کنگره بزرگداشت
آیت الله سید عبدالحسین لاری

تقریرات
في
أصول الفقه

تقریر بحث
آیة الله العظمی المجاهد السید عبدالحسین اللاری

الجزء الثاني

تقريرات
في أصول الفقه

تأليف

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري قدس سره
١٢٦٤ ـ ١٣٤٢ هـ ق

الجزء الثاني

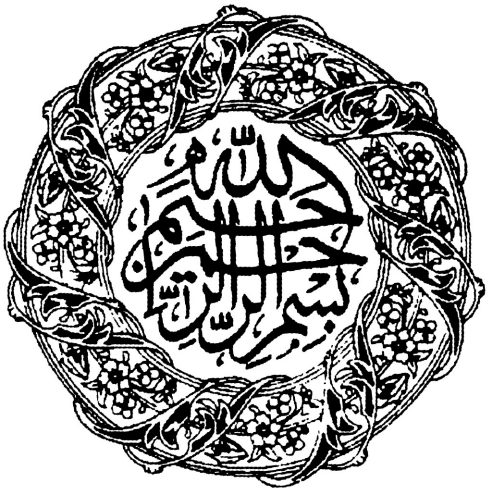
اللجنة العلميّة للمؤتمر
مؤسّسة المعارف الاسلامية

مؤتمر إحياء ذكرى

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري

الكتاب	تقريرات في أُصول الفقه ـ ج ٢
المؤلّف	آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
تحقيق ونشر	اللجنة العلميّة للمؤتمر ـ مؤسّسة المعارف الاسلامية
الطبعة	الأُولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسّسة المعارف الاسلامية
المطبعة	پاسدار اسلام ـ قم
العدد	١٢٥٠ نسخه
شابك	٤ـ٢٧ـ٦٢٨٩ـ٩٦٤ ٠ـ٢٩ـ٦٢٨٩ـ٩٦٤

قم ـ ص ـ ب ٧٦٨ ـ ٣٧١٨٥ ، تلفون ٧٣٢٠٠٩ ، فاكس ٧٤٣٧٠١



[اجتماع الأمر والنهي]

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا؟ وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى: إنّ مسألة الاجتماع هل هي من المسائل الكلامية، كما قاله في القوانين[1]، أم من المسائل الاصولية، كما قاله غيره[2]، وعلى الثاني هل هي من المبادىء العقلية، كما استظهره الضوابط[3] والفصول[4] والإشارات[5]، أو من المبادىء اللغوية، كما استظهره الشيرواني[6] من كلام المعالم، حيث عقده في جملة مباحث الألفاظ؟.

التحقيق أنّها باعتبار البحث فيها عن أحوال المكلّف هل يحسن منه ذلك أو يقبح كلاميّة.

وباعتبار البحث فيها عن أحوال الدليل والقاعدة الممهّدة لاستنباط أحكام الفروع أصولية.

وباعتبار البحث فيها عن إمكان اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد

---

(١) القوانين ١: ١٤٠.

(٢) مطارح الأنظار: ١٢٦.

(٣) ضوابط الاصول: ١٥١.

(٤) الفصول: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٥) الإشارات: ١٠٩.

(٦) لا يوجد كتابه.

وعدمه عقلية، فيحكم بالإطلاق عقلاً على الأوّل والتقييد عقلاً على الثاني.

وباعتبار البحث فيها عن الصحّة اللغوية والحسن اللغوي لغوية، فيحكم بالإطلاق عرفاً على الأوّل والتقييد عرفاً على الثاني. هذا هو مقتضى التحقيق الشأني.

ولكن مقتضى التحقيق الفعلي، فلا شبهة في أنّ نظر الاصوليين من ذكرها في المقام إنّما هو إلى الاعتبار الثالث أعني: إلى إمكان اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد وامتناعه، فهي اذن مسألة اصولية عقلية، ويشهد على ذلك كون استدلالاتهم في المقام كلّها عقلية، وبعد ذلك فلا وجه لاستظهار النزاع اللغوي من كلام المعالم[1] حيث عقده في جملة مباحث الألفاظ، مع أنّه ليس للمعالم مبادىء احكامية حتى يذكره فيها، ولذا ذكر غيره ممّا يناسب ذلك المبحث فيها.

المقدمة الثانية: في تحرير محلّ النزاع، وهو من جهات:

[الجهة] الأُولى: في الجواز وهو إمّا عقلي أو عرفي أو شرعي، لا خلاف في الجواز هيهنا بالمعنى الأخيرين، وإنّما الخلاف في الجواز بالمعنى الأوّل.

فإن قلت: إنّ كلّ من العرف والشرع بالنظر إلى جنبته العقلي يستحيل انفكاكه عن العقل، بل كل منهما عين الآخر بحسب غير الخارج، وهذا معنى ما يقال: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس، وبالنظر إلى جنبه الخارجي يستحيل الدرك به، وهذا معنى ما يقال: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

قلت: اختلافهما صغروي لا كبروي، فإنّ الجواز العقلي ضد الامتناع، والجواز الشرعي والعرفي ضدّ الحرمة والغلطة، والاختلاف في الصغرى لا ينافي الاتّحاد في الكبرى، كما أنّ الاختلاف في اللفظ لا ينافي الاتّحاد في المعنى

---

(١) راجع معالم الدين: ٢٤٥.

والتلازم في الحكم، وهذا معنى ما يقال: لا مشاحة في الاصطلاح.

ومن هنا يظهر لك رفع المنافاة بين قولهم بأنّ الأحكام الشرعية مبنيّة على التدقيقات لا على التسامح، وقولهم بأنّها ليست مبنيّة على التدقيقات الحكمية والعقلية، بل على حسب متفاهم العرف، فإنّ المقصود من هذين القولين المشهور في السنتهم هو أنّ المدار في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية من وحدة الموضوع وتعدّده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه، إنّما هو على التدقيقات العقلية الموافقة لمصطلح العرف، دون المخالفة له، فإنّ عدم إجراء حكم السفر والكرّ وغيرها من الأحكام على موضوعاتها الناقصة عن حدّها المقدّر بمقدار شعيرة ليس من جهة مجرّد عدم صدق الموضوع بحسب التدقيق العقلي، بل إنّما هو من جهة ضميمة موافقة عدم صدقه الحقيقي بحسب العرف إلّا من باب التسامح والتنزيل المجازي.

ألا ترى أنّ عدم إجراء حكم النجاسة على الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه مع عدم إنفكاكهما عن أجزاء متصاغرة جدّاً من العين النجسة إنّما هو من جهة عدم صدق موضوع الحكم والعين النجسة عليهما بحسب العرف، وإن صدقا بحسب العقل؟ وقس على ذلك الحال في نظائره.

وبالجملة، فالمراد من ابتناء الأحكام الشرعية على المسامحات العرفية لا التدقيقات العقلية هو ابتنائها على متفاهم العرف الغير الناشىء من تنزيلاتهم، والمراد من ابتنائها على التدقيقات العقلية لا المسامحات العرفية هو عدم ابتنائهاعلى متفاهمهم الناشىء من تنزيلاتهم، فلا منافاة بين القولين المذكورين.

الجهة الثانية: في الاجتماع، ويتصوّر باعتبار المكان على وجوه، لأنّ اجتماع الأمر والنهي إمّا في متباينين، أو في متساويين، أو فيما بينهما عموم مطلق مع تعلّق النهي بالأخصّ أو الأعمّ، أو فيما بينهما عموم من وجه.

أمّا في المتباينين، فيجوز فيه الإجتماع ما لم يتلازما بالوفاق، سواء تعاندا في الجنس أم اتّحدا، ولا عبرة بمنع بعض المعتزلةالاجتماع في الثاني نظراً إلى ذاتية الحسن والقبح وإن أمكنهم الجواب عمّا أورد عليهم صاحب الضوابط[1] وغيره أوّلاً: بمنع ذاتية الحسن والقبح بضرورة أنّهما قد يكونان بالوجوه والاعتبارات في بعض المقامات إن لم نقل في غالبها كحسن السجدة لله تعالى وقبحها للصنم وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن يمكن تعارض الذاتيين ولا نسلّم دوران الأحكام مدار الصفات الذاتية دائماً.

وتقريب الإمكان المذكور أن يجيبوا عن الأوّل بتخريج مورد النهي فيما إذا كان من أفراد ما اقتضى جنسه حسناً إلى جعله من أفراد ما يقتضي جنسه قبحاً والعكس إلى العكس، كما نقل عنهم تخريج النهي عن سجدة الصنم إلى النهي عن تعظيمه، كما أنّ الحال في الظلم والغصب ممّا يكون قبحه ذاتياً عدم التخلّف أزلاً وأبداً، إلّا إذا تطرق عليه حيثية كونه تأديباً أو تخليصاً لنفس محرّمة ونحو ذلك ممّا يرفع موضوع الظلم والغصب لا حكمه فقط، ولكن لا يخفى ما في تخريجهم، لأنّا ننقل الكلام الذي في المخرج عنه إلى المخرج إليه.

وعن الثاني بأنّ الذاتيين إن كانتا متباينتين في عرض واحد فلا يمكن اتّحادهما ليمكن تعارضهما ويصدق اجتماع الأمر والنهي، وإن كانتا مرتبتين في طول واحد فليس تعارضهما من باب تعارض الذاتيين، بل من باب تعارض الذات والطبيعة النوعية مع العوارض المصنِّفة أو المشخِّصة، وقد سلّمت أنّ ما بالذات لا يزول بالغير.

نعم قرّر صاحب الهداية إيراد صاحب الضوابط بما هذا لفظه: ومع تسليم

---

(١) ضوابط الأُصول: ١٤٨.

كونهما أي الحسن والقبح ذاتيين للأفعال فليس الأمر والنهي دائراً مدار ذلك قطعاً، لوجوب الأمر بأقلّ القبيحين حينئذٍ عند دوران الأمر بينهما، فأيّ مانع إذن من أن يكون بعض أصناف الطبيعة المنهيّ عنها مأموراً به يرتفع النهي بالنسبة إليه لدوران الأمر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو أقبح منه وإن لم نقل حينئذٍ بانقلاب القبيح حسنا فتأمّل[1]. انتهى.

ولا يخفى أنّه وإن لم يمكن المعتزلة أن يجيبوا عن هذا التقرير بما أجابوا به عن التقرير الأوّل، إلّا أنّه يمكنهم الجواب عنه بمنع تفاوت بعض أصناف الطبيعة لبعض آخر في القبح، فإنّ منعهم تفاوتها لا يبعد بكثير عن منعهم تغايرها، ولعلّ هذا هو الوجه التأمّل الذي في تقريره أخيراً.

وأمّا المتساويان وما يكون بينهما عموماً مطلقاً مع تعلّق الأمر بالأخصّ كـ«لا تؤذ فلاناً واقتله» فلا يجوز فيهما الاجتماع بالوفاق، لعدم إمكان الخروج عن عهدة التكليفين، ولا عبرة أيضاً ببعض الأشاعرة المجوّزين التكليف بالمحال وإن كان في تقرير الإيراد عليهم بكون ذلك محالاً لا تكليفاً بالمحال وجوه غير متّجهة على اصولهم اعني على إنكارهم الحسن والقبح العقليين كما اشار إليها صاحب الهداية ﷺ.

بل على فرض قولهم بالحسن والقبح العقليين فغاية ما يلزمهم هو قبح الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، ولا يلزمهم استحالة الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن كما لا يخفي.

وأمّا ما في الفصول من تجويز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد إذا اختلف زمانيهما ممثّلاً له بالدخول في الدار المغصوبة، فإنّه منهيّ عن الخروج قبل

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٢٦.

الدخول ومأمور به بعده[١].

ففيه: أنّه إن أُريد اختلاف زمني المأمور به والمنهيّ عنه، فعلى تقدير كون المثال من هذاالشق كان وجه جواز الاجتماع فيه هو رجوعه إلى الاجتماع في المتبانيين المتّحدين في الجنس، دون المتساوين والمتّحدين بالشخص كما زعم.

وإن أُريد اختلاف زمني الأمر والنهي فلا يخلو إمّا أن يكون الحكم التالي صدوره ناسخاً للأوّل أو لا، فإن أريد الأوّل فلا يتأتّى في كلام الشارع، لأنّه نسخ قبل حضور وقت العمل المستلزم للبداء المحال عليه وللنهي مع العلم بانتفاء شرطه، ولو فرض إتيانه فوجه جواز الاجتماع فيه هو رجوعه إلى ما ذكرنا أيضاً.

وان أريد الثاني، فلا يتعقّل وجه لجواز الاجتماع فيه، ضرورة أنّ مجرّد الاختلاف بين زمان صدور الأمر بالصلاة مثلاً وزمان صدور النهي عنه في وقت واحد لا يجدي إمكان الخروج عن عهدة التكليفين، ولو فرضنا كون المثال من هذا الشق فإن قلنا بجواز التكليف بالمحال إذا كان من سوء اختيار المكلّف كان وجه جواز الاجتماع فيه هو ذلك، لا اختلاف زمني صدور الأمر والنهي، وإلّا فالاجتماع فيه ممنوع من أصله، لما عرفت من عدم وجهٍ لجوازه.

وأمّا ما يكون بينهما عموماً مطلقاً وتعلّق الأمر بالأعمّ فلا خلاف ظاهراً في خروجه عن هذا النزاع ودخوله في مسألة النهي في العبادات في الجملة، كما لا خلاف ظاهراً في دخول ما يكون بينهما عموم من وجه في هذا النزاع، وخروجه عن تلك المسألة في الجملة، ضرورة شهادة العرف على حمل المطلق على المقيّد وفحوى كلماتهم عند تحرير الأدلة، وإنّما الخلاف والإشكال في انحصار هذا النزاع في العموم من وجه ونزاع النهي في العبادات في العموم المطلق، بحيث يكون ذلك

---

(١) الفصول: ١٢٤.

هو المدار في افتراق المسألتين.

فنقول: وممّن نصّ على الانحصار وأنّ هذا هو المدار العضدي[١] وصاحب الهداية[٢] والقوانين[٣]، وهو الأظهر، خلافاً للفاضل الشيرازي[٤] حيث اعترض على العضدي وصاحب الفصول[٥] وغيره حيث اعترضوا على القوانين بالنقض بـ«تحرّك ولا تداني إلى مكان مخصوص» وبـ«صلّ ولا تصلِّ في الدار المغصوبة» حيث إنّ بين متعلق الأمر والنهي في كلّ واحد من المثالين عموم مطلق، والمفروض دخولها في هذه المسألة، ولاجل هذا النقض عدل الناقضون إلى أنّ المدار في افتراق المسألتين على تغاير متعلّق الأمر والنهي وعدمه، لا على ما ذكره الجماعة من العموم من وجه والعموم مطلقا.

والجواب عن النقض بالمثال الأوّل أنّ المدار في النسبة على مادّة الأمر ومادّة النهي مع الغضّ عن لحوق الهيئة لهما، ومن البيّن أنّ النسبة بين التحرّك والتداني إلى مكان مخصوص مع الغضّ عن لحوق هيئة الأمر والنهي المنصرفة إلى الأفراد المقدورة هو العموم من وجه، لاجتماعهما في التحرّك إلى ذلك المكان وافتراق الأوّل في التباعد عنه وافتراق الثاني في انطواء الأرض إليه، ولو سلّمنا عدم الغضّ عن لحوقهما الهيئة فلنا أن نجيب بأنّ العبرة في بيان النسب الأربعة عند المنطقيّين إنّما هو على الأفراد العقلية لا العادية فقط.

وقد نصّ صاحب القوانين على أنّ العبرة على ذلك في مسألة التعارض أيضاً، حيث جعل النسبة بين «أُخرج عن الدار المغصوبة»، و«تخلّص عن الغصب»

(١ و ٤) حكى عنهما في هداية المسترشدين: ٣٢٧.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٢٧.

(٣) القوانين ١: ١٤ و ١٥٦.

(٥) الفصول: ١٢٥.

أيضاً من العموم من وجه، نظراً إلى إمكان التخلّص بغير الإخراج عقلاً وإن امتنع عادةً، وعلى ذلك فالإيراد بالنقض المذكور على فرض إتمامه لا يتّجه على مسلك المورد عليه.

والجواب عن النقض بالمثال الثاني أنّ المراد من النسبة، النسبة بين نفس المادّتين مع الغضّ عن لحوق القيود، فاندراج المثال المذكور في هذه المسألة إنّما هو من جهة الغضّ عن لحوق القيد، وأمّا بملاحظة لحوق القيد فلا إشكال في خروجه عن هذه المسألة ودخوله في مسألة النهي في العبادة كما هو الحال في كلّ مثال ذا جهتين.

وإذ قد عرفت اندفاع النقض بالمثالين المذكورين وانحصار هذا النزاع فيما يكون بينهما عموم من وجه وأنّ المدار في افتراق هذه المسألة عن مسألة النهي في العبادة على العموم من وجه لا على تغاير متعلق الأمر والنهي كما زعمه الناقض،فاعلم أنّ المراد من العموم في هذا المبحث هو العموم المنطقي، وفي مبحث التراجيح هو العموم الاصولي ، حذراً من لزوم التناقض بين اختلافهم في جواز اجتماع الأمر والنهي هنا واتّفاقهم على عدم جواز اجتماعهما هناك، وذلك من جهة أنّ اختلافهم هناك إنّما هو في تقديم الأمر أو النهي أو الطرح والرجوع إلى الأصل لا غير، وليس ذلك إلّا من جهة اتّفاقهم على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي والعمل بهما في مادّة الجمع.

ثمّ اعلم أيضاً أنّ المنهى عنه الذي بينه وبين المأمور به عموم من وجه إمّا أن يكون عرضاً مفارقاً للمأمور به أو لازماً له، واللازم إمّا لازم لماهيته أو لازم لشخصه ووجوده، والمراد من اللازم ما يختلف الذات أو الوجود باختلافه وبالمفارق عكسه.

مثال الأوّل «صلِّ ولا تغصب» فإنّ أفعال الصلاة وأكوانه الواقعة في المكان

المغصوب لا يختلف ذاتها برضاء المالك وعدمه، فرضاء المالك وعدمه من عوارضه المفارقة له، لا اللازمة له، إذ لو تبدّل عدم رضاء المالك برضائه أو العكس في أثناء الصلاة لم يتبدّل ذات تلك الأفعال عرفاً.

ومثال الثاني «اغتسل ولا ترتمس» فإنّ الغسل جنس وقدر مشترك بين الترتيبي والارتماسي يختلف ذاته باختلاف أحد نوعيه الترتيبي والارتماسي.

ومثال الثالث «اغتسل غسل الارتماسي ولا تكن في المكان الفلاني» فإنّ هذا الشخص الخاص من الغسل الارتماسي من لوازم وجوده كونه في المكان الخاص.

ثمّ المنهيّ عنه في كلّ وجه من هذه الوجوه الثلاثةإمّا أن يكون نفس متعلّق النهي كالأمثلة المتقدّمة، أو متعلّق متعلّق النهي كـ«أوجد الصلاة ولا توجد الغصب» في المثال الأول و«اشتر حيواناً، ولا تشتر أبيضاً» في الثاني و«ائتني بماء الورد ولا تأتني بظرف الفلاني» في الثالث.

والمتيقّن دخوله في هذاالنزاع من الأمثلة الستّة هو تعلّق النهي بالعرض المفارق بمثاليه، كما أنّ المتيقن خروجه من هذا النزاع من الأمثلة الأربعة الباقية هو تعلّق النهي بالعرض اللازم، لوجود المأمور به بمثاليه لما ستعرف إن شاء الله من دخول الأوّل في الاجتماع المصداقي، والثاني في الاجتماع الموردي وظهور أدلّتهم ونصوص كلماتهم على كون النزاع في الأوّل دون الثاني.

وأمّا دخول المنهيّ عنه الذي يلازم ماهية المأمور به كالمثال الثاني والخامس فقد توقّف فيه صاحب الضوابط[1] ﷺ بل قد ترجّى الاتّفاق على عدم جواز الاجتماع في المثال الخامس.

---

(١) ضوابط الاصول: ١٥١.

ولكن نقول: أمّا توقّفه في دخولهما في محلّ النزاع فلا وجه له بعد كون الاجتماع فيها من باب الاجتماع المصداقي، لما تنادي به أدلّتهم من أنّ محلّ النزاع في مطلق الاجتماع المصداقي، كما لا يخفى على المتدبّر.

وأمّا الاتّفاق الذي ترجّاه على عدم جواز الاجتماع في المثال الخامس فعلى تقدير وقوعه إنّما هو بالنظر إلى جهة اندراجه في مسألة النهي في العبادات، وأمّا بالنظر إلى جهته الأُخرى التي بها تندرج في هذه المسألة مع الغضّ عن الجهة الأُولى فكلّا.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرناه من تحرير محلّ النزاع فيما يكون بينها عموم من وجه هو مختار جماعة من المتأخرين، والمستفاد من دليل أنّ تعلق الأمر والنهي بكليّين بينهما عموم من وجه هل يقتضي تقييد أحدهما بالآخر أم لا؟ ولكنّ الموجود في النهاية[١] والمعالم[٢] والقوانين[٣] والاشارات[٤] والفصول[٥] والمحكي عن الجوامع[٦] والزركشي[٧] والآمدي[٨] والحاجبي[٩] والعضدي[١٠] وغيرهم هو تحرير نزاع اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي المختلف جهتاه.

وقد يستشكل فيه بأنّ الجهتان إن كانتا تقييديتين فمرجعهما إلى المتباينين،

---

(١) نهاية الوصول: ٥٥.

(٢) معالم الدين: ٢٤٦.

(٣) القوانين ١: ١٤٠.

(٤) الإشارات: ١٠٩.

(٥) الفصول: ١٢٤.

(٦) لم نعثر عليه (وهو جمع الجوامع للسبكي).

(٧) لم نعثر عليه (وهو تشنيف المسامع بجمع الجوامع).

(٨) الإحكام في أصول الاحكام ١: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٩) حكى عنه في الفصول: ١٢٨.

(١٠) لم نعثر عليه.

وإن كانتا مختلفتين فمرجعهما إلى الأعمّ والأخصّ المطلق، وإن كانتا تعليليتين فمرجعهما إلى المتساويين، ضرورة أنّ تعدد العلل الذهنية والمعرّفات لا تجدى تعدّد المعلول وتغاير المتعلّق في الخارج.

وتقريب الاشكال فيه: أوّلاً: أنّ تعدّد جهة الواحد الشخصي ظاهر في تعدّد الجهة التعليلية، وقد عرفت أنّ تعدّد الجهة التعليلية لا يجدي تعدّد المعلول وتغاير المتعلّق خارجاً، وعلى ذلك فلا مسرح لتوهّم الخلاف في امتناع الاجتماع في هذا المحلّ فضلاً عن صدور الخلاف من اساطين القوم.

وثانياً: أنّ حكم الجهتين من إمكان الاجتماع أو امتناعه على كلّ تقدير من تقادير الجهة قد عرفت أنّه وفاقي لا عبرة بخلاف البعض فيه، ومقتضى الوفاق في الحكم والكبرى لزوم كون النزاع في المسألة صغروياً، مع أنّ ظاهر العناوين كونه كبروياً.

وثالثاً: أنّ تحرير النزاع بهذا التعبير يفترق عن تحريره بالتعبير الأوّل في أمرين:

أحدهما: أنّ هذا التعبير يعمّ ما إذا كان الأمر والنهي متعلّقين بالفرد صريحاً أو من جهة تعلّقهما بالطبيعتين، بخلاف التعبير الأوّل، لاختصاصه بالأخير.

ثانيهما أنّ هذا التعبير يعمّ ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق أو من وجه، بل التساوي أيضاً، وقد عرفت خروج ما عدا صورة العموم من وجه عن محلّ النزاع.

والجواب أمّا عن الأول والثالث: فأوّلاً: أنّ جلّ الأساطين المجوّزين للاجتماع إنّما هم من المتأخّرين الذين حرّروا النزاع بالتحرير الأوّل، وأمّا جلّ المانعين فإنّما هم من المتقدّمين الذين حرّروا النزاع بالتحرير الثاني، وعلى ذلك فلا خلاف بين القولين، لرجوعه إلى الخلاف اللفظي.

وثانياً: أنّه يمكن الجمع بين التحريرين وإرجاع أحدهما إلى الآخر بأن يقال: إنّ المقصود من اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي من جهتين هو اجتماعهما في الفرد بالتبع والمقدّمية بواسطة اجتماعهما في جهتين بالأصالة والذاتية، ومن البيّن أنّ ذلك لا ينطبق إلّا على ما كان بين متعلّق الأمر والنهي فيه عموم من وجه، كما هو مقتضى التحرير الأوّل، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة قد اجتمع فيه الأمر والنهي المقدّمي بواسطة اجتماع الأمر والنهي الذاتي في جهتين بينهما عموم من وجه أعني: الغصب والصلاة.

أو المقصود من اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي من جهتين هو اجتماع المأمور به والمنهيّ عنه في الفرد بواسطة اجتماع الأمر والنهي في جهتين، وذلك أيضاً لا ينطبق إلّا على مقتضى التحرير الأوّل.

وأمّا عن الثاني فبأنّ اللازم مشترك الورود بين التحريرين، لإمكان أن يقال في التحرير الأوّل قبالاً لما قلت في التحرير الثاني بأنّ تعلّق الأمر والنهي إن كان بالطبائع وكان مقدّمة الواجب غير واجبة فجواز الاجتماع في العامين من وجه وفاقي، وإلّا فعدم الجواز وفاقي، ومقتضي الوفاق في الحكم والكبرى لزوم كون النزاع في المسألة أيضاً صغروياً، مع أنّ ظاهر العناوين كونه كبروياً، بل وستعرف لزومه من جهات اخر توجب الالتزام به وطرح العناوين، كما هو الشأن في تعارض النصّ والظاهر.

وحاصل ما ذكرنا من أوّل الجهة الثانية إلى هنا أنّ الاجتماع باعتبار المكان إمّا في موجود واحد وهو المعبّر عنه بالاجتماع الشخصي، أو في موجودين بوجودين وهو المعبّر عنه بالاجتماع الموردي، أو في موجودين بوجود واحد وهو المعبّر عنه بالاجتماع المصداقي.

أمّا الأوّل فلا إشكال في امتناع الاجتماع فيه، كما لا إشكال في إمكان

الاجتماع في الثاني، وأمّا الثالث فهو محلّ هذا النزاع المبتني على النزاع في تعلّق الطلب بالوجود أو الطبيعة على حسب ما عرفت.

ثمّ الاجتماع باعتبار الفاعل ايضاً على وجوه: أحدها: مأموري بأن يجمع المأمور باختياره بين المأمور به والمنهيّ عنه كالصلاة في المكان المغصوب على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، فالأمر تعلّق بطبيعة الصلاة والنهي تعلّق بطبيعة الغصب أو بجميع أفراده، لاستغراق النهي عن الطبيعة جميع الأفراد، وعلى أيّ تقدير لم يتعلّق الأمر هنا بشيء تعلّق به النهي حتى يجتمع نفس الأمر والنهي بحيث يتّحد متعلّقهما.

والآخر: أمريّ وهو على قسمين: قسم يستند إلى سوء اختيار المكلف، كما لو دخل في المكان المغصوب اختياراً فهو مكلّف بالخروج وعدمه، وقسم يستند إلى الأمر كما لو كلّف المحبوس في المكان المغصوب إضطراراً بالصلاة وترك الغصب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أوّل القسمين خارج عن هذا النزاع ومبني على النزاع في أنّ التكليف بالمحال المستند إلى سوء اختيار المكلّف محال أولا، وله عنوان آخر قد سبق ذكره وسيأتي ايضاً.

وأمّا القسم الأول، فليس في الحقيقة من اجتماع الأمر والنهي، وإنّما هو من اجتماع المأمور به والمنهيّ عنه، ولا ريب بجوازه عند الكلّ بالوفاق، كما لا ريب في عدم جواز القسم الأخير عند العدلية بالوفاق هذا.

والإشكال في أنّ مقتضى الوفاق على جواز المأموري وامتناع الأمري كون النزاع صغروياً، بمعنى أنّ المجوّزين يقولون أنّ هذا اجتماع مأموري وكلّ اجتماع

مأموري جائز، أمّا الصغرى فلتعلّق الأحكام بالطبائع وعدم وجوب المقدمة، وأمّا الكبرى فبالوفاق، والمنكرين أنكروا الصغرى، وقالوا: إنّ هذا اجتماع أمري وكلّ اجتماع أمري لا يجوز، أمّا الصغرى فلتعلّق الأحكام بالأفراد أو لوجوب المقدمة، وأمّا الكبرى فبالوفاق، مع أنّ مقتضى ظاهر عناوينهم كونه كبروياً بمعنى أنّ الكلّ متّفقون على الصغرى وكون الاجتماع في العامين من وجه مأمورياً. أو أمرياً ولكن نزاعهم في أنّ المأموري أو الأمري جائز أم لا.

والإنصاف الاعتماد على مقتضى الأوّل، لاعتضاده بمقتضى ادلّة البحث وعلله، ومن الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص.

ألا ترى أنّ قول القائل: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» يخصّص مورد المعلول بالأفراد الحامضة وإن كان بحسب اللفظ عامّاً، وأنّ قوله: «لا تشرب اللبن لأنّه بارد» يعمّم المعلول بكلّ الباردات وإن كان بحسب اللفظ خاصّاً.

وممّا ذكرنا يعلم أنّ عنوان النزاع وإن اشتمل على خصوص الأمر والنهي الظاهرين في الإلزامي العيني التعييني التعبدي، إلّا أنّ أدلّة النزاع من لزوم اجتماع الضدّين وعدمه تعمّها وغيرها من الأحكام الخمسة، مضافاً إلى ما صرّح به في الضوابط[١] والهداية[٢] والإشارات[٣] والقوانين[٤]، نعم مضروب الأمر والنهي التخييريين باقسامهما الأربعة من الإيجابيين والندبيين والمختلفين في النفسي والغيري خارجة عن محلّ النزاع، للوفاق على جواز الاجتماع في التخييرين، كما لو قال: تزوّج إحدى الأُختين ولا تزوج الأُخرى.

---

(١) ضوابط الاصول: ١٥٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٥٥.

(٣) الإشارات: ١١٠.

(٤) القوانين ١: ١٤٢.

وأمّا التفصيل بين سائر الأقسام فتحكّم بحت، وعلى ذلك فما يقال من أنّ جواز اجتماع الواجب التوصّلي مع الحرام اتّفاقي خارج عن محلّ النزاع، فلابدّ أن يراد من الاجتماع الإسقاط، أو من الوجوب التوصلي وجوبه الغيري البحت الذي هو معنى المقدّمية لا حكمه، وإلّا فهو مندرج تحت النزاع البتة، لعموم الدليل واتّحاد المناط.

المقدمة الثالثة: في بيان ثمرة النزاع. اختلفوا في أنّ الثمرة في مجرّد إمكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً وعدمه، كما اختاره صاحب القوانين[١] والضوابط[٢]، أو فيما يزيد عليه من صحة العبادة المأتي بها في ضمن الفرد المحرّم وفسادها مع الإثم، كما اختاره المشهور منهم: صاحب المعالم[٣] والإشارات[٤] والفصول[٥].

والتحقيق أنّ الثمرة بالنظر إلى نفس ما يقتضيه جواز الاجتماع وعدمه مع الغضّ عن ضميمة مقتضى الأصل أو الترجيح في مجرّد إمكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً وعدمه، وأمّا بالنظر إليه مع ملاحظة الضميمة ففي صحّة العبادة وفسادها.

لنا على دعوى ظهور الثمرة في صحّة العبادة على القول بالجواز وجود المقتضي وهو الأمر وانتفاء ما يصلح للمانعية بالفرض، وأمّا الموانع المتخيّلة كالاجماعات المحكية على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مطلقاً وكادعاء تقييد مورد الأمر بالنهي عرفاً، فعلى تقدير تسليمها هي موانع خارجية، وقد جرى

---

(١) نفس المصدر: ١٥٠.

(٢) ضوابط الاصول: ١٥١.

(٣) معالم الدين: ٢٤٦.

(٤) الإشارات: ١١٢.

(٥) انظر الفصول: ١٢٥ و ١٢٧.

ديدنهم في النزاع عن جهة على الغض عن الجهات الخارجية.

ولنا على دعوى ظهور الثمرة في فساد العبادة على القول بعدم الجواز.

أوّلاً: انتفاء المقتضي للصحّة وهو الأمر بعد فرض امتناع الاجتماع، وذلك إمّا من جهة تكافؤ الأمر والنهي حينئذٍ والرجوع إلى اصالة الفساد في العبادات، أو من جهة فهم العرف من إطلاق الأمر والنهي تقييد مورد الأمر بالنهي، كما ادّعاه صاحب الفصول[1] ﷺ أو من جهة قرينة ترجيح النهي علي الأمر بأحد الوجوه الآتية، كما ادّعاه بعضهم.

وثانياً: وجود المانع وهو عدم اليقين بالمقتضى للصحّة واستصحاب عدم الامتثال بالفرد المشترك ومجرى قاعدة الاشتغال في مقام الشكّ.

إلّا أنّ التعويل على الاصول العملية في فساد العبادة لا يستلزم الإثم والعصيان بناءً على عدم حجيّة الاصول المثبتة في الأحكام الشرعية، بخلاف التعويل على ماادّعى من فهم العرف أو وجود قرائن ترجيح النهي وهي وجوه:

منها: أنّ النهي أقوى دلالة من الأمر، إذ النهي للاستغراق والأمر للطبيعة فيطرح الأمر ويؤخذ بالنهي فيفسد العبادة مع الإثم، كما هو الحال في تعارض النصّ والظاهر والمطلق والمقيّد، بل لا تعارض بينهما على مذهب السلطان.

وتوهّم أنّ الأمر وإن كان من حيث المطلوب للطبيعة، لكنّه من حيث الأجزاء للاستغراق لدلالته التزاماً على أنّه أيّ فرد من الطبيعة أتى به فقد أجزاه فلا فرق بينهما في إفادة الاستغراق.

يدفعه أنّ إفادة النهي الاستغراق مطابقة لفظية، وإفادة النهي إيّاه التزام عقلية، فلا ينافي أظهرية دلالة النهي على الاستغراق.

---

(١) الفصول: ١٢٧.

ومنها: أنّ الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة أيّام الاستظهار والتجنّب عن الإنائين المشتبهين ونحو ذلك ممّا يدلّ على تغليب الحرام على الحلال كقوله عليه السلام: «**ما اجتمع الحرام والحلال إلّا وغلب الحرام الحلال**»[١].

ومنها: أولويّة دفع المضرّة على جلب المنفعة عند العقلاء.

واعترض على الوجه الأوّل بأنّ استلزام النهي الاستغراق إنّما هو في الجملة لا مطلقاً، يعني أنّ النهي إنّما يقتضي نفي جميع الأفراد في الجملة، لا في جميع الأزمان.

ويدفعه ما أشار إليه الفصول[٢] والإشارات[٣] من أنّ المقصود من اظهريّة دلالة النهي على دلالة الأمر يتمّ بالالتزام الأوّل، وأمّا الثاني فثبوته في المقام أعني: الغصب ونظائره معلوم بالنصّ والإجماع، نعم ما ذكر من قوة دلالة النهي إنّما يتم فيما إذا كان النهي لفظياً لا لبّيّاً.

واعترض على الوجه الثاني:

أوّلاً: بأنّه لم يظهر أنّ هذا الحكم في أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب، بل لعلّه كان لدليل آخر.

وثانياً: بأنّ الحرمة في الإنائين مقطوع بها، بخلافه هنا.

وثالثاً: بإمكان القلب بأنّ الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام.

ورابعاً: بأنّ هذا الاستقراء لم يثبت حجّيته على تقدير ثبوته.

---

(١) بحار الانوار ٢: ٢٧٢.

(٢) الفصول: ١٢٧.

(٣) الإشارات: ١١٢ ـ ١١٣.

وخامساً: بأنّه معارض لأصل البراءة، وكذا ما دلّ على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دلّ على أصل الإباحة فيما تعارض فيه النصان.

ويدفع الأوّل أنّ ما يتوقّع أن يكون دليلاً على الحرمة في أمثال ذلك ممّا عدى ترجيح الحرمة يتوقّع أن يكون دليلاً على الحرمة فيما نحن فيه أيضاً، إذ المتوقّع لتحريم الصلاة أيّام الاستظهار وتحريم المال المشتبه بمال الغير في الشبهة المحصورة وأمثاله هو مقتضى الأصل بعد الغضّ عن كونه مقتضى ترجيح الحرمة ومن المعلوم أنّ توقّعه منطبق على ما نحن فيه لا مفترق عنه.

ويدفع الثاني ما في الإشارات[١] من أنّ تفرقة الإنائين بالحرمة القطعيّة عن الصلاة في الدار المغصوبة غير مجد، فإنّ المجدي تفرقة أحد الإنائين عن الصلاة المفروضة، ومن المعلوم عدمه واتّحادهما في الدوران بين الحرمة وعدمه، كما لا يخفى.

ويدفع الثالث ما في الفصول[٢] من أنّ المستدلّ إنّما يستند إلى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه، لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقاً.

ويدفع الرابع ما في الإشارات[٣] أيضاً من أنّ المقام مقام التأييد والترجيح بالاستقراء لا مقام الاحتجاج به، وشتّان ما بينهما، فإنّ المدار في الترجيحات على ما يقوى الارادة والمدار في الاحتجاج على ما يعيّنه، مع أنّ المورد ممّن يقول بحجيّة مطلق الظن، فكيف ينكر حجّية ظن الاستقراء، مضافاً إلى إمكان أن يرجع إلى الظن في دلالة اللفظ.

ويدفع الخامس: بأنّ أصل البراءة لا يعارض الحرمة بعد ثبوت ظهورها

(١ و ٣) الإشارات: ١١٣.

(٢) الفصول: ١٢٧.

بالاستقراء أو سائر المرجّحات، سلّمنا، لكنه لا يعارض أصل الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال القاضيين بفساد الصلاة المفروضة، لإمكان العمل بالجميع بأن نحكم بالفساد وعدم الإثم.

نعم لو كان إجماع مركّب قطعي في البين على أنّ كلّ من قال بعدم الإثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالإثم حصل التعارض، فيرجع إلى المرجّحات، ومع ذلك لا ريب في أنّ أصالة الشغل واستصحابه بالذات أقوى من أصالة البراءة واستصحابها حيثما تعارضا، إلّا إذا انضمّ إلى أصالة البراءة استصحاب موضوعي كاستصحاب عدالة المصلّي إذا عرفنا عدالته قبل ذلك، فيقدّم أصالة البراءة لقوّة ضميمته على قاعدة الشغل واستصحابه الحكمي وهو الوجوب.

وبالجملة، فقول المورد: تقديم الحرمة معارض بأصل البراءة، على إطلاقه ممنوع، وكذلك قوله: ما دلّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال، معارض بما دلّ على الإباحة فيما تعارض فيه النصّان ممنوع أيضاً، لعدم شمول أخبار تغليب الحرام على الحلال لمورد أخبار تعارض النصّين، ولو سلّم فهو مخصّص به، لا معارض له.

نعم لو قال: أخبار تغليب الحرام معارض بمثل «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**»[1] لكان له وجه وإن قيل بأنّه لا يكافيء أخبار تغليب الحرام لاعتضادها بالشهرة.

واعترض على الوجه الثالث أوّلاً: بالمنع من بناء العقلاء على تقديم دفع المضرّة مطلقاً، بل يقدّمون دفع المضرّة إذا كان ما يوازيها من المنفعة المحتملة منفعة يسيرة بالنسبة إلى تلك المضرّة، ويقدّمون جلب المنفعة إذا كان ما يوازيها من

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣، باب النوادر من كتاب المعيشة، ح ٣٩.

المضرّة المحتملة مضرّة يسيرة بالنسبة إلى تلك المنفعة، مثلاً لو علموا أنّ في سلوك الطريق الفلاني إمّا منفعة وصول دينار وإمّا مضرّة مهلكة قدّموا دفع تلك المضرّة على جلب تلك المنفعة، بخلاف ما لو علموا أنّ في سلوكه إمّا منفعة وصول آلاف من الدنانير وإمّا مضرّة سماع شتمٍ، فإنّهم يقدّمون جلب تلك المنفعة على دفع تلك المضرّة، وعلى ذلك مبنى تحمّلهم مضارّ السفر والخطر في تجاراتهم وزراعتهم.

وثانياً: لو سلّمنا تقديم العقلاء دفع المضرّة مطلقاً لسلّمناه في امور المعاش لا المعاد، إذ قد تراهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجود نفع في الارتكاب أصلاً، فكيف فيما احتمل فيه وجود نفع.

مضافاً إلى أنّ وجوب الصلاة في الدار المغصوبة إمّا عيني، كما إذا تضيّق وقتها وهو في الدار المغصوبة، أو تخييري كما إذا لم يتضيّق، وعلى أيّ تقدير ليس ما نحن فيه من جزئيات قاعدةتقديم دفع المضرّة على جلب المنفعة.

أمّا على العينية فلدوران الأمر بين المحذورين، لعدم المعرفة بتفاوت ما يترتّب على كلّ من الفعل والترك من النفع والضرر، وأمّا على التخييريّة فلعدم فقدان النفع على فرض الترك، وهذا معنى ما في القوانين[1] من أنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن، فإنّ المقصود من تعيين الواجب تعيينه الاصطلاحي المقابل للتخيير لا تعيينه اللغوي المقابل للاحتمال، وعلى ذلك فلا يندفع هذا الاعتراض بما في الفصول[2] من أنّ الكلام في صورة عدم التعيين.

نعم يندفع بشيء آخر وهو أنّ ما نحن فيه إنّما خرج عن موضوع قاعدة تقديم دفع المضرّة على جلب المنفعة وعن حكمها على تقدير العينيّة.

وأمّا على تقدير التخييريّة فهو وإن خرج عن موضوع تلك القاعدة، لكنّه لا

---

(١) القوانين ١: ١٥٣.

(٢) الفصول: ١٢٧.

يخرج عن حكمها، فإنّه إذا كان العقل والعقلاء يحكمون بتقديم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل فحكمهم بتقديم دفع الضرر مع بقاء النفع بطريق أولى، فيلزم تقديم النهي وإن لم يكن من باب درجه في قاعدة تقديم المضرّة على جلب المنفعة.

حجّة القول الأوّل أعني: كون الثمرة في مجرّد إمكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً ولو بملاحظة الضميمة المذكورة من مقتضى الأصل والمرجّحات وجهان:

أحدهما: ما يستفاد من القوانين[1] من عدم ترتّب شيء على مقتضى الأصل والمرجّحات المذكورة بواسطة الاعتراضات التي أوردها على كلّ منها، وقد عرفت اندفاعها بما لا مزيد عليه.

ثانيهما: ما يستفاد من الضوابط[2] من أن الأمر والنهي الواردين إمّا قطعيان أو ظنيّان، أو الأمر قطعيّ والنهي ظنّي، أو العكس.

أمّا الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب المانع، وإمكان تعقّلها على مذهب المجوّز إنّما يثمر إمكان الوقوع، ولا تلازم بين الإمكان والوقوع والصحّة، إذ لعلّ مذهب المجوّز للاجتماع عقلاً عدم وقوعه شرعاً من جهة فهم العرف تخصيص مورد الأمر بالنهي، ولا بين عدم الإمكان والفساد، إذ لا بدّ حينئذٍ من طرح أحد الشيئين الذين لولا امتناع اجتماعهما لحصل القطع باجتماعها، وكما يمكن حينئذٍ طرح الأمر كذا يمكن طرح النهي.

وأمّا الصورة الثالثة فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما، فلذا يعمل بهما إن قلنا بأنّ الاجتماع إذا كان ممكناً كان واقعاً، وأمّا على مذهب المانع فيحصل

---

(١) القوانين ١: ١٥٣.

(٢) ضوابط الاصول: ١٥٢.

التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع، فلابدّ من طرح أحدهما، ولا ريب أنّ المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الأمر، فتصحّ العبادة في ضمن المنهيّ عنه الظني بغير إثم، فكيف تقول: إنّ لازم المانع الفساد والإثم.

نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الإثم على مذهب المجوّز إذا أتى بالواجب في ضمن المنهيّ عنه ظنّاً، وعدم حصوله على مذهب المانع، فيحصل الثمرة في الفسق والعدالة.

وأمّا الصورة الرابعة فلازم المجوّز الصحّة مع الإثم عملاً بالأمر والنهي معاً إذا قال باستلزام الجواز الوقوع إذا كان نظره إلى الجهة التي نحن فيها، لكن مع قطع النظر عن الأُمور الخارجيّة من فهم العرف التخصيص وغيره، ولازم المانع الفساد مع الإثم، لأنّ لازمه طرح الأمر لظنيّته والأخذ بالنهي لقطعيّته، فيتمّ الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصور فقط.

وأمّا الصورة الثانية فلازم المجوز أيضاً الصحّة والإثم في مادّة الاجتماع عملاً بهما، لعدم تعارضهما كما مرّ، ولازم المانع لحصول التعارض الرجوع في مادّة الاجتماع إلى المرجّحات الخارجية، كما هو الطريق الذي ذكروه في تعارض العامّين من وجه إن وجد، وإلّا فالمرجع الأصل، والمرجّح كما يمكن أن يكون في جانب الأمر فتصحّ العبادة من غير إثم، كذا يمكن أن يكون في جانب النهي فتفسد العبادة مع الإثم، ففي تلك الصورة أيضاً لا يصحّ ما ذكره هذا القائل على إطلاقه، إذ لا دليل على تقديم النهي في مطلق صور الظنيين حتى يتم ما ذكره، انتهى.

وفيه ما في احتجاجه بنظير ذلك على إنكار ترتّب صحة العبادة وفسادها على مسألة الضدّ من أنّ الثمرة إنّما يتمّ بفرض النزاع فيما لو احرز مطلوبية كلا الأمرين من الواجب والحرام على وجه لم يتخيل مانع لصحّة العبادة إلّا من جهة امتناع الاجتماع، أو بفرض النزاع في إثبات الصحّة والفساد من جهة مانعية امتناع

الاجتماع لمقتضي الصحّة وعدمه مع الغضّ عن جهات أُخر، وثبوت الثمرة من جهة مخصوصة لا ينافي انتفائها أو ثبوتها من جهات اخر، كما هو الحال في كثير من ثمرات المسائل المتنازع فيها.

المقدمة الرابعة: في أقوال المسألة وهي ثلاثة: الجواز مطلقاً، والامتناع مطلقاً، والتفصيل بين جوازه عقلاً وعدمه عرفاً.

أمّا القول بالجواز مطلقاً فمنسوب إلى فضل ابن شاذان[١] والكليني[٢] والذريعة[٣] من قدمائنا، وإلى السلطان[٤] والخوانساري[٥] ووالده[٦] والشيرواني[٧] والكاشاني[٨] والسيّد صدر الدين[٩] وأمثالهم من فحول متأخّرينا كصاحب القوانين[١٠] والإشارات[١١] والضوابط[١٢]، بل استظهر من كلام الفضل وفاق الاماميّة عليه.

وأمّا القول بعدم الجواز مطلقاً فمنسوب إلى أكثر أصحابنا والمعتزلة، بل ادّعى عليه الوفاق جماعة من الأجلّة كصاحب المدارك[١٣] والمعالم[١٤] والمناهج[١٥] وغيرهم حيث نسبوا الخلاف إلى الأشاعرة خاصّة، وطريق الجمع بين الوفاقين ما عرفت من كون النزاع صغروياً إن لم يكن لفظياً.

ويشهد على ذلك اختلافهم في تحرير محلّ النزاع حيث حرّره أكثر المجوّزين في الكليّين الذين بينهما عموم من وجه، وأكثر المانعين في الواحد

(١ ـ ٩) نسبه إليهم المحقّق القمّي «ره» في القوانين ١: ١٤٠، وانظر الذريعة ١: ١٧٨.

(١٠) القوانين ١: ١٤٠.

(١١) الإشارات: ١١٢.

(١٢) ضوابط الاصول: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٣) مدارك الاحكام ٣: ٢١٧.

(١٤) معالم الدين: ٢٤٥.

(١٥) مناهج التراقي: ٥٤.

الشخصي المختلف جهتاه، وعلى ذلك فيرتفع استغراب صاحب المناهج من دعوى الوفاق على الجواز حيث تصدّى لإنكار نسبة الجواز إلى الفضل[1] وأمثاله وإن كان مجرّد افتائهم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة لا يستلزم صدق النسبة إذ لعلّ مستند الصحّة عندهم غير جواز الاجتماع، فإنّ طرق الصحّة كثيرة وإن انحصرت عندنا في جواز الاجتماع.

منها: ترجيح الأمر على النهي بسبب اعتضاده ببعض الأخبار الدالّة على أنّ للناس من الأرض حق في الصلاة، أو بسبب أنّ عموم الأمر وإن كان إطلاقيّاً، لكنّه طبيعي، وعموم النهي وإن كان استغراقيّاً، لكنّه لفظي، والطبيعة باعتبار عدم انفكاكها عن واحد من الأفراد يشمل الأندر بخلاف العموم اللفظي.

والجواب عن الأوّل أنّ مثل هذه الأخبار غير معمولة بها، مضافاً إلى إمكان حمل الحق فيها على الحق المحبوب أدائه لا المحتوم كقوله تعالى: **﴿والذين في أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم﴾**[2] أو من قبيل الحقوق الإلهية الواجبة على المكلّف من غير جواز الأخذ منه جبراً أو تقاصّاً، مثل حق الزكاة وحق نفقه الوالد على الولد وبالعكس، لا من قبيل حقوق الناس الصرفة كحقّ الزوجة على الزوج.

وعن الثاني أوّلاً: أنّ ما نحن فيه ليس من أندر الأفراد حتّى يندرج في عموم الطبيعة دون عموم اللفظ. وثانياً أنّ الحكم لمّا كان على الطبيعة باعتبار وجودها لا مطلقاً لا جرم من انصرافه إلى الوجود الغالب كالعموم اللفظي، لا إلى مطلق الوجود.

ومنها: ادّعاء خروج الصلاة في المكان المغصوب عن الاجتماع المصداقي

---

(١) نفس المصدر.

(٢) المعارج: ٢٤ ـ ٢٥.

الذي هو محلّ النزاع ودخوله في الاجتماع الموردي الذي لانزاع في جوازه بترتيب مقدّمتين صغريهما : أنّ النهي فيه متعلّق بالكون في المكان أعني: التحيّز فيه، لا بالكون الحركة والسكون الذي هو من أجزاء الصلاة، ومن البيّن أنّهما صفتان متمايزتان أحدهما : لاحقة للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والأُخرى قائمة بالذات ، واتّحادهما اتّحاد موردي من باب المقارنة الخارجية، وكبريهما أنّ النهي عن الكون الأوّل لا يقتضي النهي عن الكون الثاني إلّا على ما ذهب إليه الكعبي من لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم.

أقول: أمّا الصغرى ففيه أنّه إن اريد من النهي المتعلّق بالكون الأوّل النهي التبعي المقدّمي على أن يكون النهي الأصلي متعلّقاً بالغصب الكلّي فهو متعلق بالكونين، لا بالكون الأوّل فقط حتى يخرج عن الاجتماع المصداقي، ضرورة عدم اختصاص المقدّمية به، وإن اريد منه النهي الأصلي فالمفروض عدم تعلّقه به، اذ المفروض تعلّقه بالغصب.

نعم لو صدرت أدلّة حرمة الغصب بغير لفظ «لا تغصب» بأن صدرت بلفظ «لا تكن في الدار المغصوبة» لانصرفت عرفاً إلى حرمة الكون المكاني دون الكون الحركة والسكون وكانت الصلاة في الدار المغصوبة من باب الاجتماع الموردي دون المصداقي، ولكنّه خلاف المفروض.

وأمّا الكبرى فلا كلام فيه وفاقاً للمشهور، ويتفرّع عليه أحكام كثيرة متفرّقة في أبواب الفقه كما نصّ عليه الفصول[1] وغيره.

منها: أنّ من آجر نفسه على الكون في مكان جاز أن يوجر نفسه لآخر على عمل كالخياطة والتجارة والصلاة إذا ساغ له التصرّف فيه.

---

(١) الفصول: ١٣٧ ـ ١٣٨.

ومنها: أنّ المعتكف إذا تحرّك في المسجد حركة محرّمة أو سكن فيه سكوناً محرّماً لم يبطل اعتكافه بذلك.

ومنها: ما صرّح به صاحب الفصول[1] وكثير من الفقهاء المانعين جواز الاجتماع من صحّة كلّ عبادة تعلّق النهي بكونه المكاني دون كونه الحركة والسكون، كالصلاة في مكان نذر أن لا يكون فيه، أو يخاف انخسافه به، أو كان فيه رياء، أو غير ذلك ممّا يوجب تطرّق النهي بكونه المكاني دون كونه الحركة والسكون، ومن صحّة كلّ عبادة تعلّق النهي بكونه الحركة والسكون ما لم يكن ذلك الكون جزءً منه أو شرطاً كأداء الخمس والزكاة والكفّارة في المكان المغصوب بناءً على أنّ المراد منها الوصول والدفع مقدّمته، وكالوضوء والغسل والنافلة في المكان المغصوب بناءً على أنّها عبارة عن نفس الآثار الحاصلة وأنّ الحركات المحرّمة مقدّمة لها لا عينها.

المقدمة الخامسة: في تأسيس الأصل، وإذ قد عرفت أنّ من المانعين من يجوّز الاجتماع عقلاً ولازمه المنع لفظاً، ومنهم من منعه لفظاً وجوّزه عقلاً، فاعلم أنّ الأصل من حيث الإمكان وعدمه مع المجوّز المطلق، لما مرّ غير مرّة من أصالة الإمكان في المشكوك إمكانه المأخوذة من قاعدة العدم لا الغلبة، وكذا من حيث اللفظ، لأصالة عدم التقييد والتخصيص في أحد الخطابين اللازم على المانع، ومن حيث العمل الأصل مع المانع، لأنّه إن أطرح الأمر فقد عمل بالشغل، أو النهي فقد عمل بالبراءة أو هما فقد عمل بهما، ولكن بعد تعارض الأصل اللبّي الذي هو مع المانع واللفظي الذي هو مع المجوّز يقدّم الأخير، فيكون الأصل مع المجوّزين مطلقاً.

---

(١) الفصول: ١٣٧ ـ ١٣٨.

بل كما أنّ الأصل اللفظي مع المجوّز مطلقاً يمكن أن يقرّر الأصل العملي معه أيضاً مطلقاً، بتقريب أنّ الشك في صحّة الصلاة في المكان المغصوب مثلاً كالشك في صحتها في اللباس المشكوك صحّة الصلاة معه راجع بعد فرض تساقط إطلاقي الصلاة والغصب بالمعارضة إلى الشك في المانع من الصحّة بعد إحراز المقتضي، وإلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطي من الشك في الجزئية والشرطية، والأصل العملي فيه هو عدم المانع والبراءة من جزئية الأكثر عند المشهور إلّا على القول بالاشتغال والاحتياط عند الشك في الأكثر، وحينئذٍ فيكون الأصل اللفظي مع المجوّز مطلقاً، وكذا الأصل العملي على المشهور.

لا يقال: إنّ المقتضي للصحّة في خصوص محلّ تعارض الإطلاقين غير محرز بعد اسقاطهما حتّى يرجع الشك إلى المانع، بل هو حينئذٍ في المقتضي.

لأنّا نقول نقضاً: بإحراز وجود المقتضي في الشك في الجزئية والشرطيةعلى القول بالصحيحي وعدم الإطلاق في البين، فكما أنّه لم ينكر وجود المقتضي ثمّة ولا كون الشك فيه شك في المانع مع انتفاء الإطلاق في البين، كذلك فيما نحن فيه طابق النعل بالنعل.

وحلاً: بأنّ انتفاء وصف الإطلاق لا يقتضي انتفاء ذات المطلق الذي هو المقتضى في البين، فإنّ اطلاق المطلق ليس هو المقتضي لمطلوبية متعلّقه في الجملة حتى ينتفي المقتضى رأساً بانتفائه، بل المقتضي لمطلوبية متعلّقه في الجملة هو ذات المطلق المعرّى عن الإطلاق، والإطلاق إنّما هو المقتضي لمطلوبيّته بالجملة، ففرض انتفاء الإطلاق يقتضي انتفاء مقتضاه بالخصوص وهو المطلوبية مطلقاً وبالجملة، لا انتفاء مقتضي ذات المطلق وهو المطلوبية في الجملة حتى يمنع من أصالة البراءة وأصالة عدم المانع فتدبّر جدّاً، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في مأخذ دعوى أصالة الإمكان في المشكوك إمكانه كما

تمسّك به غير واحد في غير موضع، فإنّه إن اريد من أصالة الإمكان استصحاب احتمال الإمكان ـ ليكون إثبات الامتناع على المدّعي كما هو قضيّة استصحاب عدم الدليل على أحد طرفي الوجوب والامتناع حال عدم التعقّل ـ فمن البيّن عدم ترتّب شيء على مقتضى الاستصحاب بهذا المعنى، لوجوده في كلّ من طرفي الوجوب والامتناع أيضاً، بل وكما يكون إثبات الامتناع على المدّعي كذلك يكون إثبات صفة الامكان على المدّعي أيضاً.

وإن اريد منه استصحاب صفة الإمكان فمن المعلوم أنّ الحال فيه هو الحال في صفتي الوجوب والامتناع في توقّف استصحابهما على يقين سابق وشكّ لا حق، فكما أنّه لا مجرى لاستصحاب شيء من صفتي الوجوب والامتناع في المشكوك لمعارضته باستصحاب مثله من جهة عدم سبق اليقين فيه، كذلك لا مجرى لاستصحاب صفة الإمكان فيه لعين ما ذكر.

وإن اريد منه قاعدة الغلبة أعني: غلبة الممكنات والظن يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، ففيه أنّ الغلبة بالنسبة إلى الموجودات ممنوعة، ضرورة أنّ امتناع ضدّ كلّ ما هو موجود من الذوات والصفات كالممتنع غالب وبعد انضمام سائر الممتنعات ذاتاً وعرضاً يصير أغلب، وبالنسبة إلى المعدومات يحتاج إلى الإثبات، فإنّ احتمال غلبة ممكناتها معارض باحتمال غلبة ممتنعاتها، ولا أقلّ من التساوي الموجب لانتفاء المدرك.

وربّما يوجّه الشقّ الأوّل أعني الإمكان الاحتمالي بأنّ كلّ من قال به قال بالإمكان الوجودي، لعدم القول بالفصل، وهو حسن.

المقدّمة السادسة: في بيان مبنى النزاع ومآله، فاعلم أنّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه مبنيّ على أنّ الجنس والفصل أو الكلّي والفرد موجودان بوجود واحد كما هو الحق والمحقّق بالوجدان والبرهان، وأمّا على القول بأنّهما موجود

واحد فلا مسرح لجواز الاجتماع أصلاً، كما أنّه على القول بأنّهما موجودان بوجودين لا مسرح لعدم الجواز قطعاً.

إذا عرفت تلك المقدّمات فاعلم أنّ محصّل حجّة المانعين يرجع إلى مقدّمتين: صغراهما رجوع الاجتماع في ما نحن فيه إلى الاجتماع في الواحد الشخصي، وكبريهما: رجوع الاجتماع في الواحد الشخصي إلى اجتماع الضدّين والتكليف المحال أو التكليف بالمحال.

أمّا صحّة الكبرى فمن المسلّمات البديهية.

وأمّا صحّة الصغرى فمبنيّ على تعلّق الطلب بالفرد وهو الإيجاد والوجود الخارجي ولو على القول بأصالة الماهيات وانتزاع الوجود منها، دون العكس على ما صرّح به في الفصول[١]، كما أنّ صغرى المجوّزين وهو رجوع الاجتماع إلى الاجتماع في الواحد الجنسي مبنيّ على تعلّق الطلب بالطبائع المجرّدة عن الوجود والعدم ولو على القول بعدم وجود الكلّي الطبيعي، كما صرّح به في القوانين[٢] والضوابط[٣] والمدائن[٤].

وأقوى حجج المانعين على تصحيح مبناهم المذكور ما تمسّك به صاحب الهداية[٥] والفصول[٦] قدس سرهما وهي وجوه:

أحدها: أنّ الأمر والنهي مشتركان في طلب الماهية، فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية في أحدهما من حيث الوجود وفي الآخر من حيث العدم.

---

(١) الفصول: ١٢٦.

(٢) القوانين ١: ١٢٢ و ١٤٢.

(٣) ضوابط الاصول: ١٤٩.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) هداية المسترشدين: ٣٣٤.

(٦) الفصول: ١٢٥.

وثانيها: أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فلا يعقل طلبها من المكلّف.

وثالثها: أنّه لا تأثير للقدرة إلّا في الوجود والعدم، فلا يصحّ التكليف إلّا بهما، لقبح التكليف بغير المقدور.

رابعها: أنّ الحسن والقبح وإن كانا من الأُمور الاعتبارية، لكنّهما من لواحق الأُمور الخارجية، بمعنى أنّهما أمران يثبتان في العقل للأفعال الخارجية باعتبار كونها خارجية، ألا ترى أنّ من تصوّر ماهيّة الصلاة ونحوه من الماهيات الحسية المأمور بها لم يعدّ بمجرّد ذلك ممتثلاً ولا فاعلاً لفعل حسن ولم يستحق عند العقل مدحاً ولا ثواباً، مع أنّه أوجد تلك الطبائع حقيقة، وكذا من تصوّر عبادة الأصنام وقتل النفوس المحرّمة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك من الأفعال المنكرة لم يستحق بمجرّد ذلك ذمّاً ولا عقاباً ولم يعدّ فاعلاً للقبيح، مع أنّه أوجد طبائعها حقيقةً. انتهى.

وقد ابتكر استادنا العلّامة دام ظلّه في بيان ما فيها من المغالطة وعدم النهوض على المدّعى بالاجمال والتفصيل.

أمّا الإجمال: فبأنّ أقصى ما يقتضيه هذه الوجوه وما شاكلها إنّما هو تعلّق الطلب بالفرد والوجود في الجملة وهو مفروغ عنه، وأمّا تعلّقه به بالأصالة دون التبعية كما هو محلّ النزاع فكلّا.

وأمّا التفصيل: فبأنّ الوجه الأوّل أعني: اشتراك الأمر والنهي في طلب الماهية وعدم امتيازهما إلّا من حيث الوجود والعدم إنّما ينهض على المدّعى لو استلزم إجمال الخطاب على المكلّف أو الإغراء بالجهل، ومن البيّن ضرورة عدم الملازمة بعد كون مطلوبية الفرد والوجود في الجملة مفروغاً عنه، وكذا كلّ واحد من سائر الوجوه الباقية إنّما ينهض على المدّعى لو تقيّدت الماهيّة المطلوبة بقيد لا

بشرط أو بشرط لا، والمفروض عدم تقيّدها كما هو مقتضى الظواهر والإطلاقات، ومن البيّن ضرورة أنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط والمقدور بالواسطة مقدور.

مضافاً إلى ما يرد على الوجه الرابع من أنّه أوّلاً: مبنيّ على القول بأنّ الحسن والقبح بالاعتبارات في جميع الموارد، وقد أبطلنا هذا الإيجاب الكلّي.

وثانياً: سلّمنا أنّه لا دليل لنا على بطلانه ولا دليل أيضاً على صحّته، فيتوقّف فيه ويرجع إلى ظاهر اللفظ المقتضي لتعلّق الحكم بالطبيعة السليمة عن المعارض.

وثالثاً: سلّمنا صحّة هذا القول، لكن لازمه تعلّق الحكم بالطبيعة، لأنّ من جملة الاعتبارات المحسّنة والمقبّحة العلم والجهل، وقد عرفت أنّ اعتقاد أهل العرف والعقلاء أنّ المطلوب والمنهيّ هو الطبيعة، فهي المتّصفة بالحسن والقبح، فهي متعلّقة للحكم.

ورابعاً: سلّمنا صحّة هذا القول مع عدم مدخليّة العلم والجهل، لكن نقول: ما المانع من تعلّق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بأن يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلّق الخطاب هو الكلي، فيختلف المقصود بالذات مع متعلّق الطلب، نظير التوطينيات ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات أزيد من ذلك كما مرّ.

وبالجملة لا سبيل إلى ادّعاء تعلّق الطلب بالأفراد أصالة ورفع اليد عن الظواهر والإطلاقات القاضية تعلّقه بالطبائع إلّا على القول بوجوب المقدّمة وكون الفرد مقدمة للطبيعة لا عينها، ولكن قد عرفت في بحث المقدّمة أنّ هذا المستدل أعني: صاحب الفصول[1] وان قال بوجوب المقدّمة، لكنّه لا يقول بوجوبه أصالةً ولا بمقدّمية الفرد.

وعلى ذلك فلا ينبغي الارتياب في أنّ مطلوبيّة الفرد والوجود إنّما هي

---

(١) الفصول: ٨٢.

مطلوبية تبعية سريانية، أمّا على تفسير الفرد بسبب الطبيعة وكون الطبائع مسببات الأفراد فظاهر، وأمّا على تفسيره بالطبيعة المقيّدة بالتشخص أو بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فلأنّه وإن لم يكن مقدّمة اصطلاحية يتوقف عليه الطبيعة في الخارج، إلّا أنه يلازم الطبيعة في الخارج، والتلازم الخارجي توقف عقلي، وإذا وقفت على تحقيق ذلك فلا أظنّ أن يغرّك القول بأنّ الطبيعة عين الفرد فيوهمك رجوع الاجتماع إلى الاجتماع في الفرد، إذ المراد من العينية عدم المبانية، لا عدم المغايرة أعني: عدم المغايرة الخارجية، لا عدم المغايرة الواقعية.

وبعبارة أُخرى: المراد من العينيّة عدم كونهما موجودين بوجودين، لا عدم كونهما موجودين مطلقاً.

وإذ قد عرفت فساد مبنى المانعين وعدم نهوض ادلّتهم عليه فاعلم أنّ لنا على الجواز وجود المقتضي وعدم المانع، أمّا وجود المقتضي فمضافاً إلى أنّه مقتضى أصالة الإمكان المعتضد بأصالة عدم التخصيص والتقييد في اللفظ لم نقف على استشكال أحد من المانعين فيه، بل ظاهر ادلّة المانعين حيث إنّ كلّها مسوقة لخصوص إبراز المانع تومي إلى أنّ وجود المقتضي مفروغٌ عنه بينهم، بل ادّعى الوفاق عليه غير واحد من المجوّزين كصاحب الضوابط[١] والإشارات[٢] والقوانين[٣]، وكذا من المانعين كصاحب الفصول[٤] على ظنّي.

بل لو سلّمنا إبراز ما يقدح في وجوده بعد الدقّة الفلسفيّة لكفانا الحكم بوجوده فهم العرف والعقلاء وبنائهم على وجوده، لأنّا مكلّفون على حسب متفاهم

---

(١) ضوابطه الاصول ١: ١٦٤، وليس فيه دعوى الوفاق.

(٢) لم نعثر عليه في الإشارات.

(٣) راجع القوانين ١: ١٤٠، ليس فيه أيضاً دعوى الوفاق.

(٤) لم نعثر عليه في الفصول.

العرف وماجرت عليه اصطلاحاتهم وإن كان ذلك على ضدّ ما يفهمه العقل.

وأمّا عدم المانع فلوجوه تفصيلها: أنّه إن كان المانع لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محلّ واحد فقد عرفت أنّ المحلّ متعدّد، لتعلّق كلّ من الحكمين والخطابين بأحد من الكليين، أو لتعلّق الأمر بكليّ الصلاة والنهي بالفرد، وعلى أيّ تقدير فاختلف المتعلّقان وتعدّد المحلّ.

وإن كان المانع لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت أنّ الوحدة في نظر الحسّ والوجود لا يرفع الإثنينية الواقعية وتعدد الموجود، فالوحدة اللازمة غير محذورة والمحذورة منها غير موجودة، كما لا يخفى، ضرورة أنّه لا يصير في المثال المعروف طبيعة الصلاة غصباً ولا طبيعة الغصب صلاةً، بل غاية الأمر تصادقهما على مصداق واحد.

وإن كان المانع عدم إمكان الامتثال فقد عرفت أنّ محلّ الكلام فيما أمكن الامتثال وكان للمكلّف مندوحة عن إيجادالماهيّة في ضمن الفرد المباح.

وإن كان المانع لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة، ضرورة أنّ الآمر لم يجوّز الإتيان بالفرد المحرّم بمجرّد حكمه بحصول الامتثال بالكلّي في ضمنه، وقد اكتفينا بهذا القدر في تفصيل الكلام اعتماداً على ما تكفّله الضوابط[١] والقوانين[٢] والإشارات[٣] في المقام من ردّ المانعين بالنقض والإبرام ومن شاء فليبلغ إليها السلام.

وأمّا إجمالها فبطرق:

أحدها: أنّه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به، ومن البيّن جوازه عقلاً،

---

(١) ضوابط الاصول ١: ١٦٤.

(٢) القوانين ١: ١٤٩.

(٣) الإشارات: ١١١ ـ ١١٢.

ضرورة عدم القبح عقلاً في تصريح الآمر بأنّي أطلب منك ماهية الصلاة لا بشرط، وأنهي عن الفرد المخصوص، ولكن لو عصيتني وأتيت بالماهية في ضمنه لعاقبتك على الإتيان بالفرد لا على عدم الامتثال بالماهية من حيث هي، بل أنت ممتثل بها مطلقاً فاعطيك من جهةٍ واعاقبك من جهةٍ اخرى.

وبعبارة: كما أنّ فرض الترتّب وتقدير كون استدعاء ترك المنهيّ عنه مترتّب على تقدير عدم عصيان النهي ومع فرض عصيانه يكون المطلوب مطلق فعل الضد المأمور به في تصحيح فعل الضد عند جماعة من العلماء، كذلك في باب الاجتماع يكون فرض الترتّب وتقدير كون استدعاء ترك المنهيّ عنه مترتّب على تقدير عدم عصيان النهي، ومع فرض عصيانه يكون المطلوب إتيان مطلق المأمور به ولو مع الاجتماع مع المنهيّ عنه، فيكون النهي المجامع مع الأمر في المقام كالنهي المجامع مع الأمر في باب الضد وباب تزاحم الأهمّ مع غير الأهمّ نهي تسجيلي المقصود منه استدعاء ترك المنهيّ عنه على تقدير عدم العصيان بالصارف والعزم، ومع تقدير العصيان بترك المنهيّ عنه بواسطة الصارف والعزم على الترك لا يكون المقصود الاستدعاء بترك المنهيّ عنه، بل مجرّد تسجيل العقوبة وسائر آثار النهي ما عدى استدعاء ترك المنهيّ عنه، وذلك لأجل القاعدة العقلائية القاضية بذلك الترتّب.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ الترتّب القاضي به العقل عند جماعة من العلماء مصحح لاجتماع الأمر مع النهي عن الضدّ في الصلاة المجامعة لترك الازالة مثلاً، حيث إنّه مأمور بها من حيث إنّها صلاة ومنهيّ عنها من حيث إنّها ترك إزالة، فليكن ذلك الترتّب كذلك مصحّح أيضاً لاجتماع الأمر والنهي في الصلاة المجامعة للغصب فيما نحن فيه.

وقد اعترض عليه استادنا العلّامة اللارجاني[1] بالفرق بين المسألتين من حيث إنّ متعلق الأمر في مسألة الضدّ الصلاة، ومتعلّق النهي فيها الإزالة، وهما موضوعان

---

(١) هو الشيخ لطف الله المازندراني.

متغايران متمايزان وأنّ تقارنهما في الخارج ليس من باب تقارن العلّة والمعلول ولا المعلولين لعلّة ثالثة، بخلاف متعلّق الأمر في مسألة الاجتماع، فإنّه عين متعلّق النهي بناءً على وجوب مقدّمة الواجب وسراية الأمر والنهي المتعلّق بالكلّي إلى الأفراد.

وهذا الفرق المبنيّ على هذا القول وهو: اتّحاد متعلّق الأمر والنهي فيما نحن فيه دون مسألة الضد وإن لم يكن مانعاً من تصريح المولى بالترتّب المذكور فيه بأن يقول: لا اريد منك الصلاة في الدار المغصوبة على تقدير عدم الصارف وعدم العزم بالعصيان، واريده منك على تقدير وجود الصارف والعزم بالعصيان، إلّا أنّه مانع من قضاء العقل بذلك الترتّب المذكور، وذلك لأنّ تعارض إطلاقي الأمر والنهي في الواحد الشخصي موجب لتساقطهما وارتفاع موضوع العلاج والتصحيح بتقييد إطلاق النهي وحمله على الترتّب والتسجيل بقرينة القاعدة العقلائية المذكورة، بخلاف تعارض الإطلاقين في الموضوعين المتغايرين المتمايزين، فإنّه لا يوجب تساقطهما وارتفاع موضوع الحمل والتقييد بالترتّب المذكور.

ثانيها: بناء العرف والعقلاء طرّاً قديماً وحديثاً سلفاً وخلفاً ممّن لا يكون ذهنه مسبوق بشبهة على أنّه إذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مغصوب فخاطه العبد في ذلك المكان عدّ مطيعاً وعاصياً لجهتي الأمر والنهي.

وقد اورد عليه أوّلاً: بمنع بناء العرف والعقلاء كما في المعالم[1].

وثانياً: بمنع حجيّة فهم العرف في مثل هذه المسألة، فإنّها من المباحث العقليّة النظرية، فيجوز تطرّق الخطاء فيها إلى أفهام العوام كما في الفصول[2].

وثالثاً: بأنّ محلّ النزاع في الواجبات التعبّدية، ووجوب الخياطة توصّلي،

---

(١) معالم الدين: ٢٤٨.

(٢) الفصول: ١٣٨.

والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام كما في المعالم[١] أيضاً.

ورابعاً: بأنّ محلّ النزاع في الاجتماع المصداقي، والمثال من الاجتماع الموردي، وذلك إمّا لأنّ الخياطة عبارة عن الأثر القائم بالثوب، دون نفس الفعل أعني: وصل بعض قطعات الثوب بعضها ببعض بنحو خاص دون حركة اليد وإدخال الإبرة وإخراجها، بل هي أسباب حصول الخياطة لا عينها ولا جزئها كما في الصلاة، وإمّا لأنّ الكون المنهيّ عنه فيه هو الكون المكاني دون الكون الحركة والسكون كما هو الأظهر عرفاً من قولهم: لا تكن في مكان كذا، بخلاف الكون في الصلاة، وهذا الإيراد بكلا شقّيه مستفاد من الفصول[٢] أيضاً.

والجواب عن الأوّل بأنّ الشاهد على ثبوت بناء العرف والعقلاء هو جواز تصريح الآمر عرفاً وعقلاً بأنّي أطلب ماهية الصلاة لا بشرط، إلى آخر تقرير الوجه الأوّل.

وعن الثاني باستحالة تطرّق الخطاء على أفهام جميع العرف والعقلاء بحسب العادة والغالب في درك ما هو من شأنهم ووظيفتهم دركه، فلا يرد النقض بتخلّف المخالفين فإن خطأهم ليس في الفهم الفطري، بل في مقدّمات الفهم المشوبة بالعناد والمكابرة، ولا في جميع الأعصار، بل في بعضها، ولا في الغالب، بل في النادر ولا في درك ما هو من شأنهم دركه، بل في التوقيفيات التي من شأن الغير بيانها، مضافاً إلى أنّ تخطئة العرف يوجب هدم أساس الشريعة، وتخطئة العقلاء يوجب تخطئة العقل، كيف ومن القرائن لتخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات عند العرف القرائن العقلية.

وعن الثالث أوّلاً: بأنّ النزاع أعمّ والمناط واحد، فلا معنى للتفكيك، فإذا

---

(١) لعلّ المصنّف ﷺ استظهر من المعالم: ٢٤٨.

(٢) الفصول: ١٣٧.

جاز الاجتماع في التوصّلي جاز في التعبّدي قطعاً إلّا إذا أراد من اجتماع التوصّلي الإسقاط أو من وجوب التوصّلي الوجوب الغيري البحت الذي هو معنى المقدميّة لا حكمه، ولكنّ الاجتماع بهذا المعنى لا يلائم حصول الإطاعة والامتثال، كما هو مناط الاستدلال.

وثانياً: بمنع كون النزاع في التعبديات، بل هو في التوصّليات أيضاً، ضرورة أنّ وجوب الفرد من باب المقدّمة سواء قلنا بعينية الفرد للطبيعة أو بمباينته لها، غاية الفرق صيرورة الفرد مقدّمة غير اصطلاحية بواسطة انتفاء التوقّف الخارجي على الأوّل دون الثاني كما عرفت، فعلى أيّ تقدير يكون وجوب الفرد أيضاً توصّلياً سيّما ومحلّ البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة إلى أصل الصلاة توصّلي، وذلك لما ذكرنا في مقدّمة الواجب من عدم الفرق بين المقدّمات الداخلية والخارجية.

وعن الرابع أوّلاً:بأنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال بأحد الوجهين المذكورين تحكّمٌ بحتٌ، لإمكان أن نلتزم فيما نحن فيه كالصلاة في الدار المغصوبة ما التزمت به في المثال من أحد الوجهين المذكورين حرفاً بحرف، فيرجع جميع أفراد الاجتماع في محلّ النزاع إلى الاجتماع الموردي.

وثانياً: بأنّ ما ذكر على فرض إتمامه مناقشة في المثال، فلنمثل بما مثّل به بعض المدقّقين من أمر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كلّ يوم ونهاه عن التصرّف في ملك الغير، فمشى الخمسين في ملك الغير ، فإنّه يعدّ مطيعاً وعاصياً لجهتي الأمر والنهي.

ومن جملة طرق الإجماليّة نقض المانعين بأنّه لو لم يجز لما وقع في الشرع وقد وقع كثيراً.

منها: العبادات المكروهة ، فانّ صحّتها نقض على المانعين ، خصوصاً صحّة

ما تعلّق النهي بنفسه منها، فإنّ صحة ما تعلّق النهي بنفسه يقتضي الصحّة فيما نحن فيه بالطريق الأولى.

وتقرير نقض المانعين بها هو أن يقال: إنّ متعلّق الأمر والنهي فيها إمّا الطبيعة، أو الفرد، أو متعلّق الأمر الطبيعة ومتعلّق النهي الفرد، والأوّلان مستلزمان لاجتماع الضدّين، فانّ الأحكام الخمسة كلّها متضادّة. والثالث مثبت للمطلوب.

لا يقال: يلزم مخالفة الغرض في ترخيص الشارع إتيان الواجب في ضمن المحرّم، ولا يلزم ذلك في العبادات المكروهة.

لأنّا نقول: غرض كلّ شيء بحسبه.

وقد تصدّى المانعون للجواب عنها بمنع الاجتماع المصداقي فيها بواسطة تأويله إلى الاجتماع الموردي الخارج عن محلّ النزاع، أو بمنع أصل الاجتماع والالتزام برجحانها فقط بواسطة تأويل الكراهة إلى قلّة الثواب أو المرجوحية الإضافية.

وفيه مضافاً إلى عدم المقتضى لارتكاب شيء من هذه التجوّزات البعيدة سوى الأصل الغير الأصيل أعني امتناع الاجتماع من غير دليل وجود الموانع منها.

وتفصيل ذلك أنّ مفاد النهي العارض للعبادات يتصوّر على وجوه:

الأوّل: المرجوحية الذاتية من جميع الجهات كما هو قضية إطلاق النهي المتعلّق بنفس العبادات عند عدم القرينة الصارفة.

الثاني: المرجوحية الذاتية من جهة خاصّة دون جهة اخرى، كما هو قضيّة إطلاق النهي المتعلّق بالوصف المتّحد مع العبادة وجوداً عند عدم القرينة الصارفة.

الثالث: المرجوحية المجازية بمعنى مرجوحية غير الصلاة من الأوصاف المفارقة معها في الوجود على أن يكون اتّصاف العبادة بتلك المرجوحيّة من قبيل اتّصاف رجل بأنّه عالم أبوه كما هو قضية الجواب الأوّل من أجوبة المانعين.

الرابع: المرجوحيّة المجازية بمعنى الرجحان القليل على أن يكون النهي المتعلّق بالعبادة نهي إرشادي مجرّد عن معنى الطلب، كما هو قضية الجواب الثاني من أجوبة المانعين.

الخامس: المرجوحية الإضافية بمعنى مرجوحيتها بالإضافة إلى الغير، كما هو قضية الجواب الثالث، والفرق بينه وبين الجواب الثاني أنّ المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلّة الثواب، وقلّة الثواب لازم لها، لكن المجيب بالجواب الثاني كان نظره إلى تدرّج مراتب اللازم وهو الثواب وبالجواب الثالث إلى تدرّج مراتب الملزوم وهو المرجوحية بالمعنى المذكور، وإلّا فمرجعهما إلى أمر واحد كما يظهر من الفصول[1] أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الوجه الأوّل من بين تلك الوجوه الخمسة وإن كان هو المعنى الحقيقي في العبادات التي تعلّق النهي بذاتها، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع على صحّة العبادات المكروهة وعلى انحصار وجه الصحّة في جهة رجحان تعذّر الحمل على المعنى الحقيقي وتعيّن الأخذ بأقرب المجازات إليه عند عدم القرينة على التعيين، ومن المعلوم أنّ المعنى الثاني بالنسبة إلى المعنى الأوّل تقييد وسائر المعاني بالنسبة إليه مجاز، وإذا دار الأمر بين التقييد والمجاز فالتقييد أولى وأقرب من المجاز، بل هو معنى حقيقي على وجه، وكيف كان يتعيّن الأخذ به ما لم تقم القرينة الصارفة عنه.

فظهر من ذلك أنّ وجه نقض المانعين بصحّة العبادات المكروهة هو إجزاء تعدّد الجهة فيها لصحّة اجتماع الأمر والنهي والرجحان والمرجوحية وأنّ المقتضى لتلك الأجوبة البعيدة وادّعاء القرينة الصارفة عن المعنى الثاني إلى سائر المعاني

---

(١) الفصول: ١٣٣.

المجازيّة ليس إلّا الأصل الغير الأصيل أعني: امتناع الاجتماع من غير دليل،

مضافاً إلى وجود الموانع من صرفها إلى سائر المعاني، إذ من جملة الموانع من صرف النهي عن الذات إلى المعنى الثالث ـ وهو النهي عن الوصف المفارق الذي هو قضية الجواب الأوّل ـ هو لزوم أن يكون اتصاف العبادات بالكراهة من قبيل اتّصاف رجل بأنّه عالم أبوه في كونه وصفاً سببياً لا حقيقياً، اذ المفروض أنّ المكروه مقارن تلك العبادة لا نفسها، ولم يعهد من المانعين الالتزام به، ولعلّ هذا هو وجه إعراض بعض المانعين عن الجواب الأوّل، حيث نسبه إلى الضعف، وأمّا سائر الموانع المحصّلة من القوانين[1] التي أوردها صاحب النتائج[2] بزيادة تنقيح فغير متّجهة على مسلك المانع بعد ادّعائه المقتضي، وذلك ظاهر بتأمّل المعقول أو مراجعة الفصول.

ومن جملة الموانع من صرف النهي إلى المعنى الرابع، وهو الإخبار المجرّد عن معنى الطلب بقلّة الثواب ـ كما هو قضيّة جوابهم الثاني ولازم جوابهم الثالث ـ هو أنّه إن اريد أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً من الغير مطلقاً من المماثل وغيره انتقض بعدم الانعكاس، مضافاً إلى أنّ إرادة قلّة الثواب إمّا من نفس النهي بتأويله إلى الإخبار، فهو على فرض تسليم العلاقة فيه مجاز بعيد غير مشتمل على قرينة معيّنة بعد تسليم القرينة الصارفة عن الكراهة المصطلحة التي هي أقرب المجازات، وإمّا أنّ النهي مستعمل في طلب الترك، لكن الداعي لطلب الترك قلّة الثواب، فلا ريب أنّ مجرّد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعياً على طلب الترك، إذ ربّ شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه، بل الداعي للنهي هو وجود المفسدة في المنهيّ عنه ولو بحسبه وإلى أنّ هذا لا يتمّ فيما لا بدل له على نظر.

---

(١) القوانين ١: ١٤٦.

(٢) نتائج الافكار: ١٥٩ ـ ١٦٠.

وإن اريد أنّه أقلّ ثواباً من الغير في الجملة، انتقض بعدم الاطّراد، مضافاً إلى الوجهين الأخيرين في سابقة.

وإن أريد أنّه أقلّ ثواباً من الغير المعيّن وهو الطبيعة من حيث هي كما انتخبه أفاضلهم متفصيّاً عن انتفاضه بعدم الانعكاس أو الاطّراد، ففيه أنّه لا يناسب القول بتعلّق الطلب بالأفراد، ولا القول بالإحباط، ولا القول بأنّ الحسن والقبح بالاعتبارات، مضافاً إلى الوجهين الأخيرين المتقدّمين، وإلى لزوم استعمال «اتّقوا مواضع التهم» وما شاكله في أكثر من معنى، حيث يلزمهم الحكم بالكراهة الاصطلاحية على اللبث في مواضع التهم، وبأقلّ ثواباً على الصلاة فيها فافهم.

فإن قلت: إنّ النصّ والإجماع القائم على بطلان الحبط والتكفير المستند إلى اللوازم القهرية الثابتة للحسنة والسيّئة فقط المستلزم لاستحالة المغفرة التفضلّية ظاهر في الحسنة والسيئة المستقلتين، دون الغير المستقلتين الناشئتين عن إيجاد فعل واحد، كما هو اللازم من تفسير العبادة المكروهة بأقلّ ثواباً.

قلت: ولو سلّمنا عدم نهوض النصّ والإجماع على بطلان الحبط والتكفير في غير المستقلتين، لكن يكفينا الدليل على بطلانه بناء العقلاء وشهادة الوجدان على أنّ العبد الآتى مولاه بمطلوب ذي مرتبتين في ضمن مبغوض بمرتبة يعدّ مطيعاً بمرتبتين وعاصياً بمرتبة، لا مطيعاً فقط بمرتبة واحدة كما هو قضيةالحبط والتكفير، ومن المعلوم أن ليس للشارع طريقة مخترعة في كيفية الإطاعة والعصيان وراء طريقة العرف والعقلاء، هذا.

وأمّا المانع الذي أورده صاحب القوانين[1] على تفسير الكراهة بقلّة الثواب من أنّه لا يجدي بالنسبة إلى الواقع إذ المطلوب إمّا حصول فعله أو تركه أو هما معاً

---

(١) القوانين ١: ١٣٤.

فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهة، وعلى الثاني عدم الوجوب، وعلى الثالث يعود المحذور، فغير متّجه على مذهب المانع، إذ لا مانع له من اختيار الشقّ الأوّل وهو مطلوبية الفعل بعد ادّعائه المقتضي للخروج عن الظاهر والالتزام بعدم الكراهة الاصطلاحية.

ومن جملة الموانع من صرف النهي إلى المعنى الخامس ـ وهو المرجوحيّة الإضافية كما هو قضيّة الجواب الثالث ـ هو الموانع الواردة على الجواب الثاني، لما عرفت من اتّحاد مرجع الجوابين.

وقد تفرّد صاحب الفصول[1] ﷺ بعد ما ارتضى الجوابين الأخيرين بعلاوة جوابين آخرين:

أحدهما: اختيار أنّ الكراهة في العبادات بمعنى رجحان الترك وأنّ النواهي مستعملة في طلب الترك تنزيهاً، كما هو الظاهر منها، لكن نقول: رجحان الترك وطلبه غيري، فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه، وذلك لأنّ المطلوب للغير والراجح له إنّما يكون مطلوباً وراجحاً على تقدير حصول الغير لا مطلقاً، فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصّل بتركها إلى فعل الأرجح وتركها على تقدير التوصّل بتركه إلى فعله، فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد، انتهى.

وأنت خبير بأنّ ترتّب حكم المقدّمة على خصوص المقدّمة الموصلة لا غير من متفرّداته التي سبق ردّه بما لا مزيد عليه.

ثانيهما: أنّ المرجوحية في مكروه الراجح لاحقة لفعله المقيّد بقصد القربة مقيساً إلى تركه المقيّد به، والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيّد به لنفسه،

---

(١) الفصول: ١٣٢.

فيكون كلّ من الفعل بقصد الامتثال والترك كذلك راجحاً ومطلوباً لنفسه، ويكون الترك أرجح من الفعل، فيكون الفعل مرجوحاً بالنسبة إليه، وبهذا التوجيه يقرب مكروه العبادة من مكروه غيرها، بخلاف التوجيهات المتقدّمة، إذ ليس فيها ما يقتضي مرجوحيّة الفعل بالنسبة إلى تركه. إلى آخر كلامه.

وفيه أنّه إن اراد كون المقرّب نفس ترك العبادة ـ كما هو ظاهر كلامه إن لم يكن نصّه ـ فهو مبنيّ على أن تكون القربة قيداً للمأمور به لا وصفاً له، والّا لامتنع اعتباره في نفس الترك من حيث إنّه ترك بعد ثبوته لفعل المتروك وهو باطل، ضرورة أنّ القرب من الأوصاف اللازمة والمصالح الكامنة في الشيء، ومن المعلوم بديهة أنّه لا يتعقّل بقاء صفة الشيء ومصلحته في ترك ذلك الشيء من حيث إنّه تركه، ضرورة أنّ ترك الموصوف ترك لصفته، وبقاء الصفة فرع بقاء الموصوف.

وإن اراد كون المقرّب هو ما يلازم الترك من الأعمال والآثار المترتّبة على الترك لا نفس الترك كأن يقال: وصف القرب في ترك صوم عرفة مثلاً ليس مستنداً إلى نفس الترك، بل إلى ما يترتّب على الترك من قوّة البدن وحسن الخلق وغير ذلك ممّا هو أرجح من الصوم في ذلك اليوم، فهو راجع إلى الجواب الأوّل من الأجوبةالمتقدّمة التي عرفت موانعها.

وبالجملة، لا مقتضى لصرف النهي وتأويله إلى شيء من هذه المعاني سوى الأصل الغير الأصيل وهو: امتناع الاجتماع من غير دليل، ولو سلّمنا المقتضي فقد عرفت وجود الموانع منه.

فإن قلت: ما تقولون أنتم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، وما معنى الكراهة فيها؟ فإن أجبتم بأحد هذه الأجوبة الخمسة ورد عليكم الإيرادات السابقة، وإن قلتم: إنّ المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة، فهو مستلزم لأجل عدم وجود البدل وانحصار الكلي في الفرد للجمع الأمري بين

الأمر والنهي وهو قبيح، لعدم إمكان الامتثال بالخطابين، فإنّ الأمر والنهي إمّا متعلّقان بالطبيعة أو بالفرد، أو الأمر بالطبيعة والنهي عن الفرد، أو بالعكس، والأوّلان مستلزمان لاجتماع الضدين والتكليف بما لايطاق، والثالث مستلزم للتكليف بما لايطاق، والرابع غير معقول.

قلت: سبيل التفصي عن ذلك منحصر عندنا في أحد أمرين:

أحدهما: الالتزام بثبوت البدل لكلّ ما لا بدل له، إذ لا يلزم أن يكون البدل من جنس المبدل، فالصلاة في الأوقات المكروهة بدلها قرائة القرآن وزيارة القبور وغير ذلك ممّا هو أكثر ثواباً منها.

وما يقال في الضوابط[1] من أنّ التضادّ المعتبر بين البدل والمبدل إنّما يتحقّق في العبادات الفعلية كالصلاة بالنسبة إلى قراءة القرآن وزيارة القبور، دون العبادات التركية التي تجتمع وتجامع كلّ عبادة كالصوم بالنسبة إليها.

فمدفوع بأنّ نفس العبادات التركية كالصوم وإن لم تضادّ شيئاً ممّا هو أهمّ وأكثر ثواباً منها، إلّا أنّها تضادّه بواسطه استلزام ضعفٍ أو سوء خلقٍ أو غير ذلك ممّا يفوت الأهمّ في وقته، وقد التزم بما ذكرنا من ثبوت البدلية لكلّ ما لا بدل له من مكروه العبادات بعض أفاضل المانعين صاحب الفصول[2] قدس سره دفعاً لأحد الموانع المانعة من تفسير الكراهة بقلّة الثواب، وهو عدم جريان قلّة الثواب فيما لا بدل له، ولكن في بقاء سائر الموانع التي لا مناص له عنها الكفاية له.

ثانيهما: الالتزام بمرجوحيّتها فقط وارتفاع رجحانها من أصلٍ، كما التزم به صاحب القوانين[3] قدس سره ولكنّ الالتزام بهذا الأمر وإن كان مخلصاً عن لزوم الاجتماع

---

(١) ضوابط الاصول ١: ١٦٠.

(٢) الفصول: ١٣٢.

(٣) القوانين ١: ١٤٥.

الأمري وتكليف ما لا يطاق في مكروه مالا بدل له من العبادات، إلّا أنّه موقع في محذور أشدّ وهو: لزوم انتفاء وجه الصحّة فيها.

وقد تصدّى الملتزم المذكور لدفع هذا المحذور بما يرجع محصّله بعد التوجيه والتنقيح إلى مقدمتين:

صغريهما: أنّ الرجحان وحصول القرب المصحح للعبادات أمر عقلي تابع لطريقة العقلاء وحكم العقل، لا أمرٌ تعبّدي تابع للتوضيف والتوقيف حتى يدور مدار الأمر الخاص وجوداً وعدماً، وإلّا لما صحّ التعبّد بالاحتياط في تكرّر العبادات أداءً وقضاءً.

وكبريهما: أنّ العقل والعقلاء كما يحكمون بامتثال المكلّف وصحة عباداته الراجحة شخصهاأو طبيعتها بقصد التقرّب وموافقة الأمر الخاصّ بالنظر إلى أهلية الآمر أو الخوف منه أو الطمع به أو الحياء منه أو الشكر له، كذلك يكتفون في الحكم بامتثاله وصحّة عباداته الراجحة أصلها بمجرّد قصد التقرّب وموافقة الأمر العام الناشيء عن رجحان أصل العبادة بالنظر إلى الدخول في زيّ المتعبّدين وإقامة صورة العبادة، وإلّا لما صحّ أكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها إن لم نقل بأنّ فيها عقاباً من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع. إنتهى توجيهه.

ويرد على كبراه بعد ثبوت صغراه أوّلاً: النقض، إذ لو كان رجحان أصل الشيء محبوباً وسبباً لصحته وإن لم يتعلّق به أمر خاص لزم عدم فساد عبادة في العالم وصحّة كلّ عبادة تعلّق النهي التحريمي بذاته، لأنّ رجحان الأصل والدخول في زيّ المتعبدين أمر مشترك بين ما لا بدل له من العبادات المكروهة وسائر العبادات المحرّمة كصلاة المرائي وشبهه وصلاة الحائض بناءً على تعلّق النهي بذاته، مع أنّ صحّتها خلاف الاتّفاق، و لاينطبق إلّا على مذهب أبي حنيفة في

مسألة النهي في العبادات أو مذهب القائلين بأنّ الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية.

وأمّا ما نسب إلى المرتضى[١] ﷺ من صحّة عبادة المرائي، فعلى تقدير صدق النسبة لعلّه من جهة البناء على تعلّق النهي فيها بغير الذات، وإلّا فقد عرفت أنّه لا ينطبق إلّا على مذهب من يتبرّء منه.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ القربة ليست قيداً للمأمور به حتى تكون عبارة عن مجرّد الإخطار بالبال وتحصل باعتبار المعتبر، وإلّا لأمكن ترتّبها على عبادة المرائي، بل وعلى جميع المحرّمات من شرب الخمر ونحوه، بل هي من أوصافه اللازمة له ومصالحه الكامنة فيه، فتكون عبارة إمّا عن الداعي ـ كما هو الحق ـ أو الإخطار بالبال المقرون به، ولا ريب أنّ من علم عدم ترتّب أثر على فعل امتنع أن يكون الداعي له إليه ترتّب ذلك الأثر، وقد أشار إلى تفصيل ذلك في الفصول[٢] أيضاً.

لا يقال: لو كانت القربة من الأوصاف اللازمة للمأمور به لما انتقض طرداً بانتفائها عمّا لم تقصد فيه من العبادات، وعكسا بوجودها فيما قصدت فيه من المباحات، بل المحرّمات مثل الكذب بقصد الإنجاء والغصب بقصد الإنقاذ.

لأنّا نقول: انتفاء القرب عمّا لم يقصد فيه القرب من العبادات ووجوده فيما قصد فيه من المباحات والمحرّمات ليس من جهة دورانه مدار القصد والاعتبار وجوداً وعدماً، بل إنّما هو من جهة امتياز مؤثّرة عن المشاركات الغير المؤثّرة له، وذلك لأنّ جميع الأفعال لمّا كانت من حيث هي أفعال خالية عن كلّ حسن وقبح ولم تتّصف من هذه الحيثية بشيء من الوجوب والحرمة إلّا بطروّ حيثية اخرى

---

(١) الانتصار: ١٧.

(٢) الفصول: ١٢٩.

عليها من حيثيات الحسن والقبح وكانت الحيثية الطارئة عليها في العبادات غير معلومة عند المكلّف ، فلا جرم من انحصار سبيل امتيازها والتوصّل إليها في القصد وتوجّه النيّة إليها ، فقصد التقرّب إنّما هو لامتياز المقرّب عن غير المقرّب، لا لإيجاد القرب فيما ليس فيه قرب.

وإذا وقفت على ما في المقدّمة الكبرويّة من النقض والحلّ المذكورين ظهر لك ما في الاستدلال على تصحيح أمر القربة برجحان أصل الطبيعة وبالدخول في زيّ المتعبدّين وبقياس ما نحن فيه على أكثر عباداتنا الصادرة عن غير حضور القلب في الصحّة، وذلك لأنّ رجحان أصل الطبيعة رجحان شأني، فكيف يكون الداعي إليه داعياً فعلياً، ولأنّ المصحّح لقصد التقرب إنّما هو الدخول في زيّ المتعبّدين المترتّب عليه حصول القرب وأثر شرعي، دون غير المترتّب عليه شيء، فإنّ توجّه القصد نحو الممتنع ممتنع، ولأنّ قياس ما نحن فيه على أكثر عباداتنا الصادرة عن غير حضور القلب في الصحّة قياس مع الفارق، فإنّ المفروض كون المقيس من باب المنهيّ عنه بالذات، والمقيس عليه من باب المنهى عنه بالإضافة، بل الدخول فيما كان من قبيل الأوّل دخول في زيّ غير المتعبّدين، لا دخول في زيّ المتعبّدين ألا ترى أنّ المرائي يستحقّ عقاباً زائداً على عقاب ترك العبادة.

مضافاً إلى ما في قوله: إنّ الرجحان لا يستلزم الأمر، بل يستلزم مطلق المحبوبية من عدم الدليل على محبوبية تلك العبادة المنهيّ عنه لذاتها حتى يقال بصحتها بمعنى موافقتها المحبوب.

إذ الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الأفراد إمّا العقل، فهو غير مستقلّ في إدراك حكم العبادة التعبّدية وحسنها وقبحها إلا أن يكون مذهب المجيب كون حسن الأشياء وقبحها بالذات أو الوصف اللازم في جميع المقامات والموارد، فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموماً وإن لم يدرك

خصوص المقام.

وإمّا وجود الأمر بها الكاشف عن حسنها، فالمفروض انتفائه.

وإمّا الاتّفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد، فممنوع.

وإمّا دلالة النهي التنزيهي على الصحّة التزاما وإلّا كان حراماً، لأنّ العبادة من حيث هي إمّا راجحة وإمّا محرّمة للتشريع، فنمنع دلالة النهي التنزيهي على الصحّة واستحقاق الثواب، إذ ربّ مكروه لا ثواب ولا رجحان في فعله أصلاً كأكل لحم الحمير، وتوهّم لزوم كون العبادة إمّا راجحة وإمّا محرّمة للتشريع يدفعه أنّ التشريع إنّما يلزم حيث لم ياذن الشارع في الفعل، وهاهنا أذِنَ فيه، حيث جعله مكروهاً لا حراماً، ووجود الثواب في فعل العبادة مطلقاً لا لزوم فيه عقلاً.

وإمّا العمومات كقوله: الصلاة خير موضوع، والصوم جنة من النار. فنمنع دلالتها على الحسن بعد ورود النهي عن العبادات.

فان قلت: سلّمنا عدم الدليل على المحبوبية، لكن مجرّد احتمال المحبوبية كما يكفي في صحّة تكرار العبادات قضاءً وأداءً من باب الاحتياط على ما جرى عليه السيرة، فليكفي فيما نحن فيه أيضاً.

قلت: بين الاحتمالين فرق واضح وبون بعيد، فإنّ احتمال المحبوبيّة في تكرار العبادات احتمال مساوٍ إن لم يكن راجحاً، بخلاف احتمالها فيما نحن فيه، فإنّ المفروض مرجوحيته لئلّا يلزم خلوّ النهي عن الفائدة.

وبالجملة، فبعد إمكان التفصّي بالتزام البدلية في مكروه ما لا بدل له من العبادات عن لزوم التكليف بما لا يطاق والاجتماع الأمري لا وجه للالتزام بمرجوحيّتها حتى يوجب الوقوع في محذور أشدّ، وهو: تجرّدها عن وجه الصحّة.

نعم لولا المانع أعني: قيام الإجماع على الصحّة لكان المقتضي لالتزام المرجوحية فيما تعلّق النهي بنفسه موجوداً، إلّا أنّ هذا المانع هو الباعث على رفع

اليد عن هذا المقتضي وتقييد المرجوحيّة المستفادة من النهي بجهة خصوصية العبادة من الزمان والمكان، ليبقى رجحان فعليّ مصحّح لقصد التقرّب الذي به قوام صحة العبادة في أصل الطبيعة، ضرورة أنّ توجّه القصد والداعي الفعلي نحو الرجحان الشأني الثابت في أصل الطبيعة قبل عروض النهي لها ممتنع، وإلّا لامتنع تحقّق عبادة فاسدة في العالم سوى العاري عن قصد التقرب، لأنّ الرجحان الشأني لا يزول بعروض المرجوحيّة والفساد الفعلي.

ولكن ليعلم أنّ ما التزمنا ثبوته في العبادات المكروهة من جهة رجحان مصحّح لقصد التقرّب أعمّ من أن يكون زائداً على جهة المرجوحيّة الحاصلة من الخصوصية أو مساوياً أو ناقصاً عنه ، أمّا فيما علم كونه من القسم الأوّل فظاهر، وأمّا فيما لم يعلم كونه من أيّ الأقسام فلأنّ مجرّد الاحتمال كافٍ في تصحيح قصد التقرّب والامتثال، كما هو الشأن والحال في تصحيح العبادات المكرّرة قضاءً واداءً.

وأمّا فيما علم كونه من أحدالقسمين الأخيرين فلأنّ جهة المرجوحية لا تكافىء جهة الرجحان بحيث يذهبه ويزيله وإن زادت عليها، إلّا على الحبط والتكفير في الحسنات والسيئات بالمعنى الذي يقوله بعض المعتزلة، وهو باطل عند الإمامية بالنصّ والإجماع، مضافاً إلى بناء العقلاء وشهادة الوجدان على أنّ العبد الآتي مولاه بمطلوب ذي مرتبة في ضمن مبغوض ذي مرتبتين يعدّ مطيعاً بمرتبة وعاصياً بمرتبتين، لا عاصياً فقط بمرتبة واحدة كما هو قضيّة الحبط والتكفير.

ومنها[1]: العبادات المباحة بالمعنى الأخصّ كصلاة البيت، والمتّصفة بالوجوبين كصلاة الفريضة في مكان منذور فيه، وبالمستحبين كصلاة النافلة في مكان مندوب، وبالمختلفين كصلاة الفريضة في المسجد، وكذا الأعمال المتّصفة

---

(١) أي من موارد اجتماع حكمين في عبادة واحدة في الشرع.

بالحرامين كالاستمناء في المسجد، وبالمكروهين كاللغو فيه، وبالمختلفين كالغيبة فيه.

وتقريب نقض المانعين بها بنظير ما مرّ في مكروه العبادات أن يقال: متعلّق الحكمين في هذه الأعمال إمّا الطبيعة، وإمّا الفرد، وإمّا طبيعتان في ضمن الفرد، والأوّلان مستلزمان لاجتماع الضدّين في الحكمين المختلفين في الفصل، ولاجتماع المثلين في الحكمين المتّحدين فيه، والثالث مثبت للمطلوب، ولا فرق بين المثلين والضدّين في امتناع الإجتماع إلّا بتعدّد المحل، فمناط المنع متّحد.

وتوجيه جواب المانعين عنها بنظير ما أجابوا به عن مكروه العبادة هو أن يقولوا: إنّ اجتماع الحكمين في كلّ من هذه الأقسام إن أمكن حمله على الاجتماع الموردي تعيّن الحمل عليه، وإلّا فلا يخلو إمّا أن يكون الحكمان متّحدين في الفصل كما أنّهما متّحدين في الجنس كالواجبين والمندوبين والحرامين والمكروهين، وإمّا مختلفين فيه كالواجب والمندوب والحرام والمكروه، وعلى الثاني إمّا أن يختلفا في الوجه بأن يكون أحدهما نفسيا والآخر غيرياً أو كلاهما غيريين مع اختلاف الغير، وإمّا أن يتّحدا فيه بأن يكون كلاهما نفسيين أو غيريين مع اتّحاد الغير، فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل: فالجواب عنه هو الجواب الثاني والثالث الذين مرّا في مكروه العبادات من تنزيل الحكمين منزلة الحكم الواحد المختلف له بالشدّة والضعف، ويعبّر عنه في المقام بالأكثرية رجحاناً على القول بتبعيّة الحسن والقبح لجهات المكلف به وبالآكديّة طلباً على القول بإنكار الحسن والقبح، أو على القول تبعيّتهما لجهات التكليف، كما يعبّر عن العبادات المكروهة بالأقلّ ثواباً أو الآكد طلباً، فلا فرق بين الأكثرية هاهنا والأقليّة ثمّة إلّا في انطباق الأوّل على الجمع والتضعيف، وانطباق الثاني على الحبط والتكفير.

وأمّا القسم الثاني: فالجواب عنه هو الجواب عن القسم الأوّل حرفاً بحرف، وقد أشار إلى توضيحه في الفصول[١] بأنّه لو امتنع الاجتماع فيه لكان إمّا باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة، إذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب إلّا تأكّد الرجحان، أو باعتبار ما تقوما به من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة أيضاً، لأنّ الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه أيضاً باعتبارهما، ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه أو لغيره وبين عدم المنع منه لغيره أو لأمر آخر، فإنّ عدم المنع من النقيض بأحد الاعتبارين راجع إلى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع، وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار آخر له.

فإن قلت: اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والاستحباب لو أجدى رفع التنافي وجواز الاجتماع لأجدى اعتباره أيضاً في وجهي الوجوب والحرمة أو الوجوب والكراهة.

قلت: لا ملازمة بين الموردين، فإنّ تنافي الوجوب والندب لمّا كان من جهة الفصول خاصّة، كان اعتبار التغاير في وجهيه مجدياً في رفعه وجواز اجتماعهما، بخلاف تنافي الوجوب والحرمة أو الوجوب والكراهة، فإنّه ليس من جهةالفصول خاصّة حتى يجدي في رفعه مجرّد اعتبار التغاير في الوجه، بل التنافي فيه من جهة الأجناس أيضاً، والتنافي الجنسي لا يرتفع باعتبار التغاير في وجهي الوجوب والحرمة، بل لابدّ في رفعه إمّا من اعتبار التغاير في جهتي الفعل الواجب والحرام كما هو مسلك مجوّزي الاجتماع، وإمّا من طرح أحد الحكمين كما هو مسلك مانعيه.

فإن قلت: الاصطلاح في الواجب جارٍ على ما كان فصله هو المنع من الترك

---

(١) الفصول: ١٣٥.

من جميع الجهات والاعتبارات، وفي المستحب جارٍ على ما كان فصله هو عدم المنع من الترك من جميع الجهات والاعتبارات، واعتبار التغاير في وجهي الوجوب والاستحباب وإن كان رافعاً للتنافي، إلّا أنّه لا دليل على تسمية مورده بالواجب والمستحب في اصطلاح الشرع على وجه يترتّب عليه أحكام كلٍّ من الواجب والمستحب استقلالاً.

قلت: مجرّد الخروج عن الظاهر والاصطلاح لا يمنع المانع بعد ادّعائه ثبوت المقتضى له من القطع بامتناع الاجتماع، لأنّه خروج عن الظاهر بدليل قطعيّ على زعمه.

نعم يرد عليه الموانع التي أوردناها على الجواب الثاني والثالث عن مكروه العبادات.

وأمّا القسم الثالث: وهو الحكمين المختلفين في الفصل المتّحدين في الوجه كالواجب والمندوب النفسيّين أو الغيريّين مع اتّحاد الغير فلا يكفيه شيء من أجوبة المانعين التي تقدّم ذكرها، ضرورة تدافع الفصلين أعني: المنع من النقيض لعدم المنع منه، بل لابدّ للمانع فيه من إجراء حكم المتعارضين، فبالنظر إلى تزاحم الحقوقين يقدّم الواجب على المندوب والحرام على المكروه، وبالنظر إلى تعارض الدليلين يقدّم الواجب على المندوب والحرام على المكروه، وبالنظر إلى تعارض الدليلين يقدّم الأوفق بالمرجّحات.

وأمّا حكم بعض الفقهاء باستحباب بعض أفراد الواجب النفسي التخييري عقلاً أو شرعاً لنفسه كالصلاة في المسجد وكالإتمام في المواضع الأربعة، أو الغيري للغير كالسير ماشياً للحج فيمكن تنزيله على معنى أنّه أرجح من الأفراد المجرّدة عن الاعتبارات المؤثرة أو أكثر ثواباً منها بقرينة تفسيرهم لمكروه العبادات بما يقابل التفسيرين، وإلّا فيمتنع فيه اعتبار النفسي بمعناه الحقيقي عند المانعين.

ومنها: تداخل الأغسال التي وردت به الأخبار الكثيرة وافتى بمضمونها الفقهاء وكذلك تداخل الوضوءات ، وتقريب نقض المانعين به بعين ما مرّ من أنّ متعلّق الحكمين، إمّا الطبيعة، وإمّا الفرد، وإمّا طبيعتان في ضمن الفرد، والأوّلان مستلزمان لاجتماع الضدّين أو المثلين، والثالث مثبت للمطلوب .

فإن قلت : لو صحّ حمل تداخل الأغسال على جواز الاجتماع لما احتاج المجوّزون إلى حمل القول بالوجوب النفسي والاستحباب الغيري في الغسل على تأويل استحبابه الغيري إلى استحباب كون الغير مقترنا به، وإلى الحمل القول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري فيه على تقييد زمن الاستحباب بما قبل الوقت وزمن الوجوب بما بعد الوقت.

قلت : احتياج بعض المجوّزين كصاحب القوانين ﷺ إلى حمل وجوب الغسل واستحبابه على ماذكر ليس من جهة وجود المانع من حمله على الاجتماع كما قد يتوهّمه المانع، بل إنّما هو من جهة عدم وجود المقتضي لحمله على الاجتماع عنده، حيث لا دليل على استحباب الطهارة في نفسه بعد دخول الوقت في وجوبها الغيري ، ومراعاة الأصل يقتضي عدمه، وأمّا الإطلاقات الدالّة على الوجوب النفسي التي استدلّ القائل به بها فمحمولة على القول بنفي الوجوب النفسي على مطلق الرجحان، لا على خصوص الاستحباب، وإلّا فبعد وجود المقتضي يتعيّن حمله على الاجتماع عند كلّ مجوّزيه.

وتوجيه جواب المانعين عن الاجتماع في تداخل الأغسال بنظير ما مرّ قد أشار إليه في الفصول بما يرجع محصّله إلى أنّ المتداخلين: إمّا متّحدان فى الفصل، كتداخل الواجب في الواجب، والمندوب في المندوب، أو مختلفان فيه، كتداخل الواجب في المندوب.

وعلى الثاني: إمّا أن يتّحدا في الوجه كالنفسيين والغيريين مع اتّحاد الغير، أو

يختلفا فيه كالنفسي والغيري، والغيريين مع اختلاف الغير.

وعلى كلّ من هذه الأقسام الثلاثةإمّا أن يكون التداخل قهريّاً، كما هو المتعيّن في تداخل الوضوءات بحسب ما يستفاد من الشرع، أو قصدياً على وجه يكون القصد شطراً، أو على وجه يكون القصد شرطاً.

وجواب كلّ واحد من هذه الأقسام التسعة واضح ممّا مر في نظائره.

وإجمال ذلك: أمّا على التداخل القهريّ والقصديّ بالمعنى الأخير فلأنّ القسم الأوّل والثالث من المتداخلين أعني: المتّحدين في الفصل والمختلفين في الفصل والوجه، محمول على أكثريّة الثواب، أو آكدية الطلب على حسب ما مرّ في نظائر المقام، فيكون غسل الجمعة المتّفق في يوم العيد ـ مثلاً ـ أكثر ثواباً من الغير المتّفق فيه، نظير حمل الصلاة المتّفقة في الحمّام على كونها أقلّ ثواباً من الغير المتّفقة فيه.

وأمّا القسم الثاني أعني: الحكمين المختلفين في الفصل المتّحدين في الوجه، كالواجب والمستحب النفسيين، أو الغيريين مع اتّحاد الغير فيمتنع الاجتماع فيه، لظهور التدافع بين الفصلين، أعني: المنع من النقيض وعدم المنع منه باعتبار واحد، بل لابدّ إمّا من طرح أحد الحكمين أو تنزيلهما منزلة الحكم الواحد بمعنى أكثر ثواباً، كالأفضل من افراد الواجب المخيّر على التفصيل الذي مرّ، وأمّا على التداخل القصديّ بالمعنى الأوّل أعني: فرض كون الحكمين لاحقين للفعل مع النسبة الخاصّة، لا بشرط النسبة الخاصة، فلتعدّد الموضوع في كلّ من الأقسام الثلاثة، فيتعدّد الأحكام مطلقاً من دون حاجة إلى تنزيلهما منزلة الحكم الواحد الأكثر ثواباً، ولا إلى تأويل آخر[1]. انتهى كلامه ملخّصاً.

وفيه ـ علاوة على الموانع المتقدّمة الواردة على هذه التنزيلات بعد تسليم

---

(١) الفصول: ١٣٦.

