع، والمتكلم لم‌يكن في مقام البيان من جهاتها وخصوصياتها، وما كان في مقام بيانه وهو الطبيعة ليس مورد الإطلاق بعد ورود المقيد لأنه ليس موضوع الحكم.

ثم ذكر أن مبنى صاحب الكفاية ايضا غير صحيح، اذ معنى تعلق الارادة الاستعمالية بالاطلاق في الجمل الانشائية هو الانشاء على طبق الاطلاق، فيكون المولى قد انشأ وجوب اكرام العالم مطلقا، لكنه في غير مورد التقييد يكون بداع البعث الجدي وفي مورد التقييد يكون بداع آخر، وهو حسب ما ذكر في الكفاية داعي أن يكون قاعدة، ولكنه ان أريد كونه بما هو مطلق كاشفا بعد ورود المقيد المنفصل عن حكم ما عداه فهو خارج عن طريقة المحاورة، إذ لامعنى لإنشاء الحكم على الكل وإرادة البعض، فهو نظير ان يقول "أكرم عشرة" ثم يبين انه يريد إكرام خمسة، خاصة إذا كان معنى الإطلاق ثبوت الحكم للطبيعة من دون دخل الخصوصية، فانه يستهجن التصريح بدخل الخصوصية بعد ذلك، وان أريد كونه كاشفا عن حكم ما عدا مورد التقييد بما انه بعض مدلول الخطاب المطلق فهو يبتني على حجية الدلالة التضمنية لو سقطت المطابقية عن الحجية، كما انه ما الملزم للاستعمال في الاطلاق مع إمكان ان ينشئ الحكم على المقيد رأسا.

ثم ذكر أن طريق الحل أن يقال: ان ما هو من مقدمات الحكمة انما هو عدم القرينة إلى زمان لايقبح تأخيرها عنه، لاعدم القرينة في حال الخطاب، فلاينعقد الإطلاق أصلا قبل ورود القيد، نعم ينعقد بعد مرور زمان يقبح تأخير البيان عنه، فإذا ورد القيد قبل مرور هذا الزمان كان موجبا للإخلال بالمقدمة الثانية، أعني عدم القرينة على التقييد، ولايكون مخلا بالمقدمة الأولى، إذ لاتنافي بين تأخير البيان عن الخطاب وكونه في مقام البيان، فإذا كان المتكلم في مقام بيان مرامه بالتدريج لم‌ينعقد الإطلاق قبل مرور الزمان الذي يفرضه لبيان مرامه، ولم‌يكن ورود القيد في الأثناء منافيا لكونه في مقام البيان، فورود القيد في أثناء هذا الزمان يوجب انعقاد ظهور الخطاب الاول في المقيد، لأنه كان في مقام بيانه، وحينئذ يمكن التمسك باطلاقه من سائر الجهات.

وان كان الصحيح عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة وأن استفادة الإطلاق بواسطة ظهور أخذ الطبيعة المدلول عليها باللفظ في موضوع الحكم في كونها تمام الموضوع، وهذا الظهور يكون حجة على المراد الواقعي بمقتضى أصالة الظهور[[719]](#footnote-720).

اقول: مقتضى كلامه أن الظهور الذي ادعى عدم احتياجه الى مقدمات الحكمة لاينعقد للخطاب الا بملاحظة البيانات الواردة قبل مضي وقت الحاجة الى العمل بالاطلاق.

وكيف كان فيلاحظ عليه **اولا:** انه اذا شك أنه هل صدر مقيد من المولى قبل مضي وقت الحاجة فلايمكن العمل بالاطلاق، ولايكفي الفحص واليأس عن الظفر به، اذ يحتمل ضياعه وقد يكون واصلا الينا بخبر ضعيف، وهذا مما لايمكن الالتزام به في الشارع الذي جرت سيرته على الاعتماد على القرائن المنفصلة، فضلا عن غيره، والصحيح انعقاد الاطلاق للخطاب بمجرد عدم القرينة في مجلس التخاطب على التقييد، وعدم تعارف تأخير البيان على التقييد الى مجلس آخر، او قبح تأخيره عن وقت الحاجة فيما كان مؤديا الى تفويت مصلحة ملزمة او الوقوع في مفسدة ملزمة، فهو مما لابد من الجواب عنه على أي تقدير للعلم بوقوع ذلك كثيرا في الخطابات الشرعية، وقد مر في بحث العام والخاص ما يرتبط بذلك.

**وثانيا:** ان التمسك بالاطلاق لنفي التقيد بالقيد الزائد بعد ورود مقيد منفصل على الخطاب المطلق صحيح على جميع المسالك، فانه بناء على مسلك الشيخ الاعظم ايضا يقال: ان مقدمات الحكمة كانت تنفي بنحو الانحلال تقيد خطاب الامر باكرام العالم بأي قيد زائد، سواء قيد العدالة او قيد الهاشمية، وورود المقيد المنفصل على اعتبار العدالة لايوجب سقوط مقدمات الحكمة لنفي تقيد وجوب اكرام العالم بكونه هاشميا، ولاتجري لاثبات وجوب اكرام العالم غير الهاشمي ولو كان فاسقا، حتى يعترض عليه بما ذكر في كلامه.

ولم يظهر لنا من صاحب الكفاية أنه حينما ذكر (أن المقيد المنفصل انما يكون حجة اقوى على عدم كون الاطلاق بداع الجد في مورد التقييد، ولايكشف عن عدم كون المتكلم بصدد تفهيم الاطلاق، فيمكن التمسك به لنفي تقيده بقيد آخر) كان بصدد الاشكال على الشيخ الاعظم بأنه على رأيه من كون المقيد المنفصل رافعا للاطلاق فلايمكن التمسك به لنفي تقيده بقيد آخر، فانه ليس مقتضى رأي الشيخ الاعظم انكشاف عدم كونه في مقام البيان ابدا، وانما غايته عدم كونه في مقام البيان من حيث هذا القيد الوارد في خطاب المقيد المنفصل.

### ثمرة كون البيان المنفصل هادما للاطلاق او لحجيته

ثم انه ذكرت ثمرة لكون البيان المنفصل هادما للظهور الاطلاقي او هادما لحجيته، بانه بناء على القول الأول يلزم تقديم الخطاب العام على الخطاب المطلق في مورد التعارض بالعموم من وجه، كتعارض قوله اكرم العالم مع قوله لاتكرم أي فاسق كما هو مختار الشيخ الاعظم "قده" حيث افاد ان ظهور العام تنجيزي وظهور المطلق تعليقي، فيتقدم العام على المطلق، وبناء على القول الثاني يتعارض العام والمطلق في مورد الاجتماع كما هو مختار صاحب الكفاية، حيث افاد ان ظهور المطلق معلق على عدم البيان المتصل لاعدم البيان الى الابد، فاذا لم‌يتصل به البيان على الخلاف تنجز ظهوره، فلو كان العام منفصلا عن المطلق فيتعارضان لكون ظهور كليهما تنجيزيا حينئذ.

وما افاده تامّ، وأضيف اليه انه لو تم ما ذكره الشيخ "قده" فانما يتم فيما لو كان البيان المنفصل هو بيان القرينة على التقييد فلايشمل الكلام المجمل او البيان العام، وان كانا على تقدير اتصالهما مانعين عن انعقاد الظهور الاطلاقي.

هذا ولايخفى أنه بناء على كون نتيجة مقدمات الحكمة حكم العقل او العقلاء بحجية الخطاب المطلق فالمقيد المنفصل وان كان رافعا للحجية بوصوله، لكنه لايستلزم تقديم الخطاب العام على المطلق، بل لابد من ان نلحظ ان العقلاء هل يعتبرون العام المتعارض مع المطلق بالعموم من وجه حجة فعلية ام لايعتبرون أيّا منهما حجة فعلية، فاذا لم‌نحرز كون العام حجة فعلية بحكم العقلاء فلايتم دعوى تقديم العام على المطلق، اذ لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، فاذا وصلا معا لم‌يكن أيّ منهما حجة، فلايتم ما قد يقال من أن العام يكون رافعا لحكم العقل في مورد الخطاب المطلق باعتبار كونه بيانا على الخلاف.

ثم ان مثل المحقق النائيني "قده" الذي ذهب الى أن دلالة العام على العموم موقوفة على جريان مقدمات الحكمة في متعلق اداة العموم، لم‌يكن ينبغي أن يقدم العام على المطلق بنكتة أن الاطلاق موقوف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان على الخلاف ولو كان منفصلا.

ثم انه قد يذكر وجهان آخران لتقديم العام على المطلق حتى على تقدير عدم رفع البيان المنفصل للظهور الاطلاقي:

احدهما: ان ظهور العام في شمول الحكم لافراده ناشئا من البيان، فهو اقوى من ظهور المطلق حيث يكون ناشئا عن السكوت عن ذكر القيد الزائد، فيقدم عليه عرفا، والشاهد عليه هو تقديم الخطاب المقيد كقوله اعتق رقبة مؤمنة على الخطاب المطلق في قوله اعتق رقبة، وعليه فيقدم العام على المطلق مالم يكن المطلق محفوفا بخصوصيات اضافية صدفة يجعله في ذلك المورد اقوى من العام.

وحكي عن بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" انه اذا ثبت صدور العام والمطلق من الإمام‌ (عليه‌السلام) ولم‌يحتمل ان ذلك من تعابير الرواة، وكان ذلك في روايات مقام التعليم دون مقام الإفتاء، فيتقدم العام على المطلق، لان الإتيان بأداة العموم لابد ان يكون لغرض التأكد لشمول العام لجميع افراده، لانه لو لم‌يقصد التأكد لصح الاكتفاء بقوله "اكرم العلماء" ولم‌يحتج الى استخدام اداة العموم كأن يقول "اكرم كل عالم"، فهذه النكتة لامحالة تستوجب اظهرية العام على المطلق، واما اذا كانا من روايات مقام الإفتاء لم‌يكن بينهما أي جمع عرفي، واذا كان احدهما في مقام الإفتاء والآخر في مقام التعليم فيتقدم ما كان في مقام الإفتاء على الآخر مطلقا.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فان ملاك التقديم لما كان هو القرينية وعدم تحير العرف، فنحن نحسّ بوجداننا العرفي تحير العرف في كشف مراد المتكلم في فرض تعارض العام والمطلق، ولااقل من الشك في بناء العرف على تقديم العام.

**ثانيهما:** ما قد يقال من ان العام لما كان في فرض اتصاله مقدما على المطلق، فبمقتضى ما ذكر في ضابط الجمع العرفي من فرض الخطابين المنفصلين متصلين، فيلزم تقديم العام المنفصل على المطلق أيضا.

وفيه **اولا:** ما مر منا سابقا من عدم تمامية هذا الضابط للجمع العرفي، فانه قد يشكّل اتصال الخطابين قرينة سياقية، ولاتوجد هذه القرينية في فرض الانفصال، فاذا فرض اتصال العام بالمطلق، فقد يكون الظاهر من استخدام اداة العموم في العام هو إبراز شموله لموارد الاجتماع، كأن يقول "اكرم العالم ولاتكرم أيّ فاسق" وهذا بخلاف فرض الانفصال.

**وثانيا:** انه لايتم تقديم العام على المطلق المتصل به بشكل عام، توضيح ذلك أنهم ذكروا في وجه تقديم العام ان دلالته على العموم لما كانت بالوضع، فلاتتوقف على مقدمات الحكمة، بينما ان الدلالة الاطلاقية في المطلق موقوفة على جريان مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان على خلاف الاطلاق، ومع وجود بيان كالعام لاتتم مقدمات الحكمة في المطلق، وبذلك تنتفي الدلالة الاطلاقية فيه، فيبقى العام ظاهرا في عمومه بلا أي مانع.

وقد يجاب عنه بأن المراد من عدم البيان على الخلاف الذي هو من مقدمات الحكمة هو ما يكون قرينة على التقييد لامجرد ما يكون بيانا على الخلاف، سواء كان بيانا بالفعل كما في فرض اتصال المطلق بالعام الذي تكون النسبة بينهما العموم من وجه، او كان بيانا لولا هذا المطلق، كما في فرض اتصال المطلق بمطلق آخر بينهما عموم من وجه كقوله "اكرم العالم ولاتكرم الفاسق" حيث ان قوله "لاتكرم الفاسق" لو كان وحده لتم فيه مقدمات الحكمة فصار بيانا بالفعل على حرمة اكرام العالم الفاسق، فان ظاهر حال المتكلم انما يقتضي وفاء كلامه بتمام مرامه مع مراعاة التطابق بين مرامه وكلامه بلحاظ الكيفية، فلو كان تمام مرامه الطبيعة المقيدة فلايفي به مجرد البيان على الخلاف في ضمن العام او المطلق، وانما يفي به البيان على التقييد بحيث يضيق دائرة مفاد المطلق، وهذه الكيفية غير محفوظة في العام، فكما ان الحكم لباً مجعول على نحو التقييد لا على نحو قضيتين كليتين متعارضتين فكذلك في مقام الإثبات لابد وان يكون بيان القيد بلسان التقييد، فمثل هذا البيان لايكفي لسد حاجة الظهور الحالي المذكور بل يبقى‏ هذا الظهور مقتضياً لإرادة المطلق، فحينئذ تقع المزاحمة بين مقتضى الظهور في كل من العام والمطلق المتصلين.

اقول: انه لو كان غرض المتكلم من جملة "اكرم العالم" او "أكرم عالما" عند اتصاله بقوله "لاتكرم أي فاسق" او قوله "لاتكرم الفاسق" هو خصوص العالم العادل فلايكون سكوته عن بيان تقييده بالعادل نقضا للغرض[[720]](#footnote-721)، ومعه فلاتتم مقدمات الحكمة التي تنتج كون سكوت المتكلم اخلالا بالغرض لو كان غرضه في المقيد، وهكذا لو فرض اتصاله بما يمنع من ظهوره الفعلي في الاطلاق، ولو كان مثل كلام مجمل، حيث أنه حينئذ لو تعلق غرضه بالمقيد لما أخلّ بغرضه.

ولكن لايكفي مجرد عدم تمامية مقدمات الحكمة في المطلق في دعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم، اذ لعل احتفافه بالمطلق مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في أن المتكلم اراد العموم وهذا لاينافي وضع العام لإفادة العموم اذ الظهور التصديقي للكلام في ارادة المتكلم للمعنى الموضوع له يتأثر من عوامل أخرى غير الوضع أيضا، فضلا عن ظهور العام في كونه مرادا جديا للمتكلم، فلعله يصير العام والمطلق المتصلان كعامين متصلين، مثل اكرم كل عالم ولاتكرم أيّ فاسق.

فدعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم مع اتصاله بالمطلق تحتاج الى مصادرة وجدانية، وغاية ما يقال في تقريبها ان استخدام اداة العموم في العام دون المطلق المتصل به، ينبّه على ان مورد الاجتماع ملحوظ في العام فيريد المتكلم بيان شمول العام له دون المطلق، حيث يقول اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق، ولكنه لايتم اولا في الجمع المحلى باللام ولوقلنا بوضعه للعموم كقوله اكرم العالم ولاتكرم الفساق، وانما يتم في مثل استخدام "كل" او "أيّ" ونحوهما من ادوات العموم، على ان الصحيح كون الموارد مختلفة، فلو قال "اكرم كل عالم ولاتكرم الفاسق" فلعل المراد منه استثناء العالم الفاسق وبيان اكرام كل عالم غير الفاسق، فيصير حكم العالم الفاسق مجملا، ولو قال "اكرم العالم ولاتكرم أي فاسق" فلايبعد ظهوره في اخراج العالم الفاسق من اطلاق الجملة الأولى، فيثبت بذلك حرمة اكرامه، فتدبر.

هذا، وقد حكي عن بعض السادة الأعلام "دام‌ظله" أن تقديم العام على المطلق يبتني على مسلك كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضادّ، بان يكون الاطلاق متقوما بلحاظ السريان وعدم دخل القيد الزائد، وحيث أن الاطلاق الاثباتي أمر عدمي جزما لكونه عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل، فلايمكنه ان يكشف عن الاطلاق الثبوتي، وانما يكون حجة عليه بحكم العقل، فيكون حكمه تعليقيا أي مادام عدم البيان على خلافه، فيتقدم عليه العموم بمقتضى ظهوره التنجيزي، ولكن بناء على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، تقابل العدم والملكة بمقتضى كون الاطلاق الثبوتي هو عدم التقييد الثبوتي في مورد قابل له، فيكون الاطلاق الاثباتي مطابقا مع الاطلاق الثبوتي تماما وكاشفا عنه، فينعقد له ظهور تنجيزي، على وزان ظهور العام.

ولكن يلاحظ عليه **اولا:** ان الاطلاق الاثباتي ظاهر في ان غرض المتكلم هو اللابشرط القسمي، حيث انه لو كان غرضه في المقيد لكان السكوت عن بيان القيد اخلالا بغرضه، وهذا خلاف الظاهر النوعي من حال المتكلم، ولايؤثر فيه الاختلاف في حقيقة اللابشرط القسمي وانه أمر وجودي او عدمي.

**وثانيا:** قد مر انه بناء على كون المطلق حجة على الاطلاق الثبوتي، فالظاهر كونه حجة عقلائية عليه، كما ان حجية ظهور العام بحكم العقلاء، ولادليل على ان حكم العقلاء بحجية المطلق يختلف عن حكمهم بحجية ظهور العام، بان يكون الحكم في كون الأول تعليقيا والثاني تنجيزيا فيتقدم على الاول، بل لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، ومع وصولهما معا فلايبقى موضوع لحجية أي منهما، وهذا معنى التساقط.

فالانصاف تساقط العام والمطلق في مورد الاجتماع، وعدم تقديم العام.

### القدر المتيقن في مقام التخاطب

يقع الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن انعقاد الاطلاق، فان كان المراد منه ما يوجب الانصراف الى بعض الافراد او الاصناف بحيث يكون هو المتيقن من اللفظ وان لم‌يعلم بعدم شموله لغيره حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما اشار اليه في آخر كلامه[[721]](#footnote-722) فلااشكال فيه، ولكن الظاهر من هذا اللفظ هو كون حيثية الخطاب مقتضية لشمول الحكم له جزما بنحو لو أريد غيره كان مستهجنا عرفا بالنظر الى الخطاب، بخلاف القدر المتيقن الخارجي حيث يكون شمول الحكم لبعض افراد الطبيعة متيقنا على تقدير ثبوته للطبيعة ولو في الجملة، فاذا سأل المولى عن اكرام العالم الفاسق فقال "اكرم العالم" فالامر باكرام العالم الفاسق يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث يستهجن عدم شمول الجواب لمورد السؤال، بينما أن الامر باكرام العالم العادل يكون القدر المتيقن بلحاظ الخارج عن مقام التخاطب، حيث لايحتمل العكس بأن يتعلق الامر باكرام العالم الفاسق دون العالم العادل، ففيه أنه لايوجد فرق بينه وبين القدر المتيقن الخارجي من هذه الجهة، فان السامع كما يفهم أن القدر المتيقن الخارجي مصداق لموضوع الحكم فكذا يفهم ذلك في القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولكن هذا المقدار لايمنع عن فهم كون الطبيعة هي الموضوع للحكم، ولو كان مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من الاطلاق لزم أن يكون مورد السؤال مانعا عن اطلاق الجواب، كما لو سأل المولى عن اكرام النحوي، فقال "اكرم العالم"، فان مورد السؤال هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، مع أنه لاوجه لتوهم منعه عن الاطلاق[[722]](#footnote-723).

وما في الكفاية (من أنه لو كان تمام مراده هو ذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب فسكوته لايكون إخلالا بالغرض، حيث إنه بيَّن تمام مراده بذلك، نعم لايفهم المخاطب أنه تمام مراد المولى، أي أن غيره ليس مرادا له، ولكن لم‌يفرض كون المولى بصدد تفهيم المخاطب ذلك، وهذا بخلاف ما لو كان هناك قدر متيقن بلحاظ الخارج عن مقام التخاطب فانه لايمنع من الاطلاق، فانه لو كان غرض المولى متعلقا بخصوص القدر المتيقن الخارجي يكون سكوته عن بيانه اخلالا بالغرض[[723]](#footnote-724)) ففيه أنه بعد ما كان المفهوم من اللفظ المأخوذ في الخطاب اوسع من القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلو كان القدر المتيقن تمام مراد المولى كان السكوت عن بيانه اخلالا بالغرض النوعي في عدم بيان المتكلم ما يفهم السامع منه أوسع مما هو تمام مراده، بل كان اخلالا بالغرض اللزومي فيما لو كان مآله الى الترخيص في الاجتزاء في اتيان الواجب بغير الواجد للقيدكما لو سأله العبد "هل عليّ ان افطرت أن اعتق رقبة مؤمنة، فقال له "إن افطرت فاعتق رقبة" فانه لو كان غرضه اللزومي عتق رقبة مؤمنة كان سكوته عن بيان القيد موجبا لتفويت غرضه، وهكذا لو كان مفاد الخطاب حلية طبيعة وكان له قدر متيقن في مقام التخاطب بأن ورد في جواب السؤال عن حلية حصة منه مثلا، فان فرضنا حرمة حصة أخرى منها فالسكوت عن القيد الدخيل في الحلية يكون اخلالا بالغرض اللزومي.

ولايخفى أنه لايبتني انكار مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب بهذا المعنى على القول بعدم احتياج الاطلاق الى لحاظ السريان، وأنه يكفي فيه كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وان ورد ذلك في تقريرات السيد البروجردي "قده" حيث ذكر أنه بناء على تقوم الاطلاق بلحاظ سريان الطبيعة في افرادها فيتم كلام الكفاية حيث يكون المتيقن لحاظ الافراد التي تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، ويشك في لحاظ الزائد، ولكن على مسلكنا من كفاية لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ زائد عليها فيكون لحاظ الطبيعة هو المتيقن وتقييده بخصوص تلك الافراد يكون مشكوكا ومحتاجا الى البيان([[724]](#footnote-725))، فان ما ذكره ينشأ عن الخلط بين الاطلاق الثبوتي والاطلاق الاثباتي، حيث ان الخلاف في تقوم الاطلاق بلحاظ السريان وعدمه -كما مرّ- مرتبط بالاطلاق الثبوتي، والكلام في المقام في مانعية القدر المتيقن عن الاطلاق الاثباتي.

وكيف كان فالذي يقرب الى الذهن هو أن مراد صاحب الكفاية من القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ما يوجب انصراف الطبيعة اليه بحيث يشك العرف في ارادة الباقي، نظير من كان متعودا على أكل لحم الشاة، فحينما يأمر خادمه بشراء اللحم فقد يكون الانصراف بحد يجعله ظاهرا في خصوص لحم الشاة فلاكلام فيه، او انصراف لفظ الحيوان او ما لايؤكل لحمه عن الانسان، وأخرى يكون بحد يصير هو القدر المتيقن بحيث يشك العرف في شموله للباقي فيختلّ ظهوره فيه، وهذا هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولعل مثاله الشرعي ما لو امر الشارع باكرام العالم، فانه ينصرف في عرف المتشرعة الى ما هو القدر المتيقن منه في مقام التخاطب وهو العالم الديني، نعم قد مر عدم قدح الانصراف البدوي.

ثم انه حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من اطلاق روايات مقام الافتاء، أي الروايات الواردة في بيان الوظيفة الفعلية للمخاطب، حيث أنه لو كان القيد مفروض الوجود خارجا فتقييد الخطاب به في مرحلة الافتاء يكون لغوا، فمثلا لو قال الطبيب للمريض استعمل هذا الدواء بالماء وكان المعتبر ان لايكون الماء معدنيا ولكن لم‌يوجد في البلد الذي يعيش فيه المريض الماء المعدني فيكون تقييده به لغوا، بخلاف روايات مقام التعليم، أي الروايات الواردة في مقام بيان الاحكام الشرعية على نهج القضية الحقيقية.

وفيه أن كون عدم ابتلاء المخاطب بفاقد القيد مانعا عن اطلاق الخطاب الموجه اليه بالنسبة الى الفاقد للقيد غير ما هو المبحوث عنه في المقام من كون واجد القيد هو القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعا عن الاطلاق، فان مانعية الاول عن الاطلاق واضحة، فاذا أمر الطبيب المريض الذي يكون الماء المعدني خارجا عن محل ابتلاءه باستعمال دواء بالماء، فقد يعتمد في عدم تصريحه بالتقييد بغير الماء المعدني بما يعلمه من حال ذاك المريض، وهذا نظير ما لو قال الامام (عليه‌السلام) لرجل كبير السن: يجوز لك أن تلاعب اهلك في حال الصوم، فانه لايمكن الغاء الخصوصية عنه الى شابّ لايثق من عدم خروج المني.

واما القدر المتيقن في مقام التخاطب بمعناه المعروف الذي يشمل ما لو كان موردا للسؤال فلاريب في عدم منعه عن اطلاق الجواب حتى في روايات مقام الافتاء، وأما القدر المتيقن في مقام التخاطب بمعنى ما يكون موجبا للانصراف فيكون مانعا عن الاطلاق حتى في روايات مقام التعليم، نعم قد يكون تعارف وجود حصة من الطبيعة في عرف السائل والمجيب موجبا للانصراف في روايات مقام الافتاء ولايكون موجبا للانصراف في روايات مقام التعليم، وتشخيص المصاديق موكول الى الفقه.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" في توضيح كلام الكفاية في مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب أن المتكلم تارة يكون في مقام بيان واقع ما هو تمام مراده ولو لم‌بقي المخاطب شاكا في أنه تمام مراده او أن غيره مراد له ايضا، وأخرى يكون في مقام بيان تمام مراده بنحو يفهم المخاطب أنه تمام مراده.

فعلى الأول يكون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مخلا بالإطلاق، لأن تمام المراد لو كان هو المتيقن لم‌يكن عدم التصريح به نقضا للغرض، لفرض فهمه في مقام الكلام، كما ان جهل المخاطب بعدم كونه التمام لايضر بعد ان لم‌يكن على المولى رفع الجهل من هذه الناحية، إذ ليس عليه الا بيان تمام المراد بواقعه لابوصف التمامية، وبما ان المتكلم في مقام بيان واقع تمام المراد لاوصف التمامية كان وجود القدر المتيقن مخلا بالتمسك بالإطلاق، وهذا البيان لايأتي في القدر المتيقن الخارجي، إذ لادلالة للكلام عليه بوجه من الوجوه،ولايفهم منه أصلا، فإرادته من الكلام من دون التصريح به خلف فرض كونه في مقام البيان.

وعلى الثاني لاينفع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لنفي الإطلاق، إذ غاية ما يقتضيه القدر المتيقن هو اليقين بإرادة هذا المتيقن، وأما أن غيره ليس بمراد فلايفهم بالقدر المتيقن، فحينئذ يمكن التمسك بالإطلاق لاثبات أن المطلق هو المراد([[725]](#footnote-726)).

اقول: لم‌يظهر من الكفاية أنه بصدد نفي مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الاطلاق فيما كان المتكلم بصدد تفهيم وصف التمامية، بل الظاهر أنه بصدد اثبات مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الاطلاق مطلقا، بتقريب أن المتكلم حينئذ وان لم‌يصح أن يكون بصدد تفهيم السامع أن تمام مراده الذي ليس غيره بمراد له ما هو، لعدم امكانه بعد شك السامع في ارادة المتكلم لغير القدر المتيقن، لكنه يكفي في عدم الاخلال بالغرض أن السامع يفهم القدر المتيقن من الخطاب فلو كان هو تمام مراد المتكلم فقد فهم السامع، وان كان شاكا في ارادة غيره ايضا، وقد يقال: انه حيث لايفهم السامع من الخطاب اكثر من القدر المتيقن في مقام التخاطب بعد منعه من اطلاقه فلايمكن أن يكون مراد المتكلم تفهيمه فبذلك يعلم السامع أن القدر المتيقن تمام مراده وغيره ليس بمراد، وفيه أنه لاكلام في أن المتكلم الملتفت الى أن السامع لايفهم أكثر من القدر المتيقن لايمكن أن يريد تفهيم السامع للاكثر بهذا الخطاب، فليس هو المراد بالتفهيم، لكن مع ذلك يحتمل السامع أنه المراد بمعنى ماتعلق به الغرض وارادة المولى، فلو قال المولى "اكرم العالم" فالقدر المتيقن في مقام التخاطب هو العالم الديني بحيث لايظهر من الخطاب شموله للعالم غير الديني، ولكن يحتمل وجوب اكرامه واقعا.

