

أضواء

فقر الشيعه

أروى عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام
المرحوم الإمام أبي عبد الله عليه السلام

تأليف

سماحة آية الله السيد محمد باقر الخليلي

المجلد الرابع

أُصُولُ فَقْهِ الشَّيْعَةِ

دروس ألقاها آية الله العظمى

المرجع الأعلى السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي رحمته الله

تأليف

آية الله السيّد محمّد مهدي الموسوي الخلخالي

الجزء الرابع

المؤلف الموسوي، محمد مهدي
العنوان والمؤلف أصول فقه الشيعة، دروس ألقاها آية الله العظمى المرجع الأعلى السيد ابوالقاسم
الموسوي الخوئي / تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي
الناشر قم، باقيات، ١٤٣٨ ق = ٢٠١٧ م
ايداع الدولي ISBN 978 - 600 - 213 - 273 - 4
الموضوع فقه الجعفري - القرن ١٣ هـ. ق
التسلسل الرقمي BP ١٨٣ / ٣ / م ٨ الف ١٣٩٥
التسلسل الديويجي ٢٩٧ / ٣٤٢
رقم المكتبة الوطنية : ٢٥٦٧٧٠٧



أصول فقه الشيعة - ج ٤

السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي

□ الناشر: باقيات

□ المطبعة: وفا

□ الطبعة: الأولى - ١٤٣٨ هـ. ق

□ العدد: ١٥٠٠ نسخة

□ رقم ايداع الدولي: ISBN 978 - 600 - 213 - 273 - 4

«كافة حقوق الطبع محفوظة ومسجلة»

باقيات (للطباعة و النشر)، قم، صفائيه، قيصرية المهدي، رقم ١١٦

هاتف: ٣٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥) - جوال: ٠٩١٢٢٥٢ ٥٦٢٥

Email: Vafaprint110@gmail.com

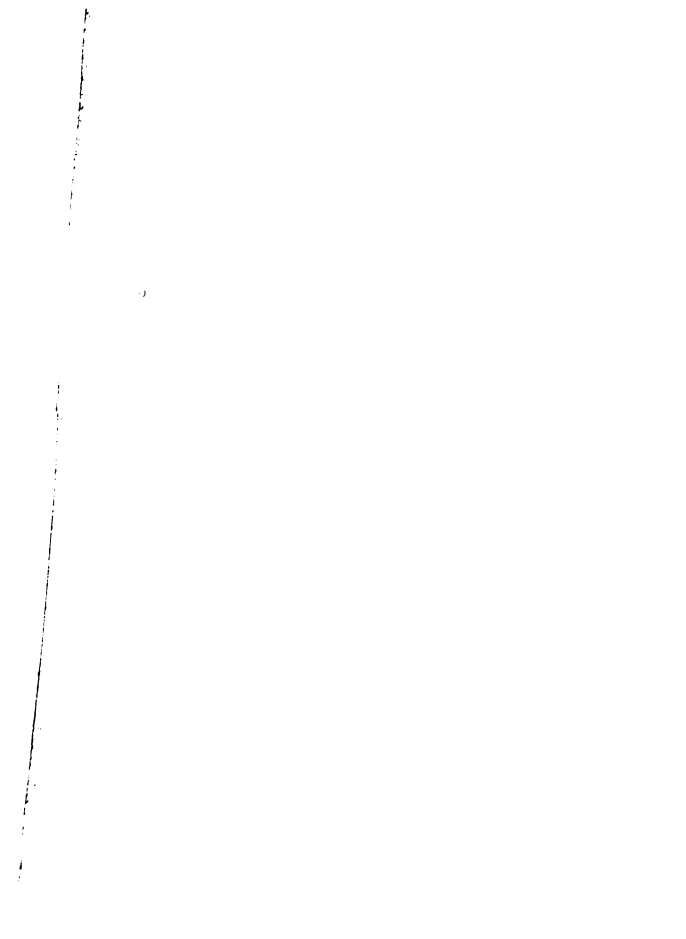
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

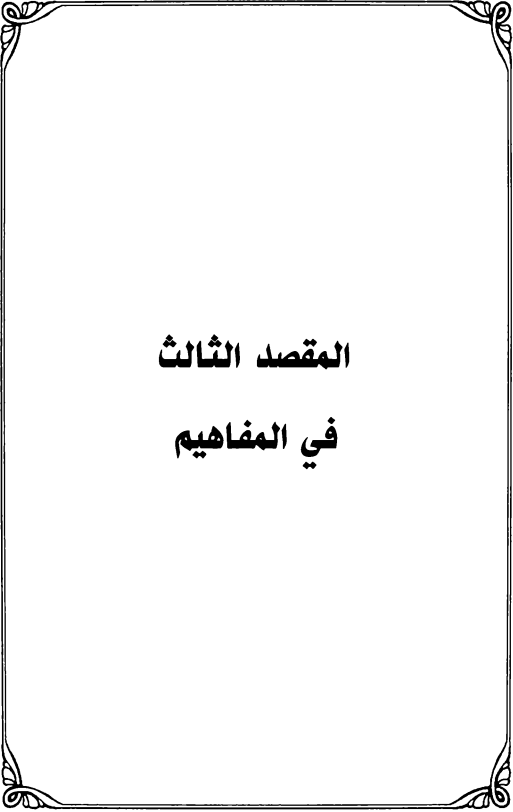
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والرسلين محمد وسموة الطاهرين
والعنة الدائمة على أعقابهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فقد لاحظت ما كتبه الفاضل الصفي ^{عليه السلام}
المهذب الركني قرة عيني العظم له جناب السيد محمد مهدي فالح إلى ادام الله تأييده و زاد
في حدة العلم والدين من أمثال الفرج قد قرى فحجة سلس البيان وإيضاً بانقضاء وحقناه
فقد تعالى دره وعليه سبحانه ارجع ولم يحد على اسمه والآله أوهم الهدى الحق

في سنة ١٢٤٠ هـ

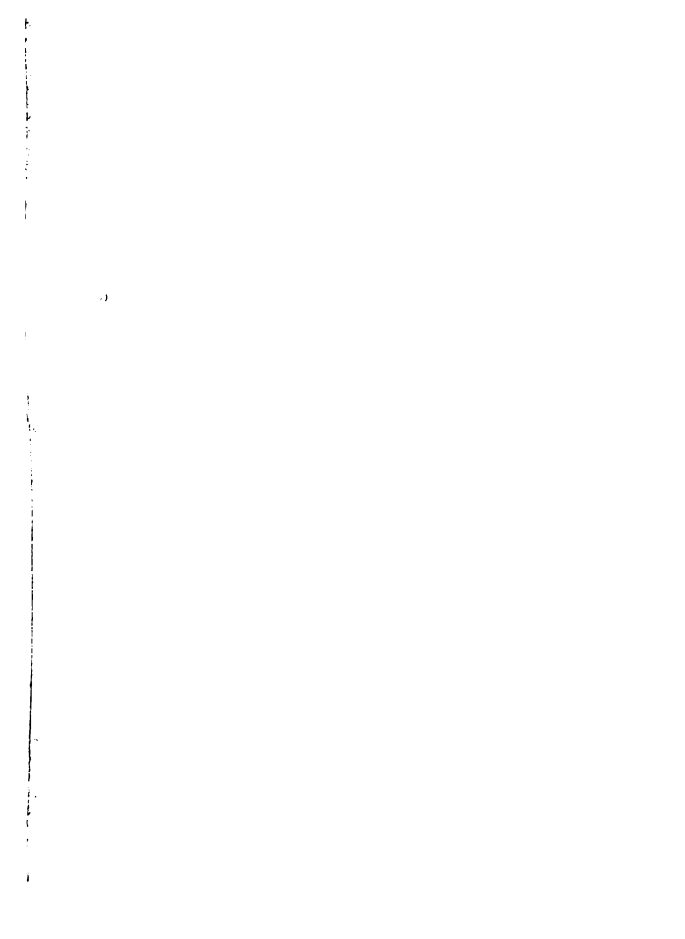






المقصد الثالث

في المفاهيم



تعريف المفهوم والمنطوق

اعلم أنَّ المنطوق لغةً هو ما ينطق به اللسان أو غيره باللفظ، سواء أكان مهملاً أم مستعملاً، وأمَّا المفهوم فهو ما يحصل في الذهن من المعاني البسيطة من الألفاظ والإشارات والكتابة وغير ذلك. وفي الاصطلاح يطلق المنطوق على المعنى المستفاد من ظاهر الجملة التركيبية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما بالدلالة المطابقة. والمفهوم عبارة عما دلَّ عليه الجملة بدلالة التزامية نشأت من خصوصية ملحوظة في المعنى المطابق، إما بالوضع، أو بالقرينة العامة، أو الخاصة بحيث أوجبت الملازمة البينة بين المنطوق والمفهوم، مثلاً: الجملة الشرطية كقولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» بناء على دلالتها على المفهوم تدلُّ على الثبوت عند الثبوت بالمطابقة، وعلى الانتفاء عند الانتفاء بالملازمة، فلا يجب إكرامه عند عدم المجيء، ومنشأ هذا الانفهام هو دلالة المطابقة على انحصار علّة وجوب الإكرام في المجيء، وهذا يستتبع عدم المعلول عند عدم علّته الخاصة.

فالحاصل: أنَّ المفهوم - في الاصطلاح الأصولي - عبارة عن المدلول الالتزامي الناشئ من اعتبار خصوصية المدلول المطابق، سواء أكانت

بالوضع - كما في المثال - أو بالقرينة العامة كما في المطلقات، أو بالقرينة الخاصة كما في «رأيت أسداً يرمي».

ثم اعلم أنّ المعنى المستفاد من اللفظ إما إفرادي أو تركيبّي، وكلّ منهما إما بالمطابقة أو الالتزام، ونعني بالدلالة الالتزاميّة لزوم انفعال معنى من انفعال ما هو موضوع له للفظ، لا لزوم مفهوم من نفس ما يفهم من اللفظ، وبهذا الاعتبار دخل التضمّن في أقسام الدلالة الالتزاميّة.

والدلالة الالتزاميّة في المعاني المفردة إما من لزوم عقلي أو عادي، وفي الجمل التركيبية تكون إما من خصوصيّة الوضع وإما من قرينة عامّة وإما من قرائن خاصّة كلّ مورد بحسبه.

فالذي يهمّ الأصوليّ إثبات خصوصيّة في الوضع أو قرينة عامّة في الاستدلال على المفهوم، وأمّا استفادة المفهوم من قرائن خاصّة في المقام فهو شأن الفقيه كقول السائل «سألته عن الماء الذي لا ينفع بالنجاسة فأجاب (عليه السلام): إذا كان كراً»، فقوله (عليه السلام) «إذا كان كراً»^(١) يدلّ على نجاسة الماء بملاقاة النجس إذا لم يكن كراً لكن بقرينة خاصّة في الرواية وهي أنّ تقسيم الماء بالمنفعل وغير المنفعل معلوم عند الراوي فسأل عن حدّ أحد قسميه وهو غير المنفعل فتحيده (عليه السلام) بالكّر يدلّ على أنّ القسم الآخر - وهو المنفعل - ما إذا لم يكن كراً، ولا كلام لنا حينئذٍ في المعاني الإفراديّة،

(١) وسائل الشيعة ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٧. والحديث هكذا: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الماء الذي لا ينجسه شيء. فقال: كز...

كما أنه لا كلام لنا في المعنى المطابقي والدلالة المطابقة إنّما الكلام في خصوص الدلالة الالتزامية في الجمل التركيبية من الشرطية والوصفية واللقبية وغيرها ممّا دلّت الجملة على المعنى الالتزامي .

ثمّ إنّه قد عرّفوا المفهوم بأنّه حكم غير مذكور وقد عرّفوه أيضاً بأنّه حكم لغير المذكور، وكلاهما صحيحان، لأنّ مفهوم قولنا «إن جائك زيد فأكرمه» إن لم يجئك فلا يجب عليك الإكرام، فعدم الوجوب حكم غير مذكور، كما أنّه حكم لغير المذكور وهو عدم المجيء .

ثمّ المفهوم من صفات الدلالة وإنّما يتصف اللفظ والمعنى به من باب اتصاف الشيء بوصف المتعلّق .

الجملة الشرطيّة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه قد وقع الكلام في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وعدمها، وثمرته وقوع التعارض بينه وبين ما دلّ على ثبوت الحكم عند عدم الشرط، فقيل: إنّ المستفاد من الجملة الشرطيّة هو لزوم التالي عند وجود المقدّم، وأمّا انتفائه عند انتفائه فلا، وقيل هذا مدلول لها أيضاً، لكن استفادة المفهوم منها يتوقّف على أمور ثلاثة:

الأوّل: استفادة لزوم التالي من المقدّم لعلاقة بينهما وهي كون التالي معلولاً للمقدّم أو علّة له أو كلاهما معلولان لعلّة ثالثة. وبالجملة استفادة المفهوم متوقّفة على أن يكون ظهور الجملة الشرطيّة من الوضع أو من قرينة عامّة في اللزوم، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يستفاد أبداً لأنّه من الواضح أنّ القضية الاتفاقيّة كقولنا «إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق» لا يستفاد منها المفهوم بوجه.

والحقّ أنّ دلالة القضية الشرطيّة على اللزوم ممّا لا ينكر، فإذا قلنا «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود» أو «إذا جائك زيد فأكرمه» فدلالة هذه القضية على لزوم التالي للمقدّم ووجود نحو علاقة بينهما وربط خاصّ من البديهيات بحيث يكون استعمالها في الاتفاقيات كقولنا «إذا دخل زيد في الدار فقد يشتري الخبز في السوق» أو «إذا أكلت الخبز فقد كان الأرض كروياً» يعدّ من المستهجنات، ففي مثل هذه الموارد فقد يرمي السامع المتكلّم بالجنون أو الهزل. وليت شعري أنّ تقسيم المنطقيين الجملة الشرطيّة باللزوميّة والاتفاقيّة بأيّ ملاك؟ ولا أفهم معنّى صحيحاً للقضية الاتفاقيّة إلى الآن أصلاً، بل ليس نظير هذه الأنحاء من الاستعمالات من المجاز أيضاً.

والحقَّ أنَّ الجملة الشرطية التي لا علاقة ولا ربط بين جزئها من الأغلاط ولم أر مورداً استعملها العرف واللغة بهذا النحو، وأما مثل قول القائل «إذا كان خطك حسناً فإنني عالم» أو «إذا كان دارك واسعاً فمالي كثير» فليس من القضايا الاتفاقية بل من القضايا للزومية أيضاً، منتهى الأمر حذف فيها الجزاء وقام العلة مقامه، ونظيره شائع في الاستعمالات وقد ورد في الكتاب الإلهي أيضاً كقوله تعالى ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾ ^(١) أو قوله تعالى ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ^(٢)؛ لأنَّ الجزاء في الأولى محذوف وهو «لا تحزن» وواضح أنَّ الحزن من الأمور المترتبة على التكذيب فالأمر بعدمه معلول للتكذيب، وفي الثانية الجزاء «فلا يضرَّ الله شيئاً» وحذفت وأقيمت العلة وهو الغناء مقامه.

وبالجملة إنَّ دقيق النظر يقضي بأنَّ القضايا الشرطية التي ليس بين جزئها علاقة ولزوم ظاهراً قد حذف فيها الجزاء ومع الالتفات إلى الجزاء فقد يتضح اللزوم والعلاقة وهذا ممَّا لا ريب فيه.

والمحصل من الكلام أنَّ اللزوم في القضية الشرطية من أقوى ظهور في الكلام فمن هذه الجهة لا نكون في إثبات المفهوم في ضيق.

الأمر الثاني: إنَّ لزوم التالي وترتبه على المقدم إن كان بنحو ترتب المعلول على علته فيستفاد منه المفهوم، وأما إن كان بنحو ترتب العلة على

(١) فاطر / ٤.

(٢) آل عمران / ٩٧.

معلولها أو ترتّب معلول على معلول آخر إذا كانا معلولين لعلّة ثالثة فلا يستفاد منه المفهوم أبداً.

بيان ذلك أنّ المقدّم إذا كان علّة للتالي فيدلّ على أنّ المعلول وهو التالي يوجد بمجرّد وجود المقدّم، لأنّه بمجرّد وجود المقدّم تمتّ العلّة فلازمه ترتّب المعلول عليه، فالمقدّم إمّا هو العلّة التامة أو جزء العلّة من المقتضي أو الشرط أو عدم المانع، لكن بحيث يكون المعلول متوقّفاً على وجود هذا الجزء من العلّة لوجود بقية أجزائها، فقولنا «إذا جائك زيد فأكرمه» أو «إذا كان النار موجوداً فالحرارة موجودة» ليس ظاهراً في أنّ المقدّم علّة تامة لوجود التالي بل ظاهر في أنّ التالي يوجد بمجرّد وجود المقدّم وهذا لا يخلو إمّا أن يكون هو بنفسه علّة تامة أو جزءاً للعلّة، لكن توقّفه على هذا الجزء مع وجود بقية الأجزاء يكون مدلولاً للجملة، فاستناد المعلول إلى هذا الجزء من العلّة بخصوصه إذا كان نفس المقتضي أو الشرط أو عدم وجود المانع مسلّم لمكان فرض أنّ بقية أجزاء العلّة متحقّقة ولا حالة منتظرة للمعلول سوى هذا الجزء بخصوصه، فهذا نظير ما إذا قلنا عند وجود نار ومماسّة «إذا لم يكن الثوب مرطوباً فقد أحرقه النار» فحرقة الثوب متوقّعة في هذا المثال على خصوص فقد الرطوبة لفرض حصول بقية أجزاء علّة الحرمة.

وعلى أيّ حال بمجرّد وجود المقدّم تمتّ العلّة ولازمه ترتّب المعلول عليها، وبانتفاء المقدّم ينتفي المعلول لأنّ المقدّم سواء كان علّة تامة أو جزء لها ينتفي المعلول بانتفائها.

وأما إذا فرضنا أن العلة كان تالياً والمعلول مقدماً فوجود المعلول مستلزم لوجود علته، وأما عدمه فغير مستلزم لعدمها لأنه يمكن أن يكون انتفائه لأجل فقد سائر أجزاء العلة فلا يدلّ فقدّه على فقد ذات العلة.

مثال ذلك أننا إذا قلنا «كان في الخارج وجود ممكن ما، فالواجب موجود لا محالة» وأما انتفاء هذا الممكن لا يدلّ على انتفاء الواجب لأنّ انتفائه يمكن أن يكون لمانع يمنعه من وجوده من عدم إرادته. وأما إذا فرضنا أن نقول «إذا كان الواجب موجوداً فيوجد الممكنات» فالظاهر من هذه القضية أنّه بمجرد وجود الواجب تمتّ العلة ولم يكن مانع من وجود الممكنات بالفرض فيدلّ انتفائه على انتفاء الممكنات.

وكذلك إذا فرضنا أنّ المقدم والتالي يكونان معلولين لعلّة ثالثة، فرفع المقدم لا يدلّ على رفع التالي لأنّ انتفاء المقدم ربّما يكون لوجود المانع من تحقّقه أو فقدان شرطه مع وجود مقتضي، وربّما كان شرط المعلول الآخر موجوداً ومانعه مفقوداً، فانتفاء المقدم يدلّ على انتفاء علته التامة ولا ينافي وجود مقتضيه فيؤثّر مع بقية أجزاء العلة للمعلول الثاني فيوجد.

مثال ذلك أنّ وجود ممكن ما مثل «زيد» - مثلاً - دالّ على وجود الواجب وعلى وجود ممكن آخر فرضاً، فإذا انتفى زيد لا يدلّ انتفائه على انتفاء الممكن الآخر، لأنه يمكن أن يوجد الواجب مع عدم إيجاد زيد. نعم إذا فرضنا أنّ شرط المعلولين ومانعهما شيء واحد، فانتفاء أحدهما دالّ على انتفاء المقتضي أو الشرط أو وجود المانع، وحيث إنّهما بجمعها مؤثّرة في المعلول الآخر

فبانتهاء أحدها ينتفي المعلول الآخر، لكن دلالة اتحاد الشرط في المعلولين وبقية أجزاء العلة غير ظاهرة من نفس القضية الشرطية ومع الشك لا مجال لاستفادة المفهوم. نعم إذا علمناه من الخارج فانتفاء أحد المعلولين وإن كان ملازماً لانتفاء الآخر إلا أنه ليس هذا التلازم مستفاداً من ظاهر القضية الشرطية فهي بنفسها لا تدل على المفهوم.

والذي ينبغي أن يقال في المقام هو أن مفاد أدوات الشرط إنما هو صرف العلاقة واللزوم، فهي موضوعة لمجرد استلزام المقدم للتالي، وأما كونها موضوعة لترتب التالي على المقدم حتى يستفاد منه أن التالي معلول للمقدم فلا، لأنه بناء على هذا يلزم أن يكون جل الاستعمالات بل أغلبها مجازاً، مع أن ادعائه مع عدم مساعدة العرف، مكابرة، فإذا قال أحد «إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» أو «إذا مات زيد فقد قتلته السم» أو «إذا كان الهواء حاراً فقد كان الصيف» لا يفهم أحد أن هذه الاستعمالات مجاز ولا يتبادر منه خلاف هذا المعنى من ترتب الثاني على الأول حتى يجب الذهاب إلى مجازيتها.

نعم يمكن أن يقال في القضايا الشرطية الواقعة في الشريعة كقوله (صلى الله عليه وآله) «إذا زالت الشمس فصل» أو «إذا سافرت فقصر أو أفطر» أو «إذا كنت مستطيعاً فحج» حيث إن المقدم هو الموضوع بالنسبة إلى التالي فيستفاد منه المفهوم، لأن الموضوع بالنسبة إلى الحكم بمنزلة العلة إلى معلولها.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال إن ظاهر جعل المتكلم التالي تالياً والمقدم مقدماً هو ترتب الثاني على الأول، فبملازمته مطابقة ظاهر الكلام مع الواقع التي

عليها بناء التخاطب يمكن القول بأن الواقع المحكي بهذا الكلام أيضاً ترتّب الثاني على الأول، وهو معنى كون التالي معلولاً للمقدّم كما استدلّ به شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).

وبالجملة هذا الترتّب ليس مفاد الوضع حتّى يلزم المجاز في سائر موارد الاستعمالات التي لا ترتّب فيها بل ظاهر حال المتكلّم من جعل التالي مترتباً على الأول ومتفرّعاً عليه دالٌّ على الترتّب وهذا كاف في استفادة المفهوم^(١).

الأمر الثالث: «إن استفادة المفهوم مع ذلك متوقّفة على أن يكون المقدّم علّة منحصرة للتالي، وأمّا إذا لم تكن القضية ظاهرة في ذلك فلا دلالة على المفهوم فيها بوجه، لأن غاية ما دلّ حينئذٍ هو علّة المقدّم للتالي فيستفاد منه انتفاء شخص التالي من انتفاء المقدّم ولا يدلّ على انتفاء جنس التالي، لأنّه يمكن أن يكون هناك علّة أخرى موجبة لوجود شخص آخر من المعلول، فإذا قال «إذا نمت فتوضاً» يستفاد منه أنّ النوم موجب للحدث ولا ينافي أن يكون هناك علّة أخرى موجبة له أيضاً مثل قوله «إذا بليت فتوضاً».

وأحسن تقريب^(٢) ظفرت عليه لإثبات هذه المقدّمة هو أن يقال: إنّ القضيه الشرطية تارة سيقت لبيان مجرّد تعليق الحكم على الموضوع لا بلحاظ شيء آخر، فالتعليق فيها واقعيّ عقليّ، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ حكم الموجود في التالي لا يمكن تحقّقه إلّا بوجود المقدّم كقولهم «إن رزقت ولداً

(١) أجود التقريرات ٢/٢٤٨.

(٢) أجود التقريرات ٢/٢٥١.

فاختنه»، فالختان لا يعقل إيجاده إلا في الولد، ففي مثل هذه الموارد لا مفهوم للقضية أصلاً، والسّر في ذلك أنّ التعليق كما ذكرنا لمجرّد بيان الموضوع فهذه القضية بمثابة قوله «اختن ولدك» كما ذكرنا سابقاً يمكن إرجاع كلّ قضية حملية إلى قضية شرطية، مقدّمها الموضوع وتاليها المحمول، فكما أنّ القضايا الحملية لا يمكن استفادة المفهوم منها كذلك هذه الأنحاء من الشرطيات.

وأخرى سقت لبيان تقييد الحكم في التالي بالمقدّم، كقوله: «إذا جألك زيد فأكرمه»، فالتعليق في هذه القضية ليس لمجرّد بيان الموضوع، لوضوح إمكان تحقّق الإكرام ولو بدون المجيء بل لتقييد الإكرام بخصوص المجيء، فإذا بنينا على أنّ القيد قيد للمادة أي الإكرام الواجب فيكون حاصله إيجاب الإكرام المتخصّص بالمجيء، فواضح أنّ إيجاب حصّة من الطبيعة لا يدلّ على عدم إيجاب حصّة أخرى فيمكن أن يكون الإكرام المقيّد بالدخول أو الجلوس أيضاً واجباً، ففي هذا البناء لا يكون لها مفهوم أيضاً، لكن قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ القيد راجع إلى الهيئة، وعلى هذا يكون محطّ الإيجاب طبيعة الإكرام بلا قيد، لكن نفس الوجوب مقيّد بالمجيء فيصير المعنى أوجب عليك إكرام زيد لكن هذا الإيجاب إنّما يكون حين مجيئه، وبما أنّ المتكلّم كان في مقام بيان حدود حكمه فتقييده بخصوص المجيء بلا ضمّ عدل آخر ولو بمثل كلمة «أو» يدلّ على أنّ الإكرام مقيّد بخصوص المجيء فيستفاد منه المفهوم.

وبعبارة أخرى: إنّ المتكلّم إذا فرضنا أن يقول «إذا كان زيد موجوداً

فأكرمه» فيستفاد منه عدم تقييده إطلاق الإكرام لشيء، لأنه كان بصدد بيان حدود حكمه في جعله مطلقاً، فيدلّ الإطلاق على عدم دخالة حالة من حالات زيد في وجوب الإكرام، لكن إذا قيّد الإطلاق بقيد خاصّ مثل المجيء يستفاد منه أنّ ما هو دخیل في غرضه هو خصوص المجيء، فلو فرضنا أنّ أحد الشیثین من الإكرام والمجيء دخیل في غرضه لكان عليه البیان فيقول «إذا جائك زيد أو أكرمك فأكرمه» فحيث لم يجعل للمقدّم عدلاً فمن إطلاق الشرط نحكم بأنّ الدخیل في غرضه خصوص المجيء ولم يكن له بدل.

قال شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه): ونظير ذلك استفادة الإطلاق من عدم عطف الشرط بالواو، لأنّه لو كان المجيء والإكرام معاً دخیلين في غرضه لكان عليه أن يقول «إذا جائك زيد وأكرمك فأكرمه» فحيث لم يعطف فاختصر بالتقييد بالمجيء نحكم بأنّ ضمّ الإكرام بالمجيء لا يوجب انحصار الحكم بهذه الصورة بل الحكم إنّما يدور مدار المجيء سواء ضمّ زيد معه الإكرام أو لم يضمّ، فكما نستفيد من عدم العطف بالواو انحصار التقييد بالمجيء كذلك نستفيد من عدم العطف بـ«أو» انحصار التقييد به أيضاً.

وحاصل هذا البیان بطوله هو أنّ مقتضى عدم العطف على الشرط بالواو ولا بـ«أو» هو انحصار الشرط في المذكور فيستفاد المفهوم من مقدّمات الحكمة دون الوضع.

وفيه أنّ التنظير في المدعى صحيح، ولكن فرق بين المقامين لأنّ الأخذ بالإطلاق في صورة عدم تقييده بـ«أو» إنّما هو في الشرط، فنقول: إنّ المتكلم

قيد الحكم بخصوص المجيء ولم يجعل له عدلاً فلو كان للمجيء بدل لكان عليه بيان البديل فحيث لم يبين متمسك بالإطلاق أي بعدم جعل العدل في ناحية الشرط ونقول بانحصار التقييد بالمجيء، وأما الإطلاق في صورة عدم تقييده بالواو إنما هو في ناحية الجزاء، لأننا نقول: لو لم يكن الحكم الدال عليه جملة التالي معلقاً على الشرط نستفيد منه الإطلاق وبعد تقييده بالشرط صار الحكم في الجزاء مقيداً بوجود الشرط، وحيث لم يضم المتكلم قيداً آخر بالشرط فيكون الجزاء بالنسبة إليه مطلقاً، فالإطلاق في ناحية الجزاء المستفاد من عدم ذكر القيد الآخر في الجملة الشرطية يدل على عدم دخالة قيد آخر.

اشكال صاحب الكفاية (قدس سره)

وعلى أي تقدير فقد أشكل صاحب الكفاية (قدس سره) بما استدللنا عليه بأن استفادة الإطلاق من عدم جعل العدل في موارد الوجود التعيني صحيح، فيستفاد منه التعيين وإن الشارع لم يحكم علينا بالوجوب التخيري لأنّ التخيير والتعيين سنخان من الوجوب، فإذا أوجب الشارع شيئاً حيث إنّ الوجوب بلا تعيين وتخير لا يمكن أن يتحقق في الخارج فلا بدّ من أن أراد به أحدهما فحيث اكتفى في البيان بشيء واحد ولم يجعل له عدلاً، نقول بأنّ الواجب تعيني لأنّ التخيير يحتاج إلى العدل ولم يبين، وأما التعيين فلا يحتاج إلى شيء ويكفي فيه الإطلاق.

وأما في المقام فلا، لأنّ ترتّب المعلول على علته المنحصرة وترتبه على

علته الغير المنحصرة ليس سنخين من الترتب حتى يكفي في تعيين أحدهما الإطلاق بل سنخ واحد، فلا يكفي في إثبات خصوصية الانحصار في العلة، الإطلاق^(١).

الجواب

وفيه أن هذا صحيح إذا تمسك في الانحصار بإطلاق الجزء فيرد على ما ذهبنا إليه هذا الإشكال، بأن الإطلاق في الجزء، والتقييد فيه لا يوجب اختلاف الكيفية في الترتب، بل الإطلاق المحتاج إليه في المقام هو الإطلاق في ناحية الشرط وليس استدلالنا على الانحصار متوقفاً على استفادة الاختلاف في كيفية الترتب بل الاستدلال مبني على أن الإطلاق في الشرط لا يمكن مع غير الانحصار، فإذا أطلق فنستفيد منه الانحصار.

هذا وبالتأمل الصحيح فيما بيننا لك، يظهر أن المفهوم المتوقف وجوده على أمور ثلاثة يظهر من الجملة الشرطية ولا مجال للخدشة فيه، بل نقول: إن استفادة المفهوم أمر ارتكازي لا يحتاج إلى الدليل أصلاً، وما ذهبنا إليه من الاستدلال إنما هو لتشريح الأمر الارتكازي لإثبات أمر ورائه.

وقد يظهر من بعض الأخبار أيضاً أن استفادة المفهوم في كلمات الأئمة (عليهم السلام) والصحابة شائع بحيث يستدلون عليه في المحاورات وقد ورد في الخبر أنه سئل (عليه السلام) عن أن الأكل هل يجوز بعد الذبح ولو إذا لم تتحرك الذبيحة، قال (عليه السلام) «لا، لأن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: إذا

تحرّكت الذبيحة فكلُّ»^(١)، فالإمام (عليه السلام) استدلّ على حرمة الأكل عند عدم التحريك بمفهوم قول أمير المؤمنين (عليه السلام).
وينبغي التنبيه على أمور:

(١) وسائل الشيعة ٢٣/٢٤، باب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث ٦. عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال في كتاب علي (عليه السلام) إذا طرفت العين أو تحرّك الذنب فكلّ منه فقد أدركت ذكاته.

تنبيهات

الأول: المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية إنَّما هو فيما إذا كان المعلق في الجملة التالية هي الطبيعة، وأمَّا إذا كان أمراً شخصياً كما في الوصية المعلقة أو النذر المعلق أو الوقف بناءً على صحة التعليق فيه، فالانتفاء عند الانتفاء ليس لأجل المفهوم بل من باب انتفاء الحكم الشخصي بانتفاء موضوعه، فمحلّ الكلام هو تعليق سنخ الحكم وهذا واضح في الجمل الأخبارية، فقولنا «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» أو «إذا ركب الأمير فقد تحرّك الجيش» إخبار عن انحصار وجود طبيعة النهار عند الطلوع، وعن انحصار التحرك عند ركوب الأمير، حيث إنَّ المتكلّم كان بصدد بيان قيود الطبيعة على الفرض وانحصر قيودها بقيد واحد وهو الشرط فنستفيد أنّ الطبيعة لا توجد إلّا عند هذا القيد وهو معنى المفهوم.

لكن قد يقع الإشكال في الجمل الإنشائية، سواء كان بالمادة كقولنا «إذا جئتك زيد فيجب إكرامه» إذا استعملنا الصيغة في الإنشاء لا في الإخبار، أو كان بالهيئة مثل قولنا «إذا جئتك زيد فأكرمه» حيث إنّ الإنشاء يستفاد من الهيئة.

والظاهر تسالمهم أيضاً على عدم الإشكال فيما إذا كان الحكم المعلق الإنشائي بصيغة المضارع أو الماضي، وتقريب استفادة المفهوم منه هو بعينه تقريب استفادة المفهوم من الشرطية الخبرية، فيقال: إنّ المعلق في قول القائل «إذا جئتك زيد فيجب إكرامه» إنّما هو سنخ الوجوب وطبيعته لا شخص الوجوب المعلول للمجيء، لأنَّ المتكلّم لما أراد بيان حدود طبيعة الوجوب

وثغوره إنما علّقها على خصوص المجيء تعلّق الطبيعة عليه في مقام البيان، وحيث لا معنى لتعليق الطبيعة السارية على المجيء، لأنّ الوجوب عند المجيء في الواقع ونفس الأمر وجوب شخصي معلول له، فتعبيره عن تعليق هذا الحكم الخاص على المجيء بتعليق الطبيعة عليه إنما هو لبيان أنّ الطبيعة لا توجد إلّا بوجود واحد شخصي عند وجود المجيء، فما هو معلول للمجيء وجوب شخصي، لكن ظاهر المعلّق في القضية هو وجوب نوعي أي طبيعته وسنخه وبانتفاء الشرط تنتفي الطبيعة أي سنخ الوجوب وهو المراد من المفهوم.

وأما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة مثل قوله «إن جائك زيد فأكرمه» فحيث إنّ هيئة «أكرم» معنى حرفي وهو لعدم استقلاليته لا يمكن فرض الإطلاق والتقييد فيه للزوم انقلاب حقيقته إلى المعنى الاسمي بمجرد ورود الإطلاق أو التقييد عليه، فاختلف الأصوليون في كيفية استفادة المفهوم منها، فقليل في مثل هذه الموارد: لا تدلّ الشرطيّة على المفهوم أبداً، لأنّ المعلّق معنى حرفي وهو كما ذكر في محلّه يكون وضعه عاماً والموضوع له خاصاً، فهئة «أكرم» تدلّ على معنى شخصي علّقت على المجيء، فإذا ثبت المجيء ثبت، وإذا انتفى انتفى شخص هذا الحكم، ولا دليل لنا على انتفاء سنخه حتّى يحكم بالمفهوم، لأنّ سنخ المفهوم غير مذكور في القضية الشرطيّة، وأما انتفاء شخصه فغير مفيد لنا في المفهوم، لأنّ انتفاء الشخص لا يختصّ بهذه القضايا بل في كلّ قضيه ولو كانت حملية، لأنّ ترتّب الحكم على موضوعه وانتفائه عند انتفائه عقلي.

وقد تَقَصَّى عن الإشكال العلامة الأنصاري (قَدَس سرّه) بما حاصله: نحن وإن سلّمنا أنّ المترتب في الجمل الجزائية في أمثال هذه الموارد شخص الحكم لكن نستفيد المفهوم من انحصار العلة، فنقول: وقوع الجملة الشرطية عقيب أداة الشرط إنّما هو لبيان انحصار العلة وإلا فأصل تعليق الحكم الشخصي على موضوعه غير محتاج إليه في القضية الشرطية، لأنّه مفاد الحمل في القضايا الحملية أيضاً^(١).

فجوابه: أنّ انحصار العلة لشخص الحكم مسلّم ولا يختصّ بالقضايا الشرطية، لأنّ الموضوع في القضايا الحملية أيضاً حيث إنّهُ بمثابة العلة كحكمه فنستفيد ترتّب الحكم عليه وجوداً وعدمًا، وأمّا انحصار عليّة المقدّم لسنخ الحكم المذكور في التالي مع عدم ذكر سنخ الحكم في القضية وعدم وجود أثر منه، فمن أين؟

وأما قوله «وقوع الشرط في قالب الجملة الشرطية يستفاد منه الانحصار»، ففيه أنّ هذا أوّل الدعوى، لأنّه يمكن أن يقال ترتّب الحكم على الموضوع وبيان عليّة الموضوع للحكم تارة يستفاد من القضية الحملية وأخرى من الشرطية، كيف ونحن إن ادّعينا على أنّ الوضع للجملة الشرطية إنّما هو لبيان الهيئة فلا نحتاج إلى البحث عن المفهوم أصلاً.

وتَقَصَّى عنه صاحب الكفاية (قَدَس سرّه) على مذهبه في معاني الحروف وهو أنّ أوضاعها كالأسماء بلا اختلاف، غاية الأمر أنّ لحاظ الآلية فيها ولحاظ

الاستقلالية في الأسماء إنما يكون من لوازم الاستعمال دون الموضوع له ولا المستعمل فيه، وعلى هذا إن المعلق على الشرط فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من هيئة أفعال أيضاً طبيعة الوجوب وهو كلي، وتشخصه إنما هو بلحاظ الاستعمال، ومن المعلوم أن المعلق هو الطبيعة لا الطبيعة المشخصة بالاستعمال^(١).

وتفصى شيخنا الأستاذ (قدس سره) بأن تعليق المعنى الحرفي على شيء لا يمكن أبداً، فهئية «أكرم» لا يكون معلقاً على المجيء حتى نقول بأنه شخص وانتفاء المجيء يدل على انتفاء هذا الشخص دون ما سأنخه، بل المعلق في هذه القضايا إنما هو الحكم المستفاد من الهيئة والمادة المنتسبة وهو وجوب الصلاة فالمعلق في قولنا «إذا جارك زيد فأكرمه» هو الوجوب، ولا فرق بناء على هذا بين ما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة أو من المادة، كقولنا «إذا جارك زيد فيجب عليك إكرامه»^(٢).

والتحقيق في الجواب^(٣) أن يقال: إن حقيقة الإنشاء ليس عبارة عن التلفظ بصيغة «افعل» في الواجبات، لأن الإنشاء والمنشأ وجود واحد واختلافهما يكون بالاعتبار، فكيف يمكن أن يكونا مختلفين في الحقيقة بأن يكون الإنشاء من الألفاظ والمنشأ من الاعتباريات، بل الإنشاء هو الاعتبار أيضاً

(١) كفاية الأصول ص ١٩٩.

(٢) أجود التقريرات ٢/٢٥٤.

(٣) أقول: وقد أعرض سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) في الدورة الثانية عن ذكر توجيه الشيخ وصاحب الكفاية وأستاذه بل ذكر ما اختاره في المقام فقط.

والمنشأ هو الأمر الاعتباري، غاية الأمر أن ترتيب الأثر على هذا الإنشاء عند العقلاء متوقّف على أن يظهره المنشئ ويبرزه بالتلفّظ أو غيره، فصيغة «افعل» ليس إنشاء بل يكون مبرزاً للاعتبار، فإذا علّق الاعتبار المزبور - وهو جعل الشيء في ذمّة المكلف - على الشرط فينتفي بانتفائه، ومن المعلوم أن المعلّق هي طبيعة الاعتبار وانتفائه عند انتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم، والحاصل أن المعلّق على الشرط هو الاعتبار النفساني المبرز بالصيغة والالتزام بكون المعاني الحرفيّة جزئيّة وغير ملحوظة استقلالاً شعر بلا ضرورة، كما أوضحناه في محلّه. مضافاً إلى أن الفرق بين الإنشاء بالصيغة كـ«أكرم»، أو بمثل يجب، في غير محلّه، فكما أن الإنشاء يكون مستفاداً من هيئة «أكرم» على مذاقهم كذلك يكون المستفاد «من يجب» هو الإنشاء لكن لا بمادّته بل بصيغة المضارع، فالمحصّل أن الإنشاء في كلا المقامين معنى حرفي، أمّا فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من صيغة «افعل» فالإنشاء يستفاد من هيئة «افعل»، وأمّا إذا كان مستفاداً من صيغة «أوجبت عليك» أو «يجب عليك» فالإنشاء يكون مستفاداً من صيغة الماضي والمضارع، فهيتّهما دالّة على الإنشاء وهي معنى حرفي أيضاً فالإشكال إن كان وارداً فيكون وارداً في المقامين، وإلا فلا يورد في المقامين.

التنبيه الثاني: إذا كان المعلّق عليه في الجملة الشرطيّة أموراً متعدّدة، فإن كان تعليق الحكم بالنسبة إلى كلّ منهما عقلياً فلا إشكال في عدم استفادة المفهوم منها، كما إذا كان المعلّق عليه شيئاً واحداً والجملة الشرطيّة سبقت لبيان موضوعيّة للحكم في الجزء، وإن كان تعليق الحكم بالنسبة إلى بعضها عقلي

وللآخر غير عقليّ كقولنا «إذا كان زيد موجوداً وأكرمك فأكرمه»، فيستفاد منه المفهوم بالنسبة إلى القيد غير العقلي، فانتفاء الحكم عند عدم وجود زيد عقليّ، وعند وجوده وعدم إكرامه شرعيّ مستفاد من المفهوم، فالتوسعة والضيق بالنسبة إلى المفهوم في غير القيد العقلي، فإذا قلنا: «إذا كان زيد موجوداً وجاء وأكرمك فأكرمه» يستفاد منه أنّ وجوب الإكرام عند تحقق المجيء والإكرام معاً فبانتفاء أحدهما ينتفي الحكم فتوسّع دائرة المفهوم، وإن كان تعليق الحكم بالنسبة إلى كلّ منهما غير عقليّ كقولنا «إذا جاء زيد وأكرمك وتكلم بكلام حسن وسلّم عليك فأكرمه» فيستفاد منه عدم وجوب الإكرام عند فقدان أحد القيود، فتوسعة دائرة المفهوم حينئذٍ بقدر جميع القيود.

والحاصل أنّ الشرط إذا كان مركّباً من عدّة أمور، فانتفائه كما يكون بانتفاء جميع أجزائه، كذلك يكون ببعضه، فمع انتفاء كلّ من القيود ينتفي المقيد.

التنبيه الثالث: إذا كان الحكم في التالي بنحو الموجبة الكلية أو السالبة الكلية فربّما يكون المعلّق على الشرط، العام المجموعي، فانتفاء الشرط يدلّ على انتفاء هذا العام، فلا يدلّ على انتفاء الجميع عند انتفاء الشرط بالمفهوم قطعاً، كقولنا «إذا جاء زيد فأكرم جميع العلماء» بنحو العام المجموعي دون الاستيعابي أي جميعهم لا كلّ واحد منهم، فمفهومه: إذا لم يجيئك زيد فلا يجب إكرام مجموعهم، فلا ينافي وجوب إكرام بعضهم بدليل آخر.

وأما إذا كان المعلّق العام الاستغراقي، كقولنا «إذا جئت زيد فأكرم كلّ واحد من العلماء» بنحو الاستيعاب والانحلال، أو قوله (عليه السلام) «إذا بلغ

الماء قدر كَرَّ لم يَنْجَسْه شيءٌ»^(١) فَإِنَّ المراد أَنَّهُ لم يَنْجَسْه شيءٌ من النجاسات على نحو الانحلال أي لا يَنْجَسْه البول ولا يَنْجَسْه الدم إلى آخر النجاسات، فذهب جمع من الأعلام أَنَّ مفهومه انتفاء الجميع فلا ينافي وجود البعض، لأنَّ انتفاء السالبة الكلية موجبة جزئية، وانتفاء الموجبة الكلية سالبة جزئية، فمعنى الحديث الشريف: إذا بلغ الماء بقدر الكَرَّ لم يَنْجَسْه شيءٌ من الأشياء النجسة، ومفهومه: إذا لم يبلغ بقدر الكَرَّ يَنْجَسْه شيءٌ ما.

(١) وسائل الشيعة ١٥٨/١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١. عن أبي عبدالله (عليه السلام): إذا كان الماء قدر كَرَّ لم يَنْجَسْه شيءٌ.

كلام الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

ولشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في المقام بحث وهو أنّ هذه القاعدة الكلية يعني أنّ نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، إنّما هو محطّ نظر المنطقي حيث إنّهُ يبحث عن نفس المعاني والنسبة بينهما، وأمّا نظر الأصولي إنّما يكون إلى ما يستفاد من ظواهر الألفاظ، فلا ينافي أن يكون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية لكن يكون ظاهر الجملة الشرطيّة انتفاء السلب الكلّي بالإيجاب الكلّي، فبين نظر المنطقي والأصولي عموم من وجه، فقوله (عليه السلام) «إذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجّسه شيء» بمثابة أن يقال: إذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجّسه البول ولا الغائط ولا الدم ولا الميتة ولا الخنزير إلى آخر النجاسات، فظاهر القضية ورود النفي على كلّ واحد ممّا ذكر في التالي، عند انتفاء المقدّم، لا ورود نفي واحد على الجميع، فهو بمنزلة قولنا: إذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجّسه البول، وإذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجّسه الغائط، وإذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجّسه شيء، فكما أنّ كلّ واحد من هذه القضايا منفردة يستفاد منها المفهوم، كذلك يستفاد من القضية الواحدة المنحلّة إلى أحكام متعدّدة فيدلّ على انتفاء الحكم بعده، أي التنجّس بأيّ من النجاسات عند انتفاء الكرّ، فمعناه: إذا لم يبلغ الماء قدر الكرّ ينجّسه البول وينجّسه الغائط وينجّسه الخنزير إلى آخر.

ثمّ قال: وعلى فرض التسليم لا يترتّب ثمرة عمليّة في خصوص هذا المثال، لأنّ المفهوم إذا كان تنجّس ماء القليل بشيء من النجاسات فبضميمة عدم القول بالفصل بين النجاسات نحكم بانفعال الماء القليل بجميع النجاسات.

ثم قال: وأما القول بأن الثمرة تظهر في تنجيس المتنجّسات ببيان أن المفهوم إذا كان موجبة كلية فيستفاد منه تنجّس الماء القليل بالمتنجّسات أيضاً وأما إذا كان موجبة جزئية فعدم القول بالفصل إنّما يجدي في خصوص النجاسات وأما المتنجّسات فلم يثبت فيها عدم القول بالفصل بينها وبين النجاسات، لجواز الالتزام بالانفعال بالأوّل دون الثاني، فلا يمكن إثبات انفعال الماء القليل بالمتنجّس.

فمدفوع بأن الشيء في الحديث الشريف ليس كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء حتّى الكواكب والشمس والنظر وملاقات الأجسام الطاهرة - مثلاً -، بل المراد منه هو الشيء الذي يحتمل أن يكون منجّساً للماء لثبوت التنجّس به في بعض الموارد بالأدلة، فعلى هذا إن ثبت تنجيس المتنجّس في الجملة بدليل فنأخذ به وبضميمة عدم القول بالفصل بين المتنجّسات في التنجيس نحكم بانفعال الماء القليل بالمتنجّس أيضاً بلا حاجة إلى المفهوم وإن لم يثبت فليس لفظ الشيء شاملاً وصادقاً على المتنجّس فينحصر المفهوم في خصوص النجاسات^(١).

الإشكال في كلام الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

ولنا في جميع ما ذهب إليه (قدّس سرّه) نظر. أمّا في أصل المطلب فنقول: إنّ الحقّ أنّ القضية الشرطيّة ظاهرة في انتفاء السالبة الكلية عند انتفاء الشرط، وانتفائه إنّما يكون بموجبة جزئية، لأنّ السالبة الكلية وإن كان في الواقع منحلّاً إلى قضايا عديدة وأحكام متعدّدة لكن الدالّ على هذه الأحكام المنحلة

دالٌّ واحدٌ ومدلوله أيضاً واحد، لأنه الحكم على جميع الأفراد وإن انحَلَّ بحكم العقل إلى أحكام عديدة لموضوعات عديدة، فقلوه (عليه السلام) «لم ينجسه شيء» وإن كان في الواقع بمعنى لم ينجسه كذا ولم ينجسه كذا إلى آخره، لكن ظاهر القضية ليس منحلاً إلى القضايا، بل قضية واحدة وحكم واحد فعند انتفاء الشرط ينتفي هذا المدلول الوجداني، وواضح أنَّ انتفائه إنما هو بوجود البعض لا بإيجاب الكلِّ وقد مثلنا في بعض المباحث السابقة نظير هذا بالكذب، فإذا قال أحد «أَنَّ طَلَّابَ المدرسة الفلانيَّة كلَّهم هاشميَّون» فعلم أنَّ بعضهم أو جميعهم غير هاشمي، فلا يقال إنَّه كذب لكلِّ واحد من الطلَّاب اللذين لا يكونون هاشميَّاً، فإذا فرضنا - مثلاً - أنَّ جميعهم يبلغون إلى عدد خمسين وواحد منهم هاشميٌّ وتسعة وأربعون غير هاشميٍّ فلا يقال إنَّه كذب تسعة وأربعون كذبة، وكذلك إذا قال أحد أنَّ الزوج غير منقسم بمتساويين، والفرد ينقسم إليهما، فلا يقال إنَّه كذب بعدد غير محصور، بلحاظ أنَّ مراتب العدد غير متناهية، وهكذا ليس مفهوم قولنا «إذا غضب الأمير لا يحترم أحداً» أنَّه إذا لم يغضب يحترم جميع الأشخاص، وهكذا ليس مفهوم قولنا «إذا لبس فلان لامة حربه لا يخاف أحداً» أنَّه إذا لم يلبسها يخاف من جميع الناس.

والسرّ في ذلك أنَّ الكلام الواحد وإن فرض انحلاله إلى أحكام عديدة لكن هذا الانحلال لا يوجب كون الكلام متعدداً، بل الدالُّ على هذه الأحكام العديدة والمدلول عليه واحد، ولَمَّا كان الكذب راجعاً إلى اختلاف مدلول الكلام لما في الواقع فالكذب أيضاً واحد، وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك لأنَّ

قوله (عليه السلام) «لم ينجسه شيء» وإن كان منحلّاً إلى أحكام متعدّدة لكن مع ذلك يكون الإنشاء واحداً وانتفاء الشرط يدلّ على انتفاء هذا الإنشاء الوجداني والدلالة الوجدانيّة، فالنفي نفى واحد وارد على الجميع، وانتفاء الجميع صادق مع إيجاب البعض، وهذا بخلاف ما لو كان الإنشاء متعدّداً وبالدلالات المختلفة فنفي الشرط يدلّ على انتفاء كلّ واحد منهما فيحصل من نفيها إيجاب الجميع. هذا وأمّا ما ذكره من عدم الثمرة على فرض تسليم ذلك في المثال فبالنسبة إلى النجاسات متين جداً، لكن ما ذهب إليه من عدم الثمرة في المتنّجّسات فغير سديد، لأنّا وإن سلّمنا أنّ مفهوم الشيء في المقام ليس كلّ ما صدق عليه الشيء، بل خصوص الشيء الذي يكون قابلاً لأن ينجّس الماء وحينئذٍ إن دلّ دليل على منجّسيّة متنجّس في الجملة ولو غير الماء فيدخل في المراد من الشيء لا محالة، فإن كان المفهوم موجبة كليّة يستفاد منه تنجّس الماء القليل بملافة كلّ متنجّس وأمّا إن كان المفهوم موجبة جزئية فحيث إنّ لم يثبت عدم القول بالفصل بين النجاسات والمنتجّسات لا يمكن استفادة تنجّس المنتجّسات للماء القليل بعدم القول بالفصل، وهذه ثمرة مهمّة للمفهوم في المقام.

التنبيه الرابع^(١): أنّه إذا ورد دليلان كلّ منهما يدلّ على تعليق الحكم على شرط غير الشرط الذي علّق عليه الحكم في الدليل الآخر، كما إذا ورد «إذا خفي الأذان فقصر» وورد دليل آخر «إذا خفي الجدران فقصر» فيقع التعارض حينئذٍ

(١) هكذا قرّر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) المقام في الدورة الثانية.

بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر فلا بد من العلاج والوجوه المحتملة ثلاثة:
أحدها: رفع اليد عن المفهوم في كليهما رأساً بحيث يكون مفاد كل منهما
ثبوت الحكم على الموضوع من دون تعرض للجهة السلبية، فلا يناهزان الدليل
الثالث أيضاً وتكون النتيجة وجوب القصر عند حصول كل من خفاء الأذان
والجدران وحده.

الثاني: أن يرفع اليد عن خصوصية كل من الشرطين في العلية المنحصرة
فلو كان هناك جامع حقيقي يكون هو الشرط وإلا فالجامع الانتزاعي كعنوان
أحدهما ولا يرفع اليد عن المفهوم رأساً فيقع التنافي بينهما وبين الدليل الثالث
والنتيجة أيضاً وجوب القصر عند كل واحد منهما لحصول الجامع ولو الانتزاعي
في أحد المصاديق.

الثالث: أن يرفع اليد عن استقلال كل من الشرطين ويلتزم بأن الشرط هو
المجموع فلا قصر إلا مع خفائهما.

وأما ما احتمله في الكفاية من الجمع بينهما بإسقاط مفهوم أحدهما لو كان
الآخر أظهر^(١)، فالظاهر أنه من سهو القلم، لعدم رفع التنافي بذلك إذ المعارضة
بين منطوق الدليل الذي أسقط مفهومه مع مفهوم الآخر، باقية على حالها، كما
إذا فرضنا ورود دليلين لم يكن لأحدهما مفهوم أصلاً على ثبوت المفهوم للآخر.
وأما رفع اليد عن مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر كما عن بعضهم
فغير معقول في نفسه، لأن المفهوم تابع للمنطوق ومع بقاء المنطوق على

إطلاقه المقتضي للمفهوم لا يمكن رفع اليد عن مفهومه لأنه يؤدي إلى التناقض إلا بالتصرّف في المنطوق، فالوجوه المحتملة هي الثلاثة المتقدّمة وهاتان الوجهان ساقطان.

أمّا الوجه الأوّل وهو رفع اليد عن المفهوم في كليهما فلا موجب له لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، وارتفاع التنافي بينهما لا يتوقّف على رفع اليد عن المفهوم رأساً بل يحصل برفع اليد عن الإطلاق كما ستعرف، فيبقى الوجهان الآخران وهما رفع اليد عن الاستقلال أو رفع اليد عن الانحصار.

ومقتضى الوجه الثاني هو رفع اليد عن الانحصار في كلّ من الشرطين كما أنّ مقتضى الوجه الثالث هو رفع اليد عن الاستقلال والاحتياج إلى ضميّة الشرط الآخر في ترتّب الحكم، وذلك لأنّ في الشرط إطلاقاً كلّ منهما يقتضي أحد الأمرين فإنّ عدم العطف على الشرط بـ«أو» يقتضي الإطلاق من جهة عدم البديل للشرط، وعدم العطف بالواو يقتضي الإطلاق من جهة عدم اعتبار ضمّ أمر آخر إليه فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما.

رأي الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

وذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إلى سقوطهما معاً للعلم الإجمالي بسقوط أحدهما ولا ترجيح في البين، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من دليل القصر وهو القصر عند خفائهما معاً، ومقتضى الاستصحاب بقائه على التمام إلى القطع بالخلاف ولا يحصل إلا عند خفائهما معاً^(١).

وبالي أن صاحب العروة أو شيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما) في الهامش^(١) اعتبر ذلك اعتماداً على هذا الوجه، وبعضهم قال بالاحتياط بالجمع بعد خفاء أحدهما قبل خفاء الآخر.

وبالجملة نتيجة ما ذهب إليه الأستاذ (قدّس سرّهُ) هي نتيجة سقوط الإطلاق في الاستقلال، وإن كانت بالتساقط بعد التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي وهو بقائه على التمام إلى أن يقطع بوجوب القصر.

الجواب

أقول: وللإشكال عليه (قدّس سرّهُ) في خصوص المثال وفي أصل الكبرى مجال واسع.

أما المثال فنقول: إنه لا مجال للرجوع إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الوارد عليه وهو إطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر من الكتاب والسنة، ولا ينبغي الإشكال في صدق المسافر على كلّ من خرج من سور البلد وإن لم يصل إلى حدّ الترخّص.

نعم قد خصّص دليل القصر بما دلّ على وجوب التمام وعدم الإفطار قبل

(١) قال في العروة: الثامن: الوصول إلى حدّ الترخّص وهو المكان الذي يتوازي عنه جدران بيوت البلد ويخفى عنه أذانه ويكفي تحقّق أحدهما مع عدم العلم بعدم تحقّق الآخر. وأمّا مع العلم بعدم تحقّقه فالأحوط اجتماعهما بل الأحوط مراعاة اجتماعهما مطلقاً... (العروة الوثقى ٤٦٠/٣)

علّق المحقّق النائيني (رحمه الله) على قول الماتن «بل الأحوط مراعاة اجتماعهما مطلقاً» بقوله: هذا الاحتياط لا يترك بل لا يخلو عن قوّة.

حدّ الترخّص، فإذا فرضنا ابتلائه بالمعارض كما هو محلّ الكلام وقلنا بسقوطهما كما قال (قدّس سرّه)، فالقدر المتيقّن من التخصيص هو عدم خفاء شيء منهما أي بقائهما ظاهرين، فإذا خرج من البلد وخفي أحدهما يبقى تحت عموم ما دلّ على وجوب القصر على المسافر فيكون من باب تخصيص العام بما هو مردّد بين الأقلّ والأكثر فيؤخذ بالقدر المتيقّن من التخصيص ويرجع في الزائد إلى عموم العام، لأجل الشكّ في التخصيص الزائد.

نعم لو لم يكن هناك عامّ فوق، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي إذا فرض التساقط، كما إذا ورد أنّه إذا خفي الأذان على المسافر يجب عليه الصدقة وورد في دليل آخر أنّه إذا خفي عليه البلد يجب عليه الصدقة فبعد التعارض والتساقط يرجع إلى الأصل العملي وهو استصحاب عدم الوجوب إلى أن يعلم بالخلاف ولا يحصل إلّا بخفائهما معاً لعدم وجود دليل يدلّ على وجوب الصدقة على المسافر مطلقاً على الفرض.

وأما الإشكال في أصل الكبرى، فهو أنّه لا بدّ من الجمع بين الدليلين في مورد التنافي إذا كان له جمع عرفيّ وإلّا فتصل النوبة إلى طرحهما كما أفاد (قدّس سرّه)، وفي المقام يقع التنافي بين إطاق كلّ من المفهومين مع منطوق الآخر وتكون النسبة بينهما العموم المطلق، وتقدّم المنطوق على إطلاق المفهوم لكونه أخصّ لا لكونه مفهوماً، وإلّا فربّما تقدّم المفهوم على المنطوق في بعض الموارد، وذلك هو مقتضى الجمع العرفي بين العام والخاص، سواء كانا منطوقين أو مفهومين أو مختلفين.

نعم لابدّ من التصرّف في المنطوق حيثنّذ أعني في منطوق كلّ دليل قد خصّص مفهومه، وذلك لأنّ المفهوم من توابع المنطوق ولوازمه ويستحيل انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم والتصرّف إنّما هو بمقدار يقتضيه التخصيص المذكور لا أزيد، وهو لا يكون إلّا برفع اليد عن انحصار كلّ منهما في الشرطيّة أعني الإطلاق المستلزم من عدم العطف بـ«أو» فيرفع إليه عن هذا الإطلاق بالخصوص، لأنّه به يحصل المعارضة بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر التي رفعناها بتقدّم المنطوق عليه لأجل تقدّم الخاصّ على العام، فتكون النتيجة شرطيّة هذا أو ذاك، لا هما معاً، كما أفاده الأستاذ (قدّس سرّه).

ففيه مع قطع النظر عمّا ذكرنا في المثال، تقع المعارضة بين مفهوم «إذا خفي الأذان فقصر» ومنطوق «إذا خفي الجدران فقصر»، وبالعكس، حيث إنّ مفهوم الأولي هو أنّه إذا لم يخف الأذان لا يجب القصر، سواء خفي الجدران أم لا، فموضوع المفهوم مطلق يشمل خفاء الجدران وعدمه، ومنطوق الثانية يدلّ على وجوب القصر عند خفاء الجدران خاصّة وتكون النسبة بينهما نسبة العامّ والخاصّ، أو عبّر عنهما بالمطلق والمقيّد، وتقدّم الخاصّ المنطوقيّ على العامّ المفهومي يقتضي رفع اليد عن ظهور المنطوق في الإطلاق من ناحية الانحصار في الشرطيّة خاصّة دون الإطلاق من ناحية الاستقلال وعدم الحاجة إلى ضمّ قيد آخر إلى الشرط وهو الإطلاق الحاصل من عدم العطف بالواو.

نعم رفع اليد عن هذا الإطلاق والجمع بين الدليلين بنتيجة العطف بالواو وإن كان يوجب رفع التنافي إلّا أنّه جمع تبرعيّ لا دليل عليه، ولم يساعد عليه

العرف، بخلاف رفع اليد عن الإطلاق الدالّ على الانحصار، لأنّه ناشئاً من الجمع بين العامّ والخاصّ الذي هو جمع عرفيّ.

وبعبارة أخرى: حصول المفهوم في كلّ جملة شرطية وإن كان متوقفاً على ثبوت كلا الإطلاقين وبه يتحقّق التنافي بين الدليلين الذين اتّحد الجزاء فيهما واختلف الشرط، ويرفع اليد عن كلّ من الإطلاقين وإن كان يرتفع التنافي إلا أنّ الجمع العرفي يعيّن رفع اليد عن الإطلاق الأوّل كما أوضحناه فلاحظ وتأمل، واستوضح ذلك من هذا المثال أيضاً، مثلاً إذا قال المولى «أكرم جميع علماء هذا البلد» ثمّ قال «لا تجب إكرام زيد العالم» الذي هو أحدهم فلا محالة يقع التنافي بين الدليلين ويمكن الجمع بينهما على نحوين:

أحدهما: برفع اليد عن عموم العام وتخصيصه بما عدا زيد.

والآخر: برفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الاستحباب لأنّ عدم وجوب إكرام زيد العالم لا ينافي استحبابه إلا أنّ الثاني تبرّع لا يساعده العرف بخلاف الأوّل فإنّه جمع عرفي بين العام والخاص، والسرّ فيه هو أنّهم يرون أنّ مورد المعارضة بين الدليلين عموم أحدهما وخصوص الآخر، لا ظهور الأمر في الوجوب في أحدهما ونفي الوجوب في الآخر عن مورد خاصّ فيحاولون رفع التنافي عن مورد المعارضة بالجمع بينهما برفع اليد عن عموم العام وإن لم يكن الجمع في مورد كما في المتباينين فلا يعملون بأحدهما؛ فتدبر.

التنبيه الخامس: إنّه إذا تعدّد الشرط فهل المنشأ في الجزاء حكم واحد أو أحكام متعدّدة، مثلاً إذا ورد «من ارتمس في نهار رمضان يكفر ومن جامع أهله في نهار رمضان يكفر» فهل الواجب على من جامع وارتمس كفارتان، أم كفارة واحدة؟ وتسمّى هذه بمسألة تداخل الأسباب.

والفرق بين هذه المسألة وسابقتها في غاية الوضوح، لأنّ الكلام في السابقة في أنّه إذا تعدّد الشرط صورةً، هل يكون الشرط في الحقيقة مجموعهما أو أحدهما بعد الفراغ عن وحدة الحكم، كما في مثال وجوب القصر، فإنّه لا يجب صلاتان على المكلف في يوم واحد، والكلام في المقام في وحدة الحكم وتعدّده بعد الفراغ عن أنّ الشرط كلّ واحد منهما مستقلاً، فإنّه لا كلام في أنّ كلّ واحد من الجماع والارتماس في نهار رمضان يكون شرطاً وسبباً مستقلاً لوجوب الكفارة ولا يحتاج إلى الانضمام قطعاً، بل الكلام في أنّ الواجب كفارتان أم كفارة واحدة على من أتى بهما ولم يتخلّل بينهما إعطاء كفارة الأول. ولا تختصّ هذه - أعني مسألة التداخل - بالقضايا الشرطيّة بل تعمّ القضايا الحملية أيضاً فيما إذا تعدّد الموضوع واتّحد المحمول كما في قولنا «المرتس في نهار رمضان يكفر وكذا المجامع أهله في نهار رمضان يكفر، ولذا لا ربط لها ببحث المفاهيم أصلاً، بل ذكرت استطراداً بمناسبة الجملة الشرطيّة.

ثمّ إنّه على تقدير تعدّد الحكم هل يكفي امتثال واحد عن الجميع أم لا؟ وتسمّى بمسألة تداخل المسبّبات، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول : تداخل الأسباب

المقام الأول: في مسألة تداخل الأسباب وتحقيق الحال فيها يقتضي البحث عن جهتين: الأولى: مقتضى الأصل العملي، والثانية: عن مقتضى الأصل اللفظي.

مقتضى الأصل العملي

أما الجهة الأولى فنقول: إن مقتضى الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي يمكننا الاستفادة منه، البرائة عن التكليف الزائد، فيما إذا وجد السببان معاً أو متعاقبين، لأن المتيقن حكم واحد، والحكم الآخر مشكوك فيه فيكون مورداً للبرائة، فتكون نتيجة الأصل في مسألة تداخل الأسباب نتيجة التداخل، لا أن يكون مقتضى نفس الأصل التداخل، لأن مقتضاه كما عرفت رفع التكليف الزائد إما باستصحاب عدم الجعل أو البرائة، ومقتضى الأصل في مسألة تداخل المسببات الاشتغال، لأنه شك في مقام الامتثال بعد العلم بتحقق التكليف وتعدده على الفرض فتكون نتيجته نتيجة عدم التداخل في المسألة الثانية؛ هذا كله بالنسبة إلى الأحكام التكليفية في المسألتين.

وأما الأحكام الوضعية فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) أنه لا ضابطة في بيان الأصل فيها، بل لا بد من ملاحظة خصوصيات الموارد^(١) ولم يظهر لنا وجه لهذا الكلام.

والتحقيق أنَّ الأحكام الوضعيَّة على حذو الأحكام التكليفيَّة في بيان الضابطة الكلِّيَّة وجريان الأصل العملي، غاية الأمر أنَّ سنخ الأصل فيهما يكون متفاوتاً، فإن كان الشكُّ في تداخل الأسباب بأن كان أحد الشرطين مؤثراً في الحكم الوضعي كالملكيَّة وشكُّ في أنَّ الآخر هل توجبه أم لا، فمقتضى القاعدة أصالة العدم، أعني أصالة عدم ذلك الحكم الوضعي، كما أنَّه لو كان الشكُّ في تداخل المسيِّبات وأنَّه هل يكون المسقط والرافع لأحدها مسقطاً لجميعها أو خصوص أحدها، كان مقتضى القاعدة استصحاب وجود بقيَّة المسيِّبات، فتكون نتيجة الأصل في مسألة تداخل الأسباب في الأحكام الوضعيَّة نتيجة التداخل، على عكس المسيِّبات.

بيان أمرين

وأما الجهة الثانية فقبل الخوض في الاستدلال وبيان الأصل اللفظي في المقامين لابدَّ من بيان أمرين:

أحدهما: في تحرير محلِّ النزاع في تداخل الأسباب فتقول: إنَّ متعلَّق الحكم في الجزاء تارة يكون قابلاً للتعدّد حقيقة، كالكَفَّارة بأنَّ يجب بسبب الجماع في نهار رمضان - مثلاً - فرد منهما وبسبب الارتماس فرد آخر، وأخرى لا يكون قابلاً للتعدّد إلّا حكماً، كالخيار المتعلَّق بالبيع مثلاً فإنَّ البيع الواحد لا يمكن اجتماع خيارين أو أكثر فيه، لأنَّه عبارة عن ملك فسخ العقد ولا يمكن اجتماع ملكين في محلِّ واحد، لأنَّ الملكيَّة بمنزلة الأعراض ولا يجوز اجتماع عرضين في محلِّ واحد. نعم إذا اجتمع أسباب متعدّدة للخيار كالحيوان

والمجلس والغبن والعيب يكون الخيار الواحد متحيزاً بحيثيات متعددة ويكون متعدداً حكماً إذا قلنا بعدم التداخل، فباسقاط أحدها لا يسقط الخيار رأساً بل يبقى باعتبار بقية الأسباب، ويمكن أن يختلف أثر بعض هذه الأسباب فإنه في خيار العيب يمكن الإسقاط والفسخ والإمضاء مع أخذ الأرض بخلاف خيار الحيوان فإنه لا يمكن فيه إلا الفسخ أو الإمضاء.

نعم إذا قلنا بالتداخل يسقط الخيار رأساً بإسقاط أحدها، وكذا الحال في القتل إذا كان من حقوق الناس، فإنه من قتل اثنين لا يمكن أن يُقتل مرتين بل يُقتل لاثنتين وبإسقاط ورثة أحد المقتولين حق القصاص لا يسقط حق ورثة المقتول الآخر وهذان القسمان يكونان داخلين في محل النزاع.

وأما إذا لم يكن المتعلق قابلاً للتعدد لا حكماً ولا حقيقة، كما في القتل إذا كان من حقوق الله تعالى لا يكون داخلياً في محل البحث مثلاً الارتداد وسب النبي (صلى الله عليه وآله) والعياذ بالله والزنا مع المحارم، كل واحد منهما يوجب القتل فإذا اجتمع كلهما في واحد يجب قتله.