المقتضى لها ـ أنّ تعدّد الموضوع في الفرض الأخير لا يوجب تعدّد الأحكام ـ كما توهّم ـ بل لابدّ فيه أيضاً من تنزيل الأحكام منزلة الحكم الواحد الأكثر ثواباً، كما لابدّ من ذلك في غيره، وإلّا فيعود المحذور وهو: الاجتماع المصداقي في هذا الفرض الأخير أيضاً.

ووجه ذلك أنّ الحكمين وإن تعلّقا بالأصالة على مركّبين متبائنين. بأن يكون محلّ الوجوب ـ مثلاً ـ الغسل مع نيّة الجنابة، ومحل الاستحباب الغسل مع نيّة الجمعة، إلّا أنّهما يتعلّقان بالتّبع على نفس الفعل المتّحد، وهو الغسل باعتبار تعدّد الجهة، فكما أنّ الصلاة في الدار المغصوبة باعتبار كونه محصّلاً لطبيعة الصلاة وفرداً من أفراده واجب، وباعتبار كونه محصّلاً لطبيعة الغصب وفرداً من افراده حرام، كذلك الغسل في هذا الفرض باعتبار كونه في ضمن نيّة الجنابة واجب، وباعتبار كونه في ضمن نيّة الجمعة مستحب، غايته أنّ اجتماع الحكمين في الغسل بالتبعية والغيرية، وفي الصلاة في الدار المغصوبة بالأصالة والذاتية، بناءً على تفسير الفرد بالطبيعة المتّصفة بالتشخّص، أو المركّبة معه، وقد عرفت في تحرير محلّ النزاع أنّ هذا الفرق غير مجدٍ وأنّ اجتماع الواجب الغيريّ مع الحرام لا ينطبق عند المانع إلّا على أحد المعنيين الذين لا سبيل إلى إرادة شيء منهما في المقام.

أمّا معنى الإسقاط فلعدم تحقّقه في الأغيار الداخلية، والمفروض أنّ الغسل في هذا الفرض من الأغيار والمقدّمات الداخلية.

وأمّا معنى المقدّمية فلعدم انطباقه على مذهب الموجّه المذكور أعني: صاحب الفصول ﷺ القائل بوجوب الغيريّات وراء معنى المقدمية.

لا يقال: اجتماع الوجوب والاستحباب الغيريين في الغسل إنّما هو مع اختلاف الغير.

لأنّا نقول: اختلاف الغير إنّما يرفع تنافي فصليهما وأمّا تنافي تعدّدهما، فلا

يرتفع إلا بتنزيلهما منزلة الحكم الواحد.

فظهر ممّا ذكرنا أن حال الغسل في هذا الفرض هو الحال في سائر الفروض المتقدّمة، فلا بدّ فيه من ارتكاب التأويل والتنزيل الذي لابدّ في غيره، وإلّا لعاد المحذور الذي تفصّى عنه الموجّه المذكور.

بقي الكلام في التنبيه على أمور:

الأوّل: أنه استفاد من مجموع ما ذكرنا من أوّل المسألة إلى هنا أنّ لصاحب الفصول ﷺ في التفصّي عن الاجتماع الذي أحاله متفرّدات خمسة في مقامات مختلفة:

الأوّل: تأويل اجتماع الأمر والنهي إلى اجتماع الأمر والنهي المختلف زمنيهما، وقد مرّ ردّه بما لا مزيد عليه في أوائل المسألة.

الثاني: تأويل الاجتماع إلى الاجتماع التقديري على وجه الاستكشاف، لا انقلاب الحكم، وقد مرّ ابتنائه على أصله الغير الأصيل أعني: تخصيصه أحكام المقدّمةبالمقدّمة الموصلة الذي مرّ منعه بما لا مزيد عليه.

الثالث: ماخصّه بالاجتماع في مكروه العبادات من تقييد كلّ واحد من الفعل والترك بقصد التقرّب، وقد عرفت ما فيه أيضاً.

الرابع: ما خصّه باجتماع الواجب والمستحب من اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والاستحباب بالنفسية والغيرية، أو بالغيرية مع اختلاف الغير.

الخامس: ما خصّه باجتماع الوجوب والاستحباب النفسيين في بعض أفراد الواجب التخييري من اعتبار الاستحباب بأعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي، فإنّه رجحان يرجّح تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا إلى بدل مطلقاً، ولا يخفي أنّ هذا الاعتبار إن كان مجدياً فلا وجه لاختصاصه باجتماع الوجوب والاستحباب، بل هو جارٍ في اجتماع الوجوب

والكراهة، والوجوب والإباحة في بعض أفراد الواجب التخييري أيضاً، إلّا أنّه غير مجدٍ من أصله، كما استدركه هو أيضاً في آخر كلامه حيث قال: ولكن يضعّفه أنّ تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل رجحان الوجوبي[1].

وبالجملة، قد عرفت أن ليس في الوجوه التي يتفصّى بها عن الاجتماع وجه سليم عن الموانع، إلّا أنه لو فرض ثبوت المقتضي لمنع الاجتماع، فأقرب ما يتفصّى به عن الاجتماع من باب ارتكاب أقلّ القبيحين هو الوجه الرابع من متفرّدات صاحب الفصول ﷺ، ثمّ الجواب الأوّل من أجوبة المانعين عن مكروه العبادات، ثمّ الجواب الثاني والثالث من أجوبتهم، ثمّ الوجه الثاني من متفرّدات صاحب الفصول ﷺ المبتني على عدم اعتبار المقدّمة الغير الموصلة، ثمّ الوجه الأوّل من متفرّداته.

ويظهر وجه ترتّبها بهذا الترتيب المشعر بتفاوت مراتبها في القبح بتذكّر ما تقدّم.

الثاني: اتّفق المانعون والمجوّزون على صحّة العبادات التي تعلّق النهي بها بواسطة تعلّقه بالوصف المتّحدمعها في الوجود كما هو موضوع مسألة الاجتماع، أو بواسطة تعلّق الأمر بالأهمّ منها كما هو موضوع مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ إذا كان المكلّف مضطرّاً، أو ناسياً لذلك النهي، أو جاهلاً مقصّراً بالموضوع، أو قاصراً مطلقاً، أو صغيراً على وجه.

كما اتّفق المجوّزون والمانعون معاً على فساد ما تعلّق النهي الإرشادي بنفسه بلا واسطة، كما هو موضوع مسألة النهي في العبادات على وجه من دون فرق بين وجود أحد الأعذار الأربعة وعدمه.

---

(١) الفصول: ١٣٥.

لا يقال: إن كان المناط وجود الحكم الوضعي والتكليف الواقعي فهو موجود في كلتا المسألتين، وإن كان انتفاء الحكم التكليفي والظاهري فهو منتف في كلاهما.

لأنّا نقول: لمّا كان مناط الصحّة ـ وهو إطلاق الأمر ـ موجوداً في المسألة الأولى بحسب الظاهر المعوّل عليه كان مجرّد رفع المانع الظاهري بأحد الأعذار الأربعة مجدياً في الصحّة في المسألة الأولى، بخلاف المسألة الثانية، فإنّ المفروض عدم وجود المقتضي فيها لا ظاهراً، ولا واقعاً، وإنّما الموجود هو مجرّد خيال المقتضي من غير مستند ظاهريّ حتى يجديه رفع المانع بأحد الأعذار الأربعة.

وبتقرير أمتن: إنّ علّة اقتضاء النهي الإرشادي الفساد هو المانعية، أو فقدان الجزء أو الشرط، وهو من الأحكام الوضعية التي لا دخل للعلم والجهل في تحقّقها، بخلاف إقتضاء النهي التحريمي الفساد، فإنّ علّة اقتضائه هو التحريم، وهو من الأحكام التكليفيةالمنوطة بالعلم، فيختصّ اقتضائه الفساد بحال العلم لا الجهل، وبحال العمل لا السهو.

فإن قلت: ما الفرق بين تعذّر القاصر بالحكم حيث يرفع المانع عن المقتضي، وبين تعذّر المقصّر به، حيث لا يرفع المانع عنه؟ ثمّ ما الفرق بين المقصّر بالحكم، حيث لا يرفع المانع وبين المقصّر بالموضوع حيث يرفعه؟

قلت: أمّا عدم تكليف القاصر فلأنّه من المستقلّات العقلية، وأمّا تكليف المقصّر بالموضوع فهو وإن أمكن عقلاً، إلّا أنّ المستفاد من الأخبار والآثار الشرعية عدمه، وأمّاتكليف المقصّر بالحكم فلأنّه مقتضى العقل والشرع، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع، مضافاً إلى مساعدة الإجماع والأخبار على حسب ما سيأتي تفصيل كلّ ذلك في تنبيه آخر.

ألا ترى أنّه إذا ورد عمومات وعلم إجمالاً تخصيص أحدها لا يجوز العمل

بمقتضى شيء من تلك العمومات إلّا بعد الفحص وأنّ ذلك العلم الإجمالي مخلٌّ بظهور جميعها بحيث لا يبقى مسرح لمجرى أصالة العموم والحقيقة في شيء منها إلّا بعد الفحص المنقلب معه الإجمال بالتفصيل.

وبالجملة، إذا قال المولى: صلّ ولا تلبس الحرير. كانت الصلاة في لباس الحرير لأحد الأعذار الأربعة صحيحة اتّفاقاً، بخلاف ما لو قال: صلّ ولا تصلّ في لباس الحرير، فإنّها فاسدة اتّفاقاً، من غير فرق بين وجود أحد الأعذار الأربعة وعدمه.

ولكن ليعلم أنّ مفاد «لا تصلّ في الدار المغصوبة» ليس كمفاد «لا تصلّ في اللباس الحرير» فإنّ الصلاة في لباس الحرير صادق على كلّ صورة من صور الأعذار الأربعة، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة، فإنّه لا يصدق على ما عدى صورة الصغر من سائر صور الإضطرار والجهل والنسيان، ومقتضى ذلك صحّة الصلاة في الدار المغصوبة في صورة الإضطرار والجهل والنسيان مطلقاً، بخلاف الصلاة في لباس الحرير لأحد هذه الأعذار الثلاثة، فإنّ صحّتها مختصّ بما إذا اندرجت في مسألة الاجتماع، دون مسألة النهي في العبادات.

والوجه في عدم صدق الغصب في صورة وجود أحد تلك الأعذار الثلاثة وصدق لبس الحرير هو أنّ قبح الغصب ذاتيّ ولا يمكن ارتفاع حكم الذاتيّ عن المكلف إلّا بارتفاع موضوعه، بخلاف قبح لبس الحرير.

وينشأ من ذلك فرق بين ما إذا صلّى الصغير في الدار المغصوبة، وبين ما إذا صلّى في لباس الحرير، إذ لا يبعد القول بفساد صلاته في الدار المغصوبة مطلقاً، سواء استفيد حرمة الغصب بموضوع مسألة الاجتماع، أو بموضوع مسألة النهي في العبادات، فإنّ غصب الصغير وإن كان بالنظر إلى صدق الغصب عليه وانتفاء حكمه عنه كلبس الحرير، إلّا أنّه بالنظر إلى قبحه الذاتيّ ليس كلبس الحرير فتدبّر.

وإذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك منع ما أطلقه صاحب الإشارات[١] ﷺ في التنبيه الثالث من تنبيهات مسألة النهي في العبادات حيث قال: إنّ النهي يقتضي الفساد مع العمد لا مطلقاً إلى آخره. فإنّه على إطلاقه ممنوع، كما يظهر وجهه ممّا تقدّم.

الثالث: قد عرفت أنّ المعتبر فى عنوان مسألة اجتماع الأمر والنهي في شيء ذي جهتين إمكان إنفكاك كلّ من الجهتين عن الآخر، أمّا ما يمكن الإنفكاك عن أحدهما دون الآخر كقوله: «صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة» فقد مرّ الإشارة إلى جواز الاجتماع فيه عقلاً ولغةً أنّ فهم العرف خلافه ـ كما سيجيء الكلام فيه ـ هذا فرض إنفكاك الأمر عن النهى، وأمّا فرض العكس وهو إنفكاك النهي عن الأمر، كما لو توسّط في المغصوب قهراً أو سهواً، فلا خلاف ولا كلام في كونه مأموراً بالخروج من غير نهي.

وأمّا ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين كالتوسّط في أرض مغصوب اختياراً، فمندرج في مسألة التكليف بالمحال المستند إلى سوء الإختيار، فقيل بجوازه مطلقاً، وهو المختار وفاقاً لأبي هاشم وأكثر أفاضل المتأخّرين منهم: استادنا العلّامة وصاحب القوانين[٢] ﷺ، وقيل بعدم جوازه مطلقاً، وهو مختار ابن الحاجب[٣] وصاحب الفصول[٤] ﷺ، وفصّل ثالث فأجاز التكليف العقابيّ دون الخطابيّ، وهو مختار الفخر الرازي[٥] وصاحب الضوابط[٦] ﷺ.

أقول: إن أراد المفصّل جواز ترتّب العقاب على نفس ما يفوّت المضطرّ في

---

(١) الإشارات: ١٠٨.

(٢) القوانين ١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) راجع حاشية العضد على مختصر المنتهى ٢: ٤ والقوانين ١: ١٥٤.

(٤) الفصول: ١٣٨.

(٥) القوانين ١: ١٥٤.

(٦) ضوابط الأُصول ١: ١٦٩.

حال الاضطرار الناشىء عن سلب الاختيار فهو مذهب المجوّز، فإنّ مراد المجوّز المطلق هو جواز التكليف الخطابي على وجه التنبيه على استحقاق العقاب مجازاً، لا جواز حصول المكلّف به في الخارج حقيقةً، إذ لا يعقل صدور ذلك عن عاقل، فضلاً عن عالم، مضافاً إلى تنصيص بعض المجوّزين كصاحب القوانين[١] بنفيه.

وإن أراد جواز ترتّب الأثر والعقاب الذي كان يستحقّه ترك التكليف لو فرض في حال الاختيار على ما يستند إليه الترك وعدم تحقّق وجوب الفعل من سلب القدرة وسوء الاختيار بناءً على ما قيل: من أنّه حرام نفسي وإن كان فائدته التهيّؤ والاستعداد لواجب آخر مشروط بشرط غير حاصل، فهو مذهب المانع المطلق كصاحب الفصول[٢] وغيره.

فظهر أنّ التفصيل خال عن التحصيل، لرجوعه إلى أحد المطلقين ولهذا ذهب كلّ من صاحبي القوانين[٣] والفصول[٤] إلى أنّ قول الفخر راجع إلى قوله.

وكيف كان فاستحقاق عقاب ما يفوت في حال الاضطرار عند المجوّز إن كان في زمان سلب القدرة والاختيار وإن لم يصل زمان ما يفوت في حال الاضطرار كما هو مذهب صاحب الضوابط[٥] ﷺ فلا يظهر ثمرة عملية بينه وبين المانع.

وإن كان في زمان الاضطرار دون زمان سلب القدرة والاختيار كما مرّ الدليل على أنّه المختار، نظراً إلى اعتبار[٦] دون اعتبار فتظهر الثمرة بينه وبين المانع في

---

(١) القوانين ١: ١٥٤.

(٢ و ٤) الفصول: ١٣٨.

(٣) القوانين ١: ١٥٤.

(٥) ضوابط الاصول ١: ١٦٩.

(٦) إشارة إلى ما مرّ في أوّل تنبيهات مسألة مقدّمة الواجب من أنّ سبب الحرام غير حرام باعتبار المقدمية وان كان حراماً باعتبار الدليل الخارجي. منه.

الفسق والعدالة.

لنا على الجواز وجود المقتضي وعدم المانع، أمّا وجود المقتضي فلأنّه مقتضى الأصل العقلي وهو أصالة الإمكان في المشكوك إمكانه على ما مرّ من الإشكال في مأخذه، وكذا مقتضى الأصل اللفظي وهو أصالة عدم التقييد والتخصيص في أحد الخطابين اللازم على المانع وإن كان مقتضى الأصل العملي مع المانع في طرحه أحد التكليفين، إلّا أنّ من المعلوم تقديم الأصل اللفظي على الأصل العملي.

وأمّا عدم المانع فلأنّ المانع إمّا فهم العرف، ومن المعلوم أوّلاً عدمه بالتقريب الآتي ذكره عن صاحب القوانين، وثانياً عدم كونه محلاً لهذا النزاع.

وأمّا العقل أعني القبح العقلي كما استند به المانع فمن الظاهر منعه، وذلك لما عرفت من أنّ المراد من إمكان التكليف في محلّ النزاع ليس إمكان حصول المكلّف به في الخارج حقيقة حتى يكون قبيحاً، بل المراد إمكان حصول التكليف الابتلائي المنبّه على استحقاق العقاب مجازاً، وليس في ذلك قبح بالعيان، فما هو قبيح غير محلّ النزاع، وما هو محلّ النزاع غير قبيح، ومقايسة المانعين الاضطرار بسلب الاختيار كتوسّط أرض مغصوب عمداً على الاضطرار بلا اختيار كالتوسط فيه سهواً في قبح التكليف والعقاب ليس بأشبه من مقايسته على الاضطرار مع بقاء الاختيار كاضطرار الفروع من الكفار في عدم قبح التكليف والعقاب.

وبالجملة، لا قبح في إناطة التكليف والعقاب بما هو خارج عن الاختيار المستند خروجه إلى سوء الاختيار، بدليل استناد الأفعال التوليدية إذا حصل القدرة على المباشرة إلى العلّة الاولى حقيقة، وشهادة العقل والأخبار الواردة في أنّ «من

سنّ سنّة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها»[١] واتّفاق الفقهاء سلفاً عن خلف على عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في حكم غير الجهر والإخفات والقصر والإتمام إلّا بعض من هو معلوم النسب كالمقدّس الأردبيلي[٢] وصاحب المدارك[٣]، سيّما بناءً على المختار من أنّ التكليف عبارة عن العلم بالأصلح.

ووجه الاستشهاد بالخبر ظهور المثلية في تعقّب وزر المسن سنّة سيّئة عن عمل العامل بها، ويدلّ عليه صريحاً ما دلّ على تعذيب المصوّر يوم القيامة حتى ينفخ في الصورة، وما دلّ على عدم قبول توبة المرتدّ الفطري مع أنّه مأمور بالتوبة وسائر العبادات.

ووجه الاستشهاد بالاتّفاق أنّ حال الجاهل بعد تقصيره في تحصل العلم وسلب القدرةوالاختيار عن تحصيله هو حال سائر المضطرين المستند اضطرارهم إلى سلب الاختيار بسوء الاختيار، فكما أنّ تكليف الجاهل المقصّر وعقابه حال اضطراره جائز، بل واقع بالاتّفاق، كذلك ينبغي أن يجوز تكليف غيره من سائر المضطرين المستند اضطرارهم إلى سلب الاختيار بسوء الاختيار، لأنّ المسألة عقلية والعقلية لا تقبل التخصيص بمورد دون مورد فتأمل.

ثمّ إنّ الاستشهاد على المدّعى بالاتّفاق المذكور أولى من استشهاد صاحب القوانين[٤] عليه بالاتّفاق على كون المستطيع مكلّفاً بالحج إذا أخّره وإن فاتت استطاعته، لإمكان الاعتراض على هذا الاتّفاق بأنّه إن اريد فوات الاستطاعة الشرعية دون العقلية والعادية، فالاتّفاق على كونه مكلّفاً حينئذٍ مسلّم، لكن كون ما

---

(١) صحيح مسلم ٢: ٧٠٥، ٤: ٢٠٥٩، بحار الانوار ٧١: ٢٥٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٣.

(٣) مدارك الأحكام ٤: ٢١٢.

(٤) القوانين ١: ١٥٤.

نحن فيه من هذا القبيل ممنوع، وإن اريد فوات الاستطاعة العقليّة والعادية كالقدرة والتمكّن فكون ما نحن فيه من هذا القبيل مسلّم، لكنّ الاتّفاق المذكور حينئذٍ ممنوع. وإن أمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن فوات الاستطاعة الشرعية كفوات الاستطاعة العقلية من غير فرق، إلّا أنه جواب إقناعيّ لا يلزم الخصم.

ثمّ إنك إذا عرفت ما ذكر ظهر لك الحال في من توسّط عمداً في أرض مغصوب، فإنّه على ما اخترناه من إمكان التكليف بالمحال المستند إلى سوء الاختيار لا ريب في إمكان كونه مأموراً بالخروج ومنهيّاً عنه معاً، فيحصل العصيان بالفعل والترك كليهما.

وأمّا وقوعه فمبنيّ على القول بوجوب المقدّمة واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وأمّاإطلاق بعض المانعين وجوب المقدّمة والاقتضاء كصاحب القوانين، بأنّه مأمور بالخروج ومنهيّ عنه معاً[1] فلا بدّ من حمله على مجرّد الإمكان وإن كان خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى.

وأمّا على غير ما اخترناه من استحالة التكليف بالمحال مطلقاً فمن لم يقل بوجوب المقدّمة تعيّن عنده أنه منهيّ عنه فقط، ومن قال بوجوبها تعيّن عنده ترجيح واحد من الأمر والنهي وطرح الآخر على حسب ما هو الحال في تعارض العامّين من وجه إذا اجتمعا.

وما يقال: من أن الخروج أخصّ من الغصب، وتوارد الأمر والنهي على العامّ والخاص يفيد عرفاً تخصيص أحدهما بالآخر أعني تخصيص النهي بالأمر وإن قلنا بعدم استفادة ذلك من العامّين من وجه. فقد أجاب عنه صاحب القوانين[2] بأنّا لا نسلّم أنّ الخروج مورد الأمر من حيث إنّه خروج، بل من حيث إنّه تخلّص من

---

(١) المصدر المتقدّم: ١٥٣.

(٢) القوانين ١: ١٥٤.

الغصب، وهو أعمّ منه من وجه وإن انحصر في الخروج عادةً، فإنّ الظاهر أنّ العام الذي أفراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة، بل في نفس الأمر أيضاً لا يخرج عن كونه عامّاً في باب التعارض.

وأمّا ما أورد على ظاهر جوابه صاحب الإشارات[1] ﷺ من تصريح القوم بخلاف ما ذكر، وأنّ العادة مخصّصة ولا وجه لمعاملة العموم مع الخاص الواقعيّ أو العادي في باب التعارض.

فمدفوع بأنّ المراد من معاملة العموم مع الخاص العادي، بل الواقعي في باب التعارض ليس في مطلق التعارض حتى يتوجّه عليه المنع، بل إنّما هو في خصوص التعارض الناشىء عن سوء الاختيار كما فيما نحن فيه، فإنّ انحصار التخلّص عن الغصب في الخروج عنه عادةً إنّما حدث بعد الدخول فيه اختياراً، وإلّا فالتخلّص عن الغصب قبل الدخول فيه لا ينحصر في الخروج عنه، بل يحصل بعدم الدخول أيضاً كما لا يخفى.

فان قلت: تعلّق الأمر والنهي بالخروج عن الغصب محال ذاتي، لاستلزامه اجتماع الضدّين، لا محال عرضي وتكليف بالمحال حتى يجوّز بسوء الاختيار.

قلت: قد عرفت ممّا تقدّم أنّ ما تعلّق بنفس الخروج من الأمر والنهي فليس بتكليف حقيقي حتى يكون محال في نفسه، بل إنّما هو تكليف ابتلائي لأجل التنبيه على استحقاق العقاب حسبما مرّ، وأنّ ما هو تكليف حقيقي من الأمر والنهي فليس متعلّقاً بنفس الخروج، بل إنّما هو متعلّق بالكليّين المتباينين في الجملة أعني بالغصب والتخلص عنه، فما هو محال من اجتماع الأمر والنهي في الخروج عن الغصب غير لازم، وما هو لازم فيه غير محال.

---

(١) الإشارات: ١١٣.

وبالجملة، المتعيّن على القول بوجوب المقدّمة وعدم جواز التكليف بالمحال المستند إلى سوء الاختيار هو ترجيح واحد من الأمر والنهي وطرح الآخر على حسب ما يقتضيه الحال في باب تعارض العامّين من وجه، ولكن ليعلم أنّ تميز الراجح عن المرجوح من الأمر والنهي أمر يختلف بحسب اختلاف المقامات.

وما في الفصول[1] من ترجيح الأمر وطرح النهي فناظر إلى أنّ الأمر بالتخلّص عن الغصب موجود في المقام على القول بوجوب المقدّمة وأنّ النهي عنه سابق عليه، فاختلف زماني الأمر والنهي، ويخطّىء ذلك النظر إجمالاً بما مرّ في صدر المبحث من استلزامه النسخ قبل حضور وقت العمل ونهي الناهي مع العلم بانتفاء شرطه وتفصيلاً بما يخطّىء به شبهة الحماري[2] وهو فرض شيء مستلزم وجوداً وعدماً للمحال، حيث إنّ كلّ من وقوع هذا الفرض وعدمه واللاالوقوع واللا العدم موقع في شبهة استلزام محال، فكما تندفع هذه المغالطة بعدم وقوع هذا الفرض على معنى عدم وقوع ذات المفروض وماهيته، لاعلى معنى عدم وقوع وجوده وصفته، كذلك تندفع المغالطة فيما نحن فيه بأنّ النهي السابق عن التخلّص المأمور به لاحقاً إنّما هو نهي عن نفس الغصب الموجب للتخلص، لا عن نفس التخلّص حتى يقيّد بزمان لحوق الأمر به، كما أنّ نهي العبد عن التوبة قبل العصيان نهي عن العصيان الموجب للتوبة، لا عن نفس التوبة حتى يقيّد بزمان لحوق الأمر به، وليكن على خاطرك سبيل اندفاع هذه الشبهة، فإنّها شبهة سيّالة في مسائل الفقه والاصول.

---

(١) الفصول: ١٣٨.

(٢) الشبهة المعروفة بالحمارية على ما في القوامع للميثمي قدس سره: ٢٢٠ هكذا: وهي ربّما يُسئل في مقام المغالطة عن أنّه لو فرض أنّ وجود زيد يوجب محالاً وهو حمارية عمرو، وعدمه أيضاً يوجب ذلك المحال، فلو ردّد الأمر بينهما فبأيّهما ينبغي أن يؤخذ؟ فإن اخذ بالأوّل أو الثاني لزم المحال، أولا بهما ارتفع النقيضان.

[دلالة النهي على فساد المنهيّ عنه]

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهيّ عنه على أقوال:

ثالثها: التفصيل في دلالته عليه في العبادات دون المعاملات، وهو المنقول عن بعض العامّة وأكثر أصحابنا منهم: المحقّق[1] والعلّامة[2].

رابعها: التفصيل في دلالته عليه فيهما شرعاً لا لغة، وهو المنقول عن السيّد[3] وإبن الحاجب[4].

خامسها: التفصيل في دلالته عليه في العبادات شرعاً لا لغةً، وهو المنقول عن بعض.

سادسها: أنّه يدلّ على الصحّة مطلقاً، وهو مذهب أبي حنيفة وصاحباه.

وتنقيح المسألة يستدعي تقديم مقدّمات:

[المقدّمة] الأُولى: في تشخيص معاني مفردات العنوان، فنقول: أمّا المراد من الدلالة فهو الدلالة بحسب عرف العام أو عرف الشارع، لا بحسب العقل، ولا اللغة كما توهّم، وذلك أمّا بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي فواضح، وأمّا بناءً على استحالته عقلاً فلأنّ الاستحالة العقلية قرينة خارجيّة على تخصيص جهة الصحّة بغير مورد النهي، فيفسد مورد النهي بواسطة دلالة العامّ على الخاص عرفاً وإن كان بمعونة العقل، إلّا أنّ العقل قرينة على اقتضاء الفساد لا حاكم بالفساد، وإلّا لكان

---

(١) معارج الأُصول: ٧٧.

(٢) تهذيب الوصول: ٣٣.

(٣) الذريعة ١: ١٨٠.

(٤) المنتهى لابن الحاجب ٢: ٩٥.

جميع الدلالات اللفظية المنضمّ إليها القرائن العقليّة عقليّة، وهو خارج عن اصطلاح أهل المعقول والمنقول. فتدبّر.

وأمّا إشكال التفكيك بين العرف والعقل فقد عرفت من مقدّمات المسألة السابقة اندفاعه بأنّ اختلافهما صغروي لا كبروي، وقد عرفت منها أيضاً أنّ مدار افتراق هذه المسألة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي على العموم المطلق بين المأمور به والمنهيّ عنه، أو بين المأمور والمنهيّ، كما أنّ مدار افتراق مسألة الاجتماع عن هذه المسألة على العموم من وجه بين المأمور به والمنهيّ عنه، وأنّ المراد من العموم فى المسألتين هو العموم المنطقي، وفي مسألة التعادل والتراجيح هو العموم الاصولي بالتقارير المتقدّمة تحقيقها بما لا مزيد عليه فراجع.

وأمّا المراد من النهي فمضافاً إلى ظهور انصرافه إلى النهي التحريمي الأصلي وخروج النهي التنزيهي والنهي التبعي عن إسمه قد خرجا عن حكمه أيضاً، أمّا خروج النهي التنزيهي فلما عرفت من أنّه علاوة على عدم استلزامه الفساد اتّفاقاً يستلزم الصحّة أيضاً.

وأمّا خروج النهي التبعي فلما عرفت من أنّ النزاع في المسألة عرفي لا عقلي، ومن المعلوم أنّ النهي التبعي على تقدير اقتضائه الفساد فهو بحسب العقل أو المرجّحات الخارجية، لا بحسب فهم العرف التخصيص والتقييد.

نعم النهي اللبّي والنهي المادي كلفظ التحريم وإن خرجا عن إسم النهي الظاهر في الصيغة، لكنّهما لم يخرجا عن حكمه كما توهّم.

وأمّا الفساد فهو ضدّ الصحّة، والصحّة هي استتباع الغاية والأثر وغايةالمعاملات هو ترتب الأثر الشرعي المقصود، وتقييد الأثر بالشرعي مخرج للآثار العقلية كالزوجية للأربعة، وبالمقصود مخرج لغيره كترتّب الحدّ على الزنا والضمان على اليد ونحو ذلك، وغاية العبادة عند المتكلّمين هو موافقة الأمر، وقد

فسّرها بعضهم بما يوافق الشريعة حذراً عن لزوم أحد المحذورين من خروج العبادات المندوبة أو ارتكاب عموم المجاز في الحدّ.

واعتراض الإشارات[١] على التفسير المذكور بأنّه موقع في محذور آخر، فإنّ موافقة الشريعة يعمّ المباح، مدفوعٌ بأنّ المراد من الموصول في الحد هو خصوص العبادة لا غير، ألا ترى أنّك لو سألت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ اليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر. لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيّة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجّح لأحد الرمّانين، فقلت: ما كان أكبر.

وعند الفقهاء هو سقوط القضاء، وفسّرها بعضهم بما أسقط التكرار، حذراً عن ايهامه خلاف المقصود، وبما من شأنه الإسقاط حذراً عن انتقاض عكس الصحيح بصحيح العيد وطرد الفاسد بفاسد العيد.

وينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: في النسبة، أمّا النسبة بين معنى الصحّة في العبادة فقيل: عموم مطلق، لصدق الصحّة بالمعنى الأوّل على الصلاة بظنّ الطهارة إذا انكشف الخلاف، دون الصحّة بالمعنى الثاني.

وفيه أنّ أعمية قول المتكلّم من قول الفقهاء إنّما يتم إذا اريد باعتبار الموافقة بالنسبة إلى الظاهر والإسقاط بالنسبة إلى الواقع، وهو تفكيك بلا دليل، وإلّا فإن اعتبرا بالعكس فالنسبة بالعكس، وإن اعتبرا معاً بالنسبة إلى الظاهر أو اعتبرا معاً بالنسبة إلى الواقع كما هو قضية وضع الألفاظ للمعاني الواقعية فالنسبة التساوي.

وأمّا النسبة بين الصحّة في المعاملات والصحّة في العبادات فربّما قيل أيضاً

---

(١) الإشارات: ١٠٣.

عموم بتقريب أنّ أثر كلّ شيء بحسبه، فكلّ ما صدق عليه الأمر أو سقوط القضاء صدق عليه ترتّب أثر ولا عكس.

وفيه ما عرفت من أنّ المراد من الصحّة في المعاملات ليس مطلق الأثر وإن كان أثر كلّ شيء بحسبه، بل المراد الأثر الشرعي المقصود، ومن البيّن أنّ موافقة الأمر أو سقوط القضاء وإن كان أثراً مقصوداً إلّا أنّه عقلي لا شرعي.

فالحقّ أنّ النسبة بين الصحّة في المعاملات والصحّة في العبادات التباين، كما أنّ الحقّ أنّ النسبة بين معنى الصحّة في العبادات التساوي، فيكون اختلاف المتكلّمين مع الفقهاء في تعريف الصحّة ناشيء عن اختلاف محلّ الأنظار، لا عن اختلاف الأوضاع، فإنّ الأنسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو في الجملة وعدمه، والأنسب بمقاصد الفقه البحث عنه من حيث تعلّق الخطاب بقضائه وعدمه، وإلّا فالنزاع لفظي، لأصالة عدم تعدّد الوضع وأغلبية اشتراك المعنوي من اللفظي.

الثاني: في تشخيص ما لعلّه يثمر في التعليقات من صدق الصحّة على الصلاة بظنّ الطهارة وعدمه، فنقول: أمّا بعد انكشاف الخلاف فلا تصدق الصحّة الظاهرية ولا الواقعية عليه إلّا على القول بالتصويب والموضوعية بالنسبة إلى الواقع الأوّلي.

وأمّا بعد انكشاف الخلاف فتصدق الصحّة الظاهرية عليه ولا تصدق الصحّة الظاهرية ولا الواقعية عليه إلّا على القول بالتصويب والموضوعية بالنسبة إلى الواقع الأوّلي.

وأمّا بعد انكشاف الخلاف فتصدق الصحّة الظاهرية عليه ولا تصدق الصحّة الواقعية إمّا لعدم المطابقة للواقع، أو لعدم العلم بالمطابقة إلّا على القول التصويب بالنسبة إلى الواقع الثانوي، أو النظر إلى أصالة المطابقة، بمعنى أنّ طريق الظاهر

غالب المطابقة للواقع، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، وإلّا فالأصل بمعنى الاستصحاب يقتضي عدم المطابقة.

الثالث: جعل صاحب القوانين[١] تأسيس الأصل الأوّلي الفساد في العبادات والمعاملات من جملة مقدّمات المسألة.

واورد عليه أوّلاً: بعدم توقّف المسألة على تأسيس أصلٍ، فلا وجه لجعل التأسيس مقدّمة وإن كان حقّاً.

وثانياً: بأنّ تأسيسه أصل الفساد في العبادات هاهنا ينافي قوله بالإجزاء فيها في مسألة الإجزاء وقوله بالبراءة فيها إذا كان الشكّ في الكيفية كالشك في الشرطية والجزئية في مسألة البراءة، فإنّ استصحاب الفساد حاكم على أصل البراءة البتّة.

لا يقال: القضاء بأمر جديد، فالإجزاء بمعنى سقوط القضاء لا ينافي أصالة الفساد في العبادات.

لأنّا نقول: المراد من سقوط القضاء في تعريف الإجزاء أعمّ من سقوط القضاء والإعادة، وإذا لم ينافي الفساد سقوط القضاء نظراً إلى أنّه بأمر جديد فلا أقلّ من منافاته لسقوط الإعادة.

والجواب عن الأوّل أنّ أصالة الفساد في الشيء وإن لم يكن مقدّمة لاقتضاء النهي عنه الفساد وعدمه، إلّا أنّه مقدّمة لثمرة الاقتضاء وعدمه، إذ بعد فرض الشيء فاسداً بالأصل لا ثمرة للاقتضاء وعدمه وإن كان تقابل الصحّة والفساد من باب تقابل العدم والملكة، ومجرّد شأنية المحلّ وأهليّته لصدق كل منهما كاف في صدق كلّ ممّا يكون تقابلهما من هذا الباب، ولا يتوقّف على اعتبار فعليّة الصدق بالأصل، إلّا أنّ ثمرة الصدق وعدمه متوقّفة عليه.

---

(١) القوانين ١: ١٥٥.

وعن الثاني أنّ منافاة استصحاب الفساد لمجرى البراءة موقوف على تعارضهما ، ومن البيّن أنّهما من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال، لا من قبيل المتعارضين، أمّا على القول بالبراءة في صورة الشك في المكلّف به فلحكومتها على الاستصحاب، وأمّا على القول بالاشتغال والاحتياط فيه فلحكومته عليها، وعلى أيّ تقدير فلا تعارض بينهما.

وأمّا المنهيّ عنه في المقام فيعمّ المنهيّ عنه لنفسه ولجزئه ولشرطه ولوصفه الداخل ولوصفه الخارج، دون المنهيّ عنه لشيء مفارق متّحد معه في الوجود كالنهي عن الغصب حال الصلاة أو البيع، لكونه موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي المصداقي، والمنهيّ عنه لشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود كالنهي عن النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة أو البيع لكونه من باب الاجتماع الموردي، إلّا أنّ تعميمه المنهيّ عنه بأحد الاعتبارات الخمسة قد يكون إسماً وحكماً، كما إذا تعلّق النهي بعنوان العبادة والمعاملة بأحد تلك الاعتبارات، وقد يكون حكماً فقط، كما إذا تعلّق بغير عنوانه بأحد الاعتبارات الخمسة.

وأمّا ما في الضوابط[1] من أنّ المنهيّ عنه لجزئه أو لشرطه خارجان عن النزاع وذكرهما هنا من باب التطفّل، لأنّ النهي فيهما إنكان لفقد الجزء أو الشرط فالفساد للفقد لا للنهي، وإن كان لوجود الجزء أو الشرط فاسداً فمرجعهما الى المنهيّ عنه لوصفه الداخل أو الخارج، فيمكن الاعتذار عنه بأنّ دخول الشيء في النزاع من جهة لا ينافي خروجه من جهة أُخرى، بل ولا من جهات اخر، كما هو الحال في كثير من المسائل المتنازع فيها.

وكيف كان فلابد من التكلّم أوّلاً في تعريف كلّ واحد من الأقسام السبعة،

---

(١) ضوابط الأُصول ١: ١٨٨.

وثانياً في أنّ هذا القسم هل له مصداق في الشريعة أم لا ؟

فنقول: أمّا في مقام التعريف فالمنهي عنه لنفسه هو ما تعلّق النهي بطبيعته من حيث هي بأن يكون القيود المأخوذة في الكلام قيوداً للتكليف والموضوع، لا المكلّف به، كأن يقول للحائض: وأنتِ في حالة الحيض منهيّة عن طبيعة الصلاة، لا أنتِ منهيّة عن الصلاة الكائنة في حال حيض، فالمنهيّ عنه لنفسه هو ما تعلّق النهي بالمقيّد لا القيد، بأن يكون القيود قيوداً للنهي أو المنهيّ أو النسبة الحكميّة، لا المنهيّ عنه.

وأمّا في مقام التمثيل فنقول: أمّا المنهيّ عنه لنفسه من العبادات فكصلاة الحائض من قوله عليه السلام دعى الصلاةأيّام أقرائك، وذلك لأنّ أيّام الحيض الواقع في الكلام وإن احتمل أن يكون قيداً للمنهي وهو الصلاة حتى يكون المعنى: أنّ المرأة منهيّة عن الصلاة الكائنة في أيّام الحيض، فيكون من باب المنهيّ عنه لوصفه، لا من باب المنهيّ عنه لنفسه، بأن يكون القيد قيداً للموضوع ومن مشخّصاته، حتى يكون المعنى: أنّك ايّتها الحائض بوصف كونك حائضاً منهيّة عن الصلاة أي طبيعتها، أو يكون قيداً للمحمول أي المنهيّ، حتى يكون المعنى: أنّك منهيّة ايّام الحيض من الصلاة أي طبيعتها، أو يكون قيداً للنسبة بين الموضوع والمحمول حتى يكون القضيّة عرفيّة عامّة، والمعنى: أنّك منهيّة عن الصلاة ما دمت حائضاً، إلّا أنّ المتبادر من الموارد التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثاً وبقاءً كالحيض والمرض هو تعلّق النهي بنفس الطبيعة وأنّ القيد ليس للمادّة.

وأمّا إن قال: إن كنت جنباً فلا تصلّ، ونحوه من الموارد التي يكون القيد فيه مقدوراً من حيث البقاء وعدم البقاء وإن لم يكن مقدوراً من حيث الحدوث، لم يفهم منه عرفاً سلب التكليف عن الصلاة، نعم لو قال دعي الصلاة في السفر فهم منه نفي التكليف.

فظهر من الاستقراء كون الموارد مختلفة، إلّا أنّ المتبادر ممّا نحن فيه تعلّق النهي بالطبيعة وكون صلاة الحائض منهيّة عنها لنفسه.

وبذلك يندفع استدلال بعض الحنفيّة على كون صلاة الحائض من باب المنهيّ عنه لوصفه، وكون المنهيّ عنه لنفسه منحصراً في مثل القمار والإمساك ثلاثة ايّام من المعاملات والعبادات الخالية عن جهة الصحّة من الأصل بأنّه: إذا وقع في الكلام هيئة ومادّة وقيد فلابدّ من تقييد المادّة أوّلاً بذلك القيد، ثمّ إيراد الهيئة عليها، ففي نحو: إضرب يوم الجمعة يقيّد الضرب أوّلاً بكونه يوم الجمعة، ثمّ يورد عليه مفاد الهيئة أي الطلب.

ووجه ذلك أنّه لولم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا: زيدٌ أعلم من عمرو في الفقه وعمرو أعلم من زيد في الحكمة، فإنّه لولم يفعل كما قلنا، بل كان المراد من قولنا: أعلم، الأعلم على الإطلاق لكان المعنى: زيدٌ في الفقه أعلم من عمرو مطلقاً في الفقه وغيره، وعمرو في الحكمة أعلم من زيد مطلقاً في الحكمة وغيرها، وهذا تناقض، فلابدّ من تقييد العلم في الأوّل بالفقه ثمّ إيراد الأعلمية فيه، وكذا في الثاني ليرتفع التناقض.

ونقول فيما نحن فيه: إنّ هاهنا هيئةٌ وهي: دع. ومادّةٌ وهي: الصلاة. وقيدٌ وهو: ايّام الحيض، وقد عرفت أنّ القاعدة تقييد المادّة أوّلاً بالقيد ثمّ إيراد الهيئة عليها، فالمعنى حينئذ انّ الصلاة المقيّدة بكونها أيّام الحيض منهيّة عنها، وليس هذا إلّا تعلّق النهي بالوصف، انتهى كلام الحنفيّة.

ووجه اندفاعه ما عرفت من أنّ جعل القيود من متعلّقات المادّة مطلقاً خلاف مقتضي الاستقراء، فإنّ مقتضى الاستقراء كون الموارد مختلفة، فمن الموارد ما يقتضي فهم العرف كون القيد فيه قيداً للهيئة لا غير، كما مثّله الحنفيّة، ومن الموارد ما يقتضي كون القيد فيه قيداً للهيئة لا غير، كما في قولنا: زيدٌ أعلم من بكر عند

أهل الحجاز، وبكر أعلم من زيد عند أهل العراق، إذ من الواضح أنّ المراد ليس أعلميّة زيد في العلم الذي عند أهل الحجاز وكذا في الجزء الأخير، بل المراد أفضليّة زيد مطلقاً في جميع العلوم عند أهل الحجاز وبالعكس، ومن الموارد ما هو قابل للقسمين كما في المثال المتنازع فيه، إلّا أنّ المتبادر عرفاً كون القيد فيه قيداً للموضوع، ولو سلّمنا عدم كونه قيداً له فلا أقلّ من كونه قيداً للنسبة.

وثمرة النزاع تظهر في صحّة صلاة الحائض أيّام الاستظهار وعدمه، بل في مطلق صلاة الحائض وعدمه على ما في الضوابط[١].

وأمّا المنهى عنه لنفسه من المعاملات فمصداقه بيع العبد والسفيه، على ما في القوانين[٢].

أقول: أمّا على تقدير أنّ البيع عبارة عن الإيجاب المقترن بالقبول فلا إشكال في التمثيل بهما، وأمّا على تقدير أنّ البيع مركّب من الإيجاب والقبول فقد أورد عليه في الضوابط[٣] بأنّ كل منهما صدر عن شخص وكلّ منهما منهيّ عن جزء المعاملة بنفسه، لا عن المركب من حيث هو، إذ الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى أنّه لو تولّى طرفي العقد واحدٌ لكان منهيّاً عن كلّ جزء بنهي على حدة واستحقّ عقابين، فلا نهي هنا يتعلّق بالمركّب.

ويمكن دفعه بإمكان نهي الشخص عن فعل غيره إذا استند فعل الغير إليه نظراً إلى أنّ سبب الحرام حرام.

وأمّا ما مثّل في القوانين[٤] بنكاح الخامسة لمن عنده أربع، وفي الضوابط[٥] بذبح الذمّي وطلاق الوليّ، فمنظور فيها، وذلك لأنّه إن كان المدار في تعلّق النهي بالنفس على اعتبار المعتبر فلا وجه للتصدّي إلى ضبط الأقسام السبعة والتمثيل

(١ و ٣ و ٥) ضوابط الاصول ١: ١٨٦ و ١٨٨.

(٢ و ٤) القوانين ١: ١٥٦.

لكلّ منها بمثال على حدة، وإن كان المدار فيه على فهم العرف فقد عرفت أنّ موارد فهم العرف مختلفة ، وأنّ المتيقّن من فهم العرف تعلّق النهي بالطبيعة المقيّدة دون القيد إنّما هو في خصوص ما إذا كان القيد غير مقدور للمكلف حدوثاً وبقاءً، ومن الواضح أنّ تمثيلنا ببيع العبد والسفيه من هذا القبيل، بخلاف التمثيل بنكاح ذي الأربعة وذبح الذمّي وطلاق الوليّ، فإنّ القيد في الأوّلين مقدور بقائه، وفي الأخير وإن كان غير مقدور، إلّا أنّ من المعلوم في الخارج أنّ الوليّ منهيّ عن طلاق زوجة المولّى عليه لا عن ماهيّة الطلاق، إذ له طلاق زوجته ، فبعد قيام الدليل الخارجي لا يعبأ بظهور القيد.

وأمّا المنهيّ عنه لجزئه في العبادات فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة.

وأمّا المنهيّ عنه لجزئه في المعاملات فكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع مركّب من الإيجاب والقبول الناقلين، وعلى القول الآخر وهو القول بأنّ البيع هو الإيجاب المقرون بالقبول، فالأمثلة كثيرة واضحة كما قال صاحب القوانين[1].

وما أورد عليه بأنّ الإيجاب المقرون بالقبول أمر بسيط لا جزء له فكيف يتعقّل على تقديره وجود مثال منهيّ عنه فضلاً عن وجود كثرة الأمثلة ووضوحها؟ فمبنىّ على أن يكون المراد من البيع مجرّد اللفظ المذكور ، وأمّا إذا اريد منه اللفظ المذكور المقترن بقبض المبيع وإقباضه فلا تأمّل في وضوح المنهيّ عنه لجزئه وكثرة أمثلته، فإنّ من جملة أمثلته علاوة على مثال بيع الغاصب مع جهل المشتري بيع الأعيان الطاهرة مع الأعيان النجسة ، وبيع الشاة مع الهرّة ، وغير ذلك من بيوع ما يملك مع ما لا يملك التي لا تحصى.

---

(١) القوانين ١: ١٥٦.

ولعلّ الظاهر من المعاملات المحرّمة في كلام الفقهاء وغيرهم إرادة ذلك أيضاً، إذ لا مدرك لترتّب الحرمة على مجرّد التلفّظ باللفظ المذكور إلّا إذا توصّل به إلى ترتّب الغاية المحرّمة.

وأمّا المنهيّ عنه لشرطه فإمّا لفقدان الشرط كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح، فإنّ القدرة حال البيع شرطه وهو مفقود فيه، أو لكون الشرط منهيّاً عنه لوصفه اللازم أو المفارق، أوغير ذلك من الأقسام، مثل كون الساتر غصباً في الصلاة ، والوضوء بالماء المتغيّر للصلاة، وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة.

وأمّا المنهيّ عنه لوصفه الداخل فكالنهي عن الجهر في الصلاة الإخفاتية وعن الإخفات في الصلاة الجهريّة، والنهي عن بيع الربوي وبيع الحصات.

وأمّا المنهيّ عنه لوصفه الخارج فكالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، فإنّ كون الصلاة في الدار المغصوبة ليس من مقوّماتها ومميّزاتها، بخلاف الجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة.

فإن قلت : ما الفرق بين المنهيّ عنه لشرطه وبين المنهى عنه لوصفه، ثمّ ما الفرق بين المنهيّ عنه الداخل وبين المنهي عنه لوصفه الخارج ؟

قلت : تعلّق النهي بشيء من جهة غير ذاته إن كان مسبوقاً باعتبار وجود تلك الجهة أو صفته شرطاً في ذلك الشيء فهو المنهيّ عنه، لفقدان الشرط أو لوجود الشرط على غير صفته، وإن لم يكن مسبوقاً باعتبار ذلك فهو المنهيّ عنه لوصفه، ثمّ وصفيّة هذا الوصف إن كان معهوداً في الأنظار قبل تطرّق النهي عليه فهو المنهيّ عنه لوصفه الداخل، كوصفيّة الجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة ووصفيّة الربوي وغير الربوي بالنسبة إلى البيع، وإلّا فهو المنهيّ عنه لوصفه الخارج كوصفيّة الكون في الغصب بالنسبة إلى الصلاة.

والحاصل أنّ المنهيّ عنه إمّا أن يكون من قبيل «صلّ ولا تغصب» أو من قبيل «صلّ ولا تغصب في الصلاة» أو من قبيل «صلّ ولا تصلّ في المكان المغصوب» أمّا ماكان من قبيل الأوّل فهو داخل في موضوع المسألة السابقة وخارج عن هذه المسألة خروجاً إسميّاً وحكميّاً.

وأمّا ماكان من قبيل الثاني فهو داخل في هذه المسألة دخولاً حكمياً لا إسميّاً، وأمّا ما كان من قبيل الثالث في كونه من قبيل المطلق والمقيّد المختلفين فهو داخل فيه دخولاً إسميّاً وحكميّاً، هذا.

وقد استشكل صاحب الضوابط[1] على القوم بأنّ اتّفاقهم على الحمل في بحث المطلق والمقيّد مطلقاً يناقض اختلافهم هنا في المطلق والمقيّد المختلفين على أقوال ولم يرتض لذلك جواباً سوى حمل اتّفاقهم ثمّة على الخطأ.

وقد أجاب عنه استادنا العلّامة دام مجده بأنّ اختلافهم هنا في المطلق والمقيّد المختلفين مختصّ بما إذا كان النهي عن المقيّد نهياً تحريميّاً مثل «صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة» واتّفاقهم ثمّة إنّماهو في المطلق والمقيّد المختلفين إذا كان النهي عن المقيد نهياً إرشادياً مثل «أعتق رقبةً ولا تعتق رقبةً كافرة.

وأمّاالعبادات والمعاملات فاضطرب كلماتهم في تحديدهما على وجوه:

منها: تحديد العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، سواء لم يعلم المصلحة أصلاً أو علمت في الجملة، ولكن لم يعلم الانحصار، وهذا هو السرّ في توقّف صحتها على النيّة،وهو قصد التقرّب والامتثال، والمعاملة ما قابل ذلك، أعني ما علم انحصار المصلحة فيها في شيء، وهذا هو السرّ في عدم توقّف صحّتها على النيّة.

---

(١) ضوابط الأصول ١: ١٨٥.

وقد أورد صاحب الفصول[١] على الحدّ المذكور بانتقاضه عكساً بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بغيرها كالطهارة، أو في الامتحان وحصول التقرّب وتكميل النفس كبعض العبادات، وطرداً بالواجبات التي ليست عبادةً ولا ينحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميّت إلى القبلة.

والجواب عن الأوّل بأنّ المراد من عدم العلم بانحصار المصلحة في العبادات هو عدم العلم بانحصار المصلحة في تعيين تلك العبادة وانتخابها عن سائر العبادات، لا عدم العلم بانحصار أصل المصلحة فيها حتى ينتقض عكساً بما علم انحصار أصل المصلحة فيه من العبادات كالطهارة وغيره.

وعن الثاني بأنّ المراد من المصلحة في تحديد العبادة هو مصلحة نفس المأمور به، لا مصلحة مصلحته، فانتقاض طرد الحدّ بوجوب توجيه الميّت إلى القبلة ونحوه مدفوع بأنّ مصلحة وجوب توجيه الميّت إلى القبلةإنّما هو توجّهه إليه وهو معلوم، وغير المعلوم إنّما هو مصلحة هذه المصلحة.

بل لو سلّمنا ورود هذا الإيراد فليس للمورد المذكور الإيراد به، لما يرد عليه من أنّ مجرّد الإيصال إلى شيء آخر في الطهارة لو كان العلم به كافياً في حصر المصالح على ما زعمت فلا ريب أنّا نعلم أيضاً بأنّ توجيه الميّت إلى القبلة لحصول التوجّه له المطلوب عقلاً وشرعاً، فتبيّن أنّ تحديد العبادات بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سليم عن الإيراد والانتقاض المذكور.

ومنها: تحديد العبادة بما يشترط النيّة في صحّتها، كما عن المشهور.

وقد اورد عليه أوّلاً: بأنّه لا يلائم القول بأنّ النيّة جزء العبادات، بل ولا يلائم ما هو التحقيق من أنّ النيّة فيها من قبيل العلل الغائية كجلوس الأمير بالنسبة إلى

---

(١) الفصول: ١٣٩.

صنع السرير، لا من العلل الصورية حتى يكون شرطاً، ولا من العلل الماديّة حتى يكون جزءً.

وثانياً: لو سلّمنا اشتراط النيّة فاعتبارها شرطاً في صحّة العبادة راجع إلى اعتبارها شرطاً في العبادة، إذ لا يتعقّل انفكاك الصحّة عن تمامية المادّة والصورة كما لا يخفي.

وثالثاً: بأنّ الصحّة لا يخلو إمّا بمعنى الامتثال، أو بمعنى سقوط القضاء، أو بمعنى ترتّب الأثر في الجملة، فإن اريد الأوّل انتقض طرد الحدّ بالمباحات إذا قصد بها التقرّب، وإن اريد الثالث انتقض عكسه بعبادات المخالفين، لترتّب بعض الآثار عليها كحقن الدماء ونحوه مع عدم اشتراط ترتّبها بنيّة التقرّب، وإن اريد الثاني كان الحدّ دوريا كما لا يخفى.

أقول: ويندفع الإيراد الأوّل بأنّ العلّة الغائيّة في العبادات إنّما هو التقرّب لا نيّة التقرّب، وشتّان ما بينهما.

ويندفع الثاني بأنّ رجوع شرط صحّة الشيء إلى شرط وجوده مبنيّ على القول بأنّ ألفاظ العبادة أسامٍ للصحيحة لا غير، وإلّا فمن البيّن عدم رجوع شرط الصحّة إلى شرط الوجود وإمكان انفكاك الصحّة عن تحقّق الماهيّة كما لا يخفي.

ويندفع الثالث باختيار الشقّ الأوّل ومنع انتقاض طرد حدّ العبادة بالمباحات إذا قصد بها التقرّب، وذلك إمّا لأنّ الحدّ مسوق لتعريف العبادات المحضة، دون ما يكون عبادة على بعض الوجوه كصورة الإتيان به بقصد التقرّب، وإمّا لمنع اندراج مطلق المباحات تحت المعاملات، بل التفصيل بين صورة قصد التقرّب بها وعدمه فندْرُجُ الأوّل في العبادات ونخصّ المعاملات بالثاني.

وكذا يندفع باختيار الشق الثالث والمنع من انتقاض انعكاس العبادة بعبادة المخالفين، وذلك لأنّ المراد من الآثار المترتّبة على عبادتهم كحقن الدماء ونحوه

إن كان الآثار الواقعيّة فمن المعلوم انتفائها عمّا يجرّد عن النيّة، وإن كان الآثار الظاهرية فمن المعلوم أنّها وإن لم تنتفي، إلّا أنّهامترتّبة على القاعدة الخارجية أعني: حمل الظاهر على الصحّة، لا على نفس العبادة المجرّدة عن النيّة حتى ينتقض الحدّ به.

ومنها: تحديده في الإشارات[1] وغيره بما يتوقّف صحّته على النيّة.

ومنها: تحديده في الذكرى، بل في المشهور بما يشترط فيه النيّة، وكيف كان فتوضيح المقام يتمّ في ضمن موارد:

الأوّل: إعلم أنّ غير العبادات والمعاملات من الأُمور الوضعيّة التي لها آثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرهما وإن خرجت عن محلّ النزاع إسماً، لكنّها داخلةفيه حكماً، وتخصيصهم موضع النزاع بالعبادات والمعاملات إنّما هو لنكتة عامّة أو خاصّة، كما هو الحال في تخصيص المعلول وتعميم العلّة من قولهم: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض.

ويشهد على ذلك ـ مضافاً إلى عموم أدلّة محلّ النزاع ـ استدلال الفقهاء على عدم وقوع أثر التطهير بالاستنجاء بالعظم، وعلى عدم وقوع التذكية بغير الحديد حال الاختيار، وعلى نظائر ذلك بورود النهي.

الثاني: فيما يطلق عليه العبادة يطلق العبادة تارة على ما اعدّ للاطاعة والانقياد محضاً كالتعبديّات الصرفة مثل الصلاة والصوم ونحوهما، وتارةً اخرى على ما يشترط في ترتّب أثره نيّة القربة من حيث إنّه مشروط بها ولو لم يعدّ للاطاعة والانقياد، كدفن الميّت والنكاح على بعض الوجوه أعني:صورة الإتيان به على قصد الامتثال بالأمر الوجوبي أو الندبي، وتارةً ثالثةً على ما يقارن نيّة التقرب

---

(١) الإشارات: ١٠٢.

ولو لم يكن بملاحظة ذات الفعل من حيث هو كالإطلاقين الأوّلين بأن كان بملاحظة الوصف الخارج عن الفعل كالمباحات إذا قصد بها التقرّب.

ويطلق المعاملة على ما يقابل كلّ واحد من الإطلاقات المذكورة.

الثالث: في بيان النسبة، أمّا النسبة في العبادات فالإطلاق الأوّل أخص من الثاني والثاني من الثالث، وأمّا في المعاملات فمايقابل الإطلاق الأوّل أعمّ من الثاني، والثاني من الثالث، وذلك لما تقرّر في المنطق من أنّ نقيض الأعمّ والأخصّ المطلق أعمّ وأخصّ مطلقاً، لكنّه بالعكس، أي نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعم.

الرابع: في تشخيص الحقيقة والمجاز في الإطلاقات المذكورة، فنقول: أمّا من عناوين الفقهاء وتعدادهم فغاية ما يستفاد هو تأييد كون الوضع في الإطلاق الثاني لا تشخيصه وتعيينه فيه، وذلك لاختلاف الأنظار والأغراض، إذ ربّما يعدّون بعض العبادات كالوقف والعتق في جملة المعاملات بالنظر إلى اعتبار وبالعكس بالنظر إلى اعتبار آخر، وأمّا التبادر فلا ريب في تشخيصه وتعيينه الحقيقة في الإطلاق الثاني،ويؤيّده الشهرة أيضاً.

فإن قلت : المتبادر عند الإطلاق من العبادة هو الإطلاق الأوّل.

قلت : تبادر الإطلاق الأوّل معارض بعدم صحّة سلب العبادة عن المعنى الثاني، والتبادر المعارض بعدم صحّة السلب ليس تبادراً حقيقياً، بل هو تبادر إطلاقي من باب انصراف الكلّي إلى أكمل أفراده.

فإن قلت : عدم صحّة سلب العبادة عن المعنى الثالث أيضاً موجود، فلم لا تقول بأنّه المعنى الحقيقي؟

قلت : العبادة التي لا تصحّ سلبها عن المعنى الثالث وهو المباحات المأتيّ بها متقرّباً إنّما هي العبادة بالمعنى اللغوي ، دون المعنى الاصطلاحي الذي هو محطّ

النظر.

الخامس: أنّ إطلاق الفساد على العبادات مبنيّ على كون العبادات أسامي للأعمّ، وما يستغرب في بادي الرأي من إطلاق العبادة على الفاسد فإنّما هو العبادة بالمعنى اللغوي، وأمّا بالمعنى الاصطلاحي فلا استغراب في إطلاقه على الفاسد.

السادس: قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ العبادات التي آثارها قهريّة لا يتوقّف ترتّب أثرها على النيّة كوجوب النيّة، فإنّه لو توقّف أثره على النيّة لزم التسلسل، وكوجوب اصول العقائد والتخلّق بالأخلاق الحميدة وغير ذلك ممّا يكون حسنه وأثره ذاتياً.

السابع : في تأسيس أنّ الأصل في الأوامر هل هو التعبّد ـ كما هو المشهور ـ أم التوصّل ؟ والأقرب الأوّل، وذلك لأنّ المقتضي لحمل الأمر المشكوك على الأمر التوصّلي إمّا أصالة الحقيقة، أو أصالة البراءة عن وجوب النيّة، أو اصالة الإطلاق، أو غلبة الاستعمال في التوصّلي، ولا شيء منها بمسلّم في[1].

لنا القول بعدم البراءة أيضاً ، وذلك لأنّه لمّا كان الحاكم بوجوب الإطاعة والتقرّب إنّما هو الفعل لا الشرع حذراً من لزوم التسلسل أو الدور كان حكم الشكفي طريقه أيضاً راجع إلى العقل الحاكم بالاحتياط بعد ملاحظة أنّ قبح العقاب بلا بيان على الشارع ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة وعدم البيان في مقام البيان وأمثاله مخصوص بما إذا كان البيان من شأنه، وأمّا ما كان بيانه من شأن العقل لا غير،كبيان وجوب الإطاعة وطريقها فلا قبح في عقابه عليه ولا عذر للمناص عنه وإن لم يبيّنه الشارع.

فإن قلت : سلّمنا حكم العقل بذلك لو تحقّق له الشك، إلّا أنّا نمنع الموضوع

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنّه سقط هنا شيء.

بأنّ العقل لا يشكّ في الأُمور التي من شأنه إدراكها حتى يحكم فيها بوجوب الإطاعة.

قلت: هذا مختصّ بالعقل المجرّد عن طروّ الشبهات والموانع الخارجية عليه، ألا ترى أنّ عقولنا قد تتوقّف في قبح الظلم بالنسبة إلى بعض الأشخاص وبعض الموارد، مع أنّ قبحه نوعاً من مستقلّات العقل.

وأمّا أصالة الإطلاق المتمسّك به بتقريب: أنّ اعتبار القربة في المأمور به شرطاً أو شطراً قيد زائد على أصل المأموربه والأصل عدمه، فمدفوع أيضاً بأنّ أصالة الإطلاق إنّما يدفع القيود الغير المبيّنة إذا أمكن بيانها ولم يتبيّن، وما نحن فيه وهو تقييد المأمور به بإرادة التعبّد والامتحان ممّا لم يمكن للمولى بيانه متى تعلّق الغرض به، لأنّ بيانه منه نقض لغرضه.

وأمّا الغلبة فلأنّ غلبة استعمال الأمر في التوصّليات بحيث ينصرف إليها الأمر عند الإطلاق إن ثبت فهو في أوامر العرف دون الشرع، مع أنّ حجية الظن الحاصل من الغلبة على تقدير ثبوته مبنيّ على ثبوت انسداد باب العلم والظن الخاصّ في معظم الأحكام، ولم يثبت بحمد الله عندنا إلى الآن.

فتبيّن من ذلك عدم ثبوت ما يدلّ على أصالة التوصّل في الأوامر لا من الاصول اللفظية ولا من الاصول العملية.

وأمّا أصالة التعبّد فقد يستدلّ عليه بوجوه:

منها: ما قال الاستاد دام ظلّه من أنّه كما أنّ بناء العقلاء على الاحتياط وأصالة الاشتغال والأخذ بالمتيقّن عند الشك في طريق الإطاعة وكيفيّتها، كذلك بنائهم مستمرّ عليه عند الشك في أصل الإطاعة وعدمها.

ومنها: ما قاله أيضاً من أنّ ملاحظة ديدن العلماء يوجب القطع ببنائهم في الأوامر الشرعيّة على التعبد حتى يثبت التوصّل فيها، كما يشهد على ذلك ملاحظة

كتب الأدعية والزيارات والأذكار والأوراد المأثورة، حيث ترى استمرار بنائهم على حمل جميع الأوامر المأثورة فيها على التعبّد ما لم يعلم التوصّل فيه من الخارج.

ومنها: دعوى تبادر التعبّد واعتبار القربة في امتثال المأمور به من مجرّد الأمر عند الإطلاق ما لم يعلم التوصّل.

ومنها: دعوى استحقاق الذم وترتّبه على إتيان المأمور به من غير داعي الأمر ما لم يعلم التوصّل منه.

وممّا ذكرنا يظهر لك أنّ الحال فيما إذا شكّ بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبّد بالمأمور به، لا حصوله أي وجه اتّفق في أنّ الداعي هو التعبّد بإيجاده ولو إجمالاً في ضمن فردين أو ازيد أو التعبّد به تفصيلاً بخصوصه متميّزاً عن غيره، هو الحال في المثال المتقدّم في مجرى الاحتياط فيه، وقد وافقنا فيه من لم يوافقنا في المثال المتقدّم مع عدم الفرق بينهما بحسب المناط.

فإن قلت: الفرق بينهما إحراز التعبّد فيه دون إحرازه في المثال المتقدّم.

قلت: هذا فرق غير مُجدٍ في إجراء الاحتياط فيه دون إجرائه في المثال المتقدم، فإنّ إحراز التعبّد فيه إنّما هو في الجملة لا تفصيلاً، وحمله على التعبّد التفصيلي ليس إلّا لما ذكرنا من عدم مسرح لمجرى البراءة وأنّ المجرى مجرى الاحتياط.

المقدّمة الثانية: في تحرير محلّ النزاع من جهتين.

[الجهة] الأولى: في أنّ النزاع هل هو فيما إذا ورد للعبادة أو المعاملة جهة صحّة، ثمّ ورد النهي عن بعض أفراد المكلّف أو المكلّف به، حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الأخصّ على الأعمّ بعد كون الأخصّ يدلّ على الفساد، أم النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وإن لم يرد له جهة صحّة أصلاً، ليدخل مثل

النهي عن القمار وصوم الوصال في محلّ النزاع.

ويؤيّد الأوّل ـ مضافاً إلى اختصاص الثمرة به ـ تصريح القوانين[١] وتمثيلهم به. ويؤيّد الثاني ـ مضافاً إلى تصريح استادنا العلامة به ـ أنّ النزاع إنّما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ، واللفظ إن دلّ على الفساد دلّ مطلقاً، وإن لم يدل لم يدل مطلقاً، وأنّ اختصاص الثمرة لا يدلّ على اختصاص النزاع.

ألا ترى أنّ نزاعهم في دلالة الأمر على الوجوب مطلق مع اختصاص الثمرة بعدم وجود القرينة.

الجهة الثانية: هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الآني أم الفساد السنخي، بمعنى أنّ الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهيّ عنه شرطاً في صحّة المأمور به حتى لا يصحّ إتيانه في ضمن المنهيّ عنه مطلقاً، سواء كان مع العمد أو الجهل، أم المنهيّ لا يفيد الاشتراط، بل يفيد الحرمة فقط المستلزم للفساد عند تعلّق النهي ظاهراً وحين تعلّقه بالمكلّف، وهو عند العلم بالموضوع حتى لا يفسد إتيانه في ضمن المنهيّ عنه عند الجهل بالموضوع؟ وجهان مبنيّان على تشخيص كون النزاع في النواهي الإرشادية كما يظهر من الفصول[٢] تبعاً لبعض المتأخّرين أو في النواهي التحريميّة كما يظهر من القوانين[٣] والإشارات[٤] تبعاً للقدماء، والفرق بينهما أنّ مدلول النهي المقتضي للفساد على الأوّل مدلول بسيط مطابقي خبري وهوالفساد، وعلى الثاني مركّب من مدلول مطابقي إنشائي وهو التحريم، ومدلول التزامي خبري وهو الفساد.

---

(١) القوانين ١: ١٥٥.

(٢) الفصول: ١٣١.

(٣) القوانين ١: ١٤٤.

(٤) الإشارات: ١٠٦.

لا يقال: كون النهي حقيقة في التحريم ينافي تحرير النزاع في كونه للفساد.

لأنّا نقول: كون النهي المطلق حقيقة في التحريم لا ينافي النزاع في كون النهي الواقع عقيب الأمر وماله جهة صحّة للفساد أو للتحريم، نظير أنّ الأمر المطلق للوجوب لا ينافي النزاع في أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر للاباحة أو الوجوب.

وإذ قد عرفت ابتناء تحرير النزاع من الجهة الثانية على تشخيص كون النزاع في النواهي الإرشادية أو التحريمية فنقول في تشخيصه: إنّ مقتضى الاتّفاق على اقتضاء النواهي الارشادية الفساد وعدم الخلاف في حمل المطلق على المقيد إذا كانا مختلفين بواسطة أنّ علّة اقتضائه الفساد هو المانعية أو فقد الجزء أو الشرط هو تخصيص النزاع باقتضاء النواهي التحريميّة الفساد وعدمه، أو قلبه إلى النزاع في الصغرى أعني: في أنّ النهي الواقع عقيب ماله جهة صحة ظاهر في الإرشادي أو التحريمي.

وإذا تشخّص لك محلّ النزاع محتملاً للنزاع الكبروي والصغروي فلنشرع في تحقيق الحقّ في المسألة ونقول:

أمّا على تقدير كون النزاع في الصغرى أعني: في كون النهي ظاهر في الإرشاد أو التحريم، فالأظهر أنّ وقوع النهي عقيب ما له جهة صحةٍ قرينة على كونه للارشاد الى اقتضاء الفساد مطلقاً، أي في العبادات والمعاملات، للتبادر وفهم العرف، مضافاً إلى الغلبة، كما أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة على كونه للإباحة لعين ما ذكر، بل الظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين النواهي العرفية والشرعية، ولا بين وقوع النهي المقيد عقيب الأمر المطلق، كصلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة. وبين وقوع الأمر المقيّد عقيب الأمر المطلق، وكصلّ وصلّ متطهراً. إلّا في كون القيد بعد النهي إرشاد إلى مانعيته عن الصحّة، وبعد الأمر إرشاد شرطيته في الصحّة.

واما على تقدير كون النزاع في الكبرى أعني: في اقتضاء النهي التحريمي

الفساد وعدمه، فالأظهر من بين الأقوال هو القول بالاقتضاء في المحرّمات النفسية من العبادات عرفاً لا عقلاً، بخلاف المحرّمات التوصّلية، فإنّها لا تقتضي الفساد لا فى العبادات ولا في المعاملات، وبخلاف المحرّمات المعاملية،فإنّها لا تقتضي الفساد لا عرفاً ولا عقلاً، إلّا إذا كانت نفسية فتقضي الفساد لكن لا للنهي، بل لدليل شرعي خارج وهو الاستقراء وصحيحة[1] زرارة.

لنا على اقتضاء النهي النفسي الفساد في العبادات دون المعاملات عرفاً فهم العرف وحكمهم بأنّ وقوع النهي النفسي عقيب ما له جهة أمر قرينة على تخصيص جهة الأمر وتقييده بغير مورد النهي، فيفسد مورد النهي من العبادات، لقوام صحّتها بكلا المعنيين على تعلّق الأمر بها، بخلاف مورد النهي من المعاملات فلا يفسد، لعدم قوام صحّتها على ذلك، فإنّ صحّة العبادة لمّا كان عبارة عن موافقتها لجهة الأمر وجهة المحبوبية كان مجرّد فهم العرف من النهي تخصيص تلك الجهة بغير مورد النهي موجباً لفساد المنهيّ عنه، بخلاف صحة المعاملة، فإنّها عبارة عن ترتّب آثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة واجرتها في الإجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق، إلى غير ذلك، وظاهر أنّ ترتّب تلك الآثار لا ينافي مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب، والدية على القتل والجرح المحرّمين، والمهر على بعض صور الزنا، وغير ذلك، فلا منافاة عقلاً بين الحرمة والصحّة في المعاملات حتى يكون التخصيصَ عرفاً موجباً للفساد.

ألا ترى أنّه لوقيل: الطلاق موجب للفراق والعدّة، ثمّ قيل للسفيه: لا تطلق. لم يفهم الفساد، كما لوقيل: السقمونيا مسهل للصفراء، ثمّ قيل: لا تشربه. لم يفهم منه عدم التأثير إذا شربه، بخلاف الحرمة والصحّة في العبادات، ضرورة منافاة

---

(١) الوسائل ١٤: ٥٢٣، ب «٢٤» من أبواب نكاح العبيد والاماء، ح ١.

صحّتها بكلا معنييه للحرمة.

وبالجملة، فالصحّة في العبادة المنهيّ عنها مستلزم لتوارد الأمر والنهي في واحد شخصي، بخلاف الصحّة في المعاملة المنهيّ عنها، فإنّها لا تستلزم توارد الأمر والنهي، فضلاً عن كونه في واحد شخصي، والسرّ في ذلك اختلاف الصحّة في العبادات معنى الصحّة في المعاملات على ما عرفت.

فإن قلت: كما أنّ محبوبيّة مفاد أوامر الشرع يقتضى ترتّب أثر الصحّة، كذلك مبغوضيته يقتضي عدم ترتّب أثر الصحّة وهو الفساد.

قلت: هذا مبني على انحصار أثر المعاملات في المحبوبية كانحصار أثر العبادات فيها، وقد عرفت افتراقهما وانحصار أثر المعاملات في مجرّد الإمضاء ولو في ضمن المبغوضية، ومع التنزّل فغاية اقتضاء المحبوبية ترتّب الأثر هو عدم اقتضاء المبغوضية ترتّبه، لا اقتضاء عدم ترتّبه، سلّمنا لكن غاية اقتضاء المبغوضية هو عدم ترتّب أثر المحبوبية لا مطلق الأثر كما لا يخفي.

ولنا على عدم اقتضاء النواهي التوصلية الفساد أمّا في العبادات فلأنّ النهي عن الصلاة من جهة تفويت الجمعة نهي عن التفويت المقارن بالصلاة، لا عن الصلاة المقارنة بالتفويت حتى يحكم العرف بتخصيص جهة الأمر والمحبوبية بغير مورد النهي، فيبقي جهة المحبوبية حينئذٍ سليمة عن التخصيص والتقييد.

ويشهد على ذلك بناء العقلاء على أنّ العبد الآتي مطلوباً في زمان نهى عنه لأجل تفويته المطلوب الاهم يعدّ مطيعاً وعاصياً من جهتي الأمر والنهي، وتحقيق ذلك مبني على ما قرّرناه في مقدّمات مقدّمة الواجب من أنّ الواجبات الغيرية إرشاديات محضة لا يترتّب عليها شيء من الثواب والعقاب ولو كانت أصلية، بل قد وافقنا عليه من لم يوافقنا على المبنى.

فإن قلت: النواهي التوصلية إرشاديات، وقد قرّرت آنفاً اقتضاء الإرشاديات

الفساد.

قلت: النواهي التوصّلية مرشدة إلى ترتّب مدلولها التحريمي على الغير، والنواهي الإرشادية التي ذكرنا اقتضائها الفساد إنّما هي مرشدة إلى المانعية أو فقدان الجزء أو الشرط في المنهى عنه، وأين هذا من ذلك.

وأمّا في المعاملات فبالأولوية، وذلك لأنّ النواهي النفسية المخصّصة لجهة الرضاء والمحبوبية بغير مورد النهي إذا لم تقتضي الفساد في المعاملات فكيف بالنواهي التوصلية الغير المخصصة لتلك الجهة.

ولنا على اقتضاء النواهي النفسية في المعاملات الفساد شرعاً الاستقراء، فإنّا وجدنا غالب المعاملات المحرّمة شرعاً فاسدة بدليل خارج، فيلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، وصحيحة[1] زرارة عن المملوك تزوّج بغير إذن سيده؟ «فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذاأجازه فهو له جائز».

ولابدّ من حمل الرواية على خلاف ظاهرها، لأنّ ظاهرها أنّه لم يعص الله رأساً مع أنّ عصيان السيد عصيان الله، فلابدّ حينئذٍ إمّا من تنزيله على أنّه لم يعص الله بالأصالة، بل عصى سيّده بالأصالة وخالفه تبعاً، لأنّ النكاح بالأصالة من الشارع المقدّس صحيح، كما ارتضاه صاحب الضوابط[2]، وإمّا من تنزيله على أنّه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي الواقعي وهو إذن الشارع ورخصته من جهة العمومات بصحّة الفضولي بعد الإجازة، بل خالف الحكم الوضعي الظاهري وهو الإذن من السيّد المستلزم لمخالفة الحكم التكليفي الظاهري وهو الإذن من الشارع،

---

(١) الوسائل ١٤: ٥٢٣، ب «٢٤» من أبواب نكاح العبيد والاماء، ح ١.

(٢) ضوابط الأصول ١: ١٩١.

كما ارتضاه صاحب القوانين[١] والفصول[٢] والإشارات[٣].

إلّا أنّ وجه الاستدلال بصنف هذه الروايات مبنيّ على التنزيل الأوّل دون الثاني، اذ على التنزيل الأوّل يكون مفهوم التعليل حينئذٍ أنّه إن عصى الله بالأصالة فسدت المعاملة، فتدلّ بمفهومها على فساد المحرّمات النفسية الأصلية من المعاملات، وبمنطوقها على صحّة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير إذن سيّده، وأمّا المحرّمات التبعية والتوصّلية الأصلية فلا ينصرف إليها العصيان حتى تدخل في الرواية.

وعلى التنزيل الثاني يكون مفهوم التعليل أنّه إن خالف الحكم الوضعي الواقعي كالقمار ونحوه ممّا ليس فيه جهة إذن وصحّة أصلاً فسدت المعاملة، وأنت خبير بأنّ فساد ما ليس فيه جهة صحّةٍ وإذن إنّما هو مقتضى الأصل، فمقتضى مفهوم التعليل على التنزيل الثاني ملغىً عن الإفادة، وهو من الوجوه المرجحة للتنزيل الأوّل.

ومنها: أنّ حمل «لم يعص» على مخالفة الحكم الوضعي كما هو مقتضى التنزيل الثاني مجاز، وعلى مخالفة الحكم التكليفي الأصلي كما هو مقتضى التنزيل الأوّل تقييد، وهو أولى من المجاز قطعاً.

ومنها: لزوم أن يكون توهّم فساد نكاح العبد على حكم بن عتبة وموافقيه ناشئاً عن زعم النكاح كالقمار في عدم الرخصة من الشارع فيه وعدم جهة الصحّة من العمومات فيه، وتوهّم ذلك على أمثال هؤلاء بعيد وإن حكى عن الرجال أنّ الحكم عامي.

---

(١) القوانين ١: ١٦٢.

(٢) الفصول: ١٤٤.

(٣) الإشارات: ١٠٧.

ومنها: أنّ جواب المعصوم عليه السلام عن نكاح العبد في بعض الروايات الاخر بأنّه ليس كإتيانه ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وشبهة لا يلائم التنزيل الثاني كما لا يخفى.

حجّة القائلين بالتنزيل الثاني أنّ الأنسب بتصدير السؤال عن الحكم الوضعي وهو تزويج العبد بغير إذن سيّده وبتفريع الحكم الوضعي على الجواب بقوله عليه السلام: فإذا أجازه فهو جائز هو اتحاد معنى العصيان في النفي والإثبات، وظاهرٌ أنّه في طرف الإثبات بمعنى عدم الإذن،فيكون في الطرف الآخر كذلك.

وفيه أنّ مجرّد الأنسبية ليس بمثابة القرينة الصارفة للحكم التكليفي وهو العصيان إلى الحكم الوضعي وهو الإذن، ألا ترى أنّ الأفصح لا يرجّح على الفصيح في باب التعادل والتراجيح، إذ المتكلم الفصيح لا يجب أن يكون كلّ كلامه أفصح وإن قال به بعض في خصوص الحديث النبوي.

تنبيهان:

الأول: حكي عن أبي حنيفة[1] وصاحباه دلالة النهي على الصحّة وهو على ظاهره غير معقول، بل هو ضروري الفساد، ضرورة أنّ النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحّة ولا مستلزماً لها بوجه من الوجوه، بل الظاهر أنّهم لم يريدوا ذلك أيضاً، بل مرادهم من دلالة النهي على الصحّة دلالة المنهيّ عنه عليه إمّا لقرينة ظنيّة عامّة أعني: لكون الألفاظ أسامي للصحيحة عندهم، أو لقرينة قطعية خاصّة أعني: لكون المنهي عنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً وغير مقدور، والنهي عن الممتنع وغير المقدور لغو، وعلى كلّ من التقديرين فقضية دلالة مادّة النهي على الصحّة بأحد القرينتين قرينة على صرف هيئة النهي إلى الوصف لا الموصوف.

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام ٢: ٤١١.

والجواب عن دعوى القرينة الظنية اعني كون الألفاظ أسامي للصحيحة أوّلاً: بمنع تحقّقها عند كثير من المحقّقين وإن كان خلاف ما اخترناه في محلّه.

وثانياً: سلّمنا تحقّقها، لكن فهم العرف الفساد من الهيئة مانع عن اقتضاء تحقّقها صحّة المادّة.

وعن دعوى القرينة القطعية أوّلاً: بالنقض بفساد صلاة الحائض ونكاح المحارم اتّفاقاً، وتخصيص القطعيات لا يجوز.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّه إن اريد من الامتناع اللازم على تقدير عدم صحّة المنهيّ عنه الامتناع الأصلي قبل تطرّق النهي، فالملازمة ممنوعة، وإن اريد الامتناع العرضي الحاصل من تطرّق النهي عليه فبطلان اللازم واستلزامه اللغوية ممنوع، وحينئذٍ فلابدّ من ارتكاب التأويل إمّا في مادّة المنهيّ عنه وهو الصلاة بحملها على الأعمّ من الصحيح، وإمّا في هيئة النهي بتجريدها عن معنى الطلب وحملها على نفي الحقيقة وكون المنهيّ عنه غير مقدور للمكلّف، وكلّ من هذين التأويلين وإن كان مفيداً في مقام الجواب، إلّا أنّ التأويل في مفاد الهيئة التركيبية وهو المقدورية أقرب.

الثاني: قد عرفت أنّ الأظهر اقتضاء النهي فساد المنهي عنه ما لم يكن نهياً توصّلياً مطلقاً، سواء كان في العبادات أو المعاملات، وسواء كان تحريمياً أو إرشادياً كاشفاً عن المانعية أو فقدان الجزء أو الشرط، فلا فرق في اقتضاء النهي الفساد بين شيء من الأقسام الأربعة.

نعم الفرق في أمرين، أحدهما: في مدرك الاقتضاء حسبما عرفت أنّه عرفي في العبادات وشرعي في المعاملات.

وثانيهما: في أنّ النهي الإرشادي يقتضي الفساد مطلقاً لا مع العمد فقط، والنهي التحريمي يقتضي الفساد مع العمد لا مع الجهل بالموضوع، لأنّ علّة اقتضاء

النهي الإرشادي الفساد هو المانعية أو فقدان الجزء أو الشرط وهو من الأحكام الوضعية التي لا دخل للعلم والجهل في تحقّقها، بخلاف اقتضاء النهي التحريمي الفساد، فإنّ علّة اقتضائه هو التحريم وهو من الأحكام التكليفية المنوطة بالعلم، فيختصّ اقتضائه الفساد بحال العلم والعمد لا بحال السهو والجهل بالموضوع.

فإن قلت: النهي عن الصلاة بلا قراءة إرشادي كاشف عن فقدان الجزء أو الشرط، مع أنّه لا يقتضي الفساد في حال السهو.

قلت: عدم اقتضائه الفساد في حال السهو إنّما هو مقتضى قيام الدليل الخارجي على تدارك السهو في القراءة بالمرغّمتان.

[بحث الإجزاء]

اختلفوا في دلالة الأمر على الإجزاء وعدمه، وتحصل البصيرة في المسألة برسم مقدّمات:

[المقدمة] الأُولى: أنّ بعضهم بدّل عنوان دلالة الأمر بدلالة إتيان المأمور به على وجهه،نظراً إلى عدم دلالة مجرّد الأمر قبل إتيان المأمور به.

وفيه أنّه ناشىء عن توهّم أنّ المراد من دلالة الأمر عليه دلالته عليه تنجيزاً وعدم التفطّن لكون المراد دلالته عليه تعليقاً على إتيان المأمور به ومن الواضح افتراق الآثار المعلّقة على وجود شيء للآثار المستندة إلى وجود ذلك الشيء، ألا ترى أنّ عدم إمكان إملاء الظرف بأزيد من مظروفه المقدّر فيه مستند إلى الظرف لا إلى المظروف المقدّر فيه.

المقدمة الثانية: في دفع ما قد يتوهّم من ابتناء النزاع في الإجزاء وعدمه على النزاع في تابعية القضاء للأداء وعدمه، أو على النزاع في المرّة والتكرار بزعم منافاة الإجزاء لتبعية القضاء للأداء، أو للقول بالتكرار وعدم الإجزاء لعدم التابعية أو للقول بالمرّة.

ووجه اندفاع توهّم ابتناء هذه المسألة على مسألة تبعية القضاء للأداء وعدمه هو الفرق بين استلزام إسقاط قضاء ما لم يخلّ به، وعدم استلزام قضاء المخلّ به الذين هما معنى الإجزاء، وعدم تابعية القضاء وأولوية القول بسقوط القضاء على تقدير عدم الإخلال على القائل بسقوطه على تقدير الإخلال لا يوجب لزومه عليه وابتنائه على قوله كما توهّم، مع أنّ الأولوية على تقدير عدم السقوطين معدولة إلى النزاع الآتي، فلو كانت الأولويّة موجبة لترتّب أحد طرفي هذا النزاع على النزاع

الآتي لانعكس الترتّب من أحد طرفي النزاع الآتـي المـقرون بـالأولوية، مـع أنّ الظاهر من القائل بالترتّب عدم التفصيل بين الطرفين.

ووجه اندفاع توهّم ابتنائه على مسألة المرّة والتكرار هو ما أشار إليه فـي القوانين من أنّ نفي المرّة للغير إنّما هو بالتنصيص، وإسقاط القـضاء عـلى القـول بالإجزاء إنّما هو من جهة عدم الدليل، إذ بعد حصول الإجزاء حصل الإمتثال، فلا أمر يمتثل به ثانياً، فيسقط للتشريع، وكذلك ثبوت فعله ثانياً في التكرار إنّما هـو بالأصالة، والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الإجزاء إنّما هو من باب القضاء أو الإعادة، انتهى[1].

وافتراق هذه المسألة عن تلك المسألتين بما ذكر مبني على مقدمة وهي: أنّ القول بعدم الإجزاء وإن احتمل لإرادة عدم اقتضاء الأمر للإجزاء ولإرادة اقـتضائه عدم الإجزاء، وعلى كلّ منهما محتمل لإرادة السلب الكلّي الغير المنافي للإيجاب الجزئي ولإرادة السلب كليّة المنافي له، وعلى كلّ من الاحتمالات الأربعة محتمل لإرادة التدارك من عدم الإجزاء ولإرادة مطلق التكرار منه، وعـلى كـلّ مـن هـذه الاحتمالات الثمانية محتمل لإرادة استناد عـدم الإجـزاء إلى لفـظ الأمـر ولإرادة استناده إلى أمر خارج، إلّا أنّ الحقيق بالقبول والأقرب إلى الظهور من الاحتمالات الستّة عشر هو إرادة عدم المانع من اقتضاء التدارك على وجه الجزئية، ومن المعلوم أنّ عدم الإجزاء بمعنى عدم المانع من اقتضاء الأمر التدارك لا ينافي القول بالمرّة، سواء كانت المرّة لا بشرط أو بشرط لا، أمّا على الأوّل فللفرق بين القول بـعدم الإجزاء بمعنى تدارك ما فات والقول بالمرّة بمعنى عدم تكراره.

وأمّا على الثاني فلما بينهما مضافاً إلى ذلك الفرق فرق آخر وهو: أنّ نفي

---

(١) القوانين ١: ١٣١.

المرّة للغير إنّما هو بالتنصيص والمنطوق، ونفي عدم الإجزاء للغير إنّما هو بالسكوت والمفهوم ، نظراً إلى أنّ السكوت في مقام البيان مفهومه بيان العدم.

نعم لو اريد من عدم الإجزاء التكرار لا التدارك كان منافياً للقول بالمرّة، إلّا أنّه خلاف الظاهر ومستلزم لكون النزاع بينه وبين الإجزاء لفظي، بل الظاهر ما عرفت من أنّ القائل بعدم الإجزاء إنّما يريد عدم المانع من اقتضاء الأمر التدارك، وعلى ذلك فلا بدّ وأن يكون مراد القائل بالإجزاء في قبال ذلك هو وجود المانع من اقتضائه التدارك ، لكن لا بمعنى أنّ منطوق الأمر نصّ في عدم اقتضاء التدارك حتى ينافي القول بالتكرار ويبتنى على القول بالمرّة، بل بمعنى أنّ مفهوم الأمر وسكوته عن عدم اقتضاء التدارك نصّ في ذلك، نظراً إلى أنّ السكوت في مقام البيان له مفهوم.

المقدمة الثالثة: في تفسير المفردات الواقعة في العنوان وبيان المراد منها فنقول:

أمّا الإجزاء لغةً فهو الكفاية، واصطلاحاً فله معنيان: أحدهما: إسقاط التعبّد به، والآخر إسقاط القضاء، والتعبير عن الإجزاء بالإسقاط وإن كان أوفق بحسب اللفظ من التعبير عنه بالسقوط، إلّا أنّ التعبير بالسقوط بحسب المعنى أوفق منه، وذلك لأنّ الإجزاء بأحد معنييه لا يساوي الصحّة بأحد معنييها، بل هو من لوازمها ، والتعبير عنه بالإسقاط يوهم المساواة والعينية.

ثمّ المناسب باتّفاقهم على اقتضاء الأمر الإجزاء بالمعنى الأوّل واختلافهم في اقتضائه بالمعنى الثاني هو التعبير عن المعنى الأوّل بمجرّد حصول الامتثال ولو في الجملة حتى يفترق عن المعنى المختلف فيه بالعموم.

ثمّ المناسب بكون الإجزاء من مداليل الألفاظ هو التعبير عن المعنى الثاني بسقوط التعبّد به مطلقاً، أي في خارج الوقت وداخله، لا تفصيلاً بين خارج الوقت

وداخله كما يوهمه التعبير بسقوط القضاء، وممّن صرح بالأنسبية المذكورة صاحب القوانين[١]، إلّا أنّه علّل أنسبيّة التعبير عن سقوط القضاء بسقوط التعبّد به مطلقاً بايهام خلاف المقصود منطوقاً ومفهوماً، وهو ممكن الاندفاع.

أمّا توجيه إيهام منطوقه خلاف المقصود فلشمول منطوق الإجزاء ما أسقط القضاء وإن لم يسقط الإعادة.

وأمّا وجه اندفاعه فلأنّ ما يقرع السمع من انفكاك سقوط القضاء عن سقوط الإعادة في ناسي القصر إنّما هو بواسطة انقلاب موضوع الحكم بالتذكّر وعدمه، وإلّا فمع عدم التذكر في الوقت سقط عنه القضاء والإعادة معاً، ومع التذكّر في الوقت لم يسقطا عنه، بل وجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه على تقدير عدم الإتيان بها، كما هو الحال في كلّ ما يجب فيه القضاء، فاندفع إيهام انفكاك سقوط القضاء عن سقوط الإعادة.

وأمّا توجيه إيهام مفهومه خلاف المقصود، فلشمول عدم الإجزاء ما لا يسقط القضاء وإن أسقط الاعادة.

وأمّا وجه اندفاعه، فلأنّ ما يقرع السمع من انفكاك عدم سقوط القضاء عن عدم سقوط الإعادة إنّما هو مجرّد احتمال عقلي لا وقوع له شرعاً، ووقوعه في الصوم عن المعيّن إنّما هو من باب تعذّر الإعادة لا سقوطه حقيقةً.

ثمّ النسبة بين معنى الإجزاء هو النسبة بين معنى الصحّة حسبما مرّ في مقدّمات المسألة السابقة.

والإجزاء بالمعنى الأوّل وهو حصول الامتثال لازم للصحّة بالمعنى الأوّل وهو موافقة الأمر، وملزوم للصحّة بالمعنى الثاني وهو إسقاط القضاء، والإجزاء

---

(١) القوانين ١: ١٢٩.

بالمعنى الثاني وهو سقوط التعبّد به لازم للصحّة بكلّ من معنييها.

وأمّا المراد من الدلالة في المقام فقد تبيّن أنّه الدلالة الالتزامية العقليّة بتقريب أنّ السكوت في مقام البيان بضميمة قبح التكليف عقلاً من غير بيان هل يستلزم مفهوماً عقلياً وهو الإجزاء، أم لا ، ولهذا عدّه بعضهم في طيّ المسائل العقلية.

نعم يمكن جعل هذا المفهوم من اللوازم اللفظية للأمر، إلّا أنّه أوّلاً: لا يلائم أدلّة القول بالإجزاء ، لأنّها عقلية لا لفظية.

وثانياً: لا يلائم ذهاب المشهور إلى الإجزاء، فإنّ الأمر لا يزيد على اللقب بحسب مقتضى اللفظ، فذهاب المشهور إلى عدم اقتضاء لفظ اللقب مفهوماً لا يلائم ذهابهم إلى اقتضاء لفظ الأمر المفهوم.

وما في القوانين[1] من تفسير الإجزاء بعدم اقتضائه التعبّد به وعدم الإجزاء باقتضائه ذلك ، فيمكن تنزيله على أنّ المراد من تفسير الإجزاء بعدم الاقتضاء هو عدم الاقتضاء من جهة المنطوق، لا عدم الاقتضاء من كلّ جهة حتى يتوجّه إيراد الفصول[2] بأنّ تفسير الإجزاء بعدم الاقتضاء خلاف مقتضى عناوينهم وحججهم.

وأمّا المراد من الأمر فنقول: ينقسم الأمر إلى الأمر الواقعي الاختياري كالصلاة مع يقين الطهارة، وإلى الأمر الواقعي الاضطراري كالتكاليف الاضطرارية مثل التقيّة عند الخوف والتيمّم لفقد الماء ونحوهما، وإلى الأمر الظاهري الشرعي كالصلاة بظنّ الطهارة ونحوه من الظنون التي نصّ الشارع باعتبارها بالخصوص، وإلى الظاهريّ العقلي وهو كالظاهري الشرعي، لكنّ الفرق أنّ الحاكم بأنّ هذا هو المكلّف به ظاهراً في الظاهري الشرعي هو الشرع، لعدم استقلال العقل فيه، وهنا الحاكم هو العقل، لاستقلاله في الإدراك كحكم العقل بأنّ تكليف الناسي عن أجزاء

---

(١) القوانين ١: ١٢٩.

(٢) الفصول: ١١٦ ـ ١١٧.

الصلاة والجاهل المركّب هو مااعتقده حذراً عن التكليف بما لا يطاق وحكمه بأنّ تكليف القاصر عن تحصيل العلم عند عدم إمكان الاحتياط هو الظنّ.

ولكن لا يخفى أنّه إن اريد من الأمر العقلي مجرّد معذورية الناسي والجاهل المركّب عمّا نساه وجهله ففي التعبير عنه بالأمر والحكم العقلي تسامح، وإن اريد منه دعوى إنشاء العقل أمر وحكم حقيقيى وراء المعذوريّة فمن المعلوم عدم المقتضي له عقلاً، ضرورة أنّ العذر عن التكليف بما لا يطاق إنّما يقتضي عدم التكليف به، لا التكليف بعدمه، وبينهما فرق واضح، فإنّ عدم التكليف بالشيء لا يقتضي الإجزاء ولا حرمة العمل به، بخلاف التكليف بالعدم.

أمّا القسم الأوّل فداخل في محلّ النزاع بشهادة أدلّة القول بالإجزاء.

ودعوى صاحب الضوابط[1] خروجه عن محلّ النزاع للاتفاق على الإجزاء فيه فلعلّه ناظر إلى وضوح فساد القول بعدم الإجزاء فيه وعدم معقوليته، ولكن وضوح فساد القول لا يقتضي عدم القائل به كما نشاهد ذلك في كثير من المسائل المتنازع فيها.

وأمّا سائر الأقسام الثلاثة فهي قبل كشف الفساد كالقسم الأوّل في دخولها في هذا النزاع، ودعوى صاحب الضوابط[2] أيضاً الإتّفاق على الإجزاء فيها فلعلّه ناظر إلى ما ذكرنا.

وأمّا بعد كشف الفساد وإن كان دخولها في محلّ النزاع أقرب من دخولها قبل الانكشاف، إلّا أنّ النزاع فيها بعد كشف الفساد راجع إلى النزاع في المسألة الفقهية لا الاصولية، وذلك لأنّ إجزاء البدل عن المبدل بعد زوال التعذّر عن المبدل لا يندرج تحت أصل، بل الظاهر أنّه يختلف باختلاف الموارد، واختلاف مفاد أدلّة

---

(١) ضوابط الأصول ١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) نفس المصدر: ١٨٣.

التكليف بالبدل، وأدلّة حجيّة الامارة، فلابدّ من ملاحظة [أنّ] أدلّة التكليف بالبدل في كلّ مورد من موارد تعذّر المبدل هل تفيد الإجزاء المقيّد الدائر مدار التعذر وجوداً وعدماً فيجب عليه الإعادة في الوقت إذا زال التعذّر، أو تفيد الإجزاء المطلق الغير الدائر مدار ذلك، فلا يجب عليه الإعادة، وكذا من ملاحظة مفاد أدلّة حجيّة الأمارة هل تفيد اعتبارها من باب الطريقية والمرآتية للواقع فيجب عليه الإعادة بعد كشف الفساد أو من باب الموضوعية فلا يجب عليه.

إذا تمهّد هذه المقدّمات فاعلم أنّ للنزاع مرحلتان:

الأُولى: في إجزاء الأوامر قبل كشف الفساد أي: في أنّ موافقة كلّ من الأمر الواقعي والظاهري هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة إليه أولا، وهو من المسائل الاصولية.

الثانية: في إجزاء الأوامر بعد كشف الفساد أي: في أنّ الأمر الظاهري هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي أولا، وهو من المسائل الفقهيّة.

أمّا النزاع في المرحلة الأُولى فتفصيله أنّه اختلف الاصوليّون في أنّ القسم الأوّل من الأمر وسائر أقسامه قبل كشف الفساد هل يقتضي الإجزاء بمعنى سقوط التعبدّ به؟ بعد اتّفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور، نعم والمخالف أبو هاشم وعبدالجبّار.

لنا على الإجزاء فيه وجوه:

منها: اتّفاق العقل والعرف والشرع على أنّ الامتثال يستلزم سقوط القضاء والتكليف، ومع سقوطهما لا يعقل امتثال، لأنّ الامتثال هو موافقة الأمر فلا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

ومنها: أنّ إتيان المأمور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بإتيانه، فالإتيان ثانياً إن كان عين المأتي به أوّلاً فهو تحصيل للحاصل، وإن كان

غير المأتي به أوّلاً فهو خلاف المفروض.

ومنها: أنّ إتيان المأمور به على وجهه أوّلاً لو لم يستلزم سقوط التعبد به ثانياً لكان الإتيان به ثانياً وثالثاً فصاعداً لم يستلزم ذلك أيضاً، وحينئذٍ فإن انتهى الإتيان به في أحد المراتب إلى استلزام السقوط لزم الترجيح بلا مرجّح، وإلّا لزم التسلسل وعدم الخروج عن عهدة التكليف، وقد تقرّر بعض ما ذكرنا من الاحتجاج في الفصول[1] والقوانين[2] بما لا يسلم عن الإيراد، فلا تغفل.

حجّة القول بعدم الإجزاء فيه أنّه لو سقط لسقط قضاء الحجّ بإتمام فاسده، لتعلّق الأمر به، وأنّه لا يسقط بالاتّفاق.

والجواب ـ بعد تسليم أنّ الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ـ أنّ القضاء ليس للمأتي به، بل للذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح، وأمّا وجوب إتمام الفاسد فليس للأمر بالحج، بل لأمر آخر، فهو مجزٍ عن الأمر الثاني، لوقوعه على وجهه، ولهذا لا يقضى فاسداً وغير مجز عن الأمر الأوّل، إذ لم يأت به على وجهه.

وربّما يوجه القول بعدم الإجزاء بأنّ المقصود من عدم الإجزاء بقاء حسن الفعل وفوات وجوبه بفوات الوقت، لابقاء وجوبه وفوات حسنه بفوات الوقت، فلا مانع من اقتضاء الأمر إتيانه ثانياً، لبقاء حسنه.

وفيه: أنّه إن كان المراد اقتضاء الأمر إتيانه ثانياً على وجه الإعادة والاستقلال فهو خارج عن محلّ النزاع والفرض.

وإن كان المراد اقتضاء الأمر إتيانه ثانياً على وجه التدارك لبقاء حسن مركوز في نفس الأمر قد أبرزه الأمر الثاني فهو مبني أوّلاً: على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب. وثانياً: على جواز تأخير البيان عن وقت العمل، وكلا المبنيين خلاف

---

(١) الفصول: ١١٦.

(٢) القوانين ١: ١٣١ ـ ١٣٣.

التحقيق وثالثاً: أنّ إتيان المأمور به ثانياً بهذا التوجيه راجع إلى عدم إتيان المأمور به الأوّل على وجهه وهو خلاف الفرض.

وأمّا النزاع في المرحلة الثانية فنقول في تفصيله: أمّا القسم الثاني وهو الأمر الواقعي الاضطراري فقد ادّعى استادنا العلّامة دام ظلّه إجزائه عن الأمر الواقعي الاختياري باستقراء جميع موارده من الفقه، مضافاً إلى بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل وإلى فهم العرف البدلية على الإطلاق في الدليل اللفظي.

ومعلوم أنّ كلّاً من الاستقراء وبناء العقلاء وفهم العرف الإجزاء دليل اجتهادي لا يقاومه الدليل العملي من استصحاب عدم إجزاء البدل عن المبدل بقاعدة الاشتغال، فمفاد البدل في حال الاضطرار إنّما هو تقييد المبدل وتخصيصه بحال الاختيار لا تكثيره وتضعيفه على حال الاختيار.

ودعوى عدم الإجزاء في المقام تمسّكاً بقوله عليه السلام: «**ولئن أفطر يوماً واقضي يوماً بدله أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي**»[1] تفريط ناشىء عن عدم التفطّن لكون عدم إجزاء الأمر ببدلية الإفطار تقيّة عن سقوط قضاء الصوم إنّما هو مقتضى الدليل الخارجي.

كما أنّ المحكي عن بعض الأفاضل من التمسّك بالإجزاء في جواز دخول المتيمم في الصلاة إذا زال تعذّره قبل الدخول فيه لولا المانع الخارجي من الإجماع إفراط ناشىء عن الخلط بين الإجزاء بالمعنى المصطلح وغيره، فإنّ الإجزاء بالمعنى المصطلح فيما انكشف فساده هو الاكتفاء بالمنكشف قبل الانكشاف لا بعده، وبعبارة اخرى: هو الاكتفاء بالمشكوك اكتفائه بعد الانكشاف، لا بالمشكوك استبقائه بعد الانكشاف.

---

(١) الوسائل ٧: ٩٥ ب «٥٧» من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ٤.

وبعبارة ثالثة: المراد من الإجزاء في المقام إنّما هو إجزاء الأوامر النفسية الاضطراريّة أعني: استصحاب ترتّب الآثار المستمرّة دون الأوامر الغيرية الاضطرارية بالنسبة إلى بعد الاضطرار أعني: استصحاب ترتّب الآثار المتجدّدة، فتغسيل الكافرة المسلمة عند التعذّر مجزٍ عن إعادة الغسل بعد زوال التعذّر، لكون الغاية المترتّبة على غسل الميت من الغايات المستمرّة، بخلاف غسل الجنابة مع الجبيرة، فإنّ ترتّب جواز الدخول معه في الصلاة بعد إبراء الجرح إنّما هو من الغايات المتجدّدة، وترتّب الغايات المتجدّدة خارج عن معنى الإجزاء اللغوي في الحقيقة فضلاً عن الإجزاء الاصطلاحي كما لا يخفي.

وأمّا القسم الثالث وهو الأمر الظاهري الشرعي فقد عرفت ابتناء النزاع في إجزائه عن الأمر الواقعي بعد كشف الفساد على تشخيص كون اعتبارها هل هو على وجه الطريقية والمرآتية للواقع كما اختاره صاحب الفصول[١] والمناهج[٢] والرسائل قدس سره أو على وجه الموضوعية والاستقلال كما اختاره صاحب القوانين[٣] والضوابط[٤].

احتجّ صاحب الفصول رحمه الله على عدم إجزائه بأنّ الأحكام الشرعية سواء كانت تكليفية أو وضعية إنّما تتبع متعلّقاتها الواقعية لا الاعتقادية علماً كان أو ظنّاً، لأنّ الألفاظ التي تعلّقت تلك الأحكام بها موضوعة بإزاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة، وأمّا العلم أو ما يقوم مقامه فإنّما هو طريق إليها، فلا يعتبر إلّا من حيث كونه كاشفاً عنها موصلاً إليها، فالمكلّف في الفرض المذكور

---

(١) الفصول: ١١٨.

(٢) مناهج النراقي: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) القوانين ١: ١٣٠.

(٤) ضوابط الاصول: ١٨٣.

مأمور بالصلاة المقرونة بالطهارة الواقعية، وقد جعل الشارع له مضافاً إلى العلم الذي هو طريق عقلي طرقاً اخر، فإذا عوّل على بعض تلك الطرق ثمّ انكشف له فساده من عدم إيصاله إلى الواقع تبيّن أنّه لم يأت بما أمر الشارع به من الصلاة المقرونة بالطهارة الواقعية، فيلزم استدراكها ولو خارج الوقت، لصدق الفوات في حقّه، غاية ما في الباب أن لا يكون آثما به، لتحقّق العذر في حقّه إلى آخر بيانه[١].

احتجّ صاحب القوانين[٢] والضوابط[٣] على إجزاء الأمر الظاهري الشرعي عن الواقع ببناء العقلاء على الاكتفاء به على الإطلاق، مضافاً إلى فهم العرف في اللفظيات.

وتقرير ذلك بما ينطبق على مذهبه أنّ التكليف الواقع موقوف على إمكان تحقق الامتثال عقلاً وعرفاً، وإمكان تحقّقه كذلك منحصر بصورة العلم التفصيلي به، ففي ما عدى العلم التفصيلي كصورة الشك أو العلم الإجمالي أو الظنّ التفصيلي لم يثبت تنجّز تكليف واقعي وراء التكليف الظاهري على المكلّف، ومقتضى البراءة وعدم الدليل عدمه.

وبعبارة اخرى: المراد من التكاليف معانيها الواقعية حال العلم بها ولو بالقوة والإمكان بشهادة العرف والعادة، فالمدار في الخطابات على ما علم صدق الإسم عليه، فالمخاطب إذا لم يقدر على العلم لم يكن مخاطباً وإن أمكن له الامتثال، فالخطابات غير عامّة لهذه الحالة.

وتوجيه ذلك بالمثال الخارجي أنّ سيرة العقلاء من الموالي بالنسبة إلى عبيدهم ومن السلاطين بالنسبة إلى رعاياهم ومن التجّار بالنسبة إلى عمّالهم على

---

(١) الفصول الغرويّة: ١١٨.

(٢) القوانين ١: ١٣٢، استدلّ فيه بفهم العرف واللغة، ولم نعثر على تصريحه ببناء العقلاء.

(٣) ضوابط الاصول ١: ١٨٤.

الاكتفاء بالأمارات التي أمروا بهامن جهة غلبة إيصالها إلى الواقع على وجه يكون الوقائع النادرة الغير المصادفة للواقع في نظرهم خالية عن الواقع ، فيكون مطلوبية الواقع في أنظارهم مقصوراً على الوقائع الغالبة المصادفة لا غير، ومرجعه إلى القناعة عن الواقع بمقدار مطابقة الأمارة الواقع عن مقدار عدم مطابقته، والظاهر أنّ الشارع لم يجعل طريقاً إلى الأحكام وراء إمضاء الطرق المنجعلة عند العقلاء.

فان قلت: إجزاء الأوامر الظاهرية عن الأوامر الواقعية مستلزم لتبعية المصالح والمفاسد النفس الأمريّة للأحكام وهو مذهب الأشاعرة ولا ينطبق على مذهب الحقة من العكس أعني من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية.

قلت: أوّلاً: الملازمة ممنوعةبالنقض بإجزاء الأوامر الواقعية الاضطرارية عن الأوامر الواقعية الاختيارية.

وثانياً: بالحلّ بتقريب أنّ المصالح والمفاسد النفس الأمرية ليست ذاتية على الإطلاق في الأعمال والأفعال، بل قد تختلف بالوجوه والاعتبارات.

وثالثاً: سلّمنا كونها ذاتية، لكن لا نسلّم كونها علل تامّة للأحكام مطلقاً، بل قد تكون مقتضيات للأحكام فتختلف عن الاقتضاء بواسطة وجود المانع، بل احتمال وجوده.

فان قلت: احتمال المانع مدفوع بأصالة العدم.

قلت: دفع احتمال المانع عن الاقتضاء بأصالة العدم لا يثبت اللوازم العقلية للاقتضاء وهو المقتضي والمعلول حتى عند القائل بحجيّة الأصل المثبت.

فان قلت: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي مستلزم للتصويب، لأنّ تدارك مصلحة سلوك الأمارة لمصلحة الواقع يقتضي كون الحكم الواقعي فعلي في حقّ غير الظانّ بخلافه وشأني في حقّه ، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظنّ على خلافه ، ومن المعلوم أنّ ثبوت الحكم الواقعي الشأني بهذا المعنى في

حقّ الجاهل كثبوت الحكم الواقعي الشأني التابع لمؤدّى الأمارة في عدم ثبوت الحكم الواقعي في حقّه، لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أُخرى لا تصير منشأ لحكمٍ، فلا يقال للكذب النافع: إنّه قبيح واقعاً.

قلت: ليس المراد أنّ سلوك الأمارة تحدث مصلحة في نفس الفعل القائم عليه الأمارة حتى يزاحم المصلحة الواقعيّة التي فيه، بل المراد أنّ الالتزام بالأمارة في مقام العمل على أنّه هو الواقع في ترتّب الآثار الواقعية يشتمل على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع.

وبعبارة اخرى: إنّ المصلحة ليست في نفس العمل المقرون بداعي الأمارة،بل في نفس الداعي المقرون بالعمل بالأمارة وهو ليس بتصويب قطعاً، إذ المصوّبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بماجعل طريقاً إليه والتعبّد بترتّب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدّ هذا من وجوه الردّ على المصوّبة، لأنّ الآيات والأخبار الدالة على بطلان التصويب لا تشمل هذا الوجه منه.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ مستند بناء العقلاء على إجزاء الأمر الظاهري هو تدارك الواقع به.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مستنده عدم تنجّز الواقع على غير العالم به تفصيلاً كعدم تنجزّه على غير المقدور به ـ كما هو الأظهر ـ فاندفاع التصويب أظهر كما لا يخفى، لأنّ مرجعه إلى القناعة عن الواقع بمقدار غلبة مطابقة الظاهر له عن مقدار عدم مطابقته له وليس فيه شائبة التصويب أصلاً.

فإن قلت: إنّ إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي مستلزم للدور، وذلك لتوقّف الأمر الواقعي على العلم التفصيلي به بالعرض، وتوقّف العلم التفصيلي على الأمر الواقعي بالطبع.

قلت: العلم الحاصل له علقتان وصفتان : أحدهما قائم بنفس المعلوم والآخر بنفس العالم، والأوّل وإن توقّف التكليف عليه، لكنّه غير متوقّف على التكليف، بل مستلزم له نظير القيد والمقيّد، والثاني وإن توقّف على التكليف، لكنّ التكليف غير متوقّف عليه، فتوهّم الدور ناشىء عن توهّم اتّحاد العلمين.

فإن قلت: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي مستلزم لارتفاع حسن الاحتياط ورجحانه بالمرّة، وهو خلاف الإجماع، فإنّ الخلاف إنّما هو في وجوب الاحتياط، وأمّا حسنه فمن الإجماعيات.

قلت: الملازمة، أوّلا ممنوعة بالنقض بحسن الاحتياط في تكرار العبادات قبل كشف الفساد لمجرّد احتمال الحزازة فيها، كما هو سيرة الصلحاء والأتقياء.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ إتيان الشيء من حيث التعبد به هو الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم به، ومن حيث الاحتياط هو الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتّان ما بينهما، فإنّ العقل مستقلّ بقبح الأوّل وحسن الثاني. هذا غاية التوجيه في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع وللتأمل فيه مجال.

وأمّا القسم الرابع وهو الأمر الظاهري العقلي فلا دليل على إجزائه لا عقلاً ولا عرفاً حتى اعترف به بعض القائلين بإجزاء الأمر الظاهري الشرعي كصاحب الضوابط[1]، نعم الظاهر من صاحب القوانين[2] ﷺ في باب الاجتهاد والتقليد عدم الفرق بين الأمر الظاهري الشرعي والعقلي حيث ذهب إلى إجزاء مطلق الأمر الظاهري من غير فرق بين حكميهما، بل ولا بين إسميهما.

أقول: أمّا عدم الفرق بينهما من حيث الحكم والإسم فهو الأظهر، وأمّا من

---

(١) ضوابط الاصول ١: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) لم نعثر على ما استظهره ﷺ، وراجع القوانين ٢: ٢٤٨.

حيث كون الحكم هو الإجزاء فقد سبق أنّ للتأمّل فيه مجال ، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

تنبيهات:

[التنبيه] الأوّل: الحقّ أنّه لا فرق في صورة إجزاء الأمر بعد كشف الفساد بين أن يكون الكشف على وجه العلم أو على وجه الظن المعتبر، خلافاً لما يظهر من صاحب كشف الغطاء[1] من الفرق بين الصورتين ببقاء الإجزاء في الصورة الثانية دون الاولى، ولا بين أن يكون الكشف بالنسبة إلى المجتهد بأن يتغيّر رأيه، أو بالنسبة إلى المقلّد بأن يتغيّر رأي مجتهده، خلافاً لما يظهر من صاحب المفاتيح[2] من الفرق بينهما ببقاء الإجزاء في الثاني دون الأوّل.