### تنبيهات

**التنبيه الاول:** ذكر صاحب الكفاية "قده" أنه إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة، ولم‌يكن في مقام البيان من جهة أخرى فلايمكن التمسك بإطلاق كلامه من الجهة الأخرى.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه يوجد له موارد كثيرة في الآيات والروايات:

أما الآيات فكقوله تعالى "فكلوا مما أمسكن عليكم" فانه إذا شك في نجاسة محل إمساك الكلب فلايمكن التمسك بإطلاق الترخيص في الاكل من غير تقييده بما بعد غسل ذلك المحل، لأن إطلاق الآية غير ناظر إليها أصلا، نعم إذا شك في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكيته فلامانع من التمسك بإطلاق الآية لنفيه، لكونها في مقام البيان من هذه الجهة.

وأما الروايات فمنها قوله (عليه‌السلام) لابأس بالصلاة في الدم إذا كان أقل من درهم، فانه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة حيث ان المتفاهم العرفي كون هذا استثناء من جهة مانعية نجاسة الدم، ولايكون في مقام البيان من جهة أخرى، وهي كونه من دم ما لايؤكل لحمه، وعليه فلايمكن التمسك باطلاقه لنفي مانعية دم ما لايؤكل لحمه اذا كان أقل من الدرهم([[726]](#footnote-727)).

اقول: مجرد احراز كون الخطاب في مقام البيان من جهة لايمنع من اطلاقه بالنسبة الى سائر الجهات، فلو سئل المولى عن اكرام العالم الفاسق فقال "يجب اكرام العالم" فانه يعلم بكونه في مقام بيان عدم مانعية الفسق عن وجوب اكرام العالم، لكنه لايمنع من التمسك باطلاقه لسائر افراد العالم، الا اذا قامت قرينة على عدم كون المتكلم في مقام البيان من سائر الجهات، وأما الآية الكريمة فوجه عدم التمسك باطلاقها لنفي نجاسة محل امساك الكلب هو أن مفادها هو الارشاد الى التذكية، مثل قوله "اذا خرج الدم فكل" ومن الواضح أن نجاسة محل الامساك كنجاسة محل خروج الدم لاعلاقة لها بتذكية الحيوان، كما أن مفاد الرواية نفي مانعية الدم الاقل من الدرهم بما هو دم، لابما هو من اجزاء ما لايؤكل لحمه.

**التنبيه الثاني:** ان الاطلاق رفض للقيود وليس جمعا للقيود، فليس معنى "احل الله البيع" مثلا "احل الله البيع بالصيغة العربية وغير الصيغة العربية" سواء قلنا بأن الاطلاق هو عدم التقييد كما هو الصحيح، او قلنا بأنه لحاظ عدم التقييد او فقل لحاظ سريان الطبيعة في افرادها، كما عليه السيد الخوئي "قده" فانه لايعني اخذ الخصوصيات في موضوع الحكم، وانما يعني لحاظ كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم.

بل نقول: ان العموم ايضا ليس جمعا بين القيود، وأما في البحوث من أن العموم جمع بين القيود، وانما الاطلاق رفض القيود حيث يقتصر فيه على النظر الى ذات الطبيعة([[727]](#footnote-728))، فانه يرد عليه أنه لايؤخذ القيود والخصوصيات في موضوع الحكم حتى في موارد العموم، وانما يلحظ شمول الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة من دون أن يلحظ خصوصيات تلك الافراد، والا لزم عدم انعقاد العموم بلحاظ الانقسامات الثانوية للحكم، فلو قال المولى "كل مكلف يجب عليه الصلاة" فلابد ان يقال بان حيث يستحيل تقييده بالمكلف العالم بالحكم فيستحيل عمومه بلحاظه، مع انه خلاف الوجدان.

**التنبيه الثالث:** ان الاطلاق وان انقسم الى الاطلاق الشمولي كما في قوله "احل الله البيع" والاطلاق البدلي كما في قوله "اعتق رقبة" او قوله "توضأ بالماء" لكن استفادة الشمولية والبدلية ليست من الاطلاق ومقدمات الحكمة، بل عن قرائن أخرى تقتضي انحلال الحكم الى افراد الطبيعة فيكون الاطلاق شموليا، او قرائن تقتضي عدم الانحلال فيكون الاطلاق بدليا، وقد مر توضيح ذلك في بحث المرة والتكرار فراجع.

**التنبيه الرابع:** يقع الكلام في حمل المطلق على المقيد، وللمسألة صور:

**الصورة الاولى:** ان يكون المطلق والمقيد مختلفين في النفي والاثبات، فقد ذكروا ان مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق على المقيد، سواء كان دلالة المقيد على الحكم المخالف للمطلق بالوضع او بالاطلاق، والأول مثل "اكرم العالم" و "لاتكرم العالم الفاسق" والثاني مثل "لايجب اكرام العالم" و "اكرم العالم العادل" وقد تقدم نظيره في المخصص المنفصل، وهذا في المطلق الشمولي واضح، كما في المثال المتقدم، وأما فيما لو كان خطاب الامر بالمطلق بدليا كما في قوله "اعتق رقبة" و "لاتعتق رقبة كافرة" فان استظهرنا من لسان الخطاب الثاني الإرشاد الى المانعية فيقدم خطاب النهي عن المقيد على المطلق بمناط الحكومة، وان استظهرنا انه حكم نفسي مستقل فحينئذ فان قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في العنوان الواحد فلاتنافي بينهما، وان قلنا بامتناعه -كما هو المختار حيث نرى امتناع اجتماع الامر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد امتناعا عرفيا- فيتنافيان ويحمل حينئذ المطلق على المقيد عرفا، واما حمل النهي في الخطاب المقيد على الكراهة كي لايتنافى مع الأمر بعتق رقبة مطلقا فهو ممنوع لتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي.

نعم اذا لزم من حمل المطلق على المقيد الظاهر في الارشاد الى المانعية او النهي النفسي تأخير البيان عن وقت الحاجة والقاء المكلفين في المفسدة الملزمة او تفويت المصلحة الملزمة فقد يناقش في كون مثل الحمل عرفيا بعد امكان حمل النهي على الكراهة اما مطلقا او في روايات مقام الافتاء، وقد ذكرنا تفصيل البحث في أبحاث التعارض.

**الصورة الثانية:** ان يكون المطلق والمقيد متوافقين في النفي والإثبات، وكان الحكم فيهما شموليا لابدليا، كما اذا قال "اكرم العالم" وقال "اكرم الفقيه" فانه لاتنافي بينهما حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لايوجب حمل المطلق على المقيد، اذ مر في بحث المفاهيم أنه لايظهر من الخطاب المقيد انه يبين نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبين احد مصاديق القانون.

هذا ولوكان الخطاب المقيد مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطابٍ "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "اكرم العالم العادل" فبناء على ما هو الصحيح من ثبوت مفهوم الوصف في الجملة فيتنافى مع اطلاق قوله اكرم العالم، حيث يدل الوصف على عدم كون العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والا لم‌يكن للعدالة أيّ دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازيا، ولكن نتيجة تقديم المقيد على المطلق هو العلم بتقييده في الجملة أي عدم وجوب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فان كان له قدر متيقن وهو عدم وجوب اكرام العالم الفاسق غير الهاشمي مثلا فيؤخذ في مورد الهاشمي باطلاق الخطاب المطلق، وان لم‌يكن له قدر متيقن فمقتضى أصالة الاطلاق في الخطاب وجوب اكرام العالم الفاسق في الجملة مرددا بين الهاشمي وغيره، فيلزم الاحتياط فيما اذا كان جميع اطراف العلم الإجمالي داخلا في محل الابتلاء، فلايتم ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب المطلق على المقيد([[728]](#footnote-729)).

**الصورة الثالثة:** أن يكونا مثبتين ويكون الحكم بدليا لاشموليا، كما لو قال "ان ظاهرت فاعتق رقبة" ثم قال "ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة" وحينئذ فقد يحرز من الخارج وحدة الحكم، والمراد منها في المقام هو وحدة الحكم الظاهر من الخطاب المطلق والمقيد، كالوجوب في مثال عتق الرقبة، حيث انه لايحتمل تعدد الوجوب بل يعلم أن في الواقع وجوبا واحدا بدليا، فإما ان يكون متعلقه عتق رقبة او عتق رقبة مؤمنة، وحينئذ فيتنافى الخطاب المطلق مع الخطاب المقيد، لان الحكم الواحد اما ان يكون مطلقا او مقيدا، وحينئذ فيحمل المطلق على المقيد فيلتزم بوجوب عتق رقبة مؤمنة دون ان يحمل الأمر في المقيد على الاستحباب من باب انه افضل الافراد، نعم قد يناقش في كون مثل هذا الجمع عرفيا فيما اذا لزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وتفويت المصلحة الملزمة.

وان احرز من الخارج تعدد الحكم فيكون من باب تعدد المطلوب، كما لو وجب عند الظهار مثلا عتق رقبة ووجب عتق رقبة مؤمنة، فان أعتق رقبة مؤمنة وافق كلا الأمرين، وان اعتق رقبة كافرة امتثل الأمر بالمطلق فقط ويبقى المجال لامتثال الأمر بالمقيد، نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بكون امتثال الأمر الأول في ضمن المقيد لم‌يبق موضوع له بعد ذلك لسقوط الأمر الأول بعتق الرقبة الكافرة فلم‌يبق مجال لامتثاله في ضمن عتق الرقبة المؤمنة.

وذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم في فرض تعدد الحكم تقييد خطاب الأمر بالمطلق بفرض عدم امتثال الأمر بالمقيد، حيث أن اطلاقه لفرض امتثال الأمر بالمقيد لغو لااثر له فلابد ان يكون الأمر بالمطلق على وجه الترتب، نعم فيما لو كان الخطابان عامّين من وجه كما لو أمر باكرام عالم وامر باكرام هاشمي فلامانع من اطلاق الأمرين وان كان يكفي اكرام عالم هاشمي في امتثالهما؛ ولكن ما افاده غير تامّ، حيث أن كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع في فرض عصيان الأمر بالمقيد، لايعني لغوية اطلاق الامر بالمطلق عقلا، ولزوم كونه مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد، بل يمكن الالتزام بان الغرض من الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع على أي تقدير فيكون ذلك موجبا لزيادة التحريك في حق من يحركه الأمر بالمقيد.

واما اذا لم‌يحرز من الخارج وحدة الحكم ولاتعدده، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يلزم حملهما على وحدة الحكم فيحمل المطلق على المقيد، حيث أنه لايمكن الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد لان نتيجته التخيير بين الاقل والاكثر، فانّ أمر المكلف يدور بين ان يعتق رقبة مؤمنة او يعتق رقبة كافرة اولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، والتخيير بين عتق رقبة مؤمنة وبين عتق رقبة كافرة اولا وعتق رقبة ثانيا يكون تخييرا بين الأقل والأكثر وهو غير معقول.

ومن جهة أخرى ان الأمر بالمطلق ان سقط بامتثال الأمر بالمقيد فحينئذ يلغو جعل الأمر المطلق الا على تقدير عدم محركية الأمر بالمقيد فيثبت أمر بالمطلق مترتبا على عصيان الأمر بالمقيد، وبناء عليه فيقال في المقام بان حمل الخطاب المطلق على الخطاب المقيد حيث أنه جمع موضوعي فيقدم على حمل الخطاب المطلق على كونه بنحو الترتب فانه جمع حكمي حيث أنه يوجب تقييد الهيئة في الخطاب المطلق، واما لو فرض كون الإتيان بالمقيد غير موجب لسقوط الأمر بالمطلق بان يلزم عتق الرقبة مرتين مرةً لامتثال الأمر بالمطلق ومرةً لامتثال الأمر بالمقيد فهذا أيضا خلاف ظاهر الأمر بالمطلق، حيث ان الإتيان بالمقيد يعدّ امتثالا له كما يعدّ امتثالا للامر بالمقيد فيلزم سقوطهما بذلك الا اذا تعلق الأمر في الخطاب المطلق بايجاد فرد آخر من عتق الرقبة، ولكنه خلاف الاطلاق([[729]](#footnote-730)).

ولكن يلاحظ عليه أن المقام يختلف عن التخيير بين الاقل والاكثر، اذ يفرض هناك أمر واحد بالجامع بين الاقل والاكثر، وحينئذ يقال اذا لوحظ الاقل بشرط لا عن الاكثر صارا متباينين وهو خلف الفرض، وان لوحظ لابشرط فبحصوله يسقط الأمر فلايكون متعلق الأمر مقيدا بحصول الزائد على أي حال، فلايصح الا ان يؤمر بالزائد كمستحب في ضمن الواجب، وهذا بخلاف المقام حيث أن الأمر بالمطلق يسقط بالإتيان به والأمر بالمقيد لايسقط الا بالإتيان بالمقيد.

واما ما ذكره من لغوية الأمر بالمطلق في عرض الأمر بالمقيد ففيه: أن كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو المطلق لمن لايحركه الأمر بالمقيد، لايوجب كون الأمر بالمطلق مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد، وتظهر الثمرة فيما لو عجز عن الإتيان بالمقيد فعلى ما ذكرنا يلزم الإتيان بالمطلق لبقاء امره، بينما انه لو حمل المطلق على المقيد فلادليل على التكليف بغير المقيد.

نعم لايبعد أن يقال: ان تعدد الامر بنحو تعلق امر بالطبيعة وامر آخر بالحصة خلاف الطريقة العقلائية، فان العقلاء في فرض تعدد المطلوب يأمرون بالحصة اولاً، وعلى تقدير عصيان المكلف له يأمرون بغير تلك الحصة من افراد الطبيعة، فاذا كان للمولى غرض في طبخ العبد للطعام وغرض آخر في طبخه للحم، فيقول لعبده "اطبخ اللحم، فان كنت لاتطبخ اللحم فاطبخ طعاما على الاقل".

فما في البحوث (من أنه اذا ورد خطاب مطلق وخطاب مقيد وكانا بدليين وشك في وحدة الحكم وعدمها، فحيث يمكن ثبوتا كل منهما فان ثبت من الخارج احدهما فهو، والا كان مقتضى القاعدة الالتزام بتعدد الأمر، اذ لادليل على تقييد الخطاب المطلق بالخطاب المقيد) غير متجه بالنظر العرفي.

التنبيه الخامس: المشهور بين الاصحاب هو عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، والتزموا فيها بالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب، وحينئذ يقع الكلام في الفارق بين المستحبات والواجبات، حيث انه قد يقال: ان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية على التقييد فلماذا لايكون كذلك في المستحبات، وان لم‌يكن قرينة عرفية على التقييد فلماذا حمل المطلق على المقيد في الواجبات؟.

ومن هنا ذكر في بيان الفرق بينهما وجوه:

احدها: ما عن صاحب الكفاية "قده" من أن الفارق هو كون المستحبات غالبا ذات مراتب مشككة من حيث الفضل، ولاينحصر الاتيان بها في كيفية واحدة بل لها كيفيات مختلفة بعضها افضل من بعض، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد في المستحبات على كونه الفرد الأفضل.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن مجرد الغلبة لايوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق، ضرورة ان الغلبة ليست على نحو تمنع من ظهور دليل المقيد في ذلك([[730]](#footnote-731)).

اقول: قد توجب الغلبة انعقاد ظهور الخطاب على وفقها كما في ظهور خطاب النهي في كونه بنحو الاستغراق لاصرف الوجود، فان منشأه غلبة انحلالية النواهي والمفاسد العرفية، كما مرّ في بحث النواهي، فالمهم في المقام هو المنع عن احراز غلبة تقتضي ذلك.

ثانيها: ما ذكره صاحب الكفاية أيضا من أن ثبوت استحباب المطلق لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" **اولا:** ان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية على حمل المطلق على المقيد لم‌يصدق عنوان البلوغ على المطلق، فلو ورد الأمر بصلاة الليل في خطاب وورد في خطاب آخر الأمر باتيانها بعد منتصف الليل فحيث ان الظاهر منه شرطية كونها بعد منتصف الليل، فلايصدق عرفا بلوغ الثواب على الإتيان بصلاة الليل قبل ذلك الوقت.

**وثانيا**: ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا بالعنوان الثانوي، بل مجرد الإرشاد الى حسن الاحتياط والانقياد عقلا مع الوعد بذلك الثواب البالغ.

**وثالثا**: لو سلم كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا، فلاموجب لكون المقيد من افضل الافراد، حيث ان استحبابه ثبت بدليل، واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر اجنبي عنه، لاعلاقة لاحدهما بالآخر([[731]](#footnote-732)).

اقول: الظاهر تمامية هذه الإيرادات على صاحب الكفاية، وقد ذكرنا في البحث عن قاعدة التسامح ان مفادها استحباب الاحتياط والانقياد مع الوعد باعطاء ذلك الثواب البالغ، وعلى أي حال لايتم مسلك صاحب الكفاية في تلك القاعدة، بل على مبنى المشهور من ان مفادها حجية الخبر الضعيف في السنن لابد حينئذ من رعاية الجمع العرفي بين المطلق والمقيد، فان غاية ما تقتضيه القاعدة هو التعبد بحجية الخبر الضعيف الدال على الاستحباب.

وقد يورد على الاشكال الثالث بانه لو سلم كون مفاد القاعدة استحباب العمل البالغ عليه الثواب فيتم بذلك كون المقيد افضل الافراد، حيث يجتمع فيه الملاك النفسي الاولي والملاك الثانوي لبلوغ الثواب عليه أيضا، بخلاف فاقد القيد فانه يكون واجدا للملاك الثانوي فقط فيكون الأول اقوى ملاكا.

ولكنه غير تامّ، فان معنى كون المقيد افضل الافراد وجدان غيره لنفس الملاك الاولي، بحيث يكون الإتيان به مجزيا عنه، وهذا لايتم على هذا الوجه فانه لو اتى بصلاة الليل في أول الليل فقد استوفى بذلك الملاك الثانوي، ولكن يبقى الملاك الاولي في صلاة الليل بعد منتصف الليل غير مستوفى فيؤتى بها حينئذ بعد منتصف الليل لاستيفاء ملاكها الاولي، مع انه لو حمل المقيد على افضل الافراد لأجزأ الإتيان بصلاة الليل في أول الليل عنه.

ثالثها: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان دليل المقيد ان كان بمنطوقه او مفهومه ينفي الاستحباب عن الفاقد للقيد فلابد حينئذ من حمل المطلق على المقيد، كما لو دل دليل على ان صلاة الليل انما تستحب بعد منتصف الليل فانه يوجب حمل الخطاب المطلق الدال على استحباب صلاة الليل عليه، وكذا لو كان الأمر في دليل المقيد متعلقا بنفس التقييد لابالمقيد، كما اذا افترض انه ورد استحباب الاقامة في الصلاة في خطاب وورود في خطاب آخر: "فلتكن الاقامة في الصلاة في حال القيام" فحيث ان قوله "فلتكن" ظاهر في الإرشاد الى شرطية القيام في الاقامة فلابد من حمل خطاب استحباب الاقامة عليه، نعم لو تعلق الأمر في دليل المقيد بنفس المقيد كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلا ورد خطاب مطلق في استحباب زيارة الحسين (عليه‌السلام) وورد خطاب آخر في استحباب زيارته ليلة الجمعة، فلاوجه لحمل المطلق على المقيد، اذ لاتنافي بين الخطابين حيث أن دليل المقيد لايوجب الإتيان بالمقيد كي يتنافى مع ايجاب المطلق المقتضي لترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء، بل دليل المقيد في المستحب مقرون بالترخيص في الترك، فلايتنافى مع الخطاب المطلق المقتضي للترخيص في التطبيق على أي فرد شاء؛ وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات.

اقول: يرد على ما ذكره اخيرا انه ليس الكلام في ما اذا كان الخطاب المطلق شموليا كما في مثال زيارة الحسين‌ (عليه‌السلام)، اذ لايتنافى استحبابها في كل وقت مع استحبابها في وقت خاص، فيظهر منه ان زيارته في هذا الوقت افضل، وليس في تعدد الاستحباب أيّ محذور بعد ان كان الغرض من الاستحباب الترغيب الى الفعل، وللترغيب مراتب، بل الكلام فيما اذا كان الخطاب المطلق بدليا كما لو ورد خطاب الأمر بصلاة الليل وخطاب آخر يتضمن الأمر بصلاة الليل في آخر الليل بل ونظيره ما لو ورد الأمر بزيارة الحسين (عليه‌السلام) وورد الأمر بزيارته (عليه‌السلام) مع الغسل فقد يقال بلغوية جعل الاستحباب المطلق الا لمن لايمتثل الأمر الاستحبابي‌بالمقيد، كما مر نظيره عن السيد الخوئي "قده" في الصورة الثالثة من صور حمل المطلق على المقيد في الواجبات، ولكن قد مر هناك عدم تمامية كلامه عقلا، وانما قبلناه بالنظر الى الطريقة العقلائية في الواجبات، وأما في المستحبات فلامانع عقلا وعقلاء من الالتزام بتعدد الأمر الاستحبابي ‌فيها بلحاظ مراتب الاستحباب، ولعل العرف يحمل الامر الاستحبابي بالمقيد كزيارة الحسين (عليه‌السلام) مع الغسل على كونه امرا بالقيد أي الغسل قبلها، فتدبر، هذا ولو كان ظاهر الأمر الثاني تعلقه بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلامانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وامر بقيدها، ولامحذور فيه ابدا.

وملخص الكلام انه اذا كان الأمر الاستحبابي ‌متعلقا بالمقيد فان احرز وحدة الحكم فلابد من حمل المطلق عليه، واما مع عدم احراز وحدة الحكم فيلتزم بتعدد الأمر في المستحبات.

### الاطلاق المقامي

ثم انه ينبغي الكلام حول الاطلاق المقامي والفرق بينه وبين الاطلاق اللفظي، فان الاطلاق اللفظي هو اطلاق الطبيعة المذكورة في الخطاب وعدم تقييدها بخصوصية من خصوصياتها واقسامها، سواء كانت موضوعا للحكم، كالعالم في قوله "اكرم العالم" حيث يشمل العادل والفاسق، او كانت متعلقا للأمر والنهي، كالاكرام في هذا المثال حيث يشمل الاطعام وغيره فيقتضي إجزاء حصول طبيعة الاكرام في ضمن أيّ فرد منها، او كان الاطلاق في نفس الحكم كاطلاق صيغة الأمر حيث انه يقتضي كون الوجوب نفسيا، فانه لو كان الوجوب غيريا لزم تقييد هذا الوجوب بفرض فعلية وجوب ذي المقدمة، كما يقتضي اطلاقها كون الوجوب تعيينيا لاتخييريا، عينيا لاكفائيا.

 بل قد مرّ في بحث دلالة مادة الامر او صيغة الامر على الوجوب أن هذه الدلالة تكون بالاطلاق، فانه حيث يشتمل لفظ الأمر على إبراز الإرادة بفعل الغير فمقتضى الظهور الانصرافي خاصة فيما اذا صدر خطاب الأمر من المولى ان هذه الإرادة لاتنفك عن الفعل كما ان الإرادة التكوينية لاتنفكّ عن الفعل، فكأن عضلات العبد مما تتحرك بإرادة المولى وتكون تابعة لها، وانما الفرق بينهما في تخلل اختيار العبد وارادته فيما اذا تعلقت ارادة المولى بصدور الفعل عنه باختياره، ولذا تسمّى بالإرادة التشريعية، ويجري نظير هذا البيان بلحاظ دلالة صيغة الأمر على البعث والطلب فان الظاهر الانصرافي من البعث الى فعل هو البعث الذي لاينفك عن الانبعاث نحو ذلك الفعل، كما ان البعث التكويني لاينفك عن الانبعاث.

وهذا الظهور الانصرافي ناش عن اطلاق خطاب الأمر وعدم احتفافه بما يدل على الترخيص في الترك، نظير انصراف لفظ زيد مثلا الى زيد المشهور في البلد دون غيره، فانه ظهور انصرافي ناش عن الاطلاق، وهذا لايختص بخطاب الأمر بل لو قال المولى لعبده مثلا "أريد ان تقوم" فالعرف يفهم من اطلاقه ان ارادته لذلك تكون بنحو لاينفكّ عنها المراد اذا كان العبد في مقام الانقياد، كما يفهم من قول المولى "اريد ان اقوم" أنه لايتخلف عنه القيام مع فرض بقاء ارادته.

وهذا الاطلاق يختلف عن اطلاق المتعلق في مثل خطاب الأمر بعتق رقبة مثلا، حيث انه يوجب التوسعة واللابشرطية عن الخصوصيات، بينما ان الاطلاق في المقام يوجب التضييق وانصراف خطاب الأمر الى الوجوب، نظير انصراف لفظ زيد عند اطلاقه الى الرجل المشهور في البلد، نعم ليس منشأ الانصراف في المقام كثرة الاستعمال، ولكنه ليس بمهمّ لعدم دليل على انحصار سبب الانصراف بها.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الإمام "قده" من أن القول بكون الوجوب مستفادا من الاطلاق ومقدمات الحكمة غير تامّ، لأن مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو إرادة الجامع لابشرط من الخصوصيات كما أنه مقتضى مقدمات الحكمة في انصباب الحكم على الطبيعة مع عدم تقييدها بقيد زائد مثل قوله "اعتق رقبة" فلو كان المعنى الموضوع له للأمر هو جامع الطلب فلامعنى لاقتضاء مقدمات الحكمة لإرادة حصة من الطلب وهو الطلب الوجوبي، والقول بكون الوجوب مستفادا من انصراف خطاب الأمر الى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية فمما لاينبغي الاصغاء اليه، اذ السبب الوحيد للانصراف هو كثرة الاستعمال فيه بحيث يوجب استيناس الذهن وهي مفقودة([[732]](#footnote-733)).

والحاصل أن الاطلاق اللفظي -في غير الظهور الانصرافي- يقتضي كون الطبيعة المذكورة في الخطاب بدون قيدٍ زائدٍ تمام مراده، في قبال تقييدها بقسم معين منها، وأما الاطلاق المقامي فهو أن تقوم القرينة على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته، ولايخفى أنه كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" ليس الاطلاق المقامي مثل الاطلاق اللفظي مما تجري فيه أصالة البيان فلاتجري فيه مقدمات الحكمة، بل يحتاج الى قيام قرينةٍ او احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته.

 ثم ان الاطلاق المقامي على قسمين:

**القسم الاول**: أن تقوم القرينة على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته في مجموع خطاباته، لافي شخص هذا الخطاب، كما هو المناسب لما قد يستدل لنفي اعتبار شيء بأنه حيث يغفل عنه العامة فعدم التنبيه عليه يكشف عن عدم اعتباره، وهذا مثل ما يتمسك لنفي دخالة قصد القربة والوجه والتمييز في الغرض بناء على استحالة اخذها في متعلق الامر بأنه حيث يغفل العامة عن دخلها في غرض المولى فلو كانت دخيلة في غرضه كان عليه بيانه ولو بالإخبار عن ذلك، والا لزم نقض الغرض، فانه كما ذكر في البحوث يكفي في انتفاء نقض الغرض أن يتصدى المولى لبيان غرضه ولو في خطاب آخر، فلابد من العلم بعدم بيان ذلك في أي من خطابات الشارع، ولايكفي مجرد عدم بيانه في شخص خطاب الأمر[[733]](#footnote-734)، وحينئذ فلابد من احراز عدم بيانه في مجموع خطابات الشارع واحرازه صعب جدا لاحتمال ضياعه وعدم وصوله الينا الا في الموارد المبتلى بها لعامة الناس، فيعلم من عدم وصوله الينا بعدم وجوده، حيث انه لو كان لبان.

ويلحق بهذا القسم ما لو اختصت القرينة بكون المولى في مقام بيان تمام مراداته بمجموع خطاباته الصادرة منه قبل مضي وقت الحاجة.

