

فَكَتَابُهَا الْإِصْبَاحُ

فِي إِسْلَافِهَا الثَّانِي

سَمَاعِدُ لَيْسَ بِفَرَاغٍ بَرْدِي

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



كفاية الأصول

في أسلوبها الثاني

المجلد الثالث

تأليف

سماحة الشيخ باقر الدين فاضل



مجلس الشورى الإسلامي

رقم الإصدار: ١٩



مؤسسة إحياء التراث الإسلامي

www.turathshiai.com

E-mail: info@turathshiai.com

النجف الأشرف

شارع السور، قرب جبل الحويش

هاتف: ٣٣٢٨١١ و ٣٣٢٨١٣

ص.ب ٥٨٨

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ج (٣)

سماحة الشيخ باقر الإيرواني دام ظله

رقم الإصدار: ١٩

الطبعة الثانية: ١٤٣٠ هـ

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

دار النشر: بقية العترة

المطبعة: زيتون

ردمك: ١-٠٣٤-١٦٢-٩٦٤-٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة للمؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على
أشرف خلقه وأفضل بريته محمّد وعلى أهل بيته الطيبين
الطاهرين.

حمداً لك اللهم على ما أوليتني من توفيق لتأليف
الجزء الثالث من كتابنا كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
وابرازه إلى عالم النور.

ربّ فأتمم نعمتك عليّ بقبوله واجعله خالصاً لوجهك
الكريم واجعله مورداً لاستفادة إخواني وأعزتي طلبة الحوزة
العلمية.

وكُلّي أمل من كل من استفاد منه حرفاً التفضل عليّ
وعلى والديّ بالاستغفار، إنه سميع الدعاء، جواد كريم.

باقر الإيرواني

قوله ﷺ :

«وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً...، إلى قوله:
فإن قلت: كيف يقع مثل الخروج...»^(١).

الجواب عن الوجه الثاني:

وأجاب عن الوجه الثاني بأن الكلام تارة يقع في إثبات أن فعل الخروج أمر ممكن قبل الدخول، وأخرى في إثبات أن ترك الخروج أمر ممكن.

أما بالنسبة إلى إثبات أن فعل الخروج أمر مقدور وممكن قبل الدخول فباعتبار أن الشخص ما دام قادراً على الدخول فيكون قادراً على الخروج أيضاً، غايته الدخول يكون مقدوراً بالمباشرة، بينما الخروج يكون مقدوراً بواسطة الدخول، وهذا كما هو الحال بالنسبة إلى البقاء، فإنه قبل الدخول يكون مقدوراً ومنهياً عنه رغم أنه متفرع على الدخول، وإذا لم تضر فرعيتته على الدخول في كونه مقدوراً كذلك يلزم أن لا تضر فرعية الخروج على الدخول في كون الخروج مقدوراً. إذن قبل الدخول يكون الخروج مقدوراً ومنهياً عنه.

وقد تسأل: إذا كان الخروج منهياً عنه لفرض تحقق القدرة عليه، والمفروض أن البقاء منهي عنه أيضاً فماذا يفعل المكلف؟ هل يخرج أو يبقى، والمفروض أن كلاهما محرم؟

(١) الدرس ١٧٢: (٩/ ربيع الأول/ ١٤٢٦هـ).

والجواب: إن العقل يحكم عليه بالخروج ويرشده إلى ذلك لأنه أهون المحذورين.^(١)

عبارة زائدة أو في غير موقعها المناسب:

ثم جاءت في بعض نسخ الكفاية عبارة قيل إنها غير موجودة في طبع بغداد،^(٢) ولعل ذلك هو المناسب، لأن ما اشتملت عليه من مطلب هو شيء واضح ولا حاجة إلى ذكره وتكراره، مضافاً إلى أن الموقع المناسب للعبارة المذكورة ليس هو هنا، بل من المناسب ذكرها قبل الشروع في مناقشة الوجه الثاني، فإنها ترتبط بالوجه الأول.

وحاصل مضمون العبارة المذكورة أن شرب الخمر لأجل العلاج إنما يكون حسناً ومطلوباً فيما إذا لم يضطر الشخص إليه بسوء الاختيار وإلا بقي على الحرمة وإن كان العقل يلزم بارتكابه من باب كونه أخف المحذورين.

وهذا المضمون _ كما ترى _ لا يرتبط بالوجه الثاني بل بالوجه الأول أو بالأحرى يرتبط بالجواب عن الوجه الأول، حيث ذكر في الوجه الأول أن الخروج بما أنه ينطبق عليه عنوان التخلّص فهو واجب دائماً، وأجاب عنه بأن انطباق عنوان التخلّص عليه إنما يصير واجباً فيما إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار.

(١) العبارة في هذا الموضع توحى بأن الحرمة باقية، أي هي بنفسها باقية، وليس الباقي مجرد المبعوضة، ومن الواضح أن هذا يتنافى وما تقدم منه سابقاً من أن الخروج منه يبيح عنه بنهي سابق هو ساقط بعد الدخول.

(٢) وهي طبعة معتمدة لقلّة أخطائها، وقد قيل: إنها كانت في زمن المصنف، وبهذا الاعتبار كانت معتمدة وقليلة الأخطاء.

وآنذاك يأتي الموقع المناسب للعبارة المتقدمة فيقال: إن الأمر هو كذلك بالنسبة إلى شرب الخمر للعلاج، فإنه يتصف بالوجوب فيما إذا لم يضطر إليه الشخص بسوء اختياره.

عود إلى الموضوع:

ذكرنا فيما سبق أن الجواب عن الوجه الثاني يقع تارة في إثبات إمكان فعل الخروج قبل الدخول، وأخرى في إثبات إمكان ترك الخروج. والحديث السابق كان مرتبطاً بإثبات إمكان فعل الخروج.

وأما أن ترك الخروج ممكن فذلك لبيانين:

١ _ إن الخروج يمكن تركه بترك الدخول، فالقادر على ترك الدخول قادر على ترك الخروج ويصدق على الشخص بتركه للدخول أنه تارك للخروج بالفعل، وهذا مطلب سيال يجري في جميع الأفعال التسببية، فإن الإنسان يقدر عليها بسبب القدرة على أسبابها، فمثلاً الزوجية ليست مقدورة للإنسان بالمباشرة، ولكن لما كان قادراً على سببها _ وهو العقد _ فيلزم أن يكون قادراً عليها، إذ القدرة على سبب الشيء قدرة على ذلك الشيء نفسه.^(١)

(١) من الجدير الالتفات إلى مصطلح الفعل المباشري والفعل التسببي، فإن الفعل تارة يكون مقدوراً للإنسان بالمباشرة، كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحو ذلك، وأخرى يكون مقدوراً بالواسطة، كالزوجية مثلاً، فإنها ليست مقدورة للإنسان بالمباشرة، وإنما المقدور بالمباشرة هو العقد، وهي مقدورة بواسطة القدرة على العقد، ويصطلح على الأول بالفعل المباشري، وعلى الثاني بالفعل التسببي أو التوليدي.

وعلى هذا الأساس يكون العقد والقيام والقعود والأكل والشرب فعلاً مباشرياً للإنسان بينما الزوجية تكون فعلاً تسببياً وتوليدياً له.

وظاهر عبارة الكتاب أن الخروج فعل تسببي، أي أن الدخول سبب، والخروج مسبب، والحال أن الأمر ليس كذلك، فالدخول ليس سبباً للخروج وإنما هو أشبه بالموضوع.

وبكلمة أخرى: إن المكلف يستحق العقاب على الفعل ما دام ذلك الفعل مقدوراً له ولو بالواسطة، ولا يلزم أن تكون القدرة حاصلة بالمباشرة، فمن الوجيه عقاب الإنسان على ترك الزواج ما دام الزواج مقدوراً له بالواسطة، ولا يتعين أن يكون على ترك العقد الذي هو مقدور بالمباشرة.

٢ _ إنه لو سلمنا أن ترك الخروج ليس مقدوراً بالفعل بل هو مقدور بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فنقول: إن القدرة على ترك الخروج بهذا النحو كافية في إمكان تعلّق النهي به، فإن صحة تعلّق النهي لا تتوقف على أن يكون الشيء مقدور الترك بنحو السالبة المحصّلة وبنحو الحقيقة، بل يكفي أن تكون ثابتة ولو بهذا النحو، أي يكفي أن يكون الشخص قادراً على ترك الخروج بسبب قدرته على ترك الدخول الذي هو أشبه بالموضوع للخروج.

توضيح المتن:

وبالجملة كان قبل...: هذا ليس جملة لما سبق، بل هو مطلب مستقل يراد به الردُّ على الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأعظم، والمناسب على هذا الأساس التعبير بكلمة: ثمّ إنه كان...

وقد قلنا فيما سبق إن المصنف تارة يثبت إمكان فعل الخروج قبل الدخول، وأخرى يثبت إمكان تركه، والمقصود الآن إثبات إمكان الفعل.

والتقدير: كان الشخص قبل الدخول متمكناً من الخروج كما يتمكن من التصرف بالدخول، غاية الأمر يتمكن على الدخول بلا واسطة، بينما على الخروج يتمكن بواسطة الدخول. ومجرد عدم التمكن من الخروج إلا بواسطة الدخول لا يخرج عنه...

في جميع الأوقات: أي حتّى قبل الدخول.

والتقدير: كما لا تكون فرعية البقاء مانعة عن مطلوبيته قبل الدخول وبعده كذلك لا تكون الفرعية مانعة عن تحريم الخروج وإن كان...

ومن هنا ظهر...: هذه العبارة إلى نهاية قوله: (وأولى بالرعاية من تركه) ليست موجودة في طبع بغداد، وقد قلنا إن المناسب ذكرها قبل قوله: (وبالجملة كان قبل ذلك...).

والأفهم على ما هو عليه من الحرمة: هذه العبارة تصرّح ببقاء الحرمة، وهو ينافي ما تقدّم منه سابقاً من سقوط الحرمة بعد تحقق المرض أو بعد تحقق الدخول.

لكون الغرض فيه أعظم: جاء في بعض النسخ (لكن) بدل (لكون)، والأنسب: لكون.

ثم إن هذه العبارة متصلة بقوله: وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين لكون الغرض فيه _ أي في الخروج _ أعظم، حيث يتخلّص به من الغضب الزائد، بينما لو لم يخرج تكون المخالفة المتحققة أكبر.

فمن ترك الاقتحام...: في بعض النسخ: ومن ترك الاقتحام...

ثم إن هذه العبارة يقصد بها إثبات أن ترك الخروج هو أمر مقدور قبل الدخول، وهو إشارة إلى البيان الأول، والمناسب: ثم إن من...

أي إن من ترك الوقوع في المرض الذي يجعل الإنسان بالخيار بين أمرين: الموت أو تناول الخمر يصدق عليه أنه ترك الوقوع في الموت وترك شرب الخمر، أنه يصدق عليه ذلك ولو بسبب تركه للمرض الذي لو فعله لوقع في أحدهما جزماً.

كسائر الأفعال التوليدية: هذا يوحي بكون الخروج من الأفعال التوليدية وأن سببه هو الدخول، لكنه واضح المناقشة، فإن الخروج داخل تحت القدرة بالمباشرة وإن كان شرط ذلك الدخول.

ولو سلم عدم الصدق...: هذا إشارة إلى البيان الثاني.
بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع: وهو الدخول، فإنه ليس موضوعاً للخروج بل شرط له، ومن هنا قال: (مما هو من قبيل الموضوع).
فيوقع نفسه...: هذا نتيجة لما تقدم، وهو بيان لثبوت القدرة على فعل الخروج.

أو يختار ترك الدخول: هذا نتيجة لما تقدم، وهو بيان لثبوت القدرة على الترك.

وضمير فيهما يرجع إلى المهلكة والدار، أي يختار ترك الدخول في الدار وترك الوقوع في المهلكة.

خلاصة البحث:

أجاب بأن فعل الخروج مقدور، وهكذا تركه مقدور.
أما أن فعل الخروج مقدور فباعتبار القدرة على الدخول، كما هو الحال في البقاء.

وأما أن تركه مقدور فللقدرية على ترك الدخول، فتارك الدخول يصدق عليه بالفعل أنه تارك للخروج، ولو تنزلنا وسلمنا عدم الصدق إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فنقول: يكفي صدق الترك بالنحو المذكور في صحة تعلق النهي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر للعلاج فإنه إنما يكون مطلوباً لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار وإلا كان باقياً على المفاوضية وإن كان العقل يلزم به من باب أنه أخف المحذورين.

ثم إن الخروج قبل الدخول مقدور الفعل والترك معاً.

أما أنه يُقدر على الفعل فلأن الشخص يمكنه الخروج كما يمكنه الدخول، غاية يتمكن على الدخول بلا واسطة وعلى الخروج بالواسطة، ومجرد عدم التمكن إلا بواسطة لا يخرج الشيء عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء فإن تركه مطلوب قبل الدخول رغم أنه مثل الخروج في التفرّع على الدخول، نعم يلزم فعل الخروج عقلاً إرشاداً إلى أقل المحذورين.

وأما أنه يُقدر على الترك فترك الدخول، ومع التنزّل وتسليم عدم الصدق إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فنقول تكفي القدرة بالنحو المذكور لصحة توجه النهي.

* * *

قوله ﷺ :

«فإن قلت: كيف يقع مثل الخروج...، إلى قوله:
كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة...»^(١)

إشكال وجواب:

عرفنا من خلال ما سبق أن الشيخ الخراساني قد انتهى في حكم الخروج إلى أنه محرّم بالنهي السابق ويستحقّ الشخص عليه العقاب وليس واجباً. وقد يطرح على ضوء هذا الإشكال التالي: كيف يكون الخروج محرّماً وفي نفس الوقت يكون التخلّص من الغضب الزائد أمراً واجباً؟ إن الجمع بين تلك الحرمة وهذا الوجوب أمر غير ممكن، إذ الخروج هو مقدمة للتخلّص من الغضب الزائد فكيف يكون ذو المقدمة _ أعني التخلّص _ واجباً والمقدمة محرّمة؟! إن هذا أمر غير ممكن بعد أن نلتفت إلى أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فكما أن الشخص لو قيّد بالقيود ومنع من الخروج فلا يمكن بقاء التخلّص من الغضب على الوجوب كذلك لو كان الخروج محرّماً شرعاً فإنه لا يمكن بقاء التخلّص على الوجوب.

وهذا الإشكال قد ذكره ﷺ بلسان إن قلت.^(٢)

(١) الدرس ١٧٣: (١٠/ ربيع الأول / ١٤٢٦هـ).

(٢) هذا الإشكال هو من الأساس لم يقدّم على أصل سليم، فإن الخروج في نظر الشيخ الخراساني ليس محرّماً، بل أن حرمة ساقطة، فالحرمة كانت ثابتة له قبل الدخول، أما بعد تحقق الدخول فتسقط، هكذا ذكره ﷺ فيما سبق، ومن الواضح أنه بعد سقوط الحرمة عن الخروج لا محذور في ثبوت الوجوب للتخلّص من الغضب، إن ذلك ممكن وأمر لا محذور فيه حتّى مع فرض بقاء المبعوضة للخروج.

وأجاب عنه بجوابين:

١ _ إن الإشكال المذكور وجيه لو فرض أن العقل لم يلزم من باب الإرشاد بفعل الخروج، أما بعد حكمه بلزوم فعله من باب أنه أخف المحذورين فلا تكون الحرمة الثابتة للخروج منافية لوجوب التخلص من الغضب، فإنه وإن صار ممتنعاً شرعاً إلا أن هذا الامتناع الشرعي ليس بحكم الامتناع العقلي، فإن الممتنع شرعاً إنما صار بمثابة الممتنع عقلاً باعتبار أن الشرع إذا منع عن شيء فالعقل يدعو إلى امتثال الشرع ويقول: لا تفعل ذلك الشيء وامثل ما أراده الشرع منك، أما بعد أن فرض أن العقل لا يدعو في مسألتنا إلى ترك الخروج، بل هو على العكس يقول: إن الشرع وإن منعك من الخروج ولكنني ارشدك إلى فعله من باب أخف المحذورين، إنه بعد هذا الإرشاد العقلي لا يصير الممتنع شرعاً بمثابة الممتنع عقلاً، وبالتالي لا يعود محذور في بقاء التخلص على الوجوب.

وبالجملة: لا محذور في بقاء التخلص على الوجوب بعدما فرض حثّ العقل على فعل الخروج وعدم كونه بمثابة الممتنع عقلاً.

٢ _ لو تنزّلنا وقلنا: إن التخلص لا يمكن أن يبقى على الوجوب بعد منع الشرع من الخروج فنقول: غاية ما يلزم سقوط الوجوب عن التخلص ولكن نقول: إن الساقط هو الوجوب كخطاب، فالخطاب بوجوب التخلص يسقط، وأما حكم العقل بلزوم التخلص فهو ثابت ولا معنى لسقوطه، وبعد ثبوت حكم العقل واستقراره يكون _ أي حكم العقل _ بدلاً وعوضاً عن حكم الشرع، وبذلك يعود الموقف واحداً من دون طرو تغير عليه، وإنما يحصل تغير لو فرض أن العقل تنازل عن حكمه أيضاً.

أما لماذا يحكم العقل بلزوم التخلّص ولا يتنازل عن ذلك؟ إنه لوجهين:
 أ _ قد تنجّزت سابقاً _ أعني قبل الدخول _ حرمة الغصب بكل
 أساليبه وأشكاله، ولأجل الخروج عن عهدة هذا التكليف الذي تنجّز
 سابقاً يلزم العقل بالخروج، فهو إذن يرشد إلى لزوم الخروج من جهة
 الخروج عن عهدة التكليف الذي تنجز سابقاً.

ب _ إن التخلّص من الغصب باق على المحبوبة، فإن الذي سقط
 هو الخطاب بالوجوب دون المحبوبة _ إذ سقوط الخطاب بوجوب
 التخلّص هو لوجود المانع وليس لعدم المقتضي، أي سقط لفرض حرمة
 الدخول وليس لعدم وجود مصلحة في التخلّص _ ومع التسليم ببقاء
 المحبوبة يلزم تحقيق التخلّص، وذلك بفعل الخروج.

مناقشة القول بوجوب الخروج مع إجراء حكم المعصية عليه:

عرفنا فيما سبق أن الآراء في حكم الخروج _ غير رأي المصنف _ أربعة:

١ _ حرمة الخروج فقط.

٢ _ وجوب الخروج مع إجراء حكم المعصية عليه.

٣ _ وجوب الخروج من دون إجراء حكم المعصية عليه.

٤ _ ثبوت الوجوب والحرمة معاً.

أما الرأي الأول فقد اتضح بطلانه، حيث ذكره مؤلف أن النهي عن
 الغصب بالخروج يسقط بعد تحقّق الدخول.

وأما الرأي الثاني _ وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول _ فهو
 الذي يراد مناقشته الآن.

ولا بدّ في البداية من توجيهه ثم بيان مناقشته.

أما توجيهه فبأن يقال:

أما أن الخروج واجب فلاجل أنه مقدمة للواجب أو لانطباق عنوان التخلّص عليه.
وأما إجراء حكم المعصية عليه فلفرض وجود النهي السابق الثابت قبل الدخول.

وإما مناقشته فذلك بثلاثة أمور:

١ _ إن الخروج ليس واجباً من ناحية المقدمة أو انطباق عنوان التخلّص عليه، وذلك لأنه قد تقدّم الردّ على ذلك.

٢ _ إن الخروج لا يمكن أن يكون واجباً ومحرمّاً بعنوانه الواحد، أي إن لازم إجراء حكم المعصية عليه كونه منهيّاً عنه، ومع النهي عنه كيف يصير واجباً؟ إن ذلك يعني صيرورة الخروج واجباً ومحرمّاً بعنوان واحد.

وكان صاحب الفصول ملتفتاً إلى هذا فأجاب بأن زمان ثبوت الحرمة يغاير زمان ثبوت الوجوب، فالحرمة ثابتة سابقاً، أعني قبل الدخول، بينما الوجوب يثبت بعداً، أي بعد الدخول، ولا منافاة بين الوجوب والحرمة بعد اختلاف زمان ثبوتهما بالشكل المذكور.

ويمكن الجواب عن هذا بأن النافع في رفع المنافاة هو اختلاف زمان متعلّق الوجوب والتحريم لا اختلاف زمان ثبوتهما، فصحيح التحريم كان ثابتاً قبل الدخول ولكنه تحريم للخروج الذي هو يتحقّق بعد الدخول، فالتحريم والوجوب ثبتا لشيء واحد، وهو الخروج الذي هو أمر واحد يتحقّق بعد الدخول، ومن الواضح أن ثبوت هذين الحكمين لهذا الشيء الواحد أمر غير ممكن.

ولك أن تقول: من الوجيه أن يقول الشخص في يوم السبت لعبده: سافر

يوم الأحد، ويقول له يوم السبت أيضاً: لا تسافر يوم الاثنين، إن هذا أمر وجيه رغم صدور الحكمين في زمان واحد، وما ذاك إلا لاختلاف متعلقهما، وليس من الوجيه أن يقول الشخص يوم السبت: سافر يوم الاثنين ثم يوم الأحد يقول: لا تسافر يوم الاثنين، إن هذا ليس بوجيه رغم اختلاف زمان ثبوت الحكمين، وما ذاك إلا لوحدة متعلق الحكمين، وحيث إن المتعلق للحكمين في مقامنا واحد _ وهو الخروج المحقق بعد الدخول _ فلا يمكن ثبوت الحكمين له وإن اختلف زمان ثبوتهما.

٣ _ إنه يلزم أن يكون الخروج محبوباً ومبغوضاً بعنوان واحد، فهو بعنوانه الواحد يكون محبوباً الآن ومبغوضاً الآن، وذلك مطلب يرفضه القائل بالجواز أيضاً فضلاً عن القائل بالامتناع، لأن القائل بالجواز إنما يجوز الاجتماع فيما إذا تعدد العنوان لا فيما إذا اتحد.^(١)

توضيح المتن:

ممنوعاً عنه: كلمة (عنه) لا حاجة إليها.

مع بقاء ما يتوقف عليه: أي مع بقاء التخلّص الذي يتوقف على الخروج على الوجوب، والحال أن من الواضح سقوط وجوب ذي المقدمة عند حرمة المقدمة.

ولو بسوء الاختيار: هذا راجع إلى المنحصرة، أي المنحصرة بسبب سوء الاختيار.

(١) قد يقال: إن العنوان في المقام متعدد وليس واحداً.

والجواب: إنه سيأتي تعليق الشيخ الخراساني على هذا في المحاضرة التالية إن شاء الله تعالى. ثم إن روح هذا الأمر الثالث مع روح الأمر الثاني يمكن أن يقال هي واحدة ولا اختلاف بينهما وإن كانت عبارة المتن قد توحى بتعددتهما.

لزومه بحكمه: أي لزوم الخروج بحكم العقل.
 كما إذا كانت المقدمة ممتعة: أي ممتعة عقلاً في حدّ نفسها.
 لو سُئِلَ فالساقط...: أي لو سُئِلَ سقوط وجوب ذي المقدمة
 فالساقط هو الوجوب كخطاب فعلي دون لزوم الإتيان به عقلاً.
 خروجاً عن: هذا إشارة إلى الوجه الأول لتوجيه عدم سقوط حكم العقل.
 ضرورة أنه: هذا إشارة إلى الوجه الثاني. والمناسب: مضافاً إلى أنه...
 والتقدير: إنه لو لم يأت الشخص بالخروج وقع في محذور أشد،
 حيث إن التخلّص باق الآن على المحبوبة بلا حدوث قصور فيه ولا
 طرؤ فتور عليه.

والزام العقل...: الواو استينافية، أي والزام العقل بالخروج _ لأجل
 الوجهين السابقين _ من باب الإرشاد يغني عن حكم الشرع الساقط.
 وقد ظهر مما حققناه...: هذا شروع في الردّ على القول بوجوب
 الخروج مع إجراء حكم المعصية عليه.

ثمّ إن قوله: وقد ظهر عبارة أخرى عن الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة.
 نظراً إلى النهي السابق: أي إنما يجري على الخروج حكم
 المعصية لأجل النهي السابق.

مع ما فيه من لزوم...: هذا إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة.
 فعل واحد بعنوان واحد: سيأتي في المحاضرة التالية إن شاء الله
 تعالى الإشارة إلى إمكان تصوير عنوانين للخروج.
 ولا ترتفع غائلته: أي مشكلة الاجتماع المذكور.

اختلاف زمانه: أي زمان المتعلّق ولو مع اتحاد زمان ثبوت

الحكمين.

كيف ولازمه: هذا إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور الثلاثة. والعبارة قد توحي بكونه رداً مغايراً للأمر الثاني. ويمكن جعله مكملاً للرد الثاني بعبارة أخرى. مبغوضاً ومحبوباً كذلك: الصواب: ومبغوضاً... والمقصود من كذلك، أي فعلاً.

خلاصة البحث:

قد يشكل بأن الخروج كيف يكون محرماً والتخلص من الغصب واجباً ونحن نعرف أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً؟ وجوابه: إن هذا وجيه لو لم يحكم العقل بلزوم الخروج وإلا لم يكن كالممتنع عقلاً. هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا بسقوط وجوب التخلص فالساقط هو الوجوب كخطاب ويبقى حكم العقل بلزوم التخلص لأجل الخروج عن عهدة ما تنجز سابقاً ولأجل أن لا يلزم الوقوع في محذور أشد. ثم إن القول بوجوب الخروج مع إجراء حكم المعصية عليه يرد عليه أمور ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: كيف يكون الخروج ممنوعاً والتخلص واجباً، والحال أن ذا المقدمة لا يمكن أن يبقى على الوجوب بعد امتناع المقدمة شرعاً الذي هو بحكم امتناعها عقلاً؟ قلت:

أولاً: إن الممنوع شرعاً إنما يكون كالممتنع عقلاً إذا لم يحكم

العقل بلزومه إرشاداً إلى أقل المحذورين وإلا فلا محذور في بقاء ذي المقدمة على الوجوب.

وثانياً: لو سُلمَ فالساقط هو الخطاب بالوجوب دون لزوم الإتيان به عقلاً خروجاً عن عهدة ما تنجز سابقاً ولئلا يلزم محذور أشد، فإنه الآن كما سبق في الاتصاف بالملاك بلا حدوث قصور.

ثم إنه قد ظهر مما حققناه فساد القول بكون الخروج مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه _ نظراً إلى النهي السابق _ مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة.

ولا يرتفع المحذور باختلاف زمان التحريم والوجوب كما في الفصول بعد اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، فإن النافع اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما.

كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق بعنوان واحد، وهذا لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.

قوله ﷺ :

« كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة...، إلى قوله:
بقضية أن الشيء ما لم يجب لا يوجد». ^(١)

كلام لصاحب الفصول:

ثمّ ان لصاحب الفصول مطلباً ذكره في طيّ كلامه السابق،
وحاصله: انه لا يلزم من ثبوت النهي سابقاً _ أي قبل الدخول _ والأمر
الآن اجتماع الأمر والنهي بنحو مستحيل، بل يلزم الاجتماع بنحو مقبول
وممكن، وذلك باعتبار ان النهي مطلق والأمر ثابت مشروطاً بالدخول.
هكذا ذكر. ^(٢)

وهذا قد يوحى بأن المقصود من إطلاق النهي انه ثابت قبل
الدخول وبعده، وهذا بخلاف الأمر فإنه مقيّد بما بعد الدخول.
وإذا كان المقصود هو هذا فالاشكال عليه واضح كما ذكر الشيخ
الخراساني، فإن النهي ما دام مطلقاً بنحو يشمل حالة ما بعد الدخول
فسوف يجتمع هذا النهي مع الوجوب الثابت بعد الدخول ويتحقّق بذلك
الاجتماع المستحيل.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن المقيّد فرد من المطلق ومصدق

(١) الدرس ١٧٤ و ١٧٥: (١١ و ١٤ / ربيع الأول / ١٤٢٦ هـ).

(٢) الفصول الغروية: ١٣٨ / الفصل الرابع من فصول النهي.

له فيلزم بعد تحقق الدخول اجتماع الوجوب والتحريم في الخروج، وبذلك يعود المحذور.^(١)

مناقشة رأي القمي:

ذكرنا فيما سبق أن الآراء في الخروج - عدا رأي الشيخ الخراساني - أربعة:

١ - هو منهي عنه فقط.

٢ - هو واجب مع إجراء حكم المعصية عليه، وهو رأي صاحب الفصول.

٣ - هو واجب من دون إجراء حكم المعصية عليه، وهو رأي الشيخ الأعظم.

٤ - هو واجب ومحرم، وهو رأي القمي.

أما الأول فقد تقدمت مناقشته، حيث ذكرنا أن النهي ساقط بعد تحقق الدخول ولا يمكن بقاءه.

وأما الثاني فقد تقدمت مناقشته أيضاً.

وأما الثالث فكذلك.

(١) هذا ومن المحتمل أن يكون مقصود صاحب الفصول شيئاً آخر، وإلا فما تقدم واضح الوهن، إنه يحتمل أن يكون مقصوده من كون التحريم مطلقاً أنه ليس مشروطاً بالدخول بخلاف الوجوب فإنه مشروط به، والقرينة على ذلك أنه ذكر فيما سبق أن النهي يسقط بعد الدخول فكيف الآن يقول هو مطلق وشامل لما بعد الدخول؟ إن من القريب أن يكون قاصداً بيان أن النهي لم يشترط بالدخول بخلاف الوجوب، فإنه مشروط به، ولكنه بالتالي هو يدعي أن ذلك النهي الذي لم يشترط بالدخول هو ساقط بعد الدخول، ومعه فلا إشكال.

وقد بقي علينا أن نتحدث عن الرأي الرابع الذي هو للفاضل القمي.^(١) ويمكن مناقشته بثلاثة وجوه:

١ _ إن الصحيح عندنا امتناع الاجتماع لا جوازه.

٢ _ إن القائل بالجواز إنما يقول به لو كان الموجود الواحد مشتملاً على عنوانين يمكن تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، كما هو الحال في عنوان الصلاة والغصب، فالأمر يكون متعلقاً بعنوان الصلاة والنهي بعنوان الغصب، أما إذا فرض عدم وجود عنوانين يصلحان لذلك فلا يمكن القول بالجواز، ومقامنا هو من هذا القبيل، فإن ما يتصور كونه عنواناً صالحاً لذلك هو عنوان التخلّص وعنوان التصرف بدون إذن، أي يقال: إن الخروج من المغصوب حيث إنه ينطبق عليه عنوان التخلّص أو كونه مقدمة للتخلّص فهو واجب، وبما أنه تصرف بدون إذن المالك فهو محرّم، ولكن هذا باطل ومرفوض.

والوجه في ذلك:

أما بالنسبة إلى عنوان التخلّص فنسأل: ما هو المقصود بالدقة؟ فهل المقصود أن الخروج يتّصف بالوجوب باعتبار أنه مقدمة للتخلّص أو أنه يتّصف بذلك باعتبار أنه بنفسه تخلّص وينطبق عليه عنوان التخلّص، أي هو بنفسه تخلّص وليس مقدمة له؟

فإن كان المقصود هو الأوّل فيرده أن عنوان المقدمة حيثية

(١) كان المناسب للشيخ الخراساني استعراض دليل القمي أولاً ثم الأخذ بمناقشته، بينما هو عكس الأمر فأخذ بمناقشته أولاً ثم استعراض دليله، وهذا ليس فتيلاً.

تعليلية وليس حيثية تقييدية،^(١) أي إن الذي ينصبُّ عليه الوجوب الغيري هو واقع المقدمة وليس عنوان المقدمة، إذ العنوان المذكور ليس مقدمة واقعاً وليس مما يتوقَّف عليه الواجب النفسي كي ينصبَّ عليه الوجوب الغيري، وإنما المقدمة حقاً هو واقع المقدمة، فواقع الخروج وذاته هو الذي ينصبُّ عليه الوجوب دون عنوان كونه مقدمة، نعم عنوان كونه مقدمة هو علة لانصباب الوجوب الغيري على ذات الخروج.

وعليه فننتهي إلى هذه القضية، وهي: أن المتَّصف بالوجوب الغيري هو واقع الخروج وذاته دون عنوان كونه مقدمة.

وإن كان المقصود هو الثاني فيرده أن عنوان التخلُّص ليس منطبقاً على الخروج، فإن الشخص حينما يتم خروجه من الغضب ويصير في المكان المباح يصدق عليه آنذاك أنه قد تخلَّص من الغضب، فعنوان التخلُّص يكون صادقاً بعد انتهاء الخروج ويتنزَّع آنذاك وليس أثناء الخروج، ومعه فكيف يحتمل صدق عنوان التخلُّص على الخروج؟ هذا كله بالنسبة إلى عنوان التخلُّص.

وأما بالنسبة إلى عنوان التصرف بدون إذن المالك فهو أيضاً ليس مصباً للحرمة، فإن واقع الخروج وذاته هو الذي وقع من دون إذن المالك فيكون هو المحرَّم دون عنوان التصرف بدون إذن المالك، نعم العنوان

(١) الفارق بين الحيثيتين المذكورتين هو أن الوصف تارة يكون علة للحكم من دون أن يؤخذ في متعلقه، وأخرى يكون مأخوذاً في متعلقه، فالمولى تارة يقول: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وأخرى يقول: لا تشرب المسكر، فحيثية الاسكار في الأولى تكون حيثية تعليلية، بينما في الثاني تكون حيثية تقييدية.

المذكور علة لترشح الوجوب على ذات الخروج من دون أن يكون هو
_ العنوان المذكور _ مصباً له.^(١)

وعليه فالنتيجة من خلال كل هذا: إنه لا يوجد للخروج عنوانان
حتى يكون الوجوب منصباً على أحدهما والتحريم على الآخر، بل
عنوان الخروج وذاته هو المحرّم وهو الواجب، فمصبّ الوجوب
والتحريم شيء واحد، وهو نفس الخروج.

٣ _ إنه لو سلّمنا بالجواز وبوجود عنوانين قد انصب الوجوب
على أحدهما والتحريم على الآخر فرغم ذلك لا يمكن ثبوت كلا
الحكمين للخروج لنكته خاصة.

توضيح ذلك: إن القائل بالجواز إنما يحكم بتحقيق كلا الحكمين
وثبوتهما بالفعل فيما إذا كانت توجد مندوحة، أما إذا لم تكن فلا يمكن
ثبوتهما معاً لأنه يلزم منه التكليف بغير المقدور، فمثلاً الصلاة في
المغصوب إنما يمكن ثبوت الحرمة والوجوب لها فيما إذا كان بإمكان
المكلف الخروج من المغصوب وأداء الصلاة في المكان المباح، أما إذا
كان الباب عليه مغلقاً فلا يمكن أن يقال له: صل ولا تغصب، إنه تكليف
بغير المقدور، إذ لا يقدر على فعل الصلاة من دون ارتكاب الغصب.

وإذا رجعنا إلى محل كلامنا لاحظنا أن المندوحة مفقودة في مثال
الخروج، فلا يمكن أن يقال للشخص: يحرم عليك التصرف بدون إذن

(١) هذا مجرد دعوى، فكما أن من المحتمل تمرّكز الحرمة على ذات الخروج دون
عنوان التصرف بدون إذن المالك كذلك يمكن العكس، أي يمكن أن يُدعى
أن مركز الحرمة هو التصرف بدون المالك، والخروج إنما اتصف بالحرمة
باعتبار أنه مصداق للتصرف بدون إذن المالك.

المالك وتخلص من الغصب، إن امثالهما معاً أمر غير ممكن، إذ التخلص لا يمكن إلا بالخروج الذي هو تصرف بدون إذن المالك، فإن الخروج عبارة أخرى عن المشي في الأرض المغصوبة الذي هو تصرف بدون إذن المالك.

وعليه فامثال كلا الحكمين أمر غير ممكن، وثبوتهما معاً يؤدي إلى التكليف بغير المقدور.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن ثبوت كلا الحكمين معاً يحتاج إلى مطلبين:

أ_ وجود عنوانين يصلحان لتعلق الحكمين بهما وإلا كان ثبوت الحكمين معاً تكليفاً محالاً في حدّ نفسه وليس تكليفاً بالمحال، إذ تعلق الحكمين بالشيء الواحد من دون تعدّد عنوانه هو أمر محال في حدّ نفسه وليس تكليفاً بالمحال.

ب_ ثبوت المندوحة، إذ مجرد تعدد العنوان من دون ثبوت المندوحة يخرج التكليف عن كونه في حدّ نفسه تكليفاً محالاً ولكنه يلزم آنذاك أن يكون تكليفاً بالمحال، أي بغير المقدور.

إذن لأجل أن يزول محذور التكليف المحال يلزم تعدد العنوان، ولأجل أن يزول محذور التكليف بالمحال يلزم وجود المندوحة ولا يكفي تعدد العنوان.

وهذا المطلب نقوله حتّى إذا كان الاضطرار ناشئاً عن سوء الاختيار، فالشخص الذي انحصر أمر تخلصه من الغصب بالخروج لا يمكن أن يقال له: تخلص من الغصب ولا تتصرف بغير إذن المالك حتّى لو كان دخوله إلى الغصب ناشئاً عن سوء اختياره، فإن الداخل بسوء اختياره يجوز أن يعاقب على

خروجه، باعتبار أنه اضطر إليه بسوء اختياره، أما أن يوجّه إليه التكليف وينهى عنه _ الخروج _ رغم أنه لا يمكنه التخلص من الغضب إلا به فهو أمر غير ممكن، وما ذاك إلا لأن الغرض من التكليف إحداث الداعي في نفس المكلف إلى الفعل والترك، ومع كونه لازم الصدور كيف يمكن إحداث الداعي إلى الترك؟ وهكذا لو كان لازم العدم كيف يمكن إحداث الداعي للصدور؟

إن قلت: بناءً على هذا كيف تجيب عن العبارة المشهورة التي تقول: الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؟ أوليس المقصود أن لزوم الخروج الناشئ من سوء الاختيار _ أي من اختيار الدخول _ لا يتنافى وكونه أمراً داخلياً تحت الاختيار، وبالتالي لا يتنافى مع إمكان تعلّق التكليف به؟

قلت: إن هذه العبارة ذكرت في مقابل الأشاعرة القائلين بأن الإنسان ليس مختاراً في أفعاله، فهو في أكله وسيره وسفره وما شاكل ذلك ليس مختاراً بل مجبراً، لأن كل فعل يتحقّق ولا يوجد إلا إذا تحقّقت علته التامة ووصل بسببها إلى مرحلة الوجوب، ولذلك قيل: الشيء ما لم يجب لا يوجد، وإذا وصل إلى مرحلة الوجوب فذلك يعني أنه ليس مختاراً فيه وإلا لم يكن واجباً.

هذا إذا وجد الفعل.

وإذا انعدم فيلزم أن يكون قد وصل إلى درجة الامتناع بسبب عدم العلة، وبوصوله إلى درجة الامتناع فذلك يعني انتفاء الاختيار، ومن هنا قيل: الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم.

إن الأشاعرة هكذا استدلوا على كون الإنسان مجبوراً في أفعاله. ورُدّ ذلك بأن الفعل وإن كان لا يوجد إلا إذا وصل إلى درجة

الوجوب بسبب علته إلا أن العلة لوجود الأفعال حيث إنها نفس اختيار الإنسان فلا يكون وجوب الفعل المنتهي إلى اختيار الإنسان نفسه منافياً لاختياره بل يكون مؤكداً لذلك.

إن العبارة السابقة جاءت للردّ على الأشاعرة لإثبات أن الإنسان باق بلحاظ أفعاله على الاختيار وأين ذلك من محل كلامنا؟

إنه في محل كلامنا نسلم أن الخروج أمر اختياري للإنسان لأنه وإن وجب إلا أن وجوبه ينتهي إلى اختيار الإنسان نفسه، حيث اختار الدخول فيكون في خروجه مختاراً أيضاً، إن هذا مطلب مسلم وليس لنا نقاش فيه، وإنما الذي نناقش فيه هو أن الخروج بعد ما أثبت الشرع له الوجوب وقال: يلزم التخلص كيف ينهى عنه ويقول: لا يجوز التصرف من دون إذن المالك؟ إنه بالأمر السابق يصير الخروج واجباً بسبب الأمر الشرعي، وما دام قد صار واجباً كيف ينهى عنه؟

إن الإشكال في المقام ليس ناظراً إلى مسألة الاختيار حتى يقال: إن الإنسان بعدما اختار الدخول فيكون في خروجه مختاراً أيضاً حتى وإن نشأ دخوله من سوء الاختيار، وإنما الإشكال ناشئ من أن الشيء إذا وجب بسبب الأمر فكيف ينهى عنه، وإذا امتنع بسبب النهي الشرعي عنه كيف يؤمر به؟ إنه أمر غير ممكن حتى مع فرض كون الإنسان مختاراً في أفعاله وحتى مع فرض أن الاضطرار إلى الخروج حصل بسبب سوء الاختيار.

توضيح المتن:

وعلى كل حال: تفسير لقوله: (مطلقاً).

ففيه مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين: هذا إشارة إلى الوجه الأول لمناقشة رأي القمي.

وسياتي توجيه الرأي المذكور فيما بعد إن شاء الله تعالى، وكان المناسب ذكر التوجيه أولاً ثم المناقشة ثانياً.

فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.
حيث كان الخروج بعنوانه: أي إنه بعنوان كونه خروجاً هو سبب
_ أي مقدمة _ للتخلص.

ثم إنه توجد مقدمة مطوية حذفها لوضوحها، وهي أن الوجوب
الغيري في باب المقدمة ينصبُّ على واقعها دون عنوانها.

وكان بغير إذن المالك: أي وكان الخروج بعنوانه أيضاً بغير إذن
المالك فيصير محرماً بعنوانه، وليس بعنوان التصرف بغير إذن المالك،
فإن عنوان التصرف بغير إذن المالك حيثية تعليلية وليس حيثية تقييدية.

ثم إنه قد تقدمت مناقشة ذلك، حيث قلنا: إن ذات الخروج وإن
كان من المحتمل أن يكون هو المحرّم إلا أن من المحتمل أيضاً أن
تكون الحرمة منصبّة على التصرف غير المأذون ويكون الخروج متّصفاً
بذلك من باب أنه مصداق للتصرف غير المأذون لا أنه بذاته محرّم.

ثم إنه قد تُفسر العبارة بشكل آخر، وذلك بأن يكون عنوان السببية
والمقدمية للتخلص حيثية تعليلية إلا أن التصرف بغير إذن المالك يكون
حيثية تقييدية، أي هو لا يريد أن يدّعي أن الحيثية في كلا العنوانين
تعليلية بل إحداها تعليلية والأخرى تقييدية.

هكذا ربما يكون مقصوده .

ولكن إذا كان هذا هو مقصوده فالإشكال عليه واضح، فإن المهم
تحصيل عنوانين، وهما حاصلان بناءً على هذا، غايته الوجوب يكون

متعلقاً بعنوان الخروج وذاته، والحرمة تكون متعلقة بالتصرف غير المأذون، ومن هنا يكون التفسير الأول أنسب.

وليس التخلّص إلا...: أي وإذا أردت أن تقول: إن عنوان المقدمة لا تأخذه في الحساب بل ندّعي أن عنوان التخلّص منطبق على نفس الخروج فجوابه أن عنوان التخلّص يحصل بعد انتهاء الخروج فكيف يكون منطبقاً عليه.

والمقصود من ترك الحرام ترك الغصب.

إن الاجتماع ههنا...: هذا إشارة إلى الوجه الثالث.

أو ترك كذلك: أي واجب أو ممتنع.

وما قيل إن...: المناسب: وما قيل من أن...

خلاصة البحث:

ذكر صاحب الفصول في ثانيا كلامه أن الخروج لا يتحقّق فيه محذور اجتماع الأمر والنهي، لأن النهي مطلق، والأمر مشروط، ولكنه مردود، باعتبار أنه عند تحقّق الشرط يلزم محذور الاجتماع.

وأما رأي القمي فيمكن مناقشته:

تارة بأنه مبني على القول بالجواز.

وأخرى بأنه لا يوجد عنوانان يصلحان لتعلّق الأمر والنهي، إذ الأمر إما أن يتعلق بعنوان المقدمة للتخلّص أو بنفس التخلّص، وكلاهما باطل، أما الأول فلأن الأمر لا يتعلّق بعنوان المقدمة بل بواقعها، وأما الثاني فلأن عنوان التخلّص يحصل بعد الفراغ من الخروج فكيف يكون منطبقاً عليه؟

هذا في الأمر.

وأما النهي فهو متعلق بواقع الخروج أيضاً، إذ واقع الخروج هو قد وقع بلا إذن فيكون منهيّاً عنه.

ويمكن المناقشة الثالثة بأنه بقطع النظر عن ذلك لا يمكن الحكم بالجواز لعدم المندوحة، فالتكليف يلزم أن يكون بالمحال وإن لم يكن في نفسه محالاً لفرض تعدّد العنوان، والعبارة المشهورة المتقدمة ناظرة إلى ردّ الأشاعرة لإثبات أن أفعال الإنسان اختيارية ولا يقصد منها إثبات أن ما تعلّق به الأمر يمكن تعلّق النهي به أو بالعكس.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه لا يجدي في رفع محذور الاجتماع كون النهي مطلقاً وعلى كل حال والأمر مشروطاً بالدخول، ضرورة منافاة حرمة الشيء كذلك لوجوبه في بعض الأحوال.

وأما القول بكون الخروج مأموراً به ومنهيّاً عنه ففيه ما عرفت من أن الصحيح امتناع الاجتماع، ومع التنزّل فالعنوان ليس متعدداً، إذ الخروج سبب للتخلّص ولا ينطبق عليه لأنه منتزع عند الانتهاء منه، ومع التنزّل فالتكليف وإن لم يكن محالاً لكنه بالمحال _ لعدم المندوحة _ إذ لا يمكن تعلّق التكليف بما هو واجب أو ممتنع ولو كان الوجوب والامتناع بسوء الاختيار.

وما قيل من أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ناظر لردّ الأشاعرة في استدلالهم على عدم اختيارية الأفعال بقضية أن الشيء ما لم يجب لا يوجد.

قوله **مَدِينَة** :

«فانقدح بذلك...، إلى قوله: الأمر الثاني»^(١).

مناقشة دليل القمي:

وبعد أن ناقش الشيخ الخراساني مدعى القمي بثلاثة وجوه أخذ الآن في عرض دليله، وكان المناسب فنيّاً بيان الدليل أولاً ثمّ الأخذ بمناقشته، كما هو واضح، ولكن هذه طريقة مألوفة بين القدماء، فهم يناقشون أحياناً المدعى ثمّ يأخذون ببيان الدليل، والمناسب كما ذكرنا هو العكس.

وحاصل دليل القمي أنه يوجد بلحاظ الخروج حكمان، أحدهما الوجوب والآخر التحريم، والوجوب متعلّق بعنوان التخلّص، والتحريم متعلّق بعنوان التصرف بغير إذن المالك، وهذان الحكمان ثابتان في الخروج من دون تقييد، فوجوب التخلّص لم يقيّد بما إذا لم يكن هناك غصب، وتحريم الغصب لم يقيّد بما إذا لم ينطبق عنوان التخلّص.

والوجه في عدم الحاجة إلى التقييد هو أن المفروض تعلّق أحد الحكمين بغير متعلق الآخر، فلا اتحاد في المتعلّق حتّى يحتاج إلى التقييد.

وقد تقول: صحيح لا يلزم محذور اجتماع الحكمين في مركز واحد ولكن بالتالي يلزم التكليف بغير المقدور، لأن امثال أحد التكليفين لا يمكن إلاّ بعصيان الآخر لفرض عدم وجود المندوحة.

(١) الدرس ١٧٦: (١٥/ ربيع الأول/ ١٤٢٦هـ).

وأجاب القمي بأنه لا محذور في التكليف بغير المقدور بعدما كان ذلك قد نشأ بسوء اختيار المكلف، فلو لا أنه يدخل إلى الأرض المغصوبة لم يلزم التكليف بغير المقدور.

وبالجملة: إن المحذور اللازم إما هو التكليف المحال وإما هو التكليف بالمحال، وكلاهما ليس بتمام.

أما الأول فلفرض تعدد العنوان، وبعد تعدده لا يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد كي يكون ذلك أمراً محالاً في نفسه.

وأما الثاني فلأن التكليف بغير المقدور بعدما كان ناشئاً من سوء الاختيار لا محذور فيه.

هذا حاصل ما أفاده القمي.

وقد اتضح جوابه من خلال ما سبق، وذلك بتكرار نفس الوجوه

الثلاثة السابقة:

١_ إننا لا نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي حتى مع فرض تعدد العنوان، لأن الأحكام تتعلق بالمعنون، وهو واحد لا يتعدد بتعدد العنوان، وعليه فمحذور التكليف المحال لازم حتى مع فرض تعدد العنوان.

٢_ إنه مع التنزل نقول: إن العنوان ليس متعدداً في المقام، لأن عنوان المقدمة أو التخلّص أو التصرف بغير إذن المالك هو حيشة تعليلية وليس مصباً للحكم كما تقدّم.

٣_ إنه مع التنزل نقول: إنه في المقام يلزم محذور التكليف بغير المقدور لعدم وجود المندوحة، وهو غير ممكن حتى مع فرض نشوء الاضطرار من سوء الاختيار.

نعم مع فرض الاضطرار بسوء الاختيار يمكن ثبوت العقاب، وأما

الخطاب بالتكليف فلا، فالذي القى نفسه من قمة شاهق وصار ما بين السماء والأرض لا يمكن توجيه التكليف إليه بلسان لا توقع نفسك على الأرض _ إذ الغرض من التكليف إحداث الداعي، وفي الحالة المذكورة لا يمكن حدوث الداعي إلى عدم الوقوع _ ولكن لا محذور في أن يعاقب، ولذا يصح ضربه بالعصا وهو ما بين السماء والأرض.

وهذا هو معنى العبارة التي تقول: الاضطراب بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً.

حكم الصلاة في المغصوب:

كل ما تقدم كان ناظراً إلى حكم الخروج، وقد اتضح أن الآراء فيه أربعة، فإذا ضمنا إليها رأي المصنف المركب من دعاوى ثلاث صارت خمسة. وأما الصلاة في المغصوب فهل تقع صحيحة؟ نعم تقع صحيحة في حالات أربع:

١ _ إذا كنا نبني على جواز الاجتماع، فإن معناه أن متعلق الوجوب يغير متعلق الحرمة، ومع اختلاف المتعلق يلزم الحكم بالصحة، إذ الصلاة شيء آخر يغير الغصب فلماذا تقع فاسدة؟ إن الفساد أمر لا موجب له.^(١)

٢ _ إذا كنا نبني على الامتناع ولكن نفترض أن الاضطراب ناشئ لا من سوء الاختيار _ كما لو أن شخصاً قيد بالحديد والقي في المكان المغصوب _ فإن الحرمة حيث إنها تزول بواسطة حديث رفع الاضطراب فلا يعود آنذاك مانع من تأثير ملاك الوجوب في تصحيح الصلاة.

(١) هذا ولكن يمكن الحكم بالفساد، بتقريب أن الصلاة وإن كانت تغاير الغصب خارجاً إلا أنهما مقترنان، وهذا الاقتران قد يجعل الصلاة مبغوضة للمولى، وبالتالي لا يمكن التقرب بها وتقع فاسدة.

٣ _ إذا كنا نبنّي على الامتناع وكان الاضطرار بسوء الاختيار إلّا أننا نفترض أن الصلاة وقعت أثناء الخروج، مع البناء على أنه واجب بلا إجراء حكم المعصية عليه كما هو رأي الشيخ الأعظم الأنصاري، فإنه يلزم الحكم بالصحة أيضاً كما هو واضح، فالشخص يكبر ثم يقرأ أثناء السير ثم يأتي بالركوع والسجود إيماءاً^(١).

٤ _ أن نفترض الاضطرار بسوء الاختيار والإتيان بالصلاة وسط المغصوب إلّا أننا نفترض أيضاً غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي فيلزم في مثل ذلك الحكم بصحة الصلاة، إذ بعد فرض كون المورد من موارد الاجتماع يلزم توفر كلا الملاكين _ لما تقدّم في بعض الأمور السابقة من اشتراط توفر كلا الملاكين لصيرورة المورد من موارد الاجتماع _ وبعد توفر كلا الملاكين وغلبة ملاك الأمر يلزم الحكم بالصحة.

ولكن هذا وجيه إذا كان الوقت ضيقاً. وأما إذا كان واسعاً فيمكن آنذاك الإتيان بالصلاة في المكان المباح من دون أن تكون مقترنة بحزازة الغضب فتكون في مثل ذلك الصلاة في المباح بمثابة الواجب الأهم لخلوها من منقصة الغضب، بينما الصلاة في الغضب بمثابة المهم لاشتغالها على حزازة الغضب، وحيث إنهما ضدان _ لأن الذي يحصل به الملاك هو إحداهما دون كليهما _ فالأمر بالأهم إذا قلنا أنه يقتضي النهي عن المهم فتكون الصلاة في المكان المغصوب منهيّاً عنها فلا تقع صحيحة رغم توفر الملاك فيها، ولكن حيث إننا لا نبنّي على الاقتضاء فيمكن الحكم بالصحة، غايته بسبب الملاك وليس بسبب

(١) هذا يتم إذا كان الوقت ضيقاً، وأما إذا كان واسعاً فلا وجه للإتيان بأجزاء الصلاة مع الإيماء بعد فرض إمكان الإتيان بها بشكلها الطبيعي.

الأمر لأن المفروض أن الأمر متعلق بالأهم، ومع تعلقه به فلا يتعلق بالمهم، إذ تعلقه بالضدين أمر غير ممكن.^(١)

توضيح المتن:

ولا موجب للتقييد عقلاً: أي تقييد الأمر بالتخلص بعدم الغصب وتقييد النهي عن الغصب بعدم التخلص.
مع تعدد الجهة: أي مع تعدد العنوان.
وذلك لما عرفت: أي فانقذح بذلك فساد الاستدلال لما عرفت...
وهذا إشارة إلى الوجه الأول.

وإن اجتماع الضدين: عطف تفسير على سابقه.
مع عدم تعددها ههنا: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.
والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال: أي حتى مع كون الاضطراب بسوء الاختيار. وهذا إشارة إلى الوجه الثالث.
ثم لا يخفى أنه لا إشكال...: هذا شروع في بيان حكم الصلاة في المغصوب.

وقوله: (مطلقاً) يعني سواء أكان الاضطراب بسوء الاختيار أم لا، وسواء وقعت الصلاة أثناء الخروج أو وسط المغصوب.
على القول بالاجتماع: أي جواز الاجتماع.
أو مع غلبة ملاك الأمر: عطف على قوله: (ولكنها وقعت...).
وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة: لأنه قد فرضت غلبة مصلحتها بقوله: (مع غلبة ملاك الأمر...).

(١) إلا بنحو الترتب، ولكن المفروض أنه لا ينبغي على إمكان الترتب.

ثم إنه كان من المناسب عدم ذكر هذه العبارة لأن مضمونها ليس بهم في المقام.

لكنك عرفت عدم الاقتضاء: أي في مبحث الضد، حيث قلنا: إن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد الخاص.

فالصلاة في الغصب اختياراً: قيل: إن كلمة (اختياراً) ليست موجودة في بعض النسخ، وهو الأنسب، لأن الظاهر أن المراد منها سعة الوقت فيكون ذكرها تكرار بلا حاجة إليه.

خلاصة البحث:

استدل القمي على كون الخروج واجباً ومحرمًا بأنه لا يلزم محذور اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لفرض تعدد العنوان، ولا يلزم محذور التكليف بغير المقدور بعد فرض أن الاضطرار ناشئ من سوء الاختيار. وأجاب عليه السلام عن ذلك بالوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثم ذكر أن الصلاة تقع صحيحة في أربعة موارد: بناءً على الجواز، وعند الاضطرار بسوء الاختيار، وعند الخروج بناءً على أنه واجب بلا أن يكون معصية، وعند فرض غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي.

ولكن هذا الأخير تتم الصحة فيه إذا فرض ضيق الوقت وإلا فالصحة تحتاج إلى البناء على عدم الاقتضاء.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

قد اتضح بهذا فساد الاستدلال لهذا القول _ بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقيّد عقلاً لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع

الضدين، وهو غير لازم بعد تعدد العنوان وإما لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو لا محذور فيه إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار _ وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً حتى مع تعدد العنوان، مع أنه ليس متعدداً، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال. نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب وإن كان التكليف ساقطاً.

هذا كله بالنسبة إلى حكم الخروج.

وأما الصلاة فهي صحيحة على القول بالجواز مطلقاً، وهكذا على الامتناع مع الاضطرار لا بسوء الاختيار، أو معه إذا وقعت عند الخروج بناءً على كونه واجباً بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو فرض غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت، وأما في السعة فالصحة تتوقف على القول بعدم اقتضاء الأمر للنهي عن الضد، فإن الصلاة في المغصوب ضد لصلاة في غيره بناءً على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى، فإذا كانت الصلاة في غيره أهم لخلوها من منقصة الغصب كانت الصلاة فيه منهيّاً عنها وفاسدة، ولكن حيث عرفت عدم الاقتضاء فتقع صحيحة ولو لم تكن مأموراً بها.

قوله ﷺ :

«الأمر الثاني...، إلى قوله: وكيف كان فلا بد
في ترجيح أحد الحكمين...»^(١).

التنبيه الثاني: عدم التعارض على الامتناع:

حاصل هذا الأمر الثاني أنه لو قلنا بامتناع الاجتماع كما هو مختار
المصنف ﷺ _ أي قلنا: إن الاحكام ليست متعلقة بالعناوين بل بالمعنونات
وقلنا إنها لا تعدد بتعدد العناوين _ فقد يقال بتحقق التعارض بين مثل
صل ولا تغصب آنذاك، وبالتالي يلزم تطبيق أحكام باب التعارض التي
هي تقديم الأقوى سنداً أو دلالة.

أما لماذا يتحقق التعارض؟ ذلك باعتبار أن الأحكام إذا كانت
متعلقة بالموجود الواحد الذي لا يتعدد بتعدد العنوان فيلزم أن يكون
الحكم الثابت له واحداً، أي إما الوجوب أو الحرمة، إذ لا يتحمل
الموجود الواحد إلا حكماً واحداً، وبالتالي يلزم تحقق التعارض بين صل
ولا تغصب، لأن الثابت هو أحدهما ولا يمكن أن يكون كليهما.

هكذا قد يتصور، بل هذا هو رأي معروف في علم الأصول،
وحاصله: إنه بناءً على الامتناع يتحقق تعارض بين صل ولا تغصب
ويصير باب الاجتماع مصداقاً لباب التعارض، ولا يكون أحد البابين

(١) الدرس ١٧٧ و ١٧٨: (١٦ و ٢١ / ربيع الأول / ١٤٢٦هـ).

مغايراً للباب الآخر، بل باب الاجتماع بناءً على الامتناع هو مصداق من باب التعارض وتطبق عليه أحكامه، وهي تقديم الأقوى سنداً أو دلالة.

هذا ولكن الشيخ الخراساني ذهب إلى أن مورد الاجتماع بناءً على الامتناع لا يدخل في باب التعارض بل في باب التزام الملاكي، فإنه ^(١) قد ذكر في بعض الأمور السابقة أن المورد لا يكون داخلاً في باب اجتماع الأمر والنهي إلا بعد توفر ملاك كلا الحكمين، وبعد ثبوت كلا الملاكين يحصل التزام بينهما ويلزم تقديم الأقوى منهما حتى لو كان دليل الآخر أقوى دلالة أو سنداً، كما هو الحال في كل مورد يفترض فيه وجود ملاكين متزامنين، فإنه يلزم تقديم الأقوى منهما.

ثم إنه لو عرفنا الأقوى ملاكاً وتمّ تشخيصه فلا إشكال، أما إذا علمنا بأن أحد الملاكين أقوى جزماً ولكن لم يتم لدينا تشخيص ذلك الأقوى فتحصل في مثل هذه الحالة معارضة بين الحكمين _ ويلزم تقديم الأقوى سنداً أو دلالة _ لأن كلا منهما يقول: أنا الأقوى ويلزم أن يكون الحكم ثابتاً على طبق، فيحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما. وإذا طبقنا قواعد باب التعارض وقدمنا الأقوى سنداً أو دلالة فسوف نستكشف بالإن ^(٢) أن ملاكه هو الأقوى. ^(٣)

هذا كله لو فرض أن كلا الحكمين كان فعلياً.

وأما إذا كان أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً فيلزم الأخذ بالحكم

الفعلي كما هو واضح.

(١) وهو الأمر الثامن المذكور (ص ٢٤١) من الكفاية.

(٢) وهو الانتقال من المعلول إلى العلة.

(٣) هذا غريب، فإن قوة السند أو الدلالة ليست معلولة لقوة الملاك حتى تكشف عنها كشف المعلول عن علته.

وأما إذا كان كلا الحكمين اقتضائياً _ أي إن الحكم يشتمل على الملاك لا أكثر _ فيلزم الرجوع إلى الأصول العملية والأخذ بما تقتضيه، لفرض عدم وجود حكم فعلي في البين.

وبهذا يتضح أن الحالات في المقام ثلاث:

١ _ أن يكون كلا الحكمين فعلياً. وبناءً عليه يلزم تقديم الأقوى ملاكاً إذا أمكن تشخيصه وإلا يحصل تعارض فيقدم الأقوى سنداً أو دلالة وبالإذن نفهم أنه أقوى ملاكاً.

٢ _ أن يكون أحد الحكمين فعلياً فيؤخذ به.

٣ _ أن يكون كلاهما اقتضائياً فيلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

إشكال على الأصحاب ودفعه:

هناك إشكال قد يوجّه إلى الفقهاء. وقبل بيانه نتعرّض إلى مقدمة، ثمّ نوضّح الإشكال بعد ذلك، ثمّ نأخذ بدفعه.

أما المقدمة فحاصلها: أنه لو بُني على الامتناع فلازم ذلك أن مورد الاجتماع _ أعني مثل الصلاة في المغصوب _ سوف يكون الثابت فيه إما خصوص صل أو خصوص لا تغصب، ولا يمكن أن يكونا معاً ثابتين، وقد اختلفت كلمات الأصوليين في أن أيهما هو المقدم، وهذا بحث نتعرض إليه في المحاضرة الآتية إن شاء الله تعالى.

ولكن معجلاً نقول: إنه لو حكمنا بتقديم جانب النهي وأخرجنا مادة الاجتماع _ أعني الصلاة في المغصوب _ من خطاب الوجوب، أعني من أمر صل فذلك يعني أننا قد خصّصناه وأخرجنا منه مادة الاجتماع.

وهذا واضح.

والسؤال المطروح في المقام هو: إن تخصيص خطاب صل هل يعني خروج مادة الاجتماع منه حكماً وملاًكاً أو حكماً فقط؟ والصواب هو الثاني، لأننا قد فرضنا من البداية أن مادة الاجتماع تحتوي على كلا الملاكين، فإن ذلك شرط باب الاجتماع على ما تقدم منه بشيء في الأمر التاسع، ومعه فإذا افترضنا وجود ملاك النهي فقط فلازم ذلك خلف الفرض، أي أن لا يكون المورد مورداً لباب الاجتماع.

