مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

الجزء الرابع

من القسم الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

إعداد

مكتب سماحة آية الله العظمى

السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

مباحث الأُصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية اللّه العظمىٰ
الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره

الجُزءُ الرابع
من
القسم الأوّل

تأليف
سماحة آية الله العظمىٰ السيّد كاظم الحسينيّ الحائريّ (دام ظلّه)

صدر، محمد باقر، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۷۹م
مباحث الأُصول تقريراً لأبحاث محمد باقر الصدر / تأليف: كاظم الحسيني الحائري
مشخصات نشر: قم: دار البشير، ١٤٣٣هـ = ١٣٩١ ـ
مشخصات ظاهری: ج.
شابک: ج ٤، ق ١: ٩ ـ ٥٠ ـ ٨٣٧٣ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
فهرست‌نويسی فيپا بر اساس ج ١، ق ٢: (١٤٢٦هـ ـ ١٣٨٤ش) (فيپا)
عربي
موضوع: اصول فقه شيعه
كتابشناسی ملی: ١٨٧٥٦ـ٨٥م
الف ی ١٣٠٠٢م ٤ص/ ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢



قم المقدّسة ـ انتشارات دار البشير ـ الهاتف: ٠٩١٢٣٥٣٤٠٤٤

اسم الكتاب: ..... مباحث الأُصول، الجزء الرابع من القسم الأوّل
تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمىٰ الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره
المؤلّف: ..... سماحة آية الله العظمىٰ السيّد كاظم الحسينيّ الحائريّ (دام ظلّه)
الناشر: ..... دارالبشير
الطبعة: ..... الأُولىٰ
تاريخ الطبع: ..... ١٣٩١هـ. ش / ١٤٣٣هـ. ق
الكميّة: ..... ٢٠٠٠ نسخة
المطبعة: ..... شريعت ـ قم
الشابك: ..... ٩ ـ ٥٠ ـ ٨٣٧٣ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

إصدار مكتبة سماحة آية الله العظمى السيّد كاظم الحسينيّ الحائريّ (دام ظلّه)
حقوق الطبع محفوظة للمؤلّف

بسم الله الرحمن الرحيم



المقصد الثالث: في المفاهيم

- تمهيد.
- الكلام في أقسام المفهوم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّىٰ الله علىٰ محمد وآله الطيبين الطاهرين.

تمهيد

قبل الشروع في بيان أقسام المفاهيم نقدّم أمرين:

تعريف المفهوم:

الأمر الأوّل: في تعريف المفهوم، وقد عُرّف بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما نقله المحقّق العراقيّ رحمه الله من أنّ المفهوم عبارة عمّا دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، والمنطوق عبارة عمّا دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق[1].

وأورد هو رحمه الله علىٰ ذلك بأنّ هذا التعريف للمفهوم ليس مانعاً للأغيار؛ لأنّه يشمل جميع الدلالات الالتزاميّة ـ كدلالة الأمر بالشيء علىٰ وجوب المقدّمة مثلاً ـ ممّا لا يعدّ من المفاهيم ولكنّ اللفظ قد دلّ عليه لا في محلّ النطق. بل لو

---

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٣٩٥ ـ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ ـ في المقالة الرابعة والعشرين، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

بنينا علىٰ عدم ثبوت الواسطة بين المفهوم والمنطوق لاختلّ تعريف المنطوق أيضاً؛ لعدم كونه جامعاً للأفراد؛ لخروج الدلالات الالتزاميّة عنه[١].

أقول: يمكن الجواب عن ذلك بأنّ التعريف الماضي لا يقصد جعل مطلق الدلالات الالتزاميّة مفهوماً، وإنّما جعل الدلالة الالتزاميّة اللفظيّة علىٰ ما ليس في محلّ النطق مفهوماً. ومرادهم بالدلالة الالتزاميّة اللفظيّة ليست هي الدلالة الالتزاميّة باللزوم غير البيّن ـ كما في وجوب المقدّمة الثابت ببرهان عقليّ دقيق، فهذا لا يعتبر دلالة لفظيّة بالكامل، وإن كان يعتبر اللفظ جزء الدالّ عليه ـ بل المراد بالدلالة الالتزاميّة اللفظيّة الدلالة باللزوم البيّن أو خصوص البيّن بالمعنىٰ الأخصّ[٢].

وعليه فهذا التعريف يرجع في واقعه إلىٰ التعريف الثاني والذي سيأتي تحقيقه إن شاء الله.

الوجه الثاني: ما عن المحقّق النائينيّ قدس سره من أنّه عبارة عمّا يفهم بالدلالة الالتزاميّة باللزوم البيّن بالمعنىٰ الأخصّ[٣] علىٰ تشويش في عبارة التقريرات؛ إذ لم يعرف بوضوح هل يقصد رحمه الله خصوص البيّن بالمعنىٰ الأخصّ، أو يقصد مطلق البيّن في مقابل مطلق اللزوم الشامل لغير البيّن؟

وعلىٰ أيّة حال يرد عليه: أنّ المفهوم من عبائر الأُصوليّين ليس هو تخصيص

---

(١) راجع المقالات بحسب الطبعة والصفحة السابقتين من المجلّد السابق.

(٢) قد تعرّض الشيخ النائينيّ رحمه الله لهذا التوجيه للتعريف الأوّل فأرجعه إلىٰ التعريف الثاني. راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١٤ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٤٧٧ و٤٧٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٣) راجع المصدرين الماضيين.

مصطلح المفهوم بما يكون لازماً بيّناً أو بيّناً بالمعنىٰ الأخصّ، فتراهم مثلاً يسمّون مفهوم الشرط بالمفهوم حتّىٰ ولو فرض الدليل عليه دليلاً عقليّاً فلسفيّاً دقيقاً، من قبيل: أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد ببعض معانيه، وقد استدلّ به بعضهم علىٰ مفهوم الشرط.

فمنهم مثلاً مَن قال لإثبات مفهوم الشرط: إنّه لو كان هناك ما يقوم مقام هذا الشرط للزم أن يكون هذا الشرط في صورة اجتماعه مع القائم مقامه جزء العلّة؛ لاستحالة صدور الواحد عن علّتين، فعند الاجتماع قد سقط كلّ منهما عن العلّيّة وأصبح جزء علّة، في حين أنّ مقتضىٰ إطلاق الجملة الشرطيّة كون الشرط دائماً علّة.

وآخر يقول: لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام هذا الشرط لما كانت العلّة نفس عنوان هذا الشرط ولا ذاك بل الجامع بينهما؛ لاستحالة صدور الواحد عن الكثير، في حين أنّ ظاهر الكلام كون العلّة نفس عنوان هذا الشرط.

وهم لا يختلفون في أنّه حتّىٰ لو كان الدليل علىٰ مفهوم الشرط هذا أو ذاك فهو في المصطلح الأُصوليّ يعتبر مفهوماً، وإنّما يختلفون في صحّة هذا الدليل في نفسه وعدمه.

ولذا لم يذكر مثل المحقّق النائينيّ رحمه الله في الجواب علىٰ هؤلاء أنّ كلامنا في المفهوم، وليس هذا مفهوماً فهو خارج عن بحثنا، وإنّما أجاب علىٰ هذا الكلام بإبطال نفس الاستدلال مع التسليم بأنّه لو تمّ لثبت به مفهوم الشرط.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ رحمه الله من أنّه عبارة عن حكم إنشائيّ أو إخباريّ تستتبعه خصوصيّة المعنىٰ الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة لا نفس المعنىٰ، فمثلاً مفهوم الشرط ـ وهو الانتفاء عند الانتفاء ـ ليس ممّا يستتبعه نفس معنىٰ اللفظ، أعني: ترتّب الجزاء علىٰ الشرط، بل تستتبعه خصوصيّته، وهي كون ذاك الترتّب علىٰ نحو الترتّب العلّيّ الانحصاريّ.

وكأنّه﵀ أراد بذكر كونه مستفاداً من خصوصيّة المعنىٰ لا من نفس المعنىٰ دفع الإيراد بدخول جميع الدلالات الالتزاميّة، بأنّها من لوازم نفس المعنىٰ لا خصوصيّته، فوجوب المقدّمة مثلاً من لوازم نفس وجوب ذي المقدّمة المقصود باللفظ لا من لوازم خصوصيّة له.

وذكر﵀ بعد تعريف المفهوم بما عرفت قوله: «وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه»، وهذا منه﵀ تنبيه علىٰ أنّ التعريف يشمل مفهوم المطابقة والمخالفة معاً.

وهذا الأمر لم يكن ضروريّاً؛ فإنّ المقصود بالمفهوم المبحوث عنه في المقام إنّما هو مفهوم المخالفة، ولهذا لم يبحث القوم في هذا المقام مفهوم الموافقة.

وعلىٰ أيّ حال فتعريفه للمفهوم بما عرّفه به مع افتراض دخول مفهوم المطابقة في المعنىٰ المقصود بالمفهوم متهافتان؛ لأنّ مفهوم الموافقة كحرمة الشتم المستفادة من النهي عن قول (الأُفّ) مثلاً من لوازم نفس المعنىٰ، وهو حرمة (الأُفّ) دون خصوصيّتها.

وعلىٰ أيّة حال فيرد علىٰ أصل التعريف الذي ذكره: أنّه ربما يكون المفهوم ممّا يستلزمه إطلاق المنطوق، لا خصوصيّة داخلة في المنطوق بالوضع، وذلك كما لو قلنا بأنّ الانحصار في القضيّة الشرطيّة المستلزم للمفهوم ليس ممّا دلّت عليه القضيّة بالوضع، بل ممّا استلزمه إطلاق القضيّة كما ذهب إليه بعض.

وقد استدلّ البعض علىٰ مفهوم الشرط بأنّ إطلاق القضيّة يدلّ علىٰ الانحصار. ونقل المحقّق الخراسانيّ﵀ هذا الدليل وردّه بإبطال أصل الاستدلال، لا بأنّ هذا لا يكون مفهوماً فهو خارج عن بحثنا.

والخلاصة: أنّه لو سلّمت دلالة الإطلاق علىٰ الانحصار المستلزم للانتفاء عند الانتفاء فلا إشكال عندهم في كون هذا مفهوماً للقضيّة الشرطيّة، وإنّما الخلاف وقع في قبول دلالة الإطلاق علىٰ الانحصار وعدمه.

وعليه نسأل هل أنّ إطلاق الكلام يعتبره المحقّق الخراسانيّ رحمه الله من خصوصيّات المعنىٰ التي قد تستتبع المفهوم، أو المقصود بخصوصيّة المعنىٰ المستتبعة للمفهوم هي خصوصيّة داخلة في الوضع وليس منها إطلاق الحكم المستفاد بمقدّمات الحكمة؟

فإن فُرض الأوّل ـ كما يرشد إليه قوله: «بقرينة الحكمة» ـ لزم دخول بعض الدلالات الالتزاميّة في المفهوم، كوجوب المقدّمة المستفاد من الأمر بالشيء بناءً علىٰ أنّ دلالة الأمر بالشيء علىٰ الوجوب إنّما هي بالإطلاق. إذن فالمفاد الوضعيّ للّفظ إنّما هو مطلق المطلوبيّة، وأمّا المطلوبيّة علىٰ مستوىٰ الوجوب فهي خصوصيّة للمعنىٰ فُهمت بالإطلاق، وهي التي تستلزم وجوب المقدّمة.

وإن فُرض الثاني ورد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا خلاف ما صرّح به في كلامه بقوله: «ولو بقرينة الحكمة».

وثانياً: النقض بمثل ما عرفت من مفهوم الشرط بناءً علىٰ فهم الانحصار المستتبع للمفهوم من الإطلاق؛ إذ يلزم من ذلك عدم دخول ذلك بناءً علىٰ هذا المبنىٰ في المفهوم المصطلح، في حين أنّه لا إشكال في دخوله فيه.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله من أنّ المفهوم عبارة عن التابع في الانفهام مع فرض كون حيثيّة الانفهام مأخوذة في المنطوق[1].

وتوضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ المفروض دلالة المنطوق علىٰ المفهوم بالالتزام، سواء كان الملزوم عبارة عن نفس المعنىٰ أو عن خصوصيّة له كما قاله

---

(١) تعليق الشيخ الإصفهانيّ رحمه الله علىٰ تأليفه نهاية الدراية، راجع المجلّد الثاني من نهاية الدراية ص ٤١١ تحت الخطّ، بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

المحقّق الخراسانيّ، والجهة التي تكون هي حيثيّة انفهام اللازم قد يدلّ عليها المنطوق وقد لا يدلّ، فإن دلّ عليها المنطوق سمّي ذاك اللازم مفهوماً، كما في القضيّة الشرطيّة الدالّة علىٰ المفهوم بسبب الانحصاريّة. فالمنطوق مشتمل علىٰ الدلالة علىٰ الانحصاريّة التي هي الحيثيّة التي تتمّ بها الدلالة المفهوميّة، وهذا بخلاف مثل وجوب المقدّمة المفهوم من دليل وجوب ذي المقدّمة بالملازمة من دون دلالة للمنطوق علىٰ الحيثيّة التي تتمّ بها هذه الدلالة.

ويرد عليه: أنّا لا نتعقّل معنىً لحيثيّة انفهام اللازم إلّا نفس برهان الملازمة، وبرهان الملازمة مشتمل علىٰ صغرى وكبرى:

فإن أُريد بأخذ الحيثيّة في المنطوق أخذ الكبرىٰ فيه، فكبرىٰ الانتفاء عند الانتفاء غير مأخوذة في منطوق الجملة الشرطيّة مثلاً.

وإن أُريد بذلك أخذ الصغرىٰ فيه فقد تؤخذ الصغرىٰ في المنطوق ولا يسمّىٰ اللازم مفهوماً، كما لو قال المولىٰ: (ائت بما يكون متوقّفاً علىٰ الوضوء)، فإنّ هذا الكلام مشتمل علىٰ صغرىٰ وجوب المقدّمة وهي مقدّميّة الوضوء، ومع ذلك لا يسمّىٰ وجوب الوضوء المستفاد من هذا الكلام مفهوماً.

والتحقيق في تعريف المفهوم هو: أن يقال: إنّه عبارة عمّا يلزم ربط الحكم المنطوقيّ بطرفه.

توضيح ذلك: أنّه تارةً: يكون الحكم المستفاد بالملازمة لازماً لأصل الحكم المذكور في المنطوق، بحيث لو غيّر الحكم لكان ربّما تنتفي الملازمة بين المنطوق وذلك الحكم، بخلاف ما لو غيّر طرف الحكم فيستحيل أن تنتفي الملازمة بينهما بتغيّر طرفه وإن أوجب تغييره تغييراً في طرف الحكم اللازم، وذلك كما في وجوب المقدّمة، فإنّه لازم لنفس وجوب ذي المقدّمة الذي هو عبارة عن الصلاة

مثلاً، ولو غيّر الحكم بأن فرضت الصلاة مستحبّة مثلاً انتفت الملازمة بين المنطوق ووجوب المقدّمة، لكن لو غيّر الطرف بأن فرض الواجب شيئاً آخر غير الصلاة فالملازمة بين المنطوق ووجوب المقدّمة باقية على حالها، وإن أوجب تغيّر الطرف في المنطوق تغيّره في الحكم اللازم، كما إذا فُرض مقدّمة الصلاة الوضوء وفُرضت مقدّمة ذلك الواجب الآخر شيئاً آخر.

وأُخرىٰ: يكون الحكم المستفاد بالملازمة لازماً لطرف الحكم المنطوقيّ بما هو طرف له، فكما أنّه ربما يوجب تغيّر الحكم انتفاء الملازمة ـ لخروج الطرف عن كونه طرفاً لذلك الحكم الأوّل ـ كذلك ربما يوجب تغيّر الطرف انتفاء الملازمة، وذلك كما في مفهوم الموافقة، مثلاً: لو قال المولىٰ: (يجب إكرام خدّام العلماء)، دلّ بمفهوم الموافقة علىٰ وجوب إكرام العلماء. ولو غيّر الحكم بأن قال مثلاً: (يستحبّ إكرام خدّام العلماء)، أو غيّر طرف الحكم بأن قال مثلاً: (تجب الصلاة) فمن المعلوم انتفاء الملازمة.

وثالثة: يكون الحكم المستفاد بالملازمة لازماً لربط الحكم المنطوقيّ بطرفه لا لنفس الحكم أو طرفه، بحيث لو غيّر الحكم أو طرف الحكم أو كلاهما لكانت الملازمة ثابتة علىٰ حالها، والحكم المستفاد بالملازمة بهذا النحو منحصر في اللازم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء، فإنّه لو غيّر الحكم وجميع أطرافه في القضيّة الشرطيّة مع التحفّظ علىٰ نفس الربط تكون الملازمة بينها وبين الانتفاء عند الانتفاء ثابتة، وإن أوجب ذلك تغييراً في أطراف الانتفاء عند الانتفاء.

وهذا القسم من اللازم هو المفهوم المصطلح الذي يكون موضوعاً لمبحثنا هذا، بلا فرق بين كون اللازم بيّناً أو لا، وكون الملزوم نفس المعنىٰ أو خصوصيّته، وكون حيثيّة الانفهام مأخوذة في المنطوق أو لا.

وأمّا القسم الأوّل من اللازم: فيبحث عنه في مباحث الملازمات العقليّة.

وأمّا القسم الثاني من اللازم ـ وهو مفهوم الموافقة ـ: فليس ممّا يستشكل فيه ويبحث عنه إلّا ببعض مراتبه وهو قياس الأولويّة. وهذا يذكر في مباحث القياس والأولويّة.

هل المفهوم حكم لموضوعٍ غير مذكور أو حكم غير مذكور؟

المشهور أنّه من خاصّيّة المفهوم كونه حكماً علىٰ موضوع غير مذكور في المنطوق، وذكر المحقّق الخراسانيّ رحمه الله أنّه ليس حكماً علىٰ موضوع غير مذكور بل هو حكم غير مذكور.

والوجه فيما أفاده رحمه الله ـ من الرجوع عن التعبير الذي ذكروه إلىٰ التعبير الآخر ـ هو: أنّ الموضوع في مفهوم المخالفة عين الموضوع في نفس المنطوق، فمثلاً الموضوع في كلّ من المنطوق والمفهوم لقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) هو زيد، وهو مذكور في المنطوق.

بل لعلّ نظره رحمه الله إلىٰ الاستشكال في ذلك في مفهوم الموافقة أيضاً، حيث إنّه وإن كان ربما يختلف موضوع مفهوم الموافقة عن موضوع المنطوق، كقولنا: (أكرم خدّام العلماء) المقتضي بمفهومه وجوب إكرام العلماء، لكن ربما يكون موضوعهما شيئاً واحداً، كقوله تعالىٰ: ﴿ولَا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ﴾ المقتضي بمفهومه حرمة ضربهما، فإنّ الموضوع في كليهما هو الأبوان، إلّا أن يسمّىٰ نفس المتعلّق موضوعاً فينعكس الأمر، أعني: أنّ الموضوع للمنطوق والمفهوم في قولنا: (أكرم خدّام العلماء) واحد، وفي الآية الشريفة متعدّد.

وعلىٰ أيّة حال فتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّ ما أفاده المشهور إنّما يتمّ

بناءً علىٰ ما اختاره المحقّق النائينيّ رحمه الله ومَن في مدرسته من أنّ كلّ شرط يرجع إلىٰ الموضوع؛ إذ من الواضح عندئذٍ أنّ الموضوع في منطوق قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) هو زيد الجائي، والموضوع في مفهومه هو زيد غير الجائي وهو غير مذكور في اللفظ، وينبغي أن يكون مرادهم بعدم مذكوريّته في المنطوق عدم مذكوريّته فيه بما هو موضوع، بأن لا يكون موضوع المفهوم نفس موضوع المنطوق، حتّىٰ لا يرد النقض بمثل قوله: ﴿**أَتِمّوا الصِّيَام إلىٰ اللَّيْل**﴾ المقتضي بمفهومه انتفاء هذا الحكم عن الليل بناءً علىٰ خروج الغاية عن المغيّىٰ، فإنّ موضوع المفهوم ـ وهو الليل ـ مذكور في المنطوق، لكن لا بعنوان الموضوعيّة للحكم بل بعنوان الحدّيّة له.

وأمّا بناءً علىٰ مبنىٰ المحقّق العراقيّ قدس سره ـ وهو المختار ـ من أنّ الشرائط ليست دائماً راجعة إلىٰ الموضوع، بل بعضها وإن كان مقوّماً للموضوع ولكن بعضها شرط لترتّب الحكم علىٰ الموضوع، فما أفاده المشهور غير تامّ؛ لإمكان أن يقال: إنّ الموضوع في المنطوق والمفهوم في قولنا مثلاً: (إن جاءك زيد فأكرمه) هو زيد، ويكون المجيء شرطاً لترتّب حكم الوجوب علىٰ هذا الموضوع، وعدمه شرطاً لترتّب عدم الوجوب عليه.

هذا كلّه بناءً علىٰ كون المراد بالموضوع الموضوع في عالم الثبوت، لا الموضوع في مرحلة الإسناد في عالم الإثبات، وإلّا فدائماً يكون الموضوع نفس زيد في المنطوق والمفهوم معاً.

وأمّا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله من أنّ المفهوم حكم غير مذكور في المنطوق، فإن أراد بذلك عدم مذكوريّة الحكم المفهوميّ بشخصه في المنطوق فهو صحيح في مفهومي الموافقة والمخالفة معاً كما لا يخفىٰ.

وإن أراد بذلك عدم مذكوريّته بنوعه فهو صحيح في مفهوم المخالفة؛ لأنّ نوع الحكم في المفهوم يختلف عن نوعه في المنطوق، ولا يعقل أن يكون كلاهما من نوع الوجوب مثلاً؛ فإنّ المفروض أنّ مفهوم إيجاب شيء مشروطاً بشيء انتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط. وغير صحيح في مفهوم الموافقة؛ لأنّ الحكم المنطوقيّ في الآية الشريفة مثلاً ـ وهو حرمة قول (الأُفّ) ـ والحكم المفهوميّ فيها ـ وهو حرمة الضرب ـ من نوع واحد، وهو الحرمة كما هو واضح.

هذا لو اعتبرنا النوعيّة من حيث ذات الحكم بما هو.

وأمّا نوعيّة الحكم حتّىٰ بالنظر إلىٰ متعلّقه، بأن يكون الحكم والمتعلّق في المفهوم كلاهما متماثلين مع الحكم والمتعلّق في المنطوق، فأيضاً قد يتّفق ذلك، كما لو قال المولىٰ: (أكرم خدّام العلماء)، فإنّ مفهومه وجوب إكرام العلماء، والحكم فيه يكون من نوع الحكم في المنطوق حتّىٰ بلحاظ متعلّقه.

بل ربما تتّفق المماثلة بلحاظ نفس الحكم ومتعلّقه وموضوعه جميعاً، ويكون الاختلاف في الشرط، كما لو قال المولىٰ: (أكرم زيداً إن جاهد مع المجتهد العادل) الدالّ بمفهومه علىٰ وجوب إكرامه إن جاهد مع الإمام المعصوم عليه السلام.

هذا إجمال الكلام في المقام.

تفصيل الكلام في كون موضوع المفهوم أو حكمه مذكوراً في المنطوق أو لا:

وإن أردت تحقيق الكلام علىٰ وجه التفصيل قلنا: **تارةً**: يقع الكلام في مفهوم الموافقة ـ وإن كان في الحقيقة خارجاً عن المبحث ـ **وأُخرىٰ**: في مفهوم المخالفة:

أمّا مفهوم الموافقة: فتارة: يقع الكلام في أنّه هل يكون الحكم المفهوميّ ـ بسنخه أو شخصه ـ مذكوراً في المنطوق أو لا؟ **وأُخرىٰ**: في أنّه هل يكون موضوع المفهوم مذكوراً في المنطوق أو لا؟

أمّا الحكم المفهوميّ بشخصه: فمن الواضح أنّه ليس مذكوراً في المنطوق، وإلّا لكان منطوقاً لا مفهوماً.

وأمّا سنخ الحكم المفهوميّ: فهل يكون مذكوراً في منطوق الجملة الدالّة علىٰ مفهوم الموافقة أو لا؟

التحقيق: هو التفصيل في ذلك، بيانه: أنّ مفهوم الموافقة يكون مدركه فهم العرف من الكلام أنّ المولىٰ إنّما نبّه علىٰ قسم خاصّ لأجل كونه أخفىٰ الأفراد من حيث الحكم، أو لكونه هو محلّ الابتلاء مثلاً، لا لكونه بالخصوص مركز نظر المولىٰ.

وذلك القسم الخاصّ: **تارةً**: يكون عبارة عن نفس الحكم، كما لو قال المولىٰ: (لا يستحبّ إكرام الفسّاق) الدالّ بمفهومه علىٰ عدم وجوب إكرامهم، **وأُخرىٰ**: يكون عبارة عن متعلّق الحكم، كقوله تعالىٰ: ﴿**لَا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ**﴾ الدالّ بمفهومه علىٰ حرمة الضرب، **وثالثة**: يكون عبارة عن موضوع الحكم، كما لو قال: (أكرم خدّام العلماء) الدالّ بمفهومه علىٰ وجوب إكرام العلماء، أو قال: (يحرم علىٰ المحدث بالحدث الأصغر مسّ الكتاب) الدالّ بمفهومه علىٰ حرمة مسّ الكتاب علىٰ المحدث بالحدث الأكبر، **ورابعة**: يكون عبارة عن شرط الحكم بناءً علىٰ عدم رجوعه إلىٰ الموضوع، كما لو قال: (أكرم زيداً إن جاهد مع المجتهد العادل) الدالّ بمفهومه علىٰ وجوب إكرامه إن جاهد مع الإمام المعصوم عليه السلام، فهذه أربعة أقسام:

ففي القسم الأوّل ليس سنخ الحكم بمعنى من المعاني مذكوراً في المنطوق. وفي القسم الثاني يكون سنخ الحكم مذكوراً في المنطوق بمعنىٰ مماثلته للحكم المنطوقيّ في نفس كون كلّ منهما وجوباً مثلاً مع قطع النظر عن المتعلّق، وموضوع المفهوم أيضاً مذكور في المنطوق. وفي القسم الثالث تكون السنخيّة بين الحكم

المفهوميّ والمنطوقيّ محفوظة حتّىٰ بالنظر إلىٰ المتعلّق. وفي القسم الرابع تكون السنخيّة بينهما محفوظة حتّىٰ بالنظر إلىٰ المتعلّق والموضوع كليهما.

وأمّا موضوع مفهوم الموافقة: فإن كان المراد بالموضوع متعلّق المتعلّق ـ كالفسّاق في المثال الأوّل، والأبوين في المثال الثاني، والعلماء في المثال الثالث، والمحدث بالحدث الأكبر في المثال الرابع، وزيد في المثال الخامس ـ فموضوع المفهوم مذكور في المنطوق في القسم الأوّل والثاني والرابع من أقسام مفهوم الموافقة، وغير مذكور في القسم الثالث إن كان المراد بمذكوريّته مذكوريّته بما هو موضوع بأن يكون موضوعاً للمنطوق، وإلّا فربّما يكون مذكوراً فيه.

وإن كان المراد بالموضوع متعلّق الحكم فهو مذكور في القسم الأوّل والرابع، وغير مذكور في القسم الثاني، وأمّا في القسم الثالث فإن كان المراد بالمتعلّق مطلق المتعلّق فهو مذكور فيه، وإن كان المراد به المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ فغير مذكور فيه.

هذا. وقبل أن ننتقل إلىٰ مفهوم المخالفة نشير إلىٰ أنّ ما قلناه بالنسبة للقسم الرابع ـ من أنّ موضوع المفهوم بمعنىٰ متعلّق المتعلّق مذكور في المنطوق ـ صحيح؛ لأنّه كان المفروض عدم رجوع الشرط إلىٰ الموضوع. وأمّا إذا رجع إلىٰ الموضوع فقد رجع هذا القسم إلىٰ القسم الثالث، فيكون موضوع المفهوم غير مذكور في المنطوق.

وأيضاً نشير إلىٰ أنّ ما مضىٰ منّا لدىٰ إجمال الكلام من التفصيل في الموضوع بالنظر إلىٰ عالم الثبوت وعالم الإثبات يجري بالتبع في المتعلّق إن أُريد به المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ.

وثالثة: نشير إلىٰ أنّ ما ذكرناه من أقسام مفهوم الموافقة إنّما هي بلحاظ ما لو كان المفهوم بالنظر إلىٰ خصوص الحكم أو المتعلّق أو الموضوع أو الشرط. أمّا لو

فُرض مفهوم بالنظر إلىٰ أمرين من هذه الأُمور الأربعة مركّباً، كما لو قال مثلاً: (يجب السلام علىٰ خدّام العلماء) الدالّ بمفهومه علىٰ وجوب ردّ سلام العلماء، فعندئذٍ يلحقه حكم كلّ من القسمين في عدم مذكوريّة ما هو مذكور في المفهوم في المنطوق.

ورابعة: نشير إلىٰ أنّ الضابط الكلّيّ في جميع ما ذكرناه بالنسبة لمفهوم الموافقة هو: أنّ ما يكون المفهوم بلحاظه لا يعقل أن يكون مذكوراً في المنطوق فهو ليس بمذكور في المنطوق والباقي مذكور فيه.

وأمّا **مفهوم المخالفة**: فلا إشكال في أنّ الحكم المفهوميّ غير مذكور في منطوقه لا بشخصه ولا بسنخه: أمّا الأوّل فلما هو واضح من أنّه لو كان مذكوراً بشخصه لكان منطوقاً لا مفهوماً. وأمّا الثاني فلما هو واضح أيضاً من أنّ الاتّحاد السنخيّ ينافي فرض مخالفة المفهوم للمنطوق في الكيف.

وأمّا موضوعه: فالتحقيق في كونه مذكوراً في المنطوق وعدمه هو التفصيل بين أقسام المفاهيم:

أمّا مفهوم الشرط: فالأمر فيه دائر مدار رجوع الشرط إلىٰ الموضوع وعدمه، فإن رجع إليه فموضوع المفهوم غير مذكور في المنطوق بلحاظ عالم الثبوت، ومذكور فيه بلحاظ عالم الإسناد، وإلّا فهو مذكور فيه مطلقاً.

هذا إذا كان المراد بالموضوع متعلّق المتعلّق.

وأمّا إذا كان المراد به نفس المتعلّق من حيث هو فالمتعلّق في المفهوم عين المتعلّق في المنطوق.

وأمّا إن كان المراد به المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ فحاله حال ذلك الموضوع الخاصّ.

وأمّا مفهوم الوصف: فبما أنّ الوصف دائماً يكون داخلاً في الموضوع يكون موضوع المفهوم غير مذكور في المنطوق إن كان المراد بالموضوع متعلّق المتعلّق أو المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ. وإن كان المراد نفس المتعلّق من حيث هو فهو مذكور فيه.

وأمّا مفهوم الغاية: فبما أنّ الحكم في منطوقه محدّد بتلك الغاية في آخره، والحكم في مفهومه محدّد بتلك الغاية في أوّله يستحيل أن يكون موضوع المفهوم مذكوراً في المنطوق بعنوان كونه موضوعاً له، لكنّه مذكور فيه بعنوان الحدّ إن كانت الغاية خارجة عن المغيّىٰ.

هذا إذا كان المراد بالموضوع متعلّق المتعلّق.

وأمّا إن كان المراد به نفس المتعلّق بما هو فالموضوع في المفهوم والمنطوق واحد.

وإن كان المراد المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ فحاله حال الموضوع الخاصّ.

وأمّا مفهوم الحصر: فالحقّ فيه التفصيل: فإنّ الحصر **تارةً**: يكون باعتبار ذات الحكم، كأن يقال: (إنّما إكرام زيد واجب)، **وأُخرىٰ**: يكون باعتبار متعلّقه، كأن يقال: (إنّما الواجب بشأن زيد هو الإكرام)، **وثالثة**: يكون باعتبار متعلّق المتعلّق، كأن يقال: (إنّما الذي يجب إكرامه هو زيد)، **ورابعة**: يكون باعتبار الشرط، كأن يقال: (زيدٌ إنّما يجب إكرامه إن جاءك).

ففي الأوّل يكون موضوع المفهوم عين موضوع المنطوق مطلقاً.

وفي الثاني يكون موضوع المفهوم عين موضوع المنطوق لو أُريد بالموضوع متعلّق المتعلّق لا المتعلّق.

وفي الثالث يكون موضوع المفهوم عين موضوع المنطوق لو أُريد بالموضوع المتعلّق من حيث هو، لا متعلّق المتعلّق ولا المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع.

وفي الرابع يكون موضوع المفهوم عين موضوع المنطوق لو أُريد بالموضوع المتعلّق من حيث هو، وأمّا لو أُريد به متعلّق المتعلّق أو المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ فلو لم نُرجع الشرط إلىٰ الموضوع فهو عين موضوع المنطوق، ولو أرجعناه إليه فهو غيره في عالم الثبوت وعينه في عالم الإثبات.

وأمّا مفهوم اللقب: فالموضوع فيه عين الموضوع في المنطوق لو كان المراد بالموضوع المتعلّق من حيث هو، وأمّا لو كان المراد به متعلّق المتعلّق أو المتعلّق المضاف إلىٰ الموضوع الخاصّ فهو غيره.

وأمّا مفهوم العدد: فجميع الخصوصيّات فيه مشتركة بين المنطوق والمفهوم إلّا العدد الخاصّ، فذلك العدد أيّ شيء فُرض يكون ذلك الشيء في المفهوم غيره في المنطوق، وباقي الخصوصيّات المفهوميّة مع قطع النظر عن الإيجاب والسلب ثابتة في المنطوق.

هذا ضابط الكلام في مفهوم العدد، وتعرف جزئيّات الكلام في موارده بالتأمّل في هذا الضابط.

الضابط في اقتناص المفهوم:

الأمر الثاني: في بيان ما هو الضابط في اقتناص المفهوم الذي يكون همّ القائلين بالمفهوم إثباته وهمّ المنكرين له نفيه.

وكان المناسب بيان ذلك مستقلّاً وقبل البحث عن كلّ واحد واحد من المفاهيم من مفهوم الشرط وغيره، إلّا أنّ المحقّق الخراسانيّ وكذا المحقّق النائينيّ رحمهما الله

بحثاه في خصوص عنوان مفهوم الشرط ويظهر الحال في باقي المفاهيم بالقياس بذلك.

وبما أنّنا نحاول تسهيل تناول ما نبيّنه بشأن كلامي العلمين نجري البحث في ذلك في دائرة الجملة الشرطيّة ويقاس عليها باقي المفاهيم. فنقول:

إنّ أساطين الفنّ سلكوا في المقام مسلكين متعاكسين، فالمشهور جعلوا مركز دوران المفهوم وجوداً وعدماً مداره أمراً، مع افتراض أمر آخر مسلّماً بين القائلين بمفهوم الشرط والمنكرين له، والمحقّق العراقيّ ﷺ عكس الأمر فجعل مركز دوران مفهوم الشرط وجوداً وعدماً مداره ذاك الأمر الثاني، مع افتراض الأمر الأوّل مسلّماً بين القائلين بالمفهوم وعدمه.

فعلىٰ الإجمال نقول: الضابط في اقتناص المفهوم في نظر المشهور دلالة الشرطيّة علىٰ أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، فعندئذٍ ينتفي الجزاء عند انتفاء الشرط مع فرض الفراغ عن أنّ ما رتّب علىٰ الشرط سنخ الحكم لا شخصه.

والضابط في اقتناص المفهوم في نظر المحقّق العراقيّ ﷺ هو أن يكون المعلّق ـ أي: المرتّب علىٰ الشرط ـ سنخ الحكم لا شخصه، مع فرض الفراغ عن العلّيّة الانحصاريّة للشرط بالنسبة للجزاء.

ويظهر من ذلك: أنّ الضابط فيه عند كلا الفريقين في الحقيقة واحد مركّب من أمرين: أحدهما العلّيّة الانحصاريّة للشرط بالنسبة لما علّق أو رتّب عليه. والثاني أن يكون ما علّق عليه سنخ الحكم لا شخصه، إلّا أنّ الفريقين اختلفا فيما هو المسلّم من الأمرين، وما هو موضوع البحث بين القائلين بالمفهوم ومنكريه.

والكلام تارةً: يقع فيما أفاده المشهور، وأُخرىٰ: فيما أفاده المحقّق العراقيّ ﷺ فنقول:

أمّا ما هو الضابط لاقتناص المفهوم في نظر المشهور ـ وهو كون الشرط علّة

منحصرة للجزاء ـ فهذا في الحقيقة ينحلّ إلىٰ اشتراط أُمور ثلاثة أو أربعة في الدلالة علىٰ المفهوم:

فالمحقّق النائينيّ قدس سره ذكر في المقام شرائط ثلاثة:

الأوّل: أن تكون القضيّة لزوميّة لا اتّفاقيّة. أمّا لو كانت اتّفاقيّة فمن المحتمل أن يقترن الجزاء صدفة بشرط آخر أيضاً اتّفاقاً كما اقترن بهذا الشرط اتّفاقاً.

والثاني: أن يكون اللزوم ترتّبيّاً، بأن يكون الجزاء معلولاً للشرط لا العكس، ولا أن يكونا معلولين لشيء ثالث، فلو كان الجزاء هو العلّة فلا مانع من افتراض كونه علّة لأمرين: أحدهما هذا الشرط، والثاني شيء آخر، ولو كانا معلولين لشيء ثالث فلا مانع من أن يولّد الشيء الثالث أحياناً أمراً آخر يقترن بالجزاء.

والثالث: أن يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء؛ إذ لو كان علّة غير منحصرة لولد الجزاء أيضاً لدىٰ بديل تلك العلّة، وهذا يعني انتفاء الدلالة علىٰ المفهوم.

والمحقّق الخراسانيّ رحمه الله ذكر شرائط أربعة:

الأوّل: عين ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله من أن تكون القضيّة الشرطيّة لزوميّة لا اتّفاقيّة.

والثاني: أن يكون اللزوم ترتّبيّاً، ولكن لم يقصد بذلك ما قصده الشيخ النائينيّ رحمه الله من كون الجزاء معلولاً للشرط، أي: لم ينتقل ابتداءً إلىٰ شرط معلوليّة الجزاء للشرط، بل قصد مطلق أن يكون الجزاء مترتّباً علىٰ الشرط، بأن لا يكونا في عرضٍ واحد ولا يكون الشرط مترتّباً علىٰ الجزاء، ومن هنا احتاج إلىٰ ذكر شرط ثالث كالتالي:

والثالث: أن يكون الترتّب علىٰ نحو ترتّب المعلول علىٰ علّته.

والرابع: هو الشرط الثالث للمحقّق النائينيّ رحمه الله من كون العلّة علّة منحصرة.

والعمدة في كلا البيانين هي الشرط الأخير وهو كون العلّة علّة منحصرة، وباقي الشروط مقدّمة له.

هذا. وصياغة الشيخ النائينيّ رحمه الله للمطلب أتقن من صياغة الشيخ الخراسانيّ رحمه الله ولا حاجة إلىٰ أكثر من شرائط الشيخ النائينيّ رحمه الله.

ويحتمل فيما أراده الشيخ الخراسانيّ من شرطه الثالث ـ وهو كون الترتّب من قبيل الترتّب علىٰ العلّة ـ أحد أُمور ثلاثة أو اثنان منها أو جميعها:

الأوّل: أن يكون ذلك في قبال الترتّب الزمانيّ.

والثاني: أن يكون ذلك في قبال الترتّب الطبعيّ، أعني: ترتّب الشيء علىٰ جزء علّته.

والثالث: أن يكون ذلك في قبال ما لو كان الجزاء معلولاً لما يلازم الشرط، فينحفظ الترتّب بين الشرط والجزاء بناءً علىٰ أنّ ما يكون متأخّراً عن شيء فهو متأخّر عمّا يكون في رتبة ذاك الشيء، ولكن لم تنحفظ علّيّة الشرط للجزاء، فهذا الفرض لم يخرج بالشرط الثاني فأخرجه بالشرط الثالث.

فإن أراد الأوّل ـ وهو إخراج الترتّب الزمانيّ ـ ورد عليه: أنّ الترتّب الزمانيّ خرج بالشرط الأوّل وهو كون الشرطيّة لزوميّة لا اتّفاقيّة، فإنّ الانفكاك الزمانيّ بعد فرض اللزوم محال، سواء كان هذا علّة لذاك أو العكس أو كانا معلولين لشيء ثالث، وذلك لقاعدة استحالة تخلّف المعلول عن العلّة.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه لو كان المراد بالشرط الثاني ما يعمّ الترتّب الزمانيّ ـ ولذا احتاج إلىٰ إخراجه بالشرط الثالث ـ فدخل الشرط الثاني في حصول الانتفاء عند الانتفاء ممنوع.

وإن أراد الثاني ـ وهو إخراج كون الشرط جزء العلّة ـ ورد عليه: أنّ إخراج ذلك بلا موجب، فإنّ الشرط إذا كان منحصراً لا بديل له في تحقيق المعلول ثبت المفهوم سواءً فرض تمام العلّة أو جزءها، فالانتفاء إنّما يستند إلىٰ الأُمور الثلاثة من تلك الأُمور، أعني: ما عدا الأمر الثالث.

وإن أراد الثالث ـ وهو إخراج ما لو كان الجزاء معلولاً لما يلازم الشرط، باعتبار أنّه لم يخرج بالشرط الثاني وهو الترتّب؛ لأنّ المتأخّر عن المقارن متأخّر عن المقارن الآخر، أو قل: ما مع المتقدّم متقدّم ـ ورد عليه:

أوّلاً: منع كون ما مع المتقدّم متقدّماً، فالشرط الثالث لا مورد له.

وثانياً ـ بعد تسليم قاعدة (ما مع المتقدّم متقدّم) ـ: أنّه لو أُريد بالشرط الثاني ـ وهو الترتّب ـ ما يصدق علىٰ الترتّب بهذا النحو لا خصوص ترتّب المعلول علىٰ علّته التامّة أو الناقصة فالشرط الثالث في محلّه لأجل إخراج ذلك، لكن كون الترتّب بذاك المعنىٰ دخيلاً في الانتفاء عند الانتفاء ممنوع، فالشرط الثاني لا مورد له.

ولو أراد بالشرط الثاني الترتّب بهذا المعنىٰ العامّ، وبالشرط الثالث أحد المعنيين الأوّلين كان الشرط الثاني والثالث كلاهما مخدوشاً.

ولو أراد بالشرط الثالث اثنين من هذه الاحتمالات أو جميعها ورد عليه إشكال اثنين منها أو جميعها.

هذا. ومن المسلّم عندهم ـ كما مضىٰ ـ أنّ المعلّق علىٰ الشرط لو كان هو شخص الحكم لم يتحقّق المفهوم ولو فرض تحقّق هذه الأُمور الأربعة أو الثلاثة. و سيأتي إن شاء الله تحقيق الكلام في ذلك عند الكلام حول ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله. أمّا هنا فنتكلّم في فرض كون المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم

لا شخصه بعد فرض تسليم ما أفادوه من مسلّميّة كون المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم.

والتحقيق: أنّه لا يتوقّف كون القضيّة ذات مفهوم علىٰ ثبوت كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، بل الذي يوجب إفادتها للمفهوم هو إثبات إفادتها لكون ثبوت الجزاء منحصراً في فرض ثبوت الشرط، والذي يدّعي المفهوم للقضيّة الشرطيّة ليس أمره محصوراً في الاعتراف بتلك الأُمور الثلاثة أو الأربعة، بأن لا يتعقّل الإيمان بالانحصار إلّا بعد الإيمان بتلك المقدّمات السابقة. نعم، مع فرض تماميّة أحد أُمور ثلاثة نحتاج إلىٰ تلك المقدّمات:

الأوّل: أن يقال: إنّ صرف انحصار الجزاء في فرض ثبوت الشرط لا يوجب الانتفاء عند الانتفاء ما لم نثبت كون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

وهذا ـ كما ترىٰ ـ بديهيّ البطلان.

الثاني: أن يقال: إنّ انحصار الجزاء في فرض ثبوت الشرط يكون في عالم الثبوت منحصراً في فرض كون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

ويرد عليه: أنّه كما يمكن ذلك في هذا الفرض، كذلك يمكن ذلك في فرض انتفاء الشرط الرابع، بأن يُفرض أنّ الشرط وإن كان علّة غير منحصرة لكنّ العلّة الأُخرىٰ لا توجد في الخارج، فينحصر الجزاء في فرض وجود الشرط، فالمفهوم ثابت رغم انتفاء الشرط الرابع؛ إلّا أن يكون مرادهم بالشرط الرابع ما يعمّ الانحصار بهذا المعنىٰ، لكنّه خلاف ظاهر كلماتهم.

أو يفرض أنّ الشرط جزء لا بديل له لعلّة منحصرة أو غير منحصرة مع فرض اشتراك جميع تلك العلل في ذلك الجزء، فالمفهوم ثابت رغم انتفاء الشرطين الأخيرين.

أو يفرض أنّ الشرط والجزاء معلولان لعلّة واحدة منحصرة أو غير منحصرة مع فرض اشتراكهما بالنسبة لجميع تلك العلل، فانتفاء الشرط مساوق لانتفاء العلّة المنحصرة أو تلك العلل المساوق لانتفاء الجزاء، فالمفهوم ثابت رغم انتفاء الشروط الثلاثة الأخيرة.

أو يفرض أنّ انحصار الجزاء في الشرط يكون من باب الاتّفاق البحت، فالمفهوم ثابت رغم انتفاء جميع تلك الشروط الأربعة.

ولا يخفىٰ أنّ ما ذكرناه من تصوير انتفاء خصوص الشرطين الأوّلين إنّما كان بناءً علىٰ كون المراد بالشرط الثالث ما يخرج به عدم كون الشرط علّة تامّة، أمّا لو أُريد به ما يُخرج ترتّب الجزاء علىٰ ما يلازم الشرط بعد تسليم أنّ ما مع المتقدّم متقدّم فيمكن أيضاً فرض انتفاء خصوص الشرطين الأوّلين، كما لو فُرض أنّ علّة الجزاء ليست إلّا معلولة لعلّة الشرط، وليست لها علاوة علىٰ العلّة المشتركة علّة غير مشتركة، وليس للجزاء علّة غير معلولة لعلّة الشرط، فيثبت المفهوم رغم انتفاء الشرطين الأوّلين.

وأمّا لو أُريد بالشرط الثالث خصوص ما يخرج الترتّب الزمانيّ فقد عرفت أنّه في الحقيقة ليس شرطاً علىٰ حدة.

الثالث: أن يقال: إنّه وإن كان انحصار الجزاء في فرض تحقّق الشرط في عالم الثبوت له ملاكات خمسة، لكن بحسب عالم الإثبات لا يمكن دعوىٰ استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة إلّا بدعوىٰ إفادتها لكون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

ويرد عليه: أنّه كما يمكن أخذ المفهوم من الجملة الشرطيّة بدعوىٰ إفادتها لكون الشرط علّة منحصرة، كذلك يمكن أخذ المفهوم بدعوىٰ كون أداة الشرط موضوعة لحصر الجزاء في فرض تحقّق الشرط، أو بإثبات أنّ ما هو المعلّق علىٰ

الشرط يكون بحكم الإطلاق عبارة عن مطلق وجود الحكم لا صرف وجوده، فمهما كان الحكم ثابتاً كان ثبوته مقارناً لثبوت الشرط، وهذا ـ كما ترىٰ ـ يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ولو فرض عدم كون الشرط علّة منحصرة. فمدّعي المفهوم لو أثبت إحدىٰ هذه الدعاوىٰ الثلاث ـ أي: العلّيّة الانحصاريّة للشرط، أو وضع الأداة لحصر الجزاء في فرض الشرط، أو تعليق طبيعيّ الحكم بحسب الإطلاق علىٰ الشرط ـ كفاه في إثبات دعواه في المفهوم وليس أمره منحصراً في إثبات الدعوىٰ الأُولىٰ.

وأمّا ما هو الضابط لاقتناص المفهوم في نظر المحقّق العراقيّ رحمه الله ـ وهو كون المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه بعد فرض مسلّميّة كون الشرط علّة منحصرة للجزاء ـ فاعلم أنّ المحقّق العراقيّ رحمه الله في الحقيقة له دعاوىٰ أربع:

الأُولىٰ: توقّف المفهوم علىٰ كون الشرط علّة منحصرة للجزاء كما قال المشهور أيضاً بذلك.

الثانية: أنّ كون الشرط علىٰ نحو العلّيّة المنحصرة مسلّم حتّىٰ عند المنكرين للمفهوم ولو ارتكازاً.

الثالثة: أنّه لو كان المعلّق علىٰ الشرط هو شخص الحكم لما كان للقضيّة مفهوم؛ بداهة أنّ غاية ما تقتضي الجملة حينئذٍ انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط.

الرابعة: أنّه لو كان المعلّق علىٰ الشرط سنخ الحكم كانت القضيّة ذات مفهوم؛ لأنّ المفروض أنّ الشرط علّة منحصرة، فبانتفائه ينتفي سنخ الحكم.

وقد ذكر رحمه الله في وجه مسلّميّة كون الشرط علىٰ نحو العلّيّة المنحصرة: أنّ كلتا الطائفتين ـ أعني: القائلين بالمفهوم والمنكرين له ـ سلّموا في باب المطلق والمقيّد فيما إذا كانا مثبتين كقوله: (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) أنّه لو علم كون الحكم الذي في نظر المولىٰ ـ المبيّن تارةً في ضمن المطلق وأُخرىٰ في ضمن المقيّد ـ واحداً، ولم نحتمل أنّ مقصوده بالكلام المطلق بيان حكمٍ ومقصوده بالكلام المقيّد

بيان حكمٍ آخر غير ذلك الحكم فلا محالة يحمل المطلق علىٰ المقيّد. ولا وجه لذلك سوىٰ أنّ انتفاء القيد ـ وهو الإيمان في المثال المذكور ـ موجب لانتفاء الحكم، وبما أنّ الحكم في كليهما واحد وليس هنا حكمان فبانتفاء القيد ينتفي الحكم المذكور في المطلق.

فظهر: أنّ المطلق محمول علىٰ المقيّد، ولا وجه لانتفاء الحكم في المقيّد بانتفاء قيد الإيمان ـ مع أنّهم ذكروا أنّ الوصف ليس له مفهوم ـ إلّا أنّ القيد يكون علّة منحصرة لشخص الحكم، وإلّا لما استحال ثبوت الحكم مع انتفائه؛ لإمكان قيام علّة أُخرىٰ مقامه.

فظهر: أنّ القيد والشرط والغاية ونحو ذلك يكون من المسلّم كونه من قبيل العلّة المنحصرة، فلا محالة يثبت الانتفاء عند الانتفاء، فإن كان المعلّق عليه سنخ الحكم فقد تحقّق المفهوم؛ لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء العلّة المنحصرة، وإن كان المعلّق عليه شخص الحكم لم يلزم من ذلك سوىٰ انتفاء شخصه ولا يتحقّق المفهوم.

والحاصل: أنّ العلّيّة المنحصرة مسلّمة كما يظهر من كلامهم في باب المطلق والمقيّد، فلم يبق فيما نحن فيه ما نبحث عنه سوىٰ أنّه هل المعلّق هو سنخ الحكم أو شخصه.

أقول: لا يخفىٰ أنّ ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله هنا من كون ملاك حمل المطلق علىٰ المقيّد هو العلم الخارجيّ بوحدة الحكم المقصود في الكلامين هو ما جرىٰ عليه المحقّق الخراسانيّ ومَن في مدرسته ومنهم المحقّق العراقيّ رحمه الله، إلّا أنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله ومَن في مدرسته لم يجروا هذا المجرىٰ[1].

---

(١) فإنّهم يذكرون في المقام تفصيلاً آخر غير التفصيل بين العلم الخارجيّ بوحدة ←

وعلىٰ أيّ حال فقد عرفت أنّ للمحقّق العراقيّ ﷺ دعاوىٰ أربع، والتحقيق أنّ الجميع لا يمكن المساعدة عليها:

أمّا الدعوىٰ الأُولىٰ ـ وهي توقّف المفهوم علىٰ كون الشرط علّة منحصرة للجزاء ـ فقد عرفت ما فيها مفصّلاً عند الإيراد علىٰ مقالة المشهور.

وأمّا الدعوىٰ الثانية ـ وهي مسلّميّة كون الشرط علىٰ نحو العلّيّة الانحصاريّة حتّىٰ عند المنكرين للمفهوم، لتسليمهم في باب المطلق والمقيّد لحمل المطلق علىٰ المقيّد إذا علمنا بكون الحكم المبرز بهما واحداً ـ فيرد عليها: أنّ مَن ينكر المفهوم فيما نحن فيه حتّىٰ مع فرض كون المعلّق سنخ الحكم لا شخصه ليس مُلزماً بإنكار حمل المطلق علىٰ المقيّد إذا علم بكون الحكم المبرَز بهما واحداً؛ وذلك لأنّه إنّما يقول بحمل المطلق علىٰ المقيّد من ناحية كون القيد ـ وهو الإيمان مثلاً ـ علّة منحصرة لشخص الحكم، فينتفي شخصه ـ المفروض اتّحاده مع الحكم المبرَز بالمطلق ـ بانتفائه، لا بدعوىٰ أنّ العلّيّة المنحصرة بعنوانها تكون مدلولة للقضيّة حتّىٰ يقال: إنّه لو فُرض دلالة القضيّة علىٰ ذلك فلا يعقل أن تكون دلالتها عليه مختصّة بفرض كون المعلّق شخص الحكم، بل دلالتها مسلّمة حتّىٰ علىٰ فرض كون المعلّق سنخ الحكم، بل بدعوىٰ أنّ القضيّة بظاهرها تدلّ علىٰ شيء يكون بينه وبين العلّيّة المنحصرة ملازمة في خصوص فرض كون المعلّق شخص الحكم، وأمّا في فرض كون المعلّق سنخه فالملازمة بينهما ممنوعة.

→

الحكم وعدمه، وهو التفصيل بين ما لو كان الحكم بنحو مطلق الوجود فلا تنافي بين المطلق والمقيّد، أو صرف الوجود فيقع التنافي؛ لأنّ صرف الوجود لا يتعلّق به إلّا حكم واحد.

وتوضيح ذلك: أنّه لو قال المولىٰ مثلاً: (إن كانت الرقبة مؤمنة فأعتقها) فعدم كون الإيمان من قبيل العلّة المنحصرة لا ينفكّ عن أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون للإيمان عِدلٌ كالسخاء مثلاً، بمعنىٰ أنّه كما يكون الإيمان علّة لجعل الحكم كذلك السخاء أيضاً علّة لجعل آخر للحكم.

الثاني: أن يكون السخاء مثلاً عِدلاً للإيمان، لا بمعنىٰ كون كلّ منهما بعنوانه علّة لجعل الحكم، بل بمعنىٰ أن تكون العلّة في الحقيقة للجعل الواحد هي الجامع بين الإيمان والسخاء مثلاً، ولو جامعاً انتزاعيّاً كعنوان أحدهما لا نفس عنوان الإيمان، فمهما قام الدليل علىٰ انتفاء هذين الأمرين ثبت أنّ الإيمان علّة منحصرة.

وعندئذٍ نقول: إن كان المعلّق شخص الحكم فلا إشكال في كون الإيمان علّة منحصرة؛ لانتفاء ما عرفته من الأمرين: أمّا الأمر الأوّل فلأنّه خلف فرض كون المعلّق شخص الحكم، فإنّ شخص الحكم لا يمكن أن يكون له شرطان متبادلان بعنوانهما الخاصّ، وإنّما الممكن فرض الشرط أو العلّة عبارة عن الجامع بينهما. وأمّا الأمر الثاني ـ وهو كون الشرط أو العلّة عبارة عن الجامع بينهما ـ فلأنّه خلاف ظاهر القضيّة؛ لأنّ المأخوذ في القضيّة إنّما هو عنوان الإيمان لا الجامع، فبما أنّ الأمر الأوّل محال ـ لكونه خلف الفرض ـ والأمر الثاني خلاف الظاهر يثبت بظاهر القضيّة كون الإيمان علّة منحصرة.

وأمّا إن كان المعلّق سنخ الحكم فالأمر الثاني وإن كان خلاف الظاهر لما عرفت، لكنّ الأمر الأوّل ليس محالاً؛ لعدم كونه خلف الفرض، فليس القائل بحمل المطلق علىٰ المقيّد في ذاك الباب ملزماً فيما نحن فيه بالقول بالمفهوم بناءً علىٰ كون المعلّق سنخ الحكم. أي: أنّه لو لم يعترف بكفاية تعليق السنخ لثبوت المفهوم إلّا مع ثبوت العلّيّة الانحصاريّة فليس قوله بحمل المطلق علىٰ المقيّد ـ لدىٰ علمه بوحدة الحكم ـ ملزماً له بالقول بالعلّيّة الانحصاريّة لدىٰ تعليق سنخ الحكم.

وأمّا الدعوىٰ الثالثة ـ وهي: أنّه لو كان المعلّق علىٰ الشرط شخص الحكم لما كان مجال للقول بالمفهوم؛ بداهة أنّ كون الشرط علّة منحصرة إنّما يقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفائه لا انتفاء سنخه ـ فهذه مسلّمة عند المشهور أيضاً، والتحقيق بطلانها لوجهين:

الأوّل: أنّ بعض ما تمسّك به القائلون بالمفهوم في فرض كون المعلّق سنخ الحكم يتأتّىٰ بضمّ مقدّمة مختصرة في فرض كون المعلّق شخصه، فبناءً علىٰ صحّته تكون القضيّة ذات مفهوم سواء كان المعلّق علىٰ الشرط سنخ الحكم أم شخصه.

وقد ذكر في الكفاية هذا الوجه وسلّم كونه من وجوه إثبات المفهوم وإن كان غير صحيح عنده، ومع ذلك حصر ثبوت المفهوم ـ لو تمّ بعض وجوهه ـ فيما لو كان المعلّق سنخ الحكم.

وذلك الوجه هو: أنّ مقتضىٰ إطلاق الكلام عدم اختصاص كون الشرط علّة تامّة للجزاء بفرض عدم تقدّم شيء خاصّ عليه أو تقارنه معه، وهذا يستلزم كونه علّة منحصرة، فإنّه لو كانت هنا علّة أُخرىٰ غير الشرط لانسلخ الشرط عن العلّيّة التامّة في فرض تقدّم العلّة الأُخرىٰ عليه وفرض تقارنهما؛ لبرهان استحالة اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد.

وهذا الوجه لو تمّ لجرىٰ في فرض كون المعلّق شخص الحكم[1] بضمّ نكتة إلىٰ

---

(١) وهناك وجه آخر أيضاً يأتي حتّىٰ لو كان المعلّق هو شخص الحكم، وهو الوجه القائل بأنّه لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام هذا الشرط، فإن كان المؤخّر كلّ واحد من الشرطين بخصوصه لزم صدور الواحد بالنوع من الاثنين وهو محال. وإن كان المؤثّر هو الجامع بينهما فهذا خلاف ظاهر الدليل؛ لأنّ ظاهره دخل الشرط بعنوانه في الحكم. هذا ما ذكره ﷺ في الدورة التي جاءت بعد هذه الدورة علىٰ ما نقله عنه الأخ السيّد علي أكبر في تقريره.

ذلك، وهي: أنّ اجتماع المثلين محال، فنقول: مقتضىٰ إطلاق الكلام هو أنّ كون الشرط علّة لهذا الشخص من الحكم غير مختصّ بعدم تقدّم شيء خاصّ عليه أو مقارنته معه، وهذا يستلزم عدم ثبوت علّة أُخرىٰ لشخص آخر من الحكم؛ لأنّه لو كان لشخص آخر من الحكم علّة أُخرىٰ وفرض تقدّمها علىٰ الشرط أو مقارنتها معه مع فرض بقاء الشرط أيضاً علىٰ حاله من كونه علّة تامّة لشخص الحكم المذكور في الجزاء لزم اجتماع كلا الحكمين وهما متماثلان، واجتماع المتماثلين محال. ولو فرضنا التأكّد وحصول حكم واحد متأكّد من أمرين باقيين علىٰ حالهما من العلّيّة التامّة تأتّىٰ برهان استحالة اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد، ولو فرضنا تحقّق وجوبين بمعنىٰ وجوب إكرامين كان ذلك خلاف ما يكون ظاهر الدليل من أنّ المتعلّق للحكم طبيعيّ الإكرام.

الثاني: أنّه يمكن استفادة المفهوم من القضيّة مع فرض كون الجزاء هو الشخص، بدعوىٰ دلالتها وضعاً أو ظهوراً غير وضعيّ علىٰ أنّ هذا الشخص من الحكم لم يعلّق علىٰ الشرط لأجل ما له من الخصوصيّة، بل علّق عليه لأجل كونه أحد أفراد طبيعة الحكم وسنخه[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّه لم يُعلم من المحقّق الخراسانيّ ـ ولعلّه لم يعلم أيضاً من المشهور ـ أنّه يشترط في ضابط المفهوم كون المعلّق سنخ الحكم، وإنّما المتيقّن أنّهم يرون أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط دون انتفاء مجرّد شخص الحكم، سواءً فُرض اكتشاف انتفاء سنخ الحكم ببركة كون المعلّق علىٰ الشرط هو السنخ أو ببركة أنّ المعلّق وإن كان هو الشخص لكنّه ليس معلّقاً لأجل ما له من الخصوصيّة، بل عُلّق عليه لأجل كونه أحد أفراد الطبيعة أو ببركة براهين أُخرىٰ، كالبرهان الذي أُشير إليه في المتن، أو الذي أشرنا إليه في التعليق السابق نقلاً عن تقرير الأخ السيّد علي أكبر، أو غير ذلك.

وهذا هو الذي ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ ﵀ حيث إنّه قال بأنّ الجزاء هو شخص الحكم لا سنخه ومع ذلك قال بالمفهوم من ناحية الدلالة علىٰ أنّه إنّما علّق علىٰ الشرط بما هو فرد من أفراد الطبيعة لا بما له من الخصوصيّة، ووجد هذا أيضاً في تقريرات الشيخ الأعظم ﵁.

وأمّا الدعوىٰ الرابعة ـ وهي: أنّه لو كان المعلّق علىٰ الشرط سنخ الحكم ثبت المفهوم بعد الفراغ عن أنّ الشرط علّة منحصرة ـ فالمشهور أيضاً قائلون بذلك، أي: أنّه بعد فرض الانحصار لو كان المعلّق سنخ الحكم كانت القضيّة ذات مفهوم مستفادٍ من تعليق أو ترتيب سنخ الحكم علىٰ العلّة المنحصرة المقتضي لانتفائه عند الانتفاء.

وذكر المحقّق العراقيّ ﵀: أنّ المراد بشخص الحكم ليس هو الحكم المتشخّص بخصوصيّة كونه معلّقاً علىٰ هذا الشرط، فإنّ هذه الخصوصيّة في طول التعليق، فلا يعقل فرضها في طرف التعليق، بل المراد منه الحكم المتشخّص بخصوصيّة قبل التعليق ملزومة للتعليق، فإن عُلّق هذا الحكم المختصّ علىٰ الشرط انتفىٰ الشخص بانتفائه، ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء سنخ الحكم، بخلاف ما لو كان المعلّق سنخ الحكم.

أقول: لم يذكر هو ﵀ تلك الخصوصيّة المتخصّص بها الحكم، وإنّما ذكر إجمالاً: أنّ الحكم مختصّ بخصوصيّة قبل التعليق، وأقول في مقام شرح كلامه ﵁: إنّه يمكن أن يفرض أنّ تلك الخصوصيّة هي خصوصيّة الملاك، فالحكم الناشئ من الملاك الفلانيّ لو علّق علىٰ الشرط فانتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء خصوصه لا انتفاء مطلق الحكم، فلو فرض مثلاً أنّ المعلّق علىٰ مجيء زيد هو وجوب إكرامه الناشئ من ملاك الشهامة دون ملاك السخاء مثلاً، فبانتفائه ينتفي خصوص ذلك الوجوب فلم تدلّ القضيّة علىٰ المفهوم.

وأيضاً ليس المقصود بشخص الحكم وخصوصيّته تشخّصه بالوجود، فإنّ ما فرض موجوداً لا يعقل أن يعلّق علىٰ شيء، وإنّما المعقول هو وجود ما علّق علىٰ شيء بوجود المعلّق عليه لا تعليق الموجود.

وهناك سؤال آخر يمكن أن يطرح بشأن المقصود من تعليق سنخ الحكم، وهو: أنّه هل المقصود بذلك تعليق مطلق وجود الحكم، أو المقصود به تعليق صرف الوجود الذي ذهب القوم ـ بما فيهم المحقّق العراقيّ ﷺ ـ إلىٰ أنّه شيء لا ينطبق إلّا علىٰ أوّل الوجود؟

فإن فرض الأوّل ورد عليه: أنّ استلزام تعليق مطلق وجود الحكم ـ بمعنىٰ تعليق جميع أفراده ـ علىٰ الشرط للمفهوم وإن كان صحيحاً لكن هذا ليس بحاجة إلىٰ ضمّ فرض كون الشرط علّة منحصرة، فمادام قد علّقت جميع أفراد الحكم علىٰ الشرط فهذا ـ لا محالة ـ يعني أنّ عدم الشرط يستلزم عدم جميع أفراد الحكم[1].

---

(١) ولو بمعنىٰ انحصار السنخ في هذا الشخص كما نبّه عليه المحقّق العراقيّ ﷺ في نهاية الأفكار، فإنّ المُنشأ بهذه الشرطيّة ليس ـ لا محالة ـ إلّا شخص حكم واحد ولا معنى لإنشاء سنخ الحكم.

وللمحقّق العراقيّ ﷺ أن يجيب علىٰ هذا الإشكال بأنّ مقصودنا بإثبات الانحصار في الشرط هو إثبات أنّ الشرط بعنوانه دخيل في الحكم الذي رتّب عليه لا بجامع بينه وبين بديله، ومن الواضح أنّ مجرّد تسليم أنّ المرتّب هو السنخ لا يثبت المفهوم لو احتملنا وجود بدل للشرط، بأن يكون المرتّب عليه هو الجامع بين الشرط وبديله. نعم، لو أثبتنا الانحصار ـ ولو ببيان أنّ ظاهر الشرط كونه بعنوانه دخيلاً لا بجامع بينه وبين غيره ـ ثبت المفهوم.

وأمّا ما ذكره أُستاذنا ﷺ من أنّه لو رتّب علىٰ الشرط مطلق وجود الحكم المذكور في ←

وإن فرض الثاني ـ أي: أن يكون المقصود تعليق صرف الوجود الذي لا ينطبق إلّا علىٰ أوّل الوجود ـ ورد عليه: أنّ تعليق السنخ بهذا المعنىٰ حتّىٰ بعد فرض انحصار العلّة في الشرط لا يثبت المفهوم؛ وذلك لأنّ العلّة أصبحت علّة منحصرة لصرف الوجود الذي لا ينطبق إلّا علىٰ أوّل الوجود، وهذا يعني أنّ الشرط لو لم يوجد لم يوجد أوّل الوجود وبالتالي لا يوجد ثاني الوجود أيضاً ولا ثالثه وهكذا، ولكن ماذا نصنع فيما إذا تحقّق الشرط فتحقّق أوّل وجود الحكم ـ أو قل: تحقّق صرف وجود الحكم ـ لكن احتملنا: أن يكون شيء آخر بقيد كونه مسبوقاً بالعلّة الأُولىٰ المنقضية علّة للحكم؟

إذن فما لم يوجد الشرط نعلم بانتفاء الحكم؛ لأنّ ثبوت الحكم بعلّة أُخرىٰ خلف فرض كون الشرط علّة منحصرة لصرف وجود الحكم، ولكن لو تحقّق الشرط فتحقّق صرف الوجود للحكم، واحتملنا تولّد فرد ثان للحكم بعلّة ثانية بعد ذلك فما الذي يدفع هذا الاحتمال؟

مثلاً لو قال المولىٰ: إن ولد لزيد أوّل مولود له فهنّئه مثلاً، فما لم يولد له ولد نعلم بعدم وجوب تهنئته، لكن لو ولد له ولد ووجبت تهنئته ففعلنا ثُمّ ولد له ولد آخر فمن المحتمل أن تجب تهنئته مرّة أُخرىٰ، وهذا لا ينافي كون تلك الولادة علّة منحصرة لأوّل الوجود لطبيعيّ الحكم.

→

الجزاء لم نحتج إلىٰ إثبات الانحصار، فمقصوده﵀ بالانحصار نفي وجود علّة أُخرىٰ لحكمٍ آخر بعد تسليم أنّ كلّ علّة بعنوانها دخيلة لا بالجامع بينهما، ومن الطبيعيّ أنّنا لسنا بحاجة إلىٰ ذلك؛ لأنّ المفروض أنّ المرتّب هو كلّ الأحكام، ولكنّ الظاهر أنّ مقصود المحقّق العراقيّ﵀ ليس ذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إثبات انحصار العلّة في الشرط لا يوجب ثبوت المفهوم المصطلح أصلاً: لا في فرض كون المعلّق مطلق وجود الحكم؛ لما عرفت من ثبوت المفهوم عندئذٍ ولو مع عدم إثبات الانحصار، ولا في فرض كون المعلّق صرف وجود الحكم؛ لما عرفت من أنّه من الممكن عندئذٍ أن يكون شيء آخر بقيد مسبوقيّته بالشرط المنقضي أمده علّة أُخرىٰ للحكم، ولا في فرض كون المعلّق شخص الحكم علىٰ ما سلّموه من أنّه مع فرض كون المعلّق شخص الحكم لم يمكن إثبات المفهوم بكون الشرط علّة منحصرة بوجه، وإن عرفت ما فيه من أنّه بناءً علىٰ تماميّة أحد تقاريب المفهوم ـ وهو كون مقتضىٰ إطلاق العلّة علّيّتها في أيّ حال سواءً تقدّم عليه أو قارنه شيء خاصّ أو لا ـ يوجب انحصار العلّة في الشرط ثبوت المفهوم حتّىٰ مع فرض كون المعلّق شخص الحكم.

وعلىٰ فرض تماميّة هذا المبنىٰ يثبت المفهوم أيضاً بفرض انحصار العلّة في الشرط فيما لو كان المعلّق صرف الوجود من الحكم، بالمعنىٰ الذي لا ينطبق إلّا علىٰ أوّل الوجود. والإشكال فيه بإمكان تقييد علّيّة الشيء الآخر بمثل كونه مسبوقاً بالعلّة الأُولىٰ المنقضي أمدها مع سقوط الحكم الأوّل إشكال في أصل ذلك المبنىٰ وثابت حتّىٰ في فرض كون المعلّق شخص الحكم.

فالتحقيق: أنّه لو قبلنا ذلك المبنىٰ كان الانحصار منتجاً للمفهوم إذا كان المعلّق شخص الحكم أو صرف وجوده بلا فرق بينهما؛ لما عرفت من أنّ ذلك الإشكال إشكالٌ علىٰ أصل المبنىٰ وغير مختصّ بأحد الفرضين دون الآخر. نعم، لا نحتاج إلىٰ إثبات الانحصار إذا كان المعلّق مطلق وجود الحكم؛ فإنّ نفس تعليق مطلق الوجود كافٍ في ثبوت المفهوم بلا حاجة إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة.

ولو لم نقبل ذلك المبنىٰ فإثبات الانحصار لا يفيد المفهوم أصلاً. وبما أنّ

التحقيق بطلان ذلك المبنىٰ فلابدّ أن يقال: إنّ العلّيّة الانحصاريّة لا تفيدنا في إثبات المفهوم أصلاً.

إن قلت: بل تفيد المفهوم في فرضٍ واحد، وهو ما لو كان المعلّق صِرف الوجود من الحكم وهو أوّل وجوده وكان الشرط انحلاليّاً، كما إذا قال: (مهما جاءك زيد فأكرمه)، وكان المستفاد منه أنّ في كلّ مرّة جاءنا زيد وجب إكرامه، لا أنّه يجب إكرامه في خصوص المرّة الأُولىٰ. وعندئذٍ لا إشكال في أنّه قبل مجيئه لا يجب إكرامه؛ لأنّ المفروض أنّ مجيئه علّة منحصرة لأوّل الوجود من وجوب الإكرام، فإذا جاءنا زيد وأكرمناه فالخطاب بـ(إن جاءك زيد فأكرمه) باقٍ بعدُ؛ لفرض انحلاله، فأيضاً يدلّ علىٰ عدم وجوب إكرامه قبل مجيئه، وهكذا.

قلت: هذا ليس من المفهوم المصطلح؛ فإنّ النفي المعلّق لوجوب الإكرام إنّما استفيد من خطابات متعدّدة بقوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) بحسب الانحلال، فيكون ذلك من قبيل ما لو ضممنا قضيّة إلىٰ قضيّة واستفدنا من مجموعهما النفي المطلق للحكم عند انتفاء الشرط وهذا غير المفهوم.

وبكلمة أُخرىٰ: قد قلنا: إنّ انحصار العلّة في الشرط مع فرض كون المعلّق صرف الوجود إنّما يوجب عدم ثبوت الحكم من ناحية علّة أُخرىٰ قبل انتهاء أمد العلّة الأُولىٰ لا مطلقاً حتّىٰ يكون مفهوماً، ونقول: إنّ في فرض انحلال الشرط أيضاً لم يدلّ انحصار الشرط إلّا علىٰ عدم ثبوت الحكم من ناحية علّة أُخرىٰ غير الشرط قبل انتهاء أمده، غاية الأمر أنّ هناك شروطاً عديدة يدلّ الانحصار بالنسبة إلىٰ كلّ واحد منها علىٰ عدم ثبوت الحكم من ناحية علّة أُخرىٰ غير ذلك الشرط قبل انتهاء أمده، وهذا غير المفهوم المصطلح. هذا.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه: أنّه يرد علىٰ ما سلّمه المشهور والمحقّق

العراقيّ رضوان الله عليهم ـ وهو: أنّ لاقتناص المفهوم ركنين: كون الشرط علّة منحصرة، وكون المعلّق سنخ الحكم ـ إشكالات ثلاثة:

الأوّل: أنّه ليست العلّيّة الانحصاريّة ركناً تعيينيّاً لاقتناص المفهوم؛ لأنّه إذا ثبتٍ بالإطلاق كون المعلّق مطلق وجود الحكم كفىٰ ذلك في تحقّق المفهوم؛ فإنّ معناه أنّه إذا وُجد الشرط فقد تحقّق مطلق وجود الحكم. ولو فُرض ثبوت فرد من أفراد الحكم بدون الشرط كان ذلك خلفاً لفرض أنّه لو وُجد الشرط فقد تحقّق مطلق وجود الحكم.

الثاني: أنّه ليس كون المعلّق سنخ الحكم ركناً تعيينيّاً لاقتناص المفهوم، بناءً علىٰ مبنىٰ مَن يثبت المفهوم بقاعدة امتناع صدور الواحد من اثنين، فإنّه يكون الركن الأوّل عندئذٍ كافياً لإثبات المفهوم، فيثبت المفهوم سواءً كان المعلّق مطلق وجود الحكم أو صرف وجوده أو شخصه.

ولا يخفىٰ أنّ هذا الإشكال إنّما هو إشكال جدليّ يرد علىٰ مَن يقول بصحّة هذا المبنىٰ، لكنّا لا نقول بصحّته، فلا يكون هذا الإشكال صحيحاً عندنا وإن صحّ إلزام القائل بهذا المبنىٰ بذلك.

الثالث: أنّ ركنيّة الأوّل وهو كون الشرط علّة منحصرة في المفهوم ممنوعة رأساً، وهذا غير الإشكال الأوّل؛ فإنّ الإشكال الأوّل عبارة عن منع كونه ركناً تعيينيّاً، وهذا الإشكال عبارة عن إنكار أصل ركنيّته ولو علىٰ نحو البدل، وذلك لما قلناه: من أنّ مبنىٰ إثبات المفهوم بالتشبّث بقاعدة امتناع صدور الواحد عن اثنين غير صحيح، فإنّ امتناع صدور الواحد عن اثنين لا ينافي نشوء الحكم من علّة أُخرىٰ بعد انتهاء أمد العلّة الأُولىٰ وسقوط الحكم الأوّل بالامتثال أو العصيان، وإنّما ينافي نشوءه كذلك قبل سقوطه، فنقول: إنّه إذا كان المعلّق شخص الحكم أو

صرف وجوده المنطبق علىٰ خصوص أوّل الوجود فلا يتحقّق المفهوم وإن فرض الشرط علّة منحصرة. وإذا كان المعلّق مطلق وجود الحكم فقد عرفت أنّه يثبت المفهوم وإن لم يكن الشرط علّة منحصرة.

ويأتي هذا الكلام أيضاً إذا بنينا علىٰ مبنىٰ المحقّق الإصفهانيّ قدس سره، وهو: أنّ المعلّق شخص الحكم لكن لا بما هو هو بل بما هو فرد من أفراد الطبيعة، وهذا الكلام مرجعه إلىٰ أنّ المعلّق في الواقع هو الطبيعة وسنخ الحكم وإن كان المعلّق في الكلام خصوص هذا الشخص.

فإن شئت فقل: إن كان ما هو المعلّق في الواقع الطبيعة علىٰ نحو مطلق الوجود ثبت المفهوم وإن لم يثبت كون الشرط علّة منحصرة، وإن كان ما هو المعلّق في الواقع صرف الوجود من الحكم الذي لا ينطبق إلّا علىٰ مطلق الوجود لم يثبت المفهوم وإن ثبت كون الشرط علّة منحصرة، فركنيّة الأوّل ممنوعة رأساً ولا نحتاج في إثبات المفهوم إلىٰ إثباته أصلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الإشكال أيضاً إشكال جدليّ كالإشكال الثاني وإلزام لهم علىٰ مبناهم، لا إشكال واقعيّ كالإشكال الأوّل بأن يكون عدم الاحتياج إلىٰ الركن الأوّل رأساً صحيحاً في الواقع.

توضيح ذلك: أنّا لو سلمنا أنّ المعلّق لا يخلو حاله من أُمور ثلاثة: إمّا أن يكون علىٰ نحو مطلق الوجود، وإمّا علىٰ نحو صرف الوجود، وإمّا أن يكون شخص الحكم، صحّ القول بعدم الاحتياج إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة في إثبات المفهوم رأساً؛ لما عرفت من أنّه علىٰ الأوّل يثبت المفهوم حتّىٰ مع عدم العلّيّة الانحصاريّة، وعلىٰ الأخيرين لا يثبت المفهوم حتّىٰ مع ثبوت العلّيّة الانحصاريّة، لكنّا لا نسلّم ذلك، بيانه: أنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ الطبيعة إنّما يتعلّق بها الحكم بلحاظ فنائها في بعض

الأفراد المخصوصة أو في جميع الأفراد أو في فردٍ واحد، وينطبق قهراً علىٰ أوّل الوجود، فالأوّل هو المقيّد والثاني والثالث مطلقان، إلّا أنّ الأوّل منهما يكون علىٰ نحو مطلق الوجود والثاني علىٰ نحو صرف الوجود.

لكنّا لم نقبل هذا المبنىٰ ومختارنا في ذلك هو: أنّ الطبيعة لا يعقل فناؤُها في فرد مخصوص أو في جميع الأفراد أو في فرد واحد: فإنّه إن كان المراد فناءها في مفهوم الفرد المخصوص أو الفرد الواحد أو جميع الأفراد ورد عليه: أنّه لا يعقل فناء مفهوم في مفهوم. وإن كان المراد فناءها في مصداق هذه المفاهيم ورد عليه: أنّ الفاني في معنون ليس إلّا نفس عنوانه لا عنوان آخر، فالفاني في مصداق الفرد المخصوص أو فرد واحد أو جميع الأفراد إنّما هو عنوان الفرد المخصوص أو فرد واحد أو جميع الأفراد لا عنوان الطبيعة، وأمّا عنوان الطبيعة فإنّما تفنىٰ في شخصيّتها ومصداقها، والإطلاق عبارة عن إلغاء الخصوصيّات لا الجمع بين الخصوصيّات، ومقتضىٰ أصالة تطابق عالم الثبوت والإثبات أن لا يكون الموضوع أو المتعلّق إلّا ذات الطبيعة.

وإذا كان المعلّق ذات الطبيعة فالشرط إن كان علّة منحصرة فلا محالة لا يوجد فرد من أفراد الطبيعة بعلّة أُخرىٰ، وإلّا لم تكن علّة وجود الطبيعة منحصرة في ذلك، فإنّ الطبيعة منطبقة قهراً علىٰ ذلك الفرد، فيتحقّق الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً وهو المفهوم. وأمّا إن لم يكن علّة منحصرة فمن الممكن تحقّق بعض أفراد الطبيعة بعلّة أُخرىٰ، فإنّه لا يلزم من ذلك سوىٰ ثبوت علّة أُخرىٰ للطبيعة، حيث إنّها منطبقة علىٰ ذلك الفرد، والمفروض أنّه لا مانع من ذلك، فنحتاج ـ أشدّ الاحتياج ـ في إثبات المفهوم إلىٰ إثبات كون الشرط علّة منحصرة إذا كان الجزاء مطلقاً بهذا المعنىٰ.

فتحقّق: أنّ ما ينبغي أن يجعل ضابطاً لاقتناص المفهوم أمران:

أحدهما: أن يكون المعلّق بحكم الإطلاق مطلق الوجود الذي هو أحد قسمي المطلق عندهم، فيثبت المفهوم بلا حاجة إلىٰ إثبات كون الشرط علّة منحصرة.

والثاني: ما يكون مركّباً من أمرين: الأوّل: أن يكون المعلّق مطلقاً بالمعنىٰ الذي ذكرناه نحن. والثاني: أن يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

وإنّما عبّرنا بالعلّة المنحصرة مع أنّه من الممكن ثبوت الانتفاء عند الانتفاء بوجه آخر، كفرض كون الشرط والجزاء معلولين لعلّة منحصرة؛ لأنّه إذا لم يكن المعلّق علىٰ الشرط الحكم بمطلق وجوده ـ الذي هو أحد قسمي الإطلاق عندهم ـ لا يكون لنا طريق يمكن أن يركن إليه في مقام الإثبات لتحقّق المفهوم سوىٰ العلّيّة الانحصاريّة، وليس لغيرها من كونهما معلولين لعلّة منحصرة وغير ذلك طريق للإثبات.

فتحقّق: أنّ كون الشرط علّة منحصرة ليس منعزلاً عن الركنيّة رأساً، بل هو أيضاً دخيل في ثبوت المفهوم، فإنّه لو قلنا بما هو صريح السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) وظاهر الباقين ـ: من أنّ المطلق تارةً يكون فانياً في مطلق وجود الطبيعة وكلّ أفرادها، وأُخرىٰ في صرف وجودها المساوق لأوّل وجودها ـ صحّ القول بعدم دخل العلّيّة الانحصاريّة في المفهوم، فإنّه علىٰ الأوّل يثبت المفهوم حتّىٰ بدون العلّيّة الانحصاريّة للشرط، وعلىٰ الثاني لا يثبت المفهوم حتّىٰ مع ثبوت العلّيّة الانحصاريّة له.

لكنّا نقول: إنّ مسألة كلّ الأفراد والفرد الواحد إنّما هي مربوطة بباب العموم، فتارة يقال: (أكرم كلّ عالم)، وأُخرىٰ يقال: (أكرم أيّ فرد منهم) بمعنىٰ وجوب إكرام فرد واحد أيّهم كان، وليس ذلك ـ أعني: مفهوم (كلّ) ومفهوم (أيّ) ـ مربوطاً بباب الإطلاق، وإنّما المطلق هو الطبيعة الفانية بمعنىٰ لحاظها خارجيّة، ولا نعني

بفنائها إلّا هذا، وإذا كان المعلّق علىٰ الشرط ذلك فلا محالة تنتفي الطبيعة مطلقاً بانتفاء الشرط إن كان علّة منحصرة، وأمّا إن كانت هناك علّة أُخرىٰ فبوجودها أيضاً توجد الطبيعة.

وبعد: فتحقيق الكلام في المقام مايلي:

إنّ المعلّق تارةً: يفترض في لبّ الواقع عبارة عن الطبيعيّ بإطلاقه، ويفسّر هذا الإطلاق بمعنىٰ مطلق الوجود، وعندئذٍ يكون هذا وحده كافياً لاقتناص المفهوم؛ إذ لو وجد قسم للحكم من دون وجود الشرط كان هذا خلف ترتّب مطلق وجود الحكم علىٰ الشرط[1].

ولا فرق في ذلك بين فرض ثبوت كون المعلّق هو السنخ بمقدّمات الحكمة، أو فرض إثبات أنّ المعلّق حتّىٰ لو كان شخص الحكم، فالقضيّة دلّت علىٰ أنّ المعلّق في لبّ الواقع هو الطبيعيّ، فالمهمّ أنّ المعلّق في لبّ الواقع هو السنخ.

وأُخرىٰ: يفترض أيضاً أنّ المعلّق هو مطلق الحكم ولكن يفسّر الإطلاق بالمعنىٰ المختار لنا، وهو إرادة ذات الطبيعة منفصلة عن جميع القيود، وعندئذٍ فالإطلاق وحده غير كافٍ لاقتناص المفهوم، ولكن لو أثبتنا دلالة القضيّة علىٰ التعليق اللزوميّ يثبت المفهوم.

ولا نقصد هذه المرّة بالتعليق ما كان مقصوداً قبل هذا الكلام من مجرّد الربط أو استلزام الشرط للجزاء، بل المراد منه الآن ما يراد من مثل قولنا: (وجود النهار

---

(١) ولا فرق في ذلك بين أن نفسّر ترتّب مطلق وجود الحكم علىٰ الشرط، بمعنىٰ انحصار مطلق وجود الحكم في هذا الفرد الذي يترتّب علىٰ الشرط كما مضىٰ أن نقلناه عن المحقّق العراقيّ ﷺ، أو نفسّر بمعنىٰ أنّ تمام أنحاء هذا الحكم مترتّب علىٰ هذا الشرط ولو بأن يتعدّد أنحاء الحكم المترتّبة علىٰ أفراد الشرط.

معلّق علىٰ طلوع الشمس)، ولا إشكال في دلالة هذا الكلام علىٰ انتفاء النهار عند انتفاء طلوع الشمس، في مقابل أن يقال: (طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار)، فإنّه لا يدلّ علىٰ الانتفاء عند الانتفاء؛ لاحتمال كونه لازماً أعمّ.

وثالثة: يفترض عدم كون الجزاء مطلق الحكم بمعنىٰ مطلق الوجود، ولا التعليق بالمعنىٰ الجديد الذي أشرنا إليه أخيراً، وعندئذٍ لا سبيل لاقتناص المفهوم إلّا إثبات العلّيّة الانحصاريّة.

فالضابط لاقتناص المفهوم عبارة عن أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن تدلّ القضيّة علىٰ كون الجزاء مطلق الوجود، وهو الإطلاق الذي يكون من قبيل العموم الاستغراقيّ.

والثاني: أن تدلّ القضيّة علىٰ أنّ الجزاء ذات الطبيعة المطلقة بالمعنىٰ الذي اخترناه للإطلاق، وأن تدلّ أيضاً علىٰ التعليق اللزوميّ، لا علىٰ الصدفة ولا علىٰ مجرّد الربط الذي هو غير التعليق بالمعنىٰ الذي أشرنا إليه أخيراً.

والثالث: أن تدلّ القضيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة للشرط بالنسبة لطبيعة الجزاء[1].

هذا هو تمام الكلام فيما هو الضابط لاقتناص المفهوم.

ولنبدأ الآن في البحث عن كلّ قسم من أقسام المفهوم، ومن الله التوفيق وبه الاستعانة، إنّه خير معين.

---

(١) وإن شئت فعبّر بأنّ الضابط لاقتناص المفهوم أحد أمرين:

الأوّل: كون المعلّق سنخ الحكم: إمّا بمعنىٰ مطلق الوجود، وإمّا بمعنىٰ ذات الطبيعة، وهو المعنىٰ الذي اخترناه للإطلاق، إلّا أنّه علىٰ الثاني يحتاج ثبوت المفهوم ـ زائداً علىٰ فرض كون المعلّق سنخ الحكم ـ إلىٰ دلالة القضيّة علىٰ التعليق بالمعنىٰ الذي أشرنا إليه أخيراً.

والثاني: العلّيّة الانحصاريّة لذات طبيعة الحكم.

الكلام في أقسام المفهوم

مفهوم الشرط

يقع الكلام في مفهوم الشرط في مقامات ثلاثة:

أوّلاً: فيما هو مفاد القضيّة الشرطيّة.

ثانياً: في أنّه هل المعلّق سنخ الحكم[1] أو شخصه؟

ثالثاً: في أنّه هل الشرط علّة منحصرة أو لا؟

مفاد القضيّة الشرطيّة

أمّا المقام الأوّل: وهو البحث في مفاد القضيّة الشرطيّة بمنطوقها، فيقع البحث فيه من ثلاث جهات:

مفاد أداة الشرط:

الجهة الأُولىٰ: في مفاد أداة الشرط.

---

(١) بأحد المعنيين الماضيين، أعني: مطلق الوجود أو ذات الطبيعة.

المشهور بين الأُصوليّين: أنّ أداة الشرط تدلّ وضعاً علىٰ تعليق الجزاء علىٰ الشرط[١].

لكنّ المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله ذكر: أنّ أداة الشرط إنّما يكون مفادها جعل الشرط مقدّراً، والترتّب إنّما يستفاد من ترتيب الجزاء علىٰ الشرط[٢]، وليس للأداة دخل في ذلك[٣].

ويتّضح مراده قدس سره بالنظر إلىٰ ما يقال في الجملة الحمليّة: من أنّها تارةً تكون خارجيّة وأُخرىٰ حقيقيّة:

فالخارجيّة ما يكون قد حكم فيه بالمحمول علىٰ الموضوع المحقّق الوجود في زمان خاصّ أو في أحد الأزمنة الثلاثة، فمثال الأوّل: (كلّ مَن في العسكر قتل)، ومثال الثاني: (كلّ إنسان يموت).

والحقيقيّة ما يكون قد حكم فيه بالمحمول علىٰ الموضوع أعمّ من تحقّقه في أحد الأزمنة الثلاثة وعدمه، وذلك بأن لا يلحظ الموضوع بعنوان الإشارة إلىٰ ما في الخارج، بل يقدّر الموضوع محقّقاً ويحكم عليه وإن لم يكن محقّقاً، وذلك كقولنا: (كلّ إنسان حيوان ناطق)، فإنّه ليس معناه أنّ خصوص الأفراد المتحقّقة في الخارج في أحد الأزمنة حيوان ناطق، بل معناه أنّه كلّما فرض إنسان فهو حيوان ناطق. ونحوه قولنا: (النار حارّة)، فإنّ معناه أنّه كلّما فرض النار فهي

---

(١) ولو بالمعنىٰ الأوّل للتعليق، أعني: مجرّد الربط والترتّب بالمعنىٰ المنظور إليه من طرف الشرط إلىٰ الجزاء.

(٢) يعني بالفاء أو بالهيئة التركيبيّة.

(٣) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٥٣ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، التعليق رقم: ٢٠، وص ٤١٢، التعليق رقم: ٢٤٨.

حارّة، لا بمعنىٰ موضوعيّة ذات الفرض والتقدير حتّىٰ يلزم حصول الحيوان الناطق أو الحرارة بصِرف تصوّر الإنسان أو النار وفرضه، بل بمعنىٰ فرض الموضوع وتقديره.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله أفاد أنّ أداة الشرط لا تفيد التعليق، وإنّما تفيد كون الشرط مفروضاً ومقدّراً، فيكون أعمّ من الموجود في أحد الأزمنة الثلاثة وغيره، نظير الموضوع في القضايا الحمليّة الحقيقيّة.

ثُمّ لمّا رتّب علىٰ هذا الشرط الجزاء فمن نفس هذا الترتيب يستفاد ترتّب الجزاء علىٰ الشرط، واستشهد رحمه الله علىٰ مدّعاه بأُمور ثلاثة: أحدها: شهادة الوجدان بذلك. والثاني: كون المعروف بين علماء العربيّة ذلك[1]. والثالث: أنّ أداة الشرط في اللغة الفارسيّة معناها ذلك، ومن المستبعد جدّاً الفرق في أداة الشرط بين اللغات.

ولكن ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعدة عليه:

أمّا ما ذكره من شهادة الوجدان فممنوعة، بل الوجدان شاهد علىٰ خلافه.

وأمّا ما ذكره من شهادة علماء العربيّة بذلك[2] فإن ثبت فلا حجّيّة فيه.

وأمّا ما ذكره من كون مفاد أداة الشرط في الفارسيّة ذلك فهذا أيضاً ممنوع.

ولدينا برهان علىٰ المنع من دون فرق بين اللغات، وهو: أنّه لا إشكال في أنّ

---

(١) هذا الوجه الثاني غير موجود في كتابه وإنّما ورد فيه: أنّه نسب إلىٰ علماء العربيّة أنّ القضيّة الشرطيّة تفيد ثبوت المحمول في التالي لموضوعه علىٰ تقدير المقدّم. راجع نهاية الدراية، ج ٢ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، التعليق رقم: ٢٠.

(٢) مضىٰ أنّه لم يذكر ذلك.

قولنا: (إن جاء زيد) جملة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، مع أنّ قولنا: (جاء زيد) جملة تامّة يصحّ السكوت عليها، فالنقص إنّما جاء من كلمة (إن)، ولا يعقل أن يجيء النقص من ناحيتها إلّا بأحد وجهين: إمّا بتبديل النسبة التامّة إلىٰ الناقصة وجعل الكلمتين بمنزلة كلمة واحدة، وهي مجيء زيد[1]، وإمّا بأن تكون نفس كلمة (إن) بما لها من خصوصيّة المعنىٰ محتاجة إلىٰ التتميم بالجزاء.

والثاني هو المطلوب لنا؛ فإنّنا نقول: إنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ تعليق الجزاء علىٰ الشرط، والتعليق طبعاً بحاجة إلىٰ طرف يعلّق.

والأوّل باطل؛ فإنّ أداة الشرط لو كانت لمجرّد الفرض والتقدير أصبح عندئذٍ حالها حال أداة الاستفهام والنفي ونحوهما، فكما أنّ مفاد (جاء زيد) فيما لو دخل عليه الاستفهام أو النفي يبقىٰ نفس مفاد الجملة التامّة ولا يتحوّل إلىٰ معنى مفرد، غاية ما هناك يكشف الكلام بزيادة أداة الاستفهام أو النفي عن أنّه يوجد في نفس المتكلّم داعي الاستفهام عن نفس الجملة التامّة أو النفي لنفس الجملة التامّة، كذلك المفروض في المقام أن تكون الجملة باقية علىٰ النسبة التامّة وزيادة أداة الفرض والتقدير عليها موجبة لكشف الكلام عن وجود داعي الفرض والتقدير لنفس تلك الجملة التامّة في نفس المتكلّم.

فالواقع هو: أنّ أداة الشرط ربطت الجزاء بذاك الفرض وعلّقته عليه، وخصوصيّة المعنىٰ هذه بحاجة إلىٰ تكميل؛ لأنّ الربط والتعليق بحاجة إلىٰ مايُربَط أو يُعلّق.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الأداة لم تكن لمجرّد تلوين الجملة بلون الفرض، وإلّا لكان حال ذلك حال تلوينها بلون الاستفهام أو النفي ولا تصبح الجملة بذلك ناقصة.

هذا. وفي مقابل هذا البرهان الذي ذكرناه يمكن البرهنة لصالح ما أفاده المحقّق

---

(١) من قبيل (أن) المصدريّة في قولنا: (أعجبني أن جاء زيد).

الإصفهانيّ رحمه الله من أنّ أداة الشرط إنّما تدلّ علىٰ الفرض والتقدير دون التعليق، وهو: أنّه قد يتّفق أنّ الجزاء يكون مستفهماً عنه، كما في قولنا: (إن جاءك زيد فهل تكرمه؟) أو: (فهل تقدر علىٰ إكرامه؟) أو قولنا: (إن جاءك عدوّك فكيف حالك؟) ونحو ذلك ممّا يفرض فيه كون مراد المتكلّم هو الاستفهام عن الجزاء، وتفسير ذلك علىٰ مسلك الشيخ الإصفهانيّ سهل ولكنّه قد يشكل علىٰ مسلكنا.

وتوضيح ذلك: أنّ الاستفهام تارةً: يكون عن أصل القضيّة الشرطيّة، كما لو قال: (هل إن جاءك زيد تكرمه؟) وفي هذا القسم لا يوجد إشكال؛ لأنّ المعلّق هو النسبة الخبريّة الثابتة في الجزاء، والاستفهام استفهام عن أصل التعليق، وأُخرىٰ: يكون عن نفس الجزاء، كما ذكرناه من الأمثلة بعد فرض إرادة الاستفهام فيها عن أصل الجزاء ـ كما يناسب ذلك دخول أداة الاستفهام علىٰ الجزاء من قبيل: (فهل تكرمه؟) أو كون الاستفهام مستبطناً في موضوع الجزاء من قبيل: (فكيف حالك؟) ـ لا عن أصل القضيّة، وإلّا لرجعت إلىٰ القسم الأوّل. فهنا يوجّه سؤال علىٰ مسلكنا من دلالة الأداة علىٰ التعليق والربط، وهو: أنّه ما هو المعلّق في المقام، هل المعلّق هو الاستفهام أو المستفهم عنه؟

فإن قيل: إنّ المعلّق هو المستفهم عنه، لزم أن يكون الاستفهام استفهاماً عن أصل التعليق، وهذا هو القسم الأوّل، وكلامنا إنّما هو في القسم الثاني.

وإن قيل: إنّ المعلّق هو الاستفهام، لزم من ذلك أن لا يكون الاستفهام فعليّاً؛ لأنّه معلّق علىٰ الشرط، في حين أنّه لا إشكال في فعليّة الاستفهام وانتظار المستفهم للجواب[1].

---

(١) قد تقول: إنّ هذا لا يصلح برهاناً لكلام المحقّق الإصفهانيّ؛ لأنّه سلّم معنا دلالة ←

وهذا البرهان لم يذكره الشيخ الإصفهانيّ ﵀ وإنّما نحن نفترضه لصالحه.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بأنّنا وإن كنّا لا نقول بأنّ مفاد أداة الشرط مجرّد جعل جملة الشرط في حيّز الفرض والتقدير كما قاله الشيخ الإصفهانيّ ﵀؛ لأنّنا لو قلنا بذلك لانصدمنا بالبرهان السابق، ولكنّنا أيضاً لا نقول بأنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ الربط والتعليق فحسب، حتّىٰ يقال: لزم من ذلك كون الاستفهام غير فعليّ قبل فعليّة المعلّق عليه وهو الشرط، بل نقول: إنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ ربط الجزاء بتقدير الشرط، فيكون مفاد الاستفهام هو الاستفهام الفعليّ عن حال الجزاء علىٰ تقدير الشرط، فالاستفهام فعليّ ولكنّ المستفهم عنه أمر تقديريّ، فمفاد قوله مثلاً: (إن جاءك زيد فكيف حالك؟): كيف حالك عند مجيء زيد[١].

هل مفاد الأداة تعليق المدلول التصديقيّ أو المدلول التصوّريّ؟

الجهة الثانية: في أنّه لئن كانت أداة الشرط تفيد تعليق الجزاء علىٰ الشرط أو ربطه به وترتيبه عليه، يبقىٰ السؤال عن أنّها هل تفيد رأساً تعليق المدلول

→

القضيّة الشرطيّة علىٰ تعليق الشرط علىٰ الجزاء، غاية الأمر أنّه قال: إنّ هذا التعليق ليس بأداة الشرط بل بالفاء أو بالهيئة التركيبيّة، ولكنّ الواقع أنّه لا يقول هو بالتعليق بهذا المعنىٰ، وإنّما يرىٰ أنّ النسبة في الجزاء إن كانت قبل الشرط بين ركنين: الموضوع والمحمول، فبعد الشرط أصبحت نسبة ذات أركان ثلاثة ثالثها: الشرط، كما ستأتي الإشارة إلىٰ ذلك في المتن.

(١) كأنّ المقصود أنّ تقسيم الاستفهام في القضيّة الشرطيّة إلىٰ الاستفهام عن أصل القضيّة الشرطيّة والاستفهام عن نفس الجزاء، مرجعه في الحقيقة إلىٰ تقسيم المستفهم عنه إلىٰ كونه أصل القضيّة الشرطيّة تارةً ونفس الجزاء أُخرىٰ.

التصديقيّ للجزاء علىٰ الشرط، أو أنّ مدلولها الأوّليّ هو تعليق المدلول التصوّريّ عليه والدلالة التصديقيّة تنعقد بعد ذلك؟

يتّجه الوجه الأوّل بناءً علىٰ أحد فرضين:

الفرض الأوّل: أن نبني علىٰ مباني السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من أنّ الوضع عبارة عن تعهّد الواضع، وأنّ الجملة التامّة موضوعة للدلالة التصديقيّة، إذن فالجزاء موضوع للدلالة التصديقيّة علىٰ وجوب الإكرام مثلاً، ولا محالة يكون هذا المعنىٰ التصديقيّ هو الذي ربط بالشرط وعلّق عليه.

إلّا أنّنا قد برهنّا في محلّه علىٰ بطلان هذه المباني وأنّ الوضع ليس عبارة عن التعهّد، وأنّ الدلالة التصديقيّة مستفادة من ظهور الحال لا من الوضع، فلو قال مثلاً: (جاء زيد) وأقام قرينة علىٰ أنّه في مقام الهزل لم يدلّ علىٰ الدلالة التصديقيّة الإخباريّة مع أنّه مستعمل في معناه الحقيقيّ.

الفرض الثاني: أن يقال: رغم أنّ الوضع لم يكن إلّا بلحاظ المدلول التصوّريّ، وأنّ المدلول التصديقيّ ينعقد بعد تمام الكلام بواسطة ظهور الحال، فكان المترقّب دلالة أداة الشرط علىٰ تعليق المدلول التصوّريّ للجزاء علىٰ الشرط، ولكن من باب ضيق الخناق رجع التقييد إلىٰ الدلالة التصديقيّة؛ لأنّ المدلول التصوّريّ ليس إلّا معنى حرفيّاً غير قابل للتقييد والتعليق، فمفاد الهيئة الناقصة يستحيل تقييدها بالشرط أو تعليقها عليه، فلابدّ أن يكون القيد راجعاً إلىٰ الدلالة التصديقيّة.

ولكنّنا بيّنّا في بحث الواجب المشروط خلاف ذلك وقلنا: إنّ مفاد الهيئة قابل للتقييد والتعليق.

وممّا يشهد أيضاً لكون التعليق راجعاً إلىٰ المدلول التصوّريّ لجملة الجزاء لا التصديقيّ: أنّه قد يتّفق انسلاخ الجزاء عن مدلوله التصديقيّ بوضوح، فلا يمكن

أن يكون مدلوله التصديقيّ هو المعلّق، كما لو قال: (ليس إن جاء زيد وجب إكرامه)، أو قال: (هل إن جاء زيد وجب إكرامه؟) ونحو ذلك من الأمثلة، فإنّ المدلول التصديقيّ للجزاء في ذلك إن فُرض عبارة عن قصد الحكاية عن إكرام زيد، فإنّ المعلوم انسلاخه عن ذلك. وإن فُرض هي النسبة السلبيّة أو الاستفهاميّة فالمفروض أنّ أداة السلب أو الاستفهام سلّطت علىٰ الجملة الشرطيّة بشرطها وجزائها لا علىٰ الجزاء. فهذا دليل علىٰ عدم وضع الشرط لتعليق المدلول التصديقيّ للجزاء، وإلّا لأحسسنا بالمؤونة في مثل هذه الأمثلة.

ثُمّ لا يخفىٰ أنّنا لو بنينا علىٰ أنّ المعلّق هو المدلول التصديقيّ للجزاء كان ذلك نكتة واضحة لأمر نحسّه بالوجدان، وتوضيح الكلام في ذلك:

أنّ عدم دلالة الجملة الشرطيّة الخبريّة علىٰ المفهوم أمر وجدانيّ لنا، وإنّما الكلام في ثبوت مفهوم الشرط في الجمل الطلبيّة، فلو قال مثلاً: (إن جُعل الماء علىٰ النار أصبح حارّاً) فمن الواضح أنّه لا يدلّ هذا الكلام علىٰ أنّه لو جعل تحت حرارة الشمس مثلاً لم يصبح حارّاً. ولو قال: (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) لم يدلّ علىٰ نفي النهار علىٰ الإطلاق بانتفاء طلوع الشمس، ولو كان للشرط مفهوم فإنّما هو في باب الأحكام، من قبيل قوله: (إن بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء)، أو قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه).

وعندئذٍ نقول: لو آمنّا بأنّ المعلّق في القضيّة الشرطيّة عبارة عن المدلول التصديقيّ للجزاء يصبح عدم دلالة الشرطيّة الخبريّة علىٰ المفهوم مبرهناً بوضوح؛ لأنّ قوله: (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) إن دلّ علىٰ الانتفاء عند الانتفاء فإنّما دلّ علىٰ انتفاء إخباره عن وجود النهار عند انتفاء طلوع الشمس، ومن الواضح أنّ هذا لا يستلزم انتفاء وجود النهار عند انتفاء طلوع الشمس.

ولكن قد عرفت أنّ الصحيح هو أنّ المعلّق علىٰ الشرط ابتداءً هي الدلالة التصوّريّة للجزاء لا التصديقيّة.

نعم، هنا مجال للبحث مرّة أُخرىٰ عن أنّه هل تقتضي الجملة الشرطيّة تعليق الدلالة التصديقيّة للجزاء علىٰ الشرط تبعاً، وليس ابتداءً وبالأصالة أو لا؟

وتحقيق الكلام في ذلك ما يلي:

إنّ الجملة الشرطيّة لو كانت من سنخ ما أشرنا إليها ممّا يكون من الواضح انسلاخ الجزاء فيها عن المدلول التصديقيّ، كما في مثل: (ليس إن جاء زيد وجب إكرامه) أو (هل إن جاء زيد وجب إكرامه؟)، فمن الواضح أنّه هنا لا مجال للبحث عن تعليق الدلالة التصديقيّة للجزاء علىٰ الشرط ولو بالتبع.

وأمّا فيما لا يكون من هذا القبيل فقد يكون المدلول التصديقيّ للجزاء معلّقاً علىٰ الشرط وقد لا يكون، والأمر بيد المتكلّم.

وتوضيح ذلك: أنّنا تارةً: نصبّ البحث علىٰ الجمل الشرطيّة الخبريّة، وأُخرىٰ: علىٰ الطلبيّة:

أمّا في الجملة الخبريّة كقولنا: (إن جاءني زيد أكرمته): فالمتكلّم قد يقصد كون مركز الدلالة التصديقيّة نفس النسبة بين الشرط والجزاء، وقد يقصد كون مركزها النسبة الموجودة في الجزاء وليس ما بين الشرط والجزاء:

أمّا في الفرض الأوّل: فالدلالة التصديقيّة للكلام فيه إنّما هي نفس تعليق الدلالة التصوّريّة للجزاء علىٰ الدلالة التصوّريّة للشرط، ولا يقصد المتكلّم الحكاية عن الجزاء والكشف عنه أبداً، وإن كان يتمّ الكشف عن الجزاء بالملازمة متىٰ ما تحقّق الشرط، إلّا أنّ هذا الكشف لم يكن مقصوداً مباشرة للمتكلّم، وما لم يتحقّق الشرط لم يتحقّق الكشف عن الجزاء، كما قالوا: إنّ صدق القضيّة الشرطيّة لا يتوقّف علىٰ صدق طرفيها.

وفي هذا القسم من الواضح عدم تعليق المدلول التصديقيّ للجزاء علىٰ الشرط؛ لأنّ مصبّ الدلالة التصديقيّة لم يفرض هو الجزاء حتّىٰ يكون معلّقاً علىٰ الشرط، وإنّما مصبّها ذات التعليق، ومن هنا يكفي في صدق القضيّة ثبوت التعليق واقعاً وإن لم يتحقّق طرفاها في الخارج إلىٰ الأبد.

وأمّا في الفرض الثاني ـ وهو ما لو قصد المتكلّم كون مركز الدلالة التصديقيّة في كلامه هو الجزاء ـ: فهذا أيضاً ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: أن يقصد المتكلّم الكشف عن تحقّق الجزاء في الخارج تحقّقاً حتميّاً، فكأنّه فرض من المفروغ عنه أنّ الشرط سيتحقّق فسيتحقّق الجزاء، ويقصد الكشف عنه كشفاً فعليّاً وليس كشفاً يتمّ عند تحقّق الشرط.

وهنا أيضاً من الواضح عدم كون المدلول التصديقيّ معلّقاً علىٰ الشرط، فإنّ المفروض أنّ الحكاية وإن كان مصبّها الجزاء لكنّها ثابتة علىٰ نحو التنجيز. وعلىٰ هذا فإن تحقّق في الخارج ـ في وقت من الأوقات ـ الجزاء بتحقّق الشرط كان الكلام صادقاً، وإلّا كان الكلام كاذباً، فصدق القضيّة الشرطيّة هنا مشروط بصدق طرفيها.

ولا يخفىٰ أنّ هذا الفرض خلاف الظاهر من جهة أنّ الجزاء وقع مصبّاً للدلالة التصوّريّة والتصديقيّة، ولكنّ الدلالتين اختلفتا من حيث التعليق والتنجيز.

ويشهد لما ذكرنا من كون هذا الفرض خلاف الظاهر: أنّ مَن تكلّم بجملة شرطيّة لا يكذّبه أحد بصِرف عدم تحقّق طرفيها في الخارج إلىٰ الأبد.

والثاني: أن يقصد المتكلّم أيضاً الكشف عن تحقّق الجزاء في الخارج لا بمعنىٰ الكشف الحتميّ، فقصد الكشف وإن كان فعليّاً ولكنّ الكشف ليس فعليّاً، وإنّما يتحقّق متىٰ ما تحقّق الشرط، وما لم يتحقّق الشرط ليس له كشف عن الجزاء، فلا يكون الكلام كذباً بصِرف عدم تحقّق الشرط والجزاء في الخارج إلىٰ الأبد، فهنا أيضاً لا يكون صدق القضيّة الشرطيّة متوقّفاً علىٰ صدق طرفيها.

وهنا يكون المدلول التصديقيّ للجزاء معلّقاً ـ لا محالة ـ علىٰ الشرط، وتكون الحكاية غير متحقّقة قبل تحقّق الشرط في الخارج إلّا علىٰ نحو تحقّق الجعل في ظرف صِرف تقدير الشرط بما هو فانٍ في ذات الشرط، إن قلنا بأنّ أداة الشرط ليست موضوعة للربط فقط، بل موضوعة للربط بالتقدير بما هو فانٍ في ذات المقدّر، وإلّا فليست الحكاية متحقّقة فعلاً حتّىٰ بهذا النحو[١].

هذا كلّه في الجمل الخبريّة.

وأمّا إذا كانت الجملة إنشائيّة: فأيضاً تارةً: يكون مصبّ القصد الأوّليّ هو الكشف عن النسبة الثابتة بين الجزاء والشرط بما هي معنى حرفيّ ـ أو قل: الكشف عن ذات تعليق الجزاء علىٰ الشرط ـ فلا محالة تنسلخ الجملة الإنشائيّة عن كونها جملة إنشائيّة وتكون جملة خبريّة، ولذا يكون ذلك خلاف الظاهر[٢]، والمدلول

---

(١) لا يخفىٰ أنّ الكشف الذي يمكن أن يتأخّر عن قصد الكشف إنّما هو الكشف التكوينيّ، وأمّا الكشف الحكائيّ بالكلام فلا يتخلّف عن قصد الكشف بالكلام. نعم، يتمّ مع ذلك تعليق الدلالة التصديقيّة ـ أو قل: الكشف الحكائيّ ـ علىٰ الشرط بمعنىٰ التحصيص والتقويم، ويكشف ذلك عن تعليق المحكيّ.

(٢) لا يخفىٰ أنّ هذا البيان لو تمّ فهو لا يكون دليلاً علىٰ كون الدلالة التصديقيّة في الظهور العرفيّ بإزاء الجزاء في القضايا الإنشائيّة فحسب، بل يكون دليلاً علىٰ أنّ الدلالة التصديقيّة في القضايا الشرطيّة في الظهور العرفيّ تكون بإزاء الربط الشرطيّ سواء في الإنشائيّات أو الإخباريّات؛ وذلك لأنّ هذا لا يبرز نكتة تقتضي الإنشائيّة في القضايا الشرطيّة التي كان جزاؤها إنشائيّاً، وإنّما هذا بيان لنكتة أنّ الدلالة التصديقيّة فيها لو كانت في مقابل الربط الشرطيّ لا الجزاء لكانت القضايا الشرطيّة التي يكون جزاؤها إنشائيّاً إخباريّة تحتمل الصدق والكذب، بينما هذا خلاف الظاهر عرفاً.

←

التصديقيّ للجزاء في هذا الفرض غير معلّق علىٰ الشرط؛ لأنّه لم يقصد أصلاً.

وأُخرىٰ: يكون مصبّ القصد ذات الطلب، وفي هذا الفرض تتمّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ تعليق[1] المدلول التصديقيّ للجزاء علىٰ الشرط بالتبع، بحكم أصالة التطابق بين الدلالة التصديقيّة والدلالة التصوّريّة.

هل الأداة تدلّ علىٰ تقييد المادّة أو الهيئة؟

الجهة الثالثة: في أنّه بعد ما ثبت أنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ الربط كما عرفت في الجهة الأُولىٰ، وما تدلّ علىٰ ربطه بالشرط مباشرةً هو المدلول التصوّريّ كما عرفت في الجهة الثانية، هل هي تدلّ علىٰ ربط المدلول التصوّريّ للمحمول في الجزاء الذي عبّر عنه المحقّق النائينيّ قدس سره بالمادّة المنتسبة، أو علىٰ ربط المدلول التصوّريّ للنسبة بين الموضوع والمحمول فيه كما عبّرنا بذلك في خلال البحث عن الجهة الثانية؟

→

لكن يبقىٰ سؤال، وهو: أنّه لماذا اختلفت الشرطيّة التي جزاؤها إنشائيّ عن الشرطيّة التي جزاؤها حكائيّ في كون مصبّ الدلالة التصديقيّة الربط الشرطيّ أو الجزاء ولِم لم يتساويا في ذلك؟ حتّىٰ لو كان لازمه أن لا يتكوّن للقضايا الشرطيّة التي جزاؤها إنشائيّ ظهور في الإنشاء.

وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ الظاهر عرفاً من القضيّة الشرطيّة هو كون مصبّ القصد عبارة عن النسبة الثابتة في الجزاء علىٰ تقدير الشرط، لا النسبة بين الشرط والجزاء، بدليل ما نراه من أنّ القضيّة الشرطيّة تتبع ـ في كونها خبريّة أو إنشائيّة ـ جزاءها، وليست دائماً خبريّة، فحينما يكون الجزاء إنشائياً لا تحتمل الجملة الشرطيّة الصدق والكذب.

(١) وهنا أيضاً يكون التعليق بمعنىٰ التحصيص والتقويم.

الحقّ هو الثاني وهو المشهور. وذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ الأوّل، فلا يرىٰ فرقاً من هذه الجهة ـ أعني: جهة رجوع القيد إلىٰ ذات الواجب ـ بين شرائط الواجب وشرائط الوجوب في عالم الإثبات، وإن كان بينهما فرق في عالم الثبوت. فالوضوء مثلاً في عالم الثبوت قيد للصلاة والوقت قيد لوجوبها، لكن في عالم الإثبات يكون كلاهما قيداً للصلاة.

نعم، الفرق بينهما في عالم الإثبات هو: أنّ قيد الواجب كالوضوء قيد له في مرحلة سابقة علىٰ الوجوب، فالوجوب طارئ علىٰ الصلاة المقيّدة بذلك القيد، فلا محالة يجب تحصيل القيد، وهذا بخلاف قيد الوجوب كقوله: (إذا زالت الشمس فصلّ) وقوله: (إن استطعت فحجّ)، فزوال الشمس أو الاستطاعة في عالم الإثبات قيد للصلاة أو الحجّ، لكنّه ليس قيداً لذلك في المرحلة السابقة علىٰ الوجوب، بأن يفرض مثلاً أنّه قيّد أوّلاً الحجّ بكونه عن استطاعة ثُمّ طرأ عليه الوجوب، فوجب علىٰ الناس أن يحجّوا عن استطاعة حتّىٰ يجب تحصيل الاستطاعة، بل طرأ هذا القيد علىٰ المادّة في عرض طروّ الوجوب عليها، فأفاد تضييق دائرة الوجوب ولم يجب تحصيله.

والوجه في رجوع قيد الوجوب إلىٰ الواجب لا إلىٰ معنىٰ الهيئة وهو النسبة: أنّ معناها معنى حرفيّ لا يقبل الإطلاق والتقييد. هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله[1].

وظاهر تقرير بحث الشيخ الأنصاريّ رحمه الله أيضاً هو رجوع القيد إلىٰ المادّة. ومن هنا يُعترض عليه بأنّ هذا يعني إرجاع قيود الوجوب إلىٰ قيود الواجب فيجب تحصيل الاستطاعة مثلاً للحجّ.

ونقل الشيخ النائينيّ رحمه الله عن الميرزا الشيرازيّ أنّ مقصود الشيخ الأنصاريّ لم

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١٥ و ١٣٠ ـ ١٣٢، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٤٧٩ و ١٧٩ ـ ١٨٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

يكن إرجاع الشرط إلىٰ المادّة أو إلىٰ الواجب بمعناه البسيط الساذج المفهوم، والذي يعني عدم انقسام الشروط إلىٰ شروط الوجوب وشروط الواجب، بل تبقىٰ شروط الوجوب في لبّ الواقع شروطاً للوجوب وإن لم يمكن بحسب عالم الإثبات والإنشاء إرجاع القيد إلىٰ النسبة. ونكتة الفرق بحسب ما ذكرناه عن الشيخ النائينيّ رحمه الله ما عرفت من أنّ القيد طرأ علىٰ المادّة في عرض طروّ الوجوب وعروضه، فلم يدخل تحت دائرة الوجوب حتّىٰ يجب تحصيله.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل في الحقيقة علىٰ مطلبين:

أحدهما: عدم إمكان رجوع القيد إلىٰ الهيئة.

والثاني: إمكان رجوع قيود الوجوب إلىٰ المادّة.

أمّا المطلب الأوّل: فالوجه في عدم إمكان تقييد مفاد الهيئة أمران:

أحدهما: أنّ المعنىٰ الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ فلا يعقل فيه الإطلاق والتقييد.

الثاني: أنّ المعنىٰ الحرفيّ ملحوظ آليّاً لا استقلاليّاً، والإطلاق والتقييد يحتاج إلىٰ لحاظ الشيء استقلالاً.

وقد ردّ ذلك المحقّق الخراسانيّ[١] والمحقّق العراقيّ[٢] والمحقّق الإصفهانيّ[٣] ـ قدّست أسرارهم ـ والسيّد الأُستاذ[٤] ـ مدّظلّه ـ كلٌّ ببيان.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٥٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعليقات المشكينيّ.

(٢) راجع المقالات، ج ١، ص ٣٢١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٣١٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٣) راجع نهاية الدراية، ج ٢، التعليق رقم: ٢١، ص ٦٠ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٤) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ٢، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ بحسب الطبعة التي نشرها دار الهادي للمطبوعات بقم.

والعجب من السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ حيث تصدّىٰ إلىٰ دفع هذه الشبهة من غير تعرّض لعدم موضوع لهذه الشبهة من رأسها، علىٰ ما هو مقتضىٰ مبانيه مدّظلّه، حيث إنّه يقول: إنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ تعليق المدلول التصديقيّ لا المدلول التصوّريّ، وإنّ المدلول التصديقيّ في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) عبارة عن الحكم بوجوب الإكرام، وهو أمر نفسانيّ وليس معنى حرفيّاً، وعندئذٍ ـ كما ترىٰ ـ لا مجال لهذا البحث إشكالاً وجواباً.

ونقول من باب الحمل علىٰ الصحّة: إنّه لعلّه لم يتعرّض لعدم الموضوع لهذه الشبهة علىٰ مبانيه؛ لوضوح ذلك[1] وإنّما أشغل نفسه بردّ الإشكال علىٰ تقدير تسليم مباني المشهور.

وعلىٰ أيّة حال فنحن قد تعرّضنا لإشكال عدم إمكان رجوع القيد إلىٰ مفاد الهيئة وأجبنا عليه في بحث الواجب المطلق والمشروط، وقد اخترنا أنّ معنىٰ الهيئة وهو معنى حرفيّ قابل للإطلاق والتقييد.

وأمّا المطلب الثاني: فالتحقيق عدم إمكان إرجاع قيد الوجوب إلىٰ المادّة. وما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره من إرجاعه إليها ـ بالتقريب الذي عرفت ـ ليس في الغرابة بأدنىٰ ممّا نُسب إلىٰ الشيخ رحمه الله من رجوع قيد الوجوب إلىٰ قيد الواجب بالمعنىٰ الساذج.

---

(١) قد تقول: إنّ الأمر النفسانيّ الذي كشف عنه بالدلالة التصديقيّة وجود خارجيّ جزئيّ نفسيّ، فما معنىٰ تعليقه؟

ولكنّ الواقع أنّ هذا التعليق يكون من سنخ معلّقيّة كلّ معلول خارجيّ علىٰ علّته، بناءً علىٰ أنّ نسبة الموضوع إلىٰ الحكم نسبة العلّة إلىٰ المعلول، ويكون من سنخ تحصيص كلّ حكم بموضوعه، بناءً علىٰ أنّ نسبة الموضوع إلىٰ الحكم نسبة التحصيص.

بيان ذلك: أنّه لو أرجعنا قيد الوجوب إلىٰ المادّة مع فرض عدم كونه قيداً لها في المرتبة السابقة علىٰ طروّ الوجوب فلا يخلو الأمر من أحد وجهين:

الأوّل: أن يكون القيد راجعاً إلىٰ ذات المادّة من حيث هي، لا من حيث كونها معروضة للوجوب، فمجيء زيد مثلاً قيد لذات الإكرام بما هو إكرام لا بما هو واجب، فطروّ القيد علىٰ المادّة يكون في عرض طروّ الوجوب عليها.

ويرد عليه: أنّه بعد أن كان المفروض أنّ المقيّد بهذا القيد ذات الإكرام من حيث هو، لا من حيث كونه معروضاً للوجوب، لا يكون الوجوب عندئذٍ مضيّقاً باعتبار هذا القيد، وهذا خلاف المفروض من كونه في لبّ الواقع قيداً للوجوب وكون دائرة الوجوب باعتبار الشرط ـ وهو المجيء مثلاً ـ مضيّقة، وإن لم تكن مضيّقة فلا محالة يجب تحصيل القيد لتحصيل الواجب.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّنا وإن أرجعنا القيد في كلام المولىٰ إلىٰ الإكرام من باب ضيق الخناق، لكنّنا بقرينة الحكمة ـ أي: من باب صون كلام الحكيم عن اللغويّة ودلالة الاقتضاء ـ نفهم أنّ الوجوب مضيّق، وإلّا للغىٰ تقييد الإكرام بهذا القيد ما لم ينته الأمر إلىٰ شرط الواجب أو شرط الوجوب.

ولكن هذا كما ترىٰ، فإنّ المعنىٰ المستفاد عرفاً من مثل قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) ـ وهو الحكم المضيّق ـ ليس متوقّفاً علىٰ توجّه العرف إلىٰ دلالة الاقتضاء، كما يقال في مثل (اسأل القرية): إنّ دلالة الاقتضاء تدلّ علىٰ إرادة سؤال أهل القرية، بل يستفاد من طبع القضيّة مع عدم التوجّه والنظر إلىٰ هذه الأُمور.

إذن فالتضييق ثابت حتّىٰ في دائرة المدلول التصوّريّ، ودلالة الاقتضاء إنّما تنفع بالنسبة للمدلول التصديقيّ.

والثاني: أن يقال: إنّ القيد لا يرجع مباشرة إلىٰ الإكرام، وإلّا لوقع تحت دائرة الوجوب ووجب تحصيله؛ لما عرفت من عدم معقوليّة العرضيّة بالشكل الذي مضىٰ بيانه في الوجه الأوّل، ولا يرجع إلىٰ النسبة الطلبيّة أو البعثيّة بين زيد والإكرام؛ لما افترضنا من عدم إمكان تقييدها، فيبقىٰ أن يكون المقصود برجوع القيد إلىٰ المادّة المنتسبة كون القيد راجعاً إلىٰ ربط طلبٍ بالإكرام، فالإكرام بما هو مطلوب تقيّد بمجيء زيد.

فإن كان هذا هو مقصود الشيخ النائينيّ رحمه الله ورد عليه:

أوّلاً: أنّ القيد علىٰ هذا صار في طول الوجوب، وقد صرّح الشيخ النائينيّ رحمه الله بأنّهما في عرض واحد.

وثانياً: أنّ هذا رجع في الحقيقة إلىٰ تقييد النسبة بين الإكرام والطلب؛ لأنّ المفروض أنّه إنّما قيّد الإكرام بمجيء زيد بما هو معروض للطلب، ومعنىٰ تقييده بالمجيء بهذه الحيثيّة ـ لا بما هو ـ ليس إلّا أنّه في الحقيقة قيد لهذه الحيثيّة، وليس هذا إلّا كرّاً علىٰ ما فرّ منه، فإنّه رحمه الله رفع اليد عن كون القيد قيداً للنسبة بين الإكرام وزيد؛ لأنّها معنى حرفيّ غير قابل للإطلاق والتقييد، وهذا الإشكال عيناً يتأتّىٰ في فرض جعل القيد قيداً للنسبة بين الإكرام والطلب.

وثالثاً: أنّ النسبة بين الإكرام وزيد هي نسبة طلبيّة، وليست هنا نسبة أُخرىٰ بين الإكرام والنسبة الطلبيّة حتّىٰ يفرض القيد قيداً لها. وبالجملة: إنّما الموجود هنا أُمور ثلاثة: الإكرام، وزيد، والنسبة الطلبيّة بينهما. والنسبة بذاتها متقوّمة ومرتبطة بالطرفين، لا أنّها تحتاج في ارتباطها بأحد طرفيها إلىٰ نسبة أُخرىٰ بين تلك النسبة وأحد الطرفين تتقوّم بهما حتّىٰ ترتبط هذه النسبة بذاك الطرف.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المعلّق هو النسبة لا المادّة المنتسبة.

هل المعلّق سنخ الحكم أو شخصه؟

وأمّا المقام الثاني: وهو أنّه هل المعلّق سنخ الحكم أو شخصه؟ فهذا في الحقيقة بحث عن أحد الركنين علىٰ مذاق المشهور لضابط اقتناص المفهوم، حيث إنّـهم جعلوا الضابط له أن يكون المعلّق سنخ الحكم ويكون الشرط علّة منحصرة.

وهنا نعقد بحثين:

أحدهما: في إمكان كون المعلّق سنخ الحكم وعدمه.

والثاني: في أنّه هل هناك دليل علىٰ كون المعلّق سنخ الحكم أو لا؟

إمكان تعليق سنخ الحكم:

أمّا البحث الأوّل ـ وهو في إمكان كون المعلّق سنخ الحكم وعدمه ـ: فالتحقيق هو إمكانه.

ويمكن القول بعدم إمكانه من ناحية أنّ مفاد الهيئة معنى حرفيّ والمعنىٰ الحـرفيّ ـ وهو النسبة والربط ـ جزئيّ، فلا يقبل عموماً أو إطلاقاً كي يصبح المعلّق سنخ الحكم.

وأورد الشيخ الأعظم ـ رضوان الله عليه علىٰ ما ورد في تقرير بحثه ـ عـلىٰ ذلك: النقض بما إذا كان الوجوب مذكوراً بمادّته كأن يقال: (إن جاءك زيد وجب إكرامه)، ففي هذا القسم لا مجال لهذا الإشكال، فرأىٰ أنّ الإشكال مجاله منحصر بما لو بيّن الطلب بلسان هيئة الأمر لا بلسان (يجب).

وفيه: أنّ المعلّق في هذا القسم أيضاً هو مفاد الهيئة، فهذا النقض خلط بين كون المذكور صريحاً مادّة الوجوب وبين كون المعلّق المادّة، والواقع أنّ المعلّق دائماً هو مفاد الهيئة، فتارةً يكون المعلّق مفاد هيئة (أكرم) وأُخرىٰ يكون المعلّق مفاد هيئة (يجب إكرامه) مثلاً، وهذا لا يوجب فرقاً في البحث كما هو واضحٍ.

وعلىٰ أيّة حال فلنتكلّم في تحقيق أصل الإشكال صحّةً وسقماً فنقول:

لو بنينا علىٰ مباني السيّد الأُستاذ ـ مدّظله ـ من أنّ المعلّق هو المدلول التصديقيّ، وأنّ المدلول التصديقيّ لقوله: (أكرم) مثلاً هو الطلب الحاصل في نفس المتكلّم فمن المعلوم أنّ الإشكال بهذا التقريب لا مجال له؛ حيث إنّ المعلّق عندئذٍ ليس معنىً حرفيّاً، لكن لا محيص حينئذٍ من القول بأنّ المعلّق إنّما هو شخص الحكم ولا يعقل تعليق السنخ، فإنّ المفروض أنّ المعلّق هو المدلول التصديقيّ وأنّه عبارة عن الطلب الحاصل في نفس المولىٰ مثلاً، ومن المعلوم أنّ هذا الطلب الحاصل في نفس المولىٰ شخص من أشخاص الطلب لا طبيعيّ الطلب بما هو، إلّا أن يثبت أنّ المعلّق هو شخص الحكم بما هو فرد من أفراد الطبيعيّ.

ولكن مباني السيّد الأُستاذ في الوضع ودلالته علىٰ المدلول التصديقيّ غير صحيحة عندنا.

وإذا بنينا علىٰ المباني المشهورة تصل النوبة إلىٰ البحث عن هذا الإشكال بهذا النحو من التقريب، وهو: أنّه لا يمكن تعليق سنخ الحكم، من جهة أنّ مفاد الهيئة معنى حرفيّ، وهو جزئيّ لا يقبل الإطلاق أو الحمل علىٰ السنخ.

واستراح المحقّق الخراسانيّ ﷺ من هذا الإشكال بما تفرّد به من منع كون المعنىٰ الحرفيّ جزئيّاً، فهو يقول: إنّ الحروف والهيئات وضعها عامّ والموضوع له فيها عامّ وتستعمل في ذلك المعنىٰ العامّ، فلا إشكال في المقام.

نعم، مثل قوله: (أكرم) إيجاد للنسبة الطلبيّة علىٰ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ ﷺ من أنّ الإنشائيّات موجدة لمفاهيمها من النسبة المقصودة، والإيجاد ـ لا محالة ـ يساوق التشخّص، لكن هذا التشخّص ناشٍ من الاستعمال فهو في طول الاستعمال ولا يعقل فرضه في المرتبة السابقة علىٰ الاستعمال، بأن يكون الشخص مأخوذاً في المعنىٰ الموضوع له أو المستعمل فيه.

فالحرف والهيئة يستعملان في معناهما الذي هو عامّ وإن كان يطرأ التشخّص في طول الاستعمال فإنّ هذا غير كون المفاد جزئيّاً ومشخّصاً.

أقول: ولكنّنا بيّنّا في محلّه فساد المبنىٰ الذي تفرّد به الخراسانيّ من كون الحروف والهيئات موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له العامّ وقلنا: إنّ النسبة متقوّمة ذاتاً بالطرفين بحيث يكون الطرفان داخلين في قوامها وحقيقتها، فلا محالة تكون النسبة بين كلّ موضوع ومحمول مباينة بالذات والحقيقة للنسبة بين موضوع ومحمول آخر أو بين ذلك المحمول وموضوع آخر ولو فرضت النسبة بين الموضوعين عموماً مطلق أو من وجه.

فالنسبة في قولنا: (النار حارّة) مع النسبة في قولنا: (نار الكبريت محرقة) مثلاً متباينتان؛ لحصول التبدّل فيما هو داخل في قوامها وحقيقتها، ولا يمكن أخذ جامع حقيقيّ بين النسب؛ لأنّ أخذ الجامع يكون بإلغاء الخصوصيّات، والمفروض أنّ خصوصيّة الموضوع والمحمول داخلة في قوام النسبة وحقيقتها، فإلغاؤُها مساوق لإلغاء حقيقتها، وبما أنّ الحروف والهيئات ـ كما برهنّا عليه في محلّه ـ موضوعة للنسبة، فلا محالة ليست من قبيل ما يكون الوضع فيه عامّاً والموضوع له فيه عامّاً، بل من قبيل ما يكون الوضع فيه عامّاً والموضوع له فيه خاصّاً، حيث عرفت أنّ كلّ نسبة مباينة للنسبة الأُخرىٰ بحقيقتها؛ للتقريب الذي عرفت علىٰ ما برهنّا عليه في محلّه، فالواضع إنّما تصوّر جامعاً انتزاعيّاً ـ علىٰ تصوّراتهم في الوضع ـ مشيراً به إلىٰ الأفراد المختلفة الحقيقة ووضع الحرف أو الهيئة بإزائها، وهذا هو معنىٰ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وإذا كان الأمر كذلك وقع الإشكال في تصوير كون المعلّق سنخ الحكم؛ لفرض كون الموضوع له جزئيّاً. وحلّه بحلّ المغالطة.

وعين هذا الإشكال وقع في الجهة الثالثة من المقام الأوّل حيث يقال: إنّ المعلّق

علىٰ الشرط لا يعقل أن يكون هو مفاد الهيئة من النسبة؛ لأنّه جزئيّ لا يقبل التعليق[١].

وقد تفصّىٰ المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله عن هذا الإشكال بالنسبة للمقام الأوّل بالالتزام بأنّ النسبة كما ربما تكون متقوّمة بطرفين كذلك ربما تكون متقوّمة بثلاثة أطراف: المسند والمسند إليه والشرط، فالنسبة في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) متقوّمة بالإكرام وفاعل الإكرام والشرط، بحيث إذا أُسقط هذا الشرط وقيل: (أكرم زيداً) تغيّرت ماهيّة النسبة وحدثت نسبة أُخرىٰ متقوّمة بطرفين.

وعلىٰ هذا فيرتفع الإشكال، فإنّ النسبة ليست في الحقيقة معلّقة علىٰ الشرط حتّىٰ يقال: كيف يمكن تعليقها؟ بل متقوّمة به كتقوّمها بالطرفين الآخرين، وكم فرق بين التقويم والتعليق. هذا ما أجاب به المحقّق الإصفهانيّ قدس سره هناك عن الإشكال[٢].

لكنّا لم نرتض هذا الجواب وأجبنا عنه بجواب آخر، وهو: أنّه ليست جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ جزئيّة وجوديّة، كما هو ظاهر تقريرات الشيخ الأعظم أو صريحه وهو الذي فهمه المحقّق الخراسانيّ قدس سره من التقريرات، بأن يكون جزئيّاً بخصوصيّة

---

(١) وهنا لم يتعرّض أُستاذنا دام ظله لإشكال آليّة المعنىٰ الحرفيّ كما تعرّض لإشكال جزئيّته، في حين أنّه تعرّض في الجهة الثالثة من المقام الأوّل لكلا الإشكالين، وكأنّ هذا مرتبط بالفرق الجوهريّ الموجود بين البحثين، وهو: أنّ البحث السابق كان مصبّه أصل تعليق النسبة ودعوىٰ ضرورة رجوع القيد إلىٰ المادّة المنتسبة، فقيل: إنّ تعليقها غير ممكن: إمّا لآليّتها وإمّا لجزئيّتها. أمّا هنا فمصبّ البحث ليس أصل تعليق النسبة، وإنّما مصبّه السنخيّة، والسنخيّة تضادّ الجزئيّة فيقال: إنّ النسبة جزئيّة، فكيف يمكن أن تعطي معنىٰ سنخ الحكم؟ وذلك بعد فرض الفراغ عن إمكان تعليقها.

(٢) راجع نهاية الدراية، ج ٢، التعليق رقم: ٢١، ص ٦٠ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ أو الإنشائيّ، بل جزئيّتها تكون باعتبار طرفيها، حيث إنّ طرفيها كانا داخلين في قوامها، فلا محالة تكون كلّ نسبة مغايرة لنسبة أُخرىٰ في حقيقتها وذاتها.

وأمّا بالنسبة للتقسيمات الطارئة عليها بعد فرض تقوّمها بالطرفين فيعقل فيها الإطلاق والتقييد، فمن الممكن أن تقيّد بالشرط وتعلّق عليه والشرط ليس مقوّماً لها، وإنّما المقوّم لها الأطراف الرئيسة أعني: المسند والمسند إليه.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّه إن بنينا في المقام الأوّل علىٰ ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ففيما نحن فيه لا محيص من الالتزام بعدم إمكان تصوير كون المعلّق سنخ الحكم، فإنّ المفروض أنّ ماهيّة النسبة في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) منذ خلقت كانت متقوّمة بأطراف ثلاثة: المسند والمسند إليه والشرط، لا أنّ النسبة مع قطع النظر عن الشرط وفي الرتبة السابقة علىٰ الشرط كانت مطلقة فقيّدت بالشرط وعلّقت عليه حتّىٰ يقال: إنّ النسبة المطلقة وسنخ الحكم قد علّق علىٰ الشرط.

وهذا بخلاف المسلك الذي سلكناه هناك، فإنّه علىٰ ذلك المسلك يكون إمكان تعليق السنخ في غاية الوضوح؛ لما ذكرناه من أنّ النسبة قوامها بالطرفين وهي في حدّ ذاتها قابلة للإطلاق والتقييد، فيمكن أن تفرض هذه النسبة التي تكون في المرحلة السابقة علىٰ الشرط مطلقة مقيّدة بالشرط ومعلّقة عليه، فقد علّق سنخ الحكم علىٰ الشرط.

الدليل علىٰ تعليق سنخ الحكم:

وأمّا **البحث الثاني**: فالظاهر من الأصحاب (رضوان الله عليهم) أنّه ـ بعد تسليم إمكان كون المعلّق سنخ الحكم ـ لا إشكال بحسب الإثبات بمقتضىٰ جريان مقدّمات الحكمة في أنّ المعلّق هو السنخ. ومن هنا تراهم إنّما يستشكلون

ويتباحثون في أنّه هل يمكن تعليق سنخ الحكم أو لا، ولا يتكلّمون في أنّه بعد فرض إمكانه هل هنا إشكال في الإطلاق أو لا؟

ولكن قد يقال: إنّ جريان مقدّمات الحكمة وثبوت الإطلاق فيما نحن فيه لا يخلو من شوب إشكال، بيان ذلك: أنّ جريان مقدّمات الحكمة وثبوت الإطلاق موقوف علىٰ أن يكون القيد ممّا يمكن بيانه بنحو لا يخرج الكلام بذلك عن سلك المحاورة العرفيّة، كما أنّه موقوف أيضاً علىٰ عدم القطع بعدم كون المولىٰ في مقام بيان القيد لو كان هنا قيد، وعلىٰ هذا فلو ادُّعِيَ أنّ تقييد الحكم مثلاً بالملاك الكذائيّ ليس موافقاً للمحاورة العرفيّة لم يتمّ الإطلاق، كما أنّه لو ادّعي أنّ الشارع لم يكن في مقام بيان هذا القيد ـ بشهادة التتبّع في كلماته، مع العلم إجمالاً بثبوت هذا القيد في كثير من أحكامه، ولعلّ الوجه في عدم كونه في مقام بيانه عدم كون التقييد به داخلاً في المحاورات العرفيّة ـ لم يتمّ الإطلاق أيضاً.

وعدم استشكال الأصحاب في الإطلاق بعد فرض إمكان تعليق السنخ ثبوتاً إمّا يكون ناشئاً من تماميّة الإطلاق في نظر العرف وعدم تماميّة هاتين الدعويين، أو يكون ناشئاً من عدم التفاتهم إلىٰ ذلك.

هذا. ولكن الإنصاف عدم تماميّة شيء من هذين الإشكالين، فيمكن بيان التقييد بالملاك الخاصّ ببيان عرفيّ، كقوله تعالى في آية النبأ: ﴿**أَن تُصِيبُواْ قَوْمَاً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نادِمِين**﴾ وغير ذلك ممّا يوجد كثيراً في كلمات الشرع، وبيان ملاك الحكم في كلمات الموالي العرفيّة وكلمات الشارع أكثر من أن يحصىٰ، وضمّ الشرط مثلاً لا يوجب صيرورة بيان الملاك خارجاً عن المحاورة العرفيّة.

كما أنّ دعوىٰ العلم بعدم كون الشارع في مقام بيان ذلك، بشهادة التتبّع مع العلم

إجمالاً بثبوت هذا القيد في كثير من أحكامه ممّا لا ينبغي، فإنّه لو فرضت شهادة التتبّع في كلماته بعدم وجود هذا القيد في تلك الكلمات فمن أين يحصل العلم الإجماليّ بثبوت هذا القيد كثيراً في الواقع حتّىٰ يعلم أنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة؟

ثُمّ إنّه بعد تماميّة جريان الإطلاق في مفاد الجزاء وثبوت كون المعلّق سنخ الحكم، إن بنينا علىٰ أنّ مفاد مقدّمات الحكمة هو الإطلاق علىٰ نحو مطلق الوجود ـ من قبيل العموم الاستغراقيّ ـ فهذا وحده كافٍ في اقتناص المفهوم ويثبت أنّ القضيّة الشرطيّة ذات مفهوم.

لكنّ هذا المبنىٰ غير صحيح عندنا، فصِرف كون مفاد الجزاء سنخ الحكم لا يكفي في كون القضيّة الشرطيّة دالّة علىٰ المفهوم، والمفروض غمض العين فعلاً عن دلالة القضيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة لسنخ الحكم، وسنتكلّم ـ إن شاء الله ـ عن ذلك في المقام الثالث، فنقول هنا: إنّ كون الجزاء سنخ الحكم بمقتضىٰ الإطلاق بنفسه لا يكفي في دلالة القضيّة علىٰ المفهوم، بل يحتاج في ذلك إلىٰ ضمّ أمرين:

الأوّل: أن تكون القضيّة الشرطيّة دالّة علىٰ اللزوم، وثبوت الطبيعة صدفة عند شيء لا ينافي ثبوتها صدفة عند شيء آخر أيضاً.

والمعروف بين المحقّقين دلالة أداة الشرط بالوضع علىٰ اللزوم، استشهاداً بما نرىٰ وجداناً من المؤونة والكلفة في القضايا الشرطيّة الاتّفاقيّة، كقولنا: (إن جاءك زيد نهق الحمار)، مع أنّ المفروض عدم الملازمة بين مجيء زيد ونهيق الحمار.

ولكن هذا الاستشهاد منقوض بما نراه وجداناً من عدم المؤونة والكلفة في القضايا الشرطيّة الاتّفاقيّة التي جيئت بها للإخبار عن الماضي دون المستقبل، كما إذا قيل: (مهما جاءني زيد نزل المطر) إخباراً عن أنّه كان يتّفق نزول المطر مع

زمان مجيء زيد. فلا نشعر بأيّ مؤونة وكلفة في مثل هذا الكلام مع انتفاء الملازمة، ولو كانت أداة الشرط دالّة بالوضع علىٰ اللزوم لم يكن فرق بين القضايا الشرطيّة الماضية والقضايا الشرطيّة الاستقباليّة[١].

فالتحقيق: أنّ أداة الشرط لا تدلّ بالوضع علىٰ اللزوم، وإنّما تدلّ القضيّة الشرطيّة علىٰ اللزوم إذا كانت استقباليّة من ناحية الظهور السياقيّ للدلالة التصديقيّة، حيث إنّ الإخبار عن ترتّب الجزاء علىٰ الشرط في القضايا الاستقباليّة مع فرض الصدق لا يمكن إلّا بأحد وجهين: العلم بالملازمة، والعلم من ناحية أمر غير متعارف بأنّه مهما يجيء زيد مثلاً ينهق الحمار اتّفاقاً وصدفة، وبما أنّ الثاني بعيد جدّاً يتحقّق للمدلول التصديقيّ للقضيّة ظهور سياقيّ في الفرض الأوّل وهو اللزوم[٢].

الثاني: أن تدلّ القضيّة الشرطيّة علىٰ التعليق، وإلّا لما دلّت علىٰ المفهوم، حيث

---

(١) قد تقول: إنّ كلمة (مهما) تدلّ علىٰ الظرفيّة وهي متعلّقة بالجزاء، فيصبح الشرط مأخوذاً في موضوع الجزاء فينتفي المفهوم، وهذا هو السبب في عدم الإحساس بالمؤونة والكلفة رغم انتفاء الملازمة.

والجواب: أنّ كلمة (مهما) رغم دلالتها علىٰ الظرفيّة وتعلّقها بالجزاء ـ وهذا يوجب انتفاء المفهوم ـ تستعمل كثيراً بمعنىٰ الشرط مع الاحتفاظ بظرفيّتها، فكأنّ معناها منحلّ إلىٰ معنيين، وحينما تستعمل كذلك لا نحسّ أيضاً بالمؤونة، رغم أنّها وإن كانت تعطي معنىٰ الظرف وتتعلّق بالجزاء فلا تدلّ علىٰ مفهوم، لكنّها في نفس الوقت تستبطن معنىٰ الشرط، فكان المفروض أن نحسّ بالمؤونة ولا ينافي ذلك عدم المفهوم.

(٢) والأمر أوضح في القضايا الحقيقيّة، فإنّ الصدفة والاتّفاق لا تكون علىٰ نهج القضايا الحقيقيّة.

إنّ المفروض عدم دلالتها علىٰ العلّيّة الانحصاريّة التي سيتكلّم فيها ـ إن شاء الله ـ في المقام الثالث.

وتوضيح الأمر: أنّه بعد أن فرغنا عن دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ اللزوم قلنا: تارةً يفرض لحاظ الربط اللزوميّ من ناحية الشرط وارتباطه بالجزاء، وأُخرىٰ يفرض لحاظه من ناحية الجزاء وارتباطه بالشرط. نظير أنّه تارةً يقال: (طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار)، وأُخرىٰ يقال: (وجود النهار معلّق علىٰ طلوع الشمس).

وإن شئت فعبّر بأنّ الربط واللزوم في القضيّة الشرطيّة تارةً ينظر إليه بالعين اليمنىٰ فيسمّىٰ بهذا الاسم وهو اللزوم مثلاً، وأُخرىٰ ينظر إليه بالعين اليسرىٰ فيسمّىٰ باسم التعليق.

وبكلمة أُخرىٰ: تارةً يفرض أنّ مركز الثقل في ناحية الشرط، وأُخرىٰ يفرض أنّه في ناحية الجزاء. فإذا كان في ناحية الجزاء دلّت القضيّة علىٰ المفهوم، وإذا كان في ناحية الشرط لم تدلّ عليه ما لم تثبت العلّيّة الانحصاريّة.

ولا يخفىٰ أنّ هذين في الحقيقة قسمان من الربط لا قسم واحد حتّىٰ يقال: إنّ اختلاف الأمر باختلاف النظر ـ بالعين اليمنىٰ أو اليسرىٰ ـ إلىٰ ربط واحد لا معنى له.

والظاهر: أنّ الواضع إنّما وضع الأداة لذات الربط من حيث هو بلا نظرٍ إلىٰ لحاظه بالعين اليمنىٰ[1] أو لحاظه بالعين اليسرىٰ، كما أنّ الظهور السياقيّ إنّما دلّ

---

(١) نعم هو كذلك، فإنّ الانقسام إلىٰ لحاظه بالنظر إلىٰ العين اليمنىٰ أو اليسرىٰ إنّما يكون بعد فرض الدلالة علىٰ اللزوم، فإنّه الذي تارةً ينظر إليه من هذا الطرف وأُخرىٰ من ذاك الطرف ويختلف معناه في كلّ من النظرين عن الآخر، دون مجرّد الربط الذي ينسجم مع التصادف المحض. وقد سبق أنّ الأداة لا تدلّ وضعاً علىٰ اللزوم.

علىٰ ذات اللزوم بلا نظرٍ إلىٰ لحاظه بالعين اليمنىٰ أو لحاظه بالعين اليسرىٰ[١]. فكون مركز الثقل هذا الطرف أو ذاك الطرف يختلف باختلاف الموارد، ولابدّ من إثباته بالقرائن ولا أرىٰ ضابطاً عامّاً لذلك. نعم، لعلّ تقديم الجزاء علىٰ الشرط كقولنا: (أكرم زيداً إن جاءك) يكون باعتبار لحاظ الربط والنظر إليه بالعين اليسرىٰ[٢].

وقد تحقّق من جميع ما ذكرناه: أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ المفهوم بنكتة تعليق سنخ الحكم أمر صحيح في الجملة، ونقصه أنّه لا ينضبط فنّيّاً بعنوان خاصّ منطبق علىٰ موارده، وإنّما يختلف الأمر باختلاف الموارد والقرائن باعتبار الخصوصيّات؛ لأنّ مقصودنا بتعليق سنخ الحكم تعليق ذات طبيعة الحكم تعليقاً منظوراً إليه بالعين اليسرىٰ ولا ضابط كلّيّ لذلك.

الكلام في دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة

المقام الثالث: في دلالة القضيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة وعدمها.

وهي في نظر المشهور أحد ركني اقتناص المفهوم، ونحن نقول: إنّ الضابط علىٰ ما مضىٰ هو كون الشرط علّة منحصرة لذات طبيعة الحكم، أمّا افتراض كون الجزاء مطلق وجود الحكم فهو وحده يحقّق المفهوم دون حاجة إلىٰ بحث العلّيّة الانحصاريّة.

---

(١) فإنّ الظهور السياقيّ قائم علىٰ أساس دلالة القرائن والأحوال، فقد يختلف الأمر من حال إلىٰ حال.

(٢) يمكن أن يكون المفهوم في موارد تقديم الجزاء علىٰ الشرط بسبب دلالة تقديم ما حقّه التأخير علىٰ الحصر.

وقد ذكروا لإثبات العلّيّة الانحصاريّة وجوهاً ويظهر لك من التأمّل فيها أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ المفهوم كانت مفروغاً عنها عندهم بحسب الفهم العرفيّ، فصاروا بصدد التفتيش عن النكتة الفنّيّة لذلك فاستدلّوا علىٰ المفهوم بما استدلّوا، فمثلاً نقول: هل كان من المحتمل أن يتشبّث في إثبات المفهوم بقاعدة (أنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد) مع أنّه يدّعىٰ أنّ المفهوم ظهور عرفيّ؟ فمثل هذا الكلام ناشٍ من مسلّميّة أصل النتيجة.