**القسم الثاني**: أن تقوم القرينة على كونه في مقام بيان تمام مراداته في خطاب واحد، والقرينة قد تكون شخصية، نظير ما لو كان ظاهر حال المولى أنه يجمع وظائف عبده في كل يوم في خطاب واحد يوجِّهه اليه في صباح كل يوم، فقال له "اشتر اللحم والخبز وجئ بالماء" فينعقد له اطلاق مقامي في عدم وجوب شراء الفاكهة عليه مثلا في ذلك اليوم، وهذا ليس من الاطلاق اللفظي، فان عدم الامر بشراء الفاكهة لايعني الاطلاق اللفظي في خطاب الامر بشراء اللحم، كما أن ثبوت ذاك الامر لايعني التقييد اللفظي في هذا الخطاب، بخلاف اطلاقه بلحاظ عدم وجوب كون شراء اللحم من محل خاص او كون اللحم من صنف خاص فانه اطلاق لفظي لانه يعني كونه تمام الموضوع للحكم، وهكذا لو قال المولي لعبده "اكرم زيدا واخاه واكرم عمروا" فان مقتضى اطلاقه المقامي عدم وجوب اكرام اخي عمرو، والا لكان مقتضى قرينة السياق أن يقول "اكرم زيدا واخاه واكرم عمروا واخاه".

والمثال الفقهي لذلك ما ورد في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه‌ قال: سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي إن كان تركه في حج بعث به في حج وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه[[734]](#footnote-735)، فان مقتضی اطلاقها المقامی عدم وجوب الاجتناب عن محرمات الاحرام کمباشرة النساء قبل اتیان النائب بالطواف، وکذا معتبرة فضيل بن يسار عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: إذا طافت المرأة طواف النساء فطافت أكثر من النصف فحاضت نفرت إن شاءت[[735]](#footnote-736)، فان مقتضی اطلاقها المقامی عدم وجوب الاستنابة علیها لطواف النساء، وکذا ما ورد من قول النبی (صلی الله علیه وآله) للرجل الانصاری فی قضیة سمرة: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لاضرر ولاضرار[[736]](#footnote-737)، فان مقتضی اطلاقه المقامی عدم ضمان الانصاری لقیمة النخلة التی قلعها، وهکذا ما قد یتمسك بمثل دلیل وجوب خمس الکنز علی کون الباقی ملك لواجده.

وقد تكون القرينة الموجبة لانعقاد الاطلاق المقامي في الخطاب قرينة عامة، نظير ما مر في بحث التعبدي والتوصلي من أنه بناء على امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر كما عليه المشهور فيمكن التمسك بالاطلاق المقامي لخطاب الامر لنفي دخل قصد القربة في غرض المولى، فان ظاهر حال المولى عند ما يأمر بشيء أنه بصدد بيان تمام غرضه، فلو كان الأمر قاصرا عن بيان تمام غرضه ولكن أمكن تتميم ذلك في نفس الخطاب ولو بالإخبار عن دخل قصد القربة في غرضه كان ظاهر حاله انه يفعل ذلك، فاذا سكت عنه انعقد لكلامه اطلاق مقامي لنفي دخل قصد القربة في غرضه، ومع هذا الظهور الحالي لاحاجة الى ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من توقف انعقاد الاطلاق المقامي على إحراز ان المولى كان في خطابه في مقام بيان تمام ما هو دخيل في غرضه.

وهكذا اذا شك في وجوب قصد القربة تكليفا في امتثال واجب، كما لو شك في وجوب قصد القربة في اداء الزكاة كتكليف مستقل، كما التزم جمع من الأعلام بإجزاء أداء الزكاة ولولم‌يكن مع قصد القربة وانما يكون قصد القربة فيه واجبا في واجب([[737]](#footnote-738))، فلااشكال في هذا الفرض في كون مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجوب قصد القربة، مع أن وجوبه الاستقلالي في اداء الزكاة ليس تقييدا لخطاب الامر باداء الزكاة ابدا.

 وهكذا ما يقال من أن مقتضى الاطلاق المقامي للخطاب الدال على نجاسة شيء أن الغسل بالماء مطهر منه كما أنه مطهر من القذارات العرفية، وهكذا يكون مقتضى الاطلاق المقامي للخطاب الدال على مطهرية الماء كون كيفية التطهير بالماء شرعا نفس الكيفية العرفية، وهكذا ما يدعى من اقتضاء الاطلاق المقامي في خطاب غسل المتنجس بالماء طهارة اليد وآلات الغسل بالتبعية.

ثم انه لو وقعت المعارضة بين خطاب انعقد له الاطلاق المقامي من هذا القسم وبين خطاب انعقد له اطلاق لفظي فلاوجه لتقديم الخطاب الثاني بعد انعقاد الظهور الاطلاقي في الخطاب الاول ايضا بمجرد عدم اتصاله بالبيان على الخلاف، ولافرق في ذلك بين ما لو كانت سيرة المولى الاعتماد على القرائن المنفصلة ام لا، لعدم الفرق من هذه الجهة بين الخطاب الاول والثاني.

ان قلت: ان الخطاب المطلق اللفظي لو كان متصلا بالخطاب الاول لكان مانعا عن انعقاد الاطلاق المقامي له فالعرف يقدمه عليه في فرض الانفصال في مقام الجمع العرفي بمقتضى الضابط العرفي المذكور في محله للجمع العرفي.

قلت: قد مر منا مرارا المنع عن تمامية هذا الضابط للجمع العرفي وان تبنته مدرسة المحقق النائيني "قده" فانه قد يكون نفس الاتصال او الانفصال موجبا لتشكل القرينية العرفية، فلايمكن اسراء حكم احدهما الى الآخر، وبذلك اتضح الخلل فيما ذكره السيد الصدر "قده" في مقام الجمع بين الروايات المتعارضة الواردة في حكم الخمر من حيث النجاسة والطهارة ما محصله أن فی اخبار النجاسة ما یكون دالا على النجاسة بالاطلاق المقامی من حیث ظهور سکوت الامام (علیه السلام) فی إمضاء ما كشف عنه سؤال السائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه، وهو صحیحة عبدالله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد اللّه (علیه السلام) و أنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده علي، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد اللّه: صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فان قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر و لحم الخنزير في ذهنه، والامام و إن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية، و إنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب، غير أن سكوته إمضاء عرفا لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة.

وهذا الظهور یقدَم علیه عرفا جمیع روایات طهارة الخمر، حتی ما کان دالا علی طهارته بالاطلاق كصحیحة علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر، حیث ان اطلاق الحکم بطهارته لفرض انقطاع نزول المطر مع کونه قلیلا یقتضی طهارة الخمر، فانها لو اتصلت بصحیحة عبدالله بن سنان منعت عن اطلاقها المقامی وظهورها السکوتی فتقدم علیها فی فرض الانفصال بحسب الجمع العرفی، وحینئذ حیث تتعارض الطائفة التی تکون دلالتها علی نجاسة الخمر بالنص بحيث‌ لايصح عرفا حملها على التنزه، من قبيل موثقة عمار قال: لايجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات مع الطائفة التی تکون نصا عرفا فی الطهارة مثل ما دل علی عدم لزوم غسل الثوب الذی اصابه الخمر، کما تتعارض الطائفة التی تدل على نجاسة الخمر بالإطلاق من قبيل ما اشتمل على تنزيل الخمر منزلة الخنزیر او المیتة حیث يشمل إطلاقه النجاسة مع ما دل على طهارة الخمر بالإطلاق کصحیحة علی بن جعفر، وبعد تساقطهما فیکون المرجع صحیحة عبدالله بن سنان، لاستحالة طرفیتها للمعارضة مع ای من روایات الطهارة لتقدم تلک الروایات علیها مع عدم ابتلاء تلک الروایات بالمعارض فیکون وزان هذه الصحیحة وزان العام الفوقانی.

بل ذکر أنه یمکن الرجوع الی ظهور خطاب الامر بغسل الثوب الذی اصابه الخمر ایضا لتقدمها باعتبار اخصیة موضوعها علی اطلاق مثل صحیحة علی بن جعفر، الا أن یقال بأن هناک صحیحة أخری لعلي بن جعفر فی الصلاة في مكان رش بالخمر أنه ان اصاب مکانا آخر فلایصلی فیه وان لم یصب مکانا غیره فلیصل فیه ولابأس، فانه بناء علی أن دلالتها علی طهارة الخمر لاجل ظهور نفي البأس‌ في طهارة الخمر فیتعارض ظهورها مع ظهور خطاب الامر بالغسل نفي النجاسة فینحصر الامر بالرجوع بعد ذلک الی صحیحة عبدالله بن سنان، نعم لو قلنا بأن دلالتها علی طهارة الخمر لاجل اطلاق موردها لفرض سعة الوقت او امکان التجفیف فیقدم علیها بملاک اخصیة الموضوع خطاب الامر بغسل الثوب الذی اصابه الخمر[[738]](#footnote-739).

فان المعارضة بین الاطلاق المقامی فی صحیحة عبدالله بن سنان والاطلاق اللفظی لروایات طهارة الخمر مستقرة ولاوجه لتقدیم الثانی علی الاول، کما أن دلالة الصحیحة الثانیة لعلی بن جعفر تکون لاجل ظهور نفی البأس فی طهارة الخمر فتتعارض مع خطاب الامر بالغسل، وأما البحث عن مبنی کلامه فی المقام وهو سلامة الخطاب الظاهر ومرجعیته بعد تساقط الخطابین النصین، کما لو تعارض خطاب "یجب اکرام العالم " مع خطاب "لایجب اکرام العالم" حیث ادعی انه یرجع الی ظهور خطاب "اکرم العالم" ویفتی بوجوب اکرام العالم لاجله، فقد تعرضنا له فی بحث تعارض الادلة فراجع.

### المجمل والمبين

المراد من المجمل ما ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به، والمثال المعروف له ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم في تحديد الكر بأنه ستمأة رطل، وكلمة الرطل مرددة بين الرطل العراقي والمكي والمدني، فان الرطل العراقي نصف الرطل المكي، وثلاثة ارباع الرطل المدني، وحينئذ فان كان كل من واحد من الاحتمالات محتملة الصدق فيؤخذ بالقدر المتيقن منها ان كان لها قدر متيقن كما في هذا المثال، فيستفاد منها كرية الماء البالغ ستمأة رطل مكي جزما، وهي تساوي الف ومأتي رطل عراقي، وان لم‌يكن لها قدر متيقن فيعمل بمقتضى العلم الاجمالي، كما لو قال المولى لعبده "أكرم زيدا" وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر فيجب عليه الاحتياط باكرامهما معا.

انما الكلام فيما لو علم وجدانا او تعبدا بكذب احد هذه الاحتمالات، كما لو علم بعدم وجوب اكرام زيد بن عمرو او ورد في خبر آخر "لاتكرم زيد بن عمرو" فالظاهر عن المشهور أن مقتضى لزوم العمل بخبر الثقة حمله على ذلك المعنى الآخر المحتمل الصدق، وقد يوجد كلامان مجملان وصدقهما معا يقتضي حمل كل منهما على معنى معين، كما في مثال تحديد الكر حيث ورد في صحيحة محمد بن مسلم "الكر ستمأة رطل" فان صدقها وصدق مرسلة ابن ابي عمير يقتضي أن يراد بالرطل في الصحيحة الرطل المكي وفي المرسلة الرطل العراقي، حيث ان ستمأة رطل مكي تساوي الف ومأتي رطل عراقي.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "قده" في بحوثه في الفقه تفصيلا في المقام بين ما كانت جهة صدور الرواية المجملة قطعية بان لم‌يحتمل صدورها بداعي التقية فيمكن رفع الاجمال، فمثلا لو ورد "اكرم زيدا" ولم‌نعلم أن المراد منه زيد بن ابن عمرو او زيد بن بكر، ثم ورد في خطاب آخر "لاتكرم زيد بن عمرو" فينعقد لهذا الخطاب الآخر دلالة التزامية في قضية شرطية، وهي أنه لو كان احد الزيدين واجب الاكرام فهو زيد بن بكر، والخطاب الاول يحرز تحقق شرط هذه القضية فحينئذ يثبت الجزاء، وهو وجوب اكرام زيد بن بكر، وبين ما لو لم‌تكن جهة صدور الرواية المجملة قطعية بأن احتملنا صدورها تقية فهنا لاتجري أصالة الجد، لأن أصالة الجد انما تجري فيما اذا كان المراد الاستعمالي متعينا وشك في جديته، وأما اذا دار امر المراد الاستعمالي بين ما يقطع بعدم جديته وبين ما لايقطع بعدم جديته، فلاتجري أصالة الجد لاحراز كون المراد الاستعمالي هو المعنى الثاني، ولذا لم‌يجروا اصالة الجد في العام الذي ورد عليه مخصص منفصل لاثبات كون المراد الاستعمالي منه ما عدا مورد التخصيص.

وأما تطبيق الضابط الذي ذكره المحقق النائيني "قده" في الجمع العرفي (من أنه كلما کان كلام قرینة علی کلام آخر علی تقدیر اتصاله به فلابد من تقديمه عليه علی فرض انفصاله عنه ایضا) علی المقام بدعوی أنه لو اتصل الخطاب الثانی بالاول کان رافعا لإجماله بلااشکال، كما لو قال القائل "أكرم زيدا ولاتكرم زيد بن عمرو" فيكون حجة في رفع إجماله في فرض الانفصال أيضا، فیرد علیه أن رفع الإجمال فی فرض الاتصال ينشأ من ظهور عطف احدى الجملتين على الأخرى في انه ليس إلغاء لمفاد الجملة المعطوف علیها، بل ان الجملة المعطوفة مسوقة لإضافة مفاد إلى مفادها، وهذه القرينة مفقودة في حال الانفصال.

وهكذا لو كانت الروايتان مجملتين كما في رواية أن الكر الف ومأتا رطل، ورواية أن الكر ستمأة رطل، فانه ان فرضنا قطعية جهة الصدور فيهما، كان مقتضى حجية خبر الثقة فيهما هو حملهما على معنى لايخالف الآخر، وهو حمل الرواية الاولى على الرطل العراقي والرواية الثانية على الرطل المكي، بخلاف ما اذا فرضنا عدم قطعية جهة الصدور فيهما فانه لاتجري أصالة الجد فيهما بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيهما بين ما يقطع بابتلائه بالمعارض وهو ارادة العراقي في كليهما او المكي كذلك وبين ما يقطع بعدم ابتلائه بالمعارض وهو ارادة العراقي من الاولي والمكي من الثانية([[739]](#footnote-740)).

هذا ولكنه عدل في بحوثه في الاصول عن هذا التفصيل والتزم بحل الاجمال حتى في فرض ظنية جهة الصدور في الرواية المجملة حيث ذكر أن الظهور في الجد حالة مضافة إلى نفس الكلام لاإلى المدلول الاستعمالي، بمعنى أن الدال على الجد انما هو ظهور حال المتكلم في أن كلامه الذي يتكلم به ليس بداعي الهزل او التقية، وليس الدال عليه هو نفس المدلول الاستعمالي، ليقال انه مردد بين ما يقطع بعدم جديته وبين غيره، وحينئذ فتجري أصالة الجد في الرواية المجملة، ومقتضى ذلك كون المراد الاستعمالي منها ما لايتنافى مع الرواية الأخرى، ففي مثال اجتماع خطاب "اكرم زيدا" مع خطاب "لاتكرم زيد بن عمرو" فبضم جريان أصالة الجد في المراد الاستعمالي من الخطاب الاول الى ما احرز من الخطاب الثاني من عدم جدية وجوب اكرام زيد بن عمرو يثبت كون المراد الاستعمالي من الخطاب الاول هو وجوب اكرام زيد بن بكر.

ثم ان الالتزام بجريان أصالة الجد في المقام لاينافي المنع عن جريانها في العام الذي ورد عليه مخصص منفصل لاثبات كون المراد الاستعمالي منه هو ما عدا التخصيص، فانه في المقام لايراد من اجراء أصالة الجد إثبات كون المراد الاستعمالي من الرواية المجملة هو المعنى الآخر غير ما يقطع بعدم جديته، بل يراد منه ابتداءً إثبات جدية المعنى الآخر باعتباره لازماً لحجية الظهور المذكور، من دون أن نتعبد بما هو المراد الاستعمالي له وإِن كان ذلك أيضا لازماً لها([[740]](#footnote-741)).

هذا وقد ذكر في كلا الموضعين أنه يمكن أن يذكر تقريب آخر لحل الاجمال في مثل الروايتين الواردتين في تحديد الكر، وهو انه تارة تكون الرواية مجملة محضا، فلایمكن شمول دليل الحجية لها إلا إذا أمكن رفع الإجمال عنها ولو بقرينة الروایة الأخرى، فحینئذ یأتی فیها البحث السابق، وأخری لاتکون الرواية مجملة محضا بل اجمالها یکون مقرونا بظهور فلابد من الأخذ به، والروايتان من هذا القبيل، فان ما دل على أن الكر الف ومأتا رطل يكون ظاهرا في أن ما يقل عن الف ومأتي رطل عراقي ليس بكر، فان ما يقل عنه يقل عن الف ومأتي رطل مكي او مدني، كما أن ما دل على أن الكر ستمأة رطل يكون ظاهرا في أن ما يبلغ ستمأة رطل مكي (وهي تساوي الف ومأتي رطل عراقي) فهو كر، فان ما يبلغها فقد بلغ ستمأة رطل عراقي او مدني، فيجب الاخذ بهذين الظهورين، وتكون نتيجته كون حد الكر الف ومأتي رطل عراقي.

اقول: ان للمسألة صورا:

**الصورة الاولى:** أن تكون الرواية المجملة قطعية الجهة ويكون الاجمال في نقل الراوي، نظير ما لو اشار ثقة الى شخص وقال لعبدٍ "ان مولاك امرك باكرامه" ولكن لم‌يعلم العبد أن المشار اليه هل هو زيد او عمرو، وفُرض علم العبد بأنه لو اراد أن المولى امر باكرام زيد فقد اخطأ في نقله او أنه يوجد له معارض بأن قال ثقة آخر ان المولى نهاك عن اكرام زيد، فان حصل الاطمئنان بصدقه فمعنى ذلك هو حصول الاطمئنان بأن المولى امر جدا باكرام عمرو، وأما اذا لم‌يحصل الاطمئنان بصدقه بأن احتملنا خطأه في نقله فلم‌يثبت بناء العقلاء على قبول خبره وحمله على كون مراده الاستعمالي هو المعنى الثاني الذي يحتمل صدقه، مع عدم ظهوره فيه، فان المتبع عندهم هو الظهور، فلو اشار ثقة الى اناء فقال انه نجس ولم‌نعلم أنه اشار الى الاناء الشرقي الذي نعلم بطهارته او اشار الى الاناء الغربي الذي نحتمل نجاسته، فلم‌يظهر بناء العقلاء على حمله على ارادة الاناء الغربي، نعم لو كان مراده الاستعمالى مبينا بأن قال "احدهما نجس" فبضمه الى العلم بعدم نجاسة الاناء الشرقي يثبت نجاسة الاناء الغربي، وهكذا لو اشار ثقة الى اناء فقال انه نجس، ولم‌نعلم انه اشار الى الاناء الشرقي او الغربي واشار ثقة آخر الى اناء فقال انه طاهر، ولم‌نعلم منه ايضا أنه اشار الى أي منهما فلم‌يثبت بناء العقلاء على حمل المشار اليه في احدهما على كونه غير المشار اليه في الآخر كي يثبت بذلك نجاسة احدهما اجمالا فيجب الاحتياط، بل لعلهم لايعتمدون على أي منهما بعد احتمال وحدة المشار اليه فيهما.

**الصورة الثانية:** أن تكون الرواية المجملة قطعية الجهة ويكون الظاهر من نقل الراوي كون الاجمال في بيان المولى، كما لو روى ثقة أنه قال المولى "أكرم زيدا" وتردد مراد المولى بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر، وحصل العلم وجدانا بأنه لايأمر باكرام زيد بن عمرو ابدا بحيث يعلم بأنه لو صدر هذا الكلام عن المولى فقد اراد به الامر باكرام زيد بن بكر.

فلايبعد أن يكون حكم هذه الصورة ثبوت الامر باكرام زيد بن عمرو بمقتضى ضم خبر الثقة عن صدور خطاب الامر باكرام زيد من المولى الى العلم بأنه لو صدر هذا الكلام عن المولى فقد اراد به الامر باكرام زيد بن بكر، فانه يكون عرفا بحكم ما لو سمعنا هذا الكلام من المولى مباشرة.

**الصورة الثالثة:** نفس الصورة الثانية ولكن لم‌يحصل العلم الوجداني بأن المولى لايأمر باكرام زيد بن عمرو مثلا، بل يفترض وجود رواية أخرى تنقل عنه أنه قال "لاتكرم زيد بن عمرو" فلم‌يحرز بناء العقلاء في هذه الصورة على العمل بكلتا الروايتين بحمل الاولى على ارادة زيد بن بكر، فلعل الرواية الثانية لم‌تصدر من المولى او صدرت بغير داعي الجد.

ومما ذكرناه يظهر فرض ما لو كانت الرواية الثانية مجملة ايضا، وكانتا قطعيتي الجهة، كما في مثال روايتي تحديد الكر اذا فرضنا العلم بأنهما على تقدير صدورهما عن الامام (عليه‌السلام) فلم‌يصدرا تقية، فانه ان حصل الاطمئنان بصدورهما فلامحالة يحصل الاطمئنان بكون المراد من الرطل في قوله "الكر الف ومأتا رطل" هو الرطل العراقي ومن الرطل في صحيحة محمد بن مسلم "الكر ستمأة رطل" هو الرطل المكي، وأما اذا لم‌يحصل الاطمئنان بصدورهما فلم‌يحرز بناء العقلاء على التعبد بصدورهما بعد اجمال مدلولهما الاستعمالي واحتمال معارضتهما.

**الصورة الرابعة:** أن لاتكون الرواية المجملة قطعية الجهة، ويدور امر المراد الاستعمالي فيها بين ما يعلم وجدانا بعدم جديته وبين معنى آخر محتمل الجد، كما لو روي عن الامام (عليه‌السلام) "ان هشام رجل صالح" ولم‌يعلم أن مراده هشام بن عبد الملك خليفة بني امية وانما قاله تقية، او أن مراده هشام بن سالم مثلا، فلم‌يثبت بناء العقلاء على حمله على كون المراد به هشام بن سالم.

وما ذكره السيد الصدر "قده" في بحوثه في الاصول من جريان أصالة الجد فيه لكون الجد حالة للكلام لاللمراد الاستعمالي، ففيه -مضافا الى أنه قد يكون عدم الجدية على تقدير كون المراد الاستعمالي هو المعنى الاول ثابتا بالقرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور في الجد- ان مجرد ظهور الكلام في الجدية لايستلزم ثبوت بناء العقلاء على اجراء أصالة الجد واستنتاج المعنى الآخر منه، فانه قد مر الجواب عن دعويه من أن بناء العقلاء على حجية الظهور ليس من باب التعبد فلامعنى لقبول الظهور والتشكيك في حجيته العقلائية.

**الصورة الخامسة:** نفس الصورة الرابعة، لكن لايفرض العلم الوجداني بعدم جدية المراد الاستعمالي مطلقا، كما لو روي عن الامام (عليه‌السلام ) أنه قال "احترموا هشام" واحتملنا صدوره عنه بداعي الجد حتى تقدير كون المراد منه هشام بن عبدالملك، ولكن روي عنه أنه قال "لاتحترموا هشام بن عبدالملك" فيكون معارضا له واقعا، فانه لم‌يثبت بناء العقلاء على اجراء أصالة الجد في الرواية الاولى وحملها بقرينة الرواية الثانية على كون المراد منها هشام بن سالم، بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيها بين ما يكون مبتلى بالمعارض وبين معنى آخر، ولافرق في ذلك بين فرض حصول العلم بصدرهما وعدمه.

ومنه علم حكم فرض اجمال الرواية الثانية كما في روايتي تحديد الكر مع فرض عدم قطعية أصالة الجهة فيهما، فانه لم‌يثبت بناء العقلاء على أصالة الجهة فيهما بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيهما بين معنىً معلوم المعارضة بأن يراد من الرطل في كلتيهما الرطل العراقي مثلا، وبين معنى آخر.

ثم ان التقريب الذي ذكره السيد الصدرقده في بحوثه الفقهية والاصولية حول الروايتين في تحديد الكر غير تام، فانه بعد دوران المدلول الاستعمالي المطابقي فيهما بين معنى يقطع بابتلائه بالمعارض وهو ارادة الرطل العراقي في الروايتين معا او ارادة الرطل المكي كذلك وبين معنى آخر، وافتراض عدم امكان رفع هذا الاجمال في كل منهما بقرينية الرواية الأخرى، فلايكون المدلول المطابقي فيهما حجة وما ذكر كونه مدلولا واضحا لكل من الروايتين انما هو مدلول التزامي له فيتبعه في السقوط عن الحجية، وهذا نظير ما لو اشار ثقة الى شخص وقال لعبدٍ "ان مولاك امرك باكرامه" ولم‌يعلم أن المشار اليه هو الابن الكبير لزيد او الابن الصغير له، وفُرض علم العبد بأنه لو اراد أن المولى امر باكرام الابن الصغير فقد اخطأ في نقله، فكما لم‌يثبت بناء العقلاء على أنه نقل امر المولى باكرام الابن الكبير فكذلك لم‌يثبت بناءهم على اثبات ما هو لازم وجوب اكرام أي منهما عرفا، وهو وجوب اكرام ابيهما مثلا بهذا الخطاب.

هذا كله في المجمل الحقيقي، وأما المجمل الحكمي فهو ما اذا حصل العلم الاجمالي او قامت الحجة الاجمالية على كذب احد الظهورين فيوجب ذلك سقوطهما عن الحجية وصيرورتهما بحكم المجمل، نظير العلم الاجمالي بتخصيص العام باحد المتباينين، وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلا.

هذا تمام الكلام في المجمل والمبين، ويتلوه مباحث القطع، وقد تم تحريره في ليلة الاثنين والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام من سنة الف واربعمأة واحدي وثلاثين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، ربنا عليك توكلنا واليك أنبنا واليك المصير.