أمّا الخلاف الأوّل فلعلّه ناشىء عن توهّم أنّ ترجيح مؤدّى الظن الأخير بالفساد القاضي بعدم الإجزاء على مؤدّى الظنّ الأوّل بالصحة القاضية بالإجزاء ترجيح بلا مرجّح.

وطريق دفعه استحالة اجتماع الظنّين في طرفي النقيض، فالظنّ الأخير مزيل للظن الأوّل لا معارض له حتى يكون العمل بمؤدّاه ترجيح بلا مرجح.

وأمّا الخلاف الثاني فلعلّه ناشىء عن توهّم أنّ الطريق المنصوب للمقلّد طريق خاص جعلي راجع إلى الأمر الظاهري الشرعي، والطرق المنصوبة للمجتهد طرق عامّة منجعلة راجعة إلى الأمر العقلي.

وطريق دفعه أوّلاً: باحتمال عدم نصب الطريق الخاص في حقّ المقلّد أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد في هذا الباب تقريراً لهم لا تأسيساً كما هو

---

(١) كشف الغطاء: ٤٠.

(٢) راجع المفاتيح: ٥٨١.

الحال في حقّ المجتهد على الأظهر.

وثانياً: سلّمنا رجوع الطريق في حقّ المقلّد إلى الأمر الظاهري الشرعي وفي حقّ المجتهد إلى العقلي، لكن قد عرفت أنّ الأظهر عدم الفرق بينهما في الحكم.

التنبيه الثاني: إعلم أنّ مستند الأمر الظاهري العقلي إمّا الجهل المركّب، أو الظنّ، وعلى كلّ منهما فمتعلّق الأمر إمّا نفس العبادة أو جزئها أو شرطها، وعلى كلّ من هذه الأقسام الستّة فالخطأ إمّا في نفس الحكم الشرعي كما إذا اشتبه وجوب الصلاة بعدم وجوبها، وإمّا في الموضوع الصرف كما إذا اشتبه دخول وقت الفريضة بما قبل دخوله، وإمّا في الموضوع المستنبط كما إذا اشتبه الصلاة مثلاً بأحد الموجودات والمصاديق الخارجية مثل الصوم وغيره.

أمّا حكم هذه الأقسام فالإشكال في إجزاء الخطاء في نفس الحكم مطلقاً والموضوع المستنبط مطلقاً فقد عرفت ما تقدّم فيه من إجزاء الأمر الظاهري وعدمه.

نعم قد حكي عن الفاضل النراقي[1] في الموضوع المستنبط إذا كان الخطأ في الجزء أو الشرط التفصيل بين ما إذا كان مفاد الجزء والشرط منفصل عن مفاد المقيّد والمشروط، وبين ما إذا كان متّصلاً به، فقال بالإجزاء في الأوّل دون الثاني، ولعلّ مبناه توهّم أنّ القيد الغير المتّصل بالمقيّد تكليف مستقلّ يتوقف تنجّزه على علم على حدة.

وأنت خبير بأنّ القيد مفسِّر للمقيّد مطلقاً، فلا وجه للتفصيل.

وأمّا حكم الخطأ في الموضوع الصرف فهو عدم الإجزاء مطلقاً، بل عدم الإجزاء في بعض أقسامه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

---

(١) مناهج النراقي: ٣٠٦.

نعم قد حكي عن الفاضل النراقي[١] أيضاً فيما إذا كان الخطأ في الشرط كالاشتباه في دخول الوقت التفصيل بين ما إذا كان الكشف بعد خروج الوقت، وبين ما إذا كان قبله، فقال بالإجزاء في الأوّل دون الثاني.

التنبيه الثالث: في بيان الصحّة والفساد في المعاملات، لكونه نظير بيان الإجزاء وعدم الإجزاء في العبادات، فنقول: معاملة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد هل تصحّ ما صادف الواقع منها دون ما لا يصادف مطلقاً كما عليه المشهور، أو تصحّ من الغافل مطلقاً دون الملتفت في الجملة، كما هو المحكي عن الفاضل النراقي[٢]، أو يصحّ ما صادف أحد آراء المجتهدين دون ما لا يصادف منها، كالمعاملات المجمع على فسادها، كما عليه الفاضل القمي[٣] قدس سره ؟

ونظير هذا القول في المعاملات ما قاله السيد الجزائري في العبادات من أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد صحيحة إذا لم يصادف المجمع على فساده بأن صادف أحد آراء المجتهدين.

حجّة المشهور أمّا على صحّة ما صادف الواقع من المعاملات فلعدم مطلوبية الاجتهاد والتقليد إلّا من باب الطريقية الصرفة، والمفروض أنّ المطلوب في المعاملات مجرّد إيجادها في الخارج من دون مدخلية اعتقاد المكلّف، بل ولا مباشرته ولا قصده القربة.

ألا ترى أنّ المتنجّس لو ألقاه في البحر عصف الرياح تطهر بلا نكير، وكذلك سائر العقود والإيقاعات والواجبات التوصّلية التي تعلّق غرض الشارع بإيجادها في الخارج كيف ما اتّفق، ويرشدك إلى ذلك ملاحظة ادلّة عدم اقتضاء النهي

---

(١) نفس المصدر: ٣٠٦.

(٢) نفس المصدر: ٣٠٧.

(٣) القوانين ٢: ٢٦٠.

التحريمي الفساد في المعاملات، وعلى ذلك فمجرّد المصادفة الاتّفاقية للواقع كافٍ في ترتّب أثره وهو الصحّة.

فان قلت: قام الإجماع على فساد عمل الجاهل المقصّر ولو صادف عمله الواقع.

قلت: معقد هذا الإجماع على تقدير ثبوته إنّما هو في الأحكام التكليفية ومحلّ الكلام في الأحكام الوضعية.

وأمّا على فساد ما لم يصادف الواقع منها، فلعدم معقوليّة التصويب في الموضوعات حتى عند المصوّبة، فالجعل والتنزيل المتعلّق بها لا يجدي شيئاً سوى ترتّب الآثار ظاهراً، فبعد انكشاف فساد معاملة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد لابدّ من البناء على نقض الآثار التي كانت مترتّبة على تلك المعاملة قبل الانكشاف وبعده.

حجّة الفاضل القمّي «قدّس سرّه» أمّا على فساد ما لم يصادف أحد آراء المجتهدين فبما مرّ من أنّه لولاه للزم التصويب الذي لا يقوله المصوّبة أيضاً، وأمّا على صحّة ما صادف أحد الآراء فبما مرّ من دعوى بناء العقلاء على عدم تنجّز حكم واقعي على المكلّف وراء مؤدّى أحد آراء المجتهدين المتشتّتين، والمفروض أيضاً عدم وجوب سلوك أحد الطريقين إلّا من باب الطريقيّة والوصول إلى ذلك الواقع الثانوي القائم مقام الواقع الأوّلي، فكما أنّ مجرّد المصادفة الاتّفاقية للواقع الأوّلي كافٍ في ترتّب الأثر الواقع الأوّلي، كذلك مجرّد المصادفة الاتّفاقية للواقع الثانوي كافٍ في ترتّب أثر الواقع الثانوي والصحة.

وبأنّ حكم الحاكم بفساد المصادف لأحد الآراء إن كان من جهة مخالفته للواقع فهو خلاف المفروض، إذ المفروض موافقته لأحد الآراء الذي هو في عرض الواقع وعدم الإجماع على فساده، وإن كان من جهة مخالفته لرأي ذلك الحاكم لزم

الحكم بفساده في سلوك أحد الطريقين المخالف لرأي ذلك الحاكم أيضاً، وإن كان من جهة كونه تارك الطريقين لزم الحكم بفساده في صورة المصادفة للواقع أيضاً، واللوازم باطلة، فالملزوم مثلها، وإذا انسدّ سبيل الحكم بالفساد تعيّن الحكم بالصحّة، لعدم الواسطة.

والجواب عن الوجه الأوّل أمّا على مذهب المشهور من أنّ اعتبار مؤدّى الأمارات الظاهرية إنّما هو من باب الطريقية لا الموضوعية، فظاهر، وأمّا على المذهب الآخر فبأنّ الحكم بصحّة المعاملة من جهة مصادفتها القول بالصحّة دون الحكم بالفساد من جهة مصادفتها القول بالفساد ترجيح بلا مرجّح، بل لا أقلّ من التساقط والرجوع إلى أصل الفساد فيها.

وعن الوجه الثاني باختيار الشق الثاني والمنع من بطلان لازمه في نظر ذلك الحاكم المفروض، ومن أصل الملازمة في نظر غيره ممّن صادفت المعاملة المفروضة رأيه.

بقي الكلام في مذهب الفاضل النراقي[1] ﷺ وتفصيله أنّه ذهب إلى أنّ معاملة الملتفت التارك طريقي الاجتهاد والتقليد فاسدة ولو صادفت الواقع الغير الضروري إذا كانت من الأحكام المنسوبة إلى المكلّف كعقوده وإيقاعاته.

وأمّا في الغافل والملتفت المصادف عمله للضروريات والأحكام الغير المنسوبة إلى المكلّف كالوجوب والحرمة ونحوهما والطهارة والنجاسة ونحوهما فالمناط في الصحّة وعدمها على الواقع وجوداً وعدماً.

ونحن بعدما وافقنا المشهور في دوران الصحّة والفساد على مصادفة الواقع الأوّلي الثابت في كلّ واقعة عند المخطئة من أهل الصواب فلم نتعقّل لهذه

---

(١) مناهج النراقي: ٣٠٧.

التفصيلات وجه، سواء قلنا بأنّ التسبيبات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية كرجوع الإحراق إلى النار والزوجية إلى الاربعة كما هو التحقيق، أو قلنا بتأصّلها وأنّها من الأمور الواقعية المجعولة كحياة زيد وموت عمر، إذ على كلّ من التقديرين فحال الأسباب الشرعية حال الامور الخارجية في عدم مدخليّة العلم والجهل في تأثيرها، فكما أنّه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدّة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتّب آثار الموت من حينه، كذلك لا فرق بين حصول العلم لسببيّة العقد لأثر بعد صدوره وبين الظنّ الاجتهادي به أو التقليد فيه بعد الصدور في وجوب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله، وقد أبسط الكلام في هذا المقام استاد أساتيدنا الأعلام في خاتمة مسألة البراءة من فرائده[١] ومن شاء فليراجع محصلّ كلام النراقي[٢] من هناك.

التنبيه الرابع: رجوع المجتهد عن رأيه أو المقلّد عن مجتهده هل ينقض آثار معاملاته الماضية في المضيّ والمتأخّر مطلقاً، كما هو المشهور، بل حكي عن العميدي[٣] الإجماع عليه.

أو التفصيل بين آثار ما ينسب إلى المكلّف كعقوده وإيقاعاته فتمضى، دون ما لا ينسب إليه كالوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة فلا تمضى كما حكي عن الفاضل النراقي[٤] قدس سره.

أو التفصيل بين ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيلٌ بحكم وضعي كالفتوى في العقود والإيقاعات فتمضى بعد الرجوع، وبين ما لا يستلزمه كالفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وأمثال ذلك من حلّية المطاعم

---

(١) فرائد الاصول: ٣٠٥.

(٢، ٣) نفس المصدر.

(٤) مناهج النراقي: ٣٠٧.

وحرمتها فلا تمضى بعد الرجوع، كما أصرّ الفاضل القمّي[١] على تحقيقه في قانون جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق.

أو التفصيل بين الأسباب الشرعية فتمضي، وبين الأحكام الشرعية فلا تمضي.

ولكن قد عرفت أنّه بعد موافقة المشهور في دوران الصحّة والفساد على مصادفة الواقع الثابت في كلّ واقعة عند المخطئة من أهل الصواب في حقّ العالم والجاهل لا سبيل إلى هذه التفصيلات بوجه يعبأ به، نعم لو قلنا بانقلاب الواقع إلى مؤدّى الطرق الظاهرية فأقرب التفصيلات تفصيل النراقي[٢]، ودونه تفصيل صاحب القوانين[٣] ﷺ ودونه التفصيل الثالث، فتدبّر.

التنبيه الخامس: إذا اختلف المجتهدين في الرأي أو المقلدين في التقليد فهل يجب على كلّ منهما البناء على نقض أحكام الآخر في حقّ نفسه، فلا يجوز ملاقاة أحدهما للآخر القائل بطهارة الغسالة مثلاً، ولا اقتداء أحدهما بالآخر المكتفي بوجوب أحد التسبيحات الأربع، أو لا يجب على كلّ منهما نقض أحكام الآخر بأن يجوز ملاقاة أحدهما الاخر القائل بطهارة الغسالة واقتداء أحدهما بالآخر المكتفي بأحد التسبيحات وغير ذلك؟ وجهان.

والحقّ هو الأوّل أمّا على كون التكليف بالواقع الأوّلي الثابت في كلّ واقعة وأنّ اعتبار الظواهر ومؤدّيات الاجتهاد من باب الطريقية المحضة فلأنّ الواقع في نظر كلّ منهما رأي نفسه، لا رأي الغير.

وأمّا على كون التكليف بمودّى الطرق دون الواقع فلأنّ الواقع في حقّ كلّ منهما رأى نفسه لا رأي الغير.

(١ و ٣) القوانين ٢: ٢٥٩.

(٢) مناهج النراقي: ٣٠٧.

فصل

في المفاهيم

ولنبدأ أوّلاً ببيان الموضوع ثمّ الحكم كما هو مقتضى التحقيق في كلّ مسألة.

فنقول:مقدّمة: هل المنطوق والمفهوم من صفات الدلالة كالمطابقة والتضمّن والالتزام كما حكي عن الحاجبي، أو من صفات الحكم والمدلول كالكلّي والجزئي كما عليه القوانين[١] والضوابط[٢] والهداية[٣] والفصول[٤] والخلاصة[٥]، بل وكلّ من وقفنا على كلامه من الأعلام، أو من صفات الموضوع كما هو وجه لا قائل به.

والحقّ هو الثاني لا الأوّل، لأنّ دلالة اللفظ وهي الحالة الموجبة للانتقال إلى المفهوم وإن كانت في خصوصيّتها مسبّبة عن الانتقال إلى المعنى المنطوق من اللفظ، لكنّها في حدّ ذاتها غير محتاجة إلى الانتقال إلى المعنى، بل هيئة التعليق كافية في إفادتها، والتعليق نسبته إلى المنطوق والمفهوم على حدّ سواء، فلا تكون الدلالة على قسمين أحدهما في محلّ النطق والآخر لا في محلّه، بل الدلالتان كلتاهما في مرتبة واحدة، وإنّما يكون الفرق متحقّقاً بين المدلولين، فإنّ أحدهما تابع والآخر متبوع.

وإذا عرفت ذلك فالمفهوم مدلول خبري أو إنشائي غير مذكور لازم لمدلول خبري أو إنشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفياً وإثباتاً أو اتّفاقهما فيه مع

---

(١) القوانين ١: ١٦٧.

(٢) ضوابط الاصول: ١١٦.

(٣) هداية المسترشدين: ٢٧٧.

(٤) الفصول: ١٤٥.

(٥) كتابه غير موجود.

ظهور الأولوية، والمنطوق ما عداه.

والمشهور تعريف المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق.

وفيه نظر، لأنّ لفظه «ما» في تعريفهم إمّا مصدرية أو موصولة، وعلى الثاني إمّا كناية عن موضوع الحكم أو عن المدلول المثبت للحكم أو عن كليهما.

فعلى الأوّل يحتمل معنيين وهما: المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله حال كون المدلول أو موضوع ذلك المدلول في محلّ النطق.

وعلى الثاني يحتمل معان أربعة وهي: المنطوق موضوع دلّ عليه أو على مدلوله اللفظ حال كون ذلك الموضوع أو ذلك المدلول في محلّ النطق.

وعلى الثالث يحتمل معنيين وهما: المنطوق مدلولٌ دلّ عليه اللفظ حال كون ذلك المدلول أو موضوع ذلك المدلول في محلّ النطق، فهذه احتمالات ثمانية يعلم تعريف المفهوم بالمقايسة على كلّ منها.

أمّا المعنى الأوّل والثاني فلا ينطبقان إلّا على كون المفهوم والمنطوق من صفات الدلالة لا المدلول، وقد عرفت خلافه، مضافاً إلى ما في المعنى الأوّل من انتقاض حدّ المنطوق عكساً وحد المفهوم طرداً بالمفاهيم الموافقة، فإنّ مدلولها وهو الحكم في محلّ النطق، وفي المعنى الثاني من انتقاض حدّ المنطوق طرداً، وحدّ المفهوم عكساً بمفهوم الحصر المستفاد من «إنّما» إذا اريد قصر الموصوف على الصفة كـ«إنّما» فإنّ موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور، ومن لزوم الاستخدام أو الإضمار.

وأمّا المعنى الثالث والرابع والخامس والسادس ـ فمضافاً إلى استلزام ما في المعنى الأوّل والثاني من انتقاض الحدّين طرداً وعكساً في كلّها ومن لزوم الاستخدام أو الإضمار في بعضها ـ تستلزم كون المفهوم والمنطوق من صفات

الموضوع لا المدلول، وقد عرفت أن لا قائل به، فهو خروج عن الاصطلاح.

واما المعنى السابع فمستلزم لانتقاض حد المنطوق عكساً وحد المفهوم طرداً بالمفاهيم الموافقة.

وأمّا المعنى الثامن فمستلزم لانتقاض حدّ المنطوق طرداً وحدّ المفهوم عكساً بمفهوم الحصر المستفاد من «إنّما» إذا اريد به قصر الموصوف على الصفة، وللزوم الاستخدام أو الإضمار، مضافاً إلى استلزام جعل الظرف في كلّها حالاً عن الخبر وهو باطل عند الأكثر، فلم يبق في تعريف المفهوم والمنطوق من هذه الاحتمالات الثمانية وجه سليم عن الخدشة.

وما في الفصول[1] من استلزام الاستخدام بقاء الموصول بلا عائد، لأنّ شرط الاستخدام قيام الظاهر مقام الضمير. ففيه منع الاستلزام في المقام، لما عرفت من الأمثلة أنّ المراد من الاستخدام فيها رجوع الضمير إلى ظاهر ملابس للموصول لا ظاهر أجنبي عنه، فالمعنى: المنطوق حكم دلّ على موضوعه لا موضوع مطلق حتى يستلزم بقاء الموصول بلا عائد.

وكيف كان فمحصل الكلام أنّ المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم إمّا وجود الموضوع وعدمه، فقد عرفت انتقاض الحدّين عكساً وطرداً بمفهوم الموافقة ومفهوم الحصر بـ«إنّما» إذا اريد قصر الموصوف على الصفة.

وأمّا وجود المدلول وعدمه فهو مستلزم لانتقاض طرد المنطوق وعكس المفهوم بدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته على القول بالدلالة اللفظية، فإنّ الحكم غير مذكور فيه كالموضوع.

وأمّا وجودهما في المنطوق وفقدهما معاً في المفهوم فهو أوّلاً: مستلزم

---

(١) الفصول: ١٤٥.

لانتقاض طرد المنطوق وعكس المفهوم بدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، وثانياً: مستلزم لثبوت الواسطة بين المفهوم والمنطوق.

وأمّا وجودهما في المنطوق وعدم وجودهما في المفهوم سواء وجد أحدهما في المفهوم أم لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدّمة الواجب على القول المذكور.

وأمّا وجود أحدهما في المنطوق وفقدهما جميعاً في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الأوّل.

وقد عدل المتأخّرون عن التحديد المشهور إلى ما يرجع إلى أحد الاحتمالات السابقة أيضاً، بل لا يكاد يأتي لهما بحدّ سالم سوى الحد الأوّل الذي قدّمناه، فالوجه في المقام أن يجعل الحدود المذكورة حدوداً لفظية تقريبية ويرجع في معرفتهما إلى عرف القوم.

ولنتعرّض لإيرادات وأُمور أوردوها على الحد المشهور علاوة على ما قرّرنا منها.

فمنها: ما في الفصول[1] من أنّ حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه، لأنّها مركّبة ممّا دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق وممّا دلّ عليه لا في محلّه، والمركّب من الشيئين ليس بأحدهما.

وردّ أوّلاً: بأنّ المفهوم الاصطلاحي المقابل للمنطوق مدلول واحد غير مركّب من مدلولين، وإنّما المركّب منهما هو المفهوم اللغوي المقابل للفظ، حيث اشتمل على الجزء الملفوظ به المسمّى بالمنطوق، وعلى الجزء الغير الملفوظ به المسمّى بالمفهوم.

---

(١) الفصول: ١٤٦.

وثانياً: لو سلّمنا التركيب فلا اختصاص له بالمفهوم فقط، بل يجري في المنطوق أيضاً.

أقول: ردّ الإيراد بذلك كاشف عن عدم وقوف الراد على مقصود المورد، إذ ليس مقصوده تركيب المفهوم الاصطلاحي من مدلولين، بل مقصوده تركيب مدلوله الواحد من جزئين: موضوعٌ وحكمٌ لا محالة يكون الموضوع في محلّ النطق دون الحكم، كما في المفاهيم الموافقة، أو الحكم في محلّ النطق دون الموضوع، كما في المفاهيم المخالفة، فمرجع هذا الإيراد إلى ما قرّرناه من أنّ المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم إن كان على وجود الموضوع وعدمه فهو منقوض بالمفاهيم الموافقة، وإن كان على وجود الحكم وعدمه فهو منقوض بدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته.

ومن الامور: ما في الهداية[1] من أنّ دلالة قولنا: الطهارة شرط في صحّة الصلاة أو يشترط الصلاة بالطهارة على انتفاء الصلاة بانتفاء الطهارة مندرجة في دلالة المنطوق، بخلاف قولنا: يصح الصلاة بشرط حصول الطهارة، أو الصلاة واجبة بشرط البلوغ، فإنّ دلالتها على انتفاء الصحّة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم، والأمر فيه ظاهر.

وردّ بعدم تحقّق ظهورٍ للفرق بين المقامين.

أقول: أمّا الفرق بينهما من جهة أنّ لفظة الشرط في المثال الأوّل جزء الكلام، فلا يشبه التعليقات العرفية الخارجة عن جزئي الكلام ـ بخلافها في المثال الأخير ـ فواضح، وأمّا كون هذا الفرق مجدياً لأن تكون دلالة انتفاء الشرط على انتفاء المشروط في عرض مفاد المثال الأوّل ليندرج في منطوقه وفي طول المفاد المثال

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٧٨.

الثاني ليندرج في مفهومه فأمر تابع لثبوت التبادر العرفي الكاشف عن الوضع، وإلّا فمجرّد مشابهة المثال الثاني بالتعليقات العرفية المقترنة بأداة التعليق لا يوجب اشتراكه معها في الدلالة المستندة إلى الوضع والتوقيف فتدبّر.

تقسيم عقلي للمنطوق.

المنطوق إمّا صريح كالمدلول المطابقي، أو غير صريح كالمدلول الالتزامي، وأمّا المدلول التضمني ففي اندراجه في الصريح، نظراً إلى أنّ الانتقال إلى الأجزاء من حيث إنّها أجزاء تركّب الكلّ منها، مع أنّ الانتقال إلى الكلّ انتقال واحد وفي مرتبة واحدة بحسب الانتقال ووجود الدلالة في الخارج، لأنّ الكلّ هو الأجزاء الملتئمة كما عليه المشهور، أو اندراجه في غير الصريح، نظراً إلى أنّ الجزء مقدّمة للكلّ بحسب الطبع ووجود المدلول خارجاً كما عليه القوانين[1] والضوابط[2]، أو باعتبار المعتبر فيندرج في غير الصريح إذا اعتبر في التضمني الانتقال إلى الجزء من حيث إنّه جزء على أن تكون الحيثية منتقلاً إليها أيضاً، وفي الصريح إذا اعتبر قيداً للجزء على أن تكون الدلالة على الجزء الواحد لهذه الحيثية من دون انتقال إلى الحيثية، أو اندراجه في المفهوم، أو اندراجه في الدلالة العقلية التبعية الخارجة عن المنطوق والمفهوم جميعاً وجوه خمسة وأقوال ثلاثة.

وممّا ذكرنا ظهر لك دفع التنافي بين قولهم بأنّ دلالة اللفظ على الكلّ عين دلالته على الجزء. وقولهم بأنّ دلالته على الجزء تابع للدلالة على الكلّ، فإنّ القول الأوّل ناظر إلى الوجه الأوّل، والثاني إلى الثاني.

تقسيم عقلي للمنطوق الغير الصريح: حيث قسّمه المشهور إلى المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، والمدلول عليه بدلالة التنبيه والإيماء، والمدلول عليه بدلالة

---

(١) القوانين ١: ١٦٨.

(٢) ضوابط الاصول: ١١٧.

الإشارة، لأنّه إمّا أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم أو لا ، وعلى الأوّل إمّا أن يتوقّف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، أم لا .

فالأوّل: كقوله عليه السلام: «**رفع عن امتي تسع الخطأ...**»[١] وقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾[٢] وقول القائل: أعتق عبدك عني على ألف، ففي المثال الأوّل لو لم يقدّر المؤاخذة صار كذباً، وفي الثاني لو لم يقدّر الأهل لما صحّ عقلاً، وفي الثالث لو لم يقدر قوله: مملّكا لي على ألف لما صحّ شرعاً، إذ لا عتق إلّا في ملك.

والثاني: كقوله عليه السلام: كفر. بعد قول الأعرابي: هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان[٣]. حيث علم منه أنّ الوقاع علّة لوجوب الكفارة وإن لم يتوقّف صدق الكلام ولا صحّته عقلاً ولا شرعاً عليه، لكنّه مقترن بشيء لولم يكن ذلك الشيء علّة له لبعد الاقتران.

والثالث: كدلالة الآيتين[٤] على أقلّ الحمل، فإنّه غير مقصود منها، بل المقصود من أحدهما بيان تعب الأُمّ في الحمل والفصال، ومن الاخرى بيان أكثر مدّة الانفصال، وينبغي التكلم في موارد:

الأوّل: في تحقيق أنّ المداليل الثلاثة من المنطوق الغير الصريح ـ كما هو المشهور ـ أو من المفهوم ـ كما هو وجه ـ أو يختلف باعتبار الحيثيات والاعتبارات ـ كما حكى عن النراقي[٥] في بعض كتبه ـ والأقرب المشهور وإن لم يكن مشاحة في الاصطلاح، فيكون كلّ تلك الأمثلة الخمسة مناطيق غير صريحة.

أمّا كونها مناطيق فلعدم كونها من المفاهيم الموافقة ولا المخالفة، بل ليست

---

(١) الخصال ٢ / ٤١٧ باب التسعة ـ الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) الوسائل ٧: ٣٠ ب «٨» من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٤) الأحقاف: ١٥، البقرة: ٢٣٣.

(٥) لم نعثر عليه في كتبه التي بأيدينا.

أحكاماً اخر في غير دلالة الإشارة، وأمّا كونها غير صريحة فلعدم ذكر الموضوع أي ما سوى الحكم من متعلّقات الحكم أجمع فيها.

فمن الأوّل حذفت «المؤاخذة» ومن الثاني «الأهل» ومن الثالث «مملّكاً إيّاه» ومن الرابع العلّية، ومن الخامس قلّة الحمل ستّة أشهر.

وأمّا وجه كونها من المفاهيم فقال في القوانين[١]: لعل من وجهه كون ماله المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح، فإنّ أقلّ الحمل مثلاً غير مذكور في الآيتين، فإنّه هو الموضوع لا مطلق الحمل إلخ.

وفيه أنّ الأخصّ لا يكون وجهاً للأعم، فالأولى أن يجعل هذا الوجه وجهاً لتوهم كونها من المفاهيم، لا لتوجّه كونها من المفاهيم.

وأمّا وجه كونها باعتبار الحيثيات والاعتبارات فهو أنّه إن اعتبر الموضوع في الآيتين أقلّ الحمل كان من المفهوم، لأنّ أقلّ الحمل فيه غير مذكور، وإن اعتبر كونه مطلق الحمل كان من المنطوق الغير الصريح، لأنّ مطلق الحمل فيه مذكور.

الثاني: في تحقيق أنّ المجازات من المنطوق الصريح كما استظهره صاحبي الهداية[٢] والقوانين[٣] من اصطلاحهم، أو من المنطوق الغير الصريح كما استظهره صاحب الفصول[٤] واستادنا العلّامة من اصطلاحهم وجهان، من أنّ الدلالة الحاصلة فيها إنّما هو بطريق الالتزام حسب ما نصّ عليه علماء البيان، فيندرج في غير الصريح، ومن استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وإرادته منه على نحو الحقيقة، وقد تحقّق الوضع النوعي بالنسبة إليه، فيندرج لذلك في المطابقة،

---

(١) القوانين ١: ١٧١.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٧٩.

(٣) القوانين ١: ١٦٨.

(٤) الفصول: ١٤٧.

فالالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير أن يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الأمثلة المتقدّمة.

وقد يفصّل بين ما يكون قرينته لفظيّة كما في: رأيت اسداً يرمى، فيندرج في المنطوق الصريح، وبين ما يكون قرينته عقلية كما في: إسئل القرية، فيندرج في غير الصريح، ولذا عدّ من دلالة الاقتضاء.

تقسيم عقلي للمفهوم. المفهوم إمّا موافق للمنطوق في الإيجاب والسلب، أو مخالف له في ذلك، ويسمّى الأوّل بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب وبحسن الخطاب والقياس الجلي وطريق الأولوية والقياس بطريق أولى، كما يسمّى الثاني بمفهوم المخالفة ودليل الخطاب المنقسم بالاستقراء إلى مفهوم الشرط والوصف والغاية والحصر والعدد واللقب، إلى غير ذلك، فحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي، كحصر المنطوق في الصريح وغير الصريح، وغير الصريح في الاقتضاء والتنبيه والإيماء.

وأمّا حصر مفهوم المخالفة في أقسامها فاستقرائي.

أصل

اختلفوا في حجية مفهوم الشرط على أقوال، وتتمّ البصيرة في المسألة بتقديم مقدّمتين.

[المقدّمة] الأُولى: في تفسير الألفاظ المأخوذة في صدر العنوان فنقول:

أمّا المراد من حجية المفهوم فهو انفهامه عرفاً، إذ لا مجال في حجيّته بعد فرض مفهوميّته ودلالة اللفظ عليه، للاتّفاق على حجيّة مداليل الألفاظ في جميع الأديان خلفاً عن سلف كما عرفت، فمرجع الخلاف إلى الخلاف في الصغرى لا

الكبري كما يتوهّمه بعض من لا خبرة له.

وقد عدل غير واحد من الاصوليين عن الاقتفاء بآثار القوم في التعبير المذكور إلى التعبير بأنّ تعليق الحكم على شيء بأحد أداة الشرط هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء أم لا، حذراً عمّا في التعبير الأوّل من الإيهام الموكول دفعه إلى الوضوح.

وأمّا المراد من المفهوم على ما يشهد به العرف فهو ما يشتمل على نقيض المنطوق، لا على ضدّه، فمفهوم: لا تكرمه «لا يجب» لا «يحرم» كما توهّم، فيعمّ الأحكام الأربعة، إلّا أنّه يرجع إلى الإباحة للأصل، إلّا أن تكون الحرمة متأصّلة فيه، كما في «إن جاء فلان فاقتله» فإنّه يرجع إلى أصالة حرمة قتل المؤمن.

ومفهوم الإباحة الخاصّة هو نفيها لا الحرمة، فمفهوم «يباح» «لا يباح» وهو أعمّ من الأحكام الأربعة وانصراف لفظ «لا يباح» إلى الحرمة لا يستلزم انصراف المفهوم من لفظه فيه أيضاً، إلّا أن يقال إنّه لا يستباح شيء بالخصوص بحيث يذكر الشارع إباحته إلّا حيث يكون الأصل فيه الحرمة، فمن هذه الجهة ينصرف مفهومه إلى الحرمة من حيث رجوعه إلى الأصل.

وأمّا مفهوم «يندب» و«يكره» فهو وإن كان أعمّ أيضاً، إلّا أنّ الظاهر انصرافه إلى الإباحة أيضاً حيث لا يكون من الخارج معارض.

وأمّا الضدّان اللذان لا ثالث لهما كالعادل والفاسق والطاهر والنجس فقد زعم بعض الأعلام أنّ كلّاً منهما مفهوم الآخر، ولا يبعد ذلك، لقوله ﷺ في النبوي: «**اختلاف امّتي رحمة**»[1]. لو كان اختلافهم رحمة فاتّفاقهم عذاب، فإنّ مقتضى المفهوم أنّ اتفاقهم ليس برحمة، لكن لمّا كان الرحمة والعذاب من المتقابلات كان

---

(١) بحار الأنوار ١: ٢٢٧ ح١٩.

أحدهما مفهوم الآخر، بل هذا الخبر يدلّ على أنّ كلّ متقابلين سواء كان لهما ثالث أم لا حكمهما ذلك، ومن هذه الجهة ذكر البعض أنّ مفهوم آية النبأ: إن جائكم عادل.

وأمّا المراد من الشرط في المقام فهو الشرط النحوي أعني ما يلي أحد أدوات الشرط ممّا علّق عليه مضمون جملة اخرى، إذ لا نزاع في لفظ الشرط المستعمل لغةً وكذا عرفاً، بضميمة أصالة عدم النقل في خصوص الإلزام والالتزام بالشيء في ضمن البيع، كما عن القاموس[١] وعن الفقهاء في حديث: «**المؤمنون عند شروطهم**»[٢]، أو في مطلق الالتزام بالشيء الشامل للنذر والعهد، كما عن الصحاح[٣]، وهو مقتضى أصالة الحقيقة وعدم الاشتراك اللفظي فيما يوجد بينهما جامع قريب.

ولا في الشرط الاصولي، وهو ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به، ولا يلزم وجوده وجود المشروط، ولا في سائر معاني الشرط من السبب والعلّة التامة وغيرها.

ووجه خروجها عن محلّ النزاع أنّ ماعدى الشرط النحوي من سائر معاني الشرط إنّما هي من المداليل المنطوقية التي لا ينكرها أحد حتى القائل بعدم حجيّة المفهوم، كما لم ينقل عن أحد وجود المفهوم بلا منطوق، أو انتفائهما معاً، فاستدلال العلامة[٤] «رحمه الله» على حجيّة مفهوم الشرط بأنّ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطاً، يشعر بخلطه

---

(١) القاموس المحيط: ٨٦٩.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٠ ب «٢٠» من أبواب المهور ح ٤.

(٣) لم نجده في الصحاح، فراجع الصحاح ٣: مادّة شرط.

(٤) مبادىء الوصول إلى علم الاصول: ١٠٣.

بين الاصطلاحين وبصحّة إرادة المفهوم المخالف دون المنطوق، وبطلان الثاني ظاهر وكذا الأوّل، لأنّ الواقع بعد «إن» وأخواته قد يكون شرطاً اصولياً، وقد يكون سبباً، وعلى التقديرين هو داخل في محلّ النزاع.

فظهر أنّ محلّ النزاع من مصداق لفظ الشرط هو الشرط النحوي لا الاصولي كما توهّمه العلّامة ﷺ.

ثمّ إنّه كما للشرط إطلاقات متعدّدة والمراد منها المعنى النحوي لا غير، كذلك للجملة الشرطية أيضاً إطلاقات متعدّدة، والمراد منها في المقام الجملة المصدّرة بأداة الشرط ممّا تفيد تعليق عدم الجزاء عند عدم الشرط، فيخرج الجملة المصدّرة بـ«إن» الوصلية ولوها[1]، لعدم إفادتها التعليق.

ثمّ إنّه لا فرق بين قولنا: إن كان هذا إنساناً فهو ناطق. وبين قولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان. في دخول كلّ منهما في محلّ النزاع وكون كلّ منها شرطاً لثبوت الحكم، وذلك لأنّ تخلّف الحكم عن الشرط نادراً بواسطة قرائن خارجية عن مقتضى اللفظ لا يوجب خروج المثال الثاني عن محلّ النزاع وجعله قسماً على حدة.

فما قاله صاحب القوانين[2] في مثال: إن نزل الثلج فالزمان شتاء من أنّ الشرط فيه شرط لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الأمر، لأنّه قد لا ينزل الثلج في الشتاء.

ففيه أنّه إن اريد كونه شرطاً لصدور الحكم الدائم المطابقة للواقع فهو لا ينفك عن الثبوت النفس الأمر، وإن اريد كونه شرطاً لصدور الحكم الغالب المطابقة فهو ليس بأولى من كونه شرطاً للثبوت غالباً.

---

(١) أي «لو» الوصليّة.

(٢) القوانين: ١٧٥.

المقدمة الثانية: إعلم أنّ مقتضى أصالة عدم الدلالة بمعنى قاعدة التوظيف في اللغات وأصالة عدم الوضع للمفهوم بمعنى عدم كونه ملتفتاً إليه، وأصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفاً للأصل، وأصالة عدم التقييد والتخصيص فيما كان المفهوم معارضاً لمطلق أو عام وموجباً لتقييد ذلك المطلق أو لتخصيص ذلك العام عدم دلالة اللفظ على المفهوم، لكن الثاني من الاصول الأربعة غير معتبر عندنا مع أنّ قاعدة الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق ليس إلّا، فالأصل بهذا المعنى أيضاً يقتضي ذلك، لأنّ تلك الهيئة استعملت في إفادة السببية وفي إفادة لزوم وجود الثاني من وجود الأوّل، وإرادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الأوّل كالآية الشريفة: ﴿**لوكان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا**﴾[1] والقدر المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الأوّل وجود الثاني، وقد استعلمت في القدر المشترك كثيراً كما في الآية الشريفة: ﴿**إذا نودي للصلوٰة من يوم الجمعة**﴾[2] وقد مرّ أنّ القاعدة في مثل ذلك الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له.

وإذ قد عرفت تلك المقدّمتين فاعلم أنّهم اختلفوا في حجيّة مفهوم الشرط على أقوال: ثالثها التفصيل في حجيّته في الإنشاء دون الإخبار، ورابعها التفصيل في حجيّته في الشرع دون اللغة، والحق الحجيّة مطلقاً وفاقاً للمشهور، بل كاد يكون ضرورياً، ولهذا حكي عن الشهيد الثاني في تمهيد القواعد[3] عن بعضهم الإجماع على حجيّة مفهوم «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً**»[4] ومفهوم قوله عليه السلام: «**إذا بلغ**

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الجمعة: ٩.

(٣) تمهيد القواعد: ١١١.

(٤) السرائر ١: ٦٣، سنن النسائي ١: ١٧٥.

الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»[١].

لنا على حجيّته وجوه:

منها: تبادر المفهوم عرفاً من التعليق على الشرط بأحد أداته، وكذا لغةً بأصالة عدم النقل، وتفصيل دعوى التبادر هنا ينحلّ إلى دعوى أُمور ستّة:

الأوّل: كون التعليق لأجل العلاقة لا لمجرّد الاتّفاق، فمثل: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهقٌ. خارج عن الظهور بواسطة الخارج.

الثاني: كون المقدّم والتالي بحسب الوجود في طول واحد لا في عرض واحد، كما إذا كانا معلولين لعلة ثالثة، فمثل: إن كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء خارج عن الظهور بواسطة الخارج.

الثالث: كون العلاقة بينهما علاقة السببية والمسببية، لا الشرطية والمشروطية حتى يكون التلازم بينهما وجوداً وعدماً لا وجوداً فقط، فمثل: إن كان هذا إنساناً فهو حيوانٌ. خارج عن الظهور بواسطة الخارج.

الرابع: كون المقدّم سبباً للتالي دون العكس فمثل: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. خارج عن الظهور.

الخامس: استقلال المذكور في السببيّة لا كونه جزء سبب، فمثل: إذا جرت الصيغة فقد طلّقت المرأة خارج عن الظهور، لعدم استقلال الصيغة من غير حضور العدلين في سببية الطلاق.

السادس: انحصار السببية في المذكور لا كونه أحد الأسباب المستقلة، فمثل: إذا نام المتوضّي فقد أحدث. خارج عن ظهور اللفظ بدليل الخارج.

ولا خلاف ظاهراً بين المشهور وغيرهم في تبادر ما عدى الأمر السادس

---

(١) الوسائل ١: ١١٧ ب «٩» من أبواب الماء المطلق ح ١، ٢، ٦.

عرفاً من التعليق المذكور، وإنّما الخلاف بين المشهور وغيرهم في تبادر الأمر السادس وعدمه، كما لا خلاف ظاهراً بين المشهور في تبادر الأمر السادس، وإنّما الخلاف بينهم في استناد تبادره إلى الإطلاق كما هو مختار الفصول[١]، أو إلى الوضع كما هو مختار استادنا العلّامة وفاقاً لظاهر المعالم[٢] والقوانين[٣] والضوابط[٤] وبناء على أنّ الأصل في التبادر الوضعي للغلبة.

الوجه الثاني على حجية المفهوم: تقرير المعصوم عليه السلام على ثبوت المفهوم في عدة من الروايات التي ذكر تفصيلها في الهداية[٥] بما لا مزيد عليه، ومن اراد فليراجع.

الوجه الثالث: أنّه لو لم يفد التعليق انتفاء المعلّق بانتفاء المعلّق عليه لكان لغواً في كلام الحكيم.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه إثبات للغة بالعقل وهو باطل.

امّا الصغرى فلأنّ ظاهر تعريفهم المفهوم واستنادهم في حجيته إلى التبادر وفهم أهل اللسان وغير ذلك، بل وصريح كلماتهم يعطي كون المفهوم من الدلالة اللفظية لا العقلية.

وأمّا الكبرى فلأنّ أقصى ما يقتضيه العقل إثبات إرادة اللافظ لا دلالة اللفظ، فإنّه ثبوت مداليل الألفاظ من مقتضيات الوضع لا العقل، بخلاف ثبوت المرادات فانّه قد يكون من مقتضيات العقل.

وثانياً: بأنّه يستلزم حجية مطلق المفاهيم، بل يجري في المناطيق أيضاً، لا

---

(١) الفصول: ١٤٧.

(٢) معالم الدين: ٢١٣.

(٣) القوانين ١: ١٧٥.

(٤) ضوابط الاصول: ١٢٠.

(٥) هداية المسترشدين: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

خصوص مفهوم الشرط الذي هو محلّ الكلام، واللازم باطل فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ الدليل العقلي لا يخصّص.

وأمّا بطلان اللازم فلما ستعرف من عدم حجيّة كثير من المفاهيم.

وثالثاً: بأنّه يستلزم رجوع النزاع إلى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه، وهو ممّا لا يقبل النزاع، ولكن يمكن منع هذه الملازمة بإمكان رجوعه إلى ثبوت اللغوية بدعوى انحصار الفائدة في المفهوم وعدم ثبوته، لمنع الانحصار، مضافاً إلى ما في الفصول[١] من منع الاستلزام بأنّ النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لإمكان الغفلة عنه أو عن دلالته عليه.

ورابعاً: بأنّه أعمّ من المدّعى، لأنّ مقتضاه إثبات إرادة فائدة ما، وهو لا ينحصر في إرادة الانتفاء عند الانتفاء، بل قد يحصل بإرادة بيان الأهميّة أو الأغلبية أو بيان محلّ الحاجة أو مطابقة السؤال أو غير ذلك.

وتوجيه صاحب الفصول[٢] وغيره بأنّ انضمام دعوى أظهرية فائدة المفهوم من بين الفوائد المحتملة إلى مقتضى الدليل العقلي يتمّم الاحتجاج به، مدفوع بما حقّق في الضوابط[٣] تفصيلاً ومبسوطاً بما لا مزيد عليه ومن شاء فليراجع، ومحصّله أنّه إن استندت الأظهرية إلى حاقّ اللفظ فمرجعها إلى ما اخترناه من التبادر، وإن استندت إلى الخارج كالغلبة والشياع ففي الاعتبار من باب الظنّ الخاص أو المطلق، وعدم الاعتبار مطلقاً تابع لذلك الأمر الخارج.

وتوجيهه بتوجيه آخر وهو فرض انحصار الفائدة في المفهوم. مدفوع أيضاً أوّلاً بلزوم الخروج عن محلّ النزاع، لأنّ محلّه في صورة عدم الانحصار. وثانياً بأنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ المدّعى أعمّ من صورة الانحصار وعدمه.

(١ و ٢) الفصول: ١٥٠.

(٣) ضوابط الاصول: ١٢١ ـ ١٣٠.

حجة النافي وجوه:

فمنها: أنّه لو دلّت لكانت إحدى الثلاث وكلّها منتفيةً.

أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، كيف ولو دلّ عليه بأحد الوجهين لكان منطوقاً.

وأمّا الالتزام فلأنّ من شروطه اللزوم العقلي أو العرفي، وكلاهما منتفيان في المقام، ضرورة أنّه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلاً ولا عادةً، لعدم كون المفهوم بالنسبة إلى المنطوق من قبيل البصر بالنسبة إلى العمى، ولا من قبيل الجود بالنسبة إلى حاتم، ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات.

والجواب أمّاعلى ما ذهب إليه بعض من اختيار كون الدلالة في المقام تضمّنية فبمنع ظهور الفساد وملازمة كونه منطوقاً، لما عرفت من أنّ مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كمانصّوا عليه كون متعلّق الحكم مذكوراً في أحدهما غير مذكور في الآخر.

وأمّا على مذهب التحقيق فباختيار حصول الدلالة الالتزامية، لكن لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لوضوح خلافه، بل لأنّ الواضع القضية الشرطية لاحظ معنىً يلزم من إرادته الانتفاء عند الانتفاء ووضع القضية بازائه، فإفادتها الملازمة وإن لم تكن عقليّة كملازمة العمى للبصر ولا عرفية كملازمة الجود لحاتم إلّا أنّها ملازمة جعلية وضعية لا تنفكّ عن الملازمة العقلية أو العادية أو العرفية.

ومنها: أنّه لو دلّ على الحكمين لجاز أن يبطل حكم المنطوق ويبقى إرادة المفهوم كما يجوز عكسه، مع أنّه لا يجوز ذلك.

وفيه مع عدم ظهور الملازمة المدّعى أنّه إنّما يتمّ لو قلنا بكون دلالته على

الانتفاء بالانتفاء تضمنيّة وهو ضعيف، وأمّا لو قلنا بكونها التزامية فهي إنّما تتبع إرادة المنطوق، فمع عدم إرادة المنطوق من أين يجيء الدلالة على لازمه.

ومنها: أنّا لم نجد في كلام العرب لفظاً يتضمّن معنى الإثبات والنفي جميعاً بلفظ واحد.

واجيب عنه أوّلاً: بالنقض بقوله تعالى: ﴿**إنّما وليّكم الله**﴾[1] لأنّ الحصر معناه النفي والإثبات جميعاً بلفظ واحد.

وثانياً: بأن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، بل ولو سلّمنا الدلالة فهي من الأدلّة الفقاهية التي لا تقاوم الأدلّة الاجتهادية المثبتة للوجود.

ومنها: ما احتج به السيد[2] من أنّ تأثير الشرط هو تعلّق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر ويجري مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً إلى آخر احتجاجه.

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض بما في الروايات المتقدّمة من تقرير المعصوم عليه السلام بثبوت المفهوم.

وثانياً: بالحلّ وتقريره أوّلاً: بأنّ الظاهر من اعتبار شيء عند الاطلاق كونه شرطاً على التعيين حسب ما مرّ من استناد هذا الظهور إلى الوضع أو الاطلاق أو الغلبة، وحينئذٍ فليس في قيام بعض الشروط مقام بعضٍ دلالة على انتفاء الظهور المدّعى، لأنّ الاحتمال لا يضرّ بالاستدلال بالظواهر، وإلّا لا نسدّ باب الاستدلال بظواهر الكتاب والسنّة.

وثانياً: بأنّ الأصل عدم سببيّة شيء آخر عند الشك في سببيّته.

فإن قلت: أصالة عدم سببية [شيء] آخر لا يثبت دعوى دلالة اللفظ عليه

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) حكى عنه في المعالم: ٢١٣.

بالتبادر ولا ينفي الاحتمال المبطل للاستدلال.

قلت: تمسّكنا بالأصل ليس لإثبات المقتضى أعني: إثبات دلالة اللفظ حتى يستظهر المنع من إثباته، بل إنّما هو لرفع المانع أعني لرفع التجوّز نفي الخلاف وهو يفيد الدلالة اللفظية وينافي الاحتمال المبطل للاستدلال، لأنّ احتمال المانع احتمال مرجوح لا يعبأ به بعد وجود المقتضي، بخلاف احتمال المقتضي، فالمراد من الأصل المذكور الأصل اللفظي لا العملي.

فإن قلت: أصالة عدم سببية شيء آخر قد يعارض بأصالة البراءة عن مقتضى المفهوم كما في مثل: إذا جعت يباح لك الأكل.

قلت: الشك في إباحة الأكل وعدمه حين الشبع مسبّب عن الشك في سببية شيء آخر قائم مقام سببية الشيء المنطوق به وعدمه، وقد تقرّر في محلّه أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسبّب، وبعد الحكومة لا تعارض.

فإن قلت: أصالة عدم سببية أمر وجودي يقوم مقام السبب المنطوق به لا يرفع احتمال سببيّة أمر عدمي يقوم مقامه.

قلت: إن كان الأمر العدمي المحتمل للسببية عدم غير المنطوق به فمن البيّن أنّه لا فرق في مجرى اصالة العدم بين احتمال سببيّة وجود غير المنطوق به وبين احتمال سببيّة عدم المنطوق به.

وإن كان الأمر العدمي المحتمل للسببيّة عدم المنطوق به فمن البيّن أنّه بعد اعتبار المنطوق به سبباً لشيء يستحيل اعتبار عدمه سبباً لذلك الشيء، لما تقرّر في محلّه من أنّ السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، لا ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه الوجود أيضاً.

فان قلت: سلّمنا دلالة الشرط على السببيّة والعلية عرفاً، لكن لا نسلّم دلالته

عليه شرعاً، لما ذكره الفقهاء من أنّ العلل الشرعية معرّفات لا علل حقيقة، بمعنى أنّ الدائر مدار العلل الشرعية وجوداً وعدماً هو معرفة المعلول لا نفسه.

قلت أوّلاً: أنّ مراده بالمعرّف ليس مطلق العلل الشرعية حتى المستفادة من التعليق على الشرط ونحوه من المفاهيم الثابت الحجية.

وثانياً: أنّ مرادهم من المعرّفات إنّما هي العلل المجعولة في الشرع علل واسباباً لأحكام مخصوصة كعليّة الأحداث لوجوب الطهارة ونحوه، دون العلل التي هي منشأ للحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند إليه مطلوبية الفعل ومبغوضيّته كإنكار الخمر الموجب لمبغوضيته، وبيان الفارق أنّ العلل الأُولى إذا قيست إلى الاحكام التي ترتّب عليها شرعاً كانت معرّفات لها ومبيّنات لتحقّقها بعللها الواقعية، لعدم كونها من العلل الحقيقية والمنحصرة في العلل الأربعة الراجعة إلى العلّة الغائية، بخلاف غيرها من العلل الحقيقية، وما ذكره الفقهاء من العلل الشرعية معرّفات فإنّما عنوا به القسم الأول.

ومنها: ما احتجّ به موافقوا السيد من نقض مثبتي المفهوم بقوله تعالى: **﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً﴾**[1].

وتوجيه النقض به محتمل لوجوه:

أحدها: ما هو ظاهر كلامهم، بل وصريح بعضهم من النقض باستعمال الشرط في الآية من غير إرادة المفهوم شرعاً، للإجماع على حرمة الإكراه ولو لم يردن التحصن.

ثانيها: النقض باستعماله فيها من غير إرادة المفهوم عقلاً، لأنّهن إذا لم يردن التحصّن فقد أردن البغاء، ومع إرادتهنّ البغاء يمتنع إكراههنّ عليه.

---

(١) النور: ٣٤.

ثالثها: باستعماله فيها من غير إرادة المفهوم عرفاً، لشيوع ذلك الاستعمال وكثرته في كلام الفصحاء والبلغاء حتى أنّه حكي عن الشيخ الحر أنّ مائة وعشرين آية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط ، وذكر أنّ الآيات التي اعتبر فيها مفهوم للشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار، وكذا الأخبار وأكثر كلام الفصحاء.

والجواب عن التوجيه الأوّل أنّه لا يتمّ إلا بثبوت مقدّمتين: إحداهما : ثبوت الشك في الموضوع له ، والأُخرى : ثبوت كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، وكلاهما ممنوعتان، أمّاالاولى فلما عرفت من تبادر المفهوم من الشرط ودلالته عليه وضعاً، مضافاً إلى تقدير المعصوم عليه السلام على دلالته، وعلى ذلك فعدم إرادته من الآية شرعاً إنّما هو بواسطة قرينة الإجماع.

وعن التوجيه الثاني أوّلاً: أنّ ملازمة عدم إرادة التحصّن لإرادة البغاء ممنوع، لأنّ عدم الارتفاع إنّما هو من خواص المتناقضين ، وهذان الإرادتان من قبيل المتضادّين، فلا يمتنع ارتفاعهما وإمكان الواسطة، لكن لا بواسطة إمكان الذهول حتى يقال إنّها تنتفى عند التنبيه، بل بواسطة إمكان التردّد والتوقّف.

وثانياً: أنّ امتناع الإكراه على تقدير إرادتهنّ البغاء ممنوع، لإمكان تحقّق الإكراه مع إرادة البغاء أيضاً، كما إذا أردن بغاءً خاص وحملن على بغاءٍ غيره.

وثالثاً: سلّمنا ، لكنّ التوجيه المذكور لا يتمّ أيضاً إلّا بثبوت المقدّمتين الممنوعتين بما مرّ.

وعلى ذلك فامتناع إرادة المفهوم من الآية عقلاً إنّما هو بواسطة ما ذكر من القرينة العقلية، فلا ينافي دلالة اللفظ عليه وضعاً بدليل التبادر وغيره.

وعن التوجيه الثالث أنّ شيوع استعمال الشرط في عدم المفهوم على تقدير تسليمه لا يكافىء ظهور الانصراف إلى المفهوم كما يشهد عليه الوجدان والتتبّع في

محاورات أهل اللسان، فإنّ شيوع استعمال لفظ الشرط في عدم المفهوم على تقدير تسليمه ليس باكثر من شيوع استعمال العامّ في الخاص، ولا من شيوع استعمال الأمر في الندب، ومع ذلك فعند التجرّد عن القرائن ينصرف العامّ إلى العموم والأمر إلى الوجوب البتّة.

وهاهنا حجج اخر للنافين، لكنّها كحجج المفصّلين ضعيفة مردودة، ومن شاء فليطلبها من الهداية، هذا ويمكن القول بتفصيل آخر غير التفصيلين السابقين أعني: التفصيل في حجيّة مفهوم الشرط في الإخبار دون الإنشاء بأنّ الإنشاء عند المشهور موضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ومقتضى تعليقه على الشرط هو انتفاء ذلك الإنشاء المخصوص بانتفاء شرطه دون انتفاء مطلق الإنشاء، بخلاف الإخبار، فإنّه لمّا كان موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له العامّ أفاد تعليقه على الشرط انتفاء مطلق الحكم المخبر به بانتفاء شرطه، فأكرم زيداً إن لم يجئك، ينافي قول القائل: إن جاءك وجب إكرامه، لعموم نفي مفهومه، ولا ينافي: إن جائك فأكرمه، لعدم عمومه.

وأجاب عنه استادنا العلّامة بأنّ الموضوع له في الإنشاء وإن كان خاصاً، إلّا أنّ العادة في محاورات العرف قرينة على أنّ المراد من تعليقه على الشرط انتفاء مطلق الإنشاء بانتفاء شرطه، لا خصوص الإنشاء المخصوص، فإنّ انتفائه حاصل من دون التعليق أيضاً.

وبتقرير آخر: إنّ الإنشائيات لمّا كانت تابعة للمصالح النفس الأمرية الغير المختلفة بتجدّد الآنات والخصوصيات، كان مرجعها إلى الإرشاد والإخبار عن تلك المصالح، كيف ولو سلّم ذلك لجرى في الإخبار ايضاً، فإنّه وإن كان موضوعاً بالوضع العام والموضوع له العام، إلّا أنّه أيضاً مستعمل في الخصوصيات.

تنبيهات :

الأوّل: حكي عن الشهيد في التمهيد[١] خروج الشرط والوصف في الانشاءات الغير التكليفية كإنشاء النذر والوقف والوصية وسائر العقود والإيقاعات عن محلّ النزاع، لقيام الإجماع على انتفاء الجزاء والحكم بانتفاء الشرط والوصف فيها.

وفيه أنّ انتفاء الحكم في العقود والإيقاعات إنّما هو عند انتفاء الشرط والوصف، لا بانتفاء الشرط والوصف حتّى يوجب الخروج عن محلّ النزاع.

وبعبارة اخرى: إنّ انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والوصف في العقود والإيقاعات إنّما هو من جهة عدم إنشائها، لا من إنشائها العدم حتى يوجب الخروج عن محلّ النزاع، ألا ترى أنّها تفيد الانتفاء عن غير المذكور ولو كان لقباً؟ فإفادة انتفاء الحكم عن غير المذكور فيها ليس من آثار إفادتها تخصيص الحكم بالمذكور، بل هو من آثار اختصاص الحكم به بعد ضميمة الأصل.

فإن قلت: ما الفرق بين الإنشاءات الغير التكليفية والتكليفية، وما السرّ في أنّ انتفاء الحكم في الإنشاءات التكليفية إنّما هو بسبب انتفاء الشرط والوصف، وفي الإنشاءات الغير التكليفية بمقتضى العدم الازلي.

قلت: الفرق والسرّ في ذلك هو أنّ الأحكام الشرعية لمّا كانت عند العدلية تابعة للمصالح النفس الأمرية، كان الإنشاء فيها غير المنشىء، بل هو كاشف عنه وإرشاد إليه، بخلاف الأحكام الغير التكليفية، فإنّها لمّا لم تكن كذلك كان الإنشاء فيها عين المنشىء لا غيره، ومن الواضح أنّ كلّ ما كان الإنشاء فيه عين المنشىء كان انتفاء حكم الإنشاء عن غير مورد الإنشاء إنّما هو من آثار عدم الإنشاء، لا من

---

(١) تمهيد القواعد: ١١٠.

آثار إنشاء العدم، بخلاف ما كان الإنشاء فيه غير المنشىء، فإنّ انتفاء الحكم عن غير مورد الإنشاء إنّما هو من آثار إنشاء العدم لا عدم الإنشاء.

فظهر أنّ الإجماع على انتفاء حكم المنطوق عن غير مورد النطق في العقود والإيقاعات ليس إجماعاً على حجيّة مفهوم الشرط والوصف فيها حتى يتوهّم خروج مفهومهما عن محلّ النزاع.

ونظير هذا التوهّم ما توهّمه الشيخ البهائي في حواشي زبدته[1] في مباحث المفاهيم من تخصيص النزاع في حجيّة مفهوم الوصف بما إذا لم يكن في مقابله مطلقٌ، حيث رأى وفاقهم على تقييد المطلق بالمقيّد، فزعم من وفاقهم على تقييد المطلق بالمقيّد وفاقهم على حجيّة مفهوم الوصف إذا كان في مقابله مطلق، ولم يتفطّن لعدم المنافاة بين القول بعدم حجيّة المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيّد في مثل: أعتق رقبة، أعتق رقبةً مؤمنة، إذ يكفي في نفي جواز عتق الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة إلى إستفادته من المفهوم.

الثاني: ربّما يظهر من بعضهم ابتناء حجيّة المفهوم على إفادة القضية الشرطية الشرط دون السبب، لاحتمال تعدّد الأسباب.

وأنت خبير بأنّ الفرق بين الإفادتين تحكّم بحت، لأنّ احتمال تعدّد الشرط لا يقصر عن احتمال تعدّد السبب، فإن قلنا بأنّ الاحتمال احتمال غير مرجوح ـ كما هو مذهب السيد ـ نافى الاستدلال مطلقاً، وإن قلنا بأنّه احتمال مرجوح ـ كما هو المشهور ـ لم ينافيه مطلقاً.

الثالث: إعلم أنّ المفهوم ليس ضدّ المنطوق كما توهّمه بعض، حيث فرّع عليه أنّ مفهوم وجوب إكرام زيد على تقدير المجيء حرمة إكرامه على تقدير عدم

---

(١) لا يوجد لدينا.

المجيء ، لماعرفت في مقدّمة المسألة من تبادر الغير. ولا نقيضه كما توهّمه بعض آخر ، حيث فرّع عليه اعتبار المخالفة في الكمّ كما تعتبر في الكيف ، لضرورة تعدّد الموضوع، بل هما قضيّتان متلازمتان يشتمل كلّ منهما على نقيض الآخر، لا ضدّه بدليل التبادر العرفي، فهما خلافان موافقان في جميع القيود إلّا الإيجاب والسلب.

والمعيار نقل ألفاظ المنطوق بعين معانيها إلى المفهوم مع تغيير الكيف، فما فهم من تلك الألفاظ عرفاً لو تكلّم متكلّم بها فهو المفهوم، ويبتنى على المعيار المذكور فروع:

الفرع الأوّل: أنّ المتبادر من مفهوم: إن جاء زيد فأكرمه. هو رفع الوجوب مطلقاً تعييناً وتخييراً كما هو المشهور، نظراً إلى أنّ النكرة في سياق النفي يفيد العموم ، لا رفع خصوص الوجوب التعييني كما توهّمه جمع من العامة جموداً على لزوم موافقة المفهوم للمنطوق.

وقد فصّل استادنا العلّامة حيث رتّب مذهب العامّة على القول بأنّ تبادر الوجوب التعييني تبادر وضعي أو إطلاقي مستندة الغلبة، ورتّب مذهب المشهور على القول بأنّه تبادر إطلاقي مستنده إطلاق اللفظ أو عدم البيان في معرض البيان معلّلاً بأنّ المنطوق على القولين الأوّلين لمّا كان بمنزلة قولك: إن جاء زيد فأكرمه تعييناً ، من جهة أنّ انصرافه إلى التعيين من نفس الإطلاق، كان لازمه على تقدير عدم المجيء رفع خصوص الوجوب التعييني، لا الوجوب مطلقاً، وعلى القولين الأخيرين لمّا كان بمنزلة: إن جاء فأكرمه مطلقاً ، من جهة أنّ انصرافه إلى التعيين من لوازم الإطلاق لا من نفسه كان لازمه على تقدير عدم المجيء رفع الوجوب مطلقاً، لا خصوص الوجوب التعييني.

وأنت خبير بأنّ تفصيله دام ظلّه ناشىء عن مقايسة القيد المفهوم من نفس : إفعل، على القيد الملفوظ به من: إفعل تعييناً، وقد عاهدنا منه ومن غيره في بحث

المرّة والتكرار أنّه لا يقاس مدلول لفظ واحد على مدلولي لفظين في الاقتضاء، فتعليل التفصيل بالمقايسة قياس مع الفارق لا يرفع إطلاق المشهور.

وكيف كان فلو انقلب المنطوق بالنفي والمفهوم بالإثبات انعكس الأمر، فمفاد: لا تكرم زيداً إن جاء. هو عدم وجوب الإكرام مطلقاً على تقدير المجيء ووجوبه تعييناً على تقدير عدم المجيء، وبالمقايسة على قيد التعيين المستفاد من إطلاق الأمر في جانب المنطوق والمفهوم يعلم حال سائر القيود المستفادة منه من الإطلاق والنفسية والعينية والتنجيزية وغيرها.

فمدلول الوجوب المطلق النفسي العيني التنجيزي في جانب المنطوق هو رفع الوجوب مطلقاً حتى الوجوب المشروط الغيري الكفائي التعليقي.

الفرع الثاني: أنّ المتبادر من العموم الاستغراقي المتعلّق بجزاء الشرط هو عموم السلب في المفهوم لا سلب العموم، فمفهوم: إن جائك زيد أكرم العلماء. هو عدم وجوب إكرام أحد من العلماء على تقدير عدم المجيء كما هو المعروف، لا عدم وجوب إكرام الجميع من حيث المجموع كما توهمه جماعة من الفحول كالعلّامة[١] الخوانساري[٢] وصدرالدين[٣] في بعض كتبهم.

لنا على المذهب المعروف العرف والعقل، أمّا الأوّل فلمساعدة ديدن العرف الموجب لظهور اللفظ عند دورانه بين التبيين والإجمال على الحمل على الأوّل دون الثاني، لا سيّما مساعدة ديدن الشرع، وما يقال من أنّ ديدن العقلاء الإجمال فالمراد منه الإيجاز المقابل للإطناب، دون الإبهام المقابل للإفهام.

وما يقال من أنّ إجمال المفهوم في المقام لعلّه لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه، يعني أنّ جميع أفراد ما

(١ ـ ٣) حكي عنهم في حاشية القوانين المطبوع بهامش القوانين ١: ١٨٢ نقلاً عن حاشية المحقّق القمي رحمه الله على الكتاب.

يؤكل لحمه مثلاً يجوز الشرب والتوضّي من سؤره ، فنطق به في الكلام ، وإنّما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أيضاً مع كونه شريكاً للمنطوق لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه إلى وقت الحاجة.

ففيه ما أشار إليه في القوانين[1] من أنّه لا ينحصر الإفادة في وجود اللفظ المشهورالمشترك، فقد يصح أن يقال مثلاً: كلّ حيوان يجوز التوضّي من سؤره إلّا الكلب مثلاً، وكذلك في قوله: كلّ غنم سائمة فيه الزكاة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضاً يمكن أن يقال: كلّ غنم فيه الزكاة إلّا النوع الفلاني ، فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من الخزازات ، فلابدّ للقيد من فائدة والمفروض أنّه ليس إلّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق، مع أنّ القول بكون استعمال القيد هنا لذلك، لا لإخراج غير المقيّد عن الحكم. خروج عن مقتضى القول بحجيّة المفهوم، إذ هو مبنى إمّا على التبادر من اللفظ أو على لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدّم، وهو إنّما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى.

وأمّا الثاني فلأنّ مقتضى كون الشيء سبباً وعلّةً لإكرام كلّ واحد واحد من العلماء ظاهراً هو كون عدمه سبباً، وعلّة لعدم إكرام كلّ واحد واحد منهم عقلاً لأنّ انتفاء العلّة يقتضي انتفاء المعلول عقلاً، فلا مسرح لتوهّم بقائه في الجملة.

ثمّ إنّ هذا الخلاف مختص بوقوع العموم في الجزاء.

وأمّا إذا وقع في الشرط كإن جائك العلماء فأكرمهم، أو تصدّق بدرهم، أو أكرم البصريين. فلا خلاف في أنّ المفهوم في المثال الأوّل هو عموم السلب لا سلب العموم أعني: انتفاء الجزاء وهو الإكرام عند انتفاء مجيء أحد من العلماء، لا عند انتفاء مجيء كلّهم، فلو جاء بعضهم أكرم الجائين، وفي المثالين الاخيرين

---

(١) القوانين ١: ١٨٥.

بالعكس أعني: انتفاء الجزاء وهو التصدّق وإكرام البصريين عند انتفاء مجيء كلّ العلماء وإن جاء بعضهم، لا عند انتفاء مجيء أحد من العلماء، فالمفهوم في المثال الأوّل مطابق للمنطوق كمّاً، وفي الأخيرين غير مطابق كمّاً.

الفرع الثالث: إنّ المتبادر من النكرة المنفية في جزاء الشرط هو الإيجاب الجزئي في المفهوم دون الإيجاب الكلّي، فمفهوم قوله عليه السلام «**إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء**»[1] هو أنّه إذا لم يكن قدر كر ينجّسه شيء كما هو المشهور، لا أنّه ينجّسه كلّ شيء من النجاسات كما توهّمه بعض الأعلام في تعليقاته على مدارك الأحكام، حيث حاول الاحتجاج به على تنجيس ما دون الكرّ بملاقات كلّ واحد من النجاسات زاعماً أنّ عموم الشيء المذكور في المنطوق يسري إلى المفهوم أيضاً، وقد عرفت من المعيار المذكور كون المتبادر خلافه، كيف ولو صحّ ما ذكره لكان مفهوم: إذا لم يجئك زيدٌ فلا يجب أن تعطيه شيئاً، أو لا يجب أن تتصدّق عليه بشيء، الحكم بوجوب إعطائه جميع الأشياء ووجوب التصدّق عليه بجميع الأشياء على تقدير المجيء، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه عرفاً، والظاهر أنّ ما ذكره في المقام إنّما نشأ من الخلط بين الأقسام.

الرابع من التنبيهات: أنّه ذكر بعضهم لحجيّة المفاهيم بل لاطّراد حكم جميع المطلقات شروط مرجع كلّها إلى عدم اقتران اللفظ بما يخلّ بظهوره من الامور الصالحة لقرينية صرفه عن الظهور.

أحدها: عدم ورود الحكم مورد الأدون أو المساوى للمسكوت عنه، كقولك: إن ضربك أبوك لا تهنه، وإلّا لدلّ على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة، واعتبار هذا الشرط من الاتفاقيات ظاهراً، ضرورة أنّ حجية مفهوم

---

(١) الوسائل ١: ١١٧، ب «٩» من أبواب الماء المطلق، ح ١ و ٢.

الموافقة يصرف ظهور اللفظ عن مفهومه المخالف بعد امتناع إرادتهما من لفظ واحد، لما بينهما من التضادّ المانع.

ثانيها: عدم ورود القيد مورد مطابقة الجواب للسؤال، ولا مورد مطابقة القضية للواقعة الخاصة، ولا لمصلحة من مصالح السكوت عن حكم المسكوت عنه كقولك: في الغنم السائمة زكاة في جواب السؤال عن الغنم السائمة، أو في واقعة كون الغنم سائمة، أو كون السكوت عن حكم المعلوفة مصلحة من جهالة أو خوف فتنة، أو نحو ذلك، واعتبار هذا الشرط منصوص به في كتب أكثر الاصوليين، بل لم نقف على مخالف فيه.

والسرّ في اعتباره أنّ اعتبار الألفاظ إنّما هو من باب الظهور العرفي، واتّصال الشيء المحتمل قرينيته باللفظ يخرجه عن ذلك الظهور المتّبع إلى الإجمال، ولو كان اتّباعه من باب الظنّ النوعي أو التعبد كما لا يخفى على المتتبع في فهم العرف وبعد إجمال اللفظ وحصول الإخلال بظهوره من الاقتران بما يصلح لقرينية صرفه لم يبق مسرح لمجرى أصالة عدم القرينة، لابقاء الظاهر على صفة الظهور، سواء كان مأخذه استصحاب عدم القرينة أو قاعدة العدم.

ثالثها: عدم ورود القيد مورد الغالب كقولك: ائتني بإنسان أبيض أو ذي رأس واعتبار هذا الشرط مشهور في الألسنة ومنصوص به في كلام غير واحد، بل حكي الاتّفاق عليه في الهداية[1] عن غير واحد، بل لم نقف على مخالف فيه سوى تفصيل صاحب الضوابط[2] حيث استظهر اعتباره في مفهوم الشرط دون الوصف، وهو تحكّم بحت إن لم يكن بالعكس، إلّا أنّ الوجوه التي ذكرت لاعتباره لا تخلو من

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٩٢.

(٢) الضوابط: ١٢٣.

الخدشة سيّما الوجه الذي في القوانين[١] وإن كان بعد التنقيح راجعاً إلى الوجه الذي في الهداية والضوابط، فإنّ المحصّل من جميعها هو أنّ المطلق الوارد مورد الغالب لمّا لم يعم الأفراد النادرةعرفاً من جهة أنّ النادر في حكم المعدوم، وكان عدم إفادة التعميم بمعونة الأصل مساوٍ لمفاد التخصيص احتمل انصراف تقييده عن إفادة التخصيص إلى مفاد نكتة اخرى بقرينة أولويّة التأسيس من التأكيد.

وفيه أنّ القيد الوارد مورد الغالب في صورة استلزامه محذور التأكيد لا يفيد التخصيص الذي هو معنى المفهوم، بل يفيد مجرّد الاختصاص الذي هو مفاد المنطوق وفي صورة إفادته التخصيص الذي هو معنى المفهوم لا يستلزم محذور التأكيد حتى يوجب انصرافه إلى نكته اخرى.

وإن وُجِّه استلزام محذور التأكيد في هذه الصورة أيضاً بتقريب أنّ مفاد التخصيص ملزوم مفاد الاختصاص، فيكون مفاد المفهوم باعتبار ملزومه تأكيداً لمفاد المنطوق وهو المحذور.

أمكن دفعه بمنع استلزام كونه تأكيداً للمنطوق حينئذٍ إمّا بواسطة صرف المنطوق عن إفادة الاختصاص بقرينه دلالة المفهوم على التخصيص المستلزم له، أو صرف المفهوم والتخصيص عن افادة ملزومه وهو الاختصاص بقرينة دلالة المنطوق عليه، فإنّ صرف القيد عن إفادة المفهوم ليس بأولى من صرف المنطوق أو المفهوم عن إفادة الاختصاص.

إلّا أن يدّعى مرجوحيّة صرف المنطوق عن الاختصاص بواسطة استلزامه ما لا يستلزمه صرف القيد عن المفهوم من الإهمال والعراء عن نكته اخرى وممنوعية صرف المفهوم بواسطة أنّه مدلول وضعي يمتنع انفكاك ملزومه عنه، لا مدلول إطلاقي ـ كما قيل ـ حتى يمكن الانفكاك.

---

(١) راجع القوانين ١: ١٨١.

أصل

اختلفوا في اقتضاء تعليق الحكم على صفة نفيُهُ عند انتفائها على أقوال، وتتمّ البصيرة بتقديم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى: في تفسير الألفاظ المأخوذة في العنوان.

فنقول: أمّا المراد من الاقتضاء والثمرة فقد عرفته من المسألة السابقة وأمّا المراد من الوصف فالظاهر من إطلاق عنوانهم وتعداد أمثلتهم، بل وتنصيص بعضهم كونه أعمّ من الوصف المعتمد على موصوف كأكرم رجلاً عالماً والرجل العالم، ومن الغير المعتمد عليه، كفي السائمة زكاة **﴿وإن جاءكم فاسق بنبأٍ فتبيّنوا﴾**[1] بل ومن الوصف الصريح كأسماء الفاعلين والمفعولين وأفعل التفضيل، ومن الوصف المقدّر كالمنسوبات نحو بغدادي ورومي ونحو: كثرة الشعر يعادله الوضوء، فإنّ مفاده الشعر الكثير، وعدّ من ذلك قوله عليه السلام «**لأن يمتلي بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلي شعراً**»[2] فإنّ امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير، بل الأوفق إلى الاعتبار تعميمه لقيد الموضوع كالصلات والإضافات، ولقيد الحكم كالحال والمفعول والزمان والمكان، خلافاً لمن زعم كون المنسوبات أو قيود الحكم أو قيود الموضوع الغير المذكور من الألقاب، ولعلّ منشؤه الخلط بين اصطلاح النحاة والاصوليين في الوصف.

نعم يعتبر أن يكون الوصف أخصّ من الموصوف وجوداً ولو من وجه، إذ لو ساواه أو كان أعمّ منه لم يبق للمفهوم مورد، بناءً على ما هو المتبادر المتّبع عند

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الوسائل ٥: ٨٣، ب «٥١» من أبواب صلاة الجمعة، ح ٣.

الخاصّة وأكثر العامّة من اتّحاد المفهوم للمنطوق في أصل المورد والموضوع.

وأمّا بناءً على مذهب بعض الشافعيّة من عدم الاتّحاد بواسطة دعوى فهم العليّة العامّة من الوصف، فلا يعتبر أخصية الوصف من الموصوف أيضاً، بل يدور الحكم مدار نفس الوصف وجوداً وعدماً، فيلتزم في مثل: أشتهى العسل الحلو، أنّ مفهومه عدم اشتهاء الرمّان الحامض، وفي: الغنم السائمة زكاة عدم الزكاة في معلوفة الإبل، ولكنّ الانصاف أنّ المتبادر عدم فهم العليّة العامة كما لا يخفي.

المقدمة الثانية: في تحرير محلّ النزاع. إعلم أنّ النزاع في حجيّة مفهوم الوصف إنّما هو في خصوص الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في ألسِنة العامّة المجرّدة عن القرائن الخارجية.

وأمّا في الحدود والتعريفات وبيان الأحكام المدوّنة في كتب الفقهية، بل وفي سائر الكتب المصنّفة وسائر العلوم المدوّنة فقد جرى ديدنهم على حجّيته من دون خلاف، ولهذا تراهم يناقشون في ذكر قيد لا يكون مخرجاً لشيء، ويميّزون اختلاف آراء العلماء وفتاوى الفقهاء من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في كلماتهم وفتاويهم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّهم اختلفوا في المسألة على أقوال:

أحدها: القول بالاقتضاء، وهو المحكيّ عن المفيد[١] والشهيد[٢] وأبي عبيدة[٣] وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين وأهل العربية بل وعن كثير من العلماء وعن الشافعي[٤] والمالكي[٥] والحنبلي[٦] والأشعري[٧] وإمام[٨] الحرمين والبيضاوي[٩] والعضدي[١٠].

ثانيها: القول بالعدم وهو المحكي عن السيّد[١١] والمحقّق[١٢] والعلّامة[١٣]

(١ ـ ١٣) حكى عنهم في هداية المسترشدين: ٢٩٥.

وإبن زهرة[١] والشهيد الثاني[٢] بل وعن أكثر الخاصّة منهم صاحب المعالم[٣] والهداية[٤] والفصول[٥].

ثالثها: الوقف وهو المحكي عن مختصر الحاجبي[٦] وبعض أفاضل المتأخّرين منهم صاحبي القوانين[٧] والضوابط[٨].

والتحقيق أنّه إن اريد من الاقتضاء المذكور الدلالة الوضعية فالحقّ مع النافين، ضرورة عدم دلالة شيء من الألفاظ المفردة المستعملة في مثل: رأيت عالماً أو رجلاً عالماً، أو مات اليوم فاضل، أو أُهين فاسقٌ، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة على الانحصار وانتفاء الحكم عن غير المقيّد.

أمّا عدم دلالة الإسناد والحكم والتعليق والهيئة التركيبية فظاهر، وأمّا عدم دلالة الوصف المعلّق عليه فلأنّ غاية افتراق الوصف عن الجوامد والألقاب إنّما هو الإشعار بالعليّة وجواز إرادة العلية دون الدلالة على العلية ووجوب اعتبار العلية كما لا يخفى على المتفطّن في أوضاع المشتّقات، وإلّا لاطّرد في جميع المقامات إلّا أن تقوم قرينة صارفة على خلافه.

وإن اريد من الاقتضاء المذكور الظهور الإطلاقي الناشىء عن غلبة إرادة المفهوم وأولويته وأظهريته من سائر الفوائد فلا يبعد أن يكون الحقّ مع المثبتين، بل لولا تصريح صاحبي الفصول والهداية على نفي الاقتضاء بكلا شقّيه وتوقّف صاحبي القوانين والضوابط في الاقتضاء بكلا شقّيه لأمكن أن يكون النزاع في

(١ و ٢) حكى عنهم في هداية المسترشدين: ٢٩٥.

(٣) معالم الاصول: ٢١٧.

(٤ و ٦) هداية المسترشدين: ٢٩٥.

(٥) الفصول: ١٥٢.

(٧) القوانين ١: ١٨١.

(٨) ضوابط الاصول: ١٢٦.

المسألة لفظياً، إلّا أنّ الظهور الإطلاقي الناشىء عمّا ذكر من غلبة إرادة المفهوم وأظهريته من بين الفوائد إن كان مطّرداً في جميع المقامات ولم يتوقّف تحقّقه على شيء آخر فقلّ ما ينفكّ عن الوضع الذي عرفت استبعاده جدّاً، وإلّا فهو تابع للموارد الخاصّة وراجع في الحقيقة إلى نفي الاقتضاء بكلا شقّيه أو التوقف في كلا شقّيه وهو الأظهر، فإنّ الفوائد المحتملة كثيرة، مثل الاهتمام بحال المذكور، أو احتياج السامع إليه، أو سبق بيان غيره، أو ليستدلّ السامع على حكم المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من الأغراض المتشتّتة؛ ولا ريب أنّ اظهرية المفهوم من بينها ليس أمراً مطّردا في جميع المقامات، وإلّا لما تخلف عنها إلّا بنصب القرينة الصارفة.

فإن قلت: نفي الاقتضاء بكلا شقيه منافٍ لما اشتهر في الألسنة من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً لا توضيحياً.

قلت: نمنع المنافاة أوّلاً: بأنّ الأصل المذكور معارض بما نقل عن الأخفش[1] وجماعة من أئمّة العرب من أنّ وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وأنّ مجيئها للتقييد خلاف الوضع.

وثانياً: بأنّ مورد الأصل المذكور إنّما هو في خصوص الحدود والتعريفات وبيان الأحكام وغيره ممّا جرى ديدنهم على حجيّة القيود فيه، ومحلّ الكلام إنّما هو في خصوص الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في ألسنة العامّة المجرّدة عن القرائن العادية وهي جريان الديدن في بعض المقامات.

وثالثا: بأنّ المراد من الاحتراز الاحتراز عن إدخال غير المذكور في حكم المذكور بحسب الإرادة، لا عن دخوله فيه بحسب الواقع، وبعبارة اخرى: إنّ المراد

---

(١) حاشية التفتازاني: ١٧٥، الفصول: ١٥٢.

من القيد الاحترازي اختصاص الحكم بالمقيّد، لا تخصيصه به على وجه النفي عما عداه، وبعبارة اخرى: إنّ المراد من القيد الاحترازي تخصيص الموضوع بالحكم لا تخصيص الحكم بالموضوع، نظير قولك: ما زيد الّا شاعر، لا نظير ما شاعر إلّا زيد.

فإن قلت: اتّفاقهم على عدّ الصفات من المخصّصات المتّصلة وعلى لزوم حمل المطلق على المقيّد في مباحث التخصيص والتقييد مناف لما ذكر من نفي الاقتضاء بكلا شقّيه.

قلت: تخصيص العامّ بالوصف وتقييد المطلق به لا ينحصر في إفادته تخصيص الحكم وتقييده بمورده حتى ينافي ما ذكر، بل قد يحصل أيضاً من مجرد تخصيص اللفظ وتقييده بمورده المعبّر عنه باختصاص الحكم به، لا تخصيص الحكم به.

تنبيه:

ومن جملة الثمرات بين القول بحجيّة مفهوم الوصف وعدمه هو ثبوت الموضوع المشكوك بالمفهوم وعدمه، فلو شكّ في ثبوت مصداق للمفهوم وعدمه ثبت بأصالة عدم كون السالبة بانتفاء الموضوع على القول بالحجيّة، ولم يثبت على القول بالعدم، فقوله: أكرم المؤمن العادل. وقوله تعالى: ﴿**الذين يتكبّرون في الأرض بغير الحق**﴾[1] يدلّ على اجتماع الإيمان مع الفسق والاستكبار مع الحق بناءً على القول بالحجيّة، ولا يدلّ بناءً على القول بالعدم.

---

(١) الأعراف: ١٤٦.

أصل

التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم ـ كما نسبه صاحب المعالم[١] والقوانين[٢] والضوابط[٣] وفاقاً لبعض من تقدّم إلى كلّ من قال بحجيّة الشرط، بل وإلى بعض من لم يقل، بل حكي الإجماع عليه ـ أو لا يقتضى ذلك ـ كما ذهب إليه صاحب الفصول[٤] وفاقاً للمحكي عن السيّد[٥] والفاضل التوني[٦] وبعض العامّة ـ ولنقدّم الكلام في تشخيص موضوع المسألة قبل التعرّض لحكمها اقتفاءً بآثار المحقّقين فنقول:

أمّا المراد من الغاية هنا فهو النهاية زماناً أو مكاناً، أعني: الأمر الاعتباري المنتزع من المغيّا من حيث ينقطع استمراره، لأنّه هو المعنى الحقيقي المتبادر المنصوص به في المقام.

وهي غير الغاية في قولهم غاية الشيء لفائدته وثمرته، سواء قلنا بأنّه معنى مجازي بعلاقة المشابهة أو المجاورة، أم قلنا باشتراك لفظ الغاية بينهما معنى، كما هو الأقرب إلى اصالة عدم ملاحظة العلاقة اللازمة من المجاز وعدم تعدّد الوضع اللازم من الاشتراك اللفظي.

وكذا غير الغاية في قول النحاة: «إلى» لانتهاء الغاية و «من» لابتداء الغاية،

---

(١) معالم الاصول: ٢٢٠.

(٢) القوانين ١: ١٨٦.

(٣) ضوابط الأُصول: ١٣٠.

(٤) الفصول: ١٥٤.

(٥) الذريعة: ٤٠٧.

(٦) الوافية: ٢٣٢.

فإنّ المراد بها هناك المسافة بعلاقة الجزء والكلّ بناءً على ما صرّح به بعضهم من كون الإضافة غير بيانيّة، وأمّا على ما صرّح به بعض آخر من كونها بيانية بتقريب كون المعنى «إلى» لانتهاءٍ هو الغاية بالنسبة إلى الأوّل و«من» لابتداءٍ هو الغاية بالنسبة إلى الآخر تفصيّاً عن التجوّز في إطلاق الغاية على المسافة لتبادر الغير، فلا تغاير بين الإطلاقين.

وكذا غير الغاية في قولهم: الغاية داخلة في المغيّا أم لا، لأنّ المراد من هذه الغاية معروض تلك الغاية ومدخول أداة الغاية كالكوفة من قولك: سرت إلى الكوفة، والليل من قولك: صمت إلى الليل، دون الأمر الاعتباري العرضي المنتزع من هذا المعروض والمدخول المتبادر المنصوص به في المسألة.

وأمّا المراد ممّا بعدالغاية ففيه خلاف ناشىء عن الخلاف في تشخيص محلّ الغاية المعبّر عنه بدخول الغاية في المغيّا وعدمه، وقبل التعرّض لتحقيقه ينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: أنّ الفرق بين الخلافين أنّ هذا الخلاف خلاف موضوعي في تشخيص دائرة المنطوق ومحلّ الغاية، والخلاف الآخر خلاف حكمي في ثبوت المفهوم وعدمه من مدلول الغاية، فلا يترتّب أحد طرفي النزاع الأخير على شيء من طرفي النزاع الأوّل، بل كلّ منهما نزاع مستقلّ جار على كلّ طرف من طرفي النزاع الآخر من غير فرق، فإنّ النزاع الأوّل في دخول الليل من قوله: صم إلى الليل. في حكم الصيام وعدمه، والنزاع الآخر في أنّ الغير الداخل في الصيام مطلقاً سواء كان من ابتداء الليل إلى ما بعد، أو من انتهاء الليل إلى ما بعد هل هو محكوم عليه بعدم الصيام أو مسكوت عنه.

الثاني: أنّ الثمرة في النزاع الأوّل تظهر في قوله تعالى: ﴿**فاغسلوا وجوهكم**

وأيديكم إلى المرافق﴾[١] فعلى الدخول يجب غسل المرفق بالأصالة ولو قطع اليد، وعلى الثاني لا يجب ولو لم يقطع إلّا من باب التبعية والمقدمية، وفي النزاع الثاني تظهر في قوله تعالى: **﴿ولا تقربوهنّ حتى يطهرن﴾**[٢] فعلى القول بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها جاز المقاربة، وعلى القول بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة.

الثالث: في تحرير محلّ النزاع الأوّل، فنقول: إنّ النزاع في دخول المرفق في المغسول وعدمه من قولك: غسلت من الأصابع إلى المرفق أيضاً جارٍ في دخول الأصابع وعدمه، إذ كما أنّ النهاية أمر انتزاعي ممكن الاعتبار في كلّ من طرفي الشيء، كذلك البداية أيضاً أمر انتزاعي ممكن الاعتبار في كلّ من طرفي الشيء، وقد سكت أكثر المتعرّضين لدخول مدخول «إلى» وعدمه عن دخول مدخول «من» وعدمه، مع أنّه بمنزلته في الدخول تارةً والخروج تارةً اخرى، ففي مثل قولك: قرأت القرآن من أوّله إلى آخره. ظاهر في الدخول، وفي مثل: اشتريت من دار زيد إلى دار عمروٍ ظاهر في عدم الدخول.

الرابع: في بيان الأقوال:

أحدها: القول بدخول الغاية في المغيّا مطلقاً.

ثانيها: القول بالعدم مطلقاً.

ثالثها: القول بالتفصيل بين ما إذا اختلف الغاية والمغيّا جنساً، فيدخل وإلّا فلا.

رابعها: التفصيل بين الغاية المدلول عليها بـ«إلى» فيدخل، وبـ«حتى» الجارّة فلا، وأمّا «حتى» العاطفة كقولك: مات الناس حتى الأنبياء، و«حتى» الابتدائية

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

كقوله: فواجبا حتى كليب يسبّني. فلا نزاع في دخول مدخوليهما.

خامسها: التوقّف.

الخامس: في تأسيس الأصل، فقد تمسّك في القوانين[١] والضوابط[٢] بأنّ الأصل عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج، لتوقيفية الألفاظ، مضافاً إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التقييد والتخصيص ولو في بعض الموارد، واصالة عدم الإرادة وعدم الوضع بناءً على اعتبارهما.

وفيه أنّه إن كان المقصود من مجرى الاصول إثبات القول بالتوقّف في الدلالة على الدخول وعدمه فهو من مقتضيات الشك في الدلالة، ولا حاجة في إثباته إلى مجرى الاصول.

وإن كان المقصود من مجراها إثبات غير القول بالتوقّف من سائر الأقوال الاخر فهي غير مثبتة له، ضرورة أنّ اعتبار أصالة العدم ليس من باب التعبّد عندنا، بل إنّما هو من باب حصول الظن وهو غير حاصل منه بالنسبة إلى أوضاع الألفاظ.

وأمّا حصوله من أصالة عدم النقل وعدم تعدّد الوضع المعتبر في إثبات الأوضاع فإنّما هو من جهة الغلبة التي لا مسرح لادّعائها في عدم الوضع، كما أنّ حصوله من أصالة البراءة المعتبرة في إثبات الأحكام، ومن أصالة عدم القرينة المعتبرة في إثبات المرادات إنّما هو من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وقبح الإغراء بالجهل الذي لا مسرح لادّعائه في إثبات الأوضاع.

وإذ قد عرفت الامور الخمسة فاعلم أنّ أقرب الأقوال إلى القواعد هو القول بالتوقّف في الدلالة على الدخول وعدمه، لكن لا من جهة اشتراك الغاية بين المعنيين لفظاً حتى يرد عليه أنّ وضع اللفظ مشتركاً بين الوجود والعدم يستلزم خلوّ

---

(١) القوانين ١: ١٨٦.

(٢) ضوابط الأُصول: ١٢٩.

الوضع عن الفائدة، لأنّ التردّد بين النفي والإثبات حاصل لكلّ أحد قبل إطلاق اللفظ أيضاً وإن كان استلزام الإيراد مبنيّ على فرض اتّحاد الواضع، بل وزمان الوضع دون فرض تعدّد أحدهما.

بل إمّا من جهة وضعه لمطلق الغاية مع الغضّ عن دخوله في المغيّا وعدمه نظراً إلى مقتضى قاعدة أنّ الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز.

وإمّا من جهة عدم العلم بوضعه للدخول أو لعدمه، نظراً إلى أنّه لم يحصل من الاستقراء والتتبع إلّا اختلاف المقامات وتفاوتها، ففي: سرت من البصرة إلى الكوفة. يفهم دخول الكوفة، وفي مثل قولك: من البصرة إلى الكوفة خمسون فرسخاً يفهم عدم الدخول، وفي مثل: وهبت لك البصرة إلى الكوفة. يفهم الخروج، فلم نجد موضعاً مجرّداً عن القرينة يفهم من حاقّه الدخول أو الخروج أو السكوت.

وأمّا ما يحتجّ به لسائر الأقوال من تبادر الخروج مطلقاً، أو الدخول مطلقاً، أو التفصيل فهو ممنوع ليس من حاقّ اللفظ، بل من الاكتناف ببعض القرائن الحاليّة أو العاديّة.

تنبيه:

متفرّع على القول المختار من التوقّف والإجمال في المنطوق من حيث الغاية، وهو أنّه إذا ورد عامّ مخصَّص أو مطلق مقيّد بما يشتمل على الغاية من أحد المخصِّصات أو المقيِّدات المتَّصلةالخمسة كقوله: صم هذا الشهر كلّه إلّا من اليوم الرابع إلى اليوم الثامن. فلا إشكال في سريان إجمال الغاية إلى العموم والإطلاق، فيوجب إجمالهما بالنسبة إلى الغاية مطلقاً.

أمّا على القول باعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصي فظاهر، وأمّا على اعتبارها من باب الظنّ النوعي فلأنّ مجرّد اتّصال ما يحتمل التخصيص والتقييد باللفظ مخرج له عن الظهور المتّبع إلى الإجمال، وبعد إجمال اللفظ المخلّ بظهور

العام والمطلق بواسطة اتّصاله بمحتمل التخصيص والتقييد لم يبق مسرح لمجرى أصالة عدم القرينة، لإبقاء الظاهر على صفة الظهور، سواء كان مأخذه استصحاب عدم القرينة أو قاعدة العدم.

وأمّا إذا خصّص أو قيّد بما يشتمل على الغاية لكن لا بأحد المقيّدات المتّصلة بل بأحد المقيّدات المستقلة وإن لم تنفصل عن الكلام، ففي سريان إجمال الغاية إلى العموم والإطلاق بحيث يوجب إجمالهما بالنسبة إلى الغاية، أو سريان العموم والإطلاق إلى الغاية بحيث يوجب تبيين المجمل واندراجه تحت العموم والإطلاق وجهان مبنيّان على أنّ اعتبار ظواهر الألفاظ هل هو من باب الظنّ الشخصي أو الظنّ النوعي.

فإذا ورد: صم هذا الشهر، فتعقّبُهُ بـ«لا تصم من اليوم الرابع إلى اليوم الثامن» مثلاً مخلّ بشمول إطلاق الشهر لليوم الثامن عند عدم القرينة بناءً على الأوّل، وغير مخلّ بشمول إطلاقه بناءً على الثاني كما لا يخفى.

وإذا تقرّرت هذه المقدّمات فلنرجع إلى أصل المسألة ونقول: محصّل النزاع في حجيّة مفهوم الغاية بعد التنقيح راجع إلى النزاع في تشخيص كون الغاية غاية لموضوع الحكم حتى يكون مفاده اختصاص الحكم بما قبل الغاية والسكوت عما بعدها، أو غاية لحكم الموضوع حتى يكون مفاده تخصيص الحكم بما قبل الغاية ونفيه عمّا بعدها، وإلّا فمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها إنّما هي معنى الغاية وموضوعها، لا حكم من أحكامها حتى يمكن النزاع فيه، فمرجع النزاع في الحقيقة إلى ما ذكرنا من تشخيص كون الغاية غاية للموضوع أو للحكم.

وتوضيحه بالمثال الخارجي تشخيص أنّ: صم إلى الليل. معناها أنّ الصيام المغيّا إلى الليل واجب، أو الوجوب المغيّا إلى الليل ثابت للصيام، وليس مرجّح لأحد الطرفين من القواعد الاصولية ولا النحوية إلّا في صورة تأخير الموضوع أو

الحكم عن الغاية يرجّح كونها قيداً للمتقدّم، وإلّا ففي صورة تقدّمهما معاً أو تأخّرهما معاً لا مرجّح لأحدهما إلّا التبادر الذي قد تكاثر ادّعائه من الطرفين، ولكن لمّا كان ادّعائه ليس إلّا من شأن الخبير المتدرِّب في محاورات العرف والمتفحِّص في قبائل العرب وكان الفقيه بالنسبة إليه متّهم في حدسه مع كونه دليل إقناعي ، فلا مناص عن التوقّف فيما كان بتلك المثابة.

وأمّا ما يرجّح به كون الغاية قيداً للموضوع لا الحكم في مثل: صم ونحوه ممّا هو من الانشائيات بأنّ الوجوب هو الإنشاء، والإنشاء معنى حرفيّ غير قابل لتعلّق الظرف به فانحصر المتعلّق بالمادّة، ففيه أنّه كما أنّ هيئة الفعل باستقلالها غير قابلة لتعلّق الظرف بها، كذلك مادّة الفعل باستقلالها غير قابلة له، وإلّا لوجب قابليّة جميع الأسماء له، لاشتمال جميع الأسماء على مادّة الفعل، وأمّا قابلية المادّة بمعونة عروض الهيئة عليها فليس بأولى من قابلية الهيئة بمعونة عروضها على المادّة.

تنبيه:

قال في الفصول يتصوّر النزاع في مقامين.

أحدهما: في مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم السنخي المطلق.

ثانيهما: في مخالفته لما قبلها في الحكم الشخصي المذكور، فإن كان النزاع في الأوّل فالحق مع النافين، وإلّا فمع المثبتين[1].

وأنت خبير بأنّ الظاهر من تصوير النزاع وترديده في مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها بالنسبة إلى الحكم الشخصي يعطي إمكان المخالفة بالنسبة إلى الحكم الشخصي واحتماله، ومن المعلوم بالضرورة امتناعه عقلاً، فلا ينبغي التعبير عنه بما

---

(١) الفصول: ١٥٣.

يوهم إمكانه عرفاً.

ثم قال[١] أيضاً: فقول القائل: سر إلى البصرة ومنها إلى الكوفة ومنها إلى مكة. إن جعل كلّ سير تكليفاً برأسه فلا إشكال، يعني في مخالفة ما بعد كلّ غاية لما قبلها بالنسبة إلى الحكم الشخصي المذكور قبله، وإلّا تعيّن فيه أحد الوجوه المذكورة من التجوّز في حمل الأمر على الطلب الغيري، أو حمل الليل على الجزء المتأخر عنه، أو حمل «إلى» على معنى «مع».

وأنت خبير أيضاً بأنّ الظاهر من ذلك كون أحد التجوّزات المذكورة في صورة فرض المجموع تكليفاً واحداً يوجب رفع الإشكال المذكور من باب السالبة بانتفاء الحكم، ومن المعلوم أنّه لا يوجب رفعه من هذا الباب، بل إنّما يوجب رفعه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ضرورة أنّ عدم الإشكال من موافقة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم الشخصي في صورة فرض المجموع تكليفاً واحداً بعد ارتكاب أحد التجوّزات إنّما هو من جهة انتفاء موضوع ما بعد الغاية بواسطة اندراجه بأحد التجوّزات في دائرة المنطوق، لا من جهة انتفاء أصل الإشكال دون الموضوع، لما عرفت من استحالة عدم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم الشخصي، فأحد التجوزات المذكورة لا يوجب رفع إشكال الاستحالة إلّا برفع موضوعها كما هو واضح بأدنى تأمّل.

---

(١) الفصول: ١٥٤.

أصل

في مفهوم الحصر، وهو في اللغة الحبس، وفي الاصطلاح حبس الحكم على موضوع تحقيقاً أو ادّعاءً، وأسبابه الموضوعة له عرفاً كثيرة مادّية واداتية وهيئية، فمن الموادّ لفظ القصر والحصر والحبس ونحوها، ولا كلام فيها، ومن الأداة «ما» و «الّا» ولا خلاف في سببيّة الإثبات من النفي والنفي من الإثبات، بل الدلالة منطوقيّة لا مفهومية.

لنا على الدعوى الاولى وهي سببية الإثبات من النفي والنفي من الإثبات ـ مضافاً إلى التبادر القطعي الذي لم يتأمّل فيه أحد من أهل البيان والنحو والعرف واللغة والشرع ـ عدم نقل الخلاف فيه عن أحد إلّا عن أبي حنيفة حيث نقل عنه الخلاف في كلّ من سببيّتها النفي من الإثبات والإثبات من النفي وأنّها لا تفيد إلّا خروج ما بعدها عن حكم ما قبلها، فيكون مسكوتاً عنه مطلقاً وإن خصّ بعض النقلة خلافه بسببيّتها الإثبات من النفي فقط، نظراً إلى مقتضى استدلاله بقوله تعالى: ﴿**ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلّا خطأً**﴾[1] وبقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2] و «**لا نكاح إلّا بولي**»[3]، ونحوهما.

وكيف كان فتقريب الاستدلال بذلك أنّه لو كان الاستثناء دالّاً على المخالفة لزم جواز قتل المؤمن خطأً، وثبوت الصلاة بمجرّد الطهور، والنكاح بمجرّد إذن الولي مع ظهور خلافه.

والجواب عن الأوّل أوّلاً: بمنع الملازمة بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، مع

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢) الوسائل ١: ٢٥٦ ب «٦» من أبواب الوضوء، ح ١.

(٣) عوالي اللئالي ١: ٣٠٦، ح ٩.

احتمال انقطاع الاستثناء والإخبار عن حال المؤمن بأنّه لا يفعل ذلك الّا خطأً.

وثانياً: بمنع بطلان اللازم فيما إذا اعتقد القاتل كفر المؤمن وأنّه حربيّ أو نحوه.

وعن الثاني بمنع الملازمة بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، لاحتمال المبالغة في المدخلية والحصر الادّعائي وانقطاع الاستثناء، أو بأنّ الحصر إضافي بالنسبة إلى فقدان الطهور، لا بالنسبة إلى فقدان سائر الشروط، فهو إنّما يرد على من زعم صحّة الصلاة المستجمعة لما عدا الطهور من سائر الشروط، فيكون المقصود من الحديث نفي صحّة المستجمعة لما عدا الطهور وصحّتها مع الطهور.

ولنا على الدعوى الثانية ضرورة عدم كون الدلالة التزاميّة كما لا يخفى.

ومن جملة الأداة الدالّة على الحصر بالمفهوم «إنّما» المكسورة وفاقاً للمشهور من النحاة والاصوليّين منهم: صاحب الضوابط[١] والإشارات[٢] والفصول[٣] والقوانين[٤]، بل حكي عن الطريحي[٥] الاتّفاق عليه وعن الصحاح[٦] والقاموس[٧] والجوهري وغير واحد من أئمّة اللغة والتفسير إرساله إرسال المسلّمات، خلافاً للمحكيّ عن السيد[٨] والبصريين من نفي دلالته على الحصر، وللمحكيّ عن بعضهم من التوقّف أو الاشتراك.

---

(١) ضوابط الاصول: ١٣٠.

(٢) الاشارات: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣) الفصول: ١٥٤.

(٤) القوانين ١: ١٩٠.

(٥) مجمع البحرين: ٤٩٩، باب النون، ما أوّله الألف.

(٦) الصحاح ٥: ٢٠٧٣، أنن.

(٧) القاموس ٤: ١٩٨، باب النون، فصل الهمزة.

(٨) لم نعثر على ما حكى هذا القول عن السيّد قدّس سرّه، وما في الذريعة ١: ٤١١ هو القول بإفادة الحصر فراجع.

وقبل الخوض في الاحتجاج ينبغي تأسيس الأصل وتشخيص كونه مع المثبت أو المنافي، أو لا أصل في البين.

فنقول: أمّا ما قيل في مفهوم الغاية من أنّ أصالة عدم الدلالة وعدم التقييد والتخصيص والبراءة ولو في بعض الموارد وأصالة عدم الإرادة وعدم الوضع بناءً على اعتبارهما كلّها مع النافي، فقد عرفت ما فيه بمالا مزيد عليه من أنّها ليست مع النافي كما ليست مع المثبت، وأمّا قاعدة أنّ الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز فيتوقّف كونها مع النافي على وجود ما يعتبر في موردها من الجامع القريب والاستعمال المعتدّ به فيه، وكلاهما مفقودان في المقام.

أمّا الأوّل: فلانتفاء الواسطة والقدر المشترك بين الحصر وعدمه بدليل الوجدان.

وأمّا الثاني: فلعدم استعمال «إنّما» في غير الحصر على وجه المعتدّ به بدليل التتّبع والاستقراء، نعم يمكن الاكتفاء عن وجود الجامع في المقام بفرض وجوده الذهني في آلة الملاحظة وهو المعنى المتصوّر حال الوضع، لاتّحاد المناط وهو الاحتراز عن الاشتراك والمجاز في كلّ من الوجودين.

فيكون فرض وضعه لإفادة كلّ من الحصر وعدمه بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما هو مذهب القدماء في وضع المبهمات والحروف، أو بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما هو مذهب المتأخّرين فيها، أولى من فرض وضعه لكلّ منهما أو لأحدهما بالوضع الخاص والموضوع له الخاص حذراً من الاشتراك والمجاز.

إذا تقرّر تأسيس الأصل فليعلم أنّ الأظهر حجّية مفهوم «إنّما» وسببيّتها الحصر، للتبادر عرفاً وكذا لغةً بأصالة عدم النقل وشهرة نقله المقيّد للظن المكتفى به في أوضاع الألفاظ، سيّما في الموضوع المستنبط المعتضد بتقديم قول المثبت

وبالاتّفاقات المنقولة بل المحصّلة.

وقد يستدلّ أيضاً بوجوه اخر:

أحدها: بصحّة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق: وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي. فإنّ الوجوه المجوّزة للفصل مفقودة سوى كون الفصل لغرض كون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلّا أنا أو مثلي، وفيه احتمال كون الفصل لضرورة الشعر كالفصل في قوله:

بالباعث الوارث الأموات قد ضمنت إيّاهم الأرض في دهر الدهائير

فإن قلت: لا ضرورة مع مندوحة أن يقول: إنّما ادافع عن أحسابهم أنا أو مثلي.

قلت: مضافاً إلى عدم انحصار الضرورة فيما لا مندوحة للشاعر عنه أنّ هذه المندوحة موجبة لانقلاب المفهوم المقصود من الشعر بقرينة الافتخار إلى مفهوم غير مقصود أعني: انقلاب حصر المدافع إلى حصر المدافع عنه، فإنّ مفهوم «إنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي» بالنظر إلى أنّ المعتبر في مفهوم «إنّما» نفي غير المذكور أخيراً هو لا غيري، لأنّ المذكور أخيراً هو أنا، ومفهوم: إنّما ادافع عن أحسابهم هو لا غير الأحساب، لأنّ المذكور أخيراً هو الأحساب ولا عبرة بذكر «أنا» بعده في هذه الصورة، لأنّه تأكيد للفاعل المتقدّم على الأحساب، فيقدّر أيضاً تقديمه، بخلاف ذكره بعد الأحساب في الصورة الاولى، فإنّه فاعل مؤخّر، والفاعل وإن كان رتبته التقديم أيضاً، إلّا أنّ رتبة الفاعل بالنسبة إلى فعله ليست بمثابة رتبة التابع بالنسبة إلى متبوعه حتّى يوجب تقدير تقديمه، ضرورة أنّ مرتبة الفاعل لا يزيد على مرتبة الجزء من الفعل، ومرتبة التابع يبلغ حدّ الاتّحاد مع المتبوع.

ثانيها: باستدلال العلماء بحديث: «**إنّما الاعمال بالنيّات**»[1]. و «**إنّما الولاء**

---

(١) عوالى اللئالي ١: ٨١، ح ٣.

لمن أعتق»[١] على نفي العمل بغير نيّة ونفي الولاء لغير المعتق إلى غير ذلك من الوجوه التي اشير إليها وإلى ما فيها في القوانين[٢] والفصول[٣] والإشارات[٤]، ومن شاء فليراجع، هذا كلّه في الاستدلال على سببية «إنّما» ودلالته على الحصر.

بقي الكلام في تشخيص كونها دلالة منطوقية، نظراً إلى تنزيل «إنّما» منزلة «ما» و«إلّا» في تركيب معناه من النفي والإثبات، فيكون دلالته على الحصر بالتضمّن أو مفهوميّة، نظراً إلى تنزيل «إنّما» منزلة حرفي تأكيدٍ كلّ منهما بمنزلة إسنادين، فيكون دلالته على الحصر بالالتزام لما هو بمنزلة أربع أسانيد عرفاً.

ويبعد الأوّل أنّ مجرّد التنزيل والتشبيه لا يقتضي عموم المنزلة والتشريك في جميع الخواصّ والأحكام، نعم يقتضيه في الأحكام والخواصّ الظاهرة الشائعة في الأنظار.

ويبعد الثاني أنّ مجرّد التأكيد لا يستلزم الحصر عرفاً وإن بلغ في التكرار إلى غير النهاية، فضلاً عمّا هو بمنزلته، ألا ترى أنّه لوضوعف الثبوت وتكرّر ألف مرّة لم يستلزم الحصر عرفاً.

فالمرجع حينئذٍ في تشخيص كون الحصر بإنّما منطوقاً أو مفهوماً إلى تشخيص كون الدلالة بحسب فهم العرف تضمّنية أو التزامية، وهو المعيار المايز بين المنطوق والمفهوم.

ومن جملة الأدوات الدالّة على الحصر بالمفهوم «أنّما» بالفتح على ما في الإشارات[٥] والمغني[٦]، وفاقاً للمحكي عن الفيروز آبادي[٧] والزمخشري[٨] من أنّ

---

(١) عوالى اللئالي ٢: ٣٠٦، ح ٣٢.

(٢) القوانين ١: ١٩٠.

(٣) الفصول ١٥٤.

(٤) الإشارات ٢٤٨.

(٥ ـ ٦) الإشارات: ٢٤٩.

«أنّما» بالفتح فرع إنّما بالكسر، كما أنّ «أنّ» بالفتح فرع «إنّ» بالكسر، خلافاً للمحكيّ عن أبي حيّان[٩] من أنّ هذا شيء انفرد به الزمخشري[١٠].

أقول: إنّ ما احتججنا به على حجّية مفهوم إنّما المكسورة من التبادر وغيره وإن ادّعي نهوضها على حجّية مفهوم أنّما المفتوحة حرفاً بحرف، إلّا أنّه لم يحضرنا الآن وثوق بالنهوض ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً فتدبّر.

ومن جملة الهيئات المسبّبة للحصر تقديم الوصف المحلّى باللام على الموصوف الخاصّ كالعالم زيدُ، وفاقاً للمشهور المنصور، خلافاً لبعضٍ محصور، وتتمّ البصيرة في المسألة بتقديم مقدّمتين:

الأُولى: في تحرير محلّ النزاع وتشخيص أنّه مختصّ بتقديم الوصف المحلّى باللام، كما يظهر من تخصيصهم العنوان به وتمثيلهم به، أو يعمّ البحث تقديم كلّ ما حقّه التأخير، كما يظهر من علماء المعاني؟ وجهان تابعان لنهوض دليل الحصر على التعميم وعدمه، فإن استندنا للحصر على دليل أنّه أظهر فوائد العدول عن الترتيب الطبيعي من الاهتمام بالذكر والتلذّذ والتعظيم والتحقير عمّ تقديم كلّ ما حقّه التأخير، وان استندنا له على أمرٍ أتقن فلا تعميم كما هو الأيقن.

الثانية: في تركيب المثال المذكور، حيث اختلف الاصوليون والبيانيون في تشخيص كون المبتدأ فيه هو الوصف، نظراً إلى أصالة تقديم المبتدأ، أو هو الموصوف، نظراً إلى أصالة كون الذات مبتدأً والوصف خبراً وأصالة كون الحمل متعارفياً لا ذاتياً، أو التوقّف من حيث القاعدة بناءً على الوجدان، غاية الأمر أنّ الحصر إذا لم يصادف الانحصار الخارجي لا يكون حقيقيّاً، بل ادّعائياً ومبالغةً.

وممّا ذكرنا يمكن استظهار الحصر فيما نحن فيه من جهتين: إحداهما: من الحمل الذاتي الذي هو الأصل في المثال السابق حذراً من العدول عن تنكير الوصف إلى تعريفه.

واخراهما: من إرادة استغراق الأوصاف أو تعريف الجنس الذي هو الأصل في المحلّى باللام.

وأمّا ما في القوانين[١] من دعوى استحالة إرادة الجنس بأنّ الحمل يقتضي الاتّحاد والفرد الخاصّ ليس عين حقيقة الجنس إلى آخر التعليل.

فمدفوع أوّلاً: بمنع الاستحالة، أمّا على تقدير انحصار الجنس في الفرد الخارجي اتّفاقاً فظاهر، وأمّا على تقدير عدم انحصاره فيه فلأنّ أقصى ما يقتضيه التعليل المذكور كون الحمل كذبا لا غلطاً ومحالاً.

وثانياً: لو سلّم الاستحالة فهو مبنيّ على أن يكون المراد من الحمل الحمل الحقيقي الذاتي، وأمّا إذا اريد منه الحمل الادّعائي والمبالغة فلا استحالة، إذ كما يصحّ إطلاق الكلّي على الفرد مع الغضّ عن الخصوصية، كذلك يصحّ إطلاق الفرد على الكلّي مع الغضّ عن الخصوصية، وكما يتعقّل أن يكون العام مرآتاً لملاحظة الخاص، كذلك يتعقّل أن يكون الخاص مقياساً لملاحظة العامّ.

وكذا لا استحالة أيضاً إذا اريد منه الحمل المتعارفي، لأنّ المهملة في قوّة الجزئيّة، فكأنّه قيل: بعض العالم زيد، لكن يشكل صدوره عن الحكيم من جهة عدم الفائدة، وعلى تقدير الحمل على العهد الذهني لو سلّم الفائدة فيشكل من جهة التركيب، حيث إنّ العهد الذهني في معنى النكرة على أشهر تفاسيره، فربّما منع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة فتدبّر.

فإن قلت: استفادة الحصر من تقديم الوصف مبنيّ على القول بثبوت الوضع للمركّبات دون القول بالعدم.

قلت: قد تقدّم في محلّه أنّ وضع الطوارىء الواردة على الكلمة من الأعاريب وسائر الروابط الموضوعة بإزاء النسب والربط بين الموضوع والمحمول من

---

(١) القوانين ١: ١٨٨.

ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما وضع إفرادي، لا تركيبي، ولو سلّم فالنزاع في ثبوت الوضع للمركبّات إنّما هو فى ما وراء وضع الطوارىء الواردة على الكلمة.

ومن جملة أسبابه الهيئية تقديم الوصف المضاف على الموصوف الخاصّ على ما صرّح به غير واحد من الاصوليين منهم: صاحب القوانين[١] والفصول[٢] والإشارات[٣] واستادنا العلّامة، حيث لم يفرّقوا بينه وبين الوصف المحلّى باللام في جميع ما ذكرنا من الأقسام والأحكام وما احتججنا به على المرام.

فإن قلت: سلّمنا استفادة الحصر من تقديم الوصف المحلّى باللام، لكن لا نسلّم استفادته من تقديم الوصف المضاف بتقريب أن لا فارق بين: صديقي زيد، و: زيدُ صديقي. إلّا التقديم الذي عرفت كثرة فوائده وعدم انحصارها في الحصر، فمعنى: صديقي زيدُ: صديقٌ لي زيدُ. لأنّ إضافة الوصف لا يفيد ما عدا التخفيف من التعريف والتخصيص، فإنّ التخصيص المقرون به ليس بحادث من الإضافة، بل كان حاصلاً قبل الإضافة من اقتران الوصف بمعموله.