نعم الخروج الحكمي والملاكي وجيه في موارد التخصيص الأخرى التي لا يحرز فيها وجود كلا الملاكين، كما لو قال المولى: صل ولا تصل في دار السلطان، فإن المجمع _ أعني الصلاة في دار السلطان _ يكون خارجاً من خطاب صل حكماً وملاًكاً.

وإذا ثبت أن خروج المجمع في مسألتنا هو خروج من الحكم فقط دون الملاك فيترتب على ذلك أن ملاك حرمة الغصب لو لم يكن مؤثراً في إثبات الحرمة إما بسبب الجهل أو النسيان أو الاضطراب فيلزم أن تكون مصلحة وجوب الصلاة مؤثرة في صحتها بل في وجوبها، لأن المفروض أن ملاك الوجوب ثابت في المجمع فإذا لم يؤثر ملاك الحرمة فيلزم أن يؤثر ملاك الوجوب.

هذه هي المقدمة التي أردنا بيانها.

وباتضحها نقول: إنه يوجد إشكال على الفقهاء، وحاصله: أنكم في مسألة الاجتماع تبنون على الامتناع، وفي نفس الوقت تقدّمون النهي على الأمر، ولازم ذلك الحكم بفساد الصلاة في المغصوب حتى مع الجهل أو نسيان الغصبة أو حكمها، لأن المفروض حصول التخصيص، أي خروج الصلاة في الدار المغصوبة من دليل صل، ولازم خروجها منه

هو الحكم بفسادها حتى في الموردين المذكورين، والحال أننا نرى الفقهاء قد حكموا بالصحة فيهما.

هذا هو الإشكال.

والجواب: إن هذا وجيه في موارد التخصيص التي لا تكون مصداقاً لمسألة الاجتماع، كما في مثال صل ولا تصل في دار السلطان، إنه في مثله نسلم أن المناسب هو الحكم ببطلان الصلاة في دار السلطان حتى مع الجهل أو النسيان، وهذا بخلافه في مثل المقام الذي يحرز فيه وجود كلا الملاكين، فإنه إذا لم يكن ملاك الحرمة مؤثراً فيلزم أن يكون ملاك الوجوب مؤثراً في الصحة.

ولك أن تقول: إن التخصيص في مسألتنا هو نظير التخصيص في مورد تزاحم الملاكين من دون وجود خطابين على طبقهما، كما إذا فرض أن المصلحة كانت تقتضي الذهاب إلى زيارة هذا الشخص لمجيئه من السفر، وكانت هناك مصلحة أخرى تقتضي زيارة شخص آخر لكونه مريضاً، وفرض أن الوقت كان مضيقاً ولا يسمح بزيارتهما معاً، فإنه في مثله يحكم العقل بتقديم الملاك الأقوى ويخصّص الملاك الأضعف بسبب الملاك الأقوى، ولكن إذا فرض وجود مانع يمنع من تأثير الملاك الأقوى فلا مانع آنذاك من تأثير الملاك الضعيف.

نعم من حقلك أن تسأل: عند وجود المانع من تأثير ملاك الأقوى هل صحة الآخر تثبت بسبب الملاك أو بسبب الأمر والملاك معاً؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على أن نعرف أن المانع عن تأثير ملاك الأقوى هو يمنع بأي شكل؟ فهل يمنع من أصل وجود التكليف واقعاً أو هو يمنع من فعلية التكليف دون وجوده الواقعي؟ فإذا كان يمنع من

أصل وجود التكليف واقعاً _ كما هو الحال في موارد الاضطرار، فإنه يرتفع التكليف واقعاً في حق المضطر إلى الغصب ويكون الحكم واقعاً مختصاً بالمختار _ فالمناسب أن تكون الصحة في الطرف الآخر الضعيف ثابتة بسبب الأمر والملاك، لأن الأمر عن ذلك الطرف الأقوى قد زال واقعاً فلا يعود مانع عن تأثير ملاك الضعيف في إحداث الأمر بلحاظه وتصير الصحة ثابتة بسبب الأمر، أما إذا فرض أن المانع كان يمنع من فعلية التكليف دون أصل الأمر واقعاً _ كما في حالة الجهل، فإنه بسبب الجهل لا يرتفع أصل الحكم واقعاً في حق الجاهل وإلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها، وهو خلاف ضرورة الاشتراك، وإنما المرتفع هو فعلية الحكم _ فالمناسب أن تكون الصحة في طرف الضعيف ثابتة بسبب الملاك دون الأمر وإلا يلزم تعلق الأمرين واقعاً بشيء واحد، وقد فرضنا امتناعه.

توضيح المتن:

قد مرّ في بعض المقدمات: أي الأمر الثامن (ص ٢٤١) من الكفاية. تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان: لا حاجة إلى هذه العبارة لوضوح أن التعارض بين الدليلين يحصل بما هما حاكيان عن مدلولين متنافيين.

المؤثرين والمقتضيين: أي الملاكين.

فيقدّم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضي الآخر أقوى من دليل مقتضاه: هذا التطويل المقرون بالتعقيد لا حاجة إليه، والمناسب: فيقدّم الغالب منهما وإن كان دليل الآخر أقوى سنداً أو دلالة.

والتقدير: فيقدّم الغالب منهما _ كوجوب الصلاة إن كان ملاكه

أقوى من ملاك حرمة الغصب _ وإن كان الدليل على ملاك حرمة الغصب أقوى من دليل وجوب الصلاة من حيث السند والدلالة.

وبهذا اتضح أن كلمة (مقتضي) الأولى هي اسم فاعل بمعنى الملاك، أي مفسدة حرمة الغصب، وكلمة (الآخر) بمعنى الحكم الآخر، أي حرمة الغصب. وأما كلمة (مقتضاه) فهي اسم مفعول، والضمير يرجع إلى المقتضي بمعنى مصلحة الصلاة، أي وإن كان الدليل على مفسدة الحرمة أقوى من دليل مقتضى المقتضي الأول. وهذا كله تطويل وتعقيد لا داعي إليه كما ذكرنا.

الغالب منهما: أي من الملاكين.

إن مدلوله أقوى مقتضياً: أي يحرز بتقديم الأقوى دلالة أو سنداً أن الحكم المقدم أقوى ملاكاً.

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين...: هذا شروع في بيان ما أشرنا إليه تحت عنوان إشكال على الأصحاب ودفعه.

والمقصود: إن ترجيح لا تغصب وتخصيص صل به لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن صل رأساً.

رأساً: أي عن الحكم الفعلي وعن الملاك معاً.

كما هو مقتضى...: فإن مقتضى التخصيص في غير مورد مسألة الاجتماع من الموارد التي لا يحرز فيها وجود كلا الملاكين _ من قبيل صل ولا تصل في بيت السلطان أو صل الظهر وصل الجمعة مع فرض تقديم صل الجمعة على صل الظهر _ الخروج عن الآخر حكماً وملاكاً.

بل قضيته ليس إلا خروجه...: لعل في التعبير شيئاً من الخفاء والتشويش، والمناسب: بل قضيته ليس إلا خروج مورد الاجتماع عن الحكم الفعلي الذي هو مفاد الآخر.

هكذا تصاغ العبارة أو تصاغ هكذا: ليس إلا خروج مورد الاجتماع عن مفاد الآخر، وهو الحكم الفعلي.

هذا ويحتمل أن يكون مقصوده: بل قضيته ليس إلا خروج مورد الاجتماع عن خطاب صل فيما إذا كان الحكم بحرمة الغصب _ الذي هو مفاد الآخر _ فعلياً.

ولكن هذا يردده:

١ _ إن المناسب على هذا الاحتمال التعبير هكذا: بل قضيته ليس إلا خروجه إذا كان الحكم الآخر فعلياً.

٢ _ إن هذا لا يفي بمقصود المصنف، فإنه يريد أن يبين أن المجمع يخرج من أمر صل حكماً لا ملاكاً، أي يريد أن يبين أن الملاك باق في المجمع، وهذا لا يفي به التفسير المذكور.

وذلك لثبوت المقتضي...: هذا تعليل لقوله: (لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً)، أي هو لا يخرج رأساً لثبوت المقتضي في كلا الحكمين.

وقوله: (فيها)، أي في مسألتنا.

مؤثراً لها: أي للحرمة، والمناسب: مؤثراً فيها.

مؤثراً لها: أي لصحة الصلاة، والمناسب كما تقدم.

كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم...: أي تقع الصلاة

صحيحة في الحالة المذكورة، كما لو فرض أن دليل الحرمة لم يكن أقوى بل كان الأقوى دليل الوجوب أو فرض أن كلا الدليلين لم يكن ناظراً إلى الحكم الفعلي بل إلى الحكم الاقتضائي، أي بيان الملاك لا أكثر، فكما أن الصلاة تقع صحيحة في هاتين الحالتين كذلك تقع

صحيحة في مقامنا، أي في حالة تقديم خطاب النهي وافترض وجود مانع من تأثيره كالاضطراب والجهل والنسيان.

ثم إن في بعض النسخ: ولم يكن واحد، والصواب: أو لم يكن واحد...

كما هو الحال فيما: هذا تنظير لصحة الإشكال لا لفساده.

من أول الأمر متعارضين: التقيد بأول الأمر لا حاجة إليه.

ثم إن المقصود من الخطابين المتعارضين من أول الأمر ما إذا فرض أننا أحرزنا وجود أحد الملاكين لا كليهما.

ثم إن قوله: (ولم يكونا من باب الاجتماع) عطف تفسير.

وذلك لثبوت المقتضي...: تعليل لقوله: (فانقدح بذلك فساد الإشكال...).

فيكون وزان التخصيص...: قد شرحنا العبارة المذكورة فيما سبق

وقلنا إن المقصود هو أن التخصيص في مورد الاجتماع الذي يفترض فيه

وجود ملاكين وخطابين هو نظير التخصيص العقلي في المورد الذي

يفترض فيه وجود ملاكين بلا خطابين.

ويحتمل أن تفسر العبارة بشكل آخر، وهو هكذا: إن التخصيص

في مسألتنا هو في روحه وواقعه تخصيص عقلي بين الملاكات.

وتأثيره فعلاً: عطف على أحد.

المختص بما إذا...: صفة لتقديم، وهو بيان لوجه الشبه بين

التخصيص في مسألتنا والتخصيص العقلي.

أي إن وجه الشبه هو أن تقديم ما قُدّم يختص بما إذا لم يمنع عن

تأثيره _ ما قُدّم _ مانع.

المقتضي لصحة...: هذا صفة لتقديم أيضاً، وهو بيان لوجه شبه

آخر، أي إن تقديم لا تغصب يقتضي صحة مورد الاجتماع لو كان هناك مانع من لا تغصب.

مع الأمر...: أي أن الصلاة تقع صحيحة تارة بواسطة الأمر وأخرى بواسطة الملاك، ففي مورد الاضطرار يرتفع لا تغصب من الأساس فيكون أمر بالصلاة، وأما في مورد الجهل فترتفع فعلية لا تغصب لا أصله _ إذ الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل، بخلافه في صورة الاضطرار، فإن الحكم لا يعمُّ حالة الاضطرار _ فلا يكون أمر بالصلاة بل تصح بالملاك.

فيما كان هناك مانع: متعلق بقوله: (المقتضي لصحة).

للنهي له...: المناسب: للنهي فيه. ثم إن كلمة له متعلقة بتأثير، والضمير يرجع إلى النهي، أي فيما إذا وُجد مانع يمنع من تأثير مقتضي النهي في أصل النهي أو يمنع من تأثيره في فعلية النهي. ومثال الأول: الاضطرار، ومثال الثاني: الجهل.

كما مرّ تفصيله: أي في الأمر العاشر.

خلاصة البحث:

إنه بناءً على الامتناع قد يقال بدخول المورد في باب التعارض ولكن المناسب دخوله في باب التزام الملاكي فيقدم الأقوى ملاكاً وإن كان دليل الآخر أقوى سنداً ودلالة.

هذا إذا شُخص الأقوى ملاكاً وإلا فإذا غُلم بوجود أقوى من دون أن يُشخص يحصل تعارض للعلم الإجمالي بكذب أحدهما فيقدم الأقوى سنداً أو دلالة، ومن طريق الإن يفهم أنه أقوى ملاكاً.

هذا إذا كان كلا الحكمين فعلياً، أما إذا كان أحدهما فعلياً فقط أخذ به، وإذا كان كلاهما اقتضائياً لزم الرجوع إلى الأصول العملية.

ثم إنه بناءً على الامتناع وترجيح لا تغصب لا يلزم خروج مورد الاجتماع من خطاب صل حكماً وموضوعاً، لفرض وجود كلا الملاكين، ويترتب على ذلك أن ملاك النهي إذا لم يكن مؤثراً في الحرمة للجهل أو غيره فيمكن الحكم بصحة الصلاة بالملاك أو بالأمر، وبذلك يندفع الإشكال عن الفقهاء بأنهم رغم ذهابهم إلى الامتناع وتقديم النهي حكموا بصحة الصلاة في مورد الجهل ونحوه، وما ذاك إلا لأجل وجود كلا الملاكين في مورد الاجتماع كما ذكرنا.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثاني: لا تعارض على الامتناع:

حيث يلزم في باب الاجتماع وجود الملاكين فلا تعارض بين مثل خطاب صل ولا تغصب على الامتناع ليقدم الأقوى دلالة أو سنداً بل يكون بينهما تراحم ملاكي فيقدم الأقوى ملاكاً وإن كان دليل الآخر أقوى سنداً أو دلالة.

هذا إذا أحرز الغالب من الملاكين وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق الإن يحرز أن ملاكه أقوى.

هذا لو كان كلا الحكمين فعلياً وإلا أخذ بالفعلي منهما لو كان، وإلا يلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

ثم لا يخفى أنه بناءً على الامتناع وترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به لا يلزم خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر

حكماً وملاكاً _ كما هو الحال في غير المقام مما لا يحرز فيه وجود
كلا الملاكين _ وإنما يلزم خروجه عن الحكم الفعلي فقط، فإن
المفروض ثبوت كلا الملاكين، ويترتب على هذا أن ملاك حرمة
الغصب إذا لم يكن مؤثراً _ لا اضطرار أو جهل أو نسيان _ فملاك
الصلاة يكون مؤثراً في صحتها.

وبذلك اتضح فساد الإشكال على الفقهاء بأنهم رغم قولهم
بالامتناع وتقديم النهي حكموا بالصحة في صورة الجهل ونحوها،
والحال أن المناسب هو الفساد، كما في غير مسألة الاجتماع لو قُدِّم
النهي.

ووجه الفساد: إن كلا الملاكين ثابت في مورد الاجتماع، وتقديم
ملاك النهي يختص بحالة عدم المانع الذي لازمه الصحة _ إما بالأمر أو
بدونه _ عند وجود المانع الذي يمنع من ثبوت النهي رأساً أو من فعليته.

* * *

قوله ﷺ :

«وكيف كان فلا بدّ في ترجيح...، إلى قوله:
ومنها أن دفع المفسدة...»^(١)

المرجّحات على الامتناع:

إذا بني على امتناع الاجتماع _ كما هو الصحيح لدى المصنف _
فذلك يعني أن الأمر والنهي لا يمكن ثبوتهما معاً في مادة الاجتماع بل
الثابت أحدهما، ولكن أيهما الثابت؟ المشهور بين الأصوليين ترجيح
النهي على الأمر، ولماذا هذا الترجيح؟ إنه لوجوه متعددة أشار الشيخ
الخراساني إلى ثلاثة منها، وهي:

الوجه الأول:

إن النهي يدل على الاستيعاب والشمول بخلاف الأمر فإنه يدل
على البدلية، فمدلول خطاب لا تغصب النهي عن كل فرد من أفراد
الغصب وكل لون من ألوانه بينما مدلول خطاب صل طلب الإتيان بصلاة
ما على سبيل البدل.

وعليه فالنهي يقدّم لأنه يدل على الشمولية بخلاف الأمر، فإنه يدل
على البدلية.

وقد أورد على هذا بأن النهي وإن دلّ على الشمولية والأمر على
البدلية إلا أن الشمولية والبدلية هما مستفادتان معاً من الإطلاق ومقدمات

(١) الدرس ١٧٩: (٢٢/ ربيع الأول/ ١٤٢٦هـ).

الحكمة، فلاجل أن الغصب في خطاب لا تغصب مطلق دلّ على الشمولية، وليست الشمولية مستفادة من الوضع حتى تصير الدلالة عليها أقوى وسبباً لتقديمها.

ولك أن تقول: إن الشمولية بما هي شمولية ليست من موجبات التقديم على البدلية، وإنما قوة الدلالة هي الموجبة للتقديم، وحيث إن الدلالة عليهما ذات مستوى واحد _ أي بسبب الإطلاق _ فلا موجب للتقديم.

ثم قال ﷺ: وقد أورد على هذا الايراد بأن دلالة النهي على الشمولية ليست بالإطلاق وإلا يلزم أن يكون استعمال النهي في المقيّد ليس مجازاً، أي يلزم أن يكون استعمال قولنا: لا تغصب في الزمان الفلاني مثلاً ليس مجازاً،^(١) فإن استعمال المطلق في المقيّد ليس مجازاً بركة ضمّ فكرة تعدّد الدال والمدلول،^(٢) بل الصحيح أن منشأ دلالة النهي على الشمولية هو حكم العقل، بتقريب أن النهي متعلّق بالطبيعة، وحيث إن الطبيعة لا تنعدم عقلاً إلا بانعدام جميع أفرادها فالعقل يحكم بسبب هذا بلزوم ترك جميع أفراد الطبيعة.^(٣)

(١) ومن قال هو مجاز بل المناسب أن يلتزم بأنه ليس مجازاً.

(٢) فلو قيل: أعتق رقبة مؤمنة فالاستعمال المذكور حقيقي، لأن كلمة رقبة مستعملة في معناها الموضوع له، وهو طبيعي الرقبة، وكلمة مؤمنة مستعملة في الإيمان، وباجتماعهما يثبت أن مراد المتكلم واقعاً هو الحصّة، أي الرقبة المؤمنة، فلدينا إذن دالان ومدلولان، فكلمة رقبة دال، ومدلولها هو طبيعي الرقبة، وكلمة مؤمنة دال، ومدلولها هو الإيمان، وباجتماع هذين الدالين ينكشف لنا أن مراد المتكلم في قلبه هو الحصّة، فكلمة رقبة الموضوع لطبيعي الرقبة استعملت في ذلك لا أنها استعملت في غير معناها، أعني الرقبة المؤمنة ليكون استعمالها مجازياً.

(٣) ولكن هذا لا يستلزم المجازية أيضاً عند الاستعمال في المقيّد.

وإلى هنا كان الشيخ الخراساني ناقلاً لكلام القوم، والآن هو يتصدى لتحقيق المطلب ويقول: لا إشكال في أن النهي إذا تعلّق بالطبيعة استفيد العموم، ولكن ما هو سبب هذه الدلالة؟ هل هي الوضع أو مقدمات الحكمة أو حكم العقل؟ الصحيح أن سبب الدلالة هو الوضع المنضم إلى مقدمات الحكمة، ببيان أن النهي قد وضعه الواضع لإفادة استيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول؟ إنه استيعاب ما يراد من المدخول، ومعه لا بدّ وأن ثبت المراد من المدخول ما هو، هل هو المطلق أو هو المقيّد؟ وإذا أردنا أن نستفيد الاستيعاب بمرحلته العالية فلا بدّ من إثبات أن المراد من المدخول هو المطلق، وكيف ثبت ذلك بعد فقدان الدلالة الخاصة؟ إن الطريق ينحصر بمقدمات الحكمة، فإذا جرت وثبت أن الغصب المدخول للنهي هو طبعي الغصب فسوف يثبت استيعاب النهي للغصب المطلق، وبالتالي يثبت آنذاك استيعاب النهي لجميع أفراد الغصب.

وهذا يعني أن استيعاب النهي لجميع أفراد الغصب احتاج إلى الوضع ومقدمات الحكمة معاً، فبمقدمات الحكمة أثبتنا أن المدخول هو الغصب المطلق، إذ لو كان المقصود الحصة لذكر القيد، وبعد ثبوت أن المدخول هو المطلق فببركة وضع النهي للاستيعاب نستفيد العموم.

وهذا المطلب سوف يأتي منه ^{ثاني} ثانية في مبحث العموم، حيث يذكر هناك أن كلمة كل في جملة أكرم كل عالم يستفاد منها العموم، ولكن كيف استفدنا ذلك؟ إنه استفدناه من ضمّ الإطلاق إلى الوضع، فكلمة كل موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول، ولا بدّ في المرحلة الأولى من إثبات أن المراد من المدخول هو مطلق الرجل ثمّ في المرحلة الثانية نستفيد من كلمة كل استيعاب جميع أفراد الرجل المطلق.

ثمّ ذكر ^{ثالث} أنه يمكن أن نقول: إنه يمكن الاستغناء عن إجراء

مقدمات الحكمة في المدخول، وذلك بالاستعانة ببديل، وهو أن يُدعى أن نفس وضع كل لإفادة العموم هو بنفسه كاف لإثبات أن المراد من المدخول هو المطلق، ونستغني بذلك عن إجراء مقدمات الحكمة فيه. وهكذا الحال يدعى بالنسبة إلى النهي فيقال: إن نفس وضع النهي لإفادة العموم هو بنفسه كاف لإثبات أن المراد من المدخول طبيعي الغصب بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة فيه.

ثم بعد هذا أفاد مطلباً جانبياً، وهو أنه لو استعمل المدخول في المقيّد وقيل مثلاً: أكرم كل عالم عادل فلا تلزم المجازية في كلمة كل ولا في المدخول، أعني كلمة عالم.

أما إنه لا تلزم المجازية في كلمة كل فلأنها موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول، والمفروض أنها استعملت في ذلك.

وأما إنه لا تلزم المجازية في المدخول فللاستعانة بفكرة تعدّد الدال والمدلول، أي إنه يوجد لدينا دالان: العالم والعادل، وكلمة عالم استعملت في طبيعي العالم وليس في المقيّد ليكون استعمالها مجازاً، وكلمة عادل استعملت في وصف العدالة، وباجتماعهما فهمنا أن مراد المتكلم واقعاً هو الحصّة، أعني العالم العادل، لا أن كلمة عالم استعملت ابتداءً في المقيّد ليكون استعمالها مجازاً.

توضيح المتن:

وكيف كان...: أي سواء فرض أن خروج المجمع _ بناءً على الامتناع وتقديم النهي _ من خطاب صل حكمي وملاكي معاً أم حكمي فقط.

فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين: أي بناءً على الامتناع.

كدلالة الأمر: في بعض النسخ: لدلالة الأمر، والصواب: كدلالة الأمر.
بالإطلاق بمقدمات الحكمة: لعلّ الانسب: بالإطلاق ومقدمات الحكمة.
بالالتزام: أي بالتزام العقلي بالبيان الآتي.
في بعض أفراد الغصب حقيقة: نعم وهو حقيقة كما ذكرنا مسبقاً
وليس هو واضح الفساد.
من جهة أن وقوع...: وذكرنا أن الظاهر أن هذا لا يستلزم المجازية
أيضاً عند الاستعمال في المقيد.
في حيز النفي أو النهي: النفي مصداق للإخبار، كقولك: فلان لا
يغصب، والنهي مصداق للإنشاء، كقولك: يا فلان لا تغصب.
ضرورة عدم الانتهاء عنها: أي عن الطبيعة، وهذا في النهي، وقوله:
(أو انتفاؤها) ناظر إلى النفي.
قلت: دلالتهما: المناسب: والتحقيق... إذ لم تتقدّم جملة إن قلت سابقاً.
ثم إن ضمير دلالتهما يرجع إلى النهي والنفي.
المستفاد منهما كذلك: أي ظاهراً.
فيختلف سعة: أي فيختلف العموم سعة وضيقاً.
ولا يكاد يستظهر ذلك: أي كون المراد الطبيعة مطلقة.
مع عدم دلالة عليه: الصواب: مع عدم دلالة خاصة عليه.
وذلك لا ينافي: أي إن الاحتياج إلى مقدمات الحكمة لا ينافي كون النهي
أو النفي موضوعاً للعموم، فإنه موضوع للعموم ما يراد من المتعلق.
إذ الفرض...: أي إن المفروض من دون إجراء مقدمات الحكمة
عدم الدلالة على كون المدخول هو المطلق أو المقيد.

لا فيه: أي مثل لفظ كل.

ولا فيه: أي ولا في المدخول.

فتدبر: لعلّه إشارة إلى إشكال وجواب.

أما الإشكال فهو أنه بعد جريان مقدمات الحكمة في المدخول وثبت أن المقصود منه هو المطلق لا تعود حاجة إلى الاستعانة بكلمة كل.

وأما الجواب فهو أن لون العموم المستفاد من كلمة كل غير لون العموم المستفاد من إطلاق المدخول، فكلمة كل تري العموم من خلال اللفظ والظهور اللفظي بينما مقدمات الحكمة لا تري العموم كذلك.

خلاصة البحث:

بناءً على الامتناع يلزم إعمال المرجحات لتقديم أحد الحكمين، والمشهور تقديم النهي لوجوه ثلاثة.

أحدها: إن النهي يدل على الاستيعاب بخلاف الأمر، فإنه يدل على البدلية، وأجيب بأن الدلالة في كليهما بمقدمات الحكمة فلا ترجيح، وأجيب بأن دلالة النهي ليست بالإطلاق وإلا لم يكن الاستعمال في الحصة مجازاً بل بسبب حكم العقل.

ورأي الشيخ الخراساني في المسألة أن استفادة العموم من النهي هو بسبب ضم الوضع إلى مقدمات الحكمة، فالنهي موضوع لإفادة عموم ما يراد من المدخول فلا بد من إثبات الإطلاق في المدخول بمقدمات الحكمة حتى يستوعب النهي جميع أفراد المدخول المطلق اللهم إلا أن يقال: إن نفس النهي حيث يدل على الاستيعاب فهو يكفي لإثبات الإطلاق في المدخول بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مرجحات النهي على الامتناع:

ثم إنه بناءً على الامتناع لا بدّ لترجيح أحد الحكمين من مرجّح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً نشير إلى ثلاثة منها:

الوجه الأول: إن النهي أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر، فإنه يدل على البدلية.

وأورد عليه بأن ذلك من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان.

وأورد على هذا الإيراد بأن استفادة العموم من النهي إذا كانت بمقدمات الحكمة فيلزم أن يكون استعمال لا تغصب مثلاً في بعض أفراد الغصب حقيقياً، وهو فاسد، بل الدلالة هي من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النهي تقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة أن عدمها لا يتحقق إلاّ بعدم جميع أفرادها.

هذا ما قيل.

والتحقيق أن يقال: إن دلالة النهي على الاستيعاب وإن كان ظاهرة إلاّ أنه يدل على استيعاب ما يراد من المتعلق، وعليه فهو لا يستوعب جميع الأفراد إلاّ إذا أريد منه الطبيعة المطلقة، وهو لا يمكن إثباته عند عدم الدلالة الخاصة إلاّ بمقدمات الحكمة، اللهم إلاّ أن يقال: إن في دلالاته على الاستيعاب دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل فيقال: إن لفظ كل يدل على استيعاب جميع أفراد الرجل بلا حاجة إلى إثبات أن المدخول مطلق

بقرينة الحكمة بل يكفي إرادة معناه _ الطبيعة المهملة _ في دلالاته على الاستيعاب وإن كان لا تلزم المجازية لو أريد الخاص بالقرينة لا في نفس كل، لدلالاته على استيعاب ما يراد من المدخول، ولا في نفس المدخول إذا كان بنحو تعدّد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلا في المعنى الموضوع له، والخصوصية تكون مستفادة من دال آخر فتدبر.

* * *

قوله ﷺ :

«ومنها الاستقراء...، إلى قوله: الأمر الثالث»^(١).

الوجه الثالث:

الوجه الثالث الذي يمكن ذكره لتقديم الحرمة على الوجوب هو التمسك بفكرة الاستقراء، فإنه لو تتبعنا الموارد التي يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمة لوجدنا أن الشريعة تقدم الحرمة على الوجوب. وفي هذا المجال نذكر المثالين التاليين:

١ _ أيام الاستظهار التي يدور فيها أمر الصلاة بين الوجوب والحرمة، حيث قدم الشرع جانب الحرمة.

والمراد من أيام الاستظهار الأيام التي تتعقب أيام العادة، فلو فرض أن عادة المرأة في الحيض كانت سبعة أيام مثلاً، وفي اليوم السابع انقطع الدم واغتسلت، ولكنه في اليوم الثامن رأت الدم من جديد، ماذا يحكم على الدم المذكور؟ إنه إذا تجاوز اليوم العاشر حكم على الزائد بالاستحاضة، وأما إذا لم يتجاوزه حكم على المجموع الواقع في العشرة بالحيض. وهذا واضح، ولكن المرأة ماذا تفعل؟ إنها لا تدري هل يستمر الدم إلى ما بعد العشرة حتى تجب عليها الصلاة أو لا يستمر حتى تحرم عليها، فأمر الصلاة على هذا دائر بين الوجوب والحرمة، والشرع قدم جانب الحرمة وحكم على المرأة بحرمة الصلاة.

(١) الدرس ١٨٣: (٢٨/ ربيع الأول/ ١٤٢٦هـ).

هذا ما ذكره القمي.^(١)

وهو في واقعه يرجع إلى المناقشة في الصغرى دون الكبرى، أي هو يُسَلَّم بقاعدة أن دفع المفسدة... ولكنه يناقش كون المقام مصداقاً لذلك، بل هو مصداق للدوران بين المفسدتين.

وذكر الشيخ الخراساني في ردّه أن الواجب لا ينشأ من مفسدة في تركه بل هو دائماً ينشأ من مصلحة في فعله،^(٢) وهكذا الحرام لا ينشأ إلا من مفسدة في فعله ولا ينشأ من مصلحة في تركه.^(٣)

ثم تعرّض عليه السلام بعد ذلك هو للجواب عن الوجه الثاني، وقد أجاب بأربعة أجوبة.

١ _ إن قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة هي تامة في بعض الموارد وليس دائماً، فإن المناسب ملاحظة درجة المصلحة ودرجة المفسدة، فربما تكون المصلحة أكبر بكثير من المفسدة _ كما لو فرض أن فعل الجهاد أو الصلاة توقّف على فعل محرم صغير كاجتياز المغصوب بمقدار شبر _ فيلزم فعل الواجب وترجيح المصلحة لا ترك الواجب والتضحية به لأجل عدم ارتكاب المحرّم الصغير. هذا بلحاظ الأمثلة الشرعية.

وأما بلحاظ الأمثلة العرفية فمن الواضح أن العاقل يذهب إلى المكان الذي يتضرر فيه بمقدار قليل ما دام يستفيد من ذهابه إليه فوائد كبيرة معنوية ومادية.

(١) قوانين الأصول ١: ١٥٣/ قانون اجتماع الأمر والنهي.
(٢) وإلا كان المناسب تحريم الترك لا إيجاب الفعل.
(٣) وإلا كان المناسب إيجاب الترك لا تحريم الفعل.

٢ _ إنه مع التنزل عما سبق نقول: إن قاعدة دفع المفسدة... أجنبية عن المقام، فإنها ناظرة إلى حالة وجود شيئين، أحدهما واجب، والآخر حرام، ودار الأمر بين ارتكاب هذا وترك ذاك فهنا يمكن دعوى تمامية القاعدة وإن العقلاء يرجحون ترك المفسدة على جلب المصلحة، بينما مقامنا ليس كذلك، فإنه ليس عندنا شيان، بل لدينا شيء واحد، وهو الحركة في الأرض المغصوبة لا ندري أن المناسب ثبوت التحريم له أو الوجوب، ومن الواضح أن الترجيح في مثل هذا المورد هو فعل المشرع، أي فعل الله سبحانه وليس فعلنا وأمرأ راجعاً إلينا.^(١)

٣ _ إنه مع التنزل عما سبق نقول: إن القاعدة المذكورة تنفع لو حصل قطع بالأولوية دون ما إذا حصل ظن بها، فإنه ليس بحجة، ومن الواضح أن غاية ما يحصل عادة هو الظن بالأولوية دون القطع. وبكلمة أخرى: إن ترجيح النهي على الأمر يحتاج إلى قطع بالأولوية، فإنه الحجة دون الظن، فإن مجرد الظن بالأولوية لا يكفي لإعمال الترجيح.

٤ _ إنه مع التنزل عما سبق نقول: إن إعمال القاعدة المذكورة وجيه لو فرض عدم وجود مرجح يرجح أحد الطرفين في مقابل الآخر، فإنه عند عدم وجود المرجح يقع المكلف في حيرة من أمره فيحتاج إلى ما يرفع حيرته، فتتقدم آنذاك قاعدة دفع المفسدة... وتحتم عليه تقديم جانب النهي، أما إذا فرض وجود المرجح لأحد الطرفين في مقابل الآخر فلا يعيش المكلف في حيرة، وبالتالي لا يحتاج إلى إعمال قاعدة إن دفع المفسدة...

(١) ما ذكره رحمته الله وإن كان وجيهاً، ولكن يمكن أن يقال: إن من حقنا أن نبقي ملاحقين للمشرع ونقول له: إن المناسب لك أن تقدم أنت النهي على الأمر لأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، فأنت أيها المشرع عليك مراعاة القاعدة المذكورة في مقام الترجيح.

ومقصودنا من المرجح هو مثل أصل البراءة أو أصل الاشتغال، فإنه إذا جرى لنفي أحد الطرفين أو إثباته أخذنا به وترتفع الحيرة آنذاك ولا نعود بحاجة إلى أعمال القاعدة.

والمثال لحالة عدم وجود المرجح: ما إذا فرضنا دوران الأمر بين المحذورين، كما إذا فرض أن الشخص علم أنه حلف إما على شرب ماء البرتقال أو على ترك شربه، أي إن الأمر كان دائراً بين حرمة شربه ووجوب شربه، وفي مثله لا يمكن أن يجري أصل البراءة ولا أصل الاشتغال.

أما أن أصل البراءة لا يجري فلأن جريانه في أحدهما لنفيه أمر بلا مرجح، وجريانه في كليهما يتنافى والعلم الإجمالي بثبوت أحدهما. وأما أن أصل الاشتغال لا يجري فلأن تطبيقه على أحدهما دون الآخر بلا مجرح، وتطبيقه على كليهما أمر غير ممكن، لأن لازمه طلب الجمع بين النقيضين.

هذا كله في مثال حالة عدم وجود المرجح.

وأما حالة وجوده فهي مقامنا، فإن الأمر في الحركة في الدار المغصوبة دائر بين أن تكون واجبة أو تكون محرمة، والحرمة يمكن إجراء أصل البراءة لنفيها وتأمين المكلف من ناحيتها، وهذا بخلاف الوجوب فإنه لا يجري أصل البراءة بلحاظه.

والوجه في عدم جريان البراءة لنفي الوجوب هو أن الوجوب الذي يراد نفيه بأصل البراءة هل هو الوجوب التخيري للصلاة أو هو الوجوب التعيني، وكلاهما ليس بممكن.

أما الوجوب التخيري فلأن المكلف يقطع بكون الصلاة واجبة في حقه بنحو التخير بلحاظ الأمكنة وبلحاظ الأزمنة، ومن الواضح أن

الأصل يجري عند الشك دون حالة القطع، وعليه فهو لا يشك في الوجوب التخييري للصلاة حتى يجري الأصل لنفيه؟

وأما الوجوب التعيني فلأنه لا يحتمل أن تكون الصلاة هذه بالخصوص _ أعني الصلاة في المغصوب _ واجبة عليه بنحو التعيين حتى ينفي ذلك بأصل البراءة، بل هو يجزم بعدم الوجوب المذكور، ومعه لا معنى لإجراء الأصل لأنه فرع الشك.

وبالجملة: الوجوب التعيني لا يحتمل ثبوته كي ينفي بأصل البراءة، والوجوب التخييري يجزم بثبوته فما معنى إجراء البراءة لنفيه؟

وقد يخطر إلى الذهن هذا الاقتراح، وهو إجراء البراءة لنفي الوجوب التخييري الشامل لهذه الصلاة، فيقال هكذا: إني أشك في ثبوت وجوب تخييري وسيع شامل لهذا الفرد، أعني الصلاة في المغصوب، فتجري البراءة لنفي هذا الوجوب الواسع.

والجواب: أن أصل البراءة شرع للمنة على العباد والتوسعة عليهم، فهو لا يجري إلا إذا أوجب التوسعة، ومن الواضح أن إجراء البراءة عن الوجوب التخييري بالنحو المذكور يوجب التضيق على العباد، لأن لازمه عدم الاكتفاء بأداء الصلاة في المغصوب ويتعين أداؤها في غيره.

وإذا قلنا أن البراءة لا تجري لنفي الوجوب فتجري لنفي الحرمة من دون معارض، وإذا جرت لنفي الحرمة من دون معارضة أمكن للمكلف أن يأتي بالصلاة صحيحة، وذلك لوجود الملاك وتحقق قصد القربة، فإن صحة العبادة تحتاج إلى هذين الركنين، وهما متوفران.

أما أن الملاك متوفر فلأن ذلك هو المفروض على مبنى الشيخ

الخراساني، لأنه ذكر فيما سبق أن المورد لا يكون من باب الاجتماع إلا إذا تحقق كلا الملاكين في المجمع.

وأما أن قصد القربة متحقق فلأنه بعد جريان البراءة لنفي الحرمة لا يعود مانع يمنع من قصد القربة بالصلاة.

إذن عرفنا لحد الآن: إن قاعدة دفع المفسدة... تجري إذا كان المكلف يعيش الحيرة، ومع جريان البراءة لنفي احتمال الحرمة _ من دون معارضة بالبراءة لنفي الوجوب _ ترتفع الحيرة حيث يكون بإمكان المكلف الإتيان بالصلاة صحيحة بعد وجود الملاك وتحقق قصد القربة.

هذا وقد تقول: إن مقامنا هو من صغريات الشك في الجزئية أو الشرطية، فالمكلف إذا شك في أن السورة جزء واجب للصلاة أو لا فشكه هذا شك في الجزئية، وإذا شك في أن الطمأنينة شرط في الصلاة أو لا فشكه هذا شك في الشرطية،^(١) إن الشك في مقامنا شك في الجزئية

(١) ويصطلح على الشك في الجزئية والشرطية بالدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين. ووجه التسمية بذلك واضح، فإن المكلف حينما يشك في جزئية السورة هو يشك في الحقيقية في أن أجزاء الصلاة عشرة أو تسعة مثلاً، فهو بهذا الاعتبار شك بين الأقل والأكثر. وأما وجه التعبير بالارتباطيين فلأن السورة لو كانت جزءاً واقعاً ولكن لم يأت بها المكلف لا يتحقق منه الامتثال أبداً، لا أنه يتحقق منه بمقدار تسعة أجزاء ويكون عاصياً بمقدار جزء واحد، كلا، إن الامتثال لا يقبل التبعيض بلحاظ الأجزاء، وهذا بخلاف ما لو شك في أنه مشغول الذمة بعشر صلوات أو تسعة مثلاً، فلو أدى تسعة وكان واقعاً مشغول الذمة بعشرة تحقّق الامتثال منه بمقدار تسعة وعصيان بلحاظ صلاة واحدة، فالامتثال ليس مترابطاً بخلافه هناك.

وهناك كلام وقع بين الأصوليين وتأتي الإشارة إليه في الجزء الثاني من الكفاية إن شاء الله تعالى، وهو أنه في مورد الشك في الجزئية أو الشرطية هل الأصل يقتضي البراءة عن الجزئية - أو الشرطية المشكوكة - أو أنه يقتضي الاشتغال.

أو الشرطية، فإنه حينما نشك في ثبوت حرمة الغصب _ أي تقدّم النهي _ فذلك يعني الشك في أن اباحة المكان شرط في صحة الصلاة أو لا، فإن كانت حرمة الغصب ثابتة فذلك يعني أن الاباحة شرط وإلا فلا.

وإذا قلنا أن مقامنا مصداق للشك في الشرطية فيترتب على ذلك أنه إذا قلنا في تلك المسألة بجريان البراءة فنجري البراءة في مقامنا أيضاً، وإذا قلنا بالاشتغال فيلزم أن نقول في مقامنا بالاشتغال أيضاً.

وبالجملة: بعد التسليم بأن مسألتنا مصداق لتلك المسألة نحكم في مسألتنا بنفس ما نحكم به في تلك المسألة، فإن حكمنا هناك بالبراءة حكمنا في مسألتنا بذلك، وإن حكمنا بالاشتغال حكمنا به في مسألتنا أيضاً.

وفي هذا الصدد يعلق الشيخ الخراساني ويقول: إنه حتى لو قلنا هناك بالاشتغال ففي مقامنا نقول بالبراءة دون الاشتغال.

والوجه في ذلك: إنه في تلك المسألة قد نقول بالاشتغال، وذلك بتقريب أن البراءة حينما تنفي الجزئية المشكوكة فهي لا تنفيها واقعاً وإنما تنفيها ظاهراً، ولازم ذلك أن من المحتمل أن تكون ثابتة واقعاً، ومع احتمال ثبوتها واقعاً فالعقل ربما يحكم بالاشتغال، لأن الاشتغال اليقيني بالصلاة يستدعي الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بإتيان جميع العشرة، ولا يكتفى بالتسعة من دون السورة لأنه على تقدير وجوبها لا يتحقق امثال بمقدار تسعة بل لا يتحقق امثال رأساً.

هذا في تلك المسألة.

وأما في مسألتنا فالبراءة إذا جرت حكمنا بصحة الصلاة بنحو الجزم، وذلك لأن شرطية اباحة المكان في باب الصلاة ليس ناشئة من ورود رواية خاصة في هذا المجال، كلا إنه لا توجد حتى رواية ضعيفة

تدل على ذلك، وإنما ذلك ناشئ من تحريم الغصب على المكلف حيث قال ﷺ: «لا يحلُّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»^(١) فالتصرف في أملاك الناس بدون إذنهم إذا كان محرماً فلازم ذلك اشتراط صحة الصلاة باباحة المكان، فشرطية الاباحة في الصلاة هي مستندة إلى حرمة الغصب، فإذا رفعنا الحرمة بأصالة البراءة لا يعود موجب للتوقف في صحة الصلاة، لأن منشأ شرطية الاباحة هو حرمة الغصب فإذا رفعنا الحرمة التي هي منشأ انتزاع الشرطية فقد ارتفعت الشرطية، وبذلك يحكم بصحة الصلاة لوجود الملاك وتحقق قصد القربة.

ثم استدرك ﷺ بعد ذلك وقال: نعم لو بنينا على المبنى التالي، وهو أن الصلاة في المغصوب مثلاً تشتمل على المفسدة والمصلحة معاً، ونحن نحتمل أن مفسدتها أغلب وأقوى من مصلحتها، وهذه المفسدة الغالبة المحتملة توجب مبعوضيتها لدى المولى رغم عدم إحراز تلك الغلبة، وبالتالي توجب امتناع التقرب بها إلى المولى، إنه لو بنينا على هذا المبنى وقلنا إن المفسدة التي نحتمل ثبوتها وغلبتها واقعاً تمنع من قصد التقرب فلا يمكن بناءً على هذا إجراء البراءة في مسألتنا بل يجري أصل الاشتغال^(٢) حتى لو بنينا في مسألة الشك في الجزئية والشرطية على البراءة، وذلك لأننا نحتمل في الصلاة التي نريد أن نأتي بها في المغصوب مفسدة غالبة على مصلحتها، وبالتالي تكون تلك المفسدة الغالبة سبباً لمبعوضيتها وامتناع قصد التقرب بها.

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٢٠/ الباب ٣ من أبواب مكان المصلي / الحديث ١.

(٢) لا يخفى أن لازم إجراء أصل الاشتغال الخروج من الأرض المغصوبة وأداء الصلاة خارج الغصب.

أما لماذا يجري أصل الاشتغال في مسألتنا حتّى لو بني على جريان البراءة في تلك المسألة؟ ذلك باعتبار أنه في تلك المسألة إذا شككنا في شرطية الطمأنينة مثلاً فيمكن أن يقال بجريان البراءة، باعتبار أن الشك في اعتبار الطمأنينة شك في أصل التكليف، إذ المكلف يعلم بوجود تسعة أجزاء وشرائط عليه ويشك في اعتبار الشرط العاشر _ أعني الطمأنينة _ فيمكن إجراء البراءة لنفي الشرطية المشكوكة، وهذا بخلافه في مسألتنا، فإن اعتبار قصد القربة في صحة العبادة أمر جزمي ولا يوجد شك في وجوبه لتجري البراءة لنفيه وإنما يشك في تحققه من جهة احتمال ثبوت المفسدة الغالبة الموجبة للمبغوضية، فالشك في مسألتنا ليس شكاً في أصل التكليف بل شك في تحقق ما تعلق التكليف به جزماً، فالقربة معتبرة جزماً في صحة العبادة ولكن يشك في تحققها من جهة احتمال المفسدة الغالبة الموجبة للمبغوضية، وفي مثله يحكم العقل بالاشتغال، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.^(١)

(١) لا يخفى أن عبارة الشيخ الآخوند في المقام تشتمل على مطلبين لعلّ بينهما شيئاً من التنافي، فهو ذكر أنه مع المفسدة الغالبة المحتملة الموجبة للمبغوضية لا يمكن قصد التقرب، ثم ذكر أنه بناءً على ذلك يجري أصل الاشتغال. ووجه التنافي: أنه مع المفسدة الغالبة المحتملة الموجبة للمبغوضية إذا بنينا على عدم إمكان قصد القربة فلا معنى لإجراء أصل الاشتغال، إذ جريان الأصل فرع الشك، وفي المقام لا شك بل يجزم بعدم إمكان قصد القربة لفرض أن المفسدة الغالبة محتملة واقعاً وهي توجب المبغوضية التي لا يمكن معها التقرب. ثم إنه توجد قضية أخرى يجدر الالتفات إليها، وهي أنه قد يقال: إن احتمال غلبة المفسدة إنما يوجب المبغوضية وامتناع التقرب فيما إذا لم تحتمل غلبة المصلحة أيضاً وإلا فلا يصير احتمال غلبة المفسدة مانعاً من التقرب. والأمر بالتأمل المذكور في آخر العبارة إشارة إلى هذا المطلب، كما أشار في الهامش نفسه عليه السلام إلى ذلك.

توضيح المتن:

بأنه مطلقاً ممنوع: التعبير المذكور موهم، والمقصود أورد بأن الدوران بين الوجوب والحرمة ليس مطلقاً هو من الدوران بين المفسدة والمصلحة بل ربما يكون بين المفسدتين. وقد ذكرنا فيما سبق أن مناقشة القمي ليست في أصل القاعدة بل في كون المقام صغرى لها.

ولا يخفى ما فيه فإن الواجب...: ما ذكره مجرد دعوى كان من المناسب دعمها بالدليل، وقد ذكرنا نحن فيما سبق دعمها بوجهين.

ولكن يرد عليه: أي على أصل التوجيه بأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة. والایرادات أربعة كما ذكرنا.

فإنه فيما إذا دار...: أي فإن قانون دفع المفسدة أولى يتم...

فيما لو حصل القطع: أي بالأولوية دون ما إذا حصل الظن، وواضح أنه لا يحصل عادة قطع بها.

كما في محل الاجتماع: أي كما في المجمع، وهو الصلاة في الغصب بناءً على الامتناع، فإن الحرمة المشكوكة تجري البراءة عنها بلا معارضة.

إن قلت: كيف تجري البراءة عن حرمة الغصب؟ وهل يحتمل أن لا يكون حراماً؟

قلت: إن المفروض أننا نتكلم على الامتناع، أي افتراض أن الموجود واحد لا يتحمل حكمين معاً بل أحدهما، فأما الحرمة ثابتة دون الوجوب أو بالعكس، وعليه فثبوت حرمة الغصب بلحاظ المجمع أمر مشكوك فتجري البراءة عنه.

فيحكم بصحته: أي لتوفر الملاك وقصد القرية بالبيان الذي أشرنا إليه.

ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك...: أي الذي مقامنا مصداق له،

فإن الشك في مقامنا شك في شرطية الاباحة، أي اباحة مكان الصلاة، إذ لا نص يدل على حرمة الغصب لفقد أي رواية تدل على ذلك، وإنما نقول بلزوم اباحة مكان المصلي باعتبار أن الغصب في حد نفسه هو من المحرمات، وحيث إننا نشك في المقام في ثبوت حرمة الغصب فذلك يعني أننا نشك في ثبوت شرطية اباحة المكان.

فإنه لا مانع عقلاً: أي فإنه لا مانع من الحكم بالصحة إلا فعليه
 حرمة الغصب المرتفعة بالبراءة النقلية والعقلية.
فتأمل: تقدّم وجه الأمر بالتأمل.

خلاصة البحث:

وثاني وجوه ترجيح النهي على الأمر أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

وأجاب القمي بأن الدوران بين الواجب والحرام ربما يكون دوراناً بين مفسدتين لا بين مصلحة ومفسدة.

ويردّه: إن الوجوب لا ينشأ إلا عن مصلحة في الفعل لا عن مفسدة في الترك، والنهي لا ينشأ إلا عن مفسدة في الفعل لا عن مصلحة في الترك.

والصحيح الاجابة بما يلي: إن جلب المصلحة ربما يكون أحياناً هو الأولى، وإن القاعدة أجنبية عن المقام، وإن غاية ما يحصل عادة هو الظن بالأولوية دون القطع، وإن القاعدة تتم عند عدم مرجح لأحد الطرفين _ كالدوران بين الوجوب والتحريم التعيينين _ لا مثل مقامنا الذي تجري فيه البراءة عن الحرمة من دون معارضة بالبراءة عن الوجوب، وبالتالي يحكم بصحة الصلاة لوجود الملاك وتحقق القرينة

حتى لو حكم في مسألة الشك في الشرطية بالاشتغال، إذ بإجراء البراءة هناك عن شرطية الطمأنينة مثلاً يبقى احتمال شرطيتها واقعاً الموجب لحكم العقل بالاشتغال، بخلاف المقام الذي يشك فيه في شرطية اباحة المكان، فإنه بنفي حرمة الغصب بأصل البراءة تنتفي الشرطية المذكورة.

نعم بناءً على أن المفسدة الغالبة واقعاً توجب المبغوضية فيحكم في المقام ببطلان الصلاة، لعدم إمكان قصد القربة ولا تجري البراءة وإن جرت في مسألة الشرطية، لأنه في مقامنا يشك في تحقق ما هو معتبر جزماً، بينما هناك يشك في أصل الاعتبار.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الوجه الثاني:

إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.
وأورد في القوانين بأن في ترك الواجب المعين مفسدة أيضاً.
وفيه: إن الواجب ولو كان معيناً ليس إلا لمصلحة في فعله من دون أن تكون مفسدة في تركه، كما أن الحرام ليس إلا لمفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

والصحيح الايراد عليه بالوجوه الأربعة التالية:

- ١_ إن الأولوية ربما تكون بالعكس، كما تشهد به مقايضة بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.
- ٢_ ولو سُلّم فهو أجنبي عن المقام، فإن مورد القاعدة ما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام.
- ٣_ ولو سُلّم فالنافع هو القطع بالأولوية دون الظن.

٤ _ ولو سُلم فالقاعدة تجري إذا لم يكن مرجح لأحد الطرفين من أصل براءة أو اشتغال _ كما في الدوران بين الوجوب والحرمة التعيين _ دون ما إذا كان _ كما في المقام _ لجريان البراءة عن حرمة المجمع فيحكم بصحته ولو قيل بالاشتغال في مسألة الشك في الجزئية والشرطية، إذ منشأ الشك في الشرطية في المقام هو احتمال فعلية الحرمة، وهي مرفوعة بالبراءة عقلاً ونقلاً.

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم تكن محرزة فاصالة البراءة لا تجدي في المقام حتى لو قيل بها هناك، لعدم تأتي القرية بناءً على المبنى المذكور فتأمل.

* * *

قوله ﷺ:

«ومنها الاستقراء...، إلى قوله: الأمر الثالث»^(١).

الوجه الثالث:

الوجه الثالث الذي يمكن ذكره لتقديم الحرمة على الوجوب هو التمسك بفكرة الاستقراء، فإنه لو تتبعنا الموارد التي يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمة لوجدنا أن الشريعة تقدم الحرمة على الوجوب. وفي هذا المجال نذكر المثالين التاليين:

١ - أيام الاستظهار التي يدور فيها أمر الصلاة بين الوجوب والحرمة، حيث قدم الشرع جانب الحرمة.

والمراد من أيام الاستظهار الأيام التي تتعقب أيام العادة، فلو فرض أن عادة المرأة في الحيض كانت سبعة أيام مثلاً، وفي اليوم السابع انقطع الدم واغتسلت، ولكنه في اليوم الثامن رأت الدم من جديد، ماذا يحكم على الدم المذكور؟ إنه إذا تجاوز اليوم العاشر حكم على الزائد بالاستحاضة، وأما إذا لم يتجاوزه حكم على المجموع الواقع في العشرة بالحيض. وهذا واضح، ولكن المرأة ماذا تفعل؟ إنها لا تدري هل يستمر الدم إلى ما بعد العشرة حتى تجب عليها الصلاة أو لا يستمر حتى تحرم عليها، فأمر الصلاة على هذا دائر بين الوجوب والحرمة، والشرع قدم جانب الحرمة وحكم على المرأة بحرمة الصلاة.

(١) الدرس ١٨٣: (٢٨/ ربيع الأول / ١٤٢٦هـ).

وبهذا يثبت مطلوبنا، وهو أنه عند دوران أمر الشيء بين الحرمة والوجوب يقدم الشرع جانب الحرمة.

٢ _ إذا كان لدى المكلف اناءان، يوجد في أحدهما ماء متنجس، وفي الآخر ماء طاهر، ولكنه لا يميز الطاهر من المتنجس، إنه في هذه الحالة ماذا يفعل؟ إن الماء في الاناء الأول إذا كان طاهراً فالوضوء منه واجب وإذا كان متنجساً فالوضوء منه محرّم، وهكذا الحال بالنسبة إلى الاناء الثاني، فأمر الوضوء على هذا يدور بين الوجوب والحرمة، وفي هذا المجال حكم الإمام الصادق عليه السلام على ما دلت عليه موثقة سماعة بلزوم اهراقهما والتيمم،^(١) وبهذا يثبت مطلوبنا أيضاً، فإنه عند دوران أمر الوضوء بين الوجوب والحرمة حكم الشرع بتقديم الحرمة.

إذن مقتضى الاستقراء أنه متى ما دار الأمر بين احتمال الوجوب والحرمة حكم الشرع بتقديم جانب الحرمة.
هذا حاصل المرجح الثالث.

وناقشه الشيخ الخراساني بثلاث مناقشات:

١ _ إن التمسك بالاستقراء باطل في حدّ نفسه، لأن الناقص منه لا يفيد إلا الظن، والتام منه وإن أفاد العلم إلا أنه لا يمكن تحقّقه، لأن المورد المبحوث عنه هو من أحد الأفراد، والمفروض أن حكمه مشكوك، فلعلّ الشرع لا يقدم فيه جانب الحرمة، أي إنه في المجمع لعلّه لا يقدم الشرع احتمال الحرمة بل يقدم احتمال الوجوب.

(١) ونص الموثقة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه اناءان، فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره، قال: «يهريقهما جميعاً ويتيمم» وسائل الشيعة ١: ١٥١/ الباب ٨ من أبواب الماء المطلق/ الحديث ٢.

٢ _ إنه مع التنزل والتسليم بحجية الاستقراء الناقص نقول: إن الاستقراء لا يتحقق بمثالين، بل لا بدّ من الاستشهاد بأمثلة أكثر.

٣ _ إنه مع التنزل وتسليم أن الاستقراء الناقص يتحقق بمثالين نقول: إن المثالين المذكورين لا يصحّ الاستشهاد بهما في نفسيهما. ونتحدّث أولاً عن المثال الأوّل، ثمّ عن المثال الثاني.

المثال الأوّل:

أما بالنسبة إلى المثال الأوّل فيمكن أن نذكر له مناقشتين:

أ _ إن أمر الصلاة في أيّام الاستظهار وإن كان دائراً بين الوجوب والحرمة إلا أن حكم الشرع بالحرمة لعلّه ليس من جهة تقديم الحرمة على الوجوب عند الدوران بينهما، بل ذلك من جهة وجود نكته ترجّح احتمالها، وتلك النكته هي قاعدة الإمكان أو الاستصحاب.

والمراد بقاعدة الإمكان التي ذهب إليها بعض الفقهاء هو أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً شرعاً _ بأن كان لا يقل عن ثلاثة أيّام ويفصل بينه وبين الدم السابق أقل الطهر _ يحكم عليه بالحيضية، وحيث إن الدم الذي تراه المرأة بعد أيّام العادة يمكن أن يكون حيضاً فيحكم عليه بذلك، وبالتالي يحكم على الصلاة بالحرمة.

وأما الاستصحاب فالمقصود منه واضح، فإن الدم كان قبلاً حيضاً، والآن _ أي بعد أيّام العادة وقبل انتهاء العشرة _ يشك في بقاءه على الحيضية فيحكم عليه بها.^(١)

(١) نعم هناك إشكال يذكر عادة في باب الاستصحاب، وهو أن الدم أيّام العادة يغيّر الدم بعد تجاوز أيّامها لأنه من الموجودات السيّالة التدريجيّة غير القارة، ومع التغيّر بين الدمين كيف يقال: هذا الدم كان حيضاً والآن كذلك، والحال أن ذلك الدم غير هذا الدم؟

إذن الحكم على الصلاة بالحرمة في أيام الاستظهار لعلّه من جهة قاعدة الإمكان أو الاستصحاب وليس من جهة أن الحرمة مقدمة على الوجوب عند اجتماع احتمالهما.

ب _ إن المورد ليس من موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في حدّ نفسه لأنه إنما يكون من موارد الدوران المذكور فيما إذا بُني على أن الصلاة محرّمة على الحائض حرمة ذاتية لا ترتبط بقصد التشريع، أما إذا بُني على أن حرمتها تشريعية _ بمعنى أنه تكون حراماً لو قصد بفعلها التشريع _ فلا تكون محرّمة في أيام الاستظهار ولا يكون أمرها دائراً بين الوجوب والحرمة بل بين الوجوب والاباحة، لأن الدم إذا كان استحاضة فالصلاة واجبة وإذا كان حيضاً فهي ليس محرّمة في حدّ ذاتها وإنما تكون محرّمة لو قُصد بها التشريع، وحيث إن المرأة إذا أرادت أن تؤدي الصلاة أيام الاستظهار تؤديها بقصد الرجاء، أي بقصد احتمال أن لا يكون الدم حيضاً فلا يكون قصد التشريع متحققاً، وبالتالي لا تكون محرّمة بل مباحة، فالأمر إذن في الصلاة دائر بين الوجوب والاباحة وليس بين الوجوب والحرمة.

المثال الثاني:

وأما المثال الثاني فنفس المناقشة الثانية التي أشرنا إليها في (ب) تأتي فيه، أي نقول: إن الوضوء بالماء النجس يمكن أن لا يكون محرّماً بحرمة ذاتية بل بحرمة تشريعية، وفي مثال الانائين حيث إن المكلف

⇒ وأجيب في محله أن الدم وإن كان من الموجودات السيّالة التدريجيّة إلا أنه لقلة الفواصل بين أجزاءه يعدّ في نظر العرف موجوداً واحداً متصلاً وتصحّ الإشارة إليه بأنه كان سابقاً حيضاً والآن يشك في ذلك فتستصحب حيضيته.

حينما يريد الوضوء بالماء الأول لا يقصد التشريع بل يتوضأ منه لاحتمال كونه ماءً طاهراً _ وهكذا الحال إذا أراد الوضوء من الاناء الثاني _ فلا يكون أمره دائراً بين الوجوب والحرمة بل بين الوجوب والاباحة.

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فلماذا يلزم اهراقهما والتيمم، بل المناسب التوضي بكل منهما، فيتوضي بالماء الأول أولاً، ثم بعد ذلك يتوضي بالماء الثاني، ويقطع آنذاك بتحقيق الوضوء الصحيح جزماً؟

والجواب: إن ذلك إما من باب التعبد المحض لأجل النص الخاص، أعني موثقة سماعة، ولولا التعبد كانت القاعدة تقتضي لزوم التوضي مرة بهذا ومرة بذاك، أو هو من باب الحكم بنجاسة الأعضاء بمقتضى الاستصحاب.

توضيح ذلك: إن المكلف حينما يصب من الماء الأول على يده فهو لا يعلم بحصول التنجس لها ولكن حينما يصب الماء الثاني عليها، وهو بعد باق قبل أن يفصل عنها يحصل العلم تفصيلاً بأنها متنجسة الآن، لأنه إذا كان الماء الثاني هو النجس فحصول التنجس لها واضح، وإذا كان الماء الأول هو النجس فاليد الآن نجسة أيضاً، لأنه إنما تطهر بإصابة الماء الثاني الطاهر فيما إذا انفصل عنها، أما إذا لم يفصل وكان بعد باقياً عليها فلا يحكم بحصول الطهارة، إذ شرط حصول انفصال ماء الغسالة.

إذن قبل انفصال ماء الغسالة المأخوذ من الاناء الثاني يعلم تفصيلاً بنجاسة اليد، ثم إذا أريق الماء بعد ذلك وانفصل ماء الغسالة فسوف يحصل الشك في زوال تلك النجاسة المعلومة تفصيلاً ويحكم باستصحابها.

نعم لو كان الماء الثاني كراً بحيث تحصل الطهارة بمجرد إصابته بلا حاجة إلى انفصال ماء الغسالة ولا تعدد الغسل فلا يحصل آنذاك علم تفصيلي

بنجاسة اليد عند إصابة الماء الثاني لها. نعم يحصل للشخص علم إجمالي بأن يده قد تنجست حتماً إما عند إصابتها للماء الأول أو عند إصابتها للماء الثاني، إن هذا شيء صحيح، ولكن ذلك لا يصحح جريان استصحابها، إذ الشخص كما يعلم بأن يده قد تنجست إما عند ملاقة اليد للأناء الأول أو عند الملاقة للأناء الثاني كذلك يعلم بأنها كانت طاهرة إما عند الملاقة للأناء الأول أو عند الملاقة للأناء الثاني، ولأجل المعارضة المذكورة بين استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة.

وبالجملة: إذا كان الاناء الثاني أقل من كر – كما هو المفروض في موثقة سماعة، فإن لفظ الاناء يطلق عادة على الأقل من كر – فالماء الموجود فيه متى ما أصاب اليد وكان بعد وجوداً عليها ولم ينفصل فيحصل العلم تفصيلاً بتنجسها، ثم إذا أريق وانفصلت الغسالة يحصل الشك في زوال التنجس فيستصحب بقاء النجاسة. وموثقة سماعة حينما حكمت بلزوم اهراق المائين والتميم فلعلة من هذه الناحية، أي لأجل أن أعضاء الوضوء محكومة بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب،^(١) ونحن نعرف أن طهارة الأعضاء شرط في صحة الصلاة، فنكتة لزوم الاهراق هي هذه وليس لأجل بطلان الوضوء.

توضيح المتن:

وفيه أنه لا دليل...: هذا إشارة إلى المناقشة الأولى.

ولو سُلّم فهو لا يكاد...: هذا إشارة إلى المناقشة الثانية.