ثُمّ إنّا نرىٰ وجداناً ـ بحسب الذوق العرفيّ ـ عدم ثبوت المفهوم في القضايا الإخباريّة، مثلاً إن قيل: (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود)، أو قيل: (إذا جاور الماء النار اكتسب الحرارة)، لم يتوهّم العرف أنّ هذا الكلام يدلّ علىٰ انتفاء وجود النهار أو اكتساب الحرارة بانتفاء الشرط، وجميع ما استدلّوا به لإثبات العلّيّة الانحصاريّة تكون بحيث لو تمّ واحد منها لأنتج ثبوت المفهوم حتّىٰ في القضايا الإخباريّة.

ولنا تقريب خاصّ لإثبات العلّيّة الانحصاريّة يمتاز عن تقريبات القوم بأنّه إنّما يثبت ذلك في الأحكام دون الإخباريّات، ولنذكر ذلك التقريب أوّلاً، ثمّ نذكر ـ ان شاء الله ـ سائر التقريبات مع إبطالها، فنقول ومن الله التوفيق:

التحقيق في دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة:

التحقيق: أنّ القضيّة الشرطيّة في باب الأحكام تدلّ علىٰ اللزوم العلّيّ الانحصاريّ لطبيعة الحكم فيثبت المفهوم:

أمّا دلالتها علىٰ اللزوم: فلما عرفت من الظهور السياقيّ للمدلول التصديقيّ، فإنّ الشارع حينما يحكم بشيء كأن يقول: (إن جاءك زيد فأكرمه) ليس بصدد

التكلّم عن علم بالغيب، ومقتضىٰ ظاهر كلامه الملازمة بين مجيء زيد ووجوب إكرامه، وفَرض أنّ الموضوع لوجوب الإكرام شيء آخر يكون دائماً مصادفاً لمجيء زيد من باب الاتّفاق يكون خلاف الظهور السياقيّ، فإنّه لا يعلم ذلك عادة إلّا بوسيلة العلم بالغيب.

وأمّا دلالتها علىٰ العلّيّة: فلخصوصيّة في باب الأحكام توجب ثبوت العلّيّة ولا توجد تلك الخصوصيّة في الإخباريّات.

بيان ذلك: أنّ المدلول التصديقيّ في الإخباريّات عبارة عن قصد الحكاية، وكما يمكن الحكاية عن وجود شيء عند وجود علّته، كذلك يمكن الحكاية عن وجود شيء عند ما يكون هو مع ذلك الشيء معلولاً لشيء ثالث مثلاً، بل ربّما لا يكون المتكلّم مطّلعاً علىٰ علّة مجيء عمرو، وإنّما هو مطّلع علىٰ أنّه مهما جاء زيد جاء عمرو. هذا في الإخباريّات.

وأمّا في الأحكام فالدلالة التصديقيّة لمثل قوله: (أكرم زيداً) بحسب الفهم العرفيّ من ظاهر الكلام ليست عبارة عن قصد الحكاية عن جعل الوجوب بل نفس جعل الوجوب، ولذا لا يشكّ العرف في أنّ مثل هذا الكلام لا يتّصف بالصدق والكذب. وعلىٰ هذا فيثبت أنّ نفس الجعل مقيّد بالشرط الذي هو مجيؤه مثلاً، لا قصد الحكاية عن الجعل، والمقيّد للجعل إنّما هو موضوع الحكم وعلّته، ولا يعقل تقيّده بما يلازم موضوع الحكم وعلّته.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد أن ثبت ـ بمقتضىٰ أصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والتصديقيّ ـ أنّ المدلول التصديقيّ ـ وهو عبارة عن الجعل ـ مقيّد بالشرط، ومعنىٰ تقيّده به أنّه يكون تقدير الشرط مقوّماً لوجوده، نقول: إنّه علىٰ ما حقّقناه في محلّه ليس للمجعول وجود آخر في الخارج عند وجود الشرط، حتّىٰ يفرض كون

الشرط تارةً علّة حقيقيّة له وأُخرىٰ ملازماً لعلّته، كما كان يفرض في باب الحكاية، حيث إنّ المحكيّ عنه له وجود خارجيّ عند وجود الشرط، فيفرض أنّ الشرط علّة حقيقيّة له تارةً وملازم له أُخرىٰ، بل المجعول وجوده عين وجود الجعل، فمعنىٰ كون الشرط علّة للحكم إنّما هو عبارة عن كون تقدير الشرط مقوّماً للجعل وكون المقدَّر محصّصاً للمجعول، وهذا هو معنىٰ الموضوعيّة ولا نعني بالعلّيّة في باب الأحكام إلّا هذا.

ففرق كبير بين باب الحكاية وباب الحكم، ففي باب الحكاية حتّىٰ لو كانت الدلالة التصديقيّة موازية للجزاء لا للربط الشرطيّ فالشرط قيّد تلك الدلالة قلنا: كما يمكن تضييق الحكاية بما يكون علّة للمحكيّ كذلك يمكن تضييقها بما يلازم المحكيّ، وكلّ ما يلزم من ذلك هو انتفاء الحكاية بانتفاء الشرط وليس انتفاء المحكيّ بانتفائه.

أمّا في باب الجعل فليس للمجعول وجود علىٰ حدة حتّىٰ يعقل أن تضيّق دائرة الجعل تارةً بعلّة المجعول وأُخرىٰ بملازمه، بل المجعول وجوده عين وجود الجعل، وما ضيّق الجعل بتقديره ليس هو إلّا المحصّص للمجعول وهو الموضوع للحكم، وليس مقصودنا بالعلّيّة في باب الأحكام إلّا الموضوعيّة لا غير.

وأمّا دلالتها علىٰ كون العلّة علّة منحصرة لطبيعة الجزاء: فتثبت بمعونة نكتتين:

النكتة الأُولىٰ: جريان الإطلاق ومقدّمات الحكمة بلحاظ الجزاء، فيثبت بذلك أنّ المعلّق في لبّ الواقع طبيعة النسبة لا حصّة خاصّة منها. وتوضيح المقصود:

أنّه لا إشكال في أنّ المدلول التصوّريّ للجزاء وهو قوله مثلاً: (أكرمه) هو ذات النسبة بين إكرام زيد والفاعل بلا أيّ قيد. لا أقول ذلك بحكم الإطلاق، فإنّ الإطلاق لا يجري بلحاظ المدلول التصوّريّ، بل أقول: إنّ المدلول التصوّريّ

لقوله: (أكرمه) تكويناً ذلك، فإنّ المفروض أنّه لا يوجد في كلامه في مقام الانتساب إلّا إكرام زيد والفاعل المستتر، فقهراً ليس المدلول التصوّريّ إلّا طبيعة النسبة بين إكرام زيد والفاعل وهو المخاطب.

وبما أنّ المدلول التصديقيّ لذلك هو الجعل الثابت في نفس المولىٰ نقول هنا: إنّنا نستفيد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ببيان أنّ مقتضىٰ تطابق عالم الإثبات والثبوت هو أنّه كما لم يكن الموجود في عالم الإثبات إلّا طبيعة النسبة بلا دخل خصوصيّة في التعليق، كذلك في عالم الثبوت ـ وهو ما في نفس المولىٰ ـ ليست خصوصيّة دخيلة في التعليق. فهذا الجعل المنكشف بهذا الكلام وإن كان في نفسه جعلاً واحداً لكنّه معلّق بما هو فرد من أفراد الطبيعيّ بحكم الإطلاق وأصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت، وإن شئت فعبّر بأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والتصديقيّ.

ثُمّ إنّ مقصودنا بكون هذا الجعل معلّقاً بما هو فرد من أفراد الطبيعيّ من دون دخل خصوصيّة في التعليق هو: نفي احتمال دخل خصوص بعض ملاكات أشخاص الحكم في التعليق، وبقاء بعض الملاكات علىٰ إطلاقها، وبالتالي ثبوت بعض حصص الحكم غير مشروط بالشرط.

فإن قلت: تعليق الشارع لحكمٍ علىٰ شرط لا يكون إلّا بسبب اقتضاء ملاكه لذلك، فأصل دخل الملاك في التعليق مقطوع به، وإنّما الشكّ في أنّ خصوصيّة الدخل هل هي مخصوصة بملاك معيّن أو شاملة لجميع الملاكات، وأيّ ترجيح للثاني علىٰ الأوّل؟

فلو قال مثلاً: (إن جاءك زيد فأكرمه) يكون لملاك الإكرام دخل في التعليق، وهنا احتمالان: أحدهما: أن يكون الدخيل في التعليق جميع ملاكاته، فيكون

المعلّق في لبّ الواقع جميع الحصص الناجمة عن تعدّد الملاكات. والثاني: أن يكون الدخيل في التعليق ملاك خاصّ من ملاكات وجوب الإكرام، فلا يكون المعلّق إلّا حصّة معيّنه من النسبة، وكلاهما مشتمل علىٰ نوع تقييد، فكيف يمكن تعيين الاحتمال الأوّل بالإطلاق؟

نعم، لو فرضنا أنّ التعليق لا يقتضيه الملاك بل يقتضيه نفس الحكم، ولكن احتملنا وجود مانع في بعض حصص الحكم عن التعليق أمكن أن يقال: إنّ مقتضىٰ إطلاق الحكم هو أنّ المعلّق ذات طبيعة الحكم بلا دخل للحصّة الفارغة عن ذاك المانع في التعليق، ولكن من المقطوع به في القضايا الشرطيّة في شرعنا كلّاً أو جلّاً أنّ الأمر ليس كذلك.

قلنا: أوّلاً: لو تمّ هذا الكلام فإنّما يتمّ لو فرض أنّ محتملات التعليق منحصرة في أمرين: أحدهما دخل ملاك خاصّ من ملاكات الحكم في التعليق، والآخر دخل كلّ الملاكات فيه، ولكن هنا احتمال ثالث وهو كون الدخيل: الجامع بين الملاكات، وعندئذٍ نقول: إنّ الجزاء مقيّد قطعاً بأحد هذه الملاكات علىٰ جميع المحتملات الثلاثة، وعنوان أحد الملاكات ينطبق علىٰ كلّ واحد منها علىٰ سبيل البدل، وقد شككنا في قيد زائد وهو تقيّده بملاك خاصّ من تلك الملاكات ـ الذي هو عبارة عن الاحتمال الأوّل ـ أو تقيّده بجميع تلك الملاكات، أعني: دخل كلّ منها في التعليق ـ وهو عبارة عن الاحتمال الثاني ـ والشكّ في القيد الزائد ينفىٰ بالإطلاق.

وثانياً: لو فرض الأمر منحصراً في الاحتمالين الأوّلين يقال هنا كلام آخر، وهو: أنّه لو فرض دخل جميع الملاكات في التعليق فلا حاجة في نظر العرف إلىٰ بيان القيد؛ لأنّ المفروض عندئذٍ أنّ جميع حصص النسبة معلّقة لا حصّة خاصّة.

ولو فُرض دخل ملاك خاصّ وقع الاحتياج إلىٰ بيان القيد؛ لأنّ المفروض أنّ المعلّق عندئذٍ حصّة خاصّة من النسبة، فلابدّ من تخصيصها بالذكر.

والخلاصة: أنّ الاحتمال الأوّل والثاني وإن كان كلاهما مساوقاً للتقييد لكن القيد علىٰ النحو الثاني لا حاجة في نظر العرف إلىٰ بيانه، بخلافه علىٰ النحو الأوّل، فينفىٰ التقييد علىٰ النحو الأوّل بعدم البيان، والتقييد علىٰ النحو الثاني يكون مناسباً للمفهوم لا منافياً له[١].

إن قلت: أيّ فرق بين قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) وقوله: (أكرم زيداً العالم)، ونحوه قوله: (أكرم زيداً) مثلاً؟ فلو كان مقتضىٰ الإطلاق كون المعلّق علىٰ الشرط طبيعة الحكم لا حصّة خاصّة مثلاً، كان مقتضىٰ الإطلاق في المعلّق علىٰ أيّ شيء ـ شرطاً كان أو وصفاً أو لقباً أو غيرها ـ ذلك، ولا وجه للتفصيل بين تعليق وتعليق، مع أنّهم أنكروا المفهوم للوصف واللقب، خصوصاً الثاني وهو اللقب.

---

(١) لا يخفىٰ أنّ خصوصيّة ملاكٍ مّا لو كانت دخيلة في التعليق فهي حيثيّة تعليليّة للتعليق، وليست قيداً في الجعل المعلّق أو الحكم، كتقيّد الحكم ـ بالصلاة المعلّق علىٰ زوال الشمس ـ بالخلوّ من الحيض مثلاً، فلا معنى لنفيه بالإطلاق. وترتّب جعل واحد ناشئ من أحد الملاكات علىٰ الشرط كاف في صدق ترتّب طبيعيّ الجعل بما هو عليه؛ لأنّ الملاك ـ كما قلنا ـ لم يكن قيداً في هويّة الجعل أو الحكم.

نعم، لو كان المدّعىٰ ثبوت التعليق بمعنىٰ التوقّف ـ وهو الربط المنظور إليه بالعين اليسرىٰ ـ لم يكن يكفي توقّف فرد من الطبيعيّ علىٰ الشرط في توقّف الطبيعيّ عليه؛ إذ يكفي في عدم توقّفه عليه وجود فرد آخر خارج حدوده، إلّا أنّ هذا رجوع إلىٰ وجه آخر لإثبات المفهوم فرغنا قبلاً عن عدم تماميّته غير وجه العلّيّة الانحصاريّة التي نتكلّم عنها فعلاً.

قلت: إنّ مقتضىٰ التحقيق في هذا المقام هو أن يقال: إنّ الإكرام في قوله مثلاً: (أكرم زيداً) له نسبتان: نسبة تامّة بعثيّة أو طلبيّة بينه وبين المخاطب، ونسبة ناقصة بينه وبين زيد. فهناك جملتان: جملة تامّة يصحّ السكوت عليها، وجملة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها ولا تفيد سوى معنى إفراديّ وهو إكرام زيد، ومن المستحيل أن تكون هذه النسبة الناقصة في عرض النسبة التامّة، ببرهان: أنّه لو كان كذلك لكان قوله: (أكرم زيداً) ممّا لا يصحّ السكوت عليه؛ لاشتماله علىٰ جملتين: إحداهما يصحّ السكوت عليها والأُخرىٰ لا يصحّ السكوت عليها، وهذا كما ترىٰ بديهيّ البطلان.

وبذلك يتنقّح أنّه مهما اجتمعت نسبة تامّة ونسبة ناقصة علىٰ شيء واحد ـ كما في هذا المثال، حيث إنّهما اجتمعتا علىٰ كلمة (الإكرام) ـ كانت النسبة الناقصة مأخوذة في طرف النسبة التامّة، وقد حقّقنا في محلّه: أنّ النسبة ليست عارضة علىٰ طرفيها كعروض العرض علىٰ محلّه، بل طرفاها مقوّمان لها، وعليه فلا يعقل أن يجري الإطلاق في النسبة بالنظر إلىٰ طرفيها. نعم، بعد فرض تقوّمها بالطرفين وتحقّقها لو علّقت علىٰ شيء أمكن دعوىٰ الإطلاق فيها بالنظر إلىٰ ما علّقت عليه.

فظهر: أنّ نسبة الإكرام إلىٰ المخاطب لا يتصوّر فيها الإطلاق بالنظر إلىٰ الإكرام والمخاطب؛ لأنّهما مقوّمان لها لا أنّها معلّقة عليهما، ولا بالنظر إلىٰ زيد الذي هو الواجب إكرامه؛ لما عرفت من أنّ النسبة الناقصة أُخذت في موضوع النسبة التامّة، فهي مقوّمة للنسبة التامّة لا أنّ النسبة التامّة معلّقة عليها، فحال اللقب بالنظر إلىٰ هذه النسبة التامّة حال المقوّم لا المعلّق عليه، ونحوه الوصف بخلاف الشرط.

وفي نهاية الكلام نشير إلىٰ أنّ ما ذكرناه من التقريب للإطلاق في الجزاء في باب الأحكام إنّما يتمّ بناءً علىٰ ما هو المختار من أنّ الجعل والحكم عبارة عمّا في

عالم نفس المولىٰ ويكون قوله: (أكرمه) كاشفاً عنه. وأمّا إذا بنينا علىٰ أنّه بقوله مثلاً: (أكرمه) يوجد الحكم والجعل فلا يتمّ هذا التقريب، فإنّه مضىٰ أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري بلحاظ المدلول التصديقيّ وعالم الثبوت بدعوىٰ أصالة تطابق عالم الإثبات معه، فيثبت أنّ ما في نفس المولىٰ من الجعل مطابق لما في كلامه، ولكن لو فُرض أنّه ليس في نفس المولىٰ جعل فكيف نقول: إنّ مقتضىٰ الأصل تطابق عالم الإثبات مع عالم الثبوت؟ وأين عالم الثبوت حتّىٰ يكون عالم الإثبات مطابقاً له؟

النكتة الثانية: بعد أن عرفت أنّ المعلّق بمعنىٰ المترتّب علىٰ الشرط هو شخص الحكم ولكنّه لا بما هو شخص الحكم، بل بما هو قد انطبقت عليه طبيعة الحكم، فالتعليق في لبّ الواقع سرىٰ إلىٰ طبيعة الحكم، بقي في المقام نقص آخر في اقتناص المفهوم، وهو: أنّ طبيعة الحكم يمكن أن تكون مترتّبة علىٰ هذا الشرط وهو مجيء زيد مثلاً الموجب لإكرامه، وتكون في نفس الوقت مترتّبة علىٰ شرط آخر أيضاً وهو مرضه الموجب أيضاً لإكرامه، فكيف نثبت انحصاريّة العلّة؟

والجواب: قد ظهر ممّا سبق أنّ المعلّق في جعله هذا هو شخص الحكم، وإن سرىٰ التعليق في لبّ الواقع إلىٰ ذات الطبيعة. ولا شكّ في أنّ الشرط في شخص كلّ حكم أو كلّ جعل علّة منحصرة بالنسبة لذاك الشخص؛ إذ قد مضىٰ منّا برهان ملفّق[1] علىٰ أنّ الموضوع لشخص الحكم يكون علّة منحصرة له، وهو: أنّه لو لم

---

(١) مضىٰ ذلك في بحث مناقشة كلام المحقّق العراقيّ ﷺ، حيث مضىٰ تحليل كلام المحقّق العراقيّ إلىٰ دعاوىٰ أربعة مع مناقشة جميع تلك الدعاوىٰ، وقد ذكر الكلام المذكور هنا لدىٰ مناقشة دعواه الثانية.

يكن الموضوع لشخص الحكم خصوص عنوان (المجيء) مثلاً فلا يخلو الأمر من أحد أمرين: الأوّل: أن يكون للمجيء عِدل وهو المرض مثلاً، وهذا خلف فرض كون المعلّق شخص الحكم، فإنّه يستحيل أن يكونا معاً موضوعاً لشخص واحد من الحكم، بأن يكون كلّ واحد منهما تمام الموضوع له؛ فإنّ الجعل الواحد لا يعقل له إلّا موضوع واحد. والثاني: أن لا يكون الموضوع للحكم عنوان المجيء بل عنوان أحدهما، أي: واحد من المجيء والمرض مثلاً، وهذا خلاف ظاهر الكلام، فإنّ ظاهره أنّ نفس عنوان المجيء موضوع، فقد تنقّح أنّ الشرط علّة منحصرة لشخص الحكم الذي يحمله الجزاء، فإذا سرىٰ التعليق في لبّ الواقع إلىٰ طبيعة الحكم علمنا أنّ الشرط علّة منحصرة لطبيعة الحكم.

وإن شئت فعبّر بأنّ التعليق علىٰ شكل العلّيّة الانحصاريّة يسري من هذا الشخص من الحكم ـ الذي ثبت له ذلك بوصفه مصداقاً لطبيعة الحكم ـ إلىٰ كلّ شخص آخر مماثل له[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هذا البرهان علىٰ ثبوت المفهوم للشرط قد قام علىٰ أساس افتراض كون مصبّ الدلالة التصديقيّة هو الجزاء، فتكون تلك الدلالة معلّقة تبعاً علىٰ الشرط أو مترتّبة علىٰ الشرط بتبع التصوّريّة، وعندئذٍ نثبت بالإطلاق كون الحكم معلّقاً أو مترتّباً علىٰ الشرط بما هو ذات طبيعة الحكم، ثمّ نثبت انحصار العلّة به وعدم وجود بديل لهذا الشرط بالبيان الذي عرفت.

لكنّنا لدينا نقاش في أصل دعوىٰ كون مصبّ الدلالة التصديقيّة هو الجزاء دون الجملة الشرطيّة.

وتوضيح ذلك: أنّ البرهان الذي مضىٰ لأُستاذنا الشهيد ﷺ علىٰ ظهور الجملة الشرطيّة ←

→

ـ في الإنشائيّات ـ في كون الدلالة التصديقيّة موازية للنسبة الحرفيّة الكامنة في الجزاء، دون النسبة الربطيّة الثابتة بين الشرط والجزاء، كان عبارة عن أنّه لو كانت موازية في الظاهر العرفيّ للربط الشرطيّ لا للجزاء لانسلخت الجملة الشرطيّة الإنشائيّة عن كونها إنشائيّة وأصبحت إخباريّة تحتمل الصدق والكذب، في حين أنّ الفهم العرفيّ في القضيّة الشرطيّة لا يساعد علىٰ ذلك.

ولكنّي أقول: إنّ تبعيّة الجملة الشرطيّة للجزاء في الإنشائيّة والإخباريّة صحيحة حتّىٰ لو افترضنا أنّ مصبّ الدلالة التصديقيّة هو الربط بين الشرط والجزاء؛ وذلك لأنّ النكتة في إنشائيّة الإنشاء وخبريّة الخبر هي أنّ مفاد الخبر هو ما في النفس من قصد الكشف عن الواقع، فإن طابق الكشف الواقع كان صادقاً وإلّا كان كاذباً. وأمّا الإنشاء كالطلب فبما أنّ نفس المنكشف موجود في نفس المتكلّم أصبح مفاده عرفاً نفس هذا المنكشف كالطلب لا قصد الكشف عنه، ولذا لا يحتمل فيه الصدق والكذب.

والربط بين الشرط والجزاء حينما يكون الجزاء خارجيّاً خارجيّ، فتكون الدلالة التصديقيّة عبارة عن قصد الكشف عن ذاك الربط، فتكون القضيّة خبريّة، وحينما يكون الجزاء ثابتاً في النفس ثابت في النفس، فيكون المدلول التصديقيّ عبارة عن نفس الربط لا قصد الكشف عنه، فتكون القضيّة إنشائيّة. وعليه فدعوىٰ ظهور الشرطيّة ولو في خصوص الإنشائيّة ـ علىٰ الأقلّ ـ في كون مصبّ الدلالة التصديقيّة هو الجزاء ـ كي لا تنسلخ عن كونها قضيّة إنشائيّة ـ غير صحيحة.

بل نُقل لي عن الدورة المتأخّرة لبحث أُستاذنا الشهيد عن الدورة التي سجّلتُ منها بحث المفاهيم القول بأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة سواءً كانت حكائيّة أو إنشائيّة هو كون

←

→

مركز الدلالة التصديقيّة الربط الشرطيّ لا الجزاء، وذلك ببيان: أنّ النسبة الموجودة في داخل الجزاء كانت بحسب عالم الدلالة التصوّريّة طرفاً للنسبة الربطيّة بين الشرط والجزاء، فجعلها محوراً في عالم الدلالة التصديقيّة يكون خلاف أصالة التطابق بين العالمَين، فالظاهر أنّ مصبّ الدلالة التصديقيّة هي النسبة الربطيّة كي تبقىٰ النسبة الجزائيّة طرفاً في كلا العالمَين.

وقد وجدنا هذا البيان بعد ذلك في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ٣، ص ١٥٩.

هذا. وبالإمكان أن يقال: إنّ سلخ الدلالة التصديقيّة عن الجزاء والإيمان بكونها بإزاء الربط الشرطيّ ـ أو قل: سلخها عن التعليق ـ لا يبطل مفهوم الشرط، فلتكن الدلالة التصديقيّة بإزاء الربط الشرطيّ لا الجزاء، ولكن أليس هذا الربط الشرطيّ له طرفان: أحدهما الشرط، والآخر النسبة التصوّريّة التامّة بين الموضوع والمحمول في الجزاء، والربط دلّ علىٰ ترتّب الطرف الثاني علىٰ الأوّل، كي ينتهي الأمر في عالم الدلالة التصديقيّة إلىٰ التصديق بكون النسبة الجزائيّة مترتّبة علىٰ الشرط، فإذا أثبتنا بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ـ بلحاظ هذه الدلالة التصديقيّة ـ أنّ طرفها ذات النسبة الجزائيّة وهي النسبة الإرساليّة مثلاً بما هي كذلك ومن دون دخل أيّة خصوصيّة في ذلك، فلا محالة بانتفاء الشرط تنتفي هذه النسبة وبانتفائها ينتفي الحكم ويثبت المفهوم.

والجواب: أنّ هذا البيان وإن أثبت علّيّة الشرط للجزاء ولكنّه سدّ علينا باب إثبات الانحصار؛ وذلك لأنّ هذا البيان جعل طبيعيّ النسبة الجزائيّة مترتّباً علىٰ الشرط ليس شخص الحكم؛ لأنّ الحكم ـ وهو المدلول التصديقيّ ـ لم يحمله الجزاء بل حمله الربط الشرطيّ، وطبيعيّ النسبة الجزائيّة يتحمّل شرطين متبادلين، بأن يُجعل تارةً علىٰ شرط

←

→

كي يترتّب الطبيعيّ عليه، وأُخرىٰ علىٰ شرط آخر كي يترتّب الطبيعيّ عليه أيضاً، وليس طبيعيّ النسبة الجزائيّة عبارة عن حكم واحد كي يقال: إنّ الحكم الواحد لا يقبل شرطين متبادلين فيثبت الانحصار، ولا عبارة عن كلّ الأحكام كي يقال: لو بقي الجزاء من دون هذا الشرط في مورد كان خلف ترتّب كلّ الأحكام علىٰ هذا الشرط، حتّىٰ يثبت المفهوم بنفس كون المعلّق مطلق الوجود بلا حاجة إلىٰ مسألة العلّيّة الانحصاريّة.

وعلىٰ أيّة حال فقد اتّضح بمجموع ما سردناه مواطن الضعف في برهان أُستاذنا الشهيد ﷺ:

فأوّلاً: إنّ مصبّ الدلالة التصديقيّة هو الربط الشرطيّ وليس الربط الجزائيّ، فلم يثبت تعليق شخص الحكم؛ لأنّ المعلّق هو الجزاء وليس هو المصبّ الحامل للدلالة التصديقيّة.

وثانياً: إنّ احتمال دخل خصوصيّة بعض الملاكات لا يمكن نفيه بالإطلاق؛ لأنّه حيثيّة تعليليّة للجعل وليس حيثية تقييديّة للجعل.

ولعلّ بعض هذه الأُمور هو الذي أوجب ما نقل من عدول أُستاذنا الشهيد ﷺ عن البرهنة بالبرهان اللمّيّ علىٰ ثبوت المفهوم للشرط في الدورة الأخيرة لبحثه.

بقي في المقام تقريب آخر لإثبات مفهوم الشرط، وهو: أن نقول: بعد أن انتهينا إلىٰ أنّ المعلّق هي النسبة التامّة المستبطنة في الجزاء بدلالتها التصوّريّة نجري الإطلاق بلحاظ هذه النسبة، ولا نفسّر الإطلاق ابتداءً بمعنىٰ مطلق الوجود ولا بمعنىٰ صرف الوجود الذي يطبّق في كلماتهم علىٰ أوّل الوجود، حتّىٰ يعترض علىٰ ذلك بأنّ المعنىٰ الصحيح للإطلاق إنّما هو كون النظر مرتكزاً علىٰ حاقّ الطبيعة مع رفض جميع القيود، فالإطلاق نفسّره بهذا التفسير الصحيح فنقول: إنّ المعلّق علىٰ الشرط ـ بمعنىٰ المترتّب علىٰ الشرط لا بمعنىٰ

←

→

التعليق بالعين اليسرىٰ ـ هو ذات طبيعة الحكم المستبطن في الجزاء، إلّا أنّ هذا ينتهي إلىٰ تعليق مطلق الوجود؛ لأنّ حكم الطبيعة إذا ثبت علىٰ واقع الطبيعة بلا أيّ قيد سرىٰ ـ لا محالة ـ إلىٰ كلّ حصصها وأفرادها، كما يسري وجوب الإكرام في قولنا: (أكرم العالم) إلىٰ جميع أفراد العالم، مع أنّ الموضوع للحكم ليس إلّا طبيعة العالم من دون قيد، فإذا ترتّبت كلّ أفراد طبيعة الحكم علىٰ الشرط انتفىٰ كلّ أفراد الطبيعة في فرض انتفاء الشرط لا محالة.

إلّا أنّ هذا التقريب إنّما كان يتمّ فيما لو كان الجزاء محكوماً بتعليقه بالعين اليسرىٰ علىٰ الشرط، لا فيما إذا كان الشرط هو المحكوم بترتّب الجزاء عليه بالعين اليمنىٰ كما هو المفروض فعلاً، فإنّ الإطلاق عندئذٍ في الجزاء المترتّب علىٰ الشرط ليس شموليّاً.

وهذا أشبه شيء بما نقوله في مثل (الرمّان مفيد): من أنّ الإطلاق الشموليّ ثابت في الموضوع وهو الرمّان؛ لأنّه حكم عليه بالفائدة، والحكم مترتّب علىٰ ما كان رمّاناً، فكلّما وجد فرد من الرمّان وجد طبيعيّ الرمّان فسرىٰ عليه ـ بالانحلال ـ الحكم بكونه نافع ومفيد. وأمّا بلحاظ المحمول وهو المفيد فلا يثبت الإطلاق الشموليّ ولا تثبت للرمّان تمام الفوائد والمنافع؛ لأنّنا لم نحكم علىٰ الفائدة إلّا بثبوتها للرمّان، ويكفي في صدق ذلك ثبوت فائدة واحدة له؛ لأنّ الطبيعيّ يوجد بفرد واحد، ولم نحكم علىٰ طبيعة (ما كان فائدة) بترتّبها علىٰ الرمّان كي يسري ذلك في كلّ موارد صدق الفائدة.

ثمّ إنّني أتذكّر أنّ أُستاذنا الشهيد﵀ كان يستدلّ لإثبات المفهوم للشرط بدليل إنّيّ، وهي صحيحة أبي بصير الواردة في الوسائل عن محمّد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير ـ يعني المرادي ـ قال: «سألت أبا عبدالله﵇

←

→

عن الشاة تذبح تتحرّك ويهراق منها دم كثير عبيط. فقال: لا تأكل، إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل». وسائل الشيعة، ب ١٢ من أبواب الذبح، ح ١.

وجه الاستدلال بهذا الحديث هو: أنّ الراوي كأنّما احتمل أنّ خروج دم كثير عبيط كاف في صدق التذكية، فأجابه الإمام عليه السلام بعدم كفاية ذلك واشتراط تحرّك الرجل أو الطرف، واستشهد بكلام الإمام عليّ عليه السلام حيث كان يقول: «إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»، فلولا دلالة القضيّة الشرطيّة على نفي العِدل للشرط إذن لم يكن كلام عليّ عليه السلام دليلاً على عدم قيام خروج دم كثير عبيط مقام تحرّك الرجل أو الطرف.

إلّا أنّه يمكن المناقشة في دلالة الحديث بأنّ تحرّك الرجل أو الطرف يدلّ على درجة من الحياة أقوى من فرض مجرّد خروج دم كثير عبيط، ولا إشكال في أنّه إذا شرط الحكم بحدّ من الحدود دلّ على انتفاء الحكم في الحدّ الأخفّ الذي هو موجود دائماً مع الحدّ الأوّل وقد يوجد وحده، وإلّا لكان ذكر الشرط لغواً. وإنّما الكلام يقع في حدٍّ آخر قد يجتمع مع الحدّ الأوّل وقد يفترقان. فحال هذه الراوية حال أن يقول: (إذا زالت الحمرة المشرقيّة فصلّ)، ولا إشكال في دلالته على عدم كفاية استتار القرص الذي هو قبل زوال الحمرة دائماً.

ولعلّ هذا هو السرّ في استدلاله عليه السلام في المقام بكلام عليّ عليه السلام رغم أنّ المذكور فيه كلمة (إذا) لا كلمة (إن)، و(إذا) ظرف يتعلّق بالجزاء فيصبح الكلام من الشرط المسوق لتحقّق الموضوع، اللّهمّ إلّا أن يستظهر أنّ المقصود من (إذا) هنا محض الشرطيّة دون الظرفيّة.

ثمّ إنّ المنقول ـ كما أشرنا ـ عن دورة الدرس الأخيرة لأُستاذنا دام ظله هو عدوله عن الإيمان بوجود برهان لمّيّ لإثبات المفهوم للشرط واكتفاؤه بدعوى الاستظهار العرفيّ ودلالة الوجدان العرفيّ على ذلك.

←

→

وقد نقل الأخ السيّد علي أكبر ـ حفظه الله ـ عن الدورة الأخيرة أنّه قال﵀:

إنّ مفهوم الشرط لا يمكن إثباته بالبرهان وإنّما ندّعيه بالتبادر والوجدان والانصراف. وينصرف همّنا إلىٰ التنسيق بين الوجدانات التي قد يتراءىٰ أنّها متضاربة لكي نتأكّد من صحّة وجداناتنا أوّلاً، ولكي نعرف حقيقة هذه الدلالة الوجدانيّة علىٰ المفهوم هل هي بالوضع أو بالإطلاق مثلاً، فإنّ لذلك أثراً في مقام التعارض والجمع مع باقي الأدلّة.

وتلك الوجدانات التي قد يتراءىٰ التضادّ بينها خمسة:

١ ـ الوجدان القائل بأنّه لو استعمل الشرط في غير فرض العلّيّة الانحصاريّة لم تلزم مؤونة المجاز.

٢ ـ الوجدان القاضي بدلالة مثل قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) علىٰ المفهوم.

٣ ـ الوجدان القاضي بأنّه لو لم يقصد بالقضية الشرطيّة المفهوم لم يلزم المجاز.

٤ ـ الوجدان القاضي بأنّ المفهوم ـ علىٰ تقدير القول به ـ قابل للتجزئة، فلو ثبت بديلٌ للشرط بدليلٍ جعلنا ذاك الدليل مقيّداً للمفهوم وبقينا ننفي باقي البدائل بالمفهوم.

٥ ـ الوجدان القاضي بعدم المفهوم في القضايا الإخباريّة كقوله: (إن شربت السمّ تموت).

أمّا الوجدان الأوّل مع الثاني: فيوجد أمامهما للمحقّقين اتّجاهان:

الأوّل: الجمع بينهما ببيان أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة بالإطلاق لا بالوضع، فبفرض عدم انحفاظ العلّيّة الانحصاريّة لا يلزم المجاز.

والثاني: إنكار الوجدان الثاني كما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ﵀ الذي لم يتمّ عنده الإطلاق فأنكر مفهوم الشرط.

والصحيح هو: الجمع بين الوجدانين بإنكار توقّف الدلالة علىٰ المفهوم علىٰ ثبوت

←

→

العلّيّة الانحصاريّة، بل تكفي دلالة الجملة علىٰ النسبة التوقّفيّة[١].

وأمّا الوجدان الثالث: فدلالة الشرط علىٰ النسبة التوقّفيّة وإن كانت بالوضع فيتراءىٰ لزوم التنافي بينه وبين الوجدان الثاني، لكنّ الصحيح أنّ مجرّد كون النسبة توقّفيّة لا يكفي لاقتناص المفهوم، بل نحتاج إلىٰ إطلاقين: أحدهما: الإطلاق الدالّ علىٰ أنّ المعلّق هو طبيعة الحكم لا شخصه، والآخر: الإطلاق الدالّ علىٰ أنّ التوقّف ثابت في جميع الحالات، فتوقّف وجوب الإكرام علىٰ المجيء يشمل مثلاً حالة الصحّة وحالة المرض، فعدم إرادة المفهوم يكون بالتخلّف عن أحد الإطلاقين ولا يلزم من ذلك مجاز.

وأمّا الوجدان الرابع: فقد انحلّ تضادّه مع الوجدان الثاني بما عرفت من حاجة المفهوم إلىٰ الإطلاق، والإطلاق طبعاً قابل للتبعيض.

وأمّا الوجدان الخامس: فيرتفع التضادّ بينه وبين الوجدان الثاني بالالتفات إلىٰ أنّ النسبة التصوّريّة في الجزاء المعلّقة علىٰ الشرط موطنها النفس ولا تعكس نسبة خارجيّة؛ لأنّها نسبة تامّة والنسبة التامّة ليس لها أصل خارجيّ، وهذه النسبة حينما تكون نسبة إرساليّة فبانتفاء الشرط تنتفي النسبة الإرساليّة، أي: ينتفي الحكم، أمّا حينما تكون نسبة حكائيّة فغاية ما تنتفي بالشرط هي الحكاية لا المحكيّ.

انتهىٰ ما أردنا نقله عن الأخ السيّد علي أكبر.

أقول: بما أنّ كلّ الطرق التي توصل إلىٰ مفهوم الشرط قد أُبطلت بدليل، ما عدا طريق دعوىٰ التعليق المنظور إليه بالعين اليسرىٰ، أو قل: النسبة التوقّفيّة التي لم يكن الإشكال عليها عدا أنّه لا دليل عليها، فكأنّ هذا هو السبب في أنّ أُستاذنا الشهيد﵀ حينما أراد أن يلتجئ في دعوىٰ مفهوم الشرط إلىٰ مجرّد دعوىٰ الوجدان والظهور العرفيّ التجأ إلىٰ فرض هذه النسبة.

---

(١) يبدو أنّ مقصوده﵀ بالنسبة التوقّفيّة هي ما مضت تسميته بالنسبة التعليقيّة المنظور إليها بالعين اليسرىٰ.

تقريباتٌ أُخرىٰ لإثبات العلّيّة الانحصاريّة والمناقشة فيها:

بقي الكلام في تقريبات القوم لإثبات العلّيّة الانحصاريّة مع إبطالها، فنقول ـ ومن الله التوفيق ـ:

قد ذكر لإثبات العلّيّة الانحصاريّة وجوه:

الوجه الأوّل: دعوىٰ أنّ أداة الشرط موضوعة للدلالة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة.

وفيه: منع ذلك، كما نرىٰ بالوجدان أنّه ليس أيّ مؤونة في استعمال أداة الشرط في فرض عدم العلّيّة الانحصاريّة، كأن يقال: (إن جاور الماء النار اكتسب الحرارة) مع أنّه يكتسبها أيضاً من غير النار، أو يقال: (من شرب الخمر دخل جهنّم)، أو يقال: (من شرب السمّ يموت)، ونحو ذلك من الأمثلة.

وهذا التقريب ـ أعني: دعوىٰ الدلالة الوضعيّة علىٰ ذلك ـ وإن ذكر في الكتب لكنّي لا أظنّ أنّ أحداً من المحقّقين التزم به، فإنّهم اعترضوا عليه بأنّ الضرورة قاضية بأنّ الجملة الشرطيّة في غير مورد العلّيّة الانحصاريّة ـ كما مثّلنا به ـ خالية عن عناية المجاز، ولو كانت العلّيّة الانحصاريّة داخلة في الموضوع لأحسسنا بمؤونة المجاز.

الوجه الثاني: دعوىٰ أنّ أداة الشرط وإن لم تكن موضوعة للعلّيّة الانحصاريّة لكنّها منصرفة إليها. ولبيان انصرافها إلىٰ العلّيّة الانحصاريّة تقريبان:

الأوّل: ما بنىٰ عليه المحقّق العراقيّ رحمه الله في مقام إثبات دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب، والمحقّق الخراسانيّ رحمه الله ذهب إلىٰ دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب بالوضع، لكن أفاد بعد فرض التنزّل عن دلالتها بالوضع عليه أنّها تدلّ عليه بهذا التقريب، وهو الذي قلنا: إنّه بنىٰ عليه المحقّق العراقيّ رحمه الله، وهو: أنّ الوجوب فرد

كامل وشديد من الطلب، والاستحباب فرد ناقص وضعيف منه، والفرق بين هذين الفردين يكون بالكمال والنقص والشدّة والضعف، وكمال الشيء وشدّته داخل في حقيقة ذلك الشيء، فشدّة الطلب طلب، لا أنّها شيء آخر غير الطلب. وأمّا النقصان والضعف فليس داخلاً في حقيقة الشيء بل هو أمر عدميّ، فإنّه عبارة عن عدم الكمال والشدّة، والخلاصة: أنّ كلّاً من هذين الفردين متخصّص بخصوصيّة وخصوصيّة الفرد الكامل داخلة في حقيقته، ولكن خصوصيّة الفرد الناقص غير داخلة في حقيقته، وعلىٰ هذا فنقول: إن كان ما في عالم الثبوت الفرد الكامل فهو طلب بتمامه، فما في عالم الإثبات ينطبق علىٰ ما في عالم الثبوت بتمامه، وإن كان ما في عالم الثبوت الفرد الناقص فهو ليس طلباً بتمامه؛ لأنّه متخصّص بخصوصيّة خارجة عن حقيقة الطلب، فما في عالم الإثبات لا ينطبق علىٰ ما في عالم الثبوت بتمامه؛ لأنّه لم يبيّن في عالم الإثبات إلّا ذات الطلب لا تخصّصه بخصوصيّة خارجة عن حقيقة الطلب، فمقتضىٰ الإطلاق وأصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت كون الموجود في عالم الثبوت الفرد الكامل. إذن فالمطلق منصرف إلىٰ الفرد الكامل وهو الوجوب، بمعنىٰ أنّ إطلاقه يقتضي كون المقصود منه الفرد الكامل.

هذا ما بنىٰ عليه المحقّق العراقيّ قدس سره في باب دلالة الأمر علىٰ الوجوب، فقد يسري هذا البيان إلىٰ ما نحن فيه بعد دعوىٰ أنّ العلّيّة الانحصاريّة أكمل الأفراد، فالمطلق ينصرف إليها بالبيان الذي عرفت.

ويرد عليه:

أوّلاً: منع الكبرىٰ، فإنّ تلك الخصوصيّة التي هي أمر عدميّ وعبارة عن عدم الشدّة والكمال لا ترىٰ في نظر العرف خصوصيّة زائدة ومحتاجة إلىٰ مؤونة زائدة

في مقام البيان حتّىٰ تنفىٰ بالأصل، بل يرىٰ العرف نسبة كلا الفردين في مقام البيان علىٰ حدّ سواء وفي عرض واحد، لا أنّ أحدهما مشتمل علىٰ خصوصيّة زائدة دون الآخر.

وثانياً: منع الصغرىٰ، فإنّ كون العلّيّة الانحصاريّة أكمل الأفراد أوّل الكلام، فلو صحّ كلام المحقّق العراقيّ رحمه الله في محلّه ـ وهو دلالة الأمر علىٰ الوجوب ـ لا يمكن إسراؤُه هنا، فإنّ العلقة الموجودة بين العلّة ومعلولها لا تختلف شدة وضعفاً بعدم ثبوت علّة أُخرىٰ لذلك المعلول وثبوتها، بل الربط في كلا الفرضين علىٰ حدّ سواء.

هذا إذا أخذنا الربط واللزوم في الجملة الشرطيّة بلحاظ العين اليمنىٰ، وأمّا إذا أخذناه بلحاظ العين اليسرىٰ فقد عرفت أنّا لا نحتاج عندئذٍ إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة، بل يكفي مجرّد الربط اللزوميّ في اقتناص المفهوم.

الثاني: دعوىٰ أنّ العلّيّة الانحصاريّة أكمل الأفراد، واللفظ ينصرف إلىٰ أكمل أفراد المعنىٰ عرفاً بلا حاجة إلىٰ التمسّك بالإطلاق بالتقريب الذي عرفت.

وأورد عليه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: منع الكبرىٰ والصغرىٰ:

أمّا منع الكبرىٰ: فلأنّ ملاك الانصراف هو شدّة علاقة اللفظ مع بعض أفراد الطبيعة، وكون الشيء أكمل أفراد الطبيعة لا يقوّي علاقته باللفظ حتّىٰ ينصرف إليه.

وأمّا منع الصغرىٰ: فلأنّ الربط اللزوميّ لا يختلف شدّة وضعفاً بانحصار العلّة وعدمه.

ونقول في مقام تتميم كلامه قدس سره بما مضىٰ من أنّه إن لوحظ الربط اللزوميّ بالعين اليمنىٰ فلا يختلف شدّةً وضعفاً بالانحصار وعدمه، وإن لوحظ بالعين اليسرىٰ فلا حاجة إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة لاقتناص المفهوم.

الوجه الثالث: دعوىٰ أنّ إطلاق الشرط بعد الفراغ عن دلالة القضيّة علىٰ اللزوم

العلّيّ يدلّ علىٰ كون العلّة منحصرة في الشرط، فيقع الكلام هنا في مقامين:

أحدهما: وجه دلالة القضيّة علىٰ اللزوم العلّيّ.

والآخر: كيفيّة دلالة إطلاق الشرط علىٰ كون العلّة منحصرة في الشرط.

أمّا المقام الأوّل ـ وهو وجه دلالة القضيّة علىٰ اللزوم وعلىٰ العلّيّة ـ: فنقول: أمّا دلالتها علىٰ اللزوم فيدّعىٰ أنّها بالوضع؛ لما نراه من المؤونة في القضايا الشرطيّة غير اللزوميّة كقولنا: (إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق).

وأمّا دلالتها علىٰ العلّيّة فليست للوضع؛ لأنّ القضايا الشرطيّة في غير موارد العلّيّة لا يحسّ فيها بمؤونة ومسامحة، بل لأنّه لا إشكال في أنّ الجزاء في عالم الإثبات جعل متفرّعاً علىٰ الشرط بـ(فاء) ذكرت في اللفظ أو لوحظت مقدّرة، فذكر المحقّق النائينيّ رحمه الله: أنّ مقتضىٰ المطابقة بين عالم الثبوت وعالم الإثبات كون الجزاء في عالم الثبوت أيضاً متفرّعاً علىٰ الشرط فيثبت أنّه معلول للشرط، لا أنّ الشرط معلول للجزاء أو أنّهما معلولان لشيء ثالث.

وليس مراده قدس سره أنّ التفريع موضوع للعلّيّة، وإلّا لعاد محذور المجازيّة في فرض استعمال القضيّة الشرطيّة في غير مورد العلّيّة، بل مراده أنّه بما أنّ الجزاء رتّب علىٰ الشرط في عالم الإثبات، كذلك يكون بمقتضىٰ أصالة الإطلاق وتطابق عالم الثبوت والإثبات مترتّباً علىٰ الشرط في عالم الثبوت أيضاً، فتثبت علّيّة الشرط بالإطلاق لا بالوضع. هذا.

والفرق بين ما مضىٰ منّا في إثبات اللزوم وما ادّعي هنا أنّ المدّعىٰ هنا دلالة القضيّة عليه بالوضع، لكنّا قلنا: إنّها لا تدلّ عليه بالوضع، ولذا لا نحسّ بمؤونة في القضايا الشرطيّة الاتّفاقيّة الماضويّة، بل تدلّ عليه بمقتضىٰ الظهور السياقيّ الثانويّ للمدلول التصديقيّ بالتقريب الذي مضىٰ ذكره.

كما أنّ الفرق بين ما مضىٰ منّا في إثبات العلّيّة وهذا التقريب أنّا أثبتنا العلّيّة بنكتة تختصّ بخصوص باب الأحكام، وهذا التقريب عبارة عن أنّ أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات تدلّ علىٰ العلّيّة بالوجه الذي عرفت بدون فرق في ذلك بين باب الأحكام وغيرها.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الترتّب غير منحصر في الترتّب العلّيّ، بل يمكن أن يكون ترتّباً زمانيّاً أو ترتّباً طبعيّاً، أعني: من قبيل ترتّب الكلّ علىٰ الجزء، كأن يقال: (إذا وُجد الواحد وُجد الاثنان)، فدعوىٰ دلالة الترتّب في عالم الإثبات علىٰ الترتّب العلّيّ في عالم الثبوت استدلال بالعامّ علىٰ الخاصّ.

وثانياً: أنّ أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات ليس معناها التطابق بين عالم الواقع والإثبات، بل معناها التطابق بين عالم نفس المتكلّم والإثبات كما هو واضح، وعلىٰ هذا فصِرف عقد القضيّة في نفس التكلّم بهذا الترتيب ـ بأن عقد أوّلاً الشرط وعقد مرتّباً عليه الجزاء ـ كافٍ في صحّة إبراز هذا الترتّب في عالم البيان بدون أن نحسّ بأيّ مؤونة في ذلك، وليس هذا مستلزماً لأن يكون الجزاء في عالم الواقع متفرّعاً علىٰ الشرط، ولذا لا نحسّ بأيّ مؤونة في إبراز هذا الترتّب في البيان لنكتة تحقّقه في عالم نفس المتكلّم بدون أن يكون الجزاء في الواقع متفرّعاً علىٰ الشرط.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو وجه دلالة الإطلاق علىٰ كون العلّة منحصرة في الشرط بعد الفراغ عن دلالة القضيّة علىٰ اللزوم العلّيّ ـ: فقد جاء في الكفاية ذكر تقريبات ثلاثة لذلك: تارةً بلحاظ الإطلاق الأحواليّ، وأُخرىٰ بلحاظ الإطلاق العِدليّ، وثالثة بلحاظ الإطلاق الشؤونيّ.

أمّا التقريب الأوّل ـ وهو الإطلاق الأحواليّ، وهو بحسب ترتيب الكفاية تقريب ثان لتقريبات إطلاق الشرط[١] ـ: فبيانه: أنّ المفروض أنّ القضيّة دلّت علىٰ علّيّة الشرط، ومقتضىٰ الإطلاق كونه علّة في جميع الأحوال سواءً قارنه شيء أو تقدّم عليه أم لا، ولو فرض وجود علّة أُخرىٰ كان ذلك خلاف هذا الإطلاق، فإنّه يلزم من ذلك أنّه إن قارنت الشرط هذه العلّة الأُخرىٰ أو تقدّمت عليه لم يكن الشرط في هذا الحال علّة تامّة؛ لاستحالة اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد.

وهذا التقريب غير تامّ، ونشرح الكلام في ذلك تارةً: بالنسبة لفرض تقارن علّة أُخرىٰ مع الشرط، وأُخرىٰ: لفرض سبقها عليه:

أمّا بالنسبة لفرض تقارن علّة أُخرىٰ مع الشرط فيقال: إنّ تقارنها معه يوجب صيرورته جزء العلّة، فيتوهّم أنّ ذلك دليل علىٰ أنّ الشرط علّة منحصرة تحفّظاً علىٰ مفاد الإطلاق الذي يقتضي كون الشرط علّة تامّة مطلقاً.

ولكن يرد عليه:

أوّلاً: النقض بما لو كانت العلّة الأُخرىٰ مضادّة بالذات للشرط فلم يمكن اجتماعهما، فليس من الحالات المعقولة للشرط فرض تقارنه مع تلك العلّة حتّىٰ يجري الإطلاق الأحواليّ بلحاظ هذا الحال، فلو احتمل وجود علّة أُخرىٰ بهذا النحو لم يكن الإطلاق رافعاً لهذا الاحتمال.

وثانياً: النقض بما لو كانت العلّة الأُخرىٰ مضادّة بالعرض للشرط، كما لو قيّدت علّيّتها بفرض عدم الاقتران بالشرط، فلو اتّفق تقارنها معه لم يؤدّ ذلك إلىٰ

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٠٥ بحسب طبعة المشكينيّ.

صيرورة الشرط جزء علّة حتّىٰ يفترض أنّ هذا خلاف إطلاق دليل الشرط.

وثالثاً: النقض بما لو فرض أنّ العِدل المحتمل كان علّة لوجوب حصّة خاصّة من الإكرام المذكور مثلاً في جانب الجزاء، فمثلاً: نفترض أنّ مجيء زيد الذي هو الشرط علّة لوجوب طبيعة إكرامه، لكن مرضه المحتمل كونه عدلاً للمجيء يكون علىٰ فرض عِدليّته علّة لوجوب خصوص الضيافة لا مطلق طبيعة الإكرام، فوجوب مطلق طبيعة الإكرام له علّة واحدة، فهذا الاحتمال أيضاً غير منفيّ بالإطلاق.

وهذا النقض الأخير إنّما أوردناه جدلاً علىٰ أساس غفلتهم عن نكتة، أمّا مع الالتفات إلىٰ تلك النكتة فهذا النقض غير وارد، وتلك النكتة هي: أنّ الإطلاق الثابت في قوله: (أكرمه) من ناحية المادّة يكون بحسب نظر العرف في طول طروّ مفاد الهيئة ـ وهو الوجوب ـ عليها لا في عرضه، فالوجوب لم يطرأ علىٰ الإكرام مع فرض الإطلاق في عرضه حتّىٰ يقال: إنّه إنّما ينتفي بالمفهوم وجوب الإكرام المطلق ولا ينتفي وجوب حصّة خاصّة من الإكرام وهو الضيافة مثلاً. بل طرأ علىٰ نفس طبيعة الإكرام المهملة الثابتة في ضمن المطلق والمقيّد، وفي طول طروّ الوجوب يجري الإطلاق ويثبت أنّه إذا جاء زيد لم يجب إكرامه بنحو خاصّ ـ كالضيافة ـ بل كفىٰ مطلق إكرامه، لكن بما أنّ هذا الإطلاق لم يكن في عرض طروّ الوجوب وكان الوجوب طارئاً علىٰ ذات الإكرام الثابت في ضمن المطلق والمقيّد، فالمنفيّ في جانب المفهوم بفرض العلّيّة الانحصاريّة أيضاً وجوب الإكرام، سواء كان في ضمن المطلق أم في ضمن المقيّد، فهذا النقض الثالث غير وارد بحسب واقع المطلب.

ورابعاً: الحلّ بأنّ فرض كون الشرط علّة ناقصة يتصوّر علىٰ نحوين: أحدهما:

كونها ناقصة بالقصور الذاتيّ، والآخر: كونها ناقصة من ناحية اجتماعها مع عـلّة أُخرىٰ، فنقصانها عرضيّ ناشئٌ من ناحية التزاحم بين العلّتين لا ذاتيّ.

وعندئذٍ نقول: لو فرض قيام دليل علىٰ كون الشرط علّة تامّة بقطع النظر عن الإطلاق الأحواليّ تماماً، نافياً للنقصان الذاتيّ والعرضيّ بالمعنىٰ الذي سـيظهر، أمكن دعوىٰ ثبوت الانحصار بالإطلاق الأحواليّ. ولكن الواقع أنّه لا دليل علىٰ التماميّة سوىٰ الإطلاق الأحواليّ بتقريب: أنّ قوله: (إن جاءك زيد فأكـرمه) دلّ بإطلاقه علىٰ وجوب إكرامه عند مجيئه سواءً كان مجيؤه مقارناً لشيء آخر أم لا، ولو كان مجيؤه جزء العلّة لا تمامها وكان وجوب إكرامه مختصّاً بفرض مـقارنة المجيء مع المرض مثلاً لكان يقول: (إن جاءك زيـد وكـان مـريضاً فأكـرمه)، فنكشف بعدم عطف شيء آخر عليه أنّ المجيء علّة تامّة لوجوب الإكرام.

وأنت ترىٰ أنّ هذا التقريب إنّما يدلّ علىٰ انتفاء النقصان الذاتيّ دون النقصان العرضيّ الناشئ من ناحية تزاحم العلّتين، فإنّه في فـرض وجـود عـلّةٍ أُخـرىٰ لوجوب الإكرام قد تجتمع مع المجيء يصحّ أن يقال: إنّ وجوب إكرام زيد ثابت عند مجيئه سواءً قارن مجيؤه شيئاً آخر أم لا، كما هو واضح.

والخلاصة: أنّ إثبات انحصار العلّة في الشرط بالإطلاق الأحواليّ بـتقريب: أنّه لو كانت هنا علّة أُخرىٰ للزم عدم كون الشرط عند اجتماعه معها علّة تـامّة، متوقّف علىٰ الفراغ عن ثبوت كون الشرط علّة تامّة بمعنىٰ انتفاء النقصان الذاتيّ والعرضيّ معاً، ولم يدلّ دليل علىٰ ذلك أصلاً.

هذا تمام الكلام بالنسبة لفرض تقارن علّة أُخرىٰ مع الشرط.

وأمّا بالنسبة لفرض تقدّم علّة أُخرىٰ علىٰ الشرط فنقول: لو تقدّمت عليه علّة أُخرىٰ: فتارةً: يفرض أنّ السبق إنّما يكون بلحاظ حال حدوث العلّة الأُخرىٰ مع

معاصرتها بقاءً لحدوث الشرط، وأُخرىٰ: يفرض أنّه بعد أن انتهىٰ أمد العلّة الأُخرىٰ وسقط الحكم الناشئ منها بالامتثال مثلاً وُجد الشرط في الخارج:

أمّا في الفرض الأوّل: فلا محالة يكون الشرط جزء العلّة للحكم بقاءً، فحاله حال فرض التقارن من هذه الناحية، إلّا أنّه يكون هذا الفرض خلاف ظهور القضيّة في الحدوث عند الحدوث[1].

وأمّا في الفرض الثاني: فإن فرض أنّ المعلّق ذات الطبيعة المعرّاة عنها جميع الخصوصيّات ـ كما هو فهمنا لمعنىٰ الإطلاق ـ أمكن أن يوجد بالعلّة السابقة فرد من الطبيعة وبالشرط فرد آخر منها، والمفروض أنّ العلّة السابقة انتهىٰ أمدها فلم

---

(١) وهذا بالإمكان دفعه بأن يقال: إنّ القضيّة الشرطيّة إنّما تقتضي الحدوث عند الحدوث بطبيعة ذات الشرط وحده، أي: لو بقينا نحن والشرط الموجود في القضيّة فهو يقتضي حدوث الجزاء عند حدوثه، وهذا لا ينافي زوال الحدوث عند الحدوث لدىٰ تحقّق علّة أُخرىٰ سابقاً. وهذا نظير ما مضىٰ من أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ كون الشرط علّة تامّة إنّما تكون بمعنىٰ كونه في ذاته علّة تامّة، ولا ينافي تحوّله إلىٰ جزء العلّة بنكتة اجتماعه بعلّة أُخرىٰ، فيكون النقص عرضيّاً لا ذاتيّاً.

ثُمّ إنّه قد يقال في فرض استمرار المعلول بقاءً لحين طروّ العلّة الثانية: إنّ العلّة الثانية انسلخت عن العلّيّة؛ لقاعدة أنّ المعلول يسند إلىٰ أسبق علله، فيلزم ـ فيما لو كانت العلّة الثانية عبارة عن الشرط ـ انسلاخ الشرط عن العلّيّة، وهو خلاف إطلاق دلالة الشرطيّة علىٰ علّيّة الشرط.

والجواب ـ لو قبلنا بهذه القاعدة في مثل المقام ـ: أنّ هذا الانسلاخ أيضاً نوع نقص عرضيّ لعلّيّة الشرط، أي: أنّ علّيّته الذاتيّة موجودة ولا تدلّ الشرطيّة أيضاً علىٰ انتفاء هذا النقص.

يلزم اجتماعهما ولم يرد خلل في علّيّة الشرط.

وقد ظهر من جميع ما بيّنّاه: بطلان إثبات الانحصار بالإطلاق الأحواليّ.

هذا، وكأنّ المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله حاول إصلاح المطلب[1] بتغيير التقريب، فأفاد في إثبات المفهوم ما هو شبيه بالتقريب الماضي، لكنّه في الحقيقة ليس تمسّكاً بالإطلاق الأحواليّ، بيانه:

إنّ ظاهر القضيّة كون الشرط بعنوانه علّة فيثبت بذلك انحصار العلّة فيه؛ لأنّه لو كان شيء آخر أيضاً علّة لكانت العلّة في الحقيقة الجامع بينهما؛ لقانون استحالة صدور الواحد عن الكثير، وهذا خلف فرض كون الشرط بعنوانه علّة.

وهذا البرهان مركّب من ظهور عرفيّ وقانون عقليّ، وبيانه أن يقال: لو فُرض أنّ الشرط علّة لبعض حصص الطبيعة وعِدله علّة لحصّة أُخرىٰ، ولم يكن الشرط علّة منحصرة بالإضافة الىٰ الطبيعة فلا يخلو الأمر من أحد فرضين: الأوّل: كون الشرط بعنوانه علّة لبعض الحصص وعِدله علّة للحصّة الأُخرىٰ. والثاني: كون العلّة للطبيعة في الحقيقة الجامع بينهما. والفرض الأوّل منفيّ بقانون عقليّ وهو: (أنّ الواحد بالنوع لا يصدر عن الكثير بالنوع)، والفرض الثاني منفيّ بظهور عرفيّ، وهو ظهور القضيّة في كون الشرط بعنوانه علّة، فيثبت أنّ الشرط علّة منحصرة للطبيعة.

---

(١) المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله ذكر هذا التقريب في ذيل البحث عن الإطلاق الشؤونيّ للقضيّة الشرطيّة ـ راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤١٦ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ من دون أن يفترضه محاولة لإصلاح تقريب الإطلاق الشؤونيّ أو شبيهاً به. ولو أُريد جعله محاولة لإصلاح أحد الإطلاقات الثلاثة فالمناسب جعله محاولة لإصلاح التمسّك بالإطلاق العِدليّ.

وأحد جزءي برهانه ـ وهو دعوىٰ الظهور العرفيّ في كون الشرط بعنوانه علّة ـ متين، وقد جعلناه جزءاً من برهاننا الملفّق في إثبات كون العلّة منحصرة في الشرط، لكنّا تمسّكنا بظهور كون العنوان بخصوصه دخيلاً بالإضافة إلىٰ كلّ شخص شخص من طبيعيّ الحكم لا بالإضافة إلىٰ نفس الطبيعيّ، ولذا لم نحتج إلىٰ قانون (أنّ الواحد بالنوع لا يصدر إلّا عن الواحد بالنوع)، بل ضممنا هذا الظهور إلىٰ أنّه لو فرض كون الشرط بعنوانه علّة للحكم في جعل، وعِدله علّة للحكم في جعلٍ آخر كان ذلك خلف فرض كون الحكم شخصاً بعد عدم إمكان ثبوت جعلين لحكم واحد، لكنّ المحقّق الإصفهانيّ ﵀ حاول أن يثبت رأساً كون الشرط علّة منحصرة بالإضافة إلىٰ الطبيعة. فاحتاج إلىٰ قانون (أنّ الواحد بالنوع لا يصدر عن الكثير بالنوع).

ويرد عليه: أنّ هذا القانون لا ينطبق علىٰ محلّ الكلام، سواءً أُريد تطبيقه عليه بلحاظ ذات الحكم أم أُريد تطبيقه عليه بلحاظ الملاك:

أمّا تطبيقه بلحاظ ذات الحكم: فبأن يقال: إنّ الفردين من وجوب إكرام زيد واحد بالنوع، فإذا فرض كون أحدهما معلولاً لمجيئه والآخر معلولاً لمرضه، بدون أن يكون العلّة هو الجامع لزم صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالنوع.

ويرد عليه: أنّ الحكم ليس في الحقيقة صادراً من الشرط وإنّما هو معلول لجاعله. وأمّا كون الشرط علّة له فليس إلّا بمعنىٰ أنّ الجعل مرتبط بتقدير الشرط علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة والمجعول محصّص بالشرط المقدّر، لا أنّه في الحقيقة يكون بابه باب العلّيّة حتّىٰ تجري عليه قوانين العلّيّة التي منها قانون (عدم صدور الواحد عن الكثير).

وأمّا تطبيقه بلحاظ الملاك: فبأن يقال: إنّه إذا كان مجيء زيد بعنوانه علّة

لوجوب الإكرام بالمعنىٰ المعقول ومرضه أيضاً بعنوانه علّة لحصّة أُخرىٰ من وجوب الإكرام، لكان مجيؤه بعنوانه علّة لحدوث الملاك للحكم ومرضه بعنوانه أيضاً علّة لحدوث ملاك آخر للحكم، وهذان الملاكان واحد بالنوع ونسبتهما إلىٰ المجيء والمرض نسبة المعلول إلىٰ علّته الحقيقيّة، فلا يرد ما مضىٰ من عدم ارتباط ما نحن فيه بباب العلّيّة فنقول: إنّه لو كان كلّ من المجيء والمرض بعنوانه علّة لملاك الحكم لزم صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالنوع وهو محال.

ويرد عليه: أنّا لسنا نعلم الغيب حتّىٰ نطّلع علىٰ أنّ هذين الملاكين يكونان من نوع واحد، فلعلّهما مختلفان من حيث النوع وإن اجتمعا في عنوان انتزاعيّ، ومن الواضح أنّ اتّحاد فردين بلحاظ جامع انتزاعيّ لا يوجب استحالة صدورهما عن علّتين مختلفتين من حيث النوع، والذي قالوا باستحالته إنّما هو صدور الواحد بلحاظ الجامع الحقيقيّ عن الكثير بالنوع[1].

---

(١) قد تقول: لعلّ مقصود المحقّق الإصفهانيّ ﷺ تطبيق القانون بلحاظ عالم الحبّ والبغض الكاشف عنه الجعل، فيقال: لو كان مجيء زيد بعنوانه ومرضه بعنوانه علّتين لحبّ الإكرام لزم صدور الواحد بالنوع من المتكثّر بالنوع.

ولكن لا يبعد أن يكون مقصود أُستاذنا ﷺ من الملاك ـ حينما شرح تطبيق القانون بلحاظ الملاك وأجاب عليه ـ ما يشمل الحبّ والبغض، فإنّه يمكن أن يقصد بالملاك تارةً المصلحة والمفسدة، وأُخرىٰ الحبّ والبغض، فإنّهما ملاكان للجعل.

ويأتي نفس الجواب الذي مضىٰ في المتن فنقول: لا دليل علىٰ كون حبّ الإكرام في فرض المجيء مع حبّه في فرض المرض واحداً بالنوع، فلعلّ الأوّل عبارة عن حبّ الإكرام بوصفه حبّاً للمكافأة مثلاً؛ لأنّ مجيءه إلينا إكرام لنا يستحقّ المكافأة، والثاني ←

هذا تمام الكلام في بيان ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﵀ مع ما فيه، وهو في الحقيقة وجه علىٰ حدة لإثبات المفهوم وإن ذكرناه في ذيل هذا التقريب بالمناسبة.

وأمّا التقريب الثاني للإطلاق ـ وهو الإطلاق العِدليّ، وهو بحسب ترتيب الكفاية تقريب ثالث للإطلاق ـ: فبيانه: أنّ الشرط يتصوّر فيه نحوان من الإطلاق: إطلاق من حيث الأحوال ويقابله التقييد الأحواليّ، وإطلاق من حيث البدل ويقابله التقييد بالبدل بعنوان (أو)، كقولك: (إن جاء زيد أو كان مريضاً فأكرمه).

هذه هي أصل الدعوىٰ في التقريب، ومن الواضح أنّه لو ثبتت هذه الدعوىٰ فدلّ الإطلاق علىٰ عدم البدل وعدم العِدل للشرط في العلّيّة كان هو المقصود من إثبات الانحصار، ولكنّ الكلام يقع فيما هو تقريب هذه الدعوىٰ بوجه فنّيّ فنقول:

→

عبارة عن حبّ الإكرام بوصفه رأفة بالمريض؛ لأنّ المرض يوجب الرقّة علىٰ المريض في نفس المولىٰ مثلاً.

وعلىٰ أيّة حال فسواءً فسّرنا الملاك بمعنىٰ المصلحة والمفسدة أو بمعنىٰ الحبّ والبغض يوجد في المقام جواب آخر عن تطبيق قانون (الواحد بالنوع لا يصدر من المتكثّر بالنوع) علىٰ المقام، وهو: أنّه ليس بالضرورة يوافق موضوع الجعل ومصبّ المسؤوليّة الملقاة علىٰ عاتق المكلّف حدود الشيء الدخيل في الملاك، فبالإمكان فرض ملاكين متّحدين في النوع ناشئين من الجامع بين الشرط وعِدله، ولكن لا يلقىٰ إلىٰ العباد ذاك الجامع بوصفه موضوعاً للجعل أو للمسؤوليّة الملقاة علىٰ عاتق المكلّف، بل يؤخذ كلّ من الشرط وعِدله بحدّه الخاصّ موضوعاً لذلك، ولو بنكتة عدم كون الجامع عرفيّاً يناسب جعله هو المقياس وإلقاءه علىٰ العرف.

قد ذكر المحقّق الخراسانيّ ﵀ في تقريبه: تنظير ما نحن فيه بباب الأمر، فكما أنّ قوله مثلاً: (صم) يدلّ بمقتضىٰ إطلاقه علىٰ أنّ الصوم واجب تعيينيّ وليس العتق مثلاً عِدلاً له، وإلّا لكان يقول: (صم أو أعتق)، كذلك قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) يدلّ بإطلاقه علىٰ أنّ علّة الوجوب متعيّنة في المجيء وليس المرض مثلاً عِدلاً له، وإلّا لكان يقول: (إن جاءك زيد أو مرض فأكرمه)[١].

ويرد عليه: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ ﵀[٢] من الفرق بين ما نحن فيه وباب الوجوب التعيينيّ والتخييريّ، توضيحه: أنّ كلّاً من الوجوب التعيينيّ والتخييريّ يمتاز عن الآخر بخصوصيّة، والخصوصيّة الموجودة في الوجوب التخييريّ تعتبر في نظر العرف مؤونة زائدة، بخلاف خصوصيّة الوجوب التعيينيّ.

وفي بيان ما يمتاز به كلّ منهما عن الآخر اختلاف بين العلماء، ولتوضيح المقصود فيما نحن فيه نذكر أوضح تلك البيانات مع قطع النظر عن صحّته وبطلانه، فنقول: إنّ أحد المباني في الفرق بين الوجوب التعيينيّ والتخييريّ هو: أنّ الوجوب التخييريّ وجوب مشوب بجواز الترك إلىٰ بدل، والوجوب التعيينيّ وجوب خالٍ من هذه الخصوصيّة.

وأنت ترىٰ أنّ خصوصيّة الوجوب التعيينيّ علىٰ هذا المبنىٰ عبارة عن الخلوّ عن هذا الشوب وهو أمر عدميّ، ولا يرىٰ في نظر العرف مؤونة زائدة محتاجة إلىٰ البيان، ولو بيّن المولىٰ أصل الوجوب كان في نظر العرف مبيّناً لتمام مراده ولا تحتاج هذه الخصوصيّة إلىٰ البيان، وأمّا خصوصيّة الوجوب التخييريّ ـ وهي شوبه بجواز الترك إلىٰ بدل ـ فتعتبر في نظر العرف مؤونة زائدة محتاجة إلىٰ البيان،

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٠٦ بحسب طبعة المشكينيّ.

(٢) راجع المصدر السابق.

وتبيّن في البيان العرفيّ بذكر العِدل، فإذا حكم علىٰ شيء بالوجوب كان مقتضىٰ الإطلاق الوجوب التعيينيّ(١).

وأمّا فيما نحن فيه فقد حكم علىٰ الشرط بالعلّيّة، وعلّيّته لا تختلف بفرض وجود عِدلٍ له وعدمه، فإنّ معنىٰ العلّيّة كونه موجباً لوجوده ومرجّحاً للوجود علىٰ العدم، وهذا لا يفترق بفرض وجود شيء آخر أيضاً يوجب وجوده ويرجّحه علىٰ العدم أو لا، حتّىٰ يقال: إنّ العلّيّة علىٰ تقدير وجود البدل له خصوصيّة تحتاج إلىٰ البيان فتُنفىٰ بالإطلاق. والخلاصة: أنّ العلّيّة ليس لها سنخان، أحدهما خالٍ من المؤونة والآخر محتوٍ علىٰ المؤونة، فالقياس بباب الوجوب التعيينيّ والتخييريّ قياس مع الفارق، هذا.

والمحقّق النائينيّ رحمه الله اعتمد علىٰ هذا الإطلاق في إثبات المفهوم للشرط لكنّه صاغه بصياغة أُخرىٰ، بيانها: أنّه تارةً يكون الشرط محقّقاً للموضوع بحيث لولاه لما كان مورد للحكم بما في الجزاء، وذلك كما في قولنا: (إن رزقت ولداً فاختنه)، وهذا القسم ليس كلامنا فيه، حيث إنّ الشرط وقع موضوعاً وليس قيداً في القضيّة، وأُخرىٰ لا يكون الشرط محقّقاً للموضوع مثل: (إن جاء زيد فأكرمه)؛ إذ يمكن إكرامه بدون مجيئه، فلا محالة يكون مفاد الجزاء مقيّداً بمجيء زيد. وهذا التقييد يتصوّر ثبوتاً علىٰ نحوين: أحدهما: أن يكون وجوب الإكرام مقيّداً بخصوص مجيء زيد. والآخر: أن يكون وجوب الإكرام مقيّداً علىٰ سبيل البدل بمجيء زيد ومرضه، كما لو قال: (إن جاءك زيد أو مرض فأكرمه). وهذان النحوان من التقييد

---

(١) راجع تعليقة الشيخ الإصفهانيّ علىٰ تعليقه علىٰ الكفاية، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤١٧ تحت الخطّ، بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

سنخان من التقييد مختلفان باختلاف طرفهما، حيث إنّ طرف الأوّل هو مجيء زيد وطرف الثاني هو مجيؤه ومرضه علىٰ سبيل البدل.

فإذا شككنا في أنّ مراد المولىٰ هل هو التقييد بالمجيء فقط أو التقييد بأحد الأمرين علىٰ سبيل البدل، قلنا: إن كان مراده التقييد بخصوص المجيء فقد بيّنه؛ لأنّ امتيازه عن التقييد البدليّ يكون بأمر عدميّ وهو مدلول كلمة (فقط) وعدم العِدل، وليس ذلك مؤونة عرفاً، وأمّا التقييد البدليّ فامتيازه يكون بعِدليّة المرض، وهي أمر وجوديّ تكون مؤونة زائدة عند العرف تنفىٰ بالإطلاق.

فقد تحقّق بهذا البيان أنّه كما يكون الوجوب التخييريّ متخصّصاً بخصوصيّة تعدّ مؤونة زائدة بخلاف الوجوب التعيينيّ، كذلك التقييد البدليّ فيه مؤونة زائدة بنظر العرف بخلاف التقييد بخصوص المجيء[1].

وأورد المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله علىٰ ذلك في حاشيته علىٰ الحاشية: بأنّ هذا التقريب في إطلاق الشرط غير صحيح؛ لأنّ إطلاق الشيء إنّما يكون بلحاظ الحالات التي يكون ذلك الشيء محفوظاً فيها، كإطلاق البيع مثلاً في قوله: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ من حيث كونه عقديّاً أو معاطاتيّاً، حيث إنّ البيع محفوظ في كلتا الحالتين، ولكن لا يعقل أن يقال بإطلاق البيع بلحاظ حالتي وجوده وعدمه.

وعليه نقول: إنّ إطلاق الشرط في قبال ذكر العِدل غير صحيح؛ لأنّ فرض وجود العِدل والبدل فرض لعدم وجود المبدل منه، فالشرط غير منحفظ في هذا الحال، وقد قلنا: إنّه يشترط في الإطلاق انحفاظ الشيء في كلتا الحالتين، فكيف

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقات السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

يعقل إجراء الإطلاق في الشرط المساوق من حيث المفاد لقولنا: (سواء وُجد العدل أم لا)؟ في حين أنّ وجدان البدل يعني أنّ المبدل منه غير منحفظ[١].

وكأنّ هذا الإشكال ناش من عدم اطّلاع المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله على مقالة المحقّق النائينيّ رحمه الله تفصيلاً، فإنّ مراد المحقّق النائينيّ ـ كما هو ظاهر التقريرات ـ هو: أنّ المذكور في العبارة هو تقييد الجزاء بالمجيء بلا ضمّ ضميمة، ومقتضىٰ تطابق عالم الثبوت والإثبات هو أنّ التقييد الموجود في عالم الثبوت هو الحصّة التي لا تحتاج إلىٰ ضمّ ضميمة ولا تحتوي علىٰ مؤونة في نظر العرف، دون الحصّة التي تحتاج إلىٰ ضمّ ضميمة وتحتوي علىٰ مؤونة بنظر العرف، وليس مراده من الإطلاق إسراء شرطيّة المجيء وعلّيّته في حالتي وجود البدل وعدمه حتّىٰ يقال: إنّ فرض وجود البدل مساوق لفرض عدم المبدل، وكيف يعقل إسراء الحكم بالنسبة إلىٰ شيء بالإطلاق بالنظر إلىٰ حالتي وجوده وعدمه.

ولكن ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله في نفسه غير تامّ، توضيح ذلك: أنّه رحمه الله كان في عنوان كلامه في مقام إثبات العلّيّة الانحصاريّة التي هي نكتة في ثبوت المفهوم، لكن في مقام التقريب والبيان قد فرغ عن نكتة أُخرىٰ بنفسها كافية في اقتناص المفهوم بلا حاجة معها إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة، وهي تقييد الجزاء بالشرط وتعليقه عليه بالنظر إلىٰ ما بين الشرط والجزاء من الربط واللزوم بالعين اليسرىٰ، فإنّه لو نظرنا إليه بالعين اليمنىٰ وقلنا: إنّ الشرط علّة لتحقّق الجزاء، لم يكن هذا الربط والعلّيّة مفترقاً حاله بفرض وجود علّة أُخرىٰ وعدمه ولم تنقسم هذه العلّيّة إلىٰ سنخين، لكن إذا نظرنا إليه بالعين اليسرىٰ وقلنا: إنّ الجزاء مقيّد بالشرط، فعندئذ يمكن أن يقال: إنّه تارةً يكون مقيّداً بخصوص المجيء، وأُخرىٰ

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤١٧ تحت الخطّ، بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

يكون مقيّداً بالمجيء والمرض علىٰ سبيل البدل، والثاني يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة منفيّة بالإطلاق فيثبت ـ بمقتضىٰ مقدّمات الحكمة ـ الأوّل.

وإن كان هذا الكلام مع فرض تقيّد الجزاء بالشرط بلحاظ العين اليسرىٰ أيضاً تقريباً صوريّاً لا يرجع إلىٰ محصّل، فإنّ تقييد الحكم بنفس عنواني المجيء والمرض علىٰ سبيل البدل لا يتصوّر، بل لابدّ من الانتقال إلىٰ ما مضىٰ من البرهان الملفّق لإثبات الانحصار، وأن يقال ـ بعد فرض كون المقيّد جميع أشخاص طبيعة الحكم بمقتضىٰ الإطلاق ـ: إنّ كلّ شخص منها مقيّد بخصوص المجيء بدون ثبوت عِدل للمجيء؛ لأنّه إن ثبت عِدل له فإمّا يكون طرف التقييد عنوان أحدهما أو كلّ واحد منهما بلحاظ شخصين، والأوّل خلاف ظاهر القضيّة الدالّة علىٰ كون طرف التقييد نفس عنوان الشرط، والثاني خلف فرض كون المقيّد شخص الحكم[1].

ولا يخفىٰ أنّ هذا في نفسه كاف في اقتناص المفهوم بلا حاجة إلىٰ إثبات العلّيّة الانحصاريّة، فإنّه من الواضح أنّ المقيّد ينتفي بانتفاء قيده.

لكن الشأن في أنّه ليس لنا وجه فنّيّ لإثبات تقيّد الجزاء بالشرط، أعني: النظر إلىٰ الربط واللزوم بالعين اليسرىٰ، فلعلّ الشرط مستتبع للجزاء، لا أنّ الجزاء مقيّد ومعلّق علىٰ الشرط.

---

(١) أو يقال ـ بعد فرض كون المقيّد ذات طبيعة الحكم بمقتضىٰ الإطلاق ـ: إنّه مقيّد بخصوص المجيء بدون ثبوت عِدل له؛ لأنّه إن ثبت له عِدل وهو المرض: فإمّا أن يكون طرف القيد عنوان أحدهما، أو كلّ واحد منهما، والأوّل خلاف ظاهر القضيّة الدالّة علىٰ كون طرف التقييد نفس عنوان الشرط، والثاني يعني كون ثبوت الجزاء بحاجة إلىٰ قيدين معاً وهما المجيء والمرض، وهذا خارج من بحثنا وهو أيضاً يستلزم انتفاء وجوب الإكرام لدىٰ انتفاء المجيء.

نعم، هناك عبارة في التقريرات[١] يمكن أن يستخرج منها برهان فنّيّ لإثبات هذه الدعوىٰ وإن كان من المحتمل صدور هذه العبارة صدفة لا من باب الالتفات إلىٰ هذه النكتة.

وحاصل ذلك البرهان: أنّ مفاد الجزاء لا يخلو من أنّه إمّا أن يكون مطلقاً من ناحية وجود الشرط أو مقيّداً به؛ لأنّ الإهمال غير معقول، فإنّه إمّا يجب إكرامه سواء جاء أم لا، أو يجب إكرامه في فرض المجيء، والإطلاق غير معقول؛ لأنّه خلاف مقصود المولىٰ فتعيّن التقييد، فإذا ثبت أنّ مفاد الجزاء مقيّد ومعلّق علىٰ الشرط ثبت الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّ المقيّد معدوم عند عدم قيده.

لكنّ التحقيق أنّ هذا أيضاً لا يرجع إلىٰ محصّل؛ فإنّ هذا التقريب إنّما يصحّ إيراده علىٰ مَن يسلّم النظر إلىٰ اللزوم بين الشرط والجزاء بالعين اليسرىٰ، وأمّا لو فرض النظر إليه بالعين اليمنىٰ وقلنا إنّ الشرط مستلزم للجزاء فلا محالة يكون التقيّد في طول هذه العلّيّة، فليس المقيّد مأخوذاً طرفاً كذلك، فالشرط مستلزم لذات الجزاء وهو وجوب الإكرام لا لوجوب الإكرام المقيّد بالشرط، فلا يكون مجال للاستدلال بهذا البرهان علىٰ أنّ مفاد الجزاء هو ما يكون مقيّداً بالشرط.

وعلىٰ أيّة حال فقد خلط المحقّق النائينيّ ﵀ بين نكتتي اقتناص المفهوم: العلّيّة الانحصاريّة، وتعليق الجزاء علىٰ الشرط.

وأمّا **التقريب الثالث للإطلاق** ـ وهو الإطلاق الشؤونيّ، وهو بحسب ترتيب

---

(١) المقصود هي العبارة الواردة في أجود التقريرات (ج ١، ص ٤١٨) من قوله: لا يخلو ـ يعني الحكم في الجزاء ـ من أن يكون مطلقاً بالإضافة إلىٰ وجود الشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة، أو من أن يكون مقيّداً به، وبما أنّه رتّب في ظاهر القضيّة الشرطيّة علىٰ وجود الشرط يمتنع الإطلاق، فيكون مقيّداً بوجود الشرط لا محالة.

الكفاية التقريب الأوّل لإطلاق الشرط ـ:[١] فبيانه: أنّ مقتضىٰ إطلاق مفاد أداة الشرط أنّ هذا الربط اللزوميّ العلّيّ الثابت للشرط لا يكون ثابتاً لغير الشرط.

وتقريب ذلك المذكور في الكفاية أيضاً هو تنظير ما نحن فيه بباب الأمر، توضيحه: أنّه كما إذا شككنا عند قوله مثلاً: (توضّأ) في أنّه هل يكون وجوب الوضوء وجوباً نفسيّاً أو وجوباً ثابتاً للغير، كان مقتضىٰ الإطلاق كونه وجوباً نفسيّاً؛ إذ قد تردّد مدلول صيغة الأمر بين وجوب للغير ووجوب لا للغير، ومؤونة الثاني عبارة عن مفاد (لا) الذي هو أمر عدميّ ولا يعدّ في نظر العرف مؤونة، ومؤونة الأوّل هو كونه للغير وهو أمر وجوديّ يعدّ مؤونة في نظر العرف، فالإطلاق يعيّن الثاني وهو الوجوب الذي لا يكون للغير، كذلك نقول فيما نحن فيه: إنّه إذا شككنا في كون هذا الربط العلّيّ المستفاد ببركة أداة الشرط هل هو حصّة ثابتة للغير أيضاً أو حصّة لا تكون ثابتة للغير، فبما أنّ خصوصيّة الحصّة الثانية عبارة من مفاد (لا) وليست مؤونة بنظر العرف، وخصوصيّة الحصّة الأُولىٰ عبارة عن ثبوتها للغير وهي مؤونة زائدة في نظر العرف تثبت بمقتضىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة الحصّة الثانية من الربط العلّيّ، وهي العلّيّة الانحصاريّة الثابتة لنفس الشرط فقط لا للغير.

ويرد عليه: أنّ العلّيّة الثابتة للشرط بالنسبة للجزاء لا يتغيّر حالها في فرض ثبوت العلّيّة لشيء آخر أيضاً بالنسبة للجزاء وعدمه، بل إذا ثبتت العلّيّة لشيء آخر أيضاً بالنسبة إليه كانت تلك العلّيّة فرداً آخر للربط العلّيّ ثبت لشيء آخر، لا أنّ الفرد الثابت للشرط تخصّص بخصوصيّة زائدة تعدّ مؤونة في نظر العرف حتّىٰ تنفىٰ بمقدّمات الحكمة، وهذا بخلاف باب الوجوب النفسيّ والغيريّ الذي تُجرىٰ

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٠٤ بحسب طبعة المشكينيّ.

فيه مقدّمات الحكمة بلحاظ الأمر، ويثبت بذلك الوجوب النفسيّ من ناحية أنّ الوجوب الغيريّ مشتمل علىٰ مؤونة زائدة، وهي إمّا كون الوجوب الغيريّ معلولاً لوجوب آخر، في حين أنّ الوجوب النفسيّ غير معلول له، وتعدّ المعلوليّة للغير مؤونة زائدة بنظر العرف فتنفىٰ بالإطلاق، بخلاف عدم المعلوليّة للغير الذي هو أمر عدميّ، أو هي مؤونة الضيق الثابت في الوجوب الغيريّ الحاصل بالغيريّة، بتقريب أنّ وجوب الوضوء مثلاً إذا كان للصلاة لا لنفسه كان مضيّقاً بوجود الصلاة، بخلاف ما لو كان وجوبه نفسيّاً، فإنّ دائرة الوجوب عندئذٍ غير مضيّقة بسبب قيد الصلاة.

ثُمّ إنّ المحقّق الخراسانيّ رحمه الله أجاب في الكفاية عن تقريب الإطلاق الشؤونيّ بوجهين: أحدهما: ما يقرب ممّا ذكرناه في مقام الجواب. والآخر: أنّ مفاد أداة الشرط معنى حرفيّ فلا تجري فيه مقدّمات الحكمة[1].

وينبغي أن يكون مراده الإشكال بلحاظ الآليّة في المعاني الحرفيّة لا بلحاظ الجزئيّة فيها، فإنّ إشكال عدم إمكان رجوع الإطلاق والتقييد إلىٰ الهيئات والحروف يمكن أن يقرّب بتقريبين: تارةً بتقريب: أنّ مفادها جزئيّ فلا يقبل الإطلاق والتقييد، وأُخرىٰ بتقريب: أنّ مفادها ملحوظ باللحاظ الآليّ، والإطلاق والتقييد حكم علىٰ الشيء يستدعي لحاظه باللحاظ الاستقلاليّ، فلو أردنا أن نجعل هذا الإشكال من المحقّق الخراسانيّ رحمه الله واقعيّاً لا جدليّاً ـ بلحاظ ذهاب القوم إلىٰ جزئيّة مفاد الحروف والهيئات ـ يجب أن نقول: إنّ نظره إلىٰ جهة الآليّة لا الجزئيّة.

وعلىٰ أيّة حال فعلىٰ كلا التقريبين لا يصحّ هذا الإشكال في الإطلاق:

أمّا أوّلاً: فلما بيّنّاه في بحث الواجب المطلق والمشروط من إمكان الإطلاق

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ بحسب طبعة المشكينيّ.

والتقييد في المعاني الحرفيّة وإن كانت جزئيّة، وعدم صحّة الإشكال في ذلك بكلا تقريبيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بعد فرض تسليم الإشكال بأحد تقريبيه نقول: إنّ الإطلاق والتقييد الذي يتوهّم كونه ممتنعاً هو الذي بمعنىٰ التوسعة والضيق، فيقال: إنّ المعنىٰ الحرفيّ بما أنّه جزئيّ أو بما أنّه ملحوظ باللحاظ الآليّ لا يعقل فيه التوسعة والضيق، وأمّا في المقام فليس الإطلاق والتقييد بمعنىٰ التوسعة والضيق، بل بمعنىٰ أنّ المعنىٰ الحرفيّ وإن كان جزئيّاً وملحوظاً باللحاظ الآليّ إلّا أنّ أمره دائر بين جزئيّين: جزئيّ به مؤونة زائدة، وجزئيّ ليست به مؤونة زائدة فننفي المؤونة بمقدّمات الحكمة ونقول: إن كان مراد المولىٰ من هذا الحرف ما هو ذو مؤونة لكان عليه البيان، وكونه جزئيّاً آليّاً لا يغني المولىٰ عن بيانه.

هذا تمام الكلام في أصل مفهوم الشرط.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

هل الاطلاق في الهيئة والمادّة سابق علىٰ التعليق أو متأخّر عنه؟

الأمر الأوّل: بعد الفراغ عن دلالة القضيّة الشرطيّة ـ كقوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) ـ علىٰ الانتفاء عند الانتفاء، هل تدلّ علىٰ خصوص انتفاء وجوب الإكرام المطلق بانتفاء المجيء، ولا ينافي ذلك وجوب إكرام خاصّ كالضيافة عند مرضه مثلاً وإن كان لم يجئ، أو تدلّ علىٰ انتفاء وجوب الإكرام المقيّد أيضاً بانتفاء المجيء؟

وهذا البحث كما يأتي في جانب المادّة ـ كما بيّنّاه ـ كذلك يأتي في جانب الهيئة أيضاً فنقول: هل تقتضي تلك القضيّة خصوص انتفاء الوجوب المطلق من حيث كونه في الليل أو في النهار ومن حيث تمام الأحوال، ولا ينافي ذلك ثبوت وجوب خاصّ كالوجوب في خصوص الليل عند مرضه مثلاً وإن كان لم يجئ، أو تدلّ علىٰ انتفاء مطلق الوجوب عند انتفاء الشرط؟

قد مضىٰ منّا في ذيل النقض الثالث علىٰ تقريب إثبات انحصار العلّة في الشرط بالإطلاق الأحواليّ: أنّ النكتة الفنّيّة في كون المنتفي بانتفاء الشرط خصوص وجوب الإكرام المطلق أو أنّه ينتفىٰ بانتفائه وجوب الإكرام الخاصّ أيضاً، هي: أنّه هل الإطلاق في المادّة في طول طروّ مفاد الهيئة عليها أو في عرضه؟

ونقول هنا: إنّه يمكن تعميم هذا التقريب بنحو يشمل البحث في جانب الهيئة أيضاً، وذلك بأن نقول: إنّ النكتة الفنّيّة في كون المنتفي بانتفاء الشرط خصوص الوجوب المطلق للإكرام المطلق أو مطلق الوجوب لأيّ إكرام وإن كان وجوباً خاصّاً، هي: أنّه هل الإطلاق في الهيئة والمادّة يكون في الرتبة السابقة علىٰ التعليق، فيكون المعلّق هو الوجوب المطلق للإكرام المطلق فينتفي بانتفاء الشرط خصوص ذلك دون المقيّد، أو الإطلاق فيهما يكون في طول التعليق، فالمعلّق هو أصل وجوب أصل الإكرام الجامع بين المطلق والمقيّد، فبانتفاء الشرط ينتفي أصل وجوب أصل الإكرام؟ وبكلمة أُخرىٰ: هل علّق المطلق أو أُطلق المعلّق؟ هذه هي النكتة الفنّيّة في المقام.

وأمّا بلحاظ الظهور العرفيّ فنقول: إنّ الظاهر عرفاً من مثل قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) هو انتفاء مطلق الوجوب لأيّ إكرام وإن كان إكراماً خاصّاً بانتفاء الشرط، فالإطلاق في جانب الهيئة والمادّة يكون في طول التعليق لا في الرتبة السابقة عليه.

ثُمّ لو فرض أنّ الإطلاق في جانب المادّة والهيئة في الرتبة السابقة علىٰ التعليق كان ذلك مساوقاً تقريباً لانتفاء المفهوم للشرط، علىٰ ما عرفته من أنّ مفهوم الشرط سوف لن يكون بأكثر من نفي الوجوب المطلق للإكرام المطلق، فمجرّد إدخال تقييد علىٰ الإكرام أو علىٰ الوجوب يسمح لطروّ احتمال وجوب آخر للإكرام من دون أن ينافيه المفهوم، وهذا قريب جدّاً من إنكار أصل المفهوم.

وعليه فلو قلنا بعدم قيام برهان فنّيّ علىٰ كون الإطلاق في جانب المادّة والهيئة في طول التعليق لا في الرتبة السابقة عليه، كان الاكتفاء بمجرّد دعوىٰ أنّ الظاهر العرفيّ من مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) انتفاء مطلق الوجوب عن مطلق الإكرام عند انتفاء الشرط، مساوقاً تقريباً لإثبات أصل مفهوم الشرط بالتشبّث بالفهم العرفيّ، فيكون ما مضىٰ من الأتعاب الكثيرة في سبيل إثبات مفهوم للشرط بميزان فنّيّ قليل الجدوىٰ جدّاً. وإذا وصلت النوبة إلىٰ الاكتفاء في إثبات مفهوم الشرط بصِرف دعوىٰ الفهم العرفيّ فإذن يدّعي أحد: أنّ العرف يفهم المفهوم من الشرط، وآخر: أنّ العرف لا يفهم المفهوم من الشرط ولا يكون بينهما فيصل.

وتحقيق الأمر في هذا المقام علىٰ نحو نستريح من هذا المحذور يكون بتعمّق أكثر من هذا المقدار في المطلب، وذلك بأن نقول:

إنّنا لو أردنا أن نفهم ما هو المعلّق علىٰ الشرط فمقتضىٰ الفنّ أنّه ليس هنا أيّ مانع من جريان الإطلاق في ذلك؛ لعدم وجود خلل في مقدّمات الحكمة في هذه الرتبة، فلا محالة يثبت أنّ المعلّق مطلق من ناحية المادّة والهيئة معاً. وبما أنّ مقتضىٰ الإطلاق بطبعه الأوّليّ هو السريان يثبت أنّ جميع حصص الوجوب لجميع حصص الإكرام معلّق علىٰ الشرط، فبانتفاء الشرط ينتفي جميعها.

ونشرح الكلام بالنسبة للوجوب وأنت بإمكانك أن تسري التقريب بالنسبة

للمادّة، وشرح الكلام بلحاظ الوجوب ما يلي:

إنّ الوجوب المعلّق فيه احتمالات ثلاثة ثبوتاً: كونه خصوص الوجوب المطلق فلا ينافي ذلك فرض وجوب مقيّد لدىٰ انتفاء المعلّق عليه، وكونه خصوص الوجوب المقيّد، وكونه الجامع بينهما حتّىٰ يكون المعلّق بالنتيجة كلاهما، ومقتضىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة هو الثالث، فيثبت أنّ المعلّق هو الوجوب المطلق والمقيّد معاً، فبانتفاء الشرط ينتفي كلا القسمين.

ثمّ يقع الكلام في أنّ الحكم الثابت بعد التقييد أيّ من القسمين الأوّلين؟ هل هو الوجوب المطلق أو المقيّد؟ إذ لا يعقل أن يكون الثابت هو الجامع بينهما بحدّه الجامعيّ فنجري مقدّمات الحكمة ثانياً لإثبات أنّ ما هو الحكم الثابت بعد التعليق هو الوجوب المطلق، وهذا الإطلاق ـ كما ترىٰ ـ لا يعقل جريانه قبل التعليق حتّىٰ يثبت أنّ المعلّق خصوص الوجوب المطلق حتّىٰ يقال: إنّ المنتفي بانتفاء الشرط هو الوجوب المطلق لا المقيّد؛ فإنّ هذا المطلق في الرتبة السابقة ـ كما عرفت ـ قسم خاصّ ممّا يمكن تعليقه، ويكون مقتضىٰ الإطلاق قبل التقييد إرادة الجامع بين القسمين، فإجراء الإطلاق الأخير قبل التعليق في الحقيقة تقييد لا إطلاق.

والخلاصة: أنّه فرق بين الإطلاق الجاري في الوجوب بما هو موضوع للتعليق، والإطلاق الجاري فيه بما هو حكم ثابت علىٰ المخاطب، والثاني هو الذي قلنا: إنّه في طول التعليق، فالمعلّق هو الجامع بين المطلق والمقيّد[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّه لا ينبغي الشكّ بلحاظ قيود الوجوب ـ أو قل: قيود الهيئة ـ في أنّ المنفيّ (لو آمنّا بأيّ دليل من أدلّة المفهوم) هو مطلق الوجوب لا خصوص الوجوب المطلق؛ فإنّ الشرط بنفسه قيد للهيئة ـ أو قل: للوجوب ـ ومعنىٰ دلالته علىٰ المفهوم دلالته علىٰ أنّه لا يحلّ شرط آخر محلّه ولا يكون له عِدل، وأيّ وجوب مقيّد يفرض ←

→

ثبوت الحكم عنده رغم فقدان الشرط يكون معنىٰ ذلك أنّ ذاك القيد هو عِدل للشرط أو جزء عِدلٍ له يحلّ محلّه.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ كلّ قيد للوجوب يفرض ثبوت حكم لديه مع فقدان الشرط يكون في عرض هذا الشرط لا محالة، فالمعلّق علىٰ هذا الشرط هو ذات الوجوب لا خصوص الوجوب المجرّد عن ذاك القيد.

وأمّا الكلام في قيود المادّة فيبدو ممّا نقل عن سيّدنا الأُستاذ الشهيد﵀ في دورته الأخيرة: أنّ المقياس في ذلك هو أن نرىٰ أنّ الإطلاق هل نجريه بلحاظ الإكرام مثلاً علىٰ أساس طروّ الوجوب عليه، أو نجريه بلحاظ وجوب الإكرام علىٰ أساس طروّ التعليق عليه، فعلىٰ الأوّل يثبت طروّ الوجوب علىٰ الإكرام المطلق ثمّ يعلّق وجوب الإكرام المطلق علىٰ الشرط، فلا ينتفي بانتفاء الشرط إلّا وجوب الإكرام المطلق لا مطلق وجوب الإكرام. أمّا لو أجريناه بلحاظ وجوب الإكرام علىٰ أساس طروّ التعليق عليه فهذا يعني أنّ المعلّق علىٰ الشرط ليس هو خصوص وجوب الإكرام المطلق، بل الجامع بين الوجوب المطلق والوجوب المقيّد، فإذا انتفىٰ الشرط انتفىٰ مطلق الوجوب لا خصوص الوجوب المطلق.

والصحيح هو الثاني، والوجه في ذلك ـ بحسب ما هو المنقول عنه﵀ ـ أمران:

الأمر الأوّل: أنّ فرض إطلاق الإكرام بلحاظ الوجوب قبل التعليق بنفسه قيد؛ فإنّ التعليق يمكن أن يطرأ علىٰ وجوب الإكرام المطلق وعلىٰ وجوب الإكرام المقيّد وعلىٰ الجامع بينهما، فوجوب إكرام المطلق حصّة من حصص الوجوب في مقابل وجوب الإكرام المقيّد، فَلِمَ لا ننفي هذا التقييد بمقدّمات الحكمة؟

←

→

وبتعبير جاء في كتاب بحوث في شرح العروة الوثقىٰ لأُستاذنا الشهيد ـ ج ١، ص ٣٩٤ـ: إنّ كلّ ما وقع موضوعاً لحكم إذا دار أمره بين أن يكون موضوعاً بمطلقه أو بمقيّده تعيّن بمقدّمات الحكمة كونه موضوعاً بمطلقه؛ لأنّ الإطلاق أخفّ مؤونة من التقييد، ولكن إذا أمكن وقوعه موضوعاً لذلك الحكم دون أن يتحصّص لا بمؤونة الإطلاق ولا بمؤونة التقييد تعيّن ذلك؛ إذ لا موجب عندئذٍ للالتزام بالمؤونة. وفيما نحن فيه يمكن أن يكون المعلّق هو الجامع بين الحكم المطلق والمقيّد فهو المتعيّن دون تعليق خصوص المطلق.

الأمر الثاني: أنّ الدلالة التصديقيّة في باب الشرط إنّما هي بإزاء الربط بين الشرط والجزاء لا بإزاء الجزاء، فليس المتكلّم يحكم بالوجوب علىٰ الإكرام حتّىٰ يجري الإطلاق في الإكرام بلحاظ طروّ الوجوب عليه، بل يحكم بالربط بين الشرط ووجوب الإكرام فيجري الإطلاق في وجوب الإكرام بلحاظ طروّ التعليق عليه. نعم، يثبت في طول التعليق وجوب الإكرام عند ما يتحقّق الشرط، وهذا الحكم الثابت في طول التعليق يجري في موضوعه ـ وهو الإكرام ـ الإطلاق، كي يثبت أنّ الواجب هو مطلق الإكرام، فالإطلاق بلحاظ الإكرام إنّما هو في طول التعليق لا قبله.

والوجه في اقتصاره ﷺ في الدورة السابقة علىٰ الأمر الأوّل وإضافته في الدورة اللاحقة للأمر الثاني هو: أنّه لم يكن ﷺ يؤمن في الدورة السابقة بأنّ الدلالة التصديقيّة في القضيّة الشرطيّة تكون بإزاء الربط بين الشرط والجزاء، بل كان يؤمن بأنّها بإزاء الجزاء في حين أنّه تبدّل رأيه في الدورة الأخيرة.

وعلىٰ أيّ حال فقد ظهر أنّ المعلّق علىٰ الشرط نفياً وإثباتاً هو مطلق وجوب الإكرام

←

القضايا الشرطيّة المسوقة لتحقّق موضوع الجزاء:

الأمر الثاني: إذا كان الشرط في القضيّة الشرطيّة محقّقاً للموضوع كقولنا: (إن رزقت ولداً فاختنه) أو قولنا: (إن وجد عالم فأكرمه) فهذه القضيّة لها جنبتان: فمن ناحية تشابه سائر القضايا الشرطيّة؛ لأنّ الجزاء فيها رُبط ربطاً شرطيّاً، ومن ناحية أُخرىٰ تشابه قضايا الوصف واللقب؛ لأنّ الشرط في الواقع موضوع لوجوب الجزاء، فهل القضايا الشرطيّة التي تكون من هذا القبيل يثبت لها مفهومٌ نظراً إلىٰ الجنبة الأُولىٰ، أو لا يثبت لها مفهوم نظراً إلىٰ الجنبة الثانية؟

لا إشكال في أنّ ثبوت المفهوم ـ بلحاظ أيّ خصوصيّة كان من شرط أو وصف أو غير ذلك ـ يتوقّف علىٰ كون المعلّق هو الطبيعيّ المطلق القابل الانطباق علىٰ فرض وجود الخصوصيّة وفرض عدمها. وأمّا لو فرض كون المعلّق خصوص الحصّة التي لا تنطبق إلّا علىٰ فرض وجود الخصوصيّة فمن الواضح أنّ ذلك لا يدلّ علىٰ عدم وجود حصّة أُخرىٰ في فرض عدم الخصوصيّة.

مثلاً: لو فرض أنّ خصوص وجوب إكرام العالم علّق علىٰ وجود العالم، وهو غير قابل للانطباق علىٰ فرض عدم وجوده كما هو واضح، فمن المعلوم أنّ ذلك لا يدلّ علىٰ عدم وجوب إكرام غير العالم إذا لم يوجد عالم. وأمّا لو علّق مطلق وجوب الإكرام علىٰ وجود العالم فبعدمه ينتفي مطلق وجوبه.

→

لا وجوب الإكرام المطلق، وإنّما يثبت الإطلاق للإكرام بعد التعليق، فلا يقال: لزم من ذلك اختلاف المعلّق في طرفي النفي والإثبات.

والخلاصة: أنّ المفهوم إنّما يثبت لو كان المعلّق طبيعة قابلة للانطباق على فرض وجود الشيء الكذائيّ وعدمه حتّىٰ يدلّ الكلام علىٰ انتفاء الطبيعة في فرض عدمه، وأمّا لو لم يكن كذلك فلا يدلّ علىٰ المفهوم.

ومن هنا لعلّ المترقّب وضوح عدم دلالة القضيّة الشرطيّة التي سيقت لتحقّق موضوع الجزاء علىٰ المفهوم، إلّا أنّه ذكر المحقّق العراقيّ رحمه الله في مقالاته[1]: أنّ القضيّة الشرطيّة المسوقة لفرض وجود الموضوع يتعارض فيها ظهوران: ظهور بملاحظة الشرطيّة، وظهور بملاحظة الموضوعيّة؛ وذلك لأنّ الشرط في القضايا الشرطيّة يقتضي بظاهره العرفيّ فرض الجزاء مجرّداً عنه ومطلقاً بلحاظ وجوده وعدمه، ومع فرض تجريده عنه يكون قابلاً للانطباق علىٰ فرض وجوده وعلىٰ فرض عدمه، وهذا الظهور يستلزم ثبوت المفهوم.

وأمّا الموضوع في القضايا الحمليّة نحو (أكرم العالم) فظاهره العرفيّ هو فرض المحمول مهملاً، وليس المحمول في مقام الإثبات مقيّداً ولا مطلقاً: أمّا عدم التقييد فلعدم قرينة عليه، وأمّا عدم الإطلاق فلأنّ كون طرفه موضوعاً لا شرطاً يوجب عدم تماميّة مقدّمات الحكمة وعدم جريان الإطلاق.

وإذا اجتمع في قضيّة جهة الشرطيّة والموضوعيّة معاً ـ كما فيما نحن فيه ـ تعارض الظهوران، ومن هنا وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانيّ قدس سرهما في آية النبأ في عدم المفهوم نظراً إلىٰ ما يقتضيه طبع القضيّة من ناحية الموضوعيّة، وثبوته نظراً إلىٰ ما يقتضيه الشرط. هذا هو مرام المحقّق العراقيّ رحمه الله في هذا المقام.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٣٩٨ ـ ٤٠١، طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

ثمّ شرع في التكلّم في أنّ أيّاً من هذين الظهورين مقدّم علىٰ الآخر[١].

ولكنّ التحقيق: أنّه ليس هنا تعارض بين ما يقتضي المفهوم ويقتضي عدمه، بل ليس في البين إلّا مقتضىٰ عدم المفهوم بدون أيّ معارض له، وثبوت المفهوم في

---

(١) خلاصة كلام الشيخ العراقيّ ﷺ في المقالات هي: أنّ المقياس في تحقّق المفهوم كون المعلّق سنخ الحكم كي ينتفي السنخ بانتفاء المعلّق عليه، وبما أنّ المحمول في القضيّة الحمليّة لا يدلّ بطبعه إلّا علىٰ الطبيعة المهملة المغفول فيها إرادة السنخ أو الشخص، فالحمل علىٰ السنخ بحاجة إلىٰ عناية زائدة تفترض دلالتها علىٰ إرادة السنخ من شرط أو وصف أو غير ذلك، فمجرّد اللقب لا يدلّ علىٰ المفهوم ولابدّ من درس تلك العنايات التي قد تفترض دلالتها علىٰ إرادة السنخ.

فإذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع فقد يفترض أنّ رجوع الموضوع إلىٰ الحكم في الجزاء يقتضي الإهمال علىٰ ما قلناه في الحمليّة، ولكن أخذه في الشرط يقتضي الإطلاق والحمل علىٰ السنخ فيتعارضان، وإلىٰ الجهتين نظر العلمين في مفهوم آية النبأ: الشيخ الأعظم والشيخ الخراسانيّ.

ولكنّ الصحيح ما ذهب إليه الشيخ الخراسانيّ من ثبوت المفهوم؛ لأنّ النكتة التي ذكرناها في الحمليّة لعدم المفهوم ليست إلّا عدم العناية الموجبة لفهم إرادة السنخ لا وجود أمر ينفي السنخ، فلو اجتمع الأمران، أعني: أنّ شيئاً ممّا دخل في موضوع الجزاء الذي هو بذاته قضيّة حمليّة، ودخل في الشرط الذي فرض قرينة علىٰ إرادة السنخ ثبت المفهوم؛ لأنّ الاقتضاء يتقدّم علىٰ اللااقتضاء لولا دعوىٰ غلبة عرفيّة في أمثال هذه القضايا لسوقها لبيان وجود الموضوع فحسب. انتهىٰ ملخّصاً.

والجواب: أنّ في القضيّة الحمليّة وكذلك الشرطيّة المسوقة لتحقّق الموضوع نكتة توجب نفي المفهوم، وليس مجرّد عدم نكتة لثبوت المفهوم، وتلك هي ما شرحه أُستاذنا ﷺ في المتن.

هذه القضايا محال وعدمه ضروريّ، لا أنّ عدمه يكون مقتضىٰ ظهورٍ ووجوده يكون مقتضىٰ ظهورٍ كما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله.

ويتّضح المطلب بالنظر إلىٰ النكتة الفنّيّة لعدم ثبوت المفهوم في القضايا الوصفيّة واللقبيّة، وهي: أنّه إذا قيل مثلاً: (أكرم العالم)، كان في هذا الكلام نسبة تامّة بين الإكرام والمخاطب وهي النسبة الطلبيّة، ونسبة ناقصة بين الإكرام والعالم وهي النسبة الإضافيّة، وحقّقنا في محلّه: أنّ النسبة التامّة والنسبة الناقصة مختلفتان هويّة، والنسبة الناقصة تقلب الشيئين إلىٰ شيء واحد، فـ(الغلام) مثلاً شيء، و(زيد) شيء آخر، ولكن (غلام زيدٍ) شيء واحد؛ لما بينهما من النسبة الإضافيّة التي لولاها فهما شيئان متباينان غير مرتبط أحدهما بالآخر.

ومهما اجتمعت نسبة تامّة ونسبة ناقصة كما في قولنا: (أكرم العالم) فالشيء الواحد الحاصل من النسبة الناقصة وهو (إكرام العالم) يقع أحد طرفي النسبة التامّة، فالنسبة الناقصة حين اجتماعها مع النسبة التامّة ليست في عرض النسبة التامّة بل قد وقعت طرفاً لها، والبرهان علىٰ ذلك: أنّها لو كانت في عرضها لكان قولنا: (أكرم العالم) كلاماً ناقصاً لا يصحّ السكوت عليه؛ لأنّ النسبة الناقصة علىٰ ما هو الفرض لم تندكّ في النسبة التامّة بصيرورتها طرفاً لها، بل هي بنفسها ثابتة بالاستقلال في الكلام محتاجة إلىٰ متمّم يتمّم به الكلام، ومن البديهيّ أنّ قولنا: (أكرم العالم) كلام تامّ.

وإذا تبرهن أنّ طرف النسبة التامّة في هذا الكلام هو إكرام العالم لا ذات الإكرام المطلق فقد استحال ثبوت الإطلاق للنسبة التامّة، وهي النسبة الطلبيّة بلحاظ وجود العالم وعدمه؛ لأنّ العالم أُخذ في طرفها والنسبة متقوّمة بطرفيها، فلا يعقل إطلاقها من ناحية طرفيها. فمن الواضح عندئذٍ أنّه لا يعقل انطباقها علىٰ

فرض وجود العالم وعدمه معاً، وقد قلنا: إنّه يشترط في تحقّق المفهوم صحّة الانطباق علىٰ كلا الفرضين معاً، فلا يثبت بهذا الكلام عدم وجوب حصّة أُخرىٰ من الإكرام في فرض عدم وجود العالم.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ عين هذا التقريب يتأتّىٰ في مثل قولنا: (إن وجد عالم فأكرمه)؛ لاجتماع النسبة التامّة مع النسبة الناقصة بين الإكرام والعالم الحاصلة بوجود الضمير الراجع إلىٰ العالم، فلا محالة تكون النسبة الناقصة طرفاً للنسبة التامّة، ويأتي عين ذلك البرهان حرفاً بحرف، فثبوت عدم وجوب إكرام غير العالم في فرض انتفاء العالم بتعليق إكرام العالم علىٰ وجوده من المحالات وعدمه من الضروريّات، لا أنّ عدمه يكون مقتضىٰ ظهورٍ ووجوده مقتضىٰ ظهورٍ آخر[1].

تعدّد الشرط في قضيّتين مع اتّحاد الجزاء فيهما:

الأمر الثالث: إذا وردت قضيّتان شرطيّتان متّحدتان من حيث الجزاء متفرّقتان من حيث الشرط، من قبيل: (إذا خفي الأذان فقصّر) و(إذا خفي الجدران فقصّر)، فلا محالة يقع التعارض بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر؛ لدلالة مفهوم كلّ منهما علىٰ أنّه إذا انتفىٰ الشرط المذكور في منطوقه انتفىٰ الحكم وإن ثبت الشرط المذكور في منطوق الآخر، ودلالة منطوق الآخر علىٰ أنّه إذا ثبت الشرط المذكور

---

(١) نعم، قد يتّفق أنّه رغم كون الشرط محقّقاً لموضوع الجزاء أنّ الموضوع قد يوجد عند انتفاء الشرط بمحقّقٍ آخر، كما في قوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ بناءً علىٰ أنّ الموضوع هو النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به، وعند انتفاء الشرط قد يجيء العادل به فيثبت المفهوم؛ وهذه النكتة ذكرها﵀ هنا في دورته الأخيرة علىٰ ما نقل عنه.

في المنطوق ثبت الحكم وإن تحقّق موضوع مفهوم الآخر الذي هو عبارة عن انتفاء شرط الآخر، كما أنّه لو فرض كون إحدىٰ القضيّتين ذات مفهوم دون الأُخرىٰ، كما لو كانت القضيّة الأُولىٰ شرطيّة والثانية وصفيّة، كأن يقال: (الذي خفي عليه الجدران يقصّر)، تحقّقت المعارضة بين مفهوم الأُولىٰ ومنطوق الثانية بعين ما مضىٰ من التقريب، وكان منطوق الأُولىٰ بلا معارض؛ لعدم مفهوم للثانية حتّىٰ يعارضه.

وأمّا لو فرضت كلتاهما غير ذات مفهوم، كما لو كانت كلتاهما وصفيّة فلا تعارض أصلاً.

ولا يتوهّم أنّ القضيّتين تتعارضان إذا كان الجزاء فعلاً حتّىٰ ولو بيّنتا بنحو القضيّة الوصفيّة؛ لأنّ الفعل يدلّ علىٰ الحدوث، فلو فُرض ثبوت القصر قبل خفاء الجدران مثلاً؛ لمكان خفاء الأذان، ونحن نعلم بعدم تكرّر الحدوث لزم انتفاء الحدوث لدىٰ خفاء الجدران؛ لأنّه قد تمّ الحدوث قبل ذلك.

فإنّ الجواب علىٰ ذلك هو: أنّ الثابت إنّما هو دلالة الفعل علىٰ الحدوث عند حدوث السبب مثلاً في حدّ ذاته ولو خلّي ونفسه، لا في قبال سبق سبب آخر.

وعلىٰ أيّ حال فالكلام يقع في أنّه إذا كانت إحداهما أو كلتاهما ذات مفهوم ووقعت المعارضة بين المنطوق والمفهوم، فما هو وجه الجمع بين الدليلين وحلّ المعارضة؟

ذكر المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: أنّ حلّها يكون بأحد وجوه:

الأوّل: إلغاء المفهوم في كلّ منهما فلا تبقىٰ معارضة؛ لأنّها ناشئة من الالتزام بالمفهوم.

الثاني: الالتزام بتقييد كلّ من المفهومين، فيكون كلّ منهما دالّاً علىٰ انتفاء

الحكم بلحاظ فرض ثالث فقط لا بلحاظ فرض صاحبه أيضاً، وبعبارة أُخرىٰ: نرفع اليد عن إطلاق المفهوم لا عن أصل المفهوم.

الثالث: أن نرفع اليد عن إطلاق المنطوق ونجعل كلّاً من الخفاءين جزء الشرط ونتحفّظ علىٰ المفهوم، ونقول: إنّه مهما انتفىٰ أحد الخفاءين انتفىٰ وجوب التقصير لانتفاء جزء العلّة، فلم نرفع اليد عن أصل المفهوم ولا عن إطلاقه، وإنّما رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق.

الرابع: أن نلتزم بأنّ كلّاً من الشرطين علّة تامّة لكن لا بعنوانه بل بعنوان الجامع بينهما، فكلّ منهما جعل شرطاً بلحاظ كونه فرداً للعلّة لا بلحاظ كونه جزءاً لها.

ثُمّ شرع صاحب الكفاية قدس سره في تمحيص هذه الوجوه الأربعة.

وقبل الشروع في تحقيق ما هو الحقّ في المقام ننبّه علىٰ نكتة وهي:

أنّ حلّ المعارضة ليس له إلّا وجهان، وما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من الوجوه الأربعة ترجع إلىٰ وجهين:

الوجه الأوّل: رفع اليد عن إطلاق المفهوم، وهذا هو ثاني الوجوه الأربعة الماضية. وإليه يرجع الوجه الأوّل من تلك الوجوه وهو رفع اليد عن أصل المفهوم؛ لأنّ الذي صار منشأً للمعارضة لم يكن هو أصل المفهوم بل هو إطلاقه، ولذا ترىٰ أنّه لو ثبت أصل المفهوم ولم يثبت إطلاقه ارتفع التعارض. وأمّا ما نراه من ارتفاع المعارضة برفع اليد عن أصل المفهوم أيضاً، فهو من باب أنّه لو انتفىٰ المفهوم لم يكن موضوع لإطلاقه الذي هو المنشأ للمعارضة كما هو واضح.

فنكتة ارتفاع المعارضة بكلّ من الوجهين إنّما هو شيء واحد، وهو رفع اليد عن أحد التعارضين، أعني: إطلاق المفهوم، فبما أنّ انتفاء الإطلاق ثابت في كلا الوجهين ترتفع المعارضة بكلا الوجهين، والرافع للمعارضة في الحقيقة هو انتفاء الإطلاق.

نعم، هنا كلام وهو: أنّه هل يمكن رفع اليد عن إطلاق المفهوم مع التحفّظ علىٰ أصل المفهوم، أو لا يمكن رفع اليد عن إطلاقه إلّا برفع اليد عن أصله؟ ولو التزمنا بالثاني ـ أعني: أنّه لا يمكن رفع اليد عن إطلاق المفهوم إلّا برفع اليد عن أصله ـ[١] لم يكن معناه أنّا التزمنا بحلٍّ آخر للمعارضة في قبال حلّها برفع اليد عن الإطلاق، وإنّما معناه أنّ رفع اليد عن الإطلاق الذي هو وجه حلّ المعارضة توقّف علىٰ رفع اليد عن أصل المفهوم.

وإلىٰ هذا الوجه أيضاً يرجع ما مضىٰ من رابع الوجوه، وهو جعل الشرط ما هو جامع بين الخفاءين كخفاء معالم البلد مثلاً، فإنّ الحكم عندئذٍ إنّما يرتفع بارتفاع الجامع، فلابدّ في ارتفاعه من ارتفاع كلا الشرطين، فالمفهوم إنّما يثبت في مقابل شيء ثالث، ولا يؤخذ بمفهوم كلّ منهما في مقابل الآخر، فقد رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم الذي هو أحد المتعارضين فلا محالة تنتفي المعارضة، فهذا ليس وجهاً آخر في قبال حلّ المعارضة برفع اليد عن إطلاق المفهوم. نعم، هو بيان وجه للتفكيك بين أصل المفهوم وإطلاقه بحفظ أصل المفهوم مع رفع اليد عن إطلاقه، في قبال ما قد يدّعي مدّع من أنّ رفع اليد عن إطلاق المفهوم يستلزم رفع اليد عن أصله[٢].

---

(١) كأنّ وجه دعوىٰ الالتزام بذلك هو دعوىٰ أنّ المفهوم مثلاً إنّما فهمناه من نكتة الدلالة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة مثلاً، فإذا بطل الانحصار ـ بتقييد المفهوم ـ لم يبق مبرّر لأصل المفهوم. أو يقال مثلاً: إنّنا إنّما فهمنا المفهوم بنكتة التعليق، فإذا تبيّن أنّ الحكم غير معلّق علىٰ الشرط الفلانيّ ـ لكفاية عدلٍ آخر عنه ـ فقد انتفت نكتة المفهوم.

(٢) الظاهر: أنّ مقصود الآخوند من تقييد المفهوم كان هو فرض عِدلٍ للشرط، بأن ←

الوجه الثاني: رفع اليد عن إطلاق المنطوق وجعل كلّ من الشرطين جزء العلّة، وهذا هو ثالث الوجوه الماضية وهو وجه مستقلّ برأسه في قبال الوجه الأوّل، أعني: رفع اليد عن إطلاق المفهوم، فإنّه علىٰ هذا الوجه يكون إطلاق المفهوم ثابتاً بحاله ويرتفع الحكم بارتفاع أحد الشرطين؛ لأنّه جزء العلّة، والمعلول ينتفي بانتفاء جزء علّته، فإطلاق المفهوم محفوظ لكنّا رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق الذي هو أحد المتعارضين.

والخلاصة: لا يمكن حلّ المعارضة إلّا برفع اليد عن إطلاق المفهوم أو إطلاق المنطوق، ولذا اشتهر بعد الآخوند قدس سره عنونة المسألة بهذا العنوان.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله المقتضي لكون الوجه الرابع وجهاً في عرض الوجوه الثلاثة لا يمكن المساعدة عليه.

وعلىٰ أيّة حال فصاحب الكفاية رحمه الله وإن كان ظاهر أوّل كلامه ـ كما قلنا ـ دعوىٰ كون هذا الوجه الرابع في عرض الوجوه الثلاثة (ونحن لم نساعد عليه) إلّا أنّه ذكر في ذيل كلامه ما يناقض هذا الظهور، حيث إنّه ذكر بعد بيانه للوجوه الأربعة ـ ورابعها كون الشرط هو الجامع بين الشرطين ـ: «أنّ العقل ربّما يعيّن هذا الوجه ـ يعني كون الشرط هو الجامع ـ بملاحظة أنّ الأُمور المتعدّدة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منها مؤثّراً في واحد، فإنّه لابدّ من الربط الخاصّ

→

يكون كلّ منهما بذاته مؤثّراً، ولذا جعل الوجه الرابع وجهاً مستقلّاً. وبكلمة أُخرىٰ: قد يرفع اليد عن ظهور الشرط في كونه بعنوانه مؤثّراً، وأُخرىٰ يرفع اليد عن الظهور في الإطلاق الموجب للانحصار مثلاً، فهذان وجهان متغايران للجمع كلّ منهما تصرّفٌ في ظهورٍ غير الآخر وإن كانت نتيجة كلّ منهما تقييد المفهوم.

بين العلّة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد، فلابدّ من المصير إلىٰ أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء علىٰ رفع اليد عن المفهوم وبقاء إطلاق الشرط في كلّ منهما علىٰ حاله».

فقوله: «بعد البناء علىٰ رفع اليد عن المفهوم...» مناقض لكون الوجه الرابع في قبال الوجوه الثلاثة الأُولىٰ؛ إذ لو كان في قبال الوجوه الثلاثة الأُولىٰ لما رأىٰ حاجة إلىٰ تكميله بأحد الوجوه الأُولىٰ؛ لأنّ المفروض أنّه بنفسه حلّ مستقلّ لمشكلة التعارض[1].

ولا يخفىٰ أنّ كلامه الأخير هذا لا يعني الرجوع إلىٰ ما قلناه: من أنّ الوجه الرابع مرجعه إلىٰ الثاني، بل مقصوده أنّ مسألة رجوع الشرطين إلىٰ شرط واحد ـ وهو الجامع بينهما ـ أمر مستقلّ لابدّ من المصير إليه عقلاً، إلّا أنّه لا يرتفع بذلك

---

(١) قد اتّضح من تعليقنا السابق عدم التناقض في كلام الآخوند ﷺ؛ لأنّه ﷺ لم يقصد بالتفكيك بين الوجه الرابع ـ وهو شرطيّة الجامع ـ ووجه رفع اليد عن المفهوم أو إطلاقه أنّ المفهوم في الوجه الرابع محفوظ، وإنّما كان يقصد به: أنّ هنا ظهورين مختلفين، فتارةً يرفع اليد عن هذا الظهور وأُخرىٰ عن ذاك الظهور، فهما وجهان مستقلّان وإن اشتركا في النتيجة وهي تقييد المفهوم مثلاً، أحدهما الظهور في كون الشرط بعنوانه دخيلاً، والآخر الظهور في الانحصار، فرفع اليد عن كلّ واحد منهما وجه مستقلّ في مقابل الآخر وإن كانا ينتجان معاً رفع اليد عن المفهوم، فقوله: «بعد البناء علىٰ رفع اليد عن المفهوم» يعني: بعد البناء علىٰ هذا القاسم المشترك بين الوجهين؛ إذ لو لم نبن عليه والتزمنا بالمفهوم وإطلاقه لم يبق في البين إلّا فرض كون الشرط مجموع الأمرين، وعندئذٍ لا معنى لافتراض أنّ الشرط هو الجامع بين الشرطين.

إشكال التعارض بين المنطوق والمفهوم، فلابدّ من تكميله برفع اليد عن المفهوم حتّىٰ يرتفع التعارض.

وهنا يتّجه سؤال، وهو: أنّه قد يقال: ما معنىٰ فرضه‌رحمه‌الله كون إرجاع الشرطين إلىٰ شرطيّة الجامع بعد البناء علىٰ رفع اليد عن المفهوم، فإنّنا بحاجة إلىٰ هذا الإرجاع تلبيةً لحكم العقل بأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، سواء بنينا علىٰ المفهوم أو لم نبن عليه.

والجواب: أنّ النكتة الفنّيّة في ذلك لا تخلو من أحد أمرين كما ذكره المحقّق الإصفهانيّ‌رحمه‌الله في تعليقته علىٰ الكفاية[1]:

فإمّا أن يكون مقصوده من البعديّة: المعيّة، أي: لابدّ من الالتزام بشرطيّة الجامع مع الالتزام بإنكار المفهوم، أو يكون مقصوده منها: التأخّر الرتبيّ، أي: لا مجال للالتزام بشرطيّة الجامع إلّا مع إنكار المفهوم:

فإن أراد مجرّد المعيّة فوجهه: أنّ هنا في نظر الآخوندقدس‌سره محذورين عقليّين: أحدهما بلحاظ المنطوق وهو استحالة صدور الواحد من الكثير، والآخر بلحاظ المفهوم وهو تنافي مفهوم كلّ منهما لمنطوق الآخر، فالمحذور الأوّل يحلّه بالالتزام بأنّ العلّة في الحقيقة هو الجامع، والمحذور الثاني يحلّه بالالتزام بعدم المفهوم.

وإن أراد بالبعديّة التأخّر الرتبيّ ـ أي: أنّ الالتزام بكون الجامع شرطاً لا هذا بخصوصه ولا ذاك بخصوصه إنّما يتّجه بعد الالتزام بإلغاء المفهوم؛ لأنّنا لو قلنا بالمفهوم فلا ضرورة للالتزام بشرطيّة الجامع ـ فتوجيهه: أنّ الالتزام بشرطيّة الجامع فرع أن تتمّ دلالة القضيّة علىٰ ثبوت الحكم عند ثبوت كلّ من الشرطين،

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت‌عليهم‌السلام.

فإنّه يقال عندئذٍ بأنّ الشرط هو الجامع؛ لاستحالة صدور الواحد من الكثير، وفرض الالتزام بثبوت الحكم عند كلّ من الشرطين هو فرض إلغاء المفهوم؛ إذ مع التحفّظ علىٰ المفهوم في كلتا القضيّتين يثبت عدم ترتّب الحكم علىٰ خفاء الأذان وحده وخفاء الجدران وحده، وإنّما ينحصر ترتّبه بصورة وجود المجموع، وفي هذه الحالة لا موجب لاستكشاف علّيّة الجامع، حيث لم تبق عندنا إلّا علّة واحدة وهي المجموع، فاستكشاف علّيّة الجامع موقوف علىٰ عدم القول بالمفهوم[1]. هذا ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ في شرح كلام الآخوند قدس سرهما.

وعلىٰ أيّة حال فأصل المطلب هو: أنّ الوجوه الأربعة علىٰ ما يقتضيه التحقيق ترجع إلىٰ وجهين: رفع اليد عن إطلاق المفهوم ورفع اليد عن إطلاق المنطوق، فهذان الإطلاقان هما المتعارضان معاً، فنضطرّ ـ لا محالة ـ إلىٰ رفع اليد عن أحدهما وترجيح الآخر عليه، أو إلىٰ رفع اليد عنهما معاً بدعوىٰ التعارض والتساقط والرجوع إلىٰ أصل آخر.

---

(١) ما استظهرناه في التعليقين السابقين من كلام المحقّق الخراسانيّ يساوي في النتيجة هذا التفسير الثاني من التفسيرين اللذين نقلهما أُستاذنا الشهيد رحمه الله عن المحقّق الإصفهانيّ؛ إذ خلاصة ما مضىٰ: أنّ رفع اليد عن المفهوم له معنيان: أحدهما: رفع اليد عن ظهور الشرطيّة في دخل الشرط بعنوانه، وهذا هو المقصود بالوجهين الأوّلين من الوجوه الأربعة في كلام الآخوند، والآخر: رفع اليد عن ظهور القضيّة الشرطيّة في الانحصار. والقاسم المشترك بينهما نفي المفهوم المطلق، وقوله: «بعد البناء علىٰ رفع اليد عن المفهوم» يعني: بعد البناء علىٰ هذا القاسم المشترك. أمّا لو لم نبن علىٰ هذا القاسم المشترك فقد احتفظنا بكلا الظهورين، ورفعنا اليد عن ظهور ثالث وهو كون الشرط تمام العلّة وجعلناه جزء العلّة، وأصبح المجموع هو الشرط الحقيقيّ.

والآن حان لنا الدخول في تحقيق أصل المطلب فنقول:

بعد أن وقع التعارض بين إطلاق كلّ من المنطوقين وإطلاق مفهوم الآخر في مثل قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) وقوله: (إذا خفي الجدران فقصّر)، فهل الصحيح رفع اليد عن إطلاق المنطوق، أو عن إطلاق المفهوم، أو تساقطهما بالتعارض والرجوع إلىٰ أصل آخر؟

اختار المحقّق النائينيّ رحمه الله أنّ مقتضىٰ القاعدة هو التساقط[١]، واختار السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ أنّ مقتضاها تقييد إطلاق المفهوم وتقديم إطلاق المنطوق[٢].

تأثير مباني إثبات مفهوم الشرط في تحقيق المسألة:

والتحقيق في المسألة يرجع إلىٰ الاختلاف في المباني في إثبات المفهوم، فعلىٰ بعضها يتعيّن رفع اليد عن إطلاق المفهوم، وعلىٰ بعضها يتعيّن رفع اليد عن إطلاق المنطوق، وعلىٰ بعضها الثالث يتعيّن التعارض والرجوع إلىٰ أصل آخر، فلابدّ من التكلّم علىٰ طبق المباني الماضية سابقاً من مباني القول بالمفهوم واحداً بعد واحد، ولا نلاحظ في تقرير المباني هنا مطابقته لترتيبه الذكريّ في السابق.

فنقول ـ ومن الله التوفيق ـ:

أحد المباني لإثبات المفهوم هو: التمسّك بالإطلاق الأحواليّ للشرط.

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٦ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقات السيّد الخوئيّ رحمه الله.

(٢) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ٥، ص ١٠٨ بحسب مطبعة صدر بقم. وراجع تعليق السيّد الخوئيّ رحمه الله في أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

وعلىٰ هذا المبنىٰ يتعيّن رفع اليد عن إطلاق المفهوم وإبقاء إطلاق المنطوق علىٰ حاله، والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجماليّ بكذب أحد الإطلاقين ـ أعني: إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ـ منحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بكذب إطلاق المفهوم والشكّ البدويّ في كذب إطلاق المنطوق، توضيح ذلك:

أنّ إطلاق المنطوق يثبت أنّ الحكم مترتّب علىٰ الشرط الذي هو خفاء الأذان مثلاً، وإن لم يكن منضمّاً إلىٰ شيء آخر وهو خفاء الجدران، وليس ترتّب الحكم عليه مقيّداً بانضمامه إلىٰ شيء آخر.

وإطلاق المفهوم يثبت أنّ الشرط ـ وهو خفاء الأذان مثلاً ـ علّة تامّة للحكم حتّىٰ في حال اجتماعه مع خفاء الجدران.

وإذا علمنا بكذب أحدهما إجمالاً فقد علمنا بكذب الثاني تفصيلاً، فإنّ المفروض أنّه إمّا أن يكون الإطلاق الثاني كذباً أو يكون الإطلاق الأوّل كذباً، فإن كان الإطلاق الثاني كذباً فقد ثبت أنّ خفاء الأذان في حال اجتماعه مع خفاء الجدران ليس علّة تامّة للحكم، وإن كان الإطلاق الأوّل كذباً فقد ثبت أنّه إذا لم يكن خفاء الأذان منضمّاً إلىٰ خفاء الجدران لم يترتّب عليه الحكم، فينحصر ترتّب الحكم عليه في فرض اجتماعه مع خفاء الجدران، فلا محالة يثبت أنّه في حال اجتماعه مع خفاء الجدران يكون جزء العلّة للحكم لا تمام العلّة، فكونه في حال الاجتماع مع خفاء الجدران جزء العلّة لا تمام العلّة معلوم تفصيلاً، فالإطلاق الثاني كذب يقيناً وإن شككنا في أنّ نقصانه ذاتيّ أو عرضيّ بملاك تزاحم العلّتين، وبعد القطع بكذب الإطلاق الثاني يستحيل إثبات الانحصار به، وكونه في حال الانفراد جزء العلّة أو تمام العلّة مشكوك فنتمسّك بالإطلاق الأوّل، فيثبت أنّه في حال الانفراد يترتّب عليه الحكم ويكون تمام

العلّة ويعلم بذلك أنّه ليس فيه نقصان ذاتيّ، فخفاء الأذان في نفسه علّة تامّة لثبوت الحكم.

هذا هو تقريب الكلام بالنسبة للجملة الأُولىٰ، أعني قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر). ويتأتّىٰ عين ذلك بالنسبة للجملة الثانية، أعني قوله: (إذا خفي الجدران فقصّر). فثبت أنّ كلّاً من الخفاءين في نفسه علّة تامّة، وإذا اجتمعا صار كلّ منهما جزء العلّة بطروّ النقصان العرضيّ[١].

---

(١) توضيح المطلب يتوقّف علىٰ استحضار تقريب الإطلاق الأحواليّ ولو إجمالاً، وهو: أنّنا بعد أن افترضنا أنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ علىٰ اللزوم العلّيّ وكون الشرط علّة تامّة، دار الأمر بين كونه علّة منحصرة فينتفي الجزاء بانتفاء الشرط وهذا معنىٰ ثبوت المفهوم، أو غير منحصرة فلا ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط وهذا معنىٰ عدم ثبوت المفهوم، أثبتنا الانحصار بالإطلاق الأحواليّ الذي يدلّ علىٰ ثبوت العلّيّة التامّة للشرط، حتّىٰ في حال اقترانه بما يفترض كونه عِدلاً له، في حين أنّ افتراض كونه عِدلاً له يبطل علّيّته التامّة لدىٰ اقترانهما؛ للزوم اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد وهو محال.

والإيراد علىٰ ذلك بأنّ القضيّة الشرطيّة إنّما تدلّ علىٰ تماميّة العلّة ذاتاً ولا ينافي تحوّلها إلىٰ جزء العلّة لدىٰ الاجتماع بعلّة أُخرىٰ ـ لأنّ هذا نقص عرضيّ لا ينفيه ظهور القضيّة الشرطيّة ـ إنّما هو إيراد علىٰ أصل التمسّك بالإطلاق الأحواليّ لإثبات المفهوم، فالآن نفترض غضّ النظر عن هذا الإشكال لكي تفترض تماميّة الاستدلال علىٰ المفهوم بالإطلاق الأحواليّ.

ونقول عندئذٍ: إنّ التعارض بين المنطوق والمفهوم راجع في روحه إلىٰ التعارض بين دلالتين للمنطوق: إحداهما دلالته علىٰ اللزوم العلّيّ، والأُخرىٰ الإطلاق الأحواليّ، في حين أنّه إذا دار الأمر بين كذب دلالة (إذا خفي الأذان فقصّر) علىٰ العلّيّة التامّة وكذب ←

ثُمّ الانحصار بالنسبة لكلّ منهما إنّما انتفىٰ بلحاظ صاحبه، وأمّا بلحاظ شيء ثالث فلم يحصل لنا علم تفصيليّ بكذب الإطلاق الثاني ولا مانع عن الأخذ به.

فتحصّل: أنّه بناءً علىٰ هذا المبنىٰ يكون أصل المفهوم وإطلاق المنطوق محفوظين ونرفع اليد عن إطلاق المفهوم.

ولا يخفىٰ أنّه بناءً علىٰ هذا المبنىٰ لا حاجة بنا إلّا إلىٰ التعرّض لإطلاقي المنطوق والمفهوم اللذين أشرنا إليهما، وقد عرفت أنّ الإطلاق الثاني نعلم بكذبه بمقدار نفيه لترتّب الحكم علىٰ عِدل الشرط المذكور في القضيّة الأُخرىٰ، ويبقىٰ إطلاق المفهوم بالقياس إلىٰ احتمال عِدل ثالث محفوظاً، وكذلك يبقىٰ إطلاق المنطوق أيضاً محفوظاً ولا حاجة إلىٰ فتح حساب لإطلاق الجزاء المقتضي لكون المعلّق سنخ الحكم؛ لأنّ الإطلاقين الماضيين يكفيان علىٰ هذا المبنىٰ لإثبات المفهوم[1].

→

دلالة (إذا خفي الجدران فقصّر) علىٰ الإطلاق الأحواليّ كان الثاني مقطوع الكذب؛ لأنّه إن كذب الأوّل انحصر الأمر في كون الشرطين بمجموعهما علّة تامّة، فلم يصبح خفاء الجدران في حال اجتماعه مع خفاء الأذان علّة تامّة ولا في حالة انفراده عنه. وإن صدق الأوّل لم يصبح خفاء الجدران في حال اجتماعه مع خفاء الأذان علّة تامّة ولو كان ذلك بسبب النقصان العرضيّ، فإذا استحال الإطلاق الأحواليّ علىٰ كلّ تقدير بطلت الدلالة علىٰ الانحصار التي هي منشأ المفهوم بلحاظ هذا العِدل، وإن كانت الدلالة علىٰ الانحصار في مقابل عِدل ثالث محتمل ثابتة علىٰ حالها.

(١) لأنّ المفهوم ثبت علىٰ أساس أنّ الإطلاق الأحواليّ اقتضىٰ كون الشرط علّة تامّة

←

علىٰ أنّه لو فرض دخول هذا الإطلاق الثالث في دائرة المعارضة فإنّ هذا لا يغيّر في المقام من النتائج شيئاً؛ فإنّ فرض كذب هذا الإطلاق مساوق لعدم ثبوت المفهوم أيضاً كما هو الحال في الإطلاقين السابقين، وهنا أيضاً لا وجه لرفع اليد عن هذا الإطلاق بالمرّة، فأصل المفهوم أيضاً ثابت وإنّما المرتفع إطلاقه.

المبنىٰ الثاني لإثبات المفهوم هو: التمسّك بالإطلاق العِدليّ للشرط، وهو الذي اختاره المحقّق النائينيّ رحمه الله.

وعلىٰ هذا المبنىٰ يتعيّن القول بالتعارض والتساقط؛ وذلك لأنّ الإطلاق الدالّ علىٰ المفهوم علىٰ هذا المبنىٰ عبارة عن إطلاق الشرط المقابل لأو، وما يعارضه عبارة عن إطلاق الشرط المقابل للواو، وقد علمنا إجمالاً بأنّ خفاء الأذان إمّا يكون جزء العلّة وهذا مناف للإطلاق المقابل للواو، أو أنّ له عِدلاً وهو خفاء الجدران، وهذا مناف للإطلاق المقابل لأو، وليس لنا علم تفصيليّ بكذب أحد هذين الإطلاقين حتّىٰ يتعيّن الأخذ بالإطلاق الآخر.

هذا. وأفاد المحقّق النائينيّ رحمه الله: أنّ الإطلاق المقابل لأو، والإطلاق المقابل للواو قد تعارضا ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر، فيتساقطان ونرجع إلىٰ الأصل العمليّ. والمتيقّن من ثبوت الجزاء هو ما لو اقترن الشرطان ولا يثبت الحكم لدىٰ الافتراق، فالنتيجة تكون متّحدة مع فرض التحفّظ علىٰ إطلاق المفهوم دون المنطوق.

→

للحكم حتّىٰ في حال اقترانه مع ما يفترض عِدلاً له، في حين أنّه يلزم من ذلك ـ لو كان حقّاً عِدلاً له ـ اجتماع علّتين علىٰ معلول واحد، وهذا المحذور ـ كما ترىٰ ـ لا ينتفي بافتراض كون المعلّق شخص الحكم، فإنّه علىٰ أيّ حال نقول: لو وجدت علّتان تامّتان لحكم واحد فلو فرض أنّ شخص الحكم لم يتكرّر لزم صدور واحد شخصيّ من علّتين، ولو فرض تكرّره لزم اجتماع المثلين، وكلاهما محال.

ثُمّ أورد المحقّق النائينيّ رحمه الله على نفسه بأنّه يمكن أن يقال بتقديم إطلاق المنطوق على إطلاق المفهوم، أي: تقديم الإطلاق المقابل للواو على الإطلاق المقابل لأو؛ وذلك لأنّ الإطلاق المقابل لأو متأخّر رتبة عن الإطلاق المقابل للواو؛ لأنّ الإطلاق المقابل للواو ينتج تماميّة العلّة ثمّ نستفيد انحصار العلّيّة التامّة في ذلك بالإطلاق المقابل لأو.

وأجاب على ذلك بأنّه وإن كان أحد الإطلاقين في طول الآخر لكن ميزان التساقط هو العلم الإجماليّ بكذب أحدهما، وهذا العلم الإجماليّ نسبته إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فلا محالة يتساقطان. وطوليّتهما في نفسهما لا توجب طوليّتهما في مقام طرفيّتهما للعلم الإجماليّ. فظهر: أنّ الإطلاقين متعارضان ومتساقطان والمرجع الأصل العمليّ المنتج نتيجة إطلاق المفهوم. هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله.

أقول: لو سلّم كون الإطلاق المقابل لأو في طول الإطلاق المقابل للواو ومتوقّفاً عليه، فلا محالة ينحلّ العلم الإجماليّ إلى العلم التفصيليّ بكذب الإطلاق المقابل لأو ـ المتوقّف على الإطلاق المقابل للواو ـ والشكّ البدويّ في كذب الإطلاق المقابل للواو.

وبكلمة أُخرى: إنّ الانحصار الموقوف على التماميّة معلوم الكذب؛ للعلم بأنّه إمّا لا يكون الانحصار ثابتاً وإن ثبتت التماميّة أو لا تكون التماميّة ثابتة، ومع فرض عدم التماميّة كيف يعقل ثبوت الانحصار المتوقّف على التماميّة؟ فالانحصار المتوقّف على التماميّة معلوم العدم[1]، فيتعيّن رفع اليد عن إطلاق المفهوم.

---

(١) إن قلت: إنّ الإطلاق المقابل لأو في كلّ منهما معارض للإطلاق المقابل للواو في ←

لكنّ الشأن في أصل شبهة الطوليّة، فإنّ كون الإطلاق المقابل لأو في طول الإطلاق المقابل للواو مبنيّ علىٰ دخل التماميّة في نكتة اقتناص المفهوم وهي الانحصار، فلابدّ أن تثبت أوّلاً التماميّة بالإطلاق المقابل للواو ثمّ يثبت انحصار العلّيّة التامّة بالإطلاق المقابل لأو، لكنّا بيّنّا في السابق عدم دخل التماميّة وأنّه يكفي في اقتناص المفهوم إثبات كون العلّيّة منحصرة في الشرط، بمعنىٰ عدم قيام شيء آخر مقامه فيما له من التأثير، سواء كان ما له من مقدار التأثير هو التأثير الناقص أو التأثير التامّ. وعلىٰ كلّ حال ينتفي المعلول بانتفائه ولا حاجة إلىٰ كون المراد بالانحصار خصوص انحصار العلّيّة التامّة حتّىٰ تكون التماميّة مأخوذة في موضوع الانحصار. هذا.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله: من أنّه بعد تساقط الإطلاقين تثبت نتيجة إطلاق المفهوم بالأصل العمليّ، فأيضاً غير صحيح، سواء كان مراده خصوص المورد ـ أعني: مسألة التقصير ـ أو كان مراده كلّ ما كان من هذا القبيل من حيث تعدّد شرط القضيّتين واتّحاد جزائهما.

أمّا إذا كان مراده خصوص المورد فيرد عليه: أنّه لا تجري البراءة عن التقصير

→

الآخر، لا للإطلاق المقابل للواو في نفسه، وهو ليس في طول الإطلاق المقابل للواو في الآخر، وإنّما هو في طول الإطلاق المقابل للواو في نفسه، فلا يتولّد العلم التفصيليّ بكذبه.

قلت: التعارض سرىٰ إلىٰ أحشاء كلّ واحد من الدليلين بين إطلاقيه المقابل لأو والمقابل للواو؛ وذلك للعلم بالتلازم بين الإطلاقين المقابلين للواو في الدليلين صدقاً وكذباً؛ إذ لا يعقل فرض كون أحدهما جزء العلّة والآخر تمام العلّة، وإلّا لغت شرطيّة ما هو جزء العلّة؛ لأنّ ضمّه إلىٰ تمام العلّة ضمّ للحجر إلىٰ جنب الإنسان.

حتّىٰ تثبت نتيجة إطلاق المفهوم؛ وذلك لمكان العلم الإجماليّ بوجوب القصر أو التمام، فتتعارض البراءة من الطرفين، وأمّا استصحاب وجوب التمام ففي فرض خروجه من بلده قبل الظهر ووصوله إلىٰ مكان يختفي أحدهما يكون تعليقيّاً، فإنّه لو كان حلّ عليه الوقت قبل ساعة مثلاً لكان يجب عليه التمام، ولكن لم يحلّ عليه الوقت قبل ساعة، والمحقّق النائينيّ ﷺ لا يقول بجريان الاستصحاب التعليقيّ، فمقتضىٰ الأصل العمليّ هو وجوب الاحتياط والجمع.

هذا كلّه بناء علىٰ أنّ الإطلاقات الأوّليّة إنّما تكفّلت بيان أصل وجوب الصلاة وأنّ القصر والتمام تنويع للمطلق، فالتمام إنّما ثبت بدليل التنويع في أدلّة القصر، وأمّا إذا قلنا باقتضاء الإطلاق الأوّليّ لوجوب التمام فهو المرجع بعد تساقط الإطلاقين[1].

وأمّا إذا كان مراده مطلق باب تعدّد شرط القضيّتين واتّحاد جزائهما فالإشكال فيه أوضح؛ إذ قد يكون الجزاء حكماً ترخيصيّاً نحو: (إذا كان الإنسان هاشميّاً لا يجب تقديم العلويّ عليه)، و(إذا كان الإنسان عالماً لا يجب تقديم العلويّ عليه)، فيقع الشكّ في أنّه إذا كان هاشميّاً فقط أو عالماً فقط فهل يجب تقديم العلويّ عليه أو لا، فتجري أصالة البراءة وتنتج نتيجة إطلاق المنطوق لا نتيجة إطلاق المفهوم.

بقي تمام الكلام في أصل ما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ: من أنّ الإطلاقين تعارضا ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر فيتساقطان، فنقول:

---

(١) نقل عنه ﷺ في دورته الأخيرة أنّ المرجع هو إطلاق دليل التقصير علىٰ المسافر، فإنّ المتيقّن خروجه عنه هو ما إذا لم يخف الأذان ولا الجدران. نعم، لو قلنا ـ ولا نقول ـ بأنّ عنوان المسافر لا يصدق إلّا بعد خفائهما معاً فالمرجع إطلاق دليل التمام لو كان.

قد استشكل في ذلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ وذهب إلىٰ أنّ مقتضىٰ المعارضة هو تقديم المنطوق علىٰ المفهوم، فينتج أنّ كلّاً من الخفاءين علّة مستقلّة للتقصير، وذلك ببيان مقدّمة:

وهي: أنّه مهما وقعت المعارضة بين دليلين فلابدّ من تطبيق قوانين باب التعارض عليهما لا علىٰ سواهما وذلك واضح.

وعلىٰ هذا فلو فرض أنّ هناك دليلاً ثالثاً ليس طرفاً للمعارضة ولكنّه لو تصرّفنا فيه ورفعنا اليد عن ظهوره لم تبق معارضة بين الدليلين، ففي مثل ذلك لا يجوز أن نتصرّف في الدليل الثالث رفعاً للمعارضة بين الدليلين الأوّلين؛ لأنّه ليس أحد المتعارضين، مثاله: لو ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (لا يجب إكرام زيد العالم)، واحتمل استحباب إكرامه فالدليل الثاني الخاصّ دليل علىٰ عدم وجوب إكرام زيد، وقد وقع طرفاً للمعارضة مع العموم الأوّل، ومقتضىٰ قوانين باب التعارض هنا هو التخصيص والالتزام بوجوب إكرام كلّ عالم عدا زيد، لكن لو تصرّفنا في ظهور صيغة (أكرم) الظاهرة في الوجوب وحملناها علىٰ الاستحباب ارتفعت المعارضة بين الدليلين، وقد يكون رفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب أهون من تخصيص (كلّ عالم) بناء علىٰ أنّ ثبوت الوجوب يكون بالإطلاق، ولكن هذا لا يجوز؛ لأنّ ظهور الصيغة في الوجوب ليس طرفاً للمعارضة، بل الذي وقع طرفاً للمعارضة هو العموم والخصوص.

إذا عرفت هذه المقدّمة قلنا فيما نحن فيه: لو قيّدنا المنطوقين معاً ورفعنا اليد عن إطلاقهما ـ أي: قيّدناهما بالواو ـ ترتفع المعارضة، ولكن ليس هذا عملاً فنّيّاً في حلّ المعارضة، بل لابدّ أن نلاحظ طرفي المعارضة ونرىٰ أنّ أيّهما حقيق بالتقديم علىٰ الآخر: فنقول: إنّ كلّ واحد من المفهومين معارض لمنطوق الآخر

ويقدّم المنطوق علىٰ المفهوم بالأخصّيّة، فإنّ مفهوم كلّ واحد منهما ينفي علّيّة أيّ شيء ما عدا شرطه للحكم، ومنطوق الآخر يُثبتُ العلّيّة التامّة للحكم لشيء خاصّ فيقدّم علىٰ ذلك المفهوم.

وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ مفهوم القضيّة الأُولىٰ أنّه: إذا لم يخف الأذان لا يجب التقصير، سواء خفي الجدران أم لا، وهذه التسوية التي هي مفاد الإطلاق لها طرفان، ومنطوق الثانية يكون خصوص طرفه الأوّل فيقدّم عليه بالأخصّيّة، وكذا الكلام بالنسبة للقضيّة الثانية. هذا هو مراد السيّد الأُستاذ دامت بركاته.

أقول: تارةً: يقع الكلام فيما أفاده من المقدّمة، **وأُخرىٰ:** يقع الكلام فيما أفاده في خصوص ما نحن فيه:

أمّا الأوّل: فما أفاده (دامت بركاته) من الكبرىٰ في المقدّمة ـ وهي: أنّه مهما تعارض دليلان كان مقتضىٰ الفنّ إجراء قواعد التعارض فيهما لا في شيء ثالث ـ متين جدّاً، لكنّ الذي يظهر من تمثيله بما إذا ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (لا يجب إكرام زيد العالم): أنّ مدّعاه غير ما هو متين، وكان ينبغي أن يمثّل بما إذا ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (لا تكرم زيداً)، ولسنا نعرف أنّ زيداً عالم، لكن ورد: (زيد عالم)، فالدليل الثالث يحقّق موضوع العامّ ويوجب المعارضة بين الدليلين الأوّلين وليس هو طرفاً للمعارضة، وإذا رفعنا اليد عمّا يقتضيه ارتفعت المعارضة بين الدليلين الأوّلين، ومقتضىٰ الفنّ هو تخصيص العامّ بالخاصّ لا رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الثالث؛ لأنّه ليس طرفاً للمعارضة.

وأمّا ما أفاده من المثال فلا تنطبق عليه الكبرىٰ، فإنّ هذه الكبرىٰ تختصّ بفرض كون الدليل الثالث منقّحاً لموضوع العامّ، وأمّا إذا لم يكن منقّحاً له فيستحيل كون التصرّف فيه موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين إلّا إذا كان هو أيضاً طرفاً

للمعارضة، والبرهان علىٰ ذلك: أنّ انحلال المعارضة بالتصرّف في الدليل الثالث مساوق للقول بأنّ صدقهما معاً موقوف علىٰ كون الدليل الثالث بظاهره كذباً، وإلّا فلماذا تنحلّ المعارضة برفع اليد عن ظاهر الدليل الثالث؟

فظهر: أنّ صدقهما يستلزم كذب الثالث، وهذا مساوق لكون صدق الثالث مستلزماً لكذب أحدهما، فتحقّق العلم الإجماليّ بأنّه إمّا يكون الدليل الثالث كذباً أو يكون أحد الدليلين الأوّلين كذباً، وهذا علم إجماليّ منجّز، وهذا هو ملاك المعارضة في الأدلّة الاجتهاديّة، فصار الثالث طرفاً للمعارضة مع الجامع، فلو كان لهما ظهور أقوى من ظهور الثالث قدّما عليه وحكم بكذب الثالث.

وفي المثال الذي ذكره توجد ثلاث ظهورات: ظهور الخاصّ في نفي الإلزام، وظهور العامّ في العموم، وظهور الصيغة في الوجوب، ونعلم إجمالاً بكذب ظهور الصيغة في الوجوب أو كذب أحد الأوّلين، فإنّه إذا كانا صادقين فالصيغة كاذبة، ولذا يرتفع التعارض برفع اليد عن الصيغة، وإذا كانت الصيغة صادقة فأحدهما كاذب، فظهور الصيغة داخل في دائرة المعارضة.

وأمّا الوجه في أنّنا نجمع بين هذين الدليلين بتخصيص العموم لا بالتصرّف في ظهور الصيغة ـ مع أنّ ظهور الصيغة أيضاً داخل في دائرة المعارضة بما عرفته من البرهان ـ فهو: أنّ الخاصّ إنّما يصلح عرفاً قرينة لصرف ظهور ذلك العامّ في العموم لا لصرف ظهور تلك الصيغة في الوجوب، والبرهان علىٰ ذلك: أنّا لو جمعنا بين الدليلين في عبارة واحدة حتّىٰ لا يبقىٰ ظهور لذي القرينة في مفاده الأصليّ بلحاظ المعنىٰ المتحصّل وقلنا: (أكرم كلّ عالم ولا يجب إكرام زيد العالم)، رأينا أنّ المنتفي هو ظهور العامّ في العموم لا ظهور الصيغة في الوجوب، فثبت أنّ ذا القرينة هو العموم لا الصيغة.

فتحصّل: أنّ ظهور الصيغة في الوجوب طرف للمعارضة لكنّه طرف غالب فنتحفّظ عليه؛ لأنّ الخصوص يصلح قرينة للعموم لا للصيغة.

إن قلت: كما أنّه في هذا المثال يكون ظهور الصيغة في الوجوب داخلاً في دائرة التعارض ـ لثبوت العلم بكذب أحدهما ـ كذلك الحال فيما مثّلتم به من فرض ورود ثلاثة أدلّة: (أكرم كلّ عالم)، و(لا تكرم زيداً)، و(زيد عالم) ولم نكن نعلم بعلم زيد، فالدليل الثالث صار سبباً للمعارضة، فإنّنا هنا أيضاً نعلم إجمالاً بكذب أحد الثلاثة فيقع التعارض بينها ثلاثيّ الأطراف.

قلنا: الفرق بين ما مثّلنا به وما مثّل به السيّد الأُستاذ هو أنّ في مثاله يكون كلّ من الثلاثة مكذّباً لأحد الآخرين علىٰ سبيل الترديد، فيستحيل التعبّد بها من باب استحالة التعبّد بالنقيضين. والوجه في ذلك التكذيب هو حجّيّة مثبتات الأمارة، وهذا هو السرّ في إمكان التعبّد بأصلين مع العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع، وعدم إمكان التعبّد بأمارتين كذلك؛ لأنّ مثبتات الأُصول ليست حجّة فلا يقع التكاذب بينها بخلاف الأمارات.

وأمّا في المثال الذي ذكرناه فشيء من الدليلين الأوّلين لا يكذّب الدليل الثالث ولو علىٰ سبيل الترديد بينه وبين الدليل الآخر، وذلك علىٰ ما هو الحقّ عندنا وعند السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ والمحقّق النائينيّ رحمه الله من أنّه إذا ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (لا تكرم زيداً) لم يثبت بهما أنّ زيداً ليس بعالم؛ إذ لو دار الأمر بين التخصيص والتخصّص لم يكن التخصّص أولىٰ، فمثبتاتهما من هذه الناحية غير حجّة فيخرج الدليل الثالث عن دائرة التعارض رغم دخوله في دائرة العلم الإجماليّ بالكذب الموجب لانحلال التعارض برفع اليد عنه.

نعم، بناءً علىٰ أنّه مهما دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن التخصّص،

يدخل الدليل الثالث ـ لا محالة ـ تحت المعارضة، ويستحيل حلّ المعارضة بالتصرّف في دليل غير داخل في دائرتها.

وأمّا الثاني: فالتحقيق أنّ ما صنعه ـ دامت بركاته ـ من ترتيب ما نحن فيه علىٰ ما ذكره من المقدّمة ممّا لا وجه له، فإنّ المعارضة فيما نحن فيه واقعة بين إطلاق كلّ من المفهومين وإطلاق منطوق الآخر، وهذه المعارضة تنحلّ برفع اليد عن أحد طرفيها وهما الإطلاقان، ولا ترتفع برفع اليد عن شيء ثالث حتّىٰ يدخل تحت تلك المقدّمة.

وتوضيح ذلك: أنّ إطلاق جملة (إذا خفي الأذان فقصّر) يقتضي التقصير لدىٰ خفاء الأذان حتّىٰ لو لم يخف الجدران، وهذا ينافي إطلاق المفهوم لجملة (إذا خفي الجدران فقصّر)، وهذا التعارض لا يرتفع إلّا برفع اليد عن أحد هذين الإطلاقين، ولا أثر لرفع اليد عن ظهور ثالث في المقام وهو إطلاق منطوق (إذا خفي الجدران فقصّر)، فلنفترض أنّ هذا المنطوق لا إطلاق له ولا يدلّ علىٰ كفاية خفاء الجدران وحده في التقصير، لكن نرىٰ مع ذلك أنّ إطلاق الجملة الأُولىٰ ـ الدالّ علىٰ كفاية خفاء الأذان وحده للتقصير ـ مع مفهوم الجملة الثانية ـ الدالّ علىٰ انتفاء التقصير بانتفاء خفاء الجدران والذي هو ثابت حتّىٰ لو فرض خفاء الجدران جزء علّة ـ متعارضان، فأين الظهور الثالث الذي يفترض أنّ رفع اليد عنه يرفع التعارض بين الظهورين الأوّلين؟

وقل نفس الكلام عن تعارض منطوق (إذا خفي الجدران فقصّر) ومفهوم (إذا خفي الأذان فقصّر).

نعم، رفع اليد عن إطلاقي المنطوقين يرفع التعارض بين منطوق كلّ منهما ومفهوم الآخر، لكن ليس هذا بملاك أنّ رفع اليد عن إطلاق كلّ واحد من

المنطوقين رفعٌ لليد عن ظهور ثالث غير مفهومه ومنطوق الآخر المتعارضين، بل بملاك أنّه رفعٌ لليد عن أحد المتعارضين اللذين هما عبارة عن نفس هذا المنطوق مع مفهوم الآخر، فالمدّعي لتقييد المنطوقين لا يدّعيه من باب كونه حلّاً للمعارضة بالتصرّف في دليل ثالث، بل من باب كونه حلّاً للمعارضة برفع اليد عن أحد المتعارضين.

فالاختلاف بينه وبين السيّد الأُستاذ ليس في جواز حلّ المعارضة بالتصرّف في دليل الثالث وعدمه، وإنّما الاختلاف بينهما يكون في أنّه إذا تعارض إطلاق المفهوم مع إطلاق المنطوق فأيّهما يقدّم علىٰ الآخر؟ فيدّعي السيّد الأُستاذ تقديم إطلاق المنطوق ويدّعي هو تقديم إطلاق المفهوم، فلا يصحّ الجواب عليه بأنّه لا يجوز التصرّف في دليل ثالث بسبب تعارض دليلين، ولا مساس لما نحن فيه بما أفاده من المقدّمة أصلاً.

بقي الكلام فيما أفاده ـ دامت بركاته ـ: من أنّه بعد تعارض إطلاق المفهوم وإطلاق المنطوق يقدّم إطلاق المنطوق بالأخصّيّة.

وهذا أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بيانه: أنّ إطلاق مفهوم كلّ واحد منهما يقتضي كفاية انتفاء شرطه لانتفاء الحكم مطلقاً سواء ثبت شرط الآخر أو لا، أي: أنّ الإطلاق المقابل لأو دالّ علىٰ انتفاء علّة أُخرىٰ تامّة للحكم، فلو فرض أنّ منطوق الآخر يدلّ بالوضع علىٰ كون شرطه علّة تامّة للحكم لكان ـ لا محالة ـ أخصّ من إطلاق المفهوم. وأمّا لو فرض أنّه لا يدلّ بالوضع علىٰ ذلك، وإنّما تكون دلالته علىٰ ذلك من ناحية دلالته بالإطلاق علىٰ أنّ الحكم يترتّب علىٰ هذا الشرط سواء انضمّ إليه شيء آخر أو لا، فلا محالة تكون النسبة بين هذا المفاد ـ وهو ترتّب الحكم علىٰ هذا الشرط سواء انضمّ إليه شيء آخر أو لا ـ وبين إطلاق

الأوّل المقابل لأو ـ الدالّ علىٰ انتفاء علّة تامّة أُخرىٰ للحكم ـ عموماً من وجه، فمادّة الاجتماع هي فرض تحقّق شرط الثاني مع انتفاء شرط الأوّل، فإطلاق الأوّل يقتضي انتفاء الحكم وإطلاق الثاني يقتضي ثبوته، ومادّة الافتراق لأحد الطرفين هي فرض ثبوت كلا الشرطين، فإطلاق الأوّل لا يقتضي انتفاء الحكم وإطلاق الثاني يقتضي ثبوته، ومادّة الافتراق للطرف الآخر هو فرض انتفاء كلا الشرطين، فإطلاق الأوّل يقتضي انتفاء الحكم وإطلاق الثاني لا يقتضي ثبوته.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه علىٰ مبنىٰ إثبات المفهوم بالإطلاق العِدليّ يتعيّن القول بتساقط الإطلاقين والرجوع إلىٰ الأُصول أو العمومات الفوقانيّة.

ولا يخفى أنّ المعارضة في الحقيقة علىٰ هذا المبنىٰ ليست بين خصوص الإطلاق المقابل لأو والإطلاق المقابل للواو، بل إطلاق الجزاء المقتضي لكون المعلّق سنخ الحكم أيضاً داخل في دائرة المعارضة، فإن رفعنا اليد عن الإطلاق الأوّل أو الثالث فقد تقيّد المفهوم ولا وجه لرفع اليد عن أصل المفهوم؛ لعدم مانع عن أصل أحد الإطلاقين. وإن رفعنا اليد عن الإطلاق الثاني فقد تقيّد المنطوق وبحسب الفنّ لم يظهر مرجّح لتقييد أحد الطرفين علىٰ الآخر.

المبنىٰ الثالث لإثبات المفهوم هو: التمسّك بإطلاق أداة الشرط الدالّ علىٰ أنّ العلّيّة ثابتة لا لغير الشرط. ويمكن أن يدّعىٰ عندئذٍ أنّ هذا الإطلاق معارض للإطلاق الأحواليّ المقتضي لكون الشرط علّة تامّة، ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر فيتساقطان.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الأمر دائر بين إنكار الانحصار الذي هو مقتضىٰ أحد الإطلاقين وإنكار التماميّة الذي هو مقتضىٰ الإطلاق الآخر، ولا مرجّح لأحد الإنكارين علىٰ الآخر.

ولكنّ التحقيق بناءً علىٰ هذا المبنىٰ هو: أنّ إطلاق أداة الشرط الدالّ علىٰ أنّ العلّيّة ثابتة لا للغير مقيّد قطعاً، فإنّ العلّيّة ثابتة للغير إمّا بكون ذلك الغير جزء العلّة أو بكونه فرد العلّة؛ لفرض العلم الإجماليّ بانتفاء الانحصار أو التماميّة، فهذا الإطلاق المقتضي للمفهوم مقيّد بأحد قيدين، فإن كان مقيّداً بثبوت العلّيّة للغير علىٰ نحو الجزئيّة فالمفهوم باقٍ علىٰ حاله، وإن كان مقيّداً بثبوت العلّيّة للغير علىٰ نحو الفرديّة فإطلاق المفهوم غير ثابت، وبما أنّا قطعنا بأنّ إطلاق أداة الشرط مقيّد بقيد لم يبيّنه المولىٰ نقطع بأنّ المولىٰ لم يكن في مقام بيان القيد من ناحية أداة الشرط، فلا يثبت الإطلاق لأداة الشرط، فالإطلاق الأوّل المقتضي للمفهوم متيقّن العدم بهذا المقدار.

هذا كلّه مع قطع النظر عن دخول إطلاق الجزاء المقتضي لكون المعلّق سنخ الحكم في دائرة المعارضة، وأمّا بالنظر إلىٰ ذلك فلا يقع فرق في النتيجة؛ لأنّ فرض رفع اليد من هذا الإطلاق بهذا المقدار أيضاً فرض لرفع اليد عن إطلاق المفهوم. وعلىٰ كلّ حال فالمنتفي إنّما هو إطلاق المفهوم؛ لعدم مانع عن أصل الإطلاق المقتضي للمفهوم.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه: أنّ الفرق بين المباني الثلاثة في الإطلاق هو أنّه علىٰ المبنىٰ الأوّل والثالث يكون إطلاق المنطوق ثابتاً علىٰ حاله، بخلافه علىٰ المبنىٰ الثاني. وأمّا إطلاق المفهوم فساقط علىٰ جميع المباني الثلاثة: إمّا بالتعارض كما في المبنىٰ الثاني، أو بكونه قدراً متيقّناً في الارتفاع كما في المبنىٰ الأوّل والثالث، وأمّا أصل المفهوم فثابت علىٰ كلّ حال، فإذا شككنا في أنّه يوجد سبب ثالث للتقصير أو لا نتمسّك بالمفهوم؛ وذلك لأنّ المعارضة قائمة بمقدار إطلاق المفهوم لا بمقدار أصل المفهوم، والإطلاق الموجب للانتفاء عند الانتفاء قابل

للتبعيض والتحصيص فيسقط مقدار منه بالمعارضة ويبقىٰ المقدار الآخر علىٰ حاله.

المبنىٰ الرابع لإثبات المفهوم: دعوىٰ دلالة أداة الشرط وضعاً علىٰ الترتّب اللزوميّ العلّيّ الانحصاريّ، وعليه فهذا الظهور الوضعيّ يعارض الظهور الإطلاقيّ في التماميّة، فإن قلنا بأنّ الظهور الوضعيّ مهما تعارض مع الظهور الإطلاقيّ يقدّم عليه بالحكومة ـ كما ذهب إليه الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني قدس سرهما ـ اتّجه القول بتقديم المفهوم علىٰ إطلاق المنطوق، وإن قلنا بما هو المختار ـ تبعاً للمحقّق الخراسانيّ قدس سره ـ: من أنّه لا أساس لهذه الحكومة وإنّما يقدّم الظهور الوضعيّ في أغلب الموارد من باب الأقوائيّة، ولكن قد ينعكس الأمر ويكون الظهور الإطلاقيّ بحسب الارتكاز العرفيّ أقوى، فيتّجه أنّ المدار علىٰ الأقوائيّة، فإن لم يعلم فيما نحن فيه أنّ أيّهما أقوى ليقدّم يلتزم بالتعارض والتساقط؛ لعدم وجود مصحّح فنّيّ للتقديم، وإذا التزمنا بالتساقط انتفىٰ المفهوم من رأسه لا خصوص إطلاقه؛ لأنّ الظهور الوضعيّ في الترتّب اللزوميّ العلّيّ الانحصاريّ لا يكون قابلاً للتحصيص والتبعيض حتّىٰ يرفع اليد عن بعض ويؤخذ ببعض آخر، وليس حاله حال الإطلاق الذي يحصّص بلحاظ الجهات.

ثُمّ أنّه لو ادّعي أنّ أداة الشرط تدلّ وضعاً علىٰ الترتّب اللزوميّ العلّيّ الانحصاريّ لسنخ الحكم، فالتعارض إنّما هو بين هذا الظهور والإطلاق الأحواليّ للشرط المنقّح للتماميّة، وأمّا لو ادّعي أنّ أداة الشرط تدلّ وضعاً علىٰ الترتّب اللزوميّ العلّيّ الانحصاريّ لما هو المعلّق فنحتاج إلىٰ إثبات تعليق السنخ بالإطلاق في الجزاء، فهذا الإطلاق أيضاً داخل في دائرة المعارضة ولكن دخول ذاك الظهور الوضعيّ في دائرة المعارضة ـ بلا مرجّحٍ لتقديمه ـ كافٍ في سقوط المفهوم رأساً.

فالنتيجة علىٰ كلّ حال تكون هي سقوط المفهوم رأساً مع إطلاق المنطوق إن لم نأخذ التماميّة في الظهور الوضعيّ.

أمّا إذا أخذنا التماميّة في الظهور الوضعيّ فالمرتفع إنّما هو المفهوم فحسب؛ إذ لا شكّ ـ بقرينة النصّ الآخر ـ في كذب العلّيّة الانحصاريّة التامّة لسنخ الجزاء[١] ويبقىٰ إطلاق المنطوق محفوظاً، هذا.

وما قلناه: من سقوط المفهوم وإطلاق المنطوق إنّما يكون لأنّنا لم نفترض تقدّم الظهور الوضعيّ بالأقوائيّة. وأمّا لو افترضنا تقدّمه بالأقوائيّة ووقع التعارض بين الإطلاقين فقط فيتساقط إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ويبقىٰ أصل المفهوم سالماً[٢].

المبنىٰ الخامس لإثبات المفهوم: دعوىٰ الانصراف إلىٰ العلّيّة الانحصاريّة التي هي أكمل الأفراد.

وهذه تتصوّر بنحوين:

الأوّل: دعوىٰ أنّ مقتضىٰ الإطلاق هو كون المراد أكمل الأفراد؛ لاشتمال غيره علىٰ مؤونة زائدة، وعليه فيعارض هذا الإطلاق الإطلاق الأحواليّ المثبت للتماميّة، فيمكن أن يقال بالتعارض والتساقط.

ولكنّ التحقيق: أنّه علىٰ هذا المبنىٰ لابدّ من التحفّظ علىٰ إطلاق المنطوق؛ لأنّ

---

(١) أو العلم الإجماليّ بكذبها أو كذب إطلاق الجزاء المثبت لتعليق السنخ.

(٢) وأمّا لو افترضنا تقدّم الظهور الوضعيّ بالأقوائيّة وقلنا: لا حاجة إلىٰ إطلاق الجزاء لإثبات تعليق السنخ ـ لأنّ المدلول الوضعيّ أصلاً عبارة عن اللزوم العلّيّ الانحصاريّ للسنخ ـ فالساقط إنّما هو إطلاق المنطوق فحسب ويبقىٰ المفهوم سالماً بإطلاقه.

عدم إرادة أكمل الأفراد مقطوع به وإن شككنا في أنّه هل لأجل عدم الانحصار أو لأجل عدم التماميّة، فالإطلاق المقتضي لإرادة أكمل الأفراد مقيّد بقيد مردّد بين أمرين ولم يبيّن ذلك القيد، فنعلم أنّ المولىٰ لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية، فالإطلاق المثبت لأكمل الأفراد ساقط يقيناً، فلابدّ من التحفّظ علىٰ الإطلاق الأحواليّ وبه يثبت أنّ الإطلاق الأوّل قيّد بعدم الانحصار لا بعدم التماميّة.

هذا كلّه مع قطع النظر عن دخول إطلاق الجزاء المقتضي لكون المعلّق سنخ الحكم في دائرة المعارضة، وأمّا بالنظر إليه فلا نقطع بتقيّد الإطلاق المثبت لأكمل الأفراد، بل يدور الأمر بين تقيّده وتقيّد هذا الإطلاق، وعلىٰ كلّ حال يبقىٰ إطلاق المنطوق ثابتاً علىٰ حاله. نعم، الفرق بين تقييد الإطلاق المثبت لأكمل الأفراد وتقييد إطلاق الجزاء هو أنّه إن قيّدنا إطلاق الجزاء لم ينتف المفهوم رأساً وإنّما ينتفي إطلاقه؛ لأنّ إطلاق الجزاء قابل للتحصيص. وأمّا إن قيّدنا الإطلاق المثبت لأكمل الأفراد فينتفي المفهوم رأساً؛ وذلك لأنّه إذا ثبت عدم إرادة الفرد الأكمل ـ وهو العلّة المنحصرة ـ فلا يفترق الأمر في ثبوت المؤونة بين وجود عِدل واحد للعلّة أو تعدّد العلل كثيراً، فإنّه علىٰ الثاني لا تتكثّر المؤونة، بل المؤونة في الجميع عبارة عن دخول حدٍّ مغاير لأصل العلّيّة في حقيقة الفرد. هذا.

وهناك مجال للقول بأنّ دخول هذا الإطلاق المثبت لأكمل الأفراد في دائرة المعارضة ـ بعد عدم مرجّح لتقديمه ـ كافٍ في سقوط المفهوم رأساً، فالنتيجة هي سقوط المفهوم رأساً.

ولكنّ التحقيق: أنّ العلم الإجماليّ بكذب أحد هذين الإطلاقين ينحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بعدم كون المولىٰ في مقام البيان من ناحية الجزاء والشكّ البدويّ

في تقييد الإطلاق الأوّل؛ لأنّه مع فرض عدم الإطلاق الأوّل لا ثمرة لإطلاق الجزاء، وأمّا مع فرض تقييد إطلاق الجزاء فتبقىٰ الثمرة بالنسبة للإطلاق الأوّل ـ المثبت لإرادة أكمل الأفراد ـ ثابتة في نفي الثالث.

فظهر: أنّ التحقيق علىٰ هذا المبنىٰ سقوط إطلاق المفهوم وثبوت أصل المفهوم وإطلاق المنطوق.

الثاني: دعوىٰ الانصراف إلىٰ أكمل الأفراد لا من ناحية اقتضاء الإطلاق ومقدّمات الحكمة، بل من ناحية ظهور عرفيّ في ذلك، وعليه فهذا الظهور العرفيّ معارض للظهور الإطلاقيّ في التماميّة.

وهنا أيضاً نقول: إنّ هذا الظهور العرفيّ مقطوع الكذب؛ للقطع بعدم إرادة أكمل الأفراد: إمّا لعدم الانحصار أو لعدم التماميّة، فنأخذ بالظهور الإطلاقيّ في التماميّة.

هذا لولا دخول إطلاق الجزاء في دائرة المعارضة، وأمّا بالنظر إلىٰ ذلك فنقول: إنّ الأمر دائر بين رفع اليد عن الظهور في إرادة أكمل الأفراد ورفع اليد عن إطلاق الجزاء، فإن رفعنا اليد عن إطلاق الجزاء انتفىٰ إطلاق المفهوم لا أصل المفهوم، وأمّا إن رفعنا اليد عن الظهور العرفيّ في إرادة أكمل الأفراد فإن ادّعينا ظهوراً في إرادة الأكمل فالأكمل فأيضاً لا ينتفي أصل المفهوم وإنّما ينتفي إطلاقه، وإلّا اتّجه انتفاء أصل المفهوم، وبناءً علىٰ عدم ادّعاء الظهور في إرادة الأكمل فالأكمل يمكن أن يقال هنا أيضاً: يكفي دخول الظهور العرفيّ في إرادة الأكمل في دائرة المعارضة في سقوط المفهوم رأساً، إلّا أن يدّعىٰ أنّ هذا الظهور يقدّم علىٰ إطلاق الجزاء لحكومة الظهور العرفيّ علىٰ الظهور الإطلاقيّ، لكنّ المختار أنّه لا أساس لهذه الحكومة في المنفصلين، فقد يبدو للنظر أنّه بناءً علىٰ عدم ادّعاء الظهور في إرادة الأكمل فالأكمل يتّجه سقوط المفهوم رأساً.

إلّا أنّه هنا أيضاً يأتي التحقيق السابق، وهو: أنّ رفع اليد عن الظهور في أكمليّة الأفراد يوجب لغويّة إطلاق الجزاء، وتقييد إطلاق الجزاء لا يوجب لغويّة الأخذ بهذا الظهور، فالنتيجة أنّ المنتفي إطلاق المفهوم لا أصله.

المبنىٰ السادس لإثبات المفهوم: ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله من إثبات الانحصار بأنّ كون الشرط الجامع خلاف ظاهر الكلام، وكون الشرط شيئين بعنوانهما مع كفاية كلّ منهما وحده في الحكم خلاف قانون استحالة صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالنوع.

والتحقيق: أنّه بناءً علىٰ هذا المبنىٰ لا نحتاج في اقتناص المفهوم إلىٰ جريان الإطلاق في الجزاء لإثبات كون المعلّق سنخ الحكم، فإنّه لو تمّ هذا المبنىٰ كفىٰ بنفسه لاقتناص المفهوم وإن كان المعلّق شخص الحكم، فإنّ الوحدة بالنوع التي هي النكتة في استحالة الصدور عن الكثير بالنوع لا ترتفع بفرض المعلّق شخص الحكم.

وعلىٰ هذا فما هو داخل في دائرة المعارضة أمران: ظهور القضيّة في كون الشرط بعنوانه دخيلاً، والإطلاق الأحواليّ المثبت للتماميّة. والأوّل أقوى من الثاني، فإنّ أصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات عند احتمال أن يكون ما هو موجود في عالم الإثبات غير موجود في عالم الثبوت، أقوى من أصالة التطابق بينهما عند احتمال أن يكون ما ليس بموجود في عالم الإثبات موجوداً في عالم الثبوت بحيث تقدّم عليها عند المعارضة، وعلىٰ هذا فالمتّجه تقييد إطلاق المنطوق مع التحفّظ علىٰ أصل المفهوم وإطلاقه.

المبنىٰ السابع لإثبات المفهوم هو: دعوىٰ وضع الأداة للتعليق بمعنىٰ كون اللزوم منظوراً بالعين اليسرىٰ، أو دعوىٰ الظهور العرفيّ في ذلك ولو في بعض

الموارد كفرض تقدّم الجزاء علىٰ الشرط، وعليه فهذا الظهور الوضعيّ أو العرفيّ يكون معارضاً للإطلاق الأحواليّ المثبت للتماميّة وإطلاق الجزاء المثبت لكون المعلّق سنخ الحكم، فإن قلنا بأقوائيّة الأوّل دار الأمر بين تقييد الثاني والثالث، فيتساقط إطلاق المنطوق مع إطلاق المفهوم بالمعارضة وأصل المفهوم لا ينتفي، وإلّا فذلك الظهور أيضاً يسقط بالمعارضة فينتفي أصل المفهوم مع إطلاق المنطوق.

هذا مع قطع النظر عن نكتة لغويّة إطلاق الجزاء علىٰ فرض رفع اليد عن الظهور في التعليق وعدم لغويّة الأخذ بالظهور في التعليق علىٰ فرض تقييد إطلاق الجزاء، وأمّا بالنظر إلىٰ ذلك فالمعارضة إنّما هي بين الإطلاقين فيتساقط إطلاق المنطوق والمفهوم دون أصل المفهوم.

المبنىٰ الثامن لإثبات المفهوم: ما هو المختار من أنّ كون الشرط الجامع خلاف الظاهر، وكون كلّ منهما شرطاً بعنوانه مستقلّاً خلف فرض تعليق الشخص.

وعلىٰ هذا فإن قلنا: إنّ المعارضة وقعت بين كون الشرط بعنوانه دخيلاً والإطلاق الأحواليّ المثبت للتماميّة وتساقطا انتفىٰ المفهوم رأساً مع إطلاق المنطوق، فإنّه بعد أن فرض عدم ثبوت كون الشرط بعنوانه دخيلاً فاحتمال كون الدخيل هو الجامع بين الاثنين مع احتمال كون الدخيل هو الجامع بين أزيد من ذلك ـ كخفاء معالم البلد ـ علىٰ حدّ سواء وليس للأوّل مرجّح علىٰ الثاني، لكنّ التحقيق: ما مضىٰ من أنّ أصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت فيما هو موجود في عالم الإثبات أقوى منها فيما ليس موجوداً فيه، وكون الشرط بعنوانه غير دخيل يستلزم أن يكون ما هو الموجود في عالم الإثبات غير موجود في عالم الثبوت، فهذا الظهور يتحفّظ عليه، فينحصر الأمر في تقييد الإطلاق المثبت للتماميّة فيتعيّن تقييد إطلاق المنطوق والتحفّظ علىٰ أصل المفهوم وإطلاقه.

هذا لو لم يكن إطلاق الجزاء المثبت لكون المعلّق سنخ الحكم داخلاً في دائرة المعارضة، لكنّه داخل فيها، فالأمر ليس منحصراً في تقييد الإطلاق المثبت للتماميّة، بل يدور الأمر بين تقييده وتقييد إطلاق الجزاء، فبالتعارض يتساقط إطلاق المنطوق والمفهوم معاً ويبقىٰ أصل المفهوم سالماً.

ثُمّ أنّه قد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ الأمر دائر بين تقييد هذين الإطلاقين: أعني: الإطلاق الأحواليّ المقتضي للتماميّة وإطلاق الجزاء، وأمّا ظهور كون الشرط بعنوانه دخيلاً فلابدّ من التحفّظ عليه، كما تشهد لذلك قاعدة الميرزا التي تقول: تشخّص القرينة من ذي القرينة في المنفصلين بوصل أحدهما بالآخر، فما كان قرينة حين الوصل فهي القرينة حين الفصل وكذلك ذو القرينة.

وهنا نرىٰ أنّه لو جمعنا بين القضيّتين بنحو في كلام واحد انتفىٰ أحد الإطلاقين، ولو جمعنا بينهما بنحو آخر انتفىٰ الإطلاق الآخر وبقي ذلك الظهور علىٰ كلا الفرضين محفوظاً، فلو قلنا: (إذا خفي الأذان والجدران فقصّر)، انتفىٰ الإطلاق الأحواليّ المقتضي للتماميّة، ولو قلنا: (إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر)، انتفىٰ إطلاق الجزاء، وعلىٰ كلّ حال يكون ظاهر الكلام أنّ الشرط المذكور بعنوانه دخيل في الحكم، والسرّ في ذلك ما بيّنّاه من أنّ أصالة تطابق عالم الإثبات والثبوت بالنسبة إلىٰ الموجود في عالم الإثبات أقوى منها بالنسبة إلىٰ المعدوم فيه.

والشاهد علىٰ هذا من سيرة العلماء هو جريان دأبهم وديدنهم قديماً وحديثاً علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد مع أنّه من المحتمل أن يكون ذكر المقيّد من باب ذكر أحد الأفراد لنكتة، وإنّما يرتفع هذا الاحتمال بأصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت، وبما أنّ هذا الأصل في جانب المقيّد يكون بلحاظ ما هو

موجود في عالم الإثبات يكون مقدّماً علىٰ أصالة التطابق في جانب المطلق التي هي بلحاظ عدم الوجود في عالم الإثبات.

بقي هنا شيئان:

الأوّل: قد عرفت أنّ مقتضىٰ بعض المباني تعيّن سقوط إطلاق المنطوق، ومقتضىٰ بعضها تعيّن سقوط إطلاق المفهوم، وعلىٰ هذين القسمين يبقىٰ أحد الإطلاقين سالماً عن المعارض، ومقتضىٰ بعضها معارضة إطلاق المنطوق مع أصل المفهوم وتساقطهما لعدم مرجّحٍ لأحدهما علىٰ الآخر. ومقتضىٰ بعضها معارضة إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم وتساقطهما لعدم مرجّحٍ لأحدهما علىٰ الآخر، وعلىٰ هذين القسمين الأخيرين نقول: إنّ مقصودنا ممّا ذكرناه من تعيّن التعارض والتساقط لعدم المرجّح إنّما هو بيان ما يقتضيه الفنّ. وبعبارة أُخرىٰ: إنّا لم نستطع فنّيّاً من إثبات مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر، وليس المقصود أنّه استطعنا فنّيّاً من إثبات عدم المرجّح لأحدهما علىٰ الآخر، فإنّه لم يثبت ذلك بالفنّ، وعلىٰ هذا فلا مانع من ثبوت مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر بحسب الذوق العرفيّ.

هذا. ونحن نرىٰ وجداناً بحسب الذوق العرفيّ أنّ المتفاهم من القضيّتين الشرطيّتين المتّحدتين جزاءً والمختلفتين شرطاً كالمثال المتقدم، وكقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، مع قولنا: (إن مرض زيد فأكرمه)، كون كلّ من الشرطين تمام الموضوع لوجوب الإكرام[1]، ولعلّ السرّ في ذلك أنّ اهتمام العرف والعقلاء في

---

(١) كان يدّعي﵀ هذا الظهور حتّىٰ مع فرض اقتناص المفهوم بملاك التعليق، كأن يقال: وجوب إكرام زيد معلّق علىٰ مجيئه، ويقال: وجوب إكرام زيد معلّق علىٰ مرضه.

←

محاوراتهم ببيان تمام أجزاء موضوع واحد أزيد من اهتمامهم ببيان تمام موضوعات حكم واحد، فأصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت في الأوّل أقوى منها في الثاني، ولست أقول: إنّ هذا برهان فنّيّ علىٰ المطلب، بل أقول: إنّه لا إشكال في أنّ مقتضىٰ الفهم العرفيّ هو التحفّظ علىٰ إطلاق المنطوق ويحتمل كون سرّه ذلك، كما أنّه لا إشكال في أنّ مقتضىٰ الفهم العرفيّ هو التحفّظ علىٰ أصل المفهوم في مقام نفي الثالث، وذلك كاشف إنّيّ عن بطلان حصر إثبات المفهوم بمبنى اقتضىٰ تعيّن رفع اليد عن إطلاق المنطوق، أو كون المعارض لإطلاق المنطوق ذات المفهوم لا إطلاقه.

الثاني: إذا قبلنا من تلك المباني مبنيين: أحدهما يقتضي كون المعارض لإطلاق المنطوق ذات المفهوم، والآخر يقتضي كون المعارض لإطلاق المنطوق إطلاق المفهوم، فهل يكون عندئذٍ المعارض لإطلاق المنطوق ذات المفهوم أو إطلاقه؟

مقتضىٰ التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ المفهوم ـ لولا مسألة المعارضة ـ ثابت بنكتتين؛ لفرض قبول مبنيين، فإطلاق المنطوق يعارضه كلّ من تلك النكتتين علىٰ حدة، فهنا علمان إجماليّان: أحدهما: العلم الإجماليّ بكذب إطلاق المنطوق أو النكتة الأُولىٰ للمفهوم. وثانيهما: العلم الإجماليّ بكذب إطلاق

→

لكنّ الظاهر منع هذا الظهور في فرض ثبوت المفهوم بالتعليق أو بظهور الكلام في كونه وارداً مورد التحديد لتمام ما في عالم الثبوت من عِدل، كما في الحكم بالتقصير بأحد الخفاءين، وإن كان هذا الظهور ثابتاً في غير هذين الفرضين، وهذا الفرق بنفسه شاهد علىٰ عدم ثبوت المفهوم في غير هذين الفرضين حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ المعارضة، وإلّا فما هو السرّ في هذا الفرق؟

المنطوق أو النكتة الثانية. فإن فرضنا تقديم إحدىٰ النكتتين علىٰ إطلاق المنطوق بقي المفهوم بلا معارض، وإلّا قلنا: إنّ المفروض أنّ إحدىٰ تلك النكتتين غير قابلة للتبعيض بحسب جهات المفهوم والنكتة الثانية قابلة للتبعيض بحسبها، فإطلاق المنطوق مع النكتة الأُولىٰ يتساقطان لمكان العلم الإجماليّ بالكذب، أو تسقط خصوص النكتة الأُولىٰ بناءً علىٰ تقديم المنطوق عليها، والنكتة الثانية أيضاً تعارض المنطوق؛ للعلم الإجماليّ بكذب أحدهما، لكنّ المفروض أنّها قابلة للتبعيض، فيكون طرف العلم الإجماليّ بالكذب الإطلاق الثابت بها لا أصلها رأساً، فبالنتيجة صار إطلاق المنطوق معارضاً لإطلاق المفهوم لا لأصله.

بقي الكلام فيما إذا قبلنا مبنين: أحدهما يقتضي تقديم إطلاق المنطوق علىٰ إطلاق المفهوم أو أصله، والآخر يقتضي العكس فهل يقدّم المنطوق علىٰ المفهوم أو المفهوم علىٰ المنطوق؟

مقتضىٰ الفنّ هو تقديم المفهوم علىٰ المنطوق، فإنّ مرجع تسليم المبنيين إلىٰ القول بأنّ المفهوم يكون لنكتتين، إحداهما مقدّمة علىٰ إطلاق المنطوق، وإطلاق المنطوق مقدّم علىٰ النكتة الأُخرىٰ، فإطلاق المنطوق لابدّ من رفع اليد عنه ـ لا محالة ـ لتقدّم النكتة الأُولىٰ عليه، فإن كانت النكتة الثانية بحيث لا يمكن الأخذ بها مع فرض رفع اليد عن إطلاق المنطوق فالمفهوم وإطلاقه يثبت بنكتة واحدة، وإلّا فالمفهوم وإطلاقه يثبت بنكتتين.

تعدّد الشرط أو الجزاء في قضيّة واحدة:

الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط كأن يقال: (إن جاءك شخص وكان عالماً وكان لابساً للثوب الأبيض فأكرمه)، فمن الواضح أنّ دائرة المنطوق تضيّقت بتكثّر الشروط، كما أنّه من الواضح أنّ دائرة المفهوم اتّسعت بتكثّرها، فإنّه يثبت أنّ

مجموع هذه الشروط علّة منحصرة للحكم، فبانتفاء أيّ واحد منها ينتفي الحكم لانتفاء جزء العلّة المنحصرة، وهذا ممّا لم يستشكل فيه ولا ينبغي الإشكال فيه.

وأمّا إذا تعدّد الجزاء فهذا هو محلّ الإشكال من حيث إنّه هل ينتفي بانتفاء الشرط مجموع الجزاءات من حيث المجموع بحيث لا ينافي المفهوم ثبوت بعض تلك الجزاءات عند انتفاء الشرط؟ أو ينتفي بذلك جميعها، فعند انتفاء الشرط كما لا يوجد مجموعها لا يوجد بعضها أيضاً؟ تارة يستظهر هذا وأُخرىٰ يستظهر ذاك.

وميزان ذلك فنّيّاً هو: أنّه بحسب الثبوت تارةً: يفرض أنّ العطف يكون في طول التعليق، وأُخرىٰ: يفرض أنّ التعليق يكون في طول العطف:

فإن فرض أنّ العطف في طول التعليق ثبت انتفاء الجميع بانتفاء الشرط لا انتفاء المجموع من حيث المجموع؛ وذلك لأنّ المفروض أنّه في المرتبة السابقة علىٰ العطف علىٰ الجملة الأُولىٰ قد وقع التعليق، فالجملة الأُولىٰ قد علّقت مستقلّة علىٰ الشرط، فيثبت بذلك أنّ الشرط علّة منحصرة لتلك الجملة الأُولىٰ باستقلالها وفي طول التعليق عطفت الجملة الثانية، والعطف يدلّ علىٰ التشريك في الحكم، فلا محالة يثبت أنّه كما كان الشرط علّة منحصرة للجملة الأُولىٰ باستقلالها كذلك يكون علّة منحصرة للجملة الثانية، وهكذا الكلام بالنسبة إلىٰ باقي الجمل المعطوفة، فيثبت بذلك أنّه بانتفاء الشرط ينتفي كلّ واحد منها.

وإن فُرض أنّ التعليق في طول العطف فقد لوحظ العطف بين الجمل أوّلاً ثمّ علّقت هذه الجمل المتعاطفة علىٰ الشرط، فنسبة التعليق إلىٰ كلّ واحد منها علىٰ حدّ سواء؛ لأنّ المفروض أنّ العطف ليس في طول التعليق حتّىٰ يختصّ التعليق بالجملة الأُولىٰ، ويستفاد التعليق لباقي الجمل بالعطف الدالّ علىٰ التشريك في الحكم بعد أن كان أوّلاً وبالذات ثابتاً للجملة الأُولىٰ.

وعندئذٍ يكون هناك احتمالان:

الأوّل: أن يكون الثابت تعليقات عديدة بعدد الجمل، ولازم ذلك أن لا يلحظ بالنسبة إلىٰ تلك الجمل عنوان المجموعيّة؛ لأنّ المفروض أنّ هناك تعليقات عديدة يكون الطرف لكلّ واحد منها إحدىٰ الجمل بنفسها، وعلىٰ هذا فيثبت أيضاً انتفاء الجميع بانتفاء الشرط لا انتفاء المجموع من حيث المجموع بانتفائه.

الثاني: أن يكون الثابت تعليقاً واحداً، ولازم ذلك أن يلحظ بالنسبة إلىٰ تلك الجمل عنوان المجموعيّة وتركيب اعتباريّ؛ لأنّ التعليق الواحد لا يكون طرفه أكثر من شيء واحد، فلا يعقل أن يكون كلّ واحد من تلك الجمل باستقلالها طرفاً لذلك التعليق، بل طرف التعليق هو المجموع من حيث المجموع. وبكلمة أُخرىٰ: لوحظ فيها تركيب اعتباريّ، وأعني بذلك: التركيب الاعتباريّ بلحاظ عالم التعليق لا التركيب الاعتباريّ بلحاظ عالم الجعل كأجزاء الصلاة المرتبطة بلحاظ عالم الجعل.

وعلىٰ هذا الفرض يثبت بانتفاء الشرط انتفاء المجموع من حيث المجموع لا انتفاء الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ المعلّق هو المجموع من حيث المجموع لا الجميع.

فقد تحقّق من جميع ما ذكرناه: أنّ المحتملات بحسب الثبوت ثلاثة، وعلىٰ الأوّلين يثبت بانتفاء الشرط انتفاء الجميع، وعلىٰ الثالث يثبت بانتفاء الشرط انتفاء المجموع.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فإن لم ندّع أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل وهو كون العطف في طول التعليق ـ ولا يبعد دعواه ـ فلا أقلّ من دعوىٰ أنّ الاحتمال الثالث خلاف الظاهر؛ لأنّه مشتمل علىٰ مؤونة زائدة وهي اعتبار عنوان المجموعيّة والتركيب الاعتباريّ، وهي منفيّة بمقدّمات الحكمة؛ لأنّها لم تبيّن في الكلام،

فيكون المعلّق ذات تلك الجمل بدون اعتبار المجموعيّة، فيستفاد تعليقات عديدة ببركة الانحلال.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الظاهر عند تعدّد الجزاء هو انتفاء الجميع بانتفاء الشرط لا انتفاء المجموع من حيث المجموع بانتفائه.

هذا، والفرق بين فرض تعدّد الجزاء وما مضىٰ من فرض تعدّد الشرط ـ الذي التزمنا فيه بأنّ المجموع علّة ـ هو: أنّه في فرض تعدّد الشرط يكون أخذ عنوان المجموعيّة والتركيب الاعتباريّ متيقّناً، من حيث إنّه لو كان الشرط الأوّل مثلاً كافياً في ترتّب الحكم لم يكن وجه لعطف شرط آخر عليه، وهذا بخلاف فرض تعدّد الجزاء، فإنّه لا محذور في كون الجزاء الأوّل بنفسه معلولاً تامّاً لا جزء المعلول ولكن مع ذلك يعطف عليه معلول آخر.

هذا تمام الكلام في فرض تعدّد الجزاء المبيّن بجمل متعدّدة.

وأمّا إذا فرض أنّ الجزاء جملة واحدة لكنّها مشتملة علىٰ أحكام متعدّدة فهل المفهوم هو انتفاء الجميع أو انتفاء المجموع عند انتفاء الشرط؟ وذلك نحو: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء)، فإنّه وإن كان الجزاء هنا جملة واحدة لكن بما أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم يثبت بذلك أحكام متعدّدة، فهل المفهوم لهذا الكلام أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه كلّ شيء، أو المفهوم له أنّه ينجّسه عندئذٍ بعض الأشياء؟ وهذا معنىٰ ما يقال: من أنّه هل مفهوم السالبة الكلّيّة موجبة كلّيّة أو موجبة جزئيّة؟ وبنوا علىٰ هذا إثبات انفعال الماء القليل بملاقات المتنجّس، فبناءً علىٰ أنّ مفهوم السالبة الكلّيّة موجبة كلّيّة ينجّسه المتنجّس، وبناءً علىٰ أنّ مفهومها موجبة جزئيّة قد لا ينجّسه المتنجّس.

وذكر المحقّق النائينيّ رحمه الله: أنّ هذه الثمرة لا تترتّب علىٰ هذا البحث؛ وذلك لأنّه

ليس المراد بقوله: (لا ينجّسه شيء) أنّه لا ينجّسه كلّ شيء في الدنيا حتّىٰ الأشياء الطاهرة، بل المراد به أنّه لا ينجّسه كلّ شيء ثبت في الشريعة أنّه منجّس لما يلاقيه، وعليه فنقول: لو دلّ دليل علىٰ كون المتنجّس منجّساً لما يلاقيه كان بنفسه دليلاً علىٰ تنجيسه للماء القليل، وإلّا لم يمكن إثبات منجّسيّة المتنجّس للماء القليل بمفهوم هذه الجملة حتّىٰ لو فرض كلّيّاً، بأن كان مفهومه: أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ نجّسه كلّ شيء منجّس لملاقيه؛ فإنّ المفروض أنّ منجّسيّة المتنجّس لملاقيه أوّل الكلام والصغرىٰ لا تثبت بالكبرىٰ. هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله[1].

ويرد عليه: أنّ فرض كون مفهوم السالبة الكلّيّة موجبة كلّيّة ينتج في فرض قيام الدليل علىٰ منجّسيّة المتنجّس لملاقيه في غير الماء القليل، فإنّ مطلق ما من شأنه التنجيس مشمول لعموم المفهوم ولا يشترط في مشموليّته له منجّسيّته للماء[2].

بقي الكلام في تحقيق أصل المطلب، فنقول: تارةً: يقع الكلام في مرحلة الثبوت، وأُخرىٰ: في مرحلة الإثبات:

أمّا الكلام في مرحلة الثبوت: فاعلم أنّه يتصوّر تعليق الجزاء ثبوتاً علىٰ ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون المعلّق عموم الحكم لا نفسه.

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٣ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ.

(٢) لا يخفى أنّ هذا الإشكال وارد في كلام السيّد الخوئيّ رحمه الله تعليقاً علىٰ كلام أُستاذه الشيخ النائينيّ رحمه الله، وذلك في أجود التقريرات، ج ١، تحت الخطّ في الطبعة المشتملة علىٰ تعليقاته رحمه الله، ص ٤٢٢، وفي المحاضرات، ج ٥، ص ٩٧ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

الثاني: أن يكون المعلّق نفس الحكم بما له من الأفراد مجموعاً، بأن يكون التعليق تعليقاً واحداً ويكون طرف هذا التعليق تمام تلك الأحكام ملحوظة بعنوان المجموعيّة والتركيب الاعتباريّ في عالم التعليق.

الثالث: أن يكون المعلّق جميع تلك الأحكام بدون لحاظ عنوان المجموعيّة، فلا محالة ينحلّ التعليق إلىٰ تعليقات عديدة.

فعلىٰ الثالث لا إشكال في أنّ المفهوم كلّيّ، لا بدعوى أنّ في اقتناص النقيض فرقاً بين علم المنطق وعلم الأُصول، وهو: أنّ المنطقيّ يلاحظ في اقتناص النقيض النظر الدقّيّ العقليّ، ونقيض الكلّيّ بحسب الدقّة جزئيّ لا كلّيّ؛ لأنّ الكلّيّين قد يجتمعان في الكذب، والأُصوليّ يلاحظ النظر العرفيّ لا الدقّيّ العقليّ، ونقيض الكلّيّ بحسب النظر العرفيّ كلّيّ.

بل لأنّه إذا فُرضت هناك تعليقات عديدة وكان كلّ حكم من تلك الأحكام طرفاً لواحدٍ من تلك التعليقات، فلا محالة يقتنص بالنسبة إلىٰ كلّ واحد منها نقيض، ونقيض كلّ واحد منها رفعه، وإذا جمع بين جميع هذه الأفراد من الرفع صارت القضيّة كلّيّة، فلا فرق من هذه الجهة بين النظر الدقّيّ العقليّ والنظر العرفيّ.

وأمّا الأوّل والثاني فقد وقع في التقريرات خلط بينهما مع أنّهما يفترقان موضوعاً ونتيجة: أمّا فرقهما من ناحية الموضوع فما عرفت من أنّ المعلّق علىٰ الثاني نفس تلك الأفراد من الحكم مقيّدة بعنوان المجموعيّة، والمعلّق علىٰ الأوّل ليس نفس تلك الأفراد ولا ذات الجامع الساري في جميع الأفراد، بل المعلّق سريانه فيها.

وأمّا فرقهما من ناحية النتيجة فهو: أنّه بناءً علىٰ الأوّل يكون المفهوم جزئيّاً علىٰ جميع المباني في اقتناص المفهوم؛ لأنّ المعلّق هو العموم، فالثابت انتفاؤه

بانتفاء الشرط إنّما هو العموم. وبناءً علىٰ الثاني يكون المفهوم جزئيّاً علىٰ غالب المباني في اقتناص المفهوم؛ لأنّ المعلّق هو المجموع من حيث المجموع، فالثابت انتفاؤه بانتفاء الشرط إنّما هو المجموع من حيث المجموع، لكن في بعض تلك المباني خصوصيّة توجب اقتناص المفهوم كلّيّاً بالرغم من أنّ المعلّق هو المجموع لا الجميع، وذلك مبنيان:

الأوّل: مبنىٰ إثبات المفهوم بالإطلاق الأحواليّ الدالّ علىٰ أنّ الشرط علّة تامّة للحكم حتّىٰ عند اجتماعه مع شيء آخر، فعلىٰ هذا المبنىٰ وإن فرض أنّ المعلّق هو المجموع لا الجميع، لكن لو فرضت علّة أُخرىٰ لبعض تلك الأحكام واجتمعت مع الشرط لم يكن الشرط علّة تامّة ـ حين اجتماعها معه ـ لمجموع تلك الأحكام؛ لفرض طروّ النقص علىٰ تأثيرها في بعض تلك الأحكام.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ ما ليس علّة تامّة للجزء يستحيل أن يكون علّة تامّة للكلّ، فلابدّ من أن يقال ـ تحفّظاً علىٰ كونه تمام العلّة في جميع الأحوال ـ بانحصار علّة الجميع في الشرط، فبانتفائه ينتفي الجميع لا خصوص المجموع. وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ المعلّق هو العموم، فإنّ فرض ثبوت علّة أُخرىٰ لبعض الأفراد لا ينافي فرض كون الشرط علّة منحصرة للعموم.

الثاني: مبنىٰ إثبات المفهوم بأنّه لو كان الشرط هو الجامع كان خلاف الظاهر، ولو كان الشرط كلّ من الأمرين بعنوانه مستقلّاً كان خلاف قانون (عدم صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع)، فعلىٰ هذا المبنىٰ أيضاً لابدّ من القول بانتفاء الجميع عند انتفاء الشرط؛ وذلك لأنّه لو فرض ثبوت علّة أُخرىٰ لبعض تلك الأحكام لا جميعها لزم صدور ذلك البعض الواحد نوعاً من الكثير نوعاً وهو محال، فيثبت عدم علّة أُخرىٰ لبعض تلك الأحكام، فالعلّة للجميع ليس إلّا هذا

الشرط، فبانتفائه ينتفي الجميع لا المجموع. وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ المعلّق هو العموم، فإنّ فرض صدور بعض تلك الأحكام عن علّة أُخرىٰ لا يستلزم فرض صدور العموم عن علّة أُخرىٰ حتّىٰ يلزم صدور الواحد من الكثير.

هذا تمام الكلام بالنسبة لمرحلة الثبوت.

وأمّا الكلام في مرحلة الإثبات: فنقول: **تارةً:** يفرض أنّ الشمول للجزاء ثابت بأداة العموم، **وأُخرىٰ:** يفرض أنّه ثابت بالإطلاق:

فإن فرض ثبوته بأداة العموم فالظاهر من بين المحتملات الثلاثة هو الاحتمال الأوّل، أعني: كون المعلّق ذات العموم وليس الحكم ابتداءً، فإنّ أخذ أداة العموم كـ(كلّ) أو نحوها من الكلمات في الكلام يصرف التعليق إلىٰ العموم، ولذا لو قيل مثلاً: (إن كنت كريماً فأكرم كلّ عالم)، لم يفهم منه أنّه إن لم تكن كريماً لا يجب عليك إكرام بعض العلماء كما لا يجب عليك إكرام جميعهم، وإنّما يفهم أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو عموم الحكم المذكور في ناحية الجزاء لا ذات الحكم.

وإن فرض ثبوت الشمول بالإطلاق فهنا يأتي ما مضىٰ في الأمر الأوّل من أنّه إن كان في حكم الجزاء إطلاق فهل المعلّق هو الحكم المطلق ويكون الإطلاق ملحوظاً قبل التعليق، والنتيجة: أنّه إذا انتفىٰ الشرط انتفىٰ الحكم المطلق، وهذا لا ينافي ثبوت حكم مقيّد، وهذا يعني أنّ المفهوم قضيّة جزئيّة؟ أو المعلّق هو الجامع بين الحكم المطلق والمقيّد، فإذا انتفىٰ الشرط انتفىٰ جامع الحكم بمطلقه ومقيّده؟ وقد مضىٰ أنّ الصحيح هو الثاني، فالنتيجة في المقام هي: أنّ المفهوم يكون كلّيّاً.

يبقىٰ الكلام في خصوص مثال: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) وما يشبهه من حيث وقوع النكرة في سياق النفي، وهذا يتفرّع علىٰ الإيمان بكون

وقوع النكرة في سياق النفي من أدوات العموم وعدمه، فعلىٰ مبنىٰ القول بكون ذلك من أدوات العموم كانت الجملة ظاهرة في تعليق العموم، وعلىٰ مبنىٰ أنّ الشمول المستفاد في موارد النكرة في سياق النفي شمول إطلاقيّ وبمقدّمات الحكمة كان الظاهر تعليق الحكم[١].

---

(١) وإلىٰ هنا كان المترقّب أن يفتي أُستاذنا الشهيد﵀ بانفعال الماء القليل بالمتنجّس؛ إذ لا شكّ عند المحقّقين المتأخّرين ـ ومنهم أُستاذنا الشهيد ـ في أنّ وقوع النكرة في سياق العموم ليس من أدوات العموم، فالكلام لا يدلّ علىٰ تعليق العموم وإنّما يدلّ علىٰ تعليق الحكم مباشرة، والمفروض أنّه﵀ آمن ـ في مسألة دوران الأمر في الحكم الجزائيّ المعلّق علىٰ الشرط ـ بأنّ الأصل هو تعليق الحكم الجامع بين المطلق والمقيّد لا تعليق المطلق؛ لأنّ الجامع بين المطلق والمقيّد حينما يمكن أن يكون مقصوداً ـ وهو كذلك في التعليق ـ يكون أخفّ مؤونة من المطلق، فالنتيجة الطبيعيّة في المقام ـ لولا قرينة خاصّة تقتضي تعليق المطلق وبالتالي انتفاء الحكم المطلق لدىٰ انتفاء الجزاء لا انتفاء مطلق الحكم ـ: أنّه بانتفاء الشرط وهي الكرّيّة ينتفي الاعتصام بمطلقه ومقيّده، إذن فلا اعتصام للماء القليل حتّىٰ في مقابل المتنجّس.

إلّا أنّه﵀ قد أفتىٰ في كتاب (بحوث في شرح العروة الوثقىٰ) بعدم دلالة: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) علىٰ انفعال القليل بالمتنجّس، وبيان مقصوده﵀ مختصراً هو: أنّه لا إشكال في أنّ المتنجّس لا ينجّس الكرّ، كما لا إشكال في أنّ حكم الاعتصام وعدم التنجّس في الكرّ شامل لعين النجس، وإنّما الكلام في أنّ هذا الشمول هل يفهم بقوله: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) ببركة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، أو يفهم بما يكون كالنصّ أو الظهور لا بمقدّمات الحكمة، فعلىٰ الأوّل يأتي ما نقّحناه في الأُصول من أنّ ذاك الإطلاق إنّما يقتنص في المرحلة المتأخّرة عن التعليق وأنّ حكماً كهذا لو علّق علىٰ ←

الكلام فيما إذا قيّدت النسبة بغير أداة الشرط:

الأمر الخامس: إذا قيّدت النسبة بشيء لا بواسطة أدوات الشرط كما لو عبّر عن وجوب إكرام زيد عند مجيئه بقوله: (أكرم زيداً عند مجيئه)، لا بقوله: (إن

→

الشرط استفدنا منه تعليق الجامع بين الحكم المطلق والحكم المقيّد. والنتيجة: أنّه إذا انتفت الكرّيّة انتفىٰ الاعتصام، سواءً بمطلقه أو بأيّ حصّة من حصصه ومنها حصّة الاعتصام في مقابل المتنجّس الذي ينجّس غير الماء، فالنتيجة هي: أنّ الماء القليل ينفعل بالمتنجّس.

أمّا إذا قلنا: إنّ شمول الكلام للملاقاة مع عين النجس يكون كالنصّ أو الظهور فكأنّما قال: إنّ اعتصام الماء ـ الشامل لفرض ملاقاة عين النجس ـ معلّق علىٰ الكرّيّة، أو مشروط بالكرّيّة، فبانتفاء الكرّيّة يثبت انتفاء خصوص الاعتصام المطلق الشامل للاعتصام في مقابل عين النجس، ولا يثبت انتفاء مطلق الاعتصام حتّىٰ في مقابل عين النجس، فلا يدلّ النصّ علىٰ انفعال الماء القليل في مقابل المتنجّس.

أمّا ما هي القرينة علىٰ كون هذا النصّ كالصريح في النظر إلىٰ عين النجس؟ فهي أحد أمرين: إمّا ورود هذا النصّ ـ كما في أغلب رواياته ـ في مورد الملاقاة لعين النجس، أو لأنّ الملاقات لعين النجس هي أوضح الأفراد وأقربها إلىٰ الذهن وأقوىٰ ما يترقّب انفعال الماء به، فبالتالي يكون ملحوظاً ـ بوضوح ـ في الحكم بالاعتصام، إذن فقد أصبح الإطلاق مأخوذاً في ذات الجزاء، فيصبح المعلّق ـ لا محالة ـ هو المطلق لا الجامع بين المطلق والمعلّق، وبالتالي فالذي ينتفي بانتفاء الشرط هو الحكم المطلق، ويحتمل بقاء الاعتصام الخاصّ وهو الاعتصام في مقابل المتنجّس فحسب. راجع بحوث في شرح العروة الوثقىٰ، ج ١، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٨.

جاءك زيد فأكرمه)، والمفروض أنّنا فهمنا من ظهور الكلام أنّ قوله: (عند مجيئه) قيد للنسبة لا للمادّة التي هي طرف النسبة، وإلّا أصبح قيداً للواجب ولزم تحصيله، فهل يكون مقتضىٰ الفنّ ثبوت المفهوم فيه أو لا؟

يمكن أن يقال بثبوت المفهوم له بعين التقريب الذي مضىٰ في القضايا الشرطيّة؛ لأنّ الحكم ارتبط بمجيء زيد وثبت كون الارتباط ارتباطاً لزوميّاً بظاهر سياق المدلول التصديقيّ، ولا يعقل تحصيص الحكم بما يلازم موضوعه وإنّما يحصّص بموضوعه، ومجيء زيد موضوع للحكم، وهذا هو المقصود بالعلّيّة للحكم، ويثبت الانحصار أيضاً بعد إجراء الإطلاق في الحكم في الرتبة السابقة علىٰ تحصيصه بالتقريب الماضي، كما أنّه لو ثبتت دلالة هذا الكلام علىٰ الربط بلحاظ النظر إليه بالعين اليسرىٰ كان بنفسه ضابطاً لاقتناص المفهوم منه.

ولكن من الواضح بحسب المتفاهم العرفيّ عدم ثبوت المفهوم لمثل هذا الكلام، فلو ثبت له المفهوم بمقتضىٰ الفنّ الماضي ذكره في القضايا الشرطيّة كان ذلك نقضاً علينا في إثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة. ولكنّ التحقيق عدم ثبوت المفهوم لهذا الكلام فنّيّاً.

توضيح ذلك: أنّ اقتناص المفهوم ـ سواء كان بملاك العلّيّة الانحصاريّة أو بملاك التعليق والربط المنظور إليه بالعين اليسرىٰ ـ يتوقّف علىٰ جريان الإطلاق في الحكم في الرتبة السابقة علىٰ ارتباطه بذلك القيد الخاصّ، وهذا الإطلاق إنّما يتمّ في فرض ربط نسبة تامّة بنسبة تامّة أُخرىٰ، والربط بينهما أيضاً نسبة تامّة، فكلّ من هذه النسب تلحظ مستقلّة، وتوجد في عالم الثبوت أُمور ثلاثة منها: النسبة الجزائيّة، فيحكم بإطلاقها بلحاظ تطابق عالم الإثبات والثبوت.

وأمّا إذا فرض ربط نسبة تامّة بمفرد، بأن أُوجدت بينهما نسبة ناقصة كما فيما

نحن فيه، حيث إنّه ربط بين النسبة التامّة في قوله: (أكرم زيداً) وعنوان (عند المجيء) بنسبة ناقصة[١]، فلا يكون في عالم الثبوت شيئان أحدهما تلك النسبة التامّة مستقلّة حتّىٰ تجري فيها مقدّمات الحكمة، بل هنا شيء واحد؛ لأنّ وظيفة النسبة الناقصة إرجاع شيئين إلىٰ شيء واحد، فالموجود من أوّل الأمر هو حصّة خاصّة من النسبة التامّة لا مطلق النسبة التامّة، ولكن بيّنت تلك الحصّة الخاصّة في عالم الإثبات بتعدّد الدالّ والمدلول.

ونظير ما نحن فيه: أنّه لو قيل: (أكرم العالم العادل)، لم يُجر أحد من العقلاء الإطلاق في العالِم فيما قبل تقييده بالعادل، بأن يثبت بذلك أنّ المراد جميع العلماء بحيث يدلّ الكلام ببركة هذا الإطلاق علىٰ أنّ كلّ عالم عادل. والسرّ في ذلك: أنّ النسبة بين العالم والعادل ناقصة ووظيفتها إرجاع الشيئين إلىٰ شيء واحد مقيّد، فالموجود من أوّل الأمر في عالم الثبوت إنّما هو حصّة خاصّة من العالِم بيّنت بتعدّد الدالّ والمدلول.

وأمّا النسبة الحاصلة بين الشرط والجزاء في القضايا الشرطيّة فهي نسبة تامّة تربط نسبة الشرط بنسبة الجزاء، وليست نسبة ناقصة ترجع تلك النسبتين إلىٰ أمر واحد.

ففرق كبير بين أن يقول مثلاً: (إذا جاء زيد فأكرمه)[٢] أو يعبّر بكلمة أُخرىٰ غير (إذا) ـ ممّا تفرض إفادته معنىٰ الشرط ضمن إفادته للظرفيّة ـ وبين أن يقول

---

(١) محصّصة، فإنّه لا معنى لربط مفرد بنسبة إلّا بتحصيصه إيّاها.

(٢) هذا بناءً علىٰ أنّ (إذا) متعلّق بالشرط وليس مضافاً إلىٰ الشرط ومتعلّقاً بالجزاء، وإلّا لأصبح قيداً للجزاء.

مثلاً: (أكرم زيداً عند مجيئه)، فإنّ الثاني وإن كان كالأوّل في إفادة معنىٰ الظرفيّة ولكن تقييد النسبة التامّة بمفرد يعطي معنىٰ الظرفيّة لا يعني أكثر من تحصيص تلك النسبة بذاك الظرف. أمّا قوله: (إذا جاء زيد فأكرمه) فهو ربط بين نسبتين تامّتين، فبين الكلامين بونٌ بعيد.

نعم، إنّما نقبل بمفهوم الشرط في أداة لا تدلّ علىٰ تحصيص المادّة التي كانت طرفاً في الجزاء، من قبيل: (من) و(ما) ممّا يتضمّن بنفسه موضوع الحكم ويرجع إليه ضمير الجزاء، فإن كان كذلك لم يدلّ علىٰ المفهوم، فمثلاً لو قال المولىٰ: (مَن يأتكم فأكرمه) لم يكن لهذا الكلام مفهوم؛ لأنّ الضمير في (أكرمه) راجع إلىٰ مَن يأتي، فيكون أحد طرفي النسبة الطلبيّة هو إكرام مَن يأتي لا مطلق الإكرام، ويكون حال هذا الكلام حال القضيّة الوصفيّة، ولا وجه لانتفاء مطلق وجوب الإكرام بانتفاء الشرط؛ لأنّه لم يكن هو المعلّق، بل المعلّق ـ بواسطة الضمير ـ كان خصوص إكرام مَن يأتيك.

تداخل الأسباب والمسبّبات لدىٰ تعدّد شرط الجمل واتّحاد جزائها:

الأمر السادس: إذا تعدّد شرط الجمل المتعدّدة واتّحد جزاؤها، كقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه)، وقولنا: (إن أهدىٰ إليك زيد هديّة فأكرمه)، واتّفق اجتماع الشرطين بأن جاء وأهدىٰ هديّة فهل عندئذٍ يتداخل السببان، بمعنىٰ أنّ كلّاً من السببين يؤثّر في حدّ من حدود وجود المسبّب[1] ويوجد حكم واحد، أو

---

(١) لعلّ الأولىٰ أن يقال: بمعنىٰ أنّ كلّاً من السببين يصبح عند الاجتماع جزء السبب فيحقّقان حكماً واحداً.

لا يتداخلان فتوجد أحكام متعدّدة بتعدّد الشرط الموجود؟ وعلىٰ الثاني فهل تتداخل المسبّبات بمعنىٰ أنّه يكتفىٰ ـ لتلك الأحكام المتعدّدة ـ بامتثال واحد، فبإكرام واحد يتحقّق امتثال كلا الوجوبين ويسقطان أو لا؟

والتعبير الفنّيّ هو أن يعبّر عن الأوّل بالتداخل في عالم الجعل وعن الثاني بالتداخل في عالم المسبّبات، فهذا أفضل ممّا وقع عليه اصطلاحهم من التعبير بالتداخل في الأسباب أو المسبّبات، فإنّ هذا التعبير لا يخلو من مسامحة؛ لأنّ السببيّة في باب الأحكام ممّا لا أساس لها.

ولكنّنا مع ذلك نجري علىٰ هذا التعبير تسهيلاً للأمر باعتبار أنّ هذا هو المصطلح لديهم.

هذا، والبحث عن تداخل الأسباب وعدمه ـ بناءً علىٰ ما يتحصّل من كلمات الأصحاب قدس سرهم ـ مرجعه إلىٰ البحث عن حلّ المعارضة بين ظهور القضيّة في كون الشرط مستقلّاً في التأثير، بمعنىٰ كون كلّ من الشرطين تمام المؤثّر في أصل الحكم، لا أن يؤثّر أحدهما في حدّه وتأكّده، وظهور الجزاء بحسب إطلاق المادّة في كون الواجب في مثل قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) مطلق الإكرام لا خصوص حصّة خاصّة منه، فإنّ الظهور الأوّل يقتضي عدم تداخل الأسباب، والظهور الثاني يقتضي تداخلها وثبوت حكم واحد؛ إذ لو فرض وجوب إكرامين للزم فرض طروّ الوجوب علىٰ حصّة خاصّة من الإكرام لا مطلق الإكرام.

وعلىٰ أيّ حال فالكلام في تداخل الأسباب ـ بالمعنىٰ الذي عرفت ـ وعدمه وتداخل المسبّبات وعدمه يقع منّا في جهات:

الجهة الأُولىٰ: في ملاحظة النسبة بين مبحث تداخل الأسباب وما مضىٰ في

التنبيه الثالث من مبحث حلّ المعارضة بين إطلاق منطوق كلّ من القضيّتين وإطلاق مفهوم الأُخرىٰ.

قد أفاد المحقّق الخراسانيّ ﵀: أنّه لو اخترنا في ذلك المبحث ـ أعني: مبحث تعارض إطلاق كلّ من المنطوقين مع إطلاق مفهوم الآخر ـ الجمع بين القضيّتين بجعل كلّ من الشرطين أساساً جزء السبب، فلا يكفي تحقّق أحدهما في حصول الجزاء، لم يبق للبحث عن المعارضة الثانية ـ أعني: معارضة ظهور القضيّة في استقلال الشرط في التأثير، وظهور الجزاء في إطلاق المادّة ـ موضوع؛ إذ المفروض عندئذٍ أنّه ليس في البين إلّا سبب واحد، فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب وعدمه(١).

وما أفاده ﵀ متين لا غبار عليه، لكنّه ربّما يتراءىٰ من هذا الكلام أنّ هذا المبحث الذي نحن فيه يكون في طول ذلك المبحث السابق، أعني: أنّه يكون من وظيفة الفقيه أن يُعمل نظره أوّلاً في المبحث السابق ثمّ في هذا المبحث؛ لأنّ هذا المبحث متوقّف علىٰ بعض المباني في المبحث السابق، وهو الالتزام بكون كلّ واحد من الشرطين بانفراده كافياً في تحقّق الحكم؛ إذ لولا ذلك لم يبق موضوع لما أفاده الأصحاب من المعارضة الثانية، أعني: ما بنوا عليه من وقوع المعارضة بين ظهور الشرط في الاستقلال في التأثير وظهور الجزاء في إطلاق المادّة، فلابدّ للفقيه من أن يحلّ أوّلاً المعارضة الأُولىٰ ثمّ يرىٰ أنّه هل بقي موضوع للمعارضة الثانية أو لا؟ فإن بقي موضوع لها شرع في حلّها، وإلّا فهو مستريح منها.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣١٤ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

ولكنّ التحقيق في المقام: أنّ بين المبحثين من حيث الصغريات عموماً من وجه:

فبعض الموارد يكون من صغريات المبحث الثاني دون المبحث الأوّل، وذلك كما في الأمثلة التي لا مفهوم لها: إمّا لعدم انطباق قانون اقتناص المفهوم عليها رأساً، كما لو كانت أداة الشرط كلمة (مَنْ) ونحوها، أو للقطع من الخارج بعدم المفهوم كما في نحو: (إن بلت فتوضّأ)، و(إن نمت فتوضّأ)؛ للقطع بعدم انحصار موجب الوضوء في البول أو النوم، فليس ذلك مورداً للمعارضة الأُولىٰ، أعني: معارضة المنطوق للمفهوم كما هو واضح، فالبحث عن المعارضة الثانية فيه ليس في طول البحث عن المعارضة الأُولىٰ فيه.

وبعض الموارد يكون من صغريات المبحث الأوّل دون الثاني، كما في فرض عدم معقوليّة تعدّد الحكم كما في مثل: (إذا خفي الأذان فقصّر)، و(إذا خفي الجدران فقصّر)؛ لعدم معقوليّة تقصير الصلاة مرّتين، فيجري فيه خصوص المبحث الأوّل من دون توقّفه علىٰ المبحث الثاني.

وبعض الموارد يكون من صغريات كلا المبحثين، كما في نحو: (إن جاءك زيد فأكرمه)، و(إن أهدىٰ إليك زيد هديّة فأكرمه)، حيث إنّهما قضيّتان ذات مفهوم، ومن المعقول وجوب إكرامين عند اجتماع الشرطين، فذلك داخل في كلا المبحثين.

وعندئذٍ يقع الكلام في أنّه هل وظيفة الفقيه أن يبدأ أوّلاً بعلاج إحدىٰ المعارضتين بالخصوص أو لا؟ فنقول: ربما يتراءىٰ في النظر أنّ وظيفته الابتداء بعلاج المعارضة الأُولىٰ؛ لما عرفت من أنّ المعارضة الثانية متوقّفة علىٰ بعض المباني في البحث عن المعارضة الأُولىٰ.

ولكنّ الواقع أنّ الطوليّة ـ بمعنىٰ توقّف إحدىٰ المعارضتين علىٰ بعض المباني في البحث عن المعارضة الأُخرىٰ ـ ثابتة من كلا الطرفين، فإنّه كما تكون

المعارضة الثانية مبتنية علىٰ بعض مباني المبحث الأوّل، وهو القول بانحفاظ إطلاق المنطوق، كذلك المعارضة الأُولىٰ مبتنية علىٰ بعض مباني المبحث الثاني، وهو القول بالتداخل الراجع ـ علىٰ ما أفاده ـ إلىٰ القول بانحفاظ إطلاق المادّة؛ إذ لو قيّدنا المادّة كان مقتضىٰ المفهوم انتفاء وجوب حصّة خاصّة من الإكرام غير المنافي لوجوب حصّة أُخرىٰ منه مثلاً، فلا تبقىٰ معارضة بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم.

وعلىٰ هذا فإلزام الفقيه بالابتداء بحلّ إحدىٰ المعارضتين بالخصوص غير صحيح، كما أنّ معالجتهما في عرض واحد أيضاً غير صحيح؛ لأنّها خلف فرض الطوليّة من كلا الطرفين، أعني: توقّف كلّ من المعارضتين علىٰ بعض مباني البحث عن حلّ الأُخرىٰ.

وتخيير الفقيه بين الابتداء بحلّ هذه المعارضة أو تلك المعارضة أيضاً غير صحيح؛ لأنّه ربما تختلف النتيجة باختلاف نقطة الابتداء في المعالجة، فيكون الابتداء بأيّ منهما ترجيحاً بلا مرجّح، فلو ابتدأ الفقيه بعلاج المعارضة الأُولىٰ واختار من المباني ما يقتضي تقديم إطلاق المفهوم علىٰ إطلاق المنطوق، استنتج من ذلك أنّ الجزاء لا يثبت إلّا عند ثبوت كلا الشرطين ويكون الشرطان معاً سبباً واحداً، وبذلك ترتفع المعارضة الثانية أيضاً ويستنتج أنّه عند اجتماع الشرطين إنّما يجب إكرام واحد.

ولو ابتدأ بعلاج المعارضة الثانية ورأىٰ ظهور القضيّة في استقلال الشرط في المؤثّريّة أقوى من إطلاق المادّة في الجزاء فقيّد إطلاق المادّة، ارتفعت بذلك المعارضة الأُولىٰ أيضاً واستنتج أنّ ثبوت أحد الشرطين كاف في وجوب الإكرام، وأنّ ثبوت كليهما يوجب وجوب الإكرام مرّتين.

ومن هنا تبرز مشكلة بالنسبة لوظيفة الفقيه، حيث إنّه لا يجوز له الابتداء بحلّ هذه المعارضة ولا حلّ تلك المعارضة ولا حلّهما معاً في عرض واحد، فماذا يصنع؟

ولا يتوهّم أنّ حلّ هذه المشكلة عبارة عن القول بأنّه ليست في البين معارضتان حتّىٰ نتحيّر في الابتداء بحلّ أيّ واحدة منهما، بل الثابت معارضة واحدة قائمة بأطراف أربعة، فإنّه لو كان كذلك لارتفعت المعارضة بإفراز أيّ واحد من هذه الأطراف؛ لأنّ المفروض أنّه ليس في البين إلّا علم إجماليّ واحد بكذب أحد الأربعة، فلو أُخرج أيّ واحد منهما من البين لم يبق علم إجماليّ بكذب واحدٍ ممّا بقي من الأطراف، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه لو أُفرز إطلاق المفهوم بقيت المعارضة الثانية ثابتة علىٰ حالها، ولو أُفرز ظهور القضيّة في استقلال الشرط بقيت المعارضة الأُولىٰ ثابتة علىٰ حالها، فيعلم أنّ هنا معارضتين لا معارضة واحدة.

نعم، لو أُفرز إطلاق المنطوق ارتفعت المعارضة الثانية أيضاً، ولو أُفرز إطلاق المادّة في الجزاء ارتفعت المعارضة الأُولىٰ أيضاً.

ومن هنا يتّضح حلّ هذه المشكلة بعد الالتفات إلىٰ ما مضىٰ من أنّ ارتفاع معارضة بين شيئين برفع اليد عن شيء ثالث دليل علىٰ كون ذلك الشيء الثالث داخلاً في تلك المعارضة، إلّا في مورد واحد غير مربوط بما نحن فيه.

فظهر: أنّ كلّاً من المعارضتين في الحقيقة ليست ذات طرفين كما كان هو أساس المشكلة، بل كلّ منهما ذات أطراف ثلاثة، فالمعارضة الأُولىٰ تكون بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم وإطلاق المادّة في الجزاء، والمعارضة الثانية تكون بين ظهور القضيّة في استقلال الشرط في التأثير وإطلاق المادّة في الجزاء

وإطلاق المنطوق، فهنا معارضتان ذات أطراف ثلاثة متشاركتان في طرفين ومتمايزتان بطرف واحد، وهما في عرض واحد، وتكون وظيفة الفقيه أن يلاحظ الطرفين اللذين بهما الاشتراك مع كلّ واحد ممّا به الامتياز، فإن كان مجموع الطرفين اللذين بهما الاشتراك من حيث المجموع أضعف من الطرف الآخر في إحدىٰ المعارضتين أو في كلتيهما وجب التحفّظ علىٰ الطرف الآخر في كلتا المعارضتين، ووقع التعارض بين نفس هذين الطرفين اللذين بهما الاشتراك. وإن كان المجموع أقوى من الطرف الآخر في كلتا المعارضتين تحفّظ عليهما وسقط الطرف الآخر في كلتا المعارضتين. وإن كان المجموع من حيث المجموع مساوياً للطرف الآخر في كلتا المعارضتين تساقط الجميع[1].

---

(١) وللتوضيح الأكثر نقول: إنّ اللذين بهما الاشتراك ـ وهما: إطلاق المنطوق الدالّ علىٰ كون الشرط في ذاته علّة تامّة، وإطلاق المادّة في الجزاء الدالّ علىٰ كون الواجب طبيعيّ المادّة لا حصّة خاصّة منها ـ ظهوران ضمنيّان وتحليليّان موجودان في كلّ واحدة من الجملتين، والمتحصّل منهما معنى واحد وهو كون الشرط علّة تامّة لوجوب طبيعيّ المادّة.

وكلّ من الجملتين تشتمل أيضاً علىٰ ظهور يعارض الظهور المتحصّل من مجموع الظهورين الأوّلين في الجملة الأُخرىٰ، وذاك الظهور المعارض الذي به امتياز التعارض في إحدىٰ المسألتين في التنبيهين عن الأُخرىٰ عبارة عن: أوّلاً: إطلاق المفهوم المقتضي لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط رغم وجود الشرط الآخر. وثانياً: إطلاق الشرط المقتضي لاستقلاله لدىٰ الاجتماع بشرط آخر.

والحالات المفترضة في المقام لا تخلو من أحد فروض:

الفرض الأوّل: حالة ما إذا كان الظهور المتحصّل من مجموع الأمرين اللذين بهما ←

هذا كلّه في المورد الذي يكون صغرى لكلا البحثين.

وأمّا في المورد الذي يكون صغرى للبحث السابق فقط فيكتفىٰ فيه بعلاج

←

الاشتراك أضعف ولو من أحد الأمرين اللذين بهما الامتياز، وهذا يعني تثبيت ما به الامتياز وتصديقه، وبالتالي يتحوّل العلم الإجماليّ بكذب أحد الظهورين التحليليّين الأوّلين أو الظهور الثالث في الجملة الثانية إلىٰ العلم الإجماليّ بكذب أحد الظهورين التحليليّين الأوّلين ويتساقطان، ويجري هذا الحساب في كلّ من التعارضين بنسق واحد وفي عرض واحد ويتشاكل التعارضان في أطرافهما، ولا تبقىٰ مشكلة باسم أنّنا هل نبدأ أوّلاً بحساب هذا التعارض أو بحساب ذاك التعارض.

الفرض الثاني: حالة ما إذا كان الظهور المتحصّل من مجموع الأمرين اللذين بهما الاشتراك أقوى من كلا الظهورين الآخرين، وهذا يعني سقوط الظهورين الآخرين وبالتالي انحلال كلا التعارضين.

الفرض الثالث: حالة ما إذا كان المتحصّل من مجموع الظهورين في كلّ واحدة من الجملتين مساوياً لظهور ما به الامتياز في التعارض في الجملة الأُخرىٰ، وعندئذٍ يتساقط الجميع.

الفرض الرابع: أن يفترض أنّ المتحصّل من مجموع ما به الاشتراك في إحدىٰ الجملتين مساوياً لما به امتياز أحد التعارضين الواقع في الجملة الأُخرىٰ وأقوى من الآخر، وبذلك تنتهي إحدىٰ المسألتين بتساقط الظهورات، ويلحق المورد حكماً بالصغرىٰ المخصوصة بالتنبيه الثالث أو المخصوصة بالتنبيه السادس.

وعليه فلم يبق علينا إلّا أن نبحث مادّة الافتراق من التنبيه السادس سواءً كانت صغرى حقيقيّة للافتراق أو حكميّة، ولأجل التسهيل نفرض البحث في مادّة الافتراق الحقيقيّة للتنبيه السادس.

المعارضة بين طرفين: إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم بالنحو الذي مضىٰ في التنبيه الثالث.

كما أنّ المورد الذي يكون صغرى لهذا البحث فقط يكتفىٰ فيه بعلاج المعارضة بين إطلاق مادّة الجزاء وإطلاق المنطوق وظهور القضيّة في استقلال الشرط في التأثير.

ونحن لأجل التوضيح والتسهيل نفرض البحث في خصوص المورد الذي لا يكون صغرى للبحث السابق.

الجهة الثانية: في تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ، فنقول: لو شككنا في تداخل الأسباب وعدمه ولم يقم دليل علىٰ أحد الطرفين كان مقتضىٰ الأصل مساوقاً من حيث النتيجة مع القول بتداخل الأسباب؛ وذلك لأنّ الحكم الواحد متيقّن والحكم الثاني منفيّ بالبراءة أو الاستصحاب.

نعم، لو قلنا بالاستصحاب التعليقيّ أمكن القول هنا بما يساوق عدم التداخل، فإنّ الشرط الثاني لو كان وجد قبل الشرط الأوّل لكان بنفسه كافياً في ترتّب الحكم، فيدّعىٰ أنّ استصحاب سببيّته للحكم يثبت منشأ انتزاع السببيّة، فيثبت لنا حكم ثانٍ بواسطة الشرط الثاني.

كما أنّه لو قلنا بصحّة القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّيّ أمكن أيضاً القول هنا بما يساوق عدم التداخل، بتقريب: أنّه لو بال ونام حصل له العلم بتحقّق جامع وجوب الوضوء عليه، وبالوضوء الأوّل لا يقطع بارتفاع الجامع فيستصحبه وعليه أن يتوضّأ ثانياً.

لكن بما أنّ التحقيق بطلان الاستصحاب التعليقيّ والقسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّيّ يتّجه فيما نحن فيه جريان البراءة أو استصحاب عدم الحكم.

هذا كلّه في الشكّ في تداخل الأسباب وعدمه.

وأمّا إذا علم بعدم تداخل الأسباب وثبوت حكمين وشكّ في تداخل المسبّبات وكفاية امتثال واحد وعدمه فذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ أنّ المرجع عندئذٍ هو أصالة الاشتغال؛ للقطع بثبوت تكليفين والشكّ في تحقق امتثالهما معاً بامتثال واحد[١].

ويرد عليه: أنّه تارةً: يفرض أنّ متعلّق التكليفين المعلومين متباينان ولكن ما فعله المكلّف يحتمل أن يكون الشارع جعله مسقطاً لكليهما، ففي هذا الفرض أفادوا أنّ المرجع أصالة الاشتغال، ومختارنا أنّ المرجع استصحاب بقاء التكليف[٢]، وأُخرىٰ: لا يكون الأمر من هذا القبيل وذلك كما فيما نحن فيه، فإنّ مَن يدّعي تداخل المسبّبات لا يقول بأنّ متعلّق التكليفين متباينان ولكنّ الشارع جعل الفعل الواحد مسقطاً لكليهما، وإنّما يدّعي سقوطهما بهذا الفعل الواحد بدعوىٰ أنّهما ليسا متباينين بل متساويان أو بينهما عموم من وجه، أي: أنّ كلّاً من الحكمين تعلّق بحصّة خاصّة لكنّ الحصّتين تكون النسبة بينهما التساوي كـ(الإنسان) و(الضاحك)، أو العموم من وجه كـ(الإنسان) و(الأبيض)، وذلك الفعل الواحد يكون مجمعاً لكلا العنوانين فيسقط به كلا الحكمين.

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٤٩٠ بحسب طبعة مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

(٢) وتوضيح الأمر: أنّ فرض جعل شيء مسقطاً للتكليف يعني جعل حدٍّ لأمد التكليف، وهذا يعني أنّه إذا شكّ في جعل حدّ من هذا القبيل وحصل الحدّ رجع شكّنا إلىٰ الشكّ في بقاء التكليف وسقوطه، لا بمعنىٰ الشكّ في الامتثال كي تجري أصالة الاشتغال، بل بمعنىٰ الشكّ في طول زمن التكليف وقصره، فالمرجع استصحاب التكليف.

وعلىٰ هذا فليس الشكّ متمحّضاً في دائرة الامتثال حتّىٰ لا تجري البراءة، بل مرجع الشكّ في تداخل المسبّبات وعدمه إلىٰ الشكّ في أنّ كلّاً من التكليفين هل يكون متعلّقاً بخصوص الحصّة المغايرة للحصّة التي تعلّق بها التكليف الآخر، أو أنّ دائرة التكليف أوسع من ذلك، فيكون كلّ من التكليفين متعلّقاً بما يشمل الفرد الداخل في الحصّة التي تعلّق بها التكليف الآخر، فقد وقع الشكّ في سعة دائرة التكليف وعدمها، نظير ما لو علمنا بوجوب إكرام لكن شككنا في أنّه هل يجب خصوص إكرام العالم العادل أو لا؟ فتجري البراءة، كما هو الحال في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

فتحصّل: أنّه إذا قطعنا بعدم تداخل الأسباب وشككنا في تداخل المسبّبات وعدمه كان مقتضىٰ الأصل ما يساوق التداخل؛ إذ إنّه وقع الشكّ في أنّ كلّ واحد من التكليفين هل يكون واسعاً بنحو ينطبق متعلّقه علىٰ هذا الفرد الذي بيد المكلّف، أو يكون التكليف مضيّقاً ومتعيّناً فيما لا ينطبق عليه، فتجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ علىٰ تفصيل يظهر ممّا يأتي إن شاء الله.

الجهة الثالثة: في أنّه إذا كان الحكم قابلاً للتعدّد من ناحية قابليّة المتعلّق للتعدّد والتكرار في الوجود كما في مثال (الوضوء) و(الإكرام)، فلا إشكال في دخوله في محلّ النزاع.

وأمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد من هذه الناحية كما في الفسخ والقتل ونحو ذلك فهذا ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: أن يكون الحكم قابلاً للتعدّد ـ رغم عدم إمكان تكرّر وجود المتعلّق ـ وذلك لوجود مزيّة رافعة لإشكال لزوم اللغويّة في تعدّد الحكم، كما في الجواز الحقّيّ المتعلّق بالقتل لمن قتل أبوه أو ابنه، فلو فرض شخص قتل أبا شخص وابن

ذلك الشخص، أمكن ثبوت جوازين حقّيّين لذلك الشخص للقتل؛ لعدم لزوم اللغويّة في التعدّد لكونه ذا ثمرة، كما في فرض ما لو أسقط حقّه بالنسبة لقتل أبيه مثلاً فيبقىٰ له الحقّ الآخر، ونحو ذلك أيضاً السلطنة علىٰ الفسخ لعيب أو غبن مثلاً؛ لإمكان اجتماع سلطنتين له إذا اجتمع العيب والغبن بدون لزوم محذور اللغويّة. وهذا أيضاً يكون داخلاً في محلّ النزاع.

والثاني: أن لا يكون الحكم قابلاً للتعدّد بلحاظ مزيّة رافعة للّغويّة، كما في مثال الجواز الحكميّ للقتل لحاكم الشرع بالنسبة لتارك الصلاة وبالنسبة لتارك الصوم مثلاً، فلو فرض أنّ شخصاً تركهما معاً لم يعقل ثبوت جوازين للحاكم لقتله؛ للزوم اللّغويّة؛ لعدم ثمرة للتعدّد، فهذا الفرض خارج عن محلّ النزاع.

وكأنّ هذا البيان هو واقع المقصود للمحقّق النائينيّ رحمه الله من عبارة لا تخلو من تعقيد وغموض في تقرير بحثه[1].

والتعقيد أو الغموض فيه ناشئ من اُمور:

أوّلاً: جعل المقسم هو المتعلّق لا المعلّق، ومن هنا عبّر عن القسم الثاني بأنّه

---

(١) جاء في أجود التقريرات ـ ج ١، ص ٤٢٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ ما حاصله: أنّ متعلّق الحكم في الجزاء: إمّا أن يكون قابلاً للتعدّد كالوضوء وهذا داخل في محلّ البحث، وإمّا أن لا يكون قابلاً للتعدّد كالقتل، وعلىٰ الثاني: إمّا أن يكون قابلاً للتقييد بالسبب، كالقتل المشروع قصاصاً عن اثنين فإنّه يتقيّد تارةً بسبب هذا القتل، واُخرىٰ بسبب ذاك القتل، وهذا أيضاً يدخل في محلّ البحث، وقد يعفو وليّ المقتولين عن أحدهما دون الآخر، وإمّا أن لا يكون قابلاً للتقييد كوجوب القتل الناشئ من غير حقّ الناس كالارتداد ونحوه، فإنّ حكم الله لا يمكن العفو عنه فيتأكّد الحكم عند اجتماع السببين لا محالة، وهذا خارج عن محلّ البحث.

المتعلّق القابل للتقيّد بالسبب، في حين أنّه لا معنى لتقيّد المتعلّق بسبب حكمه.

وثانياً: عدم توضيح ما وضّحناه من نكتة الفرق بين الجواز الحقّيّ والحكميّ.

وثالثاً: عدم ذكر ما هي النكتة الفنّيّة للمطلب، وهي: أنّ المعلّق ليس هو وجود المتعلّق وهو القتل مثلاً، حتّىٰ تكون العبرة في إمكان النزاع وعدمه بقبوله التعدّد وعدمه، بل المعلّق هو الحكم الذي تعلّق به، فالعبرة في إمكان النزاع وعدمه تكون بقبول حكمه للتعدّد وعدمه، ومن الممكن أن يكون المتعلّق غير قابل للتعدّد لكن الحكم يكون قابلاً للتعدّد؛ لعدم لزوم اللغويّة كما ذكرناه في القسم الثاني.

الجهة الرابعة: في تحقيق أصل المطلب:

ويقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في تداخل الأسباب وعدمه.

والثاني: في تداخل المسبّبات وعدمه.

تحقيق المطلب في تداخل الأسباب:

أمّا المقام الأوّل ـ وهو تداخل الأسباب وعدمه ـ: **فتارةً:** يقع الكلام فيه في مقام الثبوت، **وأُخرىٰ:** في مقام الإثبات:

أمّا الكلام في مقام الثبوت: فمن الممكن أن يدّعىٰ استحالة تداخل الأسباب بعد أن كان المفروض أنّ الجزاء قابل للتعدّد، وبعد أن ثبت أنّ كلّ واحد من الشرطين في نفسه سبب تامّ كاف في ترتّب الجزاء، فيثبت بذلك قهراً حكمان؛ لأنّ المفروض تماميّة فاعليّة الفاعل وتماميّة قابليّة القابل ولا نقص في شيء من الجهتين، فيتحقّق الجزاء مستقلّاً من ناحية كلّ واحد من السببين لا محالة.

ولكن لا يخفىٰ عليك أنّ تماميّة قابليّة القابل أوّل الكلام، فإنّ ما مضىٰ سابقاً

من فرض قابليّة الجزاء للتعدّد إنّما كان المراد به قابليّته للتعدّد على بعض الفروض، في قبال ما إذا كان الجزاء مثل وجوب القتل الذي لا يقبل التعدّد بأيّ فرض من الفروض.

توضيح ذلك: أنّه تارةً: يكون الجزاء بنحو يمكن أن يتعدّد بإرادة حصّة خاصّة من كلّ من الجزاءين كما في مثال الوضوء، حيث إنّ من الممكن وجوب الوضوء مرّتين. وأُخرىٰ: يكون بنحو لا يمكن تعدّده حتّىٰ بناءً علىٰ إرادة حصّة خاصّة، وذلك كما في وجوب القتل، فإنّه لا يمكن أن يجب القتل مرّتين حتّىٰ لو أُريد تارةً وجوب حصّة خاصّة من القتل كالقتل بالسيف، وأُخرىٰ وجوب حصّة أُخرىٰ منه كالقتل بالسكّين مثلاً، وكلامنا إنّما هو في الفرض الأوّل لا الثاني، لكن هذا لا يوجب الفراغ عن تماميّة قابليّة القابل وكون الجزاء قابلاً للتعدّد؛ إذ من المحتمل مثلاً كون وجوب الوضوء وجوباً لصرف الوجود من الوضوء الذي لا يقبل وجوبين، فلابدّ من التكلّم في مقام الإثبات عن أنّه هل هناك قرينة علىٰ إرادة حصّة خاصّة حتّىٰ يحصل التعدّد أو لا؟ فتخيّل عدم معقوليّة تداخل الأسباب رأساً ثبوتاً غير صحيح بل كلّ من التداخل وعدمه معقول ثبوتاً.

وأمّا الكلام في مقام الإثبات: فلنذكر قبل تحقيق المطلب نكتة، وهي: أنّه إنّما يتكلّم بعد الفراغ عن سببيّة كلّ من الشرطين، فيبحث عن أنّ السببين هل يتداخلان أو لا؟ فلا وجه لما في التقريرات من ذكره ـ في مقام إثبات مدّعاه وهو عدم التداخل ـ لأمرين: أحدهما ـ وهو الأمر الثاني بحسب التقريرات ـ يأتي بيانه بعد ذلك إن شاء الله، والآخر ـ وهو الأمر الأوّل بحسب التقريرات ـ هو المقصود بالذكر هنا، وهو: أنّه في مثل قوله: (إذا نمت فتوضّأ) يكون مقتضىٰ القاعدة هو عدم التداخل، وليس للهيئة دلالة علىٰ الوحدة أو التعدّد، وإنّما هي تابعة في إفادة

وجوب واحد أو متعدّد لوحدة الموضوع وتعدّده، وبما أنّ قوله: (إذا نمت) مطلق علىٰ نحو الإطلاق الشموليّ لا البدليّ فلا محالة ينحلّ إلىٰ موضوعات وأسباب عديدة، كما أنّ الأمر في القضايا الحقيقيّة كقولنا: (أكرم العالم) أيضاً كذلك، وكما أنّ في هذا المثال يتعدّد وجوب الإكرام لانحلال الموضوع وتعدّده، كذلك في قوله: (إذا نمت فتوضّأ) يتعدّد وجوب الوضوء بتعدّد سببه وهو النوم، فمقتضىٰ القاعدة أنّه إذا نام مرّتين وجب عليه الوضوء مرّتين؛ إذ المفروض تعدّد السبب، هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله[1].

ويرد عليه: أنّ تعدّد السبب ممّا يجب أن يفرض الفراغ عنه حتّىٰ يعقل النزاع، وأمّا لو فرضنا مثلاً أنّ السبب لوجوب الوضوء إنّما هو النوم الأوّل فلا إشكال في أنّه بتعدّد النوم لا يتعدّد الحكم، لا من ناحية تداخل الأسباب، بل من ناحية أنّه لم يكن في البين إلّا سبب واحد علىٰ الفرض، فلابدّ أن يفرض أنّ كلّ نوم سبب لوجوب الوضوء، ثمّ يبحث عن أنّه إذا تكرّر النوم فهل يتكرّر وجوب الوضوء لتعدّد السبب، أو لا يتكرّر لتداخل السببين؟

بقي الكلام في تحقيق أصل المطلب، فنقول: إنّ هناك مباحث ثلاثة:

الأوّل: في أنّه هل هناك ظهور يوجب عدم التداخل أو لا؟

الثاني: في أنّه هل هناك ظهور يوجب التداخل أو لا؟

الثالث: في أنّه بعد تسليم كلا الظهورين ما هو الوجه في حلّ المعارضة الواقعة بينهما؟

أمّا المبحث الأوّل ـ وهو البحث عن ظهور يوجب عدم التداخل ـ: فذلك الظهور

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٩ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

ـ علىٰ ما هو المشهور ـ عبارة عن ظهور كلّ من القضيّتين الشرطيّتين في كون الشرط علّة تامّة للحكم، وفي أنّ المعلول لهذه العلّة التامّة هو أصل الحكم لا حدّه وتأكّده: أمّا ظهورها في العلّيّة التامّة فقد أُخذ مفروغاً عنه فيما سبق، ولذا أُوقع التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، وأمّا ظهورها في كون المعلول أصل الحكم فلأنّ الجزاء وهو قولنا مثلاً: (توضّأ) كما ترىٰ ظاهره بيان أصل الحكم.

ويرد عليه: أنّ ظهوره في العلّيّة التامّة علىٰ الإطلاق غير مسلّم؛ وذلك لأنّ استفادة العلّيّة التامّة لم تكن من ناحية وضع الأداة أو القضيّة الشرطيّة لذلك، بل كانت من ناحية الإطلاق الأحواليّ الدالّ علىٰ ترتّب الجزاء علىٰ الشرط في جميع الأحوال، أي: سواءً كان معه شيء آخر أو لا، والذي ينافي هذا الإطلاق إنّما هو عدم التماميّة في حال الانفراد؛ إذ يلزم من ذلك عدم ترتّب الجزاء عليه في ذلك الحال، وأمّا عدم التماميّة في حال الاجتماع مع شيء آخر، بأن يفرض ذلك الشيء الآخر جزء العلّة فلا ينافيه هذا الإطلاق؛ لعدم لزوم عدم ترتّب الجزاء في هذه الحال، فالتماميّة الثابتة إنّما تفيد فيما مضىٰ من مبحث تعارض إطلاق المنطوق والمفهوم؛ إذ موضوع الكلام في ذلك المبحث هو حال الانفراد، لا في هذا المبحث؛ إذ موضوع الكلام في هذا المبحث هو حال الاجتماع ولم تثبت التماميّة في هذه الحال. هذا.

ولكنّ المحقّق الخراسانيّ ﵀ ذكر في المقام بدلاً عن ظهور القضيّة الشرطيّة في العلّيّة التامّة لأصل الحكم: ظهورها في الحدوث عند الحدوث[1]، ولعلّه كان

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣١٥ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

لأجل تفطّنه إلىٰ ما ذكرناه، أو لأجل ما اختاره من عدم دلالة القضيّة الشرطيّة أساساً علىٰ العلّيّة، فعدل عن دعوىٰ الظهور في العلّيّة التامّة لأصل الحكم إلىٰ دعوىٰ الظهور في الحدوث عند الحدوث، وهذا الظهور ـ بعد ضمّه إلىٰ دعوىٰ ظهور القضيّة في كون الحادث أصل الحكم لا تأكّده، بدلاً عمّا مضىٰ من دعوىٰ ظهورها في كون المعلول أصل الحكم لا تأكّده ـ يقتضي أنّه إذا نام ثمّ بال مثلاً وجب عليه الوضوء مرّتين؛ إذ لو لم يجب عليه الوضوء إلّا بالسبب الأوّل وهو النوم مثلاً لزم عدم حدوث أصل الحكم عند حدوث البول، وهو ينافي ظهور القضيّة في الحدوث عند الحدوث أو في كون الحادث أصل الحكم لا تأكّده.

والتحقيق: أنّ ظهور القضيّة في الحدوث عند الحدوث إنّما يكون ثابتاً فيما إذا كان الجزاء فعلاً كما في قولنا مثلاً: (إن جاءك زيد فأكرمه)؛ لما أثبتناه في محلّه من دلالة الفعل علىٰ الحدوث. وأمّا إن لم يكن فعلاً كما في قولنا مثلاً: (إن جاءك زيد فإكرامه واجب)، أو كان فعلاً لكن كان ملحقاً بفرض عدم الفعليّة لنكتة، كما في مثل: (إذا خفي الأذان فقصّر)، حيث إنّه وإن كان بلسان الأمر لكنّه في الحقيقة ليس من أدلّة تشريع الصلاة ولا إيجاباً علىٰ حدة لذات التقصير، بأن يكون أصل الصلاة واجباً والتقصير واجباً آخر، بل هو إرشاد إلىٰ كون الصلاة قصراً، فكأنّما قال: (إذا خفي الأذان فالصلاة قصر)، فلا دلالة في القضيّة علىٰ الحدوث عند الحدوث.

إن قلت: إنّنا وإن كنّا نسلّم في الجملة الاسميّة بعدم الدلالة علىٰ الحدوث، لكنّا لا نسلّم كون مثل الأمر بالتقصير في قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) غير دالّ علىٰ الحدوث، فإنّه وإن كان إرشاداً إلىٰ كون الصلاة قصراً لكنّه قد أرشدنا إلىٰ ذلك بلغة الفعل، والفعل يدلّ علىٰ الحدوث.

قلت: إنّ الحدوث المستفاد من الفعل الماضي أو المستفاد من المستقبل غير

مستفاد من قوله: (قصّر)؛ إذ المفروض أنّه أمرٌ لا ماضٍ ولا مستقبل، فلو استفيد منه الحدوث فإنّما يستفاد منه الحدوث البعثيّ لا الماضويّ ولا الاستقباليّ، والمفروض أنّه ليس بداعي البعث حتّىٰ يستفاد منه الحدوث البعثيّ[١].

ثُمّ إنّه في فرض دلالة القضيّة علىٰ الحدوث عند الحدوث لو فرض تقارن الشرطين في حدوثهما لم يكن هذا الظهور مقتضياً لعدم التداخل؛ لصدق حدوث أصل الحكم عند حدوث كلّ واحد منهما، وإن فرض أنّه لم يحدث إلّا حكم واحد فهذا الظهور إنّما يفيد في فرض التعاقب.

وفي هذا الفرض أيضاً إنّما يكون مفيداً إذا دلّت القضيّة علىٰ دوام الحكم إلىٰ زمان الشرط الثاني، فإنّ المقصود من عدم التداخل ثبوت حكمين في آنٍ واحد بثبوت شرطين، كما لو نام فوجب عليه الوضوء ولم يمتثل هذا الوجوب إلىٰ أن بال مثلاً، واستفدنا من إطلاق القضيّة بقاء الوجوب إلىٰ زمان البول، فعندئذٍ يكون مقتضىٰ ظهور القضيّة في حدوث أصل الحكم عند حدوث الشرط هو عدم التداخل، أي: ثبوت حكمين في زمان واحد؛ لاجتماع شرطين. وأمّا لو فرض

---

(١) لا أظنّ كون المقصود إبداء فرق في المقام بين المعنىٰ الماضويّ والاستقباليّ والأمريّ، فإنّه ﷺ يحتاط في الغسل بأنّه لو كان هو تحت الماء وأراد الغسل يجب أن يخرج من الماء ويدخل مرّة أُخرىٰ فيه قضاءً لحقّ الحدوث، مع أنّ الموجود في باب الغسل هو البعث والأمر لا الإخبار الماضويّ ولا الاستقباليّ أو الحاليّ.

فكأنّ المقصود: دعوىٰ أنّ الجملة الفعليّة لو سيقت لا للإخبار الماضويّ ولا الاستقباليّ ولا للأمر ـ وهي المداليل الأوّليّة للفعل ـ بل سيقت لمثل الكناية عن شيء آخر ـ لا يدرىٰ أنّه لو كان يصرّح به هل كان يعبّر عنه بالفعل أو بجملة اسميّة ـ فقدت دلالتها علىٰ الحدوث.

انتهاء أمد الوجوب الأوّل لدىٰ أوّل آنات زمان الشرط الثاني وعدم ثبوت إطلاق للقضيّة الأُولىٰ فمن المعلوم أنّه لا موضوع للتداخل أو عدمه، وصرف الظهور في حدوث أصل الحكم عند الحدوث بدون الظهور في دوام الحكم إلىٰ زمان الشرط الثاني لا يفيد المقصود، فلو احتملنا أنّه لدىٰ ولادة الحدث الثاني وهو البول مثلاً يزول أثر الحدث الأوّل ويوجد مكانه الأثر مرّة أُخرىٰ، ولم يكن لدليل الشرطيّة الأُولىٰ ظهور في الدوام لم يكن ظهور الكلام مقتضياً لعدم التداخل.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه ليس للقضيّة الشرطيّة ظهور يقتضي عدم التداخل إلّا في فرض كون الجزاء فعلاً وتحقّق الشرطين علىٰ التعاقب، ودلالتها علىٰ دوام الحكم الأوّل إلىٰ زمان الشرط الثاني.

وأمّا **المبحث الثاني** ـ وهو البحث عن ظهور يوجب التداخل ـ: فالمشهور أنّ مفاد المادّة يكون موجباً له، فإنّه لو فرض مثلاً وجوبان فلابدّ من القول بكون المتعلّق الحقيقيّ لأحدهما مغايراً له في الآخر، سواء كان ذلك بالتحصيص المنافي للإطلاق أو بفرض تعدّد العنوان، حتّىٰ لا يلزم اجتماع المثلين علىٰ أمر واحد، وكلّ هذا خلاف الظاهر.

والمحقّق الخراسانيّ رحمه الله سلّم هذا الظهور لكنّه قدّم الظهور الأوّل علىٰ هذا الظهور.

وأمّا المحقّق النائينيّ قدس سره فقد أنكر هذا الظهور رأساً، ووجّه ذلك بتقريب فنّيّ هو أنّه رحمه الله أنكر في هذا البحث ما اشتهر من أنّ الإطلاق إمّا يكون شموليّاً أو علىٰ نحو صرف الوجود، وذكر أنّ الأمر يكون متعلّقاً بأصل الطبيعة، وأنّ ذلك يقتضي الإتيان بصرف الوجود لا أنّ صرف الوجود مأخوذ في الرتبة السابقة علىٰ الأمر.

توضيح ذلك: أنّ عنوان صرف الوجود ـ الذي هو عند المشهور ومنهم المحقّق

النائينيّ قدس سره لا ينطبق إلّا على فرد واحد ـ غير مدلول بالهيئة ولا بالمادّة، وإنّما مفاد الهيئة هو الطلب أو النسبة الطلبيّة، ومفاد المادّة هو الطبيعة، نعم، بما أنّ الطبيعة ـ لا محالة ـ تحصل بالفرد الأوّل يكفي في امتثال الأمر الإتيان بالفرد الأوّل.

والخلاصة: أنّ الوجوبين لم يتعلّقا بصرف الوجود حتّى يقال: إنّه يلزم من ذلك اجتماع مثلين على شيء واحد، فلابدّ من الالتزام بالتحصيص دفعاً لهذا المحال حتّى يكون إطلاق المادّة مقتضياً للتداخل، بل الوجوبان تعلّقا بذات الطبيعة، وذلك يقتضي ثبوت حصّتين من الطبيعة، ولكن ليس هذا التحصيص في الرتبة السابقة على الوجوب حتّى يكون منافياً لإطلاق المادّة، بل في الرتبة المتأخّرة عنه؛ لأنّ المعلول لا يتحصّص بعلّته في الرتبة السابقة على العلّة، وإنّما يتحصّص في الرتبة المتأخّرة عنها، فكما أنّه يقال في العلل التكوينيّة: إذا تعدّدت العلّة وتعدّد المعلول بتعدّدها، كما لو تعدّد الصوت بتعدّد اصطكاك حجر على حجر لم يكن هذا التحصيص في ناحية المعلول في الرتبة السابقة على العلّة، بأن يكون كلّ من الاصطكاكين مقتضياً لحصّة خاصّة من الطبيعة، بل كلّ واحد منهما يقتضي ذات الطبيعة لكن يحصل ـ لا محالة ـ من كلّ منهما ما يكون متحصّصاً بكونه صادراً من تلك العلّة، وهذا تحصيص في طول العلّيّة، كذلك فيما نحن فيه نقول: ليس كلّ من الوجوبين متعلّقاً بحصّة خاصّة حتّى يكون ذلك منافياً للإطلاق، بل هما متعلّقان بذات الطبيعة وإنّما يحصل التحصيص في الرتبة المتأخّرة عن الوجوب[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٩ بحسب الطبعة المشتملة على تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره.

ويرد عليه: أنّ نسبة الوجوب إلىٰ الفعل الصادر من المكلّف ليست نسبة العلّة إلىٰ المعلول، وقياس ذلك بباب العلل التكوينيّة قياس مع الفارق، وليس التحصيص في الطبيعة حاصلاً من نفس كونها معلولة لهذا الوجوب أو ذاك الوجوب، بل إنّما يلزم الإتيان بحصّتين لو فرض تعلّق الوجوب بحصّتين، وهو خلاف الإطلاق. وأمّا لو فرض تعلّق كلّ من الوجوبين بذات الطبيعة فبعد فرض أنّ الوجوب بنفسه ليس علّة للامتثال فالطبيعة لا تتحصّص في طول هذا الوجوب ضمن فردٍ ما تحصُّص المعلول بعلّته، ويكون اجتماع وجوبين علىٰ الطبيعة اجتماعاً للمثلين وهو مستحيل.

فتحصّل: أنّ الحقّ تسليم الظهور المقتضي للتداخل.

وأمّا المبحث الثالث ـ وهو أنّه لو سلّم كلا الظهورين فما هو مقتضىٰ حلّ المعارضة؟ ـ: فقد أفاد المحقّق الخراسانيّ قدس سره في الكفاية أنّ الظهور الأوّل مقدّم علىٰ الظهور الثاني من ناحية كون الظهور الثاني بلحاظ عدم التحصيص بمقدّمات الحكمة، ومن مقدّماتها عدم البيان، والظهور الأوّل ـ الذي ليس بمقدّمات الحكمة ـ بيان رافع لموضوع الظهور الثاني[1].

أقول: لا يخفىٰ أنّه إن جعل الظهور الأوّل عبارة عن ظهور القضيّة في كون الشرط علّة تامّة لأصل الحكم فهو أيضاً بمقدّمات الحكمة؛ إذ التماميّة لم تستفد من ظهور وضعيّ أو عرفيّ، وإنّما استفيدت من الإطلاق الأحواليّ.

وأمّا إن جعل عبارة عن ظهور القضيّة في حدوث أصل الحكم عند حدوث

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣١٨ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

الشرط، فهذا الظهور بنفسه وإن لم يكن مستفاداً من مقدّمات الحكمة لكن هـذا وحده لا يكفي في الدلالة علىٰ عدم التداخل؛ لما عرفت من أنّ ثبوت التداخـل بذلك يتوقّف علىٰ تعاقب الشرطين وبقاء الحكم الأوّل إلىٰ زمان الشرط الثاني، فنقول عندئذٍ: إنّه إن ثبت بقاء الحكم الأوّل بالإطلاق الأزمانيّ وقعت المعارضة أيضاً بين إطلاقين، فلا وجه لتقديم الظهور الأوّل علىٰ الثاني من ناحية كونه رافعاً لموضوعه، وإن لم يثبت البقاء بالإطلاق بل قطعنا به من الخارج صحّ مـا أفـاده المحقّق الخراسانيّ ﵀ من حيث الصغرىٰ، أي: أنّ التعارض وقع بين ظهور وضعيّ وظهور إطلاقيّ، ولكن يبقىٰ الكلام هنا بلحاظ الكبرىٰ، أي: أنّ الظهور الوضعيّ هذا هل يرفع موضوع الظهور الإطلاقيّ كما ورد في الكفاية أو لا؟

وقد اعترض صاحب الكفاية ﵀ علىٰ كلام نفسه هنا في تعليقته علىٰ الكفاية بأنّ كون الظهور الوضعيّ بياناً رافعاً لموضوع الإطلاق إنّما يتمّ في البيان المتّصل وليس في البيان المنفصل؛ لأنّ الإطلاق متقوّم بعدم البيان المتّصل لا بعدم البيان مطلقاً، خلافاً للشيخ الأنصاريّ ﵀ الذي ذهب إلىٰ كون الإطلاق معلّقاً علىٰ عدم البيان ولو منفصلاً، وفيما نحن فيه يكون الظهور في كلّ من القـضيّتين مـعارضاً للإطلاق في القضيّة الأُخرىٰ. وفي مثل ذلك لا يصحّ تقديم الظهور علىٰ الإطلاق بحجّة كونه بياناً رافعاً لموضوع الإطلاق.

أقول: إنّ إشكاله ﵀ الوارد في تعليقته علىٰ الكفاية واضح الصـحّة فـيما إذا افترض الشرطان قد تقارنا حدوثاً؛ بداهة أنّ كلّ واحدة من القضيّتين لو كـانت وحدها لم يكن تعارض فيها بين ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث وظهور مادّة الجزاء في الإطلاق وعدم التحصيص؛ لإمكان صدقهما معاً، ولكـن بـما أنّ ظهور المادّة في الإطلاق وعدم التحصيص لا يجتمع صدقه مع صدق أُمور ثلاثة:

أحدها: ظهور شرطها في الحدوث عنَد الحدوث، والآخر: ظهور الشرط الآخر أيضاً في الحدوث عند الحدوث، والثالث: ظهور مادّة الجزاء في الشرط الآخر أيضاً في الإطلاق وعدم التحصيص، إذن فالمعارض لإطلاق كلّ واحدة من المادّتين مركّب من متّصل ومنفصل، والمركّب من المتّصل والمنفصل منفصل، فلا يمكن إجراء قاعدة أنّ العموم يرفع موضوع الإطلاق المتقوّم بعدم البيان بسبب كون العموم بياناً؛ لما عرفت من أنّ الإطلاق إنّما يكون متقوّماً بعدم البيان المتّصل وليس بمطلق عدم البيان، خلافاً للشيخ الأنصاريّ رحمه الله.

ولكن قد يتراءىٰ أنّ هذا الإشكال لا يرد فيما إذا تعاقب الشرطان ولم يقترنا في الحدوث؛ وذلك لأنّه حينما حدث الشرط الأوّل لا نحتمل فقهيّاً عدم حدوث أصل الحكم لذات الطبيعة بلا تحصيص عند حدوث الشرط الأوّل، فلا محالة يكون طرف المعارضة لإطلاق المادّة في القضيّة الثانية خصوص ظهور تلك القضيّة في حدوث أصل الحكم عند حدوث الشرط، وهو معارض متّصل وليس معارضاً مركّباً من المتّصل والمنفصل.

إلّا أنّ الصحيح أنّ الكلام في فرض التعاقب هو عين الكلام في فرض التقارن؛ لأنّ المسلّميّة الفقهيّة التي أشرنا إليها إنّما هي لمدّة ما قبل حدوث الشرط الثاني، أمّا بعد ما حدث الشرط الثاني خارجاً فيحتمل ـ لا محالة ـ تبدّل الحكم الأوّل من كونه عبارة عن أصل الحكم إلىٰ كونه عبارة عن تأكّد الحكم، كما يحتمل أيضاً تبدّل الواجب من كونه عبارة عن طبيعيّ المادّة إلىٰ الحصّة بعنوان (فرد آخر)، فيكون المعارض مرّة أُخرىٰ مركّباً من المتّصل والمنفصل، والمركّب من المتّصل والمنفصل منفصل.

ثُمّ إنّ المحقّق الخراسانيّ رحمه الله أفاد في تعليقته علىٰ الكفاية: أنّ الظهور المقتضي لعدم التداخل يقدّم علىٰ الظهور المقتضي للتداخل بالأقوائيّة.

وما أفاده قدس سره في غاية المتانة؛ وذلك لأنّه بعد أن فرضنا أنّ الظهور الأوّل المقتضي لعدم التداخل عبارة عن الظهور في الحدوث عند الحدوث، وأنّ هذا يقتضي عدم التداخل إمّا مطلقاً ـ كما هو مختار صاحب الكفاية ـ أو في دائرة الشروط الثلاثة التي نحن بيّنّاها، أعني: فرض كون الجزاء فعلاً، وتحقّق الشرطين علىٰ التعاقب لا بالاقتران منذ البدء، ودلالتها بالإطلاق علىٰ دوام الحكم الأوّل إلىٰ زمان الشرط الثاني، قلنا: إنّ هذا الظهور في دائرة تأثيره وضعيّ عرفيّ، في حين أنّ الظهور الثاني ظهور إطلاقيّ؛ لإمكان حمل القضيّة الثانية علىٰ إرادة حصّة خاصّة من مادّة الجزاء ولو بعنوان (فرد آخر)، والدافع لهذا الحمل إنّما هو الإطلاق، والظهور الوضعيّ أقوى من الإطلاق أو الظهور الحكميّ.

ولا أقصد بذلك أنّ الظهور الوضعيّ دائماً أقوى من الظهور أو الإطلاق الحكميّ، بل ربّما ينقلب الأمر أو يتساويان، وإنّما أقصد أنّ الظهور الوضعيّ بطبيعته أقوى من الظهور الحكميّ بطبيعته، وأنّ العكس أو التساوي قد ينبع من نكات خاصّة حاليّة أو مقاليّة، وبما أنّه لا توجد في المقام نكتة خاصّة، فالصحيح تقديم الظهور الأوّل الوضعيّ علىٰ الظهور الثاني الحكميّ، وبهذا يثبت أنّ الأصل لدىٰ تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء هو عدم التداخل في الأسباب.

نعم، لو قلنا: إنّ الظهور الأوّل المقتضي لعدم التداخل هو الظهور في العلّيّة التامّة؛ لأنّه مع التداخل يصبح كلّ من الشرطين جزء علّة أو يصبح أحدهما علّة لتأكّد الحكم وحدّه لا لذات الحكم، فهذا الظهور أيضاً إطلاقيّ، وذلك بسبب الإطلاق الأحواليّ، فقد يقال: لا مبرّر لتقدّمه علىٰ الظهور الثاني.

ولكن قد يقول قائل هنا أيضاً: إنّ ظهور القضيّة في العلّيّة التامّة للشرط مقدّم علىٰ ظهور المادّة في عدم التحصيص رغم أنّهما معاً إطلاقيّان، بدعوى: أنّ الذوق

العرفيّ يقتضي كون الإطلاق الثابت في ناحية الشرط مقدّماً علىٰ الإطلاق الثابت في ناحية الجزاء. ويمكن أن تكون النكتة في ذلك أنّ الجزاء تابع للشرط ثبوتاً فتابَعه إثباتاً أيضاً، ولكن هذا البيان كما ترىٰ ليس فنّيّاً وإنّما هو صرف دعوى لأقوائيّة أحد الظهورين، وإن كان لا يبعد صحّتها في نفسها. وعلىٰ أيّة حال فلا يهمّنا ذلك؛ إذ نحن لم نجعل الظهور الدالّ علىٰ عدم التداخل عبارة عن هذا الظهور ولا المحقّق الخراسانيّ رحمه الله قَبِل هذا الظهور، وإنّما الظهور المقبول في الجملة عندنا ومطلقاً عنده هو الظهور في الحدوث عند الحدوث وهو ظهور وضعيّ عرفيّ، فيتقدّم علىٰ إطلاق مادّة الجزاء بالأقوائيّة.

إن قلت: إنّ هذا التقريب إنّما يتمّ في فرض تقارن الشرطين حدوثاً بعد فرض ثبوت الظهور الموجب لعدم التداخل في هذا الفرض، وأمّا في فرض تعاقبهما فقد مضىٰ أنّ صرف ظهور القضيّة في حدوث أصل الحكم عند الحدوث لا يكفي في مقام المعارضة، بل نحتاج إلىٰ الإطلاق الأزمانيّ للقضيّة الأُولىٰ لإثبات دوام حكمها إلىٰ حين تحقّق الشرط الثاني، فتقع المعارضة بين الإطلاقين.

قلت: إنّ هذا الكلام وإن كان تامّاً لا إشكال فيه بالنسبة لأصل المطلب لكن في خصوص القضايا التي تكون محلّ ابتلائنا ـ أعني: المسائل الفقهيّة ـ لا نحتاج إلىٰ إثبات بقاء الحكم الأوّل بالإطلاق حتّىٰ يقال: إنّه وقع التعارض بين الإطلاقين، بل نقطع فقهيّاً بالبقاء، ولذا ترىٰ أنّه إنّما وقع النزاع بين الطائفتين في أنّه هل يتحقّق بعد السبب الثاني حكمان فيمتثلان بامتثالين أو بامتثال واحد بناءً علىٰ تداخل المسبّب، أو أنّ السببين يتداخلان فالحكم الثابت بعد السبب الثاني مستند إلىٰ كلا السببين: إمّا بصيرورة كلّ منهما جزء السبب، أو بكون كلّ منهما سبباً لحدّ من حدود الحكم، ولكن علىٰ كلا الفرضين تتسالم كلتا الطائفتين علىٰ أنّه يمكن أن

يمتثل الحكم الأوّل بعد السبب الثاني، وإنّما الكلام بينهما في أنّه هل حدث حكم ثانٍ أو لا؟ فمثلاً: إذا حدثت الجنابة ثمّ حدث مسّ الميّت فلا إشكال في صحّة غسل الجنابة بعد حدوث مسّ الميّت، وإنّما الكلام في أنّه هل عليه حكم آخر لأجل مسّ الميّت بحسب القاعدة، أو أنّ مقتضىٰ القاعدة هو التداخل وعدم حدوث حكم آخر، وهذا كما ترىٰ شاهد علىٰ أنّ بقاء الحكم الأوّل مفروغ عنه وإلّا لم يعقل امتثاله بعد السبب الثاني؛ لفرض ارتفاعه بالسبب الثاني أو قبله.

إن قلت: سلّمنا ذلك، لكن لو فرض تقييد شرطيّة الشرط في القضيّة الثانية بعدم مسبوقيّته بالشرط الأوّل ارتفعت المعارضة، فإطلاق الشرط من ناحية مسبوقيّته بالشرط الأوّل وعدمها داخل في دائرة المعارضة، فقد وقعت المعارضة أيضاً بين إطلاقين: إطلاق الشرط من هذه الناحية، وإطلاق المادّة في الجزاء، ولا مرجّح فنّيّاً لأحدهما علىٰ الآخر.

قلت: إذا دار الأمر بين كذب أحد هذين الإطلاقين فإطلاق مادّة الجزاء معلوم الكذب تفصيلاً إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً؛ إذ لو كان إطلاق الشرط وشموله لحال مسبوقيّته بالشرط الأوّل صادقاً فإطلاق مادّة الجزاء كاذب تخصيصاً، ولو كان إطلاق الشرط كاذباً فإطلاق مادّة الجزاء كاذب تخصّصاً؛ لانتفاء موضوعه؛ إذ في حال المسبوقيّة بالشرط الأوّل لاجزاء علىٰ الفرض حتّىٰ يكون لمادّته إطلاق، وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ تقديم إطلاق الشرط علىٰ إطلاق مادّة الجزاء ممكن، لكنّ العكس غير ممكن؛ إذ التحفّظ علىٰ إطلاق مادّة الجزاء المستلزم لسقوط إطلاق الشرط مستلزم لسقوط نفس إطلاق مادّة الجزاء وعدم التحفّظ عليه؛ لارتفاع موضوعه برفع اليد عن إطلاق الشرط، وما يلزم من وجوده عدمه باطل.

إن قلت: لا نسلّم أنّ رفع اليد عن إطلاق الشرط وشموله لفرض المسبوقيّة

يستلزم انتفاء إطلاق المادّة تخصّصاً؛ إذ الجزاء في فرض سبق هذا الشرط علىٰ الشرط الأوّل لا مسبوقيّته به ثابت، فيثبت الإطلاق لمادّته.

قلت: إطلاق المادّة بهذا المقدار لا يوجب التداخل، وإنّما الذي يوجب التداخل هو إطلاقها في فرض المسبوقيّة، وهو ينتفي موضوعاً برفع اليد عن إطلاق الشرط، فلابدّ من التحفّظ علىٰ إطلاق الشرط ورفع اليد عن إطلاق مادّة الجزاء.

إن قلت: إنّ إطلاق المادّة دائماً يكون وارداً علىٰ ظهور القضيّة في حدوث أصل الحكم عند الحدوث؛ لأنّ القضيّة إنّما تكون ظاهرة في ذلك في فرض إمكان تعدّد الحكم، فتدلّ علىٰ ثبوت حكم جديد، بحيث لو كان حكم آخر ثابتاً من السابق فقد ثبت حكمان. وأمّا في فرض عدم إمكان تعدّد الحكم فلا تدلّ القضيّة علىٰ الحدوث عند الحدوث بمعنىٰ نفي سبب آخر متقدّم عليه، ولذا نرىٰ وجداناً ـ في مورد القطع بعدم التعدّد، كما في مسألة الوضوء المقطوع فيها فقهيّاً عدم تعدّده بتعدّد الحدث ـ أنّ مثل قوله: (البائل يتوضّأ) ليست له دلالة علىٰ عدم كون النوم السابق علىٰ البول موجباً للوضوء، وإطلاق المادّة يقتضي عدم إمكان تعدّد الحكم، فيرتفع موضوع الظهور في حدوث الحكم عند الحدوث.

قلت: لو فرض ثبوت عدم إمكان التعدّد بالقطع لا بالإطلاق لم يكن للكلام ظهور في الحدوث عند الحدوث؛ لعدم فائدة فيه بحسب المدلول المنطوقيّ؛ للعلم بعدم تحقّق حكمين، وأمّا لو فرض أنّ التعدّد في نفسه أمر ممكن ولا نقطع بخلافه وإنّما اقتضىٰ إطلاق المادّة خلافه، فظهور القضيّة في الحدوث عند الحدوث ثابت، وفائدته إثبات طروّ حكم جديد غير الحكم الثابت سابقاً، وإطلاق المادّة يقتضي خلاف ذلك فيتعارضان ويقدّم الأوّل علىٰ الثاني بالأقوائيّة.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: موافقة المشهور في أنّه مهما وجد الظهور المقتضي لعدم التداخل قدّم علىٰ الظهور المقتضي للتداخل، ومخالفتهم فيما ذهبوا

إليه من وجود الظهور المقتضي لعدم التداخل علىٰ الإطلاق، بل هو ثابت في خصوص فرض التعاقب وكون الجزاء فعلاً، فما ادّعاه المشهور من أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم التداخل مطلقاً، وكذا ما ادّعاه غيرهم من أنّ مقتضىٰ القاعدة التداخل مطلقاً غير صحيح، بل الصحيح هو التفصيل كما عرفت.

وفي نهاية المطاف ننبّه علىٰ أنّ ذكرنا لمثال (توضّأ) أو (اغتسل) إنّما هو من باب المثال، كأن يفرض أنّ الوضوء أو الغسل بنفسه حكم تكليفيّ يثبت عند النوم أو الجنابة.

وفي الحقيقة ليس مثال الوضوء أو الغسل دالاًّ علىٰ الحدوث عند الحدوث؛ لأنّ قوله: (توضّأ) أو (اغتسل) إرشاد إلىٰ ثبوت الحدث لا أمر مولويّ، فحاله في هذه الجهة حال مثال: (إذا خفي الأذان فقصّر) والذي قلنا فيه: إنّه بمنزلة غير الجملة الفعليّة ولا يدلّ علىٰ الحدوث.

وعلىٰ أيّة حال فقد تحصّل: أنّ الصحيح في مورد اجتماع الظهور الذي ينفي التداخل والظهور الذي يقتضي التداخل هو أنّ القضيّتين تدلاّن علىٰ عدم التداخل.

هذا كلّه بحسب القاعدة. وأمّا فرض قيام دليل خاصّ علىٰ التداخل ـ كما في الوضوء أو الأغسال ـ أو علىٰ عدمه ـ كما في كفّارات الإحرام ـ فهو مطلب آخر.

تحقيق المطلب في تداخل المسبّبات:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو تداخل المسبّبات وعدمه الذي هو في الحقيقة عبارة عن التداخل في عالم الامتثال وعدمه بعد الفراغ عن فرض تعدّد الحكم ـ: فهنا يمكن استظهار عدم التداخل؛ لأنّ الوجوبين بما أنّهما متماثلان ولا يجتمعان علىٰ شيء واحد لابدّ أن يقيّد أحدهما أو كلاهما بكون متعلّقه غير ما يمتثل به الآخر،

وإذا قيّد أحدهما أو كلاهما بذلك كان من الواضح عدم إمكان امتثالهما بفرد واحد؛ لاستحالة كون ذلك الفرد هو وفرداً آخر، والمفروض أنّ أحد المتعلّقين أو كليهما مقيّد بعنوان (الآخر)، فأحدهما المقيّد بذلك لا ينطبق علىٰ هذا الفرد، وإنّما ينطبق عليه أحدهما غير المقيّد، وإذا فرض تقيّد كليهما فشيء منهما لا ينطبق عليه وإن كان يسقط به أحد الحكمين لا محالة؛ لحصول غرض واحد ويبقىٰ حكم واحد علىٰ الإجمال.

والوجه فيما ذكرناه: من أنّه إذا كان أحدهما مقيّداً والآخر غير مقيّد تعيّن هذا الفرد مصداقاً لغير المقيّد دون المقيّد واضح، وهو: أنّ انطباق غير المقيّد عليه خالٍ عن المانع، وبانطباقه عليه يثبت خروجه عن تحت متعلّق الحكم الآخر؛ لفرض تقيّده بكونه غير ما يمتثل به الأوّل، وهذا الفرد هو الذي يمتثل به الأوّل. وعلىٰ أيّة حال فالنتيجة: أنّه بمقتضىٰ تقيّد أحدهما أو كليهما بعنوان (الآخر) يستحيل تداخل المسبّبات. هذا.

ولكن في قبال هذا التقريب يقال: إنّه ليس رفع غائلة اجتماع المثلين منحصراً بفرض أحد الحكمين مقيّداً بعنوان (الآخر)، بل يمكن رفعه بفرض أنّ الوجوبين للوضوء مثلاً يكون كلّ واحد منهما متعلّقاً بعنوان غير متعلّق الآخر، بحيث أنّ هذين العنوانين وإن اتّحدا في لوح الوجود الخارجيّ لكنّهما علاوة علىٰ تعدّدهما في لوح الاعتبار والتشريع متعدّدان في حقيقتهما الواقعيّة، بأن يفرض مثلاً أنّ الواجب بالنوم عنوان رفع حالة نفسانيّة خاصّة حاصلة من النوم، والواجب بالبول عنوان رفع حالة نفسانيّة خاصّة أُخرىٰ غير الحالة الأُولىٰ حاصلة بالبول، فترتفع بذلك غائلة اجتماع المثلين بدون لزوم ارتكاب التحصيص ورفع اليد عن إطلاق المادّة، ويتحقّق امتثال كلا الحكمين بوضوء واحد؛ لتصادق العنوانين في الخارج

علىٰ فرد واحد.

وهذا الوجه إمكانه ثبوتاً متوقّف علىٰ القول بجواز الاجتماع بمجرّد تعدّد العنوان في لوح الواقع وفي الحقيقة وإن تصادقا في لوح الوجود الخارجيّ علىٰ فرد واحد، فإن لم نقل بذلك استحال هذا الوجه وتعيّن الوجه الأوّل.

اللّهمّ إلّا أن يلتزم بما ذهب إليه المحقّق النائينيّ قدس سره من أنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي ليس بالتضادّ بين نفس الحكمين، بل لأجل التضادّ بين النهي والترخيص في التطبيق المستفاد من الأمر، وأمّا نفس الحكمين فلا تضادّ بينهما ولا استحالة في اجتماعهما لولا هذه الجهة، وعلىٰ هذا فبما أنّه فيما نحن فيه يكون كلا الحكمين وجوباً وليس في البين نهي لا محذور في الاجتماع؛ لأنّ الترخيص في التطبيق إنّما يضادّ النهي لا الأمر.

وعلىٰ أيّ حال فتحقيق إمكان هذا الوجه ـ أعني: فرض كون كلّ من الحكمين متعلّقاً بعنوان غير ما تعلّق به الآخر ـ وعدمه مربوط بمبحث جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه. هذا كلّه بحسب الثبوت.

وأمّا بحسب الإثبات: فالتحقيق هو الوجه الأوّل ـ أعني: الالتزام بالتقييد بعنوان (الآخر) ـ فيثبت عدم التداخل؛ وذلك لأنّه وإن كان للوجه الثاني مزيّة علىٰ الوجه الأوّل من حيث عدم استلزامه لرفع اليد عن إطلاق المادّة، لكنّه في نفسه خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر قوله مثلاً: (توضّأ) تعلّق الوجوب بنفس الوضوء؛ لأنّ مقتضىٰ أصالة تطابق عالم الثبوت والإثبات أنّ المذكور في عالم الإثبات وهو الوضوء ثابت في عالم الثبوت أيضاً، فللوجه الأوّل أيضاً مزيّة علىٰ الوجه الثاني وهو عدم مخالفته لهذا الظهور، بخلاف الوجه الثاني، ففي الحقيقة يقع التعارض بين هذا الظهور وظهور المادّة في الإطلاق، وهذان الظهوران وإن كان كلاهما

مستفاداً من أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، لكنّ الظهور في تعلّق الوجوب بنفس الوضوء مقدّم علىٰ ظهور المادّة في عدم التحصيص؛ لأنّ الأوّل مستفاد من أصالة تطابق عالم الإثبات مع عالم الثبوت، بمعنىٰ أنّ ما هو موجود فيه موجود في عالم الثبوت أيضاً، والثاني مستفاد من أصالة تطابقهما، بمعنىٰ أنّ ما هو غير موجود في عالم الإثبات غير موجود في عالم الثبوت أيضاً، وأصالة تطابق الوجود مع الوجود أقوى من أصالة تطابق العدم مع العدم، كما هو ثابت ارتكازيّاً عند العلماء، ولذا يقدّمون المقيّد علىٰ المطلق عند تعارضهما، ولا يتصرّفون في ظهور المقيّد بحمله علىٰ بيان بعض الأفراد لنكتة.

وفي نهاية هذا التنبيه نشير إلىٰ أنّ التعارض في ناحية تداخل السبب وعدمه، والتعارض في ناحية تداخل المسبّب وعدمه كلاهما معاً في الحقيقة تعارض واحد ذو أطراف ثلاثة: الأوّل: الظهور المقتضي لعدم التداخل في الأسباب. الثاني: ظهور القضيّة في كون متعلّق الحكم نفس الوضوء مثلاً. الثالث: إطلاق المادّة. فإن رفعنا اليد عن الأوّل ثبت التداخل في الأسباب، وإن رفعنا اليد عن الثاني ثبت التداخل في المسبّبات، وإن رفعنا اليد عن الثالث لم يتحقّق التداخل لا في الأسباب ولا في المسبّبات.

وقد ظهر ممّا مضىٰ: أنّ الظهور الثاني والثالث ثابتان في حدّ أنفسهما دائماً، وأمّا الظهور الأوّل ففي بعض الموارد غير ثابت في نفسه، فيثبت التداخل في الأسباب، وفي بعض الموارد ثابت في نفسه، وعندئذٍ نرفع اليد عن الظهور الثالث؛ لأقوائيّة الظهور الأوّل منه بكونه ظهوراً وضعيّاً، والظهور الثاني منه بكونه مستفاداً من أصالة تطابق الوجود مع الوجود، بخلاف الظهور الثالث، فإنّه مستفاد من أصالة تطابق العدم مع العدم، فيثبت عدم التداخل في كلتا الجهتين.

هل يسقط المفهوم عن الحجّيّة بعد العلم بخروج موردٍ من حكمه؟

الأمر السابع: لو علمنا بتقييد المفهوم، كما لو قال: (إن جاءك زيد فأكرمه)، وعلمنا من الخارج بوجوب إكرامه عند مرضه، فهل يسقط المفهوم بذلك رأساً فلا يؤخذ به حتّىٰ في غير مورد التقييد، أو يؤخذ بالمفهوم في غير مورد التقييد، كما هو الحال في تقييد إطلاق المنطوقات؟

التحقيق: أنّ ذلك يختلف باختلاف المباني في اقتناص المفهوم.

فعلىٰ كلّ مبنى استفدنا فيه لاقتناص المفهوم من الإطلاق أو من تجميع ظهورات عديدة جارية في قبال كلّ تقييد تقييد فالمفهوم لا يسقط رأساً بتقييده، بل نأخذ به في غير مورد التقييد.

وعلىٰ كلّ مبنى استفدنا فيه من ظهور يخلفه ـ بعد سقوطه ـ ظهور طوليّ، كما لو قلنا باستفادة المفهوم من انصراف المطلق إلىٰ الأكمل فالأكمل، فعلىٰ هذا أيضاً لا يسقط المفهوم بالتقييد رأساً وإنّما يتقيّد.

وعلىٰ كلّ مبنى اتّكأ فقط علىٰ دليل عقليّ أو ظهور لفظيّ لا يخلفه ـ بعد فرض سقوطه ـ ظهور طوليّ يعمل عمله يسقط المفهوم نهائيّاً بالعلم بخروج موردٍ مّا من حكم المفهوم.

الكلام في ثبوت المفهوم للروايات الواردة بلسان الإخبار عن الجعل:

الأمر الثامن: قد مضىٰ عدم ثبوت المفهوم للقضايا الإخباريّة وثبوته للقضايا المتكفّلة لبيان الجعل. والكلام هنا يقع في أنّه هل يكون للروايات الواردة بلسان الإخبار عن الجعل مفهوم، من قبيل: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) أو لا؟

ولو لم يكن لها مفهوم قلّت فائدة مفهوم الشرط، فإنّ كثيراً من رواياتنا تكون من هذا القبيل.

والظاهر عرفاً عدم الفرق بين تلك الأخبار والأخبار الواردة بنحو الإنشاء، فإن ثبت عدم المفهوم لتلك الأخبار كان ذلك نقضاً لأصل ثبوت المفهوم للشرط.

وهذا النقض غير قابل للدفع عن السيّد الأُستاذ دامت بركاته؛ لأنّ الذي دعاه إلىٰ القول بعدم ثبوت المفهوم للقضايا الإخباريّة هو مبنىٰ أنّ الوضع عنده عبارة عن التعهّد، وأنّ الدلالة التصديقيّة للكلام بنفسها هي المعنىٰ الموضوع له، والتعليق في القضيّة الشرطيّة راجع إلىٰ المعنىٰ الموضوع له، وغاية ما يلزم من ذلك انتفاء الحكاية بانتفاء الشرط، دون انتفاء المحكيّ بانتفائه، وهذا الوجه ـ كما ترىٰ ـ بعينه جار في القضيّة الشرطيّة التي سيقت للإخبار عن الجعل، فيلزم عدم ثبوت المفهوم لها.

وأمّا نحن فلا نرىٰ الدلالة التصديقيّة إلّا ظهوراً حاليّاً ناشئاً من الغلبة، والغالب في المشرّع الحاكي عن تشريعه هو إرادة إبراز نفس تشريعه، فلا توصف عادةً حكايته هذه بالصدق والكذب، فحينما ربط الحكاية عن الجعل بالشرط فكأنّه ربط الجعل بالشرط وحاله حاله عرفاً علىٰ الإطلاق[1].

---

(١) أقول هنا ـ حفظاً للأمانة ـ: إنّ بيانه ﷺ للمطلب لم يكن بهذا الشكل، بل كان بشكل يناسب مبناه في الدورة السابقة لتفسير مفهوم الشرط والتي علىٰ أساسها قرّرنا بحثه ﷺ لمفهوم الشرط، ولكنّا في آخر البحث وضّحنا التغييرات التي تحقّقت بحسب نقل بعض الناقلين عن الدورة المتأخّرة، فراجع ما مضىٰ من بحث أصل مفهوم الشرط، وصُغنا هنا الكلام بصياغة تنسجم حتّىٰ مع تلك التغييرات، فجاءت الصياغة غير مطابقة تماماً لما في كتاباتنا الخطّيّة والتي تحكي كلام أُستاذنا الشهيد ﷺ بشكل دقيق.

مفهوم الوصف

التحقيق: عدم ثبوت المفهوم للوصف؛ وذلك لأنّ اقتناص المفهوم ـ كما عرفت ـ يتوقّف علىٰ جريان الإطلاق في الحكم، ولا إشكال في جريانه في القضايا الشرطيّة كما مرّ، وأمّا في القضايا الوصفيّة كقولنا: (أكرم العالم العادل) فلا مجال لجريانه؛ إذ العادل قيد لـ(العالم)، والعالم قيد لـ(أكرم)، وقيد القيد قيد، فلا محالة يكون الحكم مقيّداً.

وبتعبير فنّيّ نقول: إنّ الفرق بين القضيّة الشرطيّة والوصفيّة هو أنّ في قولنا مثلاً: (إن كان العالم عادلاً فأكرمه) تكون النسبة الطلبيّة أو البعثيّة بين الإكرام والمخاطب غير مقيّدة في حدّ ذاتها بالعدالة؛ إذ التقييد بذلك نشأ من ناحية تعليق هذه النسبة التامّة علىٰ ذلك، فلا يعقل كون ذات المعلّق مقيّداً بذلك، وتعليق وجوب إكرام العالم العادل علىٰ العدالة ممّا لا معنى له كما هو واضح. وهذا بخلاف قولنا: (أكرم العالم العادل)؛ إذ في هذا الكلام توجد نسبتان: نسبة تامّة بين الإكرام والمخاطب وهي النسبة البعثيّة أو الطلبيّة، ونسبة ناقصة بين الإكرام والعالم العادل، ومهما اجتمعت النسبة التامّة والناقصة علىٰ شيء، بأن كان شيء واحد طرفاً لكلتا النسبتين فلا محالة تندكّ النسبة الناقصة في جنب النسبة التامّة وتقع طرفاً لها، ولذا ترىٰ عدم وجود نقصان في الكلام، وإذا كان كذلك فأحد طرفي النسبة البعثيّة أو الطلبيّة في هذا المثال هو إكرام العالم العادل والطرف الآخر هو المخاطب، وغاية ما يلزم من انتفاء الوصف هو انتفاء هذا الوجوب الخاصّ، وأيّ مجال لإجراء الإطلاق بعد أن كان الحكم مقيّداً بخصوص العالم العادل بمعنىٰ دخوله في أحد طرفيه؟ هذا هو الذي ينبغي أن يقال فيما نحن فيه وقد مضىٰ ذلك في خلال مباحث مفهوم الشرط.

وممّا ذكرنا يظهر وجه النظر في الكلمات التي أفادها الأعلام في هذا المقام:

فمنها: ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره، وهو: أنّ الوجه في عدم ثبوت المفهوم للوصف هو أنّ الحكم يلحظ بمقتضىٰ نظر العرف مهملاً بالنسبة إلىٰ الوصف لا مطلقاً ولا مقيّداً، وهذا بخلاف الشرط، فإنّه يلحظ بالنسبة إليه مطلقاً[١].

وفيه: ما عرفت من أنّ الحكم في القضيّة الوصفيّة مقيّد ـ لا محالة ـ ولا يمكن إطلاقه ولا إهماله.

ومنها: ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قدس سره، وهو: أنّه يمكن توجيه مفهوم الوصف بأنّ ظاهر القضيّة كون الوصف المذكور بعنوانه دخيلاً في الحكم، وفرض كون الدخيل في الحكم هو الجامع بينه وبين شيء آخر حتّىٰ يثبت الحكم عند ثبوت ذلك الشيء الآخر وإن لم يثبت هذا الوصف خلاف الظاهر[٢].

ثُمّ حاول قدس سره الجواب عن ذلك بالمناقشة الصغرويّة في المقام[٣].

ويرد عليه: أنّ ما حصل هو حصّة خاصّة من الحكم، فغاية الأمر أنّه بانتفاء الوصف تنتفي هذه الحصّة؛ لأنّه بعنوانه دخيل لا بعنوان أعمّ، ولكن انتفاء الحصّة لا يفيد شيئاً؛ إذ من الممكن ثبوت حصّة أُخرىٰ لو لم يعلّق مطلق الحكم علىٰ الوصف.

وهذا الإيراد إنّما يرد عليه لو اقتصرنا علىٰ مجرّد ما هو وارد في منطوق كلامه من استظهار دخل الوصف بعنوانه؛ إذ نقول عندئذٍ كما عرفت: إنّ دخل الوصف كان في شخص هذا الحكم المتقوّم في أحد طرفيه بهذا الوصف، أمّا لو ضممنا إليه

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٢٦، ص ٤١١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

(٢) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) لعلّ المقصود المناقشة في استظهار دخل الوصف بعنوانه.

ما ضممناه إليه في بحث مفهوم الشرط ـ توجيهاً لكلامه ـ من قاعدة (استحالة صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالنوع) فلا يرد عليه الإشكال الذي ذكرناه.

وهو رحمه الله في بحث مفهوم الشرط أيضاً لم يذكر هذه القاعدة في عبارته في مقام الاستدلال علىٰ مفهوم الشرط، وإنّما نحن ذكرناه لتوجيه كلامه، أمّا هو فقد اقتصر في عبارته علىٰ ذكر أنّ ظاهر الكلام هو دخل الشرط بعنوانه في الحكم لا بعنوان أعمّ.

وعلىٰ أيّ حال فهنا أيضاً لو ضممنا تلك القاعدة إلىٰ عبارته ارتفع الإشكال الذي ذكرناه؛ لأنّه وإن كانت القضيّة الوصفيّة دلّت في منطوق العبارة علىٰ دخل الوصف بعنوانه في هذا الشخص من الحكم، ولكن لو فرضنا دخل شيء آخر بدلاً عن هذا الوصف في شخص آخر من الحكم قلنا: إنّ شخصين من الحكم متّحدان في النوع، فلو اختلف ما هو المؤثّر فيه من الأوصاف من حصّة إلىٰ حصّة لزم صدور الواحد بالنوع عن المتعدّد بالنوع وهو مستحيل.

نعم، يرد عليه ما أوردناه في بحث مفهوم الشرط في مقام توضيح بطلان هذا الوجه من وجوه اقتناص المفهوم.

ومنها: ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله في المقام: من أنّ الوصف يدلّ علىٰ المفهوم لو تمّ أحد أمرين:

الأوّل: أن يثبت كون الوصف علّة، وأضاف السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ قيد الانحصار.

والثاني: أن يثبت كون الوصف ـ وهو كلمة (العادل) مثلاً ـ قيداً للحكم لا للموضوع أو المتعلّق، وعندئذٍ يدلّ الوصف علىٰ المفهوم لا محالة؛ لأنّ المقيّد عدمٌ عند عدم قيده[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات المشتمل علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ، ج ١، ص ٤٣٥.

ويرد عليه: عدم إمكان اقتناص المفهوم حتّىٰ مع فرض ثبوت أحد الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل ـ وهو كون الوصف علّة للحكم ولنضف إلىٰ ذلك قيد الانحصار ـ فثبوته إنّما يوجب انتفاء الحكم المذكور بانتفائه كما هو واضح، وقد عرفت أنّ الوصف قد حصّص الحكم، فبانتفائه تنتفي هذه الحصّة.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّه لو ثبت كون كلمة (العادل) مثلاً قيداً للحكم لم يثبت بذلك المفهوم؛ لأنّ تقييد النسبة بغير أدوات الشرط لا يوجب تحقّق المفهوم، كما مضىٰ الاستدلال علىٰ ذلك في الأمر الخامس من الأُمور التي نبّهنا عليها في ذيل مبحث مفهوم الشرط. هذا.

ولا يخفىٰ أنّ أصل كون كلمة (العادل) مثلاً قيداً للحكم بالمعنىٰ المقابل لتقييد الموضوع والمتعلّق ـ أعني: تقييد الحكم به بلا واسطة ـ غير ممكن؛ وذلك لأنّ الشيء إنّما يتقيّد بما يلائمه ويكون من حالاته، وعنوان (العادل) مثلاً إنّما يلائم كلمة (العالم) بصيرورته وصفاً له، فإنّ العدالة من حالات العالم لا من حالات الحكم، ويقيّد العالم به لا الحكم. نعم، يعقل تقييد الحكم بكونه في زمان العدالة مثلاً، وهذا العنوان غير عنوان نفس العدالة.