نعم يتأكد وجوب القتل في هذا المثال لقوة ملاكه باجتماع أسباب ثلاثة أو أكثر، وقد لا يمكن تأكد الحكم أيضاً كما إذا صار المحرم جائزاً بأسباب عديدة كصيورة الماء المتنجس جازئ الشرب بسبب الاضطراب والإكراه معاً، وهذان القسمان الأخيران خارجان عن محل النزاع كما أنه يخرج عن محل النزاع ما إذا كان الشرط غير قابل للتعدد مثل أن يعلق وجوب الكفارة على إفطار الصوم فإن الأكل ثانياً لا يصدق عليه الإفطار.

الأمر الثاني: إنّه ربّما يقال إنّ النزاع في بحث التداخل يبتنى على أن الشروط الشرعيّة أسباب أو معرّفات، والأوّل يكون مبنى التداخل، كما أنّ الثاني مبنى عدمه، بتقريب أنّه إن كان الشروط أسباباً فلا يتداخل، لأنّ مقتضى كلّ سبب أن يؤثّر أثره، بخلاف ما إذا كانت معرّفات عن سبب واحد فإنّ ذلك السبب الواحد يكون هو المؤثّر.

وهذا الكلام لا محصل له أصلاً ولا ربط له بالنزاع، لأنّه إن أرادوا بالسيبّيّة كون الشرط علّة فاعليّة للجزاء فهو غلط محض، لأنّ الفاعل والجاعل للأحكام نفس الشارع وينشأها اختياراً عند تحقّق موضوعاتها ومنها الشروط، وإن أرادوا بها العلّة الغائيّة فأوضح فساداً، لأنّ العلّة الغائيّة للأحكام وجود المصالح ودفع المفاسد وهذه تكون متأخّرة عن الحكم وجوداً لا مقدّماً عليه، والشرط يكون مقدّماً وجوداً على الحكم، وإرادة العلّة الماديّة أو الصوريّة مقطوع العدم وليس لنا غير العلل الأربعة علّة أخرى.

أمّا المعرف فإن أرادوا به أنّ الشرط يكون معرّفاً لموضوع آخر يكون الحكم مترتباً على ذلك الموضوع دون الشرط المذكور في الكلام، مثل أن يكون زوال الشمس في قوله «إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور» معرّفاً عن اقتران كوكبين ويكون هذا الاقتران في الحقيقة موضوعاً لوجوب الصلاة، فهذا خلاف ظاهر الجملة الشرطيّة، لأنّ الظاهر كون الموضوع نفس الشرط المذكور فيها. وإن أرادوا أنّ الشرط يكون معرّفاً وكاشفاً عن وجود المصلحة في متعلّق الحكم المذكور في الجزء فهو وإن كان صحيحاً، لأنّ تحقّق المصالح في

متعلّقات الأحكام لا يكون إلا عند وجود موضوعاتها وإلا لم تتوقّف عليها، لكن لا ربط لهذا المعنى بمسألة التداخل، لأنّ إمكان تعدّد المعرّف ووحدة المعرّف لا يكفي في إثبات اتحاد المعرّف المستلزم لاتحاد الحكم، فيمكن أن تكون الشروط كلّها معرّفاً عن شيء واحد كما أنّه يمكن أن يكون كلّ واحد منها معرّفاً عن غير ما عرّفه الآخر، مضافاً إلى أنّه لا نزاع لأحد من الإماميّة في أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولا توجد إلا بعد تحقّق كلّ ما يكون دخيلاً في وجودها، مع أنّهم اختلفوا في مسألة التداخل.

مقتضى الأصل اللفظي

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في الجهة الثانية فنقول: أمّا على الجهة الثانية - أعني بها مقتضى الأصل اللفظي - فقد اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة: أحدها التداخل مطلقاً، الثاني عدمه مطلقاً، والثالث القول بالتفصيل بين تعدّد الشروط جنساً وتعدّد شخصاً، فقال بعدم التداخل في الأول والتداخل في الثاني، وكأنّ الوجه في ذلك هو أنّ الطبيعة الواحدة تقتضي حكماً مستقلاً غير ما تقتضيه الطبيعة الثانية، فإذا تعدّد الطبيعة الواقعة شرطاً لثبوت الحكم يتعدّد الحكم أيضاً مثل أن يقول «إذا جامعت أهلك في نهار رمضان فكفر» ويقول أيضاً «إذا ارتمست فكفر» فكلّ من الجماع والارتماس طبيعة مستقلة تستدعي حكماً على حدة. وأمّا إذا كانت الطبيعة واحدة وتعدّد أفرادها مثل أن ارتمس مرّات فلا يكون في البين إلّا إيجاب واحد.

هذا ولكن الصحيح أنّه لا وجه لهذا التفصيل، بل يكون مقتضى ظهور الجملة الشرطيّة في كلا المقامين عدم التداخل، وذلك لأنّ إطلاق كلّ من الشرطين فيما إذا كانا جنسين مختلفين يقتضي ثبوت حكم غير ما ثبت بالشرط الآخر، فإنّ الشرط في قوله «إذا بليت فتوضاً» مطلق من ناحية مقارنة النوم مع البول أم تأخّره عنه أو تقدّمه عليه، فكأنّ المولى قال: إذا بليت فتوضاً سواء قارنه النوم أو تقدّم عليه أو تأخّر عنه، فإيجاب الوضوء يكون مترتباً على وجود البول مطلقاً وكذلك الكلام في قوله «إذا نمت فتوضاً».

والحاصل: أنّ مقتضى إطلاق الشرطين المختلفين في الجنس تعدّد

الحكم المساوق لعدم التداخل، فعدم التداخل في ناحية تعدّد الشرط جنساً وإن كان صحيحاً إلا أنّ الوجه فيه هو ظهور كلّ من الشرطين في استقلاليتّه، لثبوت الحكم، لا مجرد تعدّد الشرط في الجنس واقتضاء كلّ من الطبيعتين حكماً غير ما اقتضاه الأخرى. هذا كلّ في صورة تعدّد الجنس.

وأما إذا تعدّد الفرد دون الجنس بأن بال أو ارتمس مرّات مثلاً فمقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم التداخل. بيان ذلك أنّ القضايا الشرطيّة ترجع في الحقيقة إلى القضايا الحقيقيّة، لأنّ قول المولى «إذا نمت فتوضاً» في حكم أن يقول «النائم يتوضاً» بلا فرق بينهما أصلاً من هذه الجهة أي رجوع الشرط إلى الموضوع، كما أنّ القضية الحملية الحقيقيّة ترجع إلى قضية شرطيّة يكون الشرط فيها نفس الموضوع في الحملية، وقد ذكرنا في محلّه أنّ الحكم في القضايا الحقيقيّة ينحلّ بانحلال الموضوع فيها أي يتعدّد الحكم فيها بتعدّد الموضوع، فإنّ الحكم في قوله «الخمر حرام» ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بتعدّد أفراد الخمر وكلّ ما فرض هناك مصداقاً للخمر يكون محرّماً كما أنّه ينحلّ الإيجاب في قوله «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور» إلى إيجابات متعدّدة بعدد الأيام في كلّ يوم دخل الوقت تجب الصلاة، فلا فرق بين الحرمة والوجوب في تعدّد الحكم وانحلاله بتعدّد موضوعه وانحلاله.

نعم يثبت الفرق بينهما من ناحية متعلّق الحكم في تحقّق امتثال الإيجاب بإتيان فرد واحد، بخلاف الحرمة فإنّه لا بدّ فيها من ترك جميع الأفراد، وهذا غير تعدّد الحكم بتعدّد موضوعه، فلا تغفل.

فإذا رجعت القضية الشرطية إلى الحقيقة بل هي هي، فينحل الحكم فيها بانحلال موضوعها - أعني الشرط - فكلما تحقق الشرط في الخارج يثبت الحكم وإن كانت تلك الشروط أفراداً لطبيعة واحدة، فإذا قال المولى «إذا نمت فتوضاً» أو «إذا ارتمست في نهار رمضان كفر» يفهم منه أنه كلما تحقق الشرط يتحقق الجزاء، فهذان المثالان وما يشبههما بعينه مثل قول المولى «من أراد النوم يقرأ الدعاء الفلاني» فإنه ظاهر في أنه كلما أراد الشخص النوم ولو مرّات في يوم واحد يستحبّ عليه هذا الدعاء.

نعم في خصوص موجبات الوضوء فيما إذا تعدّد جنساً أو شخصاً، لا إشكال في التداخل، لأنه قد فهم من الخارج أنّ الموجب للوضوء هو الحدث وهو يحصل بأوّل موجب للوضوء ولا يؤثّر الثاني، سواء اختلف مع الأوّل في الجنس أم لا، لأنه لا حدث بعد الحدث.

فتلخص أنّ ظاهر الشرط بل كلّ موضوع ترتّب عليه الحكم في كلا القسمين - أعني بهما صورة تعدّد الجنس وتعدّد خصوص الشخص دون الجنس - عدم التداخل، والتفصيل المذكور غير صحيح.

مبنى الآخوند (قدّس سرّه)

هذا، ثمّ إنه هل يكون في المقام ظهور آخر معارض مع هذا الظهور ومقتضى للتداخل أم لا؟ ربّما يقال بوجوده كما عن المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وهو ظهور متعلّق بالحكم في كونه صرف الوجود بحسب

الإطلاق^(١). وبعبارة أخرى: إطلاق المتعلق يقتضي تعلق الحكم بصرف وجود الطبيعة ولا يمكن اجتماع حكمين متماثلين على صرف الوجود فلا بد من تعلق حكم واحد به.

وبعبارة ثالثة: وحدة المتعلق يقتضي وحدة الحكم، والتقييد يكون خلاف الظاهر، لأن عدم التداخل يقتضي تقييد المتعلق بفرد آخر غير الفرد الأول، فيكون هذا الظهور معارضاً مع الظهور الأول، وهو ظهور الشرط، بل كل موضوع ولو لم يكن شرطاً، في الانحلال على الوجه الذي ذكرناه، فإذا تعارضاً تسقط لعدم ترجيح في البيان، ويكون المرجح، الأصل العملي، وقد تقدم أن مقتضاه التداخل في الأسباب.

الجواب

هذا ولكن - كما عن شيخنا الأستاذ - يرد عليه أولاً أن عنوان صرف الوجود بمعنى أول الوجودات لم يكن مدلولاً لصيغة الأمر، لا مادة ولا هيئة. أما المادة فلائها وضعت لأصل الطبيعة من دون أخذ قيد الوجود أو العدم فضلاً عن صرف الوجود أو مطلق الوجود أو غير ذلك من القيود ولذا يقسم بالطبيعة الموجودة والمعدومة أو غير ذلك.

وأما الهيئة، فلائها وضعت لطلب الماهية كما هو المشهور، أو لاعتبار الفعل على دمة العبد كما هو المختار، فقيد صرف الوجود لم يكن مأخوذاً في مدلول الصيغة على كلا القولين، وإن كان عدم أخذه فيه أوضح على المختار،

لأنّ الاعتبار إنّما يتعلّق بأصل الطبيعة من دون توسيط الوجود، كما في اعتبار المال على ذمّة شخص فإنّ نفس المال يعتبر في ذمّته لا وجوده، فالمديون إنّما يكون مديوناً بنفس الدينار لا بوجوده، فلا يقال فلان مديون بوجود دينار بل يقال: مديون بدینار، وكذلك الحال على مسلك المشهور، فإنّ نفس الطبيعة تكون متعلّقة للطلب في باب الأوامر ومتعلّقة للزجر في باب النواهي، لا أن يكون الوجود مطلوباً في الأوّل والترك في الثاني، ولو سلّم أخذ الوجود في مدلول الهيئة فالمأخوذ إنّما هو أصل الوجود، لا مقيداً بقيد صرف الوجود، أو ما يرادفه، كأوّل الوجودات، حتّى يقال بأنّ أوّل الوجودات لا يمكن اتصافه بوجودين.

وبعبارة أخرى: صرف الوجود لا يكون محكوماً بحكمين. نعم يكون الاكتفاء بأوّل الوجودات من لوازم تعلّق الحكم بالطبيعة، لأنّه إذا تعلّق الحكم بها من دون قيد يحكم العقل بالاجتزاء بأوّل الوجودات، وهذا غير أخذ أوّل الوجود في مدلول الصيغة فإذا لم يكن صرف الوجود بمعنى أوّل الوجودات مأخوذاً في مدلول الأمر، فلا مانع عن تعلّق الحكم مرتّين بالطبيعة الواحدة فيعتبرها لموجب على ذمّة العبد أولاً ثمّ يعتبرها ثانياً لموجب آخر، ولازم تعلّق الحكم بطبيعة واحدة مرتّين لزوم امتثالين، كلّ واحد منهما، مقابل اعتبار، لأنّ تعدّد البعث نحو فعل مرتّين يستدعي تعدّد الانبعاث كذلك، وهذا غير تعلّق حكمين بفردين أحدهما يتعلّق بأوّل الوجودات الذي يعبر عنه بصرف الوجود، والحكم الثاني يتعلّق بفرد غير الفرد الأوّل حتّى يقال بأنّ ذلك خلاف ظهور المتعلّق في كون الحكم إنّما يتعلّق بصرف الوجود في كلا القضيتين، بل مقتضى الوجه الذي

ذكرناه هو عدم تمييز في المتعلق، بل المتعلق واحد وإنما اعتبر مرتان، نظير باب الديون فإن من اشترى شيئاً بدينار ديناً يصير مديوناً بطبيعي دينار واحد ويعتبر هذا الدينار في ذمته ثم إذا اشترى شيئاً آخر بدينار يعتبر الدينار في ذمته مرة ثانية فيصير مديوناً بدينار، ولا تمييز بينهما بحيث لو أدى ديناراً لا يتعين إنه الأول أو الثاني.

والحاصل أنه لا مانع من تعلق طلبين أو اعتبارين بماهية واحدة نوعية بمعنى عدم التمييز في متعلقهما بحيث يكون التمييز معلوماً عند الآخر ومجهولاً عندنا، بل متعلق أحدهما عين متعلق الآخر. نعم لا يمكن ذلك في الماهية الشخصية لعدم إمكان إيجادها مرتين فيلزم اجتماع المثليين في واحد، ومقامنا نظير ما إذا أمر المولى أحد عبيده بالطبيعة الكذائية ثم أمر عبده الآخر بعين تلك الطبيعة كما إذا قال لأحدهما: اشتر أوقية من اللحم، ثم قال للآخر كذلك، فلا يلزم تقييد في المتعلق حتى يقال أنه خلاف الظاهر، ومرجع تعلق طلبين بشيء واحد طلب إيجاد مرتين كما ذكرنا ولازمه لزوم امثالين، فلا ظهور لوحدة المتعلق في وحدة الحكم حتى يعارض ظهور الشرط في تعدده، وعلى فرض التسليم إنما يكون ظهوره بالإطلاق وظهور الشرط وضعياً، فيكون وارداً عليه لكونه بياناً، وهذا الذي ذكرناه موافق لما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) توضيحاً لما أفاده العلامة (قدس سره) وقد نقلنا استدلاله في التقريرات، من أراد فليراجع^(١).

فتلخص أن مقتضى الأصل اللفظي هو عدم التداخل في الأسباب.

المقام الثاني : تداخل المسببات

المقام الثاني : في تداخل المسببات وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل العملي فيه هو عدم التداخل وأما مقتضى الأصل اللفظي فيُتضح ببيان النسبة الموجودة بين متعلّقي التكليفين، فنقول: إنّ النسبة بين المتعلّقين تكون تارة تساوي وأخرى التباين وثالثة العموم المطلق ورابعة العموم من وجه.

أما الأوّل فلا بدّ فيه من القول بعدم التداخل، مثل ما إذا تعلّق حکمان بطبيعة واحدة فإنّه لو فرض جواز الاكتفاء بامتنال واحد لكان أحد التكليفين لغواً، لأنّ الغرض الملزم إذا كان حاصلًا بإتيان وجود واحد فما الداعي إلى الأمر الثاني. والحاصل أنّ هذين الحكمين يسقطان دائماً بامتنال واحد، لعدم وجود مادة الافتراق لا من الطرفين ولا من أحدهما، فيكون وجود أحدهما لغواً، فلا يعقل التداخل مع فرض تعدّد الحكم، مضافاً إلى أنّه قد ذكرنا أنّ مرجع تعلّق طلبين بماهيّة واحدة إلى طلب إيجادها مرّتين، وعلى فرض تسليم عدم اللغوّة يكون الاكتفاء بامتنال واحد خلاف الأصل، لأنّه بعد العلم باشتغال الذمّة بتكليفين مستقلّين يلزم الخروج عن عهدتهما يقيناً، وبامتنال واحد يشكّ في الخروج عن العهدة إلّا أن يكون هناك دليل على الاكتفاء.

وأما الثاني - أعني كون النسبة بين المتعلّقين التباين - فلا بدّ فيه من القول بعدم التداخل أيضاً، ووجهه ظاهر لأنّ امتثال أحد التكليفين المتعلّق بما يغير التكليف الآخر لا يكون مسقطاً له، فإنّ إتيان الصلاة مثلاً لا يكون مسقطاً إلّا للأمر المتعلّق بها، لا الأمر المتعلّق بالصوم. نعم لو كان هناك دليل على أنّ امتثال

أحد الحكمين مسقط للتكليف الآخر فهو المتبع، دلّ على أن عدم إتيان متعلق أحد الحكمين شرط لبقاء الحكم الآخر، فبإتيانه ينقلب الموضوع ويرتفع الحكم من أصله، لا أنه يمثل وتكون نتيجته نتيجة التداخل.

وأما الثالث وهو كون النسبة العموم المطلق فمقتضى القاعدة التداخل، مثلاً إذا أمر المولى بإكرام العالم ثم أمر بإكرام عالم هاشمي، فأكرم العبد عالماً هاشمياً فيما أن هذا الفرد يكون مصداقاً للدليل الأخصّ يكون مسقطاً لما تضمنه من الأمر، وبما أنه يكون مصداقاً للدليل الأعمّ يكون مسقطاً لأمره أيضاً، لأن مقتضى عموم العام هو الترخيص في التطبيق على أي فرد شاء المكلف، سواء كان الفرد المأتي به مصداقاً للدليل الأخصّ أم لا.

وأما الرابع وهو كون النسبة العموم من وجه، فكالقسم الثالث بعينه، وتقريب الدليل فيه عين تقريب الدليل في الثالث، فإذا قال المولى «أكرم عالماً» وقال أيضاً «أكرم عادلاً» فأكرم العبد عالماً عادلاً يسقط كلا الأمرين، لأن هذا الفرد يكون مصداقاً لكلا العنوانين، ومقتضى الإطلاق في الدليلين هو الترخيص في التطبيق على هذا الفرد ونظير ذلك واقع كثيراً في العرف، مثلاً إذا أمر المولى العرفي عبده بسقيه شيئاً يرفع عطشه أعم من الماء أو غيره، ثم أمر بأن يعطيه شيئاً يرفع صفرائه، فالعبد إذا أتى بشربة حامض يحصل به الغرضان رفع العطش والصفراء، فلا إشكال في كونه ممثلاً لكلا الأمرين، نعم له أيضاً أن يعطيه الماء المطلق لرفع عطشه ويعطيه مسهلاً لرفع صفرائه.

ثم إن ما ذكرناه يجري فيما إذا لم يحتاج في امتثال الأمر إلى القصد أو

احتيج إليه كما في باب الأغسال والصلاة، ومن هنا قالوا بتداخل بعض الواجبات مع المستحبات أو تداخل المستحبات بعضها مع البعض الآخر كتداخل الأغسال الواجبة مع المستحبة، فإنَّ الغسل الواحد بقصد الجمعة والجنابة يكفي عن الغسلين. نعم ورد أيضاً أنَّ غسل الجنابة يكفي عن سائر الأغسال ولو لم يقصدها مع الجنابة. وتداخل نافلة المغرب مع الغفيلة كما عن بعضهم، فإنَّ نافلة المغرب لم يقيّد بكونها غير الغفيلة وتكون مطلقة من حيث صدقها على الغفيلة، فإتيان الركعتين المخصوصتين بقصد الغفيلة ونافلة المغرب يكون مجزياً عنهما، لصديق العنوانين عليهما أي على الركعتين المخصوصتين.

ثمَّ إنَّ أسباب الوضوء إن قلنا بأنَّها لم تكن موجبة إلّا لحدث واحد بأن يكون السبب الأول موجباً للحدث، والبقية المتأخرة لا تؤثر شيئاً، فالإكتفاء بوضوء واحد ناوياً به رفع الحدث الحاصل من السبب المتقدم في غاية الوضوح، وإن قلنا بأنَّها تكون موجبة لأحداث متعدّدة بأن يترتب على كلّ سبب حدث على حدة، سواء كانت من نوع واحد بأن بال أو نام مرّات، أو من نوعين بأن بال ونام، فلا إشكال أيضاً في الإكتفاء بوضوء واحد إن قد رفع جميعها أو قصد رفع بعضها دون بعض، لأنّه يرتفع جميعها لثبوت عدم إمكان التفكيك بين الأحداث الموجبة للوضوء على القول بتعدّدها قطعاً، وأمّا قصد رفع بعضها وعدم رفع بعضها الآخر ففي صحّته حيثنّ وجهان، كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١).

أما وجه الصحة فبأن يقال: إن نية عدم ارتفاع بعض أفراد الحدث في حكم العدم، لأنه يرتفع جميع أفراد بنيّة رفع البعض، لعدم إمكان التفكيك بين الأحداث الحاصلة من أسباب الوضوء، وأما وجه الفساد بأن يقال: إن هذا القسم من النية يرجع إلى نية المتناقضين فتكون باطلة رأساً، لأن نية رفع البعض المستلزم لرفع الكل يرجع إلى نية رفع الكل وهو - أعني رفع الكل - يكون مناقضاً مع عدم رفع البعض الذي تعلّق النية به أيضاً، فتعلّق النية بالمتناقضين بالآخرة وهذه النية باطلة وتكون في حكم العدم فلا يكون الوضوء واجداً لما هو شرط في صحتها وهو نية رفع الحدث، لكن الأقرب الصحة، لعدم قيام دليل على اعتبار نية رفع الحدث في صحة الوضوء، ولا مانع من فرض كون هذه النية في حكم العدم بل المعتبر بحسب الدليل أمران: نية نفس أفعال الوضوء ونية التقرب بها لقوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ..﴾^(١) ولم يعتبر فيها نية رفع الحدث.

مفهوم الوصف

وتوضيح الحال فيه يستدعي تقديم أمور:

الأول: في تنقيح محلّ الكلام في هذا المقام فنقول: إنّ الوصف الذي صار محلاً للبحث بين الأعلام إنّما هو الوصف المعتمد على الموصوف الموجب لتضييق دائرته، مثل أن يقول المولى «أكرم رجلاً عالمًا» فالوصف غير المعتمد، أي الذي لم يذكر موصوفه في الكلام، مثل أن يقول «أكرم عالمًا»، فخارج عن محلّ البحث لأنّه لا شكّ في عدم دلالة على المفهوم، فإنّ إثبات الحكم على موضوع لا يدلّ على انتفائه عن موضع آخر، -مثلاً- حرمة الكذب لا تدلّ على عدم حرمة الغيبة كما أنّ وجوب الصلاة -مثلاً- لا يدلّ على عدم وجوب الصوم وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة، وحال هذا القسم من الوصف -أعني غير المعتمد- كحال الجوامد بعينه، فإنّه لا فرق بين قول المولى «أكرم عالمًا» وبين قوله «أكرم رجلاً أو زيداً» في عدم الدلالة على عدم وجوب إكرام الجاهل والمرأة وغير ذلك، فحال الوصف الاشتقاقي كحال غير الاشتقاقي، وما قيل من أنّ تعليق الحكم على الوصف يُشعر بالعلية وإن كان صحيحاً ومتيناً بل يمكن فيه دعوى الظهور الذي هو فوق الإشعار، لكن المفهوم لا يكفي فيه أصل العلية بل يحتاج فيه إلى ثبوت العلية المنحصرة بحيث يدعى ظهور الكلام في كون الوصف علّة منحصرة لثبوت الحكم. وأمّا أصل العلية فلا ينافي ثبوت علّة أخرى.

ثمّ إنّ الوصف المعتمد لا بدّ من أن يكون أخصّ من الموصوف ولو من

وجه كما أشرنا، لأن الوصف المساوي أو الأعم لا يدلّان على المفهوم. أمّا المساوي فلا لأن انتفائه مساوق لانتفاء الموصوف فلا يبقى موضوع في الخارج حتّى يقال بدلالة الوصف على انتفاء الحكم عنه، كما إذا قال المولى «أكرم إنساناً ضاحكاً» بالقوّة أو «كاتباً بالقوّة»، أمّا الأعم فالوجه فيه أظهر، لأن انتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخصّ مطلقاً، الموصوف وغيره، فلو قال «أكرم إنساناً ماشياً» فانتفاء الماشي يستدعي انتفاء الإنسان وغيره من أفراد الماشي فينحصر الكلام في الوصف الأخصّ ولو من وجه.

أمّا الأخصّ المطلق فكونه محلاً للكلام فظاهر لأنّه بانتفائه لا ينتفي جميع أفراد الموصوف بل يبقى الأفراد غير الموصوفة فقابل للقول بوجود المفهوم وعدمه بالنسبة إلى الأفراد غير الموصوفة، مثل أن يقول المولى «أكرم إنساناً عالمّاً»، فالفرد الجاهل يليق بأن يقال بدلالة الوصف على عدم وجوب إكرامه أو عدم الدلالة.

وأمّا الأخصّ من وجه فدخوله في محلّ النزاع إنّما هو باعتبار جهة الأخصيّة من الموصوف لا الأعميّة، فإذا قال المولى «أكرم عالمّاً هاشمياً» يبقى مجال للبحث عن دلالة كلامه على عدم وجوب إكرام العالم غير الهاشمي، فيقع الكلام في فرض انتفاء الهاشميّة مع وجود العالم، وهذا الفرض هو فرض أخصيّة الهاشمي عن العالم.

وأمّا فرض جهة الأعميّة وهو فرض الجاهل الهاشمي فلا يكون مورداً للبحث بأن يقال إذا انتفى الهاشميّة مع فرض الجهل بأن يكون هناك جاهل غير

هاشمي فهل للوصف دلالة على المفهوم بالنسبة إلى هذا المورد، فأجيب عن هذا الكلام رأساً، لأنه لو فرض دلالة الوصف على المفهوم إنما هي لدلالته على كونه علّة منحصرة في موضوعه المخصوص أعني الموصوف المذكور في الكلام.

وأما الدلالة العلّية المنحصرة حتّى بالنسبة إلى غير موضوعه بأن يكون العلّة عنوان الهاشمي فقط فلا تحتل عند أهل المحاورة واللسان، بل إنّما الاحتمال في خصوص موضوعه فما عن بعض الشافعية من الاستدلال بقوله (صلى الله عليه وآله) «في الغنم السائمة زكاة»^(١) على عدم وجوب الزكاة في الإبل المعلوفة فاسد، لما ذكر، وما يليق بالبحث هو الغنم المعلوفة من حيث ثبوت المفهوم وعدمه.

الأمر الثاني: إنّ لا ربط للقضية المعروفة وهي كون القيود ظاهرة في الاحترازية بمسألة المفهوم، بتوهم أنّ القيد الاحترازي موجب لإخراج بقية الأفراد، فتكون بقية الأفراد غير محكومة بالحكم.

ويُدفع بأنّ معنى كون القيد احترازياً عدم كونه مذكوراً لأمر آخر كالغلبة كما في قوله تعالى ﴿وَرَبَايَةُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإنّ كون الربيبة في الحجر لا مدخلية له في حرمة النكاح وإنّما ذكر هذا القيد لأجل أنّ الغالب أنّ الربيبة في الحجر، وكالتسهيل على المكلف مثل أن يأمر المولى عبده بقوله «جئني بالماء الحارّ» وفرضنا أنّ الماء الحارّ سهل الحصول للعبد فيكون الغرض من ذكر القيد

(١) تهذيب الأحكام ٢٢٤/١. قول النبي (صلى الله عليه وآله) في سائمة الغنم زكاة.

الاحترازي أن موضوع شخص هذا الحكم المذكور في الكلام هو هذا القيد فلا يمكن امتثاله بغير المقيّد أعني الفاقد للقيد، فإذا قال المولى «أكرم رجالاً عالماً» فلا يصحّ امتثال هذا الحكم بامتنال مطلق الرجل، وأمّا انتفاء سنخ الحكم عن غير المقيّد فلا يكون مدلولاً للقيد الاحترازي أصلاً.

الأمر الثالث: أن النزاع في هذا البحث لا يختصّ بالوصف النحوي بل يعمّ جميع القيود المذكورة في الكلام كالظرف والجارّ والمجرور، فقول المولى «يجب الصلاة إلى القبلة» أو «الصلاة في الثوب الطاهر» يكون داخلياً في محلّ النزاع، فالأولى أن يجعل عنوان البحث مفهوم القيد لا خصوص الوصف.

إذا عرفت ذلك فنقول إنّ مدار النزاع في المقام هو أن القيد المذكور في الكلام هل يكون قيداً للهيئة الدالّة على الوجوب بمعنى كون القيد قيداً للوجوب في الحقيقة أو قيداً للمتعلّق أو الموضوع؟ فعلى الأول يدلّ على المفهوم، فإنّ الوصف مثلاً لو كان قيداً للوجوب ينتفي الوجوب بانتفائه، لأنّ المقيّد يستفي بانتفاء قيده ولو فرض ثبوت الحكم عند عدم القيد أيضاً لما كان الحكم مقيّداً بالضرورة ففرض تقييد الحكم فرض الانتفاء عند الانتفاء.

وعلى الثاني لا يدلّ على المفهوم، فإنّ ثبوت الحكم لموضوع لا يدلّ على انتفائه عن موضوع آخر، لأنّ وجوب الصلاة لا يدلّ على عدم وجوب الصوم، وكذا وجوب إكرام الرجل العالم بنحو يكون القيد قيداً للرجل لا يدلّ على عدم وجوب إكرام الرجل الجاهل، لأنّ حكم المتعلّق المقيّد كالصلاة إلى القبلة حكم الصلاة المطلقة من هذه الجهة، أعني عدم الدلالة على المفهوم،

وكذا الحال في الموضوع المقيد كالرجل العالم والمطلق كالرجل. والحاصل أنَّ ثبوت الحكم لشيء لا يدلُّ على انتفائه عن شيء آخر، سواء كان مطلقاً أو مقيداً، وإلا لزم كون كلِّ قضيةٍ مشتملة على المفهوم، فدلالة الوصف على المفهوم تتوقَّف على كونه قيداً للحكم، لا المتعلِّق ولا الموضوع، لأنَّه لا فرق بين التعبير عن الموضوع بلفظ بسيط مثل أن يقول «أكرم زيداً» أو بلفظ مركَّب مثل أن يقول «أكرم العالم الهاشمي» الذي يسكن في هذا البلد وقد فرضنا كون هذا العنوان في زيد، والظاهر من الوصف وما يلحق به من القيود كونه من القيود المتعلِّقية أو الموضوعية فلا دلالة له على المفهوم.

ثم إنَّ لشيخنا الأستاذ (قدَّس سرَّه) كلام في المقام وهو أنَّ استفادة المفهوم يتوقَّف على أحد أمرين: إمَّا كون الوصف علةً للحكم، وإمَّا كونه قيداً للوجوب، وإثبات أحد هذين الأمرين للكلام يحتاج إلى القرينة حتَّى يدلَّ الوصف على المفهوم، وإلا فمقتضى الظهور الأوَّل للفظ عدم الدلالة على المفهوم لما تقدَّم من ظهور الوصف في كونه قيداً إمَّا للمتعلِّق أو الموضوع. ولا يخفى وجود الفرق الظاهر بين كون الوصف قيداً للحكم وبين كونه علةً له، فإنَّ المراد من الأوَّل كونه قيداً في مقام الجعل بمعنى كون الوجوب مشروطاً به والمراد من الثاني عدم كون الوجوب مشروطاً به، بل الوجوب مطلق، لكن علةً عروض هذا الوجوب المطلق على متعلِّقه إمَّا هو هذا الوصف، مثلاً علةً حرمة شرب الخمر إمَّا هو تحقُّق الخمر الخارجي مع أنَّ الحرمة مطلقة في مقام الجعل. نعم كلُّ حكم يتوقَّف على وجود علته لا محالة، لكن هذا التوقَّف

تكوينيّ لا جعليّ، نظير توقّف الحكم على وجود الحاكم هذا^(١).

أقول: ما ذكره (قدّس سرّه) من توقّف استفادة المفهوم على الأمرين المذكورين بالقرينة محلّ إشكال: أمّا كون القيد قيداً للحكم في مثل الوصف فإنّه خلاف المحاورات العرفيّة بالكلام الذي يذكر فيه الوصف ولو كان بالقرينة فإنّ إرادة كون القيام شرطاً لوجوب الصلاة في قول المولى «صلّ قائماً» مستهجن ولو مع القرينة، لأنّه لم يعهد في لغة العرب وغيرها استعمال هذا القيد ونحوه في تقييد الحكم المذكور في الكلام مطلقاً حتّى مع القرينة.

نعم لو فرض صحّة استعماله في ذلك يستفاد منه المفهوم لا محالة، وأمّا كون القيد علّة للحكم فلا يكفي بمجرّدها، بل يلزم أن تكون العلّة منحصرة حتّى يستفاد المفهوم، لأنّه لو لم تكن منحصرة في الوصف المذكور لم تكن منافية لتحقّق علّة أخرى للحكم، لأنّ علّة العلم لوجوب الإكرام مثلاً لا تنافي علّة التقوى له أيضاً فتدبّر.

مفهوم الغاية

والكلام في هذا البحث يقع من جهتين:
الأولى: في دخول الغاية في حكم المعنى وعدمه، وهذا راجع إلى المنطوق.

الثانية: في دلالتها على المفهوم وانتفاء الحكم عما خرج عن تحت المنطوق، فما بعد الغاية يكون داخلاً في هذه الجهة من البحث، وأما نفس الغاية فدخولها مبني على عدم دخولها في المنطوق، ولتقدم جهة المفهوم لنكتة سيظهر إن شاء الله تعالى، فنقول:

إنه قد تقدم في بحث مفهوم الشرط أن الدلالة على المفهوم وعدمها تدور مدار أن القيد راجع إلى الحكم فيدل على المفهوم، لأن المقيّد ينتفي بانتفاء قيده وإلا لزم الخلف أو إلى غيره من الموضوع أو المتعلق فلا يدل عليه، لأن ثبوت الحكم على متعلق مقيّد أو موضوع كذلك لا يدل على انتفائه عن غيرهما، وقلنا: إن الشرط ظاهر في رجوعه إلى الحكم، كما أن الوصف ظاهر في رجوعه إلى الموضوع أو المتعلق.

إذا تذكّرت هذه المقدّمة فنقول: إن الغاية برزخ بين الشرط والوصف في مقام الثبوت والإثبات، فلا يسعنا القول بالدلالة أو عدمها على وجه الإطلاق، أما مقام الثبوت فلا مكان رجوع القيد إلى الموضوع تارة، مثل أن يقول: «الأرض الفلانية من مكان كذا إلى مكان كذا وقف، أو ملكته الزيد أو ملك لزيد على نحو الإقرار أو أعطاه له»، فإن «من» و«إلى» في هذا الكلام لبيان حدود الموضوع.

وأخرى إلى المتعلق، مثل أن يقول «المشي من الكوفة إلى النجف واجب» بأن يكون «من» و «إلى» لبيان حدود المشي الذي هو متعلق الوجوب. وثالثة إلى نفس الحكم، مثل أن يقول «يحرم إلى الليل الجماع مع النساء في نهار رمضان» ففي الأولين لا دلالة على المفهوم، بناء على ما تقدّم في باب مفهوم الوصف، وقد أشرنا آنفاً إليه من أن ثبوت الحكم لموضوع أو متعلق مقيد بقيد لا يدلّ على انتفائه عن غيرهما، فالمقام هو إحدى صغريات باب الوصف بالمعنى الذي ذكرناه. وفي الثالث يثبت الدلالة لأنّ الحكم إذا صار مغنياً بغاية ينتفي بانتفاء الغاية وإلا لم يكن غاية ويمكن دعوى إقوائية ظهور الغاية في المفهوم من ظهور الشرط فيه.

هذا كله بحسب مقام الثبوت وإمكان تحقّق كلّ من الصور الثلاثة في نفس الأمر، وأمّا مقام الإثبات والاستظهار من الكلام ففيما إذا كان القيد قيداً للموضوع بمعنى أن الغاية إنّما ذكرت في الكلام لأجل بيان حدّ الموضوع فيكون الكلام ظاهراً فيه كما في قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) حيث إنّ «إلى» في هذه الآية الشريفة لبيان تحديد اليد التي هي موضوع لوجوب الغسل، لأنّه كان ليد حدود متعدّدة كالزند والمرفق والمنكب فبيّن تعالى أنّ اليد الواجب غسلها في الوضوء محدود بهذا الحدّ المخصوص، مبدئه الأصابع ونهايته المرافق، وأمّا كيفية الغسل هل هو من رؤوس الأصابع إلى المرفق أو بالعكس أو وجه آخر، فلم تدلّ عليها الآية الشريفة، ويحتاج فيها إلى المراجعة إلى سائر الأدلة البيانية؛ فتدبّر.

وأما إذا لم يكن الغاية راجعاً إلى الموضوع، بل كانت راجعة إما إلى المتعلّق وإما إلى الحكم، ففيما إذا كان الحكم مدلولاً للهيئة فالظاهر رجوع الغاية إلى المتعلّق، لأنه من ملابسات المتعلّق كما في قوله «صم إلى الليل» أو «صل إلى الزوال» فالظاهر من هذا الكلام أنّ الليل غاية للصوم وأنّ الزوال غاية للصلاة بأن فرض المولى المتعلّق مقيداً أولاً ثمّ حكم عليه، والسّر فيه عدم وجود الفرق في نظر العرف بين «صم إلى الليل» أو «صل في المسجد» أو «صل قائماً» أو «سافر إلى الكوفة» فإنهم يرون في جميع ذلك أنّ القيود ترجع إلى المتعلّق.

وأما إذا كان الحكم مدلولاً للمعنى الاسمي، فإن لم يذكر المتعلّق في الكلام مثل أن يقول «يحرم الخمر إلى أن تضطرّ إليه» فالظاهر رجوعه إلى الحكم لأنّ رجوعه إلى المتعلّق الذي هو الشرب المحذوف خلاف الظاهر وإن كان ممكناً، وإن ذكر المتعلّق مثل أن يقول «يجب الصوم إلى الليل» فلا ظهور للكلام في الرجوع إلى أحدهما، لأنّ «إلى» إنّما يحتاج إلى متعلّق يكون ما بعده غاية له وكلاهما - أعني الحكم المدلول عليه بالاسم أو الفعل والمتعلّق - يصلحان لتعلّق الغاية بهما. نعم إن كان هناك قرينة داخلية مثل أن يقول «يجب عليك السفر إلى الكوفة» فإنّ المكان لا يصلح أن يكون غاية للحكم أو خارجيّة فهي المتبّعة وهذا غير دلالة الغاية على المفهوم؛ هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

دخول الغاية في المغيى

وأما الجهة الأولى أعني دخول الغاية في المغيى، فنقول فيها أن البحث فيها مختص بصورة عدم الدلالة على المفهوم أي بالصورة التي كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلق وهذه هي نكتة تأخير الكلام في الجهة الأولى عن الكلام في الجهة الثانية.

بيان ذلك: الغاية كما ذكرنا تكون على ثلاثة أقسام:

الأول: أن تكون غاية للموضوع، كما في الآية الشريفة فإن المرفق غاية لليد التي يجب غسلها، وكما في قول المولى «اقرأ القرآن إلى سورة يس» - مثلاً - أو «استنسخ الكتاب الفلاني من أوله إلى الصحيفة العاشرة» وفي هذا القسم يمكن النزاع في دخول الغاية في المغيى على وجه الحقيقة، بمعنى دخول الحد في المحدود واقعاً، فإن الموضوع كاليد حدّ بالمرفق، فيمكن دخول المرفق في اليد وعروض الحكم على المجموع وخروجه عنها واختصاص الحكم بالمحدود لأن الحد هنا أعني فيما كان حدّاً للموضوع يكون من جنس المحدود فمعنى قولهم دخول الغاية في المغيى في هذا القسم دخوله فيه حقيقة لصدق عنوان جامع على الحدّ والمحدود كصدق اليد على مجموع الذراع والمرفق وكصدق القرآن على مجموع سورة يس وما قبله من السور، فيكون المراد من المحدود ما يشمل على الحدّ بناء على الدخول، ويكون ذكر الغاية قرينة عليه، فللنزاع في دخول سورة يس في الموضوع حتى يجب قرائتها وخروجها عنه مجال واسع.

القسم الثاني: أن تكون الغاية أي مدخول «إلى»، غاية للمتعلق أي الواجب كما في «صم إلى الليل» بناء على ظهوره في رجوع القيد إلى الصوم كما هو كذلك، فيقع الكلام في دخول أو جزء الليل في حكم المغنى والدخول في هذا القسم حكمي لا حقيقي، لأنه لا معنى لدخول الليل في الصوم بل المعقول إنما هو دخوله أو جزئه في حكم الصوم بأن يكون الصوم واجباً في أول جزء من الليل كما هو واجب في النهار، فالجملة المعروفة أعني دخول الغاية في المغنى أعم من الدخول الحقيقي كما في القسم الأول والحكمي كما في القسم الثاني.

القسم الثالث: أن تكون غاية لنفس الحكم، كما في «يحرم الخمر إلى أن تضطر إليه» ولا معنى لدخول الغاية في المغنى لا حقيقة ولا حكماً في هذا القسم، لأنه لا يدخل الاضطرار في الحرمة حقيقة ولا حكماً، لأنه لا حكم للحكم. نعم يمكن تقرير النزاع على وجه آخر بأن يقال: هل ينقطع الحكم المغنى بحصول غايته في الاصطلاح أي مدخول «إلى» أو يستمر في تلك الحال؟ فظهر أن تحرير النزاع على الوجه المعروف إنما يختص بصورة عدم الدلالة على المفهوم أي فيما كان القيد قيداً للموضوع أو المتعلق.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه قال بعضهم بالدلالة مطلقاً أي دلالة الكلام على دخولها في المغنى، وبعض آخر بعدم الدلالة مطلقاً، وفصل بعضهم بين ما إذا كان من جنس المغنى وما لا يكون كذلك، وقال آخر بالتفصيل بين «إلى» و

«حتّى» وقد استحسّن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) التفصيل الثاني في الجملة^(١)،
لتحقّق الاستعمال على الخلاف أيضاً مستدلاً بأنّ «حتّى» يستعمل غالباً لبيان
دخول الأفراد الخفيّة كما في قولهم «مات الناس حتّى الأنبياء» أو «جاء الحجاج
حتّى المشاة». نعم يستعمل في غير الغالب في غيره.

أقول: إنّ الظاهر عدم تماميّة هذا الوجه لأنّ «حتّى» هذه عاطفة لا التي
تستعمل في الغاية، ولا إشكال في دخول المعطوف في حكم المعطوف عليه
غاية الأمر خصوصيّات العواطف مختلفة، والصحيح أن يقال بعدم وجود
ضابطة كليّة في المقام لأنّها تستعمل في كلا القسمين أعني إرادة الدخول في
المغنى وعدمها كثيراً، فلا بدّ من ملاحظة خصوصيّات الموارد والتفحص عن
القريّة وإلا فيرجع إلى الأصل العملي.

مفهوم الحصر

لا إشكال في دلالة «إنما» و«إلا» على الحصر عند أبناء المحاورة، وإن لم يكن في الفارسية ما يرادف لفظة «إنما» حتى يعرف الحال فيها بذلك، لكن المسلم دلالتها عليه في لغة العرب، ولا مهم لنا في إثبات أن هذه الدلالة بالمنطوق أو المفهوم، بأن يكونا دالين على الاختصاص المستلزم للمفهوم بعد الفراغ عن أصل الدلالة، والحاصل أن كلاً منهما يدلان على نفي الحكم عن غير ما ثبت له في الكلام. نعم أنكر الرازي دلالة «إنما» على الحصر كما أن أبا حنيفة أنكر دلالة «إلا» عليه.

توهم الرازي والجواب عنه

أما الرازي فقد استدلل على عدم بقوله تعالى ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وِزْنَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾^(١) بتقريب أن الحياة في الدنيا لا ينحصر بالمذكورات بل يمكن فيها العبادة والأعمال الصالحة وتحصيل العلم والجهد، وكل هذه توجب الارتقاء والفوز بالجنات وبذلك أشكل على الاستدلال بآية الولاية أعني قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...﴾^(٢) على انحصار الخلافة في أمير المؤمنين (عليه السلام) زاعماً أن إثبات الخلافة له (عليه السلام) لا ينافي

(١) الحديد / ٢٠.

(٢) المائدة / ٥٥.

إثباته لغيره ولا دليل على حصر الخلافة فيه (عليه السلام) لعدم دلالة «إنما» عليه؛ هذا ما حكى عنه ولم أراجع إلى الآن كلامه في هذا الباب وأظن أن عصبية أعمى قلبه حتى لم يتأمل في ظاهر الآية المباركة، وذلك لأن الدنيا لا يكون في مقابل الآخرة في هذه الآية بل بمعنى الدانية في مقام الحياة الراقية، ولا إشكال في أن الحياة الدانية منحصر في ما ذكر في الآية الشريفة وإلا لم تكن دانية مضافاً إلى ورود نفس هذا المضمون بالحصر بـ«إلا» في قوله تعالى ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^(١) فعليها ينكر دلالة «إلا» على الحصر أيضاً.

هذا كله مبني على ما حكى عنه من الإيراد على دلالة «إنما» على الحصر بالتقريب المتقدم وقد راجعنا^(٢) كلامه في تفسيره في ذيل آية الولاية وظهر أن إirاده ليس على الوجه المذكور، بل بتقريب آخر ولا يخلو عن الإشكال أيضاً، قال ما حاصله: إن «إنما» لا يدل على الحصر بشهادة آيتين: الأولى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾^(٣) لأنه لا ينحصر شباهاة الحياة الدنيا في هذا الذي ذكر في الآية المباركة أعني قوله تعالى «ماء أنزلناه من السماء» الآية بل تشبه كل شيء ذي تغير.

الثانية: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ﴾^(٤) لأن اللعب واللهو لا يختص بالحياة الدنيا والأولى نقل عبارته، قال في المجلد الثالث في تفسير

(١) آل عمران / ١٨٥.

(٢) هكذا قال سيدنا الأستاذ في الدرس في الليلة اللاحقة بعد المراجعة.

(٣) يونس / ٢٤.

(٤) الحديد / ٢٠.

آية الولاية من سورة المائدة ما لفظه: «ولا نسلّم أن كلمة «إنّما» للحصر والدليل عليه قوله «إنّما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء» ولا شك أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، وقال: «إنّما الحياة الدنيا لعب ولهو» ولا يشكّ أنّ اللعب واللهو قد يحصل في غيرها انتهى^(١).

أقول: والعجب من مثله الذي يدّعي مقاماً من العلم صدور مثل هذه الكلمات السخيفة.

أمّا توهمه عدم دلالة الآية الأولى على الحصر فمدفوع بأنّ الحصر في الآية المباركة لا يكون ناظراً إلى شباهاة الحياة الدنيا في الماء المنزل من السماء حتّى يقال لا ينحصر شباهاتها في الماء المنزل لأنّها تشبه غيره أيضاً. وبعبارة أخرى: لم يحصر مثّل الحياة الدنيا في الماء المنزل بل إنّما حصر مثل الحياة الدنيا في الشباهاة بالماء المنزل لدخول الكاف على الماء فيكون المعنى أنّ جميع الأمثال التي تذكر للحياة الدنيا من حيث الحيائيّة تشبه بالماء المنزل في عدم الاستقرار ولا تشبه غيره من الأمور القارّة، وهذا معنى صحيح ولطيف، لأنّ الواقع أنّ الأمثلة التي تضرب للحياة الدنيا كلّها تشبه ما ذكر ولا تشبه غيره في الجهة المذكورة أعني عدم الاستقرار.

وأما توهم عدم الدلالة على الحصر في الآية الثانية فأوضح دفعاً لأنّه الحصر فيها حصر المبتدأ في الخبر أي حصر الحياة الدانية في اللعب واللهو لا حصر الخبر في المبتدأ أي حصر اللعب واللهو فيها حتّى يقال بوجودها في غيرها.

والحاصل أنه لا إشكال في دلالة «إنما» على الحصر ولا اعتناء بأمثال هذه الكلمات.

اشكال أبي حنيفة والجواب عنه

وأما أبو حنيفة فقد أشرنا إلى أنه أنكر دلالة «إلا» على الحصر وقد استدلّ عليه بقوله (صلى الله عليه وآله): «لا صلاة إلا بطهور»^(١) بتقريب أنه لو كان دالاً عليه لدلّ على أن الطهارة صلاة ويتحققها تحقق الصلاة.

والجواب عنه أن دخول الباء على الطهور يدفع ما ذكره، لأن المعنى مع الباء وهو بمعنى المعية أنه لا يوجد الصلاة إلا مع الطهارة أي لا يتحقق الصلاة الصحيحة في الخارج إلا وأن تكون معها الطهارة، لأن الحصر في هذه الجملة حصر وجود الصلاة في الملابس للطهارة، وأما إذا تحققت الطهارة فهل يحتاج إلى شيء آخر من الشروط والأجزاء أم لا؟ فساكتة عنه، نظير قولهم «لا أسافر إلا في الصيف» أو «لا ينزل المطر إلا في الشتاء»، وليس المعنى أن كلما تحققت الطهارة تتحقق الصلاة أو كلما جاء الصيف إنني أسافر أو جاء الشتاء ينزل المطر كما هو ظاهر، فلا إشكال في دلالة «إلا» على الحصر وإثبات خلاف الحكم السابق لمدخوله.

ثم إنما ربما يستدلّ على دلالة «إلا» على الحصر بكلمة التوحيد بتقريب أنه لو لم تدلّ على الحصر لم تكن كافية في قبول إسلام القائل بها مع أنهم اتفقوا على قبول إسلام من أظهر الاعتراف بكلمة التوحيد.

ويرد عليه أن قبول إسلامه لا يدلّ على كون الدلالة وضعيّة بل يمكن أن

(١) وسائل الشيعة ٣٦٥/١ باب من أبواب الوضوء ح ١.

تكون بالقرينة المقامية أو يكون القبول من باب التعبد والأعم لا يدل على الأخص.

ثم إن هنا إشكالاً معروفاً وجواباً معروفاً في دلالة كلمة التوحيد على حصر الإمكان والوجود في الله تبارك وتعالى، وتقريب الإشكال أنه لو جعلنا الخبر «ممكن» لا تدل على وجوده تعالى، لأن الاستثناء عن نفي الإمكان إثبات الإمكان لا الوجود ولو جعلنا الخبر «موجود» لا تدل على نفي الإمكان عن غيره تعالى، واللازم هو الاعتقاد بنفي الإمكان والوجود عن غيره تعالى.

والجواب عنه أن الإمكان الخاص غير متصور بالنسبة إلى واجب الوجود لأنه خلف وقد فرضنا في الخالق لهذا العالم واجب الوجود عند إثبات أصل وجود الصانع، نعم المتصور هو الإمكان العام وهو مساوق للوجود لوجوبه فإثبات الإمكان له تعالى مساوق لإثبات وجوده، كما أن نفي الوجود عن غيره مساوق لنفي الإمكان عنه، فلا بأس بتقدير أي من الإمكان والوجود خبراً وهذا المعنى جار في صفاته تعالى بل قيل في أفعاله أيضاً لأنه لو لم تكن في الفعل جهة مفسدة ولو بوسائط لوجب عليه تعالى إيجاداً لأنه منبع الجود والإحسان ولا ينافي الوجوب هنا مع الاختيار لأنه بمعنى أن الحكيم لا يترك الصالح ولا يفعل القبيح.

والحاصل أن وجود صانع وصفاته وأفعاله إما واجب كالله تعالى وصفاته الثبوتية والأفعال الصادرة منه تعالى، وإما ممتنع كشريك الباري والصفات السلبية له تعالى والأفعال التي لم تصدر منه ولا يفرض الإمكان في الخاص في هذا المقام.

المقصد الرابع
في العامّ والخاص

الكلام في العام والخاص

وقبل البحث عن ذلك لابد من بيان أمور:

الأمر الأول: في الفرق بين العام الشمولي والمطلق الشمولي.

اعلم أن العموم في الاصطلاح شمول اللفظ وضعا لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، واللفظ الدال عليه هو العام، كلفظ «رجل» عند دخول لفظة «كل» عليه في قولك: «كل رجل». والمطلق الشمولي هو ما يكون كذلك بمقدمات الحكمة لا وضعا، كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، أو: «جُعِلَت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(٢)، أو «خلق الله الماء طهوراً»^(٣)، فإن إرادة بيع مخصوص - مثلاً - تحتاج إلى القرينة، وإرادة «بيع ما»، لا فائدة فيها فيتعين أن يكون المراد جميع الأفراد، فلا فرق بين العام الشمولي والمطلق الشمولي من جهة الشمول، إلا أنه يظهر الفرق بينهما في مقام المعارضة، ويبحث عنها في باب التعادل والترجيح، ويقدم العام على المطلق لتقديم الظهور التخييري على الظهور التعليقي.

الأمر الثاني: الفرق بين ألفاظ العموم وألفاظ المركبات.

ثم إنه ظهر الفرق بين العام والألفاظ الموضوعة للمعاني المركبة كالصلاة

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣/ ٣٥٠، باب ٧ من أبواب التيمم ح ٢.

(٣) مستدرک الوسائل ١/ ٢٠٢.

والعشرة، فإنها لا تصلح لأن تصدق على أجزائها بخلاف العام فإنه يصلح لأن يصدق على أفرادها، فإن لفظ «رجل» يصلح للصدق على فرد واحد وفردين أو أكثر إلى تمام الأفراد لأنه موضوع للطبيعة، نعم عند دخول الكل يكون المراد منه جميع الأفراد أو عند ورود الهيئة كما في «الرجال»، فهذه الصلاحية تصير فعلية عند دخول أداة العموم، نعم في هذه الألفاظ (أي المركبات) جهة عموم أيضاً من حيث الصدق على أفرادها كما في قولنا: «كل صلاة مشروط بالطهارة»، أو «كل عشرة مركب من أربعة وستة»، فمن حيث أجزائها لا تكون عاماً، وإن كانت من حيث أفرادها عاماً.

الأمر الثالث: أقسام العموم.

ثم إن العام ينقسم على ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم بها، وإلا ففي أنفسها تكون عاماً فقط:

أحدها: العام الشمولي وهو ما يلاحظ الطبيعة سارية في كل فرد فرد كما في: «أكرم كل رجل».

الثاني: العام المجموعي، وهو ما يلاحظ الطبيعة سارية في مجموع الأفراد من حيث المجموع، كما في: «أعطني جميع دراهمك»، إذا كان المراد إرادة المجموع من حيث المجموع، والفرق بينهما ظاهر، لأن في الأول أحكاماً متعدّدة على أفراد كثيرة ولكل فرد من الأحكام إطاعة ومعصية مستقلة، وفي الثاني لا يكون إلا حكم واحد على موضوع واحد؛ فالإطاعة والعصيان أيضاً واحدة.

الثالث: العام البدلي، كما في: «أَيَّ وَأَيِّمَا» وهو ما يراد الطبيعة في ضمن فرد ما من الأفراد أي الملحوظ صرف الوجود لا مطلق الوجود فيكتفي بإتيان فرد واحد كما إذا قال المولى: «جئني بأيِّ عالمٍ شئت».

وقد أنكر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) دخول هذا القسم في العموم لعدم الشمول والاستغراق فيه، وقال: إنّ عدّه منه من باب المسامحة^(١).

أقول: إنّ عدّه منه ليس من باب المسامحة، بل باعتبار الترخيص في التطبيق الشامل لجميع الأفراد على نحو العموم الاستغراقي وإن لم يكن في الحكم الإيجابي عموم.

ولا إشكال في عدم اشتباه العام البدلي مع الأولين في مورد لوضوح الفرق ووجود الفارق، وأما الأولان فيمكن فيهما الاشتباه وعدم تعيين إرادة المتكلّم، فلو قال المولى: «أكرم العلماء»، ولم يعرف أنّ مراده العام الشمولي أو المجموع، فهل هناك أصل لفظي يرجع إليه في تعيين أحدهما، أم لا؟ قال شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه): إنّ الأصل إرادة العموم الشمولي لأنّ إرادة العموم المجموعي تحتاج إلى عناية زائدة وهي ملاحظة الأفراد الكثيرة أمراً واحداً، فيجب نصب القرينة على هذه العناية في مقام الإظهار وليس كذلك العام الشمولي.

أقول: ليست النسبة بين العام الشمولي والمجموعي نسبة الأقل والأكثر بل النسبة هي التباين؛ لأنّ المتكلّم قد يلاحظ العام في ضمن كلّ فرد فرد،

وأخرى يلاحظها في ضمن مجموع الأفراد لا أنه يلاحظها في ضمن كل فرد أولاً ثم يلاحظ الأفراد شيئاً واحداً في العام المجموعي حتى يقال هذه عناية زائدة لابد من نصب قرينة على وجودها. هذا ولكن الظهور العرفي هو إرادة العام الاستغراقي كما لا يخفى، ولا يستلزم ذلك المجازية في العام، المجموعي مع فرض التباين في المعنى لأنها وضعت للجامع وهو لحاظ الطبيعة الفانية في جميع الأفراد، وأما خصوصية كونها على نحو الاستغراق أو العام المجموعي فخارج عن الموضوع، ولعل الظهور في الاستغراق من باب كثرة الاستعمال.

الأمر الرابع: لا ينبغي الإشكال في أن العموم له ألفاظ تخصه كلفظ «كل» و«جميع»، كما أنه للخصوص ألفاظ تخصه كلفظ «بعض».

وقد يستشكل في وضع لفظ للعموم بأن ذلك يستلزم كثرة المجاز حتى قيل: «ما من عامٍ إلّا وقد خُصَّ»^(١) فإذا دار الأمر بين أن تكون هذه الألفاظ التي يدعى وضعها للعموم أن تكون موضوعة للعموم وتكون هذه الاستعمالات الكثيرة مجازاً أو لم تكن موضوعة له بل لإرادة الأفراد بعضاً كانت أو كلاً، كان الثاني أولى لاستلزام الأول كثرة المجاز المستهجنة عند العرف.

ويرد عليه أولاً: أن هذا مجرد استحسان لا يدفع الدليل الدال على وضع هذه الألفاظ للعموم كالتبادر، مضافاً إلى أن كثرة المجاز لا محذور فيه ولم نعرف من العرف إنكاراً لذلك.

(١) هذه الجملة اشتهرت بين العلماء من ابن عباس، قال: ما من عامٍ إلّا وقد خُصَّ والعام الذي لم يخص نادر. كما في الفصول المهمة في أصول الأئمة (عليهم السلام) ٨٦/١ (المصحح).

وثانياً: أنَّ لزوم كثرة المجاز مبني على استلزام التخصيص للمجاز وهو خلاف التحقيق على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وإجماله أنَّ التخصيص إن كان متصلاً كما في «أكرم كلَّ عالم عادل» فالأمر أوضح، لأنَّ المتكلم لاحظ أولاً موضوع الحكم وقيد به العادل، ثم أدخل عليه لفظ الكلِّ وهو لم يوضع إلا لعموم ما يراد من الدخول فلا مجازيه في البين أصلاً. وأما إذا كان منفصلاً فذكر الخاص بالدليل المنفصل قرينة على أنَّ الإرادة الجدوية مختصة ببعض لا الإرادة الاستعمالية حتى يلزم المجاز على ما ستعرف إن شاء الله تعالى.

والحاصل أنه لا إشكال في وضع ألفاظ للعموم بقرينة التبادر في كلِّ لغة ولا يعبأ بمثل ما ذكر.

الأمر الخامس: دلالة العموم بالوضع.

هل يحتاج في استفادة العموم أي إرادة جميع أفراد العام إلى جريان مقدمات الحكمة في المدخول أي مدخول أداة العموم، أم لا؟
ذهب المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) إلى الاحتياج إلى ذلك وقد تبعه شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١).

بيان ذلك أنَّ مدخول لفظ «كل» مثلاً يختلف سعة وضيقاً من حيث شمول الأفراد، فيقال تارة: كلَّ حيوان، وأخرى: كلَّ إنسان، وثالثة: كلَّ رجل، ورابعة: كلَّ رجل عالم، وهكذا إلى أن يمكن انحصار المدخول في أفراد قليلة، ولفظة «كل» في جميع ذلك مستعملة في معنى واحد وهو العموم، فإذا قال المولى:

«أكرم كل رجل» فلا يُعلم أنه أراد به مطلق الرجل أو بعضه كالعالم، فلا بد في نفي إرادة المقيّد من جريان مقدّمات الحكمة لأنه لو كان مراده المقيّد لنصب قرينة عليه. والحاصل أن إمكان التقييد ثبوتاً وإثباتاً دليل على الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة.

أقول: أما لفظة «كلّ» فالظاهر أنها بنفسها تدلّ على ملاحظة الطبيعة فانية في جميع ما يمكن أن تنطبق عليه المدخول، ف«كلّ» في قولك: «أكرم كل رجل» دالّ على لحاظ طبيعة الرجل في جميع أفرادها كالعالم والجاهل والغني والفقير والهاشمي وغير الهاشمي وغير ذلك ممّا يتصوّر لها من الأفراد. والشاهد على ذلك أن المولى إذا أمر عبده وقال له: «بع كلّ كتبي» وسأله العبد عن أنّه هل يبيع الكتب الفقهيّة أيضاً وأجابه بلزوم بيعها، ثمّ سأله أيضاً عن بيع الكتب التي كتبها المولى بيده وأجابه بلزوم البيع أيضاً، ثمّ سأله عن بيع طائفة أخرى منها ينزجر المولى ويقول له: «قلت لك بع كلّ كتبي» فلا مجال لهذه السؤالات. وهكذا الحال في لفظ «الجميع» فإذا قال له: «بع جميع كتبي» يكون الأمر كذلك.

والحاصل أن لفظ «كلّ» ظاهر في إرادة جميع الأفراد ولا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة بل لفظ «كلّ» يكفي عنها، والفرق بين استفادة ذلك من «كلّ» أو مقدّمات الحكمة واضح، لأنه على الأوّل يكون من باب وجود الدليل على عدم إرادة المقيّد، وعلى الثاني يكون من باب عدم الدليل على إرادته؛ فالأوّل بيان على عدم دخل القيد، والثاني عدم البيان على دخله.

ويظهر النتيجة في مقام المعارضة، فإذا ورد: «أكرم كل عالم» وورد أيضاً: «لا تكرم فاسقاً» فإن قلنا بأن دلالة «كل» على إرادة جميع أفراد العالم تكون بمعونة مقدمات الحكمة فيستقرّ المعارضة بينهما لعدم مرجح دلالي في البين، لأنّ عموم الثاني أيضاً بمعونتها، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات السندي. وإن قلنا بأنّ دلالته على ذلك لا يحتاج إليها، بل بنفسها يدلّ على ذلك للوضع، فيقدّم الأول على الثاني لأنّه يصلح للبيانّة.

وأما النكرة الواقعة في حيّز النفي أو النهي، فالظاهر عدم دلالتها بنفسها على إرادة جميع الأفراد بل تحتاج الى معونة مقدمات الحكمة، وذلك لأنّ النهي موضوع للزجر، والنفي موضوع لما يقابل الإثبات وهو ظاهر، والنكرة موضوعة لصرف الوجود وليس مقتضى شيء منهما إرادة الجميع، وليس لمجموعهما وضع آخر، فلا محالة يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مثل قوله: «لا تكرم رجلاً»، أو: «ما جائي رجل»، لاحتمال إرادة المقيّد وحينئذٍ تستقرّ المعارضة بين قوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم فاسقاً»، لأنّ الإطلاق البدلي في الأول أيضاً يكون بمقدمات الحكمة.

وأما الجمع المحلّي باللام، فلا إشكال في دلالته على إرادة جميع الأفراد وإنّما الكلام في أنّ هذا المعنى هل يكون بالوضع أو بمعونة مقدمات الحكمة، الظاهر هو الأوّل، بعين التقريب المتقدّم في لفظة «كل» لشهادة الوجدان على ذلك، فإنّنا نجد الفرق بين قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و«أحلّ الله البيوع»

مثلاً، فإنَّ الأول يحتاج إلى مقدّمات الحكمة في الدلالة على إرادة جميع الأفراد، بخلاف الثاني.

ثم إنَّ هذه الدلالة هل تكون مستندة إلى هيئة الجمع أو إلى الألف واللام أو إلى المجموع؟ لا مجال للأول لعدم الدلالة فيما إذا لم تكن مدخولة لـ«أل»، كما في: «أكرم علماء» وأما الوجه الثالث فقد استقر به جماعة منهم شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) مستنداً بأنّه لو كان مستنداً إلى أداة التعريف فقط لأمكن الاكتفاء بأقلّ الجمع وهي الثلاثة لأنّه معيّن، لأنّ التعيّن لا يختصّ بالمرتبة الأخيرة من الجمع^(١).

وفيه: أنّ المرتبة الأولى وإن كانت متعيّنة من حيث العدد إلا أنّها قابلة الانطباق على كلّ ثلاثة ثلاثة فلا تعيّن لها بحسب الخارج، كما أنّ عنوان الربع أو الخمس أيضاً متعيّن، والمتعيّن بحسب المفهوم والمصداق هي المرتبة الأخيرة أعني جميع الأفراد، مضافاً إلى أنّ وضع المجموع للعموم مستلزم للمجازية في العهد الذكري والخارجي، وتعدّد الوضع خلاف الظاهر لاستلزامه اختلاف المستعمل فيه للألف واللام، مع أنّنا لا نجد في أنفسنا ذلك بل في جميعها يُستعمل في الإشارة والتعريف، وإنّما الاختلاف في المشار إليه ويكون تارة المعهود الذكري، وأخرى المعهود الخارجي، وثالثة جميع أفراد المدخول، ورابعة الجنس كما في «الرجل خير من المرأة» ومضافاً إلى أنّه يستبعد وضع الهيئة علاوة على وضع المفردات.

فالتحقيق أن يقال: إن الدال على العموم إنما هو نفس الألف والدال
الداخل على الجمع، لأنه يدل على الإشارة إلى المدخول ولا بد من تعيين المشار
إليه في الإشارة الخارجية أو الذهنية، ولا تعيين إلا للمرتبة الأخيرة من الجمع
وهي جميع الأفراد.

الأمر السادس: هل العام المخصّص مجاز في الباقي أم لا؟

اختلفوا على أقوال، ثالثها التفصيل بين المتصل والمنفصل، ورابعها بين
الاستثناء وغيره.

والتحقيق هو القول بعدم المجازية مطلقاً وفقاً للمحققين من المتأخرين،
أما على ما سلكه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وشيخنا الأستاذ (قدس
سرهما) من أن دلالة العام على إرادة جميع ما يمكن أن تنطبق عليه المدخول
محتاجة إلى مقدمات الحكمة، فالأمر أوضح لأن المدخول لم يستعمل إلا في
معناه الحقيقي كلفظ «رجل» في: «جئني بكل رجل عالم» وإرادة المقيّد إنما
تكون بدال آخر وهو القيد، وتقييد المطلقات لا يستلزم مجازيتها كما سيأتي
بيانه إن شاء الله تعالى.

وإجماله أن المطلق كلفظ «رجل» لم يوضع إلا للطبيعة المهمة من دون
أخذ السريان أو القيد في الموضوع له، وإرادة السريان أو المقيّد إنما تكون
بمقدمات الحكمة أو القيد. والحاصل أنه يكون على نحو تعدّد الدال والمدلول.
هذا في المدخول، وأما الأداة الداخلة على المطلقات فلا مجازية فيها أيضاً،
لأنها وضعت لإفادة عموم ما يراد من المدخول، فسعتها وضيّقها تابعتان لسعة

المدخول وضيقة، ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل، إلا من جهة انعقاد الظهور في الثاني بواسطة جريان مقدّمات الحكمة وكشف الخلاف بعد مجيء المخصّص، وذلك لا يستلزم مجازيّة المطلق كما لا يخفى، وهذا بخلاف المتصل فإنّ مصبّ العموم فيه يكون ضيقاً من الأوّل ولا ينعقد فيه ظهور على خلاف المراد الحقيقي.

ثمّ إنّ بناء على هذا المسلك لا يكون لتخصيص العامّ مصداق في الخارج، بل كلّ يرجع إلى تقييد المطلق فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي من قولهم «ما من عامٍّ إلّا وقد خُصّ» بل لا بدّ من أن يقال: «ما من مطلق إلّا وقد قُيد»؛ لأنّ تخصيص العامّ رجع إلى تقييد المطلق بناء على التقريب المتقدّم.

وأما على ما سلكناه من أنّ إفادة أداة العموم لذلك لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة بل هي بنفسها تدلّ على ذلك بالوضع، فقد يتوهم المجازيّة، لأنّه بعد فرض كونها موضوعة لإفادة جميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول يكون المخصّص قرينة على عدم إرادة الموضوع له، لأنّها استعملت حينئذٍ في بعض الأفراد.