ولو سُلّم فليس...: هذا إشارة إلى المناقشة الثالثة.

(١) وغسل الأعضاء بعد ذلك بماء ثالث أمر غير ممكن لأن المفروض أن الموجود اناءان لا ثلاثة.

لأن حرمة الصلاة فيها: أي في أيام الاستظهار.

ثم إنه كان المناسب إبداء الاحتمال دون الجزم فيعبر هكذا: لأن حرمة الصلاة فيها يحتمل أن تكون لقاعدة الإمكان...

لا لأجل تغليب جانب الحرمة: فإن المدعى أنه لو دار الأمر بين الحرمة والوجوب فمع قطع النظر عن وجود قاعدة خاصة تقتضي تقديم أحدهما نقول بتقدم الحرمة، والمفروض في المقام وجود القاعدة الخاصة الموجبة لتقديم الحرمة.

والأفهم خارج عن محل الكلام: حيث يكون الدوران آنذاك بين الوجوب والاباحة لا بين الوجوب والحرمة.

ومن هنا انقده: هذا شروع في الرد على المثال الثاني، أي من أن الحرمة يمكن أن تكون تشريعية وليست ذاتية.

والضمير في منه يرجع إلى المقام.

فيما لو توضع منهما احتياطاً: أي برجاء أن يكون هو الماء الطاهر.

ولو كذلك: أي احتياطاً.

وعدم استعمال مطهر...: عطف على القطع، أي للقطع بحصول

النجاسة مع عدم العلم باستعمال مطهر بعده، أي بعد الغسل بالماء الثاني لفرض أنه لا يوجد ماء ثالث.

ولو طهر بالثانية: الواو وصلية، أي حتى لو فرض أن الشخص قد

طهر بالاناء الثانية الموضع التي أصابها الماء الأول.

بلا حاجة إلى التعدد: كما لو كان الاناء الثاني كراً أو كان كلاهما

كراً يعلم بنجاسة أحدهما إجمالاً.

أو انفصال الغسالة: المناسب: الواو بدل أو.
لا يعلم تفصيلاً: المناسب: فسوف لا يعلم تفصيلاً...
ولا مجال لاستصحابها: أي ولكن لا مجال لاستصحاب النجاسة
لمعارضته باستصحاب الطهارة.

بل كانت قاعدة الطهارة محكمة: هذا مع قطع النظر عن الموثقة
وإلا فقد يقال بشمولها لما إذا كان أحد الانائين كراً وإن كان ذلك ربما
يُضعف بظهور لفظ الاناء في كونه أقل من كر.

خلاصة البحث:

ثالث المرجحات هو التمسك بالاستقراء، حيث رُجِّح احتمال
الحرمة في أيام الاستظهار وفي مثال الانائين.

ولكن ذلك قابل للردِّ بثلاث مناقشات: عدم حجية الاستقراء، لأن
الناقص لا يفيد إلا الظن، والتام لا يمكن تحقيقه، ومع التنزل فالاستقراء
الناقص لا يتحقق بمثالين، ومع التنزل فالمثالان أجنيان عن المقام.

أما الأول فلاحتمال أن الحكم بحرمة الصلاة هو من جهة قاعدة
الإمكان أو الاستصحاب، مضافاً إلى احتمال أن تكون الحرمة تشريعية،
فلا دوران بين الحرمة والوجوب، بل بين الوجوب والاباحة.

وأما الثاني فلاحتمال أن الحرمة تشريعية، فلا دوران بين الحرمة
والوجوب، بل بين الوجوب والاباحة.

والموثقة إنما حكمت بلزوم الازاقة إما تعبداً أو لأجل نجاسة
الأعضاء الثابتة بمقتضى استصحاب النجاسة المعلومة بالتفصيل عند
إصابة الماء الثاني لليد قبل انفصاله عنها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الوجه الثالث: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين.

وفيه: إنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

ولو سُلّم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سُلّم فليست حرمة الصلاة ولا عدم جواز الوضوء مرتبطين بالمقام.

أما حرمة الصلاة فلاحتمال أن تكون لقاعدة الإمكان أو

الاستصحاب وليس لتغليب جانب الحرمة، كما هو المدعى.

هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض وإلا فهي خارجة عن

محل الكلام.

وأما الوضوء من الانائين فقد اتضح الحال فيه، فإن حرمة الوضوء من الماء

النجس تشريعية، ولا تشريع فيما لو تَوَضَّعَ منهما احتياطاً، وعدم جواز الوضوء

منهما كذلك تعبدي أو من جهة نجاسة الأعضاء بحكم الاستصحاب للقطع

بحصولها حال ملاقة الماء الثاني _ أما بسببها أو بسبب ملاقة الماء الأول _ مع

عدم استعمال مطهر بعده حتّى لو طُهرَ بالثاني مواضع ملاقة الأول.

نعم لو كانت تطهر _ على تقدير نجاستها _ بمجرد الملاقة بلا

حاجة إلى تعدّد وانفصال الغسالة فلا يحصل العلم بنجاستها تفصيلاً وإن

علمت إجمالاً إما بملاقة الأول أو الثاني، ولكن لا مجال لاستصحابها،

بل أن قاعدة الطهارة هي المحكّمة.

قوله ﷺ:

«الأمر الثالث...، إلى قوله: فصل»^(١).

التنبيه الثالث: حكم الاضافات:

في هذا التنبيه الأخير يشير ﷺ إلى هذا لمطلب، وهو: أنه تقدم سابقاً أن المورد لا يكون من باب الاجتماع إلا إذا افترض أن لدينا موجوداً واحداً يشتمل على عنوانين يتعلّق بأحدهما الوجوب، وبالأخرى الحرمة بناءً على كفاية تعدّد العنوان في تعلّق الحكمين.

وفي هذا التنبيه يراد أن يقال: إن العنوان لو كان واحداً ولم يكن متعدداً ولكن كانت الإضافة متعددة فهل يكفي ذلك؟ فلو قيل: يجب إكرام العالم ويحرم إكرام الفاسق نلاحظ أن الإكرام عنوان واحد قد تعلّق به الوجوب والتحريم، ولكنه تارة نجده قد أضيف إلى العالم، وأخرى إلى الفاسق، وهذا الاختلاف في الإضافة هل يكفي ويكون كتعدد العنوان أو لا؟ نعم يكفي لأنه بتعدد الإضافة يتعدّد مركز الوجوب والتحريم، ومركز المفسدة والمصلحة كما يتعدّد باختلاف العنوان.

ومن خلال هذا يتضح أن المثال المذكور - أعني يجب إكرام العالم ويحرم إكرام الفاسق - هو مصداق لباب اجتماع الأمر والنهي وليس مصداقاً لباب التعارض.

وبناءً على هذا سوف يتضح الخلاف بين رأي الشيخ الخراساني

(١) الدرس ١٨٤ و ١٨٥: (٢٩ و ٣٠ / ربيع الأول / ١٤٢٦ هـ).

ورأي المشهور، فالمشهور يرى أن المثال المذكور هو من مصاديق باب التعارض، حيث يذكرون أن التعارض تارة يكون بنحو التباين، وأخرى بنحو العموم والخصوص من وجه، ويمثلون للثاني بالتقدم، بينما الشيخ الخراساني يرى أنه من مصاديق باب الاجتماع.

ثم ذكر عليه السلام في تكملة حديثه: إن الصحيح أن المثال المتقدم هو من باب الاجتماع، والمشهور حينما عدّه من باب التعارض لا بدّ أن يكون ذلك إما من جهة أن كلا الملاكين للحكمين ليس موجوداً بل أحدهما موجود دون الآخر، وقد ذكرنا فيما سبق أنه متى ما أحرزنا انتفاء أحد الملاكين فيتحقق بين الدليلين التعارض لعلمنا الإجمالي بكذب أحدهما لانتفاء ملاكه، هكذا نقول، أو نقول: إن عدّه من باب التعارض هو من جهة أنهم يبنون على امتناع الاجتماع دون الجواز.^(١)

* * *

(١) هذا غريب، فإنه تقدم سابقاً في الأمر الثاني انه بناء على الامتناع يتحقق التزام الملاكي دون التعارض. قال عليه السلام ص ٢٧٣: «الأمر الثاني: قد مرّ في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغصب على الامتناع... بل إنما هو من باب التزام المؤثرين...».

الفصل الثالث:

اقتضاء النهي للفساد

قوله ﷺ :

«فصل في أن النهي عن الشيء...، إلى قوله:
الرابع».

مبحث اقتضاء النهي للفساد:

هذا شروع في المبحث المعروف بأن النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما؟ وقبل الدخول في صميم البحث لا بد من تقديم أمور:
الأمر الأول:

الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة واضح، فإن الجنبه المبحوثة في احدى المسألتين تغاير الجنبه المبحوثة في المسألة الأخرى، ففي مسألتنا هذه يبحث هل النهي يدل على الفساد ويلزمه أو لا، بينما في مسألة اجتماع الأمر والنهي يبحث هل تعدد العنوان يرفع مشكلة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا.

وهذا مطلب قد تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابقة تحت عنوان الأمر الثاني،^(١) وذكرنا أن المسألتين وإن كان ربما يقال باشتراكهما في وجود الأمر والنهي فيهما إلا أن التغاير بين العلوم، وهكذا بين المسائل حيث إنه بتغاير جهة البحث، والمفروض أنها متغايرة في مقامنا _ كما أوضحنا _ فلا تعود مشكلة من هذه الناحية.

(١) بعد تقدم هذا المطلب سابقاً في الأمر الثاني فلا تعود حاجة إلى التكرار من جديد، فإنه بلا موجب.

الأمر الثاني:

هل البحث في المسألة المذكورة لفظي أو عقلي؟ قد يقال: إن البحث عقلي، لأنه في باب العبادة نبحث هل هناك ملازمة بين الحرمة وبين الفساد أو لا من دون مدخيلة لكون الحرمة مدلولة للفظ، فالملازمة إن كانت ثابتة فهي ثابتة وإن لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ، وإن لم تكن ثابتة فتكون منتفية حتى مع فرض وجود اللفظ الدال على الحرمة، وعليه فالبحث ينبغي أن يكون عقلياً.

وهذا المطلب وإن كان وجيهاً إلا أنه يوجد في المسألة رأي يقول: إنه لا ملازمة في باب المعاملة بين الحرمة والفساد ولكن رغم ذلك يدل لفظ النهي على الفساد، إن لازم هذا الرأي أن ثبوت الفساد ليس هو من جهة الملازمة، لأنه قد افترضنا عدم تسليمه بها ويتعين أن يكون ذلك من جهة دلالة اللفظ، ولازم هذا أن نجعل النزاع نزاعاً لفظياً، أي في دلالة لفظ النهي على الفساد.

وقد تقول: إذا جعلنا النزاع في دلالة اللفظ فسوف نخسر تلك الجماعة الكثيرة التي تقول في باب العبادة بثبوت الفساد لا من جهة دلالة لفظ النهي بل من جهة الملازمة بين الحرمة والفساد.

والجواب: إنه يمكن جعل النزاع في دلالة اللفظ من دون أن نخسر الجماعة المذكورة، وذلك بأن تكون صياغة عنوان البحث هكذا: هل لفظ النهي يدل على الفساد ولو بالدلالة الالتزامية العقلية أو لا؟ إننا قرأنا في المنطق أن دلالة اللفظ لا تختص بالدلالة المطابقة أو التضمنية بل تعمّ الدلالة الالتزامية الناشئة من الملازمة العرفية أو العقلية، إنه بعد تعميم دلالة اللفظ إلى الدلالة الالتزامية يلزم دخول كلا الطرفين في حريم النزاع.

إذن مسألتنا يمكن جعل النزاع فيها لفظياً بالبيان المتقدم، وهذا بخلافه في المسألة السابقة فإنه لا يمكن جعله لفظياً، إذ النزاع فيها هو في أن تعدّد العنوان هل يكفي لرفع مشكلة اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد أو لا، ومن الواضح أن النزاع بهذا الشكل هو عقلي بحت، ولا مجال لربطه باللفظ.

الأمر الثالث:

وفي هذا الأمر نبحث النقطتين التاليتين:

١ _ هل لفظ النهي في عنوان البحث يختص بالنهي التحريمي أو يعم النهي الكراهتي؟

والجواب: إن لفظ النهي وإن كان ظاهراً في خصوص التحريمي إلا أن ملاك البحث وروحه يعمان الكراهتي أيضاً، فإن التحريم إنما يلزم الفساد في العبادة ليس إلا باعتبار أنه يدل على المبغوضية التي لا يمكن معها قصد التقرب، ومن الواضح أن النهي الكراهتي يدل على المبغوضية أيضاً _ غايته بدرجة مخففة _ فيلزم أن يكون موجباً لامتناع تحقق التقرب، وبالتالي يكون موجباً للفساد.

إذن ملاك البحث في باب العبادات لا يختص بالنهي التحريمي بل يعم الكراهتي أيضاً، ومعه لا وجه لتخصيص النهي في العنوان بخصوص التحريم.

لا يقال: إن الملاك وإن كان عاماً للكراهتي إلا أن عموم له مختص بباب العبادات، فإنه فيه يمكن أن يقال: إن النهي سواء أكان تحريمياً أم كراهتياً ينافي الصحة، وأما في المعاملات فالملاك ليس عاماً لأنه لم يتوهم أحد أن النهي الكراهتي منافٍ للصحة، إذ ما أكثر المعاملات المكروهة.

فإنه يقال: إن الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه لا يستوجب تخصيص النهي بالتحريمي بل يبقى على إطلاقه، غايته يعمُّ البحث في العبادات كلا قسميه، وفي المعاملات يختص بالتحريمي.

٢ _ هل النهي في عنوان البحث يختص بالنهي النفسي أو يعمُّ الغيري، أي المقدمي؟ إنه يعمُّ الاثنين معاً.
والوجه في ذلك: إن النهي الغيري تارة يكون أصلياً، وأخرى يكون تبعياً.^(١)

فإن كان أصلياً فيلزم أن يكون المولى قد أراده بإرادة مستقلة، ولازم إرادته المستقلة أن يكون قد التفت إليه بشكل مستقل، ولازم الالتفات المستقل إليه إنشاؤه باللفظ وإيجاده به، فيكون النهي نهياً لفظياً، ويدخل آنذاك في عنوان البحث، فإنه قد ذكرنا في التنبيه الثاني أن النزاع هو في دلالة لفظ النهي.

وإن كان تبعياً فهو لأجل أن إرادته تبعية لا يكون المولى ملتفتاً إليه بشكل مستقل، وبالتالي لا يجعله في قالب اللفظ، ومن ثم لا يكون مشمولاً لعنوان البحث _ لأنه كما قلنا هو مختص بالنهي المدلول لللفظ _ إلا أنه مشمول لملاك البحث وروحه، إذ القائل بدلالة النهي على الفساد إنما يقول بذلك من جهة ملازمة الحرمة للفساد من دون مدخلة لكون الحرمة مدلولة لللفظ، كما أنه لا مدخلة _ خلافاً للقمي صاحب القوانين _ لكون التحريم موجباً لاستحقاق

(١) تقدم في الكفاية (ص ١٩٤) أن الواجب الأصلي هو الواجب الذي يريده المولى بإرادة مستقلة بخلاف الواجب التبعي فإنه يريده بإرادة تبعية، ولازم الإرادة المستقلة التفتات المولى إلى الواجب، وبالتالي إنشاؤه وصياغته باللفظ، بينما لازم الإرادة التبعية عدم الالتفات، وبالتالي عدم الإنشاء باللفظ.

العقوبة على مخالفته،^(١) إن هذا لا وجه له ودعوى بلا موجب، بل إن الحرمة إذا كانت ملازمة للفساد فهي ملازمة له حتى إذا كانت غيرية لا تقتضي استحقاق العقوبة على المخالفة.

ثم ذكر عليه السلام في نهاية الأمر المذكور أنه مما يؤكد أن لفظ النهي في عنوان البحث يعمُّ النهي الغيري ولا يختص بالنفسي أن الأعلام قد جعلوا ثمرة البحث في مسألة الاقتضاء فساد الضد إذا كان عبادة، فبناءً على أن الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة يلزم وقوع الصلاة _ التي هي ضد عبادي للإزالة _ فاسدة، إنهم قالوا: إن ثمرة البحث في مسألة الاقتضاء هي فساد الضد العبادي، ومن الواضح أن النهي عن الصلاة هو نهى غيري، أي بسبب أن ترك الصلاة مقدمة لوجود الإزالة، وهذا معناه أن النهي الغيري يقتضي الفساد كالنهي النفسي.

توضيح المتن:

العنوانات والجهات: العطف تفسيري.

ضرورة أنه يوجب: أي تعدد الإضافة.

المضاف بها: أي بتلك الإضافة. وكان بالإمكان الاستغناء عن كلمة بها.

فما يترآى منهم: أي من المشهور.

إنما يكون بناءً على الامتناع: تقدّم أنه بناءً على الامتناع لا يحصل

تعارض على رأي المصنف بل تراحم ملاكي.

(١) وهذا يعني أن النزاع يختص بالنهي النفسي لأنه الذي تترتب على مخالفته عقوبة، بخلاف النهي الغيري، فإنه لا عقوبة على مخالفته، فالنهي عن شرب الخمر مثلاً حيث إنه نفسي فترتب على مخالفته عقوبة بخلاف النهي عن ترك المقدمة، فإنه لكونه غيرياً لا تترتب على مخالفته عقوبة.

بوجه يأتي تفصيله: يأتي وجه دلالة النهي على الفساد (ص ٢٩٤)
من الكفاية.

في أن تعدّد الجهة: أي تعدّد العنوان.
التي هي مفاده فيها: أي في المعاملات، وهو متعلّق بالملازمة
وليس بكلمة مفاده.

والتعبير المناسب هكذا: مع إنكار الملازمة فيها بينه وبين الحرمة.
وفقرة (التي هي مفاده) لا حاجة إليها.

ولا ينافي ذلك: أي لا ينافي عدّ المسألة من مباحث الألفاظ أن الملازمة...
ثم إن هذا ردّ على الشيخ الأعظم حيث ذكر أن النزاع هو في الملازمة
لأنه في باب العبادة ادعيت الملازمة بين الفساد وبين الحرمة حتّى لو لم تكن
مستفادة من اللفظ، والمدّعي لعدم الملازمة ينفيها بين الفساد وبين مطلق الحرمة
أيضاً، فالنزاع إذن لا يختص بحالة وجود لفظ يدل على الحرمة.
والجواب قد تقدّم توضيحه.

ظاهر لفظ النهي: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.
واختصاص عموم ملاكه: هذا مبتدأ، وخبره لا يوجب التخصيص
به، أي بالنهي التحريمي.

كما لا وجه لتخصيصه: هذا إشارة إلى النقطة الثانية.
لما عرفت أنه: أي محل البحث. وقد عرفنا ذلك في الأمر الثاني.
والتبعي منه: أي إن التبعي من النهي هو من جنس المعنى وليس
من جنس اللفظ.

فيما لم يكن للإرشاد إليه: أي فيما إذا لم يكن النهي للإرشاد إلى

الفساد، إذ ما يكون للإرشاد إلى الفساد يدل على الفساد بلا إشكال ويكون خارجاً عن محل الكلام وإلا يلزم خلف الفرض.

من غير دخل لاستحقاق: كان من المناسب أن يقول: من غير دخل لللفظ ومن غير دخل لاستحقاق العقوبة.

على مخالفته في ذلك: أي في دلالة على الفساد.

ويؤيد ذلك: المناسب أن يكون هذا تأييداً لأصل المطلب، أي لكون النهي شاملاً للغيري.

فساده إذا كان عبادة: أي فساد الضد إذا كان عبادة.

خلاصة البحث:

إن تعدّد الإضافة كتعدّد العنوان لاختلاف مركز الوجوب والتحريم، والمصلحة والمفسدة بذلك.

وعدّ المشهور مثال تعدّد الإضافة مصداقاً لباب التعارض مبني إما على الامتناع أو انتفاء أحد الملاكين.

والفرق بين مسألة اقتضاء النهي للفساد ومسألة الاجتماع هو من ناحية تغاير جهة البحث.

ومسألة اقتضاء النهي للفساد ينبغي عدّها لفظية حتّى يدخل رأي القائل بالدلالة مع إنكار الملازمة.

والبحث يعمّ النهي الكراهتي أيضاً لعموم ملاكه، كما أنه يعمّ النهي الغيري، ويؤيده أنهم جعلوا ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فساداً إذا كان عبادة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثالث: تعدد الإضافات:

الظاهر أن تعدد العنوان لو كان كافياً في جواز الاجتماع فتعدد الإضافة كذلك لاختلاف المضاف بحسب المصلحة والمفسدة، والحسن والقبح، والوجوب والحرمة، وعليه فمثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق هو من باب الاجتماع دون التعارض إلا مع انتفاء أحد الملاكين.

وما يترآى من المشهور من التعامل في المثال المتقدم معاملة التعارض مبني على الامتناع أو عدم أحد الملاكين.

فصل: مبحث اقتضاء النهي للفساد:

وينبغي تقديم أمور:

الأول: الفرق بين هذه المسألة وسابقتها اختلاف جهة البحث، فالبحث في هذه في دلالة النهي على الفساد، بينما في تلك في أن تعدد العنوان هل يكفي في رفع مشكلة اجتماع الحكمين المتضادين أو لا؟

الثاني: لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ باعتبار أنه يوجد رأي يقول بدلالة النهي في المعاملات على الفساد من دون تسليم بالملازمة بينه وبين الحرمة.

ولا ينافي ذلك أن الملازمة في العبادة على تقدير ثبوتها تكون ثابتة بين الفساد والحرمة ولو لم تكن مدلولة للصيغة، لإمكان أن يكون البحث في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها الالتزامية، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكون لدلالة اللفظ بها مساس.

الثالث: وهو يشتمل على:

١ _ إن ظاهر لفظ النهي وإن كان هو التحريمي إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان. واختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يوجب الاختصاص بالتحريمي كما لا يخفى.

٢ _ لا وجه لتخصيص النهي بالنفسي بل يعم الغيري، وهو واضح إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن عنوان البحث لاختصاصه بدلالة النهي _ والتبعي هو من مقولة المعنى _ إلا أنه داخل في ملاكه، فإن دلالة على الفساد هي من جهة دلالة على الحرمة من دون مدخلة لللفظ، وأيضاً من غير مدخلة لاستحقاق العقوبة خلافاً للقمي.

ثم إنه مما يؤيد عموم البحث للغيري أنهم جعلوا ثمرة النزاع في أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده فساداً إذا كان عبادة.

* * *

قوله **يَتَعَلَّقُ** :

«الرابع...، إلى قوله: السادس»^(١).

الأمر الرابع:

ذكرنا فيما سبق أن النهي قد يتعلّق بالعبادة وقد يتعلّق بالمعاملة. وفي هذا الأمر نريد أن نفهم ما هو المقصود من العبادة، وفي الأمر الخامس نريد أن نفهم ما هو المقصود من المعاملة.

ماذا يراد من العبادة؟

إن السبب لطرح هذا التساؤل هو الإشكال التالي الذي قد يخطر إلى الذهن، وهو أن العبادة تكون عادة متعلقة للأمر، فحينما نقول: الصلاة عبادة فذلك يعني أنه قد تعلّق بها أمر عبادي، وبعد فرض التسليم بتعلّق الأمر بها كيف يتعلّق بها النهي؟ فصلاة الحائض مثلاً إذا كانت عبادة فلازمه تعلّق الأمر بها، وبعد تعلّقه بها كيف يتعلّق بها النهي؟ ولا مجال للتشبّث هنا بفكرة تعدّد العنوان التي قد يقال بكفايتها في توجّه الحكمين في مسألة اجتماع الأمر والنهي، إن هذا لا معنى له لأن العنوان هنا ليس متعدداً، فالحائض إذا كان قد توجّه إليها الأمر بالصلاة وقيل لها: أيتها الحائض صل فكيف يقال لها: لا تصل؟ إنه لأجل هذا الإشكال احتجنا إلى اعطاء تفسير جديد للعبادة.

(١) الدرس ١٨٦: (١/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

وفي هذا المجال نقول: إن المقصود من العبادة في مسألتنا هذه أحد معنيين:

١ _ ما يكون في ذاته عبادة، بحيث لا يحتاج في عباديته إلى تعلق الأمر، بل هو في نفسه عبادة، كما هو الحال في السجود، فإنه في نفسه عبادة، ولذلك لا يجوز إلا لله سبحانه.

٢ _ ما يكون عبادة على تقدير تعلق الأمر به، وهذا كما هو الحال في صلاة الحائض، حيث نقول: هي عبادة قد تعلق النهي بها، والمقصود من كونها عبادة هو أن صلاة الحائض لو كان الله سبحانه يأمر بها فيأمر بها كما يأمر بسائر الصلوات، أي يأمر بها أمراً عبادياً وإن كان بالفعل هو لم يأمر بها.

إذن المقصود من العبادة في بحثنا هذا هو إما العبادة الذاتية أو العبادة اللولائية.^(١)

هذا هو الصحيح في تفسير المقصود من العبادة في مسألتنا هذه.

هذا ولكن توجد ثلاثة تفاسير أخرى ذكرت في هذا المجال، وهي:

١ _ إن العبادة هي ما أمر بها لأجل التعبد بها، فكل شيء أمر الله سبحانه به لأجل أن يتعبد به فهو عبادة.

٢ _ إن العبادة هي العمل الذي يعتبر في صحته الإتيان به بنية القربة.

٣ _ إن العبادة هي العمل الذي لا يمكن حصر مصلحته وملاكه في قضية معينة، فالصلاة مثلاً عبادة حيث لا يمكن حصر مصلحتها في قضية معينة، وهذا بخلاف غسل الثوب لأجل الصلاة، فإنه يمكن حصر مصلحته في كونه مقدمة وشرطاً للصلاة، فلذلك لا يكون عبادة.

(١) أي لو أمر بها كان أمرها أمراً عبادياً.

هذه تفاسير ثلاثة للعبادة، والأوّل منسوب إلى الشيخ الأعظم بينما الأخيران منسوبان إلى القمي صاحب القوانين.

ويمكن الإشكال على هذه التفاسير الثلاثة بالإشكالين التاليين:

أ_ إن هذه التفاسير تتوقّف جميعاً على افتراض وجود الأمر الفعلي، ومعه يعود الإشكال من جديد، إذ بعد تعلق الأمر الفعلي بالعبادة كيف يتعلّق بها النهي؟ أما كيف تستلزم التفاسير المذكورة وجود الأمر الفعلي؟ إن الوجه هو: أما التفسير الأوّل فلأنه قال: إن العبادة هي العمل الذي أمر به لأجل التعبّد به، وهذا معناه أنه يلزم وجود أمر بالفعل كي يكون الغرض منه التعبّد به.

وأما التفسير الثاني فلأنه قال: العبادة هي العمل الذي تتوقّف صحته على قصد القربة، ومن الواضح أن القربة لا يمكن قصدها إلا بعد افتراض وجود الأمر، إذ بدونه كيف يقصد التقرب؟

وأما التفسير الثالث فلأن حصر المصلحة في شيء معيّن فرع الأمر الفعلي بالعمل ليقال: إن المصلحة التي دعت إلى هذا الأمر هي عبارة عن كذا.

ب_ إن بعض هذه التفاسير غير جامع لأفرادها أو غير طارد للأغيار أو ربما يلزم محذور آخر منه، كمحذور الدور.

فمثلاً توجيه الميت إلى القبلة عند الاحتضار أمر واجب والحال أن مصلحته غير واضحة لنا ولا يمكن حصرها في شيء معيّن، ورغم ذلك هو ليس بعبادة.

أما الوضوء لأجل الصلاة فمصلحته يمكن حصرها في كونه شرطاً ومقدمة للصلاة ورغم ذلك هو عبادة.

إذن تعريف العبادة بما ذكر في التفسير الثاني لا يصدق على جميع أفراد العبادة لخروج الوضوء منه، وفي نفس الوقت هو لا يطرد

الأغيار كتوجيه الميت إلى القبلة مثلاً، فهو ليس بمنعكس على جميع أفرادهِ وليس بطارد للأغيار.

هذا كله بالنسبة إلى إشكال ليس بمطرد ولا بمنعكس.

وأما بالنسبة إلى الدور فيمكن أن يقال: إن التعريف الأول يلزم منه ذلك، إذ قيل فيه: إن العبادة هي ما أمر به لأجل التَّعبّد، ومن الواضح أن التَّعبّد مأخوذ من العبادة ومشتق منها، وهذا معناه أن العبادة قد أخذت في تفسير العبادة فيلزم توقف الشيء على نفسه.

ثمّ بعد ذلك تعرض مُنْكَرًا إلى هذا المطلب: وهو أن هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية يقصد بها شرح الحقيقة، كما هو الحال في الحدّ والرسم، بل هي تعاريف لفظية يقصد بها شرح الاسم واللفظ لا أكثر، نظير قول اللغوي سعدانة نبت، والسَّناء دواء، فإنه لا معنى للإشكال عليها بأنها غير جامعة لأفرادها وغير مانعة للأغيار، وهكذا الحال في مقامنا، فالتفسير الثلاثة لفظية، ولا معنى للإشكال عليها.

الأمر الخامس:

ما هو المقصود من المعاملة؟ المقصود من المعاملة ليس خصوص العقد أو الإيقاع بل كل عمل لا يكون عبادة حتّى مثل غسل الثوب مقدمة للصلاة هو معاملة.

نعم يلزم أن يكون العمل ذا أثر، وأما إذا لم يكن له أثر شرعي _ كالأكل والشرب والنوم _ فلا معنى لآتصافه بالصحة والفساد، إذ الصحة عبارة عن ترتّب الأثر على الشيء، والفساد عبارة عن عدم ترتّبه، فإذا لم يكن للشيء أثر فلا يمكن أن يتّصف بهما.

وهكذا يلزم في العمل أن يكون أثره قابلاً للانفكاك عنه، أما إذا لم يمكن

أن ينفك عنه فلا يمكن أن يتصف أيضاً بالصحة والفساد، كما هو الحال في بعض أسباب الضمان، أعني مثل اتلاف مال الغير، فإن أثره _ وهو الضمان _ لا ينفك عنه، فلا يمكن تحقق اتلاف مال الغير من دون تحقق الضمان، ومعه فلا يمكن أن يتصف اتلاف مال الغير بالفساد بل ولا بالصحة.^(١)

إذن المراد من المعاملة في مقامنا هو عام من جهة وخاص من جهة أخرى، فهو عام لأنه لا يختص بالعقد والإيقاع بل كل غير العبادة هو معاملة، وهو خاص لأنه يختص بما إذا كان للعمل أثر يمكن أن ينفك عنه. والنتيجة: إن المراد من العبادات أحد التفسيرين المتقدمين، ومن المعاملة المعنى المذكور.

توضيح المتن:

والخضوع والخشوع: هما بمعنى واحد، وهكذا التسبيح والتقديس.

على النية: أي قصد القرية.

المصلحة فيها: المناسب: المصلحة فيه.

بواحد منها: لا حاجة إلى هذه الفقرة، ويمكن الاستغناء عنها، فيعبر هكذا: ضرورة أنه لا يمكن أن يتعلّق بها النهي بهذه التفاسير الثلاثة. وقد ذكرنا النكتة في عدم إمكان تعلّق النهي بها، وقلنا: إن التفاسير المذكورة تستبطن اعتبار تعلّق الأمر الفعلي.

(١) يمكن أن يقال: إن اتلاف مال الغير لا يلزم الضمان دائماً بل قد ينفك عنه، كما في اتلاف مال الحربي، وعلى هذا فاتلاف مال الغير يمكن أن يتصف بالصحة والفساد. وبكلمة أخرى: لا يمكن أن نتصور سبباً من أسباب الضمان لا ينفك عن الضمان، ولعلّه إلى ذلك إشارة ^{بشك} بالأمر بالفهم.

أو بغيره: إشارة إلى الدور.

كما نبهنا عليه غير مرة: تقدّم ذلك في مبحث الواجب المطلق والمشروط.
الخامس أنه لا يدخل...: كان من المناسب التنبيه على أن هذا الأمر ناظر إلى تفسير المعاملة.

كبعض أسباب الضمان: وأما البعض الآخر الذي هو من أسباب الضمان وينفك عنه الضمان فهو مثل البيع والاجارة ونحوهما، فإنها أسباب لضمان الثمن والمثمن، وإذا اجتمعت جميع الشروط المعبرة اتصفت بالصحة وإلا اتصفت بالفساد.

ثمّ إنه أشكلنا فيما سبق وقلنا: إنه يمكن أن يدعى أن الاتلاف ليس من أسباب الضمان التي لا تنفك عن الضمان، بل لا يوجد سبب لا ينفك عن الضمان.

فافهم: تقدّم وجه الأمر بالفهم.

خلاصة البحث:

المراد من العبادة أحد المعنيين المتقدمين، والتفاسير الثلاثة يرد عليها إشكالان.

والمراد من المعاملة كل فعل ليس بعبادة، وله أثر يمكن أن ينفك عنه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الرابع: المراد من العبادة إما ما يكون بنفسه عبادة يوجب بذاته التقرب كالسجود، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمراً عبادياً كسائر أمثاله، كصوم العيدين والصلاة أيام العادة.

وليس المراد منها ما أمر به لأجل التعبّد به، أو ما تتوقف صحته

على النية، أو ما لا تنحصر مصلحته في شيء معين، ضرورة أنه بهذا المعنى لا يمكن تعلق النهي به، على أنه قد أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات وإن كان الإشكال عليها بذلك في غير محله لأنها تعاريف لفظية.

الخامس: المراد من المعاملة غير العبادة عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما مما يمكن أن يتصف بالصحة والفساد، فما لا أثر له شرعاً أو لا ينفك عنه _ كبعض أسباب الضمان _ لا يدخل في النزاع لعدم إمكان طرو الفساد عليه فافهم.

* * *

قوله ﷺ :

«السادس...، إلى قوله: تنبيه»^(١).

الأمر السادس: معنى الصحة:

في هذا الأمر يراد تحديد معنى الصحة وبيان بعض الأمور المرتبطة بذلك. والنقاط المذكورة في ذلك أربع:

١ _ إن معنى الصحة والفساد يختلف باختلاف الآثار والأنظار، فلو فرض أن المسافر نسي وأتى بالصلاة تماماً فقد حُكم عليه فقهيّاً بلزوم الإعادة دون القضاء، بمعنى أنه لو ارتفع نسيانه أثناء الوقت فتلزم الإعادة، بخلاف ما إذا ارتفع بعد خروج الوقت فإنه لا يجب عليه القضاء، وهذا معناه أنه باعتبار القضاء يحكم بالصحة بينما باعتبار الأداء يحكم بالفساد.

هذا في نظر فقيه، وربّ نظر فقيه آخر يحكم بلزوم الإعادة والقضاء معاً، وربّ في نظر ثالث يحكم بعدمهما معاً.

٢ _ إن الصحة في باب العبادة هل تختلف عن الصحة في باب المعاملة؟ قد يقال: نعم تختلف، فالصحة في العبادة عبارة عن سقوط الإعادة والقضاء بينما في المعاملة عبارة عن ترتّب الأثر، أعني النقل والانتقال مثلاً.

(١) الدرس ١٨٧: (٢/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

هذا ولكن الصحيح أنها بمعنى واحد، فهي عبارة عن التمامية إلا أن الأثر الذي تلحظ التمامية بالقياس إليه مختلف، فقد يكون هو سقوط الإعادة والقضاء وقد يكون شيئاً آخر، كحصول النقل والانتقال مثلاً.

٣ _ هل الصحة عند الفقيه تختلف عن الصحة عند المتكلم؟ قد يقال: نعم تختلف، فالصحة عند الفقيه عبارة عن سقوط وجوب الإعادة والقضاء بينما لدى المتكلم هي عبارة عن موافقة الأمر أو الشريعة.

هذا ولكن الصحيح أنها بمعنى واحد، فهي عبارة عن التمامية لغة وعرفاً، ففي اللغة يقال: هذا صحيح، أي تام، وفي عرفنا المتداول يقال: هذا صحيح، أي تام، وهذا المعنى الواحد، وهو التمامية له أثران هما: سقوط وجوب الإعادة والقضاء، وموافقة الأمر والشريعة، فحينما يقال: هذا تام فيلزم سقوط الإعادة والقضاء، ويلزم أيضاً موافقة الأمر والشريعة.

والأثر المهم لدى الفقيه هو الأول _ لأنه يبحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب والحرمة، ولما كان القضاء والإعادة فعليين للمكلف فهو يبحث عن وجوبهما ويكون ذلك هو المهم في نظره _ ولهذا السبب عرّف الصحة بسقوط وجوب الإعادة والقضاء، أي عرّفها باللازم المهم في نظره، فهو لم يعرف الصحة بنفس معناها، أعني التمامية، وإنما عرّفها بلامها المهم في نظره. هذا بنظر الفقيه.

وأما بنظر المتكلم فالأثر المهم هو موافقة الأمر _ لأنه يبحث عن ذات الله سبحانه وأفعاله، ومن جملة أفعاله هو الثواب والعقاب، فالمهم في نظره يكون هو موافقة الأمر والشريعة حيث يترتب على ذلك الثواب، أو عدم الموافقة حيث يترتب على ذلك العقاب _ ولهذا السبب عرّف الصحة بموافقة الأمر أو الشريعة، أي عرّفها باللازم المهم في نظره.

إذن الاختلاف بين الفقيه والمتكلم ليس اختلافاً في نفس معنى الصحة، فإن معناها واحد، وهو التمامية، وإنما الاختلاف بينهما في لازمها المهم.

٤ _ ما هي النسبة بين الصحة بتعريف الفقيه وبين الصحة بتفسير المتكلم؟ ذكر الشيخ الأعظم في هذا المجال أن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فإنه متى ما سقط وجوب الإعادة والقضاء لزم تحقق موافقة الأمر من دون عكس، إذ الصلاة مع الطهارة المستصحبة موافقة للأمر _ أعني الأمر الظاهري _ وليست مسقطاً لوجوب الإعادة والقضاء.

هذا ولكن الصحيح أن يقال: إن الأمر على أنحاء ثلاثة: واقعي أولي، وواقعي ثانوي، وظاهري. وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في أن الأمر الواقعي الثانوي _ المعبر عنه بالاضطراري _ هل يقتضي الإجزاء أو لا، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأمر الظاهري قد وقع الخلاف في إجزائه.

وعلى هذا الأساس نقول: إن قصد المتكلم من كلمة الأمر في قوله: الصحة هي بمعنى موافقة الأمر ما يعم الأمر الظاهري، وفرض أن الفقيه يبني على أن الأمر الظاهري يقتضي أمثاله الإجزاء فالمناسب هو المساواة، أي تكون الصحة عند كليهما متحققة، وأما إذا قصد المتكلم من كلمة الأمر خصوص الواقعي وفرض أن الفقيه لا يبني على الإجزاء فالمناسب المساواة أيضاً، أي لا تكون الصحة متحققة في نظر كليهما.

فالنسبة على هذا بين التعريفين ليست هي العموم والخصوص المطلق بل المساواة، بمعنى صدقها بنظر الفقيه والمتكلم معاً على تقدير التعميم والقول بالإجزاء، وعدم صدقها بنظرهما معاً على تقدير عدم التعميم وعدم الإجزاء.

توضيح المتن:

إن الصحة والفساد...: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.

ومن هنا صَحَّ...: هذا إشارة إلى النقطة الثانية. وقوله: (ومن هنا)، أي بعد ما كان وصف الصحة والفساد من الأوصاف الإضافية صَحَّ أن...

بالقياس عليها: المناسب: بالقياس إليها، أي إلى تلك الآثار.

وهكذا الاختلاف...: هذا شروع في النقطة الثالثة.

بعد الاتفاق ظاهراً: كلمة ظاهراً هنا بمعنى تقريباً، وهي تستعمل كثيراً على السنة طلبية الحوزة العلمية من منطلق الاحتياط والتثبت، فهم من باب الاحتياط لا يجزمون بما يقولونه، بل يقولون: الأمر كذا ظاهراً، أي تقريباً، يعني يحتمل أن لا يكون كذلك واقعاً.

هو وجوب القضاء: حيث يبحث عن فعل المكلف.

وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال: حيث إنه يبحث عن

حيثية الثواب والعقاب باعتبار أنهما فعلاً لله سبحانه.

وحيث إن الأمر في الشريعة...: هذا شروع في النقطة الرابعة أو

بالأحرى في مقدمتها.

وعدم اتصافها بها: المناسب أن يكون عطفاً على كلمة صحيحة،

ولكنه لا يمكن، فالمناسب أن يعبر هكذا: وغير متصفة بها.

وكونه مراعى: عطف تفسير.

وعند المتكلم: عطف على عند الفقيه. وفي بعض النسخ لا توجد

الواو، والمناسب ثبوتها.

خلاصة البحث:

إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان باختلاف الآثار والأنظار.

والصحة في العبادة والمعاملة هي بمعنى واحد، أعني التمامية، نعم الأثر الذي تلحظ التمامية بالقياس إليه مختلف.

والصحة لدى الفقيه والمتكلم هي بمعنى واحد، والاختلاف بينهما هو في الأثر المهم بنظرهما.

والنسبة بين الصحة عند الفقيه وبين الصحة عند المتكلم ليست هي العموم والخصوص المطلق بل التساوي كما تم توضيحه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السادس: وهو يتضمن:

١ _ إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار، فربَّ شيء واحد يكون صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر.

٢ _ ومن هنا صَحَّ أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة هي بمعنى واحد، أي التمامية، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس إليها تتصف بالتمامية وعدمها.

٣ _ فسّر الفقيه الصحة بسقوط الإعادة والقضاء، والمتكلم بموافقة الأمر أو الشريعة، ويمكن أن يقال: إن معناها عندهما واحد _ وهو التمامية، كما هو معناها لغة وعرفاً _ والاختلاف بينهما بلحاظ الأثر المهم، فلمّا كان غرض الفقيه وجوب الإعادة والقضاء وعدمه فسرها بما ذكر، وكان غرض المتكلم حصول الامتثال الموجب للثواب فسرها بما ذكر.

٤ _ إن الأمر حيث إنه على أقسام: واقعي أولي، وثانوي، وظاهري، واختلف في أجزاء الأخيرين وعدمه فلازمه أن الإتيان بعبادة قد يكون موافقاً لأمر ومخالفاً لآخر، ومسقطاً للإعادة والقضاء بنظر وغير مسقط بنظر آخر، ويترتب على ذلك أن تكون العبادة الموافقة للأمر الظاهري صحيحة عند المتكلم والفقهاء معاً بناءً على الأجزاء وتفسير الأمر بما يعم الظاهري وغير صحيحة عندهما معاً بناءً على عدم الأجزاء وتفسير الأمر بخصوص الواقعي.

* * *

قوله **مَنْ يَرْيَ** :

«تنبيه وهو أنه لا شبهة...، إلى قوله: السابع»^(١).

الصحة والفساد أوصاف انتزاعية أو لا؟

هذا التنبيه معقود لبحث هذه النقطة، وهي أن وصف الصحة والفساد هل هما وصفان انتزاعيان أو لا؟ وفي هذا المجال ذكر الشيخ الأعظم أنهما وصفان انتزاعيان اعتباريان^(٢) من دون أن يذكر تفصيلاً في ذلك بين باب العبادات والمعاملات، وبين الموارد الجزئية والموارد الكلية، وبين تفسير المتكلم وتفسير الفقيه. والمناسب هو التفصيل كما يلي:

١ _ إن صحة العبادة بتفسير المتكلم هي وصف انتزاعي اعتباري كما ذكر الشيخ الأعظم، فإن الصحة بمعنى موافقة الأمر تنتزع من موافقة المأتي به للمأمور به، فإذا أتى المكلف بالصلاة مثلاً وكانت مطابقة

(١) الدرس ١٨٨ و ١٨٩: (٥ و ٦ / ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

(٢) يظهر من عبارة المتن أن الوصف الانتزاعي والوصف الاعتباري هما مترادفان، والحال أن الأمر ليس كذلك، فإذا تعلّق الأمر بمجموعة أشياء وقيل: تجب عليك الصلاة المركبة من الركوع والسجود و... انتزع عنوان الجزئية للركوع والسجود، أما مثل القيمة لورقة الدينار فهو وصف اعتباري، فالعقلاء يعتبرون القيمة للورقة المذكورة ويجعلون لها ميزة على بقية الأوراق لا أنهم ينتزعون، وهكذا الوجوب بالنسبة إلى الصلاة فإنه يعتبر لها لا أنه ينتزع.

لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الشرع صَحَّ أن نعتبرها صحيحة آنذاك وصَحَّ أن نتزع آنذاك وصف الصحة ونثبته لها.^(١)

٢ _ إن صحة العبادة بتفسير المتكلم _ أعني الموافقة للأمر _ هي حكم عقلي بلحاظ الإتيان بالمأمور الواقعي، وحكم مجعول بلحاظ الإتيان بالمأمور الظاهري أو الاضطراري.

توضيح ذلك: إن المكلف تارة يأتي بالصلاة مع الوضوء التام من جميع الجهات، وأخرى يأتي بها مع التيمم، وثالثة يأتي بها مع الوضوء المستصحب. فإن أتى بها مع الوضوء التام _ أي أتى بالمأمور به الواقعي على طبق الطريقة المطلوبة واقعاً _ فيلزم سقوط الأمر جزمًا، والحاكم بذلك هو العقل، فإنه يحكم بأن المكلف إذا أتى بالمأمور به الواقعي على طبق ما هو المقرر، واقعاً فيلزم سقوط الأمر، إذ لا يمكن بقاء الأمر بعد الإتيان بمتعلقه بشكل كامل.

وأما إذا أتى بها بأحد الشككين الأخيرين فلا يحكم العقل بسقوط الأمر الواقعي، لأن المفروض عدم الإتيان بمتعلقه، وإنما أتى بشيء آخر، أعني المأمور الظاهري أو الاضطراري، بل المدار في تحقيق السقوط على جعل الشارع، فهو إذا جعل السقوط وحكم به تحقق وإلا فلا.

(١) لا يخفى أن الصحة بتفسير المتكلم ليست وصفًا منتزعًا من مطابقة المأتي به للمأمور به، بل هي نفس المطابقة والموافقة للأمر. والمناسب أن يقال هكذا: إن الصحة عبارة عن وصف المطابقة المنتزع من واجدية الشيء لتمام الأجزاء والشرائط.

ثم إنه بناءً على تحقيق المصنف هذا يلزم الاختلاف في معنى الصحة بين تفسير الفقيه وبين تفسير المتكلم، وهو خلاف ما تقدم منه من الاتحاد. ولعل مقصوده ^{منه} بحث المسألة المذكورة على تقدير الفرض والتزل.

نعم ينبغي أن نستدرك ونقول: إن المدار في تحقق السقوط إنما يكون على حكم الشارع فيما إذا لاحظنا العبادة الكلية، أما إذا لاحظنا الموارد الجزئية الخاصة _ كهذه الصلاة وتلك _ فسقوط الأمر الواقعي لا يكون بسبب الجعل الشرعي، إذ الشارع لا يتصدى للجعل إلا في الموارد الكلية ولا يتصدى إلى الجعل في الموارد الجزئية الخاصة وإلا يلزم صدور جعل غير متناهية منه، وهو بعيد جداً، وإنما الصحة في الموارد الجزئية تثبت بسبب مطابقة المأتي به خارجاً لما هو المطلوب والمأمور به شرعاً.^(١)

٣ _ هذا كله في العبادات. وأما المعاملات فالصحة فيها حكم مجعول من قبل الشارع، فإنه لولا حكمه بترتب الأثر على المعاملة فمقتضى الأصل هو عدم ترتبه، ففي باب البيع مثلاً يكون المثلث قبل البيع ملكاً للبائع، والثلث ملكاً للمشتري، ولا يتحقق انتقال المثلث إلى المشتري، وهكذا الثلث إلى البائع إلا بحكم الشارع بذلك، ولولا حكمه يكون المثلث باقياً على ملك البائع، والثلث على ملك المشتري، ومن هنا قال الفقهاء: إن الأصل في المعاملات عند الشك في صحتها هو الفساد، بمعنى استصحاب عدم ترتب الأثر، فإذا شككنا أن العربية مثلاً هي شرط

(١) لا محذور في أن تكون الصحة في الموارد الخاصة مجعولة للشارع أيضاً على سبيل

الانحلال، نظير جعل الحرمة لطبيعي شرب الخمر، فإنها تنحل إلى أحكام جزئية. ثم إنه قد تسأل: إن المصنف حكم بأن الصحة في مورد الإتيان بالمأمور به الواقعي هي حكم عقلي، أي يحكم العقل بسقوط الأمر، وهذا وجيه، ولكن لم يذكر معنى الصحة في الموارد الجزئية.

والجواب: إنه لا فرق بين الموارد الكلية والموارد الجزئية من هذه الناحية، فالعقل هو الحاكم بسقوط الأمر من دون فرق بين الموارد.

في صحة البيع أو لا فمقتضى الاستصحاب كونها شرطاً، إذ من دون تحققها نشك في تحقق النقل والانتقال، ومقتضى الاستصحاب عدمه، إذ قبل البيع لم يتحقق النقل والانتقال، وبعد تحقق البيع بغير العربية نشك في تحقق النقل والانتقال، ومقتضى الاستصحاب هو العدم.

ونعود هنا لنستدرك ونقول: إن هذا وجيه في الموارد الكلية للمعاملة، وأما في الموارد الجزئية الخاصة فصحتها ليست إلا عبارة عن مطابقة المعاملة الخاصة المأتي بها لما قد جعل سبباً لترتب الأثر، فمع المطابقة يحكم بصحة المعاملة الخاصة، ومع عدمها يحكم بفسادها، كما هو الحال في باب الأحكام التكليفية، فإن معنى أن هذا أو ذاك واجب يراد به أنه مصداق للواجب ويتطابق مع ما قد جعل واجباً.

سؤال وجواب:

هذا حصيلة ما ذكره رحمته في تحقيق المطلب المذكور، ولكن يبقى من حقك أن تسأل: ما هي الفائدة في البحث المذكور؟ إن الفائدة تظهر في باب الاستصحاب، فهناك كلام في أن الاستصحاب هل هو حجة مطلقاً أو على تفصيل، وقد ذكر بعض أنه حجة في الأمور المجعولة شرعاً دون الأمور الانتزاعية، ومن هنا يكون من الضروري التعرف على أن وصف الصحة والفساد هو من الأحكام المجعولة شرعاً حتى يجري فيه الاستصحاب أو أنه ليس كذلك حتى لا يجري فيه وقد كان من المناسب جداً إشارة المصنف إلى ذلك، ولكنه مع الأسف لم يشر إليه.

توضيح المتن:

- لا شبهة في أن الصحة...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت رقم (١).
وأما الصحة بمعنى سقوط...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت رقم (٢).

فهي من لوازم...: أي إن الصحة بمعنى سقوط الإعادة والقضاء هي لازم وحكم عقلي. ثم إن المعادل لهذا يأتي بقوله: (وفي غيره).
وضمير معه وفيه يرجعان إلى الإتيان بالمأمور الأولي الواقعي.
وإن كان ليس...: المناسب: وإن كانت...

ثم إن مثال الحكم الوضعي المجمعول بنفسه جزئية السورة إذا جعلها الشارع بلسان السورة جزء.

ومثال الحكم الوضعي المجمعول بتبع الحكم التكليفي جزئية السورة لو فرض أن الشارع جعل ابتداء الحكم التكليفي وقال: صل مع السورة، فإن المجمعول ابتداء في هذا هو الحكم التكليفي، أي وجوب الصلاة مع السورة ولكن بالتبع يكون الشارع قد جعل الجزئية للسورة.

كما توهم: والمتوهم هو الشيخ الأعظم كما ذكرنا.

باستحقاق المثوبة به: أي باستحقاق الثواب بالإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي.

وفي غيره: هذا معادل لقوله: فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي.

والمقصود: وفي غير الإتيان بالمأمور الواقعي الأولي _ أي الإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري _ يكون السقوط حكماً مجعولاً بناءً على الأجزاء، أي لو حكم الشارع بالأجزاء من باب المنة والتخفيف على العباد.

مع ثبوت المقتضي لثبوتها كما عرفت في مسألة الأجزاء: لا حاجة إلى ذكر هذه الفقرة.

والمقصود: إن الشارع قد يحكم بالأجزاء وسقوط الأمر الواقعي تخفيفاً منه وإن كان المقتضي لعدم الأجزاء ثابتاً باعتبار أنه لم يثبت بالمأمور الواقعي.

كما ربما يحكم بثبوتهما: هذا معادل لقوله: (ربما يكون مجعولاً
وكان الحكم...).

فيكون الصحة والفساد: أي إن النتيجة بناءً على هذا أن الصحة
والفساد يكونان حكمين مجعولين.

بمجرد الانطباق: المناسب: بمجرد التطابق مع المأمور به.

وأما الصحة في المعاملات: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت رقم (٣).

ولو امضاء: أي لا يلزم أن يكون الجعل في باب المعاملات
تأسيساً بل يكفي الامضاء.

نعم صحة كل معاملة: أي هذا في المعاملة الكلية، وأما المعاملات
الجزئية فالصحة فيها ليست مجعولة من قبل الشارع وإلا يلزم أن تكون
الجعل غير متناهية.

ليس إلا لأجل انطباقها: المناسب: تطابقها.

ليس إلا لانطباقه: المناسب: ليس إلا لتطابقه مع...

خلاصة البحث:

إن وصف الصحة والفساد ليسا انتزاعيين بشكل مطلق _ كما ذكر الشيخ
الأعظم _ بل ينبغي التفصيل، فهو وجيه في الصحة بمعنى موافقة الأمر، وأما
بمعنى سقوط الإعادة والقضاء فالصحة حكم عقلي بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور
الواقعي، وحكم مجعول بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور الظاهري أو الاضطراري في
العبادات الكلية، وأما العبادات الجزئية فالصحة ليست حكماً مجعولاً بل هي
بمعنى التطابق وإلا يلزم الجعل غير المتناهية.

هذا في العبادات.

وأما المعاملات فالصحة فيها _ التي هي بمعنى ترتب الأثر _ أمر

مجعلول ولكن في الموارد الكلية، وأما بلحاظ المعاملات الجزئية فالصحة هي بمعنى التطابق وإلا يلزم الجعول غير المتناهية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تنبيه:

ذكر الشيخ الأعظم أن وصف الصحة والفساد انتزاعيان اعتباريان، والمناسب التفصيل:

١ _ لا شبهة في انهما بتفسير المتكلم كذلك، فهما منتزعان من مطابقة المأتي به للمأمور به.

٢ _ وأما بتفسير الفقيه فسقوط الإعادة والقضاء حكم عقلي بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور الواقعي الأولي، حيث لا يعقل ثبوتهما بعد تحققه، وبالنسبة إلى غيره يكون السقوط حكماً مجعولاً بناءً على الأجزاء، ولكن بلحاظ غير الموارد الخاصة، وأما فيها فلا يكونان مجعولين بل تتصف بذلك بالتطابق مع المأمور به.

٣ _ هذا في العبادات، وأما المعاملات فالصحة مجعولة، إذ ترتب الأثر على المعاملة يتحقق بجعل الشارع ولو امضاء، ولولا جعله لما ترتب، لأصالة الفساد.

هذا في غير المعاملة الشخصية، وأما هي فالصحة فيها تتحقق بالتطابق مع ما هو المجعول سبباً، كما هو الحال في الأحكام التكليفية، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا بتطابقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

قوله **يُنْقَحُ** :

«السابع...، إلى قوله: الثامن».^(١)

الأمر السابع: الأصل في المسألة:

في هذا الأمر يراد بيان الأصل في المسألة.

توضيح ذلك: إنه سوف نذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى الدليل على اقتضاء النهي للفساد، فإن تمّ الدليل المذكور أخذنا به ولم تعد لدينا مشكلة، وهكذا لو فرض أن الدليل قد تمّ على عدم الاقتضاء، إنه لو تمّ الدليل من هذا الجانب أو من ذاك أخذنا به ولا مشكلة، أما إذا فرض أنه لم يتم لدينا دليل من كلا الجانبين ووقعنا في الحيرة ولم ندر أن النهي عن شيء يدل على فساد أو لا فهل يوجد أصل يمكن الرجوع إليه لرفع الحيرة؟ والمقصود هو الأصل العملي كما هو واضح.

إذن المقصود في هذا الأمر هو البحث عن الأصل العملي الذي يمكن التمسك به لرفع الحيرة عند فرض عدم تمامية الدليل على الإثبات من كلا الجانبين.

وفي هذا المجال نقول: الأصل الذي يبحث عنه هنا تارة يراد به الأصل الذي ينقح حال الدلالة، أي يثبت أن النهي يدل أو لا يدل على الفساد، وأخرى يراد به الأصل الذي ينقح النتيجة الفقهية، أعني فساد العمل وصحته.

(١) الدرس ١٩٠: (٧/ربيع الثاني/١٤٢٦هـ).

إذن المراد من الأصل تارة هو الأصل الذي يثبت حال دلالة النهي وأنه يدل على الفساد أو لا يدل، وأخرى الأصل الذي يثبت الفساد أو الصحة بقطع النظر عن حال الدلالة.

ويصطلح على الأوّل بالأصل على مستوى المسألة الأصولية، وعلى الثاني بالأصل على مستوى المسألة الفقهية.^(١)

الأصل على مستوى المسألة الأصولية:

أما إذا كان البحث عن الأصل بلحاظ الدلالة فالجواب أنه لا يوجد أصل يثبت حال الدلالة، فإنه لا يوجد أصل يمكن الرجوع إليه إلا الاستصحاب، فحينما يقال: الأصل يقتضي كذا أو يقتضي كذا فالمراد هو الاستصحاب وإلا فلا يوجد أصل بعنوان كونه أصلاً إلا الاستصحاب.^(٢)

وإذا اتضح أن المقصود من الأصل هو الاستصحاب لا غير فسوف يتضح أن الاستصحاب لو أردنا تطبيقه فلا بدّ من وجود يقين سابق بثبوت الدلالة لكي يستصحب ذلك أو بعدم ثبوت الدلالة لكي يستصحب ذلك، وحيث إنه لا يقين سابق فلا يمكن جريان الاستصحاب، وبالتالي لا يمكن التمسك بالأصل لإثبات وجود الدلالة أو عدم وجودها.

(١) ووجه التسمية واضح، فإن الأصولي حيث إنه يبحث عن الدلالة وعدمها فالبحث بلحاظها يكون بحثاً أصولياً، بينما الفقيه حيث إنه يبحث عن الحكم الفرعي، أعني الفساد والصحة فالبحث بلحاظ ذلك يكون بحثاً فقهياً.

(٢) وهذه من النقاط المهمة التي يجدر تسليط الأضواء عليها، فحينما يقال: الأصل يقتضي الصحة أو الفساد أو الزوجية أو الحرية فالطالب يتصور أن المراد من الأصل شيء آخر غير الاستصحاب، ولكن هذا تصور خاطئ، فلا يوجد أصل يمكن الركون إليه إلا الاستصحاب.

هذا بالنسبة إلى الأصل على مستوى الدلالة.

وأما الأصل على مستوى نفس الصحة والفساد فالمناسب هو الفساد من دون فرق بين المعاملة والعبادة.

أما لزوم الحكم بالفساد في المعاملة فلأن الأصل هو الفساد، أي أن مقتضى الاستصحاب هو الفساد، لأنه قبل تحقق المعاملة لم يكن النقل والانتقال متحققاً فإذا شك بعد تحقق المعاملة المنهي عنها في تحقق النقل والانتقال استصحبنا عدم تحققه، وبذلك يثبت المدعى، وهو أن مقتضى الأصل في باب المعاملة هو الفساد.

ونلفت النظر إلى أن التمسك بأصالة الفساد يتم عند عدم وجود إطلاق أو عموم يقتضي صحة المعاملة المنهي عنها وإلا تمسكنا به ويثبت بذلك صحة المعاملة ولا تصل النوبة إلى أصالة الفساد.

وعليه فإذا قلنا: إن مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يدل على صحة كل معاملة بما في ذلك المعاملة المنهي عنها تمسكنا به ولا تصل النوبة إلى أصالة الفساد، وهو مطلب واضح.

هذا بالنسبة إلى المعاملة.

وأما لزوم الحكم بالفساد في العبادة فلأنه بعد فرض تعلّق النهي بها فيلزم من ذلك عدم تعلّق الأمر بها _ إذ كيف يفترض أن ذات العبادة منهي عنها وفي نفس الوقت يكون الأمر متعلقاً بها _ ومع عدم تعلّقه بها يلزم أن تقع فاسدة، لأن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر أو الملاك، والمفروض عدم وجود الأمر، وأما الملاك فطريق إحرازه هو الأمر، وحيث إنه لا أمر فلا محرز لثبوت الملاك.

قوله : **مَنْعٌ**

«الثامن...، إلى قوله: هذا حال النهي المتعلق
الجزء أو الشرط...».

الأمر الثامن: أقسام النهي:

حاصل هذا الأمر أن النهي المتعلق بالعبادة يشتمل على أقسام
خمسة نستعرضها لنعرف أن أيّاً منها داخل في محل الكلام. وتلك
الأنحاء هي:

١ _ النهي المتعلق بذات العبادة ونفسها، كالنهي المتعلق بالصلاة
في المكان المغصوب.^(١)

٢ _ النهي المتعلق بجزء العبادة، كالنهي عن القراءة في الصلاة
بسور العزائم، فإن القراءة جزء من الصلاة، والنهي المتعلق عن القراءة
بذلك نهى عن جزء العبادة.

٣ _ النهي المتعلق بشرط العبادة، كالنهي عن التستر في الصلاة
بأجزاء الحيوان الذي لا يحل أكل لحمه، فإن التستر شرط في الصلاة.

٤ _ النهي المتعلق بالوصف الملازم للعبادة أو لجزئها، كالنهي
عن الجهر بالقراءة في الصلاة، فإن كلي الجهر وإن كان وصفاً مفارقاً

(١) هذا المثال قد يوحي بوجود نهى في الشريعة الإسلامية متعلق بذات الصلاة في
الغضب، ولكنه ليس كذلك، إذ أقصى ما عندنا هو النهي عن الغضب ولا يوجد
لدينا نهى عن أداء الصلاة في الغضب بالعنوان المذكور، بل لا يوجد لدينا نهى
عن عنوان الغضب وإنما الثابت هو: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه».
وهذا واقع ينبغي أن يكون الطالب على التفات من ناحيته.

للقراءة وليس ملازماً، لإمكان تحققه من دون القراءة الصلّاتية إلا أن المنهي عنه ليس أصل الجهر بل الجهر بالقراءة، ومن الواضح أن ذلك لا ينفك عن القراءة.

٥ _ النهي المتعلق بالوصف المفارق، كالنهي عن الغصية في أكوان الصلاة، فإن الغصية وصف لأكوان الصلاة ولكنه ليس ملازماً لها بل قد يفارقها.^(١)

وباتضح هذه الأقسام الخمسة نقول:

أما القسم الأول: فهو القدر المتيقن من محل النزاع.