إلّا أن يكون المقصود بفرض كون (العادل) قيداً للحكم هو هذا المعنىٰ، أعني: كون الحكم مقيّداً بزمان العدالة ولكن عُبّر بتعبير (أكرم العالم العادل) الظاهر في تقييد الموضوع بعنوان العدالة مسامحةً.

مفهوم اللقب والعدد

وقد ظهر بما ذكرناه الكلام في اللقب والعدد ونحوهما أيضاً؛ لأنّهما مشتركان في ثبوت المفهوم وعدمه مع الوصف ملاكاً، والنكتة الفنّيّة في الجميع واحد.

فهنا أيضاً نقول: إنّ اللقب مثلاً دخل في طرف النسبة التامّة، والحكم محدّد بين طرفيه ومشخّص بهما، فبزواله ينتفي شخص هذا الحكم، ولا يمانع ذلك عن قيام حكم آخر مماثل له مكانه.

بل إنّ الأمر هنا أشدّ من الوصف من ناحية أنّ الوصف له ظهور في كونه قيداً احترازيّاً، فيدلّ علىٰ انتفاء الحكم بانتفائه بنحو السالبة الجزئيّة، بخلاف العدد واللقب.

وتوضيح ذلك: أنّه لو قال مثلاً: (أكرم العالم العادل) مع فرض وجوب إكرام جميع العلماء لزم أحد اُمور ثلاثة كلّ منها خلاف الظاهر:

الأوّل: أن يكون الموضوع للجعل في عالم الثبوت خصوص العالم بدون دخل العدالة في الحكم أصلاً، وهذا خلاف مقتضىٰ أصالة تطابق عالم الإثبات والثبوت.

الثاني: أن يكون وجوب إكرام مطلق العلماء مجعولاً بجعل آخر غير جعل وجوب إكرام العالم العادل، ويلزم من ذلك لغويّة جعل وجوب إكرام العالم العادل؛ لحصول الغرض ـ وهو التوصّل إلىٰ ملاك المتعلّق ـ بذلك الجعل المطلق، إلّا أن تفرض نكتة في نفس جعل وجوب إكرام العالم العادل، بأن يكون الملاك ثابتاً في الجعل لا في المتعلّق، وهذا خلاف الظاهر لولا القرينة، فإنّ ظاهر الحكم بوجوب شيء أو حرمته مثلاً هو إيجابه أو تحريمه لملاك في نفس المتعلّق.

الثالث: أن يكون جميع العلماء واجبي الإكرام بجعول متعدّدة تشمل بمجموعها جميع العلماء، كأن يجب إكرام العالم العادل ويجب أيضاً إكرام العالم الفاسق، ويلزم من ذلك لغويّة التقييد والتحصيص في الجعل، إلّا أن يفرض ثبوت نكتة في

القيد بأن يقال: إنّ ما صدر من المولىٰ من جعل إكرام العالم العادل ليس بتمامه ـ من القيد والمقيّد ـ متمحّضاً في التوصّل إلىٰ الملاك الثابت في المتعلّق، بل هناك ملاك في نفس التقييد، وهذا خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر الحكم بحصّة خاصّة من وجوب شيء أو حرمته مثلاً هو أنّ الداعي إلىٰ جعل هذه الحصّة الخاصّة إنّما هو ملاك المتعلّق، من دون دخل ملاك ثابت في نفس الجعل أو تحصيصه، ويكون تعدّد الجعل وتحصيصه مع فرض ثبوت الحكم لجميع الأفراد لغواً، إلّا إذا كان ملاك في نفس تعدّد الجعل وتحصيصه وهذا خلاف ذلك الظهور.

وما ادّعيناه من ذلك الظهور ـ أعني: ظهور عدم كون التعدّد والتحصيص لملاك في نفس ذلك ـ إنّما هو في فرض[1] كون التحصيص بعنوان زائد كقوله: (أكرم العالم العادل)، لا في فرض كون التحصيص بما يؤوّل بعد التحليل إلىٰ عنوان زائد، كقوله: (أكرم الرجل) الراجع بعد التحليل إلىٰ قولنا: (أكرم الإنسان المذكّر)، فقوله: (أكرم الرجل) لا يدلّ علىٰ عدم وجوب إكرام كلّ إنسان علىٰ نحو السالبة الجزئيّة، وهذا هو الوجه في الفرق بين الوصف وغيره من اللقب والعدد.

هذا كلّه بناءً علىٰ أنّ الحكم عبارة عن الجعل والاعتبار ـ كما هو المختار ـ وهو فعل اختياريّ للمولىٰ.

أمّا بناءً علىٰ كون الحكم الشرعيّ عبارة عن نفس الحبّ والبغض وإنكار وجود حلقة وسطى بين الإرادة والإبراز ـ وهي الحلقة المسمّاة بالجعل والاعتبار ـ فالوصف أيضاً يكون حاله حال اللقب؛ إذ من الممكن ثبوت إرادات متعدّدة، أو قل: ثبوت الشوق والكره المتعدّد بتعدّد العناوين التي يتّصف بها العالم، بأن يكون في كلّ من تلك العناوين ملاك يخصّه يوجب الحكم عليه بالإكرام، ولا مجال هنا لإشكال اللغويّة كما لا يخفىٰ.

---

(١) بل هذا الظهور ثابت مطلقاً. نعم، هو في اللقب أضعف منه في الوصف، وفي الوصف أضعف منه في العدد.

مفهوم الغاية

ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله ومن تبعه إلىٰ أنّ الغاية إن كانت قيداً للموضوع، كقولنا: (سر في الأرض من هنا إلىٰ الكوفة)، أو للمتعلّق، كقولنا: (صم صياماً مستمرّاً إلىٰ الليل) لم يكن لها مفهوم؛ لأنّها راجعة إلىٰ الوصف للموضوع أو المتعلّق ولا مفهوم للوصف، وأمّا إن كانت قيداً للحكم من قبيل: ﴿أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَىٰ ٱللَّيْلِ﴾ ثبت لها المفهوم؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم مغيّى بالأمر الكذائيّ ومقيّد به، ولا محالة ينتهي المحدود بانتهاء حدّه[1].

والتحقيق: أنّه وإن كان الحكم مقيّداً بالغاية ومحدّداً بها فلا محالة ينتفي الحكم بحصولها، لكنّ الشأن ـ كما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله في مقالاته ـ في أنّه هل المحدّد هو شخص الحكم أو سنخه؟ وقد ذهب المحقّق العراقيّ رحمه الله إلىٰ أنّ المرجع في ذلك هو أن نرىٰ أنّ العرف هل يرىٰ الحكم الكذائيّ مهملاً من ناحية غايته أو مطلقاً من تلك الناحية[2].

أقول: مقتضىٰ التحقيق هو: ما برهنّا عليه في الأمر الخامس من الأُمور التي نبّهنا عليها في نهاية بحث مفهوم الشرط: من الفرق بين تقييد النسبة التامّة بنسبة تامّة أُخرىٰ وتعليقها عليها فيثبت المفهوم، وتقييدها بنسبة ناقصة فلا يثبت المفهوم بذلك، وبما أنّه فيما نحن فيه قيّدت النسبة التامّة بنسبة ناقصة غائيّة لا مجال

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٠٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٢٧، ص ٤١٥ ـ ٤١٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

لاقتناص المفهوم؛ إذ النسبة الناقصة اندمجت في النسبة التامّة وحصّصتها، فالحاصل إنّما هي حصّة خاصّة من النسبة التامّة، فغاية ما يلزم من تحقّق الغاية انتفاء تلك الحصّة، ولم تعلّق النسبة التامّة علىٰ نسبة تامّة أُخرىٰ حتّىٰ يقال ـ بمقتضىٰ الإطلاق ـ: إنّها علّقت بما هي مطلقة.

ثُمّ إنّنا لو كنّا نؤمن بمفهوم الغاية لكان معنىٰ ذلك في مثل قوله: ﴿أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱللَّيل﴾ انقطاع الصوم بحلول الليل، وعدم وجود موضوع آخر يحلّ أحياناً محلّ النهار المنصرم فيوجب استمرار الصوم رغم حلول الليل، أمّا أنّ هذا الانتفاء لوجوب الصوم بمجرّد حلول الليل هل سيدوم إلىٰ الأبد أو لا فهذا أمر آخر متفرّع علىٰ تحقّق الإطلاق في ذلك وعدمه.

أمّا مادمنا لم نؤمن بمفهوم الغاية فانتفاء الحكم مطلقاً بحلول الغاية غير مستفاد، ولكن انتفاؤه في الجملة وأحياناً بحلول الغاية مستفاد بلا إشكال، والسبب في الإيمان بالانتهاء أحياناً بنحو السلب الجزئيّ هو عين السبب لإيماننا في الوصف بالمفهوم بمقدار السلب الجزئيّ.

فنقول: لولا انقطاع الصوم مثلاً بحصول الغاية ولو في بعض الموارد لكانت هذه الغاية لغواً، إلّا أن تفرض نكتة وملاك في نفس القيد، وقد مضىٰ أنّ ذلك خلاف الظاهر، فقوله: (صم إلىٰ الليل) يدلّ في الجملة علىٰ انتهاء أمد الصوم بحصول الليل، وإنّما قلنا: إنّه يدلّ علىٰ ذلك (في الجملة) لانتفاء اللغويّة بانتفاء الحكم في الجملة، فلو ورد مثلاً دليل علىٰ أنّ مجيء زيد يوجب وجوب الصوم من أوّل الليل أيضاً ـ مع أنّه كان واجباً في النهار ـ لم يكن ذلك معارضاً لقوله: (صم إلىٰ الليل)؛ لعدم دلالته علىٰ الانتفاء مطلقاً.

مفهوم الاستثناء

إنّ أداة الاستثناء تارةً تقع وصفاً للموضوع، كما في كلمة (غير) وكذلك كلمة (إلّا) في بعض استعمالاتها، كقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وأُخرىٰ لا تقع وصفاً له، بل تستعمل لإخراج بعض الأفراد عن الموضوع، وذلك إخراج لها عنه بوصف أنّه موضوع ويترتّب عليه الحكم، لا إخراج عن ذات الموضوع بأن يقيّد المراد الاستعماليّ، وإلّا لرجع إلىٰ القسم الأوّل وليس الأمر كذلك، ولذا ترىٰ أنّه لا مجازيّة في مثل قولك: (أكلت الدجاجة إلّا رأسها)، مع أنّ شمول الدجاجة للرأس مستفاد من نفس وضع كلمة (الدجاجة)، فلو كانت كلمة (إلّا) استعملت لإخراج الرأس عن ذات المعنىٰ الاستعماليّ لـ(الدجاجة) لزم المجاز، ولم يقل أحد بكون الاستثناء مجازاً ولا مجال لتوهّم المجازيّة.

والخلاصة: أنّه تارةً: يقيّد الموضوع في حدّ ذاته بأداة الاستثناء فيحكم علىٰ ما يتحصّل من ذلك بحكم، وأُخرىٰ: يحكم علىٰ الموضوع بحكم ثمّ يخرج بأداة الاستثناء بعض الأفراد عن الموضوع بوصف أنّه موضوع كما هو الغالب في كلمة (إلّا):

أمّا القسم الأوّل: فلا يزيد عن الوصف وليست فيه نكتة زائدة، فالكلام فيه عين الكلام في مفهوم الوصف.

وأمّا القسم الثاني: فيظهر حاله ممّا عرفت من أنّ أداة الاستثناء المستعملة علىٰ النحو الثاني تخرج المستثنىٰ عن الموضوع المستثنىٰ منه لا بما هو، بل بما هو موضوع وحكم عليه الحكم، فلا محالة تدلّ علىٰ ارتفاع الحكم السابق عنه، فلا محالة يكون الاستثناء عن الإيجاب سلباً وعن السلب إيجاباً فيثبت المفهوم:

أمّا في الاستثناء عن السلب: فواضح مثل: (لا يجب إكرام العلماء إلّا الفقيه)،

فإنّه من الواضح أنّ قوله: (لا يجب إكرام العلماء) نفي لطبيعة وجوب إكرام العلماء، وأنّ قوله: (إلّا الفقيه) رفع لذلك، فهو إثبات لوجوب الإكرام بالنسبة للفقيه.

وأمّا في الاستثناء عن الإيجاب ـ مثل: (يجب إكرام العلماء إلّا الفسّاق) ـ: فيقع الكلام من جهتين:

الأُولىٰ: ما قد يقال: من أنّه وإن كان الاستثناء من الإيجاب سلباً لما مضىٰ، لكن يمكن مع ذلك إنكار أصل دلالته علىٰ المفهوم؛ وذلك لأنّ قوله: (يجب إكرام العلماء) في نفسه لا يجري فيه مقدّمات الحكمة لإثبات كون المراد طبيعة الوجوب من حيث هي بلا لحاظ خصوصيّة، وقوله: (إلّا الفسّاق) ليس إلّا نفياً لما ثبت في جملة المستثنىٰ منه، ولم يثبت كون المراد الاستعماليّ في جملة المستثنىٰ منه طبيعيّ الوجوب علىٰ الإطلاق حتّىٰ يثبت انتفاء مطلق الوجوب بالنسبة للفسّاق منهم، بل من المحتمل كون الوجوب الخاصّ منتفياً بالنسبة لهم، ولا ينافي ذلك ثبوت وجوب آخر بالنسبة لهم.

وحلّ هذا الإشكال: أنّ الإطلاق إنّما لا يجري في النسبة الثابتة في جملة المستثنىٰ منه في حدّ نفسها ومع قطع النظر عن الاستثناء؛ لعدم نتيجة لجريان الإطلاق فيها، لكن بما أنّها تكون جملة مستثنى منها ووقع الاستثناء بقوله مثلاً: (إلّا الفسّاق) يجري الإطلاق لكونه منتجاً، فنقول: إنّ قوله: (يجب إكرام العلماء) بحسب عالم اللفظ لا يدلّ إلّا علىٰ ماهيّة الوجوب الجامعة بين المطلق والمقيّد، وقوله: (إلّا الفسّاق) استثناء من المراد الاستعماليّ في جملة المستثنىٰ منه، فبحسب عالم اللفظ يكون (الفسّاق) مستثنى من ماهيّة الوجوب الجامعة بين المطلق والمقيّد، فلو كان مراده الاستعماليّ استثناء ذلك من وجوب خاصّ، والمفروض عدم ذكر تلك الخصوصيّة في اللفظ يلزم عدم تطابق عالم الإثبات

لعالم الثبوت، ومقتضىٰ تطابقهما كون المراد الاستعماليّ للمولىٰ نفس الماهيّة الجامعة بين المطلق والمقيّد بلا دخل أيّ خصوصيّة في ذلك، وإن كانت الخصوصيّة دخيلة في المراد الجدّيّ يقيناً؛ فإنّ وجوب إكرام العلماء ناشٍ من ملاك خاصّ بلا إشكال.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ قوله: (يجب إكرام العلماء إلّا الفسّاق) في جريان الإطلاق كقوله: (أستثني الفسّاق من وجوب الإكرام)، ولا ينبغي أن يقاس بمثل: (يجب إكرام العلماء) بدون ضمّ الاستثناء إليه.

فتحصّل: أنّه كما يكون الاستثناء من النفي دالّاً علىٰ المفهوم كذلك يكون الاستثناء من الإيجاب أيضاً دالّاً علىٰ المفهوم[1]، فلو ورد: (إن جاءك زيد وجب إكرام جميع العلماء) كان ذلك معارضاً لقوله: (يجب إكرام العلماء إلّا الفسّاق).

الثانية: أنّه لا إشكال في أنّ الحكم في قوله: (يجب إكرام العالم إلّا الفاسق) مقيّد بالإكرام المقيّد بالعالم، فهل الثابت في جانب المفهوم انتفاء طبيعة وجوب إكرام العالم بما هو عالم بالنسبة للفاسق، أو انتفاء طبيعة وجوب إكرام العالم

---

(١) يبقىٰ الإشكال بأنّ الاستثناء لعلّه يحصّص النسبة في المستثنىٰ منه، فلا يبقىٰ له مفهوم كما مضىٰ شرحه بالنسبة لأيّ نسبة ناقصة تندكّ في جنب النسبة التامّة.

وجواب ذلك وارد في تقرير السيّد الهاشميّ (حفظه‌الله) لبحث أُستاذنا الشهيد (الجزء الثالث، بحث مفهوم الاستثناء، ص ٢١٣ ـ ٢١٤) وهو: أنّ الاستثناء من شؤون النسب التامّة الحقيقيّة في الذهن، وأمّا في الخارج فلا اقتطاع ولا حكم، فهي كالعطف والإضراب ونحو ذلك من النسب الثانويّة الذهنيّة، وليست أوّليّة خارجيّة كي تكون ناقصة، ويشهد لذلك الوجدان القاضي بأنّ كلام المتكلّم إذا خالف الواقع في جملة المستثنىٰ والمستثنىٰ منه معاً كما إذا قال: (كلّ إنسان أسود إلّا الزنجيّ) كان المتكلّم قد كذب بذلك كذبتين.

بالنسبة له وإن لم يكن بما هو عالم؟ وبكلمة أُخرىٰ: لو دلّ دليل علىٰ وجوب إكرام الهاشميّ وإن كان عالماً فاسقاً، لكن بما هو هاشميّ لا بما هو عالم هل يكون ذلك معارضاً لمفهوم الكلام الأوّل أو لا؟

الإنصاف: أنّ مقتضىٰ الفهم العرفيّ هو عدم المعارضة، وأنّ المنتفي بالنسبة إلىٰ الفاسق إنّما هو وجوب إكرام العالم بما هو عالم، كما أنّ مقتضىٰ الفنّ أيضاً ذلك؛ لأنّ الاستثناء إخراج عمّا ثبت في المستثنىٰ منه، والثابت في المستثنىٰ منه ـ بحسب ظاهر الكلام ـ وجوب إكرام العالم بما هو عالم؛ لأنّ مقتضىٰ أصالة تطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت دخل عنوان العالم في الحكم.

هذا آخر ما أردنا ذكره في المفاهيم.

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

- العموم.
- التخصيص.

العموم

ويقع البحث فيه من جهات:

تعريف العموم

الجهة الأُولىٰ: في تعريف العموم.

قد عرّفه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّه شمول المفهوم واستيعابه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من أفراده[1].

في حين أنّ المحقّق العراقيّ رحمه الله جعل العموم في مقالاته عبارة عن استيعاب المفهوم لجميع أفراد مدخوله يعني مدخول أداة العموم، ولم يفترضه استيعاباً لجميع أفراد نفسه[2] كما فعله في الكفاية.

والواقع: أنّ استيعاب الأفراد في المعنىٰ اللفظيّ يتصوّر بأحد أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون نتيجة إدخال أداة حرفيّ يعطي للّفظ معنىٰ النسبة الاستيعابيّة،

---

(١) الكفاية، ج ١، ص ٢٣٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) المقالات، ج ١، المقالة: ٣٠، ص ٤٢٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

من قبيل صيغة الجمع المحلّاة بالأداة ـ لو آمنّا بكونها من صيغ العموم ـ كقوله: (أكرم العلماء)، أو من قبيل اسم الجنس الذي دخل عليه اللام، كـ(العالم)، لو قلنا بدلالة ذلك علىٰ العموم.

الثاني: أن تكون أداة العموم اسماً ويكون مفاده مفهوماً مستوعباً لأفراد مدخوله، من قبيل كلمة: (كلّ) و(جميع) ونحوهما.

ولا إشكال في أنّ تعريف المحقّق الخراسانيّ رحمه الله شامل للقسم الأوّل؛ لأنّ اسم الجنس مثلاً أصبح مفهومه ـ ببركة تطعيمه بمفاد النسبة الشموليّة بواسطة اللام ـ مستوعباً لأفراده، ولكنّه ليس شاملاً للقسم الثاني؛ لمباينة المفهوم المستوعب وهو مفهوم (كلّ) مثلاً للمفهوم المستوعب أفراده وهو مفهوم (العالم) مثلاً، فلا يمكن أن يقال: إنّ مفهوم كلمة (عالم) أصبح بواسطة كلمة (كلّ) في: (أكرم كلّ عالم) مستوعباً لجميع أفراده؛ إذ ليست كلمة (كلّ) أداة تفيد نسبة الاستيعاب وتجعل (العالم) مستوعباً لجميع أفراده من قبيل اللام لو قيل بدلالتها علىٰ العموم، بل هو بنفسه اسمٌ مفاده مفهوم مستوعب لأفراد مفهوم آخر وهو مدخوله، فلا ينطبق تعريف صاحب الكفاية علىٰ هذا القسم، بخلاف تعريف المحقّق العراقيّ رحمه الله.

ويشهد لما قلناه: من أنّ كلمة (كلّ) تختلف عن مثل حرف اللام أو لام الجمع، ما نراه: من أنّه يعامل مع تلك الكلمة معاملة الأسماء كالابتداء به مثلاً، فيعلم أنّها ليست حرفاً توجب استيعاب مدخولها لأفراده، فالمستوعِب هو مفهوم اسميّ والمستوعَب هو أفراد مفهوم آخر.

وأمّا الاستيعاب بالمعنىٰ الحرفيّ فقد أصبح مندكّاً في مفهوم كلمة (كلّ) أي: أنّ كلمة (كلّ) تدلّ علىٰ مفهوم مستوعب بما هو مستوعب.

وممّا ذكرناه ظهر جواب إشكالٍ ذكره المحقّق العراقيّ رحمه الله في مقالاته مع جوابه:

أمّا الإشكال فهو: أنّ العموم لو كان هو الاستيعاب ـ وهو نسبة بين المستوعِب بالكسر والمستوعَب بالفتح ـ فأداة العموم لابدّ أن تكون حرفاً، مع أنّا نرىٰ أنّه يعامل مع بعضها ـ كـ(كلّ) و(جميع) ـ معاملة الأسماء كالابتداء به.

وأمّا جوابه فهو ـ كما أفاده في المقالات ـ: أنّه لا يلزم أن تكون أداة العموم دائماً متمحّضة في إفادة الاستيعاب بالمعنىٰ الحرفيّ، بل يمكن أن يكون مفادها بنفسه مفهوماً مستوعِباً فيستفاد منها الاستيعاب لا محالة[1].

الثالث: أن يكون استيعاب حكم لأفراد موضوعه، وذلك كما في وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي بناءً علىٰ إفادته للعموم، فإنّ هذا ليس داخلاً في القسم الأوّل بأن يكون المستوعَب أفراد نفس المستوعِب، بأن تكون النكرة مستوعِبة لأفرادها، فإنّ النكرة لا تستوعب أفرادها إلّا بدليّاً، ووقوع النكرة في سياق النفي أو النهي بناءً علىٰ إفادته للعموم يفيد العموم الاستغراقيّ لا البدليّ. وليس داخلاً في القسم الثاني، فإنّه ليس هنا مفهوم آخر غير النكرة يستوعب أفراد النكرة، فلم يبق في البين إلّا أنّ الحكم مستوعب لأفراد موضوعه.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ تعريف صاحب الكفاية لا يشمل إلّا القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة، وتعريف صاحب المقالات لا يشمل إلّا الأوّلين منها.

---

(١) راجع المصدر السابق، وراجع أيضاً نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٠٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

والتعريف الصحيح أن يقال: «إنّ العموم هو الاستيعاب المفهوميّ»[١] بلا فرق بين أن يكون المستوعِب مفهوماً والمستوعَب أفراد ذلك المفهوم أو مفهوم آخر، أو يكون المستوعِب حكماً والمستوعَب أفراد موضوعه[٢].

---

(١) يعني: في قبال الاستيعاب الخارجيّ، أو يعني: في قبال الاستيعاب في مرحلة تطبيق العمل المحفوظ في باب المطلق.

(٢) أفاد أُستاذنا الشهيد﵀: أنّ هناك قسماً رابعاً للاستيعاب وهو استيعاب معاني لفظ واحد، كما لو قال المولىٰ: (أكرم كلّ زيد)، ولم يُرد بكلمة (زيد) معنى كلّيّاً ذا أفراد، بل أراد لفظه. أو قال: (أكرم كلّ زيدٍ له ولد)، وأراد وجوب إكرام كلّ معاني هذه العبارة، ولم يكن هناك مضاف محذوف بأن تقدّر كلمة (معاني) مثلاً.

وطبعاً هذا التفسير وهو إرادة استيعاب كلّ معاني اللفظ خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من مثل هذا الكلام استعمال المدخول في معنىً كلّيّ انتزاعيّ مجازاً لا عدم استعماله في معنىً وإرادة لفظه. انتهىٰ ما أفاده﵀.

أقسام العموم

الجهة الثانية: في أقسام العموم.

يقسّم العموم علىٰ ثلاثة أقسام: استغراقيّ ومجموعيّ وبدليّ.

وذكر المحقّق الخراسانيّ رحمه الله في الكفاية أنّه ليس المائز بين هذه الأقسام في نفس العموم والاستيعاب، بل هي في الحقيقة أقسام لتعلّق الحكم بالأفراد المستوعبة، فإنّ نفس العموم ليس إلّا عبارة عن الاستيعاب والانبساط، وبعد فرض تماميّة الاستيعاب لجميع الأفراد تارةً يكون الحكم متعلّقاً بكلّ فرد فرد منها، وأُخرىٰ يكون متعلّقاً بالمجموع من حيث المجموع، وثالثة يكون متعلّقاً بواحد منها علىٰ سبيل البدل، فعلىٰ الأوّل يسمّىٰ العموم استغراقيّاً، وعلىٰ الثاني مجموعيّاً، وعلىٰ الثالث بدليّاً، فهذه أقسام للعموم باعتبار تعلّق الحكم[1]. هذا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله.

ويحتمل أن يكون مراده من ذلك التنبيه علىٰ نكتة، وهي: أنّه لا مجال للبحث في أنّ الأداة الفلانيّة للعموم هل تدلّ علىٰ ذات العموم فقط الذي هو الجامع بين الأقسام الثلاثة، أو تدلّ أيضاً علىٰ كونه استغراقيّاً أو مجموعيّاً أو بدليّاً؛ وذلك لأنّ العموم في الحقيقة قسم واحد، وليست هذه الأقسام لأجل وجود مائز في ماهيّة العموم، بل هذه أقسام لتعلّق الحكم بالعامّ.

أقول: لو كان حقّاً مراده رحمه الله هو التنبيه علىٰ ذلك ورد عليه: أنّ هذا الكلام غير صحيح، توضيحه: أنّه بعد أن كان للعامّ في الخارج ثلاثة أفراد مثلاً، فمن الممكن

---

(١) راجع الكفاية ج ١، ص ٣٣٢ بحسب طبعة المشكينيّ.

أن توضع أداة خاصّة تدلّ علىٰ فرد خاصّ من تلك الأفراد، سواء كان المائز بينها ثابتاً في حقيقة العموم أو كان ناشئاً من تعلّق الحكم به.

ألا ترىٰ أنّ هيئة تقدّم المسند علىٰ المسند إليه ربّما تدلّ علىٰ كون الموضوع محصوراً فيه الحكم، مع أنّ انقسام الموضوع إلىٰ المحصور فيه الحكم وعدمه ليس انقساماً ذاتيّاً، بل يكون ناشئاً من ناحية الحكم. ومن الممكن أن تكون أداة العموم ونظير هذه الهيئة تدلّ علىٰ قسم خاصّ من العموم ينشأ انقسامه إليه وإلىٰ غيره من ناحية الحكم، وذلك بأن تدلّ أداة العموم علىٰ أنّ الحكم تعلّق بموضوعه بهذا النحو من التعلّق.

فظهر: أنّه لا يفترق الأمر في ذلك ـ أي: في ثبوت المجال للبحث عن دلالة أداة العموم علىٰ خصوص قسم خاصّ ـ بين كون المائز ثابتاً في ذات العموم أو في تعلّق الحكم[1].

بقي الكلام في أصل ما أفاده﵀ من كون هذا التقسيم باعتبار تعلّق الحكم

---

(١) لا يخفىٰ أنّ لصاحب الكفاية تعليقاً علىٰ كلامه هنا في كفايته صريحاً في أنّه﵀ لم يتوهّم في المقام كون رجوع هذه الأقسام إلىٰ كيفيّة تعلّق الحكم مانعاً عن إمكانيّة اختلاف أدوات العموم لغةً في إفادة البدليّة والاستغراقيّة والمجموعيّة، ونصّ عبارته﵀ في تعليقه علىٰ الكفاية في المقام ما يلي:

«إن قلت: كيف ذلك، يعني كيف تكون هذه الأقسام باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام لا أقساماً ذاتيّة للعموم، ولكلّ واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل: (أيّ رجل) للبدليّ، و(كلّ رجل) للاستغراقيّ؟!

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً».

لا باعتبار نفس العموم والاستيعاب، وقد ذهب المحقّق العراقيّ ﵀ هنا إلىٰ تفصيل، بيانه: أنّه ﵀ سلّم عدم كون المائز بين الأقسام ثابتاً في نفس الاستيعاب، لكنّه قال: إنّ كون العموم بدليّاً أو غيره ناشئ من خصوصيّة في مدخوله، فإن كان مدخول أداة العموم نكرة فلا محالة يكون العموم بدليّاً لا استغراقيّاً أو مجموعيّاً؛ إذ النكرة يستحيل انطباقها علىٰ أفرادها واستيعابها لها عرضيّاً حتّىٰ يكون العموم استغراقيّاً أو مجموعيّاً، وذلك لمكان أخذ قيد الوحدة في النكرة، فمهما انطبقت علىٰ جميع أفرادها كان انطباقها عليها واستيعابها لها علىٰ نحو البدل، وإن كان مدخولها اسم جنس كان العموم غير بدليّ؛ لأنّ انطباق اسم الجنس علىٰ أفراده عرضيّ.

ثُمّ بعد فرض تحقّق الاستيعاب العرضيّ تارةً يكون الحكم واحداً ثابتاً للمجموع، وأُخرىٰ يكون أحكاماً متعدّدة بعدد الأفراد، فعلىٰ الأوّل يكون العامّ مجموعيّاً، وعلىٰ الثاني استغراقيّاً.

فتحصّل: أنّ الفرق بين العموم البدليّ وغيره يكون من ناحية مدخوله، والفرق بين العموم الاستغراقيّ والمجموعيّ يكون من ناحية الحكم. هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ ﵀ في المقالات[1].

وليعلم أنّ كون الخصوصيّة ناشئة من مدخول العموم أيضاً حاله حال كونها ناشئة من الحكم أو من نفس العموم في إمكان افتراض استفادة الخصوصيّة من أداة العموم وعدمها، ألا ترىٰ أنّ كون المدخول نكرة أو اسم جنس ليس في نفسه ظاهراً بلا نظر إلىٰ الأداة، فإنّ تنوين التنكير والتمكّن كلاهما بشكل واحد.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٤٣٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

وعلىٰ أيّة حال فنحن يقع كلامنا هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ الفرق بين البدليّ وغيره هل هو ناشٍ من خصوصيّة في نفس العموم أو من خصوصيّة في شيء آخر؟ قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانيّ رحمه الله ذهب إلىٰ نشوئه من خصوصيّة في كيفيّة تعلّق الحكم بالعامّ.

ويرد عليه: أنّ نفس الاستيعاب مع قطع النظر عن طروّ أيّ حكم عليه تارةً يتصوّر عرضيّاً وأُخرىٰ يتصوّر بدليّاً، فإنّك ترىٰ وجداناً الفرق بين مفهوم (كلّ الأشياء) و(جميع الأشياء)، ومفهوم (أحد الأشياء) قبل أن يحكم عليه بحكم، ثُمّ ترىٰ الحكم الذي يطرأ علىٰ الأفراد: تارةً يطرأ علىٰ الأفراد التي لوحظت بدليّاً، وأُخرىٰ علىٰ الأفراد التي لوحظت عرضيّاً، فالفرق بينهما سابقٌ علىٰ الحكم وليس من خصوصيّات الحكم.

كما أنّ ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله من نشوئه من خصوصيّة في مدخول العموم أيضاً غير صحيح، فيمكن أن يفرض المدخول نكرة مع كون الاستيعاب عرضيّاً، وذلك بأن لا يكون المستوعب لأفرادها نفس تلك النكرة ـ حتّىٰ يقال باستحالة ذلك لتقيّد النكرة بقيد الوحدة ـ بل يكون المستوعب لأفرادها عرضيّاً مفهوماً آخر كمفهوم كلّ، فلو فُرض (رجل) في قوله: (أكرم كلّ رجل) نكرة لم يكن ذلك مانعاً عن العموم العرضيّ؛ لأنّ المستوعب هو كلمة (كلّ) لا كلمة (رجل)، ولا استحالة في كون كلمة مقيّدةً بقيد الوحدة مع استيعاب شيء آخر لأفرادها عرضيّاً، بل هو واقع في النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي بناءً علىٰ إفادة ذلك للعموم، فإنّ النكرة مقيّدة بقيد الوحدة لكنّ العموم واستيعاب الحكم للأفراد استغراقيّ.

ويمكن أيضاً أن يُفرض المدخول اسم جنس مع فرض الاستيعاب بدليّاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ اسم الجنس لا يجب أن يكون استيعابه للأفراد ـ مهما

استوعب ـ عرضيّاً، وإنّما فرقه مع النكرة أنّ النكرة لا يجوز استيعابها للأفراد عرضيّاً؛ لتقيّدها بقيد الوحدة، واسم الجنس يجوز استيعابها للأفراد عرضيّاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّمنا أنّ اسم الجنس يجب أن يكون استيعابه للأفراد ـ مهما استوعب ـ عرضيّاً لا بدليّاً، قلنا: من الممكن فرض كون المستوعِب مفهوماً آخر، بأن يضع الواضع أداة تفيد مفهوماً اسميّاً مستوعِباً لأفراد مدخوله علىٰ نحو البدل وإن كان مدخوله اسم الجنس.

والتحقيق: أنّ انقسام العموم إلىٰ البدليّة والعرضيّة ذاتيّ، فإنّ العموم عبارة عن الاستيعاب، والاستيعاب عبارة عن التطبيقات العديدة بعدد الأفراد، وهذه التطبيقات العديدة تارةً تُفرض في عرض واحد، وأُخرىٰ تُفرض لا في عرض واحد بل علىٰ سبيل البدل.

المقام الثاني: في أنّ المائز بين العموم الاستغراقيّ والمجموعيّ هل هو ثابت في ذات العموم أو في شيء آخر؟ قد عرفت توافق المحقّق الخراسانيّ والمحقّق العراقيّ علىٰ أنّ انقسام العموم إليهما إنّما هو باعتبار تعلّق الحكم لا باعتبار نفسه.

أقول: لا مجال للشكّ في أمرين:

أحدهما: أنّه بعد أن فُرض استيعاب تمام الأفراد عرضيّاً: تارةً يحكم علىٰ المجموع بحكم واحد، وأُخرىٰ يحكم علىٰ كلّ فرد بحكم علىٰ حدة، وهذان كيفيّتان لتعلّق الحكم.

ثانيهما: أنّه يمكن أن يقسّم العامّ في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق حكم به إلىٰ ما لوحظ فيه التركيب بين أفراده تركيباً اعتباريّاً وما لم يلاحظ فيه ذلك ـ كما نرىٰ وجداناً الفرق بين مفهوم (مجموع الأشياء) ومفهوم (جميع الأشياء) ـ وأن يسمّىٰ الأوّل بالمجموعيّ والثاني بالاستغراقيّ.

وإنّما الذي ينبغي أن يقع محلاً للبحث هو: أنّه مهما أُريد جعل تمام أفراد العامّ موضوعاً لحكم واحد لا لأحكام متعدّدة بعدد الأفراد، فهل اللازم جعل تلك الأفراد واحداً مركّباً بالاعتبار حتّىٰ يمكن الحكم عليها بحكم واحد، أو يحكم عليها بحكم واحد بدون صيرورتها واحداً مركّباً اعتباريّاً قبل الحكم وإن صارت كذلك بالنظر إلىٰ الحكم؟

وهذا البحث ينتج في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وعدمه، ونحيل تحقيقه مع كيفيّة استنتاج تلك النتيجة منه إلىٰ مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين. هذا تمام الكلام في الأقسام الثلاثة للعموم بلحاظ عالم الثبوت.

وأمّا بلحاظ عالم الإثبات فبعض ألفاظ العموم ظاهر في خصوص الاستغراقيّة كلفظة (كلّ) و(جميع) ولام الجمع بناءً علىٰ إفادته للعموم[1]، وبعضها ظاهر في خصوص المجموعيّة كلفظة (مجموع)، ولعلّ كلمة (أيّ) تفيد خصوص العموم البدليّ.

وعلىٰ أيّة حال فالجهة الإثباتيّة تختلف باختلاف الأدوات والمقامات والقرائن الخاصّة.

---

(١) الظاهر عدم دلالة هذه الألفاظ علىٰ خصوص الاستغراقيّة في مقابل المجموعيّة، وإنّما قد تنفىٰ المجموعيّة بنكتة أُخرىٰ، وهي: أنّه لو فُرضت المجموعيّة بمعنىٰ اعتبار الوحدة التركيبيّة بين الأفراد فهي مؤونة زائدة تحتاج إلىٰ قرينة ومع عدمها تنفىٰ، ولو فُرضت بمعنىٰ عدم انحلاليّة الحكم فالحكم بالانحلال وعدمه ـ بعد عدم أخذ المجموعيّة الاعتباريّة في طرف الموضوع ـ يختلف باختلاف الموارد بحسب مناسبات الحكم والموضوع، وغلبةُ الانحلال في القضايا العرفيّة ـ خاصّة الحقيقيّة ـ تقتضي الظهور في الانحلال ما لم تقتض المناسبات أو أيّة قرينة أُخرىٰ عدم الانحلال.

وجه الفرق بين أسماء العدد وأدوات العموم

الجهة الثالثة: فيما صار مورداً للاشتباه مع أداة العموم.

إنّ العموم ـ وهو الاستيعاب ـ لا يختصّ باستيعاب الأفراد، بل قد يكون استيعاباً للأجزاء، كقولك: (قرأت كلّ الكتاب)، و(يجب إمساك جميع اليوم). ومن هنا وقع الاشتباه بين أسماء العدد وأداة العموم، فربّما يشكل الفرق بين كلمة (عشرة) مثلاً وأداة العموم؛ إذ إنّ كلمة (عشرة) مستوعبة لأجزائها.

وذكر المحقّق الخراسانيّ رحمه الله في حلّ هذا الإشكال: أنّ العموم عبارة عن شمول الأفراد لا الأجزاء[١].

ويرد عليه: منع ذلك، بل العموم معناه الاستيعاب سواء كان استيعاباً للأفراد، كقولك: (إقرأ كلّ كتاب)، أو كان استيعاباً للأجزاء، كقولك: (إقرأ كلّ الكتاب) ولا مبرّر لتخصيص العموم بالأوّل.

وذكر المحقّق العراقيّ رحمه الله في حلّه: أنّ العموم عبارة عن استيعاب المدخول، بمعنىٰ أنّ المستوعَب بالفتح غير أداة الاستيعاب، وفي مثل كلمة (عشرة) يكون المستوعَب نفس أداة الاستيعاب[٢].

ويرد عليه أيضاً: أنّ العموم إنّما هو الاستيعاب، ولو فُرض لفظ يدلّ بنفسه علىٰ الاستيعاب والمستوعِب والمستوعَب جميعاً فليس هنا وجه فنّيّ لعدم عدّه من

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٣٢ بحسب طبعة المشكينيّ.

(٢) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٠، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

أدوات العموم، كما أنّ كلام المحقّق الخراسانيّ أيضاً لم يكن له وجه فنّيّ.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد لكلّ واحد منهما ذكر اصطلاح، ولا مُشاحّة في الاصطلاح، لكن يبقىٰ عليهما عندئذٍ أنّه لو كانت كلمة (عشرة) ونحوها من أسماء الأعداد متضمّنة لمعنىٰ الاستيعاب كان هناك مجال لعدّها من أدوات العموم، ثُمّ الجواب بدعوىٰ تقيّد العموم بكونه استيعاباً للأفراد، أو كون المستوعَب غير أداة الاستيعاب، لكنّها غير متضمّنة لمعنىٰ الاستيعاب، فلا يصحّ أصل الإشكال ولا يصحّ الجواب عنه بأنّ كلمة (عشرة) مثلاً مستوعبة للأجزاء لا للأفراد، أو بأنّها مستوعبة لنفس مفاد أداة الاستيعاب لا لمدخولها، وإنّما هي موضوعة لمفهوم مركّب، واستيعاب المركّب لأجزائه يكون من أحكامه التكوينيّة لا أنّه داخل في نفس المفهوم، ونظير ذلك أنّ المركّب يكون محكوماً تكويناً بكونه أكبر من جزئه مع أنّ هذه الأكبريّة ليست مفهوماً للفظ.

والخلاصة: أنّ أداة العموم ما يكون دالّاً علىٰ نفس الاستيعاب كـ(لام الجمع) بناءً علىٰ كونه من أداة العموم، وككلمة (كلّ)، أمّا دلالة مثل (لام الجمع) علىٰ نفس الاستيعاب بناءً علىٰ أنّه من أدوات العموم فواضح، فإنّه حرف وضع لإفادة النسبة الاستيعابيّة. وأمّا دلالة مثل كلمة (كلّ) علىٰ نفس الاستيعاب فلأنّه وإن كان موضوعاً لمفهوم اسميّ لكنّه موضوع للمفهوم المستوعب بما أنّه مستوعب، بحيث لو قطعنا النظر عن جهة استيعابه لم يبق شيء يكون مفهوماً له، إذن فلا محالة يكون مفاده هو الاستيعاب.

وأمّا كلمة (عشرة) ونحوها فحالها حال سائر الألفاظ الموضوعة للمركّبات كالكتاب والدار وغيرهما، أفهل يتخيّل أحد أنّ كلمة (كتاب) أو (دار) من أدوات العموم لكونه مستوعباً لأجزائه؟ كلّا! فإنّ لفظة كتاب ودار لم توضع لإفادة

الاستيعاب، بل وضعت لمركّب يكون من أحكامه التكوينيّة الاستيعاب، فيقال: إنّ كلّ مركّب مستوعب لأجزائه، كما يقال: إنّ كلّ مركّب أكبر من جزئه، بدون أن يكون ذلك داخلاً في مفهوم اللفظ، وأسماء الأعداد من هذا القبيل، فإنّها لم توضع للاستيعاب، بل وضعت لمفهوم مركّب، سواء قلنا بأنّها مفاهيم حقيقيّة مركّبة بالتركيب الحقيقيّ ـ كما عليه الفلاسفة ـ أو قلنا بأنّها مفاهيم انتزاعيّة. فكلمة (عشرة) ليست بنفسها من أدوات العموم.

دخول كلمة (كلّ) علىٰ مثل كلمة (عشرة):

نعم، تدخل علىٰ كلمة (عشرة) أداة العموم كما تدخل علىٰ كلمات أُخرىٰ فيقال مثلاً: (اقرأ كلّ العشرة)، أو (اقرأ كلّ عشرة)، أو (اقرأ كلّ واحد من العشرة). وإنّما مثّلنا بثلاثة أمثلة لما بينها من الفرق، فإنّ الأوّل والثالث يفيدان استيعاب أجزاء عشرة واحدة، والثاني يفيد استيعاب أفراد العشرة، أعني: أنّه يدلّ علىٰ وجوب قراءة تمام العشرات، كما أنّ هناك فرقاً بين الأوّل والثالث، وهو أنّه لو قيل: إنّ كلمة (العشرة) بنفسها ظاهرة في المجموعيّة أو مجملة من هذه الجهة فبإدخال كلمة (كلّ) عليها لا يتبدّل معنىٰ الكلام من ذلك إلىٰ الاستغراقيّة، لكن يتبدّل إليها بإدخال كلمة (كلّ واحد) بأن يقال: (اقرأ كلّ واحد من العشرة).

هذا كلّه بحسب الاستظهار العرفيّ المفيد للفقيه في مقام الاستنباط.

بقي هنا بحث علميّ، وهو: أنّه ما هو السرّ في أنّ إدخال كلمة (كلّ) علىٰ مثل كلمة (عشرة) معرّفة باللام يفيد استيعاب الأجزاء، وإدخاله عليها منكّرة يفيد استيعاب الأفراد؟

أفاد المحقّق العراقيّ رحمه الله: أنّ السرّ في ذلك هو أنّ اللام وإن كان غير مختصّ

بالعهد، لكنّ العهد كأنّه هو الأصل في اللام والمرتكز منه في الأذهان، فصار ذلك قرينة عامّة علىٰ إرادة استيعاب الأجزاء دون الأفراد حتّىٰ عند عدم وجود عهد، وكون كلمة (العشرة) إشارة إلىٰ عشرة معهودة ومتعيّنة يمتنع اجتماعه مع إرادة استيعاب أفراد العشرة ـ كما هو واضح ـ وقد صار ذلك منشأً لصيرورة مطلق قولنا: (كلّ العشرة) ظاهراً في استيعاب الأجزاء لا الأفراد وإن لم يكن هناك عهد، وهذا بخلاف ما لو لم تكن معرّفة باللام فيكون الكلام عندئذٍ ظاهراً في استيعاب الأفراد. هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله[1].

أقول: إن أراد رحمه الله أنّ مطلق التعيّن ينافي استيعاب الأفراد فغير صحيح، فإنّ لام الجنس أيضاً يفيد نوعاً من التعيّن ولا ينافي استيعاب الأفراد. وإن أراد أنّ التعيّن العهديّ ينافي استيعاب الأفراد فهذا صحيح، لكن ليس الفرق ثابتاً بين خصوص كلمة (العشرة) المعرّفة باللام والمجرّدة عن اللام، بل الفرق ثابت بين مطلق ما لو كانت معرّفة ولو بغير اللام أو نكرة، فإنّك ترىٰ أنّه لو قيل: (قرأتُ كلّ كتاب زيد)، كان معناه استيعاب أجزاء كتاب واحد، ولو قيل: (قرأتُ كلّ كتاب أدبٍ)، أو (قرأت كلّ كتاب أديبٍ)، ونحو ذلك، كان معناه استيعاب الأفراد، فلابدّ من نكتة للفرق بين فرض كون كلمة (العشرة) ونحوها معرفة أو نكرة، لا بين خصوص كونها معرفة باللام أو نكرة.

و**تحقيق الكلام**: أن يقال: إنّ الأصل في لفظة (كلّ) هو استيعاب الأجزاء لا الأفراد؛ لأنّ مدخوله ـ أيّ شيء كان ـ فإنّما يحكي عن أجزاء نفسه لا عن أفراده، وهذا هو السرّ في أنّ كلمة (كلّ) إذا دخلت علىٰ اسم العدد معرّفاً ـ بل علىٰ أيّ معرفة ـ أفادت استيعاب الأجزاء لا الأفراد.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٠، ص ٤٣٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

لكنّ الذي يظهر من ملاحظة الظهورات هو أنّ كلمة (كلّ) دائماً تكون معاندة لبدليّة مدخولها، أعني: أنّه مهما كان مدخولها يفيد البدليّة فكلمة (كلّ) تحكم علىٰ هذه البدليّة وتقضي عليها، فالسرّ فيما وقع من الفرق بين دخول كلمة (كلّ) علىٰ المعرفة أو النكرة عدداً كان المدخول أو غيره ـ فعلىٰ الأوّل يفيد استيعاب الأجزاء وعلىٰ الثاني يفيد استيعاب الأفراد ـ هو أنّ النكرة في نفسها تقتضي البدليّة والمعرفة لا تقتضيها[1].

ثُمّ لا يخفىٰ أنّه لا يرد علىٰ ما ذكرناه النقض بقوله تعالىٰ: ﴿**كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلّاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ بدعوىٰ أنّه في هذه الآية أفاد استيعاب الأفراد مع أنّه دخل علىٰ المعرفة؛ وذلك لأنّ مفهوم الطعام يكون بنحوٍ يمكن عدّ أفراده أجزاءً له، أعني: أنّ صدقه علىٰ الكثير كصدقه علىٰ القليل، نظير مفهوم الماء، وكلّ ما كان من هذا القبيل فإدخال كلمة (كلّ) عليه يدلّ علىٰ استيعاب الجميع، كما في قولنا: (كلّ الماء حلال شربه)، أو (كلّ الجبن حلال أكله) ونحو ذلك، ولكن لا يقال مثلاً: (كلّ الإنسان حيوان ناطق)، بل يقال: (كلّ إنسان حيوان ناطق).

---

(١) أقول: لعلّ الأولىٰ هو العكس، بأن يقال: إنّ الأصل في كلمة (كلّ) إرادة استيعاب الأفراد، ولهذا صارت معاندة لبدليّة مدخولها وقاضية عليها، ولكن حينما يكون معرفة فبما أنّ المعرفة تشير عادة إلىٰ فرد معيّن ينصرف الكلام إلىٰ استيعاب أجزاء الفرد؛ إذ لا معنى لاستيعاب أفراد الفرد. وبكلمة أُخرىٰ: إنّ المعرفة بما هي معرفة لا يتصوّر لمفهومها أفراد حتّىٰ تفيد كلمة (كلّ) استيعابها فتنصرف إلىٰ استيعاب الأجزاء. وهذا يشمل حتّى المعرّف بلام الجنس، فإنّه بما هو معرّفٌ لا يفترض له أفراد فينصرف الأمر إلىٰ استيعاب الأجزاء. وهذا البيان أقرب إلىٰ كلام الشيخ العراقيّ ﷺ منه إلىٰ كلام أُستاذنا الشهيد ﷺ.

دخول كلمة (كلّ) علىٰ التثنية أو الجمع:

واعلم أنّ التثنية أيضاً حالها حال العدد من حيث الأقسام الثلاثة، فإن قيل: (اقرأ كلّ الكتابين) فحاله حال قولنا: (اقرأ كلّ العشرة). وإن قيل: (اقرأ كلّ كتابين) فحاله حال قولنا: (اقرأ كلّ عشرة). وإن قيل: (اقرأ كلّ واحد من الكتابين) فحاله حال قولنا: (اقرأ كلّ واحد من العشرة).

نعم، هنا فرق بين التثنية والعشرة، وهو: أنّ استيعاب الأجزاء المستفاد من كلمة (كلّ) الداخل علىٰ (العشرة) كقولك: (قرأت كلّ العشرة) يكون بالنظر إلىٰ كلّ واحد واحد من العشرة، في قبال قولك: (قرأت العشرة إلّا واحداً منها)، لا بالنظر إلىٰ أجزاء كلّ واحد منها، ولكن لو قيل مثلاً: (قرأت كلّ الكتابين) حصل الاستيعاب حتّىٰ بالنظر إلىٰ أجزاء كلّ واحد؛ لأنّ هذا الكلام لا يكون في قبال قولك: (قرأت الكتابين إلّا واحداً منهما)؛ لعدم صحّة استثناء الواحد من الاثنين حتّىٰ يؤكّد عدم هذا الاستثناء بكلمة (كلّ)، بل هو في قبال قولك: (قرأت الكتابين إلّا بعضاً من أحدهما)، أو: (إلّا بعضاً منهما).

ويظهر بالنظر إلىٰ جميع ما ذكرناه حال الجمع أيضاً[1].

---

(١) بفرق أنّ (أكرم كلّ العلماء) قد يعدّ لام الجماعة فيه تأكيداً لكلمة (كلّ)، فالمدخول في الحقيقة هو (عالم) وليس (علماء) أي: دخل علىٰ كلمة (عالم) هيئة الجمع المحلّىٰ باللام وكلمة (كلّ).

أداة العموم

الجهة الرابعة: في أداة العموم.

دلالة كلمة (كلّ) ونحوها علىٰ العموم:

لا إشكال من أحدٍ في أنّ كلمة (كلّ) ونحوها كـ(جميع) من أدوات العموم إلّا من بعض السابقين، حيث استشكل في ذلك، بل قيل: إنّه حقيقة في الخصوص. ولا نعتني بهذا القول ولا بالبحث عنه.

والذي يكون هنا جديراً بالبحث هو: أنّه هل نحتاج في استفادة العموم من كلمة (كلّ) ونحوه إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في مدخوله أو لا؟

ذهب المحقّق الخراسانيّ قدس سره إلىٰ أنّ وضع (كلّ) ونحوه ثبوتاً يلائم مع الاحتياج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول وعدمه، بمعنىٰ أنّه يمكن وضعه بنحو نحتاج إليها مع وجوده في الكلام، ويمكن وضعه بنحو لا نحتاج إليها معه.

توضيح ذلك: أنّ اسم الجنس وضع للطبيعة المهملة، وأعني بذلك: الجامع بين المطلق والمقيّد، فإن أُريد المقيّد فلابدّ من الإتيان بقرينة تدلّ علىٰ القيد، وإن أُريد المطلق فلابدّ أيضاً من الإتيان بقرينة تدلّ علىٰ الإطلاق، سواء كانت قرينة خاصّة أو كانت قرينة عامّة وهي مقدّمات الحكمة؛ لأنّ المفروض أنّ تلك الكلمة بنفسها لا تدلّ علىٰ ما أُريد من المقيّد أو المطلق، لكونها موضوعة للجامع بينهما.

ثُمّ كلمة (كلّ) من الممكن أن يضعها الواضع لاستيعاب ما أُريد من مدخولها، ومن الممكن أن يضعها لاستيعاب تمام ما يصلح مدخولها للانطباق عليه، فإن

وضعها علىٰ النحو الأوّل فلا محالة نحتاج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها؛ إذ المفروض أنّ كلمة (كلّ) إنّما تدلّ علىٰ استيعاب ما أُريد من مدخولها، ومدخولها إنّما هو اسم الجنس وهو غير دالّ بنفسه إلّا علىٰ الطبيعة المهملة، ولا يدلّ علىٰ ما أُريد من إطلاق أو تقييد، فلابدّ من تعيين كون المراد هو المطلق بمقدّمات الحكمة حتّىٰ يثبت استيعاب (كلّ) لجميع أفراد هذا المطلق.

وإن وضعها علىٰ النحو الثاني فلا حاجة إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول؛ لأنّها بنفسها تدلّ علىٰ استيعاب تمام الأفراد التي يصلح المدخول للانطباق عليها.

هذا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فاستظهَرَ الثاني، أعني: عدم الاحتياج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول[١].

ولكنّ المحقّق النائينيّ قدس سره ذهب إلىٰ أنّ استيعاب كلمة (كلّ) لكلّ الأفراد يتوقّف علىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول[٢].

وذهب السيّد الأُستاذ دامت بركاته[٣] والمحقّق الإصفهانيّ قدس سره[٤] إلىٰ عدم

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٣٤ بحسب الطبعة المعروفة بطبعة المشكينيّ.

(٢) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥١٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٠ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

(٣) راجع أجود التقريرات الطبعة السابقة الذكر، ج ١، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١، تحت الخطّ، وكذلك ص ٤٥١، تحت الخطّ، وكذلك راجع المحاضرات، ج ٥، ص ١٥٩ بحسب الطبعة الثالثة لدار الهادي للمطبوعات بقم.

(٤) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٨ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

الاحتياج إلىٰ ذلك كما استظهره المحقّق الخراسانيّ، وزادا عليه: أنّه لا يمكن ثبوتاً توقّف استفادة استيعاب تمام الأفراد من كلمة (كلّ) علىٰ إطلاق المدخول.

وقد أفاد المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] في وجه توقّف استفادة العموم من كلمة (كلّ) علىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول: أنّ كلمة (كلّ) إنّما تدلّ علىٰ استيعاب المدخول لا علىٰ تعيين المدخول، ولذا لا مانع من قِبَل هذه الكلمة عن دخولها علىٰ أيّ مدخول[2]، فتراها تدخل علىٰ المدخول المقيّد علىٰ حدّ دخولها علىٰ المفهوم المطلق، فلا فرق من ناحية (كلّ) بين قولنا: (أكرم كلّ إنسان)، وقولنا: (أكرم كلّ إنسان عالم)، وقولنا: (أكرم كلّ إنسان عالم عادل) ونحو ذلك، فمهما أُريد تقييد المدخول وتحصيصه إلىٰ أيّ درجة شئنا فكلمة (كلّ) لا تأبىٰ عن ذلك.

واسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، فتارةً يقصد به الطبيعة الموجودة في ضمن المطلق، وأُخرىٰ الطبيعة الموجودة في ضمن المقيّد، وكلمة (كلّ) كما عرفت غير معيّنة للمدخول فهي لا تعيّن كون مدخولها الطبيعة المطلقة أو المقيّدة؛ لعدم إبائها عن الدخول علىٰ كلّ من المطلق والمقيّد، فلابدّ من إثبات كون المدخول هو المطلق بمقدّمات الحكمة كي تدلّ كلمة كلّ علىٰ استيعاب أفراد هذا المطلق.

وقد علّق السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ هذا التقريب بأنّ عدم دلالة كلمة

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥١٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٠ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

(٢) هذا الاستشهاد غير موجود في عبارة التقريرات وإنّما ذكر ذلك هنا كتوجيه فنّيّ لكلام المحقّق النائينيّ رحمه الله.

(كلّ) علىٰ تعيين المدخول ممنوع، بل هي تعيّن المدخول وتدلّ علىٰ أنّه هو المطلق واللابشرط القسميّ لا المقيّد، فلا حاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ كون المدخول مطلقاً تارةً يستفاد من عدم القرينة علىٰ القيد، وأُخرىٰ من القرينة علىٰ عدمه، وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأوّل، ولولا ذلك لما أمكن التصريح بالعموم أصلاً مع أنّه واضح البطلان، بل لا يحتمل ثبوتاً عدم إغناء كلمة (كلّ) عن مقدّمات الحكمة وتوقّف استفادة العموم والاستيعاب منها علىٰ جريان مقدّمات الحكمة في المدخول الدالّة علىٰ استيعابه؛ إذ مع فرض إحراز الاستيعاب في الرتبة السابقة تلغو كلمة (كلّ). هذا ما أفاده السيّد الأُستاذ دامت بركاته.

وقد لوّح المحقّق الإصفهانيّ قدس سره إلىٰ تقريب آخر لإبطال الاحتياج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول، وهو: أنّه لو فرض استيعاب المدخول بجريان مقدّمات الحكمة في الرتبة السابقة علىٰ الأداة فالاستيعاب بعد ذلك بالأداة مرّة ثانية ـ بأن يصير المدخول المستوعب مستوعباً ـ محال؛ لاستحالة قبول المماثل للمماثل كما يستحيل قبول المقابل للمقابل[1].

أقول: إنّ كلّاً من كلام المحقّق الإصفهانيّ قدس سره مع كلام السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ مع أصل التقريب الذي أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله لا يخلو عن إشكال.

أمّا كلام المحقّق الإصفهانيّ قدس سره فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ الإطلاق ـ علىٰ ما هو الحقّ المحقَّق ـ ليس عبارة عن الاستيعاب كالعموم حتّىٰ يقال: إنّ المستوعَب لا يُستوعَب في طول كونه مستوعَباً، بل هو

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٤٧ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

عبارة عن تعرية الخصوصيّات الفرديّة ولحاظ الطبيعة معرّاة عن تلك الخصوصيّات، فالتكثّر يلغىٰ في الإطلاق ويلحظ في العموم، بمعنىٰ أنّه في العموم يرىٰ جميع الأفراد من حيث هي أفراد، وفي الإطلاق يرىٰ ذات الطبيعة بلا نظر إلىٰ الأفراد من حيث هي، فكم فرق بينهما.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أنّ الإطلاق أيضاً عبارة عن الاستيعاب، فالمستوعَب في الرتبة السابقة علىٰ الأداة هو ذات المدخول، والمستوعَب الثاني هو الأداة؛ لأنّ كلمة (كلّ) تفيد المفهوم الاسميّ المستوعب، وليست حرفاً حتّىٰ تدلّ علىٰ استيعاب المدخول حتّىٰ يلزم استيعاب المستوعَب.

وأمّا كلام السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ففي الحقيقة ينحلّ إلىٰ كلامين:

أحدهما: تعيين كلمة (كلّ) إثباتاً واستظهاراً لمدخولها وإفادة كون مدخولها مطلقاً وإلّا لما أمكن التصريح بالعموم، في حين أنّه لا شكّ في إمكان التصريح بالعموم لدىٰ العرف ويكون ذلك بمثل كلمة (كلّ).

وثانيهما: دعوىٰ أنّه لا محيص ثبوتاً من استغناء (كلّ) عن إجراء مقدّمات الحكمة في مدخوله وإلّا لزمت اللغويّة.

ولعلّ نظره في كلامه الثاني إلىٰ الاستدلال علىٰ ما قرّره في كلامه الأوّل من دعوىٰ تعيين كلمة (كلّ) لمدخولها وإفادة كونه مطلقاً.

وعلىٰ أيّة حال فكلا كلاميه لا يخلو من نظر:

أمّا كلامه الثاني ـ وهو لزوم اللغويّة ـ فصحيح أنّه لا يرد عليه نفي اللغويّة بدعوىٰ أنّ الفائدة هي التأكيد؛ لأنّ فرض الطوليّة بين إفادة الكلّ للعموم ومقدّمات الحكمة يبطل التأكيد، ولكنّه مع ذلك نمنع لزوم اللغويّة، سواء أُريد بها اللغويّة في

الوضع أو في الاستعمال:

إذ لو أُريد باللغويّة لغويّة الوضع ورد عليه:

أوّلاً: أنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما متّحداً حتّىٰ يلزم لغويّة الوضع، فإنّ العموم هو الاستيعاب، ومقدّمات الحكمة لا تفيد الاستيعاب حتّىٰ يقال: إنّ الاستيعاب المتوقّف علىٰ الاستيعاب لغو، بل تفيد نفي الخصوصيّات ولحاظ الطبيعة مجرّدة عنها. وهذا هو الإيراد الأوّل الذي أوردناه علىٰ المحقّق الإصفهانيّ قدس سره ويكفي داعياً إلىٰ الوضع نفس كون معنىٰ العموم غير معنىٰ الإطلاق، وإن فرض عدم ثبوت نتيجة عمليّة بالنسبة للحكم الشرعيّ، فإنّ الفائدة المترقّبة من الوضع إنّما هي إفادة المعاني المختلفة سواء اختلفت بذلك النتيجة من حيث الحكم الشرعيّ أو لا.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا كون مفاد كلّ منهما الاستيعاب، فالاستيعاب العموميّ وإن كان في طول الاستيعاب الحكميّ فلا يعقل تأكيده به، لكن إفادة كلمة (كلّ) لعرضيّة الاستيعاب وعدم كونه بدليّاً ليست في طول كون الاستيعاب الحكميّ عرضيّاً لا بدليّاً، فإن كان الكلام بحيث تستفاد العرضيّة منه مع قطع النظر عن كلمة (كلّ) كانت كلمة (كلّ) تأكيداً للعرضيّة، وإلّا كانت بياناً لها فلا يلغو الوضع. هذا بالنسبة للأداة التي تفيد خصوصيّة العرضيّة، وكذلك الكلام فيما لو فرضت إفادتها للخصوصيّة البدليّة، فإنّه أيضاً لا يلغو وضع الأداة؛ لأنّه يبيّن هذه الخصوصيّة أو يؤكّدها.

وإن أُريد باللغويّة لغويّة الاستعمال، ورد عليه:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ أداة العموم تفيد الخصوصيّة العرضيّة أو البدليّة تأكيداً أو بياناً.

وثانياً: أنّه مع قطع النظر عن ذلك ربّما يوجد هناك تفنّن في استعمال أداة

العموم في الكلام، كما لو أُريد بيان الحكم رأساً على الأفراد لا على الطبيعة المجرّدة التي هي مفاد الإطلاق، لنكتة أنّ ما اشتمل على ملاك الحكم هو نفس خصوصيّات الأفراد من حيث هي مثلاً.

وأمّا كلامه الأوّل ـ وهو: أنّ كلمة (كلّ) تعيّن مدخولها وتدلّ على أنّه مطلق بمعنى اللابشرط القسميّ ـ فيرد عليه: أنّ هذا صِرف دعوى لا دليل عليها. وأمّا ما استدلّ به لذلك من فهم العرف التصريح بالعموم فلا يصلح دليلاً على مدّعاه، وكلامه الثاني لو تمّ في نفسه لا يصلح أيضاً دليلاً على ما في كلامه الأوّل من دعوى تعيين (كلّ) لمدخوله؛ فإنّ غاية ما يثبت بهما هي عدم صحّة توقّف العموم على ثبوت الإطلاق في الرتبة السابقة عليه، وهذا لا يستلزم كون كلمة (كلّ) دالّة على كون مدخولها مطلقاً بمعنى اللابشرط القسميّ إلّا بناءً على أنّ الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد لا تقبل الانطباق على الأفراد. فإن تمّ هذا المبنى صحّ أن يقال: إنّ كلمة (كلّ) بما أنّها تقتضي الانطباق على الأفراد تدلّ على أنّ مدخولها مطلق بهذا المعنى لا مهمل، لكن هذا المبنى غير صحيح لا عندنا ولا عند السيّد الأُستاذ.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو بني على هذا المبنى الباطل ـ وهو عدم قابليّة انطباق الطبيعة المهملة على الأفراد ـ ورد إشكال آخر على ما مضى من دعواه لزوم اللغويّة في الأداة إذا احتاجت في إفادة العموم إلى مقدّمات الحكمة؛ إذ تكفي عندئذٍ فائدة لها أنّها تنفي احتمال الإهمال بالوضع.

والخلاصة: أنّه لا دليل على أنّ كلمة (كلّ) تجعل مدخولها مطلقاً، فليكتفى مثلاً بادّعاء أنّ كلمة (كلّ) لا تحتاج في الاستيعاب إلى تعيين مدخولها في المطلق بمقدّمات الحكمة؛ لأنّها تستوعب أفراد ما يقبل المدخول ـ حتّى على إهماله ـ

الانطباق عليه، بدليل إمكانيّة التصريح بالعموم أو بدليل لزوم اللغويّة.

نعم، لو كانت كلمة (كلّ) حرفاً تجعل المدخول مستوعباً صحّ أن يقال: إنّها تدلّ علىٰ أنّ المدخول مطلق، بناءً علىٰ أنّ الإطلاق يفيد الاستيعاب كالعموم، لكنّها ليست حرفاً بل هو اسم يفيد المفهوم المستوعِب.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائينيّ ﵀ في مقام إثبات الاحتياج إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول: من أنّ كلمة (كلّ) تدلّ علىٰ استيعاب المدخول لا علىٰ تعيينه، فيستفاد منه الفراغ عن أنّها لو دلّت علىٰ استيعاب المدخول لا علىٰ تعيينه لا يستفاد منها العموم بدون إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول. وهو المستفاد أيضاً من جواب السيّد الأُستاذ دامت بركاته؛ إذ أجاب بدعوىٰ دلالتها علىٰ تعيين المدخول لا علىٰ صرف الاستيعاب.

فدليل المحقّق النائينيّ ﵀ علىٰ مدّعاه ـ من الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة ـ في الحقيقة مركّب من مقدّمتين:

الأُولىٰ: دعوىٰ أنّ كلمة (كلّ) إنّما تدلّ علىٰ استيعاب المدخول لا علىٰ تعيينه.

الثانية: دعوىٰ أنّ عدم دلالة (كلّ) علىٰ تعيين المدخول مستلزم لعدم استفادة العموم منها بدون إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول. وهذا هو الذي قلنا: إنّ المستفاد من جواب السيّد الأُستاذ تسليمه، فكأنّه ـ دامت بركاته ـ صدّق الكبرىٰ وأورد الإشكال علىٰ الصغرىٰ وهي المقدّمة الأُولىٰ.

أقول: أمّا الكبرىٰ ـ وهي دعوىٰ استلزام دلالة (كلّ) علىٰ خصوص استيعاب مدخوله دون تعيينه لعدم استفادة العموم منه بدون إجراء مقدّمات الحكمة في مدخوله ـ: فلا تسمع إلّا بإثبات استحالة استفادة العموم منه عندئذٍ ثبوتاً أو عدم إمكان ذلك إثباتاً، فإن كان المراد عدم إمكانه إثباتاً فسيظهر ـ إن شاء الله ـ ما هو

التحقيق في ذلك عند بيان ما هو المختار عندنا، وإن كان المراد الاستحالة في مرحلة الثبوت فهي متوقّفة علىٰ القول بعدم قبول الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد للانطباق علىٰ الأفراد كما هي كذلك عند المحقّق النائينيّ قدس سره، وأمّا علىٰ ما هو الحقّ من أنّ الجامع بينهما قابل للانطباق عليها فمن الممكن ثبوتاً كون كلمة (كلّ) موضوعة لاستيعاب المعنىٰ الاستعماليّ لمدخوله الذي هو الطبيعة المهملة، فتدلّ ـ لا محالة ـ علىٰ العموم مع فرض عدم تعيين مدخولها، أي: عدم إثبات أنّ مدخولها مطلق.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه لو قبلنا ذلك المبنىٰ، أعني: عدم قابليّة الجامع بين المطلق والمقيّد للانطباق علىٰ الأفراد فأيضاً من الممكن ثبوتاً استفادة العموم من (كلّ) بدون إجراء مقدّمات الحكمة مع فرض أنّه لا يعيّن المدخول، وذلك بدعوىٰ كون كلمة (كلّ) موضوعة لاستيعاب أفراد مطلق مدخوله.

وأمّا الصغرىٰ ـ وهي دعوىٰ عدم دلالة (كلّ) علىٰ تعيين المدخول ـ: فإن كان المراد دعوىٰ استحالة دلالته علىٰ التعيين ثبوتاً فهذا صحيح. ويدلّ عليه: أنّ دلالة لفظ (كلّ) علىٰ تعيين المدخول علاوة علىٰ دلالته علىٰ استيعابه غير متصوّر، فإنّه يلزم استعمال اللفظ في معنيين أو تركّب المفهوم. نعم، يمكن ثبوتاً كونه دالّاً علىٰ استيعاب مطلق مدخوله كما ذكرناه في الإيراد الثاني الذي أوردناه علىٰ الكبرىٰ، بناءً علىٰ كونها دعوىٰ ثبوتيّة لا إثباتيّة، وأمّا دلالته علىٰ أنّ مدخوله مطلق مع دلالته علىٰ استيعاب هذا المطلق فغير ممكن.

ومن هنا انقدح إشكال آخر علىٰ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علاوة علىٰ ما سبق، حيث التزم في مقام الجواب عن المحقّق النائينيّ قدس سره بدلالة لفظ (كلّ) علىٰ كون مدخوله مطلقاً وبنحو اللابشرط القسميّ.

وإن كان المراد إنكار دلالته علىٰ تعيين المدخول إثباتاً بعد تسليم إمكان ذلك ثبوتاً، فغاية ما يمكن الاستدلال به علىٰ ذلك هي ما نراه وجداناً من أنّ كلمة (كلّ) لا تأبىٰ عن الدخول علىٰ أيّ شيء، مطلقاً كان أو مقيّداً بأيّ درجة من درجات التقييد، فكما يقال: (أكرم كلّ شخص)، كذلك يقال: (أكرم كلّ شخص عالم)، أو (كلّ شخص عالم عادل) بلا مؤونة في هذا الكلام.

ويرد عليه: أنّ مَن يدّعي دلالة (كلّ) علىٰ تعيين المدخول يقول: إنّها تدلّ علىٰ أنّ ما ذكر في اللفظ بعدها ـ سواءً كان وسيع الدائرة أم ضيّقها ولو بقيد زائد بحسب اللفظ ـ يكون مطلقاً بالنسبة لسائر التقيّدات غير المذكورة في اللفظ. وهذا ـ كما ترىٰ ـ لا ينافي عدم إباء كلمة (كلّ) عن الدخول علىٰ أيّ مدخول.

وأمّا بيان ما هو التحقيق عندنا في هذا المقام فنقول: إنّ الحقّ هو دلالة مثل كلمة (كلّ) علىٰ العموم بلا حاجة إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول، ولا نكتفي بالاستدلال بدعوىٰ الفهم العرفيّ بل نزيد علىٰ ذلك ذكر برهانين:

البرهان الأوّل: أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تدلّ علىٰ أنّ المراد الجدّيّ هو المطلق، أي: علىٰ أنّ موضوع الحكم في عالم الثبوت هو الطبيعة المطلقة بالإطلاق الذاتيّ، أعني: الطبيعة الملحوظة بحدودها الذاتيّة بلا قيد.

وأمّا المراد الاستعماليّ ـ وهو المعنىٰ المستفاد بالوضع المستعمل فيه اللفظ ـ فدائماً يكون هو الطبيعة المهملة الموجودة في ضمن المطلق والمقيّد، وهي الطبيعة بحدودها الذاتيّة التي هي أيضاً نسمّيها بالمطلق الذاتيّ، ولا إشكال في أنّ (كلّ) دائماً يدلّ علىٰ الاستيعاب، أي: أنّه يستوعب أفراد مفهوم.

وعلىٰ هذا فإمّا أن يدّعىٰ أنّه يستوعب أفراد المعنىٰ الاستعماليّ للمدخول بتمامها، أو يدّعىٰ أنّه يستوعب من أفراد المدخول خصوص ما ينطبق عليه ما في

ذهن المتكلّم، أو يدّعىٰ أنّه يستوعب أفراد المراد الجدّيّ، أي: أفراد ما هو موضوع للحكم الجدّيّ ثبوتاً.

فإن ادّعي الثالث لزم عدم دلالة (كلّ) علىٰ الاستيعاب عند عدم وجود حكم جدّيّ، كما لو قال سخريّةً: (أكرم كلّ بني أُميّة)، فلابدّ أن لا يكون (كلّ) في مثل هذا الكلام مستعملاً فيما وضع له، وهذا واضح البطلان. وإن ادّعي الأوّل أو الثاني ثبت عدم احتياج كلمة (كلّ) إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في مدخوله؛ لأنّ مقدّمات الحكمة مربوطة بعالم المراد الجدّيّ؛ إذ هي تعيّن المراد الجدّيّ، وأداة العموم تستوعب أفراد المراد الاستعماليّ أو خصوص ما ينطبق عليه ما في ذهن المتكلّم فيستحيل احتياجها إلىٰ مقدّمات الحكمة؛ إذ إنّ أداة العموم تسير في عالمٍ ومقدّمات الحكمة تسير في عالم آخر وكلٌّ في فلك يسبحون.

ولا يخفىٰ أنّ الاحتمال الثاني أيضاً غير صحيح؛ إذ لو كانت كلمة (كلّ) موضوعة لاستيعاب أفراد المدخول بمعنىٰ خصوص ما ينطبق عليه ما في ذهن المتكلّم لزم عدم إمكان إحراز العموم في مورد إلّا نادراً، فإنّ معنىٰ قوله: (أكرم كلّ عالم) بناءً علىٰ هذا الاحتمال هو: أكرم كلّ فرد من أفراد العالم ينطبق عليه ما في ذهنيّ، ونحن لا نعلم ما في ذهنه ولا أصل يعيّن ما في ذهنه إلّا في دائرة المعنىٰ الاستعماليّ ـ وهي أصالة الحقيقة ـ وهذا يرتبط بالاحتمال الأوّل، أو في دائرة الإرادة الجدّيّة وهذا يرتبط بالاحتمال الثالث، وفي غير هاتين الدائرتين لا يوجد عند العقلاء أصلٌ يقول بأنّ المتكلّم في مقام بيان كلّ ما في ذهنه حتّىٰ يستنتج من ذلك ـ بعد ضمّه إلىٰ عدم ذكر القيد ـ أنّ ما في ذهنه هو الطبيعة المطلقة مثلاً.

وعلىٰ هذا فيتعيّن الاحتمال الأوّل، أعني: أنّ كلمة (كلّ) تستوعب أفراد المدلول الاستعماليّ من اللفظ الذي هو الطبيعة المهملة المحفوظة ضمن المطلق

والمقيّد علىٰ ما هو الحقّ من إمكان انطباقها علىٰ الأفراد.

وقد ظهر بهذا البيان: أنّ كلمة (كلّ) تدلّ علىٰ العموم بلا حاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة، ولكن ليس هذا برهاناً علىٰ الاستحالة الثبوتيّة للاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة وعدم معقوليّة ذلك؛ لإمكان فرض وضع كلمة (كلّ) لاستيعاب أفراد المراد الجدّيّ من المدخول، لكنّه ممنوع إثباتاً؛ لما ترىٰ بالضرورة من أنّ كلمة (كلّ) تكون دالّة علىٰ ما وضعت له من الاستيعاب حتّىٰ في فرض عدم ثبوت حكم جدّيّ كما مضىٰ مثاله.

البرهان الثاني: أنّه لو فرض أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد ما أُريد صبّ الحكم الجدّيّ عليه فلا يرد البرهان الأوّل، قلنا: إنّنا كنّا في مثل (أكرم العالم) بحاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة لنفي وجود القيد للمدخول في المراد الجدّيّ، كي يثبت سريان الحكم بمعنى من المعاني علىٰ تمام أفراد المدخول، وأمّا في مثل (أكرم كلّ عالم) فما هو المقصود بقولكم: أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد ما أُريد من المدخول؟

فإن كان المقصود بذلك أخذ قيد ما أُريد من المدخول في المدلول الاستعماليّ لكلمة (كلّ) والموضوع له تلك الكلمة، فمن الواضح أنّ هذا لا يؤدّي إلىٰ العموم المقصود بل يؤدّي إلىٰ الإجمال؛ لأنّ أصالة التطابق بين المدلول الاستعماليّ والمدلول الجدّيّ ـ بمعنىٰ نفي أيّ إضافة أو قيد عليه في عالم الجدّ ـ إنّما تجري بعد تعيين المدلول الاستعماليّ بحدوده، أمّا في المقام فقد أصبح المدلول الاستعماليّ مردّداً بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ قيد (ما أُريد من المدخول) دخل في المدلول الاستعماليّ لـ(كلّ)، فأصبح وزان قوله: (أكرم كلّ عالم) وزان ما لو صرّح بالأمر بإكرام كلّ مَن هو داخل في مراده الجدّيّ من كلمة عالم، ومن الواضح أنّه

لو صرّح بذلك أصبح الكلام مجملاً ولم يمكن تعيين المراد الجدّيّ في المطلق بمقدّمات الحكمة.

وإن كان المقصود بذلك تعيين ما أُريد من المدخول ابتداءً ثُمّ صبّ كلمة (كلّ) عليه من دون أخذ ذلك في المدلول الاستعماليّ لكلمة (كلّ)، قلنا: مادام أنّ هذا ليس داخلاً في المدلول الاستعماليّ لكلمة (كلّ) فالقيد كيف يحتمل وجوده حتّىٰ ينفىٰ بمقدّمات الحكمة كي تدلّ كلمة (كلّ) علىٰ العموم؟ فإمّا أن يفترض احتمال أخذه في معنىٰ المدخول وهذا يعني احتمال التجوّز؛ لأنّ استعمال الكلمة الموضوعة للطبيعة في المقيّد مجاز، وهذا ينفىٰ بأصالة الحقيقة بلا حاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة. وإمّا أن يفترض احتمال القيد بتقييد إضافيّ لم يشتمل عليه المدخول ولم يرد بالمدخول إلّا معناه الحقيقيّ، وهذا يعني أنّ كلمة (كلّ) لم تستوعب إذن أفراد ما أُريد من المدخول، فهذا القيد المحتمل منفيّ بالدلالة اللغويّة لكلمة (كلّ).

والخلاصة: أنّ إرادة المقيّد ـ لو لم يؤخذ قيد ما أُريد من المدخول في نفس معنىٰ (كلّ) ـ يستحيل أن تجتمع مع إرادة المعنىٰ الحقيقيّ من كلمة (كلّ) ومن مدخولها؛ لأنّ القيد لو دخل في المدخول لزم التجوّز في المدخول، ولو خرج من المدخول ففرض التقيّد بقيد خارجيّ هو بمعنىٰ عدم استيعاب الكلّ لأفراد ما أُريد من المدخول.

وهذا البرهان الثاني يثبت استحالة احتياج كلمة (كلّ) في الدلالة علىٰ العموم إلىٰ مقدّمات الحكمة.

وهناك تقريب ثالث للبرهان نذكره وفق مبنىٰ الشيخ النائينيّ رحمه الله وليس علىٰ مبنانا.

وتوضيحه: أنّه ﷺ ذهب إلىٰ أنّ مقدّمات الحكمة تدلّ علىٰ أنّ الموضوع هو اللابشرط القسميّ لا المقيّد ولا اللابشرط المقسميّ الذي هو الموضوع له اللفظ، وعلىٰ هذا نقول: إنّنا فرضنا أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد المراد الجدّيّ للمدخول وغضضنا النظر عن الجواب الثاني، لكنّا نقول: إنّنا إنّما نجري مقدّمات الحكمة مع انتفاء أداة العموم لإثبات كون المراد الجدّيّ هو المطلق لعدم إمكان الإهمال في تلك المرحلة، ولو أمكن لكنّا نقول بالإهمال فيها دون الإطلاق؛ لأنّه أخفّ مؤونة من الإطلاق، وأمّا مع ثبوت العموم فالإهمال في تلك المرحلة معقول؛ إذ من الممكن إرادة الطبيعة المهملة واستيعاب أفرادها بأداة العموم لما هو الحقّ من قابليّة انطباقها علىٰ الأفراد، وإذا كان الإهمال في تلك المرحلة معقولاً أثبتناه بأصالة تطابق عالم الثبوت والإثبات من دون حاجة إلىٰ إثبات الإطلاق بالمعنىٰ الذي يقوله المحقّق النائينيّ ويفترضه مفاداً لمقدّمات الحكمة.

الكلام في دلالة لام الجماعة علىٰ العموم:

وممّا عدّ من أدوات العموم لام الجماعة.

وتحقيق البحث فيه يستدعي بسط الكلام في مقامين:

أحدهما: ما ينبغي ثبوتاً من كيفيّة تصوير دلالتها علىٰ العموم.

والثاني: في أنّ ما تصوّرناه ثبوتاً هل هو المفهوم إثباتاً من الكلام، أو ليست لام الجماعة أساساً من أدوات العموم.

أمّا المقام الأوّل ـ وهو كيف يمكن تصوير فرض دلالة لام الجماعة علىٰ العموم؟ ـ: فالتحقيق: أنّ تصوير دلالة لام الجماعة علىٰ العموم يكون علىٰ قسمين:

القسم الأوّل: أن يتصوّر ذلك بنحو يكون المستوعَب ـ بالفتح ـ أفراد نفس

المستوعِب ـ بالكسر ـ ويتصوّر ذلك بنحوين:

أحدهما: أن يكون المستوعِب ـ بالكسر ـ نفس الجمع، أي: (العلماء) مثلاً في (أكرم العلماء)، وذلك يتصوّر بأربع صور:

الأُولىٰ: أن تدلّ علىٰ استيعاب أفراد أقلّ مراتب الجمع، أي: علىٰ استيعاب كلّ ثلاثةٍ ثلاثةٍ من العلماء مثلاً.

ويرد عليه: أنّ هذا خلاف مقتضىٰ العموم، فإنّ مقتضاه استيعاب جميع الأفراد، وأفراد الجمع ليست منحصرة في كلّ ثلاثة، فإنّ الأربعة أيضاً جمع، وكذلك الخمسة وهكذا...

الثانية: أن تدلّ علىٰ استيعاب المفردات، أي: علىٰ استيعاب كلّ عالمٍ عالم.

ويرد عليه: أنّ أفراد الجمع لا تكون أقلّ من ثلاثة.

الثالثة: أن تدلّ علىٰ كون المراد من الجمع المرتبة الأخيرة.

ويرد عليه: أنّ هذا ليس استيعاباً لأفراد الجمع بل تخصيص بفرد واحد، فإنّ المرتبة الأخيرة إنّما هي فرد من أفراد الجمع، غاية الأمر أنّها أعظم الأفراد، فيكون ذلك نظير أن يقال: إنّ عموم البياض عبارة عن كون المراد منه المرتبة الشديدة، وهذا واضح البطلان.

الرابعة: أن تدلّ علىٰ استيعاب جميع مراتب الجمع، أي: علىٰ استيعاب كلّ ثلاثةٍ ثلاثة وكلّ أربعةٍ أربعة... وهكذا.

وهذا هو الموافق لحقيقة الاستيعاب. نعم، بما أنّنا نقطع من الخارج بعدم وجوب إكرام كلّ واحد عدّة مرّات يحمل قوله: (أكرم العلماء) علىٰ التداخل بالنسبة للمكرّرات.

وهذه الصورة الرابعة بعد ضمّها إلىٰ هذه المقدّمة الخارجيّة ترجع ـ من حيث النتيجة ـ إلىٰ الصورة الثالثة وهي حمل الجمع علىٰ المرتبة الأخيرة.

ولعلّ هذا هو السرّ في أنّنا نفهم دفعة واحدة من الكلام الصورة الثالثة، أعني: أنّه ينصرف ذهننا من أوّل الأمر إلىٰ المرتبة الأخيرة من الجمع.

هذا. وتختلف هذه الصور من حيث الثمرة العمليّة إن قيل بأنّ الجمع بذاته ليس ظاهراً في الاستغراق بل هو ظاهر في المجموعيّة أو مجمل، بخلاف العموم المستفاد من لام الجماعة:

فعلىٰ الصورة الأُولىٰ يستفاد الاستغراق بالنظر إلىٰ كلّ ثلاثةٍ ثلاثة لا بالنظر إلىٰ آحاد الثلاثة.

وعلىٰ الصورة الثانية يستفاد الاستغراق بالنظر إلىٰ كلّ فردٍ فرد.

وعلىٰ الصورة الثالثة لا عموم أصلاً حتّىٰ يستفاد منه الاستغراق.

وعلىٰ الصورة الرابعة بدون ضمّها إلىٰ تلك المقدّمة الخارجيّة يستفاد الاستغراق بالنسبة لكلّ ثلاثةٍ ثلاثة وكلّ أربعةٍ أربعة... وهكذا، لا بالنسبة لكلّ فردٍ فردٍ من أفراد الثلاثة أو الأربعة أو باقي المراتب، ومع ضمّها إلىٰ تلك المقدّمة الخارجيّة لا يستفاد الاستغراق أصلاً.

ثانيهما: أن يكون المستوعِب ـ بالكسر ـ خصوص المادّة وهو العالم مثلاً في (أكرم العلماء)، وذلك يمكن تصويره بعدّة طرق:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ قدس سره من أنّ أداة العموم ـ وهي لام الجماعة ـ وصيغة الجمع طرأتا في عرض واحد علىٰ المادّة، فأفادت لام الجمع استغراق كلّ فردٍ فرد[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٤٦ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق ←

الثاني: أن يقال: إنّ أداة العموم مركّبة من لام الجماعة وصيغة الجمع التي طرأت علىٰ المادّة وأفادت استغراق كلّ فردٍ فرد، بناءً علىٰ أنّ مفاد أداة الجمع حرفيّ لا اسميّ.

وكلا هذين الطريقين من النحو الثاني يفيدان الصورة الثانية من الصور الأربع للنحو الأوّل.

الثالث: أن يقال: إنّ هيئة الجمع بناءً علىٰ أنّ مفادها حرفيّ لا اسميّ تجعل المادّة مستوعبة لأفرادها، فإن جيئت بهيئة الجمع وأُريد المرتبة الأُولىٰ من مراتب الجمع فالهيئة جعلت المادّة مستوعبة لثلاثة أفراد، وإن أُريد المرتبة الثانية فالهيئة جعلت المادّة مستوعبة لأربعة أفراد، وهكذا إلىٰ أن نصل إلىٰ المرتبة الأخيرة المنتجة لاستيعاب جميع الأفراد. واللام تعيّن كون المراد من الهيئة المرتبة الأخيرة فتفيد العموم، وأداة العموم في الحقيقة علىٰ هذا الاحتمال هي الهيئة لا اللام.

ويرد علىٰ جميع ما ذكرناه إلىٰ الآن من الصور: أنّ كون المستوعَب ـ بالفتح ـ أفراد نفس المفهوم المستوعِب بالكسر ـ كما هو المستفاد من تعريف المحقّق الخراسانيّ قدس سره للعموم ـ محال؛ وذلك لأنّ كلّ عنوان من العناوين لا يمكن أن يُرىٰ به إلّا ذات الطبيعة دون الأفراد؛ لأنّ المقدار الذي يحكي عنه العنوان هو نفس

→

السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥١٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. والثاني صريح في إرادة الطريق الأوّل، ولكنّ الأوّل ينسجم أيضاً مع إرادة كون هيئة الجمع مع اللام موضوعة للعموم، بل هذا ما فهمه السيّد الخوئيّ رحمه الله من كلام أُستاذه علىٰ ما ورد في تعليقه علىٰ كلام أُستاذه تحت الخطّ في أجود التقريرات، فراجع.

الطبيعة دون الخصوصيّات الفرديّة، فما يقال: من أنّ الطبيعة قد تلحظ من حيث هي وقد تلحظ فانية في الأفراد، غير صحيح.

القسم الثاني: أن يتصوّر ذلك بنحو يكون المستوعِب ـ بالكسر ـ مفهوماً والمستوعَب ـ بالفتح ـ أفراد مفهوم آخر، وذلك بأن يقال: إنّ قوله: (أكرم العلماء) يكون كقوله: (أكرم كلّ عالم)، إلّا أنّ عمليّة العموم في قوله: (أكرم كلّ عالم) تمّت بدالّين: أحدهما كلمة (كلّ) الدالّة علىٰ المفهوم المستوعِب، والآخر كلمة (عالم) الدالّة علىٰ المفهوم المستوعَب أفراده. لكن عمليّة العموم فيما نحن فيه تكون بثلاثة دوالّ: دالّ علىٰ المفهوم المستوعِب، ودالّ علىٰ المفهوم المستوعَب أفراده، ودالّ علىٰ الاستيعاب، وذلك بأن يقال: بأنّ المستوعَب هو أفراد العالم الذي هو مفهوم المادّة، والمستوعِب هو مفهوم هيئة الجمع بناءً علىٰ أنّ هيئة التثنية والجمع تفيد المعنىٰ الاسميّ لا الحرفيّ، وهذه الهيئة بنفسها لا تدلّ علىٰ استيعاب تمام أفراد العالم؛ لأنّ هيئة الجمع وإن كانت مستوعبة للأفراد لكن لم يتعيّن استيعابها لجميع الأفراد، فإنّ أقلّ الجمع ثلاثة، فاحتجنا إلىٰ دالّ آخر يدلّ علىٰ استيعاب الهيئة وهو لام الجماعة، فلام الجماعة تدلّ علىٰ استيعاب هيئة الجمع لجميع أفراد مفهوم المادّة. وهذا القسم أفاد الصورة الثالثة من صور النحو الأوّل من القسم الأوّل.

ولا يبعد أن يكون هذا أوفق بفهم العرف من الصورة الأُولىٰ في القسم الأوّل علىٰ فرض إمكانه؛ لأنّه في تلك الصور اقتضت الصناعة تعيّن الصورة الرابعة المخالفة في نفسها لفهم العرف، وإنّما أرجعناها من حيث النتيجة بضمّ مقدّمة خارجيّة إلىٰ الصورة الثالثة المطابقة لفهم العرف، لكن هذا القسم ابتداءً يفيد تلك الصورة.

وعلىٰ أيّة حال فقد عرفت استحالة القسم الأوّل، فالمتعيّن هو تصوير العموم بهذا القسم.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو أنّه هل تدلّ لام الجماعة علىٰ العموم أو لا؟ ـ: فلدلالتها علىٰ العموم مسلكان:

أحدهما: دعوىٰ أنّها تدلّ علىٰ العموم وضعاً، وهذا يناسب فرض كون المستوعَب كلّ جماعةٍ جماعة لو قيل بإمكانه، كما يناسب فرض كون المستوعَب كلّ فردٍ فرد.

وثانيهما: أنّها تدلّ وضعاً علىٰ ما يلازم العموم وهو التعيين، فإنّ اللام تعيّن مدخولها، وبما أنّ شيئاً من مراتب الجمع غير معيّن سوىٰ المرتبة الأخيرة، فإنّ المرتبة الأُولىٰ تصدق علىٰ كلّ ثلاثة والمرتبة الثانية تصدق علىٰ كلّ أربعة وهكذا باقي المراتب، سوىٰ المرتبة الأخيرة التي ليس لها إلّا مصداق واحد، فلا محالة تدلّ هذه اللام ـ الدالّة علىٰ التعيّن عند فرض عدم وجود عهد في البين ـ علىٰ أنّ المراد من هذا الجمع هو المرتبة الأخيرة، وبما أنّ المرتبة الأخيرة مستوعبة لكلّ فردٍ فرد فلا محالة يثبت العموم بهذا المعنىٰ.

فهذا المسلك الثاني إنّما يناسب فرض كون المستوعَب كلّ فردٍ فرد، كما أنّه يناسب خصوص فرض كون الدالّ علىٰ العموم الهيئة بعد تعيّنها في المرتبة الأخيرة، لا نفس اللام، وإلّا لرجع إلىٰ المسلك الأوّل. فهذا المسلك ـ بعد ضمّه إلىٰ ما مضىٰ من فرض كون مفاد هيئة الجمع اسميّاً لا حرفيّاً ـ ينتج خصوص القسم الثاني من القسمين المتصوّرين في المقام الأوّل.

ونقطة الانطلاق في المسلك الثاني عبارة عن أنّ اللام وضع للإشارة إلىٰ المعيّن، فإن كان بيننا عهد ذكريّ أو ذهنيّ أو خارجيّ كفىٰ ذلك إشباعاً لحالة اللام وهي الإشارة إلىٰ المعيّن. وحينما لا يوجد عهد من هذا القبيل يقال: إنّه من

الطبيعيّ إشباع هذه الحالة في اللام بحملها علىٰ الإشارة إلىٰ مرتبة معيّنة من الجمع، وليست هي إلّا المرتبة الأخيرة؛ لأنّ أيّ مرتبة أُخرىٰ غيرها ذات مصاديق كثيرة، وهذا أمر يلازم العموم.

بينما علىٰ المسلك الأوّل لا نحتاج إلىٰ تقدمة مقدّمة من هذا القبيل، وإنّما يدّعىٰ ابتداءً وضع لام الجماعة للعموم.

ومن هنا أورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ المسلك الأوّل: بأنّه يستلزم كون استعمال لام الجماعة في مقام معهوديّة جماعة خاصّة مجازاً، مع أنّنا نرىٰ وجداناً عدم وجود أيّ مؤونة في استعمالها في ذاك المقام.

أقول: إنّ هذا المقدار من البيان للاعتراض علىٰ المسلك الأوّل قد يمكن لصاحب المسلك الأوّل أن يجيب عليه، بأن يدّعي أنّ اللام مشترك لفظيّ بين العموم والعهد، فحينما يستعمل في العهد لا يكون مجازاً، وحينما لا يوجد عهد بين المتكلّم والمخاطب يفهم منه العموم.

إلّا أنّنا نكمل الاعتراض علىٰ المسلك الأوّل ببيان ذوقيّ وليس فنّيّاً، وهو: أنّ الإنصاف أنّ احتمال الاشتراك اللفظيّ في وضع اللام بعيد غاية البعد، وليس هذا إلّا استبعاداً ذوقيّاً.

فلو أنّ صاحب المسلك الأوّل لم يقبل هذا الاستبعاد وأصرّ علىٰ دعوىٰ الاشتراك اللفظيّ فنحن لا نملك دليلاً فنّيّاً لإقناعه برأينا.

أمّا لو قبلنا هذا الاستبعاد الذوقيّ فقد بطل ـ لا محالة ـ قبول المسلك الأوّل، سواءً وصل استبعادنا هذا إلىٰ حدّ الاطمئنان بعدم الاشتراك أو لا:

أمّا لو وصل الاستبعاد إلىٰ حدّ الاطمئنان بعدم الاشتراك فقد تمّ كلام السيّد الأُستاذ: من أنّه لو كان اللام موضوعاً للعموم للزم الإحساس بمؤونة المجاز في موارد لام العهد، في حين أنّه ليس كذلك.

وأمّا لو لم يصل الاستبعاد إلىٰ حدّ الاطمئنان فنفس الاستبعاد كافٍ في رفع اليد عن المسلك الأوّل؛ إذ المقصود منه هو إثبات دلالة لام الجماعة علىٰ العموم ابتداءً بالوضع، ومن المعلوم أنّه إن أُريد إثباته ببرهان عقليّ فغير ممكن، وإن أُريد إثباته بالاستظهار العرفيّ فنفس ما مضىٰ من الاستبعاد يمنعنا عن هذا الاستظهار كما لا يخفىٰ.

وأمّا المسلك الثاني فقد أورد عليه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله بأنّه كما تكون المرتبة الأخيرة للجمع معيّنة كذلك المرتبة الأُولىٰ أيضاً معيّنة، فلا ترجيح للمرتبة الأخيرة علىٰ المرتبة الأُولىٰ[1].

أقول: كأنّه رحمه الله حمل التعيّن المدّعىٰ لصاحب المسلك الثاني علىٰ التعيّن الماهويّ، وهذا التعيّن ثابت لكلّ مرتبة من المراتب، فالمرتبة الأُولىٰ معيّنة في ثلاثة، والمرتبة الثانية معيّنة في أربعة وهكذا، ولكنّنا لا نظنّ بصاحب المسلك الثاني إرادة التعيّن الماهويّ، بل يقصد التعيّن الخارجيّ المخصوص بالمرتبة الأخيرة؛ لأنّ المرتبة الأخيرة ليس لها خارجاً إلّا مصداق واحد، في حين أنّ كلّ مرتبة من المراتب الأُخرىٰ لها مصاديق كثيرة خارجاً فلا تعيّن لها.

ومن هنا اختار السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ هذا المسلك[2].

إلّا أنّ هذا المسلك أيضاً غير تامّ عندنا؛ إذ لا نمتلك شاهداً علىٰ أنّ التعيّن

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٨١ بحسب طبعة المشكينيّ في بحث المطلق والمقيّد.

(٢) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٥، ص ٣٦٠ بحسب الطبعة الثالثة لدار الهادي للمطبوعات بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٤٤٥ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

المدلول عليه باللام هو خصوص التعيّن الخارجيّ، بل لا إشكال في أنّ اللام قد يستعمل في غير ذلك من دون إحساس بالمجاز، فمثلاً لو قيل: (العلماء أقوىٰ في مقابل العدوّ من عالم واحد)، وقصد به جنس الجمع، أي: أنّ تعدّد العلماء في دحض حجّة الخصم أقوىٰ في الغلبة من عالم واحد، لم يكن في ذلك مجاز ومؤونة أبداً، كما هو الحال فيما لو دخل اللام علىٰ التثنية فقيل: (العالمان أقوىٰ في مقام التأثير من عالم واحد)، أو دخل علىٰ المفرد وأُريد به الجنس كما لو قيل: (العالم خير من الجاهل).

إذن فلام الجماعة لا تدلّ وضعاً علىٰ ما يلازم العموم، فإنّ ما يلازم العموم ليس هو مطلق التعيّن بل التعيّن الخارجيّ، في حين أنّ التعيّن الماهويّ ثابت لكلّ المراتب.

نعم، يمكن أن يدّعىٰ ـ ذوقاً لا فنّاً ـ أنّ ظاهر لام الجماعة ـ عند إطلاقها وعدم الإتيان بقرينة علىٰ التعيّن الماهويّ ـ هو التعيّن الخارجيّ.

ولعلّ النكتة في ذلك أنّ التعيّن الخارجيّ لا يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة علىٰ أصل مفاد الجمع، غاية الأمر أنّه عبارة عن حدّ نفس مفاد الجمع؛ إذ المرتبة الأخيرة واستيعاب الجميع بنفسه حدّ للجمع معيّن خارجاً، وهذا بخلاف التعيّن الماهويّ المردّد بين كلّ المراتب، فتعيين أيّ واحدة منها بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، فواقع المطلب هو الرجوع إلىٰ مقدّمات الحكمة لتشخيص أنّ المقصود هو التعيّن الخارجيّ؛ لأنّ التعيّن الآخر بالقياس إلىٰ هذا التعيّن يعتبر ذا مؤونة زائدة منفيّة بمقدّمات الحكمة[1].

---

(١) أقول ـ لحفظ الأمانة ـ: إنّ التقريب الذي ذكرته هنا في المتن لإبطال المسلك ←

وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:

وممّا عدّ من أدوات العموم وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي.

وقد ذهب المحقّق الخراسانيّ رحمه الله[١] إلىٰ أنّ ذلك لا يدلّ علىٰ العموم وضعاً، بل يدلّ عليه عقلاً؛ لحكم العقل بأنّه لا تنتفي الطبيعة ولا يحصل الانزجار عنها إلّا بانتفاء جميع أفرادها أو الانزجار عن جميع أفرادها، وهذا بخلاف ما لو كانت النكرة في سياق الإثبات أو الأمر، فإنّه تثبت الطبيعة ويحصل الانبعاث إليها بمجرّد ثبوت فرد واحد منها أو الانبعاث إلىٰ فرد واحد منها، ولذا لا يستفاد العموم من وقوع النكرة في سياق الإثبات أو الأمر ولكن يستفاد من وقوعها في سياق النفي أو النهي، ولكن تتوقّف استفادته من ذلك إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة؛ إذ لو

→

الثاني وإثبات الدلالة الذوقيّة فيه نوع من التصرّف والتبدّل عن كتابتي النجفيّة؛ وذلك لما أحسست في تلك الكتابة بعدم رجوعها إلىٰ مطلب معقول وقابل للقبول، فاتّهمتُ نفسي بالخطأ في الفهم لكلام أُستاذنا رحمه الله حين التقرير المباشر وحدستُ أنّ المقصود هو ما بيّنته هنا.

وعلىٰ أيّ حال فلعلّ أوضح ما يمكن أن يقال في إبطال دلالة الجمع المحلّىٰ باللام علىٰ العموم: ما اتّضح في المقام الأوّل من استحالة استيعاب مفهوم واحد لمصاديق نفسه، بعد ضمّ ذلك إلىٰ عدم معهوديّة إعطاء الهيئة للمعنىٰ الاسميّ، فلعلّه من الواضح أنّ لا هيئة الجمع ولا هيئة الجمع المحلّىٰ باللام ولا اللام التي هي حرف أيضاً يعطي شيء منها معنىً اسميّاً.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٣٤ بحسب طبعة المشكينيّ.

فرض إرادة نفي المقيّد لما حكم العقل إلّا بلزوم انتفاء أفراد ذلك المقيّد، فلابدّ من أن يثبت بمقدّمات الحكمة كون المراد نفي الطبيعة المطلقة حتّىٰ يحكم العقل بلزوم انتفاء تمام أفراد الطبيعة المطلقة.

أقول: لا ينبغي الإشكال في أنّه ليس في اللفظ شيء يدلّ علىٰ الاستيعاب وضعاً، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة لإثبات كون المراد نفي الطبيعة المطلقة، ولم يستشكل المحقّق الخراسانيّ ﷺ في شيء من هذين الأمرين، لكنّه قال: إنّ العقل يحكم بعد إجراء مقدّمات الحكمة بالعموم.

ويرد عليه: أنّه إن كان مراده بالعموم هو نفس إرادة الإطلاق من تلك النكرة فهذا مستفاد من مقدّمات الحكمة في الرتبة السابقة علىٰ حكم العقل علىٰ ما هو المفروض، فما الذي يدركه العقل بعد ذلك؟ وهذا الإطلاق كما يوجد في النكرة بعد النفي أو النهي كذلك يوجد في النكرة بعد الإثبات أو الأمر.

وإن كان مراده بالعموم كون موضوع الحكم نفس الأفراد بخصوصيّتها الفرديّة فكون وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي موجباً لحكم العقل بذلك ممنوع.

وإن كان مراده بالعموم هو كون المنفيّ أو المنهيّ عنه تمام الأفراد في عرض واحد لا فرد واحد علىٰ البدل، بخلاف فرض وقوع النكرة في سياق الأمر ـ كما هو مقتضىٰ ما ذكره من الدليل بعد فرض صحّته ـ فهذا ليس عموماً، وإنّما يثبت بذلك الفرق بين الأمر والنهي بالبدليّة والعرضيّة لا بالعموم وعدمه، فهذا خلط بين بحث العموم وعدمه وبحث البدليّة والعرضيّة.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي لا يدلّ علىٰ العموم لا وضعاً ولا عقلاً.

هذا تمام الكلام فيما كان ينبغي البحث عنه في أدوات العموم. وبهذا تمّ بحثنا في العموم.

التخصيص

وفيه جهات من البحث:

حجّيّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي وعدمها

الجهة الأُولىٰ: في حجّيّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي وعدمها، بعد فرض كون تقديم الخاصّ علىٰ العامّ مفروغاً عنه.

أمّا أصل تقديم الخاصّ علىٰ العامّ وما هي النكتة في ذلك فقد جرت سيرة الأصحاب علىٰ ذكره في مباحث التعادل والتراجيح، وهنا نشير إجمالاً إلىٰ أنّهم قد اختلفوا هناك في وجه تقديم الخاصّ علىٰ العامّ:

فمنهم: مَن ذهب إلىٰ أنّ الخاصّ يرفع موضوع العموم بدعوىٰ توقّف العموم علىٰ مقدّمات الحكمة وأنّ من مقدّمات الحكمة عدم ورود القيد ولو منفصلاً.

ومنهم: مَن ذهب إلىٰ أنّ الخاصّ لا يرفع موضوع العموم ـ إمّا لأنّ العموم لا يتوقّف علىٰ مقدّمات الحكمة، أو لأنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة هي عدم ورود القيد المتّصل لا عدم وروده مطلقاً ـ بل الخاصّ يقدّم علىٰ العامّ لنكتة أُخرىٰ، واختلف في تلك النكتة: فمنهم: مَن جعل تلك النكتة أظهريّة الخاصّ من العامّ،

ومنهم: مَن جعلها كون الخاصّ قرينة للعامّ، والقرينة تقدّم علىٰ ذي القرينة وإن كانت أضعف ظهوراً منه. وتظهر الثمرة بينهما فيما لو فرض العامّ أظهر من الخاصّ، كما لو ورد: (لا يجب إكرام أيّ عالم)، وورد: (أكرم الفقهاء)، فإنّ ظهور الأوّل في العموم أقوىٰ من الظهور الإطلاقيّ للثاني في الوجوب، بناءً علىٰ أنّ الصيغة تدلّ علىٰ الوجوب بالإطلاق، وأنّ الظهور اللفظيّ أقوىٰ من الظهور الإطلاقيّ، فعلىٰ الأوّل لا يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ؛ لعدم أظهريّته، وعلىٰ الثاني يقدّم وإن لم يكن أظهر بل كان العامّ أظهر، كما هو الحال أيضاً بناءً علىٰ أنّ الخاصّ يعدم موضوع العامّ. وتحقيق هذا المطلب يأتي ـ إن شاء الله ـ في مبحث التعادل والتراجيح.

ولنفرض هنا تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ مفروغاً عنه كي نبحث عن أنّه هل العامّ حجّة في تمام الباقي بعد التخصيص أو لا؟

وهذا البحث يمكن طرحه بنحوين:

الأوّل: أن نفرض أنفسنا شاكّين في حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص وعدمها، ونطلب بالبحث دليلاً علىٰ حجّيّته رافعاً لشكّنا. ولا يخفىٰ أنّ هذا الشكّ إنّما يمكن أن يطرأ بناءً علىٰ غير مذهب مَن يرىٰ أنّ التخصيص يرجع إلىٰ التخصّص.

والثاني: أن لا نشكّ في حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص ولكن نطلب بالبحث تصوير وجه فنّيّ يمكن أن يكون هو النكتة لما هو ظاهر عند العرف من حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي.

وهذا الطرح هو الذي ينبغي بناء البحث عليه عقلائيّاً؛ لدلالة السيرة العقلائيّة علىٰ أصل حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص، ولا يشكّ عاقل في أنّه لو قال المولىٰ لعبده: (أكرم كلّ عالم)، وخرج بعض العلماء تخصيصاً من هذا العموم فترك العبد إكرام بعض آخر منهم بحجّة عدم ثبوت حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد

التخصيص، كان هذا العبد مذموماً لدىٰ العقلاء. فلا ينبغي الشكّ في أصل حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص وإن صدر القول بعدم حجّيّته من بعض السابقين من الأُصوليّين[١].

وعلىٰ أيّة حال فلو طرح البحث علىٰ النهج الأوّل بأن بُني علىٰ غير مبنىٰ مَن يرجع التخصيص إلىٰ التخصّص ووقع السؤال عن الدليل علىٰ الحجّيّة فالوجه الصحيح في الاستدلال علىٰ حجّيّة العامّ في الباقي هو سيرة العقلاء.

ولو شكّ أحد في هذه السيرة لم يمكن رفع شكّه في حجّيّة العامّ في الباقي بوجه صحيح؛ إذ بعد فرض إثبات عدم انثلام دلالة العامّ علىٰ الباقي بالتخصيص لا توجد لدينا كبرىٰ نرجع إليها في المقام؛ فإنّ كبريات حجّيّة الظهور لابدّ من أخذها من سيرة العقلاء وبنائهم.

ونحن نطرح البحث هنا علىٰ النهج الثاني الذي هو الطرح العقلائيّ ونقول:

نكتة حجّيّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي:

ما هي النكتة الفنّيّة في حجّيّة العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص؟ مع أنّ العامّ بعد عدم إرادة العموم منه يكون مجازاً، والمجاز المتصوّر فيه يكون متعدّداً، ولا مرجّح لأحدها علىٰ الآخر، وتعيّن أقرب المجازات إنّما يراد به الأقربيّة

---

(١) وأمّا فائدة البحث عن كشف نكتة الحجّيّة بعد تسليم أصل الحجّيّة فهي: أنّه لو شككنا في موردٍ ما في سعة الحجّيّة وضيقها فقد نستطيع رفع الشكّ بالنكتة التي كشفناها، فمثلاً لو وقع الشكّ في خروج شخص واحد إضافيّ لا أكثر ولم يكن يحسّ بالنسبة لخروج أو عدم خروج شخص واحد بذاك الفهم العرفيّ ـ لضآلة مقدار الفرق ـ أمكنت الاستفادة من تلك النكتة لو كشفت.

بحسب الظهورات العرفيّة لا الأقربيّة بحسب الكمّ، واختلاف الكمّ بمقدار فردٍ واحد مثلاً لا يؤثّر في الأقربيّة من حيث الظهور.

هذا هو الإشكال في المقام.

ويمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ التخصيص مرجعه إلىٰ التخصّص، فالعامّ في الحقيقة لم يخصّص، ولا إشكال في حجّيّة العامّ غير المخصّص.

ولهذه الدعوىٰ ـ أعني: دعوىٰ رجوع التخصيص إلىٰ التخصّص ـ مسلكان:

المسلك الأوّل: البناء علىٰ أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد المدلول الجدّيّ، سواءً قلنا بأنّها تحتاج عندئذٍ في إفادة العموم إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول، مع القول بأنّ من تلك المقدّمات عدم ورود القيد ولو منفصلاً، أو قلنا باحتياجها إلىٰ المقدّمات مع القول بكفاية عدم القيد المتّصل في تحقّق الإطلاق، أو قلنا بأنّها لا تحتاج إلىٰ المقدّمات؛ لإمكان استيعاب أفراد الطبيعة المهملة:

أمّا علىٰ الأوّل: فرجوع التخصيص إلىٰ التخصّص في غاية الوضوح؛ لأنّ وجود المخصّص المنفصل يمنع عن أصل انعقاد مقدّمات الحكمة.

وأمّا علىٰ الثاني: فلأنّه وإن لم يكن المخصّص المنفصل مانعاً عن انعقاد الإطلاق ومقدّمات الحكمة لكنّه يكشف ـ لا محالة ـ عن أنّ المراد الجدّيّ لم يكن شاملاً للمورد المستثنىٰ بالتخصيص المنفصل، والمفروض أنّ الأداة تدلّ علىٰ استيعاب أفراد المراد الجدّيّ، فلا إشكال في رجوع التخصيص عندئذٍ إلىٰ التخصّص[1].

---

(١) وغاية الأمر أنّه لزم كذب الإطلاق وكذب دلالة مقدّمات الحكمة، ولم تلزم ←

ومن هنا يظهر الكلام علىٰ الثالث، فإنّه وإن لم تكن أداة العموم محتاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة لكنّها إنّما تستوعب أفراد المراد الجدّيّ علىٰ الفرض، والمراد الجدّيّ غير شامل لمورد التخصيص، فالتخصيص رجع أيضاً إلىٰ التخصّص.

اللّهمّ إلّا أن يقال بناءً علىٰ الثاني والثالث: إنّه من المحتمل كون المخصّص ناظراً إلىٰ أداة العموم لا إلىٰ إثبات أنّ المراد الجدّيّ من المدخول لم يكن هو المطلق أو المهمل.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا خلاف الظاهر؛ لأنّ ذلك يستلزم عدم مطابقة الموجود في عالم الإثبات لعالم الثبوت، في حين أنّه لو كان ناظراً إلىٰ إثبات أنّ المراد الجدّيّ ليس هو المطلق أو المهمل فإنّما يلزم من ذلك عدم مطابقة العدم للعدم، أي: أنّ هناك قيداً في عالم الثبوت لم يأت في عالم الإثبات، والكلام في تطابق الوجود للوجود أظهر منه في تطابق العدم للعدم.

وعلىٰ أيّ حال فهذا المسلك باطل من أساسه؛ لأنّ أداة العموم تكون لاستيعاب أفراد المراد الاستعماليّ لا الجدّيّ[1].

المسلك الثاني: البناء علىٰ أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد المراد الاستعماليّ، لكنّها وضعت لاستيعاب خصوص الأفراد غير الخارجة بالتخصيص، فأداة العموم تغنينا عن إحدىٰ مقدّمتي الحكمة وهي كون المتكلّم في مقام البيان؛

→

مجازيّة العموم كي يقال مثلاً: لا ترجيح بالأقربيّة الكمّيّة للمجاز، ومن الواضح أنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة أمر انحلاليّ بعدد القيود المحتملة، فلو سقط عن الحجّيّة بلحاظ قيدٍ مّا ـ لورود مقيّد منفصل ـ لم يسقط عن الحجّيّة بلحاظ قيد آخر.

(١) علىٰ ما مضىٰ بيانه.

لكونها بنفسها بياناً، ولكن لا تغنينا عن المقدّمة الأُخرىٰ وهي عدم ورود القيد؛ لأنّ ذلك مأخوذ في موضوع استفادة العموم.

وامتياز هذا المسلك عن المسلك الأوّل هو: أنّ إشكال لغويّة العموم لو احتاج إلىٰ مقدّمات الحكمة ـ التي لو تمّت لم نحتج إلىٰ العموم، ولو لم تتمّ لم يثبت العموم ـ لو اعترفنا بوروده علىٰ القول باحتياج العموم إلىٰ الإطلاق فبطل بذلك مسلك الشيخ النائينيّ رحمه الله، لا يرد علىٰ هذا المسلك؛ لأنّ فائدة العموم ستكون هي الاستغناء عن إحدىٰ مقدّمتي الحكمة.

وعلىٰ أيّ حال فبناءً علىٰ هذا الوجه أيضاً لا إشكال في رجوع التخصيص إلىٰ التخصّص.

ولكن هذا الوجه أيضاً غير صحيح، فإنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب أفراد المراد الاستعماليّ مطلقاً، لا استيعاب خصوص الأفراد غير الخارجة بالتخصيص[1].

علىٰ أنّه لو قيل باختصاص استيعاب الأداة بالفرد غير الخارج بالتخصيص ففي الحقيقة إمّا أنّه لم ينحلّ الإشكال أو توجّه إشكال آخر.

وتوضيحه: أنّه لو قيل باختصاص استيعاب الأداة بالفرد غير الخارج بالتخصيص، فإمّا أن يراد بالتخصيص مطلق التخصيص، أو يراد به خصوص التخصيص الواصل إلىٰ الكلّ، أو التخصيص الواصل ولو إلىٰ بعض:

فلو أُريد الأوّل: لزم أنّه مهما شكّ في ورود التخصيص لا يجوز التمسّك بالعامّ؛

---

(١) علىٰ ما مضىٰ بيانه من عدم احتياج أداة العموم في شمولها إلىٰ مقدّمات الحكمة؛ إذ لا فرق فيما مضىٰ من إشكال بين أن تحتاج إلىٰ كلتا مقدّمتي الحكمة أو إلىٰ واحدة منهما.

لأنّ عدم ورود التخصيص مأخوذ في موضوع العموم علىٰ الفرض، فمع الشكّ في التخصيص يشكّ في الدلالة علىٰ العموم.

ولو أُريد الثاني: تكلّمنا في التخصيص الواصل إلينا غير الواصل إلىٰ الكلّ، ونقول: ما هو الوجه في حجّيّة العامّ في الباقي بعد وصول التخصيص إلينا مع فرض عدم الوصول إلىٰ الكلّ في حين أنّ هذا كان تخصيصاً ولم يرجع إلىٰ التخصّص؟

ولو أُريد الثالث: لزم أنّه مهما شكّ في تخصيص مع احتمال أنّ ذاك التخصيص ـ علىٰ فرض ثبوته ـ قد وصل إلىٰ بعض الأشخاص كزرارة وأمثاله لا يجوز التمسّك بالعامّ؛ لأنّ عدم ورود تخصيص واصل إلىٰ البعض مأخوذ في موضوع العموم.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ قدس سره وأوضحه السيّد الأُستاذ دامت بركاته، بيانه: أنّ للكلام ظهورين طوليّين:

الأوّل: ظهوره في أنّ مقصود المتكلّم بكلّ واحد من أجزاء الكلام تفهيم السامع لمعناه الحقيقيّ الموضوع له دون معنى آخر، وحجّيّة هذا الظهور هي المسمّاة بأصالة الحقيقة.

الثاني: ظهوره بحسب الغلبة في أنّ المتكلّم إنّما هو في مقام الجدّ وأنّ كلّ ما أراد تفهيمه للسامع كان مطابقاً لما هو الثابت في عالم نفسه من الحكم أو الحكاية مثلاً، ولم يكن بداعٍ آخر كالاستهزاء وغيره. وحجّيّة هذا الظهور هي المسمّاة بأصالة تطابق عالم الثبوت والإثبات.

وكلّ واحد من هذين الظهورين ما لم يحصل العلم بخلافه يكون حجّة عند العقلاء. وبورود التخصيص لا يحصل العلم بخلاف الظهور الأوّل، بل يحتمل مع

ذلك أنّ مراد المتكلّم كان هو تفهيم نفس المعاني الوضعيّة لما قاله من الألفاظ فنتمسّك بأصالة الحقيقة. نعم، حصل العلم بأنّ بعض ما فهمه السامع من المعنىٰ الوضعيّ لم يكن مراداً جدّيّاً، فمثلاً حينما قال: (أكرم كلّ عالم)، وقال بعد ذلك: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) علمنا من ذلك أنّ خصوص العالم الفاسق لم يكن مراداً في عالم الجدّ، وأمّا بالنسبة للباقي فلا نعلم بالخلاف فنتمسّك ـ بالنسبة للباقي ـ بأصالة التطابق.

والخلاصة: أنّ الظهور الثاني إنّما يسقط عن الحجّيّة بخصوص المقدار منه الذي ثبت خلافه بالدليل الأقوىٰ وهو الخاصّ، وأمّا الباقي فلا وجه لسقوطه عن الحجّيّة. وقد عرفت أنّه ليس في البين مجازيّة، وأساس الإشكال كان هو المجازيّة. هذا هو الجواب الذي ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ والسيّد الأُستاذ وغيرهما[1].

أقول: إن أرادوا بذلك إثبات المقصود علىٰ الطرح الأوّل من البحث ورفع الشكّ في الحجّيّة بهذا التقريب ـ كما هو الظاهر من عباراتهم بل المنصوص في عبارات بعضهم، وهو الذي يقتضيه ذكرهم لذلك في قبال مَن قال بعدم الحجّيّة لا فيما بين أنفسهم القائلين بالحجّيّة ـ ورد عليهم:

أوّلاً: أنّ ما ذكروه من التبعيض في حجّيّة ظهور الكلام في المراد الجدّيّ أمر لابدّ أن يثبت بسيرة العقلاء، ولا تظهر سيرة العقلاء إلّا من عملهم، ولا يتّفق هذا

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٣٦ بحسب طبعة المشكينيّ، وراجع أجود التقريرات، ج ١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ ﷺ، تحت الخطّ، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٨، وص ٤٥٢. وراجع المحاضرات للفيّاض، ج ٥، ص ١٦٨ ـ ١٧٢.

التبعيض إلّا في باب تخصيص العامّ وما أُلحق به، فإن أُريد إثبات ذلك بسيرة العقلاء المنكشفة من عملهم في هذا الباب فمعناه هو إحراز عمل العقلاء بالعامّ بعد التخصيص في الباقي، ومع فرض إحراز ذلك قد ثبت المطلوب بلا حاجة إلىٰ هذا الإتعاب[1].

وثانياً: أنّ أصالة الحقيقة إنّما ثبتت بسيرة العقلاء فيما لو كان إثبات إرادة الحقيقة بحسب عالم المدلول الاستعماليّ مقدّمة لإثبات كون ذلك مراداً جدّيّاً، وأمّا فيما نحن فيه فالمفروض هو العلم بعدم كونه مراداً جدّيّاً، ومع هذا الفرض لم تثبت أصالة الحقيقة من سيرة العقلاء؛ لأنّ كشفها من سيرتهم يتوقّف علىٰ ثبوت ثمرة لذلك حتّىٰ تستكشف من عملهم بتلك الثمرة، ولا ثمرة لذلك إلّا مسألة حجّيّة العامّ المخصّص للباقي التي هي لازم أعمّ؛ لإمكان كون نكتتها غير هذا الوجه، فلعلّ أصالة الحقيقة غير جارية في المقام عندهم، ويبقىٰ احتمال كون التخصيص موجباً لمجاز العموم مُثَبّتاً ومع ذلك يتمسّكون بالعامّ في الباقي لنكتة أُخرىٰ كما سيأتي إن شاء الله.

وإن أرادوا بذلك ذكر نكتة لحجّيّة العامّ في تمام الباقي وتصوير وجه فنّيّ لما

---

(١) كأنّ المقصود: أنّ هناك فرقاً بين أصالة الجدّ ومقدّمات الحكمة، وهو: أنّ مقدّمات الحكمة لا تختصّ بباب العموم ونحوه بل لها عرضها العريض في موارد الإطلاق، فبالإمكان أن يقال: إنّنا جرّبنا العقلاء في باب الإطلاق فرأيناهم يفكّكون بين القيود المختلفة، فمقدّمات الحكمة تنفي كلّ قيد من القيود علىٰ حدة ولو فرض ثبوت قيد آخر بمقيّد منفصل. وأمّا أصالة الجدّ فلا مورد لها إلّا نفس موارد أصالة العموم أو أصالة الحقيقة، أي: أنّ موارد فرض التبعيض في أصالة الجدّ هي نفس موارد تعدّد المجازات واختلافها في القرب والبعد من الحقيقة لا غير، إذن فعطف النظر إلىٰ ذلك لا يصنع لنا شيئاً.

هو مسلّم عندهم وعند العرف من الحجّيّة فما أوردناه من الإشكالين لا يرد عليهم، ولكن يبقىٰ عليهم:

أوّلاً: أنّ الوجه الآتي الذي هو للشيخ الأعظم قدس سره أيضاً وجه يصلح للقيام بهذه الوظيفة، أعني: تصوير وجه فنّيّ لما هو مسلّم عند العرف من الحجّيّة، فلماذا أشكلوا عليه؟

وثانياً: أنّ هذا لا يتمّ في العامّ المجموعيّ، وتوضيح الأمر: أنّهم قد فرضوا أنّ التخصيص يخدش أصالة الجدّ ولا يخدش العموم أو استعماله في معناه الحقيقيّ والموضوع له، معتقدين بأنّه لو كان يخدش في العموم واستعماله في معناه الحقيقيّ لم يكن هناك وجه فنّيّ للحجّيّة في تمام الباقي؛ لأنّ العموم معنىً وحدانيّ قد انخدش ولا نكتة للتبعيض فيه، أو قل: إنّ أصالة الحقيقيّة قد انخرمت ولا نكتة لتعيين أقرب المجازات كمّيّةً، أمّا أصالة الجدّ فإذا انخدشت كان الوجه الفنّيّ لحجّيّة العموم في تمام الباقي هو افتراض أنّها أصل انحلاليّ انخدشت في جزء وبقيت في الباقي.

وأنت ترىٰ أنّ هذا الكلام لو تمّ في العامّ الاستغراقيّ لا يتمّ في العامّ المجموعيّ؛ لأنّه في العامّ المجموعيّ يكون كلّ واحد من الأفراد مدلولاً ضمنيّاً مقيّداً بالباقي، أي: أنّ الموضوع ليس هو مطلق وجود هذا الفرد وذاك الفرد بل وجوده المنضمّ إلىٰ باقي الأجزاء، وبعد التخصيص يتبدّل الموضوع ولم نعرف نكتة للحمل علىٰ تمام الباقي، وانقلب الأمر إلىٰ المغايرة بين الموضوع في مرحلة المدلول الاستعماليّ والموضوع في مرحلة المراد الجدّيّ، فكيف تبعّضت حجّيّة الظهور في الإرادة الجدّيّة؟

الوجه الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره علىٰ ما في تقريرات بحثه،

وهو: أنّ العامّ له دلالة ضمنيّة بالنسبة إلىٰ كلّ فردٍ من الأفراد، كما أنّه له دلالة مطابقيّة بالنسبة إلىٰ الجميع، وقد علمت المجازيّة وظهر خلاف الدلالة المطابقيّة والدلالة التضمّنيّة بالنسبة لبعض الأفراد، لكن بقيت الدلالة التضمّنيّة بالنسبة للباقي.

وقد أورد عليه في الكفاية: بأنّ الدلالة التضمّنيّة كانت في ضمن الدلالة المطابقيّة المفروض انتفاؤها[١].

أقول: إن كان المراد تصوير وجه فنّيّ لما هو مسلّم عند العرف من حجّيّة العامّ في الباقي فلا بأس بهذا الوجه، وهذا في الحقيقة تصوير للتبعيض في حجّيّة الظهور الأوّل، أعني: الظهور في كون المدلول الاستعماليّ المعنىٰ الحقيقيّ، كما أنّ الوجه الذي ذهب إليه صاحب الكفاية كان عبارة عن التبعيض في حجّيّة الظهور الثاني، أعني: الظهور في التطابق بين المدلول الاستعماليّ والمراد الجدّيّ.

والخلاصة: إنّا نرىٰ أنّ العقلاء يحكمون بحجّيّة العامّ في الباقي، فلا محالة نعلم أنّ النكتة هي صحّة التبعيض عندهم في مورد من الموارد، لكنّه هل هو التبعيض في حجّيّة الظهور الأوّل، أو التبعيض في حجّيّة الظهور الثاني، أو التبعيض في غير ذلك، فغير معلوم.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ هذا البحث ساقط رأساً؛ إذ لو كان المراد الاستدلال علىٰ الحجّيّة فليس الدليل عليه إلّا سيرة العقلاء، ولو كان المراد بيان نكتة فنّيّة لما عليه سيرة العقلاء فالتبعيض يتصوّر بوجوه عديدة[٢].

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٣٨ بحسب الطبعة المعروفة بطبعة المشكينيّ.

(٢) ولعلّ منها افتراض ظهورات طوليّة بعدد المجازات، الأقرب فالأقرب.

تنبيهان:

وأخيراً ينبغي التنبيه علىٰ أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ ما ذكرناه إلىٰ الآن إنّما كان في المخصّص المنفصل، وأمّا المخصّص المتّصل فلا يوجب التبعيض في شيء أصلاً؛ لوضوح أنّ التخصيص بالمتّصل يرجع إلىٰ التخصّص سواء كان بطريق تضييق المدخول بالتوصيف ونحوه كقوله: (أكرم كلّ عالم عادل)، أو كان بغير ذلك كما لو أتىٰ بجملة علىٰ حدة كقوله: (أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفسّاق منهم)، أو أتىٰ بأداة الاستثناء كقوله: (أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق):

أمّا القسم الأوّل: فرجوع التخصيص فيه إلىٰ التخصّص واضح؛ إذ العموم عبارة عن استيعاب المدخول، والمفروض تضييق دائرة المدخول.

وأمّا القسم الثاني ـ بكلا شكليه ـ: فيمكن أن يدّعىٰ فيه عدم رجوع التخصيص إلىٰ التخصّص؛ لأنّ المدخول لم يضيّق فاستوعب العموم جميع أفراده ثُمّ خرج بعض بالتخصيص.

لكنّ التحقيق أنّ هناك احتمالين:

الأوّل: أنّ أداة العموم وضعت لاستيعاب ما يستفاد من المدلول الاستعماليّ من مجموع الكلام الذي بعده، أو قل: إنّ أداة العموم وضعت لاستيعاب أفراد المدخول غير الخارجة بالتخصيص المتّصل، فكلمة (كلّ) في قولنا مثلاً: (أكرم كلّ عالم إلّا زيداً) لا تستوعب بحسب المدلول الاستعماليّ إلّا غير زيد من العلماء، وذلك بأن يقال: إنّه لا يشترط في صحّة الاستثناء الشمول الفعليّ حتّىٰ يكون الاستثناء في الرتبة المتأخّرة عن دخول (كلّ)، بل تكفي للاستثناء القابليّة للانطباق علىٰ

الأفراد، ولذا يصحّ الاستثناء من المطلق كقولك: (أكرم العالم إلّا زيداً)، مع أنّ المطلق لا يرىٰ به إلّا الطبيعة وليس شاملاً للأفراد.

والثاني: أنّ أداة العموم وضعت لاستيعاب أفراد المدلول الاستعماليّ من المدخول، لكنّ الحكم المذكور في الكلام لا يشمل ابتداءً سوىٰ الأفراد غير الخارجة بالتخصيص المتّصل، فنقول مثلاً: إنّ الهيئة في قولنا: (أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق) إنّما وضعت لإفادة النسبة الإضافيّة بين الإكرام وكلّ فرد من الأفراد المتحصّل من مجموعة ما بعد الصيغة.

والبرهان علىٰ تعيّن أحد هذين الاحتمالين: أنّه لولاهما للزم الإحساس بمؤونة المجاز أو مؤونة عدم كون تمام المراد الاستعماليّ مراداً جدّاً، في حين أنّنا لا نحسّ في مثل هذه الأمثلة بمؤونة من هذا القبيل.

مضافاً إلىٰ ما يرد علىٰ الأخير ـ أعني: فرضيّة التبعيض في المراد الجدّيّ في استثناءات من هذا القبيل ـ: من النقض بموارد الهزل التي تصحّ فيها هكذا استثناءات مع أنّه لم يكن فيها مراد جدّيّ أصلاً، حتّىٰ يخرّج الاستثناء بالتبعيض في المراد الجدّيّ.

الأمر الثاني: أنّ مقصودنا ممّا مضىٰ من كلمة: (ما أُلحق بالعامّ) هو ما وضع لمفهوم مركّب ذي أجزاء، كأسماء الأعداد وكسائر المركّبات كالكاتب والدار وغيرهما.

ونقول هنا: لو ورد في باب المركّبات ما يشبه العامّ والخاصّ المتقابلين، كما لو قال: (أكرم هؤلاء العشرة)، وورد: (لا تكرم زيداً) وكان زيد أحد العشرة فهل يخصّص الأوّل بالثاني ويكون الأوّل حجّة في الباقي، بناءً علىٰ أنّ العامّ يخصّص بالخاصّ ويكون حجّة في الباقي أو يتعارضان؟ مقتضىٰ الفهم العرفيّ هو

التعارض؛ لاستهجان مثل هذا التخصيص عرفاً.

ولكن مقتضىٰ الاستدلال علىٰ حجّيّة العامّ في الباقي بمسألة التبعيض في الظهور الثاني القول هنا بالتخصيص والحجّيّة في الباقي، فإنّ عين ذاك التقريب يأتي هنا.

وأمّا الاستدلال بالتبعيض في الظهور الأوّل أو برجوع التخصيص إلىٰ التخصّص فلا يأتيان هنا، كما أنّه بناءً علىٰ ما هو المختار في الدليل علىٰ حجّيّة العامّ في الباقي ـ وهو سيرة العقلاء ـ يكون فرق واضح بين المقامين يظهر من ملاحظة السيرة ومراجعة الوجدان.

هل العامّ حجّة فيما لم يُعلم دخوله في المخصّص المجمل؟

الجهة الثانية: في أنّه لو خصّص العامّ بمخصّص مجمل فهل يكون العامّ حجّة فيما لم يعلم دخوله في المخصّص أو لا؟

والكلام يقع في مقامين؛ لأنّ المخصّص إمّا مجمل مفهوماً أو مصداقاً:

الكلام في حجّيّة العامّ المخصَّص بالمجمل مفهوماً

المقام الأوّل: في العامّ المخصّص بالمجمل مفهوماً، وذلك علىٰ أربعة أقسام: لأنّ المخصّص إمّا أن يكون متّصلاً أو منفصلاً، وعلىٰ كلا التقديرين إمّا أن يكون مفهومه مردّداً بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين، فيقع الكلام في مسائل أربع:

المسألة الأُولىٰ: في المخصّص المتّصل المردّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر، فهل يجوز التمسّك فيه بالعامّ فيما شكّ في دخوله في الخاصّ وعدمه أو لا؟

والتحقيق: عدم جواز التمسّك بالعامّ سواء قيل بأنّ أصالة العموم أو أصالة الحقيقة أصل برأسه في مقابل حجّيّة الظهور، أو قيل بأنّ حجّيّتهما ليست إلّا من باب حجّيّة الظهور.

أمّا علىٰ الثاني: فالأمر واضح؛ لأنّ الإجمال قد سرىٰ من المخصّص المتّصل إلىٰ العامّ ولم يبق ظهور تصديقيّ للكلام في مورد الشكّ.

وأمّا علىٰ الأوّل: فالمحقّق العراقيّ ﵀ بنىٰ علىٰ جواز التمسّك بالعامّ لو قيل بهذا المبنىٰ؛ إذ المفروض عدم العلم بخروج الأكثر، ففي المشكوك نتمسّك بأصالة العموم والحقيقة وإن كان الظهور منتفياً؛ وذلك لأنّ المفروض أنّه أصل برأسه في

قبال حجّيّة الظهور[١].

ويرد عليه: أنّ أداة العموم إنّما تدلّ علىٰ استيعاب المدخول، والمخصّص المتّصل يضيّق المدخول، فأصل كون العموم والحقيقة بعد ثبوته شاملاً لما شكّ في دخوله في المخصّص غير معلوم، فكيف يتمسّك بأصالة العموم والحقيقة؟

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ أصالة العموم إنّما يتمسّك بها علىٰ فرض أنّه لو ثبت العموم والحقيقة لكان شاملاً للمشكوك وقد وقع شكّنا في إرادة العموم، أمّا فيما نحن فيه فحتّىٰ مع فرض القطع بالعموم نشكّ في شموله للمشكوك.

هذا فيما لو كان التخصيص بالتوصيف ونحوه. أمّا لو كان بالاستثناء مثلاً، كـ(أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم) فقد مضىٰ في آخر الجهة الأُولىٰ في التنبيه الأوّل من التنبيهين اللذين ختمنا بهما بحث الجهة الأُولىٰ أنّ هناك احتمالين:

أحدهما: كون أداة العموم دالّةً علىٰ استيعاب أفراد المراد الاستعماليّ المستفاد من مجموع ما بعدها. وعلىٰ هذا فمن الواضح أيضاً أنّ الشكّ في أصل العموم.

وثانيهما: أنّ أداة العموم وإن وضعت لأفراد المراد الاستعماليّ من نفس المدخول، لكنّ الحكم لا يثبت ابتداءً إلّا لأفراد المراد الاستعماليّ من مجموع متعلّقه ومتعلّقات متعلّقه كالاستثناء ونحوه، فالاستثناء مثلاً ليس موجباً للمجاز ولا لعدم كون المراد الجدّيّ مطابقاً للمراد الاستعماليّ حتّىٰ يرجع إلىٰ أصالة الحقيقة أو أصالة الجدّ، بل هو اقتطاع من الموضوع بلحاظ الحكم ومانع عن عروض النسبة الإضافيّة علىٰ ما استثني.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣١، ص ٤٣٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، قال ﷺ: لو بنينا علىٰ مرجعيّة أصالة العموم والحقيقة تعبّداً بلا انتهائهما إلىٰ الظهور أصلاً كان للتمسّك بالعموم بالنسبة إلىٰ الزائد المشكوك وجهٌ.

المسألة الثانية: في المخصّص المتّصل المردّد مفهوماً بين المتباينين، كما لو قال: (أكرم العلماء إلّا زيداً) وكان فردان من العلماء مسمّيين بزيد، ولم نعرف مَن هو المقصود منهما بالاستثناء.

ولا إشكال في أنّه لا يمكن التمسّك بالعامّ في إثبات الحكم لهذا الفرد بالخصوص ولا لذاك الفرد بالخصوص، لا بالتمسّك بالظهور ولا بأصالة العموم والحقيقة لو فرض أصلاً برأسه.

أمّا الأوّل: فلعين ما مرّ بالنسبة للمسألة الأُولىٰ من مضرّيّة احتمال قرينيّة المتّصل.

وأمّا الثاني: فلعين ما مرّ أيضاً في المسألة الأُولىٰ من الشكّ في أصل كون العموم ـ بعد فرض القطع بثبوته ـ مقتضياً لثبوت الحكم لهذا الفرد.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ البرهان الذي سنبيّنه ـ إن شاء الله ـ في المسألة الثالثة لعدم صحّة التمسّك بالعامّ يأتي في هذه المسألة أيضاً.

يبقىٰ في المقام شيء، وهو: أنّه هل يمكن أن يثبت بالعامّ أنّ غير ذاك الفرد الواحد داخل في العموم حتّىٰ يتشكّل علم إجماليّ بدخول أحد الفردين في العموم أو لا؟ ونوكل تحقيق ذلك إلىٰ ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ في المسألة الثالثة.

المسألة الثالثة: فيما لوكان المخصّص منفصلاً مردّداً بين المتباينين.

ولا إشكال في هذا الفرض أيضاً في عدم صحّة التمسّك لإثبات شمول هذا الفرد بالخصوص أو ذاك بالخصوص، لا بحجّيّة الظهور ولا بأصالة العموم أو الحقيقة بناءً علىٰ كونهما أصلاً مستقلّاً عن حجّيّة الظهور.

وذلك لأنّه لو أُريد بذلك إثبات وجوب إكرام كليهما، بأن يتمسّك في خصوص كلّ واحد من الفردين بالظهور أو العموم والحقيقة فهذا محال؛ لفرض العلم بعدم

وجوب إكرام كليهما. وإن أُريد إثبات وجوب إكرام خصوص واحد منهما دون الآخر كان ترجيحاً بلا مرجّح.

نعم، بقي في البين أنّه هل يمكن أن يثبت بالعامّ أنّ غير الفرد المعلوم إجمالاً عدم وجوب إكرامه يجب إكرامه، فيتشكّل علم اجماليّ بوجوب إكرام أحد الزيدين، أو لا؟ وهذا البحث يأتي في المسألة السابقة أيضاً.

وقد ذهب المحقّق العراقيّ قدس سره في المقام بالنسبة إلىٰ كلّ من المسألتين إلىٰ تفصيل بيانه:

أنّ الحكم الثابت في العامّ تارةً يكون طلبيّاً، وأُخرىٰ لا يكون طلبيّاً:

فإن كان طلبيّاً صحّ التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفرد الآخر غير المعلوم إجمالاً خروجه، أو استحبابه مثلاً إن كان الحكم استحبابيّاً، وأثره هو أنّ العبد يمتثل ذلك الطلب لزوماً أو رجحاناً بإكرام كلا طرفي العلم الإجماليّ.

وإن كان غير طلبيّ كما لو قال المولىٰ: (لا يجب إكرام عالم إلّا زيداً)، وكان هناك عالمان مسمّيان بزيد، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ لإثبات عدم وجوب إكرام الفرد الآخر غير الفرد المعلوم بالإجمال خروجه تخصيصاً؛ وذلك لعدم ترتّب أثر عليه، فإنّ إثبات إباحة شيء مردّد لا يكون مثمراً لثمرة وليس كإثبات إباحة شيء معيّن المثمر لتوسعةٍ للعبد في مقام العمل من ناحيته، فلا يصحّ القول بحجّيّة العامّ؛ لعدم الأثر[1].

أقول: إنّ في موارد الأحكام غير الطلبيّة أيضاً ربما يتّفق ترتّب الثمرة علىٰ التمسّك بالعامّ، وذلك كما في قوله: «كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر» بناءً علىٰ

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣١، ص ٤٣٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

أنّ الغاية تشمل العلم الإجماليّ، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد ثوبين كانت نتيجة التمسّك بالعامّ لإثبات عدم نجاسة الثوب الآخر جواز الاكتفاء بالصلاة مرّتين، مرّة في هذا الثوب ومرّة أُخرىٰ في الثوب الآخر[1].

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أن يقال: إنّه لو لم يترتّب أثر علىٰ حجّيّة العامّ في إثبات الحكم للفرد الآخر فلا معنى للحجّيّة، ولو ترتّب عليها الأثر فهنا تفصيل حاصله أنّه:

لو فرض القطع بعدم خروج الفرد الآخر عن الحكم بمخصّص آخر فلا كلام لنا في المسألة ولا معنى للتمسّك بأصالة العموم؛ لأنّ الحكم مقطوع به.

ولو فرض عدم القطع بذلك، كما لو احتملنا صدور مخصّص آخر لم يصلنا فعندئذٍ لو عرفنا أنّ المعلوم خروجه بالإجمال له تعيّن في متن الواقع بنحوٍ من أنحاء التعيّن، كما لو ورد التخصيص في رواية ونحن نعلم أنّ ما ينطبق عليه علمنا الإجماليّ هو زيد المذكور في هذه الرواية وهو معيّن عند الله، فهنا سيكون زيد الآخر ـ غير المنطبق عليه علمنا الإجماليّ ـ أيضاً معيّناً في متن الواقع، ولا مانع من إثبات الحكم لذلك الفرد المعيّن في متن الواقع بالعامّ وإن لم يكن معيّناً عندنا.

وأمّا لو احتمل عدم تعيّن المعلوم بالإجمال في الواقع، كما لو ثبت التخصيص

---

(١) وأيضاً لو قال: (لا يجب إكرام أيّ عالم إلّا زيداً) وترك إكرامهما معاً، وكان في الواقع إكرام كلّ منهما واجباً فهل يستحقّ عقابين أو لا؟ فهنا لا إشكال في أنّ عموم العامّ للفرد الآخر ينفي عنه استحقاق العقاب.

ولا يقال: لا حاجة إلىٰ ذلك؛ لكفاية البراءة، فإنّه يقال: إنّ هذا وارد حتّىٰ في موارد إثبات إباحة شيء معيّن، والواقع أنّ تعدّد المؤمّن لا يعني اللغويّة المسقطة للحجّيّة، وإنّما الأمن عندئذٍ يستند إلىٰ مجموعهما أو إلىٰ الحاكم منهما علىٰ الآخر لو كان.

بقيام الإجماع علىٰ أنّه لا يجب إكرام كلا هذين المسمّيين بزيد، أو قامت قرينة أُخرىٰ علىٰ ذلك سواء كانت تعدّ متّصلة أو منفصلة، فاحتمل أن لا يكون علمنا الإجماليّ منطبقاً علىٰ أحد الشخصين بالخصوص حتّىٰ في متن الواقع وفي علم الله، بأن يكون كلاهما في الحقيقة خارجين عن الحكم، وكان انطباق علمنا الإجماليّ علىٰ أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجّح، وعلىٰ كليهما غير ممكن، فعندئذٍ نقول: كما لا يكون تعيّن للفرد المعلوم بالإجمال حتّىٰ في متن الواقع، فلا محالة لا يكون تعيّن للفرد الآخر غير المعلوم بالإجمال في متن الواقع حتّىٰ يثبت له الحكم بالتمسّك بالعامّ، وإثبات الحكم لفرد ليس له تعيّن في متن الواقع غير معقول[1].

فتحقّق ممّا ذكرناه: أنّ ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره: من إثبات الحكم بالعامّ للفرد الآخر غير معقول في فرض احتمال عدم تعيّن للمعلوم بالإجمال خروجه ولذلك الفرد الآخر في الواقع.

نعم، يمكن إثبات العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحد الشخصين مع احتمال عدم تعيّن ما علم خروجه من قوله: (أكرم كلّ عالم) ولا الفرد الآخر في متن الواقع بتقريب آخر، وهو: أن يقال: إنّ كلّ واحد من الفردين يلحظ بحالين؛ إذ تارةً يلحظ علىٰ تقدير خروج الفرد الآخر عن تحت العامّ، وأُخرىٰ يلحظ علىٰ تقدير عدم خروج الفرد الآخر عن تحت العامّ، ويتمسّك بالعامّ لإثبات دخول كلّ واحدٍ

---

(١) قد يقال: هذا تدقيق عقليّ لا يعتني به العرف، فتثبت في نظر العرف نتيجة شمول العامّ لأحدهما، أي: يتعامل معه معاملة العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما، وليس هذا محالاً.

من الفردين بالخصوص علىٰ تقدير خروج الآخر، فتثبت بذلك قضيّتان شرطيّتان: الأُولىٰ: أنّ الفرد الأوّل داخل علىٰ تقدير خروج الثاني. والثانية: أنّ الفرد الثاني داخل علىٰ تقدير خروج الأوّل. وموضوع كلتا القضيّتين معيّن، فلا يرد علىٰ هذا التقريب ما ورد علىٰ التقريب السابق، ونحن نعلم إجمالاً بتحقّق شرط إحدىٰ القضيّتين، فنعلم إجمالاً بتحقّق جزاء إحدىٰ القضيّتين فيثبت وجوب إكرام أحد الفردين.

تنبيهان:

بقي هنا التنبيه علىٰ أمرين:

الأمر الأوّل: قد عرفت أنّ المخصّص المجمل مفهوماً بين المتباينين إن كان متّصلاً أوجب انعدام ظهور العامّ رأساً بالنسبة لكلّ واحد من الفردين بالخصوص، وإن كان منفصلاً لم يوجب انعدام ذلك الظهور رأساً لكنّه يوجب سقوطه عن الحجّيّة؛ لأنّه إن بني علىٰ حجّيّة ذلك الظهور في كلا الفردين فقد قامت حجّة أقوىٰ علىٰ خلافه علىٰ ما هو المفروض، وإن بني علىٰ حجّيّته في واحد منهما بالخصوص دون الآخر كان ترجيحاً بلا مرجّح، ففرض الاتّصال والانفصال لا يفترقان من حيث النتيجة، أعني: من حيث عدم إمكان التمسّك بذلك الظهور.

نعم، يظهر بالدقّة أنّهما يفترقان في ثمرة، وذلك أنّه لو اتّفق أن علمنا من الخارج ـ مضافاً إلىٰ التخصيص المعلوم بالإجمال ـ بأنّه إمّا أن يكون زيد بن الحسن مثلاً الذي هو أحد الشخصين خارجاً عن هذا العموم، أو يكون عمرو خارجاً عن عموم آخر، فإن كان المخصّص المردّد بين زيدين متّصلاً لم يصلح العامّ الدالّ علىٰ وجوب إكرام العلماء إلّا زيداً مثلاً للمعارضة مع العامّ الآخر الذي نحتمل خروج عمرو منه؛ لأنّ العامّ الأوّل صار مجملاً بالمخصّص المتّصل، بل

عموم العامّ الآخر الدالّ علىٰ شمول عمرو يدلّ بالملازمة علىٰ خروج زيد بن الحسن من العامّ الأوّل. وإن كان منفصلاً وقعت المعارضة بين عموم العامّ الأوّل بالنسبة لزيد الأوّل وعمومه بالنسبة لزيد الثاني وعموم العامّ الآخر بالنسبة لعمرو، فهذا هو الفرق بين فرض الاتّصال والانفصال.

وقد طبّقنا هذا البحث علىٰ موارد عديدة، منها: ما إذا تعارض أصلان من سنخ واحد، كما لو تعارض استصحابان وتعارض أحد هذين الأصلين مع أصل آخر من سنخٍ آخر، فإن كان مخصّص السنخ الأوّل متّصلاً استراح الأصل الثالث عن المعارض، وإن كان منفصلاً وقع التعارض بين الأُصول الثلاثة.

الأمر الثاني: لو علمنا بالتخصيص وشككنا في كونه متّصلاً أو منفصلاً فهل يوجب ذلك إجمال العامّ كما لو علم بالاتّصال أو لا؟

هذا مبتن علىٰ بحث في باب الظهور، وهو: أنّ احتمال وجود القرينة المتّصلة هل هو كاحتمال قرينيّة الموجود أو لا؟ فإنّهم صرّحوا بأنّ احتمال قرينيّة الموجود يوجب الإجمال، أي: أنّ احتمال كون ما قرنه بالكلام قد جاء به لتأويل الكلام الذي قرنه به يوجب الإجمال، ولهذا لم يجز التمسّك بالعامّ فيما شكّ دخوله في المخصّص المتّصل المردّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر، ولهذا أيضاً كان المخصّص المتّصل المردّد مفهوماً بين المتباينين موجباً لانعدام الظهور بالنسبة لكلّ واحد من الفردين بالخصوص.

وأمّا أنّ احتمال وجود القرينة المتّصلة هل يوجب الإجمال أو لا؟ فقد ذهب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ أنّه لا يوجب الإجمال، واخترنا في محلّه أنّه يوجب الإجمال علىٰ تحقيق وتفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله، وعلىٰ هذا فاحتمال كون المخصّص متّصلاً كافٍ في حصول الإجمال.

المسألة الرابعة: فيما لو كان المخصّص منفصلاً مردّداً مفهوماً بين الأقلّ والأكثر،

كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) وقال: (لا تكرم فسّاق العلماء)، وكان هـذا الكـلام منفصلاً عن الكلام الأوّل وتردّد أمر الفاسق بين أن يكون مطلق فاعل الذنب أو خصوص فاعل الكبيرة، فنقول: لا إشكال في حجّيّة العامّ فيما شكّ في دخوله في المخصّص؛ وذلك لأنّ الظهور ـ علىٰ ما هو المفروض من عدم اتّصال المخصّص ـ محفوظ، فهو حجّة في غير ما قامت الحجّة الأقوىٰ علىٰ خـلافه، وإنّـما قـامت الحجّة الأقوىٰ علىٰ خلافه في خصوص مرتكب الكبيرة، وأمّا مرتكب الصغيرة فلم تقم حجّة أقوىٰ علىٰ خلافه؛ إذ المفروض عدم معلوميّة دخـوله فـي قـوله: (لا تكرم فسّاق العلماء)، فقوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) ليس حجّة بالنسبة إليه.