1. - اجود التقريرات ج1ص331، محاضرات في اصول الفقه ج4ص164 [↑](#footnote-ref-2)
2. - فوائد الاصول ج2ص412، اجود التقريرات ج1ص342، موسوعة الامام الخوئي ج5ص313 [↑](#footnote-ref-3)
3. - العروة الوثقى ج1ص384 [↑](#footnote-ref-4)
4. - الكافي ج6ص94 [↑](#footnote-ref-5)
5. - وسائل الشيعة ج29ص10 باب1 من ابواب القصاص في النفس ح3 [↑](#footnote-ref-6)
6. - بحوث في علم الاصول ج3 ص27 [↑](#footnote-ref-7)
7. - بحوث في علم الاصول ج3 ص29 [↑](#footnote-ref-8)
8. - وهذا يعني أنه في مورد الأمر بالجامع يكون الأمر واحدا وليس في نفس المولى داع التحريك الا الى الجامع لاداع التحريك الى كل فرد على تقدير ترك المكلف لسائر الافراد وانما يتعدد الحب بعدد افراد الجامع. [↑](#footnote-ref-9)
9. - بحوث في علم الاصول ج 3ص31 [↑](#footnote-ref-10)
10. - بحوث في علم الاصول ج3ص39 [↑](#footnote-ref-11)
11. - تهذيب الاصول ج1ص309وج2ص98 وان ذكر في الموضع الاول أن المسألة محل إشكال وتأمل وان كان عدم جريانه أشبه. [↑](#footnote-ref-12)
12. - بحوث في علم الاصول ج3ص31 [↑](#footnote-ref-13)
13. - كفاية الاصول ص158 [↑](#footnote-ref-14)
14. - نهاية الدراية ج2ص312 [↑](#footnote-ref-15)
15. - لايخفى أن الفرق بين المتعلق بالنظر العقلي والمتعلق بالنظر العرفي انما يتم بالنسبة الى الصفات النفسانية التكوينية ذات الاضافة كالارادة والحب والطلب النفساني، حيث ان مقتضى البرهان العقلي كون متعلقها الصورة الذهنية، لابما هي هي، بل بما هي مرآة الى الخارج، واما بالنسبة الى الأمر بناء على كونه هو اعتبار البعث او اعتبار الفعل في ذمة المكلف، فالظاهر أنه لامانع حتى عقلا من كون متعلقه الوجود الخارجي للفعل، فيعتبر المولى البعث نحو ذلك الوجود الخارجي، فان اعتبار البعث نحو شيء لايحتاج الى وجوده، بل يكفي تصوره، وقد ذكرنا في محله أنه لامانع من كون لحاظ المولود مثلا واسطة في اعتبار لفظ "عليّ" عَلَما لهذا الموجود الخارجي، وكذا لامانع من لحاظ شخص واعتبار كونه قاضيا، فيكون المنصوب للقضاء بالنظر العقلي ايضا هو وجوده الخارجي، وانما يكون لحاظه وتصوره واسطة في الثبوت، فيختلف عن مثل العلم اوالحب الذي هو صفة تكوينية ذات اضافة فتحتاج عقلا الى طرف الاضافة في نفس موطن تحققها. [↑](#footnote-ref-16)
16. - بحوث في علم الاصول ج2 ص399 [↑](#footnote-ref-17)
17. - بحوث في علم الاصول ج 3 ص37 [↑](#footnote-ref-18)
18. - مصباح الاصول ج1ق2ص195 [↑](#footnote-ref-19)
19. - بحوث فی علم الاصول ج3ص42 [↑](#footnote-ref-20)
20. - بحوث في علم الاصول ج3ص43 [↑](#footnote-ref-21)
21. - بحوث في علم الاصول ج 3 ص41 [↑](#footnote-ref-22)
22. - بحوث في علم الاصول ج3 ص103 [↑](#footnote-ref-23)
23. - بحوث في علم الاصول ج3ص39 [↑](#footnote-ref-24)
24. - بحوث فی علم الاصول ج3ص46 [↑](#footnote-ref-25)
25. - مصباح الاصول ج1ق2ص239 محاضرات فی اصول الفقه ج4ص420 [↑](#footnote-ref-26)
26. - بحوث في علم الاصول ج3 ص103 [↑](#footnote-ref-27)
27. - الكافي ج6ص 202و94 [↑](#footnote-ref-28)
28. - تهذيب الاصول ج1ص315 [↑](#footnote-ref-29)
29. - العروة الوثقى ج1ص381 [↑](#footnote-ref-30)
30. - العروة الوثقى ج2ص362و تحرير الوسيلة ج1ص 147 [↑](#footnote-ref-31)
31. - العروة الوثقى ج1ص385 [↑](#footnote-ref-32)
32. - كفاية الاصول ص156 [↑](#footnote-ref-33)
33. - المسائل الشرعية ص 91 [↑](#footnote-ref-34)
34. - كفاية الاصول ص156 [↑](#footnote-ref-35)
35. - اجود التقريرات ج1ص369 [↑](#footnote-ref-36)
36. - العروة الوثقى ج2ص327وص331 [↑](#footnote-ref-37)
37. - مستند الشيعة ج‏4 ص 363 [↑](#footnote-ref-38)
38. - جواهر الكلام ج‏8 ص 147 [↑](#footnote-ref-39)
39. - موسوعة الامام الخوئي ج12ص309و132 [↑](#footnote-ref-40)
40. - بحوث في علم الاصول ج3ص48 [↑](#footnote-ref-41)
41. - بحوث في علم الاصول ج6ص274 [↑](#footnote-ref-42)
42. - موسوعة الامام الخوئي ج12ص309 [↑](#footnote-ref-43)
43. - وسائل الشيعة ج5ص120باب3 من ابواب مكان المصلي ح1 [↑](#footnote-ref-44)
44. - وسائل الشيعة ج9ص541باب3 من ابواب الانفال ح6 [↑](#footnote-ref-45)
45. - وسائل الشيعة ج 12ص 489باب45 من ابواب تروك الاحرام ح3 [↑](#footnote-ref-46)
46. - موسوعة الامام الخوئي ج12ص135 [↑](#footnote-ref-47)
47. - منهاج الصالحين ج1ص255 [↑](#footnote-ref-48)
48. -منهاج الصالحين ج1ص142 [↑](#footnote-ref-49)
49. - قراءات فقهية معاصرة ج 2ص111 [↑](#footnote-ref-50)
50. - التنقيح ذيل مسألة 11 من شرائط الوضوء [↑](#footnote-ref-51)
51. - مصباح الاصول ج1ق2ص209 [↑](#footnote-ref-52)
52. - وسائل الشيعة ج5ص119 باب 2 من ابواب مكان المصلي ح1 [↑](#footnote-ref-53)
53. - وسائل الشيعة ج5ص119 باب 2 من ابواب مكان المصلي ح2 [↑](#footnote-ref-54)
54. - بحوث في علم الاصول ج3ص48. [↑](#footnote-ref-55)
55. - سورة النور الآية27 [↑](#footnote-ref-56)
56. - بحوث في علم الاصول ج3ص49 [↑](#footnote-ref-57)
57. - اجود التقريرات ج 1ص355مصباح الاصول ج1ق2ص198 [↑](#footnote-ref-58)
58. - مقالات الاصول ج1ص126 [↑](#footnote-ref-59)
59. - فوائد الاصول ج2ص426 [↑](#footnote-ref-60)
60. - سورة البقرة الآية 43 [↑](#footnote-ref-61)
61. - وسائل الشيعة ج6 ص286 باب16 من ابواب القنوت ح2 [↑](#footnote-ref-62)
62. - الخلل في الصلاة 332 [↑](#footnote-ref-63)
63. - مصباح الاصول ج1 ق2ص198 [↑](#footnote-ref-64)
64. - نهاية الدراية ج2ص359 [↑](#footnote-ref-65)
65. - منتقى الاصول ج3ص109 [↑](#footnote-ref-66)
66. - دروس في مسائل علم الاصول ج2ص193 [↑](#footnote-ref-67)
67. - وسائل الشيعة ج6 ص343 باب4 من ابواب السجود ح2 [↑](#footnote-ref-68)
68. - تهذيب الاصول ج1ص315 [↑](#footnote-ref-69)
69. - العروة الوثقى ج1ص381 [↑](#footnote-ref-70)
70. - العروة الوثقى ج2ص362و تحرير الوسيلة ج1ص 147 [↑](#footnote-ref-71)
71. - العروة الوثقى ج1ص385 [↑](#footnote-ref-72)
72. - كفاية الاصول ص157 [↑](#footnote-ref-73)
73. - فوائد الاصول ج2ص412، اجود التقريرات ج1ص342 [↑](#footnote-ref-74)
74. - اجود التقريرات ج1ص369 [↑](#footnote-ref-75)
75. - العروة الوثقى ج1ص384 [↑](#footnote-ref-76)
76. - المسائل الشرعية ص91 [↑](#footnote-ref-77)
77. - راجع [صفحة](#كلام_بعض_السادة) 64 [↑](#footnote-ref-78)
78. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص321 [↑](#footnote-ref-79)
79. - العروة الوثقى ج1ص385 [↑](#footnote-ref-80)
80. - المكاسب ج3ص262 [↑](#footnote-ref-81)
81. - حاشية المكاسب ج1ص110و108 [↑](#footnote-ref-82)
82. - بل ذكرنا في محله أنه لاينبغي الاشكال في ثبوت الحكم الظاهري ببقاء الملكية عند الشك في زوالها والا لوقعنا في الاشكال في جميع موارد الشك في سببية سبب ناقل- كما لوباع زيد داره من عمرو وباع وكيله هذه الدار من بكر في زمان واحد فانه يحتمل ثبوتا صحة بيعه دون بيع وكيله او صحة البيع الذي يختاره كما ورد نظيره في بعض روايات النكاح- بعد عدم امكان التمسك باطلاق دليل السبب السابق لعدم كونه بصدد نفي سببية السبب الناقل المتأخر عنه. [↑](#footnote-ref-83)
83. - افتى بعض الاعلام كالسيد الحكيم و السيد الخوئي و السيد الصدر و شيخنا الاستاذ "قدهم" في منهاج الصالحين بأن الخمس لو تعلق بالبذر فصار شجرا و و بالبيض فصار فرخا، انتقل الخمس الى ذمة المكلف، و قد ذكرنا في بحث الخمس أن الصحيح انتقال الخمس اليهما، كما هو مقتضى القاعدة في الشركة في عين البذر او البيض، و قد ذكرنا عدة توجيهات لتلك الفتوى، منها أن تبدل العنوان المقوم يوجب ضمان الغاصب للبدل و معه فتنتقل العين الى الغاصب، و لكن هذا المبنى منافٍ لما اختاره هؤلاء الاعلام من بقاء العين في ملك المالك ما لم يقبل المالك دفع الغاصب اليه البدل، راجع موسوعة الإمام الخوئي ج 5 ص 235و ج‌12 ص 138، بل قد ذكر في ج‌6 ص 177، أن انتقال المال التالف إلى المتلف بإتلافه مما لم يلتزم به أحد فيما نعلمه من أصحابنا، لوضوح أن الإتلاف ليس من أحد الأسباب الموجبة للانتقال، فلم يقل أحد بأن الثوب المملوك لأحد إذا أحرقه الغاصب فهو ملك للغاصب بالمعاوضة القهرية فيضمن له قيمته، أو القطعات المنكسرة في الكوز ملك لمن أتلفه و هكذا، نعم وقع الخلاف في أنه إذا أغرم المتلف و أدّى عوض ما أتلفه فهل يكون ذلك معاوضة بين ما أدّاه و ما أتلفه، فالقطعات المنكسرة للمتلف و هكذا غيرها مما أتلفه و أذهب ماليته و بقي مادّته، أو أن ما أداه غرامة محضة و المواد باقية على ملك مالك المال، و ذكرنا في محلِّه أن العقلاء يرون ذلك معاوضة بين المال التالف و الغرامة حيث ليس للمالك مال و مادّة، و لم يكن مالكاً إلّا لشي‌ء واحد و قد أخذ عوضه و بدله لا أنه كان مالكاً لشيئين أخذ عوض أحدهما و بقي الآخر على ملكه و هما المالية و المواد. [↑](#footnote-ref-84)
84. - العروة الوثقى ج1ص397 [↑](#footnote-ref-85)
85. - موسوعة الإمام الخوئي ج‏5 ص 352 [↑](#footnote-ref-86)
86. - العروة الوثقى ج1ص 392 [↑](#footnote-ref-87)
87. - محاضرات في اصول الفقه ج3ص201 [↑](#footnote-ref-88)
88. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص 314 [↑](#footnote-ref-89)
89. - العروة الوثقى ج1ص299 [↑](#footnote-ref-90)
90. - وسائل الشيعة ج16 ص157 باب12 من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح2 [↑](#footnote-ref-91)
91. - وسائل الشيعة ج16 ص260 باب 38من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح4 [↑](#footnote-ref-92)
92. - اصول الكافي ج2ص374 [↑](#footnote-ref-93)
93. - سورة البقرة الآية195 [↑](#footnote-ref-94)
94. - موسوعة الامام الخوئي ج26ص231 [↑](#footnote-ref-95)
95. - معتمد العروة كتاب الحج ج5ص438 [↑](#footnote-ref-96)
96. - وسائل الشيعة ج13ص400 باب53 من ابواب الطواف ح1 [↑](#footnote-ref-97)
97. - وسائل الشيعة ج12ص515 باب53 من ابواب الطواف [↑](#footnote-ref-98)
98. - وسائل الشيعة ج5 ص278 باب56 من ابواب احكام المساجد ح2 [↑](#footnote-ref-99)
99. - وهي رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه‌السلام في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتلّ علّة لايقدر معها على إتمام الطواف، فقال: إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولايقدر على الطواف فإن هذا مما غلب اللّه عليه، فلابأس بأن يؤخّر الطواف يوما ويومين فإن خلَّته العلّة عاد فطاف أسبوعا، وإن طالت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعا، ويسعى عنه، وقد خرج من إحرامه، وكذلك يفعل في السعيِ وفي رمي الجمار (وسائل الشيعة، ج‏13 ص 387 باب45 من ابواب الطواف ح2) والاستدلال يكون بقوله "وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولايقدر على الطواف فإن هذا مما غلب اللّه عليه، فلابأس بأن يؤخّر الطواف يوما ويومين" بناءا على ظهوره في تعليل جواز عدم اتمامه الطواف بعجزه عنه، لاتعليل جواز ترك المبادرة وتأخير الطواف يوما او يومين لعدم منشأ لتوهم وجوب المبادرة الى الطواف.

واما سندها ففي احد طريقيها سهل بن زياد، وفي الآخر اللؤلؤي، وهو الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وقد وثقه النجاشي، الا أنه نقل أنه استثنى محمد بن الحسن بن الوليد من روايات كتاب نوادر الحكمة ما ينفرد به الحسن‏ بن الحسين اللؤلؤي، وتبعه على ذلك الصدوق، وأبو العباس بن نوح، كما نقل الشيخ الطوسي في رجاله أنه ضعفه ابن يابويه، والظاهر أنه ليس له منشأ الا قبوله لاستثناء شيخه ابن الوليد ما تفرد به الؤلؤي، وقد حكم السيد الخوئي بعدم ثبوت وثاقة الرجل لمعارضة الشهادات في حقه.

ويمكن ان يقال انه لايفيد أكثر من عدم عملهما برواياته، وهذا اعم من نفي وثاقته العرفية، حيث يمكن ان يكون مبناه عدم العمل بروايات من كثر نقله لروايات مشتملة على الغلو، وان كان ثقة عرفا، كما كان مبنى العلامة الحلي ومن تبعه عدم العمل بروايات الثقة غير الامامي، وعليه فيبقى شهادة النجاشي بوثاقته بلامعارض، فهو نظير ما لو قال شخص أنا لاأصلي خلف زيد، فهو لايعارض شهادة شخص آخر بعدالته.

على أنه لايبعد الاطمئنان بصدور الرواية بعد تعدد السند فقد روى الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن اسحاق بن عمار، وروى الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب عن اسحاق بن عمار. [↑](#footnote-ref-100)
100. - كفاية الاصول ص166 [↑](#footnote-ref-101)
101. - كفاية الاصول ص162 [↑](#footnote-ref-102)
102. - اجود التقريرات ج2ص386 [↑](#footnote-ref-103)
103. - مصباح الاصول ج1ق2ص205 [↑](#footnote-ref-104)
104. - وسائل الشيعة ج10ص457 باب20 من ابواب الصوم المندوب ح2 [↑](#footnote-ref-105)
105. - مصباح المتهجد ص782 [↑](#footnote-ref-106)
106. - معجم رجال الحديث ج1ص 41 [↑](#footnote-ref-107)
107. - وسائل الشيعة ج10ص460باب21 من ابواب الصوم المندوب ح2 [↑](#footnote-ref-108)
108. - نفس المصدر ح3 [↑](#footnote-ref-109)
109. - نفس المصدر ح5 [↑](#footnote-ref-110)
110. - نفس المصدر ح6 [↑](#footnote-ref-111)
111. - نفس المصدر ح4 [↑](#footnote-ref-112)
112. - نفس المصدر ح7 [↑](#footnote-ref-113)
113. - اجود التقريرات ج2ص387 [↑](#footnote-ref-114)
114. - وسائل الشيعة ج10ص529 باب10 من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح1 [↑](#footnote-ref-115)
115. - نفس المصدر ح2 [↑](#footnote-ref-116)
116. - نفس المصدر ح4 [↑](#footnote-ref-117)
117. - وسائل الشيعة ج10ص528 باب9 من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح1 [↑](#footnote-ref-118)
118. - وسائل الشيعة ج10ص 519 باب3 من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح3 [↑](#footnote-ref-119)
119. - نفس المصدر ح2 [↑](#footnote-ref-120)
120. - نفس المصدر ح1 [↑](#footnote-ref-121)
121. - وسائل الشيعة ج10ص516 باب1 من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح9 [↑](#footnote-ref-122)
122. - وسائل الشيعة ج13ص351 باب28 من ابواب الطواف ح2 [↑](#footnote-ref-123)
123. - بحوث في علم الاصول ج3ص120 [↑](#footnote-ref-124)
124. - بحوث في علم الاصول ج3ص120 [↑](#footnote-ref-125)
125. - وسائل الشيعة ج1ص63باب10 من ابواب مقدمات العبادات ح1 [↑](#footnote-ref-126)
126. - مصباح الاصول ج1ق2ص209 [↑](#footnote-ref-127)
127. - العروة الوثقى ج3ص13 [↑](#footnote-ref-128)
128. - فوائد الاصول ج2ص366،اجودالتقريرات ج1ص333 [↑](#footnote-ref-129)
129. - محاضرات في اصول الفقه ج1 ص14 [↑](#footnote-ref-130)
130. - بحوث في علم الاصول ج3ص51 [↑](#footnote-ref-131)
131. - مصباح الاصول ج1ق2ص170 [↑](#footnote-ref-132)
132. - بحوث في علم الاصول ج3ص53 [↑](#footnote-ref-133)
133. - قوانين الاصول ج1ص142 [↑](#footnote-ref-134)
134. - الفصول الغروية ص140و125 [↑](#footnote-ref-135)
135. - اجود التقريرات ج1ص385 [↑](#footnote-ref-136)
136. - كفاية الاصول ص151 [↑](#footnote-ref-137)
137. - كفاية الاصول ص151 [↑](#footnote-ref-138)
138. - بحوث في علم الاصول ج3ص56 [↑](#footnote-ref-139)
139. - كفاية الاصول ص152 [↑](#footnote-ref-140)
140. - محاضرات في اصول الفقه ج4ص187 [↑](#footnote-ref-141)
141. - كفاية الاصول ص153 [↑](#footnote-ref-142)
142. - كفاية الاصول ص153 [↑](#footnote-ref-143)
143. - بحوث في علم الاصول ج3ص57 [↑](#footnote-ref-144)
144. - كفاية الاصول ص154 [↑](#footnote-ref-145)
145. - بحوث في علم الاصول ج3ص60 [↑](#footnote-ref-146)
146. - نهاية الدرايةج2ص302 [↑](#footnote-ref-147)
147. - نهاية الافكار ج1ص438، مقالات الاصول ج1ص372 [↑](#footnote-ref-148)
148. - نهاية الافكار ج1ص439-441 [↑](#footnote-ref-149)
149. - بحوث في علم الاصول ج3ص64 [↑](#footnote-ref-150)
150. - اجود التقريرات ج1ص262 [↑](#footnote-ref-151)
151. - نهاية الدرايةج2ص302 [↑](#footnote-ref-152)
152. - بحوث في علم الاصول ج3ص65 [↑](#footnote-ref-153)
153. - نهاية الافكار ج1ص441 [↑](#footnote-ref-154)
154. - بحوث في علم الاصول ج4 ص203 [↑](#footnote-ref-155)
155. - بحوث في علم الاصول ج2ص192 [↑](#footnote-ref-156)
156. - بحوث في علم الاصول ج2ص114 [↑](#footnote-ref-157)
157. - كفاية الاصول ص155 [↑](#footnote-ref-158)
158. - كفاية الاصول ص157 [↑](#footnote-ref-159)
159. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص321 [↑](#footnote-ref-160)
160. - بحوث في علم الاصول ج3ص72 [↑](#footnote-ref-161)
161. - كفاية الاصول ص157 [↑](#footnote-ref-162)
162. - بحوث في علم الاصول ج3ص70 [↑](#footnote-ref-163)
163. - كفاية الاصول بحث الاجزاء ص88،وبحث الاجتهاد والتقليد ص470 [↑](#footnote-ref-164)
164. - كفاية الاصول ص157 [↑](#footnote-ref-165)
165. - بحوث في علم الاصول ج3ص71 [↑](#footnote-ref-166)
166. - كفاية الاصول ص106 [↑](#footnote-ref-167)
167. - مباحث الاصول ج5ص608 [↑](#footnote-ref-168)
168. - كفاية الاصول ص 179 [↑](#footnote-ref-169)
169. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج2ص260 [↑](#footnote-ref-170)
170. - مر سابقا عنه "قده" كون التركيب بين الصلاة والغصب انضماميا ولاجل ذلك حكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب في غير حال العلم والعمد والجهل التقصيري. [↑](#footnote-ref-171)
171. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص321 [↑](#footnote-ref-172)
172. - بحوث في علم الاصول ج3ص87 [↑](#footnote-ref-173)
173. - وسائل الشيعة، ج‏8 ص 520 باب22 من ابواب صلاة المسافر ح11 [↑](#footnote-ref-174)
174. - تعليقة البحوث ج3ص87 [↑](#footnote-ref-175)
175. - جواهر الكلام ج8ص301 [↑](#footnote-ref-176)
176. - وسائل الشيعة ج4 ص413 باب30 من ابواب لباس المصلي ح4 [↑](#footnote-ref-177)
177. - محاضرات في اصول الفقه ج4ص399 [↑](#footnote-ref-178)
178. - بحوث في علم الاصول ج3ص99، وهو وان ذكر هذا الكلام في الصلاة حال الخروج لمن لم‌يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب لضيق الوقت لكن حيث كان ما نقلناه شاملا للمقام ايضا اوردناه في هذا البحث. [↑](#footnote-ref-179)
179. - وسائل الشيعة، ج‏2ص373 باب1 من ابواب الاستحاضة ح5 [↑](#footnote-ref-180)
180. - وسائل الشيعة ج6 ص42 باب3 من ابواب القراءة ح1 [↑](#footnote-ref-181)
181. - مطارح الانظار ص154 [↑](#footnote-ref-182)
182. - محاضرات في اصول الفقه ج4ص367 [↑](#footnote-ref-183)
183. - بحوث في علم الاصول ج3ص90 [↑](#footnote-ref-184)
184. - سورة البقرة الآية 173 [↑](#footnote-ref-185)
185. - نهاية الدراية ج2ص343 [↑](#footnote-ref-186)
186. - كفاية الاصول ص 179 [↑](#footnote-ref-187)
187. - اضاف السيد الخوئي "قده" الى ذلك بحثا لابأس بنقله، وهو أنه قال: انه يكفي اختلاف زمان الاعتبار في تعدد المعتبر في الاحكام الوضعية بأن يحكم الشارع في يوم الجمعة مثلا بملكية زيد للدار في يوم الجمعة ويحكم في يوم السبت بملكية عمرو لها في يوم الجمعة، ويسمى ذلك بالكشف الانقلابي، كما التزم به جماعة منهم المحقق الخراساني والسيد الخوئي "قدهما" في بيع الفضولي، حيث التزموا بأنه يحكم بعد اجازة المالك بملكية المشتري للمبيع من زمان البيع مع انه كان قبل اجازة المالك محكوما بكونه ملكا للبايع.

وان خالف فيه المحقق النائيني "قده" بدعوى عدم الفرق من هذه الجهة بين الاحكام التكليفية والوضعية، حيث أن اختلاف زمان اعتبار الملكية لإثنين لايدفع إشكال اجتماع المالكين في ملك واحد في زمان واحد، فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزلة اختلاف زماني الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد، وبمنزلة اختلاف زماني الحكم بحكمين متضادين، فان حكم الحاكم في يوم الجمعة لكون عين شخصية لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعة لبكر متناقض، كما هو واضح.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بالفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية حيث أن الفعل الواحد في زمان واحد لايخلو من أن يكون مبغوضاً للمولى، أو ان يكون محبوبا له، ولاثالث لهما، فعلى الأول يستحيل تعلق الأمر به، وعلى الثاني يستحيل تعلق النهي به كما هو واضح، واما الأحكام الوضعية فهي تابعة للمصالح والمفاسد في نفس جعلها واعتبارها، فلامانع من ان تقتضي المصلحة اعتبار ملكية مال لشخص في زمان وتقتضي المصلحة الأخرى في زمان آخر اعتبار ملكيته لشخص آخر في ذلك الزمان بعينه، بأن يكون زمان الاعتبارين مختلفاً وزمان المعتبرين واحدا، وحيث ان اجازة المالك في البيع الفضولي قد تعلق بمضمون البيع وهو ملكية المشتري للمبيع من زمان البيع، فمقتضى عموم الأمر بالوفاء بالعقود هو الالتزام بكون المبيع في العقد الفضولي باقيا على ملك مالكه الأصلي إلى زمان الاجازة، واما بعد اجازة المالك فيحكم بكون المشتري مالكا للمبيع من زمان البيع.

وما قد يتخيل (من ان الكشف الانقلابي غير ممكن لاستلزامه كون المال الواحد في زمان ملكا لشخصين، لفرض ان هذا المال باق في ملك مالكه الأصلي إلى زمان الإجازة حقيقة، ومعه كيف يعقل ان يصير هذا المال ملكا للطرف الآخر في هذا الزمان بعينه بعد الإجازة فيلزم اجتماع الملكيتين على مال واحد في زمان فارد وهو غير معقول، لأنه من اجتماع الضدين على شي‏ء واحد) فخيال خاطئ جدا، لأن الأحكام الشرعية جميعاً أمور اعتبارية ولاواقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولذا قلنا انه لامضادة بينها في أنفسها والمضادة بينها انما هي من ناحية المبدأ أو المنتهى، وبما أنه في المقام يكون زمان الاعتبار مختلفا، لكون زمان اعتبار بقاء هذا المال في ملك مالكه قبل الإجازة، وزمان اعتبار كونه ملكا للآخر بعد الاجازة، فلايلزم محذور التضاد وان كان زمان المعتبر فيهما واحدا، فان محذور التضاد انما يلزم فيما إذا كان زمان الاعتبار فيهما أيضا واحدا، واما إذا كان متعددا كما في المقام فلايلزم ذلك، ضرورة انه لامانع من ان تقتضي المصلحة الملزمة بعد الإجازة لاعتبار كون هذا المال ملكا له من حين العقد، فان الاعتبار خفيف المؤونة فهو قابل لأن يتعلق بالأمر السابق، كأن يعتبر المولى ملكية مال لشخص من زمان سابق، كما انه قابل للتعلق بأمر لاحق، كما في باب الوصية.

وبكلمة أخرى ان اعتبار الملكية بما انه تابع للملاك القائم به فهو مرة يقتضي اعتبار ملكية شي‏ء في زمن سابق كما في بيع الفضولي، فان الاعتبار فيه فعلى والمعتبر أمر سابق، وأخرى يقتضى اعتبار ملكية شي‏ء في زمن متأخر كما في باب الوصية، فان الاعتبار فيه فعلى والمعتبر أمر متأخر، وثالثة يقتضى اعتبار ملكية شي‏ء في زمن فعلى، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً، وهذا هو الغالب (محاضرات في اصول الفقه ج4ص371).

اقول: ان ما ذكره "قده" من كفاية اختلاف زمان الاعتبارين في الاحكام الوضعية وان كان زمان المعتبرين واحدا فظاهره لايخلو من اشكال واضح، وهو ان زمان اعتبار الاحكام الشرعية لايتعدد بلحاظ ما قبل اجازة المالك مثلا في البيع الفضولي وما بعدها لان الاحكام الشرعية كلها مجعولة في زمان النبي "صلى‌الله‌عليه‌وآله" فتكون اجازة المالك دخيلة في تحقق المعتبر او فقل في فعلية ملكية المشتري للمبيع، فيختلف عن مثل انشاء الموصي الوصية بملكية زيد لداره بعد وفاته حيث يكون زمان معتبره بعد وفاته بينما أن زمان اعتباره كان سابقا، بخلاف ما لو وهبها منه بهبة منجزة، حيث يتحد زمان اعتباره ومعتبره، واما المعتبر الشرعي فدائما يكون متأخرا عن زمان الاعتبار الشرعي.

فالصحيح أن يقال ان اعتبار الشارع لملكية المشتري للمبيع بعد اجازة المالك يمكن ان يكون باربعة انحاء:

احدها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة فقط من دون ترتب آثار الملكية السابقة له"، وهذا هو النقل.

ثانيها: أن يقول الشارع "اذا كان المالك سيجيز البيع الفضولي في المستقبل فيملك المشتري المبيع من زمان البيع"، وهذا هو الكشف الحقيقي حيث تكون الاجازة شرطا متأخرا لاتصاف المشتري من زمان البيع بملكيته للمبيع.

ثالثها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة ويثبت له جميع آثار ملكيته من زمان البيع تعبدا فيملك مثلا من حين الاجازة النماء الحاصل للمبيع بين فترة البيع الى فترة الاجازة، من دون أن يحكم بكونه مالكا للمبيع من زمان البيع، وهذا هو الكشف الحكمي.