قلت: عدم استفادة التعريف والتخصيص من إضافة الصفة إلى معموله لا يستلزم استفادة التنكير منه، لإمكان الواسطة بين التعريف والتنكير بالطبيعة المهملة اللابشرط الملغاةحتى من قيد اللابشرط المعبّر عنه بإسم الجنس، وإذا ثبت الواسطة فحكمه حكم المحلّى باللام في استفادة الحصر منه بحمله على الاستغراق أو على الحمل الذاتي أو غير ذلك.

وأمّا قولهم: إضافة الوصف إلى معموله يفيد تخفيف اللفظ. فهو من قبيل قولهم: ضيّق فم الركية ممّا هو واسع شأناً، لا فعلاً، فمعنى تخفيف الإضافة إيجاده التخفيف، لا إحداثه التخفيف. هذا تمام الكلام في تقديم الوصف المحلّى باللام

---

(١) القوانين ١: ١٩٠.

(٢) الفصول: ١٥٥.

(٣) الإشارات: ٢٤٩.

والإضافة.

وأمّا الكلام في تأخير هما فنقول: أمّا تأخير الوصف المحلّى باللام فحكمه حكم التقديم في جميع الأقسام والأحكام حرفاً بحرف، كما حكي إطباق البيانيين عليه وإصرار جماعة من الاصوليين عليه، منهم: صاحبي القوانين[١] والفصول[٢] واستادنا العلّامة دام ظلّه، خلافاً لمن زعم عدم إفادة المتأخّر الحصر بواسطة اختلاف الهيئة التركيبية بالتقديم والتأخير وبالعارضية والمعروضية، ولمن زعم التفصيل بين حدوث الوصف المحلّى بلام الموصول وثبوت الوصف المحلّى بلام التعريف في أنّ المفهوم من الموصول هو الذات فيفيد الحصر، ومن غير الموصول هو المفهوم فلا يفيده.

وفيه أوّلاً أنّ مجرد افتراق الوصف بالتقديم والتأخير وبالعارضية والمعروضية وبالموصولة والتعريف فرق غير مجدٍ عدم إفادة المتأخّر الحصر.

ألا ترى تصريح علماء البيان وغير واحد من الاصوليين بأنّ تعريف المسند إليه باللام يفيد حصره في المسند وإن لم يكن حقّه التأخير، كالكرم التقوى، والعلماء الخاشعون، والكرم في العرب، والأئمّة من قريش، ولكن لا يلزم منه كريميّة كلّ مَن في العرب، ولا إماميّة كلّ مَن في القريش كمالا يخفى.

وثانياً: سلّمنا لكن ندّعي إفادة المتأخّر الحصر من جهة اخرى أعني: من جهة قرينيّة تعريف المحمول على كون المقصود به الحمل الذاتي لا المتعارفي، حذراً عن لغويّة العدول من تنكيره إلى تعريفه.

وأمّا تأخير الوصف المضاف فلم نقف على ادّعاء إفادته الحصر من أحد، ضرورة أنّه لا مسرح لجهة من جهات الحصر فيه من إرادة الاستغراق أو الجنس أو

---

(١) القوانين ١: ١٨٩.

(٢) الفصول: ١٥٥.

العدول من التنكير إلى التعريف ومن التأخير إلى التقديم.

ومن جملة أسبابه الهيئية ما نقله البيانيون عن عبد القاهر من أنّ تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر إن ولي حرف النفي نحو: ما أنا ضربت زيداً، ولهذا يمتنع: ما أنا ضربت ولا غيري، للتناقض.

قال صاحب الفصول[1] ﷺ بعد حكاية ذلك: الظاهر أنّه يريدبه الحصر الإضافي من قصر الأفرادي أو قصر القلب، لا الحصر الحقيقي، لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه.

وفيه أوّلاً: أنّه لا مجال لتوهّم احتمال آخر في كلامه حتى يكون ذلك بالنسبة إليه ظاهراً، فاستظهار ما لا مجال لتوهّم خلافه ليس على ما ينبغي.

وثانياً: أنّه لا دليل في المقام لغير المتتبّع والمتفحّص في قبائل العرب حتى يستند الاستظهار إلى عدم مساعدته على الغير.

ومن جملة أسبابه الهيئية تقديم المبتدأ المنكَّر إذا لم يكن له مسوِّغ سوى إرادة الحصر على ما نقله بعض معلّلاً بتوقّف تنكير المبتدأ على إرادة الحصر عند فقد المسوِّغات.

وقد يورد على التعليل المذكور باستلزامه الدور بتقريب أنّ إرادة الحصر موقوف على تنكير المبتدأ، وتنكيره موقوف على إرادة الحصر وهو الدور.

ويدفعه أنّ الدور بين إرادة الحصر وتنكير المبتدأ دور معي وبيّن الدلالة على الحصر، وتنكير المبتدأ وإن لم يكن معيّاً، إلّا أنّه من طرف واحد، فإنّ الدلالة على الحصر موقوف على تنكير المبتدأ، وتنكيره غير متوقّف على الدلالة، بل متوقّف على الإرادة.

---

(١) الفصول: ١٥٧.

فصل

في العام والخاص

مقدّمة: اعلم أنّ الماهية المعرّاة عن جميع القيود واللواحق الطارية يسمّى مطلق في الاصول وكلّي طبيعي في الحكمة، وكما ينقسم باعتبار طروّ بعض القيود واللواحق عليه إلى النكرة والمعرفة وعلم الجنس وعلم الشخص، وإلى الإفراد والتثنية والجمع، كذلك ينقسم باعتبار طروّ بعض القيود واللواحق إلى العامّ والخاصّ.

فالعموم لغةً مطلق الشمول، ومنه العموم المنطقى والعموم الاحتمالي، وأمّا العموم البدلي كقولك: رأيت رجلاً. فإن اطلق الرجل على الكلّي أي مفهوم فرد مّا فهو من الكلي المنطقي، وإن اطلق على الجزئي أي الفرد الخارجي القابل لزيد وعمرو فهو من العامّ الاحتمالي.

واصطلاحاً هو استغراق الجزئيّات، وهو قد يكون باللفظ الحقيقي أو المجازي، وقد يكون بالفعل.

فالعامّ الاصطلاحي هو استغراق جميع جزئيّاته، وقيد الاستغراق مخرج لغير المستغرق، سواء كان عدم استغراقه من جهة عدم جزء ولا جزئي له، كلفظ الجلالة ونحوه من المداليل البسيطة، أو من جهة عدم وصف الاستغراق له وإن كان واجداً للجزئيات، كالنكرات.

وقيد الجزئيات مخرج لمستغرق الأجزاء ممّا لم يكن له جزئيات أصلاً كمعارف المفردات والتثنيات والمجموع وأسماء العدد، أو كان له جزئيات، لكن لم يكن له استغراقها كنكرات المفردات والتثنيات والجموع وأسماء العدد ممّا يكون

عمومه مجموعياً، وهو ما يناط الحكم فيه بالمجموع من حيث المجموع، ودخل العموم الأفرادي وهو ما يناط الحكم فيه بكلّ واحد من الأفراد وكذا العموم الجمعي، وهو ما يناط الحكم فيه بكلّ واحد من الجماعات.

وأمّا إدخال صاحب الضوابط[1] العموم المجموعي في الحدّ بقوله: أو أجزائه. فخرق للاصطلاح، لاستلزامه إدخال كلّ ذي جزء من المداليل اللفظية حتى الأعلام الشخصية في العام وهو كما ترى.

وأمّا إدخال الجمع المعرّف على كلّ من تفسيريه بقولهم: أو أجزاء جزئياته فتحصيل للحاصل.

أمّا على تقدير تفسيره بالعموم الجمعي فلضرورة أنّ كلّ من الجماعات جزئي من جزئيّاته.

وأمّا على تقدير تفسيره بالعموم الأفرادي فلأنّ كلّ من الأفراد بالنسبة إلى صورة الجمع أجزاء لا جزئيات، وبالنسبة إلى مدلوله المتبادر بعد طروّ التعريف وانسلاخ معنى الجمعية جزئيات لا أجزاء، فأين أجزاء جزئياته.

ثمّ إنّه إن كان العموم من صفات المعنى بالأصالة كالكلية والجزئية فلا استخدام في الحدّ، وإلّا فلابدّ منه، ثمّ إنّ في المقام حدود كثيرة مختلفة، لكنّها مع كثرتها غير مبنيّة على الاختلاف في المحدود، بل مبنيّة على اختلاف الأنظار في الاحتراز عن الأغيار.

فمنها: ما حكي عن أبي الحسين البصري[2] من تحديد العامّ بما استغرق جميع ما يصلح له، وهو منطبق على التحديد المختار، بل قد يكون أولى بالنظر إلى عدم استلزامه الاستخدام مطلقاً.

---

(١) ضوابط الاصول: ١٩٢.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٣٩.

ومنها: ما حكي عن المحقّق في المعتبر[١] من تحديده بما دلّ على إثنين فصاعداً من غير حصر. قال في الهداية[٢] وينتقض بالمثنى والجمع المنكَّر إلّا أن يراد به الدلالة على ما يزيد على الإثنين. إلى آخر كلامه.

وفيه أنّ إرادة الزيادة موقوفة على عطف المنصوب على المجرور لفظاً ومحلّاً وهو غلطٌ خارج عن قواعد المعربين، فلا مناص عن النقض بإرادة الزيادة لنصوصية اللفظ على خلافها، سواء كان «صاعد» حالاً عن فاعل فعل محذوف أعني: ذهب أو صعد صاعداً كما هو الأقرب إلى القواعد العربية، أو كان مفعولاً مطلقاً لصعد محذوف كما توهّم، ووجه كونه توهّماً اختصاص المفعول المطلق بالمصادر واختصاص حذف العامل المصدر التأكيدي بالسماع على تقدير جوازه، وكيف كان فالفاء من قوله: فصاعدا عاطفة نظير الفاء من قوله تعالى: ﴿**فعدّة من أيّام أُخر**﴾[٣] هذا تمام الكلام في تعريف العامّ الاصطلاحي.

وأمّا خاصه فعبارة عمّا لم يستغرق الجزئيات، سواء لم يكن له جزئي أصلاً كالأعلام الشخصية، أو كان له جزئيات لكن لم يستغرقها كالنكرات.

وقد اورد أوّلاً: على طرد الحدّ المذكور بالألفاظ المهملة.

وثانياً: على عكسه بأنّ الخاصّ من الامور الإضافية، فالإنسان خاصّ بالنسبة إلى الحيوان ومع ذلك عام.

وثالثاً: بأنّه تعريف بالسلب لا بالإثبات.

ورابعاً: بأنّ العامّ والخاصّ إن كانا متبائنين فتعريف أحدهما بالآخر دوري، وإن كانا ضدّين لم يكن تعريف أحدهما بالآخر أولى من العكس، ومن المعتبر في

---

(١) المعتبر ١: ٢٨.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٤٠.

(٣) البقرة: ١٨٤ ـ ١٨٥.

الحدّ مضافاً إلى المساواة للمحدود الأولويّة والأعرفية منه.

والجواب عن الأوّل أنّ المقسم الموضوعات، فالنفي وارد على القيد لا المقيّد.

وعن الثاني بأنّ الأمر الإضافي إنّما هو الخاص المنطقي لا الاصولي، وأمّا ديدن الاصوليين في مباحث العامّ والخاصّ والتعادل والتراجيح من تسمية الزهّاد مثلاً بالخاصّ والمخصّص في قولهم: أكرم العلماء الزهاد. فقد جرى على اصطلاح المنطقيين دون اصطلاح الاصوليين كما لا يخفى على من له خبرة بالاصطلاح.

وعن الثالث بأنّ تعريف الخاص بغير العامّ كتعريفهم الحرف بغير الإسم والفعل في كونه من التعريفات التقريبية دون التحديدات الحقيقية.

وعن الرابع بالمنع من توقّف فهم العامّ على الخاصّ على كلّ من الشقّين لكون العامّ أكثر وجوداً من الخاصّ، فيكون أعرف منه، فسلب العامّ أعرف من سلب الخاصّ، لأنّ تصوّر الأعدام تابع لتصوّر ملكاتها، وتابع الأعرف أعرف.

تنبيهات:

الأوّل: هل العموم والخصوص من عوارض الألفاظ خاصّة وإطلاقه على المعاني مجاز، كما هو المحكيّ عن العلّامة[١] والسيّد[٢] وظاهر الفاضلين[٣] والشهيد[٤] والبهائي[٥]، بل وعن أكثر الخاصّة والعامّة، أو من عوارض المعاني وإطلاقه على الألفاظ بالتبع، كما أرسله في الضوابط[٦] إرسال المسلّمات، أو حقيقة في المعنى الأعمّ من الأمرين، كما حكي عن القاضي[٧] والعضدي[٨]

---

(١) نهاية الاصول: ٥٨.

(٢) الذريعة ١: ٢٠٠.

(٣ ـ ٥) حكاه عنهم في هداية المسترشدين: ٣٤١، وراجع الزبدة: ٩٠.

(٦) ضوابط الاصول: ١٩٢.

(٧ و ٨) كما في هداية المسترشدين: ٣٤١.

وغيرهما، أو مشترك لفظي بين الأمرين، كما حكي عن عدّة الشيخ[١] اختياره ونسبته إلى قوم من الاصوليّين؟

التحقيق في المسألة يتوقّف على تنقيح محلّ النزاع.

فنقول: العموم في اللغة هو حصول شيء لأشياء، كعموم: المطر للأراضي. وعموم: الخصب للبلاد، والحاجة للمكنات، وفي المنطق هو صدق شيء على أشياء كعموم: المفاهيم الكليّة كالانسان والحيوان لمصاديقهما، وقد يندرج ذلك في المعنى الأوّل على أن يراد به شمول شيء لأشياء ما صدقاً أو حصولاً.

وفي الاصطلاح هو شمول اللفظ لجزئيات مدلوله.

أمّا العموم [في] الاصطلاح عند الاصوليين فلا خلاف بينهم في كونه من صفات اللفظ كما يؤمي إليه أيضاً حدودهم وتعرّضهم له في مباحث الألفاظ، مضافاً إلى أنّه المناسب أيضاً لمصطلحهم.

كما لا خلاف بل لا ريب في كون العموم اللغوي والمنطقي من صفات المعنى، ضرورة أنّه لا يعقل حصول اللفظ لأشياء ولا صدقه على أشياء إلّا بالتبع لمعناه، وحينئذٍ فلم يبق للنزاع في كون العموم من صفات المعنى تصوّر إلا عوده إلى النزاع اللفظي كما احتمله صاحب الهداية[٢] تبعاً لبعض الأعلام، أو عوده إلى النزاع الموضوعي أعني: النزاع في وجود معنى عامّ لمتعدّد وعدمه، كما احتمله العضدي.

وعليه فنقول: إن اريد وجود معنى عامّ لمتعدّد في الأعيان الخارجية فالحقّ مع المنكر، ضرورة امتناع شمول واحدٍ خارجي لمتعددٍ، وما في الهداية[٣] من

---

(١) عدّة الاصول ١: ٢٧٤.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٤٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٤٣٢.

النقض بإمكان شمول المكان لمتمكّنات عديدة وشمول الظرف لمظروفات شتى، وهكذا، مع عدم الخروج عن معناه الحقيقي فقد دفع بأنّه تجزية لا شمول فتأمّل.

وإن اريد وجوده في المعاني الذهنية، ففيه خلاف بين المتكلّمين والحكماء لا يليق بفنّ الاصول ذكره، مضافاً إلى أنّ هذا النزاع بجميع تقاديره قليل الجدوى، بل هو نزاعٌ علمي لا جدوى فيه من حيث العمل أصلاً.

الثاني: أنّ العموم إمّا إفرادي كأكرم كلّ عالم، أو جمعي كأكرم العلماء. إذا اريد منه كلّ جماعة من جماعتهم، أو مجموعيّ كأكرم كلّ العلماء وكلّ العشرة ونحو ذلك من أسماء العدد، أو بدلي كمن وأي في الاستفهام، أو حكمتي كماء من قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً**﴾[1] حيث يحمل على العموم والشمول قضاء لحكمة وروده في مقام الامتنان و«رجل» من قولك: جئني برجل. فراراً عن الترجيح بلا مرجّح، ومنه عموم الموصولات، لأنّها في معنى النكرات، وإمّا حقيقي كأنّ الله على كلّ شيء قدير، وإمّا عرفي وهو ما يتناول أكثر أفراده إن اريد من الحقيقي ما يتناول الجميع، وما يتناول الأفراد المقدورة للمخاطب إن اريد من الحقيقي ما يتناول الأعمّ.

هذا كلّه في تشخيص أقسام العموم ولا كلام فيه، إنّما الكلام في تشخيص الحقيقة والمجاز من بينها.

فنقول: أمّا العموم الأفرادي فمعنىً حقيقي للفظ «كلّ رجل» اتّفاقاً وللفظ الرجال على المشهور، للتبادر العرفي، وللفظ العموم الاصطلاحي اتّفاقا، لاندراجه في كلّ من حدوده المذكورة.

وأمّا العموم الجمعي فهو وإن كان معنىً مجازياً لصيغ العموم، حيث لم يوضع

---

(١) الفرقان: ٤٨.

له صيغة تخصّه سوى الجمع المحلّى باللام عند بعضٍ، إلّا أنّه معنىً حقيقي للفظ العموم الاصطلاحي أيضاً اتّفاقاً، لاندراجه في جميع حدوده المذكورة وعدم الفرق بينه وبين العموم الأفرادي إلّا في كيفية الجزئيات، حيث إنّ جزئياته جماعات وجزئيات الأفرادي آحاد.

وأمّا العموم المجموعي فهو معنىً حقيقي لأسماء العدد اتّفاقاً، للتبادر، ومعنىً مجازي لصيغ العموم وللفظ العموم الاصطلاحي اتّفاقاً إلّا من صاحب الضوابط[١] لخروجه عن جميع حدوده المذكورة، أمّا عن الحدود الغير المأخوذة فيها لفظ الأجزاء فظاهر، وأمّا عن المأخوذة فيها لفظ الأجزاء فقد صرّح غير صاحب الضوابط ممّن أخذ لفظ الأجزاء في تعريفه كالبهائي[٢] وغيره بأنّ المراد منه إدخال العموم الجمعي لا المجموعي.

وأمّا العموم البدلي فمعنى حقيقيّ للفظ «من» و«ما» و«أي» في الاستفهام اتّفاقاً للتبادر، وللفظ العموم الاصطلاحي، لاندراجه في جميع حدوده المذكورة وعدم الفرق بينه وبين الأفرادي إلّا في كيفية الاستغراق، حيث إنّ استغراقه على وجه الترديد واستغراق الأفرادي على وجه الجمع، لا يقال: إنّ دخول أداة الاستفهام في العموم الاصطلاحي مستلزم لدخول النكرات والموصولات فيه من جهة اشتراكها لأداة الاستفهام في استغراق أفراد مفهومها على البدلية، لوضوح الفرق بينهما، فإنّ عموم مفهوم الأداة أو مدخولها وضعي وعموم النكرة حكمتي كما أشار إلى تفصيله في الفصول[٣].

وربما استدلّ استادنا العلّامة دام ظلّه وفاقاً للفصول على دخول الأداة في

---

(١) ضوابط الاصول: ١٩٢.

(٢) الزبدة: ٩٠.

(٣) الفصول: ١٦٠.

العموم الاصطلاحي وخروج النكرات عنه باطّراد صحّة الاستثناء عن الأداة دون النكرات.

وفيه منع علامية الاطّراد للوضع، إلّا أن يريد منه الكشف عن التبادر لا مطلق الاطّراد، ووجه المنع وتفصيله قدمرّ في محلّه بما لا مزيد عليه فليراجع.

وأمّا العموم الحكمتي فمن مقتضيات العقل المنضمّ إلى مدلول النكرة، كمنع الترجيح بلا مرجّح والإغراء بالجهل من قبيل الدالّين والمدلولين، فلم تستعمل النكرة فيه ليكون معناً حقيقيّاً أو مجازيّاً لها، واتّصافها به لا يدلّ على استعمالها فيه، ضرورة أنّ اتّصاف اللفظ بشيء لا يستدعي استعماله فيه وكونه من مقتضياته.

وأمّا العموم العرفي فإن اريدمنه أكثر الأفراد على تنزيل الخارج منزلة العدم عرفاً لندرته لا بواسطة استعمال أداة العموم فيه فهو أيضاً معنىً حقيقي لأداة العموم وللفظ العموم، لاندراجه في جميع حدوده المذكورة بعد الإدّعاء والتنزيل، وهو تصرّف عقلي وتجوّز فيالإسناد مبناه على المسامحة العرفيّة الكاشفة عن مسامحة الواضع في الوضع، نظير مسامحة العرف في إطلاق المساحات والأوزان الخاصّة على ما نقص منها أو زاد بيسير من غير تقييد الكاشفة عن مسامحة الواضع، دون المسامحة الصرفة الغير الكاشفة عن ذلك، إلّا أنّ هذه المسامحة أعني المسامحة العرفيّة الكاشفة عن مسامحة الواضع في إطلاق التامّ على الناقص غير معتبرة في الخطابات الشرعية، لا لأنّ الظواهر العرفية غير معتبرة فيها، كيف وهو الأصل المحكّم حيث لا دليل على خلافه، بل لأنّ تلك المسامحة من العرف فرع معرفة ترتّب خاصيّة التامّ على الناقص، ومن البيّن عدم معرفة العرف بخواصّ الخطابات الشرعيّة حتى يتفرّع عليه مسامحتهم.

وأمّا إن اريد من العموم العرفي الأفراد المقدورة للمخاطب بقرينة الحال والعقل فهو عموم مخصّص بقرينة العقل يرجع تشخيص الحقيقة والمجاز فيه إلى

مسألة أنّ العامّ المخصَّص حقيقة في الباقي أم مجاز، وفي إطلاق الفصول[١] بأنّه أيضاً عموم حقيقي مع عدم إطلاقه بأنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي منع ظاهر.

الثالث: قال في الفصول[٢]: إعلم أنّه كما ينقسم العامّ باعتبار الدلالة إلى المجموعي والأفرادي، كذلك ينقسم باعتبار تعلّق الحكم به إلى القسمين أيضاً، فالعامّ المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون أفرادياً باعتبار الحكم.

وفيه أنّ فرض العموم الأفرادي عموماً مجموعياً باعتبار الحكم في: أكرم كلّ عالم ـ مثلاً ـ ينحصر إمّا في تقدير لفظ «مجموع» فيكون من المجاز في الحذف، وإمّا في إرادته من لفظ «كلّ عالم» فيكون من المجاز في الكلمة، وإمّا في ادّعاء أنّ مجموع الرجال قسم من مفهوم كلّ رجل ليكون من المجاز في الإسناد.

أمّا إرادة العموم المجموعي من العموم الأفرادي على التقدير الأخير فيتوقّف صحة اعتباره عرفاً على عدم صحّة الإسناد إلى العموم الأفرادي عقلاً، كما في مثل: أنبت الربيع البقل، ونطقت الحال، ومنه: زيد أسد، عند السكّاكي، ومن الواضح صحّة الإسناد فيما نحن فيه.

وأمّا صحة إرادته على كلّ من التقديرين الآخرين فمع عدم القرينة ممنوعة، ضرورة عدم تخلّف الإرادة عن الدلالة إلّا بالقرينة، ومع القرينة غير مختصّة بألفاظ العموم، فالتنبيه بقوله: إعلم. على صحة إرادة العموم المجموعي من الأفرادي أو العكس عند قيام القرينة نظير التنبيه بقولك: إعلم. على إمكان موت زيد عند قيام السبب في عدّه لغواً، سيّما من اولي الألباب.

الرابع: هل العموم في كلّ رجل ـ مثلاً ـ من صفات المفرد أعني: مدخول أداة العموم وهو «الرجل» أو من صفات المركّب أعني: الداخل والمدخول وهو

(١و٢) الفصول: ١٦٠.

مجموع كلّ رجل، قولان، ولكلٍ وجهٌ.

الخامس: استشكل بعضهم في الفرق بين مخصّصية قيد الوصف للموصوف وعدم مخصّصيّة قيد الإثنينية والجمعية للمثنّى والجمع، وقيد العهد للعموم، وقيد الاضافة للمضاف ولو تتابعت الإضافات، ولم يزعم الفرق إلّا محض الاصطلاح.

ويدفعه أنّ معيار الفرق بين القيود المخصّصة وغير المخصّصة ليس محض الاصطلاح، بل المعيار إنّما هو في طروّ دلالة القيد بعد تماميّة دلالة المقيّد عرفاً وقبل تماميّته عرفاً، نظير معيار الفرق بين الدلالة الالتزامية وغيرها.

أصل

اختلفوا في وضع لفظٍ للعموم وعدمه على أقوال، وتنقيح المراد يقتضي تقديم مقدّمات.

الأُولى: في تفسير المفردات المأخوذة في العنوان. فنقول: أمّا المراد من الوضع فهو الوضع الحقيقي دون الترخيص في الاستعمال، إذ لا مجال لإنكار أصل الاستعمال.

وأمّا المراد من اللفظ فهو اللفظ الخاصّ الموجز البسيط المعبّر عنه بالصيغة في أكثر العناوين، إذ لا مجال لإنكار وضع لفظ الشمول والإحاطة والاستغراق ونحوه من سائر الألفاظ العامّة للعموم.

وأمّا المراد من العموم فهو العموم اللغوي الأعمّ من شمول اللفظ أو المعنى، لا العموم الاصطلاحي الخاصّ باللفظ، إذ لا مجال لتوهّم وضع لفظ للفظ آخر، ضرورة كونه لغواً وعبثاً.

وممّا بيّنا ظهر سقوط الإيراد بأنّه إن اريد من العموم اللفظ ـ كماهو

المصطلح ـ فلا مجال لتوهّم وضع لفظ بإزائه، وإن اريد منه المعنى كما هو مقتضى وضعه اللغوي فلا مجال لإنكار وضع لفظٍ له كالشمول والاحاطة والاستغراق، بل لا أقلّ من وضع لفظ العموم له أعني «ع م وم» وتقريب سقوطه هو اختيار الشق الثاني.

والجواب بأنّ المراد من اللفظ اللفظ الخاصّ المعبّر عنه بالصيغة، لا مطلق اللفظ حتى ينقض بلفظ الشمول والعموم ونحوهما.

الثانية: في تأسيس الأصل في المسألة، أمّا الاصول العمليّة فتختلف باختلاف الأحكام، ففي مثل: اقتل المشركين، مع الخصوص، وفي مثل: لا بأس بأكل الربوبات مع العموم، وأمّا الاصول الاجتهادية فمنها الغلبة المدّعاة كونها مع الخصوص.

ويدفعه أنّ غلبة استعمال العامّ في الخاصّ في المحاورات العرفية ممنوعة بالاستقراء، وفي الخطابات الشرعية مشكوكة باحتمال طروّ التخصيص من الخارج على الحكم دون العام.

ومنها: أصالة عدم إرادة العموم وعدم الوضع للعموم.

ويدفع الأوّل أنّ أصالة عدم الإرادة لا يثبت الوضع للمراد أوّلاً، ولا يقاوم الأدلّة الاجتهادية على الوضع ثانياً.

ويدفع الثاني ـ علاوةً على اندفاعه بما يدفع الأوّل ـ أنّ أصالة عدم الوضع من الاصول الغير المعتبرة عند العقلاء، لأنّ الشكّ في الحادث وهو متعلّق الوضع، لا في الحدوث وهو نفس الوضع، والسّر في عدم اعتباره العقلاء كون الأصل عند الشك في الحادث معارضاً بالمثل.

ومنها: أصالة الاستعمال، حيث إنّ استعمال اللفظ في كلّ من الخصوص والعموم علامة وضعه لهما.

وفيه أنّه إن اريد بهذا الأصل إثبات الاشتراك اللفظي، فيدفعه أصالة عدم تعدد الوضع، وإن اريد إثبات الاشتراك المعنوي فمبنيّ على ثبوت الاستعمال المعتدّ به في القدر المشترك، ولم يثبت الاستعمال فيه فضلاً عن كونه معتدّاً به، مضافاً إلى أنّ الأصل لا يقاوم الدليل الاجتهادي الآتي.

ومنها: المثل المشهور في الألسنة من أنّه: ما من عام إلّا وقد خص.

وفيه أنّه إن اريد من المثل غلبة التخصيص فقدمرّ منعه.

وإن اريد منه شهرة التخصيص فهو لا يوجب الحقيقة، سيّما إذا كان مبناه على ذكر قرينة التخصيص، وخصوصاً بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط.

وإن اريد منه أولوية تقليل المجاز اللازم من القول بوضعه للخصوص من تكثيره اللازم من القول بوضعه للعموم إمّا من جهة أنّ تكثير المجاز خلاف الظاهر، أو من جهة أنّه خلاف الأصل الاعتباري، لاحتياج المجاز إلى القرينة، والأصل عدم وجودها وعدم الالتفات إليها، أو من جهة أنّه مخالف للأصل الاعتباري، لاحتياج المجاز إلى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة.

ففيه منع الأولويّة، لمنع مستنده الأوّل وهو مخالفة المجاز الظاهر فيما كان المراد معلوماً ويشكّ في الموضوع له، فإنّ الاستعمال فيه أعمّ، نعم مخالفة المجاز الظهور إنّما يسلم فيما لو شك في المراد وكان الموضوع له معلوماً.

ومشاركة مستنده الثاني وهو الاحتياج إلى القرينة والالتفات إليها بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم، إذ القائل بالخصوص يقول: إنّه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص، فهو في تعيين مراتب الخصوص أيضاً يحتاج إلى القرينة، غاية ما في الباب أنّه على قوله تكون القرينة معيّنة ومفهّمة، وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط تكون قرينة الخصوص صارفة، فلا يتفاوت الأمر في قلة الحادث

وكثرته بين القولين.

ومعارضة مستنده الثالث وهو احتياج المجاز إلى ملاحظة المناسبة باحتياج الحقيقة إلى ملاحظة الوضع.

فالدليل المذكور على كلّ التقادير ليس مع الخصوص إن لم يكن للعموم أدلّ، بواسطة أنّ احتياج خروج بعض العمومات عن عمومها إلى التخصيص بالمثال دليل على أنّها للعموم، أو بواسطة أنّ احتياج خروج بعض العمومات عن تخصيصها إلى تخصيص المثال بحمله على المبالغة وإلحاق القليل بالعدم دليل على عموم المثال، فالتمسّك به لإثبات المدّعى تمسّك بنفي المدّعى فتدبّر.

الثالثة: في تعداد أقوال المسألة واحتمالاتها وهي تسعة.

أحدها: القول بوضع ألفاظٍ للعموم يكون استعمالها في الخصوص مجازاً، وهو المحكيّ عن المحقّق[١] والشيخ[٢] والعلّامة[٣]، بل وعن الأكثر.

ثانيها: القول بالعكس أعني: القول بأنّ كلّ ما يدّعى كونه للعموم فهو للخصوص يعني لما يقابل العموم، لا لمرتبة معينة من مراتب الخصوص.

ثالثها ورابعها: الوضع بين العموم والخصوص على وجه الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي، وهما من الاحتمالات، لا الأقوال.

خامسها وسادسها: الوضع لهما بالوضع العام والموضوع له العام، أو الموضوع له الخاص، وهما أيضاً من الاحتمالات لا الأقوال.

سادسها[٤]: القول بالاشتراك لغةً وبالعموم شرعاً، وهو المحكى عن

---

(١) معارج الاصول: ٨١ ـ ٨٢.

(٢) عدّة الاصول ١: ٢٧٩.

(٣) نهاية الاصول: ٥٩ ـ ٦٠.

(٤) كذا في الأصل.

المرتضى[١].

سابعها: القول بالأوّل في الإنشائيات، وبالتوقف في الإخبار والوعد والوعيد.

ثامنها وتاسعها: التوقّف في الوضع والتوقّف في الموضوع له.

وإذا تقرّرت هذه المقدّمات فالأظهر الأشهر القريب من الاتّفاق المنقول، بل المحصّل هو القول الأوّل لوجوه:

منها: التبادر العموم عرفاً من نحو: ما ضربت أحداً، ولهذا يعدّ القائل كاذباً في العرف بضرب أحد، ومن نحو: من فعل كذا فله درهم، ولهذا يعدّ قائله مديوناً لكلّ من فعل، ومن نحو: أكرم العلماء، ولهذا يعدّ العبد التارك إكرام بعضهم في العرف عاصياً ومستحقّاً بذلك عقاب المولى.

ومنها: اتّفاق المنطقيّين على انتقاض «كلّ ب ج» مثلاً بـ«بعض ب ليس ج» مثلاً، ولولا أنّ الموجبة للعموم لم تنتقض بالسالبة الجزئية، لأنّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي.

ومنها: اتّفاق المتشرّعين على لزوم الحنث على كلّ من حلف أن لا يضرب أحداً بضرب واحد، ولقصّة إبن الزبعري المعروفة[٢].

وقد يستدلّ أيضاً على الوضع للعموم بوجوه اخر، منها: اطّراد صحّة الاستثناء وصحّة تأكيد الجمع المحلّى باللام بكلّ وأجمعين.

ويمكن ردّهما بأنّ مجرّد الصحّة إنّما يدلّ على إرادة العموم لا الوضع للعموم، إلّا إذا ادّعى فيها الكاشفية عن الوضع.

فان قلت: صحّة جعل الاستثناء قرينةً للعموم إنّما هو بعد وجوده، وأمّا مجرّد

---

(١) كما في ضوابط الاصول: ١٩٣، راجع الذريعة ١: ٢٠٢.

(٢) راجع تفسير البرهان ٣: ٧١، ذيل الآية: ٩٨ من سورة الأنبياء.

صحّة وجوده فلا يعقل كونه قرينة للعموم، بل هو شاهد على كون المعنى بنفسه قابلاً للعموم وموضوعاً له.

قلت: صحّة الاستثناء وإن لم يعقل كونه قرينة للعموم، إلّا أنّه يعقل كونه قرينة صحّة إرادة العموم، فلم يتعيّن دلالته على الوضع للعموم، إذ لا يزيد حاله على صحّة الحمل والاطّراد، وقد مرّ ما في علاميّتها من الاستبعاد.

ومنها: أنّ العموم ممّا يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه بلفظٍ، فوجب وضع اللفظ بإزائه مراعاة للحكمة.

وفيه أنّ ذلك دليل لمّي ظنّي لا يثبت الأوضاع اللغوية، ضرورة أنّ العقل لا مسرح له في التوقيفيّات إلّا اذا ادّعي فيه الكاشفية عن الوضع أو القاطعية به دون الظانيّة، ومعياره أنّا لا نسلّم وجوب الوضع لكلّ ما تمسّ الحاجة إلى التعبير عنه، لإمكان التأدية في البعض بطريق المجاز، مضافاً إلى أنّه لا ينافي الاشتراك.

حجّة من جعلها حقيقةً في الخصوص فقط ما مرّ من الاصول الغير الأصلية، وأمّا حجّة الاشتراك وغيره فليطلب تفاصيلها وتفاصيل ما فيها من الضوابط[١] والإشارات[٢] وغيرهما قضاءً لحقّهم.

أصل

في تعيين ما وضع للعموم بعد ما ثبت الوضع له في الجملة في مقابل السلب الكلّي وأسبابه الموضوعة له لغةً كثيرة من الموادّ والأداة والهيئات، فمن الموادّ لفظ الاستغراق والشمول والإحاطة والعامّة والقاطبة والكافّة والدوام والاستمرار وأبد

---

(١) ضوابط الاصول: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) الإشارات: ١١٥.

الآبدين ودهر الداهرين وقط لما مضى من الزمان في النفي وعوض العائضين للمستقبل منه في النفي أيضاً ، للتبادر ، بل الظاهر خروجها عن النزاع في وضع لفظٍ للعموم.

ومن الموادّ أيضاً لفظ الكلّ والجميع وما يتصرّف منه كأجمع وتوابعه باتّفاق أرباب اللغة والنحو والبيان والمنطق، بل صرّح العضدي[١] بخروجها أيضاً عن النزاع السابق، بل هو من الضروريات التي لا ينبغي الإشكال فيه كما هو واضح على من ليس بأجنبي عن العرف، نعم ربّما يستشكل في كيفية عمومها هل هو أفرادي أو مجموعي حيث يختلف باختلاف الموارد.

ومن جملة الموادّ الموضوعة للعموم أسماء الشرط والاستفهام مطلقاً بالضرورة والاستقراء ، فضلاً عن التبادر واطّراد صحّة الاستثناء ، خلافاً للمحكي عن الفيومي[٢] من إنكار عموم «من» معلّلاً بكونه بمعنى «إن» وسائر حروف الشرط حيث لا تفيد إلّا العموم الإطلاقي إذا وردت في كلام الحكيم وهو ممنوع، فإنّ تنظير أسماء الشرط والاستفهام على حروف الشرط ليس بأولى من تنظيرها على لفظة «كل» ونحوه.

نعم الفرق بين عمومها وعموم «كلّ» أنّ عمومها بدلي فيكفى الامتثال بفرد في الشرط والجواب بفرد في الاستفهام، بخلاف عموم «كلّ» فإنّه استغراقي لا يكتفى امتثاله بفرد.

وأمّا الموصولات فلا تدلّ على العموم ، لتبادر العدم وعدم اطّراد صحّة الاستثناء، ولأنّ الظاهر من الاصوليّين كغيرهم عدم الفرق بين «لا» في التعريف والموصول في نفس المدلول إلّا باعتبار الإسميّة والحرفية، ولأنّ الموصول لا يفيد

---

(١) الإشارات: ١١٥.

(٢) المصدر: ١٢١.

إلّا التعريف، وصلته لا يفيد إلّا الطبيعة، فلا يحصل استغراق.

نعم يمكن فهم العموم منها بمقتضى الإطلاق والحكمة، لا كون العموم مفهوماً منه بمقتضى الوضع لنفسه، وفاقاً لغير واحد من القدماء وكلّ واحد من المتأخّرين، خلافاً لما عن البهائي[١] والحاجبي[٢] والعضدي[٣] والتوني[٤] حيث عدّوا الموصولات من صيغ العموم.

ويمكن الجمع بين القولين بأنّ مراد هؤلاء المثبتين ليس إثبات وضع الموصولات لخصوص العموم، بل للعموم في الجملة أعني: لما يعهد بالصلة، إن عامٌ فعامٌ وإن خاصٌ فخاصٌ على وجه الاشتراك المعنوي أو الوضع العامّ والموضوع له العامّ أو الخاص، وهو ممّا لا يأباه المنكرون، وبهذا الجمع أيضاً يندفع التهافت بين استشهاد الكلّ بعموم: **﴿وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم﴾**[٥]. في حكاية ابن الزبعري[٦] على ثبوت وضع للعموم، وبين إنكار الجلّ عموم الموصولات سيّما عموم «ما» فالمراد من نفي عمومها هنا هو نفي وضعها للعموم خاصّة، والمراد من إثبات وضعها له ثمّة إنّما هو إثبات الوضع له في الجملة في قبال القول بمجازية العموم أو الاشتراك اللفظي أو التوقّف.

ومن جملة الأسباب الموضوعة للعموم، الجمع المحلّى باللام، دون المفرد المحلّى به، وفاقاً للمشهور وخلافاً لبعض محصور، وتنقيح المطلب يستدعي تقديم مقدّمات.

الأولى: في تفسير المفرد بإسم الجنس، وبيان المراد من الجنس وإسم

---

(١) الزبدة: ٩٠.

(٢ و ٣) الإشارات: ١٢١.

(٤) الوافية: ١١٢.

(٥) الأنبياء: ٩٨.

(٦) مرّت الإشارة إليها آنفاً.

الجنس، والفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرّف بلام الجنس والجمع وإسم الجمع، وقد تصدّى المحقّقون سيّما صاحب القوانين[١] والضوابط[٢] والهداية[٣] والفصول[٤] للبسط في هذه المقدّمة بما فيه الكفاية والغنية عمّا حرّرنا وقرّرنا فيها قبل الرجوع إلى كتبهم الشريفة شكر الله سعيهم.

الثانية: في تحقيق أنّ تقييد المطلق مجازٌ كما عليه المشهور، أم حقيقة كما تفرّد به السلطان[٥]، أم التفصيل بين كون التقييد بالقرينة المتّصلة فحقيقة، وبالمنفصلة فمجازٌ كما تفرّد به الضوابط[٦].

فنقول في تحقيق هذه المقدّمة: لا خلاف في أنّ معنى المطلق هو الطبيعة المعراة حتى عن قيد التعرية مطلقاً، أو بالنسبة ما عدا الوحدة من سائر القيود، ولا في حقيقية إطلاق المطلق على الفرد إذا لم تقصد الفرديّة منه وإن استفيدت قهراً من الخارج، كقولك: جاء إنسان، واستفيد من الخارج مصادفته زيداً، ولا في مجازيته إذا قصدت من نفس المطلق، سواء استعمل المطلق في المركّب من الطبيعة وقيد الخصوصيّة أو التقييد بها، لأنّ المفروض عدم وضع اللفظ بإزاء المركّب، بل بإزاء جزئه فاستعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلّية، فيكون مجازاً، بل الخلاف إنّما هو في أنّ المتبادر من: أعتق رقبة مؤمنة ـ مثلاً ـ هل هو رقبة مقيّدة بالإيمان أو مؤمن من ماهيّة الرقبة.

وبعبارة اخرى: الخلاف في أنّ تقييد المطلق هل يفيد عرفاً تصغيره

---

(١) القوانين ١: ١٩٨.

(٢) ضوابط الاصول: ١٩٥ـ١٩٦.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٤٢.

(٤) الفصول: ١٦٢، ١٦٩.

(٥) حاشية السلطان: ٩٢.

(٦) ضوابط الاصول: ٢٥١.

كتخصيص العام، أو يفيد تصغّره كتخصّص العام.

وبعبارة اخرى: هل يفيد إحداث القصر في طوله كما هو حقيقة معنى باب التفعيل، أو يفيد إيجاده على وجه القصر من قبيل قولهم: ضيّق فم الركية يعني أحدثه ضيّقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة.

وبعبارة اخرى: هل رقبة مؤمنة من قبيل الدالّين أحدهما لفظ الرقبة والآخر الهيئة العارضة الحاصل بين الموصوف والصفة والمدلولين أحدهما نفس ماهية الرقبة المدلولة للدال الأوّل، والآخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني نظير: قبّلت رَجُلاً يده، في بدل البعض من الكلّ، أو من قبيل الدالّ الواحد وهو لفظ الرقبة ومدلول واحد وهو خصوص الرقبة المؤمنة المدلولة للفظ الرقبة بمعونة كاشفية قيد المؤمنة عن الدلالة وقرينيّته عليه، نظير: أسد يرمي في الوصف والموصوف، حيث إنّ المقصود من «يرمي» بالنسبة إلى الأسد دلالة تبعية طفيلية توطئية كاشفيّة، بخلاف المقصود من بدل البعض بالنسبة إلى مبدله، فإنّه بالعكس، إذ المقصود بالذات الإسناد إلى البدل، وإسناده إلى المبدل صورة توطئة وآلة لملاحظة البدل.

والأظهر من فهم العرف مع المشهور من مجازيّة تقييد المطلق مطلقاً، والأقرب إلى الاعتبار والحكمة مع السلطان، ضرورة أقربيّة وضع اللفظ على وجه صالح لطروّ الأوصاف والإضافات عليه من الوضع على وجه غير الصلوح له وإن كان مجرّد القرب الاعتباري غير محصّل للظنّ المعتبر في إثبات الأوضاع، ولكن حقيقية تقييد المطلق لا يستلزم اعتبار الواضع الترديد في وضع المطلقات حتى يجزم ببطلانه، للجزم بأنّ مدلولها الحصّة الشائعة أو الماهية اللابشرط، إذ يكفي في حقيقيته اعتبار معنى عامّ قابل لصدقه على المعنيين من دون اعتبار الترديد ولا ملاحظته.

ألا ترى أنّ وضع الأعلام الشخصية وغيرها من هذا القبيل حيث لم يختلف الإسم باختلاف حال المسمّى من حال الطفولية إلى حال الشيخوخية؟ كما أنّ مجازيّته لا ينافي قولهم: الماهية اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، لأنّ المراد من الاجتماع إمكانه لا وقوعه، أو المراد من الماهيّة وجودها لا ملاحظتها حتى ينافيه.

وعلى ما ذكرنا يعلم أنّ التفصيل بين التقييد والمتّصل المنفصل لا يرجع إلى محصّل، ودعوى فهم العرف فارقاً بينهما لا شاهد عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الجمع المحلّى باللام فيطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي والمجموعي والأفرادي، وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق، لوجود علائم المجاز فيها، وحقيقة في الاستغراق، للاتّفاقات المنقولة بل المحصّلة ووجود علائم الحقيقة فيه من التبادر وعدم صحة السلب واطّراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه، فضلاً عمّا في الإشارات[1] وغيره من الاستدلال عليه بوجوه خمسة أُخر، ولا عبرة بخلاف السيّد ومن وافقه، إمّا لأنّ المراد من الاتّفاق نفي الخلاف عند من يقول بأنّ للعموم لفظا تخصّه، أو لأنّ المراد من إفادته العموم إفادته في الجملة ولو بحسب الشرع.

وكيف كان فلا إشكال في كون الجمع المحلّى باللام حقيقة في العموم، وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي أيضاً مشتركاً بينه وبين الاستغراق لفظاً او معنىً أم مجازاً فيه وجوه يبتنى الأوّل والأخير منها على القول بأنّ عموم الجمع عموم وضعي ليكون العهد قرينة صارفة عنه أو معيّنة للمعهود، كما استظهره استادنا العلّامة دام ظلّه إمّا بناءً على ما قيل من كون اللام فيه موضوعة للعموم، أو بناء على

---

(١) الإشارات: ١٢٢ ـ ١٢٣.

ما في القوانين[١] من كون المركّب من الجمع والأداة موضوع بوضع نوعي للعموم.

ويبتنى الوجه الأوسط على القول بأنّ عمومه عموم حكمتي، ليكون العهد قرينة مفهّمه كما استصوبه صاحب الضوابط[٢] والفصول[٣] والهداية[٤] بناءً منهم على أنّ عدم تعيين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق هو المفيد للعموم دون الوضع له بالخصوص.

وعلى أيّ من التقديرين فتقييد إفادته العموم بقولهم: حيث لا عهد، غنّي عنه، لأنّه إن كان ذلك من جهة اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم ليكون له وضعان في حالتين فهو عديم النظير في الأوضاع اللغوية أو في حكم العدم، وإن كان من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمه، فأيّ وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة؟

ثمّ إنّ الترجيح بين القولين المذكورين سيأتي تفصيلاً، وأمّا الترجيح بين الوجهين المبتنين على القول الأوّل فمع الوجه الأوّل وهو كون الجمع المعرّف باللام حقيقة في العهد على وجه الاشتراك اللفظي بينه وبين الاستغراق، لا كونه مجازاً فيه، وذلك لأنّ وضع اللام لخصوص العموم ثابت بالفرض، ووضعه للإشارة إلى تعيين مدلول مدخوله على وجه الإطلاق بين كون المدخول مفرداً أو غيره ثابت بالقطع والاتّفاق.

وبعد فرض ثبوت الوضعين لا مسرح لترجيح الوجه الآخر على الاشتراك اللفظي بأصالة عدم تعدّد الوضع، كما صدر عن الضوابط، لأنّ مجرى أصالة عدم

---

(١) القوانين ١: ١٩٨.

(٢) ضوابط الاصول: ١٩٥.

(٣) الفصول: ١٦٩.

(٤) هداية المسترشدين: ٣٥٠ـ ٣٥١.

وضعه للعهد مبنيّ إمّا على هجر وضعه الأفرادي لمطلق الإشارة والأصل عدمه، أو على توهّم احتياج العهد إلى وضع وراء الوضع لمطلق الإشارة.

ثمّ إنّ الجمع المحلّى باللام هل هو حقيقة في خصوص العموم الأفرادي كما استظهره جماعة منهم: القوانين[١] واستادنا العلّامة دام ظلّه، أو يعّمه والعموم المجموعي كما استظهره الفصول[٢] والهداية[٣]، أو التفصيل بين وقوعه في حيّز النفي والإثبات كما اختاره الضوابط[٤]؟ وجوه: من شيوع استعماله في العموم الأفرادي، ومن إجراء حال الجمع المحلّى باللام على قياس حال المفرد المحلّى به في عدم الاستغراق بأصالة عدم النقل وعدم انسلاخ معنى الجمعيّة وعدم ملاحظة كلّ واحد من الأفراد على وجه استقلال تعلّق الحكم به، فإنه اعتبار زائد يتوقّف على قيام الشاهد عليه وإن لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ، ومن أظهريّة حيّز النفي في الأفرادي من حيّز الإثبات فيه عرفاً.

ثمّ إنّ نسبة الخلاف في كون الجمع المحلّى باللام حقيقة في خصوص العموم الأفرادي، أو في الأعمّ منه ومن العموم المجموعي مع الخلاف في كون عمومه وضعياً أو حكمتياً بحسب الإمكان والشأنية هو العموم من وجه، وبحسب الوقوع والفعلية هو التساوي، إذ كلّ من قال بكون عمومه وضعياً لم يقل إلّا بكونه حقيقةً في خصوص العموم الأفرادي، وكلّ من قال بكونه حكمتياً لم يقل إلّا بكونه حقيقة في الأعمّ، والأظهر الأوّل أعني: كونه موضوعاً لخصوص العموم الأفرادي لوجوه:

أحدها: التبادر، فإنّ المفهوم من قولك: أكرم العلماء هو المفهوم من قولك:

---

(١) القوانين ١: ٢٠٧.

(٢) الفصول: ١٦٠.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٥٤.

(٤) ضوابط الاصول: ١٩٥.

أكرم كلّ عالم.

ثانيها: شهرة القول به سلفاً عن خلف من أئمّة النحو والبيان والتفسير في كلّ ما وقع في التنزيل نحو **﴿إنّي أعلم غيب السموات والأرض﴾**[١] **﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾**[٢] **﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾**[٣] **﴿والله يحب المحسنين﴾**[٤] **﴿وما هي من الظالمين ببعيد﴾**[٥] **﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾**[٦] إلى غير ذلك ممّا هو مشحون في كشّاف الزمخشري شرحه منها ما قاله في قوله تعالى: **﴿والله يحبّ المحسنين﴾**[٧] إنّه جمع يتناول كلّ محسن وفي قوله تعالى: **﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾**[٨] إنّه نكرّ ظلماً وجمع العالمين على معنى: ما يريد شيئاً من الظلم لأحد من خلقه وفي قوله تعالى: **﴿ولا تكن للخائنين خصيماً﴾**[٩] أى لا تخاصم عن خائن قط وفي قوله **﴿رب العالمين﴾**[١٠] إنّه جمع ليشمل كلّ جنس ممّا سمّي بالعالم.

ثالثها: اطّراد استثناء الأفراد من الجمع المحلّى باللام، فيصحّ قولك: جائني العلماء إلّا زيداً، وعدم اطّراده من لفظ: كلّ جماعة من العلماء، فلا يصح قولك: جائني كلّ جماعةمن العلماء إلّا زيداً، بناءً على إرادة الاستثناء المتّصل، فلو كان مفاداللفظين واحداً لجاز ذلك في المقامين.

(١ ـ ٣) البقرة ٣٣ ـ ٣١ ـ ٣٤.

(٤) آل عمران: ١٣٤.

(٥) هود: ٨٣.

(٦) آل عمران: ١٠٨.

(٧) الكشّاف ١: ٤١٦.

(٨) المصدر: ٤٠٠.

(٩) النساء: ١٠٥.

(١٠) الفاتحة: ١.

وقد يستشكل أوّلاً: من جهة عدم مسلميّة كون الاطّراد من علائم الحقيقة في محلّه، ومع ذلك يستدلّ به الكلّ على الحقيقة في المقام.

وثانياً: من جهة وجود اطّراد استثناء الأفراد من أسماء العدد ونحوها من العمومات المجموعية، ومع ذلك يستدلّ به على حقيقة الجمع المعرّف في العموم الأفرادي.

ويندفع الإشكال الأوّل بأنّ من لم يسلّم علاميّة الاطّراد من المستدلّين به في المقام إنّما يقصد به الكاشفية عن التبادر والطريقية إليه من جهة اكتنافه ببعض الخصوصيات والقرائن الخارجية، دون الموضوعية بنفسه مع الغضّ عن القرائن الخارجية.

ويندفع الثاني بأنّه لم يستدلّ على وحدانية عموم الجمع بمجرّد اطّراد الاستثناء، بل إنّما يستدلّ بعد اطّراد الاستثناء بوحدانيّة المستثنى على وحدانية عموم المستثنى منه، وبجمعيّة المستثنى على جمعيّة عموم المستثنى منه، وبجزئية المستثنى على مجموعيّة عموم المستثنى منه.

وشبهة لزوم الدور من توقّف معرفة وحدانيّة عموم المستثنى منه على معرفة وحدانيّة المستثنى وبالعكس ممكنة الاندفاع بتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل، كما اندفع به لزومه من دلالة التبادر ومن الشكل الأوّل.

حجّة القول الآخر أعني: القول بكون عمومه حكمتياً وأعمّ من العموم الأفرادي والمجموعي وجهان:

أحدهما: أصالة عدم نقل اللام مع الجمع عمّا وضعت له مع غير الجمع من الإشارة إلى ما يتعيّن من مدلول مدخولها، إن عامٌ فعامٌ وإن خاصٌ فخاصٌ، وإن مفردٌ فمفردٌ، وإن جمعٌ فجمعٌ إلى وضعه ثانياً لخصوص العموم الأفرادي وانسلاخ معنى الجمعيّة.

وثانيهما: عدم تعقّل اعتوار العموم على معنى الجمعية، لأنّ الجمع موضوع لمصداق الجماعة وما فوق الإثنين، لا لجنس الجماعة ومفهوم ما فوق الاثنين حتّى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة، والمصاديق هي الأفراد المتعيّنة الخارجيّة التي لا يعقل اعتوار العموم عليها، بخلاف المفاهيم الذهنية، وعلى ذلك فحيثما يكون هناك تعيين من جملة من الأفراد كعهدٍ أو وصفٍ أو شبهه كانت الإشارة راجعة إليها، وإلّا تعيّن الحمل على الجميع، لأنّه المتعيّن عند السامع، بخلاف ما دونه من المراتب.

والجواب أمّا عن الأصل فبأنّه لا يقاوم الأدلّة المذكورة للمطلق من التبادر وغيره.

وأمّا عن عدم تعقّل اعتوار العموم على الجمع فأوّلاً بمنع صغراه أعني: منع كون الجمع موضوعاً لمصداق الجماعة، بل موضوع لجنس الجماعة ومفهومها، ومستندنا على المنع عدم الدليل على كون الدالّ على الجمعيّة هو الحروف الطارئة على وزن المفرد حتى يكون مفادها مفاد سائر الحروف الموضوعة بالوضع العامّ لخصوص المصاديق الجزئية دون المفاهيم الكليه المنافية لوضع الحروف، بل يحتمل أن يكون الدالّ على الجمعيّة هو المادّة المفردة المكتنفة بتلك الحروف ـ سيّما في جموع التكسير ـ وأن يكون كلام الصرفيين بأنّ الحروف دالّة على الجمعيّة في معرض تفيهم المبتدين بالتقريب لا التحقيق نظير قولهم: يستتر في المتكلم والمخاطب من فعل المستقبل «أنت» لزوماً مع أنّ من المعلوم كون المستتر ليس من مقولة اللفظ، مضافاً إلى أنّا لم نعهد القول بدلالة[1] على المصاديق الجزئية لا المفاهيم الكليّه من أحد.

وثانياً: بمنع كبراه أعني: منع عدم اعتوار العموم على المصاديق والأفراد

---

(١) هنا كلمة ساقطة في الأصل.

بإمكان اعتواره على المصداق باعتبار كون الإشارة راجعة إلى جنس الأفـراد، لا إلى نفسها، بل لو سلّمنا رجوع الإشارة الى الأفراد المتعيّنة والمصاديق، إلّا أنّه لا يتعيّن الحمل على جميع الأفراد والمصاديق عند عدم العهد إلّا بواسطة اعتبار جنس جامع بينها ولو كان وصفاً منتزعا عن حضور تلك الأفراد، وبعد اعتبار ذلك الجنس الجامع لا مرجّح لتعيين رجوع الإشارة إلى المصاديق دون الجنس، وعلى فرض ثبوته لا يثبت اللغات بالترجيح. هذا كـلّه فـي إطـلاقات الجـمع المـحلّى بـاللام وتشخيص الحقيقة والمجاز منها.

وأمّا المفرد المحلّى به فيطلق على الجنس والاستغراق والعـهد الخـارجـي والذهني، وهل مشترك بين تلك الأربعة لفظاً أم معناً أم حقيقة في بعض ومجاز في آخر وجوه، بل أقوال:

أحـدها: ما هو المشهور المـنصور بـين المـتأخّرين كـصاحب القـوانـين[١] والضوابط[٢] والهداية[٣] والفصول[٤] من كونه حقيقةً فـي الجـنس، للـتبادر ولأنّـه مقتضى الوضع الأفرادي في جزئي المركب، والوضع الجديد منفيّ بالأصل لا في الاستغراق ولا في العهد الذهني، للتنافر وعدم اطّراد الاستثناء، ولأنّه إن كان حقيقةً خاصّة فيهما نفاه تبادر الغير، أو مشتركاً لفظيّاً بينهما وبين الجنس نفاه الأصل، أو معنويّاً نفاه الحصر العقلي حسبما بيّن في الضوابط، وفي العهد الخارجي وجـهان سيأتي التفصيل فيه وفي سائر الإطلاقات في التنبيه الثاني من تنبيهات ما نحن فيه إن شاء الله تعالى.

---

(١) القوانين: ٦١٦.

(٢) ضوابط الاصول: ١٩٦.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٥٠.

(٤) الفصول: ١٧٢.

ثانيهما: ماحكاه استادنا العلّامة عن الشيخ في المبسوط[١] والحلّي في السرائر[٢] من كون العموم أحد معانيه الحقيقة وانتصر لها المعالم[٣] نافياً للخلاف عنه بحمله الخلاف على الخلاف في وضعه لخصوص العموم على أن يكون استعماله في غيره مجازاً، وهذا من غرائب المعالم، وليس له حجّة سوى الاستعمال وصحّة الاستثناء في ﴿إنّ الانسان لفي خسر إلّا الذين آمنوا﴾[٤] والتوصيف بالجمع فيما حكي عن الأخفش من: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر، ممّا ليس من أمارات الوضع، وعلى فرض أماريّتها لا تقاوم العلائم المذكورة على خلافها.

ثالثها: ما حكاه استادنا العلّامة دام ظّله عن إبن الحاجب والبهائي في الزبدة[٥] من كونه حقيقة في خصوص العموم مجازاً في غيره، ويكفي في ردّه مضافاً إلى التنافر وعدم اطّراد الاستثناء منه لزوم كون استعماله في الجنس غلطاً مع كثرته جدّاً.

وجه الملازمة عدم وجود علاقة بين العموم والجنس من العلائق المصحّحة للاستعمال، أمّا عدم علاقة العموم والخصوص فلفقد شرطها وهو بقاء جمع يقرب من مدلول العام في أغلب موارد استعماله في الجنس، وأمّا عدم سائر العلائق فواضح.

رابعها: التفصيل بين تميّز الواحد منه بالتاء فيفيد العموم وما لا يتميّز به فلا، ولا محصّل له أيضاً.

(١ و ٢) لم نعثر عليهما.

(٣) معالم الدين: ٢٦٣.

(٤) العصر: ٢ و ٣.

(٥) الزبدة: ٩٠.

تنبيهات:

الأوّل: إعلم أنّ ما اخترناه من كون المفرد المحلّى باللام حقيقة في الجنس لا في العموم إنّما هو بحسب اللفظ مع الغضّ عن طروّ اللوازم اللفظية والقرائن العقليّة عليه إذا وقع في حيّز الحكم من العموم السرياني بناءً على كون الطبائع متعلّقة للأحكام ومتّصفة بالحسن والقبح بنفسها، ومن العموم الحكمتي بناءً على جوازه باعتبار وجودها، ومقتضى الأوّل شمول الأفراد النادرة بل الأندرة، بخلاف الثاني، لخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرّد حمل المطلقات على الأفراد الشائعة، وفي شمول النادرة وعدمه وجهان بل قولان: أظهر هما الأوّل.

ثمّ إنّه لا فرق في إفادة المفرد المحلّى باللام العموم بين تعلّق الأمر به أو تعلّق الحلّ والجواز والحرمة ونحوها به إلّا في كون عمومه بعد الأمر بدلياً وبعد الحل والجواز شمولياً، لسقوط الأمر عقلاً بمجرّد إتيان فرد وعدم سقوط الحلّ والجواز بمجرّد ثبوته لفرد منه. هذا كلّه ممّا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في تشخيص كون عموم المفرد المحلّى باللام في حيّز الحكم سريانياً كما اختاره من المتأخّرين صاحب القوانين[١] والمناهج[٢] والضوابط[٣]، ومرجعه إلى فهم العرف من المفرد المذكور الطبيعة المطلقة السارية في جميع الأفراد، فيدل اللفظ على العموم بالملازمة عرفا، أو عموماً حكمتيّاً كما اختاره صاحب المعالم[٤]، ومرجعه إلى حصر العقل المفرد المذكور في معنى العموم، فيدلّ اللفظ على العموم بالمطابقة عقلاً، أي بضميمة دليل الحكمة، بتقريب أنّ اللفظ إمّا

---

(١) القوانين: ٢١٨.

(٢) المناهج: ٨٦.

(٣) ضوابط الاصول: ١٩٦.

(٤) معالم الدين: ٢٦٥.

محمول على ، الجنس فخلاف الحقّ عند المستدلّ، لعدم تعلّق الأحكام بـالطبائع عنده، وإمّا على فرد معيّن عند المتكلّم والمخاطب فخلاف الفرض، وإمّا على الفرد المعيّن عند المتكلّم فقط فإغراء بالجهل، وإمّا على فرد غير معيّن عندهما فهو مناف للمقام، لأنّ المقام مقام البيان، وإمّا على الاستغراق فهو المطلوب.

والحقّ كون عمومه حكمتياً لا سريانياً، أمّا أوّلا: فلاستلزام العموم السرياني شمول الأفراد النادرة، بل الأندرة أيضاً، واللازم باطل، أمّا الملازمة فلعدم انفكاك الطبيعة عن واحد من أفراده، فيشمل الأندرة أيضاً، وأمّا بـطلان اللازم فـللاتّفاق على قصور المطلق عن شمول ما عدا الأفراد الشائعة.

وما يقال في منع الملازمة من الالتزام بنقل اللفظ أو اشتراكـه بـين الأفـراد الشائعة وبين ما يعمّها والأفراد النادرة فخلاف الأصل، أو من الالتزام بشهرته في الأفراد الشائعة، أو من الالتزام بالاقتصار على القدر المتيقّن فخلاف المعهود بـين العلماء، مضافاً إلى بُعد الالتزام به في الأحكام الكثيرة المستنبطة مـن المـطلقات المستفيضة، أو من الالتزام بأنّه لمّا كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها إنصرف إلى الوجود الغالب فراجعُ إلى أحد الالتزامات السابقة.

وأمّا ثانياً: فبواسطة أنّ تعلّق الحكم بالطبيعة لا يستلزم العموم والسراية إلى ما عدا فرد مّا من سائر الأفراد إلّا بالرجوع إلى ضميمة دليل الحكمة المذكور تقريبه إليه، وذلك لإمكان انفكاك حكم الطبيعة عقلاً عن كلّ واحد من الأفراد بفرض كون الخصوصية مانعة فيه إلّا عن مقدار ما يوجب خروج الحكم المتعلّق بالطبيعة عن اللغوية، وهو فرد غير معيّن لا يفيد العموم إلّا بضميمة دليل الحكمة المذكورة إليه.

والحاصل أنّه إن اريد من الطبيعة المتعلّق بها الحكم الطبيعة المـجرّدة عـن الوجودين كما في قولك: طبيعة الإنسان مغايرة لطبيعة الجماد، ففي تـعلّق حكـم تكليفي أو وضعي بها لغوية وعبثية، لعدم فائدة، وإن اريد مـنها الطـبيعة بـلحاظ

وجودها في ضمن الأفراد فلا تعيين لمرتبة من مراتب الأفـراد إلّا بـضميمة دليـل الحكمة.

وأمّا ما أورد في الضوابط[١] والمناهج[٢] على دليل الحكمة دليل المـذكور تقريبه أوّلاً: بمنع الحكم بالأفراد.

وثانياً: بمنع الإغراء بالجهل في الشق الثالث، إذ المقام قد يقتضي الإجمال كما فيما لو توهّم المخاطب السلب الكلّي أعني: عدم حليّة شيء من البيوع فيرد وهمه بحليّة بعض البيوع، فلعلّ تلك الخطابات من هذا الباب، وثالثاً: بمنع بطلان احتمال الرابع، إذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان كما لو قال: أبَحْتُ لك واحداً من تلك الأفراد، فبالنسبة إلى الزائد يحكم بـالنفي، وبـالنسبة إلى الواحـد بالتخيير.

ورابعاً: بأنّ العرف في هذا الخطاب إمّا يفهم العموم فلا حاجة إلى التمسّك بدليل العقل، وإن لم يفهمه فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخـفيّة التـي لا يـدركها المخاطب.

فتصدّى استادنا العلّامة دام ظلّه للجواب عن الأوّل والثالث بما عرفت من أنّ مجرّد منع تعلّق الحكم بالأفراد وتسليم تعلّقه بالطبيعة أو بفردٍ مّا لا يثبت العموم إلّا بالعود إلى ضميمة دليل الحكمة.

وعن الثاني بندور الإجمال وغلبة البيان فـي الأحكـام الشـرعية، فـيلحق المشكوك منها بالأعمّ الأغلب.

نعم في الأحكام العقلية والحكمية لا يبعد الإجمال كما في جواب السؤال

---

(١) ضوابط الاصول: ١٩٧.

(٢) المناهج: ٨٦.

عن الروح بقوله تعالى ﴿**قل الروح من أمر ربي**﴾[١] وفي جواب السؤال عن الحقيقة بقوله عليه السلام: «**الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة، قال الكميل: زدني بياناً قال** عليه السلام: **نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال: قلت: زدني بياناً فقال** عليه السلام: **إطفِ السراج فقد طلع الصبح**»[٢].

وعن الرابع باختيار أنّ العرف يفهم العموم، وهذا الدليل العقلي يبيّن سرّ فهم العرف، وما قيل من أنّ السرّ في فهمهم العموم ليس ذلك، بل السرّفيه تعلّق الحكم بالطبيعة وسريان الطبيعة في الأفراد فيفهمون سريان الحكم بالالتزام، فقد عرفت منعه بعدم السريان إلّا بالعود إلى ضميمة هذا الدليل العقلي، وممّا يشهد على دليليته بالتقريب المذكور تمسّكهم به في غير المقام أيضاً كما في إثبات عموم حذف المتعلّق، وعموم المنزلة، ومفهوم السكوت في مقام البيان، إلى غير ذلك.

الثاني: اختلفوا في أنّ إطلاق المفرد المحلّى باللام على العهد الذهني حقيقة كإطلاقه على الجنس كما عن التفتازاني[٣]، أم مجاز كما في القوانين[٤] والضوابط[٥] وغيرهما؟

ونقول أمّا تحقيقه فهو أنّ العهد الذهني إن كان عبارة عن نفس الجنس وكونه فرداً مّا مستفاداً من إسناد ما هو من خواصّ الأفراد إليه فلا خلاف في كونه حقيقةً، كما لا خلاف في مجازيّته إذا كان عبارة عن الجنس المقيّد بفردٍ مّا على وجه يكون القيد داخلاً، وأمّا على خروج القيد ودخول التقيّد فالحقيقة والمجاز فيه مبني على أنّ تقييد المطلق حقيقةٌ أو مجازٌ.

---

(١) الإسراء: ٨٥.

(٢) شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ١: ١٣١ إلى ١٣٣. ولم نجده في كتب الرواية.

(٣ و ٤) القوانين ١: ٢٠٧.

(٥) ضوابط الاصول: ١٩٦.

وأمّا تشخيصه ففي كونه عبارةً عن الجنس المقيّد بأحد الوجهين فهو مجاز على الوجه الأوّل بالاتّفاق، وعلى الوجه الثاني لدى المشهور، هذا ممّا لا إشكال فيه.

نعم قد يشكل في إشارة اللام إلى مدخوله إذا كان المدخول في المقام عبارةً عن مصداق فردٍ مّا، لا مفهومه، ويدفعه أنّ الإشارة المنافية لمصداق فردٍمّا إنّما هي الإشارة الرافعة لترديده دون المؤكّدة له.

وأمّا العهد الخارجي فتحقيقه أنّه محتمل لمعنيين: أحدهما: استعمال اللام في الإشارة إلى المعهود المعيّن، وإطلاق المدخول عليه من باب إطلاق الكلّي على الفرد.

ثانيهما: استعمال المدخول في المعهود المعيّن واستعمال اللام في الإشارة إلى مدخوله، فاللام في الأوّل مجاز، حيث لم يستعمل في الإشارة إلى مدخوله، بل استعمل في الإشارة إلى المعهود المعيّن، والمدخول فيه حقيقة لاستعماله في الجنس، وفي الثاني بالعكس، وتشخيصه على ما يساعد عليه الذوق السليم هو المعنى الثاني وإن استظهر في القوانين[1] المعنى الأوّل.

وأمّا الاستغراق فتحقيقه أنّه إن استعمل اللام في معنى الكلّ والمدخول في معنى الجنس فلا ريب في مجازيّة اللام وحقيقية المدخول، وإن استعمل اللام في الإشارة الى مدخوله والمدخول في الجنس المقيّد بجميع الأفراد فاللام حقيقة والمدخول مجازٌ بالاتّفاق إن كان القيد داخلاً، وعند المشهور إن كان خارجاً، وتشخيصه على ما يساعد عليه الذوق السليم أحد وجهي المعنى الأخير لا الأوّل، لابتنائه على استعمال الحرف في معنى إسمي وثبوت العلاقة بينهما، ولا شيء

---

(١) القوانين ١: ٢٠٢ و ٢٢٠.

منهما بقريب.

الثالث: في تأسيس الأصل عند دوران المفرد المحلّى باللام بين معانيه الأربعة، وقبل التعرّض لحكم الدوران ينبغي أوّلاً تصوير موضوع الدوران.

فنقول: أمّا تعقل الدوران بين غير العهد الخارجي من سائر المعاني الثلاثة فممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في تعقّل الدوران بين العهد الخارجي وسائر المعاني، حيث إنّه إن تحقّق بمجرّد سبق ذكر أو علم ـ كما قاله النحاة ـ لم يبق مسرح لتعقّل الدوران بينه وبين غيره، وإن لم يتحقّق بمجرّد ذلك فلا قائل به من أرباب النحو وغيره.

وكيف كان فنقول: أمّا الأصل اللفظي فتشخيص حكمه في المسألة هو أنّ المفرد المحلّى باللام على تقدير اشتراكه بين المعاني الأربعة مجملُ، ومرجعه في العمل إلى الاصول العمليّة، وفي القول إلى التوقف، وعلى تقدير عدم الاشتراك ينصرف إطلاقه إلى المعنى الحقيقي، إلّا إذا اكتنفه قرينة صارفة فتحمله على أقرب المجازات إن وجد الأقربيّة، وإلّا فتجمله ويكون المرجع في مقام العمل إلى الاصول العمليّة، هذا في تشخيص حكم الأصل اللفظي في المسألة.

وأمّا تشخيص موضوع الحكم المذكور فهو أنّ المعنى الحقيقي للمفرد المحلّى باللام هو الجنس، لما سلف، والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الإهمال الراجع إلى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة، وأقرب مجازاته إليه بحسب غلبة الاستعمال هو العهد الذهني في المحاورات العرفية والعموم الحكمتي في الأحكام الشرعية.

وأمّا الأصل العملي ففي حيّز الأحكام التكليفية يقتضي تقديم العهد الذهني على العهد الخارجي، لأصالة البرائة عن التعيين، وتقديم العهد الخارجي على الاستغراق، لأصالة البراءة عن الزائد، بناءً على أنّ ما نحن فيه من قبيل الشك في

المراد، لا المصداق، كما هو المختار.

وأمّا بناءً على العكس فيقتضي تقديم الاستغراق على العهد الخارجي، لأصالة الاشتغال واستصحاب الحال، وتقديم العهد الخارجي على العهد الذهني، لأصالة الاشتغال واستصحاب الحال.

وفي حيّز الأحكام الوضعية كالحليّة والإباحة يقتضي تقديم الاستغراق على العهد الذهني، لأصالة الإباحة في الزائد، وتقديم العهد الذهني على الخارجي، لأصالة الإباحة في التخيير.

الرابع: إعلم أنّه لا فرق بين الجمع المعرّف باللام وإسم الجمع المعرّف به والمضاف في كلّ ما مرّ من الإطلاقات والمقامات والأقسام والأحكام، ولا بين كون اللام حرف تعريف أو اسم موصول، ولا بين ما كان جمع قلّةٍ أو كثرةٍ وجمع تكسير أو سلامةٍ، لعموم الأدّلة ونهوضها إلى الجميع.

كما لا فرق بين المفرد المحلّى باللام والمضاف ومثنّاهما في كلّ ما مرّ من الإطلاقات والمقامات والأقسام والأحكام، لعموم الأدلّة ونهوضها إلى الجميع.

ومن جملة أسباب العموم النكرة في سياق النفي إمّا بواسطة وضع الهيئة التركيبية، أو وضع خصوص النكرة المقيّدة بالوقوع في سياق النفي.

وكيف كان فلا خلاف ظاهراً في إفادتها العموم أعني: تعلّق النفي بكلّ فرد من آحاد مفهومها المتبادر واطّراد الاستثناء والتناقض عرفاً بين: لارجل في الدار، إذا كان فيها رجلُ أو أزيد، هذا ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في امور ينبغي التنبيه عليها.

الأوّل: أنّ المراد من النكرة في العنوان النكرة في المعنى أعني: ما دلّ على الطبيعة المجرّدة أو المأخوذة باعتبار كونها متّحدة مع فردٍ لا على التعيين، أو أفرادٍ كذلك، كرجل ورجال، فيخرج مثل «كلّ» في قولك: ما رأيت كلّ رجلٍ، فإنّ

مدلوله المقيّد بالرجل معنى معيّن لا يقبل الإبهام والاشتراك، ويدخل فيه العهد الذهني والعلم الجنسي إذا أخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف إلى أحدهما، بل وكذا الجمل الفعلية كـ«ما ضربت» و«ما أضرب» ونحوه، لما قاله النحاة من أنّ الأفعال نكرات.

وأمّا منع نجم الائمّة من كون الأفعال نكرات بأنّ التنكير كالتعريف من خواص الأسماء وعوارض الذات، ففيه أنّه إن اريد بذلك عدم اتّصاف الأفعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك، لظهور كون معنى الفعل مركّباً من المعنى الإسمي والحرفي ولا يوصف بهما الحروف، فلا يصحّ اتّصاف الملفّق منه ومن غيره بهما.

وإن اريد عدم اتّصافهما بملاحظة معناه التامّ بذلك فغير متّجه، إذ لا يمكن خلوّ المعنى التامّ عن أحد الوجهين، أقصى الأمر عدم اندراج الأفعال في النكرة المصطلحة، حيث إنّه اصطلح المعرفة والنكرة في الألفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمّني.

وأمّا المراد من النفي في العنوان فمطلق، أداته فعليةً كانت كـ«ليس» أو حرفيّة كـ«ما ولا المشبهتان به» و«لا الجنسية» و «لن ولم ولمّا» ويلحق به النهي وما يفيد مفاد النهي كـ«احذر واجتنب وكفّ» لأنّ النهي طلب النفي فيشتمل عليه، وكذا الاستفهام الانكاري، لرجوعه إليه.

الثاني: هل النكرة المنفيّة تفيد العموم بالمطابقة أو بالالتزام؟ وجهان: من تبادر نفي الآحاد بلاواسطة، واطّراد الاستثناء منها؛ ومن أصالة عدم طروّ الهيئة التركيبية وضع جديد وراء وضعه الأفرادي من إرادة فردمّا أو الجنس الساري في جميع الآحاد الخارجية بالالتزام.

وتظهر الثمرة بين الوجهين في جواز تخصيص حكم النفي ببعض الأفراد

بالاستثناء ونحوه قصداً ولفظاً على الأوّل دون الثاني، ووجه عدم جوازه على الثاني إباء اللازم عن التخصيص، لكونه من الامور القهرية الغير المنفكّة عن ملزومه عقلاً، وإباء الملزوم عنه، لمغايرته للمخصّص، إذ المفروض كون الملزوم هو الجنس أو فردمّا، والمخصِّص هو فرد معيّن، واستثناء الفرد المعيّن من الجنس أو من فردمّا استثناء منقطع لا متّصل، ومن باب التقييد لا التخصيص.

الثالث: إعلم أنّه وإن لم يكن فرق بين أداة النفي المتعلّقة بالنكرة ولا بين مواردها من حيث إفادة العموم، إلّا أنّ بينها فرق من حيث النصوصية والظهور، فما يفيد العموم بالنصوصية من الأدوات «لاء» النافية للجنس، والمقرونة بمن ظاهرة نحو: «وما من دابّة» أو مقدّرة نحو «ولا رطب ولا يابس».

ومن الموارد ما إذا كان المنفي صادقاً على القليل والكثير كالشيء والماء والدبس والدهن ونحوها، أو ملازماً للنفي في الاستعمال كلفظ أحد وبدّ، وما يفيده بالظهور من الأداة ليس وما ولا المشبهتان.

والفرق بينهما جواز مخالفة الظهور، فيصحّ أن يقال: ليس في الدار رجل، بل رجلان، ولا رجلان بل رجال ولا رجال بل رجل، وعدم جواز مخالفة النصوص فلا يصح أن يقال: لا رجل في الدار بل رجلان، هذا.

وقد ذهب صاحب الفصول[1] والهداية[2] إلى أنّ الفرق بين أداة نفي النكرة ومواردها في النصوصية في العموم والظهور فيه إنّما هو بالنسبة إلى مدلول النكرة مطلقاً، وأمّا بالنسبة إلى المقصود من النكرة فلا فرق بينهما في النصوصية، وبعبارة اخرى: أنّ النكرة في سياق النفي نصّ في العموم على حسب إطلاقها وتقييدها، فعموم النكرة المطلقة بالنسبة إلى أفراد مفهومها المطلق، وعموم النكرة المقيّدة

---

(١) الفصول: ١٧٨.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٦٣.

بالنسبة إلى مفهوم أفرادها المقيّد، فكما أنّ مفهوم: لا رجل في الدار بل امرأة، عامّ بالنسبة إلى كلّ ما يصدق عليه فرد رجل لا بشرط، كذلك مدلول: ليس في الدار رجلُ بل رجلان عامّ بالنسبة إلى كلّ ما يصدق عليه فرد بشرط لا، إلى اخر كلامهما.

وقد أجاب عنه استادنا العلّامة بأنّ فرداً بشرط لا وإن كان مأخوذاً لا بشرط على وجه يقتضي نفيه نفي جميع آحاده عند دقّة النظر، إلّا أنّ هذا الاقتضاء من الاقتضاءات المفروضة الغير المقصودة في أنظار العرف كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل على ما يشهد به الذوق السليم.

الرابع: أنّ عموم الجمع المنكَّر في سياق النفي هل هو عموم أفرادي كالمفرد المنكَّر، أو عموم جمعي؟ وجهان: من كثرة استعماله في العموم الأفرادي، ومن مقتضى الوضع الأفرادي في جزئي المركّب العموم الجمعي، وأصالة عدم انسلاخ معنى الجمعية.

وكذا الكلام في عموم الجمع المحلّى باللام في سياق النفي، إلّا أنّ استعماله في العموم الأفرادي أشيع وأظهر كما لا يخفي على المتتبّع.

وتظهر الثمرة فيما لو حلف أن لا يتزوّج الثيّبات، فإنّه يحنث بتزويج واحد على العموم الأفرادي ولا يحنث بتزويج واحد أو إثنين على العموم الجمعي.

هذا تمام الكلام في النكرة في سياق النفي أو النهي، بقي الكلام في النكرة في سياق الإثبات.

فنقول: أمّا الجمع المنكَّر في سياق الإثبات فيطلق على الاستغراق وعلى جمع معيّن أو غير معين وعلى جنس الجمع، وهو مجاز في الجمع المعيّن بالاتّفاق إن قصد دخول التعيين في معناه، وعند المشهور إن قصد دخول التقيّد به وخروج القيد، وفي الاستغراق عند الكلّ إلّا الجبائي، نعم الخلاف بيننا وبين الشيخ إنّما هو

في قرينيّة دليل الحكمة على استغراق الجمع وعدمه، لا في حقيقيته في الاستغراق.

وفي كونه حقيقةً في الأخيرين مشتركاً بينهما لفظاً أو معنىً أو في أحدهما خاصّة احتمالات.

والحقّ أنّ المادّة موضوعة لجنس الجمع، كما أنّ مادة المفرد موضوعة لجنس الفرد، والتنوين حقيقة في التمكّن، كما في المفرد والهيئة التركيبية تفيد عند الإطلاق الوحدة المنتشرة، وانتظر لتمام الكلام في المفرد المنكَّر.

حجّة القول بكون الجمع المنكَّر للعموم صلوحه لكلّ من مراتب الجمع التي منها الجميع على البدلية، وأولوية حمل ما كان كذلك على الجميع من حمله على ما دونه من المراتب، أمّا الصغرى وهو صلوح الجمع المنكّر لكلّ من مراتب الجمع على البدلية وإن كان منوّناً فالظاهر أنّه لا إشكال ولا خلاف فيه.

نعم قد استشكل فيه صاحب الفصول[1] بعد موافقته للتفتازاني في نفي الخلاف عنه بإشكالين.

الأوّل: أنّ قضية كون أداة الجمع حرفاً وكون الحروف بأسرها موضوعة بالوضع العامّ لمعان خاصّة أن يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التي فوق الإثنين دون القدر المشترك بينهما، لأنّه كلّي، فينافي وضع الحروف، فلحوق التنوين به يوجب طريان النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع، وظاهر أنّ هذا لا يتحقّق في حق الجميع، اذ لا تعدّد في مصاديقه.

الثاني: أنّ التنكير لا يخلو إمّا أن يكون لاحقاً لما عرضت عليه وصف الجمعية، أو لنفس الوصف، والأوّل يوجب التدافع بين مفاد التنوين الدالّة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدّد، والثاني باطل، لما اسبق التنبيه

---

(١) الفصول: ١٧٤.

عليه من أنّ الجمعية المفهومة من الجمع معنى آليّ وأنّها غير ملحوظة لنفسها، بل لملاحظة حال ما تعلّقت به ، بدليل أنّ الدالّ عليها حرف أو ما بحكمه بالاتّفاق، ومعاني الحروف ممّا يمتنع وصفها بوصف أو تقييدها بقيد، إلى آخر تقريبه.

وقد أجاب استادنا العلّامة دام ظلّه عن الأوّل أوّلاً: بمنع وضع الجمع لمصداق الجماعة حتى يكون مفاد تنوين التنكير وهو الترديد غير متحقّق في أعلى مراتب المصداق الذي لا تعدّد فيه، بل نقول بوضعه لمفهوم الجماعة الذي ليس له حدّ يقف عليه حتى يتحقّق فيه الترديد.

ومستندنا على المنع المذكور - مضافاً إلى عدم الوقوف على القول بدلالة الجمع على المصاديق الجزئية دون المفاهيم الكلّية إلّا من صاحب الفصول ﷺ - عدم الدليل على كون الدالّ على الجمعية هو الحروف الطارية على وزن المفرد حتى يكون مفادها مفاد سائر الحروف الموضوعة بالوضع العامّ لخصوص المصاديق الجزئية دون المفاهيم الكليّة المنافية لوضع الحروف، بل يحتمل أن يكون الدالّ على الجمعيّة هو المادّة المفردة المكتنفة بتلك الحروف سيّما في جموع التكسير ، وأن يكون كلام الصرفيين بأنّ الحروف دالّة على الجموع في معرض تفهيم المبتدين بالتقريب لا التحقيق، نظير قولهم للمبتدين: يستترفي المتكلّم والمخاطب من فعل المستقبل «أنت» مع أنّ من المعلوم كون المستتر ليس من مقولة اللفظ.

وثانياً: سلمنا وضع الجمع لمصداق الجماعة لا لمفهومهما، لكن نمنع عدم تحقّق الترديد في المرتبة العالية من مراتب المصداق، إذ يكفي في تحقّق الترديد الذي هو مفاد تنوين التنكير الترديد بينه وبين ما تحته من المراتب، ولا حاجة إلى الترديد بين أفراده الغير المتحقّق فيه.

وثالثاً: سلّمنا، لكن نمنع كون التنوين في المرتبة العالية للتنكير، بل نلتزم

كونه للتمكّن فيه، بل لا نأبى من الالتزام بتمكّنه في جميع المراتب.

وعن الثاني أوّلاً: بالتزام كون التنوين في الجمع للتمكن لا للتنكير.

وثانياً:بأنّ النكارة ليست عارضة لوصف الجمعية ولا لموصوفها المجرّد عن اعتبارها أعني: مدلول المفرد من الماهية من حيث هي، بل لاحقة لتمام مدلول الجمع أعني: الماهية المأخوذة باعتبار تحقّقها فيما زاد على الفردين.

وأمّا الكبرى وهو أولويّة حمل ما يصلح لكلّ من الآحاد على البدلية على الجمع عند فقد القرينة على التعيين، ففيه أنه إن اريد منه مجرّد الاستحسان ـ كما يقوله الجبائي ـ فلا تعويل عليه في إثبات التوقيفيات عندنا.

وإن اريد منه الأظهريّة كما هو وجه فهو ممنوع، ضرورة عدم وضع الجمع المنكَّر لخصوص الجميع وعدم شيوع استعماله في الجميع إن لم يكن الشيوع في عكسه.

وإن اريد منه أنّ مقتضى الحكمة والعقل أعني: صون كلام الحكيم عن اللغو والإجمال في مقام البيان هو الحمل على الجميع، فهو ممنوع، لوضوح وضع الجمع المنكَّر لمجرّد الطبيعة في ضمن أفرادٍ مبهمة لا معيّنة، وظهور استعماله في إرادة بيان عدد المحكوم عليه، دون إرادة تعيين المعدود عند المتكلّم المبهم عند المخاطب حتى يقتضي الحكمة وهو صون كلام الحكيم عن قبح الإغراء بالجهل تعيّنه في الجميع، فإجمال معدود الجمع المنكَّر ليس كإجمال معدود المفرد المعرّف في الندور والمنافاة للحكمة.

ووجهه عدم اقتران لفظ الجمع المنكَّر بما اقترن به لفظ المفرد المعرّف من اللام المقتضي تعيين مدخوله وتخريجه عن الإجمال المنافي لحكمة التعيين والتفريق بين التعريف والتنكير المستلزم للإغراء بالجهل لو لم يتعيّن في العموم، وعلى ذلك فلا ينافي عدم عموم الجمع المنكَّر للحكمة بوجه إن لم يكن عمومه

منافياً لحكمة الإطلاق، سواء كان في حيّز الإخبار عنه كـ «جاء رجل وله علي دراهم» أو في حيّز الأحكام الوضعية كـ«أحلّ الله بيوعاً» أو في حيّز الأحكام التكليفية كـ «أقم نوافل» أو في حيّز المكلّف به كـ «أعط ثلث مالي فقراء».

وأمّا دعوى صاحب القوانين[1] ﷺ أظهريّة القسمين الأوّلين من الجمع المنكَّر في إرادة المتكلّم منهما المعيّن عنده المبهم عند المخاطب المستلزم للإغراء بالجهل لو لم يحمل على العموم وأظهريّة القسمين الآخرين في إرادة مجرّد الطبيعة المبهمة التي يكتفي الامتثال فيهما بالأقلّ لأصالة البراءة عن الزائد، فممنوع جدّاً، ضرورة عدم الخلاف في وضع النكرة لمجرّد الطبيعة المبهمة مطلقاً.

وأمّا اكتناف التعيين عند المخاطب بالقسمين الأوّلين فإنّما هو من باب المقارنات الاتّفاقية، دون الإرادات اللفظية.

ثمّ إنّ استناده في حصول الامتثال بالأقلّ في القسمين بأصالة البراءة لا بأصالة الإطلاق غريب جدّاً، لحكومة الاصول اللفظية على الاصول العمليّة قطعاً.

وإن اريد منه ـ أي من أولوية حمل ما يصلح لكلّ من الآحاد على الجميع ـ أنّ مقتضى اللفظ الموضوع للطبيعة في ضمن مرتبة مبهمة من مراتب الجمع هو السرايه إلى جميع الأفراد بالملازمة العرفيّة، فهو ممنوع أيضاً بما سلف في التنبيه الأوّل من تنبيهات المفرد المحلّى باللام من أنّ تعلّق الحكم بالطبيعة لا يستلزم العموم والسراية إلى ما فوق أقلّ مرتبة من مراتب الجمع إلّا بالرجوع إلى ضميمة دليل الحكمة التى لا مسرح لها في المقام إليه حسبما عرفت.

ومن غرائب القوانين حمل عموم المفرد المحلّى باللام على العموم السرياني وعموم الجمع المنكَّر على العموم الحكمتي[2]، مع أنّه لا فرق بينهما إلّا في وضع

---

(١) القوانين ١: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) القوانين ١: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

المفرد المحلّى باللام للطبيعة المطلقة ووضع الجمع المنكَّر للطبيعة في ضمن مرتبة مبهمة من مراتب الجمع، وهو غير مجدٍ، إذ كما يصلح سريان الطبيعة المطلقة إلى جميع الأفراد كذلك يصلح سريان الطبيعة في ضمن مرتبة مبهمة إلى جميع المراتب، إلّا أن يوجّه الفرق بأنّ سريان الطبيعة من اللوازم العرفية الناشئة من غلبة الاستعمال ليهوّن دعوى ثبوت تلك الغلبة في المفرد المحلّى باللام دون الجمع المنكَّر.

ومن غرائب القوانين في المقام أيضاً تفريع صحّة اجتماع العموم الأفرادي والجمعي على أن يكون مراد الجبائي[1] الحمل على الجميع من حيث إنّه مجموع معانيه المشترك فيها لفظاً، لا من حيث إنّه هو أحد معانيها.

ووجه الاستغراب استحالة اجتماع أحد العمومين مع الآخر على تقدير واحد، إلّا من باب التعبيّة، لا الأصالة، فصحّة كلّ منهما بالأصالة متفرّع على تقدير لا يتفرّع عليه الآخر، هذا كلّه في الجمع المنكَّر.

وأمّا المفرد المنكَّر فيطلق أيضاً على العموم بالسراية أو الحكمة على الخلاف المتقدّم في جمعه، كقولك: أحلّ الله بيعاً مثلاً، وقوله تعالى: ﴿**علمت نفس ما قدّمت**﴾[2] ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهوراً**﴾[3] وعلى فرد معيّن كقولك: أكرم رجلاً، إذا اردت خصوص زيد منه، وعلى فرد منتشر كقولك: أكرم رجلاً، إذا لم ترد خصوص أحد منه، وعلى الجنس كقولك: رجل خير من مرأة.

ولا إشكال في مجازيّته في الأوّلين للاتّفاق وتبادر الغير، كما لا إشكال في حقيقيته في الثالث، وإنّما الإشكال في حقيقية ومجازيته في الإطلاق الرابع بعد

---

(١) المصدر: ٢٢٢.

(٢) الانفطار: ٥.

(٣) الفرقان: ٤٨.

عدم الإشكال في وضع المادّة للجنس والتنوين للتمكّن وهو الدلالة على تـمامية مدخوله وجريان الإعراب فيه مطلقاً، سواء كان المدخول من المعارف أو أسماء الأجناس أو النكرات.

ووجه الإشكال أمّا في مجازيته في الجنس فمن جهة ابتناء المجازيّة فـي الجنس على الالتزام بوضع التنوين في النكرات للفرد المنتشر علاوة على وضـعه للتمكّن، أو الالتزام بوضع المـنّون وهـو الهـيئة التـركيبية للـفرد المـنتشر، وكـلا الالتزامين خلاف الأصل، إذ كما أنّ الأصل عدم تعدّد الوضع في التنوين، كـذلك الأصل عدم حدوث الوضع على الهيئة التركيبية وراء وضع مفرداته.

وأمّا ما نقل عن المناهج[1] من إرجاع الشك في حدوث الوضع للهيئة إلى الشك في الحادث ليكون أصالة عدم وضع الهـيئة لمـا يـخالف وضـع المـفردات معارضاً بأصالة عدم وضعها لما يساوي وضع المفردات ومسقطاً عن الاعتبار.

فمدفوع: بأنّ وضعه لما يساوي وضع مفرداته إنّما هو عبارة عـن الرخـصة التابعة لوضع المفردات في الاستعمال، بل هو عينه وليس وضع مستقل حتى يوازن الوضع المستقلّ في المخالفة للأصل حتى يسقطه عن الشأن والاعتبار.

وأمّا وجه الإشكال في حقيقيته في الجنس فمن جهة تبادر الغير وهو الفرد المنتشر منها، ولكن يمكن دفع هذا الإشكال باستناد تبادر الفرد المنتشر منها إلى إطلاق الهيئة التركيبية، لا إلى وضع الهيئة أو وضع التنوين له حتى يكون الاستعمال في الجنس مجازاً، وليس ببعيد إن لم يكن قريباً بالنظر إلى غلبة الاشتراك المعنوي على الاشتراك اللفظي وعلى الحقيقة والمجاز.

بقي التنبيه على أُمور.

---

(١) المناهج: ٨٢.

الأوّل: إنّ مدلول النكرة وهو الفرد المنتشر أعني: الطبيعة المقيّدة بفرد مبهم قد يكون معيّناً عند المتكلّم، كما في مثل: جاءَني رجلٌ، أو عند المخاطب كما في مثل: أيّ رجل أتاك، وقد لا يكون معيّناً لا عند المتكلّم ولا عند المخاطب كما في: جئني برجل، ولكنّ التعيين الحاصل في المثالين الأوّلين زائد على مدلولها وخارج عنه، فهو من المقارنات الاتّفاقية لا الإرادات اللفظية كما يوهمه ظاهر ما تقدّم نقله عن القوانين.

الثاني: الفرق بين الفرد المنتشر والحصّة الشائعة هو أنّ تغاير الحصص إضافي وتغاير الأفراد ذاتي، ولعلّنا نتعرض لتفصيل الفرق بينهما في تعريف المطلق.

الثالث: إنّ مدلول النكرة هل هو عبارة عن مفهوم فردمّا ليكون كليّاً طبيعياً كما هو الظاهر من القوانين[1] وغيره، أو مصداق فرد مّا ليكون جزئياً حقيقيّا كما أصرّ عليه صاحب الفصول[2] وفاقاً للهداية[3] مستدّلاً عليه بأنّ لو احق إسم الجنس من أداة الجمع والتنكير والتعريف موضوعة بأوضاع حرفيّة بإزاء معانٍ لاحقة لها كسائر الحروف الموضوعة بالوضع العامّ لخصوص المصاديق الجزئية لا المفاهيم الكلية، فلفظ رجل وانسان وحيوان وغيرها موضوع بإزاء ماهيات مخصوصة بوضع إسمي، والتنوين الداخلة عليه موضوعة بإزاء تقييدها بفرد لا بعينه، لا باعتبار كونه مفهوماً مستقلّاً، فيكون معنىً إسميّاً، بل باعتبار كونه آلةً لملاحظة حال مدخولها كما هو الشأن في وضع الحروف، إلى آخر تحقيقه الذي عقّبه بأنحاء استعمال إسم الجنس، وقبل التعرّض لردّه ينبغي تقديم مقدّمة يعرف منها حدّ الكلّي والجزئي وإن كان بالذات خارجاً عن فنّنا هذا.

---

(١) راجع القوانين ١: ٢٢٣.

(٢) الفصول: ١٧٥.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ٣٤٩.

فنقول: قد اصطلح أهل المعقول بأنّ المفهوم إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه فهو جزئي كمفهوم هذا الإنسان، وإن لم يمنع فهو كلّي كمفهوم الإنسان.

ومقصودهم من المفهوم هو الصورة الذهنية من حيث إنّها مدلول لفظ مفرد، ومنه يعلم أنّ الكلّية والجزئيّة من صفات المعنى بالأصالة وأنّ اتّصاف اللفظ بها بالعرض.

ومن التقييد بنفس تصوّره، إخراج الكليّات الفرضية كاللاشيء واللامكان واللاوجود عن الجزئي وإدخالها في الكلّي، فإنّه وإن امتنع صدقها على شيء بالنظر إلى نقائضها، لكن لا يمتنع ذلك بالنظر إلى مجرّد تصوّرها، وهكذا مفهوم واجب الوجود، حيث إنّ امتناع الشركة فيه إنّما هو بالدليل الخارج لا بمجرّد نفس مفهومه.

ومن وقوع الشركة فيه، انطباق الأفراد الخارجيّة عليه باعتبار تجرّدها عن قيد الخارج وانطباقه عليها باعتبار خروجه عن الذهن، وتقييد الانطباق بالاعتبار إنّما هو لأجل التفصّي عن جزئية المنطبق والركون إلى كليّته.

وإذا تمهّدت هذه المقدمة فنقول: أمّا دليل صاحب الفصول ﷺ على جزئية النكرة فيمكن الخدشة في صغراه بمنع كون الدالّ على النكارة هو حرف التنوين، لأنّه إن كان موضوعاً لخصوص التمكّن بشرط لا لنافر مثل «رجل» فتعيّن أن يكون موضوعاً لمطلق التمكّن وأن يكون التنكير من مقتضيات إطلاق الهيئة التركيبية حسبما تقدّم.

وأمّا مدّعاه فيمكن الخدشة أيضاً فيه إجمالاً بأنّه إن اريد من جزئيّة رجل كونه كزيد وهذا الإنسان في الجزئية وامتناع الصدق على الكثيرين فمن المسلّم بيننا وبينك عدمه وتباينهما في المفهوم.

وإن اريد كونه كالشبح المرئي من البعيد في الجزئية وإن صدق على امور

عديدة فمن البيّن افتراقهما من حيث إنّ الصادق على الامور العديدة في الشبح هو وصفه المجرّد عن التشخّص لا مفهومه المشخّص، وفي الرجل بالعكس.

وإن اريد كون مفهومه كمفهوم «من وما وأي» الاستفهامية في الدلالة على أحد أفراد الطبيعة فمن المسلّم ظاهراً افتراقها من حيث دلالة النكرة على أحد الأفراد المطلقة، ودلالة «من وما» على أحد الأفراد المقيّدة بالتعيين، وقد اعترف به هو أيضاً في تحديد العامّ، حيث علّل اندراج «من وما» في الحدّ دون اندراج النكرة بأنّ النكرة موضوعة للطبيعة المقيّدة بأحد التشخّصات الفرديّة لا بشرط، أي من غير تعيين لتقييدها بأحدها، بخلاف «من وما وأي» فإنّ مدلولها طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع أفراد مفهومها، فاستغراقها لجميع الأفراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيّد منها بالوصف وضعي، بخلاف استغراق النكرة، فإنّه بقرينة الحكمة.

وإن اريد كون النكرة مفترقة عن إسم الجنس من حيث إنّ صدق إسم الجنس على الكثير على وجه الشمول وصدق النكرة على وجه البدل فمسلّم، لكن غاية ما يجدي كون النكرة جزئياً إضافياً لا جزئياً حقيقياً، فجزئية النكرة ليس كجزئية زيد بالنسبة إلى الإنسان، بل هو كجزئية النوع والفصل بالنسبة إلى الجنس القريب، والجنس القريب بالنسبة إلى الجنس المتوسط، والمتوسط إلى البعيد بالنسبة إلى الأبعد وهكذا.

ومن جملة أسباب العموم ما اشتهر نقله عن الشافعي[1] من أنّ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزّل منزلة العموم في المقال وأنّ حكايات الأحوال إذا تطرّق عليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها

---

(١) القوانين ١: ٢٢٦.

الاستدلال، وتتمّ البصيرة والتحقيق بتقديم مقدّمات:

الأولى: في تفسير ألفاظ العنوان.

فنقول: أمّا المراد من ترك الاستفصال في حكايات الأحوال فواضح، وأمّا المراد من الاحتمال فهو الاحتمال المتواطي بالنسبة إلى أفراده، أو المشكّك بالتشكيك البدوي دون الجالب لانصراف اللفظ إليه، للاتّفاق على عدم شمول المطلق الأفراد النادرة، إلّا ما حكي عن المرتضى من الخلاف فيه.

ثمّ المراد من الاحتمال الاحتمال الناشيء عن اشتمال السؤال على المشترك المعنوي لا اللفظي، وذلك لما في المشترك المعنويالواقع في السؤال من الإطلاق الممكن تنزيله في الجواب منزلة العموم قضاءً التطابق، وفي المشترك اللفظي من التقييد والإجمال المانع من تنزيله منزلة العموم إلّا بقيام قرينة على عموم الاشتراك في السؤال حتى يقتضي قاعدة الغلبة تطبيق الجواب عليه.

فإن قلت: كما أنّ إرادة عموم الاشتراك من السؤال يحتاج إلى قرينة صارفة والأصل عدمها عند الشك، كذلك إرادة خصوص كلّ من معاني المشترك أيضاً يحتاج إلى قرينة معّينة والأصل عدمها.

قلت أوّلاً: إن المحتاج إلى القرينة في عموم الاشتراك إنّما هو نفس إرادة عموم الاشتراك، وفي إرادة خصوص أحد معاني المشترك إنّما هو إرادة تعيين المراد، لا نفس إرادته، فلا يحتاج نفس الإرادة إليها عند عدم الداعي إلى التعيين.

وثانياً: سلّمنا احتياج كلّ من الإرادتين للقرينة، إلّا أنّ غلبة احتفاف المجملات اللفظية بالقرائن المعيّنة واردة على أصالة عدم القرينة المعيّنة، بخلاف القرينة الصارفة عن التعيين، حيث إنّها سليمة عن ورود وارد عليها.

وكيف كان فالتقييد بالاحتمال مخرج للمعلوم أحد طرفيه، حيث لا مسرح للتنزيل بعد العلم.

وأمّا المراد من التنزيل فهو الإشارة إلى أنّ عموم ترك الاستفصال حمكتي لا وضعي، ومن جملة فروق العموم الحكمتي عن العموم الوضعي انصرافه إلى الأفراد الشائعة دون النادرة وجواز تقييده إلى أن يبقى فرد كالمطلق، بخلاف العموم الوضعي، فإنّه يشمل الأفراد النادرة، ولا يجوز تخصيصه بأكثر ممّا يقرب من مدلول العام.

الثانية: إنّ القاعدتين وإن كانتا متنافيتين بحسب الظاهر، إلّا أنّ طريق الجمع بينهما ما استظهره في القوانين[١] والضوابط[٢] من أنّهما قاعدتان مختلفا المورد، فمورد الاولى وقوع المطلق في جواب السؤال عن مسؤول محتمل للتفصيل من حيث إنّه مسبوق بالسؤال كما في جوابه عليه السلام السائل عن إنسان وقع في البئر: «**ينزح سبعين دلواً**»[٣]، من دون أن يفصّل أنّ الواقع مسلم أو كافر ذكر أو أنثى.

ومورد الثانية نقل فعل غير معلوم الوجه عن الإمام عليه السلام لا من حيث إنّه مسبوق بالسؤال كالصلاة على الراحلة مع عدم العلم بأنّها نافلة أو واجبة، كما أنّ الأعرابي قال هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام كفر[٤]، فهذا الجواب بالنسبة إلى الوقاع من باب ترك الاستفصال وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال، وأمّا من حيث الأعرابية والأهل فهو من باب حكايات الأحوال، ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال، فيحتاج التعدّي إلى غير الأعرابي والأهل إلى دليل خارجي، فتلك الرواية من جهة مثال للأوّل، ومن جهة مثال للثاني، فلابّد من أخذ قيد الحيثيّة والجهة، فاندفع التناقض بين الكلامين.

---

(١) القوانين ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

(٢) ضوابط الاصول: ٢٠١.

(٣) الوسائل ١: ١٤٢، ب «٢١» من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

(٤) الوسائل ٧: ٣٠، ب «٨» من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ٥.

الثالثة: في تأسيس الأصل بين ما إذا اشتبه كلام بأنّه من أيّ الموردين، ولا ريب أنّ أصالة عدم اعتبار العموم يقتضي إلحاق المشتبه بمورد القاعدة الثانية لا الاولى.

لا يقال: إنّ الشك في الحادث لا الحدوث، فأصالة عدم اعتبار العموم معارض بأصالةعدم اعتبار الخصوص.

لأنّا نقول: الأصل المعارض الذي لم يترتّب عليه أثر أو ترتّب عليه أقلّ ما يترتّب على الآخر لا يصلح للمعارضة للآخر ويرجع الشك فيه إلى الشك في الحدوث كما لا يخفى فتدبّر.

الرابعة: في تأسيس الأصل في المسألة، فنقول: أمّا من الاصول اللفظية والاجتهادية فلا شيء في البين، وأمّا من الاصول العملية والفقاهتية فالموجود أصالة العدم واستصحابه، وتشخيص كونه مع المثبت أو النافي يتوقّف على تشخيص كون النزاع في اقتضاء ترك الاستفصال للعموم وعدمه، أو في مانعيّة علم المسؤول، أو احتمال شيء من فوائد غير العموم عن العموم وعدمه، ومقتضى ظاهر العنوان وتمسّك صاحب الوافية[1] لنفي العموم بأصالة علم المسؤول كون النزاع في المقتضي، فالأصل مع النافي، كما أنّ مقتضى تمسّك صاحب القوانين[2] في إثبات العموم بأصالة عدم علم المسؤول كون النزاع في وجود المانع وإن كان الأصل في كلّ من الطرفين مثبت للعموم أو نافٍ له، فلا يترتب عليه بواسطة إثبات العموم أو نفيه أثر شرعي إلّا عند من اعتبره من باب الظنّ، لا الأخبار كما لا يخفى.

الخامسة: في تعداد الأقوال في المسألة: أحدها: القول بإفادته العموم مطلقاً

---

(١) الوافية: ١١٥.

(٢) القوانين ١: ٢٢٩.

حكاه القوانين[١] عن جماعة من المحققين.

ثانيها: القول بالعدم مطلقاً، حكاه الاستاد دام ظلّه عن العلّامة في التهذيب[٢].

وثالثها: التفصيل بينما إذا علم أنّ المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر فينصرف إلى الواقعة حسب ما وقع في نفس الأمر من غير عموم، وبين باقي الصور فينزّل على العموم، وهو المختار وفاقاً للقوانين[٣] واستادنا العلّامة.

رابعها: التفصيل بين ما إذا احتمل أنّ المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر فينصرف إلى الواقعة من غير عموم، وبين باقي الصور فينزّل على العموم، حكاه الاستاد عن صاحب الوافية قدس سره[٤].

خامسها: التفصيل بين ما إذا علم كلّ منهما بالواقعة ويعلم الآخر بعلمه بالواقعة، فينصرف إلى الواقعة من غير عموم، وبينما إذا فقد أحد العلوم السنّة فينزّل على العموم، كما ارتضاه صاحب الضوابط[٥]، والمراد من العلم في تلك التفاصيل ما يعمّ الظن بناءً على حجّية الظن واعتباره في الأوضاع، وإلا فلا يعمّ الظن.

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أنّ ترك الاستفصال إمّا في جواب السؤال عن قضيّة وقعت على حالة من أحوالاتها المحتملة لها، أو عن قضية على تقدير وقوعها على حالة من أحوالاتها المحتملة لها، وعلى الأوّل إمّا أن يعلم بعلم المسؤول بحال الواقعة على النهج الواقع في نفس الأمر، أو يعلم بعدم علمه به، أو

---

(١) المصدر: ٢٢٥.

(٢) التهذيب: ٣٨.

(٣) القوانين ١: ٢٢٩.

(٤) الوافية: ١١٥.

(٥) ضوابط الاصول: ٢٠٦.

يشكّ، فهذه صور أربعة.

أمّا الصورة الاولى فلا عموم في جوابه، بل إنّما هو منصرف إلى الواقعة حسب ما وقع، إذ لا مقتضى للعموم لا في السؤال ولا في الجواب، فالأصل والظاهر عدمه.

أمّا في سؤاله فلأنّ المفروض كونه سؤالاً عن الواقعة حسب ما وقع، وأمّا في جوابه فلظهوره في التطابق له، فإرادة العموم فيه مبنيّ إمّا على التجوز في سؤاله بأن يقصد من القضية الواقعة قضية على تقدير وقوعها، وإمّا على التجوّز في جوابه بأن يحمل على عدم التطابق، وفي كلّ من التجوّزين خلاف أصل لا دليل عليه.

ثمّ إنّه لا خلاف ظاهراً فيما ذكرنا لهذه الصورة من الحكم بعدم العموم إلّا من صاحب الضوابط[1] حيث اعتبر في الحكم بعدم عمومه تحقّق العلوم الثلاثة في كلّ من طرفي السائل والمسؤول زاعماً لزوم حمله على العموم مع فقد كلّ واحد من العلوم الستّة حذراً من وقوع السائل بالجهل، مع تسليمه بأنّ مجرّد علم المسؤول هو القرينة الصارفة عن العموم وأنّ سائر ما اعتبر من العلوم قرينة على قرينيّته.

ويكفي في ردّه أوّلاً: باستلزامه القول بالعموم في جميع الصور الأربعة المفروضة، وهو خلاف الاتّفاق ظاهراً، ووجه اللزوم أنّه لا يكاد يوجد صورة الحكم بعدم العموم بعد اعتبار تحقّق العلوم الستّة فيها إلّا بمجرّد الفرض.

وثانياً: بالنقض بجميع القرائن العقليّة والحاليّة سيّما الخفيّة منها، حيث استقرّت سيرة العقلاء وبناء العرف على جواز تعويل المتكلّمين عليها من غير نصب ما يرشد المخاطب إلى تعويل المتكلّم عليها ويردعه عن الوقوع بالجهل.

وثالثاً: بالحلّ وهو أنّ عدم الإتيان بالقرينة عند إرادة خلاف الظاهر لا

---

(١) ضوابط الاصول: ٢٠٦.

يوجب لحن الكلام واستهجانه عرفاً، مع أنّ مجرّد اللحن والاستهجان لا يـقتضي الإتيان، وإنّما المقتضي لإتيان المتكلّم بالقرينة هو دفع إيقاع المخاطب في الجهل أو دفع وقوعه فيه، واللازم على المتكلّم من باب الاحتراز، والتخلّص عـن قـبح الإغراء بالجهل إنّما هو القسم الأوّل من القرينة دون القسم الثاني منها، فإنّه لطف زائد لا يوجب العقل والعرف مراعاته على المتكلّم الحكيم، كما لا يـوجب عـليه سائر الألطاف الزائدة على ما يقتضيه العقل والحكمة، فإنّ غاية ما يـوجبه العـقل والحكمة إنّما هو معذورية المخاطب الواقع في الجهل إذا كان من قصور لا تقصير دون لزوم صونه على المتكلّم من جميع ما يحتمل وقوعه فيه كما لا يخفى.

وبالجملة فما يقبح على المتكلّم إنّما هو إعلامه المخاطب خلاف المقصود دون إعلامه المقصود، ألا ترى جواز استعمال المشترك من غير نصب قرينة على التعيين.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي صورة العلم بعدم علم المسـؤول بـحال الواقـعة والنهج الواقع عليه ـ فلا خلاف ظاهراً في حمل جوابها على العموم قضاءً لما في ظاهر السؤال من الإطلاق وظاهر الجواب من التطابق، فـالخطاب بـما له ظـاهر وإرادة خلافه فرع ثبوت القرينة وهو علم المجيب واطّلاعه، والمـفروض ثـبوت عدمها، هذا ممّا لا خلاف فيه، إنّما الخلاف في وجود الصغرى وهو الجهل في حقّ المعصوم الذي هو مـحطّ النـظر فـي المسألة وهـو الخـلاف المـعروف بأنّ عـلم المعصوم عليه السلام حصولي أو إرادي، وقد تعارضت الأخبار المستفيضة وبعض الآيات الشريفة فيه.

ولكن لنا الإعراض عن هذا الخلاف بعدم ترتّب ثمرة عليه لا من الأحكام الفرعية ولا من الاصول الاعتقادية حتى يحتاج إلى تجشّم الترجيح أو الجمع بين الأخبار والآيات بحمل المثبت للـعلم عـلى العـلم الإرادي والنـافي عـلى العـلم

الحصولي كما ادعى الوفاق عليه إلاّ من بعض تبعة أهل الغلوّ والصوفية ، أو بحمل المثبت للعلم على علم الأحكام وما يرتبط به الأحكام ، والنافي على علم مالا يرتبط به الأحكام ، كما احتمله الاستاد من وجوه الجمع .

أمّا وجه عدم ترتّب حكم فرعي عليه فلأنّه وإن ثبت العلم الحصولي للمعصوم إلّا ان من الاتّفاقيات عدم تكليفه بمعاملة الناس في شيء من أحكام الاسلام به، بل كان من سيرته وآثاره الواصلة إلينا معاشرة الناس ومعاملتهم على حسب الطرق المتعارفة الظاهرية والعلوم المتداولة البشريّة .

وأمّا وجه عدم ترتّب أصل اذعاني عليه فلأنّ في مجرّد الإذعان بالمقدّمة الكبروية أعني: الإذعان بأنّ كلّ صفة من الصفات الكمالية الخاصّة بواجب الوجود عقلاً أو شرعاً غير موجودة في المعصوم عليه السلام وأنّ كلّ صفة من الصفات الكمالية الممكنة للممكنات موجودة في المعصوم عليه السلام كفاية وغُنيةٌ عن لزوم تشخيص الموارد الجزئية والإذعان بكلّ فردٍ فردٍ تفصيلاً، سيّما إذا لم يقم على التشخيص دليل قطعي أو ظنّي معتبر.