إن قلت: إنّ ظهور العامّ وإن كان محفوظاً بالنسبة لمرتكب الصغيرة، بل بالنسبة لمرتكب الكبيرة أيضاً، لكن بعد أن قامت حجّة أقوىٰ علىٰ عدم وجـوب إكـرام فسّاق العلماء ينقسم ظهور العامّ إلىٰ قسمين: قسم منه حجّة وهو ظهوره بالنسبة لغير الفسّاق، وقسم منه غير حجّة وهو ظهوره بالنسبة للفسّاق؛ لأنّ هذا القسم هو مورد الحجّة الأقوىٰ، وعلىٰ هذا فنقول: إنّ مرتكب الصغيرة وإن كان داخلاً فـي ظهور العامّ قطعاً، لكنّا لا ندري هل يكون داخلاً في القسم الذي يكون حجّة منه وهو ظهوره بالنسبة إلىٰ غير الفسّاق، أو يكون داخلاً في القسم الذي ليس حجّة منه وهو ظهوره بالنسبة للفسّاق، فلا مجال للتمسّك بالعامّ.

قلت: إنّ المتكلّم إذا قال: (لا تكرم فسّاق العلماء) فتارةً: يكون مقصوده النهي عن إكرام كلّ مَن يسمّىٰ بفاسق بما أنّه يسـمّىٰ بـفاسق، بـحيث يكـون العـنوان الملحوظ في موضوع الحكم عنوان مَن يكون مسمّى بفاسق ومدلولاً عليه بفاسق، وأُخرىٰ: يكون مقصوده النهي عن إكرام الفاسق، لا بما أنّه مسمّى بفاسق ومدلول له بل بما أنّه واقع الفاسق، فيكون العنوان الملحوظ في موضوع الحكم واقع الفاسق لا ما هو مدلول له بما هو كذلك:

فإن كان مراده الأوّل أصبحت الشبهة مصداقيّة لا مـفهوميّة؛ إذ العـنوان الذي يكون موضوع الحكم هو نفس (ما يكون مدلولاً لفاسق) بما هو كذلك، ومفهوم هذا الكلام واضح، فإنّه لا شكّ في معنىٰ الموصول ولا في معنىٰ صلته، فهذا الفـرض خارج عمّا نحن فيه.

وإن كان مراده الثاني فواقع الفاسق ـ لا محالة ـ مردّد بـين مـرتكب الكـبيرة ومطلق المذنب علىٰ الفرض، فالحجّة الأقوىٰ في الحقيقة لم تقم علىٰ خلاف العامّ إلّا في خصوص مرتكب الكبيرة، فما صار من ظهور العامّ غير حجّة هو ظهوره بالنسبة لمرتكب الكبيرة، وأمّا بالنسبة لمرتكب الصغيرة فلم يسقط عن الحـجّيّة؛ لعدم حجّة أقوىٰ في قباله، والمفروض أنّ نفس عنوان كون الشخص مسمّى بفاسق ومدلولاً له من حيث هو ليس خارجاً بالتخصيص حتّىٰ تكون الحجّة الأقوىٰ ثابتة بالنسبة لكلّ مَن هو فاسق، ويقع الشكّ في أنّ مرتكب الصغيرة هل هو داخل في الظهور المزاحم بحجّة أقوىٰ أو في الظهور غير المزاحم بذلك.

نعم، بناءً علىٰ أنّ العموم بحاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة في المدخول، وعلىٰ أنّ إحدىٰ المقدّمات عبارة عن عدم ورود القرينة ولو منفصلة يتوجّه هـنا تـفصيل، وهو: أنّـه إذا كـان تـرديد الشـخص فـي مـفهوم الفـاسق ـ الذي هـو الخـارج بالتخصيص ـ من باب اعترافه بأنّه مجمل عند العرف أمكنه التمسّك بالعموم فيما شكّ في دخوله في المخصّص؛ لأنّ القرينة لم ترد يقيناً، باعتبار أنّ المجمل ليس قرينة[1]. وأمّا لو احتمل أنّ الفاسق يكون ظاهراً عند العرف في مطلق المـذنب،

---

(١) لو قلنا بأنّ المنفصل كالمتّصل في هدم الإطلاق ومقدّمات الحكمة أمكن القـول بأنّ المجمل كما يهدم الإطلاق لدىٰ اتّصاله ـ لأنّه وإن لم يكن قرينة بالفعل لكنّه صالح للقرينيّة ـ كذلك يهدمه لدىٰ انفصاله.

وأن يكون مختصّاً بمرتكب الكبيرة فعندئذٍ لا مجال للتمسّك بالعامّ؛ لأنّ المفروض توقّف العموم علىٰ مقدّمات الحكمة التي إحداها عدم ورود القرينة ولو منفصلةً، وهذه المقدّمة لم تحرز؛ إذ من المحتمل كون قوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) قرينة عند العرف علىٰ عدم وجوب إكرام مرتكب الصغيرة، غاية الأمر أنّ القرينة لم تصله؛ لعدم إحرازه لظهور الفاسق في مطلق المذنب.

بل حتّىٰ في هذا الفرض أيضاً بالإمكان أن يقال بجواز التمسّك بالعامّ؛ وذلك لاستصحاب عدم ورود القرينة[1]، وهذا نظير استصحاب وثاقة الراوي.

هذا تمام الكلام في المخصّص المجمل مفهوماً للعامّ، ويأتي نظير ما ذكرناه في المخصّص للعامّ بالنسبة للمقيّد المجمل مفهوماً بالقياس إلىٰ مطلقه:

فإن كان متّصلاً لم يصحّ التمسّك بالمطلق، سواءً كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر أو مردّداً بين المتباينين؛ لأنّه مادام متّصلاً فقد هدم أصل الظهور الإطلاقيّ.

وإن كان منفصلاً مردّداً بين المتباينين فرفعه لأصل الظهور الإطلاقيّ أو لحجّيّته مبتنٍ علىٰ كون قوام الإطلاق بعدم القرينة المنفصلة أو بخصوص عدم القرينة المتّصلة.

وإن كان منفصلاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فإن قلنا بأنّ قوام الإطلاق بعدم القرينة ولو المنفصلة فيأتي ما مضىٰ من صحّة التمسّك بالإطلاق رأساً علىٰ تقدير، والاحتياج إلىٰ استصحاب عدم القرينة علىٰ تقدير آخر[2].

---

(١) لا يخفىٰ أنّه بناءً علىٰ أنّ أصالة العموم ترجع إلىٰ أصالة الظهور قد يقال: إنّ استصحاب عدم القرينة لا يثبت الظهور إلّا علىٰ مبنىٰ الاعتماد علىٰ الأصل المثبت. نعم، لو كان الخاصّ متأخّراً زماناً وافترضنا أنّه ينهدم ظهور العامّ من حين صدور الخاصّ أمكن استصحاب الظهور.

(٢) وتأتي هنا أيضاً الملاحظتان اللتان بيّنّاهما في التعليقين السابقين.

الكلام في حجّيّة العامّ المخصَّص بالمجمل مصداقاً

المقام الثاني: في العامّ المخصّص بالمجمل من حيث المصداق، وهذا أيضاً علىٰ أربعة أقسام كأقسام المخصّص المجمل مفهوماً، وقد عرفت في المقام الأوّل أنّ العامّ ليس حجّة في الفرد المشكوك إلّا في القسم الرابع، وقد يقال في هذا المقام: إنّ المخصّص المجمل مصداقاً ليس أحسن حالاً من المخصّص المجمل مفهوماً؛ لأنّ القسم الرابع الذي كان العامّ فيه حجّة في المشكوك في المقام الأوّل قد اختير في هذا المقام عدم حجّيّته، فكيف بباقي الأقسام؟

فنحن نتكلّم أوّلاً في هذا المقام في القسم الرابع وهو المخصّص المنفصل المردّد مصداقاً بين الأقلّ والأكثر، فإن ثبت عدم حجّيّة العامّ في المشكوك فلا يبقىٰ مجال لتوهّم حجّيّته في باقي الأقسام. وإن ثبتت حجّيّته فيه انفتح باب احتمال حجّيّته في باقي الأقسام فيقع الكلام في باقي الأقسام، فنقول:

إذا خصّص العامّ بمخصّص منفصل مردّد مصداقاً بين الأقلّ والأكثر، كما لو ورد: (أكرم كلّ عالم)، وورد: (لا تكرم فسّاق العلماء) وعلمنا أنّ الفاسق هو مطلق مرتكب الذنب مثلاً، وشككنا في أنّ زيداً العالم هل هو مرتكب للذنب أو لا، فهل يجوز التمسّك بالعامّ فيما شكّ دخوله في المخصّص، أو لا؟

قد ذكر المحقّق العراقيّ قدس سره: أنّ هذا النزاع مختصّ ببحث العموم والخصوص، وأمّا في بحث المطلق والمقيّد فهم متّفقون علىٰ عدم جواز التمسّك بالمطلق في الشبهات المصداقيّة للمقيّد[1].

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣١، ص ٤٤١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٢٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بمنع اختصاص هذا النزاع ببحث العموم والخصوص، نعم، بما أنّهم ذكروا ذلك في بحث العموم والخصوص ونقّحوه لم يحتاجوا في بحث المطلق والمقيّد إلىٰ ذكره مرّة أُخرىٰ[1].

أقول: الحقّ هو ما ذكر المحقّق العراقيّ قدس سره، فإنّه في بحث المطلق والمقيّد لا مجال لهذا النزاع؛ وذلك لأنّ الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ الخصوصيّات وإثبات الحكم علىٰ كلّ فردٍ فرد رأساً، بل هو عبارة عن رفض جميع الخصوصيّات ولحاظ ذات الطبيعة بلا أيّ خصوصيّة، فالحكم أوّلاً وبالذات إنّما ثبت علىٰ ذات الطبيعة لا علىٰ الأفراد، وإنّما يسري إلىٰ الأفراد بعد ذلك بحكم العقل، وليس الموضوع في الكلام المطلق إلّا ذات الطبيعة وبعدم ثبوت القيد يثبت ـ بحكم العقل ـ انطباق الحكم علىٰ الأفراد الفاقدة لذلك القيد.

---

(١) لم أجده بوضوح في الكلمات المنقولة عن السيّد الخوئيّ رحمه الله، لكنّه مفهوم ممّا قاله السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ علىٰ ما ورد في محاضرات الشيخ الفيّاض، ج ٥، ص ٢١٠ ـ ٢١١ بحسب طبعة صدر بقم ـ: من مناقشة كلام الشيخ العراقيّ رحمه الله الذي ذكره في بيان الفرق بين التخصيص والتقييد، من أنّ التقييد يقلب عنوان الموضوع من كونه تمام الموضوع إلىٰ كونه جزء الموضوع، أمّا التخصيص فهو بمنزلة انعدام بعض الأفراد أو الأصناف بموت ونحوه، فكما أنّ خروج مَن مات لا يوجب تعنون الأفراد الباقية بعنوان وجوديّ أو سلبيّ كذلك التخصيص (نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥١٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم). وهنا شرح السيّد الخوئيّ رحمه الله الفرق بين الموت والذي ليس تخصيصاً أصلاً، وإنّما هو فناء لفرد من أفراد القضيّة الحقيقيّة المجعولة علىٰ الموضوع المقدّر الوجود، والتخصيص الذي يقيّد موضوع الحكم ـ لا محالة ـ بقيد، فيكون انتفاء الحكم من باب السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة بانتفاء الموضوع كما في الموت.

فمثلاً لو قال: (أكرم العالم) ولم يقيّد الحكم بشيء عُرف أنّ الحكم لذات الطبيعة بإطلاقها، فلا محالة يثبت للعادل والفاسق. وإذا ورد بعد ذلك: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) علمنا أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعة بإطلاقها، فإذا شكّ في أنّ زيداً العالم فاسق أو لا بنحو الشبهة المصداقيّة لم يجز التمسّك بالمطلق؛ لفرض العلم بأنّ الحكم ليس ثابتاً لطبيعة العالم بإطلاقها حتّىٰ يحكم العقل بثبوت الحكم لهذا الفرد، فإنّ ثبوت الحكم للفرد يكون في طول إلغاء الخصوصيّة، ومع فرض قيام الدليل علىٰ أخذ خصوصيّة في الطبيعة يحتمل فقدان الفرد لها لا يبقىٰ دليل علىٰ شمول الحكم للفرد المشكوك حاله.

نعم، لو كان قوله: (أكرم العالم) بنفسه دالّاً علىٰ ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فرد أمكن أن يقال: إنّ زيداً موضوع لهذا الحكم بمقتضىٰ قوله: (أكرم العالم)، ولم تقم حجّة أقوىٰ علىٰ خلافه فنقول بوجوب إكرامه، لكن قد قلنا: إنّ الإطلاق عبارة عن رفض الخصوصيّات وإثبات الحكم لأصل الطبيعة، فقوله: (أكرِم العالم) لا يدلّ علىٰ وجوب إكرام هذا الفرد من أفراد العالم من حيث هو حتّىٰ يتمسّك به لعدم قيام حجّة أقوىٰ علىٰ خلافه، وإنّما يدلّ علىٰ وجوب إكرام طبيعة العالم بإطلاقها المنطبقة علىٰ هذا الفرد، والمفروض العلم بخلاف ذلك.

هذا بالنسبة للمطلق والمقيّد. وأمّا العامّ فهو يدلّ علىٰ ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فرد ابتداءً، فإنّ أداة العموم تتكفّل لإثبات الحكم علىٰ الأفراد رأساً، فيمكن أن يقال: إنّ هذا الفرد داخل في العامّ وقد شككنا في خروجه عن الحكم بالتخصيص فنتمسّك بالعموم.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الفرق بين المطلق والعامّ هو أنّ المطلق أثبت الحكم علىٰ الطبيعة، فلو أُريد التمسّك به في الشبهة المصداقيّة للمقيّد، كما لو شكّ في فسق زيد

وقد قيّد قول المولىٰ: (أكرم العالم) بقوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) وقع السؤال عن أنّ التمسّك لإثبات الحكم هل هو بثبوت الموضوع المفهوم من ظاهر قوله: (أكرم العالم)، أو بثبوت الموضوع الذي علمناه موضوعاً للحكم بعد التقييد؟ فإن كان الأوّل، أي: الموضوع المفهوم من ظاهر المطلق، فقد علمنا كذبه، فكيف نتمسّك به؟ وإن كان الثاني، أي: موضوع الحكم الحقيقيّ، فنحن لم نحرز انطباقه علىٰ الفرد المشكوك فسقه.

وأمّا العامّ فلو طرح علينا فيه نفس السؤال لقلنا: إنّنا نتمسّك بنفس ما يكون العامّ ظاهراً فيه، وهو ثبوت الحكم علىٰ هذا الفرد مباشرةً؛ لأنّنا لم نعلم بكذبه؛ إذ نحتمل بقاء هذا الفرد تحت العامّ ولو بسبب أنّه ليس في علم الله فاسقاً، ولا حجّة أقوىٰ علىٰ خلاف ذلك[١].

هذا، ولعلّ ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ هنا ناشٍ من مبنىٰ عدم تفرقته بين العموم والإطلاق من هذه الناحية، أعني: أنّ العموم استيعاب للأفراد، والإطلاق رفض لخصوصيّة الأفراد وباقي الخصوصيّات عن الطبيعة[٢].

وبعد هذا نقول: إنّ غالب الأمثلة التي يذكرونها في هذا المقام خارج عن المقام وداخل في باب الإطلاق والتقييد، فمثلاً يذكرون في مقام المثال: (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم فسّاق العلماء)، مع أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) لا يدلّ بالعموم علىٰ شمول الفسّاق حتّىٰ يكون قوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) تخصيصاً له.

وتوضيح ذلك: أنّ الحقّ في أداة العموم أنّها تدلّ علىٰ استيعاب الأفراد الجزئيّة

---

(١) ولا يخفىٰ أنّ هذا الوجه للاستدلال غير الوجه الذي نقلناه.

(٢) فكأنّ الفرق بينهما عبارة فقط عن أنّ العموم لفظيّ والإطلاق حكميّ.

لا علىٰ استيعاب الأصناف، سواءً كانت أداة العموم مثل كلمة (كلّ)، أم كانت لام الجمع بناءً علىٰ دلالتها علىٰ العموم لتعيينها للجمع في المرتبة الأخيرة:

أمّا الثاني: فواضح، فإنّ المرتبة الأخيرة تستوعب تمام الأفراد الجزئيّة، فإنّ الجمع جمع للأفراد لا للأصناف، فلو قيل: (أكرم ثلاثة رجال) كان معناه: أكرم ثلاثة أفراد من الرجال، لا: أكرم ثلاثة أصناف من الرجال.

وأمّا الأوّل: فليس لنا برهان فنّيّ علىٰ أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب الأفراد الجزئيّة لا الأصناف، كما كان لنا ذلك في خصوص لام الجمع، لكن نقول ـ بحسب الفهم العرفيّ ـ: إنّ الظاهر من قوله: (أكرم كلّ عالم) هو إرادة كلّ فردٍ فرد من الأفراد الشخصيّة، ولا يرىٰ العرف فرقاً بين إفادة العموم بكلمة (كلّ) وإفادته بلام الجمع.

والخلاصة: أنّ أداة العموم إنّما تكون ظاهرة في استيعاب الأفراد لا الأصناف إلّا إذا عدّ الصنف فرداً، فعندئذٍ تدلّ علىٰ استيعاب الأصناف من باب أنّه ـ علىٰ الفرض ـ استيعاب للأفراد.

إذا ظهر لك ذلك تبيّن لك أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) إنّما يدلّ بالعموم علىٰ أنّ موضوع الحكم ليس هو هذا الفرد بالخصوص أو ذاك الفرد بالخصوص، بل كلّ فرد من أفراد العلماء يكون موضوعاً لهذا الحكم حتّىٰ لو كان فاسقاً. نعم، يدلّ بالإطلاق علىٰ أنّ حالة العدالة والفسق ليست دخيلة في الحكم ولا يدلّ بالوضع علىٰ عموم أحواله، فإنّه لم يقل: (أكرم كلّ عالم في كلّ حال)، وإنّما قال: (أكرم كلّ عالم)، فإذا ورد بعد ذلك: (لا تكرم فسّاق العلماء) فليس ذلك تخصيصاً للعامّ وإنّما هو تقييد للمطلق؛ لأنّ هذا الكلام لا يخرج فرداً من الأفراد حتّىٰ الفاسق منهم بما هو عن تحت العموم، بحيث لا يكون ذاك الفاسق بعدُ موضوعاً للحكم،

وإنّما يخرج حالاً من الأحوال عن الحكم وهو حال الفسق، غاية الأمر أنّ عالماً مّا قد يجعل نفسه متلبّساً بهذا الحال إلىٰ آخر العمر، وهذا غير خروج فرد بما هو عن العموم، ولو أصبح ذاك العالم في نهاية عمره عادلاً لأكرمناه.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّه لابدّ من فرض ما خرج عن حكم العامّ شيئاً لا يعقل رجوعه إلىٰ التقييد، بأن لا يكون أحد حالين يمكن طروّهما علىٰ فرد واحد حتّىٰ يكون ذلك تخصيصاً، وذلك كمثال ورود عامّ يحدّد حيض كلّ امرأة بخمسين سنة، وورود مخصّص يخرج المرأة القرشيّة عن حكم العامّ، فإنّ القرشيّة وعدم القرشيّة ليسا حالين يعرضان علىٰ فرد واحد، بأن تكون امرأة واحدة تارةً قرشيّة وأُخرىٰ تميميّة مثلاً.

تحقيق الكلام في المسألة:

بقي الكلام في تحقيق أصل المطلب فنقول: يمكن أن يقال بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل؛ وذلك لأنّ المخصّص المنفصل لا يصادم أصل الظهور، والمفروض أنّ العامّ يدلّ علىٰ ثبوت الحكم رأساً علىٰ الأفراد، فقوله: (أكرم كلّ عالم) دلّ علىٰ وجوب إكرام زيد العالم؛ لفرض انحفاظ ظهوره في ذلك بعد التخصيص، والظهور حجّة ما لم تقم حجّة أقوىٰ علىٰ خلافه، والمفروض أنّ قوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) مثلاً ـ الذي نفرض أنّه تخصيص لا تقييد ـ لا يكون حجّة علىٰ الخلاف بالنسبة لزيد العالم؛ لأنّه لم يعلم فسقه فيكون ظهور العامّ فيه حجّة.

هذا هو التقريب البدائيّ لإثبات حكم العامّ للشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل، وإذا دقّقنا النظر أزيد من ذلك ظهر لنا ما هو الذي ينبغي أن يكون دعوى

لمن يريد إثبات حجّيّة العامّ في ذلك، توضيح ذلك: أنّ كون زيد العالم واجب الإكرام يتصوّر بنحوين: أحدهما: أن يكون واجب الإكرام حتّىٰ علىٰ تقدير كونه فاسقاً. وثانيهما: أن يكون واجب الإكرام لعدم كونه فاسقاً. ولا يصحّ التمسّك بالعامّ لإثبات الحكم لزيد العالم بالنحو الأوّل؛ لأنّ المفروض هو القطع بخلافه؛ لأنّ الشبهة ليست حكميّة، وإنّما يتمسّك بالعامّ لإثبات ما هو مشكوك لا لإثبات ما قطع بخلافه، فإن صحّ التمسّك بالعامّ فيما نحن فيه فإنّما يصحّ التمسّك به لإثبات الحكم المحتمل بالنحو الثاني، أي: في قبال الشبهة الموضوعيّة لا الشبهة الحكميّة، فالذي ينبغي أن يدّعيه مَن يريد إثبات حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل هو أن يقول بكون العامّ مثبتاً للحكم بالوجه الثاني، وفي قبال الشبهة الموضوعيّة لا في قبال الشبهة الحكميّة حتّىٰ يثبت وجوب إكرام زيد حتّىٰ علىٰ تقدير كونه فاسقاً، وبالنتيجة ينبغي أن يدّعىٰ أنّ العامّ يدلّ علىٰ أنّ زيداً ليس بفاسق؛ لحجّيّة مثبتات الأمارات.

إذا عرفت ما ينبغي أن يكون هو محلّ النزاع فيما نحن فيه، وهو ثبوت الحكم بالنحو الثاني وفي قبال الشبهة الموضوعيّة ببركة العامّ وعدمه لا ثبوته بالنحو الأوّل وعدمه، قلنا: إنّ هناك أمرين ينبغي أن ينقّحا في المقام:

الأوّل: أنّ العامّ الدالّ علىٰ ثبوت الحكم لكلّ فرد هل يدلّ علىٰ أنّ العنوان المأخوذ لتلك الأفراد في العموم هو تمام العنوان الذي يجب أن تكون الأفراد أفراداً له، أو لا يدلّ علىٰ شيء من هذا القبيل؟ فمثلاً: (أكرم كلّ عالم) هل يدلّ علىٰ أنّ كلّ فرد من أفراد العلماء يجب إكرامه بما هو فرد للعالم فحسب، أو لا يدلّ إلّا علىٰ ثبوت الحكم لكلّ أفراد العالم من دون نظر إلىٰ أنّ الوصف العنوانيّ هو تمام المقياس لثبوت الحكم علىٰ الفرد، فالعموم ـ كعموم ـ لا يدلّ إلّا علىٰ وجوب إكرام جميع أفراد

العلماء، أمّا أنّ ذلك كان بوصف كونهم أفراد العالم فقط فلا يكمن في معنىٰ العموم؟

الذي يظهر من مطاوي كلمات المحقّق النائينيّ ﵀ هو الأوّل[١] وإن لم يصرّح به.

والثاني: أنّ إخراج بعض الأفراد تخصيصاً هل يوجب تعنون الباقي بعنوان ضدّ عنوان الخاصّ، فيصير موضوع الحكم مركّباً من جزءين ـ كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﵀[٢] ـ أو لا يوجب ذلك كما ذهب إليه المحقّق العراقيّ ﵀؟ وقد شَبّه خروج بعض الأفراد بالتخصيص بموت بعض الأفراد[٣].

والوجه في ارتباط هذين الأمرين بما نحن فيه هو: أنّه إن اخترنا في الأمر الأوّل المبنىٰ الأوّل وفي الأمر الثاني المبنىٰ الأوّل كان عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل في غاية الوضوح؛ إذ العامّ إنّما يدلّ علىٰ وجوب إكرام زيد العالم بما هو عالم بدون دخل شيء آخر غير العلم في الحكم، وهذا مقطوع الكذب؛ لما عرفت من أنّ الشكّ في كون زيد واجب الإكرام إنّما هو علىٰ النحو الثاني لا الأوّل، فنحن نعلم أنّ زيداً ليس واجب الإكرام بما هو عالم فقط؛ لأنّ العامّ صار بسبب التخصيص معنوناً بعنوان خاصّ، فإن كان زيد واجب الإكرام فإنّما يكون واجب الإكرام بما هو عالم عادل أو بما هو عالم غير فاسق، وهذا العنوان غير محرز فلا يحرز الحكم.

---

(١) هذا ظاهر عبارة فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٢٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ ﵀، ص ٤٥٩، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٢٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٣) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣١، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

وإن اخترنا في الأمر الأوّل المبنىٰ الأوّل وفي الأمر الثاني المبنىٰ الثاني فلدعوىٰ حجّيّة العامّ في ذلك مجال؛ وذلك لأنّ العامّ يدلّ علىٰ وجوب إكرام زيد بما هو عالم، وهذه الدلالة لم يعلم كذبها؛ لأنّ المفروض أنّ العامّ لم يعنون بسبب التخصيص بعنوان خاصّ.

وإن اخترنا في الأمر الأوّل المبنىٰ الثاني كان لدعوىٰ حجّيّة العامّ في ذلك مجال، سواءً اخترنا في الأمر الثاني المبنىٰ الأوّل أو الثاني؛ لأنّ المفروض أنّ العامّ يدلّ علىٰ وجوب إكرام زيد العالم، وهذا غير معلوم الكذب ولو فرض تعنون العامّ بعنوان خاصّ؛ لأنّ العامّ لم يدلّ علىٰ وجوب إكرامه بما هو عالم حتّىٰ يقال: إنّا نعلم بأنّ زيداً غير واجب الإكرام بما هو عالم، وأنّه لو كان واجب الإكرام فإنّما هو كذلك بما هو عالم عادل أو بما هو عادل غير فاسق.

وبما أنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله اختار في الأمر الأوّل المبنىٰ الأوّل وفي الأمر الثاني المبنىٰ الأوّل ادّعىٰ بداهة عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.

والآن يجب أن ندخل في بحث هذين الأمرين فنقول:

الأمر الأوّل: أنّه هل العامّ يثبت الحكم للأفراد من دون دلالة علىٰ أنّ مناط الحكم فيها عنوان العامّ فقط أو مع الدلالة علىٰ ذلك؟ والحقّ هو الأوّل، ولا يصحّ قياس العامّ بالمطلق، فإنّه في المطلق يكون الحكم ثابتاً للأفراد بما هي أفراد لذلك العنوان ويكون مناط الحكم فيها هو ذلك العنوان فقط؛ وذلك لقيام برهان فنّيّ عليه، وهو: أنّ الإطلاق ـ علىٰ ما هو الحقّ ـ عبارة عن تعرية الخصوصيّات، فالحكم إنّما عرض أوّلاً وبالذات علىٰ ذات الطبيعة المعرّاة عن الخصوصيّات ثُمّ يحكم العقل بسريانه إلىٰ كلّ فرد ببركة انطباق الطبيعة علىٰ الأفراد، فلا محالة

يكون مناط الحكم في الأفراد نفس عنوان المطلق، وأمّا في باب العموم فأداة العموم تتكفّل لإسراء الحكم إلىٰ الأفراد رأساً، فلا يأتي فيه هذا البرهان الفنّيّ كما هو واضح، فلا يبقىٰ في البين إلّا دعوىٰ الاستظهار العرفيّ من العامّ بما هو عامّ لكون الحكم ثابتاً للأفراد بمناط ذلك العنوان فقط، لكن هذا الاستظهار ممنوع عندنا جدّاً. نعم، مقتضىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة ذلك، ومجيء التخصيص قرينة علىٰ خلاف هذا الإطلاق.

الأمر الثاني: أنّه هل التخصيص يوجب تعنون الباقي بعنوان خاصّ أو لا؟ ذهب المحقّق العراقيّ قدس سره إلىٰ الثاني والمحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ الأوّل واستدلّ علىٰ مدّعاه ـ من تعنون الباقي ـ بأنّ الطبيعة في قوله مثلاً: (أكرم كلّ عالم) إمّا لوحظت مطلقة أو مقيّدة أو مهملة: أمّا الاحتمال الثالث فمنفيّ بعدم معقوليّة الإهمال في عالم الثبوت، وأمّا الاحتمال الأوّل فمنفيّ بأنّها لو كانت لوحظت مطلقة لكان يجب إكرام العادل منهم والفاسق معاً وهو خلف، فيثبت الاحتمال الثاني وهو التقييد والتعنون، وهذا هو المطلوب.

هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره[1]. وقد وافق عليه السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ حتّىٰ تعجّب عن ذهاب المحقّق العراقيّ قدس سره إلىٰ عدم التعنون وغفلته عن هذا الأمر الواضح[2].

---

(١) لم أرَ هذا الاستدلال في كلمات المحقّق النائينيّ رحمه الله صريحاً، ولعلّ هذا انتزاع لأُستاذنا الشهيد رحمه الله من كلماته. نعم، رأيته صريحاً في كلمات السيّد الخوئيّ رحمه الله فيما نقل عنه الشيخ الفيّاض في المحاضرات، ج ٥، ص ١٩٤ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ٥، ص ١٩٤ و ٢١٠ بحسب الطبعة التي أشرنا إليها.

أقول: إنّ هذا الكلام ـ أيضاً ـ لعلّه ناشٍ من الخلط بين الإطلاق والعموم، وقد قلنا: إنّ العموم عبارة عن شمول الأفراد، فالحكم إنّما يثبت رأساً على الأفراد، والمولىٰ كما يمكنه جعل الحكم علىٰ تمام الأفراد كذلك يمكنه جعله علىٰ بعضها بدون أن يعنون ذلك البعض بعنوان، وهذا الكلام إنّما يتمّ في باب المطلقات، فيقال: إنّه لو قال المولىٰ: (أعتق رقبة) وقال أيضاً: (لا تعتق الكافرة)، يصير المطلق معنوناً بعنوان خاصّ؛ لأنّ الإهمال غير معقول، والإطلاق يستلزم كفاية عتق الكافرة وهي خلف.

واستدلّ المحقّق العراقيّ قدس سره علىٰ مختاره بوجهين: أحدهما برهان نقضيّ، والآخر برهان حلّيّ:

أمّا الأوّل: فهو قياس إخراج بعض العلماء بالتخصيص بموت بعضهم، فإنّه لا إشكال في أنّه بموت بعضهم لا يتعنون الباقي بعنوان خاصّ، ولا فرق بين الموت التكوينيّ والموت الحكميّ وهو الخروج عن دائرة الحكم بالتخصيص الذي هو كالخروج عنها بالموت.

أقول: إنّ ما مضىٰ من تعجّب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من المحقّق العراقيّ قدس سره لم يكن هناك في محلّه ولكن هنا محلّ التعجّب، فإنّ قياسه للتخصيص بالموت في غاية الغرابة، وهو خلط بين عالم الجعل والمجعول بحسب مصطلحات القوم، وخلط بين عالم الجعل وطرف الجعل بحسب مصطلحاتنا، فإنّه بالموت لا يتحقّق ضيق في دائرة الجعل كما لا تتحقّق سعة فيها بالتولّد، وإنّما يحصل الضيق أو التوسعة في دائرة المجعول أو طرف الجعل، وأمّا التخصيص فيوجب الضيق في دائرة الجعل وكم فرق بينهما.

وأمّا الثاني: فهو أنّ التخصيص تحديد في دائرة الحكم؛ إذ من الواضح أنّ قوله:

(لا تكرم فسّاق العلماء) إخراج لبعض العلماء عن الموضوع بما هو موضوع ويترتّب عليه الحكم، لا أنّه إخراج لهم عن كونهم علماء، وبما أنّ الحكم متأخّر رتبة عن الموضوع فلا يعقل أن يصير التحديد الثابت في دائرة الحكم سبباً لتعنون الموضوع؛ إذ التحديد في مرتبة متأخّرة لا يعقل سريانه إلىٰ مرتبة متقدّمة.

ويرد عليه: أنّا لا ندّعي كون التحديد في دائرة الحكم سبباً لتعنون الموضوع بعنوان خاصّ حتّىٰ يرد عليه ما ذكره، بل ندّعي أنّ التحديد في دائرة الحكم كاشف عن تعنون الموضوع بعنوان خاصّ في رتبة سابقة.

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه بطلان استدلال كلا المحقّقين علىٰ مدّعاهما.

والحقّ هو ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ قدس سره من تعنون العامّ بعنوان خاصّ لكن لا بما أفاده من البرهان العقليّ، بل ببرهان عرفيّ توضيحه: أنّ التخصيص بإخراج فسّاق العلماء مثلاً تارةً: يكون ناشئاً من أنّ ملاك الحكم مختصّ بالعالم العادل، كما لو فرض أنّ الملاك هو ترويج الدين ولا يحصل ذلك بإكرام العالم الفاسق، وأُخرىٰ: يكون ناشئاً من ملاك في نفس التخصيص مع أنّ ملاك أصل الحكم عامّ، كما لو فرض أنّ الملاك هو ترويج العلم ويحصل ذلك بإكرام العالم وإن كان فاسقاً ولكن أُعطي المولىٰ مثلاً مال بإزاء رفع الحكم عن العالم الفاسق:

فإن كان من قبيل الأوّل: فلا محالة يتعنون الموضوع ـ ببرهان تبعيّة الأحكام للملاكات ـ بعنوان العادل أو غير الفاسق علىٰ حسب اختلاف القرائن وخصوصيّات الكلام.

وإن كان من قبيل الثاني: فمن الممكن أن يخصّص المولىٰ الحكم بدون أن يجعل الموضوع معنوناً بعنوان.

ولا إشكال في كون كلمات الشارع في الأحكام ـ بمقتضىٰ الغلبة ـ ظاهرة في

ثبوت الملاك في المتعلّقات لا في نفس الحكم والتخصيص ونحو ذلك، فبالنتيجة يثبت تعنون العامّ بعنوان خاصّ.

هذا تمام الكلام في البحثين، وقد عرفت أنّا وإن اخترنا في البحث الثاني تعنون العامّ لكنّا لم نختر في البحث الأوّل دلالة العامّ علىٰ ثبوت الحكم للأفراد بالمقدار المنظور به إليها بذلك العنوان فقط، ومَن يختار ذلك أيضاً يكون عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة عنده من البديهيّات ولا حاجة إلىٰ التعمّق أزيد من ذلك في مقام إبطال التمسّك به فيها.

وما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره ومَن تبعه في مقام الاستدلال علىٰ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة لو أُريد توجيهه بوجه فنّيّ لابدّ من إرجاعه إلىٰ ما عرفت من اختيار إثبات العامّ الحكم للأفراد بالمقدار المنظور به إليها بذلك العنوان، واختيار كون التخصيص موجباً لتعنون الباقي.

وتوضيح الأمر: أنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله أفاد في مقام الاستدلال علىٰ المدّعىٰ: أنّ ظهور العامّ وإن لم ينثلم بالنسبة للفرد المتيقّن خروجه فضلاً عن انثلامه بالنسبة للفرد المشكوك؛ لأنّ المفروض كون المخصّص منفصلاً، لكنّه قد انثلمت حجّيّته بالنسبة للفسّاق وصار الموضوع ـ لا محالة ـ مركّباً من جزءين؛ لتعنون العامّ بعنوان خاصّ ويكون الجزء الثاني مشكوكاً، وكأنّ لسان الدليل هكذا: (أكرم كلّ عالم غير فاسق) ولا يعقل إحراز الحكم بدليل لم يحرز موضوعه[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٩ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله. وأيضاً نفس الوجه موجود في كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

وقد أصبح هذا الاستدلال علىٰ المدّعىٰ في زماننا من المسلّمات، ولكن لو بقي هذا الاستدلال علىٰ بساطته كان إشكاله أنّنا نسلّم تركّب الموضوع من جزءين، ونسلّم وقوع الشكّ في الجزء الثاني، ونسلّم عدم معقوليّة إحراز الحكم بدليل لم يحرز موضوعه، لكن يدّعىٰ أنّ الموضوع نحرزه فيما نحن فيه بدليل العامّ وهو: (أكرم كلّ عالم) بعد فرض عدم انثلام ظهوره واحتمال صدقه، وكون صدقه متوقّفاً علىٰ عدالة الفرد المشكوك، فذلك من قبيل ما لو صرّح المولىٰ بوجوب إكرام زيد وعلمنا من الخارج أنّه لا يجب إكرام أحد سوىٰ العالم العادل، فإنّه يكشف هذا الكلام ـ لا محالة ـ عن كون زيد عالماً عادلاً، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العامّ دلّ بعمومه علىٰ وجوب إكرام زيد، وهذه الدلالة لم تنثلم؛ لفرض كون المخصّص منفصلاً، ولم تقم حجّة أقوىٰ علىٰ خلافها؛ لأنّ الخاصّ ليس حجّة في الفرد المشكوك، فنأخذ بها ونقول: إنّ المولىٰ حكم بوجوب إكرام زيد، ونحن نعلم أنّ زيداً لا يجب إكرامه إلّا إذا كان عادلاً، فيثبت أنّ زيداً عادل ويجب إكرامه.

نعم، لا يمكن التمسّك بالعامّ بروح النظر إلىٰ الشبهة الحكميّة؛ إذ لا شكّ لنا في الحكم بهذا اللحاظ، فإنّا نعلم أنّ ظهور العامّ في وجوب إكرام كلّ عالم انقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: وجوب إكرام العلماء العدول، وهذا القسم لا شكّ في حجّيّته، وثانيهما: وجوب إكرام العلماء الفسّاق، وهذا القسم لا شكّ في عدم حجّيّته، وليست هنا حصّة أُخرىٰ للظهور بلحاظ الشبهة الحكميّة كما كان الأمر كذلك في الشبهة المفهوميّة، وإنّما شككنا في أنّ زيداً داخل في الحصّة الأُولىٰ أو في الحصّة الثانية.

لكنّا نتمسّك بالعامّ بروح النظر إلىٰ الشبهة الموضوعيّة؛ إذ للعامّ ظهور فعليّ في وجوب إكرام زيد، ووجوب إكرامه يمكن بنحوين: أحدهما: وجوب إكرامه ولو

كان في الواقع فاسقاً، وثانيهما: وجوب إكرامه لكونه غير فاسق أو لكونه عادلاً.

والنحو الأوّل لا يمكن إثباته؛ لما عرفت من أنّه ليس في البين شبهة حكميّة، بل إنّ قسماً من الظهور حجّة يقيناً وقسماً آخر منه غير حجّة يقيناً، لكنّ النحو الثاني يمكن إثباته، والشكّ في خروج زيد من العموم شكّ في التخصيص الزائد فنرجع إلىٰ أصالة العموم، فإنّ الحكم لم يكن منصبّاً من أوّل الأمر علىٰ الطبيعة. وليس قوله: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) ـ علىٰ ما هو المفروض ـ تقييداً للمطلق حتّىٰ يقال: إنّ الثابت هو قيد واحد وبازدياد الفسّاق لا يزداد القيد، بل الحكم منصبّ علىٰ الأفراد والتخصيص مُخرِج للأفراد، فبازدياد الفسّاق يزداد التخصيص، فالشكّ في فسق زيد شكّ في تخصيص زائد فندفعه بأصالة العموم ونثبت بذلك عدالة زيد.

وهذه المغالطة ـ كما ترىٰ ـ لا تنحلّ بما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره، إلّا أن يرجع كلامه إلىٰ ما مرّ من اختيار مبنيين من بحثين: أحدهما: كون الحكم بمقتضىٰ العموم ثابتاً للأفراد بما هي فرد لعنوان العامّ، وهذا أحد المبنيين من المبحث الأوّل، وثانيهما: كون التخصيص موجباً لتعنون الباقي، وهذا أحد المبنيين من المبحث الثاني. وبالجمع بين هذين المبنيين يتبرهن عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة، فإنّ العامّ لا يدلّ إلّا علىٰ وجوب إكرام زيد بما هو عالم وهذا مقطوع الكذب، لكنّا لم نقبل المبنىٰ الأوّل، فلابدّ من استيناف البحث.

والتحقيق في إثبات عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة أن يقال: إنّه لو أُريد التمسّك بالعامّ فيها بروح النظر إلىٰ الشبهة الحكميّة فقد ظهر من كلماتنا السابقة بما لا مزيد عليه أنّ هذا خلف فرض كون الشبهة مصداقيّة لا مفهوميّة.

ولو أُريد التمسّك بروح النظر إلىٰ الشبهة الموضوعيّة فمعناه إثبات وجوب

إكرام زيد من حيث إنّه عادل، بحيث يثبت بذلك ـ بناءً على حجّيّة مثبتات الأمارة ـ أنّ زيداً عادل، وهذا يمكن تقريبه بثلاثة أنحاء:

الأوّل: أنّ قول المولىٰ: (أكرم كلّ عالم) تكون دلالته المطابقيّة إنشاء وجوب إكرام زيد مثلاً، ودلالته الالتزاميّة إخباراً عن عدالة زيد؛ لما نعلم من أنّ زيداً لو لم يكن عادلاً لم يجب إكرامه.

ويرد عليه: أنّ الشارع عند بيانه للأحكام بنحو القضايا الحقيقيّة ليس في مقام الإخبار عن مثل عدالة زيد، فإنّه لا يعلم بعدالة زيد حتّىٰ يخبر عنه إلّا من باب علم الغيب، وليس البناء علىٰ إعمال علم الغيب في مقام بيان الأحكام.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ المولىٰ بما هو متكلّم بهذا الكلام لا يمتاز عنّا في تشخيص الموضوعات حتّىٰ يكون كلامه ظاهراً في الإخبار عن الموضوعات.

والخلاصة: أنّ وجوب إكرام زيد يتصوّر بنحوين: أحدهما: وجوب إكرامه حتّىٰ علىٰ فرض فسقه، وهذا مقطوع العدم، وثانيهما: وجوب إكرامه لكونه عادلاً، وهذا الوجوب لا يمكن للشارع بيانه إلّا من باب الإخبار عن الموضوعات الخارجيّة بعلم الغيب[1]، وليس هذا من شغله عند بيان الأحكام.

---

(١) علىٰ أنّ هذا غير محتمل حينما تكون القضيّة حقيقيّة لا خارجيّة.

ثُمّ إنّ أُستاذنا الشهيد﵀ نقل عن المحقّق العراقيّ وجهاً لإبطال التمسّك بالعامّ لإثبات عدم العنوان الخاصّ في الفرد المشكوك بالملازمة، أي: إثبات عدم الفسق في المثال الذي فرضناه، وهو: أنّه كما يكون الفرد المشكوك فسقه مثلاً محتمل الخروج عن دائرة الحكم لأجل الفسق من باب الشبهة الموضوعيّة، كذلك من المحتمل عدم وجوب إكرامه ولو كان عادلاً. فهنا شبهتان: شبهة حكميّة بسبب احتمال عدم وجوب إكرامه حتّىٰ لو كان عادلاً، ←

→

وشبهة موضوعيّة بسبب احتمال فسقه.

وحجّيّة العامّ في قبال الشبهة الموضوعيّة تكون متأخّرة رتبة عن حجّيّته في قبال الشبهة الحكميّة؛ إذ لابدّ أن يعيّن أوّلاً مَن يجب إكرامه بالعامّ حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ إثبات وجوب إكرام مشكوك الحال، في حين أنّ دليل حجّيّة العامّ لا يتكفّل بالنسبة لكلّ فرد إلّا حجّيّة واحدة، فلا يمكن أن يتمسّك بالعامّ لهذا الفرد مرّتين: مرّة بلحاظ الشبهة الحكميّة، وأُخرىٰ بلحاظ الشبهة الموضوعيّة، بل لابدّ من التمسّك به مرّة واحدة، فلو اختير التمسّك به في مقابل الشبهة الحكميّة لم يبق مجال لرفع الشبهة الموضوعيّة بإثبات عدالته. ولو اختير التمسّك به في مقابل الشبهة الموضوعيّة من دون التمسّك به في مقابل الشبهة الحكميّة لم يكن ذلك معقولاً؛ لما قلناه: من أنّ التمسّك به بلحاظ الشبهة الموضوعيّة يكون في طول التمسّك به بلحاظ الشبهة الحكميّة.

قال أُستاذنا الشهيدﷺ: وذكر الشيخ العراقيّ في مقالاته: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً علىٰ تفسير الحجّيّة بجعل الحكم المماثل، وأمّا لو فسّرناها بتتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف فلا يتمّ هذا الكلام، فإنّ لنا احتمالين طوليّين: أحدهما: احتمال عدم وجوب إكرامه لما نعلم به من أنّه نحويّ، وهذا ما نلغيه أوّلاً بدليل حجّيّة العامّ، ثُمّ تصل النوبة إلىٰ احتمال فسقه المانع عن وجوب إكرامه، وهذا ما نلغيه ثانياً بدليل حجّيّة العامّ. وهذا من قبيل ما يقال في باب الإخبار مع الواسطة: من أنّنا نثبت إخبار فلان بحجّيّة خبر مَن أخبر عنه، فيتمّ لنا موضوع ثان لحجّيّة خبر الثقة وهو إخبار فلان، ولا مانع من كون التمسّك بمقتضىٰ الحجّيّة موجداً لفردٍ آخر لدليل الحجّيّة والتمسّك به ثانياً.

قال أُستاذنا الشهيدﷺ: لا فرق في المقام بين أن نفسّر الحجّيّة بمعنىٰ جعل الحكم

←

الثاني: أنّ الشارع وإن لم يكن ـ بما هو متكلّم بهذا الكلام ـ مطّلعاً علىٰ عدالة زيد حتّىٰ يخبر عنها، لكن يمكنه جعل أمارة تعبّديّة علىٰ عدالته، وجعل أمارة تعبّديّة علىٰ الموضوعات يكون من شغله كجعل اليد أمارة علىٰ الملكيّة والسوق أمارة علىٰ التذكية، فنقول: إنّ الشارع جعل ظهور كلامه في وجوب إكرام زيد أمارة تعبّديّة علىٰ كونه عادلاً.

ولا يرد علىٰ هذا الوجه ما ورد علىٰ الوجه السابق، فإنّ إعمال علم الغيب لم يكن من شأنه في مقام بيان الأحكام ولكن من شأنه جعل أمارة علىٰ الموضوعات.

→

المماثل أو بمعنىٰ تتميم الكشف، فعلىٰ كلا التقديرين نقول: إنّ التمسّك بعموم العامّ بلحاظ الأفراد لا يثبت إلّا أمراً واحداً، فعلىٰ مبنىٰ إلغاء احتمال الخلاف نقول: لا يوجد إلّا احتمال واحد نلغيه، وهو احتمال عدم وجوب إكرام هذا الفرد، غاية الأمر أنّ لهذا الاحتمال منشأين: أحدهما: احتمال عدم وجوب إكرامه ولو كان عادلاً، والآخر: احتمال الفسق، ونحن نلغي احتمال عدم وجوب إكرام هذا الفرد بمقتضىٰ دليل حجّيّة العامّ. وعلىٰ مبنىٰ جعل الحكم المماثل نقول أيضاً: لا نثبت بالعامّ إلّا جعل وجوب إكرام هذا الفرد الذي كان يحتمل عدم وجوب إكرامه، وكان لهذا الاحتمال منشآن.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ الجواب الذي ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ عن هذا الكلام ـ بناءً علىٰ كون الحجّيّة بمعنىٰ تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف ـ غير صحيح، وأنّ أصل هذا الكلام غير صحيح.

أقول: وبإمكانك مراجعة كلام المحقّق العراقيّ ﷺ في المقالات، ج ١، المقالة: ٣١، ص ٤٤٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

ويرد عليه: أنّ ظهور كلامه في وجوب إكرام زيد لا يعقل أن يثبت أماريّته علىٰ عدالة زيد بنفسه، بل لابدّ من قيام دليل آخر علىٰ أماريّته عليها، ولم ترد آية ولا رواية تدلّ علىٰ ذلك، ولا تدلّ السيرة العقلائيّة في حجّيّة الظهورات علىٰ ذلك، فإنّ السيرة العقلائيّة إنّما قامت علىٰ حجّيّة الظهورات بالنسبة لما تقتضي الكشف عنه لا بالنسبة لما لا تقتضي الكشف عنه.

وليس ظهور كلام المولىٰ في وجوب إكرام زيد كاشفاً عن عدالته، وإلّا لتمّ التقريب الأوّل، وقد قلنا بعدم تماميّته لعدم بناء الشارع علىٰ إعمال العلم بالغيب.

الثالث: أن يقال أيضاً: إنّ للشارع جعل أمارة علىٰ عدالة زيد، لكن لا نقول بكون ظهور كلامه في وجوب إكرام زيد أمارة علىٰ ذلك حتّىٰ يرد عليه ما عرفت، بل نقول بأنّ الشارع جعل علمه أمارة علىٰ عدالته، وهذا الجعل أيضاً يحتاج إلىٰ دليل، لكن قد ورد الدليل عليه وهو نفس ظهور كلام الشارع في وجوب إكرام زيد.

توضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ كلام الشارع ظاهر في وجوب إكرام زيد بالفعل، فلو كان مراده هو الوجوب الواقعيّ بالفعل لزم من ذلك إعماله للعلم بالغيب، وقد مضىٰ أنّ هذا خلاف دأبه وديدنه، ولكنّنا نقول: إنّ مراده هو الوجوب الظاهريّ، وهذا يكشف بالملازمة عن أنّ الشارع جعل في الرتبة السابقة العلم أمارة علىٰ العدالة، وإلّا لم يكن له الحكم بوجوب الإكرام وجوباً ظاهريّاً.

ويرد عليه: أنّه لو قيل بدلالة كلام الشارع علىٰ الوجوب الظاهريّ فإمّا أن يقال بدلالة كلامه علىٰ وجوبين طوليّين: الأوّل وجوب واقعيّ ثابت علىٰ فرض كونه عادلاً، والثاني وجوب ظاهريّ ثابت في فرض الشكّ، فلو اتّفق كونه في الواقع عادلاً كان إكرامه واجباً بوجوبين: واقعيّ وظاهريّ. أو يقال بعدم دلالته علىٰ الوجوب الواقعيّ ولوكان في الواقع عادلاً.

فإن قيل بالأوّل ورد عليه: أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) لا يحتمل إلّا بيان وجوب واحد لكلّ فرد لا وجوبين. وإن قيل بالثاني انهدم موضوع الوجوب الظاهريّ، فإنّه إنّما يثبت وجوب إكرام زيد ظاهراً بقيام الأمارة علىٰ عدالته لو فرض أنّه علىٰ تقدير العدالة يجب إكرامه واقعاً، وأمّا لو فرض عدم وجوب إكرامه واقعاً حتّىٰ علىٰ تقدير العدالة فلا معنى لوجوب إكرامه ظاهراً عند الشكّ في العدالة[1].

ولا يخفىٰ أنّ هذا الإشكال لا يرد علىٰ التقريب الثاني، فإنّ العامّ علىٰ التقريب الثاني لا يدلّ علىٰ حكمين وإنّما يدلّ علىٰ الحكم الواقعيّ، وإنّما يستفاد الحكم الظاهريّ من دليل جعل ظهور العامّ أمارة علىٰ العدالة لو كان.

وقد تحقّق بكلّ ما ذكرناه عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر.

موارد الاستثناء من عدم الحجّيّة في المقام:

نستثني من عدم الحجّيّة في المقام موردين:

الأوّل: ما إذا كان العامّ قضيّة خارجيّة وكانت الأفراد محدودة بنحو لا يكون علم المولىٰ بحالها خلاف المتعارف، كما لو قال: (أكرم كلّ علماء البلد)، وعلمنا من الخارج أنّه لا يجب إكرام عالم فاسق، وكان علماء البلد محدودين بمقدار

---

(١) ويرد أيضاً علىٰ هذا الوجه: أنّ الظاهر من دليل حكم وجوب الإكرام مثلاً هو إرادة الحكم الواقعيّ فحسب، كما هو الأصل في جميع أدلّة الأحكام ما لم ينصّ علىٰ أخذ الشكّ في الحكم الواقعيّ في موضوعها، فلا دلالة للكلام علىٰ حكم ظاهريّ كي نكتشف من ذلك جعل العلم أمارة علىٰ العدالة أو عدم الفسق.

يحتمل بحسب المتعارف فحص المولىٰ عن حالهم وثبوت عدالتهم عنده، فإنّه لا إشكال عندئذٍ في أنّ قوله: (أكرم كلّ علماء البلد) يدلّ علىٰ عدالتهم ويتمّ فيه التقريب الأوّل من التقريبات الثلاثة للتمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

الثاني: ما إذا كانت الشبهة في نفسها حكميّة وإن كان العامّ قضيّة حقيقيّة، توضيح ذلك: أنّه ربّما تكون الشبهة بلحاظ العموم والخصوص مصداقيّة لا مفهوميّة، أي: أنّها ناشئة من الشكّ في مصداق الخاصّ لا مفهومه، لكنّها بلحاظ نفسها تكون شبهة حكميّة لا موضوعيّة، مثاله: ما لو قال المولىٰ: (توضّأ بأيّ ماءٍ شئت)، ونحن نعلم أنّ الوضوء بالماء النجس غير صحيح، وشككنا في أنّ الماء الخارج من المعدن نجس أو لا؟ فهذه بلحاظ العموم والخصوص شبهة مصداقيّة لا مفهوميّة؛ إذ شبهة خروج ماء المعدن عن تحت العامّ بالتخصيص وعدمه ناشئة من الشكّ في مصداق النجس لا مفهومه، لكنّه بلحاظ نفسه شبهة حكميّة لا موضوعيّة، فإنّ النجاسة حكم من أحكام الشارع وقد شككنا في أنّه هل حكم الشارع بنجاسة المعدن أو لا؟

ونحوه ما لو قال: (صلّ في اللباس المساور لأيّ شخص)، وعلمنا أنّه لا تصحّ الصلاة في اللباس النجس، لكن شككنا في أنّه هل الكافر الكتابيّ نجس حتّىٰ يكون الثوب المساور له نجساً أو لا؟

وهكذا أيضاً لو قال: (صلّ في اللباس المتّخذ من أيّ حيوان)، وعلمنا أنّه لا تجوز الصلاة في اللباس المتّخذ ممّا لا يقبل التذكية أو ممّا يحرم أكله، وشككنا في أنّ الحيوان الفلانيّ هل يقبل التذكية أو هل يحلّ أكله أو لا؟ فإنّ الشكّ في ذلك يكون بلحاظ المخصّص شكّاً في مصداقه لا مفهومه، لكنّه في نفسه شبهة حكميّة لا موضوعيّة، فإنّ حرمة الأكل وحلّيّته وكذا قبول التذكية وعدمه يكون من أحكام

الشارع وقد وقع الشكّ فيما جعله من الحكم في هذا القسم من الحيوان.

ونحوه ما لو قال المولىٰ: (حجّ علىٰ أيّ حال)، وعلمنا أنّه لا يجب الحجّ مع الابتلاء بمزاحم أهمّ، وشككنا في أنّ أداء الدين المزاحم له أهمّ أو لا، فإنّ هذا شكّ في مصداق المخصّص لا مفهومه، لكنّه في نفسه شبهة حكميّة لا موضوعيّة، فإنّ الشكّ في أصل كون أداء الدين أهمّ شبهة حكميّة.

والخلاصة: مهما كان الشكّ ذا اعتبارين، أي: أنّه باعتبار المخصّص شبهة مصداقيّة وباعتبار نفسه شبهة حكميّة، يجوز التمسّك بالعامّ بالتقريب الأوّل من التقريبات الثلاثة لجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ بيان الحكم في الشبهة الحكميّة من وظيفة الشارع ومن دأبه وديدنه وليس خلاف ما هو المتعارف بشأنه، فبمجرّد احتمال كونه في مقام بيان ذلك نأخذ بالعموم.

وممّا يمكن أن يدخل في هذا المورد ما ورد في صحيح زرارة في مَن جهر فيما ينبغي فيه الإخفات وبالعكس: من أنّه إن كان ذلك عن علم وعمد فعليه الإعادة، فإنّ هذا مخصَّص عقلاً بخروج فرض كون الانبغاء استحبابيّاً لا وجوبيّاً، فإذا ورد الدليل في مورد علىٰ انبغاء الجهر أو الإخفات وشككنا في أنّه انبغاء وجوبيّ أو استحبابيّ تمسّكنا بهذا العموم ـ بناءً علىٰ عدم عدّ هذا التخصيص متّصلاً ـ وثبت كونه وجوبيّاً؛ لأنّ الشبهة في نفسها حكميّة وإن كانت بالقياس إلىٰ التمسّك بالعامّ في شبهة المخصّص مصداقيّة.

وأمّا علىٰ مبنىٰ المحقّق النائينيّ قدس سره مثلاً الذي لا يقول بهذا الاستثناء فلا يجوز هنا التمسّك بالعامّ لإثبات كون الانبغاء وجوبيّاً.

هذا. ولكن يحتمل أنّه كان مقصود زرارة هو السؤال عن أنّ الموارد التي ينبغي فيها الجهر أو الإخفات هل ذلك فيه وجوبيّ أو استحبابيّ، وعلىٰ هذا ففي مورد

الشكّ يثبت الوجوب بهذا الحديث علىٰ جميع المباني بلا إشكال، ويخرج هـذا الحديث عمّا نحن فيه.

والشاهد علىٰ ما ذكرناه من الاحتمال هو: أنّ زرارة إن كان نظره إلىٰ فرض العمد فوجوب الإعادة بترك الواجب في الصلاة عمداً من الواضحات ولا يحتاج إلىٰ سؤال. وإن كان نظره إلىٰ فرض غير العمد لم يناسب جواب الإمام عليه السلام عن فرض العمد. إذن فلعلّ المراد ما ذكرناه.

وأمّا احتمال كون سؤاله عن أنّ الجهر أو الإخفات هل هو قيد الصلاة أو واجب في واجب فبعيد جدّاً[1].

ثُمّ إنّ ما قلناه: من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المـصداقـيّة فـي هـذين الموردين إنّما هو مع فرض عدم نصب المولىٰ قرينة عـلىٰ أنّـه ليس فـي مـقام الإخبار عن الموضوع، وإلّا فلا مجال للتمسّك به كما هو واضح.

---

(١) لا يخفىٰ أنّ صحيح زرارة هذا هو ما رواه في الوسائل، ب ٢٦ من القـراءة فـي الصلاة، ح ١ نقلاً عن الصدوق في الفقيه بإسناده عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفىٰ فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فـقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فـإن فـعل ذلك نـاسياً أو سـاهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته».

والتعبير في هذا الحديث جاء بلسان (لا ينبغي) وليس بلسان (ينبغي) والفرق بينهما كبير، فإنّ (ينبغي) لا يدلّ علىٰ الوجوب ولكن (لا ينبغي) يدلّ علىٰ الامتناع إمّا تكويناً كما في قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدرِكَ القَمَر﴾ أو تشريعاً كما في الأحكام، فالتمسّك بالحديث في مورد الشكّ في وجوب الجهر أو الإخفات يكون تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ وهو غير جائز يقيناً.

ونصب القرينة علىٰ ذلك تارةً يكون بالتصريح بذلك، وأُخرىٰ يكون بما يدلّ علىٰ ذلك من دون تصريح به، ومنه بيانه للمخصّص بعنوان التخصيص.

توضيح ذلك: أنّ المخصّص تارةً: يكون لبّيّاً، أي: أنّ الدالّ علىٰ التخصيص هو العقل، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم من علماء هذا البلد)، وعلمنا أنّ المولىٰ سنخ مولىً لا يحكم بإكرام الفسّاق، ويلحق بذلك الإجماع علىٰ بعض المباني في الإجماع. وهذا القسم من التخصيص لا يكون قرينة علىٰ عدم كون المولىٰ في مقام بيان الموضوع.

وأُخرىٰ: يكون لفظيّاً، أي: أنّ المولىٰ بنفسه صرّح بالمخصّص، وهذا علىٰ قسمين:

فإنّه تارةً: يصرّح بالمخصّص لكن لا بعنوان التخصيص، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم من علماء هذا البلد)، وقال أيضاً: (أنا لا أرضىٰ بإكرام فاسق قطّ)، بحيث لم نحتمل كون مقصوده عدم الرضا بإكرام الفاسق الجاهل فقط. وهذا القسم من التخصيص أيضاً ليس قرينة علىٰ عدم كونه في مقام بيان الموضوع.

وأُخرىٰ: يصرّح بالمخصّص بعنوان التخصيص، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم من علماء هذا البلد)، وقال أيضاً: (لا تكرم فسّاق علماء هذا البلد). وهذا القسم من التخصيص يكون عرفاً قرينة علىٰ عدم كونه في مقام بيان الموضوع والإخبار عن عدالة علماء البلد، والوجه في ذلك بعض أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يقال: لو كان المولىٰ بقوله: (أكرم كلّ علماء البلد) مخبراً عن عدالة الجميع لكان قوله: (لا تكرم فسّاق علماء البلد) لغواً.

وهذا إنّما يتمّ بضمّ ظهور عرفيّ يكمل دعوىٰ اللغويّة، وإلّا أمكن أن يقال: إنّ اللغويّة غير ثابتة؛ إذ لعلّ قوله: (لا تكرم فسّاق علماء البلد) صدر منه بداعي بيان

مناط الحكم، وأنّه لا يرضىٰ بإكرام الفاسق ولو كان عالم هذا البلد مثلاً، وهذا لا يصبح لغواً بعلم المولىٰ بعدالة جميعهم.

نعم، لو ضممنا مثلاً إلىٰ مسألة اللغويّة ظهور المخصّص أحياناً ـ كما لو كان في مقام بيان حكم إلزاميّ ـ في كونه صادراً بداعٍ مقدّميّ ناظراً إلىٰ حكم خصوص الفرض في الخارج، لا لمجرّد بيان مناط الحكم تمّ هذا الوجه؛ إذ من الواضح أنّه مع فرض عدالة جميعهم في نظر المولىٰ لا تعقل هذه المقدّميّة.

الثاني: أن يقال ابتداءً: إنّ قوله: (لا تكرم فسّاق علماء البلد) ظاهر عرفاً في أنّ المولىٰ إن لم يكن عالماً بفسق بعضهم فلا أقلّ من أنّه ليس عالماً بعدالة جميعهم، فلا يحتمل كون قوله: (أكرم كلّ علماء البلد) إخباراً عن عدالة جميعهم. وهذا الوجه موافق للذوق العرفيّ ولا إشكال فيه.

الثالث: أن يقال: إنّ قوله: (لا تكرم فسّاق علماء البلد) مع قطع النظر عمّا مضىٰ ـ من ظهوره في عدم علم المولىٰ بعدالة الجميع ـ يكون بنفسه ظاهراً عرفاً في أنّ المولىٰ بصدد بيان كبريات المطلب، وجعل تشخيص الموضوع علىٰ عاتق العبد. وهذا الوجه أيضاً موافق للذوق العرفيّ ولا إشكال فيه.

ثُمّ لو ثبت فسق بعض علماء البلد بالخصوص فبناءً علىٰ تماميّة الوجه الثالث لا يمكن أيضاً إثبات عدالة تمام الباقي بالعامّ. لكن لو اعتمدنا علىٰ الوجه الأوّل أو الثاني فحسب دون الثالث، فمع فرض ثبوت فسق بعضهم بالخصوص يمكن إثبات عدالة الباقي بالعامّ؛ لعدم جريان ذينك الوجهين في هذا الفرض كما هو واضح[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّه إذا تمّ البناء ـ بعد أن ورد المخصّص بعنوان التخصيص ـ علىٰ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص قبل معرفة فاسق فيهم مثلاً، فعدم ←

هذا تمام الكلام فيما هو المختار في التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.

الكلام في تفصيل الشيخ الأعظم في المقام:

وقد نقل عن الشيخ الأعظم قدس سره في ذلك تفصيل[1]، وهو: أنّ المخصّص إن كان لفظيّاً لم يجز التمسّك بالعامّ وإن كان لبّيّاً جاز التمسّك به.

→

جواز التمسّك فيه بعد معرفة فاسق فيهم أوضح، من دون فرق بين أن يقرّب عدم جواز التمسّك بالوجه الأوّل أو الثاني أو الثالث. فالظاهر أنّ مقصود أُستاذنا دام ظله هو الكلام عمّا إذا لم يرد مخصّص من هذا القبيل ولكن مع ذلك علمنا بتخصيص لبّيّ أو بتخصيص بغير لسان التخصيص أخرج الفاسق مثلاً عن الحكم، فبنينا علىٰ حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة، فترقّبنا أن يكون الكلّ عدولاً، ثُمّ اتّفق أنّنا علمنا بفسق أحدهم فقطعنا بخروجه من العامّ وشككنا في فسق آخر، فهل يبقىٰ العامّ حجّة في الآخر وتثبت بالملازمة عدم فسقه أو لا؟

والجواب: إن وافقنا علىٰ الوجه الثالث من ظهور حال المخصّص في إلقاء تشخيص الموضوع علىٰ عاتق العبد، فنفس ظهور الحال هذا موجود في نفس العامّ بعد فرض علمه بوجود فاسق فيهم، فينغلق باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة في الشخص الثاني. أمّا لو لم نؤمن بالوجه الثالث وإنّما آمنّا بمسألة اللغويّة فمن الواضح أنّه لا لغويّة في المقام، أو آمنّا بمسألة ظهور المخصّص في جهل المولىٰ فليس هنا مخصّص يكون ظاهراً في جهل المولىٰ، فيبقىٰ الباب مفتوحاً للتمسّك بالعامّ بشأن الشخص الثاني.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٧٤ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ دام ظله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٣٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وأحسن ما يقال في وجه ذلك: هو أنّ المخصّص إن كان لفظيّاً فالحجّة علىٰ التخصيص هو الظهور الذي ثبتت حجّيّته تعبّداً ببناء العقلاء، وإذا احتملنا فسق زيد العالم مع أنّ المولىٰ قال: (لا تكرم فسّاق العلماء) فلا محالة نحتمل دخوله فيما هو الحجّة علىٰ التخصيص وهو ظهور الخاصّ، فلا يمكننا التمسّك بالعامّ المفروض عدم حجّيّته فيما يكون داخلاً في الحجّة علىٰ التخصيص؛ لمزاحمته مع الحجّة الأقوىٰ.

وأمّا إن كان المخصّص هو حكم العقل أو الإجماع الحاكم بأنّ المولىٰ لا يريد إكرام فسّاق العلماء فهذا ليس بنفسه حجّة تعبّداً، وإنّما يكون ملاك حجّيّته حصول القطع والحجّة في الحقيقة هو القطع، وعلىٰ هذا فلو شككنا في فسق زيد وعدمه نقطع بأنّه غير داخل تحت الحجّة علىٰ التخصيص؛ إذ الحجّة علىٰ التخصيص إنّما هو القطع بالخروج، ومن الواضح أنّنا لا نقطع بخروج زيد. ففرقٌ واضح بين ما لو كانت الحجّة علىٰ التخصيص هو الظهور أو كانت الحجّة عليه هو القطع، فإنّ الظهور في خروج الفسّاق ينحلّ إلىٰ ظهورات متعدّدة بعدد أفراد الفاسق الواقعيّ، وأمّا القطع والعلم بخروج الفسّاق فلا ينحلّ إلّا إلىٰ علوم متعدّدة بعدد الأفراد المعلومة الفسق. وأمّا الفرد غير المعلوم الفسق فلا يسري إليه القطع بالخروج ولو كان في الواقع فاسقاً[1].

---

(١) إن قصد بالحجّيّة التنجيز والتعذير فالحجّيّة مخصوصة بالقدر المتيقّن سواءً في المخصّص اللفظيّ أو اللبّيّ. وإن قصد بها كاشفيّة المخصّص عن الحكم المخالف للعامّ كشفاً كبرويّاً بغضّ النظر عن التطبيق علىٰ الصغرىٰ فالحجّيّة ثابتة بلحاظ تمام دائرة التخصيص الواقعيّ سواءً في المخصّص اللفظيّ أو اللبّيّ، وافتراض أنّ الكشف أو الحجّيّة تعبّديّة تارةً وعقليّة أُخرىٰ لا يؤثّر في الحساب. وإن قصد بها الكشف عن الحكم المخالف صغرويّاً وبعد التطبيق فأيضاً الحجّيّة مخصوصة بالقدر المتيقّن بلا فرق بين القسمين.

ولكنّ التحقيق: أنّه لا يتمّ هذا التقريب سواءً سلكنا في مقام إثبات عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة المسلك المختار أو سلكنا في ذلك المسلك المشهور، وبلا فرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة:

أمّا في القضايا الحقيقيّة: فلا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة في غير ما استثنيناه ولو كان المخصّص لبّيّاً، ولا يتمّ فيها التقريب المذكور بلا فرق بين مسلكنا ومسلك المشهور:

أمّا بناءً علىٰ مسلكنا الذي كانت خلاصته أنّه لو أُريد التمسّك بالعامّ بلحاظ الشبهة الحكميّة كان معناه إثبات أنّه يجب إكرام زيد ولو كان فاسقاً وهذا مقطوع العدم، ولو أُريد التمسّك به بلحاظ الشبهة الموضوعيّة وإثبات أنّه يجب إكرام زيد لكونه عادلاً أو غير فاسق كان ذلك متوقّفاً علىٰ إعمال المولىٰ علمه بالغيب في مقام الإخبار وليس هذا شأنه عند بيان الأحكام، فأنت ترىٰ أنّ هذا الوجه يجري حتّىٰ في المخصّص اللبّيّ، فإنّ المفروض حصول القطع بخروج الفاسق، وهذا القطع وإن لم يكن منحلّاً علىٰ الأفراد المشكوكة الفسق، فزيد المشكوك فسقه غير داخل في القطع بالخروج، لكن مع ذلك لا يمكن إثبات وجوب إكرامه؛ لأنّ أصل الكبرىٰ ـ وهي عدم وجوب إكرام الفاسق ـ مقطوع بها، فإن أُريد التمسّك بالعامّ بلحاظ الشبهة الحكميّة كان معناه إثبات وجوب إكرامه ولو كان فاسقاً وهذا مقطوع العدم. وإن أُريد التمسّك به بلحاظ الشبهة الموضوعيّة وإثبات وجوب إكرامه لعدالته أو عدم فسقه كان ذلك متوقّفاً علىٰ إعمال علم الغيب المفروض خلافه[1].

---

(١) خصوصاً في القضايا الحقيقيّة.

وأمّا بناءً علىٰ مسلك المشهور، وهو: أنّ موضوع الحكم أصبح مركّباً من جزءين والجزء الثاني مشكوك فيه، ومع الشكّ في الموضوع لا يمكن ثبوت الحكم، فأيضاً لا يجوز التمسّك به في المخصّص اللبّيّ؛ لجريان عين هذا الوجه فيه، فزيد المشكوك فسقه وإن لم يكن داخلاً في القطع بالخروج لكن لا يمكن مع ذلك إثبات وجوب إكرامه؛ لأنّ القطع بأصل الكبرىٰ ـ وهي عدم وجوب إكرام الفاسق ـ ثابت، فقد علمنا لا محالة بتركّب الموضوع من جزءين والجزء الثاني مشكوك فيه علىٰ الفرض، فلا يمكن إثبات الحكم. وأيّ فرق بين أن يثبت جزءٌ مشكوك الحصول للموضوع بخبر الثقة أو يثبت ذلك بحكم العقل؟ هذا كلّه في القضايا الحقيقيّة.

وأمّا في القضايا الخارجيّة ـ كقوله: (أكرم كلّ عالم البلد) وقوله: (لا تكرم فسّاق علماء البلد) ـ: فإن كان المسلك في عدم حجّيّة العامّ في الشبهات المصداقيّة هو المسلك المختار فلا يأتي علىٰ التمسّك بالعامّ فيها هنا ـ مع فرض محدوديّة الأفراد بحيث يمكن عادةً إطّلاع المولىٰ علىٰ حالهم ـ ما مضىٰ من إشكال عدم كون بناء الشارع علىٰ إعمال علم الغيب، فيصحّ فيه التمسّك بالعامّ مع عدم نصب القرينة علىٰ عدم الإخبار عن حال الأفراد، لكن ملاك ذلك كون العامّ قضيّة خارجيّة فيمكن للمولىٰ الالتفات إلىٰ الأفراد، لا كون المخصّص لبّيّاً ويصحّ فيه التمسّك بالعامّ ولو كان المخصّص لفظيّاً ما لم تكن قرينة علىٰ عدم الإخبار عن حال الأفراد.

وأمّا إن كان المسلك في ذلك ما سلكه المشهور من أنّ الموضوع صار ذا جزء مشكوك التحقّق، فإن برهنّا علىٰ صيرورته ذا جزء وأنّ العامّ تعنون بعد التخصيص بعنوان وجوديّ أو عدميّ بما مضىٰ منّا ـ من كون تبعيّة الأحكام للملاكات

مستلزمة لذلك ـ فيأتي عين الكلام في فرض كون المخصّص لبّيّاً، فإنّه بعد أن فرض القطع بخروج الفاسق، وأنّ خروجه يكون لاختصاص ملاك الإكرام بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق يثبت ـ لا محالة ـ تعنون العامّ بعنوان وجوديّ أو عدميّ وثبوت جزء للموضوع مشكوك تحقّقه، فلا يمكن إثبات الحكم لفرض الشكّ في الموضوع.

وأمّا إن برهنّا علىٰ ذلك بما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره ـ من أنّ الإهمال غير معقول، والإطلاق يستلزم ثبوت الحكم بالنسبة لمَن هو فاسق وهو خلف، فتعيّن التقييد ـ فعندئذٍ نفصّل في القضيّة الخارجيّة بين ما لو علم بفسق بعض الأفراد أو احتمل عدالة الجميع:

فإنّه علىٰ الأوّل يأتي عين البرهان، وهو: أنّ الإهمال غير معقول، والإطلاق يستلزم ثبوت الحكم بالنسبة لمَن هو فاسق، فيثبت بهذا البرهان جزء للموضوع وهو مشكوك الحدوث، فلا يثبت الحكم سواءً كان المخصّص لفظيّاً أو لبّيّاً.

وأمّا إن احتملنا عدالة الجميع فيجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لا لما مضىٰ من البرهان علىٰ التفصيل بين المخصّص اللبّيّ واللفظيّ، بل يجوز التمسّك حتّىٰ لو كان المخصّص لفظيّاً؛ وذلك لأنّه وإن ثبت عدم جواز إكرام العالم الفاسق وسمّينا ذلك بالتخصيص، مع أنّه من المحتمل كون جميع علماء البلد عدولاً، لكن لم يثبت جزء للموضوع ولم يثبت تعنون العامّ بعنوان؛ لأنّ البرهان علىٰ ذلك لم يكن إلّا أنّ الإهمال محال، والإطلاق مستلزم لوجوب إكرام الفرد الفاسق، وهذا التقريب ـ كما ترىٰ ـ لا يأتي هنا؛ لأنّه لم يثبت كون الإطلاق مستلزماً لوجوب إكرام الفاسق؛ لأنّه من المحتمل أن لا يكون فيهم فرد فاسق.

ثُمّ إنّه تعارف التمثيل للمخصّص اللبّيّ بما ورد عن الإمام عليه السلام من قوله: «لعن

الله بني أُميّة قاطبة» مع جزم العقل بأنّ الإمام عليه السلام لا يلعن المؤمن، فيقال: إنّه يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، أي: عند الشكّ في إيمان بعض أفراد بني أُميّة؛ لكون المخصّص لبّيّاً.

وأقول: إنّ الوجه في جواز التمسّك بالعامّ هنا هو كون العامّ قضيّة خارجيّة لا كون المخصّص لبّيّاً؛ فإنّ الظاهر أنّ لعنه عليه السلام كان لكلّ مَن وجد في ذلك الزمان من بني أُميّة، لا أنّه يفهم من ذلك الكلام لعن كلّ مَن سبق من بني أُميّة وكلّ مَن يوجد بعد ذلك وكلّ فرد مقدّر الوجود، فإنّ المفهوم عرفاً من ذاك الكلام ما ذكرناه.

الكلام في تفصيل المحقّق النائينيّ في التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّيّ:

ثمّ إنّ المحقق النائينيّ قدس سره ذهب في المخصّص اللبّيّ إلىٰ تفصيل فقال بجواز التمسّك فيه بالعامّ في الشبهة المصداقيّة في بعض الموارد وعدم جوازه في بعض الموارد[1]، وتوضيح مقصوده يتوقّف علىٰ ذكر مقدّمة وهي:

أنّه لا إشكال في أنّ الحكم يكون مرتبطاً بأمرين: أحدهما: الموضوع بجميع خصوصيّاته، وثانيهما: الملاك، فكلاهما مشتركان في أنّ الحكم ينتفي بانتفائه، فمهما انتفىٰ الملاك أو الموضوع ـ ولو ببعض خصوصيّاته ـ انتفىٰ الحكم، ولكن بينهما فرق من جهة، وهي: أنّ الموضوع يؤخذ قيداً للحكم، فإذا كان موضوع

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٧٥ ـ ٤٨٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

الحكم مثلاً هو العالم العادل يقول المولىٰ مثلاً: (أكرم كلّ عالم عادل)، وهذا بخلاف الملاك، فإنّه لا يؤخذ قيداً للحكم بأن يقول المولىٰ: (أكرم كلّ عالم عادل إن كان فيه ملاك)، فإنّ هذا رفع لليد عن مولويّته، فإنّ شغل المولىٰ إحرازه بنفسه للملاك والحكم علىٰ طبق الملاك.

ويترتّب علىٰ هذا الفرق فرق آخر، وهو: أنّ الموضوع يكون ملقىً إلىٰ المكلّف ويكون تشخيصه علىٰ عاتق المكلّف، ولا يمكن إحراز العلم أو العدالة بقول المولىٰ: (أكرم كلّ عالم عادل). وأمّا الملاك فليس ملقىً إلىٰ المكلّف وليس تشخيصه علىٰ عاتقه، بل نفس الحكم كاشف عن ثبوت الملاك.

وبعد هذه المقدّمة نقول: إنّ المحقّق النائينيّ قدس سره ذهب إلىٰ التفصيل في المخصّص اللبّيّ بين ما لو علمنا بالتخصيص من ناحية العلم بثبوت جزء زائد للموضوع لم يذكر في كلام المولىٰ، فكلّ ما لا يوجد فيه ذلك الجزء لا يوجد فيه الحكم، وما لو علمنا بالتخصيص بخروج بعض من جهة عدم وجدانه للملاك لا من جهة فقدانه لجزء الموضوع، فإن كان من قبيل الأوّل لا يمكن التمسّك بالعامّ عند الشكّ؛ للشكّ في الموضوع، وإحراز الموضوع يكون علىٰ عاتق العبد ولا يُحرَز بنفس الحكم. وإن كان من قبيل الثاني فعند الشكّ نتمسّك بالعامّ؛ لأنّ شكّنا إنّما هو في الملاك لا الموضوع، ونفس الحكم كاشف عن الملاك.

وقد مثّل رحمه الله لذلك بما ورد عن الإمام عليه السلام من قوله: «لعن الله بني أُميّة قاطبة»، بدعوىٰ أنّا نقطع بخروج الأُمويّ المؤمن لا من باب العلم بثبوت جزء للموضوع غير متحقّق في الأُمويّ المؤمن، بل من باب العلم بأنّ ملاك لعنه عليه السلام ـ وهو بغضهم لأهل البيت عليهم السلام ـ غير موجود في الأُمويّ المؤمن، ومَن شككنا منهم في بغضه وعدمه نتمسّك في حقّه بالعامّ ونثبت بذلك ثبوت الملاك فيه وهو البغض.

أقول: إنّ هذا التفصيل لولا أنّه صدر من المحقّق النائينيّ قدس سره لم يكن مستحقّاً للذكر. والإنصاف أنّه من غرائبه قدس سره؛ وذلك لأنّ ثبوت الملاك في بعض أفراد الموضوع دون بعض لا يعقل إلّا بأن يكون للموضوع جزء لم يتحقّق في ذلك الفرد، فالشكّ في الملاك دائماً يرجع إلىٰ الشكّ في الموضوع.

وأغرب من هذا تمثيله قدس سره لذلك بمثال اللعن وجعل بغضهم لأهل البيت عليهم السلام ملاكاً للّعن، فإنّ البغض يكون من حالاتهم لا ملاكاً للعنهم، كيف! مع أنّ الملاك عبارة عن العلّة الغائيّة التي هي مؤخّرة في الوجود الخارجيّ ومقدّمة بحسب عالم الذهن، وهي الغرض من جعل الحكم، فملاك اللعن هو ترويج أهل البيت مثلاً لا بغضهم لأهل البيت، فإنّ بغضهم لأهل البيت ليس مؤخّراً عن اللعن في الوجود الخارجيّ بل مقدّم عليه، ومعنىٰ كون بغضهم لأهل البيت ملاكاً للّعن أن يكون الغرض من اللعن حصول البغض، وهذا لا معنى له.

الكلام في التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص:

بقي الكلام في التعويض عن العامّ باستصحاب العدم الأزليّ.

فقد وقع الكلام بين المحقّقين ـ قدّس الله أسرارهم ـ في أنّه بعد أن لم يجز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة هل يجوز التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ أو لا؟

وتوضيح الكلام: أنّ عدم الوصف لشيء تارةً يعلم ثبوته في السابق في زمان وجود الموصوف، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، وقال: (لا تكرم فسّاق العلماء)، وأُريد استصحاب عدم فسق زيد الثابت ولو في حال صغره، وهذا لا يسمّىٰ

باستصحاب العدم الأزليّ. وأُخرىٰ لا يكون هذا العدم معلوماً إلّا بلحاظ ما قبل وجود الموصوف كعدم القرشيّة، وهذا هو المسمّىٰ باستصحاب العدم الأزليّ.

وعمدة البحث بعد عدم صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إنّما هي في إمكان التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ وعدمه. وأمّا التمسّك باستصحاب العدم غير الأزليّ ـ كما في مثال إخراج الفسّاق بالتخصيص ـ فلا تكون فيه عمدة بحث، وإن كان هو بحاجة إلىٰ بحث في الجملة ويعلم حاله من طيّ كلماتنا إن شاء الله. هذا.

وقد ذهب المحقّق الخراسانيّ قدس سره إلىٰ صحّة التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ[١]، ووافقه علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ[٢] دامت بركاته، وخالفه المحقّق النائينيّ[٣] قدس سره والمحقّق العراقيّ رحمه الله[٤] علىٰ تقدير.

وهناك فرق بين إشكال المحقّق النائينيّ علىٰ استصحاب العدم الأزليّ وإشكال

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٤٦ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٦٤ ـ ٤٧١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، والمحاضرات للفيّاض، ج ٥، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٢ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

(٣) راجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٣٠ ـ ٥٣٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، الطبعة التي أشرنا إليها، ص ٤٦٤ ـ ٤٧٤.

(٤) راجع المقالات، ج ١، ص ٤٤٥ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٢٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وفوائد الأُصول، ج ٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧ تحت الخطّ.

المحقّق العراقيّ عليه على تقدير، وهو: أنّ إشكال المحقّق النائينيّ إنّما يأتي على الاستصحاب في خصوص ما نحن فيه، أعني: استصحاب عدم عنوان الخاصّ لإثبات حكم العامّ، ونحوه استصحاب عدم عنوان المقيّد لإثبات حكم المطلق. وأمّا لو أُريد استصحاب عدم عنوان الخاصّ لا لإثبات حكم العامّ بل لنفي حكم الخاصّ، أو لم يكن لنا عامّ وخاصّ، كما لو قال: (يحرم إكرام العالم الأُمويّ) وأُريد استصحاب عدم أُمويّة هذا العالم لنفي الحرمة من دون وجود عامّ في المقام، فإشكال المحقّق النائينيّ قدس سره لا يأتي عليه، لكن إشكال المحقّق العراقيّ قدس سره على التقدير الخاصّ ثابت في جميع الصور الثلاث.

نعم، للمحقّق النائينيّ قدس سره إشكال آخر في استصحاب العدم الأزليّ غير مربوط بما نحن فيه، وهو مختصّ بالصورتين الأخيرتين، وهو الذي ذكره هو قدس سره في رسالة اللباس المشكوك في مقام دفع القول باستصحاب العدم الأزليّ لوصفٍ من الأوصاف لنفي حكمه، وسنذكره ـ إن شاء الله ـ بعد انتهاء كلامنا مع المحقّق النائينيّ قدس سره فيما نحن فيه.

ثُمّ لا إشكال في أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعيّ، وعلى هذا فلو بنينا على مبنى المحقّق العراقيّ قدس سره ـ من عدم تعنون العامّ بعد التخصيص بعنوان ـ لا معنى لاستصحاب عدم عنوان الخاصّ لإثبات حكم العامّ ولو كان عدماً غير أزليّ؛ لأنّ المستصحب ليس بنفسه حكم العامّ ولا موضوعه.

فكلامنا في استصحاب العدم الأزليّ بالنسبة لباب العامّ والخاصّ إنّما هو بعد فرض البناء على تعنون العامّ؛ لما عرفت من أنّه بناءً على مبنى المحقّق العراقيّ لا مجال لهذا البحث بالنسبة لهذا الباب. نعم، له مجال واسع بالنسبة لباب المطلق والمقيّد؛ لأنّه لا إشكال في أنّ المطلق يعنون بعنوان خاصّ بعد التقييد.

ولكن للمحقّق الخراسانيّ قدس سره في الكفاية كلام يظهر منه جريان البحث بالنسبة لباب العامّ والخاصّ حتّىٰ بناءً علىٰ عدم تعنون العامّ بعد التخصيص بعنوان، حيث قال ما لفظه:

«لا يخفىٰ أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعيّ في غالب الموارد إلّا ما شذّ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ...».

ومقصوده قدس سره بهذا الكلام: أنّه لو كان العامّ معنوناً بسبب التخصيص بعنوان كان إثبات ذلك العنوان باستصحاب العدم الأزليّ محتاجاً إلىٰ بحث في أنّ ذاك العنوان ما هو؟ وربّما لا يثبت بذلك البحث كونه عنواناً قابلاً لإحرازه باستصحاب العدم الأزليّ، لكن العامّ لم يعنون بسبب التخصيص بعنوان خاصّ حتّىٰ نقع في هذا الإشكال، بل جميع العناوين كانت داخلة فيه، فإنّ العامّ يدلّ علىٰ استيعاب الحكم لتمام ما تحته بأيّ عنوان من العناوين.

فقوله: (أكرم كلّ عالم) دلّ علىٰ وجوب إكرام كلّ عالم موصوف بكونه قرشيّاً، وعلىٰ وجوب إكرام كلّ عالم موصوف بكونه غير أُمويّ، وعلىٰ وجوب إكرام كلّ عالم غير موصوف بكونه أُمويّاً، وعلىٰ وجوب إكرام كلّ عالم موصوف بكونه أُمويّاً وغير ذلك من العناوين. وإذا ورد: (لا تكرم العلماء الأُمويّين) فقد خرج بالتخصيص العنوان الأخير وبقيت العناوين الثلاثة السابقة؛ لكون بعضها ضدّ عنوان الخاصّ وبعضها نقيضه، فلا معنى لخروجها بهذا التخصيص، وإذا كان كذلك قلنا: إنّ العنوان الأوّل والثاني وإن لم يمكن إحرازه باستصحاب العدم الأزليّ لكنّ العنوان الثالث ـ أعني: عدم اتّصافه بالأُمويّة ـ يحرز باستصحاب العدم الأزليّ.

أقول: يرد علىٰ ما أفاده قدس سره: أنّ العامّ إنّما يدلّ علىٰ ثبوت الحكم للأفراد ولا يدلّ علىٰ دخل العناوين الخاصّة في ذلك وكونها الجزء المتمّم للموضوع، بل ذهب بعض إلىٰ أنّه يدلّ علىٰ خلاف ذلك، أي: أنّه يدلّ علىٰ أنّ الحكم ثابت للأفراد بما هي فرد لعنوان العامّ دون غير ذلك.

تحقيق الكلام في المسألة:

وأمّا تحقيق أصل المطلب فنقول:

إنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ اختلفا في جواز التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ وعدمه، لكنّهما متّفقان في الكبريات وإنّما اختلافهما في الصغرىٰ، فإنّ كليهما متّفقان في تعنون العامّ بعد التخصيص بعنوان خاصّ، وفي أنّ العدم الذي صار جزءاً للموضوع إن كان عدماً محموليّاً جاز استصحاب العدم الأزليّ، وإن كان عدماً نعتيّاً لم يجز، ومقصودهما من العدم المحموليّ ما لو كان عدم الأُمويّة مثلاً ملحوظاً بحدّ ذاته بدون نظر إلىٰ صيرورته وصفاً للعالم، ومن العدم النعتيّ ما لو كان ملحوظاً بما هو نعت. وبكلمة أُخرىٰ: تارةً يكون الموضوع العالم غير المتّصف بالأُمويّة، وأُخرىٰ يكون الموضوع العالم المتّصف بعدم الأُمويّة، فالأوّل يسمّىٰ عدماً محموليّاً والثاني عدماً نعتيّاً. وبحسب الاصطلاح المنطقيّ يكون العدم المحموليّ من باب السلب التحصيليّ، والعدم النعتيّ من باب الإيجاب المعدول المحمول.

فإن كان من قبيل الأوّل جاز استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ العدم كان ثابتاً ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإن كان من قبيل الثاني لم يجز؛ لأنّ اتّصافه بعدم الأُمويّة قبل وجوده غير معقول، وإثبات العدم النعتيّ باستصحاب العدم المحموليّ تعويل علىٰ الأصل المثبت.

هذا كلّه ما اتّفق عليه المحقّق النائينيّ قدس سره والسيّد الأُستاذ، ووقع الخلاف بينهما في أنّ المحقّق النائينيّ أثبت بالبرهان كون العدم المأخوذ نعتيّاً، والسيّد الأُستاذ أبطل ذلك البرهان وأثبت كونه محموليّاً بالاستظهار العرفيّ.

وقال المحقّق النائينيّ قدس سره: إنّه مهما كان الموضوع مركّباً من جزءين فتارةً: يكون الجزءان عبارة عن عَرَض ومحلّه، وأُخرىٰ: لا يكون كذلك، كما لو كان عبارة عن جوهرين أو عَرَضين لمحلّين أو لمحلّ واحد أو جوهر وعرض لمحلّ آخر:

فإن كان من قبيل الثاني: فالنعتيّة غير معقولة؛ لعدم إمكان صيرورة جوهر وصفاً لجوهر آخر، أو صيرورة عرض وصفاً لعرض آخر، أو صيرورة عرض لمحلّ وصفاً لجوهر آخر، فلابدّ من أن يكون كلّ من الجزءين بالنسبة للآخر محموليّاً، فإذا كان أحدهما عدميّاً أمكن إثباته باستصحاب عدمه الثابت قبل الجزء الآخر إلّا مع فرض التقيّد بمثل عنوان المقارنة.

(ونؤجّل بيان ما ذهب إليه قدس سره في هذا القسم من كيفيّة تصوير كون الموضوع مركّباً من هذين الأمرين وجريان استصحاب العدم السابق علىٰ الجزء الآخر في ذلك وعدمه إلىٰ محلّه وهو أحد تنبيهات الاستصحاب. والسيّد الأُستاذ وافق شيخه النائينيّ في عدم تصوّر النعتيّة في هذا القسم).

وإن كان من قبيل الأوّل: فمن المتصوّر أن يلحظ العرض نعتيّاً كما أنّه من المتصوّر أن يلحظ بحيال ذاته.

وهنا يقيم الشيخ النائينيّ رحمه الله برهاناً علىٰ النعتيّة من دون تفريق بين جانب الوجود من العرض وجانب العدم، ويبطل السيّد الأُستاذ ذاك البرهان ويقيم برهاناً آخر علىٰ النعتيّة في خصوص فرض كون الجزء الثاني وجود العرض لا عدمه.

الكلام فيما اتّفق عليه المحقّق النائينيّ﵀ والسيّد الأُستاذ:

ثُمّ إنّ تحقيق ما توافق عليه هذان المحقّقان ـ من أنّ العدم إذا أُخذ نعتيّاً لم يجر استصحاب العدم الأزليّ ـ يتوقّف علىٰ تعمّق في حقيقة النعتيّة، وحقيقة النعتيّة لدىٰ السيّد الأُستاذ ـ بحسب تصريحه في رسالته في اللباس المشكوك ـ هو الوجود الرابط[1] (والذي يقال عنه: إنّه أخسّ أقسام الوجود، حيث يقال: إنّ أقوىٰ الوجودات هو الوجود لنفسه بنفسه في نفسه وهو واجب الوجود، وبعده وجود العرض، وبعده الوجود الرابط[2]).

وذكر السيّد الأُستاذ: أنّه لابدّ من إرجاع العدم النعتيّ إلىٰ أمر وجوديّ، بأن يفرض مثلاً في مثال عدم الأُمويّة أنّ جزء الموضوع هو الكَرَم الملازم لعدم الأُمويّة وليس نفس عدم الأُمويّة، والوجه في ذلك: أنّ الوجود الرابط ـ وهو أمر وجوديّ ـ ليس ثابتاً في نفسه بل هو ثابت في غيره، نظير قيام العرض بمحلّه،

---

(١) لعلّه إشارة إلىٰ قول السيّد الخوئيّ﵀: «أمّا في المركّب من العرض ومحلّه فلا مناص فيه من اعتبار العرض نعتيّاً، ضرورة أنّ العرض وجوده في الخارج لا ينفكّ عن وجود نسبة بينه وبين موضوعه، فإنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فإذا أُخذ في الموضوع فإمّا أن يؤخذ بنحو النعتيّة ـ أعني بها: وجوده بما هو عرض وقائم بالغير ـ أو بما هو شيء في نفسه مع إلغاء جهة النسبة والنعتيّة: فعلىٰ الأوّل لا مناص عن أخذ الموضوع متّصفاً به، فإنّه معنىٰ النعتيّة». رسالة في اللباس المشكوك للسيّد الخوئيّ﵀، ص ٤٩ بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف الأشرف.

(٢) المفروض أن يقال: إنّ أقوىٰ الوجودات هو الوجود لنفسه بنفسه في نفسه وهو واجب الوجود، وبعده وجود الجوهر، وبعده وجود العرض، وبعده الوجود الرابط.

فلابدّ من أن يكون طرفاه وجوديّين؛ لعدم معقوليّة قيام وجود بعدم[١].

وبناءً علىٰ ما أفاده ـ دامت بركاته ـ من كون النعتيّة عبارة عن الارتباط بالوجود الرابط وإرجاع جزء الموضوع إلىٰ أمر وجوديّ يصبح من الواضح عدم إمكان إحرازه باستصحاب العدم الأزليّ؛ لعدم ثبوت هذا الأمر الوجوديّ في الأزل.

لكن يرد عليه:

أوّلاً: ما حقّقناه في بحث المعاني الحرفيّة وهو مختاره ـ دامت بركاته ـ هناك: من إنكار الوجود الرابط رأساً.

وثانياً: أنّه لو سلّمناه فإنّما نسلّمه في الأعراض المقوليّة الحقيقيّة، ولكن ربّما يكون موضوع الحكم الشرعيّ مركّباً من المحلّ والعرض غير الحقيقيّ بأن يكون اعتباريّاً أو انتزاعيّاً، كما لو جعل موضوع الحكم المرأة مع كونها مطلّقة وجوداً، بأن كان الشرط عبارة عن كونها مطلّقة، أو عدماً، بأن كان الشرط عبارة عن عدم كونها مطلّقة.

وثالثاً: أنّ السيّد الأُستاذ وافق المحقّق النائينيّ في أنّه لو أُخذ وجود العرض جزءاً للموضوع وكان الجزء الآخر محلّه لابدّ من أخذه علىٰ نحو النعتيّة لا المحموليّة، لكنّه خالف في كيفيّة الاستدلال علىٰ ذلك، فالشيخ النائينيّ ساق الدليل بشكل لو تمّ لأتىٰ حتّىٰ في جانب العدم، ولذا التزم بالنعتيّة في جانب العدم،

---

(١) لعلّه إشارة إلىٰ قول السيّد الخوئيّ ﷺ في نفس المصدر في الصفحة ٥٦ ـ ٥٧: «لا معنى لارتباط العدم بشيء إلّا بأخذ خصوصيّة فيه ملازمة لعدم العرض، وإلّا فلا معنى لانتساب العدم وارتباطه، فإنّهما من شؤون الوجود».

والسيّد الأُستاذ استدلّ بما يكون مختصّاً بجانب الوجود، ولكن لو تمّ تفسير النعتيّة بمعنىٰ الوجود الرابط بين العرض ومحلّه لم يبق مجال لدعوىٰ ضرورة النعتيّة في العرض الوجوديّ؛ إذ بالإمكان عدم أخذ هذا الوجود الرابط دخيلاً في موضوع الحكم.

وأمّا ما يظهر من المحقّق النائينيّ رحمه الله في رسالته في اللباس المشكوك فهو عبارة عن أنّ النعتيّة عبارة عن نفس توصيف المحلّ بعرضه، فهو لا يقول بأنّ الوصف يرتبط بالموصوف بواسطة الوجود الرابط حتّىٰ يرد عليه استحالة الوجود الرابط، بل يقول بأنّ الوصف يرتبط بنفسه بالمحلّ، وهو تارةً: يلحظ بحيال ذاته مع قطع النظر عن قيامه بغيره وارتباطه به فيكون محموليّاً، وأُخرىٰ: يلحظ بما هو مرتبط بغيره وحاصلٌ في محلّه فيكون نعتيّاً[1].

إلّا أنّ هذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ لو تمّ في جانب وجود الوصف لا يتمّ في جانب العدم؛ لأنّ العدم غير محتاج إلىٰ المحلّ، بل وكذلك لا يتمّ في جانب وجود الوصف علىٰ الإطلاق؛ لأنّ الوصف الاعتباريّ أو الانتزاعيّ لا يقوم بالمحلّ.

هذا كلّه بناءً علىٰ أن يراد بالنعتيّة الارتباط بالمحلّ إمّا بالوجود الرابط وإمّا بنفسه.

وهناك فرضان آخران في تفسير النعتيّة:

أحدهما: أن يكون المراد بنعتيّة الوصف أو عدمه كون جزء الموضوع خصوص الوصف المقارن أو عدمه المقارن لوجود الجزء الآخر.

---

(١) راجع رسالة اللباس المشكوك للشيخ النائينيّ رحمه الله، ص ٢٨٤ بحسب طبعة المطبعة الرضويّة في النجف الأشرف.

ومن الواضح علىٰ هذا المعنىٰ عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ العدم المقارن لم يكن ثابتاً في الأزل ولا يثبت بالاستصحاب إلّا بالملازمة.

ولكن هذا المعنىٰ خلاف المفروض عندهم؛ إذ مفروضهم أنّ النعتيّة تكون بمعنى لا تتصوّر إلّا في العرض ومحلّه، وهذا المعنىٰ ـ كما ترىٰ ـ يتصوّر في باقي الأقسام أيضاً، فبالإمكان مثلاً أن يجعل جزء الموضوع وجود زيد أو عدمه المقارن لوجود الجزء الآخر.

ثانيهما: أن يكون المراد بالنعتيّة التضييق الحاصل للوصف من جانب نفس الجزء الآخر في الرتبة السابقة علىٰ الوجود، وذلك بأن يضيّق الوصف ويخصّص بموصوفه ثُمّ يضاف الوجود إلىٰ الحصّة فيقال مثلاً: إنّ العدالة علىٰ قسمين: عدالة العالم، وعدالة غير العالم، والوجود يطرأ علىٰ الحصّة وهي عدالة العالم المفروض كونها جزءاً للموضوع، فجزء الموضوع تارةً: يفرض مطلق العدالة، بأن يجب إكرام العالم إذا وجدت عدالة في الخارج وإن كانت وصفاً للجاهل، وهذا يكون محمولياً. واُخرىٰ: يفرض خصوص عدالة العالم، وهذا يكون نعتيّاً.

وهذا المعنىٰ ـ كما ترىٰ ـ يختصّ بباب العرض ومحلّه ولا يتعقّل في غير ذلك؛ لعدم إمكان تخصيص جوهر مثلاً بجوهر آخر أو عرض بعرض آخر ونحو ذلك إلّا بواسطة لحاظ مثل نسبة المقارنة، والمفروض عدم لحاظها وإلّا رجعنا إلىٰ الوجه السابق.

ولا يخفىٰ أنّ التخصيص بهذا المعنىٰ وإن كان ممكناً في جانب الوصف لكنّه غير ممكن في ذات العدم إلّا بلحاظ متعلّقه، فإنّ ذات عدم العدالة لا يحصّص إلىٰ حصّتين: حصّة للعالم وحصّة للجاهل، وإنّما يتمّ التحصيص من ناحية متعلّق العدم فيقال: إنّ عدم العدالة علىٰ قسمين: عدم عدالة العالم، وعدم عدالة الجاهل، فتارةً:

يكون جزء الموضوع مطلق عدم العدالة، وأُخرىٰ: يكون جزء الموضوع خصوص عدم عدالة العالم، فعدم عدالة العالم ليس صفة بهذا المعنىٰ بل عدمٌ لصفته، وأنت ترىٰ أنّه كما يكون مطلق عدم العدالة ثابتاً في الأزل كذلك يكون عدم عدالة العالم ثابتاً في الأزل قبل وجود العالم، فلا معنى لعدم إمكان إحرازه باستصحاب العدم الأزليّ.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه لو سلّمنا تعقّل هذا التحصيص في نفس العدم وصيرورة العدم نعتاً بهذا المعنىٰ لم يكن هذا كافياً في عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ، بل لابدّ هنا من تفصيل بيانه: أنّ الوصف (وكذلك عدمه بناءً علىٰ إمكان صيرورة عدمه نعتاً بهذا المعنىٰ) تارةً: يؤخذ نعتاً للشيء بعد فرض وجود ذلك الشيء ـ والغالب بيان ذلك بلسان النسبة التامة، بأن يقال مثلاً: (مهما وجد عالم وكان عادلاً وجب إكرامه) ـ وأُخرىٰ: يؤخذ نعتاً للشيء في الرتبة السابقة علىٰ وجود ذلك الشيء، ويطرأ الوجود علىٰ الشيء الموصوف بذلك الوصف، والغالب بيان ذلك بلسان النسبة الناقصة، بأن يقال مثلاً: (مهما وجد عالم عادل وجب إكرامه).

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الوصف تارةً: يحصّص بالموصوف الموجود بعد الفراغ عن فرض وجوده، وأُخرىٰ: يحصّص بذات الموصوف مع قطع النظر عن وجوده ويطرأ الوجود علىٰ الذات الموصوف بالوصف الكذائيّ.

وما ذكرناه في جانب الوصف واضح، وأمّا في جانب عدمه فإنّما لا يأتي ذلك لما عرفت من عدم معقوليّة أصل تحصيص العدم مباشرة بالموصوف، وأمّا علىٰ فرض معقوليّته وصيرورته نعتاً له بهذا المعنىٰ فيأتي فيه عين هذا الكلام ويقال: إنّه تارةً: يكون المتّصف بعدم العدالة العالم المفروض وجوده، وأُخرىٰ: يكون المتّصف به ذات العالم ويطرأ الوجود علىٰ العالم المتّصف بعدم العدالة.

فتحصّل: أنّ هذين القسمين يتصوّران في جانب الوصف وفي جانب عدمه أيضاً (ولا ثمرة بينهما في جانب الوصف، خلافاً للمحقّق العراقيّ قدس سره الذي سيأتي ـ إن شاء الله ـ كلامه مع جوابه)، وتثبت الثمرة بينهما في جانب العدم، فإنّ العدم المفروض كونه وصفاً للعالم بعد فرض وجوده لا يكون ثابتاً قبل وجود العالم حتّىٰ يستصحب، وأمّا العدم المفروض كونه وصفاً لذات العالم في الرتبة السابقة علىٰ العالم فهو ثابت قبل وجود العالم فيستصحب.

إن قلت: اتّصاف ذات العالم قبل وجوده بعدم العدالة غير معقول، كما اشتهر: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

قلت: هذا الكلام المشتهر صحيح ومعناه: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بالنحو المفروض في جانب ما يَثبُت له. مثلاً: لو كان ثبوت ما يَثبُت لذلك الشيء ويتّصف ذلك الشيء به ذهنيّاً لا خارجيّاً لم يكن من اللازم ثبوت المثبَت له خارجيّاً، بل من اللازم ثبوته ذهنيّاً. والخلاصة: أنّ ثبوت المنعوت لابدّ أن يكون من سنخ ثبوت النعت، فلو فرض أنّ النعت ليس له سنخ من الثبوت بل هو عدم محض ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا مانع من كون المنعوت أيضاً عدماً محضاً، فالعالم قبل وجوده يكون متّصفاً بعدم العدالة كما يكون متّصفاً بعدم نفسه في لوح الواقع، ولو أُخبر عنه بعدمه أو عدم العدالة كان الخبر صادقاً.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ العدم النعتيّ بمعنى لا يصحّ إثباته باستصحاب العدم الأزليّ غير متصوّر بوجه من الوجوه، ومهما كان العدم جزءاً للموضوع فلابدّ أن يكون عدماً محمولياً.

فالذي ينبغي هو تغيير عنوان النزاع بأن يقال: إذا ورد مثل قوله: (أكرم كلّ عالم) وخصّص بمثل قوله: (لا تكرم العالم الأُمويّ) فهل العامّ يتعنون بنقيض عنوان الخاصّ وهو عدم الأُمويّة الممكن إثباته بالاستصحاب، أو يتعنون بضدّه

كـ(الكَرَم) مثلاً المفروض كونه ملازماً لعدم الأُمويّة، ولا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ عدم الأُمويّة وإن كان ملازماً عقلاً للكرم مثلاً لكن الأصل المثبت ليس حجّة. فالعدم ليس له قسمان بل هو دائماً محموليّ، ولكنّنا نسمّي ذلك الأمر الوجوديّ ـ الملازم لنقيض المخصّص ـ بالعدم النعتيّ وإن كان هذا اصطلاحاً غير مناسب، مشياً علىٰ تعبير القوم حتّىٰ يسهل الأمر في تتمّة البحث، ولا يصبح غامضاً من ناحية غضّ النظر عن هذا التعبير المشهور واختيار تعبير آخر، ولا إشكال في أنّ العدم النعتيّ بهذا المعنىٰ لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزليّ.

الكلام فيما اختلف فيه العلمان:

بقي الكلام فيما وقع الخلاف فيه بين السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ والمحقّق النائينيّ قدس سره من أنّ العدم المأخوذ عنواناً للعامّ بعد التخصيص هل هو عدم نعتيّ حتّىٰ لا يجري استصحاب العدم الأزليّ، أو عدم محموليّ حتّىٰ يجري استصحاب العدم الأزليّ؟ اختار المحقّق النائينيّ قدس سره الأوّل مستدلاًّ بعدم إمكان أخذ العامّ المحموليّ ثبوتاً كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ بيانه، واختار السيّد الأُستاذ الثاني مستظهراً ذلك بنظر العرف في مقام الإثبات بعد ردّ ما أفاده المحقّق النائينيّ في مقام الثبوت، ونحن نتكلّم تارة في مقام الإثبات وأُخرىٰ في مقام الثبوت، وكلامنا في المقام الأوّل مع السيّد الأُستاذ وفي المقام الثاني مع المحقّق النائينيّ؛ لأنّ كلام الأوّل إثباتيّ وكلام الثاني ثبوتيّ، فنقول:

المقام الأوّل: في الكلام في مرحلة الإثبات.

ذكر السيّد الأُستاذ دامت بركاته: أنّ الظاهر عرفاً من دليل المخصّص هو كون المأخوذ جزءاً لموضوع حكم العامّ هو العدم المحموليّ لا النعتيّ؛ لأنّ النعتيّ

يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة تنفىٰ بالأصل. وقد رَدَّ بذلك ما ذكره المحقّق النائينيّ في رسالة اللباس المشكوك من أنّه لو أمكن في مقام الثبوت كلّ من النعتيّة والمحموليّة ففي مقام الإثبات يحتمل كلّ منهما ولا معيِّن لأحدهما، ونفس الشكّ كافٍ في عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ.

أقول: إن كان مراد السيّد الأُستاذ ممّا أفاده أنّ العدم المحموليّ والنعتيّ يكونان من قبيل الأقلّ والأكثر فالأقلّ متيقّن والأكثر مشكوك ينفىٰ بالإطلاق، ورد عليه ـ مضافاً إلىٰ أنّهما متباينان حتّىٰ مع عدم إرجاع العدم النعتيّ إلىٰ أمر وجوديّ[1] ـ: أنّه ـ دامت بركاته ـ معترف برجوعه إلىٰ أمر وجوديّ والتباين بين الوجود والعدم من الواضحات، وإن كان مراده غير هذا فلابدّ من بيانه حتّىٰ نرىٰ أنّه صحيح أو لا؟ ونحتمل أن يكون مراده ما سنبيّنه ـ إن شاء الله ـ في آخر هذا البحث الإثباتيّ.

ويمكن الاستدلال علىٰ كون العدم المأخوذ محموليّاً بوجوه يختصّ كلّ واحد منها ببعض الموارد لا تمامها:

الأوّل: ما يكون مختصّاً بالنواهي الغيريّة؛ لما ثبت في محلّه من أنّها ظاهرة في الإرشاد إلىٰ المانعيّة[2]. مثاله: ما لو قال: (صلّ في أيّ لباس شئت، ولا تصلّ فيما

---

(١) كأنّه ﷺ يقصد أنّ العدم الملحوظ بحيال ذاته والعدم الملحوظ في محلّه يعتبران ملحوظين بلحاظين متباينين، وأمّا ذات العدم فيهما فهو واحد ولا يشتمل علىٰ الأقلّ والأكثر.

(٢) لا أرىٰ وجهاً لتعيّن الإرشاد إلىٰ المانعيّة في مقابل احتمال شرطيّة ضدّه إلّا نفس البيان الذي سيأتي ـ إن شاء الله ـ في نهاية هذا البحث الإثباتيّ والذي يشمل حتّىٰ النواهي النفسيّة، فهذا الوجه لا قيمة استقلاليّة له.

لا يؤكل لحمه)، وكذلك الأمر لو بيّن ذلك بلسان الاستثناء بأن قال: (صلّ في أيّ لباس شئت إلّا ما لا يؤكل لحمه) بناء علىٰ كون ذلك أيضاً ظاهراً في المانعيّة. وهذا الوجه يتمّ في كلّ مخصّص استفيد منه المانعيّة، وأمّا تشخيص الصغرىٰ فهو من وظيفة الفقيه وليس مربوطاً بما نحن فيه.

وهذا الوجه هو: أنّ الأحكام تابعة للملاكات، والمفروض أنّ التخصيص يكون بملاك المانعيّة، ومن المعلوم أنّ ملاك المانعيّة إنّما يقتضي أخذ صِرف عدم المانع، وأمّا أخذ عنوان وجوديّ ملازم للعدم فيحتاج إلىٰ ثبوت الملاك في نفس ذلك العنوان وهو خلاف المفروض. والخلاصة: أنّ المتمّم للعلّة إنّما هو عدم المانع لا ما يلازم عدم المانع الذي هو ضدّ للمانع، بحيث لو فرض محالاً التفكيك بين عدم المانع وضدّ المانع الملازم لهذا العدم فتحقّق العدم دون ذلك الملازم كفىٰ ذلك في حصول المعلول.

الثاني: ما يكون مختصّاً بالمخصّص المنفصل، وهو: أنّ العامّ وهو قوله مثلاً: (أكرم كلّ عالم) يدلّ بالإطلاق علىٰ أنّ الدخيل في الحكم إنّما هو عنوان العالم بلا دخل أيّ خصوصيّة أُخرىٰ فيه، فمقتضىٰ إطلاقه عدم دخل العدم المحموليّ وعدم دخل العدم النعتيّ، ولكن بعد التخصيص علمنا إجمالاً بتقيّد أحد الإطلاقين، أعني: إطلاقه في قبال التقيّد بالعدم المحموليّ وإطلاقه في قبال التقيّد بالعدم النعتيّ، فيظهر في بادئ النظر أنّ مقتضىٰ القاعدة تساقطهما، ولكن بالتأمّل يتّضح أنّ إطلاقه في قبال التقيّد بالعدم المحموليّ غير حجّة قطعاً بعد فرض العلم بأصل التقيّد؛ لأنّه لا أثر له فتلغو حجّيّته. وأمّا إطلاقه في قبال التقيّد بالعدم النعتيّ فينتج المنع عن إمكان إحراز الموضوع بالاستصحاب، فالإطلاق من هذه الناحية يرفع هذا المانع فلا تلغو حجّيّته فيكون حجّة بلا معارض، ويثبت بهذا الإطلاق أنّ ما

ثبت من القيد هو العدم المحموليّ لا النعتيّ[١].

وهذا الوجه لا يأتي فيما لو كان المخصّص متّصلاً؛ لما مضىٰ من أنّ التخصيص بالمتّصل المردّد بين المتباينين يوجب إجمال العامّ.

الثالث: ما يكون أيضاً مختصّاً بالمخصّص المنفصل، ولا يتمّ إلّا علىٰ مبنىٰ القوم من أنّ أداة العموم تدلّ علىٰ استيعاب الأقسام، لا علىٰ مبنانا من أنّها لا تدلّ إلّا علىٰ استيعاب الأفراد، فنقول علىٰ مبناهم: إنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) دلّ علىٰ ثبوت الحكم علىٰ جميع أقسام العالم بجميع انقساماته، فيدلّ علىٰ وجوب إكرام العادل وغير العادل؛ لأنّه أحد انقسامات العالم، ويدلّ علىٰ وجوب إكرام مَن يكون متّصفاً بالفسق ومَن لا يكون متّصفاً بالفسق؛ لأنّه أيضاً أحد انقسامات العالم، وكذا غيرهما من الانقسامات، وقوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) دلّ علىٰ خروج القسم المتّصف بالفسق عن الحكم، ومقتضىٰ العموم أنّ القسم الذي لا يكون متّصفاً بالفسق ـ الذي هو أحد القسمين من الانقسام الثاني ـ يكون باقياً تحت العامّ، وبذلك يثبت أنّ العدم المأخوذ عنواناً للعامّ هو المحموليّ؛ لأنّه لو كان هو النعتيّ لم يكن هذا القسم من الانقسام الثاني باقياً تحت العامّ. لكن هذا الوجه إن تمّ بناءً فلا يتمّ مبنىً[٢].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ العلم الإجماليّ بكذب أحد الإطلاقين يوجب كسر قوّة الكشف في كلّ واحد منهما حتّىٰ ولو افترضنا أحدهما بلا أثر. فهذا الوجه أيضاً لا قيمة له.

(٢) لا يخفىٰ أنّه لو تمّ القول بأنّ العموم يدلّ علىٰ استيعاب الأقسام حتّىٰ الأقسام المترادفة خارجاً في المصاديق رجع ذلك إلىٰ تقريب المحقّق الخراسانيّ لحجّيّة استصحاب العدم في المقام، ولو لم يتمّ القول بذلك فهذا الوجه باطل رأساً، فهذا الوجه أيضاً لا قيمة له.

ثمّ إنّ الإنصاف أنّ التخصيص سواء كان بالمنفصل أم كان بالمتّصل ـ أعني: الاستثناء ونحوه لا التوصيف بأمر وجوديّ ـ إنّما يستفاد منه عرفاً أخذ العدم المحموليّ جزءاً للموضوع لا النعتيّ، فإنّ كون جزء الموضوع أمراً لم يذكر ثبوتاً ولا نفياً في العامّ ولا في الخاصّ خلاف الظاهر.

وبكلمة أُخرىٰ: لو كان المأخوذ في عالم الثبوت جزءاً للموضوع صِرف عدم الفسق كان قوله: (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم فسّاق العلماء) وافياً ببيان ذلك، وأمّا لو كان المأخوذ فيه عنواناً وجوديّاً فهذا الكلام غير وافٍ ببيانه ويحتاج إلىٰ مؤونة زائدة وإن كانا متباينين، كما هو الحال في باب أصالة الإطلاق، فإنّ الإطلاق والتقييد متباينان والموضوع له اللفظ إنّما هو الطبيعة المهملة المحفوظة حتّىٰ في ضمن المقيّد، لكنّا نستفيد الإطلاق من ناحية أنّه لو كان مراد المتكلّم هو الإطلاق كان ذكر الطبيعة المهملة وافياً ببيان المقصود، ولو كان مراده التقييد فهو بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، هذا بناءً علىٰ ما اخترناه من إرجاع العدم النعتيّ إلىٰ أمر وجوديّ. وأمّا بناء علىٰ تفسيره بالعدم المرتبط بالموضوع فلا يكون ترجيح للعدم المحموليّ عليه، بل هما متساويان في نظر العرف.

هذا. ومن المحتمل كون مراد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من كون العدم النعتيّ محتاجاً إلىٰ مؤونة زائدة ما ذكرناه.

وان شئت فبيّن[1] الدليل علىٰ أنّ المأخوذ هو العدم المحموليّ لا النعتيّ بهذا

---

(١) لا داعي إلىٰ هذا البيان بعد ما أشرنا إليه في التعاليق السابقة من بطلان تلك البراهين.

الترتيب، وهو: أنّ المخصّص إمّا يكون نهياً غيريّاً فيكون ظاهراً في المانعيّة، أو لا كما لو كان نهياً نفسيّاً:

فإن كان من قبيل الأوّل فكون المأخوذ هو العدم المحموليّ لا النعتيّ ثابت بالبرهان، وهو: أنّ جزء العلّة دائماً هو نقيض المانع لا ضدّه، والمفروض أنّ الأحكام تابعة للملاكات ونقيض الفسق مثلاً إنّما هو عدمه المحموليّ.

وإن كان من قبيل الثاني فإمّا يكون منفصلاً وإمّا يكون متّصلاً، فإن كان منفصلاً فأيضاً ثبتت المحموليّة بالبرهان وهو لغويّة الإطلاق في قبال العدم المحموليّ، بخلافه في قبال النعتيّ كما مضىٰ بيانه، وإن كان متّصلاً فليس لنا برهان يدلّ علىٰ المحموليّة ولكنّا نستظهر ذلك عرفاً كما مرّ بيانه. وفي القسمين الأوّلين تثبت المحموليّة بالبرهان بلا فرق بين إرجاع العدم النعتيّ إلىٰ أمر وجوديّ أو تفسيره بالعدم المرتبط، وأمّا في القسم الثالث فإنّما تثبت المحموليّة بالاستظهار العرفيّ علىٰ الأوّل لا الثاني.

المقام الثاني: في الكلام في مرحلة الثبوت.

قد أفاد المحقّق النائينيّ قدس سره: أنّ أخذ عنوان الوصف أو عدمه ثبوتاً لابدّ أن يكون علىٰ نحو النعتيّة لا المحموليّة وأقام برهاناً عليه، ولكن السيّد الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ أبطل ذلك البرهان وأقام برهاناً آخر عليه في خصوص جانب الوجود وهو:

أنّ الأُمويّة مثلاً إذا صارت جزءاً لموضوع حرمة إكرام العالم فإمّا أن تكون مطلق الأُمويّة جزءاً للموضوع، وإمّا أن تكون خصوص أُمويّة العالم جزءاً للموضوع، ولكن الأوّل خلف؛ لأنّه يستلزم حرمة إكرام العالم بثبوت الأُمويّة ولو في الجاهل، وهو خلاف المفروض، فلابدّ أن تكون الأُمويّة مأخوذة بنحو الوصفيّة للعالم.

أقول: ما ذكره ـ دامت بركاته ـ متين وينتج النعتيّة بالمعنىٰ الأخير من المعاني

التي مضىٰ ذكرها، لكن مختاره ـ كما مرّ ـ تفسير النعتيّة بالربط، فتطبيقه لهذا الدليل علىٰ مدّعاه عجيب[١].

وأمّا ما برهن به المحقّق النائينيّ قدس سره علىٰ مطلوبه فهو: أنّ انقسام العامّ بلحاظ صفاته مقدّم رتبة علىٰ انقسامه بلحاظ مقارناته، ومن المعلوم أنّ انقسامه بالنسبة للعدم النعتيّ وكذا الوجود النعتيّ يكون من قبيل الأوّل، وانقسامه بالنسبة للمحموليّ يكون من قبيل الثاني، فلو فرض تقيّده بالعدم المحموليّ وقع التساؤل عن أنّه في الرتبة السابقة علىٰ ذلك هل هو مقيّد بالعدم النعتيّ أو يكون في الرتبة السابقة مطلقاً؟ فإن قيل بتقيّده بالعدم النعتيّ كان تقيّده بعد ذلك بالعدم المحموليّ لغواً، وإن قيل بإطلاقه في الرتبة السابقة لزم التهافت؛ إذ المتحصّل من الإطلاق في الرتبة السابقة والتقييد في الرتبة اللاحقة هو هذا: مثلاً (أكرم كلّ عالم سواء كان عادلاً أو فاسقاً إن لم يكن معه فسق)، ومن الواضح أنّ هذا الكلام ليس له معنى صحيح. هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره.

وذكر السيّد الحكيم ـ دامت بركاته ـ في المستمسك: أنّ بعض مشايخنا المعاصرين[٢] ذكر مقدّمات لإثبات عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ، وتلك

---

(١) لو فسّرت النعتيّة بهذا التفسير لسرت إلىٰ جانب العدم أيضاً، لتحصّصه بالمعدوم المتحصّص بالمحلّ. نعم، لو فسّرت النعتيّة بمعنىٰ الربط فالمعدوم هو المتحصّص وليس العدم، فهذا الكلام من السيّد الخوئيّ رحمه الله فيه خلط غريب.

(٢) كلمة (المعاصرين) غير موجودة في المستمسك ولكنّه لا شكّ أنّ مقصوده رحمه الله هو الشيخ النائينيّ قدس سره. راجع المستمسك، ج ١، كتاب المياه، فصل الماء الجاري، المسألة ٢ في الشكّ في وجود المادّة للماء، ص ١٣٧ بحسب الطبعة الرابعة في مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

المقدّمات غير واضحة في نفسها وغير واضحة الاستنتاج بعد فرض صحّتها.

أقول: لا يخفىٰ أنّه لو تمّت مقدّماته وقلنا: إنّ العدم مأخوذ علىٰ نحو النعتيّة ـ سواء فسّرنا النعتيّة بما يقولون من الربط أو أرجعنا العدم النعتيّ إلىٰ أمر وجوديّ ـ فلا إشكال في النتيجة، فإنّ العدم النعتيّ بكلّ من المعنيين لم يكن ثابتاً في الأزل حتّىٰ يستصحب. هذا.

وأورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ المحقّق النائينيّ قدس سره: أنّ كون انقسام العامّ بلحاظ صفاته وخصوصيّاته مقدّماً علىٰ انقسامه بلحاظ مقارناته صِرف دعوى لا برهان عليه، بل الانقسامان في عرض واحد، وكلّ من العدم النعتيّ والمحموليّ بعد فرض وجود الموضوع متلازمان، فالتقييد بأيّ واحد منهما يغني عن التقييد بالآخر، نظير إغناء التقييد باستقبال القبلة عن التقييد باستدبار الجدي وبالعكس في مورد تتقابل القبلة والجدي.

أقول: إنّ المحقّق النائينيّ قدس سره لم ينقل عنه في التقريرات برهان علىٰ دعوىٰ تقدّم انقسام العامّ بلحاظ صفاته علىٰ انقسامه بلحاظ مقارناته إلّا أنّه رحمه الله ادّعىٰ في رسالة اللباس المشكوك بداهة ذلك[1] مضيفاً دعوىٰ: أن تؤخذ مرتبة الإطلاق والتقييد بالنسبة لمقارناته بالنسبة للانقسامات الأصليّة من نتائج استحالة الإهمال في لبّ الواقع وضرورة الإطلاق أو التقييد فيه[2].

وهذه الدعوىٰ الأخيرة يبدو في بادئ النظر أنّه لا محصّل لها، لكنّه يحتمل أن تكون إشارة إلىٰ برهان متين علىٰ المدّعىٰ بعد فرض أنّ التعبير بانقسام العامّ

---

(١) راجع رسالته في اللباس المشكوك، ص ٢٨٥ بحسب طبعة المطبعة المرتضويّة في النجف الأشرف.

(٢) راجع المصدر السابق.

بلحاظ المقارنات مسامحة، فيقال: إنّه لا إشكال في أنّ الحكم بوجوب إكرام العالم مثلاً يتصوّر تقييده بالعدم المحموليّ ويتصوّر تقييده بالعدم النعتيّ، ولكن هناك فرق بين التقييدين، وتوضيح ذلك:

إنّ تقييد الحكم بالعدم المحموليّ يكون في عرض تقييده بنفس العالم مثلاً؛ لأنّ المفروض أنّ العالم والعدم المحموليّ أمران متقارنان، ولا وجه لكون التقييد بأحد المتقارنين بواسطة التقييد بالآخر بل يقيّد في عرض واحد بكليهما، ولا معنى لانقسام أحد المتقارنين بلحاظ المقارن الآخر إلّا بمعنى الانقسام بلحاظ وصف التقارن وهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ المفروض عدم أخذ عنوان التقارن بين الموضوع والعدم المحموليّ.

وأمّا تقييد الحكم بالعدم النعتيّ فيكون بواسطة تقييده بالعالم، فإنّ العالم الذي هو قيد للحكم ينقسم باعتبار العدم النعتيّ؛ لأنّه وصفه ويصير هذا الوصف قيداً له ويرجع ذلك بالواسطة إلىٰ تقيّد الحكم؛ لأنّ قيد القيد قيد، ولا معنى لتقييد الحكم بلا واسطة بالعدم النعتيّ، فإنّه وصف للعالم لا للحكم، ولو قُيّد بلا واسطة بالعدم كان معناه فرض العدم بحيال ذاته وهو عدم محموليّ لا نعتيّ، وتقييد العالم بالعدم النعتيّ يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحموليّ؛ لأنّه يرجع بالواسطة إلىٰ تقييد الحكم ويخرجه عن الإهمال. وأمّا تقييد الحكم بالعدم المحموليّ فلا يغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتيّ؛ لأنّه لا يرجع بالواسطة إلىٰ تقييد العالم حتّىٰ يرتفع بذلك إهمال العالم، والمفروض أنّ الإهمال في لبّ الواقع محال فلابدّ من أن يكون العالم بلحاظ العدم النعتيّ معلّقاً أو مقيّداً.

فظهر: أنّه لابدّ أوّلاً من ملاحظة أنّه هل قيّد العالم بالعدم النعتيّ أو يكون مطلقاً من هذه الناحية، فإن كان مقيّداً به لم تصل النوبة إلىٰ تقييد الحكم بالعدم المحموليّ

للغويّته، وإن كان مطلقاً فإن تعقّلنا مع ذلك تقيّد الحكم بالعدم المحموليّ تصل النوبة عندئذ إلىٰ أن نرىٰ أنّه هل الحكم مقيّد بالعدم المحموليّ أو مطلق، وإن لم نتعقّل ذلك ـ لما ذكره المحقّق النائينيّ من لزوم التهافت ـ تمّ ما أفاده المحقّق النائينيّ من البرهان، ولا محيص عن عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ.

والتحقيق في هذا المقام: أن يقال: إنّه لو قلنا: إنّ الإطلاق عبارة عن أخذ تمام العناوين وثبوت الحكم ابتداءً عليها فمعنىٰ الإطلاق في الرتبة السابقة هو ثبوت الحكم للعادل والفاسق، ومن الواضح أنّ هذا لا يجتمع مع التقييد في الرتبة المتأخّرة بعدم الفسق محموليّاً، ويصحّ ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ من لزوم التهافت.

لكنّ المختار أنّ الإطلاق لا يشبه العموم وإنّما هو رفض لجميع الخصوصيّات والعناوين، فالحكم لم يثبت أوّلاً إلّا علىٰ ذات الطبيعة وإنّما يسري إلىٰ العناوين بحكم العقل، ومن المعلوم أنّ الإطلاق في الرتبة السابقة إنّما يوجب حكم العقل بسراية الحكم إلىٰ تمام العناوين لو لم يقيّد في الرتبة المتأخّرة بما ينافي بعض تلك العناوين، فظهر: أنّ دعوىٰ وقوع التهافت بسبب الإطلاق في الرتبة السابقة والتقييد في الرتبة اللاحقة ناشٍ من الخلط بين الإطلاق والعموم. هذا.

وقد ظهر إلىٰ هذا الحدّ: أنّه لا إشكال في استصحاب العدم الأزليّ.

إن قلت: إنّ من المحتمل كون العدم المأخوذ نعتيّاً بمعنىٰ دخل عنوان المقارنة، وهذا وإن أمكن تصويره بنحو يقع الشكّ في دخل أمر زائد، بأن يفرض أنّ أخذ أصل عدم الفسق معلوم وأخذ عنوان المقارنة مشكوك، ولكن يمكن تصويره أيضاً بنحو التباين بأن يقال: إنّه شككنا في أنّ المأخوذ جزء للموضوع هل هو عدم الفسق أو مقارنة الموضوع لعدم الفسق؟ وما لم يدفع هذا الاحتمال لا مجال لجريان استصحاب العدم الأزليّ.

قلت: هذا الاحتمال يتأتّىٰ حتّىٰ فيما لو لم يكن الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، بل كان مركّباً من جوهرين أو غير ذلك من الأقسام، فيتأتّىٰ هذا الإشكال في الاستصحاب حتّىٰ في تلك الأقسام، مع أنّ صحّة الاستصحاب في تلك الأقسام مسلّمة عندنا. وقد أحلنا تحقيق حال الاستصحاب في تلك الأقسام إلىٰ بعض تنبيهات الاستصحاب. والمقصود فيما نحن فيه: أنّه بعد فرض تسليم الاستصحاب في تلك الأقسام لا مجال للإشكال في استصحاب العدم الأزليّ فيما نحن فيه.

ثمّ إن ما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره ـ من أنّ جزء الموضوع إنّما هو العدم النعتيّ لا المحموليّ فلا يجري الاستصحاب ـ إنّما يثبت عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ لا عدم جريانه لنفي حكم الخاصّ كما هو واضح.

ومن هنا اعترض السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ المحقّق العراقيّ، حيث تكلّم في استصحاب العدم الأزليّ لنفي حكم الخاصّ مستشكلاً علىٰ المحقّق النائينيّ وقال: إنّ كلام المحقّق النائينيّ في وادٍ وكلام المحقّق العراقيّ في وادٍ آخر.

أقول: إنّ هذا الإشكال غير وارد علىٰ المحقّق العراقيّ رحمه الله، فإنّ المحقّق النائينيّ وإن لم يذكر في مجلس بحثه بحسب ظاهر التقريرات ما يمنع عن جريان استصحاب العدم الأزليّ لنفي حكم الخاصّ، لكنّه ذكر ذلك في رسالة اللباس المشكوك في مقام دفع القول باستصحاب العدم الأزليّ لوصف من الأوصاف لنفي حكمه.

وتوضيح الأمر: أنّه قد يقال: إنّ الوصف المأخوذ في موضوع حكم من الأحكام كوصف الأُمويّة مثلاً من الواضح أنّه ليس ثابتاً في الأزل؛ لأنّه ليس قديماً فيمكن أن نستصحب عدمه، فيحصل التعبّد بنفي الحكم بالتعبّد بنقيض موضوعه، فإنّه كما يكون التعبّد بموضوع تعبّداً بحكمه، كذلك يكون التعبّد بنقيض

الموضوع تعبّداً بنفي حكمه، والمحقّق النائينيّ ﷺ تصدّىٰ في رسالته في اللباس المشكوك لإبطال ذلك، والمحقّق العراقيّ ﷺ ناظرٌ إلىٰ ما في تلك الرسالة.

وما استدلّ به المحقّق النائينيّ لنفي استصحاب عدم الوصف أزليّاً في مقام نفي حكمه مركّب من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: بمنزلة الصغرىٰ، وهي: أنّ النعتيّة راجعة إلىٰ جهة الوجود وعبارة عن طرز الوجود لا إلىٰ جهة الماهيّة، وتوضيح ذلك: أنّ الأُمور علىٰ أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما لا يحتاج في وجوده ولا ماهيّته إلىٰ محلّ وهو الجوهر كالإنسان والحيوان مثلاً، فلا هو يرتبط بالمحلّ في وجوده الخارجيّ ولا تحتاج ماهيّته إلىٰ ذلك؛ ولذا حينما نتصوّره لا يرتبط أيضاً بمحلّ.

والثاني: ما يحتاج في وجوده وماهيّته إلىٰ غيره وهي النسبة بمعناها الحرفيّ، فلا توجد في الخارج إلّا فانية في المعنىٰ الاسميّ ولا تتصوّر في الذهن أيضاً مستقلّة.

الثالث: ما يكون أمراً بين الأمرين ويحتاج في وجوده إلىٰ المحلّ دون ماهيّته، ولذا يتصوّر في الذهن مستقلّاً ولا يوجد في الخارج مستقلّاً وهي الأعراض كالسواد والبياض مثلاً.

وموضع كلامنا هو الثالث، فإذا كان موضوع الحكم ـ كحرمة الإكرام ـ هو العالم الأُمويّ مثلاً ـ والمفروض أنّ الأُمويّة لم تؤخذ بما هي بحيال ذاتها جزءاً للموضوع، بل أُخذت بوجودها النعتيّ جزء الموضوع؛ إذ هو المتعيّن ثبوتاً عند المحقّق النائينيّ ﷺ ـ فجزء الموضوع في الحقيقة هو نعتيّة الأُمويّة للعالم، ونعتيّتها طرز للوجود ولا علاقة لها بالمهيّة، أي: أنّ جزء الموضوع هو طرز وجود الأُمويّة.

والمقدّمة الثانية: ما هي بمنزلة الكبرىٰ، وهي: أنّ المتنافيين لا يعقل اتّصاف أحدهما بالآخر، فمثلاً السواد والبياض لا يعقل اتّصاف أحدهما بالآخر، بل

الجسم تارة يتّصف بهذا وأُخرىٰ يتّصف بذاك، وإذا فرض أنّ الجسم كان متّصفاً بالسواد ثمّ اتّصف بالبياض صحّ أن يقال: هذا الجسم مسبوق بالسواد، كما يصحّ أن يقال: هذا البياض مسبوق بالسواد. لكن المسبوقيّتين ليستا بمعنى واحد بل الأُولىٰ بمعنىٰ أنّ الجسم كان متّصفاً قبل هذا بالسواد، والثانية ليست بمعنىٰ أنّ البياض كان متّصفاً بالسواد قبل هذا، بل بمعنىٰ أنّه قبل هذا كان السواد مكانَه وبديلاً عنه، وكذلك الكلام في الوجود والعدم، فإنّهما متنافيان ولا يعقل اتّصاف أحدهما بالآخر وإنّما يكون معنىٰ مسبوقيّة أحدهما بالآخر أنّ الآخر قبل هذا كان مكانَه وبديلاً له.

واستنتاجاً من هاتين المقدّمتين نقول: إنّ جزء الموضوع ـ علىٰ ما ظهر من المقدّمة الأُولىٰ ـ هو طرز وجود الأُمويّة، وهذا الجزء لا يعقل استصحاب عدمه؛ لما عرفت في المقدّمة الثانية من أنّ الوجود لا يتّصف بالعدم، والذي يتّصف بالعدم إنّما هو ماهيّة الأُمويّة، فإن أُريد استصحاب عدم الماهيّة من دون افتراض هذا العدم نعتاً للموضوع ورد عليه: أنّ جزء الموضوع لم يكن هو الماهيّة بحيال ذاتها حتّىٰ يستصحب عدمها، وإن أُريد استصحاب عدم هذا الوجود ورد عليه: أنّ الوجود لا يتّصف بالعدم، وإن أُريد تثبيت نقيض ذاك الطرز من الوجود والمسمّىٰ بالوجود النعتيّ كي يثبت نقيض حكمه فنقيضه هو العدم النعتيّ[1]، والعدم النعتيّ

---

(١) كأنّ المقصود: أنّ كلّ خصوصيّة أُخذت في أحد النقيضين يجب أن تؤخذ في الآخر، فنقيض وجود زيد في الدار هو عدمه في الدار وليس عدمه مطلقاً ولا عدم وجوده في الدار.

والذي أفهمُه أنا من عبائر الشيخ النائينيّ ﷺ في اللباس المشكوك هو: أنّه أراد أن يبرهن ←

→

ببرهان واحد علىٰ عدم حجّيّة استصحاب العدم الأزليّ سواء لإثبات حكم العامّ أو لنفي حكم الخاصّ في كلا المجالين وأنّه يعتقد الملازمة بينهما.

وتوضيح الأمر: أنّه ﷺ يؤمن بأنّ ما يتقيّد به العامّ بسبب التخصيص هو نقيض الخاصّ وبأنّ نفي حكم الخاصّ يكون بإثبات نقيض الخاصّ، فإن أمكن إثبات النقيض باستصحاب العدم الأزليّ صحّ إثبات حكم العامّ كما صحّ نفي حكم الخاصّ، وإن لم يمكن ذلك بطل الأمران.

يبقىٰ الكلام في أنّ نقيض الخاصّ ما هو ـ بعد إثبات أنّ عنوان الخاصّ عبارة عن وجود نعتيّ ـ هل هو عبارة عن عدم الوجود النعتيّ بأن تكون النعتيّة قيداً في المعدوم لا العدم، وقلنا بما أنّ الوجود النعتيّ مسبوق بالعدم في الأزل يستصحب هذا العدم، أو هو عبارة عن عدم الماهيّة نعتيّاً بأن تكون النعتيّة قيداً في العدم، أو هو عبارة عن العدم المحموليّ؟ فإن آمنّا بالأوّل أو الثالث جرىٰ الاستصحاب في كلا المجالين، وإن آمنّا بالثاني لم يجر الاستصحاب في شيء من المجالين:

والأوّل باطل؛ لأنّ نقيض الوجود وهو العدم بديل له ويحلّ محلّه ولا يضاف إليه، فمسبوقيّة الوجود بنقيضه في الأزل تعني أنّ نقيضه كان هو الحالّ محلّه، ولا تعني أنّ الوجود كان معدوماً حتّىٰ يستصحب عدم الوجود؛ فإنّ كون الوجود عدماً يعني اجتماع النقيضين وهو مستحيل.

والثالث أيضاً باطل؛ لأنّ النعتيّة إذا أُخذت في أحد طرفي النقيض فلابدّ من أخذها في الطرف الآخر، حفظاً للبدليّة والتناقض كما هو الحال في أيّ قيد آخر، فمثلاً وجود زيد الذي نقيضه هو عدم زيد لو قيّد بكونه في الدار كان نقيضه أيضاً عدم زيد في الدار لا

←

→

عدمه مطلقاً ولا عدم وجود زيد في الدار.

فتعيّن: أنّ إثبات العدم النعتيّ هو الذي ينفي حكم الخاصّ وهو الذي يثبت حكم العامّ ولا يمكن إثباته بالاستصحاب.

يقول ﷺ: إنّ هناك طريقة أُخرىٰ لنفي حكم الخاصّ غير ما نحن بصدده من استصحاب عدم وصف الأُمويّة مثلاً، وهو استصحاب عدم عنوان (العالم الأُمويّ) وهذا ينفي حكم الخاصّ ولكنّه لا يثبت حكم العامّ إلّا بالملازمة؛ لأنّ موضوع العامّ هو العالم غير الأُمويّ، ونفي عنوان العالم الأُمويّ لا يثبت تحقّق عنوان العالم غير الأُمويّ إلّا بالملازمة.

وبهذا البيان الذي ذكرناه يمكن الجمع بين شتات كلام الميرزا أو ما يتراءىٰ أنّه شتات، حيث إنّه رغم ظهور كلامه في وحدة البرهان يتراءىٰ أنّ كلماته ليست منتسقة:

فكأنّه يظهر من بعض كلماته: أنّه يبرهن علىٰ عدم حجّيّة استصحاب العدم الأزليّ بأنّ إطلاق وتقييد العامّ بالقياس إلىٰ أحواله مقدّمٌ رتبةً علىٰ تحديد ذلك بالقياس إلىٰ مقارناته. وهذا إنّما يكون برهاناً علىٰ عدم إمكان إثبات حكم العامّ باستصحاب العدم الأزليّ لا علىٰ عدم إمكان نفي حكم الخاصّ به.

ويظهر من بعض كلماته: أنّه يبرهن علىٰ عدم إمكان نفي حكم الخاصّ باستصحاب عدم الوصف بأنّه إن قصد به استصحاب عدم الوجود النعتيّ فالوجود ليس مسبوقاً بالعدم إلّا بمعنىٰ كون العدم بديلاً له لا كون العدم عدمه، وإن قصد به استصحاب عدم الماهيّة فالماهيّة لم تكن هي موضوع الحكم. وهذا إنّما يكون برهاناً علىٰ عدم إمكان نفي حكم الخاصّ باستصحاب العدم الأزليّ.

ويظهر من بعض كلماته: أنّ المستصحب إن لم يكن هو موضوع الأثر فلابدّ أن يكون

←

لم يكن ثابتاً في الأزل كي يستصحب.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه إن أُريد كون جزء الموضوع لحكم الشارع حقيقةً هو نفس الوجود النعتيّ للأُمويّة فهذا باطل؛ إذ من المستحيل طروّ الحكم على الوجودات الخارجيّة.

وإن أُريد عروض الحكم على العناوين التي تنطبق بمعنى من معاني الانطباق على ما في الخارج فهذا صحيح، ولكن تلك العناوين توجد في الخارج أحياناً بذاك المعنى من الانطباق كما تنعدم أحياناً، فهي مصبّ واحد للوجود والعدم، وعدمه ثابت في الأزل فيستصحب وعدمه نقيض لوجوده فيستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره قدس سره مبتن على ما اختاره من الوجود الربطيّ وقد قلنا: إنّ هذا لا يتعقّل في تمام الأوصاف؛ لعدم تعقّله في الاعتباريّات والانتزاعيّات.

وأمّا النعتيّة بمعنى التحصيص فهي من شؤون الماهيّة ويترتّب عليها الوجود والعدم فلا مانع من استصحاب عدمها الأزليّ.

→

نقيضه موضوع الأثر، والوجود النعتيّ الذي هو موضوع الأثر نقيضه هو العدم النعتيّ لا العدم المحموليّ. وهذا أيضاً يتراءى كونه برهاناً على عدم إمكان نفي حكم الخاصّ باستصحاب العدم الأزليّ لا على عدم إثبات حكم العامّ بذلك.

وبما شرحنا تتنسّق كلماته دام ظله في بيان واحد متكامل.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى الاعتراضات التي أوردها أُستاذنا دام ظله عليه في المتن ـ: منع كون نقيض الوجود النعتيّ هو العدم النعتيّ بل هو العدم المحموليّ؛ لما عرفت من استحالة العدم النعتيّ نهائيّاً ما لم يرجع إلى الوجود، ولو رجع إلى الوجود لم يكن نقيضاً.

وثالثاً: أنّ افتراض العدم النعتيّ هو المقابل والنقيض للوجود النعتيّ بالتدقيق الفلسفيّ لا يؤثّر شيئاً في المقام؛ إذ لم يرد في دليل الاستصحاب أنّ ما يستصحب لنفي الحكم لابدّ أن يكون مقابلاً بحسب مصطلحات الفلاسفة لموضوع الحكم، فلو اعتقد أحد أنّ العدم المحموليّ يكون ولو عرفاً نفياً للوجود النعتيّ كفاه ذلك لنفي الحكم باستصحاب العدم المحموليّ.

هذا تمام الكلام في هذا المقام مع مدرسة المحقّق النائينيّ قدس سره.

الكلام في تفصيل المحقّق العراقيّ رحمه الله:

بقي الكلام حول ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله: من التفصيل بين موارد استصحاب العدم الأزليّ، وقد ذكر ذلك التفصيل تارةً في رسالته التي ألّفها في اللباس المشكوك مستدلاًّ عليه بدليل، وثانيةً في رسالته التي ألّفها في استصحاب العدم الأزليّ مستدلاًّ عليه بدليل أعمق مع إبطاله للدليل الأوّل. ولا يخفىٰ أنّ مصبّ كلامه قدس سره ليس ما هو مصبّ لكلام المحقّق النائينيّ في التقريرات من مسألة إثبات حكم العامّ باستصحاب العدم الذي صار جزءاً للموضوع، بل مصبّ كلامه هو مصبّ كلام المحقّق النائينيّ في رسالة اللباس المشكوك من مسألة نفي الحكم باستصحاب عدم جزء الموضوع الوجوديّ.

نعم، يظهر منه بالتتبع حكم فرض جزئيّة العدم في موضوع وأنّه متىٰ يجوز إثبات الحكم باستصحاب ذلك العدم ومتىٰ لا يجوز.

وعلىٰ أيّ حال فهنا تقريبان لما ذهب إليه من التفصيل:

التقريب الأوّل: ما جاء في رسالته في اللباس المشكوك، ونحن نبيّن هنا واقع مراده بالمقدار الذي تكشف عنه عبارته ولا نلتزم بالترتيب الذي سلكه هو في

مقام البيان، فقد نقدّم بيان نكتة ونؤخّر أُخرىٰ، وهذا التقريب يتّضح بعد ذكر مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّه إذا لوحظ شيئان بحسب الوجود الخارجيّ فربما يكون بينهما تقارن رتبيّ أو تقدّم وتأخّر كتقارن الحرارة والإحراق الناشئين من النار، وتأخّر الحرارة عن النار وتقدّمها علىٰ الغليان الناشئ منها، وكتأخّر القريشيّة رتبة عن الإنسان لكونها وصفاً له وتقدّم الإنسان عليها، وتقارن القرشيّة والعدالة العارضتين علىٰ الإنسان. هذا بحسب الوجود الخارجيّ.

وهكذا الحال بحسب عالم الجعل الشرعيّ، فربما يؤخذ شيء مع شيء آخر موضوعاً للحكم مع تقدّم وتأخّر رتبة، وربما يؤخذان في رتبة واحدة. والنسبة الرتبيّة بينهما بلحاظ عالم الجعل ربما تتّفق مع النسبة بينهما بلحاظ الوجود الخارجيّ وربما تختلف، فمثلاً العدالة والقرشيّة متقارنتان بحسب الوجود الخارجيّ لكن ربما تؤخذ العدالة مؤخّرة عن وجود القرشيّة فيقال: (القرشيّ إن كان عادلاً فأكرمه)، والعدالة مؤخّرة رتبة عن وجود الإنسان بحسب الخارج، وربّما تكون كذلك أيضاً بحسب الجعل كما لو قال: (إذا وجد إنسان وكان عادلاً فأكرمه) حيث فرض أوّلاً وجود الإنسان ثمّ اشترط بنسبة تامّة كون هذا الإنسان الموجود عادلاً، وربما لا يكون بينهما تقدّم وتأخّر وليست العدالة مضيّقة برتبة خاصّة وهي التأخّر عن وجود الإنسان، كما لوقال: (إذا وجد إنسان عادل فأكرمه) فالأوّل ـ أعني: فرض وجود الوصف والموصوف مرتّبين ـ يبيّن عادة في لسان أهل العرف بالنسبة التامّة، والثاني ـ أعني: فرض التقارن بمعنىٰ فرض طروّ الوجود علىٰ المقيّد بالعدالة مثلاً ـ يبيّن عادة في لسان أهل العرف بالنسبة الناقصة التقييديّة.

الثانية: أنّ النقيضين في نظر المحقّق العراقيّ قدس سره يجب أن يكونا في رتبة واحدة، فلوضيّق أحدهما برتبة خاصّة كان الآخر أيضاً كذلك، فإنّ نقيض الشيء بديله وبديله ما يحلّ محلّه، فلابدّ أن يكون في تلك الرتبة والمحلّ.

ومع الالتفات إلىٰ هاتين المقدّمتين نقول: إنّه بعد أن كان المفروض تأخّر القرشيّة بحسب الوجود الخارجيّ عن وجود الإنسان أمكن أن يقال: إنّه لا مجال لاستصحاب عدم القرشيّة؛ لأنّ القرشيّة تكون مضيّقة برتبة خاصّة وهي الرتبة المتأخّرة، فكذلك نقيضها، فما يجدي إثباته بالاستصحاب هو عدم القرشيّة الثابت في رتبة خاصّة الذي هو النقيض للقرشيّة الثابتة في رتبة خاصّة لا استصحاب مطلق عدم القرشيّة، فاستصحاب العدم الأزليّ لا يفيد أصلاً، ولكن بما أنّ العبرة ليست بالنسبة الرتبيّة من حيث الوجود الخارجيّ، وإنّما العبرة بما لوحظ من النسبة في عالم الجعل، فيختلف الأمر باختلاف كيفيّة الجعل، فمهما أُخذ القيد قيداً بعد فرض وجود الموضوع، كما لو قال: (إذا وجد إنسان وكان قرشيّاً فأكرمه) لم يجر استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ نقيض القرشيّة المأخوذة قيداً ليس مطلق عدم العدالة حتّىٰ يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزليّ، بل العدم الخاصّ، أي: العدم الذي يكون متأخّراً رتبة عن وجود الإنسان، وذلك لا يمكن إثباته باستصحاب مطلق العدم؛ لعدم حجّيّة مثبتات الاستصحاب.

بل قال المحقّق العراقيّ قدس سره بعدم إمكان إثبات ذلك باستصحاب العدم الأزليّ حتّىٰ بناء علىٰ حجّيّة مثبتات الاستصحاب؛ لأنّ هذا العدم الخاصّ ليس من الآثار العقليّة لمطلق العدم. ومراده قدس سره من حجّيّة مثبتات الاستصحاب هو إثبات الاستصحاب لجميع الآثار الشرعيّة والتكوينيّة، لا إثباته لجميع الملازمات حتّىٰ يقال: إنّ الملازمة ثابتة فيما نحن فيه.

ومهما أُخذ القيد بنحو النسبة الناقصة وفرض طروّ الوجود علىٰ المقيّد، كما لو قال: (إذا وجد إنسان قرشيّ فأكرمه) فالقرشيّة ليست متأخّرة رتبة عن وجود الإنسان بحسب عالم الجعل، فكذلك نقيضها، فلا مانع من استصحاب العدم الأزليّ.

هذا كلّه هو التقريب الأوّل للتفصيل الذي ذهب إليه المحقّق العراقيّ ﵀، وهو في الحقيقة تفصيل بين كون الموضوع وجود المتّصف أو اتّصاف الموجود، فيجري في الأوّل دون الثاني[١].