والجواب عنه يتّضح بتمهيد مقدّمة تعرّضنا لها في باب الوضع تفصيلاً وهي أنّ حقيقة الوضع عبارة عن تعهّد الواضع بأنّه متى أراد تفهيم شيء مخصوص للمخاطب يأتي بهذا اللفظ المخصوص فيكون الموضوع نفس إرادة الشيء الفلاني، لا ذات ذاك الشيء، وهذا هو المعنى الصحيح للوضع، فالدلالة التابعة للوضع هي الدلالة على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعنى المخصوص

للمخاطب. وأما تصوّر المعنى من اللفظ المسمّى بالدلالة التّصوّريّة الحاصلة ولو من تلفّظ النائم والساهي أو الطيور التي تتكلّم ببعض الألفاظ أو غير ذلك كصندوق حبس الصوت في زماننا فلا يكون تابعة للوضع كما قيل، بل إنّما يكون تابعاً لكثرة استعمال اللفظ فيها في الموضوع له أعني به إرادة التفهيم الموجبة لأنس اللفظ مع ذاك الشيء الخارجي.

والحاصل أنّ الدلالة التابعة للوضع هي الدلالة على إرادة التفهيم وهنا دلالة أخرى للفظ ببناء العقلاء وهي الدلالة على الجدّ بمعنى أنهم قد بنوا على أنّ ظاهر كلام المتكلّم هو أنّ إرادة التفهيم هي إرادة الجدّ، لا أنّها نشأت عن إرادة أخرى غير الجدّ، بل يريد تفهيم المعنى بما هو، لا أنّه أراد تفهيمه بداعي السخريّة أو الهزل أو غيرهما، ونسمّي هذه الدلالة الثانية بالحجّة، وهذا البناء أعني الحمل على إرادة الجدّ يجري حتّى في الأفعال ويحتجّون بذلك على الطرف المقابل. مثلاً إذا قال المتكلّم: «زيد كثير الرماد»، ولم ينصب هناك قرينة على أنّ غرضه المدح بالجد، يحمل هذا الكلام على أنّه أراد تفهيم هذا المعنى للمخاطب بما هو، كما يقول: «جاءني عمرو» أو «مات بكر»، فعليه تكون الإرادة الجدّيّة الواقعيّة هي إرادة تفهيم هذا المعنى الكذائي للمخاطب، وأمّا إذا كان هناك قرينة على أنّ مراده الواقعي ليس تفهيم كثرة رماد زيد، بل يمكن أن لا يكون لزيد رماد أصلاً، بل مراده الواقعي هو مدح زيد بالجد، فهناك تختلف الإرادة الجدّيّة عن إرادة تفهيم المعنى المعبر عنه بالإرادة الاستعماليّة، ومع ذلك لا يكون مجاز في اللفظ، لأنّه استعمل فيما وضع له أعني به إرادة التفهيم. نعم

إذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له أي أراد به تفهيم غير المعنى الكذائي كما في: «رأيت أسداً يرمي»، على مسلك المشهور يكون اللفظ مجازاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا المخصّص المتّصل فالأمر فيه واضح، لأنّ مصبّ العام فيه يكون من الأول ضيقاً وحصة خاصّة من الطبيعي، ولفظ «كلّ» أو غيره ممّا يدلّ على العموم إنّما وضع لإرادة تفهيم جميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول، والمدخول في المخصّص المتّصل حصة خاصّة فيدلّ على إرادة جميع أفرادها كما في: «أكرم كلّ رجل عالم»، ولا مجازيّة لا في المدخول، لأنّ تقييد المطلق لا يوجب المجازيّة في المطلق كما تقدّمت الإشارة إليه، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى. ولا في الداخل كلفظ «كلّ» لأنّه وضع لإرادة تفهيم جميع أفراد المدخول وهي حصة خاصّة في المثال، ولا فرق بين قوله: «أكرم كلّ رجل عالم» أو: «أكرم كلّ عالم» من جهة لزوم المجازيّة أو عدمها إلا أنّ اللفظ في الأول مركّب، وفي الثاني مفرد، فكما لا يكون في الثاني مجاز قطعاً، كذلك في الأول، وتركّب اللفظ ووحدته لا يكون فارقاً.

وبعبارة أخرى: الإرادة التفهيمية من لفظ «كلّ» مثلاً في المخصّص المتّصل مطابقة للإرادة الجدّية، لأنّ المتكلّم مادام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه ظهور، أي لا يعرف أنّه أراد تفهيم أيّ شيء، فقبل ذكر المخصّص المتّصل لا يعرف أنّ المراد من لفظ «كلّ» أيّ شيء، وبعد تماميّة الكلام وذكر المخصّص يعرف أنّه أراد تفهيم جميع أفراد المدخول، وبناء العقلاء يحمل كلامه هذا على إرادة الجدّ، وهذا بخلاف المخصّص المنفصل حيث تكون الإرادة الجدّية أضيق دائرة من الإرادة التفهيمية لانعقاد الظهور فيه على

ما ستعرف. ولا يفرق في ما ذكر في المتصل بين الاستثناء وغيره من القرائن المتصلة من الوصف أو الظرف أو غيرهما.

وأما المخصص المنفصل، فإن كان بالنسبة إلى الجملة الخبرية بأن كان العام في جملة خبرية مثل أن يقول: «جائني كل العلماء أو كل عالم» ثم يقول بعد ذلك: «ما جائني زيد العالم» أو يسأله عن مجيء أحدهم بالخصوص ويجب بعدم مجيئه، يكون العام - أعني الجملة المشتملة على العام - كذباً، ودعوى أنه لم يرد تفهيم المعنى بالإرادة الجدية، وأتى بالقرينة بعد ذلك، غير مسموعة في مقام الإخبار؛ لأن الهيئة خبرية إنما وضعت لقصد الحكاية عما في الخارج، فإذا لم يكن المحكي موجوداً في الخارج إما رأساً أو ببعضه يكون الكلام كذباً وهذا ظاهر.

وإن كان بالنسبة إلى الجملة الإنشائية كما إذا قال: «أكرم كل عالم» ثم قال بعد ذلك: «لا تكرم الفاسق من العلماء» فهنا مقام التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجدية، فإن المتكلم بالعام أراد تفهيم معناه لا بالإرادة الجدية، ويعلم ذلك بعد الظفر بالمخصص المنفصل أو بعد ذكر المولى له، فالإرادة الجدية تكون أضيق دائرة من الإرادة الاستعمالية بالإضافة إلى موضوع الحكم، ومدار الحقيقة والمجاز إنما يكون على الإرادة الاستعمالية.

وبعبارة أخرى: يكون المخصص المنفصل معارضاً مع حجية العام أي مع الإرادة الجدية التي كان بناء العقلاء على تطابقها مع إرادة التفهيم، ويكون مقدماً عليها لأنه أقوى، وأما مع أصل الظهور أعني إرادة التفهيم، فلا معارضة. والحاصل أن المتكلم إذا فرغ من كلامه ينعقد له ظهور أي يدل على أن

الإرادة التفهيمية أي شيء، ثم بالمختص المتصل يعارض حجية هذا الظهور لا أصله. وهذا في المولى الحقيقي العالم بجميع الخصوصيات واضح.

وأما في الموالى العرفية الجاهلين بحقائق الأمور يكون منشأ التخصيص عندهم غالباً الجهل، فإذا علم بحقيقة الحال يحصل له البدء وينسخ الحكم السابق بالنسبة إلى مورد التخصيص، مثلاً المولى العرفي يقول لعبده: «أكرم كل جيراني» ويقصد حقيقة إكرام جميعهم بحيث تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية، لكن بعد ذلك يتذكر أن جاره الفلاني عدوه فيقول لعبده: «لا تكرم جارنا الفلاني». نعم إذا كان المولى نبيهاً يكون الحال فيه كحال المولى الحقيقي فيما ذكرنا.

فإن قلت: ما الداعي للمولى الحقيقي أو من يكون ملتفتاً إلى جميع الخصوصيات إلى إرادة التفهيم على وجه العموم والسعة مع أن الإرادة الجدية أضيق دائرة منها، ولم لم تكن مطابقة للإرادة الجدية؟ ثم إنه على تقدير إمكان ذلك ثبوتاً، ما الدليل عليه إثباتاً؟

قلت: أما ما ذكرت من أن الإمكان لا يدل على الوجود ونحتاج في مقام الإثبات إلى الدليل، فجوابه أنه إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فأصالة الحقيقة ترفع احتمال المجازية. وبعبارة أخرى: إن بناء العقلاء قد جرى على أن المتكلم قد عمل بما تعهد من أنه متى أراد تفهيم المعنى الكذائي يأتي بهذا اللفظ فيما إذا شك في ذلك، وأما الداعي على ذلك أي التوسعة في الإرادة التفهيمية إما وجود المفسدة في ذكر المختص متصلاً، وإما وجود المصلحة في تأخير أعني تأخير المختص.

فصل في حجية العام المخصّص في تمام الباقي

لا إشكال في أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل حجة في تمام الباقي، لأنّ التخصيص به لا يوجب المجازية، لا في أداة الكلّ ولا في مدخولها؛ لأنّ القيد فيه راجع إلى المدخول، فيكون من باب تقييد المطلق حتّى على ما سلكناه، لأنّا وإن قلنا بأنّ الأداة موضوعة لإرادة جميع ما ينطبق عليه المدخول، إلّا أنّها تابعة سعة وضيقاً لمدخولها، فإن قيّد المدخول بشيء فلا محالة يكون العموم بالإضافة إلى هذا المقيد، والإرادة الجديدة فيه لا تكون مخالفة للإرادة الاستعمالية التي عبّرنا عنها بالإرادة التفهيمية، لأنّه قبل تمامية الكلام لا ينعقد له ظهور كما أشرنا في البحث السابق، فلا يكون فيه تخصيص حقيقة، بل إنّما هو تقييد المطلق، فما يتوهم من الإشكال الآتي لا يجري فيه أصلاً.

وأما التخصيص بالمنفصل، فعلى القول بعدم استلزامه للمجازية في العامّ فلا إشكال أيضاً في التمسك بالعامّ في تمام الباقي، لأنّه بناء على ما سلّكه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة في استفادة إرادة جميع ما ينطبق عليه المدخول لا يكون من التخصيص أيضاً، كما ذكرنا سابقاً من أنّه بناء على قوله يرتفع موضوع التخصيص رأساً، بحيث لا يوجد مصداق للقول المعروف «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» بل يكون القيد راجعاً إلى المدخول، فيكون من باب تقييد المطلق لا تخصيص العام، وتقييد المطلق من جهة لا ينافي بقاء الإطلاق من الجهات الأخر، فيبقى العامّ مستعملاً في معناه الحقيقي. وبناء على ما سلّكناه من أنّ الأداة موضوعة لإفادة إرادة جميع ما ينطبق

عليه المدخول يكون المخصّص كاشفاً عن عدم مطابقة الإرادة الجدّية للإرادة الاستعماليّة بعد تخيل المخاطب تطابقهما، فيكون المخصّص معارضاً لحجّة العامّ في مورد التخصيص، وحيث إنّ المعارض أقوى يرفع اليد عن حجّة العامّ بهذا المقدار، أعني المقدار الذي ورد الدليل على خلاف العامّ، ويكون حجّته بالنسبة إلى بقية الأفراد باقية على حالها ولا موجب لرفع اليد عنها بالنسبة إليها أي بقية الأفراد، وحجّة العامّ بالنسبة إلى كلّ فرد لا يتوقّف على حجّته بالنسبة إلى فرد آخر، فسقوط الحجّة بالنسبة إلى بعض الأفراد لا يوجب سقوطها بالنسبة إلى بعض الأفراد الآخر.

وهذا هو المراد ممّا تكرّر في كلمات صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنّ المخصّص المنفصل يعارض حجّة العامّ، لا ظهوره^(١)، وهذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه ولا غبار تعترّيه، كما يشهد به المراجعة إلى بناء أهل العرف. وما ذكرناه من الوجه إنّما هو لبيان سرّ ما وقع في العرف، مثلاً إذا كتب شخص لوكيله أو عبده «بع جميع كتبي أو كلّ كتبي» وكتب له ثانياً: «لا تبع الكتاب الذي كتبت بيدّي» لا شبهة في أنّ الوكيل يدع ذلك الكتاب ويبيع تمام بقية الكتب بلا توقّف أصلاً، وله الحجّة على الموكل بلا إشكال، وهكذا إذا قامت البيّنة على أنّ هذه الدور الخمسة المعيّنة لزيد ونعلم وجداناً أنّ إحداها المعيّنة ليست له، أو قامت بيّنة أخرى معارضة للأولى بالنسبة إلى تلك الدار المعيّنة وشهدت بأنّها لعمرو، لا إشكال في الأخذ بالأولى بالنسبة إلى الأربعة الباقية، وتسقط إمّا

بالمعارضة أو بالعلم الوجداني بالنسبة إلى تلك الدار. والحاصل أنّه لا إشكال في حجة العام في تمام الباقي عند أبناء محاوره كلّ لسان.

وأما على القول باستلزام التخصيص للمجازية في العام، فقد يشكل التمسك به بالنسبة إلى تمام الباقي، لأنّ المخصّص قرينة على عدم إرادة أفراده من العام فيكون في الحقيقة قرينة صارفة عن إرادة جميع الأفراد ومراتب المجاز حيثنّ مختلفة، لأنّ نصف الباقي وثلثه وربعه وهكذا ساير الكسور الأعشارية كلّها معانٍ مجازية للعام كتتمام الباقي، وليس في البين قرينة معيّنة لبعضها، فلا ينعقد حيثنّ للعام ظهور في تمام الباقي، لأنّ انعقاده إمّا بالوضع أو القرينة العامة كأن يقول: «كلّما خصّصت العام بمخصّص أريد تمام الباقي» أو القرينة الخاصّة والمفروض عدم كلّها فيصير العام مجملًا.

وقد تصدّى شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) على ما نقل عنه^(١) لدفع هذا الإشكال بما أوضحه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢)، وحاصله أنّ دلالة العام على الأفراد تنحلّ إلى دلالات عديدة، بعدد الأفراد، كما أنّ الحكم عليه ينحلّ إلى أحكام متعدّدة ولا يتوقّف كلّ من هذه الدلالات على الأخرى، أي دلالة «أكرم كلّ عالم» على وجوب إكرام زيد لا يتوقّف على دلالة وجوب إكرام عمرو مثلاً، فكلّ هذه الدلالات عرضيّة، والمجازية في العام لم تنشأ من دلالاته على الأفراد الباقية قطعاً، وإلاّ لزم أن يكون العام المستعمل في جميع

(١) مطارح الأنظار ١٣٢/٢.

(٢) فوائد الأصول ٥٢٢/١.

الأفراد أيضاً مجازاً، بل إنَّما نشأت عن خروج بعض الأفراد بالمخصَّص، فالمجازية في العام على غير نهج المجازية في ساير المجازات، لأنَّ المجازية فيها إنَّما تكون بالنظر إلى إرادة المعنى الفعلي وهو المعنى المجازي، كالرجل الشجاع المراد من لفظ «الأسد»، فالمجازية في بقية الأقسام من جهة استعمال اللفظ في معنى مباين للموضوع له لم يكن يعمِّه المعنى الحقيقي، فحينئذٍ إذا سقطت بعض هذه الدلالات العرضية لوجود المعارض الأقوى لا موجب لسقوط بقية الدلالات فتبقى على حالها.

ويرد على هذا الجواب أولاً أنَّ الانحلال وعدم توقُّف كلِّ من هذه الدلالات العرضية على الأخرى وإن كانت مسلَّمة كما أنَّ المجازية باعتبار الخروج لا دخول الباقي كذلك، إلَّا أنَّ النتيجة المقصودة - وهي أنَّ عدم سقوط بعضها لا يوجب سقوط البقية - غير مترتِّب على هذه المقدمات، لأنَّ هذه الدلالات إنَّما كانت دلالات ضمنية لدلالة العام على جميع الأفراد، فالعلية والتوقُّف وإن لم تكن بينها إلى أنَّها معاليل لعلَّة ثالثة وهي الدلالة المطابقة، فانتفاء بعض هذه الدلالات مساوق لانتفاء الدلالة المطابقة على جميع الأفراد بالضرورة، فإذا انتفت الدلالة المطابقة تنفني جميع تلك الدلالات حتَّى بالنسبة إلى بقية الأفراد، فلا بدَّ من وجود دلالة مطابقة أخرى على إرادة تمام الباقي كما هو المدعى، وهذه تحتاج إلى القرينة إمَّا العامة أو الخاصة، والمفروض عدمها مطلقاً لأنَّ الدلالة تابعة إمَّا للوضع وإمَّا للقرينة وهذا بخلاف الحجية، والقول بأنَّ المخصَّص معارض لحجية العام، لا لظهوره، فلا يلزم مجاز فيه لأنَّ الدلالة على

ذلك ثابتة بالنسبة إلى جميع الأفراد حتّى الخارج بالوضع واستقرّ بناء العقلاء على الكشف عن الإرادة الجدّية بتلك الدلالة الاستعماليّة، فإذا ورد خاصّ معارض يدور الأمر بين رفع اليد عن الكشف عن الإرادة الجدّية رأساً حتّى بالنسبة إلى الباقي، أو رفع اليد عنه بالمقدار الذي ورد الدليل على خلاف العموم وقد استقرّ بناءهم على الأوّل وعلى الكشف عن الإرادة الجدّية بالنسبة إلى تمام الباقي.

وثانياً أنّ ما ذكره (قدّس سرّه) إنّما يتمّ في العامّ الاستغراقي، وأمّا العامّ المجموعي فلا، لأنّه ليس فيه انحلال إلى أحكام متعدّدة، بل هناك موضوع واحد وحكم واحد، فالعامّ المجموعي وإن كان كالاستغراقي في عالم الإثبات أعني انحلال الدلالة الواحدة إلى دلالات ضمنيّة عرضيّة إلّا أنّه غيره في عالم الثبوت أعني كيفيّة ثبوت الحكم للأفراد.

تتمّة: عدم جواز الأخذ بظاهر الكلام وعمومه يستند تارة إلى العلم بعدم مطابقة الإرادة الجدّية للإرادة الاستعماليّة، كالعام المخصّص بالمنفصل وأخرى إلى العلم بخطأ المتكلّم ولو كانت إرادته الجدّية مطابقة لإرادته الاستعماليّة، كما إذا أخبرت البيّنة بنجاسة إنائين أو أكثر وعلمنا بطهارة إحداهما المعيّنة من الخارج وأنّ البيّنة قد أخطت بالنسبة إلى هذه الإناء بالخصوص، ثمّ إنّ هل يرفع اليد عنها مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الإناءات المشكوكة أو في خصوص الإناء التي علم خطائهما فيها؟

والحقّ في المقام التفصيل بحسب المورد بأن يقال: إن كان إخبارها بمنزلة

إخبارات عديدة وإنما جمعها في العبارة اختصاراً كما في المثال، أو أخبرت بأن هاتين المرأتين زوجتان لزيد، أو هاتين الدارين له، أو غير ذلك من الأمثلة، كأن تقول: «هذه الكتب كلها لفلان» والجامع كلّ خبر كان على نحو العموم الاستغراقي بحيث لا يرتبط ثبوت الحكم لكل فرد بثبوت الفرد الآخر، فقولها: «هذه الكتب لفلان» بمنزلة أن يقول: الكتاب الأول له، والكتاب الثاني له، والكتاب الثالث له، وهكذا إلى آخر الكتب، وكذا الأمثلة المتقدمة فيؤخذ بها بالنسبة إلى الباقي وتطرح بالنسبة إلى ما علم خطئها فيه، لأنّ إخبارها عن أنّ الكتاب الأول لفلان غير إخبارها عن أنّ الكتاب الثاني له، فلو علمنا بخطئها بالإضافة إلى الكتاب الثاني لا موجب لرفع اليد عن إخبارها بالإضافة إلى الكتاب الأول، وإن لم يكن إخبارها كذلك بأن كان خبر واحد لموضوع واحد فتسقط رأساً، كما إذا قام الخبر الواحد على وجوب أربع ركعات في اليوم الفلاني وعلمنا بخطئه بالإضافة إلى ركعتين منها لكن نشكّ في أصل ثبوت وجوب ركعتين ونحتمل وجوبهما، فالظاهر عدم جواز الأخذ به فيما يحتمل صدقه، لأنّه كان خبر واحد غير منحلّ إلى أخبار عديدة، وعلمنا بكذبه أي كذبه الخبري لا المخبري، لفرض عدالة الراوي.

فصل في العامّ المخصّص بالمجمل

هل يسري إجمال المخصّص إلى العام أم لا؟

وتوضيح الحال في هذا المقام بأن يقال: إنّه إن كان المخصّص متّصلاً بالعام فيسري إجماله إليه، سواء كان إجماله من حيث دورانه بين المتباينين، أم بين الأقل والأكثر، لأنّه لا ينعقد للعام ظهور مع اتصال المخصّص بالمجمل به، أمّا في المتباينين فكما إذا قال المولى: «أكرم كلّ جيرانيّ إلّا زيد» أو دار أمر زيد بين أن يكون زيد بن عمر أو زيد بن بكر مثلاً، لوجود شخصين مسمّى يزيد في جيرانه، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالعام بالإضافة إلى كلّ منهما، للعلم الإجمالي بخروج أحدهما فيصير العام بالإضافة إليهما مجملاً، وتصل النوبة بالإضافة إليهما إلى الأصل العملي. فإن كان العام أو الخاص دالّاً على حكم إلزاميّ والآخر دالّاً على الترخيص فيرجع إلى أصالة الاحتياط، للعلم الإجمالي بوجوب إكرام أحدهما أو حرمة، وأمّا إذا كان كلاهما دالّين على حكم إلزاميّ بأن يعلم أنّ أحدهما يجب إكرامه ويحرم الآخر، فيرجع إلى أصالة التخيير، لعدم إمكان الاحتياط، ولا مجال للرجوع إلى البرائة لاستلزامها المخالفة القطعية.

وأما في الأقل والأكثر، فكما إذا قال المولى: «أكرم العالم غير الفاسق» ودار أمر الفسق بين الأقل والأكثر أي خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن الصغيرة، فيصير هذا العام بالإضافة إلى مرتكب الصغائر مجملاً ولا يعلم بدخوله فيه أو خروجه عنه. نعم، العالم غير المرتكب لأحدهما داخل قطعاً، والمرتكب للكبيرة خارج قطعاً. وحينئذٍ يرجع إلى الأصل العملي بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، فإن كان العام دالّاً على حكم إلزاميّ والخاص يدلّ على

الترخيص، او بالعكس فيرجع إلى أصالة البرائة للشك في التكليف، وأما إذا كان كلّ منهما دالاً على حكم إلزامي فيدور الأمر فيه بين المحذورين، لدورانه بين الوجوب والحرمة، فالمرجع إما أصالة التخيير أو أصالة البرائة، كما هو التحقيق، كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى، فالأصل في الأقلّ والأكثر يختلف عن المتباينين وإن كانا يشتركان في عدم جواز التمسك بالعام.

وإن كان المخصّص المجمل منفصلاً عن العام، فإن كان أمره دائراً بين المتباينين يصير العام في حكم المجمل بالإضافة إلى طرفي العلم الإجمالي في المخصّص للعلم الإجمالي بخروج أحدهما عن تحت العام بعد فرض انعقاد الظهور له، فلا يكون حجةً بالإضافة إليهما، ولذا قلنا أنّ العام يصير في حكم المجمل، لا المجمل حقيقة، كما في المثال المتقدّم، أعني إذا قال المولى: «أكرم كلّ جيرانني» ثمّ قال منفصلاً عن الكلام الأوّل: «لا تكرم زيداً» ودار أمر زيد بين شخصين.

وإن كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر، فلا يسري إجماله إلى العام أصلاً ويكون حجةً بالإضافة إلى الأكثر، لأنّه بعد فرض انعقاد الظهور للعامّ ومعرفة الإرادة الاستعمالة وأنها بالإضافة إلى جميع أفراد العام كما في: «أكرم كلّ عالم» يستقرّ بناء العقلاء على الكشف عن الإرادة الجدّية بهذه الإرادة الاستعماليّة ما لم يثبت دليل على الخلاف ومانع عن هذا الكشف، والمخصّص المجمل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر وإن كان دليلاً على الخلاف بالإضافة إلى الأقلّ كمرتكب الكبيرة في قوله منفصلاً عن العام: «لا تكرم فساق العلماء» لكنّه لا يكون دليلاً على الخلاف بالإضافة إلى الأكثر أي مرتكب الصغائر أيضاً، لفرض إجماله وعدم

دلّالته على دخوله فيه، فيبقى العام على حجّيته ولا موجب لرفع اليد عن ظهوره. وبعبارة أخرى: لا يعلم أنّ المولى لاحظ في الخاصّ الطائفتين أعني مرتكب الكبائر ومرتكب الصغائر، أو خصوص الطائفة الأولى ولحاظ الأولى متيقّن والثانية مكشوك، فتبقى تحت العام.

وبعبارة ثالثة: يرجع الشكّ في الأكثر إلى الشكّ في أصل التخصيص، وإذا شكّ في أصله فالأصل عدمه ببناء العقلاء.

والحاصل أنّ الذي يدور عليه الكلام أنّ الحجّ له لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّة أقوى، ولا حجّية للخاصّ بالإضافة إلى الأكثر أصلاً فكيف بالأقوائيّة.

وأما ما قيل من أنّ المخصّص المنفصل كالمتصل ويجب انضمامه إلى العام حتّى يجوز العمل به فإذا انضمّ إليه يوجب تقييده بحسب الإرادة الواقعيّة فيسري إجماله إلى العام.

فمدفوعٌ، بأنّ المخصّص المنفصل وإن كان يكشف عن تقييد الإرادة الجدّيّة إلّا أنّ مقدار التقييد مشكوك، والمقدار المحرز منه تقييدها بالأقل، وأما تقييدها بالأكثر مشكوك وبناء العقلاء مستقرّ على عدم التقييد.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي بالتقييد بالقيّد الدائر أمره بين الأقل والأكثر ينحلّ إلى علم تفصيلي بالتقييد بالأقل والشكّ البدوي في التقييد بالأكثر، والسّر في ذلك أنّ التقييد ليس بحسب مفهوم المخصّص بما هو مفهوم حتّى يقال بريان إجماله إلى العام، بل بواقع المخصّص بمعنى أنّ التخصيص إنّما يكون بلحاظ مصاديق الفسق، كالكذب والغيبة وغيرهما، والتقييد بمقدار منها معلوم، وبغير ذلك المقدار مجهول، فيؤخذ بالعام ببناء العقلاء، لأنّه شكّ في أصل التخصيص. هذا تمام الكلام في الشبهة المفهوميّة في المخصّص.

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

وأما الشبهة المصداقية، فإن كانت في المتصل فلا إشكال بل لا خلاف في عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمتصل إذا اشتبه مصداق المخصص، مثلاً إذا ورد «أكرم العالم الهاشمي» وشككنا في أن زيد العالم هاشمي أم لا، فلا يجوز التمسك بالعام المذكور في إثبات وجوب إكرامه، لأن الحكم لا يتكفل لبيان موضوعه وإلا لجاز التمسك بالعام غير المخصص أيضاً، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» وشككنا في أن زيدا عالم أم لا، ولا إشكال في عدم جواز التمسك به عند أحد، ولا فرق بين الموضوع البسيط والمركب، ولا فرق فيما ذكرنا بين الإنشاءات والإخبارات، كما إذا أخبرت البيئة بأن الكتب الفقهية الفلانية وقف وشككنا في أن هذا كتاب فقه أم لا.

وأما إذا كان المخصص منفصلاً، فقد ينسب إلى المشهور جواز التمسك بالعام، وهذا المطلب لم يعنون في الفقه ولا كتب الأصول المدونة سابقاً، إلا أن موجب النسبة إفتاء المشهور في فروع متعددة في موارد من الفقه لا يكون لها وجه إلا التمسك بالعام مع الشك في صدق المخصص، وستعرض لها إن شاء الله تعالى ونبين أن الوجه فيها لا ينحصر في ذلك.

ومن الفروع التي ذكروها مسألة الضمان فيما إذا وقع النزاع بين المالك وذو اليد وادعى المالك بأن يده كانت يد ضمان كالغصب، فيجب عليه البدل في صورة التلف، وادعى ذواليد بأن المال كان في يده عارية أو ودیعة - مثلاً - ولم تكن يده يد ضمان فلا شيء عليه، وقالوا بتقديم قول المالك، ولا وجه له

إلا عموم على اليد الموجب للضمان، وقد خرج منها عناوين خاصة كالوديعة والعارية وصدقهما في المقام مشكوك.

بل قد ينسب ذلك إلى السيد الطباطبائي في العروة أيضاً، مستنداً إلى فروع تخيل أنها مبتنية على ذلك، مع أنه يمكن أن يكون الوجه فيها غيره بل قد صرح هو (قدس سره) في باب النكاح بعدم الابتناء على ذلك، في مسئلة أنه إذا شك في أن هذه المرأة هل تكون من المحارم فيجوز النظر إليها أو أنها من غيرها فلا يجوز، وقال بأن النظر إليها حرام، لأجل التمسك بالعام وهو حرمة النظر إلى كل امرأة أجنبية مع الشك في صدق المخصص، كدليل جواز النظر إلى العمّة أو الخالة أو غيرهما من المحارم، بل لوجه آخر ذكره (قدس سره)^(١) فعليه لا تتم النسبة المذكورة إلى المشهور، ولا إليه (قدس سره).

هذا ولكن يمكن تقريب وجه للتمسك بالعام مع الشك في المصداق بأن يقال: إن ثبوت الحكم لموضوع مخصوص مبني على وصول الكبرى والصغرى، مثلاً ثبوت الحرمة لهذا المايح الخاص الموجود في الإناء مبني على معرفة كونه خمراً، وهذا هو المراد بوصول الصغرى، وعلى معرفة أن كل خمير حرام وهذا هو المراد بوصول الكبرى، فلو لم تصل الصغرى بأن لم نعلم أن هذا المايح المخصوص خمير واحتملنا أنه ماء، أو لم تصل الكبرى بأن لم نعلم أن الخمر حرام فرضاً أو لم نعلم أن شرب التتن حرام كما هو الواقع، فلا يمكننا القول بثبوت الحرمة لهذا المايح.

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء) مسألة ٥٠ - ٤٩٩/٥.

إذا عرفت هذا المبني فنقول: إن شمول العام لهذا الفرد ممّا لا إشكال فيه، لأنّه عالم على الفرض، وأمّا ثبوت حكم الخاص له غير معلوم لعدم وصول الصغرى، لأنّه يشكّ في أنّه فاسق أم لا، مع فرض معلوميّة مفهوم الفسق، وفرضنا أنّ المراد منه مرتكب المعاصي مطلقاً حتّى الصغيرة كما اخترنا في الفقه، لأنّ الفسق هو الخروج عن الحدّ والمرتكب للصغيرة خارج عن الحدّ الشرعي أيضاً، فإذا لم يكن حكم المخصّص ثابتاً في حقّه فلا مانع من شمول العام له أصلاً، فيتمسك به في إثبات حكمه له.

والحاصل أنّ حكم العام ثابت لهذا الفرد لوصول كبراه وصغراه معاً، وحكم الخاص غير ثابت له لعدم وصول صغراه وإن ثبتت كبراه، ولكن يرد على هذا الوجه أنّ المخصّص وإن كان منفصلاً إلاّ أنّه يكشف عن أنّ الإرادة الجديّة في العام مقيد بعدم الفسق الذي فرضنا معلوميّته مفهوماً لعدم اجتماع السريان المستفاد من العام والخصوص المستفاد من الخاص المخالف حكمه للعام بحسب الواقع ونفس الأمر.

مثلاً إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» فالإرادة الاستعماليّة ثابتة بالنظر إلى جميع أفراد العالم، ويكشف بها عن الإرادة الجديّة ببناء العقلاء وأنها مطابقة للإرادة الاستعماليّة، فيكون موضوع الحكم حقيقة كلّ فردٍ فردٍ من العلماء، سواء كان فاسقاً أم لا، وسواء كان هاشمياً أم لا، وسواء كان نجفياً أم لا، إلى غير ذلك من التقسيمات، ثمّ قال: «لا تكرم فساق العلماء» فنكشف بهذا المخصّص عن تقيّد الإرادة الجديّة في العالم بالعالم الذي لا يكون فاسقاً لعدم اجتماع ذلك

السريان المعبر عنه بقولنا سواء كان فاسقاً أم لا، مع حرمة إكرام الفاسق من العلماء، وحيث إن دليل الخاص يكون أقوى يقدم على العام ويقال بتقييد الإرادة الجدلية في العام، فإذا علمنا بتقييدها في العام، فلا يجوز التمسك بعموم العام الذي هو مفاد الإرادة الاستعمالية، لعدم حجيتها حينئذ لفرض العلم بعدم مطابقتها للواقع، وإن موضوع الحكم في العموم مقيد بغير الفاسق فلا يمكن التمسك بالعام إلا بعد إحراز موضوعه وهو العالم غير الفاسق، وهذا الفرد الذي احتمل فسقه لم يحرز كونه موضوعاً له، فلا يجوز التمسك به لإثبات حكم العام في حقه.

وبذلك يظهر الفرق الواضح بين المقام وبين الشك من حيث الشبهة المفهومية، والفرق هو أن التقييد في المقام معلوم ولا غبار عليه ولا شك بالإضافة إلى عالم الجعل والتشريع، وإنما الشك من حيث الانطباق الذي يعود إلى المكلف وفي السابق مشكوك أي لا يعلم أصل التقييد بالإضافة إلى الأكثر، وإن علم بالإضافة إلى الأقل فالشك في أصل مقام الجعل والتشريع، وإذا شك في أصل التخصيص فبناء العقلاء على عدم التخصيص فتدبر في المقام لأنه يليق بذلك حتى لا يشتبه عليك الحال.

ومحصل الفرق بين المقامين أن الحجة له معنيان:

أحدهما: ما يوجب تنجز الحكم على المكلف، وهذا يحتاج إلى أمرين: أحدهما وصول الكبرى، أعني بها الدليل المشتمل على الحكم الكلّي بنحو القضية الحقيقية كقوله: الخمر حرام، أو أكرم كل عالم. الثاني: وصول الصغرى،

أعني بها معرفة أنَّ هذا المايح المخصوص خمر، فإذا تحقَّق هذان الأمران أي وصلت الكبرى والصغرى فلامحالة يتنَجَز الحكم في المورد المخصوص، وإذا انعدم أحدهما لا يتنَجَز الحكم في ذلك المورد قطعاً.

المعنى الثاني للحجّة: هو ما يوجب صحّة إسناد الحكم الكلّي إلى المولى وصحّة الفتوى في مقام العمل أي ما يكون كاشفاً عن مراد المولى، وهذا المعنى من الحجّة لا يحتاج إلّا إلى أمر واحد وهو وصول الدليل المشتمل على الحكم بنحو الكبرى الكلّيّة، ولا يحتاج فيه إلى إحراز الصغرى أبداً، ويتمّ هذا المعنى من الحجّة ولو فرض عدم تحقّق موضوع الحكم في الخارج إلى يوم القيامة، فإنّه إذا ورد الدليل على نجاسة الفقّاع فيُسند المجتهد هذا الحكم إلى الله تعالى ويُفتي على طبقه ولو لم يوجد مصداق للفقّاع في الخارج حال الإفتاء أو بعده. وعليه: إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم كلّ عالم» وخاصّ كقوله: «لا تكرم فساق العلماء» وتردّد أمر الخاصّ بين الأقلّ والأكثر أي خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، فيكون أفراد العام على ثلاثة طوائف:

أحدها: العالم العادل الذي لا يرتكب المعصية أصلاً، وهذه الطائفة داخله تحت العام قطعاً.

الثانية: العالم المرتكب للكبيرة، وهذه داخله تحت المخصّص قطعاً.

والثالثة: العالم المرتكب للصغيرة، وهذه داخله تحت العام ببناء العقلاء أيضاً لعدم قيام حجّة على خروجها عن تحت العام، لفرض إجمال المخصّص، ومادام لم تقم حجّة على الخلاف لا موجب لرفع اليد عن الحجّة السابقة،

فحيثُذِ يفتي المفتي ويسند المجتهد عدم وجوب إكرام خصوص المرتكب للكبيرة أو حرمة إكرمه بحسب دلالة دليل المخصّص، ووجوب إكرام كلّ عالم لا يكون مرتكباً للكبيرة، ولا إشكال عليه لقيام الحجّة عنده على طبق ما أفتاه وأسنده إلى المولى، وإذا وصلت النوبة إلى مقام العمل فلا بدّ من إحراز الموضوع أعني الصغرى، فلا بدّ في المثال المتقدّم من إحراز أنّ هذا الشخص الذي يريد إكرامه عالم لا يرتكب الكبيرة، فإذا لم يحرز ذلك لا يتنجز الحكم عليه.

فما قيل من عدم الفرق بين المقامين - لأنّ العام محرز صغرى وكبرى فيهما ولم يقم دليل على الخلاف في المقامين أيضاً لأنّ انطباق الخاص على الفرد مشكوك فلا دليل على خلاف حكم العام بالنسبة إليه، فيجوز التمسك بالعام حتّى في الشبهة المصداقية للخاص - فمبنيّ على الخلط بين المعنيين اللذين ذكرناهما للحجّة، وذلك لأنّ عدم قيام الدليل على خلاف العام في الشبهة المفهوميّة إنّما يكون بحسب مقام أصل الجعل والتشريع والحجّة بالمعنى الثاني، أعني صحّة الإسناد ولذلك نتمسك بالعام. وأمّا عدم قيامه على خلاف العام في الشبهة المصداقية إنّما يكون بحسب مقام الامثال بعد الفراغ عن أصل الجعل وإنّ الموضوع للحكم بحسب الإرادة الجديّة هو المقيّد كالعالم غير المرتكب للكبيرة، فيكون عدم الدليل على الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى الحجّة بالمعنى الثاني، وبعد فرض تقييد موضوع الحكم في العام لا يمكن التمسك به مع وجود الشكّ في تحقّق موضوعه كما هو الحال في العام غير المخصّص، ويكون الخاص المنفصل بمنزلة الدليل الحاكم وشارحاً للعام، كما

أَنَّ الحاكم يكون شارحاً للدليل المحكوم . نعم يفترق الحاكم عن المخصّص في أَنَّ الشرح هناك مدلول للفظ وهنا ليس مدلولاً مطابقاً للخاص بل يكون التزامياً . وربما يستدلّ على جواز التمسك بالعام في المقام بقاعدة المقتضي والمانع ، وبيانه بأن يقال : إِنَّ المقتضي للإكرام في العالم الذي شكّ في فسقه موجود بالوجدان ، وهو العلم الذي نعلم بوجوده فيه ، وأما المانع وهو الفسق فمشكوك ، والأصل عدم المانع .

ويردّه أَنَّ هذه القاعدة ممنوعة كبرى وصغرى ؛ أمّا منع الكبرى فلاّنه إن كان المراد من أصالة عدم المانع استقرار بناء العقلاء على عدم المانع عند الشكّ في وجوده فممنوع ، لعدم ثبوت هذا البناء عندهم وإن كان المراد منها قاعدة تدلّ عليها الأخبار فسيأتي في مبحث الاستصحاب عدم دلالة الأخبار عليها . وأمّا منع الصغرى في المقام ، فلاّ أنّ الدليل المخصّص لا يكون متكفلاً لبيان المانع دائماً ، كما في «لا تكرم فساق العلماء» بل قد يكون متكفلاً لبيان الشرط كما إذا قال : «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال : «أكرم كلّ عالم عادل» أو قال : «فليكن العالم الذي تكرمه عادلاً» ففي مورد الشكّ في العدالة يكون الشكّ في وجود الشرط ، هذا في غير ما كان على نحو الإخراج والاستثناء واضح ، وكذلك الحال فيما إذا قال «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال : «لا تكرم العلماء إلّا أن يكونوا عدولاً» فبهذا الدليل الثاني يعلم أنّ موضوع الحكم في الأوّل العالم العادل .

تتمّة : إذا دار أمر الخاص بين كونه تخصيصاً أو تخصّصاً فهل يجوز التمسك بالعام فيما يحتمل أن يكون مراداً من الخاص أم لا ؟ مثلاً إذا ورد : أكرم

كلّ عالم، وورد أيضاً: لا تكرم زيداً، ودار أمره بين أن يكون هذا الزيد زيد العالم أو زيد الجاهل، وكلامنا في المقام في الدليل المنفصل، وأمّا المتصل فيسري إجماله إلى العام.

والظاهر أنه لا مانع من التمسك بالعام بالنسبة إلى زيد العالم والقول بوجوب إكرامه، وأنّ من لا يجب أو يحرم إكرامه حسب ما يفهم من دليل الخاصّ هو زيد الجاهل، لعين ما تقدّم بيانه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر من أنه لا يرفع اليد عن الحجّة مادام لم يقدّم حجّة أقوى على خلافها، وهنا أيضاً لم يقدّم حجّة أقوى على خلاف العام لفرض إجمال المخصّص.

وأما ما يقال من أنّ العلم الإجمالي بعدم وجوب إكرام أحدهما أو حرمة إكرامه مانع عن التمسك بالعام كما في دوران الأمر بين المتباينين.

فمدفوع بأنّ العلم الإجمالي لا يكون بنفسه منجزاً، وليس التنجيز من لوازمه الذاتية، بل لتعارض الأصول في أطرافه.

وبعبارة أخرى: يكون بين العلم الإجمالي وتنجز الحكم واسطة، وهي تعارض الأصول في الأطراف، وأمّا إذا لم تتعارض وجرت في بعضها دون بعض فلا تنجز لها بالنسبة إلى الطرف الذي يجري فيه الأصل اللفظي أو العملي، كما في المقام، فإنّ زيد العالم الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي يكون مجرى للأصل اللفظي أعني أصالة عموم العام الشامل له، بخلاف الطرف الآخر وهو زيد الجاهل فإنّه لا يكون مشمول عام، حتّى يقال بالتعارض، فحينئذٍ يتمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى زيد العالم ويقال بوجوب إكرامه،

ويدلّ بالدلالة الالتزامية على عدم حرمة إكراهه، فيتعيّن أن يكون المحرّم في البين إكراه زيد الجاهل بالدلالة الالتزامية للعام أيضاً، ومثبتات الأصول اللفظية تكون حجة.

بقي الكلام فيما نسب إلى المشهور من تمسّكهم بالعام في الشبهة المصداقية، وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا المطلب لم يعنون في الكتب السابقة حتّى يعرف مذاقهم فيه، بل إنّما أرادوا استفادة ذلك منهم من فروع ذكروها في الفقه تخيّل أنّها مبتنية على ذلك.

ومن جملة الفروع هي مسألة الضمان كما إذا اختلف المالك وذو اليد في أنّ يده كانت يد ضمان مثل أن يدّعي المالك أنّ المال كان تحت يده غصباً، ويدّعي ذواليد أنّه كان أمانة أو عارية مثلاً، فلا ضمان عليه بعد التلف، وقد حكم المشهور هنا بتقديم قول المالك وأنّ ذي اليد يجب عليه إقامة الشهود، وتخيّل أنّ الوجه في ذلك هو شمول عموم على اليد، ولم يعرف وجود المخصّص لها كالعارية والوديعة في المثال، كما في «أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفسّاق منهم، وقد تنظّر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في ذلك وقال بأنّ الوجه فيها ليس ما توهم بل الوجه فيها أمر آخر:

بيانه: أنّ كلّ موضوع مركّب إذا كان ذا أثر شرعيّ فلا بدّ في ترتّب ذلك الأثر من إحراز ذلك الموضوع بتمام أجزائه؛ إمّا وجداناً وإمّا تعبدّاً، وإمّا بالتفصيل بأن يحرز بعض أجزائه بالوجدان وبعضه الآخر بالتعبد، وموضوع الضمان هو استيلاء ذي الذي على مال الغير مع عدم رضاه أي رضا المالك

بذلك الاستيلاء، والاستيلاء في المقام محرز بالوجدان، وأما عدم رضا المالك به فمحرز بالاستصحاب، بأن يقال: إنَّ رضا المالك الذي هو صفة من صفاته النفسانية القائمة به يشك في حدوثه حال استيلاء ذي اليد على المال فيستصحب عدمه، فموضوع الضمان أحرز أحد جزئيه بالوجدان، والجزء الآخر بالأصل فيحكم بضمنان ذي اليد.

وقال (قدس سره) بأنَّ الوجه لما أفتوا به في الفرع المزبور هو ذلك، وأيده بأنَّ خروج يد الودعي والمستعار وكلَّ يد لا توجب الضمان إنَّما يكون بالتخصيص المتصل لا المنفصل، لظهور الأخذ في قوله (صلى الله عليه وآله) «على اليد ما أخذت»^(١) في الاستيلاء مع الغلبة والقهر لا مجرد كون المال تحت اليد كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٢)، ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام المخصَّص بالمتَّصل، فكيف يحتمل أنَّ الوجه فيما ذكره هو ذلك^(٣).

أقول: إنَّ ما أفاده (قدس سره) متين في بعض الموارد، وهو ما إذا دار الأمر بين الغصب وغيره ممَّا لا يوجب الضمان، لأنَّ عدم رضا المالك المستصحب عنه الشكَّ إنَّما يكون في مورد الغصب، وأما إذا دار الأمر بين أن يدَّعي المالك أنَّ المال كان في يد ذي اليد بالبيع أو القرض أو الهبة المعوضة أو العارية المضمونة ويدَّعي ذواليد بأنَّه كان في يده هبة غير معوضة أو عارية غير

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٨٧/٢، عوالي اللئالي ٢٢٤/١.

(٢) البقرة ٢٥٥.

(٣) أجود التقريرات ٣٢٤/٢.

مضمونة أو ودیعة - مثلاً - بحيث يكون المال تحت يده مع رضا المالك، إلا أن الشك في أنه كان مضموناً على ذي اليد أم لا، بعد الفراغ عن كونه تحت يده مع رضائه، والمفروض أن المشهور أفتوا بضمان ذي اليد في هذه الفروع أيضاً ولا يأتي ما ذكره (قدس سره) فيها كما هو واضح، كما أنه لا يأتي فيها ما توهم من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إما لما ذكره (قدس سره) من أن التخصيص في المقام يكون بالمتصل، لظهور الأخذ في الاستيلاء بالغلبة، أو لأجل أن يد الودعي والمتَّهَب خارجان عن تحت «على اليد» بالارتكاز العرفي المستمر في جميع الأزمنة، لأن المال الواقع تحت يد المتَّهَب له، ولا معنى لأدائه إلى المالك، لأنه ليس في البين مالك غيره، والوديعة لا تكون مضمونة عند العرف، فدلّيل «على اليد» منصرف عن هذين قطعاً، فلا يتوهم أن يكون الوجه في حكمهم بالضمان التمسك بالعام مع الشك في المصداق.

وتوضيح الكلام في المقام بحيث يتَّضح ما في كلامه (قدس سره) من الإشكال بأن يقال: إن عدم ضمان مال الغير يكون بأحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون اليد على مال الغير أمانة مالكية كالوديعة والعارية، فإذا وقع النزاع بين المالك وذي اليد في أن المال كان في يد ذي اليد أمانة مالكية، بأن يدعي ذو اليد أن المال كان في يده وديعة أو عارية فلا ضمان عليه، ويدعي المالك أنه لم يأمنه على ماله ولم يعطيه المال وديعة أو أمانة بل كانت يده يداً عارية، وفي هذا الفرض لا مانع من استصحاب عدم رضا المالك حين استيلاء ذي اليد.

الثاني: أن تكون اليد على مال الغير أمانة شرعية، بأن يكون المال لقطة أو مجهول المالك، أو يكون المالك غائباً ويقصد حفظ المال لإيصاله إليه، وفي جميع هذه الموارد الثلاثة لا يكون ذواليد ضامناً إلا بالتفريط، فإذا وقع النزاع في هذا القسم بين المالك وذي اليد بأن يدعي ذواليد أحد هذه الأمور ثلاثة، إما اللقطة أو كون المال مجهول المالك أو كون المالك غائباً، ويدعي المالك أنه لم يكن شيء من هذه الأمور، بل كانت يده يداً عاديةً وكان المال في يده غصباً ولم يكن إذن شرعي في البين، وفي هذا القسم لا يفيد استصحاب عدم رضا المالك، لأن عدم رضائه مع الإذن الشرعي في التصرف لا يؤثر شيئاً أي لا يوجب الضمان، ولو فرضنا القطع بعدمه بل المؤثر في الضمان فيه هو عدم إذن الشارع فيستصحب عدمه في حال الاستيلاء فيثبت ضمان ذي اليد.

الثالث: تسليط المالك الغير على ماله مجاناً، سواء كان بالتملك كالهبة غير المعوضة أو الإباحة في التصرف حتى الإتلاف، فإذا وقع النزاع بين المالك وذي اليد في أن التسليط كان مجاناً أو بلا عوض بأن يدعي المالك أن المال كان تحت يد ذلك وسلطه عليه بالبيع أو القرض أو الهبة المعوضة ويدعي ذواليد بأن ذلك كان هبة مجاناً أو إباحة في التصرف حتى الإتلاف، وفي هذا القسم لا يوجب استصحاب عدم رضا المالك أو عدم إذن الشارع أو عدم إذن المالك ضمان ذي اليد للقطع برضائه وإذنه وإذن الشارع، لفرض أن المالك هو الذي سلطه على ماله، إلا أن النزاع في أن هذا التسليط هل كان مجاناً أو مع العوض، واستصحاب عدم كون المال هبة مجاناً معارض باستصحاب عدم كونه بيعاً، فكلامه (قدس سره) لا يتم في جميع هذه الصور.

والذي ينبغي أن يقال في المقام بحيث يكون وجهاً مطرداً في جميع هذه الأقسام، هو أن موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير لا على وجه المجانية، فإذا كان الاستيلاء محرراً بالوجدان فيستصحب عدم كونه مجاناً باستصحاب عدم الأذلي، فيثبت الضمان، لتحقق موضوعه، واستصحاب عدم البيع لا يثبت عدم الضمان إلا على وجه الأصل المثبت، لأن عدم الضمان لا يكون من أثر عدم البيع بل يكون أثراً للتسليط المجاني، فالمعول عليه في المقام هو استصحاب عدم الأذلي، وستعرف الكلام فيه بعيد هذا إن شاء الله تعالى، وأن التحقيق جريانه كما عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه).

تذييل: في الأصل الموضوعي واستصحاب العدم الأزلي

هل يجوز التمسك بالأصل الموضوعي لإثبات حكم العام للفرد المشتبه أم لا؟ الحق - كما عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) - جريانه مطلقاً، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره) في الأعدام الأزلية ^(٢).

وتوضيح الكلام في هذا المقام بأن يقال أن المخصّص إما أن يكون متصلاً أو منفصلاً، وعلى الأول إما أن يكون بالاستثناء أو غيره من المخصّصات المتصلة كالوصف، وعلى الثاني إما أن يكون موافقاً لحكم العام أو مخالفاً له، فالأقسام أربعة، فإذا كان المخصّص متصلاً على وجه الاستثناء مثل أن يقول: «أكرم كل عالم عادل» أو «كل عالم غير فاسق» على وجه يكون الغير صفة للعالم، فإن كان هناك حالة سابقة الاتصاف فتستصحب ويثبت له الحكم، وإلا فلا أصل ينقح به الموضوع بلاخلاف.

وهكذا الحال فيما إذا كان المخصّص منفصلاً وكان موافقاً لحكم العام، ومخصّصاً لعمومه، مثل أن يقول «أكرم كل عالم ثم يقول «فليكن العلماء الذين تكرمهم عدولاً»، وهذان الدليلان في حكم أن يقول: «أكرم كل عالم عادل» لتعنون العام بهذا الدليل المنفصل، فلا أصل إلا استصحاب اتصاف الفرد المشتبه بالعدالة، وأما إذا كان الدليل المخصّص متصلاً على نحو الاستثناء مثل أن يقول: «أكرم كل عالم إلا الفساق منهم» أو كان منفصلاً مخالفاً لحكم العام مثل أن

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٣٢٨/٢.

يقول: «أكرم كل عالم» ثم يقول: «لا تكرم فساق العلماء» فقد وقع الخلاف في هذين القسمين بين المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) من حيث عدم تعنون العام بعنوان خاص، فيجري استصحاب العدم الأزلي، وتعنونه بالعنوان فلا يجري، ومختار صاحب الكفاية (قدس سره) الأول، كما أن مختار شيخنا الأستاذ (قدس سره) الثاني.

قال في الكفاية: «لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شدّ ممكناً - إلى أن قال: - مثلاً إذا شك أن امرأه تكون قرشية أو غيرها، فهي وإن كانت إذا وجدت إما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز به إنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين»^(١) انتهى موضع الحاجة.

إنكار المحقق النائيني لجريان استصحاب العدم الأزلي

وقد تنظر في ذلك شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) وأنكر استصحاب العدم الأزلي لتنقيح موضوع العام ببيان مقدّمات ثلاثة.

وحاصل المقدّمة الأولى أن المخصّص المخالف لحكم العام متصلاً كان

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٣٢٨/٢، وفوائد الأصول ٥٢٩/١ و٥٣٣.

أو منفصلاً، يوجب تقييد موضوع الحكم في العام بنقيضه أي نقيض المخصص، فإن كان القيد أمراً وجودياً يتقيد الموضوع بعده، فإذا قال: «أكرم العالم»، ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم» يصير موضوع العام العالم اللافاسق، وإذا كان القيد عدمياً يتقيد الموضوع بالوجود، فإذا قال في المثال: «لا تكرم العالم غير العادل»، يكون موضوع العام العالم العادل، والوجه فيما ذكر هو عدم إمكان الإهمال في الواقعيّات، فإن كان الموضوع باقياً على إطلاقه بعد فرض التخصيص يكون تهافتاً وتناقضاً، وإن كان مقيداً بعدم ذاك القيد فهو المطلوب.

وهذه المقدمة تامّة لا إشكال فيها، غاية الأمر أنّ التخصيص عنده (قدّس سرّه) في المتصل والمنفصل يكون من باب تقييد المطلق كما تقدّم شرحه، وعندنا في المتصل يكون كذلك، وفي المنفصل يكون من باب القصر في الحجّة، والكشف عن تقييد المراد الواقعي، وعلى أيّ حال فلا إشكال في أصل المطلب.

المقدمة الثانية مع توضيح: هي أنّ موضوعات الأحكام لو كانت مركّبة فلا تخلو من أقسام ثلاثة، ولا رابع لها، لأنها تكون مركّبة إمّا من جوهرين أو عرضين، أو جهر وعرض، ولا رابع لها، نعم العرضان قد يعتبران في محلّين، وأخرى في محلّ واحد، وكذلك إذا كان مركّباً من جوهر وعرض، فإنّه قد يعتبر العرض في محلّ آخر غير معروضه، وأخرى يعتبر في نفس المحلّ المعروض له، وفي غير الأخير يكون من التقييد بالمقارن، وأمّا الأخير أعني التركّب من العرض ومحله يكون من التقييد بالوصف.

ثم إنّه في جميع هذه الأقسام يمكن إحراز كلا الجزئين بالوجدان، أو بالأصل، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل إذا كان له حالة سابقة، وكان الحكم مترتباً على مجرد اجتماع الأجزاء في الزمان من دون أخذ عنوان عرضي في البين، لأنّ استصحاب الجزء المشكوك حينئذ يكون على نحو مفاد كان التامّه، أعني الوجود المحمولي بمعنى وجود الشيء في نفسه في مقابل عدمه كذلك، وأمّا لو كان الموضوع عنوان المقارنة أعني مقارنة أحد الجوهرين أو العرضين أو عرض وجوه للآخر، كان هذا أمراً زائداً لا يثبت بالأصل المزبور إذا كان هو الموضوع للحكم، فلو قام دليل على اعتبار المقارنة أو الحاليّة ونحوها من الخارج يكون استصحاب بقاء أحدهما لإثبات المقارنة أو الحاليّة من الأصل المثبت.

مثلاً: إذا قلنا بأنّ موضوع صلاة الجماعة هو اجتماع ذات ركوع المأمون والإمام في زمان واحد، فإذا شك المأموم حينما ركع أنّه هل أدرك الإمام في ركوعه أو لا، فلا مانع من استصحاب بقاء الإمام في الركوع وبضمّه إلى وجدان ركوع نفسه يتمّ موضوع الجماعة فتصحّ صلاته جماعة، وأمّا لو قلنا بأنّ موضوعها عنوان مقارنة ركوعهما، لا مجرد وجود ركوع الإمام والمأموم في زمان واحد فلا يمكن إثباتها (أي المقارنة) باستصحاب ركوع الإمام إلا على القول بالأصل المثبت، لأنّ المقارنة من اللوازم العقلية لاتحاد ركوعهما في زمان واحد.

وهكذا لو قلنا بأنّه يعزل نصيب الجنين من التركة، فإنّ ولد حيّاً أعطي

نصيبه، فإن استصحاب حياته إلى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحالية وإنه ولد في حال كونه حياً.

وعلى الجملة، لو كان موضوع الحكم مركباً من جزئين وشك في أحدهما وكان له حالة سابقة جرى استصحابه وأحرز تعبداً، وبضمه إلى الجزء الآخر المحرز بالوجدان يتم موضوع الحكم، إلا إذا كان موضوعه عنوان لم يكن له حالة سابقة.

ثم إنه لو كان الموضوع مركباً من العرض ومحله، فلا بد من أن يؤخذ ذاك العرض في الموضوع على نحو الوجود النعني، أعني مفاد كان الناقصة، بأن يكون عنوان الاتصاف بذاك العرض موضوعاً للحكم، لا المركب من المحل وعرضه على نحو مفاد كان التامة، أي الوجود المحمولي، هذا إذا كان القيد أمراً وجودياً، كما في «أكرم كل عالم عادل» أو على نحو العدم النعني، أعني مفاد ليس الناقصة، بأن يكون عنوان الاتصاف بعدم ذاك العرض موضوعاً للحكم، لا المحل وعدم عرضه على نحو مفاد ليس التامة، أي العدم المحمولي، كما في «أكرم كل عالم ولا تكرم الفساق منهم» فإن القيد الذي يقيّد به العام هو عدم الفسق، ولا بد من أخذه على نحو الصفية.

وقال (قدس سره)^(١): والسر في ذلك هو أنه لو كان التقييد على نحو مفاد كان التامة في الأمر الوجودي، بأن يكون العرض ومحله الخاص موضوعاً للحكم، أو على نحو مفاد ليس التامة الراجع إلى عدم مقارنته لوصفه القائم به،

ليكون الموضوع في الحقيقة مركباً من عنوان العام وعدم عرضه المحمولي، فإما أن يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالإضافة إلى كون الوجود أو العدم نعتاً ليرجع استثناء الفساق من العلماء في قضية «أكرم العلماء إلا فساقهم» إلى تقييد العلماء بأن لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين أم لا، أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون الوجود أو العدم نعتاً ليرجع مفاد القضية المذكورة إلى وجوب إكرام العلماء الموصوفين بأن لا يكونوا فاسقين أي الموصوفين بعدم الفسق، وأن لا يكون معهم فسق، وكلا الوجهين غير صحيح:

أما الأول، فلأنه غير معقول، لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً والتقييد بالعدم المحمولي أو الإطلاق من جهة كون الوجود نعتاً والتقييد بالوجود المحمولي.

وأما الثاني، فلأنه مستلزم للغوية التقييد بالعدم المحمولي أو الوجود كذلك، لكفاية التقييد بالعدم النعتي أو الوجود النعتي عنهما، وهذا هو الميزان الكلّي فيما إذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحله، فإنه لا بدّ فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة.

المقدمة الثالثة: أنّ الوجود المحمولي بمعنى وجود الشيء في نفسه على نحو مفاد كان التامة ومع قطع النظر عن عروضه لمحلّ، يقابل العدم المحمولي أي عدمه في نفسه، على نحو مفاد ليس التامة، تقابل السلب والإيجاب، أي لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنه لا يمكن اجتماع وجود البياض وعدمه كما لا يمكن ارتفاعهما كما في وجود الإنسان وعدمه، وأما الوجود

النعتي بمعنى وجود الشيء لغيره وكونه وصفاً له على نحو مفاد كان الناقصة، فيقابل العدم النعتي بأن يكون العدم نعتاً وصفة لشيء تقابل العدم والملكة، لأنهما يحتاجان إلى وجود الموضوع، فالعدم النعتي إنما يكون في مورد يقبل الوجود النعتي فيمكن ارتفاعهما كما هو الحال في أمرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما في العمي والبصر، وارتفاعهما معاً إنما يكون بارتفاع الموضوع، فإنه إذا انتفى زيد فقد انتفى اتصافه بوجود العلم واتصافه بعدمه. هذا تمام الكلام في بيان مقدماته التي بينها (قدس سره) مع تغيير في الجملة.

ويرتب عليها عدم فائدة الاستصحاب في العدم الأزلي، لأنه إن كان المخصص منفصلاً مخالفاً للعام، أو متصلاً على وجه الاستثناء، يكون موضوع العام مقيداً بعدم ذلك القيد بمقتضى المقدمة الأولى ويكون هذا العدم أعني عدم القيد مأخوذاً في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة، بأن يلاحظ عدم العرض وصفاً للموضوع بمقتضى المقدمة الثانية، ويحتاج هذا الوصف إلى وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثالثة، لأن الموجبة المعدولة المحمول تحتاج إلى وجود الموضوع، فعليه إن كان المستصحب هو العدم النعتي أي الاتصاف بعدم ذاك القيد كالاتصاف بعدم القرشية فلا حالة سابقة له، لأنه متى كانت هذه المرأة متصفة بعدم القرشية، لأنها قبل وجودها لا يمكن أن تتصف بشيء، لا وجودي ولا عدمي، لاقتضاء الموجبة ولو كانت معدولة المحمول وجود الموضوع، وبعد وجودها تكون مشكوكة الحال من أول وجودها، وإن

كان المستصحب هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاء بمقتضى المقدمة الثانية، لأنه لو كان عدم العرض مأخوذاً في موضوع الحكم فلا بد من أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة - كما تقدّم - وعدم العرض بقاء يكون مركباً مع الموضوع فيكون نعتاً له ويكون المستصحب هو عدم قرشيّة هذه المرأة الخاصة إلى زمان وجودها، فلا يمكن إحراز تمام الموضوع باستصحاب العدم الأزلي إلا على القول بالأصل المثبت، لأنّ الأثر الشرعي مترتب على الاتصاف بالعدم المترتب على بقاء العدم الأزلي فيكون الأثر أثراً للالزام المستصحب لا لنفسه، وهو معنى الأصل المثبت هذا.

الجواب عن إشكال شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)

أقول: إنّ ما أفاده (قدّس سرّه) من المقدمة الأولى والثالثة تامّة لا إشكال فيهما^(١) وإنّما الكلام والإشكال كلّه في المقدمة الثانية وذلك لأنه (قدّس سرّه) لم يفرّق بين كون وجود عرض ومحلّه موضوعاً للحكم، كالرجل العالم وبين كون عدمه مع ذلك المحل موضوعاً له، وقال بلزوم أخذ القيد فيهما على نحو مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة.

والحقّ خلافه، بيان ذلك أنّه لو كان الموضوع مركباً من المحل وعرضه مثل أن يكون زيد وعلمه موضوعاً للحكم فالأمر كما أفاده (قدّس سرّه) من

(١) وإن كان فيهما مناقشات جزئية ذكره الأستاذ دام ظلّه في التعليقة ولم يتعرّض لها في الدرس.

كون العرض مأخوذاً على وجه الوصفية ومفاد كان الناقصة، إمّا لما ذكره (قدّس سرّه) وإمّا لكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، وليس له وجودان، أحدهما لنفسه والآخر لغيره، بل له وجود واحد، فإنّ وجود البياض العارض على الكاغذ في نفسه ومستقلاً عين وجوده بلحاظ عروضه له، ووجود العرض لغيره عين اتصاف الغير به، لأنّه لا معنى للاتصاف إلّا ذلك؛ لأنّ معنى الاتصاف هو ثبوت شيء لشيء، فإذا أخذ وجود العرض موضوعاً لحكم أي عرض ذلك المحلّ لا مطلق العرض فلا محالة يكون اتصاف المحلّ به موضوعاً له، فاستصحاب وجود ذلك العرض عين استصحاب اتصاف المحلّ به ويترتب الأثر المرغوب.

نعم، إذا لم يكن لاتصاف المحلّ بذلك العرض حالة سابقة بل علم بوجود العرض في الخارج مثل أن علم بوجود الكرية في الدار ولم يعلم أنّ هذا الماء المعين كزّ، فاستصحاب ذاك العرض لإثبات اتصاف هذا المحلّ المعين به من أوضح أنحاء المثبت، ولو فرض العلم بعدم اتصاف شيء آخر بالعرض كأن علم عدم اتصاف مائع آخر في الدار بالكرية. نعم لو جعل نفس وجود العرض بنحو مفاد كان التامة جزءاً للموضوع، فلا مانع من استصحابه، لإثبات الحكم مثل أن يكون أصل وجود العدالة مأخوذاً في موضوع وجوب إكرام العلماء وصارت متيقّنة ولو في غير العالم.

وأما إذا كان القيد أمراً عدمياً أي عدم ذاك العرض فلا يلزم أن يكون عنوان الاتصاف بالعدم موضوعاً، لأنّ ما ذكرناه في وجود العرض من أنّ وجوده لنفسه

عين وجوده لغيره، غير جار في عدم العرض، لأن عدم البياض مطلقاً أو البياض الخاص لا يحتاج إلى محلٍّ ومعروض، حتّى يقال بأنّ عدمه في نفسه عين عدمه لغيره، بمعنى اتصاف ذلك الغير بذلك العدم؛ لأنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً ضرورة أنّ الاحتياج إلى وجود الموضوع إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه، بل إنّما المتحقّق في الخارج في زيد الجاهل مثلاً إنّما هو زيد، وعدم اتصافه بالعلم، وإن شئت فقل عدم علمه لا اتصافه بعدم العلم.

نعم يمكن أن يلاحظ المتكلّم الجاعل للحكم كون هذا العدم وصفاً للمحل، لكن هذا توصيف اعتباريٍّ وجعلي لا حقيقي وواقعي، فهذه العناية الزائدة يحتاج في مقام الإثبات إلى قرينة يدلّ عليه، فإذا قال المولى: «أكرم العالم غير الفاسق أو الذي لا يكون فاسقاً، أو اللافاسق» يكون ظاهر كلامه أنّ موضوع حكمه هو العالم الذي لا يكون متّصفاً بالفسق، لا العالم الذي يكون متّصفاً بعدم الفسق، وكم فرق بينهما، فإنّ الفرق بين عدم التوصيف والتوصيف بالعدم ممّا لا يخفى، ولا يتأتّى ما ذكره (قدّس سرّه) من أنّ عدم الوصف إذا أخذ على نحو مفاد ليس التامة فهل يبقى المحلّ بالإضافة إلى أخذه على نحو مفاد ليس الناقصة مطلقاً أو مقيداً، وعلى الأوّل يلزم التهافت، وعلى الثاني يلزم اللغوية، لأنّ التوصيف بالعدم توصيف لحاظيٍّ واعتباريٍّ لا واقعيٍّ وحقيقيٍّ، والانقسامات التي لا بدّ للمولى أو كلّ متكلم عاقل متوجّه من ملاحظتها في موضوع الحكم وتعيين حالها من حيث الإطلاق أو التقييد بوجود القيد أو

بعده، إنما هي الانقسامات الحقيقية غير المحتاجة إلى العناية والاعتبار، كانقسام الرجل إلى العالم والجاهل والهاشمي وغيره، وكانقسام المرأة إلى القرشية وغير القرشية، وأما الأوصاف الاعتبارية الجعلية فلا يلزم لحاظها في موضوع الحكم من حيث الإطلاق والتقييد، لأنه لا ملزم للمولى في لحاظ التوصيف بعدم العرض واعتباره ثم يلاحظ أن موضوع حكمه مقيد بهذا الوصف أو بعده أو يكون مطلقاً، فإذا انتفى اعتبار العدم وصفاً ينتفي مقسم الإطلاق والتقييد ولا يتأتى ما ذكره من البرهان.

هذا مضافاً إلى النقض بالموضوعات المركبة من جوهرين أو عرضين، فبأنه لا يمكن إحراز أحد جزئيه بالوجدان، والجزء الآخر بالأصل أي باستصحاب الوجود المحمولى إلا على القول بالأصل المثبت، ولا يختص الإشكال بتركيب الموضوع من المحل وعرضه مع أنه (قدس سره) ملتزم بالجريان وإمكان الإحراز.

بيان ذلك أنه لو فرض أن أحد الجزئين يكون مقيداً بنفس ذلك الجزء الآخر بحيث يكون الموضوع للحكم هذان الوجودان فحينئذ يُسئل عن أن هذا الجزء هل يكون مقيداً بالاتصاف بالمقارنة مع ذلك الجزء الآخر بحيث يكون المقارنة مع الجزء الآخر وصفاً لذلك الجزء أو مطلقاً من هذه الجهة؟ وعلى الأول يلزم اللغوية في الأخذ بنحو مفاد كان التامة، وعلى الثاني يلزم التهافت بينه وبين التقييد بنفس وجود الجزء الآخر.

والحل هو ما ذكرناه من أن الاتصاف بالعدم أو الاتصاف بالمقارنة في

مورد النقض من الاتصافات الاعتبارية لا الحقيقية، فإذا لم يوجد ولم يتحقق هذا الاعتبار من المولى لم يتحقق مقسم الإطلاق والتقييد من هذه الجهة. والحاصل أن تركب الموضوع من العرض ومحله وإن كان يستلزم أخذ العرض فيه على وجه النعتية، أي مفاد كان الناقصة، إلا أن تركبه من الذات وعدم ثبوت العرض له لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة والعدم النعتي؛ لأن طبع أخذ عدم العرض في موضوع الحكم لا يقتضي إلا أخذه فيه على نحو السالبة المحصلة، لا الموجبة المعدولة المحمول؛ فاعتبار الوصفية يحتاج إلى إعمال عناية ومؤونة؛ فتدبر.