ألا ترى أنّ جهل المكلّف بشرب المعصوم عليه السلام التتن وعدمه لا يوجب نقصا في المعصوم عليه السلام بعد الإذعان بأنّه إن كان من المحرّمات لم يشربه، وإن كان المباحات شربه، ولا نقصاً في المكلّف بعد ملاحظة أخبار البراءة وأخبار الكفّ والسكوت عمّا لا يعلمون التي من جملتها قوله عليه السلام حيث سئل عليه السلام ما حق الله على خلقه فأجاب عليه السلام : «**أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقه**»[1].

وأخبار تحديد الإيمان والدين بتصديق كلّ ما جاء به النبي إجمالاً بعد

---

(١) الوسائل ١٨: ١٢٣، ب «١٢» من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

التصديق بالتوحيد والشهادتين والولاية والصوم والصلاة والزكوة والحج[١].

ولقد أجاد استادنا العلّامة دام ظلّه في جواب بعض السائلين عن نجاسة دم الإمام وطهارته بأنّه إن اريد من نجاسة دمه ما يوجب فيه منقصة رتبة الإمامة من القذارة والخباثة الموجودة من سائر الدماء فكلّا، وإن اريد منه ما يوجب الغسل والإزالة ولو لأجل حمى الحمى فنعم.

وأمّا صورة الشكّ في علم المسؤول فيلحق بصورة العلم بعلمه، نظراً إلى رجوعه إلى الشكّ في وجود المقتضي للعموم، والأصل عدمه، لا إلى الشك في وجود المانع ووجود القرينة الصارفة حتى يكون الأصل عدمه، فيلحق بصورة العلم بجهله وعدم علمه، وذلك لأنّ عموم ترك الاستفصال حكمتي لا لفظي حتى يكون علم المسؤول مانعاً وصارفاً عنه.

وأمّا أصالة عدم علم المسؤول عند الشك فلا يستلزم العموم ـ كما زعمه صاحب القوانين[٢] والضوابط[٣] ـ إلّا على القول بحجّية الاصول المثبتة.

مضافاً إلى أنّه قد اورد على أصل مجراه أوّلاً: بمعارضة مقتضى أصالة عدم العلم للعلم الإجمالي بوجود صورة أو صور علم فيها الإمام عليه السلام بالواقعة، ولا ريب أنّ الحكم فيما علم الامام عليه السلام بالواقعة هو الإجمال وعدم العموم، وإذا احتمل كلّ من تلك الوقائع أن تكون هي الواقعة المعلومة للإمام عليه السلام صار الشك في الحادث، فحينئذٍ أن اجريت الأصل في كلّ الوقائع المشكوكة لزم طرح العلم الإجمالي، وإن اجريته في بعض الوقائع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجّح، فلابدّ من عدم إجراء الأصل رأساً والحكم بالإجمال مطلقاً.

---

(١) الوسائل ١: ١٠، ب «١» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٩، وانظر سائر أحاديث الباب.

(٢) القوانين ١: ٢٢٦.

(٣) ضوابط الاصول: ٢٦.

وثانياً: بأنّ الشك في علم الإمامعليه السلام بالواقعة ناشىء عن ذلك العلم الإجمالي بوجود صورة أو صور علم فيها ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهعليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشك**»[١].

ولكنّ الجواب عن الأوّل أوّلاً: بالنقض بأنّه لو عورض أصالة العدم في المقام بما ذكر لعورض جميع الاصول العدميّة بنحوه، بل الاصول الوجودية أيضاً كأصالة عدم النقل والاشتراك وعدم القرينة، ضرورة وجود العلم الاجمالي بهذا المعنى بين الوقائع المشكوكة بوجود نقل أو اشتراك أو قرينة فبما يجيب يجاب.

وثانياً: بالحل وهو أنّ العلم الإجمالي المعتبر إنّما هو العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من العلوم لا بالنسبة إلى القضايا المنتزعة عنها.

وبعبارة اخرى: إنّ العلم الإجمالي لا يصدق على المشكوكات المعلومة طرفيها تفصيلاً كالشك في اشتغال ذمتي لأحد بخمسة دراهم أو بستّة، حيث إنّ أحد طرفي الستّة وهو الخمسة معلوم الاشتغال به تفصيلاً والطرف الآخر وهو السبعة معلوم العدم تفصيلاً، بل إنّما يصدق على المشكوكات الغير المعلومة طرفيها كالشكّ في اشتغال ذمّتي لأحدٍ بدرهم أو بثوب.

وأمّا علاوة صاحب الضوابط[٢] على الجواب بتسليم العلم الإجمالي في المسألة والمنع من اعتباره بين اُمور غير محصورة عادةً، فمردودة بأنّ عدم اعتباره بين الامور الغير المحصورة بقاعدة نفي العسر والحرج إنّما هو في غير الألفاظ، وأمّا في الألفاظ فالعلم الإجمالي بتقييد أحد المطلقات مخلٌّ بظهور جميعها سيّما على القول باعتبارها من باب الظن الشخصي.

وعن الثاني أوّلاً: بمنع كون الشكّ ناشئاً من العلم الإجمالي بالقضية الجزئية،

---

(١) الوسائل ١: ١٧٥، ب «١» من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

(٢) ضوابط الاصول: ٢٠١.

بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بالعلم الإجمالي بالقضيّة الجزئية أو مع الغضّ عنها أيضاً.

وثانياً: بأنّ لفظ الشكّ واليقين في الحديث عامّ فيشمل جميع الأفراد.

وثالثاً: بأنّ كلّ معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علّته وإن كانت العلّة نفس الشك والوهم، فالشكّ قد يحصل بسبب حصول الوهم، وقد يحصل بسبب أمر يقيني، وعلى أيّ التقديرين إنّما تسبّب عن شيء يقيني، فإن بني على ذلك لا يوجد مورد لتلك الرواية كما لا يخفي.

وأمّا الصورة الرابعة فهي كالصورة الثانية في الوفاق ظاهراً على عموم الجواب فيها قضاءً لما في ظاهر السؤال من العموم والإطلاق وظاهر الجواب من التطابق والوفاق.

تلخيص: قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ المطلق في جواب السؤال مع جهل المسؤول إن تواطئت أفراده أو تشكّكت بالتشكيك البدوي حمل على العموم، وإن تشكّكت بالأندرية المعبّر عنه في لسان بعض المتأخّرين بمبيّن العدم حمل على الشائع اتّفاقاً، وإن تشكّكت بالندور المعبّر عنه في لسان بعض المتأخّرين بالمضرّ الإجمالي ففي دخول النادر كالمساوي أو خروجه كالأندر، أو التفصيل بين إلتفات المتكلّم به فيدخل وعدمه فلا وجوه، ذهب إلى الأوّل المرتضى «قدّس سرّه» وإلى الثاني المشهور، وهو الأظهر، وإلى الثالث صاحب الضوابط.

أمّا مستند دخوله فمقتضى الحقيقة الأصلية اللغوية.

وأمّا مستند خروجه فهل هو مقتضى الدليل الفقاهتي كالأخذ بالأفراد الشائعة من باب القدر المتيقّن، أو مقتضى الدليل الاجتهادي كالنقل عرفاً عن المعنى الكلّي لغةً أو الاشتراك، أو المجاز المشهور، أو كون الشهرة قرينة على تعيين الأفراد الشائعة، أو كون العقل والحكمة قرينة على التعيين أو دليلاً مستقلاً عليه ليكون

دلالة المطلق على الأفراد الشائعة من قبيل الدالّين والمدلولين.

بتقريب أنّ فرض المطلق حقيقةً في الطبيعة الكليّة لمّا لم يستلزم الحكم عليه على الأفراد إلّا بمقدار الاحتراز عن قبح اللغوية والعبثية ، وكان التعيين ممّا تحت الأفراد الشائعة ترجيح بلا مرجّح وممّا فوقها ترجيح للمرجوح ، تعيّنت الأفراد الشائعة بمقتضى دليل الحكمة أو قرينيّته وأقرب وجوه انصرافه إلى الأفراد الشائعة هو مقتضى النقل أو الحكمة.

وذلك لأنّ مقتضى كلّ من الاشتراك أو المجاز المشهور أو القدر المتيقن هو التوقّف والترديد في مفاد اللفظ والمفروض عدمه ومقتضى الشهرة ان كان كثرة الوجود وإن لم يستعمل فليس بقرينة معاندة والمفروض أنّ المجاز هو ملزوم لقرينة معاندة ، وإن كان كثرة الاستعمال، فان لم يصل إلى حدّ النقل لم يوجب الانصراف، وإن وصل إلى حدّ النقل فالموجب للإنصراف ، هو النقل لا كثرة الاستعمال، وهذا وجه من أنكر وقوع المجاز المشهور وجعله من المفاهيم الفرضية التي لا مصداق لها.

وأمّا مستند التفصيل فهو أنّ الشك في شمول المطلق الأفراد النادرة وعدمه لو لم يكن لأجل الشك في التفات المتكلّم إلى النادر وعدمه لا ندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادّية مع الالتفات إلى الإجمال.

واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة واضح، وأمّا بطلان اللازم فلأنّه لو اندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادّية لكان ينبغي الخلاف أقلّاً في جواز تأخير البيان وعدمه فيه على حسب الخلاف في جواز تأخير البيان في سائر المجملات المرادية، والحال أنّهم مطبقون على جواز تأخير بيان هذا المجمل.

وفيه أوّلاً: منع الاتّفاق على جواز تأخير بيانه الكاشف عن عدم اجماله.

وثانياً: سلّمنا، لكنّه اتّفاق تقييدي لم يتبيّن كونه من جهة عدم الإجمال، بل

لعلّه من جهة كون الشهرة أو العقل والحكمة قرينة على تعيين الأفراد الشائعة ولو مع الالتفات إلى النادر أيضاً، هذا كلّه في بيان حكم ترك الاستفصال في جواب السؤال.

وأمّا الكلام في حكم حكايات الأحوال المفروض فيها عدم سبق السؤال كحكاية فعل المعصوم عليه السلام أو قوله في واقعة خاصّة كما لو قال: وقع في بئر الإمام عليه السلام إنسان فنزح أو أمر بنزح أربعين، فالكلام فيها من جهتين: إمّا من جهة أنّ صدور الفعل من المعصوم هل هو لازم الاتّباع أم لا؟ فيدخل في باب التأسّي، وإمّا من جهة جواز التعدّي من تلك الواقعة إلى غيرها، كما هو محلّ الكلام فيما نحن فيه.

فالظاهر الوفاق على عدم جواز التعدي إلّا إذا اقترنت الحكاية بما يدلّ على عموم المحكي كالحكاية بلفظ المستقبل الدالّ على الاستمرار الزماني، سيّما إذا تصدّر بلفظٍ «كان» كقولهم: كان يترك النوافل عند اعتوار الهمّ والغمّ عليه، فإنّه يفيد العموم في الأزمنة والأمكنة المستلزمة لتلك الأزمنة، بخلاف قولهم: رأيته أكل الطعام متّكئاً على كفّه، فإنّه لا يفيد جواز التعدّي أبداً كما لا يخفى.

أصل

اختلفوا في أنّ الخطابات الشفاهية هل تختصّ بالحاضرين، أم يعمهم والغائبين، أو يعّمهما والمعدومين على أقوال وتحصل البصيرة والتحقيق بتقديم مقدمات:

[المقدّمة] الأُولى: في تحرير محلّ النزاع وهو من جهات:

الأُولى: أنّ الخطاب لغة حقيقة في توجيه الكلام نحو الغير للإفهام كما نصّ

عليه اللغويين، ومجاز في الكلام الموجبة إلى الغير للإفهام، ومنقول نحوي في ما يقابل الغيبة والتكلّم من الكلام المشتمل على أحد أداة الخطاب من ضمائر الخطاب أو حروفه أو أحد أداة النداء القريب، والفرق بين المعنى الأوّل وأحد الأخيرين هو الفرق بين المعنى المصدر وإسمه، وبين المعنى الثاني والثالث العموم والخصوص المطلق.

فالأوّلان يعمّان ما اشتمل على آلة الخطاب كـ«يا أيها الناس» و«أنتم كذا» ونحوها، وما لم يشتمل عليها كزيد قائم ﴿**ولله على الناس حجّ البيت**﴾[1] ونحوه، بخلاف الثالث، فإنّه مختصّ بما اشتمل على آلة الخطاب لا غير، والمشافهة المخاطبة من فيك إلى فيه.

إذا عرفت معاني الخطاب فهل النزاع في عموم المعنى الأوّل أو الثاني أو الثالث؟.

فنقول: أمّا المعنى الأوّل ـ وهو التوجيه ـ فلا إشكال في اختصاصه بالموجّه إليه سواء كان الموجّه إليه موجوداً أو معدوماً، وعلى الوجود سواء كان حاضراً أو غائباً، وعلى الحضور سواء كان في الخارج أو في الذهن، كما لا إشكال في قبح توجيه الكلام المقصود منه الإفهام إلى من عدا الحاضر في الخارج، لنقض الغرض والمرام وإن وقع الاشكال في امتياز حقيقة معنى التوجيه من الأقسام.

كما وقع النزاع في أنّ المقصود من توجيه عمومات خطابات القرآن إلى النبيﷺ كـ﴿**يا أيّها الذين آمنوا**﴾ ﴿**ولله على الناس حجّ البيت**﴾ هل هو إفهام سائر المكلّفين أيضاً، كما هو رأي المجتهدين المرتّب عليه بيان القرآن وجواز التمسّك بظواهره، أو إفهام النبيﷺ خاصّة لتبليغ سائر المكلّفين، كما هو رأي

---

(١) آل عمران: ٩٧.

الأخباريين المترتّب عليه إجمال ظواهر القرآن وعدم جواز التمسّك بغير ما ورد تفسيره عن المعصوم عليه السلام، إلّا أنّ لهذا النزاع محلّ آخر، لكونه نزاعاً في عموم المقصود من التوجيه الذي هو من مقولة الأفعال لا من مقولة الألفاظ.

وأمّا المعنى الثالث ـ وهو الكلام الموجّه إلى الغير للإفهام ـ فلا إشكال أيضاً في عمومه وشموله المعدومين بعد قيام الإجماع والضرورة على مشاركتهم للحاضرين، فتعيّن أن يكون النزاع في المعنى الثالث وهو الكلام المشتمل على أحد أداة الخطاب كـ«يا ايها الناس» ويا أيّها الذين آمنوا ونحوه.

الجهة الثانية: هل النزاع في عموم لفظ الخطاب خاصّة، أو فيما يتعلّق به الخطاب كلفظ: الناس والذين؟

التحقيق أنّ الخطاب إن كان من المداليل الإسميه كلفظ «أنتم» ونحوه فالنزاع في نفسه خاصّة. وإن كان من المداليل الحرفية كـ«يا» ونحوه فالنزاع في متعلّقه ومعروضه وهو: «الذين والناس والمؤمنون»، لكنّه بالتبع للخطاب لا بالأصالة، ضرورة أنّ المشتقّ مجاز فيمن لم يتلبّس بالمبدأ بعدُ بالاتّفاق، فضلاً عن الجامد، فلا ينبغي فرض الخلاف فيه إلّا بالتبع.

وأمّا ما في الفصول[1] من نفي الخلاف عن جواز إطلاق «الناس» على المعدوم حقيقةً فإن اريد جواز الإطلاقه على المعدوم حين هو معدوم فمحلّ تأمّل، بل منع، لصحّة سلبه عن المعدوم كما صرّح به في الإشارات[2] وغيره، وإن اريد جواز إطلاقه على المعدوم حقيقةً بعد وجوده فليس من الإطلاق على المعدوم.

لا يقال: قد سلف أنّ التحقيق وضع الألفاظ لنفس المفاهيم مع الغضّ عن الوجود الخارجي والذهني.

---

(١) الفصول: ١٨٠.

(٢) الاشارات: ١٣٩.

لأنّا نقول: المقصود من ذلك وضعها للموجود مع الغضّ عن أحد وجوديه ليدخل الموضوعات للامور الذهنية كالكليّة والجزئيّة والنوعيّة والجنسيّة وما وضع للأعمّ كالزوجية والفردية ونحوها، لا وضعها للأعمّ من الموجود والمعدوم.

ألا ترى أنّ الثمرة بين القول بوضعها للأعمّ وبين القول بوضعها للموجودات الخارجية إنّما اعدت في حقيقية استعمالها في الموجودات الذهنية ومجازيّته، لا في حقيقية استعمالها في المعدومات الصرفة ومجازيته، فراجع ما سبق في تلك المسألة ليظهر لك حقيقة الحال.

الثالثة: هل النزاع في عموم الخطاب عقلي أو لغوي؟ وعلى الثاني هل هو في الوضع كما استظهره الفصول[1] أو في الاستعمال كما استظهره صاحب الإشارات[2] والضوابط[3] والمحقّق الشيرواني؟ وجوه من استدلال النافين بقبح خطاب المعدوم وكون الخطاب نسبة، فلا يمكن تحقّقه إلّا بتحقّق المنتسب إليه، وعده بعض القدماء في جملة المبادىء الأحكامية، ومن ظاهر تقييد المعالم[4] العموم بصيغة الخطاب، ومن أنّ مقتضى عده الأكثر في جملة المبادي اللغوية ومقتضى تنصيص اللغويين باختصاص الخطاب بالحاضر للتبادر وصحة السلب عن غيره هو تعيين كون النزاع في استعمال الخطاب ولو مجازاً وكون المراد منه ماذا مع قطع النظر عن الوضع، ولا ينافيه تمسّكهم بما يقتضى عدم جوازه عقلاً، فإنّه يثبت المطلوب مع زيادة.

الرابعة: هل النزاع فيما كان خطاب المشافهة بلفظ الجمع أم فيما يشمل

---

(١) الفصول: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) الاشارات: ١٣٩.

(٣) ضوابط الاصول: ٢١٠.

(٤) معالم الدين: ٢٦٩.

المفرد؟ وجهان: من اختصاص تمثيلهم بـ«يا أيّها الذين» و «يا أيّها الناس»، ومن ارتضاء الاستاد دام ظلّه وصاحب الضوابط[١] بدعوى الوفاق على اختصاص الخطاب المفرد بالحاضر، وظهور قول المعالم[٢]، وذهب قوم إلى تناوله بصيغته في التناول الاستغراقي الخاصّ بصيغ الجمع، لا التناول الأفرادي الخاصّ بالمفرد، وإرادة القدر المشترك بين التناولين خلاف الظاهر، ومن شمول استدلال المثبتين للعموم باحتجاج العلماء على أهل الأعصار من بعد الصحابة بخطاب: أيّها الناس و **﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾**[٣] **﴿ولا تتبع الهوى﴾**[٤] ونحوه وشمول استدلالهم للعموم بأنّه لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلاً إليه.

الخامسة: هل النزاع في خصوص خطابات الكتاب، أو فيما يعمّ خطابات السنّة؟ وجهان: من ظهور أمثلة الباب في الأوّل واستظهار الاستاد دام ظلّه وفاقاً للضوابط[٥] الاتّفاق على اختصاص النزاع بخطابات الكتاب، وعدم النزاع في اختصاص خطابات السنة بالحاضرين، ومن تصريح المثبتين للعموم في المعالم[٦] باحتجاج العلماء على أهل الأعصار من بعد الصحابة بالآيات والأخبار المنقولة عن النبيﷺ وشمول بعض احتجاجاتهم الاخر له أيضاً.

السادسة: هل النزاع في عموم الخطاب للمعدوم الصرف، أم في صورة التلفيق مع الموجود كما هو فيما نحن فيه؟ وجهان: من قبح الخطاب بالمعدوم الصرف، ومن أنّ لازم الأشاعرة القائلين بقدم الكلام النفسي هو قدم الخطاب الذي لا يكون إلّا إلى المعدوم الصرف.

(١ و ٥) ضوابط الاصول: ٢١٠.

(٢) معالم الدين: ٢٦٩.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) «ص»: ٢٦.

(٦) معالم الدين: ٢٧٠.

والتحقيق تعيين النزاع في المعدوم الصرف إن كان النزاع بيننا وبين الأشاعرة، والّا فيتعيّن في التلفيق كما لا يخفي.

المقدمة الثانية: في بيان مراد من يقول باختصاص الخطاب أو بعمومه، فنقول: أمّا مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضرين فهو اختصاص مدلول خطاباته تعالى بالحاضرين وإن اختصّ توجيهها بأحدهم وهو النبيﷺ على تقدير صدور الخطاب عنه تعالى بواسطة الملك وغير النبيﷺ على تقدير صدوره بواسطة النبيﷺ، وأمّا فرض الواسطة مقهوراً في الإصدار كشجرة طور أو مختاراً فيه فلا يقدح في اختصاص الصادر بالحضّار وإن أجدى الفرق في نسبة الصدور والتكلّم إليه تعالى حقيقةً على الأوّل ومجازاً على الثاني.

وأمّا مراد من يقول بعموم الخطاب فيحتمل لوجوه تقرب من ثمانية عشر، منها: ما احتمله المحقّق الشيرواني من التزام تعليق الخطاب بالنسبة إلى المعدومين وتنجيزه بالنسبة إلى الموجودين، والتفصي عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بحمل خطابات الكتاب على بيان تشريع أصل التكليف لا بيان أصناف المكلّفين، نظير حمل إطلاقات الكتاب والسنّة على تشريع أصل التكليف ليكون من قبيل قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء غداً، في غير وقت الحاجة، إمّا قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصّله له حين الحاجة، وإمّا بعد البيان حتى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب، أو بحمل الخطابات على التعليق بشرائط التكليف إجمالاً، نظير تعليق جميع الخطابات بشرائط التكليف إجمالاً، أو بحملها على التعلّق بشرط الوجود تفصيلاً نظير قول المولى لعبيده الملفقين من المقدورين وغيرهم: إفعلوا الفعل الفلاني إن قدرتم وتمكّنتم، في كون التعليق في طرف غير المتمكّنين في محلّه، وفي طرف المتمكّنين وإن لم يكن في محلّه بالاستقلال، إلّا أنّه مسوغ بالتبع لأجل الإيجاز والاختصار، فيندفع الجمع بين الحقيقة والمجاز.

أمّا على التوجيه الأول فلرجوعه إلى إجمال الخطاب وإهماله عن التنجيز والتعليق معاً، نظير إجمال الظواهر وإهمالها عن الإطلاق والتقييد.

وأمّا على الثاني فلرجوع الخطاب المعلّق بشرائط التكليف إجمالاً لا تفصيلاً إلى مفهوم واحد لا تعدّد فيه، وإنّما التعدّد في آحاد متعلّقه مستفاد من الخارج.

وأمّا على الثالث فلرجوعه إلى التعليق خاصّة دون التعليق والتنجيز معاً حتى يلزم الجمع بينهما، انتهى هذا الاحتمال مع توجيهاته الثلاثة.

وقد أورد عليه في القوانين[1] وغيره أوّلاً: بعدم احتياج المعمِّمين إلى التزام التعليق فإنّ المعمِّمين هم الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجّه إلى المكلّفين حين كون كلّهم معدومين.

وثانياً: بأنّ التعليق إنّما هو مصحّح لجواز تكليف المعدوم، لا لجواز خطاب المعدوم، فإنّ التعليق في الخطاب مع بقاء وصف الخطاب غير معقول، بل الخطاب المعلّق عبارة عن عدم الخطاب وراجع إلى مجرّد الإخبار، وأمّا صحة تنزيل المعدوم منزلة الموجود فيخطابات القرآن كما في خطابات غيره من قولهم: تالله باضبيات القاع قلن لنا، فتوجيه للتعميم لا توجيه للتعليق المصحّح للتعميم.

وثالثاً: بأنّ الكلام النفسي مع أنّ غير معقول في حدّ ذاته يقبح حمل الخطاب عليه، لأنّ الخطاب أمر إضافي نسبي لا يتحقّق إلّا بتحقّق المنتسبين، والمفروض انعدام المطلق منه، فينتفي تعلّق الطلب بانتفاء المطلوب منه.

ووجه عدم تعقّله عدم تعقّل شيء من الإخبارات أو الإنشاءات الكامنة في النفس قبل التلفّظ بها وراء تصوّر الموضوع والمحمول الراجع إلى صفة العلم ووراء التصديق بالنسبة أو الطلب الراجعان إلى صفة الإرادة والكراهة، ففرض الأشاعرة

---

(١) القوانين ١: ٢٢٩.

معنىً قائماً بالذات غير العلم والإرادة والكراهة فرض غير معقول.

ورابعاً: بأنّ التعليق بشروط التكليف أو بشرط الوجود مستلزم للتجوّز في الخطاب، ومن البيّن أنّه إذا دار الأمر بين الالتزام بالمجاز وبين الالتزام بتخصيص الخطاب بالحاضرين فالتخصيص أولى.

وخامساً: أنّ صحّة التعليق خاصّ بالآمر الجاهل بالعواقب وأمّا العالم بها فلا يصحّ منه.

لا يقال: إنّ تعليق الخطاب بوجود المخاطب نظير تعليق جميع التكاليف بوجود شرائط التكليف، فلزوم الجمع بين التنجيز والتعلق أمر مشترك الورود بين المورد والمورد عليه، لأنّا نمنع الاشتراك ونقول ببطلان التنظير ومقايسة تعليق الخطاب بشرط الوجود على تعليق جميع الخطابات بشرائط التكليف.

وتوضيح البطلان أنّ الخطاب إمّا منجّز علماً أو ظاهراً، وإمّا معلّق بالنسبة إلى الفاقدين بشرائط التكليف بالتعليق المنفصل أو المتّصل.

أمّا وجه بطلان التنظير بالقسم الأوّل فلوضوح الفرق بين المقيس والمقيس عليه من حيث التعليق والتنجيز وكذا بالقسم الثاني، لالحاقه بالقسم الأوّل اجتهاداً بأصالة الإطلاق وعدم التعليق في الواجبات.

وأمّا وجه بطلان التنظير بالقسم الثالث فلأنّ المقيس والمقيس عليه وإن اتّفقا من حيث الجمع بين تنجّز الخطاب في حقّ بعض وتعليقه في حقّ بعض آخر، إلّا أنّ الفرق كون التعليق في المقيس بالنسبة إلى المعدومين إنّما هو من مقتضيات ما يقتضي التنجيز بالفرض، وفي المقيس عليه بالنسبة إلى الفاقد لشروط التكليف إنّما هو من مقتضيات الدليل الخارجي كالعقل والنقل، لا من مقتضيات ما يقتضي التنجّز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال واحد.

وأمّا وجه بطلان التنظير بالقسم الرابع فلأنّه وإن اتّفق المقيس والمقيس عليه

من حيث الجمع بين التعليق والتنجيز من غير ضميمة الدليل الخارجي، إلّا أنّ الفرق كون الجمع بينهما في المقيس إنّما هو بمنطوق لفظ واحد، وفي المقيس عليه بمنطوق ومفهوم، فالجمع في المقيس من قبيل الجمع بالدالّ والمدلول الواحد، وفي المقيس عليه من قبيل الدالّين والمدلولين.

وسادساً: بأنّ مرجع الخطاب المشروط بوجود المخاطب إلى الإعلام والإخبار عن مخاطبة المعدوم بعد وجوده، كما أنّ مرجع الوجوب والتكليف المشروط بحصول أمر غير مقدور إلى الإعلام والإخبار عن الحصول الطلب عند حصول الشرط. انتهى محصّل ما أورد على التوجيه المذكور صاحب القوانين[١] وغيره بعد التنقيح.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إن كان المقصود من توجيه التعميم بما ذكر تصحيحه به فما عدا الإيراد السادس من سائر الإيرادات متوجّهة إليه، وإن كان المقصود مجرّد تصويره به مع الغضّ عن صحّة الوجه وسقمه فما عدا الإيراد السادس من سائر الإيرادات مدفوعة عنه.

وأمّا الإيراد السادس فتوجّهه إليه مبنيّ على ما قيل من أنّ في إنشاء الطلب مع تعليقه واشتراطه بحصول أمر غير مقدورٍ استحالة ذاتية كاجتماع الضدّين ـ كما صرّح به في القوانين[٢] ـ أو استحالة عرضية كالتكليف بما لا يطاق ـ كما عن الاشارات[٣] ـ وأمّا بناءً على ما قاله الفصول[٤] واعتمد عليه الاستاد ومشايخه الفحول من منع الاستحالة مطلقاً بما يرجع حلّاً إلى الوجدان المعتضد بأصالة

---

(١) القوانين ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) القوانين ١: ٢٣٠.

(٣) الإشارات: ١٤٠.

(٤) راجع الفصول: ١٨٠ ـ ١٨١.

الإمكان وظهور الأمر المعلّق في الإنشاء لا الإخبار، ونقضاً إلى أنّه لو كان التكليف المشروط من باب الإعلام والإخبار عن حصول الطلب عند حصول الشرط لا من باب إنشاء الطلب المشروط، لاحتمل الصدق والكذب، ومن البيّن عدمه، ولاحتمل البداء وفسخ العزم بوفاء الوعد بحصول الطلب عند حصول الشرط المستلزم لعدم الذمّ والعقاب على تركه، ومن البيّن بطلان اللازم.

وتظهر الثمرة بين القولين في لزوم تحليل الإنشاءات المعلّقة في الظاهر إلى قضيّتين مطلقتين ثبوتي بالنسبة إلى الواجد وسلبي بالنسبة إلى الفاقد وعدم الزوم ذلك، وسيأتي توضيح ذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ الوجوب المنجّز والمعلّق عين الوجوب المطلق والمشروط وإن لم يكن عين الواجب المنجّز والمعلّق في نظر الفصول «قدس سره»وأمّا في نظر غيره فمرجع التفرقة التي ادّعاها الفصول بين الوجوب المعلّق والواجب المعلّق أيضاً إلى مجرّد الاصطلاح.

ومن جملة الطرق المحتملة للتعميم ما أشار إليه الفصول[1] في ضمن استقصائه جميع طرق التعميم والتخصيص بقوله: خطاباته تعالى لا يخلو إمّا من قبيل الخطاب بالألفاظ أو بالنقوش أو بالألفاظ والنقوش، وعلى التقادير إمّا أن يكون الخطاب بالنوع أو بالشخص، أو بالنوع من أحدهما وبالشخص من الآخر، وعلى بعض هذه التقادير التسعة وهو تقدير النوع من الطرفين إمّا أن يكون الخطاب إلى معيّن من الموجودين حال الخطاب أو الحاضرين أو غير معيّن منهم ومن غيرهم انتهى أقسام الخطاب التي بلغت إلى ستّة عشر قسماً، وينبغي شرحها في ضمن امور:

---

(١) الفصول: ١٨٢.

الأوّل: إنّ المراد من الخطاب الشخصي ما يقصد منه شخص اللفظ أو الخطّ على التعيين أو شخص من توجّه إليه اللفظ أو الخطّ على التعيين، كما في الألفاظ والمكاتيب المتداولة بين المتعاملين ونحوه، ومن الخطاب النوعي ما يقصد منه نوع اللفظ أو الخط وهو القدر المشترك بين ما تلّفظ به اللافظ والحاكي عنه، أو بين ما رسمه الراقم وغيره من النسخ المأخوذة منه، كما في الكتب المصنّفة وألفاظ الوعظ والنصائح والوصايا، أو القدر المشترك بين أفراد السامعين للخطاب أو الناظرين في الكتاب ممّن لهم أهلية السماع أو النظر.

الثاني: إنّ طرق تخصيص الخطاب بالحاضرين خاصّ بصورتين من صور الخطاب الستّة عشر وهما صورتي كون الخطاب شخصيّاً والمخاطب حاضراً، سواء كان بالألفاظ أو بالنقوش، وما عدا هاتين الصورتين من الصور الأربعة عشر الباقية مختصّة بطرق تعميم الخطاب كما لا يخفى.

الثالث: إنّ الخطوط والنقوش ليست موضوعة بإزاء المعاني ابتداءً وفاقاً، للوجدان، بل وللبرهان الذي برهنه السيّد شريف وصاحب الفصول بأنّها لو وضعت بإزاء المعاني ابتداءً من دون وساطة الألفاظ لتعسّر ضبط المعاني وتفهيمها بالخطوط، كما يتعسّر بالإيماء والإشارة ونحوه ممّا يقصد به تفهيم المعاني ابتداءً من غير وساطة الألفاظ.

الرابع: إنّ الخطاب حقيقة في الخطاب اللفظي الشخصي إلى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم، ومجاز فيما عدا الجامع للقيود المذكورة من سائر أقسام الخطاب، لكنّه ليس مجازاً لغوياً كما يوهمه ظاهر تعليل المجازيّة في الفصول بوجود العلاقة المصحّحة للاستعمال إذا قطعنا النظر عن تفسيره العلاقة بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر المعيّن لإرادة المجاز العقلي والحقيقة الادّعائية.

لا يقال: إنّ عدم صحّة سلب سائر معاني الخطاب موجود فلا يكون الخطاب مجازاً فيها.

لأنّا نقول: وجود عدم صحّة السلب قبل التنزيل ممنوع، وبعده لا يجدي المدعى، لكشفه عن التبادر الإطلاقي لاالحقيقي، مع أنّ مجرى عدم صحّة السلب خاصّ بمادة «خ ط اب» دون هيئته كإفعل ونحوه على ما قرّر في محلّ علائم الوضع.

الخامس: إنّه إذا كان المفروض مجازيّة كلّ من صور التعميم فهل الأقرب من بينها صورة كون الخطاب نوعيّاً، أو صورة كونه شخصياً؟ وجهان: أقربهما الأوّل في نظر الاستاد وصاحب الفصول[1]، إلّا أنّه في نظري القاصر لا أقربيّة لأحدهما على الآخر.

أمّا من حيث الأصل فلأنّ الخطاب الشخصي كما يحتاج طريقيته للتعميم إلى التنزيل والأصل عدمه، كذلك الخطاب النوعي، فإنّه وإن لم يحتج طريقيته للتعميم إلى شيء، إلّا أنّ أصل نوعيّته يحتاج إلى ملاحظة أحد العلائق المصحّحة له والأصل عدمه.

وأمّا من حيث الظاهر فلأنّه كما أنّ الغالب في الكتب المصنّفة ومقالة المصنّفين توجيه نوع ما رسموه ونوع ما قالوه إلى الناظرين إليه، كذلك الغالب في المكاتيب والندب التي يقصد منها التحزّن والتحسّر توجيه شخص الخطاب إلى الغائبين والمعدومين، مع أنّ هذه الغلبة صنفية لا يلحق الصنف الآخر بها ولو فرض اختصاص الغلبة بها لا غير.

لا يقال: إذا لم يكن الشخص موضوعاً فكيف يتحقّق التوجيه به، إذ لا وجه

---

(١) الفصول: ١٨٢.

لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية ، لما يرد عليه نقضاً بإطلاق الكلّي على الفرد، وحلّاً بأنّ اتّحاد الشخص مع النوع في الوجود الخارجي كافٍ في تصحيح ذلك وإن تغايرا في الوجود العقلي.

لا يقال أيضاً: إذا كان الواضع لم يوضع شخصاً من اللفظ بعينه بإزاء معنى، بل وضع الأمر الكلّي الدائر بين مصاديقه لزم اندراج الأوضاع الشخصية في الأوضاع النوعية.

لأنّا نقول: الفرق بين الوضعين أنّ الموضوع في الوضع الشخصي هو القدر المشترك بين الأفراد المتّحدة في النوع كلفظ زيد المتعدّد بتعدّد اللافظين، وفي الوضع النوعي هو القدر المشترك بين الأفراد المختلفة في النوع كوزن فاعل المتعدّد بتعدّد مبادئه المتبائنة من الضارب والقاتل والناصر ونحوه.

المقدمة الثالثة: في بيان أنّه هل يترتّب على النزاع في المسألة ثمرة عملية كما يدّعيه صاحبي القوانين[١] والضوابط[٢] والإشارات[٣] والفصول[٤] والفريد البهبهاني[٥]، أو لا يترتّب عليه بعد قيام الإجماع والضرورة على الشركة ومساواة الكلّ في التكاليف سوى ثمرة علمية كما نسب في الإشارات[٦] والفوائد[٧] إلى بعض الأعاظم؟

ولابدّ في تشخيص ذلك من ذكر الثمرات التي ادّعى ترتّبها على النزاع ليظهر لك حقيقة الحال في ترتّب شيء منها وعدمه.

---

(١) القوانين ١: ٢٣٣.

(٢) ضوابط الاصول: ٢١١.

(٣ و ٦) الإشارات: ١٤١.

(٤) الفصول: ١٨٤.

(٥ و ٧) الفوائد الحائرية: ١٥٣.

فنقول: من جملة تلك الثمرات ما قاله في الإشارات[١] من أنّه على تقدير العموم يتعدّد الدليل، فإنّ الخطاب دليل والإجماع على اشتراك التكليف دليلٌ آخر، وعلى التقدير الآخر ينحصر الدليل في الإجماع كما في مفهوم المخالفة الموافق حكمه للأصل على تقدير حجّيته وعدمها.

وفيه أنّه لا يترتّب على تعدّد الأدلّة ثمرة عمليّة سوى الترجيح في مقام التعارض، وهو وإن كان ثمرة عمليّة، إلّا أنّه ثمرة شأنية لا فعليّة كما لا يخفى.

ومن جملة تلك الثمرات ما قيل من أنّ لازم المعمِّمين بيان القرآن بالنسبة إلينا، ولازم المخصِّصين الإجمال لنا، فعلى التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئاً يقول: هذا ممّا خوطبت به، فإنّي مكلّف بما فهمت منه بحسب اصطلاحي ولو خالف فهم الحاضرين واصطلاح زمنهم.

أمّا الصغرى فبالفرض، وأمّا الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه بلا نصب قرينة، وأمّا على الاختصاص فلما لم يصدق أنّ هذا مما خوطبت به، بل صدق نقيضه أعني: إنّه ليس ممّا خوطبت به لم يترتب عليه تكليفي بما فهمت منه، بل ترتّب عليه نقيضه أعني: ليس تكليفي بما أفهم منه، بل هو مجمل في حقّي لا يجوز تعويلي على ظاهره. إنتهى.

وفيه مالا يخفى، أمّا فيما رتّبه على القول بالتعميم من لزوم صدق أنّ هذا ممّا خوطبت به وكلّ ما خوطبت به فإنّي مكلّف بما فهمت منه بحسب اصطلاحي ولو خالف فهم الحاضرين واصطلاح زمنهم، فلما اورد عليه بمنع الكبرى.

أوّلاً: بمنافاته للسيرة القطعية من بناء العرف على لزوم الفحص عن فهم الحاضر وإن علموا بتعلّق الخطاب إلى الغائب أيضاً، سيّما مع اختلاف الزمان، فلو

---

(١) الإشارات: ١٤١.

قال لبعض غلمانه الحاضرين: يجب على كلّ غلماني التصدّق بدرهم لتفحص من الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه، بل يتفحصون عن فهم الحاضرين وإن علموا بتعلّق الخطاب بهم أيضاً إلقاءً ومدلولاً وعلموا باختلاف الفهم أو احتملوه.

وثانياً: بأنّه لو بنى الغائب على فهمه واصطلاحه المخالف لفهم الحاضر واصطلاحه للزم التصويب وتعدّد حكم الله الواقعي، وقد أثبتنا الاشتراك.

وثالثاً: بأنّه لو بنى على ذلك للزم الجمع في استعمال واحد بين الحقيقتين أو المجازين أو الحقيقة والمجاز.

ولكن يمكن للمعمِّم الجواب عن الإيراد الثاني بمنع بطلان اللازم إن كان المعمِّم من الأشاعرة، وعن الثالث بمنع الملازمة إن فرض التعميم من جهة كون الخطاب نوعيّاً، لا من جهة التنزيل وفرض الخطاب شخصيّاً، وذلك لأنّ الخطاب النوعي بمنزلة الخطاب المتعدّد لا يلزم من الجمع بين المعنيين فيه الجمع بينهما في استعمال واحد، وإنّما يلزم ذلك في الخطاب الشخصي.

ومن ذلك يظهر لك إمكان الجواب عن الإيراد الأوّل أيضاً بابتناء لزوم فحص الغائب عن فهم الحاضر على فرض الخطاب شخصيّاً والتعميم من جهة التنزيل.

وأمّا على فرض كون التعميم من جهة كون الخطاب نوعيّاً فيمكن منع لزوم الفحص على الغائب وترتّب عدم الفحص على القول بالتعميم، إذ ليس في ترتّب تلك الثمرة عليه فساد وراء ما يرجع إلى فساد أصل القول بالتعميم حتى يكون الإيراد بمنع ترتّب تلك الثمرة على التعميم أولى من منع أصل القول بالتعميم.

وأمّا فيما رتّبه على القول بالاختصاص من لزوم صدق أنّ الغائب ليس مخاطباً بخطابات القران فليس مكلّفاً بما فهمه، فلمنع الكبرى أيضاً، وذلك لأنّ مراده من عدم تكليف الغائب بما يفهمه من الخطاب المختصّ بالحاضر إن كان عدم المقتضي له من جهة أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم الغائب مطالبه بنفس هذا

الكلام ـ كما هو الظاهر من بعض الأخبارية في حكاية تلك الثمرة ـ فمن المعلوم أنّ المقتضي لجواز التعويل على ظاهر اللفظ وحجّيته في حقّ السامعين ليس منوطاً بقصد المتكلّم الإفهام وعدم قصده له، بل منوط ببناء العقلاء وأهل اللسان، وقد تقرّر فيما مرّ أنّ بناء العرف والسيرة القطعيّة من أهل اللسان والعلماء وأصحاب الأئمّة جارية ومستمرّة على عدم الفرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإنّ جميع ما دلّ على حجّية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ فيمن لم يقصد، ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الأقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حقّ غير المخاطبين بها.

وإن كان مراده من عدم تكليف الغائب بما يفهمه من الخطاب المختصّ بالحاضر وجود المانع من جهة أنّ طروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب ممّا يسقطها عن الظهور كما هو أحد وجهي الاخبارية في منع حجية القرآن.

ففيه أوّلاً: النقض بظواهر السنّة، بل بمطلق محاورات العرف، فإنّا نقطع بمخالفة الظاهر في أكثرها، فإنّ الموهن بما ذكر في ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[1] ليس بأكثر من قوله: «**المؤمنون عند شروطهم**»[2]، أو قوله: «**على اليد ما أخذت**»[3]، مع أنّه التزم بحجيّة السنّة.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ العلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر القرآن لا يوجب سقوطها عن الظهور، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب

---

(١) المائدة: ١.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٢٩٣، ح ١٧٣.

(٣) عوالي اللئالي ١: ٢٢٤، ح ١٠٦.

مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقّف بالفحص، ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالا بمخالفة أحد الظاهرين لظاهره كما في العاميّن من وجه وشبههما وجب التوقّف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربّما يورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصِّص في العمومات، بل وعن الوارد في الاصول الفقاهية بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصِّصات فإنّ العلم الإجمالي إمّا أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات، وإمّا أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلّا فلا مقتضى للفحص.

وبعبارة أوضح: إنّ العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر إن أثّر رفع ظهورها فلا يفيده الفحص، وإن لم يؤثّر رفع ظهورها فلا مقتضى للفحص.

وتندفع هذه الشبهة بأنّ المعلوم، إجمالاً وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم، فحينئذ فلا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصِّص يظهر بالفحص ولا يمكنه نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي، وأمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصِّص في الواقع ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي.

وبالجملة: فرق واضح بين العلم الإجمالي المنحلّ إلى العلم التفصيلي بعد الفحص المسمّى بالعلم في الجملة، وبين العلم الإجمالي الغير المنحلّ إليه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا عدم استلزام القول بالاختصاص للإجمال الذاتي الغير المرتفع بالفحص عن فهم الحاضرين.

نعم غاية ما يستلزم القول بالاختصاص هو الإجمال العرضي المرتفع بالفحص، والقول بالتعميم هو البيان وعدم الإجمال لا ذاتاً ولا عرضاً، ولا بأس في ترتّب هذا المقدار من الثمرة على القول بالتعميم، وفاقاً لبعض أساطين الفنّ صاحب القوانين واستاده الفريد ﷺ، إذ ليس في ترتّبها على القول بالتعميم فساد وراء فساد أصل القول بالتعميم حتى يكون الإيراد بمنع ترتّبها على القول بالتعميم أولي من منع أصل القول بالتعميم.

ومن جملة تلك الثمرات ما ذكره الفريد البهبهاني في فوائده[1] وارتضاه صاحب الإشارات[2] أيضاً من تقييد ما رتّبناه على القول بالاختصاص في الثمرة الثانية من جواز تمسّك المعدومين بإطلاق الخطابات في نفي الاشتراط بعد الفحص عن فهم الحاضرين بصورة اتّحادهم مع الحاضرين في الصنف نافياً لجواز تمسّكهم بإطلاق الخطاب في نفي الاشتراط في صورة اختلافهم مع الحاضرين في الصنف، ممثلاً له بصلاة الجمعة، حيث أمر بالسعي إليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل أو نائبه الخاص مع تحقّقه في حقّ الحاضرين.

فعلى تعميم الخطاب للمعدومين دلّ إطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور، لأنّ منهم من لا يتحقّق الشرط المذكور في حقّه.

وعلى اختصاص الخطاب لم يكن في إطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك، لتحقّقه في حقّهم، والواجب المشروط مطلق بالنسبة إلى الواجدين للشرط، فإذا كان المفروض عدم اتّحادهم مع الحاضرين لا في الخطاب ولا في الصنف لم يجز لهم التمسّك بإطلاق الخطاب في نفي الاشتراط، لاحتمال أن يكون عدم تقييد الخطاب المختصّ بالحاضرين لأجل الحمل على الغالب من أفراد المطلق، حيث إنّ

---

(١) الفوائد الحائرية: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) الإشارات: ١٤١.

حالة حضور المخاطبين خدمة الإمام أغلب من حالة فقدهم إيّاه بالمسافرة ونحوه، فلا يمكن الاستدلال بإطلاق الخطاب المختصّ بالحاضرين على الوجوب المطلق على المعدومين مع الاختلاف في الصنف. انتهى محصل مضمونه بعد التنقيح.

والفرق بينه وبين الثمرتين المتقدّمتين أمّا على القول بالتعميم فجميع الثمرات المذكورة متّحدة في اقتضاء جواز تمسّك المعدومين بظواهر القرآن على حسب فهمهم واصطلاحهم من غير فحص عن فهم الحاضرين واصطلاحهم، وأمّا على القول بالاختصاص فمقتضى الثمرة الاولى هو الحكم بالإجمال الذاتي في الخطابات بالنسبة إلينا، فلا يجوز لنا التعويل على شيء من ظواهرها لا قبل الفحص ولا بعده بواسطة ما زعم من انحصار المقتضي للعمل بأصالة الإطلاق وظهور الخطاب فيمن قصد المتكلّم إفهامه لا غير.

ومقتضى الثمرة الثانية هو الحكم بالإجمال العرضي المرتفع بعد الفحص بواسطه العلم في الجملة بطروّ المانع من التخصيصات و التقييدات والتجوّزات الكثيرة على الظواهر.

ومقتضى الثمرة الثالثة هو تقييد الثمرة الثانية أعني: تقييد ارتفاع الإجمال لنا بعد الفحص بصورة اتّحادنا مع المخاطبين في الصنف، وأمّا صورة اختلافنا معهم فيه فلا يرتفع الإجمال لنا بالفحص ولا يجوز لنا التعويل على أصالة الإطلاق وظهور الخطاب.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّه إن اريد من الثمرة الثالثة تقييد جواز تمسّك المعدوم بإطلاق الخطاب بعد الفحص بصورة اتّحادنا مع الحاضرين في كلّ صنف ووصف حتى الكون في زمن النبيﷺ اورد عليه ما في القوانين من أنّ اعتبار الاتّحاد في الصنف لا يحدّه قلم ولا يحيط ببيانه رقم، واحتمال مدخليّة كونهم في عصر النبيﷺ أو أنّ صلاتهم كانت خلفه وأمثال ذلك في الأحكام الشرعية

وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت ممّا يهدم أساس الشريعة والأحكام رأساً، ومدخلية حضور السلطان أو نائبه الخاص فيما نحن فيه على القول به إنّما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره[١].

وإن كان المراد منه اعتبار الاتّحاد في خصوص مالم يقم دليل على عدم اعتباره فهو وإن لم يرد عليه ما ذكر من الانهدام والانسداد، إلّا أنّه يرد عليه إيراد آخر وهو رجوع تلك الثمرة إلى فرع من فروع الثمرة الثانية وهو لزوم الفحص عن فهم الحاضرين.

وذلك لأنّ الوجه في عدم جواز تمسّكنا بإطلاق الآية على الوجوب المطلق في حقّنا مع اختلاف الصنف هو عدم جواز تمسك الحاضرين بإطلاقه على الوجوب المطلق في حقّهم إذا اتّفق لهم فقد خدمة الامامعليه السلام بالمسافرة ونحوه بعد فرض أنّ حالة دركهم خدمة الإمام أغلب من حالة فقدهم إيّاه واحتمالهم كون عدم تقييد الخطاب الموجّه إليهم لأجل الحمل على الغالب، وإلّا فلو فرض جواز التمسّك بإطلاق الآية في حقّهم بفرض كون الغلبة قاصرة عن صرفهم الإطلاق لم يبق إشكال في جواز التمسّك بإطلاقه في حقّنا أيضاً.

فتبيّن أنّ اعتبار اتّحادنا معهم في الصنف في جواز تمسّكنا بالإطلاق راجع إلى اعتبار الفحص عن فهم الحاضرين في جواز تمسّكنا بالإطلاق، فليس تلك الثمرة إلّا فرع من فروع الثمرة الثانية.

وإذا تمهّدت المقدّمات فالأظهر عدم جواز شمول الخطاب اللفظي للمعدومين حقيقية، بل وغير الحاضرين مطلقاً وجواز شموله لهم مجازاً وفاقاً

---

(١) القوانين ١: ٢٣٤.

للاتّفاق المحصّل من تنصيص اللغويين والمنقول عن أصحابنا الاصوليين من قديم الزمان إلى زمان الفاضل التوني[١]، فإنّه على ما نسب إليه أوّل من ناقش في اختصاص الخطاب، ثمّ تبعه بعض المدقّقين، بل لو سلّمنا الخلاف من غير الحنابلة فلم نسلّم ثبوته في الخطاب اللفظي الحقيقي، بل لا يبعد أن يكون خلاف الحنابلة أيضاً في غير الخطاب اللفظي الحقيقي كالخطاب التنزيلي أو التغليبي أو نحوه من الخطابات المجازية فتتّبع وتدّبر لا تغترّ، ولحكم العقل[٢] والعرف بقبح خطاب المعدوم وتكليفه حقيقة وأولويّة المعدوم بامتناع التكليف من الغافل والنائم والساهي بل من الصبي ومن المجنون، ووفاقاً للاصول الاجتهادية والفقاهية.

أمّا الأوّل فلظهور انصراف الخطاب إلى إرادة الحاضرين وتبادر الحاضر منه وصحّة سلبه عن المعدوم وعن الملفّق من الموجود والمعدوم، وإن خرج عن الظهور مخرج كـ «يا أيّها الثقلان» أخذنا بالأقرب فالأقرب.

وأمّا الثاني فلأصالة عدم وضعه لما يشمل المعدوم وعدم ملاحظة المعدوم.

هكذا قيل ولكن فيه أوّلاً: أنّ الشك في الحادث لا الحدوث، ولا عبرة عند العقلاء بالأصل في الشكّ في الحادث، بل لا مسرح له، لمعارضته بالمثل.

وثانياً: إن اريد من مجرى الأصل ترتّب التوقّف في الوضع عليه فلا حاجة إلى مجراه، لأنّ التوقّف من آثار الشك، لا من آثار مجرى الأصل.

وإن اريد ترتّب تعيين الوضع فيه لخصوص الحاضر عليه فلا يجديه هذا الأصل، لمامرّ غير مرّة من أنّه أصل مثبت، والاصول المثبتة لا تفيد الظنّ إلّا أن ترجع إلى الغلبة كأصالة عدم التقييد وعدم القرينة، ومالا يفيد الظنّ لا يثبت اللغات المنوط ثبوتها بحصول الظن.

---

(١) الوافية: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) عطفٌ على دليله الأوّل وهو قوله: «للأتفاق المحصّل ....».

فتبيّن أنه لا أصل في البين من الاصول العملية، أمّا مع القول بالاختصاص فلما عرفت من فساد الأصل المذكور له.

وأمّا مع القول بالتعميم فلأنّ ما يتخيّل من دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي أعني: وضع الخطاب للأعمّ من الموجود والمعدوم وبين وضعه لخصوص الموجود وكون الاشتراك المعنوي خير من الحقيقة والمجاز مدفوع أوّلاً: بمنع موضوع الدوران، لتوقّف موضوع الاشتراك المعنوي على وجود القدر الجامع بين المعنيين كما بين المطلق والمقيّد، وما نحن فيه ليس من قبيلهما، بل من قبيل الكلّي والفرد ولا جامع بينهما.

وثانياً: بمنع أولويّة الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز، لعدم تحقّق شرط الأولويّة فيه على حسب ما تقرّر تفصيل كلّ من المعنيين في مقدّمة تأسيس الأصل من بحث المشتق.

حجّة المعمّمين وجوه يتوقّف الكلام فيها على تقديم مقدمة وهي: أنّ التكليف هل يحصل بمجرّد الإرادة ولو لم يتوجّه التكليف إلى المكلّف لا إلقاءً ولا مدلولاً ـ كما هو لازم الاشاعرة الحاملين كلام المعبود على الكلام النفسي ـ أو لا يحصل إلّا بإعلام المكلّف ولو من باب تعميم مدلول الخطاب له واختصاص إلقائه بغيره، كما في تكليف المولى عبيده الحاضرين والغائبين بتكليف واحد خاص إلقائه بالحاضرين وعام مدلوله للجميع ـ كما اختاره صاحب الضوابط[1] وغيره ناقلاً إيّاه عن المشهور ـ أو لا يحصل إلّا بإعلام المكلّف من باب تعميم إلقاء الخطاب له، لا تعميم المدلول فقط، كما اختاره الاستاد دام ظلّه حاكياً إيّاه عن المشهور.

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ من مقتضيات القول الأوّل هو شمول

---

(١) ضوابط الاصول: ٢١٩.

الخطاب والتكليف للمعدومين على نهج شموله الموجودين منجّزاً من غير فرق، ولا مدفع له سوى عدم معقوليّة الكلام النفسي وعدم كون التكليف من جملته، ومن مقتضيات القول الثاني هو شمول الخطاب والتكليف المعدومين، لكن لا على نهج شموله الموجودين ولا على نهج آخر.

ولمّا كان هذان القولان بملاحظة هذين اللازمين راجعين إلى إمكان التعليق في الخطابات والتكاليف وامتناعه كان المناسب التعرّض لتشخيص صحّة كلّ من اللازمين وفساده لكي يعلم صحّة كلّ من الملزومين وامتناعه.

فنقول: حجّة القول بامتناع التعليق من العالم بالعواقب دعوى الوجدان بأنّا لم نتعقلّ من تعليق الخطاب والتكليف سوى التحليل إلى الإخبار عن قضيتين مطلقتين ثبوتي في حق الواجد وسلبيّ في حق الفاقد.

ودعوى البرهان[1] أوّلاً: بأنّ الخطاب والتكليف أمر نسبي، فلا يتحقّق إلّا بتحقّق المنتسبين.

وثانياً: بأنّ التكليف المعلّق لو كان إنشاءً ولم يرجع إلى الإخبار لاستلزم العقاب على تركه، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وثالثاً: بأنّ التكليف في قوله: حجّوا إن استطعتم، إمّا بنفس المشروط، أو بنفس الشرط، أو بالمشروط مع اقترانه بالشرط، أو بالشرط مع اقترانه بالمشروط، والأقسام بأسرها باطلة، فالمقسم مثلها.

ورابعاً: بأنّ الظاهر من تحديدهم الواجب المشروط بما يتوقّف تعلّقه بالمكلّف على أمر غير حاصل هو كونه إخباراً عمّا سيوجد من الوجوب والتكليف، لا إنشاء له، ومرجع كلّ ذلك إلى استنتاج الاستحالة الذاتية بين الإنشاء

---

(١) عطفٌ على: دعوى الوجدان.

والتعليق كاجتماع الضدين كما صرّح به في القوانين[١]، أو الاستحالة العرضية كالتكليف بما لا يطاق كما عن الإشارات[٢].

ويمكن الجواب عن الوجدان بمنعه، بل بدعوى الوجدان على خلافه.

وعن برهانه الأوّل والثاني بأنّه إن اريد من التكليف المستلزم لتحقّق المنتسبين وللعقاب على تركه التكليف التنجيزي فبطلان اللازم ممنوع، وإن اريد منه التكليف التعليقي فالملازمة ممنوعة.

وعن برهانه الثالث باختيار الشقّ الثالث منه والمنع من بطلانه، إذ لم يقم عليه بيّنة ولا برهان.

وعن برهانه الرابع بأنّه في مقام تمييز الواجب المشروط عن الواجب المطلق، لا في مقام تحقيق معنى الواجب المشروط، وقد جرى ديدنهم على نحو ذلك في كثير من مقامات التفهيم.

منها: قولهم «من» للابتداء و«إلى» للانتهاء، مع أنّ المعاني الحرفيّة غير مستقلّة بأنفسها.

ومنها: تعبيرهم عن الضمير المستتر في «فعل» و«أفعل» ونحوهما بلفظ المنفصل من نحو «هو» و«أنت» مع أنّ المستتر ليس من مقولة الألفاظ والاصوات، فجميع ذلك من باب أنّ المقصود عام وإن كان الملفوظ خاصّ من باب ضيق الخناق وتعسّر التعبير، هذا كلّه في الجواب عن كل واحد واحد من حججهم تفصيلاً.

وأمّا الجواب عن مجموعها إجمالاً فهو ما أجاب به الفصول[٣] وارتضاه الاستاد

---

(١) القوانين ١: ٢٣٠.

(٢) الإشارات: ١٤٠.

(٣) راجع الفصول: ١٨٤.

وبعض مشائخه الفحول من منع الاستحالة مطلقاً بما يرج حلّاً إلى الوجدان المعتضد بأصالة الإمكان وظهور الأمر المعلّق في الإنشاء لا الإخبار.

ونقضاً إلى البرهان بأنّ التكليف المشروط لو كان من باب الإعلام والإخبار عن حصول الطلب عند حصول الشروط لا من باب إنشاء الطلب المشروط لاحتمل الصدق والكذب، ومن البيّن عدمه، ولا حتمل البداء وفسخ العزم بوفاء الوعد بحصول الطلب عند حصول الشرط المستلزم لعدم الذمّ والعقاب على تركه، ومن البيّن بطلان اللازم، ولامتنع الشرط في العقود والإيقاعات والوعد والوعيد، بل وفي الإخبار أيضاً، إذ المقتضى لانحلال الإنشاء المشروط إلى الإخبار عن حصول الإنشاء والطلب عند حصول الشرط هو المقتضى لانحلال الإخبار المشروط إلى الإخبار عن حصول الإخبار عند حصول الشرط وهو كما ترى.

فإن قلت: سلّمنا إمكان التعليق في الإنشاءات من الجاهل بالعواقب، لكن لا نسلّم إمكانه من العالم بالعواقب لمامّر.

قلت: لا مانع أيضاً من إمكانه وجوازه من العالم لا عقلاً ولا لفظاً، أمّا عدم المانع عقلاً، فلعدم انحصار فائدة التعليق في جهل المعلّق حتى يكون صدوره من العالم لغواً وعبثاً، بل فوائده كثيرة، منها تهييج المخاطب وحثّه على الفعل كقولك لإبنك: إن كنت إبني فافعل كذا، أو المماشاة معه، أو عدم استمرار الشرط في حال المخاطب أو غير ذلك.

وأمّا عدم المانع عرفاً، فلعدم وضع أداة التعليق لخصوص بيان جهل المعلّق، بل قد وضع بعض أداته لخصوص صورة علم المعلّق كـ«إذا» الشرطية، بل لو سلّمنا وضعه لخصوص إفادة الجهل دون الأعمّ منه ومن سائر الفوائد فلا أقلّ من كون سائر الفوائد المذكورة للتعليق أقرب المجازات إليه من الحمل على صرف الإخبار، فعند تعذّر الحقيقة من العالم بالعواقب يتعيّن حمل التعليق على ما عدا الجهل من

سائر فوائد التعليق، لا على صرف الإخبار المجرّد عن جميع فوائد التعليق.

وإذ قد عرفت هذه المقدمة فاعلم أنّ بعضهم استدلّ على عموم الخطاب وشموله المعدومين ببناء العقلاء على جوازه فيما علم من المخاطب إرادة تعميم مدلوله.

وفيه أوّلاً: منع بناء العقلاء في إرادة تعميم المدلول على تعميم نفس الخطاب، بل قد يكون بنائهم في إرادة ذلك على تنزيل المعدومين منزلة الموجودين أو على غير ذلك من سائر طرق التعميم التي مرّ ذكرها في بعض المقدّمات.

وثانياً: لو سلّم بناء العقلاء فإنّما هو فيما لم يقم على التعميم الأدلّة الخارجية، وأمّا فيما قامت الأدلّة الخارجية على التعميم مثل قوله: «**حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[1] إلى غير ذلك من أدلّة الاشتراك القائمة على التعميم فيما نحن فيه فلا نسلّم بناء العقلاء على تعميم الخطاب.

والقول بأنّ الأدلّة الخارجيّة فيما نحن فيه مؤكّدة لما في مضمون الخطاب من التعميم مدفوع بأنّ التأسيس أولى من التأكيد.

وثالثاً: أنّه إن اريد كون التعميم الثابت عليه بناء العقلاء ـ على زعمه ـ معنىً حقيقياً للخطابات اللغوية، فمن الواضح منعه نقضاً بلزوم الالتزام به في خطابات السنّة، والمفروض عدم التزام أحد به.

وحلّاً بأنّه خلاف المتبادر والمصرّح به في كلام اللغويين على ما عرفت.

وإن اريد كونه معنىً حقيقياً للخطابات الشرعية الالهية فمن الواضح أيضاً منعه نقضاً بلزوم الالتزام به في الخطابات الشرعية النبوية، بل وفي الخطابات

---

(١) الوسائل ٢٠: ٦٤.

الوصويّة.

وحلّاً بأنّ النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية إنّما هو في ألفاظ العبادات دون غيرها، ولو سلّمنا تعميم النزاع ففي ثبوتها في ألفاظ العبادات ألف كلام فضلاً عن ثبوتها في غيرها.

وإن اريد كونه معنى مجازياً مشهوراً، فمن الواضح أيضاً منعه نقضاً بما ذكر وحلّاً بأصالة عدمه.

وإن اريد كونه معنى مجازيّاً غير مشهور، ففيه مخالفة للظاهر الذي ليس قرينة صارفة عنه سوى ما يتخيّل للمعمّمين من وجوه لا يصلح للقرينية كما اشير إلى تفصيلها وتفصيل الوجه في عدم صلوحها في الفصول والضوابط وغيرهما ومن شاء فليراجع.

تنبيهات:

الأوّل: إنّ خطاب الحاضر هل يشمل الغائب أم لا؟ وجهان، بل قولان.

وتحقيق الكلام وتفصيله فيه أن يقال: أمّا في الشمول وعدمه من حيث أصل الخطاب فالأظهر عدم شمول الخطاب الحقيقي للغائبين، كما لا يشمل المعدومين، لكن لا لتفاوت أحوال الحاضرين والغائبين ـ كما زعمه القوانين[1] ـ وذلك لما مرّ من أنّ احتمال التفاوت مدفوع بالأصل، وثبوت التفاوت لا يمنع شموله الغائبين، بل لأنّ كلّ ما ينهض حجّة على منع شموله المعدومين ينهض حجّة على منع شموله الغائبين حرفاً بحرف، واختصاص بعضهم المنع في العنوان بالمعدوم لعلّه من جهة اختصاص ظهور الثمرة المذكورة لمحلّ النزاع فيه.

وأمّا دعوى صاحب الضوابط[2] وغيره بناء العرف على شمول خطاب

---

(١) القوانين ١: ٢٤٠.

(٢) ضوابط الاصول: ٢١٩.

الحاضرين الغائبين، ففيه أنّه إن اريد كون شموله الغائبين معنى حقيقياً للخطابات اللغويّة فمن الواضح منعه نقضاً بلزوم الالتزام به في خطابات السنّة، والمفروض عدم التزامه به، وحلّاً بأنّه خلاف المتبادر والمصرّح به في كلام اللغويين على ما هو عرفت إلى آخر ما تقدّم آنفا من التشقيقات.

وأمّا حضور العلمي فيالغائب أو انضمامه مع الحاضر فلا يجعله داخلاً في الخطاب عرفاً، وأمّا التغليب فلا يصحّح الخطاب، بل يصحّح التعبير عن الغائب بالحاضر كما في «انت وزيد تفعلان» فإنّ معناه « أنت تفعل وزيد يفعل» لا أنتما تفعلان.

وأمّا في الشمول وعدمه من حيث الأصل الاوّلي فالتحقيق أنّه إن قلنا بجواز خلوّ الواقعة عن الحكم فالأصل الاختصاص مطلقاً، وإن قلنا بعدم جوازه ـ كما هو الحق ـ فإن احتمل كون حكم الغائب الإباحة وكان حكم الحاضر ما عدا الإباحة فالأصل الاختصاص أيضاً، لأصالة براءة ذمّة غير الحاضر عن ذلك الحكم، بل الحكم في حقّه الإباحة، للأصل، وإن لم يحتمل كون حكم الغائب الإباحة أو احتمل وكان حكم الحاضر أيضاً الإباحة فالاصل الاشتراك والاتّحاد، لأصالة عدم تعدّد الجعل.

وأمّا في الشمول وعدمه من حيث الأصل الثانوي الوارد على ذلك الأصل الأصيل الأوّلي فهو اشتراك الغائب والمعدوم للحاضر بالإجماع محقّقاً ومنقولاً وببناء العقلاء وبالاستقراء وبالنصوص المتواترة معنىً كقوله عليه السلام: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وقوله: «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة**»، و «**حكم الأوّلين حكم الآخرين**»، إلى غير ذلك من النصوص التي بتلك المضامين.

الثاني: إنّ خطاب النبي هل يشمل الامّة أم لا؟ وجهان.

والتحقيق هو التفصيل السابق من أنّه أمّا من حيث أصل الخطاب فهو

الاختصاص مطلقاً.

وأمّا من حيث الأصل الأوّلي فهو الاختصاص في بعض الصور، وأمّا من حيث الاصل الثانوي الوارد على الأصل الأصيل الأوّلي، فهو الاشتراك بالأدلّة السابقة من الإجماع والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء، مضافاً إلى إجماعهم على أنّ السنّة دليل شرعي وأنّ فعل المعصوم من جملة الأدلّة، فالأصل اشتراك الأُمّة مع النبي في كلّ ما ثبت في حقّه من الأحكام إلّا ما خرج بالدليل كخصائصه المعدودة، مع أنّ أكثر تلك الخصائص ليست من الأحكام الشرعية، كما أنّ الأصل اشتراكهم مع الأئمّة في جميع الأحكام من غير استثناء شيء منها، لعدم ثبوت اختصاصهم بشيء ممّا اختصّ به النبيﷺ من الأحكام، فنحن مشاركون معهم وهم مشاركون معنا في جميع الأحكام.

فإن نقضت الاشتراك بوجوب عملنا بالظنون الاجتهادية أو التقليد والحال أنّ الائمّة عليهم السلام لا يعملون بشيء منها في الأحكام.

أجبت عنك بأنّ الاختلاف بيننا وبين الإمام ناشيء عن الاختلاف في الموضوع، حيث إنّ باب العلم منفتح بالنسبة إليه ومنسدّ بالنسبة إلينا، وإلّا فلا إشكال في اتّحاده معنا في وجوب العمل بالظنون الاجتهادية لو فرض اتّحاده معنا في موضوع انسداد باب العلم، كما إشكال في اتّحادنا معه في الحكم لو فرض اتّحادنا معه في موضوع انفتاح باب العلم.

الثالث: إنّ الجمع إن كان بمادّته مخصوصاً بالذكور كالرجال أو بالاناث كالنساء فلا يعمّ أحدهما الآخر بالاتّفاق، وإن كان اختصاصه بأحدهما بالصيغة كمؤمنون وقاموا ومؤمنات وقمن فالمختصّ بالاناث لا يعمّ الذكور بالاتّفاق أيضاً واختلفوا في عكسه ولنوزع الكلام فيه في مقامات.

فنقول: أمّا الكلام في الشمول وعدمه من حيث أصل الخطاب فالحقّ فيه

العدم، للتبادر وإجماع أهل العربيّة على كونها جمع المذكّر وشيوع عطف جمع المؤنث عليه، مع ظهور العطف في المغايرة، واحتمال كونه من عطف الخاص على العام بعيد، إلى غير ذلك من الوجوه التي أشار اليها في الإشارات[١].

وأمّا الكلام في الشمول وعدمه من حيث الأصل الأوّلي فهو مامرّ من اقتضائه الشمول والاشتراك في بعض الصور دون بعض.

وأمّا الكلام في الشمول وعدمه من حيث الأصل الثانوي الوارد على الاصل الأوّلي فقد قام الإجماع على الاشتراك في غير ما يختصّ بأحدهما يقيناً كأحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة، وأحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلّق بالخصيان ونحوهما بالرجال، وأمّا سائر الأحكام الغير المختصّة بأحدهما فقد قام الإجماع على أنّ الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل، فإثبات الجهر في الصلاة الجهرية إنّما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل، وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة، وما ذكرنا إنّما هو المستفاد من الأخبار والأدلّة، فإثبات دعوى أنّ الأصل عدم الاشتراك إلّا ما أثبته الإجماع دونه خرط القتاد.

لا يقال: إنّ الإجماع لا يقبل التخصيص، لكونه من الأدلّة القطعية.

لأنّا نقول: إنّهم نقلوه بالعموم، وعموم دعوى الإجماع مثل عموم الحديث معتبر، لاشتراك الدليل.

الرابع: إنّ الخطاب المختصّ بالأحرار لا يشمل العبيد اتّفاقاً، كما أنّ الخطاب المختصّ بالعبيد لا يشمل الأحرار اتّفاقاً، واختلفوا في شمول غير المختصّ للعبيد عرفا ك«يا أيّها الناس» و «يا أيها المؤمنون» ونحوهما، بعد تسليم

---

(١) الإشارات: ١٤٢.

شموله لهم لغةً والحقّ شموله لهم عرفاً، لأصالة عدم نقله لغةً، هذا من حيث الشمول بنفس الخطاب.

وأمّا من حيث الشمول بالدليل الخارجي فلّما كان في أغلب الأحكام الاشتراك كان الظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، إلّا أنّ اعتبار هذه الغلبة مبني على حجّية مطلق الظن لا الظنّ الخاص فقط، هذا كلّه في غير المبعَّض.

وأمّا المبعَّض فالحكم المخصوص بأحدهما لا يعمّه، لعدم الموضوع، فلابدّ وأن يرجع فيه إلى الاصول والقواعد، وتفصيله أنّ أحكام المبعَّض إمّا غير قابلة للتبعيض كأحكام العقود، أو قابلة له كالميراث والخدمة والحدود والكفّارات والزكوات، وعلى الأوّل إمّا أنّ حكم كلّ من بعضي المبعَّض موافق للأصل أو مخالف للأصل، أو أحدهما موافق والآخر مخالف.

أمّا مقتضى الاصول في الأوّل فمعلوم، وفي الثالث فهو سقوط المخالف، لعدم كون المبعَّض موضوعاً له وإبقاء الموافق للأصل، وأمّا في الثاني فهو سقوط كلاهما إن أمكن والتخيير بينهما إن لم يمكن.

وأمّا على الثاني فمقتضى قاعدة الجمع بين الدليلين التبعيض في الحكم.

فصل

في جملة من مباحث التخصيص

مقدّمة: الخاصّ قدمرّ تحديده بغير العامّ، وبما لم يستغرق الجزئيات، سواء لم يكن له جزئي أصلاً كالأعلام الشخصية، أو كان له جزئيات لكن لم يستغرقها كالنكرات، حسبما مرّ الكلام في تفصيل تحديدة في مقدّمة تحديد العامّ.

وبالجملة فتقابل الخاصّ للعام من قبيل تقابل الإيجاب والسلب، لا الأعدام والملكات، وذلك لعدم اعتبارهم في الخاص شأنيّة العموم واستعداده حتى يكون تقابله للعام من قبيل الأعدام والملكات.

وأمّا التخصيص لغةً فهو مطلق القصر كما في قولك: خصّك بالكرامة، والوضع تخصيص شيء بشيء.

واصطلاحاً قصر العام على بعض ما يتناوله، فالقصر بمنزلة الجنس، لأنّ الجنس إنّما يطلق على ما كان من الذاتيات، والقصر فعل الشخص وهو من الأعراض كالضحك والمشي، وبقيد العامّ يخرج قصر المطلق، فإنّه تقييد لا تخصيص في الاصطلاح، وقولهم: على بعض ما يتناوله، إنّما ذكر لمتعلّق القصر، لا لإخراج شيء.

ثمّ المراد من قصر العامّ أعم من قصر لفظ العامّ على بعض ما يتناوله، أو حكم العام على بعض ما يتناوله كالاستثناء البدائي والسهو، كما نصّ على التعميم

غير واحد من محقّقي المتأخرين منهم: صاحبي الضوابط[١] والإشارات[٢] والفصول[٣] واستادنا العلّامة مشعرين بعدم الخلاف فيه.

وأمّا اقتصار بعضهم في التحديد بقصر حكم العامّ فلعلّه لأجل مراعاة مذهب من يدفع التناقص في الاستثناء بجعل اللفظ باقياً على معناه وجعل الإسناد بعد الإخراج، أو لأجل أنّ مآل قصر حكم العام بالأخرة إلى قصر لفظ العامّ على بعض ما يتناوله، وهذا هو الوجه في عدم قصر حكم العام تخصيصاً كقصر نفس العامّ مع كون الحكم بملاحظة نفسه لا يتّصف بالعموم والخصوص الاصطلاحي، وإنّما يتّصف بالإطلاق والتقييد.

والمراد من العام أعمّ من العموم الأفرادي والعموم الأفرادي والعموم المجموعي، فيلحق بالتخصيص أيضاً قصر أسماء العدد كالعشرة ونحوها على أقلّ من مدلولها، كما نصّ عليه أيضاً غير واحد من المحقّقين مشعراً بعدم الخلاف فيه أيضاً.

والمراد من العامّ أيضاً أعمّ ممّا يكون عمومه معنىً حقيقياً له أو مجازيّاً، كما نصوّا عليه أيضاً.

ثمّ المخصّص إمّا متّصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وإمّا منفصل وهو ما يستقلّ بنفسه في ذلك وإن كان متّصلا، وهو إمّا لفظي كقولك: لا تكرم زيداً بعد قولك: أكرم العلمآء، وإمّا عقلي كقوله تعالى: ﴿**خلق كلّ شيء**﴾[٤] فإنّ العقل أخرج ذاته

---

(١) ضوابط الاصول: ٢٢٠.

(٢) الاشارات: ١٤٦.

(٣) الفصول: ١٨٥.

(٤) الأنعام: ١٠١.

المقدّس وأفعال العباد عنه. وربّما استشكل هيهنا باشكالات.

الأوّل: ما استشكله بعضهم في الفرق بين مخصّصيّة قيد الوصف للموصوف وعدم مخصصيّة قيد الإثنينية والجمعية للمثنى والجمع وقيد العهد للعموم وقيد الإضافة للمضاف، وقد قرّرنا دفع هذا الإشكال في التنبيه الخامس من تنبيهات مقدّمة تحديد العامّ بما لا مزيد عليه، فلا نطيل بالإعادة.

الثاني: ما استشكله بعضهم من أنّ الاتّفاق على عدّ الشرط والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض من المخصّصات المتّصلة منافٍ لما مرّ من الخلاف في ثبوت المفهوم لبعضها، بل الاتّفاق على عدم مفهوم لبعضها وهو البدل.

ويدفعه أنّ تخصيص العامّ بالوصف أو غيره لا ينحصر في إفادته تخصيص الحكم وتقييده بمورده حتى ينافي ما ذكر، بل قد يحصل أيضاً من مجرّد تخصيص اللفظ وتقييده بمورده المعبّر عنه باختصاص الحكم به، لا تخصيص الحكم به.

وبالجملة فالفرق بين التخصيص بالوصف وبين ثبوت المفهوم له أنّ التخصيص به يقتضي السكوت عن حكم غير المخصّص، وثبوت المفهوم له يقتضي نفي حكم المخصّص عن غير المخصّص، فلا منافاة بين الاتّفاق على عدّ المذكورات من المخصّصات وبين الخلاف في ثبوت المفهوم لبعضها، بل ولا بين الاتّفاق على عدم مفهوم لبعضها حتى يحتاج إلى تجشّم الجمع بين الكلامين باعتبار الحيثية بأنّ الكلام في بحث مفهوم الوصف من حيث الوصفيّة والدلالة الأفرادية، وفي بحث العامّ من حيث تعقّب العام به والدلالة التركيبية على أن يجتمع في الثاني الحيثيتان.

فمن قال بحجّية مفهوم الوصف يجتمع له في النفي دليلان، بخلاف ما لو قيل بعدم حجّية المفهوم، فإنّه ليس للتخصيص إلّا جهة واحدة، ولا بأنّ المدار في الأوّل على تعليق الحكم بالوصف دون العام نحو: في سائمة الغنم زكاة وفي الثاني بتعليقه على العام دون الوصف كقوله: في الغنم السائمة زكاة، لما عرفت من بطلانهما بأنّ كون شيء مخصّصاً لا ينافي عدم مفهوم له.

الثالث: ما استشكله صاحب الفصول[1] على عدّهم الوصف والشرط والغاية من جملة المخصّصات، حيث ادّعى التحقيق على أنّه ليس شيئاً من هذه الثلاثة من تخصيص العامّ، بل إمّا من تقييد الحكم كما في الشرط، لأنّ الحكم فيه إنّما يتعلّق بالجميع لكن لا مطلقاً، بل إذا تحقّق الشرط، أو من تقييد العامّ ضمناً كما في الصفة بالنسبة إلى الأفراد التي لا يتّصف بتلك الصفة مطلقاً، فإنّ المراد من العلماء العدول هم الغير الموصوفين بالفسق على وجه يكون العموم طارئاً على المقيّد بعد تقييده بالوصف، لا على وجه يكون التقييد طارئاً على العموم.

وكما في الغاية بالنسبة إلى الأفراد التي لا تقارن ما قبلها مطلقاً، فإنّ المراد من العلماء في قولك: أكرم العلماء إلى أن يفسقوا، أو إلى يوم كذا، العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودون قبل الغاية المذكورة، إذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة إلى من استمرّ الفسق في حقّهم من زمن الخطاب أو تأخّر وجودهم عن الغاية.

والجواب أمّا عن الشرط فبأنّه وإن كان من تقييد الحكم بالأصالة، إلّا أنّ الاصطلاح جارٍ على تسميته بالتخصيص، نظراً إلى أنّ مآله بالأخرة إلى قصر العامّ على بعض ما يتناوله، ولا مشاحة فيه.

---

(١) الفصول: ١٨٥.

وأمّا عن الوصف فبأنّ فرضه من تقييد العام لا من تخصيصه بالتوجيه المذكور مردود أوّلاً: بأنّه خلاف الاتّفاق.

وثانياً: بأنّه منقوض بالاستثناء، حيث إنّه لا فرق بين التوصيف والاستثناء، فكما أنّ الاستثناء من العامّ تخصيص له بوفاق منه، كذلك ينبغي أن يكون التوصيف أيضاً تخصيصاً له.

وثالثاً: بأنّ توجيه كون التوصيف تقييداً لا تخصيصاً باعتبار كون العموم طارئاً على المقّيد بعد تقييده دون اعتبار كون التقييد طارئاً على العموم خلاف ما يقتضيه ترتيب أجزاء اللفظ المركّب من الموصوف والصفة وترتيب وضعه الأفرادي، فإنّ ما يقتضيه الترتيب إنّما هو طروّ التقييد على العموم، لا طروّ العموم على المقّيد كما لا يخفى على من له خبرة بأوضاع الألفاظ وكيفيّة دلالتها.

ورابعاً: بأنّ المراد من مخصصيّة التوصيف مخصصيّته في الجملة، فلا ينافيه كونه تقييداً فيما لو اعتبر طروّ العموم على المقّيد بعد تقييده بالوصف.

وأمّا عن الغاية فبأنّ ما أشار إليه من أنّ المراد من العلماء في المثال الأوّل العلماء الغير الموصوفين بالفسق قبل لحوق الغاية لا بعده، معلّلا بأنّه لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة إلى من استمرّ الفسق في حقّهم من زمن الخطاب حتى يكون لحوق الغاية موجباً لقصر العموم عنهم، بل في العموم قصور عن شمولهم، فخروجهم عنه من باب التخصّص لا التخصيص، فالعموم الثابت للعلماء قبل الغاية ثابت له بعدها ممنوع، إذ لا موجب لقصور العلماء في المثال المفروض عن شمول مستمري الفسق من زمن الخطاب إلّا لحوق الغاية.

وقوله: لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة إلى مستمرّي الفسق من زمن

الخطاب إن كان من جهة لزوم اللغوية فهو مختصّ بصورة اختصاص الغاية بمستمرّي الفسق فقط تنصيصاً، دون صورة كونها غاية للملفّق منهم ومن غيرهم، سيّما إذا كان التلفيق من باب الظهور لا التنصيص، كما فيما نحن فيه.

وإن كان من جهة اخرى فلم نتعقّله، هذا كلّه في المثال الأوّل للغاية.

وأمّا ما ادّعاه في المثال الثاني للغاية من أنّ المراد من العلماء في: أكرم العلماء إلى يوم كذا، الموجودون قبل الغاية قبل لحوق الغاية لا بعده فمسلّم، لكن لا يقدح في مخصصيّة الغاية، لما مرّ من استظهار أنّ مرادهم من مخصصيّة المخصّص هو مخصصيّة نوعه في الجملة لا مخصصيّة جميع أمثلته حتّى ينتقض بعدم مخصصيّة بعض أمثلته.

والفرق بين مثالي الغاية ـ حيث سلّم عدم مخصصيّتها في المثال الثاني ولم يسلّم في المثال الأوّل ـ واضح، لوضوح عدم شمول العلماء في المثال الثاني وهو أكرم العلماء الى يوم كذا، للموجودين بعد الغاية وهو اليوم الكذائي.

ألا ترى صحّة سلب العلماء عنهم وعدم تلبّسهم بالمبدء بعد، فالعلماء في المثال الثاني بعد لحوق الغاية باقٍ على عمومه الذي كان عليه قبل لحوقها، فلم يؤثّر لحوقها فيه قصراً، بخلاف العلمآء في المثال الأوّل، فإنّه قبل لحوق الغاية كان يعمّ مستمرّي الفسق وغيرهم، وبعد لحوقها قصر عن العموم وخصّ بغير الموصوفين بالفسق.

أصل

اختلفوا ـ بعد اتّفاقهم ظاهراً على جواز التخصيص في الجملة وعلى عدم جواز المستوعب منه ـ في منتهى التخصيص إلى كم هو على أقوال.

فعن الأكثر جوازه إلى بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وقيل: إلى الواحد، وقيل: إلى الإثنين، وقيل: إلى الثلاثة، وقيل: إلى الواحد في تخصيص غير الجمع العامّ وفيه إلى ثلاثة، وقيل بجوازه إلى الإثنين في العامّ المنحصر في قليل، وإلى بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ في غير المنحصر، ولعلّ القولين الأخيرين ناظران إلى فرض القرب من مدلول العامّ بالنسبة إلى كلّ شيء بحسبه، وقيل بجوازه إلى الواحد إذا كان التخصيص بالاستثناء أو بدل البعض وإلى الاثنين إذا كان بمتّصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية، وقيل بجوازه إلى بقاء جمع غير محصور، وينبغي تقديم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى: في تحرير محلّ النزاع وهو من جهات.

الأُولى: أنّ المراد من التخصيص المختلف في منتهى جوازه هل هو التخصيص بمعنى قصر حكم العامّ، أو التخصيص بمعنى استعمال العامّ في الخاصّ، والظاهر أنّ نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم، ومن عدّ ذلك أقرب وجوه الفرق بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الاستثناء حسبما يأتي.

الثانية: أنّ المراد من التخصيص المذكور هل هو استعمال العامّ في الخاصّ بعلاقة العموم والخصوص، أو مطلق استعماله فيه ولو بعلاقة الكلّية والجزئية، كما

في تخصيص أسماء العدد، أو بعلاقة التشبيه والتنزيل، كما في إطلاق العامّ على فرد من باب المبالغة والتعظيم تشبيهاً له بجميع أفراد العامّ وتنزيلاً له منزلة العام.

والظاهر اختصاص النزاع في التخصيص بعلاقة العموم والخصوص، لا التخصيص بعلاقة الكليّة والجزئيّة كما في أسماء العدد وإن لم يبعد اتّحاد المناط وإلحاقها به حكماً، ولا التخصيص بعلاقة المشابهة كإطلاق العامّ على الفرد تعظيماً، فإنّه إن كان بغير قرينة الاستثناء كما في قوله تعالى: ﴿**وإنّا له لحافظون**﴾[1] جاز اتّفاقاً كما نصّ عليه الفصول[2] وغيره، بل ليس من التخصيص في شيء، فإخراجه عن محلّ النزاع إخراج موضوعي لا حكمي، نظير الاستثناء المنقطع، وإن كان بقرينة الاستثناء فهو وإن كان فيه نزاع في الجملة، إلّا أنّه أيضاً جائز عند المشهور، وعلى فرض عدم جوازه فللنزاع فيه مبحث على حدة لا هذا المبحث كما سيأتي.

الثالثة: هل النزاع في التخصيص أعمّ من الاستثناء التخصيصي، أم بحث الاستثناء بحث آخر؟ قيل: وجهان، من شمول عنوان هذا النزاع لكلّ أفراد التخصيص الذي من جملتها الاستثناء التخصيصي وعدم جعل بعضهم له عنواناً آخر، ومن جعل كثير له عنواناً آخر وعدم تمثيلهم هنا بالاستثناء التخصيصي، والأظهر أنّ الاستثناء التخصيصي إن كان بعلاقة العموم والخصوص فهو مندرج في هذا المبحث، وإن كان بعلاقة التشبيه والتنزيل فللنزاع فيه مبحث آخر كما عرفت وستعرف.

---

(١) الحجر: ٩.

(٢) الفصول: ١٨٦ ـ ١٨٧.

ثمّ هل النزاع في التخصيص أعمّ من النسخ الذي هو تخصيص في الأزمان أم خاصّ بالتخصيص الأفرادي؟ وجهان، من عموم ظاهر العناوين، ومن انصراف التخصيص في كلماتهم إلى ما عدا النسخ كما هو الإنصاف، فيخرج عن موضوع البحث وإن كان متّحداً مع التخصيص الأفرادي في حكم جواز التخصيص إلى الواحد وعدمه.

ثمّ النسبة بين التخصيص والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخاً وتخصيصاً في الأزمان، ويفترقان فيما كان تخصيصاً في الأفراد فقط وفيما كان تقييداً في الأزمان بأن كان الدالّ على حكم المنسوخ مطلقاً لا عاماً.

فان قلت: جواز تخصيص الأكثر في النسخ اتّفاقي بعد حضور وقت العمل ولو مرّة، فكيف يّتحد مع التخصيص الأفرادي في الحكم.

قلنا: الاتّفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة إنّما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه، فاتّفقوا فيه على عدم تقبيح العقل ذلك، كما لو قال مقام إعلام حكم المنسوخ بلفظٍ مطلقٍ لا عامّ، ثمّ بعد العمل به مرّة نسخه، فالاتّفاق على جواز النسخ بعد العمل مرّة لا يلازم الاتّفاق على جوازه بطريق التخصيص اللفظي.

ثمّ إنّ النزاع إنّما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي التكليفي ولا الوضعي، والسّر واضح، وأمّا تمسّكهم في عدم جواز التخصيص بالقبح فليس مرادهم منه القبح العقلي، بل القبح والاستنكار العرفي، ثمّ المراد بالقبح العرفي ما يساوق الغلط كما هو الظاهر من إطلاقه هنا، لا مجرّد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حدّ الفصاحة، فإنّه لا ينافي الجواز.

المقدّمة الثانية: في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضعين:

الأوّل: فيما إذا دار الأمر بين ارتكاب التخصيص بالأكثر وسائر المجازات،

حيث يتعيّن المجاز على تقدير عدم الجواز، ويحتمل الأمرين على تقدير الجواز، فيرجع الى المرجّحات، وإن لم توجد فإلى الأصل كما في مثل: أوفوا بالعقود، حيث إنّ الأمر فيه دائر بين تخصيص أكثر العهود الغير المعنوية في أبواب الفقه، بل وأكثر العهود المعنونة فيها، حيث إنّ جلّها من العقود الجائزة، واللوازم منها أيضاً مشروطة كلّ واحد بشروط متعدّده لو انتفى كلّ واحد من تلك الشروط انتفى اللزوم، فلا يبقى من العهود لازم إلّا قليل في جنب كثير وهو التخصيص بالأكثر، وبين حمل العقود على العقود المتعارفة عند المشافهين، فلا يلزم حينئذٍ التخصيص بالأكثر، لكنّه يسقط الاستدلال بالآية على أصالة اللزوم في العقود، فعلى عدم الجواز يتعيّن المجاز، وعلى الجواز يحتمل الأمرين ويرجع إلى المرجّحات، وإن لم توجد فإلى الأصل.

الثاني: فيما إذا ورد خبر واحد مخصّص بالأكثر، فعلى الجواز يعمل به، وعلى عدم الجواز لا يعمل، فإنّ عدم الجواز يوهنه ويسقطه عن درجة الاعتبار وإن كان بحسب الظاهر صحيحاً أعلائيّاً، خلافاً لما حكي عن الفاضل التوني[1] من أنّه لا يطرح الخبر الصحيح المخصّص بالأكثر بواسطة الظن الاجتهادي بعدم جواز التخصيص بالأكثر.

وهو بمكان من الوهن، لما يرد عليه نقضاً بأنّه لو بني على عدم اعتبار الظنون الاجتهادية وعلى أنّها ظنون واهية للزم هدم أساس الاصول الراجع إلى قواعد المعقول أو المنقول وإحداث فقه جديد ودين بديع، ضرورة أنّ مرجع تلك الظنون إلى بناء العقلاء أو بناء العرف المحكّم والمبتني عليه محاورات الشارع ومخاطباته، إذ ليس له اختراع جديد في المحاورات والمخاطبات مع العرف وراء

---

(١) الوافية: ١٢٥.

ما هو المحكّم والمتّبع عند العرف والعقلاء.

وحلّاً بأنّ عدم العمل بالخبر المخصَّص بالأكثر على تقدير عدم جواز التخصيص به إنّما هو لأجل استحالة صدوره عن المعصوم عليه السلام، لا لأجل مجرّد عدم جواز التخصيص بالأكثر، فإنّ فرض الخبر المخصَّص بالأكثر صادراً عن المعصوم عليه السلام بعد فرض غلطيّته وعدم جوازه فرض محال وإن فرض كونه صحيحاً أعلائياً، فإنّ ذلك مع كونه مجرّد فرض لا وقوع له ظاهراً لا يستلزم الصدور على فرض وقوعه أيضاً، فإنّ الصحيح الأعلائي ما كان سلسلة رواته عدولاً، ومن المعلوم أنّ عدالة الرواة إنّما تعصم عن التعّمد في الكذب دون الخطأ والنسيان، فاشتباه المشتبه المذكور ناشيء عن الخلط بفرض المحال ممكناً وغير الواقع واقعاً.

وبالجملة كما لا إشكال في ترتيب العمل بالخبر المخصَّص بالأكثر على القول بجواز التخصيص بالأكثر، كذلك لا ينبغي الإشكال في ترتّب عدم العمل به على القول بعدم الجواز.

نعم ينبغي الإشكال في إطلاق ترتّب عدم العمل بالخبر المخصَّص بالأكثر على القول بعدم جواز التخصيص بالأكثر، فإنّ الحقّ منع الإطلاق واختيار التفصيل بين ما إذا استند عدم جواز التخصيص بالأكثر إلى الدليل الاجتهادي فيترتّب عليه عدم العمل بذلك الخبر، وبين ما إذا استند إلى الدليل الفقاهتي فلا يترتّب عليه عدم العمل، بل يعمل بذلك الخبر، لورود أدلّة حجية الخبر حينئذٍ على أدلّة عدم جواز التخصيص بالأكثر بعد فرضها من الأدلّة الفقاهية لا الاجتهادية.

المقدمة الثالثة: في تأسيس الأصل، فاعلم أنّ الأصل الأصيل عند الشكّ

في صحّة مجاز من المجازات اللغوية التي منها التخصيص بالأكثر فيما نحن فيه هو عدم الصحّة وعدم الجواز اتّفاقاً، لأنّ اللغات توقيفية لابدّ من التوقّف فيها حتى يثبت الرخصة.

فالأصل في اللغات كائنة ما كانت في مواردها[1] وهيئاتها وكيفية تركيب مفرداتها ومركّباتها ووضع حقائقها ومجازاتها وكيفية استعمالها التوقّف، فما لم يظهر الإذن من الواضع في شيء لم يصحّ التصرّف فيه.

فاللغات كالأحكام، فكما لايجوز التشريع في الأحكام إلّا بالوصول من الشارع، كذلك اللغات لايجوز الالتزام فيها إلّا بالوصول من الواضع، وكما لا يجوز التعدي عن القدر المتيقّن وصوله من الشارع اتّفاقاً، كذلك لا يجوز التعدّي عن القدر المتيقّن وصوله من الواضع اتّفاقاً.

وإذا تمهّدت المقدّمات فاعلم أنّ حجّة القول بجواز التخصيص إلى الواحد وجوه: منها: الاستظهار من إطلاق قول البيانيين وغيرهم في تعداد العلائق، ومن عدم تقييدهم علاقة العموم والخصوص بقيد أنّ نوع العلاقة مهما وجد مصحّح للمجاز.

والجواب أنّ إطلاقهم في مقام التعداد مع كونه مقيّداً في صريح كلام الأكثر في غير مقام التعداد وارد مورد حكم آخر وهو بيان أصل العدد، كما مرّ تفصيله وتحقيقه في أوائل الكتاب بمالا مزيد عليه.

ومنها: أصالة الجواز ووجود المقتضى وعدم المانع، أمّا من جهة التخصيص فلأنّ الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج، والشرط لمطلق الاشتراط، والغاية لمطلق التحديد، وأمّا من جهة العامّ فلتحقّق الوضع فيما يصحّ فيه الإخراج قبل الحكم

---

(١) كذا، ولعلّ الصحيح: موادّها.

ووجود العلاقة وهي العموم والخصوص، إلى غير ذلك من الوجوه التي استقصاها واستقصى ما فيها كتاب الإشارات[١] بما لا مزيد عليه ومن شاء فليراجع.

ومنها: أنّه لو لم يصحّ التخصيص بالأكثر لما رتّب الفقهاء عليه أحكام الاعتراف في كتاب الأقارير، حيث قالوا بأنّ من قال: له عليّ عشرة إلّا ستة إلّا إثنين إلّا واحد، لزمه واحد، فلولا صحته لحكموا بإلغاء الاستثناء وألزموه بعشرة، كما في الاستثناء المستوعب.

والجواب عنه بمنع الملازمة نقضاً بترتّب أحكام الاعتراف أيضاً على ما لو قال المقرّ: عليّ عشرة بنصب المبتدأ أو جرّه أو نحو ذلك من الأغلاط في الإعراب.

وحلّاً بأنّ الأحكام اللازمة للمعترف المترتّبة على الاعتراف مبنيّة على استكشاف مراد المعترف بأحد طرق الاعتراف من اللفظ والكتابة أو الإيماء والاشارة، ولم يعلم من الفقهاء استناد ما يلزم المعترف بالتخصيص بالأكثر إلى طريقية لفظه حتّى يستكشف منه صحّة الطريق، بل لعلّه مستند إلى ما ينضمّ إلى اللفظ من الطرق الخارجية كالإيماء والإشارة ونحوهما ممّا يوجب العلم بمراد المعترف، إلّا أنّ الظاهر من الفقهاء استنادهم الإلزام إلى طريقية اللفظ، إذ يبعد جدّاً سيّما من عادة الشرّاح عدم التنبيه على مستند الإلزام لو كان من الامور الخارجية، ولكن لا مناص للمجيب عن ارتكاب هذا الخلاف في جوابه إذا كان قائلاً بكون الاستثناء أخصّ من التخصيص مطلقاً.

نعم إذا كان قائلاً بكون الاستثناء أعمّ من التخصيص من وجه كان له المناص في الجواب عن المثال المذكور بخروجه عن محلّ النزاع.

---

(١) الإشارات: ١٤٧ ـ ١٤٩.

حجة القول بعدم الجواز التخصيص عمّا لا يقرب من مدلول العام وجوه: أوجهها أصالة عدم الجواز، لأنّ اللغات كالأحكام توقيفيّة لا يجوز التعدّي عما ثبت فيه الرخصة إلى ما لم يثبت، والقدر الثابت منه في المقام هو بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ، ويكفى فيما عداه عدم قيام دليل على جوازه.

ومنها: القطع بقبح قول القائل: أكلت كلّ رمّانة في البستان وفيه الألف وقد أكل واحدة أو إثنين.

ومنها: القطع بهجر القول المذكور.

ومنها: ما استدلّ به الفصول[1] من أنّ علاقة العموم والخصوص إنّما تعتبر حيث يساعد عليه الطبع، وهذا بحكم الاستقراء إنّما يتحقّق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الأبعاض.

وهذه الوجوه الثلاثة الأخيرة من القبح والهجر والاستهجان مع كونها متقاربة، بل متساوية لا تثبت المدّعى، وذلك لاحتمال أن لا يكون مستندها هو القبح اللفظي أعني: غلطيّة الاستعمال، بل كان مستندها هو القبح العقلي أعني: عبثيّة إتيان العامّ ثمّ تخصيصه بالأكثر، مع إمكان التعبير بالأقلّ من أوّل الأمر.

والفرق أنّ القبح العقلي يرتفع بإرادة السخريّة والمزاح وغيرهما من الدواعي، بخلاف القبح اللفظي، فإنّه لا يرتفع بشيء من تلك الدواعي.

وحينئذٍ فالعمدة لنا في مستند المنع هو الأصل، دون سائر الوجوه وإن كان مقتضى الأصل هو التوقّف في الجواز والمنع عنه فقاهة لا اجتهاداً أعني: منع جواز استعمالنا إيّاه، لا الحكم بفساد استعماله إذا نقل حتّى يطرح الرواية المشتملة عليه

---

(١) الفصول: ١٨٧.

أو يحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه.

فان قلت: غاية ما يقتضى الأصل المذكور هو منع التخصيص بالأكثر بعلاقة العموم والخصوص، لا منعه مطلقاً ولو بسائر العلائق، وعلائق التخصيص كثيرة منها: علاقة المشابهة.

ومنها: علاقة الكلّ والجزء، فإنّها وإن اختصّت فيما نحن فيه بالعموم المجموعي كما في أسماء العدد ونحوها، إلّا أنّ اعتبارها ولو في تخصيص العامّ المجموعي بالأكثر كاشف عن جواز تخصيص مطلق العمومات بالأكثر، لضعف القول بالفصل النازل منزلة العدم.

ومنها: علاقة الجزء والكلّ، فإنّها وإن اختصّت بمثل «رجل» في «لا رجل وكل رجل كذا» لا بمثل: الرجال والعلماء من العمومات، بتقريب أنّ العامّ وهو الرجل في لا رجل وكلّ رجل جزء للجزئي، فالعامّ جزء للجزئيات، إلّا أنّ بضميمة ضعف القول بالفصل وعدمه يستكشف عن جواز التخصيص بها مطلقاً.

لا يقال: إنّ اعتبار علاقة الجزء والكلّ مشروطة بكون الجزء ممّا ينتفي الكلّ بانتفائه.

لأنّا نقول بوجود الشرط المذكور فيما نحن فيه، فإنّ انتفاء الرجوليّة عن الشخص الخاصّ موجب لانتفاء شخصيّته الخاصّة.

لا يقال: إنّ اعتبار علاقة الجزء والكلّ إنّما هو فيما إذا كان الجزء من الذاتيات لا الأعراض كالرجولية.

لأنّا نقول: لنا أن نعتبره في أمثلة الذاتيات كلا إنسان وكلّ انسان، ثمّ نعتبره في العرضيات بضميمة ضعف القول بالفصل في المسألة أو عدمه.

ومنها: علاقة الكلّي والجزئي الموجوده في مثل «إنسان» من قولك: لا

إنسان وكلّ إنسان، ويتعدّى إلى سائر أمثلة الباب بضعف القول بالفصل أو عدمه.

ومنها: علاقة الالتزام الموجودة في جميع أمثلة الباب، حيث إنّ دلالة العام على الخاص دلالة التزامية لا مطابقية، كما توهّمه بعض من اشتبه عليه مدلول العامّ الاصولي بمدلول العامّ المنطقي، وصدق العام على الخاص بصدق الكلي على جزئياته، بل ولا تضمنيّة كما توهمه بعض من اشتبه كون العامّ مركّباً من الأفراد ولم يتفطّن لكون مدلول العامّ كلّ فرد لا مجموع الأفراد، وأنّ دلالة كلّ فرد على الفرد الخاصّ دلالة التزامية، لكونها دلالة على الخارج عمّا وضع له اللفظ، انتهى السؤال بإن قلت مع طول توجيهه.

قلت: أمّا ما ذكره من جواز التخصيص بالأكثر بعلاقة المشابهة والالتزام بين العامّ والخاصّ، ففيه أنّ تلك العلاقتين كعلاقة العموم والخصوص في عدم ثبوت الرخصة في نوعهما واختصاص القدر الثابت فيه الرخصة بما يقرب من مدلول العامّ، لا غير، ألا ترى عدم جواز استعمال النخلة في الحائط الطويل مع وجود علاقة المشابهة، وعدم استعمال الإبن في الأب ولا العكس مع وجود الالتزام؟

وأمّا ما ذكره من جواز التخصيص بالأكثر بعلاقة الكلّ والجزء فيدفعه أوّلاً: اشتراط اعتبار علاقة الكلّ والجزء بما إذا كان للكلّ تركيب حقيقي وللجزء وجود غير مستقلّ لا غير، ومن الواضح فيما نحن فيه عدم وجود الشرط المذكور، ضرورة انفصال أجزاء العامّ بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلّاً في الوجود والتركيب اعتبارياً.

وثانياً: لو أغمضنا عن جميع ذلك وفرضنا كون العامّ كلّاً والأفراد أجزاءً، لكن لم يثبت استعمال أيّ كلّ ولو في غاية العظمة في أيّ جزء ولو في غاية الصغر كالأُلوف في الواحد.

وثالثاً: لو فرضنا ثبوت استعمال أيّ كلّ في أيّ جزء، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه من باب التقييد لا التخصيص.

وأمّا ما ذكره من جواز التخصيص بالأكثر بعلاقة الجزء والكلّ أو الكلّي والجزئي بالتقريب المذكور، فمضافاً إلى أنّه ليس من باب التخصيص، بل هو من باب التقييد الخارج عن محلّ النزاع، ليس شيء من تلك العلاقتين بين الخاصّ والعامّ بوصف العموم، بل إنّما هو يكون بينهما مع انسلاخ معنى العموم.

ألا ترى أنّه ليس شيء من علاقة الجزء والكلّ أو الكلي أو الجزئي بين مدلول الرجل الخاص ومدلول كلّ رجل بوصف الكلية والعموم، وإنّما يكون بين مدلول الرجل الخاص ومدلول رجل المنسلخ عن الاقتران بكلّ والاتّصاف بالعموم، فليس معنى من تلك العلاقتين بين الخاصّ ونفس العامّ، وإنّما هو بين الخاص ومتعلّق العموم.

أصل

اختلفوا في كون العامّ المخصَّص حقيقة أو مجازاً على أقوال، وإطلاق عنوان المعنونين أنسب من تقييده المعالم[1] وغيره بما إذا اريد به الباقي، ووجه الأنسبية شمول الإطلاق وانطباقه على القول بالتفصيل في المسألة بين أن يكون التخصيص بواسطة قصر لفظ العامّ، وبين أن يكون بواسطة قصر حكمه.

وقبل الخوض في المسألة تستدعي البصيرة تقديم مقدمات:

[المقدّمة] الأُولى: حكي تنصيص جماعة على أنّ الغرض من أوضاع

---

(١) معالم الدين: ٢٧٦.

المفردة ليس إفادة معانيها الأفرادية، بل إنّما الغرض من وضعها إفهام معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض للعالم بالوضع. انتهى.

واختلف المتأخّرون في المقصود من ذلك، فاستظهر في الهداية[1] كون المراد أنّ المقصود الأصلي من وضع المفردات هو إفهام المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها للعالم بأوضاعها وأنّ إحضار معانيها المفردة عند التلفّظ بها مقصودة بالتبع ومن باب المقدّمة لأجل الإيصال إلى المعاني التركيبية المقصودة بالذات الحاصلة من ضمّ بعضها إلى بعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها المبيّنة.

وحمل في القوانين[2] مرادهم على أنّ المقصود من وضع الألفاظ المفردة ليس إفهام معانيها التصديقية أعني إفهام كون معانيها قد وضعت لها تلك الألفاظ، بل المقصود من وضعها إفهام معانيها التصوّرية أعني: إفهام تصوّر معانيها من التلفظ بها.

أقول: الأقرب هو حمل كلامهم على نفي كلّ من الأمرين أعني: نفي كون الغرض من وضع المفردات هو إفهام معانيها التصديقية مع نفي كون الغرض هو إفهام معانيها التصوّرية بالأصالة، وإنّما الغرض من وضعها هو إفهام معانيها الأفرادية تبعاً ومقدّمةً لأجل الإيصال إلى معانيها التركيبيّة، ووجه الأقربية ـ مضافاً إلى ما فيه من الجمع الذي هو أولى من الطرح ـ مساعدة الوجدان والبرهان على كلّ من النفيين.

أمّا نفي كون الغرض الأصلي من وضع المفردات هو إفهام معانيها التصوّرية فلما يشهد عليه وجدان كلّ من فرض نفسه واضعاً من ظهور كون الغرض من تقرير

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٧١.

(٢) القوانين ١: ٢٤٧.

الأوضاع هو إظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات، وظهور أنّ ما يتعلّق به الأغراض إنّما هو بيان المعاني التركيبية، دون المفاهيم الأفرادية، لعدم تعلّق الاغراض بها إلّا نادراً.

وأمّا نفي كون الغرض من وضع المفردات هو إفهام معانيها التصديقية فلما يشهد عليه البرهان من استحالته، أمّا استحالة حصول هذا الغرض من الجاهل بالوضع فواضح، وأمّا استحالته من العالم بالوضع فلاستلزامه الدور وهو توقّف استفادة المعاني التصديقية منها على العلم بأوضاعها، وتوقّف العلم بالوضع للمعنى على تصوّر ذلك المعنى وحصوله في النفس، وهو الدور الصريح، مضافاً إلى استلزامه تحصيل الحاصل ونفي الفرق بين المفرد والمركّب من حيث دلالة كلّ منهما على نوع من التصديق.

فإن قلت: الدور المذكور أيضاً موجود فيما إذا كان الغرض من وضع الألفاظ المفردة هو إفهام معانيها التصوّرية بالتقريب المذكور من استحالة إفهام معانيها التصوّرية، أمّا للجاهل بالوضع فواضح، وأمّا للعالم فلتوقّف إفهام معانيها التصوّرية على العلم بالوضع وتوقّف العلم بالوضع للمعنى على تصور ذلك المعنى وحصوله.

قلت: العلم بالوضع إنّما يتوقّف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة، لا على ذلك الإحضار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفّظ المتكلّم به.

وكيف كان فالغرض من وضع المفردات هو إفادة معانيها التصوّرية لا التصديقية، سواء كان ذلك من جهة لزوم الدور أو شيء آخر من لزوم تحصيل الحاصل أو انتفاء الفرق بين المركّب والمفرد من حيث لزوم إفادة كلٍّ منهما نوعاً من التصديق، أو غير ذلك.

وأمّا المركّبات فليست كالمفردات في الوضع لإفادة المعاني التصورية، بل إنّما تفيد معانيها التصديقيّة من غير استلزام دور أو شيء آخر، أمّا على القول بعدم ثبوت وضع فيها وراء، وضع المفردات ـ كما هو الحق - فلأنّ سلب كون وضعها كوضع المفردات سالبة بانتفاء الموضوع، وأمّا على القول بثبوت الوضع فيها، فلأنّه وضع نوعي يفيد التصديق بمفاد مفرداتها لا وضع شخصي يفيد التصديق بكون مفادها قد وضعت له ألفاظها حتى يستلزم الدور، كما يستلزمه وضع المفردات لذلك التصديق.

وبالجملة فالتصديق الموضوع بإزائه المركّبات على تقدير ثبوت الوضع فيها ليس تصديقاً بما يستلزم الدور من وضع المفردات بإزائه، فتدبّر.

المقدمة الثانية: أنّ الدلالة الوضعية هل هي تابعة للإرادة بحيث تكون الدلالة الغير التابعة للإرادة كتلفّظ النائم والساهي خارجة عن قانون الوضع وغير مستندة إلى الواضع ورخصته كخروج الإرادة الغير الجارية على وفق قانون الوضع والدلالة عنه، أم لا؟

وبعبارة اخرى: هل الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي أو من حيث كونها مرادة للافظها وجهان، بل قولان: أقربهما الأوّل وفاقاً للشيخ الرئيس[١] والمحقق الطوسي[٢] والقمي[٣] واستادنا العلّامة، واقتصاراً على ما تقتضيه الحكمة الباعثة على الوضع، إذ من المعلوم أنّ غرض الواضع ومسيس الحاجة الباعثة له على الوضع والرخصة في الاستعمال إنّما هو إظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات.

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) حكى عنه في القوانين ١: ٢٤٨.

(٣) القوانين ١: ٢٤٧.

فلا مقتضي لتعميم الوضع والرخصة في استعمال مالا يبرز شيئاً من الإرادات والحاجات، وإذا انتفى المقتضي لتعميم الوضع والرخصة في استعمال ما لا يتبع الإرادة كان استعماله خارجاً عن قانون الوضع ودلالته غير مستندة إلى الواضع ورخصته، سيّما إذا كان الواضع الخالق لا المخلوق، وقضاءً لأصالة التوقيف والتوضيف في اللغات، فإنّ القدر الثابت فيه الرخصة من الاستعمالات هو الاستعمال المستتبع للإرادة، فلا يجوز التعدّي وثبوت الرخصة فيما عداه، لكن لا لأصالة عدم تعميم الوضع والرخصة حتى يندفع بالمعارضة وبكونه من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها في اللغات، بل لما ذكرنا من أصالة التوقيف والتوضيف في اللغات.

حجّة القول بتعميم الدلالة وعدم تبعيّتها للإرادة وجدان التفكيك بينهما في تكلّم النائم والساهي وغيرهما ممّن لم يقصد الإرادة ، وإطلاق تحديدهم الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى.

والجواب عن الأوّل: منع استناد الدلالة المنفكّة عن الإرادة إلى وضع الواضع ولا إلى رخصته، بل إنّما هو مستند إلى القهر الحاصل من اعتياد النفس بالانصراف إلى أغلب حالات الدلالة وهو حالة استتباعها الإرادة وإن لم يرخص الواضع فيه، كما لم يرخّص استعمال «ديز» في زيد مثلاً، مع دلالته عليه عادةً في مقام المزاح والسخرية، وكما لم يرخّص استعمال المشترك في أكثر من معنى على المشهور، مع دلالة إطلاقه عليه على وجه الترديد عند عدم القرينة على التعيين.

وبالجملة فالانتقال من اللفظ إلى المعنى مع العلم بعدم الإرادة انتقال إلى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالاً إلى ما وضع له اللفظ بالاعتبار

الذي وضع له، والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال إلى الشيء بحقيقته والانتقال إليه بوجهه.

وعن الثاني أوّلاً: بأنّ إطلاق الحد وارد مورد الغالب أعني: ناظر إلى أغلب أحوال المحدود، حيث لم ينفك عن الإرادة غالباً أو وارد مورد التعويل على الوضوح.

وثانياً: أنّ إطلاق تحديد بعضهم الوضع مضافاً إلى معارضته بتقييد من هو أفضل وأعلم منه ليس منقولاً عن لسان الواضع حتى يجوز التعويل على إطلاقه على تقدير اعتبار قول الناقل، بل مأخوذ من اجتهاده وتتّبعه الذي لا يجوز للغير التعويل عليه، ولهذا يجوز التعويل على منقولات اللغويين دون اجتهاداتهم.

وثالثاً: أنّ الاحتياج إلى تقييد الحدّ بحيثية كون المعنى مراداً مبنيّ على اعتبار الحيثية المذكورة شرطاً خارجاً عن المعنى، وأمّا على اعتبارها شطراً داخلاً في المعنى فاعتبار المعنى يغني عن اعتبارها، لأنّها حينئذٍ جزئه، ولكنّه يلزم على تقدير دخول الحيثية في المعنى تضمّن كلّ لفظ معنىً حرفياً وهو بعيد عن الاعتبار.

وإذ قد عرفت تحقيق هذه المسألة فاعلم أنّ من جملة الثمرات المترتّبة عليها هو الاحتياج إلى اعتبار الحيثيّة في دفع انتقاض حدود الدلالات الثلاث بعضها مع بعض على القول بعدم استتباع الدلالة للإرادة، وعدم الاحتياج إلى اعتبارها في ذلك على القول بالاستتباع حسبما أشار إليه في القوانين[1].

ومن جملة تلك الثمرات أيضاً لزوم التناقض في الاستثناء على القول بعدم استتباع الدلالة للإرادة، إذ المفروض على هذا القول استناد كلّ من دلالة ما قبل

---

(١) راجع القوانين ١: ٣٤٨ ـ ٢٤٩.

الاستثناء على دخول المستثنى في الحكم ودلالة الاستثناء على خروجه عنه إلى الدلالة الوضعيّة الجارية على حسب قانون الوضع ورخصته.

فلا يندفع التناقض على هذا القول بما تفصّى به المشهور من إرادة ما عدا المستثنى من المستثنى منه، ولا بما تفصّى به العلّامة[1] وغيره من إرادة إسناد الحكم إلى ما عدا المستثنى من الأفراد الباقية، لأنّ مقتضى هذا القول كون الإرادة لا تستتبعها الدلالة، فتناقض الدلالة على هذا القول لا يدفعه شيء من الإرادتين، بل إنّما ينحصر دفعه بما اختاره القاضي في رفع التناقض من أنّ مجموع المستثنى منه والأداة والمستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه والإسناد إنّما وقع عليه.