وأما القسم الثاني: فهو داخل في محل النزاع أيضاً، لأن جزء العبادة عبادة حتماً، والنهي عنه نهى عن العبادة ويكون موجباً لفساد الجزء إلا أن فساده لا يوجب فساد كل العبادة إلا مع الاقتصار عليه، فمثلاً لو قرأ المكلف في صلاته إحدى سور العزائم فلازم ذلك بطلان قرائته إلا أن ذلك لا يوجب بطلان صلاته إلا إذا اقتصر على تلك القراءة، أما لو قرأ _ بعد بطلان القراءة السابقة _ سورة أخرى وقعت صلاته صحيحة إلا إذا قلنا أن ذلك زيادة في الصلاة، وكل زيادة مبطلّة، أو أن ذلك نحو من القرآن بين السورتين وكل قرآن مبطل للصلاة.

وأما القسم الثالث: فالنهي عن الشرط لا يكون موجباً لفساد العبادة،

(١) المثال المذكور يوحي بأن الأكوان جزء من الصلاة، ولكن ذلك ليس صحيحاً، فإن الصلاة مركبة من ركوع وسجود وقراءة وهكذا، وأما الكون في المكان أو في الفضاء فليس جزءاً منها، ولذا لو فرض - ولو محالاً - إن المكلف تمكن أن يأتي بالركوع والسجود ونحوهما من دون كون في المكان أو الفضاء وقعت صلاته صحيحة، ولذا أيضاً نجد أن الفقهاء لا يذكرون الكون من جملة أجزاء الصلاة الواجبة.

لإمكان أن لا يكون الشرط عبادة، كما هو الحال في التستر، فإنه واجب توصلي، نعم لو كان عبادة فالنهي عنه يوجب بطلانه، وبالتالي يوجب بطلان الصلاة.

وأما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف الملازم نهى عن الموصوف، فالنهي عن الجهر بالقراءة مثلاً نهى عن نفس القراءة، لقاعدة أن المتلازمين وجوداً يلزم اتفاقهما في الحكم. وعليه فالقراءة يلزم أن تكون منهيّاً عنها ولا يمكن تعلّق الأمر بها فتقع فاسدة.^(١)

(١) ما ذكره الشيخ المصنف في هذا القسم قابل للمناقشة من جهات ثلاث:

١ - إنه تقدّم منه في أبحاث سابقة أن المتلازمين وجوداً لا يلزم اتفاقهما في الحكم، بل المهم أن لا يختلفا في الحكم، فالتوجّه إلى القبلة أثناء قضاء الحاجة مثلاً يلزم أن يكون طرف اليمين إلى هذا الجانب، وطرف اليسار إلى ذلك الجانب، وطرف الخلف إلى عكس القبلة، إلى غير ذلك من اللوازم الوجودية الأخرى، ولكن هل يحتمل حرمة هذه اللوازم؟ كلا، وإلا يلزم أن يكون المتوجّه إلى القبلة أثناء قضاء الحاجة معاقباً بعقوبات متعددة.

لا تقل: إن اللوازم الوجودية إذا لم يلزم أن تحكم بحكم موافق ولا يجوز أن تكون محكومة بحكم مخالف فيماذا تكون محكومة؟

فإنه يقال: هي ليست محكومة بحكم رأساً، فالتوجّه إلى القبلة أثناء قضاء الحاجة أمر محرّم دون تلك اللوازم، فإنها ليست محكومة بحكم أصلاً من زاوية كونها ملازمة للحرام وإن كانت في نفسها محكومة بحكم بقطع النظر عن الملازمة.

٢ - إنه لا حاجة إلى بيان هذا المطلب رأساً، وكان بإمكانه الاكتفاء بهذا المقدار: إنه مع النهي عن الجهر بالقراءة فلا يمكن الأمر بنفس القراءة فتقع باطلة، لفرض عدم الأمر بها، فبطلان القراءة يكفي لإثباته عدم الأمر بلا حاجة إلى فرض النهي.

٣ - إن العبارة قد اشتملت على تعليل ومعلّل لا ربط لأحدهما بالآخر، فهو **معلّل** ذكر أولاً «فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها»، ثم علّل ذلك بقوله: «لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها»، ومن الواضح أن استحالة الأمر بالقراءة لا يصلح وجهاً لتعلّق النهي بها.

وأما القسم الخامس: فالنهي عن الوصف المفارق لا يستلزم النهي عن الموصوف، لأن المفروض أنه وصف مفارق. نعم إذا كان الوصف متحداً خارجاً مع الموصوف وبنينا على الامتناع – أي إن الأحكام تتعلق بالوجود الخارجي الذي هو واحد وليس بالعناوين التي هي متعددة – فيلزم من ذلك سراية النهي إلى الموصوف، أما إذا لم يكن الوصف متحداً مع الموصوف خارجاً أو فرض أنه متحد ولكن بنينا على الجواز – أي إن الأحكام تتعلق بالعناوين التي هي متعددة – فالنهي عن الوصف لا يكون موجباً للنهي عن الموصوف لفرض أن عنوان الوصف يغير عنوان الموصوف، وتعلق النهي بعنوان الوصف لا يلزم تعلقه بعنوان الموصوف.^(١)

توضيح المتن:

إنه لا أصل في المسألة: أي بلحاظ المسألة الأصولية التي تبحث عن الدلالة.

فكذلك لعدم...: أي إن المناسب هو الفساد.

(١) يوجد إشكال على ذكر الأقسام الخمسة المتقدمة وهو أنه ماذا يقصد الشيخ الخراساني من ذكر هذه الأقسام؟ إن هدفه من وراء ذلك غامض، فظاهر ما ذكره في القسم الأول والثاني أن هدفه بيان ما هو محل النزاع، حيث قال: «لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة»، بينما ظاهره في القسم الثالث أن هدفه هو بيان أن أي نهى يوجب الفساد وأي نهى لا يوجبه، حيث قال: «وأما القسم الثالث فلا تكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة»، بينما ظاهره في القسم الرابع والخامس أن غرضه بيان أن النهي عن أي شيء يستلزم النهي عن العبادة أو لا يستلزم، حيث قال: «وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه... وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف».

ثم إن ما ذكره في مقام التعليل ناقص، والمناسب تكملته هكذا:
لأنه مع النهي عنها لا أمر بها، وبالتالي لا محرز للملاك.
أو شرطها الخارج: قيد الخارج توضيحي، إذ كل شرط هو خارج
عن المشروط.

كالجهر والاختفات: أي إن النهي متوجّه إلى الجهر بالقراءة لا إلى
الجهر الكلي، إذ لا إشكال في أن الجهر الكلي ليس منهيّاً عنه، ومن
الواضح أن الجهر بالقراءة ملازم للقراءة وإن كان أصل الجهر قابلاً
للاتفكاك عنها.

كالغصية لأكوان الصلاة: فإن المنهي عنه أصل الغصية دون الغصية في
الصلاة _ إذ لا تحريم خاص بالغصية أثناء الصلاة _ ومن الواضح أن أصل
الغصية ليست ملازمة لأكوان الصلاة، بل هي وصف مفارق.

ثم إنه قد تقدم الإشكال في جزئية الأكوان للصلاة فلاحظ.

لا ريب في...: أي وبتوضيح هذا نقول: لا ريب...

إلا فيما إذا اتحد...: العبارة تشتمل على تطويل بلا داع،
والمناسب: إلا إذا كان متحداً وبني على الامتناع.

خلاصة البحث:

الأصل بلحاظ الدلالة لا وجود له، وبلحاظ نفس الصحة والفساد
هو يقتضي الفساد في المعاملة لاستصحاب عدم ترتب الأثر، وفي العبادة
أيضاً، لعدم الأمر وعدم إحراز الملاك بعد تعلّق النهي.

والقسم الأول داخل في محل النزاع، وهكذا القسم الثاني لأن جزء
العبادة عبادة، وتفسد العبادة بفساده والاقتصار عليه، والقسم الثالث لا

يكون النهي موجباً لفساده إذا لم يكن الشرط عبادة، والقسم الرابع يكون النهي عن الوصف مستلزماً للنهي عن الموصوف، بخلاف القسم الخامس إلا إذا كان الوصف متحداً وبني على الامتناع.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السابع: لا أصل بلحاظ نفس الدلالة لو شك فيها، وأما بلحاظ الفساد نفسه فالأصل في المعاملة يقتضيه لو لم يكن إطلاقاً أو عموم، وفي المعاملة كذلك، لأنه مع النهي عنها فلا أمر بها.

الثامن: النهي في العبادة إما أن يتعلق بنفسها، أو بجزئها، أو بشرطها، أو بوصفها الملازم _ كالجهر والاختفاء بالقراءة _، أو بوصفها غير الملازم كالغصية لأكوان الصلاة.

ولا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع.

وكذا الثاني لأن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلانه لا يوجب بطلانه إذا لم يقتصر عليه إلا مع لزوم محذور آخر.

وأما القسم الثالث فحرمة الشرط لا توجب فساد العبادة إلا إذا كان عبادة.

وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن الموصوف لاستحالة الأمر به بعد النهي عن الوصف.

وأما القسم الخامس فالنهي لا يسري إلى الموصوف إلا إذا كان متحداً معه وبني على الامتناع.

قوله **يُنْهَى** :

«هذا حال النهي المتعلق...، إلى قوله: كما أن
تفصيل الأقوال...»^(١).

كيفية ثالثة للنهي عن العبادة:

ذكرنا سابقاً أن النهي تارة يكون متعلقاً بالعبادة بعنوانها، وأخرى
يكون متعلقاً بجزئها أو شرطها أو وصفها بما هو جزء أو شرط أو وصف.
والآن نفترض كيفية ثالثة، وهي تعلق النهي بالعبادة ولكن لا
بعنوانها بل يتعلق النهي بها بسبب النهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها.
وهذه الكيفية الثالثة تشتمل على نحوين:

١ _ أن يكون النهي متعلقاً بالجزء حقيقة _ وهكذا بالشرط أو
الوصف _ وتكون نسبته إلى العبادة بالعرض والمجاز، فالنهي لم يتعلق
حقيقة بالعبادة وإنما هو متعلق بالجزء، وبسبب تعلقه بالجزء ينسب إلى
العبادة نفسها بالمسامحة والمجاز، أي يكون النهي المتعلق بالجزء من
قبيل الوسطة في العروض لاتصاف العبادة نفسها بالنهي،^(٢) كالقراءة في

(١) الدرس ١٩١: (١٢/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

(٢) المراد من الوسطة في العروض تلك الوسطة التي تكون نسبة الوصف إليها بنحو الحقيقة
بينما نسبته إلى ذبيها تكون بالمجاز، كقولك: راكب السفينة متحرك، فإن الحركة منسوبة
إلى السفينة بنحو الحقيقة، ونسبتها إلى الجالس بالمجاز، ويصطلح على السفينة بالوسطة
في العروض، أي هي واسطة لاتصاف ذبيها بالحركة بنحو المجاز، بينما هي متصفة بها
بنحو الحقيقة.

الصلاة ببعض سور العزائم، فإن النهي متعلق حقيقة بالقراءة المذكورة ولكن ربما ينسب إلى الصلاة نفسها مجازاً.

وحكم النهي في هذا النحو حكم النهي في الأقسام الأربعة الأخيرة، فما يقال فيها يقال في هذا أيضاً، إذ النهي في هذا النحو بعد فرض تعلقه بالجزء حقيقة يكون حكمه حكم القسم الثاني وما بعده.

٢ _ أن يكون النهي متعلقاً بالجزء حقيقة وواقعاً ويكون هذا النهي سبباً لاتصاف العبادة نفسها بالنهي حقيقة أيضاً، وهذا معناه أن تعلق النهي بالجزء صار واسطة في الثبوت، أي علة حقيقة لاتصاف العبادة نفسها بالنهي.

. وحكم النهي في هذا النحو حكم النهي في القسم الأول الذي فرض فيه تعلق النهي بالعبادة نفسها، وما يقال فيه يقال فيه.

ولك أن تقول: إن النهي في النحو الأول هو نهى عن العبادة بلحاظ متعلقها وليس بلحاظ نفسها بخلافه في النحو الثاني، فإن النهي فيه نهى عن العبادة بلحاظ نفسها، كما هو الحال في قولك: زيد قائم أبوه، وقولك: زيد قائم، فإنه في المثال الأول لا يكون وصف زيد بكونه قائماً وصفاً بلحاظ نفسه، بل بلحاظ متعلقه، إذ هو ليس بقائم، وإنما القائم هو أبوه، وهذا بخلافه في المثال الثاني، فإن وصف زيد بالقيام وصف بلحاظ نفسه وليس بلحاظ متعلقاته وما يرتبط به، أعني مثل الأب.

إذن النهي عن العبادة متى ما كان نهياً عنها بلحاظ متعلقها كان

⇒ وفي مقابل هذا الواسطة في الثبوت، وهي العلة واقعاً لاتصاف الشيء بالوصف، كاتصاف الماء بالحرارة بسبب النار، فالنار هي واسطة في الثبوت، أي علة واقعاً لاتصاف الماء بالحرارة.

ذلك مصداقاً حقيقة للأقسام الأربعة الأخيرة، ومتى ما كان نهياً عنها بلحاظ نفسها كان ذلك مصداقاً حقيقة للقسم الأول.

أقسام المعاملة المنهي عنها:

ثم بعد ذلك ذكره عليه السلام أن انقسام العبادة المنهي عنها إلى الأقسام الخمسة يأتي نفسه في المعاملة المنهي عنها أيضاً، فالنهي عن المعاملة تارة يكون عن المعاملة نفسها، وأخرى عن جزئها، وثالثة عن شرطها، ورابعة عن وصفها الملازم، وخامسة عن وصفها غير الملازم. وتطويل الكلام أكثر من هذا في هذا المجال لعله بلا طائل.

* * *

قوله : عليه السلام

«كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد...، إلى قوله: المقام الثاني».

الدخول في صميم البحث:

بهذا فرغنا عن الأمور التي كنا بصدد بيانها كمقدمة قبل الدخول في صميم البحث، وكانت تلك الأمور ثمانية، وبعد الفراغ من هذه الأمور الثمانية ندخل الآن في صميم البحث، وهو أن النهي عن شيء هل يقتضي فساده؟ وفي هذا المجال نقول: الأقوال في المسألة كثيرة، وربما تزيد على العشرة إلا أن بيانها ليس بهمهم، والمهم بيان رأينا الصحيح في هذا المجال بنحو يتضح بطلان سائر الأقوال.

والكلام يقع في مقامين، أحدهما: النهي عن العبادة، ثانيهما: النهي عن المعاملة.

المقام الأول: النهي عن العبادة:

إن النهي عن العبادة يقتضي فسادها، والوجه في ذلك أن النهي يدل على الحرمة الذاتية، أي حرمة العبادة بالحرمة الذاتية،^(١) ومتى ما كانت الحرمة ذاتية فلا يمكن أن تقع العبادة صحيحة بمعنى الموافقة للأمر، ولا بمعنى سقوط الإعادة والقضاء.

أما أنه لا يمكن أن تكون موافقة للأمر فلأنه مع فرض الحرمة الذاتية يكون الفعل معصية، ومن الواضح أن المعصية لا يمكن أن تجتمع مع موافقة الأمر، فما هو معصية لا يمكن أن يكون فعله موافقة للأمر.

وأما أنه لا يمكن سقوط الإعادة والقضاء فلأن ذلك فرع الإتيان بالفعل الصالح للتقرب بقصد القربة، ومن الواضح أنه مع الحرمة الذاتية لا يكون الفعل في حد نفسه صالحاً للتقرب به، كما أنه لا يمكن قصد التقرب به بالفعل.

لا يقال: هذا وجيه إذا فرض إمكان حرمة العبادة بالحرمة الذاتية ولكن ذلك ليس بممكن، فالعبادة بعد تعلق النهي بها لا يمكن أن تكون محرمة بالحرمة الذاتية، لأنه إذا لم يؤت بها بقصد القربة فلا تكون عبادة، وبالتالي لا تكون منهيّاً عنها، والإتيان بها بقصد القربة أمر غير ممكن إلا بنحو التشريع، ومع قصد التشريع تصير محرمة بالحرمة التشريعية، وباتصافها بالحرمة التشريعية لا يمكن أن تتصف بالحرمة

(١) الحرمة الذاتية هي حرمة الشيء في حد نفسه لما فيه من المفسدة وإن لم يقصد بإتيانه التشريع، كشرب الخمر مثلاً، فإنه محرم وإن لم يقصد به التشريع، وذلك بسبب ما فيه من المفسدة والمبغوضية في حد نفسه. وعليه فكلما نهى عن الشيء لما فيه من المفسدة والمبغوضية حتى ولو لم يقصد به التشريع فحرمة تكون حرمة ذاتية.

الذاتية، لأن الفعل الواحد لا يمكن أن يتَّصف بحرمتين لاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد.

وبالجملة: من دون قصد القربة لا يكون الفعل عبادة ليكون محرماً، وقصد القربة غير ممكن إلا بنحو التشريع، فيصير الفعل محرماً بالحرمة التشريعية، ومعها لا يمكن أن يتَّصف بالحرمة الذاتية.

فإنه يقال: يمكن الجواب عن ذلك بأجوبة ثلاثة:

١ _ إن هذا يتم لو كان المقصود من العبادة ما يشترط فيه قصد القربة بالفعل، ولكن تقدّم في الأمر الرابع أن المقصود من العبادة في هذا البحث هو العبادة بأحد التفسيرين التاليين:

أ _ العبادة الذاتية، أي ما يكون عبادة في حدّ ذاته كالسجود والخشوع.

ب _ العبادة اللولائية، أي ما يكون عبادة يلزم فيه قصد القربة على تقدير تعلّق الأمر به.

وبناءً على كلا هذين التفسيرين لا يرد الإشكال.

أما أنه لا يرد على الأوّل فلأن العبادة الذاتية لا يشترط في تحقّق عباديتها قصد القربة حتّى يقال من دون قصد القربة لا تكون عبادة ومحرّمة بالحرمة الذاتية، وقصد القربة لا يمكن تحقّقه إلا بقصد التشريع فتكون الحرمة تشريعية، وبالتالي لا يمكن ثبوت الحرمة الذاتية. وعليه فإذا نهى الجنب عن السجود كان ذلك نهياً عن العبادة الذاتية ودالاً على حرمتها الذاتية الناشئة من المفسدة والمبغوضية.

وأما أنه لا يرد على الثاني فلأن العبادة اللولائية لا يشترط في تحقّق عباديتها قصد القربة حتّى يقال ما تقدم، وعليه فإذا نهى عن صوم

العبدین فهو نهی عن العبادة بمعنى أنه لو أمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يسقط إلا بقصد القرية.^(١)

٢ _ إنه مع التنزل وتسليم إرادة العبادة بمعنى ما يشترط فيه قصد القرية بالفعل فنقول: إنه يمكن تحقق قصد القرية بنحو التشريع من دون أن يلزم اجتماع حرمتين في فعل واحد، فإن مركز الحرمة التشريعية هو فعل القلب، أي الاعتقاد المخالف لحكم الشارع، بينما مركز الحرمة الذاتية هو ذات الفعل، فأين اجتماع الحرمتين؟!

٣ _ إنه لو تنزلنا وسلّمنا أن النهي عن العبادة لا يدل على حرمتها الذاتية فنقول: إنه على الأقل يدل على عدم تعلّق الأمر بها، وبالتالي يدل على أن إطلاق دليل الأمر بالصلاة أو عمومها لا يشمل مثل هذه الصلاة المنهي عنها، وبذلك تقع فاسدة لأنه بعد عدم الأمر بها يكون الإتيان بها بنحو العبادة محرماً تشريعاً.

وبكلمة مختصرة: النهي وإن لم يدل على الحرمة الذاتية للعبادة لكنه يدل على حرمتها التشريعية، بمعنى أنه لا أمر بها، وبالتالي لا يمكن الإتيان بها بنحو العبادية إلا بنحو التشريع، وهو كاف في البطلان.^(٢)

(١) لا يخفى أن عبارة الشيخ الخراساني في بيان هذا الجواب تشتمل على شيء من التطويل والتعقيد الذين لا داعي إليهما.

(٢) قد اشتملت عبارة الكفاية في بيان هذا الجواب الثالث على شيء من التطويل، وكان المناسب أن يقال: إن النهي عن العبادة وإن لم يدل على حرمتها الذاتية ولكنه على الأقل يدل على عدم تعلّق الأمر بها، وهو كاف لفسادها.

ثم إنه بعد اتضاح مطلب الشيخ الخراساني بكامله نقول: إن ما أفاده في بيان وجه دلالة النهي في العبادة على الفساد يشتمل على التطويل بلا داع، وكان الأنسب الاستدلال على الفساد بأحد الوجهين التاليين:

النهي العرضي:

ثمَّ عادةً يُنكر بعد هذا إلى أصل المطلب وذكر استدراكاً يرجع إلى أصل المطلب، وهو أنه حينما نقول بدلالة النهي على الفساد فذلك يختص بما إذا كان النهي المتعلق بالشئ نهياً عنه بنحو الحقيقة، وأما إذا كان نهياً بالعرض والمجاز فهو لا يقتضي الفساد.

أما كيف يكون النهي حقيقياً تارة وبالعرض أخرى؟ إنه لو قلنا بأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن الضد فسوف تصير الصلاة منهياً عنها حقيقة بعد تحقق الأمر بالإزالة ويكون مثل هذا النهي مقتضياً للفساد، وأما لو لم نقل بالاقتضاء فسوف لا تكون الصلاة متعلقة للنهي بنحو الحقيقة بل بنحو العرض والمجاز، فإن المنهي عنه حقيقة هو ترك الإزالة مثلاً وإنما ينسب إلى الصلاة بالعرض، ومثل هذا النهي العرضي الثابت للعبادة لا يقتضي فسادها، لأنه لا نهى عنها حقيقة حتى تصير فاسدة.^(١)

⇒ ١ - إنه مع النهي لا يمكن قصد القرية فتقع فاسدة.

٢ - إن النهي يكشف عن عدم تعلّق الأمر، وهو كاف لإثبات الفساد، إذ الصحة تحتاج إلى أمر، وهو مفقود، أو إلى الملاك، وهو لا محرز له.

إن هذين الوجهين كافيان في إثبات اقتضاء النهي في العبادة للفساد - والثاني منهما هو ما ذكره بعنوان الجواب الثالث - بلا حاجة إلى أن يقال: إن النهي يدل على الحرمة الذاتية التي لا يمكن معها تحقق الصحة بكلا تفسيريهما، وبالتالي لا حاجة إلى بيان ما ذكره بعنوان لا يقال ثم ذكر ثلاثة أجوبة عنه.

(١) عبارة الكفاية في هذا الموضع تشتمل على شيء من الغموض والتعقيد، وسنذكر بعد قليل بعض ما يرتبط بها.

توضيح المتن:

هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف: كان المناسب إضافة: أو بالعبادة بذاتها وعنوانها، ليشمل ذلك القسم الأول.

أي هذا في النهي عن العبادة بذاتها _ وهو القسم الأول من الأقسام الخمسة _ أو النهي عن الجزء والشرط والوصف الذي هو عبارة عن الأقسام الأربعة الأخرى، وهناك قسم آخر أو كيفية أخرى، وهو أن يتعلّق النهي بالعبادة بسبب تعلّقه بالجزء أو الشرط أو الوصف.

حال النهي عن أحدها: أي حال الأقسام الأربعة الأخيرة فيما إذا كان وصف العبادة بكونها منهيّاً عنها وصفاً بحال المتعلّق لا وصفاً بحال نفسها، أي فيما إذا كان ثبوت النهي عن نفس العبادة بالعرض والمجاز وكان المنهي عنه حقيقة نفس الجزء والشرط والوصف.

وبعبارة أخرى كان النهي عنها: أي عن نفس العبادة.

وإن كان النهي عنه: هذا هو بيان للشق الثاني. والمناسب: عنها بدل عنه.

والتقدير: وإن كان النهي عن العبادة على نحو الحقيقة وكان وصفها بأنها منهي عنها وصفاً بحاله، أي بحال نفسه.

وإن كان بواسطة: الواو وصلية. ثمّ إن المناسب التعبير بلو حتّى لا يحصل تشويش في العبارة، أي هكذا: ولو بواسطة أحدها.

بواسطة أحدها: أي بواسطة النهي عن أحدها، أعني الجزء أو

الشرط أو الوصف.

ثمّ إن العبارة في بيان هذا المطلب تشتمل على تعقيد لا داعي

إليه، وسوف نصوغها بصياغة أخرى فلاحظ.

على ما قيل كذلك: أي ليس بهمهم.

بالعبادة بنفسها: أي كان اتصافها بالنهي بحال نفسه لا بحال متعلقه.
ولو كانت جزء عبادة: أي لا يلزم في العبادة أن تكون عبادة مستقلة بل
يكفي كونها جزء عبادة، لأنه عرفت فيما سبق أن جزء العبادة عبادة.
بما هو عبادة كما عرفت: المناسب فإنه _ أي جزء العبادة _ عبادة
كما عرفت.

ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة...: لأن حرمة الفعل تستلزم صدق
المعصية عليه، ومعلوم أن المعصية لا تجتمع مع موافقة الأمر.
لا تكاد تصلح لذلك: لأن الفعل مشتمل على المفسدة.
ويتأتى قصدها...: عطف على تصلح، أي ولا يكاد يتأتى قصدها
من الملفت.

لا ضير في اتصاف: هذا إشارة إلى الجواب الأول. أي لا ضير في
اتصاف العبادة بالتفسير الثاني بالحرمة الذاتية.
هذا فيما إذا لم يكن ذاتياً: أي هذا إذا لم يكن الفعل عبادة
بالتفسير الأول وإلا فحرمة الذاتية ممكنة دون أي إشكال.
في هذا الحال: أي حال الجنابة والحيض.

مع أنه لا ضير في اتصافه: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.
كما هو الحال في التجري والانقياد: حيث إن فعل القلب _ وهو
العزم على العصيان أو العزم على الإطاعة _ هو المتّصف بذلك.
فافهم: لعلّ إشارة إلى أن نفس الفعل هو المتّصف بالحرمة لا فعل
القلب، نعم فعل القلب سبب لاتصاف الفعل بذلك.

هذا مع أنه لو لم...: هذا إشارة إلى الجواب الثالث. وضمير فيها
يرجع إلى العبادة. والمقصود من الحرمة هي الحرمة الذاتية.

فإنه لا أقل من دلالة: أي والوجه في دلالة على الحرمة التشريعية هو أن النهي يدل على عدم الأمر وإن الآتي بالفعل آت به بنحو التشريع. نعم لو لم يكن النهي...: هذا يرتبط بأصل المطلب كما أوضحنا، ويحتمل كونه استدراكاً من قوله: لكان دالاً على الفساد، أي هو دال على الفساد لو كان النهي عن العبادة نهياً بنحو الحقيقة وليس بالعرض والمجاز.

والأنسب صياغة العبارة هكذا: نعم لو كان النهي عنها عرضاً _ كما إذا بني على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده حيث يكون النهي عن الصلاة مثلاً التي هي ضد الإزالة المأمور بها نهياً بالعرض _ فلا يكون مقتضياً للفساد.

فيخصّص به أو يقيّد: المناسب ذكر هذه الفقرة قبل قوله: (نعم لو لم يكن النهي عنها... الخ)، أي وإن عمّها إطلاق دليل الأمر أو عمومه ولكن يخصّص العموم وترفع اليد عنه بواسطة النهي المتوجّه إلى العبادة. إن هذا هو المناسب، ولكن لو غضضنا النظر عن هذا فلا بدّ من تفسيرها هكذا: فيخصّص النهي في عنوان البحث «النهي يدل على الفساد» بالنهي العرضي، أي يكون المقصود خصوص النهي الذاتي.

خلاصة البحث:

إن النهي بالكيفية الثالثة يدخل تحت القسم الأوّل إن كان النهي متوجّهاً حقيقة إلى العبادة وفرض أن النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في الثبوت، وإن كان النهي متوجّهاً حقيقة إلى الجزء ونحوه دون نفس العبادة فيدخل تحت الأقسام الأربعة الأخيرة.

والنهي عن العبادة يقتضي فسادها لأنه يدل على حرمتها الذاتية التي لا تجتمع مع الصحة بتفسيرها.
والنهي الذي يُدعى اقتضاءه للفساد هو النهي الحقيقي دون العرضي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا إذا كان النهي متعلقاً بالعبادة نفسها أو بالجزء ونحوه.
وأما إذا كان متعلقاً بالعبادة بسبب الجزء ونحوه فهو محكوم بحكم الأقسام الأربعة الأخيرة إن كان النهي متعلقاً حقيقة بالجزء ونحوه، ونسبته إلى نفس العبادة بالعرض، وهو محكوم بحكم الأقسام الأول إن كان النهي متعلقاً بها على نحو الحقيقة، ودور الجزء ونحوه دور الواسطة في الثبوت لا العروض.

ثم إنه مما ذكرنا في بيان أقسام النهي عن العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانها مستقلاً مهماً.

صميم البحث:

ثم إن تفصيل الأقوال في المسألة – التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل – ليس مهماً أيضاً، والمهم بيان الحق فيها.
والكلام يقع في مقامين.

المقام الأول: (النهي عن العبادة):

النهي عن العبادة مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها الذاتية التي لا تجتمع مع الصحة بمعنى موافقة الأمر، ولا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه مترتب على الإتيان بالفعل الصالح لأن يتقرب به بقصد القرية، ومع الحرمة لا تصلح لذلك ولا يتأتى قصدها من الملتفت إلى الحرمة.

لا يقال: هذا وجيه إذا كان النهي دالاً على الحرمة الذاتية إلا أنه لا يمكن أن تتصف العبادة بها لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم إمكان قصد القربة إلا بنحو التشريع الموجب للحرمة التشريعية التي لا يتّصف الفعل معها بحرمة أخرى لامتناع اجتماع المثليين.

فإنه يقال: يمكن الجواب:

١ _ لا محذور في اتصاف العبادة بأحد تفسيرها المتقدمين في الأمر الرابع بالحرمة الذاتية.

٢ _ لا يلزم اجتماع الحرمتين بعد ما كان مركز الحرمة الذاتية هو الفعل، ومركز الحرمة التشريعية فعل القلب.

٣ _ لو لم يدل النهي في العبادة على حرمتها الذاتية فلا أقل من دلالة على عدم الأمر بها فتقع فاسدة لذلك.

ثم إن هذا كله في النهي المتعلق بالعبادة بنحو الحقيقة، وأما النهي عنها عرضاً فلا يقتضي الفساد، كما لو بني على عدم اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن الضد، فإن العبادة التي هي ضد الواجب لا تكون منهيّاً عنها إلا عرضاً.

* * *

قوله ﷺ :

«المقام الثاني... إلى قوله: تذنيب»^(١).

المقام الثاني: النهي عن المعاملة:

المعاملة تتركب من سبب ومسبب، والنهي تارة يكون عن السبب، وأخرى عن المسبب، وثالثة عن التسبب.

مثال الأول: النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فإن المسبب _ أعني الملكية _ ليس مبغوضاً، ولذا لو حصل بالارث مثلاً تحقق من دون مبغوضية، وإنما المبغوض هو السبب، أعني نفس الإيجاب والقبول، لأنهما يشغلان عن فعل الصلاة.

ومثال الثاني: النهي عن ملكية الكافر للعبد المسلم، فإن الإيجاب والقبول ليسا مبغوضين، بل الملكية المذكورة بأي سبب كان.

ومثال الثالث: ملكية الزيادة الربوية بواسطة البيع، فإن نفس ملكية الزيادة ليس مبغوضاً، وهكذا نفس البيع ليس مبغوضاً، وإنما المبغوض هو ملك الزيادة بواسطة البيع.

وباتضح هذا نقول: إن النهي عن المعاملة غاية ما يدل عليه هو حرمتها ومبغوضيتها إلا أن ذلك لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة بينهما، فيمكن أن تكون المعاملة مبغوضة ومحرمّة وفي نفس الوقت تكون صحيحة سواء كان النهي متعلقاً بالسبب أو بالمسبب أو بالتسبب.

(١) الدرس ١٩٢ و ١٩٣: (١٣ و ١٤ / ربيع الثاني / ١٤٢٦ هـ).

نعم تثبت الحرمة فيما إذا نهى عن بعض اللوازم التي لا يمكن النهي عنها بعد فرض صحة المعاملة، كالنهي عن أكل الثمن في بيع الخمر أو الخنزير أو في البيع الربوي، فإن البيع لو كان صحيحاً فلا معنى للنهي المذكور، إنه في هذه الحالة يثبت الفساد.

وعليه يلزم التفصيل بين النهي عن نفس المعاملة _ سبباً أو مسبباً أو تسبباً _ وبين النهي عن مثل اللوازم المذكورة، فالفساد لا يثبت في الحالة الأولى ويثبت في الحالة الثانية.^(١)

ثم ذكر بعد ذلك أنه لا يبعد أن يدعى وجود ظهور عرفي عام في باب المعاملات، وهو أن النهي عنها إرشاد إلى فسادها بينما الأمر بها إرشاد إلى صحتها، فحينما يقال: لا تبع على الصبي فهذا لا يفهم منه حرمة البيع على الصبي أو كراهته بل الإرشاد إلى فساد، وهكذا حينما يقال: بع على العبد فذلك لا يعني وجوب البيع عليه أو استحبابه، بل الإرشاد إلى صحته.

وهذا الظهور المدعى في باب المعاملات ظهور في خصوص المعاملات بالمعنى الأخص _ التي هي عبارة عن العقود والإيقاعات _ دون المعاملات بالمعنى الأعم، أعني ما يقابل العبادة، فالمعاملة بالمعنى الأخص هي التي يكون الأمر والنهي عنها ظاهراً في الإرشاد دون المعاملة بالمعنى الأعم.^(٢)

(١) لا يخفى أن هذا التفصيل ليس تفصيلاً في محل النزاع، إذ النزاع هو في النهي عن المعاملة، ومعلوم أن النهي عن اللوازم ليس نهياً عن المعاملة.

(٢) لا وجه لحصر الظهور المذكور بباب المعاملة بالمعنى الأخص بل يمكن أن يقال بشوته في المعاملة بالمعنى الأعم أيضاً، كما إذا قال المولى: لا تغسل ثوبك المتنجس بالماء المضاف، فإنه ظاهر في شرطية إطلاق الماء لتحقيق طهارة الثوب، أو بالأحرى هو يرشد إلى بقاء الثوب على النجاسة عند غسله بالماء المضاف، فالظهور في الإرشاد يعم المعاملة بالمعنى الأخص والمعاملة بالمعنى الأعم أيضاً.

ثم ذكره عليه السلام بعد ذلك خلاصة لما سبق، وهي: إن النتيجة الحاصلة مما سبق أنه مع قيام القرينة الخاصة على دلالة النهي على الفساد يحكم به، والقرينة الخاصة هي من قبيل النهي عن أكل الثمن في بيع الخمر والخنزير، أما مع عدم قيام القرينة فأقصى ما يقتضيه النهي هو الحرمة التكليفية، وهي لا تلازم فساد المعاملة لغة ولا عرفاً، كما ذكرنا ذلك سابقاً.^(١)

ثم ذكره عليه السلام بعد هذا أن كل هذا الكلام هو حسب ما تقتضيه القاعدة الأولية ولكن قد تدعى قاعدة ثانوية مستفادة من بعض الروايات الدالة على أن النهي التكليفي في باب المعاملات يقتضي الفساد شرعاً. وبكلمة أخرى: إنه لو رجعنا إلى العرف واللغة لرأينا أن المناسب عدم استتباع الحرمة التكليفية لفساد المعاملة ولكن لو رجعنا إلى الشرع فربما نستفيد منه استتباع الحرمة للفساد، ولا إشكال في أنه في أمثال الحالات المذكورة - أي التي يقتضي العرف فيها شيئاً والشرع شيئاً آخر - يلزم الرجوع إلى الشرع، فإن العرف إنما يتبع عند عدم وجود نظرة شرعية على خلافه وإلا كان المتبع نظر الشرع جزماً.

أما كيف يقتضي نظر الشرع الفساد؟ ذلك يتجلى إذا رجعنا إلى روايات زواج العبد من دون إذن مولاه، كصحيفة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث سأله عن العبد إذا تزوج من دون إذن مولاه، فأجاب عليه السلام بأن الأمر يرجع إلى

(١) كان من المناسب في مقام ذكر الخلاصة أن يقال هكذا: إنه مع القرينة الخاصة يتمسك بها، ومع عدمها يلزم الرجوع إلى ما يقتضيه الظهور في باب المعاملات، وهو الإرشاد إلى الفساد، إن هذا هو المناسب لا ما ذكره من أنه مع القرينة الخاصة يتمسك بها، ومع عدمها يلزم التمسك بالظهور في الحرمة التكليفية التي هي لا تلازم في باب المعاملات الفساد.

المولى، فإن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، وعاود زرارة السؤال قائلاً: إن الحَكَم وإبراهيم وأصحابهما من العامة يحكمون بفساد النكاح من الأساس ويرون أن اجازة المولى لا تصحّحه، فأجاب عليه السلام: «إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجازة فهو جائز»^(١).

إنه من ذيل هذه الصحيحة _ إنه لم يعص الله _ قد يفهم أن المعصية لو كانت لله سبحانه بحيث خالف العبد نهياً تكليفاً صادراً منه سبحانه فيحكم بالفساد، فالعقد الصادر من العبد يحكم بفساده لو كان مخالفاً للنهي التكليفي الصادر من الله سبحانه.^(٢)
هذا ما قد تقرّب به دلالة الصحيحة.

والجواب: إن معصية الله سبحانه هي على نحوين: معصية تكليفية، ومعصية وضعية.

مثال الأول: ما إذا كان العقد محرماً بالحرمة المولوية في حدّ نفسه، كالعقد حالة الاحرام والاعتكاف.

ومثال الثاني: العقد الذي لم يشرّعه الله سبحانه رأساً، كالعقد على

(١) ونصّ الصحيحة: سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده فقال: «ذلك إلى سيده إن شاء أجازة، وإن شاء فرّق بينهما». قلت: أصلحك الله تعالى إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجازة فهو له جائز» وسائل الشيعة ٢١: ١١٤ / الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء / الحديث ١.

(٢) لا يقال: إن الصحيحة مختصة بعقد النكاح ولا تعمّ مطلق العقود والإيقاعات، فهي على هذا أخص من المدعى.

فإنه يقال: إن الخصوصية لعقد النكاح غير محتملة، مضافاً إلى إمكان التمسك بفكرة عدم القول بالفصل.

أخت الزوجة أو أمها، فإنه في حدّ نفسه ليس محرماً بالحرمة التكليفية وإنما هو غير مشروع في حدّ نفسه.

والإمام عليه السلام يريد أن يقول: إن العبد حينما تزوج بالمرأة من دون إذن مولاه فعقده في حدّ نفسه عقد مشروع وليس بمثابة العقد على أخت الزوجة حتّى يلزم أن يكون فاسداً ولا يمكن تصحيحه بالإجازة، إن زواج العبد في محل الفرض ليس معصية لله سبحانه بمعنى أنه ليس بمشروع في حدّ نفسه، وبناءً على هذا فأقصى ما يستفاد من الصحيحة أن العقد متى ما كان معصية لله سبحانه بهذا المعنى فهو فاسد، وهذا مطلب صحيح ولكنه لا يرتبط بمحل كلامنا، فإن العقد الذي لا يكون مشروعاً في حدّ نفسه هو فاسد جزماً ولم يقع فيه كلام، وإنما الكلام في العقد الذي يكون منهياً عنه بالنهي التكيفي، فمثل هذا النهي هل يقتضي الفساد أو لا؟

وقد تسأل: ما هي القرينة على كون المقصود من المعصية هي المعصية بهذا المعنى؟ أي المعصية الوضعية دون التكليفية؟ إن القرينة هي أنه لو كان المنظور في الصحيحة المعصية التكليفية فالمناسب إثباتها لا نفيها، أي إن المناسب أن يقول عليه السلام: إنه عصى الله سبحانه لا أنه لم يعص الله، إذ العبد حينما تزوج من دون إذن سيده فهو قد عصى مولاه حيث لم يستأذنه مسبقاً، وبالتالي يكون قد عصى الله سبحانه حيث أمره أن لا يعصي سيده وأن لا يتصرف أي تصرف من دون إذن المولى.

إذن لو كان المنظور هو المعصية التكليفية فالمناسب إثباتها لا نفيها.

وقد تسأل ثانية: إن استعمال لفظ المعصية بمعنى العقد غير المشروع في حدّ نفسه أمر لم نعهده، فإن المعهود هو استعمال لفظ

المعصية في ارتكاب العقد المحرّم في حدّ نفسه، كالعقد حالة الاحرام أو الاعتكاف دون ما كان غير مشروع في حدّ نفسه.

ويمكن أن نجيب بأن استعمال المعصية بالمعنى المذكور أمر معهود، بل إن الصحيحة المذكورة نفسها قد استعملت المعصية بهذا المعنى، حيث قالت: «وإنما عصى سيده»، ومن الواضح أن المولى لم يصدر منه نهى تكليفي ولم يقل: يا عبدي لا تتزوج أو أحرّم عليك الزواج، بل أقصى ما في البين هو أنه لم يستأذن مولاه في الزواج، فهو عقد غير مأذون فيه من قبل المولى لا أنه منهي عنه من قبله.

هذا حصيلة جواب الشيخ الخراساني عن التمسك بالصحيحة المذكورة. ثمّ يقول: إنه لو تنزّلنا ولم نجزم بكون المقصود من المعصية هو المعصية الوضعية فلا أقل من إجمال الصحيحة وتردد المعصية فيها بين المعصية التكليفية والمعصية الوضعية، ومعه تسقط عن الصلاحية للاستدلال بها على المدّعى. إذن الجواب عن الصحيحة هو في الحقيقة جوابان لا جواب واحد، فمرة جزم بكون المقصود من المعصية هو المعصية الوضعية، وأخرى ادعي الاحتمال والتردد والإجمال.

توضيح المتن:

لعدم الملازمة فيها: أي في المعاملات.

كانت الحرمة...: أي سواء كانت الحرمة...

أو بمضمونها: يعني المسبّب، أعني الملكية مثلاً.

ثمّ إن التقييد بقوله: «بما هو فعل بالتسبيب» كأنه إشارة إلى دفع إشكال، وهو أنه لا تقل: إن المضمون ليس فعلاً للمكلف حتّى يتعلق به النهي، إذ يقال: إنه فعل له بالتسبيب، أي هو فعل تسبيبي وتوليدي له.

أو بالتسبب بها إليه: أي بالمعاملة إلى المضمون.
 وإنما يقتضي الفساد فيما إذا...: يمكن أن يقال: إن هذا تفصيل في
 غير محل الكلام، فإن الكلام هو في النهي عن المعاملة لا في النهي عن
 شيء آخر غير المعاملة، ومعلوم أنه في الحالة المذكورة لا يكون النهي
 نهياً عن نفس المعاملة بل عن شيء آخر، وهو أكل الثمن مثلاً.

في بيع: كالبيع الربوي.
 في بيع شيء: كبيع الخمر والخنزير.
 لا المعاملات بالمعنى الأعم: تقدّم الإشكال في التضييق المذكور.
 فالمعول هو: هذا هو أشبه بالخلاصة لما تقدّم.
 من الحرمة: أي التكاليفية.

ثم إنه قد تقدّم منا الإشكال في التلخيص المذكور فلاحظ.
 نعم ربما يتوهم: هذا شروع في بيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية.
 حيث دلّ: هذا تقريب الدلالة.

ولا يخفى أن الظاهر: هذا جواب عن التمسك بالصحيحة.
 وبالجملة: هذا شروع في الجواب الثاني عن الصحيحة، ومنه
 يتضح أن التعبير بقوله وبالجملة ليس في محله، والمناسب: ثم إنه مع
 التنزل لو لم يكن ظاهراً في...

خلاصة البحث:

النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها لعدم الملازمة عرفاً بين
 الحرمة التكاليفية والفساد.

نعم مع النهي عن بعض اللوازم قد يستفاد الفساد.

ويمكن أن يُدعى ظهور النهي في باب المعاملات في الإرشاد دون الحرمة التكليفية.

وقد يدعى أن صحيحة زرارة تدل على أن القاعدة الثانوية في باب المعاملات هي اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة لفسادها، ولكنه باطل لأن المقصود من المعصية فيها هو المعصية الوضعية دون التكليفية، ومع التنزّل فالصحيحة مجملة من هذه الناحية فتسقط عن الصلاحية للاستدلال بها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقام الثاني: (النهي عن المعاملة):

النهي عن المعاملة يدل على حرمتها، وهي لا تقتضي الفساد لعدم الملازمة سواء كان النهي متعلقاً بالسبب أو بالمسبب أو بالتسبب، وإنما يثبت الفساد مع النهي عن بعض اللوازم التي لا يكاد تحرم مع صحتها، كالنهي عن أكل الثمن أو المثلن في بعض المعاملات.

ثم إنه لا تبعد دعوى ظهور النهي في باب المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، والأمر بها في الإرشاد إلى صحتها، لكنه في المعاملة بالمعنى الأخص دون المعنى الأعم.

وعليه فالمعول ملاحظة القرائن، ومع عدمها يؤخذ بما يقتضيه النهي، وهو الظهور في الحرمة التي لا تستلزم الفساد.

هذا وقد يتوهم اقتضاء النهي للفساد من جهة دلالة بعض الأخبار، كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: «ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما»، قلت:

أصلحك الله تعالى إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجازة فهو له جائز»، حيث دلّ على أن النكاح لو كان مما حرّمه تعالى عليه كان فاسداً.

والجواب: إن الظاهر كون المراد من المعصية المنقيّة أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرّعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد. ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

ومع التنزّل عن الظهور فيما ذكر فلا أقل من عدم الظهور فيما توهم.

قوله ﷺ :

«تذنيب...، إلى قوله: المقصد الثالث»^(١).

رأي أبي حنيفة والشياني:

نسب إلى أبي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني أنهما قالاً: إن النهي يدل على الصحة، ونسب إلى فخر الدين الحلبي موافقته على ذلك. والشيخ الخراساني ﷺ وافقهما أيضاً في المعاملات إذا كان النهي عن المسبب أو عن التسبب دون ما إذا كان عن السبب. هذا في المعاملات، وأما في العبادات فوافقهما أيضاً إذا كانت العبادة ذاتية دون ما إذا كانت لولائية.

وعلى هذا الأساس توجد لدينا دعاوى أربع نوضحها كما يلي:

١ _ إن النهي إذا كان عن المسبب أو عن التسبب فهو يدل على الصحة، فلو نهى عن ملكية الكافر للعبد المسلم مثلاً فالنهي المذكور يدل على صحة المعاملة، إذ شرط كل نهى _ أو بالأحرى كل حكم _ القدرة على متعلقه، فالنهي عن الملكية يدل على أنها مقدورة للمكلف، وبالتالي يدل على صحة البيع، إذ لولا صحته لم يمكن تحقق الملكية، وبالتالي لم يكن متعلق النهي مقدوراً.

وهكذا الحال بالنسبة إلى التسبب، فإن النهي عنه يتوقف على إمكانه وقدرة المكلف عليه، والقدرة إنما تتحقق فيما إذا كان البيع

(١) الدرس ١٩٤ و ١٩٥: (١٥ و ١٦ / ربيع الثاني / ١٤٢٦ هـ).

صحيحاً، إذ لولا صحته لم يكن التسبب ممكناً، ومن ثم لا يكون النهي عنه وجيهاً.

إذن لأجل اشتراط القدرة في متعلق التكليف يكون النهي عن المسبب أو التسبب دالاً على صحة السبب، أي صحة المعاملة.^(١)

٢ _ إن النهي عن السبب لا يدل على صحته، والوجه في ذلك واضح، فإن النهي وإن لازم القدرة على متعلقه إلا أن القدرة على السبب ثابتة ولو لم يكن صحيحاً مؤثراً، فالنهي عن إيجاد العقد عند النداء لصلاة الجمعة يدل على إمكان إيجاد العقد، وهذا شيء مسلم إلا أن هذا لا يلزم صحة العقد، فإن المهم ثبوت القدرة التكوينية على إجراء العقد، وهي ثابتة بلا حاجة إلى افتراض كونه صحيحاً.

٣ _ إن النهي عن العبادة الذاتية لا ينافي القدرة عليها وصحتها، فنهى الحائض عن السجود مثلاً يلزم كونه مقدوراً وصحيحاً، إذ المفروض أن العبادية ذاتية للسجود، ولزم ذاتيتها له إمكان تحققها حتى مع النهي، إذ لو لم يمكن تحققها فذلك يعني أنها ليست ذاتية له.^(٢)

٤ _ إن النهي عن العبادة اللولائية يقتضي عدم إمكان تحققها،

(١) هذا وإن كان وجيهاً ولكنه ليس نفس المدعى، فإن المدعى هو أن النهي عن شيء يدل على صحة ذلك الشيء لا أنه يدل على صحة شيء آخر، وهنا لا نستفيد من النهي عن المسبب أن المسبب نفسه صحيح بل نستفيد أن المعاملة - أعني السبب - صحيحة، ومن الواضح أن هذا شيء آخر يغير المدعى.

(٢) يرد على هذا المطلب أنه على تقدير تماميته يلزم أن يكون السبب في ثبوت العبادية وتحققها رغم تعلق النهي بها هو كونها ذاتية للسجود مثلاً، وعلى هذا لا يكون للنهي دور في الدلالة على تحقق العبادية بل الدور كله لكون العبادية ذاتية للفعل.

فإن العبادية تتوقف على وجود الأمر ليمكن من خلاله التَّعَبُّد والتَّقَرُّب، ومن الواضح أنه مع فرض تعلق النهي بالعبادة فلا يمكن تعلق الأمر بها، إذ كيف يتعلّق الأمر بها بعد فرض تعلق النهي، اللهم إلا إذا قلنا بإمكان تعلق الأمر والنهي بالموجود الواحد بعنوان واحد، فصوم العيدين مثلاً عنوان واحد قد تعلق به النهي فإذا قلنا بإمكان تعلق الأمر به بالعنوان المذكور أمكن التَّعَبُّد والتَّقَرُّب بواسطة الأمر المذكور، ولكن من الواضح أن ذلك ليس بممكن، أي لا يمكن تعلق الأمر والنهي بالشيء الواحد بعنوان واحد.

إذن الفرق بين العبادية الذاتية والعبادة اللولائية واضح، ففي العبادية الذاتية حيث إن العبادية ذاتية للفعل فيلزم تحقّقها _ أي العبادية _ حتّى بعد تعلق النهي بها، وهذا بخلافه في العبادية اللولائية، فإن العبادية لا تتحقّق إلا بعد تعلق الأمر الذي هو غير ممكن بعد فرض تعلق النهي.^(١)

(١) ما أفاده في التفرقة بين العبادية الذاتية والعبادة اللولائية قابل للمناقشة، لأن العبادية التي ادعى تحقّقها في العبادية الذاتية بعد تعلق النهي بها هل هي العبادية الفعلية والتَّقَرُّب الفعلي أو أن المقصود هو العبادية بالمعنى الأوسع من ذلك، أي ماهية العبادية وإن لم تكن مقربة بالفعل؟ فإن كان المقصود هو الأول فيردّه أن التَّقَرُّب الفعلي بالسجود كيف يتحقّق بعد فرض تعلق النهي به؟ وإن كان المقصود هو الثاني فيردّه أن العبادية بالمعنى الواسع كما هي متحقّقة في العبادية الذاتية بعد النهي عنها كذلك هي متحقّقة بالعبادة اللولائية بعد تعلق النهي بها، فتلك عبادة بمعنى أنها عبادة ذاتية، وهذه عبادة، بمعنى أنه لو تعلق الأمر بها كان أمراً عبادياً.

وبالجملة لا نعرف وجهاً للتفرقة بين الموردين، بل إما أن تكون العبادية متحقّقة في كليهما بعد تعلق النهي أو لا تكون متحقّقة في كليهما بعد النهي، ولعلّه إلى ذلك أشار رحمته بالأمر بالفهم.

وقد تقول: إذا كانت العبادية موقوفة على ثبوت الأمر فكيف
تصور إذن تعلق النهي بالعبادة؟ إنه يلزم أن لا يكون ممكناً في حدّ
نفسه، إذ العبادية إذا كانت موقوفة على الأمر فكيف يتعلّق النهي بها بعد
فرض تعلق الأمر بها؟

والجواب: إنه ذكرنا في الأمر الرابع أن المقصود من العبادة هو
العبادة اللولائية دون العبادة الفعلية، ومن الواضح أن العبادة اللولائية
حيث لا تتوقف على ثبوت الأمر الفعلي بها فيمكن تعلق النهي بها دون
مانع.

ثمّ إنه إلى هنا تمّ البحث عن مسألة اقتضاء النهي للفساد بل تمّ
البحث عن المقصد الثاني الذي كان يبحث عن النواهي، فالمقصد الأول
كان يبحث عن الأوامر، والمقصد الثاني يبحث عن النواهي، وفي
المقصد الثالث الآتي يراد البحث عن المفاهيم.

* * *

المقصد الثالث:

المفاهيم

- ١ _ تحديد المفهوم بشكل عام.
- ٢ _ مفهوم الشرط.
- ٣ _ مفهوم الوصف.
- ٤ _ مفهوم الغاية.
- ٥ _ مفهوم الاستثناء أو الحصر.
- ٦ _ مفهوم اللقب.

الفصل الأول:

تحديد المفهوم بشكل عام

قوله ﷺ :

«المقصد الثالث في المفاهيم...، إلى قوله:

فصل الجملة الشرطية...».

مقدمة ذات نقاط ثلاث:

وقبل أن يشرع ﷺ بالبحث عن كل واحد من المفاهيم الخاصة _ أعني مفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، وهكذا _ أخذ ببيان مقدمة تشتمل على نقاط ثلاث هي:

١ _ ما هو تحديد المفهوم بشكل عام؟ وفي هذا المجال ذكر ﷺ:
إن المفهوم حكم توجهه خصوصية يدل عليها المنطوق.

توضيح ذلك: إن قولنا إذا جاءك زيد فأكرمه مثلاً يدل بالمباشرة على معنى ذي خصوصية خاصة، وذلك المعنى هو ثبوت وجوب الإكرام على تقدير المجيء، وهذا المعنى الذي يدل عليه الكلام بالمباشرة يصطلح عليه بالمنطوق.^(١) وإذا دققنا أكثر وجدنا أن الكلام لا يدل على المعنى المذكور فحسب بل يدل عليه مقروناً بخصوصية خاصة، وهي خصوصية العلية الانحصارية، أي هو يدل على وجوب الإكرام على تقدير المجيء، ويدل أيضاً على أن المجيء علة منحصرة لوجوب الإكرام، وبسبب دلالة على هذه الخصوصية دلّ على حكم آخر، وهو أنه إذا لم يجئ فلا يجب الإكرام.

(١) وسبب التسمية واضح لأنه معنى قد نطق به.

ومن خلال هذا يتّضح الفرق بين المفهوم وبين سائر المداليل الالتزامية، كوجوب المقدمة مثلاً الذي هو مدلول التزامي لوجوب ذي المقدمة، فإن قولنا: يجب الحج مثلاً يدل على وجوب السفر وتهيئة تذكرة السفر وهكذا، ووجوب الأمور المذكورة مدلول التزامي، وهذا المدلول الالتزامي مستفاد من خصوصية أيضاً، وهي خصوصية الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، إلا أن هذه الخصوصية لا يدل عليها نفس اللفظ _ أعني لفظ يجب الحج _ وإنما هي خصوصية يقضي بها العقل من دون دلالة اللفظ عليها.

وعليه فالفرق بين المفهوم وبقية المداليل الالتزامية هو أن المفهوم يستند إلى خصوصية دلّ عليها اللفظ، بخلاف بقية المداليل الالتزامية، فإنها تستند إلى خصوصية لا يدل عليها اللفظ.

هذه هي حقيقة المفهوم. وهناك أمور جانبية ترتبط به، من قبيل أن المفهوم هو حكم انشائي أو اخباري،^(١) ومن قبيل أن المفهوم قد يطابق المنطوق في السلب والإيجاب _ ويصطلح عليه بمفهوم الموافقة _ وقد يخالفه، ويصطلح عليه بمفهوم المخالفة،^(٢) ومن قبيل أن الخصوصية التي يدل عليها اللفظ قد يدل عليها بسبب الوضع وقد يدل عليها بسبب مقدمات الحكمة.

هذه أمور جانبية ثلاثة، وبيانها ليس مهماً، وإنما المهم هو أن نعرف أن المفهوم مدلول التزامي مستفاد من خصوصية يدل عليها اللفظ.

(١) مثال الإنشاء: إذا جاءك زيد فاكرمه.

ومثال الأخبار: إن زرتني زرتك.

وكان من المناسب تحديد المفهوم بالمدلول الالتزامي.

(٢) مثال مفهوم الموافقة: «فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ»، فإنه يدل على حرمة الضرب بالأولوية.

ومثال مفهوم المخالفة: جميع المفاهيم غير مفهوم الموافقة.

وعلى هذا الأساس يكون مدلول قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه _ الذي هو قضية موجبة _ قضية سالبة من حيث الشرط ومن حيث الجزاء، أي هكذا: إن لم يجيء فلا يجب إكرامه.

هذا هو تحديد المفهوم بشكل عام.

إلا أنه قد يحدّد بتحديد آخر، وذلك بأن يقال: إن المفهوم هو حكم غير مذكور في الكلام، فالحكم المذكور هو المنطوق، بينما غير المذكور هو المفهوم، ففي المثال السابق حيث إن وجوب الإكرام على تقدير المجيء حكم مذكور فلا يكون مفهوماً بل منطوقاً، بينما عدم وجوب الإكرام على تقدير عدم المجيء حيث إنه حكم ليس مذكوراً فيكون مفهوماً.

وهذا التحديد هو من جهة جيد وقريب من التعريف السابق.

وقد يحدّد المفهوم بتحديد ثالث، وهو حكم لموضوع غير مذكور _ وهذا قابل للمناقشة لأنه يتم في مثل مفهوم الوصف، ولا يتم في مثل مفهوم الشرط، ففي الشرط يكون الموضوع مذكوراً وواحداً في المفهوم والمنطوق، وهو زيد في قولك: إن جاء زيد فأكرمه، فإن مفهومه إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه، فزيد مثلاً هو الموضوع منطوقاً ومفهوماً، وهذا بخلافه في الوصف، حيث إن الموضوع في قولك: أكرم العالم هو العالم، بينما الموضوع في المفهوم هو الجاهل لأن المفهوم هو لا تكرم الجاهل.

وهذا التحديد الثالث قد وقع مورداً للنقض والابرام بين الاعلام، ولكنه كما أشرنا غير مرة أن التعاريف المذكورة تعاريف لفظية يقصد بها شرح الاسم من قبيل التعاريف اللغوية _ كسعدانة نبت، والسناء دواء _ وليست تحديدات حقيقية حتى تستحق النقض والابرام.

ومن خلال هذا كله اتضح حال التحديدات الأخرى التي ذكرت للمفهوم _ مما لم نشر إليه _ فإنها تحديدات لفظية لا تستحق النقض والابرام.

٢ _ هل المفهوم من صفات الدلالة أو هو من صفات المدلول؟
فإن مثل الصراحة والظهور صفات للدلالة، فيقال: دلالة الكلام صريحة أو ظاهرة، بينما مثل الكلية والجزئية هي صفات للمدلول، فالمدلول يكون تارة كلياً وأخرى جزئياً.

وقد ذكرنا أن تحقيق هذا المطلب لا يهتأ التعرض إليه لعدم أهميته في حد نفسه وإن كان الأقرب كونه من صفات المدلول، لأن المفهوم على ما ذكرنا سابقاً هو حكم اخباري أو انشائي، ومن الواضح أن الحكم مدلول وليس دلالة.

نعم قد توصف الدلالة أحياناً بأنها مفهومية أو منطقية ولكن ذلك باعتبار مدلولها وليس باعتبار نفسها، فحيث إن المدلول يكون مفهوماً تارة ومنطوقاً أخرى توصف الدلالة بأنها مفهومية أو منطقية، فما ذكر هو وصف لها باعتبار متعلقها وليس باعتبار نفسها.

٣ _ إن النزاع في باب المفهوم هو نزاع في أي شيء؟ فهل هو نزاع في حجية المفهوم بعد فرض تحققه أو نزاع في أصل ثبوت المفهوم وعدمه؟ قد توحى بعض كلمات صاحب المعالم وغيره بالأول، حيث يقولون: مفهوم الشرط حجة، ومفهوم الوصف ليس حجة، هذا ولكن الصحيح أن النزاع هو بالنحو الثاني، فإن المفهوم بعد ثبوت دلالة الكلام عليه لا إشكال في حجته، وإنما الكلام هو في أصل دلالة الكلام على المفهوم أو بالأحرى تلك الخصوصية المستتعبة للمفهوم، فالنزاع هو في أن الجملة الشرطية مثلاً هل تدل على أن

الشرط علة منحصرة أو لا، وهكذا الجملة الوصفية هل تدل على أن الوصف علة منحصرة للحكم أو لا، فالنزاع هو في أصل ثبوت الدلالة المذكورة وليس في حجيتها بعد التسليم بأصل ثبوتها.

يَمْ يَقُومُ المفهوم؟

عرفنا من خلال ما سبق أن المفهوم بشكل عام يَقُومُ بثبوت العلية الانحصارية للشرط أو للوصف أو...، ولكن هل هناك شيء آخر يحتاج إليه المفهوم وَيَقُومُ به أو لا؟ نعم إنه يَقُومُ بشيء آخر، وهو أن يكون الحكم المدلول للجزء هو الطبيعي دون الشخص، وهذا معناه أن اقتناص المفهوم من أي جملة يتوقّف على ركنين: العلية الانحصارية، وكون الحكم المعلق على الشرط أو الوصف ونحوهما هو الطبيعي دون الشخص.

وكان من المناسب للشيخ الخراساني الإشارة إلى ذلك في هذا الموضع لا أن يذكر هنا أحد الركنين ويؤخر الثاني إلى الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة التي ستأتي إن شاء الله تعالى.

توضيح المتن:

وعن الفخر: أي فخر الدين نجل العلامة الحلبي رحمته الله.

في المعاملات كذلك: أي يدل على الصحة.

إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة: هذا وجيه ولكن قد تقدّم

التعليق على ذلك.

نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها: المقصود: إن النهي عن

السبب وإن قلنا أنه لا يدل على الصحة ولكن في نفس الوقت هو لا يدل

على الفساد ولا يلزم فساد.

يكون مقدوراً: أي يقع صحيحاً.
إلا إذا قيل باجتماع...: أي بجواز اجتماع...
ثم إنه قد تقدم الإشكال منا بعدم الفرق بين العبادة الذاتية والعبادة اللوائية من هذه الناحية.

وقد عرفت...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه بصيغة وقد تقول.
في هذا القسم: أي ما كان عبادة لوائية.
فافهم: قد أشرنا إلى وجهه سابقاً.
من موارد إطلاقه: أي استعماله.
تستبعه: أي توجبه.
ولو بقرينة الحكمة: أي إن إرادة الخصوصية تارة يكون بالوضع وأخرى بقرينة الحكمة.
وكان يلزمه لذلك: أي وكان ذلك الحكم يلزم المعنى لأجل الخصوصية.

وقد وقع فيه: أي في التعريف الأخير.
كما لا يهمنا بيان أنه: هذا إشارة إلى النقطة الثانية.
وقد انقذ من ذلك: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.
أو بالقرينة العامة: يعني الانصراف أو مقدمات الحكمة.