إلّا أنّ تصوّراته ﵀ في رسالته التي ألّفها في خصوص استصحاب العدم الأزليّ اختلفت عمّا سبق منه في رسالة اللباس المشكوك، فتصوّراته في رسالة استصحاب العدم الأزليّ مايلي:

لو أُخذ الوصف بوجوده النعتيّ للموصوف دخيلاً في الموضوع فلا محالة يكون الموصوف مقدّماً رتبة علىٰ هذا الوجود النعتيّ تقدّم العلّة علىٰ معلوله[٢]؛ لأنّ وجود الموصوف دخيل في علّة وجود النعت يقيناً، ولكن كما أنّ الاتّصاف بالقرشيّة مثلاً متأخّر رتبة عن وجود الإنسان كذلك عدم القرشيّة الأزليّ متأخّر رتبة عن عدم الإنسان[٣] تأخُّر عدم المعلول عن عدم علّته، وإذا ثبت كون عدم القرشيّة الأزليّ متأخّراً رتبة عن عدم الإنسان، فلا محالة يكون متأخّراً عن وجود الإنسان؛ لأنّ عدم الإنسان يكون في رتبة نقيضه الذي هو وجود الإنسان؛ لأنّ النقيضين دائماً يكونان في رتبة واحدة.

---

(١) راجع رسالته في اللباس المشكوك، ص ١٦٤ ـ ١٦٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) رغم عدم التأثير والتأثّر في باب الأعدام.

(٣) رغم عدم التأثير والتأثّر في باب الأعدام.

وقبل أن نكمل تحت عنوان التقريب الثاني بيان تصوّراته في رسالة استصحاب العدم الأزليّ أقول: إنّ هذا المقطع من كلامه صحيح وفق مبانيه، وهو إشكال وارد علىٰ ما في رسالته في اللباس المشكوك، وستأتي منّا ـ إن شاء الله ـ مناقشة مبانيه.

التقريب الثاني: ما جاء في رسالته في استصحاب العدم الأزليّ، وهو: أنّ القرشيّة مثلاً بما هي ذات الأثر دائماً تكون متأخّرة برتبتين إمّا عن ذات الإنسان أو عن وجوده؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الشارع جعل الموضوع مقيّداً بالقرشيّة، فالقرشيّة ذات الأثر متأخّرة رتبة عن التقيّد؛ لأنّه لولا التقيّد لم تكن ذات أثر، والتقيّد متأخّر رتبة عن ذات الإنسان لو كان المقيَّد هو ذات الإنسان، وعن وجوده لو كان المقيّد هو وجوده، فالشارع تارة: يجعل ذات الإنسان الموضوع للحكم في عالم التشريع مقيّداً بالقرشيّة ويبيّن ذلك بالنسبة الناقصة بأن يقال: (إذا وجد إنسان قرشيّ فأكرمه)، وأُخرىٰ: يجعل وجود الإنسان مقيّداً في عالم التشريع بالقرشيّة ويبيّن ذلك بالنسبة التامّة بأن يقال: (إذا وجد إنسان وكان قرشيّاً فأكرمه). ففي الأوّل تكون القرشيّة ذات الأثر متأخّرة برتبتين عن ذات الإنسان؛ لتأخّرها عن التقيّد الذي هو متأخّر ـ لا محالة ـ عن معروضه وهو ذات الإنسان، فنقيضها وهو عدم القرشيّة أيضاً متأخّر برتبتين عن ذات الإنسان حفظاً لاتّحاد رتبة النقيضين، وفي الثاني تكون القرشيّة متأخّرة برتبتين عن وجود الإنسان؛ لتأخّرها عن التقيّد المتأخّر عن معروضه وهو وجود الإنسان، فنقيضها وهو عدم القرشيّة أيضاً متأخّر برتبتين عن وجود الإنسان.

فإن كان من قبيل الأوّل لم يكن مانع عن استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ الذات محفوظة في الأزل، فإنّها الجامع بين الوجود والعدم، فعدم القرشيّة الأزليّ ذو أثر؛ لتأخّره عن التقيّد المؤخّر عن ذات الإنسان وذو الأثر كان هو عدم القرشيّة

المتأخّر برتبتين عن ذات الإنسان، فعدم وجود الإنسان لا يضرّ بتأخّر عدم القرشيّة برتبتين، بل عدم القرشيّة وإن كان من باب السالبة بانتفاء الموضوع يكون تأخّره برتبتين عن الذات محفوظاً لانحفاظ الذات الجامع بين الوجود والعدم.

وإن كان من قبيل الثاني لم يجر استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ وجود الإنسان ليس محفوظاً في الأزل حتّىٰ يكون عدم القرشيّة الثابت بانتفاء الموضوع متأخّراً عن وجوده برتبتين، ولا يفيدنا استصحاب هذا العدم؛ لأنّ ما يكون ذا أثر إنّما هو عدم القرشيّة المتأخّر عن وجود الإنسان برتبتين[1].

ونكتة الفرق بين هذا التقريب والتقريب الأوّل أنّه في التقريب الأوّل بيّن تأخّر عدم القرشيّة ذي الأثر عن وجود الإنسان برتبة واحدة، ثمّ رُدّ بأنّه في الأزل أيضاً مؤخّر عنه برتبة واحدة؛ لتأخّره عن عدم وجود الإنسان الذي هو في رتبة

---

(١) كأنّه يريد أن يقول: فيكفي تأخّر الوجود النعتيّ خارجاً عن وجود الموضوع لتأخّر المعلول عن علّته؛ لافتراض أنّ الدخيل في الحكم هو النعت في المرتبة المتأخّرة، ولا تصل النوبة هنا إلىٰ البحث عن أنّ الوصف والموصوف هل أُخذا في لسان التشريع طوليّين أو عرضيّين كما مضىٰ عن رسالة اللباس المشكوك، فإنّ تأخّره الخارجيّ يعني أنّ قيد الموضوع في مرتبة متأخّرة.

ولكن مع ذلك لا يضرّ هذا المقدار باستصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّه يجاب عنه بأنّ عدم القرشيّة مثلاً الأزليّ أيضاً متأخّر عن عدم الإنسان تأخُّرَ عدم المعلول عن عدم علّته، وبما أنّ عدم الإنسان ووجوده نقيضان فهما في رتبة واحدة. فنستنتج أنّ العدم الأزليّ للنعت متأخّر عن وجود الإنسان فلِم لا نستصحبه لكي يثبت بذلك نقيض النعت وفي رتبته؟! ومن هنا ننتقل إلىٰ بيان آخر وهو ما جاء في رسالته في استصحاب العدم الأزليّ، وهو: أنّ القرشيّة... إلىٰ آخر ما ورد في المتن.

وجوده. وفي التقريب الثاني بيّن تأخّر عدم القرشيّة ذي الأثر عن وجود الإنسان برتبتين، فلا يمكن إثباته بالعدم الأزليّ الذي ليس مؤخّراً برتبتين عن وجود الإنسان. نعم، هو مؤخّر عنه برتبة واحدة بناء علىٰ ما مضىٰ في ردّ التقريب الأوّل، واستصحاب العدم المتأخّر برتبة لا يثبت العدم المتأخّر برتبتين.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ تأخّر القرشيّة ذات الأثر عن التقيّد رتبة ممنوع، وإنّما المتأخّر عن التقيّد كونها ذات أثر؛ لأنّ ما نشأ عن التقيّد وصار التقيّد سبباً له هو كون القرشيّة ذات أثر لا نفس القرشيّة ذات الأثر.

وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ المتأخّر عن القرشيّة رتبة هو الموضوع بعنوان كونه موضوعاً لا ذات الموضوع، والذي يُستصحب لإثبات حكم هو ذات الموضوع، فإنّ الحكم يترتّب علىٰ ذات الموضوع لا علىٰ موضوعيّة الموضوع، فما ينفع استصحابه ليس متأخّراً رتبة عن التقيّد، ومايكون متأخّراً رتبة عنه ليس المقصود استصحابه.

وثانياً: أنّا لو قطعنا النظر عمّا مضىٰ من الإشكال قلنا: إنّ القرشيّة ذات الأثر إنّما هي متأخّرة رتبة عن تقيّد الإنسان بالقرشيّة في عالم الجعل والتشريع ـ بمعنىٰ جعل الموضوع خصوص الإنسان القرشيّ لا مطلق الإنسان ـ لا عن تقيّد الإنسان بالقرشيّة خارجاً بمعنىٰ خلق الله تعالىٰ له قرشيّاً، فإن كان مراده قدس سره من التقيّد في قوله: القرشيّة ذات الأثر متأخّرة رتبة عن التقيّد المتأخّر رتبة عن وجود الإنسان، هو التقيّد في عالم الجعل سلّمنا تأخّر القرشيّة ذات الأثر رتبة عن التقيّد، لكنّا لا نسلّم تأخّر التقيّد في عالم الجعل عن وجود الإنسان، كيف وقد ثبت هذا التقيّد قبل وجود الإنسان؟ وإن كان مراده من ذلك هو التقيّد الخارجيّ سلّمنا تأخّر التقيّد الخارجيّ رتبة عن وجود الإنسان، فإنّ اتّصاف الإنسان بالقرشيّة متوقّف علىٰ وجوده بلا إشكال، لكنّا لا نسلّم تأخّر القرشيّة ذات الأثر رتبة عن التقيّد

الخارجيّ، فإنّ منشأ كونها ذات أثر وموضوعاً للحكم هو التقيّد في عالم الجعل لا التقيّد الخارجيّ.

وما عرفته من هذين الإشكالين واردان علىٰ ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره من التقريب الثاني مع فرض صحّة أصل مباني التقريبين، كما أنّ ما أورده هو قدس سره علىٰ التقريب الأوّل وارد عليه مع التحفّظ علىٰ أصل المباني.

وهنا إشكالان واردان علىٰ أصل المباني:

الأوّل: أنّ ما ذكره قدس سره من لزوم كون النقيض في رتبة النقيض غير صحيح، فإنّ التقدّم والتأخّر بأيّ قسم من أقسامه ليس جزافيّاً بل يكون بملاك من الملاكات، وذلك الملاك في أيّ شيء وجد يثبت فيه ذلك التقدّم والتأخّر، وفي أيّ شيء لم يوجد لا يثبت فيه ذلك، ومن هنا نقول: إنّ ما هو مع المتقدّم زماناً متقدّم زماناً؛ لثبوت ملاك التقدّم فيه، ولكن ما هو مع المتقدّم رتبة بالعلّيّة مثلاً ـ بأن كان من ملازماته ـ ليس متقدّماً رتبة؛ لأنّ تقدّم ذلك الشيء علىٰ شيء آخر كان بملاك العلّيّة والمعلوليّة، وهذا الملاك غير موجود بالنسبة إلىٰ ذلك الشيء الآخر؛ لعدم كون معلول الأوّل معلولاً للثاني، وكذلك نقول فيما نحن فيه: إنّ نقيض المتأخّر بملاك المعلوليّة مثلاً ليس متأخّراً؛ لعدم ثبوت ملاك المعلوليّة فيه؛ لاستحالة كون النقيضين معلولين لعلّة واحدة.

الثاني: أنّا لو سلّمنا لزوم كون النقيض بمعناه الفلسفيّ في رتبة نقيضه لم يكن لذلك أثر في باب الاستصحاب أصلاً، فإنّه لم يذكر في لسان دليل الاستصحاب كلمة (النقيض) حتّىٰ يبحث عن أنّه ما هو معنىٰ النقيض، وهل المراد منه ما يجب أن يكون في رتبة نقيضه أو لا؟ والذي يكون عدم الحكم من آثاره عرفاً يكون أعمّ من النقيض المفروض كونه في رتبة نقيضه، إذن فلابدّ من التأمّل في لسان دليل الاستصحاب حتّىٰ يُرىٰ أنّ ما يمكن استصحابه لنفي الحكم ما هو، هل هو النقيض المفروض كونه في رتبة نقيضه أو غير ذلك؟ هذه هي الإشكالات

الحاضرة في الذهن فعلاً علىٰ كلمات المحقّق العراقيّ قدس سره في هذا المقام، ومن المحتمل أن تظهر بالتأمّل إشكالات أُخرىٰ.

ثمّ إنّ ماذكره المحقّق العراقيّ قدس سره من التفصيل في استصحاب العدم الأزليّ لنفي الحكم بنفي القيد الوجوديّ للموضوع ـ إن تمّ ـ يأتي أيضاً في استصحاب العدم الأزليّ لإثبات الحكم بإثبات القيد العدميّ للموضوع، بلا حاجة في ذلك إلىٰ ما احتجنا إليه في تقريب الكلام في الفرض الأوّل من مسألة لزوم اتّحاد رتبة النقيضين، ومن هنا يظهر أنّ ما ذكرناه من الإشكالين المبنائيّين لا يردان عليه في الفرض الثاني، أعني: الاستصحاب لإثبات الحكم، وإنّما يختصّان بالفرض الأوّل، أعني: الاستصحاب لنفي الحكم[1].

هذا تمام الكلام في استصحاب العدم الأزليّ.

---

(١) فإنّه لا شغل لنا هناك بنقيضين أصلاً، فلا تأتي ما مضت من النقاشات المبنائيّة بلحاظ باب النقيضين، ولا ما مضت من النقاشات البنائيّة بعد تسليم تلك المباني، بل يقال رأساً ـ في مقام إسراء كلام المحقّق العراقيّ إلىٰ بحث إثبات حكم باستصحاب العدم النعتيّ الذي صار جزءاً لموضوع الحكم ـ: إنّ هذا العدم لو صار جزءاً علىٰ شكل ما يفهم من النسبة الناقصة كما لو قال: (إن وجد إنسان غير أُمويّ جاز إكرامه) فهذا العدم له حالة سابقة في الأزل؛ لثبوت ماهيّة الإنسان في عالم التقرّر في الأزل فيستصحب. ولو صار جزءاً علىٰ شكل ما يفهم من النسبة التامّة كما لو قال: (إن وجد إنسان ولم يكن أُمويّاً جاز إكرامه) فهنا يكون قد أخذ العدم بعد الفراغ عن فرض وجود الإنسان، وبما أنّ وجود الإنسان في الأزل غير ثابت فهذا العدم النعتيّ لا ثبوت له في الأزل فلا يستصحب.

والنقاش في ذلك يكون بما مضىٰ شرحه في النقاش مع المحقّق النائينيّ قدس سره من أنّه لا يتصوّر أصلاً عدم نعتيّ غير ثابت في الأزل.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

الجهة الثالثة: في أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فهل يحمل علىٰ التخصّص لمكان أصالة العموم أو لا؟ فلو قال: (أكرم كلّ عالم) وقال أيضاً: (لا تكرم زيداً) فهل يثبت بذلك عدم كون زيد عالماً حتّىٰ يترتّب علىٰ ذلك نفي تمام آثار العلم وإثبات تمام آثار نقيض العلم، أو ضدّه الذي لا ثالث له، أو لا يثبت بذلك عدم علمه، وإنّما المتيقّن عدم وجوب إكرامه؟ ويتأتّىٰ عين هذا الكلام بالنسبة إلىٰ المطلق والمقيّد. والمصاديق لهذا البحث في الأُصول والفقه كثيرة:

منها: تمسّك بعضهم في الأُصول علىٰ أنّ الأمر للوجوب بقوله تعالىٰ: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...**﴾، فإنّه مبتنٍ علىٰ كون التخصّص والتقيّد مقدّماً علىٰ التخصيص والتقييد، حيث يقال: إنّ الأوامر الاستحبابيّة الخارجة قطعاً عن تحت التحذير علىٰ مخالفته إن كانت أمراً حقيقة كان خروجها تقييداً وإلّا كان تخصّصاً، والثاني أولىٰ من الأوّل.

ومنها: تمسّك بعضهم في الأُصول علىٰ القول بالصحيح بقوله تعالىٰ: ﴿**الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾، فإنّه مبتنٍ علىٰ أولويّة التخصّص والتقيّد من التخصيص والتقييد، حيث يقال: إنّ الصلاة الباطلة الخارجة عن الناهية عن الفحشاء والمنكر قطعاً إن كانت صلاة حقيقة لزم التقييد وإلّا لزم التخصّص، والثاني أولىٰ.

ومنها: ما يقال في الفقه في مسألة طهارة ماء الاستنجاء وعدمها، حيث إنّه ورد في ذلك بعض الأخبار، وذهب بعضهم إلىٰ أنّه لا يدلّ في نفسه علىٰ طهارة ماء الاستنجاء وإنّما يدلّ علىٰ عدم لزوم الاجتناب عنه ولكن تثبت طهارة ماء

الاستنجاء بمسألة تقدّم التخصّص والتقيّد علىٰ التخصيص والتقييد؛ لأنّه لو قيل بنجاسته مع عدم لزوم الاجتناب عنه للزم تخصيص أدلّة لزوم الاجتناب عن النجس أو تقييدها، ولو قيل بطهارته كان خارجاً عن تلك الأدلّة تخصّصاً.

وأُورد علىٰ ذلك بأنّه إن قلنا بطهارته استرحنا من تخصيص أدلّة الاجتناب عن النجس لكن لزم من ذلك تخصيص أدلّة تنجّس الماء القليل بملاقاة النجس، فدار الأمر بين تخصيص وتخصيص.

وأنت ترىٰ أنّ أصل التقريب مع ردّه يكون مشياً علىٰ مسلك تقدّم التخصّص علىٰ التخصيص. ولذلك نظائر كثيرة في الفقه والأُصول.

وقد اختار المحقّق الخراسانيّ قدس سره فيما نحن فيه عدم أولويّة التخصّص من التخصيص[1] بالرغم من أنّه استدلّ قبل ذلك في بعض الموارد علىٰ إثبات التخصّص بنفي التخصيص بأصالة العموم[2].

وأحسن ما يمكن أن يقال في مقام إثبات أولويّة التخصّص من التخصيص هو: أنّ قوله مثلاً: (يجب إكرام كلّ عالم) ينعكس بعكس النقيض إلىٰ أنّ: (كلّ مَن لم

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٥٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعليقات الشيخ المشكينيّ.

(٢) هذا إشارة إلىٰ ما مضىٰ منه في الكفاية ـ ص ٤٥ من نفس الطبعة ـ من الاستدلال علىٰ الصحيح بالأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات مثل: الصلاة عمود الدين، أو معراج المؤمن، والصوم جُنّة من النار ونحو ذلك ممّا نقطع بعدم ترتّبها علىٰ العمل الباطل. وهذا يعني أنّ الصلاة الباطلة خارجة عن هذه العمومات وكذلك الصوم الباطل مثلاً، إمّا تخصيصاً لو قلنا بكون هذه الأسامي أسامي للأعمّ، أو تخصّصاً لو قلنا بكونها أسامي للصحيح، فأصالة التخصّص تقتضي كونها أسامي للصحيح.

يجب إكرامه فهو ليس بعالم)، وصدق القضيّة مستلزم لصدق عكس نقيضها، والأمارات حجّة في إثبات لوازمها. فقد ثبت بذلك أنّ كلّ مَن لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم، والمفروض أنّ زيداً لا يجب إكرامه فيثبت أنّه ليس بعالم.

ولكن الشيخ الخراسانيّ رحمه الله يرىٰ أنّه مادام أنّ حجّيّة مثبتات الأمارات إنّما هي ببناء العقلاء فهي تتبع بناءهم، وبناؤهم غير ثابت في هذا المقام، فمهما ثبتت قضيّة كلّيّة من الشارع لم يبنوا علىٰ عكس نقيضها، ولا مانع من التفكيك بين المتلازمين فيما لم يكن ثبوت أحدهما بالوجدان بل كان بالتعبّد، ولذا يقع التفكيك بينهما في باب الأُصول العمليّة.

وذكر المحقّق العراقيّ رحمه الله في مقام التعليق علىٰ كلام المحقّق الخراسانيّ قدس سره: أنّ هذا الكلام ـ أعني: عدم ثبوت بناء العقلاء علىٰ إثبات اللازم فيما نحن فيه ـ مقبول لكنّه لابدّ من إرجاع ذلك إلىٰ وجه يناسب ذوق العرف، فإنّ التفكيك بين المتلازمين في باب التعبّد وإن كان ممكناً لكن ذلك بنفسه ليس ممّا يساعد عليه العرف؛ لعدم بنائه علىٰ الدقّة. نعم، لا مانع من صدور ذلك من الشارع الحكيم في تعبّداته، فيعبّدنا بأحد المتلازمين بدون أن يعبّدنا بالمتلازم الآخر، ولذا وقع التفكيك بينهما في باب الأُصول العمليّة. وأمّا التعبّدات الثابتة من قِبل العرف في الأخذ بما يكشف عنه ظاهر الكلام فالتفكيك فيها بين المتلازمين من حيث هو غير صادر منهم؛ لعدم بنائهم علىٰ الدقّة والالتفات إلىٰ نكتة الفرق بين هذا اللازم وذاك اللازم.

نعم، يمكن التفكيك بينهما بنكتة خاصّة عقلائيّة تناسب الذوق العرفيّ، وتلك النكتة هي عبارة عن أنّ العرف إنّما يتمسّك بظهور كلام المولىٰ في قبال الشبهات الحكميّة وفهم الأحكام الكلّيّة الإلهيّة التي يكون المولىٰ بصدد إيصالها، لا في قبال

الشبهات الموضوعيّة[١]، ولذا قلنا بعدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة وحجّيّته في الشبهة الحكميّة، فعين الوجه الذي اقتضىٰ عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة اقتضىٰ أيضاً عدم حجّيّة العامّ فيما نحن فيه في إثبات أنّ زيداً ليس عالماً. هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره[٢].

والتحقيق: أنّ هناك فرقاً بين المقام وبين التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فإنّ الوجه في عدم حجّيّة العامّ في الشبهة المصداقيّة ـ علىٰ ما مضىٰ بيانه ـ هو القطع بأنّ المولىٰ بما هو جاعل للحكم ليس عالماً بحال هذا المصداق المشكوك حاله عندنا، ولا عبرة بعلمه بذلك بما هو علّام الغيوب. وأمّا فيما نحن فيه فنحن غير قاطعين بعدم كون المولىٰ بما هو جاعل عالماً بحال هذا الفرد؛ لأنّ المفروض أنّنا نحتمل أنّه إنّما جعل أصل الحكم المخالف للعامّ لهذا الفرد من باب علمه بخروج هذا الفرد تخصّصاً من تحت العامّ، وكذا الكلام فيما لو فرض موضوع المخصّص آل فلان مثلاً لا خصوص واحد، وهذا يعني احتمال أنّ المولىٰ قد اطّلع بما هو جاعل علىٰ حال زيد أو حال آل فلان فجعل الحكم، فالملاك الثابت لعدم حجّيّة العامّ في الشبهات المصداقيّة غير ثابت فيما نحن فيه.

ثمّ إنّه بالإمكان التفصيل في المقام بين باب العموم وباب الإطلاق، فلو ثبت الحكم بالعموم أمكن نفي عنوان الخاصّ عن الفرد المشكوك بعكس النقيض للعامّ، أمّا لو ثبتت كلّيّة الحكم بالإطلاق وعلمنا بخروج فرد عن الحكم تقييداً أو

---

(١) التي قد يكون المولىٰ أيضاً جاهلاً بها.

(٢) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٢، ص ٤٥١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

تخصّصاً لم يكن بناء العقلاء علىٰ الأخذ بعكس النقيض، وليس ذلك من باب التفصيل بين المتلازمين بل من باب علمنا بأنّ أصل الإطلاق في هذا الفرض غير مقصود يقيناً بالقياس إلىٰ الفرد الذي قطعنا بخروجه عن الحكم؛ لأنّ هذا الفرد إن لم يكن داخلاً تحت الموضوع رأساً فلا معنى لقصد المولىٰ عدم دخل خصوصيّة في الحكم في قبال هذا الفرد، وإن كان داخلاً تحته لكنّه خارج عن الحكم تخصيصاً فهذا كاشف عن دخل خصوصيّة في الحكم في قبال هذا الفرد، وعلىٰ أيّ حال لم يقصد المولىٰ الإطلاق من هذه الناحية، وهذا غير مسألة التفكيك بين المتلازمين[1].

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه في خصوص باب العموم لا يبعد القول بكون التخصّص أولىٰ من التخصيص.

وهذا بقطع النظر عمّا سيأتي ـ إن شاء الله ـ من أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم حجّيّة العمومات الصادرة عن الشارع رأساً، فنأخذ في الخروج عن هذه القاعدة بالقدر المتيقّن.

ثمّ إنّ دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص يتصوّر بشكلين:

الأوّل: ما بحثناه حتّىٰ الآن من فرض العلم بخروج فرد مثلاً عن الحكم مع الشكّ في أنّه هل هو خارج عن تحت عنوان العامّ فخروجه يكون بالتخصّص، أو

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هذا الكلام غريب، فإنّنا نثبت الإطلاق ابتداءً في كلام المولىٰ لا بالنظر إلىٰ قياس الحكم بهذا الفرد، وإنّما بالنظر إلىٰ أنّ ظاهر أخذ عنوان في موضوع الحكم من دون أخذ خصوصيّة أُخرىٰ عدم دخل أيّ خصوصيّة أُخرىٰ في الحكم، وهذا الأمر محتمل الصدق فنأخذ به، ولازم ذلك كون خروج زيد عن الحكم بالتخصّص لا بسبب دخل خصوصيّة زائدة علىٰ عنوان الموضوع في الحكم.

داخل تحت عنوان العامّ فيكون خروجه تخصيصاً كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) وقال: (لا يجب إكرام زيد) وكان زيد فرداً مشخّصاً شككنا في علمه وجهله.

والثاني: أن يتردّد الخارج المذكور في الدليل الخاصّ بين فردين: أحدهما داخل تحت عنوان العامّ والآخر خارج عنه، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) وقال: (لا يجب إكرام زيد) أو قال: (لا تكرم زيداً) وكان لدينا شخصان مسمّيان بزيد: أحدهما عالم والآخر جاهل فلم نعرف مَن هو المقصود بزيد، فهنا أيضاً دار الأمر في الحقيقة بين التخصيص والتخصّص؛ إذ لو كان المقصود هو زيد العالم فخروجه تخصيص، ولو كان المقصود هو زيد الجاهل فخروجه تخصّص، فما هي الوظيفة في هذا الفرض؟

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّه هل يكون زيد العالم في هذا الفرض محكوماً بوجوب الإكرام أو لا؟ لا إشكال في أنّه محكوم بوجوب الإكرام؛ وذلك لأنّ المفروض دلالة العامّ علىٰ وجوب إكرامه، ولا شيء في قباله يوجب رفع اليد عنه إلّا قوله: (لا تكرم زيداً) والمفروض إجماله، ولا معنى لصيرورة المجمل معارضاً للمبيّن وموجباً لرفع اليد عنه.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ العامّ بنفسه دالّ علىٰ شمول الحكم لزيد العالم، وقد شككنا في خروجه عن الحكم بالتخصيص، ومن الواضح أنّ المرجع عند الشكّ في خروج فرد من أفراد العامّ عن الحكم بالتخصيص هو العموم.

ولا يقاس ذلك بما مضىٰ من فرض العلم بعدم وجوب إكرام زيد المشكوك علمه وجهله؛ إذ في ذلك الفرض كان خروج الفرد عن حكم العامّ مسلّماً وإنّما كان الشكّ في خروجه من موضوعه وعدمه، فكان ربّما يدّعىٰ أنّ العامّ لا يدلّ علىٰ

خروجه من موضوعه. وأمّا فيما نحن فيه فالشكّ إنّما هو في خروج فرد العامّ عن حكمه وعدمه، ولا إشكال في أنّ المرجع في هذا الفرض هو العموم. نعم، لو كان قوله: (لا تكرم زيداً) متّصلاً بالعامّ لم يجز التمسّك بالعامّ؛ لاحتمال قرينيّة المتّصل، لكن ذلك خارج عن المبحث.

المقام الثاني: في أنّه هل يمكن أن يثبت بالعامّ ـ بعد ما مضىٰ من الفراغ عن حجّيّته بالنسبة لزيد العالم ـ أنّ مراد المولىٰ من (زيد) في قوله: (لا تكرم زيداً) هو زيد الجاهل أو لا؟ ذهب المحقّق النائينيّ قدس سره[1] والسيّد الأُستاذ دامت بركاته[2] إلىٰ الأوّل، وذلك لدلالة العامّ بالالتزام علىٰ أنّ مَن هو محرّم الإكرام هو زيد الجاهل؛ إذ المفروض أنّه دلّ علىٰ كون زيد العالم واجب الإكرام، ولا يعقل أن يكون إكرام زيد العالم واجباً وحراماً معاً، فيعلم أنّه إن كان أحدهما محرّم الإكرام ـ كما هو المستفاد من قوله: (لا تكرم زيداً) ـ فإنّما هو زيد الجاهل، فالعامّ في الحقيقة رافع لإجمال قوله: (لا تكرم زيداً).

ولا يخفىٰ أنّ مبحث رفع إجمال المجمل بالمبيّن الذي يعارض أحد محتمليه مبحث سيّال وله صغريات كثيرة من أوّل الفقه إلىٰ آخره ولا يختصّ بما نحن فيه من ورود عامّ وخاصّ مجمل، بل ربّما يفرض ورود النصّ علىٰ إكرام زيد العالم مثلاً وورود قوله علىٰ الإجمال: (لا تكرم زيداً)، فنقول: هل يمكن رفع إجماله بذلك النصّ أو لا؟

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره.

(٢) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٥، ص ٢٤٣ بحسب طبعة دار الهادي بقم.

كما ربّما يفرض أيضاً كلا الكلامين مجملاً من جهة ومبيّناً من جهة أُخرىٰ، فيرفع إجمال كلّ واحد منهما بالآخر، وذلك كما يقال في حديثين واردين في باب تحديد الكرّ بالوزن: أحدهما صحيحة محمّد بن مسلم[١]، والآخر مرسلة ابن أبي عمير[٢]، دلّ الأوّل علىٰ أنّ الكرّ ستمئة رطل والثاني علىٰ أنّه ألف ومئتا رطل.

وتوضيح الكلام فيه: أنّ الرطل علىٰ ثلاثة أقسام: عراقيّ ومكّيّ ومدنيّ، والمكّيّ ضِعف العراقيّ، فألف ومئتا رطل عراقيّ يساوي ستمئة رطل مكّيّ، كما أنّهما مساويان لتسعمئة رطل مدنيّ؛ لأنّ الرطل المكّيّ يساوي رطلاً ونصفاً من الرطل المدنيّ، وعلىٰ هذا فصحيحة محمّد بن مسلم تدلّ علىٰ أنّ الكرّ لا يكون أزيد من ألف ومئتي رطل عراقيّ، فإنّه إن كان المراد من الرطل فيها الرطل المكّيّ ساوىٰ الكرّ ألف ومئتي رطل عراقيّ، وإن كان المراد منه غير ذلك كان أقلّ من ذلك المقدار، كما أنّ مرسلة ابن أبي عمير تدلّ علىٰ أنّ الكرّ لا يكون أقلّ من ستمئة رطل مكّيّ، فإنّه إن كان المراد من الرطل فيها الرطل العراقيّ الذي هو أخفّ الأرطال ساوىٰ الكرّ ستمئة رطل مكّيّ، وإن كان المراد منه غير ذلك كان الكرّ أزيد من ذلك. إذن فمقتضىٰ رفع إجمال كلّ منهما بالآخر حمل الصحيحة علىٰ الرطل العراقيّ والمرسلة علىٰ المكّيّ، وعليه فينبغي الكلام في أصل أنّه هل يمكن رفع إجمال أحد الحديثين بالدلالة الالتزاميّة للآخر أو لا؟

---

(١) الوسائل، الباب ١١ من الماء المطلق، ح ٣، عن أبي عبدالله عليه السلام: «والكرّ ستمئة رطل».

(٢) المصدرالسابق، ح ١ عن أبي عبدالله عليه السلام: «الكرّ من الماء الذي لا ينجّسه شيء ألف ومئتا رطل».

ولنتكلّم أوّلاً في المجمل الذي كان المبيّن معارضاً لأحد محتمليه لكي نرىٰ هل يثبت محتمله الآخر بالدلالة الالتزاميّة أو لا، ويظهر الحال بعد ذلك بالنسبة للمجملين. فنقول:

تارة: نفترض أنّ دليلاً ممّا كان مفاده أساساً هو الجامع بين حكمين ولم يكن يشر إلىٰ أحدهما المعيّن عندالله والمردّد عندنا، والدليل المبيّن نفىٰ أحد فردي الجامع، كما لو ورد ما يدلّ علىٰ أصل وجوب الصلاة لدىٰ الزوال وورد دليل بلحاظ يوم الجمعة ينفي وجوب صلاة الظهر، ولا إشكال في أنّه يتعيّن هنا الفرد الآخر وهو في هذا المثال صلاة الجمعة، أو ورد دليل ينفي صلاة الجمعة فتثبت صلاة الظهر؛ إذ من الواضح أنّ ثبوت الجامع مع انتفاء أحد فرديه يلازم ثبوت الفرد الآخر، وهذا في الحقيقة خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الدليل علىٰ الجامع ليس مجملاً.

وأُخرىٰ: نفترض أنّ الدليل مجمل أشار إلىٰ فرد معيّن عند الله وإن كان مجهولاً عندنا كما في مثال: (لا تكرم زيداً)، فإنّه يشير إلىٰ فرد معيّن اسمه زيد، ونحن لم نعرف هل كان مقصوده زيد العالم أو زيد الجاهل فقسنا ذلك إلىٰ قوله: (أكرم كلّ عالم). وقد مضىٰ أنّ المحقّق النائينيّ والسيّد الأُستاذ ذهبا إلىٰ ثبوت الحكم الخاصّ متوجّهاً إلىٰ زيد الجاهل ببركة الدلالة الالتزاميّة للعامّ[1].

والواقع هو: أنّنا تارة: نفترض القطع بإرادة الجدّ في قوله: (لا تكرم زيداً) وهنا يتمّ ما ذكراه؛ لأنّ حديث (لا تكرم زيداً) يدور أمره بين أن يكون كذباً، أو يكون

---

(١) لأنّ الشيخ النائينيّ ﷺ بانٍ علىٰ حجّيّة لوازم الأمارات، والسيّد الخوئيّ ﷺ جعل حديثه فعلاً مبنيّاً على فرض حجّيّة لوازم الأمارات.

تقيّةً، أو يكون محرّماً لإكرام زيد العالم جدّاً، أو يكون محرِّماً لإكرام زيد الجاهل جدّاً، والأوّل منفيّ بوثاقة السند وحجّيّته، والثاني منفيّ بالقطع بالجدّ، والثالث منفيّ بحجّيّة العموم في (أكرم كلّ عالم)، فانحصر الأمر في الرابع وهو حرمة إكرام زيد الجاهل.

وأُخرىٰ: نفترض أنّ الجدّ في قوله: (لا تكرم زيداً) غير قطعيّ، كما لو افترضنا احتمال النهي عن إكرام زيد العالم الذي كان مخالفاً لمباني العامّة مثلاً تقيّة، وعندئذ نقول: لا مجال لإجراء أصالة الجدّ أو أصالة عدم التقيّة في قوله: (لا تكرم زيداً) لحمله علىٰ زيد الجاهل، فإنّ إجراءها بمعنىٰ إثبات الجدّ أو عدم التقيّة تعبّداً يعني أنّ المدلول الاستعماليّ للكلام يكشف عن المراد الجدّيّ. إذن فهذا الأصل لا يمكن أن يعيّن المدلول الاستعماليّ؛ إذ ليس هو إلّا بمعنىٰ أماريّة المدلول الاستعماليّ علىٰ الجدّ، فلابدّ أن نثبت أوّلاً أنّ المدلول الاستعماليّ هو حرمة إكرام زيد الجاهل حتّىٰ تثبت بعد ذلك بأصالة الجدّ حرمة إكرامه، في حين أنّ هذا غير ثابت قبل أصالة الجدّ وعدم التقيّة، إذن فلا سبيل إلىٰ حجّيّة أصالة الجدّ وعدم التقيّة في المقام[1].

---

(١) قد تقول: إنّ أصالة الجهة تبقىٰ علىٰ حجّيّتها وتثبت علىٰ الإجمال حرمة إكرام أحدهما، وقد أصبح العامّ الدالّ علىٰ وجوب الإكرام مخالفاً لهذا العلم الإجماليّ في أحد طرفيه والبراءة مخالفة له في طرفه الآخر، فيتعارضان ويتساقطان.

والجواب يكون: إمّا ببيان: أنّ أصالة العموم لا تسقط بمعارضة الأصل؛ لكونها أمارة، ويختصّ أصل البراءة بالسقوط منعاً عن لزوم المخالفة القطعيّة، أو ببيان: أنّ أصل البراءة في كلا الطرفين موجود، والبراءة في كلا الطرفين من سنخ واحد، فيسقطان بثبوت الإجمال الداخليّ لدليل البراءة وتبقىٰ أصالة العموم علىٰ حجّيّتها.

وقد اتّضح بهذا البيان الفرق الكامل بين ما لو كان الدليل دالّاً على الجامع وثبت انتفاء أحد فرديه فهنا يثبت الفرد الآخر بلا إشكال، وبين ما لو كان الدليل مجملاً بين معنيين وأصالة الجهة انصبّت لإثبات جدّيّة أحد المعنيين المعيّن عند الله والمردّد عندنا.

وإن أردت التوضيح بذكر مثال آخر قلنا: لو قامت البيّنة مثلاً على نجاسة أحد الإنائين وعلمنا بطهارة واحد معيّن منهما نعرفه، فإن كانت البيّنة تشهد بالجامع بين النجاستين فلا بأس بضمّ مفادها إلى العلم بطهارة واحد منهما بالخصوص لتثبت بذلك نجاسة الفرد الآخر، أمّا لو كان مدلول البيّنة نجاسة أحدهما بالخصوص لا الجامع بين النجاستين كما لو قال: (إنّ إناء زيد نجس) وكان إناء زيد معيّن عنده غير معيّن عندنا، ففي هذا الفرض لا تدلّ البيّنة بالالتزام ـ ببركة ضمّها إلى العلم بطهارة هذا الفرد ـ كون ذاك الفرد نجساً؛ وذلك لأنّ نجاسة ذاك الفرد ليست من لوازم البيّنة على كلّ تقدير؛ إذ لو كان مراد البيّنة في الواقع خصوص ما علمنا بطهارته لم تكن نجاسة ذاك الفرد ملازمة لنجاسة الآخر كما هو واضح، ففي هذا الفرض تسقط البيّنة عن الحجّيّة رأساً.

هذا في البيّنة، ويأتي عين ما ذكرناه في كلّ أمارة لم تنصبّ على الجامع، بل انصبّت على فرد معيّن عند الله احتملنا تشخّصه في الفرد الذي ثبت فيه خلاف مفاد تلك الأمارة.

وأصالة الجهة فيما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ مفادها جدّيّة المدلول الاستعماليّ المعيّن عند المتكلّم والمردّد عندنا بين ما ثبت خلافه وهو جدّيّة حرمة إكرام زيد العالم، وما لم يثبت خلافه وهو جدّيّة المراد الاستعماليّ الآخر وهو حرمة إكرام زيد الجاهل، وبهذا لا يمكن إثبات حرمة إكرام زيد الجاهل؛ إذ

ليس ذلك ملازماً لمفاد أصالة الجدّ على كلّ تقدير[١].

ولا يتوهّم وقوع المعارضة بين أصالة الجدّ في الخاصّ وأصالة الجدّ في العامّ، فإنّ المنافاة بينهما غير معلومة؛ لاحتمال صدق كلتيهما، بأن يكون مراد المتكلّم من الخاصّ هو خصوص الفرد الجاهل، فيبقىٰ العامّ علىٰ حجّيّته بالنسبة إلىٰ زيد العالم؛ لعدم معلوميّة مزاحم له، فأصالة الجهة تجري في العامّ بلا إشكال وتصير حاكمة علىٰ أصالة الجهة في الخاصّ؛ لأنّها توجب العلم تعبّداً بخطأ أصالة الجهة في الخاصّ علىٰ أحد التقديرين، والمفروض عدم تماميّة الدلالة الالتزاميّة حتّىٰ نأخذ بالتقدير الآخر، فتسقط أصالة الجهة في الخاصّ عن الحجّيّة رأساً.

وما ذكرناه يجري في جميع موارد رفع إجمال أحد الدليلين بمبيّنيّة الدليل الآخر إلّا ما كان من قبيل ما مضىٰ من مثال الكرّ الذي لا يمكن قياسه بما نحن فيه؛ لثبوت الدلالة الالتزاميّة علىٰ جميع التقادير، فإنّ حديث ستمئة رطل يدلّ ـ علىٰ جميع محتملاته الثلاثة ـ علىٰ عدم كون الكرّ أزيد من ألف ومئتي رطل عراقيّ، وحديث ألف ومئتي رطل يدلّ ـ علىٰ جميع محتملاته الثلاثة ـ علىٰ عدم كون الكرّ أقلّ من ستمئة رطل مكّيّ.

هذا تمام الكلام بالنسبة لحمل المجمل علىٰ المبيّن.

---

(١) قد أبطل أُستاذنا الشهيد﵀ هذا الكلام في تقريرالسيّد الهاشميّ ـ حفظه الله ـ في الجزء الثالث من بحوث في علم الأُصول ـ ص ٤٤٦ ـ بأنّ هذا الإشكال غير تامّ رغم أنّنا كنّا نبني عليه سابقاً؛ وذلك لأنّ الظهور في الجدّيّة وعدم التقيّة صفة مضافة إلىٰ نفس الكلام لا إلىٰ المدلول الاستعماليّ له، بمعنىٰ أنّ الدالّ علىٰ الجدّيّة وعدم التقيّة إنّما هو ظهور حال المتكلّم في أنّ كلامه الذي يتكلّم به ليس فارغاً وتقيّة، لا أنّ المدلول عليه هو نفس المدلول الاستعماليّ ليقال: إنّه مردّد بين ما ثبت بطلانه وما هو غير محرز الثبوت.

الكلام في العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

الجهة الرابعة: في جواز الأخذ بالعمومات والإطلاقات الواردة في الأحكام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه.

يمكن أن يستدلّ علىٰ عدم جواز ذلك بأُمور:

الأوّل: الإجماع.

وبما أنّ من المحتمل كون مدركه بعض ما ذكروه من الوجوه يكون ذلك الإجماع في قوّة تلك المدارك، فلابدّ من النظر فيها ولا يصحّ الاستدلال بنفس الإجماع.

الثاني: الأخبار التي يستدلّ بها لوجوب الفحص في الشبهات الحكميّة وعدم جواز الرجوع قبله إلىٰ البراءة.

والتحقيق: عدم تماميّة الاستدلال بها فيما نحن فيه بما لها من الألسنة المختلفة وإن استدلّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بتلك الأخبار.

واستدلّ المحقّق العراقيّ قدس سره ببعضها، حيث إنّه قدس سره ذكر خصوص ما سنذكره من الطائفة الأخيرة في مقام الاستدلال علىٰ المقصود، ولا يبعد أن يكون ذلك من باب المثال، بأن يكون مقصوده الاستدلال بمطلق الأخبار التي يستدلّ بها علىٰ وجوب الفحص في باب البراءة. وعلىٰ أيّ حال فالأخبار الدالّة علىٰ وجوب الفحص علىٰ طوائف عديدة:

منها: ما ورد بلسان الأمر بالتعلّم والتفقّه[1].

---

(١) راجع الكافي، ج ١، الباب الأوّل من كتاب فضل العلم.

وأنت ترىٰ أنّه لا يتمّ الاستدلال بذلك علىٰ المدّعىٰ فيما نحن فيه، فإنّه إنّما يدلّ علىٰ وجوب الفحص فيما نحن فيه بعد الفراغ عن عدم حجّيّة العامّ قبل الفحص، فيدلّ علىٰ أنّه إن لم يكن العامّ حجّة قبل الفحص لم يجز للإنسان الجلوس في بيته وعدم التعلّم والتفقّه. وأمّا لو فرض حجّيّة العامّ قبل الفحص فهذا بنفسه يُثبِت للإنسان العلم والفقه، فله أن لا يفحص عن المخصّص ويجلس في بيته، لا بأن يترك العمل رأساً بل بأن يعمل بالعامّ، فإنّه يصدق عليه بعد فرض حجّيّة العامّ أنّه تَعَلَّمَ وتفقَّه، فالتمسّك بذلك في إثبات عدم حجّيّة العامّ قبل الفحص عن المخصّص دوريّ.

ومنها: ما ورد بلسان الذمّ علىٰ ترك السؤال، كما ورد في مَن غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكزّ فمات: قتلوه، ألا سألوا؟ ألا يمّموه؟![1].

وهذا أيضاً ـ كما ترىٰ ـ حاله حال سابقه، فإنّه بناءً علىٰ حجّيّة العامّ قبل الفحص لو أُوْرِد علىٰ المكلّف الآخذ به: أنّه لماذا لم يسأل عن الحكم فسيقول: بأنّي سألتُ فأُجبتُ بالعامّ وكان العامّ حجّة لي.

ومنها: ما ورد بلسان هلّا تعلّمت؟ كما ورد: من أنّه يقال للعبد يوم القيمة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلّا عملت، وإن قال: لا، قيل له: هلّا تعلّمت حتّىٰ تعمل؟[2].

---

(١) الوسائل، ب ٥ من التيمّم، ح ١.

(٢) روىٰ في البحار عن مجالس المفيد بسند صحيح عن مسعدة بن زياد قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سُئل عن قول الله عزّوجلّ ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةَ﴾ فقال: إنّ الله تعالىٰ يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتّىٰ تعمل. فيخصمه وذلك الحجّة البالغة». البحار، ج ١، ص ١٧٨.

وهذا أيضاً ـ كما ترىٰ ـ كسابقيه؛ إذ لو كان العبد عمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص وفرض حجّيّته يكون له أن يجيب بأنّي تعلّمت العامّ وكان حجّة فعملت به.

والخلاصة: أنّ الاستدلال بأخبار وجوب الفحص المستدلّ بها في باب البراءة علىٰ المدّعىٰ فيما نحن فيه دوريّ.

الثالث: العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات والمقيّدات لعمومات الكتاب والسنّة ومطلقاتها.

وقد أُورد علىٰ ذلك بأمرين:

الأوّل: أنّ الفحص ليس رافعاً لأثر العلم الإجماليّ، أعني: عدم جواز العمل بالعامّ؛ وذلك لأنّه بعد الفحص والظفر بمقدار من المخصّصات بحسب إمكاننا لا يحصل لنا القطع بعدم وجود مخصّص آخر لم نجده، بل من المحتمل أن يكون لباقي العمومات مخصّص لم يصلنا، فباقي العمومات لم يسقط بعدُ عن طرفيّته للعلم الإجماليّ.

والجواب: أنّا كما نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات في الواقع أعمّ ممّا وصلتنا وما لم تصل، كذلك نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات في الكتب الأربعة مثلاً، وعدد المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني مساوٍ لعدد المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل، وهذا مرجعه ـ لا محالة ـ إلىٰ العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات في الكتب الأربعة والشكّ البدويّ بوجود مخصّص آخر عدا المعلوم إجمالاً في الواقع، فالعلم الإجماليّ الأوّل ـ لا محالة ـ منحلّ بالعلم الإجماليّ الثاني، نظير ما لو علمنا إجمالاً بوجود نجس واحد بين ألف إناء وعلمنا إجمالاً بوجود نجس واحد بين قسم معيّن منها، فإنّ العلم الإجماليّ الكبير ينحلّ ـ لا محالة ـ بالعلم الإجماليّ الصغير كما سيأتي تفصيله ـ إن شاء الله ـ في مبحث العلم الإجماليّ.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ قدس سره: من أنّ العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات لا يقتضي وجوب الفحص إلّا بمقدار الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، فيلزم عدم وجوب الفحص بعد الظفر بهذا المقدار[1].

وهذا الإشكال متين لا مناقشة فيه.

إلّا أنّ المحقّق العراقيّ قدس سره لم يقبله؛ وذلك لأنّ مبناه في باب انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ إنّ العلم التفصيليّ لا يحلّ حقيقةً العلم الإجماليّ إلّا مع فرض القطع بأنّ ما علمه إجمالاً هو عين ما علمه تفصيلاً، وإلّا فليس انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ حقيقيّاً وإنّما يكون انحلاله به حكميّاً، والانحلال الحكميّ يختصّ بما إذا كان العلم التفصيليّ ثابتاً من أوّل حدوث العلم الإجماليّ، من باب أنّ العلم الإجماليّ لا يمكنه أن يبعث بالتنجيز في دائرة يكون بعض أطرافها بقدر المعلوم بالإجمال منجّزاً بالعلم التفصيليّ، ويرىٰ أنّ هذا الانحلال الحكميّ مختصّ بما إذا كان هذا التنجيز الثاني معاصراً لأوّل زمان حدوث ذاك العلم الإجماليّ، ولكن فيما نحن فيه يكون العلم التفصيليّ بسبب الفحص متأخّراً عن العلم الإجماليّ، وبعد أن أثّر العلم الإجماليّ في تنجيز الأطراف ليس يرتفع أثره بسبب طروّ العلم التفصيليّ في بعض الأطراف[2].

وقد أورد رحمه الله عين هذا الإشكال علىٰ ما أُجيب به عن شبهة الأخباريّين في

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٥٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٣، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

أصالة البراءة، حيث أشكل الأخباريّون علىٰ الأُصوليّين في أصل البراءة في الشبهات الحكميّة: بأنّ العلم الإجماليّ الكبير بوجود تكاليف إلزاميّة مانع عن جريان البراءة، وأُجيب من قِبل الأُصوليّين: أنّ هذا العلم الإجماليّ ينحلّ بالعلم التفصيليّ الحاصل بالتدريج بالتكاليف الإلزاميّة بعدد المعلوم بالإجمال، فأورد علىٰ ذلك المحقّق العراقيّ قدس سره بمنع كون هذا العلم التفصيليّ حالّاً للعلم الإجماليّ؛ لكونه متأخّراً عنه زماناً. ومن هنا وقع رحمه الله في التكلّف في مقام دفع شبهة الأخباريّين[1].

أقول: سيأتي ـ إن شاء الله ـ في محلّه منع عدم انحلال العلم الإجماليّ حقيقة بالعلم التفصيليّ ما لم يكن المعلوم بالإجمال معنوناً بعنوان خاصّ غير مشتمل عليه العلم التفصيليّ، وبناءً علىٰ الانحلال الحقيقيّ لا فرق بين فرض مقارنة العلم التفصيليّ للعلم الإجماليّ وتأخّره عنه.

وأمّا ما ذكره رحمه الله في المقام بعد فرض الانحلال حكميّاً: من أنّ التمسّك بأصالة العموم بعد العثور ـ بالفحص ـ علىٰ المقدار المعلوم بالإجمال حاله حال التمسّك بأصالة البراءة بعد العثور ـ بالفحص ـ علىٰ المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الإلزاميّة في أنّ الانحلال الحكميّ لا يجري لدىٰ تأخّر العلم التفصيليّ عن العلم الإجماليّ، فيرد عليه: أنّه لو تمّ ما ذكره في مسألة البراءة لا يتمّ في المقام؛ للفرق

---

(١) والذي تكلّفه رحمه الله هو دعوىٰ: أنّ العلم الإجماليّ تعلّق منذ البدء بما سنظفر به بعد الفحص المتعارف، فبعد الفحص وعدم الظفر في أيّ مورد ينكشف خروج ذاك المورد عن الطرفيّة للعلم الإجماليّ من أوّل الأمر، وقال رحمه الله بذلك من دون فرق بين باب الفحص عن المخصّص للعامّ أو الفحص عن التكليف في مقابل أصالة البراءة. راجع نفس المصدر الذي أشرنا إليه آنفاً.

بينهما سواء سلكنا في تنجّز العلم الإجماليّ مسلك المشهور أو سلكنا فيه مسلك المحقّق العراقيّ ﷺ:

أمّا مسلك المشهور: فهو أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ للموافقة القطعيّة تكون بملاك تعارض الأُصول في الأطراف وتساقطها.

وعلىٰ هذا المبنىٰ يكون الفرق واضحاً بين ما نحن فيه ومبحث البراءة؛ لأنّه قد يقال في مبحث البراءة: لو تحقّق علم إجماليّ وسقطت الأُصول في الأطراف بالمعارضة، ثمّ تحقّق علم تفصيليّ في بعض الأطراف وقلنا بأنّه لا يحلّ العلم الإجماليّ حلّاً حقيقيّاً عجز هذا العلم عن حلّه حلّاً حكميّاً؛ لأنّ ملاك التنجّز الذي هو تساقط الأُصول ثابت بعدُ علىٰ حاله؛ لأنّ الأُصول في الأطراف الأُخرىٰ لا زالت معارضة للأُصول في الأطراف التي ظفرنا فيها بالتكليف ولو بلحاظ ما قبل الظفر، والأصل الذي مات بالمعارضة لا يحيىٰ بعد الموت كما يأتي برهانه ـ إن شاء الله ـ في محلّه.

وأمّا في باب العمومات فالأُصول اللفظيّة لم تتساقط بالمعارضة حتّىٰ يقال: إنّها لا ترجع بعد السقوط أو أنّ التعارض لا زال محفوظاً، وإنّما العلم الإجماليّ بوجود مخصّصات بعدد خمسين مثلاً فيما بأيدينا من الروايات والتي لو فحصنا عنها لوجدناها أوجب خروج خمسين من تلك العمومات عن دليل الحجّيّة وهو بناء العقلاء؛ لعدم بنائهم علىٰ حجّيّة عمومات وصلت مخصّصاتها ولو بالعلم الإجماليّ، وبالنتيجة عجزنا عندئذٍ عن التمسّك بأصالة العموم في جميع الأطراف، لا بمعنىٰ التعارض فيما بينها بل بمعنىٰ اشتباه الحجّة باللاحجّة، فإن علم بعد ذلك تفصيلاً في خمسين من العمومات معيّنة أنّها مخصَّصة فقد سقط اشتباه الحجّة باللاحجّة وعملنا بالباقي.

نعم، لو كنّا نؤمن بأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بمخصّصات يخرج تمام أطراف العلم الإجماليّ عن بناء العقلاء علىٰ الحجّيّة، حتّىٰ مع فرض وجود علم تفصيليّ مقارن لحدوث العلم الإجماليّ بذاك المقدار من المخصّصات كان معنىٰ ذلك سقوط كلّ العمومات في المقام، لكن هذا ما لا يلتزم به المحقّق العراقيّ نفسه في فرض تقارن العلمين.

وأمّا مسلك المحقّق العراقيّ رحمه الله: فهو أنّ العلم الإجماليّ بنفسه علّة تامّة لتنجيز الموافقة القطعيّة.

وقد يتخيّل أنّه علىٰ هذا المبنىٰ لا يبقىٰ فرق بين ما نحن فيه وباب البراءة.

لكن التحقيق ثبوت الفرق بينهما أيضاً لنفس النكتة التي أشرنا إليها، ففي باب البراءة يفترض أنّ العلم الإجماليّ بالتكاليف نجّز الأطراف مباشرة بسبب طريقيّته المحض إلىٰ نفس التكاليف، فسقطت الأُصول، والعلم التفصيليّ المتأخّر في بعض الأطراف لا يُحيي الأصل الذي سقط بالتنجيز سابقاً. نعم، لو كان العلم التفصيليّ مقارناً سقط العلم الإجماليّ حكماً؛ لأنّه لا يمكنه تنجيز المعلوم علىٰ كلّ تقدير؛ إذ علىٰ بعض التقادير يكون معلوماً بالعلم التفصيليّ.

وأمّا العلم الإجماليّ بالمخصّصات فيحقّق الموضوع لسقوط العمومات المخصَّصة، بسبب عدم بناء العقلاء علىٰ حجّيّة عموم يكون مخصّصه واصلاً ولو بالعلم الإجماليّ، وبسببه نرجع مرّة أُخرىٰ إلىٰ اشتباه الحجّة باللاحجّة من العمومات، وحينما انتهينا بالفحص إلىٰ خمسين من العمومات مثلاً مخصّصة كشفنا عن أنّها لم تكن حجّة من أوّل الأمر وارتفع اشتباه الحجّة باللاحجّة.

نعم، لو كنّا نؤمن بأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بمخصّصات يخرج تمام أطراف العلم الإجماليّ عن بناء العقلاء علىٰ الحجّيّة، حتّىٰ مع فرض وجود علم تفصيليّ مقارن بذاك المقدار من المخصّصات كان معنىٰ ذلك سقوط العمومات تماماً في المقام، لكن هذا ما لا يلتزم به المحقّق العراقيّ نفسه في فرض تقارن العلمين.

وفي نهاية البحث مع المحقّق العراقيّ قدس سره نشير إلىٰ أنّه لو فرض أنّ أحداً تفحّص في الروايات قبل بلوغه سنّ التكليف وظفر بمقدار المعلوم بالإجمال لم يبق مورد لما أشار إليه المحقّق العراقيّ رحمه الله من عدم تأثير العلم المتأخّر في الانحلال الحكميّ، ولم يبق موضوع لتأثير العلم الإجماليّ بشأنه بعد البلوغ بالنسبة لباقي العمومات.

الرابع: ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله دليلاً لوجوب الفحص وادّعىٰ أنّه مختصّ بباب البراءة ولا يأتي فيما نحن فيه، وهو: أنّ العقل حاكم بأنّ وظيفة المولىٰ إنّما هي بيان الأحكام وجعلها في معرض الوصول إلىٰ العبد بالفحص، وليست من وظيفته أن يطرق باب كلّ واحد من بيوت عبيده ويوصل الأحكام إليه، ووظيفة العبد هي التفحّص عن أحكام المولىٰ لا الجلوس في البيت وإجراء البراءة عن كلّ تكليف شكّ فيه. نعم، لو شكّ في تكليف وفحص عنه ولم يظفر به كان له عندئذٍ التمسّك بالبراءة[1].

وذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ أنّ هذا الوجه يأتي فيما نحن فيه أيضاً، فإنّه بعد أن علمنا أنّ من دأب المولىٰ وديدنه تأخير المخصّصات والمقيّدات لم يجز التمسّك بالعموم قبل الفحص وأصبح حاله حال البراءة[2].

أقول: التحقيق أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ فيما نحن فيه ولا يتمّ في باب البراءة، فإنّ هذا الوجه في باب البراءة إنّما يمنع عن التمسّك بالبراءة العقليّة لا البراءة

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٤٠ ـ ٥٤١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ٥، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، إلّا أنّه لم يتمسّك بحكم العقل بوجوب الفحص، بل تمسّك بعدم إحراز بناء العقلاء علىٰ الحجّيّة قبل الفحص مادام أنّ دأب الشريعة وديدنه الفصل بين العمومات والمخصّصات.

الشرعيّة، فإنّ العقل يحكم بأنّ موضوع قبح العقاب بلابيان يرتفع بصرف بيان الحكم وجعله في معرض الوصول إلىٰ العبد، وتقصير العبد في الفحص لا يوجب قبح العقاب. وأمّا إذا إذن المولىٰ بنفسه في ارتكاب ما لا يعلم فالعقل لا يحكم بعد ذلك بوجوب الفحص وتحصيل العلم، بل يقول: من الجائز قبل الفحص ارتكاب غير معلوم الحرمة لإجازة المولىٰ بنفسه ذلك، ولماذا يفحص العبد حتّىٰ يحصل له العلم ويخرج عن موضوع جواز ارتكاب ما لا يعلم حرمته؟ فهذا الوجه غير تامّ في باب البراءة وإنّما هو تامّ فيما نحن فيه بالتقريب الذي ذكره السيّد الأُستاذ دامت بركاته.

بل لا يبعد أن يقال: إنّ كون دأب المولىٰ وديدنه تأخير المخصّصات والمقيّدات في غالب الموارد، وذكر عامّ أو مطلق في كثير من الأوقات بدون إرادة العموم أو الإطلاق منه لا يوجب عدم حجّيّة العامّ والمطلق قبل الفحص عند العقلاء، بل يوجب سقوطهما عن الحجّيّة رأساً، فمقتضىٰ القاعدة عدم حجّيّة عمومات الكتاب والسنّة وإطلاقاتهما رأساً، والقدر المتيقّن من الخارج عن مقتضىٰ القاعدة بسيرة المتشرّعة في زمان الأئمّة عليهم السلام ـ الممضاة من جانبهم ـ هو العامّ والمطلق بعد الفحص عن المخصّصات والمقيّدات.

نعم، نفس مَن كان يسأل الإمام عليه السلام عن شيء ويسمع الجواب ببيان حكمه لم يكن عليه الفحص عن مخصّص هذا الحكم، بل كان يعلم أنّ تكليفه الفعليّ هو العمل بهذا الحكم إمّا لأنّه لا مخصّص له، أو لأنّ عنوان التخصيص غير منطبق بشأن هذا الشخص مثلاً. وأمّا الشخص الآخر الذي كان يروىٰ له هذا الحديث أو يراه في كتاب هذا الراوي فحال هذا الخبر بالنسبة له حال سائر الأخبار، ولابدّ له من الفحص عمّا تحت اليد حتّىٰ يطمئنّ بعدم وجود مخصِّص فيما بيده من الأخبار.

هذا تمام الكلام في وجوب الفحص عن المخصّص.

الكلام في شمول الخطاب للمعدومين والغائبين

الجهة الخامسة: في شمول الخطاب للمعدومين والغائبين وعدمه.

لا إشكال في شمول الأحكام الثابتة بالعموم للغائبين والمعدومين إذا لم تبيّن بلسان الخطاب، كَأَن يقال: (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ). إنّما الكلام فيما يكون بلسان الخطاب، كالمشتمل علىٰ حروف النداء الموضوعة لذات الخطاب، أو علىٰ الضمائر التي أُدمج فيها معنىٰ الخطاب، أو هيئة تدلّ علىٰ الخطاب، هل يعمّ ذلك المعدومين والغائبين، أو تكون أداة الخطاب قرينة علىٰ الاختصاص بالحاضرين أو الموجودين، فحرف النداء مثلاً في قوله: (يا أيّها الناس) قد خصّت مدخولها بالحاضرين أو الموجودين؟

اختلفوا في ذلك علىٰ أقوال:

أحدها: ما ذهب إليه المشهور من عدم العموم.

وثانيها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ قدس سره وهو العموم[١].

وثالثها: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ قدس سره من التفصيل بين القضايا الخارجيّة فلا تشمل، والقضايا الحقيقيّة فتشمل[٢].

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٥٧ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

ولنقدّم قبل الشروع في بيان ما هو الحقّ أمرين:

حقيقة الخطاب:

الأوّل: في حقيقة الخطاب.

اشتهر في الألسن أنّه عبارة عن قصد تفهيم المخاطب بالكلام، ومن هنا يقال بعدم معقوليّة خطاب المعدوم والغائب؛ لعدم قابليّتهما لقصد التفهيم.

وللمحقّق الإصفهانيّ قدس سره في تحقيق حقيقة الخطاب كلام في تعليقته على الكفاية[1]، وهو: أنّ التفهيم ليس شرطاً في الخطاب ولا يتقوّم الخطاب به، ولذا يصحّ الخطاب من الله تعالىٰ للعباد مع عدم فهمهم إيّاه، كقوله تعالىٰ: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيم**﴾[2]، ولا يشترط أيضاً في ذلك السماع بالجارحة، ولذا يصحّ الخطاب من العباد لله تعالىٰ مع أنّه لا يسمع بجارحة، ولا مطلق السماع، ولذا قد يُخاطَب الأصمّ بخطاب ويترجم له شخص آخر خطاب المتكلّم بإشارات يفهمها، ولا يشترط أيضاً الاجتماع في مجلس واحد، ولذا تخاطب الشيعة أئمّتها الذين قد ارتحلوا إلىٰ عالم آخر، فهم يخاطبونهم من عالَم إلىٰ عالَم، وإنّما الذي

---

(١) نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٧١ ـ ٤٧٣ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) المثال المذكور في عبارة الشيخ الإصفهانيّ رحمه الله للخطاب بلا تفهيم وتفهّم هو مخاطبة الجماد الحاضر.

ولكن جاء في أثناء كلامه لدىٰ بيان الاجتماع الإحاطيّ قوله: «سواء كان المتكلّم محيطاً كالبارئ تعالىٰ شأنه عند خطابه لعباده وإن لم يلتفت المخاطب إلىٰ الخطاب...»، فكأنّ التمثيل بآية ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيم﴾ جرىٰ علىٰ لسان أُستاذنا الشهيد رحمه الله بمناسبة هذا المقطع وإن لم يكن موجوداً في عبارة الشيخ.

يكون دخيلاً في تحقّق الخطاب هو الاجتماع بأحد وجوه ثلاثة: الاجتماع المكانيّ، كما لو خاطب الإنسان مَن هو حاضر في المجلس، والاجتماع السماعيّ كما في مخاطبة الشيعة مع أئمّتها، فإنّه وإن لم يكن بينهما اجتماع مكانيّ حقيقة، أي: أنّهما ليسا في مجلس واحد لكن سماع المخاطب ولو من بعيد يكون بمنزلة حضوره فهو بحكم الاجتماع المكانيّ، والاجتماع الإحاطيّ، ولذا يصحّ مخاطبة الله تعالىٰ الذي هو محيط بالعباد لعباده وبالعكس.

هذا ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قدس سره.

وهو ـ كما ترىٰ ـ لا يفيد وجهاً محصّلاً لتصوير حقيقة الخطاب، فإنّه إن أراد: أنّ حقيقة الخطاب هو اجتماع المتكلّم مع غيره فهو بديهيّ البطلان، فإنّه قد يجتمع الإنسان مع شخصين ويخاطب أحدهما دون الآخر، فلو كان الخطاب عبارة عن ذلك لكان كلاهما مخاطبين، مع أنّه ليس كذلك بل يمتاز أحدهما عن الآخر بالخطاب، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك، وإن أراد: أنّ الاجتماع شرط في تحقّق الخطاب لم يظهر بذلك حقيقة الخطاب مع أنّه قدس سره كان في مقام بيان حقيقة الخطاب.

التحقيق في حقيقة الخطاب:

والتحقيق في هذا المقام: أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّه تتحقّق بالخطاب نسبة بين المخاطَب والمخاطِب، وأنّ الخطاب في الحقيقة ربط الكلام بالمخاطب بربطٍ خاصّ وتوجيهٍ إليه بنحوٍ مخصوص فنقول: إنّ هذا الربط والتوجيه إمّا يكون لواقع الكلام، أعني: الصوت الخاصّ الذي أوجده المتكلّم، أو ربط لمضمون الكلام بالمخاطب، أو يكون هذا الربط من الأُمور النفسانيّة الثابتة في نفس المتكلّم:

أمّا الاحتمال الأوّل: فباطل قطعاً، فإنّه من الواضح أنّ الكلام صوت في الفضاء قائم بالمتكلّم ومرتبط به، ولا يعقل ارتباط خاصّ له بشخصٍ آخر.

وأمّا الاحتمال الثاني: فأيضاً باطل قطعاً، فإنّه ربّما يكون مضمون الكلام مرتبطاً بغير المخاطب، وربّما يكون المخاطب غير مربوط به مضمون الكلام.

فتعيّن الاحتمال الثالث، وهو: أنّ الخطاب أمر نفسانيّ يرتبط بالمخاطب، وليس ذلك إلّا قصداً مخصوصاً، وليس هو إلّا قصد إعداد الغير للفهم من ناحية هذا الكلام وسدّ باب العدم من ناحية عدم ذلك الكلام بشرط أن يكون في الكلام ما يكون مبرزاً لذلك القصد، فلو قال بحضور المخاطب: ﴿ لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا﴾ قاصداً لإعداد المخاطب لفهم وجوب الحجّ عليه لم يكن هذا القصد خطاباً، بخلاف ما لو قال: (يجب عليك الحجّ)، فإنّ الضمير في عليك كان مبرزاً لذلك القصد. نعم، الإعداد للفهم له مراتب: فإنّه تارةً يكون مجرّد الإعداد، وأُخرىٰ يكون إعداداً قريباً للفعل، فعلىٰ الأوّل يعمّ الخطاب للغائبين والمعدومين، وعلىٰ الثاني يختصّ بالحاضرين أو الموجودين، وتعيين ذلك ـ أعني: أنّ الخطاب هل هو قصد مطلق الإعداد المبرز باللفظ أو قصد إعداد قريب للفعل مبرز باللفظ ـ مربوط بالاستظهار العرفيّ من أدوات الخطاب وليس عليه برهان عقليّ، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان ما هو الحقّ فيه.

تحرير ما ينبغي أن يكون محلّاً للنزاع:

الثاني: في تحرير ما ينبغي أن يكون محلّاً للنزاع.

ذكر المحقّق النائينيّ قدس سره[1]: أنّ النزاع في شيئين عقليّ ولفظيّ: فالعقليّ هو أنّه

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨٩ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله. وراجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٤٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

هل يعقل خطاب المعدوم أو الغائب أو لا؟ واللفظيّ هو أنّه هل وضعت أداة الخطاب لخصوص خطاب الحاضر أو يشمل المعدوم والغائب؟

وذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[١]: أنّ النزاع العقليّ غير معقول، فإنّ الخطاب إن كان إنشائيّاً لا مجال لتوهّم عدم معقوليّته بالنسبة للمعدوم والغائب، وإن كان فعليّاً لا مجال لتوهّم معقوليّته بالنسبة لهما، فالنزاع إنّما هو بالنسبة للّفظ، وهو: أنّه هل تكون أداة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقيّ أو للخطاب الإنشائيّ؟ واختار ـ دامت بركاته ـ بحسب الاستظهار العرفيّ أنّها موضوعة للخطاب الإنشائيّ، وهو إظهار توجيه الكلام نحو مدخول الأداة وهو المخاطب بداعٍ من الدواعي، فإن كان بداعي الجدّ كان الخطاب حقيقيّاً، وإن كان بداع آخر كان إنشائيّاً[٢].

أقول: في كلّ من كلاميه ـ أعني: تحريره لمحلّ النزاع واختياره لأحد الشقّين ـ نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ الخطاب الحقيقيّ إنّما هو قصد الإعداد المخصوص، وهو مدلول تصديقيّ للكلام الخطابيّ، كما أنّ الإخبار الحقيقيّ مدلول تصديقيّ للكلام الإخباريّ، والتمنّي الحقيقيّ مدلول تصديقيّ للكلام الدالّ على التمنّي وهكذا، وليس أحد من المتنازعين غيره ـ دامت بركاته ـ قائلاً بكون اللفظ موضوعاً للمدلول التصديقيّ، وإنّما يكون المدلول التصديقيّ عندهم مستفاداً من الظهور

---

(١) راجع المصدر الأوّل الذي أشرنا إليه في التخريج السابق تحت الخطّ. وراجع المحاضرات للفيّاض، ج ٥، ص ٢٧٤ طبعة مطبعة صدر بقم.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩١ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة على تعاليق السيّد الخوئيّ ﷺ. وراجع المحاضرات، ج ٥، ص ٢٧٦ بحسب الطبعة المشار إليها آنفاً.

السياقيّ، فلا معنى لأن يتنازعوا في وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقيّ وعدمه، وإنّما هي موضوعة للمدلول التصوّريّ وهو النسبة الخاصّة بين المخاطَب والمخاطِب، فإن كان استعمالها بداعي الجدّ تحقّق الخطاب الحقيقيّ وهو قصد الإعداد المخصوص، بخلاف ما لو كان بسائر الدواعي كالتحسّر والتحزّن ونحو ذلك، فما جعله محلاًّ للنزاع ليس محلاًّ له.

وبكلمة أُخرىٰ: إن فُرض النزاع فيما وضعت له الأداة لغةً فليس أحد من الطرفين يحتمل وضعها للخطاب الحقيقيّ؛ لأنّ الخطاب الحقيقيّ مدلول تصديقيّ وليس تصوّريّاً. وإن فُرض النزاع في الجدّ وعدمه؛ إذ علىٰ الأوّل يفهم الخطاب الحقيقيّ بخلاف الثاني، فهذا أيضاً لا معنى له؛ لأنّهم متّفقون علىٰ أصالة الجدّ في كلّ كلام شكّ في جدّيّته، والخطاب أيضاً ككلّ كلام آخر يحمل علىٰ الجدّ بلا إشكال، ولا خصوصيّة للخطاب يمتاز بها عمّا عداه من بقيّة الكلام كالإخبار والتمنّي والترجّي وغيرها، فكما أنّ الأصل فيها هو الجدّ كذلك الحال فيما نحن فيه.

ولكن هذا لا يعني أنّنا نعود إذن إلىٰ جعل النزاع عقليّاً صِرفاً في أنّه هل يعقل خطاب المعدوم مثلاً أو لا؛ لوضوح أنّه لو أردنا من الخطاب قصد مطلق الإعداد للفهم المبرز بالكلام كان خطاب المعدوم معقولاً، ولو أردنا قصد الإعداد القريب من الفعل لم يكن ذلك معقولاً.

فالذي ينبغي أن يكون محلاًّ للنزاع هو ما مضت الإشارة إليه في كلامنا من أنّ أدوات الخطاب مُفهمة لقصد الإعداد المطلق أو لقصد خصوص الإعداد القريب من الفعل.

وأمّا الثاني ـ وهو استظهاره العرفيّ لكون أداة الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائيّ، يعني استظهار توجيه الكلام نحو مدخول الأداة وهو المخاطب بداعٍ

من الدواعي ـ: فهذا أيضاً كلام لا نفهمه؛ إذ لو قصد بتوجيه الكلام نحو المخاطب توجيهه حقيقةً وتكويناً إليه فلا معنى لذلك إلّا الخطاب الحقيقيّ وقصد الإعداد المخصوص؛ إذ ما عداه وهو ذات الصوت في الفضاء لا معنى لتوجيهه نحو الغير حقيقة كما مرّ، والمفروض أنّه ـ دامت بركاته ـ أنكر وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقيّ، فحمل كلامه علىٰ إرادة التوجيه الحقيقيّ والتكوينيّ يستبطن التناقض في كلامه.

ولو قصد بذلك التوجيه الإنشائيّ بمعنىٰ إيجاد الخطاب بالكلام ـ كما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ من أنّ التكلّم بالخطاب إيجاد للخطاب، وبالتمنّي إيجاد للتمنّي ونحو ذلك ـ ورد عليه: أنّ هذا خلاف مبناه في الإنشائيّات، فإنّه يقول ـ وهو الحقّ ـ باستحالة إيجاد المعنىٰ باللفظ.

ولو قصد بذلك ما ذكرناه من المعنىٰ التصوّريّ الذي هو النسبة التصوّريّة الخاصّة بين المخاطِب والمخاطَب ورد عليه: أنّ هذا خلاف مبناه في باب الوضع من أنّ الموضوع له هو المعاني التصديقيّة لا التصوّريّة.

وبعد تقديم هاتين المقدّمتين نقول: قد عرفت أنّ الذي ينبغي أن يكون محلّاً للنزاع هو: أنّ أداة الخطاب هل هي مُفهمة لقصد إعداد الغير لفهمه من ناحية هذا الكلام إعداداً مطلقاً، أو مُفهِمة لقصد الإعداد القريب من النتيجة؟

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقّق النائينيّ قدس سره، حيث فصّل بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، فادّعىٰ الاختصاص في الأوّل والعموميّة في الثاني، تمسّكاً بأنّ الخطاب وإن كان محتاجاً إلىٰ وجود المخاطب فخطاب المعدوم يحتاج إلىٰ تنزيله منزلة الموجود، لكن القضيّة الحقيقيّة قد أُخذ فيها مع قطع النظر عن أداة الخطاب تنزيل المعدوم منزلة الموجود، فلا يلزم فيها من ناحية الخطاب ـ لو عمّم

للمعدومين ـ مؤونة زائدة، وذلك بخلاف القضايا الخارجيّة[١].

توضيح البطلان: أنّه إن فرض أنّ أداة الخطاب مُفهِمة لقصد مطلق الإعداد صحّ خطاب المعدوم حتّىٰ في القضايا الخارجيّة، وإن فرض أنّها مُفهِمة لقصد الإعداد القريب من النتيجة لم يعمّ الخطاب بنفسه المعدوم حتّىٰ في القضايا الحقيقيّة، وتنزيل المعدوم منزلة الموجود لا يجعل الإعداد قريباً من النتيجة، فإنّ التنزيل إنّما يثمر ترتّب الآثار الاعتباريّة لا الآثار التكوينيّة.

التحقيق في المسألة:

والتحقيق: أن يقال: إنّ المعدوم إن كان ممّا لا يترقّب وجوده بعد ذلك لم يصحّ خطابه حقيقةً في نظر العرف، كفرض خطاب أخٍ لنوح عليه السلام لم يوجد. وإن كان ممّا يترقّب وجوده لم يكن مانع من العرف عن مخاطبته حقيقة، كما لو فرض أنّ شخصاً كان علىٰ فراش الموت وله ولد لم يتولّد بعدُ، فإنّه يصحّ له الخطاب مع ولده في المسجِّل مثلاً حتّىٰ يسمعه الولد بعد ذلك، كما أنّه تصحّ مخاطبة الأجيال الآتية قبل وجودها، إلّا أن يشترط في ذلك كون المتكلّم من شأنه ذلك، أعني: مخاطبة الأجيال الآتية، كالشارع، وأمّا إن لم يكن من شأنه ذلك فلا يصحّ له خطابهم لكن لا لضيق في ناحية مدلول أداة الخطاب بل لعدم قابليّة نفس المتكلّم لذلك.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه شمول الخطابات الواردة في شرعنا لنا ولمَن بعدنا،

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٥٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

كشمولها للحاضرين مجلس التخاطب والموجودين في ذلك الزمان ما لم تقم قرينة علىٰ الاختصاص.

تنبيهان:

هل يمكن استفادة العموم من نفس الكلام بناءً علىٰ القول بالاختصاص؟

التنبيه الأوّل: أنّه لو قلنا باختصاص الخطاب بالموجودين أو الحاضرين مجلس التخاطب فهل يمكن استفادة عموميّة الحكم لغيرهم من نفس الكلام مع هذا الفرض أو لا؟ وهذا البحث يشبه البحث عن أنّ الأحكام الثابتة في الشريعة المختصّة بالقادر ـ بواسطة المخصّص اللبّيّ ـ هل يمكن إثبات ملاكها بنفس الكلام بالنسبة للعاجز أو لا؟[١]. وقد ذكر هناك وجهان لذلك:

أحدهما: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ قدس سره من أنّ مقتضىٰ إطلاق المادّة في قوله مثلاً: (صلّ) في المرتبة السابقة علىٰ عروض الهيئة ـ وهي مرتبة الملاك ـ عدم الاختصاص بالقادر[٢].

ويرد عليه: أنّ الإطلاق عبارة عن عدم دخل شيء في موضوعيّة الشيء

---

(١) وذلك لأنّ الحكم ملاك للخطاب، فكما قد يقال بكشف الحكم عن ملاك أوسع منه، فالحكم يختصّ بالقادر ولكن الملاك يشمل العاجز، فلنقل في المقام بكشف الخطاب عن ملاك أوسع منه يشمل مَن لم يشمله الخطاب ـ لغياب أو لعدم الوجود ـ وملاكه هو الحكم فيثبت الحكم.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٦٧ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره.

الكذائيّ للحكم الكذائيّ، فثبوته متوقّف علىٰ أن يحكم علىٰ موضوع بحكم حتّىٰ يقال: إنّ مقتضىٰ مقدّمات الحكمة عدم دخل شيء خاصّ في ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع، وأنت ترىٰ أنّ المادّة في المرتبة السابقة علىٰ عروض الهيئة عليها لم يحكم عليها في الكلام بحكم حتّىٰ يتمسّك بالإطلاق.

والإنصاف أنّ هذا من غرائبه قدس سره، فإنّه رحمه الله معروف بالفقاهة وجودة الذوق العرفيّ، وهذا الكلام يكون من تلك التدقيقات العقليّة المخالفة للذوق العرفيّ جدّاً.

وثانيهما: ما ذهب إليه المحقّق العراقيّ قدس سره من أنّ قوله مثلاً: (صلّ) دلّ بالدلالة المطابقيّة علىٰ وجوب الصلاة وبالدلالة الالتزاميّة علىٰ ثبوت الملاك في الصلاة، والدلالة المطابقيّة خصّصت بمخصّص لبّيّ وسقطت بالنسبة للعاجز عن الحجّيّة، وسقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجّيّة لا يوجب سقوط الدلالة الالتزاميّة عن الحجّيّة[1].

ويرد عليه: منع عدم سقوط الدلالة الالتزاميّة عن الحجّيّة بسقوط المطابقيّة عنها في مثل المقام علىٰ ما هو المحقَّقُ الثابت عندنا في محلّه.

وعلىٰ أيّ حالٍ فالمقصود فيما نحن فيه: أنّه لو فرض تماميّة أحد هذين الوجهين في باب إثبات ملاك الحكم بالنسبة للعاجز فهل يتأتّىٰ ذلك فيما نحن فيه

---

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٤٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وكذلك ص ٢٠٧ تحت الخطّ نقلاً عن تقرير الشيخ الآمليّ لبحث الشيخ العراقيّ، وكذلك المقالات، ج ١، ص ٣١٣ ـ ٣١٤ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، إلّا أنّه لم يجر في شيء من هذه الموارد التعبير بأنّ دلالة الأمر علىٰ التكليف مطابقيّة وعلىٰ الملاك التزاميّة. نعم، قد ورد بيان هذا الوجه بالتعبير بالمطابقيّة والالتزاميّة في المحاضرات للفيّاض عن السيّد الخوئيّ رحمه الله عن جماعة من المتأخّرين منهم شيخنا الأُستاذ قدس سره (والظاهر أنّه يقصد الشيخ النائينيّ رحمه الله). راجع المحاضرات، ج ٣، ص ٧١ ـ ٧٢ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

لإثبات ملاك الخطاب بالنسبة لمَن لم يشمله الخطاب من الغائب أو المعدوم ـ وملاك الخطاب هو الحكم ـ أو لا؟

يمكن أن يتمسّك فيما نحن فيه بالوجه الأوّل ويقال: إنّ كلمة (الناس) مثلاً في قوله: (يا أيّها الناس صلّوا) وإن اختصّت في رتبة الخطاب بالحاضرين لكنّا نتمسّك بإطلاقها في الرتبة السابقة علىٰ الخطاب لإثبات ملاك الخطاب الذي هو الحكم للمعدومين.

ولكن يرد عليه: أنّه لو تمّ هذا الوجه في باب إثبات ملاك الحكم لا يتمّ فيما نحن فيه، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ المقيّد لإطلاق الناس هو أداة الخطاب المتّصلة بالكلام، وهي صالحة للقرينيّة علىٰ تقييد الناس في جميع المراتب[1].

وثانيهما: أنّنا لو غضضنا النظر عن الإشكال السابق فمن الواضح أنّ البيان الماضي عن الشيخ النائينيّ في باب الحكم لا يجري في باب الخطاب بمثل: (صلّوا) أو: (أنتم صلّوا) ونحو ذلك ممّا كان نفس الحكم فيه مبيّناً بصيغة الخطاب.

ونعمّم هذا الإشكال حتّىٰ فيما لو اقترن الحكم المبيّن بصيغة الخطاب بمثل كلمة: (يا أيّها الناس) فقال مثلاً: (يا أيّها الناس صلّوا)؛ لأنّ المقصود من التمسّك بإطلاق كلمة (الناس) إثبات الحكم للمعدومين، والحكم إنّما ثبت بقوله: (صلّوا) وهو مصاغ بصيغة الخطاب، فلا يمكن تعميمه للمعدوم.

---

(١) في حين أنّ المقيّد في باب الأمر الدالّ علىٰ الاختصاص بالقادر كان لبّيّاً، فلو غفلنا هناك عن أنّ هذا المقيّد اللبّيّ ـ وهو حكم العقل بعدم شمول الحكم للعاجز ـ يعتبر بديهيّاً كالمتّصل، فمن الواضح في المقام اتّصال أداة الخطاب.

بل نعمّم هذا الإشكال لجميع الموارد حتّىٰ في مثل: (يا أيّها الناس تجب الصلاة)، فإنّنا لو آمنّا بإطلاق (تجب الصلاة) لشمول المعدوم رغم اكتنافه بـ(يا أيّها الناس) فنفس هذا الإطلاق يكفينا، ولا حاجة إلىٰ فرض إطلاق للناس في الرتبة السابقة علىٰ الخطاب. ولو لم نؤمن بذلك أصبح حال هذا الكلام حال (يا أيّها الناس صلّوا).

وأمّا التمسّك بالوجه الثاني الذي مضىٰ عن المحقّق العراقيّ ﵀ ـ بعد فرض تماميّته في باب الأمر ـ فأيضاً غير صحيح؛ إذ لو أُريد فيما نحن فيه التمسّك بهيئة الخطاب فهذا تمسّك بالدلالة المطابقيّة لا الالتزاميّة، وهيئة الخطاب مختصّة فرضاً بالحاضرين أو الموجودين فكيف يتمسّك بها للمعدومين؟ وإن أُريد التمسّك بهيئة الحكم فالحكم منصبّ علىٰ الموضوع الذي ضيّق بواسطة الخطاب، فهيئة الحكم لا تشمل من أوّل الأمر المعدومين، لا أنّها تشملهم ولكن سقطت حجّيّة الدلالة المطابقيّة بالنسبة إليهم حتّىٰ يقال ببقاء الدلالة الالتزاميّة علىٰ حجّيّتها. هذا.

والمحقّق العراقيّ ﵀ قد تعرّض في مقالاته لمسألة التمسّك بعموم العنوان الذي دخلت عليه أداة الخطاب بناءً علىٰ عدم شمول الخطاب للمعدومين، قياساً لذلك بالتمسّك بعموم المادّة للعاجز مع قصور الهيئة في الأوامر عن الشمول لغير القادر، وهذا نصّه:

«..غاية الأمر قصور الخطاب عن الشمول لغير الحاضر، وذلك لا ينافي مع الأخذ بعموم العنوان الذي دخلت عليه هذه الأداة مثل: (الذين آمنوا) وأمثاله، نظير التشبّث بإطلاق المادّة مع قصور الهيئة في الأوامر عن الشمول لغير القادر».

ثمّ أورد علىٰ ذلك بما نصّه:

«ـ مضافاً إلىٰ كونه أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ لا يشمل هذا الوجه ما لا يكون في

طيّ الأداة عنوان عامّ، بل الخطاب بالهيئة أو أداته كـ(كاف) الخطاب بـنفسهما حاكيان عن الموضوع ـ: إنّ اللفظ الحاكي عن الموضوع إذا وقع في طـيّ هـيئة قاصرة عن الشمول لمصداق يستحيل أن يحكي بأزيد من الدائرة الواقعة في طيّ الهيئة؛ لاستحالة أوسعيّة دائرة الموضوع لبّاً عن حكمه. نعم، بالنسبة إلىٰ مقتضيات الحكم وإن كان قابلاً لأوسعيّة الموضوع عن دائرة حكمه الفعليّ ولكن مع اقترانه بمثل هذه الهيئة القاصرة عن الشمول للعاجز لا يبقىٰ للمادّة المقرونة بها ظهور في الشمول له حتّىٰ من حيث مقتضيات الحكم، بملاحظة اتّصال المادّة بـمثل هـذه الهيئة القاصرة الصالحة للقرينيّة.

وتوهّم أنّ الهيئة قاصرة عن الشمول من جهة اقتضاء فعليّة التكليف، وأمّا من حيث دلالتها علىٰ المقتضي فلا قصور في اقتضائها أوسعيّة دائرة المصلحة عـن دائرة فعليّة التكليف، فلا يمنع عن الأخذ بإطلاق المادّة بل الهيئة حينئذٍ في هذا المقام، مدفوع بأنّ اقتضاء الهيئة للمصلحة إنّما هو بتبع اقتضائها فعليّة التكـليف، وكيف يمكن اقتضاؤها أوسعيّة دائرة المصلحة عن فعليّته؟ غاية الأمر لا تدلّ أيضاً علىٰ ضيق دائرة المصلحة لا أنّها تدلّ علىٰ سعتها، فإذا كـانت الهـيئة المـزبورة قاصرة عن الدلالة علىٰ السعة فمع اقترانها بالمادّة كانت من باب اتّصال المادّة بما يصلح للقرينيّة وإن لم يكن بقرينة، وهذا المقدار يكفي لمنع ظـهور المـادّة فـي الإطلاق.

ولذلك أعرضنا عن هذا الوجه في وجه الأخذ بإطلاق الأوامر لاسـتكشاف المصلحة في حقّ العاجز، والتزمنا بظهور الهيئة أيضاً في الإطلاق المحرز قابليّة المحلّ من جهة القدرة ما لم تقم قرينة خارجيّة علىٰ عدم القدرة، وهذا أيـضاً لو بنينا علىٰ جواز التمسّك عند الشكّ في مـصداق المـخصّص اللـبّيّ، وإلّا فـعلىٰ

المختار فلا مجال للتمسّك بإطلاق الخطاب أيضاً، بل لابدّ من إجراء حكم القدرة عند الشكّ به من طريق آخر، كما شرحنا في طيّ الواجب المشروط في مقدّمة الواجب.

وعلىٰ أيّ حالٍ لا يجري هذا الوجه في المقام؛ إذ الهيئة بنفسها ظاهرة في المخاطبين ولا دلالة لها علىٰ أوسعيّة مدلول الهيئة عن خصوص الخطاب كي يكون تخصيصها به بدليل منفصل كما هو الشأن في هيئة الأوامر بالنسبة إلىٰ القدرة...»[1].

وفي كلامه قدس سره مواضع للنظر:

أحدها: قوله: «مضافاً إلىٰ كونه أخصّ من المدّعى؛ إذ لا يشمل هذا الوجه...»، فإنّك قد عرفت أنّ هذا الإشكال ينبغي تعميمه لجميع الموارد، ولا يختصّ ببعضها حتّىٰ يقال: إنّ الدليل أخصّ من المدّعىٰ، بل يفيد بطلان إسراء الدليل إلىٰ ما نحن فيه رأساً.

ثانيها: قوله: «إنّ اللفظ الحاكي عن الموضوع إذا وقع في طيّ هيئة...»، فقد أورد هذا الإشكال علىٰ أصل استدلال الشيخ النائينيّ رحمه الله لإحراز ثبوت الملاك بشأن العاجز في باب الأوامر، في حين أنّه كان ينبغي له أن يخصّص هذا الإشكال بالتعدّي من ذاك الباب إلىٰ ما نحن فيه؛ لكون أداة الخطاب متّصلة بالكلام في المقام، وأمّا في باب الأوامر فحكم العقل باختصاص الوجوب بالقادر لو فرضه مقيّداً منفصلاً لم يرد هذا الإشكال هناك، ولو فرضه متّصلاً فكما أنّ هذا الإشكال يبطل وجه المحقّق النائينيّ رحمه الله لإحراز الملاك بشأن العاجز في باب الأوامر،

---

(١) المقالات، ج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

كذلك يبطل وجهه هو لإحراز الملاك بشأن العاجز في باب الأوامر، في حين أنّه قد تقدّم منه في المقالات في بحث الأوامر[١] التصريح بكون حكم العقل بشرط القدرة مقيّداً منفصلاً، وأنّه نحرز ـ إذن ـ الملاك بشأن العاجز بإطلاق الكلام.

والخلاصة: أنّ الجمع بين عدّ هذا المخصّص اللبّيّ منفصلاً والقول بصحّة الوجه الثاني لإحراز الملاك بشأن العاجز في باب الأوامر جمع بين المتضادّين.

ثالثها: قوله: «مدفوع بأنّ اقتضاء الهيئة للمصلحة...»، فإنّ هذا الكلام إنكار للوجه الثاني أساساً لإحراز الملاك بشأن العاجز، في حين أنّه أقرّه في نفس المقالات في بحث الأوامر[٢].

رابعها: قوله: «فمع اقترانها بالمادّة كانت من باب اتّصال المادّة بما يصلح للقرينيّة...»، فإنّ هذا مبتن علىٰ ما لا يقرّه من أنّ المخصّص اللبّيّ المخرج للعجز يعتبر كالمتّصل.

خامسها: قوله: «والتزمنا بظهور الهيئة أيضاً في الإطلاق المحرز قابليّة المحلّ من جهة القدرة ما لم تقم قرينة خارجيّة علىٰ عدم القدرة، وهذا أيضاً لو بنينا علىٰ جواز التمسّك عند الشكّ في مصداق المخصّص اللبّيّ...»، فإنّ تسليم هذا الإطلاق بناءً علىٰ جواز التمسّك بالمخصّص اللبّيّ لدىٰ الشكّ في مصداقه يعدّ المخصّص اللبّيّ المُخرج للعاجز منفصلاً لا يجتمع مع المنع عن الإطلاق السابق بدعوىٰ اقتران الكلام بما يصلح للقرينيّة، فإنّ هذا المخصّص إمّا يمنع عن كلا

---

(١) في الجزء الأوّل، المقالة: ١٩، ص ٣١٣ ـ ٣١٤ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

(٢) المصدر السابق.

الإطلاقين[١] أو لا يمنع عن شيء منهما، ولا معنى للتفكيك بينهما، فهل هـذا إلّا تهافت غريب؟

ثمرة النزاع في المسألة:

التنبيه الثاني: في ثمرة أصل النزاع. قد ذكرت لذلك ثمرتان:

الأُولىٰ: ثمرة مبنيّة علىٰ مبنىً للـمحقّق القـمّيّ رحمه الله وهـو اخـتصاص حـجّيّة الظهورات بمَن قصد إفهامه، فيقال علىٰ هذا: إنّه لو كان الخطاب شاملاً لنا فنحن داخلون في مَن قصد إفهامه فظهور الكلام حجّة لنا، وإلّا فلا نعلم بدخولنا في مَن قصد إفهامه فليس ظهوره حجّة لنا.

وهذا المبنىٰ وإن كان ممنوعاً عندنا لكن هذا لا يعني الاعتراض عـلىٰ هـذه الثمرة، فإنّ المفروض كونها ثمرة بنائيّة، أي: بناء علىٰ هذا المـبنىٰ، وهـي عـلىٰ مبناها صحيحة.

نعم، إنّما تترتّب هذه الثمرة بين تعميم الخطاب الحقيقيّ للمعدومين وعـدمه، فعلىٰ الأوّل يكون ظهور الكلام حجّة لنا؛ للعلم بكوننا مقصودين بالإفهام. وعلىٰ الثاني لا يكون كذلك. أمّا بناءً علىٰ مبنىٰ مَن يقول بأنّ المعمّم لنا إنّما هو الخطاب الإنشائيّ ـ بأيّ معنى فرضناه ـ لا الحقيقيّ فلم يعلم أيضاً كوننا داخلين في مَـن قصد إفهامه حتّىٰ يكن الظهور حجّة بالنسبة لنا، فلا تغفل.

الثانية: أنّ الظهور الذي هو حجّة حتّىٰ لغير مَن قصد إفهامه ـ كما هو الحقّ ـ إنّما

---

(١) أي: الإطلاق الذي يثبت عدم دخل القدرة في المـلاك، والإطـلاق الذي يـثبت تحقّق القدرة لدىٰ الشكّ فيها.

يفيدنا في الأحكام الواردة بلسان الخطاب ويثبت به الحكم لنا بناءً علىٰ شمول الخطاب لنا، أمّا بناءً علىٰ اختصاصه بالموجودين أو الحاضرين مجلس التخاطب فلا ظهور في ثبوت الحكم بالنسبة لنا أصلاً كما هو واضح.

فعلىٰ الأوّل ـ أعني: شمول الخطاب للمعدومين ـ يثبت الحكم لنا بنفس الكلام الوارد بلا حاجة إلىٰ ضمّ شيء آخر عليه.

وأمّا علىٰ الثاني ـ أعني: عدم شموله للمعدومين ـ فنحتاج في إثبات الحكم لنا بذلك إلىٰ ضمّ قاعدة الاشتراك الثابتة بالإجماع. وقاعدة الاشتراك إنّما تجري مع فرض الاتّفاق في الصنف، أي: مع فرض عدم فقدنا لوصف ثابت فيهم يحتمل دخله في الحكم، كوصف كونهم في زمان الحضور المحتمل دخله مثلاً في وجوب صلاة الجمعة.

نعم، لو كان الوصف الذي فقدناه وكان ثابتاً فيهم ممّا كان بالنسبة لهم في معرض الزوال كصفة الفقر مثلاً التي يفقدها كثير من المسلمين في هذا اليوم، وكانت في أوّل الإسلام ثابتة للمسلمين ولكنّها كانت في معرض الزوال كما قد زالت بعد مدّة، فهذا الوصف لو احتملنا دخله في الحكم تمسّكنا بإطلاق دليل الحكم بالنسبة لهم وأثبتنا تحقّق الحكم لهم حتّىٰ مع فرض الغنىٰ، وبعد ذلك تمسّكنا بقاعدة الاشتراك لإسراء الحكم إلينا.

وأمّا لو كان الوصف المحتمل دخله في الحكم ممّا لم يكن في معرض الزوال بالنسبة لهم، كوصف التشرّف بخدمة المعصوم الذي لا يقبل الارتفاع إلىٰ الأبد بعد أن تحقّق في وقت من الأوقات؛ لأنّ الواقع لا ينقلب عن وقوعه ففي مثل هذا الفرض تظهر ثمرة النزاع في اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه.

ولا يرد علىٰ ذلك ما أورده المحقّق العراقيّ قدس سره[1]: من أنّ خصوصيّة الخطاب

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٤، ص ٤٦٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

مغفول عنها، ولعلّ مقصوده من ذلك: أنّ العرف لا يرضىٰ بكون خصوصيّة الخطاب دخيلة في الحكم، أي: أنّه لو بيّن المولىٰ حكماً لشخص بلسان الخطاب لا يحتمل أحد من العرف كون نفس مخاطَبيّته دخيلة في الحكم، فالعرف يفهم من نفس الكلام عموميّة الحكم، نظير إلغائه لكثير من خصوصيّات المورد، فمثلاً لو سئل الإمام عليه السلام عن حبّ ماء واقع علىٰ باب المسجد هل يطهر المتنجّس بالملاقاة معه أو لا؟ فقال: نعم، لم يحتمل أحد من العرف كون وقوعه علىٰ باب المسجد دخيلاً في الحكم، بل يفهم العرف من الكلام أنّه مهما كان الماء بذلك المقدار كان مطهّراً، وخصوصيّة الخطاب في نظر العرف من هذا القبيل.

وأنت ترىٰ أنّ هذا الكلام غير خال من النظر، فإنّه ليس المقصود دعوىٰ احتمال دخل نفس عنوان الخطاب في الحكم، بل المقصود دعوىٰ احتمال دخل الوجود الخاصّ الذي كان ملازماً لهم في الرتبة السابقة لفرض اختصاص الخطاب بالموجودين.

تعقّب العامّ بضمير في جملة ثانية يرجع إلىٰ بعض أفراده

الجهة السادسة: في أنّه إذا تعقّب العامّ بضمير أُريد به الخصوص كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، للعلم باختصاص الحكم الثاني بالرجعيّات، فهل يؤخذ مع ذلك بعموم العامّ في الحكم الأوّل أو يوجب ذاك الضمير تخصيصه؟

هذا الأمر له فرضان:

أحدهما: أن يفرض حصول العلم بكون المراد الاستعماليّ من الضمير هو الخصوص.

وثانيهما: أن يفرض أنّه لم يحصل العلم بكون المراد الاستعماليّ منه الخصوص، وإنّما حصل العلم بكون المراد الجدّيّ منه الخصوص. والآية الشريفة من هذا القبيل، بل كلّما كان في شريعتنا من قبيل ما نحن فيه فهو داخل في الفرض الثاني ولا يوجد فيها مورد نعلم بكون المراد الاستعماليّ للضمير الراجع إلىٰ العامّ هو الخصوص. وعلىٰ أيّة حال يقع الكلام في مقامين:

الكلام فيما لو علم أنّ المراد الاستعماليّ من الضمير هو الخصوص:

المقام الأوّل: فيما لو علم بكون المراد الاستعماليّ من الضمير الراجع إلىٰ العامّ هو الخصوص.

قد ذهب المحقّق الخراسانيّ والمحقّق النائينيّ والمحقّق العراقيّ قدس سرهم والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ أنّ أصالة عدم الاستخدام في ذلك غير صالحة للمعارضة مع أصالة العموم، فهم بين قائل بعدم ابتلاء أصالة العموم بمعارض أصلاً، وقائل بابتلائها بمعارض آخر غير أصالة عدم الاستخدام.

والوجه في عدم صلاحيّتها للمعارضة ـ علىٰ ما ذكروه ـ هو: أنّ أصالة عدم الاستخدام إنّما تجري في فرض عدم العلم بالمراد ليتعيّن بها المراد، لا في فرض العلم بالمراد والشكّ في كونه مبنيّاً علىٰ وجه الاستخدام أو لا، فإنّ أصالة الحقيقة وجميع فروع أصالة الظهور إنّما تجري في الشكّ في المراد دون الشكّ في الاستناد.

والسرّ في ذلك علىٰ ما ذكره المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو العمل بها عند الشكّ في المراد لا الشكّ في الاستناد[١].

وهذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ ظاهره تسليم ظهور كاشف للاستناد ككشف سائر الظهورات الكلاميّة عن مداليلها، ودعوىٰ أنّ هذا الظهور ليس حجّة، وإلّا كان المناسب هو التعليل بعدم الظهور لا بعدم ثبوت البناء علىٰ العمل من قِبل العقلاء.

والمحقّق النائينيّ قدس سره أيضاً علّل المطلب بما يكون ظاهراً في ذلك، أعني: تسليم الظهور وإنكار حجّيّته[٢].

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٣ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله. وراجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وحاصل ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمه الله ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ في المتن: من أنّ أصالة عدم الاستخدام لا ثمرة عمليّة لها في مدلول الكلام المطابقيّ حتّىٰ تصبح حجّة حتّىٰ نتعدّىٰ بعد ذلك إلىٰ تخصيص العموم من باب حجّيّة لوازم الأُصول اللفظيّة، فإنّ معنىٰ حجّيّة لوازم الأُصول اللفظيّة هو أنّه بعد أن أصبح الأصل اللفظيّ حجّة في مدلول الكلام المطابقيّ تثبت أيضاً لوازمه، وهنا لا حجّيّة للمدلول المطابقيّ؛ لعدم ترتّب أثر عمليّ في مورده فلا يثبت لازمه أيضاً. وهذا ـ كما ترىٰ ـ واضح في التفصيل في حجّيّة الظهور مع تسليم أصل الظهور.

وقد تكرّر في كلمات السيّد المرتضىٰ قدس سره الاستدلال بأصالة الحقيقة عند معلوميّة المراد علىٰ كونه معنى حقيقيّاً للّفظ، وأوردوا عليه بأنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد لا الشكّ في الاستناد.

و**تحقيق الحال في ذلك: أنّه تارة:** نفترض أنّ لفظ (أسد) مثلاً نعلم بكونه موضوعاً للحيوان المفترس، ونشكّ في أنّه هل هو موضوع أيضاً لما استعمله فيه المتكلّم من الرجل الشجاع أو لا، وفي هذا الفرض لا معنى للتمسّك بأصالة الحقيقة، فإنّ أصالة الحقيقة في نفسها ليست أصلاً برأسه عند العقلاء في قبال الظهور وإنّما مرجعها إلىٰ حجّيّة الظهور. ولفظ (أسد) الصادر من المتكلّم لم يثبت له أصلاً ظهور يكون حجّة، فإنّ ظهوره في الحيوان المفترس المعلوم عندنا مقطوع الكذب علىٰ الفرض، وظهوره في الرجل الشجاع مشكوك رأساً؛ لفرض عدم العلم بوضعه له.

وأُخرىٰ: يفترض أنّا نعلم إجمالاً بوضع لفظ (أسد) لمعنى، ونحتمل كونه نفس ما استعمله المتكلّم فيه وهو الرجل الشجاع، ففي هذا الفرض يمكن إثبات ما ذهب إليه السيّد المرتضىٰ رحمه الله من دعوىٰ كون هذا الاستعمال دليلاً علىٰ الحقيقة؛ وذلك لأنّا نعلم إجمالاً بظهور هذا اللفظ في شيء وهذا الظهور لم يثبت لنا كذبه، فهو غير ساقط عن الحجّيّة كما كان ساقطاً عنها في الفرض الأوّل، فنضمّ هذا الظهور إلىٰ علمنا الخارجيّ بكون ما استعمله المتكلّم فيه هو الرجل الشجاع، فيثبت بالملازمة كون هذا اللفظ حقيقة في الرجل الشجاع؛ لأنّه لا يعقل الجمع بين عدم كذب الظهور الثابت ببناء العقلاء وعدم مخالفة هذا القطع الخارجيّ للواقع الثابت للشخص القاطع (إذ لا يحتمل القاطع خطأه في القطع) إلّا بفرض كون اللفظ حقيقة في الرجل الشجاع.

ولا يرد علىٰ ذلك ما مرّ عن المحقّق الخراسانيّ قدس سره: من أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو العمل بأصالة الحقيقة عند الشكّ في المراد لا الاستناد؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء ليس جزافيّاً، فإذا فرض اختصاص بنائهم في حجّيّة الظهور بغير ما نحن فيه وعدم حكمه بحجّيّته فيما نحن فيه فلابدّ لذلك من نكتة ثابتة في أذهانهم ولو إجمالاً، فلا يتمّ لنا صِرف دعوىٰ أنّ العقلاء يحكمون باختصاص حجّيّة الظهور بغير ما نحن فيه بدون ذكر نكتة لذلك، ولو كانت هناك نكتة فلابدّ من أن نظفر بها لفرض ثبوتها ولو إجمالاً في ذهننا.

والخلاصة: أنّ حجّيّة الظهور ليست ثابتة بتعبّد صِرف من الشارع حتّىٰ لا ندرك ملاكها ونحتمل اختصاصها تعبّداً ببعض الموارد دون بعض، بل هي ثابتة بنظر العقلاء ويسوغ لنا دعوىٰ درك عدم اختصاص ملاكها بغير ما نحن فيه، ونحن ندّعي ذلك، فظهر: أنّ الإيراد علىٰ هذا التقريب ـ بأنّ بناء العقلاء إنّما ثبت عند الشكّ في المراد لا الشكّ في الاستناد ـ غير صحيح.

كما أنّ الإيراد عليه بما ذكره المحقّق النائينيّ قدس سره في هذا المبحث ـ أعني: مبحث تعقّب العامّ بضمير أُريد به الخاصّ ـ: من أنّ ظهور الضمير في عدم كونه علىٰ وجه الاستخدام بعد أن لم يكن حجّة بمدلوله المطابقيّ ـ لعدم ثبوت ثمرة فيه ـ لا يكون حجّة في إثبات لازمه وهو كون المراد من العامّ أيضاً الخصوص، فإنّ إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم، غير صحيح أيضاً؛ إذ لا يشترط في حجّيّة الأمارة ثبوت الثمرة لها بلحاظ المدلول المطابقيّ بل يكفي ثبوتها لها بلحاظ ما يلزم مدلولها، مثلاً: لو شهدت البيّنة بموت الحيوان الكذائيّ وعلمنا من الخارج بأنّه لو كان هذا الحيوان قد مات فقد مات في الظرف الفلانيّ وتنجّس ماؤه، لا إشكال في حجّيّة هذه البيّنة وثبوت نجاسة ذلك الماء، مع أنّه لا تترتّب ثمرة بلحاظ

المدلول المطابقيّ للبيّنة، فهذا الإشكال أيضاً غير وارد علىٰ ما مضىٰ من التقريب.

والتحقيق في ردّ ذلك التقريب: أن يقال: إنّ الكلام إنّما يكون حجّة فيما يكون مدلولاً له بمقتضىٰ ظهوره ولو بالملازمة، أي: أنّ الظهور حجّة في إثبات مدلوله وجميع ملازمات مدلوله، وأمّا ما يلازم عنوان كون الظهور مراداً من دون أن يدخل في ملازمات مدلول الظهور فلا يثبت.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ كون لفظ (أسد) حقيقة في الرجل الشجاع وإن كان من لوازم عدم كذب ظهور اللفظ بعد العلم بأنّ المتكلّم استعمله في الرجل الشجاع، لكن الظهور المردّد بين ذاك الظهور الذي نعلم يقيناً بكذبه والظهور الآخر لا يقول لنا: أنا ذاك الظهور الآخر الذي ليس كاذباً.

وبغضّ النظر عن هذا نقول: إنّ لنا بياناً آخر لنفي دلالة الاستعمال علىٰ الحقيقة، وهو: أنّ كلّ دليل دلّ علىٰ أحد الشيئين وعلمنا من الخارج انتفاء أحدهما بالخصوص، فإن كان ذلك الدليل دالّاً علىٰ نفس الجامع بين الأمرين ثبت ذلك الشيء الآخر، وإن كان دالّاً علىٰ أحدهما بالخصوص لكنّا لم نعلمه بعينه لم يثبت ذلك الشيء الآخر. فمثلاً لو لم يكن لدينا علم بوجوب صلاة في ظهر الجمعة ولكنّه ورد عن الإمام أنّه تجب في ظهر الجمعة الصلاة وعلمنا من الخارج بعدم وجوب صلاة الجمعة، ثبت بذلك وجوب صلاة الظهر؛ لأنّه يوجد لنا علم بقضيّة شرطيّة وهي: أنّه لو وجبت صلاة في يوم الجمعة فهي صلاة الظهر، وقد دلّ الحديث بالمطابقة علىٰ الشرط فقد دلّ بالالتزام علىٰ الجزاء.

وأمّا لو روىٰ الراوي لنا عن الإمام أنّه بيّن وجوب صلاة في يوم الجمعة ونسينا أنّه هل بيّن وجوب صلاة الظهر أو بيّن وجوب صلاة الجمعة، ونحن نعلم أنّه علىٰ التقدير الثاني كانت الرواية تقيّة، فهنا علمنا بعدم وجوب صلاة الجمعة لا يثبت لنا

وجوب الظهر، ولا تجري في الرواية أصالة الجهة ولا يثبت وجوب الظهر علينا، ولا يمكن أن يثبت بالحديث شيء بل يكون ساقطاً عن الحجّيّة؛ لأنّه لا يمكن أن يثبت به الفرد المردّد عندنا بين صلاة الظهر والجمعة بالدلالة المطابقيّة ولا خصوص الظهر بالالتزاميّة:

أمّا الأوّل: فلعدم الترديد عندنا والقطع بعدم وجوب صلاة الجمعة علىٰ ما هو المفروض، فلا معنى للتعبّد بوجوب إحداهما المردّدة عندنا.

وأمّا الثاني: فلأنّ هذا الحديث لا يدلّ علىٰ أيّ تقدير من التقادير علىٰ وجوب صلاة الظهر بالدلالة الالتزاميّة؛ لأنّه ليس مدلوله وجوب الجامع، بل مدلوله إمّا وجوب صلاة الجمعة بالخصوص أو وجوب صلاة الظهر بالخصوص، فعلىٰ الأوّل لا يدلّ علىٰ وجوب صلاة الظهر لا مطابقة ولا التزاماً، وعلىٰ الثاني يدلّ علىٰ وجوب صلاة الظهر مطابقةً لا التزاماً.

فظهر: أنّ إثبات وجوب صلاة الظهر بهذا الحديث غير معقول لا بالدلالة الالتزاميّة؛ للقطع بعدمها، ولا بالدلالة المطابقيّة؛ لعدم القطع بها.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا استعمل المتكلّم لفظة (أسد) في الرجل الشجاع وشككنا في أنّه هل هو حقيقة فيه أو في الحيوان المفترس لم يكن ظهور الكلام في إرادة المعنىٰ الحقيقيّ بما هو معنى حقيقيّ نافعاً؛ لأنّه ليس المستفاد منه مفهوم كلمة (المعنىٰ الحقيقي) حتّىٰ يكون دالّاً علىٰ الجامع، وإنّما هو ظاهر فيما هو واقع المعنىٰ الحقيقيّ، فهو دالّ علىٰ أحدهما بالخصوص، أعني: الرجل الشجاع والحيوان المفترس بما هو معنى حقيقيّ، وليس ذلك حجّة في الفرد المردّد عند المخاطب؛ لفرض عدم الترديد، ولا في إثبات كون المراد الرجل الشجاع بما هو معنى حقيقيّ لهذا الكلام، فإنّ ذلك ليس لازماً للمدلول المطابقيّ الواقعيّ للكلام

علىٰ جميع التقادير، بل هو علىٰ تقدير ظهوره في الرجل الشجاع مدلول مطابقيّ له وهو مشكوك، وعلىٰ فرض كونه ظاهراً في الحيوان المفترس ليس من لوازم ذلك كون المراد الرجل الشجاع بما هو معنى حقيقيّ كما لا يخفىٰ.

كما أنّه لو فرض كون المستفاد من اللفظ مفهوم كلمة (المعنىٰ الحقيقيّ) لم يثبت المدّعىٰ بذلك أيضاً، أعني: كونه حقيقة في الرجل الشجاع، بل يلزم أن لا يستفاد منه الرجل الشجاع ولا الحيوان المفترس بل معنى ثالث وهو مفهوم (المعنىٰ الحقيقيّ).

والبيان الذي ذكرناه في أصالة الحقيقة يأتي أيضاً فيما نحن فيه، فإنّ أصالة عدم الاستخدام مفادها أحد الشيئين بالخصوص وهو عموم الضمير أو خصوصه، فلو سلّم مثلاً كون مفادها العموم أو الخصوص بما أنّه يطابق الضمير بذلك مرجعه، فإن أُريد إثبات أحدهما المردّد فلا ترديد عندنا؛ للعلم بإرادة الخصوص، وإن أُريد إثبات الخصوص بما أنّه يطابق الضمير بذلك مرجعه لم يمكن؛ لأنّه ليس ذلك ثابتاً علىٰ كلا التقديرين بل علىٰ تقدير واحد.

وهذا الذي ذكرناه يثمر أيضاً في باب المجمل والمبيّن فنقول: إن كان المجمل دالّاً علىٰ الجامع صحّ حمله علىٰ المبيّن، وإن كان دالّاً علىٰ أحد الطرفين بالخصوص وإن تردّد عندنا بالإجمال سقط عن الحجّيّة.

وعلىٰ أيّة حال فقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ أصالة العموم غير معارضة بأصالة عدم الاستخدام؛ وذلك لمنع الدلالة الالتزاميّة رأساً، لا لإنكار حجّيّتها رغم ثبوتها في مقابل عموم العامّ كما قالوا.

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ ﵀ ذهب إلىٰ أنّ أصالة عدم الاستخدام لو فرضت أصلاً مستقلّاً عن مرجع الضمير منصبّاً علىٰ نفس الضمير فقد يقال بعدم حجّيّتها؛ لعدم

معلوميّة حجّيّة أمثال هذه الأُصول عند الشكّ في الاستناد، وإنّما حجّيّتها المسلّمة تكون لدىٰ الشكّ في المراد، أو لعدم ترتّب أثر عمليّ علىٰ دلالتها المطابقيّة. ولكن بالإمكان دعوىٰ ظهور منصبّ علىٰ مجموع الطرفين: الضمير ومرجعه، أي: أنّه ظهور قائم بالطرفين، وهو ظهور سياقيّ في الاتّحاد بين الضمير ومرجعه، فهذا الظهور تارة ينظر إليه بالعين اليسرىٰ ويقال: إنّ الضمير مطابق لمرجعه، وأُخرىٰ ينظر إليه بالعين اليمنىٰ ويقال: إنّ المرجع مطابق لضميره، والمفروض العلم بإرادة الخصوص من الضمير، فهذا الظهور باعتبار النظر إليه بالعين اليمنىٰ يدلّ علىٰ إرادة الخصوص من العامّ، فيقع التعارض بينه وبين عموم العامّ ويؤدّي إلىٰ الإجمال[1].

---

(١) والخلاصة: أنّه إن نظرنا إلىٰ هذا الظهور بالعين اليسرىٰ وقلنا: الضمير مطابق لمرجعه وسمّي ذلك بأصالة عدم الاستخدام فقد يقال علىٰ حدّ تعبير الآخوند: إنّ الحجّيّة العقلائيّة للظهور متيقّنة لدىٰ الشكّ في المراد، والشكّ هنا في الاستناد، أو يقال علىٰ حدّ التعبير الميرزائيّ: إنّه لا أثر لدلالته المطابقيّة؛ للعلم بإرادة الخصوص من الضمير، أو يقال علىٰ حدّ تعبير أُستاذنا الشهيد: إنّ هذا الظهور مردّد بين واقع ظهورٍ مقطوع الكذب، وهو الظهور في الرجوع إلىٰ العموم، وواقع ظهورٍ صادق، وهو الخصوص إذا كان المرجع أيضاً خاصّاً، والظهور لا يقول لنا أبداً: إنّي أنا واقع ذاك الظهور الصادق. أمّا حينما ننظر إليه بالعين اليمنىٰ فكلّ هذه الإشكالات ترتفع، فإنّ حمل العامّ علىٰ إرادة الخصوص بقرينة كون الضمير خاصّاً يعيّن المراد، والشكّ فيه وليس في الاستناد، ودلالته المطابقيّة ذات أثر عمليّ وهو اختصاص العدّة بالرجعيّات مثلاً، وليس الظهور مردّداً بين واقع ظهورٍ نقطع بكذبه وظهورٍ آخر.

وللمحقّق العراقيّ ﵀ فيما نسب إليه في نهاية الأفكار بيان آخر، فهو لم يذكر في هذا ←

وذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ: أنّ هذا الظهور القائم بالطرفين ـ المعارض لظهور العامّ في العموم ـ مقدّم علىٰ ظهور العامّ في العموم، ولذا لا يشكّ أحد من العرف إذا قال المتكلّم: (رأيت أسداً وضربته) وعلم أنّ المقصود ضرب الرجل الشجاع في أنّ المفهوم من هذا الكلام أنّ مَن رآه وضربه شيء واحد وهو الرجل الشجاع، ولا يحتمل العرف بحسب مفاد اللفظ كون ما رآه هو الحيوان المفترس ومَن ضربه هو الرجل الشجاع[1].

أقول: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ متين وإن كانت الأقوائيّة في باب العموم مع رجوع الضمير إلىٰ الخصوص ليست بدرجة الأقوائيّة في مثل قوله: (رأيت أسداً وضربته).

وما سلّمناه من أقوائيّة هذا الظهور من ظهور العامّ إنّما هو ثابت لنا بالوجدان والفهم العرفيّ ولا يمكن إقامة برهان عليه.

→

الكتاب ظهوراً قائماً بمجموع الطرفين وفرض الظهور منصبّاً علىٰ الضمير لكنّه قال: إنّ فرض عدم حجّيّته لكون الشكّ في الاستناد أو لعدم أثر عمليّ في دلالته المطابقيّة لا يمنع عن التصادم القهريّ بين هذا الظهور وظهور العامّ في العموم مادام أحدهما متّصلاً بالآخر، فهذا الظهور له صلاحيّة القرينيّة الموجبة لإجمال الكلام. راجع نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٤٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

أمّا فرض ظهور منصبّ علىٰ مجموع الضمير ومرجعه فهو وارد في المقالات، ج ١، المقالة: ٣٥، ص ٤٦٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٣ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

كما أنّ أصل دعوىٰ ظهور الاتّحاد القائم بالطرفين، أي: الضمير ومرجعه، ثابت لنا أيضاً بالوجدان والفهم العرفيّ، ويساعده الوجه الفنّيّ أيضاً كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

الكلام فيما لو علم أنّ المراد الجدّيّ من الضمير هو الخصوص ولم يعلم المراد الاستعماليّ منه:

المقام الثاني: فيما لو علم بكون المراد الجدّيّ من الضمير الخصوص ولم يعلم كون المراد الاستعماليّ منه الخصوص.

وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[2] إلىٰ أنّ عموم العامّ في هذا الفرض محفوظ؛ لعدم معارضته بظهور آخر متّصل بالكلام، غاية الأمر أنّنا علمنا من الخارج كون المراد الجدّيّ من الضمير الخصوص فنرفع اليد عن عمومه، وأمّا العامّ فلم نعلم مخالفة المراد الجدّيّ منه لظاهره فيؤخذ به.

أقول: التحقيق في هذا الفرض أيضاً عدم إمكان الأخذ بعموم العامّ؛ وذلك لوجهين: أحدهما فنّيّ، والثانيّ عرفيّ:

الأوّل: أنّك عرفت أنّه إذا كان المراد الاستعماليّ من الضمير الخصوص كان ظهور الكلام في الاتّحاد بين الضمير ومرجعه قرينة علىٰ إرادة الخصوص من

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله. وراجع فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٥٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٩٥ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

العامّ، والمفروض في هذا المقام وإن كان عدم معلوميّة كون المراد الاستعماليّ الخصوص لكن خلافه أيضاً غير معلوم، فمن المحتمل كون المراد الاستعماليّ منه الخصوص فيدخل ما نحن فيه في باب احتمال قرينيّة المتّصل، واحتمال ذلك موجب للإجمال.

إن قلت: إنّ احتمال كون المراد الاستعماليّ منه الخصوص المستلزم للمجازيّة منفيّ بأصالة الحقيقة فيرتفع احتمال قرينيّة الموجود. ولا يقاس ما نحن فيه بما مضىٰ في مبحث حجّيّة العامّ بعد التخصيص حيث قلنا هناك: إنّه بعد فرض العلم بعدم كون المعنىٰ الموضوع له مراداً جدّيّاً لا تجري أصالة الحقيقة لإثبات كونه مراداً استعماليّاً؛ لعدم ترتّب ثمرة علىٰ ذلك حتّىٰ يستكشف من العمل بتلك الثمرة بناء العقلاء علىٰ أصالة الحقيقة.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّه لو فرض إحراز بنائهم علىٰ أصالة الحقيقة وإن لم يكن في البين ثمرة ليس لنا طريق لإحراز إمضاء الشارع لهذا البناء؛ لأنّه علىٰ ما هو المفروض لا تترتّب عليه ثمرة عمليّة حتّىٰ يستكشف من عدم ردع الشارع إمضاؤه.

والخلاصة: أنّ ظهور الكلام بعد فرض العلم بتخلّف المراد الجدّيّ غير حجّة في إحراز المراد الاستعماليّ.

والوجه في عدم قياس ما نحن فيه بذاك المبحث: أنّ إجراء أصالة الحقيقة فيما نحن فيه ليس عارياً عن الثمرة حتّىٰ يتأتّىٰ ما عرفت من التقريب، فإنّ ثمرته تماميّة عموم العامّ وعدم ابتلائه باحتمال قرينيّة المتّصل.

قلت: إنّ أصالة الحقيقة فيما نحن فيه معارضة بظهور آخر، وهو ظهور الكلام في الاتّحاد بين المراد الجدّيّ والاستعماليّ.

إن قلت: إنّ الظهور في الاتّحاد القائم بالطرفين ممنوع، وإنّما المسلّم أنّه مهما أُحرز المراد الاستعماليّ كان مقتضىٰ ظاهر الكلام ثبوت المراد الجدّيّ علىٰ طبقه، وأمّا عكس ذلك ـ وهو: أنّه مهما أُحرز المراد الجدّيّ كان مقتضىٰ المطابقة بينهما كون المراد الاستعماليّ أيضاً ذلك ـ فغير معلوم.

قلت: ثبوت الظهور من الجانب الأوّل يبرهِن فنّيّاً ثبوته من الجانب الثاني أيضاً؛ وذلك لأنّ الظهور من الجانب الأوّل ليس ناشئاً من الوضع، فإنّه ظهور سياقيّ، ولا من التعبّد الصرف من جانب العقلاء بأصالة المطابقة، فإنّ التعبّد لا يولّد الظهور تكويناً، وإنّما هو ناشٍ من غلبة المطابقة بين المراد الجدّيّ والاستعماليّ، ومن الواضح أنّ المطابقة قائمة بالطرفين والغلبة ثابتة من كلا الجانبين، فإنّه مهما كان هذا مطابقاً لذاك كان ذاك أيضاً مطابقاً لهذا، فالظهور ثابت من كلا الجانبين.

والخلاصة: أنّا ندّعي أنّه مهما علم تخلّف المراد الجدّيّ لم تجر أصالة الحقيقة بالنسبة للمراد الاستعماليّ؛ وذلك لوجهين كلّ واحد منهما يجري في بعض الموارد ويتأتّىٰ كلاهما معاً في بعض الموارد:

الأوّل: انتفاء الثمرة، ومع انتفائها لا يمكن استكشاف الحجّيّة.

والثاني: ظهور الاتّحاد بين المراد الاستعماليّ والجدّيّ، وما نحن فيه يكون من الموارد التي لا يجري فيها إلّا الوجه الثاني. هذا.

ولا يخفىٰ أنّ ما مضىٰ من المحقّق العراقيّ قدس سره من دعوىٰ ظهور الاتّحاد بين الضمير ومرجعه القائم بالطرفين الذي ادّعينا دلالة الوجدان والفهم العرفيّ عليه يثبت فنّيّاً بمثل ما بيّنّاه هنا من الوجه الثاني.

الثاني: دعوىٰ أنّه كما أنّ الأصل هو اتّحاد المراد الاستعماليّ من الضمير ومرجعه، كذلك الأصل هو اتّحاد المراد الجدّيّ منهما، وهذه الدعوىٰ ندّعيها ذوقاً

وبالفهم العرفيّ لا فنّيّاً وبرهاناً، وليست داخلة تحت قاعدة المطابقة بين المراد الاستعماليّ والجدّيّ بدعوىٰ أنّ مقتضىٰ المطابقة بينهما أنّه كما ثبتت أصالة الاتّحاد في الأوّل فكذلك الأمر في الثاني، فإنّ أصالة المطابقة بينهما إنّما تقتضي مطابقة المراد الجدّيّ لكلّ واحد من الضمير ومرجعه مع المراد الاستعماليّ منه.

نعم، مهما صدق هذا الأصل وطابق الواقع كان لازمه ـ لامحالة ـ تطابق المرادين الجدّيّين كما تطابق المرادان الاستعماليّان، ولكن هذا لا يعني تولّد أصل آخر باسم أصالة التطابق بين المرادين الجدّيّين فإذا تخلّف أحد الجدّيّين دون الآخر فقد كذبت أصالة المطابقة بين المراد الاستعماليّ والجدّيّ من هذه الجهة ولم تكذب من جهتين: إحداهما هذه والأُخرىٰ عدم المطابقة بين الجدّيّين.

تخصيص العموم بالمفهوم

الجهة السابعة: في تخصيص العموم بالمفهوم.

يظهر من بعض العبائر: أنّ هذا البحث وضع للكلام حول شبهة عدم إمكان تخصيص العامّ بالمفهوم ووجوب تقديم العامّ عليه؛ لأنّ المفهوم الذي هو تابع للمنطوق أخسّ من أن يعارض منطوقاً[١].

ويظهر من بعضها: أنّه وضع للكلام حول شبهة أُخرىٰ تضادّ هذه الشبهة، وهي: أنّه يجب تقديم المفهوم علىٰ العامّ وإن كان تعارضه معه بنحو العموم من وجه ولا يمكن تقديم العامّ عليه؛ وذلك لأنّ المفهوم ملازم للمنطوق، ومهما تعارض مع عامّ فإن قدّمنا العامّ علىٰ المفهوم وأسقطنا المفهوم بدون إسقاط المنطوق لزم التفكيك بين المتلازمين، أو مع إسقاط المنطوق لزم إسقاط ما لا يكون مبتلى بالمعارض؛ لأنّ المعارضة المفروضة إنّما هي بين العامّ والمفهوم لا العامّ والمنطوق، فانحصر الأمر في تقديم المفهوم علىٰ العامّ[٢].

ولعلّ هذا البحث في الحقيقة منعقد لرفع كلتا الشبهتين، فيجاب عن الأُولىٰ بأنّ العبرة في مقام الجمع بعنوان الظاهريّة والأظهريّة أو القرينيّة وذي القرينيّة لا بعنوان المنطوقيّة والمفهوميّة كما لا يخفىٰ. وعن الثانية بأنّه إذا كان العامّ معارضاً للمفهوم فهو معارض للمنطوق؛ لأنّ المعارض لأحد المتلازمين معارض للآخر أيضاً.

---

(١) هذه الشبهة تناسب مفهوم المخالفة.

(٢) هذه الشبهة تناسب مفهوم الموافقة.

تفصيل المحقّق النائينيّ في المسألة:

ثمّ إنّ المحقّق النائينيّ قدس سره اختار تفصيلاً في المقام، وهو: أنّه إن كان المفهوم مفهوم الموافقة فلابدّ في مقام الجمع من ملاحظة النسبة بين العامّ والمنطوق الذي هو أيضاً طرف للمعارضة؛ لأنّ المعارض لأحد المتلازمين معارض للآخر، فإن كان المنطوق أخصّ من العامّ قدّم عليه وارتفعت المعارضة بين المفهوم والعامّ، وبالنتيجة يتقدّم المفهوم علىٰ العامّ ولو فرض كون النسبة بينه وبين العامّ عموماً من وجه.

وإن كان المنطوق أعمّ من العامّ من وجه وجب أيضاً أوّلاً علاج المعارضة بين المنطوق والعامّ، فإن قدّم المنطوق ارتفعت المعارضة بين العامّ والمفهوم أيضاً بالتبع. وإن قدّم العامّ وسقط المنطوق سقط المفهوم أيضاً بسقوط منشئه.

والخلاصة: أنّ مقتضىٰ الفنّ في مفهوم الموافقة هو ملاحظة النسبة دائماً بين العامّ والمنطوق دون العامّ والمفهوم.

وأمّا إن كان المفهوم مفهوم المخالفة فعندئذٍ تلاحظ النسبة بين العامّ ونفس المفهوم إن لم تكن للمفهوم حكومة علىٰ العامّ، وإلّا فلابدّ فيه من استيناف بحث جديد. هذا حاصل ما اختاره المحقّق النائينيّ قدس سره من الآراء في المقام[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٤ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٥٦ ـ ٥٦١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

ومقصوده من استثناء فرض الحكومة: استثناء مثل مفهوم آية النبأ بناءً علىٰ دلالته علىٰ حجّيّة خبر العدل والذي يبدو معارضاً لعمومات عدم جواز العمل بغير العلم، ولكنّه قدس سره يعتقد حكومة المفهوم علىٰ العموم لأنّه يجعل خبر العدل علماً.

وتحقيق الكلام يقع في مقامين:

الكلام في تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة:

المقام الأوّل: في أنّه هل يخصّص العامّ بمفهوم الموافقة سواء كان ثابتاً بالأولويّة أو بالمساواة أو لا؟

من الواضح: أنّ المفهوم الذي يقصد تخصيص العامّ به إمّا يكون أخصّ من العامّ أو يكون بينهما عموم من وجه، وعلىٰ كلّ حال لا إشكال في ثبوت المعارضة بين العامّ والمنطوق أيضاً، فإنّ المعارض لأحد المتلازمين معارض للآخر أيضاً، فالعامّ له معارضان: المنطوق والمفهوم، ولكن كيفيّة المعارضة بين العامّ والمنطوق تختلف:

فتارة: تكون المعارضة ثابتة بين العامّ والمنطوق ابتداءً مع قطع النظر عن المفهوم، كما لو ورد: (لا تكرم الفسّاق) وورد: (أكرم خدّام العلماء)، فإنّ المعارضة بين هذين الكلامين ثابتة حتّىٰ مع قطع النظر عن وجوب إكرام العلماء الذي هو مفهوم لقوله: (أكرم خدّام العلماء).

وأُخرىٰ: لا تكون معارضة بين العامّ والمنطوق ابتداءً وإنّما تسري المعارضة إليهما من المعارضة بين العامّ والمفهوم، من باب أنّ المعارض لأحد المتلازمين معارض للآخر، وذلك كالمثال السابق بعد تبديل العامّ الذي هو: (لا تكرم الفسّاق) بعامّ آخر وهو: (لا تكرم فسّاق المخدومين)، فإنّك ترىٰ أنّه لا معارضة ابتداءً بين ذلك ومنطوق (أكرم خدّام العلماء)؛ لأنّ النسبة بين خدّام العلماء وفسّاق المخدومين هو التباين.

وكأنّ المحقّق النائينيّ قدس سره غفل عن هذا القسم فذهب إلىٰ أنّه مهما تعارض العامّ

ومفهوم الموافقة وجب ملاحظة النسبة بين العامّ والمنطوق، فإنّك ترىٰ أنّه في هذا القسم لا نسبة بين العامّ والمنطوق حتّىٰ تلاحظ، فالتحقيق جعل الكلام في موردين:

المورد الأوّل: ما إذا ثبتت المعارضة بين العامّ والمنطوق ابتداءً مع كون المفهوم أخصّ من العامّ أو أعمّ منه من وجه، وهذا علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون العامّ أخصّ من المنطوق.

وعندئذٍ لا إشكال في تقديمه علىٰ المنطوق ويتقدّم ـ لا محالة ـ علىٰ المفهوم بالتبع سواءً كان أخصّ من المفهوم أيضاً أوكان أعمّ منه من وجه[1]، فإنّ كونه أعمّ منه من وجه ليس مقتضياً لعدم تقدّمه عليه، غاية الأمر أنّه غير مقتضٍ لتقدّمه عليه، ومعلوم أنّ أخصّيّته من المنطوق تقتضي تقدّمه علىٰ المنطوق وسقوط المنطوق بذلك المقدار، ومن الواضح أنّ سقوط المنطوق بأيّ مقدار يوجب سقوط المفهوم بذلك المقدار.

نعم، لو كان المفهوم لازماً لأصل المنطوق لا لإطلاقه فتخصيص المنطوق لا يوجب تخصيص المفهوم، بل تبقىٰ المعارضة بين العامّ والمفهوم باقية علىٰ حالها، فلابدّ من ملاحظة النسبة بين العامّ والمفهوم، فإن كان العامّ أخصّ من المفهوم أيضاً رجعت المعارضة إلىٰ التعارض التباينيّ؛ لأنّ تقديم العامّ علىٰ المفهوم يعني سقوط أصل المنطوق.

إلّا أنّ هذا خلف الفرض؛ لأنّ البحث إنّما هو في تخصيص العامّ بالمفهوم الذي هو أخصّ منه ولو من وجه.

---

(١) أو قل: سواءً كان العامّ لدىٰ انضمام مفهوم الموافقة إلىٰ المنطوق يبقىٰ أخصّ أيضاً، أو يتحوّل إلىٰ العموم من وجه.

وإن كان العامّ في نفسه أعمّ من وجه من المفهوم كان المفهوم بحكم الأخصّ وقدّم علىٰ العامّ؛ لأنّ تقديم العامّ فيه محذور وهو ما عرفت من أنّه يوجب سقوط أصل المنطوق، ولكن تقديم المفهوم لا يوجب شيئاً عدا تخصيص العامّ.

وإن شئت المثال لذلك أمكنك التمثيل له بما لو ورد: (لا تكرم فسّاق خدّام العلماء) وهذا هو العامّ، وورد دليل علىٰ وجوب إكرام خدّام العلماء لأجل إجلال العلماء، وهذا يدلّ بالمفهوم علىٰ وجوب إكرام العلماء لأجل أنفسهم، فإذا فرضنا أنّ بعض خدّام العلماء بنفسهم علماء فهذا البعض يجب إكرامه لإجلال مخدومه بحكم المنطوق، ويجب إكرامه لنفسه بحكم المفهوم، والعامّ أخصّ من المنطوق ـ كما هو واضح ـ وهو أعمّ من وجه من المفهوم؛ لأنّ فسّاق خدّام العلماء بعضهم عالم وبعضهم غير عالم، كما أنّ العلماء بعضهم فاسق خادم لعالم آخر وبعضهم ليس كذلك.

ولو فرضنا أنّ كلّ مَن يكون خادماً لعالم هو عالم فالعامّ يصبح أخصّ من المفهوم.

وعلىٰ أيّ حالٍ تارةً يفرض أنّ وجوب إكرام جميع العلماء لازم لوجوب إكرام خادمٍ مّا لعالم وإن كان ذلك الخادم عادلاً، واُخرىٰ يفرض أنّ إطلاق المفهوم لازم لإطلاق المنطوق.

وقد ظهر حكم جميع الفروض.

القسم الثاني: أن يكون المنطوق أخصّ من العامّ، كما لو قال: (لا تكرم الفسّاق)، وقال: (أكرم فسّاق خدّام العلماء).

وقد أفاد المحقّق النائينيّ قدس سره في هذا القسم: أنّ اللازم ملاحظة النسبة بين المنطوق والعامّ ويتقدّم المنطوق علىٰ العامّ بالأخصّيّة، ويتقدّم المفهوم عليه بالتبع؛

لكونه لازماً للمنطوق ولو فرض المفهوم أعمّ من وجه من العامّ كما في هذا المثال.

واستدلّ رحمه الله على ذلك بأنّه لو قدّم العامّ على المفهوم فإن كان ذلك من دون تقديم له على المنطوق لزم التفكيك بين المتلازمين[1]، وإن كان ذلك مع تقديمه على المنطوق كان ذلك تقديماً للعامّ على الخاصّ وذلك لا يجوز، فالواجب هو التصرّف في العامّ. هذا ما أفاده قدس سره وهو في غاية المتانة.

وإن شئت قلت: إنّ أعمّيّة المفهوم من وجه من العامّ لا تقتضي عدم تقدّمه على العامّ غاية الأمر أنّها لا تقتضي تقدّمه عليه أيضاً، وأخصّيّة المنطوق تقتضي تقدّمه على العامّ المستلزم لتقدّم المفهوم على العامّ.

القسم الثالث: أن تكون النسبة بين العامّ والمنطوق عموماً من وجه[2].

وقد أفاد المحقّق النائينيّ قدس سره: أنّ اللازم في ذلك أيضاً ملاحظة الجمع بين العامّ والمنطوق دون العامّ والمفهوم؛ وذلك لأنّه إن اقتضى الجمع بين العامّ والمنطوق تقديم العموم ـ لوجه من الوجوه ـ وإسقاط المنطوق لم تصل النوبة إلى الجمع بين العامّ والمفهوم؛ لسقوطه بسقوط المنطوق، وإن اقتضى الجمع بينهما تقديم المنطوق لم تصل النوبة أيضاً إلى الجمع بين العامّ والمفهوم؛ لارتفاع المعارضة بينهما بالتبع؛ لأنّ تقديم المنطوق يستلزم تقديم المفهوم لكونه لازماً له.

أقول: ما ذكره قدس سره غير تامّ على إطلاقه، فإنّ مفاده إنّ ذلك المنطوق لو فرض عدم ثبوت مفهوم له ونسبناه إلى العامّ فأيّ شيء اقتضته فيهما قوانين باب التعارض من تقديم العامّ أو المنطوق أو تساقطهما لا يتغيّر ذلك بفرض ثبوت

---

(١) بمعنى إسقاط اللازم وإثبات الملزوم، وهذا لا يمكن.

(٢) كما لو كان العامّ: (لا تكرم الفسّاق) وكان المنطوق: (أكرم خدّام العلماء).

المفهوم له، فما تقتضيه قوانين باب التعارض في مقام الجمع بينهما علىٰ فرض عدم المفهوم هو عين ما تقتضيه علىٰ فرض ثبوت المفهوم، وبعد أن عيّنّا الوظيفة بالنسبة لهما اتّضحت الوظيفة بالنسبة للمفهوم، فإنّه تابع للمنطوق فحاله حال المنطوق. وهذا الكلام صحيح إلّا في فرضين:

الأوّل: أن يكون المقدار المعارض من المفهوم لازماً لأصل المنطوق لا لإطلاقه لمادّة الاجتماع منه، أي: أن يكون ثبوت مقدارٍ مّا من المنطوق كافياً في ثبوت المفهوم بما له من الإطلاق لمادّة الاجتماع.

وتوضيح الأمر: أنّ كون المفهوم تابعاً لمنطوقه فيسقط بسقوطه وإن كان صحيحاً ولكن من الواضح أنّه لو سقط المنطوق في قبال العامّ فإنّما تسقط مادّة الاجتماع مع العامّ منه دون مادّة الافتراق كما هو واضح، وعندئذ نقول:

إنّ المقدار المعارض من المفهوم إن كان لازماً لخصوص مادّة الاجتماع من المنطوق صحّ ما أفاده المحقّق النائينيّ قدس سره من سقوط المفهوم تبعاً لسقوط المنطوق، فإنّ المفروض أنّ الملزوم ـ وهو مادّة الاجتماع من المنطوق ـ قد سقط، فلا محالة يسقط اللازم بالتبع.

وأمّا إذا كان ثبوت أصل المنطوق كافياً في ثبوت المقدار المعارض من المفهوم فمن الواضح أنّ سقوط المنطوق في قبال العامّ لا يكفي في حلّ المعارضة بين المفهوم والعامّ؛ لأنّ العامّ إنّما أسقط من المنطوق مادّة اجتماعه وبقيت مادّة افتراقه، وهي كافية علىٰ الفرض لثبوت المفهوم، فالمعارضة بين العامّ والمفهوم باقية علىٰ حالها، والمتعيّن هو تقديم المفهوم علىٰ العامّ؛ لأنّه لو قدّم العامّ علىٰ المفهوم وأُسقط المفهوم الذي هو لازم لأصل المنطوق لزم من ذلك إسقاط أصل المنطوق وتمام المفهوم كما هو واضح.

ومثال هذا القسم ما لو قال: (أكرم شيوخ أقاربك)، وقال: (لا تكرم فسّاق الآباء)، ومفهومه حرمة إكرام فسّاق الأقارب، والمقدار المعارض من المفهوم حرمة إكرام فسّاق شيوخ الأقارب الذي يكفي في ثبوته ثبوت أصل المنطوق ولو بالنسبة لخصوص إكرام الأب الشابّ الفاسق؛ لأنّا لا نحتمل علىٰ الفرض وواقعاً كون الشيوخ من الأقارب أحقّ بالاحترام من الأب الشابّ حتّىٰ يحتمل كون الفسق بالنسبة للأب الشابّ مانعاً عن وجوب الإكرام، وبالنسبة لشيوخ الأقارب غير مانع عنه.

الثاني: أن يكون المنطوق والمفهوم معاً شاملاً لتمام موارد العامّ أو ما يقرب من التمام، بحيث لو قدّم المنطوق والمفهوم معاً علىٰ العامّ وخصّص بهما العامّ كان من التخصيص المستهجن؛ لقلّة الباقي، فحتّىٰ لو فرض كون مقتضىٰ القاعدة ـ مع قطع النظر عن المفهوم ـ سقوط العامّ عند معارضته مع المنطوق في مادّة الاجتماع بينهما نقول الآن: إنّ تقدّم المنطوق مع مفهومه علىٰ العامّ غير ممكن؛ لأنّه يعني انمحاء العامّ بتمامه أو ما يقرب من ذلك.

وعندئذٍ لو فرض أنّ مادّة الاجتماع للمفهوم مع العامّ بتمامها لازم لمادّة الاجتماع للمنطوق مع العامّ كان من اللازم تقديم العامّ علىٰ المنطوق؛ إذ لا يلزم من ذلك إلّا تخصيص المنطوق والمفهوم، بينما يلزم من تقديم المنطوق المستلزم لتقديم المفهوم عليه أن لا يبقىٰ مورد للعامّ أصلاً أو يبقىٰ مورد قليل ممّا يوجب استهجان التخصيص.

مثال ذلك: ما لو قال المولىٰ: (أكرم العدول)، وهذا هو العامّ، وقال: (لا يجب إكرام العلماء)، وهذا هو المنطوق، ومفهومه الموافق: (لا يجب إكرام الجهّال)، ومن الواضح أنّ عدم وجوب إكرام الجاهل العادل لازم لمادّة الاجتماع من المنطوق

مع العامّ وهو عدم وجوب إكرام العالم العادل، فاللازم هنا تقديم العامّ وهو (أكرم العدول)؛ لأنّه لو عكس لم يبق مورد للعامّ؛ لأنّ العادل إمّا عالم أو جاهل، فإن بني علىٰ عدم وجوب إكرام العالم من العدول بحكم المنطوق وعدم وجوب إكرام الجاهل منهم بحكم المفهوم فمَن هو العادل الذي يجب إكرامه بحكم العامّ؟

نعم، لو فرض أنّ مادّة الاجتماع للمفهوم مع العامّ ليس تمامها لازماً لمادّة الاجتماع للمنطوق مع العامّ، بل كان مقدار منها لازماً لمادّة الافتراق، ويكون تقديم العامّ علىٰ ذلك المقدار كافياً لرفع الاستهجان سقط ذلك المقدار من المفهوم المرتبط بمادّة الافتراق، وسقط من المنطوق أيضاً ما يكون ملزوماً لما سقط من المفهوم؛ إذ لا يمكن بقاء الملزوم مع سقوط اللازم.

مثاله: ما لو قيل: (لا تكرم الفسّاق المرتبطين بالعلم)، وهذا هو العامّ، وكان معنىٰ الارتباط بالعلم كون الإنسان عالماً أو خادماً لعالم، وقيل: (أكرم خدّام العلماء)، وهذا هو المنطوق، ولم يكن وجوب إكرام تمام العلماء الفسّاق لازماً لمادّة الاجتماع من المنطوق مع العامّ، بل دلّ وجوب إكرام كلّ خادم علىٰ وجوب إكرام مخدومه، فالعامّ في هذا الفرض يقدّم علىٰ المفهوم بالنسبة للعالم الفاسق الذي يكون خادمه عادلاً وعلىٰ منطوقه[1].

ولو اجتمعت في موردٍ نكتة تقدّم العامّ كاملاً علىٰ المنطوق ـ وهي كون المفهوم لازماً لأصل المنطوق ـ ونكتة تقدّم المنطوق علىٰ العامّ كانت المعارضة

---

(١) فلا نكرم هذا الخادم وعالمه كما لا نكرم العالم الفاسق، فيبقىٰ للعالم مقدار معتدّ به لا يلزم معه اضمحلال العامّ ولا استهجان التخصيص، ولكنّنا نبقىٰ نكرم العالم العادل ونكرم خادمه حتّىٰ ولو كان فاسقاً؛ لأنّنا فرضنا نكتة في تطبيق المنطوق.

من قبيل المعارضة بين المتباينين، نظير: (صلّ) و(لا تصلّ).

المورد الثاني: ما إذا لم تكن معارضة بين العامّ والمنطوق ابتداءً ونشأت المعارضة بينهما من المعارضة بين العامّ والمفهوم.

وهنا لا معنى لملاحظة النسبة بين العامّ والمنطوق؛ لأنّهما متباينان، بل لابدّ أن يرىٰ المقدار المعارض من المفهوم هل هو لازم لأصل المنطوق أو لإطلاقه؟

فعلىٰ الأوّل يجب تقديم المفهوم ولا يمكن العكس؛ للزوم سقوط المنطوق والمفهوم رأساً.

وعلىٰ الثاني يكون حال معارضة هذا المفهوم مع العامّ حال معارضة كلّ منطوقين بينهما عموم من وجه.

مثال ذلك: ما لو قال: (لا تكرم فسّاق المخدومين)، وهذا هو العامّ، وقال: (أكرم فسّاق خدّام العلماء)، وهذا هو المنطوق، ولا معارضة مباشرة بينهما؛ لأنّ فسّاق الخدّام مباين لفسّاق المخدومين، ولكن مفهوم الموافقة لهذا المنطوق هو: (أكرم العلماء) وهذا معارض للعامّ بالعموم من وجه.

فتارة يفترض أنّ وجوب إكرام خادم فاسق واحد من خدّام العلماء يدلّ علىٰ وجوب إكرام تمام العلماء، وأُخرىٰ يفترض أنّ وجوب إكرام كلّ خادم إنّما يدلّ علىٰ وجوب إكرام مخدومه. وقد عرفت حكم كلا الفرضين.

الكلام في تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة:

المقام الثاني: في أنّه هل يخصّص العامّ بمفهوم المخالفة أو لا؟

لا يخفىٰ أنّ الأساطين ـ قدّس الله أسرارهم ـ اختلفوا في أنّ تقديم الخاصّ علىٰ العامّ هل هو بالأقوائيّة أو بالقرينيّة، فذهب بعضهم كالشيخ الخراسانيّ رحمه الله إلىٰ

الأوّل[١]. وذهب البعض كالشيخ النائينيّ رحمه الله إلىٰ الثاني[٢]، وهذا هو المسلك الذي اخترناه نحن.

وهنا تارة: نبحث الأمر علىٰ مسلك التقديم بالأقوائيّة، وأُخرىٰ: نبحثه علىٰ مسلك التقديم بالقرينيّة:

أمّا علىٰ المسلك الأوّل ـ وهو مسلك الأقوائيّة ـ: فيختلف الأمر في تقديم كلّ من العامّ والمفهوم علىٰ الآخر باختلاف الموارد، وفي كلّ مورد من الموارد يقدّم ما هو الأقوىٰ والأظهر منهما، هذا فيما لو تساويا في كونهما مستفادين من الوضع أو الإطلاق.

وأمّا إذا كان أحدهما مستفاداً من الوضع والآخر مستفاداً من الإطلاق:

ففي فرض الاتّصال يقدّم ما بالوضع علىٰ ما بالإطلاق؛ لأنّ الإطلاق متقوّم بعدم البيان، والدلالة الوضعيّة بيان. وكذلك في فرض الانفصال لو بنينا علىٰ أنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة هو عدم البيان حتّىٰ المنفصل.

أمّا لو لم نبن علىٰ ذلك فيبقىٰ تقديم ما بالوضع علىٰ ما بالإطلاق في المنفصلين دائماً رهيناً للإيمان بأنّ الدلالة الوضعيّة دائماً أقوىٰ من الدلالة الإطلاقيّة.

بل وحتّىٰ لو بنينا علىٰ ذلك فلدينا استثناء في فرض كون العموم بالوضع والمفهوم بالإطلاق، فلا نقبل بما ذكر في المقام من تقدّم العموم علىٰ المفهوم

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤، وكذلك ج ٢، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(٢) راجع فوائد الأُصول، ج ٤، ص ٧٢٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وراجع أجود التقريرات، ج ٢، ص ٥٠٩، طبعة مطبعة العرفان بصيدا.

مطلقاً؛ وذلك لأنّه قد يتّفق أنّ العامّ يكون معارضاً لأصل شرطيّة الشرط وكان الأخذ به موجباً لرفع اليد رأساً عمّا تدلّ عليه أداة الشرط من العلّيّة أو اللزوم بالوضع أو ما يشبهه من الظهور السياقيّ، لا لثبوت عدل لذلك الشرط.