وأمّا على القول باستتباع الدلالة للإرادة فيندفع شبهة التناقض بكلّ من الوجوه الثلاثة ولا يتعيّن دفعه في الوجه الثالث، وذلك لأنّ مقتضى هذا القول كون الدلالة المناقضة وهي المخالفة للإرادة غير مستندة إلى الواضع ولا إلى رخصته، والمستندة إلى الواضع ورخصته وهي المستتبعة للإرادة غير مناقضة، فالدلالة المناقضة على هذا القول غير معتبرة، والمعتبرة منها غير ناقضة.

بقي الكلام على هذا القول في ترجيح أحد الوجوه الثلاثة لدفع التناقض.

فنقول: أمّا في ترجيح كلّ من الإرادتين على الوجه الثاث فيكفي أغلبية ما فيهما من التجوّز على ما في الثالث من الاشتراك اللفظي عند الدوران، أللّهم إلّا أن يوجّه الثالث بما يرجع إلى أحد الأوّلين، أو إلى الوجه الآتي في كلام الفصول، كما يظهر من توجيه العضدي[2] له.

---

(١) راجع نهاية الاصول للعلّامة «ره» ٦٩.

(٢) سيأتي قريباً.

وأمّا في ترجيح الإرادة الاولى على الثانية بعد فرض اتّحادهما في الاستناد إلى رخصة الواضع وفي النكتة الباعثة على إسناد الحكم ظاهراً إلى الكلّ ثمّ استخراج البعض عنه دون إسناد الحكم إلى الباقي من أوّل الأمر مع وجازته وخلوّه عن شائبة التناقض، فيكفي ما في الإرادة الثانية من استلزام مالا يستلزمه الاولى من عبثية إرادة المستثنى من المستثنى منه أوّلاً، ثمّ إخراجه من الحكم ثانياً من دون داع إليه وإن كان التجوّز في الإسناد اللازم للإرادة الثانية أغلب وأكثر من التجوّز في اللفظ اللازم للإرادة الاولى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من انحصار دفع التناقض بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة التي لا رابع لها هو مقتضى المشهور المنصور، وإلّا فقد زاد بعضهم في التفصّي عن إشكال التناقض وجوه اخر:

منها: من اعتمد عليه الفصول[1] من أنّ المراد من المستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلّقة به بهذا الاعتبار، كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال، والإخراج راجع إليه، ولا إشكال عليه،لأنّه إن اريد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظاهر مؤدّى الخطاب فالتزامه ممّا لاضير فيه، إذ ليس فيه قبح لا عقلاً ولا عرفاً، وإن اريد التناقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة أعني: ما تعلّق به القصد بالذات على ما يساعد عليه ظاهر الاستعمال فممنوعٌ، لظهور أنّ المقصود بالذات إنّما هو الإسناد إلى ما عدا المستثنى، والإسناد إليه في ضمن الكلّ إنّما قصد تبعاً لشمول اللفظ له. انتهى.

وفيه أنّ مرجعه أيضاً إلى رفع التناقض في الدلالة بأحد الإرادتين المذكورتين، غاية الفرق إمّا بينه وبين المشهور، ففي التزامه بإرادة تابعة للدلالة

---

(١) الفصول: ١٩٢.

وراء الإرادة المقصودة بالذات وعدم التزام المشهور به حذراً من العبثية في الالتزام بما لا حاجة إليه.

وإمّا بينه وبين العلّامة، ففي التزامه بإسناده الحكم إلى المستثنى منه قبل الإخراج والتزام العلّامة ﷺ بإسناده بعد الإخراج، هذا مع أنّ إطلاق دفعه تناقض الدلالة بالإرادة ممنوع، بل هو مبنيّ على القول بأنّ الدلالة تابعة للإرادة وإلّا فقد عرفت أنّ الإرادة لا تدفع تناقض الدلالة.

ومنها: وجهان آخران قد تصدّى الفصول[1] لذكرهما وذكرما فيهما من التزييف بما فيه الغنية عن تصدّينا له.

المقدمة الثالثة: إعلم أنّه لا خلاف في صحّة الاستثناء المستوعب عقلاً، كما لا خلاف في صحة استثناء ما دون النصف لغةً، وإنّما الخلاف في صحّة استثناء المستوعب واستثناء ما فوق النصف لغةً، أمّا الخلاف في المستوعب وهو المساوي للمستثنى منه كـ«له عليَّ ألف إلّا ألفاً» أو الزائد منه كـ«له عليَّ ألف إلّا ألفين» فعلى أقوال:

أحدها: القول بالجواز مطلقاً، وهو الذي استصوبه الضوابط[2] وحكي عن الفراء.

ثانيها: القول بالعدم مطلقاً، وهو المشهور المعتضد بالاتّفاقات المنقولة عليه.

ثالثها: التفصيل بين الاستيعاب الاتّفاقي كأكرم كل من زارني إلّا الفاسق، واتّفق أنّه لم يزره إلّا الفاسق، فيجوز، وبين غيره كالاستيعاب عقلا أو عادة كأكرم كلّ إنسان إلّا كلّ ضاحكٍ أو كلّ حيوان، أو مفهوماً كأكرم كلّ إنسان إلّا كلّ

---

(١) الفصول: ١٩٢.

(٢) ضوابط الاصول: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

إنسان، فلا يجوز، وهو الذي استصوبه الفصول[١]، وأقرب الأقوال إلى القاعدة المحكّمة من التوقيف والتوظيف في اللغات هو القول الثاني، كما يعلم تفصيله من المبحث السابق وممّا سيأتي، مضافاً إلى ما عرفت من اعتضاده بالاتّفاقات المنقولة بل المحصَّلة.

ثمّ إنّ من الموارد التي تظهر ثمرة كون المستوعب لغواً وعدمه الأقارير حيث إنّه لو قال القائل: لزيد عليّ عشرة دراهم إلّا عشرة دراهم لم يلزمه شيء علي عدم اللغوية، ولزمه على اللغوية العشرة وعدم الإصغاء إلى الاستثناء، لأنّه لغو والصحيح هو جملة المستثنى منه، فيؤخذ به على اللغوية هذا.

وقد ناقش صاحب الضوابط[٢] بأنّ هذه الثمرة ليست من ثمرات اللغوية وعدمها، بل من ثمرات عدم سماع الإنكار بعد الإقرار، لأنّ لصدور مثل ذلك الكلام عن المتكلّم وجوهاً.

منها: أن يكون على وجه السخريّة والمزاح.

ومنها: أن يكون على وجه اللغو كمن يتكلّم لا عن شعور ويتفّوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى، فخرج عن الإقرار والإخبار رأساً.

ومنها: أن يكون قوله: إلّا عشرة رجوعاً عن القول الأوّل وهو: له عليّ عشرة، وهذا يتصوّر على قسمين: الأوّل: أن يكون الأخير من باب الإنكار بعد الإقرار عمداً، والثاني: أن يكون قوله الأوّل عن سهو واشتباه ثمّ تذكّر في البين ورجع، فمرادهم من لزوم الأخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بأنّه من باب القسم الأوّل ولا الثاني ولا الأخير ظاهراً، فلا تظهر الثمرة

---

(١) الفصول: ١٩٣.

(٢) لم نعثر عليه، وسقط هذا الموضع من المبحث في النسخة التي بأيدينا من الضوابط.

في تلك الصور.

وأمّا في الصورة الثالثة فالأمر كما ذكروه، إلّا أنّ هـذا ليس لأجـل لغـويّة الاستثناء المستغرق، بل لو فرضنا صحّته لأخذ منه أيضاً، حتى لو قال: له عـليّ عشرة إلّا ثلاثة وعلم أنّ ذلك من القسم الثالث فهو أيضاً حكمه كحكم المستغرق، فظهر أنّ ذلك ليس من ثمرات اللغوية، بل من ثمرات الإنكار بعد الإقرار إلى آخر كلامه.

أقول: قد أجاد فيما أفاد من عدم ظهور الثمرة في شيء من الصور المذكورة، إلّا أنّه قد فاته صورة اخرى هي مورد الثمرة وهي صورة ورود الاستثناء المستوعب المفروض بطلانه محتملاً لكلّ ما ذكره من قصد السخريّة أو الهذرية بمجموع الكلام الصحيح والباطل، ومن قصد الرجوع عن مـضمون الصـحيح بـالاستثناء البـاطل ومحتملاً لما لم يذكره من قصد السخرية أو الهذرية بالاستثناء الباطل دون مجموع الكلام، ومن الواضح ظهور الاستثناء على تقدير بطلانه في هذرية نفسه لا هذرية ما قبله من الكلام الصحيح.

فظهر أنّ بناء القوم وفتوى الفقهاء بالأخذ بمضمون الكلام الصحيح إذا تعقّبه الاستثناء الباطل مبنيّ على ظهوره في هذريّة نفسه، لا على ظهوره في الإنكار بعد الإقرار حتى يأتي بنائهم وفتواهم بذلك على تقدير صحّة الاستثناء.

وأمّا الخلاف في الاستثناء الغير المستوعب إذا زاد عن النصف أو ساواه فعلى أقوال.

فعن الأكثر منهم: صاحب الفصول[1] والضوابط[2] واستادنا العلّامة جوازه،

---

(١) الفصول: ١٩٣.

(٢) راجع التعليقه رقم «٢» في ص: ٢٨٥.

وعن الحنابلة والقاضي[١] المنع فاعتبرو ابقاء الأكثر، وعن المحقّق[٢] التفصيل بين مالم ينتهي الكثرة إلى حدّ يقبح استثنائها عادةً كعندي مائة إلّا تسعة وتسعين ونصف فيجوز، وبين غيره فلا يجوز، وفصّل القوانين[٣] حيث ذهب إلى جوازه مجازاً وعدم جوازه حقيقة، إلى غير ذلك من التفاصيل، ويشكل هيهنا بورود تناقضين:

أحدهما: التناقض بين ما حكي عن الأكثر في المبحث السابق من عدم جواز التخصيص بالأكثر، وفي هذا المبحث من جواز استثناء الأكثر، مع أنّ الاستثناء إمّا أخصّ مطلقاً من مطلق التخصيص، أو أعمّ منه من وجه، فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور في مادّة اجتماع التخصيص والاستثناء.

وثانيهما: التناقض بين قولي القوانين بعدم جواز التخصيص بالأكثر لا حقيقة ولا مجازاً في المبحث المتقدّم، وجواز استثناء الأكثر مجازاً في هذا المبحث مع عدّه البحثين بحثاً واحداً ونسبته الغفلة إلى كلّ من أفرد لكلّ منهما بحثاً على حدة.

والجواب أمّا عن التناقض الثاني فبأنّ المراد من عدم جواز التخصيص بالأكثر ولو مجازاً في المبحث المتقدّم هو عدم جوازه مجازاً بعلاقة العموم والخصوص، لا عدم جوازه مطلقاً، والمراد من جواز الاستثناء الأكثر في هذا البحث هو جوازه بعلاقة المشابهة أو تنزيل الأكثر منزلة القلّة للمبالغة في التحقير، لا جوازه بعلاقه العموم والخصوص حتى يناقض قوله هنا لما قاله هناك، والدليل على أنّ مراده ذلك صريح تفسيره المجازيّة باستعمال الاستثناء بعلاقة مشابهة أو ادّعاء القلّة فيه للمبالغة في التحقير وإن كان كثيراً ونحو ذلك.

وأمّا عن التناقض الأوّل فأوّلاً: بما في القوانين من منع صحّة ما

---

(١) الفصول: ١٩٣.

(٢) معارج الاصول: ٩٤.

(٣) القوانين ١: ٢٥٧ـ٢٥٨.

نقلوه عن الأكثر في أحد الموضعين، لوقوعه في كلام البعض حيث حمل نسبة أحد القولين المتعاكسين في بحث التخصيص والاستثناء إلى المشهور على السهو والغفلة، ولكنّه بعيد، سيّما إذا كان الناسب والناقل جماعة كالعلّامة والحاجبي.

وثانياً: بما في الفصول[١] من تلفيق المشهور في المسألتين بجعل كلّ مشهور سوى الآخر بواسطة اعتبار الأكثرية في كلّ من المسألتين أكثر بالنسبة إلى القائلين بآحاد بقيّة الأقوال دون المجموع، وهو بعيد أيضاً، لارتكاب التأويل في المسألتين بالنسبة إلى الطائفتين من المشهور.

وثالثاً: بما في المناهج[٢] من أنّ النزاع في المسألة المتقدّمة في تخصيص العمومات الأفرادية كأكرم العلماء ونحوه، وفي مسألة الاستثناء في تخصيص العمومات المجموعية كعندي عشرة إلّا كذا وأكلت الرغيف إلّا كذا ونحوه، فبين موضوع المسألتين تبائن كلّي لا تساوٍ حتى يستشكل من تبائن حكميهما، ويبعده أيضاً تمثيلهم في كلّ من المسألتين بكلّ من العمومين.

ورابعاً: بأنّ النزاع في المسألة المتقدّمة في غير الاستثناء من المخصّصات، ويبعده أيضاً تمثيلهم فيها بالاستثناء ووجود القول فيها بالتفصيل بين الاستثناء وغيره.

وخامساً: بأنّ النزاع في المسألة السابقة في التخصيص بمعنى استعمال العامّ في الخاص، وفي مسألة الاستثناء في التخصيص بمعنى قصر حكم العامّ، وهو من أقرب وجوه الفرق بين المسألتين الذي استقربه الفصول[٣] واستادنا العلّامة في دفع التناقض، لخلوّه عن شوائب البعد، ومنه يستقرب ويستظهر موافقنا المشهور في

(١ و ٣) الفصول: ١٨٦.

(٢) المناهج: ١٠٦.

عدم جواز التخصيص بالأكثر في المسألة السابقة وجواز الاستثناء الأكثر في هذه المسألة.

ووجه الاستظهار ما عرفته من أنّ علاقة العموم والخصوص المبتنى عليه استعمال العامّ في الخاصّ الذي هو محلّ النزاع في المسألة السابقة أمر توقيفي لم يثبت رخصة الواضع إلّا في صنف منه وهو بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ، بخلاف علاقة التنزيل المبتنى عليه قصر حكم العامّ على الخاص الذي هو محلّ النزاع في مسألة الاستثناء، فانه تصرّف عقلي ذمامه في يد العاقل فيجوز له بواسطته قصر حكم العامّ على الخاصّ إلى ما شاء حتى يبقى واحد، كما يشهد عليه وقوعه كذلك في قوله تعالى: **﴿إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتبعك من الغاوين﴾**[1] وقوله تعالى في حديث القدسي: «**يابن آدم كلّكم جائع إلّا من أطعمته**»[2]. مع كون الباقي في كلّ منهما أقلّاً بالعيان والبرهان. أمّا الأوّل فمحسوس.

وأمّا الثاني فلقوله تعالى: **﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾**[3] وإطباق العلماء على أنّ من قال: له عليّ عشرة إلّا تسعة لم يلزم إلّا بواحد، وذلك دليل على صحّته، إذ لو ألغوه لألزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب.

وأمّا ما أجبنا به عن دلالة تلك الشواهد على جواز التخصيص بالأكثر في المبحث السابق من التأويل والخروج عن الظاهر فلا ينهض جواباً عن دلالتها على

---

(١) الحجر: ٤٢.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) يوسف: ١٠٣.

جواز استثناء الأكثر في هذا المبحث، وذلك لقيام الدليل الملزم للتأويل في ذلك المبحث دون هذا المبحث. فتدبّر.

المقدّمة الرابعة: هل النزاع مختصٌّ بالقائلين بوضع الألفاظ للعموم فقط، أم يعمّهم والقائلين بالاشتراك أو الوضع للخصوص؟ وجوه، كاحتمال كون النزاع صغرويّاً أم كبرويّاً أم فيهما، وكونه فيما عدا الاستثناء، أو في الأعمّ، منه وفي لفظ العام أو في الهيئة التركيبيّة وإن كان ظاهر العنوان كونه في خصوص لفظ العامّ لا غير.

المقدّمة الخامسة: في تأسيس الأصل العملي واللفظي من حيث كون النزاع صغروياً ومن حيث كونه كبروياً، فنقول: إن كان النزاع صغرويّاً بمعنى أن يكون النزاع في أنّ المستعمل فيه هو الجميع حتّى يكون حقيقةً أو الباقي حتى يكون مجازاً فالأصل العملي مع المجازية، لما في الحقيقية المبتنية على استعمال العامّ في الجميع إمّا من الوضع الزائد على الوضع الأفرادي كما هو لازم مقالة القاضي في دفع التناقض والأصل عدمه، أو من الإرادة الزائدة على الإرادة المقصودة بالذات كما هو لازم قول العلّامة[1] وصاحب الفصول[2] في دفع التناقض، والأصل عدمه، إلّا أنّ أصالة عدم الإرادة الزائدة لا تثبت المجازية، لاستناده إلى محض التعبّد وليس ناظراً إلى الواقع، فلا يثبت ما يترتّب عليه من الآثار الغير الشرعية، بخلاف أصالة عدم الوضع، فإنّه مستند إلى الغلبة وناظر إلى الواقع، فيثبت مطلق ما يترتّب عليه ولو كان من الآثار العقلية والعادية، هذا كلّه في الأصل العملي.

---

(١) نهاية الاصول: ٦٧.

(٢) الفصول: ١٩٢.

وأمّا الأصل اللفظي وهو غلبة المجاز في الإسناد اللازم لقول العلّامة وصاحب الفصول من المجاز فيللفظ اللازم لقول المشهور في دفع التناقض فمع الحقيقة، هذا إذا كان النزاع صغروياً.

وإن كان كبرويّاً بمعنى أنّ النزاع في مجازيّة العامّ المخصَّص وحقيقيته مع كون المستعمل فيه هو الجميع، فتفصيله أنّ القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام إن فرض بطريق الاشتراك اللفظي كما هو لازم قول القاضي فالأصل مع المجازيّة، لمرجوحية الاشتراك اللفظي، وإن فرض بطريق الاشتراك المعنوي فالأصل مع الحقيقة، لأغلبيّة الاشتراك المعنوي من المجاز.

المقدمة السادسة: ثمرة النزاع تظهر في موارد قد تصدّى الضوابط[1] لارتسامها وارتسام ما في بعضها بما فيه الكفاية بل الزيادة على ما اقتبسناه من تقرير الاستاد في المقام فليراجع.

---

(١) سقط البحث عن النسخة التي لدينا.

أصل

اختلفوا في حجيّة العامّ المخصَّص على أقوال، ولابدّ أن يعلم أوّلاً أنّ المراد من حجّية العامّ المخصَّص ليس اعتبار عمومه مطلقاً على وجه لو لم يخصّص أصلاً، فإنّ حجية العام بهذا المعنى مختصّ بما إذا تعيّن عموم العام وشكّ في أصل وجود التخصيص أو مخصّصية الشيء الموجود أو وجود تخصيص آخر أو مخصّصية موجود آخر، كما لو قيل: أكرم العلماء ولا تكرم زيداً، واشتبه زيد بين جاهل لو حمل عليه سلم العموم عن التخصيص، وبين عالم لو حمل عليه خصّ العام، بل المراد من حجّية العام المخصّص اعتبار العموم وجواز العمل به حتّى يبقى مسمّى التخصيص المفروض تطرّقه على العامّ كالواحد في: أكرم العلماء إلّا بعضهم، والثلاثة: في اكرم العلماء الّا جماعة منهم، ومن عدم حجية عدم اعتباره أصلاً والرجوع إلى الاصول العمليّة.

ثمّ العامّ المخصّص إمّا مخصص بمجمل أو بمبيّن، أمّا المخصَّص بالمجمل إمّا مجمل بالنسبة إلى جميع أفراد العامّ كـ «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم» أو مجمل بالنسبة إلى بعض أفراد العامّ ومبيّن بالنسبة إلى آخر كـ «اقتلوا المشركين إلّا بعض اليهود» حيث لا إجمال بالنسبة إلى ما عدا اليهود من أفراد المشركين.

وعلى كلّ منهما إمّا مجمل قدراً وشخصاً كهذا العام مخصّص، ومنه قوله تعالى: ﴿**إلّا ما يتلى عليكم**﴾[1] أو قدراً لا شخصاً كـ «اقتل كلّ من في الدار إلّا معيّناً» من حيث المقدار مخيّراً من حيث الأشخاص، أو شخصاً لا قدراً كـ «اقتل من

---

(١) المائدة: ١، الحج: ٣٠.

في الدار الّا خمسة معيّنة».

ومتى دار الإجمال بين الأقلّ والأكثر والأقلّ داخل تحت الأكثر فهو مقداري، وإلّا فهو شخصيّ، سواء دار بين المتبائنين، كدورانه بين زيد وعمرو، أم دار بين الأقلّ والأكثر، والأقل غير داخل تحت الأكثر، كدورانه بين زيد وبين عمرو وبكر.

وعلى كلّ من هذه الأقسام الستّة إمّا أن يكون الإجمال في مفهوم المخصّص والمراد منه، أو في موضوعه ومصداقه، وعلى كلّ من هذه الأقسام الإثنى عشر إمّا أن يكون التخصيص بالمستقلّ أو بغير المستقلّ كأحد المخصّصات الخمسة المتّصلة من الشرط والوصف والغاية والاستثناء وبدل البعض.

وإذ قد عرفت أقسام التخصيص بالمجمل فاعلم أنّ الأظهر عدم حجّية العامّ المخصّص بالمجمل في شيء من أقسامه الأربعة والعشرين، وفاقاً لإطلاق المعالم[١] والقوانين[٢] والضوابط[٣] والإشارات[٤]، بل لإطلاق دعوى الوفاق عليه في الهداية[٥] والفصول[٦] والإشارات[٧] تبعاً لحكايته عن جماعة من الفحول،

بل ولتنصيص الاستاد على ماعدا صورة الإجمال الحكمي الدائر بين الأقلّ والأكثر واعتماداً على ما قرّرناه من أنّ اعتبار ظواهر الألفاظ إنّما هو من باب الظنّ بالمراد، لا صرف التعبّد، وبعد طروّ التخصيص بأيّ قسم من أقسام المجمل

---

(١) معالم الدين: ٢٨٠.

(٢) القوانين ١: ٢٦٥.

(٣) ضوابط الاصول: ٢٣٥.

(٤ و ٧) الاشارات: ١٥٤.

(٥) هداية المسترشدين: ٣٧٧.

(٦) الفصول: ١٩٩.

لم يبق ظن ولا وثوق بإرادة الظهور البتّة وحذراً من القبح أو الترجيح بلا مرجّح لولاه، فإنّ اعتبار العموم ورفع الإجمال منحصر في حمل المجمل على جميع معانيه أو على بعض دون بعض مع تساوي نسبة كلّ فرد بالنسبة إلى المخرج والباقي.

وأمّا ما حكاه في المناهج[1] من نسبة القول بحجّية العامّ المخصّص بالمجمل من جميع الوجوه إلى الاتّفاق ـ فمع كذب هذه النسبة ـ ليس له مستند سوى البناء على اعتبار العموم والظهور من باب التعبّد الصرف، وهو كما ترى كاف في الشناعة.

وأمّا ما حكاه في الإشارات عن بعضٍ وعثرنا عليه في تقارير بعض السادة من أساتيد عصرنا من اختيار الحجّية في المنفصل لسقوط المخصّص عن الحجّية لإجماله فيستصحب عموم العامّ لحصوله في كلام مستقلّ وعدمها في المتصل، لأنّه مع العامّ بمنزلة كلام واحد، فيسري جهالة الجزء إلى الباقي.

ففيه أوّلاً: أنّ التفرقة بإجراء الأصل وعدمه بين التخصيص المستقلّ وغير المستقلّ بعد فرض مطلق التخصيص مفسرّاً للعامّ تحكّمٌ بحتٌ، لأنّ الشكّ الناشيء عن المخصّص بعد فرضه مفسّراً شكّ في الحادث لا الحدوث، والأصل في الشك في الحادث لا يعتبر عند العقلاء، بل لا مجرى له، لمعارضته بالمثل.

وثانياً: سلّمنا التفرقة المذكورة أعني: سبق العموم وإمكان استصحابه في التخصيص المستقلّ وعدمه في التخصيص الغير المستقلّ، إلّا أنّه فرق غير مجدٍ، ضرورة أنّ المترتّب على استصحاب هذا العموم هو عدم تخصيصه بأزيد من المتيقّن، لا أثر شرعي بلاواسطة الغير حتى يكون معتبراً.

---

(١) المناهج: ١٠٩.

وبعبارة اخرى: إنّ الفرق المذكور بينهما على تقدير تسليمه فهو من الاستصحابات المثبتة التي ليست حجّة عندنا.

فان قلت: لو كان استصحاب العموم من الاستصحابات المثبتة أو ليس بحجّة لما اعتمد عليه الكلّ في نفي التخصيص ونفي القرينة إذا كان الشك في أصل وجود التخصيص أو في مخصّصية الشيء الموجود.

قلت: اعتماد الكلّ على الأصل فيما ذكر ليس من جهة التعبّد، بل إنّما هو من جهة رجوعه إلي ما يفيد الظنّ من الغلبة، أو قبح الإغراء بالجهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، أو نحو ذلك ممّا لا يرجع إليه الأصل فيما نحن فيه.

وأمّا ما استصوبه صاحب المناهج[1] من الحجيّة في غير المستقلّ وعدمها في المستقلّ على عكس التفصيل السابق فمستند إلى مقدّمتين، صغراهما أنّ العامّ المخصّص بغير المستقلّ مستعمل في الجميع حقيقةً، وبالمستقلّ مستعمل في الباقي مجازاً، وكبراهما جريان استصحاب العموم وأصالة عدم خروج ما لم يعلم خروجه في الأوّل دون الثاني.

ويندفع أوّلاً: بمنع الصغرى، إذ لا دليل عليه لا لفظاً ولا عقلاً، بل لا قائل به سواه ظاهراً، إذ قد عرفت أنّ أقوال دفع شبهة التناقض في الاستثناء كلّها مطلقة لا مفصّل فيها.

وثانياً: بمنع الكبرى أوّلاً: بأنّه إن اريد من استعمال العامّ في الجميع حقيقةً إرادة الجميع حقيقة فهو يناقض الإخراج حقيقةً ولو عن الحكم على وجه لا يمكن دفعه بشيء من الوجوه المقرّرة في دفعه.

وإن اريد منه إرادة الجميع بالإرادة الغير المقصودة بالذات فاليقين ببقائه لا

---

(١) المناهج: ١٠٩.

ينافي الخروج، فضلاً عن استصحاب بقائه.

فعلم أنّ مطلق التخصيص سواء كان حكمياً أو إسميّاً مفسِّر للعموم، وبعد فرضه مفسّراً يكون التفرقة بين قسميه بإجراء الأصل وعدمه تحكُّمٌ بحت، لأنّ الشك الناشىء عن المخصّص بعد فرضه مفسّراً شك في الحادث لا الحدوث، ولا يعتبر الأصل عند العقلاء في الشكّ في الحادث، بل لا مجرى له فيه، لمعارضته بالمثل.

وثانياً: سلّمنا التفرقة المذكورة بينها بمجرى الأصل وعدمه، لكنّه فرق غير مجدٍ، لما ذكرنا من أنّه من الاصول المثبتة التي ليست عندنا بحجّة.

وأمّا ما مال إليه الاستاد من الفرق بين التخصيص بالمجمل شخصاً فيسري إلى جميع أفراد العامّ ويسقط العموم عن الاعتبار رأساً، لكون المجمل شخصاً دائراً بين المتبائنين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وبين التخصيص بالمجمل الحكمي قدراً فلا يسرى إلى جميع أفراد العام، لكون المجمل الحكمي قدراً دائراً بين الأقلّ والأكثر والترجيح بينهما في جانب الأقلّ لكونه المتيقّن، فيتعيّن التخصيص به ويبقى العموم على حاله حاكماً على سائر المقادير الغير المتيقّن خروجها عن تحته للأصل.

ففيه أنّ التفرقة المذكورة بوجود المرجّح في المجمل قدراً وهو تيقّن خروج أقلّ المقادير وعدم وجوده في المجمل شخصاً إن أجدى شيئاً فإنّما هو ثمرة عملية بمعونة الاصول العمليّة المختصّة بمقام الحيرة في العمل بعد الرجوع إليها، لا ثمرة لفظية وهو إثبات العموم وتحكيمه على المقادير المشكوك خروجها عن تحته الذي هو محلّ النزاع ومحطّ النظر فيما نحن بصدده.

ولعلّ مراد الاستاد أيضاً ذلك، والّا فقد تبيّن لك أنّ إجمال المخصّص حاكم

على بيان العام، سواء كان شخصاً أو قدراً، نعم غاية الفرق أنّ الإجمال شخصاً يسرى إلى كلّ واحد من أفراد المخصّص به، فيستوعب جميع أفراد العامّ بحيث لم يبق فرد متيقّن بقائه تحت العام، بخلاف الإجمال قدراً المبيّن شخصاً، فإنّ سريانه إنّما هو إلى منتهى مراتب التخصيص وهو بقاء الواحد أو ما يقرب من المدلول أو غيرهما ممّا قيل، فلا يستوعب إجماله ما فوق منتهى مراتب التخصيص من سائر المقادير الباقية.

كما أنّ غاية الفرق بين الإجمال بالنسبة إلى بعض أفراد العام كـ «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم» وبين الإجمال بالنسبة إلى بعض أفراد العام دون بعض آخر كـ «اقتلوا المشركين إلّا بعض اليهود» هو سراية الإجمال في كلّ منهما بحسبه.

وأمّا ما عثرنا عليه في تقارير بعض السادة من أساتيد عصرنا تبعاً لما حكي عن بعض آخر من حجيّة العامّ المخصّص بالمجمل المتصّل إذا كان إجماله مصداقياً إستناداً إلى استصحاب ما قد حصل من ظهور العام.

ففيه أوّلاً: ما مرّ من منع الفرق بين المتّصل والمنفصل بعد فرض مطلق التخصيص مفسرّاً للعام وصيرورة الشك الناشيء عن التخصيص شكّاً في الحادث لا الحدوث حتى يجري فيه الأصل.

وثانياً: بأنّ الفرق المذكور بينهما على تقدير تسليمه من الاستصحابات المثبتة التي ليست عندنا بحجّة.

وثالثاً: سلّمنا، لكن لا شكّ في كون العموم بالنسبة إلى متعلّقه من قبيل الحكم بالنسبة إلى الموضوع، ولا شك أنّ تيقن العموم والحكم لا يتعقّل كونه مبيّناً لمتعلّقه ومشخّصاً لموضوعه، فضلاً عن استصحاب العموم والحكم، بل ليس

تشخيص الموضوعات الخارجية من شأن الحاكم، إذ قد تكون مجملة حتى في نظر الحاكم، ومع ذلك كيف يتعقّل تشخصيها بحكم الحاكم فضلاً عن تشخيصها باستصحاب بقاء الحكم.

ألا ترى أنّك قد تطلب من العطّار شيئاً من المعاجين والأدوية المبيّنة مفهومها المجملة مصداقها حتى في نظرك، ولا يصحّ للعطّار شرعاً ولاعرفاً أن يعطيك شيئاً من المصاديق المشتبهة من غير أن يعيّن كونه مطلوبك تمسّكاً بعموم المطلق فضلاً عن التمسّك باستصحابه.

على أنّ ما من شأن الأصل إنّما هو بيان ما من شأن المتكلم بيانه إذا استلزم عدم بيانه القبح على الحكيم بإغرائه بالجهل كأصالة عدم القرينة وعدم التقييد، لا بيان مالا يستلزم عدمه ذلك، فضلاً عن بيان ما ليس من شأن المتكلّم بيانه كما فيما نحن فيه، فإنّ بيان المصاديق الخارجيّة التي تطرّق عليها الإجمال بواسطة عروض الظلمة ونحوها من العوارض الخارجية ليس إلّا من شأن الامور الخارجيّة الرافعة لذلك العارض.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا فساد القول بحجّية العام المخصّص بالمجمل المصداقي مطلقاً، بل عدّ المجمل المصداقي مع كونه مبيّناً بحسب المفهوم من جملة المخّصص بالمجمل وإلحاقه به إنّما هو من باب الاستطراد والمسامحة.

وغاية ما يوجّه به القول بحجيّة العامّ المخصّص به هو وجهان: احدهما: دعوى مقدّمتين صغراهما دعوى أنّ المفهوم عرفاً من: أكرم العلماء إلّا الفساق، مثلاً كون العلم مقتضىً للإكرام والفسق مانعاً منه، قياساً على فهم مانعيّة الحرير لصحّة الصلاة، [و] كبراهما أنّ المقتضي للشيء لا ينفكّ عن اقتضائه له ما لم يعلم المانع إمّا من جهة أنّ نفس الشك في المانعيّة كافٍ في إبقاء اقتضاء المقتضي، أو من

جهة ضميمة أصالة عدم مانعيّة المشكوك إليه.

الوجه الثاني: أيضاً دعوى مقدّمتين، صغراهما أنّ المفهوم عرفاً من: أكرم العلماء إلّا الفساق، مثلاً هو كون العلم علّةً تامةً للإكرام، والفسق علّةً تامةً لعدمه [و]كبراهما أنّه لمّا تزاحمت العلّتان في المصداق المشكوك قدّم حكم العلّة المعلومة وهو العلم على حكم العلّة المشكوكة وهو الفسق، إمّا من جهة ترجيح المعلوم على المشكوك، أو من جهة أنّ عليّة المعلوم متيقّنة وعليّة المشكوك ومزاحمته له غير متيقّنة، فالأصل عدمها.

والجواب عن الأوّل أوّلاً: بمنع الصغرى وبطلان المقايسة في اللغات، وفهم اقتضاء العلم ومانعيّة الفسق في: أكرم العلماء إلّا الفساق على تقدير تسليمه فإنّما هو من ضميمة القرائن الخارجيّة وهو المناسبة الاقترانية بين الحكم والمحكوم عليه، كما في مثل: لَيُّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه، لا من جهة حاقّ التخصيص، ولهذا لو ابدل المثال المذكور بأكرم القوم إلّا زيداً، لم يتوهّم منه شائبة الإشعار بالاقتضاء والمانعية أصلاً.

وثانياً: بمنع الكبرى، أمّا على الجهة الاولى فللاتّفاق على عدم ترتّب اقتضاء المقتضى على مجرّد الشك في المانعية، بل هو مترتّب على إحراز عدمه اجتهاداً أو فقاهة.

وأمّا على الجهة الثانية فلأنّه إن اريد من أصالة عدم المانع أصالة عدم مفهوم المانع وكليّته فهو وإن كان له حالة سابقة، إلّا أنّ المترتّب عليه أثر عقلي وهو: عدم مانعيّة المصداق الجزئي، لا أثر شرعي حتى يكون حجّة عندنا، مع أنّه لو سلّمنا حجّيته فالموضوع متبدّل، حيث إنّ موضوع عدم المانع الأزلي السابق على وجود المقتضي غير موضوع عدم المانع بعد وجوده، ومع تبدّل الموضوع لا

يعتبر الأصل ولو فرض حجّيته ، إلّا ان يدّعى بناء العرف على عدم تبدّله من باب المسامحة.

وإن اريد منه أصالة عدم مصداق المانع الجزئي فهو وإن كان المترتّب عليه أثر شرعي وهو: حكم الإكرام من دون واسطة، إلّا أنّه من قبيل الشكّ في الحادث لا الحدوث، فلا يجري فيه الأصل، لمعارضته بالمثل ولزوم الترجيح بلا مرجّح، أو لعدم اعتباره عند العقلاء.

وعن الثاني بما مرّ الجواب به عن الأوّل من منع الكبرى والصغرى بطريق الأولوية.

نعم قد ارتضى الاستاد دام ظلّه نقلاً عن شيخه العلّامة استثناء حجّية صورة من العام المخصّص بالمجمل المصداقي وهي: ما إذا علم من الخارج تخصيصه على وجه التعليق لا التنجيز، كما لو لعن بني اميّة قاطبة، وعلم من الخارج أنّه لو وجد صالحاً من بني اميّه لم يجز لعنه وخرج عن تحت العموم، ثمّ شكّ في اندراج مصداق خارجي تحت عنوان العموم أو تحت عنوان المخصّص المعلّق على الصلوح حكم بحجّية العموم واندراج المجمل تحته وحكومة بيانه على هذا الإجمال المصداقي.

ولكنّه دام ظلّه اعترف بأنّ الوجه في ذلك رجوع التخصيص التعليقي بعد الشكّ في تنجّزه في مصداقٍ إلى الشكّ في أصل طروّ التخصيص الحاكم عليه أصالة العموم، فيلحق به لا بالتخصيص بالمجمل حتى يحتاج إلى الاستثناء كما لا يخفي، هذا كلّه في العامّ المخصّص بالمجمل.

وأمّا العامّ المخصّص بالمبيّن فهو وإن اختلفوا في حجّيته في الباقي على أقوال، إلّا أنّ الحقّ عندنا بقائه في الحجّية مطلقاً، بل هو أقوى في الحجّية من العام

الغير المخصّص، نظراً إلى أنّه أبعد من احتمال التخصيص.

ومستندنا على بقائه في الحجّية ليس مجرّد الاستصحاب حتى يستظهر المنع بأنّه إن اريد استصحاب التناول الثابت قبل طروّ التخصيص بعد التخصيص فالموضوع متبدّل، ولا يصح الاستصحاب مع تبدّله، وإن اريد استصحاب التناول الثابت بعد التخصيص فليس له حالة سابقة بعد فرض التخصيص كاشفاً عن إرادة الباقي من أوّل الأمر، إلّا إذا كان التخصيص بدائياً ولا علم به.

بل مستندنا عليه مضافاً إلى الاتّفاقات المنقولة تبادر الباقي منه عرفاً وعدّ المخالف عند العقلاء عاصياً والمستفهم عنه وعن غيره سفيهاً، وبأصالة عدم النقل يتمّ المطلوب لغةً وشرعاً، وكونه أقرب المجازات وأشيعها عرفاً، واحتجاج السلف من العلماء والصحابة والمعصومين عليهم السلام بالعمومات المخصّصة من غير نكير أصلاً، وذلك منهم إجماع محصّل وسيرة قطعية على حجّيته مطلقاً، بل عليه مدار محاورات الخلائق طّراً في كلّ عصر ومصر حديثاً وقديماً، ولولاه لم يفد كلمة التوحيد توحيداً، بل لم يكن عامّ في الفروع حجّة وهو معلوم البطلان قطعاً، بل عدّه بعضهم من الضروريات بديهةً، وفي ذلك الكفاية بل الزيادة في الجواب عن دليل الخصم إجمالاً، ومن شاء فليطلبه من الكتب المألوفة تفصيلاً.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: قد اورد على احتجاج المانع بحجيّة العامّ المخصّص بالمبين في غير مورد التخصيص مطلقاً بمساواة سائر ما تحت مورد التخصيص من مراتب المجاز على تقدير مجازيّة العامّ المخصّص في الباقي، ومن مراتب الحقيقة على تقدير

حقيقيته فيه بأنّ الحجّة على تقدير تسليمها غير وافية بإجمال العامّ المخصّص في جميع ما تحت مورد التخصيص من سائر المراتب، بل لازمه استثناء مرتبة نهاية التخصيص والالتزام بحجيّة العامّ وبيانه في تلك المرتبة ، لمعلوميّة عدم تجاوز التخصيص عنها، فيرجع المانع بإلاطلاق في المسألة إلى التفصيل فيها بين الالتزام بحجيّة العام المخصّص وبيانه في منتهى مراتب التخصيص، وعدم حجيّته وإجماله فيما عدا المنتهى من سائر المراتب.

ولكن يدفعه أنّ مرتبة منتهى التخصيص وهو ما يقرب من مدلول العام ، أو أقلّ مدلول الجمع ، أو الواحد على حسب اختلاف الآراء فيه إنّما هو مبيّن بالنسبة إلى نفس العدد، ولا يجدى المستدّل ، لعدم تعيين المصداق عنده، نظراً إلى أنّ الغالب الوقوع في التخصيصات ملاحظة التعيينات، فيسرى الإجمال إلى كلّ الأفراد إلّا في وجه نادر وهو ما إذا حوّل المتكلّم تعيين المصداق إلى المخاطب.

نعم لو استظهر من المانع تخصيصه النزاع بهذا الوجه توجّه الإيراد المذكور عليه ولزمه استثناء مرتبة نهاية التخصيص والرجوع إلى التفصيل المذكور، ولكنّه لا وجه للتخصيص.

الثاني: ذكر بعضهم منافاة النزاع في هذه المسألة للنزاع في المسألة السابقة حيث إنّ النزاع في كون العام المخصّص حقيقةً أو مجازاً في الباقي ثمّة ينافي النزاع هنا في الحجّية، إذ كلّ من الحقيقية والمجاز ظاهر في معناه وحجةٌ، وقد تعرّضوا لدفع هذه المنافاة بوجوه استقصاها القوانين[1] والإشارات[2] أوجهها أنّ قولهم في

---

(١) القوانين ١: ٢٦٦ ـ ٢٧٠.

(٢) الاشارات: ١٥٥ ـ ١٥٦.

المسألة السابقة: هل العامّ المخصّص حقيقة أو مجاز في الباقي، وإن كان ظاهراً في إرادة تمام الباقي، إلّا أنّ تعاقبهم ذلك النزاع بالنزاع في حجّية العامّ المخصّص وعدم حجيّته صارف عن ذلك الظهور ومعيّن لإرادتهم الباقي في الجملة أعني: أحد المراتب الباقية، لا تمام الباقي.

الثالث: لا فرق فيما مرّ بين العامّ المخصّص والمطلق المقيّد نفياً وإثباتاً وحجةً ونقضاً.

أصل

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، كما يجوز العمل بأصالة الطهارة والإباحة في الشبهات الموضوعية قبل الاستعلام، أم لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص، كما لا يجوز العمل بالبراءة إجماعاً قبل الفحص عن الدليل الوارد عليه أقوال:

ثالثها: التفصيل بين اتّساع الوقت وتضيّقه، وتحصل البصيرة في المسألة بتقديم امور.

الأوّل: في بيان مبنى النزاع، فاعلم أنّ عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص مبني على اعتبار أصالة الحقيقة وظواهر الألفاظ من باب الظنّ بالمراد والطريقية، وجوازه مبنيّ على اعتبارها من باب التعبّد الصرف والموضوعيّة، وعلى ابتناء الجواز على ذلك يندفع عن المجوّز أكثر ما أورد عليه في الإشارات من أنّ العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص مع شيوعه يستلزم الترجيح بلا مرجح، بل وتقديم المرجوح على الراجح والاستغناء عن الاجتهاد في الأحكام، ومن أنّ

الحكم بعموم العامّ على فرد محتمل الخروج حكم من دون حجّة، بل منهي عنه، لأنّه قول بغير علم وجرأة على الله وعلى رسوله، بل افتراء.

ووجه الاندفاع نقضاً بجواز العمل بغير البراءة من أصالة الطهارة والإباحة في الشبهات الموضوعية قبل الاستعلام، وحلّاً بمنع الملازمة إن اريد من نفي المرجّح نفي مطلق المرجّح، ومن الاستغناء عن الاجتهاد الاستغناء عن مطلق الاجتهاد، وبمنع بطلان اللازم إن اريد نفي المرجح الظنّي لا التعبدي والاستغناء عن الاجتهاد في المخصّص، لا الاستغناء عن الاجتهاد في سائر العلوم المتوقّف عليها الاجتهاد من النحو والصرف واللغة والمنطق والبيان والاصول والدراية وأحكام التعارض.

فلم يبق فرق بين المجوّز والمانع من حيث احتياج المجوّز إلى الاجتهاد في كلّ ما يحتاج المانع إلى الاجتهاد فيه، إلّا في الاجتهاد عن المخصّص حيث إنّه واجب مشروط عند المجوّز، وواجب مطلق عند المانع.

الثاني: في تحرير محلّ النزاع، إعلم أنّ المراد من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه، حذراً من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذة إلّا على تقدير الوقوع في الحرام وغير المرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مشتبه فيستحق المؤاخذة على العمل بالعموم ولو لم يصادف الحرام وغير المرام، ولو صادفه استحقّ عقابين؟

فيه وجهان أقواهما الأوّل، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل، بل المقطوع حكم إرشادي، وكذا لو فرض حكم بالاحتباب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: تحرّز عن الوقوع في معصية الزنا، لم يكن إلّا

ارشادياً ، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى خاصيّة نفس المأمور به وتركه، والمراد من جواز العمل بالعامّ قبل الفحص هو عدم لزوم الفحص بالمعنى المذكور، لا عدم رجحانه، فإنّ رجحان الفحص حكم عقلي كرجحان الاحتياط في تحصيل الواقع لا مجال لإنكاره.

ثمّ إنّ محلّ النزاع في جواز العمل بالعام قبل الفحص إنّما هو فيما علم إجمالا بتخصيص نوع العمومات، كما في العمومات الغير الشفاهية، وأمّا إذا لم يعلم كما في بعض العمومات الشفاهية فلا إشكال في عدم وجوب الفحص، كما لا إشكال في وجوبه إذا علم إجمالاً تخصيص خصوص ما يريد العمل به لا تخصيص نوعه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه هل النزاع في الفحص عن المخصّص جزئي من جزئيات النزاع في الفحص عن المعارض ليعمّ النزاع كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، أو النزاع في خصوص الفحص عن المخصّص دون الفحص عن سائر ما يحتمل كونه معارضاً للدليل؟ وجهان:

ظاهر الاستدلال على الفحص بوجود العلم الإجمالي بطروّ التخصيص على نوع العمومات يعطي الوجه الأوّل، وظاهر الاستدلال على الفحص بشيوع تخصيص نوع العمومات إلى حدّ بلغ مرتبة الشهرة والرجحان المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة يعطي الوجه الثاني.

ولازم الوجه الأوّل هو أن يكون إجمال العامّ الموجب للفحص إجمالاً عرضياً، ولازم الوجه الثاني هو أن يكون إجماله ذاتياً، والفرق بين الإجمالين أنّه إذا استند المنع عن العمل بالعمومات إلى الإجمال العرضي اختصّ المنع بغير المشافهين للعموم، وكان المنع مستمرّاً إلى حصول العلم من الفحص بعدم

المخصص أو ما يقوم مقام العلم ولو لم يعثر على تخصيصٍ له أصلاً، لا إلى مجرّد العثور على مخصّص أو مخصّصات له، بخلاف ما اذا استند المنع عن العمل بالعمومات إلى الإجمال الذاتي، فإنّه يعمّ المشافهين وغيرهم وكان مستمّراً إلى أن يعثر على مخصّص له ولو كان واحداً، ولا يرتفع بغير العثور عليه ولو بلغ الفحص إلى اليأس أو العجز عنه.

الثالث: في تأسيس الأصل، فنقول: إن كان الشك في جواز العمل بالعام قبل الفحص ناشيء عن الشك في وجود المقتضى للعمل بالعامّ قبل الفحص المسبّب عن الشكّ في بلوغ شيوع التخصيص إلى مرتبة المجاز المشهور المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة والعموم كما هو أحد وجوه المانعين فالأصل مع المجوّز، لأصالة عدم بلوغ التخصيص إلى تلك المرتبة.

لا يقال: إن الشك في وجود المقتضي للعمل بالعامّ قبل الفحص، والأصل عدمه.

لأنّا نقول: المفروض كون الشك في وجود المقتضى كالشك في وجوب الفحص مسبّب عن الشك في بلوغ شيوع التخصيص إلى تلك المرتبة، فأصالة عدم بلوغه إلى تلك المرتبة مزيل لذلك الشكّ، وقد تقرّر في محلّه حكومة الأصل المزيل على الأصل المزال، سواء كان مطابقاً أم مخالفاً له في المؤدّى.

وإن كان الشكّ في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ناشيء عن الشك في مانعيّة احتمال التخصيص كما هو العهدة في وجه المنع فقد يقال: الأصل مع المجوّز أيضاً، لإحراز عدم مانعيّة المشكوك بأصالة عدم مانعيته.

إلّا أنّه مدفوع بما مرّ من أنّه إن اريد منه أصالة عدم مفهوم المانع وكليّته فهو

وإن كان له حالة سابقة، إلّا أنّ المترتّب عليه أثر عقلي وهو عدم مانعية المصداق الجزئي، لا أثر شرعي حتى يكون حجّة عندنا.

مع أنّه لو سلّم حجيّته فالموضوع متبدّل، حيث إنّ موضوع عدم المانع الازلي السابق على وجود المقتضي غير موضوع عدم المانع بعد وجوده، ومع تبدّل الموضوع لا يعتبر الأصل ولو فرض حجّيته، إلّا أن يدّعى بناء العرف على عدم تبدّله من باب المسامحة.

وإن اريد منه أصالة عدم مصداق المانع الجزئي فهو وإن كان المترتّب عليه أثر شرعي وهو حكم الإكرام من دون واسطة، إلّا أنّه من قبيل الشكّ في الحادث لا الحدوث، فلا يجري فيه الأصل، لمعارضته بالمثل ولزوم الترجيح بلا مرجّح، أو لعدم اعتباره عند العقلاء.

فتلخّص من هذه المقدّمة أنّ الأصل في المسألة على التقدير الأوّل مع المجوّز، لأصالة عدم بلوغ التخصيص إلى مرتبة المجاز المساوي احتماله لاحتمال العموم، وأمّا على التقدير الثاني فليس مع المجوّز، لما عرفت، بل ولا مع المانع، لأنّ عدم حجّية الظواهر المشكوك حجيّتها إنّما هو من آثار الشك، لا من آثار مجرى الأصل في المشكوك.

وإذا تمهّدت الامور المذكورة فاعلم أنّ الحقّ عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص، لكن لا لما قيل من شيوع تخصيص العام إلى أن قيل: ما من عام إلّا وقد خص، فإنّ مجرّد ذلك أوّلاً: لا يدلّ على بلوغ التخصيص إلى مرتبة المجاز المشهور حتى يساوي احتماله لا حتمال العموم.

وثانياً: لا يمكن بلوغه إلى تلك المرتبة، لأنّ بلوغه إلى تلك المرتبة يستلزم ما لا يلتزم به المدّعي من إجمال العموم ذاتاً وعدم جواز العمل به قبل التخصيص

وإن بلغ الفحص إلى حدّ العذر واليأس عنه، لا عدم جواز العمل به قبل الفحص فقط كما هو المدّعى.

وثالثاً: على تقدير تسليم بلوغه إلى تلك المرتبة لا يوجب إجمال العامّ إلّا إذا تجرّد العامّ عن الاقتران بشيء من القرائن المعيّنة للتخصيص، وهو مجرّد فرض لا وقوع له، إذ لا يكاد يوجد عام مجرّد عن جميع القرائن المقارنة الدالّة على تخصيصه، فإنّ العامّ إذا لم يقترن بشيء من قرائن التخصيص المتّصلة به فلا أقلّ من اقترانه بقرينة عقليّة أو عاديّة.

ولو فرض تجرّده عن ذلك أيضاً فلا أقل من اقترانه بالعلم بتخصيصه بشيء من قاعده لا ضرر ولاضرار، أو قاعدة نفي الجرح، أو غير ذلك من القواعد الشرعية وغيرها، ومن المعلوم أيضاً أنّ مجرد الاقتران بتخصيصٍ مّا يكفي في رفع الإجمال الناشيء عن كثرة التخصيص في نوع العمومات، فإنّ كثرة التخصيص في نوع العموم وإن بلغ ما بلغ لا يقضي كثره مقدار التخصيص، بل يصدق على مسمّى التخصيص ومجرّد تخصيصٍمّا في أفراد العامّ.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ حقيقة عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ليس لبلوغ تخصيصه إلى مرتبة المجاز المشهور المساوي احتماله لاحتمال العموم، بل إنّما هو لوجوه اخر، منها: أنّ كلّ فرد من أفراد العمومات بعد العلم الإجمالي بتخصيص نوعها غير مظنون الإرادة، وكلّ ما هو غير مظنون الإرادة من الظواهر ليس بمعتبر ولاحجّة، أمّا الصغرى فبالوجدان، وأمّا الكبرى فبالبرهان الذي أسلفناه في تذنيب علائم الوضع من استقراء بناء العقلاء وسيرة العلماء والعرفاء على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ والكشف عن المراد، لا من باب صرف التعبّد والموضوعية.

وأمّا مقايسة النراقي[1] العلم الإجمالي فيما نحن فيه بالعلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة في عدم الاعتبار وعدم تنجّز التكليف ففيه منع القياس بوجود الفرق من جهات:

[الجهة] الأُولى: حصر العلم الإجمالي فيما نحن فيه بالنسبة إلى العمل والارتكاب وإن لم يكن محصوراً بالنسبة إلى متعلّق العمل، والمعيار في المحصور وغيره إنّما هو على العمل، لا متعلّق العمل.

ألا ترى أنّ اشتباه حبّة تمّن حرام في ألفي حبة يعدّ من الشبهة المحصورة لا غير المحصورة، حيث إنّ أطراف الشبهة وإن كانت بين ألفي حبّة، إلّا أنّها بالنسبة إلى التناول محصورة في لقمات يسيرة، وكذلك العمومات المحتمل تخصيصها وإن كانت غير محصورة بالنسبة إلى نفسها، إلّا أنّها بالنسبة إلى حال ارتكابها أو حال الإفتاء بها محصورة في أزمنة يسيرة.

[الجهة] الثانية: أنّ الشبهة فيما نحن فيه ولو سلّم كونها غير محصورة، إلّا أنّها كثيرة في كثير لا قليل في كثير حتى لا يجب الاجتناب عن أطرافها.

الجهة الثالثة: من الفروق بين المقيس والمقيس عليه أنّ دليل جواز ارتكاب الشبهة الغير المحصورة من مجرى البراءة وأصالة العدم لا ينهض دليلاً على إرادة عموم العام وظهوره في العموم المنوط به استنباط الأحكام، وبالجملة أنّ العلم الإجمالي وإن لم يعتبر في الشبهة الغير المحصورة، إلّا أنّه معتبر في الألفاظ من جهة إخلاله بالظواهر المنوط بها استنباط الاحكام، كما أنّ الظن الحاصل من القياس أو الاستحسان وإن لم يعتبر في نفسه، إلّا أنّه مخلّ باعتبار ما ينوط بالظنّ إذا كان على خلافه.

---

(١) المناهج: ١١٣.

الجهة الرابعة: من فروق المقيس والمقيس عليه فرق إجمالي، وهو أنّ الإجماع الثابت على عدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة غير ثابت على عدم اعتباره فيما نحن فيه، بل الثابت عكسه، فإنّ الإجماع على اعتبار العلم الإجمالي فيما نحن فيه وعدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص منقولٌ عن جماعة من الخاصة والعامّة، بل لا يبعد تحصيله على المتتبّع، فمن الخاصّة العلّامة[١] والعميدي، ومن العامّة الحاجبي والغزالي والآمدي[٢].

ومنها: أنّه لو جاز العمل بالعامّ قبل الفحص التامّ للزم الهرج والمرج في الأحكام وانفتاح باب الطعن على الإسلام بالنقض والإبرام، وأقبح من هذا لزومه في الدماء والفروج.

مثلاً إذا رأى المكلّف آية **﴿احلّ لكم ما وراء ذلكم﴾**[٣] فتزوّج امرأة ليس من محرّمات الآية ثمّ اطّلع على حديث: «**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**»[٤]. ووجد انه قد تحقّق بينهما مراضعة، فاعتقد أنّها ما كانت زوجته، فخلّى سبيلها من غير طلاق، فتزوجّت بآخر، فاطّلع الأوّل على حديث: «**لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمسة عشر رضعة**»[٥]، فاعتقد أنّها زوجته فاستردّها ثمّ اطلع أنّ رضاع يوم وليلة أيضاً يحرِّم، فخلّى سبيلها، فذهبت إلى زوجها الثاني أو تزوّجت بثالث، فاطّلع الأوّل على أنّ الرضاع لا يوجب حرمة إلّا في الحولين فاستردّها، وهكذا متى اطّلع بمخصّص خلى سبيلها، وإذا اطّلع بمخصّص لذلك المخصّص استردّها وهو كما ترى من أقبح المفاسد والهرج والمرج.

(١و٢) راجع الإشارات: ١٥٧.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) الوسائل ١٤: ٢٨٠، ب «١» من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

(٥) الوسائل ١٤: ٢٨٢، ب «٢» من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

ومقايسة ما يلزم من تلك المفاسد قبل الفحص بما يلزم منهابعد الفحص، حيث إنّ الفحص لا يفيد العلم غالباً فيمكن تغيير رأي المجتهد بعد الفحص ثانياً وثالثاً أيضاً، قياس مع الفارق، فإنّ الاختلاف اللازم بعد الفحص مع أنّه نادر جداً ليس بمثابة الاختلاف اللازم من العمل بالعامّ قبل الفحص قطعاً.

ومنها: أنّه لو جاز الحكم بالعموم قبل الفحص للزم الترجيح بلا مرجّح، بل تقديم المرجوح والقول بغير علم والتجرّي والكذب والافتراء على الله، ورسوله إلى غير ذلك من اللوازم المطّردة في جميع الأدلّة، ولكن لزوم جميع لوازم هذا الوجه الأخير مبنيّ على كبرى الوجه الأوّل أعني: على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ بالمراد والكشف عنه، لا من باب صرف التعبّد والموضوعيّة.

ومنها: أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلّة وكيفية دلالتها، والتخصيص كيفية في الدلالة، ولكن كليّة كبرى هذا الوجه أعني: كليّة وجوب الفحص عن كيفية الأدلّة أيضاً مبنيّ على كبرى الوجه الأوّل أعني: على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الكشف عن المراد والطريقية، لا من باب صرف التعبّد والموضوعيّة، وإلّا فيرد عليه ما اورد نقضاً بأنّ المجاز والإضمار أيضاً من جملة الكيفيات، والحال أنّه لا يجب الفحص عنهما.

وحلّاً بأنّه إن أراد وجوب الفحص عن أنّه كيف يدلّ على المراد بعد ثبوت أصل الدلالة فممنوع، بل العلم بأنّه دالّ كاف في التمسّك به وإن لم يعلم كيفيّته، وإن أراد وجوب الفحص عن الكيفيات التي يتوقّف ثبوت أصل الدلالة عليها فمسلّم، لكنّ المفروض أنّ ذلك البحث قد حصل، لأنّ وضع تلك الصيغ بازاء العموم.

فتبيّن أنّه على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب صرف التعبد والموضوعية

يتوجّه الإيراد وينتقض كليّة وجوب الفحص عن كيفيّة الأدلّة بعدم وجوب الفحص عن المجاز والإضمار، ويكون الفرق بين التخصيص والمجاز حينئذٍ تحكّم.

وأمّا على اعتبارها من باب الكشف عن المراد والطريقية فيندفع الإيراد المذكور بأنّ المراد من كيفيات الدلالة التي يجب الفحص عنها هو الكيفيات التي يتوقّف الظن بالإرادة على الفحص عنها، لا مطلق الكيفيات، ويرتفع النقض المذكور بوجود الفرق بين الفحص عن المجاز في حق المشافه وعن التخصيص في حق غير المشافه، من حيث تحصل الظن بالمراد من الثاني دون الأوّل، إلى غير ذلك ممّا استقصاه المناهج[1] من الوجوه والاصول والأخبار المشعرة بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص وإن كان مبناها أو مرجعها إلى شيء واحد، وهو ما استقرّت عليه ديدن العقلاء وسيرة العلماء والعرفاء من اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الكشف عن المراد والطريقيّة، لا من باب التعبّد والموضوعية.

حجّة مجوّز العمل بالعام قبل الفحص وجوه، منها: ما في المناهج[2] تبعاً لما عن الشيرواني[3] والفاضل التوني[4] في الوافية والسيّد الصدر[5] في شرحها من دعوى الإجماع والسيرة على جواز العمل بالعامّ قبل الفحص بتقريب أنّ ديدن الصحابة والتابعين في مقام المخاصمة في مسألةٍ إذا احتج أحدهم على صاحبه بعامٍّ من كتاب أو سنّة كان جارياً على عدم مطالبة الآخر التوقّف منه حتى يتفحّص عن المعارض أو المخصّص، بل سكت أو تلقّى بالقبول ولم يقل: لعلّه مخصوص فاصبر

(١ ـ ٣) المناهج: ١١٣.

(٤) الوافية: ١٣٠.

(٥) المناهج: ١١٢.

حتى نتفحّص.

أو بتقريب أنّ ديدن كلّ واحد من أصحاب الائمّة كان على العمل بما عنده من بعض الاصول الأربعمائة ولو كان أصلاً واحداً، والأئمّة كانوا عالمين بأنّ كلّاً منهم يعمل بما عنده ولو كان أصلاً واحداً، ولا يتمّ الفحص عن المخصّص والمعارض إلّا بتحصيل جميعها، فلو كان واجباً لأمرهم الأئمّة بتحصيل الجميع ونهوهم عن العمل ببعضها.

وعلى هذا التقريب يبتني أكثر ما تفرّد به الأخبارية من تجويزهم تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن تفريقهم بين ظواهر السنّة والكتاب في الحجّية وعدم الحجّية، ومن عدم التزامهم بالبحث عن أخبار الكتب الأربعة، ومن تجويزهم تقليد الميّت وغير الأعلم، ومن عدم وجوب الاجتهاد عندهم لاعيناً ولا تخييراً، بل هم يحرمون الاجتهاد ولا يعتبرون في المفتى شيئاً من الكلام والاصول والنحو والصرف واللغة والمنطق وغير ذلك من مقدمات الاجتهاد سوى معرفة كلام العرب، بل ذهب بعضهم إلى اعتبار ما عدا معرفة اصطلاح أهل البيت في المفتي، إلى غير ذلك من متفرّداتهم الواهية.

وكيف كان فالجواب أمّا عن التقريب الأوّل فأوّلاً: بمنع كون ديدن الصحابة على ما ذكر، لان التتّبع يكذّبه، فإنّ من تتبّع ديدن العلماء من السلف والخلف يراهم تفحّصوا غاية الفحص وراجعوا أبواب الأحاديث وحصّلوا الكتب النادرة الوجود للفحص عن المخصّص.

ودعوى أنّ ذلك كلّه لمجرّد رجحان الفحص في مقام التأليف لا لوجوبه في مقام الإفتاء خلاف ما يقتضيه العادة.

وثانياً: بأنّ مثل الصحابة خارج عن محلّ النزاع، للفرق والتفاوت الظاهر

بيننا وبينهم بقلّة المعارض بالنسبة إليهم وكثرته بالنسبة إلينا، وعدم العلم الإجمالي لهم بتخصيص أكثر العمومات ووجوده لنا، فَمَثَل الصحابة مَثَلُ عبدٍ قال له المولى مشافهة: إذهب إلى السوق واشتر كذا وكذا في عدم وجوب الفحص عليه، لأنّ عدم عثور العبد في مقام البيان على ما لو أراده المولى بلا بيان راجع إلى تقصير المولى في البيان، لا تقصير العبد في الفحص، بخلاف مثلنا، فإنّه مثل عبد غائب بعث إليه المولى طوماراً فيه عمومات ولكثير منها مخصّصات في استحقاقه العقاب ومذمّة العقلاء لو عمل بالعمومات من غير مراجعة المخصّصات، ثمّ ظهر له بعد وقته مخصّص، لرجوع عدم مصادفته مراد المولى حينئذٍ إلي تقصيره في الفحص عنه، لا إلى تقصير المولى في بيانه.

وثالثاً: بأنّ ديدن الصحابة إجماع عمليّ لا يثبت المدّعى إلّا بإحراز انحصار جهة عمل جميعهم في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ولم يثبت، إذ لعلّ سكوت بعضهم من جهة سبق الفحص منه، أو من جهة الوثوق بعدم احتجاج صاحبه بالعام إلّا بعد الفحص، أو من جهة المماشاة وقطع المخاصمة إلى أن يراجع الفحص، إلى غير ذلك من الجهات والدواعي.

وزاد في القوانين رابعاً بأنّ الاستدلال بالعموم غالباً ليس في جميع أفراد العام، بل المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من أفراد العامّ وكانوا غافلين من العامّ، فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت، وذلك لا ينافي تخصيص العامّ بالنسبة إلى غير تلك الأفراد، إذ العامّ المخصّص حجّة في الباقي، فمرادنا من وجوب الفحص في العمل بالعامّ وجوبه في العمل بجميع أفراد العام[1].

---

(١) القوانين: ٢٧٩.

وفيه أنّه إن أراد أنّ أغلب موارد استدلالهم بالعموم الذي يسكت الخصم هو بعض أفراد العامّ المتيقّن بقائها تحت العموم لا جميع أفراده المحتمل خروج بعضها عن تحته، فهو على تقدير تسليم الأغلبية فيه راجع إلى الجواب الثالث.

وإن اريد أنّ أغلب موارد استدلالهم بالعموم الذي يسكت الخصم هو بعض الموارد الجزئية من أفراد العام لا مجموع الموارد وكلّ الأفراد، ففيه أنّ النزاع لا يختص بجواز العمل بمجموع أفراد العام قبل الفحص، بل النزاع شامل للعمل بأيّ فرد من أفراد العام المحتمل تخصيصه قبل الفحص.

وأمّا عن التقريب الثاني فأوّلاً: بمنع ثبوته إن لم يكن الثابت خلافه.

وثانياً: بأنّ مجرّد ثبوته لا يثبت المدّعى إلّا بإحراز جهات خمسة:

أحدها: إثبات العلم الإجمالي بوجود المعارضات والمخصصات في حقّ الصحابة على الوجه الثابت في حقّنا.

ثانيها: إثبات اطّلاع الإمام بعملهم من الطرق البشرية، إذ لم يعهد منه معاملة الناس بعلمه عليه السلام من غير الطرق البشرية.

ثالثها: إثبات تمكّنه عليه السلام من ردعهم.

رابعها: إثبات تمكّنهم من الارتداع.

خامسها: إثبات عدم ردعه عليه السلام إيّاهم، ولم يثبت على تقدير ثبوت أصل العمل كونه من هذه الجهات الخمسة، بل الثابت خلافه كما لا يخفى على المتتبّع الخبير.

ومن جملة وجوه المجوّزين أصالة عدم المخصّص، فإنّه دليل على عدمه، ومقايسة احتمال المخصّص على احتمال سائر المجازات في الارتفاع بالأصل اتّفاقاً بتقريب أنّه لو وجب الفحص عن المخصّص في البناء على العموم لوجب

الفحص عن سائر المجازات في البناء على الحقيقة، لاشتراكهما في المأخذ وهو احتمال إرادة خلاف الظاهر والوقوع في الخطأ من العمل بالظاهر، والتالي باطل بالاتّفاق فالمقدّم مثله.

والجواب أمّا عن الأصل فبما مرّ في المقدّمات من أنّ العلم الإجمالي بتخصيص نوع العمومات مُخِلٌّ بظهور العام في العموم، وبعد إخلال الظهور بذلك لا يجدي الأصل إصلاحه إلّا بعد الفحص أو التعبّد بالأصل، ولمّا لم يثبت التعبد بالأصل في مباحث الألفاظ تعيّن الاصلاح بالفحص وهو المطلوب.

وأمّا عن المقايسة فبمنع الحكم في المقيس عليه إن اريد عدم وجوب الفحص عن المجاز ولو احتمله احتمالاً راجحاً، ودعوى الوفاق عليه فريةٌ وبهتان، وبمنع المقايسة إن اريد عدم وجوب الفحص عن المجاز فيما لم يرجّح احتماله بإبداء الفرق بين احتمال التخصيص والمعارض بين احتمال سائر المجازات في رجحان الأوّل سيّما بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، ومرجوحية الثاني سيّما بالنسبة إلى المشافهين، ومع الغضّ عن هذا الفرق فمجرّد الوفاق يكفي فارقاً بين المقيس والمقيس عليه.

ومن جملة وجوه المجوّزين ما استدلّ به في المناهج[1] على الجواز من الآيات والأخبار التي لا إشعار فيها عليه، لو رودها مورد حكم آخر فضلاً عن دلالتها عليه.

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿**لا يكلّف الله نفسا إلّا ما ءاتيها**﴾[2] وما بمضمونه من الأخبار بتوجيه أنّ العامّ ممّا اوتي به، فالتكليف به، والمخصّص ممّا لم يؤت به

---

(١) المناهج: ١١٣.

(٢) الطلاق: ٧.

فلا تكليف به، بناءً على أنّ العلم بمخّصصٍ في الجملة ليس إتياناً بالمخصّص لذلك العامّ، وعلى أنّ الفارق بين العامّ وسائر الأحكام الغير الجارية فيها مثله من جواز العمل فيها بالأصل قبل الفحص هو الإجماع.

ومن الأخبار: المستفيضة فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أُوتيه وإن لم يكن كما بلغه[1]، فإنّه بإطلاقه يشمل العمل قبل الفحص وبعده وبضميمة عدم القول بالفصل ثبت المدّعى في غير ما يشتمل على الثواب، ولا مخصّص لهذه الأخبار بعد أن تفحّصنا.

ومن الأخبار: الرواية المشهورة عن إبن إدريس في آخر السرائر عن كتاب هشام بالسند الصحيح عن الصادق عليه السلام «**علينا أن نلقي الاصول وعليكم أن تفرّعوا**»[2] وصحيحة أُخرى عن كتاب أحمد بن محمّد بن أبى نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام «**علينا إلقاء الاصول إليكم وعليكم التفريع**»[3]، فإنّ المراد بالاصول العمومات إجماعاً وبالتفريع تطبيقها على الجزئيات، فامر تطبيق جزئيات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والأصل عدمه.

ومن الأخبار المستفيضة الواردة في ردع التجسّس والفحص من بعض الصحابة كما في ردّه عليه السلام سؤال السائل عن زكاة الارز بعدما أجابه عمّا فيه الزكاة بتسعه أشياء وعفو رسول الله صلى الله عليه وآله عمّا سوى ذلك[4] «**بأنّي أقول: عفى عمّا سوى ذلك وتقول: عندنا ارز وذرة**».

ومن الأخبار الأخبار الآمرة بالعمل بالأدلّة من غير تقييد بما بعد الفحص.

والجواب أمّا عن الآية وما بمضمونها من الأخبار فبأنّ المراد منها هو المراد

---

(١) الوسائل ١: ٥٩، ب «١٨» من أبواب مقدّمة العبادات.

(٢ و ٣) السرائر ٣: ٥٧٥. وكلتا الروايتين من كتاب البزنطي.

(٤) الوسائل ٦: ٣٤، ب «٨» من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٦.

من قوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾[1] من نفي التكليف بما لا يطاق، لا نفي الفحص باتّفاق المفسرين.

وأمّا عن رواية من بلغه ثواب فأوّلاً: بأنّه مؤدّى ما يحكم به العقل الآبي عن التخصيص من رجحان الاحتياط وحسنه فيما يحتمل الثواب من غير شائبة العقاب، لا مؤدّى حكم تكليفي.

وثانياً: سلّمنا، لكنّه ليس في معرض الإطلاق، بل في معرض بيان أصل جواز العمل بمحتمل الثواب، نظير سائر الإطلاقات الواردة مورد بيان أصل الحكم مثل أمر الطبيب المريض بشرب الدواء وأمر المولى عبده بالمسافرة غداً.

وثالثاً: سلّمنا أنّه في معرض العموم والإطلاق، لكنّه مقيّد ومخصّص بما ذكرنا من بناء العقلاء ولزوم الهرج والمرج وغير ذلك ممّا يقتضي تقييده بما بعد الفحص.

وبهذين الجوابين الأخيرين نجيب عن إطلاق الأخبار الآمرة بالعمل بالأدلّة والآمرة بالتفريع على الاصول، سيّما بناءً على ما رأوه المجتهدون من أنّ المراد من التفريع ما يشمل الاستنباط، فإنّ تقييد الاستنباط بعلم الكلام والاصول والدراية والنحو والصرف واللغة والقوّة القدسيّة وغير ذلك من شروط الاستنباط يسهّل تقييده بما بعد الفحص.

وأمّا عن أخبار ردّ التجسّس والفحص فبأنّ موردها مورد النصوص والمحكمات سيّما بالنسبة إلى المشافهين، ومحلّ النزاع إنّما هو مورد الإجمال والمتشابهات سيّما بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، هذا.

وأمّا القول بالتفصيل فلم نقف له على شيء يعتدّ به ويردّه أنّ ضيق الوقت لا

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

ينفع في الحجّية ، فإنّ المفروض عدم حصول الظنّ بالعموم، لتساويه مع الخصوص أو رجحان الخصوص، فيرجع الأمر إلى عدم القدرة على الاجتهاد ، فيتعيّن عليه غيره ممّا يبرء به الذمة من الاحتياط أو التقليد أو نحوهما.

ثمّ إنّ هذا كلّه في أصل لزوم الفحص عن المعارض وعدمه، وأمّا مقدار الفحص على تقدير اللزوم فهل هو إلى زمان حصول العلم بعدم المعارض، أو الظنّ القريب إلى العلم، أو مطلق الظنّ ولو أوّل مراتبه؟ وجوه، بل أقوال: نسب الأوّل إلى القاضي [و] الغزالي[١]، والثاني الى بعض مجهول، والثالث إلى المشهور وهو المنصور وفاقاً لصريح الضوابط[٢] وظاهر المعالم[٣] والقوانين[٤] والإشارات[٥] والفصول[٦].

ولنا عليه أنّ الظن بعدم المخصّص والمعارض ظنّ بالمراد من الألفاظ ، وكلّ ما هو مظنون الإرادة من الألفاظ معتبر مطلقاً ، من غير فرق بين قرب الظنّ إلى العلم وبعده مرتبة أو بمراتب، ولا بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، بل ولا بين وجود الظن الشخصي والنوعي ، ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه على قول، لأنّ جميع ما قرّرناه في محلّه لحجيّة ظواهر الألفاظ واعتبار أصالة عدم الصارف عن الظاهر من السيرة القطعية وبناء العقلاء وديدن الصحابة وإجماع العلماء في المحاورات والأقارير والوصايا والفتاوى والطوامير جارٍ في

---

(١) راجع الفصول: ٢٠٠.

(٢) ضوابط الاصول: ٢٣٦.

(٣) معالم الدين: ٢٨٣، والظاهر أنّ كلام صاحب المعالم أيضاً صريح في طلب.

(٤) القوانين ١: ٢٨٢.

(٥) الاشارات: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٦) الفصول: ٢٠٠.

جميع الصور المذكورة على تأمّل في الصورتين الأخيرتين حسبما قرّر في محلّه بما لا مزيد عليه.

حجة القول الأوّل: إمكان تحصيل القطع بعدم المعارض وانفتاح باب العلم فيه، والأصل فيما أمكن فيه تحصيل القطع وانفتح فيه باب العلم هو حرمة العمل بما دون القطع، أمّا الكبرى فللوفاق.

وأمّا الصغرى فلأنّ الحكم المستفاد من العام إن كان ممّا ابتلى به عموماً أو ممّا كثر عنه البحث ولم يطّلع على تخصيصه فالعادة تقتضي القطع بانتفائه، وإن لم تكن بهذه المثابة فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه، إذ لو كان له تخصيص لاطّلع عليه، إذا الحكم مع عدم اطّلاعه على المخصّص هو العموم قطعاً.

والجواب عنه أوّلاً: بمنع الصغرى، لأنّ عدم الاطّلاع مع كثرة بحثهم أو بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم إن أُريد عدمه حقيقةً، إذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود، وإن اريد أنّه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل أو في الحكم الظاهري عاد النزاع لفظياً، فإنّ من اكتفى بالظن بالعدم أراد به الظن بالعدم واقعاً، فلا ينافي قول من اعتبر القطع به ظاهراً، كيف وقد تقرّر عندنا أنّ مآل الظنون الاجتهادية إلى القطع في الحكم والعمل وأنّ الظن إنّما هو في طريقه.

وثانياً: بمنع كليّة الكبرى، لخروج الظن فيما نحن فيه عن تحت الأصل، فإنّ الظن بعدم المخصّص ظنّ بإرادة العموم من لفظ العامّ، وهو من الظنون الخاصة التي هي في عرض العلم في الحجيّة والاعتبار، لا في طوله حتى يتوقف اعتباره على تعذّر العلم وتعسّر الاحتياط، هذا.

وقد أجاب صاحب القوانين[١] عمّن اعتبر الفحص إلى أن يحصل القطع بأنّ الحكم إمّا مركّب من مقدّمات، أو جزء مركّب من العبادات، أو بسيط، واعتبار العلم في مجموع مقدّمات الحكم المركّب أو أجزائه متعذّر، فالتكليف به تكليف بالمحال، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وفي الحكم البسيط متعسّر، فالتكليف به منفي عن الشريعة السمحة بالآيات والأخبار، مضافاً إلى أنّ اعتبار العلم في عدم المعارض يستلزم اعتباره في جميع شرائط الخبر من اتّصال السند وصدق الراوي وسائر كيفيات الدلالة إلّا مع اليأس عن العلم، انتهى محصّل جوابه بعد التنقيح.

وللخصم أن يجيب عن أصل الجواب باختيار الشقّ الثاني وفرض المرجّح تعذّر العلم في البعض دون بعض، فلا يلزم من اعتبار العلم في بعض ما يمكن حصوله فيه دون ما لا يمكن ترجيح بلا مرجّح.

وعن العلاوة بمنع بطلان اللازم وهو اعتبار القطع في جميع شرائط الخبر إلّا مع اليأس عنه.

حجّة القول الثاني أنّ المكلّف به هو العلم، والعلم متعذّر، والمرجع في كلّ متعذر إلى الأقرب فالأقرب إليه، فالمرجع بعد تعذّر العلم إلى ما يقرب إليه من الظنون، لا إلى مطلق الظنّ، فإنّ الضرورة تقدّر بقدرها، والميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

وجوابه: منع الصغرى إن اريد من العلم خصوص القطع، ومنع الكبرى إن اريد منه ما يعمّ الظنون الخاصّة، إذ الظنّ بعدم المخصّص ظنّ بالمراد من اللفظ وهو من الظنون الخاصّة حسبما عرفت.

---

(١) القوانين ١: ٢٧٧.

أصل

المستثنى والمستثنى منه إمّا أن يّتحدان أو يتعدّدان ، وحكمهما واضح ممّامرّ. أو يتعدّد المستثنى دون المستثنى منه، أو العكس.

أمّا صورة تعدّد المستثنى خاصّة فحكمه أنّه إن كان الثاني معطوفاً على الأوّل كانا جميعاً راجعين إلى المستثنى منه، لوجوب اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم، سواء تكرّرت الأداة أولا، هذا إذا لم يستلزم الثاني استغراق المستثنى منه، وإلّا يكون الثاني باطلاً ولا يستلزم بطلان الأوّل، فإنّ الحكم به على خلاف الأصل، فيكتفى في مورد الثبوت على أنّ الأوّل وقع موقعه ولا يصح الثاني ولا يقبله الكلام، فيكون باطلاً.

وإن لم يكن معطوفاً فإن أمكن رجوعه إلى متلوّه بأن يكون أقلّ منه تعيّن للقرب وتبادره عند الإطلاق، مع نقل الاتّفاق على بطلان عكسه وظهور بطلان رجوعه إليهما معاً عرفاً، على أنّ استعمال مثله يستلزم استعماله في النفي والإثبات معاً، وهو لغوٌ ، مع أنّه لم يثبت جوازه ، هذا ، وعدم رجوعه إلى شيءٍ منه أظهر بطلاناً ، بل ضروري بطلانه.

وإن لم يمكن بأن يكون مستغرقاً بالإضافة إليه بالتساوي أو الزيادة تعيّن رجوعه إلى الأوّل كالمعطوف بالواو، لبقاء محلّ الاستثناء، فإنّ المتكلّم ما دام متشاغلاً بالكلام له الإخراج عن عمومه بالاستثناء وعدم إمكان إرجاعه إلى أقرب منه، فتعيّن رجوعه الى متلوّه الأخير.

ولو كان الاستثناء أزيد من إثنين تعيّن مامرّ أيضاً، للأقربية، واحتمل

النهاية[١] في التساوي التأكيد، وعن بعضهم اختياره.

ويردّه تقديم التأسيس ولا سيّما في مثله، لعدم سماع التأكيد فيه على ما قال له الاستاد وفاقاً لصاحب الإشارات[٢] ﷺ ولعلّه من جهة منافاة تأكيد الاستثناء الموهم للتقليل لنكتة إلقاء الكلام على وجه العموم المقصود منه إيهام التكثير.

وعن آخر لزوم أداء العشرة فيما لو قال: له عليّ عشرة إلّا ثلاثة ثلاثة، معلّلاً بأنّ الاستثناء من النفي إثبات، ويردّه ما مرّ فضلاً عن استيعابه.

وأمّا صورة تعدّد المستثنى منه مع العطف فقد اختلفوا فيه على أقوال، وهي المسألة المعنونة بأنّ الاستثناء المتعقّب عمومات متعدّدة هل هو راجع إلى الجميع أو الأخير فقط، وتستدعي البصيرة في المسألة تقديم مطالب:

[المطلب] الأوّل: في تحرير محلّ النزاع، فنقول: أمّا المراد من الاستثناء فهل هو خصوص الاخراج بإلّا وأخواته، أو يعمّ سائر أنواع التخصيص بالمتّصل من الشرط والقيد والغاية والبدل؟ وجهان: من فرضهم الخلاف والاحتجاج في تعقّب الاستثناء، ومن تصريح المعالم[٣] والقوانين[٤] بما يشعر منه الاتّفاق على عدم الفرق بين أنواع التخصيص، ولكنّ المراد من التخصيص على تقدير شمول البحث له وعدم الفرق بينه وبين الاستثناء هو التخصيص بالمتّصل، فإنّ المنفصل خارج عن محلّ البحث، لاستقلاله بالإفادة، وإنّما يقتضي بتخصيص العامّ من جهة بنائه على الخاص على ماهو قضيّة تعارض العموم والخاص المطلقين، وهو إنّما يكون

---

(١) نهاية الوصول: ٧١ ـ ٧٢.

(٢) الإشارات: ١٦٨.

(٣) معالم الدين: ٢٨٥.

(٤) القوانين ١: ٢٨٣.

بعد مناقضة العامّ على الخاصّ، وحينئذٍ فلا يرتبط بغير ما حصل التعارض بالنسبة إليه.

نعم لو اتّحد حكم العامين كما لو قال: أكرم الفقهاء وأكرم الادباء، ثم قال: لا تكرم زيداً، وهو مندرج في الفقهاء والادباء، فالظاهر رجوع التخصيص إلى العامين، لقضاء إطلاق النهي عن إكرامه فيه.

وأمّا المراد من تعدّد العمومات فأعمّ من التعدّد الناشىء عن اختلاف نفس العمومات كأكرم العلماء والأصدقاء والأقرباء إلّا واحداً، ومن التعدّد الناشيء عن اختلاف الأحكام مع اتّحاد العمومات بالذات كأكرم العلماء وأضفهم وأخلعهم، ومن الملفّق من الجهتين كأكرم العلماء وأضف الأصدقاء وأهن الجهّال إلّا واحداً، وهذا هو مراد من عمّم عنوان تعقّب المخصّص عموماتاً متعدّدة بقوله: جملاً كانت أم مفردة، فالمراد من تعدد الجمل اختلاف الأحكام مع اتّحاد العمومات بالذات كالمثال الثاني، ومن المفرد غيره كالمثال الأوّل والثالث.

ثمّ المراد من تعدّدها أيضاً أعمّ من كونها متعاطفة أو غيرها كما هو ظاهر أكثر عناوينهم، بل وصريح بعضها وإن عنون النزاع بعضهم في خصوص المتعاطفة.

ثمّ إنّ محلّ النزاع من رجوع التخصيص المتعقّب للمتعدّد إلى الأخير أو المتعدّد إنّما هو في الظهور وعدمه، لا في الصحّة وعدمه، ولهذا قيّدوا عنوان البحث في مرجع التخصيص بصحّة عوده إلى المتعدّد احترازاً عن اندراج مثل: أكرم العلماء والصلحاء إلّا الجهّال، ممّا لا يصحّ عوده إلى المتعدّد في محل النزاع وإن كان التقييد بالصحة لإخراج ما لم يصحّ ممّا لا حاجة إليه.

وذلك لأنّ التقييد إن كان من جهة اشتراط الواضع الصحّة في وضعه للرجوع

إلى المتعدّد ليكون للتخصيص وضعان في حالتين فهو عديم النظير في الأوضاع اللغوية أو في حكم العدم، وإن كان من جهة أنّ عدم الصحّة قرينة صارفة عن الرجوع إلى المتعدّد فاعتبروا عدمه ، فأيّ وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة.

إلّا أن يقال: إنّ تخصيصه بالذكر من جهة كونه قرينة داخليّة قاضية بعدم الرجوع إلى المتعدّد بخلاف سائر القرائن الخارجية.

المطلب الثاني: في تعداد الأقوال وبيان الفرق بينهما ليستبان الثمرة فنقول:

أحدها: ما حكى عن الشيخ[1] والشافعية[2] من ظهور عوده إلى الجميع، وهو محتمل لإرادة وضع أداة الاستثناء لكلّي الإخراج عن الجميع، ليكون وضعها من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العام، ولإرادة وضعها لجزئيات الإخراج عنه، ليكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاصّ على اختلاف الرأيين في وضع الحروف والمبهمات.

وعلى كلّ منهما يحتمل لإرادة وضعها على أحد الوجهين للإخراج عن المتعدّد، ليستند الظهور إلى الواضع، ويكون الاستثناء المتعقّب لغير المتعدّد مجازاً ولإرادة وضعها على أحد الوجهين للإخراج عمّا تقدّمها، إن واحداً فعن واحدٍ، وإن متعدّداً فعن متعدّدٍ، ليستند ظهور المتعقّب للمتعدّد في المتعدّد إلى قرينة المقام، لا إلى الوضع.

ثمّ وعلى أيّ من التقادير المحتملة يحتمل أن يراد من عوده إلى المجموع

---

(١) العدّة ١: ٣٢١.

(٢) المصدر: ٣٢٠.

إخراج المستثنى من مجموع المذكورات على وجه التقسيط عليهما ، كأن يراد من قوله: لزيد علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر أربعون إلّا خمسة إخراج الخمسة من مجموع المذكورات من غير أن يراد إخراجه عن كلّ واحد منها، فلا يتعيّن حينئذٍ خصوص القدر المخرج عن كلّ منها.

ويحتمل إخراجه عن كلّ واحد واحد من المذكورات لا على وجه التقسيط، بل إمّا دفعة ليكون التعدّد في متعلّق الإخراج نظير استعمال المشترك في مجموع معانيه من حيث المجموع، وإمّا على وجه البدليّة والتعاقب، ليكون التعدّد في نفس الإخراج لا في متعلّقه، نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ماهو محلّ النزاع.

أمّا الاحتمال الأوّل فيبعد جداً تنزيل النزاع إليه، إذ ظاهر كلام القائل برجوعه إلى الجميع خروج المستثنى بتمامه من الكلّ دون تقسيطه عليه، وأمّا الاحتمال الثالث فلم يثبت أصل رخصة الواضع فيه فضلاً عن تنزيل هذا النزاع مع كونه معنوناً في بحث العموم والخصوص إلى مصداق من مصاديق النزاع في استعمال اللفظ في أكثر من معنى وإن زعم القوانين[1] تنزيله عليه، فالمتعيّن هو الاحتمال الثاني.

وثانيها: ما حكي عن الحنفية والسيودي والمبادي والفاضلين والشهيد في الدروس[2] وغيرهم من ظهور عوده إلى الأخيرة فقط، وهو محتمل أيضاً، لإرادة وضعها لكليّ الإخراج عن الأخيرة، أو لجزئيات الإخراج عنها ليستند الظهور على كلّ من التقديرين إلى الوضع والاستعمال في غير الأخيرة أو

---

(١) القوانين ١: ٢٨٤.

(٢) راجع الاشارات: ١٦٨.

المجموع من الأخيرة وغيرها إلى المجاز، كما هو المحكّي عن الحنفية[١]، ولجزئيات الإخراج عن متعدّد واحد، سواء كان هو الأوّل أو الوسط أو الأخير كما هو مختار القوانين[٢]، ولجزئيات الإخراج المطلق، سواء كان عن متعدّد واحد أو عن مجموع المتعدّدات كما هو مختار الفصول[٣] ﷺ وأحد وجهي المعالم[٤] ليستند ظهوره في الأخيرة على كلّ من التقديرين إلى غير الوضع من الشواهد الخارجية كالأقربية والقدر المتيقن وأصالة عموم ما عداها واستعماله في غير الأخيرة إلى الحقيقة بمعونة قرينة مفهمة، وكذلك في المجموع من الأخيرة وغيرها على التقدير الثاني لا الأوّل.

ثالثها: الاشتراك اللفظي كما عن السيدان[٥].

ورابعها: الاشتراك المعنوي كما هو أحد وجهي عبارة المعالم[٦] الذي نسبه إليه صاحب القوانين[٧].

خامسها: القول بالتوقّف، وقد فصّل في الضوابط[٨] بأنّه إذا تعقّب المخصّص عمومات وكان استثناءً والمستثنى فرداً من المستثنى منه والعمومات أحكاماً مختلفة متّحدة بالنوع أي: في جهة الإخبار والإنشاء كقوله: أكرم العلماء واخلعهم وأضفهم إلّا زيداً رجع إلى الكلّ، أو مختلفة بالنوع كقوله: أكرم العلماء واخلعهم وكلّهم

---

(١) القوانين ١: ٢٨٣.

(٢) المصدر: ٢٨٤.

(٣) الفصول: ٢٠٢.

(٤) معالم الدين: ٢٨٥.

(٥) الإشارات: ١٦٨.

(٦) معالم الدين: ٢٨٥.

(٧) القوانين ١: ٢٨٤.

(٨) ضوابط الاصول: ٢٣٦.

كاتبون إلّا زيداً رجع إلى الأخيرة، أو لم يكن فرداً منه كالفرد في هـذا التـفصيل كقوله: أكرم العلماء واخلعهم وأضفهم إلّا يوم الجمعة، أو أكرم العـلماء وأضـفهم وجعلتهم مخلعين إلّا يوم الجمعة، فالمدار في تلك الأربـعة اتّـحاد الحكـم نـوعاً واختلافها.

وإن كانت العمومات مفردة بأن يكون التعدّد في العمومات أنفسها، فإن كان المستثنى فرداً رجع إلى الأخير اتّحد الحكم أو اختلف، أو غير فـرد فكـذلك إن اختلف الحكم، وإلّا فإلى الجميع، أو صفة أو بدل بعض فإلى الأخير، أو شرطاً أو غايةً مع اتّحاد الأحكام نوعاً فإلى الجميع، والّا فإلى الأخير إلى أن قال: والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف.

وربما تفصّل بتفصيلات اخر يرجع حاصلها إلى اعتماد القرينة على الأمرين، وفرض وجودها خارج عن محلّ النزاع لا يؤثّر مزيد على الأقوال الخمسة الأُول، بقي الكلام في الفرق بينها فنقول:

أمّا الفرق من حيث القول والمأخذ والحقيقة والمجاز فقد اتّضح ممّا مر بين كلّ واحد من الأقوال الخمسة وما عداه.

وأمّا من حيث العمل والثمرة فبين القول بالرجوع إلى الجميع وبين كلّ واحدٍ من سائر الأقوال فواضح ممّا مرّ أيضاً، وأمّا بين سائر الأقوال بعضها مع بعض فعن العضدي وغيره عدم الفرق من تلك الحيثية، فهي متوافقة في اختصاصها بتخصيص الأخيرة وعدم تناولها الجميع وإن اختلفت في المأخذ، حيث إنّ عدم التناول على بعضها مستند إلى ظهور عدم التناول، وعلى بعضها مستندٌ إلى عدم ظهور التناول واستصحاب عموم ما عدا الأخيرة بأصالة عدم التخصص وعدم قرينية المشكوك قرينيته.

خلافاً لصاحب القوانين[١]، حيث فرّق من حيث العمل بين القول بالاشتراك اللفظي والقول بالرجوع إلى الأخيرة باعتبار استصحاب عموم ما عدا الأخيرة بالأصل على الثاني دون الأوّل، فالمرجع عنده في عموم ما عدا الأخيرة وتخصيصه على الاشتراك اللفظي إلى الأصول العملية، لا إلى أصالة العموم وعدم التخصيص، وذلك بناء منه على أنّ الشك في تخصيص ما عدا الأخيرة شكّ في المراد من الحادث هل هو تخصيص المجموع أو الأخير فقط، لا شكّ في حدوث التخصيص حتّى يعتبر أصالة عدمه، فالشك في عموم ما عدا الأخيرة عنده شكّ في المقتضي للعموم، لا في المانع عنه حتى يستصحب بقائه بالأصل.

أو بناء على ما ارتضاه بعض أساتيدنا تبعاً لما في الفرائد[٢] من أنّ الشك في قرينية الشيء المتّصل باللفظ من حال أو مقال مخلّ بظهور اللفظ بحيث لم يبق ظنّ بإرادة الظهور ولا وثوق باعتبار أصالة العدم، كما لم يبق شيء منهما في المجاز المشهور وفي الأمر والنهي الواردين في مظانّ الحظر والإيجاب على المشهور المنصور.

والفرق بين المبنى الأوّل والثاني أنّ الأوّل مقتضاه كون الشكّ في المقتضي للعموم، فلا مجرى للأصل فيه، وأنّ الثاني مقتضاه كون الشك في مانعية الشيء على وجه لم يعتبر فيه الأصل وإن كان له مجرى.

وكيف كان فالمدّعى على كلّ من المبنيين مدفوع.

أمّا على المبنى الأوّل فلأنّ رجوع الشك في تخصيص ما عدا الأخيرة على القول بالاشتراك اللفظي إلى الشكّ في الحادث دون الحدوث مبنيّ على الالتزام

---

(١) القوانين ١: ٢٨٤.

(٢) فرائد الاصول: ٤٤.

بوضع على حدة للهيئة المركّبة من الاستثناء المتعقّب للعمومات وراء وضعه الأفرادي، ودونه خرط القتاد.

وأمّا على المبنى الثاني فلمنع الفرق في بقاء الظهور ومجرى أصالة عدم المانعية وعدم القرينية بين اتّصال المشكوك قرينيته ومانعيته باللفظ، وبين انفصاله عنه، وهل ترى من وجدانك بعد قولك: أكرم العلماء والأقرباء والأصدقاء، فرقاً بين قولك: إلّا الفساق ـ مثلاً ـ وبين قولك: أستثني الفساق ـ مثلاً ـ من حيث ظهور ما عدا الأخيرة في العموم؟

نعم ربّما يتخيّل الفرق لو قلنا باعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظن الشخصي لا النوعي.

وأمّا تنظيره الاستثناء المتعقّب للجمل بوقوع الأمر عقيب الحضر والمجاز المشهور في عدم اعتبار أصالة الحقيقة، فممنوع، لأنّ عدم اعتبارها على القول به فيهما ليس لمجرّد الشكّ في قرينية الوقوع عقيب الحظر ومانعيّة الشهرة، بل إنّما هو لغلبة القرينيّة والمانعيّة الحاصلة من الاستقراء فيهما دونه وهو الفارق.

فتبيّن أنّ الوجه في البناء على أصالة عدم مخصّصيّة المشكوك مخصّصيته هو سلامتها عن المعارض، وفي عدم البناء على أصالة عدم قرينيّة الشهرة ونحوها هو معارضتها بغلبة عدم إهمالها حسبما مرّ في محلّه.

المطلب الثالث: في تعيين أنّ العلاقة المصحّحة لإرجاع الاستثناء إلى الجميع على تقدير وضعه للرجوع إلى الأخيرة فقط أيّ نوع من أنواع العلائق؟

فعن بعض أنّ المصحّح رخصة الواضع وإن لم تصادف شيئاً من العلائق المألوفة.

ويدفعه أنّ وجود العلاقة كما هي كاشفة عن وجود الرخصة، كذلك وجود الرخصة كاشفة عن وجود العلاقة أو الوضع لا محالة بدليل الاستقراء، فانفكاك الرخصة عن العلاقة مجرّد فرض لا وقوع له في الاستعمال الصحيح.

وعن بعض آخر أنّ المصحّح علاقة التشبيه يعني تشبيه الاستثناء من الكلّ بالاستثناء من الأخير تأويلاً وتنزيلاً.

ويدفعه شهادة الوجدان على عدم دوران الاستعمال مدار ملاحظة التشبيه.

وعن بعض آخر كونه علاقة المقيّد والمطلق.

ويدفعه أنّ الإخراج من الأخير فقط جزء عقلي من الإخراج عن كلّ واحد من المذكورات، لا جزئي من جزئياته حتّى يتحقق بينهما علاقه الجزئي والكلّي، ولا جزء خارجي حتّى تصحّحه علاقة الجزء والكلّ، إلّا أن يقال: إنّ الإخراج عن الأخيرة فقط استعمال في مطلق الإخراج ثمّ استعمال مطلق الإخراج في الإخراج عن كلّ واحد، لكنّه مبنيّ على جواز سبك المجاز من المجاز.

وعن بعض آخر كونه علاقة الخصوص والعموم، وقد نقل استادنا العلّامة دام ظلّه عن المير في الحاشية دعوى الوفاق على أنّه كما أنّ علاقة العموم والخصوص مصحّحة لاستعمال العامّ في الخاصّ، كذلك علاقة الخصوص والعموم مصحّحة لاستعمال الخاصّ في العامّ، وفي هذا النقل الكفاية سيّما في مثل المسألة من مباحث الألفاظ.

واذا تمهّدت المقدّمات فاعلم أنّ الأظهر ظهور الاستثناء المتعقّب عمومات في الرجوع إلى الأخيرة وإبقاء ما عدا الأخيرة على العموم بأصالة الحقيقة والعموم ما لم يقم على الإخراج قرينة خارجيّة من القرائن الحاليّة والمقاميّة، وهل الظهور وضعي أم إطلاقي وجهان، وما استدلّ به على تعيين أحدهما من الأدلّة الاجتهادية

كالتبادر ونحوه غير سليم عن المناقشة، فيتعيّن الرجوع في تعيينه إلى الاصول الفقاهية والأصل والغلبة عندنا مع الوضع كما قرّر في محلّه.

وأمّا كيفية وضع أداة الاستثناء فهو تابع لوضع الحروف والمبهمات، لعدم خروج أداة الاستثناء عن أحد النوعين.

وأمّا كيفية وضع المستثنى فهو تابع لكيفيّة نوعه أيضاً، فإن كان من نوع المشتقّات فكالمشتقّات، ومن غيره فكغيره، وأمّا حجج المختلفين في المسألة وجوابها فيطلب من الكتب المالوفة.

أصل

رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيصه، كما اختاره الضوابط[١] تبعاً لجمع من الناس وللعلّامة في النهاية[٢]، أو لا يخصّصه كما هو الأقرب وفاقاً لاستادنا العلّامة وصاحب القوانين[٣] والفصول[٤] والشيخ[٥] وجماعة من العامّة، أو الوقف كما استقربه المعالم[٦] تبعاً لما حكاه عن المحقّق[٧] والمرتضى[٨] والعلّامة في التهذيب[٩] أقوال.

وذلك مثل قوله تعالى: **﴿والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾** إلى

---

(١) ضوابط الاصول: ٢٣٨.

(٢) نهاية الوصول: ٨٣.

(٣) القوانين ١: ٣٠١.

(٤و٥) الفصول: ٢١١.

(٦ـ٩) راجع المعالم: ٣٠٢.

أن قال: ﴿وبعولتهن أحقّ بردّهن﴾[١] فإنّ ضمير «بردّهن» بل وضمير «بعولتهن» للرجعيات، فعلى الأوّل يختصّ التربّص بهنّ، وعلى الثاني يعمّ البائنات، وعلى الثالث يتوقّف.

لنا على ما اخترناه أنّ بناء العقلاء وديدنهم جار على اغتفارهم في الثواني من التصرّف والمسامحة مالا يغتفرونه في الأوائل.

ويقرب من ذلك ما استدلّ به في القوانين[٢] من أنّ الظاهر أصل، والضمير تابعٌ، والدلالة الأصلية أقوى من الدلالة التبعية، والتصرّف في الأضعف أسهل، مضافاً إلى أصالة الحقيقة والعموم وعدم مخصّصيّة المشكوك مخصصيّته وعدم قرينيّة المشكوك قرينيّته، وعدم مانعيّة المشكوك مانعيّته.

حجّة المخصّصة دعوى فهم العرف، وأنّ العرف متى فهم من الضمير معنى حكم بأنّه المراد من المرجع، سواء كان المرجع حقيقةً فيه أم مجازاً، فلا حاجة إلى بيان أنّ الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة مطلقاً، أو إذا كان ظاهراً فيه، أو إذا كان مراداً منه، أو فيما كان المرجع ظاهراً فيه مطلقاً أو بشرط كونه مراداً، أو فيما كان مراداً من المرجع ولكنّه لم يثبت.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) القوانين ١: ٣٠١.

أصل

اختلفوا في جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة بعد اتّفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة على أقوال ثالثها: التوقّف، والأظهر الجواز وفاقاً للمشهور ولكن لا لمجرّد ما استدلّ به البعض من أنّه جمع بين الدليلين المتعارضين، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فإنّ وجوه الجمع لا تنحصر في التخصيص، إذ كما يمكن الجمع بإلغاء العموم، كذلك يمكن بإلغاء المفهوم أو ارتكاب الإضمار أو التقدير، إلى غير ذلك من وجوه الجمع، مضافاً إلى أنّ أولوية الجمع من الطرح تبرعية لا دليل على لزومها ليجدي المدعى، بل لأنّ اجتماعهما مع تساويهما قرينة على إرادة التخصيص عرفاً سيّما مع أغلبية التخصيص واولويته من سائر وجوه المجاز.

احتجّ الخصم بأنّ المنطوق وإن كان عاماً فهو أقوى دلالة من المفهوم وإن كان خاصّاً فلا يصلح لمعارضته، فإنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ إذا كان أقوى دلالةً منه.

واجيب عنه تارةً بمنع الكبرى وأنّ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف، واخرى بمنع الصغرى بتقريب أنّ دلالة المفهوم لا يقّصر عن المنطوق غالباً في القوّة كمفهوم «إنّما وما وإلّا» والمعتضد بالشواهد الخارجية.

ويرد على الجواب الأوّل أوّلاً: بالمنع منه جدّاً، ضرورة أنّ المدار والمرجع في تعارض الظاهرين إنّما هو على المرجّحات الدلاليّة من القوّة والضعف إن وجد، وإلّا فإلى المرجّحات الخارجيّة إن وجدت، وإلّا فإلى التخيير أو التساقط والرجوع إلى الاصل أو التوقّف على اختلاف الآراء.

وثانياً: بأنّ مجرّد أولويّة الجمع لا يعيّن التخصيص بعد ما عرفت من تعدّد وجوه الجمع.

وكذا يرد على الجواب الثاني بأنّ دعوى المساواة في الغالب على تقدير تسليمها أوّلاً: تنافي ترجيح أصل التخصيص، بل توجب المصير إلى الوقف.

وثانياً: تنافي ترجيح التخصيص مطلقاً حتى في الفرض الغير الغالب كما هو المدّعى، كفرض ضعف المفهوم كمفهوم الشرط الغير الصريح مع قوة العموم كعموم كلّ.

فالصواب في الجواب عن حجّة الخصم منع كون المفهوم أضعف من المنطوق مطلقاً، ودعوى أنّ دلالة الخاصّ وإن كان مفهوماً أقوى عرفاً من دلالة العامّ وإن كان منطوقاً في جميع الموارد، لا في الغالب فقط، سيّما مع شيوع التخصيص وأولويّته من سائر أنواع المجاز.

أصل

لا ريب في جواز تخصيص كلّ من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن العلم بنفسه وبالآخر وتخصيص خبر الواحد، حيث نقول بحجّيته بنفسه وبهما، وتخصيص الكلّ بالإجماع القطعي والعقل، ووجهها ظاهر.

واختلفوا في تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرّد عن قرائن العلم حيث قلنا بحجّيته على أقوال، ثالثها: التفصيل بين العامّ المخصّص بدليل قطعي فيجوز، وبين غيره فلا، ورابعها: التفصيل بين العامّ المخصّص بدليل منفصل ولو ظنياً فيجوز، وبين غيره فلا، وخامسها: التوقّف، وتستدعي البصيرة تقديم

مقدّمتين.

[المقدّمة] الأُولى: في تحرير محلّ النزاع وهو من جهات.

[الجهة] الأُولى: أنّ محلّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن حجيّة كلّ من الكتاب والخبر على الإطلاق وتساويهما في تنافي الدلالتين في بادي النظر أعني: بعد الإحراز من طرف الخبر الحجيّة وكونها على وجه الإطلاق، لا على وجه التقييد بعدم منافاته للكتاب، ومن طرف الكتاب وضع لفظ للعموم وحجيّة عمومات الكتاب وعدم تخصيص ذلك العامّ بمجمل ولا بمبينٍ على وجه أي: على القول بعدم حجيّة العامّ المخصّص في الباقي.

وأمّا على القول بعدم وضع صيغة للعامّ تخصّه، أو على عدم حجيّة الكتاب، أو على تخصيصه بمجمل أو بمبيّن على الوجه المذكور فلا نزاع في طرح العموم وفقده.

كما أنّه على تقدير عدم حجيّة الخبر، أو على تقدير حجّيته المقيّدة بعدم معارضة الكتاب لا نزاع في طرح الخبر والعمل بالعموم، إلّا إذا فرض استفادة الظنّ منه، فإنّ الظنّ المستفاد منه وإن فرض عدم حجّيته، إلّا أنّه موهن بعموم العام وحجيته لو بنينا على حجيّته من باب الظن الشخصي أو السببية المقيّدة، ووهن الخبر اعتبار العموم على ذلك وإن لم يكن تخصيصاً إصطلاحياً له، إلّا أنّه في حكم التخصيص.

الجهة الثانية: لتحرير محلّ النزاع أنّ الخبر بالنسبة إلى عامّ الكتاب قد يكون من قبيل الوارد عليه، أو من قبيل الحاكم عليه، أو من قبيل المعارض له على وجه العموم والخصوص المطلق، أو من وجه، أو التبائن.

أمّا الوارد عليه فلا إشكال في خروجه عن محلّ النزاع، ضرورة أنّه لا مجال

لإنكار العمل بأخبار الآحاد الواردة على الاصول المقرّرة في الكتاب من البراءة الثابتة بنصّ ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾[١] مضافاً إلى تصريح غير واحد منهم بخروجه، فتوهّم أنّ ورود الوارد على عموم الكتاب داخل في محلّ النزاع ما لم يقم إجماع أو تواتر على وروده ـ كما في القوانين[٢] والإشارات[٣] ـ خلاف الظاهر المصرّح به.

وأمّا الحاكم ففي دخوله في محلّ النزاع وخروجه وجهان، من رجوعه إلى التخصيص في المعنى، بل واندراجه في التخصيص في عبائر السلف من قديم الأيّام إلى زمان مشايخ أساتيدنا الأعلام، ومن أنّ الفرق بينه وبين التخصيص كون التخصيص بياناً للعامّ بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة، والحاكم بيان بلفظه ومفسِّر للمراد من العامّ بمدلوله اللفظي، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

وأمّا المعارض له على وجه الخصوص المطلق فلا إشكال في اندراجه في محلّ النزاع إن لم ينحصر المحلّ فيه، وأمّا العامّ من وجه ففي إلحاقه بالخاصّ المطلق ليتأتي النزاع في تقديمه على عامّ الكتاب بشيء من المرجّحات الخارجية على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وطرحه بالمرّة على القول بالعدم، أو إلحاقه بالمتبائن فيها للمتبائن من الخروج عن محلّ النزاع وجهان.

وأمّا المتبائن فالأصل فيه ـ مع الغضّ عن أخبار طرح ما خالف الكتاب ـ هو الخروج عن محلّ النزاع أيضاً، أمّا على ترجيح السندي فلطرح الخبر، وأمّا على تساقطهما والرجوع إلى الاصول الفوقانية من اللفظية إن وجدت والعملية إن لم

---

(١) الطلاق: ٧.

(٢) القوانين ١: ٣١٠.

(٣) الإشارات: ١٧٩ ـ ١٨٠.

توجد، فلطرح كلّ من عامّ الكتاب والخبر، فلم يبق موضوع للنزاع في تخصيص الكتاب وعدمه، وأمّا على التخيير بينهما فلعدم كون التخيير في الشيء تخصيصاً له.

الجهة الثالثة: إنّ الفرق بين هذا النزاع والنزاع الآتي في حمل العامّ على الخاصّ من قبيل الفرق بين النزاع في حكم الشيء وبين النزاع في موضوعه، فالنزاع في هذا الأصل إنّما هو في اعتبار مخصّصية الخبر المخصّص في قبال الكتاب وعدمه، وفي الأصل الآتي إنّما هو في أصل وجود المخصّص للعموم وعدمه.

فالنزاع فيما نحن فيه يشبه النزاع في اعتبار تخصيص الراوي عموم ما يرويه وعدمه، والنزاع الآتي يشبه النزاع في أصل تحقّق التخصيص للعموم بتطرّق المعارض عليه، وشتّان ما بينهما من التبائن والفرق، فلا مسرح للتوهم المحكيّ عن الفاضل التوني ﷺ بأنّ هذا الأصل من جزئيات الأصل الآتي.

المقدمة الثانية: في تأسيس الأصل في المسألة، أمّا من حيث المعارضة بين نفس الخبر الخاص وعموم الكتاب فلا إشكال في كون الأصل اللفظي المتبادر من فهم العرف هو التخصيص.

وأمّا من حيث المعارضة بين دليلي حجيّة كلّ من الخبر والكتاب فإن فرض كون الدليلين لفظيين فلا أصل في البين، لدوران الأمر بين تخصيص دليل حجيّة الكتاب بصورة معارضة الخبر وبين العكس، ولا ترجيح، وإن كانا لبيّين معاً فكذلك، وإن كان أحدهما لفظياً والآخر لبّياً فلا ريب في حكومة اللفظي على اللبّي كما لا يخفى.

وإذا تمهّدت المقدّمات فالحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفاقاً للمشهور المنصور الذي كاد يكون إجماعاً لوجوه:

منها: السيرة الظاهرة من العلماء سلفاً عن خلف كما يظهر بالتصفّح في مظانّه كحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها بأخبار الآحاد، مع دلالة عموم قوله تعالى: **﴿قل لا أجد فيما اوحي إليّ محرّماً على طاعم﴾**[١] الآية على حلّيّة الجميع وإن عمّم محلّ البحث إلى العموم الحكمي، فقد حكموا بحرمة كثير من أنواع الانتفاع بأخبار الآحاد مع دلالة عموم قوله تعالى: **﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**[٢] على إباحتها، وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود أو عدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرائط الثابتة بأخبار الآحاد مع دلالة عموم قوله تعالى: **﴿أوفوا بالعقود﴾**[٣] على لزومها، إلى غير ذلك ممّا يعرف بالتتبع في كتب الفقه وأبوابها.

وأمّا ما وقع في القوانين[٤] والإشارات[٥] من أنّ سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم المنع من العمل بخبر الواحد، إذ قلّ ما يوجد خبرٌ لا يكون مخالفاً لعامّ من عمومات الكتاب فلا أقلّ من مخالفته لأصل البراءة الثابتة بقوله تعالى: **﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾**[٦].

ففيه منع الملازمة وعدم اندراج الخبر الوارد على اصول الكتاب في محلّ الكلام وأنّ النزاع إنّما هو في الخبر المخصّص له دون الوارد عليه.

ومنها: بناء العقلاء طرّاً على عدم معذوريّة العبد المأمور بإكرام العلماء من

---

(١) الانعام: ١٤٥.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) المائدة: ١.

(٤) القوانين ١: ٣١٠.

(٥) الاشارات: ١٨٠.

(٦) الطلاق: ٦.

قبل المولى وبعدم إكرام أحدهم مِن قِبَلِ مَنْ أمره المولى إطاعته إذا طرح قول من أمره المولى إطاعته واقتصر على عموم أمر المولى، فإنّه يعدّ عاصياً عند العرف والعقلاء.

ومنها: قاعدة أولويّة الجمع بين الدليلين من الطرح بضميمة عدم القول بالفصل بين أولويّة الجمع فيما نحن فيه وبين لزومه المدعى.

وقد أورد عليه أيضاً في القوانين[١] والضوابط[٢] أوّلاً: بما اورد على الاحتجاج به لتخصيص العام بمفهوم المخالفة من أنّ مجرّد كونه طريق جمع لا يعيّن التخصيص، لعدم انحصار وجوه الجمع فيه، إذ كما يمكن الجمع بإلغاء العموم كذلك يمكن بإلغاء الخصوص بإضمارٍ أو تقديرٍ أو نسخٍ أو غير ذلك من أنواع المجاز، فلابدّ له من مرجّح.

وثانياً: بأنّ تخصيص العامّ ليس جمعاً بين الدليلين، بل هو إلغاء لأحدهما، إذ المعارضة إنّما هو بين ما دلّ عليه العامّ من أفراد الخاصّ ونفس الخاصّ وهو ملغىٰ بأجمعه.

والجواب عن الأوّل أنّ عدم احتمال ما عدا الطرح والتخصيص من سائر أنواع المجاز في هذه المسألة مفروغٌ عنه، بخلاف مسألة تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، ومسألة حمل العام على الخاص، ومسألة حمل المطلق على المقيّد، فإنّ احتمال ما عدا التخصيص من سائر أنواع المجاز لمّا لم يكن مفروغاً عنه فيها لم يتم الاحتجاج عليها بمجرّد أولوية الجمع من الطرح، وقد مرّ توضيح الفرق بين المسألتين في الجهة الثالثة لتحرير محلّ النزاع فراجعه.

---

(١) القوانين ١: ٣٠٨.

(٢) ضوابط الاصول: ٢٤٣.

وأمّا ما أجاب به في المناهج[١] عن ذلك الإيراد من أنّ عدم تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم لطرح كلا الدليلين معاً، أمّا طرح الخاصّ فظاهر، وأمّا طرح العامّ فلأنّ معارضة الخاصّ له موهن لعمومه، فالعمل بالعموم بعد وهنه وطرح الخاصّ المعارض له كأنّه عمل بأمر ثالث خارج عن الدليلين.

فمدفوع بأنّ الملازمة المذكورة مبنيّة على اعتبار العمومات والظواهر من باب الظنّ الشخصي أو السببية المقيّدة، وأمّا على القول باعتبارها من باب الظنّ النوعي والسببيّة المطلقة كما هو الأظهر فلا ملازمة قطعاً.