رابعها: أن يقول الشارع "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون بحسب الاعتبار الشرعي مالكا من زمان البيع للمبيع" فتكون الاجازة شرطا مقارنا لاتصاف المشتري من حين الاجازة بكونه مالكا من زمان البيع للمبيع، وهذا ما يسمى بالكشف الانقلابي.

وهذا في الاجارة او المتعة اوضح، لأخذ الزمان قيدا فيهما بالصراحة، فلو آجر شخص دار زيد بغير اذنه من عمرو الى شهر ثم بعد مضي اسبوع مثلا اجاز زيد هذه الاجارة فحيث أن المعتبر ملكية عمرو من اول الشهر لمنافع الدار فيكون مقتضى دليل امضاء هذه الاجارة بعد اجازة المالك لها -اي عموم قوله تعالى "اوفوا بالعقود"- كون عمرو مالكا لمنافع الدار من اول الشهر، وكذا لو زوج زيد أمرأة من نفسه متعة لمدة شهر رمضان مثلا فضوليا ثم اجازت المرأة ذلك بعد اسبوع فيكون زوجا لها من اول الشهر، وحينئذ يقال بأنه حيث يكون المرتكز العرفي في البيع والنكاح الدائم ايضا هو ايجاد الملكية والزوجية من حين العقد فيكون مقتضى القاعدة الكشف الانقلابي فيهما ايضا، والظاهر أن مآل الكشف الانقلابي الى ادعاء وجود الملكية او الزوجية من زمان العقد وان لم‌يكن كذلك واقعا والغرض من هذا الادعاء ترتيب آثار وجودهما من زمان العقد فعلا، فالشارع وان حكم بملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة ولكن اعتبر أنه بعد لحوق الاجازة ستكون ملكية المشتري للمبيع من زمان البيع موجودة، وملكية المالك الاصلي له من زمان البيع الى زمان الاجازة معدومة، واعتبار عدم هذه الملكية -مع ثبوتها في وعاء الاعتبار وعدم انقلاب الواقع عما هو عليه- يكون بغرض ترتيب الآثار، فلامانع عقلا من أن يقول الشارع "أعتبرُ أن المالك الاصلي يكون مالكا للمبيع قبل الاجازة وأعتبرُ ايضا أنه بعد الاجازة لم‌يكن المالك الاصلي مالكا للمبيع من زمان البيع بل كان المشتري مالكا للمبيع من ذلك الزمان"، فان الغرض من جعل الحكم الوضعي ليس هو الباعثية والزاجرية، بل الملحوظ فيه ترتب الاثر العقلائي فيمكن جعل حكم وضعي بلحاظ الزمان السابق.

فما يقال في وجه عدم معقولية الكشف الانقلابي من أنه يستلزم قلب الواقع عما كان عليه حيث أنه على هذا المسلك ينقلب عدم الملكية او الزوجية في الاسبوع الاول بعد العقد الى وجودهما في نفس هذا الزمان، وهو محال، على أن لازمه اجتماع ملكيتين مستقلتين في زمان واحد على مملوك واحد، فانه كيف يجمع بين ملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة وبين ملكية المشتري له كذلك، حيث انه لااشكال في أنه بعد لحوق الاجازة يصح الاخبار عن كون المالك الاصلي مالكا لهذا المبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة، فبناء على الكشف الانقلابي يقال ايضا أن المشتري مالك له في هذا الزمان المتخلل، وهذا من اجتماع ملكيتين مستقلتين على مال واحد.

فيرد عليه ما عرفت من أن معنى الكشف الانقلابي ليس هو وجود ملكية المشتري او زوجية زيد في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة واقعا، وانما هو ادعاء وجودهما في هذا الزمان المتخلل مع عدم وجودهما واقعا كما مر توضيحه آنفا.

ان قلت: ان ثبوت الزوجية او الملكية في جميع الموارد يكون بالادعاء وليس لهما وجود واقعي ابدا كسائر الامور الاعتبارية، فلامعنى للفرق بين ثبوت الزوجية اوملكية المشتري لما بعد الاجازة وكذا ثبوت ملكية المالك الاصلي للمبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة وبين ثبوت الزوجية او ملكية المشتري للمبيع بلحاظ الزمان المتخلل بين العقد والاجازة بناء على الكشف الانقلابي بالالتزام بكون ثبوت الزوجية او ملكية المشتري للمبيع بلحاظ الزمان المتخلل مجرد ادعاء.

قلت: ان الملكية والزوجية وسائر الامور الاعتبارية وان كان ثبوتها اعتباريا لكن زمان هذا الثبوت الاعتباري واقعي، وحينئذ فالزمان الواقعي لملكية المالك الاصلي للمبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة هو نفس هذا الزمان المتخلل بينما أنه بعد لحوق الاجازة فيكون الزمان الواقعي لملكية المشتري للمبيع هو ما بعد زمان الاجازة وانما هناك ادعاء من الشارع -بناء على مسلك الكشف الانقلابي- في كون ثبوت هذه الملكية من زمان العقد، والغرض من هذا الادعاء هو ترتيب آثار الملكية من زمان العقد كملكية النماءآت المتخللة بين زمان العقد وزمان الاجازة، فالانصاف معقولية الكشف الانقلابي عقلا وعقلاءا، كما عليه السيد الخوئي "قده" وان ادعى السيد الامام "قده" امتناعه.

هذا بلحاظ مقام الثبوت واما بلحاظ مقام الاثبات فمضافا الى ما مر عن السيد الخوئي "قده" من كونه مقتضي عموم الأمر بالوفاء بالعقد فيمكن استظهاره من صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه‌السلام) قال: قضى في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً، ثمّ قدم سيِّدها الأوّل فخاصم سيدها الأخير فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني فقال: خذ وليدتك وابنها، فناشده المشتري، فقال: خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك، فلما أخذ البيع الابن قال أبوه: أرسل ابني، فقال: لا أُرسل ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأوّل أجاز بيع ابنه (وسائل الشيعة ج21ص203باب88 من ابواب نكاح العبيد ح1)

فإنها ظاهرة في الكشف والحكم بالصحّة من حين صدور العقد، وإلّا لكان على المشتري أن يدفع لسيدها الأوّل مهر أمثالها نظراً لوطئه أمة الغير شبهة، والحال أنه (عليه‌السلام) لم‌يتعرض لذلك.

واستدل السيد الخوئي "قده" له ايضا بصراحة صحيحة أبي عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر (عليه‌السلام) عن غلام وجارية زوّجهما وليان لهما، وهما غير مدركين؟ قال: فقال: النكاح جائز، أيهما أدرك كان له الخيار، فإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر، إلّا أن يكونا قد أدركا ورضيا، قلت: فإن أدرك أحدهما قبل الآخر؟ قال: يجوز عليه ذلك إن هو رضي، قلت: فإن كان الرجل الذي أدرك قبل الجارية ورضي النكاح، ثمّ مات قبل أن تدرك الجارية، أترثه؟ قال: نعم، يعزل ميراثها منه، حتى تدرك وتحلف باللَّه ما دعاها إلى أخذ الميراث إلّا رضاها بالتزويج، ثمّ يدفع إليها الميراث ونصف المهر.(وسائل الشيعة ج26ص219 باب11 من ابواب ميراث الازواج ح1)

بتقريب أنه لولا الكشف لم‌يكن مجال للحكم بعزل نصيب البنت حتى تدرك، لأنه بمجرد موت أحد الطرفين لا يبقى مجال للحكم بالزوجية، فإنها من الزوجية بين الحي والميت وهو باطل جزماً (مستندالعروةكتاب‌النكاح‌ج2ص33)

وفيه أن الصحيحة اجنبية عن النكاح الفضولي وانما اثبتت في مورد تزويج وليين الابنة الصغيرة لابن صغير الخيار لهما بعد بلوغهما. [↑](#footnote-ref-188)
188. - كفاية الاصول ص 179 [↑](#footnote-ref-189)
189. -محاضرات‏في‏الأصول ج 4 ص 368 [↑](#footnote-ref-190)
190. - اجود التقريرات ج1ص375 [↑](#footnote-ref-191)
191. - تهذيب الاصول ج1ص 321 [↑](#footnote-ref-192)
192. -كفاية الاصول ص 181 [↑](#footnote-ref-193)
193. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص7 [↑](#footnote-ref-194)
194. - الظاهر أن مراده اتلاف مال الغير او الاستيلاء عليه عدوانا. [↑](#footnote-ref-195)
195. - كفاية الاصول ص182 [↑](#footnote-ref-196)
196. - وسائل الشيعة ج13 ص 112 باب 3 من ابواب كفارات الاستمتاع في الاحرام ح9 [↑](#footnote-ref-197)
197. -وسائل الشيعة ج3 ص481 باب 42 من ابواب النجاسات ح 5 [↑](#footnote-ref-198)
198. - محاضرات في اصول الفقه ج1ص135 [↑](#footnote-ref-199)
199. - كفاية الاصول ص182 [↑](#footnote-ref-200)
200. - مصباح الاصول ج1ق2ص245 [↑](#footnote-ref-201)
201. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص10 [↑](#footnote-ref-202)
202. -كفاية الاصول ص182 [↑](#footnote-ref-203)
203. - مصباح الاصول ج1ق2ص245 [↑](#footnote-ref-204)
204. - مصباح الاصول ج1ق2ص247 [↑](#footnote-ref-205)
205. - الكافي ج6ص 202و94 [↑](#footnote-ref-206)
206. - تهذيب الاصول ج1ص315العروة الوثقى ج1ص385 [↑](#footnote-ref-207)
207. - كفاية الاصول ص156 [↑](#footnote-ref-208)
208. - المسائل الشرعية ص 91 [↑](#footnote-ref-209)
209. - العروة الوثقی ج4ص475، اجود التقریرات ج1ص 214،محاضرات في اصول الفقه ج5ص7 [↑](#footnote-ref-210)
210. - اجود التقريرات ج1ص262 [↑](#footnote-ref-211)
211. - بحوث فی علم الاصول ج3ص83 [↑](#footnote-ref-212)
212. - بحوث فی علم الاصول ج3ص31 و39 [↑](#footnote-ref-213)
213. - بحوث فی علم الاصول ج3ص283 [↑](#footnote-ref-214)
214. - بحوث فی علم الاصول ج3ص124 [↑](#footnote-ref-215)
215. - وسائل الشيعة ج13ص435باب76 من ابواب الطواف ح5 [↑](#footnote-ref-216)
216. - وسائل الشيعة ج13ص411 باب61 من ابواب الطواف ح2 [↑](#footnote-ref-217)
217. - وسائل الشيعة ج1ص368 باب2 من ابواب الوضوء ح1 [↑](#footnote-ref-218)
218. - وسائل الشيعة ج10ص199 باب10 من ابواب من يصح منه الصوم ح8 [↑](#footnote-ref-219)
219. - وسائل الشيعة ج10ص 466 [↑](#footnote-ref-220)
220. - الفتاوي الواضحة ص549 [↑](#footnote-ref-221)
221. - الكافي ج‏3 ص 92 [↑](#footnote-ref-222)
222. - وهي رواية القاسم عن أبان عن إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه‌السلام قال المستحاضة تقعد أيام قرئها ثم تحتاط بيوم أو يومين. وسائل الشيعة ج2ص302 باب 13 من ابواب الحيض ح7 [↑](#footnote-ref-223)
223. - مصباح الفقيه ج4ص130 [↑](#footnote-ref-224)
224. - بحوث فی علم الاصول ج3ص123 [↑](#footnote-ref-225)
225. - سورة الاعراف الآية33 [↑](#footnote-ref-226)
226. - وسائل الشیعة ج27ص24 باب4 من ابواب صفات القاضي ح10 [↑](#footnote-ref-227)
227. - نفس المصدر ح4 [↑](#footnote-ref-228)
228. - منتقی الاصول ج5ص276 [↑](#footnote-ref-229)
229. - تهذيب الأحكام ج‏3، ص69 [↑](#footnote-ref-230)
230. - وان كان الصحيح عدم ظهوره في النهي المولوي بل يكون بداعي الحث على الحضور في خطبة صلاة الجمعة، كما هو المتفاهم من الخطابات العرفية المتضمنة للامر بشيء والنهي عن الاشتغال بضده. [↑](#footnote-ref-231)
231. - وسائل الشيعة، ج‏17 ص 224 باب55 من ابواب ما يكتسب به ح4 [↑](#footnote-ref-232)
232. - وسائل الشيعة، ج‏17 ص 104 باب8 من ابواب ما يكتسب به ح7 [↑](#footnote-ref-233)
233. - مصباح الاصول ج1ق2ص251 [↑](#footnote-ref-234)
234. - كفاية الاصول ص227 [↑](#footnote-ref-235)
235. - اجود التقريرات ج2ص405 [↑](#footnote-ref-236)
236. - مستمسك العروة ج9ص35 [↑](#footnote-ref-237)
237. - مصباح الاصول ج1ق2ص256 [↑](#footnote-ref-238)
238. - بحوث في علم الاصول ج3ص129 [↑](#footnote-ref-239)
239. - وسائل الشيعة ج‏17 ص94 باب5 من ابواب ما یکتسب به ح8 [↑](#footnote-ref-240)
240. - بحوث في علم الاصول ج3ص131 [↑](#footnote-ref-241)
241. - وسائل الشيعة ج‏21 ص 115 باب24 من ابواب نکاح العبید ح2 [↑](#footnote-ref-242)
242. - اجود التقريرات ج2ص407 [↑](#footnote-ref-243)
243. - مصباح الاصول ج1ق2ص259 [↑](#footnote-ref-244)
244. - بحوث في علم الاصول ج3ص133 [↑](#footnote-ref-245)
245. - بحوث في علم الاصول ج3ص [↑](#footnote-ref-246)
246. - بحوث في علم الاصول ج3ص [↑](#footnote-ref-247)
247. - مناهج الوصول ج1ص165 [↑](#footnote-ref-248)
248. - وسائل الشيعة ج21ص115 ابواب نكاح العبيد والاماء ب24ح3 [↑](#footnote-ref-249)
249. - وسائل الشيعة ج21ص113 ابواب نكاح العبيد والاماء ب23ح1 [↑](#footnote-ref-250)
250. -وسائل الشيعة ج‏21 ص 117 باب26 من ابواب نكاح العبيد ح1 [↑](#footnote-ref-251)
251. -نفس المصدر ح2 [↑](#footnote-ref-252)
252. - الكافي ج5ص479 من لايحضره الفقيه ج3ص130 [↑](#footnote-ref-253)
253. - فقه العقود ج2ص218 [↑](#footnote-ref-254)
254. - أجودالتقريرات ج 1 ص 414 [↑](#footnote-ref-255)
255. - بحوث في علم الاصول ج3ص138 [↑](#footnote-ref-256)
256. - كفاية الاصول ص193 [↑](#footnote-ref-257)
257. - بحوث في علم الاصول ج3ص137 [↑](#footnote-ref-258)
258. - نهاية الدراية ج2ص410 [↑](#footnote-ref-259)
259. - عبر في البحوث عن الملازمة بالانتفاء عند الانتفاء، وهذا لايخلو من مسامحة، فان الانتفاء عند الانتفاء هو اللازم، دون الملازمة، كما لايخفى. [↑](#footnote-ref-260)
260. - بحوث في علم الاصول ج3ص140 [↑](#footnote-ref-261)
261. - مصباح الاصول ج1ق2ص265 [↑](#footnote-ref-262)
262. - كفاية الاصول ص69 [↑](#footnote-ref-263)
263. - كفاية الاصول [↑](#footnote-ref-264)
264. - نهاية الاصول ص302 [↑](#footnote-ref-265)
265. - هذا في قبال فرض احتمال تعدد المطلوب بأن يكون هناك وجوبان ويتعلق احدهما بطبيعي عتق رقبةٍ، ويتعلق ثانيهما بخصوص عتق رقبة مؤمنة، فلو اعتق رقبة مؤمنة امتثل كلا الامرين وان اعتق رقبة كافرة امتثل الأمر الاول فقط. [↑](#footnote-ref-266)
266. - نهاية الافكار ج2ص470 [↑](#footnote-ref-267)
267. - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج1ص182، دروس في مسائل علم الاصول ج1ص299 [↑](#footnote-ref-268)
268. - كفاية الاصول ص 194 [↑](#footnote-ref-269)
269. - درر الفوائد ج1ص 191 [↑](#footnote-ref-270)
270. - مناهج الوصول ج2 ص183، ولكنه "قده" يستمسك في الفقه بمفهوم الشرط دائما، راجع كتاب البيع ج2ص714وج3ص89 وكتاب الخلل في الصلاة. [↑](#footnote-ref-271)
271. - افاضة العوائد تعليق على درر الفوائد ج1ص305 [↑](#footnote-ref-272)
272. - بحوث في علم الاصول ج3ص173 [↑](#footnote-ref-273)
273. -نهاية الدراية ج2ص412 [↑](#footnote-ref-274)
274. - بحوث في علم الاصول ج3ص154 [↑](#footnote-ref-275)
275. - المحاضرات، مباحث في اصول الفقه ج1ص387 [↑](#footnote-ref-276)
276. المحاضرات، مباحث في اصول الفقه ج1ص395 [↑](#footnote-ref-277)
277. - مغني اللبيب ج1ص337 [↑](#footnote-ref-278)
278. - بحوث في علم الاصول ج3ص152 [↑](#footnote-ref-279)
279. - تعليقة البحوث ج3ص153 [↑](#footnote-ref-280)
280. - بحوث في علم الاصول ج3ص151 [↑](#footnote-ref-281)
281. - مصباح الاصول ج1ق2ص266 [↑](#footnote-ref-282)
282. - محاضرات في اصول الفقه ج1 ص85 [↑](#footnote-ref-283)
283. - بحوث في علم لاصول ج3ص174 [↑](#footnote-ref-284)
284. - تعليقة البحوث ج3ص176 [↑](#footnote-ref-285)
285. - بحوث في علم الاصول ج3ص162 [↑](#footnote-ref-286)
286. - بحوث في علم الاصول ج3ص174 [↑](#footnote-ref-287)
287. - تعليقة البحوث ج3ص152 [↑](#footnote-ref-288)
288. - بحوث في الخمس ج2ص 360 [↑](#footnote-ref-289)
289. - تعليقة البحوث ج3ص152 [↑](#footnote-ref-290)
290. - تعليقة البحوث ج3ص153 [↑](#footnote-ref-291)
291. - بحوث في علم الاصول ج1ص304 [↑](#footnote-ref-292)
292. - تعليقة البحوث ج3ص153 [↑](#footnote-ref-293)
293. - اجود التقريرات ج1ص418 [↑](#footnote-ref-294)
294. - وذلك لجريان البرهان الذي أقيم على استحالة صدور الواحد الا عن الواحد في الواحد النوعي ايضا، حيث يقال ان المعلول لابد ان يكون متسانخا مع علته والا لأمكن صدور كل شيء من كل شيئ، وحيث لايمكن تسانخ الواحد مع عدة امور متباينة بما هي متباينة فلابد ان يكون صادرا عن جامع مشترك بينها، وهذا معنى قولهم الواحد لايصدر الا عن الواحد، وحينئذ فيقال: ان الجامع النوعي المشترك بين عدة امور واحدة بالنوع لو صدر من علل متباينة بما هي متباينة لزم عدم التسانخ بين العلة والمعلول فلابد ان يكون صادرا عن جامع مشترك نوعي بين تلك العلل، وهذا يعني ان الواحد النوعي لايصدر الا عن واحد نوعي.

واما مثال الحرارة فيمكن ان يقال بان ما عد علة لها ليس علة فاعلة وانما هو مجرد معدّ لها، والمعدّ علة فاعلة للاستعداد، ولم‌يعلم كون حالة استعداد الحرارة واحدا بالنوع في موارد اختلاف المعدات من النار والشمس والغضب. [↑](#footnote-ref-295)
295. - منتقى الاصول ج3ص236 [↑](#footnote-ref-296)
296. - وسائل الشيعة ج24 ص24 باب12 من ابواب الذبائح ح1 [↑](#footnote-ref-297)
297. - تفسير القمي ج1ص46 [↑](#footnote-ref-298)
298. - الاحتجاج ج2ص105 [↑](#footnote-ref-299)
299. - وسائل الشيعة ج10 ص176 باب1 من ابواب من يصح منه الصوم ح8 [↑](#footnote-ref-300)
300. - وسائل الشيعة ج14 ص275 باب9 من ابواب العود الى منى ح4 [↑](#footnote-ref-301)
301. - من لايحضره الفقيه ج3ص522 [↑](#footnote-ref-302)
302. - وسائل الشيعة ج1 ص158 باب9 من ابواب الماء المطلق ح1 [↑](#footnote-ref-303)
303. - وسائل الشيعة ج1 ص140 باب3 من ابواب الماء المطلق ح6 [↑](#footnote-ref-304)
304. - نفس المصدر ح10 [↑](#footnote-ref-305)
305. - وسائل الشيعة ج2 ص183 باب6 من ابواب الجنابة ح1 [↑](#footnote-ref-306)
306. - الاصول الاصلية41: سيد عبدالله شبر [↑](#footnote-ref-307)
307. - نهاية الاصول ص298 [↑](#footnote-ref-308)
308. - وسائل الشيعة ج17ص362 باب16 من ابواب عقد البيع ح1 [↑](#footnote-ref-309)
309. - وسائل الشيعة ج24ص211 باب 54 من ابواب الاطعمة المحرمة ح6 [↑](#footnote-ref-310)
310. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج‏3 ص 278 [↑](#footnote-ref-311)
311. - درر الفوائد ج1ص 196، الميزان ج15ص114 [↑](#footnote-ref-312)
312. - وسائل الشيعة ج‏6 ص 369 باب15 من ابواب السجود ح4 [↑](#footnote-ref-313)
313. - موسوعة الامام الخوئي ج7ص38 [↑](#footnote-ref-314)
314. - وسائل الشيعة ج7 ص277 باب21 من ابواب قواطع الصلاة ح1 [↑](#footnote-ref-315)
315. -تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر ج6ص608 [↑](#footnote-ref-316)
316. - بحوث في علم الاصول ج3ص159 [↑](#footnote-ref-317)
317. - لعله لاجل ظهور الغسل في التطهير من القذارة العرضية فتكون الاصابة من الشرط المحقق لموضوعه، والا فلم‌يؤخذ في الجزاء ما ينتفي بانتفاء الاصابة عقلا. [↑](#footnote-ref-318)
318. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج3ص150 [↑](#footnote-ref-319)
319. - مصباح الفقاهة ج7ص161 [↑](#footnote-ref-320)
320. - بحوث في علم الاصول ج3ص178وج4ص352 [↑](#footnote-ref-321)
321. - رايت بعد ذلك نظير هذا الكلام في البحوث ج4ص 356 ولاجله أنكر دلالة آية النبأ على مفهوم الشرط [↑](#footnote-ref-322)
322. - دررالفوائد ج2ص49 [↑](#footnote-ref-323)
323. - تمهيد القواعد ص110، قاعدة 25: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّ مفهوم الصفة والشرط حجة، أي يدلان على نفي الحكم عند انتفاء الصفة والشرط، وقيل: ليسا بحجة، وفصل آخرون، فجعلوا مفهوم الشرط حجة دون الصفة، ولا إشكال في دلالتهما في مثل الوقف والوصايا والنذور والأيمان، كما إذا قال: وقفت هذا على أولادي الفقراء، أو إن كانوا فقراء، ونحو ذلك. [↑](#footnote-ref-324)
324. - اجود التقريرات ج1ص130 [↑](#footnote-ref-325)
325. - نهاية الدراية ج2ص [↑](#footnote-ref-326)
326. - بحوث في علم الاصول ج3ص162، واختاره بعض الاعلام في مباحث اصولية ج4ص63 [↑](#footnote-ref-327)
327. - منتفى الاصول ج2ص141 [↑](#footnote-ref-328)
328. - مصباح الاصول ج1ق2ص277 [↑](#footnote-ref-329)
329. - مطارح الانظارص173 [↑](#footnote-ref-330)
330. - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج1ص404 [↑](#footnote-ref-331)
331. - مطارح الانظار ص173 [↑](#footnote-ref-332)
332. - مطارح الانظار ص173 [↑](#footnote-ref-333)
333. - هداية المسترشدين ص291 [↑](#footnote-ref-334)
334. - اورد في البحوث ج3ص 181على ما ذكره بأن العرف ايضا يعترف بما ذكره اهل المنطق، فانه يرى التناقض بين قولنا "كل من في العسكر مات" وبين قولنا "بعض من في العسكر لم‌يمت"، ولكنك ترى أن المحقق النائيني "قده" لم‌ينكر اعتراف العرف بالتناقض بينهما، وانما ادعى ظهور الجملة الشرطية في كون مفهومها عموم السلب. [↑](#footnote-ref-335)
335. - ذكر المحقق النائيني "قده" في هذا المثال أنه حتى لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لايكون الا موجبة جزئية لما ترتب عليه أثر في خصوص المثال لأنه إذا ثبت تنجس الماء القليل ينجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينها، فلاتترتب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية أو موجبة جزئية.

واما توهم (أن ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية انما هو تنجسه بملاقاة نجس ما، والتعدي من ذلك إلى بقية النجاسات يحتاج الى عدم القول بالفصل، وعدم القول بالفصل مختص بالأعيان النجسة فلا يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس الأعلى تقدير كون المفهوم موجبة كلية) فهو مدفوع بأنه ليس المراد من الشي‏ء المذكور في الرواية هو كل ما يصدق عليه انه شي‏ء إذ لامعنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الأجسام الطاهرة بكونه كرا بل المراد به هو الشي‏ء الذي يكون في نفسه موجبا لتنجس ملاقيه، وعليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج في ذلك إلى التمسك بمفهوم الرواية وان لم‌يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كلية.

وفيه ما لايخفى، فان منجسية المتنجس الخالي عن عين النجس في الجملة وان كانت ثابتة، لكن القدر المتيقن منها غير الماء القليل، وقد افتى جماعة بعدم منجسيته له بمقتضى مفهوم قوله (عليه‌السلام) إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شي‏ء من ذلك فأهرق ذلك الماء (وسائل الشيعة ج‏1 ص 152باب8 من ابواب الماء المطلق ح4). [↑](#footnote-ref-336)
336. - أجودالتقريرات، ج 1 صفحه 422 [↑](#footnote-ref-337)
337. - بحوث في علم الاصول ج3ص181 [↑](#footnote-ref-338)
338. - تهذيب الاحكام ج1ص224 [↑](#footnote-ref-339)
339. - مطارح الانظار ص173 [↑](#footnote-ref-340)
340. - دليل الناسك ص127 [↑](#footnote-ref-341)
341. - بحوث في علم الاصول ج3ص178 [↑](#footnote-ref-342)
342. - البيع ج5ص129 [↑](#footnote-ref-343)
343. - اجود التقريرات ج1ص425 [↑](#footnote-ref-344)
344. - تعليقة اجود التقريرات ص425 [↑](#footnote-ref-345)
345. - دروس في مسائل علم الاصول ج2ص340 [↑](#footnote-ref-346)
346. - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج1ص406 [↑](#footnote-ref-347)
347. - كفاية الاصول ص201 درر الفوائد ج1ص169 اقول: ذكر في الكفاية بعد ذلك أن البرهان العقلي يقتضي وجها آخر، وهو اختيار كون الشرط هو الجامع بين الشرطين المذكورين في الجملتين الشرطيتين، عملا بقاعدة أن الواحد لايصدر الا عن الواحد، وفيه أن البرهان العقلي على فرض تماميته يجتمع مع كون الشرط هو الجامع بين الشرطين المذكورين وبين أي شرط قام مقامهما فلاينافي الوجه الذي ذكر كونه اوفق بنظر العرف، بل يجتمع مع احتمال كون مجموع الشرطين المذكورين شرطا. [↑](#footnote-ref-348)
348. - منتقى الاصول ج3ص218 [↑](#footnote-ref-349)
349. - الاصول في الاصول ص153 [↑](#footnote-ref-350)
350. - اجود التقريرات ج1ص425 [↑](#footnote-ref-351)
351. - نعم بناء على دخل الوصول الى حد الترخص في مفهوم السفر جزما –كما هو مختار السيد الميلاني "قده"- او احتمالا، فالمرجع هو عموم وجوب التمام على كل مكلف، بناء على ما لعله المشهور من كون خروج المسافر عنه بنحو التخصيص بالمخصص المنفصل، فيرجع في مورد الشبهة المفهومية للمسافر اليه، كما ذكره السيد الخوئي"قده، وعمدة مايمكن أن يستدل به علی أصالة التمام صحیحة فضیل بن یسار عن ابی عبدالله(علیه‌السلام) قال: الفریضة والنافلة إحدی وخمسون رکعة، منها رکعتان بعد العتمة جالسا تعدان برکعة وهو قائم، الفریضة منها سبعه عشرة، والنافلة أربع وثلاثون رکعة.