ثم إنه قد أشكل شيخنا الأستاذ (قدس سره) على المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) غير ما تقدم حيث جعل مركز الاستصحاب أعني المستصحب عدم انتساب المرأة إلى القريش، بأن العدول عما وقع في لسان الدليل من عنوان القرشية مما لا وجه له، ولا يرفع الإشكال المتقدم لأن عدم الانتساب إن كان العدم النعتي فلا حالة سابقة له كعدم القرشية، وإن كان العدم المحمولي فيجري فيه استصحاب العدم الأزلي ويدرّب عليه الحكم بناء على ما سلكه (قدس سره) من الجريان، إلا أنه لا وجه للعدول عما وقع في الدليل إلى عنوان انتزاعي فإنه يمكن استصحاب عدم عنوان القرشية إلى هذا الزمان ويضمّ بالجزء الآخر ويثبت الحكم وإن لم نقل بجريانه كما هو المختار لم يدرّب الحكم إلا بالأصل المثبت؛ فلا فرق بينهما أيضاً^(١).

أقول: إنَّ عنوان الانتساب هو بعينه ما يفهم من ياء النسبة الواقعة في لفظ القرشيَّة، فمفهوم القرشيَّة والانتساب إلى قريش شيء واحد والمستفاد من أحد اللفظين عين ما يستفاد من الآخر، والاختلاف في التعبير، فلا فرق في جريان الأصل في أيَّهما شئت.

فالإنصاف أنَّ ما اختاره المحقِّق صاحب الكفاية (قدَّس سرُّه) من جريان استصحاب الأعدام الأزلِيَّة هو الصحيح المختار عندنا، وعليه يترتَّب فروع كثيرة في الفقه:

فروع فقهية

منها: مسألة الشكِّ في الكريَّة، مثل أن يوجد هناك ماء ولم يعلم أنه كَرَأَم لا، فيستصحب عدم كربيَّته الأزلِي ويقال: إنَّ هذا الماء قبل وجوده لم يكن كَرَأَم والآن كما كان.

ومنها: مسألة اللباس المشكوك، وقد فصلنا الكلام في هذه المسألة في رسالة منفردة من أراد فليراجع إليها، ولا بأس بالتعرُّض لها في المقام في الجملة، فنقول:

إنَّ مانعيَّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه قد يفرض بالإضافة إلى شخص المصلِّي وقد يفرض بالإضافة إلى صلاته، وقد يفرض بالإضافة إلى لباسه كما هو الظاهر المختار، وليس المقام مقام تنقيح ذلك لأنَّه راجع إلى الفقه.

وعلى الأوَّل أعني كون المانعيَّة بالإضافة إلى المصلِّي، فلا مانع من جريان استصحاب العدم النعتي فضلاً عن العدم المحمولي، فيقال: إنَّ هذا

الشخص لم يكن لابساً بجزء ما لا يؤكل لحمه، والآن كما كان على نحو الموجبة المعدولة المحمول ومفاد ليس الناقصة. نعم هذا فيما إذا كان عدم لبس المصلي لذلك اللباس مسبوqاً بالحالة السابقة كما هو الغالب، ويجري استصحاب العدم الأزلي أيضاً كما هو واضح، فعلى هذا الفرض أعني فرض كون المانعية بالإضافة إلى المصلي لا خلاف في جريان الأصل لإحراز الموضوع بيننا وبين من ينكر جريان استصحاب العدم المحمول كشيخنا الأستاذ (قدس سره).

وعلى الثاني، أعني كون المانعية بالإضافة إلى الصلاة، فلا مجال إلا لاستصحاب العدم الأزلي، بأن يقال: إن هذه الصلاة لم تكن مقرونة بما لا يؤكل لحمه قبل وجودها، والآن كما كانت، وأمّا العدم النعتي فلا حالة سابقة له، فعلى المختار يصحّ الحكم بصحتها، وعلى مختار شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا يصحّ الحكم بصحتها.

وعلى الثالث، أعني كون المانعية بالإضافة إلى اللباس، فيفصل فيه بين ما إذا كان المانع من طواري اللباس وعوارضه، بأن يكون الخيط الذي خيط به ممّا لا يؤكل لحمه أو القيطان أو الأزرار يكون منه، فيجري استصحاب العدم النعتي فضلاً عن العدم المحمولي، ويقال أنّ هذا اللباس لم يكن مقروناً بالمانع والآن كما كان، وبين ما إذا كان الشكّ في نفس اللباس بأن يحتمل تكوّنه من صوف غير المأكول، فإن قلنا بجريان العدم الأزلي كما هو المختار فلا مانع من الصلاة فيه قطعاً، وإن لم نقل به فهل لنا أصل آخر في المقام يصحّ باعتباره الصلاة فيه أم لا؟ والحقّ وجوده وهو استصحاب العدم النعتي.

وتوضيحه بأن يقال: إن الاستصحاب كما يجري في العوارض الخارجية كالسواد والبياض العارضين للأجسام، والأعراض النفسانية كالعلم والعدالة وجوداً وعدمًا، كذلك يجري في الصور النوعية مثل أن يشك في انقلاب الكلب الواقع في المملحة إلى الملح فيستصحب بقائه على الكلبية أو عدم الملحية، وهذا إذا كان أصل الانقلاب إلى ماهية أخرى مشكوكاً، وكذلك الكلام فيما إذا كان أصل الانقلاب مقطوع الحصول بحيث لا يصح استصحاب الحالة السابقة الوجودية، إلا أنه لم يعلم انقلابه بأي طبيعة من الطبايع، كما إذا علم انقلاب الخل إلى طبيعة أخرى لكن لم يعلم هل صار خمراً أو طبيعة ثالثة، وحينئذ لا يمكن استصحاب الخلية للقطع بارتفاع، وأما استصحاب عدم الخمرية فجار ولا يعارض باستصحاب عدم غيره من الطبايع، لعدم ترتب الأثر عليه إلا على القول بالأصل المثبت، بأن يقال: إنه لم يكن طبيعة أخرى فيكون خمراً، فيكون حراماً.

إذا عرفت فنقول: إن ما يأكله الحيوانات ينقلب إلى أجزاء بدنه من اللحم والعظم والدم والصوف والشعر إلى غير ذلك من الأجزاء الموجودة في الحيوانات، فالمادة واحدة لكن يتبدل صورها النوعية، فتارة يكون حشيشاً، ثم يصير دماً، ثم لحماً، أو صوفاً أو غير ذلك، وهذا ثابت بالفن القديم والجديد، فحينئذ يقال إن ما يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، كالصوف المتكون منه اللباس، بناء على أن الحيوانات التي لا يؤكل لحمها، لها أصواف لم يكن جزءاً له في حالة من الحالات السابقة، أي الحالات والصور النوعية التي كانت له قبل أن يأكله الحيوان كحالة الحشيشة مثلاً، والآن كما كان.

وبعبارة أخرى: يقال إن هذه المادة التي طرأها صور نوعية مختلفة، كالحشيشية في السابق، والصوفية من اللاحق لم تكن جزء لما لا يؤكل لحمه سابقاً، والآن كما كان، على نحو مفاد ليس الناقصة والعدم النعتي، فمع فرض عدم جريان استصحاب العدم المحمولي يجري استصحاب العدم النعتي بهذا التقريب.

وتوهم عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة بتقريب أن ما كان متصفاً بعدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه هو الحشيش وما نريد أن نثبت له هذا الوصف هو الصوف، مدفوع، بأن الموضوع هو هذا الجسم، لأن موضوع الحكم أعني جواز اللبس في حال الصلاة بعد التقييد بعدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه، ولو على وجه العدم النعتي، هو كلّ جسم لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فكأن المولى قال: يجوز الستر بكلّ شيء إلا أجزاء حيوان لا يؤكل لحمه، فحينئذٍ يصحّ أن يقال: إن هذا الجسم كان متصفاً بعدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه في ظرف كان حشيشاً مثلاً، والآن كما كان، ولو عرض له صورة نوعية أخرى، والحاصل: أن تغيير الصورة النوعية لا يضرّ بوحدة الموضوع بعد فرض أنه الجسم، ولذا لا نقول بجريان هذا الاستصحاب في المرأة القرشية، لأن الموضوع هناك على فرض جعل العدم على نحو العدم النعتي هي المرأة، لأنه قال: كلّ امرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية، لا كلّ جسم - مثلاً -، فعليه لا يمكننا القول بأن هذا الجسم كان متصفاً بعدم الانتساب إلى القرش، والآن كما كان، بل لابدّ من أن نقول: هذه المرأة كانت كذلك والمفروض عدم حالة سابقة

لها كذلك، لأنها حينما وجدت كانت قرشيّة أو لا. وتلخص أنّ ما يجوز لبسه في حال الصلاة كلّ جسم لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ولو على وجه العدم النعتي؛ فيصح الاستصحاب المذكور ولو تغيّرت حالات هذا الجسم وصوره النوعيّة بخلاف من تحيض إلى خمسين، فإنّه عبارة عن المرأة.

هذا كلّّه مضافاً إلى أنّه لنا في المقام أصل ثالث، وهو البرائة عن المانعيّة للصلاة، لأنّ المانعيّة انحلائيّة بالإضافة إلى كلّ لباس يكون ممّا لا يؤكل لحمه، ومانعيّة هذا اللباس للصلاة مشكوكة فيكون مرفوعاً، لأنّه رفع ما لا يعلمون، فتصحیح الصلاة في اللباس المشكوك بناء على كون المانعيّة بالإضافة إلى اللباس يرتفع بأصول ثلاثة: استصحاب العدم الأزلي، واستصحاب العدم النعتي، وأصل البرائة؛ فتدبر.

الكلام في المخصّص اللَّبِّي

ذكر شيخنا الأنصاري^(١) (أعلى الله مقامه) وتبعه جماعة منهم المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّه إذا كان المخصّص لبيّاً كالإجماع ونحوه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. مثلاً إذا ورد: «أكرم العلماء» وقام الإجماع على خروج الفساق منهم، يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فسقه، والوجه في ذلك هو أنّ حجّة المخصّص اللَّبِّي إنّما تكون من باب حجّة القطع، فإن تحقّق القطع بخروج فرد من الأفراد من تحت العام للقطع بنفسه مثلاً، فيعمل به، أي بالقطع، وإلا فالأصل عدم التخصيص، لأنّ الشكّ في خروج فرد آخر شكّ في أصل التخصيص بالنسبة إلى ذلك الفرد، ورُتّب على التمسك بالعام في المقام رفع الشبهة عن الخاص وإحراز حاله، لأنّ المولى لا يأمر ولا يريد إكرام العالم الفاسق على الفرض قطعاً، وقد أمر بإكرام هذا الفرد المشكوك ببركة التمسك بالعام، فيعلم أنّه ليس بفاسق.

وقال في الكفاية ما حاصله: إنّ الفرق بين المخصّص اللفظي واللّبي هو أنّه في القسم الأوّل يكون الملقى من المولى حجّتين: العام والخاص، ولا يعلم أنّ الفرد المشكوك داخل في أيّهما، وإن شئت فقلت: إنّ قضية الجمع بين العام والخاص هو تقييد موضوع العام بالخاص الملقى من المولى، وانطباق موضوع العام بعد الجمع على الفرد المشتبه مشكوك فلا يمكن التمسك به، وفي القسم

الثاني لا يكون الملقى من المولى إلا حجة واحدة ويجب العمل به إلا في مورد قطع بعدم شموله له، كما إذا قطع بعداوة أحد جيرانه في: «أكرم كل جيرانني» مع العلم بأنّه لا يريد إكرام العدو من جيرانه، والسّر فيه هو عدم تقيد موضوع العام بشيء وإلا لكان على الحكيم إلقاء كلامه على وفق مرامه^(١).

وقد تنظر في ذلك شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢) وقال بعدم صحّة هذا الكلام على إطلاقه، والتزم بالتفصيل بين ما إذا كان المختصّ اللّبي موجبا لتقييد موضوع الحكم وبين ما إذا كان كاشفاً عن عدم وجود الملاك في فرد، فإنّه التزم بعدم جواز التمسك بالعموم في الأوّل دون الثاني.

توضيحه أنّ المختصّ اللّبي يتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون قرينة عقلية ضرورية ملتفتاً إليها حال تكلم المولى بحيث توجب صرف العام عن ظهوره في العموم ولا ينعقد له ظهور في العموم، بل ينعقد الظهور من الأوّل في الخصوص ببركة ترك القرينة، وحكم هذا القسم حكم المختصّ المتصل اللفظي بلا فرق أصلاً، ولا يصحّ التمسك به في الشبهة المصداقية لتقيد موضوع العام بالخاص. مثلاً إذا أمر المولى بإكرام العلماء يعلم ضرورة أنّه لا يريد حتّى العالم بالغنى أو الرقص أو اللعب بالقمار مثلاً، وهذه القرينة العقلية موجودة حال تكلم المولى بما يشتمل على العام فيكون المراد من العلماء غير المذكورين، فإذا شكّ في فرد بعد العلم بكونه

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٣/٤٣٤.

يعلم علماً مآً، أنه يعلم الفقه أو الغنى مثلاً، لا يمكن التمسك بالعام لوجوب إكرامه.

الثاني: أن يكون المخصّص إجماعاً ونحوه ممّا لا يوجب صرف العام عن ظاهره، بل يحتاج الظفر به إلى التفحص أو التأمل كما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً، وحكم هذا القسم حكم المخصّص اللفظي المنفصل في كشفه عن تقيّد موضوع العام حقيقة، لأنّه لا فرق بين أن يكون الكاشف لفظاً أو إجماعاً، فالعبرة بحال المنكشف لا بخصوصيّة الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً، وذلك نظير تقيّد الرجل في قوله (صلوات الله عليه): «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»^(١) بكونه عادلاً أو كونه طاهر المولد لقيام الإجماع على ذلك بناء على ضعف رواية الاحتجاج المروي عن تفسير العسكري (عليه السلام) وهي: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»^(٢)، فإذا شك في عالم أنّه عادل أو ليس بعادل فلا يمكن التمسك بإطلاق قوله: «فانظروا إلى رجل».

الثالث: حكم العقل بخروج فرد لعدم وجود الملاك فيه بعد فرض إحرازه ملاك حكم المولى من الإجماع أو غيره، فالفرد الذي أحرز عدم وجود

(١) هكذا رواه في عوالي اللئالي ١٩٢/٣. ولكنّ الموجود في الكافي والتهذيب: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ... الخبر. تهذيب الأحكام ٢١٨/٦، الكافي (ط الإسلامية) ٦٧/١.

(٢) التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ص ٣٠٠، الاحتجاج ٤٥٨/٢، وسائل الشيعة ١٣١/٢٧.

الملاك فيه يحكم بخروجه عن العام، وأمّا الفرد المشكوك من حيث وجوده
الملاك فيه وعدمه فيتمسك فيه بعموم العام ويستكشف به وجود الملاك فيه
بخلاف القسمين السابقين. وهذا نظير قوله عليه السلام: «لعن الله بني أمية
قاطبة»^(١) مع حكم العقل بأنّ ملاك لعنهم إنّما هو بغضهم لأهل البيت (سلام الله
عليهم)، فالؤمن منهم على تقدير وجوده لا يشملهم اللعن المزبور، فإذا شكّ
في إيمان فرد منهم جاز التمسك بالعموم، ويحكم عليه حينئذٍ بأنّه غير مؤمن
وإلا لما جاز لعنه.

والسرّ فيه هو عدم تقيّد موضوع الحكم أعني العام بالملاك، كما كان يقيّد
بالدليل المخصّص اللفظي أو اللَّبِّي، أعني القسمين الأولين، لأنّه ليس للعباد
طريق إلى كشف الملاكات نوعاً، بل إحرازها إنّما يكون وظيفة لنفس المولى
دون العبيد، ووظيفة العبد ليس إلّا امتثال الأحكام الثابتة لموضوعاتها المحرزة
عنده.

والحاصل أنّ خروج فرد من الأفراد من تحت العام من باب التخصيص
الأفرادي - من جهة إحراز العقل عدم وجود الملاك فيه - لا يمنع عن تمسك
العام في الفرد الذي يشكّ في وجود الملاك فيه، لعدم تقيّد موضوع العام
بالملاك.

ثم إنّ عدم إخراج المولى للفرد الذي أحرز عدم وجود الملاك فيه إمّا
لمصلحة فيه كما في المولى الحقيقي، أو للجهل بعدم وجود الملاك فيه كما هو
الغالب في الموالي العرفيّة.

(١) كامل الزيارات ص ١٧٦، مصباح المتهجّد ٧٧٤/٢، بحار الانوار (ط - بيروت) ٢٩٢/٩٨.

وقد ظهر ممّا ذكرنا وجود الفرق بين القسم الثالث والقسمين الأولين وهو تقيّد موضوع الحكم فيهما بالخاص وعدم تقيّده بالملاك في الثالث. هذا تمام الكلام في ما أفاده قدّس سرّه من التفصيل في المقام.

أقول: والتحقيق عدم صحّة إطلاق القول في القسم الثالث أيضاً وتوضيح ذلك بأن يقال: إنّ جعل الأحكام قد يكون على نحو القضايا الحقيقيّة كما هو الحال في الأحكام الشرعيّة والغالب في أحكام الموالى العرفيّة، بأن يجعل الحكم للموضوع المفروض وجوده، فيكون أمر التطبيق فيها موكولاً إلى العبد، وقد يكون على نحو القضايا الخارجيّة، بأن يجعل الحكم على أفراد معيّنة خارجيّة، فيكون أمر التطبيق فيها موكولاً إلى نفس المولى، فإذا كان العلم بخروج فرد لعدم وجود الملاك فيه بالنظر إلى القسم الأوّل بأن يكون الحكم المجعول للعام على وجه القضية الحقيقيّة ويعلم بأنّ هذا الفرد لا ملك فيه فلا بدّ من ملاحظة أنّ عدم الملاك في هذا الفرد لأيّ جهة من الجهات.

مثلاً إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وعلمنا أنّ زيداً لا ملك في إكرامه وقد خرج عن العام لعدم وجود الملاك وإلا فلا وجه للحكم بخروجه جزافاً، فعدم الملاك فيه إمّا أن يكون لخصوصيّة معيّنة مثل أن يشرب الخمر، أو احتملنا أنّه لمجموع خصوصيّتين أو أكثر، مثل أن يكون شارب الخمر وتارك الصلاة، أو يكون مردداً بين الأمرين أو أكثر، بأن يعلم أنّ أحد هذين الأمرين أو الأمور يكون موجباً لعدم الملاك فيه، فعلى جميع التقادير الثلاثة لا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك، لأنّه على التقدير الأوّل يستكشف عن أنّ موضوع

العام مقيّد بعدم تلك الخصوصية أي بعدم كون العالم شارب الخمر في المثال، لأنّ زيداً لا خصوصيّة فيه وإنّما أحرز عدم الملاك فيه لأجل كونه شارب الخمر فيستكشف أنّ كلّ شارب خمر من العلماء لا يجب إكرامهم، فإذا شكّ في فردٍ أنّه شارب الخمر أو لا، لا يمكن التمسك بالعام فيه لتقيّد موضوع العام بعدم شرب الخمر.

وعلى التقدير الثاني يكون الخارج عن تحت العام يقيناً من وجد فيه مجموع الصفات، فيتقيّد موضوعه بعدم المجموع، فمن لا يكون فيه شيء من الصفات أو كان فيه بعضها دون بعض يكون باقياً تحت العام ولا يمكن التمسك به في الفرد الذي احتمل فيه وجود مجموع تلك الصفات مثل أن يحتمل فيه شرب الخمر وترك الصلاة معاً.

وعلى التقدير الثالث يكون العام مجعلاً للعلم الإجمالي بورود تخصيص عليه يكون أمره مردّداً بين هذا أو ذاك، كما هو الحال في المخصّص اللفظي الذي يدور أمره بين المتباينين.

وهنا قسمٌ رابع، وهو أن يكون أمر عدم الملاك مردّداً بين الأقل والأكثر، بأن يحتمل أنّ عدم الملاك في هذا الفرد شرب الخمر بخصوصه أو هو مع ترك الصلاة، ويكون حكمه حكم المخصّص اللفظي الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر، ويكون تقيّد موضوع الحكم في العام بالأقلّ متيقناً، وبالأكثر مشكوكاً، فيتمسك بأصالة عدم التخصيص بالنسبة إلى الأكثر.

والحاصل أنّه لا فرق بين المخصّص اللَّبِّي ولو كان من باب حكم العقل

بعدم وجود الملاك في الفرد، والمخصّص اللفظي إذا كان الحكم في العام على نحو القضية الحقيقية التي يكون أمر تطبيق الموضوع فيها بيد العبد. وهذا القسم من المخصّص أعني المخصّص اللَّبِّي كثير الوقوع في الفروع الفقهيّة لتخصيص كثير من العمومات بالإجماع أو السيرة القطعية أو دليل العقل، فالبحث عنه لا يخلو عن فائدة فقهية.

وأما إذا كان الحكم على نحو القضية الخارجية التي يكون أمر تطبيق الموضوع فيها بيد نفس المولى كما في «لعن الله بني أمية قاطبة» حيث إنّ الإمام هو بنفسه أحرز عدم إيمان هؤلاء الموجودين في زمانه وحال اللعن، ومثل أن يقول: «أكرم هؤلاء»، أو «أكرم جبراني الذين هم موجودون في الخارج» فلا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأنّ المولى هو الذي طبق الموضوع وحكم على هذه الأفراد الخارجية بوجوب الإكرام، فقلوه: أكرم جبراني، بمنزلة أن يقول: أكرم زيداً وعمراً وبكراً الخ. ولم يحكم على مفهوم عام حتّى يكون أمر تطبيق ذاك المفهوم وظيفه العبد كما هو الحال في القضية الحقيقية، وإحراز وجود الملاك في هذه الأفراد الخارجية المحكومة بالحكم ليس وظيفه العبد بل إنّما هو وظيفه المولى؛ ولذلك قلنا بعدم تقيّد الموضوع بالملاك. فحينئذٍ إذا أحرز أنّ زيداً الذي هو أحد جبران المولى خارج عن تحت العام لعدم وجود الملاك في إكرامه، لأنّه عدوّ المولى ويريد قتله فيحكم بخروجه عن تحت العام ولو للجهة المذكورة أعني العداوة، ويحمل حكم المولى بإكرامه إمّا على المصلحة في السكوت عن إخراجه وفي وجوب إكرامه، أو على غفلته عن إخراجه كما هو الغالب في الموالي العرفية.

وأما الفرد الذي يحتمل عداوته للمولى فلا مجال لعدم إكرامه، لشمول عموم العام الذي لم يقيد بشيء له، ويستكشف به عن وجود الملاك فيه، لأنّ لحاظ وجود الملاك وعدمه شأن المولى، فبحكمه على هذا الفرد بمقتضى العموم يستكشف بطريق الإّن عن وجود الملاك، ويعلم أنّه لا يكون عدوّاً للمولى، لأنّه هو الذي أحرز حال الأفراد وحكم عليها بوجوب الإكرام. كما هو الحال في جميع ما يأمر به المولى ولو بنحو العموم، مثل أن يأمر بالصلاة أو الزكاة فأمره بهما يكشف عن وجود الملاك فيهما فيرفع الشكّ في تحقّق الملاك وعدمه.

ولا بأس بذكر مثال عرفي لذلك به يتّضح المراد. مثلاً إذا كتب أحدٌ إلى أحد أصدقائه أنّه «بع جميع كتبى الموجودة في المحلّ الفلاني» فرأى ذلك الصديق أنّ كتاباً واحداً من تلك الكتب يكون وقفاً فيقطع بخروجه عن تحت العام ويحمل أمره ببيع الكتب حتّى هذا الفرد على الغفلة عن وقفيّة هذا الكتاب، وإذا شكّ في كتاب آخر أنّه هل يكون وقفاً أم لا، فلا يصحّ له التوقّف في البيع بعد فرض أنّ القضية خارجيّة، وذلك الشخص قد أحرز حال هذه الكتب وهو رجل ملتزم بالدين ولا يأمر ببيع كتاب موقوف بل يستكشف بعموم كلامه عن عدم وقفيّة هذا الكتاب.

هذا كلّه فيما إذا كان المخصّص اللّبي للقضيّة الخارجيّة عقلياً نظرياً أو إجماعاً. وأما إذا كان عقلياً ضرورياً بحيث يصحّ أن يتكل المتكلّم عليها في مقام البيان فلا ينعقد للعام ظهور في العموم حتّى يتمسك به في الشبهة المصداقيّة،

بل يكون حاله حال المخصّص اللفظي المتّصل، فكأنّه قال في المثال: «بع كتبي التي لا تكون وقفاً»، فلا عموم حتّى يتمسّك به في الفرد الذي يشكّ في كونه وقفاً أم.

وهكذا لا يمكن التمسّك بالعام، ولو كان على نحو القضية الخارجيّة، إذا وكلّ المولى تطبيق الموضوع على العبد، كما إذا كان المخصّص لفظيّاً مثل أن يقول: «أكرم جيراني العدول»، أو «أكرم علماء هذا البلد»، وعلمنا بخروج فرد لفسقه وإنّ المولى لم يلاحظ حال الأفراد بل وكله إلى العبد، فيحكم بخروج كلّ عالم فاسق ويكون موضوع العام مقيداً بعدم الفسق فلا يمكن التمسّك في الفرد المشكوك.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ العام المخصّص بالدليل اللَّبِّي إن كان على وجه القضية الحقيقيّة فحاله حال العام المخصّص بالدليل اللفظي بعينه، وإن كان على وجه القضية الخارجيّة فإنّ وكلّ المولى تطبيق الموضوع على الفرد الخارجي على عهدة العبد كما إذا قيّد الموضوع بقيد لفظي وقال: «أكرم جيراني العدول» فحكمه حكمه القضية الحقيقيّة، وإن لم يوكّله إليه فيفصل بين العقل الضروري فلا يمكن التمسّك به في الفرد المشتبه وبين غيره من العقل النظري أو الإجماع فيمكن فيه ذلك. وبعد ما أحطتُ خبراً بما ذكرنا تعرف ما في كلام الشيخ والتفصيل الذي ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما).

أمّا الشيخ (قدّس سرّه) فيرد عليه: أنّه لا فرق بين المخصّص اللفظي واللّبي من ناحية تخصيص العام بهما، سواء في المتصل أو المنفصل، وسواء

في العقلي الضروري أو النظري، غاية الأمر أنّه في المتصل اللفظي والعقلي الضروري لا ينعقد للعام ظهور من رأس. وأمّا في المنفصل أو العقلي النظري لا حجيّة في العام بعد التخصيص وإن كان له ظهور في العموم.

وأما شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) فيرد عليه: أنّه لا وجه للتفصيل بين ما كان الخارج لاعتبار قيد في الموضوع، وما كان من جهة عدم الملاك، فإنّه في كلا القسمين لا يكون العام حجة في المشكوك، بل الصحيح ما ذكرناه من التفصيل بين القضية الحقيقيّة والخارجيّة باعتبار إيكال تشخيص الموضوع إلى المأمور والسامع، وإيكال تشخيصه إلى المولى نفسه؛ ففي الأوّل لا يكون العام حجة في الفرد المشكوك بخلاف الثاني.

ثمّ إنّ نقل صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(١) عن بعضهم أنّه يجوز التمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في شمول حكم العام لفرد لا من جهة التخصيص بل من جهة أخرى، مثلاً إذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف فينذر الوضوء أو الغسل به أو يجعل الوضوء أو الغسل به شرطاً في ضمن العقد ويتمسك بعموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾^(٢) أو «المؤمنون عند شروطهم»^(٣) لوجوب الوفاء بهذا النذر والشرط لتحقيق موضوعهما في المورد وجداناً، ويستكشف صحتهما بأن يقال: يجب الإتيان بالوضوء بهذا المايع المضاف وفاء بالنذر أو عملاً بالشرك لفرض تحقيقهما وجداناً، وكلّما يجب إتيانه يكون

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) الحج ٢٩/.

(٣) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ١٥٩/٢، تهذيب الأحكام ٣٧١/٧.

صحيحاً قطعاً، لعدم تعلّق الأمر من المولى بالباطل، فينتج أنّ الوضوء بهذا المايح المضاف صحيح، ومن الصحّة في هذا الفرد يستكشف الصحّة في الأفراد الآخر التي لم يتعلّق النذر بها خصوصاً إذا كان المنذور أمراً عبادياً كالمثالين، لعدم تعلّق الأمر العبادي إلّا بما يكون راجحاً في نفسه مع قطع النظر عن النذر أو الشرط. والحاصل أنّه إذا شكّ في ثبوت حكم أولي لفرد من الأفراد، لا من جهة التخصيص، فيتمسك بعموم الحكم الثانوي، لدخول هذا الفرد تحت العام المتكفّل لبيان الحكم الأولي، كالدليل المتكفّل لبيان صحّة الوضوء بالماء.

والأوجه بحيث ينطبق على المقام أن يقال إنّهُ إذا شكّ في ثبوت حكم ثانوي لفرد من الأفراد لا من جهة احتمال التخصيص في هذا الفرد، بل من جهة أخرى، وهي احتمال عدم ثبوت الحكم الأولي المأخوذ في موضوع هذا الحكم أعني الحكم الثانوي، يتمسك بعمومه أعني عموم الحكم الثانوي في هذا الفرد، فيستفاد منه ثبوت الحكم الأولي كما إذا شككنا في ثبوت الوجوب للوفاء بنذر الوضوء أو الغسل بالمايح المضاف من جهة احتمال عدم صحّة الوضوء أو الغسل به، الملازمة في المقام مع الرجحان المأخوذ في موضوع وجوب الوفاء فيتمسك بعموم وجوب الوفاء لإثبات الصحّة المأخوذة في موضوع دليله لهما. أقول: إنّ تحليل الشكّ في شمول حكم العام لفرد من الأفراد يقضي بعدم صحّة ما ذكره من الشكّ لا من جهة التخصيص، أعني إنّنا لا نتصوّر أن يكون الشكّ في خروج فرد من غير جهة التخصيص، وذلك لأنّ الشكّ إن كان بعد إحراز الموضوع وصدق عنوان العام بتمام قيوده، إن كان له قيود على هذا الفرد،

فيكون الشك في أصل وجود التخصيص بالنسبة إلى هذا الفرد، كما إذا ورد: «أكرم العلماء»، وفرض أن زيداً عالم، لكن مع ذلك يحتمل عدم وجوب إكرامه لاحتمال تخصيصه، وقد جرى بناء العقلاء في مثله على إصالة عدم التخصيص. وإن كان مع عدم إحراز صدق عنوان العام عليه، تكون الشبهة مصداقية، فإن كان العام مقيداً بعنوان وجودي كما في «أكرم العلماء العدول» فالظاهر أنه لم يقل أحد بجواز التمسك بالعام مع الشبهة في تحقّق مصداقه، وإن كان مقيداً بعنوان عدمي لأجل إخراج بعض الأفراد بالاستثناء أو بدليل منفصل مخالف، كقوله: «لا تكرم فساق العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» فقد تقدّم الكلام فيه وأنّ التحقيق عدم جواز التمسك أيضاً.

وإن كان من جهة إجمال موضوع العام حقيقة أو حكماً فقد تقدّم الكلام فيه أيضاً وأنه لا يجوز التمسك به، إلا إذا كان أمر المخصّص مردداً بين الأقل والأكثر، والحاصل أنه لا يخلو حال الشك في الفرد من أحد أمور ثلاثة: إمّا الشك في أصل التخصيص، وإمّا الشك في دخوله في الخاص، وإمّا الشك من ناحية الإجمال، وليس في البين قسم آخر. هذا كلّ بالنظر إلى أصل إمكان ما ذكروه وكبرى المسئلة، وبعد الغضّ عما ذكرنا لا يمكن المساعدة أيضاً على ما ذكروه من التمسك بعموم دليل النذر لرفع الشك والحكم بالصحة.

أقسام الأحكام الثابتة للعناوين الثانوية

وتوضيحه بأن يقال: إن الأحكام الثابتة للعناوين الثانوية تكون على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يؤخذ في موضوع الحكم الثانوي أحد الأحكام الأولية أي الثابتة للشيء بعنوانه الأولى، بدليل منفصل أو متصل، كما في دليل النذر، فإنه وإن كان قوله تعالى ﴿وَلْيُؤْفَقُوا نُذُورُهُمْ﴾^(١) مطلقاً إلا أنه قد دلت الأخبار على اعتبار كون متعلقه راجحاً، وكما في وجوب إطاعة الوالد أو السيد أو الزوج، فإنه قد أخذ في موضوعه سائغية الفعل المأمور به وجوازه في حد نفسه، بحيث لا يكون أمرهم موجباً لفعل الحرام أو ترك الواجب، لأنه ورد «لا طاعة للمخلوق فيما يعصى فيه الخالق»^(٢) أو ما يقرب منه، وكما في دليل وجوب العمل بالشرط لالتخذه الجواز بالمعنى الأعم أيضاً في موضوعه لقوله صلوات الله عليه: «المؤمنون عند شروطهم إلا ما أحل حراماً أو حرّم حلالاً»^(٣) وحينئذ إذا شك في وجود الحكم الثانوي لأجل الشك في ثبوت الحكم الأولي المأخوذ في موضوعه، سواء كانت الشبهة حكمية كما إذا أمر الوالد بشرب التتن ولم يعلم

(١) الحج / ٢٩.

(٢) «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». من لا يحضره الفقيه ٢/ ٦٢١.

(٣) هذه الجملة مأخوذة من الروايات ولم ترد بهذا اللفظ إلا في هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (عليهم السلام) ٢٢٢/٧ والذي ورد في الروايات ألفاظ أخرى، مثل: «المؤمنون عند شروطهم» (تهذيب الأحكام ٣٧١/٧). و«واعلم أن الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً» (الكافي - ط الإسلامية - ٤١٣/٧).

حليته، أو موضوعية كما إذا أمر بشرب مايع مخصوص يحتمل كونه خمرًا، لا يمكن التمسك بعموم دليل وجوب إطاعة الوالد، لعدم إحراز موضوعه، وليس التمسك به إلا من باب التمسك بالعام في الشبهات الموضوعية من القسم الذي لا يقول به أحد؛ لأنّ المأخوذ في موضوع العام إنّما هو عنوان وجودي وهو ثبوت الحكم الأولي.

نعم، إذا كان هناك أصل موضوعي بحيث ينقح الحلية كالبرائة في المثال إذا كانت بعد الفحص في الشبهة الحكمية ولم يكن شرب المايح المخصوص من أطراف المعلوم بالإجمال خمرية، فلا بأس بالتمسك به وباب النذر الممثل به في المقام من هذا القبيل، لأخذ الرجحان في متعلقه فلا يمكن التمسك بعمومه في الفرد الذي شكّ رجحانه، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

القسم الثاني: ما لا يؤخذ في موضوعه أحد الأحكام الأولية ولم يكن للحكم الأولي إطلاق حتّى في حال ثبوت العناوين الثانوية، وذلك مثل حرمة الغصب وحرمة الإفطار في شهر رمضان. مثلاً أكل الخبز في حدّ نفسه وبما أنّه أكل الخبز حلال بحلية طبيعية، لا فيما كان هناك عنوان محرّم كالغصب والإفطار والضرر، فلو كان الخبز مغصوباً أو كان أكله موجباً للإفطار في شهر رمضان أو مضرّاً بالبدن يكون أكله حراماً بسبب طرؤ هذه العناوين الثانوية، ولا تعارض في نظر العرف بين أدلة الأحكام الأولية وأدلة الأحكام الثانوية في هذا القسم، أعني ما إذا كانت الأحكام الأولية طبيعية وغير مقتضية الثبوت حتّى في حال طرؤ

العناوين الثانوية، لورود الثانية على الأولى في نظر العرف، ومن جملة الأحكام الأولية الطبيعية هي ما ذكرناه في بحث الصلاة في بحث لباس المصلي، فإن حلية الأكل المعتبر في لباس المصلي حلية طبيعية وإن كان لحمه حراماً بعنوان ثانوي. مثلاً تصح الصلاة في صوف الغنم ولو كان أكل لحمه حراماً لأجل الضرر بالمصلي، وهكذا حرمة الأكل المانعة من صحة الصلاة حرمة طبيعية وإن كان أكل لحمه حلالاً بعنوان ثانوي، مثلاً لا تصح الصلاة في جلد الأرنب وإن كان أكل لحمه جائزاً لهذا المصلي لأجل المعالجة.

القسم الثالث: ما لا يؤخذ في موضوعه أحد الأحكام الأولية وكان للحكم الأولي إطلاق حتى في حال تحقق العنوان الثانوي بحيث لا يكون الحكم الأولي طبعياً وموروداً عليه في نظر العرف، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» وفرضنا أن الفسق من العناوين الثانوية، ومن المعلوم عدم إمكان فعلية كلا الحكمين ولا يمكن امتثالهما معاً.

ولا يخفى أن المزاخمة بين الحكمين ثابتة في جميع أنواع الأحكام ولو كان أحد الطرفين غير إلزامي، إلا أنه إذا كان أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، يقع المكلف بين المحذورين بخلاف باقي الصور من كون أحد الطرفين واجباً والطرف الآخر مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً، أو كان حراماً، والطرف الآخر كان مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً لعدم وقوع المكلف بين المذكورين في مقام العمل كما هو ظاهر.

قال صاحب الكفاية (قدس سرّه): إن المقام من باب التزامه فيقدم أقوى

ملاكاً من الحكمين لو كان في البين وإلا فيتساقطان لعدم صحة الترجيح بلا مرجح، ويرجع إلى دليل آخر كإصالة الإباحة^(١).

أقول: وللمناقشة في كلامه مجال من وجهين:

أما أولاً: فلأنَّ المقام ليس من باب التزاحم، بل يكون من باب التعارض، لما تقدّم مفصلاً في باب الترتّب من أنَّ المزاومة إنَّما يكون في موردٍ لا يكون في مقام أصل الجعل محذور من اجتماع الضدين أو النقيضين، وإنَّما يكون عدم فعلية الحكمين مستنداً إلى عجز المكلف كما في وجوب الصلاة ووجوب الإزالة. وأما إذا كان مصبّ الحكمين شيئاً واحداً ولو بعنوانين، كما في المقام، فبابه باب التعارض، لعدم إمكان أصل الجعل، لأنَّ جعل حكمين على محلّ واحد مستلزم لاجتماع الضدين في مقام الجعل فحيثنّ لا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض المقرّرة في محلّه من ملاحظة الجمع الدلالي أولاً ثمّ بقية القواعد.

وأما ثانياً: فلائّه لو سلّمنا أنَّ المقام من باب التزاحم لكن لا نسلم إطلاق كلامه (قدّس سرّه) من أنّه يؤخذ بأقوى الملاكين، لأنَّ الأقوى قد لا توجب الأخذ به، كما إذا لم تكن مقتضية للحرمة أو الوجوب في حدّ نفسها، مثلاً إذا فرضنا أنَّ العمل الفلاني فيه خمسة درجات من المصلحة وستّة درجات من المفسدة، فهذه الدرجة الواحدة من المفسدة لا تقتضي بنفسها الحرمة بعد تزاحم الخمسة من المفسدة والخمسة من المصلحة بل تقتضي الكراهة لا

الحرمة، وكذلك الكلام من جانب زيادة المصلحة فلو كانت زائدة بدرجة واحدة تكون النتيجة الاستحباب لا الوجوب. نعم إذا كانت الزيادة بمقدار تقتضي بنفسها الوجوب أو الحرمة فلا بأس بكلامه (قدّس سرّه).

فرعان فقهيان

بقي الكلام في الفرعين المعروفين وهما صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر، وقد ورد بهما روايات وأيدهما كلام من أراد التمسك بالعموم لا من جهة التخصيص كما في الكفاية، فنقول: إنّه لا إشكال في اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، وحيث إنّ فهل يمكن تصحيح هذين الفرعين على طبق القاعدة أو لا بدّ من القول بالتخصيص فيهما؟ الظاهر هو الثاني، وقد ذكر المحقّق صاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّه) وجهين آخرين لتطبيقهما على القاعدة المذكورة:

أحدهما: أنّ الدليل الدالّ على صحّتهما بالنذر كاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات وإنّما يأمر المولى بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر.

ويرد عليه: أنّه لو فرضنا انكشاف رجحانهما بالدليل الخاص وإنّما لم يأمر بهما لمانع في الأمر، يلزمنا القول بصحّتهما ولو بدون النذر لصحّة التقرب بما هو راجح في نفسه ولو لم يأمر المولى به لمانع يمنعه من الأمر فيتقرب بهما إلى

الله تعالى بما أنهما راجحان في نظره ولولا مع النذر، ولم يلتزم هو ولا غيره بذلك، لأن الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت كما ورد في الرواية «وليس من البر الصيام في السفر»^(١) كما في الرواية أيضاً؛ فهذا الوجه لا يصح الاعتماد عليه.

ثانيهما: أنهما يصيران راجحين بالنذر، أي بتعلق النذر بهما، بعد ما لم يكونا كذلك ولا يعتبر الرجحان في متعلق النذر إلا في ظرف العمل لا حال النذر. مثلاً يصح نذر الصوم غداً في يوم عيد الفطر كما أنه يصح نذر الصلاة بعد أيام الحيض في حال الحيض، فإن الصوم لا يكون راجحاً في يوم عيد الفطر الذي هو زمان النذر ولكن يكفي رجحانه في ظرف العمل الذي هو الغد. وكذا الكلام في صلاة الحائض. والحاصل أن المعتبر هو رجحان المتعلق في ظرف العمل لا حال النذر، ونستكشف بالدليل الخاص أن تعلق النذر موجب لرجحان الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات ويكفي وجود الرجحان في ظرف العمل في صحة النذر.

وقد ذكر السيد الطباطبائي (قدس سره) أيضاً هذا الوجه في العروة^(٢). وأورد عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بأنه لو كان تعلق النذر موجباً لرجحان المتعلق وصحته فلازمه صحة نذر المحرمات فإنه ينذر شرب الخمر - مثلاً - وبه يتخلص من حرمة لجواز شربه بعد النذر.

(١) وسائل الشيعة ١٧٧/١٠ ب ١ من أبواب من يصح منه الصوم ح ١١.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء) ٦١٨/٣ - مسألة ٣ من شرائط صحة الصوم.

أقول: إنَّ سببِيَّةَ النذر لرجحان المتعلِّق يحتاج إلى ورود دليل من الشارع، وليس لنا كبرى كليتة بأنَّ النذر في جميع الموارد يوجب الرجحان ولم يدع صاحب الكفاية ولا السيّد (قدّس سرّهما) ذلك حتّى يرد عليهما ما أورده (قدّس سرّه) بل يقولان إنَّ الدليل الخاص أعني الروايات الواردة في صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات قد دلّ على أنَّ تعلّق النذر في هذين الموردين بخصوصهما يوجب رجحان المتعلّق. نعم، لا نمنع إمكان ذلك، أي إمكان اقتضاء النذر رجحان الحرام أيضاً، كما أنّه بالاضطرار يصير كذلك، لكن الإمكان أعمّ من الوقوع، ووقوعه يحتاج إلى إقامة الدليل.

ولكن يرد على هذا الوجه أنَّ الظاهر من أدلّة اعتبار الرجحان في تعلّق النذر هو الرجحان مع قطع النذر عن تعلّق النذر به، ويكون راجحاً في حدّ نفسه، لا ولو بالنذر، فهذا الوجه أيضاً لا يطبق الموردين على القاعدة المذكورة؛ فالصحيح هو الوجه الثالث الذي أشار إليه في الكفاية أيضاً وهو القول بخروجهما عن القاعدة المذكورة تخصيصاً، وأنّه لا يعتبر الرجحان في خصوص هذين الموردين لورود المخصّص.

فصل في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

قد أشرنا إلى أن مثبتات الأصول اللفظية تكون حجة، إلا أنها محدودة ببناء العقلاء.

ولا بأس بتوضيح ذلك لترتب فروع فقهية على بعض صور المسألة فنقول: إذا ورد خاص معلوم الحكم ولكن دار أمره بين التخصيص والتخصّص فهو يكون على نوعين، لأنه إما أن يكون من جهة إجمال مفهوم الخاص وتردّه بين فردين أحدهما فرد للعالم دون الآخر، وإما أن يكون من جهة تردّد عنوان فرد واحد، لأنه مجهول من ناحية كونه مصداقاً للعالم أولاً للجهل بحاله.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص في فردين :

(أما النوع الأول) وهو ما كالفرد معلوم الفردية، ولكن يشك في خروجه عن العموم أي يكون مشكوك الحكم وهذا كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال منفصلاً: «لا تكرم زيداً» ولم يعلم أنه أراد زيد العالم حتى يكون تخصيصاً في عموم العام المذكور، أو أراد زيد الجاهل حتى يكون تخصيصاً في دور أمر الخاص بين التخصيص والتخصّص - فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في هذا النوع لنفي التخصيص عنه فيقدّم التخصّص على التخصيص، ويلزمها تعيين المراد من الخاص وأنه زيد الجاهل، وهذا من مثبتات الأصول اللفظية، لأنّ لازم أصالة العموم هو إرادة غير فرد العام من الخاص، والوجه في ذلك هو بناء العقلاء على العمل بالعموم في جميع أفراده المعلوم فرديتها للعالم إذا شك في خروجها عنها، فلا بدّ وأن يكون الفرد معلوم الفردية للعالم ومشكوك الحكم،

كما في المقام، فإن زيد العالم فرد للعام ولكن يشك في حكمه فأصالة العموم يشملها، ولازمه نفي الوجوب عن إكرام زيد الجاهل في المثال، هذا في المخصّص المنفصل، وأمّا في المتّصل فيسري إجماله إلى العام وقد تقدّم الكلام فيه.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص في فرد واحد:

وأما النوع الثاني وهو أن يكون الفرد معلوم الحكم ومشكوك الفردية للعام للجهل بحاله، فهل يجري فيه أصالة العموم لإثبات التخصّص وأنّ الخارج ليس فرداً للعام أم لا؟ وهذا كما إذا قال: «لا تكرم زيداً» وعلمنا أنّ المراد زيد بن عمرو - مثلاً - لكن لا ندري أنّه عالم حتّى يكون تخصيصاً في عموم «أكرم العلماء» أو جاهل حتّى يكون تخصّصاً، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص أيضاً، وهكذا لو قال: «بع جميع كتبي» ثمّ قال: «لا تبع كتاب شرح اللمعة» وشككنا أنّه وقف أو عارية، فيكون تخصّصاً لأنّه ليس بملك له، أو تخصيصاً لأنّه ملكه ولكن يريد بيعه، ومثاله كثير في الفقه.

ومن جملتها ملاقي ماء الاستنجاء، فإنّه لا إشكال في طهارته - كما ورد بذلك روايات كثيرة^(١)، حيث يسأل الراوي عن حكم ملاقي ماء الاستنجاء وأنّه جرى على الأرض فأصاب ثوبه، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّه طاهر، وحينئذٍ يتردّد أمره بين التخصيص والتخصّص باعتبار أنّه ملاقي للماء النجس أو للماء

(١) منها معتبرة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به، أينجس ذلك ثوبه؟ فقال: لا». وسائل الشيعة ٢٢٣/١ باب طهارة ماء الاستنجاء ح ٥.

الطاهر، فإنه لو كان ماء الاستنجاء نجساً كان الملاقي له أيضاً كذلك، لعموم ما دلّ على نجاسة ملاقي الماء النجس، ولكن تخصّصها بهذه الروايات. وأما لو كان ماء الاستنجاء أيضاً طاهراً فلا حاجة إلى التخصيص، بل يكون من التخصّص، لأنه ملاقي للماء الطاهر فرضاً.

وثمرّة الاحتمالين هو أنّه على الأول لا يترتب على التخصيص سوى الحكم بطهارة الملاقي لماء الاستنجاء، وأما باقي أحكام الطهارة فلا يترتب كجواز الشرب والغسل به، بخلاف الثاني لأنّ المفروض طهارة ماء الاستنجاء، فيترتب عليها جميع آثار الطهارة.

والحاصل: أنّه لم يظهر حال الخاصّ في المثال، أي ملاقي ماء الاستنجاء من حيث إنّه ملاقي لماء طاهر أو ملاقي لماء نجس باعتبار الشكّ في ماء الاستنجاء من حيث الطهارة والنجاسة. وأما الملاقي له - كالثوب ونحوه - فهو محكوم بالطهارة بلا إشكال.

والصحيح عدم صحّة التمسك بالعام في هذا النوع، لعدم بناء العقلاء على ذلك لاختصاصه بما إذا كان الفرد داخلياً في العام موضوعاً، ولكن كان مشكوكاً حكماً، كما في النوع الأول، وأما إذا كان الفرد مشكوك الفردية من حيث دخوله في موضوع العموم وكان معلوم الحكم كما في النوع الثاني فلا يجري فيه بناء العقلاء، والنتيجة في ماء الاستنجاء: أنّه لا يمكن إثبات طهارته بإجراء إصالة العموم في ملاقي الماء النجس، وإن كان لازمه طهارة ماء الاستنجاء، لعدم كونه مصداقاً له باعتبار طهارة هذا الماء فهو خارج عن العموم المذكور تخصّصاً، بل

يرجع إلى أصالة العموم في الماء القليل الملاقي للنجس، فيكون مقتضى القاعدة نجاسة ماء الاستنجاء لملاقاته للعدرة، ولكن يحكم بطهارة ملاقيه بمقتضى الروايات الدالة على ذلك تخصيصاً في عموم ما دلّ على تنجّس الملاقي للماء النجس إلا أن يستظهر من الروايات طهارة ماء الاستنجاء أيضاً.

فصل في الفحص عن المخصّص

لا يجوز الأخذ بالأصول اللفظية - من أصالة العموم والإطلاق - قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد، وذلك لاحتمال إرادة خلاف الظاهر من العموم والإطلاق ونصب قرينة منفصلة على ذلك.

مقدمة

وقبل تحقيق الحال في ذلك لا بأس بالتنبيه على ما قيل من الفرق بين الفحص عن مخصّصات الأصول اللفظية والفحص عن الأمارات الحاكمة على الأصول العملية، فنقول: يظهر من صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(١) وتبعه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(٢) أنّ الفحص عن المخصّص والمقيّد إنّما هو فحص عمّا يزاحم الحجّة، بعد تماميّتها في نفسها، لبناء العقلاء على الأخذ بالعمومات في محاوراتهم العرفية، فالفحص يكون فحصاً عن المانع بعد تماميّة المقتضي، وهو الظهورات اللفظية.

وأما الفحص عن الأمارات والدليل الاجتهادي في الشبهات البدويّة قبل الأخذ بالأصول العملية فهو فحص عن متّم الحجّة، فإنّها بدونه لا تكون حجة، لأنّ حجة الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص، فليس لها مقتضى قبله فيكون الفحص فيها مقوّماً للحجّة، وتماماً للاقتضاء.

توضيح ذلك: أمّا في البرائة العقلية فظاهر، لأنّ موضوعها عدم البيان،

(١) الكفاية ص ٢٢٦.

(٢) أجود التقريرات ٣٥١/٢.

ولابدّ من إحرازه بالفحص وبدونه يستقلّ العقل باستحقاق العقاب على المخالفة لو اتفقت، فلا بدّ من الفحص دفعاً للضرر المحتمل ما لم يحصل المؤمن، فإنّ مجرد الاحتمال يكون منجزاً قبل الفحص، لاحتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان الأحكام على نحو يتمكّن العبد من الوصول إليها، فلا بدّ للعبد أن يقوم بوظيفته أيضاً بالفحص عن مظانّ الحكم.

فتكون النتيجة: أنّ مجرد الشكّ لا يكون تمام الموضوع للبرائة العقلية، بل لابدّ من الفحص تنميماً للموضوع، لاستقلال العقل بلزومه، كما يستقلّ بلزوم النظر في معجزة الأنبياء، فإنّ المقام يدخل في تلك الكبرى، فإنّ من وظيفة المولى بعث الرسل لهداية الخلق، ومن وظيفة العباد النظر في معجزة من يدعي الرسالة.

وأما البرائة النقلية، كحديث الرفع وقاعدة الحلّ والاستصحاب، فإنّ أدلتها وإن كانت مطلقة لكن يقيد إطلاقها بالإجماع على وجوب الفحص وبالأيات الدالة على التفقه في الدين، وسؤال أهل الذكر، والأخبار بل بدليل العقل لاستقلاله بلزومه - كما أشرنا آنفاً - وإلا لزم نقض الغرض من تشريع الشريعة، وبعث الرسل وإنزال الكتب، إذ لا يمكن تشريع حكم ترخيص ينافي تشريع الأحكام الإلزامية في الشريعة المقدسة، ويكون ترك الفحص عنها كترك النظر في معجزة الأنبياء في كونهما نقضاً للغرض من بعث الرسل وتشريع الشريعة، إذ لا شريعة إلّا بتشريع أحكام إلزامية.

فتحصّل أنّ الفحص عن الأحكام مقوم لموضوع البرائة النقلية أيضاً،

ومتّم لحجّيتها، كالبرائة العقلية، فلا يجوز الأخذ بالأصول العملية إلا بعد الفحص، كما لا يجوز الأخذ بالعمومات إلا بعد الفحص عن المخصّصات، مع الفرق بينهما بما ذكرناه من أنّ الفحص في الأول متّم للحجة، وفي الثاني يكون عن المزاحم لها.

هذا محصل ما أفاده (قدّس سرّهما) في الفرق بين البابين .
وقد يقال: لو كانت العمومات حجة قبل الفحص - كما هو مفروض كلامهما (قدّس سرّهما) - فلا موجب للفحص عن المزاحم، لوجود الحجة فرضاً من دون معارض، وإلا كان الفحص فيها أيضاً متّمّاً للحجة فلا فرق بين البابين .

القول المختار

أقول: الحقّ هو التفصيل في كلا البابين (الأصول اللفظية، والعملية) لوجود كلا القسمين (الفحص المتّم والفحص عن المانع) في كليهما .
أمّا الأصول اللفظية - كأصالة العموم وأصالة الإطلاق - فحيث إنّ مدرك اعتبارها ليس إلا بناء العقلاء عليها في محاوراتهم فلا بدّ من ملاحظة جريهم عليها في مورد دون آخر، والملحوظ من ذلك أنّه لو كان دأب المتكّم التعويل على المخصّصات والمقيّدات المنفصلة بحيث كان المتكّم بالعام أو المطلق يعتمد كثيراً على المنفصلات ولم يبيّن تمام مراده في كلام واحد ففي هذا القسم لا يعتمدون على ظاهر كلامه لمعرضيّة العام أو المطلق في كلامه على التخصيص أو التقييد بالمنفصل، فلا اعتماد على ظاهرهما لعدم كون المتكّم

في مقام البيان بكلام واحد فيكون الفحص في هذا القسم متمماً للحجبة .
وهكذا نجد دأب الشارع، إذ لا يخفى على من راجع الأخبار أنَّ الأئمة (صلوات الله عليهم) كثيراً ما يعتمدون في بيان المخصّصات والمقيّدات على المنفصلات، لأننا نجد أنّه قد ورد العام من إمام (عليه السلام) والمخصّص من إمام آخر، والعام إذا كان في معرض التخصيص كهذه العمومات لا تجري فيه أصالة العموم إلّا بعد الفحص، فيكون موضوع الحجبة في هذا القسم هو الظهور بعد الفحص، فيكون الفحص متمماً لحجّيته، كما هو الحال في الأصول العملية في الشبهات الحكميّة بلا فرق أصلاً.

وأما إذا كان المتكلّم جارياً على ما هو المتعارف بين الناس من كونهم في مقام البيان في مجلس واحد يجري في كلامه أصالة العموم من دون حاجة إلى الفحص وإلّا كان مخلاً لغرضه . نعم إذا كان علم إجمالاً بوجود مخصّص أو مقيد منفصل عن كلامه كان هذا العلم الإجمالي مانعاً عن حجبة أصالة العموم أو الإطلاق في كلامه، وكان ذلك من قبيل المانع عن الحجبة لعدم القصور في ظهور العموم أو الإطلاق، ومجرد العلم الإجمالي بالمخصّص أو المقيد لا أثر له إلّا المنع عن المقتضى .

فتحصل أنَّ الفحص في الأصول اللفظيّة يكون على قسمين «أحدهما» متمم للحجبة، كما في العمومات والمطلقات الواردة في كلام متكلّم يعتمد على المنفصلات و «ثانيهما» مانع عن الحجبة، كما في المتعارف من كلام الناس الذين يبيّنون مقصدهم في مجلس واحد .

وأما الأصول العملية، فإن كانت في الشبهات الحكمية كان الفحص فيها متمماً لحجيتها، لعدم حجيتها إلا بعد الفحص - كما ستعرف - وأما إذا كانت في الشبهات الموضوعية فتجري من دون فحص، إلا إذا اقترنت بالعلم الإجمالي على خلافها كما في الشبهات المحصورة، فالعلم الإجمالي حينئذ يكون مانعاً عن حجيتها لا متمماً لها، والنتيجة أن الفحص في الأصول العملية أيضاً يكون على قسمين كالأصول اللفظية بلا فرق بينهما.

أدلة لزوم الفحص عن المخصّص

إذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في عدم جواز العمل بأصالة العموم وأصالة الإطلاق (الأصول اللفظية) بالنسبة إلى العمومات والإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصّصات والمقيّدات الواردة عليها، ولكن الكلام في الدليل على ذلك، وقد ذكروا له وجوهاً^(١) وأدلة لا تخلو أكثرها عن النقاش وإليك بعضها:

الدليل الأول: ما ذكره بعضهم من عدم حصول الظنّ بالمراد قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد، لاحتمال إرادة الخاصّ والمقيّد مع نصب قرينة منفصلة عليهما.

وفيه أولاً: أنه قد يحصل الظنّ الشخصي لشخص قبل الفحص، وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار الظنّ الشخصي في العمل بالظواهر، بل يكفي فيها الظنّ النوعي وقد جرى عليه بناء العقلاء، فهذا الوجه غير تامّ صغرى وكبرى.

(١) وقد أنهاها بعضهم إلى ثلاثة عشر وجهاً - كما في أجود التقريرات ٣٥٢/٢ -.

الدليل الثاني: ما ذكره بعض آخر وهو اختصاص حجّة ظواهر الخطاب بالمشافهين - أي الحاضرين مجلس التخاطب - فلا تكون حجّة بالنسبة إلى الغائبين فضلاً عن المعدومين، بل يثبت الحكم لغير المشافهين بقاعدة الاشتراك والإجماع، وحيث إنّنا نحتمل إحاطة المشافهين بخصوصيات الخطاب والقرائن المتصلة أو المنفصلة، فلا بدّ وأن نفحص عنها كي يحصل لنا العلم بالحكم ثمّ نلتزم باشتراكنا معهم فيه.

وفيه أولاً: أنّه لا تختصّ حجّة الخطابات الشفاهيّة بالمشافهين بل تعمّ غيرهم - كما تقدّم ويأتي الإشارة إليها أيضاً.

وثانياً: أنّه لا تنحصر العمومات والمطلقات في الكتاب العزيز والسنة بالمشافهات بل فيهما بيان الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة كقوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ ...﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) ونحو ذلك، وفي السنة مثل قوله عليه السلام «كلّ مسكرٍ حرام»^(٣) ونحو ذلك.

الدليل الثالث: - هو ما يشترك فيه الأصول اللفظيّة والعمليّة - وهو العلم الإجمالي بالخلاف.

أمّا في الأصول اللفظيّة فهو العلم الإجمالي بورود مخصّصات ومقيّدات

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الكافي (ط الإسلامية) ٤٠٧/٦، وسائل الشيعة ٣٢٥/٢٥ باب تحریم كلّ مسكر قليلاً كان أو كثيراً.

في الشريعة المقدّسة على خلاف العمومات والإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، ومنشأ الرجوع إلى كتب الحديث، وهو مانع عن جريان الأصول اللفظية (أصالة العموم والإطلاق) في أطرافه.

وأما في الأصول العملية فهو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف إلزامية من الواجبات والمحرمات على خلاف الأصول العملية النافية للتكليف، للعلم بأن الأحكام الشرعية لا تخلو عن أحكام إلزامية، والآل لم تكن شرعية، مضافاً إلى أن ملاحظة كتب الحديث يدلّنا على أن في الشريعة الإسلامية أحكاماً إلزامية يمنع العلم بها عن الرجوع إلى الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي بها، فهذا الوجه (العلم الإجمالي) يشترك فيه وجوب الفحص في كلا المقامين: الأصول اللفظية والأصول العملية، وقد أشكل عليه بوجهين:

الإشكال الأول: لزوم الحرج.

بيانه: إن مقتضى العلم الإجمالي هو التنجيز في جميع أطرافه، فعليه لا بدّ في المقام من الفحص في جميع الكتب التي نحتمل وجود مخصّص أو مقيد فيها بالنسبة إلى العمومات والمطلقات، سواء الكتب المعتمدة كالكتب الأربعة ومثلها، أو غيرها من الكتب حتّى الكتب الخطيّة، أو غير المعروفة، بل كتب العامة، لاحتمال وجود دليل معتبر فيها يدلّ على الخاص، وهذا ممّا يوجب العسر والحرج، ولم تجر عليه ديدن الأصحاب ولم يلتزم به أحد منهم، بل لا يفي عمر الفقيه للفحص من هذا القبيل لبعض المسائل فضلاً عن جميعها، وهذا يدلّ على فساد هذا الوجه.

ويندفع: بدفع الحجر بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير.

بيان ذلك أن هذا العلم الإجمالي وإن كان واسع الأطراف - كما ذكر - إلا أنه ينحلّ إلى علم إجماليّ آخر محدود الأطراف لا حرج في الفحص عن أطرافه، وهو العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات في الكتب المعتمدة عندنا وهو أضيق دائرة من العلم الإجمالي الأول، إذ لا علم لنا بأكثر ممّا في الكتب المعتمدة فينحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير لا محالة، فيكون المقدار الزائد على ذلك من الشكّ البدوي ولا مانع من جريان الأصل اللفظي فيه، وبمثله أجبنا عن نفس الإشكال بالنسبة إلى العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميّة على خلاف الأصول العمليّة، فإنّ العلم الإجمالي الكبير ينحلّ إلى أصغر منه وهو العلم بوجود تكليف في ضمن الكتب الأربعة، وبهذا يرتفع مشكلة الفحص في كلا المقامين، إذ لا حرج حينئذٍ في الفحص عن المخصّصات والمقيّدات اللفظيّة وكذا الأمارات الدالّة على أحكام إلزاميّة في ضمن الكتب المعتمدة عليها عند الشيعة كما جرت عليه سيرة العلماء، لقلة أطرافها، وهذا نظير ما إذا علمنا بنجاسة عشرة إناءات في ضمن مائة إناء، وهذا يقتضي الاحتياط عن جميع المائة، إلا أنه إذا علم بوجود عشرة أواني نجسة في ضمن خمسين من الأواني السفاليّة من تلك الأواني، ينحلّ العلم الأوّل بالثاني، فلا يجب الاجتناب إلا عن الخمسين السفاليّة فقط، لعدم العلم بوجود إناء نجس في الباقي، وإنما الشكّ بدويّ يرجع فيه إلى قاعدة الطهارة.

الإشكال الثاني: عدم لزوم الفحص بعد الظفر بالأقلّ.

وقد أورده المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(١) وبيانه: أن العلم

الإجمالي في المقام يكون من الدائر بين الأقل والأكثر، ومن المعلوم انحلاله بالعلم التفصيلي بالأقل، فيكون الشك في الزائد من الشك البدوي، ولازمه جواز العمل بالعمومات والمطلقات في المقدار الزائد من دون فحص، إذ من الضروري أن يكون للمعلوم بالإجمال من المخصّصات مقدار متيقّن، فلا بد أن يصل إلى حدّ يكون الزائد عليه مشكوكاً لا محالة، فلا يكون هناك علم بعد ذلك، مثلاً لو كان المعلوم بالإجمالي مردّداً بين المائة والمائة والخمسين، فظفر الفقيه على المائة لا يجب الفحص بعد ذلك، مع أنّهم لا يقولون بترك الفحص، لإيجابهم الفحص عن كلّ شبهة شبيهة، ولا يعتبرون انحلال العلم الإجمالي في المقام، ومن هنا يعلم أنّه ليس الوجه لوجوب الفحص هو العلم الإجمالي، بل لا بدّ من وجه آخر.

ويورد نفس هذا الإشكال على وجوب الفحص عن الأمارات والحجّة على خلاف الأصول العمليّة النافية للتكليف، لانحلال العلم الإجمالي بعد الظفر بالمقدار الأقل من المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، فيجوز الرجوع إلى البرائة عن ذلك في الشبهات الحكميّة ولو قبل الفحص مع أنّهم لا يلتزمون بذلك^(١).

وأجيب: بعدم انحلال العلم الإجمالي المعلوم.

(١) وقد تعرّض لهذا الإشكال بالنسبة إلى كلا المقامين في أجود التقريرات ٣٥٤/٢ بقوله «فإن قلت لا يصح الاستناد...».

جواب الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

وقد تصدّى شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) لدفع هذا الإشكال قائلاً بعدم انحلال العلم الإجمالي المُعَلَّم ولو كان دائراً بين الأقل والأكثر، كما في المقام، توضيحه: أنَّ المعلوم بالإجمال الدائر بين الأقل والأكثر يكون على قسمين: الأول: أن يكون المعلوم بالإجمال مرسلاً غير مُعَلَّم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، والثاني: أن يكون معلماً بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالأقلّ إنّما يكون في القسم الأول دون الثاني، بل يجري عليه حكم العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين يجب فيه الاحتياط، ومقامنا من قبيل الثاني دون الأول.

وقد مثّل للأول بما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد وتردّد دينه بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلا عبارة عن قضية متيقّنة وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم، وقضية مشكوكة وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقّنة، ففي مثل هذا ينحلّ العلم الإجمالي لا محالة بالظفر بالمقدار المتيقّن، لأنّه لا علم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقّن، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم الإجمالي إلا صورة، لعدم تعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فالنتيجة أنّ العلم الإجمالي في هذا القسم ينحلّ، لأنّ المعلوم فيه يكون مرسلاً لا علامة فيه.

وقد مثّل للثاني بما إذا كان جميع الأطراف ممّا تعلّق به العلم بها بوجه على نحو لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق العلم به بوجه من الوجوه

وبعلامة من العلامات، فيكون جميع الأطراف ممّا تعلّق به العلم الإجمالي بحيث لو كان الأكثر هو الثابت واقعاً فقد تعلّق العلم به لتعلّقه بعلامته، وهذا كما إذا علمت بأنك مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء أكان دينه خمسة دراهم أو عشرة، فإنّه لو كان عشرة فقد أصابه العلم لوجوده في الدفتر فرضاً، والمفروض تعلّق العلم بجميع ما في الدفتر. ولا يقاس بما إذا كان دينه مردّداً بين الأقل والأكثر من دون علامة تعلّق بها العلم فإنّه ينحلّ لا محالة كما ذكرنا، إذ ليس فيه اقتضاء التنجيز بالنسبة إلى الأكثر بخلاف هذا القسم أي ذي العلامة، فإنّ فيه الاقتضاء واللامقتضي لا يزاحم ما فيه الاقتضاء، فإذا انحلّ الأول فلا ينحلّ الثاني.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقام - أعني العلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمطلقات وكذا العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشريعة المقدّسة يكون من قبيل القسم الثاني أي المعلّم دون المرسل، وذلك لتعلّق العلم بها بما هي دوّنة في الكتب المعتمدة للشريعة، كالكتب الأربعة، فإنّها المنشأ لحصول هذا العلم، وإن كان هناك علم إجمالي مرسل دائراً بين الأقل والأكثر أيضاً، إلّا أنّه لا اقتضاء فيه للتنجيز، وإنّما المقتضى له هو العلم الثاني، أي المعلّم بعلامة كونها في الكتب المعتمدة، وقد عرفت أنّه إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامة تعلّق بها العلم الإجمالي من دون ملاحظة العدد فيه، فلا ينحلّ، بل لابدّ من الاحتياط في جميع أطرافه، فلا بدّ من الفحص في المقام في كلا البابين حتّى بعد الظفر بالمتيقّن من المخصّصات أو الأمارات.

والسرّ فيه هو ما أشرنا إليه من تعلّق العلم الإجمالي بالعنوان من دون لحاظ العدد فيه كعنوان الدين في الدفتر، وعنوان المخصّصات في الكتب المعيّنة، وإن كان ينطبق على العدد المردّد بين الأقلّ والأكثر، إلا أنّ الموجب للتجنيز هو حيث العنوان لا المعنون، هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في وجه عدم الانحلال في المقام.