وعن الثاني بأنّ ما ذكر من كون التخصيص إلغاء للعموم لا جمع بين الدليلين مبنيّ على اعتبار العموم والظواهر من باب الموضوعية وصرف التعبّد، وأمّا على اعتبارها من باب الكاشفيّة والظنّ بالمراد كما هو الحقّ فليس التخصيص إلغاء البتّة، وليس مناصاً عن هذا النحو من الإلغاء في كلّ جمع.

حجّة الخصم وجوه:

منها: أنّ الكتاب قطعي وخبر الواحد ظنّي، والقطعي لا يعارض بالظنيّ.

وفيه أنّ المراد إن كان قطعيّة دلالة الكتاب فباطل، وإن كان قطعيّة صدوره فمسلّم، لكن يعارضها قطعيّة دلالة الخاصّ بالإضافة إلى العامّ، بمعنى أنّها أقوى، فيتساويان حينئذٍ من تلك الجهة أو يكون الخاص أقوى.

ومنها: ما حكي عن الشيخ[٢] رحمه الله من الاعتماد على عموم أخبار طرح ما خالف الكتاب وما لا يوافق الكتاب، فإنّ عمومها وإطلاقها يتناول المقام.

والجواب عنها أنّ العمل بتلك الأخبار مستلزم لتخصيص عموم أدلّة حجيّة

---

(١) راجع المناهج: ١١٧.

(٢) العدّة ١: ٣٥٠.

خبر الواحد بغير الخبر المخالف للكتاب، فالعمل بها يلازم طرحها، لأنّها مخالفة للكتاب، فيلزم من العمل بها عدم العمل بها، وما يلزم من صحته فساده فهو فاسد قطعاً.

فان قلت: نمنع الملازمة نقضاً بأنّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد أيضاً يستلزم تخصيص آيات حجيّة خبر الواحد بأخبار الطرح، فيلزم من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

وحلّاً بأنّ منع الملازمة الواردة علينا بعدم انصراف أخبار طرح ما خالف الكتاب إلى مخالفة نفسها له قياساً على عدم انصراف قول القائل: كلامي اليوم كاذب، إلى قوله: هذا، أولى وأقيس من منع الملازمة الواردة عليك بتخصيص آيات حجيّة خبر الواحد بغير أخبار الطرح، دون تخصيصها بأخبار الطرح.

قلت: أولويّة منعك من منعنا الملازمة ممنوعة، بل معكوسة، أمّا وجه عدم أولوية منعك الملازمة من منعنا بمقايسة أخبار طرح ما خالف الكتاب على قول القائل: كلامي اليوم كاذب. في عدم الانصراف إلى نفسه فلوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه من وجهين الأوّل: أنّ أكثر أخبار الطرح عمومات، فلا يقاس على الإطلاق في الانصراف الذي من خصائصه، الثاني: أنّ تعليق الطرح في المقيس على وصف المخالفة مضافاً إلى تنقيح المناط مشعر بالعلّيّة، فيعمّ حتى نفسه، بخلاف الحكم في المقيس عليه، إذ ليس فيه إشعار فضلاً عن التنقيح.

وأمّا وجه أولويّة منعنا الملازمة من منعك فلأنّ قاعدة الجمع وإن قضت بتحكيم عموم أخبار طرح ما خالف الكتاب على عموم أدلّة حجية أخبار الآحاد دون العكس، إلّا أنّ العكس لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح أجدر.

فتعيّن حينئذٍ طرح تلك الأخبار بالمرّة، أو حملها على سائر وجوه الجمع تبرّعاً، كحملها على المخالفة الكلّيّة التي تحصل بالمناقضة والتبائن الكلّي بدعوى انصراف مخالفتنا إليه، أو على صورة تعارض الخبرين، كما ارتضاهما صاحب القوانين[١] والإشارات[٢] والضوابط[٣]، أو على الأخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الجبر والتفويض والغلوّ، أو على أخبار غير الثقة، كما ارتضاهما استاد أساتيدنا الأعلام في رسالة حجيّة أخبار الآحاد، أو على الأخبار الغير المنجبرة بشاهد من شواهد الصواب، كموافقة السنّة أو الكتاب، أو موافقة عمل الاصحاب، أو غير ذلك من مبعّدات الشك والارتياب كما استفيد من استادنا العلّامة في معرض الجواب.

فمفاد تلك الأخبار على ذلك هو وجوب الأخذ بالأخبار المنجبرة بشيء من شواهد الصدق ولو كانت ضعيفة، وطرح الأخبار الغير المنجبرة بشيء من ذلك ولو كانت صحيحة أعلائية، فيرجع مفاد هذا المحمل إلى بيان اعتبار ظواهر أخبار الآحاد من باب الظنّ بالمراد والطريقية إليه والكاشفية عنه، لا من باب صرف التعبّد والموضوعية كما هو دأب الأخبارية وبعض من تبعهم في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصِّص وبالدليل قبل البحث عن المعارض.

إلّا أنّه يمكن الإيراد على المحمل الأوّل أوّلاً: بعدم موضوع للانصراف في كثير من أخبار الباب مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[٤]، إذ لا مسرح للانصراف في العمومات،

---

(١) القوانين ١: ٣١٠ ـ ٣١٢.

(٢) الإشارات: ١٨١.

(٣) ضوابط الاصول: ٢٤٢.

(٤) الوسائل ١٨: ٧٩، ب «٩» من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

وإنّما هو من خصائص المطلقات.

وثانياً: بعدم المقتضي للانصراف، لعدم وجود شيء من سببيه.

وثالثاً: بوجود المانع منه، ضرورة أنّ الخبر المبائن للكتاب بالكليّة فرد نادر، بل معدوم، وشدّة اهتمام تلك الأخبار بطرح ما يخالف الكتاب آبٍ من حملها مع تواترها معنىً على ذلك المحمل النادر.

وعلى الثاني بالمنع من اختصاص مورد جميع تلك الأخبار بصورة التعارض، بل المختصّ منها بمورد التعارض أقلّ قليل كما لا يخفى على من راجع مظانّ ذكرها.

وعلى الثالث بالمنع من تخصيص أخبار الطرح بأخبار الواردة في الجبر والتفويض، لوجود المانع من جهتين.

الاولى: لزوم تخصيصها بالأكثر، حيث إنّ أخبار الجبر والتفويض أقلّ قليل من سائر الأخبار وإن لم يكن نادراً في نفسه، والاخرى إباء اهتمام تلك الأخبار المتواترة معنىً على محمل قليل.

وعلى الرابع بأنّ تخصيصها بخبر غير الثقة ينافي نصوص التعميم في قوله عليه السلام لمحمّد بن مسلم: «**ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به**»[1]، مضافاً إلى أنّ معلوميّة طرح خبر غير الثقة بمنطوق آية النبأ لا يناسبه الاهتمام الشديد على طرحه.

وعلى السادس بأنّ تعميم الجابر مطلق ما يقرب الظن بالصواب خلاف ظاهر اقتصاره في الأخبار على موافقة الكتاب والسنّة.

ولكن يدفعه أنّ الظاهر من اقتصار الأخبار عليهما ليس إرادة الحصر

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٤، ب «٩» من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

الحقيقي، بل الظاهر إرادة الحصر الإضافي بالنسبة إلى القياس والاستحسان وسائر المصالح المرسلة التي ليس من مذهبنا الجبران بها.

فتبيّن أنّ أقرب محامل أخبار الطرح هو المحمل السادس، ودونه في القرب المحمل الثالث، ودونه الأوّل، ودونه الثاني، ودونه الرابع كما لا يخفى ممّا مرّ.

وأمّا سائر حجج المانعين والمفصّلين فلتطلب من الكتب المألوفة، إذ لا مزيد لنا على تفصيلها.

خاتمة

في كيفية بناء العامّ على الخاصّ

إذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر ففي أيّ الصور نسخ، وفي أيّ الصور تخصيص، ولابدّ أوّلاً من تحرير محلّ الكلام وهو من جهات:

[الجهة] الأُولى: أنّ المراد من الخاصّ أعمّ من الخاص الحقيقي كزيد من بين العلماء، ومن الخاص الإضافي كأهل الذمة من بين المشركين، وهذا مراد صاحب المعالم حيث قال في حاشيته[1]: إنّ الخاص قد يكون خالياً من جهة العموم، وقد يكون فيه عموم من جهة اخرى، فمراده من عموم الخاصّ من جهة عمومه بالإضافة، لا عمومه من وجه لما سيأتي.

[الجهة] الثانية: أنّ المراد من الخاصّ الخاصّ المطلق، لا الخاص من وجه، كما يشهد عليه ظاهر العناوين طّراً وتصريح المحقّقين جلّاً، بل المتأخّرين اتّفاقاً، مضافاً إلى عدم انطباق شيء من أدلّة البناء على الخاصّ من فهم العرف وكونه أقوى، بل ولا أصل بناء العامّ على الخاصّ على العامّ والخاصّ من وجه، ضرورة أنّه لو بني كلّ منهما على الآخر لزم التساقط، ولو بني أحدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجّح، فحكمه حكم تنافي النصّين والظاهرين على وجه التناقض والتبائن.

وأمّا ما استشهد به الفاضل الشيرواني[2] تبعاً للمحكي عن التفتازاني[3] على

---

(١) راجع هامش المعالم (الطبعة الحجريّة): ٨٨، وحكاه في ضوابط الاصول: ٢٤٤.

(٢) حكى عنه في القوانين ١: ٣١٥.

تعميم المبحث للخاصّ من وجه من المعالم في حاشيته بأنّ الخاصّ قد يكون عامّاً من جهة ، ومن استدلال الآمدي[٤] وبعض من تبعه على تخصيص الكتاب بالكتاب ردّاً على الظاهرية بآيتي عدّة الحمل والمتوفّى عنها زوجها، حيث إنّ بينهما عموم من وجه فلا شهادة فيهما، وعلى تقدير الشهادة ليست بحجّة على غيرهما.

أمّا عدم الحجيّة فلعدم تكافؤ الشواهد المذكورة على خلافه.

وأمّا عدم الشهادة فلأنّ مراد المعالم من العموم من جهة بقرينة صدره وذيله هو العامّ الإضافي بالنسبة إلى ما تحته، لا العامّ من وجه على حسبما أشار إلى قرينيّتهما في القوانين، ولا أقلّ من الاحتمال المبطل للاستدلال، ومراد الآمدي إثبات مجرّد تخصيص الكتاب بمثله ولو بمعونة مرجّح خارجي ممّا رجّحوا العامّة به عموم آية أُولات الأحمال من اقترانها بحكمة تشريع العدّة لعدم اختلاط الأنساب.

الجهة الثالثة: إنّ المراد من الخاص في محلّ البحث ما كان قابلاً لشأنية التخصيص والنسخ معاً دون ما لا يقبلهما.

لا يقال: ينقدح من ذلك إشكال خروج أخبارنا الوصويّة عن محلّ البحث، لعدم قابليّتها للنسخ بضرورة الإجماع على انقطاع الوحي بعد النبيﷺ، ولا للتخصيص، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل فيها.

لأنّا نقول: يمكن دفع هذا الإشكال بما ارتضاه صاحب القوانين[٥] وغيره من إمكان أن يكون النبيﷺ علّم وصيّه كلّ ما انزل إليه من الناسخ والمنسوخ

---

(٣) راجع المناهج: ١١٩.

(٤) القوانين ١: ٣١٤، وفيه: ابن الحاجب ومن تبعه.

(٥) القوانين ١: ٣١٦.

وغيرهما، فكما أنّهما يوجدان في أخبار النبي صريحاً، كذلك يوجدان في أخبار خلفائه، لكن لا من حيث إنّ أخبارهم ليرد أنّ النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي، بل من حيث إنّ أخبارهم في الحقيقة أخباره.

وعلى ذلك يبتنى ما حكى عن المناهج[1] من ترجيح المتعارضين بالأحدث فالأحدث حتى في أخبار الوصويّة، والّا فالترجيح بذلك من خصائص الكتاب وأخبار النبوية.

أو دفع الإشكال بمنع استلزام التخصيص بأخبار الوصوية لتأخير البيان عن وقت الحاجة في الأعصار المتقدّمة على زمان الصادقين، لعدم ابتلائهم، وإمّا بدعوى ظهور التخصيص في الأعصار المتقدّمة بالنصوص أو الضرورة أو الإجماع أو غير هما ممّا اختفي علينا ولم يصل.

أو بمنع بطلان اللازم بإمكان أن يكون التأخير لأجل التقية أو مصلحة أُخرى من المصالح العقلائيّة المانعة من بيان الأحكام دفعةً وبغتةً والموجبة لبيانها شيئاً فشيئاً كما كان في أوائل البعثة، بل هو ديدن جميع العقلاء والامراء في تمشية الأحكام والسياسات في أوائل حكومتهم وتوطين الرعايا في أوائل سلطنتهم.

والفرق بين النسخ وهذا التخصيص أنّ النسخ مبيّن لانقلاب مصلحة المنسوخ، وهذا التخصيص مبيّن لارتفاع المانع من مصلحة التخصيص.

ولا يخفى أنّ أوجه وجوه دفع الإشكال المذكور هو الوجه الأخير، بل الأوجه منه هو أن يكون تأخير البيان لأجل التقيّة والمصلحة في برهة من الزمان وعدم الحاجة في برهة اخرى، وعدم الخفاء بضرورةٍ أو نحوها في برهه اخرى، وذلك لأنّ الوجه الأوّل وإن أمكن عقلاً، إلّا أنّ مثله لم يتحقّق، بل استظهر

---

(١) المناهج: ٣١٤.

استادنا العلّامة وغيره الإجماع على نفيه على حسب ما استقرب تحصيله في الإشارات[١].

وأمّا الوجه الثاني والثالث فبعيدان جدّاً، فتعيّن الأوجهيّة في أحد الوجهين الأخيرين وأنّه على ما عدا الوجه الأوّل من سائر الوجوه الخمسة تخرج الأخبار الوصويّة عن محلّ الكلام، لعدم احتمال النسخ فيها، فمحلّ الكلام في بناء العامّ على الخاصّ ينحصر في الكتاب والأخبار النبويّة.

الجهة الرابعة: في تعيين الأقسام التي لها مدخليّة في العنوان، فنقول: أقصى ما يرتقى إليه امّهات الأقسام التي لها مدخليّة في العنوان لا تزيد على ثمانية أقسام محصّلة من قولنا: إنّ العام والخاص إمّا مجهولا التاريخ ولو بجهل أحدهما، أو معلوما التاريخ باقترانهما حقيقةً أو عرفاً، أو بتقديم العامّ على الخاص، أو بالعكس، وعلى الأخيرين إمّا أن يعلم صدور المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده أو يجهل.

وأمّا ما عن بعض الأواخر من إبلاغ الأقسام المذكورة بازدياد كونها إمّا من الكتاب أو السنّة، أو على الاختلاف، وعلى كلّ من التقادير إمّا أن يكونا قطعيين أو ظنّيين أو مختلفين، وعلى كلّ منهما إمّا أن يكون القطعيّة والظنيّة بحسب المتن فيها أو السند كذلك، أو بالاختلاف، وعلى كلّ منهما فالتنافي إمّا بين منطوقيهما أو مفهوميهما، أو بالاختلاف إلى ألف وسبعمائة وإثنين وتسعين قسماً، أو إلى مايقرب من خمسة آلاف بضميمة ما في الضوابط من الأقسام.

فمطروح بواسطة أنّ الكلام في هذا العنوان إنّما هو في بناء العامّ على الخاصّ من حيث التقديم والتأخير، لا من حيث القطعيّة والظنيّة، ولا من

---

(١) الإشارات: ١٨١.

حيث المنطوقيّة والمفهوميّة، ولا من سائر الحيثيات حتى يرتقى ما له دخل في العنوان على ما فوق الأقسام الثمانية كما توهّمه بعض الآخر، إلّا أن يكون بنائه على الخروج من هذا العنوان وجمع عنوانات عديدة في عنوان واحد، ولكن لا حسن فيه، بل لا وجه له بعد أن كان بعضها فرضي لاتحقّق له سوى تشويش الذهن وتعسّر الضبط، ولهذا استقرّت الآراء وديدن العلماء سلفاً عن خلف على الاقتصار في التقسيم إلى التربيع المنحلّ بعد التفصيل إلى التثمين المذكور.

الجهة الخامسة: إنّ ما يظهر من القدماء من كون محلّ الكلام في بناء العامّ على الخاصّ من حيث التقديم والتأخير يشعر بالفراغ عمّا عدا احتمال النسخ والتخصيص من سائر احتمالات الإضمار والتقدير وغيرهما في هذا العنوان وهو كذلك وإن ظهر من بعض الأواخر احتمال ما عداهما فيه.

الجهة السادسة: في تأسيس الأصل في المسألة وتعيينه، فنقول: أمّا الأصل اللفظي من الغلبة والظهور فهو مع التخصيص في جميع أقسام العنوان مع الغضّ عن الموانع والقرائن الخارجية من حضور وقت العمل وعدمه.

وأما الاصل العملي وهو استصحاب حكم العموم في المخصّص إلى وقت حضور العمل فمع النسخ، فيستصحب حكم أكرم العلماء على زيد المشكوك خروجه عن تحت العموم من أوّل الأمر، أو بعد زمان حضور العمل إلى ما بعد حضور العمل إبقاءً لما كان على ما كان، سواء تقدّم العامّ أو تأخّر، ولكن لا يخفى أنّ مرجع هذا الأصل إلى اللفظ وهو تحكيم العموم على إجمال المخصّص قدراً، وعدّ الغلبة من الاصول اللفظية دونه لعلّه من جهة كونه في طوله لا في عرضه.

ثمّ إنّ تحكيم العموم على اجمال المخصّص قدراً قد تقدّم الكلام فيه في محلّه، وإذ قد عرفت تحرير محلّ الكلام وتشخيصه من الجهات الستّ فلنرجع إلى تشخيص الحكم في كلّ من الأقسام المذكورة للمبحث.

فنقول: أمّا حكم صورة العلم بتقارنهما فهو التخصيص مطلقاً، سواء كانت المقارنة حقيقيّة كما في الفعلين والفعل والقول كإكرام العلماء بجارحةٍ مقارن إهانة فسّاقهم بجارحة اخرى، دون القولين، إذ لا يتعقّل المقارنة الحقيقية بين القولين إلّا من ذي لسانين، أو عرفيّة كما في القولين والفعلين والمختلفين، فإنّ المقارنة العرفيّة أعمّ من التقارن والتعاقب على وجه الاتّصال.

لنا على التخصيص في المتقارنين بجميع أقسامه فهم العرف ورجحان التخصيص بالغلبة والشيوع على النسخ بالغاية والنهاية، ضرورة أنّ النسخ في شرعنا المنير لم يبلغ معشار التخصيص، بل ولا عشر معشاره، وهذا ممّا لا خلاف فيه، إلّا ما عن بعض الحنفيّة من اتّحادهم بين المقارنة الحقيقية والجهل بالتاريخ في ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه، والرجوع إلى المرجّحات الخارجية.

وفيه أنّه على تقدير تسليم دعوى الاتّحاد وعدم حجيّة غلبة التخصيص فلا أقلّ من مرجحيّته وموهنيّته للعموم.

وأمّا ما يظهر من القوانين[1] في المقام من أنّ الترجيح الخاص على العام إنّما هو من حيث العموم والخصوص مع الغضّ عن المرجّحات الخارجيّة كموافقة العموم للكتاب ومخالفته العامّة الموهم لترجيح العموم بالنظر إلى موافقة الكتاب ومخالفته العامّة.

فمدفوع نقضاً: باستلزامه طرح أكثر المخصّصات، إذ قلّ ما ينفك عامّ عن

---

(١) القوانين ١: ٣١٦.

موافقة الكتاب، وحلّاً: بمنع دلالة أخبار الطرح على ترجيح الموافق كما عرفت المنع تفصيلاً حتى من نفس صاحب القوانين، مضافاً إلى أنّه لا مسرح للنظر إلى المرجّحات الخارجية للعموم على فرض وجودها مع وجود المرجّحات الدلالتية للتخصيص على ما اعترف بها هو أيضاً.

نعم يمكن ترجيح العموم بالشهرة الموهنة للتخصيص ونحوها من المرجّحات الخارجية بناءً على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الشخصي أو السببية المقيّدة، وأمّا على اعتبارها من باب السببيّة المطلقة فلا يمكن الترجيح بالشهرة إلّا على حجيّة الشهرة أو بلوغها مبلغ الحجيّة.

وأمّا حكم تقديم العامّ على الخاصّ الصادر بعد حضور وقت العمل أو قبله أو مشكوك فقيل: يختلف في كلّ من صوره الثلاثة باختلاف المذاهب الستّة من جواز كلّ من تأخير البيان عن وقت الخطاب والعمل وتقديم النسخ على حضور وقت العمل، ومن عدم جواز شيء من الامور الثلاثة، ومن جواز الأولين دون الثالث، ومن جواز الثالث دون الاولين، ومن جواز الأوّل دون الأخيرين الذي هو المشهور المنصور من بينها، ومن جواز الأوّل والثالث دون الثاني، وأمّا جواز الثاني والثالث دون الأوّل، وجواز الثاني دون الأوّل والثالث فغير معقولين فضلاً عن كونهما مقولين.

وتفصيل هذا الاختلاف أنّ الخاصّ المتأخّر إن كان صادراً بعد حضور وقت العمل فعلى المذهب الأوّل والثالث يترجّح التخصيص على النسخ، لكونه أغلب وأشيع منه بالغاية والنهاية.

وعلى المذهب الثاني والرابع والخامس والسادس يتعيّن النسخ، لعدم احتمال التخصيص بعد أن كان المفروض في كلها عدم جواز تأخير البيان عن

وقت الحاجة.

وإن كان الخاص المتأخّر صادراً قبل حضور وقت العمل فعلى الاول والسادس يترجّح التخصيص على النسخ، لكونه أغلب وأشيع منه.

وعلى الثاني لا يتعقّل التخصيص، لتضمّنه عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، ولا النسخ، لتضمّنه عدم جوازه قبل حضور وقت العمل، فلابدّ وأن يكون صدور الخاص المتأخّر قبل حضور وقت العمل دليلاً على بطلان هذا المذهب، أو راجعاً إلى ما عدا النسخ والتخصيص من سائر المجازات.

وعلى الثالث والخامس يتعيّن التخصيص، لعدم احتمال النسخ بعد فرض عدم جوازه قبل حضور وقت العمل، كما أنّه على الرابع يتعيّن النسخ، لعدم احتمال التخصيص بعد فرض عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

وإن كان الخاص المتأخّر مشكوك بين الصدور قبل العمل وبعده فعلى الأوّل والثالث يترجّح التخصيص على النسخ، لكونه أغلب وأشيع منه. وعلى الثاني والرابع يتعيّن النسخ، لتضمنّه عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

وعلى الخامس والسادس يترجّح التخصيص أيضاً على النسخ، لأغلبيّته منه، إلّا أن يقال: إنّ اغلبيّته منه إنّما هي عند إمكانه بالإمكان الوقوعي كما في الصور المتقدّمة، وأمّا في تلك الصورتين فإمكان التخصيص إمكانٌ احتمالي دائر بين امتناعه على تقدير صدور الخاص بعد العمل ووجوبه على تقدير صدوره قبله، ولا مسرح للغلبة على كلّ من التقديرين، وإنّما الغلبة فرع الإمكان الوقوعي لا الاحتمالي، إلّا أن يدّعى أنّ أغلبية التخصيص الممكن بالإمكان الوقوعي بمثابة في الكثرة والشدّة توجب الظنّ بالتخصيص حتى عند احتمال امتناعه.

وإن أبيت وتوقّفت فالمرجع للمتوقّف إلى الأصل الذي اسّسناه عند الدوران

بين التخصيص والنسخ من كونه مع النسخ، لكن لا لأصالة تأخير الحادث أعني: تأخير صدور الخاصّ عن وقت العمل المعيّن للنسخ حتى يقال: إنّه أصل مثبت، بل لما اختاره الاستاد في محلّه من تحكيم العموم على إجمال المخصّص قدراً.

لكن قد يقال: إنّ الاجمال الناشيء عن الشك في صدور الخاص قبل العمل أو بعده ملحق بالإجمال الشخصيّ الحاكم على العموم، فالمرجع إلى الاصول العمليّة المختلفة باختلاف المقامات.

وبالجملة ففي الحكم على المذهبين الأخيرين يكون الخاصّ المتأخّر المشكوك صدوره قبل العمل وبعده مخصّص بالغلبة، أو ناسخاً بأصالة تأخير الحادث، أو بتحكيم العموم على الإجمال، أو التوقّف والرجوع إلى الاصول العمليّة المختلفة باختلاف المقامات وجوه وإشكال، وللتأمّل فيها مجال.

ثمّ إنّ هذا كلّه في تفصيل ما قيل من كون المسألة ذات مذاهب ستّة، ولكنّ التحقيق أنّ الخلاف في جواز تأخير البيان مبنيّ على عدم عذر في تأخير البيان من التقيّة أو المصلحة في تدريج الأحكام شيئاً فشيئاً، وأمّا على انفتاح باب العذر في التأخير فلا مجال لإنكار جواز تأخير البيان، وعلى احتمال الكشف عن سبق المبيّن لا تحقّق للتأخير.

وعلى ذلك فيرجع المذاهب الستّة إلى جواز تقديم النسخ على العمل وعدمه، وأحكام الصور الثلاثة إلى التخصيص مطلقاً.

امّا على القول بعدم جواز تقديم النسخ وعدم تأخير الخاص عن وقت العمل فلتعيين التخصيص.

وأمّا على القول بجواز تقديمه أو تأخير الخاصّ عن وقت العمل، فلأرجحيّة التخصيص على النسخ بواسطة الأغلبية والشيوع وإن استلزم تأخير البيان عن وقت

الحاجة في بعض المذاهب الستّة إذا لم يحتمل كاشفيّته عن سبق المبيّن كما في الخاصّ المتلقّى عن النبيﷺ بالمشافهة لا الراوية، إذ قد عرفت اغتفار هذا اللازم مع العذر العقلائي من التقيّة أو مصلحة التدريج وأنّ التخصيص مع وجود هذا العذر المبيح لهذا اللازم أغلب من النسخ.

لا يقال: الأصل عدم ذلك العذر.

لأنّا نقول: العذر من بيان الأحكام وإبلاغها دفعةً وبغتةً هو عدم استعداد المكلّفين لامتثالها وعدم قابليّتهم لقبولها، وهو من الأعذار المسبوقة بالوجود، فالأصل بقائه، لا المسبوقة بالعدم حتّى يكون الأصل عدمه.

فظهر أنّ احتمال التخصيص مع استلزامه على بعض المذاهب والفروض تأخير البيان عن وقت الحاجة بسبب ذلك العذر أغلب من احتمال النسخ في جميع الصور الثمانية عشر الحاصلة من ضرب المذاهب الستّة في الصور الثلاثة التي لتأخير الخاص عن العامّ من صدوره بعد حضور وقت العمل أو قبله أو الشكّ في محلّ صدوره.

وذلك لأنّ التخصيص بعد انفتاح باب العذر أو الكشف عن سبق المبيّن يندرج في بقعة الإمكان الوقوعي في جميع تلك الصور، ولم يبق مسرح لاندراج صورة منها في بقعة الإمكان الاحتمالي الدائر بين الوجوب والامتناع حتّى يمنع نهوض الغلبة إليه خصوصاً في الخاصّ المتلقّى عن النبيﷺ بالروايات لا المشافهة، حيث إنّ احتمال كاشفية الروايات عن سبق المبيّن يقوى احتمال التخصيص بالغاية والنهاية.

لا يقال: احتمال تحقّق المبيّن سابقاً خلاف الأصل، فعند الشكّ يحكم بعدمه.

لانّا نقول: ارتفاع الأحكام الثابتة أيضاً خلاف الأصل فتعارضا وبقي الغلبة

سليمة.

وأمّا أخبارنا الوصويّة فقد عرفت خروجها عن محلّ الكلام، لعدم احتمال ما عدا التخصيص فيها مطلقاً.

وأمّا حكم تقديم الخاص على العامّ فقيل هو النسخ، لفهم العرف، ولأنّ التخصيص بيان فكيف يتقدّم، ولما حكي عن ابن عباس أنّه قال: كنّا نأخذ بالأحدث فالأحدث من كلام النبي صلى الله عليه وآله[1].

ويمكن الجواب عن الأوّل بمنع فهم العرف من تأخير العام النسخ سيّما في خطابات الشارع المستحيل عليه البداء الحقيقي.

وعن الثاني نقضاً: بصورة التقارن العرفي، حيث حكموا فيها ببناء العامّ على الخاصّ تقدّم أو تأخّر من دون خلاف إلّا من بعض الحنفيّة حسبما مرّ، وحلّاً: بأنّ المتقدّم هو ذات المبيّن، وأمّا وصف البيان فمتأخّر، ضرورة أنّ وصف التخصيص إنّما يعرض له بعد ورود العام، فوصف البيان متأخّر عمّا يحتاج إلى البيان طبعاً وإن تقدّم عليه وضعاً من حيث الذات.

وعن الثالث: أوّلاً: بمنع النقل المذكور.

وثانياً: بمنع حجيّته، لأنّه خبر عامي مرسل موقوف على مقالة إبن عباس وفعله، إلّا أن يدّعى استشعاره بتقرير النبي صلى الله عليه وآله إيّاه.

وثالثاً: بأنّه لا يعمّ صورة تعارض العامّ والخاصّ، وإلّا لعمّ حتى صورة تقدّم العامّ على الخاصّ وحتى صورة التقارن العرفي، بل هو خاصّ بالصور التي لا يحتمل التخصيص، أو بصورة التعارض على وجه التنافي الكلّي والمناقضة، أو على وجه العموم من وجه.

---

(١) راجع الرواشح السماوية: ١٦٩، ونسب هذا الكلام فيه إلى الرواة.

وقيل: هو التخصيص، لكونه أغلب من النسخ، ولكون الخاص أقوى دلالةً من العامّ، ولكون الخاصّ قطعي الدلالة بالإضافة إلى العامّ، ولأولويّة الجمع من الطرح مهما أمكن، ولأنّ التخصيص دفع للأمر الغير الثابت والنسخ رفع للأمر الثابت فيرجّح احتماله عليه.

ويمكن الجواب عن الرابع أوّلاً: بأنّ طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص، بل النسخ أيضاً جمع، وثانياً: بأنّ في الجمع أولويّة وتبرّع لا دليل على لزومه مهما أمكن.

وعن الخامس بأنّه إن كان الاعتبار بالظاهر فكلّ من التخصيص والنسخ دفع للأمر الثابت في الظاهر من عموم الحكم للأفراد كما في التخصّص، وللأزمان كما في النسخ، وإن كان بالواقع فظاهر أنّ كليهما رفع للأمر الغير الثابت فيه من التناول لجميع الأفراد أو الازمان، وإلّا لزم البداء المحال عليه تعالى.

وقيل بالتوقّف، نظراً إلى أنّ بين أكرم زيداً الفاسق، ولا تكرم الفسّاق عموم من وجه، لتصادقهما على زيد بعد صدور العامّ وتفارق الأوّل في زيد قبل صدور العامّ، والثاني فيما عدا زيد من أفراد العام، فعموم الخاصّ المتقدّم من حيث الزمان وعموم العامّ المتأخر من حيث الأفراد.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك لا يعدّ من تعارض العامّ من وجه الراجع إلى المرجّحات الخارجية.

وثانياً: سلمنّا، لكن حكمه حكم العامّ والخاصّ المطلق، لا المتبائنين كما لا يخفى.

والتحقيق أنّ حكم صور تقديم الخاصّ عن العام هو حكم صور تأخيره عنه في اختلافه باختلاف المذاهب الستّة المتقدّمة تفصيلها، وفي أنّ انفتاح باب

العذر والكاشفيّة عن سبق المبيّن في الأخبار النبويّة سيّما الوصويّة يقتضي التخصيص في بعضها بالتعيين وفي بعضها بالترجيح على حسب ما مرّ التفصيل بما لا مزيد عليه.

وأمّا صورة الجهل بالتاريخ فيتصوّر على أربعة أقسام، لأنّ الخاصّ فيه إمّا محتمل لكلّ من التقارن والتقدّم والتأخّر، أو محتمل للتقارن والتقدّم دون التأخّر، أو للتقارن والتأخّر دون التقدّم، او للتقدّم والتأخّر دون التقارن.

أمّا حكم القسم الأوّل فهو التخصيص أيضاً، لكن لا لما قيل من أغلبية التخصيص، فإنّ أغلبيّته إنّما هو في مقام إمكانه بالإمكان الوقوعي، لا بالإمكان الاحتمالي الدائر بين الوجوب والامتناع على المذهب المشهور.

ولا لما قيل من أنّ أصالة عدم تأخّر الخاصّ عن العامّ وأصالة عدم تقدّمه عليه يعيّن صورة اقترانه المحكوم عليه بالتخصيص حتى يقال: إنّ الاقتران أثر عادي لا شرعي، حتى يكون حجّة أو فرض نادر لا يتعلّق به الظن المنوط به حجية ظواهر الألفاظ.

ولا لما قيل: من أنّ الأصل عدم تحقّق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل، فينفى المشروط فيبقى التخصيص، حتى يقال بأنّه معارض بأصالة عدم تحقّق شرط التخصيص أيضاً، فإنّ تحقّقه في نفس الأمر أيضاً مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل.

بل إنّما هو لعدم خروج هذا القسم عن أحد الأقسام السابقة، وقد عرفت رجحان التخصيص في كلّها بعد انفتاح باب العذر في تأخير البيان أو احتمال الكاشفية عن سبق المبيّن، نعم لو لم نقل بانفتاح شيء من البابين في الأخبار كان حكم هذا القسم من الجهل في التاريخ حكم الجهل بتأخّر الخاص عن وقت العمل

وتقدّمه عليه في اختلافه باختلاف المذاهب الستّة المتقدّمة، نظراً إلى أنّ احتمال التقارن فيه احتمال نادر فيلحق بالعدم.

وأمّا سائر أقسام الجهل بالتاريخ فتجري مجرى هذا القسم في رجحان التخصيص بالوجه المقبول، لا الوجه المنقول بعد انفتاح باب العذر في تأخير البيان أو احتمال الكاشفية عن سبق المبيّن، وفي الاختلاف باختلاف المذاهب الستّة المتقدّمة لو لم نقل بانفتاح شيء من هذين البابين في الأخبار النبويّة.

فصل

في المطلق والمقيّد

مقدّمة: المطلق على ما يظهر من جماعة كالشهيد الثاني في تمهيد القواعد[1] وغيره هو الماهيّة لا بشرط شيء أي: لا بشرط الوحدة ولا بشرط الكثره، وبعبارة اخرى: هي الماهية المعرّاة حتى عن قيد التعرية، فيشتمل الجنس وإسم الجنس وعلم الجنس دون النكرة والعهد الذهني، وعلى ما عرّفه الأكثر هو ما دل على شائع في جنسه المفسّر بحصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصّة، وهو المفهوم الكلّي الذي يصدق على هذه الحصّة وعلى غيرها من الحصص.

وبعبارة أُخرى: هو الماهيّة المقيّدة بقيد الوحدة وهو الفرد المنتشر وفردمّا، فيشمل النكرة والعهد الذهني دون الجنس واسم الجنس وعلم الجنس، فالتعريفان متبائنان، وينتقض طرد الأوّل بالنكرة والمعهود الذهني، كما ينتقض طرد الثاني بالجنس وإسم الجنس وعلم الجنس.

فالاكتفاء بكلّ من التعريفين تعريف للأعمّ بالاخصّ، فلابد وأن يؤخذ كلاهما في التعريف حتى يساوي المعرِّف المعرَّف في اصطلاح القوم.

ألا ترى اتّفاق الفقهاء والاصوليين على التعبير على كلّ من إسم الجنس والنكرة بالمطلق وعلى التمثيل له بأعتق رقبةً، ولهذا عمّم غير واحد من المحقّقين العنوان لهما بقوله: المطلق هو الدالّ على الماهية أو على شائع في جنسه، فتحديد

---

(١) تمهيد القواعد: ٢٢٢، وصرّح الشهيد بذلك فيه.

المطلق بأحدهما لا يخلو من تسامح، لأنّه تعريف للأعمّ بالأخصّ لا بالمساوي وإن أمكن الاعتذار عمّن اقتصر على التعريف الأوّل بأنّ مراده من الماهية لا بشرط شيء لا بشرط غير الوحدة من سائر الأشياء، لا من الوحدة وغير الوحدة فيكون «رقبة» في تمثيلهم بأعتق رقبة مطلقاً بالنسبة إلى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعيّنة من سائر قيود الإيمان والكفر والصحّة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد، ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعيّنة.

وعمنّ اقتصر على التعريف الثاني بأنّ نظره إلى غلبة استعمال تنوين المطلق في التنكير وأنّ استعماله في التمكّن نادر.

وأمّا ما في قانون بحث النكرة في سياق النفي من توجيه التعريف الأوّل والإعراض عن الثاني بتفسير الرقبة من تمثيلهم للمطلق بأعتق رقبة بمثل ما اريد من «أسد» في «أسد عليَّ وفي الحروب نعامة» فغير وجيه، لمخالفته تصريح غير واحد منهم بدخول النكرة، ولمخالفته ظهور تنوين الرقبة من تمثيلهم في التنكير لا التمكّن، ولا ستلزامه تخصيص المطلق بفرد نادر لندور استعمال تنوينه في التمكّن.

وأمّا تصحيحه التعريفين باعتبار الحيثية بأن يقال: «رقبة» في أعتق رقبة مطلق بالنسبة إلى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعيّنة، ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعيّنة، ففيه أنّ غاية ما يجديه اعتبار الحيثية هو تعميم التعريف الأوّل وتطبيقه على مؤدّى الثاني، وهو التمثيل بالنكرة، دون تعميم التعريف الثاني وتطبيقه على مؤدّى الأوّل وهو إسم الجنس وعلم الجنس.

وأمّا تصحيحهما بأنّ الأوّل مبنيّ على تعلّق الأحكام بالطبائع، والثاني مبني على تعلّقها بالأفراد.

ففيه أنّ الكلام في مدلول لفظ المطلق بنفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والموانع العارضيّة كما هو ديدن جميع العقلاء والعلماء في سائر المباحث، حيث استقرّ ديدنهم في البحث عن كلّ شيء على الغضّ من الموانع الخارجية عنه، هذا كلّه في المطلق.

وأمّا المقيّد فعرّفوه بما دلّ لا [على] شائع في جنسه، وفيه أنّه وإن كان جامعاً للأفراد ومانعاً لبعض الأغيار وهي المهملات، إلّا أنّه ليس مانعاً لبعض الأغيار الاخر وهي الأعلام الشخصية، فالتعريف الجامع والمانع هو تعريفهم الشائع بما اخرج من شياع، وعليه فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع، فيحصل للمطلق حدود ثلاثة وللمقيّد حدّان، ويحصل من نسبة كلّ واحد من الحدود الخمسة إلى ما عداه من سائر الحدود الأربعة عشرون نسبة، واذا أسقطت المكررات بقي عشرة.

وتفصيل بيانها أن يقال: أمّا تحديد المطلق بالماهيّة المعرّاة فنسبته مع الحصّة الشائعة تبائن كلّي، ومع ما لم يخرج عن شياع أيضاً تبائن كلّي، إذ المراد منه السلب بانتفاء المحمول لا السلب بانتفاء الموضوع حتّى يعمّ الماهية، وإلّا لعمّ الأعلام الشخصية أيضاً، ومع ما دلّ لا على شائع عموم مطلق والعموم من طرف المقيّد، لشموله الأعلام الشخصية دونه، ومع ما اخرج من شياع تبائن كلّي.

وأمّا تحديد المطلق بالحصّة الشائعة فنسبته مع ما لم يخرج عن شياع عموم مطلق والعموم من طرف الحصّة الشائعة، ومع ما دلّ لا على شائع تبائن كلّي، ومع ما اخرج من شياع عموم من وجه، لتصادقهما على رقبة مؤمنة وتفارق الأوّل عن الثاني في «رقبة» والثاني عن الأوّل في هذا الرجل.

وأمّا تحديد المطلق بما لم يخرج عن شياع فنسبته مع ما دلّ لا على شايع تبائن كلّي، ومع ما اخرج من شياع تباين، وأمّا تحديد المفيد بما دلّ لا على شايع

فنسبته مع ما اخرج من شياع عموم من وجه لتصادقهما على هذا الرجل وتفارق الأوّل عن الثاني في الأعلام الشخصية والثاني عن الأوّل في رقبة مؤمنة.

ثمّ إنّ تقابل المطلق والمقيدّ ليس من قبيل تقابل التضادّ كالبياض والسواد، لعدم كونهما وصفين وجوديين، ولا من قبيل تقابل التضايف كالابوّة والبنوّة، لعدم كونهما من الامور المضايفة المتقارنة في الوجود والمتفارقة بالوجوه، ولا من قبيل تقابل التناقض والإيجاب والسلب كالصدق والكذب والوجود والعدم، لوجود الواسطة بينهما بالأعلام الشخصية، بل هو من قبيل تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر.

كما أنّ تقابل العامّ والخاصّ أيضاً من هذا القبيل، ضرورة أنّ الإطلاق هو عدم الخروج عن الشياع، لكن لا مطلقاً، بل ممّا شأنه الخروج عنه، كما أنّ الخصوص هو عدم استيعاب الأفراد لا مطلقاً، بل ممّا شأنه الاستيعاب.

بقي الكلام في تفسير الألفاظ المأخوذة في تعريف المطلق بحصّة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصّة، وهو المفهوم الكلّي الذي يصدق على هذه الحصّة وعلى غيرها من الحصص.

فنقول: إنّ المعنى الصادق على الكثيرين باعتبار ارتسامه في خزانة الذهن بالأصالة ـ كما هو مذهب القائلين بعدم وجود الكلّي الطبيعي ـ أو بالتبع والانتزاع ـ كما هو مذهب القائلين بوجوده ـ يسمّى كلياً، وباعتبار تحقّقه في الخارج في ضمن شيء من المشخّصات الخارجية يسمى حصّة، وذلك المشخّص يسمّى فرداً، والمجموع المركّب من الحصّة والفرد باعتبار كونه في الخارج يسمّى مصداقاً، وفي الذهن يسمّى مفهوماً، ثمّ إنّ الفرق بين الفرد المنتشر والحصّة الشائعة، هو أنّ تغاير الحصص إضافي وتغاير الأفراد ذاتي.

أصل

تقييد المطلق هل هو مجاز كما عليه المشهور، أم حقيقة كما تفرّد به السلطان[١] وبعض من تبعه كصاحب الفصول[٢]، أم التفصيل بين كون التقييد بالقرينة المتّصلة فحقيقة، وبالمنفصلة فمجاز كما تفرّد به صاحب الضوابط[٣].

فنقول: في تحرير محلّ الخلاف: لا خلاف في أنّ معنى المطلق هو الطبيعة المعراة حتى عن قيد التعرية مطلقاً، أو بالنسبة إلى ما عدا الوحدة من سائر القيود، ولا في حقيقة إطلاق المطلق على الفرد إذا لم تقصد الفرديّة منه وإن استفيدت من الخارج كقولك: جاء إنسان واستفيد من الخارج مصادفته زيداً، ولا في مجازيّته إذا قصدت من نفس المطلق، سواء استعمل المطلق في المركّب من الطبيعة وقيد الخصوصية أو من الطبيعة والتقيّد بها، لكون المفروض عدم وضع اللفظ بإزاء المركّب، بل بإزاء جزئه، فاستعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكليّة، فيكون مجازاً.

بل الخلاف إنّما هو في الصغرى وتشخيص أنّ المتفاهم من تقييد المطلق عرفاً استعماله على أيّ نحو من الشقين، يعني أنّ المتبادر من الرقبة في قولهم: أعتق رقبه مؤمنة هل هو رقبة مقيّدة بالإيمان أو مؤمن من ماهيّة الرقبة.

وبعبارة اخرى: الخلاف في أنّ تقييد المطلق هل يفيد عرفاً تصغيره

---

(١) معالم الدين (الطبعة الحجريّة): ٩٢، حاشيه السلطان «ره».

(٢) الفصول: ٢٢١.

(٣) ضوابط الاصول: ٢٥١.

كتخصيص العامّ، أو يفيد تصغّره كـتخصص العام.

وبعبارة اخرى: هل يفيد تقييده إحداث القصر في طوله كما هو حقيقة معنى باب التفعيل، أو يفيد إيجاده على وجه القصر من قبيل قولهم: ضـيّق فم الركيّة، يعني أحدثه ضيّقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة.

وبعبارة اخرى: هل رقبة مؤمنة من قبيل الدالّين أحدهما لفظ الرقبة والآخر الهيئة العارضة الحاصل بين الموصوف والصفة، والمدلولين أحدهما نفس مـاهيّة الرقبة المدلولة للدالّ الأوّل والآخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني، نظير: قبلّت رجلاً يده في بدل البعض من الكلّ.

أو من قبيل الدال الواحد وهو لفظ الرقبة ومدلول واحد وهو خصوص الرقبة المؤمنة المدلولة للفظ الرقبة بمعونة كاشفية قيد المؤمنة عن الدلالة وقرينيّته عليه نظير: أسد يرمي، في الوصف والموصوف، حيث إنّ المقصود من «يرمى» بالنسبه إلى الأسد دلالة تبعية طفيلية توطئية كاشفية، بخلاف المقصود مـن بـدل البـعض بالنسبة إلى مبدله، فإنّه بالعكس، إذ المقصود بالذات الإسناد إلى البدل وإسناده إلى المبدَّل صورة توطئة وآلة لملاحظة البدل.

وإذ قد عرفت تشخيص محلّ النزاع فالأظهر من فهم العرف مع المشهور من مجازية المطلق بالتقييد مطلقاً، والأقـرب إلى الاعـتبار والحكـمة مـع السـلطان، ضرورة أقربيّة وضع اللفظ على وجه صالح قابل لطروّ الأوصاف والإضافات عليه من الوضع على وجه غير الصلوح له.

والوجه في فهم العرف من تقييد المطلق تصغيره وإحداث القصر في طوله، لا تصغّره وإيجاده على وجه القصر ليس لدعوى وضع الواضع المطلق بشرط الإطلاق حتى يدفع باستبعاده وأصالة عدمه، بل لدعوى وضعه في حال الإطلاق لا بشرط

الإطلاق.

فعدم جواز التعدّي عن الحالة التي صدر الوضع فيها ليس لإجل مخالفته الموضوع له صريحاً، بل إنّما هو لأجل أنّ الأوضاع لمّا كانت توقيفية لا يجوز التعدّي والتخطّي عن القدر المتيقّن كان المسكوت عنه في حكم المحذور عنه صريحاً، فلا يجوز التعدّي إليه بتلك الرخصة الشخصية الأوّلية الحقيقية، بل إنّما يحتاج الى الرخصة النوعية الثانوية المجازية.

وبعبارة اخرى: كما أنّ أوضاع الألفاظ توقيفية وتعديتها إلى غير الموضوع له مستند إلى الرخصة الثانوية النوعية المجازية لا إلى الرخصة الأوّلية الشخصية الحقيقية، كذلك كيفيات استعمالها أيضاً توقيفية، بحيث يكون التعدّي عن القدر المتيقّن من كيفيات حال الوضع إلى غيره من الكيفيات مستند إلي الرخصة الثانوية لا الأوّلية، ومن المعلوم أنّ القدر المتيقّن من كيفيات حال وضع المطلق هو حالة التعرية عن القيد، فتجاوزه عن حال التعرية إلى حال التقيّد مستند إلى الرخصة الثانوية المجازية، لا إلى الرخصة الأوّلية الحقيقيّة.

وأمّا الوجه في مرجوحية مذهب السلطان فلأنّه إن كان مبنيّاً على أقربيّة وضع اللفظ على وجه الصلوح والقابلية لطروّ الأوصاف والإضافات عليه بحسب الاعتبار والحكمة من الوضع على وجه غير الصلوح له ـ كما هو الأقرب إلى مسلكه في كثير من المسائل ـ فقد عرفت أنّ مجرد الأقربية العقلية غير محصّلة للظن المنوط به ثبوت الأوضاع التوقيفية.

وإن كان مبنيّاً على دعوى أنّ المتبادر من المطلق معنى عامّ صالح لتطرّق التقييدات عليه بحيث لا يوجب التقييد إحداث قصر فيه بحسب متفاهم العرف فمن الظاهر على من له أدني خبرة بمتفاهم العرف خلافه، ولا أقلّ من الشك القاضي

للأخذ بالمتيقّن ونفي الزائد بالأصل.

وإن كان مبنيّاً على دعوى وضع الهيئة الحاصلة للمطلق من التقييد للمقيّد وراء وضعه الأفرادي للمطلق، فقدّم في محلّه عدم الوضع للمركبّات وراء الأوضاع الأفرادية، بل لا أظنّ أن يلتزم به إنسان فضلاً عن السلطان، إذ لا أقلّ من الشك القاضي بعدمه.

وإن كان مبنيّاً على دعوى أنّ تقييد الرقبة بالمؤمنة مثلاً إخراج للكافرة عن حكم المطلق، لا عن نفس المطلق، فهو وإن كان أحد وجوه القول بأنّ العامّ المخصَّص حقيقة في الباقي، إلّا أنّه ممّا لم يحتمله أحد وجهاً للقول بأنّ المطلق حقيقة في المقيد، ضرورة أنّ المتبادر من: أعتق رقبة مؤمنة تقييد الرقبة بالإيمان، لا تقييد العتق به أصالة.

فإن قلت: لو لم يكن المتبادر من المطلق هو الماهيّة على وجه الدوران والصلوح والقابلية لطروّ الأوصاف والإضافات عليه لم يكن لإطلاق المطلق وعمومه عند عدم التقييد وجه.

قلت: الوجه في الحكم بإطلاق أعتق رقبة وعمومه وشموله لا ينحصر في أخذ الواضع الصلوح والدوران في موضوع المطلق، بل يحصل الإطلاق والعموم بواسطة سريان الماهيّة والطبيعة إلى الأفراد، أو بواسطة اقتضاء الحكمة العموم والإطلاق.

وتقريره أنّ إرادة الطبيعة من حيث هي وعدم إرادة شيء من أفراده، مستلزم للغوية، وإرادة فرد واحد معيّن عند المريد دون المراد منه وإن كان مخرجاً عن اللغوية، إلّا أنّه مستلزم للإغراء بالجهل، فلا مناص عن أحد المحذورين إلّا إلى إرادة الإطلاق والعموم فيتعيّن.

فإن قلت : لو كان إطلاق المطلق وعمومه عند عدم التقييد من جهة سريان الطبيعة إلى الأفراد لاستلزم شموله حتى للأفراد الأندرة فضلاً عن النادرة، ضرورة عدم انفكاك الطبيعة عنها ، ولو كان من جهة الحكمة المقرّرة لاستلزم استعماله في غير ما وضع له، ضرورة أنّ إرادة جميع الأفراد بدليل الحكمة غير الماهيّة المطلقة التي وضع لفظ المطلق بإزائها.

قلت : نمنع الملازمة الاولى بأنّ الأفراد وإن لم تكن مطلوبة بالذات، إلّا أنّ مطلوبيتها ولو من باب المقدّمة لامتثال الطبيعة يكفي في الانصراف إلى الأفراد الشائعة، غاية الفرق أنّه على تقدير استناد عمومه إلى دليل الحكمة يكون عدم شموله الأفراد النادرة من باب عدم المقتضي، وعلى تقدير استناد عمومه إلى السريان يكون عدم شموله لها من باب وجود المانع.

ونمنع الملازمة الثانية بأنّ دليل الحكمة المقرّرة ليس كاشفاً عن إرادة الإطلاق والعموم من نفس المطلق حتى يستلزم المجازية واستعماله في غير ما وضع له، بل هو مقتضى لإرادة الإطلاق والعموم من نفسه، لا من المطلق، فإطلاق المطلق بدليل الحكمة من قبيل الدالّين والمدلولين، لا من قبيل الدالّ والمدلول الواحد، فمعنى المطلق في ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ مثلاً بعد ضميمة مقتضى الحكمة إليه هو جميع الأفراد من ماهية البيع، لا الماهيّة المقيّدة بجميع الأفراد حتّى يكون الحكمة كاشفاً لا دليلاً.

فإن قلت : لو لم يكن المتبادر من المطلق الماهيّة على وجه الصلوح والقابلية لطروّ التقييدات والإضافات عليه لاستلزم عدم صدق المطلق على المقيّد وعدم حمله عليه، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أجبنا أوّلاً: بالنقض بصدق الإنسان الكلّي وحمله على زيد الجزئي مع عدم

أخذ الصلوح والقابلية في وضع الكليات قطعاً.

وثانياً: بالحلّ بأنّه إن اريد من صدق المطلق على المقيّد صدقه عليه حقيقةً بوصف الإطلاق، ومن حمله عليه الحمل المتواطي أعني: حمل هو هو فالملازمة مسلّمة، لكن بطلان اللازم ممنوع.

وإن اريد من صدقه عليه صدقه المجازي لا بوصف الإطلاق، ومن حمله عليه حمله المتعارف أعني: حمل ذو هو لا هو هو فبطلان اللازم مسلّم، لكنّ الملازمة ممنوعة.

فان قلت: لو لم يكن المطلق في الماهيّة القابلة والصالحة لطروّ الإضافات والقيودات عليها لكان مجازاً في ضمن النكرة والتثنية والجمع والمحلّى بلام الاستغراق والعهد بجميع أقسامه.

قلت: يمكن منع الملازمة المذكورة بأنّ المراد من النكرة فرد مّامن الماهية، لا ماهية مقيّدة فرد مّا، ومن التثنية والجمع فردان أوافراد من الماهية، لا ماهية مقيدة بفردين أو أفراد، ومن المعهود فرد من المعهود، لا ماهية مقيّدة بالعهد حتى يكون المطلق في ضمنها مجازاً، بل لا أقلّ من الشك، وهو كاف في إلحاق المشكوك بالحقيقة.

فان قلت: كما أنّك تلتزم بأنّ المراد من النكرة فرد من الماهيّة دون الماهيّة المقيّدة بالفرد، كذلك نحن نلتزم بأنّ المراد من رقبة مؤمنة ـ مثلاً ـ هو مؤمن من ماهية الرقبة، لا رقبة مقيّدة بالإيمان.

قلت: لولا إباء فهم العرف عمّا التزمت به لم نأبى منه.

فان قلت: إن كان فهم العرف آبٍ عما التزمته أنا، فليكن آبٍ عما التزمت به أنت أيضاً من كون المطلق حقيقةً في ضمن النكرة والمحلّى باللام وغيرهما.

قلت : على تقدير إباء العرف عمّا التزمنا به من كون المطلق حقيقةً في ضمن النكرة والمحلّى باللام لا نأبى من عدم الالتزام به وإلحاق التنكير والعهد والتثنية والجمع بالتقييد في الالتزام بمجازيّة المطلق في ضمنها أيضاً.

فان قلت : لو كان المطلق مجازاً في المقيّد لكان مجازاً في جميع الإطلاقات، لعدم انفكاكها عن المقيد في شيء منها، واللازم وهو المجاز بلا حقيقة باطل، لعدم وقوعه أو ندور وقوعه.

قلت : الملازمة ممنوعة، ضرورة أنّ إطلاق المطلق على المقيّد تارةً بطريق الحمل المتعارفي، وتارةً بطريق الحمل المتواطي، وتارةً بطريق الاخبار الذي يصادفه استفادة الفرد من الخارج أو من خبر آخر، وتارة بطريق الإنشاء الوارد مورد حكم آخر المستفاد تقييده بذلك المورد من سياقه أو انشاء أو إخبار آخر، وتارةً بطريق الانصراف إلى الأفراد الشائعة، وتارة بطريق التقييد المتصل به أو المنفصل عنه من إجماع ونحوه.

أمّا التقييد بالطريق الأوّل فلا ريب في عدم مزاحمته استعمال المطلق في حقيقته بوفاق منّا، وكذا بالطريق الثاني، لأنّ التجوّز فيه إنّما هو في الإسناد، لا في المسند، وكذا بالطريق الثالث، لأنّ الظاهر من الإخبارات المطلقة طرّاً أو جلّاً تعلّق الغرض فيها بالإخبار عن نفس الماهية فقول القائل: جاءني رجلٌ، أو أكلت طعاماً ظاهر في إرادة اصل الطبيعة بالأصالة أعني طبيعة الرجولية المقابلة للانوثية والطعامية المقابلة للترابية، وإرادة الفرد إنّما هو بالعرض والتبعية من غير تعلّق الغرض به أصالةً من غير خلاف.

إنّما الخلاف في التقييد بسائر الطرق حيث قاسها السلطان على التقييد بطريق

الإخبار[١] ومنعه المشهور بوجود الفارق.

أمّا بينه وبين التقييد بطريق الاتّصال أو الانفصال، فلأنّ الفارق هو ما عرفت من فهم العرف ودليل التوقيف.

وأمّا بينه وبين التقييد بطريق الانصراف، فلأنّ الفارق هو الطبع السليم حيث يرى أنّ شيوع الأفراد مانع من تجاوز المطلق عنها إلى الأفراد النادرة لا مقتض لعدم تجاوز المطلق عنها بالاستقلال.

وأمّا بينه وبين التقييد بإيراد المطلق مورد حكم آخر، فلأنّ الفارق العقل، ضرورة أنّه بعد تعلّق الغرض بإيراد المطلق مورد حكم آخر أعني: إرادة التعيين لا أيّ فرد يكون منه لا يتعقّل كون المعيّن لذلك دليلاً مستقلاً بنفسه كما يتعقّل في مثل ﴿**جاء رجل من اقصى المدينة**﴾[٢] وفي مثل: ائتني برجل ممّا اريد منه أيّ فرد يكون، لافرد معيّن، بل لابدّ أن يكون كاشفاً عنه، سواء قارنه ذكر التعيين أم فارقه، بل وسواء كان في صورة الإخبار كـ ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ أو في صورة الإنشاء أمراً كان أو نهياً.

فان قلت: لو كان المطلق مجازاً في المقيّد لكان الأمر بنصب السلّم للصعود موجباً للتجوّز في الصعود.

قلت: إن كان المقصود من الأمر بنصب السلّم مجرّد الإرشاد إلى الصعود من غير مدخليته في المطلوب لا شرطاً ولا شطراً، فالملازمة ممنوعة، وإن كان المقصود مدخليّته في المطلوب بحيث يكون الصعود من وجه آخر غير مطلوب له فبطلان اللازم ممنوع.

---

(١) معالم الدين (الطبعة الحجريّة): ٩٣، حاشية السلطان «ره».

(٢) القصص: ٢٠.

فإن قلت : لو كان المطلق مجازاً في المقيّد لكان اتّصاف زيد وتقييده بالعالم أو الفاضل والعادل والفاسق ـ مثلاً ـ موجباً للتجوّز فيه.

قلت : الملازمة ممنوعة، والفرق بين الأعلام الجزئية والمفاهيم الكليّة واضح بديهي، ضرورة أنّ مفهوم الجزئي بعد فرض جزئيّته لمّا لم يتعقّل تطرّق القصر عليه انصرفت القيود المتطرّقة عليه عن التقييد إلى مجرّد التوضيح، بخلاف مفهوم الكلّي والمطلق، فإنّه لا مانع من تطرّق القصر عليه حتى يلتزم بانصراف القيود المتطرّقة عليه عن التقييد إلى مجرّد التوضيح.

فان قلت : لو كان المطلق مجازاً في المقيّد لكان التفصّي عن محذوري الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز بوضع هيئة الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب كرّاً على ما فرّ، لأنّ المجاز بتقدير وضعه للقدر المشترك لازم أيضاً، لأنّ استعماله في كلّ من خصوصية الوجوب والندب مجاز.

أمّا على القول بوضع الهيئة وسائر الحروف والمبهمات من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ فظاهر.

وأمّا على القول بوضعه من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلأنّ استعماله إنّما يكون حقيقة في خصوصيات الطلب، وأمّا في الخصوصيّات الزائدة على خصوصيّة الطلب كالوجوب والندب فهو مجاز، نظير استعمال إسم الإشارة على هذا القول في الخصوصية الزائدة على خصوصية المشار إليه، كخصوصية العلم والفضل في زيد المشار إليه، حيث إنّها زائدة على حيث المشار إليه.

قلت : الملازمة ممنوعة على القول بأنّ وضع هيئات الأفعال من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ضرورة أنّ خصوصية الوجوب والندب ليست زائدة على خصوصية الطلب من الشدّة والضعف، وتنظيره باستعمال إسم الاشارة فيما ذكر

تنظير بغير نظير.

وكذا على مذهب القدماء القائلين بأنّ وضعها من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ إن اريد من لزوم التجوّز على تقدير الاشتراك لزوم وقوعه، إذ لا دليل على وقوع استعمال الطلب المطلق على تقدير أنّه هو الموضوع له في كلّ من المعنيين بخصوصه، بل قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلّي في ضمنهما واتّحاده بهما، فيكون استفادة الخصوصية من الخارج.

وحينئذٍ فلا يستلزم القول بالاشتراك ما يستلزمه القول بالحقيقة والمجاز من وقوع التجوّز لا محالة.

وإن اريد من لزوم التجوّز على تقدير الاشتراك لزوم إمكانه المجرّد عن الوقوع، فمحذوريّة اللازم ممنوع، إذ ليس في مجرّد إمكان التجوّز اللازم للاشتراك ما في وقوعه اللازم للحقيقة والمجاز من المحذورية المخالفة للأصل.

فإن قلت: المطلق على ما عرّف في محلّه هو الماهية اللابشرط، وقد اشتهر في الألسنة أنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

قلت: المراد من الاجتماع إمكانه، لا وقوعه، أو المراد من الماهية وجودها لا ملاحظتها حين الوضع حتى ينافيه كون الاجتماع موجباً للتجوّز فيه.

أصل

العموم المستفاد من المطلق بدلياً كان أو استغراقياً إمّا إفرادي كالعموم المستفاد من لفظ الرقبة مثلاً بالنسبة إلى أفرادها من المؤمنة والكافرة والأبيض والأسود، ومن لفظ العتق بالنسبة إلى أفراده وصيغه، وإمّا تركيبي كالعموم المستفاد

من الهيئة التركيبية بالنسبة إلى الزمان والمكان.

ثمّ إنّ لحمل المطلق مطلقاً على العموم شرائط من جملتها: عدم ورود إطلاقه مورد حكم آخر، أعني: عدم سوقه وعدم كون المقصود منه بيان شيء آخر كإطلاق الأحكام المتعلّقة بالذوات كما في قوله تعالى: **﴿فكلوا ممّا أمسكن عليكم﴾**[١] **﴿وأحلّ لكم صيد البحر﴾**[٢] ونحوهما ممّا يكون إطلاق الحكم فيه مسوقاً لبيان حكم الذات من حيث هو، فلا يتعدّي إطلاقه عن تلك الحيثية إلى الحيثيات العارضة للذات من الطهارة والنجاسة والملكية والغصبية وغير ذلك من الحالات العارضة للذات، فيستفاد من سياق الآية عرفاً توجيه الإطلاق إلى الحلّيّة من حيث إمساك الكلب المعلّم، فيعمّ جواز أكل كلّ عضو من كلّ حيوان حتى موضع عضّ الكلب، لا إلى الحليّة من حيث الطهارة والنجاسة أو من حيث الملكيّة والغصبيّة حتى يعمّهما الإطلاق.

ومن هذا القبيل إطلاق حديث: «**من بكى أو أبكى على الحسين**عليه السلام **وجبت له الجنّة**»[٣]، وإطلاقات ثواب الزيارة، وإطلاقات ثواب محبّة عليعليه السلام[٤] ونظائر ذلك ممّا يكون الإطلاق فيه منساقاً عرفاً إلى حيثية ذات البكاء والتباكي والزيارة والمحبّة، لا إلى حيثية الحالات العارضة لتلك الذوات من الرياء والغناء والكذب وسائر الكيفيات المحرمة.

نعم لو فرض عدم انفكاك الذات عن بعض الحيثيات دائماً أو غالباً رجع الإطلاق إلى تلك الحيثية صوناً عن إسقاط الإطلاق رأساً أو غالباً.

---

(١) المائدة: ٤.

(٢) المائدة: ٩٦.

(٣) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٣، ح ١٦.

(٤) راجع بحار الأنوار ٣٩: ٨٧.

ومن جملة الإطلاقات الواردة مورد حكم آخر إطلاق الأحكام بالنسبة إلى ما ذكر توطئة ومقدّمة لمتعلّقها كإطلاق أحكام صلوات الجماعة بالنسبة إلى الصلاة المذكورة توطئة لذكر الجماعة في قولهم : صلاة الجماعة كذا وكذا حكمه ،فإنّ المستفاد عرفاً من سياق هذا الكلام ونظائره هو توجيه الإطلاق إلى المذكور بالذات أصالةً، لا إلى المذكور بالتبع مقدّمة وتوطئة، نعم لو فرض عدم انفكاكهما رأساً أو غالباً رجع الإطلاق إلى الجميع.

ثمّ إنّ كلّ ما ذكرنا إنّما هو فيما لو علم من سياق الكلام عرفاً أو من الخارج توجيه الإطلاق إلى حيث الذات دون سائر الحيثيات، وإلى ما هو المذكور أصالةً دون ما هو المذكور توطئة ومقدّمة.

وأمّا فيما إذا لم يعلم من السياق ذلك فالمرجع في تسرّي الإطلاق على مذهب السلطان[1] ـ من كون المطلق حقيقة في الطبيعة المهملة ـ إنّما هو إلى الاقتصار على القدر المتيقّن من الإطلاق، لأنّ القضية المهملة في قوّة الجزئية، وعلى مذهب المشهور ـ من أنّه الطبيعة اللابشرط ـ يسري الإطلاق إلى الجميع بدليل الحكمة او السريان على الخلاف الذي مرّ تحقيقه في التنبيه الأوّل من تنبيهات عموم المفرد المحلّى باللام بما لا مزيد عليه.

ومن جملة شروط حمل المطلق على العموم تواطئه بالنسبة إلى أفراده أو تشكيكه بالتشكيك البدوي الراجع إلى التواطىء، وإلّا انصراف الاطلاق إلى الفرد الشائع والظاهر على المشهور، ومن ثمّ حملنا المطلقات الأمر بغسل الثوب والوجه وغيرهما على الغسل بالماء المطلق وإن كان الغسل أعمّ لغةً وعرفاً من الغسل بالمطلق والمضاف.

---

(١) راجع المعالم (الطبعة الحجريّة): ٩٢، حاشيه السلطان «ره».

وتفصيل الكلام يقع في مراحل:

[المرحلة] الأُولى: في شرطيّة ذلك وعدمه، حيث ذهب المشهور إلى شرطيته، وعن السيّد عدمه، والأظهر اشتراطه، للشهرة العظيمة نقلاً وتحصيلاً، فإنّ المسألة من الموضوعات المستنبطة، ويكفي في ثبوتها الشهرة والظنّ اتّفاقاً، سيّما على القول بحجّية مطلق الظنّ، وسيّما مثل ذلك الظن الحاصل من الشهرة العظيمة بين الفقهاء والاصوليين في حمل المطلق على الأفراد الشائعة التي كادت تكون إجماعاً، بل هو إجماع.

وأمّا ما نسب إلى السيّد[1] من تجويزه تطهير المتنجّس بماء المضاف تمسّكاً بإطلاق: «**إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[2] قائلاً بعده: وليس لهم أن يقولوا: إنّ إطلاق الأمر بالغسل ينصرف إلى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة إلّا الغسل بالماء دون غيره، لأنّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط ممّا لم يجري العادة بالغسل به، فلمّا جاز ذلك علم أنّ المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اللفظ مطلقاً.

ففيه أوّلاً: منع النسبة المذكورة إلى السيّد، لعدم صراحة كلامه المذكور عليه، إذ كما يحتمل تمسّكه بإطلاق الغسل على الغسل بالمضاف لإرادته إنكار مانعية الانصراف من الإطلاق، كذلك يحتمل لإرادته إنكار أصل الانصراف بتقريب أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة كماء النفط والكبريت بالفرد الشائع دليل كون انصرافه بدوياً، أو دليل إرادة سائر الأفراد النادرة منه، نظراً إلى أنّه بعد عدم إرادة الفرد الشائع يكون إرادة جميع الأفراد أقرب إلى الطبع والفهم من إرادة الفرد الشائع

---

(١) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢١٩.

(٢) الوسائل ٢: ١٠٠٨، ب «٨» من أبواب النجاسات، ح ٣.

وبعض الأفراد النادرة دون بعض الآخر.

ووجه الأقربيّة عدم الجامع الملفّق للفرد الشائع وبعض الأفراد النادرة سوى الطبيعة السارية في الجميع، أو ندور ذلك الجامع، أو عدم القرينة المعيّنة له بعد قيام القرينة الصارفة عن الفرد الشائع، فيسري الحكم إلى الجميع، بل ويعيّن إرادة السيّد إنكار أصل الانصراف دون حكمه ما نسب إليه الفقهاء من أنّه لا يعدّ من المفطرات أكل الحصاة ونحوه ممّا يندر أكله تمسّكاً بانصراف الأكل المفطر إلى أكل الأشياء المتعارفة.

وثانياً: سلّمنا إرادة السيّد إنكار حكم الانصراف، لكن يتوجّه المنع على مراده بأنّه بعد تسليم أصل انصراف المطلق إلى الفرد الشائع لم يبق عقلاً ولا نقلاً دليل على إلحاق الفرد النادر بالشائع سوى القياس والاستحسان الذين ليسا من مذهبنا.

وتوهّم نقضه بإلحاق ماء النفط والكبريت بالماء المطلق مدفوع بأنّه من مقتضى الدليل الخارج وهو الإجماع.

وتوهّم كاشفيته عن بقاء الاطلاق واندراجه فيه مدفوع بأنّ القدر المتيقّن من الدليل الخارج هو الحاق الفرد النادر بحكم المطلق لا بمدلوله.

نعم لو استند إلحاق الفرد النادر إلى إطلاق المطلق استكشف منه إرادة الطبيعة المطلقة السارية في جميع الأفراد النادرة، لما مرّ من عدم الجامع الملفّق للفرد الشائع مع بعض الأفراد النادرة سوى الطبيعة السارية في جميع الأفراد النادرة، أو ندور ذلك الجامع، أو عدم القرينة المعيّنة له.

فاضبط ذلك، فإنّ تشخيص كون الانصراف بدويّاً أو غير بدوي، وتشخيص أنّ بعض الأفراد النادرة ملحقة بحكم المطلق لئلّا يتعدّى من إلحاقه إلى إلحاق سائر

الأفراد النادرة، أو ملحقة بمدلول المطلق ليستكشف منه إرادة سائر الأفراد النادرة من مزالّ أقدام فحول المستنبطين.

والمشخّص لكون الانصراف بدويّاً أو غير بدوىّ هو صرافة الذهن وتجرّده عن عوالم الخارج، والمشخّص لكون الفرد النادر ملحق بحكم المطلق أو بمدلوله هو ملاحظة مستند الفقهاء في الإلحاق، فإن استندوا الإلحاق إلى الأدلّة الخارجية من إجماع ونحوه علم كون الإلحاق حكميّاً، فلا يتعدّى عن الملحق، وإن استندوه إلى الإطلاق علم كونه إسمياً، فيتعدّى منه إلى سائر الأفراد النادرة بأحد الوجوه المتقدّمة.

المرحلة الثانية: في تشخيص سبب الانصراف ومنشائه هل هو نقل اللفظ إلى الفرد الشائع بكثرة الاستعمال ـ كما عن صاحب الشوارق[1] ـ ليكون لازمه في صورة وقوع مطلق مشكّك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة.

أو صيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً في الفرد الشائع ليكون لازمه الرجوع إلى الأقوال الثلاثة في المجاز المشهور من تقديمه أو تقديم الحقيقة المرجوحة أو الوقف.

أو هو الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلول المطلق، ليكون لازمه العمل بالشائع فقاهة لا اجتهاداً ولازم الفقاهة البناء على أصالة الاشتغال أو استصحاب الحال أو البراءة الأصلية على حسب ما تقتضيه الاحوال.

أو هو غلبة الوجود أو الاستعمال، لتفارق النقل في عدم هجر المعنى الكلّي الشامل للنادر، فلو استعمل المطلق فيه لكان حقيقة وتفارق المجاز المشهور في فرض أحد الغلبتين قرينةً صارفةً مفهمة لإرادة الفرد الشائع بخلاف الشهرة،

---

(١) لم نعثر عليه.

وتفارق الأخذ من باب القدر المتيقّن في كون الحمل على الفرد الشائع من باب الاجتهاد، لا من باب الأصل والفقاهة، أو هو العهد الخارجي او الذهني وجوه بل أقوال.

أقربها أحد الغلبتين لا النقل العرفي، لأصالة عدم النقل ولعدم صحّة السلب عن النادر، ولأنّ سبب انصراف المطلق لو كان هو النقل لم يشمل الفرد النادر بعد إدخال أداة العموم عليه، مع أنّه يشمله حينئذٍ، مضافاً إلى أنّ لازم النقل عدم الإجمال، وذلك لا يتمّ في المشكّك بالتشكيك الإجمالي ولا البدوي، لظهور كلّ فرد بعد التأمّل، وإلى أنّه إنّما يتمّ فيما كان التشكيك مسبّباً عن غلبة الاستعمال دون غلبة الوجود.

ولا المجاز المشهور، لأنّ لازمه نهوض الخلاف في المجاز المشهور إليه، والحال أنّهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشائع عدا ما عن المرتضي قدس سره وعدم شمول النادر عند إدخال أداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا: رأيت كلّ أسد يرمي للحيوان المفترس، مضافاً إلى أنّ المجاز خلاف الأصل.

ولا الأخذ بالقدر المتيقّن، لأنّه لا يتمّ في التشكيك البدوي ولا في المبيّن العدم، لعدم الإجمال فيهما، إذ لا شك في دخول النادر في الأوّل وخروجه في الثاني، مضافاً إلى أنّ لازمه البناء تارةً على قاعدة الاشتغال، وتارةً على استصحاب الحال وتارةً على البراءة الأصليّة، ولم يعهد ذلك من العلماء في مقام استنباط الأحكام من المطلقات.

ولا العهد الخارجي، لأنّه إنّما يتمّ في مثل الرجل المشتمل على أداة العهد، لا في النكرات العارية عنها.

لا يقال: إنّ الشياع والشهرة بمنزلة الأداة قرينة صارفة.

لأنّا نقول: حقيقة المطلق هي الطبيعة المهملة وشهرة بعض الأفراد غير معاندة لأصل الطبيعة حتى تكون صارفة عنها، بل هي موافقة لها فتأمّل.

ولا العهد الذهني، لاختصاصه بالمعرّف، ومحلّ الكلام أعمّ منه ومن النكرات، فتعيّن انحصار سبب الانصراف في إحدى غلبتي الوجود والاستعمال، وعند تعارضهما يتوقّف ويرجع إلى المرجّحات الخارجيّة، كما هو المختار في تعارض المجاز المشهور للحقيقة عندنا معاشر المشهور.

فإن قلت: لو كان مجرّد غلبة الوجود سبباً لانصراف المطلق من غير أن ينضمّ إليه غلبة الاستعمال لاستلزم انصراف جلّ المطلقات بل كلّها عن الأفراد النادرة، إذ قل مّا ينفكّ المطلق عن التشكيك في الأفراد.

قلت: نمنع الملازمة بأنّ إلحاق أكثر الأفراد النادرة للمطلق بأفراده الغالبة إلحاق حكمي أو إلحاق إسميّ من باب أنّ إلحاق أحد الأفراد النادرة كماء النفط والكبريت بالفرد الشائع قرينة إرادة سائر الأفراد بالتوجيه المتقدّم في كلام السيّد ﷺ أو بأنّ تشكيك أكثر المطلقات تشكيك بدوي لا تشكيك استمراري حتى يوجب الانصراف.

فإن قلت: على تقدير أن يكون عموم المطلق عموماً حكمتيا لا داعي من انفكاك حكم الطبيعة عن الأفراد النادرة سوى احتمال أن يكون خصوصيّة الفرد مانعة عن السراية، وهو لا يصلح للمانعية، لأنّ الأصل عدم مانعيّتها.

قلت: إن اريد أصالة عدم مانعيّة نوع خصوصيّة الفرد فهو من الاصول المثبتة الغير الثابت الحجّية عندنا، وإن اريد أصالة عدم مانعيّة شخص خصوصيّة الفرد فليس لشخص الخصوصية حالة سابقة حتى يستصحب.

ثمّ إنّه هل يلحق بإحدى الغلبتين الأكملية والأشدّية والأوّلية والأولويّة في

سببيّتهاللانصراف أم لا.

قلت: لا، لأنّ الأكمليّة ونحوها موجبة لانصرافات البدويّة العقليّة لا اللفظية العرفية، خلافاً لصاحب الهداية وغيره.

تنبيه: ربّما يورد علاوة على ما أوردنا على سببيّة النقل للانصراف بأنّه لو كان انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة من باب الحقيقة العرفية لما كان الحكم بانصراف المطلق إليها اتّفاقياً، بل كان حكمه حكم تعارض العرف واللغة في الاختلاف، لكونه من بابه.

ويدفعه أنّ النزاع في تقديم العرف على اللغة في باب التعارض نزاع صغروي راجع إلى النزاع في تحقّق الحقيقة العرفية في زمان صدور الخطاب ليحمل عليها الخطاب، وعدم تحقّقه بعد ليحمل على الحقيقة العرفية، وفي مسألة المطلق المنصرف إلى الفرد الشائع كبروي أعني: في تشخيص حمله على الفرد الشائع وعدمه، بعد تسليم أنّ زمان تحقّق الشيوع كان قبل زمان الشرع، وقد أسلفنا تفصيل ذلك ووجهه في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة تعارض العرف واللغة بما لا مزيد عليه، ومن شاء فليراجع، فلا نطيل بالإعادة.

المرحلة الثالثة: في تأسيس الأصل عند الشكّ في وجوه الانصراف وعدمه وفي كونه استمرارياً أو بدويّاً، فنقول: إذا شكّ في تطرّق انصراف الإطلاق عن فرد وبقائه عليه فربّما يقال: إنّ الأصل مع الانصراف وعدم الإطلاق على ما ذهب إليه السلطان من كونه حقيقة في الأمر الدائر الصالح للتقييد وعدمه، نظراً إلى إجمال اللفظ حينئذٍ والشكّ في المقتضي لإرادة العموم والإطلاق، والأصل عدمه أخذاً بالمتيقّن واقتصاراً على أقلّ ما يقتضيه الحكمة من رفع اللغوية، فيرجع في حكم المشكوك إلى الاصول العمليّة.

ومع العموم وعدم الانصراف على ما ذهب إليه المشهور من كون المطلق هو الطبيعة المعرّاة بتقريب رجوع الشك حينئذٍ إلى الشكّ في تطرّق المانع والقرينة الصارفة، والأصل عدمه.

ولكن تقريب العموم والإطلاق على مذهب المشهور بذلك التقريب مبنيّ على أن يكون قيد التعرية عندهم مأخوذاً في وضع المطلق، ودونه خرط القتاد، بل لم ينسب إليهم ذلك المعنى أحدٌ، وإلّا فكما يكون الأصل مع الانصراف وعدم الإطلاق على مذهب السلطان أخذاً بالمتيقّن واقتصاراً على أقلّ ما يقتضيه الحكمة من رفع اللغوية، كذلك على مذهب المشهور، فإنّ الماهيّة المعرّاة حتى عن قيد التعرية لا يقتضي شيئاً من الأفراد إلّا بواسطة السراية والحكمة، وقد عرفت أنّ المتيقّن هو الأفراد الشائعة اقتصاراً على أقل ما يقتضيه حكمة رفع اللغوية، بعد ما علم من الخارج عدم إرادة الإجمال من المطلق وأنّه في مقام البيان.

إلّا أن يقال: إنّ أغلب أفراد المطلق شائع وداخل تحت الإطلاق، والظنّ يلحق الفرد المشكوك ندوره وخروجه بالأعمّ الأغلب.

وبالجملة فالأصل في هذه المسألة ليس كالأصل في المسألة السابقة في اختلافه باختلاف المذهبين، لأنّ الشك في المسألة السابقة في أصل الإطلاق والإجمال بالمرّة أعني: في ورود الإطلاق مقام البيان أو مقام الإجمال المعبرّ عنه بالورود مورد حكم آخر، فلهذا يكون الأصل مع الإطلاق على مذهب المشهور، ومع الإجمال على مذهب السلطان.

بخلاف الشكّ في هذه المسألة، فإنّه ليس فيأصل الإطلاق في الجملة والإجمال بالمرّة، كما هو موضوع المسألة السابقة، ولا في أصل الانصراف إلى الأفراد الشائعة وعدمه، كما هو موضوع المرحلة الاولى من هذه المسألة، بل

المفروض إحراز الإطلاق في الجملة لكون المقام مقام البيان، لا مقام الاجمال والورود مورد حكم آخر وإحراز انصراف الإطلاق إلى الأفراد الشائعة دون النادرة.

وإنّما الشكّ في كونه الفرن الكذائي من الأفراد الشائعة ليندرج تحت حكم الإطلاق، أو من الأفراد النادرة ليخرج عن تحته.

فحينئذٍ إن تمّ أغلبية الأفراد الشائعة وإلحاق الظنّ الفرد المشكوك بالأعمّ الأغلب كان الأصل مع الإطلاق والاندراج على كلا المذهبين، وإلّا فلا أصل مع الإطلاق والاندراج على كلا المذهبين، وإنّما يقتصر على القدر المتيقن من الأفراد الشائعة أخذاً بالمتيقن من حكمة رفع اللغوية التي هي الباعثة على انسحاب الطبيعة إلى الأفراد على كلّ من المذهبين، بعد إحراز كون المقام مقام البيان والإطلاق، لا مقام الإجمال وورود الإطلاق مورد حكم آخر، فيرجع الفرد المشكوك إلى الاصول العمليّة على كلا المذهبين.

فانقدح من ذلك أنّ توهم اختلاف الأصل في هذه المرحلة باختلاف المذهبين ناشيء عن خبط هذه المرحلة بالمسألة السابقة أو بالمرحلة الاولى من هذه المسألة، فاضبط ذلك ولا تغفل، فإنّه من مزالّ الأقدام الذي لم ينبّه عليه أحد من الأعلام سوى الاستاد الهمام شكر الله تعالى سعيه في الأعلام وأدام إفاداته على الأنام من الخواصّ والعوام.

أصل

إذا ورد مطلق ومقيّدٌ فإمّا أن يتّحد متعلّق الحكم فيهما، كأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، أو يختلف، كأعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية، وعلى التقديرين إمّا أن

يتّحد الموجب للحكم فيهما مثل: إن ظاهرت فاعتق رقبة ، وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو يختلف مثل: إن اقتديت بزيد صحّت صلاتك ، وإن اقتديت بعمرو صحت صلاة جمعتك، وعلى التقادير الأربعة إمّا هما مثبتان أو منفيّان أو مختلفان، وإذا ضربت هذه الأربعة في الأربعة السابقة صار المجتمع ستّة عشر صورة.

وتفصيل الكلام في حكمها يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي : أنّه كلّما تعدّد لفظتان في خطاب فإمّا أن يعلم المخاطب أنّ المراد من أحدهما غير المراد من الآخر ، أو عين المراد من الآخر، أو لا يعلم شيئاً من الأمرين.

أمّا في القسم الأوّل فلا إشكال في عدم تجويز العقل حمل أحدها على الآخر وإن اتّحد اللفظان مدلولاً ، فضلاً عمّا نحن فيه ممّا اختلفا إطلاقا وتقييداً، كما لا إشكال في إيجاب العقل في القسم الثاني حمل أحدهما على الآخر، وأمّا ترجيح كون المحمول أيّهما فيتوقّف على فهم العرف وتشخيص كون الشهرة والغلبة مع أيّهما، ولا ريب أنّ الأغلب عرفاً إرادة المقيّد من المطلق دون العكس، فالترجيح العرفي إذن مع حمل المطلق على المقيّد دون العكس.

وأمّا في القسم الثالث فلا مسرح للعقل، بل المرجع فيه إلى فهم العرف فلا ريب أنّ الظاهر من تعدّد اللفظين في الخطاب عرفاً هو تعدّد حكم المكلّف به دون اتّحاده الموجب للحمل.

وإذ قد عرفت هذه المقدّمة المركّبة من حكمين عقليين ومن حكمين عرفيين فاعلم أنّ حكم ما اختلف فيه متعلّق حكم المطلق والمقيّد بأقسامه الثمانية وما اختلف فيه الموجب بأقسامه الأربعة هو عدم الحمل، لاندراج جميع تلك الأقسام الإثني عشر في القسم الثالث من أقسام المقدّمة، فلا مقتضى فيها للحمل والخروج عن ظاهر التعدّد عندنا معاشر الإماميّة لا عقلاً ولا عرفاً خلافاً لما عن أكثر

الشافعية من الحمل عند اتّحاد الموجب بالقياس المخصوص بمذهبهم، فحملوا اليد في آية التيمّم على اليد في آية الوضوء فقيّدوها بالانتهاء إلى المرفق لاتّحاد الموجب وهو الحدث.

وفيه مضافاً إلى منع القياس عندنا منع العلّيّة، فإنّ علّة الوضوء مجرّد الحدث، وعلّة التيمّم هو الحدث مع فقد الماء، لقوله تعالى: ﴿**فلم تجدوا ماءً فتيمّموا**﴾[1] وأمّا حكم قسمي ما اتّحد فيه الموجب وكان المطلق والمقيّد فيه مختلفين فهو الحمل كاعتق رقبةً ولا تعتق رقبةً كافرة، وأعتق رقبة مؤمنةً ولا تعتق رقبة، فيفهم الحمل عرفاً من هذين المثالين دفعاً للتناقض عن البين.

وأمّا حكم ما اتّحد فيه موجب المطلق والمقيّد المثبتين فإن لم يستفد من الخارج وحدة التكليف المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد كما هو الغالب في الأحكام الندبية والوضعية، فهو عدم الحمل، لعدم التنافي والتناقض[2] له فيكون المكلّف به هو كلّ من المطلق والمقيّد على حدة فيكون الإتيان[3] المقيّد امتثالاً لنفس المقيّد لا مسقطاً للتكليف بالمطلق الكلي وإن استفيد وحدة التكليف بهما من الخارج كإجماع أو ضرورة كما هو الغالب في الأحكام الوجوبية فهو حمل المطلق على المقيّد من باب البيان.

أمّا وجه أصل الحمل فلما مرّ في المقدّمة من أنّه مقتضى العقل الرافع للتناقض والتنافي عن كلام الحكيم اللازم من فرض اتّحاد التكليف.

وأمّا وجه كون الحمل على وجه تقييد المطلق دون تطليق المقيّد ـ فمضافاً إلى الاتّفاق ممّن عدا الكرماني عليه ـ هو نظير ما مرّ في بناء العامّ على الخاصّ من

---

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢ و ٣) هنا سقطٌ في الأصل.

أغلبيّة التقييد وأشهريته وأرجحيته عرفاً من تطليق المقيّد، ومن حمله على أفضل الأفراد، ومن حمل الوجوب على الوجوب التخييري بينه وبين المطلق، فإنّ التقييد نوع من التخصيص أيضاً.

وأمّا وجه كون الحمل من باب البيان لا النسخ سواء تقدّم المطلق أو تأخّر وسواء حضر وقت العمل أو لم يحضر فهو نظير ما مرّ في بناء العامّ على الخاص من كونه من باب البيان لا النسخ، فلا نطيل بالإعادة ومن شاء فليراجع.

تنبيهات:

الأوّل: نسب الفصول[1] اشتراط العميدي في الحمل إحراز وحدة التكليف بهما من الخارج، ثمّ قال: لا حاجة إليه، لأنّ الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيّد بالنظر إلى ذاتهما، ولا ريب أنّ الظاهر منها بحسب العرف بعد اتّحاد المورد والموجب هو وحدة التكليف، نعم لو قام دليل في مقام على تعدّد التكليف فلا حمل، إذ لا موجب له كما لو تعدّد المورد.

وفيه أوّلاً: أنّ نسبة الاشتراط إلى العميدي مشعر باختصاصه له والحال أنّه المشهور.

وثانياً: أنّ دعوى فهم العرف من نفس المطلق والمقيّد بعد اتّحاد المورد والموجب وحدة التكليف ممنوع بأنّه لو كانت الوحدة مستندة إلى نفس المطلق والمقيّد دون الخارج لوجب الحمل حتى في المستحبّات والأحكام الوضعية، والحال أنّه شاع وذاع اختصاص الحمل بالواجبات دون المستحبّات والأحكام الوضعية.

---

(١) الفصول: ٢١٩.

واستظهار صاحب الضوابط[١] الفرق من فهم العرف دون الخارج حيث قال: والأظهر أنّ الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حال حاله الوجوبي في كون الإتيان بفرد واحد مسقطاً للتكليف بالكلّى، بل يفهم من الاستحباب عرفاً سريانه في أفراد الماهيه أجمع وعدم سقوط الاستحبابي بالنسبه بإتيان فرد واحد غير ظاهر على أساتيدنا الأعلام فهو ممنوع.

كما أنّ استناد فهم الفرق إلي عدم التعارض بين المطلق والمقيّد في المندوبات مدفوع بأنّ التعارض يتحقّق بعد اجتماع شرائط الحمل من وحدة...[٢] والمحكوم به والسبب وعدم ظهور خروج الأمرين من الوجوب إلى الندب أو الوجوب التخييرى.

فظهر أنّ استفادة وحدة[٣] للحمل من أغلب الواجبات دون أغلب المندوبات مستند إلى الخارج من إجماع ونحوه، لا إلي شيء ممّا ذكر ولكن منشأ[٤] الفرق الخارجي بين الواجبات والمندوبات ليس محض الاتّفاقيات الخارجية، لبعده جداً، بل الظاهر أنّ منشائه إمّا التسامح في أدلّة السنن نظراً إلى كفاية مطلق الاحتمال في السنن، وإمّا تيسّر تحصيل الإجماع بوحدة التكليف في أغلب الواجبات وتعسّره في أغلب المندوبات، نظراً إلى أنّ حصر الواجبات سهل الحصول من استقراء كلماتهم غالباً، بخلاف المندوبات، فإنّ ديدنهم ليس حصره كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ هيهنا تنبيهات مهمّه أهملنا رسمها في المقام تعويلا على ما رسمناه في المباحث السابقة وعلى ما رسمه القوم في الكتب المألوفة بما فيه الكفاية والغنية، ومن شاء فليراجع.

---

(١) ضوابط الاصول: ٢٥١.

(٢ ـ ٤) هنا سقط في الأصل.

هذا آخر المجلّد الأوّل من تقريرات استادنا العلّامة في المباحث اللفظية المتعلّقة بالأدلّة من المبادي اللفظية والأمر والنهي والمفهوم والمنطوق والعام والخاص والمطلق والمقيّد يتلوه المجلّد الثاني في سائر الأدلّة الشرعية من الإجماع وغيره إن شاء الله تعالى.

تمّ المجلّد الأوّل على يد مقرّره ومؤلّفه الأقل

عبدالحسين بن عبدالله الموسوى العربي الأصل ، والنجفيّ المسكن

في شهر محرم الحرام سنة ١٢٩٤.

تنويه :

جاءت هذه المجموعة المتضمّنة لمباحث الاجماع و.... ضمن المجلّد الأوّل من تعليقته رحمه الله على فرائد الأُصول في نهاية المباحث المتعلّقة بدليل الانسداد حسبما في النسخة الخطّيّة المعتمدة لدينا.

والظاهر أنّ موضوعاتها لا تتناسب مع ترتيب البحث في التعليقة على فرائد الأُصول ، ولا هي على منوالها ، ويحتمل أن ما كتبه السيّد رحمه الله قد جمع ووضع مع التعليقة على الفرائد من بعده سهواً . مع انّ السيّد رحمه الله صرّح في بداية هذه المباحث انّها الجزء الثاني لتقريرات أُستاذه ، لذا فقد أوردناها هنا في نهاية تقريرات إفادات أُستاذه رحمهما الله .

اللجنة العلميّة للمؤتمر

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ، أمّا بعد؛ فيقول العبد الفقير عبدالحسين بن عبدالله الموسوي الدزفولي الساكن في أرض الغري: لما ساعدني سواعد التوفيقات الالهية على اختتام المجلّد الأول مما اقتبسناه واستفدناه من استاذنا الرباني وأبينا الروحاني جعلني الله فداه في المباحث اللفظية المتعلقة بالكتاب والسنّة شرعت في ارتسام المجلّد الثاني مما اقتبسه واستفيده منه دام ظلّه في أحوال سائر الأدلّة الشرعية التي من جملتها الإجماع، والكلام فيه يقع في مراحل:

[المرحلة] الأولى: في تشخيص موضوع الإجماع ومعناه.

فنقول: أمّا في اللغة[1] فمعناه: الاتفاق، كما في الحديث «**خذ بما أجمع عليه أصحابك واترك الشاذّ النادر**»[2] والعزم، كما في «**لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل**»[3] و﴿**فأجْمِعُوا أمْرَكُمْ وَشُرَكائكم**﴾[4] و﴿**أجْمَعُوا أنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيابَتِ الجُبِّ**﴾[5] ولا كلام في أصل استعماله في كلّ من الاتفاق والعزم في الكتاب والسنّة.

---

(١) مجمع البحرين ٤: ٣١٧ مادّة (جمع).

(٢) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠، الفقيه ٣: ٥ ح١٨، التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل ١٨: ٧٥ـ ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ١ باختلاف يسير.

(٣) عوالي اللآلىء ٣:١٣٢ح ٥، مستدرك الوسائل ٧: ٣١٦ ب«٢» من أبواب وجوب الصوم ح ١، وفيه: «لاصيام لمن لا يبيّت ...»، ولاحظ سنن النسائي ٤: ١٩٦ ـ ١٩٨.

(٤) يونس: ٧١.

(٥) يوسف: ١٥.

إنّما الكلام في كيفية الاستعمال هل هو على وجه الاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو الحقيقة والمجاز حيث إنّ فيه وجوه، بل أقوال:

فنقول في تحقيقه: أمّا من حيث الأُصول فهو التوقّف، لتوقيفية اللغات وأعمّية الاستعمال، وأمّا من حيث الأدلّة الاجتهادية فهو الاشتراك اللفظي دون المعنوي، لعدم الجامع القريب بينهما على وجه غير انتزاع أحد الأمرين، ودون الحقيقة والمجاز لعدم شيء من العلائق المعتبرة بينهما على وجه الموآنسة القريبة عرفاً فتعيّن الاشتراك اللفظي.

وأما في العرف فمعناه: كذلك، لأصالة اتحاد العرف واللغة وعدم النقل والاختلاف وإن استظهر الضوابط[1] منه معنى الاتفاق عرفاً دون العزم.

وأمّا في الاصطلاح فقد نقل عن الاتفاق إلى اتفاق خاصّ وخصوصيته عند الخاصّة، بل العامّة الذين هم الأصل وهو الأصل لهم، عبارة عن «اتفاق جميع العلماء في عصر» كما ينادي به تعريفات الفريقين: فعن الرازي[2] والتهذيب[3]: هو اتفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمدﷺ. وعن الغزالي[4] وشارح المبادىء هو اتفاق أُمّة محمدﷺ على أمر من الأُمور الدينية. وعن الحاجبي[5] وغيره هو اتفاق المجتهدين من هذه الأُمّة في عصر.

إلى غير ذلك من تعاريفهم الظاهرة في اعتبار اتفاق جميع العلماء في معنى الإجماع، دون اتفاق البعض ومن العبارات المصرّحة بذلك اعتذارهم كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

---

(١) الضوابط: ٢٥٧.

(٢) حكاه عنهما السيد محمد الطباطبائي في مفاتيح الاصول: ٤٩٤.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٦٥.

(٤) المستصفى ٢: ٢٩٤.

نعم لما كان وجه حجّية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمامعليه السلام كان الحجّة دائرة مدار وجودهعليه السلام في كلّ جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى: «إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الإمام فيهم فكلّ جماعة كثرت أو قلّت كان قول الإمام في أقوالها فإجماعها حجة»[١] وإن خالف الواحد والإثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعاً أو تجويزاً يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وإن كثر، وأنّ الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجّية.

وعن المحقّق في المعتبر بعد إناطته حجّية الإجماع بدخول قول الإمام أنّه «لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجّة، ولو حصل في إثنين كان قولهما حجّة»[٢].

وعن العلّامة «وكلّ جماعة قلّت أو كثرت كان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجّة لأجله، لا لأجل الإجماع»[٣].

بل اشتهر بين الخاصّة عدم قدح الإجماع بخروج معلوم النسب واحد أو اكثر. إلى غير ذلك من اعتذارهم عن وجود المخالف بمعلومية نسبه.

ومن عبائرهم المذكورة الموهمة لانقلاب اصطلاح الخاصّة عما وافق العامّة إلى ما يعمّ اتفاق طائفة من الإمامية، وممن زعم انقلاب الاصطلاح وتعدّده الفاضل النراقي في عوائده[٤] وغيره.

ولكن يبعّد هذا الوهم أصالة عدم انقلاب الاصطلاح وعدم تعدّده، وعلى ذلك.

---

(١) الذريعة الى أُصول الشريعة ٢: ٦٣٠.

(٢) المعتبر ١: ٣١.

(٣) تهذيب العصول إلى علم الاصول: ٧٠.

(٤) عوائد الأيام: ٧٠٢.

فالأقرب إلى الأُصول والقواعد أن يكون إطلاقهم الإجماع على اتفاق الجماعة الشاملة على المعصوم أو الكاشفة عن رأي المعصوم دون اتفاق الكلّ ناشئاً عن التسامح، الراجع إلى إلحاق اتفاق تلك الجماعة باتفاق الجميع في الحكم، أعني في الحجّية نظراً إلى حجّية قول الإمامعليه السلام، أو في الاسم أعني في التسمية نظراً إلى تنزيل وجود المخالف منزلة العدم في عدم تأثيره شيئاً بعد وجود مناط الحجّية فيها.

وعلى ذلك فيرتفع تعجّب صاحب المعالم حيث قال: « والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتياجهم إليه للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية، ولا دليل لهم على الحجّية يعتدّ به»[1].

ووجه ارتفاع التعجّب: أنّ تساهلهم وتسامحهم في محلّه بعد ما كان مناط حجّية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب، وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع لأجل التحفّظ على عناوين الأدلّة المعروفة بين الفريقين، وعدم نصبهم القرينة في إطلاقهم لفظ الإجماع عليه لا ضير فيه؛ لأنّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدلّ. نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح حجّة عند الكلّ كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو مرجع للغير تدليساً، أمّا لو لم يكن نقل الإجماع حجّة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي حجّة لم يلزم تدليس أصلاً.

وعلى ما ذكرنا من ابتنائهم على المسامحة في إطلاق الإجماع على طائفة

---

(١) معالم الدين: ٣٣١.

من الإمامية لم يبقَ حاجة إلى اعتذار الشهيد[١] عنهم بتسميتهم المشهور إجماعاً، أو بعدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف، أو إرادتهم الإجماع على روايته، أو غير ذلك، مضافاً إلى أنّ الاعتذار بشيء من ذلك لا يرفع العتاب عنهم كما لا يخفى، بل الاعتراف بالخطأ أخفّ من هذا الاعتذار.

ثمّ إنّ اتفاق اللغويين ونحوهم من أرباب الفنون كالصرف والمنطق والبيان والحكمة والكلام والطب والأُصول على ما يتعلق بفنّهم من الأُمور الغير الدينية هل يسمّى بالإجماع الاصطلاحي، أم لا؟ وجهان من تقييد غير واحد من تعاريفه بالأُمور الدينية، ومن إطلاق سائر التعاريف إطلاق استدلالهم على حجّية الإجماع بقوله عليه السلام: «**لا تجتمع أُمتي على الخطأ**»[٢] وبآية ﴿**ومَنْ يشاقق الرسول....ويتّبع غير سبيل المؤمنين**﴾[٣].

ثمّ إنّ اتفاق الأُمم السالفة كاليهود والنصارى على أمر من الأُمور الدينية هل يسمّى بالإجماع الاصطلاحي، أم يندرج في اللغوي وجهان أيضاً. من تقييد أكثر التعاريف الاتفاق بأمّة محمد صلى الله عليه وآله، وتقييد دليل العامّة على الحجّية بأمّته صلى الله عليه وآله، ومن إطلاق سائر التعاريف وإطلاق دليل الخاصّة على الحجّية بدخول المعصوم أو الكشف عن رضا المعصوم، فإن أنبياء الأمم السالفة أيضاً معصومون طرّاً عندنا فاتفاق أحد الأُمم السالفة في عصر إذا كشف عن رضا معصومهم أو دخوله فيهم وإن لم يشمله أكثر تعاريف العامّة ولا أدلّتهم على الحجّية إلّا أنّه يشمله أكثر تعاريف الخاصّة وأدلّتهم على الحجّية.

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣.

(٢) المستدرك على الصحيحين ١: ١١٥ و١١٦ ولاحظ تلخيص الحبير ٣: ١٤١ ح ١٤٧٤.

(٣) النساء: ١١٥. ونصّ الآية: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصلِهِ جهنّم وساءَت مصيراً....﴾.

وأمّا السيرة كاتفاقهم على فعل عبادة ـ مثلاً ـ وإن سمّي إجماعاً من حيث اتفاقهم على كونها عبادة إلّا أنّه من حيث كونه اتفاقاً على فعلها لا يسمّى إجماعاً، فلابدّ في إخراجه عن حدّ الإجماع من اعتبار قيد الحيثية فيه بأن يراد من تعريف الإجماع باتفاقهم على أمر دينيّ من حيث كونه أمراً دينياً.

المرحلة الثانية:في تشخيص إمكان تحقّق الإجماع ووجوده ردّاً على من توهم امتناع تحقّقه عادة بواسطة شدّة اختلاف أنظار الناس وأفكارهم وآرائهم بحيث لم يتفق اتفاقهم على أكل شيء أو شرب شيء في عصر واحد فضلاً عن جميع الأعصار، ولا في قطر واحد فضلاً عن جميع الأقطار، ولا في مصر واحد فضلاً عن جميع الأمصار، بل ولا اتفاق عشيرة فضلاً عن العشائر، بل ولا اتفاق جماعة فضلاً عن الجمائع ، بل ولا اتفاق فرقة فضلاً عن جميع الفرق، بل ولا اتفاق طائفة فضلاً عن الطوائف.

ويندفع هذا التوهم الناشيء عن هذا التقريب: بأنّه شبهة في مقابل الضرورة.

أمّا نقضاً: فبما ترى بالعيان من أنّ لكلّ أهل فنّ من الفنون كالنحو والصرف والمنطق والبيان واللغة والكلام والحكمة والطب والأُصول وغيرها من أهل الفنون والحرف ضروريات، فضلاً عن الإجماعيات، ألا ترى أنّ رفع الفاعل ونصب المفعول مثلاً من ضروريات النحو، وأنّ اشتقاق المزيد من المجرّد من ضروريات الصرف، وأنّ اعتبار إيجاب الصغرى وفعليتها مع كلّية الكبرى في انتاج الشكل الأول من ضروريات المنطق...وهكذا.

وأمّا حلّاً فبأنّ اختلاف الآراء في المآكل والمشارب والمسالك ونحوها إنّما هو في مقامات اختلاف دواعي النفس ومقتضياتها، وإلّا ففي مقام اتحاد الدواعي والمقتضيات ينعكس استحالة الإجماع باستحالة عدم الإجماع فيه

عادة، ألا ترى اتفاقهم في الشتاء على تحسين الأشياء الحارّة في الأكل والشرب واللبس، وفي الصيف بالعكس.

المرحلة الثالثة: في تشخيص إمكان العلم والاطلاع بالإجماع وامتناعه، فنقول: أمّا إمكان العلم به في زمن الصحابة وما ضاهاه فلا خلاف فيه، لقلّة المسلمين في ذلك الزمان فكأن الاحاطة بهم وبأرائهم متيسّرة بطريق التتبّع، كما لا خلاف في إمكان العلم به في كلّ زمان من جهة النقل.

إنّما الخلاف في إمكان العلم به في زماننا هذا وما ضاهاه، من غير جهة النقل حيث استصوب امتناعه المعالم[1] وبعض العامّة[2]، نظراً إلى انتشار العلماء في أقطار الأرض، وعدم إمكان الإحاطة بهم والوقوف على آرائهم من غير جهة النقل.

ويدفعه إجمالاً: أنّ انتشار العلماء إن تمّ وصلح دليلاً على منع إمكان الاطلاع على أقوال العلماء بغير طريق النقل لصلح دليلاً على منع إمكان الاطلاع عليهما بطريق نقل الآحاد أيضاً، فضلاً عن النقل المتظافر، إذ ليس إحاطة الناقل بالأقوال أولى من إحاطتنا بها لا عقلاً ولا عادة، فالمنع من إمكان الثاني في مرتبة المنع من إمكان الأول.

وتفصيلاً: أنّ العلم والاطلاع بالإجماع من غير جهة النقل لا يخلو إمّا أن يكون حاصلاً من الحسّ الناشىء من استقصاء أقوال جميع العلماء بالتتبّع التامّ تفصيلاً، وإمّا أن يكون حاصلاً من الحسّ الناشىء عن الوصول إلى خدمة الإمام وتابعيه الأعلام في اليقظة أو المنام واستفادة الأحكام، وإمّا أن يكون حاصلاً من الوقوف على أقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى أقوال الباقين ولو بطريق

---

(١) معالم الدين: ٣٣٢.

(٢) انظر الاحكام في أُصول الاحكام للآمدي ١: ١٦٩.

الحدس، من حيث وضوح المدرك وظهور المسألة.

أمّا الاطّلاع بالطريق الأول فهو وإن امتنع في زماننا وما ضاهاه دون ما يقرب من زمن الصحابة إلّا أنّه لا يترتّب على إمكانه في زمن الصحابة فائدة، بعد ندور وقوعه جدّاً بحيث لم نظنّ بوجوده حتى في إجماعات القدماء المقاربة لزمن الصحابة.

وأمّا الاطّلاع عليه بالطريق الثاني فهو وان ندر جدّاً بحيث لم نظن بوجوده في اجماعات مدّعي الإجماع بل قد أمرنا بتكذيب من يدّعي الوصول في اليقظة إلى خدمة الإمام بعد الغيبة الكبرى إلّا أنّه مع ذلك لا يمتنع لبعض الأوحدين من الصلحاء الوصول إلى خدمة الإمام في أمثال زماننا لتحصيل بعض الأحكام، ثمّ نسبة الحكم المحصّل من هذا الطريق إلى الإجماع صوناً لنفسه عن التكذيب، وتحفّظاً على ما جرت عليه سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة الأربعة، فنسبة ذلك التورية إلّا أنّ إبراز الحقّ من المصالح المجوّزة له.

وأمّا الإطّلاع على الإجماع بالطريق الثالث فلم يتفاوت إمكانه وتيسّره بين زماننا وزمن الصحابة أصلاً وأبداً، بل الظاهر أنّ مدار تحصيل الإجماع والاطّلاع عليه حتى من المقاربين زمن الصحابة إنّما هو على هذا الوجه الحدسي لا الحسيّ.

وبالجملة: فما استصوبه صاحب المعالم[1] من امتناع الاطلاع على الإجماع في زماننا إن أراد منه امتناع الاطلاع الحسيّ عليه بأحد الوجهين الأولين، فهو ممّا لم يترتّب على امتناعه في زماننا فائدة، بعد أن كان المفروض ندور وقوعه في زمن الصحابة الذي هو محلّ إمكانه.

---

(١) معالم الدين: ٣٣٢.

وإن أراد امتناع الاطلاع الحدسي عليه في زماننا بالوجه الثالث فهو ممنوع، ضرورة أنّ انتشار العلماء وكثرتهم في زماننا هذا وما ضاهاه لا يوجب انسداد باب الحدس باتفاقهم بالمرّة. غاية الفرق أنّ مقدار التتبع في أقوال العلماء المحصّل للحدس باتفاقهم في زمان قلّتهم أقلّ من التتبع في زمان كثرتهم.

إلّا أن يدّعي أنّ الفارق هو كون الحدس الناشىء من التتبع في زمان قلّة العلماء منصرف إلى الإجماع أولاً وفي زمان كثرتهم منصرف إلى العلم بالواقع ثمّ إنّ من العلم بالواقع ينصرف إلى الإجماع فتسمية هذا القسم من الإجماع ليس إجماع القدماء، إذ العلم بالواقع ليس في طول الإجماع بل هو في عرضه.

ولكن هذه الدعوى إنّما تتمّ لو اعتبرنا التتبع الموجب للحدس بالإجماع في زمان كثرتهم بمقدار التتبع الموجب للحدس به في زمان قلّتهم، وأمّا مع اعتبار تفاوت مقدار التتبع المحصّل للحدس بإجماعهم في زمان كثرتهم لمقدار التتبع في زمان قلّتهم فلا يبقي لتفاوت الحدسين في الانصراف إلى الإجماع أولاً وبالذات فارق.

المرحلة الرابعة: في تشخيص أصل حجّية الإجماع في الجملة في قبال القول بعدم حجّيته أصلاً، أي لا من باب الكشف الذي هو طريقة الخاصّة، ولا من باب التعبّد الذي هو طريقة العامّة كالأخباريين من الخاصّة وشرذمة من العامّة.

وموهمهم على عدم حجّية الإجماع إمّا عدم تحقّقه كموهمهم على عدم حجّية دليل العقل عدم إدراكه رضا الله وسخطه نظير الأشاعرة المنكرين إدراك الحسن والقبح العقليين، وإمّا عدم حجّية القطع الحاصل من الإجماع كموهمهم على عدم حجّية القطع الحاصل من العقل والرؤيا عدم وجوب إطاعتهما.

ويندفع الموهم الأول أعني عدم حجّية الإجماع بواسطة عدم تحقّقه: ما

مرّ في المرحلة السابقة من منع إنكار تحقّقه نقضاً وحلّاً بما لا مزيد عليه، كما يندفع إنكار إدراك العقل رضا الله تعالى وسخطه في الأدلّة العقلية.

ويندفع الموهم الثاني أعني عدم حجّية القطع الحاصل من الإجماع بعدم وجوب إطاعة القطع الحاصل من العقل ونحوه بأنه غير معقول؛ لأنّ امتثال الأمر اللفظي لايجب إلّا بحكم العقل.

ولا يخفى أنّ للخصم موهمات أُخر أهملنا رسمها تعويلاً على ما تصدّى القوم لرسمها في الكتب المألوفة كالقوانين[١] وغيره فليراجع.

المرحلة الخامسة: في تشخيص حجّية الإجماع من باب الكشف بالمعنى الأعمّ بأن يكشف عمّا عليه المعصوم من نفس الاتفاق، أو من ضميمة قاعدة «اللطف» كما هو طريقة الخاصّة في قبال طريقة العامّة القائلين بحجّيته من باب صرف التعبّد وإن حصل الظنّ بخلافه، كحجّية الأسباب الشرعية من اليد والفراش وقول العادل، حيث استدلوا عليه بالعقل والآيات[٢] القاصرة عن الدلالة على أصل الحجّية فضلاً عن الحجّية من باب التعبد، وأخبار كذلك، مضافاً إلى قصور سندها وأقوى ما استدلّوا به من الأخبار قولهم: «**لا تجتمع أُمّتي على الخطأ**»[٣] و «**لم يكن الله ليجمع أُمتي على الخطأ**»[٤] و «**كونوا مع الجماعة**»[٥] و «**يد الله على الجماعة**»[٦].

---

(١) القوانين ١: ٣٦٧.

(٢) لاحظ الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٧٠.

(٣) لاحظ تلخيص الحبير ٣: ١٤١ ح ١٤٧٤.

(٤) سنن الترمذي ٤: ٤٦٦ ح ٢١٦٧، مستدرك الحاكم ١: ١١٥ و ١١٦ ولاحظ تلخيص الحبير ٣: ١٤١ ح ١٤٧٤.

(٥) سنن الترمذي ٤: ٤٦٥ ـ ٤٦٦ ح ٢١٦٥، مستدرك الحاكم ١: ١١٤ مع اختلاف في اللفظ.

(٦) مستدرك الحاكم ١: ١١٥ ـ ١١٦.

وأُجيب عنها: أولاً: بمنع صحّتها والطعن في سندها، ودعوى الغـزالي[١] تواترها معنى وإن كانت آحاداً لفظاً مباهتة وعناد؛ لأنّ من شرائط التواتر بلوغ المخبرين عدداً يمتنع اجتماعهم على الكذب عادة لكثرتهم، وانتفائه في المقام أوضح شيء، حتى اعترف به جماعة من أهل الخلاف كالحاجبي[٢] والعضدي[٣] وردّ به على الغزالي.

ولأنّ من شرائطه توافقها في المعنى المدّعى تواترها فيه وانتفائه في المقام جلي أيضاً، ضرورة عدم دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب.

وأنت ترى ما البعد بين دعوى تواتر هذه الأخبار، وبين القول بأنّه بلغني خمسمائة حديث مسند في حكاية نصب الخلافة يوم الغـدير، ولم يـحصل لي الوهم.

وثانياً: بمنع دلالتها على حجّية الإجـماع؛ وذلك لأنّ مـعنى الأُمّـة فـي اللغة[٤] الجماعة، وقد تطلق على الرجل والمرأة، بل وعلى الواحد أيضاً كما في قوله تعالى في حقّ ابراهيم: ﴿أُمّةً قانتاً﴾[٥] وعلى ذلك فالمصداق المتيقّن مـن أُمّته، عليّ وعترته.

أو لأنّ المراد من الخطأ المنفي هو كفرهم وارتدادهم الثابت مثله في الأُمم السالفة بواسطة اجتماعهم على دينهم المنسوخ بعد نسخه، ومن المعلوم أنّ نفي اجتماعهم على الكفر لا يستلزم اجتماعهم على الصواب.

---

(١) المستصفى ٢: ٣٠٢.

(٢ و ٣) لاحظ الفصول: ٢٥٠.

(٤) مجمع البحرين ٦: ١١ مادة «امم».

(٥) النحل: ١٢٠.

أو لأنّ المراد من الخطأ إمّا جنسه ؛ كأن يخطأ أحد في أمر والآخر في آخر وهكذا، ليصدق على الكلّ اشتراكهم في جنس الخطأ وإن كان خطأ كلّ مغايراً لخطأ الآخر كما هو حقيقة المفرد المحلّى باللام، وإمّا شخص الخطأ كأن يخطأ الكلّ في أمر واحد بناءً على تقييد الجنس بالوحدة، أو إرادة العهد الذهني منه مجازاً.