وتقریب الاستدلال بها أنها تدل باطلاقها علی وجوب سبعة عشر ركعة في كل يوم وليلة في حق كل مكلف وهذا يعني وجوب التمام، وقد خرج عنها المسافر بالمخصص المنفصل.

 وفيه اولاً: ان من المطمئن به اتحاد هذه الصحيحة لفضیل بن یسار مع صحیحته الأخرى المروية بنفس السند قال سمعت أبا عبد اللّه (عليه‌السلام) يقول في حديث إن اللّه عزّوجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات فأضاف رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) الى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لايجوز تركهن إلّا في سفر وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فأجاز اللّه له ذلك كلّه فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثمّ سنّ رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) النّوافل أربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فأجاز اللّه عزّ وجلّ له ذلك والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة.

ومن الواضح كون خروج المسافر عن وجوب التمام في هذه الصحيحة بالمخصص المتصل وهو قوله (لایجوز ترکهن الا فی سفر) واجمال المخصص المتصل یسری الی العام بلااشكال، فلا یجوز الرجوع في مورد اجمال المخصص او اهماله الى العام، وان احتمل تعدد الصحيحتين فلااقل من تعلق الظن النوعي العقلائي باتحادهما ومعه فيشكل احراز بناء العقلاء الذي هو العمدة في دليل حجية خبر الثقة على تعددهما.

 وثانيا: ان صحیحة فضیل بن يسار وردت عن الصادق(عليه‌السلام)، وقد کان عدم وجوب التمام علی المسافر آنذاك واضحا لدى المسلمین، وان اختلفت الخاصة والعامة فی انّ المسافر هل یجب علیه القصر او هو مرخص فیه، فيكون الارتكاز القطعى المتشرعي على عدم وجوب التمام على المسافر بمثابة قرینة لبّیة متصلة بعموم وجوب التمام فتمنع من انعقاد ظهوره في العموم بالنسبة الى المسافر كي يرجع اليه في موارد اهمال دليل وجوب القصر في السفر او اجماله.

 وثالثا: انا وان حاولنا في بحث التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل اثبات قول المشهور من كون المرجع هو الخطاب العام، ولكن ذكرنا أن المراد من الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل ما كانت نسبة المولى اليها تختلف عن نسبة العبد، كما في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يوجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لايمكنه ان يقول لاادري، لان إجمال كلمة الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لالنفس المولى، حيث انه لم‌يتوصل الى مراده من خلال هذه اللفظ المجمل، ولذا كان بامكانه ان يختار لفظا آخر واضحا، كأن يقول لاتكرم العاصي، او يقول لاتكرم مرتكب الكبيرة، واما فيما كانت نسبة المولى من حيث أنه مقنن والعبد اليه على حد سواء، فلايمكن للمولى الا ان ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلايكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى فما استيسر من الهدي، او تجري البراءة عن التقييد الزائد، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما صدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له فتجري قاعدة الاشتغال، ومن هذا القبيل الشبهة المفهومية للماء والمسافر وامثال ذلك، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية. [↑](#footnote-ref-352)
352. - وسائل الشيعة ج10ص185 باب5 من ابواب من يصح منه الصوم ح2 [↑](#footnote-ref-353)
353. - نفس المصدر ح10 [↑](#footnote-ref-354)
354. - نفس المصدر ح5 [↑](#footnote-ref-355)
355. - بحوث في علم الاصول ج3ص190 [↑](#footnote-ref-356)
356. - بحوث في علم الاصول ج3ص174 [↑](#footnote-ref-357)
357. - بحوث في علم الاصول ج3ص179 [↑](#footnote-ref-358)
358. -بحوث في علم الاصول ج3ص194 [↑](#footnote-ref-359)
359. - تعليقة البحوث ج3ص190 [↑](#footnote-ref-360)
360. - تعليقة البحوث ج3ص191 [↑](#footnote-ref-361)
361. - تعليقة البحوث ج3ص190 [↑](#footnote-ref-362)
362. - وسائل الشيعة ج‏8 ص 471 باب6 من ابواب صلاة المسافر ح3 [↑](#footnote-ref-363)
363. - العروة الوثقى ج3ص460 [↑](#footnote-ref-364)
364. - منهاج الصالحين ج1ص349 [↑](#footnote-ref-365)
365. - العروة الوثقى ج3ص460 [↑](#footnote-ref-366)
366. -المسائل الشرعية ص293 [↑](#footnote-ref-367)
367. - موسوعة الامام الخوئي ج20ص164 [↑](#footnote-ref-368)
368. - منهاج الصالحين ج1ص247 [↑](#footnote-ref-369)
369. - العروة الوثقى ج3ص460منهاج الصالحين ج1ص349 [↑](#footnote-ref-370)
370. - تعليقة العروة الوثقى ج2ص380 [↑](#footnote-ref-371)
371. - وسائل الشيعة ج8ص475باب7 من ابواب صلاة المسافر ح4 [↑](#footnote-ref-372)
372. - مصباح الاصول ج3ص431، مستند العروة كتاب الحج ج2 ص203 [↑](#footnote-ref-373)
373. - كتاب المحاسن ج2ص371حيث نقل باسناده عن حماد بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال المسافر يقصر حتى يدخل المصر، وبإسناده عنه قال إذا سمع الأذان أتم المسافر. [↑](#footnote-ref-374)
374. - الحدائق ج 11ص 407 [↑](#footnote-ref-375)
375. -منهاج الصالحين ج1ص349 [↑](#footnote-ref-376)
376. - منهاج الصالحين ج2ص339 [↑](#footnote-ref-377)
377. - صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر (عليه‌السلام) عن مسلم ذبح‏ وسمى فسبقته حديدته فأبان الرأس فقال إن خرج الدم فكل (وسائل الشيعة ج24ص17باب9 من ابواب الذبائح ح2) ومعتبرة زيد الشحام قال سألت أبا عبد الله (عليه‌السلام) عن رجل لم‌يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة فقال اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم‌تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلابأس،(وسائل الشيعة ج24ص25باب12 من ابواب الذبائح ح2) وموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال لا بأس به إذا سال الدم (وسائل الشيعة ج24ص18 باب9 من ابواب الذبائح ح4) [↑](#footnote-ref-378)
378. - وسائل الشيعة ج24ص23باب11من ابواب الذبائح ح3 [↑](#footnote-ref-379)
379. - نفس المصدر ح5 [↑](#footnote-ref-380)
380. - واليك نص كلامه بالفارسية: اگر با عدم قصد صوم، ايجاد يكى از مفطراتى كه كفاره دارد كرده باشد مثل: اكل وشرب وجماع ونحو اينها پس اقوى وجوب آن است، چون در بعض أخبار آن تعليق حكم شده است بر ايجاد بعض عناوين خاصه در نهار رمضان، مثل قوله عليه‌السلام‏: من جامع في شهر رمضان معتمدا فعليه كذا.

ودر اخبار ديگر كه فرموده است‏: من أفطر. وظاهر اين است كه مراد من أوجد ذات المفطر است يعني من أكل أو شرب مثلا، نه اين كه مراد ايجاد مفطر به وصف المفطريه تا گفته شود كه با عدم روزه صدق عنوان افطار نمى‏كند (سؤال وجواب ص123). [↑](#footnote-ref-381)
381. - العروة الوثقى ج‏3، ص: 594 [↑](#footnote-ref-382)
382. - وسائل الشيعة ج10ص40باب4 من ابواب ما يمسك عنه الصائم ح3 [↑](#footnote-ref-383)
383. - العروة الوثقى من فصل في سائر اقسام السجود [↑](#footnote-ref-384)
384. - العروة الوثقى مسألة 21 من صلاة الآيات [↑](#footnote-ref-385)
385. - مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج‏6 ص 266، فالتزم بتداخل صلاة الآيات مع اجتماع سبببين واشتراكهما في الوقت، لما ثبت عندنا من أصالة تداخل الأسباب .

وذكر في موضع آخر انه لو تعدّدت قراءة موضع السجدة فلو تخلّل بينها السجود يتكرر السجود قطعا، و لو لم‌يتخلل فهل تكفي سجدة واحدة للجميع أم لا؟. الظاهر: نعم، لما بيّنّا في موضعه من تداخل الأسباب. و قيل: لا، لأصالة عدم التداخل، وهي ممنوعة. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج‏5، ص: 322 [↑](#footnote-ref-386)
386. - السرائر ج1ص258 [↑](#footnote-ref-387)
387. - مصباح الاصول ج1ق2ص293 [↑](#footnote-ref-388)
388. - مطارح الانظار ص179 [↑](#footnote-ref-389)
389. - مصباح الفقيه ج‏2 ص 259 [↑](#footnote-ref-390)
390. - قد توجد قرينة تقتضي عدم تكرر الجزاء المجازاتي ولو مع تكرار الشرط كمن زنى اكثر من مرة ثم اخذه الحاكم، فانه لايكرر عليه جلد مأة جلدة بعدد ما زنى، وهكذا في شرب الخمر، بخلاف قذف عدة اشخاص، فذكر الفقهاء أنه ان قذفهم بكلام واحد فان إن أتوا به مجتمعين ضُرِبَ حدّا واحداً، و إن أتوا به متفرّقين ضرب لكلّ منهم حدّا وان قذفهم متفرقا فيضرب لكل واحد منهم حدا، وذلك لدلالة الروايات المعتبرة عليه فقد ورد في صحيحة الحسن العطّار قال: قلت لأبي عبد اللَّه (عليه‌السلام): رجل قذف قوماً، قال: بكلمة واحدة؟ قلت: نعم، قال: يضرب حدّا واحداً، فإن فرّق بينهم في القذف ضرب لكلّ واحد منهم حدّ، (وسائل الشيعة ج28ص192 باب11 من ابواب حدالقذف‌ح2) ويقيد ذيل هذه الصحيحة بفرض اتيانهم به متفرقين لما ورد في صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد اللَّه (عليه‌السلام)، قال: سألته عن رجل افترى‏ على قوم جماعة، قال: إن أتوا به مجتمعين ضُرِبَ حدّا واحداً، و إن أتوا به متفرّقين ضرب لكلّ منهم حدّا، ونحوها صحيحة محمّد بن حمران (نفس المصدر ح1و3) وظاهر التعبير بقذفه قوما جماعة قذفه لهم بكلام واحد.

ولو كرر قذف شخص واحد قبل أن يقام عليه الحد، فلايستحق الا حدا واحدا، فقد ورد في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه‌السلام): في الرجل يقذف الرجل فيجلد، فيعود عليه بالقذف، فقال: إن قال له: إنّ الذي قلت لك حقّ لم‌يجلد، وإن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحدّ، و إن قذفه قبل ما يجلد بعشر قذفات لم‌يكن عليه إلّا حدّ واحد (وسائل الشيعة ج28ص191 باب10 من ابواب حد القذف ح1) والظاهر اطلاقه لفرض اختلاف كيفية القذف ايضا، كما لو قال له "انت زان، انت لائط" وان خص جماعة منهم السيد الامام "قده" هذه الصحيحة بفرض وحدة نوع القذف. [↑](#footnote-ref-391)
391. - اجود التقريرات ج1ص [↑](#footnote-ref-392)
392. - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج1ص410 [↑](#footnote-ref-393)
393. - تهذيب الاصول ج1ص353 [↑](#footnote-ref-394)
394. - مناهج الوصول ج2ص204 [↑](#footnote-ref-395)
395. - بحوث في علم الاصول ج3ص196، وهو وان لم‌يصرح في الاصول باختياره لهذا البيان، لكن ذكر في بحوثه في الفقه ج4ص182 أن نكته عدم التداخل في الاسباب هي دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. [↑](#footnote-ref-396)
396. - كفاية الاصول ص202 [↑](#footnote-ref-397)
397. - رأيت كلاما للمحقق الشيخ مرتضى الحائري "قده" في كتاب خلل الصلاة وأحكامه ص 33 يشبه ما ذكرناه، حيث ذكر أنا وإن اخترنا التداخل في المسبّب في الأُصول إلّا أنّا نقول بالتعدّد في المقام؛ والدليل على ذلك ورود الدليل على ما هو المرتكز عند العقلاء، فإنّ مرتكز العقلاء فيما يكون من قبيل التخلّفات والجرائم تعدّدُ الجريمة، فكما أنّ الأحكام الواردة في باب النجاسات والطهارات من حيث طريق التنجيس والتطهير تقاس إلى القذارات والتنظيفات العرفيّة وموكولة إلى العرف فكذلك في الباب. [↑](#footnote-ref-398)
398. - تهذيب الاصول ج1ص348 [↑](#footnote-ref-399)
399. - وسائل الشيعة ج1ص246 باب1 من ابواب نواقض الوضوء2 [↑](#footnote-ref-400)
400. - ذكر غسل الجنابة هنا لاجل أنه يرى استحبابه النفسي اضافة الى شرطيته للصلاة، على أن المهم هو ما ذكره من كون شرط الصلاة عند تحقق سبب الجناية هو طبيعي الغسل والنسبة بينه وبين غسل الجمعة هي العموم والخصوص المطلق. [↑](#footnote-ref-401)
401. - وسائل الشيعة ج‏2 ص 262 باب43 من ابواب الجنابة ح1 [↑](#footnote-ref-402)
402. - موسوعة الامام الخوئي ج7ص44 [↑](#footnote-ref-403)
403. - منهاج الصالحين ج‏1 ص 39 [↑](#footnote-ref-404)
404. - موسوعة الإمام الخوئي ج 5 ص 21و ج‏7 ص 51وص65، ولكن ذكر في ج6ص 394 أن ما دلّ على أنّ الغسل الواحد يجزئ عن الحقوق المتعدِّدة تدلّ على أن الأغسال طبيعة واحدة وإنما الاختلاف في الأسباب. [↑](#footnote-ref-405)
405. . بحوث في شرح العروة الوثقي ج 4ص182 [↑](#footnote-ref-406)
406. - بحوث في الخمس ج2ص360 [↑](#footnote-ref-407)
407. - راجع [صفحة](#ادريس) 483 [↑](#footnote-ref-408)
408. - مصباح الفقيه، ج‏2، ص: 272 [↑](#footnote-ref-409)
409. - وسائل الشيعة ج‏2 ص 263 باب43 من ابواب الجنابة ح2 [↑](#footnote-ref-410)
410. - منهاج الصالحين ج‏1 ص 51 [↑](#footnote-ref-411)
411. - قد استشكل في تعليقة العروة ج1ص233 في اطلاق فتوى صاحب العروة بكون الاغسال حقيقة واحدة. [↑](#footnote-ref-412)
412. - العروة الوثقى ج1ص 233 [↑](#footnote-ref-413)
413. - موسوعة الإمام الخوئي ج‏11ص 74 [↑](#footnote-ref-414)
414. - منتقى الاصول ج3ص270 [↑](#footnote-ref-415)
415. - الجواهر ج12ص444 [↑](#footnote-ref-416)
416. - وسائل الشيعة ج8ص251باب32 من ابواب الخلل ح3 [↑](#footnote-ref-417)
417. -وسائل الشيعة ج6ص245 باب45 من ابواب قراءة القرآن ح1 [↑](#footnote-ref-418)
418. - تحرير الوسيلة ج1ص160 [↑](#footnote-ref-419)
419. - وسائل الشيعة ج7ص486باب2 من ابواب صلاة الكسوف ح1 [↑](#footnote-ref-420)
420. - وسائل الشيعة ج11ص212 باب2 من ابواب اقسام الحج ح1 [↑](#footnote-ref-421)
421. - هذا القيد للاحتراز عما إذا منع أحد السببين الآخر، كما إذا تزوج الأخوان زوجتين فولدتا لهما ثم مات أحدهما فتزوجها الآخر فولدت له، فولد هذه المرأة من زوجها الأول ابن عم لولدها من زوجها الثاني وأخ لأم فيرث بالسبب المانع وهو الإخوة، لابالعمومة. [↑](#footnote-ref-422)
422. - مسالك الافهام ج13ص171، مجمع الفائدة والبرهان ج 11ص 422 [↑](#footnote-ref-423)
423. - مستند الشيعة ج19ص340 [↑](#footnote-ref-424)
424. - وسائل الشيعة ج26ص102 باب4 من ابواب ميراث الابوين ح7 [↑](#footnote-ref-425)
425. - وسائل الشيعة ج3ص430 باب20 من ابواب النجاسات ح2 [↑](#footnote-ref-426)
426. - مستمسك العروة الوثقى، ج‏1، ص: 564 [↑](#footnote-ref-427)
427. - وسائل الشيعة ج17ص249 باب71 من ابواب ما يكتسب به ح1 [↑](#footnote-ref-428)
428. - البيع ج2ص714 [↑](#footnote-ref-429)
429. - موسوعة الإمام الخوئي ج‏3 ص 404 [↑](#footnote-ref-430)
430. - وسائل الشيعة ج‏1 ص 152باب8 من ابواب الماء المطلق ح4 [↑](#footnote-ref-431)
431. - مع قطع النظر عن الاشكال في التعبير بالاشعار، اذ العبرة بالظهور فقط دون الاشعار. [↑](#footnote-ref-432)
432. - وسائل الشيعة ج23ص339 باب3 من ابواب الصيد ح3 [↑](#footnote-ref-433)
433. - وسائل الشيعة ج23 ص332 باب1 من ابواب الصيد ح3 [↑](#footnote-ref-434)
434. - مقالات‏الأصول ج 1 ص 411 و396 [↑](#footnote-ref-435)
435. - بحوث في علم الاصول ج3ص204، لايخفى أن كون النسبة الارسالية تامة وان كان صحيحا بنظرنا، لكنه لايتلائم مع مبانيه من كون النسب الاولية أي التي موطنها الاصلي الخارج نسبا ناقصة ابدا، راجع: بحوث في علم الاصول ج1ص311 [↑](#footnote-ref-436)
436. - بحوث في علم الاصول ج3ص 207 [↑](#footnote-ref-437)
437. - اجود التقريرات ج 1ص434 [↑](#footnote-ref-438)
438. - نهاية الدراية ج2ص435 [↑](#footnote-ref-439)
439. - درر الفوائد ج1ص البيع ج3ص43 دروس في مسائل علم الاصول ج2ص360 [↑](#footnote-ref-440)
440. - الاصول في الاصول ج1ص156 [↑](#footnote-ref-441)
441. - نهاية الاصول 294 [↑](#footnote-ref-442)
442. - اصول الفقه ص322 [↑](#footnote-ref-443)
443. - التنقيح في شرح العروة الوثقى ج‏3 ص423 [↑](#footnote-ref-444)
444. - موسوعة الامام الخوئي ج4ص 367 [↑](#footnote-ref-445)
445. - بحوث في علم الاصول ج3ص202 [↑](#footnote-ref-446)
446. - الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول ج2ص92، بحوث في شرح العروة الوثقى ج2ص286 [↑](#footnote-ref-447)
447. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص381 [↑](#footnote-ref-448)
448. - كفاية الاصول ص209 [↑](#footnote-ref-449)
449. - نهايةالأفكار، ج 2، ص 497 [↑](#footnote-ref-450)
450. - محاضرات في اصول الفقه ج5 [↑](#footnote-ref-451)
451. - تهذيب الاصول ج1ص364 [↑](#footnote-ref-452)
452. - ظاهر هذا المثال كون الغاية قيدا للجلوس، فينبغي تبديله بما لو قيل "يجب عليك الى الزوال ان تجلس". [↑](#footnote-ref-453)
453. - درر الفوائد [↑](#footnote-ref-454)
454. - بحوث في علم الاصول ج3ص212 [↑](#footnote-ref-455)
455. - كفاية الاصول ص219 [↑](#footnote-ref-456)
456. - نهاية الافكار ج1ص498 [↑](#footnote-ref-457)
457. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-458)
458. - تهذيب الاصول ج1ص366 [↑](#footnote-ref-459)
459. . بلغة الفقيه ج2 ص103 [↑](#footnote-ref-460)
460. . دراسات في المکاسب المحرمةج1 ص24. [↑](#footnote-ref-461)
461. - كفاية الاصول ص209 [↑](#footnote-ref-462)
462. - الزخرف الآية 9 [↑](#footnote-ref-463)
463. - الزخرف الآية 78 [↑](#footnote-ref-464)
464. - الزمر الآية 3 [↑](#footnote-ref-465)
465. - بحوث في علم الاصول ج3ص 214 [↑](#footnote-ref-466)
466. - بحوث في علم الاصول ج3ص 214 [↑](#footnote-ref-467)
467. - بحوث في علم الاصول ج3ص 214 [↑](#footnote-ref-468)
468. - بحوث في علم الاصول ج3ص214 [↑](#footnote-ref-469)
469. - منتقى الاصول ج3ص289 [↑](#footnote-ref-470)
470. - شرائع الإسلام ج‏3 ص 117 [↑](#footnote-ref-471)
471. - مطارح الانظار ص 188 [↑](#footnote-ref-472)
472. - البيع ج2ص649 [↑](#footnote-ref-473)
473. - مباني الاحكام ج1ص526 [↑](#footnote-ref-474)
474. - مفاتيح الغيب ج‏12 ص 386 [↑](#footnote-ref-475)
475. - مغني اللبيب ج1ص406 [↑](#footnote-ref-476)
476. - مفاتيح الغيب ج12ص81 [↑](#footnote-ref-477)
477. - نهج البلاغة ص325 [↑](#footnote-ref-478)
478. - نهج اللاغة ص116 [↑](#footnote-ref-479)
479. - وسائل الشيعة ج2ص47 [↑](#footnote-ref-480)
480. - وسائل الشيعة ج2ص185 [↑](#footnote-ref-481)
481. - وسائل الشيعة ج2ص338 [↑](#footnote-ref-482)
482. - وسائل الشيعة ج2ص351 [↑](#footnote-ref-483)
483. - وسائل الشيعة ج2ص350 [↑](#footnote-ref-484)
484. - وسائل الشيعة ج2ص356 [↑](#footnote-ref-485)
485. - وسائل الشيعة ج2ص367 [↑](#footnote-ref-486)
486. - وسائل الشيعة ج3ص291 [↑](#footnote-ref-487)
487. - وسائل الشيعة ج3ص292 [↑](#footnote-ref-488)
488. - وسائل الشيعة ج3ص299 [↑](#footnote-ref-489)
489. - وسائل الشيعة ج3ص331 [↑](#footnote-ref-490)
490. - وسائل الشيعة ج3ص351 [↑](#footnote-ref-491)
491. - وسائل الشيعة ج3ص438 [↑](#footnote-ref-492)
492. - وسائل الشيعة ج 3ص466 [↑](#footnote-ref-493)
493. - وسائل الشيعة ج3ص472 [↑](#footnote-ref-494)
494. - وسائل الشيعة ج3ص506 [↑](#footnote-ref-495)
495. - وسائل الشيعة ج4ص563 [↑](#footnote-ref-496)
496. - وسائل الشيعة ج3ص530 [↑](#footnote-ref-497)
497. - وسائل الشيعة ج4ص71 [↑](#footnote-ref-498)
498. - وسائل الشيعة ج4ص151 [↑](#footnote-ref-499)
499. - وسائل الشيعة ج4ص166 [↑](#footnote-ref-500)
500. - وسائل الشيعة ج4ص175 [↑](#footnote-ref-501)
501. - وسائل الشيعة ج4ص180 [↑](#footnote-ref-502)
502. - وسائل الشيعة ج4ص192 [↑](#footnote-ref-503)
503. - وسائل الشيعة ج4ص199 [↑](#footnote-ref-504)
504. - وسائل الشيعة ج4ص358 [↑](#footnote-ref-505)
505. - وسائل الشيعة ج‏5 ص213 [↑](#footnote-ref-506)
506. - وسائل الشيعة ج5ص219 [↑](#footnote-ref-507)
507. - وسائل الشيعة ج5ص311 [↑](#footnote-ref-508)
508. - وسائل الشيعة ج5ص226 [↑](#footnote-ref-509)
509. - وسائل الشيعة ج5ص477 [↑](#footnote-ref-510)
510. - وسائل الشيعة ج1ص48 [↑](#footnote-ref-511)
511. - وسائل الشيعة ج3ص276 [↑](#footnote-ref-512)
512. - الانعام 32 [↑](#footnote-ref-513)
513. - العنكبوت 64 [↑](#footnote-ref-514)
514. - يونس 24 [↑](#footnote-ref-515)
515. - الحديد 20 [↑](#footnote-ref-516)
516. - كفاية الاصول ص216 [↑](#footnote-ref-517)
517. - نهاية الاصول ص318 [↑](#footnote-ref-518)
518. - نهاية الافكار ج2ص504 [↑](#footnote-ref-519)
519. - نهاية الاصول ص318 [↑](#footnote-ref-520)
520. - بحوث في علم الاصول ج3ص220 [↑](#footnote-ref-521)
521. - بحوث في علم الاصول ج3ص225 [↑](#footnote-ref-522)
522. - نهايةالأفكار ج 2 ص 504 [↑](#footnote-ref-523)
523. - بحوث في علم الاصول ج3ص225 [↑](#footnote-ref-524)
524. - لم‌اجد في كلام المحقق العراقي "قده" ما يظهر منه ذلك، راجع مقالات الاصول ج1ص433 [↑](#footnote-ref-525)
525. - بحوث في علم الاصول ج3ص256 [↑](#footnote-ref-526)
526. - بحوث في علم الاصول ج3ص225 [↑](#footnote-ref-527)
527. -كفايةالأصول ص 216 [↑](#footnote-ref-528)
528. - مقالات الاصول ج1ص430 [↑](#footnote-ref-529)
529. - بحوث في علم الاصول ج3ص223 [↑](#footnote-ref-530)
530. - بحوث في علم الاصول ج2ص125 [↑](#footnote-ref-531)
531. - دروس في مسائل علم الاصول ج2ص390 [↑](#footnote-ref-532)
532. - بحوث في علم الاصول ج3ص237 [↑](#footnote-ref-533)
533. - منتقى الاصول ج3ص299 [↑](#footnote-ref-534)
534. - اجود التقريرات ج1ص441 [↑](#footnote-ref-535)
535. - كفاية الاصول ص217 [↑](#footnote-ref-536)
536. - راجع حقائق الاصول ج1ص488 ودروس في مسائل علم الاصول ج2ص393 [↑](#footnote-ref-537)
537. - تعليقة اجود التقريرات ج1ص441 [↑](#footnote-ref-538)
538. - بحوث في علم الاصول ج3ص228 [↑](#footnote-ref-539)
539. - تعليقة اجود التقريرات ج1ص441 [↑](#footnote-ref-540)
540. - نهاية الدراية ج2ص447 [↑](#footnote-ref-541)
541. - بحوث في علم الاصول ج3ص231 [↑](#footnote-ref-542)
542. - الاصول في الاصول ج1ص166 [↑](#footnote-ref-543)
543. - كفاية الاصول ص217 [↑](#footnote-ref-544)
544. - بحوث في علم الاصول ج3ص238 [↑](#footnote-ref-545)
545. - ذكر في البحوث ج3ص256 ما ينافي ذلك حيث قال: انه يوجد تعين جنسي معقول في الجمع، فان لحاظ الجمع فانيا في الافراد مسلم، ولكنه لايضر بارادة الجنس، لأن الفاني في الافراد هو المعنى الاستعمالي، واللام الداخل على الجمع اذا حدد المعنى الاستعمالي في جنس الجمع فلامحالة يلحظ فانيا في معنونه وهو الجنس لاالافراد، ومما يشهد او يدل على صحة ارادة التعيين الجنسي من اللام الداخل على الجمع دخوله على اسم الجمع مثل "اكرم الكثير من العلماء" فانه لااشكال في كون اللام هنا لتعيين جنس الكثرة، لاالافراد.