الإشكال في كلام الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

أقول: لا فرق في الانحلال بين العلم الإجمالي المرسل والمعلّم. وذلك من جهة أنّ العبرة في انحلال العلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ والأكثر إنّما هي بانحلاله إلى قضيتين حمليّتين، إحداهما متيقّنة والأخرى مشكوكة، بحيث لا علم لنا أزيد ممّا في القضية المتيقّنة، وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون المعلوم بالإجمال ذا علامة أو لا، والشاهد على ذلك عدم العلم في الزائد على القدر المتيقّن، ولو كان ذا علامة بل يكون من الشكّ البدوي لا محالة، وإن كان ذا علامة، ولا تمنع العلامة عن الانحلال، مثلاً لو علمنا إجمالاً بنجاسة بعض الأواني مردداً بين الأقلّ والأكثر، وعلمنا أيضاً بنجاسة أواني زيد في ضمنها، وكانت هي أيضاً مرددة بين الأقلّ والأكثر، فلا علامة في المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل، بخلاف الثاني، فإنّه ذو علامة، لأنّه لزيد، ثمّ نفرض أنّه علمنا تفصيلاً أو قامت بيّنة على أنّ أحد هذه الإناءات بعينه هو إناء زيد فلامحالة ينحلّ العلم الأوّل والثاني معاً إلى قضية متيقّنة وهي نجاسة هذا الإناء، وقضية مشكوكة، وهي نجاسة باقي الأواني، سواء أكانت لزيد أم لا.

والسرّ في ذلك إنّما هو عدم العلم في الباقي مطلقاً، ولو كان لزيد، وهذا هو ميزان الانحلال، لا أكثر، فوجدان العنوان والعلامة كعدمه في قضية الانحلال الذي هو أمر وجداني.

نعم، لو لم يكن المعلوم بالإجمال في أواني زيد في المثال مردداً بين الأقل والأكثر بأن كان مردداً بين المتباينين، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إناء زيد بخصوصه من إناءات متعدّدة، وعلم إجمالاً بنجاسة بعضها مردداً بين الأقل والأكثر من دون علامة خاصّة، ثمّ قامت بيّنة أو علم تفصيلاً بنجاسة أحد تلك الأواني بعينه، فهذا العلم التفصيلي ينحلّ به العلم الثاني الدائر بين الأقل والأكثر، إذ لا علم بعد ذلك بوجود إناء نجس في الباقي، وأمّا العلم الأوّل وهو العلم الإجمالي بنجاسة إناء زيد بخصوصه فلا ينحلّ لبقاء احتمال انطباقه على هذا الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً وانطباقه على الباقي، لتساوي الأطراف في احتمال كونها إناء زيد فيجب الاحتياط لا محالة.

هذا، ولكن يمكن القول بالانحلال حتّى لو دار الأمر في ذي العلامة بين المتباينين، كما في المثال، بناء على أنّ العبرة في تنجيز العلم الإجمالي بتعارض الأصول في أطرافه لا بنفس العلم المزبور، كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، واخترناه لأنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للتنجيز، لا علّة تامّة، فإذا لم يكن جريان الأصل في أطرافه موجباً للمخالفة القطعيّة فلا مانع عن إجرائه في بعضها، ففي المثال إجراء قاعدة الطهارة في غير المعلوم نجاسته معيّناً لا يستلزم المخالفة العمليّة القطعيّة بعد الاجتناب عن ذاك المعين، فالنتيجة أنّه لا أثر لذي العلامة مطلقاً سواء كان في الأقل والأكثر أو المتباينين، فتدبر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ مقدار المعلوم بالإجمال من المخصّصات - على خلاف العمومات - ومن التكاليف - على خلاف الأصول النافية - المعلوم وجودها في الكتب المعتمدة وإن كانت ذات هذه العلامة إلا أنَّها مردّدة بين الأقل والأكثر، فينحلّ لا محالة بعد الظفر بالمقدار الأقل من المخصّصات والتكاليف، لعدم العلم بوجودها في الباقي جزءاً، فلا أثر للعنوان في المنع عن الانحلال، فهذا العلم الإجمالي المعلوم ينحلّ جزءاً، كما ينحلّ العلم الإجمالي المرسل وهو العلم بوجود مخصّصات وتكاليف في الشريعة المقدّسة من دون فرض كونها في الكتب المعتمدة، وعليه لا يجب الفحص بعد هذا الانحلال أي في المقدار الزائد على المتيقّن، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد من الفقهاء، لالتزامهم بالفحص عن كلّ شبهة شبهة، ولو بعد الظفر بالمقدار المتيقّن، فلا بدّ وأن يكون للفحص وجه آخر غير العلم الإجمالي.

وهذا ممّا يدلّ على فساد هذا الوجه، ويندفع بأنّ أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان بهذه التوسعة ابتداءً لكن ينحلّ هذا العلم الإجمالي إلى علم إجماليّ صغير وهو العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات كثيرة في الكتب المعتمدة عند الشيعة كالكتب الأربعة لا تقلّ مقدارها عن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي، فعليه ينحلّ الكبير إلى الصغير قهراً لعدم العلم بوجود المخصّصات أكثر ممّا في الكتب المعتمدة التي بأيدينا، وهذا نظير ما إذا علم بنجاسة عشر إناءات في مائة آنية بحيث يكون جميع هذه الأواني طرفاً للعلم الإجمالي، ثمّ علمنا أيضاً بنجاسة عشر إناءات من الأواني السفالية

الموجودة في ضمن المائة فينحلّ العلم الإجمالي الأول إلى الثاني قهراً، لعدم العلم بوجود نجاسة في بقية الأواني غير السفالية، ويكون الشك فيها بدوياً لا محالة، فعليه لا يجب الفحص إلّا في خصوص الكتب المعتمدة عند الشيعة كما هو دأب العلماء قديماً وحديثاً.

فحصل أنّه لا يصح الاستناد في الحكم بوجود الفحص عن المخصّص إلى العلم الإجمالي بثبوت مخصّصات ذات علامة بعد الظفر بالمقدار المعموم ثبوته، فلا بدّ من التمسك بذيل دليل آخر.

وأما مثال الدفتر فهو وإن كان في بادي النظر يؤيد كلامه (قدّس سرّه) إلّا أنّ التأمل فيه وفي ما جرى عليه العرف يكشف عن حقيقة ذلك وأنّه ليس لوجوب الفحص عندهم مستند إلى ما ذكره (قدّس سرّه) لأنّه من كان دأبه على أنّ كلّ ما يأخذه من الدائن يشبه عنده في الدفتر وفرضنا أنّه تردّد بعد العلم بثبوت أصل الدين في ذمّته بين الأقلّ والأكثر، وفحص الدفتر ووجد المقدار الأقلّ كدينار مثلاً ثمّ بعد ذلك لا يشكّ شكّاً متساوي الطرفين في وجود دين أكثر من ذلك عليه، بل يطمئنّ بحسب دأبه ومعاملاته كلّ يوم أنّه مديون أكثر ممّا قطع بثبوته بحيث لا يحتمل الخلاف كالدينار، فالذي يدعوه إلى الفحص في باقي الدفتر هو الاطمينان العرفي بثبوت دين بعد في ذمّته ولم يكن قاطعاً بثبوته بحيث لا يحتمل الخلاف، وهذا الاطمينان حجة عند العرف، فلو تفحص ووجد ديناراً آخر فلا يطمئنّ بثبوت دين بعد ذلك على ذمّته بل يحتمل احتمالاً محضاً، ونقول: لا مانع حينئذٍ من جريان الأصل أو استصحاب عدم الأخذ من الدائن.

نعم، لازم ما قالوا به في مسألة وجوب الفحص عن مقدار ماله على من يحتمل الاستطاعة أو من يحتمل تعلّق الزكاة أو الخمس بماله مبنياً على عدم جريان أصل البرائة أو غيرها من الأصول المرخصة في المقام - بدعوى انصراف أدلتها عن الموارد التي تكون على خلافها غالباً كالأمثلة المتقدمة، لأنّ أغلب الناس يستطيعون عندما يحتملون الاستطاعة وكذلك الخمس والزكاة - هو عدم جريان الأصل في المقام أيضاً، لأنّ الغالب هو ثبوت الدين على من يحتمله لكن للمناقشة في هذا الكلام كبرى وصغرى مجال.

وبالجملة إذا كان الدين في المثال مردداً بين الأقل والأكثر بحيث لا يكون هناك اطمينان عادي بالنظر إلى الأكثر فلا مانع من جريان الأصل، فما يترأى من عدم جريان الأصل بعد الظفر بالمقدار لا يكون مستنداً إلى ما ذكره (قدّس سرّه) بل يستند إلى ما ذكرنا من الاطمينان.

ومما يدلّنا على ما ذكرنا من جريان الأصل عند الشكّ المحض أو ما بحكمه كالظنّ الضعيف أنّه لو ضاع الدفتر فيجري البرائة عن الزائد المشكوك قطعاً ولا أظنّ أن يلتزم هو (قدّس سرّه) في فرض الضياع بالاحتياط.

الدليل الرابع: هو ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١) وحاصله أنّ الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين لم يكونوا في مقام بيان الأحكام الواقعية بتمام خصوصياتها بل كانوا يتقون الأعداء في ذلك فيقول أحدهم العام، والآخر يبيّن الخاص وكم له موارد في الفقه، أو يقول أحدهم العام تعويلاً على

خاص منفصل قاله قبل ذلك. والحاصل إنّ جرى ديدنهم على عدم بيان تمام المراد في مجلس واحد، إمّا لمفاسد في بيان القيد أو لمصالح في التأخر، وقد تقدّم أنّه (قدّس سرّه) يقول بلزوم جريان مقدّمات الحكمة في مصبّ أداة العموم، لأنّه تابع للمدخل سعة وضيقاً، وحينئذٍ لا يتمّ مقدّمات الحكمة في المقام، لأنّ إحدى مقدّماتها وهي أنّه لو كان مراده المقيد لأتى بالقيد غير ثابتة في المقام لما ذكرنا، فحينئذٍ لا ينعقد ظهور إطلاقيّ لمدخول الأدوات إلّا بعد الفحص عن القيد وعدم الظفر به، لأنّه حينئذٍ يمكننا القول بأنّه لو كان مراده المقيد لبيّنه هو أو الإمام الذي بعده صلوات الله عليهم أجمعين؛ هذا حاصل ما أفاده (قدّس سرّه) في المقام.

ويرد عليه:

أولاً: أنّه قد تقدّم ممّا أنّ إفادة أدوات العموم له لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة بل هي بنفسها تدلّ على إرادة تمام الأفراد، فتكون بياناً على عدم دخل قيد في المراد، لا أنّ عدم دخله مستفاد من عدم بيان القيد، وكم فرق بينهما فحينئذٍ ينعقد الظهور في العموم.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم الاحتياج إليها نقول: إنّ الظهور منعه في المطلقات ولا يكون عدم الظفر بمقيّداتها موجباً لانتعقاد الظهور لها ولذا لو سئلنا عمّا قاله المتكلّم يمكننا ترجمته بلسان آخر أو بلفظ آخر، ولا يكون لفظه مجعلاً بحيث لا يفهم المراد منه. نعم يمكن القول بعدم حجّية هذه الظهورات، لأنّها تكون عرضة للتخصيص، كيف ولو قلنا بعدم انعقاد الظهور فيها لا يمكن التمسك بها فيما إذا كان المخصّص مجعلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا

قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم فساقهم» وتردّد أمر الفسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو ولو كانت المعصية صغيرة فإنّه (قدّس سرّه) أيضاً يقول بالرجوع إلى العام بالنسبة إلى الأكثر، وإذا كان مجملّاً قبل الفحص عن المخصّص فلازمه عدم التمسك به ولو بعد الظفر به لأنّه مجمل أيضاً.

الدليل الخامس: وهو الذي يصحّ الاعتماد عليه هو ما ذكره في باب لزوم الفحص عمّا يخالف الأصول العمليّة المرخّصة كالبراءة واستصحاب الجواز قبل العمل بها من دليل عقلي ونقلي؛

أمّا العقلي فهو أنّ العمل بالأصل المرخّص موجب لاندراست أحكام الدين، لأنّه في كلّ محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة يجري أصل البراءة وليس من أدب الشارع، كما أنّه ليس من أدب كلّ مقنّن للقوانين دقّ باب كلّ فرد فرد من أفراد المكلفين وإعلامه بالحكم، بل المتعارف بين المقنّنين هو أن يعرضوا الأحكام بمعرض اطلاع الناس، كلّ زمان بحسبه، كما أنّ المتعارف في زماننا اليوم إعلان قوانين الدول في الجرائد أو الإعلانات الخاصّة أو الإذاعات، وطبع الرسائل العمليّة للمجتهدين، فلازم على كلّ من احتمل التكليف في حقّه هو التفحص في مظانّ الظفر به، فمن احتمل حرمة شيء أو وجوبه فعليه الفحص في الكتب المعتمدة التي هي مظانّ بيان الأحكام، فإن لم يظفر بشيء هناك يعمل بالأصل.

وأما الوجه النقلي فلدلالة قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، والأخبار الدالة على وجوب التعلّم على لزومه، كما ورد أنّه

«يقال للعبد يوم القيامة: هلأ عملت؟ يقول: ما علمت. فيقال له: هلأ تعلّمت»^(١). وهذان الوجهان - النقلي والعقلي - جاريان في المقام: أمّا العقلي فلاّته بعد ما علمنا من حال الشارع بالخصوص أنّه يعتمد على القرائن المنفصلة تقية أو لمصلحة أخرى، ولا يبيّن تمام مراده في مجلس واحد يحكم العقل بلزوم الفحص عمّا يحتمل من المخصّصات للعمومات الواردة في الكتاب والسنة، وظهوراتها لا تكون حجة عند العرف بعد الاطلاع على حال المتكلّم بها إلّا بعد الفحص وعدم وجدان ما يعارضها، فلو عمل بالعمومات المرخصة لانهدم جملة كثيرة من الأحكام الإلزامية.

وأما النقلي فلاّطلاق أدلّتها الشاملة للمقام أعني ما يعارض العموم ولا يختصّ بما يعارض الأصل.

فتلخص: أنّ معرضة العمومات للتخصيص والمطلقات للتقييد تحمّلنا على الفحص عن المخصّص والمقيّد.

ومن هنا يجب الفحص عن المعارض أيضاً، لاحتمال أن يكون الدليل الذي بيدنا متضمناً لغير الحكم الواقعي تقية، وقد اشتمل دليل آخر قوي على بيانه.

(١) روى الشيخ المفيد (رحمه الله) في الأمالي بإسناده عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّد (عليهما السلام) وقد سنل عن قوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾، فقال: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل، فيخصمه وذلك الحجة البالغة. الأمالي ص ٢٢٨.

الكلام في مقدار الواجب من الفحص

قال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) على ما يظهر من عبارته أنّ المقدار اللازم هو ما يخرج العامّ عن معرضيّة التخصيص^(١).

أقول: هذا الكلام بظاهره لا محصل له، لأنّ الشيء لا يتقلب عمّا هو عليه والعام بعد ما كان معرضاً للتخصيص لا يتقلب عن هذه الصفة ولو قطعنا بعدم التخصيص واقعاً فضلاً عن الاطمينان بعدم إمكان الظفر به عادة ولو كان موجوداً واقعاً وفقد رأساً بعد ذلك. مثلاً إذا كان زيد واقفاً في محلّ معرض لوصول رمي الرماة إليه وفرضنا أنه لم يصبه شيء أصلاً، يقال: وقف زيد في معرض الخطر.

والصحيح أن يقال: إنّ الاحتمالات في المقام ثلاثة:

الأول: أنّه يجب الفحص إلى أن يقطع بعدم الظفر به إذا تفحص بعد ذلك فيتفحص جميع الكتب المعتبرة فحصاً تاماً وغيرها كذلك.

الثاني: أنّه يجب إلى حصول الاطمينان العادي الثالث إلى حصول الظنّ. أمّا الأول فلا نلتزم به، لأنّ حصول القطع لأحد من العلماء بعيد الحصول جدّاً ولازمه عدم جواز العمل بشيء من العمومات لأكثر الفقهاء. وأمّا الثاني فكذلك لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

فخير الأمور أوسطها وهو العمل بالاطمينان الذي يكون حجة عند العقلاء

فيجب الفحص إلى أن يحصل الاطمينان بعدم الظفر بالمخصّص إذا فحص بعد ذلك. ويحتمل أن يكون هذا المعنى هو مراد صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأن يقال: إنّه يجب عليه الفحص إلى أن يطمئنّ بعدم وجود مخصّص في البين لأنّه لو كان لبان.

فصل في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية مثل «يا أيها الذين آمنوا» تختص بالحاضرين مجلس الخطاب او يعمهم والغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

والكلام في هذا البحث يقع في مقامين: الأول في ثمرته. والثاني في بيان حقيقة الحال فيه، فنقول:

أما المقام الأول فلا يخفى ثبوت الثمرة خلافاً للمحقق صاحب الكفاية (قدس سره)^(١)، لأنه إن قلنا باختصاص الخطابات بالحاضرين لا يمكن إثبات الكلام التي تضمنتها تلك الخطابات لغيرهم من الغائبين والمعدومين بنفس تلك الخطابات، سواء قلنا بحجيتها لغيرهم أم لا؟ وسواء قلنا بأن غيرهم مقصودون بالإفهام أم لا؛ لأن معنى حجيتها لغيرهم جواز تمسك الغير بها، لإثبات حكم الحاضرين لا للجميع، كما يتمسك المجتهد بخطاب متوجه للمرأه لإثبات حكمها في الحيض - مثلاً - والمراد من كون غير الحاضرين مقصودين بالإفهام هو أن يقصد إفهام غير الحاضرين حكم الحاضرين، وهذا أيضاً لا يثبت الحكم لغير الحاضر، فعليه يحتاج في إثبات الحكم لغير الحاضر إلى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك وهي لم تثبت إلا فيما إذا اتحد الصنف، وأما إذا اختلف بحيث أوجب احتمال اختصاص الحكم بالحاضر فلا تجري القاعدة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ

الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴿١١﴾ فَإِنْ اِخْتَلَفَ الْحَاضِرِينَ مَعَ غَيْرِهِمْ فِي دَرْكِ زَمَانِ حَضُورِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ وَصِيَّهِ، وَعَدَمِ دَرْكِ الْغَيْرِ لَهُ أَوْ جَبَّ اِحْتِمَالِ اِخْتِصَاصِ خُصُوصِ وَجُوبِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ بِهِمْ أَيْ بِالدَّرَكِينَ عَصَرَ الْحَضُورِ لَاحْتِمَالِ أَنَّ تِلْكَ الصَّلَاةَ مِنْ مَنَاصِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ وَصِيَّهِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ اِخْتِلَافٌ بِحَيْثُ لَا يُوجِبُ اِحْتِمَالُ اِخْتِصَاصِ فَلَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِهَا كَالِاِخْتِلَافِ فِي كَوْنِ الْحَاضِرِينَ فِي الْمَدِينَةِ أَوْ فِي الْمَسْجِدِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْمَقْطُوعِ عَدَمُ تَأْثِيرِ هَذَا النِّحْوِ مِنَ اِخْتِلَافٍ فِي اِخْتِصَاصِ.

وَكَذَلِكَ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهَا إِذَا كَانَ اِخْتِلَافٌ فِي دَرْكِ الْحَضُورِ وَعَدَمِهِ مِمَّا لَا يُوجِبُ اِحْتِمَالُ اِخْتِصَاصِ فِي خُصُوصِ حُكْمِ، كَوُجُوبِ الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ أَوْ وَجُوبِ الصُّومِ وَنَحْوَهُمَا مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي عِلْمُ عَدَمِ اِخْتِصَاصِهَا بِالْحَاضِرِينَ. وَأَمَّا تَوْهَمُ جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقَاتِ خُطَابَاتِهِمْ - بِنَاءً عَلَى حُجَّتِهَا لَغَيْرِهِمْ لِإِبْتَاتِ عَدَمِ دَخْلِ الْحَضُورِ فِي الْحُكْمِ وَالْأَلْقِيْدِ الْحُكْمَ بِهِ فِي مِثْلِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجُوبِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ - فَمُدْفُوعٌ بِأَنَّ الْقِيُودَ الدَّخِيلَةَ فِي الْحُكْمِ إِنَّمَا يَعْتَبَرُ أَخْذَهَا فِي الدَّلِيلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا يَحْتَمَلُ زَوَالُهَا، وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ كَدَرْكِ الْحَضُورِ فَلَا مَانِعَ مِنْ عَدَمِ أَخْذِهِ فِيهِ لِعَدَمِ لَزُومِ نَقْضِ الْغَرَضِ. مِثْلًا إِذَا خَاطَبَ الْمَوْلَى جَمَاعَةً مِنَ الْهَاشِمِيِّينَ وَقَالَ لَهُمْ «خُذُوا الْخُمْسَ» وَفَرَضْنَا أَنَّ الْهَاشِمِيَّةَ لَهَا دَخْلٌ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ لَهُمْ، فَلَا يَلْزَمُ أَخْذَ الْهَاشِمِيَّةِ فِي خُطَابِهِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ زَوَالِ هَذِهِ النِّسْبَةِ عَنْهُمْ.

هذا كله إذا كانت الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين مجلس الخطاب.

وأما إذا قلنا بعدم الاختصاص فلا مانع من تمسك غيرهم لإثبات الحكم الذي تضمنته في حقه ولا يحتاج إلى قاعدة الاشتراك، واحتمال الاختصاص للاختلاف في الصنف، مدفوع بالإطلاقات للزوم ذكر القيد بناء على التعميم. فما وقع في الكفاية من ترتب الثمرة على اختصاص الحجية بالحاضرين وعدمه، وإنكار الثمرة بناء على اختصاص الخطابات بالمشافهين غير صحيح، لأن ثبوت الحجية لغيرهم لا تفيد في إثبات الحكم لهم وغايته التمسك بها لإثبات حكم الحاضرين كما أشرنا، فلا بد من التمسك بقاعدة الاشتراك لا محالة.

أما المقام الثاني فنقول: إن صاحب الكفاية (قدس سره) جعل النزاع في مراحل ثلاث^(١):

الأول: في إمكان جعل الحكم للحاضرين وغيرهم.
الثاني: في صحة خطاب غير الحاضر من الغائبين والمعدومين.
الثالث: في ظهور أداة الخطاب كـ «يا» في «يا أيها الذين آمنوا».
والبحث في الأولين عقلي، وفي الثالث لغوي. وقد جعل شيخنا الأستاذ (قدس سره) النزاع في مرحلتين وأسقط الأول^(٢).

(١) كفاية الأصول ص ٢٢٨.

(٢) أجود التقريرات ٣٦٥/٢.

والظاهر اختصاص النزاع بالثالث، لأن جعل الأحكام بمعنى إنشائها خصوصاً على مسلكنا من أنها اعتبار وجود الفعل أو عدمه، فلا شك في إمكان جعلها على نحو القضية الحقيقية كقوله: «الخمير حرام» و«الصلاة واجبة»، فإن الحكمين وغيرهما مما كان كذلك لا يختص بطائفة دون طائفة فيعمان الحاضر والغائب، والمعدوم حال الجعل والموجود كما هو الحال في جعل القوانين الدولية فإنها ثابتة مدة من الزمان بحيث تجري في حق من لم يكن موجوداً حال إنشاءاتها، وكما في الوقف على البطون المتأخرة.

وأما الخطاب فهو على نوعين: خطاب حقيقي وخطاب إنشائي إيقاعي. فالخطابات الحقيقية التي هي بمعنى التفهيم - أي المستلزمة له - فلا تصح إلا في حق الحاضر المتوجه إلى المتكلم، فكيف بالمعدوم أو الغائب، لأنه لا يعقل تفهيم الحاضر غير الملتفت إلى المتكلم كالتائم أو المغمى عليه أو غيرهما ممن لا يلتفت إلى كلام المتكلم وكان حاضراً عنده، والمعدوم والغائب بطريق أولى.

والنوع الثاني الخطابات الإنشائية التي تكون بدواعي آخر غير التفهيم، فلا مانع من إنشائها في حق المعدوم أو الغائب بل وفي حق الجماد كما تقع في كثير من الأشعار كقول الشاعر مخاطباً للكوكب «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» وقوله: «أسرب القطا هل من يعير جناحه» فالخطاب الحقيقي لا يجوز في حق غير الحاضر الملتفت قطعاً، كما أن الخطاب الإنشائي يجوز في حق غيره من المعدوم والغائب قطعاً ولا مجال للنزاع في شيء منهما ولا يتوهم خلافهما.

نعم، إنَّما النزاع كلّه في ظهور أداة الخطاب في أنَّها هل تكون في خصوص الخطاب الحقيقي أم لا.

والحقُّ أنَّها وُضِعَت للخطاب الإنشائي، لأنَّنا نرى أنَّ استعمال أداة الخطاب في الخطاب الإنشائي بأيِّ داعٍ من الدواعي كإظهار الحسرة والعشق وغيره كقوله «أيا جبلي نعمان الخ» وقوله «أسرب القطا الخ» لم يكن مغايراً لاستعمالها في الخطاب الحقيقي، فإذا خاطب المعدم أو الغائب بداعي التفهيم في ظرف الاطلاع والوجود لم يكن مجازاً هذا. وعلى فرض التسليم، فلا إشكال في عدم اختصاص الخطابات القرآنيّة بالحاضرين في المسجد، فيكون هذا قرينة على أنَّها تستعمل مجازاً فحينئذٍ تكون شاملة لنا أيضاً.

هذا كلّه على تقدير كون الخطاب القرآنيّة مع المؤمنين بلسان الرسول صَلَّى الله عليه وآله، وأمّا إذا قلنا بأنَّ الخطابات وردت على قلب النبي صَلَّى الله عليه وآله ثمَّ إنَّه صلوات الله عليه وآله بيّنها تدريجاً فلا إشكال في عدم وجود مخاطب حقيقة حينئذٍ فيشمل المعدمين والغائبين بعين شمولها للحاضرين في مجلس الوحي، فلا تظهر ثمرة في هذا البحث بناء على هذا الوجه.

فصل في تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده وقع الكلام في أنّه هل يوجب ذلك تخصيص العام بخصوص ما أريد من الضمير ليطابق مرجعه لأصالة عدم الاستخدام - كما هو الأقوى - أو يبقى العام على عمومه، لأصالة العموم فيلتزم بالاستخدام، أي رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، كما اختاره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١)، أو لا يجري شيء من الأصلين ويكون الكلام مجملاً فيرجع إلى الأصل العملي - كما في الكفاية^(٢) - فيه أقوال.

وقد مثّل لذلك بقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٣)، بدعوى: أنّ الضمير في قوله تعالى «وبعولتهن» يرجع إلى خصوص الرجعيّات بقرينة قوله تعالى ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾. وأمّا المطلّقات في صدر الآية فعامّ تشمل الرجعيّات والبائناات، لأنّه من الجمع المحلّى باللام، فوقع الكلام حينئذٍ في أنّ رجوع الضمير إلى خصوص الرجعيّات هل تكون قرينة على إرادة خصوص الرجعيّات من العام أي المطلّقات، فتكون الأحكام المذكورة في صدر الآية مختصّة بالرجعيّات، كما في ذيلها، أو أنّه لا يوجب ذلك، بل المراد مطلق المطلّقات، والأحكام السابقة تعمّ الجميع إلّا حقّ الرجوع فإنّه يختصّ بالرجعيّات، فيه أقوال ثلاثة - كما أشرنا -.

(١) أجود التقريرات ٣٦٩/٢.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٣.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

والأقوى هو الالتزام بعدم الاستخدام، وعدم الرجوع إلى أصالة العموم، لقوة ظهور الكلام في مطابقة الضمير لمرجعه تحفظاً على السياق، فتكون قرينة على إرادة الخاص من العام للظهور السياقي في وحدة الضمير والمرجع.

توضيح المقام:

توضيح المقام يقتضي بيان أدلة القولين الآخرين والمناقشة فيها كي يتضح القول المختار.

فقول: إنَّ عمدة أدلة المانعين^(١) عن جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام إنما هي أنَّ الأصول اللفظية - التي بنى عليها العقلاء في محاوراتهم - إنما تجري عند الشك في المراد، لا في كيفية الإرادة، وفي المقام لا شك في المراد من الضمير، وإنَّه المطلقات الرجعية، وإنَّما الشك في أنه أريد على نحو الحقيقة، بناء على تطابق الضمير لمرجعه وهذا يبتنى على إرادة الخاص من العام، أو على نحو المجاز بناء على أصالة العموم وعدم التطابق بينهما.

والسر في ذلك هو أنَّ بناء العقلاء على الأول دون الثاني، مثلاً إذا ورد عام ثم تعقبه ضمير وشك في أنَّ المراد من الضمير هل هو العام المتقدم بتمام أفراده

(١) كصاحب الكفاية (قدس سره) وكذا المحقق النائيني (قدس سره) في أجود التقريرات حيث إنَّه (قدس سره) ذكر وجوهاً ثلاثة للمنع عن جريان أصالة عدم الاستخدام والتزم بجريان أصالة العموم من دون معارض. (الوجه الأول) هو ابتناء الاستخدام في المقام على مجازية العام المخصّص، وأمّا بناء على الحقيقة فلا يلتزم استخدام رأساً حتّى تجري أصالة عدم الاستخدام. وبعبارة أخرى: أنَّ الاستخدام يبتنى على المغايرة بين الضمير والمرجع، وأمّا إذا لم تكن مغايرة فلا استخدام كي يقال بأنَّ الأصل عدم الاستخدام. ج ٢ ص ٣٦٠.

تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ ١٧٩

حتّى يطابق مع مرجعه أو أنّ المراد منه بعض أفراد العام على نحو الاستخدام في الضمير، ففي مثله يجري أصالة عدم الاستخدام للشكّ في المراد من الضمير فيلتزم بأصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام معاً من دون أيّ معارضة في البين، وهذا كما إذا قال المولى: «العلماء فأكرمهم» وشكّ في أنّ المراد إكرام جميعهم أو خصوص الفقهاء منهم.

ولكن مقامنا ليس من هذا القبيل لأنّ المفروض العلم بالمراد من الضمير في «بعولتهنّ» وإنما الشكّ في كَيْفِيَّةَ الإرادة من ناحية مرجع الضمير بمعنى أنّه لو كان المراد من «المطلّقات» بعض أفرادها أي الرجعيّات كان الضمير مطلقاً لمرجعه، وهذا معنى كون استعماله على نحو الحقيقة أو أنّ المراد منها تمام أفراد المطلّقات لزم المجاز في الضمير، لعدم تطابقه لمرجعه، فالمستعمل فيه للضمير معلوم وهو البعض إلّا أنّ الشكّ في كَيْفِيَّةَ إرادته منه من ناحية الحقيقة والمجاز، ولم تجر في مثله أصالة عدم الاستخدام، فإنّ تجري أصالة العموم في العام من دون معارض فيلتزم بالاستخدام في الضمير كما هو خيرة شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١).

تعارض أصالة العموم مع أصالة عدم الاستخدام

المفروض أنَّ المراد من الضمير معلوم وهو بعض الأفراد كما في الآية الكريمة، والشك إنما هو في كيفية الاستعمال والإرادة، بمعنى أنه لو كان المراد من العام بعض أفراد كان الضمير مطابقاً للمرجع وهذا معنى كونه حقيقة، ولو كان المراد منه تمام الأفراد لزم المجاز في الضمير لعدم تطابقه مع المرجع، فالمستعمل فيه للضمير معلوم وهو البعض إلا أنَّ الشك في كيفية إرادته منه من ناحية الحقيقة والمجاز. وقد عرفت أنه لم يكن أصل عقلائي متكفل لإثبات كيفية الإرادة لاختصاصه بتعيين المراد. هذا كله مشترك بين القولين.

وأما من ذهب إلى عدم جريان أصالة العموم أيضاً كما منع عن أصالة عدم الاستخدام استدلالاً بأنَّ هذا الضمير حيث كان المراد منه معلوماً يصلح أن يكون قرينة على تخصيص العام، فلا يمكن جريان أصالة العموم، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فلا يجري شيء من الأصليين، وهذا هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية (قدس سره)^(١).

ومن ذهب إلى جريانها استدلالاً بأنَّ أصالة عدم الاستخدام لما كانت غير جارية فأصالة العموم في ناحية العام تكون بلا معارض، وقد دفع الاستدلال من ذهب إلى القول بالآخر بعدم جريان أصالة العموم بأنَّ ما كان صالحاً للقرينية إنما هو فيما إذا كان بحيث يصح للمتكلم أن يعتمد عليه في إرادة خلاف الظاهر من

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٣.

اللفظ، وأمّا فيما نحن فيه لمّا كان الضمير في جملة أخرى بعد تمامية الجملة الأولى، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١) لم يصحّ للمتكلم الاعتماد عليه في رفع اليد عن ظاهر اللفظ، فلا مانع من جريان أصالة العموم، وهذا هو الصريح من كلام شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢).

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الأصول اللفظيّة وإن لم تكن جارية حين العلم بالمراد، لإثبات كفيّة الاستعمال، إلّا أنّ القائل بجريان أصالة عدم الاستخدام لم يكن بصدد هذا، بل يدّعي أنّ الظاهر من المتفاهم العرفي هو اتحاد المراد من الضمير مع ما يراد من مرجعه، وحيث كان ظاهر المرجع العموم وعلمنا أنّ المراد من الضمير هو الخصوص فقد يتعارض الأصلان في ناحية المرجع: أحدهما: ظهور المرجع في نفسه في العموم وهو ينافي السياق من اتحاد المرجع والضمير.

ثانيهما: ظهور السياق الذي لازمه إرادة الخصوص من المرجع وهو ينافي ظهور المرجع في نفسه في العموم.

ولمّا كان الظهور السياقي أقوى من ظهور المرجع في العموم فالعرف يأخذ الضمير قرينة على عدم إرادة العموم من المرجع، ونتيجة هذا هو اتحاد

(١) البقرة/ ٢٢٨.

(٢) أبعاد التقريرات ٣٧٣/٢.

المراد من الضمير مع المرجع، وهذا هو المراد من أصالة عدم الاستخدام .
ونظير ذلك ما إذا قال : « رأيت أسداً وضربته » أو « أخذت منه ديناراً » فلا إشكال في أن المراد من الضمير بقرينة وقوع الضرب عليه الذي يمتنع عادة وقوعه على الحيوان المفترس أو بقرينة أخذ الدينار منه هو الرجل الشجاع ، ولفظ « الأسد » وإن كان في نفسه ظاهراً في الحيوان المفترس إلا أن ظهور السياق وهو اتحاد ما يراد منه مع الضمير الراجع إليه أقوى من هذا الظهور ، ولذا كان الأسد أيضاً في الكلام ظاهراً في الحيوان المفترس .

هذا كله بحسب كبرى المسئلة ، وقد عرفت أن الحق هو أصالة التطابق وهي التي تسمى بأصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن جريان أصاله العموم ، وأما بحسب الصغرى وهي الآية الشريفة التي تذكر مثلاً للمقام فلم تكن من صغرياته .

بيان ذلك : أن الضمير في « بعولتهن » لم يستعمل في الرجعيّات بل المستعمل فيه مطلق المطلقات ، وحكمها وهو قوله تعالى : ﴿ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ يدلّ على أن الزوج له أن يرجع بزوجه المطلقة في جميع أقسام الطلاق .
وبعبارة أخرى : هذه الآية تدلّ على أن المطلقات يجب عليهنّ التريّص ثلاثة قروء ، وللزوج أن يردهنّ في العدة بلا تفصيل بين الرجعيّات والبائئات ، غاية الأمر ثبت بدليل خارجي أن الطلاق قسمان : قسم رجعي والآخر بائن ، وفي البائن لا يجوز للزوج الرجوع ، وهذا مخصّص لعموم « بعولتهنّ أحقّ بردهنّ » ، ودالّ على أن المراد الجدّي من الضمير هي المطلقات التي لم يكن

الطلاق بالنسبة إليهنَّ في المَرَّةِ الثالثة أو الطلاق الخلع أو المِباراة.

وقد ذكرنا في بحث عدم استلزام التخصيص في العام المجاز أنَّ العام باقي على معناه الحقيقي وأنَّ الإرادة الاستعماليَّة هي العموم، وإنَّما المخصَّص موجب لتضييق دائرة المراد الجدِّي لا الاستعمالي، فالمراد الاستعمالي من الضمير في الآية المباركة هو العموم فلا تكون الآية الشريفة صغرى لهذه الكبرى.

فصل في تعارض العموم مع المفهوم

ذكر في الكفاية أنه قد اختلف في تقديم المفهوم المخالف على العموم بعد الاتفاق على تقديم المفهوم الموافق عليه، ثم قال (قدس سرّه): إذا ورد عام وما له المفهوم في كلام أو في كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متصلة للتصرّف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كلّ منهما إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في واحد منهما، لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالأصول العمليّة فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر. ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمال لو لم يكن في البين أظهر وإلا فهو المعول والقرينة على التصرّف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل^(١)، انتهى كلامه (قدس سرّه) ولا يخفى ما فيه من عدم الاستقامة.

والتحقيق أن يقال: إنّ المفهوم تارة يكون بالموافقة وأخرى بالمخالفة؛ أمّا الأوّل فتارة يكون بالمساواة وأخرى بالأولويّة، وما يكون بالمساواة إمّا أن

يكون لأجل التخصيص في العلة أو لأجل استفادة المناطق الواقعي للحكم، وما يكون بالأولية إما أن تكون الأولية مستفادة من اللفظ بحيث إذا أُلقي اللفظ على العرف يفهم منه حكماً آخر بالفحوى وهذا كما في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾^(١) فيدل على عدم جواز الضرب بالأولية، وإما أن تكون مستفادة من العقل كما في الموارد التي يكون الحاكم فيها العقل بلا انضمام شيء آخر به، وهذا كما إذا فرضنا أنه ورد دليل على عدم جواز سب الإمام عليه السلام فالعقل يحكم حينئذ بعدم جواز سب النبي صلى الله عليه وآله وبعدم جواز سب الله تبارك وتعالى.

وشيخنا الأستاذ (قدس سره) فصل فيما لو كان مفهوم الموافقة بنحو المساواة في موارد التخصيص على علة الحكم بين ما لو كان التعليل بنحو الواسطة في العروض كما في قول القائل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وبين ما لو كان بنحو الواسطة في الثبوت كما في قوله: «لا تشرب الخمر لإسكاره» فإن في الأول لما كان الحكم معلقاً على عنوان وارد في التعليل وهو المسكر غاية الأمر ثبت للخمر لمكان انطباقه عليه يستفاد منه أن ما هي العلة للحكم ليس هو الخمر فقط، بل هو عنوان المسكر أينما وجد، بخلاف الثاني، فإن ما هو العلة فيه ليس موضوع الحكم بل هو الداعي لتشريع الحكم على خصوص المورد، ومن المعلوم أن وجود الداعي والعلة في ثبوت الحكم لمورد خاص لا يدل على ثبوته لكل مورد مع إلغاء خصوصية هذا المورد، فقله: «لا تشرب الخمر

لإسكاره» يدلّ على أنّ إسكار الخمر هي العلة للحرمة، وأمّا مطلق الإسكار أينما وجد فلا، فلذا لا يمكن التعدي والحكم بالحرمة في سائر المسكرات^(١).

ولا يخفى ما فيه، لأنّ العرف لا يفهم اختصاص العلة في قوله «لإسكاره» خصوص الإسكار الحاصل من الخمر بل يفهم من هذا التعليل أنّ العلة في ثبوت الحكم هي نفس الإسكار ويلغى خصوصيّة إضافته إلى الخمر، فكان مفاده بعينه مفاد قوله «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» بلا فرق بينهما أصلاً، غاية الأمر أنّ الاختلاف إنّما هو في التعبير، وأنّ الأوّل من باب بيان علة الحكم وما هي الوسطة في الثبوت بخلاف الثاني فإنّه من باب بيان الموضوع الواقعي للحكم وانطباقه على المورد، فيكون ما هو المصرّح به في التعليل واسطة لعروض الحكم على المورد.

هذا كلّ إذا لم تكن قرينة على اختصاص العلة المصرّحة بها في خصوص المورد كما في قوله: «أريد أكل هذا الرمان لأنّه أكبر» فلا يستفاد منه أنّ مطلوبه كلّ ما كان هو أكبر في العالم بل الرمان الأكبر، كما إذا قال: لِكِبَرِهِ يستفاد منه هذا المعنى بعينه.

تعارض العام مع المفهوم الموافق

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه قد يقع البحث في المفهوم الموافق تارة وفي المخالف أخرى:

(١) أجود التقريرات ٣٧٩/٢.

أما الأول فقد قيل بتقديم المفهوم على العام مطلقاً سواء كان المفهوم بالأولوية أو بالمساواة، وسواء كان المساواة مستفادة من التنقيص بالعلّة أو من المناط القطعي، واستدلّ على ذلك بأنّ رفع اليد عن المفهوم لا يمكن مع إبقاء المنطوق على حاله لأنّه فرعاً وتبعه، وقد تقدّم أنّ المفهوم إنّما هو لازم للمنطوق لخصوصيّة فيه تستلزم المفهوم، فرفع اليد عنه عند المعارضة مع العام بلا تصرف في ناحية المنطوق مستحيل، ومن المعلوم أنّ رفع اليد عن الإطلاق بلا وجه لأنّ رفع اليد عنه وإن كان يستلزم رفع اليد عن المفهوم المعارض مع العام أيضاً، إلّا أنّه ليس معارضة بين المنطوق والعام حتّى يرفع اليد عنه، فلامحيص إلّا عن تقديم المفهوم على العام ويلتزم بالتخصيص، سواء كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العام أو من وجه.

وفيه: أنّ المفهوم من لوازم المنطوق، وانتفاء اللازم يدلّ على انتفاء الملزوم، بلا فرق في ذلك بين اللازم المساوي أو الأعم، فإذا دلّ دليل على انتفاء المفهوم دلّ على انتفاء المنطوق أيضاً. ومنه يظهر أنّ معارضة المفهوم مع العام دون معارضة المنطوق معه غير ممكن، بل العام المعارض مع المفهوم الموافق بنحو الأولوية معارض مع المنطوق وينفيه بالأولوية أيضاً.

وفي الحقيقة إنّ التعارض واقع بين العام والمنطوق، وبتبعه يقع مع المفهوم أيضاً، وإن كان صورة المعارضة واقعة بين العام والمفهوم في بادي النظر، فلا بدّ من ملاحظة العام مع المنطوق وجعل محطّ المعارضة بينهما، فإن كان المنطوق حينئذٍ أظهر من العام كما إذا كان أخصّ منه فيقدّم عليه، وإلّا كما إذا

كان أخصّ من وجه فتقع بينهما المعارضة كما في سائر موارد المعارضة بنحو العموم من وجه، فلا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض كما هو ظاهر.

تعارض العام مع المفهوم المخالف

هذا كلّهُ في معارضة العام مع المفهوم الموافق، وأمّا إذا كان معارضاً مع المفهوم المخالف كما هو مورد الابتلاء في مباحث عديدة من أبواب الفقه، فنقول: إن كان المفهوم أخصّ منه قدّم عليه، سواء قلنا بأنّ المفهوم مستفاد من مقدّمات الحكمة أو مستفاد من الوضع، أو قلنا بأنّه مستفاد من الوضع مع ضميمته مقدّمات الحكمة، كما هو الأقوى، لأنّه كما مرّ بيانه، استفادة تقييد هيئة الحكم بالموضوع دون مادته مستفاد عن الوضع، وإنّ استفادة الانحصار في العليّة مستند إلى عدم جعل العدل بنحو الواو أو الـ«أو» في ناحية الموضوع وإنّه مستند إلى جريان مقدّمات الحكمة.

وسواء قلنا بأنّ العموم أيضاً مستفاد من مقدّمات الحكمة كما هو مذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أو مستند إلى الوضع كما هو المختار، وسواء كان المفهوم مع العام في كلام واحد وما بحكمه أو في كلامه غير مرتبطين، ففي جميع التقادير قدّم المفهوم على العام.

والسرّ في ذلك أنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة وحاكمة عليه، وإن كان ظهورها أضعف من ظهوره بمراتب، وفي المقام حيث يرى العرف أنّ المفهوم قرينة على عدم إرادة العموم من العام لمكان أخصّيته يقدّمه عليه.

وإن كان أعمّ منه من وجه، يقع بينهما المعارضة إن لم يكن أحدهما أظهر والآل فيقدّم، ولا بدّ من الرجوع إلى أحكام باب التعارض.

والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ المفهوم إذا كان أخصّ من العموم يقدّم عليه وإن كان ظهوره أضعف منه، وذلك لأنّ العرف يراه قرينة على التصرف في العموم ورفع اليد عنه.

مثال ذلك قوله صلوات الله عليه: «إذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شيء»^(١) المعارض مفهومه الدالّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة مع إطلاقات مطهريّة الماء كقوله صلوات الله عليه: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر طعمه أو ريحه»^(٢). وفي بعض الأخبار: «أو لونه» فلا إشكال في أنّ العرف يقدّم مفهومه عليه.

هذا كلّ فيما إذا كانت النسبة بينهما بنحو التخصيص، وإنّ المفهوم يكون حاله بالنسبة إلى العام على نحو المخصصةّة.

وأما إذا كان حاكماً عليه فلا إشكال في تقديمه عليه، لأنّ العموم لا ينعقد حينئذٍ مع المفهوم فكيف يحتمل تقديمه عليه، وذلك لأنّ المفهوم يرفع موضوع العام لحكومته عليه بالفرض، وأما انعقاد الظهور في العام متوقّف على عدم انعقاد الظهور في المفهوم، فلو كان عدم انعقاد الظهور في المفهوم متوقّفاً على انعقاد الظهور في العام لدار، ففي هذه الموارد لا ينعقد الظهور في العام من رأس، وهذا كما في مفهوم آية النّبأ الدالّ على عدم وجوب التبيين في خبر

(١) وسائل الشيعة ١٥٨/١ باب عدم نجاسة الكثر من الماء ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٣٥/١ باب أنّ الماء طاهر مطهر ح ٩ روى عن المحقّق في المعتبر عن النبي (صلى الله عليه وآله): «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه». ورواه في السرائر أيضاً.

العادل على فرض التسليم لأنه حاكم على العموم المستفاد من ذيلها وهو قوله تعالى: ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾^(١) وعلى سائر العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^(٣)، لأن وجوب العمل بخبر العدل الواحد الدال عليه المفهوم حيث كان لمكان إرائته عن الواقع وطريقته عنه بضميمة الأخبار الأخر الدالة على أن وجوب الجري على ما أخبر عنه العدل لمكان الحجية والطريقة، فلا يكون حينئذ العمل على طبقه عملاً بالظن والجهالة.

ومن الواضح أن الذيل يدل على عدم جواز العمل في موارد تصدق عليها أن العمل بها عمل بالجهالة، والمفهوم يدل على أن العمل على طبق خبر العادل ليس عملاً بالجهالة، فلا مورد للعموم حينئذ، فما قاله شيخنا الأنصاري (قدس سره) من التفصيل وتقديم المفهوم على سائر العمومات بخلاف العموم المستفاد من الذيل فإنه قدّم على المفهوم لإبائه عن التخصيص دونها^(٤)، غير سديد.

فالحقّ تقديم مفهوم الآية على الذيل وسائر العمومات بلا فرق بينهما، كما عرفت، هذا كله فيما إذا كان المفهوم أخصّ من العام، وأمّا إذا كان بالنسبة

(١) الحجرات ٦/.

(٢) الاسراء ٣٦/.

(٣) النجم ٢٨/.

(٤) فرائد الأصول ٢٥٩/١.

إليه أعمّ من وجه كما في مفهوم «الماء إذا بلغ قدر كَرّ لا ينجّسه شيء» مع أدلّة مطهريّة الماء الجاري ففي الماء الجاري القليل الذي هو مورد الاجتماع، تقع المعارضة بينهما ولَمّا كان العموم مستفاداً من الوضع يقدّم على المفهوم حينئذٍ، لأنّه مستفاد من مقدّمات الإطلاق فنحكم بمطهريّة الماء الجاري القليل، وأمّا في موارد استفاد العموم فيها من مقدّمات الإطلاق فلَمّا لم يكن هناك قرينة في البين لتقديم أحدهما على الآخر تصل النوبة إلى مرجّحات باب التعارض.

فصل في تعقب الاستثناء لجمل متعدّدة

الاستثناء المتعقب لجمل متعدّدة هل يرجع إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما ولا بدّ في تعيين أحدهما من نصب قرينة عليه؟ وجوه، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبَحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴿^(١) إلى آخر الآية الشريفة حيث لا يحتمل أن يكون الاستثناء راجعاً إلى خصوص الجملة الأخيرة، ويفيد عدم فسقهم بعد التوبة مع إبقاء العمومات الأخرى على حاله ولو بعد التوبة، كما يحتمل أن يكون راجعاً إلى الجميع ويفيد أنّ الجلد وعدم قبول الشهادة والفسق مختصّ بالذين لم يتوبوا، وأمّا التائبون فلا يثبت في حقّهم هذه الأمور.

والذي يظهر من كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ دخول الجملة الأخيرة في المستثنى منه ممّا لا ريب فيه، كما أنّ رجوعه إلى سائر الجمل أو بعضها دون الأخيرة مع عدم نصب قرينة ممّا لا إشكال في بطلانه ^(٢). وأمّا رجوعه إلى سائر الجمل مع تيقّن رجوعه إلى الأخيرة إنّما هو محلّ الإشكال، فلا يمكن أن يدّعي الظهور في رجوعه إلى الجميع، كما لا يمكن ادّعاء رجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلا بدّ من التوقّف وعدم الحكم بأحد هذين الأمرين، ففي مورد المستثنى لا يمكن التمسك بأصالة العموم مع الشكّ في التخصيص

(١) النور ٦/.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٤.

ورجوعه إليه لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية وهو المستثنى كما لا يمكن الرجوع إلى الخاص، لإمكان رجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلا محيص إلا عن الرجوع إلى الأصول العمليّة.

والتحقيق في ذلك هو التفصيل، فنقول: لا إشكال في أنّ تعدّد القضايا إمّا بتعدّد موضوعاتها، كزيد قائم وعمر قائم، وإمّا بتعدّد محمولاتها، كزيد قائم وزيد جالس، وإمّا بتعدّدهما معاً، كزيد قائم وعمر جالس؛ فالقضايا التي تكون قبل أداة الاستثناء لا تخلو من أحد هذه الأنحاء الثلاثة:

النحو الأوّل:

أما القضايا التي تكون موضوعها متّحداً مع تعدّد محمولها، فإمّا أن يتكرّر عقد الوضع فيها في الكلام، ونعني بتكرّره إيراده ثانياً بالاسم الظاهر دون الضمير، كما إذا قال: «أكرم العلماء وجالس العلماء وأضف العلماء إلاّ الفساق منهم» ولا يتكرّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء وجالسهم وأضفهم إلاّ الفساق منهم».

أما الثاني فالظاهر أنّ الاستثناء فيه راجع إلى الاسم الظاهر وهو عقد الوضع وإلى ما بعده من سائر الجملات فالاستثناء يكون حينئذٍ عن الجميع. وأما الأوّل فالظاهر أنّ الاستثناء فيه راجع إلى الجملة الأخيرة التي تكرر فيها عقد الوضع، فإن كانت هذه الجملة آخر الجملات يكون الاستثناء راجعاً إليها فقط، وإن كان أوسطها يكون راجعاً إليها وما بعده، وهذا كما إذا قال: «أكرم العلماء وجالسهم وأضف العلماء وأطعمهم إلاّ الفساق منهم»؛ فالمستثنى حينئذٍ بشهادة الظهور العرفي إنّما هو الجملتين الأخيرتين.

والسرّ في ذلك أنّ تكرار عقد الوضع يوجب تغيير السياق، وكأنّما انقطع المتكلّم عن كلامه وابتدأ بكلام آخر، فالاستثناء مرتبط به دون الجمل السابقة وإلاّ فما معنى تغيير السياق وإعادة عقد الوضع، فليس إلّا لإفادة ارتباط المستثنى به دون غيره، ولو سلّم عدم ظهور الاستثناء في رجوعه إلى خصوص الأخيرة واحتملنا رجوعه إلى الجميع أيضاً، فأصالة العموم عند الشكّ بالنسبة إلى سائر الجمل بلا مانع، فبإجرائها نحكم ببقاء العمومات التي تكون قبل الأخيرة على حالها.

وأما ما قيل من أنّ جريانها متوقّف على عدم إجمال العامّ بوجود ما يكون صالحاً للقرينية، والمفروض أنّ الاستثناء يمكن أن يكون راجعاً إلى الجميع ويكون قرينة له، فمع صلوح هذا للقرينية لا ظهور للعمومات المشكوك تخصيصها في العموم حتّى يرجع إلى أصالة عدم التخصيص.

فمدفوعٌ بأنّ صلاحية شيء للقرينية إنّما تكون فيما إذا كان هذا الشيء ظاهراً عند العرف في معنى واعتمد المولى على هذا الظهور لإفادة مراده، غاية الأمر أنّ هذا المعنى اشتبه عندنا ولا نعلم بحقيقته ودار بين متباينين أو بين الأقلّ والأكثر كما في المثال المعروف: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» إذا دار أمر الفاسق بين كونه شارب الخمر أو آكل الربا بالفرض، أو دار بين مرتكب الصغيرة أو الكبيرة أو خصوص مرتكب الكبيرة، فحينئذٍ يوجب إجمال مفهوم الفاسق الإجمال في العامّ، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم.

وهذا بخلاف ما إذا كان القرينة مجملة عند العرف أيضاً، كما هو كذلك

فيما نحن فيه، لأنّ العرف أيضاً لم يستفد الظهور في رجوعه إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، فلا يمكن أن يعتمد المولى على هذه القرينة في بيان مراده إذا كان مراده الجميع، وذلك لأنّ المولى لا بدّ وأن يبيّن مراداته بألفاظ وقرائن ظاهرة عند العرف، وأمّا أدائها بما هو مجملة عنده فموجب للإخلال بالمقصود فلا يعلم العبد ما أَراده وذلك واضح، فأمثال هذه الألفاظ التي تكون غير ظاهرة عند العرف في معنى، غير صالحة للقرينة في شيء ولا يوجب الإجمال في الكلام، وجريان الأصول اللفظية يكون بلا مانع.

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف أنّ غالب الموارد التي ادّعوا فيها الإجمال بوجود ما يصلح للقرينة في الكلام من هذا القبيل مع عدم إجمالها لعدم صلاحية ما أورده فيها للقرينة.

النحو الثاني:

هذا وأمّا القضايا التي تكون موضوعاتها مختلفة مع اتحاد محمولاتها، فهي أيضاً إما أن يتكرّر فيها المحمول أم لا؛ فالأوّل كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء، وأكرم التجّار، وأكرم الفقراء إلّا الفسّاق منهم». والثاني كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجّار والفقراء إلّا الفسّاق منهم» والظاهر في الأخير أنّ الاستثناء راجع إلى الجميع، فإنّه وإن كان العطف بمنزلة التكرار، إلّا أنّ الظاهر عند العرف في مثل هذه القضايا أنّ الموضوعات بمنزلة الموضوع الواحد، وأنّ الحكم وارد عليه فكأنّ المولى أراد إكرام هؤلاء لكن لما لم يوضع في اللغة لفظ متكفّل لإفادة جميع هذه الطبقات بيّنها بألفاظ متعدّدة عاطفاً بعضها على بعض.

وأما الأول فالظاهر أن الاستثناء راجع إلى الأخير، لعدم إفادة تكرار المحمول إلا كذلك مع أنه لو سلمنا أن تكراره لإفادة معنى آخر أيضاً كالتأكيد وغيره، فلا إشكال في إفادة هذا المعنى أيضاً، وهذا واضح لمن كان له طبع سليم. نعم إذا كانت الجملة المتكررة فيها المحمول واقعة في الوسط يرجع الاستثناء إليه وإلى ما بعده، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجار وأكرم الفقراء والطلاب إلا الفساق منهم».

النحو الثالث :

هذا وأما القضايا التي تكون تعددها بتعدد الموضوع والمحمول معاً فالظاهر أن الاستثناء راجع إلى خصوص الأخيرة وهذا واضح أيضاً.

تنبيه: ربما قيل بأنه في المقام يقع التعارض بين التخصيص في الموردين، أحدهما جملات المستثنى منه، ثانيهما جملة المستثنى لأنه إذا كانت راجعة إلى الجميع فيستفاد منها معنى عام، بخلاف ما إذا كان راجعاً إلى الأخيرة فيستفاد منه معنى خاص.

وبعبارة أخرى: لفظ الفساق أو الفاسق الواقع في جملة المستثنى دالٌ بعمومه أو إطلاقه لجميع الفساق، فإذا كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع فقد خصص أو قيد بالفساق الواقعين في هذه الجماعات، وإن كان راجعاً إلى خصوص الأخيرة فقد خصص بهذه الجماعة ولا تبقى تحته إلا أفراد قليلة، ومن المعلوم أن جريان أصالة العموم في المستثنى منه عند الشك في رجوع الاستثناء إلى ما دون الأخيرة يعارض مع أصالة العموم في المستثنى، فإذا أجرينا

العموم هناك فقد رفعنا اليد عنها في المستثنى وخصّصناه بخصوص الجملة الأخيرة وإن لم نجرّها بل رفعنا اليد عنها وخصّصنا مادون الأخيرة بالاستثناء فيبقى العموم في ناحية المستثنى بحاله، ولكنّه عجيب، لأنّه من الواضح أنّ المستثنى مضيق من أوّل الأمر، لأنّه ليس المراد منه ما يكون معنوياً بهذا العنوان مطلقاً بل المعنون بهذا العنوان في خصوص ما ذكر في الجملة المستثنى منه، فإن رجع إلى جميع الجملات فقد يفيد معنى واسعاً، وإن رجع إلى خصوص الأخيرة فقد يفيد معنى ضيقاً، فأمر المستثنى ليس دائراً بين أن يكون مخصّصاً بالأقلّ والأكثر، بل دائر بين ما أُريد منه معنى واسع أو ضيق من قبيل «ضيق فم الركية» من أوّل الأمر.

ومن المعلوم أنّه إذا دار أمر شيء بين ما يراد منه معنى واسع أو ضيق من أوّل الأمر، إنّهُ ليس في البين أصل يعيّن أنّ المراد هو المعنى الواسع فجريان أصالة عدم التخصيص في سائر الجمل بلا معارض وهذا الإشكال موهون بما لا يخفى.

فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اعلم أنّهم اختلفوا في ذلك. فربّما قيل بعدم جواز تخصيص عموماً الكتاب بالخبر الواحد، بدعوى أنّ سند الكتاب قطعيّ وسند الخبر ظنيّ، ولا ريب في أنّ الظنّ لا يقاوم القطع.

لكن هذا شعر وخطابة، لأنّنا لا نقول بتعارض سند الخبر مع سند الكتاب وجواز رفع اليد عن سند الكتاب وطرحه، بل نقول بوجود المعارضة بين دلالة عامّ كتابيّ مع سند الخبر، ولا إشكال في أنّ كليهما ظنيّ، فرفع اليد عن الظاهر إنّما هو رفع اليد عن ظنيّ بظنيّ آخر.

بل نقول: وفي الحقيقة تكون المعارضة بين ظنيّ وقطعيّ، فإنّ سند الخبر وإن كان ظنيّاً لكن أدلّة حجّية الخبر الواحد لما كانت قطعيّة فالحجّية في الخبر قطعيّ وهي تعارض مع مدلول العام الكتابيّ وهو ظنيّ. وسيجيء في باب حجّية الخبر الواحد أنّ أدلّة عدم جواز العمل بالظنّ كعمومات الواردة في الكتاب والسنة لا مجال للتخصيص فيها أبداً بل إنّها إرشاد إلى أمر واقعيّ، وإنّ العمل على طبق الخبر الواحد ليس ظنيّاً حتّى يستلزم التخصيص فيها، وانتظر لما هناك من البيان.

فحاصل الدفع: أنّ العمل بالخبر الواحد المخالف لعموم الكتاب غير مستلزم لرفع اليد عن سند الكتاب حتّى يتوهّم أنّ المعارضة واقعة بين سنديهما، بل محطّ المعارضة والتنافي إنّما هو بين دلالة الكتاب مع صدور الخبر، وذلك لأنّ التنافي إنّما هو عدم إمكان الجمع بين شيئين، فما لا يمكن

الجمع بينهما في المقام إنّما هو دلالة الكتاب وسند الخبر لا غير؛ لأنّ الأخذ بالخبر يستلزم رفع اليد عن دلالة الكتاب دون سنده.

وأما الأخذ بظاهر الكتاب مع إبقاء سند الخبر ورفع اليد عن ظاهره غير ممكن، فمعنى رفع اليد عن ظاهر الخبر رفع اليد عن سنده، فالتعارض وإن كان في بادئ النظر بين دلاليتهما وظهورهما إلّا أنّه في الحقيقة بين سند الخبر ودلاله الكتاب؛ فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين؛ إمّا الالتزام بالتخصيص في أدلّة حجّة الخبر الواحد والقول بخروج هذا الخبر عن عمومها، وإمّا الالتزام بالتخصيص في أدلّة حجّة الظواهر والقول بأنّ هذه الدلالة لمّا كانت عامّة فلم يكن للعقلاء بناء على الالتزام بكاشفيتها عن المراد الواقعي في هذا المورد الذي دلّت الأدلّة على حجّة الخبر الواحد، فبين الدليلين وإن كان عموم من وجه إلّا أنّ مفاد أدلّة حجّة الخبر الواحد حيث كانت حاکمة على مفاد أدلّة حجّة الظواهر تقدّمها عليها ولا نعكس الأمر.

بيان الحكومة هو أنّ مدلول الخبر الواحد وإن كان خاصّاً بالنسبة إلى مدلول عام الكتاب إلّا أنّ التعبد بصدور هذا المدلول من الإمام صلوات الله عليه وأنّه كاشف عن الحكم الواقعي، حاكم عليه، وذلك لأنّ الشكّ مأخوذ في موضوع أدلّة حجّة الظواهر، فبناء العقلاء على الحكم بتطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة إنّما هو في صورة الشكّ، وأمّا في صورة العلم بالتطابق أو العلم بعدمه، فظاهر أنّه لم يكن لهم بناء في ذلك، وأمّا في موضوع حجّة الخبر الواحد فالشكّ غير مأخوذ، بل يكفي في موضوعها الصدق بأنّ الخبر مرويّ

عن العدل والثقة، سواء علمنا بصدقه أو لم نعلم، فأخبار الحجية دلت على أن مدلول خبره مطابق للواقع وأنه غير مخطئ في حكايته قول المعصوم عليه السلام، فعلى هذا فالتعبد بصدور الخبر من المعصوم المستلزم للالتزام بأن مدلوله مطابق للواقع موجب لرفع الشك، فلا يبقى لأدلة حجية الظواهر موضوع في دلالة الكتاب، بخلاف التعبد بحجية عام الكتاب، فإنه لا يرفع موضوع حجية الخبر الواحد وذلك لما عرفت من عدم أخذ الشك في موضوعه؛ فرفع اليد عن هذا الخبر المعارض لعموم الكتاب وخروجه عن أدلة حجية الخبر الواحد لا يمكن إلا بالتخصيص في هذه الأدلة، والمفروض أنه لم يحتمل في المقام مخصص إلا شمول عام الكتاب، فتخصيصها لأجل ذلك يستلزم الدور؛ لأن المفروض أن التخصيص في هذه الأدلة لمكان شمول عام الكتاب وهو يتوقف على موضوعه المأخوذ فيه الشك، وحيث إن الشك إنما هو على تقدير عدم الأخذ بالخبر الواحد ورفع اليد عنه فيستلزم الدور، وهذا بخلاف رفع اليد عن عموم الكتاب لأنه لا يتوقف على شيء إلا نفس وجود الخبر، والمفروض أنه موجود فيرفع اليد عنه به.

هذا أحد الإيرادات التي قيل به في المقام على عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، وقد عرفت دفعه بما لا مزيد عليه.

الثاني من الإيرادات أنه قيل بأن دليل حجية الخبر الواحد إنما هو الإجماع، والقدر المتيقن منه ما إذا لم يكن على خلاف عام كتابي، ففي مورد المخالفة لا إجماع ولا مقتضى للحجية في الخبر أصلاً.

وفيه: أن دليل حجية الخبر ليس منحصراً في الإجماع بل الأدلة الأخر دلت عليها أيضاً وهي تشمل بإطلاقها أو عمومها كل خبر اجتمعت فيه شرائط الحجية، بل ندعي أن الإجماع بخلاف ذلك، لأن السيرة المستمرة من الفقهاء (رضوان الله عليهم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد قديماً وحديثاً، ويُعلم ذلك عند المراجعة بكتبهم ومجاميعهم، ولا يكاد يخفى على المتتبع.

هذا وأما ما أورده صاحب الكفاية (قدس سره) تأييداً أو دليلاً للمقام بأن رفع اليد عن الخبر الواحد فيما إذا خالف عموم الكتاب يستلزم إلغاء أدلة حجية الخبر، لأنه ما من خبر إلا ويكون على خلافه عام كتابي ولو ما دل بإطلاقه أو عمومه على حلية كل فعل صادر من المكلف^(١).

ففيه منع واضح، لأن أبواب الطهارات والعبادات وسائر الأبواب مشتملة على أحكام خاصة ثابتة بالخبر الواحد، مع أنه لم يكن عام في الكتاب بالنسبة إلى هذه الموارد أصلاً، مثلاً أي عام يكون في الكتاب مخالفاً لوجوب التكبير والسورة والتشهد وغيرها؟! وهذا واضح بأدنى تتبع وتأمل.

الثالث من الإيرادات الروايات الدالة على أن كل حكم يكون على خلاف كتاب الله فهو زخرف أو مما لم يقله الأئمة (عليهم السلام)^(٢) أو فاضربوهن على الجدار^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ٢٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ١١٠/٢٧ ب ٩ من أبواب صفات القاضي أحاديث ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥

و ...

(٣) روي الشيخ أبو الفتوح الرازي (رحمه الله) عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إذا أتاكم عني

وفيه أن موردها ما إذا يرى العرف في ذلك مخالفة ويتحيز بينهما، دون ما إذا لا يرى مخالفة، للجمع الموضوعي بينهما بتخصيص العام أو تقييد المطلق، حيث يرى المخصص والمقيّد قرينة على المطلق والعام.

ويدلّ على ذلك صدور روايات قطعية السند والدلالة منهم (عليهم السلام) على خلاف إطلاق الكتاب أو عموميه، مع أنه لا مجال للالتزام بتخصيص هذه الأخبار الدالة على وجوب طرح مخالف الكتاب، لأنها آية عن التخصيص.

وأولى من ذلك أنهم جعلوا موافقة الكتاب إحدى المرجّحات في باب التعارض، فيستفاد منه أن الخبر المخالف للكتاب حجة في نفسه، بحيث إنّه لو لم تقع المعارضة لوجب الأخذ به وإذا تعارض مع الخبر الموافق للكتاب تقدّم الموافق لوجود المرجّح، لا لاختصاص الحجية فيه دون المخالف.

وأولى منه ما في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث جعل موافقة الكتاب مرجّحاً عند التعارض بعد فقد المرجّح بصفات الراوي والشهرة، فهذا أدلّ دليل على أن المخالف للكتاب حجة، ولو مع المعارض بموافق الكتاب وإنّه لا بدّ من ترجيحه عليه إذا كان مطابقاً للمشهور أو كان رواية عدل وأوثق.

الرابع من الإيرادات أنّه يدّعي الملازمة بين جواز تخصيص الكتاب

⇒ حديث فاعرضوه على كتاب الله وحجة عقولكم، فإن وافقها فاقبلوه وإلا فاضربوا به عرض الجدار. روض الجنان وروح الجنان ٣٦٨/٥.

بالخبر الواحد و جواز نسخه به، وذلك لاتّحاد المناط فيها، فلمّا أنّه أجمع على عدم جواز النسخ به فلم يجز التخصيص به أيضاً.

وفيه أنّه إن أراد عدم إمكان النسخ بالخبر الواحد فلا نسلم بل ندّعي إمكانه كإمكان التخصيص به ولا مانع عقلاً أو شرعاً، وإن أراد عدم وقوعه به فهو وإن كان مجمّعاً عليه بين الفريقين، إلّا أنّه لا نسلم الملازمة، وهذا واضح كما لا يخفى.

فصل في الدوران بين التخصيص والنسخ

إذا ورد عام وخاص متخالفان في الحكم ودار أمرهما بين التخصيص والنسخ، فهل يكون مقتضى القاعدة الأول أو الثاني؟ فإن التخصيص هو خروج الفرد عن العام رأساً، والنسخ رفعه عنه.

ولتحقيق الحال لابدّ من بيان الأقسام المتصورة في المقام وتعيين الحال فيها من حيث تعيين التخصيص أو النسخ، فإذا قلنا بالنسخ في بعض الأقسام فلا محالة يقع الشك عند الجهل بتاريخهما من حيث التقدّم والتأخّر فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، وأمّا إذا لم نقل بالنسخ في شيء من الصور كما عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(١) فلا مجال للقول بالدوران بين النسخ والتخصيص، بل يتعيّن التخصيص لا محالة.

أقسام الدوران

فنقول: قد يتقارن زمان ورود العام والخاص، بحيث يعدّان في زمان واحد ولو عرفاً، وقد يختلف زمانهما من حيث التقدّم والتأخّر، ففي فرض اتحادهما زماناً لا مجال لاحتمال النسخ، لعدم ثبوت الحكم في زمان ثمّ رفعه بعد ذلك الزمان، لفرض التقارن، ولا بدّ في النسخ من استقرار الحكم زماناً ما، ثمّ رفعه فيتعيّن الفرض في التخصيص كما إذا قال: «أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم».

وأما إذا اختلف زمانهما، فله أقسام أربعة، لأنه قد يتقدّم العامّ على الخاصّ زماناً، وأخرى يكون بالعكس، وعلى كلا التقديرين قد يرد المتأخّر قبل زمان العمل بالمتقدّم، وقد يكون بعده^(١)، فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول: تأخّر الخاصّ عن العامّ قبل وقت العمل بالعامّ

إذا ورد العامّ ثمّ ورد الخاصّ بعده بزمان، ولكن كان قبل حضور وقت العمل بالعامّ، فهل يكون الخاصّ مخصّصاً له أو ناسخاً بالنسبة إلى الفرد الخارج.