مثاله: ما لو قال: (خلق الله كلّ ماءٍ طهوراً لا ينجّسه شيء)، وهذا هو العامّ، وقال: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء)، وهذا هو المنطوق، فإنّه في مثل هذا المثال لو قدّم العامّ علىٰ المفهوم كان لازم ذلك رفع اليد عن أصل شرط الكرّيّة لا مجرّد فرض عدل للكرّيّة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه ـ من أنّ العامّ والمفهوم لو تساويا في كونهما بالوضع أو بالإطلاق قدّم الأظهر منهما علىٰ الظاهر، أو الأقوىٰ علىٰ الأضعف ـ قد يورد عليه في فرض ما إذا كانا معاً بالإطلاق بأنّ أقوائيّة إطلاق من إطلاق لا تتصوّر؛ لأنّ الدليل علىٰ الإطلاق دائماً شيءٌ واحد وهو مقدّمات الحكمة وكون المتكلّم بصدد البيان، ولا معنى لاختلاف أفراد هذا الدالّ قوّة وضعفاً باختلاف الموارد.

والجواب: أنّ كون المتكلّم بصدد البيان وإن كان شيئاً واحداً، ولكن كونه بصدد البيان لم يكن محرزاً باليقين والقطع كي يقال: إنّ مرتبة الدلالة إذن واحدة؛ لأنّ العلم واليقين بالمعنىٰ الأُصوليّ ليست له مراتب وإن عُقلت له مراتب بمعنى آخر، وإنّما الدليل علىٰ كون المتكلّم في مقام البيان إنّما هو ظهور حاله في ذلك، وظهور الحال هذا له مراتب كثيرة ويختلف باختلاف الموارد كما هو واضح.

فمثلاً يختلف الحال فيما لو كان الانقسام الكذائيّ من الانقسامات الواضحة، فيكون ظهور الحال في كون المتكلّم في مقام البيان أقوىٰ منه في الانقسامات غير الواضحة، فلو قال المولىٰ: (أكرم إنساناً) فظهوره الإطلاقيّ من ناحية كونه عالماً أو جاهلاً أقوىٰ منه من ناحية كونه ذا رأس واحد أو رأسين مثلاً.

وأيضاً ربّما توجد بعض الخصوصيّات توجب قوّة الظهور في كونه في مقام البيان، كما لو كان طرز العبارة بشكلٍ كان يستشمّ منه كون المتكلّم في مقام بيان الحصر، كما لو قال: (لا يضرّ الصائم ما صنع ما ترك أربعاً) فهذا الكلام وإن كانت دلالته علىٰ نفي مبطليّة غير الأربع بالإطلاق، لكن هذا الإطلاق أقوىٰ بكثير من الإطلاقات المتعارفة ولا يرفع اليد عنه إلّا بدليل قويّ جدّاً، رغم أنّه لم تكن الدلالة وضعيّة ولم تخرج عن حدود الإطلاق وكونه في مقام البيان.

وأمّا علىٰ **المسلك الثاني** ـ وهو مسلك التقديم بالقرينيّة، وهو الذي اختاره المحقّق النائينيّ ﷺ وتابعناه ـ: فنقول:

إن كان المفهوم أخصّ خصّص به العامّ وإن فرض العامّ أظهر، وكذلك العكس؛ لأنّ الأخصّ هو القرينة دائماً، وإلّا قدّم ما يعدّ قرينة عرفاً للآخر إن كان في البين ذلك، وإلّا وقع التعارض؛ فإنّه بناءً علىٰ هذا المبنىٰ لا عبرة بالأظهريّة[1] وإنّما العبرة بالقرينيّة، وتقدّم القرينة علىٰ ذي القرينة لا بما لها من المزيّة في قوّة الظهور في الحكم الذي يكون ذو القرينة ظاهراً في خلافه، بل بما لها من المزيّة في أنّ لها ظهوراً آخر ليس ذاك الظهور ثابتاً في ذي القرينة، وهو ظهورها في كونها ناظرة إلىٰ ذي القرينة ومبيّنة لها.

وأمّا مصاديق عدّ أحد الدليلين قرينة للآخر فتعرف بفهم العرف بالمناسبات والخصوصيّات، وقد حقّق في محلّه أنّ منها الأخصّيّة، وعلىٰ هذا فلو كان المفهوم

---

(١) كأنّه ﷺ يقصد حصر نكتة التقديم بالقرينيّة، وافتراض أنّه في الأظهر والظاهر حينما لا توجد نكتة في قرينيّة الظاهر فنفس الأظهريّة توجب قرينيّة الأظهر لتفسير الظاهر.

أخصّ قدّم علىٰ العامّ ولو فرض العموم بالوضع والمفهوم بالإطلاق بلا فرق بين فرض الانفصال والاتّصال.

ثمّ إنّ المحقّق النائينيّ رحمه الله ذكر هنا بحثاً آخر، وهو البحث عن فرض كون مفهوم المخالفة حاكماً علىٰ العامّ، وكأنّه إنّما ذكر ذلك للبحث في آية النبأ التي يدّعي فيها حكومة المفهوم علىٰ عموم العلّة، فإنّه لم يوجد لذلك مثال آخر، ونحن نترك هذا البحث هنا، فإنّه بحث يذكر في آية النبأ في ذكر أحد الإشكالات علىٰ التمسّك بمفهومها وهو معارضته بعموم التعليل، والبحث هناك مغن عن البحث هنا.

تعقّب عمومات متعدّدة بالاستثناء

الجهة الثامنة: إذا تعقّبت عمومات متعدّدة باستثناء، فهل يرجع التخصيص إلىٰ خصوص العامّ الأخير أو إلىٰ الجميع؟

والاستثناء تارة: يكون بالحرف، وأُخرىٰ: بالاسم، فيقع الكلام في مقامين:

الاستثناء بالحرف:

المقام الأوّل: في الاستثناء بالحرف، وهذا له ثلاث صور:

الأُولىٰ: أن يتعدّد الموضوع والمحمول معاً كما لو قال: (أكرم العلماء وأكرم السلاطين وأكرم التجّار إلّا الفسّاق منهم).

والثانية: أن يتعدّد الموضوع فقط كما لو قال: (أكرم العلماء والسلاطين والتجّار إلّا الفسّاق منهم).

والثالثة: أن يتعدّد المحمول فقط كما لو قال: (جالس العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفسّاق منهم).

ولعلّ المشهور في القسم الأوّل يرجع الاستثناء إلىٰ الأخير فقط، وفي القسمين الأخيرين يرجع إلىٰ الجميع أو لا أقلّ من الإجمال، فلا يمكن التمسّك بواحد من العمومات في مورد الاستثناء.

وهذا الكلام متين موافق للفهم العرفيّ وإن كان لا يوجد في كلامهم دليل فنّيّ صحيح علىٰ المدّعىٰ.

هذا، ونحن نقيم دليلاً فنّيّاً علىٰ ظهور الكلام في الصورة الأُولىٰ في رجوع الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة فحسب، وعلىٰ عدم ظهوره في ذلك في الصورة

الثانية والثالثة، فيبقىٰ الأمر في الثانية والثالثة مردّداً بين ظهوره في الرجوع إلىٰ الكلّ وبين الإجمال، فإن عيّنّا الأوّل بالفهم العرفيّ ـ كما لا يبعد ذلك ـ فبها ونعمت، وإلّا فعلىٰ كلّ تقدير لا يبقىٰ مجال للتمسّك بالعمومات السابقة؛ إذ لا أقلّ من الإجمال.

وذاك البيان الفنّيّ هو: أنّنا لو أرجعنا الاستثناء في الصورة الأُولىٰ إلىٰ الكلّ لابتلينا بأحد محاذير؛ وذلك لأنّه قد حقّق في محلّه أنّ المعاني الحرفيّة جزئيّة، لا بمعنىٰ الجزئيّة الخارجيّة أو الذهنيّة أو نحوهما بل بمعنىٰ الجزئيّة الطرفيّة، أي: أنّ النسبة الحرفيّة قائمة بطرفيها ومتقوّمة بهما، فتتغيّر بتغيّر طرفيها أو بتغيّر أحد الطرفين، فلو أُريد الاستثناء من العلماء والسلاطين والتجّار في المثال الأوّل فالطرف للاستثناء في كلّ واحد من هذه الموضوعات يختلف عن الآخر والمستثنىٰ أيضاً يختلف، فإنّه تارةً يكون فسّاق العلماء وأُخرىٰ فسّاق السلاطين وثالثة فسّاق التجّار، فلدينا إذن نسب استثنائيّة ثلاث كلّ منها تتباين مع الأُخرىٰ في كلا طرفيها، فإرجاع الاستثناء في هذا المثال إلىٰ الكلّ لا يكون إلّا بأحد وجوه ثلاثة:

إمّا استعمال أداة الاستثناء في عدّة معان، وهذا خلف عدم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وإمّا استعمالها في الجامع بين الاستثناءات، وهذا خلف جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ.

وإمّا إلباس المواضيع الثلاثة ثوب الوحدة الاعتباريّة والتركيب الاعتباريّ، وهذه مؤونة زائدة بحاجة إلىٰ قرينة ومنفيّة في فرض عدم القرينة بأصالة نفي المؤونة الزائدة.

وهذا بخلاف الحال في المثال الثاني وهو: (أكرم العلماء والسلاطين والتجّار

إلّا الفسّاق منهم)، ففي هذا المثال لا مانع من رجوع الاستثناء إلىٰ كلّ هذه العناوين الثلاثة، فنبقىٰ نحتمل رجوعه إليها جميعاً لا بمعنىٰ استعمال الأداة في عدد من النسب حتّىٰ يقال: إنّ هذا خلف عدم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ولا بمعنىٰ استعمال الأداة في جامع النسب حتّىٰ يقال: إنّ هذا خلف جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ، بل بمعنىٰ إلباس المواضيع الثلاثة ثوب الوحدة والتركّب الاعتباريّ؛ إذ لا مؤونة زائدة فيه هنا؛ لأنّ هذا الإلباس قد تحقّق سلفاً وقبل الاستثناء؛ لأنّ المفروض أنّه حُمل عليها محمول واحد، والنسبة بين الموضوع والمحمول أيضاً معنى حرفيّ جزئيّ متقوّم بالطرفين، فلا يمكن جعل هذه النسبة بين محمول واحد وعدّة مواضيع إلّا بإلباسها ثوب الوحدة والتركيب الاعتباريّ، فإذا تحقّق هذا الإلباس فلا مانع من رجوع الاستثناء إلىٰ الكلّ وإذن فلا أقلّ من الإجمال[1].

والأمر في المثال الثالث أوضح وهو قوله: (أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم

---

(١) لا يخفىٰ أنّ الوحدة الناتجة من جعل مجموع العناوين طرفاً واحداً للنسبة ليست بمؤونة جديدة، بل تكون بنفس طرفيّة الموضوعات العديدة لنسبة واحدة، فكلّ موضوع تارة يفرض طرفاً تامّاً لنسبةٍ مّا وهذا يتطلّب تعدّد النسب، وأُخرىٰ يفترض جزء طرف، وعندئذٍ ـ لا محالة ـ ينتزع ثوب وحدة بين الموضوعات حيث أصبحت بمجموعها طرفاً واحداً. ومن هنا اتّضح خطأ الفرق بين الصورة الأُولىٰ والثانية بأنّ الوحدة في الصورة الثانية ملحوظة ـ لا محالة ـ لأجل نسبة أُخرىٰ، وهي النسبة بين الموضوع والمحمول فلا مورد لوحدة جديدة، بخلاف الصورة الأُولىٰ، فإنّ هذا يرد عليه: أنّ هذه الوحدة انتزاعيّة لا اعتباريّة، والوحدة الانتزاعيّة بلحاظ كلّ نسبة إنّما هي في أُفق تلك النسبة، فالوحدة بلحاظ نسبة ثانية وحدة أُخرىٰ غير الأُولىٰ وهي نابعة من صميم طرفيّتها للنسبة الثانية.

إلّا الفسّاق منهم)، فإنّ الموضوع المستثنىٰ واحد وليس متعدّداً وتعدّد ذكره بالضمير لا يعدّده من حيث المعنىٰ، فسواء رجع الاستثناء إلىٰ الأخير أو إلىٰ الكلّ لا نلتقي بمحذور فلا أقلّ من الإجمال.

وهنا تقريب آخر في هذه الصورة الثالثة، وهو: أنّه من الممكن في هذه الصورة الاستثناء من الجميع، وذلك بجعل المستثنىٰ منه خصوص اللفظ الأوّل الذي هو مرجع للضمائر، وبالاستثناء منه يثبت قهراً اختصاص المراد من الضمائر بغير المستثنىٰ؛ لأنّ الضمير تابع لمرجعه[1].

والخلاصة: أنّ الفنّ قاض بعدم تحتّم اختصاص الاستثناء بالأخير، بل إمّا أن يرجع إلىٰ الجميع أو يحصل الإجمال، ولا يبعد دعوىٰ الظهور عرفاً في الرجوع إلىٰ الجميع.

ثمّ إنّنا حينما أقمنا هذا البيان الفنّيّ لإثبات ظهور الاستثناء في المثال الأوّل في الرجوع إلىٰ الأخير فحسب إنّما كان مقصودنا إثبات ذلك في مقابل دعوىٰ الإجمال، ولم يكن مقصودنا إثبات ذلك في مقابل دعوىٰ الظهور في الرجوع إلىٰ الكلّ، والظاهر أنّه لم يدّع أحد في القسم الأوّل ـ وهو تعدّد العمومات موضوعاً ومحمولاً ـ كونه ظاهراً في الرجوع إلىٰ الجميع، فبقي الاحتياج إلىٰ نفي الإجمال فأوضحناه بالبيان الفنّيّ الذي عرفت.

أمّا لو ادّعىٰ أحد في ذلك وجود قرينة علىٰ إلباس ثوب الوحدة الاعتباريّة علىٰ كلّ المواضيع، وهو نفس تأخير العامّ الأخير مع الاستثناء في الكلام، فلو كان

---

(١) هذا التقريب الآخر يختصّ بما إذا كان تكرار الموضوع عن طريق إرجاع الضمير، بينما التقريب الأوّل يأتي حتّىٰ فيما لو كرّر الموضوع بلفظه.

الاستثناء خاصّاً بالأخير لكان الأولىٰ أن يقدّمه في الكلام ويقول: (أكرم التجّار إلّا الفسّاق منهم وأكرم العلماء وأكرم السلاطين) أقول: لو ادّعىٰ أحد قرينيّة ذلك علىٰ عدم اختصاص الاستثناء بالأخير وعلىٰ إلباس جميع الموضوعات لباس الوحدة الاعتباريّة والتركيب الاعتباريّ لم يكن لدينا بيان فنّيّ لإبطال ذلك، وينحصر الردّ في دعوىٰ أنّ الذوق العرفيّ لا يقبل هذه القرينيّة.

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ قدس سره لم يذكر أقساماً لتعقّب العامّ بأداة الاستثناء بل قال علىٰ سبيل الإطلاق: إنّه كما يمكن رجوع الاستثناء إلىٰ خصوص الأخير كذلك يمكن رجوعه إلىٰ الجميع.

وأمّا الإشكال بأنّ المعنىٰ الحرفيّ جزئيّ فأجاب عنه:

أوّلاً: بأنّ الاستثناء من الجميع غير مناف لجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ، فإنّ الاستثناء من الجميع فرد من أفراد الاستثناء كالاستثناء من الأخير فقط، فلم يلزم من إرجاع الاستثناء إلىٰ الجميع استثناءات عديدة حتّىٰ يكون ذلك منافياً لجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ ذلك مناف لجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ فإنّا قد أنكرنا في محلّه أصل المبنىٰ وقلنا بأنّ الموضوع له في الحروف عامّ[1]. هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره.

أقول: يرد علىٰ جوابه الأوّل: أنّ الاستثناء من موضوعات عديدة لو كان بنحو فرض الجميع كلّاً واحداً بالوحدة الاعتباريّة صحّ ما ذكره من كون الاستثناء استثناءً واحداً، لكن هذه مؤنة زائدة تحتاج في مقام الإثبات إلىٰ القرينة وهي منتفية في الصورة الأُولىٰ. وأمّا لو لم يكن بنحو فرض الجميع كلّاً واحداً فلا محالة

---

(١) المقالات، ج ١، المقالة: ٣٧، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

يكون الاستثناء من كلّ واحدٍ منها فرداً مستقلّاً برأسه من أفراد الاستثناء، فلابدّ إمّا من استعمال الأداة في الجامع بين هذه الأفراد وذلك منافٍ لفرض جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ، وإمّا من استعمالها في أكثر من معنى واحد وهو أيضاً باطل.

ويرد علىٰ جوابه الثاني: أنّ القائلين بكون الموضوع له الحروف عامّاً اختلفوا فيما بينهم، فذهب المحقّق الخراسانيّ قدس سره إلىٰ أنّ المستعمل فيه أيضاً عامّ، ولكن ذهب المحقّق العراقيّ قدس سره إلىٰ أنّ الحرف يستعمل في المعنىٰ الخاصّ إلّا أنّه فرق بين استعماله واستعمال ما يكون الموضوع له فيه خاصّاً، وهو أنّه في الثاني يراد المعنىٰ الخاصّ بنحو وحدة الدالّ والمدلول، وفي الأوّل يراد المعنىٰ الخاصّ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فطرفا النسبة الحرفيّة كالسير والبصرة مثلاً يدلّان علىٰ الخصوصيّة، ونفس الأداة تدلّ علىٰ الحصّة الموجودة في ضمن هذا الفرد من الجامع، فالفرق بينه قدس سره وبين مَن يقول بجزئيّة الموضوع له في الحروف أنّ القائل بجزئيّته يقول: لا جامع بين النسب الجزئيّة يكون هو الموضوع له. وهو قدس سره يقول: إنّ الجامع بينها موجود وهو الموضوع له الحرف، فكلمة (من) مثلاً وضعت لجامع النسب الابتدائيّة، لكنّه بما أنّه لا يعقل تحقّق المعنىٰ الحرفيّ في موطن الذهن إلّا إذا صار جزئيّاً لا يستعمل الحرف إلّا في حصّة خاصّة من الجامع موجودة في فردٍ خاصّ ويدلّ شيء آخر علىٰ الخصوصيّة، فاستعمل الحرف في معنىً جزئيّ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأنت ترىٰ أنّه بناء علىٰ هذا المبنىٰ أيضاً لا يعقل الاستثناء من الجميع بأداة واحدة بدون ملاحظة وحدة اعتباريّة، فإنّه لو فعل كذلك فإمّا أن استعملت الأداة في حصص عديدة من الجامع من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى وذلك غير صحيح، وإمّا أن استعملت في ذات الجامع وهذا خلاف مبناه من كون المستعمل فيه جزئيّاً.

الاستثناء بالاسم:

المقام الثاني: في الاستثناء بالاسم، ككلمة (غير)، وهذا أيضاً له ثلاث صور وهي عين الصور التي مضت في المقام الأوّل:

الأُولىٰ: أن يتعدّد الموضوع والمحمول معاً، كما لو قال: (أكرم العلماء وأكرم السلاطين وأكرم التجّار غير الفسّاق منهم).

والثانية: أن يتعدّد الموضوع فقط، كأن يقول: (أكرم العلماء والسلاطين والتجّار غير الفسّاق منهم).

والثالثة: أن يتعدّد المحمول فقط، كأن يقول: (جالس العلماء وسلّم عليهم وأضفهم غير الفسّاق منهم).

وقد قلنا في الصورة الأُولىٰ من المقام الأوّل: إنّه لابدّ من كون الاستثناء راجعاً إلىٰ خصوص الأخير؛ لجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ.

وهذا البرهان ـ كما ترىٰ ـ لا يأتي في المقام الثاني؛ لأنّ المفروض أنّ الاستثناء بالاسم، فنقول في هذا المقام في جميع الصور الثلاث: إنّه لا مانع من الرجوع إلىٰ الجميع.

نعم، هنا فرق بين الصورة الأُولىٰ والصورتين الأخيرتين، وهو: أنّه في الصورتين الأخيرتين بعد أن لم يكن مانع عن الرجوع إلىٰ الجميع يثبت ـ لا محالة ـ عدم تعيّن الرجوع إلىٰ خصوص الأخير، فيدور الأمر بين الإجمال والظهور في الرجوع إلىٰ الجميع، ولا يبعد دعوىٰ موافقة الفهم العرفيّ للثاني.

وأمّا في الصورة الأُولىٰ ـ وهي تكرّر الموضوع والمحمول معاً بحيث تكون كلّ جملة كلاماً مستقلّاً برأسه ـ فيمكن أن يدّعىٰ أنّ نفس هذا الوصف قرينة عرفاً علىٰ

اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة، فعدم المانع من الرجوع إلىٰ الجميع ليس في هذه الصورة برهاناً علىٰ عدم تعيّن الرجوع عرفاً إلىٰ خصوص الأخيرة.

والظاهر: أنّ العرف لا يفرّق بين الاستثناء بالاسم والاستثناء بالحرف، ففي كلا المقامين يكون ظاهر الكلام في الصورة الأُولىٰ رجوع الاستثناء إلىٰ خصوص الأخيرة، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه في المقام الأوّل دلّ الفنّ أيضاً علىٰ ذلك وفي المقام الثاني لم يدلّ الفنّ عليه[1].

---

(١) قد يقال: إنّ فرض الفرق بين باب الاسم وباب الحرف في الصورة الأُولىٰ غير معقول؛ لأنّ أداة الاستثناء وإن فرضت هذه المرّة اسماً ولكن إنّما نستثني من الموضوعات السابقة عن طريق جعلها وصفاً لها، فلابدّ في البين من النسبة الوصفيّة، فلو كان هناك برهان في النسبة الاستثنائيّة يدلّ علىٰ أنّها ترجع إلىٰ الأخير فحسب فعين ذاك البرهان يأتي في النسبة الوصفيّة فكلاهما معنى حرفيّ وجزئيّ.

أمّا لو قيل بأنّ الموضوعات المتعدّدة يمكن أن يكون كلّ واحد منها جزء طرف للنسبة الوصفيّة بلا حاجة إلىٰ فرض وحدة اعتباريّة سابقة بينها فعين الكلام يأتي في النسبة الاستثنائيّة حرفاً بحرف.

والجواب: أنّ النسبة الوصفيّة مستفادة من الهيئة التركيبيّة وهي هيئة وقوع الوصف بعد الموصوف، ومع تعدّد الموصوف تكون الهيئة أيضاً متعدّدة، فيمكن افتراض استعمال كلّ واحدة منها في نسبة كما يمكن إهمالها جميعاً ما عدا الأخيرة، والمقياس في إهمال ما عدا الأخيرة أو استعمالها في النسبة الوصفيّة هو ما يقصد به من كلمة (غير)، فلو قصدت به أفراد من الموضوع الأخير كان وصفاً للأخير، ولو قصد الجامع بين المواضيع كان وصفاً للجميع، وبما أنّه اسم وليس حرفاً ومستعمل في معنى اسميّ لا النسبة فقصد الجامع به معقول.

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ قدس سره بعد أن ذهب إلىٰ إمكان الاستثناء من الجميع بلا مؤونة ولو كان الاستثناء بالحرف، وقال بعدم الفرق بين كون الاستثناء بالحرف وكونه بالاسم ساق كلا القسمين من الاستثناء مساقاً واحداً وذكر تفصيلاً في المسألة، وبما أنّ كلامنا فعلاً في الاستثناء بالاسم فلنمثّل بذلك فنقول:

لو قال المولىٰ مثلاً: (أكرم العلماء وجالس الأسخياء وسلّم علىٰ العبّاد غير الفسّاق) فهل يرجع الاستثناء إلىٰ الأخيرة أو إلىٰ الجميع؟

ذكر المحقّق العراقيّ قدس سره أنّ مقتضىٰ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ هو الرجوع إلىٰ الجميع، وهذا الإطلاق معارض بظهور ما عدا الجملة الأخيرة في الإطلاق أو العموم، فإن كان ظهور ما عدا الجملة الأخيرة بالعموم، ككلمة (كلّ) قدّم علىٰ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ؛ لأنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة عدم البيان، وعموم ما عدا الجملة الأخيرة بيانٌ، فهو مانع عن انعقاد مقدّمات الحكمة.

وإن كان ظهور ما عدا الجملة الأخيرة بالإطلاق ففي الحقيقة لا يتمّ شيء من الإطلاقين المتعارضين ويحصل الإجمال، وليس ذلك لأجل صلاحيّة كلّ منهما للقرينيّة للآخر، فإنّ قرينيّة كلّ منهما فرع ظهوره بتماميّة مقدّمات الحكمة بالنسبة إليه، ولا تتمّ؛ لما فيها من الدور ـ كما ستعرف ـ بل الإطلاق بنفسه غير جار في شيء من الطرفين؛ لأنّه مستلزم للدور، فإنّ الإطلاق في كلّ طرف متوقّف علىٰ عدم تحقّق البيان بالإطلاق في الطرف الآخر، وهو متوقّف علىٰ إطلاق الطرف الأوّل؛ لأنّه لولاه لكان إطلاق الطرف الآخر تامّاً، فلا يجري شيء من الإطلاقين للدور. هذا ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره[1].

---

(١) المقالات، ج ١، المقالة: ٣٧، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ يقتضي الرجوع إلىٰ الجميع فيرد عليه: أنّ (غير) مبهم في غاية الإبهام، وبإبهامه ليس قابلاً لصيرورته موضوعاً للحكم الشرعيّ، فإن أراد ﷺ إجراء الإطلاق في (غير) مع قطع النظر عن تحصّل مفهوم معيّن له بوقوعه صفة للمستثنىٰ منه ومضافاً إلىٰ الاستثناء لم يكن ذلك معقولاً؛ لما عرفت من أنّه بإبهامه لا تعقل صيرورته موضوعاً للحكم الشرعيّ. وإن أراد إجراء الإطلاق فيه بعد تحصّل مفهوم معيّن له بوقوعه صفة للمستثنىٰ منه ومضافاً إلىٰ المستثنىٰ فالشكّ إنّما هو في نفس ذلك المفهوم المتعيّن، هل هو موضوع الجملة الأخيرة فقط المتّصف بكونه غير فاسق أو موضوع جميع الجمل المتّصف بكونه غير فاسق، وعلىٰ أحد الفرضين لا يعقل رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع، فكيف يمكن إثبات رجوعه إلىٰ الجميع بالإطلاق؟ هذا بلحاظ أداة الاستثناء.

وكذلك الأمر بلحاظ المستثنىٰ، فإنّه بعد أن شككنا في المفهوم المتحصّل المتعيّن من أداة الاستثناء ولم ندر أنّه هل هو موضوع الجملة الأخيرة المتّصف بكونه غير الفسّاق أو هو موضوع تمام الجمل المتّصف بذلك لم يعقل إجراء الإطلاق في المستثنىٰ، فإنّه علىٰ أحد الفرضين يستحيل كون المستثنىٰ الفاسق من جميع تلك الموضوعات.

وأمّا ما ذكره من أنّ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ معارض بظهور ما عدا الجملة الأخيرة، فإن كان ظهوره بالعموم قدّم علىٰ الإطلاق وإلّا فهما متساويان، فيرد عليه ـ بعد تسليم إطلاق المستثنىٰ والمستثنىٰ منه ـ: أنّه إن بنينا علىٰ مبنىٰ كون العبرة في التقدّم بالقرينيّة ـ كما هو الحقّ ـ فإطلاق الاستثناء والمستثنىٰ مقدّم علىٰ ظهور ما عدا الجملة الأخيرة ولو فرض ذلك بالوضع؛ وذلك لأنّ العرف يرىٰ ملابسات الكلام ومتعلّقاته قرينة لأصل الكلام دون العكس، فلو قال: (رأيت أسداً يرمي) يكون قوله: (يرمي) قرينة علىٰ أنّ المراد بالأسد الرجل الشجاع، لا أنّ قوله:

(أسداً) قرينة علىٰ أنّ المراد بـ(يرمي) رمي قطع اللحم من الفم مثلاً، وكذلك الأمر فيما نحن فيه، فإنّ الاستثناء والمستثنىٰ قرينة بالنسبة للمستثنىٰ منه دون العكس، فظهر: أنّ إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ مقدّم علىٰ إطلاق المستثنىٰ منه وعمومه.

وإن بنينا علىٰ مبنىٰ كون العبرة في التقدّم بالأظهريّة ـ كما ذهب إليه المحقّق العراقيّ قدس سره ـ فالمتعيّن كون إطلاق الاستثناء والمستثنىٰ في عرض ظهور ما عدا الجملة الأخيرة ولو فرض بالعموم، لا تقدّم العموم عليه؛ وذلك لأنّه كما يكون الإطلاق متوقّفاً علىٰ عدم البيان المتّصل أو مطلقاً، كذلك العموم متوقّف علىٰ عدم البيان المتّصل؛ لما مضىٰ في السابق من أنّ أداة العموم إنّما تشمل وضعاً أفراد المفهوم المتحصّل من تمام ما يكون متّصلاً بمدخوله، فظهر: أنّه لا رجحان فيما نحن فيه للعموم علىٰ الإطلاق.

وأمّا ما ذكره من عدم جريان الإطلاقين رأساً ـ لمكان الدور لا لصلاحيّة كلّ منهما للقرينيّة للآخر ـ فيرد عليه: أنّه بعد تسليم كون كلّ منهما في مرتبة واحدة لا يجري شيء منهما، لكن لا لما ذكره من عدم تماميّة مقدّمات الحكمة رأساً لمكان الدور. توضيح ذلك: أنّ بطلان الدور معناه استحالة توقّف الشيء علىٰ نفسه لا أنّه بعد أن فرض توقّفه علىٰ نفسه يستحيل وجوده في الخارج؛ لأنّه علّة نفسه وهو ليس موجوداً حتّىٰ يوجد نفسه مثلاً، والمحقّق العراقيّ قدس سره سلّم توقّف الشيء علىٰ نفسه فيما نحن فيه حيث قال: إنّ الإطلاق في كلّ طرف موقوف علىٰ عدمه في الطرف الآخر، وعدمه في الطرف الآخر موقوف علىٰ الإطلاق في الطرف الأوّل، فكأنّه توهّم أنّ معنىٰ استحالة الدور استحالة وجود ما توقّف علىٰ نفسه، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وبكلمة أُخرىٰ: لو لم يعترف بالتوقّفين فلا دور، ولو اعترف بهما فقد اعترف بالدور المحال، فإنّ المحال هو نفس توقّف الشيء علىٰ نفسه، هذا.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ استحالة الدور لا تختصّ بجانب الوجود بل تجري في جانب العدم أيضاً؛ لما عرفت من أنّه ليست الاستحالة في وجود ما توقّف علىٰ نفسه، بل الاستحالة في نفس علّيّة كلّ منهما للآخر بحسب نظام العلل وترتيبها بلا فرق بين جانب الوجود والعدم، فما ذكره من الدور في جانب وجود الإطلاق ـ بدعوىٰ أنّ الإطلاق في كلّ طرف متوقّف علىٰ عدمه في الطرف الآخر وبالعكس ـ يأتي في جانب عدمه أيضاً؛ إذ عدمه في كلّ طرف متوقّف علىٰ وجوده في الطرف الآخر وبالعكس.

والتحقيق في حلّ المغالطة: أنّ الإطلاق في كلّ طرف وإن كان معلولاً لعدمه في الطرف الآخر أو معلولاً لما يلازمه[1] ـ وهو الصحيح كما سيظهر ـ لكن هذا العدم عبارة عن عدم الإطلاق الشأنيّ، فإنّ الإطلاق في كلّ طرف بوجوده الشأنيّ ـ أي: بصدق أنّه لولا الإطلاق في الطرف الآخر لتمّ هذا الإطلاق ـ يكون مانعاً عن الإطلاق في الطرف الآخر، فنقول مثلاً: إنّ الإطلاق الشأنيّ في كلّ طرف علّة لعدم الإطلاق الفعليّ في الطرف الآخر، وعدم الإطلاق الشأنيّ في كلّ طرف علّة للإطلاق الفعليّ في الطرف الآخر، وهاتان العلّيّتان ليستا دوراً؛ لاختلاف طرفيهما.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّه قدس سره لو أراد تصوير الدور في الإطلاق الشأنيّ في كلّ طرف قلنا: إنّ ما يتوقّف علىٰ هذا الإطلاق غير ما يتوقّف عليه هذا الإطلاق، فإنّ الأوّل هو عدم الإطلاق الفعليّ في الطرف الآخر، والثاني هو عدم تماميّة مقدّمات الحكمة في ذاك الطرف في نفسه مع قطع النظر عن الطرف الآخر.

وإن أراد تصوير الدور في الإطلاق الفعليّ في كلّ طرف، فإنّه وإن كان متوقّفاً علىٰ عدم الإطلاق الشأنيّ في الطرف الآخر لكن لا عكس فلا دور؛ لأنّ عدم

---

(١) وهو عدم العلم الإجماليّ بكذب أحدهما.

الإطلاق الشأنيّ ناشٍ من عدم تماميّة مقدّماته في نفسه.

وقرينيّة كلّ منهما بالفعل لعدم إرادة الإطلاق وإن كانت موقوفة علىٰ فعليّة الإطلاق في ذاك الطرف لكن الصلاحيّة للقرينيّة يكفي فيها الإطلاق الشأنيّ.

بل التحقيق أنّ كلا الإطلاقين ساقطان بعلّة واحدة لا بصلاحيّة قرينيّة كلّ منهما للآخر ولا بما ذكره من الدور، وتلك العلّة عبارة عن العلم الإجماليّ بكذب أحد الإطلاقين.

ولا يصحّ فيما نحن فيه دعوىٰ صلاحيّة القرينيّة، لا بالمعنىٰ الملازم لفعليّة القرينيّة، ولا بمعنىٰ كون الشيء بحيث يصحّ اعتماد المتكلّم عليه عند إرادة خلاف ما هو الظاهر من الكلام لولاه:

أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ فعليّة القرينيّة متوقّفة علىٰ تماميّة الإطلاق الفعليّ، فيلزم تماميّة الإطلاقين، وهذا خلف علمنا الإجماليّ بكذب أحدهما.

وأمّا الثاني: فلأنّ الصلاحيّة بذاك المعنىٰ لا تكون إلّا في موردين:

أحدهما: أن نشكّ في مفهوم الكلام ويكون ذلك علىٰ أحد التقديرين قرينة، وذلك كما في المخصّص المتّصل المجمل.

وثانيهما: أن يكون الكلام مشتركاً أو يكون قد دار أمره بين الحقيقة والمجاز الراجح، بناءً علىٰ أنّ المجاز الراجح في رتبة الحقيقة، وكان الكلام علىٰ أحد التقديرين قرينة.

وما نحن فيه ليس من شيء منهما.

هذا تمام الكلام في الاستثناء المتعقّب للجمل من ناحية قابليّة نفس الأداة للرجوع إلىٰ الجميع وعدمه.

بقي الكلام فيه من ناحية قابليّة المستثنىٰ للرجوع إلىٰ الجميع وعدمه، فنقول: إنّ لذلك صوراً عديدة:

الأُولىٰ: أن يكون قابلاً للرجوع إلىٰ الجميع، كما في قولنا: (أكرم العلماء

والتجّار إلّا الفسّاق). ولا إشكال في ذلك من ناحية المستثنىٰ في إمكان الرجوع إلىٰ الجميع والرجوع إلىٰ خصوص الأخيرة، فإن استظهرنا ممّا مضىٰ من البحث في أداة الاستثناء أحد الأمرين فهو، وإلّا لم يمكن التمسّك بعموم غير الأخيرة؛ للإجمال.

الثانية: أن لا يكون قابلاً للرجوع إلىٰ الجميع، كما في قولنا: (أكرم العلماء والتجّار إلّا الجهّال) وقولنا: (أكرم العلماء والتجّار إلّا زيداً). فإنّه لا يمكن إرجاع زيد إلىٰ كليهما ولو فرض وجود مسمّى بزيد في العلماء ووجود مسمّى بزيد في التجّار، فإنّ الموضوع له في الأعلام جزئيّ، فلا يعقل رجوعه إلىٰ الجميع إلّا بالتأويل بأن يراد من زيد المسمّىٰ بزيد وهذا خلاف أصالة الحقيقة.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ في هذا الكلام ثلاثة احتمالات: رجوع المستثنىٰ إلىٰ الجميع بتأويله إلىٰ المسمّىٰ، ورجوعه إلىٰ الجميع بلا تأويل، ورجوعه إلىٰ خصوص الأخير، والأوّل منفيّ إثباتاً، والثاني منفيّ ثبوتاً فيتعيّن الثالث.

الثالثة: أن يكون المستثنىٰ مشتركاً لفظيّاً بين معنيين: أحدهما يصحّ رجوعه إلىٰ الجميع دون الآخر، ولم يتعيّن أحدهما بالقرينة فيثبت الإجمال بالنسبة لما قبل الأخيرة؛ لاتّصاله بما يصلح للقرينيّة بمعنىٰ ما يصحّ للمتكلّم الاعتماد عليه عند إرادة الخلاف.

الرابعة: أن يكون المستثنىٰ بمعناه الحقيقيّ مختصّاً بالجملة الأخيرة وبمعناه المجازيّ قابلاً للرجوع إلىٰ الجميع، فيتعيّن الأوّل بأصالة الحقيقة ويبقىٰ ما عدا الأخيرة علىٰ عمومه.

الخامسة: عكس الرابعة، فتجري أصالة الحقيقة ويحصل الإجمال بالنسبة إلىٰ غير الأخيرة مع عدم القرينة علىٰ الاختصاص بها.

الكلام في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد

الجهة التاسعة: في أنّه هل يخصّص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد ـ بعد تسليم تخصّص خبر الواحد بخبر الواحد ـ أو لا؟

ومرجع هذا في الحقيقة إلىٰ البحث عن أنّ خبر الواحد المخالف لعموم الكتاب حجّة أو لا؟ فإنّه بعد تسليم حجّيّته لا إشكال في تخصيص عموم الكتاب به؛ لأنّ المفروض أنّ الخاصّ قرينة علىٰ العامّ، وإلّا لما كان يخصّص خبر الواحد بخبر الواحد، وإذا كان مرجع البحث إلىٰ ذلك فلابدّ للقائل بجواز تخصيص العامّ الكتابيّ به من إقامة البرهان علىٰ حجّيّة هذا الخبر الواحد؛ لأنّ مقتضىٰ الأصل عدم الحجّيّة.

الاستدلال علىٰ حجّيّة خبر الواحد المخالف بالأخصّيّة لعموم الكتاب:

وقد أقام المحقّق الخراسانيّ قدس سره ثلاثة براهين علىٰ ذلك[1]:

الأوّل: الإجماع علىٰ حجّيّته[2].

ويرد عليه: أنّه إن أراد من ذلك الإجماع الفتوائيّ فإفتاء جميع العلماء علىٰ ذلك ممنوع، كيف؟! وأصل حجّيّة الخبر الواحد مختلف فيه حتّىٰ ادّعىٰ بعض الإجماع علىٰ عدم حجّيّته.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق الشيخ المشكينيّ.

(٢) صريح كلام الآخوند في الكفاية هو التمسّك بسيرة الأصحاب لا الإجماع.

وإن أراد من ذلك الإجماع العمليّ الذي تكون العبرة فيه بعمل أصحاب الأئمّة الكاشف عن رأي المعصوم[١] فهو غير معلوم، فإنّه إن لاحظنا السامع للخبر بنفسه من الإمام عليه السلام فمن الواضح أنّ الخبر عنده قطعيّ الصدور، ولا إشكال في جواز تخصيص الكتاب بذلك، وإن لاحظنا مَن ليس راوياً عن الإمام عليه السلام بلا واسطة بل يراجع الراوي عنه، فإن كان مقلّداً له فهو إنّما يأخذ بالفتوىٰ وليس هو الذي يخصّص الكتاب بخبر الواحد وإنّما يخصّصه مجتهده به، وإن لم يكن مقلّداً له وكان بنفسه مخصّص الكتاب بهذا الخبر فمن المحتمل أنّه كان يخصّص الكتاب بالخبر مع تحصيل القطع أو الاطمئنان بصدوره، فإنّهم كانوا متمكّنين من تحصيل القطع أو الاطمئنان بصدور كثير من الأخبار، نظير تمكّن الناس في زماننا وفي كلّ زمان من تحصيل القطع أو الاطمئنان بصدور كثير من الأخبار الصادرة من فقيه زمانهم، وأمّا الأخبار التي لم يتمكّنوا من تحصيل الاطمئنان بصدورها فلم يعلم أنّهم كانوا يخصّصون الكتاب بها.

الثاني: دلالة أدلّة حجّيّة خبر الواحد علىٰ حجّيّة الخبر المخالف لعموم الكتاب بالصراحة؛ وذلك لأنّ جميع أخبار الآحاد مخالف لعموم الكتاب إلّا ما شذّ وندر لو وجد نادراً ما لا يخالفه، فيلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد طرح دليل حجّيّة خبر الواحد رأساً أو في غير مورد الندرة.

ويرد عليه: أنّ هذه الدعوىٰ ممنوعة جدّاً، بل خبر الواحد المخالف لعموم الكتاب في غاية الندرة، فإنّك إن لاحظت أخبار باب الطهارة والنجاسة الخبثيّة لم تجد منها ما يخالف عموم الكتاب؛ لعدم ورود آية في الكتاب في ذلك إلّا نادراً

---

(١) نعم الظاهر أنّ هذا هو المقصود كما قلنا.

كقوله تعالىٰ: ﴿أَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[١]، بناءً علىٰ دلالته علىٰ طهارة الماء.

وأمّا أخبار العبادات: فلا شيء منها يخالف عموم الكتاب وإطلاقه، وقد صرّح المحقّق الخراسانيّ قدس سره في بحث الصحيح والأعمّ أنّ آيات العبادات لا إطلاق فيها؛ لورودها في مقام التشريع لا في مقام البيان[٢].

وأمّا أخبار المعاملات: فالغالب منها غير مخالف لعموم الكتاب وإطلاقه؛ إذ لم يرد في الكتاب عموم وإطلاق في ذلك إلّا بالنسبة للبيع في قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣]. وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤] فقد حقّق في محلّه عدم دلالته علىٰ صحّة العقود وإنّما يدلّ علىٰ لزومها. وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[٥] فالتجارة عن تراض مختصّة بالبيع وليس غيره من المعاملات تجارة.

والخلاصة: أنّ أخبار المعاملات ليس شيء منها ينافي إطلاق الكتاب إلّا ما دلّ علىٰ بطلان بعض أقسام البيع.

---

(١) سورة ٢٥ الفرقان، الآية: ٤٨. والآية إنّما تدلّ علىٰ طهارة ماء السماء في ذاته، فلا يعدّ دليل نجاسة ماء الاستنجاء مثلاً مخصّصاً له.

(٢) المقدار الوارد في الكفاية في بحث الصحيح والأعمّ هو قوله: «نعم، لابدّ في الرجوع إليه. فيما ذكر (يعني الرجوع إلىٰ الإطلاق بناءً علىٰ الأعمّ) من كونه وارداً مورد البيان»، وكأنّ هذا إشارة إلىٰ ما نسب إليه أُستاذنا هنا.

(٣) سورة ٢ البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٤) سورة ٥ المائدة، الآية: ١. والظاهر أنّ العقد إن كان علىٰ مباح دلّت الآية علىٰ نفوذه بالمعنىٰ المثبت للصحّة واللزوم.

(٥) سورة ٤ النساء، الآية: ٢٩.

وأمّا أخبار العقوبات والحدود والديات: فالغالب فيها أيضاً عدم المخالفة لعموم الكتاب؛ لعدم ورود آية في ذلك في الكتاب إلّا نادراً كآية حدّ السرقة والزنا وشرب الخمر والعبث في الأرض فساداً.

وأمّا الأخبار المفردة غير الداخلة في شيء من الأبواب الدالّة علىٰ حرمة بعض الأشياء ـ كما دلّ علىٰ حرمة التختّم بالذهب للرجال مثلاً ـ: فليس في القرآن ما يدلّ علىٰ خلافها عموماً أو إطلاقاً؛ إذ لم ترد آية تدلّ علىٰ حلّيّة كلّ شيء، وإن توهّم بعض الأساطين أنّ الآية الشريفة هكذا: (أُحلّ لكم ما في الأرض جميعاً)، وليس كذلك بل الآية الشريفة هكذا: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1].

وأمّا الأخبار المفردة الدالّة علىٰ حلّيّة بعض الأشياء: فأيضاً ليس في القرآن ما يدلّ علىٰ خلافها عموماً أو إطلاقاً؛ إذ لم ترد آية تدلّ علىٰ حرمة كلّ شيء.

والخلاصة: أنّ دعوىٰ كون أخبار الآحاد ـ إلّا ما شذّ وندر ـ مخالفةً لعموم الكتاب أو إطلاقه ممنوعة جدّاً، وصدور مثلها عن المحقّق الخراسانيّ قدس سره غريب غايته.

الثالث ـ وهو الوجه المتعارف بين المحقّقين ـ: إطلاق دليل حجّيّة خبر الواحد الشامل للخبر المخالف لعموم الكتاب، فإنّ هذا الإطلاق مقدّم بالحكومة.

توضيح ذلك: أنّ التعارض في الحقيقة يكون بين دليل حجّيّة ظاهر الكتاب ودليل حجّيّة خبر الواحد المخالف لعموم الكتاب، ودليل حجّيّة الظاهر قد أُخذ في موضوعه عدم ورود القرينة المنفصلة علىٰ الخلاف، ولذا سلّمنا تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد، وإطلاق دليل حجّيّة الخبر الواحد الشامل للخبر المخالف لعموم الكتاب مثبت لقرينيّته، فيرتفع موضوع دليل حجّيّة ظاهر الكتاب بالحكومة.

---

(١) سورة ٢ البقرة، الآية: ٢٩.

أقول: لايخفىٰ أنّ الأمر في ذلك يختلف باختلاف المباني في الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد والدليل علىٰ حجّيّة ظاهر الكتاب، توضيح ذلك أنّه:

إن بنينا علىٰ أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو الإجماع فهو في محلّ الفرض منتف؛ لوقوع الخلاف بينهم في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه، فلا مجال لدعوىٰ الحكومة وتخصيص الكتاب به.

وإن بنينا علىٰ أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو السيرة العقلائيّة فلابدّ من النظر إلىٰ دليل حجّيّة ظاهر الكتاب:

فإن بنينا علىٰ أنّ الدليل عليه أيضاً هو السيرة العقلائيّة علىٰ حجّيّة الظهور فمن الواضح عدم إمكان اجتماع سيرتين متخالفتين في مورد واحد، والموجود فيما نحن فيه هو السيرة الأُولىٰ لا الثانية؛ لأنّ السيرة علىٰ حجّيّة الظهور مقيّدة بعدم ورود قرينة علىٰ الخلاف، والسيرة علىٰ حجّيّة خبر الواحد مثبتة للقرينة وليست مقيّدة بعدم ورود عامّ كتابيّ علىٰ خلافه، فقد انتفىٰ موضوع دليل حجّيّة ظهور الكتاب. لكن ليس هذا من الحكومة المصطلحة؛ لأنّها عبارة عن أن ينتفي الموضوع بالتعبّد، وما نحن فيه ليس كذلك.

وإن بنينا علىٰ الاستدلال بحجّيّة ظهور القرآن بالأخبار الواردة في وجوب العمل بالقرآن ـ إذ يصدق عرفاً علىٰ العمل بظاهر القرآن أنّه عمل بالقرآن، مع البناء علىٰ أنّ دليل حجّيّة خبر الواحد هو السيرة العقلائيّة ـ فإطلاق هذه الأخبار شامل لفرض ورود خبر واحد علىٰ خلاف عموم الكتاب ورادع للسيرة الثابتة في جانب خبر الواحد في هذا الفرض.

وإن بنينا علىٰ أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو الكتاب كآية النبأ أو السنّة، والدليل علىٰ حجّيّة الظاهر ـ وهو عموم الكتاب ـ هو السيرة العقلائيّة فالسيرة

مقيّدة بعدم القرينة، وذلك الخبر قرينة تعبّداً لدليل حجّيّته فتتمّ الحكومة.

وإن بنينا علىٰ أنّه تدلّ علىٰ حجّيّة ظاهر الكتاب ـ مضافاً إلىٰ السيرة العقلائيّة ـ الأخبار الدالّة علىٰ وجوب العمل بالقرآن، والدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو الكتاب كآية النبأ، فتقع المعارضة بين إطلاق تلك الأخبار لآية النبأ في المحلّ المفروض وإطلاقها للعموم المفروض ورود خبر واحد علىٰ خلافه ويتساقطان، فنرجع إلىٰ السيرة الدالّة علىٰ حجّيّة ظاهر الكتاب وتثبت الحكومة بالنظر إلىٰ السيرة كما عرفت.

وإن بنينا علىٰ أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو الأخبار فدليل حجّيّة خبر الواحد هو الخبر المتواتر؛ لأنّه لا معنى للاستدلال علىٰ حجّيّة خبر الواحد بخبر الواحد، وبنينا علىٰ أنّه تدلّ علىٰ حجّيّة ظاهر القرآن الأخبار الدالّة علىٰ وجوب العمل بالقرآن التي هي أيضاً متواترة بلا إشكال، فالمعارضة في الحقيقة واقعة بين خبرين متواترين وتعارضهما بالعموم من وجه، فيمكن أن يقال بأنّهما يتساقطان وتبقىٰ في البين السيرة الدالّة علىٰ حجّيّة ظاهر الكتاب سليمة عن الحاكم، هذا.

ولكن التحقيق: أنّ الأخبار الدالّة علىٰ وجوب العمل بالقرآن في بعضها قيّد الحكم بما بعد الرجوع إلىٰ أهل البيت عليهم السلام فيما ورد منهم في مقام بيان المراد من الكتاب والقرينة عليه، والخبر المتواتر الدالّ علىٰ حجّيّة هذا الخبر الواحد دالّ تعبّداً علىٰ قرينيّته[1] فتتمّ الحكومة، هذا.

---

(١) كأنّ المقصود: أنّ الخبر المتواتر الدالّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد دليل علىٰ حجّيّة خبر القيد بما بعد الرجوع إلىٰ أهل البيت عليهم السلام، فيكون خبر القيد هذا دليلاً تعبّديّاً علىٰ حجّيّة الخبر المخصّص وقرينيّته.

وقد تنقّح من جميع ما ذكرناه: أنّه تتمّ الحكومة علىٰ جميع المباني إلّا علىٰ مبنىٰ انحصار دليل حجّيّة خبر الواحد بالإجماع أو السيرة العقلائيّة، فعلىٰ هذا المبنىٰ لا تتمّ الحكومة بل إمّا يقدّم الكتاب أو يقدّم الخبر بلا حكومة. وسوف يظهر ـ إن شاء الله ـ في بحث حجّيّة الخبر الواحد عدم انحصار دليلها في ذلك فالحكومة ثابتة.

هذا تمام الكلام في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد من ناحية قيام الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد المخصّص للكتاب وعدمه، وقد عرفت أنّ الدليل علىٰ حجّيّته هو إطلاق دليل حجّيّة خبر الواحد.

شبهة ورود المقيّد الدالّ علىٰ عدم حجّيّة الخبر المخالف بالأخصّيّة لعموم الكتاب:

بقي الكلام في شيء، وهو: أنّه هل ورد لهذا الإطلاق مقيّد يدلّ علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد المخالف للكتاب بالأخصّيّة أو لا؟ فنقول: لم يرد شيء يتوهّم كونه مقيّداً لذلك عدا الأخبار الواردة في عدم صدور خبر مخالف للكتاب عنهم عليهم السلام، وأنّ ما خالف قول ربّنا فهو زخرف أو باطل أو لم نقله أو فاطرحه أو فاضرب به عرض الجدار أو نحو ذلك، فإنّ هذه الأخبار أخصّ مطلقاً من أدلّة حجّيّة خبر الواحد، وعنوان المخالفة تصدق عند الأخصّيّة ولا تختصّ بالتعارض التباينيّ والعموم من وجه. وكون الخاصّ يعدّ قرينة علىٰ العامّ لا ينافي صدق عنوان المخالفة؛ لأنّ القرينة المنفصلة لا ترفع أصل الظهور وإنّما ترفع حجّيّته، فظهور العامّ ثابت بحاله يكذّب بمدلوله الالتزاميّ ظهور الخاصّ، كما أنّ ظهور الخاصّ يكذّب بمدلوله الالتزاميّ ظهور العامّ، ولا نعني بالمتخالفين إلّا ما يكذّب كلّ واحد منهما الآخر.

وجوه الجواب عن الشبهة:

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: ما هو المشهور بين المحقّقين ـ قدّس الله أسرارهم ـ وتقريبه: أنّ المراد بالمخالفة في هذه الأخبار هي غير المخالفة بالأخصّيّة، وذلك لمقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّه لا ريب ـ بحسب الفهم العرفيّ ـ أنّ هذه الأخبار آبية عن التخصيص. هكذا قالوا، ونِعْم ما قالوا، وإن لم يذكروا النكتة الفنّيّة لهذا الفهم العرفيّ.

الثانية: أنّا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات للكتاب، فإنّا نعلم قطعاً أنّ جميع أقسام البيع ليس صحيحاً، بل قد صدر من الشارع الحكم ببطلان بعضها، مع أنّ مقتضىٰ إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**﴾ صحّة الجميع، وكذا نعلم بعدم لزوم جميع أقسام العقود، مع أنّ مقتضىٰ إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُود**﴾ ذلك، وهكذا.

فإذا عرفت هاتين المقدّمتين قلنا: إنّه لو فرض أنّ المراد بالمخالفة في هذه الأخبار ما يشمل المخالفة بالأخصّيّة، فإن فرضنا أنّه في الحقيقة لم يصدر عنهم ما يخصّص الكتاب كان ذلك خلف ما ذكرناه في المقدّمة الثانية من العلم الإجماليّ. وإن فرضنا صدور بعض الأخبار المخصّصة للكتاب عنهم كان ذلك خلف ما مضىٰ في المقدّمة الأُولىٰ من عدم قابليّة تلك الأخبار للتخصيص، فعلمنا من ذلك أنّ المراد بالمخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بالتباين أو العموم من وجه دون التباين بالأخصّيّة.

وهذا بنفسه وإن كان نوعاً من التخصيص لكن مرادنا من عدم قابليّة هذه الأخبار للتخصيص عدم قابليّتها للتخصيص الاعتباطيّ، بأن يقال: إنّه لا يصدر عنهم ما يخالف الكتاب إلّا عدّة أخبار خاصّة لا جامع بينها خرجت اعتباطاً، لا

عدم قابليّتها للتخصيص بمعنىٰ كون المراد من المخالفة فيها غير المخالفة بالأخصّيّة.

هذا غاية تقريب الوجه الأوّل المشهور بين المحقّقين، والإنصاف أنّه في غاية المتانة.

ولكن يمكن أن يقرّب بوجه أحسن، وإن شئت جعلته وجهاً فنّيّاً لما ذكروه من إباء هذه الأخبار عن التخصيص، وذلك الوجه هو أن يقال: إنّ تلك الأخبار لحنها لحن استفضاع واستنكار وبيان شناعة صدور كلام منهم علىٰ خلاف كتاب الله، وأنّهم عليهم السلام أنزه من أن يعارضوا كلام الله ويتكلّموا علىٰ خلاف كلامه تعالىٰ مع أنّهم عبيده، وإنّما جاؤوا لترويج كلام الله وتبيينه وإيصاله إلىٰ العباد، لا لمخالفة كلام الله تعالىٰ، وهذا بنفسه قرينة علىٰ عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة بالأخصّيّة؛ إذ بعد أن استقرّت طريقة القرآن علىٰ عدم بيان كلّ حكم من الأحكام بجميع قيوده وخصوصيّاته دفعة واحدة، بل البناء علىٰ أن تُبيَّنَ الأحكام وخصوصيّاتها وقيودها بالتدريج، لا يعدّ المخصّص الصادر عنهم عليهم السلام للعموم القرآنيّ من المخالفة الفضيعة لكلام الله التي ليس من شأنهم صدورها عنهم ويكونون أنزه من ذلك، بل يعدّ من البيان والتفسير لمراد الله تعالىٰ الذي هو شأنهم عليهم السلام، هذا.

وما ذكرناه من الوجه له مزيّتان علىٰ الوجه الذي ذكروه:

إحداهما: أنّه لا يحتاج إلىٰ ما ذكروه من العلم الإجماليّ، بل يكفي فيه العلم بأنّه ليس من طريقة القرآن في بيان كلّ حكم من الأحكام بيانه بجميع قيوده دفعة واحدة، ويكفي في حصول هذا العلم ملاحظة نفس القرآن الكريم؛ إذ فيه من الأحكام ما لها من الشروط والقيود منفصلة الذكر، وكذا ملاحظة السنّة القطعيّة.

ثانيتهما: أنّه يظهر ممّا ذكرناه نكتة ما ذكروه من إباء تلك الأخبار عن التخصيص، فإنّ ما يكون لحنه بيان شناعة صدور ما يخالف القرآن منهم وأنّه ليس من شأنهم ذلك ـ لكونه أمراً قبيحاً مستنكراً ـ لا يقبل التخصيص الاعتباطيّ. نعم،

يقبل التخصيص العنوانيّ بأن يخرج منه عنوان المخالفة بالأخصّيّة بأن يقال: إنّ هذا ليس داخلاً من أوّل الأمر في المخالفة الفضيعة المستنكرة. نعم، لو لم يكن لحنه ذلك، كما لو ورد عدم حجّيّة خبر الثقة ما لم يوجب الاطمئنان لم يكن مانع من التخصيص بذلك، بأن يُخرج عن ذلك ثقات معيّنون مثلاً.

والخلاصة: أنّه فرق بين ما لو كان لحن الكلام في مقام بيان نفس عدم حجّيّة الخبر الكذائيّ، وما لو كان في مقام بيان شناعة حجّيّته وأنّه لا ينبغي أن يكون الخبر الكذائيّ حجّة، هذا.

ويمكن أن يبيّن سقوط إطلاق هذه الأخبار بالنسبة للخبر المخالف بالأخصّيّة بوجه ثالث أدقّ من كلا الوجهين، وهو: أنّ نفس هذه الأخبار مخالفة للكتاب بالأخصّيّة، سواء قلنا بأنّ آية النبأ أو نحوها تدلّ علىٰ حجّيّة الخبر الواحد أم لا:

أمّا علىٰ الأوّل: فواضح؛ إذ آية النبأ مثلاً تشمل الخبر المخالف للكتاب، وهذه الأخبار تدلّ علىٰ عدم حجّيّة مثل هذا الخبر، فهي مخالفة لآية النبأ بالأخصّيّة. ولا يمكن جعل هذه الأخبار مختصّة بما كان ضعيفاً في نفسه سنداً مع قطع النظر عن مخالفة الكتاب، فإنّ جعل عنوان عدم الحجّيّة هو المخالفة للكتاب مع فرض عدم الحجّيّة في نفسه مع قطع النظر عن المخالفة لا معنى له.

وأمّا علىٰ الثاني: فلأنّه قد دلّت السنّة القطعيّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد، وتلك السنّة القطعيّة داخلة في إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾، فبالآخرة دلّت الآية علىٰ الأخذ بخبر الواحد، وإطلاقها يشمل فرض المخالفة للكتاب.

فظهر: أنّه علىٰ كلا الفرضين تكون الأخبار الدالّة علىٰ طرح الخبر المخالف للكتاب مخالِفةً له بالأخصّيّة، وعلىٰ هذا فنقول: إنّ إطلاق هذه الأخبار يدلّ علىٰ

عدم حجّيّة خبر المخالف للكتاب بالأخصّيّة، ونحن نعلم إجمالاً أنّ هذا الإطلاق إمّا كذب أو غير حجّة؛ لأنّه علىٰ فرض عدم كذبه تكون الأخبار المخالفة للكتاب بالأخصّيّة غير حجّة، ولا نحتمل الفرق بين هذا الخبر وباقي الأخبار المخالفة بالأخصّيّة للكتاب، بأن تكون هي غير حجّة وهذا بالخصوص حجّة؛ للقطع بوحدة الملاك لعدم الحجّيّة فيهما، وهو عدم كون صدور الخبر المخالف للكتاب عنهم من شأنهم عليهم السلام، ومع هذا العلم الإجماليّ نقطع بعدم حجّيّة هذا الإطلاق فتبقىٰ باقي الأخبار المخالفة للكتاب بالأخصّيّة تحت إطلاق دليل الحجّيّة. هذا.

ومع التنزّل عمّا ذكرناه من العلم الإجماليّ نقول: إنّ إطلاق هذه الأخبار يدلّ علىٰ عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب بالأخصّيّة، وإطلاق آخر له يدلّ علىٰ عدم حجّيّة هذا الإطلاق لمخالفته للكتاب بالأخصّيّة، وذلك لمكان الانحلال بالتقريب المذكور في مسألة الخبر مع الواسطة، وعندئذٍ لابدّ من الأخذ بالإطلاق الثاني؛ لأنّه حجّة بلا معارض، فيسقط بذلك الإطلاق الأوّل عن حجّيّته وتبقىٰ باقي الأخبار المخالفة للكتاب بالأخصّيّة تحت إطلاق دليل الحجّيّة.

الوجه الثاني ـ من الوجوه التي ذكرت في المقام ـ: دعوىٰ احتمال أنّ المراد من تلك الأخبار أنّ كلّ ما صدر عنهم عليهم السلام لا يخالف شيئاً ممّا أراد الله تعالىٰ واقعاً من كلامه الشريف، بل ما يكون بحسب الظاهر منافياً له يكون في الحقيقة مفسّراً ومبيّناً لما أراد الله تعالىٰ.

أقول: هذا الجواب في غاية الغرابة[1]؛ إذ هذا المعنىٰ خلاف الظاهر جدّاً،

---

(١) رغم أنّه استقربه صاحب الكفاية. راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦٧ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

وظاهر تلك الأخبار ما مضىٰ من شناعة الخبر المخالف للكتاب وعدم قابليّة مثله للحجّيّة.

الوجه الثالث: الاستشهاد علىٰ كون المراد من المخالفة غير المخالفة بالأخصّيّة بالأخبار العلاجيّة، وذلك بتقريبين:

الأوّل: ما ورد من الترجيح بموافقة القرآن ومخالفته، وتقريب الاستدلال به: أنّه لا إشكال في أنّ الترجيح فرع كون كلّ منهما عند فرض الانفراد حجّة، أي: أنّ ظاهر قول السائِل: (إذا أتانا خبران متعارضان فبأيّهما نعمل؟) أنّ العمل بكلّ واحد منهما لولا الآخر كان مفروغاً عنه، وإنّما الكلام أنّه مع فرض اجتماعهما ما هو التكليف؟ وقد رجّح الإمام عليه السلام بالموافقة والمخالفة للكتاب.

وأهون أنحاء المخالفة هو المخالفة بالأخصّيّة، فيعلم أنّ أحد الخبرين الذي هو مخالف للكتاب بالأخصّيّة يكون في نفسه حجّة لولا الآخر، وهو المطلوب.

والإنصاف: أنّ هذا التقريب في غاية المتانة.

الثاني: ما في مقبولة عمر بن حنظلة من تقديم الترجيح ببعض الأُمور كالأعدليّة ونحوها علىٰ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته، فيعلم أنّه لو فرض حديثان أحدهما مخالف للكتاب بالأخصّيّة ـ التي هي أهون أنحاء المخالفة ـ لكن كان أرجح من الآخر بترجيح مقدّم علىٰ الترجيح بالموافقة والمخالفة للكتاب قدّم علىٰ الآخر، ولو فرض عدم حجّيّة ما يخالف الكتاب بالأخصّيّة في نفسه لم يكن معنى لذلك كما هو واضح.

أقول: إنّ هذا التقريب تتوقّف تماميّته علىٰ تماميّة المقبولة سنداً ودلالةً، وسوف نذكر في محلّه ـ إن شاء الله ـ عدم تماميّتها سنداً ولا دلالة.

هذا تمام الكلام في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد.

ولم يبق من مباحث التخصيص سوىٰ مبحث دوران الأمر بين التخصيص والنسخ،

وهذا مناسب لباب التعادل والتراجيح حيث يبحث فيه عن أنّه إذا تعارض دليلان فهل يقدّم أحدهما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك أو لا؟ وقد ذكر هذا المبحث ـ أعني: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ـ فيما نحن فيه، لكنّه ذكر أيضاً في ذاك الباب ونحن نؤخّره إلىٰ هناك[1].

هذا تمام كلامنا في بحث العامّ والخاصّ.

---

(١) بما أنّه ﷺ لم يبحث هذا البحث هناك فنحن نبحثه هنا إن شاء الله، وذلك بالشكل التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إذا كان الخاصّ منفصلاً عن العامّ ـ ولم يكن أيضاً مقارناً له زماناً وإلّا لكان تعيّن التخصيص ممّا لا غبار عليه ـ فلا يخلو الأمر من إحدىٰ عدّة صور:

الصورة الأُولىٰ: أن يكون الخاصّ متأخّراً عن العامّ وقبل حضور وقت العمل به، فقد يقال: إنّه لا يمكن أن يكون الخاصّ ناسخاً؛ للزوم لغويّة المنسوخ حينما نفرض الأمر المنسوخ أمراً حقيقيّاً. نعم، يعقل ذلك في الأوامر الصوريّة الامتحانيّة.

وأورد علىٰ ذلك المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّ هذا إنّما يتمّ في القضايا الخارجيّة، أمّا الحقيقيّة (كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدّسة) فلا مانع من نسخها بعد جعلها بزمن قليل وقبل تحقّق الموضوع؛ إذ المفروض أنّها جعلت علىٰ موضوع مقدّر الوجود. نعم، في الموقّتات كوجوب صوم شهر رمضان لا يصحّ نسخها قبل حضور الوقت[1].

←

---

(١) راجع أجود التقريرات ج ١، ص ٥٠٧ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

→

وكأنّه ﷺ ينظر في هذا الكلام إلىٰ مبادئ الحكم فيقول: إنّ النسخ في القضايا الخارجيّة قبل تحقّق الموضوع يكشف ـ بعد استحالة البداء الحقيقيّ ـ عن عدم وجود المبادئ حقيقة حين الجعل، فيستحيل الجعل إلّا إذا كان جعلاً صوريّاً، وأمّا في القضايا الحقيقيّة فعدم تحقّق الموضوع صدفة خارجاً لا يعني عدم وجود المبادئ قبل تحقّقه، فإنّ المبادئ متقوّمة بالموضوع الفرضيّ، ومعنىٰ تحقّق الحكم حقيقة قبل تحقّق الموضوع أنّ المولىٰ يريد حقيقةً الفعل الفلانيّ علىٰ تقدير تحقّق الموضوع الفلانيّ، ولا ينافي ذلك عدم تحقّق ذاك الموضوع. نعم، نسخ الموقّت قبل وقته ينافي تحقّق المبادئ حين الجعل.

إلّا أنّ السيّد الخوئيّ ﷺ أورد علىٰ ذلك بأنّ صدور الحكم من المولىٰ بداعي البعث مع علمه بعدم تحقّق الموضوع قبل النسخ غير معقول. وقد صرّح المحقّق النائينيّ ﷺ نفسه في عدّة موارد بأنّ امتناع فعليّة الحكم يستلزم امتناع جعله. نعم، حينما يتّفق أنّ نفس الحكم يسبّب عدم فعليّة الموضوع كما في جعل القصاص والديات والحدود ليس عدم تحقّق الموضوع المسبّب عن الحكم موجباً لعدم معقوليّة الحكم، كيف وغرض الجعل هو ذلك، أمّا في غير ذلك فلا يعقل جعل الحكم ونسخه قبل تحقّق الموضوع، فالخاصّ يحمل علىٰ التخصيص دون النسخ بلا إشكال[1].

أقول: إنّ ما يقال: من عدم معقوليّة النسخ قبل حضور العمل ـ للزوم لغويّة الجعل ـ تارة: يقصد به مجرّد لغويّة الجعل بمعناه الساذج وهو عدم ترتّب أثر وثمرة علىٰ الجعل، علىٰ حدّ ما يقال: من أنّ صدور اللغو من العاقل مستحيل أو قبيح. وأُخرىٰ: يقصد به أنّ

←

(١) راجع المحاضرات للشيّخ الفيّاض، ج ٥، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

→

الحكم متقوّم بمبادئه، والنسخ قبل وقت العمل يكشف عن عدم المبادئ وعدم الحبّ والبغض، ومع عدم الحبّ والبغض لا يتعقّل حكم. وثالثة: يقصد به أنّ الحكم متقوّم بقصد البعث والتحريك، والنسخ يكشف عن عدم ذلك، ومع عدم داعويّة البعث لا يعقل الحكم:

فإن قصد الثاني: فمن الواضح صحّة كلام المحقّق النائينيّ﵀ في التفصيل بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة.

وإن قصد الثالث: فقد يتخيّل أنّ كلام السيّد الخوئيّ﵀ هو الصحيح؛ إذ لا معنى لداعويّة البعث مع العلم بأنّ الحكم قبل أن يؤثّر أثره في البعث سينسخ، فلا يتعقّل الحكم من دون فرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة.

إلّا أنّ الصحيح أنّه علىٰ هذا الفرض أيضاً لا يتمّ كلامه﵀؛ وذلك لأنّ داعي التحريك في القضايا الحقيقيّة تقديريّ علىٰ حدّ تقديريّة مبادئ الحكم فيها، فلو قال: (أكرم العالم إن جاءك) فكما أنّ المصلحة في الإكرام وحبّه يكونان علىٰ تقدير مجيء العالم كذلك التحريك يكون علىٰ هذا التقدير، فالحكم واجد لمقوّمه حتّىٰ لو لم يجئه العالم إلىٰ الأخير، ولذا ترىٰ صحّة الحكم الذي يسبّب انتفاء موضوعه كما في الحدود والديات والقصاص حتّىٰ لو سبّب انتفاءه إطلاقاً، وما ذكره السيّد الخوئيّ﵀ من أنّ هذه الأحكام صدرت لهدف إفناء موضوعها صحيح، ولكن هذا لا ينفي كون قوام الحكم علىٰ أيّ حال بالباعثيّة نحو متعلّقه ولا معنى لحكم بلا باعثيّة نحو المتعلّق، فنسأل ما هي الباعثيّة في هذه الأحكام لو قدّر أنّها سبّبت انتفاء موضوعها إلىٰ الأبد؟ أفليست هي الباعثيّة التقديريّة، وهي المناسب لكون القضيّة في ذاتها حقيقيّة وتقديريّة؟!

وإن قصد الأوّل: فقد يقال بصحّة ما ذكره السيّد الخوئيّ﵀؛ إذ حتّىٰ لو كانت القضيّة

←

→

حقيقيّة فجعلها مع عدم تحقّق موضوعها قبل النسخ لغو صرف؛ لعدم ترتّب أيّ فائدة عليه فيسقط باللغويّة، رغم الاعتراف بكون الجعل كاشفاً حقيقة عن روح الحكم وهو الحبّ ومستبطناً لما به قوام الحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة من الباعثيّة التقديريّة.

إلّا أنّه يمكن أيضاً افتراض مصلحة في نفس إبراز الحكم بوجوب إكرام العالم عند مجيئه مثلاً أو جَعلِه كتوضيح عظمة العالم أو غير ذلك، وهذا لا يعني خروج الحكم عن تبعيّته للمصلحة في المجعول أو خروجه عن كونه حكماً حقيقة، فإنّ روح الحكم لا زال تابعاً للمصلحة في المجعول.

كما بودّي الإلفات إلىٰ أنّ الأوامر الامتحانيّة أيضاً بالإمكان أن تكون أوامر حقيقيّة لا صوريّة، بأن تكون المصلحة في كون المكلّف مُلزَماً لا في محض الجعل.

وعلىٰ أيّ حال فلو كان الحديث عن محض اللغويّة ـ بمعنىٰ عدم ترتّب الفائدة ـ لا عن عدم معقوليّة الحكم ـ لكونه متقوّماً بالحبّ أو بالباعثيّة ـ فهذا الحديث لا أثر له فيما نحن فيه إطلاقاً؛ لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا ورد عامّ ثمّ ورد خاصّ مخالف له قبل حضور وقت العمل، فلو فرض أنّ حمله علىٰ النسخ يعني لغويّة جعل الحكم ثبوتاً بالنسبة لمقدار موضوع الخاصّ فيتعيّن التخصيص أمكن أن يقال في التخصيص أيضاً بلغويّة إبراز عموم الحكم لمقدار موضوع الخاصّ، وبأيّ وجه يجاب عن اللغويّة هناك يجاب به هنا، فإمّا أن يقال: إنّ إبراز الحكم بنحو العموم لم يكن يستبطن مؤونة زائدة علىٰ إبرازه بنحو الخصوص حتّىٰ يقال بعدم صدورها من العاقل لغواً، وكذلك يقال: إنّ جعل الحكم بنحو العموم لم يكن يستبطن مؤونة زائدة علىٰ جعله بنحو الخصوص، وإمّا أن تفرض مصلحة في هذا الإبراز وكذلك تفرض مصلحة في ذاك الجعل مع الاحتفاظ بأنّ روح الجعل تابعة

←

→

للمصلحة في المجعول وأنّ الحكم قد جعل حقيقة لا صورة؛ لما وضّحناه من ثبوت الحبّ والباعثيّة بالنحو المناسب للقضايا الحقيقيّة.

ومن هنا اتّضح: أنّ الذي يفيدنا في المقام ـ كبرهان علىٰ بطلان النسخ ـ إنّما هو إثبات أنّ النسخ يستوجب فقدان مقوّم الحكم من الحبّ أو الباعثيّة لا أنّه يستوجب محض اللغويّة، وبما أنّك عرفت أنّ النسخ في المقام لا يستوجب فقدان الحكم لمقوّمه، إذن يبقىٰ احتمال النسخ قائماً.

بل يمكن أن يقال بتقديم النسخ علىٰ التخصيص؛ لأنّ التخصيص خلاف أصالة العموم، والنسخ إمّا هو خلاف الإطلاق الأزمانيّ فيتقدّم علىٰ التخصيص بناء علىٰ أنّ العموم متقدّم علىٰ الإطلاق، وإمّا أنّه ليس خلافاً للعموم ولا للإطلاق بناءً علىٰ كون حقيقة النسخ رفع الجعل، وأنّ الجعل لا ينظر إلىٰ الأزمان بل يجعل ذات الحكم ويبقىٰ إلىٰ أن ينسخ.

والصحيح هو: أنّ نفس ورود المخصّص قبل زمان العمل بالعامّ يعطي للمخصّص ظهوراً في كونه بروح التخصيص وبروح النظر إلىٰ الزمان السابق، لا بروح النسخ وبروح النظر إلىٰ زمان صدوره فما بعد، فنفس استبعاد النسخ عرفاً قبل زمان العمل ـ رغم إمكانه بالدقّة العقليّة كما مضىٰ ـ يعطي للمخصّص ظهوراً في التخصيص، فليس المخصّص مجملاً مردّداً بين التخصيص والنسخ حتّىٰ يوجب إيقاع التعارض في داخل العامّ بين العموم الأفراديّ والإطلاق الأزمانيّ مثلاً، ويقدّم العموم أو يتعيّن النسخ باعتباره غير مخالف للعموم ولا للإطلاق فيبقىٰ العموم بلا معارض.

الصورة الثانية: أن يكون الخاصّ متأخّراً عن العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، وهذا يمتاز عن الصورة الأُولىٰ بوضوح إمكانيّة النسخ وعدم المحذور العقليّ فيه

←

→

لو تمّ في الصورة الأُولىٰ، كما أنّ الاستبعاد العرفيّ للنسخ الناشئ من عدم حضور وقت العمل غير موجود هنا أيضاً.

بل قد يقال هنا بتعيّن النسخ وعدم إمكانيّة الحمل علىٰ التخصيص؛ للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ومن هنا وقع الإشكال في التخصيصات الواردة في زمن الأئمّة المعصومين عليهم السلام للعمومات السابقة، حيث إنّ حملها جميعاً علىٰ النسخ غير محتمل؛ إذ لا أقلّ من العلم إجمالاً بعدم كثرة النسخ فيما بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وحملها علىٰ التخصيص يستوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ولعلّ هذا هو الدافع ـ ولولا شعوراً ـ للمحقّق الخراسانيّ رحمه الله إلىٰ استظهار أنّ الغالب في العمومات في الشريعة كونها لضرب القاعدة[1] لا لبيان الحكم الواقعيّ حقيقةً، حيث إنّ

←

(١) المقدار الذي يحضرني فعلاً من كلام الكفاية ممّا يشير إلىٰ مسألة ذكر العموم لضرب القاعدة موردان:

أحدهما: في المجلّد الأوّل بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق الشيخ المشكينيّ في بحث العموم والخصوص، ص ٣٣٦، كتبرير لعدم كشف المخصّص المنفصل عن استعمال العامّ في الخصوص مجازاً: من أنّه بالإمكان أن يكون استعماله في العموم رغم التخصيص وذلك لضرب القاعدة.

وثانيهما: في نفس المجلّد والبحث في فصل دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، حيث ذكر أنّ الخاصّ لو كان وارداً بعد زمان حضور وقت العمل لابدّ أن يحمل علىٰ النسخ إلّا إذا لم يكن العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعيّ (يعني: بل كان وارداً لضرب القاعدة) كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات.

→

هذا يحلّ إشكال التخصيصات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام؛ إذ تكون تلك التخصيصات تخصيصات للحكم الواقعيّ، بينما لم تكن العمومات متكفّلة للحكم الواقعيّ كي يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأورد علىٰ ذلك السيّد الخوئيّ رحمه الله بأنّ تلك العمومات لو كان لها ظهور في بيان الحكم الواقعيّ إذن لرجع إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإلّا لم ينعقد لها ظهور في العموم كي يعتبر ضرباً للقاعدة[1].

أقول: ولو جمع بين بيان الحكم الواقعيّ وضرب القاعدة ورد أيضاً لزوم استعمال اللفظ في معنيين.

وعلىٰ أيّ حالٍ فقد أجاب السيّد الخوئيّ رحمه الله علىٰ إشكال كون التخصيص بعد حضور وقت العمل تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة بأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة الناشئ من لزوم إلقاء المكلّف في المفسدة أو فوات المصلحة أو إلقائه في المشقّة إنّما يكون مع فرض عدم مصلحة في التأخير، بينما قد توجد مصلحة في التأخير، كما أنّ أصل إنزال الشريعة بالتدريج رغم ثبوت الملاكات من أوّل الأمر كان علىٰ هذا الأساس.

أقول: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان ممكناً عقلاً إلّا أنّه علىٰ أيّ حال خلاف الطبع الأوّليّ وفرضيّة مستبعدة إلىٰ حدّ يحصل الوثوق بعدم كثرته، فيبقىٰ إشكال ورود التخصيصات الكثيرة علىٰ لسان الأئمّة عليهم السلام للعمومات السابقة في الكتاب أو السنّة أو الإمام السابق باقياً علىٰ حاله. وجوابه هو: أنّ هذه التخصيصات بقدر ما نستبعد

←

(١) راجع المحاضرات، ج ٥، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

→

تأخيرها إلىٰ ما بعد زمان العمل تكشف عن ورودها في الزمان السابق أيضاً، أعني: زمن الرسول أوالإمام المتقدّم.

وأمّا أصل أنّ الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ هل يحمل علىٰ التخصيص أو النسخ أو يبقىٰ مجملاً بينهما، فالجواب هو: أنّه إذا كان الخاصّ وارداً في لسان مَن ظاهر حاله أنّه يبيّن الحكم حتّىٰ بلحاظ ما قبل صدور هذا الكلام ـ كما هو الحال في الأئمّة عليهم السلام ـ فهو ظاهر في التخصيص ويحمل عليه، وإلّا ـ كما هو الحال فيما إذا كان وارداً علىٰ لسان الرسول صلى الله عليه وآله ـ فمقتضىٰ أصالة العموم في العامّ حمل هذا الخاصّ علىٰ النسخ لو لم نقل بأنّ ندرة النسخ وكثرة التخصيص تعطيه ظهوراً في التخصيص كما ليس ببعيد، خاصّة فيما إذا كان العامّ السابق حكماً تأسيسيّاً.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ وقبل حضور وقت العمل به، وهذه الصورة يكون امتيازها عن الصورة الآتية بنكتة واحدة وهي استبعاد النسخ قبل حضور وقت العمل، فنقتصر الآن في البحث عن هذه الصورة علىٰ أن نقول: إنّ الخاصّ يتقدّم علىٰ العامّ بالتخصيص ولا يفترض العامّ ناسخاً للخاصّ، لا لما يقال: من عدم معقوليّة النسخ قبل حضور وقت العمل، بل لما ذكرناه فيما سبق من عدم عرفيّته.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد العامّ بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل فهل نبني عملاً علىٰ الخاصّ لأنّه مخصّص للعامّ، أو علىٰ العامّ لأنّه ناسخ للخاصّ؟

تارةً: نفترض أنّ العامّ ورد علىٰ لسان مَن ظاهر حاله كونه مبلّغاً للأحكام الثابتة فيما سبق وأنّه ليس بصدد النسخ ـ حتّىٰ علىٰ القول بإمكانيّة النسخ علىٰ لسانه ـ كما هو الحال في الأئمّة عليهم السلام، وهنا لا ينبغي الإشكال في الحكم بمخصّصيّة الخاصّ دون ناسخيّة العامّ.

←

→

نعم، لو آمنّا بأنّ بقاء الأحكام لا يثبت بالإطلاق الأزمانيّ بل باستصحاب عدم النسخ؛ لأنّ النسخ عرفاً رفعٌ لا تقييد، واحتملنا نسخ الخاصّ بناسخ آخر غير هذا العامّ فقد يشكل التمسّك باستصحاب عدم النسخ وتخصيص العامّ بالخاصّ الثابت بقاؤه بالاستصحاب؛ لأنّ الخاصّ الثابت بقاؤه بالاستصحاب قوّته قوّة الاستصحاب؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، والاستصحاب لا يتقدّم علىٰ العامّ، بل العكس هو الصحيح.

والحلّ هو: أنّنا حتّىٰ لو قلنا بأنّ النسخ رفع لا تقييد فهذا لا يعني إنكار الإطلاق الأزمانيّ للأحكام، فالخاصّ بإطلاقه الأزمانيّ ـ الذي هو أقوىٰ من عموم العامّ بنكتة الغلبة ـ يدلّ علىٰ تقييد العامّ المتأخّر (علىٰ تقدير أنّه سيوجد)، واستصحاب عدم النسخ يجري بشأن هذا الخاصّ بعد ثبوت مقيّديّته في الرتبة السابقة علىٰ الاستصحاب، لا أنّ التقييد يكون في طول الاستصحاب.

وإن شئتم قلتم: إنّه يستصحب الخاصّ وتستصحب حالة التقييد والتخصيص أيضاً.

وأُخرىٰ: نفرض أنّ العامّ ورد علىٰ لسان مَن ليس له ظهور حال من هذا القبيل، كما لو ورد علىٰ لسان الرسول صلى الله عليه وآله، وكما لو ورد علىٰ لسان مولى عرفيّ يحتمل كونه رأياً انقدح له الآن.

وهنا يمكن ترجيح جانب النسخ بأحد وجوه:

الأوّل: دعوىٰ تقدّم العموم الأفراديّ علىٰ الإطلاق الأزمانيّ بالأقوائيّة.

وهذا إنّما يتمّ لو لم نقل بما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من دعوىٰ أنّ ندرة النسخ تجعل ظهور الخاصّ في البقاء أقوىٰ.

←

→

الثاني: دعوىٰ أنّ الخاصّ يستحيل دلالته علىٰ الدوام؛ لأنّ استمرار الحكم في مرتبة متأخّرة عن نفس الحكم، فلا يعقل دلالة الحكم عليه، ولا نفهم معنى لبقاء الحكم إلّا بعدم رفعه وعدم نسخه، والعامّ هنا دالّ علىٰ النسخ، فدلالة العامّ علىٰ العموم لا معارض لها، وبهذا يتعيّن النسخ.

والجواب: أنّنا نستطيع إثبات الاستمرار بإطلاق الكلام بلحاظ الانقسام السابق علىٰ الحكم، وذلك باعتبار انقسام متعلّق الحكم أو موضوعه بلحاظ عمود الزمان أيضاً كما ينقسم بلحاظ الأفراد العرضيّة.

الثالث: دعوىٰ أنّ عموم العامّ يرفع موضوع الإطلاق الأزمانيّ في الخاصّ؛ لأنّه بيان فتنتفي بذلك إحدىٰ مقدّمات الحكمة وهي عدم البيان.

وهذا الدليل ينسجم مع مبنىٰ مَن يقول بأنّ قوام الإطلاق بعدم البيان ولو منفصلاً. ومن الغريب صدور هذا الدليل من السيّد الخوئيّ﵀ الذي لا يبني علىٰ هذا المبنىٰ، وقد جاء ذكر هذا الدليل في محاضرات الفيّاض ـ ج ٥، ص ٣٢٥ ـ ولعلّ الخطأ من المقرّر.

ويمكن ترجيح جانب التخصيص علىٰ النسخ بعدّة وجوه:

الأوّل: ما ذكره في الكفاية من أنّ كثرة التخصيص وندرة النسخ تجعل ظهور الخاصّ في الدوام ـ ولو كان بالإطلاق ـ أقوىٰ من ظهور العامّ ولو كان بالوضع[1].

وأورد عليه السيّد الخوئيّ﵀ ـ علىٰ ما جاء في نفس المصدر السابق، ص ٣٢٦ ـ بأنّ

←

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧١ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

→

كثرة التخصيص وندرة النسخ لا توجبان إلّا الظنّ بالتخصيص، ولا حجّيّة لهذا الظنّ.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بأن يقال: إنّه لو لم نؤمن أصلاً بالإطلاق الأزمانيّ للخاصّ، وقلنا بأنّ الخاصّ ـ من دون أيّ إطلاق أزمانيّ ـ يبقىٰ نافذ المفعول ما لم يرفع بالنسخ فقد يصحّ ما ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ من أنّ مجرّد ندرة النسخ وكثرة التخصيص لا تؤثّران شيئاً عدا الظنّ بالتخصيص ولا حجّيّة لهذا الظنّ. أمّا لو آمنّا بالإطلاق الأزمانيّ للكلام ـ كما هو الصحيح وهو المختار للسيّد الخوئيّ ﷺ ـ فلا ينبغي الإشكال في أنّ ندرة النسخ وكثرة التخصيص وظاهرة غلبة الثبات في الأحكام تقوّي هذا الإطلاق ويصبح أقوىٰ من عموم العامّ كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

وتوضيح المقصود هو أنّه:

تارة: نبني علىٰ أنّه ليس من شأن المشرّع وظاهر حاله النظر إلىٰ المستقبل، بل هو يشرّع الحكم بلحاظ الحال الحاضر وبعد ذلك يكون سكوته عن النسخ ظاهراً عرفاً في بقاء الحكم، وعليه فالسكوت عن النسخ هنا أوّل الكلام؛ إذ من المحتمل كون نفس العامّ نسخاً للخاصّ، ومجرّد ندرة النسخ قد لا تصنع شيئاً إلّا الظنّ بعدم النسخ، وهذا الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

وأُخرىٰ: نبني علىٰ أنّ من شأن المشرّع النظر إلىٰ المستقبل، فيكون ظاهر حاله هو ذلك ويتمّ الإطلاق الأزمانيّ، وعندئذٍ لا إشكال في أنّ ظهور حاله هذا يشتدّ ويقوىٰ حينما يكون النسخ نادراً وعلىٰ خلاف المترقّب؛ لأنّ القيد الأزمانيّ إذا كان نادراً فهو علىٰ تقدير وجوده يسترعي الانتباه إليه بشكل أشدّ ويجعل حالة كون المتكلّم بصدد بيانه آكد وأقوىٰ، وبذلك يقوىٰ الإطلاق لا محالة، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرىٰ كثرة

←

→

التخصيص تضعف ظهور العامّ في العموم، أي: أنّ مَن يعيش جوّ كثرة التخصيص يرىٰ أنّ كثرة التخصيص حالة مكتنفة بالكلام موجبة لوهن ظهور العامّ في العموم.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ﵀ من أنّ عموم العامّ غير تامّ في المقام؛ لتوقّف عموم العامّ علىٰ جريان مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم ومنها عدم البيان ولو منفصلاً، والخاصّ بيان في المقام[1].

وهذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ مبتن علىٰ مبانيه﵀ والتي لم نؤمن بها، ولكن علىٰ تقدير تسليم المباني من احتياج العموم إلىٰ مقدّمات الحكمة وكون البيان المنفصل كالبيان المتّصل في هدم الإطلاق لم نعرف كيف جعل هذا سبباً لتقديم الخاصّ علىٰ العامّ، بينما الخاصّ أيضاً يكون في إطلاقه الأزمانيّ بحاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة، فكيف أصبح احتياج العامّ إلىٰ مقدّمات الحكمة سبباً كافياً لتقديم الخاصّ عليه؟!!

الثالث: ما ذكره السيّد الخوئيّ﵀ في تعليقه علىٰ أجود التقريرات من أنّ الخاصّ السابق يصلح أن يكون قرينة مانعة عن انعقاد العموم[2]. ولكن يبدو من تقرير بحثه المكتوب بقلم الشيخ الفيّاض ـ حفظه الله ـ أنّه يعتقد في العامّ الوارد بعد وقت العمل بالخاصّ أنّه إذا كان وارداً علىٰ لسان مَن لا يدلّ في لسانه علىٰ ثبوته من أوّل الأمر ـ كما في الموالي العرفيّة ـ فهذا يحمل علىٰ النسخ، ويتقدّم العامّ علىٰ الخاصّ إذا كان ظهوره في العموم مستنداً إلىٰ الوضع وظهور الخاصّ في الدوام مستنداً إلىٰ الإطلاق ومقدّمات

←

(١) أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١٠.

(٢) راجع المصدر السابق، ص ٥٠٩، تحت الخطّ.

→

الحكمة. نعم، إذا كان وارداً علىٰ لسان مَن يظهر منه حكايته عمّا سبق ـ كما هو الحال في الأئمّة عليهم السلام ـ قدّم الخاصّ علىٰ العامّ بالتخصيص[1].

أقول: أمّا ما جاء في تقرير الشيخ الفيّاض من تقديم العامّ علىٰ الخاصّ إذا كان علىٰ لسان الموالي العرفيّة ـ لكونه بالوضع وذاك بالإطلاق ـ فسواء قصد بذلك تقديم العامّ بنكتة رافعيّته لموضوع مقدّمات الحكمة ـ كما يظهر من بعض عباراته كما مضت الإشارة ـ أو قصد بذلك تقديم العامّ بنكتة الأقوائيّة فقد ظهر جوابه ممّا سبق.

وأمّا ما جاء في تعليق السيّد الخوئيّ رحمه الله علىٰ أجود التقريرات والذي يظهر أنّ المقصود منه أنّ القرينة السابقة كالقرينة المتّصلة تهدم الظهور، فكأنّ القرينة المنفصلة التي لا تهدم الظهور إنّما هي القرينة التي ترد متأخّراً فلم نعرف وجهاً مقبولاً لذلك، أفهل يفترض أنّ كلّ السامعين للعامّ كانوا مطّلعين علىٰ الخاصّ، ثمّ يفترض أنّ اعتماد المتكلّم علىٰ الخاصّ الذي فرضنا اطّلاع السامعين عليه يكون عند العرف بمستوىٰ الاعتماد علىٰ القرينة المتّصلة؟!

وعلىٰ أيّ حال فالصحيح في تقديم الخاصّ علىٰ العامّ في هذه الصورة الرابعة هو ما مضىٰ من الوجه الأوّل.

بقي الكلام فيما مضت الإشارة إليه من أنّ النسخ هل هو رفع أو تقييد أزمانيّ بعد وضوح استحالة الجهل أو مخالفة الحكمة علىٰ الله تعالىٰ؟

لا يبعد أن يقال: إنّه حينما يبقىٰ العنصران المقوّمان للحكم وهما المبادئ ـ أي: الحبّ

←

(١) راجع محاضرات الشيخ الفيّاض، ج ٥، ص ٣٢ فصاعداً.

→

والبغض الحقيقيّان والبعث ـ منحفظين رغم كون النسخ رفعاً فالنسخ رفع، وذلك حينما تكون المصلحة في كون العبد مُلزَماً لا في المتعلّق، ويكون البعث نحو المستقبل ذا أثر عمليّ قبل زمان النسخ، كما إذا أوجب الانبعاث عن طريق محاولة تحقيق المـقدّمات. ومتىٰ ما لم يكن الأمر كذلك فلابدّ من إرجاع النسخ إلىٰ التقييد الأزمانيّ كي لا يلزم خلوّ الحكم عن مقوّماته.

والحمد لله وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآله الطاهرين.

تعارض العامّ أو المطلق مع استصحاب موضوع المخصّص في الشبهة المفهوميّة

بقي في المقام بحث تعارض العامّ أو المطلق مع استصحاب موضوع المخصّص فـي الشبهة المفهوميّة بناءً علىٰ جريان الاستصحاب فيها.

وقد تعرّضنا له عن لسان أُستاذنا الشهيدﷺ في أوائل مبحث القطع تحت الخطّ، وإليك مفاد ما كتبناه هناك:

أفاد أُستاذنا الشهيد رضوان الله عليه: أنّه لو قلنا بجريان استصحاب موضوع المخصّص في الشبهة المفهوميّة فعندئذ: لو علمنا من الخارج أنّ صدق عنوان موضوع المخصّص لغة ملازم لانتفاء حكم العامّ، وكان المولىٰ سنخ مولى يترقّب منه كونه بصدد بـيان المـعنىٰ اللغويّ، بأن لم تكن نسبته ونسبتنا إلىٰ المعنىٰ اللغويّ علىٰ حدّ سواء دلّ العامّ بالملازمة علىٰ عدم صدق العنوان، فيكون حاكماً علىٰ الاستصحاب. وإن لم يكن المولىٰ كـذلك وقعت المعارضة بين العامّ والاستصحاب. وإن لم نعلم بحقيقة الأمر ـ أي: أنّ المولىٰ هل

←

←

من هذا القبيل أو من ذاك القبيل ـ وإنّما كان لدينا عامّ وخاصّ متنافيان لا يمكن اجتماع حكمهما علىٰ مورد واحد، فالعامّ بعمومه يدلّ علىٰ ثبوت حكمه في مورد الشكّ المفهوميّ في عنوان الخاصّ، وصدق ذلك يستلزم خروج هذا المورد من دليل الخاصّ إمّا تخصّصاً بأن لا يكون عنوان الخاصّ صادقاً عليه في علم الله تعالىٰ، أو تخصيصاً بأن يكون عنوان الخاصّ صادقاً عليه ومع ذلك لا يصدق عليه حكم الخاصّ، وعندئذٍ إن قلنا بتقدّم التخصّص علىٰ التخصيص لدىٰ الدوران بينهما، كما لو كان الخاصّ بلسان العموم ـ بناءً علىٰ أنّ تخصّص العامّ أولىٰ من تخصيصه ـ قدّم العامّ علىٰ الاستصحاب، وإلّا ـ كما لو كان الخاصّ بلسان الإطلاق مع عدم القول بكون التخصّص أولىٰ من التقييد ـ وقع التعارض بين العامّ والاستصحاب.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

- الإطلاق.
- التقييد.

الإطلاق

البحث الأوّل: في الإطلاق. وقد بحثوا فيه عدّة أُمور:

فأوّلاً: ذكروا تعريفاً للمطلق واشتهر في تعريفه أنّه: (ما دلّ علىٰ شائع في جنسه).

وثانياً: ذكروا تقسيم المطلق إلىٰ الشموليّ والبدليّ والفرق بينهما.

وثالثاً: بحثوا عن أنّ الإطلاق هل هو مستفاد من الوضع أو لا؟ وبكلمة أُخرىٰ: هل يكون اسم الجنس موضوعاً للمطلق أو للجامع بين المطلق والمقيّد؟

وعلىٰ هذا الأساس احتاجوا إلىٰ اعتبارات الماهيّة وتقسيماتها وبيان الجامع بين تلك الأقسام الذي هو الموضوع له اللفظ ليكتشفوا بذلك أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمطلق أو للجامع بين المطلق والمقيّد.

وبعد أن حقّق المتأخّرون عدم استفادة الإطلاق من الوضع احتاجوا إلىٰ ذكر ما يستفاد منه الإطلاق وأسموه بمقدّمات الحكمة وأخذوا في تحقيقها وتعيينها بوجهٍ فنّيّ.

الكلام في اعتبارات وتقسيمات الماهيّة لمعرفة معنىٰ الإطلاق وإمكان استفادته من الوضع

ولنبدأ نحن في بيان اعتبارات وتقسيمات الماهيّة ليظهر علىٰ ضوء ذلك أنّه هل الإطلاق يمكن أن يكون مستفاداً من الوضع أو لا، وما هو معنىٰ الإطلاق الذي اختلف في استفادته من الوضع وعدمه.

فلنحذف الآن بحث تعريف المطلق مكتفين بما نقلناه عن المشهور: من أنّه (ما دلّ علىٰ شائع في جنسه) إلىٰ أن يتعمّق فهمنا للإطلاق نتيجة لبحثنا عن اعتبارات وتقسيمات الماهيّة، كما تظهر من تحقيقنا لذلك حقيقة الأمر فيما ذكروه من انقسام المطلق إلىٰ الشموليّ والبدليّ. هذا.

وكما نحن نبحث عن اعتبارات الماهيّة وأقسامها كذلك بحث الفلاسفة عن ذلك، لكنّنا نبحث عن ذلك بروح علم الأُصول وهم بحثوا عن ذلك بما هم فلاسفة، أي: بداعي تشخيص ما هو الكلّيّ الطبيعيّ وهل هو اللابشرط العقسميّ ـ كما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله وصاحب المنظومة ـ أو اللابشرط القسميّ ـ كما ذهب إليه صاحب شرح التجريد ـ أو الطبيعة المهملة بناءً علىٰ أنّها غير اللابشرط المقسميّ كما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ، ولكنّنا نحن نبحث عن ذلك بداعي تشخيص ما هو الإطلاق الذي اختلفوا فيه هل هو مستفاد من الوضع أو لا؟

وقد نسب إلىٰ مشهور المتقدّمين القول باستفادة الإطلاق من الوضع، ولكن ذهب سلطان العلماء ومَن بعده من المحقّقين إلىٰ خلافه.

وأورد المحقّق الخراسانيّ قدس سره علىٰ المتقدّمين بأنّ الإطلاق أمر ذهنيّ، فلو فرض كونه داخلاً في وضع اسم الجنس بأن تكون كلمة (رجل) مثلاً موضوعة

للرجل المطلق لزم عدم انطباقه حقيقة علىٰ الأفراد الخارجيّة[١].

أقول: إنّ هذا الإشكال ـ أعني: المنع ثبوتاً عن إمكانيّة الوضع للمطلق مع الاحتفاظ بانطباق اسم الجنس علىٰ أفراده ـ ناتج عن الخلط بين المعقولات الأوّليّة والثانويّة.

وتوضيح الحال في المقام: أنّ كلّ ماهيّة تتقدّر بحدودها الذاتيّة من الأجناس والفصول، فالإنسان مثلاً متقدّر بالجسميّة والحيوانيّة والناطقيّة، وهذا من المعقولات الأوّليّة، لا بمعنىٰ ثبوت الماهيّة قبل الوجود الخارجيّ والتصوّريّ، فإنّنا لا نؤمن بأصالة الماهيّة، بل بمعنىٰ أنّ التصوّر يضاف في نظر المتصوّر إلىٰ الماهيّة ويرىٰ المتصوّر بالنظر التصوّريّ أنّه عرض تصوّره علىٰ الماهيّة فيقول مثلاً: (تصوّرت الحيوان الناطق)، وهذا بخلاف المعقولات الثانويّة، فإنّها عناوين تطرأ علىٰ هذا التصوّر وتنتزع من متعقّل أوّليّ كالنوع والجنس والفصل.

وللماهيّة حدود عرضيّة تتقدّر بها أيضاً بعد تقدّرها بحدودها الذاتيّة، وبلحاظ ذلك أيضاً تجد المعقولات الأوّليّة والمعقولات الثانويّة.

ولتوضيح الحال نأخذ ماهيّة الإنسان وصفة العلم كمثال ونقول: إنّ ماهيّة الإنسان إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج نجد أنّ هناك حصّتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما الإنسان الواجد للصفة خارجاً والإنسان الفاقد لها خارجاً، ولا تتصوّر لها حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان معاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧٨ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّة ثابتة في الخارج في عرض الحصّتين السابقتين، ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلىٰ الذهن وتتبّعنا عالم الذهن في معقولاته الأوّليّة التي ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهيّة كلّ واحد منها يشكّل صورة للماهيّة في الذهن تختلف عن الصورتين الأُخريين: فقد تلحظ الماهيّة بلحاظ بشرط شيء، وأُخرىٰ بلحاظ بشرط لا، وثالثة باللحاظ اللابشرطيّ، ويُرىٰ بالنظر التصوّريّ في الفرض الثالث جميع الأفراد التي ترىٰ باللحاظ الأوّل والثاني، وهذا هو المطلق وهو اللابشرط القسميّ، أمّا ذات الماهيّة بحدودها الذاتيّة فهي موجودة ضمن الصور الثلاث الأُولىٰ وهي التي نعبّر عنها باللابشرط المقسميّ.

وإذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأوّليّة للذهن إلىٰ وعاء المعقولات الثانويّة التي ينتزعها الذهن من لحاظه وتعقّلاته الأوّليّة وجدنا أنّ الذهن ينتزع من تلك اللحاظات عناوين ذهنيّة بحت، أو قل: معقولات ثانويّة، كالصنف في قولنا: (الإنسان العالم صنف من الإنسان)، وكالكلّيّ ونحو ذلك، فإذا جعل شيء من هذه القيود قيداً للمفهوم المتصوّر استحال انطباقه علىٰ ما في الخارج.

وبعد أن اتّضح الفرق بين المعقولات الأوّليّة التي تعتبر بنظر المتصوّر مرآة للخارج والمعقولات الثانويّة التي تنتزع من المعقولات الأوّليّة كالكلّيّة والنوعيّة والصنفيّة في مثل قولنا: (الإنسان نوع) و(الإنسان العالم صنف) و(الرجل كلّيّ) نقول: هذا هو السرّ في أنّ الإنسان العالم مثلاً قابل للانطباق علىٰ ما في الخارج ومفهوم الإنسان النوع غير قابل لذلك؛ لأنّ الثاني أُخذ فيه ما هو من المعقولات الثانويّة والأوّل لم يؤخذ فيه غير ما هو من المعقولات الأوّليّة.

وكما أنّ الحدود العرضيّة من القيود الثبوتيّة والعدميّة المضيّقة للمفهوم كصفة

العلم أو عدم العلم تكون من المعقولات الأوّليّة، كذلك نفس التضيّق بذلك ـ أعني: واقع التضيّق لا مفهومه ـ يكون من المعقولات الأوّليّة؛ لأنّه حاصل لمفهوم الإنسان العالم بقطع النظر عن التصوّر؛ لأنّ التضييق للحصّة ذاتيّ لها والذاتيّ يثبت للحصّة بما هي حصّة.

وإذا كان الأمر كذلك فعدم هذا التضيّق وهو الملحوظ في المطلق يكون أيضاً من المعقولات الأوّليّة؛ لأنّ ما يكون ثبوته من المعقولات الأوّليّة أو الثانويّة يكون عدمه أيضاً كذلك، فإذا قدّر الإنسان بعدم هذا الضيق لم يكن ذلك من المعقولات الثانويّة، بل كان من المعقولات الأوّليّة، وهذا هو المفهوم المطلق ولنسمّه بالإطلاق الحدّيّ.

وقد ظهر بما ذكرناه بطلان ما أورده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: من أنّه لو كان الإطلاق مستفاداً من الوضع لم يحصل الانطباق علىٰ ما في الخارج، فإنّ هذا الإشكال ناشٍ من الخلط بين المعقولات الأوّليّة والثانويّة، وقد عرفت أنّ عدم التضيّق كنفس واقع التضيّق من المعقولات الأوّليّة وليس من الأُمور الذهنيّة، بل يكون مقدّماً رتبة علىٰ التصوّر الذهنيّ في نظر المتصوّر ومعروضاً له.

هذا حال ما أسميناه بالإطلاق الحدّيّ.

وأمّا نفس مفهوم الإنسان المتقدّر بخصوص الحدود الذاتيّة فهو جامع بين هذا المطلق بالإطلاق الحدّيّ والمقيّد، بمعنىٰ أنّه موجود في ضمن كلّ من المقيّد والمطلق بالإطلاق الحدّيّ، ولنسمّه المطلق بالإطلاق الذاتيّ.

والإطلاق المتنازع في كونه مستفاداً من الوضع وعدمه هو الإطلاق الحدّيّ لا الذاتيّ؛ إذ المقصود من دعوىٰ استفادة الإطلاق من الوضع الاستغناء عن شيء آخر غيره والذي احتاج إليه المتأخّرون وأسموه بمقدّمات الحكمة، في حين أنّ

كون الإطلاق الذاتيّ مستفاداً من الوضع لا يوجب الاستغناء عن مقدّمات الحكمة؛ لأنّ المطلق الذاتيّ موجود في ضمن المقيّد أيضاً فنحتاج في نفي التقييد إلىٰ مقدّمات الحكمة.

وقد **ظهر بما ذكرناه**: أنّ اعتبارات الماهيّة وتقسيماتها ـ بشكل لا يمنع عن الانطباق علىٰ ما في الخارج ـ ثلاثة: فإنّ الماهيّة تارة تعتبر مقيّدة بأمر ثبوتيّ أو عدميّ فلا تنطبق علىٰ ما في الخارج إلّا في دائرة وجود القيد، وأُخرىٰ تعتبر مطلقة بالإطلاق الحدّيّ فتنطبق علىٰ كلّ الأفراد، ولو كان اسم الجنس موضوعاً لذلك لم نحتج في فهم الإطلاق إلىٰ مقدّمات الحكمة، وثالثة تعتبر مطلقة بالإطلاق الذاتيّ، أي: ملحوظة بذاتيّاتها فحسب وبقطع النظر عن كونها مقيّدة أو مطلقة وهذه أيضاً تنطبق علىٰ كلّ الأفراد، ولو عرفنا حقّاً أنّ الحكم أُصدر عليها وبقطع النظر عن أيّ قيد من القيود سرىٰ الحكم ـ لا محالة ـ إلىٰ تمام الأفراد، ولكن أنّا لنا بمعرفة ذلك في حين أنّ الماهيّة بذاتيّاتها موجودة حتّىٰ في ضمن المقيّد، فنبقىٰ نحتمل دخل القيد في الحكم إلّا بأن ننفي الاحتمال بمقدّمات الحكمة.

وقد **تحصّل**: أنّ الإطلاق الحدّيّ يعتبر بحسب عالم المفاهيم قيداً كسائر القيود، فإنّه عبارة عن تقيّد المفهوم بعدم الضيق ولكن بفرقٍ بين القيدين، وهو: أنّ سائر القيود من الحدود العرضيّة كما توجد الضيق في المفهوم بحسب عالم المفاهيم، فالإنسان العالم مثلاً حصّة خاصّة من مفهوم الإنسان لا يوجد في ضمن حصّة مفهوميّة أُخرىٰ، كذلك توجد الضيق فيه بحسب عالم الانطباق، فالإنسان العالم مثلاً أقلّ انطباقاً من الإنسان، وأمّا الإطلاق الحدّيّ فإنّما يوجب الضيق بحسب عالم المفاهيم، فالإنسان المقيّد بعدم الضيق حصّة خاصّة من المفهوم في مقابل الحصص المفهوميّة الأُخرىٰ كالإنسان العالم أو الإنسان غير العالم ولا يوجد

الضيق بحسب عالم الانطباق، فالإنسان المطلق بالإطلاق الحدّيّ لا يكون أقلّ انطباقاً من الإنسان المطلق بالإطلاق الذاتيّ.

ويفترق الإطلاق الحدّيّ عن الإطلاق الذاتيّ في شيئين:

الأوّل: أنّ المطلق بالإطلاق الحدّيّ يستحيل طروّ التقييد عليه؛ لأنّه قسيم للمقيّد، وأمّا المطلق بالإطلاق الذاتيّ فهو المقسم بين المطلق والمقيّد ويطرأ عليه القيد.

والثاني: أنّ السعة الناشئة من الإطلاق الحدّيّ إنّما تكون من جهة واحدة وهي جهة انطباقه علىٰ المصاديق الخارجيّة، وأمّا السعة الناشئة من الإطلاق الذاتيّ فتكون من جهتين:

الأُولىٰ: جهة انطباقه علىٰ المصاديق الخارجيّة.

والثانية: جهة وجوده في ضمن جميع الحصص المفهوميّة، فيصدق علىٰ كلّ حصّة من حصص مفاهيم الإنسان مثلاً أنّه مفهوم الإنسان المحدّد بالحدود الذاتيّة، فإنّه المقسم للمطلق القسميّ وجميع المقيّدات.

ثمّ التقابل بين الإطلاق الحدّيّ والتقييد ـ علىٰ ما ظهر ممّا مضىٰ ـ هو تقابل التضادّ؛ إذ الإطلاق الحدّيّ عبارة عن التقييد بعدم الضيق. نعم، إنّما عبّرنا عن ذلك بتقابل التضادّ بحسب اصطلاحنا الأُصوليّ، فإنّ معنىٰ ذلك ما يشمل مثل هذا وإن لم يكن تضادّاً بالمعنىٰ الفلسفيّ.

وأمّا الإطلاق الذاتيّ فقد عرفت أنّ فيه جهتين من قابليّة السعة وقد ذكرناهما آنفاً، والتقابل بين الجهة الثانية منهما والتقييد ولو بالإطلاق الحدّيّ تقابل التناقض، فإنّ الإطلاق الذاتيّ يكفي في فعليّة السعة الناشئة منه عدم القيد.

والتقابل بين الجهة الأُولىٰ منهما والتقييد أيضاً تقابل التناقض؛ لكفاية نفي القيد فيه في سعة الانطباق.

ولا تقابل بين الجهة الأُولىٰ منهما والإطلاق الحدّيّ؛ لأنّ المطلق الحدّيّ عارٍ عن القيد من ناحية الانطباق علىٰ المصاديق الخارجيّة، فلا فرق بينه وبين المطلق الذاتيّ من هذه الجهة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ الذي يفيد تسرية الحكم إلىٰ جميع الأفراد هو كون تمام الموضوع نفس المطلق الذاتيّ والماهيّة المحدّدة بالحدود الذاتيّة الموجودة في ضمن كلّ فرد، فإنّ هذا كافٍ في سريان الحكم إلىٰ كلّ الأفراد، وأمّا الإطلاق الحدّيّ فدائماً مسبوق بالإطلاق الذاتيّ؛ لما عرفت من أنّ الإطلاق الذاتيّ له جهتان من قابليّة التوسعة، والإطلاق الحدّيّ إنّما يمنع عن فعليّة الجهة الثانية وتبقىٰ الجهة الأُولىٰ التي هي الموجبة لسريان الحكم إلىٰ جميع الأفراد ثابتة بحالها.

نعم، الإطلاق الحدّيّ له فائدتان: إحداهما ثبوتيّة، وهي: أنّ المتكلّم لو أراد التضييق بحسب المفاهيم دون التضييق في الانطباق علىٰ المصاديق جعل الماهيّة مقيّدة بالإطلاق الحدّيّ. والأُخرىٰ إثباتيّة، وهي: أنّه لو أراد الواضع أن يضع اللفظ بنحو يستغني عن مقدّمات الحكمة وضع اللفظ بإزاء المطلق الحدّيّ لا الذاتيّ؛ إذ المطلق الذاتيّ موجود في ضمن المقيّد أيضاً فنحتاج في رفع القيد إلىٰ مقدّمات الحكمة. هذا.

وقد اتّضح لك ممّا ذكرناه إيماننا بأُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ التقييد عبارة عن تحصيص المفهوم بالحدود العرضيّة الوجوديّة أو العدميّة.

والثاني: أنّ الإطلاق المقابل للتقييد عبارة عن التقييد بعدم الضيق والذي أسميناه بالإطلاق الحدّيّ.

والثالث: أنّ الجامع بين المطلق والمقيّد عبارة عن المطلق الذاتيّ الذي هو الماهيّة المحدّدة بحدودها، وسيأتي منّا ـ إن شاء الله ـ اختيار أنّ هذا هو الموضوع له اللفظ.

وقد وافق المحقّق العراقيّ رحمه الله على الأوّل والثالث، أعني: ما هو معنىٰ التقييد وما هو الموضوع له اللفظ، فإنّه وإن لم يعبّر بمثل تعبيرنا لكن واقع مراده ما ذكرناه.

ولكنّه خالف في معنىٰ الإطلاق الذي هو قسيم للتقييد وفي مقابله فقال: إنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد بمعنىٰ كون المفهوم غير مقيّد، أي: أن يكون واقع فاقد القيد وأن يكون عنوان فاقد القيد صادقاً عليه بالحمل الشائع وليس عبارة عن التقييد بفقدان القيد، وفرّع دام ظله على ذلك: أنّ الجامع بين هذين القسمين لا يمكن تصويره مستقلاً، فإنّه يكون دائماً في ضمن أحد القسمين؛ إذ إنّ كلّ ماهيّة تتصوّر فإمّا أن يتصوّر لها قيد أو لا: فعلىٰ الأوّل تكون مقيّدة، وعلىٰ الثاني تكون مطلقة، وارتفاع النقيضين محال، فالجامع بينهما دائماً لا يتصوّر إلّا في ضمن أحد فرديه[1].

أقول: لا يخفىٰ أنّ الإطلاق بناءً علىٰ ما أفاده دام ظله يكون نتيجة لقضيّة تصديقيّة، وهي: أنّ الماهيّة فاقدة للقيد، في حين أنّه بناءً علىٰ ما ذكرناه يكون عبارة عن التحصيص بعدم القيد الذي هو في دائرة المداليل التصوّريّة.

وما ذكرناه هو الحقّ؛ لأنّه يرد علىٰ الأوّل: أنّ حمل فقدان القيد علىٰ الماهيّة إمّا أن يكون بقطع النظر عن وجودها التصوّريّ، وإمّا أن يكون بالنظر إلىٰ ما بعد

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٤٩٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، ونهاية الأفكار ج ١ ـ ٢، ص ٥٦٢ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وجودها التصوّريّ:

فإن أُريد الأوّل ورد عليه: أنّ حمل الشيء علىٰ الماهيّة في عالم الماهيّة، أي: بقطع النظر عن وجودها في صقع من الأصقاع لا يمكن إلّا فيما يكون من ذاتيّات الماهيّة، إمّا بأن يكون من حدودها الذاتيّة كما في قولنا: (الإنسان حيوان ناطق)، أو بأن يكون من الملازمات لذاتها من حيث هي كما يقال: (الأربعة زوج). وأمّا ما ليس كذلك فلا يمكن حمله علىٰ الماهيّة قبل وجودها في صقع من الأصقاع، فلا يمكن أن يقال مثلاً: (الإنسان عالم) إلّا بعد وجوده وطروّ العلم عليه، وعدم التقيّد ليس من ذاتيّات الماهيّة بأحد المعنيين ـ ببرهان انفكاكها عنه بالتقييد ـ فلا يمكن حمله عليها في عالم الماهيّة.

نعم، هو من ذاتيّات حصّة خاصّة من المفهوم لا توجد في ضمن المقيّد، لا من ذاتيّات مطلق الماهيّة التي هي ثابتة في ضمن المقيّد أيضاً، فإن أُريد تلك الحصّة فلا محالة هي حصّة مضيّقة ولذا لا توجد في ضمن المقيّد، ومرجعها إلىٰ ما ذكرناه من المفهوم المقيّد بعدم القيد لا إلىٰ ما ذكره من كونه واقع فاقد القيد.

وإن أُريد الثاني ورد عليه: أنّ حمل فقدان القيد علىٰ الماهيّة المتصوّرة، بأن تتصوّر هذه الماهيّة المتصوّرة مرّة ثانية ويحكم عليها بأنّها فاقدة للقيد وإن كان بمكان من الإمكان لكنّ الإطلاق علىٰ هذا يصبح من المعقولات الثانويّة والأُمور الذهنيّة، والمطلق يخرج عن قابليّة انطباقه علىٰ ما في الخارج، وهذا غير صحيح وهو قدس سره يكون بصدد تصوير الإطلاق بنحو يكون من المعقولات الأوّليّة، أي: ممّا يقبل الانطباق علىٰ ما في الخارج كما كنّا نحن أيضاً بهذا الصدد.

والصحيح في تصويره ما ذكرناه من تحصيص المفهوم وتقييده بعدم كونه مقيّداً بتلك القيود الوجوديّة والعدميّة، فإنّ ما في عالم الماهيّات إنّما هو تحصّص

المفاهيم الذي لا يخرجه عن كونه تصوّراً ابتدائيّاً للماهيّة، ولمفهوم الماهيّة حصّتان: إحداهما المفهوم المقيّد بقيد ثبوتيّ أو عدميّ، والأُخرىٰ المفهوم المقيّد بعدم الضيق، والجامع بينهما هو الماهيّة بحدودها الذاتيّة المنحفظة ضمن كلتا الحصّتين والقابلة للتصوّر مستقلّاً وفي ضمن كلّ من فرديها أيضاً. هذا.

وتستخلص من ضمن البيانات الماضية أُمور تؤثّر ثمرات كثيرة في بحث التعبّديّ والتوصّليّ وغيره، وتلك الأُمور ما يلي:

الأمر الأوّل: ما مضىٰ من أنّ الجامع بين المطلق والمقيّد يمكن تصوّره بدون الحدّين، وهذا بخلاف مبنىٰ المحقّق العراقيّ قدس سره، فإنّ ذلك علىٰ مبناه غير ممكن؛ لما ذكره من برهان امتناع النقيضين؛ لأنّ الإطلاق عنده نقيض للتقييد وعبارة عن عدم التقييد، وكلّ ماهيّة جاءت في الذهن فهي إمّا مقيّدة أو لا، ولا تتصوّر صورة ثالثة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، في حين أنّنا جعلنا الإطلاق والتقييد حدّين متقابلين ويمكن تصوير الجامع بينهما مستقلّاً.

وفي كلام السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إشارة إلىٰ برهان علىٰ عدم إمكان تصوير الجامع إلّا في ضمن أحد الفردين؛ إذ علّل ـ دامت بركاته ـ دعواه من أنّ اللابشرط المقسميّ لا يوجد إلّا في ضمن المطلق أو المقيّد بقوله: «كما هو الحال في كلّ مقسم بالإضافة إلىٰ أقسامه»[1].

وحاصل ما أشار إليه من البرهان: أنّ وجود المقسم خارجاً أو ذهناً لا يمكن أن يكون بوجود مستقلّ وبغير وجود أقسامه، فمثلاً الإنسان الذي هو مقسم

---

(١) راجع أجود التقريرات المشتمل علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره، ج ١، ص ٥٢٤، تحت الخطّ.

لأفراده يكون وجوده الخارجيّ بوجود أقسامه لا بوجود آخر، وإلّا لكان ذلك الوجود الآخر قسيماً لباقي الأفراد، فانقلب المقسم إلىٰ القسيم واحتجنا إلىٰ مقسم آخر مشترك بين الأفراد التي منها هذا الفرد، هذا بحسب الوجود الخارجيّ، وكذلك الحال بحسب الوجود التصوّريّ فنقول مثلاً: إنّ اللابشرط المقسميّ الذي هو جامع بين المطلق والمقيّد إنّما يوجد بوجود تصوّريّ في ضمن وجود أحد فرديه بوجود تصوّريّ ولا يوجد بوجود مستقلّ، وإلّا لكان قسيماً للفردين وفي قبالهما واحتجنا إلىٰ مقسم للأفراد الثلاثة.

أقول: لو فرض أنّ المقصود هو ذكر جامع لموجودات تصوّريّة فهذا الكلام في غاية المتانة، فإنّه لابدّ أن يكون الوجود التصوّريّ لذلك الجامع في ضمن تلك الموجودات لا بوجود علىٰ حدة، وإلّا لكان ذلك بنفسه موجوداً تصوّريّاً في قبال تلك الموجودات وقسيماً لها واحتجنا إلىٰ جامع بينه وبينها.

لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ المطلق والمقيّد ـ كما عرفت ـ ليسا من المعقولات الثانويّة بل هما من المعقولات الأوّليّة الثابتة في عالم الماهيّة وينصبّ التصوّر عليهما بحسب نظر المتصوّر، وبينهما جامع وهو اللابشرط المقسميّ الذي هو أيضاً من المعقولات الأوّليّة والماهيّات التي ينصبّ عليها التصوّر. والمقصود هنا بالجامعيّة كون الجامع منحفظاً في ضمن الباقي بمعنىٰ كون النسبة بينه وبين كلّ واحدٍ من الباقي نسبة بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الماهيّة بحدّها الذاتيّ محفوظة في الماهيّة المقيّدة بالحدّ الإطلاقيّ والمقيّدة بالحدّ التقييديّ مع وجود زيادة في المقيّدين، ولا مانع من تصوّر تلك الماهيّة بالاستقلال من دون تصوّر تلك الزيادتين، ولا تصل النوبة إلىٰ جامع آخر بين تلك المفاهيم الثلاثة الحاصلة في عالم الماهيّات؛ لما عرفت من أنّ النسبة بينها نسبة الأقلّ والأكثر لا نسبة القسيم إلىٰ القسيم.

الأمر الثاني: ما مضىٰ من أنّ كلّاً من المطلق والمقيّد من المعقولات الأوّليّة.

والوجه في أنّنا اخترنا للمطلق معنى يكون من المعقولات الأوّليّة هو: أنّ القدماء ـ قدّس الله أسرارهم ـ ذهبوا إلىٰ أنّ الإطلاق مستفاد من الوضع ولا نحتاج في تسرية الحكم إلىٰ جميع الأفراد إلىٰ شيء آخر غير الوضع، ونحن كنّا بصدد أن نرىٰ أنّه هل يمكن تصوير معنى للإطلاق يعقل وضع اللفظ له كي يدلّ علىٰ تسرية الحكم من دون حاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة، فيكون هذا نوع توجيه لكلمات القدماء حتّىٰ نبحث بعد ذلك إثباتاً عن تحقّق هذا الوضع وعدمه.

وقد تصوّرنا الإطلاق بمعنى يكون من المعقول الأوّليّ بأحسن وجه وهو تحصيص المفهوم وتحديده بحدّ عرضيّ وهو حدّ عدم الضيق، وبذلك أبطلنا اعتراض المحقّق الخراسانيّ رحمه الله علىٰ كلام القدماء.

وقد ظهر بما بيّنّاه ـ في تصوير المطلق ـ الخلل الموجود في كلام المحقّق الإصفهانيّ قدس سره؛ إذ ذكر: أنّ الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم لحاظ القيد[1].

فكأنّ الملحوظ في جانب المطلق هو عدم لحاظ القيد دون عدم نفس القيد، وهذا يقابله أن يكون الملحوظ في المقيّد هو لحاظ القيد لا نفس القيد، وإذا كان الملحوظ لحاظ القيد وقعنا أيضاً في المعقولات الثانويّة ويكون نفيها في جانب المطلق بمعنىٰ كون الملحوظ لحاظ عدم القيد أيضاً أخذاً للمعقولات الثانويّة في الحساب.

وذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ما يشبه تعبير المحقّق الإصفهانيّ قدس سره؛ إذ ذكر: أنّ المطلق ما لوحظ فيه عدم دخل القيد[2].

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩٣ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٣ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

أقول: إن كان مقصوده ـ دامت بركاته ـ من ذلك كون المطلق مقيّداً بنفس اللحاظ رجع ذلك إلىٰ ما توهّمه المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله وقد مضىٰ ما فيه.

وإن كان مقصوده التقيّد بالملحوظ لا اللحاظ قلنا عندئذٍ:

لو قصد بعدم دخل القيد عدم دخله في الحكم كان ذلك خروجاً عمّا نحن فيه؛ إذ الكلام في اعتبارات الماهيّة وتشخّص معنى للإطلاق يمكن أن يكون موضوعاً له للفظ ومغنياً ـ علىٰ تقدير أخذه في الموضوع له اللفظ ـ عن مقدّمات الحكمة.

وإن كان مقصوده فقدان المفهوم للقيد مع قطع النظر عن ترتّب الحكم عليه فإن أراد بذلك صدق واقع الفقدان رجع ذلك إلىٰ كلام المحقّق العراقيّ رحمه الله وقد عرفت ما فيه. وإن أراد التقيّد بالفقدان كان ذلك هو الصحيح المختار.

الأمر الثالث: أنّ الإطلاق الذاتيّ بنفسه مقتض للسريان في حصص المفاهيم وللانطباق علىٰ الأفراد الخارجيّة والسريان فيها:

أمّا الأوّل ـ وهو كونه بنفسه مقتضياً للسريان في الحصص المفهوميّة ـ: فيدلّ عليه أنّه لو لم يكن بنفسه مقتضياً لذلك وكان اقتضاء السريان موقوفاً علىٰ قيد لزم الخلف؛ لأنّ ذلك القيد بنفسه يحصّص المفهوم وتتحقّق حصّة أُخرىٰ من الحصص المفهوميّة.

وأمّا الثاني ـ وهو الانطباق علىٰ الأفراد ـ: فلأنّا لا نعني بالانطباق إلّا المماثلة لما في الخارج والمحاكاة له، ومن الواضح أنّ الماهيّة بحدودها الذاتيّة كذلك، فكلّ فرد من أفراد الإنسان مثلاً حيوان ناطق.

ولك أن تقول: إنّ المطلق الذاتيّ سارٍ في الحصص المفهوميّة فيكون سارياً في الأفراد بلا احتياج إلىٰ حدّ عرضيّ؛ لأنّه إذا كان المحدود بالحدّ العرضيّ منطبقاً علىٰ الفرد، والمفروض أنّ المطلق الذاتيّ منطبق علىٰ كلّ المحدودات بالحدود العرضيّة فلا محالة يكون ذلك منطبقاً علىٰ الفرد.

الأمر الرابع: أنّ التقابل بين الإطلاق الحدّيّ والتقييد تقابل التضادّ، وبين الإطلاق الذاتيّ والتقييد تقابل التناقض كما مرّ. وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وذهب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ أنّ تقابل الإطلاق والتقييد تقابل التضادّ.

الأمر الخامس: ما هو تحقيق الكلام فيما يقال: من استحالة الإهمال في الواقع، فإنّه إن كان المراد من ذلك الإهمال بالنظر إلىٰ الإطلاق الحدّيّ والتقييد فغير مستحيل بل هو الإطلاق الذاتيّ، وإن كان المراد الإهمال بالنظر إلىٰ الإطلاق الذاتيّ والتقييد فهو محال.

هذا تمام الكلام في اعتبارات الماهيّة، وقد اتّضح ضمن هذا البحث أصل معنىٰ الإطلاق عندنا.

الإطلاق الشموليّ والبدليّ

بعد هذا ننتقل إلىٰ مبحث انقسام المطلق إلىٰ الشموليّ والبدليّ، فقد قسّم الأصحاب قدس سرهم المطلق إلىٰ شموليّ وبدليّ.

والمستفاد من المقالات للمحقّق العراقيّ رحمه الله أنّ طبع الإطلاق هو البدليّة، وأمّا الشموليّة فهي نحو قيد ومؤونة زائدة؛ لأنّ ماهيّة العالم مثلاً هي الجامع بين القليل والكثير الثابت في الواحد والمتعدّد، فلو وجب مثلاً إكرام العالم وكنّا نحن والإطلاق المحض لزمت كفاية إكرام عالم واحد؛ لأنّ الطبيعة جامعة بين القليل والكثير فيكفي في تحقّقها القليل، أعني: الواحد، في حين أنّ الشموليّة بحاجة إلىٰ ملاحظة الطبيعة سارية وهذه مؤونة زائدة[1].

أقول: نكتة الفرق بين المطلق الشموليّ والبدليّ ـ علىٰ ما عرفته من كلام المحقّق العراقيّ قدس سره ـ عبارة عن أنّ الطبيعة تارة تعتبر سارية في الأفراد فيكون الإطلاق شموليّاً، وأُخرىٰ لا تعتبر سارية فيها فيكون بدليّاً، ولكنّنا نقول: إنّ مفهوم الطبيعة منفرداً وبدون الضمّ إلىٰ مفهوم آخر من مفهوم أحد الأفراد أو تمام الأفراد لا تحكي عن تمام الأفراد ولا عن أحد الأفراد وإنّما هي مرآة للحيثيّة المشتركة بين الساري وغيره، وإنّما المرآة التي ترىٰ بها الأفراد شموليّاً أو بدليّاً هي مفهوم آخر حاك عن نفس الأفراد، وهو عبارة عن مفهوم كلّ فرد أو مفهوم أحد الأفراد، والمفروض عدم ضمّ مفهوم الطبيعة إلىٰ مفهوم آخر.

فظهر: أنّ ما جعله نكتة الفرق بين المطلق الشموليّ والبدليّ غير صحيح، بل

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٤٩٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

الطبيعة في كلا الفرضين تحكي عن خصوص الجهة المشتركة بين الأفراد، وإنّما الفرق بينهما: أنّ الحكم المحمول علىٰ هذه الطبيعة تارة يكون سارياً إلىٰ الأفراد فيكون الإطلاق شموليّاً، وأُخرىٰ لا يكون سارياً إليها فيكون بدليّاً.

وطبع الإطلاق في بعض الموارد يقتضي البدليّة وفي بعضها يقتضي الشموليّة، وتوضيح ذلك: أنّ ما جعل معروضاً للحكم تارة يكون موضوع الحكم كالعالم في قولنا: (أكرم العالم)، وأُخرىٰ يكون متعلّقاً للحكم كالصلاة في قولنا: (صلّ). والفرق بين الموضوع والمتعلّق: أنّ الموضوع يجب أن يكون موجوداً في زمان فعليّة الحكم وما لم يوجد الموضوع لا يكون الحكم فعليّاً، كما ترىٰ أنّه ما لم يوجد العالم في الخارج لا يكون وجوب الإكرام فعليّاً، وأمّا المتعلّق فلا يعقل وجوده في زمان فعليّة الحكم بل يوجد بامتثال الحكم الفعليّ، كما ترىٰ أنّ الصلاة توجد بامتثال قوله: (صلّ)، لا أنّها موجودة في زمان فعليّة الأمر بالصلاة وإلّا لزم طلب الحاصل.

ومعنىٰ شموليّة الإطلاق هو سريان الحكم لدىٰ فعليّته إلىٰ أفراد معروضه، ومعنىٰ بدليّته عدم السريان إلىٰ أفراد معروضه.

وسريان الحكم إلىٰ الأفراد بنحو من السريان ـ ولو مجازاً ـ إنّما يكون بلحاظ موضوع الحكم وذلك بلحاظ ما بعد وجود أفراد الموضوع، فمهما وجد فرد لموضوعه سرىٰ إليه الحكم، ومن هنا ظهر أنّ معروض الحكم إن كان عبارة عن موضوعه فمقتضىٰ طبع الإطلاق هو الشموليّة؛ لأنّه بلحاظ زمان فعليّته يكون ـ لا محالة ـ سارياً إلىٰ أفراد الموضوع، فقوله مثلاً: (أكرم العالم) يدلّ بالإطلاق علىٰ وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العالم، بمعنىٰ أنّ الحكم ثبت علىٰ طبيعة العالم فسرىٰ منها إلىٰ تمام أفرادها لا إلىٰ بعضها دون بعض؛ لأنّنا لا نتعقّل ملاكاً لسريان الحكم إلىٰ أفراد الطبيعة إلّا كون الطبيعة منطبقة علىٰ فردها، وهذا الملاك ـ كما

ترىٰ ـ لا يختصّ ببعض الأفراد دون بعض، فالحكم يسري إلىٰ جميع الأفراد لا محالة، ولا نعني بشموليّة الإطلاق إلّا هذا.

وأمّا احتمال كونه سارياً إلىٰ أحد الأفراد من قبيل الوجوب التخييريّ فمنفيّ بأنّه مساوق للتقييد المفروض نفيه بالإطلاق؛ وذلك لأنّ الوجوب التخييريّ لابدّ أن يكون مرجعه إلىٰ أحد أمرين:

الأوّل: كون كلّ واحد من الأفراد واجباً بوجوب مقيّد بعدم الإتيان بالباقي.

والثاني: أن يكون المأخوذ في موضوع الوجوب عنوان أحد الأفراد.

وكلا هذين الأمرين منفيّان بأصالة عدم التقييد.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ موضوع الحكم.

وأمّا إذا كان معروض الحكم عبارة عن متعلّقه فمقتضىٰ طبع الإطلاق هو البدليّة؛ لأنّه لا يعقل سريان الحكم من الطبيعة إلىٰ أفراد المتعلّق، فمثلاً لو قال المولىٰ: (صلّ) كان الحكم متعلّقاً بطبيعة الصلاة ولم يكن سارياً إلىٰ أفرادها؛ لأنّ هذا الحكم يكون فعليّاً قبل وجود المتعلّق، والمتعلّق إنّما يوجد في مقام امتثال الحكم والحكم يسقط بامتثاله، فظرف وجود المتعلّق ليس هو ظرف فعليّة الحكم حتّىٰ يسري الحكم إلىٰ الفرد بل هو ظرف سقوطه، ولا معنى لسريان الحكم بعد سقوطه، وذلك بخلاف الموضوع، فإنّ ظرف وجوده هو ظرف فعليّة الحكم.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الاستغراقيّة عبارة عن تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد وهذا لا يتصوّر إلّا بنحوين:

الأوّل: أن يجعل الحكم ابتداءً علىٰ الأفراد، وهذا يمكن تصويره في الموضوع والمتعلّق معاً، لكن هذا عبارة عن العموم لا الإطلاق وهو خارج عمّا نحن فيه.

والثاني: أن يجعل الحكم ابتداءً علىٰ الطبيعة ويسري إلىٰ الفرد باعتبار ثبوت الطبيعة في الفرد، وأنّ مطلوبيّتها كانت بما هي مرآة للفرد الخارجيّ، وهذه السراية لا

تعقل إلّا في الموضوع دون المتعلّق؛ لأنّ الموضوع موجود حين فعليّة الحكم فيسري الحكم إليه، والمتعلّق غير موجود حين فعليّة الحكم فلا يمكن سريانه إليه، فإنّ السريان يكون بملاك فناء الطبيعة في الفرد، وقبل وجودها في الفرد لا يعقل فناؤها فيه، وليس المقصود القبليّة والبعديّة الزمنيّة، وإنّما المقصود فناء الطبيعة في المرتبة المتأخّرة عن وجود الفرد، ولحاظ ذلك ممكن قبل الوجود الخارجيّ للفرد في باب الموضوع، أمّا في باب المتعلّق فذلك يساوق طلب الحاصل، وعدم وجوده بالفعل لا يخرجه عن كونه طلباً للحاصل، فإنّ طلب مفروض الحصول حاله حال طلب الحاصل بالفعل، فقد ظهرت بما لا مزيد عليه نكتة الفرق بين الموضوع والمتعلّق.

ولا يخفىٰ أنّ مقصودنا بفعليّة الحكم ما نعبّر عنه بطرفيّة الشيء للحكم لا الفعليّة بالمعنىٰ الذي أنكرناه في محلّه.

وإلىٰ هنا قد شرحنا ما يرد علىٰ كلام المحقّق العراقيّ ﵀ من الإشكال المربوط بما نحن فيه.

وأمّا ما يرد علىٰ ذلك ممّا يكون مرتبطاً بغير ما نحن فيه فموكول إلىٰ محلّه.

الحديث عن بدليّة الإطلاق في متعلّق الأمر وشموليّته في متعلّق النهي:

بقي في المقام الحديث عمّا ذكره الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ من أنّ الإطلاق بالنسبة إلىٰ المتعلّق في جانب الأمر بدليّ وفي جانب النهي شموليّ، فالنهي في قوله مثلاً: (لا تغتب) شموليّ يشمل كلّ فرد من أفراد الغيبة.

أقول: لا إشكال في كون الإطلاق في جانب النهي شموليّاً بالنظر إلىٰ قرينة خارجيّة، وهي: أنّ النهي يكون غالباً ناشئاً من مفسدة في المتعلّق التي هي انحلاليّة حتماً.

والوجه في انحلاليّته هو: أنّ الملاك إمّا ثابت في أوّل الوجود أو في جميع

الأفراد مجموعيّاً أو فيها انحلاليّاً، والأوّل خلاف الإطلاق؛ إذ مقتضاه تقييد الحكم بأوّل الوجود، والثاني أيضاً خلاف الإطلاق؛ إذ لو كان الملاك قائماً بالمجموع لم يكن وجه للنهي عن ذات الطبيعة، فتعيّن الثالث. وهذه الغلبة صارت حكمة لظهور النهي في نظر العرف في الحكم الانحلاليّ بحسب الأفراد ولو لم يكن ناشئاً من المفسدة في المتعلّق، فقوله: (لا تغتب) ظاهر في انحلال الحرمة وتعدّدها بحسب أفراد الغيبة ولا نعني بالإطلاق الشموليّ إلّا هذا.

فهناك فرق بين انحلال الحكم بحسب الأفراد بالنسبة للمتعلّق في مثل قوله: (لا تغتب) وانحلاله بالنسبة إلىٰ الموضوع في مثل قوله: (أكرم العالم)، وهو: أنّ انحلال الحكم في الثاني كان بملاك سريانه من الطبيعة إلىٰ الأفراد، وفي الأوّل بملاك اكتشاف تعلّق الحكم في عالم الجعل ابتداءً بالحصص وإن بيّن في عالم الإثبات بلسان الإطلاق، وبيان ما يكون في عالم الجعل بنحو العموم بلسان الإطلاق في عالم الإثبات ليس مخالفاً للبيان العرفيّ.

فتحصّل: أنّه لا إشكال في كون الإطلاق في جانب النهي شموليّاً بالنظر إلىٰ قرينة الملاك[1].

---

(١) ولهذا ترىٰ أنّه في الموارد التي يكون من الواضح جليّاً عند العرف نفسه أنّ الملاك ليس هو المفسدة في متعلّق النهي بل هو المصلحة في خلافه لا تتمّ الدلالة علىٰ الشمول.

فمثلاً: لو قال: (لا تترك الصلاة) فمن الواضح أنّ الملاك ليس عبارة عن مفسدة في ترك الصلاة، وإنّما هو عبارة عن مصلحة الفعل التي تفوت بالترك، فقوله: (لا تترك الصلاة) لا يدلّ علىٰ الشمول والانحلال، بحيث لو امتثل مرّة واحدة بقي النهي عليه ثانياً وثالثاً، فلابدّ أن يترك الترك دائماً بأن يصلّي دائماً، وإنّما يدخل هذا فيما سيأتي من أنّ النهي لا ينتفي إلّا بانتفاء تمام أفراده.

وأمّا مع قطع النظر عن القرينة فهل يكون أيضاً فرق بين الإطلاق في جانب الأمر والإطلاق في جانب النهي بكون الأوّل بدليّاً والثاني شموليّاً أو لا؟

ذهب الأصحاب قدّس سرّهم إلىٰ الفرق بينهما بذلك، والسرّ في ذلك ما ذكره المحقّق العراقيّ قدّس سرّه[1] وغيره من أنّ الأمر أمر بإيجاد الطبيعة، والطبيعة توجد بأوّل فرد فيكفي في امتثال الأمر الإتيان بفرد واحد، والنهي زجر عن إيجاد الطبيعة، والطبيعة توجد بأوّل فرد فيجب ترك جميع الأفراد حتّىٰ يحصل ترك الطبيعة، فالإطلاق في الأوّل بدليّ وفي الثاني شموليّ، فقد جعلوا قوله مثلاً: (صلّ) نظير قوله: (أكرم عالماً)، وقوله: (لا تغتب) نظير قوله: (أكرم العالم) في كون الثاني شموليّاً والأوّل بدليّاً، فكأنّهم جعلوا الشموليّة عبارة عن مطلق كون الحكم بنحوٍ يجب في مقام الامتثال تطبيق العمل من فعل أو ترك علىٰ جميع الأفراد، والبدليّة عبارة عن مطلق كون الحكم بنحوٍ يكفي في مقام الامتثال تطبيق العمل علىٰ أحد الأفراد علىٰ سبيل البدل.

لكن التحقيق: أنّ هذا الاصطلاح في الحقيقة خلط بين مقامين:

الأوّل: مقام تعلّق التكليف بالشيء. والثاني: مقام امتثال التكليف. توضيح ذلك: أنّ قوله: (أكرم عالماً) وقوله: (صلّ) وإن اشتركا في جواز الاكتفاء في كلّ منهما بفرد واحد، لكن ذلك في الثاني يكون من باب أنّ الحكم تعلّق بالطبيعة ولم يسر إلىٰ الفرد والطبيعة تحصل بأوّل وجودها، وفي الأوّل يكون من باب أنّ الحكم وإن سرىٰ من الطبيعة إلىٰ الفرد لكن أُخذ في الكلام قيد عنوان أحد الأفراد، وهذا القيد مستفاد من التنوين كما يأتي تفصيله إن شاء الله، وأيضاً قوله: (أكرم العالم) وقوله: (لا تغتب) وإن اشتركا في كون كلّ منهما مستدعياً لتطبيق العمل

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٥٠٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

علىٰ جميع الأفراد، لكن ذلك في الثاني بناءً علىٰ مقولتهم يكون من باب أنّ الحكم تعلّق بالطبيعة التي لا تفنىٰ إلّا بفناء جميع أفرادها وفي الأوّل يكون بالسريان.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ الذي ينبغي أن يصنع في مقام جعل الاصطلاح هو أن يقال: إنّ شموليّة الإطلاق عبارة عن انحلال الحكم بحسب الأفراد، وذلك يكون بحسب الطبع الأوّليّ للإطلاق بالنسبة إلىٰ الموضوعات دون المتعلّقات، وبدليّة الإطلاق عبارة عن وقوف الحكم علىٰ الطبيعة بلا سريانٍ ولا انحلال، وذلك يكون بالنسبة إلىٰ المتعلّقات بحسب الطبع الأوّليّ للإطلاق بلا فرق بين جانب الأمر والنهي مع قطع النظر عن قرينيّة الملاك، وعلىٰ هذا الاصطلاح فالإطلاق في جانب النهي مع قطع النظر عن قرينيّة الملاك بدليّ وإن قيل بأنّه يلزم ترك جميع الأفراد حتّىٰ يتحقّق ترك الطبيعة، كما أنّ في جانب الأمر أيضاً بدليّ. وأمّا في مثل قوله: (أكرم عالماً) فليس الثابت بحسب هذا الاصطلاح الإطلاق البدليّ وإنّما البدليّة هنا قيد طارٍ علىٰ المطلق[1].

وعلىٰ أيّة حال فلا مشاحّة في الاصطلاح وإنّما العمدة عدم الخلط بين المباحث وتنقيح كلّ واحد منها علىٰ حدة.

---

(١) وكم ترىٰ الفرق بين الشموليّة التي نحن فرضناها في: (لا تغتب) والشموليّة التي هم فرضوها، فالشموليّة التي نحن وضّحناها تفسّر بوضوح نكتة أنّه لو اغتاب مرّة بقيت الحرمة نافذة المفعول في المرّة الثانية؛ لأنّ الشموليّة نتجت من قرينة الملاك وأصبح روح الحكم عبارة عن العموم في مرحلة الجعل، في حين أنّ الشموليّة التي وضّحوها لا تفسّر بقاء الحرمة بعد الغيبة الأُولىٰ؛ لأنّه صحيح أنّ المنهيّ لا ينتفي إلّا بانتفاء تمام أفراده، ولكن إذا عصىٰ ذلك بالغيبة الأُولىٰ فالمفروض ـ لو كنّا وهذه النكتة فحسب ـ سقوط الحرمة عن التأثير في المرّات الأُخرىٰ.

هل الإطلاق داخل في الموضوع له اسم الجنس أو لا؟

والآن حان لنا أن نبحث من الناحية الإثباتيّة عن أنّه هل الإطلاق داخل في الموضوع له اسم الجنس أو غير داخل فيه، بل وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والمقيّد.

المشهور بين المتقدّمين هو الأوّل، وكأنّ مقصودهم من ذكر ذلك بيان عدم الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة، ومن هنا قلنا: إنّ مقصودهم من الإطلاق المأخوذ في الوضع هو الإطلاق الحدّيّ لا الذاتيّ، وذهب سلطان العلماء قدس سره إلىٰ الثاني ولم نعرف ممّن تأخّر عنه مَن يخالفه.

وذكر المحقّق الإصفهانيّ قدس سره أنّ الإطلاق ـ وهو عنده لحاظ عدم لحاظ القيد ـ مأخوذ في الوضع، لكن لا بمعنىٰ كونه داخلاً في الموضوع له بل بمعنىٰ كونه أداة لتوسعة الوضع، كما هو الحال في أخذه في الأحكام الشرعيّة.

بيان ذلك: أنّه إذا حكم الشارع بوجوب إكرام العالم مثلاً علىٰ الإطلاق، فالإطلاق وإن كان مأخوذاً في الحكم لكن ليس معنىٰ ذلك أنّه جزء لموضوع الحكم ويكون موضوع الحكم هو العالم المطلق، فإنّه يلزم من ذلك كون الموضوع عبارة عن العالم المقيّد بلحاظ عدم لحاظ القيد، والمقيّد باللحاظ غير موجود في الخارج، فلا يوجد في الخارج العالم المطلق حتّىٰ يجب إكرامه، وإنّما معنىٰ أخذ الإطلاق في الحكم هو جعله أداة لتوسعة الحكم، بمعنىٰ أنّه لو سُئل الحاكم عن أنّه هل يكون موضوع حكمك هو العالم مطلقاً أو العالم بقيد العدالة أو غيرها ـ إذ لا يعقل الإهمال في الواقع بأن لا يكون مقصوده وجوب إكرام العالم مطلقاً ولا وجوب إكرام بعض العلماء بالخصوص ـ فجوابه عن ذلك هو: أنّ موضوع حكمي هو العالم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ الوضع، فإنّ الوضع عند المحقّق الإصفهانيّ قدس سره عبارة عن حكم الواضع علىٰ المعنىٰ بأنّه مسمّى بالاسم الكذائيّ، فيُسأل الواضع عن أنّه هل هذا المعنىٰ موضوع لحكمك مطلقاً وأنّك وضعت لفظ (الرجل) مثلاً لمطلق الإنسان المذكّر، أو أنّك لم تضعه لمطلق الإنسان المذكّر بل هناك قيد، فيجيب بأنّي وضعته لمطلق الإنسان المذكّر، وليس معنىٰ ذلك أنّ الإطلاق قيد للموضوع له بحيث يكون المسمّىٰ بالرجل هو الإنسان المذكّر المطلق، فإنّ ذلك غير موجود في الخارج، وإنّما الإطلاق أُخذ أداة لتوسعة الوضع.

هذا ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قدس سره مع توضيح[1]، وربّما يُجعل ذلك وجهاً للصلح بين المتقدّمين والمتأخّرين بأن يقال: إنّ مَن قال بكون الإطلاق مأخوذاً في الوضع مقصوده: أنّه مأخوذ فيه أداةً للتوسعة، ومَن قال بعدم كونه مأخوذاً فيه مقصوده: أنّه ليس قيداً للموضوع له.

لكن لا يخفىٰ أنّه لو كان مراد المتقدّمين ذلك لم يحصل ما هو مقصودهم من الاستغناء عن مقدّمات الحكمة.

وعلىٰ أيّ حال فيرد علىٰ ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قدس سره:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ الإطلاق الذاتيّ كافٍ في توسعة الحكم، ولا حاجة إلىٰ أخذ الإطلاق الحدّيّ ـ وهو لحاظ عدم لحاظ القيد مثلاً ـ أداة للتوسعة.

وثانياً: أنّ تنظيره لحكم الواضع بحكم الشارع في غير محلّه؛ وذلك لأنّ التوسعة المطلوبة في حكم الشارع إنّما هي التوسعة بالنظر إلىٰ الأفراد الخارجيّة، وأخذ الإطلاق الحدّيّ لا يضرّ بذلك، وأمّا التوسعة المطلوبة في حكم الواضع

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩٣ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

فليست عبارة عن التوسعة بحسب الأفراد الخارجيّة فقط، بل المطلوب التوسعة أيضاً بحسب الحصص المفهوميّة، بأن يصحّ استعمال اللفظ في ضمن أيّ حصّة من تلك الحصص، والإطلاق الحدّيّ مضرّ بذلك كما عرفت في السابق، فظهر: أنّ هذا المطلب الوسط بين مقالة المتقدّمين ومقالة المتأخّرين غير صحيح، هذا.

واستدلّ المحقّق النائينيّ قدس سره على عدم أخذ الإطلاق في الموضوع له بأنّا نرىٰ صحّة استعماله في المطلق وفي المقيّد بدون أن نحسّ بأيّ مؤونة في أحدهما، مثلاً لا فرق في استعمال (الرجل) بين قولنا: (أكرم الرجل) وقولنا: (أكرم الرجل العالم) في عدم الإحساس بالمؤونة وعدم رعاية العلاقة في واحد منهما، فيعلم من ذلك أنّه موضوع للجامع بين المطلق والمقيّد[1].

أقول: يرد عليه: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ في قبال دعوىٰ كون (الرجل) مثلاً موضوعاً بنحو يكون أحد الاستعمالين، أعني: استعماله في المطلق أو في المقيّد بالقيد المتّصل مجازاً، ويبقىٰ احتمال كون الإطلاق المأخوذ في الوضع في قبال خصوص القيد المنفصل دون المتّصل، فيكون الوضع نافياً للتقييد المنفصل دون التقييد المتّصل، كما أنّ العموم نافٍ للتخصيص المنفصل دون المتّصل، وهذا المقدار كافٍ في إثبات ما هو مقصود المتقدّمين من الاستغناء عن مقدّمات الحكمة، واستدلال المحقّق النائينيّ قدس سره إنّما يأتي في القيد المتّصل لا المنفصل؛ إذ المؤونة في استعمال الرجل وإرادة الرجل العالم بدون ذكر قيده متّصلاً واضحة لا

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٧ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٧٢ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

تخفىٰ، إلّا أنّ الكلام في أنّ هذه المؤونة هل هي من ناحية الاستعمال في غير ما وضع له بملاحظة العلاقة، أو من ناحية ما تقتضيه مقدّمات الحكمة؟ ودعوىٰ كونها من الناحية الثانية أوّل الكلام.

بل التحقيق: أنّ كلام المحقّق النائينيّ ﷺ لا يمكن أن يثبت عدم المجاز في فرض اتّصال القيد أيضاً؛ وذلك لأنّه علىٰ تقدير المجاز في فرض اتّصال القيد قد جيء بالقرينة علىٰ إرادة المجاز وهي القيد، فلم ينعقد للكلام ظهور في الحقيقة حتّىٰ يحسّ بالمؤونة[١].

ويمكن الاستدلال علىٰ عدم أخذ الإطلاق في الموضوع له بما نراه من صحّة استعمال اسم الجنس في نفس الماهيّة الجامعة بين المطلق والمقيّد بدون الإحساس بأيّ مؤونة[٢].