خلاصة البحث:

قيل إن النهي يدل على الصحة، وهو وجيه في المسبب والتسبب لعدم القدرة عليهما إلا بافتراض صحة المعاملة، وهكذا هو وجيه في النهي عن العبادة الذاتية، لأن لازم الذاتية تحقق العبادية حتى مع فرض النهي.

وأما إذا كان النهي عن السبب فهو لا يقتضي الصحة لتحقيق القدرة عليه حتى بدون صحته، وهكذا إذا كان النهي عن العبادة اللوائية فإنه لا يقتضي الصحة لعدم إمكان تحقق العبادية إلا بعد وجود الأمر، ولكنه لا يمكن تحقيقه بعد فرض تعلق النهي.

والمفهوم حكم ناشئ من الخصوصية التي يدل عليها المنطوق.
وهو حكم غير مذكور وليس لغير مذكور.
وهو أشبه بصفات المدلول.

والنزاع ليس في حجية المفهوم بل في أصل دلالة الكلام عليه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تذنيب:

حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وقيل إن فخر الدين وافقهما على ذلك.

والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لا اعتبار القدرة في متعلق النهي، وهي لا تتحقق إلا إذا كانت المعاملة صحيحة.

وأما إذا كان عن السبب فلا، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أنه لا يدل على الفساد أيضاً.

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية فمع النهي عنه يكون مقدوراً.

وما كان عبادة لوائية فلا يقدر عليه إلا إذا قيل بإمكان اجتماع الأمر والنهي في الشيء بعنوان واحد، وهو محال.

وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة،
بمعنى أنه لو كان مأموراً به لكان أمره عبادياً لا يسقط إلا بقصد القربة
فافهم.

المقصد الثالث: مبحث المفاهيم:

مقدمة:

المفهوم حكم ناشئ من خصوصية في المعنى الذي يدل اللفظ
عليه مقروناً بها. فصَحَّ على هذا أن يقال: هو حكم غير مذكور لا أنه
حكم لغير مذكور كما فُسِّرَ به ووقع فيه النقض والابرام بين الاعلام وإن
كان ذلك لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام لأنه من قبيل شرح
الاسم كما في تفسير اللغوي.

وليس من المهم التعرّض إلى أنه من صفات المدلول أو الدلالة
وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحياناً هو من
التوصيف بحال المتعلق.

ثم إن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه هو في دلالة الكلام على
تلك الخصوصية المستتبعة له وليس في حجته بعد ثبوته.

الفصل الثاني:

مفهوم الشرط

«فصل: الجملة الشرطية...، إلى قوله: إن قلت.»^(١)

مفهوم الشرط:

لا إشكال في أن الجملة الشرطية _ من قبيل: إن جاءك زيد فأكرمه _ تدل على الثبوت عند الثبوت، أي ثبوت وجوب الإكرام عند تحقق المجيء^(٢) مثلاً، وإنما الإشكال وقع في أنها هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، أي على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء^(٣).

ولا إشكال أيضاً في استعمال الجملة الشرطية ودلالاتها في بعض الموارد على الانتفاء عند الانتفاء وإنما الإشكال في أن دلالتها على ذلك هل هو بسبب الوضع أو الانصراف أو مقدمات الحكمة حتى يلزم حملها على المفهوم دائماً إلا إذا قامت قرينة خاصة على الخلاف أو أن دلالتها على ذلك ليس بسبب ذلك، ولازم ذلك أن الحمل على المفهوم هو الذي يكون بحاجة إلى قرينة خاصة؟

ثم ذكره ﷺ بعد ذلك: إن القائل بدلالة الشرطية على المفهوم يحتاج إلى إثبات خصوصية العلية الانحصارية،^(٤) أي إنها تدل على أن الشرط علة منحصرة

(١) الدرس ١٩٦: (١٩/ ربيع الثاني/ ١٤٢٦هـ).

(٢) وهو ما يعبر عنه بالمنطوق.

(٣) وهو ما يعبر عنه بالمفهوم.

(٤) لا يخفى أن المفهوم ليس متقوماً بخصوص العلية الانحصارية بل بذلك ويكون الحكم في الجزاء هو طبيعي الحكم دون شخصه، وسوف يأتي منه ﷺ في الأمر الأول من الأمور الثلاثة التنبيه على ذلك، وكان من الجدير الإشارة إلى ذلك هنا.

للجزاء إما من خلال الوضع أو الانصراف أو قرينة الحكمة، وهذا معناه أن القائل بالمفهوم يحتاج إلى إثبات أركان أربعة هي:

١ _ أن الشرط والجزاء متلازمان، أي إن الجزاء ملازم للشرط لا أن ثبوته عند ثبوته مجرد اتفاق.

٢ _ أن الجزاء مترتب على الشرط في مقابل ما إذا كانا معاً معلولين لعلّة ثالثة، فإن الجزاء آنذاك لا يكون مترتباً على الشرط، إذ أحد المعلولين لا يكون مترتباً على المعلول الآخر.

٣ _ أن يكون الجزاء مترتباً على العلة في مقابل ما إذا كان الشرط لازم العلة.

٤ _ أن يكون الجزاء مترتباً على العلة المنحصرة، بأن يكون الشرط علة منحصرة للجزاء.

هذه أركان أربعة يلزم توفُّرها لاستفادة المفهوم من الشرطية، وعلى مدعي ثبوت المفهوم إثبات جميع هذه الأركان الأربعة،^(١) بخلاف منكر المفهوم، فإنه يكفي إنكار واحد منها.

(١) لا ضرورة إلى الأركان الثلاثة الأولى، فإن الشرط إذا كان لازماً للعلّة فيكفي انتفاؤه لانتفاء المعلول، وهكذا إذا كان الشرط والجزاء معلولين لعلّة ثالثة، فإن انتفاء أحد المعلولين يكفي لانتفاء المعلول الثاني، وهكذا لا يلزم ثبوت ملازمة ثبوتية وواقعية بين الجزاء والشرط بل يكفي اعتبار الملازمة بينهما، فوجوب الإكرام والمجبيء مثلاً لا تلازم بينهما واقعاً لعدم كون أحدهما علة للآخر واقعاً ولكن ما دام المتكلم قد اعتبر الملازمة بينهما فذلك يكفي في مقام استفادة المفهوم.

وكان من المناسب للمصنف أن يسلط الأضواء على قضية أخرى غير الأركان الأربعة، وهي مسألة التوقّف، فيبحث هل الشرطية موضوعة لإفادة توقّف الجزاء على الشرط أو لا، فإن ثبت ذلك كفى هذا المقدار لاستفادة المفهوم بلا حاجة إلى التطويل المذكور.

ثم قال رحمته: إن الركن الأول لا مجال لإنكاره، إذ بالوجدان يتبادر من كل شرطية اللزوم، أي إن الجزاء لازم للشرط.

وأما بالنسبة إلى العلية الانحصارية _ أعني الركن الثالث والرابع _ فيصعب إثباتها، إذ الطرق لإثبات ذلك ثلاثة هي: الوضع، والانصراف، ومقدمات الحكمة، وكلها قابلة للمناقشة.

الوضع:

أما بالنسبة إلى الوضع فقد يدعى أن الجملة الشرطية موضوعة لحالة كون الشرط علة منحصرة، وذلك بدليل التبادر، فإن المتبادر من الشرطية أن الشرط علة منحصرة، والتبادر دليل الوضع.

وأجاب رحمته عن ذلك بأجوبة ثلاثة هي:

أ _ كيف يُدعى تبادر العلية الانحصارية والحال أن استعمال الشرطية في موارد عدم الانحصار كثير، فربما نقول: إذا جاءك زيد فآكرمه وفي نفس الوقت توجد علة أخرى لوجوب إكرامه، وهي فقره أو مرضه، وهكذا الحال في أمثلة أخرى.

ب _ إنه لو كانت الشرطية موضوعة لحالة انحصار العلة فيلزم أن يكون استعمالها في موارد عدم الانحصار مشتملاً على العناية والمجازية والحال أننا لا نشعر بذلك جزمًا، فجملة إذا جاءك زيد فآكرمه لا نشعر بالعناية فيها فيما إذا فرض وجود علة أخرى كالمرض أو الفقر مثلاً.

ج _ إنه في موارد الخصومة إذا تكلم أحد الخصمين بجملة شرطية وأراد الآخر إلزامه بمفهومها فمن حق الخصم الأول أن يدعي أنني لم أقصد المفهوم ويلزم أن يصدق بذلك بينما لو كان للشرطية مفهوم قد وضعت له فلا يصدق في ذلك.

الانصراف:

وأما دعوى الانصراف فيمكن أن تقرّب بما يلي: إن اللزوم إذا كان بنحو الانحصار فهو أكمل بخلاف ما إذا لم يكن بنحو الانحصار، واللفظ ينصرف إلى المعنى الأكمل.
وأجاب مفتي عن ذلك بوجهين:

أ_ إن اللفظ لا ينصرف إلى الفرد الأكمل، أي إن الأكملية ليست سبباً للانصراف، وإلا يلزم انصراف لفظ الإنسان في قولك: جثني بإنسان إلى العالم الورع المجاهد الجامع لجميع صفات الكمال، وهو باطل جزمًا، ومما يوضّح بطلان دعوى الانصراف أكثر أن استعمال الشرطية في غير مورد الانحصار كثير كما هو واضح.

ب_ إن اللزوم حالة الانحصار ليس أكمل من اللزوم حالة عدمه، فإن عليّة شيء لشيء تحتاج إلى نحو ربط خاص بينهما _ وإلا يلزم أن يؤثر كل شيء في كل شيء _ ومن الواضح أن هذا الربط الخاص لا يقوى إذا فرض عدم وجود علة أخرى ولا يضعف بفرض وجود علة أخرى، فالنار تؤثر في تسخين الماء وهناك ربط خاص بينهما، وهذا الربط الخاص لا يقوى إذا فرض عدم وجود علة أخرى كالشمس ولا يضعف بفرض وجودها، وهو مطلب واضح.

توضيح المتن:

كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام: هذه الفقرة يمكن الاستغناء عن ذكرها.

في غير مقام: أي في موارد كثيرة.

أو بقرينة عامة: وهي الانصراف ومقدمات الحكمة.

بحيث لا بدّ من الحمل عليه: أي بحيث يلزم حمل الشرطية على المفهوم عند عدم القرينة الخاصة على الخلاف.

فلا بدّ للقائل: أي لا بدّ للقائل بالدلالة على المفهوم من إقامة الدليل على الوضع أو القرينة العامة على إثبات العليّة الانحصارية.

فإن له منع دلالتها...: لا وجه للتعبير المذكور بعد ما سيأتي منه من بطلان منع اللزوم.

لكن منع دلالتها: هذا شروع في إثبات الركن الأوّل والمناقشة في الركنين الأخيرين، وأما الركن الثاني فقد سكت عنه .

ودعوى تبادر: هذا شروع في بيان الطريق الأوّل من الطرق الثلاث لإثبات العليّة الانحصارية.

مع كثرة استعمالها...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان (أ).

على غير المنحصرة منها: أي من العلة.

كيف ولا يرى في استعمالها فيها: المناسب: فيه، أي في غير مورد الانحصار. ثمّ إن هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان (ب).

وفي عدم الالتزام...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان (ج)، وهو عطف على موارد الاستعمالات، ولكن لا يخفى ركازة العطف المذكور، فإن البصر لا يجال في موارد عدم الزام الخصم بالمفهوم، بل الفكر هو الذي يجال، والمناسب صياغة العبارة بشكل آخر.

وصحة الجواب...: عطف على موارد الاستعمالات.

وعدم صحته...: هذا مبتدأ، وخبره معلوم.

وأما دعوى الدلالة: هذا شروع في بيان الطريق الثاني، وهو التمسك بالانصراف، وقد ردّه بمنع الصغرى والكبرى.

خلاصة البحث:

لا إشكال في استعمال الشرطية في إفادة المفهوم أحياناً، وإنما الإشكال في أن ذلك لنكتة عامة حتّى يلزم الحمل على المفهوم _ إذا لم تقم قرينة خاصة على الخلاف _ أو ليس لذلك.

ولا بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات أركان أربعة، والركن الأول ثابت بخلاف الأخيرين فإنه قد يدعى إثباتهما بطرق ثلاث: الوضع، والانصراف، ومقدمات الحكمة.

أما الوضع فقابل للمناقشة بوجوه ثلاثة.
وأما الانصراف للأكمالية فقابل للمناقشة بوجهين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مفهوم الشرط:

لا شبهة في استعمال الشرطية وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في بعض الموارد وإنما الإشكال في أن ذلك للوضع أو القرينة العامة ليلزم الحمل عليه عند عدم القرينة الخاصة على الخلاف، ولا بدّ لمدعي المفهوم من إثبات دلالتها بأحد الوجهين على الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته المنحصرة، وأما المنكر ففي فسحة، فيكفيه منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة.

والمناسب أن يقال: إن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية أمر في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً.

وأما منع الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال، إذ ما يمكن دعوى كونه طريقاً لإثبات ذلك هو الوضع أو الانصراف أو مقدمات الحكمة.

أما الوضع فقد يدعى تبادر اللزوم والترتب على العلة المنحصرة ولكن ذلك موهون، لكثرة الاستعمال في غير موارد الانحصار، وعدم العناية في استعمالها في ذلك، وصحة الاعتذار في مقام الخصومة بعدم إرادة المفهوم من الشرطية والحال أنه لا يصح ذلك إذا كانت موضوعة لذلك.

وأما الانصراف فقد يُدعى باعتبار أن اللزوم في موارد الانحصار أكمل، ولكن ذلك مردود بعدم كون الأكملية موجبة للانصراف خصوصاً مع كثرة الاستعمال في غيره، هذا مضافاً إلى منع الأكملية، فإن الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة لا يصير آكد إذا فرض الانحصار.

قوله ﷺ :

«إن قلت: نعم ولكنه قضية...، إلى قوله: وأما توهم أنه قضية...»^(١)

الإطلاق ومقدمات الحكمة:

وأما دعوى الإطلاق فيمكن أن تقرّب بتقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: إن كلمة إن الشرطية وإن كانت موضوعة لإفادة التعليق واللزوم الأعم من كونه بنحو اللزوم العليّ الانحصاري أو ليس كذلك ولكن مقتضى الإطلاق كون اللزوم انحصارياً كما هو الحال في صيغة الأمر، فإن مقتضى الإطلاق فيها كون الوجوب المدلول بواسطتها وجوباً نفسياً لا غيرياً. إذن: كما أن مقتضى إطلاق الصيغة إفادتها للوجوب النفسي كذلك مقتضى الإطلاق في مفاد إن الشرطية كون اللزوم المدلول بواسطتها لزوماً انحصارياً.

وأجاب ﷺ بجوابين:

١ _ إن مفاد إن الشرطية معنى حرفي، أي هي تدل على التعليق بما هو نسبة، والمعاني الحرفية لا يمكن إجراء مقدمات الحكمة فيها وإلا لم تكن معاني حرفية كما هو واضح بالتأمل.^(٢)

(١) الدرس ١٩٧: (٢٠ / ربيع الثاني / ١٤٢٦ هـ).

(٢) هذا ليس بواضح، فإن ذلك إما من جهة أن مفاد الحرف أمر جزئي، والجزئي غير قابل للتقييد، وإما من جهة أن مفاد الحرف وإن كان أمراً كلياً إلا أنه بما أنه ملحوظ على وجه الآلية فيكون مغفولاً عنه، ولازم الغفلة عنه عدم جريان مقدمات الحكمة فيه، وكلاهما باطل.

٢_ إن قياس مفاد إن الشرطية على إطلاق الصيغة لإثبات الوجوب النفسي قياس مع الفارق، فإن الوجوب الغيري هو وجوب على تقدير وجوب شيء آخر، فهو يشتمل على مؤونة ثبوتاً، وبالتالي يحتاج بيانه إلى مؤونة إثباتاً، وعدم المؤونة الإثباتية دليل على عدم وجود المؤونة الثبوتية، أي دليل على كون الوجوب وجوباً نفسياً، لأنه وجوب على كل تقدير وليس وجوباً على تقدير دون تقدير، وهذا بخلاف اللزوم، فإنه بكل فردية يحتاج إلى بيان بدرجة واحدة، لا أن اللزوم غير الانحصاري يحتاج إلى بيان زائد، واللزوم الانحصاري لا يحتاج إلى بيان زائد.

التقريب الثاني: إن مقتضى إطلاق الشرط أنه شرط بعنوانه وحده دائماً، فلو قيل: أكرم زيداً إن جاءك فمقتضاه أنه عند المجيء يتحقق وجوب الإكرام سواء سبقه مرض زيد أم لا، وسواء قارنه المرض أم لا، ولازم هذا أن المجيء علة منحصرة، إذ لو كان المرض علة أيضاً فيلزم عند سبقه ثبوت وجوب الإكرام قبل تحقق المجيء، أي عند تحقق المرض، وهكذا في حالة المقارنة يلزم أن يستند وجوب الإكرام إليهما معاً وليس إلى المجيء وحده.

وبكلمة أخرى يكون المناسب التقييد فيقال هكذا: إذا جاءك زيد فآكرمه إن لم يسبق المرض وإلا يلزم إكرامه عند تحقق المرض لا عند المجيء.

⇒ أما الأول فلأن مفاد الحرف عنده أمر كلي.

وأما الثاني فلأن لازمه عدم جريان مقدمات الحكمة لإثبات أن الوجوب نفسي لا غيري - لأن مفاد الصيغة هو النسبة التي هي معنى حرفي - والحال هي تجري لإثبات ذلك.

والفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق أنه على التقريب السابق كان يتمسك بإطلاق مفاد إن الشرطية، وهذا بخلافه في هذا التقريب، فإنه يتمسك بإطلاق المجيء الذي هو الشرط.

وأجاب مفتي عن ذلك بأن هذا وجيه لو تمّ انعقاد الإطلاق، بأن فرض أن المولى كان في مقام البيان من جهة جميع الجهات، أي هو في مقام البيان من ناحية المرض وغيره من العلل والأحوال، والحال أن الأمر ليس كذلك، فإنه في مقام البيان من ناحية المجيء لا أكثر، أي هو في مقام البيان من ناحية أنه عند المجيء يتحقق وجوب الإكرام وليس في مقام البيان من ناحية أن زيداً لو صار مريضاً أو انكسرت رجله فهل يجب إكرامه أو لا، إن كون المتكلم في مقام البيان من هذه النواحي أمر نادر يكاد أن يكون ملحقاً بالعدم.

ثم قال مفتي بعد ذلك: تلخص مما ذكرناه أنه لا يمكن أن يثبت بدليل مقبول دلالة الشرطية على كون الشرط علة منحصرة للجزاء لا من ناحية الوضع ولا الانصراف ولا مقدمات الحكمة.

نعم ربما يكون مقتضى مقدمات الحكمة في بعض الموارد كون الشرط علة منحصرة إلا أن هذا لا ينفع مدعي المفهوم، فإن القائل بالمفهوم يدعي ثبوت المفهوم بشكل عام إلا إذا قامت القرينة الخاصة على الخلاف، ومثله يحتاج إلى ثبوت كون الشرط علة منحصرة ثبوتاً بشكل عام أيضاً وليس في بعض الموارد.^(١)

(١) هذا التلخيص ليس من المناسب ذكره هنا بل لا بد من ذكره بعد الفراغ من التقريب الثالث لا بعد التقريب الثاني وقبل الشروع في التقريب الثالث.

توضيح المتن:

إن قلت: نعم...: أي نعم نسلم أن الأكملية لا تصلح سبباً للانصراف، ولكن يمكن التمسك لإثبات العلية الانحصارية بطريق ثالث، وهو الإطلاق ومقدمات الحكمة.

ثم إنه كان من المناسب إبدال تعبير إن قلت بمثل تعبير وأما دعوى أنه قضية الإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه بالنسبة إلى الطريق الأول والثاني قد عبّر كذلك.

ثم إن تقدير العبارة هكذا: نعم ولكن اللزوم العلي الانحصاري هو مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة...

تعيّنه من بين انحائه: المناسب: من بين نحويه، أي تعين اللزوم الانحصاري من بين نحوي اللزوم.

مع الفارق: هذا خبر لقوله: (ومقايسته).

ثم إنه ربما يتمسك...: هذا هو التقريب الثاني للإطلاق، وما سبق هو التقريب الأول.

إنه يؤثر كذلك مطلقاً: أي يؤثر وحده سواء سبقه الآخر أو قارنه أم لا. فتلخص بما ذكرناه: المناسب ذكر هذا التلخيص بعد الفراغ من التقريب الثالث.

على تلك: المناسب: لتلك.

كانت مقدمات الحكمة...: أي سواء كانت مقدمات الحكمة _ كما لو فرض أن المولى كان في مقام البيان من ناحية الحيثيات الأخرى غير المجيء _ أو غيرها، يعني القرينة الخاصة.

إنه قضيته: المناسب: إنه قضية، أي فلا يجدي القائل بالمفهوم أن اللزوم الانحصاري مقتضى الإطلاق في مقام خاص.

خلاصة البحث:

إن الطريق الثالث لإثبات كون الشرط علة منحصرة هو الإطلاق الذي له تقريبات ثلاثة:

أحدها: التمسك بإطلاق مفاد إن الشرطية قياساً على اقتضاء إطلاق الصيغة لكون الوجوب نفسياً.

ويرده: إن مقدمات الحكمة لا تجري في مفاد الحروف، مضافاً إلى أن القياس المذكور هو مع الفارق.

وثانيها: التمسك بإطلاق الشرط لإثبات أنه وحده هو المؤثر دائماً.

ويرده: إن المتكلم هو عادة ليس في مقام البيان من ناحية الحثيات الأخرى.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما مقدمات الحكمة فقد تقرّب:

١ _ إن الانحصار هو مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة كما أن مقتضاها في صيغة الأمر كون الوجوب نفسياً.

ويرده:

أ _ إن مقدمات الحكمة لا تجري في مفاد الحرف وإلا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل.

ب _ إن تعينه من بين نحوي اللزوم بلا معيّن، والمقايضة على الوجوب النفسي مع الفارق، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير، وهذا بخلاف اللزوم فإن كلا فرديه محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر.

٢_ إن ذلك مقتضى إطلاق الشرط، بتقريب أنه إذا لم يكن منحصرًا يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، ومقتضى إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وفيه: أنه لا ننكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.

* * *

قوله ﷺ :

«أما توهم أنه قضية...، إلى قوله: بقي هنا أمور»^(١).

تقريب آخر لإثبات العلية الانحصارية:

التقريب الثالث: إن مقتضى إطلاق الشرط تعين الشرطية فيه، كما هو الحال في إطلاق صيغة الأمر، فكما أنه يقتضي كون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً كذلك الحال في إطلاق الشرط فإنه يقتضي كون الشرطية شرطية تعيينية لا تخيرية.

وبكلمة أخرى: كما أن الوجوب ينقسم إلى تعييني وتخيري، وإطلاق الصيغة يقتضي أنه تعييني كذلك الحال في الشرط، فإن شرطية تارة تكون تعيينية وأخرى تخيرية، ومقتضى إطلاق الشرط كون شرطية تعيينية لا تخيرية. وأجاب ﷺ عن ذلك بجوابين:

١ _ إن القياس المذكور مع الفارق، فإن الوجوب ينقسم إلى نحوين واقعاً، ولكل منهما آثاره الخاصة به، فالوجوب التخيري هو وجوب يجوز ترك بعض أفرادهِ إلى البدل ويحتاج بيانه إثباتاً إلى ذكر العدل، بينما الوجوب التعيني يشتمل على حقيقة أخرى معاكسة لا تحتوي على المؤونة ثبوتاً، وبالتالي لا يحتاج إلى المؤونة إثباتاً، وهذا بخلافه في شرطية الشرط، فإنها ليست ذات

نحوين، بل شرطية الشرط ذات نحو واحد لا تختلف بتعدد الشرط ووحدته، نعم في حالة تعدده نحتاج إلى ذكر العدل بكلمة أو، ولكن هذا لا يعني اختلاف نحو الشرطية وتعددتها وإنما هو لبيان تعدد الشرط، وواضح أن تعدد الشرط شيء وتعدد نحو الشرطية شيء آخر، ولا ملازمة بين المطلبين.

٢ _ إنه مع التنزل عما سبق نقول: إن هذا التقريب موقوف على تمامية الإطلاق، أي على كون المتكلم في مقام البيان من ناحية بقية الحيشات الأخرى والحال أن مثل جملة إذا جاءك زيد فأكرمه يكون المتكلم في مقام البيان من ناحية أنه إذا تحقق المجيء فيجب الإكرام، أما أنه إذا مرض زيد أو انكسرت رجله فليس في مقام البيان من ناحيته ليتعين بذلك نحو الشرطية وأنها تعيينية لا تخيرية، نعم ربما يتفق ذلك في مقام خاص، إلا أن ذلك لا ينفع لإثبات المفهوم بشكل عام.

أدلة المنكر للمفهوم:

اتضح لحد الآن أنه لا يمكن إقامة دليل على إثبات كون الشرط علة منحصرة، وبالتالي لا يمكن إثبات المفهوم للجملة الشرطية، وهذا معناه بالعبارة الصريحة أن الشيخ الخراساني لا يرى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية^(١) لعدم إمكان إثبات كون الشرط علة منحصرة من خلال الطرق الثلاث المتقدمة.

والآن يراد ذكر أدلة المنكر لثبوت المفهوم للشرط، وهي ثلاثة:

١ _ ما ذكره السيد المرتضى، وهو أن وظيفة الشرط ودوره إفادة

(١) وهذا حقاً من العجائب والغرائب فهل يمكن لإنسان عرفي أن يقول: إن مثل جملة إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء أو جملة إذا خفي الأذان فقصر أو جملة إذا جاءك زيد فأكرمه لا مفهوم لها؟! ولكن الصناعة تقف أمام الوجدان أحياناً وتقيده، وهو أمر خطير، و ينبغي جعل الوجدان منطلقاً للتفكير في نقطة الخلل في الصناعة.

توقّف الجزاء عليه، أي إفادة توقّف وجوب الإكرام على المجيء مثلاً، ومن الواضح أنه ليس من الممتنع نيابة شرط آخر مناب الشرط المذكور، وبالتالي يلزم أن لا يكون وجوب الإكرام منتفياً عند انتفاء المجيء لنيابة الشرط الآخر كالمرض مثلاً منابه.

وهذا كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُكُمْ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾، فإنه يدل على أن قبول شهادة الرجل الواحد مشروطة بانضمام شهادة رجل آخر إليه، وقد ثبت بالدليل الخارجي نيابة المرأتين مناب الرجل الثاني، بل إن اليمين ينوب مناب ذلك أيضاً. هذا مثال شرعي.

وأما من غير الشرع فيمكن أن يمثل بالشمس مثلاً، فإنها شرط لتسخين الماء ولكنها ليست الشرط الوحيد، بل إن النار تنوب مناب ذلك. وإذا قلنا أن الشروط يمكن أن ينوب بعضها بدل البعض الآخر فبالإمكان أيضاً نيابة المرض مثلاً بدل مجيء زيد، وبذلك لا يمكن الجزم بثبوت المفهوم.

والجواب: إنه تارة يكون المقصود من هذا الدليل إثبات إمكان نيابة بعض الشروط بدل البعض الآخر، وأخرى يكون المقصود إثبات تحقق ذلك ووقوعه.

فإن كان المقصود هو الإمكان فمن الواضح أن ذلك أمر مسلّم، فبعض الشروط يمكن أن تنوب عن البعض الآخر إلا أن مجرد الإمكان دون الوقوع لا يوجب انتفاء المفهوم، والخصم يدعي أن ذلك ليس بواقع لا أنه ليس بممكن. وإن كان المقصود هو إثبات احتمال الوقوع فجوابه واضح، حيث يقال: إن الخصم يدعي أن ظاهر الشرطية يقتضي عدم وجود شرط آخر

ينوب مناب الشرط الأول، أي يقتضي عدم تحقق الوقوع، ومن الواضح أن مجرد احتمال الوقوع لا يقف أمام الظهور إلا إذا كان الاحتمال راجحاً أو مساوياً للظهور بحيث يعود الكلام مجمللاً لا ظهور له، ولكن القائل بالمفهوم يدعي الظهور في انتفاء وجود شرط آخر من دون إجمال في الكلام، وليس في الأمثلة التي ذكرها السيد المرتضى ما يوجب قوة الاحتمال إلى درجة يزول الظهور في الشرطية وينعدم.^(١)

٢_ إن الجملة الشرطية لو دلت على المفهوم فذلك يلزم أن يكون بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة أو التضمنية أو الالتزامية، وحيث إن الجميع منتف فيلزم عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم. وأجيب عن ذلك بأن الخصم يدعي دلالة الشرطية على المفهوم من خلال الدلالة الالتزامية.

والشيخ الخراساني يعلق على هذا الجواب ويقول: إنك قد عرفت فيما سبق أن الشرطية لا تدل بالالتزام على المفهوم لعدم إمكان إثبات دلالتها على كون الشرط علة منحصرة.

ونتيجة هذا كله: إن الدليل الثاني المذكور هو تام بنظر الشيخ الخراساني.

٣_ إن الشرطية لو كان لها مفهوم فيلزم أن يكون مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قَبَائِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا﴾ دالاً على المفهوم والحال أنه ليس بدال عليه، لأنه لو كان له مفهوم فمفهومه هكذا: وإن لم يردن التحصن فيجوز

(١) لا يقال: أو ليس إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؟

فإنه يقال: إن هذه القاعدة ليست تامة على سعتها، وإلا يلزم تعذر التمسك بأي ظاهر من الظواهر، لأن لازم الظهور وجود احتمال في المقابل وإلا لم يكن المورد من مصاديق الظاهر بل النص.

لكم اكراههن على البغاء، ومن الواضح أن هذا لا معنى له، فإنه مع إرادتهن للبغاء فلا يمكن اكراههن عليه، لأن شرط تحقق موضوع الاكراه أن يكون الطرف الآخر ليس مريداً ولا راغباً في فعل الشيء فيكره على خلاف إرادته ورغبته، أما مع إرادته ورغبته للشيء فلا معنى لا كراهه عليه.

والجواب: إن القائل بالمفهوم لا ينكر استعمال الشرطية أحياناً في غير المفهوم، بل يعترف أنه قد تستعمل أحياناً في غير المفهوم بواسطة القرينة الخاصة، ولعل الأمر في الآية الكريمة كذلك.

توضيح المتن:

وأما توهم أنه...: أي وأما توهم أن اللزوم الانحصاري هو مقتضى...
ففيه أن التعيين...: هذا هو الجواب الأول عن التقريب الثالث،
والمناسب هكذا: إن التعيين في الشرط ليس نحواً يغير...
ثم إن المناسب أن تكون كلمة نحواً منصوبة لا مرفوعة.
وكان الوجوب في كل منهما: هذا عطف تفسير على سابقه.
والضمير يرجع إلى التعيني والتخييري.

واحتياج ما إذا كان...: الواو استينافية، وهو مبتدأ، وخبره (إنما يكون...).

ليان التعدد: أي في الشرط وليس في الشرطية.

فنسبة إطلاق الشرط إليه: أي إلى نحو الشرطية.

هذا مع أنه: هذا هو الجواب الثاني عن التقريب الثالث.

فيما إذا كان...: أي اللزوم الانحصاري.

تعليق الحكم به: المناسب عليه بدل به.

ودلالة القضية الشرطية: عطف تفسير على مقام الإثبات.

والملازمة كبطلان التالي ظاهرة: أي إن الملازمة ظاهرة باعتبار أن الدلالة اللفظية لا تخلو من أحد الأقسام الثلاثة.

وأما أن التالي باطل فلأن التالي هو قوله: لكان بإحدى الدلالات، وبطلانه هو بمعنى أنه لا تحقق لإحدى الدلالات الثلاث.

وقد عرفت: أي ولكن يرد على الجواب المذكور أنه تقدم عدم ثبوت الدلالة الالتزامية لعدم إمكان إثبات اللزوم الانحصاري.

وإنما القائل...: أي إن القائل بالمفهوم يدعي ظهور الشرطية في المفهوم بسبب الوضع أو القرينة العامة، وذلك لا ينافي عدم الدلالة على المفهوم لقرينة خاصة.

خلاصة البحث:

التقريب الثالث لمقدمات الحكمة هو أن مقتضى إطلاق الشرط تعيين الشرطية فيه قياساً على اقتضاء إطلاق صيغة الأمر لتعين الوجوب، وأجاب بأن ذلك بجوابين.

ثم ذكر أدلة النافين لثبوت المفهوم للشرط وهي ثلاثة، وناقش الأول والأخير، ويظهر منه تسليم الثاني.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٣ _ إن اللزوم الانحصاري هو مقتضى إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيين الشرطية فيه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب في الواجب.

والجواب:

أ _ إن القياس المذكور مع الفارق، فإن الشرطية ليس لها نحوان

بخلاف الوجوب، والاحتياج إلى البيان الزائد حالة تعدّد الشرط ليس هو لتعدّد نحو الشرطية بل لبيان تعدّد الشرط.

ب _ إنه مع التنزّل فلا يجدي ذلك القائل بالمفهوم لما عرفت من أنه لا ينكر إذا كان ذلك مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

وتلخّص مما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على الوضع للخصوصية المذكورة كما لم تقم عليها قرينة عامة. نعم ربما قامت أحياناً سواء أكانت مقدمات الحكمة أم غيرها، ولكن مدعي المفهوم لا يجديه كون اللزوم الانحصاري هو مقتضى الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

أدلة منكر المفهوم:

استدل منكر المفهوم بوجوه:

١ _ ما نسب إلى السيد من أن فائدة الشرط تعليق الحكم عليه، ولا يمتنع أن يخلفه شرط آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْشَهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ فإنه يمنع من قبول الواحد حتّى ينضم إليه الثاني، فانضمام الثاني شرط في القبول، ثمّ علمنا أن ضمّ امرأتين يكفي، ثمّ علمنا أن اليمين يقوم مقامه أيضاً، وكالشمس، فإن انتفائها لا يستلزم انتفاء الحرارة لقيام النار مقامها، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي.

والجواب: إن كان المقصود إثبات إمكان نيابة بعض الشروط واقعاً فهو مما لا ينكر، ضرورة أن الخصم يدّعي عدم الوقوع، وإن كان المقصود إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك.

٢ _ إنه لو دلّ لكان ياحدى الدلالات، والملازمة ظاهرة كبطلان

التالي.

وأجيب بمنع بطلان التالي وإن الالتزام ثابت.
ولكن عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته
أو منعه.

٣_ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قِيَاتِكُمْ عَلَى الْيَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾
حيث لم يستعمل في المفهوم رغم كونه من الشرط.
وفيه: إن استعمال الشرطية في غير المفهوم مع القرينة أحياناً أمر لا
ينكر، إذ القائل به يدعي الظهور في المفهوم بالوضع أو القرينة العامة.

* * *

قوله ﷺ :

«بقي هنا أمور...، إلى قوله: وبذلك قد انقده
فساد ما يظهر...»^(١).

أمور ثلاثة:

بعد الفراغ عن عدم إمكان ثبوت المفهوم للشرط واستعراض أدلة
المنكرين يقع الكلام عن أمور ثلاثة ترتبط بذلك، وهي:

الأمر الأول:

وهذا الأمر يمكن أن نذكره ضمن نقاط ثلاث:

١ _ إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم دون شخصه.^(٢)

توضيح ذلك: إن وجوب الإكرام تارة ننظر إليه بما هو ناشئ من
المجيء وبملاكه، وأخرى ننظر إليه بما هو وجوب كلي بقطع النظر عن
نشوءه من منشأ خاص، أي بقطع النظر عن نشوءه من الفقر أو من
المرض أو من...

والأول يصطلح عليه بشخص وجوب الإكرام، والثاني بسنخ
وجوب الإكرام أو طبيعته.

(١) الدرس ١٩٩: (٢٢/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

(٢) كان المناسب الإشارة إلى ذلك في بداية البحث، أي عند البحث عن المفهوم
بشكل عام، فيقال: إن المفهوم بشكل عام يتوقف على ركنين: العلية
الانحصارية، وكون المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه.

والمفهوم ليس هو انتفاء شخص الحكم، فإن انتفاءه ثابت بحكم العقل، إذ كل مقيد ينتفي بانتفاء قيده بلا حاجة إلى الاستعانة بالمفهوم، ومن هنا يحكم بثبوت المفهوم بهذا المقدار حتى لمثل اللقب، كما في قولك: أكرم زيداً مثلاً، فإن هذا الوجوب الثابت لزيد منتف عن عمرو جزماً، ولكن رغم هذا لا يصطلح عليه بالمفهوم ولا يقال: إن المفهوم ثابت لللقب.

إذن المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم، أي إنه عند انتفاء المجيء يكون وجوب الإكرام منتفياً بأي ملاك كان فلا وجوب للإكرام بملاك الفقر ولا المرض ولا...

٢ _ إن انتفاء الحكم لا يصطلح عليه بكونه مفهوماً إلا إذا فرض إمكان ثبوت سنخ الحكم، فمتى ما أمكن ثبوت سنخ الحكم ولم يثبت فمثله هو المفهوم، أما إذا لم يمكن ثبوت سنخ الحكم فانتفاؤه ليس مفهوماً، فالمفهوم إذن هو انتفاء سنخ الحكم في المورد القابل لثبوته.

٣ _ بهذا يتضح أن الشخص لو أوقف داره على الفقراء مثلاً فالوقف سوف يكون منتفياً عن غير الفقراء جزماً إلا أن هذا الانتفاء هل هو من باب المفهوم ويصدق عليه أنه مفهوم؟ كلا إنه ليس مفهوماً.

والوجه في ذلك: إن المفهوم هل هو انتفاء ذلك الوقف الذي أنشأه الواقف _ وجعل مصبّه الفقراء _ عن غير الفقراء أو أنه انتفاء وقف آخر؟

أما الوقف الذي أنشأه الواقف على الفقراء فهو منتف جزماً عن غير الفقراء إلا أن انتفاءه ليس من باب المفهوم، بل لأننا قد افترضناه من البداية قد أنشأ مقيداً بالفقراء، ومن الواضح أن انتفاء المقيد بانتفاء قيده هو مطلب يقضي به العقل.

وأما الوقف الآخر فهو منتف عن غير الفقراء أيضاً إلا أن انتفاءه ليس

مفهوماً أيضاً، لأن الشيء ما دام قد أوقف على عنوان خاص فلا يمكن أن يثبت وقفاً ثانية على عنوان آخر، فإن الشيء الواحد لا يقبل الوقف مرتين.

إذن: ما توهمه البعض من أن انتفاء الوقف عن غير عنوانه هو من باب المفهوم _ بل جزم الشهيد بذلك في تمهيد القواعد _ أمر مرفوض، فإنه إذا كان يقصد أن انتفاء الوقف الآخر هو المفهوم فجوابه أن المفروض عدم إمكان ثبوته، وانتفاء الحكم الذي لا يمكن ثبوته لا يعدّ مفهوماً، وإن كان يقصد أن انتفاء نفس ما أنشأه الواقف هو المفهوم فجوابه أن انتفاءه هو بسبب حكم العقل وليس بسبب المفهوم، بل إن هذا المقدار من الانتفاء يسلمه حتى المنكر لثبوت المفهوم.

إشكال ودفع:

بناءً على هذا قد يشكل ويقال: إن المنشأ بصيغة فأكرمه هو الحكم الخاص الجزئي دون الكلي، وهذا الوجوب الخاص هو المعلق على المجيء، وبانتفاء المجيء يلزم أن يكون هذا الوجوب الخاص منتفياً دون كلي وجوب الإكرام، وبالتالي يلزم عدم إمكان تحقق المفهوم في أي مورد من الموارد.

والجواب: إن المنشأ بالصيغة المذكورة ليس هو الوجوب الجزئي بل كلي الوجوب، فإن الخصوصية الموجبة لتشخصه وجزئيته لا بد وأن تكون هي مثل خصوصية الانشائية،^(١) ولكن مثلها لا يمكن أن يكون مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه، لأن الخصوصية المذكورة هي من خصوصيات الاستعمال وصفاته، فاستعمال الجملة تارة يكون بنحو الانشائية وأخرى بنحو الاخبارية، وما

(١) وإنما كانت خصوصية الانشائية من الخصوصيات الموجبة للتشخص، باعتبار أن الإنشاء يعني الإيجاد، وهو مما يستدعي التشخص.

دامت هي من خصوصيات الاستعمال فلا يمكن أخذها قيداً في المعنى المستعمل فيه، لأن ذات المعنى المستعمل فيه متقدم رتبة على الاستعمال، فلو أخذ ما ينشأ في مرحلة الاستعمال قيداً في المعنى المستعمل فيه يلزم صيرورة المتأخر متقدماً، والمتقدم متأخراً.

ولك أن تقول: كما أن خصوصية الأخبار لا يمكن أخذها قيداً في المعنى المستعمل فيه _ وإلا يلزم أخذ المتأخر في المتقدم _ كذلك خصوصية الانشائية لا يمكن أخذها قيداً في المعنى المستعمل فيه.

وإن شئت قلت: كما أنه في باب المعنى الحرفي ذكرنا أن خصوصية الآلية والاستقلالية لا يمكن أخذها قيداً في المعنى المستعمل فيه لأن ما ينشأ بسبب الاستعمال لا يمكن أخذه قيداً في ذات المعنى المستعمل فكذلك الحال في المقام، ولذلك قلنا إن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في باب الحروف عام وليس خاصاً.

توضيح المتن:

ولا يتمشى الكلام...: هذا ما أشرنا إليه بعنوان النقطة الثانية، وما سبق كان بعنوان النقطة الأولى.

ومن هنا انقدح...: هذا ما أشرنا إليه بعنوان النقطة الثالثة.

ودلالة القضية على: هذا عطف تفسير على المفهوم.

وذلك لأن انتفاءها: أي ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم وذلك

لأن انتفاءها...

بل لأجل أنه إذا صار...: أي إن المفهوم إن كان عبارة عن انتفاء

الوقف الآخر فجوابه ما ذكر، وإن كان عبارة عن انتفاء شخص الوقف المنشأ فجوابه ما ذكر.

ولو قيل بعدم...: هذا تفسير للإطلاق، أي إن انتفاء شخص الوقف عن غير الفقراء مثلاً هو مما يحكم به العقل حتى بناءً على إنكار المفهوم في المورد الصالح له.

وكان الشرط في الشرطية: أي والحال أن الشرط في الشرطية. الحاصل باننشائه: أي الحاصل بإنشاء ذلك الحكم، ومن الواضح أن الحكم الحاصل باننشائه جزئي لا كلي.

دون غيره: أي دون غير ذلك الحكم المنشأ.

ولكنك غفلت: هذا هو الدفع.

إنما هو نفس الوجوب: أي الوجوب الكلي.

وأما الشخص: المناسب: وأما الشخص.

أي وأما الخصوصية _ وهي خصوصية الانشائية _ الناشئة من قبل

استعمال الصيغة في مفادها فليست مأخوذة في المعنى المستعمل فيه.

لا يكاد يكون من خصوصيات...: المناسب: فلا يكاد يكون...

ثم إن المناسب الإشارة إلى الاستحالة فيقال: بل يستحيل، لأن ما

ينشأ من الاستعمال لا يمكن أخذه في المعنى المستعمل فيه.

واستعمل فيه اخباراً لا إنشاءً: أي واستعمل فيه بنحو الإخبار لا الإنشاء.

ثم إن هذا التكرار والتأكيد المملّ أمر لا داعي إليه.

في معنى الحرف وشبهه: وهو الصيغ.

خلاصة البحث:

إن المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم دون شخصه، فإن انتفاء

الشخص ثابت بحكم العقل دون المفهوم.

والمفهوم لا يثبت إلا في المورد الذي يمكن ثبوت الطبيعي فيه،
فإن انتفاءه آنذاك هو المفهوم.

وبهذا يتضح أن انتفاء الوقف عن غير مورده ليس من باب
المفهوم، لأن انتفاء شخص الوقف المنشأ عقلي، وانتفاء غيره هو انتفاء
لما لا يمكن ثبوته.

وأشكل بأن المنشأ بالصيغة هو الحكم الجزئي الخاص.
وأجيب بأن مدلول الصيغة هو الحكم الكلي، فإن خصوصية
الانشائية الناشئة من قبل الاستعمال لا يمكن أخذها قيداً في المعنى
المستعمل فيه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أمر تنبغي الإشارة إليها:

هناك ثلاثة أمور تنبغي الإشارة إليها هي:

الأول:

إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، ضرورة انتفاء عقلاً
بانتفاء موضوعه.

ولا يثبت المفهوم إلا في المورد الذي يمكن فيه ثبوت سنخ
الحكم فإذا لم يثبت كان ذلك هو المفهوم.

ومنه يتضح أن انتفاء الوقف والوصية والنذر عن غير موردها ليس من باب
المفهوم _ كما توهم بل جزم الشهيد في تمهيد القواعد بذلك _ فإن انتفاء
الشخص عقلي، وانتفاء غيره ليس مفهوماً لأنه لا يمكن ثبوته، إذ ما صار وقفاً
على عنوان لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره.

إشكال ودفع:

لعلّك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم على انتفاء سنخ الحكم والحال أن المنشأ بالصيغة هو الحكم الجزئي؟!
ودفعه: إن المنشأ هو الوجوب الكلي، فإن خصوصية الانشائية الناشئة من قبل الاستعمال لا يمكن أن تكون من خصوصيات المعنى المستعمل فيه، كما هو الحال في خصوصية الاخبار.

* * *

قوله ﷺ :

«وبذلك قد انقده فساد ما يظهر...، إلى قوله:

الأمر الثاني»^(١).

جواب الشيخ الأعظم:

ثم إن الشيخ الأعظم أجاب عن الإشكال المتقدم بجواب آخر، فذكر ما حاصله: إنه ينبغي التفرقة بين الجملة الخبرية والجملة الانشائية، ففي الجملة الخبرية _ مثل إن جاءك زيد فأكرامه واجب _ يكون الحكم الثابت في الجزاء هو كلي الوجوب، ومعه فلا إشكال، وأما في الجملة الخبرية _ مثل إن جاءك زيد فأكرمه _ فالحكم الثابت في الجواب هو شخص الحكم وليس الطبيعي، ولكن مع ذلك يمكن استفادة ارتفاع الطبيعي من خلال العلية الانحصارية، فإن فائدة الانحصار ليس هو ارتفاع الشخص، إذ ارتفاع الشخص هو من نتائج حكم العقل، فإن الشخص ما دام متقوماً ومتقيداً بالمجيء فيلزم ارتفاعه عند فرض عدم تحقق المجيء بلا حاجة إلى افتراض العلية الانحصارية ولا إلى افتراض وجود الشرط أو الوصف، وعلى هذا فالذي يكون ثمرة للعية الانحصارية هو ارتفاع الطبيعي.

ثم بعد ذلك تعرض الشيخ الأعظم ﷺ إلى الجواب الذي تقدمت الإشارة إليه من قبل الشيخ الخراساني، وهو أن الحكم المفاد بصيغة الإنشاء هو الحكم الكلي دون الجزئي، وناقش ذلك بوجهين:

(١) الدرس ٢٠٠: (٢٣/ ربيع الثاني/ ١٤٢٦هـ).

١ _ إننا لا نحتاج إلى هذا الجواب، فإن مفاد الصيغة هو الحكم الجزئي، ولكن رغم ذلك يمكن الحكم بارتفاع الكلي، وذلك ببركة التمسك بفكرة العلية الانحصارية التي تدل عليها الجملة الشرطية أو الوصفية.

٢ _ إن كون مفاد الصيغة هو الحكم الكلي أمر أول الكلام بل هو الحكم الخاص الجزئي، وكيف لا وخصوصية الإنشاء دخيلة في المعنى المستعمل فيه، أي هي مستفادة من نفس اللفظ. هذا حاصل ما أجاب به الشيخ الأعظم.

وناقشه الشيخ الخراساني بأن خصوصية الإخبار والإنشاء ليستا مأخوذتين جزءاً في المعنى المستعمل لما تقدمت الإشارة إليه من أن خصوصيات الاستعمال لا يمكن أخذها جزءاً في المعنى المستعمل فيه وإلا يلزم أخذ المتأخر في المتقدم.

توضيح المتن:

من فوائد العلية: أي الانحصارية، وكان المناسب إضافة ذلك.

والمراد من مطلق الوجوب طبعي وجوب الإكرام مثلاً.

كما في اللقب...: أي إن ارتفاع شخص الحكم ليس من بركات أداة الشرط بدليل أنه يتحقق حتى في اللقب والوصف وإنما هو من بركات حكم العقل بارتفاع كل مقيد بارتفاع قيده، وبكلمة أخرى هو من بركات قاعدة الاحترازية في القيود.

بما يرجع إلى ما ذكرنا: هذا تفسير لما تفصي به عن الإشكال، أي إن ما تفصي به عن الإشكال، وهو ما أشرنا إليه سابقاً _ وهو أن مفاد الصيغة الوجوب الكلي _ قد أورد عليه بوجهين.

وذلك لما عرفت: أي انقذح فساد ما يظهر من التقريرات، وذلك لما عرفت...

خلاصة البحث:

إن الشيخ الأعظم أجاب عن الإشكال بأن الحكم في باب الاخبار كلي، وفي باب الإنشاء جزئي، ولكن الكلي يرتفع لأجل العلة المنحصرة، وأورد على الجواب الذي ذكرناه سابقاً بوجهين. ولكن الصحيح أن مفاد الصيغة لا يمكن أن يكون جزئياً، لأن خصوصية الإنشاء حيث إنها من خصائص الاستعمال فلا يمكن أن تكون دخيلة في المعنى المستعمل فيه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا وقد أجاب الشيخ الأعظم بالتفرقة بين الوجوب في باب الخبر فإنه كلي وبين الوجوب في باب الإنشاء بأن ارتفاع الطبيعي فيه من فوائد العلية الانحصارية، فإن ارتفاع الشخص ليس من فوائدها، إذ هو يتحقق حتى مع فرض عدم الشرط.

وأورد على الجواب المتقدم بأن التفصي لا يبتني على كلية الوجوب لما أفاده، مضافاً إلى أن كون الحكم في باب الإنشاء كلي أمر لم يقم عليه دليل، بل قام الدليل على خلافه حيث إن الخصوصية مستفادة بأنفسها من اللفظ. هذا ما أفاده.

والمناقشة واضحة، فإن خصوصية الإنشاء كخصوصية الاخبار هي ناشئة من الاستعمال، ومعه فلا يمكن أخذها في المستعمل فيه.

قوله ﷺ :

«الأمر الثاني: إنه إذا تعدّد الشرط...، إلى قوله:
الأمر الثالث»^(١).

تعدّد الشرط واتحاد الجزاء:

إذا تعدّد الشرط واتحدّ الجزاء _ من قبيل إذا خفي الأذان فقصر،
وإذا خفيت الجدران فقصر _^(٢) فسوف يحصل تعارض بين الجملتين إلا
أن هذا التعارض ليس تعارضاً بين منطوقيهما، إذ لا منافاة بين وجوب
التقصير عند خفاء الأذان ووجوبه أيضاً عند خفاء الجدران، وهكذا لا
تعارض بين ذات مفهوم هذه الجملة وذات مفهوم تلك، وهكذا لا
تعارض بين ذات مفهوم كل واحدة ومنطوق الأخرى، وإنما التعارض
هو بين إطلاق مفهوم كل جملة ومنطوق الأخرى، فمفهوم الجملة
الأولى: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر سواء خفيت الجدران أم لا، وهذا

(١) الدرس ٢٠١: (٢٦/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

(٢) لا يخفى أن التعبير المذكور لم يرد في رواياتنا، وإنما الوارد في صحيحة محمد بن

مسلم: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر متى يقصر؟ قال: «إذا توارى من

البيوت...» وسائل الشيعه ٨: ٤٧٠/ الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر/ الحديث ١.

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: سأله عن التقصير، قال: «إذا

كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا

تسمع فيه الأذان فقصر» الحديث ٣.

يتعارض مع منطوق الجملة الأخرى، وهكذا الحال بالنسبة إلى الجملة الثانية، فإن إطلاق مفهومها يتعارض مع منطوق الجملة الأولى.

وطبيعي أن مثل الشيخ الخراساني الذي لا يرى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية هو في غنى عن هذا البحث إلا أنه يبحث هذا الموضوع بناءً على ثبوت المفهوم.

وباتضح هذا نقول: إن الوجوه التي يمكن بيانها لحل التعارض المتقدم أربعة، هي:

١ - تقييد إطلاق مفهوم كل جملة بمنطوق الأخرى، فمفهوم الجملة الأولى مثلاً: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر، وإطلاقه هكذا: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر سواء خفيت الجدران أم لا، فيقيّد هذا الإطلاق بمنطوق الأخرى، أي هكذا: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلا إذا خفيت الجدران، فتكون النتيجة أن الشرط هو كل واحد منهما، فعند خفاء الأذان يجب التقصير وإن لم تخف الجدران، وعند خفاء الجدران يجب التقصير وإن لم يخف الأذان.

والتوجيه الفني لهذا الوجه واضح، فإن منطوق الأخرى حيث إنه أقوى من إطلاق مفهوم الأولى ويصلح أن يكون قرينة على تقييده فيقيده، كما هو الحال في كل مطلق إذا اجتمع مع مقيد، فإن المقيد يقيّد المطلق.

٢ - رفع اليد عن مفهوم كل واحدة رأساً مع المحافظة على منطوقهما. وبناءً على هذا تكون نتيجة التحفظ على المنطوقين هو أن خفاء الجدران موجب للتقصير وخفاء الأذان موجب للتقصير أيضاً.

والفارق بين هذا الوجه وسابقه - رغم أن نتيجة كل منهما كون كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران شرطاً للتقصير وسبباً مستقلاً له - هو أنه على الأول

يمكن نفي وجود شرط ثالث من خلال المفهوم، فإنه بعد تقييده ينحصر الشرط بأحد الخفائين، وهذا بخلافه على الوجه الثاني، فإنه لا يمكن نفي احتمال وجود شرط ثالث يكون بدلاً عن الشرطين الأولين، إذ النافي لذلك هو المفهوم، والمفروض أنا قد رفعنا اليد عنه.

ثم إن التوجيه الفني لهذا الوجه هو أن منطوق كل واحدة يصير قرينة على عدم ثبوت المفهوم للأخرى للتنافي بينهما.^(١)

٣ - تقييد إطلاق المنطوق في كل واحدة بالواو، فإن مقتضى إطلاق منطوق الأولى هو أنه إذا خفي الأذان يجب التقصير سواء خفيت الجدران أم لا، فيقيّد هذا الإطلاق بالواو، أي إذا خفي الأذان وخفيت الجدران فقصر، وتكون النتيجة بناءً على هذا أن مجموع الشرطين يكونان شرطاً واحداً.

والتوجيه الفني لهذا الوجه أن ذكر كل واحد من الشرطين قرينة على عدم استقلاليته في الشرطية وأن مجموعهما هو شرط واحد.

٤ - تقييد المنطوق في كل واحدة بجعل الشرط هو الجامع، فإن مقتضى ظاهر منطوق كل شرطية أن كل واحد من الشرطين شرط بعنوانه الخاص فيخالف هذا الظهور ويجعل الشرط هو الجامع بين الشرطين، أي يكون الشرط هو أحدهما لا كل واحد منهما بعنوانه الخاص.

والوجه الفني لهذا الوجه هو أن تعدد الشرط قرينة على أن كلا منهما ليس مؤثراً بعنوانه الخاص بل المؤثر هو الجامع، أي أحدهما.

ونتمكن أن نصوغ هذا الوجه بصياغة أخرى، وهي تقييد إطلاق المنطوق في كل شرطية بكلمة أو، أي إذا خفي الأذان أو خفيت

(١) إلا أن مناقشة ذلك واضحة، فإن منطوق كل واحدة يصير قرينة على عدم إرادة إطلاق مفهوم الأخرى، أي على تقييده لا أنه قرينة على رفع اليد عن المفهوم رأساً.

الجدران فقصر، فيكون كل واحد منهما شرطاً، ولكن بعد ملاحظة الجامع يكون الشرط هو الجامع، أي أحدهما.

وفرق هذا الوجه عن الأول هو أنه على الأول يكون كل واحد من الشرطين مؤثراً بعنوانه الخاص، بينما على هذا الوجه يكون كل واحد من الشرطين مؤثراً بجامعه وليس بنفسه.

هذه وجوه أربعة لرفع التعارض بين الجملتين.^(١)

ثم ذكره بعد ذلك ما حاصله: إن الأرجح بنظر العرف من بين هذه الوجوه الأربعة هو الوجه الثاني، أي إن العرف يرفع اليد عن أصل المفهوم في كل جملة^(٢) ولكن لو لاحظنا العقل لرأيناه يرجح الوجه الرابع، باعتبار أنه يرى أن الواحد لا يصدر من الكثير، فوجوب التقصير مثلاً الذي هو واحد لا يمكن أن يصدر من الكثير، أعني من خفاء الأذان ومن خفاء الجدران، فإنه لا بد من وجود نحو تشابه وتسانخ بين العلة والمعلول وإلا لصدر كل شيء من كل شيء _ فالحرارة يلزم إمكان صدورها من الثلج مثلاً _ وحيث إن الواحد بما هو واحد لا يسانخ المتعدد بما هو متعدد، وليست السنخية إلا بين الواحد وبين المتعدد بما

(١) وهناك وجه خامس ذكر في نهاية هذا الأمر الثاني، وهو منسوب للحلي صاحب السرائر، وهو رفع اليد عن إطلاق المفهوم في إحدى الجملتين دون الأخرى، ولكن هذا الوجه ذكر في بعض النسخ وليس في جميعها، وحذفه هو الأنسب لأن ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى أن الوجه المذكور لا يرفع التعارض رأساً، لبقاء التعارض بين إطلاق المفهوم الباقي ومنطوق الأخرى.

(٢) لا يخفى أن دعوى مساعدة العرف على الوجه الثاني أول الكلام، ولعله يساعد على الوجه الأول، فهو يرى أن ثبوت المنطوق للأخرى قرينة على عدم إرادة الإطلاق من مفهوم الأولى لا على عدم ثبوت المفهوم للأولى رأساً، ولعله إلى ذلك أشاره بالأمر بالفهم في آخر حديثه.

هو واحد، أي بما هو جامع _ ومن هنا كانت هذه القاعدة قاعدة متعاكسة، أي كما لا يصدر الواحد من الكثير كذلك لا يصدر الكثير من الواحد ^(١) فيلزم أن يكون الشرط هو الجامع.

وبعد تسليم أن العرف يبنى على الوجه الثاني والعقل يبنى على الوجه الرابع وبعد فرض التحفظ على إطلاق الشرط وعدم تقييده بالواو تصير النتيجة النهائية هي أن كل شرط مؤثر بجامعه، أي إن الشرط واحد، وهو الجامع، أعني أحدهما، وإن كان العرف لا يرى ذلك، أي لا يرى أن الشرط هو الجامع بل يرى أن الشرط هو كل واحد بعنوانه ولكن لا عبرة بالعرف بعد قضاء العقل بالاستحالة.

ثم تعرضت بعد ذلك بعض نسخ الكفاية إلى الوجه الخامس المنسوب إلى الحلبي، وهو رفع اليد عن مفهوم إحدى الشرطيتين دون الأخرى، ولكنه كما قلنا هو وجه ضعيف لأنه ترجيح بلا مرجح إلا إذا فرض أن المفهوم الباقي أظهر.

توضيح المتن:

إنه إذا تعدد الشرط: المناسب: واتحد الجزاء.

فبناءً على ظهور الجملة الشرطية...: أي إن هذا البحث مبني على فرض التسليم بثبوت المفهوم وإلا فهو لا مجال له على رأي الشيخ الخراساني.

لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور: يمكن بيان الوجوه الأربعة بمنهجة أخرى هكذا: إن لكل شرطية أربعة ظهورات: ظهور في

(١) قاعدة الواحد لو سلمت ولم يناقش فيها فيمكن أن يقال: هي تامة في الأمور التكوينية دون الأمور الاعتبارية، مثل الأحكام الشرعية التي هي مجرد اعتبار.

أصل المفهوم، وظهور في إطلاق المفهوم، وظهور في إطلاق الشرط، وظهور في كون كل من الشرطين مؤثراً بعنوانه.

وبرفع اليد عن الأول يحصل الثاني.

وبرفع اليد عن الثاني يحصل الأول.

وبرفع اليد عن الثالث يحصل الثالث.

وبرفع اليد عن الرابع يحصل الرابع.

وأما برفع اليد عن المفهوم: يعني رأساً.

فلا دلالة لهما...: هذا بيان للفارق بين الوجه الأول والوجه الثاني.

وأما بتقييد إطلاق الشرط...: يعني تقييد إطلاق المنطوق بالواو.

وأما بجعل الشرط هو القدر المشترك: يعني تقييد إطلاق المنطوق

بأو بعد الحمل على القدر المشترك.

يعين هذا الوجه: أي الوجه الرابع الأخير.

ولذلك أيضاً لا يصدر...: أي كما أن الواحد لا يصدر من المتعدد

كذلك لا يصدر من الواحد إلا الواحد دون المتعدد.

فلا بد من المصير...: هذا تفريع على مجموع قوله: ولعل العرف

يساعد على الثاني وقوله: كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، وليس

متفرعاً على خصوص الثاني.

بعد البناء على رفع اليد...: قد يقال: لا وجه لهذا، فإن كون الشرط

هو الجامع ليس متوقفاً على رفع اليد عن أصل المفهوم.

هذا ولكن بناءً على ما ذكرناه في التعليق السابق يكون هذا وجهاً،

أي بعد ما كان العرف يرفع يده عن أصل المفهوم نقول: إن الشرط ما

هو؟ هل هو الجامع أو هو كل منهما بعنوانه؟ والجواب: إن العقل يساعد على كون الشرط هو الجامع.

ولكن نبقي نعترف أن الأجدر هو حذف الفقرة المذكورة لإمكان الاستغناء عنها.

وبقاء إطلاق الشرط: إذ مع رفع اليد عن إطلاق الشرط يكون الشرط مجموع الأمرين لا كل واحد منهما حتى يكون الجامع هو الشرط.

فافهم: تقدم وجهه فلاحظ.

وأما رفع اليد...: هذا هو الوجه الخامس المذكور في بعض النسخ.

خلاصة البحث:

إنه عند تعدد الشرط واتحاد الجزاء يحصل التعارض بين إطلاق مفهوم كل شرطية ومنطوق الأخرى، ويمكن رفع ذلك بوجوه أربعة، الثاني منهما أرجح عرفاً، والرابع أرجح عقلاً، وبذلك تكون النتيجة أن الشرط هو الجامع، أعني أحدهما.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثاني:

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء _ مثل إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفيت الجدران فقصر _ فبناءً على ثبوت المفهوم لا بد إما من:

١ _ تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى فيكون كل

واحد منهما شرطاً.

٢ _ أو رفع اليد عن المفهوم فيهما رأساً، والنتيجة كما سبق إلا أنه لا دلالة لهما على نفي شرط ثالث بخلاف الوجه الأول.

٣ _ أو تقييد إطلاق المنطوق في كل منهما بالواو فيكون المجموع هو الشرط.