الصحيح تعيّن التخصيص، للغوية النسخ قبل حضور وقت العمل كما هو المشهور^(٢)، لعدم تصوّر فائدة في جعل الحكم، أي الحكم المولوي الحقيقي الذي يكون بداعي البعث والتحريك نحو العمل، ثمّ رفعه بعد ذلك قبل وصول زمان امتثاله فإنّه يكون قبيحاً من المولى الحكيم، نعم يمكن تحقّق ذلك في الموالي العرفيّة الجاهلين بعواقب الأمور والمصالح والمفاسد، إذ قد يتخيّلون وجود مصلحة في العمل ويحكمون به ثمّ يظهر لهم خلاف ذلك قبل وصول زمان العمل فينسخون ذلك الحكم، أو قد يجعل الحكم بداع آخر غير البعث كالامتحان ونحوه فيظهر حال المكلف في ذلك فيحصل الغرض من الامتحان ثمّ ينسخ الحكم ولو كان المولى حكيماً، إلا أنّ كلا الفرضين خارجان عن محلّ الكلام.

(١) المراد من حضور زمان العمل بالحكم هو تمكّن المكلف من امتثاله بتحقّق شرائطه وموضوعه كالوقت والاستطاعة ونحوهما، فإنّه قبل ذلك لم يحضر وقت العمل بالحكم.

(٢) المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل.

كلام مع شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)

قد عرفت عدم صحّة النسخ قبل حضور وقت العمل بالحكم كما هو المشهور، إلّا أنّ شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) قد التزم بإمكان ذلك في القضايا الحقيقيّة غير الموقّعة، وإن التزم بعدم وقوعه في هذا القسم الذي هو محلّ الكلام وفي بقية الأقسام الآتية في الشريعة المقدّسة، وقال بالتخصيص في الكل^(١).

وبيان ما أفاده^(٢) في إمكان النسخ قبل حضور زمان العمل هو أنّ الأحكام المولويّة المجعولة بداعي البعث إمّا أن تكون على نحو القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة، وعلى الثاني إمّا أن تكون موقّعة كما في الصلاة والصوم والحجّ أو لا. وفي الأوّل أعني الحكم المجعول على نحو القضية الخارجيّة لا يتصوّر النسخ قبل حضور وقت العمل، لعدم تصوّر فائدة في جعل الحكم، فلا يصحّ أن يقال مثلاً: «أكرم زيداً» بداعي البعث ثمّ ينسخ ذلك قبل حضور زمان العمل به.

وفي الثاني أعني به الحكم المجعول في القضايا الحقيقيّة الموقّعة فلا يمكن أيضاً قبل دخول الوقت لما ذكرنا من اللغوّة.

وأما في القسم الثالث أعني غير الموقّعة، فلا مانع من جعل الحكم ثمّ نسخه قبل حضور زمان العمل به، لكفاية فرض وجود الموضوع في إمكان جعل الحكم على نحو القضية الحقيقيّة ثمّ نسخه، ومن هنا التزم (قدّس سرّه)

(١) أجود التقريرات ٤٠٣/٢.

(٢) أجود التقريرات ٣٩٤/٢.

بصحة أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، باعتبار أن مجرد فرض وجود الشرط كاف في صحة أمره.

أقول: لا يصح ما أفاده (قدّس سرّه) في كلا الموردين؛ أمّا ما أفاده في ذاك البحث، فلما أوردنا عليه من أن مجرد فرض وجود الشرط غير كاف في صحة الأمر، إذا علم المولى بعدمه، لأنه لغو محض، كما إذا قال - مثلاً - «إذا صعدت إلى كرة القمر فصلاتك تامة»، نعم إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس أمر المولى فلا بأس بأن يأمر مشروطاً بذلك الشرط بل الحكمة تقتضي ذلك كما إذا قال المولى: «من قتل نفساً فلاولياء المقتول أن يقتلوا القاتل» أو قال: «من شرب الخمر يضرب كذا» فإن انتفاء القتل أو شرب الخمر في الخارج يكون مستنداً حيثئذٍ إلى نفس الحكم والجزاء المترتب عليهما أي على القتل والشرب، فيصح أمر المولى مع علمه بعدم تحقق الشرط في الخارج، وقلنا هناك بأن الصحيح هو التفصيل على هذا الوجه وإن مجرد فرض الشرط لا يكفي في صحة الأمر.

وهكذا الحال في المقام، فإن مجرد فرض الموضوع المقوم لكون القضية حقيقة لا يكفي في صحة الحكم ثمّ نسخه قبل وصول زمان العمل به، لأنه لغو محض، لأن المراد من زمان العمل هو الزمان الذي يتمكّن فيه المكلف من إتيان المأمور به، سواء كان الواجب موقّناً أم لا، فحكم الحاكم ثمّ نسخه قبل تمكّن المكلف من الامتثال لغو محض، فيتعيّن التخصيص في هذه الصورة للغوية النسخ.

القسم الثاني: تأخر الخاص عن العام وتأخره عن زمان العمل

إذا ورد الخاص بعد العام وبعد حضور زمان العمل بالعام فهل يكون الخاص مخصصاً بالنسبة إلى هذا الفرد أو ناسخاً له في هذه الصورة بدعوى استلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن فرض الخاص المزبور الوارد بعد زمان العمل بالعام مخصصاً للعام يستلزم تأخير بيان العام عن وقت الحاجة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارج، وقد اتفقوا على قبح تأخيره عن وقت الحاجة وإن اختلفوا في جواز تأخيره عن الخطاب.

هذا ولكن مشكلة النسخ في أحكام الشريعة من التزامهم بالنسخ في هذه الصورة فراراً عن التخصيص المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة وقعوا في إشكال آخر أهم، وهو أن لازم ذلك أن يكون أكثر العمومات الواردة في الكتاب والسنة منسوخة بالمخصصات المتأخرة الواردة عن الصادقين (عليهما السلام) أو غيرهما من الأئمة (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، لورود جميع هذه المخصصات بعد زمان العمل بالعمومات الكتابية والنبوية لورودها عن الأئمة الأطهار، وكان الناس قبل ذلك يعملون على طبق العمومات الكتابية والنبوية، بل يكون الحال كذلك بالنسبة إلى العمومات الواردة عن الأئمة المتقدم زمانهم عن الصادقين (عليهما السلام) وورود هذا المقدار الكثير من النسخ في الشريعة المقدسة مستبعد جداً، بل محال عند من يقول بعدم إمكان النسخ بعد النبي (صلى الله عليه وآله) لانقطاع الوحي بعده (صلى الله عليه وآله) وإن قلنا بإمكانه بمعنى إبداع النبي (صلى الله عليه وآله) أمد الحكم عند وصيه الأول ثم الوصي

الأول أودعه إلى الثاني وهكذا إلى زمان وصول أمد الحكم فيبرزه الإمام الذي ينتهي أمد الحكم في زمانه، وهذا أمر معقول لا مانع من الالتزام به، لكن الالتزام بذلك يستلزم كثرة النسخ في الشريعة، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به جزماً، ولهذا قد تصدّوا للدفع الإشكال بأجوبة:

حلّ مشكلة النسخ في الشريعة:

منها ما أفاده شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) في التقارير وتبعه المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(١) وهو أنّ العمومات الواردة في الشريعة تكون على نوعين:

(الأول) ما وردت لبيان الأحكام الواقعيّة.

(الثاني) ما تكون لبيان الحكم الظاهري وضرباً للقاعدة، لتكون مرجعاً عند الشكّ في التخصيص.

أمّا النوع الأول فلا يجوز فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، فيتعيّن الخاصّ الوارد بعده وبعد حضور زمان العمل بالعام في أن يكون ناسخاً للعام. وأمّا النوع الثاني فلا مانع من تأخير بيانه عن وقت حاجة العمل بالعام، لأنّ المفروض أنّ المولى لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي، بل كان في مقام بيان الحكم الظاهري ضرباً للقاعدة، ولم يتأخّر بيانه عن وقت العمل بالعام وعليه يكون الخاص مخصّصاً بالنسبة إلى الحكم الواقعي، أي بياناً لشموله لما عدا الخارج من الأفراد، وناسخاً للحكم الظاهري الثابت للفرد قبل وروده الخاصّ.

وقد تقدّم عن المحقّق صاحب الكفاية أنّ العامّ المخصّص لا يكون مجازاً، لأنّ الإرادة الاستعماليّة التي عليها مدار الحقيقة والمجاز تغاير الإرادة الجدّيّة، فلا مانع من استعمال العامّ في تمام الأفراد والحكم عليها بحكم واحد ظاهري، وإن كانت الإرادة الجدّيّة على خلاف ذلك، بأن تكون مختصّة ببعض الأفراد، أي ما عدا الخارج بالخاصّ، فالحكم الظاهري هو الحكم الشامل للمراد الاستعمالي من العامّ، والحكم الواقعي هو الحكم الشامل للمراد الجدّي منه، فيكون الخاصّ ناسخاً للحكم الظاهري ومخصّصاً للحكم الواقعي، ولا محذور في شيء منها، إذ لا مانع من الالتزام بنسخ الأحكام الظاهريّة وتأخير البيان عن الجدّي وقت الحاجة بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة، لأنّ الشارع لم يكن في مقام بيانها.

أقول: الظاهر عدم تماميّة هذا الجواب، لأنّ المتكلّم بالعامّ إن نصب قرينة - ولو عامّة - على أنّ مراده الاستعمالي لا يكون مطابقاً لمراده الجدّي، بأن لا يكون في مقام بيانه، يسقط ظهور كلامه عن الحجّيّة ولا يمكن الأخذ به حتّى في صورة الشكّ في التخصيص، وهذا الفرض خارج عن محلّ الكلام، وإن لم ينصب قرينة على ذلك فلا محالة يكون مراده الاستعمالي كاشفاً عن مراده الجدّي سعةً وضيقاً ببناء العقلاء، ويكون الخاصّ المتأخّر عن العمل لا محالة لكشف المراد الاستعمالي عن المراد الجدّي على نحو العموم والشمول للفرد الخارج.

وتأخيره عن وقت الحاجة لوجود مصلحة في التأخير أو مفسدة في

التقديم، فيه بين القول بوجود حكم ظاهري وعدمه، واختلاف المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي أو اتّحادهما، لأنّه إن كان العامّ مسوقاً لبيان الحكم الواقعي لجاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة إن كان هناك مصلحة في التأخير أو مفسدة في التقديم وإلا فلا.

فتلخص: أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال، بل الصحيح أن يقال: إنّ المخصّص وإن تأخّر عن وقت العمل بالعامّ، لكن لا يكون قبيحاً مطلقاً حتّى فيما إذا كان هناك مصلحة يتدارك بها قبح التأخير. بيان ذلك أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبح الظلم بحيث لا يمكن رفعه عنه ولا يكون الظلم حسناً حتّى في مورد واحد، لأنّ الظلم بما أنّه ظلم علّة تامّة للقبح، بل يكون قبحه مثل قبح الكذب بحيث يرتفع إذا كان هناك ما يوجب رفع قبحه من المصلحة، كما إذا كان الكذب سبباً لنجاة شخص من الهلاك، لأنّ الكذب مقتضى للقبح فيمنع مقتضاه بمانع، وقبح تأخير البيان من هذا القبيل كما أشرنا لوضح جواز تأخيره لوجود مصلحة أقوى يتدارك بها مصلحة الواقع، فالخصوصيّات الواردة في زمان الصادقين (عليهما السلام) أو من بعدهما من الأئمة يكون لأجل مصلحة في التأخير أو مفسدة في التقديم، فلا تخرج عن كونها مخصّصاً تامّاً للعمومات السابقة، بل حال أصل العمومات والأحكام الشرعيّة كلّها كذلك، لأنّها وردت تدريجاً لا دفعة واحدة، فإنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان يرى من يشرب الخمر - مثلاً - أو يترك الصلاة أو يمنع الخمس والزكاة في أوّل بداية الإسلام ولكن لم يقل شيئاً ولم يأمر بشيء ولا ينهى عن

شيء، مع أن الحكم ثابت واقعاً وليس ذلك إلا لأجل المصلحة في التأخير أو المفسدة في التقديم، لأنه إذا أتى بجميع الأحكام من الأول لم يؤمن به غالب الناس، فالمصلحة قد اقتضت التدرج في الأحكام.

هذا مع أن الحكم الوارد في الدليل الخاص لم يقيد بزمان الحاضر وما بعده، بل يكون ظاهراً في ثبوت الحكم من الأول، لأن الصادق (صلوات الله عليه) - مثلاً - لم يحكم بالحكم الخاص من زمانه وما بعده، بل يقول: إن الحكم في هذا المورد كذا، وظاهره بحسب إطلاقه ثبوت الحكم في أصل الشريعة ومن أول الإسلام كذا، غايته لأجل المصلحة تأخر البيان، وهذا أقوى شاهد على أن الخصوصية الواردة بعد حضور زمان العمل بالعمومات مخصصات لها لا نواسخ.

هذا كله فيما إذا كان العام المقدم حكماً ترخيصياً والخاص المؤخر حكماً إلزامياً، فإن توهم تفويت مصلحة الواقع أو الوقوع في مفسدته لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يكون في هذه الصورة، وأما إذا كان العام حكماً إلزامياً والخاص ترخيصياً فلا محذور في تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن غايته وقوع المكلف في كلفة العام بالنسبة إلى الفرد المرخص فيه واقعاً ولم يفت عنه مصلحة ولم يقع في مفسدة.

فتلخص أن التحقيق في هذا الفرض أيضاً التخصيص.

وأما القسم الثالث وهو ما إذا كان الخاص مقدماً والعام مؤخراً، لكن ورد قبل حضور زمان العمل بالخاص، فيتعين في كون الخاص المقدم مخصصاً

للعام المؤخر، ولا مجال لاحتمال كون العام ناسخاً للخاص، لما تقدّم من لغوية هذا الحكم أعني حكم الخاص، لأنّ المفروض عدم وجود فائدة غير البعث أو الزجر فيكون جعل الحكم ثمّ رفعه قبل زمان العمل به لغواً محضاً، كما في الصورة الأولى.

وأما القسم الرابع وهو عين القسم الثالث إلا أنّ العامّ وارد بعد حضور زمان العمل بالخاص، فهل يكون الخاص المتقدم بياناً ومخصّصاً للعام المتأخّر أو يكون العام ناسخاً له؟ والثمرّة ظاهرة، لأنّه على الأوّل يكون العمل على الخاص بالنسبة إلى الفرد الذي يكون تحت الخاص حتّى بعد ورود العام، وعلى الثاني يكون العمل على طبق العام بعد ذلك كما هو الحال في كلّ صورة يدور الأمر بين النسخ والتخصيص، كما هو ظاهر.

قال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بترجيح جانب التخصيص مستنداً إلى كثرة التخصيص وقلة النسخ في الأحكام، حتّى قيل «ما من عامّ إلا وقد خصّ»^(١). بيانه: إنّ للخاصّ المتقدّم ظهوراً في الدوام والاستمرار بحسب مقدّمات الحكمة، لأنّ عدم تقييد الحكم بزمان دون زمان يقتضي الدوام والبقاء إلى الأبد، وللعام المتأخّر ظهور في إرادة جميع الأفراد حتّى الفرد الذي كان تحت الخاص، وهذا الظهور وضعي لا إطلاقي، ولكن مع ذلك يكون الظهور الإطلاقي مقدّماً على هذا الظهور الوضعي لقوّته عليه لكثرة التخصيص. والحاصل أنّ كثرة التخصيص توجب إقوائيّة الظهور الإطلاقي على الظهور الوضعي فيقدّم عليه.

ويرد عليه أن مجرد كثرة التخصيص لا يوجب إقوائية الظهور في المطلق، أعني الخاص الظاهر في الدوام بالإطلاق. نعم يوجب الظن بالتخصيص من باب أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، ومن المعلوم أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. ومقتضى ما ذكره من أن الظهور في العام وضعي وفي الخاص إطلاقي هو تقدم العام على الخاص، والقول بالنسخ، لأن التنجيزي مقدّم على التعليقي، لأن العام يصلح لأن يكون بياناً للخاص.

بل ربما يقال بعدم ظهور للخاص في الدوام أصلاً حتى بالإطلاق، بل بقاء حكمه إنّا يكون بالاستصحاب، فيكون المعارضة بين الدليل الاجتهادي أعني به العام، والأصل العملي، ومن الواضح تقدم الأول على الثاني، فتكون النتيجة النسخ.

بيان ذلك أنه قال القائل - وهو شيخنا الأستاذ (قدس سره) - في بحث دوران الأمر بين استصحاب حكم المخصّص والعمل بالعام، أن الخاص لم يتكفّل إلا لبيان أصل تشريع الحكم فلا يعقل أن يكون هذا الدليل متكفلاً لبيان استمرار هذا الحكم أيضاً، لأنّ لازمه جعل الحكم أيضاً موضوعاً في قضية واحدة، مع أن المفروض أنه حكم لموضوع، فإنّ الاستمرار أو عدمه حكم للحكم، ويقتضي فرض وجود الحكم مفروغاً عنه، فيلزم أن يكون الحكم حكماً لموضوع، وموضوعاً لحكم آخر في قضية واحدة، وهذا غير معقول، لاستلزامه اجتماع اللحاظين في آن واحد، فلا دلالة للخاصه على الدوام والاستمرار وإنّما يكون بقائه مستنداً إلى استصحاب عدم النسخ.

لكن يرد عليه: أنَّ الاستمرار في الحكم على نحوين، فإنَّ المولى قد يلاحظ الحكم الثابت والمفروغ عنه موضوعاً ويحكم عليه بالاستمرار وعدمه، وهذا النحو من الاستمرار لا يمكن أن يكون مدلولاً للقضيَّة المتكفَّلة لبيان أصل تشريع الحكم، وقد لا يلاحظ الحكم مستقلاً حتَّى يحكم عليه بالاستمرار بل يجعل الحكم على موضوع لم يقيد به الزمان ولا غيره، فيكون مطلقاً من حيث الشمول للأفراد العرضيَّة والطوليَّة فيكون دلالتُه على الاستمرار من جهة عدم التقييد بزمان خاص، لا من جهة نصب قرينة عليه.

والأحكام الثابتة في الشريعة من قبيل الثاني أعني الحكم المجعول لموضوع مطلق، فحيثُ لا يحتاج في استمرار الحكم إلى استصحاب عدم النسخ، فما أفاده صاحب الكفاية (قدَّس سرُّه) من ثبوت إطلاق زمنيٍّ للخاص المتقدِّم في محلِّه، وإن كان الوجه الذي ذكره لتقديم التخصيص على النسخ غير تام.

بل الصحيح في وجهه أن يقال: إنَّ الأدلَّة المتكفَّلة لبيان الأحكام الواردة في الشريعة المقدَّسة لم يظهر منها اختصاص بزمان دون زمان بحيث يدلُّ العام المتأخِّر - مثلاً - على ثبوت الحكم من الآن وما بعد، بل إنَّما تكون ظاهرة في ثبوت الحكم من أوَّل التشريع، فالعام الوارد بعد زمان حضور العمل بالخاص ظاهر في ثبوت الحكم على وجه العموم حتَّى في زمان ورود الخاص، فحيثُ يكونان بمنزلة العام والخاص الواردين في زمان واحد، وتقدِّم أحدهما على الآخر زماناً لم يكن إلَّا لمصلحة فيه، فكلاهما يبيِّنان حكماً واحداً ثابتاً في

الشيعة، فلا محالة يكون الخاص مخصصاً للعام، وإن تأخر إلى بعد زمان العمل بالخاص، ولا وجه لكون العام ناسخاً له، لأن الدليل المتكفل لبيان حكم لم يكن ظاهراً في ثبوت الحكم من الآن وما بعد، بل يكون ظاهراً في ثبوته من الأول حتى في زمان ورود الخاص، وتوهم النسخ إنما نشأ من الخلط بين الأحكام العرفية الظاهرة في كونها ثابتة من الآن والأحكام الشرعية الظاهرة في ثبوتها من الأول، لأن الإمام عليه السلام - مثلاً - إذا سُئل عن جواز التكلم عمداً في الصلاة فأجاب بأنه مبطل للصلاة أو أعد صلاتك فجوابه ظاهر في أنه مبطل لها من قبل، لا من الآن وبعد، فيجب على المكلف قضاء الصلاة المتقدمة التي تكلم فيها عمداً.

فتلخص أن الصحيح في هذه الصورة أيضاً التخصيص.

تذييل في النسخ في التشريع والبداء في التكوين

أما النسخ في الشريعة فاعلم أنه لا إشكال ولا خلاف في إمكانه إذا كان الحكم المجعول لا بداعي الجدّ، بل بداعي آخر كالامتحان وغيره، بل في وقوعه في الشريعة المقدّسة كما في قصّة إبراهيم عليه السلام بالنسبة إلى ذبح إسماعيل صلوات الله عليه؛ لأنّ الغرض من حكمه تعالى إذا كان امتحان العبد - مثلاً - فهو يحصل بمجرّد الحكم ولا يحتاج فيه إلى إتيان العمل خارجاً، فقد يتهيأ العبد للامتحان وقد يتمرّد، فيظهر حاله لمولاه، ولا فرق في ذلك بين وقوع النسخ، قبل حضور وقت العمل وبعده، لأنّه قد يحصل الغرض ولو قبل حضور وقت العمل.

وأما إذا كان الحكم بداعي الجدّ والبعث نحو العمل فله أقسام ثلاثة:
الأول: أن يكون الحكم من أوّل تشريعه موقّناً إلى وقت معيّن - كأن يقول المولى يجب عليكم صلاة الجمعة إلى زمان الغيبة مثلاً، فانتفاء الحكم بانتفاء وقته لا يكون نسخاً، وليس كلامنا في هذا القسم.

الثاني: أن يكون مجعلاً من ناحية التوقيت إلى وقت معيّن، فإذا ورد دليل دالّ على عدم ثبوت الحكم المذكور من زمان خاصّ كان مفسّراً لإجماله، لا ناسخاً له، وهذا أيضاً خارج عن النسخ المصطلح الذي وقع الكلام فيه.

الثالث: أن يكون الدليل مطلقاً بحيث يدلّ على ثبوته في جميع الأزمنة وعدم اختصاصه بزمان دون زمان، وهذا هو الذي وقع الكلام في إمكان نسخه بدليل آخر وعدمه، وهو المناسب لمعنى النسخ لغة، كما يقال: «نسخت الشمس

الظَّلُّ» أي أزالته. والصحيح إمكانه، وقد خالفنا في ذلك اليهود وتبعهم النصارى، ومن ثم ذهبوا إلى عدم إمكان نسخ شريعة موسى عليه السلام وقالوا بأن الأنبياء السابقين على موسى عليه السلام لم يأتوا بشريعة وأحكام أصلاً، بل كانوا يدعون إلى التوحيد فقط، وإبعاد الناس عن الشرك، وإنما الأمور كانت تجري على عادات متعارفة بين الناس وقوانين ممهدة عندهم كالعادات العرفية الثابتة في هذا اليوم، وقالوا: إن أول شريعة شرّعت بين الناس هي شريعة موسى عليه السلام ولكن النصارى وقعوا في إشكال أنهم التزموا بنسخ بعض أحكام التوراة بمجيء عيسى عليه السلام، وأجابوا عنه بأجوبة فاسدة لا يهمنّا التعرّض لها.

وقد استدّلوا على دعواهم عدم إمكان النسخ بأن الفعل في الزمان الثاني إن كان له مصلحة فلا يعقل رفع الحكم من قبله تعالى عنه، لفرض وجود المصلحة والمنع عنها خلاف الحكمة، وكذا إذا كان ذا مفسدة، لأن رفع الحرمة عنه يوجب وقوع الناس فيها.

وإن لم يكن فيه مصلحة أو مفسدة فلا يعقل جعل الحكم له من الأول لاستلزامه الجهل، أو خلاف الحكمة، لأنه بلا موجب، وفرض الامتحان وغيره من الدواعي المقابلة لداعي الجدّ خارج عن محلّ الكلام، فلا محالة إذا ورد حكم الله تعالى لشيء على وجه الإطلاق وعدم التقييد بزمان يستحيل نسخه، لكشفه عن وجود المقتضي للحكم على نحو الدوام والاستمرار. نعم يمكن النسخ الحقيقي في الموالي العرفية لجهلهم بعواقب الأمور فيجعلون الحكم

على سبيل الاستمرار ثم ينكشف لهم الخلاف فيرفعون أحكامهم، وأما الله تبارك وتعالى فلا يعقل فيه الجهل ولا خلاف الحكمة؛ فحكمه ثابت إلى الأبد. ويرد عليهم: أن الكلام في النسخ في مقام الإثبات لا الثبوت، فإنه لا مانع من إظهار ثبوت الحكم مستمراً لمصلحة ثم رفعه بعد ذلك، بأن تكون المصلحة في نفس الإظهار كذلك أي على سبيل الاستمرار. نعم جعل الحكم ثبوتاً على سبيل الاستمرار مع عدم وجود مقتض له يكون لغواً، فالنسخ إثباتاً يكشف عن عدم مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت ولا مانع عقلاً عن إظهار اعتبار الفعل على ذمة العبد مستمراً لمصلحة فيه، مع أنه لم يعتبر على ذمته في الزمان الثاني.

ولا فرق بينه وبين التخصيص أصلاً، غايته أن التخصيص المصطلح تخصيص في الأفراد والنسخ تخصيص في الأزمان، ولازم قولهم هو إنكار إمكان التخصيص أيضاً، لأننا نقول: إن كان الحكم بالنسبة إلى الفرد الخارج ذا مصلحة فلا يعقل رفعه، وإن لم يكن كذلك فلا يعقل جعله، فما هو الجواب عن التخصيص هو الجواب عن النسخ.

فتحصل: أن النسخ بلحاظ مرحلة الثبوت عبارة عن انتهاء أمد الحكم بانتهاء ملاكه، وفي مرحلة الإثبات رفع الحكم الثابت - المستمر بحسب الزمان بمقتضى إطلاق دليله - بدليل منفصل، وكلاهما مطابق للحكمة، فالصحيح هو إمكان النسخ في الشريعة الإسلامية بل وقوعه فيها كما في مسألة القبلة وغيرها، بل وفي جميع الشرائع.

البداء

وأما البداء فقد خالفنا فيه مضافاً إليهم العامة وقد نسبوا إلى الفرقة المحقة بسبب التزامهم به في الله تعالى ما لا ينبغي، من إسناد الجهل إليه تعالى وغيره، ولا بأس في تحقيق الحال في ذلك حتى يتضح المراد من البداء الذي التزمنا به وكذب ما نسبوه إلى الشيعة.

فنقول: أما البداء في غيره تعالى بمعنى كشف الخلاف فأمر ممكن كثير الوقوع، فإننا قد نعتقد بشيء ثم يظهر لنا خلافه كأن نعتقد بوجود المصلحة في الفعل الكذائي ثم يظهر خلافه.

وأما في الله تعالى فقد ورد روايات كثيرة لعلها تبلغ حد التواتر بوقوعه لله تعالى والحث على الالتزام والاعتقاد به في الله تعالى وأنه مكمل للإيمان، فقد ورد أنه «ما عظم الله بمثل البداء»^(١)، وأنه «ما عuid الله بشيء مثل البداء»^(٢)، وأنه «ما بعث الله نبياً حتى يقر بالبداء»^(٣) أو: «حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية وخلع الأنداد وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»^(٤) وأنه: «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»^(٥) إلى غير ذلك.

والكلام في هذا المقام يقع في أمرين:

(١) التوحيد ص ٢٣٣ ب ٥٤ البداء ح ٢.

(٢) التوحيد ص ٣٣٢ ب ٥٤ البداء ح ١.

(٣) التوحيد ص ٣٣٣ ب ٥٤ البداء ح ٥.

(٤) التوحيد ص ٣٣٣ ب ٥٤ ح ٣.

(٥) التوحيد ص ٣٣٣ ب ٥٤ ح ٧.

أحدهما: في تحقيق معنى البداء في الله تعالى .

والثاني: في الأخبار الصادرة من الأنبياء أو أوصيائهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين بوقوع أمرٍ وعدم وقوعه بعد ذلك .

أما الأول فيتضح الحال فيه بذكر مقدمتين:

الأولى: أنه لا إشكال في أن قدرة الله تعالى على جميع الموجودات أزلية أبدية وهو في كل آن قادر على ما يريد ولا يخرج عن سلطانه شيء أبداً، ووجود أي شيء في أي زمان يحتاج إلى مشيئته تعالى، وعلمه الأزلي بوجود الأشياء أو عدمها لا يخرجها عن اختياره كما زعم بعض، وأشار إليه الشاعر المعروف بقوله «گر می نخورم علم خدا جهل بود» لأن علمه الأزلي لا يكون إلا عبارة عن انكشاف الأشياء بأي معنى كان بالنسبة إليه تعالى عنده تعالى، وانكشاف الشيء لا يوجب سلب القدرة عنه، كما أنا نعلم بأننا ننام في هذه الليلة - مثلاً - ومع ذلك لا يخرج النوم عن تحت اختيارنا، وليس حال العلم إلا حال انكشاف صور الأشياء في المرأة.

وبعبارة أخرى: علمه تعالى بوجود الأشياء أو عدمها لا يكون من مقدمات وجودها أو عدمها، فلا تسند إليه الأشياء بحيث يكون علّة لها، فإذا علم بوجود لابد من وقوعه في الخارج، لأن تحقق العلّة يوجب تحقق المعلول بل ليس إلا نحو انكشاف للأشياء عنده تعالى، ثم إنه عالم بأن الأشياء تقع في الخارج بإرادته، فلو فرض عدم اختياره تعالى فيها لزم الخلف وقد خالفنا في ذلك اليهود لعنهم الله تعالى وقالوا: «إذا جرى قضاء الله تعالى بشيء وكتبه القلم

يستحيل تعلق مشيئة الله تعالى على خلافه، ولا بد من وقوعه في الخارج»
فالتزموا بسلب القدرة عن الله تعالى بسبب جري قلم التقدير ولذلك قالوا: «يد
الله مغلوطة عن القبض والبسط والإعطاء والمنع» كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ
الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾^(١). ومن العجب أنهم التزموا باختياريّة العباد في أفعالهم
مع أنها أيضاً معلومة له تعالى ومقدّرة بقضائه، فما الفرق بين أفعاله تعالى
وأفعال العباد، فهم كما قال تعالى بعد ذلك ﴿عُلِّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ
يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(٢).

فتلخص أنه تعالى إذا قدر شيئاً وجوداً أو عدماً لا يخرج ذاك الشيء عن
تحت قدرته وسلطانه، فله أن يفعل خلاف ما قدر أولاً.

الثانية: أنه لا إشكال أيضاً في أن الأمور الواقعيّة المقابلة للفرض والتقدير
لا تنحصر في الوجود، بل يعمّ العدم والملازمة بين شيئين كالملازمة بين تعدّد
الآلهة وفساد العالم، وبين طلوع الشمس ووجود النهار، فإنّ العدم كعدم زيد أو
الملازمة بين شيئين لا يحتاج إلى فرض فارض، فإنّ زيدا معدوم والملازمة
المذكورة ثابتة، ولو لم يكن في العالم أحد، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» أو: «إن
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» صادق لا محالة ولو لم يكن هناك فارض
يفرض ذلك، كما يفرض الحجر ذهباً أو الجماد حيواناً، فإنّ هذا لا يكون إلّا
بفرض فارض، فلا يعبأ بما عن الفلاسفة من انحصار الأمر الواقعي بالوجود.

(١) المائدة / ٦٤.

(٢) المائدة / ٦٤.

ثمَّ إِنَّه لا إشكال في أَنَّ الله تعالى يعلم بتمام هذه الأقسام الثلاثة كما أَنَا نعلم بذلك، فكما أَنه تعالى يعلم بوجود زيد يعلم بالملازمة بين وجوده وعدم تعلُّق المشيئة بالخلاف، فله تعالى علمان: علم بوجوده وعلم بالملازمة المذكورة، كما أَنه يعلم بعدم عمرو أيضاً.

أقسام قضاء الله سبحانه

إِذا عرفت ذلك فنقول: إِنَّ قضاء الله تعالى الذي هو عبارة عن علمه تعالى ينقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار متعلِّقه:

الأوَّل: هو العلم المخزون المكنون الذي استأثره لنفسه كما ورد الإشارة إليه في بعض الأدعية، وهذا العلم لم يخبره أحداً حتَّى نبينا صَلَّى الله عليه وآله، الذي هو أشرف الكائنات وأعلمهم، ومنه يقع البداء كما صرَّح بذلك روايات كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده إلى الرضا صلوات الله عليه قال لسليمان المروزي: رويت عن أبي عبدالله عليه السلام: أَنَّ لله عزَّوجلَّ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلَّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علَّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيِّك يعلمونه^(١).

ومنها: ما رواه في بصائر الدرجات بإسناده إلى أبي بصير عن أبي عبدالله صلوات الله عليه أَنه قال: إِنَّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلَّا هو، من

(١) التوحيد ص ٤٤٣ ب ٦٦ ح ١.

ذلك يقع البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه ونحن نعلمه^(١).

القسم الثاني: هو العلم بتحقيق بعض الأشياء حتماً المسمى بالقضاء المحتوم واللوح المحفوظ الذي أخبر الله تعالى نبيه وملائكته بوقوع متعلقه في الخارج حتماً ومنه الأجل المحتوم، وهذا القسم لا يقع فيه التغيير أبداً، كالقسم الأول لأنه حتمي إلا أنه لا يقع منه البداء ولا يكون فيه البداء، فإذا أخبر الله تعالى بشيء على سبيل الحتم لا يفعل خلافه، لأنه تعالى لا يكذب نفسه تعالى ولا نبيه، وقد روى الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد النوفلي أنه قال الرضا صلوات الله عليه فيما قاله لسليمان: **أَنْ عَلِيّاً عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: الْعِلْمُ عِلْمَانِ: فَعِلْمُ عِلْمِهِ اللَّهُ تَعَالَى مَلَائِكَتَهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّهُ يَكُونُ وَلَا يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ وَلَا رَسُولَهُ، وَعِلْمُ عِنْدِهِ مَخْزُونٌ يَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ**^(٢).

وروى العياشي عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة - إلى أن قال: - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿الْم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ أو قوله تعالى في أبي لهب: ﴿سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾^(٣).

القسم الثالث: هو العلم بالأمور المعلقة على عدم تعلق المشية على

(١) بصائر الدرجات ج ١ ص ١٠٩ ب ٢١ ح ٢.

(٢) التوحيد ص ٤٤٣ ب ٦٦ ح ١، عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ج ١ ص ١٨١ ب ١٣ ح ١.

(٣) تفسير العياشي ج ٢ ص ٢١٧ سورة الرعد ح ٦٥.

خلافها الذي أخبر به نبيه وملائكته به أيضاً، ويُسمى بالقضاء المقدّر وعالم المحو والإثبات، وفيه يكون البداء، ويرجع هذا العلم في الحقيقة إلى العلم بالملازمة بين وجود الشيء وعدم تعلّق المشيئة الإلهية على الخلاف حسب ما تقتضيه الحكمة الإلهية، فإذا قدّر موت زيد في زمان خاص يقع لا محالة إذا لم يتعلّق إرادته تعالى بحياته حسب الحكمة، ففي هذا القسم يقع البداء كما ورد به الروايات الكثيرة:

ففي تفسير عليّ بن إبراهيم عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله صلوات الله عليه أنّه قال: إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتب إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدّم شيئاً أو يؤخّره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثمّ أثبت الذي أراده، الخبر^(١).

وفيه أيضاً بإسناده عن ابن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن صلوات الله عليه في تفسير قوله ﴿فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾^(٢) أي يقدّر الله كلّ أمر من الحقّ والباطل وما يكون في تلك السنة، وله فيه البداء والمشيئة يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء، ويلقيه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أمير المؤمنين، ويلقيه أمير المؤمنين إلى الأئمة عليهم السلام حتّى ينتهي ذلك

(١) تفسير القمي ج ١ ص ٣٦٦ سورة الرعد.

(٢) الدخان ٤/.

إلى صاحب الزمان ويشترط له فيه البداء والمشيئة والتقديم والتأخير^(١).
وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال: لولا آية في
كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة وهي هذه
الآية: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^{(٢)(٣)}.

وفي توحيد الصدوق وأماليه بإسناده عن الأصبغ مثله^(٤).
وفي تفسير العياشي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان عليّ
بن الحسين صلوات الله عليه يقول: لولا آية في كتاب الله لحدّثتكم بما يكون
إلى يوم القيامة. فقلت: أيّة آية؟ قال: قول الله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ
وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٥).

وفي قرب الإسناد عن الرضا صلوات الله عليه أنه قال: قال أبو عبد الله
وأبو جعفر وعليّ بن الحسين والحسين بن عليّ والحسن بن عليّ بن أبي طالب
عليهم السلام: والله لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم
الساعة: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب، ومقتضى هذه الطائفة
من الروايات هو أنّ الله تعالى له أن يمحو ما شاء من القضاء المقدّر كما هو
المستفاد من الآية الشريفة.

(١) تفسير القمي ج ٢ ص ٢٩٠ سورة الدخان.

(٢) الرعد: ٣٩.

(٣) الاحتجاج ج ١ ص ٢٥٨ حديث ذعلب.

(٤) التوحيد ص ٣٠٥ ب ٤٢ حديث ذعلب، أمالي الصدوق ج ١ ص ٢٨٠ المجلس ٥٥ ح ١.

(٥) تفسير العياشي ج ٢ ص ٢١٥ سورة الرعد ح ٥٩.

والحاصل أنَّ القسم الأول من علمه تعالى يقع منه البداء، والقسم الثالث يقع فيه البداء، والقسم الثاني لا يقع منه البداء ولا فيه.

معنى البداء

ومعنى البداء عبارة عن إرادته تعالى خلاف ما قضاه أي علمه معلّقاً على عدم مشيئته على الخلاف. مثلاً إذا قضى الله تعالى موت زيد في هذه السنة معلّقاً على عدم تعلّق مشيئته بحياته حسب الحكمة المقتضية لها كأن يدعو زيد ويستجاب دعائه أو يتصدّق فيرفع عنه البلاء، فتعلّق مشيئته بحياته لسبب من الأسباب يسمّى بداء، وهو لا يكون في القضاء المحتوم كأن يقدر موت زيد في هذه السنة حتماً، فأشبهه شيء بالبداء تقريباً لفهمهم هي الإرادة الملوكيّة المتعارفة في السلاطين على خلاف القوانين المقيّنة في المملكة. مثلاً أحد القوانين أنَّ من قتل نفساً يحبس عشرين سنة، لكن هذا معلّق على عدم تعلّق الإرادة الملوكيّة على إطلاق القاتل، ولذا قالوا عليهم السلام: لأخبرناكم بما يكون لولا آية ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(١) الخ.

والفرق بين المثال المذكور والبداء لله تعالى ظاهر، لأنّ الله تعالى يعلم بالعلم المكنون المخزون أنّه يريد خلاف ما قدره أولاً، والملك لا يدري ذلك. وبعبارة أخرى: القضاء المعلّق يرجع إلى قضيّة شرطيّة يكون الشرط فيها عدم مشيئته تعالى خلاف ما قدر، والبداء عبارة عن عدم تحقّق الشرط بأن يريد

الخلاف والله تعالى يعلم بالعلم المستأثر إرادته خلاف ما قدّر ولم يعلمه أحداً، ولذا قالوا عليهم السلام لأخبرنا بما يكون لولا آية ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾، مثلاً قصّة إبراهيم عليه السلام من البدء، فإنّ جميع مقدّمات احتراقه في النار وجدت إلا أنّ الله تعالى لم يشأ ذلك وقال: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ﴾^(١).

ومن الضروري أن يلتزم كلّ مسلم بالبدء وأنه تعالى له إرادة خلاف ما قدّر معلّقاً وآلاً لقال بالعجز فيه تعالى وأنه تعالى لا يقدر على خلاف ما قدّره أولاً وكتبه القلم فيكون هو تعالى بقاء تحت اختيار القضاء الذي كان بيده حدوثاً، فليس القلم بيده بل هو بيد القلم أعني قلم القضاء، ويترتب عليه عدم جواز الدعاء والتضرّع إليه عقلاً، لأنّ الذي قدّره كائن لا محالة، والذي لم يقدره لا يكون لا محالة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومن هنا يعلم وجه ما ورد في الروايات من الاهتمام بشأن البدء وأنه «ما عبّد الله بشيء مثل البدء»^(٢)؛ فنحن نلتزم بالبدء، كما أرشدنا إليه أئمتنا صلوات الله وسلامه عليهم، بعد حكم العقل الضروري به، والالتزام به من كمال الإيمان ومساق لإثبات القدرة الكاملة له تعالى وموجب للتضرّع والخشوع إليه وطلب الحوائج منه، لأنّه تعالى يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب،، ولا نقول إلاّ بما قاله القرآن.

(١) الأنبياء/ ٦٩.

(٢) الكافي (ط الإسلامية) ١/ ١٤٦.

والعجب من بعض^(١) العامة أنهم قالوا بأن الشيعة نسبوا الجهل إليه تعالى بالتزامهم بالبداء له تعالى، لأن البداء بمعنى ظهور الشيء الخفي ولا يكون شيء مخفياً له تعالى حتى يبدو ويظهر له تعالى وإلا لكان جاهلاً، وأنت بعدما أخطأ خبراً بما ذكرنا تعرف أن البداء بالمعنى الذي ذكرناه لا يستلزم القول بالجهل فيه تعالى أبداً، لأن البداء عبارة عن إرادة خلاف ما قدره موقوفاً لحكمة مقتضية لها وهو يعلم أنه يريد الخلاف، ومن أين يستلزم هذا الكلام الذي نطق به القرآن بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٢) الجهل فيه تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعلماء الشيعة (قدس الله أسرارهم) أجل

(١) كما قال الرازي في تفسيره ج ٥ ص ٢٠٧ عند تفسيره قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ في هذه الآية قولان:

أحدهما: أنها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ. قالوا: إن الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الأجل والسعادة والشقاوة والإيمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود، والقائلون بهذا القول كانوا يدعون ويتضرعون إلى الله تعالى في أن يجعلهم سعداء لا أشقياء، وهذا التأويل رواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

القول الثاني: أن هذه الآية خاصة في بعض الأشياء دون البعض، وعلى هذا التقرير ففي الآية وجوه - ثم ذكر عشرة وجوه ومنها استثناء السعادة والشقاوة -.

ثم قال: المسئلة الخامسة: قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسكوا فيه بقوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾. واعلم أن هذا باطل لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة وما كان كذلك دخول التغير والتبدل فيه محالاً، انتهى كلامه لعنه الله وقد افترى على الفرقة المحقة بما لا يقولون به، ومثل هذه الأباطيل كثير في كتابه - وما نقلناه عن الرازي لم يتعرض له سيدنا الأستاذ في الدرس وإنما نقلته بعد المراجعة إلى تفسير الرازي.

من أن يلتزموا بمثل ما التزم به علمائهم من الخرافات والموهومات .
 هذا، مع أنه قد ذكر في رواياتهم أيضاً كما في تفسير الطبري^(١) في ذيل
 قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾، أن كل شيء قابل للتغيير حتى السعادة
 والشقاوة، وقد ذكر أيضاً روايات ذكر فيها إمكان التغيير في كل شيء إلا السعادة
 والشقاوة بل يمكن في الآجال والأرزاق والأمراض والصحة وغيرها، وقد
 ذكروا أيضاً روايات تحث على الدعاء وطلب الحوائج من الله تعالى، مع أن
 إنكار البداء بالمعنى المذكور مناف لطلب الحوائج منه تعالى كما أشرنا. نعم قد
 ذكروا أيضاً روايات تدل على عدم إمكان التغير بعد قضاء الله تعالى، وهي
 معارضة مع الطائفة الأولى والروايات المتضمنة للحث على الدعاء، ومقتضى
 الجمع حملها على القضاء الحتمي .

(١) جامع البيان في تفسير القرآن (للطبري) ١١٢/١٣ .

أقسام الأخبار الصادرة عن الأنبياء

الأمر الثاني: في الأخبار الصادرة عن الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام، فنقول: إنه على قسمين:

الأول: أنه قد يخبر النبي صلى الله عليه وآله أو وصيه أو يخبر القرآن بوقوع شيء في الخارج حتماً، كما في قصة غلبة الروم المذكورة في القرآن بقوله تعالى ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ﴾^(١) الآية، أو في قصة دخول أبي لهب النار الملازم لعدم إيمانه بالنبي صلى الله عليه وآله إلى الموت، أو إخبار النبي صلى الله عليه وآله والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين بظهور الحجة في آخر الزمان حيث قالوا أنه: «للم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يرجع فيه الحجة»^(٢) أو غير ذلك من الإخبارات الحتمية، وهذا القسم لا بد من وقوعه في الخارج لا محالة وهو من القضاء المحتوم، لأن الله تعالى لا يكذب نفسه ولا نبيه أو وصي نبيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وهذا القسم خارج عن محل الكلام.

القسم الثاني: أنهم يخبرون بوجود شيء موقوفاً على عدم تعلق إرادته تعالى بخلافه، وهذا على قسمين، لأن قرينة التعليق إما أن تكون متصلة أو منفصلة:

الأول: كما في قول أمير المؤمنين صلوات الله عليه على ما رواه العياشي

(١) الروم ١/ ٢.

(٢) كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر ص ١٦٥.

عن عمرو بن الحمق بعد إخباره سلام الله عليه بالرخاء بعد السبعين و ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ .

الثاني: كما ورد في رواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن الفضيل عن أبيه عن جعفر صلوات الله عليه حيث إنه بعد ما أخبره الصادق سلام الله عليه بانقراض ملك بني العباس وتفسيره قول الله عز من قائل: ﴿حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ﴾ ^(١) بذلك قال: قلت: جعلت فداك، فمتى يكون ذلك؟ قال صلوات الله عليه: «أما إنه لم يوقت لنا فيه وقت ولكن إذا حدثناكم بشيء فكان كما نقول فقولوا: صدق الله ورسوله، وإن كان بخلاف ذلك فقولوا: صدق الله ورسوله تؤجروا مرتين» الخبر ^(٢).

ومن المعلوم أن تصديق قولهم على كلا التقديرين أي تقديري الوقوع وعدمه مبني على أن إخباراتهم مطلقاً عن القضاء المعلق الذي أعلمهم الله تعالى إياه أي المعلق على عدم مشيئة الله خلافه، فهذه الرواية قرينة عامّة منفصلة على أن جميع إخباراتهم عليهم السلام عن القضاء الموقوف إلا أن ينصبوا قرينة على أنه من القضاء المحتوم كما في ظهور الحجّة عليه السلام، وحيث إنها من القضاء الموقوف، لا يعلمون بأنه يقع في الخارج أم لا، كما قالوا عليهم السلام: «لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة» ^(٣) لأن علم ذلك مختصّ به تعالى واستأثره لنفسه.

(١) يونس ٢٤/.

(٢) تفسير القمي ج ١ ص ٣١٠.

(٣) التوحيد ص ٣٠٥ باب ٤٣ حديث ذعلب.

وجه إطلاق البداء على إرادته تعالى

بقي الكلام في تسمية ذلك بالبداء ويمكن أن تكون مبنية على أحد وجهين وإن كان أحدهما بعيداً عن الأذهان العرفية:

الأول: أن إطلاق البداء على إرادته التي هي بمعنى فعله تعالى على خلاف ما قدره وقضى به أولاً، من باب المشاكلة أي مشاكلة فعله مع فعل الناس اللذين يتحقق لهم معنى البداء حقيقة، أي يظهر لهم خلاف ما اعتقدوه أولاً ثم يفعلون خلاف ما بنوا على فعله أولاً، ففعله تعالى في الصورة المذكورة أعني في الصورة التي قضى أولاً موقوفاً خلاف ما فعله ثانياً يشبه فعل الناس في أنهم يفعلون خلاف ما بنوا عليه أولاً لظهور خلاف ما اعتقدوه، وهذا الوجه قد بنى عليه في كثير من الآيات القرآنية التي نسب فيها إلى الله تعالى ما لا ينبغي أن ينسب إليه تعالى بما له من المعنى الحقيقي، كما قال الله تعالى ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾^(١) وهل يحتمل أن يكون الله قبل الآن جاهلاً بحالهم، بل إنما كان ذلك بعلاقة المشاكلة مع الناس، وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾^(٢) فَإِنَّ الْبَعْثَ لِيَعْلَمَ بِهِ أَنَّ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَهُمْ أَمْثَلٌ أَمْثَلًا﴾^(٣)

(١) الأنفال / ٦٦.

(٢) الكهف / ١٢.

(٣) الكهف / ٧.

وقوله تعالى: ﴿لِيَسْمِيَزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^(١) وغير ذلك من الآيات المبيّنة استعمالاتها على المشاكلة بالضرورة، وهذا الوجه هو القريب من الأذهان العامة.

الثاني: هو وجه دقيق، ربّما لا يسعه بعض الأفهام وتركنا ذكرها في التعليقة رعاية لذلك، ولا بأس بذكرها في المقام، فنقول: إِنَّ لِلَّهِ تعالى علمان: علم أزلّي وعلم فعلي المسمّى بالعلم الحضوري:

أما الأول فتعلّق بجميع الموجودات قبل وجودها وحين وجودها وبعده وهو يعلم من الأزل بجميعها، وهذا العلم لا يزيد على ذاته المقدّسة بل هو عينها، فالعلم والعالم متّحد بل يتّحد مع المعلوم في العلم بذاته المقدّسة فإنّه يعلم بذاته المقدّسة، كما يعلم بالكائنات فيتّحد العلم والعالم والمعلوم.

وأما الثاني فهو عبارة عن حضور الموجودات بأنفسها عنده تعالى وتقدّس، لا بصورها الارتساميّة، فإنّ علمنا بشيء عبارة عن حضور صورته الارتساميّة عند أنفسها وإن كان ذو الصورة غائبا عنّا، فإنّا نعلم مثلاً بوجود البلدة البعيدة عنّا بفراسخ، مع أنّ نفس تلك البلدة لم تكن حاضرة عندنا، بل الحاضر عندنا إنّما هي صورتها الارتساميّة، فحضور الصورة علم والصورة معلومة بالذات وذو الصورة الواقع في الخارج معلوم بالعرض، ونحن عالمون. نعم للإنسان علم آخر وهو علمه بالصورة الفلانيّة فإنّه كما يعلم بذات الصورة كذلك يعلم بوجود صورته في نفسه إذا التفت إليها، وهذه الصورة معلومة للنفس بذاتها لا بصورتها، فإنّه لا يكون للصورة صورة أخرى وإلا لتسلسل؛ فصورة

زيد - مثلاً - حاضرة في النفس بنفسها لا بصورتها، فعلمنا بزيد حصولي أي بصورته الارتسامية حاضر عندنا وعلمنا بنفس صورته حضوري، والموجودات كلها حاضرة عند الله تعالى بأنفسها لا بصورها، لأنه تعالى لا يكون معروضاً لعرض، فهو تعالى وتقدس يعلم بها علماً حضورياً فعلياً أي كل واحد واحد من هذه الموجودات يحضر عنده بنفسه حينما وجدت في الخارج فقبل وجوده في الخارج لم يكن حاضراً عنده تعالى، ثم بوجوده حضر عنده وهذا لا ينافي علمه الأزلي الأبدي بوجوده في الزمان الكذائي، فكل موجود تحقق بعد العدم فقد حضر وظهر له تعالى بعد ما كان غير ظاهر أي كان غير موجود في الخارج، فيمكن أن يكون البداء بهذا المعنى ولا يحتاج إلى عناية المشاكلة فيكون بمعناه الحقيقي؛ فتدبر فإنه به حقيق، والله الهادي إلى سواء الطريق.

معنى البداء في حق بعض الأنمة عليهم السلام

ثم إنه قد التمس منا بعض الأصحاب أن نتعرض لمعنى البداء الواقع في حق بعض الأنمة عليهم السلام وإن كان خارجاً عن محل الكلام فنقول: إنه قد وقع البداء في حق موسى بن جعفر صلوات الله عليهما والأنمة من بعده صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين كما ستعرف وجهه:

أما الجوادان عليهما السلام فقد ورد في زيارتهما ذلك أعني البداء في حقهما حيث روى الشيخ الجليل جعفر بن محمد بن قولويه القمي كما حكى في كامل الزيارات عن الإمام الهادي عليه السلام أنه قال: قل في زيارة كل من الإمامين أي الجوادين عليهما السلام هكذا: السلام عليك يا ولي الله

- إلى أن قال: - السلام عليك يا من بدا لله في شأنه ^(١).

وأما العسكريان فقد نقل أن أصح زيارتهما عليهما السلام هي هذه:
السلام عليكما يا وليي الله، السلام عليكما يا حجتّي الله، السلام عليكما يا نورّي
الله في ظلمات الأرض، السلام عليكما يا من بدا لله في شأنكما الخ ^(٢).

وأما عليّ بن موسى الرضا وحجّة بن الحسن عليهما السلام فوقع البداء
في حقّهما باعتبار وقوعه في حقّ آبائهما كما سنبيّن إن شاء الله تعالى، ولم
أحضر الآن زيارة أو رواية ذكرت فيها البداء في حقّهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا البداء الواقع في حقّ موسى بن جعفر عليهما
السلام فقد يتوهّم أنّه باعتبار أخبار المعصوم عن إمامة أخيه إسماعيل بن جعفر
عليه السلام، فإنّه كان أكبر من موسى بن جعفر عليه السلام ومات في زمان حياة
الإمام جعفر الصادق عليه السلام فوقع البداء في حقّ موسى بن جعفر عليه
السلام، وهذا توهّم فاسد لأنّه لا يكون فيما رأيت وتتبعت الكتب عين ولا أثر
من ذلك، ولم يرد إخبار من أحد المعصومين عليهم السلام بإمامة إسماعيل بل
ورد النصّ الصحيح بإمامة كلّ من الأئمة عليهم السلام بأسمائهم المخصوصة
على النهج المعتقد به ولم يكن فيه اسم من إسماعيل وقد روى ^(٣) أيضاً ممّن
رأى مصحف فاطمة عليها السلام أسماء الأئمة على النهج المعتقد به.

وورد أيضاً أنّه دخل شخص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلّم

(١) كامل الزيارات ص ٣٠١، باب المائة ح ١.

(٢) كامل الزيارات ص ٣١٤ باب الثالث والمائة ح ١.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة ج ١ ص ٣٠٥ باب ٢٧ ح ١.

عليه وشهد بوحداية الله تعالى ونبوّه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ثم شهد بإمامة الأئمة واحداً بعد واحد، وعدّ أسمائهم على النهج المعتقد به ثم خرج من عنده عليه السلام وتبعه رجل من الجلّساء ورجع بعد ذلك فسأله أمير المؤمنين عليه السلام وقال: أين ذهب ذاك الشخص؟ فقال: وضع رجله خارج الباب ولم أره! فقال صلوات الله عليه: كان هو خضر النبي عليه السلام^(١).

والحاصل أنّه ورد روايات صحيحة عن المعصومين عليهم السلام بإمامة الأئمة الاثني عشر بأسمائهم الخاصّة على الترتيب المعتقد به؛ فالبدء الواقع في حقّه عليه السلام لم يكن بهذا الاعتبار. نعم كان المعهود بين الإمامية وأصحاب الأئمة عليهم السلام أنّ الإمامة تنتقل من الإمام السابق إلى ولده الأكبر الصالح ولا ينتقل إلى سائر أقاربه من أخيه أو عمّه أو غيرهما إلّا في الحسن عليه السلام حيث انتقل الإمامة منه إلى أخيه الحسين عليه السلام، بل لا يبعد احتمال أنّ الإمامة لم ينتقل من الحسن عليه السلام إلى الحسين عليه السلام بل انتقلت من أمير المؤمنين عليه السلام إليه، وكانا إمامين في زمان واحد، غاية أنّه كان يجب على الحسين عليه السلام متابعة الحسن عليه السلام لكونه أكبر وقد ورد أنّه صلوات الله عليه وآله قال: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»^(٢).

وكيف كان، هذه الكبرى أعني انتقال الإمامة من الإمام السابق إلى ولده الأكبر الصالح كانت معهودة ومغروسة في أذهان الشيعة بحسب إخباراتهم

(١) كمال الدين وتمام النعمة ج ١ ص ٣١٤ باب ٢٩ ح ١.

(٢) كفاية الأثر ص ٣٨.

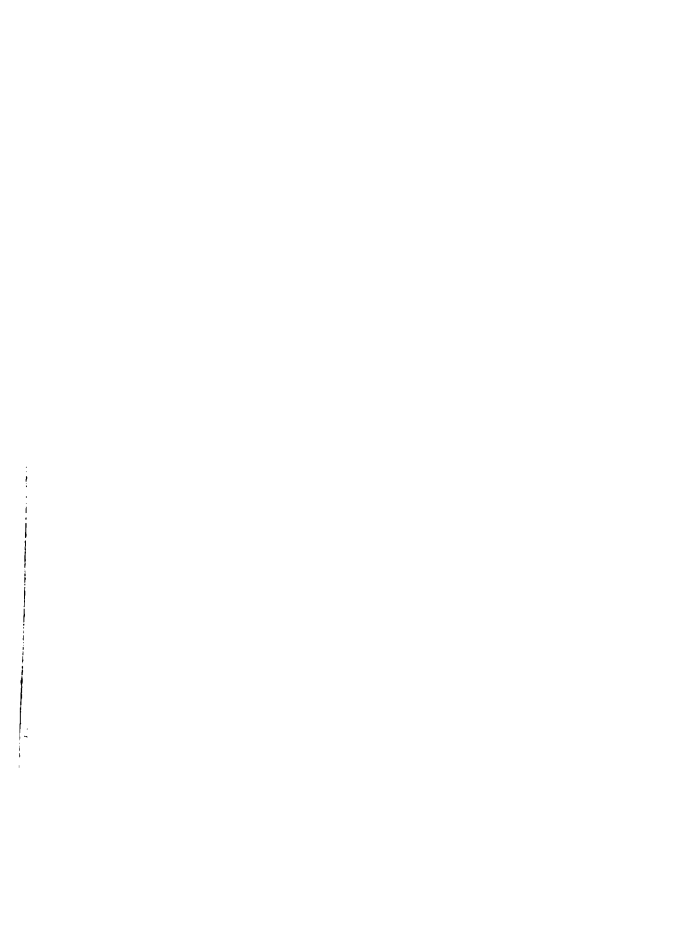
عليهم السلام عن ذلك، وكان الإمام السابق لم يسمّ باسم الإمام اللاحق تقيّة كما كان ذلك في قصّة وصيّة الإمام الصادق صلوات الله عليه حيث أوصى إلى أشخاص منهم المنصور وحاكم المدينة وولده موسى ابن جعفر عليه السلام حتّى لا يعرف الإمام من بعده، لكن الشيعة بحسب تلك الكبرى عرفوا أنّ الإمام ولده موسى عليه السلام.

وفي زمان حياة إسماعيل كانت هذه الكبرى منطبقة عليه، لأنّه كان الولد الأكبر الصالح الورع التقي، وكانت الشيعة ينتظرون إمامته، فمات في زمان أبيه ووقع البداء في حقّ موسى بن جعفر عليه السلام بهذا الاعتبار، لا أنّه وقع من الأنمة الإخبار بإمامة أخيه ثمّ وقع البداء وصار موسى بن جعفر عليه السلام إماماً.

وأما البداء في حقّ العسكري عليه السلام فهذا الاعتبار أيضاً، لأنّ سيّدنا السيّد محمّد كان أكبر من الحسن العسكري وكان صالحاً تقيّاً، وكانت الشيعة ينتظرون إمامته حسب الكبرى المعهودة عندهم، كما كتب على مرقده الشريف على ما نقل: هذا مرقد السيّد الجليل أبي جعفر محمّد بن الإمام أبي الحسن عليّ الهادي عليه السلام، عظيم الشأن، جليل القدر، كانت الشيعة تزعم أنّه الإمام بعد أبيه عليه السلام، فلمّا توفيّ نصّ أبوه على أخيه أبي محمّد الزكي عليه السلام، وقال له: أحدث لله شكريّ فقد أحدث فيك أمراً^(١) إلى آخر الكتابة (هذه الكتابة لم ينقلها سيّدنا الأستاذ في الدرس وأنا نقلته من بعض الكتب).

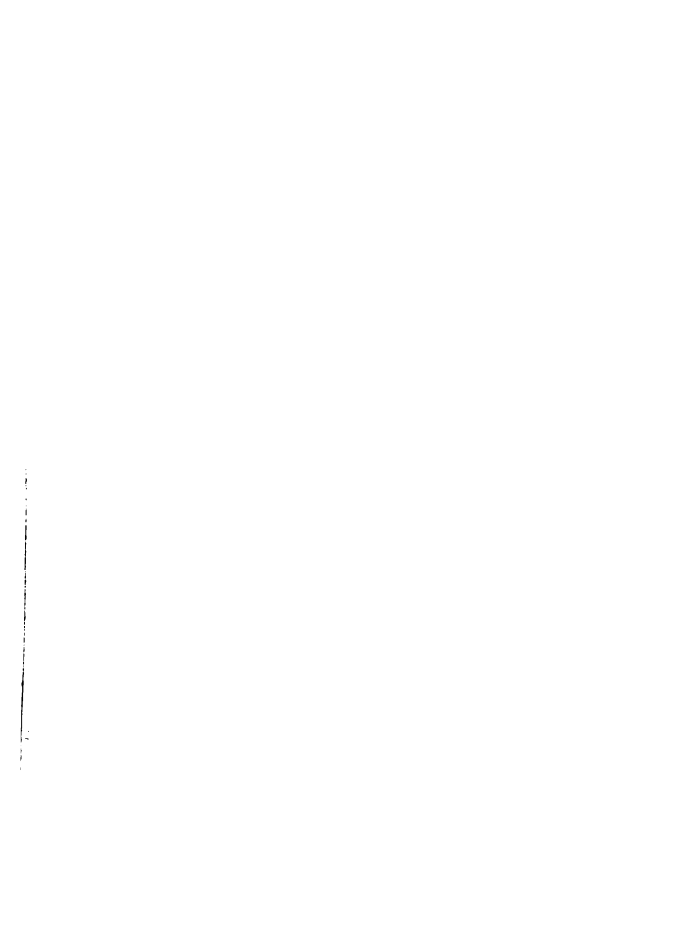
وحيث إنّه مات في زمان أبيه الهادي عليه السلام وقع البداء في حقّه أيضاً بهذا الاعتبار، لا أنّه كان الإمام الهادي عليه السلام أخبر بإمامة سيّدنا السيّد محمّد، ثمّ وقع البداء فصار العسكري عليه السلام إماماً، بل ورد إنّه سُئل عن الإمام بعده فقال: هو العسكري عليه السلام فبدا لله تعالى إمامة العسكري عليه السلام بفوت أخيه السيّد محمّد بهذا الاعتبار. وقال له أبوه: أحدث لله شكريّ فقد أحدث فيك أمراً.

وأما البداء الواقع في حقّ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام ومحمّد بن عليّ الجواد عليه السلام وعليّ بن محمّد الهادي عليه السلام وكذا الحجّة عجل الله فرجه فباعتبار وقوع البداء في حقّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، لأنّ الإمامة كما ذكرنا كانت في الذريّة فلو كانت لإسماعيل لكانت من بعده في ولده، فحيث انتقلت إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام صارت في ذريّته فيصحّ أن يقال بوقوع البداء في حقّهم عليهم السلام؛ فتدبر.



المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن



الفصل الأول

في تعريف المطلق والمقيّد والألفاظ المطلقة

أمّا تعريفهما :

فالظاهر أنّه ليس للأصوليّين اصطلاح خاصّ في لفظي المطلق والمقيّد، حتّى نتكلّم في تعريفهما الاصطلاحيّ ثمّ نتكلّف لدفع النقض، ونحاول للإبرام، كما في بعض الكتب الأصوليّة، لأنّ الظاهر بقائهما على المعنى اللغويّ فيكون المراد من المطلق «المرسل» كما يقال «فرس مطلق العنان» أي مرسل عنانه لم يربط بشيء، ولم يقيّد بقيّد، وفي مقابله المقيّد^(١).

(١) المراد من الإطلاق في بحث الأصول هو إرسال المعنى في جميع أفراد شموليّاً أو بدليّاً، فيكون المراد به الماهيّة الملحوظة على نحو «لا بشرط القسمي» في مقابل الماهيّة بشرط شيء وبشرط لا، ويعبّر عنها بالماهيّة المطلقة، وهو المراد بلفظ المطلق حيثما أطلق في هذه المباحث، وأمّا اختلاف المطلق من ناحية الشموليّة والبدليّة فإنّما يكون من ناحية الحكم وليس الإطلاق الشموليّ مغايراً للإطلاق البدليّ، بل الإطلاق في الجميع يكون بمعنى واحد وهو الإرسال.

نعم، إنّ الحكم إذا ورد على النكرة أو الطبيعة، فتارة يقتضي البدليّة كالنكرة الواقعة في سياق

ولا يخفى أنَّ الإطلاق والتقييد إنَّما يعرضان المفاهيم أولاً وبالذات ويتَّصف الألفاظ بها تبعاً وثانياً وبالعرض، وهو المراد في مباحث الأصول اللفظية في علم الأصول.

ثمَّ إنَّه وقع الكلام بينهم في أنَّ الإطلاق في الألفاظ هل هو من المداليل اللفظية فيكون معنى «اعتق رقبة»، أنَّه «اعتق أيَّ رقبة» أو إنَّه مستفاد من قرينة عامَّة تسمَّى بمقدِّمات الحكمة، وأمَّا نفس اللفظ كـ «رقبة» أو «انسان» ونحو ذلك فلم يوضع إلَّا لنفس الماهية من دون تقييد بالإطلاق والإرسال، فيكون الإطلاق من باب تعدُّد الدالِّ والمدلول والتحقيق هو الثاني - كما سيأتي -.

⇒ الإثبات، والحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود، ونتيجة البدلية في هذه الحالة هي الاكتفاء في الامتنال بفرد واحد، كما إذا قال (أعتق رقبة)؛ وأخرى يقتضي الشمول كالنكرة أو الطبيعة الواقعة في حيز النفي كما إذا قال «لا يدخل عليَّ أحد»، فالبدلية والشمولية يستفادان من كيفية الحكم بالنكرة أو الطبيعة والإطلاق في الجميع يكون بمعنى واحد.

الألفاظ المطلقة:

ثم إنهم تكلموا في جملة من الألفاظ من حيث دلالتها على الإطلاق وتعيين الموضوع له فيها:

أحدها: اسم الجنس^(١)، من دون دخول اللّام أو تنوين التنكير عليه،

(١) تحرير محلّ البحث:

الإطلاق في المفاهيم الإفرادية.

الإطلاق إما أن يكون في المفاهيم الإفرادية أو في الجمل التركيبية أو في المعاني الحرفية أو الأعلام الشخصية، فهذه أربعة موارد ومحلّ البحث في الأصول إنّما هو الأوّل دون الباقي. والوجه في ذلك هو أنّ الإطلاق المبحوث عنه في الأصول إنّما هو بمعنى الإرسال والشمول، أي شمول الطبيعة لما يندرج تحتها وينطبق عليها انطباق الكلّي على أفرادها لسعة مفهومه، وعليه يختصّ النزاع بالمفاهيم الإفرادية فلا يعمّ الجمل التركيبية ولا الحروف ولا الأعلام الشخصية بل يختصّ بمثل اسم الجنس الصادق على الأفراد.

توضيح المقام: أنّ الإطلاق والتقييد يمكن أن يتصوّر في أربعة مواد:

(الأوّل) المفاهيم الإفرادية كمفهوم «الإنسان» و«الرقبة» ونحو ذلك، والمراد به عدم تقييد المفهوم الإفرادي بوصف، كقولك «الإنسان» في مقابل قولك «الإنسان العالم» ونحو ذلك، والإطلاق في المفاهيم الإفرادية إنّما يوجب سعة في دائرة المعنى دائماً بحيث يكون قابلاً للصدق في الأفراد الكثيرة ويقابله التقييد الموجب لضيق المفهوم، وهذا هو محلّ الكلام في الأصول - كما أشرنا - والسّر في ذلك هو دخول المفاهيم الإفرادية تحت ضابط كلّيّ يجري في جميع المسائل الفقهية من دون اختصاصه بباب دون باب فيتكلّم عنها في الأصول.

(المورد الثاني) الجمل التركيبية فإنّها قد تكون مطلقة وأخرى مقيّدة، ويختلف مفهوم الإطلاق فيها بحسب الموارد، وليس لإطلاقها ضابط كلّيّ يبحث عنه في الأصول بل تختلف حسب اختلاف المقامات. مثلاً: الإطلاق في باب الأوامر يقتضي النفسية، العينية، التعينية، كما حرّر هناك، فإنّ مقتضى إطلاق قوله «أقم الصلاة» هو أن يكون وجوب الصلاة

⇒ نفسياً عينياً، تعيينياً، فلا يتوقف وجوبها على وجوب شيء آخر، كما لا يجوز الاكتفاء بفعل شخصي آخر، ولا يتخير المكلف بينها وبين غيرها من العبادات بل بحسب الإتيان بها تعييناً ويقابله ما إذا ورد عليه القيد باشتراط وجوبها على وجوب غيرها كما إذا قال: «إذا وجب عليك الصوم فصل» أو التقييد بالكفاية بفعل العين كما إذا قال: «صل على الميت أنت، أو يصلي شخص آخر» أو قيدها بالتخيير، كما إذا قال مثلاً «صل، أو أطعم مسكيناً» على اختلاف التقييدات.