وفيه أن الجمع حيث وضع على واقع ما يشتمل على ثلاثة افراد من المادة لابشرط من الزيادة فلحاظه الفنائي يساوق لحاظ الافراد، بل الأمر كذلك في اسم الجمع، كالامر باكرام كثير من العلماء. [↑](#footnote-ref-546)
546. - ذكر في البحوث ج 3ص250احتمالا آخر، وهو أن مدخول اللام حيث يكون قابلا في حد ذاته لأن يلحظ على البدل كما يقال "اكرم علماءً" وأن لايلحظ كذلك فيفرض دخول اللام عليه لتعيين كونه ملحوظا على البدل، ثم اورد عليه بأنه تعيين اصولي وليس تعيينا عرفيا، لان البدلية لاتضيف شيئا الى المعنى، وذكر هذا الايراد في تقرير الشيخ عبدالساتر ج7ص66هكذا: ان الاطلاق البدلي لايضيف نحوا من التعيين الى الماهية لافي مرحلة انطباقها الخارجي على مصاديقها ولافي مرحلة تقررها الماهوي والذهني، حيث لاتضيف شيئا ماهويا الى المعنى،.

ولايكاد ينقضي عجبي من ذكر هذا الاحتمال الذي يعد غلظا واضحا، كما أن اشكاله بان البدلية لاتضيف شيئا الى المعنى غير صحيح، بل مناف لما مر منه من انها لحاظ لفرد ما من افراد الطبيعة، وهذا زائد على لحاظ اصل الطبيعة، نعم البدلية لاتضيف تعينا الى الماهية. [↑](#footnote-ref-547)
547. - بحوث في علم الاصول ج3ص243 [↑](#footnote-ref-548)
548. - بحوث في علم الاصول ج3ص246 وقداجاب بعض الاعلام في تعليقته عنه بأن أداة العموم تدل على الاستيعاب الوجودي، واما خصوصية كونه افراديا اوأجزائيا فتستفاد من المدخول، وعليه فلو فرض دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم والاستيعاب لزم التكرار لامحالة، فهذا خير منبّه على عدم استفادة العموم منه. [↑](#footnote-ref-549)
549. - ان لم‌نقل بان المراد من "جميعا" دفعة واحدة. [↑](#footnote-ref-550)
550. - بحوث في علم الاصول ج3ص242 [↑](#footnote-ref-551)
551. - حاصل ما ذكرناه هناك أن المشهور بين المتأخرين هو كون حمل العام على الخاص عرفيا، لكن قد يناقش في ذلك بان العرف يرى التعارض والتنافي بين العام والمخصص المنفصل، وهذا الاشكال قوي جدا فيما اذا كان مجيء الخاص بعد وقت الحاجة الى العمل بالعام، الا اذا كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا للترخيص في تركه، حيث انه لابأس بعدم بيان الترخيص في المستحبات، حيث يكون ذلك سوقا للمكلفين الى الكمال، ويشهد على ما ذكرناه من عدم كون حمل العام على الخاص عرفيا، ما ورد في كلمات السيد المرتضى والشيخ الطوسي "قدهما" حيث ذكرا ما محصله أنه في فرض تقارن صدور الخاص والعام يحمل العام على الخاص، ومع العلم بتقدم احدهما وتاخر الآخر فمع معرفة لمتقدم والمتأخر يؤخذ بالأخير ويكون هو الناسخ ولو كان خطاب العام، وقد ادعى الشيخ الطوسي انه لاخلاف فيه بين اهل العلم، وحينئذ فقد يقال بأنه يصعب حينئذ دعوى السيرة العقلائية او المتشرعية على حمل العام على الخاص مطلقا.

نعم بين السيد المرتضى والشيخ الطوسي خلاف فيما لم‌يعرف المتقدم والمتأخر، فيرى السيد المرتضى تعارضهما، والشيخ الطوسي حمل العام على الخاص، لابنكتة كونه جمعا عرفيا، بل من باب ان العمل بعموم العام طرح للخاص رأسا، ولايجوز ذلك في كلام الحكيم، بينما انه لو عرف المتقدم والمتأخر امكن العمل بالعام والخاص معا بالالتزام بكون المتأخر ناسخا، فانه كيف يصير حمل العام على الخاص عرفيا بمجرد عدم العلم بتاريخهما (الذريعة ص315وعدة الاصول ج1ص319)

وقد ذكر المحقق الحائري "قده"انه يمكن منع دعوى السيرة القطعية على التوفيق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمن الأئمة عليهم‌السلام وعدم رجوع احد من العلماء الى المرجحات، كيف ولو كانت لما خفيت على مثل الشيخ الطائفة، فلايظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر، كما يظهر من العبارة المحكية عنه في الاستبصار والعد(درر الفوائد ج2ص299) .

وقد يستشهد على عدم كون الجمع عرفيا بما ورد في بعض الاخبار العلاجية من ايقاع التعارض بين خبرين قابلين للجمع العرفي بنظرهم ففي رواية ‌ابن‌مهزيار، قال: قرات في كتاب لعبدالله‌بن‌محمد إلى‌ابي‌الحسن عليه‌السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن‌ابي‌عبدالله عليه‌السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلهما إلا على الأرض فوقّع‌عليه‌السلام: موسع عليك بأية عملت، وكذا في مكاتبة الحميري ان الإمام عليه‌السلام قال في الجواب عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا؛ مع انه في الأولى يكون قوله صل في المحمل نصا في الجواز وقوله لاتصلّ الا على الأرض ظاهر في الحرمة، فيحمل على الكراهة وكذا في الثانية النسبة بين الحديثين فيها العموم والخصوص المطلق كما هو ظاهر، فيحمل العام على الخاص.

### التفصيل بين مقام التعليم ومقام الافتاء

وقد فصل الميرزا مهدي الاصفهاني "قده" في كتاب المعاريض والتورية، بين روايات مقام التعليم وروايات مقام الافتاء حيث قال: ان قوام التعليم والتعلم بالتدريج واساسه على التعويل على المنفصل من حيث المقيدات والمخصصات والعناوين الحاكمة، ولهذه الجهة لاينعقد للكلام الذي يصدر عن المعلم في مقام التعليم ظهور في العموم والاطلاق الا من حيث الذي احرز عدم تعويله فيه على البيان المنفصل، وهذا بخلاف مقام الافتاء، فان التعويل في الكلام الصادر بعنوان الافتاء واخبار الجاهل عن حكمه الفعلي على البيان المنفصل يكون قبيحا غير عقلائي، فلامحالة ينعقد للكلام ظهور من حيث الاطلاق والعموم، فانه لو كان مقيدا او مخصصا يجب ذكره في مقام الاخبار عن الحكم الفعلي لعمل المكلف.

وقال: ان مقام الإمام في افتائه ليس بادون من مقام الطبيب في افتائه للمرضى بما يجب لهم العمل به مما يعالجون به امراضهم، فان تعويل المفتي في افتائه على البيان المنفصل خلاف الفطرة وقبيح عقلا، ولهذا لايتفحص الجاهل عن المخصص والمقيد، والتعويل على البيان المنفصل منه لغير المستفتي اقبح، فضلا عن التعويل على بيان غير المفتي، ومن البراهين القاطعة على عدم تعويلهم في روايات مقام الافتاء على المقيد المنفصل عدم فحص العوام من زمن الرسول "‌صلى‌الله‌عليه‌وآله" الى الغيبة الكبرى عن المقيدات وقرائن المجاز كما هو من واضحات حال العوام فعلا.

وممن تبنّى هذا المسلك بعض السادة الأعلام "دام‌ظله"، نعم ذكر ان مورد الكلام هو العمومات الصادرة عن النبي‌ والأئمة (عليهم‌السلام) واما عمومات الكتاب فتخصص بالروايات الواردة عن النبي‌ والأئمة، لانهم مبينون للكتاب، وقد مثَّل لروايات الافتاء بصحيحة معاوية‌بن‌عمار قال قلت لابي‌عبدالله (عليه‌السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر، فقال نعم، فقال له إسماعيل‌بن‌جابر أقضي صلاة النهار بالليل في السفر، فقال لا، فقال إنك قلت نعم، فقال إن ذلك يطيق وأنت لاتطيق (وسائل الشيعة ج4ص84 باب22 من ابواب اعداد الفرائض ح1) .

ويستفاد من السيد الإمام "قده" نظير هذا التفصيل حيث ذكر في كتاب البيع عند البحث عن صحيحة ‌ابي‌علي الراشد أن القضية كانت محل ابتلاءه، فسأل ليعمل على طبق الجواب، ولم‌يكن سؤاله كأسئلة أمثال أصحاب الأصول والكتب من فرض قضية لأخذ القواعد الكلية وضبطها في كتبهم، من غير أن يكون مورد السؤال محل ابتلائهم، حيث إن إلقاء القواعد الكلية كان متعارفا في التشريع أو الفتوى، وأما إلقاء المطلق وارادة المقيد منه فلايجوز في الموارد التي كان السؤال للعمل، إلا إذا لم‌يكن الإطلاق موجبا لوقوع السائل في خلاف الواقع (كتاب البيع ج3ص156).

وذكر بعض الاعلام "قده" كلاما في المطلق، ولكنه لايختص به طبعا ويشمل العام، فقال: ان للمطلق ثلاث صور فتارة يكون المطلق واردا في بيان الحكم لمن يريد العمل ولايتشرف بخدمة الإمام عليه‌السلام ولاأحد الرّواة، كما إذا كان من البلاد البعيدة فسأل الإمام وهو على وشك السفر، وأخرى: يكون المطلق واردا لبيان الحكم فقط، كما إذا كان السائل من رواة الحديث، وهذا على نحوين: لأن المقيد تارة يرد في كلام نفس الإمام الصادر منه المطلق، وأخرى: في كلام من بعده، ففي الصورة الأولى لا يمكن الالتزام بان العادة على تأخير بيان الحكم الواقعي إلى وقت آخر، فإذا ورد دليل مقيد والحال هذه كان مصادما للمطلق ولم‌يقدم عليه، هكذا الحال في الصورة الثالثة، إذ ليس من العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد ان يعرفه وينقله مثل زرارة الذي هو من أصحاب الصادق‌عليه‌السلام، إلى زمان الإمام العسكري‌عليه‌السلام؛ نعم في الصورة الثانية يمكن الالتزام بان العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

ثم ذكر بالنسبة الى الصورة الثالثة انه ان قلنا ان الأئمة عليهم‌السلام في بيان الأحكام ينقلون كلام النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فبيان الإمام المتأخر للمقيد يعنى صدوره من النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فلايكون فيه تأخير بيان عن وقت الحاجة، فانه يكفي في ذلك بيانه للإمام المتأخر ولايلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم، نعم لو أراد ان يعمل لم‌يكن له حق التمسك بالإطلاق ما لم‌يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه، وهذا بخلاف الصورة الأولى لأن السؤال فيه للعمل؛ واما إذا قلنا بأنهم يبينون الحكم الشرعي مباشرة بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة وان كانوا مصيبين دائما فحينئذ يتم الاشكال لأن مقتضى المطلق هو ان الحكم الالهي مطلق فيعارضه المقيد (منتقى الاصول ج3ص463).

ثم ان الظاهر سريان الاشكال الى روايات مقام التعليم، توضيح ذلك: انه لم‌يكن القاء الروايات الى الفقهاء من اصحاب الأئمة (عليهم‌السلام) على نحو تدريس القانون، بان كانوا يحضرون لدى الإمام (عليه‌السلام) بشكل منظم كحضور التلامذة لدى الاستاذ للدراسة فيعلمهم الإمام العام في يوم والخاص في يوم آخر، ولم‌يكن على نحو تشريع القانون في مجلس الدستور مثلا حيث يشرع القانون العام في يوم والخاص في يوم آخر، بل كان مثل بيان الفقهاء اليوم فتاواهم للطلبة الافاضل بنحو القضية الحقيقية والتي يعبر عنها بمرحلة التعليم في مجالس متفرقة، فان القاء العام والسكوت عن الخاص غير عرفي جدّا، خاصة اذا كان يلقي الفقيه الخطاب الخاص لشخص آخر او يلقي الخطاب الخاص شخص آخر غير ذلك الفقيه ممن يكون كناطق له ومبين لآرائه.

 كيف ولو كانت الروايات كخطابات المعلِّمين، فمع الشك في وجود القيد المنفصل لأجل احتمال ضياعه مثلا لايمكن التمسك بالعام لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع مجيئ المخصص المنفصل واقعا، وقد كان الاصحاب يتمسكون بعموم تلك الروايات ولاينتظرون مجيئ المخصص المنفصل من ذلك الإمام او امام آخر، فكانوا يفتون بتلك العمومات لعامة الناس ويعملون بانفسهم بما وقع في محل ابتلائهم.

ومن جهة أخرى ليس المتعارف في مقام التدريس ان يقال مثلا لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء، مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود، مع ان اركان الصلاة اكثر فكان بامكانه ان يقول لاتعاد الصلاة الا من ثمان ويضيف اليها تكبيرة الاحرام والقيام حالة تكبيرة الاحرام والقيام قبل الركوع.

وما ذكره السيد الإمام "قده" من ان في القرآن العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولم‌يستشكل احد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة (الرسائل ج2ص5) فيلاحظ عليه: انه لو كان الخاص نازلا قبل مجيئ وقت الحاجة بالعمل بالعام فلاإشكال في كون الجمع بينه وبين العام عرفيا، ولو كان نازلا بعد ذلك فيحمله العرف على كونه ناسخا للعام، وكذا لو كان العام نازلا بعد مجيئ وقت العمل بالخاص حيث يحمله العرف على كونه ناسخا، وظاهرة النسخ متعارفة في القوانين وليس من مصاديق الاختلاف.

ولو سلمنا التفكيك بلحاظ الجمع العرفي بين روايات مقام الافتاء ومقام التعليم، ففي كثير من الموارد يصعب تمييز أن الإمام كان بصدد تعليم الحكم الكلي او كان بصدد بيان الوظيفة الفعلية حتى لو فرض كون الراوي من الفقهاء الرواة، فلعله سمع جواب الإمام (عليه‌السلام) في مقام الافتاء لسائل يسأل عن وظيفته او ان هذا الراوي الفقيه سأل الإمام (عليه‌السلام) عن وظيفته الفعلية.

واما التفصيل الذي ذكره في المنتقى، فيلاحظ عليه: انه في الصورة الثانية يكون تأخير بيان المخصص المنفصل من نفس الإمام لنفس ذاك الراوي في معرض ان يفتي الراوي في هذه الفترة بالعموم او ينقله للآخرين فيعملون به فلايكون الاعتماد على المخصص المنفصل في هذا الفرض عرفيا، واما في الصورة الثالثة فيرى العرف المعارضة بين المطلق والمقيد ولو بناء على ان الأئمة (عليهم‌السلام) ينقلون كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فان صدور المقيد من النبي واقعا لايكفي في رفع مشكلة عدم عرفية توجيه خطاب مطلق من الإمام الى زرارة مثلا وتأخير البيان على المقيد عن وقت حاجته بأن يبين نفس ذلك الإمام المقيد الى شخص آخر او يبينه امام آخر، فانه غير متعارف جدّا.

نعم يستثنى من عدم عرفية الاعتماد على المخصص المنفصل موارد:

منها: ما اذا كان الخطاب العام مقرونا بارتكاز متشرعي في عدم جواز العمل به قبل مراجعة من يكون شأنه تفسير ذلك العام، كما لايبعد ان يكون من هذا القبيل عمومات القرآن الكريم، فان العرف المتشرعي يقضي ان لايكتفى بها في استنباط الأحكام الشرعية من دون المراجعة الى النبي‌ والأئمة (عليهم‌السلام)، ولذا ورد في الروايات تخصيص قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) بطلاق الخلع والمباراة، وكذا جاء في الكتاب تفصيل احكام الارث ولكن ورد تخصيصها بما دل على ان القاتل عمدا لايرث او لايرث الكافرُ المسلم وهكذا...، وكذا وردت آية القصاص وخصِّصت في الروايات بما لو قتل والد ولده وهكذا...، وكذا وردت آية حلية نكاح ماعدا عدة طوائف من النساء وقد خُصّصت بما دل على حرمة نكاح العمة او الخالة الرضاعيتين وكذا نكاح اب المرتضع في أولاد المرضعة او في أولاد صاحب اللبن، وما دل على أن من تزوج بذات بعل او معتدة عالما او دخل بها حرمت عليه أبدا ونحو ذلك.

ومنها: ما اذا وجه الخطاب الخاص الى نفس من وجه اليه الخطاب العام قبل مجيئ وقت العمل بالعام، فانه لاإشكال فيه عرفا.

 ومنها: لو كان العام متضمنا لحكم الزامي فلايكون تأخير بيان الخاص المتضمن للترخيص في تركه في بعض الموارد بل مطلقا خلاف العرف بل يعد سوقا لهم الى الكمال كما لعله كذلك في كثير من الأوامر الظاهرة في الوجوب.

ومنها: ما اذا كان الباقي تحت عموم العام بعد تخصيصه هو الفرض المتعارف كما لعله كذلك في قوله تعالى: المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، فلايرى العرف بينه وبين قوله تعالى في طلاق غير المدخول بها: فما لكم عليهن من عدة تعتدونها، أيّة منافاة، او يكون الملحوظ في العام فرضا لايتنافى مع الخاص مثل حديث لاتعاد مع ما دل على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، حيث يقال عرفا ان حديث لاتعاد ناظر الى فرض الدخول في الصلاة، ومن نسي تكبيرة الاحرام فكأنه لم‌يدخل في الصلاة، وهذا وان كان قابلا للنقاش الفني لكنه يكفي في رفع المنافاة عرفا بين الخطابين؛ واما القيام حين تكبيرة الاحرام فيمكن ان يقال بان شرطيته حيث تكون في خصوص الصلاة قائما، لامطلق الصلاة، فلم‌يذكر في عقد الاستثناء في حديث لاتعاد؛ وكذا القيام قبل الركوع ان لم‌نقل بانه مقوم لصدق الركوع بالنسبة الى من يكون ركوعه اختياريا؛ وكذا يعلم ان قوله عليه‌السلام "لايضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" كان ناظرا الى المفطر المتعارف الحلال، فلايرى العرف منافاة بينه وبين ما دل على ان الكذب على الله ورسوله او تعمد القيئ او الاحتقان مثلا مفطر.

ومنها: ما اذا كشف الخاص عرفا عن عدم كون المتكلم بالعام في مقام البيان من جهته، وهذا يتفق في العام أيضا فضلا عن المطلق، فيقول المولى اكرم كل عالم ثم يقول في الخطاب الخاص ان النحوي يحرم اكرامه فقد يكشف ذلك عن كونه بعيدا عن ذهنه حين تكلمه بالعام، والغفلة وان لم‌تتصور في الأئمة عليهم‌السلام لكنهم يسيرون في حياتهم على المناهج المتعارفة والعادّية.

وملخص الكلام انه اذا كان الخاص قرينة عرفية على كون الملحوظ في العام هو الفرض المتعارف الذي لايشمل مورد الخاص او كشف عرفا عن عدم كون المتكلم بصدد البيان من جهة الخاص فهو، والا فان كان العام مشتملا على حكم ترخيصي والخاص مشتملا على حكم الزامي وكان بيان الخاص بعد وقت الحاجة للعمل بالعام، فان كان الخاص مخالفا للعامة كان ذلك مبرّرا لتأخير بيانه، وان لم‌يكن مخالفا للعامة كان الاعتماد عليه خلاف العرف جدّا لما فيه من الالقاء في المفسدة او تفويت المصلحة، وقبحه وان كان اقتضائيا لاذاتيا وقد يكون هناك مصلحة اقوى تقتضي ذلك، لكن ليس احتمال ذلك بمرتبة توجب الجمع العرفي بتخصيص العام، بل يمكن البناء على عموم العام وحمل الخاص على الاستحباب؛ واما اذا كان العام مشتملا على حكم الزامي والخاص مشتملا على حكم ترخيصي فلامحذور في تأخير بيانه مطلقا بل يعد ذلك سوقا الى الكمال، واذا كان العام والخاص كلاهما مشتملين على حكم الزامي كما لوقال يجب اكرام كل عالم ثم قال يحرم اكرام العالم الفاسق، فاذا كان الخاص صادرا بعد مضي وقت العمل بالعام فان احتمل كونه ناسخا له بُني عليه، وكذا لو كان العام صادرا بعد مضي وقت العمل بالخاص، واما اذا لم‌يحتمل النسخ كما في الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين فلامحالة يتعارضان.

والحاصل أن ما ذكره الاعلام من المتأخرين من كون حمل العام على الخاص عرفيا لايتم باطلاقه، ولكن حيث انا علمنا بورود مخصصات كثيرة في الأحاديث صار ذلك موجبا للعلم بكون وظيفتنا شرعا هو حمل العام المشتمل على الحكم الإلزامي على الخاص المشتمل على الحكم الإلزامي على خلافه بل لايبعد دعوى البناء الثانوي العقلائي في مثله على ذلك، هذا ولايخفى ان العلم الإجمالي بورود مخصصات منفصلة كثيرة في الخطابات الشرعية وان جعلنا نحمل العام على الخاص، لكن ليس تخصيص العام المشتمل على الحكم الترخيصي بالخاص المشتمل على الحكم الالزامي اولى من حمل هذا الخاص على الاستحباب، بل مر ان العرف يساعد على حمله على الاستحباب كما مر بيانه. [↑](#footnote-ref-552)
552. - اجود التقريرات ج1ص449 [↑](#footnote-ref-553)
553. - بحوث في علم الاصول ج3ص263 [↑](#footnote-ref-554)
554. - كفاية الاصول ص220 [↑](#footnote-ref-555)
555. - مقالات الاصول ج1ص153 [↑](#footnote-ref-556)
556. - بحوث في علم الاصول ج3ص265 [↑](#footnote-ref-557)
557. - تعليقة البحوث ج3ص279 [↑](#footnote-ref-558)
558. - المقصود من استعمال اللفظ في المعنى هو التوجه النفساني التفصيلي الى المعنى بنحو يكون الإتيان باللفظ كوجهٍ وقالبٍ لذلك المعنى، وان كان داعيه لإتيانه باللفظ هو إخطار معنى آخر في ذهن المخاطب، وهذا لاينافي التفات المتكلم الى ذلك المعنى الآخر أيضا، الا انه حين صدور اللفظ منه لايتوجه اليه تفصيلا وانما يلتفت اليه اجمالا. [↑](#footnote-ref-559)
559. - منهاج الصالحين ج2ص15 [↑](#footnote-ref-560)
560. - المبسوط ج5ص 95 [↑](#footnote-ref-561)
561. - القوانين ج1ص419 [↑](#footnote-ref-562)
562. - جواهر الكلام ج32ص208 [↑](#footnote-ref-563)
563. - شرايع الاسلام ج3ص22 [↑](#footnote-ref-564)
564. - فقه العقود ج2ص31، منهاج الصالحين ج2ص 36 [↑](#footnote-ref-565)
565. - فقد يستدل لحلية التورية بالروايات:

1- ما رواه في مستطرفات السرائر ج3ص632عن كتاب عبد الله بن بكير بن أعين عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام) في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولي ليس هو هاهنا، قال: لا بأس، ليس بكذب، (وسائل الشيعة ج12 ص254 باب141 من ابواب احكام العشرة ح8) ودلالتها واضحة، فان مقتضى تعليل نفي البأس عن هذا القول بعدم كونه كذبا، هو جواز التورية مطلقا، حتى لو كانت من التورية الابتدائية، اي ابتداءا من المتكلم من دون سبق سؤال سائل، او كانت في مقام بيان الحكم الشرعي ما لم‌يكن مؤديا الى ترك واجب او ارتكاب حرام، انما الاشكال في سند الرواية، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن رواياته مرسلة، لعدم ذكر صاحب السرائر في مستطرفات السرائر طريقا الى الكتب التي استطرف منها الروايات، ولايتم دعوى أنه حيث لايعتمد على اخبار الآحاد فلابد أن يكون طريقه الى الكتاب التواتر او ما بحكمه، فلايكون الخبر مرسلا، فان غايته كون ابن ادريس قاطعا بصحة الخبر، وهذا غير كاف بالنسبة الينا بعد أن كان قطعه ناشئا عن الاجتهاد والحدس، نعم ما نقله عن كتاب محمد بن علي محبوب صحيح، حيث ذكر أنه بخط الشيخ "ره" عندي، والمفروض وجود طريق صحيح للشيخ "ره" في الفهرست الى هذا الكتاب (موسوعة الامام الخوئي ج11ص 327) وبهذا عدل عن مبناه السابق من الاعتماد على مستطرفات السرائر بدعوى أنه حيث لم‌يكن يعتمد على أخبار الآحاد، فلايحتمل أن تكون الواسطة شخصاً واحداً مجهولًا كي تكون الرواية في حكم المرسل، بل طريقه إلى الكتاب إما ثابت بالتواتر أو أنه محفوف بالقرائن القطعية الموجبة للجزم بصحة الطريق لدى كل من اطلع عليها (موسوعة الامام الخوئي ج11ص60).

لكننا ذكرنا في محله أنه حيث يحتمل وصول تلك الكتب من مؤلفيها الى مثل ابن ادريس بطرق موجبة للعلم العادي، بأن تكون مشهورة مثلا، فتجري أصالة الحس في حقه، ويمكن الاعتماد على نقله، كما هو مختار بعض الاجلاء "دام ظله" لكن يوجد اشكال في ما استطرفه من كتاب عبد الله بن بكير بن أعين، حيث انه يشتمل على ما يبعِّد كون الكتاب تأليف ابن بكير نفسه، فان الوارد فيه هكذا:

عنه عن أبي عبد الله في الرجل يستأذن عليه فيقول لجاريته قولي ليس هو هاهنا قال لا بأس ليس بكذب، وعنه قال قلت لأبي عبد الله... وعنه قال سألت أبا عبد الله... وحدثني عبد الله بن بكير... وعنه عن عبد الله بن بكير... حدثني محمد بن عبد الله بن هلال عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم...، فترى أنه -على خلاف سائر الكتب- لايروي عن ابن بكير بدون واسطة، بل عبر بقوله "وعنه عن ابن بكبر" او "حدثني فلان عن ابن بكير" وهذا يعني أن مؤلف الكتاب يروي عن ابن بكير بواسطة، فيكون المؤلف مجهولا، فلايمكن الاعتماد على الكتاب.

وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه وان كانت الرواية معتبرة سندا، لكن لوضوح اشتمال التورية على مفسدة الكذب، فلابد من حمل الرواية على فرض الضرورة، فتحل التورية حينئذ، دون الكذب، لعدم الضرورة على الكذب، ولايخفى اختلاف هذا الوجه عن ما ذكرناه من استظهار حرمة التورية من دليل حرمة الكذب لكونها كذبا عرفا او لالغاء الخصوصية بنظر العرف، فانه لايقاوم الدليل المعتبر على جواز التورية.

2- ما في روضة الكافي ص292باسناده عن أبي جعفر الصائغ عن محمد بن مسلم قال دخلت على أبي عبد الله (عليه‌السلام) وعنده أبو حنيفة فقلت له جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي يا ابن مسلم هاتها فإن العالم بها جالس وأومأ بيده إلى أبي حنيفة قال فقلت رأيت كأني دخلت داري وإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جوزا كثيرا ونثرته علي فتعجبت من هذه الرؤيا فقال أبو حنيفة أنت رجل تخاصم وتجادل لئاما في مواريث أهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال أبو عبد الله أصبت والله يا أبا حنيفة، قال ثم خرج أبو حنيفة من عنده فقلت جعلت فداك إني كرهت تعبير هذا الناصب فقال يا ابن مسلم لا يسؤك الله فما يواطي تعبيرهم تعبيرنا ولاتعبيرنا تعبيرهم وليس التعبير كما عبره قال فقلت له جعلت فداك فقولك أصبت وتحلف عليه وهو مخطئ قال نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ قال فقلت له فما تأويلها قال يا ابن مسلم إنك تتمتع بامرأة فتعلم بها أهلك فتمزق عليك ثيابا جددا فإن القشر كسوة اللب قال ابن مسلم فوالله ما كان بين تعبير هو تصحيح الرؤيا إلا صبيحة الجمعة فلما كان غداة الجمعة أنا جالس بالباب إذ مرت بي جارية فأعجبتني فأمرت غلامي فردها ثم أدخلها داري فتمتعت بها فأحست بيوبها أهلي فدخلت علينا البيت فبادرت الجارية نحو الباب وبقيت أنا فمزقت علي ثيابا جددا كنت ألبسها في الأعياد.