٤ _ أو بجعل الشرط هو الجامع، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن كلاً منهما بعنوانه ليس هو الشرط بل بما هو مصداق لما يعمُّهما. ولعلَّ العرف يساعد على الثاني والعقل على الرابع لأن الأمور المتعددة بما هي كذلك لا تؤثر في الواحد للزوم الربط الخاص بين العلة والمعلول، ومن الواضح أن الواحد بما هو كذلك ليس مرتبطاً بالمتعدد بما هو كذلك.

فالشرط إذن هو الجامع بعد بقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله فافهم.

* * *

قوله ﷺ :

«الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء...،
إلى قوله: ولا يخفى...»^(١).

تداخل الجزاء وعدمه:

في الأمر السابق كان البحث عن حالة تعدد الشرط واتحاد الجزاء مع فرض أن الجزاء لا يحتمل فيه التعدد، فوجوب التقصير مثلاً لا يحتمل تعدده مرتين، إذ الواجب على المكلف صلاة واحدة لا صلاتان، وهذا بخلافه في هذا الأمر، فإن المفروض فيه تعدد الشرط واتحاد الجزاء الذي يحتمل تعدده، كما لو قيل: إذا نمت فتوضأ وإذا بليت فتوضأ، فإنه من المحتمل تكرر وجوب الوضوء مرتين، فمرة لأجل النوم وأخرى لأجل البول.

إنه في هذا الأمر نريد البحث عن حالة احتمال تكرر الجزاء ونقول: هل الحكم هو التداخل بحيث يكفي وضوء واحد أو أن الحكم هو عدم التداخل بحيث يلزم وضوؤان؟

والآراء ثلاثة: عدم التداخل، وهو المشهور، والتداخل، وهو رأي المحقق الخونساري، والتفصيل بين تعدد جنس الشرط فلا تداخل، كما لو تحقق النوم والبول، وبين ما إذا اتحد فيحكم بالتداخل، كما لو تحقق البول مرتين على التعاقب.

(١) الدرس ٢٠٢: (٢٧/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

ونلفت النظر إلى قضيتين:

١_ إن هذا البحث يأتي على غير الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدمة في الأمر الثاني المتقدم، إذ على الوجه الثالث قد فرض أن مجموع الشرطين يرجع إلى شرط واحد، فبالتالي يكون الجزاء واحداً بعد فرض وحدة الشرط.

إذن الكلام في هذا الأمر الثالث ينحصر بما إذا لم نختر الوجه الثالث.

٢_ إن مثال الوضوء المتقدم مثال فرضي، إذ قد ثبت من الخارج أن الوضوء لا يلزم تعدده عند تعدد الأسباب، فنحن الآن نتكلم بمقتضى القاعدة قاطعين النظر عن هذا الذي ثبت من الخارج.

ويمكن أن نبدل هذا المثال بمثال آخر، وهو ما إذا قيل: إن أفطرت فاعتق وإن ظهرت فاعتق.

وبعد الالتفات إلى هذه المقدمة نعود إلى بحثنا ونقول: إنه يوجد في كل جملة شرطية ظهوران:

أ_ الحدوث عن الحدوث، فظاهر الشرطية الأولى أنه إذا حدث النوم يحدث وجوب الوضوء، وإذا حدث البول يحدث وجوب الوضوء.

ب_ إن ظاهر متعلق الجزاء في كلتا الشرطيتين كونه حقيقة واحدة، فالجزاء في كلتا الشرطيتين هو فتوضاً، ومتعلقه هو الوضوء الذي هو حقيقة واحدة لا أن الوضوء عند النوم حقيقة قد تعلق بها وجوب الوضوء، والوضوء عند البول حقيقة ثانية قد تعلق بها وجوب الوضوء.

وإذا سلمنا بهذين الظهورين فسوف تترتب هذه النتيجة، وهي: إنه عند تحقق الشرطين _ بأن نام الشخص ثم بال _ يلزم حدوث وجوبين كلاهما متعلق بحقيقة واحدة، وهي الوضوء، وهذا ما لا يمكن الالتزام

به، فإن الشيء الواحد لا يتحمل حكمين، لاستحالة اجتماع المثليين في الشيء الواحد، كما قرأنا في المنطق.

وبالالتفات إلى هذا المطلب نقول: إن القائل بالتداخل لا يمكن أن يقول به إلا إذا التزم بمخالفة الظاهر بأحد أشكال ثلاثة، ونؤكد: كلها مخالفة للظاهر إلا أنه لا بد من الالتزام بأحدها، وهي:

١ _ أن ترفع اليد عن الظهور في الحدوث عند الحدوث ويلتزم بالثبوت عند الثبوت، أي إذا ثبت النوم ثبت وجوب الوضوء بعد تفسير الثبوت بالأعم من الحدوث والبقاء ليشمل الشرط الأول الذي يتحقق به حدوث الوجوب والشرط الثاني الذي يثبت عنده البقاء والاستمرار. ونتيجة هذا هو التداخل لأن الثابت عند الشرط الثاني هو البقاء والاستمرار.

٢ _ أن ترفع اليد عن الظهور في كون متعلق الجزاء حقيقة واحدة ويلتزم بكون الوضوء بسبب النوم حقيقة والوضوء بسبب البول حقيقة ثانية، غايته هما متحدان بالشكل والصورة، كما هو الحال في غسل الجنابة وغسل مس الميت، فإنهما شكلاً واحد ولكنهما حقيقة يمكن أن يقال بتعددتهما. وإذا قلنا بفكرة تعدد الحقيقة فلا محذور آنذاك في تعلق أحد الوجوبين بهذه الحقيقة والوجوب الآخر بتلك الحقيقة الأخرى.

ولحد الآن لم ننته إلى التداخل فنحتاج إلى ضم ضميمة، وذلك بأن نقول: إن الحقيقتين حيث يمكن صدقهما على المورد الواحد فبالإمكان الإتيان بذلك المورد الواحد بقصد امتثال الأمرين المتعلقين بالحقيقتين ويتحقق بذلك امتثال كلا الأمرين من خلال الإتيان بفرد واحد، ويكون ذلك نظير ما إذا قيل: أكرم هاشمياً وأضف عالماً، فإن هذين تكليفان متغايران جزمياً، ولكن لو فرض أن

شخصاً كان هاشمياً وعالمياً وأريد إكرامه بالضيافة تحقق بذلك امثال كلا الأمرين رغم كون الفرد المكرم واحداً.

إن قلت: كيف يمكن قصد امثال كلا الأمرين بفرد واحد، والحال أن لازم ذلك اجتماع كلا التكليفين على فرد وشيء واحد، وبذلك يعود المحذور.

قلت: يمكن الجواب بوجهين:

أ_ إن انطباق عنوانين على فرد واحد لا يكون سبباً لاتصافه بوجوبين بل لاتصافه بأصل الوجوب، نظير ما إذا لزم على زيد أن يزور شخصاً لملاكات متعددة، كما إذا كان صديقاً له وجاء من السفر وأصابه مرض وغير ذلك، فإنه في مثل ذلك لا تكون زيارته واجبة بوجوبات متعددة بل تكون متصفة بأصل الوجوب.

ب_ إنه لو قلنا بجواز اجتماع التكليفين^(١) بعنوانين _ بناءً على أن الأحكام تتعلق بالعناوين، وحيث إنها متعددة فلا يلزم محذور الاجتماع في شيء واحد _ فيمكن في المقام أن يتعلق أحد الوجوبين بالوضوء بسبب البول والوجوب الآخر يتعلق بالوضوء نفسه بسبب النوم. ولكن هذا الجواب _ كما ترى _ مبني، أي يبتني على رأي من يقول بجواز الاجتماع بعنوانين.

٣_ أن يلتزم بظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث ولكن يدعى في مقامنا أن الحادث بالشرط الأول هو أصل الوجوب، والحادث بالشرط الثاني هو تأكيد الوجوب السابق، فبلحاظ كلا الشرطين يتحقق حدوث إلا أن الحادث بالشرط الأول هو أصل الوجوب وبالتالي التأكد.

(١) ولا يلزم في التكليفين أن يكونا وجوباً وحرمة، بل لا محذور في أن يكونا وجوبين، كما في المقام.

ونتيجة هذا هو التداخل، لأن الحادث بالشرط الثاني ليس وجوباً آخر بل تأكد الوجوب الأول.

هذه ثلاثة أمور يحتاج إلى أحدها القائل بالتداخل.

وأما القائل بعدم التداخل فيحتاج إلى تصرف واحد، وهو تقييد متعلق الجزاء في الشرطية الثانية بالفرد الآخر فيقال هكذا: إن نمت فتوضاً وإن بليت فتوضاً وضوءاً آخر، إنه بناءً على هذا لا يلزم اجتماع وجوبين في حقيقة واحدة بل يكون متعلق الوجوب الأول فرداً من الضوء ومتعلق الوجوب الثاني فرداً آخر.

وبعد الاطلاع على التصرفات الثلاثة التي يحتاج إلى أحدها القائل بالتداخل والتصرف الواحد الذي يحتاج إليه القائل بعدم التداخل لا بد أن تجري عملية مقايسة وموازنة لنلاحظ أن أيهما هو الأولى.

توضيح المتن:

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء: كان من المناسب إضافة: واحتمل تكرار الجزاء.

فهل اللازم لزوم: الأولى حذف كلمة لزوم.

ويكتفى بإتيانه: هذا عطف تفسير للتداخل.

والتحقيق أنه...: كان من المناسب ذكر الظهور الثاني ثم بيان

حصول التعارض لا بيان حصول التنافي من دون ذكر الظهور الثاني.

بسببه أو بكشفه: أي إن وجوب الضوء تارة يقال بحدوثه بسبب

نفس النوم، وأخرى يقال بحدوثه بسبب الجعل الشرعي الذي يكشف

عنه النوم، فالشرط تارة يقال هو بنفسه سبب لحدوث وجوب الضوء

وأخرى يقال هو كاشف عن السبب.

وكان قضيته تعدّد...: أي إن لازم الظهور المذكور هو تعدّد وجوب الوضوء وحصول وجوبين على الحقيقة الواحدة. إذا تعدّد الشرط حقيقة أو وجوداً: الأول فيما إذا تحقّق البول والنوم، والثاني فيما إذا تحقّق البول مرتين أو النوم مرتين مثلاً. محالاً ضرورة أن لازمه...: حصول التنافي بين الظهورين وإن كان صحيحاً إلا أن بيانه في هذا الموضع لا ضرورة إليه. أما بالالتزام بعدم...: هذا إشارة إلى الشكل الأول من التصرف الذي يحتاج إليه القائل بالتداخل.

وقوله: في هذا الحال: أي في حال تكرّر الشرط. بل على مجرد الثبوت: على أن يكون المراد منه الأعم من الحدوث والبقاء ليكون بمعنى الحدوث عند حدوث الشرط الأول وبمعنى البقاء عند حدوث الشرط الثاني.

أو الالتزام بكون متعلّق...: هذا إشارة إلى الشكل الثاني. فافهم: لعلّه إشارة إلى أنه إذا صحّ الإتيان به بقصد امثال الأمرين فهذا معناه أنه متّصف بكلّ الوجوبين لا بأصل الوجوب.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند...: هذا إشارة إلى الشكل الثالث.

خلاصة البحث:

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء واحتمل تكراره فهل يمكن التداخل أو لا؟ هناك أقوال ثلاثة.

ولا بدّ أولاً أن نعرف أنه يوجد ظهوران لكل شرطية: ظهور في الحدوث عند الحدوث وظهور في كون متعلّق الجزاء حقيقة واحدة، ولازم ذلك اجتماع وجوبين على حقيقة واحدة.

والقائل بالتداخل يحتاج إلى أحد تصرفات ثلاثة، والقائل بعدم التداخل يحتاج إلى تصرف واحد، ولا بدّ من الموازنة بينهما.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثالث:

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء واحتمل تكرره فلا إشكال على الوجه الثالث، وأما على سائر الوجوه فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً أو يتداخل؟ فيه أقوال.

والمشهور عدم التداخل، وعن جماعة منهم المحقق الخونساري التداخل، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدد.

والتحقيق: إن ظاهر كل شرطية لما كان هو الحدوث عند الحدوث وكان ظاهر الجزاء أن متعلقه حقيقة واحدة فيلزم من ذلك أن تكون الحقيقة الواحدة محكومة بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة.

ولا بدّ على القول بالتداخل التصرف:

١ _ إما بالالتزام بعدم دلالتها عند تكرّر الشرط على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت.

٢ _ أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء حقائق متعدّدة متصادقة على واحد، والذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدّد الشروط إلا أنه يجتزئ بواحد لكونه مجمعا لها، كما في أكرم هاشمياً وأصف عالماً مثلاً فإنه يجوز الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي بالضيافة بداعي الأمرين.

إن قلت: إن لازم الامتثال بما تصادق عليه العنوانان اجتماع

حكمين متماثلين في شيء واحد.

قلت: يردده:

أ_ إن انطباق عنوانين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين بل إن لازمه اتصافه بأصل الوجوب.

ب_ إنه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بهما بعد فرض تحقق العنوانين فافهم.

٣_ أو الالتزام بكون الحادث عند الشرط الأول أصل وجوب الوضوء وعند الشرط الثاني تأكده.

هذا ما يحتاج إليه القائل بالتداخل.

وأما القائل بعدمه فيحتاج إلى تقييد متعلق الجزاء في الشرطية الثانية بالمرّة الأخرى.

* * *

قوله ﷺ :

«ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار...، إلى قوله:
وقد انقدح مما ذكرناه...»^(١).

مقايسة وموازنة:

بعد أن عرفنا أن القول بالتداخل يحتاج إلى أحد تصرفات ثلاثة
والقول بعدمه يحتاج إلى تصرف واحد نقوم الآن بعملية مقايسة وموازنة
لنلاحظ أن أيهما هو الأرجح.

وفي هذا المجال ذكره ﷺ أن التصرفات الثلاثة التي يحتاج إليها
القائل بالتداخل هي قابلة للمناقشة من جهتين:

١ _ إنها بأجمعها مخالفة للظاهر، فلا يمكن المصير إليها من جهة
مخالفتها للظاهر، فإن ظاهر كل شرطية الحدوث عند الحدوث، وكون
المتعلق واحداً، وكون الحادث بالشرط الثاني أصل الوجوب لا تأكده.

٢ _ إن التصرفين الأخيرين هما بحاجة إلى إعمال عناية لا مثبت لها،
فالتصرف الثاني _ الذي يرجع إلى أن الوضوء حقائق متعددة تصدق على فرد
واحد _ يحتاج إلى إثبات أن الوضوء حقائق متعددة، كما يحتاج إلى إثبات أن
هذه الحقائق تصدق على فرد واحد، وذلك لا مثبت له ولا دليل عليه، وهكذا
التصرف الثالث _ الذي يرجع إلى أن الحادث بالشرط الأول أصل الوجوب

(١) الدرس ٢٠٣: (٢٨/ ربيع الثاني / ١٤٢٦هـ).

وبالشرط الثاني تأكده _ يحتاج إلى إثبات أن الحادث بالشرط الثاني هو التأكد، وذلك لا مثبت له، ومجرد الاحتمال _ أي احتمال أن الحادث بالشرط الثاني هو التأكد _ لا يكفي، بل لا بد له من مثبت.^(١)

إن قلت: هذا وجيه، فالتصرفات الثلاثة التي يحتاج إليها القائل بالتداخل كلها مخالفة للظاهر ولكن ما الحيلة والمفروض أنه إذا لم نصير إلى واحد من تلك التصرفات الثلاثة يلزم محذور اجتماع الحكمين المتماثلين على شيء واحد، فلأجل الفرار من المحذور المذكور لا بد من المصير إلى واحد من تلك التصرفات.

قلت: هذا صحيح إذا فرض الاضطرار في المصير إلى واحد من تلك التصرفات ولكن بالإمكان التخلص منها جميعاً، وذلك بالمصير إلى تقييد متعلق الجزاء في الشرطية الثانية بالفرد الآخر، فإنه بالتقييد المذكور لا يلزم محذور اجتماع حكمين متماثلين في مورد واحد، إذ أحد الوجوبين يكون متعلقاً بفرد، والوجوب الآخر يكون متعلقاً بفرد آخر، ولا محذور في أن يكون أحد الفردين محكوماً بحكم الفرد الآخر.

(١) مهنا تعليقان:

١ - لماذا خُصِّصَت الحاجة إلى أعمال العناية بخصوص التصرف الثاني والثالث والحال أن الأول مثلهما، فإن دعوى كون مفاد الشرطية هو الثبوت عند الثبوت لا الحدوث عند الحدوث، مع تفسير الثبوت بالأعم من الحدوث والبقاء أمر ذو عناية، ولا فرق بينه وبين التصرفين الآخرين.

٢ - إن المناقشتين ترجعان إلى مناقشة واحدة من حيث الروح، فإن الوجه في كون التصرفات الثلاثة مخالفة للظاهر هو حاجتها إلى أعمال العناية، وعلى هذا يكون المناسب التعليل بإذ ليكون مرجع المناقشتين إلى مناقشة واحدة.

إن قلت: إن تقييد متعلق الجزاء بفرد آخر مخالف للظاهر أيضاً، فإن مقتضى الإطلاق فيه _ بمعنى عدم تقييده بفرد آخر، حيث لم يقل: وإذا بليت فتوضاً بوضوء آخر، بل قيل: إذا بليت فتوضاً _ هو كون المتعلق واحداً متعدداً، فالتقييد بالفرد الآخر مخالف لمقتضى الظهور في الإطلاق.

قلت: إنه يمكن الإجابة على ما ذكر بجوابين:

١ _ إن تقييد متعلق الجزاء بفرد آخر وإن كان مخالفاً للظاهر إلا أن ذلك مخالفة للظاهر قد دلت عليها القرينة فينبغي الالتزام بها، وتلك القرينة هي ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فإن ظهور الشرطية في حدوث وجوبين قرينة على تقييد متعلق الجزاء بفرد آخر كي يكون الوجوب الثاني متعلقاً به وإلا يلزم تعلق الوجوبين بشيء واحد.

٢ _ إنه يتمكن أن نقول: إن التقييد بفرد آخر ليس مخالفة للظاهر أبداً، فلا ينعقد في متعلق الجزاء ظهور في الإطلاق ليكون التقييد بفرد آخر مخالفة له، فإن انعقاد الظهور في الإطلاق فرع عدم البيان على التقييد، والمفروض أن ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً على التقييد، ومع وجود ما يصلح للتقييد لا ينعقد ظهور في الإطلاق.

وفرق هذا الجواب عن الجواب السابق أنه في الجواب السابق كان يعترف بأن التقييد بفرد آخر مخالفة للظاهر ولكنها مخالفة لا بد منها لأجل وجود القرينة، بينما في هذا الجواب يدعى أن لا مخالفة للظاهر رأساً.

ومن خلال هذا كله اتضح أن الأرجح هو القول بعدم التداخل لأن التصرف الذي يستدعيه إما أنه مخالفة لظاهر قد دلت عليها القرينة أو أنه ليس مخالفة للظاهر أبداً، وهذا بخلاف القول بالتداخل، فإنه يستدعي تصرفات ثلاثة كلها مخالفة للظاهر.

توضيح المتن:

مع ما في الأخيرين: المناسب: لأنه في الأخيرين يحتاج إلى...
وأنسب من ذلك: لأنه في الثلاثة يحتاج إلى...

نعم إذا لم يكن المراد بالجملة: أي بالجملة الشرطية.

بكل شرط غير ما وجب...: أي بأن يكون أحد الوجوبين متعلقاً
بفرد من الوضوء، والوجوب الآخر متعلقاً بفرد آخر، وإن كانت العبارة
موهمة لكون التعدد في أصل الوجوب لا في متعلقه.

ثم إنه لا يخفى التطويل الحاصل في عبارة المتن، والمناسب: نعم
إذا لم يكن المراد وجوب وضوء آخر.

على خلاف الإطلاق: أي إطلاق متعلق الجزاء، حيث إن مقتضى
إطلاقه كونه أمراً واحداً، لأنه لم يقيد بفرد آخر.

وبالجملة لا دوران: هذا ليس إجمالاً لما سبق بل هو جواب آخر،
والمناسب: بل لا دوران...

وظهور الإطلاق: أي في متعلق الجزاء.

فلا ظهور له: أي لمتعلق الجزاء في الإطلاق بعد ظهور الشرطية
في الحدوث عند الحدوث.

خلاصة البحث:

إن التصرفات التي يحتاج إليها القول بالتداخل مخالفة للظاهر
وبحاجة إلى العناية، بخلاف القول بعدم التداخل، فإن التصرف الذي
يحتاج إليه وإن كان مخالفاً للظاهر إلا أن عليه القرينة، بل هو ليس
مخالفة للظاهر رأساً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وباتضح هذا نقول: لا وجه لأن يصار إلى التصرفات الثلاثة لأنها مخالفة للظاهر، مع أن الأخيرين يحتاجان إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد صادق على واحد وإثبات أن الحادث بالشرط الثاني هو التأكد.

إن قلت: وجه ذلك لزوم التصرف لعدم إمكان الأخذ بظهور الشرطية الذي مقتضاه تعلّق وجوبين بالوضوء الواحد.

قلت: نعم إذا لم يكن المراد في الشرطية الثانية تعلّق الوجوب

بفرد آخر.

إن قلت: إن التقييد بالفرد الآخر مخالف للإطلاق.

قلت: نعم لكن ظهور الشرطية في الحادث عند الحادث قرينة على التقييد بالفرد الآخر، بل لا ظهور في الإطلاق رأساً، ضرورة أن انعقاد الظهور في الإطلاق معلق على عدم البيان، والظهور في الحادث عند الحادث صالح لأن يكون بياناً.

فتلخص بذلك أن ظاهر الشرطية يقتضي القول بعدم التداخل لعدم

لزوم تصرف أصلاً بناءً عليه، بخلافه على القول بالتداخل.

* * *

قوله ﷺ:

«وقد انقذح مما ذكرناه أن المجدي للقول
بالتداخل...، إلى قوله: فصل الظاهر...»^(١)

تفصيل فخر الدين:

بعد أن اتضح لنا أن المسألة ذات احتمالين: التداخل وعدمه، واتضح أن التداخل بحاجة إلى أحد تصرفات ثلاثة بينما عدم التداخل يحتاج إلى تصرف واحد، واتضح أن المناسب هو البناء على عدم التداخل لما تقدم أخذ - باستعراض تفصيلين في المسألة، أحدهما لفخر الدين والآخر للحلي.

أما فخر الدين - نجل العلامة الحلي - فقد فصل بين ما إذا بُني في الشروط الشرعية على أنها معرّفات أو أنها مؤثرات وأسباب، فإن بُني على أنها معرّفات وكوُشِفَ عن الأسباب الشرعية الحقيقية لزم الحكم بالتداخل لأن المعرّفات المتعددة يمكن أن تكشف عن شيء واحد، وأما إذا بُني على أنها مؤثرات فيلزم الحكم بعدم التداخل، لأن ذلك لازم فرض تعدد المؤثرات. وأجاب ﷺ عن ذلك بجوابين:

١ - إن البناء على كون الشروط الشرعية معرّفات لا يلزم منه الحكم بالتداخل وإنما يلزم - التداخل - لو بُني على أحد التصرفات الثلاثة.
أما لماذا لا يلزم من فكرة المعرّفات التداخل؟ ذلك باعتبار أننا نسلّم أن المعرّفات المتعددة يمكن أن تكشف عن شيء واحد، ولكن نقول: إنه في

(١) الدرس ٢٠٤: (٢٩/ ربيع الثاني/ ١٤٢٦هـ).

خصوص مقامنا ليس الأمر كذلك، أي إن الشروط الشرعية ليست معرّفات عن جعل واحد، بل إن كل شرط شرعي يكشف عن جعل شرعي مستقل مغاير لما يكشف عنه الشرط الشرعي الآخر، والمستند في ذلك هو ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فإن لازم ظهور الشرطية الأولى في الحدوث عند الحدوث هو ثبوت وجوب للوضوء عند النوم، ولازم ظهور الشرطية الثانية في ذلك هو حدوث وجوب جديد للوضوء، وهذا يعني أن الشرطية الأولى تكشف عن حدوث جعل شرعي مستقل، والشرطية الثانية تكشف عن جعل شرعي مستقل آخر.

إذن: كون الشروط الشرعية معرّفات لا يلزم منه التداخل بعد ما قامت القرينة على أن كل شرط يكشف عن جعل شرعي خاص، وتلك القرينة هي ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

هذا حاصل الجواب الأول، وهو ما أشار إليه رحمته بقوله: (فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة على أنها معرّفات أو مؤثرات).

٢ _ إن فخر الدين جعل أمر الشروط الشرعية دائراً بين احتمالين لا ثالث لهما، فإما هي معرّفات أو هي مؤثرات، وعلى الأول يلزم التداخل، وعلى الثاني يلزم عدمه، ولكن الأمر ليس كذلك بل هناك شق ثالث، وهو أن تكون بعض الشروط الشرعية معرّفات وبعضها الآخر مؤثرات، وهذا معناه أن الشروط الشرعية لا يلزم الحكم فيها بالتداخل دائماً ولا الحكم بعدم التداخل دائماً بل أحياناً هكذا وأحياناً هكذا.

وإذا سألت: كيف يكون الشرط الشرعي سبباً ومؤثراً؟ وهل يمكن ذلك؟
كان الجواب: إن معنى كون الشرط الشرعي سبباً هو أن له مدخلة وتأثيراً في الجعل الشرعي، فالزوال مثلاً له مدخلة في جعل الله سبحانه الوجوب

للصلاة، إنه بهذا المعنى يصدق عنوان السبب والمؤثر على الشروط الشرعية، نعم لا يصدق ذلك على جميعها بل على بعضها، فمثلاً إذا قيل: إن زاد الظل بعد نقصانه فعليك بصلاة الظهر أو إذا صاحت الديكة فعليك بفعل صلاة الفجر فالشرط في مثل ذلك يكون معرفاً وكاشفاً عن السبب الشرعي الأصلي.

وبالجملة: الشرط الشرعي لا يلزم أن يكون معرفاً دائماً بل قد يكون سبباً ومؤثراً.

أجل لو فُسِّرَ المعرف بما لا يكون علة في مقابل السبب الذي هو عبارة عن العلة التامة فالمناسب أن تكون جميع الشروط الشرعية معرفات، فإنه لا يوجد فيها ما يحتمل كونه علة تامة، ولكن المعرف بهذا المعنى لا يستلزم التداخل الذي صار إليه فخر الدين _ حيث قال: إنه بناءً على كون الشروط الشرعية معرفات يلزم الحكم بالتداخل _ وذلك لما أشير إليه في الجواب الأول، وهو أن ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث يوجب الظهور في كون كل واحد من الشرطين معرفاً عن علة تامة، فالشرط الأول _ كالنوم مثلاً _ يكشف عن تحقق علة تامة لوجوب الوضوء، والشرط الثاني يكشف عن تحقق علة أخرى لوجوب الوضوء.

إذن: في المراد من المعرفة احتمالان، فيحتمل أن يراد منها ما ليس له مدخلية في الحكم الشرعي في مقابل المؤثر الذي يكون له مدخلية في الحكم الشرعي، ويحتمل أن يراد منها ما لا يكون علة تامة.

وعلى الاحتمال الأول لا تكون جميع الشروط الشرعية معرفات بل قد تكون أسباباً.

وعلى الاحتمال الثاني تكون جميع الشروط الشرعية معرفات ولكن ذلك لا ينفع في إثبات التداخل.

تفصيل الحلّي:

هذا كله في تفصيل فخر الدين.

وأما الحلّي ففصل بين ما إذا كانت الشروط مختلفة في الجنس فلا يحكم بالتداخل، وبين ما إذا لم تكن مختلفة في الجنس فيحكم بالتداخل، فالنوم والبول مثلاً شرطان من جنسين مختلفين فلا يحكم بالتداخل فيهما بخلاف ما إذا تكرر البول مرتين، فإن الجنس واحد فيحكم بالتداخل.

ويقول الشيخ الخراساني في مناقشته: إنه لا وجه لهذا التفصيل إلا أن الجنس إذا كان متحداً فلا يصدق تكرّر الشرط، فإذا قيل: إذا بليت فتوضاً وفرض أن الشخص بال مرات فلا يصدق أن الشرط قد تكرر، لأن الشرط هو جنس البول أو التبول، وهذا الجنس يصدق على الواحد والكثير بدرجة واحدة، ولا يصدق أن الشرط قد تكرر عند البول في المرة الثانية. ومع فرض وحدة الشرط وعدم تكرّره يتعيّن الحكم بالتداخل.

هذا ما يمكن أن يستدل به الحلّي.

وجوابه: إنه يمكن بإطلاق الشرط إثبات التعدد، فإن مفاد إذا بليت فتوضاً أنه إذا بليت فتوضاً سواء بليت قبلاً أم لا، وسواء بليت بعداً أم لا، وهذا معناه أن البول في كل مرة يكون سبباً لحدوث وجوب الوضوء.

وإذا لم نقبل هذا وقلنا أن الشرط لا يصدق تكرّره عند وحدة الجنس فيلزم في حالة تعدّد جنس الشرط الحكم بالتداخل أيضاً، لأن الشروط المختلفة - كالنوم والبول - يلزم أن ترجع إلى واحد ويكون هو الشرط، فالجامع هو الشرط، والنوم والبول مصاديق له، وذلك لقاعدة أن الكثير لا يمكن أن يؤثر في الواحد، وعليه فإما أن نحكم بالتداخل في كلتا الحالتين أو نحكم بعدمه في كليهما أيضاً.

تعدد موضوع الحكم في الجزاء وعدمه:

إن كلامنا في هذا البحث _ كما أشرنا سابقاً _ ناظر إلى حالة قابلية الحكم المذكور في الجزاء للتعدد، كما هو الحال في مثال الوضوء، فإن وجوبه قابل للتعدد، والآن نقول: إن موضوع هذا الحكم تارة يكون قابلاً للتعدد أيضاً _ كالوضوء مثلاً، فإنه موضوع للوجوب، وهو قابل للتعدد والتكرار كنفس الوجوب _ وأخرى لا يكون قابلاً للتعدد، كما لو قيل إذا أصاب ثوبك بول فقد تنجس، وإذا أصابه دم فقد تنجس، فإن موضوع الحكم في الجزاء هو نجاسة أو تنجس الثوب، والنجاسة لا تقبل التكرار، فالثوب عندما يصيبه بول ودم لا تحصل نجاستان، بل نجاسة واحدة لا أكثر، ولكن هذه النجاسة الواحدة قد يقال هي قابلة للتأكد والشدة عند تكرار الإصابة وقد يقال هي لا تقبل ذلك.

فإن بُني على عدم تعددها وعدم قابليتها للتأكد فيلزم حصول التداخل في الأسباب، أي يلزم أن يتداخل السببان ويصيرا بمثابة سبب واحد، إذ لو لم يتداخل السببان الثاني يؤثر ماذا؟

فهل يؤثر في إحداث نجاسة جديدة أو في تأكيد تلك النجاسة، والمفروض أن كليهما غير ممكن، فيتعين على هذا تداخل الأسباب.

وإن بُني على قابليتها للتأكد فالأسباب لا تتداخل بل يبقى السبب الثاني على سببته ولكن يلزم تداخل المسبب، أي يلزم أن يصير المسبب شيئاً واحداً مؤكداً.

وبالجملة: الحالات المتصورة ثلاث:

١ _ أن يكون نفس الحكم قابلاً للتعدد، وموضوعه قابلاً لذلك أيضاً، وهذا كما هو الحال في مثال إذا بليت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً،

وقد حكمنا فيه بعدم التداخل في الأسباب ولا في المسببات، فيوجد سببان يؤثران في إحداث مسببين، أي في إحداث وجوبين للوضوء.

٢ _ أن يكون نفس الحكم قابلاً للتعدد ولكن موضوعه ليس قابلاً لذلك ولا للتأكد، وفي مثله يلزم الحكم بتداخل الأسباب.

٣ _ أن يكون نفس الحكم قابلاً للتعدد ولكن موضوعه لا يقبل التعدد بل يقبل التأكد، وفي مثله يلزم الحكم بتداخل المسببات.

توضيح المتن:

مع أن الأسباب الشرعية...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني، وما سبق إشارة إلى الجواب الأول.

حال غيرها في كونها...: هذا لا داعي إلى تسليط الأضواء عليه. والمقصود: أي حال الشرط الشرعي حال الشرط غير الشرعي فقد يكون سبباً، كقولك: إن غضب فلان فاحذره، وقد يكون معرفاً، كقولك: إن علا صوت فلان فاحذره.

هذا مثال الشرط غير الشرعي.

وأما مثال الشرط الشرعي الذي يكون مؤثراً وسبباً فكقولك: إن زالت الشمس فصل.

ومثال الشرط الشرعي الذي يكون معرفاً قولك: إن زاد الظل بعد نقصانه فصل.

كما أنه في الحكم غير الشرعي...: لا حاجة إلى تسليط الأضواء على ذلك فإنه بلا حاجة، وموجب لتشتت المطلب.

وقوله: على حدوثه بسببه، أي على حدوث الحكم بواسطة سببه.

إن له دخلاً فيهما: أي في الشرط الشرعي وغيره.
إنها ليست بدواعي...: أي ليست بعلة الأحكام، فإن علة الحكم هو الجعل الشرعي.

وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها: أي موضوعات الأحكام، فإن الزوال ليس بنفسه علة وجوب الصلاة وإن كانت له مدخلة في موضوع وجوبها.

لما مرت إليه الإشارة: أي من أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، ولكن هذه القاعدة لو تمت فهي تتم في خصوص الأمور التكوينية ولا معنى لتعميمها إلى الأمور الاعتبارية.

وأما ما لا يكون قابلاً لذلك: كالنجاسة بناءً على عدم قابليتها للتأكد.
ومن التداخل فيه: أي ومن التداخل في المسبب فيما إذا كان المسبب قابلاً للتأكد.

فيما يتأكد: كالنجاسة بناءً على قابليتها لذلك.

خلاصة البحث:

فصل فخر الدين فحكم بالتداخل بناءً على كون الشروط الشرعية معرّفات وحكم بعدمه بناءً على كونها مؤثرات.
وأجاب رحمته عن ذلك بجوابين.

وفصل الحلبي بين اتحاد جنس الشرط واختلافه، وهو مردود بأن الجنس لو كان واحداً فيمكن التمسك بإطلاق الشرط لإثبات تعدّد الجزاء.

وما سبق كله ناظر إلى حالة إمكان تعدّد الجزاء وتعدّد موضوعه، وأما إذا لم يقبل التعدّد ولا التأكد فاللازم تداخل الأسباب، وإذا لم تقبل التعدّد وكانت تقبل التأكد فالمناسب تداخل المسببات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مناقشة رأي فخر الدين:

وقد اتضح مما ذكرنا أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه الثلاثة لا كون الشروط الشرعية معرّفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على أنها معرّفات أو مؤثرات.

هذا مضافاً إلى أن حال الشروط الشرعية حال غيرها في كونها معرّفات تارة ومؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط الشرعي قد يكون له الدخل في ترتّب الحكم عليه.

نعم لو كان المراد من المعرفيّة أنها ليست عللاً للأحكام وإن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها فكونها بأجمعها معرّفات وإن كان وجيهاً إلا أنه لا ينفع في إثبات التداخل.

تفصيل الحلّي:

ثمّ إنه لا وجه للتفصيل بعدم التداخل عند اختلاف الشروط في الجنس والتداخل عند عدم اختلافها فيه إلا توهم عدم صحة التعلّق بعموم اللفظ في الثاني لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدّد أفراد الشرط الواحد لا يوجد إلا سبب واحد بخلاف الأوّل لكون كل منها سبباً، ولكنه فاسد، لأن مقتضى إطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً حدوث الوجوب عند كل مرة لو بالمرات وإلا فالأجناس المختلفة لا بدّ من رجوعها إلى واحد فيما إذا جعلت شروطاً لواحد لقاعدة الواحد.

تعدد موضوع الحكم:

ثمّ إن عدم التداخل وجيه إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً

للتعدد، وأما إذا لم يكن قابلاً للتعدد ولا للتأكد فلا بد من تداخل الأسباب، وإذا كان قابلاً للتأكد فلا بد من التداخل في المسبب.

مطلب يجدر الالتفات إليه:

ذكرنا فيما سبق كلاماً طويلاً في مفهوم الشرط، يعني هل هو ثابت في حد نفسه أو لا؟ وما هو الموقف فيما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء؟ إلى غير ذلك من أبحاث مرت سابقاً، والآن عند نهاية المطاف عن مفهوم الشرط نذكر كلمة لا بد من الالتفات إليها، وهي أنه في باب الفقه إذا واجهنا رواية تشتمل على جملة شرطية فالمتبع هو الظهور، أي أنه إذا كانت ظاهرة في المفهوم أخذنا به حتى إذا كنا قد قررنا في الأصول عدم ثبوت المفهوم للشرطية، وإذا انعكس الأمر وكانت غير ظاهرة في المفهوم لم نحكم به حتى إذا كنا قد قررنا في الأصول ثبوت المفهوم، فالمتبع في باب الفقه على هذا الأساس هو الظهور لا القرارات الأصولية، نعم ربما تتفق القرارات الأصولية مع الاستظهارات الفقهية إلا أنه في مجال التغاير يكون المتبع هو الظهور الفقهي، لأن الحجية تدور مدار الظهور، فكلما ثبت ثبتت الحجية، وكلما لم يثبت لم تثبت الحجية.

ومن هنا نجد أن الشيخ الخراساني حينما يصل إلى الفقه ويتعامل مع الروايات يكون المتبع في نظره هو الظهور لا غير.

وهذه قضية عامة لا تختص بباب الشرط بل تعمُّ باب الوصف والعموم والإطلاق وغير ذلك من المباحث اللفظية، فإنه في جميعها يكون المتبع في نظر الفقيه هو الظهور لا القرار الأصولي.

الفصل الثالث:

مفهوم الوصف

قوله ﷺ :

«فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف...، إلى
قوله: فصل هل الغاية...»^(١).

مفهوم الوصف:

ينبغي في البداية أن نعرف أن ليس المقصود من الوصف خصوص
الوصف النحوي بل الوصف المعنوي أعم من كونه وصفاً في النحو أو لا، فإذا
قيل مثلاً: أكرم الرجل عالماً لم يكن لفظ عالماً وصفاً في باب النحو بل هو حال
لكنه بحسب المعنى وصف فمثله يكون داخلاً في الوصف الأصولي.
إذن الوصف الأصولي هو كل ما دلَّ على معنى الوصفية وإن لم
يكن وصفاً في باب النحو.

كما أنه ليس المقصود من الوصف في المقام خصوص ما اعتمد على
موصوف بل يعمُّ ما إذا لم يعتمد على موصوف، كقولك: أكرم العالم.

الأدلة على ثبوت المفهوم:

وقد ذكر ﷺ أن الوصف لا مفهوم له، فإن الأدلة التي يتمسك بها
لإثبات المفهوم له قابلة بأجمعها للمناقشة، وتلك الأدلة الستة هي:

١ _ إن الوصف موضوع لإفادة المفهوم، والقرينة على وضعه

لذلك هو التبادر، فإن المتبادر من الوصف المفهوم.

(١) الدرس ٢٠٥ و ٢٠٦: (١ و ٤/ جمادي الأول/ ١٤٢٦هـ).

وفيه: إنه لم يوضع لذلك وإلا كان استعماله مجازاً في مورد عدم إفادته للمفهوم أو عدم قصد ذلك منه، والحال أننا لا نشعر بالمجازية بالوجدان.

٢ _ إنه لو لم يكن دالاً على المفهوم يلزم أن يكون ذكره في الكلام لغواً، إذ لا فائدة في ذكره بعد عدم قصد المفهوم منه.

وفيه: إن فائدة ذكر الوصف لا تنحصر بإفادته للمفهوم بل لعلّه ذكر من باب الاهتمام بمورده، فلأجل الاهتمام بالعالم خُصّص بالذكر وليس لأجل أن غيره لا يجب إكرامه مثلاً.

٣ _ التمسك بفكرة الانصراف قيّد على أن الوصف موضوع للأعم إلا أن المنصرف منه هو المفهوم، ففهم المفهوم هو من باب الانصراف.

وفيه: إن دعوى الانصراف غير ثابتة. نعم ربما يستعمل الوصف في إفادة المفهوم لقرينة خاصة إلا أن هذا لا يعني أن فهمنا للمفهوم حصل بسبب الانصراف بل بسبب القرينة الخاصة.

٤ _ التمسك بفكرة العلية، بأن يقال: إن ذكر الوصف يفهم منه أنه علة للحكم، فحينما يقال: أكرم الرجل العالم يفهم من ذلك أن كونه عالماً علة لوجوب الإكرام، وما دام الوصف علة فيلزم انتفاء وجوب الإكرام في مورد عدم تحقق العلة.

وفيه: إن كون الوصف علة لا يكفي لاستفادة المفهوم بل لا بد أن يكون علة منحصرة، ومن الواضح أن استفادة الانحصار أمر غير ممكن إلا في مورد قيام القرينة الخاصة، ولكن هذا المقدار ليس بكافٍ في إثبات المطلوب، فإن لازم هذا ثبوت المفهوم من جهة القرينة الخاصة على العلية الانحصارية وليس من جهة أن الوصف بشكل عام يدل على المفهوم.

٥ _ التمسك بقاعدة أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً،

فالوصف إذا لم يكن له مفهوم وكان الحكم ثابتاً في مورد فقدانه أيضاً فهذا يعني أن الوصف لم يستعمل للاحتراز به عن مورد فقدانه.

وفيه: أننا نسلّم أن الوصف ذكر من باب الاحتراز إلا أنه يكفي لتحقيق الاحتراز أن يكون راجعاً إلى الموضوع، فالموضوع تارة يكون واسعاً وأخرى يكون ضيقاً، والوصف يذكر للاحتراز به عن توهم سعة الموضوع، ومن الواضح أن كون الموضوع ضيقاً بسبب رجوع القيد إليه لا يستلزم ثبوت المفهوم، فإنه إنما يثبت لو كان راجعاً إلى الحكم، فإن تقييد الحكم يستلزم أن يكون منتفياً في مورد فقدان القيد، وأما تقييد الموضوع فلا يدل إلا على أن هذا الحكم قد انصب على هذا الموضوع الضيق، وهذا لا يدل على انتفاءه _ بواسطة جعل آخر _ عن فاقد الوصف.

فمثلاً لو قلت: أكرم الحيوان الناطق وكان وصف الناطق راجعاً إلى الحيوان فغاية ما يفهم أن هذا الحكم لم يثبت لكل حيوان بل للموضوع الضيق وكأنه قيل: أكرم الإنسان، ومن الواضح أن مثل هذا لا يدل على المفهوم، فإن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه.

٦ _ التمسك بقاعدة الجمع بالحمل على التقييد، فلو قيل: أكرم الفقير ثم قيل: أكرم الفقير العادل جُمع بحمل المطلق على خصوص الفقير العادل، وهذا مطلب مسلّم لم يشكك فيه، ومن الواضح أن هذا لا يتم إلا بناءً على ثبوت المفهوم للوصف، إذ لو لم يكن له مفهوم وكان لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن غير العادل فلا وجه لتقييد المطلق بل يلزم ابقاؤه على إطلاقه. إذن الجمع بالحمل على التقييد قرينة على مفروغية ثبوت المفهوم للوصف.

وفيه: إن الجمع بالحمل على التقييد لا يتوقف على ثبوت المفهوم

للوّصف، بل ما دمنّا قد افترضنا أن الوصف يرجع إلى الموضوع وكان الموضوع ضيقاً وفهمنا من الخارج أن الحكم ليس متعدداً بل هو واحد فيلزم بعد فرض وحدة الجعل والحكم أن يكون الموضوع واحداً أيضاً لأن الجعل الواحد لا يمكن أن يكون له إلا موضوع واحد ولا يمكن أن يكون له موضوعان، أحدهما مطلق والآخر مقيد، بل يلزم أن يكون واحداً، وهو المقيد، أن الوجه في الجمع بالحمل على التقييد هو هذا وليس لأجل ثبوت المفهوم للوصف، فإن الجمع بالحمل على التقييد يقصد منه أن المراد من المطلق هو المراد من المقيد ولا يقصد منه أن الحكم منتف عن غير المقيد حتى يكون ذلك موقوفاً على ثبوت المفهوم.

بل يمكن أن تؤكّد أكثر ونقول: إن المستند في الجمع بالحمل على المقيد ليس هو إلا ما ذكرناه وليس المفهوم، ويشكل أن يكون هو المفهوم، فإن المفهوم باعتبار أنه أضعف ظهوراً من المنطوق فلا يصلح أن يكون مقيداً للمنطوق بل إطلاق المنطوق باعتبار كونه أقوى هو الذي ينبغي أن يكون مقدّماً على المفهوم.

الدليل على عدم ثبوت المفهوم:

إن ما سبق كان كله ناظراً إلى إثبات المفهوم بأدلة ستة مع مناقشتها. وأمّا الرأي المقابل النافي لثبوت المفهوم فاستدل بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، بدعوى أن الوصف لو كان له مفهوم يلزم أن تكون حرمة الريبة مختصة بحالة كونها تعيش في بيت زوج أمّها، والحال أن ذلك ليس شرطاً في التحريم بالإجماع.

وأجاب رحمته بجوابين:

١ - إننا نسلم أن الآية الكريمة لم تستعمل في المفهوم إلا أن

ذلك للقرينة الخاصة، وهي الإجماع مثلاً على عدم اشتراط حرمة الريبة بمعيشتها في حجر الزوج.

٢ _ مع التنزل عما سبق نقول: إن الوصف إنما يثبت له المفهوم فيما إذا لم يرد مورد الغالب، أما إذا ورد كذلك فلا يثبت له، والآية الكريمة هي من قبيل النحو الثاني، أي إن الوصف المذكور فيها هو وارد مورد الغالب، فإن معيشة الريبة في حجر زوج أمها أمر غالبي، وما دام غالباً فلا يثبت له المفهوم، لأنه مع وروده مورد الغالب لا يدل على الاختصاص، وإذا لم يقصد منه الاختصاص فلا يثبت له المفهوم كما هو واضح.^(١)

تذنيب:

حاصل المقصود من التذنيب المذكور الإشارة إلى أن للوصف أنحاء متعددة لا بد من عرضها أولاً ثم التعرف على أن أيّاً منها داخل في حريم النزاع وأيّاً منها خارج، والأنحاء هي:

١ _ أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، كقولك: أكرم الإنسان الناطق، ومثل هذا النحو خارج عن محل النزاع، لأنه بانتفاء الناطقية ينتفي الإنسان، أي إنه بانتفاء الوصف ينتفي الموصوف، ولا يعود آنذاك مجال للبحث عن أنه إذا انتفى الوصف هل يبقى الحكم ثابتاً للموصوف أولاً، إن هذا لا مجال له لفرض عدم تحقق الموصوف في حد نفسه ليبحث هل يبقى الحكم ثابتاً له أو لا.

(١) يمكن أن يقال: إن الورد مورد الغالب لا يصلح وحده لنفي المفهوم، إذ لعل الحرمة واقعاً تدور مدار معيشة الريبة في بيت الزوج فلا بد آنذاك من الاستعانة بالإجماع لنفي اعتبار ذلك، ومعه يعود الجوابان إلى جواب واحد، فالقرينة الخاصة ليست شيئاً خاصاً يقابل الورد مورد الغالب بل هما واحد، ولعلّه إلى ذلك أشار رحمته بالأمر بالفهم.

٢ _ أن يكون الوصف أعم، كقولك: أكرم الإنسان الحيوان، ومثل هذا النحو خارج عن محل النزاع أيضاً لنفس النكتة المتقدمة.

٣ _ أن يكون الوصف أخص مطلقاً من الموصوف، كقولك: أكرم الإنسان العالم، ومثل هذا النحو هو القدر المتيقن من محل النزاع.

٤ _ أن يكون الوصف أخص من وجه وليس مطلقاً، كالحديث الذي يقول: في الغنم السائمة زكاة، فإن وصف السوم ليس أخص مطلقاً من الغنم بل من وجه، كما هو واضح. وفي هذا النحو تارة يفترض أن الوصف يزول والموصوف يبقى، وأخرى يفترض أن الوصف والموصوف معاً ينتفان لا خصوص الوصف.

فعلى الأول يكون المورد داخلياً في محل النزاع، لفرض أن الموصوف باقٍ، فيقع الكلام في أن السوم إذا زال وكان عنوان الغنم صادقاً وباقياً فهل تجب الزكاة أو لا.

وعلى الثاني يكون المناسب الخروج عن محل النزاع لأن المفروض عدم بقاء الموصوف، هذا ولكن يظهر من بعض الشافعية دخول ذلك في محل النزاع، لأنه نسب إليه أنه قال: إن حديث في الغنم السائمة زكاة يفهم منه أن الأبل المملوكة لا زكاة فيها، وواضح أن مثلها _ أي الأبل المملوكة _ يكون عنوان الغنم وعنوان السوم منتفين معاً، إنه بالرغم من انتفائهما استفاد بعض الشافعية دلالة الحديث على عدم ثبوت الزكاة في الأبل المملوكة.

هذا وقد ذكر الشيخ الأعظم في توجيهه: إن من المحتمل أن يكون ذلك من جهة استفادة العلية الانحصارية، فكأنه فهم من عنوان السوم أنه علة منحصرة لوجوب الزكاة، فإذا انتفى يلزم انتفاء وجوب الزكاة في كل حيوان بما في ذلك غير الغنم كالابل مثلاً.

هذا ما ذكره الشيخ الأعظم.

ويرده: إن العلية الانحصارية إذا كانت كافية لادخال المورد في محل النزاع فيلزم دخول جميع الأنحاء في محل النزاع بما في ذلك النحو الأول والثاني، ولا وجه آنذاك للتفصيل ودعوى أن النحوين الأولين هما خارجان عن محل النزاع لأجل انتفاء الموضوع، بخلاف غيرهما فإنه داخل فيه.

كلمة لا بد منها:

يجدر الالتفات إلى أنا وإن انتهينا إلى عدم ثبوت المفهوم للوصف ولكن يبقى علينا في الفقه إذا واجهنا النصوص الشرعية التي ورد فيها وصف ملاحظة هل أن لها ظهوراً في المفهوم أو لا، فربما يوجداننا نستفيد منها ذلك ولو لبعض القرائن، وفي مثله يلزم الأخذ به ولا نغير أهمية لما قرأناه في علم الأصول، إن هذه قضية مهمة يجدر الالتفات إليها.

توضيح المتن:

وما بحكمه: قد فسرناه سابقاً بإرادة ما بحكم الوصف النحوي، وقد يفسر بإرادة ما بحكم الوصف بقطع النظر عن التقييد بالنحوي، من قبيل: لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يرويه خير له من أن يمتلئ شعراً، فإنه كناية عن مبغوضية الشعر الكثير، فهو وصف غير صريح، فالوصف إذن تارة يكون وصفاً صريحاً، وأخرى ما بحكم الوصف الصريح.

مطلقاً: فسرناه بالوصف الأعم من المعتمد على الموصوف أو لا، وقد يفسر بكونه رداً على العلامة الحلبي القائل بأن الوصف إن كان علة _ كما لو قيل: أكرم زيداً لأنه عالم _ فيكون له المفهوم وإلا فلا.

لعدم ثبوت الوضع: هذا إشارة إلى ردّ الدليل الأول.

وعدم لزوم اللغوية بدونه: أي بدون المفهوم. وهو إشارة إلى ردّ الدليل الثاني.

وعدم قرينة أخرى: هذا إشارة إلى ردّ الدليل الثالث.
وعليّته فيما إذا استفيدت: هذا إشارة إلى ردّ الدليل الرابع.
فلا وجه لجعله تفصيلاً...: لأنه مع عدم القرينة على كون العلة منحصرة فلا مفهوم، ومعها وإن كان يثبت المفهوم إلا أن ذلك من القرينة الخاصة لا أنه مقتضى القاعدة العامة.

ثم إن المقصود من قوله: فلا وجه لجعله إنه لا وجه للتفصيل بين حالة عدم ثبوت العليّة الانحصارية وحالة ثبوتها.

ولا ينافي ذلك...: أي عدم المفهوم. وهو إشارة إلى ردّ الدليل الخامس.
إلا تضيق دائرة موضوع الحكم: أي الشخصي.
كما أنه لا يلزم في حمل المطلق...: هذا إشارة إلى ردّ الدليل السادس.
فيما وجد شرائطه: التي منها وحدة الحكم وكونهما موجبين.
وقوله: إلا ذلك: أي لا كون دائرة موضوع الحكم الشخصي ضيقة.
ومحصله: إنه بعد كون الحكم في باب المطلق والمقيّد واحداً يلزم فيما إذا كانت دائرة موضوع الحكم الشخصي في المقيّد ضيقة أن تكون دائرة موضوع الحكم في المطلق كذلك وإلا يلزم ثبوت موضوعين للحكم الواحد.
إن المراد بالمطلق هو المقيّد: لا أن الحكم عن غير المقيّد منتف
حتى يتوقف ذلك على المفهوم.

على الاختصاص: أي اختصاص الحكم بمورد الوصف.
وبدونها: أي بدون الدلالة على الاختصاص.

فافهم: قد أشير إلى وجهه فلاحظ.

فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه: هذا إشارة إلى النحو الثالث، وقوله: (ولو من وجه) إشارة إلى النحو الرابع.

في مورد الافتراق من جانب الموصوف: العبارة موهمة، والمقصود حالة بقاء الموصوف وانتفاء الوصف، وذلك إشارة إلى الشق الأول من النحو الرابع.

وأما في غيره: أي حالة انتفاء الوصف والموصوف معاً، وهو إشارة إلى الشق الثاني من النحو الرابع.

أظهره عدم جريانه: لفرض عدم بقاء الموضوع. ولعل وجهه: التوجيه المذكور هو من قبل الشيخ الأعظم. المنحصرة منه: أي من الوصف.

وعليه فيجري: هذا إشكال من قبل الشيخ الخراساني على الشيخ الأعظم وأنه يلزم ادخال جميع الأنحاء في محل النزاع، أي بما في ذلك النحو الأول والثاني.

ثم لا يخفى أن الشيخ الخراساني لم يشر إلى الآن إلى النحوين الأولين، وهو الآن أشار إليهما.

للتفصيل بينهما وبين...: أي بين النحوين الأولين وبين النحو الرابع بشقه الثاني.

فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف: العبارة ناقصة، والمناسب: من جانب الوصف والموصوف معاً.

بأنه لا وجه للنزاع فيهما: أي فلا وجه للتفصيل بأنه لا وجه للنزاع في النحوين الأولين لعدم بقاء الموضوع وبين استظهار جريانه في النحو الرابع بشقه الثاني عن بعض الشافعية من جهة العلية الانحصارية.

خلاصة البحث:

الوصف لا مفهوم له لأن ما يمكن التمسك به لإثباته ستة أدلة كلها قابلة للمناقشة.

واستدل على عدم ثبوت المفهوم بدليل واحد قابل للمناقشة.
وأنحاء الوصف أربعة، الأولان منها خارجان عن محل النزاع،
والثالث داخل جزماً بل هو القدر المتيقن.
والرابع يشتمل على شقين، الأول منهما داخل في محل النزاع،
بخلاف الثاني فإن الأظهر عدم دخوله فيه خلافاً للشيخ الأعظم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مفهوم الوصف:

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، وذلك:

- ١ _ لعدم ثبوت وضعه له.
- ٢ _ وعدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به.
- ٣ _ ولا قرينة أخرى ملازمة له.
- ٤ _ وعليته إذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له إلا أن ذلك للقرينة الخاصة.
- ٥ _ والأصل في القيد وإن كان هو الاحترازية إلا أنها توجب تضيق دائرة موضوع الحكم لا أكثر.
- ٦ _ وحمل المطلق على المقيّد إذا وجدت شرائطه يتوقّف على ذلك وليس على دلالاته على المفهوم، فإن مقتضى الحمل ليس إلا أن المراد من المطلق هو المقيّد وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل أنه لا وجه للحمل

لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنه الأقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى.

هذا ما قد يستدل به على ثبوت المفهوم.

وقد يستدل على عدم ثبوته بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾.

ويرده: إن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا ينكر.

على أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل به عدم وروده مورد

الغالب وإلا لم يدل على المفهوم لعدم دلالة على الاختصاص فافهم.

تذنيب:

لا شبهة في عدم جريان النزاع إذا كان الوصف مساوياً أو أعم

مطلقاً لانتفاء الموضوع بانتفاء الوصف، وهكذا إذا كان أخص ولو من

وجه فيما إذا انتفى الوصف فقط، وأما إذا انتفى الموصوف أيضاً ففي

جريانه إشكال، أظهره عدم وإن كان يظهر من بعض الشافعية ذلك،

حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في الأبل

المعلوفة وقد قيل: لعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه.

ولكن بناءً عليه يلزم جريانه في جميع الأنحاء.

* * *

الفصل الرابع:

مفهوم الغاية

قوله ﷺ :

«فصل هل الغاية...، إلى قوله: فصل لا شبهة في
دلالة الاستثناء...»^(١).

مفهوم الغاية:

يوجد في الغاية بحثان:

١ _ هل الغاية داخلية في حكم المغني أو لا؟ ففي مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ
اتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢) هل يكون وجوب اتمام الصوم شاملاً لليل _ أي لحظة
الغروب _ أو لا؟ إن الغاية هي الليل، والمغني هو النهار ما قبل الليل، وحكم
المغني هو وجوب الصيام، والسؤال هو: إن وجوب الصيام هل يعمُّ الغاية، أعني
لحظة الغروب التي هي عبارة أخرى عن الليل أو ينتهي إلى الليل بحيث لا تكون
لحظة الغروب مشمولة لوجوب الصيام؟

٢ _ إن التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم عما بعدها أو لا؟ ففي
الآية الكريمة السابقة هل يستفاد انتفاء وجوب الصيام عما بعد الليل بحيث لو
جاء دليل يدل على وجوب استمرار الصوم إلى ساعة أو ساعتين ما بعد دخول
الليل يكون معارضاً للآية الكريمة؟ إنه إذا قلنا بدلالة الغاية على انتفاء الحكم
عما بعدها فذلك عبارة أخرى عن المفهوم. وإنما عُدَّ البحث عن الغاية بحثاً عن

(١) الدرس ٢٠٧: (٥/ جمادي الأول / ١٤٢٦هـ).

(٢) البقرة: ١٨٧.

المفهوم بهذا الاعتبار، أي باعتبار هذا البحث الثاني، فالبحث الثاني المذكور هو البحث عن المفهوم.

ثم إن الشيخ الخراساني قدّم البحث الثاني وآخر الأوّل.
البحث الثاني:

أما بالنسبة إلى البحث الثاني فقد ذكر أنه قد وقع الخلاف في دلالة الغاية على انتفاء الحكم عمّا بعدها، فالمنسوب إلى المشهور ثبوت الدلالة المذكورة بينما المنسوب إلى المرتضى والطوسي عدم الدلالة.

والمناسب هو التفصيل بين ما إذا كان مقتضى القواعد العربية^(١) عود الغاية إلى الحكم فالمفهوم ثابت وبين ما إذا كان مقتضاها عود الغاية إلى الموضوع فالمفهوم ليس بثابت.

مثال الأوّل: كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام، فإن كلمة حتّى _ التي هي الغاية _ ترجع إلى الحكم، أعني كلمة حلال، والمعنى إن كل شيء هو حلال إلى أن تعرف أنه حرام.

أما كيف كان مقتضى القواعد العربية عود الغاية إلى الحكم؟ ذلك باعتبار أن كلمة حلال هي الأقرب إلى الغاية ومتصلة بها، بخلاف كلمة شيء _ التي هي الموضوع _ فإنها أبعد، ومقتضى الظاهر عود القيد إلى الأقرب دون الأبعد.

والمناسب في مثل ذلك ثبوت المفهوم لوجهين:

١ _ إن المتبادر إلى الذهن في أمثال ذلك ثبوت المفهوم.

(١) لا بدّ أن يكون المقصود من القواعد العربية ما يقتضيه ظاهر الكلام وإلا فلا نفهم معنىً للقواعد العربية غير ذلك.

٢ _ إنه لولا ثبوت المفهوم يلزم خلف الفرض، فإننا قد فرضنا أن الغاية تعود إلى الحكم، وحيث إن معنى الغاية هو النهاية فيلزم أن ينتهي الحكم بالحلية إلى تحقق الغاية وإلا لم تكن الغاية غاية للحكم ونهاية له. هذا كله إذا كانت الغاية راجعة إلى الحكم.

ومثال الثاني: سِرُّ من البصرة إلى الكوفة، فإن حرفي من وإلى قيدان للسير الذي هو الموضوع، والتقدير: السير من البصرة إلى الكوفة واجب، وبناءً على هذا لا يثبت المفهوم، ويكون حال ذلك حال الوصف، فكما أن قيد العالم _ في قولنا: أكرم الرجل العالم _ يرجع إلى الموضوع، والتقدير أن هذا الموضوع _ أعني الرجل العالم _ يجب إكرامه، وهو لا يدل على أن غيره لا يجب إكرامه فكذلك الحال في مثال سر من البصرة إلى الكوفة، فإن الغاية لما كانت ترجع إلى الموضوع _ أعني السير _ فالتقدير السير من البصرة إلى الكوفة واجب، وهذا لا يستفاد منه أن غير هذا الموضوع لم يثبت له وجوب آخر.

ولك أن تقول: إن الموجب لاستفادة نفي الوجوب الآخر عن غير هذا الموضوع إما الوضع أو الانصراف أو اللغوية، والكل باطل، فالغاية لم توضع لإفادة المفهوم فيما إذا كانت راجعة إلى الموضوع، ولا انصراف إلى ذلك، واللغوية لا تلزم لاحتمال أن يكون ذكر الغاية من جهة أهداف أخرى غير إفادة المفهوم، بأن يكون ذلك للاهتمام بهذا الموضوع المعين أو لدفع توهم عدم شمول الحكم له أو لغير ذلك.

هذا كله بالنسبة إلى البحث الثاني.

البحث الأول:

وأما البحث الأول فقد وقع كلام في أن الغاية هل يشملها حكم المغيبي أو لا؟ والصحيح أنه لا يشملها لأنه قد فرض كونها غاية، أي حداً للمغبي، وما دامت حداً له فيلزم أن لا تكون محكومة بحكمه، فإن حداً الشيء يكون خارجاً عنه وغير محكوم بحكمه. نعم ربما يفترض في بعض الموارد كون الغاية محكومة بحكم المغبي إلا أن ذلك كما هو واضح لقرينة خاصة لا أنه أمر دائم.

ثم إنه بناءً على هذا الذي انتهينا إليه _ وهو أن الغاية ليست مشمولة لحكم المغبي _ تصير الغاية مشمولة للخلاف السابق، فيقال هكذا: إن التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء حكم المغبي عن الغاية نفسها وعمّا بعدها أو لا؟

هذا لو بنينا على أن الغاية ليست داخلية في حكم المغبي.

وأما لو بني على أنها داخلية فنسأل: هل أن شمول حكم المغبي لها يكون بالمنطوق أو بالمفهوم؟ إنه بالمنطوق، فمن نفس الكلام مباشرة نستفيد _ وبشكل مطابق وليس بالالتزام _ إن حكم المغبي شامل للغاية، ولكن هذا كما قلنا مجرد فرض، أي إنه مبني على فرض دخول الغاية في حكم المغبي، وقد قلنا إننا لا نبني عليه.