وأما الإطلاق في العقود، كإطلاق البيع - مثلاً - كما إذا قال «بعتك هذا الكتاب بدرهم» يقتضي نقد البلد، والتسليم والتسلم، بخلاف ما إذا قيده بتأخير الثمن أو مطلق النقد، أو تأخير التسليم والتسلم إلى زمان آخر، وإطلاق عقد النكاح يقتضي الدوام بخلاف ما لو قيده بزمان خاص.

وإطلاق الجملة في باب المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف والغاية يقتضي انحصار العلة في الشرط أو الوصف أو الغاية بناء على ثبوت المفهوم لها مثلاً: لو قال: «إن جارك زيد فأكرمه» فإن مقتضى إطلاق الشرط هو انحصار العلة لوجوب الإكرام في المعجى، بخلاف ما لو قيده بعدل وقال «إن جاءك أو أهدى لك شيئاً فأكرمه» فإنه لا انحصار في المعجى، حينئذٍ بل هو أو الإكرام يكون سبباً.

فنتحصل من جميع ما ذكرنا أنه ليس هناك ضابط كلي في إطلاق الجمل التركيبية بل لابد من ملاحظة كل مورد في نفسه، فلا يبحث عنها في باب المطلق والمقيد.

وقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين المفاهيم الإفرادية والجمل التركيبية.

من ناحية أخرى [أي: غير عدم وجود ضابط كلي في إطلاق الجمل التركيبية] إن الإطلاق في المفاهيم الإفرادية يقتضي التوسعة وتقييدهما يقتضي الضيق، بخلاف الإطلاق في الجمل التركيبية - كالأوامر والعقود، والمفاهيم - فإنها تكون على العكس من ذلك فإن إطلاقها يقتضي الضيق وتقييدها يوجب السعة، كما عرفت.

بل قد يكون إطلاق الجملة سبباً لتضييق مفهوم مفرداتها بحيث لو لم يكن المفرد واقعاً في ضمن الجملة لكان له مفهوم واسع، وهذا كما إذا قال «بعتك هذا الكتاب بدرهم» فإن إطلاق العقد يقتضي نقد البلد مع أن الدرهم مطلق في نفسه لولا جعله ثمناً في عقد البيع حيث إنه

⇒ يعمّ نقد البلد أو غيره فليس ذلك لأجل انصراف الدرهم إلى نقد البلد بل هو من شئون إطلاق العقد ومن هنا لو أقرّ بدين درهم على ذمته لا يحمل على درهم البلد خاصاً اتفاقاً، كما قيل .

وكيف كان، بحث الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية خارج من بحث المطلق والمقيّد، لعدم وجود ضابط كلٍّ لها بل لابدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه .
وبعبارة أخرى: إنّ مفهوم الإطلاقات في الجمل التركيبية وإن كانت قابلة للنزاع، إلّا أنّها تختلف بحسب الموارد كما عرفت، وقد تكلم الأصوليون عنها أيضاً بإطلاق الأمر والشرط والوصف ونحوهما، إلّا أنّها لم تدخل في بحث المطلق والمقيّد، لأنّه يبحث في هذا الباب عن القواعد العامة .

(المورد الثالث) المعاني الحرفية، وهي خارجة عن محلّ البحث أيضاً، لأنّه إن قلنا بوضعها للمعاني الجزئية فخرجها عن محلّ الكلام يكون واضحاً، لأنّ المعاني الحرفية ليست إلّا تقييدات للمعاني الاسمية وتضيقات في ناحيتها كما أفيد [تعليقة أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨] وخصوصيات الأطراف وإن كانت خارجة عن مداليلها وبهذه الملاحظة يكون الموضوع له كالوضع عامّاً إلّا أنّ واقع التضييق الذي هو المعنى الحرفي حيث إنّهُ في كلّ مورد مغاير للتضييق في مورد آخر، فلا مناص في مقام الوضع من تصوّر مفهوم اسميّ كمفهوم التضييق بلحاظ ظرف الشيء مثلاً فيوضع اللفظ بإزاء واقعه ومن هذه الجهة لابدّ من كون الموضوع له خاصّاً - كما أفيد .

وأما إذا قلنا بأنّ الموضوع له فيها عامّ، كانت الخصوصية في الاستعمال لا محالة، سواء قلنا بأنّها معاني إبداعية كما أفاد المحقّق النائيني (قدّس سرّه)، أم لا، أي حكاية .

أما على الأوّل فلاّهُ لا موطن لمعانيها إلّا في مرحلة الاستعمال، دون الخارج، فليس لها معنى ينطبق عليها، والمطلق المبحوث عنه في المقام إنّما يراد به المعنى الكلّي القابل للانطباق على الكثيرين من الأنواع أو الأصناف أو الأفراد، ولا يتحقّق ذلك في الحروف بناء على هذا القول، إذ لا واقع لمعانيها وراء مرحلة الاستعمال، ويكون معنى عموم الموضوع له في الحروف بناء على هذا القول هو أنّ ما توجد لفظ «من» مثلاً في جميع الاستعمالات معنى واحد بالهوية والحقيقة وتكون الخصوصية اللاحقة لذلك المعنى بتوسط

⇒ الاستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى ، لازمة لتحقيقه في موطن الاستعمال نظير خصوصية القيام بالمحل الذي هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويته به ، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بجزئية المعنى الحرفي ، فإنه تكون تلك الخصوصيات حينئذ مقومة لهوية المعنى الحرفي وداخلة في حقيقته ، إلا أنه على كل تقدير تكون معاني إيجادية لا تقرر لها إلا في موطن الاستعمال ، ولا مطابق لها وراء ذلك ، كما هو مقتضى هذا القول أي إيجادية المعنى الحرفي فلا تدخل في محل النزاع في بحث المطلق والمقيد .

وأما على الثاني أي بناء على كونها معاني إخطارية بمعنى أن تكون كالأسماء لها واقع يدل عليه الحرف ، فتكون جزئية في مرحلة الاستعمال لا محالة ، لحكايتها عن الخارج - كما أشرنا - .

أقول : الظاهر أن الحروف كالأسماء موضوعة للمفاهيم الكلية التعلقية فتحتاج إلى متعلق ومدخول لا محالة ، كما في قولك «سافر زيد من البصرة إلى الكوفة» أو قولك «زيد في الدار» والمعنى التعلقي كلي ذات مصاديق متعددة وإن كانت مغفولاً عنها غالباً ، إلا أنه قد يكون ملتفتاً إليها تفصيلاً ، كما في قولك عند السؤال عن خصوص مبدء السير فتقول : «من أي شارع من شوارع البصرة سافر زيد؟» أو تقول : «في أي غرفة من غرف الدار كان زيد؟» فتجيب «أنه سافر من الشارع الفلاني» أو يقال لك : «كان زيد في الغرفة الشمالية من الدار مثلاً» .

وعلى كل تقدير لا نرى أي مانع من القول بوضع الحروف للمفاهيم الكلية التعلقية حسب اختلافها مثلاً لفظ «من» موضوع للابتداء التعلقي في مقابل المفهوم الاسمي الذي هو مستقل بالمفهومية ، وعليه يكون للمعنى الحرفي مصاديق متعددة قابل للتطبيق عليها كالمعاني الاسمية ومن هنا لو قلت لأحد «سافر من البصرة إلى الكوفة» كان له الامتنال في السفر : «من أي نقطة من البصرة» ، «وأي نزل من الكوفة» أو قلت له «كن في دار فلان» فإن له الامتنال في كونه في أي نقطة من الدار وهكذا ، فإذا لا مانع من دخول الحروف في محل النزاع في بحث المطلق والمقيد كالأسماء لصدق معانيها على مصاديق متعددة كالأسماء ، والأمر سهل .

(المورد الرابع) الأعلام الشخصية ، فإنها قد تنصف بالإطلاق أيضاً ولكن باعتبار ما يطرقه

إذ دخول أحد هذين عليه يستدعي بحثاً زائداً سنتكلّم فيهما.

فنقول: لا بدّ في تحقيق مفهومه - كمفهوم إنسان ورجل وفرس وحيوان ونحو ذلك - من بيان مقدّمة تمهيدية نذكر فيها اعتبارات الماهية وأنحاء لحاظها ليتّضح وضع اسم الجنس لأيّ منها.

اعتبارات الماهية

فنقول: ١ - قد تلحظ الماهية - كماهية الإنسان - من حيث هي هي بمعنى أن يكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون لحاظ أيّ شيء آخر معها، وحينئذٍ

⇒ عليهما من الحالات والصفات، فإنّ زيداً - مثلاً - قد يكون قائماً وأخرى قاعداً وثالثة نائماً وهكذا وقد يكون عالماً وأخرى جاهلاً، ولكن لا إطلاق له من حيث انطباقه على كثيرين لاستحالة ذلك فيه على الفرض، لأنّه علم شخص واحد، وهذا النحو من الإطلاق (أي الأحوال) أيضاً خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الأعلام الشخصية لم توضع لمعانيتها باعتبار ما يطرأ عليها من الحالات والصفات، فيتعيّن أن يستفاد إطلاقها من هذه الجهة من القرينة الخارجية، وهي مقدّمات الحكمة.

وأما الإطلاق المبحوث عنه في المقام إنّما هو الإطلاق القابل للانطباق على أفراد كثيرة، والقابل لأن يكون جزءاً لمدلول اللفظ، كما عن المشهور في أسماء الأجناس، وإن خالفهم سلطان المحقّقين في حاشيته على المعالم حيث إنّّه ذهب إلى خروجه عن المدلول اللفظي، وقال: إنّما هو ثابت بمقدّمات الحكمة، وكيف كان فأصل الانطباق محفوظ على كلا القولين ولا يتحقّق شيء من الأمرين [أي الانطباق، ودلالة اللفظ على القول به] في الأعلام الشخصية كي تدخل في محلّ البحث.

فنحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد البحث في بحث المطلق والمقيّد في الأصول إنّما هو المفاهيم التي تدخل تحت ضابط كلّّي وتكون قابلة للصدق على كثيرين صدق الكلّي على أفرادها، وبذلك يخرج الجمل التركيبية لعدم ضابط كلّّي فيها وإن كانت مطلقة، كما أنّه يخرج الحروف والأعلام الشخصية لعدم انطباقها على أفراد كثيرة، فيختصّ بالمفاهيم الفردية القابلة للصدق على كثيرين، كاسم الجنس.

لا يصح حمل شيء عليها إلا الذات أو الذاتي، فيقال - في هذا اللحاظ - الإنسان حيوان ناطق، أو حيوان، أو ناطق، وهي بهذا اللحاظ تذكر في باب الحدود وتسمى بالطبيعة المهملة باعتبار إهمالها من جميع الخصوصيات التي يمكن طرؤها عليها حتى لحاظ الإهمال.

٢ - وقد تلحظ الماهية مع لحاظ شيء آخر معها زائداً على ذاتها أي تلحظ بالإضافة إلى ما يزيد على ذاتها وحينئذ تنقسم إلى أقسام ثلاثة، وهي الماهية بشرط لا، وبشرط شيء ولا بشرط المقسمي، ويجمعها اللابشرط المقسمي، لأنها إما:

الماهية المجردة (بشرط لا):

الف: أن تلحظ مجردة عن كل خصوصية يمكن أن تلحقها في الخارج من الخصوصيات الفردية أو الصنفية فتلحظ بشرط أن لا يكون معها شيء خارج عن مقام ذاتها، بحيث يكون هناك لحاظان: لحاظ الماهية ولحاظ تجزئتها عن الخصوصيات، وحينئذ تكون من المعقولات الثانية لا تحمل على الأفراد الخارجية لفرض أنها ملحوظة مجردة عن الخصوصيات الفردية، فإن الأفراد الخارجية كلها تكون مع إحدى الخصوصيات، كما أنه لا يحمل عليها إلا المعقولات الثانوية التي وعانها العقل، أي الكليات الخمس التي هي من عوارض الماهيات المجردة عن الوجود الخارجي، فيقال: «الإنسان نوع والحيوان جنس والناطق فصل والماشي عرض عام للإنسان وعرض خاص للحيوان» وتسمى بـ «الماهية المجردة» وبـ «شرط لا» ولا توجد إلا في أفق النفس، وإما أن تكون بشرط شيء.

الماهية بشرط شيء (الماهية المخلوطة) وهي :

ب: أن تلحظ الماهية مع خصوصية من الخصوصيات الخارجية ، كلاحظ ماهية الإنسان مع العلم - مثلاً - فتسمى بـ «الماهية المخلوطة» وبـ «شرط شيء» ، ولا فرق بين أن تكون الخصوصية الملحوظة معها أمراً وجودياً كالعلم أو عدمياً كعدم العلم ، فإنها حينئذٍ لا تصدق إلا على المقيّد بالقيد المذكور ، وقد تسمى المقيّد بالقيد العدمي «الماهية بشرط لا» ، ولا مشاحة في الاصطلاح ولا يحمل عليها حينئذٍ إلا الأحكام الخاصة بتلك الماهية المقيّدة فتقول «الإنسان العالم خير من الإنسان الجاهل» و «الإنسان غير العالم لا خير فيه» ويسري الحكم الثابت لها إلى الأفراد الخارجية الواجدة للخصوصية المعتبرة فيها ، ويعبر عن الماهية الملحوظة بهذا اللاحظ «الماهية المخلوطة» .

الماهية اللا بشرط القسيمي (الماهية المطلقة)

ج - وإما أن تلحظ الماهية اللا بشرط القسيمي (الماهية المطلقة) وهي أن يلحظ معها عدم دخل شيء من الخصوصيات المزبورة فيها ، وعدم كون شيء منها معتبراً فيها فيقال - مثلاً - «الإنسان ضاحك» ويسري الحكم الثابت لها إلى جميع الأفراد الخارجية ، ويعبر عن الماهية في هذا اللاحظ بـ «الماهية المطلقة» واللابشرط القسيمي .

وإن شئت فقل : إنّ الماهية إما أن تلحظ على نحو الموضوعية وغير فانية في مصاديقها الخارجية فهي (الماهية المجردة) المأخوذة بشرط لا ، وإما أن تلحظ على نحو الطريقية وفانية في مصاديقها وأفرادها ، وحينئذٍ فإن لوحظت

فانية في جميع المصاديق بحيث يكون المحمول الثابت لها ثابتاً لجميعها فهي (الماهية المطلقة) المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي، وإن لوحظت فانية في قسم خاص دون غيره فهي (المخلوطة) المأخوذة بشرط شيء فظهر بذلك الفرق بين اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي، فإن اللا بشرط القسمي يكون لا بشرط بالنسبة إلى خصوصيات الأفراد والأوصاف اللاحقة لها كالعلم والجهل، وأما اللا بشرط المقسمي فهو لا بشرط بالإضافة إلى اللحاظات الواردة على الماهية وهي اللحاظات الثلاث.

فتحصل مما ذكرنا أمور:

١- إن الماهية المهمة مغايرة للماهية الملحوظة على نحو اللا بشرط المقسمي.

٢- إن ما هو المقسم - بين الماهية المجردة أي (بشرط لا) والمخلوطة أي (بشرط شيء) والمطلقة يعني (اللا بشرط المقسمي) - لا تحقق له إلا في ضمن أحد أقسامه، كما هو الحال في كل مقسم بالإضافة إلى أقسامه.

٣- الماهية المهمة وهي التي لوحظت من حيث هي تكون قسيمة لللا بشرط المقسمي لما ذكرنا من أن اللا بشرط المقسمي هو المقسم للأقسام الثلاثة الملحوظ معها أمر زائد على ذات الماهية، وأما الماهية المهمة فهي الملحوظة بذاتها من دون ضمّ ضميعة معها حتى هذا اللحاظ.

ما هو الموضوع له في اسم الجنس

بعد ما عرفت اعتبارات الماهية فاعلم أن اسم الجنس قد وضع لنفس

الماهية من دون أخذ أيّ لحاظ فيها أي الماهية الجامعة بين هذه الاعتبارات الأربعة (المهملة، والمجرّدة، والمخلوطة، واللابشرط)، والدليل على ذلك صدقه في جميع الحالات المذكورة على نحو الحقيقة من دون عناية المجاز، وهذا كاشف عن أنّه الموضوع له أي نفس الماهية من دون أيّ لحاظ، (وإنّما يكون مطلقاً إذا لوحظ على نحو الإرسال بمعنى لحاظ عدم دخل خصوصية فيه وهو اللابشرط القسمي) لأنّ الماهية يرد عليها اللحاظات الأربعة المختلفة فيختلف محمولاتها لا محالة كما يلي.

فتقول بالنسبة إلى ماهية الإنسان «الإنسان حيوان ناطق» إذا لاحظت ماهيته من حيث هي.

وتقول «الإنسان نوع» إذا لاحظتها مجرّدة عن الوجود الخارجي وكانت من المعقولات الثانية.

وتقول: «الإنسان العالم خير من الجاهل» إذا لاحظتها بشرط شيء.

وتقول «الإنسان ضاحك بالقوة» إذا لاحظتها لا بشرط ومطلقة.

فبعد الحمل يكون قرينة على المراد من عقد الوضع وكيفية اللحاظ، والموضوع له في اسم الجنس هو الكلّي الطبيعي، فالكلّي الطبيعي أعمّ من اللابشرط المقسمي فضلاً عن اللابشرط القسمي، وأنّ الموضوع له في اسم الجنس هو نفس المعنى المجرد حتّى عن اللحاظ، وهو الكلّي الطبيعي القابل للصدق على كثيرين.

مقالة المحقق النائيني (قدّس سرّه)

في الكلّي الطبيعي والمناقشة فيها

ذهب السبزواري في منظومته بل نسبه إلى المشهور أنّ الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي وخالفهم شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ونسبه إلى جمع من الأكابر^(١) قائلاً: إنّ أيّ الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسمي بدعوى استحالة ما عليه الآخرون من أنّه اللابشرط المقسمي.

بيان الاستحالة هو أنّ اللابشرط المقسمي هو الجامع بين «اللابشرط القسمي» و«بشرط لا» و«بشرط شيء» فأحد أقسامه هو «بشرط لا» الممتنع صدقه على الخارج لأنّه كلّّي عقلي موطنه الذهن فقط، كما تقدّم.

وأما الكلّي الطبيعي - فحيث إنّ عبارة عن الجهة الجامعة بين الأفراد الخارجيّة الصادقة عليها بالفعل - يكون قسيماً للكلّي العقلي، أي الماهيّة بشرط لا، فكيف يمكن أن يكون مقسماً له ولغيره، لأنّ المقسم لا بدّ وأن يتحقّق في جميع الأقسام ولا يعقل أن تكون الماهيّة المعتبرة على نحو تصدق على الأفراد الخارجيّة صادقة على الكلّي العقلي الممتنع صدقه على الخارج، فإذا لا بدّ وأن يكون الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسمي حيث إنّّه قابل للتصدق على الأفراد الخارجيّة، فيكون الكلّي الطبيعي قسماً من اللابشرط المقسمي، لا نفسه.

الجواب: إنّ الكلّي الطبيعي عبارة عمّا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيّة لا ما يصدق عليها بالفعل، واللابشرط المقسمي يصدق عليه أنّه يمكن صدقه على الخارجيّات لعدم أخذ شيء من الاعتبارين في المقسم فإذا لا مانع - من هذه

(١) أجود التقريرات ٤٢٠/٢ الأمر السادس.

الجهة - في الالتزام بما التزم به المشهور من أنّ الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي أي الماهية القابلة للصدق على الكثيرين، فإنّ اللحاظ الذهني يعمل عمل المانع، وأمّا الملحوظ وهو نفس الطبيعة فقابل للصدق على الأفراد الخارجيّة.

نعم إنّ اللابشرط المقسمي - حيث إنّّه قسيم للطبيعة المهملة بالمعنى الذي ذكرناه - يمكن أن يكون هو الكلّي الطبيعي أيضاً، وإن ذهب إليه السبزواري كما أشرنا، لأنّ الكلّي الطبيعي أعمّ من ذلك لصدق عنوان ما يمكن أن يصدق على الخارجيات على الجامع بين الطبيعة المهملة والأقسام الثلاثة الباقية الملحوظ معها أمر زائد على الذات.

فالتّيجة: أنّ الكلّي الطبيعي عبارة عن نفس الماهية المجردة عن كلّ شيء حتّى لحاظ أنّها كذلك، فيكون أوسع دائرة من اللابشرط المقسمي أيضاً، فكيف باللا بشرط القسمي، فلا يتمّ شيء من القولين، لا ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ولا ما ذكره السبزواري، فليس الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسمي ولا اللابشرط المقسمي، بل هو عبارة عن نفس الماهية ملغاة عنها اللحاظ بأطوارها الأربعة^(١) كما عرفت.

وأما المطلق فهو الماهية الملحوظة على نحو اللابشرط القسمي أي الملحوظ فيها الإرسال وعدم دخل أيّ خصوصيّة في ترتّب الحكم عليها كما في قولك «اعتق رقبة».

(١) وهي لحاظ الماهية ١ - مهملة ٢ - بشرط لا أي مجرّدة ٣ - بشرط شيء ٤ - لا بشرط القسمي ويجمع الثلاثة الأخيرة اللابشرط المقسمي.

مقالة صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في المطلق

والمناقشة في إطلاقها

قد عرفت أنّ المطلق هو الماهية الملحوظة على نحو الإرسال بمعنى لحاظ عدم دخل شيء من الخصوصيات في ترتّب الحكم عليها كما في قولك «اعتق رقبة» فيكون من الالبشرط القسمي.

وقد أورد على ذلك في الكفاية^(١) بأنّه لو كان الإطلاق والإرسال ملحوظاً مع المعنى كان من بشرط شيء، ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال، ولا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيّة، لعدم صدق الإرسال والشيوع على فرد واحد، كما أنّه لا ينطبق على الخارج لأنّه يكون حينئذٍ من الكلّي العقلي لتقيده بالوجود الذهني أي لحاظه مرسلًا ولا بدّ حينئذٍ من التجريد وهو خلاف الارتكاز والنتيجة أنّ المطلق حينئذٍ لا يكون من الالبشرط القسمي بل يرجع إلى بشرط شيء، فلا بدّ من الالتزام بعدم دلالة اللفظ على الإطلاق وعدم لحاظ شيء معه كي يسلم من الإشكال.

(١) قال (قدّس سرّه): وبالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي، ولا لحاظ شيء معه الذي هو الماهية الالبشرط القسمي، وذلك لوضوح صدقها بمالها من المعنى بلا عناية التجريد عمّا هو قضية الاشتراط والتقييد، كما لا يخفى مع بدهاة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعمّ كلّ واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم الالبشرط القسمي فإنّه كلّّي عقلي لا موطن له إلّا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بدهاة أنّ مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن صدقه وانطباقه عليها، بدهاة أنّ مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحدّ معها ما لا وجود له إلّا ذهنًا. كفاية الأصول ص ٢٤٣.

ويندفع بأنّ لحاظ الإرسال لم يؤخذ قيداً في المعنى على نحو الجزئية أو الشرطيّة، بل الإطلاق والسريان هو لازم لحاظ الماهيّة متساوية فيها الخصوصيّات، لحاظاً آلياً، لا جزء للمعنى، ولا شرطاً له، فيكون اللحاظ طريقاً إلى المعنى لا قيداً فيه، فلا محالة يصدق هذه الماهيّة على جميع الأفراد الخارجيّة ويكون من اللا بشرط القسمي المعبر عنه بالمطلق، من دون رجوعه إلى بشرط شيء، لعدم أخذ قيد في الموضوع له، فإنّ الموضوع له ذات المرسل دون المقيّد به، فيكون مفاد قولنا - مثلاً - «اعتق رقبة» هو «اعتق أيّ رقبة»، غاية الأمر وقع الكلام في أنّ هذا الإرسال والتسوية هل يكون مدلولاً للفظ أو إنّه مستفاد من مقدّمات الحكمة.

(الثاني) علم الجنس

المعروف عند علماء الأدب أنَّ علم الجنس - كأسماء - موضوع للطبيعة المتعيّنة في الذهن من بين سائر الطبائع، أي الطبيعة المعلومة بما هي معلومة في الذهن، وبهذا القيد فرّقوا بينه وبين اسم الجنس - كأسد - ومن هنا عاملوا معها معاملة المعرفة، وهو مطلق من حيث الصدق على أفرادها كاسم الجنس، فلا فرق بين «الأسد والأسماء» إلّا ما ذكر، وأثره التعريف بدون أداتها.

مناقشة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

وقد أورد عليهم في الكفاية بعدم صحّة هذا الفارق لاستلزامه استحالة صدقه على الأفراد الخارجيّة، لأنّ الموجود في الذهن بما هو كذلك لا يمكن صدقه على الخارجيّات، لأنّه كلّيّ عقلي^(١) لا موطن له إلّا الذهن، بداهة أنّ مناط صحّة الحمل إنّما هو الاتحاد في الوجود الخارجي، ومع التجريد عن اللحاظ وإن أمكن صدقه على الخارج إلّا أنّ وضع اللفظ لمعنى يحتاج إلى التجريد حين الاستعمال يكون من اللغو المحض لا يصدر من الحكيم، مضافاً إلى خلاف الوجدان في الاستعمالات، والنتيجة أنّه لا فرق بين اسم الجنس كأسد وعلم الجنس كأسماء إلّا التعريف اللفظي، نظير التأنيث اللفظي في بعض الألفاظ، كالأعضاء المزدوجة في البدن كالعين والأذن واليد والرجل، فتقول: اليد اليمنى والرجل اليسرى - مثلاً -^(٢).

(١) مراده (قدّس سرّه) من الكلّي العقلي الموجودات الذهنيّة بما أنّها في الذهن بعلاقة المشابهة مع الكلّي العقلي في اصطلاح أهل المعقول الذي هو عبارة عن الكلّي الطبيعي القابل للصدق على الكثيرين بما أنّه كذلك.

أقول: لا محذور في اعتبار التعيّن الذهني مرآة.

توضيحه: إنّ اعتبار التعيّن الذهني ومعرفة الشيء في الموضوع له يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

(الأول) أن يعتبر التعيّن الذهني قيداً للمعنى على نحو يكون القيد والتقييد كلاهما جزءاً في الموضوع له، بأن يوضع اللفظ للمعنى المتصوّر في الذهن بما أنّه كذلك، نظير اعتبار الركوع والسجود في الصلاة.

(الثاني) أن يكون التقييد به داخلياً في الموضوع له ونفس القيد - وهو التعيّن - خارجاً عنه نظير اعتبار الوضوء في الصلاة.

(الثالث) أن يكون عنوان المعلوماتية مأخوذاً على وجه العنوان المشير بحيث لا يكون للقيد ولا التقييد دخالة في الموضوع له أصلاً، بل أخذ العنوان المذكور لأجل معرفيّة المعنى الموضوع له فقط، وهذا كما تقول لأحد «أكرم أخا زيد» مع أنّ عنوان أخوة زيد لا يكون دخلياً في وجوب إكرامه وإنّما الدخيل هي المصلحة القائمة بالإكرام، بل أخذ العنوان المذكور لمجرّد الإشارة إلى موضوع الحكم ليعرفه المخاطب وهكذا الحال فيما إذا قلت له «اعط هذا المال لمن تعرفه من الفقراء» فإنّ عنوان معرفته للفقير لا دخل لها في الحكم أصلاً بل ذكرته لمجرّد الإشارة والطريقة إلى حقيقة الموضوع وهو الفقير.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول: إنّهُ يمكن أن يكون وضع علم الجنس من القسم الثالث بأن لا يكون عنوان المعلوماتية والمعرفة الذهنية دخلياً في الموضوع لا قيداً ولا تقييداً، فكأنّ الواضع قال: وضعت لفظ «أسامه» لهذا الحيوان الخاص الذي تعرفه سابقاً على نحو الإشارة، لا الدخالة في الموضوع

له، نعم لو أخذ العنوان المذكور (المعرفة الذهنية) على أحد القسمين الأولين لزم عدم الصدق إلا مع التجريد.

هذا كله بحسب الإمكان وعالم الثبوت وحاصله أنه لا مانع ثبوتاً من أخذ عنوان المعلوماتية والتعین الذهني في الموضوع له على نحو الإشارة والمرآتية. وأما بحسب الوقوع خارجاً فهل يكون علم الجنس كأسامة كذلك كما اشتهر ام لا؟ الصحيح أنه إنا لا نجد فرقاً بين لفظ «الأسد والأسامة» بحسب المعنى بحيث تكون خصوصية للفظ «أسامة» - ولو على الوجه الصحيح الذي ذكرناه - مفقوداً في لفظ «الأسد» والظاهر أن الذي دعاهم إلى التكلف المزبور في علم الجنس إنما هي معاملة أهل اللسان معه معاملة المعرفة، وحاولوا أن يجعلوا معناه أيضاً معرفة على الوجه المذكور، لكن الصحيح أن ذلك لا يبتنى على وجود الفرق بين المعنيين، بل إنما يكون أمراً لفظياً لا مساس له بالمعنى، كما هو الحال في التذكير والتأنيث، فإن لفظي «جيد ورقبة» مثلاً موضوعتان لمعنى واحد مع أن أحدهما مذكر والآخر مؤنث، فيقال «جيد طويل» و«رقبة طويلة» وكذا الحال في سائر المؤنثات السماعية كالأعضاء المكزرة في البدن، فيقال - مثلاً - «اليد اليمنى» و«الرجل اليسرى» مع أنه لا تأنيث في المعنى.

والحاصل: إن أهل اللسان قد جرى دأبهم على معاملة التعريف مع بعض الألفاظ، والتذكير مع البعض الآخر، كما جرى دأبهم على معاملة التذكير مع بعضها والتأنيث مع الآخر، ولم ينشأ ذلك من الاختلاف في المعنى بل هو أمر لفظي لا أكثر، وممن صرح بذلك الشارح الرضي (قدس سره) في بحث المعرفة والنكرة.

(الثالث) المفرد المعرّف باللّام

ومن الألفاظ المطلقة المفرد المعرّف باللّام، أي اسم الجنس المدخول عليه اللّام، والمشهور أنّه على أقسام، المعرّف بلام الجنس^(١) والاستغراق^(٢) والعهد بأقسامه من العهد الذكري^(٣) والعهد الخارجي^(٤) والعهد الذهني^(٥) والمعروف بينهم أنّ «اللّام» تكون موضوعاً للتعريف، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني^(٦).

مقالة صاحب الكفاية

وقد أشكل عليهم في الكفاية بما أورده على ما ذكره في علم الجنس - من أنّه موضوع للمتعين الذهني - بأنّ التعيّن الذهني يستلزم أخذ الوجود الذهني في الموضوع له، فلا يمكن صدقه على الخارجيات إلّا بالتجريد، وهو خلاف الوجدان، ومناف لغرض الواضع، ويكون من اللغو المحض، فالتزم بوضع «اللّام» للتزيين فقط، كما في الأعلام الشخصية، كالحسن والحسين

(١) مثل : الإنسان حيوان ناطق .

(٢) مثل قوله تعالى : ﴿ وَالْقَصْرِ ﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ العصر ١/ - ٢ .

(٣) مثل قوله تعالى : ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ المزل ١٥/ - ١٦ .

(٤) كقولك «افتح الباب» إذا كان هناك باب الدار مثلاً معهوداً بينك وبين السامع بحيث كان معيّنًا خارجيًا وذهنًا عندكما .

(٥) وهو المشار به إلى فرد ما مقيّد بحضوره في الذهن كقولك «ادخل السوق» . ثم إنّ هذه الأقسام هل تكون على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي ؟ الظاهر هو الثاني .

(٦) فإنّهم يقولون : إنّ العهد الذهني هو ما يشار به إلى فرد ما يفيد حضوره في الذهن ولا تعيّن لفرد ما فاللّام لا تقيد التعيين في العهد الذهني .

(عليهما السلام) وليس له معنى خاص أصلاً، وقال (قدس سرّه) في آخر كلامه أنّ خصوصيات التعريف كالخارجيّة والذكريّة وغيرهما ممّا ذكر إنّما تستفاد من القرائن الخارجيّة على كلّ تقدير ولو قلنا بوضع اللّام للتعريف، ومعها لا حاجة إلى وضع «اللّام» للتعريف، حيث يقول (قدس سرّه): «واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال ولو قيل بإفادة اللّام للإشارة إلى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت إخلالها فتأمل جيّداً»^(١).

أقول: مقتضى التأمل عدم صحّة ما أفاده - كما ذكرنا في علم الجنس - فإنّه لا مانع ثبوتاً من وضع اللفظ كـ «لام» التعريف للمعنى الملحوظ في الذهن على نحو المراتبة دون الجزئية والقيديّة أي لا يكون الوجود الذهني جزءاً ولا شرطاً للمعنى، بل إنّما هو مرآة له، فليس اللحاظ والوجود الذهني مقوماً للموضوع بوجه، بل الموضوع له ذات المعنى الملحوظ لحاظاً مرآتياً. هذا بحسب مقام الثبوت وإمكان الوضع كذلك فليلاحظ في مقام الاستعمال تبعاً للوضع.

وأما بحسب الوقوع ووضع «اللّام» فالظاهر هو صحّة ما ذكره المشهور من وضع اللّام للإشارة والتعيين، فقد يشار به إلى الجنس بما هو، وأخرى إلى الاستغراق في أفرادها وثالثة إلى المعهود ذهنياً أو خارجاً أو ذكراً، ولا محذور في شيء من ذلك، لما ذكرنا من أنّ التعيين الذهني ليس قيداً في الموضوع له، وإنّما هو عنوان مشير إليه، فينطبق على الخارج، وهذا ممّا يشهد به الوجدان، فإنّه

شاهد بوجود الفرق معنى بين اسم الجنس مع اللّام أو بدونه، فإنّه مع اللّام يدلّ على الإشارة إلى ما هو المعروف عند السامع عرفاناً ذاتياً وليس مجردّ التزيين اللفظيّ جزماً، ويكون حال «لام التعريف» حال الضمائر وأسماء الإشارة. فإنّه يقال تارة مشيراً إلى كتاب «أعطني هذا الكتاب» وأخرى يقال «أعطني الكتاب» والمعنى في كليهما واحد، نعم يختلف المشار إليه بحسب اختلاف الموارد فتارة يُشار بها إلى الجنس إمّا مجرداً كما يقال «اعط الدرهم إلى الفقير» فإنّه يحصل الامتثال بإعطاء درهم واحد للفقير، وإمّا باعتبار وجوده في ضمن جميع الأفراد كما في قوله ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ وهذه تسمّى بـ«لام الاستغراق، والأوّل بـ«لام الجنس».

وأخرى يشار بها إلى المعهود؛ أمّا الخارجي كما في قولك «أكرم الرجل» إذا كان هناك رجل معهود بينك وبين السامع، أو «افتح الباب» لو كان بينكما باب معهود، أو «ادخل السوق» كما إذا كان هناك سوق معيّن أو المعهود الذكري كما يقال «اشتريت فرساً بعشرة وبعث الفرس بعشرين» وهذا بمنزلة أن تقول «وبعته بعشرين» فإنّ اللّام يفيد معنى الضمير في الدلالة على التعيين والإشارة.

وأما المعهود الذهني فلم أجد فيما ذكره في بيان معناه معنى محصلاً، والظاهر أنّها في هذا القسم أي المسمّى بالعهد الذهني عندهم موضوعاً للتزيين - كما قال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) - في جميع أقسامه^(١) وذلك مثل قول الشاعر «ولقد أمرَ على اللثيم يسبني» فإنّه ذكره مثلاً للعهد الذهني لأنّه لم يكن

هناك عهد خارجي ولم يقصد شخصاً خاصاً بل مراد الشاعر ذمّ جنس اللثيم وإنه يسبّ الناس بلا سبب وموجب فتكون اللّام قائمة مقام تنوين التمكّن المتمم للفظ، من غير إفادة معنى زائد.

وبما ذكرناه صرح شارح الرضي (قدّس سرّه) في بحث «لام التعريف» قائلاً: إنا لا نجد فرقاً بحسب المعنى بين قول القائل «تصدّق بتمرّة أو تمرتين» وقوله «تصدّق بالتمرّة أو التمرتين»، والذوق مساعد على ما ذكره (قدّس سرّه) هذا تمام الكلام في المفرد المعرّف باللّام.

وأما الجمع المعرّف باللّام فهل يكون اللّام فيه للتعريف، كالمفرد أو لا؟ قد تقدّم الكلام فيه مفصلاً في أوّل بحث العام والخاص وقلنا أنّ «اللّام» فيه للتعين والتعريف أيضاً كالمفرد، ولا تعين إلّا في إرادة جميع الأفراد، لأنّ غيره لا يكون معيّنًا لاختلاف مراتب الجمع ومن هنا يدلّ على العموم.

وقد ناقش في ذلك صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأنّه لا ينحصر التعيّن في المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد لتعيّن مرتبة أخرى من الجمع أيضاً وهي أقلّ مراتب الجمع - وهو الثلاثة - فلا يقتضي التعيّن الاستغراق، فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين كي يدلّ على العموم إمّا وضع المجموع المركّب - من اللّام والجمع - على العموم، وإمّا القول بدلالة اللّام للاستغراق رأساً من دون توسط التعريف، فتكون النتيجة عدم وضع اللّام فيه للتعريف إلّا لفظاً، لعدم صحّة التعريف الحقيقي^(١).

والحاصل : إنّ المحتملات في وضع اللّام الداخل على الجمع كما في «العلماء» ثلاثة :

(أحدها) كونها للتعريف، ودعوى أنّه لا تعيّن إلّا في الاستغراق، لا يصحّ، لتعيين أقلّ الجمع أيضاً، فلا موجب للاستغراق، لعدم الترجيح، فيكون مجملاً. (الثاني) وضع المجموع للاستغراق.

(الثالث) وضع اللّام له رأساً من دون توسط التعيين.

ولازم الأخيرين عدم وضعه للتعريف الحقيقي فيكون التعريف فيه لفظياً لا محالة.

ويندفع: بأنّ الصحيح هو الاحتمال الأول وأقلّ مراتب الجمع - وهو الثلاثة - لا تعيّن فيه مصداقاً، وإن كان متعيّناً مفهوماً، لصدقه على أفراد كثيرة من الثلاثة، وهذا بخلاف جميع الأفراد فإنّه متعيّن مصداقاً ومفهوماً، فالثلاثة تكون متيقّنة الإرادة لا متعيّنة الإرادة، فالصحيح أنّ «اللّام» فيه للتعريف كالمفرد.

(الرابع) النكرة

من الألفاظ المطلقة: النكرة، وهي اسم الجنس إذا ورد عليه تنوين التنكير، كما في قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ ﴾^(١) أو في قولك «جنني برجل» فتدلّ على الوحدة فيكون المراد منها الطبيعة المقيدة بالوحدة ولو على نحو تعدّد الدالّ والمدلول وهي المعبر عنها بالحصّة^(٢).

مقالة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

يقول (قدّس سرّه): إنّ النكرة تستعمل على نحوين:

(الأوّل) أن يراد منها الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب المحتمل انطباقه على غير واحد من أفرادها، كما في الآية الكريمة (المثال الأوّل) فإنّ الرجل كان شخصاً معيّناً.

(الثاني) أن يراد منها الطبيعة مع قيد الوحدة فيكون المراد حصّة من الرجل، ويكون كلياً منطبقاً على كثيرين كما إذا وقع تحت الأمر، كما في قولك «جنني برجل» أي رجل واحد لا فرداً مردّداً بين الأفراد - كما في بعض التعابير - لأنّ لفظ «رجل» في «جنني برجل» نكرة يصدق على كلّ فرد جيء به، ولا يكون

(١) القصص ٢٠/.

(٢) قد تلحظ الطبيعة في نفسها فهي الكلّي وأخرى تلحظ بقيد يوجب تشخيصها في الخارج ويمتنع صدقها على كثيرين فهي الجزئي كما إذا لوحظت طبيعة الإنسان مع تشخّصات زيد وثالثة تلحظة بقيد يوجب تضييق دائرة الطبيعة ولا يشخصها فهي الحصّة وهي هذه النكرة فإنّ طبيعة الرجل - مثلاً - ملحوظة فيها بنحو عدم التعيّن والتقيّد بما يعيّنه بعد ما كانت في ذاتها لا متعيّنة ولا غير متعيّنة.

واحد منها هذا أو غيره، كما هو معنى الفرد المردّد، لأن كلّ فرد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بدّ وأن يكون المراد من النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعي المقيّد بالوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق على أفراد متعدّدة^(١).

أقول: الظاهر أنّه لا فرق بين الموردین - أعني الماضي والأمر - لأنّ المستعمل فيه فيهما واحد من دون فرق بينهما أصلاً، أي يكون المراد في النحو الأول أيضاً الطبيعة المقيّدة بالوحدة لا الفرد المعین عند المتكلّم، غاية ما هناك أنّها لا تنطبق على فرد خاص، فإنّ هذا لا يلزم إرادته بالخصوص من اللفظ المطلق، فإنّ المراد من «رجل» في الآية الكريمة هو المفرد المذكّر، إلّا أنّه لا مصداق له في القضية الخاصّة إلّا شخص واحد معین في الخارج، من باب انحصار الكلّي في فرد معین، إذ لا يلزم إرادة ذاك الفرد من الكلّي، والذي يشهد بذلك عدم الفرق بين استعمالها في الماضي أو المضارع أو الأمر، مع انحصارها في فرد معین في جميع ذلك، لأنّ معلومیّة فرد في الخارج لا يوجب استعمال اللفظ فيه، فمثلاً لو قال القائل «إنّ زيداً يأكل خبزاً» لا كلام في أنّه تعالى يعلم أنّه يأكل أيّ رغيف من الخبز، بل يمكن فرض علم غيره بذلك أيضاً، فأكل زيد ذاك الخبز المعلوم عند الله، فإنّ ذلك لا يكشف أنّ هذا الرغيف كان هو المستعمل فيه للفظ «الخبز» في الجملة خبریه بفعل المضارع، بتوهم أنّ الأكل لا يقع إلّا على خبز معین.

والحاصل: أنّنا لا نجد فرقاً بين قول القائل «أكل زيد خبزاً» وقوله «يأكل

زيد خبزاً» في أن المراد من الخبز في كلتا الجملتين معنى واحد وهو الخبز المقيّد بالوحدة وإن كان مصداقه معيّناً في الخارج في الماضي والمستقبل، بل هكذا الحال في صيغة الأمر، كما إذا قلت له «كل خبزاً» وافق أنه أكل خبزاً معيّناً، فإنّ هذا لا يكشف أنه المستعمل فيه باعتبار أنه تعالى كان يعلم بأنّه يأكل أيّ رغيف من الخبز، بل ربّما يعلم به غيره أيضاً حتّى الأمر، كما لو فرضنا أن الأمر يعلم أنه لا يمكنه تحصيل خبز إلاّ رغيفاً خاصّاً أو قلت له «جنني بكتاب» وأنت تعلم أنه ليس هناك إلاّ كتاب خاصّ سيأتي به.

وبالجملة إنّنا لا نجد فرقاً بين الاستعمالات الثلاثة أي في الموارد الأفعال الثلاثة في أن المستعمل في الجميع واحد وهو الجنس المقيّد بالوحدة، أي الحصّة فإنّ لفظ النكرة لم تستعمل في هذه الموارد في الفرد المعين المعلوم عند المتكلّم أو عند الله تعالى، بل المستعمل فيه فيها هو الكلّي المقيّد بالوحدة.

نعم وقع الكلام في أن مدلول النكرة هل هو الماهيّة المقيّدة بالوحدة بحيث يفترق مدلوله مع اسم الجنس ولو بإضافة قيد الوحدة في المستعمل فيه من باب تعدّد الوضع أم لا؟

الظاهر هو الثاني وإنّ ذلك من باب تعدّد الدالّ والمدلول بمعنى أن نفس الاسم يدلّ على الجنس، والتّنين يدلّ على الوحدة.

بيان ذلك: إنّ التّنين على قسمين: تنوين التّكثير وتنوين التّمكن وبينهما العموم من وجه، لأنّ التّنين في الأعلام الشخصيّة كما في «جائني زيد» يكون من تنوين التّمكن فقط، لأنّ الاسم لا يتمّ إلاّ به أو بالإضافة أو الّلام، فاستقرار

الاسم وتمكّنه قد يكون بالتنوين، ولذا يسمّى بتنوين التمكن، والتنوين في «صِه ومِه» يكون تنوين التنكير، فإنّ تنوين التمكن لا يدخل على أسماء الأفعال، لأنّه من مختصّات الاسم، والتنوين في مثل «درهم ورجل» يفيد الأمران «التمكن والتنكير» أي الوحدة التي هي مدلول التنكير، ولذا لا يصحّ أن يقال في المثال «تصدّق بالدرهم أو درهمين» لأنّ الوحدة لا تكون مدلولاً للام التعريف ومعه يدلّ على الجنس لا محالة ولا تقابل بين الجنس والاثنين من الدرهم فإنّ الجنس يشملها وغيرهما، لدلالته على الكثرة فلا يتمّ المقابلة إلّا بإتيان النكرة الدالّة على الوحدة.

إذا عرفت ذلك فنقول: الظاهر - كما أشرنا - أنّ الوحدة المستفادة من النكرة تكون مدلولاً للتنوين كما صرّح به الشارح الرضي (قدّس سرّه) أيضاً في بحث التنوين في أوائل كتابه، لا أنّها مدلولة للفظ النكرة ويكون التنوين قرينة عليها، فالنتيجة هي اتحاد مدلول اسم الجنس والنكرة، ولا تقابل بينهما إلّا بهذا المقدار أعني إضافة قيد الوحدة أي الحصّة بدلالة التنوين الملحق به على نحو تعدّد الدالّ والمدلول، فإنّ النكرة - في اصطلاح الأدب - ليس إلّا اسم الجنس المتّوّن بتنوين النكرة، فيكون مفادها نفس الطبيعة مقيّداً بما دلّ عليه التنوين وهي الوحدة لا أكثر، وهذا المعنى جارٍ في جميع أنحاء استعمالها سواء الماضي أو المستقبل أو الطلب.

وكيف كان فالمهمّ للأصولي هو التعرّض لبيان حال المطلق والمقيّد حيث إنّهما يقعان موضوعاً أو متعلّقاً للأحكام الشرعيّة.

ما هو المطلق؟

قد عرفت أنَّ المراد من المطلق - في مباحثنا - عبارة عن الطبيعة الملحوظة معها عدم دخل قيد من القيود والخصوصيات، وهي المسمّاة بالماهية اللَّابِشِط القسَمي، وقد أشرنا إلى أنَّه ليس لهم اصطلاح في لفظ المطلق والمقيّد لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فإنَّ المطلق في مرحلة الثبوت هو المعنى المرسل أي الماهية الملحوظة بلا قيد أصلاً في مقابل المقيّدة وهي الملحوظة مع قيد، وكذلك المطلق والمقيّد اللفظي أي في عالم الإثبات والدلالة كقول القائل «اعتق رقبة» في مقابل قوله «اعتق رقبة مؤمنة» فالإطلاق عبارة عن أخذ الماهية على نحو يرى الحكم الثابت لها إلى جميع أفرادها، فيكون مفاد «اعتق رقبة» - مثلاً - بعد فرض تمامية الإطلاق في الكلام - مساوفاً لمفاد قوله «اعتق أيّ رقبة» من دون فرق في ذلك بين القول بأنَّ الإطلاق مأخوذ في المعنى الموضوع له، والقول بأنَّه مستفاد من قرينة خارجيّة كمقدمات الحكمة.

والحاصل: إنَّ المطلق لم يوضع للمقيّد بالشياع، بل للماهية، ولحاظ الإرسال مستفاد من القرينة ولو كانت مقدمات الحكمة^(١).

الإطلاق اللفظي والمقامي

(١)

الإطلاق إمّا لفظي أو مقامي .

أمّا الإطلاق اللفظي فهو عبارة عن شمول مدلول اللفظ لأفراد كثيرة كما في قول القائل: «أكرم العالم» ويعتبر هذا سعة في مدلول اللفظ، وهو في مقابل التضييق في مدلوله، كما إذا قيّده وقال «أكرم العالم العادل» .

وأما الإطلاق المقامي فيختلف عن الإطلاق اللفظي تماماً، فإنَّ المراد به وحدة المراد في

تبصرة: هل التقييد يوجب المجاز؟

هل يكون تقييد المطلق موجباً لمجازيّته مطلقاً أو لا مجاز مطلقاً، أو يفصل بين القيد المتصل والمنفصل، فيكون مجازاً في الأول دون الثاني؟ الظاهر: أنّه لا وجه للتفصيل رأساً ولا بدّ من الالتزام إمّا بالحقيقة أو المجاز مطلقاً، لأنّه إن قلنا بوضع المطلق كرجل للابشر القسمي أي الطبيعة الملحوظة معها عدم دخل قيد من القيود وخصوصيّة من الخصوصيّات - كما عن القدماء في

⇒ مقابل التقييد، المراد به تعدّد المراد، أي هناك مراد آخر يحتمل إرادته ولكن ينفي بالإطلاق المقامي، حيث إنّ المفروض أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مراده ولم يبيّن إلّا هذا المقدار، فليس التقييد المحتمل في مورده من قيد فيما ذكر من الكلام، بل هو مراد آخر إضافة على المدلول عليه باللفظ، وهذا كما إذا سألك أحداً أن يعلمك الوضوء فقال لك «الوضوء هو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين» وسكت ولم يذكر شيئاً آخر، فإنّك تعلم من ذلك أنّ المضمضة والاستنشاق ليسا من أجزاء الوضوء، تمسكاً بالإطلاق المقامي، لأنّ المفروض أنّ المجيب كان في مقام تعليم الوضوء لك وقد ذكر الغسلتين والمستحين ولم يذكر المضمضة والاستنشاق، فتعلم من عدم ذكره لهما أنّهما ليسا من أجزاء الوضوء.

ويشترط في التمسك بكلا الإطلاقين (اللفظي والمقامي) أن يكون المتكلّم في مقام تمام بيان مراده، وأمّا إذا كان في مقام الإهمال أو الإجمال فلا إطلاق في شيء من الموردين. نعم، الإطلاق اللفظي لا يحتاج إلى عناية زائدة، لكفاية وضع المطلق في الدلالة على الإطلاق، والمفروض أنّ المتكلّم في مقام البيان ولم يقيد بقيد.

وأما الإطلاق المقامي قد يحتاج إلى تأمل زائد قد لا يلتفت إليه عامّة الناس، وهذا من قبيل القيود الثانوية في التكليف، كقصد الأمر وقصد الوجه والتمييز، بناء على القول بعدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي في القيود الثانوية، لاستحالة التقييد بها، فيستحيل الإطلاق اللفظي، بناءً على أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فعليه لا بدّ من الرجوع إلى الإطلاق المقامي لأنّه لو كان الشارع يريد ذلك لبينه بدلاً آخر ولم يبيّن.

وضع المطلق بحيث يكون مفهوم لفظ «رقبة» مثلاً مساوفاً لمفهوم «أي رقة» كان التقييد بحصة خاصة مجازاً لا محالة، لأنّ المقيد هو الطبيعة بشرط شيء، وهي قسم للبشرط القسيمي، واللفظ الموضوع لأحد القسمين يكون مجازاً في القسم الآخر، ولا فرق في ذلك بين القيد المتصل والمنفصل، نعم لا يلزم المجازية حتّى على هذا المبني، بناء على ما تقدّم في بحث تخصيص العام من الفرق بين الإرادة الاستعمالية - التي هي مدار الحقيقة والمجاز - والإرادة الجديّة فإنّ المستعمل فيه يكون هو المطلق، إلّا أنّ الإرادة الجديّة تتعلّق بالمقيد.

وأما إذا قلنا بوضع المطلق لنفس الطبيعة الجامعة بين تمام الأقسام - بمعنى وضع اسم الجنس لنفس الماهية من دون لحاظ الإطلاق في الموضوع له بأن كان الموضوع له اللابشرط المقسيمي، بل الأعمّ منه - كما هو التحقيق على ما عرفت - بحيث يكون الإطلاق والتقييد كلاهما خارجين عن حريم المعنى ويحتاجان إلى دالّ آخر كمقدمات الحكمة عند إرادة الإطلاق، والقيد الخاص عند إرادة التقييد - فإذا كان الأمر كذلك لا يوجب التقييد مجازاً أصلاً، سواء أكان التقييد بالمتصل أو المنفصل، لأنّ الدلالة على الإطلاق أو التقييد تكون حينئذٍ من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لخروجهما عن الموضوع له.

نعم لو فرض استعمال المطلق في خصوص حصة خاصة بما أنّها حصة، بحيث تكون الخصوصية داخلة في المستعمل فيه، كان ذلك مجازاً لا محالة إلّا أنّ هذا فرض على خلاف الاستعمالات العرفية التابعة للوضع، ولكن لا مانع فيه وكان مجازاً، سواء أكان التقييد بالمتصل أو المنفصل.

الفصل الثاني

في مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق

بعد ما ثبت أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس إنّما هو الماهيّة المهملة من دون تقييد بالإرسال والإطلاق أي اللابشرط المقسمي دون القسمي، قبل نفس الماهيّة من حيث هي، فلا بدّ في استفادة الإطلاق أو التقييد من دالّ آخر يدلّ على أحدهما، ومن المعلوم أنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا لم تكن الماهيّة بنفسها موضوعاً للحكم، كما إذا كان المحمول من الكليّات الخمس أي المعقولات الثانويّة، كما في قولنا «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس» فإنّ مثل هذه القضايا تكون خارجة عن محلّ الكلام، لعدم تعلق الأحكام الشرعيّة بمثل ذلك، بل المراد ما إذا كانت الماهيّة موضوعاً أو متعلّقاً لحكم شرعيّ يسري إلى الأفراد كما هو واضح.

وحينئذٍ فإن كان هناك قرينة لفظيّة أو حالية تدلّ على أحدهما - أي الإطلاق أو التقييد - فهي المتّبعة ولا كلام في ذلك، وإنّما الكلام فيما إذا لم تكن قرينة على أحد الطرفين فهل هناك قرينة عامّة تدلّ على الإطلاق أو لا؟ نعم هناك قرينة عامّة تدلّ على الإطلاق سمّيت بمقدّمات الحكمة - باعتبار حكمة المتكلّم فيها، وأمّا السفیه فلا تجري في حقّه -.

وبالجملة مقدّمات الحكمة ثلاثة:

المقدمة الأولى

الأولى: تمكّن المتكلم من التقييد مع إirاده الحكم على المطلق، فإذا لم يقدر على التقييد لا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه.

توضيح ذلك: أن للإطلاق والتقييد مرحلتين: الأولى: مرحلة الثبوت والثانية مرحلة الإثبات.

أما المرحلة الأولى - والمراد بها مرحلة لحاظ المتكلم وواقع إرادته - فالتقابل بينهما - أي بين الإطلاق والتقييد - فيها يكون من تقابل التضاد، لأن كل لاحظٍ لمتعلق حكمه أو موضوعه إما أن يلاحظه على نحو اللابشرط القسمي - بأن تكون الماهية ملحوظة معها عدم دخل خصوصية من الخصوصيات اللاحقة بها - أو ملحوظة مع بعض الخصوصيات، أي بشرط شيء، ولا ثالث لهما لاستحالة الإهمال في الواقعات، فاستحالة أحدهما يقتضي ضرورة الآخر، كما تقدّم تفصيل ذلك في بحث التعبدّي والتوصلي^(١) عند البحث عن أخذ قصد الأمر في متعلقه.

خلافًا لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)^(٢) حيث إنّه ذهب إلى القول بأنّ التقابل بينهما في الانقسامات الثانويّة تقابل العدم والملكية، وأنّ استحالة أحدهما يستلزم استحالة الآخر، نعم قال بإمكانهما في الانقسامات الأوليّة السابقة على الحكم - كتقييد الصلاة بالطهارة أو إلى القبلة ونحوهما - وأما

(١) أصول فقه الشيعة ١٠٩/٢.

(٢) أجود التقريرات ١٥٥/١.

الانقسامات اللاحقة - كقصد الأمر، واعتبار العلم بالحكم أو الجهل به، وقصد الوجه في متعلّقه أو موضوعه فلا يمكن فيها الإطلاق والتقييد، لاستحالة التقييد فيها فيكون الإطلاق محالاً ففي مثل ذلك لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي، بل لابدّ من الرجوع إلى الإطلاق المقامي، أو التقييد على نحو متمم الجعل.

وفيه ما تقدّم في ذاك المبحث من أنّ الإهمال غير معقول ثبوتاً حتّى في الانقسامات اللاحقة، فإذا استحال التقييد فيها كان الإطلاق ضرورياً لا محالة، هذا مضافاً إلى أنّ التقابل بالعدم والملكة إنّما هو باعتبار النوع أو الجنس فقد يتخلف في بعض أصنافه أو أفرادها كالتقابل بين العلم والجهل والغنى والفقر، فإنّ العلم بكنه ذاته تعالى محال والجهل به ضروري، كما أنّ الغنى عنه تعالى محال ويكون الفقر إليه تعالى ضرورياً، فليكن الإطلاق والتقييد كذلك، فإنّه لو كان التقابل بينهما في الانقسامات الأولى من تقابل التضادّ، فلا مانع من كون التقابل بينهما في الانقسامات الثانوية من تقابل العدم والملكة بحيث يكون استحالة التقييد مستلزماً لضرورة الإطلاق لا استحالته.

وكيف كان فالعمدة في المقام إنّما هي مرحلة الإثبات الكاشف عن مرحلة الثبوت فيما أمكن فيه الكشف، وإن اختلفنا في مصداق الكاشف.

وأما المرحلة الثانية - والمراد بها تمكّن المولى من التقييد في كلامه - فلا إشكال في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذه المرحلة يكون من العدم والملكة، إذ لابدّ وأن يكون المتكلّم متمكناً من التقييد حتّى يكون تركه الاختياري كاشفاً عن أنّ القيد المحتمل دخله في متعلّق الحكم أو موضوعه غير

دخيل فيه واقعاً وثبوتاً، وأما إذا فرضنا أنه لم يتمكن من ذلك كما لو فرض أنه أخذه السعال ولم يتمكن من الكلام فلا ينعقد لكلامه إطلاقاً رأساً.

وبالجملة: المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة عبارة عن تمكن المتكلم من التقييد في كلامه، وأتى بالمطلق من دون قيد، وأما البحث في أنه في أي مورد يتمكن وفي أي مورد لا يتمكن فهو خارج عن محل الكلام في هذه المقدمة.

المقدمة الثانية

المقدمة الثانية: أن يكون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسك بإطلاق كلامه، ولو لم يكن في مقام البيان من سائر الجهات، فإذا لم يكن في مقام البيان رأساً وكان في مقام الإهمال أو الإجمال فلا ينعقد لكلامه إطلاقاً أصلاً، وهذا كما في قول الطبيب للمريض «لا بد لك من شرب الدواء» أو قوله تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾^(١) ونحو ذلك.

ثم إنه إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة خاصة لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه من جهات أخرى - كما هو واضح - ويقع ذلك في الشرع والعرف كثيراً، مثل قوله تعالى ﴿ فَكُلُوا مِنَّمَا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾^(٢) فإن الجهة التي أريد تفهيمها من هذا الكلام إنما هي جهة تذكية الصيد بالكلب المعلم، وليس إطلاق «كلوا» وارداً لطهارة موضع عضه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة

(١) البقرة / ٤٣.

(٢) المائدة / ٤.

يكون مجملًا ليس في مقام البيان، فلا يمكن التمسك بإطلاقه من جهة عدم تقييد الأكل بغسل ذلك الموضع.

وهكذا مثل قوله عليه السلام «في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة»^(١) فإنه ناظر إلى جهة نجاسة الدم بما هو دم فيعفى عنه في الصلاة إذا كان بمقدار الدرهم، وأمّا من جهة كونه من غير المأكول، أو كونه من الميتة فليس الكلام مسوّغاً لها، وهكذا فيما ورد من جواز الصلاة فيما لا يتم الصلاة فيه إذا كان نجسًا، فإنه لا ينظر إلا إلى النجاسة، دون الغصب أو غير المأكول أو كونه من الميتة من موانع الصلاة. نعم لو كان المتكلم في مقام البيان من جهات متعدّدة يمكن التمسك بإطلاق كلامه من جميع تلك الجهات إلا فيما ورد الدليل على التقييد، وذلك مثل قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) فإنه ظاهر في الإطلاق من جهة الصيغة والمتبايعين والمبيعين (الثلث والثلثين)، فإذا فرضنا ورود دليل على اعتبار البلوغ والرشد في المتبايعين يقيّد إطلاقه من هذه الجهة وتبقى الجهات الأخرى على إطلاقها، لأن التقييد من جهة لا يوجب سقوط بقية الجهات عن الاعتبار كما هو واضح، فيبقى على إطلاقه من جهة العقد والبيع والثلث، والسرّ فيه ما ذكرناه مراراً من التقييد بالمنفصل إنّما يكشف عن تخلف الإرادة الجدّية عن الإرادة الاستعماليّة بمقدار القيد، لا أكثر كما هو الحال في العام المخصّص بالمنفصل.

(١) وسائل الشيعة ٤٣٠/٣ باب ٢٠ جواز الصلاة مع نجاسة الثوب والبدن بما ينقص عن سعة

الدرهم من الدم ح ٢.

(٢) البقرة ٢٧٥.

وبالجملة: لا يمكن التمسك بالإطلاق في موردين:
 (أحدهما) أن يكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال.
 (الثاني) أن يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر دون ما يراد، وأما فيما
 عدا هذين الموردين فينعتد الإطلاق ويتمسك به.

تنبيهان

ثم إنه لابد من التنبيه على أمرين:
 (الأول) ما هو المراد من البيان؟
 (الثاني) ما هو الوظيفة عند الشك في البيان؟

المراد من البيان

أما الأول: فما هو البيان؟

إن المراد من كون المتكلم في مقام البيان إنما هو كونه في مقام تفهيم ما يفهم من اللفظ وضعاً أو بالقرينة ولو كانت مقدمات الحكمة، لا ما إذا كان في مقام الإشارة والإجمال، ولا في مقام بيان المراد الجدّي بتمام خصوصياته، بل هو المتوسط بين الأمرين، فهنا صور ثلاثة:

(الأولى) أن يكون في مقام الإشارة في الجملة - وهذا كما في الطبيب إذا قال للمريض «لابد لك من شرب الدواء» فيفهم من كلامه إنه قاصد لتفهم أنه لا يبرئ إلا بالدواء، ولا يصح له البقاء من دون دواء، فإن هذا المقدار من التفهيم موجود قطعاً في جميع الموارد، وإلا لانسد باب الإهمال والإجمال بالمرة، نعم إذا تكلم متكلم بُلغة لم يعرفها السامع فليس في ذلك المقام ولو بهذا المقدار،

لكن هذا خارج عن مفروض الكلام، ولم يتعلّق به غرض الأصولي وهو بحكم السكوت.

(الصورة الثانية) أن يكون في مقام بيان جميع خصوصيّات مراده الجدّي بحذفها، وهذه الصورة قلّما يتّفق في الفقه، وإذا اتّفق فهي أعلى مراتب البيان ولكن لا نقصده.

وكونه في مقام بيان جميع خصوصيّات مراده الجدّي موجب لانسداد باب القرائن المنفصلة أعني المقيّدات والمخصّصات المنفصلة عن المطلقات والعمومات، لأنّه إذا كان المتكلّم في مقام بيان تمام خصوصيّات مراده الجدّي لم يجز له تأخير المقيّد أو المخصّص عن المجلس الأوّل قطعاً.

(الصورة الثالثة) أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة المقصودة للمخاطب كالأمثلة المتقدّمة كما في قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ فإنّه ناظر إلى كفاية إمساك كلب الصيد ولو غير حلقوم الصيد، فيؤخذ بإطلاقه من هذه. وأمّا من ناحية نجاسة موضع عضّ الكلب فليس في مقام بيانه، إلّا أنّه يكفيها الجهة المذكورة في التمسك بالإطلاق، وهذا المقدار كاف في صدق البيان وقابل للتقييد من جهات أخرى كعدم كون الصيد غصباً أو غير مأكول اللحم.

وممّا ذكرنا يظهر أمران:

أحدهما: أنّه إذا عثر على المقيّد بعد زمان ورود المطلق لا يستكشف به - أي بذلك المقيّد - أنّ المتكلّم لم يكن في مقام بيان المراد حين إلقاء المطلق،

لأنَّ المقيد يكشف عن عدم مطابقة المراد الجدّي مع المراد الاستعمالي بهذا المقدار ولا ينافي ذلك كون المتكلّم في مقام بيان المراد الاستعمالي في ذلك الوقت.

الأمر الثاني: أنَّ العثور على المقيد لا يرفع الإطلاق من جميع الجهات بل الإطلاق من سائر الجهات باقٍ على حاله. مثلاً إذا قال المولى: «أعتق رقبة» ثم قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فيقيد إطلاق الرقبة من جهة الكفر، وأمّا الإطلاق من حيث كون الرقبة المؤمنة رجلاً أو امرأة باقٍ على حاله كما لا يخفى.

مقتضى الأصل العقلاني

الأمر الثاني: هل هناك أصل عقلائي يقتضي البناء على كون المتكلّم في مقام البيان؟

المشهور ببناء العقلاء في المحاورات العرفيّة على كون المتكلّم في مقام البيان، كما هو المشاهد في سيرة أهل المحاورات، إذ قلّ مورد يتفق أنّه يحرز فيه كون المتكلّم في مقام البيان مع قطع النظر عن هذا الأصل، وعلى ذلك يبتنى التعويل على المطلقات الواردة في أبواب الفقه، إذ لا طريق لنا إلى إحراز كون المتكلّم في مقام البيان إلّا البناء على الأصل العقلاني، لأنّ الظاهر من حال كلّ متكلّم هو أن يكون في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال خلاف الأصل يحتاج إلى دليل، فإنّ طبع الكلام والمتكلّم يقتضي أن يكون في مقام البيان^(١).

(١) الظاهر أنَّ منشأ سيرة أبناء المحاورّة على أصالة البيان إنّما هو مراعاة حكمة الوضع

أقول: الصحيح هو التفصيل بين ما إذا شك في أصل كونه في مقام البيان وبين ما إذا شك في البيان الزائد، ففي الأول تثبت السيرة دون الثاني.

توضيحه: إن الشك في كون المتكلم في مقام البيان يكون على نحوين: (الأول) أن نحتمل أنه ليس في مقام البيان رأساً ولا يريد إلا الإجمال والإهمال، كما إذا دار أمر المولى بين كونه في مقام البيان أو إنه في مقام أصل التشريع فقط، أو قال القائل «جثني بماء» وشككنا في أنه يريد مطلق الماء أو الماء البارد، ففي مثل ذلك ثبت بناء العقلاء على أنه في مقام البيان وإلا لأخل بغرض الوضع، والظاهر أن هذا من المقطوع به عندهم، ولا كلام فيه.

(الثاني) أن نحتمل أنه في مقام بيان حكم آخر زائداً على ما هو في مقام بيانه كما في مثال - العفو عن الدم بمقدار الدرهم في الصلاة - فإنه لا كلام في إرادة العفو عنه من حيث النجاسة، وأما الزائد على ذلك - ككونه من الميتة أو غير المأكول - فلم يثبت كونه في مقام البيان، ولا أصل من العقلاء في مثل ذلك. والفرق بين الصورتين واضح، فإن الشك في الأولى في خصوصية المراد بعد فرض العلم بكونه في مقام بيان تفهيم أصل مراده، ففي المثال المزبور إننا

⇒ وفائدته، وهي التفهيم والتفهم على طبق الوضع فإنه الغرض الأصلي من وضع الأنفاظ لمعانيها، والخروج عن هذا الغرض يحتاج إلى مؤونة زائدة ونصب قرينة حالية أو مقالية على ذلك وأنه في مقام الإهمال والإجمال لا البيان، فلو تكلم بكلام ثم ادعى إرادة خلافه أو إنه لم يكن في مقام البيان لم يسمع منه، بل يؤخذ به في مقام الاحتجاج، على نحو الأمانة والكشف عن مراده الجدي، فهذا الأصل الذي بنى عليه العقلاء يكون في الحقيقة أمانة تدل على مراد المتكلم مشياً على قانون الوضع الذي هو للتفهم والتفهم، لا أصل عملي حفظاً للنظام.

نعلم أن المتكلم إذا قال «جئني بماء» أنه يريد الماء لا الخبز أو شيء آخر لكن نشك في أنه يريد بيان خصوصية وصفة خاصة في الماء كالبرودة أو يريد مطلق الماء، وحيث إن ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده فنحمله على الإطلاق إذا لم يقيد بشيء، إلا أن تقوم هناك قرينة خاصة على إرادة الإهمال والإجمال كما في قول الطبيب للمريض إنه «لا بد وأن تشرب الدواء».

وأما الشك في الصورة الثانية ففي التفهيم الزائد على المقدار المعلوم تفهيمه، فضلاً عن خصوصياته، فالشك في الأولى في خصوصية المراد، وفي الثانية في سعة الإرادة وضيقها، وقد ثبت بناء العقلاء في الأول دون الثاني.

المقدمة الثالثة

الثالثة: عدم إتيان القيد متصلاً أو منفصلاً لكلامه، ولا فرق بين القيدين إلا من جهة عدم انعقاد الظهور في الأول وانعقاده في الثاني.