والرواية ضعيفة بجهالة ابي جعفر الصائغ، على أنه حيث لم‌يكن هناك ضرورة فحتى لو كانت التورية حلالا فهي مما يسلب الوثوق بكلام الشخص فلايحتمل صدور هذا الكلام من الامام (عليه‌السلام)

3- ما رواه في الوسائل ج12ص256باب142 من ابواب العشرة ح1: عن محمد بن مالك عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: حدّثني أبو عبد اللّه (عليه‌السّلام) بحديث، فقلت له: جعلت فداك، أليس زعمت لي الساعة كذا وكذا؟ فقال لا، فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى واللّه زعمت، قال لاوالله ما زعمت، قال فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى واللّه قد قلته. قال: نعم قد قلته، أما علمت أنّ كلّ زعم في القرآن كذب.

ولكن سنده ضعيف بجهالة محمد بن مالك.

4- ما في روضة الكافي ص100 عن الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال قيل لأبي جعفر (عليه‌السلام) وأنا عنده إن سالم بن أبي حفصة وأصحابه يروون عنك أنك تكلم على سبعين وجها لك منها المخرج فقال ما يريد سالم مني أيريد أن أجي‏ء بالملائكة والله ما جاءت بهذا النبيون ولقد قال إبراهيم إني سقيم وما كان سقيما وما كذب ولقد قال إبراهيم بل فعله كبيرهم هذا وما فعله وما كذبوا لقد قال يوسف أيتها العير إنكم لسارقون والله ما كانوا سارقين وما كذب‏.

وفي السند الحسين بن محمد الاشعري، والظاهر وثاقته لكونه من المشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، وأما معلى بن محمد، فقد وثقه السيد الخوئي سابقا لوروده في رجال كامل الزيارات، ثم عدل عن مبنى التوثيق العام لرجال كامل الزيارات الا بالنسبة الى المشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب الكتاب، وهو الصحيح، الا أنه لايبعد وثاقته لاكثار الاجلاء الرواية عنه.

5- ما في الاحتجاج ج2ص354من أنّه سئل الصادق (عليه‌السّلام) عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون، قال: ما فعل كبيرهم، وما كذب إبراهيم، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون، إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم‌ينطقوا فلم‌يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا وما كذب إبراهيم، فسئل عن قوله في سورة يوسف أيتها العير إنكم لسارقون قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا ترى أنه قال لهم قالوا .. ما ذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك ولم‌يقل سرقتم صواع الملك إنما سرقوا يوسف من أبيه، فسئل عن قول إبراهيم فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم قال ما كان إبراهيم سقيما وما كذب إنما عنى سقيما في دينه أي مرتادا.

وسند الرواية ضعيف، والظاهر من هاتين الروايتين عدم كون التورية كذبا، وينافيهما ما رواه في الوسائل (ج12ص253 باب141 من ابواب العشرة ح4) عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبداللّه (عليه‌السلام) إنّا قد روينا عن أبي جعفر (عليه‌السلام) في قول يوسف أيّتها العير إنكم لسارقون فقال: واللّه ما سرقوا وما كذب، وقال إبراهيم بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون فقال: واللّه ما فعلوا وما كذب قال: فقال أبو عبد اللّه (عليه‌السلام): ما عندكم فيها يا صيقل؟ قال: فقلت: ما عندنا فيها إلّا التسليم، فقال: إنّ اللّه تعالى أحبّ اثنين، وأبغض اثنين: أحبّ الخطر (أي التبختر في المشي) فيما بين الصفّين وأحبّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات وأبغض‏ الكذب في غير الإصلاح، إنّ إبراهيم- عليه‌السلام- إنما قال بل فعله كبيرهم هذا إرادة الإصلاح ودلالة على أنّهم لا يفعلون، وقال يوسف- عليه‌السلام- إرادة الإصلاح، وكذا ما رواه عن عطاء عن أبي عبد اللّه (عليه‌السلام)، قال: قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) لاكذب على مصلح، ثمّ تلا أيتها العير إنّكم لسارقون، ثمّ قال: واللّه ما سرقوا وما كذب، ثمّ تلا بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون ثمّ قال: واللّه ما فعلوه وما كذب (نفس المصدر)

فان الظاهر منهما كون كلام ابراهيم ويوسف كذبا لكنه لايحرم الكذب في الاصلاح، والروايتان ضعيفتان سندا.

6- ما رواه الشيخ في الخلاف ج 4ص490 والمبسوط ج 5ص95 عن سويد بن حنظلة قال: خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) فأخذه أعداء له، وتحرّج القوم أن يحلفوا، فحلفت باللّه أنّه أخي، فخلّى عنه العدّو، فذكرت ذلك للنبي، فقال صدقت، المسلم اخو المسلم.

والرواية عامية ضعيفة، وتقريب الاستدلال بها على عدم كون التورية كذبا أن ظاهر ادعاء الاخوة هو الاخوة النسبية لاالايمانية، ولكن يظهر من الرواية أنه لو قصد سويد من الاخوة الاخوة الايمانية لما كان كاذبا.

ولايبعد حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات الدالة على جواز التورية، بل مر امكان تصحيح الرواية الرابعة. [↑](#footnote-ref-566)
566. - درر الفوائد ج1ص183 [↑](#footnote-ref-567)
567. - سورة البقرة الآية 196 [↑](#footnote-ref-568)
568. - بحوث في علم الاصول ج5ص297 [↑](#footnote-ref-569)
569. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج1ص154 [↑](#footnote-ref-570)
570. - موجز مناسك الحج ص150 [↑](#footnote-ref-571)
571. - نهاية الأفكار ج4ص136 [↑](#footnote-ref-572)
572. - مباني الاحكام ج1ص570 [↑](#footnote-ref-573)
573. - مستند العروة كتاب الخمس ص141 [↑](#footnote-ref-574)
574. - بحوث في علم الاصول ج3ص294. [↑](#footnote-ref-575)
575. - بحوث في علم الاصول ج3ص294 [↑](#footnote-ref-576)
576. - بحوث في علم الاصول ج3ص297 [↑](#footnote-ref-577)
577. - بحوث في علم الاصول ج 7ص249 [↑](#footnote-ref-578)
578. - بحوث في علم الاصول ج7ص258 [↑](#footnote-ref-579)
579. - بحوث في علم الاصول ج3ص302 [↑](#footnote-ref-580)
580. - بحوث في علم الاصول ج5ص488 [↑](#footnote-ref-581)
581. - العروة الوثقى ج1ص209 [↑](#footnote-ref-582)
582. - العروة الوثقى ج‏5 ص500 [↑](#footnote-ref-583)
583. - نهاية الافكار ج2ص519 [↑](#footnote-ref-584)
584. - نهاية الافكار ج2ص523 [↑](#footnote-ref-585)
585. - هذا البيان غريب جدّا، فان العام لو فرض دلالته على ان تمام المناط لوجوب اكرام كل فرد هو كونه عالما، لكن المفروض ان مقتضى الجمع العرفي بينه وبين المخصص المنفصل، كونه عالما جزءا للمناط وجزءه الآخر هو كونه عادلا، فلاوجه للمنع عن حجية العام المخصص في الباقي مطلقا. [↑](#footnote-ref-586)
586. - بحوث في علم الاصول ج3ص311 [↑](#footnote-ref-587)
587. - بحوث في علم الاصول ج3ص314 [↑](#footnote-ref-588)
588. - كفاية الاصول ص222 [↑](#footnote-ref-589)
589. - اجود التقريرات ج1ص470 [↑](#footnote-ref-590)
590. - بحوث في علم الاصول ج3ص325 ج7ص67 [↑](#footnote-ref-591)
591. - اجود التقريرات ج2ص195 [↑](#footnote-ref-592)
592. - وبذلك اتضح الفرق بين مراده من العدم المحمولي الذي هو عدم العرض دون عدم العرضي ومن العدم النعتي الذي هو عدم العرضي، وبين مراد السيد الخوئي "قده" من العدم المحمولي الذي هو سلب اتصاف الموضوع بالعرضي، ومن العدم النعتي الذي هو اتصاف الموضوع بسلب العرضي، ولاجل ذلك يقول ان ظاهر السالبة هو العدم المحمولي. [↑](#footnote-ref-593)
593. - اجود التقريرات ج2ص 464، رسالة اللباس المشكوك ص 405 [↑](#footnote-ref-594)
594. - رسالة اللباس المشكوك ص440 [↑](#footnote-ref-595)
595. - نهاية الدراية ج2ص458 [↑](#footnote-ref-596)
596. - منتقى الاصول ج3ص357 [↑](#footnote-ref-597)
597. - موسوعة الامام الخوئي ج49: بحث اللباس المشكوك ص55 (وج12ص264) [↑](#footnote-ref-598)
598. - محاضرات في اصول الفقه ج1ص70 [↑](#footnote-ref-599)
599. - ويمكن اقامة البرهان عليه بأن نقول انا لو حصّصنا العدم ابتداء بالمحل كأن حصصنا عدم القرشية بالمرأة فمعناه أنا افترضنا حصتين من العدم، حصة من عدم القرشية غير مرتبط بالمرأة وحصة منه مرتبط بالمرأة، وحينئذ فان كان المعدوم فيهما واحدا، وهو القرشية لزم ان يكون لها نقيضان، وهذا فاسد جزما، لبداهة أن بازاء كل وجود عدم واحد، على أن المفروض كون المأخوذ عدمه في موضوع الحكم بالحيض الى خمسين سنة هو قرشية المرأة لا مطلق القرشية الشامل لقرشية الرجل، وانما يكون عدم قرشية الرجل مرتبطا بالمرأة، وان كان المعدوم في كل منهما غير المعدوم بالأخرى أم لا، فلايمكن ذلك الا بتحصيص المعدوم في مرتبة سابقة على طرو العدم عليه، فاذا حصصت القرشية بالمرأة فبعد ذلك لايفرض لعدمها حالة عدم الارتباط بالمرأة حتى يحصص ويضيق بارتباطه بالمرأة.

ولايقاس ذلك بوجود القرشية فانه حيث يكون عين القرشية خارجا فربط القرشية يكون ربطا لوجودها. [↑](#footnote-ref-600)
600. - بحوث في علم الاصول ج3ص333 [↑](#footnote-ref-601)
601. - تهذيب الاصول ج2ص31 [↑](#footnote-ref-602)
602. - منتقى الاصول ج3ص370 [↑](#footnote-ref-603)
603. - منتقى الاصول ج3ص366 [↑](#footnote-ref-604)
604. - التعبير بقوله كالاستثناء من المتصل للاحتراز عن مثل "المرأة غير القرشية". [↑](#footnote-ref-605)
605. - كفاية الاصول ص223، الظاهر أن نظره في قوله "الا ما شذ" الى فرضٍ لايرتبط ببحث استصحاب العدم الازلي، وهو فرض توارد الحالتين كما لو توارد حالة الفسق والعدالة في عالم ولم‌يعلم المتقدم والمتأخر منهما. [↑](#footnote-ref-606)
606. - قد تقدم أن مراده من العدم المحمولي هو مفاد ليس التامة ومن العدم النعتي هو مفاد ليس الناقصة، بينما أن مراد السيد الخوئي "قده" من العدم المحمولي هو سلب الاتصاف، ومن العدم النعتي هو الاتصاف بالسلب، ولاجل ذلك يقول ان ظاهر السالبة هو العدم المحمولي. [↑](#footnote-ref-607)
607. - رسالة في اللباس المشكوك ص176 [↑](#footnote-ref-608)
608. - مستمسك العروة الوثقى ج1ص165 [↑](#footnote-ref-609)
609. - مستمسك العروة ج14ص56 [↑](#footnote-ref-610)
610. - منهاج الصالحين ج2ص367 [↑](#footnote-ref-611)
611. - مباحث الاصول ج 5 ص 86 [↑](#footnote-ref-612)
612. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج 3 ص206و 47 [↑](#footnote-ref-613)
613. - فرائدالأصول، ج 2، صفحه 68 [↑](#footnote-ref-614)
614. - المكاسب ج5ص207 [↑](#footnote-ref-615)
615. - مصباح الاصول ج3ص217 [↑](#footnote-ref-616)
616. - كفاية الاصول ص 424 [↑](#footnote-ref-617)
617. - وقد ذكر في المستمسك (ج9ص544) تقريبا آخر لذلك، وهو أن الظاهر من صحيحة علي بن مهزيار "فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام" كون موضوع الخمس هو فائدة السنة، فما استغني عنه بعد مضي السنة لايكون مشمولا لدليل الخمس.

وفيه اولا: ان قيد "كل عام" في الصحيحة ليس راجعا الي موضوع الخمس حتي يفيد ان موضوع الخمس ارباح السنة،‌ بل هو في قبال الخمس المجعول من قبل الامام (عليه‌السلام) في صدر الصحيحة على الذهب والفضة في خصوص ذلك العام، فيكون مفاده ان الخمس في الغنائم والفوائد ثابت دائما، وثانيا: ان غاية ما يلزم من هذا البيان عدم الاطلاق في الصحيحة المذكورة بلحاظ السنة الثانية فلا مانع من التمسك باطلاق ادلة الخمس الاخري كموثقة سماعة "الخمس في ما افاد الناس من قليل او كثير". [↑](#footnote-ref-618)
618. - موسوعة الامام الخويي ج25 ص261 [↑](#footnote-ref-619)
619. - مصباح الاصول ج3ص219 [↑](#footnote-ref-620)
620. - وقد يستدل على عدم وجوب الخمس بأن المنصرف من دليل استثناء المؤونة، هو مؤونة سنة الربح، ومن الواضح ان ما استغني عنه يصدق عليه مؤونة سنة الربح، فاذن لاخمس فيه، وفيه أن غاية ما يقتضيه الانصراف او الاجماع هو كون موضوع الاستثناء مركبا عما هو مؤونة بالفعل وان يكون مؤونة سنة الربح، لظهور المؤونة في المؤونة الفعلية الا انها قيدت بكونها في سنة الربح، فعليه ان استغني عن المؤونة فلاتكون مؤونة بالفعل، فلاتندرج في موضوع الاستثناء. [↑](#footnote-ref-621)
621. - بحوث في علم الاصول ج4ص9 [↑](#footnote-ref-622)
622. - بحوث في علم الاصول ج3ص352 [↑](#footnote-ref-623)
623. - موسوعة الامام الخوئي ج2 ص 43 [↑](#footnote-ref-624)
624. - البيع ج4ص225 [↑](#footnote-ref-625)
625. - وسائل الشيعة ج19 ص364 باب44 من كتاب الوصايا ح9 [↑](#footnote-ref-626)
626. - بحوث في علم الاصول ج3ص357 [↑](#footnote-ref-627)
627. - النحل: 43، الانبياء: 70 [↑](#footnote-ref-628)
628. - التوبة: 122 [↑](#footnote-ref-629)
629. - الأمالي‏للمفيد ص 228و 292 ونقل عنه في البحار ج 1ص177، الأمالي للطوسي ص9 ونقل عنه في البحار ج2ص29 [↑](#footnote-ref-630)
630. - اجود التقريرات ج1ص484 [↑](#footnote-ref-631)
631. - اجود التقريرات ج1ص484 [↑](#footnote-ref-632)
632. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص264 [↑](#footnote-ref-633)
633. - مقالات الاصول ج1ص456بتوضيح منا [↑](#footnote-ref-634)
634. - بحوث في علم الاصول ج3ص361 [↑](#footnote-ref-635)
635. - بحوث في علم الاصول ج3ص362 [↑](#footnote-ref-636)
636. 0 هذا التعبير ليس دقيقا، فان اللازم قبل الفحص هو الاحتياط، وليس معناه معذورية العبد في ترك العمل بالعام الالزامي حين الفحص عن المخصص الترخيصي، نعم لو احتمل وجود مخصص الزامي لذلك العام الالزامي كما لو ورد "اكرم كل عالم" واحتمل ورود "يحرم اكرام العالم الفاسق" فلايجوز له تأخير الفحص، وفي اثناء الفحص لو ابتلي بالمسألة فلايبعد أن يكون المرتكز العقلائي حتى في الخطابات الموجهة الى عامة المكلفين هو اكرام العالم الفاسق. [↑](#footnote-ref-637)
637. - نهایه الاصول ص347 [↑](#footnote-ref-638)
638. - محاضرات: مباحث فی اصول الفقه ج1ص362 [↑](#footnote-ref-639)
639. - درر الفوائد ج1ص 191 [↑](#footnote-ref-640)
640. - بحوث في علم الاصول ج3ص [↑](#footnote-ref-641)
641. - کفایه الاصول ص276 [↑](#footnote-ref-642)
642. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-643)
643. - موسوعة الامام الخوئي ج1ص334 [↑](#footnote-ref-644)
644. - كفاية الاصول ص 229 [↑](#footnote-ref-645)
645. - هذا الكلام غريب جدا، فان الشرط المتأخر للحكم هو ما يكون وجوده الاستقبالي كافيا في فعلية الحكم قبله، مثل أن بقاء الطهر من الحيض الى آخر النهار شرط متأخر لوجوب الصوم على المرأة من اول النهار، بينما أنه في القضايا الحقيقية يكون وجود الموضوع موجبا لفعلية حكمه مقارنا لوجوده، فيكون شرطا مقارنا. [↑](#footnote-ref-646)
646. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص 273 [↑](#footnote-ref-647)
647. - بحوث في علم الاصول ج3ص367 [↑](#footnote-ref-648)
648. - كفاية الاصول ص229 [↑](#footnote-ref-649)
649. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-650)
650. - محاضرات في اصول الفقه ج1ص80 [↑](#footnote-ref-651)
651. - بحوث في علم الاصول ج3ص 367 [↑](#footnote-ref-652)
652. - بحوث في علم الاصول ج3ص378 [↑](#footnote-ref-653)
653. - بحوث في علم الاصول ج3ص373 [↑](#footnote-ref-654)
654. - بحوث في علم الاصول ج3ص376 [↑](#footnote-ref-655)
655. - بحوث في علم الاصول ج3ص375 [↑](#footnote-ref-656)
656. - ولنعم ما ذكره في البحوث من أن مدلول "قلد العالم وأكرمه" نفس مدلول "قلد وأكرم العالم"، ومما يشهد على هذا أننا نجد نفس الشيء فيما اذا كان هناك ضميران بأن قال "العالم قلده وأكرمه" فانه لايمكن أن يراد بأحد الضميرين المطلق وبالآخر المقيد، فلو كان الضمير في قوة تكرار المعنى وايجاده في الذهن مرة أخرى فأي محذور في تكراره تارة مع القيد وأخرى بلاقيد، وبهذا يتضح أن الاستخدام يعني سلخ الضمير عن كونه لمجرد الاشارة الى المعنى المتقدم، وتضمينه صورة أخرى من المعنى، حتى يصلح للحاظ تقييده بقيد زائد، وهذا خلاف الوضع اللغوي بحوث في علم الاصول ج3ص381 [↑](#footnote-ref-657)
657. - كفاية الاصول ص233 [↑](#footnote-ref-658)
658. - بحوث في علم الاصول ج3ص395 [↑](#footnote-ref-659)
659. -سورة النور، الآية 5-4 [↑](#footnote-ref-660)
660. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-661)
661. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-662)
662. - الذريعة ج1ص280 [↑](#footnote-ref-663)
663. - عدة الاصول ج1ص343 [↑](#footnote-ref-664)
664. - مبادئ الوصول ص159 [↑](#footnote-ref-665)
665. - معارج الاصول ص61 [↑](#footnote-ref-666)
666. - وسائل الشيعة ج27 ص 111باب9 من ابواب صفات القاضي ح14 [↑](#footnote-ref-667)
667. - رجال الكشي ص224 تحت عنوان مغيرة‌بن‌سعيد وفي البحار ج2ص249 نقلا عنه. [↑](#footnote-ref-668)
668. - وسائل الشيعة ج27 ص 111باب9 من ابواب صفات القاضي ح15 [↑](#footnote-ref-669)
669. - وسائل الشيعة ج27ص119 باب 9 من ابواب صفات القاضي ح35 [↑](#footnote-ref-670)
670. - نفس المصدر ح11 [↑](#footnote-ref-671)
671. - كفاية الاصول ص237 [↑](#footnote-ref-672)
672. - بحوث في علم الاصول ج7ص329 [↑](#footnote-ref-673)
673. - وسائل الشيعة ج27ص118 باب 9 من ابواب صفات القاضي ح29 [↑](#footnote-ref-674)
674. -بحوث في علم الاصول ج7 [↑](#footnote-ref-675)
675. - وسائل الشيعة ج27 ص 111باب9 من ابواب صفات القاضي ح11 [↑](#footnote-ref-676)
676. - وسائل الشیعة ج27ص112 [↑](#footnote-ref-677)
677. - تعارض الادلة [↑](#footnote-ref-678)
678. - كافي ج1ص65 باب اختلاف الحديث [↑](#footnote-ref-679)
679. - وسائل الشيعة ج27ص 109 باب 9 من ابواب صفات القاضى ح4 [↑](#footnote-ref-680)
680. - الكافى ج 1 ص 63 [↑](#footnote-ref-681)
681. - تعارض الادلة [↑](#footnote-ref-682)
682. - بحوث‏في‏علم‏الأصول ج 6ص 295 [↑](#footnote-ref-683)
683. - كفاية الاصول ص239 [↑](#footnote-ref-684)
684. - الكافي ج1ص147، المحاسن ج2ص241 [↑](#footnote-ref-685)
685. - الکافی ج1ص147 [↑](#footnote-ref-686)
686. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص البيان ص 294 [↑](#footnote-ref-687)
687. - الكافي ج4ص5 [↑](#footnote-ref-688)
688. - وسائل الشیعة ج9ص386 [↑](#footnote-ref-689)
689. - مفاتيح الجنان ص46 [↑](#footnote-ref-690)
690. - الکافی ج1ص148 [↑](#footnote-ref-691)
691. - بحوث في علم الاصول ج3ص [↑](#footnote-ref-692)
692. - بحوث ج3ص406 [↑](#footnote-ref-693)
693. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص344 [↑](#footnote-ref-694)
694. - نهاية الاصول ص 372 [↑](#footnote-ref-695)
695. -محاضرات في اصول الفقه ج2ص172 [↑](#footnote-ref-696)
696. - اجود التقريرات ج1ص104، فوائد الاصول ج3ص11 [↑](#footnote-ref-697)
697. - مصباح الاصول ج2ص59 [↑](#footnote-ref-698)
698. -محاضرات في اصول الفقه ج2ص172 [↑](#footnote-ref-699)
699. - دروس في مسائل علم الاصول ج2ص [↑](#footnote-ref-700)
700. - نهاية النهاية ج1ص310 [↑](#footnote-ref-701)
701. - كفاية الاصول ص243 [↑](#footnote-ref-702)
702. - بحوث في علم الاصول ج1ص295 [↑](#footnote-ref-703)
703. - كفاية الاصول ص244 [↑](#footnote-ref-704)
704. - كفاية الاصول ص [↑](#footnote-ref-705)
705. - كفاية الاصول ص246 [↑](#footnote-ref-706)
706. - الظاهر انحصار الفرق بين الاهمال والاجمال في المقام بأن يقال: إن مقام الاهمال هو عدم البيان لاجل عدم الداعي الى البيان، ومقام الاجمال هو عدمه لاجل وجود الداعي الى عدم البيان. [↑](#footnote-ref-707)
707. - كفاية الاصول ص247 [↑](#footnote-ref-708)
708. - منتقى الاصول ج3ص [↑](#footnote-ref-709)
709. - نهاية الاصول ص383 [↑](#footnote-ref-710)
710. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص [↑](#footnote-ref-711)
711. - كفاية الاصول ص249 [↑](#footnote-ref-712)
712. - وسائل الشيعة ج1ص42 [↑](#footnote-ref-713)
713. - مصباح الاصول ج3ص430 [↑](#footnote-ref-714)
714. - مستند العروة كتاب الحج ج2 ص203 [↑](#footnote-ref-715)
715. - منتقى الاصول ج3ص433 [↑](#footnote-ref-716)
716. - نهاية الاصول ص385 [↑](#footnote-ref-717)
717. - مصباح الاصول ج3ص377 [↑](#footnote-ref-718)
718. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص368 [↑](#footnote-ref-719)
719. - منتقى الاصول ج3ص442 [↑](#footnote-ref-720)
720. - ليس المراد من الغرض في المقام هو الغرض اللزومي في الواقع، فانه لو قال "أكرم العالم" ولم‌يكن اكرام العالم الفاسق واجبا فانه لايؤدي الى نقض الغرض اللزومي، وانما يؤدي الى الاتيان بما ليس بواجب باعتقاد أنه واجب، مع جريان أصالة الاطلاق فيه ايضا، بل المراد به الغرض النوعي في عدم بيان المتكلم ما يفهم السامع منه أوسع مما هو تمام مراده، وعليه فاذا قال "لاتكرم الفاسق، وأكرم عالما" فحيث ان اتصال الامر باكرام عالم يمنع من ظهوره في شموله للعالم الفاسق، فلو كان مراده العالم العادل لم‌يكن نقضا للغرض بهذا المعنى، وان كان فيه شبهة الانجرار الى نقض الغرض اللزومي الواقعي حيث يفتح المجال للرجوع الى البراءة عن شرطية العدالة، وان اجيب عن هذه الشبهة في بحث اجتماع الحكم الواقعي والظاهري. [↑](#footnote-ref-721)
721. - كفاية الاصول ص 249 [↑](#footnote-ref-722)
722. - حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه مثّل لذلك بموثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد اللَّه (عليه‌السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم انه إملاء رسول اللَّه (صلى اللَّه عليه وآله) ان الصلاة في وبر كل شي‏ء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شي‏ء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي غيره مما أحل اللَّه أكله (محاضرات في اصول الفقه ج5ص371) ولكن هذا المثال غير تام فان الجواب في هذه الرواية بنحو العموم الوضعي لاالاطلاق، ولم‌يدعّ صاحب الكفاية كون القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعا عن انعقاد العموم، على أن الامام (عليه‌السلام) ذكر في الجواب كلاما عن النبي (صلى الله عليه وآله) وهو ليس مسبوقا بالسؤال. [↑](#footnote-ref-723)
723. - كفاية الاصول ص 246 [↑](#footnote-ref-724)
724. - نهاية الاصول ص383 [↑](#footnote-ref-725)
725. - منتقى الاصول ج3ص428 [↑](#footnote-ref-726)
726. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص367 [↑](#footnote-ref-727)
727. - بحوث في علم الاصول ج2ص99 [↑](#footnote-ref-728)
728. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص381 [↑](#footnote-ref-729)
729. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص377 [↑](#footnote-ref-730)
730. - محاضرات في اصول الفقه ج5ص382 [↑](#footnote-ref-731)
731. - نفس المصدر [↑](#footnote-ref-732)
732. - تهذيب الاصول ج1ص106 [↑](#footnote-ref-733)
733. - بحوث في علم الاصول ج2ص103 [↑](#footnote-ref-734)
734. - وسائل الشیعة ج13ص405 باب58 من ابواب الطواف ح1 [↑](#footnote-ref-735)
735. - وسائل الشيعة ج13ص461 باب90 من ابواب الطواف ح1 [↑](#footnote-ref-736)
736. - وسائل الشيعة ج25ص428 باب12 من كتاب احياء الموات ح1 [↑](#footnote-ref-737)
737. - تعليقة السيد الصدر قده على منهاج الصالحين ج1ص377، منهاج الصالحين للسيد السيستاني دام ظله ج1ص442 [↑](#footnote-ref-738)
738. - بحوث فی شرح العروة الوثقى ج3ص353 [↑](#footnote-ref-739)
739. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج1ص422 [↑](#footnote-ref-740)
740. - بحوث في علم الاصول ج3ص446 [↑](#footnote-ref-741)