ثم إنه نلفت النظر إلى أننا أشرنا في بداية هذا البحث الثاني إلى أنه يوجد خلاف في أن الغاية هل هي مشمولة لحكم المغبي أو لا، والآن نستدرك ونقول: إن هذا الخلاف وجيه في غاية الموضوع، أما غاية الحكم فلا يمكن ثبوت هذا الخلاف فيها، إذ مثال غاية الحكم هو مثل

كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام، ومن الواضح أنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في الحلية أو في الحلال.^(١)

توضيح المتن:

في القضية: أي في الجملة المشتملة على الغاية، وكان من المناسب حذفها.

عمّا بعد الغاية: المناسب: عمّا بعدها.

بناءً على دخول...: لا حاجة إلى بيان هذه التفاصيل وإقحام البحث الأول في البحث الثاني، فإن ذلك موجب للتطويل والتشويش، والمصنف سوف يشير إلى البحث الأول فيما بعد بقوله: (ثم إنه في الغاية خلاف...) فلا حاجة إلى بيانه الآن.

والمناسب صياغة العبارة هكذا: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عمّا بعدها أو لا؟ فيه خلاف...

قيداً للحكم كما في قوله...: فإن معرفة الحرام ليست غاية للشيء الذي هو

(١) ولكن يرد على هذا تعليقان:

١ - إنه بناءً على هذا لا يمكن جريان النزاع المذكور حتى في غاية الموضوع، إذ لا معنى لدخول الكوفة في نفس السير أو في وجوبه، فكما أنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في الحلال كذلك لا معنى لدخول الكوفة في نفس السير أو في وجوبه.

٢ - إنه يمكن تغيير التعبير، فبدلاً عن قولنا: هل معرفة الحرام داخلية في الحلال أو لا؟ يمكن أيضاً أن نعبر هكذا: هل الحكم بالحلية ينتهي إلى حين معرفة الحرام أو أنه يعمّ حتى حالة معرفة الحرام، إنه بناءً على هذه الصياغة يمكن جريان النزاع - أي نزاع دخول الغاية في حكم المغنى - حتى في غاية الحكم. وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً، وقد أشار إليه نفس الشيخ الخراساني في تعليقه له على هذا الموضع.

الموضوع كي يصير المعنى: الشيء الذي لا تعرف حرمة هو حلال حتى يكون مفاد الحديث إثبات قاعدة الحلية الظاهرية، وإنما هو غاية للحكم فيكون مفاده بيان الحكم الواقعي للأشياء وأن الأشياء على الحل واقعا إلى أن تعرف الحرمة، والتقدير: كل شيء حلال واقعا إلى أن تعرف حرمة.

ثم إن الوجه في كون الغاية قيда للحكم هو أنها أقرب إلى الحكم فترجع إليه.

لانسباق ذلك منها: هذا إشارة إلى الوجه الأول.

وكونه قضية: هذا إشارة إلى الوجه الثاني، أي ولكون المفهوم مقتضى تقييد الحكم بالغاية.

لما كانت ما: المناسب: لما كان، أي لما كان ما جعل غاية للحكم غاية ونهاية له.

وأما إذا كانت بحسبها: هذا إشارة إلى غاية الموضوع، والضمير يرجع إلى القواعد العربية.

مثل سِرٍّ من البصرة...: فإنه لا معنى لكون الوجوب ما بين البصرة والكوفة وإنما السير يكون كذلك.

وإن كان تحديده...: الواو وصلية، أي وإن كان تحديد الموضوع بالغاية تحديدا له بلحاظ حكمه وإلا فالموضوع لا معنى لتحديده بقطع النظر عن الحكم.

وقضيته...: أي ولكن مقتضى تحديد الموضوع بالغاية أن الحكم الشخصي ينعدم عند تحقق المغيبي من دون دلالة على انتفاء طبيعي الحكم عن غير ذلك الموضوع.

لعدم ثبوت وضع لذلك: أي للمفهوم.

وعدم قرينة ملازمة لها: المناسب: له، أي وعدم ثبوت قرينة غالبة ملازمة للمفهوم، والمقصود من ذلك الإشارة إلى الانصراف.
على اختصاص الحكم به: أي بالموضوع الخاص المذكور.
ثم إنه في الغاية...: هذا إشارة إلى البحث الأول.
كما أشرنا إليه: أي في صدر الفصل حيث قال: بناءً على دخول الغاية في المعنى...

هل هي داخلية في المعنى بحسب الحكم: التعبير الواضح هكذا:
هل هي داخلية في حكم المعنى.
وعليه تكون: أي بعد البناء على خروجها عن حكم المعنى.
كما أنه على القول الآخر: وهو أن تكون مشمولة لحكم المعنى.
تكون محكومة بالحكم منطوقاً: ولكن لا ثمرة في تحقيق ذلك.
ثم لا يخفى أن هذا الخلاف: وهو أن الغاية هل هي داخلية في حكم المعنى.

خلاصة البحث:

في الغاية خلافان، ثانيهما: إن التقييد بالغاية هل يدل على المفهوم؟ وفي ذلك رأيان. وقد اختار التفصيل بين غاية الحكم فتكون دالة على المفهوم لوجهين وبين غاية الموضوع فلا تكون دالة على المفهوم لأن الموجب لذلك أحد أمور ثلاثة كلها قابلة للمناقشة.
وأما الأول من الخلافين فالصحيح أن الغاية ليست مشمولة لحكم المعنى لأنه حدّه، والحدّ خارج من المحدود. وهذا الخلاف لا يأتي في غاية الحكم لأنه غير معقول في حدّ نفسه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مفهوم الغاية:

هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عما بعدها؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلالة، وإلى جماعة - منهم السيد والشيخ - العدم. والتحقيق: إنه إذا كانت الغاية قيداً للحكم - كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» - فتدل على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك، ولأنه مقتضى التقييد بها وإلا لما كانت غاية.

وأما إذا كانت قيداً للموضوع - مثل سِرٍّ من البصرة إلى الكوفة - فلا تدل - كالوصف - رغم كون تحديده بها بملاحظة حكمه، فإن مقتضى ذلك عدم انتفاء الحكم إلا بالمغيب من دون دلالة على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت الوضع لذلك وعدم قرينة ملازمة ولو غالباً تدل على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها غير منحصرة به كما في الوصف.

ثم إن في الغاية خلافاً آخر، وهو أن الغاية هل هي داخلية في حكم المغيب؟ والأظهر خروجها لكونها حداً له فلا تكون محكومة بحكمه، ودخولها في بعض الموارد هو بالقرينة.

وعلى هذا تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول.

كما أنه بناءً على دخولها تكون محكومة بحكمه منطوقاً.

ثم إن الخلاف في دخولها في حكم المغيب لا يعقل إذا كانت

قيداً للحكم فلا تغفل.

الفصل الخامس:

مفهوم الاستثناء أو الحصر

قوله ﷺ :

«فصل لا شبهة في دلالة الاستثناء...، إلى قوله:

ومما يدل على الحصر...»^(١).

مفهوم الاستثناء أو الحصر:

من الواضح أن الاستثناء يدل على الحصر والاختصاص، ففي مثل قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس...» يستفاد حصر عدم وجوب إعادة الصلاة بالمستثنى منه _ أعني غير الخمس _ وعدم شموله للمستثنى، أعني الخمس، فعدم وجوب الإعادة يختص بغير الخمس ولا يعم الخمس بل تلزم فيها الإعادة، ومن هنا كان الاستثناء من السلب إيجاباً ومن الإيجاب سلباً.

إذن لأجل خصوصية الحصر نفهم أن الحكم يختص بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى.

أما ما هو الدليل على ثبوت الخصوصية المذكورة؟ إنه التبادر، فلا إشكال في أنه يتبادر إلى ذهن كل إنسان عرفي من الجملة المشتملة على الاستثناء الحصر، وهذا معناه أن جملة الاستثناء تدل على المفهوم، أي على أن الحكم _ كعدم وجوب الإعادة في المثال المتقدم _ لا يعم المستثنى،^(٢) بل نتمكن أن نقول: إن الاستثناء هو من أقوى المفاهيم.

(١) الدرس ٢٠٨: (٦/ جمادي الأول / ١٤٢٦هـ).

(٢) وسيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى تحقيق أن استفادة عدم شمول الحكم للمستثنى هل هي من جهة المفهوم أو من جهة المنطوق، فهو بالتالي يدل على الحصر وعدم شمول الحكم للمستثنى ولكن هذه الدلالة ربما يقال هي من جهة المنطوق دون المفهوم.

رأي أبي حنيفة:

هذا والمنسوب إلى أبي حنيفة أن الاستثناء لا مفهوم له مستدلاً على ذلك بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، فإنه لو كان له مفهوم فمفهومه هكذا: إن الصلاة لا تتحقق إلا بالطهور فلو تحقق الطهور ولو وحده تحققت الصلاة، وهذا باطل جزماً.

ويمكن الجواب:

أولاً: إن هذه الجملة لا يقصد منها الاستثناء بشكله المتداول وإنما المقصود منها أن الأجزاء والشرائط متى ما أتت بها فلا يصدق عليها عنوان الصلاة إلا إذا كان الطهور معها، فإن كان معها صدق على المجموع عنوان الصلاة، وإن لم يكن معها لم يصدق عليها عنوان الصلاة، إن هذا هو المقصود، ومعه فلا يتم ما أفاده أبو حنيفة.

وثانياً: إنه مع التنزل عما ذكرناه فيمكن أن نقول: إن هذا استعمال، ومجرد الاستعمال مع القرينة الخاصة على عدم إرادة المفهوم لا يصلح أن يكون شاهداً على عدم دلالة الاستثناء في مطلق الموارد على المفهوم.

الاستدلال على ثبوت المفهوم:

وقد يستدل على عكس ما ذهب إليه أبو حنيفة _ أي على ثبوت المفهوم _ بدليل آخر غير التبادر، وذلك بأن يقال: إن النبي ﷺ كان يقبل الإسلام من أي شخص متى ما تشهد الشهادتين، فلو قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قبل منه الإسلام وحكم عليه بالتوحيد، وهذا لا يتم إلا بناءً على دلالة الاستثناء على المفهوم، أي على حصر الإلوهية بالله سبحانه ونفيها عما عداه.

ولكن هذا الاستدلال قابل الدفع، حيث يقال: لعل ذلك كان من

جهة القرينة الخاصة وليس من جهة دلالة نفس الاستثناء على المفهوم، فالشخص حيث جاء بقصد الإسلام والتوحيد فنفس هذا قرينة على استعمالها في التوحيد، فدلالتها على التوحيد يمكن أن تكون من هذه الناحية وليس من جهة أنها بنفسها تدل عليه.

الإشكال في دلالة كلمة التوحيد:

ثم إنه يوجد مطلب جانبي تعرّض إليه الشيخ الخراساني، وهو أن كلمة التوحيد قد يستشكل في أصل دلالتها على التوحيد والإسلام، وذلك باعتبار أن كلمة لا هي نافية للجنس، وهي تحتاج إلى اسم وخبر، واسمها واضح _ وهو كلمة إله _ ولكن ما هو خبرها؟ إنه مقدّر، وهو إما كلمة ممكن أو كلمة موجود، وعلى كلا التقديرين يلزم أن لا تكون دالة على التوحيد.

أما على تقدير كلمة ممكن فلأن المعنى يصير هكذا: لا إله ممكن إلا الله، والإشكال بناءً عليه واضح، حيث إن ذلك يثبت أن الله إله ممكن ولا يثبت أنه إله موجود، فإن إمكان الشيء لا يلزم وقوعه، والمهم إثبات وجود الله سبحانه لا إثبات إمكانه فقط.

وأما على تقدير كلمة موجود فلأن المعنى يصير هكذا: لا إله موجود إلا الله، وهذا يعني أن الله سبحانه موجود، وغيره ليس بموجود، ولا يثبت بهذا أن غير الله مستحيل وممتنع، والمهم إثبات وجود الله وإثبات أن غيره ممتنع.

هذا حاصل الإشكال.

والجواب: إنه توجد لكلمة إله صفة مقدّرة، والتقدير هكذا: لا إله واجب الوجود موجود إلا الله، فالإله الذي هو واجب الوجود لم يوجد منه إلا الله سبحانه، ولازم هذا أن غير الله مستحيل، إذ لو لم يكن

مستحيلاً لوجب أن يوجد لأن المفروض أن المنظور هو الإله واجب الوجود.^(١)

هل دلالة الاستثناء بالمفهوم أو بالمنطوق؟

ثمّ تعرض عليه السلام إلى مطلب آخر، وهو أن دلالة الاستثناء على الحكم بلحاظ المستثنى منه هي من جهة المنطوق، فنحن نستفيد عدم وجوب الإعادة في غير الأمور الخمسة من جهة المنطوق، أي إن نفس الكلام يدل على ذلك بالمطابقة.

وأما دلالاته على الحكم بلحاظ المستثنى فيمكن أن يقال هي بالمفهوم، باعتبار أن جملة لا تعاد الصلاة إلا من خمس تدل على خصوصية الحصر، ولأزم الحصر ثبوت الإعادة بلحاظ الأمور الخمسة، فوجوب الإعادة بلحاظ الخمسة لم يدل عليه الكلام بالمباشرة وإنما استفيد من باب أنه لازم خصوصية الحصر.

هكذا يمكن أن يقال.

ويمكن أن يقال أيضاً إن ذلك بالمنطوق، بتقريب أن كلمة إلا الاستثنائية تدل في آن واحد على مطلبين: على عدم وجوب الإعادة بلحاظ غير الخمسة وعلى وجوب الإعادة بلحاظ الخمسة من دون حاجة إلى توسط الدلالة على الحصر ثمّ دعوى أن لازم الحصر وجوب الإعادة بلحاظ الخمس.

ثمّ ذكر عليه السلام: إن هذا _ يعني أن الدلالة هي بلحاظ المنطوق _ أمر

(١) يمكن أن يقال: إن ما أفاده عليه السلام في مقام الجواب وإن كان تاماً إلا أنه تطويل لا داعي إليه، فإن من المحتمل أن قبول الإسلام لا يتوقف على استحالة وجود غير الله سبحانه بل يكفي في تحقّقه إثبات وجود الله سبحانه ونفي وجود ما سواه.

قريب، ولكن تحقيق هذا المطلب _ أي إن الدلالة بلحاظ المستثنى هي بالمنطوق أو بالمفهوم _ أمر لا تترتب عليه فائدة.

ونتيجة هذا كله أن دلالة الاستثناء بلحاظ المستثنى فيه وبلحاظ المستثنى هي بالمنطوق وليست بالمفهوم، وعلى هذا فلا مجال لعد الاستثناء في قائمة المفاهيم.

توضيح المتن:

وذلك الانسباق...: تعليل لقوله: (لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه).

والمراد من الإطلاق الاستعمال.

لا تكون صلاة على وجه: أي بناءً على القول بالوضع للصحيح. وقوله: (على آخر)، أي على القول بالوضع للأعم.

على مدعاه: وهو أن الاستثناء لا مفهوم له.

ومنه قد انقدح...: أي من الجواب الثاني، وهو أن الكلام عند عدم القرينة.

والإشكال في...: هذا مبتدأ، وخبره مندفع. ثم إن التقدير:

والإشكال في دلالة كلمة التوحيد على التوحيد.

بالملازمة البينة: أي من دون حاجة إلى توسط واسطة.

لازم خصوصية الحكم: وهي خصوصية حصر الحكم بالمستثنى منه.

نعم لو كانت الدلالة في طرفه: أي في طرف المستثنى.

خلاصة البحث:

الاستثناء يدل على الحصر للتبادر. واحتجاج أبي حنيفة مدفوع

بوجهين، وإثبات دلالة الاستثناء على المفهوم من خلال كلمة التوحيد

قابل للمناقشة أيضاً. والإشكال في دلالتها على التوحيد قابل للمناقشة أيضاً. ودلالة الاستثناء على الحكم في جانب المستثنى يحتمل أن تكون بالمفهوم كما يحتمل أن تكون بالمنطوق.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مفهوم الاستثناء:

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وعدم شموله للمستثنى، وذلك للتبادر.

وما استدل به أبو حنيفة على نفي الدلالة بمثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا صلاة إلا بطهور» مدفوع:

١ _ بأن المراد من مثله أن الصلاة الواجدة لأجزائها وشرائطها لا تكون صلاة رأساً أو لا تكون صلاة صحيحة إلا إذا كانت واجدة للطهارة.

٢ _ ومع التنزل فالاستعمال المذكور حيث إنه مع القرينة فلا ينفع. ومنه يتضح عدم وجاهة الاستدلال على المفهوم بقبول الرسول ﷺ إسلام من تلفظ بكلمة التوحيد لاحتمال أن يكون ذلك من جهة القرينة.

ثم إن الإشكال في دلالتها عليه _ بأن خبر لا إما أن يقدر كلمة ممكن فلا دلالة لها آنذاك إلا على إثبات إمكان وجوده تعالى لا وجوده بالفعل، وإما أن يقدر كلمة موجود فلا دلالة لها آنذاك على امتناع إله آخر _ مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، وواضح أن نفي وجوده في الخارج عدا فرد منه يدل على امتناع الغير وإلا لوجد لكونه من أفراد الواجب.

ثمّ إن دلالة الاستثناء على الحكم بلحاظ المستثنى يحتمل أنها بالمفهوم لأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية، ويحتمل أنها بالمنطوق لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كما هو ليس ببعيد وإن كان تعيين ذلك ليس مفيداً.

* * *

قوله ﷺ :

«ومما يدل على الحصر...، إلى قوله: فصل لا
دلالة للقلب ولا للعدد...»^(١)

من أدوات الحصر:

ذكر ﷺ فيما سبق أن الاستثناء يدل على تخصيص الحكم بالمستثنى منه،
وأما بلحاظ المستثنى فدلالته على الحكم يحتمل أن تكون بالمفهوم كما يحتمل
أن تكون بالمنطوق. والآن يريد التحدّث عن بعض أدوات الحصر لنعرف أنها
تدل على الحصر أو لا، فهذا البحث إذن بحث صغروي عن الأدوات التي قد
يُدعى استفادة الحصر منها.

وفي هذا المجال قد أشار ﷺ إلى ثلاث من تلك الأدوات هي:
إنما، تعريف المسند إليه، بل الاضرابية.

إنما:

أما بالنسبة إلى كلمة (إنما) فقد ذكر أنها تدل على الحصر، وذلك
لوجهين:

أ _ تنصيب أهل اللغة على ذلك.

ب _ فهم العرب وتبادر الحصر إلى أذهانهم.

هذا ولكن الشيخ الأعظم شكك في دلالتها على الحصر، باعتبار
أن استعمالاتها في اللغة العربية مختلفة، ففي بعضها وإن استعملت لإفادة

(١) الدرس ٢٠٩: (٧/ جمادي الأول / ١٤٢٦هـ).

الحصر إلا أنه في بعضها الآخر لم تستعمل في إفادة الحصر. ثم قال: وأما التبادر فلا يمكن التمسك به لأنه لا يوجد مرادف لكلمة إنما في اللغة الفارسية حتى نلاحظ ما هو المتبادر من المرادف.^(١)

وأجاب الشيخ الخراساني بأنه يوجد شق آخر، وهو التبادر لدى العرب أنفسهم، ونحن بالوجدان نلاحظ أن العرب يفهمون من الكلمة المذكورة الحصر.

بل الاضرابية:

وأما كلمة (بل) فحاصل ما ذكره فيها أن الاضراب على أنحاء ثلاثة:

أ _ أن يكون ناشئاً من الغفلة والسهو، كما لو فرض أن المتكلم قال: جاء، ثم غفل وسبق لسانه وقال: زيد ثم التفت وقال: بل عمرو. وهذا النحو لا يدل على الحصر لأن الشخص حينما غفل فكأنه من البداية قال: جاء عمرو، وهل مثله يدل على الحصر؟ كلا جزماً.

ب _ أن يكون ناشئاً من إرادة الترقى والتأكيد، كما لو قال المتكلم: جاء القوم بل رئيسهم، ومثله لا يدل على الحصر أيضاً لأن ذلك بمثابة جاء القوم وجاء رئيسهم.

ج _ أن يكون ناشئاً من ابطال ما سبق، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾، ومثله يدل على الحصر، لأن ذلك لازم ابطال ما سبق، فيلزم أن ينحصر أمر الملائكة في أنهم عباد مكرمون وليسوا أولاداً لله سبحانه وإلا لم يتحقق ابطال ما سبق.

(١) قد يُدعى أن المراد موجود وهو جزاين نیست.

تعريف المسند إليه:

المعروف أن المسند إليه إذا كان مُعرِّفاً باللام فيدل على الحصر،^(١) وذلك من قبيل العالم زيد،^(٢) فيفهم منه أن العالم منحصر بزيد.

وفي هذا المجال يقول رحمه الله: إن الصحيح أن ذلك لا يدل على الحصر إلا إذا دلت عليه قرينة خاصة في خصوص بعض المقامات.

والوجه في عدم إفادته الحصر أن الأصل في اللام أن تكون جنسية لا استغراقية، كما أن الأصل في الحمل أن يكون حملاً شائعاً صناعياً لا حملاً أولياً ذاتياً،^(٣) وبناءً على هذا فأقصى ما يستفاد من جملة العالم زيد هو أن زيدا متحد مع جنس العالم في عالم الخارج، ومن الواضح أن هذا لا يدل على الحصر لأن كل فرد هو متحد مع جنسه ولا خصوصية لزيد.

نعم يثبت المفهوم في حالات ثلاث لا تثبت إلا بالقرينة الخاصة.

١ _ أن يثبت بالقرينة الخاصة أن اللام استغراقية لا جنسية، إذ التقدير يصير هكذا: كل أفراد العالم متحدة مع زيد، ولا إشكال في أن مثله يفيد الحصر.

٢ _ أن يثبت بالقرينة الخاصة أن مدخول اللام هو المطلق

(١) كان ينبغي إضافة قيد التقديم أيضاً فيقال: إن تعريف المسند إليه مع تقديمه يدل على الحصر، فإن التعريف وحده من دون فرض التقديم لا يدل على الحصر.

(٢) لا يخفى أن هذا المثال جاء ذكره مسامحة، إذ العالم مسند إلى زيد وليس مسنداً إليه بل بحسب المعنى أن زيدا هو المسند إليه.

(٣) الفرق بين الحملين هو أنه تارة يكون الاتحاد بين الموضوع والمحمول اتحاداً بلحاظ الخارج دون المفهوم، وأخرى في المفهوم أيضاً، والأول هو الشائع الصناعي والثاني هو الأولي الذاتي، وهذا الثاني يختص بباب الحدود والتعريفات عادة.

والطبيعي،^(١) إذ التقدير آنذاك: إن طبيعي العالم متحد مع زيد، ومثله يفيد الحصر أيضاً، إذ لا فرق بين اتحاد جميع أفراد العالم مع زيد وبين اتحاد الطبيعي مع زيد.

٣ _ أن يثبت أن الحمل أولي ذاتي وليس شائعاً صناعياً، وهنا يثبت الحصر أيضاً، لأن التقدير آنذاك: إن مفهوم هذا عين مفهوم ذاك، ولازم ذلك الحصر.

ثم ذكر^١ بعد ذلك أنه بما ذكرناه من التحقيق سوف تعرف الخلل الذي حصل في كلمات كثير من الأعلام ولا نطيل بذكر ذلك.

توضيح المتن:

عند أهل العرف والمحاورة: بهذا التقييد يقصد دفع إشكال الشيخ الأعظم. ودعوى أن الانصاف: هذا مبتدأ، وخبره (غير مسموعة). والمدعي هو الشيخ الأعظم.

إلا فيما اقتضاه المقام: أي إلا إذا اقتضت القرينة الخاصة في مقام ما الحصر.

وماهية كذلك: أي بالحمل الأولي.

وحصرها عليه: المناسب: وحصرها به.

أو أن مدخوله: المناسب: مدخولها، أي مدخول اللام.

مدخوله على محموله: المناسب بمحموله، أي لا يفيد حصر

مدخول اللام _ وهو العالم _ بالمحمول، وهو زيد.

(١) الفرق بين الحالة الأولى والثانية هو الفرق بين العموم والإطلاق، فالأفراد ملحوظة في الحالة الأولى بخلافه في الحالة الثانية فإن الملحوظ هو الطبيعي دون الأفراد.

خلاصة البحث:

كلمة إنما تدل على الحصر لوجهين، ومناقشة الشيخ الأعظم مدفوعة.
وبل الاضرابية تدل على الحصر إذا كان الاضراب بداعي ابطال ما
سبق دون الغفلة والترقي.
وتعريف المسند إليه مع تقديمه يدل على الحصر في حالات
ثلاث فيما إذا دلت قرينة خاصة عليها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

من أدوات الحصر:

١ _ إنما، وذلك لتصريح أهل اللغة والتبادر لدى أهل المحاورة.
ودعوى أنه لا سبيل إلى ذلك لاختلاف موارد الاستعمال، وعدم
وجود المرادف في عرفنا ليعرف من خلاله المتبادر منها.
مدفوعة بوجود طريق آخر، وهو الانسباق إلى أذهان أهل العرف
والمحاورة.

٢ _ وبل الاضرابية، حيث عدت من ذلك.

والتحقيق أن الاضراب على أنحاء ثلاثة:

أ _ ما كان للغفلة، ولا دلالة له على الحصر، لأنه بمثابة الإتيان
بالمضرب إليه ابتداء.

ب _ ما كان للتأكيد ويكون ذكر المضرب عنه من باب التوطئة
والتمهيد لذكر المضرب إليه، ولا دلالة له على الحصر أيضاً.

ج _ ما كان لا بطل ما سبق، وهو يدل عليه.

٣ _ تعريف المسند إليه على ما قيل.

والتحقيق أنه لا يفيد إلا إذا دلت عليه القرينة الخاصة لأن الأصل في اللام أن تكون جنسية كما أن الأصل في الحمل هو الشائع الصناعي دون الأولي الذاتي، ومن الواضح أن حمل شيء على ماهية بالحمل الشائع لا يقتضي اختصاصها به.

نعم لو دلت قرينة خاصة على أن اللام للاستغراق أو أن مدخولها أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو أن الحمل أولي ذاتي أمكنت الاستفادة الحصر.

وقد انقدح بذلك الخلل في كلمات كثير من الأعلام فلا نطيل بذكرها.

* * *

الفصل السادس:

مفهوم اللقب

قوله ﷺ :

«فصل: لا دلالة لللقب...، إلى قوله: المقصد
الرابع...»^(١)

مفهوم اللقب:

المراد من اللقب كل ما كان ركناً في الكلام، كقولك: ضرب زيد، فإن الركن الأول هو ضرب، والركن الثاني هو زيد، ومفهوم الأول _ إن كان _ أن زيداً لم يتصف بصفة أخرى غير الضرب، ومفهوم الثاني _ إن كان له مفهوم _ أن غير زيد لم يتصف بالضرب. والصحيح أنه لا مفهوم له، فإن العرف لا يفهم ذلك، بل قيل: إن اللقب هو من أضعف المفاهيم.

نعم شخص الحكم مرتفع _ أي إن الضرب الثابت لزيد والمرتبط به ليس ثابتاً لعمرو وغيره _ إلا أن ذلك عقلي من باب أن المقيّد بقيد معين يرتفع بارتفاع ذلك القيد، والمهم هو انتفاء سنخ الحكم، أي إن كلي الضرب وطبيعته ليس بثابت لغير زيد، ومن الواضح أن العرف لا يفهم ذلك.

مفهوم العدد:

إذا قيّد الحكم بعدد خاص _ بأن قيل مثلاً: كَفَر باطعام عشرة مساكين _ فلا يجوز التكفير باطعام تسعة لا من باب مفهوم العدد بل لأجل عدم تحقق المأمور به وهو عنوان العشرة.

(١) الدرس ٢١٠: (٨/ جمادي الأول / ١٤٢٦هـ).

هذا بلحاظ الأقل.

وأما بلحاظ الأكثر فهل يجوز التكفير باطعام أكثر من عشرة؟ إن ذلك يدور مدار أن التقييد بالعشرة هل لوحظ فيه التحديد من جانب القلة فقط أو من جانب القلة والكثرة؟ فإن كان من جانب القلة فقط فيجوز الإتيان بالأكثر، بل يكون ذلك أمراً راجحاً لأنه زيادة في الخير، وأما إن كان من جانب القلة والكثرة معاً فلا يجوز الإتيان بالأكثر، ونؤكد ليس ذلك من جهة مفهوم العدد بل لأجل عدم تحقيق العنوان المطلوب.

* * *

المقصد الرابع:

العام والخاص

- ١ _ ما هو العام؟
- ٢ _ حجية العام المخصّص في الباقي.
- ٣ _ المخصّص المجمل.
- ٤ _ استصحاب العدم الأزلي.
- ٥ _ اشتراط حجية العام بالفحص.
- ٦ _ الخطابات الشفاهية.
- ٧ _ تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ.
- ٨ _ تخصيص العام بالمفهوم.
- ٩ _ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعددة.
- ١٠ _ تخصيص الكتاب الكريم بالخبر.
- ١١ _ تعارض العام والخاص وصورهِ.

الفصل الأول:

ما هو العام؟

قوله ﷺ :

«المقصد الرابع في العام والخاص...، إلى قوله:
ثمّ الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام...».

ما هو العام؟

عُرِفَ العام بتعاريف متعدّدة لم تسلم من الإشكال بعدم الاطراد
أو بعدم الانعكاس، فمن جملة تلك التعاريف مثلاً ما قيل من أن العام
عبارة عن شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.
وأشكل على التعريف المذكور:

تارة بأنه لا يطرد الأغيار، فإنه يصدق على مفهوم العشرة، باعتبار
أنه صادق على مجموع آحاد العشرة ولكنه رغم هذا لا يصدق عنوان
العام عليه _ عنوان العشرة _ بالوجدان.

وأخرى بأنه غير منعكس على تمام أفراده، فهو لا يصدق على
مفهوم كل عين فيما إذا أريد به جميع أفراد الجارية فقط، فإنه عام جزماً
ويصدق عليه ذلك رغم أنه لم يشمل جميع الأفراد التي يصلح أن
يشملها، كأفراد الباصرة وغيرها.

وذكر الشيخ المصنف في هذا المجال أن التعريف المذكور لفظي يقع في
جواب ما الشارحة _ أي التي تشرح اللفظ وتفسّره _ دون ما الحقيقية التي
يكون السؤال فيها عن حقيقة الشيء وماهيته، وما دام التعريف المذكور لفظياً
كتعاريف أهل اللغة فلا مجال للإشكال عليه بعدم الطرد أو بعدم العكس.

يبقى من حقنا أن نسأل عن الدليل على كون التعريف المذكور لفظياً قد قصد به شرح اللفظ، إن ذلك لوجهين:

١ _ إن المعنى المرتكز في ذهننا لمفهوم العام هو أوضح بكثير من التعريف المذكور وغيره، وما دام أوضح فلا يكون التعريف المذكور تعريفاً حقيقياً، لأن شرط التحديد الحقيقي أن يكون أجلى وأوضح من المعرف. والدليل على أوضحية مفهوم العام من التعريف أننا نجعل ذلك المفهوم المرتكز مقياساً في صدق العام وعدمه، فنقول مثلاً: إن مفهوم العشرة لا يصدق عليه عنوان العام بالوجدان ولكن رغم ذلك يشمله التعريف، فلا يكون طارداً للأغيار، بينما مفهوم كل عين يصدق عليه عنوان العام بالوجدان ولكنه لا يصدق عليه التعريف.

٢ _ إن حقيقة العام لا حاجة إلى تحديدها لعدم ترتب أثر عليها، فإن الأحكام _ التي هي من قبيل هل العام حجة في الباقي ونحو ذلك _ مترتبة على مصاديق العام وأفراده، مثل العلماء، وكل رجل، وهكذا، ومعه فيكون المهم الحصول على مفهوم جامع لهذه المصاديق ليتمكن ترتيب الأحكام عليه، وليس من المهم في ذلك المفهوم الجامع أن يكون حقيقياً بل يكفي أن يكون صالحاً للاستعانة به إلى توجيه الأحكام على الأفراد.

وبكلمة أخرى: نحن نريد أن نحكم على كل رجل، وكل عالم، وكل فقير، وهكذا بأحكام متعددة من قبيل أنه حجة في الباقي بعد التخصيص ونحو ذلك، وحيث إن الأفراد المذكورة كثيرة فنحتاج إلى مفهوم يحكي عنها ويجمعها لنستغني به عن ذكر تلك المصاديق الكثيرة، فمفهوم العام الذي نريد الوصول إليه لا يلزم أن يكون مضبوطاً بشكل تام وإنما المهم أن يكون حاكياً عن الأفراد وصالحاً لتوجيه الأحكام على الأفراد من خلاله.

توضيح المتن:

وانتفاء سنخ الحكم: عطف تفسير على المفهوم.
وكيف كان...: أي سواء لم يجتزأ بالأكثر أم لا فليس عدم
الاجتزاء بغير العدد المحدد _ سواء أكان هو الأقل أم الأكثر _ من جهة
المفهوم بل لأجل عدم تحقق عنوان العدد الخاص المطلوب في الدليل.
والانعكاس أخرى: أي وبعدم الانعكاس أخرى.
السؤال عنه: أي عن العام.

مفهوماً ومصداقاً: أي هو أوضح من حيث المفهوم ومن حيث
المصداق. أما أنه أوضح من حيث المفهوم فواضح، وأما أنه أوضح من
حيث المصداق فلأن مصاديق العام واضحة لنا بشكل جلي.
على فرد: مثل كل عين في المثال المتقدم.
وعدم صدقه: أي على فرد آخر، مثل كلمة عشرة.

فالظاهر أن الغرض من تعريفه: ما سبق كان إشارة إلى الوجه
الأول، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني، والمناسب صياغة العبارة هكذا:
على أن الظاهر أن الغرض...

بعد وضوح ما هو محل الكلام...: أي إن من الواضح أن محل
الكلام هو أفراد العام _ مثل كل عالم، وكل رجل، وهكذا _ حيث إن
الأحكام التي يراد بيانها في علم الأصول ثابتة لها وإلا فمفهوم العام ليس
موضوعاً لتلك الأحكام، وإنما الموضوع هو تلك الأفراد.

خلاصة البحث:

لا مفهوم لللقب ولا للعدد عرفاً، نعم لا يكتفى بما دون العدد،

وربما بما زاد عليه إلا أن ذلك ليس من باب المفهوم بل من باب عدم تحقق العنوان الذي انصبَّ عليه الحكم في الدليل.
وعُرف العام بتعاريف لم تسلم من الإشكال، لكن لا وجه للإشكال عليها بعدما كانت تعاريف لفظية، والدليل على كونها تعاريف لفظية وجهان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مفهوم اللقب والعدد:

لا دلالة لللقب ولا للعدد على انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم.
ثم إن مقتضى التقييد بالعدد عدم جواز الاكتفاء بما دونه لأنه ليس ذاك العدد، وأما الزيادة فكانت قيصة إذا كان التحديد به بالإضافة إلى كلا الطرفين. نعم لو كان التحديد به بلحاظ طرفه الأقل جازت الزيادة بل ربما كانت فيها فضيلة.

وعلى أي حال عدم الاجتزاء بالناقص أو الزائد ليس من جهة المفهوم بل لعدم تحقق العدد المطلوب في المنطوق.

المقصد الرابع: مبحث العام والخاص:

تعريف العام:

عُرف العام بتعاريف أشكل عليه بعدم الاطراد تارة وبعدم الانعكاس أخرى لكن ذلك غير لائق بعدما كانت تعاريف لفظية تقع في جواب ما الشارحة لا ما الحقيقية، كيف والمعنى المركوز له في الذهن أوضح من التعريف مفهوماً ومصادقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى

على فرد وعدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الطرد أو بعدم الانعكاس، ومن الواضح أن التعريف يلزم أن يكون بالأجلى.
على أن الغرض من تعريفه بيان مفهوم يجمع أفرادَه ليشار به إليها في مقام إثبات ما لها من أحكام لا بيان حقيقته لعدم تعلق غرض بها.

* * *

قوله ﷺ :

«ثم الظاهر إن ما ذكر...، إلى قوله: فصل لا
شبهة في أن للعموم...»^(١).

العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي:

ينقسم العموم إلى ثلاثة أقسام: استغراقي، ومجموعي، وبدلي، وهذا مطلب واضح، والسؤال المطروح هو: هل أن الاختلاف بين هذه الثلاثة هو في نفس معنى العموم بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم فيها أو أنه باعتبار كيفية تعلق الحكم بحيث لو قطعنا النظر من تلك الكيفية فلا انقسام إلى الثلاثة؟ ذكر الشيخ الخراساني أن الانقسام هو باعتبار كيفية تعلق الحكم، فإن الحكم تارة يكون متعلقاً بكل فرد باستقلاله بحيث لو كان عدد الأفراد مائة مثلاً لانشل مثل أكرم كل عالم إلى مائة حكم، ولازم هذا أنه لو أكرم المكلف (٩٩) ولم يكرم واحداً كان مطيعاً بعدد (٩٩) وعاصياً بلحاظ واحد، وأخرى يكون الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث المجموع، بمعنى أن الحكم واحد ويكون متعلقاً بالمجموع، ولازم هذا أنه لو أكرم (٩٩) ولم يكرم واحداً كان عاصياً فقط ولم يكن مطيعاً أبداً، وثالثة يكون الحكم متعلقاً بكل واحد على البدل، ولازم هذا أنه لو أكرم واحداً _ أيَّ واحد _ كان مطيعاً من دون عصيان.

(١) الدرس ٢١١: (١١) جمادي الأول / ١٤٢٦هـ.

والأول هو الاستغراقي، والثاني هو المجموعي، والثالث هو البدلي.^(١)
ثم تعرّض بشيء بعد ذلك إلى مطلب آخر، وهو أنه بعد أن عرفنا أن العموم عبارة عن شمول المفهوم لما يصلح أن يشمله فسوف نعرف أن النقص على التعريف بمثال عشرة أمر غير مقبول، فإن كل واحد من آحاد العشرة لا يصح إطلاق اسم العشرة عليه، فلا يصدق على الواحد اسم العشرة ولا على الاثنين أنها عشرة، وهكذا، فهي خارجة من التعريف تخصصاً.
ولك أن تقول: إن نسبة وحدات العشرة إلى نفس العشرة هي نسبة الجزء إلى الكل وليست نسبة الأفراد إلى الكلي، وهذا بخلاف مثل عنوان كل عالم، فإن عنوان عالم يصدق على كل فرد فإذا أريد به شمول جميع الأفراد كان ذلك عموماً، وهذا بخلاف مثل العشرة فإنها حيث لا تصدق على كل فرد بل على المجموع بقيد المجموع فيكون خروجها من التعريف بالتخصّص.
هذا حاصل ما أفاده بشيء.^(٢)

* * *

- (١) هذا ويمكن أن يقال: إن الاختلاف بين هذه الأنحاء الثلاثة ثابت بقطع النظر عن كيفية تعلّق الحكم، فنحن نشعر بالوجدان بوجود فرق بين قولنا: أي رجل وقولنا: كل رجل رغم أنه لا يوجد حكم حتى يكون الاختلاف بلحاظه.
وللمصنف تعلّيق في المقام أدعى فيها أن بالإمكان أن يدعى أن الفارق الوجداني الذي نشعر به بين المثالين هو بلحاظ تعلّق الحكم أيضاً وليس بقطع النظر عنه، ولكن ما ذكره مجرد ادعاء. ولعلّه إلى هذا أشار بقوله: (فافهم).
(٢) يمكن أن يشكل بأن لازم ما أفاده أن لا يكون لفظ العلماء من العام، فإنه لا يصدق على كل فرد، فلا يصدق على هذا الفرد من العالم أو ذاك عنوان العلماء، والحال أنه جزماً من العام. ولعلّه إلى هذا أو ما سبق أو كليهما أشار بالأمر بالفهم.

قوله ﷺ :

«فصل لا شبهة في أن للعموم...، إلى قوله:

فصل ربما عُذَّ من الألفاظ...».

هل للعموم صيغة تختص به؟

هناك كلام في أنه هل توجد للعموم ألفاظ خاصة به؟ الآراء في ذلك ثلاثة، فقليل: إنه لا توجد ألفاظ خاصة به، بل كل ما يدعى أنه خاص بالعموم هو موضوع للخصوص، وقيل: إن ما أدعي كونه موضوعاً للعموم هو مشترك بين العموم والخصوص.

واختار المصنف أنه توجد ألفاظ تختص بالعموم، مثل كل وجميع، كما أنه توجد ألفاظ تختص بالخصوص، مثل كلمة بعض، وتوجد أيضاً ألفاظ مشتركة، مثل اسم الجنس، فإنه يصدق على المجموع وعلى البعض، فكلمة ماء مثلاً كما تصدق على مجموع مياه العالم كذلك تصدق على بعض المياه.

ثم قال : نحن حينما ذكرنا أن لفظ كل مثلاً خاص بالعموم فلا نقصد بذلك أنه لا يستعمل في غيره، كلا، إنه قد يستعمل في الخصوص أيضاً إما مجازاً بواسطة العلاقة المصححة، وهي علاقة العموم والخصوص، أو حقيقة بنحو الحقيقة الادعائية.^(١)

(١) حاصل الحقيقة الادعائية المنسوبة إلى السكاكي هو أنه يمكن تحويل كل مجاز إلى حقيقة، وبالتالي لا يبقى عندنا مجاز في عالم الوجود، بل كل ما في الوجود حقيقة، وذلك بهذا البيان، وهو أن من يشير إلى الرجل الشجاع مثلاً ويقول هذا أسد فمقصوده استعمال لفظ الأسد بعد توسعة معناه الحقيقي - وهو الحيوان المفترس - وجعله ذا فردين: أحدهما: الحيوان المعروف الذي هو أبخر الفم، وثانيهما: الرجل الشجاع، فالرجل الشجاع يدعى أنه فرد من الحيوان المفترس، وبذلك يكون استعمال لفظ الأسد فيه ⇨

وإذا سألت عن الدليل على اختصاص مثل كلمة كل بالعموم ما هو؟ أجبتنا أن الدليل هو الوجدان، فإن المتبادر إلى أذهاننا والمفهوم منها هو العموم ولا نحتمل أن أحداً يشكك في ذلك.

هذا وقد استدل القائل باختصاص جميع الأدوات _ أي التي يُدعى وضعها للعموم _ بالخصوص بوجهين:

١ _ إن إرادة الخصوص متيقنة، فالمتكلم إذا كان يريد العموم فهو يريد الخصوص حتماً، وما دامت إرادة الخصوص متيقنة فينبغي للواضع _ كي عرب بن قحطان مثلاً _ وضع الأدوات للخصوص لأنه متيقن.

٢ _ إن الاستعمال في الخصوص أمر كثير حتى قيل ما من عام إلا وقد خُصّ، فلو كانت الأدوات موضوعة للعموم يلزم أن يكون استعمالها في الخصوص _ الذي هو كثير _ مجازياً، ولأجل أن لا يلزم الاستعمال المجازي الكثير ينبغي للواضع وضع الأدوات للخصوص، فإنه بذلك يكون الاستعمال الكثير حقيقياً لا مجازياً.

والشيخ المصنف بعد استعراض هذين الوجهين يأخذ بمناقشتها ويقول: يرد على الوجهين المذكورين ما يلي:

أولاً: إنه من خلال ما ذكرناه سابقاً قد اتضح ردُّ هذين الوجهين، فإننا قد ذكرنا سابقاً أن الوجدان قاض بفهم العموم من مثل كلمة كل وجميع، وبعد هذا الوجدان المسلّم لا يعود مجال للاستدلال على الوضع

⇒ استعمالاً حقيقياً، وتكون المجازية في الادعاء، ومقامنا يفترض أنه من هذا القبيل، أي يُدعى أن الخاص هو العام فيستعمل اللفظ في الخاص بعد ادعاء أنه العام فيكون الاستعمال بنحو الحقيقة الادعائية.

للخصوص بأن إرادته متيقنة أو بأن وضع الأدوات له يلزم منه تقليل المجاز، إن هذا أشبه بالاستدلال على إثبات دعوى في مقابل أمر بديهي.

وثانياً: إن كلا الوجهين قابل للمناقشة.

أما الأول فباعتبار أن إرادة الخصوص وإن كانت متيقنة إلا أن هذا لا يلزم منه وضع الأدوات له بعدما كان العموم كثيراً ما يكون هو المراد. إن العموم كثيراً ما يكون هو المراد للمتكلم فيلزم وضع بعض الأدوات لتفهمه وإلا كان ذلك نقصاً في اللغة العربية، ومجرد أن إرادة الخصوص متيقنة لا يصلح مبرراً للوضع له _ الخصوص _ وهجر الوضع للعموم.

وأما الثاني فيمكن مناقشته من ناحيتين:

الأولى: إننا نسلم أن الاستعمال في الخصوص أمر كثير ولكن كثرة الاستعمال فيه لا تستدعي كثرة الاستعمال المجازي، وذلك لما سيأتي في بعض الفصول المقبلة^(١) من أن الاستعمال في الخصوص لا يستلزم المجازية بل هو بنحو الحقيقة فانتظر ذلك.

الثانية: إننا لو تنزلنا وسلمنا أن الاستعمال في الخصوص مجاز

فنقول: حيث إنه استعمال مع القرينة فلا محذور فيه.^(٢)

(١) المقصود الفصل الذي ذكره بقوله: فصل لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي...

(٢) هذه المناقشة لا تصلح أن تكون جواباً على ما سبق، فإن الوجه الثاني كان يقول: إنه يلزم الوضع للخصوص قليلاً للمجاز، ومن الواضح أن هذا لا يندفع بمقالة المصنف، وهي أن الاستعمال المجازي لا محذور فيه وإن كان كثيراً ما دام هو مع القرينة.

توضيح المتن:

لقد أطاع وامثل: المناسب: يكون مطيعاً بلا عصيان.
وقد انقدح أن مثل...: أي من تعريف العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.
ثم إن المناسب التعبير هكذا: وقد انقدح أن شمول مثل عشرة...
فافهم: تقدم احتمال كونه إشارة إلى التعليقين السابقين أو إلى أحدهما.

كالخصوص: أي إن الخصوص له صيغة خاصة تخصه، وهي مثل بعض، وخاصة.

ولا ينافي اختصاصه به: أي لا ينافي اختصاص مثل كلمة كل بالعموم استعمالها في الخصوص أحياناً بنحو الحقيقة الادعائية أو بنحو المجاز بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه لا يصغى...: أي بعد ضرورة أن مثل لفظ كل مختصة بالعموم بمقتضى التبادر والوجدان العرفي لا يصغى إلى الوجهين المذكورين لإثبات الوضع للخصوص.

والظاهر يقتضي...: التعبير بالظاهر لا معنى له، والأولى التعبير بالمناسب، أي والمناسب كونه حقيقة في الغالب قليلاً للمجاز.

مع أن تيقن...: هذا إشارة إلى المناقشة الثانية للوجهين، وهي في الحقيقة ترجع إلى مناقشة واحدة للوجه الأول ومناقشتين للوجه الثاني.

مع كون العموم...: أي ما دام العموم كثيراً ما يراد.

واشتهار التخصيص: هذا شروع في المناقشة الأولى للوجه الثاني.

ولو سُلّم...: هذا شروع في المناقشة الثانية للوجه الثاني.

خلاصة البحث:

للعوم أقسام ثلاثة تختلف باختلاف كيفية تعلّق الحكم. والنقض بمفهوم العشرة على تعريف العموم ليس بوارد. وللعموم صيغة تخصّه بالضرورة. والوجهان المستدل بهما على وضع مطلق الأدوات للخصوص قابلان للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أقسام العموم:

ثمّ إنه ذكر للعموم أقسام ثلاثة: استغراقي، ومجموعي، وبدلي، والظاهر أن ذلك باختلاف كيفية تعلّق الحكم، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلّق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده، وأخرى بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً بحيث لو أخل بإكرام واحد - في أكرم كل فقيه مثلاً - لم يكن ممثلاً أصلاً بخلاف الصورة الأولى فإنه مطيع وعاص، وثالثة يكون كل واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً تحققت الإطاعة بلا عصيان.

ثمّ إنه بهذا اتّضح أن شمول مثل عشرة وغيرها لأحاديها ليس من العموم لعدم صلاحية مفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

هل للعموم صيغة؟

فصل:

لا شبهة أن للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً، وهكذا الخصوص، وهناك ما يشترك بينهما، فمثل لفظ كل - وما يرادفه في أي لغة كان - يختص بالعموم بالضرورة ولا يختص بالخصوص ولا يعمّه.

ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية إما بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل ما من عام إلا وقد خُصَّ، والمناسب وضعه للغالب قليلاً للمجاز.

على أن تيقن إرادته لا توجب اختصاص الوضع به ما دام العموم كثيراً ما يراد.

واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية كما يأتي توضيحه، ولو سُلِّم فلا محذور فيه إذا كان مع القرينة كما لا يخفى.

* * *

قوله ﷺ:

«فصل: ربما عُذُّ من الألفاظ...، إلى قوله: فصل
لا شبهة في أن العام المخصص...»^(١)

النكرة في سياق النفي:

في هذا الفصل يريد ﷺ ذكر نموذج مما أدعي دلالة على العموم، وذلك هو النهي أو النفي الداخل على النكرة، فإنه قد أدعي دلالة على العموم، فلو قيل: لا تدخل عليَّ رجلاً أو لم يدخل عليَّ رجل استفيد من ذلك العموم، يعني أن أي رجل من الرجال لا تدخله عليَّ أو لم يدخل عليَّ.^(٢)

وحاصل ما ذكره ﷺ في هذا المجال أن دلالة النفي أو النهي الداخل على النكرة على العموم قضية لا ينبغي الشك فيها، غير أن ذلك ليس من باب الوضع وإنما هو من باب حكم العقل، بتقريب أن النكرة لما كانت تدل على الطبيعة فالنهي الداخل عليها يكون دالاً على طلب عدم الطبيعة، وحيث إن عدم الطبيعة لا يتحقق عقلاً إلا بترك جميع أفرادها فيلزم ترك جميع الأفراد.

إذن دلالة النهي أو النفي على العموم هو من هذه الناحية.

ثم استدرك ﷺ بعد ذلك وقال: إن النهي أو النفي إنما يدل على الاستيعاب

(١) الدرس ٢١٢: (١٢/ جمادي الأول/ ١٤٢٦هـ).

(٢) قد تقدم منه ﷺ هذا المبحث في باب اجتماع الأمر والنهي عند تعرضه إلى المرجح الأول من مرجحات تقديم النهي على الأمر فلاحظ (ص ٢٧٥) من الكفاية، ولعل ما ذكره هناك أوضح مما ذكره هنا.

فيما إذا كان المقصود من النكرة الطبيعة المطلقة، وأما لو كان المقصود الطبيعة المقيدة _ كما لو قيل: لا تدخل عليَّ رجلاً بخيلاً _ فلاستيعاب يكون بلحاظ أفراد المقيد فقط.

وهكذا الحال لو كان المقصود من النكرة الطبيعة المهمة _ أي المقسم للطبيعة المطلقة والطبيعة المقيدة _ فإنه أيضاً لا يمكن استفادة استيعاب جميع الأفراد بل يكون المنفي خصوص أفراد المتيقن، أعني أفراد المقيد.

ولا تشكل وتقول: إن تحقيق الاستيعاب بخصوص أفراد المتيقن يتنافى وما تقدم من حكم العقل بدلالة النفي أو النهي على الاستيعاب.

والجواب عن ذلك واضح، فإن العقل وإن حكم بدلالة النفي أو النهي على الاستيعاب إلا أن المقصود استيعاب ما يراد من النكرة لا ما يصلح انطباق تلك النكرة عليه وإن لم يكن مراداً، وعليه فإذا كان المراد من النكرة خصوص المقيد فيكون الاستيعاب بلحاظ خصوص أفراد المقيد، وإذا كانت دالة على الطبيعة المقسم فيلزم أن يكون الاستيعاب بلحاظ أفراد المتيقن، وهو أفراد المقيد.

ثم ذكره رحمته أن هذا المطلب يمكن أن نذكر له نظيرين:

١ _ كلمة كل، فإنه قيل أنها موضوعة للعموم، أي لاستيعاب المدخول ولكن ليس المقصود استيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول بل استيعاب ما يراد منه، ومن هنا لم يكن تقييد المدخول موجباً للتهافت، فلو كانت كلمة كل موضوعة لاستيعاب جميع أفراد ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول يلزم أن يكون تقييده موجباً للتهافت، لأنه إذا قيل: لا تدخل عليَّ رجلاً كان ذلك مفيداً لاستيعاب جميع أفراد الرجل، فإذا قيد بالبخيل وقيل: لا تدخل عليَّ رجلاً بخيلاً يلزم من ذلك

التهافت، وحيث لا نشعر بالوجدان بالتهافت فنفهم من ذلك أن كلمة كل تدل على استيعاب ما يراد من المدخول دون ما يصلح أن ينطبق عليه. وعلى هذا الأساس سوف نخرج بهذه النتيجة وهي أن استفادة العموم بلحاظ جميع الأفراد موقوف على ثبوت إطلاق المدخول في المرحلة السابقة، وحيث إن إطلاق المدخول لا يمكن إثباته إلا من خلال مقدمات الحكمة فيرتب على ذلك أن دلالة كلمة كل على العموم بلحاظ جميع الأفراد هي في طول جريان مقدمات الحكمة في المدخول، فلا بد من إجراء مقدمات الحكمة في المدخول أولاً ثم بعد ذلك نستفيد العموم بواسطة كلمة كل.^(١)

أجل يمكن أن ندعي هذه الدعوى، وهي أن دلالة كلمة كل _ وهكذا النفي والنهي _ على الاستيعاب وإن كانت موقوفة على ثبوت إطلاق المدخول في المرحلة السابقة إلا أن الإطلاق المذكور لا ينحصر إثباته بإجراء مقدمات الحكمة بل هناك طريق آخر، وهو أن يدعى أن نفس دلالة كلمة كل أو النفي والنهي على الاستيعاب تكفي في إثبات أن المدخول مطلق بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة فيه.

٢ _ الاسم المحلى بالألف واللام _ مثل كلمة البيع أو العالم أو

(١) قد يشكل بأنه بعد إجراء مقدمات الحكمة في المدخول وثبوت الإطلاق فيه لا تعود حاجة إلى دلالة النفي أو النهي على العموم ويكون ذلك من قبيل تحصيل الحاصل.

والجواب: إن الإطلاق والعموم أسلوبان لإفادة الشمولية، فالعموم يُري الشمولية من خلال اللفظ بينما مقدمات الحكمة لا تري الشمولية من خلال اللفظ فلا يلزم بناءً على هذا محذور تحصيل الحاصل.

العلماء في مثل أحل الله البيع، وأكرم العالم أو العلماء _ فإنه أدعي دلالة على العموم، أي إنه موضوع لإفادة ذلك.^(١)

وبناءً على إفادته للعموم يأتي الحديث السابق فيقال: هو لا يدل على استيعاب كل ما يصلح أن ينطبق عليه اسم المدخول _ وإلا يلزم عدم إمكان تقييد المدخول للزوم محذور التهافت _ بل استيعاب ما يراد منه فلذلك لا بد من إثبات إطلاق المدخول _ من خلال مقدمات الحكمة _ في المرحلة السابقة.

والنتيجة التي ننتهي إليها هي أن كلاً من النفي _ وهكذا النهي _ وكلمة كل، والمحلى بالالف واللام تدل على العموم ولكنه عموم ما يراد من المدخول فيلزم إثبات أنه مطلق في المرحلة السابقة، وذلك لا يتحقق إلا بمقدمات الحكمة أو بالطريق الآخر الذي أشار إليه عليه السلام.

بقي إشكال، وهو أن هذه الثلاثة إذا كانت لا تدل على عموم ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول بل على عموم ما يراد منه فلازم ذلك عدم انعقاد العموم في موارد تقييد المدخول، ومعه فكيف يصدق عنوان التخصيص فيما إذا قُيد المدخول وقيل مثلاً: أكرم كل رجل سخي؟ إن التخصيص عبارة عن ثلم العموم، ومع فرض عدم انعقاد العموم لا يصدق ثلم العموم، وبالتالي يلزم عدم إمكان صدق التخصيص.

والجواب: إن التخصيص ليس بمعنى ثلم العموم بل بمعنى انعقاد العموم وهو ضيق، نظير قولك لحافر البئر: ضيق فم الركية،^(٢) فإن المقصود أوجدها وهي ضيقة الفوهة لا أنه أوجدها وسبعة ثم ضيقها.

(١) وسيأتي من المصنف أن دلالة على الشمولية ليست بسبب الوضع بل بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمة.

(٢) الركية هي على وزن عطية: البئر، والجمع ركيّ وركايا.

ثمّ بعد هذا أشار المصنف إلى أن الاسم المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم ولم يوضع لذلك، أي إن دلالة على الشمولية ليست من جهة وضعه للعموم بل بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمة، فكلمة البيع مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وإن دلت على الشمولية لكل بيع ولكن ذلك ليس بسبب وضعها للعموم، إذ لو كانت موضوعة له فإما أن يكون ذلك من جهة وضع اللام للعموم أو من جهة وضع مدخولها له أو من جهة وضع المجموع له، والكل باطل. أما الأول فلأن لازمه دلالة كل لام على العموم، والحال أن الأمر ليس كذلك.

وأما الثاني فلأن مدخول اللام يدل على الجنس، أي طبيعة البيع مثلاً ولا يدل على العموم.

وأما الثالث فلأنه لا وضع للمركّب زائداً على وضع أجزائه. وبهذا يتعين أن تكون إفادته للشمول من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة وليس من جهة الوضع.

توضيح المتن:

لا يكاد يكون...: المناسب: ضرورة أن الطبيعة لا تكون معدومة إلا إذا لم يكن أي فرد منها موجوداً.

إذا أخذت مرسلة: أي مطلقة لا مبهمة، بمعنى الماهية الجامع المقسم للمطلق والمقيّد.

لما أريد منها: أي للأفراد المتيقنة.

وهذا لا ينافي...: أي إن اختصاص الاستيعاب بخصوص ما أريد منها يقيناً لا ينافي كون دلالتها على الاستيعاب عقلية، فإن دلالتها على الاستيعاب هي بالإضافة...

ولذا لا ينافيه: أي ولكون العموم الذي وضعت له هو عموم ما يراد من المدخول جاز تقييد المدخول بقيود كثيرة.
نعم لا يبعد أن يكون...: أي نعم لا يبعد أن يكون النفي ظاهراً عند إطلاق النكرة في استيعاب جميع أفرادها.

ثم إن هذا لا يختص بالنفي بل يعم مثل كلمة كل، وقد صرح عليه السلام بهذا التعميم فيما سبق، أي (ص ٢٧٦) من الكفاية.

ثم إنه قد تُفسّر العبارة بشكل آخر، أي هكذا: نعم تختلف كلمة كل عن أداة النفي في هذا المطلب، وهو أن كلمة كل تعطي بنفسها لمدخولها الظهور في الإطلاق بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة فيه، وهذا بخلافه في أداة النفي، فإنه لا بدّ من إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها ولا تغني نفس الأداة عن ذلك. وعلى هذا الأساس يكون تقدير العبارة هكذا: نعم لا يبعد أن يكون مثل لفظ كل ظاهراً عند إطلاق النكرة _ وهي مدخول كل _ في استيعاب جميع أفرادها، يعني: وهذا بخلاف أداة النفي.

أقول: إن هذا التفسير وإن كان يلتئم مع العبارة في حدّ نفسها ولكن يبعده أنه في الموضع السابق صرح بالتعميم.
عند إطلاقها: أي عند عدم تقييدها بقيد.

وهذا هو الحال: أي إن اللام وإن كانت تفيد استيعاب مدخولها ولكن استيعاب ما يراد منه لا ما يصلح أن ينطبق عليه.

بناءً على إفادته للعموم: أي بناءً على وضعه للعموم. وسيأتي أن إفادته الشمولية هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وذلك بقوله: لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع...

لكن دلالة على العموم...: أي لكن دلالة المحلى باللام...

وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام: أي لعدم اقتضاء وضع اللام العموم، فإن اللام لم توضع للعموم، وعليه فالهاء ترجع إلى العموم. ولا يخفى أن التركيب المذكور غريب، حيث ذكر المصدر مضافاً إلى المفعول به ثم ذكر الفاعل. والتعبير الخفيف هكذا: لعدم ثبوت وضع اللام ولا المدخول ولا المركب منهما للعموم. ولا مدخوله: أي مدخول اللام، فإنه موضوع للطبيعة.

خلاصة البحث:

النفي الداخِل على النكرة يدل على العموم بحكم العقل دون الوضع. ويلزم إثبات إطلاقها في المرحلة الأولى حتى يدل النفي على العموم، وهذا نظير كلمة كل والمحلى باللام. وعليه تكون استفادة العموم في هذه الثلاثة فرع جريان مقدمات الحكمة في المدخول، نعم قد يستغنى عن إجرائها بنفس ظهور النفي ونحوه في الشمولية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

النكرة في سياق النفي والنهي:

ربما عُدَّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي.

والصحيح أن دلالتها عليه وإن كان لا ينبغي أن تنكر إلا أن ذلك بحكم العقل، ضرورة أن الطبيعة لا تنعدم إلا بعدم جميع أفرادها. لكن لا يخفى أنها تفيد العموم إذا كانت مطلقة لا مبهمة تقبل التقييد وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب الأفراد المتيقنة لا كل ما يصلح أن تنطبق عليه.

ولا ينافي ذلك كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا ما يصلح أن تنطبق عليه.

وهذا نظير مثل لفظ كل، فإنه وإن كان موضوعاً للعموم إلا أنه بلحاظ ما يراد من المدخول، ولذا يمكن تقييده بقيود كثيرة.

نعم لا يبعد أن يكون نفس النفي موجباً لظهورها في الاستيعاب. وأيضاً نظير ذلك المحلى باللام بناءً على إفادته للعموم وضعاً، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول.

وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركية. نعم أصل دلالة المحلى على العموم وضعاً محل منع بل إنما يفيد بمقدمات الحكمة ضرورة أن اللام والمدخول لا يقتضيان ذلك، ولا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى.

الفصل الثاني:

حجية العام المخصّص في الباقي

قوله ﷺ :

«فصل: لا شبهة في أن العام المخصَّص بالمتصل...،
إلى قوله: وقد أجيب عن الاحتجاج...»^(١).

حجية العام المخصَّص في الباقي:

إذا خُصَّص العام وأُخرج منه بعض الأفراد فهل يكون حجة في الباقي؟^(٢) فلو قيل: ساعد الفقراء، ولنفترض أن عددهم مائة، ثم قيل بعد ذلك: لا تساعد الفقراء الذين لا التزام ديني لهم، ولنفترض أن عددهم عشرة فهل العام يكون حجة في تمام التسعين؟ فلو فرض الشك في وجوب إكرام فقير من الفقراء التسعين لأجل سبب آخر غير عدم التزامه الديني فهل يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه؟

ويجدر الالتفات إلى أن حالات الأفراد ثلاث:

١ _ أن يكون الفرد متيقن الدخول تحت الخاص.