فإذا تمت هذه المقدمات الثلاثة أعني الإتيان بالمطلق مع كونه متمكناً من التقييد، وكون المتكلم في مقام البيان، وعدم الإتيان بالقيد ينعقد الظهور في الإطلاق ويستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات الإطلاق في مقام الثبوت لتبعية الثبوت للإثبات كشفاً، وتبعية الإثبات للثبوت إنشاءً وإظهاراً، لأن الظاهر أن كمية اللفظ بمقدار كمية المعنى وعليه فلا حاجة لما عن بعضهم من جعل إحدى المقدمات لزوم نقض الغرض إذا لم يقيد مع إرادة القيد، لأن بناء العقلاء قد جرى على الاحتجاج من طرف المولى أو العبد فيما إذا تمت هذه المقدمات التي ذكرناه، ومن اعتذر بعدم إرادته ما يظهر من كلامه غير مسموع عندهم ويكون كلامه خارجاً عن طريقة محاورة العقلاء؛ فتدبر.

وجود القدر المتيقن بحسب التخاطب

بقي الكلام في وجود القدر المتيقن في البين وأن عدمه هل يكون من مقدمات الحكم أم لا؟ الظاهر عدمه ولو كان المتيقن في مقام التخاطب، خلافاً لمحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) حيث جعل عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب من جملة المقدمات^(١).

بيان ذلك أن القدر المتيقن يكون تارة بحسب الخارج عن مقام التخاطب بأن يعلم المخاطب أن المتكلم أراد هذا الفرد أو الصنف من المطلق قطعاً، علماً حاصلًا من الخارج، لا عن مقام التخاطب، ويكون ذلك بمناسبة الحكم والموضوع ولا يوجب حمل الإطلاق عليه قطعاً. مثلاً إذا قال المولى: «أحلّ الله البيع» يعلم بأنه أحلّ البيع العربي ولا يوجب ذلك حمل الإطلاق عليه، وكذا في قوله: «خلق الله الماء طهوراً» يُعلم منه أنه تعالى أراد قطعاً ماء البحر وماء الجاري، وكذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٢) يعلم أنه تعالى أراد ميتة غير المأكول، وكما إذا قال المولى لعبده: «أكرم العلماء» فإن المتيقن إرادة العلماء العدول ولا يوجب ذلك كله حمل إطلاق كلامه على خصوص المتيقن كما هو ظاهر وإلا لزم الالتزام بالتقييد في كثير من الإطلاقات.

وأخرى بحسب مقام التخاطب، بأن يعلم إرادة الفرد أو الصنف علماً حاصلًا من نفس التخاطب، ويكون ذلك بأمر عمدتها السؤال عن حكم شيء

(١) كفاية الأصول ص ٢٤٧.

(٢) المائدة ٣/.

خاص، كما إذا سأل السائل الإمام عن حكم الصلاة في ثوب أصابه دم الرعاف، فأجاب عليه السلام بأنه «لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الدم إذا كان أقل من الدرهم» وأطلق لفظ الدم ولم يقيده بخصوص ما سأل عنه. أو سأل السائل عن جواز الصلاة خلف زيد الفاسق فأجاب بأنه لا تصلّ خلف الفاسق، أو خلف من لا تتق بدينه، أو سأله عن الرجل يتكلّم في صلاته فأجاب: «من تكلم في صلاته يعيد صلاته» وغير ذلك من الموارد الكثيرة الواقعة في العرفيات والواردة في الروايات من السؤال عن حكم مورد بالخصوص والجواب عنه على نحو الإطلاق أو العموم، وهذا أيضاً لا يلزم حمل الإطلاق عليه والّا لزم تأسيس فقه جديد، كما هو ظاهر لمن نظر إلى جملة من الروايات التي يكون السؤال خاصاً والجواب مطلقاً أو عاماً، ولم يلتزم أحد بحمل الجواب على خصوص مورد السؤال، وهذا هو الذي اشتهر في الألسنة أنّ المورد لا يكون مخصّصاً.

ومن الواضح أنّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) لم يلتزم بما ذكره في الكفاية في الفقه ويظهر ما ذكرناه بالمراجعة إلى العرف. مثلاً إذا سأل المريض الطبيب عن أن يأكل في هذا اليوم الليمو الحامض فأجابه الطبيب لا تأكل الحامض يفهم من كلامه عدم تجويز أكل مطلق الحامض ولو كان غير مورد السؤال كالخلّ مثلاً.

فالإنصاف أنّ عدم وجود القدر المتيقّن لا يكون من مقدّمات الحكمة مطلقاً، ولو كان المتيقّن في مقام التخاطب، وما ذكره في الكفاية لا يمكن المساعدة عليه.

أقسام الانصراف

تتمّة: الانصراف في المطلقات يكون على أقسام ثلاثة:

الأوّل: الانصراف البدوي غير الموجب لحمل المطلق على ما انصرف اللفظ إليه ابتداءً، لزواله بعد الالتفات في الجملة، ويحصل ذلك من الأمور الخارجيّة الموجبة لأنس ذاك الفرد أو الصنف إلى الأذهان. مثلاً إذا قال المولى لعبده: «اشرب الماء» وفرضنا أنّ الموجود في البلد قسم خاص من الماء كماء الفرات في هذا اليوم في بلدتنا المقدّسة النجف الأشرف، ينصرف ذهن العبد بدوّاً إلى وجوب شرب ماء الفرات، لكن إذا تأمّل في الجملة يعرف أنّه لا وجه لما زعمه، وأنّ كلام المولى مطلق ويجوز له شرب ماء الدجلة - مثلاً - إذا حصل له ذلك، وأنّه إذا كان المولى مريداً لخصوص ماء الفرات لقيّد كلامه به.

الثاني: الانصراف الموجب لانعقاد ظهور المطلق فيما انصرف إليه ولا يبقى حينئذ إطلاق للمطلق فلا يصحّ التمسك به وموجب ذلك هو التشكيك في الماهيّة عرفاً لا واقعاً، بحيث نلتزم بما أنكره الفلاسفة من التشكيك في الماهيات وذلك التشكيك موجب لعدم صدق الماهيّة على بعض الأفراد عندهم كما في لفظ الحيوان فإنّه يصدق لغة على كلّ ذي حياة، لأنّه صفة مشبّهة من الحياة ولو كان أفراد الإنسان لكن لا يرى العرف الإنسان من الحيوان ولذا يتأثرون بإطلاق لفظ الحيوان عليهم، وإذا قال المولى لعبده: «جثني بحيوان» لا يجيء العبد بإنسان، لأنّه لا يراه حيواناً، فإذا ورد دليل دالّ على عدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان غير المأكول يكون منصرفاً عند العرف عن الإنسان،

والظاهر عندهم هو الحيوان غير الإنسان، فإذا وقع شعر من الإنسان على المصلي لا يبطل صلاته لعدم شمول الدليل لأجزاء الإنسان وإن كان واقعاً من أظهر أفراد الحيوان غير المأكول لحمه، ففي هذه الموارد لا تتم المقدمة الأولى وهي ورود الحكم على المطلق لأنه مقيد بما انصرف إليه اللفظ انصرفاً موجباً لانعقاد ظهور اللفظ فيما انصرف إليه.

الثالث: الانصراف الحاصل من الشك في الصدق أي صدق الماهية على بعض الأفراد، لأجل الشك في سعة مفهوم اللفظ وضيقه كما في لفظ الماء، وقد مثل به شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه) في بحث الطهارة وقال بأنه من أظهر المفاهيم عند العرف، لكن إذا تأملنا في بعض المصاديق نقع في الشك في صدق مفهوم الماء عليه، كماء الزاج والكبريت، فإذا قال المولى: «توضأ بالماء» يكون منصرفاً إلى غيرهما للشك في صدق الماء عليهما، فلا يصحّ الوضوء بهما. نعم بعض المايعات كماء الرمان أو ماء الرقي خارج قطعاً، للقطع بخروجهما عن مفهوم الماء المطلق.

الفصل الثالث

في حمل المطلق على المقيّد

الكلام في حمل المطلق على المقيّد^(١) وبيان أقسامهما، فنقول: إنَّهما

(١) لا يخفى أنَّ محلَّ الكلام في المقام إنَّما فيما إذا كان الأمر بالمقيّد أو النهي عنه مولويّاً نفسيّاً، وأما إذا كان الأمر غيريّاً، أي إرشاداً إلى الجزئيّة أو الشرطيّة، أو النهي كان إرشاداً إلى المانعيّة، فخارج عن محلّ الكلام، إذ لا خلاف في لزوم الحمل في هذه الصورة، وهذا كما في الأمر بالصلاة إلى القبلة بالنسبة إلى الأمر بأصل الصلاة، كما إذا قال «صلّ» وقال «صلّ إلى القبلة» أو قال «صلّ» و «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمة» وهذا في العبادات، وكذا في المعاملات كما إذا قال «يصحّ الطلاق» وقال «طلّق عند العدلين» أو قال «أحلّ الله البيع» وقال «نهى النبيّ (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر».

والحاصل: أنَّ الأوامر المتعلّقة بحصّة خاصّة، أو بخصوصيّة معيّنة في المركّبات الاعتباريّة العباديّة أو المعاملية كلّها ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئيّة أو الشرطيّة، وهكذا النواهي المتعلّقة بموانعها لانقلاب ظهورها في المولويّة إلى الإرشاد، لأنّ المفروض أنّها في مقام بيان أجزاء أو شرائط أو موانع المركّبات الاعتباريّة، وإنَّما الكلام في الأوامر والنواهي المولويّة النفسيّة المتعلّقة ببعض أفراد من المطلقات كما في قول القائل «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» فهل يحمل المطلق فيه على المقيّد أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل يكون حال الأوامر المتعلّقة بالمقيّدات في قبال المطلقات حال الأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّبات وشرائطها في حملها على الإرشاد إلى الجزئيّة أو الشرطيّة، أو تكون باقية على ظهورها الأوّليّ في كونها مولويّة نفسيّة، وكذلك النهي عن المقيّد هل يحمل على الإرشاد إلى المانعيّة أو يبقى على حاله في النهي النفسي من دون حمل المطلق عليه.

والحاصل: هل تقاس المطلقات ومقيّداتها بالمركّبات وأدلّة أجزائها وشرائطها في لزوم الحمل، أو يبقى المطلق على إطلاقه ويحمل المقيّد على أفضل الأفراد؟ فيه قولان، ولا بدّ

قد يتفقان في الإثبات والنفي، كما إذا قال «اعتق رقبة» وقال أيضاً «اعتق رقبة مؤمنة»، أو قال «لا تشرب الخمر» وقال أيضاً «لا تشرب الخمر المتخذ من العنب» - مثلاً -، أو تختلفان في ذلك كما إذا قال «اعتق رقبة» وقال أيضاً «لا تعتق رقبة كافرة».

ثم إن المطلق يكون على قسمين:

(أحدهما) المطلق البدلي، والمراد به ما يكون المطلوب فيه صرف الوجود بحيث يمثل بفرد واحد كما إذا قال «جثني بالماء».

(والثاني) المطلق الشمولي، والمراد به ما كان موضوع الحكم مطلق الوجود، بحيث ينحل الحكم بانحلال أفراد موضوعه، كما في قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) فإن المراد الحليّة الوضعيّة، وهي تشمل جميع أفراد البيع إلا ما خرج بدليل خاص^(٢).

⇒ من التكلم في قسمين من المطلق، المطلق البدلي، والمطلق الشمولي، إذ لكل قسم حكمه، كما يتضح في المتن.

(١) البقرة ٢٧٥.

(٢) الإطلاق الشمولي والبدلي والكلام في تعيينه

فنفول: الإطلاق إما أن يكون في اسم الجنس كقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وإما أن يكون في النكرة كما في قولنا «أعتق رقبة» [والفرق بينهما إنما هو أن الجنس موضوع لنفس الطبيعة غير مقيّدة بشيء من الخصوصيات، والنكرة موضوع للطبيعة بقيدة الوحدة المعبر عنها بالحصة أيضاً]، فإن وقعا في سياق النهي أو النفي فلا إشكال في دلالتها وضماً على العموم والاستيعاب، كما تقدّم في بحث العام والخاص، كما إذا قلت: «لا تجالس الفاسق» أو قلت «لا تجالس فاسقاً».

إذا عرفت ذلك فتكلم في القسمين .

القسم الأول : المطلق البدلي

أما القسم الأول - وهو المطلق البدلي وقيوده - يكون على نوعين :
«أحدهما» القيد المخالف و «الثاني» القيد الموافق .

(أما النوع الأول) فكما إذا قال «اعتق رقبة»، وقال أيضاً «لا تعتق رقبة كافرة» فقد تسالم الأصحاب واتفقوا على حمل المطلق على المقيد في هذا النوع، فلا يجزي عتق الرقبة الكافرة في المثال .

(وأما النوع الثاني) أعني القيد الموافق، فقد اختلفوا فيه على قولين، ولعل المشهور حمل المطلق على المقيد أيضاً، والقول الآخر هو حمل المقيد على أفضل الأفراد فيبقى المطلق على إطلاقه .

⇒ وأما إذا وقع في حيز الإنبات، فإن كان هناك قرينة تدل على العموم البدلي فيؤخذ بها، وإلا فيكون مقتضى الإطلاق سراية الحكم إلى جميع أفراد الموضوع أي يكون الإطلاق شمولياً لا محالة .

أما القرينة على البدلية فهي أحد أمرين :

(الأول) ما تكون في ناحية المادة كما في النكرة، حيث إنها موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة، وهذا كما في قولك «طالعت كتاباً» أو «أكلت خبزاً» أو «جالس عالماً» ونحوه، ففي كل هذا يكون الشمول بدلياً .

(الثاني) ما يكون في ناحية الهيئة، كما في موارد تعلق الأمر بشيء فإن متعلق الأمر وإن لم تؤخذ فيه الوحدة وضعاً، لأن مبادئ الأفعال تكون من أسماء الأجناس وتدل على المعاني الحديثة، إلا أن هيئة الأمر لما دلت على إيجاد صرف الطبيعة اجتزء بفرد واحد منها في مقام الامتنال، كما إذا قال «جنتي بالماء» فإنه يكتفي بالمجيء مرة واحدة، وأما إذا لم يكن هناك شيء من القرينتين، لا المادة ولا الهيئة، فيكون المطلق شمولياً لا محالة، كما في «أحل الله البَيْعَ» و«حرّم الربا» و«أحل النكاح» و«حرّم السفاح» ونحو ذلك .

وقد وقع الكلام في وجه الحمل في هذا النوع مع أنهما متوافقان.
 ربّما يقال: إنّه من باب الجمع بين الدليلين.
 وأُورد عليه بأنّ الجمع في مقام الامتثال وإن كان كذلك إلّا أنّ الكلام في
 الجمع الدلالي بينهما، وهو لا ينحصر في التقييد، بل يمكن الجمع بينهما بحمل
 الأمر في المقيد على أفضل الأفراد وإبقاء المطلق على حاله، ولا محذور فيه لما
 حقّقنا في محلّه من أنّ المراد من استحباب بعض أفراد المطلق - كالصلاة جماعة
 أو في المسجد أو نحو ذلك - إنّما هو بمعنى الاستحباب في تطبيق الكلّي على
 هذا الفرد، وإن كان نفس الفرد مصداقاً للواجب فلا يستلزم اجتماع المثليين.
 بل يجري هذا النقص وتوجيهه فيما إذا كان الوجه في المتخالفين أيضاً
 هو الجمع بين الدليلين، فإنّه يمكن الجمع بينهما بحمل النهي في المقيد على
 الكراهة بمعنى كراهة التطبيق، فإذا لا فرق بين المثبتين والمتخالفين من هذه
 الناحية، أعني وحدة الملاك في الحمل والنقص بحمل الأمر في المقيد الموافق
 على الاستحباب، والنهي في المخالف على الكراهة.
 مقالة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

وقد احتمل في الكفاية^(١) أن يكون وجه التقييد في المتوافقين إقوائية
 ظهور الصيغة في الوجوب التعيني في المقيد من ظهور المطلق في الإطلاق.
 وفيه: إنّه قد تقدّم منه (قدّس سرّه) أنّ ظهور الأمر في الوجوب التعيني
 العيني النفسي إنّما هو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، فيكون التعارض في المقام
 بين الإطلاقين، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

ملاك الحمل وحدة الطلب

والذي ينبغي أن يقال في المقام أن ما يوجب حمل المطلق على المقيّد إنّما هو وقوع التنافي بينهما، وإلا فلا موجب للحمل ولا تنافي بينهما إلا مع وحدة الطلب المستلزم لوحدة المتعلّق، وإلا فمع تعدّد التكليف يتعدّد متعلّقه ولا معنى للتنافي^(١).

ثم إنّ وحدة الطلب قد تكون محرزة وأخرى غير محرزة بحيث نحتمل تعدّده بوجه، فلا بدّ من البحث في كلتا صورتين.

إحراز وحدة الطلب

أما الصورة الأولى - وهي صورة إحراز وحدة الطلب في المطلق والمقيّد - فلا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد حينئذٍ، سواء في القيد المخالف أو الموافق، وذلك بملاك واحد وهو تقدّم الظهور الوضعي في المقيّد على الظهور الإطلاقي، لأنّ الأوّل يصلح أن يكون بياناً للثاني دون العكس، ومن مقدّمات الحكمة في المطلق عدم البيان على القيد.

شرط حمل المطلق على المقيّد

(١)

إنّ حمل المطلق على المقيّد مشروط بالتنافي بينهما - كما عرفت - وإلا فلا موجب للحمل كما هو واضح، ولا يتحقّق التنافي بينهما إلا في صورة وحدة الحكم، ولا وحدة للحكم إلا في صورة وحدة المتعلّق إذ مع تعدّد المتعلّق يتعدّد الحكم لا محالة أيضاً. وعليه فإنّ علم بوحدة التكليف بدليل من الخارج، من ضرورة أو إجماع أو غيرهما، فلا كلام في ذلك، فإنّه حينئذٍ يكون موضوعه إمّا المطلق، ويحمل المقيّد على أفضل الأفراد، أو المقيّد.

وأما إذا لم يعلم وحدة الحكم من الخارج، فلا بدّ من استفادتها من نفس الخطابين.

وتوضيحه في المقام هو بالالتفات إلى أن مركز التعارض في القيد الموافق إنمّا هو إطلاق المطلق، وظهور الأمر في المقيّد في وجوب المقيّد، لأن مقتضى إطلاق المطلق هو جواز ترك القيد إلى فرد آخر، ومقتضى الأمر في المقيّد عدم جوازه، وضرورة الإتيان بالمقيّد خاصّة، فإن كان المطلوب هو المطلق لزم حمل الأمر فيه على الاستحباب، وهو خلاف الظهور الوضعي فيه.

وأما إذا كان المطلوب هو المقيّد بقي على ظهوره الوضعي في الوجوب ويرفع اليد عن الظهور الإطلاقي في المطلق، ولا إشكال في تقدّم الظهور الوضعي على الإطلاقي، لتقدّم الظهور التنجيزي على التعليقي كما مرّ غير مرّة. وإن شئت فقل: حكم القيد - متصلاً كان أو منفصلاً - حكم القرينة^(١)،

(١) لا يخفى أنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذي القرينة، وإن كان أضعف، لحكومة الأصل الجاري فيها على الأصل الجاري في ذي القرينة، ويتقدّم الأصل في الحاكم على الأصل في المحكوم في جميع الموارد، ومن هنا يكون ظهور «يرمي» في رمي النبل مقدّماً على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، وإن كان ظهور الأوّل بالإطلاق، والثاني بالوضع، والظهور الوضعي يكون مقدّماً على الظهور الإطلاقي، والسّر في ذلك ما ذكرناه من الحكومة، لأنّ الشكّ في المراد من «الأسد» في المثال يكون مسبباً عن الشكّ في المراد من «يرمي»، وظهور «يرمي» في رمي النبال يكون رافعاً لظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس.

هذا كلّّه بحسب الكبرى الكلية في باب القرينة وذيها.

وأما صغرى القرينة فهي تختلف باختلاف الموارد، وليس هناك ضابط كليّ لتشخيصها إلّا أنّ ملحقات الكلام - كالصفة والحال، والتمييز، والمفاعيل - تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام ممّا يصحّ السكوت عليه من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل.

ومع ذلك قد يتردّد الأمر في بعض الموارد في القرينة وذيها فيكون حينئذٍ من باب

فكما أنه في القيد المتصل يجب حمل المطلق على المقيد، كما إذا قال «اعتق رقبة مؤمنة»، كذلك في المقيد المنفصل، لأن العبرة فيه فرضه متصلاً، هذا في المقيد الموافق.

وهكذا الحال في المقيد المخالف، فإن مقتضى ظهور النهي وضماً في الحرمة عدم جواز الإتيان به، كما إذا قال «لا تعتق رقبة كافرة» ومقتضى إطلاق قوله «اعتق رقبة» جوازه، والظهور الأول مقدّم على الثاني لنفس الملاك.

والحاصل: أن ظهور الأمر في المقيد في القيد الموافق وظهور النهي في الحرمة في القيد المخالف، حيث إنه وضعي يقدم على الظهور الإطلاقي في المطلق، لأنه بحكم القرينة على التقييد، هذا كله فيما إذا أحرز وحدة التكليف. عدم إحراز وحدة الطلب

وأما الصورة الثانية - وهي فيما إذا لم يحرز الوحدة بحيث يُحتمل تعدد التكليف، كما إذا كان التقييد في ناحية الواجب، كقوله «اعتق رقبة» وقوله «اعتق رقبة مؤمنة» كما هو محل الكلام، فهل يحمل المطلق فيه على المقيد أيضاً أم لا؟

⇒ التعارض، كما قيل ذلك في قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشك» فإنه كما يمكن أن يكون عموم اليقين - في تعلّقه بما له اقتضاء البقاء وعدمه - قرينة على ما أريد من النقص الذي لا بدّ من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس، ومن هنا وقع الكلام في اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي، وكذا الكلام في قول القائل «لا تضرب أحداً» فإنّ ظهور الضرب في الضرب المؤلم يقتضي حمل الأحد على الأحياء، ولكن ظهور الأحد في الأعم من الحيّ والميت يقتضي حمل الضرب على الأعم، وهكذا سائر الموارد التي تكون من هذا القبيل، وقد يركّز الترديد في المفاعيل دون سائر الزوائد والملحقات في الكلام كما عن المحقّق النائي (قدّس سرّه) في هذا البحث.

وبعبارة أخرى: هل يمكن استكشاف وحدة التكليف من نفس الخطابين أم لا؟ فنقول: إنَّ المحتملات في المقام بدواً أربعة، والنتيجة هي استكشاف الوحدة: (الأوّل) أن يكون المطلوب واحداً ويكون هو المقيّد، ولازمه حمل المطلق عليه، وهذا الاحتمال هو الذي نريد استظهاره من الدليلين في مفروض الكلام، وهو ما إذا كان أحد الدليلين مطلقاً في الوجوب والواجب، كقوله «اعتق رقبة»، والآخر يكون مقيّداً في الواجب دون الوجوب، كقوله «اعتق رقبة مؤمنة»، تحفظاً على الوجوب التعييني فيهما وتقديماً لظهور القرينة في ذبيها على حمل المطلق على المقيّد، كما عرفت في صورة إحراز الوحدة.

(الاحتمال الثاني) أن يكون المطلوب واحداً ولكن هو المطلق، ويشكل ذلك لاستلزامه حمل الأمر في المقيّد على أفضل الأفراد، وهو خلاف ظاهر الأمر في الوجوب، وإذا دار الأمر بين هذا الاحتمال والأوّل يقدّم ذاك، لما تقدّم من قرينة المقيّد للمطلق ولو كان منفصلاً.

(الاحتمال الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد لبيان كونه واجباً في واجب من قبيل نذر الصلاة في المسجد أو الجماعة، فإنَّ أصل الصلاة تكون واجبة وإيقاعها في المسجد يكون واجباً آخر بالنذر، ولكن في ضمن الصلاة بحيث لو أتى بالصلاة في الدار سقط الوجوب النذري بالعصيان، لعدم إمكان امتثاله حينئذٍ.

وهذا الاحتمال أيضاً خلاف ظاهر دليل المقيّد، لتعلّق الأمر فيه بمجموع القيد والمقيّد، دون القيد بنفسه، لتعلّق الأمر فيه بحصّة خاصّة من المطلق، وهي

عقّ الرقبة المؤمنة، وحمله على وجوب خصوص القيد خلاف الظاهر جدّاً، ويحتاج إلى دليل مفقود في المقام فلا يصار إليه.

(الاحتمال الرابع) أن يكون الواجب متعدّداً ويكون هناك تكليفان مستقلّان: تكليف بالمطلق وتكليف آخر بالمقيّد.

وهذا يفرض على نحوين: «أحدهما» سقوط الأمر بالمطلق عند الإتيان بالمقيّد ابتداءً بخلاف العكس. و(الثاني) بقاء الأمر به ولو أتى بالمقيّد ابتداءً.

أمّا الفرض الأوّل فخلاف الظاهر، من جهتين: لاستلزامه حمل الأمر فيهما على الوجوب التخييري، وحمل الإطلاق في المطلق على غير المقيّد، وذلك لاستلزام هذا الفرض كون الواجب مردّداً بين الأقلّ وهو المقيّد، والأكثر وهو الإتيان بغير المقيّد أولاً ثمّ الإتيان بالمقيّد ثانياً.

وتوضيحه هو أنّ لازم هذا الفرض هو أنّ للمكلّف حينئذٍ أن يأتي بالمقيّد ابتداءً كأن يعتق رقبة مؤمنة فيمثل به كلا الواجبين، وله أيضاً أن يأتي بفرد لا يكون من أفراد المقيّد - كالرقبة الكافرة - امتثالاً للأمر بالمطلق، ثمّ يأتي بعق رقبة مؤمنة امتثالاً للأمر بالمقيّد، ومعنى ذلك هو أن يكون الوجوب في كلّ من الدليلين تخييراً وأنّ المطلق مقيّد بغير المقيّد. وكلا الأمرين خلاف الظاهر، لظهور الأمر فيهما في الوجوب التعيني، وظهور المطلق في الإطلاق، فهذا الفرض غير مقبول.

(وأمّا الفرض الثاني) وهو بقاء الأمر بالمطلق وإن أتى بالمقيّد ابتداءً، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً، لأنّه لا مانع من تقييد المطلق بغير المقيّد، لإمكان تعلّق

الطلب بفردين من الطبيعة «أحدهما» عتق الرقبة الكافرة «والآخر» عتق الرقبة المؤمنة في المثال، إلا أنه خلاف ظاهر الأمر في المطلق، لتعلّقه بصرف الوجود المنطبق على المقيّد، وتقييده بغيره خلاف الظاهر.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المتعيّن هو الاحتمال الأوّل وكشف وحدة المطلوب في ضمن المقيّد، لأنّه بحكم القرينة على المطلق فيقدّم ظهوره عليه - كما عرفت - .

والنتيجة: لزوم حمل المطلق على المقيّد، سواء أحرز وحدة الطلب من الخارج أو لا، لكفاية نفس التكليف بالمطلق والمقيّد المتوافقين، للكشف عن وحدة الطلب المتعلّق بصرف الوجود من دون حاجة إلى دليل من الخارج.

تتمّة : نذكر فيها أمرين

إحراز تعدّد الطلب

(الأوّل) قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه إذا أحرز تعدّد الطلب فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، وهذا فيما إذا اختلف سبب التكليف في كلّ منهما عن الآخر^(١)، كما إذا ورد «إن أفطرت في نهار رمضان متعمّداً فاعتق رقبة» وقال

(١) توضيح المقال في كشف وحدة الطلب وتعدّده هو أن يقال : إنّ سبب التكليف إمّا أن يذكر في كلّ من المطلق والمقيّد، وإمّا أن لا يذكر في شيء منهما، وإمّا أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، وفي القسم الأوّل (أي ذكر السبب فيهما) إمّا أن يتحد السبب وإمّا أن يختلف، فهذه أقسام أربعة .

القسم الأوّل: ذكر السبب في كليهما مع الاختلاف، كما إذا قال «إن ظاهرت فاعتق رقبة» وقال أيضاً «إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة»، لا إشكال ولا خلاف في عدم الحمل في هذه الصورة لتعدّد الحكم بتعدّد سببه، وهذا واضح .

القسم الثاني: ذكر السبب في كليهما مع الاتحاد، كما إذا قال : «إن ظاهرت أعتق رقبة» وقال «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» وفي هذا القسم لا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد، لأنّ من وحدة السبب يستكشف وحدة الحكم، فيتحقّق التنافي بينهما لا محالة، وحيث إنّ الأمر في المقيّد للوجوب فلا بدّ من امتثاله، وبه يتحقّق امتثال المطلق أيضاً، وقد تقدّم وجهه .

القسم الثالث: عدم ذكر سبب الحكم في شيء منهما، بأن كان كلّ منهما مطلقاً من حيث الحكم وإن قيّد الواجب في أحدهما، كما إذا قال «أعتق رقبة» وقال أيضاً «أعتق رقبة مؤمنة» وفي هذا القسم لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد أيضاً، لاستكشاف وحدة التكليف من نفس الخطابين من دون حاجة إلى كشفها من طريق خارج - وهذا محلّ البحث في المتن - والدليل على لزوم الحمل في هذا القسم هو أنّ المطلوب فيهما إمّا صرف الوجود لا مطلق الوجود كما هو المفروض، لأنّ محلّ الكلام فعلاً إمّا هو المطلق البدلي لا الشمولي، وحيث إنّ الحكم يكون إلزامياً فلا بدّ من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة لا محالة، وعدم رضا

أيضاً «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» وفرضنا أنه ارتكبهما معاً، فيجب عليه عتق رقتين لوجود القرينة.

وهكذا الحال فيما إذا لم يذكر سبب للمطلق وقد ذكر للمقيّد، كما إذا قال «أعتق رقبة» وقال «إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة» أو بالعكس، ففي هذه الصورة أيضاً لا يحمل المطلق على المقيّد، لاستلزامه الدور - كما تقدّم - فيكون كالقرينة على تعدّد الطلب، وأمّا إذا لم يعلّق الوجوب في شيء منهما على سبب أو علّة معاً على سبب واحد، لزم الحمل - لإحراز وحدة الطلب - على تعدّد الطلب

⇒ المولى يعتق الكافرة، كما هو مقتضى الأمر بالمقيّد، وحيث إنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود يستكشف بذلك وحدة التكليف وأنّ الواجب هو المقيّد لا غير، لعدم أجزاء الكافرة مع فرض الإلزام بالمؤمنة.

وبعبارة أخرى: لا يتوقّف الحمل في هذه الصورة على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف بالمقيّد إلزامياً يقتضي حمل المطلق على المقيّد، ويلحظ التوضيح في المتن.

القسم الرابع: أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، سواء في ذلك المطلق أو المقيّد، كما إذا قال «أعتق رقبة» فإنه مطلق من حيث الوجوب والواجب وقال أيضاً «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فإنّ السبب مذكور وهو الظاهر، والواجب مقيّد بالمؤمنة، أو العكس بأن يذكر السبب في المطلق دون المقيّد، وفي هذه الصورة لا يصحّ حمل المطلق على المقيّد لاستلزامه الدور، لأنّ هنا إطلاقيّ يتوقّف تقييد كلّ منهما على تقييد الآخر، فإنّ تقييد إطلاق «الرقبة» بالمؤمنة يتوقّف على تقييد إطلاق الأمر بها بالظاهر وإلا فلا تجب عتق المؤمنة.

ومن طرف آخر: تقييد الأمر بها بالظاهر يتوقّف على تقييد الرقبة بالمؤمنة، إذ لا تجب عتق المؤمنة إلا بسبب الظاهر كما هو المفروض في المثال.

فالنتيجة: إنّ حمل أحد التكليفين على الآخر يتوقّف على حمل أحد المتعلّقين على الآخر وبالعكس، فيلزم الدور من حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة، فيبقى على إطلاقه.

وهي تعدّد السبب لوجوب العتق، فلو أعتق رقبة مؤمنة للظهار لا يجزيه ذلك عن عتق رقبة أخرى عن الإفطار، فتجب عليه أخرى وإن كانت مؤمنة للإفطار. (الأمر الثاني) في تعدّد الطلب في العامّين من وجه والفرق بينه وبين المقام^(١).

(١) استيفاء لأقسام التعارض بالإطلاق والتقييد نقول: إذا تعلّق التكليف في المطلق بصرف الوجود (أي كان المطلق بدلياً) كما هو مفروض البحث فلا يخلو المقيّد إمّا أن يكون مخالفاً له أو موافقاً في الأمر والنهي فيكون هناك نوعان:

أما النوع الأول - وهو المطلق والمقيّد المتخالفين في الأمر والنهي - فلا يخلو من أحد أقسام أربعة، لأنّ النسبة بينهما إمّا أن تكون نسبة العامّ والخاصّ، أو العموم من وجه، وكلّ من النسبتين يكون على نحوين فهذه أقسام أربعة، كما يلي:

(الأول) أن يكون المقيّد أخصّ وكان من باب النهي في العبادة، كما إذا قال المولى «صلّ» وقال أيضاً «لا تصلّ في الحرير» أو قال «لا تصلّ في الذهب».

ويجري في هذا القسم ما تقدّم في باب النهي في العبادة وإنه هل يقتضي الفساد أو لا؟ (القسم الثاني) أن يكون المقيّد من باب النهي عن المعاملة كما إذا قال: «أعتق رقبة» وقال أيضاً «أعتق رقبة مؤمنة» فيحمل فيها المطلق على المقيّد إبقاءً على المولوية - كما عرفت - أو يحمل على الإرشاد إلى المانعّة خروجاً عنها إلى الإرشاد.

(القسم الثالث) أن يكون من باب اجتماع الأمر والنهي، وهذه فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، كما في قوله «صلّ ولا تغصب» وتجرى فيها ما قيل هناك من كون التركيب انضمامياً أو اتحادياً، فيقال بالجواز أو الامتناع.

(القسم الرابع) أن يكون المقيّد من باب تعارض العامّين من وجه، كما في قوله «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» وتتحقّق هذه أيضاً فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، إلّا أنّها تدخل في باب تعارض الدليلين.

والفرق بينها وبين باب اجتماع الأمر والنهي إنّما هو في كون النسبة في باب الاجتماع تلحظ بين متعلّق التكليف، وهو فعل المكلف كالصلاة والغصب، وفي باب التعارض تلحظ

⇒ النسبة بين موضوع التكليف كالعالم والفاسق . وأما المتعلق في كليهما يكون واحداً وكالإكرام في المثال . هذا كله فيما إذا اختلف المطلق والمقيّد في الأمر والنهي .

(وأما النوع الثاني) وهو ما إذا اتحد في الأمر أو النهي - كما إذا كانا أمرين كما في قوله «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة» أو نهيين كقوله «لا تشرب الخمر» و «لا تشرب الخمر المتخذ من العنب» - مثلاً - فلا يخلو الحال فيها من حالات ثلاث ، لأن الاختلاف بينهما إما أن يكون من ناحية الوجوب والواجب معاً أو من ناحية الوجوب فقط أو من ناحية الواجب فقط .

أما الأولى فكما إذا قال «أعتق رقبة» وقال أيضاً «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» وهذا ما تقدّم حكمه في المتن من عدم إمكان حمل المطلق فيه على المقيّد ، لا من ناحية الوجوب ، ولا الواجب ، لاستلزامه الدور ، فيبقى المطلق على إطلاقه فيكون هناك تكليفاً مستقلاً أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد فلا بدّ من عتقين .

(الثانية) أن يكون الاختلاف بينهما بالتقييد في ناحية الوجوب فقط ، وهذا يكون على نحوين ، لأن القيد إما أن يكون ذات مفهوم ، أو لا .

أما الأول فكما إذا قال «أعتق رقبة» وقال أيضاً : «إن ظهرت فاعتق رقبة» لا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد في هذا النحو من القيد لثبوت المفهوم ، وعدم وجوب العتق إذا لم يتحقّق الظهار .

الثاني أن لا يكون المقيّد ذات مفهوم كما إذا قيّد الوجوب بالظرف بناء على عدم المفهوم للوصف كما إذا قال «أعتق رقبة» وقال «أعتق عند الظهار رقبة» ولا بدّ من حمل المطلق على المقيّد أيضاً إذا أتى بموجبه - كما إذا ظاهر - لأن المطلوب حيث إنّه صرف الوجود والمفروض وجوبه عند الظهار والإلزام بفعله على كلّ تقدير ، فلا يجوز تركه حينئذٍ ، فيكون بقاء التكليف مع الإتيان بالعتق عند الظهار لغواً ، لأن المطلوب فيه صرف الوجود وقد تحقّق .

(الثالثة) أن يكون التقييد في ناحية الواجب فقط كما في قوله «أعتق رقبة» وقال أيضاً «أعتق رقبة مؤمنة» .

وهذا قد تقدّم في المتن من أنّه يحمل المطلق فيه على المقيّد ، سواء أحرز فيه وحدة الطلب أو لا ، لأنّه على التقديرين يجري فيه الاحتمالات الأربعة المتقدمة ويختار منها الاحتمال

قد ظهر ممّا ذكرنا وجود الفرق بين المطلق والمقيد، والعامين من وجه في عدم صحّة تعدّد الطلب في الأوّل بخلاف الثاني، فإنّه لو كان طلب المطلق يسقط بامتنال طلب المقيد كما في الفرض الأوّل من الاحتمال الرابع يكون طلب المطلق لغوّاً، لحصول الغرض بامتنال المقيد والمفروض وجوبه على كلّ حال، إلّا أن يحمل الوجوب فيهما على التخيير وهو خلاف الظاهر كما عرفت، وهذا بخلاف العامين من وجه كما في قوله «أكرم العالم وأكرم الهاشمي» فإنّه وإن أمكن امتثالهما بإكرام عالم هاشمي إلّا أنّه لا ملزم به، لجواز امتثال كلّ منهما بمادّة الافتراق منهما، لافتراق كلّ من الطرفين بما لا يصدق عليه الآخر، كما هو شأن العامين، فإنّه يمكن امتثال الأوّل بإكرام عالم غير هاشمي، وامتثال الثاني بإكرام هاشمي غير عالم، فلا يكون التكليف بكلّ منهما لغوّاً ولا يقاس المقام (المطلق والمقيد) عليهما، لاستلزام اللغوّة أو ارتكاب خلاف الظهور في المقام دونهما، لأنّه مع بقاء الطلب في المقيد على الوجوب التعييني يكون طلب المطلق لغوّاً، ومع ارتفاع التعيين وحمله على التخيير يلزم ارتكاب خلاف الظاهر في كلا الطلبين من دون دليل، فلاحظ.

التقييد في المستحبات

المشهور بين الأصحاب حمل الأمر بالمقيّد في المستحبات على تأكيد الاستحباب وأفضل الأفراد ولم يلتزموا فيها بتقييد المطلقات كما في الواجبات، مع أنّه لو كان دليل القيد قرينة على المطلق لزم التقييد حتّى في المستحبات فما هو الفارق بينها وبين الواجبات؟ وقد حاولوا توجيه ذلك بوجوه لا تخلو عن الضعف:

(الأول) ما أشار إليه في الكفاية من أنّ الغالب في المستحبات هو تفاوت أفرادها في المراتب، وهذا يكون مانعاً عن الأخذ بظاهر القيد فيها ثمّ أمر بالتأمّل في هذا الوجه^(١).

وفيه أنّ مجرد الغلبة الخارجيّة لا يمنع عن العمل بالظاهر، ومن هنا لا يحمل الأمر على الندب وإن كان استعماله فيه كثيراً، بل يبقى على ظاهره في الوجوب، وبالجمله لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً لزم حمل المطلق في المستحبات على مقيّداتها أيضاً.

(الوجه الثاني) ما أشار إليه في الكفاية أيضاً من أنّ استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد إنّما هو بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، فيحمل المقيّد لا محالة على تأكيد الاستحباب^(٢).

وفيه ما أشار إليه في الهامش من أنّه لو كان حمل المطلق على المقيّد

(١) كفاية الأصول ص ٢٥١.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥١.

جمعاً عرفياً لم يكن دليل على استحباب المطلق حيثئذٍ إلا دعوى صدق بلوغ الثواب على المطلق، ولم تثبت، لعدم بلوغ بالنسبة إلى المطلق بعد التقيد، فلا استحباب أصلاً.

هذا مضافاً إلى أنه لا معنى لتأكيد الاستحباب في المقيد حيثئذٍ وكونه أفضل الأفراد، لاستقلال دليل استحباب المطلق لو تم ذلك.

هذا كله مضافاً إلى أن أدلة التسامح لا تثبت الاستحباب، بل غايته إعطاء الثواب إذا عمل برجائه.

فتحصّل أنه لا يعتمد على شيء من هذين الوجهين.

والصحيح في المقام أن يقال: إن دليل القيد في المستحبات يكون على أربعة أقسام:

(أحدها) أن يكون ذا مفهوم مخالف للمطلق، كما إذا قال المولى «يستحب زيارة الحسين (عليه الصلاة والسلام) في أي وقت» وقال أيضاً «إذا لم ينهك والدك فزره» فإن مفهومه أنه إذا نهاك فلا يستحب زيارته (عليه السلام). لا إشكال في تقييد المطلق في هذه الصورة لدلالته على عدم الاستحباب عند عدم الشرط.

(الثاني) أن يكون المقيد مخالفاً منطوقاً مع المطلق، - كما إذا قال «أقم الصلاة» بناء على كون الأمر فيه للاستحباب، وقال في دليل آخر «لا تقم وأنت جالس» أو قال «لا تقم وأنت محدث» ونحو ذلك.

ولا إشكال أيضاً في لزوم التقييد في هذه الصورة أيضاً، وعدم الاستحباب

في حال الجلوس والحدث رأساً، لا من جهة كراهة الإقامة في هذه الحالات كما عن بعض، بناء منهم على عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات، بل لظهور النهي المذكور في الإرشاد إلى مانعيّة الجلوس والحدث عن تحقّق الاستحباب رأساً، لما ذكرنا مراراً من أنّ ظاهر النهي المتعلّق بخصوصيّة من خصوصيّات المأمور به إنّما هو الإرشاد إلى مانعيّة المنهي عنه عن تعلّق الأمر بالمأمور به، سواء الواجبات أو المستحبّات.

ومن هنا التزمنا بالتفصيل بين الإقامة حال الجلوس أو الحدث، والإقامة في غير حال الاستقبال، بعدم الاستحباب في الحالتين، واستحبابه في الأخير خلافاً للمشهور، والوجه في ذلك أنّ الدليل الدالّ على اعتبار القيام والطهارة حال الإقامة إنّما هو بلسان النهي، وأمّا الدليل على اعتبار الاستقبال فإنّما هو بلسان الأمر الموافق مع الاستحباب ولا موجب لحمل الموافق على الاشتراط في المستحبّات، كما ستقف عليه يُعيد هذا إن شاء الله تعالى.

(الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد متعلّقاً بتقييد المطلق بقيد، لا بنفس المقيّد الذي هو فرد خاصّ من المطلق، وهذا كما إذا قال «أذن للصلاة» وقال أيضاً «ولتكن في حال الأذان متطهراً».

وفي هذه الصورة أيضاً لزم التقييد لما ذكرنا في القسم الثاني من ظهور الأمر والنهي المتعلّقين بخصوصيّات المركّبات في الإرشاد إلى الشرطيّة أو المانعيّة، كما في أجزاء الصلاة وموانعها، كما إذا قال المولى «اركع في الصلاة» أو «اقرأ فاتحة الكتاب» أو نحو ذلك من الأوامر المتعلّقة بالأجزاء أو الشرائط في المركّبات العباديّة أو المعاملية.

وبالجملة مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين في هذا النحو من التقييد
إنّما هو حمل المطلق على المقيّد، سواء في الواجبات او المستحبّات، لما
عرفت من دلالة الأمر في القيد على الإرشاد.

فتحصّل أنّ التقييد في المستحبّات يجري كما يجري في الواجبات إذا
كان دليل القيد على أحد هذه الأقسام الثلاثة.

(الرابع) أن يكون الأمر الاستحبابي في المقيّد متعلّقاً بحصّة خاصّة من
المطلق، أي بنوع خاصّ منه، كما إذا قال «أقم الصلاة» ثمّ قال «أقسم وأنت
مستقبل القبلة» أو قال «زر الحسين عليه الصلاة والسلام» وقال أيضاً «زره (عليه
السلام) في يوم عرفة» أو قال «زره في ليلة الجمعة» ونحو ذلك من أفراد الزيارة
في الأيام المخصوصة.

لا يحتمل المطلق على المقيّد في هذا القسم، بل يحتمل الأمر في المقيّد
على أفضل الأفراد.

والوجه في ذلك أنّ العبرة في لزوم الحمل - كما عرفت - إنّما هو التنافي
بين الدليلين، فيحمل أحدهما على الآخر جمعاً بين الدليلين، وهذا إنّما يتحقّق
في الواجبات دون المستحبّات، إذ لا منافاة بين استحباب المطلق بإطلاقه
وأفضليّة بعض أفرادها كما هو مدلول المقيّد، لأنّ الفرد الأفضل يجوز تركه إلى
غيره، فلا ينافي الإطلاق حينئذٍ، بخلاف الواجب فإنّ إيجاب فرد خاصّ من
المطلق ينافي الإطلاق، إذ لا يجوز تركه إلى غيره من سائر أفراد المطلق فيتحقّق
التنافي بينهما لا محالة، والمفروض أنّ المطلوب صرف الوجود وهو يتحقّق في
ضمن المقيّد فلا معنى لبقاء المطلق على إطلاقه في الواجبات.

والحاصل: أنَّ التنافي في الواجبين إنما ينشأ من الإلزام والإيجاب بالمقيّد، وهذا مفقود في المستحبات، إذ لا تنافي بين أفضليّة المقيّد وبقاء الإطلاق على حاله، لجواز ترك الأفضل والإتيان بسائر أفراد المطلق، فالوجه الصحيح لعدم حمل المطلق على المقيّد إنما يتمّ في خصوص القسم الرابع دون الأقسام الثلاثة المتقدّمة، فالحقّ هو التفصيل بين أقسام المستحبات على الوجه المذكور، هذا تمام الكلام في القسم الأول من المطلق وهو المطلق البدلي.

القسم الثاني : المطلق الشمولي

وأما القسم الثاني من المطلق - وهو المطلق الشمولي ، والمراد به ما يكون الحكم فيه ثابتاً لجميع الأفراد أي مطلق الوجود - فالدليل المقيد له يكون على نحوين ، لأنه إما موافق له ، أو مخالف له في الإثبات والنفي ، فيقع الكلام في النحويين :

أما النحو الأول وهو ما كان المقيد موافقاً للمطلق الشمولي كما إذا كانا متوافقين في الإثبات ، كما إذا قال المولى « في الغنم زكاة » وقال أيضاً « في الغنم السائمة زكاة » .

وفي هذا النحو من التقييد لا يحمل المطلق الشمولي على المقيد ، لعدم وجود سرّ الحمل ، وهو التنافي بين الدليلين الذي هو ملاك الحمل ، لأنّ المفروض تعلّق الحكم بجميع أفراد الواجب ، لأنّ المفروض انحلال الحكم بانحلال جميع أفراد الموضوع ، فالفرد الذي يكون تحت دليل المقيد أيضاً يكون محكوماً بالحكم كسائر الأفراد ، والدليل المقيد لا ينافيه بل يؤكّده فيحمل على أفضل الأفراد .

وبعبارة أخرى : إنّ التنافي بين الدليلين والسرّ في الحمل إنّما هو وحدة الحكم الملازمة لتعلّقه بصرف الوجود ، وأما إذا فرض تعدّده بتعدّد أفراد الموضوع فلا تنافي بين الدليلين كي يحمل أحدهما على الآخر ، لأنّ ثبوت الحكم لبقية الأفراد لا ينافي ثبوته لهذا الفرد الخاصّ الذي يكون تحت دليل المقيد ، بخلاف ما إذا كان الحكم واحداً متعلّقاً بصرف الوجود ، إذ لا بدّ حينئذٍ من

تعيين موضوعه، إما أن يكون هو المطلق ويحمل المقيد على أفضل الأفراد أو المقيد فينفي الحكم عن المطلق، ومقتضى الجمع العرفي هو الثاني دون الأول. وأما المطلق الشمولي فيكون جميع الأفراد تحت الحكم، فلو قال المولى «في الغنم زكاة» ثم قال «في الغنم السائمة زكاة» فلا موجب للحمل، لعدم التنافي فيكون ذكر السائمة للأهمية وتأكد الوجوب، نعم بناء على ثبوت المفهوم للوصف ولو بالمعنى الذي ذكرناه في محله من دلالة الوصف على عدم كفاية الموصوف أي المطلق في ثبوت الحكم، بل لابد من ضم قيد إليه، سواء المذكور في الكلام، كما إذا قال «صل خلف عالم عادل»، أو وصف آخر كالهاشمية - مثلاً - لابد من التقييد في هذا القسم أيضاً، ففي المثال المذكور لابد من تقييد الغنم بـ «السائمة» ولا ينافيه دليل آخر على ثبوت الزكاة في غيره أيضاً. ولا فرق فيما ذكر بين الأحكام التكليفية والوضعية، كالمثال المتقدم وكقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) بناء على إرادة الحلية الوضعية، فإذا ورد دليل آخر وقال فيه «أحل الله البيع بالعقد العربي» - مثلاً - لا موجب للتقييد إلا على ما ذكرناه من ثبوت المفهوم للوصف، إذ حينئذ يكون من المقيد المنافي للمطلق بالمفهوم.

هذا كله فيما إذا كان دليل المقيد موافقاً للمطلق في الإثبات أو النفي. وأما النحر الثاني وهو المقيد المخالف منطوقاً أو مفهوماً، فلا بد من التقييد لوقوع التنافي بينهما، وهذا كما إذا قال «حرم الله البيع الربوي» فإن

مقتضى الجمع بينه وبين قوله تعالى ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) هو استثناء هذا الفرد من البيع عن دليل المطلق، للتنافي بين النفي والإتيان، إذ لا بدّ حينئذٍ من أحد أمرين: إمّا حمل الحرمة أو النهي في المقيد على الكراهة، فيبقى الإطلاق على حاله، وإمّا رفع اليد عن إطلاق حليّة البيع، والأولى في طريقة العرف هو الثاني دون الأول.

وهكذا الحال إذا كان التنافي بالمفهوم، كما إذا قال «خلق الله الماء طهوراً» ^(٢) ثم قال «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء» ^(٣) فإنّ مفهومه نجاسة الماء بملاقاة النجس إذا لم يكن كزاً.

ويلحق بذلك أيضاً ما إذا كان القيد في مقام بيان التحديد، كما إذا ورد أنّه سُئل الإمام (عليه السلام) عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال (عليه السلام) «كز» ^(٤) فإنّ مقتضى الجمع العرفي في جميع هذا الموارد هو الحمل، لوقوع التنافي الذي هو السرّ والملاك فيه.

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٣٥/١.

(٣) وسائل الشيعة ١٥٨/١.

(٤) وسائل الشيعة ١٦٠/١.

تتمّة نذكر فيها أمرين :

(الأول) اختلاف المطلقات في السعة والضيق .

لا يخفى : أنَّ الإطلاق في مقام الإثبات يكون عن السعة والإطلاق في مقام الثبوت أيضاً ، كما إذا قال «أكرم العالم» فإنَّ مقتضى إطلاق العالم هو شمول الحكم لأيِّ عالم ، سواء العادل أم غيره وسواء الهاشمي أم غيره ، وهكذا سائر أفرادهِ ، وفي قبالة أن يقيده بقيد فيقول : «أكرم العالم العادل» فإنَّه يتقيّد موضوع الحكم بالعادل ، هذا هو الغالب في المطلقات والقيود الواردة عليها .

ولكن قد ينعكس الأمر في بعض الموارد ، فيكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن التحديد والضيق في مقام الثبوت ، كما أنَّ تقييده يكشف عن السعة ثبوتاً ، وهذا كما ذكرناه في بحث الأوامر من أنَّ إطلاق صيغة الأمر يقتضي أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً ، فإذا قال «صلِّ» ولم تقيده بشيء فيدلُّ على عدم اشتراط وجوبه بوجوب شيء أو بواجب آخر ، كما أنَّ مقتضى إطلاقه الوجوب العيني في مقابل الكفائي ، فلا يكتفي بإتيان الغير ، وأيضاً إطلاقه يدلُّ على الوجوب التعيني ، فلا يكتفي بالإتيان بشيء آخر ، وكلُّ هذا ضيق على المكلف وهو مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ، وهذا بخلاف ما إذا قيد الوجوب أو الواجب بشيء ، كما إذا قال «صلِّ إذا وجب عليك الصوم» أو قال «صلِّ أنت أو غيرك على الميت» - مثلاً - أو قال «صلِّ أو صم» فإنَّ التقييد في الوجوب أو الواجب بشيء يكون فيه السعة ، كما ظهر .

(الثاني) اختلاف المطلقات في الشمول والبدلية.

لا يخفى: أنَّ مقدمات الحكمة وإن كانت متَّحدة في جميع الموارد، إلا أن نتيجتها تختلف بحسب الموارد، ففي بعض الموارد تقتضي الإطلاق البدلي، وفي بعض آخر تنتج الإطلاق الشمولي، والأوّل يكون فيما إذا تعلّق الحكم بصرف الوجود، كما إذا قال «أعتق رقبة» والثاني ما إذا تعلّق بمطلق الوجود، كما في موارد النواهي كما إذا قال «لا تكذب» أو قال «لا تشرب الخمر»، أو كان الحكم ترخيصياً وكان اختصاص الحكم بفرد ما لغواً، كما في قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو «خلق الله الماء طهوراً» ونحو ذلك، فإنّه يشمل جميع أفراد البيع إلا ما خرج بالدليل، وجميع أفراد الماء إلا إذا عرضها ما يرفع طهوريتها.

فالنّتيجة: إنّهُ تختلف نتيجة مقدمات الحكمة سعة وضيقاً باختلاف الموارد، ولا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بحسبه، إذ ليس هناك قاعدة كليّة تبتنى عليها الأمر في ذلك كلّهُ.

الفصل الرابع في المجمل والمبين

المراد من المجمل والمبين

لا يخفى أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في هذين اللفظين أيضاً، كالمطلق والمقيّد، كما تقدّم هناك، بل هما باقيا على معناهما اللغوي، ولا يهمنّا التعرّض لمعناهما لغةً على وجه عامّ، لعدم وقوع هذين اللفظين في موضوع حكم من الأحكام الشرعيّة كي نحتاج إلى إعتاب النفس في تعيين مفهومهما لغةً.

ومراد الأصولي من «المبين» في المباحث الأصوليّة، ولو بلحاظ كونه مصداقاً لمعناه اللغوي، كلّ لفظ ظاهر عند العرف فيما يريد المتكلّم تفهيمه به، سواء طابق الإرادة الاستعماليّة أم لا، وسواء طابق الإرادة الجدّيّة أم لا، مثلاً إذا قال القائل «أكرم العلماء العدول» فالعرف يفهم من كلامه هذا أنه يريد تفهيم إيجاب إكرام العلماء العدول، وأمّا أنّ مراده الاستعمالي أو مراده الجدّي من هذا الكلام هو ذلك أيضاً، أو أنّه يريد إضافة كونه هاشميّاً أيضاً فلا دخل له في الظهور بل جرى بناء العقلاء في المحاورات العرفيّة على كون الظاهر هو المراد الاستعمالي، وأنّه مطابق مع المراد الجدّي.

وأما المجمل فالمراد به ما يقابل المبين وهو ما إذا لم يكن اللفظ ظاهراً فيما أراد المتكلّم تفهيمه بحيث تردّد بين أمرين أو أمور، وهذا كما إذا استعمل

لفظاً مشتركاً بين معنيين أو أكثر، كلفظ «العين» في كلامه، وقال - مثلاً - «رأيت عيناً» - مثلاً - فحيث إنّه مشترك بين معاني كثيرة لم يعلم ما أراد تفهيمه، هل هي العين الجارية، أو العين الباكية، أو الذهب أو غيرها من معاني هذا اللفظ، وهكذا لو قال «أكرم زيداً» وكان لفظ «زيد» مشتركاً بين اثنين أو أكثر من الأفراد.

أقسام المجمل

ثم إنّ المجمل قد يكون مجملاً حقيقة وآخر حكماً، والأوّل قد يكون إجماله ذاتياً وأخرى عرضياً، فهنا أقسام:

(الأوّل) المجمل الحقيقي ذاتاً كالألفاظ المشتركة، كلفظ عين وزيد لو كان مشتركاً ونحوهما.

(الثاني) المجمل الحقيقي عرضاً، وهذا كما إذا احتفّ الكلام بما يصلح للقرينة، ولم يعلم المراد منها، كما إذا قال «أكرم العلماء إلّا فساقهم» وتردّد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منها ومن الصغيرة، فيكون «العلماء» مجملاً عرضاً وإن كان مبيّناً ذاتاً، إذ لم يعرف المراد الاستعمالي منه في حالة اتصال القرينة المجملة به.

وأما (الثالث) وهو المجمل الحكمي، فهي الألفاظ غير المشتركة لو أُلحقت بقرائن منفصلة مجملة، كما إذا قال المولى «أكرم العلماء» ثمّ قال منفصلاً «لا تكرم زيد العالم» وكان لفظ «زيد» مشتركاً بين اثنين أو أكثر من العلماء، إذ لا يمكن حينئذ التمسك بقوله «أكرم العلماء» في أحدهما، للعلم الإجمالي بخروج أحدهما فيكون اللفظ مجملاً حكماً.

الإجمال والبيان من الأمور الحقيقية

لا يخفى: إنّ الإجمال والبيان من الأمور الحقيقية في الألفاظ، ويكونان من الصفات الحقيقية لها، لأنّ «المبين» هو اللفظ الذي يفهم العرف المخاطب به ما قصده المتكلّم تفهيمه به، و«المجمل» ما لا يفهم العرف المخاطب به مراد المتكلّم.

وعليه لا وجه لما ذكره في الكفاية^(١) من أنّهما صفان إضافيان بدعوى أنّ اللفظ قد يكون مجملاً بالنسبة إلى شخص، لعدم معرفته باللغة، أو لتصادم ظهوره عنده بالقرينة، ومبيّناً عند آخر، لمعرفة اللغة، وعدم تصادم القرينة بنظره كما يتفق ذلك عند كثير، إذ لازم ما ذكره أن يكون القرآن الكريم الذي هو أفصح الكلام مجملاً بالنسبة إلى غير العرب - كالهنود والفرس وغيرهم - لعدم معرفتهم اللغة العربية مع أنّ القرآن من أفصح الكلام، وهكذا لازم كلامه أن يكون كتاب السعدي - مثلاً - من المجملات لعدم معرفة غير الفرس لغة هذا الكتاب، وهذا ممّا لا يمكن القول به، بل العبرة في البيان والإجمال نفس أهل اللغة دون لغة أخرى، والعبرة بالمخاطب بهما دون آخرين، وعليه لا يمكن المساعدة لما أفاده (قدّس سرّه).

(١) كفاية الأصول، ص ٢٥٣.

الاختلاف في بعض الألفاظ

ثمَّ إنَّه قد وقع الكلام بين الأعلام في بعض الألفاظ المفردة أو المركَّبة من حيث الإجمال والبيان.

أمَّا المفردة كلفظ «الصعيد» هل المراد به مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب، وكلفظ «الكعب» في آية الوضوء هل المراد به قبة القدم أو المفصل.

وأمَّا المركَّبة فكآية السرقة^(١) حيث إنَّهم اختلفوا في المراد من «اليد» فيها، والأحكام المضافة إلى ذوات كقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ هل المراد خصوص النكاح أو يعمُّ غيره؟ وقوله تعالى ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ هل المراد خصوص أكلها أو يعمُّ سائر الانتفاعات كلبس جلودها؟ وهكذا ما هو المراد من قوله (عليه السلام) «لا صلاة إلا بطهور»^(٢) هل المراد نفى الصلوة أو نفى الكمال كما في قوله (عليه السلام) «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(٣).

وبالجملة هناك ألفاظ مفردة أو مركَّبة قد اختلفوا في ظهورها وإجمالها، والصحيح أن يقال: إنَّه لا ضابطة ولا قاعدة هناك يرجع إليها في مثل ذلك، بل العبرة بالظهور العرفي وعدمه، فإن لم يظهر لها معنى عرفياً كان المرجع الأصول العمليَّة.

(١) المائدة ٣٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣٣/١ - ٥٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٦/٣ - ٩٢/١.

قد تمّ ماحرّته من أبحاث سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى الخوئي (دام ظلّه) من مباحث الألفاظ للدورة الرابعة من تدريسه في أصول الفقه، وكان أوّل دورة لحضوري في بحثه (دام ظلّه)، وكان الفراغ عن ذلك في الليلة السابعة والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٧٢هـ وقد استمرّ (دام ظلّه) في أبحاث الأصول العمليّة، وقد تمّت هذه الدورة في شهر جمادى الثانية من سنة ١٣٧٥هـ، ثمّ شرع في الدورة الخامسة من أوّل مباحث الألفاظ في ١٨ شهر جمادى الثانية سنة ١٣٧٥هـ وقد كرّرت الحضور في هذه الدورة أيضاً وأضفت الزيادات على ما أفاده سابقاً في هذه الدورة أيضاً وأحمدته تعالى على نعمائه وآلائه، وأصليّ وأسلم على خير خلقه محمّد وأهل بيته وآله، وكان ذلك في جوار باب مدينة علم الرسول صلى الله عليه وآله في النجف الأشرف شرّفه الله على بلاده.

فهرس العناوین

المقصء الثالث : فی المفاهیم	٧
تعریف المفهوم والمنطوق	٩
الجملة الشرطیة	١٢
الأمر الأول : دلالة الشرط على اللزوم	١٢
الأمر الثاني : كون الترتب على نحو العلیة	١٣
الأمر الثالث : كون المقدم علّة منحصرة	١٧
اشكال الآخوند (قدس سرّه)	٢٠
الجواب عنه	٢١
تنبیهاة	٢٣
التنبیه الأول : الإشكال فی رجوع القید إلى الحكم فیما كان مستفاداً من الهیئة	٢٣
التنبیه الثاني : ما إذا ذكر فی الشرط أمور ورتب الجزء علیها	٢٧
التنبیه الثالث : الحكم الثابت فی الجزء انحلالی و غیر انحلالی	٢٨
كلام المیرزا النائینی (قدس سرّه)	٣٠
جوابه	٣١

٣٣	التنبيه الرابع : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء.....
٣٥	رأي الميرزا النائيني (قدّس سرّه).....
٣٦	الجواب عنه.....
٤٠	التنبيه الخامس : مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات.....
٤١	المقام الأوّل : تداخل الأسباب.....
٤١	مقتضى الأصل العملي.....
٤٢	بيان أمرين.....
٤٢	الأوّل : أقسام متعلّق الحكم في الجزاء.....
٤٤	الثاني : هل النزاع يبتني على كون الشروط أسباباً؟.....
٤٦	مقتضى الأصل اللفظي.....
٤٨	مبنى الآخوند (قدّس سرّه).....
٤٩	الجواب عنه.....
٥٢	المقام الثاني : تداخل المسبّبات.....
٥٦	مفهوم الوصف.....
٥٦	الأمر الأوّل.....
٥٨	الأمر الثاني.....
٥٩	الأمر الثالث.....
٦٢	مفهوم الغاية.....
٦٥	دخول الغاية في المعين.....
٦٨	مفهوم الحصر.....
٦٨	توفّه الرازي والجواب عنه.....
٧١	اشكال أبي حنيفة والجواب عنه.....

فهرس المناوين.....	٣١٩
المقصد الرابع : في العام والخاص	٧٣
الأمر الأول : الفرق بين العام الشمولي والمطلق الشمولي.....	٧٥
الأمر الثاني : الفرق بين ألفاظ العموم وألفاظ المركبات.....	٧٥
الأمر الثالث : أقسام العموم	٧٦
الأمر الرابع : وجود ألفاظ تخصّ العموم.....	٧٨
الأمر الخامس : دلالة العموم بالوضع.....	٧٩
لفظة «كلّ»	٨٠
النكرة الواقعة في حيّز النفي.....	٨١
الجمع المحلّى باللام.....	٨١
الأمر السادس : هل العام المخصّص مجاز في الباقي أم لا ؟	٨٣
فصلٌ في حجّية العام المخصّص.....	٨٩
فصل في العامّ المخصّص بالمجمل.....	٩٥
التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.....	٩٨
تنمة : إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص هل يجوز التمسك بالعام ؟	١٠٥
تذييل : في الأصل الموضوعي واستصحاب عدم الأزلي	١١١
إنكار الميرزا النائيني (قدّس سرّه) لجريان استصحاب عدم الأزلي.....	١١٢
الجواب عنه	١١٨
فروع فقهيّة	١٢٣
الكلام في المخصّص اللّبي	١٢٨
أقسام الأحكام الثابتة للعناوين الثانويّة	١٤٠
فرعان فقهيّان.....	١٤٤
فصل في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.....	١٤٧

٣٢٠ أصول فقه الشيعة

١٤٧ دوران الأمر في فردين

١٤٨ دوران الأمر في فرد واحد

١٥١ فصل في الفحص عن المخصّص

١٥١ الفرق بين الفحص عن الأمارات والفحص عن المخصّصات

١٥٣ القول المختار

١٥٥ أدلة لزوم الفحص عن المخصّص

١٥٥ الدليل الأوّل: حصول الظن

١٥٦ الدليل الثاني: اختصاص حجّة الظواهر بالمشافهين

١٥٦ الدليل الثالث: العلم الإجمالي بالخلاف

١٥٧ الإشكال الأوّل: لزوم الحرج

١٥٨ الإشكال الثاني: عدم لزوم الفحص بعد الظنّ بالأقلّ

١٦٠ جواب الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

١٦٢ الإشكال في جواب الميرزا النائيني (قدّس سرّه)

١٦٦ الدليل الرابع: ما أفاده المحقّق النائيني

١٦٨ الدليل الخامس: وهو الصحيح

١٧٠ الكلام في مقدار الواجب من الفحص

١٧٢ فصل في الخطابات الشفاهيّة

١٧٢ ثمرة البحث

١٧٤ محل النزاع

١٧٥ أقسام الخطاب

١٧٧ فصل في تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

١٧٨ توضيح المقام

فهرس العناوين.....	٣٢١
تعارض أصالة العموم مع أصالة عدم الاستخدام.....	١٨٠
فصل في تعارض العموم مع المفهوم.....	١٨٤
تعارض العام مع المفهوم الموافق.....	١٨٦
تعارض العام مع المفهوم المخالف.....	١٨٨
فصل في تعقب الاستثناء لجمل متعدّدة.....	١٩٢
فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.....	١٩٨
الإشكال الأوّل: سند الكتاب قطعي وسند الخبر ظني.....	١٩٨
الإشكال الثاني: دليل حجّة الخبر لبي.....	٢٠٠
الإشكال الثالث: الروايات.....	٢٠١
الإشكال الرابع: الملازمة بين التخصيص والنسخ.....	٢٠٢
فصل في الدوران بين التخصيص والنسخ.....	٢٠٤
أقسام الدوران.....	٢٠٤
القسم الأوّل: تأخّر الخاصّ عن العام قبل وقت العمل بالعام.....	٢٠٥
كلام مع شيخنا الأستاذ.....	٢٠٦
القسم الثاني: تأخّر الخاصّ عن العام وعن زمان العمل.....	٢٠٨
حلّ مشكلة النسخ في الشريعة.....	٢٠٩
القسم الثالث: تقدّم الخاصّ قبل حضور العمل به.....	٢١٢
القسم الرابع: تقدّم الخاصّ.....	٢١٣
تذييل: في النسخ في التشريع والبداء في التكوين.....	٢١٧
البداء.....	٢٢٠
أقسام قضاء الله سبحانه.....	٢٢٣
معنى البداء.....	٢٢٧

٣٢٢ أصول فقه الشيعة

أقسام الأخبار الصادرة عن الأنبياء ٢٣١

وجه إطلاق البداء على إرادته تعالى ٢٣٣

معنى البداء في حق بعض الأئمة عليهم السلام ٢٣٥

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين ٢٤١

الفصل الأول: في تعريف المطلق والمقيد والألفاظ المطلقة ٢٤٣

أقسام اعتبار الماهية ٢٤٩

مقالة المحقق النائيني في الكلّي الطبيعي ٢٥٤

مقالة الآخوند في المطلق ٢٥٦

علم الجنس ٢٥٨

المفرد المعروف باللام ٢٦١

الجمع المعروف باللام ٢٦٤

النكرة ٢٦٦

ما هو المطلق ٢٧٠

هل التقييد يوجب المجاز؟ ٢٧١

الفصل الثاني: في مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق ٢٧٣

المقدّمة الأولى: تمكّن المتكلّم من التقييد ٢٧٤

المقدّمة الثانية: أن يكون في مقام البيان ٢٧٦

المراد من البيان ٢٧٨

مقتضى الأصل العقلاني عند الشك ٢٨٠

المقدّمة الثالثة ٢٨٢

وجود القدر المتيقّن بحسب التخاطب ٢٨٣

فهرس المناوين.....	٣٢٣
أقسام الانصراف	٢٨٥
الفصل الثالث: في حمل المطلق على المقيد	٢٨٧
القسم الأول: المطلق البدلي	٢٨٩
احراز وحدة الطلب	٢٩١
عدم احراز وحدة الطلب	٢٩٣
احراز تعدد الطلب	٢٩٧
التقييد في المستحبات	٣٠٢
القسم الثاني: المطلق الشمولي	٣٠٧
تتمة في اختلاف المطلقات	٣١٠
الفصل الرابع: في المجمل والمبين	٣١٢
أقسام المجمل	٣١٣
الاجمال والبيان من الأمور الحقيقية	٣١٤
الاختلاف في بعض الألفاظ	٣١٥