ولكن لا يخفىٰ أنّ هذا الوجه وإن كان كافياً في إثبات عدم دخل الإطلاق الحدّيّ في الموضوع له ـ إذ لو كان داخلاً فيه لم يصحّ استعماله علىٰ وجه الحقيقة في المطلق الذاتيّ الجامع بين المطلق والمقيّد ـ لكن من المحتمل أن يكون الداخل في الموضوع له هو عدم القيد، ولا أقصد بذلك كون الداخل في الموضوع له هو التقيّد بعدم القيد حتّىٰ لا يصحّ استعماله حقيقة في المطلق الذاتيّ، بل أقصد بذلك افتراض أنّ الواضع وضع اسم الجنس بإزاء المفهوم بجميع اعتباراته مستثنياً منها

---

(١) الظاهر أنّ مقصود المحقّق النائينيّ ﷺ ليس هو الإحساس بالمؤونة من ناحية مخالفة ظهور الكلام، بل هو عدم الإحساس بمؤونة ملاحظة العلاقة بين المعنىٰ الأصليّ والمعنىٰ المستعمل فيه اللفظ.

(٢) لا يخفىٰ أنّ شبيهاً بهذا الكلام موجود في كلمات المحقّق النائينيّ ﷺ، حيث استشهد بصحّة استعمال الإنسان في مثل (الإنسان نوع) بلا مؤونة. راجع التقريرين.

صورة التقييد، وليس هذا التخصيص موجباً لتعنون العامّ.

وهذا الذى ذكرناه وإن لم يكن تصويراً للفرضيّة التي افترضناها في توجيه مدّعىٰ المتقدّمين من وضع اللفظ للمطلق الحدّيّ، ولكنّه علىٰ أيّ حال تصوير لما يقصدونه من النتيجة من عدم الاحتياج في مقام نفي القيد وتوسعة الحكم إلىٰ مقدّمات الحكمة[1].

فإلىٰ هنا نحن لم نصل إلىٰ تقريب فنّيّ يثبت بطلان كلام المتقدّمين من كون الإطلاق مفهوماً بالوضع بنحو يغنينا عن مقدّمات الحكمة.

ولكن الصحيح ـ مع هذا ـ: أنّ الحق مع المتأخّرين وأنّ الإطلاق ليس مستفاداً من الوضع، فنحن بحاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة.

ويمكن توضيح ذلك بأحد بيانات:

البيان الأوّل: مجرّد إحالة الأمر إلىٰ الوجدان ودعوىٰ أنّنا نرىٰ بالوجدان أنّه لا نفهم من اسم الجنس إلّا ذات الماهيّة الجامعة بين المطلق والمقيّد، فنحتاج في نفي القيد إلىٰ دالّ آخر.

البيان الثاني: ملاحظة عمليّة الوضع والتأمّل فيها، فإنّها قد تؤيّد أو توجب الاطمئنان بالمدّعىٰ مع قطع النظر عمّا ذكرناه من دعوىٰ شهادة الوجدان بذلك، فإنّ عمليّة الوضع إمّا هي عبارة عمّا تصوّره من أنّها أمر ناشئٌ من فيلسوف حكيم مثلاً جلس علىٰ كرسيّ الوضع ووضع لكلّ معنى لفظاً، وعندئذٍ فمن المناسب جدّاً

---

(١) لا يخفىٰ أنّ عقلائيّة هذا التصوير، أعني: تصوير استثناء الواضع صورة التقييد من دون أن يرجع هذا التخصيص إلىٰ تعنون العامّ إنّما تكون بعقليّة كون الوضع نوع جعل، وقد صدر هذا الكلام من أُستاذنا الشهيد ﷺ في تأريخ ما قبل إيمانه في حقيقة الوضع بنظريّة القرن الأكيد.

لحال هذا الفيلسوف الحكيم أن يضع اسم الجنس للجامع بحيث يستفاد الإطلاق والتقييد وعدم القيد من دالّ آخر، فإنّ الإنسان بهذا يتمكّن من تفهيم الماهيّة في ضمن أيّ اعتبار من اعتباراتها، فمهما أراد تفهيم ذات الماهيّة فقط استعمل اسم الجنس، ومهما أراد تفهيم المطلق أو المقيّد أو عدم القيد استعمل اسم الجنس في تفهيم نفس الماهيّة مع الإتيان بدالّ آخر علىٰ الإطلاق أو التقييد أو عدم القيد.

وإمّا هي عبارة عن عمليّة ناشئة من تطوّرات المجتمع بحسب حالات المجتمعين من دون التفات تفصيليّ لهم إلىٰ تلك العمليّة، وهذا هو الوجه الصحيح، فالمجتمع التفت أوّلاً إلىٰ الدلالات العقليّة، وفي المرتبة الثانية من التطوّر الاجتماعيّ التفت إلىٰ الدلالات الطبعيّة[1]، وفي المرتبة الثالثة التفت إلىٰ الدلالات الوضعيّة وصدرت منهم عمليّة الوضع[2] علىٰ ما هم عليه من الفهم السطحيّ من دون التفات تفصيليّ لهم إليها، وأنت ترىٰ أنّ المناسب لحالهم هذا هو وضع اسم الجنس لذات الماهيّة بلا نظر إلىٰ استعمالها في ضمن المقيّد أو المطلق أو لا في ضمن أحدهما؛ إذ لا ينصرف ذهنهم السطحيّ في مرحلة الوضع إلّا إلىٰ نفس الماهيّة لا إلىٰ هذه الأُمور الدقيقة من الإطلاق الحدّيّ والتقييد الحدّيّ ونحو ذلك.

البيان الثالث: أنّنا لو افترضنا اختلال مقدّمات الحكمة ـ كما لو نصب المولىٰ قرينة متّصلة علىٰ عدم كونه في مقام بيان تمام المراد ـ ولكن أصالة الحقيقة كانت جارية، فنحن لا نحسّ عندئذٍ وفي هذه الحالة بالمؤونة في فرض إرادة المقيّد، ولو كان ذلك مجازاً لكانت فيه مؤونة؛ لعدم انثلام أصالة الحقيقة بحسب الفرض.

---

(١) كدلالة السعال علىٰ مرض الصدر.

(٢) وهذا يناسب أيضاً تفسير الوضع بالقرن الأكيد.

الكلام في حالات اسم الجنس

إنّ لاسم الجنس حالات أربع:

الأُولىٰ: كونه علماً للجنس كـ(أُسامة).

وهذه حالة لأفراد معدودة من اسم الجنس لا تنفكّ عنها بخلاف باقي الحالات الأُخرىٰ القابلة للانفكاك عن اسم الجنس، فنرىٰ أنّ اسم الجنس قد يتلبّس بهذه الحالة وأُخرىٰ بتلك وثالثة بالأخيرة.

والثانية: كونه معرّفاً باللام.

والثالثة: كونه منوّناً بتنوين التمكين، وهو التنوين الذي جيء به لصِرف تمكين اللفظ من الوقوف علىٰ قدميه[1]؛ إذ الاسم المعرب في لغة العرب لا يستعمل إلّا مع متمّم في أوّله وهو اللام أو آخره وهو التنوين.

والرابعة: كونه منوّناً بتنوين التنكير والذي يجعل اسم الجنس متوغّلاً في التنكّر، فقبل هذا التنوين له درجة من التعرّف يفقدها بهذا التنوين.

فلدينا إذن هناك تعرّفان:

الأوّل: التعرّف المختصّ بالقسمين الأوّلين الناشئ من العلَميّة أو اللام، وفي مقابله التنكّر المختصّ بالأخيرين.

والثاني: التعرّف الذي يكون في مقابل التنكّر الناتج من تنوين التنكير، وهذا ثابت في الأقسام الثلاثة الأُولىٰ في مقابل التوغّل في التنكّر الثابت في القسم

---

(١) من قبيل: (رجلٌ خير من امرأةٍ).

الرابع الناتج من تنوين التنكير[١].

فالتعرّف الأوّل أخصّ مورداً من التعرّف الثاني، فيقع الكلام في مقامين:

التعرّف الأخصّ وما يقابله من التنكّر

المقام الأوّل: في التعرّف الأخصّ وما يقابله من التنكّر، وقد قلنا: إنّ هذا التعرّف ثابت لأمرين: علم الجنس، والمعرّف باللام، فلدينا بحثان:

علم الجنس:

البحث الأوّل: في علم الجنس.

المشهور لدىٰ علماء العربيّة: أنّ علم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متعيّنة في الذهن، فهو مختلف معنىً عن اسم الجنس، والموضوع له لكلّ منهما مغاير للموضوع له للآخر.

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ معنى من المعاني له تعيّن في ذهن المتكلّم والمخاطب، ولولاه لم يحصل التفهيم والتفهّم بذلك، وهذا التعيّن غير مأخوذ في الموضوع له اسم الجنس وإن كان ثابتاً حين استعماله وإنّما هو من الحالات المقارنة، وليس تعيّنه في ذهن المتكلّم حين استعماله إلّا كجوع المتكلّم وسائر صفاته الخارجة

---

(١) كأنّ هذا اصطلاح من قبله؛ إذ يقصد بتنوين التنكير تنوين الوحدة، وأمّا بحسب المصطلح لدىٰ علماء العربيّة ـ بحسب ما أتذكّر ـ فيقصد بتنوين التنكير ما يكون من قبيل: (مررت بزيدٍ وزيدٍ آخر) ونحوه الإضافة التي تنكّر من ناحية إزالتها للعَلميّة وتعرّف تعريفاً بالإضافة من قبيل: (علىٰ زيدنا يوم القنا رأس زيدكم).

عن الموضوع له، واسم الجنس وضع لنفس المعنىٰ من حيث هو مع قطع النظر عن تعيّنه في الذهن، وأمّا علم الجنس فهو موضوع لذلك المعنىٰ بما هو متعيّن في الذهن فيكون معرفة، ولذا لا يعرّف باللام ولا يقال: (الأُسامة) كما لا يقال (الزيد).

وأورد المحقّق الخراسانيّ قدس سره على ذلك[1] بأنّه لو كان التعيّن الذهنيّ مأخوذاً في الموضوع له اللفظ لكان من قبيل المعقولات الثانويّة ولم يكن استعماله في الفرد الخارجيّ صحيحاً بلا عناية التجريد مع أنّه ليس كذلك، فلا فرق أصلاً في معنىٰ اسم الجنس وعلم الجنس، وأمّا تعرّف علم الجنس فليس إلّا تعرّفاً لفظيّاً كالتأنيث اللفظيّ في (الرقبة) الذي لا فرق بينه وبين (العنق) من حيث المعنىٰ وفي (الدار) الذي لا فرق بينه وبين (البيت) من حيث المعنىٰ.

أقول: إنّ البحث هنا يقع في جهتين:

الأُولىٰ: في أنّ ما ذكره المشهور هل هو ممكن ثبوتاً أو يرد عليه ما أورده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله؟

والثانية: في أنّه بعد إمكانه ثبوتاً هل يكون عليه دليل إثباتاً أو لا؟

أمّا الجهة الأُولىٰ: فنقول: لا يخفىٰ أنّ هذا الإشكال ـ أعني: إشكال لزوم عدم الانطباق علىٰ ما في الخارج بلا عناية ـ بناء علىٰ صحّته غير مختصّ بما نحن فيه بل يجري في اسم الإشارة والضمائر؛ إذ هما أيضاً قد أُخذ فيهما التعيّن. نعم، هذا الإشكال إنّما يجري فيهما بناء علىٰ مبنانا من أنّ التعيّن مأخوذ في معناهما الموضوع له اللفظ بأن يكون داخلاً في ذلك، وأمّا علىٰ مبنىٰ المحقّق

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

الخراسانيّ قدس سره القائل بأنّ الواضع أخذه فيهما بنحو الاشتراط فهذا الإشكال غير وارد.

إن قلت: إنّ هذا الإشكال لا يعقل سريانه إلىٰ أسماء الإشارة والضمائر وقياسها بعلم الجنس قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ التعيّن المعتبر في علم الجنس تعيّن ذهنيّ، والتعيّن المعتبر في اسم الإشارة والضمير تعيّن خارجيّ، ومن المعلوم أنّ تقييد المفهوم بقيد ذهنيّ يجعله ذهنيّاً وتقييده بأمر خارجيّ لا يجعله خارجيّاً.

قلنا: بل التعيّن المأخوذ في اسم الإشارة والضمير أيضاً تعيّن ذهنيّ، توضيح ذلك: أنّ الإشارة الحقيقيّة عبارة عن توجّه النفس نحو أمر معيّن بنحو مخصوص، ولها أدوات خارجيّة من قبيل تركيز الاصبع نحو شيء معيّن، فإنّ ذلك أداة للإشارة، والتعيّن المعتبر في طرف الإشارة الحقيقيّة يكون في أُفق نفس تلك الإشارة وأُفقها هو النفس، فالتعيّن المعتبر في طرفها هو التعيّن الذهنيّ ـ لا محالة ـ كما هو الحال في جميع الأُمور النفسيّة، فإنّ ما يكون متعلّقاً لما في الذهن من الحبّ والبغض ونحو ذلك من الأُمور الذهنيّة مثلاً أوّلاً وبالذات إنّما هو أمر ذهنيّ منطبق علىٰ ما في الخارج.

ولما ذكرنا ترىٰ أنّه تصحّ الإشارة الحقيقيّة إلىٰ ما لا وجود له في الخارج كالماء المتخيّل مثلاً، والتعيّن المعتبر في طرف الأداة للإشارة الخارجيّة خارجيّ لا محالة؛ لأنّه أيضاً لابدّ أن يكون في أُفق نفس الأداة وصقعها وهو الخارج.

فيقع الكلام في أنّ التعيّن المأخوذ في الموضوع له اسم الإشارة هل هو التعيّن المعتبر في طرف الإشارة الحقيقيّة أو التعيّن المعتبر في طرف أداة الإشارة؟ والصحيح هو الأوّل ببرهان صحّة استعمال اسم الإشارة بلا عناية فيما لا وجود له في الخارج كقولنا: (هذا العدم) و(ذاك العدم).

نعم، لا نستشكل في أنّ اسم الإشارة في أوّل مراحل وضعه الحاصل من تطوّر المجتمع إنّما وضع للإشارة إلىٰ الخارجيّات، ولكنّه بعد ذلك ترقّىٰ وضعه بحسب تدرّج المجتمع في التصوّرات إلىٰ أن كان استعمال اسم الإشارة فيما ليس له تعيّن خارجيّ حقيقةً وصحيحاً بلا عناية. هذا بالنسبة إلىٰ اسم الإشارة، وكذلك الكلام بالنسبة إلىٰ ضمير الخطاب، فإنّ الخطاب الحقيقيّ عبارة عن قصد إعداد الكلام لفهم الغير وأداته توجيه الصوت نحو ذلك الغير، وكلّ منهما يحتاج إلىٰ تعيّن في أُفقه، فهنا تعيّنان: تعيّن في أُفق النفس، أي: التعيّن الذهنيّ، وتعيّن في أُفق الخارج، والمأخوذ في الموضوع له ضمير الخطاب هو التعيّن الأوّل ببرهان صحّة التخاطب مع مَن ليس له تعيّن خارجيّ بلا عناية كما في قولنا: (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين).

وممّا ذكرنا يظهر الحال أيضاً بالنسبة إلىٰ ضمير الغائب، فتحصّل: أنّا نحتاج إلىٰ جواب مشترك بين ما نحن فيه وأسماء الإشارة والضمائر.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقيّ قدس سره بناءً علىٰ مبناه من الحصّة التوأم، وهو: أنّ التعيّن لم يؤخذ في الموضوع له بأن يكون جزءاً له أو بأن يكون قيداً له، وبعبارة أُخرىٰ ليس ذات القيد ـ وهو التعيّن ـ داخلاً في الموضوع له حتّىٰ يكون جزءاً للموضوع له، ولا يكون دخله علىٰ نحو دخل التقيّد دون القيد حتّىٰ يكون قيداً للموضوع له، وإنّما وضع اللفظ للطبيعة التوأم مع هذا التعيّن مع خروج القيد والتقيّد معاً عن الموضوع له[1].

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

أقول: هذا الوجه باطل مبنىً وهو مبنىٰ الحصّة التوأم، حيث إنّه قدس سره تصوّر معنىً في قبال التقيّد، مشتركاً معه في كون المفهوم معه مقصوراً علىٰ حصّة خاصّة سمّاها بالتوأم، لكنّا بيّنّا ـ في بحث التعبّديّ والتوصّليّ ـ أنّ ذلك متصوّر في الخارجيّات فقط بالنحو الذي بيّنّاه هناك، وأمّا في المفاهيم فلا يتصوّر ذلك، والوجه فيه: إنّا تصوّرنا الإطلاق الذاتيّ، أعني: أنّ الطبيعة بحدّها الذاتيّ تقتضي السريان في جميع الحصص ولا نتعقّل ما يمنعها عن السريان إلّا التقييد، فعدم التقييد مساوق للسريان، فلا نتصوّر شيئاً ثالثاً في قبال التقييد والإطلاق يسمّىٰ بالحصّة التوأم؛ لأنّ تصويره متوقّف علىٰ عدم تصوير الإطلاق الذاتيّ ونحن قد تصوّرناه.

الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ قدس سره[1]، وهو: أنّ التعيّن المدّعىٰ أخذه في الموضوع له ليس هو التعيّن الذهنيّ وإنّما هو التعيّن الجنسيّ، توضيحه: أنّ كلّما يعتبر مهيّة من المهيّات فهي متعيّنة في قبال غيرها بامتيازها عنه، كما هو الشأن في جميع الأُمور من الموجودات والمفاهيم، وهذا التعيّن من لوازمها ككون الزوجيّة من لوازم الأربعة، والواضع تارة يضع اللفظ بإزاء ذات المهيّة بلا نظر إلىٰ تعيّنها كما فعل ذلك في اسم الجنس، وأُخرىٰ يضعه بإزائها بما هي متعيّنة كما هو المدّعىٰ في علم الجنس، نظير أن يضع تارة لفظ الأربعة لذات العدد المخصوص بلا نظر إلىٰ زوجيّته وأُخرىٰ له بما هو زوج.

ويرد عليه: أنّ تعيّن المهيّة في قبال غيرها مفهوم انتزاعيّ، فإن أُريد ضمّ هذا المفهوم الانتزاعيّ إلىٰ المعنىٰ في الوضع فمن الواضح أنّ هذا المفهوم حاله حال

---

(١) ناقلاً له عن الفصول تبعاً للسيّد الشريف. راجع نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٩٤ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

أصل المفهوم المنضمّ إليه، وضمّه إليه لا يوجب التعريف الحقيقيّ وإن أوجب التحصيص، ولذا كثيراً ما يحصّص اسم الجنس بضمّ مفهوم إليه ولا يصير معرفة بذلك.

إلّا أن يقال: إنّ هذا التحصيص بالخصوص أُجريت عليه أحكام التعريف الحقيقيّ تعبّداً. لكن هذا مرجعه إلىٰ ما ذكره المحقّق الخراسانيّ من التعريف اللفظيّ، والمفروض تصوير تعريف علم الجنس بنحو يكون حقيقيّاً لا لفظيّاً.

وإن أُريد من أخذ هذا التعيّن أخذ منشأ انتزاعه فليس منشأ انتزاعه إلّا نفس المهيّة بحدودها الذاتيّة المحفوظة في اسم الجنس أيضاً لا شيء آخر يضمّ إليها ليتحقّق بذلك التعريف.

الثالث: ما ذكره المحقّق العراقيّ قدس سره غير الوجه الأوّل، وهو: أنّ التعيّن المدّعىٰ أخذه في علم الجنس ليس هو التعيّن الذهنيّ بل الإشارتيّ، أو قل: إنّ المقصود بالتعيّن المأخوذ في علم الجنس يكون أمراً من الوجودات الخارجيّة لا الوجودات الذهنيّة. توضيح ذلك: أنّ الإشارة عبارة عن توجّه النفس نحو أمر بنحو مخصوص، وهذا التوجّه غير التصوّر، ببرهان أنّه قد يتّفق للشخص أنّه يتصوّر في ذهنه أمرين ولكن يخصّ أحدهما بالإشارة التي هي التوجّه المخصوص، فلو كان ذلك التوجّه عبارة عن التصوّر لكان مشيراً إلىٰ كليهما لا إلىٰ واحد منهما، وذلك التوجّه يكون من الموجودات الخارجيّة في النفس لا من الموجودات بالوجود الذهنيّ، والمأخوذ في علم الجنس هو التعيّن الثابت في أُفق هذا التوجّه لا التعيّن الثابت في أُفق التصوّر[1].

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٤٩٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

أقول: ما ذكره من كون هذا التوجّه غير التصوّر في غاية المتانة، وكذلك ما ذكره من كون هذا التوجّه من الموجودات بالوجود الخارجيّ في النفس لا من الموجودات بالوجود الذهنيّ، لكن هذا غير مختصّ بما ذكره من التوجّه بل التصوّر أيضاً كذلك كجميع الحالات النفسانيّة من الحبّ والبغض وغيرهما، فإنّ التصوّر ليس بموجود بوجود ذهنيّ بل موجود بوجود خارجيّ في النفس، وإنّما الموجود بالوجود الذهنيّ هو ما طرأ عليه التصوّر، مثلاً: مَن تصوّر زيداً فقد وجد زيد في ذهنه بالوجود الذهنيّ لا الحقيقيّ، وأمّا نفس التصوّر فهو موجود في عالم نفسه حقيقةً وبالوجود الخارجيّ لا الذهنيّ، وكذلك الأمر في التوجّه كما ذكره المحقّق العراقيّ قدس سره.

ولكن الإشكال لا ينحلّ بذلك، فإنّ الإشكال هو: أنّ التوجّه ـ الذي هو حقيقة الإشارة ـ أمر ذات إضافة ولابدّ لطرفه من تعيّن حتّىٰ يمكن التوجّه إليه، وبما أنّ هذا التوجّه يكون من عالم النفس كذلك التعيّن المعتبر في طرفه يكون من عالم النفس، ولو أُخذ في الموضوع له لزم عدم انطباق المعنىٰ علىٰ الخارجيّات؛ لتقيّده بما يكون من عالم النفس، وما يكون من عالم النفس إنّما يكون وجوده في النفس لا في الخارج المقابل لعالم النفس، فإنّ هذا هو المقصود بلزوم صيرورة المعنىٰ أمراً ذهنيّاً ومن المعقولات الثانويّة، وهذا ـ كما ترىٰ ـ لا ينحلّ بما ذكره المحقّق العراقيّ قدس سره.

والتحقيق في تصوير أخذ التعيّن الذهنيّ بنحو يمكن ثبوتاً هو أن يقال: إنّه مأخوذ بنحو الاتّصاف لا بنحو العروض. توضيح ذلك: أنّ الأُمور النفسانيّة ذات الإضافة ـ من قبيل التصوّر والحبّ والبغض وغير ذلك ـ عارضة علىٰ موضوعها في الذهن الذي هو موجود بنفس هذا الأمر النفسانيّ ولا تعرض علىٰ

الخارجيّات، ولكنّ الخارجيّات تتّصف بها إذا كان عروضها علىٰ ما في الذهن باعتبار مرآتيّته لما في الخارج، مثلاً: لو فرضنا أنّ الشخص أحبّ زيداً لم يعرض من ناحية ذاك الشخص أمر علىٰ زيد، غاية الأمر أنّ صورة زيد وجدت بالوجود الحبّيّ في ذهن ذلك الشخص، فالحبّ عارض علىٰ تلك الصورة وتلك الصورة متّصفة بالحبّ، ويكون وجود تلك الصورة في ذهنه بنفس وجود الحبّ، ويستحيل عروض الحالة النفسانيّة لذاك الشخص ـ وهي الحبّ ـ علىٰ زيد الذي هو موجود خارجيّ، إلّا أنّ دائرة الاتّصاف أوسع من دائرة العروض، فزيد يتّصف بكونه محبوباً مع أنّ الحبّ لم يعرض عليه، والسرّ في اتّصافه بذلك هو انطباق تلك الصورة علىٰ زيد وكون محبوبيّتها لأجل انطباقها عليه لا لنفسها مستقلّة، فيكون زيد متّصفاً بالعرض والمجاز بالمحبوبيّة وتلك الصورة متّصفة أوّلاً وبالذات بها، بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بحسب النظر الفلسفيّ وإن كان كذلك ولكن بحسب النظر اللغويّ يكون المتّصف بالمحبوبيّة حقيقة هو نفس زيد لا صورته، والسرّ في ذلك أنّ معنىٰ محبوبيّة الشيء بحسب اللغة في الحقيقة هو وجود صورته في الذهن بالوجود الحبّيّ، وهذا المعنىٰ إنّما ينطبق علىٰ زيد لا علىٰ صورته كما لا يخفىٰ.

هذا كلّه في الحبّ ويأتي عينه في البغض، فمَن بغض شخصاً اتّصف ذلك الشخص بمبغوضيّته له وإن كانت الحالة النفسانيّة إنّما عرضت علىٰ صورته، وذلك لما عرفت من أنّ دائرة الاتّصاف أوسع من دائرة العروض.

ونحوه الكلام في التصوّر، فإنّ مَن تصوّر زيداً فقد عرض تصوّره علىٰ صورة زيد ومع ذلك يوصَفُ زيد بأنّه متصوَّرٌ؛ لعين ما عرفت من التقريب.

وعليه فلا إشكال بحسب مرحلة الثبوت والإمكان في أن نلتزم بأنّ علم الجنس موضوع للمهيّة بما هي متعيّنة في الذهن، لا بمعنىٰ أنّها معروضة للتعيّن

الذهنيّ حتّىٰ لا تنطبق علىٰ ما في الخارج، بل بمعنىٰ أنّها متّصفة بذلك فتنطبق علىٰ ما في الخارج؛ لأوسعيّة دائرة الاتّصاف من دائرة العروض.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّه لا مانع من انطباق المهيّة المتعيّنة في الذهن علىٰ ما في الخارج؛ لأنّ معنىٰ كون المهيّة متعيّنة في الذهن هو تعيّن صورتها في الذهن، ومن الواضح أنّ تعيّن صورة مهيّة في الذهن لا يمنع عن انطباق تلك المهيّة علىٰ ما في الخارج، فإذا كانت صورة ماهيّة الرجل موجودة في الذهن فماهيّة الرجل الموجودة في ضمن زيد متعيّنة في الذهن، نظير ما عرفت من أنّ معنىٰ محبوبيّة زيد هو وجود صورته في الذهن بالوجود الحبّيّ بدون أن يمنع ذلك عن خارجيّة زيد.

فدائرة العروض وإن كانت هي صورة الماهيّة والصورة لا توجد في الخارج ولكن دائرة الاتّصاف هي نفس الماهيّة وهي توجد في الخارج أيضاً، هذا.

والآن نريد أن نعمّق الأمر أكثر ممّا مضىٰ فنقول: إنّ تعبيرنا إلىٰ الآن بكون المأخوذ في علم الجنس لمعرفيّته هو التعيّن الذهنيّ كان مشياً علىٰ تعبير القوم ذكرناه من باب المسامحة في التعبير، ومراد القوم إن كان هو ظاهر هذه العبارة فغير صحيح، توضيح ذلك: أنّ تعيّن المهيّة في وجودها بالوجود الذهنيّ إنّما هو تعيّن فلسفيّ بملاك قانون أنّ كلّ موجود متعيّن، وليس أخذ التعيّن بمعنىٰ الوجود في المفهوم موجباً للتعرّف اللغويّ وليس داعٍ عقلائيّ لأخذه في المفهوم.

ويؤيّد ما ذكرناه: أنّ جماعة من الأُصوليّين ذهبوا إلىٰ أخذ لحاظ الآليّة في مفهوم الحرف، ونقض عليهم المحقّق الخراسانيّ قدس سره بلزوم القول علىٰ هذا بأخذ لحاظ الاستقلاليّة في مفهوم الاسم، ولم يقل أحد إلىٰ الآن بأنّ لازم ذلك كلّه كون كلّ اسم وحرف معرفة لأخذ لحاظ الآليّة والاستقلاليّة الذي هو وجود نفسانيّ فيه،

فكذلك الأمر في التعيّن بمعنىٰ الوجود في عالم النفس.

كما أنّه لا يصحّ أيضاً ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره من أخذ التعيّن الإشارتيّ، فإنّ هذا أيضاً تعيّن فلسفيّ مساوق للوجود، وعرفت أنّ أخذ الوجود لا يصيّر المعنىٰ معرفة، غاية الأمر أنّ الإشارة أمر فوق التصوّر وحالها حال الإرادة ونحوها، وهذا لا يكون فارقاً فيما نحن فيه.

ويؤيّد ما ذكرناه: أنّه ذهب جماعة إلىٰ كون الإرادة مأخوذة في الوضع، ولذا وقع البحث في الكفاية عن أنّ الدلالة تابعة للإرادة أو لا؟ ولم يذكر إلىٰ الآن أحد من القائلين بهذا المذهب ولا من المنكرين عليهم: أنّ أخذ الإرادة مستلزم لمعرفيّة المعنىٰ، وأنت ترىٰ أنّه لا فرق بين التعيّن الإرادتيّ والتعيّن الإشارتيّ.

فالذي ينبغي هو تفسير التعيّن الذهنيّ المأخوذ في علم الجنس بالخلطة الذهنيّة والعهد الذهنيّ العامّ.

توضيح ذلك: أنّه تارة: يستعمل اللفظ ويراد منه ذات المهيّة، وأُخرىٰ: يستعمل اللفظ ويراد منه التطبيق علىٰ ما استأنس به الذهن سابقاً وذلك كما في العهد الذهنيّ والذكريّ، أو علىٰ الحاضر خارجاً وذلك كما في العهد الحضوريّ، وقد وضع كلّ من الضمير واسم الإشارة واللام لذلك، وهذا هو الملاك للتعرّف الحقيقيّ للضمير واسم الإشارة والمعرّف باللام، فلو قيل: (جاءني رجل معه زيد) كان الضمير في (معه) معرفة؛ لأنّ الضمير موضوع للتطبيق علىٰ مستأنس سابق ـ كما في هذا المثال ـ أو علىٰ أمر حاضر، وعليه فالتعيّن الذي يمكن أخذه في علم الجنس كـ(أُسامة) و(ابن آوىٰ) و(أبو بريص) وغير ذلك يجب أن يكون بمعنىٰ التطبيق علىٰ المعهود في الذهن بالعهد العامّ، فإنّ كلّ مهيّة من المهيّات الموضوع لها اسم الجنس معهودة في الذهن واستأنس بها الذهن في وقت من الأوقات،

واسم الجنس موضوع لنفس تلك المهيّة بما هي بلا نظر إلىٰ التطبيق، وعلم الجنس موضوع للمهيّة لكن لا بما هي بل بعنوان كون هذه الكلمة إرجاعاً إلىٰ ما عهد به الذهن وتطبيقاً علىٰ المأنوس في الذهن، فقولنا: (أُسامة) مساوق لقولنا: (الأسد) إذا فرض اللام لام المهيّة، والمحدوس قويّاً هو أنّ علم الجنس بحسب تأريخ اللغة موضوع بعد وضع اسم الجنس.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ وهي إمكان أخذ التعيّن الذهنيّ في معنىٰ علم الجنس مع التحفّظ علىٰ انطباقه علىٰ ما في الخارج.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي: أنّه هل يكون لنا دليل علىٰ أخذ هذا التعيّن الذهنيّ في علم الجنس أو لا؟ ـ: فنقول: إنّ إقامة الدليل علىٰ ذلك في غاية الإشكال؛ وذلك لأنّ طريق استكشافه منحصر في أمرين:

الأوّل: الرجوع إلىٰ علماء العربيّة، وذلك فيما نحن فيه في غاية الإشكال؛ لأنّهم لا ينقلون أخذ التعيّن في علم الجنس عن العرب، فإنّ العاميّ لا يفهم هذه المطالب وإنّما ذلك حدس منهم، حيث إنّهم فتّشوا عن عبائر الفصحاء فرأوا أنّ علم الجنس قد أُجريت عليه في عبائرهم أحكام المعارف فصاروا بصدد بيان النكتة الفنّيّة لذلك، وأدّىٰ حدسهم إلىٰ أخذ التعيّن الذهنيّ في المعنىٰ الموضوع له، وهذا الحدس لا يفيدنا شيئاً كما هو واضح. نعم، لو كانوا ينقلون ذلك عن العرب لأمكن دعوىٰ الاعتماد عليهم إمّا بدعوىٰ حصول الاطمئنان من كلامهم أو بفرض اجتماع شرائط الشهادة أو غير ذلك، لكن ليس الأمر هكذا.

الثاني: الرجوع إلىٰ فهمنا العرفيّ، وذلك أيضاً فيما نحن فيه في غاية الإشكال، فإنّ علم الجنس ليس متعارفاً في زماننا هذا حتّىٰ يمكننا تشخيص مفاده علىٰ التحقيق.

نعم، قد يمكن دعوىٰ أنّ عربيّ اليوم يحسّ إجمالاً بالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، وهذه الدعوىٰ لو تمّت لم تدلّ علىٰ ما مضىٰ من أخذ التعيّن الذهنيّ؛ إذ كما يمكن تفسير الفرق بذلك كذلك يمكن تفسيره بوجهين آخرين، بل لعلّه يظهر بالتأمّل إمكان تفسيره بغيرهما أيضاً:

الوجه الأوّل: أن يفرض أخذ الإطلاق الحدّيّ في الموضوع لهِ علم الجنس فاستعماله في المقيّد مجاز، وبذلك تتحقّق له مرتبة من التعيّن يكون بذلك معرفة؛ إذ لا يبقىٰ مجهولاً وقابلاً للانطباق علىٰ كلّ واحد من الأفراد، بل يتعيّن في الانطباق علىٰ الجميع والسريان في تمام الأفراد، وإن كان ظاهر كلامهم عدم كون أخذ الإطلاق الحدّيّ موجباً للتعريف؛ إذ ذكر المتقدّمون كون الإطلاق الحدّيّ مأخوذاً في الموضوع له اسم الجنس مع أنّهم لم يقولوا بكون اسم الجنس معرفة.

والإنصاف أنّ هذا الاحتمال أقرب جدّاً من احتمال أخذ ذلك المعنىٰ الدقيق، أعني: التعيّن الذهنيّ في الموضوع له.

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ علم الجنس كان ابتداءً علماً لشخص واحد من أفراد الجنس ثمّ غلب علىٰ الجنس وبقيت عليه أحكام المعرفة، وذلك إمّا بأنّه كان أوّلاً علماً لفردٍ فرضيّ وخياليّ كانوا يفرضونه جامعاً لتمام خصوصيّات ذلك الجنس علىٰ الوجه الكامل، نظير ما يصنع في زماننا من صورة مجسّمة تسمّىٰ بـ(الجنديّ المجهول) وفي الفارسيّة بـ(سرباز گمنام)، أو بأنّه كان علماً لفرد حقيقيّ من ذلك الجنس ثمّ غلب استعماله في الجنس، وهذا وإن لم نجد نظيره في العرب ولكن نظيره ما كان في بعض الطوائف الأُخرىٰ من العبادة الطوطميّة، حيث إنّ كلّ قبيلة منهم كانوا يعيّنون فرداً من أفراد جنس خاصّ من الحيوانات فكانوا يعبدونه وكانوا يسمّونه بالطوطم وكأنّ تقدّسه كان يسري إلىٰ جميع أفراد ذلك الجنس

فكانوا يقدّسون جميع أفراده، وإذا مات الطوطم كانوا يخلّفونه فرداً آخر من ذلك الجنس فيسمّىٰ أيضاً بذلك الاسم ويُعبد، وهذه فكرة نظير فكرة ربّ النوع عند الحكماء اليونانيّين.

وهذا الاحتمال أيضاً أقرب ممّا ذكروه ولا استبعاد فيه بل وقع نظيره في زماننا؛ إذ بعد وفات السيّد أبي الحسن الموسويّ ـ رضوان الله عليه ـ دخل أحد الأعراب النجف وكان يَسأل عن أنّه أين السيّد أبو الحسن؟ بتخيّل أنّ كلّ مَن يقوم مقام السيّد في رئاسته وزعامته في الدين والمرجعيّة يسمّىٰ بالسيّد أبي الحسن، فلو كانت تبقىٰ هذه الفكرة وتنتشر في الأذهان كان يصبح هذا الاسم ـ بعد كونه علماً لفرد واحد من الرئيس والمرجع الحوزويّ ـ علم الجنس لذلك بهذا المعنىٰ.

وهذا الوجه الثاني أقرب في النظر من الوجه الأوّل.

المعرّف باللام:

البحث الثاني: في المعرّف باللام.

المشهور فيما قبل المحقّق الخراسانيّ قدس سره ـ علىٰ ما نسبه هو إليهم ـ أنّ اللام بجميع أقسامها عدا لام العهد الذهنيّ موضوعة للتعيين[1].

وكأنّ الوجه في استثنائهم للام العهد الذهنيّ هو التجنّب عن ورود إشكال صاحب الكفاية عليهم من أنّ أخذ التعيّن الذهنيّ يقتضي عدم الانطباق علىٰ ما في الخارج.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٨٠ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

ومع ذلك أورد صاحب الكفاية إشكاله عليهم وقال: إنّ لام الجنس لو كانت موضوعة للتعيين فالتعيّن المأخوذ في المعرّف بلام الجنس هو التعيّن الذهنيّ ويلزم عدم الانطباق علىٰ ما في الخارج.

ومن هنا ذهب قدس سره إلىٰ دعوىٰ عجيبة وهي إنكار كون اللام في اللغة العربيّة موضوعة لشيء وأنّ اللام دائماً للتزيين نظير اللام في الحسن والحسين[1].

أقول: كون اللام في أصل المقيس عليه للتزيين بعيد جدّاً، بل المحدوس قويّاً أنّ اللام دخلت عليهما لبقايا معنىٰ الوصفيّة فيهما.

وعلىٰ أيّ حالٍ فقد عرفت في علم الجنس بطلان إشكال المحقّق الخراسانيّ وإمكان أخذ التعيّن الذهنيّ في الموضوع له، وعرفت أنّ المختار في معنىٰ أخذ التعيّن هو كون اللفظ موضوعاً للتطبيق علىٰ مُستأنَسٍ سابق، وهذا الأمر في باب علم الجنس كان احتماليّاً ولم يقم عليه دليل في مقام الإثبات، وأمّا فيما نحن فيه فالفهم العرفيّ يدلّنا علىٰ ذلك، فإنّا نفهم من اللام التطبيق علىٰ ما في الخارج أو مستأنس ذهنيّ، أمّا الأوّل فهو لام العهد الحضوريّ كقولنا: (أكرم هذا الرجل)، وأمّا الثاني فهو لام العهد الذهنيّ وهو ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما اصطلحوا عليه بلام العهد الذهنيّ كقولك: (أكرم الرجل) قاصداً للفرد المعهود في السابق.

والثاني: ما اصطلحوا عليه بلام العهد الذكريّ كقوله: (جاءني رجل فأكرمت الرجل)، فإنّ العهد الذكريّ أيضاً في الحقيقة مرجعه إلىٰ العهد الذهنيّ؛ إذ اللام

---

(١) راجع المصدر السابق.

أُدخلت علىٰ كلمة (رجل) تطبيقاً لها علىٰ ما استأنس به الذهن سابقاً بسبب الذكر السابق.

والثالث: لام الجنس، فإنّها في الحقيقة تكون للعهد الذهنيّ العامّ كما مضىٰ آنفاً في علم الجنس.

وذهب المحقّق العراقيّ قدس سره إلىٰ عدم إفادة لام الجنس لمعنى، لكن لا لما ذكره المحقّق الخراسانيّ من إشكال أخذ التعيّن الذهنيّ، فإنّه قد أجاب عنه كما مضىٰ ذكره في علم الجنس، بل لوجه آخر وهو: أنّها لو كانت للتعيّن ـ الذي هو عنده عبارة عن التعيّن الإشارتيّ كما مضىٰ ـ لزم عدم صحّة إدخال اسم الإشارة علىٰ المعرّف بلام الجنس بأن يقال: (هذا الرجل) مشيراً إلىٰ الجنس؛ لاستلزامه اجتماع إشارتين علىٰ شيء واحد، ويستحيل أن تجتمع إشارتان ـ بمعناها الحقيقيّ من التوجّه النفسانيّ الخاصّ ـ في نفس شخص واحد في آنٍ واحد إلىٰ شيء واحد وإنّما له توجّه واحد إليه لا توجّهان[1].

ويرد عليه:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ لام الجنس لا تدلّ علىٰ الإشارة وإنّما تدلّ علىٰ التطبيق علىٰ مفهوم عامّ، فلم يلزم اجتماع إشارتين علىٰ شيء واحد.

---

(١) لا يخفىٰ أنّ المحقّق العراقيّ رحمه الله فصّل بين اللام الداخلة علىٰ اسم الجنس المصدّر بكلمة (هذا) فادّعىٰ أنّها للزينة، وبين غير المصدّر بذلك فوافق علىٰ كونها لام التعريف. راجع المقالات، ج ١، ص ٥٠٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، والتفت إلىٰ زيادة كلمة (لا) في السطر ١٤. وراجع نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٦٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

نعم، اسم الإشارة أيضاً يدلّ علىٰ التطبيق؛ لما مضىٰ من أنّ السرّ في تعرّفه أيضاً هذا، ولكن هذان التطبيقان ليسا بشكل واحد؛ إذ اللام في (الرجل) تطبِّق مفهوم (الرجل) علىٰ معهود استأنس به الذهن سابقاً، وإدخال كلمة (هذا) علىٰ كلمة (الرجل) يدلّ علىٰ أنّ مفهوم (هذا) الذي هو مفهوم مبهم منطبق علىٰ مفهوم (الرجل) الذي يعدّ في قبال مفهوم (هذا) مبيّناً، أي: أنّ كلمة (هذا) موضوعة لمفهوم مبهم بما هو منطبق علىٰ مفهوم يكون بالنسبة إليه مبيّناً، في حين أنّ اللام موضوعة لجعل مدخولها منطبقاً علىٰ مستأنس سابق، ولا محذور في الجمع بين هذين التطبيقين؛ لاختلافهما سنخاً.

وثانياً: لو سلّمنا دلالة اللام علىٰ الإشارة قلنا: إنّ دلالة كلمتين علىٰ الإشارة لا تستلزم تعدّد الإشارة واقعاً؛ لإمكان تعدّد الدليل واتّحاد المدلول.

فكلمة (هذا) إمّا تدلّ علىٰ ذات الإشارة، ومن الممكن كونها عين الإشارة المستفادة من اللام، أو أنّها ـ كما هو الحقّ ـ ليست دالّة علىٰ ذات الإشارة التي هي معنى حرفيّ بل تدلّ علىٰ معنى مشار إليه، ولذا يصحّ الإخبار عنه بقولنا مثلاً: (هذا عالم)، وضمّ كلمة (هذا) إلىٰ مدخولها ـ وهو (الرجل) مثلاً ـ يدلّ علىٰ أنّ المعنىٰ المشار إليه المستفاد من كلمة (هذا) هو عين المشار إليه بكلمة (الرجل)، وهذا أيضاً ـ كما ترىٰ ـ غير مسألة اجتماع إشارتين علىٰ شيء واحد، وليس في الكلام ما يدلّ علىٰ وجود إشارتين أصلاً.

نعم، لو كانت كلمة (هذا) تدلّ علىٰ ذات الإشارة أو علىٰ معنى مشار إليه، وكانت الإشارة إلىٰ (رجل) المعرّف باللام، أي: كانت الإشارة في (هذا) في طول الإشارة المأخوذة في اللام لزم تعدّد الإشارة وثبت ما ذكره من المحذور، ولكنّنا لا نقول كذلك.

التعرّف الأعمّ وما يقابله من التنكّر

المقام الثاني: في التعرّف الأعمّ وما يقابله من التنكّر، وهذا التعرّف ـ كما مضىٰ ـ شامل لعلم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام والمنوّن بتنوين التمكين، وفي قباله التنكّر الثابت في المنوّن بتنوين التنكير[1]، وهذا بخلاف التعرّف الأوّل الذي كان مختصّاً بالقسمين الأوّلين.

وبين هذين التعرّفين فرق، وهو: أنّ التعرّف الأوّل الثابت في علم الجنس احتمالاً وفي المعرّف باللام حتماً يكون ناشئاً عن أخذ خصوصيّة زائدة في اسم الجنس، وأمّا هذا التعرّف فليس ناشئاً عن أخذ خصوصيّة زائدة، وإنّما هو في قبال تنكّر زائد حصل في المنوّن بتنوين التنكير ناشٍ من أخذ خصوصيّة زائدة فيه أوجبت تعمّق الكلمة في النكارة واشتداد النكارة فيها.

فظهر: أنّ مفهوم اسم الجنس إنّما يظهر بطبيعته الأوّليّة بلا أخذ خصوصيّة زائدة في خصوص القسم الثالث.

كما ظهر: أنّ البحث هنا يجب أن يكون في النكرة؛ لأنّها المشتملة علىٰ خصوصيّة زائدة فيبحث عن تلك الخصوصيّة:

الكلام في النكرة:

إنّ تلك الخصوصيّة جاءت من قِبل التنوين، وأثر التنوين فيها سلخه عن قابليّة التعيّن بقسميه، توضيح ذلك: أنّ اسم الجنس وإن لم يكن في نفسه متعيّناً بالفعل

---

(١) كأنّه يقصد ﷺ به تنوين الوحدة.

لكن يقبل طروّ التعيّن عليه بأخذ خصوصيّة زائدة بنحوين:

الأوّل: أن يتعيّن في الاستغراق بواسطة مقدّمات الحكمة كما في قولنا: (أكرم العالم)، أو بواسطة أداة العموم كما في قولنا: (أكرم كلّ عالم).

الثاني: أن يتعيّن في أقصىٰ مراتب الضيق كما في قولنا: (أكرم هذا العالم) عند الإشارة إلىٰ فرد خاصّ.

وإذا دخل تنوين التنكير علىٰ الكلمة أفاد قيد الوحدة ببرهان عدم الاستغراق في قولنا: (أكرم عالماً) مع أنّك عرفت أنّ مقتضىٰ طبع الإطلاق في الموضوع هو الشموليّة لا البدليّة، فالبدليّة تحتاج إلىٰ قيد وليس ذلك إلّا قيد الوحدة، فظهر: أنّ تنوين التنكير يدلّ علىٰ قيد الوحدة المعاند للاستغراق والشمول.

ومنه يظهر: أنّ التنوين في قولنا: (أكرم كلّ عالم) تنوين التمكين لا تنوين التنكير؛ لأنّ تنوين التنكير يدلّ علىٰ قيد الوحدة المعاند للاستغراق، فالتنوين وإن كان في نفسه مع قطع النظر عن صارف له ظاهراً في تنوين التنكير لكن كلمة (كلّ) قرينة علىٰ أنّه تنوين التمكين، كما أنّ الامتنان في قوله تعالىٰ: ﴿**أَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾ قرينة علىٰ أنّ التنوين تنوين التمكين لا التنكير، بأن يكون المراد: أنزلنا من السماء ماءً واحداً طهوراً، ولا فرق بينهما صورةً وإنّما الفرق بينهما بالقصد.

فتنوين التنكير يسلخ اسم الجنس عن قابليّته للتعيّن بالنحو الأوّل من ناحية دلالته علىٰ قيد الوحدة، ويسلخه أيضاً عن قابليّته للتعيّن بالنحو الثاني، أعني: التعيّن من ناحية الضيق.

وليس المراد بذلك أنّه لا يجوز أن يكون نظر المتكلّم إلىٰ فردٍ خاصّ، فإنّ ذلك جائز لا مانع عنه، وذلك كما في قولك: (جاءني رجل)، بل المراد بذلك أنّ

تنوين التنكير يمنع عن قابليّة مفهوم اسم الجنس لتضييقه إلىٰ حدّ لا ينطبق إلّا علىٰ فرد واحد، فظهر: أنّ ذلك غير منقوض بمثل قولك: (جاءني رجل)، فإنّ مفهوم (رجل) باقٍ علىٰ سعته الموجبة لقابليّة الانطباق علىٰ أيّ فرد من الأفراد.

والبرهان علىٰ ما ذكرناه من أنّ تنوين التنكير يسلخ الاسم عن قابليّته للتعيّن بالنحو الثاني هو: أنّك عرفت أنّ تنوين التنكير يدلّ علىٰ قيد الوحدة، ونحن في مورد طروّ التعيّن بالنحو الثاني لا نفهم من الكلام قيد الوحدة، مثلاً لو قال المتكلّم: (أكرم رجلاً جاءك أمس) وقصد التعيين لم يكن المفهوم من كلامه قيد الوحدة، نعم، مفهوم كلمة (رجل) ضُيِّق بسبب قوله: (جاءك أمس) بحيث لا يقبل الانطباق إلّا علىٰ فردٍ واحد والتنوين فيه تنوين التمكين لا التنكير؛ لعدم دلالته علىٰ قيد الوحدة.

ولا بأس هنا بإلفات النظر إلىٰ أمرٍ، وهو: أنّه إذا قال المتكلّم: (أكرم رجلاً جاءك أمس) وفرضنا أنّ المخاطب جاءه أمس رجلان أو أزيد لا رجل واحد فمسألة كون التنوين تنوين التمكين أو تنوين التنكير مسألة راجعة إلىٰ قصد المتكلّم، فإن قصد المتكلّم تضييق مفهوم (رجل) وتطبيقه علىٰ فرد خاصّ كان قد جاء المخاطب أمس فالتنوين تنوين التمكين بدليل قصد التعيين، وليس الشرط في إرادة هذا الضيق المفهوميّ أن لا يكون الجائي إلّا فرداً واحداً ولا أن يكون المتكلّم معتقداً بذلك، وكان المأمور بإكرامه بناءً علىٰ هذا الفرض واحداً معيّناً منهما في نظر المتكلّم، فإن لم يعرفه المخاطب بالقرينة كان له أن يسأل عن أنّ أيّ واحدٍ منهما واجب الإكرام، وإلّا كان التنوين مفيداً لقيد الوحدة فكان تنوين التنكير وكان الواجب إكرام أحدهما تخييراً، وكان هذا الكلام نظير قولك: (أكرم رجلاً جائياً).

بقي في المقام ذكر ما أفاده المحقّق العراقيّ قدس سره في بحث النكرة وما يرد عليه، فقد أفاد رحمه الله في المقام: أنّ كون المأخوذ في النكرة قيد الوحدة غير صحيح، فإنّ الوحدة مفهوم من المفاهيم حاله حال أصل مفهوم اسم الجنس، وضمّه إليه لا يوجب التنكّر وعدم الانطباق إلّا علىٰ فرد واحد غير معيّن، بل المأخوذ في النكرة هو التشخّص لكن لا بمعنىٰ تشخّص الفرد في قبال باقي الأفراد بل بمعنىٰ تشخّصه في نفسه[١].

أقول: لا يخفىٰ أنّ الوحدة لها معنيان:

الأوّل: الوحدة في قبال الكثرة، وهذا هو المعنىٰ المراد في قولنا: (العدد مركّب من آحاد)، وقولنا: (الواحد قبل الكثير)، وقولنا: (الواحد موجود في ضمن الكثير). وأخذ مفهوم الوحدة بهذا المعنىٰ لا يوجب التنكّر ولا يكون معانداً للاستغراق، كيف وتدخل كلمة (كلّ) علىٰ نفس كلمة (واحد) فيقال: (أكرم كلّ واحدٍ من العلماء).

الثاني: ما هو مقصودنا من قيد الوحدة فيما نحن فيه وهو بمعنىٰ الواحد فقط وبشرط لا[٢]، وهذا ـ كما ترىٰ ـ ليس حاله حال مفهوم اسم الجنس، بل اسم الجنس بتقيّده بذلك يخرج عن قابليّة الانطباق علىٰ تمام الأفراد علىٰ سبيل الاستغراق، فما أورده المحقّق العراقيّ قدس سره علىٰ كون المأخوذ في النكرة قيد الوحدة غير صحيح.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٤٩٧ ـ ٤٩٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ونهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) يقصد رحمه الله بشرط لا من ناحية هذا الكلام، فلا يرد عليه: أنّه يلزم من افتراض بشرط لا أنّه لو قال المولىٰ: (أكرم رجلاً) فأكرم رجلين في آنٍ واحد لم يمتثل.

وأمّا ما ذكره من أنّ المأخوذ هو التشخّص والتعيّن للفرد لا في قبال سائر الأفراد بل في نفسه، فيرد عليه: أنّ التعيّن تارة: يراد منه التعيّن المفهوميّ بمعنىٰ تحصّص المفهوم وكونه حصّة خاصّة، وأُخرىٰ: يراد منه التعيّن الخارجيّ:

فإن أُريد الأوّل كان مرجعه إلىٰ ما ذكرناه من تحصّص المفهوم وتقيّده بقيد الوحدة بالمعنىٰ الثاني.

وإن أُريد الثاني فالتعيّن الخارجيّ للشيء في نفسه مساوق لتعيّنه في قبال باقي الأفراد، فإنّ تعيّن شيء في نفسه خارجاً عبارة عن وجوده في الخارج، وكلّ فرد موجود في الخارج فهو متعيّن ومتميّز في قبال باقي الأفراد لا محالة، وعندئذٍ نقول: إن كان مراده بأخذ تعيّن الفرد خارجاً هو تعيّن فرد خاصّ فهو معيّن في قبال باقي الأفراد ولم يتحقّق بذلك الإطلاق البدليّ، بل اختصّ الحكم بفرد واحد مخصوص، وإن كان مراده تعيّن فرد مردّد بين الأفراد[1] فوجود الفرد المردّد في الخارج محال.

هذا تمام الكلام في حالات اسم الجنس.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت من أنّ اسم الجنس موضوع لذات المهيّة لا للمطلق الحدّيّ ـ وإلّا فلعلّه كان يعدّ معرفة ـ ظهر: أنّنا نحتاج في اقتناص الإطلاق إلىٰ دالّ آخر، وهو ما يسمّىٰ بمقدّمات الحكمة فلابدّ من الكلام فيها.

---

(١) وهذا ما نفاه ﷺ في عبارته في المقالات.

الكلام في مقدّمات الحكمة

إنّ البحث في مقدّمات الحكمة يشبه البحث الإنّيّ لا اللمّيّ، بمعنىٰ أنّنا لسنا بصدد إثبات الدلالة الإطلاقيّة ـ فإنّها ثابتة بالوجدان ـ بل بصدد بيان ما هي النكتة وما هو الملاك لما نراه بالوجدان من دلالة مثل قوله: (أكرم العالم) علىٰ الإطلاق، حتّىٰ إذا استكشفنا النكتة أو الملاك في ذلك نفعنا هذا الاستكشاف في فهم دائرة الإطلاق سعةً وضيقاً وقد يختلف ذلك باختلاف الملاكات المفترضة.

ومجموع ما ذكروه من المقدّمات أربع: أُولاها ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمه الله، ورابعتها ما اختصّ به إبداعاً واختياراً المحقّق الخراسانيّ قدس سره، والمتوسّطتان ما ذكرهما جميع المحقّقين المعروفين.

المقدّمة الأُولىٰ: أن يكون التقييد ممكناً، وهذا هو الذي ذكره المحقّق النائينيّ قدس سره.

والمحقّق النائينيّ رحمه الله يؤمن بذلك في مرحلتين: في مرحلة الثبوت، وفي مرحلة الإثبات.

أمّا المرحلة الأُولىٰ: فقد وقع الخلاف بلحاظها في أنّ استحالة التقييد في مرحلة الثبوت هل توجب استحالة الإطلاق كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ رحمه الله؛ لكون التقابل بينهما عنده تقابل العدم والملكة، أو توجب ضرورة الإطلاق كما ذهب إليه السيّد الأُستاذ دامت بركاته، أو لا توجب شيئاً منهما، بل توجب ضرورة الإطلاق الذاتيّ؛ لكون تقابله مع التقييد تقابل التناقض، أي: أنّ السعة الثابتة في الإطلاق الذاتيّ والمحفوظة في الإطلاق الحدّيّ أيضاً تكون متناقضة للتقييد فتتعيّن باستحالته.

وقد مضىٰ بسط الكلام في ذلك في بحث التعبّديّ والتوصّليّ ومضىٰ هناك ما ذكره المحقّق النائينيّ من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة مع ردّه، ولم يكن هذا هو مقصودنا في المقام.

وأمّا المرحلة الثانية: فهي المقصودة لنا هنا فنقول: لا إشكال ـ كما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ ـ في أنّ من شرائط استفادة الإطلاق إثباتاً كون التقييد في عالم الإثبات ممكناً حتّىٰ يقال: إنّه لو كان هناك قيدٌ لبيّنه فنستكشف من عدم بيانه انتفاء القيد، وأمّا لو فرض عدم إمكان التقييد في عالم الإثبات فمن الواضح أنّ عدم بيانه عندئذٍ لا يدلّ علىٰ عدم القيد؛ إذ المفروض استحالة بيانه، فكيف يقال: إنّه لو كان هناك قيد لبيّنه؟!

ويمثّل لذلك بقصد الامتثال وعدمه وبالعلم والجهل لكونهما من الانقسامات اللاحقة للخطاب، فلا يمكن تقييد الخطاب بها وإنّما يمكن تقييد الخطاب ببعض الأقسام فيما إذا كان الانقسام ثابتاً في المرتبة السابقة علىٰ الخطاب لا فيما إذا كان الانقسام إنّما يتحقّق بالنظر إلىٰ الخطاب، كالعلم بالخطاب وعدمه وامتثال الخطاب وعدمه.

وتحقيق ذلك صحّةً وبطلاناً موكول إلىٰ محلّه، وإنّما كان المقصود هنا بيان الكبرىٰ، وهي: أنّه مع فرض عدم إمكان التقييد إثباتاً لا يتمّ الإطلاق في مقام الإثبات. نعم، الكشف عن الإطلاق الثبوتيّ فيما إذا كان التقييد غير ممكن حتّىٰ في عالم الثبوت من نفس عدم إمكان التقييد مطلب آخر غير مربوط بما نحن فيه.

المقدّمة الثانية: أن يكون المولىٰ في مقام البيان، والمشهور المرتكز في الأذهان في معنىٰ هذه المقدّمة هو كون المولىٰ في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ.

ولكنّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ عدل عن هذا التفسير إلىٰ التفسير بكونه في مقام

بيان تمام مراده قانوناً وحجّةً، أي: في مقام بيان أنّ الحجّة علىٰ ما ذكره هو تمام مراده الجدّيّ ليأخذ بها العبد مهما شكّ في قيد ولم تكن حجّة أقوىٰ عليه، بتوهّم أنّه لو كان معنىٰ هذه المقدّمة كون المولىٰ في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ حقيقة لزم عدم تماميّة الإطلاق وانتفاؤه رأساً بعد الظفر بتقييد واحد؛ لأنّه يستكشف بذلك أنّه لم يكن في مقام بيان تمام المراد فتنثلم بذلك هذه المقدّمة، وهذا بخلاف تفسير هذه المقدّمة بأنّ المولىٰ كان في مقام بيان القاعدة والقانون، أي: أنّه ذكر الكلام الكذائيّ بلا قيد بداعي كونه حجّة للعبد عند الشكّ في القيد، وهذا ـ كما ترىٰ ـ لا ينثلم بورود القيد.

وقد ذكر رحمه الله عين ما ذكره هنا تفسيراً لهذه المقدّمة في باب العمومات أيضاً، فقال: إنّ المولىٰ يأتي بالعموم ليكون قاعدة وقانوناً للعبد يرجع إليها عند الشكّ في التخصيص.

أقول: إنّ كلّاً ممّا اختاره من التفسير لهذه المقدّمة وما أورده علىٰ التفسير الأوّل غير صحيح.

أمّا ما ذكره من التفسير: فهذا إنّما يكون معقولاً في باب العموم لا في باب الإطلاق، توضيح ذلك: أنّه في باب العموم يكون الظهور الوضعيّ هو الحجّة، والظهور الوضعيّ لأداة العموم في العموم ثابت في الرتبة السابقة علىٰ بيان المولىٰ، فقد يقال: إنّ المولىٰ أتىٰ بأداة العموم بداعي بيان الحجّة والقانون للعبد. وأمّا في باب الإطلاق فليس هناك ظهور وضعيّ حتّىٰ يقال: إنّ المولىٰ أتىٰ به بداعي بيان الحجّة والقانون للعبد، وإنّما الحجّة للعبد هو نفس الظهور الإطلاقيّ الذي هو في طول كون المولىٰ في مقام البيان، وليس هناك شيء في الرتبة السابقة حتّىٰ يقال: إنّ المولىٰ في مقام بيانه بداعي كونه حجّة وقانوناً للعبد عدا المراد الجدّيّ،

فالصحيح تفسير هذه المقدّمة بكون المولىٰ في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ كما هو المشهور.

وأمّا ما أورده علىٰ التفسير المشهور ـ من لزوم انثلام هذه المقدّمة بمجرّد ورود قيد فلا يتمّ بعد ذلك الإطلاق رأساً ـ: فهو إنّما يتمّ لو قلنا بعدم انحلاليّة الظهورات، وليس الأمر كذلك فإنّ الصحيح انحلاليّتها، ولولا ذلك لم يكن العامّ المخصّص بالمنفصل أيضاً حجّة في الباقي.

ثمّ إنّ لاقتناص الإطلاق من هذه المقدّمة مسلكين:

المسلك الأوّل: ما نسمّيه بالمسلك البرهانيّ، وهو: أنّه بعد أن فرض أنّ غرض المولىٰ هو بيان تمام المراد الجدّيّ فلا محالة يثبت عدم دخل قيد لم يذكره المولىٰ، وذلك ببرهان قبح نقض الغرض أو استحالته، والتحقيق هو استحالته.

وهذا المسلك إنّما يتمّ علىٰ مبنيين:

الأوّل: المبنىٰ المختار، وهو: أنّه يكفي في توسعة دائرة الحكم ـ بحسب الأفراد ـ الإطلاق الذاتيّ بمعنىٰ السعة الناشئة من نفس الحدود الذاتيّة، ولا نحتاج إلىٰ إثبات الإطلاق الحدّيّ الذي هو في مقابل التقييد.

وبكلمة أُخرىٰ: يكفي في توسعة الحكم كون تمام الموضوع الطبيعة المهملة بحدّها الذاتيّ، فالذي نحتاج إلىٰ إثباته في هذا المقام إنّما هو عدم القيد، ويكفي في إثباته ما هو المفروض من كون المولىٰ في مقام البيان الثابت بالأصل العقلائيّ؛ لما عرفت من استحالة نقض الغرض؛ فإنّه لو كان تمام الموضوع هو الطبيعة المهملة فقد بيّنه في كلامه؛ إذ اللفظ موضوع للطبيعة المهملة فلم يتحقّق نقض للغرض، ولو كان هناك جزء أو قيد للموضوع لم يبيّنه فقد حصل نقض الغرض.

والثاني: مبنىٰ المحقّق العراقيّ قدس سره، وهو: أنّ الإطلاق الذي في مقابل التقييد

ليس عبارة عن التقيّد بعدم القيد بل عبارة عن فقدان القيد، فالمطلق هو واقع فاقد القيد لا المقيّد بفقدان القيد، فإنّ النسبة علىٰ هذا المبنىٰ بين المطلق والمقيّد هو النسبة بين الأقلّ والأكثر، وقد بيّن الأقلّ ولم يبيّن الأكثر، فإن كان تمام مراده هو الأقلّ لم يحصل نقض الغرض، وإن كان هو الأكثر فقد حصل نقض الغرض.

المسلك الثاني: ما نسمّيه بالمسلك العرفيّ، وهذا هو المسلك الذي يجب سلوكه علىٰ مبنىٰ المحقّق الخراسانيّ والمحقّق النائينيّ ومن حذا حذوهما: من أنّ الذي نحتاج إلىٰ إثباته بمقدّمات الحكمة هو الإطلاق الحدّيّ المعبّر عنه في كلمات المحقّق النائينيّ رحمه الله بالإطلاق اللحاظيّ، وأنّ الإطلاق اللحاظيّ بنفسه قيد وليس عبارة عن فقدان القيد كما ذكره المحقّق العراقيّ، فعلىٰ هذا المبنىٰ لا يصحّ سلوك المسلك الأوّل من الاقتصار علىٰ نفس كون المولىٰ في مقام البيان، وذلك للقطع بأنّ المولىٰ قد أهمل ذكر قيد وهو إمّا الإطلاق الحدّيّ أو قيد آخر؛ لأنّ اللفظ موضوع للجامع بين المطلق والمقيّد، وتعيين أحد القيدين في قبال الآخر بصرف كون المولىٰ في مقام البيان غير ممكن.

فلابدّ من ضمّ جزء آخر إلىٰ هذه المقدّمة، وهو دعوىٰ ظهور عدم القيد إمّا وضعاً أو سياقاً في الإطلاق الحدّيّ.

وقد يمكن تعليل دعوىٰ ظهور عدم القيد في الإطلاق الحدّيّ سياقاً بدعوىٰ أنّ قيد الإطلاق في نظر العرف أخفّ مؤونة من التقييد، فالإطلاق في نظر العرف في قبال التقييد كلا قيد، فتغلب إرادة الإطلاق عند عدم ذكر القيد.

وبعد هذا يصحّ التمسّك بتلك المقدّمة بأن يقال: لو كان مراده هو المطلق الحدّيّ فقد بيّنه ولم يلزم نقض الغرض؛ لأنّ نفس عدم القيد دالّ علىٰ الإطلاق الحدّيّ إمّا بظهور سياقيّ لأجل الغلبة أو بالوضع، ولا بدع في ذلك، فإنّه كما يوضع اللفظ

لشيء كذلك يمكن وضع عدم ذكر الأمر الكذائيّ لشيء.

ولكن إذا صار القرار علىٰ ضمّ هذا الجزء الآخر إلىٰ هذه المقدّمة فكما يمكن دعوىٰ الاحتياج إلىٰ هذه المقدّمة كذلك يمكن دعوىٰ الاستغناء عنها والاكتفاء بهذا الجزء الأخير؛ وذلك لما عرفت من أنّ هذا البحث يشبه البحث الإنّيّ لا اللمّيّ، فنحن نستكشف ـ ممّا نراه وجداناً من تماميّة الإطلاق ما لم ينصب المولىٰ قرينة علىٰ القيد أو الإهمال ـ أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون عدم ذكر القيد في فرض كون المولىٰ في مقام البيان ظاهراً في الإطلاق الحدّيّ، وعلىٰ هذا فتلك المقدّمة ليست مستغنى عنها بل يجب أن يقال: إنّه بما أنّ المولىٰ في مقام البيان وقد بيّن الإطلاق بعدم القيد فالإطلاق هو المتعيّن، ونستطيع أن نقول: لو كان المراد هو المقيّد لزم نقض الغرض؛ لعدم بيانه مع أنّه في مقام البيان، وعلىٰ هذا الوجه فنحن نحتاج في موارد الشكّ في كونه في مقام البيان إلىٰ أصالة كونه في مقام البيان كما هو الحال علىٰ المسلك الأوّل.

إلّا أنّنا علىٰ هذا لا نحتاج إلىٰ قاعدة نقض الغرض وإن كانت صادقة فيما نحن فيه كما ذكرنا، ويكفينا أصل هذه المقدّمة وهو فرض أنّ المولىٰ في مقام البيان زائداً أنّ السكوت في فرض كونه في مقام البيان ظاهر في إرادة الإطلاق الحدّيّ.

الثاني: أن يكون نفس عدم ذكر القيد عند عدم نصب قرينة علىٰ الإهمال ظاهراً في الإطلاق الحدّيّ. وعلىٰ هذا فلا نحتاج إلىٰ إحراز كون المولىٰ في مقام البيان بأصل عقلائيّ أو غيره أصلاً، بل نفس عدم ذكر القيد عند عدم نصب قرينة علىٰ الإهمال يثبت المطلوب وهو الإطلاق.

وعلىٰ أيّ حال فضمّ هذا الجزء الأخير غير وارد في كلماتهم، والاكتفاء بمجرّد أنّ المولىٰ في مقام البيان لا يتمّ إلّا علىٰ مبنانا ومبنىٰ المحقّق العراقيّ قدس سره.

المقدّمة الثالثة: عدم التقييد، واشتراطه واضح لا غبار عليه.

إلّا أنّه يقع الكلام في أنّ ما هو المشترط في ظهور الكلام في الإطلاق هل هو عدم التقييد المتّصل أو عدم التقييد ولو منفصلاً؟

وفائدة القول بالأوّل: جواز العمل بالإطلاق بمجرّد ورود الكلام بلا قيد وإن احتمل أنّه سوف يرد القيد بعد ذلك، بخلاف ما لو قلنا بالثاني.

وفائدة القول الثاني: أنّه لو ورد مقيّد منفصلاً كان رافعاً لموضوع الإطلاق ولم تقع معارضة بينهما، بخلاف القول الأوّل.

وحاول السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ الجمع بين الفائدتين فقال: إنّ ما هو المشترط في الإطلاق هو عدم التقييد ماداميّاً، بمعنىٰ أنّه في أيّ وقت أُريد التمسّك بالإطلاق فشرطه عدم ورود القيد إلىٰ ذاك الوقت، فما لم يرد القيد يجوز التمسّك بالإطلاق، ومهما ورد القيد كان رافعاً لموضوع الإطلاق[1].

ويرد عليه: أنّه إن كان مراده اشتراط عدم ورود القيد ماداميّاً في حجّيّة الإطلاق لا في نفس الظهور الإطلاقيّ فهذا معناه كون المقيّد المنفصل معارضاً للإطلاق لا رافعاً لموضوعه.

وإن كان مراده اشتراط ذلك في نفس الظهور الإطلاقيّ ورد عليه: أنّ الظهور الإطلاقيّ ليس أمراً جزافيّاً بل له ملاك وضابط من كون المولىٰ في مقام

---

(١) لم أجد شيئاً من هذا القبيل فيما هو المطبوع من كلمات السيّد الخوئيّ ﷺ عدا ما هو محتمل من عبارة الفيّاض في المحاضرات، ج ٥، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم، أمّا الدراسات فصريحة في نفي حجّيّة المطلق لدىٰ المقيّد المنفصل لا نفي الإطلاق. راجع ج ٢ من الدراسات، ص ٣٣٩ بحسب الطبعة التي نشرها مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة.

البيان وغير ذلك، وعلىٰ هذا نسأل أنّه قبل ورود القيد المفروض عنده تماميّة الإطلاق هل كان هناك لما ثبت من الإطلاق في ذلك الزمان شرط متأخّر ـ وهو عبارة عن عدم ورود القيد بعد هذا ـ أو لم يكن هناك شرط متأخّر؟ ولا يتصوّر شقّ ثالث؛ لأنّ الأمر دائر بين النفي والإثبات، فإن قلنا بالأوّل لزم عدم جواز التمسّك بالإطلاق عند احتمال ورود قيد بعد ذلك؛ لعدم العلم بثبوت الشرط المتأخّر في ظرفه، وإن قلنا بالثاني فقد تمّ ـ لا محالة ـ ظهور الكلام في الإطلاق تكويناً ولا يعقل إرتفاعه بعد ذلك بورود قيد، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه.

فظهر: أنّه لا يمكن التحفّظ علىٰ كلتا الفائدتين بل لابدّ إمّا من الالتزام بالقول الأوّل وتترتّب عليه الفائدة الأُولىٰ، أو الالتزام بالقول الثاني وتترتّب عليه الفائدة الثانية، فيقع الكلام فيما هو الحقّ منهما.

وتحقيق الكلام في ذلك يختلف باختلاف المسلكين في المقدّمة الثانية:

أمّا بناءً علىٰ المسلك البرهانيّ: فكون الشرط عدم التقييد المتّصل أو مطلقاً متفرّع علىٰ كون الأصل العقلائيّ في المقدّمة الثانية هل هو أصالة كون المولىٰ في مقام البيان بنفس هذا الخطاب، أو أصالة كونه في مقام البيان مطلقاً ولو بخطاب آخر؟ فعلىٰ الأوّل يكفي في ثبوت الإطلاق عدم التقييد المتّصل، وعلىٰ الثاني لا يثبت الإطلاق إلّا مع عدم التقييد مطلقاً.

ونحن نقول: إنّ لدينا أمرين وجدانيّين:

أحدهما: أنّ أصالة كون المتكلّم في مقام البيان تكون بلحاظ هذا الخطاب لا مطلق الخطاب، فلو بيّن أحد قيداً لموضوع كلامه بعد سنة مثلاً واعتذر عمّا قد

يكون بدا من مخالفته لأصالة كونه في مقام البيان: بأنّي وإن كنت في مقام البيان لكن البيان أعمّ من المتّصل والمنفصل، لعُدّ ذلك من المضحكات عقلائيّاً.

والثاني: تماميّة الإطلاق منذ البدء رغم احتمال ورود القيد بعد ذلك.

وهذان أمران متلازمان يمكن جعل الأوّل دليلاً لمّيّاً علىٰ الثاني، كما يمكن جعل الثاني دليلاً إنّيّاً علىٰ الأوّل.

وهذا نظير أنّ أصل بحث الإطلاق يمكن جعله لمّيّاً بأن يستدلّ عليه بما هو وجدانيّ من أصالة كون المتكلّم في مقام البيان، ويمكن جعله إنّيّاً بأن يقال: إنّ وجدانيّة تماميّة الإطلاق دليل علىٰ ثبوت أصل عقلائيّ وهو أصالة كون المولىٰ في مقام البيان.

وأمّا بناءً علىٰ المسلك العرفيّ: فإن قلنا بعدم الاحتياج إلىٰ أصالة كون المولىٰ في مقام البيان فلا يمكن إثبات كفاية عدم القيد المتّصل من باب اللمّ، فإنّ كفاية ذلك وعدمها متفرّعة علىٰ أنّ ما ادّعيت دلالته وضعاً أو سياقاً علىٰ الإطلاق الحدّيّ هل هو عدم القيد المتّصل، أو عدم القيد مطلقاً؟ فعلىٰ الأوّل يتّجه الأوّل، وعلىٰ الثاني يتّجه الثاني، ولا معيِّنَ لأحدهما في قبال الآخر لِمّاً. نعم، المتعيّن إنّاً هو الأوّل؛ لما نراه وجداناً من صحّة التمسّك بالإطلاق قبل ورود القيد بلا حاجة إلىٰ أن يصبر حتّىٰ يفهم أنّه هل يرد بعد هذا قيد أو لا.

وإن قلنا بالاحتياج إلىٰ أصالة كون المتكلّم في مقام البيان، فإن فسّرنا هذا الأصل بأصالة كونه في مقام البيان بنفس هذا الخطاب ـ كما عرفت أنّه المتعيّن لِمّاً ـ تعيّن كون الدالّ علىٰ الإطلاق الحدّيّ هو عدم القيد المتّصل، وإن فسّرناه بأصالة كونه في مقام البيان بمطلق الخطاب ولو منفصلاً جاء ما مضىٰ من الاحتمالين وكان الأوّل متعيّناً إنّاً.

المقدّمة الرابعة: ما اختصّ به المحقّق الخراسانيّ ﷺ وهو عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وأمّا وجود القدر المتيقّن من الخارج فلا يضرّ، مثلاً لو قال المولىٰ: (أكرم العالم) وكان مورد كلامه العالم العادل لم يصحّ التمسّك بالإطلاق لإثبات وجوب إكرام غير العادل، وأمّا لو لم يكن مورد كلامه ذلك لكنّا لا نحتمل أن يكون العالم الفاسق واجب الإكرام دون العالم العادل فهذا غير مضرّ بالإطلاق. هذا هو مدّعىٰ المحقّق الخراسانيّ قدس سره[1].

ويمكن أن يدّعي أحد مضرّيّة مطلق وجود القدر المتيقّن بالإطلاق ولو خارجيّاً.

وتنقيح الكلام في ذلك أيضاً مترتّب علىٰ الكلام في المقدّمة الثانية:

فإن سلكنا في تلك المقدّمة المسلك البرهانيّ ـ كما سلكه المحقّق الخراسانيّ ﷺ وإن لم يكن من حقّه ذلك ـ: فعندئذٍ ينبغي أن يتكلّم في معنىٰ أصالة كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد:

فتارة: تفسّر بأنّ الأصل كونه في مقام بيان ما هو موضوع حكمه في عالم الثبوت، وعلىٰ هذا لا إشكال في عدم اشتراط المقدّمة الرابعة، فإنّه لو قال: (أكرم العالم) ولم يكن موضوع حكمه العالم بل العالم العادل كان ذلك خلاف هذا الأصل؛ لأنّه لم يبيّن موضوع حكمه بل جزء موضوعه ولو فرض كون المتيقّن في مقام التخاطب هو العالم العادل.

وأُخرىٰ: تفسّر بأنّ الأصل كونه في مقام هداية المكلّف إلىٰ كلّ فرد يريد ترتّب

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٨٤ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

الحكم بالنسبة إليه ولو بنحو لا يفهم ما هو موضوع حكمه ثبوتاً، بأن يأتي في مقام الإثبات بما يهدي المكلّف إلىٰ الأفراد المقصود إكرامهم.

والظاهر: أنّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ فهم من أصالة كونه في مقام البيان المعنىٰ الثاني، وعليه فيمكن توجيه مدّعاه من اشتراط المقدّمة الرابعة بما ذكره في الكفاية من أنّ الأصل إنّما هو كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا كونه في هذا المقام وفي مقام بيان أنّه التمام، وعلىٰ هذا فلو قال: (أكرم العالم) وكان مقصوده ثبوتاً خصوص العالم العادل وكان هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب لم يلزم نقض الغرض؛ لأنّه قد هدىٰ المكلّف إلىٰ تمام الأفراد المقصود إكرامهم وهم العلماء العدول. نعم، لم يفهم المكلّف أنّ هذا تمام المراد ويحتمل أن يكون غير العدول أيضاً مراداً، لكنّا فرضنا أنّه لم يثبت كون المولىٰ في مقام بيان أنّه تمام المراد. نعم، لو ثبت كون المولىٰ في مقام بيان تمام مراده وأنّه التمام ثبت الإطلاق ولو فرض وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب. هذا ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ.

ونقول ـ بناءً علىٰ تماميّته ـ: إنّ كون المضرّ بالإطلاق هل هو وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب أو وجوده مطلقاً متفرّع علىٰ أنّه هل الأصل كون المولىٰ في مقام بيان تمام المراد بنفس ذلك الخطاب، أو كونه في مقام البيان مطلقاً ولو منفصلاً، فعلىٰ الأوّل يثبت الأوّل، وعلىٰ الثاني يثبت الثاني.

وعلىٰ أيّ حالٍ فيرد علىٰ المحقّق الخراسانيّ ﷺ: أنّه لو فسّرنا ذاك الأصل العقلائيّ بأصالة كونه في مقام تفهيم العبد كلّ فرد أراد تطبيق الحكم عليه دون أصالة كونه في مقام بيان تمام موضوع حكمه لزم عدم تماميّة الإطلاق حتّىٰ مع فرض عدم وجود قدر متيقّن، فمثلاً لو قال المولى: (أكرم العالم) ولم يكن

العدول قدراً متيقّناً فكيف نفهم أنّ الفسّاق أيضاً داخلون في المراد مـادام لم يكن بصدد بيان أنّ العالم هو تمام موضوع الحكم؟ وكيف نهتدي إلىٰ أنّ الحكم سرىٰ إلىٰ جميع أفراد العالم عن غير طريق أنّ العالم أُخذ موضوعاً فانياً في أفراده؟!

ومن هنا انقدح إشكال آخر علىٰ المحقّق الخراسانيّ ﵀، وهو: أنّ ما افترضه من تماميّة الإطلاق مع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لو كان في مقام بيان أنّه التمام ـ إذ لولا الإطلاق لأخلّ بهذا الغرض ـ غير صحيح، بل لا يتمّ الإطلاق حتّىٰ لو كان بصدد بيان أنّه التمام، فإنّه لو قال مثلاً: (أكرم العالم) وكان في مقام تفهيم كلّ فرد أراد سريان الحكم إليه وفي مقام بيان أنّه التمام ولم يكن في مقام بيان تمام الموضوع لم يمكن لنا تشخيص كون العالم الفاسق أيضاً مقصوداً إكرامه، فإنّنا لا نعرف ذلك إلّا بأن نعرف أنّ العالم تمام الموضوع، ولا نعرف ذلك؛ لعدم كونه في مقام بيان تمام الموضوع، وإذا ضممنا ذلك إلىٰ العلم بأنّ المولىٰ في مقام بيان تمام الأفراد المراد إكرامهم حصل العلم بأنّ العالم الفاسق غير مراد؛ لأنّه لم يبيّنه، فحصل العلم بأنّ تمام المراد هو أفراد العالم العـادل، أي: ثـبت التـقييد لا الإطلاق[1].

---

(١) والمحقّق الخراسانيّ ﵀ بعد أن ذكر في الكفاية أنّه لو كان بصدد بيان أنّه التمام تمّ الإطلاق أمر بالفهم، ثمّ فسّر هو في تعليقه علىٰ الكفاية أمره بالفهم بأنّه إشارة إلىٰ أنّه لو كان بصدد بيان أنّه التمام ما أخلّ بذلك، فإنّه بعدم نصب قرينة علىٰ إرادة تمام أفراد العالم يفهم أنّ المتيقّن تمام مراده؛ إذ لولاه لكان عليه نصب قرينة علىٰ إرادة تمام الأفراد وإلّا فقد أخلّ بغرضه، إذن فالمفهوم هو التقييد لا الإطلاق.

←

وإن سلكنا في تلك المقدّمة المسلك العرفيّ ـ وهذا هو الذي كان ينبغي للمحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه أن يسلكه ـ: فيجب أن نرىٰ ما الذي ندّعي كونه دالّاً وضعاً أو سياقاً علىٰ الإطلاق، هل هو عدم التقييد عند عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب فيثبت ما قاله الآخوند، أو هو عدم التقييد عند عدم وجود القدر المتيقّن مطلقاً، فيثبت اشتراط عدم القدر المتيقّن مطلقاً أو مطلق عدم التقييد فينتفي هذا الشرط؟

ولو آمنّا في المسلك العرفيّ بالحاجة إلىٰ أصالة كون المولىٰ في مقام البيان بنفس ذلك الخطاب، فقلنا: إنّ عدم التقييد إنّما يدلّ وضعاً أو سياقاً علىٰ إرادة الإطلاق لو كان المتكلّم في مقام البيان بنفس ذلك الخطاب لا منفصلاً تعيّن كون اشتراط عدم القدر المتيقّن ـ لو قلنا به ـ مختصّاً بمقام التخاطب[1].

→

أقول: هذا الكلام توجيهه هو ما نقلناه في المتن عن أُستاذنا الشهيد قدّس سرّه.

ثمّ قال صاحب الكفاية قدّس سرّه في تعليقته علىٰ كفايته: نعم، لا نفهم التقييد ولا الإطلاق فيما لو فرضنا أنّ المولىٰ لم يكن إلّا بصدد بيان أنّ المتيقّن مراد ولم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد أو ليس بمراد، ثمّ قال: فافهم، فإنّه لا يخلو من دقّة.

أقول: وحينما أخبرتُ أُستاذنا الشهيد قدّس سرّه بأنّ إشكالكم هذا قد بيّنه الآخوند علىٰ نفسه في تعليقه علىٰ الكفاية قال قدّس سرّه: الحمد لله علىٰ الوفاق.

(١) وطبعاً المختار ـ بناءً علىٰ فرض ضرورة إثبات الإطلاق الحدّيّ ـ هو: أنّ الإطلاق الحدّيّ بما أنّه في مقابل التقييد يكون أخفّ قيداً، فكأنّه لا يعتبر قيداً أصبح عدم التقييد ـ بعد أصالة كون المتكلّم في مقام البيان بنفس هذا الخطاب ـ دالّاً سياقيّاً علىٰ الإطلاق بلا أثر لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أو غير مقام التخاطب وعدمه.

الانصراف المانع عن الإطلاق

لا إشكال في أنّ الانصراف المستقرّ يمنع عن الإطلاق، فهل هذا يعني انهدام إحدىٰ ما مضىٰ من مقدّمات الحكمة، أو أنّ عدم الانصراف بنفسه مقدّمة مستقلّة من مقدّمات الحكمة؟

و**تحقيق الحال في ذلك**: أنّ الانصراف المانع عن الإطلاق يتصوّر علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون الانصراف ثابتاً في دائرة المدلول التصديقيّ والمراد الجدّيّ، وذلك كانصراف ما لا يؤكل لحمه في قوله: (تحرم الصلاة فيما لا يؤكل لحمه) عن شعر الإنسان، فإنّ الظاهر أنّه ليس ذلك بمعنىٰ استعمال الكلمة الموضوعة للجامع في خصوص بعض الأفراد مجازاً، بل بمعنىٰ كون مراده الجدّيّ غير شامل لشعر الإنسان.

القسم الثاني: أن يكون الانصراف ثابتاً في دائرة المراد الاستعماليّ، بأن ينصرف اللفظ في مفاده الاستعماليّ إلىٰ قسمٍ خاصّ من المدلول اللغويّ الأصليّ كما لو صار منقولاً من معناه الأصليّ، كما قد يكون كذلك في كلمة (الدابّة) المنصرفة في بعض الأوساط إلىٰ الحمار بعد أن كانت موضوعة لمطلق ما يدبّ علىٰ الأرض مثلاً.

وهذان القسمان من الانصراف لا إشكال في مانعيّتهما عن انعقاد الإطلاق؛ لأنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة هي عدم القرينة ونفس هذا الانصراف قرينة، فانعدمت بذلك المقدّمة الثالثة.

ولا فرق في ذلك بين ما مضىٰ من المسلك البرهانيّ والمسلك العرفيّ.

القسم الثالث: أن يكون الانصراف بنحو يعدّ اللفظ مشتركاً لفظيّاً بين المعنىٰ الأوّل والثاني أو يكون مجازاً مشهوراً ـ بناءً علىٰ أنّ المجاز المشهور يعارض الحقيقة ويجعل اللفظ مجملاً ـ فليست المسألة مسألة دلالة الانصراف علىٰ التقييد حتّىٰ يقال بوضوح ـ كما مضىٰ في القسمين الأوّلين ـ: إنّه انثلمت بذلك مقدّمة عدم القرينة.

ولعلّ من هذا القسم كلمة (العالم) في بعض الأوساط بأن يدّعىٰ أنّه في خصوص الفقيه مجاز مشهور أو حقيقة بنحو الاشتراك اللفظيّ بينه وبين مطلق العالم، فهل هذا القسم من الانصراف يمنع عن الإطلاق أو لا؟

طرز البيان في ذلك يختلف باختلاف ما مضىٰ من المسلكين في المقدّمة الثانية:

أمّا علىٰ المسلك البرهانيّ: فالكلام هنا يتفرّع علىٰ أنّه هل الأصل العقلائيّ يقتضي كون المتكلّم في مقام البيان بنحو يفهم المخاطب تمام المراد، وعليه فما لم يفهمه من القيد ـ ولو لأجل الإجمال ـ يكون بمقتضىٰ الأصل خارجاً عن مراده، أو أنّه يقتضي كون المتكلّم في مقام البيان بأن يأتي بما يدلّ علىٰ مراده ولو بأحد معنييه بحيث يحصل في الكلام إجمال لوجود معنى آخر؟

فعلىٰ الأوّل: لا يضرّ هذا القسم من الانصراف بالإطلاق؛ إذ المخاطب لا يفهم من الكلام القيد، فيلزم من وجوده في الواقع نقض الغرض فيكون منفيّاً.

وعلىٰ الثاني: لا يتمّ الإطلاق؛ لأنّ المفروض أنّه لو كان القيد داخلاً في مراده كان هذا النحو من البيان له كافياً في عدم مخالفة ذلك الأصل العقلائيّ فلا يتأتّىٰ قانون نقض الغرض.

وبما أنّ الحقّ هو الثاني فالتحقيق مضرّيّة هذا القسم من الانصراف بالإطلاق.

وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة يكون كاكتنافه بالقرينة الفعليّة في عدم انعقاد الإطلاق معه.

وأمّا علىٰ المسلك العرفيّ: فالكلام هنا يتفرّع علىٰ أنّ الدالّ علىٰ الإطلاق هل هو عدم ما يكون قرينة بالفعل، أو عدم ما يصلح للقرينيّة بلا فرق بين ما يكون قرينة بالفعل وما لا يكون كذلك؟ فعلىٰ الأوّل يتمّ الإطلاق بخلافه علىٰ الثاني.

ويتعيّن الأوّل لو قلنا في المسلك العرفيّ بالاحتياج إلىٰ أصالة كون المولىٰ في مقام البيان، وفسّرناها بأنّ الأصل كونه في مقام البيان بنحو يفهم المخاطب تمام المراد ولا يكون الكلام مجملاً في إفادته لتمام المراد[١].

تنبيهان

وفي نهاية بحث مقدّمات الحكمة نذكر تنبيهين:

الكلام في استفادة بدليّة الإطلاق واستغراقيّته من مقدّمات الحكمة:

التنبيه الأوّل: يستفاد من كلام المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تثبت ذات الإطلاق، وأمّا بدليّته واستغراقيّته فلابدّ من أن تستفاد بدالّ آخر[٢]،

---

(١) ويتعيّن الثاني لو قلنا في المسلك العرفيّ بالاحتياج إلىٰ أصالة كون المولىٰ في مقام البيان، وفسّرناها بأنّ الأصل كونه في مقام البيان بأن يأتي بما يدلّ علىٰ مراده ولو بأحد معنييه، أي: بما يصلح للقرينيّة، وهذا هو الحقّ بعد فرض الإيمان بالمسلك العرفيّ.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٩٥ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

وتبعه علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ[١] دامت بركاته، وكأنّ متابعته له ناشئة من خلطه بين البدليّة والاستغراقيّة في باب العموم والبدليّة والاستغراقيّة في باب الإطلاق.

توضيح ذلك: أنّ البدليّة والاستغراقيّة في كلّ من بابي العموم والإطلاق يختلفان عنهما في الباب الآخر، فإنّه في باب العموم تلحظ أفراد الطبيعة وحصصها، فتارة يحكم علىٰ جميع تلك الأفراد بحكم وهو الاستغراقيّة، وأُخرىٰ يحكم علىٰ فرد واحد منها وهو البدليّة. وأمّا في باب الإطلاق فإنّما تلحظ ذات الطبيعة لا الأفراد والحصص ويحكم عليها بحكم، كما لو قال: (أكرم العالم)، فالموضوع في هذا المثال للحكم ـ الذي هو من الأُمور النفسانيّة ـ في عالم الجدّ هو مهيّة العالم، وهذه المهيّة تارة: يفرض لحاظها بما هي، لا بما هي منطبقة علىٰ ما في الخارج وفانية في واقعها، وعندئذٍ لا يمكن الحكم عليها بوجوب الإكرام، وأيّ حكمٍ حكم به عليها لا يعقل سريانه إلىٰ الأفراد لا حقيقة ولا مجازاً، وأُخرىٰ: يفرض لحاظها بما هي فانية في واقعها بالمعنىٰ الصحيح من الفناء الذي سيظهر إن شاء الله، وعندئذٍ يسري الحكم إلىٰ الأفراد لكن لا حقيقة؛ لما عرفت من أنّ الحكم من الأُمور النفسانيّة القائمة في عالم النفس، وما يكون كذلك يستحيل عروضه علىٰ ما في الخارج كما برهن عليه في محلّه، بل مجازاً بمعنىٰ أنّ هذا الفناء يحكم عليه بحكم السراية ويجعل بمنزلتها، وحيث إنّ جميع أفراد العالم نسبتها إلىٰ هذا الفناء علىٰ حدّ سواء فلا محالة يكون نسبتها إلىٰ السراية علىٰ حدّ سواء.

ومن هنا يظهر: أنّ الاستغراقيّة في باب الموضوعات تستفاد من نفس الإطلاق

---

(١) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٥، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦ بحسب طبعة مطبعة صدر بقم.

ومقدّمات الحكمة ولا نحتاج في إثباتها إلىٰ دالٍّ آخر، وأمّا البدليّة فبما أنّها ـ علىٰ ما ظهر من هذا الكلام ـ تكون خلاف طبع الإطلاق في باب الموضوعات يستحيل استفادتها من نفس مقدّمات الحكمة بل تحتاج إلىٰ دالّ آخر، وتنوين التنكير في لغة العرب وضعت لتقييد المهيّة بقيد الوحدة، بحيث يكون قوله: (أكرم عالماً) في قوّة قوله: (يجب إكرام عالم واحد فقط)، وهذا التقييد يصبح مانعاً عن سريان الحكم إلىٰ الأفراد ويقف علىٰ الطبيعة، ويكون إكرام كلّ فرد مصداقاً للواجب لا واجباً كما في القسم الأوّل، ويكفي في امتثال هذا الحكم إكرام فرد واحد. هذا كلّه بالنسبة إلىٰ موضوع الحكم.

وأمّا بالنسبة إلىٰ متعلّق الحكم: فالاستغراقيّة تستحيل استفادتها من مقدّمات الحكمة بل لابدّ لها من دالّ آخر؛ وذلك لأنّ الاستغراقيّة ـ علىٰ ما عرفت ـ لها معنيان: استغراق عموميّ وهو كون الحكم ابتداءً علىٰ الحصص بنحو الشمول، واستغراق إطلاقيّ وهو سريان الحكم من الطبيعة إلىٰ الأفراد.

أمّا الاستغراقيّة بالمعنىٰ الأوّل: ففي باب المتعلّقات بمكانٍ من الإمكان، لكن ليست وظيفة مقدّمات الحكمة إثبات الاستغراقيّة بذلك المعنىٰ وإنّما هي تثبت الاستغراقيّة بالمعنىٰ الآخر.

وأمّا الاستغراقيّة بالمعنىٰ الثاني ـ أعني: السريان ـ: ففي باب المتعلّقات محال، فإنّه لو قال مثلاً: (صلّ) وفرضنا سراية الحكم من المتعلّق إلىٰ الأفراد، فإن كان المراد من ذلك سريانه إلىٰ الأفراد في الرتبة المتأخّرة عن وجودها لزم تحصيل الحاصل، وإن كان المراد من ذلك سريانه إلىٰ الحصص الذهنيّة المقدّرة الوجود في الخارج فتلك الحصص ليست إلّا مفاهيم كأصل مفهوم المهيّة، ولا معنى لسراية الحكم من مفهوم إلىٰ مفهوم، فإنّ السراية تكون بملاك الفناء، ولا معنى لفناء مفهوم

في مفهوم، وإنّما يفني المفهوم في مصداقه والعنوان في معنونه، وليس فرض فناء أصل مفهوم الطبيعة في مفهوم الحصص كفرض فناء مفهوم الصلاة في مفهوم الصوم.

وبكلمة أُخرىٰ نقول: إنّ فرد المتعلّق لا يوجد في الخارج في ظرف فعليّة الحكم حتّىٰ يسري الحكم إليه، وإنّما يكون ظرف وجوده هو ظرف سقوط الحكم بالامتثال، وهذا بخلاف الموضوع، فإنّ ظرف وجود الموضوع في الخارج هو ظرف فعليّة الحكم فيسري الحكم إليه.

فظهر: أنّ مقتضىٰ طبع الإطلاق في باب المتعلّقات هو البدليّة وإنّما تستفاد الاستغراقيّة من دالّ آخر غير مقدّمات الحكمة، وفي باب الموضوعات بالعكس. هذا.

ولا يخفىٰ أنّ مقصودنا بالاستغراقيّة انحلال الحكم بحسب الأفراد إلىٰ أحكام عديدة وبالبدليّة عدم انحلاله إليها، لا ما اصطلح عليه الأصحاب، فإنّهم يطلقون الاستغراقيّة علىٰ كون الحكم بحيث يلزم في امتثاله تطبيق الامتثال علىٰ أفراد عديدة، والبدليّة علىٰ كون الحكم بحيث يكفي في امتثاله فرد واحد.

وعلىٰ أيّ حال فلا مشاحّة في الاصطلاح.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) ذهب ـ كما قلنا آنفاً ـ تبعاً للمحقّق الخراسانيّ ﵀ إلىٰ أنّ كلّاً من البدليّة والاستغراقيّة يجب أن يستفاد بدالّ آخر غير مقدّمات الحكمة. وهذا الكلام تامّ علىٰ مبناه في تفسير استغراقيّة المطلق وبدليّته، فإنّه يقول: إنّ المهيّة تارة تلحظ فانية في جميع الأفراد، وأُخرىٰ تلحظ فانية في فرد واحد، ومعنىٰ الاستغراق هو لحاظها فانية في الجميع ومعنىٰ البدليّة لحاظها فانية في فرد واحد. ومن الواضح علىٰ هذا المبنىٰ أنّ الاستغراقيّة والبدليّة قيد زائد

ـ وهو لحاظ الفناء في الكلّ أو في الواحد علىٰ سبيل البدل ـ يجب إثباته بدليل آخر غير دليل أصل الإطلاق.

لكن لا يخفىٰ أنّ هذا التفسير للاستغراقيّة والبدليّة إنّما يتمّ في الاستغراقيّة والبدليّة العموميّة لا الإطلاقيّة، فإنّه في باب العموم تارة يلحظ المفهوم فانياً في تمام الأفراد، وأُخرىٰ يلحظ المفهوم فانياً في فردٍ واحد، لكن أحد المفهومين غير المفهوم الآخر، وذلك كمفهوم كلّ عالم في قولك: (أكرم كلّ عالم) الفاني في تمام الأفراد، ومفهوم أيّ عالم في قولك: (أكرم أيّ عالم شئت) الفاني في أحد الأفراد.

وأمّا في باب المطلق فالحكم ثابت علىٰ مفهوم الطبيعة، وهو لا يعقل فناؤه في تمام الأفراد ولا في أحد الأفراد، وإنّما يكون فانياً في نفس الحيثيّة المشتركة، بمعنىٰ كونه مرآة لها لا لتمام الأفراد ولا لأحد الأفراد، فإنّ كلّ عنوان إنّما يفنىٰ في معنونه، وعنوان (تمام الأفراد) إنّما هو نفس عنوان (كلّ أحد) وعنوان (أحدها) إنّما هو نفس عنوان (أحد الأفراد) وليست الطبيعة عنواناً لواحد منهما.

وتوضيح ما ذكرناه يحصل ببيان ما هو الصحيح من معنىٰ الفناء وما هو الباطل من معناه الذي يوجب تخيّله تخيّل فناء الطبيعة تارة في تمام الأفراد وأُخرىٰ في أحد الأفراد، فنقول: إنّ المهيّة المتصوّرة في الذهن لها جهتان: جهة ما يحمل عليها بالحمل الأوّليّ وجهة ما يحمل عليها بالحمل الشائع، فمهيّة العالم مثلاً المتصوّرة في الذهن تارة: تلحظ بحملها الأوّليّ وبما هي عالم فتُرىٰ أنّها العالم الخارجيّ ويحكم عليها بوجوب إكرامها، وأُخرىٰ: تلحظ بحملها الشائع، وليست بحملها الشائع إلّا صورة ذهنيّة دماغيّة من مخلوقات النفس ـ مادّيّة أو روحيّة ـ ولا يحكم عليها بوجوب الإكرام ولا يريد المولىٰ إكرامها أصلاً، ومعنىٰ فناء الطبيعة هو لحاظها خارجيّة وبالحمل الأوّليّ، وبهذا المعنىٰ لا يفنىٰ كلّ عنوان إلّا في

معنونه، فالطبيعة تفنىٰ في حقيقتها ومفهوم كلّ أحد يفنىٰ في كلّ واحد من الأفراد ومفهوم أحد الأفراد يفنىٰ في واقع أحد الأفراد، ومعنىٰ فنائه ما عرفت من لحاظه بحمله الأوّليّ، فلا يرد عليه ما سيأتي من إشكال الفرد المردّد علىٰ التفسير الآتي للفناء.

ويمكن أن يفسّر الفناء بمعنى آخر، وهو: أنّ المفهوم الذي يكون في عالم النفس ترىٰ النفس به الأفراد الخارجيّة، وعندئذٍ يمكن أن يدّعىٰ أنّه تارةً: ترىٰ النفس به تمام الأفراد وهو عبارة عن الفناء في تمام الأفراد، وأُخرىٰ: ترىٰ النفس به أحد الأفراد وهو عبارة عن الفناء في أحد الأفراد.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الطبيعة تارة: تلحظ بما هي بحيث لا يسري هذا اللحاظ إلىٰ الأفراد فلا فناء، وأُخرىٰ: تلحظ بحيث يسري هذا اللحاظ من الطبيعة إلىٰ تمام أفرادها أو أحد أفرادها.

ويرد عليه:

أوّلاً: ما برهن عليه في محلّه من أنّ النفس يستحيل أن ترىٰ ما في وراء عالمها، كما أنّ دعوىٰ سراية اللحاظ من الطبيعة إلىٰ الأفراد أيضاً غير مسموعة، فإنّ اللحاظ المتعلّق بالطبيعة حاله حال سائر الصفات النفسانيّة المتعلّقة بها، ولا يعقل سريان شيء منها إلىٰ الأفراد، فمثلاً لو تعلّق العلم بالطبيعة ـ كما لو علم إجمالاً بوجود طبيعة الإنسان في الدار ـ لم يسر هذا العلم من الطبيعة إلىٰ الفرد، وكذا من أحبّ طبيعة العالم مثلاً لا يسري هذا الحكم إلىٰ أفراد العالم، فربّما يبغض جميع أفراده الموجودة في الخارج لأغراض شخصيّة معهم مثلاً.

وثانياً: أنّ الفناء بأحد هذين المعنيين الأخيرين في أحد الأفراد علىٰ سبيل البدل ـ بعد فرض صحّة أصل هذا المعنىٰ للفناء ـ غير صحيح؛ لأنّه إن أُريد بأحد

الأفراد مفهوم أحد الأفراد فهذا فناء مفهوم في مفهوم وهو غير معقول، وإن أُريد به واقع أحد الأفراد الموجود في الخارج قلنا: إن كان المراد من ذلك فرد معيّن خارجيّ كان هذا خلاف الفرض؛ إذ المفروض تصوير الإطلاق البدليّ بذلك، وهذا تقييد للطبيعة بتعيّنها في فرد واحد معيّن شخصاً، وإن كان المراد الفرد المردّد الخارجيّ فالفرد المردّد غير موجود في الخارج كما برهن عليه في محلّه.

الفرق بين إطلاق متعلّق الأمر وإطلاق متعلّق النهي:

التنبيه الثاني: ذكر المحقّق العراقيّ قدس سره أنّ الإطلاق في متعلّق الأمر بدليّ وفي متعلّق النهي استغراقيّ ينحلّ إلىٰ نواهي عديدة، ولذا يسقط الأمر بالامتثال بالوجود الأوّل ولا يسقط النهي بالعصيان بالوجود الأوّل. وهذا الذي ذكره مسلّم عند الأصحاب وعند الفهم العرفيّ العامّ، وقال قدس سره في وجه ذلك: إنّ نفس طبيعة البعث والزجر تقتضيان ذلك، فالبعث نحو الطبيعة يقتضي الانبعاث نحو فرد منها؛ إذ الطبيعة يكفي في وجودها وجود فرد منها، والزجر عنها يقتضي الانزجار عن تمام أفرادها؛ لما عرفت من أنّ الطبيعة توجد بفرد منها فلابدّ في انتفائها من انتفاء تمام أفرادها[1].

---

(١) راجع المقالات، ج ١، المقالة: ٣٩، ص ٥٠٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم. إلّا أنّ ظاهر نهاية الأفكار رجوعه عن هذا البيان إلىٰ بيان الفرق بين مصلحة الأمر القائمة بالطبيعة ومفسدة النهي القائمة بالأفراد وانحلاليّتها عادة. راجع نهاية الأفكار، ج ١ ـ ٢، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

أقول: هذا الكلام منه قدس سره خلط بين مقامين، توضيح ذلك: أنّ بين الأمر والنهي فرقين:

الأوّل: الفرق بينهما في عالم الجعل، وهو: أنّ الأمر يستفاد منه حكم واحد والنهي تستفاد منه أحكام عديدة، كما هو واضح بحسب الذوق العرفيّ لا غبار عليه.

الثاني: الفرق بينهما في عالم الامتثال، وهو: أنّه لو جعل المولىٰ النهي أيضاً بنحو وحدة الحكم كالأمر ـ كما لو كان مقصوده انزجار العبد من طبيعة شرب الخمر لكن لا بنحو تعدّد المطلوب بحيث لو أتىٰ ببعض أفراد الشرب وترك بعضاً آخر كان مطيعاً وعاصياً، بل بنحو وحدة المطلوب بحيث لو أتىٰ ببعض أفراده وترك بعضاً آخر كان عاصياً ـ فمع ذلك يوجد فرق بين الأمر والنهي، وهو: أنّ الأمر يمتثل بإتيان فرد واحد، والنهي لا يمتثل إلّا بترك الجميع كما هو ظاهر أيضاً في الفهم العامّ.

وأنت ترىٰ أنّ ما ذكره رحمه الله من المدّعىٰ هو الأوّل، وما جعله دليلاً عليه إنّما يدلّ علىٰ الثاني ـ كما هو واضح ـ ولا يكون دليلاً علىٰ الأوّل، فإنّ طبيعة البعث لا تقتضي أن يكون بعثاً واحداً ولا طبيعة الزجر تقتضي أن يكون زواجر عديدة، وإنّما وحدة البعث والزجر وتعدّدها تكون بيد المولىٰ، فله أن يأمر بشيء بأوامر عديدة بعدد أفراد ذلك الشيء مثلاً في حدود القدرة، وله أن ينهىٰ عن شيء بنهي واحد وبالعكس. فهذا خلط بين عالم الجعل والامتثال، فالذي ينبغي هو جعل الكلام في مقامين، وبما أنّ دليل المحقّق العراقيّ إنّما يفي بالمقام الثاني نحن نقدّمه في الذكر ونقول:

المقام الأوّل: في الفرق بين الأمر والنهي في عالم الامتثال، والأصحاب ـ قدّس

اللّه أسرارهم ـ لم يذكروا فيما نحن فيه فرقين بين الأمر والنهي وتشخيص أحدهما عن الآخر.

وقد ذكر المحقّق الخراسانيّ قدس سره أنّ طبيعة الأمر والنهي تختلف؛ إذ الأمر طلب لإيجاد الطبيعة والنهي طلب لتركها، والطبيعة توجد بوجود واحد وتنعدم بانعدام جميع الأفراد، فالأمر يقتضي إيجاد فرد واحد والنهي يقتضي ترك تمام الأفراد[1].

أقول: هذا الكلام هو ما مرّ آنفاً من المحقّق العراقيّ قدس سره مستدلاًّ به علىٰ الفرق بين الأمر والنهي بالانحلال وعدمه، وقلنا: إنّ جعله دليلاً علىٰ ذلك في غير محلّه. هذا.

وأورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ المحقّق الخراسانيّ قدس سره بأنّ ثبوت الفرق في نفس طبيعة الأمر والنهي ممنوع وإنّما الفرق يكون في المتعلّق؛ وذلك لأنّ المتعلّق تارة: يلحظ فانياً في تمام الأفراد، وأُخرىٰ: يلحظ فانياً في فرد واحد، فإن لوحظ فانياً في تمام الأفراد ففي الأمر يلزم إيجاد تمام الأفراد وفي النهي يلزم ترك تمام الأفراد، وإن لوحظ فانياً في فرد واحد ففي الأمر يلزم الإتيان بفرد واحد وفي النهي يلزم ترك فرد واحد. فظهر: أنّه لا فرق من حيث نفس طبيعة الأمر والنهي وإنّما الفرق بينهما في المتعلّق، حيث إنّ متعلّق الأمر أُخذ فانياً في فرد واحد ومتعلّق النهي أُخذ فانياً في تمام الأفراد[2]. ثمّ أخذ ـ دامت بركاته ـ في

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٢٣٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق الشيخ المشكينيّ.

(٢) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٤، ص ٨٩ ـ ٩٢.

بيان ما هو السرّ في كون المتعلّق في باب الأمر مأخوذاً فانياً في فرد واحد وفي باب النهي مأخوذاً فانياً في تمام الأفراد.

أقول: يرد عليه: ما مضىٰ من عدم معقوليّة لحاظ الطبيعة فانية في تمام الأفراد ولا في أحد الأفراد، وإنّماتكون فانية في نفس الحيثيّة الجامعة بالمعنىٰ الصحيح الذي مضىٰ ذكره، ومن الواضح ـ كما مضىٰ عن المحقّق العراقيّ قدس سره ـ أنّ وجود هذه الطبيعة يكون بفرد واحد وانتفاءها بانتفاء تمام الأفراد، فالبعث نحوها يقتضي إيجاد فرد واحد والزجر عنها يقتضي الانزجار عن تمام الأفراد، وهذا هو الفرق بينهما في عالم الامتثال.

ثمّ إنّ للمحقّق الإصفهانيّ قدس سره هنا كلاماً يشبه كلام السيّد الأُستاذ نغمض العين عن ذكره هنا؛ لأنّ هذا المقدار من الكلام كافٍ هنا والتتمّة موكولة إلىٰ محلّها من مبحث الأمر والنهي.

المقام الثاني: في الفرق بين الأمر والنهي في عالم الجعل، وهو انحلال النهي إلىٰ أحكام عديدة بعدد أفراد الطبيعة المتعلّق بها النهي بخلاف الأمر، فنقول: أمّا عدم انحلال الأمر إلىٰ أوامر عديدة فقد عرفت أنّه علىٰ طبق القاعدة؛ إذ مقتضىٰ طبع الإطلاق في المتعلّق هو البدليّة، فالكلام إنّما هو في سرّ وقوع الانحلال والاستغراقيّة في باب النهي، فنقول: قد عرفت أنّ الاستغراقيّة لها معنيان: أحدهما: سريان الحكم من الطبيعة إلىٰ الأفراد. وقد عرفت أنّ هذا محال في باب المتعلّق. وثانيهما: كون الحكم في عالم الجعل متعلّقاً بالحصص وهذا هو الاستغراقيّة العموميّة. وهذا لا مانع منه في باب المتعلّقات لكن دلالة مقدّمات الحكمة عليه محال كما مضىٰ، ولابدّ من الدلالة عليه بقرينة أُخرىٰ وتلك القرينة في باب النهي هي الملاك.

توضيح ذلك: أنّ النهي يكون غالباً ناشئاً من المفسدة في المتعلّق لا المصلحة في الترك، والمفسدة تكون ثابتة في كلّ واحد من أفراد الطبيعة علىٰ حدة، فلا محالة يكون الحكم في عالم الجعل علىٰ الحصص وبنحو العموم وإن بيّن في عالم الإثبات بنحو الإطلاق، فإنّ ذلك غير مخالف للذوق العرفيّ، فمثلاً: لو كان ملاك وجوب إكرام العالم موجوداً في كلّ فرد فرد من أفراد العلماء كان الحكم في عالم الجعل بنحو العموم، لكن كما يجوز بيان الحكم بلسان العموم بأن يقول: (أكرم كلّ عالم) كذلك يجوز ـ بدون أيّ مؤونة في نظر العرف ـ بيانه بنحو الإطلاق بأن يقول: (أكرم العالم). هذا.

والبرهان علىٰ ما ذكرناه من ثبوت المفسدة في كلّ واحد من الأفراد علىٰ نحو الانحلال هو: أنّه لولاه فإمّا تكون ثابتة في الوجود الأوّل فقط، أو في المجموع من حيث المجموع بعد عدم احتمال ثبوته في خصوص الوجود السابع مثلاً ونحو ذلك، وكلا الاحتمالين منفيّان بالإطلاق:

أمّا الاحتمال الأوّل: فلأنّه مساوق لكون الموضوع في عالم الثبوت مقيّداً بالوجود الأوّل مع أنّه ليس كذلك في عالم الإثبات.

وأمّا الاحتمال الثاني: فلأنّه بناءً عليه لا مانع من ارتكاب تمام الأفراد ما عدا الفرد الأخير؛ إذ المفسدة إنّما تترتّب علىٰ المجموع من حيث المجموع، فلابدّ من تقييد النهي بآخر الوجود أو بأحد الأفراد أو بعنوان المجموعيّة وهو أيضاً منفيّ بالإطلاق.

هذا تمام الكلام في مباحث الإطلاق.

التقييد

البحث الثاني: في التقييد. وفيه مبحث واحد وهو مبحث حمل المطلق على المقيّد وعدمه، ويقع الكلام هنا في مقامين:

حمل المطلق علىٰ المقيّد بالقيد المتّصل:

المقام الأوّل: في القيد المتّصل كما لو قال: (أعتق رقبة) ثمّ ذكر الإيمان متّصلاً.

وذكره للإيمان متّصلاً تارةً: يفرض في نفس الجملة الأُولىٰ كما لو قال ابتداءً: (أعتق رقبة مؤمنة)، وأُخرىٰ: يفرض في جملة ثانية متّصلة بالجملة الأُولىٰ:

أمّا علىٰ الأوّل: فلا إشكال في التقييد؛ لعدم انعقاد الإطلاق رأساً؛ لانتفاء المقدّمة الثالثة من مقدّمات الحكمة.

وأمّا علىٰ الثاني: فتارة: يفرض أنّه ذكر الإيمان صريحاً بأن أمر بعتق الرقبة المؤمنة فقال: (أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة)، وأُخرىٰ: يفرض أنّه نهىٰ عن عتق الكافرة فقال: (أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة):

أمّا الثاني: فإن كان الكلام بحيث استظهر منه كون قوله: (لا تعتق رقبة كافرة) إرشاداً إلىٰ مانعيّة الكفر عن صحّة الكفّارة فحاله حال ما مضىٰ من القسم الأوّل، وإن استظهر منه الحكم التكليفيّ فلا يتصوّر هناك منافاة بين الجملتين إلّا من باب

استحالة اجتماع الأمر والنهي، فإن فرض أنّ استحالته واضحة في نظر العرف تحقّق التقييد المتّصل وصار أيضاً كالقسم الأوّل، وإن فرض أنّ استحالة اجتماعهما ليست واضحة في نظر العرف وإنّما هي أمر دقّيّ يظهر بالفكر والدقّة كان التقييد منفصلاً ويدخل فيما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من المقام الثاني[١].

وأمّا الأوّل: فإن كان الكلام بحيث استظهر منه وحدة الحكم المذكور في الجملتين، أعني: قوله: (أعتق رقبة، أعتق رقبة مؤمنة) تحقّق التقييد وكان كالقسم الأوّل، وإن استظهر منه التعدّد بأن وجب عتق رقبتين فلا منافاة بينهما بل يجب عتق رقبة مطلقاً وعتق رقبة مؤمنة.

نعم، لو ثبتت وحدة الحكم من الخارج دخل ذلك في التقييد بالمنفصل[٢] فهو داخل فيما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من المقام الثاني.

وإن كان الكلام مجملاً فاحتمل فيه وحدة الحكم وتعدّده كان ذلك من الكلام المحفوف بما يصلح للقرينيّة، وهو مانع عن الأخذ بالعموم فضلاً عن الإطلاق.

---

(١) ولو فصّل بين العبادات وغيرها بوضوح أنّ النهي يضرّ بالقربة في العبادات كان التقييد متّصلاً في العبادات ومنفصلاً في غيرها.

أقول: إنّ هذا الكلام كأنّه ناتج من فكرة أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، فرغم أنّ المقيّد متّصل لفظاً لكن كونه مقيّداً لم يعرف إلّا بدليل منفصل فالتقييد يعتبر منفصلاً، أي: أنّ الإطلاق قد انعقد بالفعل؛ لأنّ المقيّد لم يبرز مقيّداً في ظاهر الحال ولدىٰ الخطاب. ولكن الظاهر أنّ هذا الكلام غير صحيح، فإنّ اتّصال المقيّد لفظاً بالمطلق يعطي للكلام ظهوراً بنحو القضيّة التقديريّة في أنّه لو كان هذا مقيّداً فالإطلاق غير مقصود، والمفروض أنّه ثبت ـ ولو في وقت منفصل ـ أنّ هذا كان مقيّداً.

(٢) ظهر من تعليقنا السابق: أنّ هذا مقيّد متّصل ولا يأتي هنا أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

حمل المطلق علىٰ المقيّد بالقيد المنفصل:

المقام الثاني: في القيد المنفصل، والكلام فيه تارة: يقع من حيث الكبرىٰ، وأُخرىٰ: يقع من حيث الصغرىٰ:

أمّا الكلام من حيث الكبرىٰ: فنقول: تارة: يفرض أنّ القيد الوارد غير مناف لذاك الإطلاق المنفصل، كما لو قال: (أعتق رقبة) وقال: (أعتق رقبة مؤمنة) ولم نحرز وحدة الحكم، وأُخرىٰ: تفرض منافاته إيّاه:

أمّا في القسم الأوّل: فلا إشكال في عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد كما هو واضح.

وأمّا في القسم الثاني: فإن قلنا: إنّ المقدّمة الثالثة من مقدّمات الحكمة عبارة عن عدم بيان القيد ولو منفصلاً فلا إشكال في تقديم المقيّد؛ لكونه هادماً للظهور الإطلاقيّ من أساسه؛ لرفعه لإحدىٰ المقدّمات. وإن قلنا: إنّ المقدّمة الثالثة عبارة عن عدم بيان القيد متّصلاً فالظهور الإطلاقيّ تامّ في نفسه فيقع التعارض بين ظهورين فعليّين.

فعندئذٍ نقول: **تارة**: يفرض أنّ القيد وارد في مقام تقييد المطلق، أي: أنّ القيد كان ناظراً إلىٰ دليل المطلق كما في أدلّة الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة، كقوله: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) أو: (إلّا بطهور) أو: (لمَن لم يقم صلبه) ونحو ذلك. وفي هذا القسم لا إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيّد ولو فرض أنّ المطلق أظهر في حكمه من المقيّد في حكمه؛ وذلك لتماميّة الحكومة بملاك النظر، والحاكم يقدّم علىٰ المحكوم ولو كان المحكوم أقوىٰ ظهوراً من الحاكم[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فيما لو فرضنا أنّ المقيّد كان ناظراً إلىٰ تفسير الدليل المطلق لا ما إذا ثبت مجرّد نظره إلىٰ تقييد واقع الجعل أو واقع الحكم، وإلّا فلا ←

وأُخرىٰ: يفرض أنّه ليس وارداً في مقام تقييد المطلق بل في مقام بيان حكم نفسيّ، كما لو قال: (أعتق رقبة) وقال: (لا تعتق الرقبة الكافرة) وكان ذلك في مقام بيان حرمة عتق الكافرة نفسيّاً لا في مقام الإرشاد إلىٰ مانعيّة الكفر عن الكفّارة، لكن ثبتت المنافاة بين نفس هذين الحكمين ـ كما لو قلنا في هذا المثال باستحالة اجتماع الأمر والنهي ـ فعندئذٍ نقول: إنّ هذا داخل في المتعارضين ولابدّ من تطبيق قوانين التعارض عليه، ولهم في الجمع بينهما مسلكان:

أحدهما: مسلك الأظهريّة، وهو مختار المحقّق الخراسانيّ ﵀، بمعنىٰ أنّ كلّاً من الدليلين كان أظهر فيما تكفّل بيانه من الحكم كان مقدّماً علىٰ الآخر[1]، وعليه فربما يقدّم المقيّد وربما يقدّم المطلق؛ إذ ربما يكون المقيّد أظهر في القيد وربما يكون المطلق أظهر في الإطلاق، فليس هناك ضابط كلّيّ.

وثانيهما: مسلك القرينيّة، وهو مختار المحقّق النائينيّ ﵀، بمعنىٰ أنّ كلّاً منهما عدّ في العرف قرينة علىٰ الآخر فهو المقدّم، وهذا ليس دائراً مدار الأظهريّة في نفس الحكم، فربما يكون غير الأظهر قرينة علىٰ الأظهر، والقرينيّة دائرة مدار مناسبات عرفيّة، منها: كون أحدهما فضلة في الكلام ومن توابع الكلام بخلاف الآخر، كما في قولنا: (رأيت أسداً يرمي)، فكلمة (يرمي) هي التي تكون قرينة لحمل كلمة (أسد) علىٰ المعنىٰ المجازيّ دون العكس ولو فرض أنّ ظهور كلمة

→

محالة يقع التعارض بين الدليل الذي يدلّ علىٰ أنّ الجعل أو الحكم مطلق والدليل الذي يدلّ علىٰ أنّه مقيّد، فيجب أن ندخل في البحث الآتي من المسلكين في باب الجمع بين المطلق والمقيّد.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٩٣ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعاليق المشكينيّ.

(أسد) في الحيوان المفترس أقوىٰ من ظهور كلمة (يرمي) في رمي السهم. وعلىٰ هذا المسلك فالمقيّد مقدّم علىٰ المطلق؛ لأنّه الذي يعدّ عرفاً في غير فروض نادرة قرينة للتصرّف في المطلق دون العكس، وهذا المسلك هو المسلك المختار. وتحقيق الكلام في هذا المقام موكول إلىٰ مبحث التعادل والتراجيح.

وأمّا **الكلام من حيث الصغرىٰ** ـ وهو: أنّه في أيّ مورد تتحقّق المنافاة بين المطلق والمقيّد وفي أيّ مورد لا تتحقّق المنافاة بينهما؟ ـ: فنقول: إذا كان المقيّد وارداً في مقام التقييد وناظراً إلىٰ المطلق فلا إشكال في المنافاة، وإلّا بأن كان وارداً في بيان حكم نفسيّ:

فإن كان المطلق والمقيّد مختلفين في السلب والإيجاب الواردين علىٰ شيءٍ واحد لا فرق بينهما إلّا بالإطلاق والتقييد، كقوله: (أعتق رقبة) وقوله: (لا تعتق رقبة كافرة) بناءً علىٰ استحالة اجتماع الأمر والنهي، وكقوله: (أكرم العالم) وقوله: (لا تكرم العالم الفاسق) فلا إشكال أيضاً في المنافاة.

وإن كانا موافقين في السلب والإيجاب **فتارة**: يكون المطلق شموليّاً، و**أُخرىٰ**: بدليّاً:

فإن كان المطلق شموليّاً كقوله: (أكرم العالم) وقوله: (أكرم العالم العادل) فقد ذهب المحقّق النائينيّ قدس سره إلىٰ أنّه لا منافاة بينهما؛ لإمكان أن يكون الأوّل بياناً لموضوع الحكم والثاني بياناً لحصّة خاصّة من موضوع الحكم. نعم، لو علمنا صدفة من نفس الدليلين أو من الخارج أنّهما مسوقان لبيان حكم واحد بما له من الحدّ وقع التنافي بينهما؛ إذ من المستحيل أن يكون حكم واحد محدوداً بحدّين: حدّ الإطلاق وحدّ التقييد[1]، فيحمل المطلق علىٰ المقيّد بناءً علىٰ اختيار ذلك

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٤١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ قدس سره، وفوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٨١ ـ ٥٨٢ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

فيما مضىٰ من البحث الكبرويّ.

أقول: يرد علىٰ ذلك: منع عدم كون مثل قوله: (أكرم العالم العادل) منافياً لمثل قوله: (أكرم العالم) بدعوىٰ أنّ الأوّل بيان لحصّة خاصّة من موضوع الحكم والثاني بيان لنفس موضوع الحكم؛ وذلك لما نقّحناه في بحث مفهوم الوصف من أنّ الوصف وإن لم يكن له مفهوم علىٰ حدّ مفهوم الشرط لكن إذا حكم المولىٰ بحكم علىٰ موضوع وذكر وصفاً لذلك الموضوع يقيّده كان ذاك الكلام دالّاً علىٰ الانتفاء عند الانتفاء في الجملة، وإن لم يكن دالّاً علىٰ الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً كمفهوم الشرط؛ وذلك لأنّه لو فرض ثبوت الحكم لتمام أفراد ذلك الموضوع ومع ذلك أُخذ الوصف في الكلام فهذا الوصف المذكور في الكلام لو فرض أخذه دخيلاً في الحكم في عالم الجعل كان ذلك لغواً، ولو فرض عدم دخله في عالم الجعل والثبوت وإن كان مذكوراً في عالم الإثبات كان ذلك خلاف أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات، وعلىٰ هذا فقوله: (أكرم العالم العادل) يدلّ علىٰ أنّه لا يجب بنحو القضيّة الكلّيّة إكرام كلّ عالم، فيكون معارضاً لقوله: (أكرم العالم) وعندئذٍ فإن وجدنا من الخارج قدراً متيقّناً لعدم وجوب الإكرام من العلماء غير العدول اقتصرنا عليه، وإلّا وقع التعارض في دائرة المطلق في غير مورد المقيّد.

نعم، هذا الإشكال لا يأتي في فرض نفي الحكم، بأن قال: (لا يجب إكرام العالم) وقال: (لا يجب إكرام العالم العادل)، فإنّ من المحتمل احتمالاً غير مخالف للفهم العرفيّ أن يتصدّىٰ المولىٰ أوّلاً لنفي وجوب إكرام طبيعة العالم دفعاً لتوهّم العبد وجوب إكرام طبيعة العالم، ثمّ يتصدّىٰ لنفي وجوب إكرام العالم العادل دفعاً لتوهّم العبد أنّه وإن لم يجب إكرام طبيعة العالم بإطلاقها لكن لعلّه يجب إكرام خصوص العالم العادل، فكلامه قدس سره في فرض النفي تامّ.

وإن كان المطلق بدليّاً كما لو قال: (أعتق رقبة) وقال: (أعتق رقبة مؤمنة) فضابط وقوع التنافي بينهما وعدمه هو إحراز وحدة الحكم وعدمه كما هو واضح.

نعم، وقع الخلاف بين المحقّق الخراسانيّ والمحقّق النائينيّ قدّس سرّهما في أنّ وحدتهما هل تستكشف بقرينة اتّفاقيّة كإجماع ونحوه، أو أنّها تثبت بنفس الدليلين، فذهب المحقّق الخراسانيّ رحمه الله إلىٰ الأوّل والمحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ الثاني.

والثاني إنّما يتمّ لو قلنا ببطلان اجتماع وجوبين: أحدهما موضوعه المطلق كـ(أعتق رقبة) والآخر موضوعه المقيّد كـ(أعتق رقبة مؤمنة)، وذلك إمّا بدعوىٰ محذور ثبوتيّ أو بدعوىٰ محذور إثباتيّ وأنّه خلاف ظاهر الدليل، وإلّا فلا يستفاد من نفس الدليلين حكم واحد؛ إذ من المحتمل أن يجب علينا عتق رقبةٍ مّا ويجب علينا أيضاً عتق رقبة مؤمنة.

وذكر المحقّق النائينيّ قدّس سرّه فيما نحن فيه كلاماً عجيباً، وهو: أنّ إطلاق المطلق يستدعي عدم دخل القيد في الغرض والمقيّد يستدعي دخله، ومن المستحيل أن يكون دخيلاً وغير دخيل فثبتت المنافاة بينهما[1]. هذا كلامه قدّس سرّه.

وأنت ترىٰ أنّ هذا الكلام غير مفيد في إثبات المدّعىٰ؛ إذ من المحتمل أن يكون هناك غرضان والقيد دخيل في أحدهما دون الآخر، ومن البعيد أن يكون مراد المحقّق النائينيّ قدّس سرّه هو ما تفي به عبارته التي ذكرنا مضمونها، فلعلّ مراده كان شيئاً آخر لم يتمكّن من بيانه بالعبارة، فإنّ ورود الإشكال علىٰ العبارة أوضح من أن يخفىٰ.

ولعلّه لهذا لم يورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إشكالاً علىٰ هذا الكلام بل

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٣٩ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ رحمه الله. وراجع أيضاً فوائد الأُصول، ج ١ ـ ٢، ص ٥٨.

وجّهه بتوجيه بعنوان التوضيح، لكن ما جعله توضيحاً لكلام المحقّق النائينيّ في الحقيقة مباين لكلامه، وذلك التوضيح هو: أنّ تعلّق الوجوب بمطلق الطبيعة بنحو صرف الوجود وبالمقيّد أيضاً يرجع إلىٰ التخيير بين الأقلّ والأكثر، فإنّ المكلّف عندئذٍ يتخيّر بين أن يعتق أوّلاً رقبة مؤمنة ويكتفي بذلك، أو يعتق أوّلاً رقبة غير مؤمنة ثمّ يعتق بعد ذلك رقبة مؤمنة، والتخيير بين الأقلّ والأكثر ببعض معانيه مستحيل وببعض معانيه خلاف ظاهر الدليل[1].

أقول: يرد عليه: أنّه إن أراد من ذلك التخيير في مرحلة الجعل أنكرنا كون ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ التخيير في مرحلة الجعل عنده وعند موافقيه عبارة عن كون حكم واحد متعلّقاً بالجامع بين أمرين، وأمّا فيما نحن فيه فيوجد حكمان مستقلّان: أحدهما تعلّق بالمطلق والآخر بالمقيّد. وإن أراد منه التخيير في مرحلة الامتثال سلّمنا كون ما نحن فيه من هذا القبيل لكن لا محذور في ذلك، وما يدّعىٰ من المحذور الثبوتيّ أو الإثباتيّ إنّما هو في التخيير في مرحلة الجعل.

فتحصّل: أنّ ما جعله وجهاً لامتناع اجتماع إيجاب كلّ واحد من المطلق بنحو صرف الوجود والمقيّد غير صحيح. وأمّا البحث عن غير هذا الوجه ممّا يستدلّ به علىٰ امتناع ذلك وتحقيق المطلب فلا نذكره هنا، ونقتصر علىٰ هذا المقدار؛ لأنّه مضىٰ البحث عن ذلك مفصّلاً في مبحث الإجزاء لترتّب ثمرة مهمّة علىٰ ذلك فلا نعيد، وقد اخترنا هناك عدم الامتناع، وعلىٰ هذا فلا تثبت وحدة الحكم إلّا بقرينة خاصّة من إجماع ونحوه كما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله.

هذا تمام الكلام في المطلق والمقيّد.

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٤٠ ـ ٥٤١ تحت الخطّ، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ دام ظله.

المقصد السادس: في المجمل والمبيّن

قد ذكر الأصحاب ـ قدّس الله أسرارهم ـ في هذا المقام مباحث صغرويّة من قبيل أنّ كلمة (اليد) في آية السرقة مثلاً مجملة أو مبيّنة.

لكن هذه المباحث مربوطة بالفقه، فإنّ وظيفة الفقيه في الفقه هي تشخيص مداليل الكلام واستظهار الأحكام منها، وليس تشخيص الظهور مربوطاً بعلم الأُصول إلّا الظهورات الداخلة تحت قانون كلّيّ من قبيل الإطلاق ومفهوم الشرط ونحو ذلك، فالأولىٰ صرف الكلام هنا عن المباحث الصغرويّة.

وأمّا البحث الكبرويّ عن ذلك: فأمران:

أحدهما: البحث عن حجّيّة المبيّن، وهو علىٰ قسمين: نصّ وظاهر، وهذا مربوط ببحث حجّيّة الظواهر وينقّح هناك.

وثانيهما: البحث عن رفع إجمال المجمل بالمبيّن، وهذا البحث قد أهمله الأصحاب ولم ينقّحوه في مورد من موارد الأُصول، وقد مرّ بعض الكلام فيه في بعض المباحث السابقة، ولا بأس باستيعاب أقسامه هنا وبيان حكم كلّ واحد منها فنقول:

أقسام الإجمال وحكم كلّ واحد منها:

الإجمال تارة: يكون إجمالاً بالذات، وأُخرىٰ: يكون إجمالاً بالعرض، والمراد من الأوّل أن يكون الكلام في نفسه مجملاً غير ظاهر في أحد الطرفين، ومن الثاني

أن يكون الكلام ظاهراً في معنى لكن رفعنا اليد عن ظهوره لدليل، وعندئذٍ هل يتعيّن حمله علىٰ معنى آخر خلاف ظاهره إن كان خلاف ظاهره متعيّناً في معنى واحد أو لا؟ فهنا مقامان ونحن نقدّم هنا بحث المجمل بالعرض فنقول:

المقام الأوّل: في المجمل بالعرض، وأنّه هل يكون ساقطاً عن الحجّيّة بعد معلوميّة عدم إرادة ظاهره، أو يؤخذ فيه بمعناه الخلاف الظاهر إذا كان خلاف ظاهره متعيّناً في معنى واحد؟

التحقيق فيه هو التفصيل بين ما لو كانت الجهة محرزة بالقطع لا بأصالة الجدّ، وما لو لم تكن محرزة بالقطع وإنّما أُثبتت بأصالة الجدّ.

أمّا في القسم الأوّل كقوله تعالىٰ: ﴿**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾ بناءً علىٰ كونه ممّا نحن فيه فلا إشكال في حمل الكلام علىٰ معناه الخلاف الظاهر، فيقال: إنّ ما تكون الآية ظاهرة فيه من الاستيلاء المادّيّ قد علمنا بالدليل خلافه فنحملها علىٰ الاستيلاء المعنويّ، وحجّتنا علىٰ ذلك هو قطعنا به؛ إذ المفروض أنّا نقطع بجهة الصدور ولا نحتمل في القرآن الكريم التقيّة فنقطع بأنّ المراد هو الاستيلاء المعنويّ.

وأمّا في القسم الثاني كأخبار نزح البئر لوقوع الميتة فيه، بناءً علىٰ أنّ ظاهرها نجاسة البئر بوقوع الميتة، وأنّ من المحتمل التقيّة وإنّما تحرز الجهة فيها بأصالة الجهة، وأنّ معناها الخلاف الظاهر منحصر في استحباب النزح مثلاً، فهل يتعيّن هذا المعنىٰ بثبوت عاصميّة البئر بالدليل أو لا؟

التحقيق: عدم تعيّنه بذلك، فلا يثبت استحباب النزح كما لم تثبت النجاسة؛ وذلك لأنّا لسنا قاطعين بالجهة حتّىٰ يحصل لنا القطع بالحكم، فيجب أن يثبت لنا بدليل تعبّديّ، وليس هنا شيء يتوهّم كونه دليلاً تعبّديّاً سوىٰ أصالة الجهة بدعوىٰ

أنّها مستلزمة لذلك، ولكن لا يمكن إثبات ذلك بها؛ لأنّ أصالة الجهة لا تثبت شيئاً في المقام، فإنّ معنىٰ أصالة الجهة هي أصالة كون ما أُريد استعمالاً مراداً جدّاً، فيجب أن يكون المراد الاستعماليّ محرزاً في نفسه ثمّ يثبت كونه جدّيّاً بأصالة الجهة، لا أن يثبت المراد الاستعماليّ بنفس أصالة الجهة.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ ظاهر الكلام يعطي أنّ المراد الاستعماليّ هو المعنىٰ الأوّل الذي رفعنا اليد عنه وأصالة الجهة بالنسبة إليه ساقطة؛ لفرض القطع بأنّه غير مراد جدّاً، فإن أُريد إجراؤها مع قطع النظر عن ذلك الظاهر لم يمكن؛ لعدم ثبوت موضوع لها وهو المراد الاستعماليّ. وإن أُريد إثبات مراد استعماليّ بها غير المعنىٰ الظاهر ورد عليه ما ذكرناه من أنّ أصالة الجهة لا تثبت موضوعها[1].

بقي هنا شيء، وهو: أنّه إذا كان للكلام ظهوران طوليّان كما لو قلنا بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب وفي طوله ظاهر في الاستحباب، فلا إشكال في أنّه بنفي الأوّل بدليل يتعيّن الثاني، ولا يرد عليه ما ذكرناه كما هو واضح، ولهذا استقرّت سيرة

---

(١) لا يخفىٰ أنّ أصالة التطابق بين المدلول الاستعماليّ والمدلول الجدّيّ ليس مصبّها المدلول الاستعماليّ حتّىٰ يقال: إنّه مردّد بين مقطوع البطلان وغير محرز الثبوت، وإنّما مصبّها ظهور حال المتكلّم في أنّ كلامه الذي يتكلّم به ليس فارغاً وتقيّة أو هزلاً أو نحو ذلك، كما نبّه عليه أُستاذنا الشهيد الصدر في دورته المتأخّرة التي عدل فيها عمّا نقلناه في المتن عن دورته السابقة بناءً علىٰ نقل السيّد الهاشميّ ـ حفظه الله ـ عنه في مباحث الدليل اللفظيّ (ج ٣، ص ٤٤٦)، وعليه فحينما تثبت عدم جدّيّة الظهور الأوّليّ فلابدّ أن نرىٰ هل يوجد للكلام ظهور طوليّ في معنى مّا أو لا، فإن كان له ظهور طوليّ ثبت ذاك الظهور أو قل جدّيّته ببركة أصالة الجدّ، وإلّا أصبح الكلام مجملاً؛ لأنّ ظهوره الأوّليّ عرفنا عدم جدّيّته ولا ظهور آخر طوليّ له بحسب الفرض.

الأصحاب علىٰ حمل الأمر علىٰ الاستحباب بورود الرخصة، مع أنّهم كانوا يرون قبل المحقّق النائينيّ قدس سره أنّ الوجوب والاستحباب حكمان متغايران.

المقام الثاني: في المجمل بالذات، وهذا علىٰ قسمين:

القسم الأوّل: ما إذا كان الدليل متكفّلاً لذكر الجامع فقط من دون نظر إلىٰ أحد القسمين كما لو ورد: (صلاة الليل مطلوبة). والإجمال في هذا القسم في الحقيقة إنّما يكون في الواقع، بمعنىٰ أنّا لا نفهم من الدليل ما هو الواقع من الوجوب أو الاستحباب، لا في نفس الدليل فإنّه ظاهر في نفس الجامع. وفي هذا القسم لا إشكال في أنّه مع قيام الدليل علىٰ انتفاء أحد الأمرين يثبت الآخر تارة بالمطابقة وأُخرىٰ بالالتزام، فلو قام الدليل في هذا المثال علىٰ عدم وجوب صلاة الليل ثبت استحبابها:

أمّا فرض الدلالة بالمطابقة: فكما لو قلنا بمبنىٰ المحقّق النائينيّ رحمه الله من أنّ الأحكام ثلاثة: الطلب والزجر والإباحة، غاية الأمر أنّ الطلب إذا وردت معه الرخصة في الترك سمّي بالاستحباب وإلّا سميّ بالوجوب، ونحوه الفرق بين الحرمة والكراهة، وعلىٰ هذا فالوجوب مركّب من الطلب وعدم ورود الرخصة، والاستحباب مركّب من الطلب وورود الرخصة، وعندئذٍ فإذا ورد: (صلاة الليل مطلوبة) ووردت الرخصة في الترك فقد ثبت الاستحباب بالدليلين بالمطابقة؛ إذ هو مركّب من الطلب الثابت بالدليل الأوّل والرخصة في الترك الثابتة بالدليل الثاني.

وأمّا فرض الدلالة بالالتزام: فكما لو قلنا بأنّ الوجوب والاستحباب حصّتان من الطلب متغايرتان بأنفسهما، وورد: (صلاة الليل مطلوبة) ووردت الرخصة في

الترك، فدليل الرخصة يدلّ في الحقيقة علىٰ قضيّة شرطيّة، وهي: أنّه لو كانت صلاة الليل مطلوبة فإنّما هي مطلوبة بالطلب الاستحبابيّ، ودليل مطلوبيّة صلاة الليل يدلّ بالمطابقة علىٰ شرط تلك القضيّة فيدلّ بالالتزام علىٰ جزائها؛ لمكان التلازم بين الشرط والجزاء.

القسم الثاني: ما إذا كان الدليل متكفّلاً لأحد الأمرين بالخصوص ووقع لنا الشكّ في أنّ أيّهما المراد ـ لإجمال الكلام ـ وقام الدليل علىٰ بطلان واحد منهما بالخصوص، وعندئذٍ: فتارة: تكون الجهة قطعيّة كما في القرآن الكريم، فلا إشكال عند ذاك في تعيّن المجمل في إرادة ذلك الأمر الآخر؛ للقطع بذلك؛ إذ المفروض أنّا لا نحتمل في القرآن الكريم التقيّة ولا نحتمل فيه الخطأ أيضاً، فلا محالة يحصل القطع بكون المراد ذاك الأمر الآخر.

وأُخرىٰ: لا تكون الجهة قطعيّة كما ورد من أنّ الكرّ ستمئة رطل وفرضنا أنّا نحتمل فيه التقيّة وأنّ أمره دائر بين الرطل العراقيّ والرطل المكّيّ ـ الذي هو ضعف الرطل العراقيّ ـ وفرضنا أنّه قام الدليل علىٰ أنّ الكرّ ليس ستمئة رطل عراقيّ، ودار الأمر بين كون المراد من ذاك الحديث الرطل المكّيّ وكون المراد منه الرطل العراقيّ لكن تقيّةً، فيمكن أن يتخيّل تعيّن الأوّل؛ لنفي الثاني بأصالة الجدّ فيثبت الأوّل بالملازمة. لكن التحقيق: أنّه لا يمكن أن يثبت بذلك كون الكرّ ستمئة رطل مكّيّ؛ إذ أصالة الجدّ إنّما تثبت مدلولها وما يلازم مدلولها، وليس كون الكرّ ستمئة رطل مكّيّ علىٰ جميع التقادير مدلولاً لأصالة الجدّ أو من لوازم مدلولها، فإنّه وإن كان ذلك مدلولاً لها علىٰ تقدير كون المراد الاستعماليّ لذاك الحديث هو المكّيّ، لكن علىٰ تقدير كونه العراقيّ ليس ذلك مدلولاً لها ولا من لوازمها كما هو

واضح، فلا يمكن في هذا الفرض حمل المجمل علىٰ المعنىٰ الآخر لقيام الدليل علىٰ بطلان أحد المعنيين[١].

نعم، لو أمكن استنباط الحكم مع إبقاء المجمل علىٰ إجماله لم يكن به بأس، وذلك كما ورد من أنّ الكرّ ستمئة رطل وورد أيضاً أنّه ألف ومئتا رطل، فنقول: إنّه وإن كان جمعُ الأصحاب بينهما ـ بحمل الأوّل علىٰ المكّيّ والثاني علىٰ العراقيّ؛ لأنّه بذلك يحصل التوفيق بينهما ـ غير صحيح كما عرفت، لكنّا نستفيد الحكم منهما مع إبقائهما علىٰ الإجمال؛ وذلك لأنّ الأوّل يدلّ بالملازمة علىٰ جميع تقاديره علىٰ عدم كون الكرّ أزيد من ألف ومئتي رطل عراقيّ، والثاني يدلّ بالملازمة علىٰ جميع تقاديره علىٰ عدم كون الكرّ أقلّ من ألف ومئتي رطل عراقيّ، فالمدلول المطابقيّ لكلّ منهما وإن كان مجملاً لكنّا نأخذ بالمدلولين الالتزاميّين المبيّنين، ويثبت بذلك كون الكرّ عبارة عن ألف ومئتي رطل عراقيّ.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

---

(١) هذا في الحقيقة توسيع للإشكال الذي مضىٰ في القسم السابق، وقد عرفت تعليقنا عليه وعرفت عدول أُستاذنا الشهيد عنه في الدورة المتأخّرة. فالصحيح في المقام هو حمل المجمل علىٰ المعنىٰ الآخر ببركة إجراء أصالة الجدّ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفهرس

المقصد الثالث: في المفاهيم
(٥ ـ ٢٠٨)

تمهيد ٧

تعريف المفهوم ٧

هل المفهوم حكم لموضوعٍ غير مذكور أو حكم غير مذكور؟ ١٤

تفصيل الكلام في كون موضوع المفهوم أو حكمه مذكوراً في المنطوق أو لا ١٦

الضابط في اقتناص المفهوم ٢١

الكلام في أقسام المفهوم ٤٥

مفهوم الشرط ٤٥

مفاد القضيّة الشرطيّة ٤٥

مفاد أداة الشرط ٤٥

هل مفاد الأداة تعليق المدلول التصديقيّ أو المدلول التصوّريّ؟ ٥٠

هل الأداة تدلّ على تقييد المادّة أو الهيئة؟ ٥٦

هل المعلّق سنخ الحكم أو شخصه؟ ٦٢
إمكان تعليق سنخ الحكم ٦٢
الدليل علىٰ تعليق سنخ الحكم ٦٦
الكلام في دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة ٧١
التحقيق في دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ العلّيّة الانحصاريّة ٧٢
تقريباتٌ أُخرىٰ لإثبات العلّيّة الانحصاريّة والمناقشة فيها ٨٨
تنبيهات ١٠٩
هل الاطلاق في الهيئة والمادّة سابق علىٰ التعليق أو متأخّر عنه؟ ١٠٩
القضايا الشرطيّة المسوقة لتحقّق موضوع الجزاء ١١٥
تعدّد الشرط في قضيّتين مع اتّحاد الجزاء فيهما ١١٩
تأثير مباني إثبات مفهوم الشرط في تحقيق المسألة ١٢٧
تعدّد الشرط أو الجزاء في قضيّة واحدة ١٥٢
الكلام فيما إذا قيّدت النسبة بغير أداة الشرط ١٦١
تداخل الأسباب والمسبّبات لدىٰ تعدّد شرط الجمل واتّحاد جزائها ١٦٤
تحقيق المطلب في تداخل الأسباب ١٧٦
تحقيق المطلب في تداخل المسبّبات ١٩١
هل يسقط المفهوم عن الحجّيّة بعد العلم بخروج موردٍ من حكمه؟ ١٩٥
الكلام في ثبوت المفهوم للروايات الواردة بلسان الإخبار عن الجعل ١٩٥
مفهوم الوصف ١٩٧
مفهوم اللقب والعدد ٢٠١
مفهوم الغاية ٢٠٣
مفهوم الاستثناء ٢٠٥

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ
(٢٠٩ ـ ٤٥١)

العموم ٢١١
تعريف العموم ٢١١
أقسام العموم ٢١٥
وجه الفرق بين أسماء العدد وأدوات العموم ٢٢١
دخول كلمة (كلّ) علىٰ مثل كلمة (عشرة) ٢٢٣
دخول كلمة (كلّ) علىٰ التثنية أو الجمع ٢٢٦
أداة العموم ٢٢٧
دلالة كلمة (كلّ) ونحوها علىٰ العموم ٢٢٧
الكلام في دلالة لام الجماعة علىٰ العموم ٢٤٠
وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي ٢٤٩
التخصيص ٢٥١
حجّيّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي وعدمها ٢٥١
نكتة حجّيّة العامّ بعد التخصيص في تمام الباقي ٢٥٣
تنبيهان ٢٦٢
هل العامّ حجّة فيما لم يُعلم دخوله في المخصّص المجمل؟ ٢٦٥
الكلام في حجّيّة العامّ المخصَّص بالمجمل مفهوماً ٢٦٥
تنبيهان ٢٧١
الكلام في حجّيّة العامّ المخصَّص بالمجمل مصداقاً ٢٧٦
تحقيق الكلام في المسألة ٢٨١
موارد الاستثناء من عدم الحجّيّة في المقام ٢٩٥

الكلام في تفصيل الشيخ الأعظم في المقام ٣٠١
الكلام في تفصيل المحقّق النائينيّ في التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّيّ ٣٠٦
الكلام في التمسّك باستصحاب العدم الأزليّ لإثبات حكم العامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص ٣٠٨
تحقيق الكلام في المسألة ٣١٢
الكلام فيما اتّفق عليه المحقّق النائينيّ رحمه الله والسيّد الأُستاذ ٣١٤
الكلام فيما اختلف فيه العلمان ٣٢٠
الكلام في تفصيل المحقّق العراقيّ رحمه الله ٣٣٦
دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ٣٤٥
الكلام في العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٣٥٧
الكلام في شمول الخطاب للمعدومين والغائبين ٣٦٦
حقيقة الخطاب ٣٦٧
التحقيق في حقيقة الخطاب ٣٦٨
تحرير ما ينبغي أن يكون محلّاً للنزاع ٣٦٩
التحقيق في المسألة ٣٧٣
تنبيهان ٣٧٤
هل يمكن استفادة العموم من نفس الكلام بناءً علىٰ القول بالاختصاص؟ ٣٧٤
ثمرة النزاع في المسألة ٣٨١
تعقّب العامّ بضمير في جملة ثانية يرجع إلىٰ بعض أفراده ٣٨٤
الكلام فيما لو علم أنّ المراد الاستعماليّ من الضمير هو الخصوص ٣٨٤
الكلام فيما لو علم أنّ المراد الجدّيّ من الضمير هو الخصوص ولم يعلم المراد الاستعماليّ منه ٣٩٣

تخصيص العموم بالمفهوم ٣٩٧
تفصيل المحقّق النائينيّ في المسألة ٣٩٨
الكلام في تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة ٣٩٩
الكلام في تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة ٤٠٦
تعقّب عمومات متعدّدة بالاستثناء ٤١١
الاستثناء بالحرف ٤١١
الاستثناء بالاسم ٤١٧
الكلام في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد ٤٢٥
الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد المخالف بالأخصّيّة لعموم الكتاب ٤٢٥
شبهة ورود المقيّد الدالّ على عدم حجّيّة الخبر المخالف بالأخصّيّة لعموم الكتاب .. ٤٣١
وجوه الجواب عن الشبهة ٤٣٢
دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٤٣٧
تعارض العامّ أو المطلق مع استصحاب موضوع المخصّص في الشبهة المفهوميّة ٤٥٠

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد
(٤٥٣ ـ ٥٣٨)

الإطلاق ٤٥٥
الكلام في اعتبارات وتقسيمات الماهيّة لمعرفة معنى الإطلاق وإمكان استفادته من الوضع ٤٥٦
الإطلاق الشموليّ والبدليّ ٤٧٠
الحديث عن بدليّة الإطلاق في متعلّق الأمر وشموليّته في متعلّق النهي ٤٧٣
هل الإطلاق داخل في الموضوع له اسم الجنس أو لا؟ ٤٧٧

الكلام في حالات اسم الجنس ٤٨٣
التعرّف الأخصّ وما يقابله من التنكّر ٤٨٤
علم الجنس ٤٨٤
المعرّف باللام ٤٩٦
التعرّف الأعمّ وما يقابله من التنكّر ٥٠٠
الكلام في النكرة ٥٠٠
الكلام في مقدّمات الحكمة ٥٠٥
الانصراف المانع عن الإطلاق ٥١٨
تنبيهان ٥٢٠
الكلام في استفادة بدليّة الإطلاق واستغراقيّته من مقدّمات الحكمة ٥٢٠
الفرق بين إطلاق متعلّق الأمر وإطلاق متعلّق النهي ٥٢٦
التقييد ٥٣١
حمل المطلق علىٰ المقيّد بالقيد المتّصل ٥٣١
حمل المطلق علىٰ المقيّد بالقيد المنفصل ٥٣٣

المقصد السادس: في المجمل والمبيّن
(٥٣٩ ـ ٥٤٦)

أقسام الإجمال وحكم كلّ واحد منها ٥٤١

الفهرس
(٥٤٧ ـ ٥٥٢)