أمّا نفي اجتماعهم على جنس الخطأ فيستلزم ما لم يلتزم به المستدلّ من عصمتهم أو عصمة بعضهم، لاعترافه بخطأ الأنبياء فضلاً عن الأُمّة، العياذ بالله، وأمّا نفي اجتماعهم على شخص الخطأ فيستحيل بعد اجتماعهم على جنسه، ضرورة أنّ عدم اجتماعهم على شخص الخطأ إن كان قهرياً فيستلزم عصمتهم أو عصمة بعضهم ولا يلتزم به المستدلّ وإن كان اختيارياً من جهة تورّعهم عن الخطأ فيستلزم عدم اجتماعهم على جنسه وتورّعهم عنه بالطريق الأولى، والمفروض عدمه مضافاً إلى استلزامه مزية الفرع على الأصل حيث إنّ الآحاد يخطئون في فعلهم وعلمهم فإذا بلغ الآحاد حدّ الإجماع على ذلك العمل كيف ينقلب الخطأ حقّاً؟ على أنّ المستدلّ إن كان من المصوّبة فما ظنّه المجتهد هو المجعول له ولمقلّده، فالاستدلال بالإجماع ليس أقوى من ظنّهم، فالمعنى الدالّ على حجّية الإجماع لم يلتزم به المستدلّ والذي يلتزم به غير الدالّ على الحجّية.

وثالثاً: سلّمنا دلالتها لكن إنّما تدلّ على حجّية الإجماع من باب الكشف الذي هو طريقة الخاصّة لا من باب التعبّد الذي هو طريقة العامّة؛ وذلك لأنّ الأُمّة اسم جمع مضاف يفيد العموم، ووقوعه في حيّز النفي كوقوع كلّ إنسان في حيّزه في إفادة سلب العموم لا عموم السلب، فكما لا يستفاد من لم يقم كلّ إنسان إلّا

رفع الإيجاب الكلّي كذلك لا يستفاد من «**لا تجتمع أُمّتي على الخطأ**»[١] إلّا نفي اجتماع مجموع الأُمّة من حيث هي من باب عدم خلوّ المجموع في عصر من الأعصار من معصوم حافظ للشريعة، الذي هو طريقة الخاصّة، ولا يدلّ على نفي اجتماع العامّة على الخطأ من باب التعبّد الذي هو طريقة العامّة.

ورابعاً: بأنّ الظاهر من إجماعهم المنفي على الخطأ اجتماعهم الإراديّ عليه، دون اجتماعهم الاتفاقي الحاصل من الموافقة الاتفاقية بلا قصد، كما وقع في مسائل الفقه، ودون اجتماعهم القهري الحاصل من الجبر والقهر، كما وقع في إحضار الأمير وسائر الصحابة في المسجد للبيعة والاجتماع على الخلافة غصباً، فلم يثبت بذلك حجّية جميع الإجماعات، وتتميمه بالإجماع المركّب أو عدم القول بالفصل دور.

وهذا من الأجوبة التي ارتضاها صاحب القوانين[٢] والفصول[٣] وغيرهما، إلّا أنّه يمكن الخدشة فيه بمنع مدخلية قصد العنوان في صدق العنوان وإلّا لكان ذلك وجهاً في جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة على وجه التدريج، ضرورة أنّ المرتكب كلّ واحد من أطراف النجس المشتبه غير قاصد عنوان النجس في ارتكابه.

وأمّا خدشة صاحب الضوابط «بأنّ الاجتماع الإرادي إنّما يتبادر من لفظة «الإجماع» في الإثبات، وأمّا في النفي فالمتبادر نفي الإجتماع مطلقاً سواء كان إرادياً أو اتفاقياً، والاجتماع في الرواية إنّما هو في حيّز النفي لا الإثبات»[٤].

---

(١) تقدم في ص: ١٣٨ هامش (٣).

(٢) القوانين ١: ٣٦٢.

(٣) لاحظ الفصول: ٢٥٠.

(٤) الضوابط: ٢٦٠.

ففيه: أنّ قاعدة «النفي» هو التسلط على المعنى المراد من الإثبات، ومعنى عموم النكرة في سياق النفي كعموم سائر أدوات العموم هو شمول أفراد معنى واحد، لا أفراد معنى غير واحد كما لا يخفى.

وخامساً: بأنّ الظاهر من الرواية هو نفي اجتماع الأُمّة على ما هو خطأ عندهم، لا نفي اجتماعهم على ما هو خطأ في الواقع فأقصى مفاد الرواية حينئذٍ هو حقّية ما أجمعوا عليه بالنسبة إليهم، لا بالنسبة إلى الواقع حتى يجب متابعة الغير للمجمعين.

وفيه: أنّ الألفاظ أسامي للمعاني النفس الأمرية دون المعلومة، وإلّا لكان ذلك وجها آخر في جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة تدريجاً حيث إنّ المرتكب لكلّ من المشتبهين بالحرام لم يعلم الحرمة بعينه حين ارتكابه، وقد مرّ في أوائل المجلد الأول تحقيق وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمرية بما لا مزيد عليه فليراجع.

وبالجملة فالصواب في الجواب عن الرواية المذكورة: أولاً: بالطعن في سندها. وثانياً: بمنع دلالتها على حجّية الإجماع. وثالثاً: بقصور دلالتها على الحجّية من باب التعبّد، فإنّه على تقدير دلالتها إنّما تدلّ على حجّية الإجماع ونفي الخطأ عن المجمعين من باب الكشف عما عليه المعصوم بالمعنى الأعمّ.

فإن قلت: إنّ نفي الخطأ عن اجتماع هذه الأُمّة بواسطة وجود المعصوم فيهم يقتضي اشتراك الأمم السالفة معهم ضرورة عدم اجتماع الأُمم السالفة مع من فيهم من النّبي المعصوم على الخطأ أيضاً، وهو خلاف ظاهر سياق نفي الخطأ عن اجتماع هذه الأُمّة.

قلت: وإن اشتركت هذه الأُمّة مع الأُمم السالفة في عصمة اجتماعهم على الخطأ مع وجود المعصوم فيهم في الجملة إلّا أنّها تفارقهم بواسطة استمرار وجود

المعصوم، العاصم لاجتماع هذه الأُمّة على الخطأ في كلّ عصر من حين نشؤها إلى قيام الساعة، وعدم استمرار وجود مثله في الأُمم السالفة، وظاهر سياق الرواية لا تدلّ على أكثر من هذه التفرقة.

ومن جملة أخبارهم المروية في حجّية الإجماع من حيث هو إجماع **«لاتزال طائفة من اُمّتي على الحقّ حتى تقوم الساعة»**[١].

والجواب عنها: أنّ المراد من الطائفة المعصوم وإن كان واحداً، كما عن ابن عباس[٢] تفسير الطائفة بالواحد فما فوق، وفي كتب اللغة[٣] جواز أن يقال للواحد طائفة، والطائفة من الشيء قطعة منه فيكون معنى الرواية نظير معنى قولك: لا يزال طائفة من بني فلان على السلطنة، في صدقه على بقاء واحد منهم على السلطنة، وإنْ فرض انقراض ما عداه عن العالم.

وإن أبيت من حمل الطائفة على الواحد فلنا أن نحمله على مجموع أئمتنا الاثني وإن كان بقاء جميعهم أبد الدهر ببقاء بعضهم، أو على الاشخاص المعيّنة، أعني الإمامية مثلاً سواء فرض استناد «لا تزال» إلى نفس الطائفة، أو إلى ضمير الشأن والقصة، ليكون المعنى: لا تزال القصة والشأن دائماً هو أنّ طائفة من اُمّتي على الحقّ. والفرق بين المعنيين أنّه على تقدير فاعلية الطائفة يستلزم استدامة الطائفة على الحقّ، وعلى تقدير فاعلية ضمير الشأن يستلزم استدامة الحقّ بطائفة، وهو أعمّ من استدامة الطائفة عليه، ومن تبادلها وتعاكسها بأن كان طائفة على الحقّ في زمان ثمّ صدر عنهم الخطأ وعوّض عنهم طائفة اُخرى، وهكذا.

---

(١) سنن ابن ماجة ١: ٥ ح ١٠، مسند أحمد ٥: ٢٧٨، سنن أبي داود ٤: ٩٧ ـ ٩٨ ح ٤٢٥٢ باختلاف في اللفظ، للاستزادة راجع معجم أحاديث الامام المهدي(ع) ١: ٥١.

(٢) تنوير المقاس من تفسير ابن عباس: ٢٩٢، في تفسير آية: ٢ من سورة النور.

(٣) مجمع البحرين ٥: ٩٠ مادة «طوف».

إلى غير ذلك من مدارك العامّة الموهمة حجّية الإجماع من باب التعبد من الأخبار والآيات والعقل التي أهملنا الجواب عنها تعويلاً على ما تصدّى الأصحاب شكر الله سيعهم للجواب عنها في الكتب المألوفة كالقوانين[١] والفصول[٢] والضوابط[٣] بما فيه الكفاية، بل الغنية.

وأمّا عندنا معاشر الخاصّة فليس لحجّية الإجماع مدرك ولا وجه سوى اشتماله على المعصوم بالتضمّن، أو كشفه عن رضا المعصوم بالالتزام، وهذا مما لا خلاف لهم فيه.

إنّما خلافهم في طريق استكشاف الإجماع عن شموله المعصوم بأحد الوجهين، هل هو بحكم الملازمة العادية بين آراء التابعين لرأي متبوعهم، أو بضميمة قاعدة «اللطف» أو التقرير أقوال:

أحدها: ما ارتضاه المشهور من أنّ استكشاف الإجماع عن تضمن المعصوم، أو استلزام رضائه لا يحصل إلّا بحكم العادة باستحالة تخلّف التابعين في الرأي عن متبوعهم والمرؤوسين عن رئيسهم، والكلام في الاستكشاف بهذه الطريقة يقع في مطالب.

[المطلب] الأول: أنّ القدماء والمتأخّرين من المشهور يشتركان في القول بعدم حصول الاستكشاف إلّا بهذه الطريقة وافتراقهم إنّما هو في الاصطلاح، حيث عبّر المتأخرون بالإجماع عن نفس الاتفاق الكاشف والقدماء عن مجموع الكاشف والمكشوف عنه، فدلالة الاتفاق على قول المعصوم عند القدماء بالتضمن، فيكون المعصوم في عرض المجمعين، وعند المتأخرين بالالتزام، فيكون المعصوم في

---

(١) القوانين ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٥.

(٢) الفصول: ٢٤٨ ـ ٢٥١.

(٣) الضوابط: ٢٥٩ ـ ٢٦١.

طولهم، فالإجماع عند المتأخرين عبارة عن الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم وعند القدماء عبارة عن الاتفاق المتضمن للمعصوم، فبين الاصطلاحين تبائن كلّي.

وأمّا طريق الاستكشاف بينهم فمنحصر في حكم العقل والعادة بالملازمة المذكورة لا بضمّ قاعدة «اللطف» أو «التقرير».

وهذا المطلب واضح على من له خبرة وتدرّب بمصطلحهم، والغرض من بيانه رفع عثرات بعض القاصرين حيث اقتصروا على ما في الضوابط[1] من زعم العموم بين طريقة القدماء والمتأخرين وإن أمكن توجيه تعميم طريقة القدماء من طريقة المتأخرين بمنع رجوع الفرق بينهما إلى اعتبار المعتبر بحيث لو اعتبر دخول المعصوم بعد استكشافه بالحدس في مفهوم الإجماع على وجه التضمن اختصّ بطريقة القدماء، وإن اعتبر دخوله فيه على وجه الالتزام اختصّ بطريقة المتأخرين حتى يحصل التبائن بينهما، ودعوى رجوعه إلى أمر خارج عن اعتبار المعتبر على أن يكون إجماع القدماء هو الاتفاق المتضمن للمعصوم على وجه كون المعصوم في عرض المجمعين، لا في طولهم من غير اعتبار المعتبر، وذلك كما لو سمع الحكم من الإمام حسّاً في جملة جماعة لا يعرفهم بأعيانهم أو علم بحكم الإمام حدساً من تظافر أو تسالم، أو سائر الشواهد الأُخر على وجه يتعلّق بقول الإمام في عرض تعلّقه بسائر المجمعين لا بعد تعلّقه على وجه الترتّب ليشارك طريقة المتأخرين في ما اعتبار المعتبر دخوله.

وعلى ذلك فطريق القدماء أعمّ من طريق المتأخرين، من جهة استلزامه اختصاص طريق المتأخرين بالحدس إلى قول الإمام على وجه الملازمة والترتب

---

(١) الضوابط: ٢٥٨.

لا على وجه التضمن في عرض واحد، دون اختصاص طريق القدماء بالحدس، بل قد يحصل من الحسّ فضلاً عن اختصاصه بالحدس على وجه الخاصّ، إلّا أنّه لما لم نظن في تحصيل القدماء الإجماع من الحسّ، ولا من الحدس على الوجه المفارق لتحصيل المتأخرين كان التعميم من تلك الجهة تعميم فرضيّ لا وقوع له أصلاً كما لا يخفى.

المطلب الثاني: في تشخيص طريقية الاستكشاف بهذه الطريقة وعدمه، فنقول: لا ريب في أنّ الاستكشاف بتلك الطريقة طريق مألوف معروف عليه مدار العقلاء وديدنهم في الاستكشاف عن رأي كلّ رئيس ومتبوع ومدرّس بالتتبّع في اراء رعيّته وتابعيه وتلامذته، وحملة أقواله ومريديه بمقدار ما يستلزم القطع بمفوافقته ويستحيل العادة تخلّفهم عن مقالته.

وبالجملة: لا إشكال في طريقية هذا الطريق وحجّية القطع الحاصل من الملازمة العادية بوفاقهم له والاستحالة العادية بتخلّفهم عنه، بل إطلاق الطريقة والحجّة عليه لا يخلو من تسامح حيث إنّه بنفسه طريق إلى الواقع ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم، وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع.

المطلب الثالث: في تشخيص تيسّر الاستكشاف عن قول المعصوم بتلك الطريقة في أمثال زماننا وعدمه، فنقول: لا ريب في أنّ العلم باتفاق بعض التابعين كرواة الأُصول الأربعمائة وأصحاب الإجماع، أو تابع التابعين كالفقهاء المعروفين كالشيخين والفاضلين والمحققين والشهيدين وأمثالهم بطريق التتبّع وباتفاق الباقين بطريق النقل أو الحدس، خصوصاً إذا انضمّ إليه بعض القرائن المتظافرة والشواهد المتوافرة من الوثوق التامّ بضبط التابعين وعدالتهم وعلوّ شأنهم في العلوم العربية والدراية، ومن أنّ ديدنهم الانقطاع إلى أئمتهم في الأحكام وعدم الانحراف عن جادتهم بالرأي ومستحسنات الأوهام، أو من وضوح مدرك

المسألة وغيره من قرائن المقام يستلزم العلم العادي من غير تعذّر ولا تعسّر عند أُولي الحدس الصائب والنظر الثاقب بأن ذلك قول أئمّتهم ومذهب رؤسائهم وأنه مأخوذ منهم بتنصيص، أو تقرير بحيث يعدّ المنكر ـ لسهولة تحصيل الإجماع بتلك الطريقة في مثل زماننا ـ مكابراً أو ملحقاً بالسوداوية في خروج وهمه عن الاعتدال كما أشير إلى توضيح الحال في القوانين[١] والفصول[٢] على وجه الإكمال.

فتلخّص مما ذكر اندفاع ما توهم من تعذر تحصيل الإجماع بتلك الطريقة في مثل زماننا مطلقاً كما في المعالم[٣]، أو مفصلاً بين القول بتعذر إجماع القدماء بتلك الطريقة في زماننا وتيسّر إجماع المتأخرين به كما في القوانين[٤]، بل لا يخفى أنّ تحصيل إجماع القدماء بتلك الطريقة أسهل من تحصيل إجماع المتأخرين كما لا يخفى على المتأمل.

نعم، لو قلنا بتحصيله بطريق اللطف دون الملازمة العادية بين التابعين في الرأي لمتبوعهم لاتجه التفصيل المذكور في القوانين، ولعلّه ناشىء عن الخلط بين الطريقين وإن جلّ شأنه.

وبالجملة: لا يختلف الحال بين إجماع القدماء والمتأخرين في طريقية تلك الطريقة ولا في تيسّرها في زماننا ولا في حجّية الإجماع المحصّل منها.

نعم، قد يتوهم الفرق من المناقشة على إجماع القدماء.

أولاً: بعدم إمكان تحصيله بتلك الطريقة في مثل زماننا من غير جهة النقل

---

(١) القوانين ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) الفصول: ٢٤٧.

(٣) معالم الدين: ٣٣٢.

(٤) القوانين ١: ٣٥٠.

نظراً إلى غيبة المعصوم عن أنظارنا وانتشار العلماء في أقطار الأرض وأقصى بلادها فلا يمكن الإحاطة بأقوالهم من غير جهة النقل.

وثانياً: بعدم طريقية تلك الطريقة إلى إجماع القدماء، أعني عدم صلوحها للإيصال إلى قول المعصوم نظراً إلى أنّ العلم بأقوال الجميع يتوقّف على العلم بأقوال الآحاد التي من جملتها قول المعصوم، فيتوقّف على العلم بقوله أيضاً فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دوراً.

وثالثاً: بعدم حجّية إجماع القدماء المحصّل من تلك الطريقة نظراً إلى أنّ الحجّة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق وما عداه ليس بحجّة، فلا وجه لعدّ الإجماع، حجّة؛ لأنّ المركّب من الداخل والخارج خارج.

والجواب عن الأول أولاً: بأنّ انتشار العلماء إن تمّ وصلح دليلاً على منع إمكان الاطّلاع على أقوال العلماء بغير طريق النقل لصلح دليلاً على منع إمكانه بطريق نقل الآحاد أيضاً، فضلاً عن النقل المتضافر؛ إذ ليس إحاطة الناقل بالأقوال أولى من إحاطتنا بها لا عقلاً ولا عادة، إلّا إذا أُريد من الناقل من تقدّم زمانه على زماننا، أو من المنقول ما إذا استكشف الناقل قول المعصوم من المجمعين ثمّ ضمّ الكاشف إلى المستكشف عنه ثمّ وصف المجموع بالإجماع ثمّ نقله.

وثانياً: بأنّ تحصيل الإجماع إمّا بطريق الحسّ فهو وإن امتنع في زماننا دون زمن الصحابة إلّا أنّه لا يترتّب على إمكانه في زمن الصحابة فائدة بعد ندور وقوعه جدّاً بحيث لم نظنّ بوجوده حتى في إجماعات القدماء المقاربة لزمن الصحابة، وإمّا بطريق الحدس الذي عليه مدار تحصيل الإجماع حتى من المقاربين زمن الصحابة فلم يتفاوت إمكانه وتيسّره بين زماننا وزمن الصحابة ولا بين إجماع القدماء والمتأخرين، بل قد عرفت أنّ تحصيل إجماع القدماء بطريق

الملازمة العادية الثابتة بين التابعية والمتبوعية أسهل من تحصيل إجماع المتأخرين بها، وأنّ صعوبة تحصيل إجماع القدماء في زماننا إن تمّت فإنّما هي على طريقة اللطف، دون الطريقة المشهورة المذكورة.

وعن الثاني: بأنّه إن أُريد من العلم بقول الإمام في طرف الموقوف عليه العلم التفصيلي به على وجه التعيين فتوقّف العلم بقول الأُمّة عليه ممنوع، وإن أُريد منه العلم الإجمالي به في ضمن العلم بقول الأُمّة فالتوقف مسلّم، لكن الموقوف والموقوف عليه متغايران؛ لأنّ العلم بقول الإمام في طرف الموقوف تفصيلي وفي طرف الموقوف عليه إجمالي كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الأول، فإن العلم بجسمية الإنسان في قولنا: «كلّ حيوان جسم» إجمالي لا تفصيلي، فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا: «كلّ حيوان جسم» وبه يندفع إيراد المصوّفة على أهل النظر بأن الشكل الأول دَوريّ، وبقية الإشكال راجعة إليه فيبطل النظر والاستدلال.

وعن الثالث: بأنّه إن أُريد من عدم حجّية إجماع القدماء عدم حجّيته مطلقاً حتى من حيث تضمّنه لقول الحجّة فهو ممنوع جدّاً؛ لأنّ إنكار حجّيته من حيث تضمنه للحجّة إنكار للفرض وهو تضمنه الجحّة.

وإن أُريد منه عدم حجّيته من حيث نفسه ليصلح عدّه في عداد سائر الأدلّة الثابتة الحجّية من حيث أنفسها فهو مسلّم، إلّا أنّ ذكره في عداد سائر الأدلّة إنّما نشأ من المخالفين لا من عندنا، فإنّا لسنا بادئين بالحكم بحجّية الإجماع حتى يرد كونه لغواً وإنّما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدّاً من موافقتهم عليه، لعدم تحقّق الإجماع الذي هو حجّة عندهم في كلّ عصر إلا بدخول الإمام في المجمعين، سواء اعتبر إجماع الأُمّة أو المؤمنين أو العلماء، فوافقناهم في أصل الحكم لكونه حقّاً في نفسه وإن خالفناهم في علّته ودليله.

هذا، وقد أجاب الفصول[1] عن الاعتراض المذكور: بأنّ المحصّل لإجماع الأُمّة المتضمن للإمام إمّا أن يعرف الإمام فيهم بشخصه وقوله، أو بشخصه دون قوله، أو بقوله دون شخصه، أو لا يعرفه بشخصه ولا بشخص قوله المعلوم دخوله فيهم .... إلى آخر كلامه المحصّل منه اختصاص رفع اعتراض عدم حجّية الإجماع عن الصورة الأخيرة فقط، وتسليم وروده على سائر الصور المسبوقة بمعرفة الإمام قائلاً: بأنّ الحجّة في تلك الصور إنّما هو قول الإمام؛ إذ لا مدخل لقول الآخرين في الكشف عنه أصلاً، بل مضافاً إلى انتفاء حجّية الإجماع المسبوق بمعرفة الإمام ينتفي تسميته وماهيته أيضاً، لأن الإجماع عند الفريقين معدود من أدلّة الأحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم أصلاً. انتهى محصّل كلامه رفع مقامه.

وفيه: أولاً: النقض بدلالة جميع الأدلّة المسبوقة بالعلم بمدلولها، فإنّ مقتضى ما ذكره من خروج الإجماع المسبوق بمعرفة الإمام عن تحت الحجّية بل وعن تحت التسمية هو خروج جميع الأدلّة المسبوقة بالعلم بمدلولها عن تحت الحجّية، بل وعن تحت التسمية، إذ كما ينتفي فائدة الإجماع على زعمه عند سبق المعرفة بالإمام كذلك ينتفي فائدة سائر الأدلّة عند سبق المعرفة بمدلولها.

وثانياً: الحلّ بأنّ الدليل على ما اعترف به هو أيضاً في آخر كلامه هو ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، لا ما يوصل إلى المطلوب فعلاً، ومن المعلوم أنّ كلّ إجماع استلزم دخول المعصوم في المجمعين هو بحيث لو أُغمض عن سبق العلم بمعرفة المعصوم كان يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى دخول المعصوم أيضاً، فسبق المعرفة بالإمام لا يخرج الإجماع المفروض عن

---

(١) الفصول: ٢٤٤.

شأنية الإيصال المنوط بها الحجّية والتسمية وإنّما يخرجها عن فعلية الإيصال الغير المنوط بها الحجّية ولا التسمية في شيء من الأدلّة.

وممّا قرّرنا يتّضح عدم الاحتياج إلى ما اعتبروه في إجماع القدماء من دخول شخص مجهول النسب في المجمعين، لكن لا لأجل أنّه مع اتّحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بأنّه المعصوم فينتفي حجّية الإجماع، بل وتسميته حتى يؤوّل كلامهم باعتبار عدم العلم بأجمعهم تفصيلاً ليجامع العلم الإجمالي بدخول المعصوم، بل إنّما هو لأجل ما عرفت من بقاء مسمى الإجماع وحجّيته مع العلم بهم تفصيلاً.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا طريقية ما ارتضاه المشهور لتحصيل الإجماع وسهولة تحصيل الإجماع بها، وحجّية الإجماع المحصّل منها من غير فرق بين زماننا، وبين ما يقرب من زمن الصحابة، ولا بين إجماع المتأخرين وإجماع القدماء.

ولنعم ما في المنظومة المنسوبة إلى المحقّق الكاظميني من قوله:

ولا أرى وجود مجهول النسب ... شرطاً بل المناط قطع يكتسب

من كثرة الظنون والحدس ... ومن في مثل عصرنا ادّعاه لا يُهن

الطريقة الثانية لاستكشاف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام هي طريقة اللطف، الذي أوجبه الشيخ[1] رحمه الله على الحكيم في ما إذا اتفقت الإمامية، بل المعظم بل الواحد منهم على قول لم يكن في الكتاب والسنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه، حيث قطع بحجّية كلّ واحد من الأقوال الثلاثة والاستكشاف عن رضا المعصوم في كلّ واحد منها بقاعدة «اللطف» إذا لم يكن في الكتاب والسنّة

---

(١) عدّة الاصول ٢: ٦٠٢ـ ٦٠٣.

المقطوع بها ما يكتفى به في باب إزاحة التكليف بتبليغ الحقّ وإظهاره الواجب على الإمام من باب اللطف، بل وفي ما إذا اختلفت الإمامية على قولين لم يكن على أحدهما من الكتاب والسنّة المقطوع بها مرجّح وكانت المسألة مما يجري فيه التخيير الواقعي كالظهر والجمعة، حيث قطع أيضاً بأنّ مقتضى قاعدة «اللطف» فيها ليس إلّا الحكم بالتخيير الواقعي.

ولا يرد عليه: أنّ الحكم بالتخيير الواقعي بالنسبة إلى الطائفة الثالثة يستلزم خلاف اللطف بالنسبة إلى كلّ من الطائفتين السابقتين الذاهب كلّ منهما إلى التعيين فيلزم عدم ظهور الحقّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، وهو عين خلاف اللطف.

إذ له أن يجيب: بأنّ مجرد المخالفة الالتزامية في حقّ السابقين لا يلزم خلاف اللطف بعد أن كان عمل كلّ منهما لا محالة مطبقاً على أحد طرفي التخيير.

ولا يرد عليه أيضاً: ما أورده استاذنا العلّامة من انتقاض وجوب لطفه في الفرض الذي حكم فيه بالتخيير إذا كانت المسألة مما لا يجري فيه التخيير الواقعي، كالوجوب والحرمة.

إذ له أن يجيب: بأنّ قاعدة «اللطف» على تقدير تماميتها مانعة من تحقّق مثل ذلك الفرض، أعني تحقّق فرض اختلاف الإمامية على قولين في مسألة لا يجري فيه التخيير الواقعي ولم يكن في الكتاب والسنّة المقطوع بها مرجّح لأحدهما.

ثمّ إنّ النسبة بين الإجماع المحصّل من طريقة اللطف وبين المحصّل من طريق الملازمة التابعية والمتبوعية على تقدير تمامية كلّ منهما عموم من وجه، لتصادق مجراهما على المورد الأول من الموارد الأربعة المذكورة، وهو مورد

اتفاق الإمامية على قول لم يكن في الكتاب والسنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه سواء بلغ حدّ الضرورة أم لم يبلغ، وسواء كان إجماعاً قدمائياً أم متأخرياً وإن لم يظهر فائدة طريق اللطف عند سبق العلم بالكشف من طريق الملازمة، وافتراق مجرى طرق اللطف في سائر الموارد الثلاثة المذكورة، وافتراق مجرى طريق الملازمة في مورد اتفاق الإمامية على ما كان في السنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه.

حجّة الشيخ على طريقية اللطف وحصول الاستكشاف به عن قول المعصوم هو أنّ تبليغ الأحكام الواقعية من الإمام لطف، وكلّ لطف واجب، فلو لم يكن الحكم في كلّ من الموارد الأربعة المذكورة حكم واقعي يرضى به الإمام من حيث إنّه الحكم الواقعي لوجب عليه تبليغ الحقّ وإظهاره ولو بواسطة غيره مع معجزة تدلّ على صدقه، أمّا الصغرى فلانحصار فائدة نصب الإمام ووجوده المفروض أنّه لطف في تبليغه الأحكام الواقعية وتصرّفه على الوجه المذكور، وأمّا كلّية الكبرى وهو وجوب كلّ لطف فبالعقل والأخبار المتواترة معنىً.

كما في الحسن، عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام من «**انّ الأرض لا تخلو إلّا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا شيئاً أتمّه لهم**»[1].

وكما في الصحيح عنه عليه السلام من «**انّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولاً ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**»[2].

وما في الصحيح عن معاوية بن وهب عنه عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ عند كلّ بدعة تكون من بعدي، يُكاد بها الإيمان وليّاً من أهل بيتي موكّلاً به يذبّ**

---

(١) بصائر الدرجات: ٤٨٦ ح ١٠، الكافي ١: ١٧٨ ح ٢.
(٢) الكافي ١: ٣٢ ح ٢.

عنه»[١].

وما عنه أيضاً **«ما زالت الأرض إلّا ولله فيها الحجّة ، يعرّف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله»**[٢].

وما في الصحيح عن أبي بصير عن أحدهما قال: **«إنّ الله لم يدع الأرض بغير إمام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحقّ من الباطل»**[٣].

وصحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«والله ما ترك الله أرضاً منذ قبض الله آدم إلّا وفيها إمام يهتدى به إلى الله»**[٤].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: **«اللّهمّ انّه لابدّ في أرضك من حجّة لك على خلقك يهديهم إلى دينك ، ويعلّمهم علمك ، لئلّا تبطل حجّتك ، ولا يضلّ تبع أوليائك بعد إذ هديتهم به، إمّا ظاهر ليس بالمطاع أو مكتتم أو مترقب ، إن غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم، فإنّ علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة ، فهم بها عاملون»**[٥].

وقد جاء في عدّة أخبار في الكافي تفسير قوله تعالى: **﴿إنّما أنت منذر ولكلّ قومٍ هاد﴾** بأنّ المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله ، وفي كلّ زمان إمام منّا يهديهم إلى ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله[٦]. انتهى توجيه احتجاج الشيخ على طريقية اللطف.

ومقصوده من اللطف الواجب ـ على ما ظهر من احتجاجه ـ ليس مجرّد إظهار الحقّ ولو لم يظهر حقّية الحقّ حتى يجاب عنه بما عن الخنساري من أنّه

---

(١) الكافي ١: ٥٤ ح ٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٨٤ ح ١، بحار الأنوار ٢٣: ٤١ ح ٧٨، الكافي ١: ١٧٨ ح ٣.

(٣) بحار الانوار ٢٣: ٣٦ ح ٦٢، الكافي ١: ١٧٨ ح ٥.

(٤) بصائر الدرجات: ٤٨٥ ح ٤، بحار الانوار ٢٣: ٢٢ ح ٢٥.

(٥) بحار الانوار ٢٣: ٤٩ ح ٩٤.

(٦) لاحظ الكافي ١: ١٩١ ـ ١٩٢ ح ١ ـ ٤.

يكفي في إظهاره الحقّ المفروض لطفاً بالقائه الخلاف بين الخلق ولو من فقيه واحد معلوم النسب، أو إلقائه رواية بين رواياتهم دالّة على خلاف ما أجمعوا عليه ولو كانت رواية شاذّة نادرة.

ولا إلزام الخلق بالحقّ حتى يجاب عنه بما عثرنا به عن بعض سادة أساتيذ عصرنا من استلزامه الجبر على الطاعة وارتفاع الاختيار عن الخلق والثواب عمن عملَ بالحقّ.

بل إنّما مقصوده من اللطف الواجب: هو إظهاره حقّية الحقّ على الخلق، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[1]، وهذا لا يحصل بمجرد إلقائه الخلاف الضعيف أو الرواية الشاذّة بعد ما كان المعهود من طريقتهم طرح الرواية الشاذّة والقول النادر، بل إنّما ينحصر في إظهاره الحقّ على الوجه القاطع للعذر ممّن خالفه، ففي ما لم يحصل ذلك الإظهار منه يعلم أنّه راضٍ على ما اقتحموا عليه.

وإذا تبيّن لك أنّ مقصود الشيخ من الاحتجاج كون ذلك لطفاً وكلّ لطف واجب فالصواب في جوابه الإجمالي.

أولاً: بأنّه يلزم من طريقية اللطف عدم طريقيته وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصغرى فلما عرفت من أنّ من موارد مجرى اللطف هو ما إذا ذهب المعظم إلى قول لم يكن في الكتاب والسنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه، ومن المعلوم أنّ جلّ القدماء من مشائخ الشيخ وغيرهم إن لم يكن كلّهم، وجلّ المتأخرين إن لم يكن كلّهم ذاهبين إلى عدم طريقية اللطف وعدم حصول الاستكشاف منه، والحال أنّه ليس في الكتاب والسنّة المقطوع بها

---

(١) الانفال: ٤٢.

ما يدلّ على خلافهم، ضرورة أنّ دلالة ما تمسّك به الشيخ ﷺ من الأخبار المتواترة معنىً لو كانت من المقطوع بها لكان عدالة هؤلاء الأجلّة ممن سبقه ولحقه مانعة من اقتحامهم على خلافه.

وثانياً: بنقض الكبرى بأنّ ظهور الإمام وإجراءه الحدود والأحكام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورفع التقية أيضاً لطف، ومن العيان تعطيلها بواسطة غيبته، بل لو سلّم وجوب كلّ لطف على الحكيم لوجب عليه أن ينصب لكلّ ديرة بل لكلّ قرية بل لكلّ فرقة بل لكلّ طائفة بل لكلّ مكلّف نبيّاً ووصيّاً وكتاباً على حدة، بل لوجب عليه أيضاً إراءة ما يترتّب على الإطاعة من الثواب وعلى المعصية من العقاب برأي العين في اليقظة أو المنام علاوة على النقل والبرهان، ضرورة أنّ ذلك أبلغ في قطع العذر وإتمام الحجّة واللطف، فبما يجيب عن عدم وجوب هذه الألطاف يجاب به عن عدم وجوب لطفه في إظهار حقّية الحقّ وبطلان الباطل بعد وجود المانع من ظهوره من قبلنا.

لا يقال: إنّ المانع من ظهوره المخالفين وما تقصير التابعين في الحرمان عن اللطف الذي تسببّ لمنعه الآخرون.

لأنّا نقول: غاية ما يقتضي العقل من الفرق بين المسبب للحرمان وغيره هو عدم معذورية المسبّب ومعذورية غيره ومأجوريته على الحرمان، لا وجوب عدم حرمانه.

فإن قيل: بأنّ المانع من ظهور الإمام وإجرائه الحدود والأحكام معلوم، ومن إظهاره حقّية الحقّ غير معلوم فيندفع بالأصل.

قلنا عنه أولاً: بعدم حالة سابقة لعدم المانع في إمام الزمان حيث إنّه من حين ما نشأ ستر عليه وأُخفي أمره على الأعداء خوفاً من ظلم الظالمين.

وثانياً: أنّ عدم المانع من اللطف على تقدير تسليمه أعمّ من وجود

المقتضي له وعدمه، فإنّ عدم المانع من الشيء أعمّ من وجود المصلحة الملزمة له وعدمه، وعلى فرض ثبوت الملازمة بينهما من الخارج فالمترتّب على أصالة عدم المانع هو ثبوت المقتضي والمصلحة الملزمة له، لاثبوت حكمه الشرعي، وهو الوجوب، إلّا على القول باعتبار الأُصول المثبتة.

وثالثاً: بأنّ اعتبار الأصل إمّا من باب التعبّد، أو الظنّ وعلى أيّ من التقديرين لا يكون الإجماع المحصّل من اجرائه دليلاً قطعياً كاشفاً عن الواقع.

ورابعاً: أنّ أصالة عدم المانع من اللطف والإرشاد دليل حيث لا دليل، وأيّ دليل أقوى مما نراه بالعيان والوجدان من الأحكام الواقعة للتقيّة؟ وبلوغ الخلاف من العلماء في المسائل والأحكام إلى الغاية، ومن استمرار أهل القرى والبوادي في جهل أحكام الحلال والحرام إلى غير النهاية، ومن تعطيل إجراء الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما هو خلاف مقتضى وجوب اللطف والإرشاد بالوجدان والعيان.

فإنّ أجبت عن أهل القرى والبوادي: بمنع استناد جهلهم إلى قصور اللطف والإرشاد عنهم، ودعوى استناده إلى تقصير أنفسهم في ترك الاسترشاد والاستظهار من أهل البلدان والأمصار كما يرشد إليه تعليل أنّهم أهل النار في بعض الأخبار والآثار.

أجبت: بأنّ استناد الجهل إلى تقصير أنفسهم إنّما هو بالنسبة إلى الملتفت المتمكن من المهاجرة إلى الأمصار لأجل الاسترشاد والاستبصار، وأمّا بالنسبة إلى غير الملتفت بجهله ولا بوجوب الاسترشاد عليه كالكفّار النائين عن بلاد الإسلام، لا سيما المخدّرات المقصورة منهم في الخيام ممن لم يتطرق إلى سمعه صيت الإسلام، ولا خطر في وهمه وجوب الفحص عن حلال وحرام، أو الملتفت الغير المتمكّن من المهاجرة إلى بلاد الإسلام، فلا مناص من استناد جهله إلى عدم

إرشاده وتبليغه الكاشف عن عدم وجوبه على الإطلاق.

مضافاً إلى أنّ استناد مخالفة العلماء المتنازعين في أكثر أحكام الحلال والحرام إلى تقصير أنفسهم دون قصور الإرشاد والتبليغ أمر محال، بعد ما بذلوا مجهودهم في تحصيل الأحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها، مع خلوص قصدهم في الإفتاء عن الأغراض النفسانية والدواعي الشهوانية، فيتعيّن استناد خلافاتهم إلى عدم إظهار الحقّ وتحقّق الإرشاد الكاشف عن عدم وجوب كلّ لطف.

فإن أجاب عن وجود اختلاف العلماء في الأقوال: بأن الأئمة أوقعوا الخلاف وبيّنوا علاجه.

فقد أُجيب: بأنّ الخلاف وإن كان منهم لقولهم عليهم السلام: «نحن ألقينا الخلاف بينكم...إلخ»[1] إلّا أنّ غالب الخلافات لمّا لم يمكن العلاج فيها ظاهراً ولا حقّية كلّ من طرفي النقيض فيها واقعاً عند غير أهل التصويب تعيّن استناده إلى عدم إظهار الحقّ والإرشاد إليه بالتمام، الكاشف عن عدم وجوب كلّ لطف على الإمام ولو تسبّب لغيبته بعض الأنام عليه الصلاة والسلام.

وبالجملة: فالمحصّل من إجمال النقوض الواردة على الشيخ من وجود الخلاف في أكثر الأحكام واستمرار الجهل في أكثر الأنام وتعطيل الحدود وغيبة الإمام وعدم رفع التقيّة عن دين الإسلام ينحلّ بعد بطلان التصويب في كلّ من طرفي النقيض والخلاف إمّا إلى منع اصغراه أعني منع موضوع اللطف في إظهار الحقّ الواقعي مطلقاً بواسطة انتقاضه بما ذكر من الأحكام الواقعة للتقية، ووجود الاختلافات الكثيرة، فيتعيّن كون اللطف عبارة عن إظهار ما يقتضي المصلحة،

---

(١) راجع الفصول المهمة في أُصول الائمة: ٢١١ ـ ٢١٢.

سواء طابق الواقع أم لا، دون إظهار الحقّ الواقعي مطلقاً.

وإمّا إلى منع الكبرى أعني منع وجوب اللطف مطلقاً بل هو إمّا واجب مطلق ـ وهو اللطف الذي لا يؤثّر فيه منع المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الأنبياء، فإنّ بعثهم لطف وإنّما هو لدفع الموانع كما يقال: إنّ جرجيس عليه السلام قتل مرّات وبعث أيضاً ـ وإمّا واجب مشروط ـ وهو اللطف المشروط تحقّقه في الخارج بفقد الموانع، كظهور القائم عليه السلام ـ وإمّا مندوب، وهو إظهار ما يستقلّ به العقل.

وإذا انقسم اللطف إلى إظهار ما يستقلّ به العقل ـ وهو المندوب ـ وإلى ما لا يستقلّ به العقل المنقسم إلى واجب مطلق ومشروط فلا يتمّ كبرى الخصم بكلّية؛ وذلك لأنّ ما يساعد عليه العقل والواقع أنّ اللطف الواجب على الحكيم مطلقاً إنّما هو التبليغ في الجملة بإرسال الرسل ونصب الحجج، وأمّا تبليغ الكلّ بإبقاء المكلّفين إلى أن يحصل التبليغ في حقّهم وتمكين المبلّغين من التبليغ التامّ والإرشاد العامّ فمشروط بعدم المانع من مكائد الطواغيت والأمن من شرورهم، ضرورة أنّهم لما خلقوا بشراً كلّفوا بما يليق به البشر من أمر التبليغ وغيره، فليس عليهم أن يدفعوا عن أنفسهم الأعداء بالقوّة الربّانية، ولا أن يعاملوا الناس بما يطّلعون عليه بالعلوم الغيبية، ولا أن يذهبوا بطريق الخفاء وطيّ الأرض إلى من يحتاج إليهم في المسائل الدينية وإن كان يصدر منهم ذلك في بعض الموارد لحكمة خاصّة، ولا أقلّ من الاحتمال في اشتراط التبليغ على وجه الإكمال بعدم مانعية أهل الضلال المبطل للاستدلال.

وما يتوهم من أنّ الأصل في الواجبات أن تكون مطلقة فيندفع احتمال اشتراطها بالأصل، مدفوع بأنّ أصالة الإطلاق إنّما هو في ما ثبت وجوبه لفظاً، ووجوب اللطف إنّما ثبت عقلاً.

ثمّ إنّ النقوض الوارد على إطلاق وجوب اللطف كما عيّنت تقييده بعدم المانع كذلك تعيّن إطلاق[١] الأخبار الدالّة على إطلاق وجوبه بصورة تمكّن الإمام من ردّ ما زاده المؤمنون وإتمام ما نقصوه تمكّناً عادياً.

فإن قلت: إنّ تقييد تبليغ الإمام وتصرّفه التامّ بعدم المانع يستلزم احتمال تقييد وجوده بعدم المانع المحتمل وجوده أيضاً، فيقوى ما زعمه العامّة من جواز خلوّ الزمان عن الإمام.

قلت: كلّا وعزّة ربّي قد ثبت الفرق في محلّه بالأدلّة العقلية والنقلية على أنّ وجود الحجّة في كلّ زمان كبعث الأنبياء من الألطاف الواجبة على الإطلاق التي لا يؤثّر فيها منع المانعين لا من الألطاف المشروطة بفقد المانع كظهوره وتصرّفه التامّ.

فإن قلت: فأيّ فائدة في وجوده بعد وجود المانع من ظهوره وتصرفه؟

قلت: قد ثبت أيضاً في محلّه بالأدلّة العقلية والنقلية أنّ قوام نظام العالم وأساس عيش بني آدم دائر مدار وجوده الشريف بين الأمم، وأنّ مثَله مثَل الشمس تحت الغمام المترتّب عليه ضوء العالم ونموّ الأشجار والرياحين والنباتات واستعداد المعادن.

ثمّ إنّ هذا كلّه مضافاً إلى ما يلزم على طريقية اللطف لتحصيل الإجماع من اللوازم البعيدة التي لم يلتزم بها أحد على تقدير الالتزام بأصل الطريق.

منها: أنّه إذا قال بعض الأصحاب بقول لمستند اجتهادي وتحقّقت هناك الشرائط المعتبرة في اللطف ثمّ انكشف له فساد المستند المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق، والقطع به بحسب الواقع وإن لم يكن مفاد الدليل

---

(١) كذا في النسخة والمقصود: «تعيّن تقييد اطلاق الأخبار ...».

السابق إلّا الظنّ به أو مجردّ ثبوته في الظاهر؛ إذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى.

ومنها: وجوب حفظ أقوال علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الأخبار، صوناً للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام.

ومنها: عدم جواز الحكم والفتوى عند إمكان البحث والاطّلاع على آراء علماء العصر إلّا بعد البحث والاطلاع، لئلّا يخالف الدليل القطعي، أو يعدل مع التمكّن منه إلى الظّنّي، ولأنّ ذلك من جملة الأدلّة، فلابدّ من الفحص عنه كما يجب عن غيره.

ومنها: أنّ الاجتهاد الذي عبارة عن الأخذ بمقتضى الأدلّة الاجتهادية لواجدها والرجوع إلى مقتضى الأدلّة الفقاهتية والأُصول العملية المقررة لفاقدها إن كان أمراً ممنوعاً نهض المنع إلى جميع الموارد وانسدّ باب الاجتهاد رأساً، وتبدّل بانفتاح باب اللطف في جميع الموارد، وإن كان أمراً مقبولاً تأتّى في جميع الموارد حتى في الموارد الأربعة المدّعى فيها اللطف وانسدّ باب اللطف رأساً؛ إلّا أنّ مرجع ذلك إلى بطلان أصل طريقة اللطف لا بطلان ما يلزمه وراء بطلان أصل طريقيته، كما هو حال سائر اللوازم المتقدّمة كما لا يخفى على المتأمل.

الطريقة الثالثة لاستكشاف الإجماع عن قول المعصوم: هو التقرير الذي أوجبه السيّد صدر الدين على الإمام ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في ما إذا اتفقت الأُمّة على حكم لم يكن في الكتاب والسنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه، حيث قطع بحجّية ذلك الحكم وكشفه عن تقرير المعصوم إيّاهم بواسطة أنّه لو لم يرضَ به من حيث إنّه الحكم الواقعي لوجب عليه ردعهم ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد علمه باقتحامهم عليه وتمكّنه من ردعهم عنه، وحيث ثبت عدم ردعهم بالفرض وتمكّنه من الردع بظهوره، أو

إلقاء الخلاف بينهم ولو بالقاء رواية شاذّة في رواياتهم أوقول نادر في أقوالهم بالقطع وعلمه باقتحامهم على ذلك الحكم بالأخبار الدالّة على أنّ علمهم بالأشياء حضوري، أو بأخبار عرض أعمال الخلق عليهم في كلّ يوم ، كشف ثبوت هذه المقدّمات عن ثبوت تقريره كشفاً قطعياً. هكذا حكي عن السيّد صدر الدين في طريق استكشاف الإجماع عن قول المعصوم.

وطريقية هذه الطريقة وإن كانت أقرب من طريقية اللطف من حيث اختصاصها بما إذا اتفق جميع من عدا الإمام من الإمامية، وشمول طريقة اللطف لما إذا لم يعلم الخلاف بل وما إذا علمه وكان المعظم على خلافه أو كانت المسألة مما يجري فيه التخيير الواقعي، إلّا أنّه مبنيّ على ثبوت كلّ من العلم والتمكّن للإمام على الوجه العادي دون الوجه الغير العادي، وإثباتهما للإمام على الوجه العادي مطّرداً في جميع الموارد لم يثبت في زمان الحضور فضلاً عن زمان الغيبة، ضرورة أنّ العلم الحاصل له من أخبار عرض الأعمال عليه أو الأخبار الأُخر على تقدير شمولها لما نحن فيه لايعدّ في حقّ من خلق بشراً بنصّ القرآن من العلوم العادية المكلّف بمعاملة الناس على طبقها، ولأنّ لتمكّنه من الردع بظهوره مانعاً ومن الردع بغيره ليس عادياً.

خاتمة: في بيان الفروق والنسب

قد تبيّن مما ذكر أنّ النسبة بين إجماع العامّة والخاصّة هو التساوي، إذ هو عند كلّ منهما: عبارة عن اتفاق الكلّ، وأنّ إطلاق الخاصّة الإجماع على اتفاق البعض الكاشف عن تضمّن المعصوم أو عن استلزام رضائه ناشىء عن التسامح وتنزيله منزلة الكلّ بعد وجود مناط الحجّية فيه، لا عن تعدّد الاصطلاح، لأصالة عدم تعدّده.

وأمّا ما في الضوابط[1] من أنّ بينهما عموم من وجه يتصادقان على الإجماع الضروري كوجوب الصلاة ونحوه، ويفترق إجماع الخاصّة عن العامّة في الإجماع القائم على حلّية المتعة، ويفترق إجماع العامّة عن الخاصّة في الإجماع القائم على إجماع السقيفة.

ففيه: منع واضح، ولو سلّمنا فالعموم إنّما هو من طرف اصطلاح الخاصّة فقط، ضرورة أنّ إطلاق الإجماع على إجماع السقيفة ناشىء عن اشتباههم في الموضوع الخارجي، لا عن اختلافهم في الاصطلاح، فإدخال النزاع الموضوعي في النزاع الاصطلاحي خارج عن الاصطلاح، وأنّ النسبة بين إجماع القدماء والمتأخّرين هو التبائن، ضرورة اعتبار دخول المعصوم في المجمعين عند القدماء، وخروجه عنهم عند المتأخرين.

وأمّا ما في الضوابط[2] من تعميمه اصطلاح القدماء لما إذا تضمّن الإجماع

---

(١) الضوابط: ٢٥٨.

(٢) الضوابط: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

شخص المعصوم أو قوله، ولما إذا احتمل صدور القول تقيةً وغير تقية، وتخصيصه اصطلاح المتأخرين بالكشف عن قول المعصوم كشفاً قطعياً بحيث لم يحتمل صدوره تقيةً فلم نقف له على أثر في كلماتهم، بل الظاهر من كلماتهم عدم الفرق بين الاصطلاحين من تلك الجهة ، وأنّ النسبة بين طريقي حجّية الإجماع عند الخاصّة والعامّة هو التبائن لكونه من باب التعبّد الصرف عند العامّة، ومن باب صرف الكشف عند الخاصّة، وأنّ النسبة بين طرق الاستكشاف الثلاثة عموم مطلق، فطريق التقرير أعمّ من طريق الملازمة، كما أنّ طريق اللطف أعمّ من طريق التقرير، حسبما عرفت تفصيلاً.

أصل في حجّية الشهرة وعدمها

والكلام تارةً في نفس الشهرة المعبّر عنها بالشهرة الفتوائية، وتارةً في الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة، ثمّ الشهرة المجرّدة إمّا كاشفة كشفاً قطعياً أو ظنّياً، وعلى كلّ من التقديرين إمّا أن يكون الكشف عن نفس الواقع، أو عن وجود دليل قطعي أو ظنّي ناظر إلى الواقع، ويعبّر عن هذا القسم من الشهرة بالظنّ الطريقي، فالكلام إذن في مقامات عديدة على حسب تعداد أقسام الشهرة.

أمّا القسم الأول ـ وهو الشهرة المجرّدة الكاشفة بالكشف القطعي عن نفس الواقع ـ فلا خلاف في حجّيته عند القائلين بحجّية الإجماع، بل ولا في اندراجه في مسمّى الإجماع أيضاً عند الخاصّة بناءً على المسامحة، وكذا الكاشفة بالكشف القطعي عن مدرك قطعي الدلالة والسند أو ظنّيهما أو مختلفهما، ضرورة أنّ الدلالة الظنّية بعد ثبوت حجّيتها بالخصوص بمنزلة الأدلّة القطعية، فالكشف عنها كالكشف عن نفس الواقع في وجوب الاتباع.

وأمّا القسم الثاني ـ وهي الشهرة الكاشفة كشفاً ظنياً عن نفس الواقع ـ فاختلفوا في حجّيته وعدمه على أقوال:

قول: بحجّيته حتى عند انفتاح باب العلم من باب الظنّ الخاصّ، وهو خيرة صاحب الرياض[1] والضوابط[2] والشهيد في أول الذكرى[3]، وعن العلّامة

---

(١) لا توجد لدينا رسالته.

(٢) لاحظ ضوابط الاصول ٢٦٩ و ٢٧٠.

(٣) ذكرى الشيعه: ٤.

في المختلف[١] وجمال‌الدين[٢] ووالده[٣] وغيرهم، ومال إليه استاذنا العلّامة دام ظلّه.

وقول بحجّيته إذا انسدّ باب العلم من باب الظنّ المطلق، وهو خيرة الفرائد[٤]، وعن العلّامة في النهاية[٥] والحلّي في السرائر[٦] والأردبيلي في شرحه الإرشاد[٧]، وبحر العلوم[٨] في بعض رسائله والشهيد الثاني[٩] ووالد البهائي[١٠]، بل قد نسب إلى الشهرة أيضاً.

وقول: بعدم حجّيته مطلقاً، لا عند انفتاح باب العلم، ولا عند انسداده، كما هو خيرة المعالم[١١].

أمّا حجّة القول بحجّيتها من باب الظنّ الخاصّ حتى عند انفتاح باب العلم فيمكن أن يكون كلّ من الأدلّة الأربعة:

أمّا من الكتاب فيكفي قوله تعالى: **﴿إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنوا أنْ تُصِيبوا قَوْماً بِجهالَةٍ فَتُصبِحوا عَلَى ما فَعَلْتُم نادِمين﴾**[١٢] لكن الاستدلال ليس بمفهوم الوصف من الآية حتى يمنع ثبوت مفهوم له، ولا بمفهوم شرطها وهو إن لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تبيّنوا عن نبأه حتى يمنع دلالته على المدّعى لكونه سلباً بانتفاء الموضوع لا المحمول، ولا بما في الذكرى من أنّ الظنّ الحاصل من

---

(١) راجع القوانين ٢: ١٢٨ حيث قال: (ومنها ما ذكره العلّامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلاة الاموات ايضاً بالشهرة).

(٢ و ٣) لاحظ مفاتيح الاصول: ٤٩٨، وصاحب الضوابط في ص٢٦٩.

(٤) لاحظ فرائد الاصول: ٦٥.

(٥ و٦ و٨ ـ ١٠) لاحظ ضوابط الاصول: ٢٦٩.

(٧) لاحظ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٢٦ وج٩: ٩٣ و٣٤٦ وج١٢: ٣٩١ وج١٤: ١٥.

(١١) معالم الدين: ٣٣٤.

(١٢) الحجرات: ٦.

الشياع أقوى من الحاصل من شهادة عدلين حتى يضعّف بأنّ الأولوية الظّنية أوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها؟ أو بمنع الأُولوية من رأس بدعوى أنّ المناط والعلّة في حجّيته الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ.

بل الاستدلال إنّما هو بمنطوق الآية ومفهومه الموافقة بتقريب: أن الظاهر من سياق منطوق الآية بالقياس على ما يفهم من أشباهها ونظائرها في المحاورات العرفية هو اشتراط قبول قول الفاسق بالتبيّن أو التثبّت، على بعض القراءات الأعمّ من تحصيل الظنّ والعلم بصدقه على ما في كتب اللغة[1]، من تفسير التبيّن عن الشيء بطلب ظهوره ووضوحه والثبات في الأمر بالأخذ فيه من غير تعجيل، حذراً عن الوقوع في الندامة، وليس المراد التحذير عن مطلق حصول الندامة فإنّ مجرد حصول الندامة أمر لا ينفكّ عن السالك طريقاً لم يوصله إلى الواقع ولو كان طريقاً قطعياً من أقوى طرق الواقع، بل المراد إنّما هو التحذير عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاقه الملامة بفعل ما من شأن الجهلاء والسفهاء.

فمفاد الآية حينئذٍ نظير مفاد ما هو المتعارف في المحاورات العرفية من قول التّجار لعمالهم: إذا جاءك كتابي فلا تعجل في الاقتحام على ما فيه من غير أن تستظهر واقعيته من اختتامه بالخاتم أو بغيره، من الأمارات المحصّلة للظنّ بصدقه، حذراً من إيقاع نفسك في معرض تنديم العقلاء، فكما يفهم من هذا المثال جواز الأخذ بالكتاب بعد الأمن من كونه معرض تنديمه العقلاء كذلك يفهم من الآية جواز الأخذ بمضمون النبأ بعد الأمن من كونه معرض تنديم العقلاء، وهو بظاهرها وإن اختصّ بحجّية الشهرة الروايتية دون الفتوائية، إلّا أنّ الظاهر من إطلاق التعليل الحاكم على ظهور المعلول هو جواز الأخذ بمطلق ما يؤمن فيه عن

---

(١) الصحاح ٥: ٢٠٨٣ مادّة «بين»، لسان العرب ١٣: ٦٧ و٦٨ مادّة (بين).

تنديم العقلاء سواء كان رواية أو فتوىً، ضرورة أنّ الأخذ بالمشهور مطلقاً من حيث إنّه مشهور ليس ممّا يختصّ بفعل الجهلاء والسفهاء حتى يكون معرضاً لتنديم العقلاء المحذور عنه.

على أنّ من المظنون بل المعلوم عدم مدخلية حيثية النبأ وأنّ المناط والعلّة في القبول إنّما هو الأمن عن تنديم العقلاء لاغير، فيدلّ منطوق الآية ومفهومها الموافقة بملاحظة ما يفهم من سياقه وتعليله في المحاورات العرفية على عدم جواز الأخذ بغير ما يؤمن من معرضية تنديم العقلاء وملامتهم، وجواز الأخذ بمطلق ما يؤمن فيه عن معرضية تنديمهم وملامتهم سواء كان روايةً أو فتوىً نظير دلالة حرمة التأفيف للأبوين بمنطوقها ومفهومها الموافقة على حرمة مطلق الأذية.

ووجاهة توجيه دلالة الآية على المدّعى بهذا التوجيه غير خفيّ على من له خبرة بسبك التعابير وخصوصياتها وإن لم يكن مجال لتوضيحه بأزيد من ذلك.

إلّا أنّ الإشكال الوارد عليه هو اختصاص ظاهره بحجّية الشهرة الروايتية وإلحاق الشهرة الفتوائية بها موقوف على ضميمة الأولوية الظنّية بها، كما مرّ عن الشهيد[1]، أو ضميمة أخذ مفهوم مخالف للتعليل، كما مرّ في طيّ توجيهنا، وحجّية كلّ من الضميمتين أضعف بمراتب من حجّية الشهرة الفتوائية.

وأمّا ما في الضوابط[2] من الإيراد عليه أولاً: بأنّ التبيّن حقيقة في التبيّن العلمي لا الأعمّ منه ومن الظنّي.

وثانياً: بأنّه وإن كان حقيقةً في الأعمّ إلّا أنّه منصرف إلى العلمي، لكون الفرد الظنّي مشكّك بالتشكيك المضرّ الإجمالي.

---

(١) تقدّم في ص: ١٦٥ هامش (٣).

(٢) ضوابط الأُصول: ٢٦٩.

وثالثاً: بأنّه وإن سلّمنا الأعميّة وتواطىء الأفراد وتمامية الدلالة إلّا أنّها ظنيّة والمسألة أُصولية.

فيمكن الجواب عن الأول: بأنّ الظاهر من كتب اللغة أعميّة التبيّن من العلمي والظنّي سيما على قراءة التثبّت بدلّ التبيّن.

وعن الثاني: بالمنع من الانصراف؛ إذ لا أقلّ من الشكّ، والأصل وإن كان بملاحظة الاقتصار على القدر المتيقن في الإطلاق، وعلى أقل ما يقتضيه حكمة رفع اللغوية، يقتضي الانصراف وعدم الاندراج، إلّا أنّ ما يقتضيه أغلبية الافراد المندرجة تحت الإطلاق من الأفراد الغير المندرجة من عدم الانصراف وإلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب حاكم على الأصل الاوّلي.

وعن الثالث: بعدم الفرق بين المسألة الأُصولية والفرعية في الاكتفاء بالظنّ فيها بعد ثبوت حجّية ذلك الظنّ وما لا يكتفى فيه بالظنّ إنّما هي مسائل أصول الدين، لا أُصول الفقه.

وأمّا من السنّة فأقوى ما يمكن الاستدلال به على حجّية الشهرة الفتوائية قوله عليه السلام: «**لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم**»[1] الحديث، فإنّ إطلاق ظاهر اختصاصه بالفتوى شامل لمعلوم الصدق كإجماعيات الشيعة، ومظنونه كمشهوراتهم إلّا أنّ الظاهر من سياق الحديث ورود إطلاقه مورد بيان حكم آخر كإطلاق قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ عَلَيكُمْ**﴾[2] و﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيدُ الْبَحْرِ**﴾[3] ونحوه، وإلّا لشمل إطلاق الحديث حجّية الفتوى وإن لم يحصل معه

---

(١) رجال الكشي ١: ٧ ـ ٨ ح ٤، الوسائل ١٨: ١٠٩ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٢) المائدة: ٤.

(٣) المائدة: ٩٦.

الظنّ بالواقع.

وقد يستدلّ أيضاً بمرفوع زرارة وغيره: «**قلت جعلت فداك: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر، قلت: يا سيدي هما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما**»[1] الخبر بناءً على أنّ المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى، أو أنّ إناطة الحكم بالاشتهار يدلّ على اعتبار الشهرة في نفسه وإن لم يكن في الرواية.

ويضعّف الاستدلال بتلك الرواية أولاً: بضعف سندها حتى أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني[2].

وثانياً: بأنّ المراد بالموصول هي خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق حكم المشهور، بقرينة كون السؤال عنه، ألا ترى أنّك لو سئلت عن أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ فقلت: ما كان أكبر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كلّ كبير، أو بقرينة أنّ الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في أحد طرفي المسألة، فقوله: «يا سيّدي إنّهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على أنّ المراد بالشهرة الروايتية الحاصلة من اتفاق الكلّ على روايته وتدوينه.

ولكن قد يقال بأنّه إن أُريد من الشهرة الفتوائية ما يكون الظنّ معه أكثر فكما أنّه مما لا يعقل أن يكون في طرفي المسألة من جهة استلزامه اجتماع الضدّين كذلك شهرة الرواية بمعنى ما يكون تدوينه وروايته أكثر مما لا يعقل اتّصاف الروايتين المتعارضتين به، وإلّا فكما يراد من شهرة الروايتين المتعارضتين اتّفاق الكلّ على تدوين كلّ منهما كذلك يمكن أن يراد من شهرة الفتوائين

---

(١) عوالي اللآلىء ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ٢.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

المتضادّين تساوي المفتين بكلّ منهما عدداً في عصر واحد، أو انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين وإن كان إرادة السائل هذا المعنى من قوله: «هما معاً مشهوران» بعيد جدّاً.

وأمّا من الإجماع والعقل فباتفاق جميع العلماء واستقرار بناء العقلاء على صحّة المراجعة في كلّ فنّ وصنعة إلى الظنون الحاصلة من مشهور أصحاب ذلك الفنّ والصنعة في جميع الأعصار والأمصار.

وفيه: أنّ المتيقّن من اتفاق العلماء وبناء العقلاء هو الرجوع إلى الشهرة في مقام اجتماع شروط الشهادة فيه، أو في مقام انسداد باب العلم فيه، أو في مقام حصول العلم بالواقع منه، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من فتوى المشهور بها. أو في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالواقع، أو تعلق التكليف بحكم شرعي غير إلزامي، أو نحو ذلك مما يتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره.

وأمّا في مقام عدم اجتماع شرائط الشهادة وعدم انسداد باب العلم وعدم حصول العلم من الشهرة وعدم جريان التسامح فلم يثبت العمل بالظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية، بل قد ثبت عدم العمل به عند المشهور.

وأمّا حجّة القول بحجّية الشهرة الفتوائية من باب الظنّ المطلق فهو انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ في معظم الأحكام، وبقاء التكليف وعدم إمكان الاحتياط في محلّ الانسداد القاضي ثبوت هذه المقدّمات الثلاث ـ بحكم العقل المستقلّ ـ حجّية مطلق الظنّ، ولزوم الرجوع إلى مطلق الامتثال الظنّي والموافقة الظنيّة للواقع.

وفيه: أنّه وإن انسدّ باب العلم في معظم الأحكام إلّا أنّ باب الظنون الخاصّة والأمارات الشرعية منفتح في معظمها بحيث يكون الباقي أقلّ قليل لا

يستلزم بقاء التكليف فيه العسر والحرج، القاضي حجّية مطلق الظنّ على حسبما تقرّر توضيحه في منع دليل الانسداد.

وأمّا حجّية القول بعدم حجّيتها مطلقاً، أما على عدم حجّيتها عند انفتاح باب العلم فبأصالة حرمة العمل بالظنّ والآيات الناهية عنه، ولم يثبت خروج الشهرة الفتوائية عن تحتها،وأمّا على عدم حجّيتها على تقدير الانسداد فبإنّ المتيقن من دليل الانسداد هو إثبات حجّية ظاهر الكتاب والسنّة فيبقى ما عداهما تحت أصالة الحرمة.

وفيه: أمّا على حكومة نتيجة دليل الانسداد وعمومها فلأنّ مفادها حجّية مطلق الظنّ إلّا ما قام القاطع على بطلانه كالقياس، بل لا حاجة إلى إخراجه، لأنّه ليس بظنّ بعد القطع بحرمة العمل به، فخروجه خروج موضوعيّ بالتخصّص، لا خروج حكميّ بالتخصيص.

وأمّا على كاشفية دليله عن قضية مهملة وحجّية مقدار مجمل من الظنون فعدم الفرق في الحجّية بين الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية وبين الحاصل من ظاهر الكتاب أو خبر الواحد، وذلك لعدم القول بالفصل، أو عدم المرجّح بينها، بل المرجّح إن كان فهو في الظنّ الحاصل من الشياع لكونه أقوى من الحاصل من خبر الواحد وقول العدلين، مضافاً إلى أنّ المحتاج إلى الاستدلال على حجّيته بدليل الانسداد إنّما هو الظنّ الغير المعلوم حجّيته قبل الانسداد، ومن المسلّم بيننا وبين هذا المستدلّ حجّية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد قبل الانسداد.

ودعوى إلحاق الشهرة الفتوائية بالقياس في وهن العمل به لقوله عليه السلام: «**من أخذ دينه من أفواه الرجال زاله الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنّة زالت الجبال ولم يزل**»[1] أو لأنّ اللازم من حجّية الشهرة الفتوائية هو عدم حجيتها،

---

(١) لاحظ الكافي ١: ٧، روضة الواعظين: ٢٢، الوسائل ١٨: ٩٥ ب «١٠» من أبواب

وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

فيمكن الجواب عن الرواية على تقدير صحّة سندها.

أولاً: بأنّ المحتمل من مفاد الرواية هو إرادة مردودية الأخذ بأفواه الرجال المساوي عددهم عدد الرادّين إيّاه، لا مردودية الأخذ بأفواه الأشهر الأكثر عدداً؛ وذلك لوضوح عدم زوال الشيء إلّا بمعارض يساويه أو يفوق عليه، لا بما هو دونه كما لايخفى.

وثانياً: سلّمنا لكن المحتمل إرادة الأخذ بالأشهر الغير المفيد للظنّ لا المفيد له.

وثالثاً: سلّمنا لكن المحتمل إرادة الأخذ بالظنّ في أُصول الدين لا في الفروع.

ورابعاً: بأنّ الخبر المذكور كالخبر الآخر «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[1] والخبر الآخر «**إنّ دين الله لا يعرف بالرجال بل بآية الحقّ، فاعرف الحقّ تعرف أهله**»[2] الحديث كلّها مذكورة في الوسائل في عداد الأخبار المسوقة لردّ العامّة الآخذين بالقياس والرأي ومستحسنات الأوهام والمصالح المرسلة المتفوّه بها رجالهم، لا لردّ الأخذ بالشهرة الغير المستندة إلى شيء من ذلك، كما يشهد به الاعتبار أيضاً؛ فإنّ الزائل من أفواه الرجال بأفواه الرجال إنّما هو المستند إلى الرأي ومستحسنات الأوهام مما لا سند بل لا نهاية له، كما هو دأب العامّة، دون المستند إلى مثل الكتاب والسنّة مما هو سند صحيح متناهي كما لا يخفى.

وعن الملازمة بمنعها، لكن لا لما يظهر من القوانين[3] من أنّا إنّما نقول

صفات القاضي ح ٢٢.

(١) بحار الانوار ٢: ٣٠٣ ح ٤١، كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩.

(٢) بشارة المصطفى: ٤، الوسائل ١٨: ٩٧ ـ ٩٨ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ٣٢.

(٣) لاحظ القوانين ١: ٣٧٧.

بحجّية الشهرة في الفروع، ومراد المشهور من عدم حجّيتها إنّما هو في الأُصول حتى يورد عليه بعدم الفارق بعد حجّية الشياع المظنون منه الواقع بين تعلقه بطريق المسألة الفرعية المعبّر عنه بالمسألة الأُصولية، وبين تعلقه بنفس ذي الطريق المعبّر عنه بالمسألة الفرعية.

بل منع الملازمة المذكورة إنّما هو لأجل احتمال أن يكون مراد المشهور من عدم حجّية الشهرة: هو عدم حجّيتها على تقدير انفتاح باب العلم، ومراد غير المشهور من حجّيتها: حجّيتها على تقدير الانسداد.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها من باب الأصل ومراد غيرهم حجّيتها من باب الدليل الوارد على الأصل.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها على تقدير عدم إفادته الظنّ بالواقع أو الوقوف على فساد مدركه، ومراد غيرهم هو حجّيتها على تقدير حصول الظنّ منه بالواقع وعدم الوقوف على فساد مدركه.

ولا يبعد أن يكون مراد القوانين في منع الملازمة هو منعه بأحد هذه الوجوه الأربعة أيضاً، لا بالوجه الذي أوردنا عليه.

هذا كلّه مضافاً إلى إمكان منع الملازمة المذكورة بأنّ اللازم من قول المشهور بعدم حجّية الشهرة المذكورة هو عدم حجّية قولهم أيضاً، وما يلزم من وجوده عدم نفسه فهو باطل لا يصحّ التمسك به.

ودعوى أنّه لا يعمّ نفسه بقرينة استلزام شموله نفسه بطلان نفسه والهذرية، وبقرينة أن مشهورية القول بعدم حجّية الشهرة متأخرة عن الحكم بعدم حجّية الشهرة فلا يتعقل اندراجها في موضوع هذا الحكم المتقدّم، كما لا يتعقل اندراج قول القائل: «كلّ كلامي كاذب» في موضوع قوله: «كلّ كلامي».

مدفوعة: بأنّ موضوع عدم حجّية الشهرة وإن كان لفظه قاصراً عن شمول

نفسه من جهة تأخّر مشهورية نفسه عن ثبوت الحكم للموضوع إلّا أنّ الحكم غير قاصر عن شموله بعد تنقيح أنّ مناط الحكم بعدم حجّية الشهرة هو عدم مأمونيّتها عن الخطأ، ولهذا لو سألنا القائلين بعدم حجّية الشهرة بأنّه لو ثبت لنا عدم حجّية الشهرة بالشهرة هل يجوز الاتّكال عليه؟ لقال: لا.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ عدم قابلية اللفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقّق ولا يوجد إلّا بعد ثبوت حكم هذا العامّ لفرد آخر لا يوجب التوقّف في الحكم، إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العامّ وأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر.

وأمّا القسم الثالث من الشهرة الفتوائية ـ وهي الكاشفة بالكشف الظنّي عن وجود مدرك ـ فحكمه حكم القسم السابق في الاختلاف في حجّيته على أقوال، والبيان البيان، والمختار المختار، سواء فرض المكشوف عنه قطعي الدلالة والسند، أو ظنّيهما، أو مختلفهما، ضرورة اتباع النتيجة لأخسّ المقدّمتين، فقطعية سند المكشوف عنه ودلالته لا يصيّرانه مقطوعاً بعد ظنّية كاشفه، فلا فرق بين هذا القسم والقسم السابق.

وما في الفصول[1] والهداية[2] من دعوى الفرق بين الظنّ الطريقي والواقعي باقتضاء دليل الانسداد حجّية الأول دون الثاني فمدفوع بالتقريب المذكور في فرائد[3] أُستاذ أساتيذنا الأعلام بما لا مزيد عليه.

وأمّا القسم الرابع ـ وهي الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة ـ فاختلفوا في حجّيته بالخصوص وعدم حجّيته على قولين، والحقّ الأول، لما مرّ من دلالة

---

(١) الفصول: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٣) فرائد الاصول: ١٢٩.

سياق منطوق آية النبأ[١] على حجّيته.

وتوهّم منع دلالتها عليه باستظهار اليقين من التبيّن قد عرفت ردّه بما لا مزيد عليه بالأدلّة والأُصول.

وكذا توهّم استلزام حجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية للدور بتقريب توقّف حجّية الشهرة على حجّية الرواية، وحجية الرواية على جحّيّة الشهرة ومدفوع:

أولاً: بالتفكيك وأنّ جحّيّة الشهرة موقوفة على انضمامها بالرواية لا على حجّية الرواية، كما أنّ حجّية الرواية موقوفة على انضامها بالرواية لا على حجّية الرواية.

وثانياً: بأنّه وإن سلّمنا التوقّف من الطرفين، لكن الدور معيّ لا ضير فيه.

وبالجملة: فلا ينبغي الكلام في أصل الحجّية وإنّما ينبغي الكلام في أنّ الحجّة هي الشهرة المنضمّة إلى الرواية كما عليه صاحب الرياض، أو الرواية المنجبرة بالشهرة، كما عليه المشهور، والحقّ هو الثاني لا الأول، وذلك لما عرفت من أنّ المندرج في النبأ المتبيّن عنه هو الخبر المنجبر بالشهرة لا الشهرة المنضمّة الى الرواية.

نعم، من قال بحجّية الشهرة المجرّدة بأحد الوجوه الموهمة له من اعتبار الأولوية الظنّية أو اعتبار المفهوم لتعليل التبيّن بالتنديم لزمه القول بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية، بالخصوص أيضاً بالأولوية القطعية، وأمّا على القول بعدم حجّية الشهرة المجردة فلا وجه لحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية أصلاً سوى ما قد يوجّه منع ملازمة القول بحجّية الشهرة للقول بعدم حجّيتها بمنع حجّية الشهرة المجرّدة لا المنضمّة إلى الرواية، ولكن قد عرفت عدم توقّف منع الملازمة على هذا التوجيه، وأنّ لمنعها وجوهاً أُخر. وتظهر الثمرة بين القولين في أُمور:

---

(١) الحجرات: ٦.

منها: جواز العمل بمضمون الشهرة المنضمّة إلى الخبر الموقوف على تقدير حجّية الشهرة المنضمّة دون تقدير العكس، والمراد من الخبر الموقوف: الموقوف صدوره على غير الإمام ممن كان شأنه الأخذ من الإمام.

أمّا جواز العمل بالشهرة المنضمّة إلى ذلك على التقدير الأول فلعدم الفرق بين الموقوف والمرفوع في كون كلّ منهما محتمل الصدور عن المعصوم، مع أنّ اللازم على هذا القول جعل مناط حجّيّة الشهرة هو مطلق. الضميمة المخرجة إيّاها عن التجرّد من غير مدخلية الصدور عن المعصوم على ما عرفت.

وأمّا عدم جواز العمل بالشهرة على التقدير الثاني فلعدم تحقق مناط الجحّية، وهو الظن الحاصل من النبأ من الخبر الموقوف المحتمل صدوره عن حدس الراوي واجتهاده لا عن حسّه وإنبائه.

ومنها: جواز العمل بجميع فقرات الرواية الضعيفة على تقدير حجّية الرواية المنجبرة بالشهرة، وعدم جواز العمل إلّا بما هو معقد الشهرة من الفقرات على تقدير جحّيّة الشهرة المنضمّة إلى الرواية دون العكس، والوجه واضح في ذلك لأنّ الشهرة وإن قامت على بعض فقرات الرواية إلّا أنّها على التقدير الأول لما كانت نوعاً من التبيّن المشروط به اعتبار الخبر كان مجرّد حصولها كافٍ في اعتبار مجموع فقراتها بعد فرض الملازمة بينها في الصدق من الخارج، بخلافها على تقدير العكس فإنّها لما لم تكن شرطاً بل كانت مشروطة بضميمة الخبر لم يبقَ وجه لاعتبار مجموع الفقرات وإن فرض الملازمة بينها في الصدق؛ فإنّ الملازمة في الصدق إنّما تجدي سراية اعتبار البعض إلى اعتبار الكلّ لو كان اعتبار البعض من جهة الصدق، لا من جهة اعتبار الشهرة كما هو المفروض. فتدبّر.

ومنها: جواز العمل بكلّ ما طابق الشهرة من فقرات كتاب فقه الرضا عليه السلام على تقدير حجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية، وعدم جواز العمل بشيء من

فقراته على تقدير العكس، ضرورة أنّ الجابر لضعف سند الرواية هي الشهرة الناشئة عن العمل بالرواية لا مجرّد الشهرة المتفق مصادفتها للرواية، ولم يعلم من المتقدّمين استناد عملهم إلى فقه الرضا الذين بعملهم يتحقّق جبران ضعف السند، لأنّ مبدأ حدوث المعرفة بفقه الرضا عليه السلام إنّما نشأ من زمن المجلسي دون زمن من تقدّمه من العلماء وإن احتمل معرفة المتقدّمين به أيضاً وصدور شهرتهم من العمل به أيضاً، إلّا أنّ مجرّد احتمال عملهم به غير كافٍ في جبران ضعف سنده البتّة.

ومحصّل الكلام في تفصيل المقام: أنّ الشهرة الكاشفة بالكشف الظنّي عن معقدها إمّا أن تنعقد على الدليل والمدلول، أعني الرواية والحكم، أو على الدليل دون المدلول، أو على المدلول دون الدليل، أو على الدلالة دون طرفيها، وعلى كلّ من هذه الأقسام الأربعة، إمّا أن تنطبق على مجموع الدليل أعني الرواية، أو على بعض فقرات لفظه، أو على بعض أفراد مضمونه.

أمّا الشهرة في القسمين الأولين المسمّاة بالشهرة السندية والروايتية فلا إشكال في اعتبار معقدها، لاندراج ذلك المعقد في النبأ المتبيّن عنه، ومقتضاه اعتبار مقدار ما هو معقد للشهرة من الرواية إن مجموعاً فمجموع، وإن أبعاضاً فأبعاض، وإن أفراداً فأفراد، إلّا أنّ يفرض الملازمة الخارجية بين ذلك البعض وسائر الأبعاض أو ذلك الفرد وسائر الأفراد، وكان المفروض اعتبار الشهرة من باب اعتبار الرواية المنجبرة بالشهرة لا من باب العكس، وإلّا فلا يتعدّى عن اعتبار ما هو معقد الشهرة من مقدار الرواية إلى سائر أبعاض ذلك المعقد أو افراد مضمونه وإن فرض الملازمة الخارجية بينهما؛ فإن فرض الملازمة على تقدير اعتبار الشهرة المنضمّة إلى الرواية دون تقدير العكس إنّما يجدي اعتبار اللازم من سائر الأبعاض أو الأفراد من باب الملازمة لا من باب نفس اعتبار الشهرة، كما كان يجدي اعتباره من باب نفس اعتبار الرواية على التقدير الآخر.

كما لا إشكال في عدم الدليل على اعتبار معقد الشهرة الدلالتية فضلاً عن

اعتبار غير معقده؛ نظراً إلى أنّ اعتبار الظنّ بالمراد إنّما هو إذا حصل من عموم أو إطلاق أو نحوهما من القرائن الداخلية لا الخارجية حسبما تقرّر في محلّه من مباحث الألفاظ.

كما لا دليل أيضاً على اعتبار معقدها في القسم الثالث أعني المصادقة لمضمون الرواية الضعيفة المسمّاة بالشهرة المضمونية، لكن عدم اعتباره ليس لأجل أنّ المراد من التبيّن المنوط به اعتبار نبأ الفاسق خصوص التبيّن العلميّ حتى يستظهر منه تعميمه التبيّن الظني أيضاً بل إنّما هو لأجل أنّ التبيّن المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن مطابقة مضمون النبأ للواقع، من حيث إنّه نبأ صادر عن الحجّة، لا من حيث إنّه مطابق للواقع ولو لم يصدر عن الحجّة، بل كان من حيث الإنباء والصدور عن الحجّة كذباً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن الحكم من حيث دليله المفروض كونه نبأً، لا من حيث مطابقته للواقع وإن كان دليله كذباً مجعولاً.

اللّهمّ إلّا أن يستظهر من آية النبأ[1] إناطة اعتبار النبأ بأيّ واحد من قسمي التبيّن أو من الغلبة ملازمة مطابقة الحكم للواقع لمطابقة دليله للواقع أيضاً، نظراً إلى أنّ الأخبار المجعولة بالنسبة إلى الأخبار الغير المجعولة أقلّ قليل سيما في أحكام الفروع، وأنّ أغلب دواعي الجعّالين إنّما هو جعل الأحكام على خلاف الواقع، لا جعل الأدلّة على خلافه على وجه يوافق حكمها للواقع.

واستظهار إناطة اعتبار النبأ بأيّ واحد من قسمي التبيّن من نفس الآية وإن كان ضعيفاً مبتنياً على اعتبار الأولوية الظنّية أو مفهوم التعليل واللقب إلّا أنّ استظهاره من ضميمة الغلبة المذكورة قوّي في النظر، ومرضيّ استاذنا العلّامة دام ظله وإن لم يرتضِ به بعض أساتيذنا الأُخر.

---

(١) الحجرات: ٦.

تنبيهان

[التنبيه] الأول: أنّ الشهرة كالإجماع تنقسم إلى محصّلة ومنقولة، فالمحصّلة حكمها من الاعتبار وعدم الاعتبار قد عرفته تفصيلاً بما لا مزيد عليه، والمنقولة حكمها حكم الإجماع المنقول الآتي في الاعتبار وعدم الاعتبار.

وأمّا اعتراض الفصول على الشهرة المحصّلة بعدم إمكان العلم والاطلاع عليها بتقريب: أنّه لا مصنّف لكثير من أصحابنا وكثير من أصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنّفاتهم واندرست كتبهم، فليس من يطلع على قوله من الأصحاب إلّا البعض القليل، فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الآخرين؟ وأيضاً تدوين الفتاوى لم تكن متداولة بين قدماء أصحابنا وإنّما كان طريقهم الجمود على تدوين الأخبار غالباً، فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم؟

وعلى الشهرة المنقولة بعدم حجّيتها إن أمكن الاطلاع عليها بطريق التحصيل للأصل، ولعدم حصول الاستفراغ التامّ المعتبر في الاجتهاد حينئذٍ، وإلّا جاز التعويل عليها مع حصول الوثوق بنقله تعويلاً على الظاهر من نقل الثقة[1].

فيندفع الأول منهما نقضاً: بإمكان العلم والاطلاع على الإجماعيات والضروريات حسبما مرّ في مبحث الإجماع بما لا مزيد عليه.

وحلّاً: بأنّ لأساطين الأصحاب ورؤسائهم المعروفين في كلّ عصر من الأعصار مصنّفات معروفة وكتب مشهورة ولو كانت من قبيل الأخبار التي دوّنوها للعمل، فإنّ تدوين الأخبار بالنسبة إلى القدماء نظير تدوين الفتاوى بالنسبة إلى

---

(١) لاحظ الفصول: ٢٥٥.

المتأخرين، وقضاء العادة والغلبة قاضٍ بوقوف أولئك المصنّفين على مذهب معاصريهم ومن يقرب عصرهم وتصديهم لنقل أقوالهم وضبطها ولو بطريق الإجمال وعدم تعيين القائل، فمع عدم نقل الخلاف إلّا عن قليل مما يستكشف به بحكم قضاء العادة والغلبة عن عدم مخالف يعتدّ به سواهم.

وأمّا ما أضافه الفصول ﷺ على الجواب المذكور من: «أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ الشهرة المفيدة للظنّ ـ وهي التي يناط بها الأحكام السابقة ـ هي الشهرة بين من وقف على قوله من أصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت آرائهم، دون غيرهم ممن يتعذر الوصول إلى معرفة قوله غالباً»[1] فبعيد جدّاً؛ إذ بعد الإغماض عما يقتضيه العادة والغلبة المذكورتين من أنّ ما يتيسر لنا الوصول إليه من الشهرة شهرة واقعية كيف ينوط بها الأحكام المنوطة بالموضوعات والأُمور الواقعية مع احتمال كونها خلاف المشهور واقعاً، اذ لم يكن دليل آخر يدلّ على كونها شهرة واقعية، ولا على تنزيلها منزلة الشهرة الواقعية من باب التعبّد إلّا ما قد يتخيّل من أصالة عدم وجود مخالف سوى ما وجدناه ووقفنا عليه، وهو مضافاً إلى أنّه من الأُصول المثبتة للشهرة دون الحكم الشرعي لا مجرى له إلّا بالخروج عن فرض الموردِ المدّعي للعلم الإجمالي بوجود غير ما وجدنا ووصلنا إليه من فتوى المفتين، المعارض أصالة عدم مخالفتهم بأصالة عدم موافقتهم. هذا كلّه في الجواب عن الاعتراض الأول.

وأمّا الجواب عن الاعتراض الثاني فمبنيّ على التحقيق الآتي في كيفية اعتبار قول الثقة هل هو في عرض اعتبار الأدلّة العلمية كما هو المشهور، أو في طولها كما عليه الفصول.

---

(١) الفصول: ٢٥٥.

التنبيه الثاني: أنّه إذا تعارض شهرة القدماء لشهرة المتأخرين فيمكن ترجيح شهرة القدماء من حيث المنقول، لكونهم أقرب إلى زمن المعصوم، وأمكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع، وأطلع على الأخبار والآثار وحال الرجال في الجرح والتعديل، وترجيح شهرة المتأخرين من حيث المعقول، لكونهم أدقّ نظراً، وأعرف بوجوه الاستنباط ومجاري الأُصول والقواعد، وقد ورد في تعليل النهي عن تغيير الناقل أُسلوب الحديث بأنّه «**ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[1].

وأمّا ما في الفصول[2] والقوانين[3] من تقوية الرجوع إلى ما يكون الظنّ معه أقوى، المختلف باختلاف الموارد والمقامات ـ إذ رب مشهور لا أصل له في مقام ولا مناص عنه في مقام آخر ـ فتخريج للمسألة عما هو وظيفة سائر مسائل الأُصول من البحث عن كلّ منها مع الغضّ عن الخصوصيات الخارجية المختلفة باختلاف الموارد والمقامات، فوظيفة الكلام في المسألة على الوجه الموظّف في سائر مسائل الأُصول هو فرض التساوي بين الشهرتين من كلّ جهة إلّا التقدّم والتأخّر.

أصل

الكلام في حكم مخالفة الإجماع البسيط والمركّب يقع في مراحل:

الأولى في تشخيص الموضوع: فالإجماع البسيط: هو الاتفاق الكاشف

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٣ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٤٣ و ٤٤.

(٢) الفصول: ٢٥٥.

(٣) القوانين ١: ٣٧٧.

عن قول واحد، والمركّب: هو الاتفاق الكاشف الناشىء عن القولين فصاعداً، المنافي للقول الثالث، وتوصيفه بالمركّب من قبيل الوصف الحقيقي لا السببي، كما قد توهّم في محفل الدرس.

أمّا على اصطلاح القدماء من كون الإجماع: عبارة عن مجموع الكاشف ـ وهو القولين ـ والمكشوف عنه ـ وهو حقيقة أحدهما أو نفي الزائد الثالث ـ فواضح تركيبه.

وأمّا على ما اصطلحه المتأخّرون من كونه: عبارة عن نفس الكاشف فلوَفاء القولين الكاشفين عن حقيقة أحدهما أو نفي الزائد في صدق التركيب قطعاً.

ثمّ إنّ مخالفة كلّ من الإجماعين تارةً يكون بمخالفة أصل الحكم المجمع عليه كالقول بوجوب ما أجمع على غير وجوبه من سائر الأحكام، وتارةً يكون بمخالفة موضوع الحكم المجمع عليه من عموم أو إطلاق كالتفصيل بين ما أُجمع على إطلاق الحكم فيه وتسمّى المخالفة الأُولى بخرق الإجماع، كما تسمّى المخالفة الثانية بالقول بالفصل، والنسبة بينهما عموم من وجه.

أمّا في البسيط فلتصادقهما على مثل القول بوجوب بعض أفراد ما أُجمع على إباحة كلّها، وتفارقهما في مثل القول بوجوب ما أُجمع على إباحته وإباحة بعض أفراد ما أُجمع على إباحة كلّها.

وأمّا في المركّب فلتصادقهما على مثل القول بوجوب بعض أفراد ما أُجمع على حرمة كلّها أو إباحة كلّها، وتفارقهما في مثل القول بوجوب ما أُجمع على حرمته ووجوب بعض أفراد ما أُجمع على وجوب كلّها.

ثمّ المخالفة للإجماع إمّا مخالفة عملية كالقول بوجوب ما أجمعوا بالإجماع البسيط على حرمته أو العكس، وكالقول بجواز ردّ الأمة الباكرة بعد

وطئها مجّاناً إذا وجد فيها العيب، في قبال الاتفاق من فرقة على عدم جواز ردّها مطلقاً، ومن فرقة أُخرى على جواز ردّها مع أرش البكارة.

وإمّا مخالفة إلتزامية كالالتزام باستحباب ما أُجمع بالإجماع البسيط على إباحته أو العكس، وكالالتزام بالإباحة في ما أُجمع بالإجماع المركّب على وجوبه من فرقة وحرمته من فرقة أُخرى.

أمّا حكم المخالفة العملية للإجماع عندنا معاشر الخاصّة القائلين بحجّيته من باب الكشف عن عمل المعصوم ففي عدم الجواز وحرمته مطلقاً ولو كانت المخالفة في ضمن القول بالفصل دون خرق الاجماع، أو مخالفة للإجماع المركّب دون الإجماع البسيط؛ وذلك لأنّ القول بحجّية الإجماع ووجوب العمل بأيّ قسم من قسميه من باب حجّية قول المعصوم ووجوب العمل به ملازم لبطلان المخالفة وحرمة أي قسم من قسميه إن لم يكن عينه، كما أنّ الأمر بالشيء ملازم للنهي عن ضدّه العامّ وحرمته إن لم يكن عينه.

نعم، من التزم منا بعدم حجّيته كالأخبارية لزمه الالتزام بجواز مخالفته ولو كان الإجماع بسيطاً والمخالفة خرقاً، والعهدة عليه.

وأمّا عند العامّة[1] القائلين بحجّيته من باب التعبّد لا الكشف ففي حكم المخالفة عندهم أقوال: ثالثها: التفصيل بين الفصل فيجوز، والخرق فلا يجوز، وهو الأقرب إلى مقتضى أدلّتهم، وذلك إمّا لعدم اندراج القول بالفصل في موضوع مخالفة المجمع عليه بواسطة أنّ ما هو مجمع عليه من نفي الثالث ليس مخالفاً للقول بالفصل، وما هو مخالف للقول بالفصل من كلّ من طرفي الإجماع المركّب ليس مجمعاً عليه، وإمّا لعدم نهوض أدلّتهم على حجّية الإجماع وحرمة مخالفته

---

(١) لاحظ المستصفى ٢: ٢٩٨.

إلى حجّيّة الإجماع المركّب وحرمة القول بالفصل، إذ من أدلّتهم الإجماع على القطع بتخطئة المخالف، وهو في المقام غير واضح؛ لتحقق الخلاف فيه بينهم، وعدم وضوح قطع الموافق، ومن أدلّتهم «**لا تجتمع أُمّتي على خطأ**»[١] «ومن يتّبع غيرَ سبيل المؤمنين»[٢] وغير ذلك من الآيات والأخبار، وهي وإن كانت عمومات بعضها تصلح للنهوض على حرمة القول بالفصل إلّا أنّ ظهور انصرافها إلى حرمة الخرق بل خصوص خرق الإجماع البسيط مانع من النهوض إلى حرمة القول بالفصل، سيما فصل الإجماع المركّب؛ وذلك لأنّ اللازم لقول كلّ الأُمّة إنّما هو نفس اتّحاد الحكم في كلّ الأفراد بلزوم تبعيّ غير مقصود بالأصالة كلزوم الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ ـ وهو الترك ـ لا القول باتّحاد الحكم في كلّ الأفراد...إلى آخر ما أشار إليه في القوانين[٣].

ولكن لا يخفى أنّ كلّ ما ذكر أو يذكر في كتب القوم في وجه استثناء القول بالفصل عن بطلان مخالفة الإجماع وحرمتها إنّما هو مبنيّ على أمرين:

أحدهما: عدم تنصيص المجمعين على عدم الفصل وعدم اتحاد الطريق، وإلّا فإن نصوّا على عدم الفصل أو اتّحد الطريق فلا وجه للفصل، كما عن العلّامة في تهذيبه[٤] لاتّحاد هذا النوع من الفصل مع الخرق في الحكم بل في الموضوع.

وثانيهما: عدم اعتبار المجمعين التركيب في الحكم المجمعين عليه، وإلّا فإن فرض اعتبارهم التركيب واشتراطهم في العمل بحكم المجمع عليه عدم التفكيك بين أفراد موضوع ذلك الحكم على وجه يكون الأخذ بالحكم في بعض

---

(١) المستدرك على الصحيحين ١: ١١٥ ـ ١١٦، ولاحظ تلخيص الحبير ٣: ١٤١ ح ١٤٧٤.

(٢) إشارة إلى الآية: ١١٥ من سورة النساء: ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمؤمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾.

(٣) القوانين ١: ٣٨٠.

(٤) تهذيب الأُصول: ٦٧.

أفراد موضوعه مشروطاً عند المجمعين عليه بالأخذ به في سائر الأفراد، وعدم الأخذبه في البعض مشروطاً بعدم الأخذ به في الكلّ، فلا وجه للفصل أيضاً لما ذكر من اتحاد هذا النوع من الفصل مع الخرق في الحكم بل في الموضوع.

وعلى ثبوت هاتين المقدّمتين يبتني تصحيح ردّ المانعين للقول بالفصل بأنّ عدم تفصيل المجمعين ليس قولاً بعدم الفصل حتى يكون الفصل ممتنعاً والمفصّل مخالفاً للإجماع، فإنّ الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته.

وعلى منع تلك المقدّمتين يبتني تصحيح اعتراض السلطان في حاشية المعالم على الردّ المذكور بأنّ من قال بالإيجاب الكلّي في مثل مسألة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة، ومن قال بالسلب الكلّي يستلزم قوله بطلان الإيجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة. والقول بالتفصيل مركّب من الجزئين، فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار أحد جزئيه قطعاً، فإنّ تصحيح أصل الاعتراض مبتني على منع المقدّمة الأُولى، أعني منع عدم تنصيص المجمعين على عدم الفصل، وتصحيح علاوة الاعتراض بقوله: بل بطلان التفرقة مبنيّ على منع المقدمة الثانية، أعني منع عدم اعتبار المجمعين التركيب في الحكم، وعلى ثبوت كلا المقدّمتين يبتني دفع اعتراض السلطان بما في القوانين من قوله: «ولا يخفى ما فيه....إلخ»[1].

وبالجملة: فجميع كلمات المانعين للقول بالفصل مبتنية على منع إحدى المقدّمتين كما أنّ جميع كلمات المجوّزين له مبتنية على ثبوت كلاهما، وهذا ميزان عدل تشخّص به مقصود كلمات كلّ من الفريقين، لا يخفى عليك قدره. هذا كلّه في حكم المخالفة العملية.

---

(١) القوانين ١: ٣٨٠.

وأمّا حكم المخالفة الالتزامية فبالنسبة إلى الإجماع البسيط هو حكم المخالفة العملية في المنع لأدائها إلى المخالفة العملية دفعة، وأمّا بالنسبة إلى الإجماع المركّب عند عدم المرجّح لأحد طرفي المركّب وعدم إمكان الجمع بينهما احتياطاً ففي جوازها والبناء على الإباحة الظاهرية، والمنع من جوازها ووجوب الالتزام بأحد طرفي المركّب تخييراً ظاهرياً، أو واقعياً أقوال، أقواها الأول، وأحوطها الأوسط، وأبعدها الأخير. فما عن المشهور المنصور حينئذٍ هو الالتزام بالتخيير في المسألة، لكن لا بالتخيير الواقعي.

أمّا أولاً: فلأنّ التخيير الواقعي لا يتم إلّا بما انفرد به الشيخ[1] من تمامية قاعدة «اللطف» والاستكشاف بها عن التخيير الواقعي في المسألة.

وأمّا ثانياً: فلأنّا ولو سلّمنا تمامية قاعدة «اللطف» إلّا أنّ الاستكشاف بها عن التخيير الواقعي في المسألة مخرج للمسألة عن حدّ فرضها، أعني فرض دخول المعصوم في إحدى الطائفتين، إذ بعض فرض ذلك يستحيل فرض الحكم خارجاً عما عليه إحدى الطائفتين قطعاً، وراجع إلى طرح قول الإمام رأساً، أعني ظاهراً وواقعاً.

وعن السيّد في الذريعة إلتزامه بالرجوع إلى مقتضى العقل في المسألة، والظاهر منه إرادة الرجوع إلى ما يقتضيه العقل الداخل في أحد طرفي الإجماع المركّب والمنطبق المرجّح لأحدهما وهو الإباحة إذا كان الدوران بين الوجوب وغير الحرام، والحظر إذا كان الدوران بين الوجوب والحرام، لا العقل الخارج عن كلا طرفي الإجماع المركّب، أعني الجاري بعد طرح كلا القولين وفرض الواقعة خالية عن كلاهما الراجع إلى المخالفة الالتزامية ويحتمل رجوعه إليها أيضاً.

---

(١) عدة الاصول ٢: ٦٤٢.

وعن بعض آخر الالتزام بالتوقّف، ولكن الظاهر رجوعه إلى أحد الالتزامات الثلاثة المتقدّمة، من الالتزام بالتخيير، أو الرجوع إلى العقل الداخل، أو العقل الخارج الراجع إلى المخالفة الالتزامية، لأنّ احتمال إرادة الرجوع إلى الاحتياط من التوقف بعيد في غير الشكّ في المكلّف به. وتمام الكلام في المسألة وتفصيل وجوه الأقوال فيها موكول إلى ما سيأتي في مسألة اعتبار العلم الإجمالي، فإنّا أشبعنا الكلام فيها في تلك المسألة بحمدالله تعالى.

بسم اللهِ الرحمن الرحيم

الكلام في الخبر يقع من جهات:

الأولى: في تشخيص الموضوع فنقول: الخبر لغة[1] النبأ، وهو المعنى الذي ينبّأ به دون الحدث، ولهذا لا يتصرّف. وتوهّم اختصاصهما بالإخبار والإنباء عن حسّ مدفوع بشهادة التبادر والاستعمال على خلافه، وقد كثر مجيء الإنباء في الكتاب العزيز للإخبار عن غير حسّ نحو **﴿ينبّئكم﴾**[2] **﴿نبّيء عبادي﴾**[3] **﴿أُنبّئكم بما تأكلون﴾**[4] إلى غير ذلك.

وأمّا في الاصطلاح فيطلق على ما يقابل الإنشاء وعرّف بوجهين.

أحدهما: أنّه قول يحتمل الصدق والكذب.

والكلام في الصدق والكذب يقع.

تارةً في تشخيص معنى الصدق والكذب بحسب اللغة والعرف.

وتارةً في تشخيص ثبوت الواسطة لأيّ واحد من معانيهما المختلف في تعيينه.

وتارةً ثالثةً في بيان عدد الواسطة في ما فيه الواسطة من معانيهما.

وتارةً رابعة في تشخيص كون النزاع في كلّ من معنى الصدق والكذب، وفي ثبوت الواسطة بينهما وعدمه لفظياً أو معنوياً.

---

(١) لسان العرب ٤: ٢٢٧.

(٢) المائدة: ٤٨ و١٠٥، الانعام: ٦٠ و١٦٤.

(٣) الحجر: ٤٩.

(٤) آل عمران: ٤٩.

وتارةً خامسةً في تشخيص أنّ المدار في تحقّق الصدق والكذب على الظاهر أو المراد.

وتارةً سادسةً في تشخيص كون الصدق والكذب هل هما من خواصّ النسبة الخبرية، أو الأعمّ منها ومن النسبة التقييدية.

وتارةً سابعةً في تشخيص ثمرات كلّ من النزاعات.

فالكلام إذن في معنى الصدق والكذب يقع في مقامات عديدة على حسب تعدّد الاختلافات، فلا يشتبه عليك بعضها ببعض في مراجعة كتب القوم، فإنّ امتياز بعضها عن بعض غير محرّر ومنقّح في أكثرها بما هو حقّه، ولعلّ بعض الاختلافات أيضاً ناشئة عن ذلك الإجمال وعدم التنقيح.

أمّا المقام الأول فتفصيل الخلاف فيه: أنّ المشهور المنصور بل الاتفاق ممّن عدا النظّام والجاحظ هو ظهور الصدق والكذب عرفاً ولغةً في المطابقة واللامطابقة للواقع، كظهور سائر الألفاظ في المعاني الواقعية عرفاً بالتبادر والاستقراء، وعدم صحة السلب، وسائر الأمارات الوضع وعلائمه المحرّرة في الكتب المألوفة، فمعنى الخبر حينئذٍ: هو وقوع مضمونه في الواقع لا في اعتقاد المتكلّم فقط.

خلافاً للنظّام[1] في ذهابه إلى ظهور الصدق في المطابقة للاعتقاد وإن لم يطابق الواقع، والكذب في عدمها وإن طابق الواقع.

وخلافاً للجاحظ[2] أيضاً في ذهابه إلى أنّ الصدق: هو مطابقة الواقع والاعتقاد، والكذب: هو مخالفتهما معاً.

فيرجع معنى «صَدَقَ» و «كَذَبَ» على مذهب النظّام إلى «اعتقدَ الواقع» و «لم يعتقده»، وعلى مذهب الجاحظ إلى «اعتقد ووقع» و «لم يعتقده ولم يقع»،

(١ و ٢) لاحظ الفصول: ٢٦٤.

وعلى مذهب المشهور إلى «وقع» و «لم يقع»، وليطلب استدلال كلّ من النظّام والجاحظ مع جواب كلّ من الاستدلالين من الكتب المألوفة.

وأمّا المقام الثاني فتفصيل الكلام فيه: أنّ الظاهر أنّ المراد من الاعتقاد كما صرّح به بعضهم أيضاً: هو الطرف الراجح فيتناول الظنّ والجزم بأقسامه الثلاثة، من العلم والتقليد والجهل المركّب، وعلى ذلك فلا إشكال ولا خلاف في عدم ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على القول المشهور، كما لا إشكال ولا خلاف في ثبوتها على القول الأخير، وهو قول الجاحظ، إنما الإشكال والخلاف إن كان ففي ثبوت الواسطة على القول الوسط، وهو قول النظام؛ إذ لو لا تصريح غير واحد منهم على أنّ مراد النظّام من عدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد لكانت هي الواسطة من غير إشكال، ولكن بعد ذلك التصريح لا مجال للإشكال في عدم الواسطة على قوله.

وأمّا المقام الثالث[1].

وأمّا المقام الرابع فتفصيل الكلام فيه: أنّ هذا النزاع هل هو نزاع لفظيّ أو معنويّ، وعلى الثاني هل هو كاللفظي في عدم الفائدة، أو نزاع في اللفظ أي في مسألة لغوية وإن ترتّب عليها ثمرات فقهية ـ كالنزاع في معنى الصعيد والقرء والمرفق والكعب وما أشبهه من النزاعات اللغوية والمطالب الجزئية المترتب عليها ثمرات فقهية ـ أم نزاع في مسألة أُصولية ـ أي في قواعد كلّية كالبحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الأمر والنهي وألفاظ العموم، لا كالنزاع في مثل لفظ الأمر والنهي والعامّ حتى يكون تعرّض الأُصولي له بالاستطراد لا بالأصالة ـ أم نزاع اصطلاحي ناشىء عن النزاع في نقل اللفظين إلى اصطلاح خاصّ وعدمه لئلا يكون مشاحّة فيه وجوه خمسة، بل أقوال.

---

(١) سقط من النسخة الخطية بيان المقام الثالث باكمله.

والتحقيق فيها أن يقال: أمّا النزاع في معنى الصدق والكذب فنزاع في اللفظ لا نزاع لفظي، ضرورة عدم رجوع النزاع فيه إلى الوفاق في المعنى، بل المعنى على كلّ من طرفي النزاع متغاير تغاير الضدّين وتقابلهما، ولا كالنزاع اللفظي ضرورة أنّ الأحكام الفقهية المترتبة على النزاع غير قليلة، ولا نزاع معنوي أُصولي، ضرورة أنّ نظر الأُصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلّية كما يوضح عنه حدّ علم الأُصول لا المسائل الجزئية، وأمّا بحث الأُصولي عن لفظ الأمر والنهي والعامّ فبالاستطراد لا بالأصالة، ولا نزاع اصطلاحي؛ إذ لا قائل بنقل اللفظين من المختلفين في المسألة، فتعيّن أن يكون النزاع في اللفظ، أعني مسألة لغوية والأوضاع المادية يبحث عنه الأُصولي بالاستطراد، كالبحث عن معنى الخبر وتعريفه.

وأمّا النزاع في ثبوت الواسطة فالتحقيق: أنّه كاللفظي بل هو عينه نظراً إلى أنّ النزاع في إثبات الواسطة راجع ومتفرع على النزاع في معنى الصدق والكذب، بل هو عينه وأنّ تغايرهما تغاير في اللفظ والمفهوم، ولعلّه لا إشكال ولا خلاف فيه، وأنّ الخلاف والإشكال ناشىء عن عدم تنقيح النزاع وتفريقه عن النزاع الأول، وإلّا فبعد التنقيح وتفريق أحدهما عن الآخر لا مجال لنزاع على حدة في كون النزاع في الواسطة نزاع لفظي أو معنوي بأحد أقسامه. فتدبّر وتأمّل وراجع.

وأمّا المقام الخامس[1].

---

(١) سقط تفصيل المقام الخامس من النسخة الخطية.

تنبيهات

الأول: اختلفوا في دلالة الخبر على وقوع المخبر به أو إيقاعه على قولين، والتحقيق الحقيق المحاكمة والتصالح بينهما بأنّه يدلّ على الوقوع مع الإيقاع، دون الوقوع مطلقاً ولو لم يقع، لتبادر الإيقاع منه، وللاتفاق على استناد مضمون الخبر إلى مذهب المخبر ورأيه واعتقاده، ولا الإيقاع مطلقاً ولو لم يكن واقعاً في الخارج، لتبادر الوقوع منه، وللاتفاق على مبائنة الخبر للإنشاء، وعلى تكذيب المخبر بغير الواقع.

وبالجملة: فالقائل بدلالته على الوقوع إن أراد الوقوع مطلقاً فهو خلاف المتبادر والاتفاق، وإن أراد المقيّد بالإيقاع أيضاً فهو كما أنّ القائل بالإيقاع أيضاً إن أراد الإيقاع مطلقاً فهو خلاف المتبادر والاتفاق، وإلّا فهو، ومن هنا يعلم إمكان رفع النزاع بينهما وإرجاعه إلى النزاع اللفظي بالتصالح والمحاكمة المتقدّمة، وهي دلالة الخبر بالمطابقة على وقوع المخبر به، أعني اتّصاف الموضوع بوصف المحمول في الواقع، وبالالتزام على إيقاع المخبر به، أعني توصيف الموضوع بوصف المحمول في نفس المتكلّم.

ثمّ إنّ ما ذكرنا غير منافٍ لقولهم بدلالة لفظ الخبر على الوقوع والصدق، وأنّ الكذب احتمال عقلي.

ولا منافٍ للنزاع في أنّ الحكم والتصديق في الخبر من مقولة الكيف من الأعراض المتطرّقة على نفس المتكلّم وذهنه بواسطة تصوّر الطرفين، أم من مقولة الفعل وأفعال النفس وحركاتها بعد تصوّر الطرفين، أم من مقولة الإنفعال وتأثر النفس بتصوّر الطرفين والنسبة؛ فإنّ الارتباط المحمول بالموضوع في

الأخبار والقضايا اعتبارات وحيثيات، فمن حيث تطرق الارتباط بينهما على النفس بعد تصوّر الطرفين والنسبة يكون من الكيفيات والأعراض القائمة بالنفس، ومن حيث حصوله بفعل النفس وربطه بينهما يكون من مقولة الأفعال، ومن حيث تأثر النفس بتلك الحركة النفسانية والربط يكون من مقولة الإنفعال.

وكذا غير منافٍ للنزاع في تثليث أجزاء القضية، أعني تركيبها من تصوّر الموضوع والمحمول والحكم، أو تربيعها، أعني تركيبها من تصوّر الطرفين وتصوّر النسبة الحكمية ثمّ الحكم، بل النسبة بين ما ذكر في دلالته على الوقوع والإيقاع وبين القول بتثليث أجزائه عموم من وجه.

ثمّ الأقرب من القولين هو التثليث لدلالة الوجدان على توقّف الحكم والتصديق على مجرد تصوّر الطرفين لا على تصورّهما مع تصور النسبة حتى يقال بتربيع أجزاء القضية والخبر، ولا على تصوّرها مع تصوّر الحكم حتى يقال بتخميس أجزائها كما لا يخفى.

الثاني: اختلف البيانيون في دلالة «بعتُ» ونحوه من الأخبار وصيغ العقود المستعملة في الإنشاء على الإخبار أو الإنشاء على قولين، فعن العامّة دلالته على الإخبار، وعن الخاصّة دلالته على الإنشاء.

ثمّ اختلف القائلون بدلالته على الإخبار في الالتزام بكونه كذباً جائزاً، لعدم المناص عنه في العقود، أو الالتزام بإضمار إنشاء سابق على التلفّظ بتلك العقود آناًما، أو الالتزام بما عن العضدي من كون «بعتُ» ونحوه من صيغ العقود إخباراً عن الإنشاء النفسي المتصاعد من قعر القلب إلى عالم اللفظ.

كما اختلف القائلون بدلالته على الإنشاء في كونه بواسطة النقل، أو المجاز، أو التفصيل بين الألفاظ المتداولة استعمالها في الإنشاء قبل شرعنا كـ«أنكحتُ» و«بعتُ» فبالنقل، وغيرها فبالمجاز.

حجّة القول بأصل الإخبار أصالة بقاء اللفظ على معناه الأصلي وعدم نقله إلى الإنشاء.

وفيه: أنّ الأصل دليل حيث لا دليل، وستعرف الدليل من الاتفاق وغيره على خروجها عن تحت الأصل المذكور، مضافاً إلى أنّ مقتضى الأصل إنّما هو عدم نقلها في الانشاء، وأمّا استعمالها فيه مجازاً كما هو أحد أقوال القائلين بالإنشاء فلا ينافي الأصل، فالتمسك بالأصل على تقدير تسليمه أخصّ من المدّعى؛ لأنّ المدّعى هو عدم استعمال ألفاظ العقود في الإنشاء مطلقاً، لا على سبيل النقل، ولا على سبيل المجاز، والأصل المتمسك به على تقدير تسليمه إنّما يقتضي عدم استعمالها على سبيل النقل، لا عدم استعمالها مطلقاً.

إلّا أن ينضمّ إلى الأصل المذكور دعوى الاتفاق على عدم جواز استعمال المجازات في العقود، فينحصر سبيل الاستعمال في النقل المدفوع بأصالة عدمه.

ولكن يدفعه: أنّ الاتفاق إنّما هو على جواز استعمال المجاز بالمادّة في العقود لا المجاز بالهيئة، فإنّه لاضير في استعمال المجازات بالهيئة فيها.

وأمّا الملتزم بالإضمار فحامله عليه التفصّي عن لزوم الكذب.

وفيه: مضافاً إلى عدم انحصار سبيل التفصّي في أنّ إضمار الإنشاء آناً ما قبل صدور العقد إن كان من قبل الله تعالى فلا دليل عليه، وإن كان من قبل المتكلّم فالمفروض عدم، فيرجع أيضاً إلى الكذب وهو كرّ على ما فرّ.

وأمّا الملتزم بكون صيغ العقود إخبارات عن الإنشاءات النفسية الحادثة بالإرادة ونحوه فحامله عليه التفصّي عن لزوم الكذب، وعن لزوم انتفاء الفرق بين «بعتُ» المستعمل في العقد والمستعمل في غيره، وعن لزوم عدم جواز التعليق في العقود كما لا يجوز في سائر الإخبارات، وعن لزوم عدم تحريم المطلّقة الرجعية ثلاثاً كما لا تحرم لو أخبر بطلاقها ثلاثاً.

وفيه: مع ذلك كلّه أنّ صيغة العقد لو كانت إخباراً عن الإنشاء النفسي لما

حصل العقد إلّا من المسبوق عقده بذلك الإنشاء، ولا شترطوا في حصوله وصحّته سبق الإنشاء النفسي، وعدم كفاية العقد ممن لم يسبق نفسه إلى الإنشاء قبل التلفّظ بالعقد، والحال أنّ سيرتهم جارية على عدم اشتراط ذلك السبق في صحّة العقود وحصولها من العاقل والذاهل عن سبقها في النفس. فتبيّن مما ذكرنا فساد أصل القول بدلالة صيغ العقود على الإخبار مع كلّ واحد من التزامات قائليه.

حجّة القول بدلالتها على أصل الإنشاء وجوه:

منها: ما تقدّم من فساد القول بدلالته على الإخبار بجميع أنحائه الثلاثة، فيتعيّن القول بدلالته على الإنشاء بأحد أنحائه الثلاثة.

ومنها: تبادر الإنشاء من صيغ العقود في مقام العقود ولا يخلو إمّا أن يكون منشؤه حاقّ اللفظ فيستند إلى النقل عن معناه الأصلي وهو الإخبار، وإمّا أن يكون منشؤه خصوصية مقام العقد فيستند إلى القرينة المقامية، وعلى أيّ من التقديرين فيدلّ على الإنشاء لا محالة، وهو المطلوب.

ومنها: اتفاق جميع الإمامية على دلالتها على الإنشاء المنقول عن الشهيد الثاني في تمهيد القواعد[1] وبه الكفاية، أمّا على تقدير حجّية الإجماع المنقول فواضح، وأمّا على تقدير عدم حجّيته فلا أقلّ من رجوع الظنّ الحاصل منه إلى الظنّ الحاصل من قول أهل الخبرة وبه الكفاية حجّةً أيضاً.

ثمّ على تقدير دلالتها على الإنشاء هل هو بواسطة النقل، أو المجاز بقرينة المقام؟ وجهان، أظهرهما الأول؛ لأنّ مسيس الحاجة إليه حكمة مقتضية لنقله إليه، كما أنّ مسيس الحاجة في كلّ عرف حكمة مقتضية لاختراعهم اصطلاحاً جديداً في ألفاظهم المتداولة بينهم.

---

(١) تمهيد القواعد: ١٠٥.

فهرس الموضوعات