٢ _ أن يكون الفرد متيقن الخروج من الخاص.

٣ _ أن يكون الفرد مشكوك الدخول تحت الخاص.

وفي الحالة الأولى لا إشكال في لزوم التمسك بالخاص وعدم جواز التمسك بالعام، والكلام ينحصر في الحالتين الأخيرتين فهل العام حجة فيهما؟

(١) الدرس ٢١٣: (٢/ شعبان / ١٤٢٦هـ).

(٢) فيما إذا لم تكن الشبهة مصداقية كما هو واضح.

وفي هذا المجال ذكر عليه السلام ثلاثة أقوال:

١ _ ما هو المشهور بين الأصوليين ولم ينسب الخلاف فيه إلا إلى بعض العامة _ كأبي ثور _ وهو أن المخصّص إذا كان متصلاً فالعام حجة في الأفراد المتيقن خروجها من الخاص دون الأفراد المشكوك، وإذا كان منفصلاً فالعام حجة حتى في الأفراد المشكوك.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن العام حجة في الأفراد المتيقن خروجها من الخاص سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، وحجة في الأفراد المشكوك فيما إذا كان المخصّص منفصلاً.^(١)

٢ _ إذا كان المخصّص متصلاً فهو حجة في الباقي، وأما إذا كان منفصلاً فلا يكون حجة فيه.

والوجه في ذلك أنه في المخصّص المتصل ينقصد للعام من البداية ظهور في تمام الباقي فيكون حجة بخلافه في المنفصل فإنه لا ينقصد للعام ظهور في تمام الباقي ليكون حجة فيه.

٣ _ إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة من دون تفصيل، فهو ليس بحجة مطلقاً.

واستدل على هذا القول بأن العام بعد فرض طرو التخصيص عليه لا يكون استعماله حقيقياً بل هو مجاز، ومن الواضح أن استعمال العام في أي مرتبة من مراتب الباقي هو مجاز، فاستعماله في التسعين مجاز، واستعماله في الثمانين مجاز، وهكذا، وحيث إنه لا معيّن لبعض المراتب في مقابل المراتب الأخرى بعد كون الكل مجازاً فيكون ترجيحها بلا مرجح، فاستعمال العام في تمام

(١) وسيوضح فيما بعد إن شاء الله تعالى الوجه في التفصيل المذكور.

التسعين لا مرجّح له حتّى يكون متعيّناً. ومجرد أنها أكثر من الثمانين لا يصلح أن يكون مرجّحاً، فإن ذلك أشبه بالاستحسان.

وأجاب رحمته عن ذلك بأن العام بعد التخصيص لا يكون استعماله مجازاً بل هو حقيقة سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.

والوجه في ذلك:

المخصّص المتصل:

أما بالنسبة إلى المخصّص المتصل، كما لو قيل: ساعد كل فقير ملتزم – فلاّنه قد تقدّم في الفصل السابق أن كلمة كل وما شاكلها من أدوات العموم هي موضوعة لإفادة استيعاب ما يراد من المدخول لا لاستيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه، ومن المعلوم أن كلمة كل في المثال السابق هي مستعملة في استيعاب جميع أفراد ما أريد من الفقير، فإنه قد أريد منه الفقير الملتزم، وقد استعملت كلمة كل في استيعاب جميع أفراد الفقير الملتزم، وعلى هذا يكون استعمالها حقيقياً وليس مجازاً حتّى يقال بعدم وجود المرجّح لهذه المرتبة المجازية في مقابل تلك المرتبة المجازية.

ولك أن تقول: كما أن كلمة كل في جملة ساعد كل فقير مستعملة في العموم كذلك هي في جملة ساعد كل فقير ملتزم مستعملة في العموم، غايته أن دائرة أفراد العموم في الجملة الأولى أكبر منها في الجملة الثانية، وكما أنه في الجملة الأولى لا تكون مستعملة في الخاص ويكون استعمالها حقيقياً كذلك في الجملة الثانية لا تكون مستعملة في الخاص ويكون استعمالها حقيقياً.

هذا كله في المخصّص المتصل.

المخصّص المنفصل:

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً فالعام يكون مستعملاً في عموم الواسع،

أي في جميع الأفراد بما في ذلك الأفراد الخارجة بالمخصص، يعني يكون مستعملاً في تمام المائة، وما دام هو مستعملاً في ذلك فيكون استعماله حقيقياً وليس مجازياً حتى يقال إنه لا مرجح لمجاز في مقابل مجاز.

وبكلمة أخرى: إن ورود المخصص المنفصل لا يكشف عن عدم استعمال العام في عمومه الواسع وإنما يكشف عن عدم كونه مراداً بالإرادة الجدية، فإنه توجد لدينا إرادتان: جدية واستعمالية، وورود المخصص المنفصل لا يكشف عن عدم استعمال العام في العموم على مستوى الإرادة الاستعمالية بل عن عدم كونه مراداً بالإرادة الجدية.

إن قلت: إن هذا احتمال وجيه ولكن الاحتمال الثاني _ وهو كون العام مستعملاً في الخصوص دون العموم _ محتمل أيضاً فما الترجيح لذلك على هذا؟

قلت: إن الاحتمال الأول يوجد له مرجح، وهو الظهور، فإن ظاهر العام كونه مستعملاً في العموم ما دام المخصص منفصلاً _ فحينما يقال: ساعد كل فقير نفهم من ذلك العموم حتى لو جاء المخصص بعد ذلك وقال: لا تساعد الفقير غير الملتزم، إن ذلك الظهور لا يتزلزل ونشعر به بالوجدان _ وهذا الظهور يلزم أتباعه والأخذ به ولا يعتنى آنذاك لاحتمال كونه مستعملاً في الخصوص، فإن الظهور يلزم أتباعه ويكون حجة رغم وجود احتمال الخلاف.

إن قلت: ما الفائدة في استعمال العام في العموم ما دام العموم ليس بمراد جداً؟ أو ليس ذلك لغواً.

قلت: إن له فائدة، وهي أن العموم المذكور يصير قاعدة كلية يلزم على المكلف أتباعها والأخذ بها في حالة الشك، فالمكلف حينما يشك في أن هذا الفرد هل تجب مساعدته أو لا فيلزمه التمسك بظهور العام في

العموم وبالتالي تلزمه مساعدته إلا أن تقوم حجة أقوى تقف أمامه،
وحيث إن الخاص حجة أقوى في خصوص أفراده المتينة فتعود الأفراد
المشكوكة بلا حجة أقوى مزاحمة ويلزم الأخذ بمقتضى العام بلحاظها.

ثم إنه من خلال هذا كله اتضح أن المخصص المتصل والمنفصل
يشتركان في جانب ويختلفان في جانب آخر، فهما يختلفان في أن العام
في المخصص المتصل يكون ظاهراً ومستعملاً في تمام الباقي، بينما في
المخصص المنفصل يكون ظاهراً ومستعملاً في العموم بدرجة الوسيعة.

ويشتركان في أن الاستعمال في كليهما حقيقي وليس مجازياً،
ويترتب على هذا أنه يلزم الأخذ بظهور العام الثابت له، وهو الظهور في
استعماله في تمام الباقي في حالة كون المخصص متصلاً، والظهور في
استعماله في العموم الوسيط في حالة كون المخصص منفصلاً، فإنه يلزم
الأخذ به _ الظهور في العموم الوسيط _ ما دام لم يزاحم بحجة أقوى.^(١)

توضيح المتن:

لا شبهة في أن العام...: بعد ما كانت المسألة تشتمل على قولين
آخرين فالتعبير بجمله لا شبهة لا يكون مناسباً.
وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً: المقصود إذا لم تكن

(١) ثم إنه بهذا اتضح الوجه في القول الأول الذي هو رأي المشهور، فالعام حجة
في الأفراد المشكوكة إذا كان المخصص منفصلاً - وذلك بسبب ظهور العام في
إرادة العموم منه، فإنه يلزم الأخذ به ما دام لم يزاحم بحجة أقوى - وليس حجة
إذا كان المخصص متصلاً، باعتبار أنه لا ينقصد للعام ظهور في العموم بدرجة
الوسيعة حتى يؤخذ به بلحاظ الأفراد المشكوكة.

الشبهة مصداقية بل كانت مفهومية مرددة بين السعة والضيق، وإلا ففي المصداقية لا يجوز التمسك بالعام كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وربما قُصِّلَ بين المخصَّص...: هذا إشارة إلى القول الثاني، وما قبله كان ناظراً إلى القول الأول.

ثم إن التقدير: فليل بحجية العام في تمام الباقي وبين المنفصل فليل بعدم حجية العام في تمام الباقي.

واحتج النافي: كان من المناسب الإشارة إلى القول الثالث أولاً، ثم بيان حجته بعد ذلك، بأن يقال هكذا: وقيل بعدم الحجية مطلقاً، واحتج... وتعيّن الباقي: أي تمام الباقي.

ذوي الأدوات: المناسب التعبير بالمدخول.

لا تستلزم استعماله فيه: أي لا تستلزم استعمال العام في الخصوص بحيث يكون الخاص قرينة على استعمال العام في الخصوص، كلا، بل من الوجيه أن يُدعى استعمال العام _ رغم ورود الخاص _ في العموم ليكون قاعدة في مورد الشك، وهذا يعني أن الخاص ليس مانعاً من أصل انعقاد الظهور للعام في العموم بل إنه ينقذ للعام ظهور في العموم غايته يتقدم الخاص من باب تقديم النص أو الأظهر على الظاهر.

قاعدة: كلمة قاعدة مفعول لأجله، أي لأجل أن تكون قاعدة في مورد الشك.

إلى أنه قد استعمل فيه: أي استعمل العام في الخصوص مجازاً. في الأول: أي المخصَّص المتَّصل، وقوله: (في الثاني)، أي في المخصَّص المنفصل.

في خصوص ما كان الخاص حجة فيه: وهي الأفراد المتيقن دخولها تحت الخاص.

خلاصة البحث:

هل العام حجة في الباقي؟ في ذلك أقوال ثلاثة؛ والمشهور هو الأول، واستدل على الثالث _ وهو عدم الحجية مطلقاً _ بأن استعمال العام بعد التخصيص مجاز، ولا مرجح لمجاز على مجاز. والجواب أن الاستعمال حقيقي وليس مجازياً كي يرد ما ذكر. أما أنه في المخصّص المتصل حقيقي فباعتبار أن الأداة مستعملة في عموم ما يراد من المدخول. وأما أنه في المخصّص المنفصل حقيقي فباعتبار أن ورود المخصّص المنفصل لا يعني عدم استعمال العام في العموم بل عدم كونه مراداً بالإرادة الجدية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

حجة العام في الباقي بعد التخصيص:

العام المخصّص حجة في الباقي إذا علم بعدم دخوله في المخصّص من دون فرق بين ما إذا كان متصلاً أو منفصلاً، وإذا شك في دخوله فهو حجة فيه أيضاً إذا كان المخصّص منفصلاً. وهذا هو المشهور بين الأصحاب ولم ينسب الخلاف فيه إلا إلى بعض أهل الخلاف.

وقيل بالتفصيل بين المخصّص المتصل فالعام حجة فيه، وبين المخصّص المنفصل فلا يكون حجة فيه.

وقيل بعدم الحجية مطلقاً واحتج له بالإجمال لتعدد مراتب المجاز حسب تعدد مراتب الباقي، وتعيّن المرتبة العالية ترجيح بلا مرجح.

ويمكن الجواب بأنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً.
أما إذا كان المخصّص متصلاً فلما عرفت من أنه لا تخصيص
أصلاً وإن أدوات العموم قد استعملت فيه وإن كانت دائرته سعة وضيقاً
تختلف باختلاف المدخول.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا
تستلزم استعمال العام فيه وصيرورة الخاص قرينة عليه، بل من الوجيه
استعماله في العموم ليكون قاعدة، ويقدم الخاص من باب تقديم النص
أو الأظهر على الظاهر، ولا يكون الخاص مانعاً من أصل انعقاد الظهور
للعام في العموم.

لا يقال: هذا احتمال ويحتمل الآخر.

فإنه يقال: إن الظهور في استعمال العام في العموم هو المعين
للاحتمال الذي ذكرناه.

وبالجملة: إذا كان المخصّص متصلاً فينقذ للعام ظهور في
الخصوص، وإذا كان منفصلاً فينقذ له الظهور في العموم ويكون حجة
في غير ما يكون الخاص حجة فيه.

* * *

قوله ﷺ :

«وقد أجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب
المجازات...، إلى قوله: فصل إذا كان الخاص...»^(١).

جوابان آخران عن دليل النافي مطلقاً:

ذكرنا سابقاً أن النافي مطلقاً استدل على عدم حجية العام في
الباقي بأن الاستعمال في الباقي حيث إنه مجازي ولا مرجح لمجاز على
مجاز فلا يكون حجة فيه. وأجاب الشيخ الخراساني عن ذلك بما تقدم،
والآن يراد بيان جوابين آخرين عن ذلك، وهما:

١ _ ما أفاده الشيخ القمي من أن تمام الباقي حيث إنه أقرب إلى
العام فيكون ذلك مرجحاً له على بقية مراتب المجاز.

وفيه: إن الأقربة إذا كان يراد بها الأقربة العددية _ بمعنى أن
أفراد العام لو كانت مائة فتمام الباقي الذي هو تسعون أقرب إلى المائة
من الثمانين وغيرها _ فهي مسلمة ولكنها لا تصلح للترجيح، بل الترجيح
بها مجرد استحسان، وإن كان يراد بها الأقربة بلحاظ شدة الأنس الناشئة
من كثرة الاستعمال فهي صالحة للترجيح بها، ولكنها ليست متحققة، فإن
تمام الباقي ليس شيئاً محدداً ليتمكن كثرة الاستعمال فيه، فربما يكون
بمقدار تسعين وربما يكون ثمانين أو سبعين وهكذا فكيف نتصور إذن
كثرة الاستعمال؟

٢ _ ما أفاده الشيخ الأنصاري، وحاصله: أن استعمال العام بعد التخصيص مجازي وليس حقيقياً _ على خلاف ما اختاره تلميذه الخراساني من كون الاستعمال بعد التخصيص حقيقياً لا مجازياً _ ولكن رغم كون الاستعمال مجازياً يلزم حمل العام على تمام الباقي لوجود المقتضي وفقدان المانع.

أما أن المقتضي موجود فباعتبار أن دلالة العام على كل واحد من أفرادها ليست منوطة بدلالته على بقية الأفراد، فلو كانت أفراد العام مائة، وكان الخارج بالتخصيص عشرة فدلالته على التسعين ثابتة رغم عدم دلالة على العشرة. ولا يشكل بأن دلالة العام على التسعين حيث إنها مجازية فكيف يدل عليها؟ إنه أمر مرفوض، فإن اللفظ لا يدل على المعنى المجازي وإنما يدل على المعنى الحقيقي.

إذ يجاب أن اللفظ وإن كان لا يدل على المعنى المجازي إلا أن ذلك يختص بحالة وجود مباينة ومغايرة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، كالرجل الشجاع والحيوان المفترس، فإن بينهما مباينة فلا يكون لفظ الأسد دالاً على الرجل الشجاع إلا بقرينة خاصة، وهذا بخلافه في مقامنا، فإنه لا توجد مباينة بين التسعين والمائة، والمجازية إنما تولدت بسبب خروج العشرة وليس بسبب دخول أفراد جديدة كي لا يكون لفظ العام دالاً عليها. هذا بالنسبة إلى المقتضي.

وأما أن المانع مفقود فلأنه ليس إلا المخصّص، وهو خاص بالخارج عن العام _ أعني العشرة مثلاً _ وإذا شك في وجود مانع آخر فالأصل عدمه. هذا حصيلة ما أفاده الشيخ الأعظم.

ويمكن الجواب بأن المقتضي ليس بتمام، إذ هو _ المقتضي _ ليس إلا دلالة العام على تمام الباقي، والدلالة المذكورة مفقودة، لأن منشأها _ أو

بالأحرى منشأ الظهور، فإن الدلالة والظهور هما شيء واحد _ إما الوضع أو القرينة الخاصة، وكلاهما مفقود.

أما الوضع فلأن العام لم يوضع لتمام الباقي.
وأما القرينة الخاصة فهي مفقودة أيضاً.

وإذا قلت: إن العام كيف لا يدل على التسعين مثلاً، والحال أننا نعرف أن دلالاته على كل واحد من أفرادها ليست منوطة بدلالاته على بقية الأفراد؟

قلنا: صحيح أن العام يدل على التسعين، ولكن إنما يدل عليها بسبب دلالاته على المائة، فعندما يدل على المائة يدل على التسعين، أما إذا لم يدل عليها _ المائة _ فلا يدل على التسعين أيضاً، إذ الدلالة عليها دون غيرها بعد ما كان الاستعمال في الجميع مجازاً ترجيح بلا مرجح.

وبكلمة أخرى دلالة اللفظ على المعنى التضمني فرع دلالاته على المعنى المطابقي فإذا لم يدل على المطابقي فلا يدل على التضمني.

والخلاصة: إن المانع وإن أمكن نفيه بالأصل إلا أن النوبة إنما تصل إليه لو فرض وجود المقتضي، أما عند عدمه _ كما أوضحنا _ فلا تصل النوبة إليه.

الفصل الثالث:

المخصّص المجلد

قوله ﷺ :

«فصل: إذا كان الخاص بحسب المفهوم
مجمالاً...، إلى قوله: وإن لم يكن كذلك بأن
كان دائراً بين المتباينين...».

هل يجوز التمسك بالعام عند إجمال المخصص؟
ما تقدم كان ناظراً إلى حالة كون المخصص واضحاً مفهوماً ومصادقاً من
دون إجمال فيه، وقد اتضح أن العام حجة فيما عدا الأفراد الخارجة بواسطة
المخصص، والآن نفترض كون المخصص مجمالاً _ إما بإجمال مفهومي أو
إجمال مصداقي _ فهل يسري في مثله الإجمال إلى العام ويسقط بالتالي عن
الحجية؟^(١)

مثال ذلك: ما إذا كان لدينا عام يقول مثلاً: المرأة تتحيض إلى خمسين،
وفرض ورود مخصص له يقول: القرشية تتحيض إلى ستين، وفرض أن مفهوم
القرشية مجمل فلا يدري هل يراد به من انتسبت إلى قریش بالأب أو بالأم أو
خصوص من انتسبت بالأب ولا يكفي الانتساب بالأم؟ إنه في مثله هل نتمكن أن
نقول: لا إشكال في حجية الخاص في المنتسبة بالأب، فهي تتحيض إلى ستين،
وأما المنتسبة بالأم فحيث إن الخاص ليس حجة فيها فيتمسك بعموم العام
ويحكم بتحيضها إلى خمسين، أو لا يجوز هذا فيلزم الرجوع إلى الأصول
العملية، حيث لا يمكن التمسك بالخاص ولا العام؟

(١) هذا البحث مهم للفقيه في مقام الاستنباط، إذ كثيراً ما يواجه عاماً له مخصص مجمل.

هذا محصل المقصود من البحث المذكور.

وللتوضيح نقول: إن إجمال الخاص تارة يكون بلحاظ المفهوم وأخرى بلحاظ المصداق.^(١)

وحالة إجمال المخصص من حيث المفهوم يمكن أن تقسم بدورها إلى قسمين، إذ الإجمال المفهومي تارة يكون بسبب دوران أمر المفهوم بين السعة والضيق — كما في المثال المتقدم — وأخرى يكون للدوران بين المتباينين، كما لو قيل: ساعد الفقراء، ولا تساعد زيداً الفقير، وفرض أن زيداً مردّد فلا يدري أن المراد به زيد بن عمرو أو زيد بن خالد، إن هذا إجمال من حيث المفهوم أيضاً وليس من حيث المصداق.

وباتضح هذا نأخذ بالتحدّث تارة عن حالة الإجمال المفهومي وأخرى عن حالة الإجمال المصداقي.

الإجمال المفهومي:

أما الإجمال مفهوماً فتارة يفترض أنه للدوران بين الأقل والأكثر، وأخرى لكونه بين المتباينين، وعلى كلا التقديرين تارة يفترض أن المخصص متصل وأخرى يفترض أنه منفصل، فالصور على هذا للإجمال المفهومي أربع، ونتحدّث أولاً عن حالة الدوران بين الأقل والأكثر مع كون المخصص منفصلاً ثم نتحدّث ثانياً عن الصور الثلاث الباقية.

الصورة الأولى:

أن يكون المخصص مجملاً من حيث المفهوم ونفترض أن المخصص منفصل، كما هو الحال في المثال السابق للقرشية.

(١) كما لو جزم بأن المراد من القرشية من انتسبت بالأب فقط، ولكن فرض أن امرأة معينة شكت أنها منتسبة إلى قريش بالأب أو لا.

والمناسب حجية العام في المقدار الزائد المشكوك، لأن المفروض أن موضوع العام هو المرأة وقد حكم بلزوم التحيُّض إلى خمسين في حق كل امرأة، وظهور العام في الحكم المذكور حجة ويلزم الأخذ به إلا إذا عورض بحجة أقوى، والخاص وإن كان حجة أقوى إلا أن حجته تختص بخصوص المقدار المتيقن، أعني المنتسبة بالأب، وأما المنتسبة بالأمّ فحيث لا يدري أنها قرشية فلا يجوز التمسك بالخاص بلحاظها، وما دام الخاص ليس حجة فيها فيعود العام حجة بلا مزاحم في المقدار الزائد المذكور.

توضيح المتن:

وقد أُجيب: المجيب هو القمي كما ذكرنا.
وفي تقارير: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.
بعد تسليم مجازية الباقي: أي بعد تسليمه لكون استعمال العام في الباقي مجازاً وليس حقيقة.
ولو كانت مجازية: أي هو يدل على كل فرد من أفرادهِ رغم أن دلالة مجازية، وما ذاك إلا لأن المجازية هي بواسطة عدم شمول...
لاختصاص المخصص بغيره: أي بغير الباقي، وهو الذي خرج بالمخصص، أعني العشرة.
قلت: المناسب والجواب، فإن التعبير المذكور موهم لوجود إن قلت سابقاً.

فإذا لم يستعمل فيه: أي فإذا لم يستعمل في العموم واستعمل مجازاً في الخصوص وفرض أن إرادة كل مرتبة من مراتب الخصوص _ أعني التسعين والثمانين والسبعين و... _ التي يجوز انتهاء التخصيص

إليها واستعمال العام فيها مجازاً أمر ممكن فلا يمكن تعيين بعض تلك المراتب، أعني مرتبة التسعين في مقابل بقية المراتب.

مما جاز انتهاء التخصيص إليه: أما مثل الخمسين والأربعين فما دون فلا يمكن انتهاء التخصيص إليها، حيث يلزم محذور تخصيص الأكثر أو المساوي.

واستعمال العام فيه: عطف على انتهاء.

كان تعيين بعضها: هذا جواب قوله: (فإذا لم يستعمل فيه و...).

ولا مقتضي لظهوره فيه: أي إن قلت: إن المقتضي للحمل على

الباقى موجود، وهو ظهور العام فى الباقى.

وليس له موجب آخر: أي وليس للظهور فى الباقى موجب آخر

غير الوضع والقرينة الخاصة.

ودلالته عليه...: أي إن قلت: إن المقتضى موجود، باعتبار أن

دلالة العام على التسعين ليست منوطة بدلالته على تمام المائة.

ثم إن المناسب حذف هذا المطلب لأنه تكرار لقوله: (قلت: لا

يخفى أن دلالته على كل فرد إنما كانت...).

فالمانع عنه: أي المانع عن الظهور فى الباقى.

نعم إنما يجدي: أي رفع المانع بالأصل.

فصل إذا كان الخاص...: هذا شروع فى الصورة الأولى من دون

تمهيد بتوضيح سابق، وكان المناسب ذكر تمهيد مسبق.

بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر: وأما إذا كان دائراً بين المتباينين

فيأتي إن شاء الله تعالى.

لا حقيقة: أي لا يزول ظهور العام في العموم بل يبقى كما هو،
فإن ذلك لازم فرض كون المخصّص منفصلاً.

ولا حكماً: أي ولا تزول حجة ظهور العام بل تبقى.

إنما يزاحمه: أي إن الخاص إنما يزاحم العام في المقدار الذي
يكون الخاص حجة فيه على خلاف العام.

تحكيمياً للنص: أي إن الخاص إنما يزاحم العام ويقدم عليه من
باب تقديم النص أو الأظهر على الظاهر.

خلاصة البحث:

أجيب بجوابين آخرين عن حجة النافي مطلقاً، أحدهما: إن تمام
الباقي أقرب إلى العام، وأجيب بأنها أقربية مقدارية، وثانيهما: إن
المقتضي للحمل على تمام الباقي موجود والمانع مفقود، وأجيب بأن لا
مقتضي للحمل على تمام الباقي.

ثمّ تعرض إلى حالة إجمال المخصّص، وذكر أن الصور أربع،
وفي الصورة الأولى يكون العام حجة في المقدار الزائد لعدم مزاحمته
بحجة أخرى أقوى.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه قد أجيب عن حجة النافي مطلقاً بجوابين آخرين:

١ _ إن الباقي أقرب المجازاة.

وفيه: إن الأقربية المذكورة هي بحسب المقدار، وهي لا اعتبار
بها، وأما بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال فهي غير
متحققة.

٢ _ ما جاء في قرارات بحث شيخنا الأستاذ: والأولى أن يجاب _ بعد تسليم مجازية الاستعمال _ بأن دلالة العام على كل فرد من أفرادها غير منوطة بدلالته على فرد آخر رغم أنها دلالة مجازية، إذ هي بسبب عدم شموله لبعض أفرادها لا بدخول غيرها، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود، والمانع مفقود، لأن المانع _ وهو المخصص _ منتف عن الباقي، ولو شك فيه فالأصل عدمه.

والجواب: أن دلالة على كل فرد هي ضمن دلالة على العموم فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوص ممكناً فتعين بعضها يكون بلا مرجح. والظهور في الباقي لا مقتضي له، ضرورة أنه إما الوضع أو القرينة، والمفروض انتفاؤهما.

وعليه فالمانع وإن كان مدفوعاً بالأصل إلا أنه لا مقتضي بعد رفع اليد عن الوضع وإنما يجدي رفعه بالأصل لو كان مستعملاً في العموم كما حققناه.

إجمال المخصص:

إجمال المخصص له صور.

الإجمال بحسب المفهوم:

فإذا كان بحسب المفهوم بسبب الدوران بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العام حقيقة ولا حكماً، بل يلزم أن يتبع فيما إذا لم يزاحم بحجة أقوى، والخاص حجة أقوى في خصوص الأقل.

قوله ﷺ :

«وإن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين...، إلى قوله: هذا إذا كان المخصص لفظياً...»^(١).

الصور الثلاث الباقية للإجمال المفهومي:

إن ما تقدم كان ناظراً إلى حالة إجمال المخصص من حيث المفهوم بسبب دورانه بين الأقل والأكثر مع فرض كونه منفصلاً، وأما إذا كان دائراً بين المتباينين سواء أكان متصلاً أو منفصلاً أم كان دائراً بين الأقل والأكثر مع فرض الاتصال فالمناسب أن يقال: إنه في حالة اتصال المخصص لا ينعقد للعام ظهور في العموم من دون فرق بين حالة الأقل والأكثر وحالة المتباينين، ولازم ذلك الرجوع إلى الأصول العملية، وأما في حالة انفصال المخصص مع كون الدوران بين المتباينين فالعام ينعقد له ظهور في العموم ولكنه ليس حجة. وعلى هذا الأساس توجد لدينا دعويان:

١ _ إنه في حالة انفصال المخصص مع كون الدوران بين المتباينين ينعقد للعام ظهور في العموم ولكنه ليس حجة.

٢ _ إنه في حالة اتصال المخصص لا ينعقد للعام ظهور في العموم من دون فرق بين المتباينين والأقل والأكثر.

أما الدعوى الأولى فوجهها واضح، فإنه ما دام المخصص منفصلاً فالعام

(١) الدرس ٢١٥: (٦/ شعبان / ١٤٢٦هـ).

ينعقد له ظهور في العموم، لما ذكرناه مسبقاً من أن العام في مورد التخصيص يكون مستعملاً في العموم وظاهراً فيه ويكون حجة، غايته في مورد كلامنا لا يمكن التمسك بظهوره في كلا الفردين معاً للعلم بخروج أحدهما منه بالمخصص، ولا بلحاظ أحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح، فحينما يقال: ساعد الفقراء، ثم يقال: لا تساعد زيدا الفقير فلا يمكن التمسك بظهور ساعد الفقراء بلحاظ كلا الزيدين، للعلم بخروج أحدهما، ولا بلحاظ أحدهما لأنه بلا مرجح، ويلزم آنذاك الرجوع إلى الأصول العملية.

وأما الدعوى الثانية فلأن لازم اتصال المخصص عدم انعقاد الظهور للعام لاتصاله بما يصلح للقرينية، فلو قيل: ساعد الفقراء غير زيد فلا ينعقد ظهور لوجوب الإكرام بلحاظ زيد هذا ولا بلحاظ زيد ذاك، وهكذا لو قيل: تحيِّض المرأة غير القرشية إلى خمسين، فإنه لا ينعقد ظهور بلحاظ المنتسبة بالأب ولا بلحاظ المنتسبة بالأم، لاحتمال إرادتهما معاً، ويترتب على هذا أن حجية العام تنحصر بخصوص الأفراد التي يجزم بعدم خروجها بالمخصص، أي بخصوص غير الزيدين وبخصوص غير المنتسبة بالأم ولا بالأب إلى قریش، وأما في الزيدين أو المنتسبة بالأب أو بالأم فيلزم الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

الإجمال المصداقي أو التمسك بالعام في الشبهات المصادقية:

ما تقدم كان ناظراً إلى حالة إجمال المخصص من حيث المفهوم. وأما إذا كان مجملاً من حيث المصداق ففي حالة كون المخصص متصلاً لا ينعقد للعام ظهور في العموم ليقع الكلام في أنه هل يجوز التمسك به أو لا، فلو قيل: المرأة غير القرشية تحيِّض إلى خمسين، وشكَّت امرأة أنها قرشية أو لا فلا ظهور في العموم لتمسك به ويلزمها الرجوع إلى الأصول العملية.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً فقد قيل بجواز التمسك بالعام باعتبار أن المخصّص إذا كان منفصلاً فينقصد للعام ظهور في العموم، وحيث إن الخاص لا يجوز التمسك به فيلزم التمسك بظهور العام، فلو قيل: المرأة تتحيّض إلى خمسين ثمّ قيل: القرشية تتحيّض إلى ستين وشكّت امرأة أنها قرشية أو لا فلا يمكنها التمسك بالخاص كما هو واضح، لأنها لا تجزم بكونها قرشية حتّى تتمسك بخطاب القرشية تتحيّض إلى ستين، وحيث إن ظهور العام شامل لها جزماً _ فإن موضوعه هو المرأة، وهي امرأة جزماً _ فيلزمها التمسك به ويكون حجة في حقها، وبالتالي يلزمها التحيّض إلى خمسين.

هكذا قد يستدل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

والمناسب عدم جواز التمسك به.

والوجه في ذلك: إن العام وإن كان له ظهور في الشمول لكل امرأة بما في ذلك التي تشكّ أنها من قريش أو لا _ وذلك باعتبار أننا قد فرضنا أن المخصّص منفصل، وفي مثله ينقصد للعام ظهور في العموم _ إلا أن هذا الظهور ليس حجة بعرضه العريض لفرض أن القرشية قد خرجت منه بالمخصّص بل يعود حجة بلحاظ المرأة غير القرشية فقط.

وبشكل أوضح نقول: إنه يلزم التفرقة بين الظهور وبين الحجية، فالعام له ظهور في العموم الواسع الشامل لكل امرأة حتّى القرشية إلا أن الحجية شيء آخر، وهي ليست ثابتة لهذا العموم الواسع بل للمرأة غير القرشية، والمهم هو الحجية دون نفس الظهور، إذ الظهور بما هو ظهور بقطع النظر عن الحجية لا قيمة له، وبهذا نصير قد حصلنا على حجتين: العام وهو حجة في المرأة غير القرشية، والخاص وهو حجة في القرشية، وكأنه قيل هكذا: المرأة غير القرشية تتحيّض إلى خمسين، والمرأة القرشية تتحيّض إلى ستين، والمرأة التي تشكّ في

حالتها لا تدري هي داخلية تحت أي واحدة من الحجتين، ولا مرجح لادخالها في إحدى الحجتين دون الأخرى، ويلزم على هذا الأساس الرجوع إلى الأصول العملية.

ولك أن تقول: إنه وإن كان يوجد فرق بين المخصّص المتصل وبين المنفصل من ناحية، إلا أنهما يشتركان من ناحية أخرى، فالفرق هو من ناحية أنه في المخصّص المتصل لا ينقصد للعام ظهور في العموم، وهذا بخلافه في المخصّص المنفصل، والاشتراك هو من ناحية أن العام في كليهما ليس حجة في المصاديق المشتبه، ويلزم الرجوع إلى الأصل العملي.

توضيح المتن:

بين المتباينين مطلقاً: أي سواء أكان متصلاً أم منفصلاً.
 حكماً في المنفصل: سريان الإجمال حقيقة يعني زوال الظهور في العموم،
 بينما السريان الحكمي يعني زوال حجية الظهور مع بقاء نفس الظهور حقيقة.
 وحقيقة في غيره: وهو المتصل من المتباينين أو الأقل والأكثر.
 اللذين علم تخصيصه بأحدهما: أي للعلم الإجمالي بتخصيصه بأحدهما.
 لكنه حجة في الأقل: أي لكن العام حجة في الأقل، أي في الأفراد التي يجزم بعدم دخولها في المخصّص.
 لأنه المتيقن في البين: أي لأن الأقل بالمعنى المتقدم يتيقن بشمول العام له.

فانقدح بذلك الفرق...: أي ففي المتصل يزول الظهور من العام رأساً بينما في المنفصل لا يزول، ولكنه في المتباينين يسقط عن الحجية بلحاظ كليهما بينما في الأقل والأكثر يسقط عن الحجية بلحاظ الأكثر فقط.

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق: هذا عدل لقوله: (إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً)، وهو شروع في حالة الإجمال المصداقي، وما سبق كان ناظراً إلى حالة الإجمال المفهومي. ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص: العبارة موهمة، والمناسب ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في المقدار الباقي الذي لم يخرج بالمخصص.

فيما كان فعلاً حجة: أي فيما كان الخاص حجة فيه بالفعل. فلا يزاحم...: المقصود من المزاحمة والمعارضة معانها اللغوي دون الاصطلاحي.

وهو في غاية الفساد: أي إن غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه... ولكنه هو في غاية الفساد.

خلاصة البحث:

إن الإجمال إذا كان مفهوماً بسبب الدوران بين الأقل والأكثر، والمخصص كان منفصلاً فالعام ينقصد له ظهور في العموم ويكون حجة لعدم مزاحمته بحجة أقوى بلحاظ الأكثر.

وأما في بقية الصور الثلاث للإجمال المفهومي ففي حالة اتصال المخصص لا ينقصد ظهور للعام رأساً، وفي حالة انفصاله والدوران بين المتباينين ينقصد له ظهور ولكنه ليس حجة للعلم الإجمالي.

وأما إذا كان الإجمال مصداقياً ففي حالة اتصال المخصص لا ينقصد ظهور للعام رأساً بينما في حالة الانفصال ينقصد له ظهور ولكن حجته تختص بغير عنوان الخاص فتكون لدينا حجتان، ولا ندري أن المصداق المشكوك يدخل تحت أي منها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما إذا لم يكن كذلك _ إما للدوران بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل والأكثر في حالة الاتصال _ فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين وحقيقة في غيره.

أما الأول فلأن العام ظاهر في العموم إلا أنه لا يتبع في أي واحد من المتباينين للعلم الإجمالي بتخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني فلعدم انعقاد ظهور للعام رأساً بلحاظ المشكوك لاحتماله بما يصلح للقرينة.

وبذلك اتضح الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا بين المتباينين والأقل والأكثر.

الإجمال بحسب المصداق:

هذا إذا كان الإجمال بحسب المفهوم.

وأما إذا كان بحسب المصداق فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان الخاص متصلاً لعدم انعقاد ظهور له.

وأما إذا كان منفصلاً ففي جواز التمسك به خلاف.

والتحقيق عدم الجواز، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجهه أن الخاص إنما يزاحم العام فيما هو حجة فيه فعلاً، وهو ليس حجة في الفرد المشتبه.

ولكنه فاسد، فإن الخاص وإن لم يكن حجة في الفرد المشتبه إلا

أنه يوجب اختصاص حجة العام بغير عنوانه، والمصداق المشتبه وإن

كان مصداقاً للعام بلحاظ الظهور إلا أنه لا يعلم بكونه مصداقاً له بما هو

حجة، ومعه تكون لدينا حجتان، والفرد المشتبه لا يعلم اندراجه تحت

أي منهما فلا بد من الرجوع إلى الأصل.

قوله ﷺ :

«هذا إذا كان المخصَّص لفظياً...، إلى قوله:
ايقاظ».^(١)

التفصيل بين المخصَّص اللفظي واللبي:

ذكرنا سابقاً أن العام ليس حجة في الشبهات المصادقية، وذلك لوجود حجتين، وادخال المشكوك تحت إحداها دون الأخرى ترجيح بلا مرجح. والآن نستدرك ونقول: هذا يتم فيما إذا كان المخصَّص لفظياً، وأما إذا كان لبيّاً فتوجد حالتان:

١ _ أن يكون المخصَّص اللبي واضحاً بدرجة البداهة بحيث لا يحتاج إلى فحص ومقدمات، وهنا يصير المخصَّص اللبي المذكور بمنزلة المخصَّص اللفظي المتصل، فكما أنه لا ينعقد للعام معه ظهور في العموم كذلك الحال في محل كلامنا، وبالتالي لا يجوز التمسك بالعام بلحاظ الفرد المشكوك من جهة عدم وجود ظهور في العموم لitemسك به.

مثال ذلك: ما إذا قال المولى: أكرم جيراني، وكنا نعرف من حاله أنه يبغض إكرام الأعداء له وكان ذلك واضحاً بدرجة جليّة، فإذا شككنا في جيران أنه من الأعداء أو لا فلا يجوز التمسك بالعموم، بل يلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

(١) الدرس ٢١٦: (٧/ شعبان / ١٤٢٦هـ).

٢ _ أن يكون المخصّص ليس واضحاً بل يحتاج إلى فحص ومقدمات، وهنا ينعقد للعام ظهور في العموم ويلزم التمسك به في الفرد المشكوك. مثال ذلك: ما إذا فرض في المثال السابق أننا لم نعرف حال المولى اتجاه أعداءه، وبعد الفحص تأكد لنا أنه يبغض إكرامهم، فهنا يصير المخصّص اللبي المذكور بمثابة المخصّص اللفظي المنفصل في انعقاد الظهور للعام، ولكن هذا وإن كان جهة اشتراك بينهما إلا أنهما يختلفان في أنه في مقامنا يلزم التمسك بالعام _ بل إذا لم يكرم العبد جيراناً معيّناً لاحتمال أنه عدو يذمه العقلاء _ بخلافه في المخصّص اللفظي المنفصل، فإنه لا يجوز التمسك بالعام.

ولكن ما هي نكتة الفرق، حيث جاز في مقامنا التمسك بعموم العام في الفرد المشتبه، بخلافه في ذلك المقام؟ إن وجه الفرق هو أنه في ذلك المقام صدرت من المولى حجتان: العام والخاص، ومقتضى تقديم الخاص من باب أنه أقوى يصير العام حجة في غير عنوان الخاص، وبما أن ادخال الفرد المشكوك تحت إحدى الحجتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجح فلا يجوز التمسك بالعام ويلزم الرجوع إلى الأصول العملية، وهذا بخلافه في مقامنا، فإن الحجة الصادرة من المولى واحدة وهي العام، والحجة الثانية ليست هي إلا القطع بأن هذا عدو لا يريد المولى إكرامه، وحيث لا قطع بل هناك شك في أن هذا عدو فيلزم إكرامه تمسكاً بعموم العام.

ولعلّ منشأ تمسك العقلاء بعموم العام في المخصّص اللبي الذي لا يكون واضحاً وعدم تمسكهم به في المخصّص اللفظي هو الفرق الذي أشرنا إليه، وهو أنه لا توجد حجتان في مقامنا بخلافه في المخصّص اللفظي.

ثم ترقى بقرينة وقال: إنه في مقامنا يجوز التمسك بالعام ونستكشف من خلال التمسك به أنه ليس من أفراد الخاص، فإذا قيل: لعن الله بني أمية قاطبة ثم جزمنا

بأن المؤمن منهم لا يجوز لعنه، ثم شككنا في فرد من بني أمية أنه مؤمن أو لا فيجوز التمسك بالعموم ومن ثم نستكشف أنه ليس بمؤمن ونطبق عليه أحكام غير المؤمن من جواز الغيبة وما شاكله.^(١)

توضيح المتن:

فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم: وذلك لشدة وضوحه.
إلا في الخصوص: التعبير موهم، والمناسب: إلا في الباقي أو إلا فيما عدا الخاص.
وإن لم يكن كذلك: هذا عدل لقوله: (فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم...).

(١) يمكن أن يعلق على ما أفاده في الفرق بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي بأن العقل بعد أن قطع بأن المولى لا يريد إكرام أعداءه، أي من هو عدو له في الواقع فسوف تصير حجية العام مختصة بغير العدو الواقعي، وبالتالي تحصل لنا حجتان، وادخال المشكوك تحت إحداهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، فالفرق الذي ذكره لا نعرف له وجهاً. نعم لو فرض أن العقل قطع بأن المولى لا يريد إكرام من يقطع بأنه عدو فنسلم هنا بلزوم اتباع العام في المصداق المشكوك، ولكن هذا شيء آخر، والمفروض أن العقل يقطع بيبغض المولى لإكرام العدو الواقعي.

وربما يوجه ما أفاده عليه السلام بأن العقل وإن قطع بحرمة إكرام العدو الواقعي ولكن المولى حينما أصدر الأمر بنحو العموم وقال: أكرم جيرانى فنفس العموم يدل على أنه قد أحرز المولى نفسه أن جميع جيرانه هم من غير الأعداء فيلزم بناءً على هذا اتباع الأمر في المصداق المشكوك.

وهذا البيان وإن كان يشتمل على وجهة، ولكن النكتة التي أبرزها عليه السلام، وهي أنه لا توجد في المقام حجتان تكون مرفوضة، لأنه بالتالي توجد حجة ثانية ثابتة بالعقل، وهي توجب تخصيص العام بغير الأعداء.

كظهوره فيه: أي فكما أن ظهوره فيه ثابت فكذلك حجيته.
الملقى من السيد حجة: أي الملقي حجة، فكلمة حجة تميز
لكلمة الملقي أو حال.

للعلم بعداوته: هذا قيد للمنفى، أي لقوله: (يعلم بخروجه).
على خلافه: أي على خلاف العام.
كأنه من رأس لا يعمُ الخاص: أي حكماً ومن حيث الحجية.
والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب...: بل يوجب اختصاص
حجيته بغير عنوان العدو كما ذكرنا.

ولعلّه لما أشرنا إليه: أي لعلّ اختلاف السيرة.
لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه: فإن هذا الجيران إذا كان خارجاً
فهو ليس خارجاً بعنوانه الخاص وبما هو هذا الجيران بل بالمفهوم والعنوان العام،
وهو عنوان العدو. وعلى هذا فكلمة بمفهومه متعلقة بخروجه.

خلاصة البحث:

إن العام إنما لا يجوز التمسك به في الشبهات المصادقية فيما إذا
كان المخصّص لفظياً، وأما إذا كان ليّياً واضحاً فهو كالمخصّص اللفظي،
وإذا لم يكن واضحاً فيلزم التمسك بالعام في المشكوك، والسيرة قاضية
بذلك، ولعلّه لكون الصادر من المولى في المخصّص اللفظي حجتين،
بخلافه في المخصّص الليي، فإن الصادر منه حجة واحدة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

وأما إذا كان ليّياً:

فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم لوضوحه فهو كالمتصل، حيث لا ينعقد معه ظهور للعام إلا في الباقي.

وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام على الحجية، وسر الفرق أن الحجة الصادرة من المولى ليس إلا العام فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: أكرم جيراني وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم فتكون أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه لعدم حجة أخرى بدون ذلك، بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً، فإن مقتضى تقديمه على العام كون الملقى كأنه لا يعمّ الخاص من البداية.

والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلا في المقطوع عداوته لا في المشكوك، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً لاحتمال عداوته.

وبالجملة بناء العقلاء على حجية العام في المشتبه بخلافه هناك، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بوجود حجّتين هناك دونه هنا.

بل يمكن أن يقال في المقام: إن مقتضى عموم العام للمشكوك عدم كونه من أفراد الخارج، فيقال في مثل لعن الله بني أمية قاطبة: إن فلاتاً المشكوك في إيمانه يجوز لعنه للعموم، وكل من جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فيثبت أنه ليس بمؤمن.

الفصل الرابع:

استصحاب العدم الأزلي

قوله ﷺ :

«ابقاظ لا يخفى...، إلى قوله: وهم وازاحة»^(١).

استصحاب العدم الأزلي:

ذكرنا فيما سبق أن العام ليس حجة في الشبهات المصادقية، فلو ورد مثلاً دليل بلسان المرأة تحيُّض إلى خمسين وورد دليل آخر يقول القرشية تحيُّض إلى ستين فالعام سوف تضيق حجته وتختص بخصوص المرأة غير القرشية، وسوف نحصل بذلك على حجتين، وادخال المشكوك تحت إحداهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح فيلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

والآن يراد أن يقال: إن بالإمكان أن نثبت موضوع العام من خلال استصحاب العدم الأزلي، ومن ثم نثبت حكم العام من دون تمسك بظهوره ابتداءً، بل بظهوره بعد إثبات موضوعه بالاستصحاب.

وحاصل هذه الطريقة أن يقال: إن موضوع العام هو مركب من جزئين، أي امرأة وأن لا تكون قرشية، والجزء الأول _ أعني المرأة _ محرز بالوجدان، والجزء الثاني محرز بالاستصحاب، وبعد إحراز كلا الجزئين وثبوت موضوع العام يثبت حكمه.

أما كيف نحرز بالاستصحاب الجزء الثاني والحال أن الاستصحاب يحتاج

(١) الدرس ٢١٧: (٨/ شعبان/ ١٤٢٦هـ).

إلى حالة سابقة متيقنة، وفي مقامنا لا يوجد ذلك، لأن المرأة بعد أن تولد لا نجزم بكونها منتسبة إلى قريش حتى نستصحب ذلك، ولا نجزم أيضاً بعدم انتسابها إلى قريش كي نستصحب ذلك؟

إنه يمكن الاستصحاب من خلال الصعود إلى حالة ما قبل الحياة، أي حالة ما قبل انعقاد نطفة المرأة المذكورة المشكوكة ونقول هكذا: إن هذه المرأة قبل أن تنعقد نطفتها لم تكن ذاتها موجودة، كما أنه لم يكن انتسابها إلى قريش ثابتاً، وبعد أن انعقدت نطفتها وولدت نجزم بتبدل عدم الذات إلى الوجود، وأما عدم الانتساب إلى قريش فيشك في تبدله إلى الوجود فيستصحب بقاؤه، وبذلك نكون قد أحرزنا كلا الجزئين، فالجزء الأول _ وهو المرأة _ قد أحرز بالوجدان، والجزء الثاني _ أعني عدم الانتساب إلى قريش _ قد أحرز باستصحاب العدم الأزلي.

ومن الطبيعي أنه إنما نحتاج إلى ملاحظة العدم الأزلي فيما إذا لم يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد الحياة، وإلا فلا معنى لملاحظة ذلك العدم الأزلي.

ومثال ذلك: ما إذا قال المولى: ساعد الفقراء، ثم قال: لا تساعد الفقير الفاسق، ثم شك في فقير هل هو فاسق أو لا، ففي مثله ربما نعرف الحالة السابقة للفقير المذكور وندري أنه لم يكن قبل سنة مثلاً فاسقاً ولكن الآن نشك في فسقه فنستصحب آنذاك عدم الفسق الثابت سابقاً قبل سنة بلا حاجة إلى الصعود إلى ما قبل الحياة.

إذن الحاجة إلى إجراء استصحاب العدم الأزلي فرع عدم إمكان

إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد الحياة المعبر عنه باستصحاب العدم النعتي.^(١)

نعم في المثال المذكور ربما لا يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد الحياة ولا يمكن أيضاً إجراء استصحاب العدم الأزلي، كما لو فرض أن الفقير قد طرأت عليه بعد بلوغه حالات مختلفة، فمرة صار فاسقاً وأخرى عادلاً، وهكذا من دون أن ندري ما حاله الآن، فهنا لا يمكن إجراء استصحاب فسقه أو عدم فسقه ما بعد بلوغه لفرض اختلاف حالته وتعارض استصحابيهما، كما أنه لا يمكن استصحاب العدم الأزلي للفسق لأن عدم الفسق الثابت أزلاً نجزم بانتقاضه وتبدله إلى الفسق.

إذن هناك حالات ثلاث، فتارة يجري استصحاب العدم الأزلي دون استصحاب العدم النعتي، كما في المثال السابق للقرشية، وأخرى يجري النعتي دون الأزلي، كما في مثال الفقير إذا كنا نعرف عدم كونه فاسقاً قبل سنة، وثالثة لا يجريان معاً، كما في مثال الفقير إذا تبادلت حالات الفسق والعدالة عليه.

وعليه فمحل حديثنا الآن ما إذا لم يمكن إجراء استصحاب العدم النعتي وانحصر الأمر باستصحاب العدم الأزلي – كما هو الحال في مثال

(١) لا يخفى أن العدم الثابت ما قبل الوجود حيث إنه يمتد إلى الأزل ولا يتحدد بفترة معينة فهذا الاعتبار يصطلح عليه بالعدم الأزلي، فإذا كان عمر المرأة التي تشك في قرشيتها خمسين سنة مثلاً فعدم قرشيتها الثابت قبل انعقاد نطفتها لا يتحدد بما قبل خمسين سنة بل ولا بمائة ولا بألف، بل العدم المذكور ثابت من الأزل حينما كان الله سبحانه ولم يكن معه شيء، ولا يلزم محذور تعدد القدماء لأن الفرض أنه عدم. هذا بالنسبة إلى العدم قبل الوجود، وأما العدم ما بعد الوجود فيصطلح عليه بالعدم النعتي، إذ بعد تحقق المرأة ووجودها يقع العدم نعتاً لموصوفه الموجود، فالمرأة الموجودة تكون متصفة بعدم القرشية، فالعدم بعد الوجود دائماً نعتي بخلافه ما قبل الوجود فإنه أزلي دائماً.

القرشية _ فيقع البحث حينئذٍ هل يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي أو لا؟

إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على استدكار مصطلح الأصل المثبت أولاً. وقد ذكرنا سابقاً أن الأصل المثبت عبارة عن كل استصحاب يقصد من إجراءه ترتيب آثار غير شرعية، بخلاف ما إذا أريد ترتيب آثار شرعية فإنه الاستصحاب المتعارف الذي هو حجة.

فمثلاً إذا شكَّ شخص في حياة ولده لأجل أنه سافر وانقطعت أخباره وأراد استصحاب حياته فتارة يكون الهدف دفع النفقة إليه أو توريثه إذا كان قد مات أحد أقربائه، وأخرى يكون الهدف إثبات أنه قد تزوج ليفي الأب بنذره فيما إذا كان قد نذر التصديق على الفقراء لو تزوج مثلاً، فإن كان الهدف هو الأول فالاستصحاب المذكور حجة، وهو ليس أصلاً مثبتاً، لأن وجوب النفقة أو الارث أثران شرعيان للحياة، وهذا بخلاف ما إذا كان الهدف إثبات تزوجه، فإن الاستصحاب يكون مثبتاً، إذ الزواج ليس أثراً شرعياً لبقاء الشخص حياً إلى فترة ثلاثين سنة مثلاً.

وبعد هذا الاستدكار نعود إلى استصحاب العدم الأزلي ونقول: إنه قد اختلف الأصوليون في حجته وعدمها، وسبب اختلافهم قضية معينة لا بدَّ من تركيز الأضواء عليها، وتلك القضية المعينة هي: أن موضوع العام قبل ورود المخصَّص إذا كان هو المرأة فبعد وروده لا يمكن أن يبقى من دون طرو تغير عليه، بل لا بدَّ من طرو تغير عليه، فإذا كان الموضوع سابقاً هو المرأة فالآن يصير هو المرأة المتَّصفة بعدم القرشية أو المرأة التي ليس معها انتساب إلى قریش أو نحو ذلك، وهذا المقدار من طرو التغير أمر مسلَّم، وإنما الكلام وقع في تحديد ذلك التغير الطارئ بشكل دقيق، فهل الموضوع يصير هكذا: المرأة

المتصفة بعدم القرشية بحيث يكون الاتصاف بعدم القرشية هو الجزء الثاني، أو أنه يصير هكذا: المرأة + عدم الاتصاف بالقرشية، والأول هو ما يعبر عنه بأخذ العدم بنحو معدولة المحمول، والثاني هو ما يعبر عنه بأخذ العدم بنحو السلب المحصل.

فإن بنينا على الأول فاستصحاب العدم الأزلي لا يجري، لأن العدم الثابت سابقاً هو عدم الاتصاف بالقرشية، والمفروض أن الأثر مترتب على الاتصاف بعدم القرشية، وأحدهما غير الآخر، وليس أحدهما أثراً شرعياً للثاني، بل أقصى ما في الأمر أن بينهما ملازمة عادية أو عقلية فيكون استصحاب أحدهما لإثبات الآخر أصلاً مثبتاً.

وإن بنينا على الثاني فاستصحاب العدم الأزلي يجري، لأن الجزء الثاني في موضوع الأثر هو عدم الاتصاف، والمفروض أن الثابت سابقاً بنحو العدم الأزلي هو عدم الاتصاف أيضاً.

وقد اختار الشيخ الخراساني أن موضوع العام يتحدد بالشكل الثاني لا الأول، وذكر في وجه ذلك أن العام قبل أن يرد المخصص ويقوم بتخصيصه كان يشمل جميع العناوين، فهو حينما يقول: المرأة تحيِّض إلى خمسين يشمل المرأة المتصفة بالقرشية، والمرأة المتصفة بعدم القرشية، والمرأة التي لا يكون معها اتصاف بالقرشية، والمرأة التي لا يكون معها اتصاف بغير القرشية، والمرأة الطويلة والقصيرة، والجميلة والقيحة، والعربية والهندية ... إن جميع هذه العناوين هي مشمولة للعام، وحينما يجيء المخصص فأقصى ما يقوله بلسان حاله: إن المهم أن لا يكون وصف القرشية ثابتاً، وهذا يعني أن جميع العناوين الأخرى تبقى كلها ثابتة _ والذي خرج هو وصف القرشية فقط _، ومن جملة

العناوين الباقية هو المرأة التي لا يكون معها اتصاف بالقرشية، أي المرأة بإضافة عدم القرشية بنحو السالبة المحصلة، ومعه فيجري استصحاب العدم الأزلي، أي استصحاب عدم الاتصاف بالقرشية ويثبت به الجزء الثاني في موضوع العام. وهذا الذي أفاده مَنْ يَكُنْ مطلب وجداني مقبول.^(١)

توضيح المتن:

بعد تخصيصه بالمنفصل: وأما إذا كان المخصَّص متصلاً _ مثل المرأة غير القرشية _ تحيَّض إلى خمسين فلا إشكال في عدم جريان استصحاب العدم الأزلي آنذاك، لأن الجزء الثاني أخذ بنحو كونه وصفاً وقيداً للجزء الأول، فيصير الموضوع بالعبارة الصريحة هو المرأة المتَّصفة بعدم القرشية، واستصحاب العدم الأزلي لا يمكنه إثبات الاتصاف بعدم القرشية.

نعم يمكن أن نفترض المخصَّص متصلاً ولكن من قبيل الاستثناء أو الغاية، بأن يقال هكذا: ساعد الفقير إلا أن يفسق أو إلى أن يفسق الذي هو من زاوية بحكم المنفصل. ومن هنا قال مَنْ يَكُنْ: أو كاستثناء من المتصل.

أو كاستثناء من المتصل: إنما أتى بالكاف ليشير إلى أن الحكم المذكور يعم الاستثناء وغيره.

(١) وقد يشكل بأن استصحاب عدم الاتصاف بالقرشية معارض باستصحاب عدم الاتصاف بغير القرشية، فلا يجري هذا ولا ذاك.

والجواب: إن عنوان القرشية قد رتب عليه أثر شرعي، وهو التحيَّض إلى ستين، وهذا بخلاف عنوان غير القرشية فإنه لم يرتب عليه أثر في لسان الدليل، وبناءً على هذا نقول: إن استصحاب عدم الانتساب إلى غير قریش إذا أُريد به إثبات عدم الانتساب إلى غير قریش لا أكثر فهو مما لا أثر له، وإذا أُريد به إثبات الانتساب إلى قریش فهو أصل مثبت، لأن الملازمة بينهما ليست شرعية.

لَمَّا كان غير معنون...: هذا إشارة إلى تلك القضية الأساسية، أي إنه لَمَّا كان الباقي تحت العام جميع العناوين من دون أن يتعنون بعنوان معين _ مثل الاتصاف بعدم القرشية _ فيترتب على ذلك إمكان إحراز حال المشتبه بواسطة استصحاب العدم الأزلي.

المشتبه منه: أي من الخاص. والمناسب حذف كلمة منه، فإنه بلا داع.

بالأصل الموضوعي: وهو استصحاب عدم الاتصاف بالقرشية الذي هو استصحاب يثبت به الجزء الثاني من موضوع حكم العام، فهو لأجل أنه يحرز به حال الموضوع اصطلاح عليه بالاستصحاب الموضوعي.

إلا ما شذ: وهو مثل حالة تبادل الأوصاف واختلافها كما أوضحنا. وإن لم يجرز التمسك به: أي بنفس العام من دون إجراء استصحاب العدم الأزلي.

فلا أصل يحرز به أنها قرشية: أي لا أصل بلحاظ ما بعد انعقاد النطفة.

خلاصة البحث:

في الشبهات المصدقية وإن لم يمكن التمسك بالعام ولكن يمكن التمسك باستصحاب العدم الأزلي لإثبات الجزء الثاني في موضوع حكم العام، فإنه بعد ورود المخصص لا يتعنون العام بعنوان معين، مثل عنوان الاتصاف بعدم القرشية، بل يخرج منه عنوان الخاص فقط وتكون جميع العناوين الأخرى باقية تحته، وأحد تلك العناوين هو عنوان عدم الانتساب إلى قريش الذي يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إيقاظ يرتبط باستصحاب العدم الأزلي:

إن الباقي تحت العام _ بعد تخصيصه بالمنفصل أو بالمتصل من قبيل الاستثناء _ لمّا لم يتعنون بعنوان خاص بل بكل عنوان غير عنوان الخاص كان إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً، وبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به.

مثلاً إذا شك في امرأة أنها قرشية أو لا فهي وإن كانت بعد وجودها إما قرشية أو لا من دون وجود أصل يمكن به إحراز أنها قرشية أو لا إلا أنه بأصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش يمكن إثبات أنها تحيض إلى خمسين، لأن المرأة التي ليس لها انتساب إلى قریش باقية تحت العام، والخارج هو القرشية.^(١)

* * *

(١) نلفت النظر إلى أن مورد استصحاب العدم الأزلي هو الشبهات المصادقية لا غير، أي مورد وجود عام لا يمكن التمسك به من جهة كون الشبهة مصادقية، فلتعذر التمسك به يصار إلى استصحاب العدم الأزلي. وبهذا يتضح الوجه في ذكر مبحث استصحاب العدم الأزلي بعد مبحث التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

قوله ﷺ :

«وهم وازاحة...، إلى قوله: وإذا كانت محكمة
بعناوينها الأوليّة...»^(١).

هل يجوز التمسك بالعموم إذا لم يشك في التخصيص؟

إذا فرض أننا شككنا في جواز الوضوء بالماء المضاف فهل يمكن إثبات
جوازه من خلال النذر، بأن ينذر المكلف الوضوء به، وبعد ذلك يقال: إن
مقتضى عموم «وَلْيُوفُوا تَدْوِرَهُمْ» وجوب الوفاء به، وإذا ثبت ذلك فسوف يثبت
أنه أمر مشروع صحيح، إذ لولا كونه مشروعاً لم يجب الوفاء به؟
قد يقال بجواز ذلك وأن به تثبت شرعية الوضوء بالمضاف. وربما يؤيد
ذلك بما ورد من جواز الاحرام قبل الميقات إذا نذر المكلف ذلك، وهكذا
الحال بالنسبة إلى الصوم من المسافرين، فإنه لو تعلّق به النذر يقع صحيحاً، وإذا
كان ما هو باطل جزماً يقع صحيحاً بواسطة النذر فيلزم بالأولوية وقوع الوضوء
بالمضاف _ الذي هو مشكوك البطلان _ صحيحاً بواسطة النذر.

وحصيلة السؤال بصيغة أخرى: إنه لو كان لدينا عموم لحكم
ثانوي _ كوجوب الوفاء بالنذر، فإن النذر أو المنذور عنوان ثانوي
للفعل، ووجوب الوفاء حكم له _ وشككنا في شموله لمورد معيّن لا من
جهة احتمال التخصيص بل من جهة احتمال أنه ليس بمشروع في حدّ
نفسه فهل يمكن التمسك بالعموم لإثبات الشرعية والصحة؟

نسب إلى بعض جواز ذلك، والصحيح عدم جوازه، لأن عموم الحكم الثانوي قد أخذ في موضوعه حكم أولي، فوجوب الوفاء بالنذر مثلاً قد أخذ في موضوعه كون متعلقه راجحاً ومشروعاً في حدّ نفسه فلو أريد إثبات الرجحان والمشروعية من خلال عموم وجوب الوفاء بالنذر فذلك يعني أن الحكم قد صار مثبتاً لموضوع نفسه، أو بعبارة أخرى يلزم الدور، أي إن ثبوت الحكم الثانوي فرع ثبوت الحكم الأولي، فلو أردنا إثبات الحكم الأولي بواسطة الحكم الثانوي يلزم الدور.

نعم إذا فرض أن الحكم الثانوي لم يؤخذ في موضوعه حكم أولي، أي لم يؤخذ في موضوعه كونه راجحاً في حدّ نفسه أمكن إثبات الشرعية والجواز بواسطة التمسك بالعموم الثانوي، كما هو الحال في قاعدة نفي الحرج، فإن الحرج حكم ثانوي، ولم يؤخذ في نفي الحكم الحرجي كون متعلقه جائزاً ومشروعاً في حدّ نفسه بل إن قاعدة نفي الحرج ترفع حرمة الحرام الذي هو ليس بمشروع في حدّ نفسه، وتجعله مشروعاً.

إذن ينبغي التفصيل إذا أردنا التمسك بعموم الحكم الثانوي بين ما إذا أخذ في موضوعه حكم أولي فلا يجوز وبين ما إذا لم يؤخذ فيجوز.

توضيح المتن:

بل من جهة أخرى: أي من جهة فقدان الحكم الأولي، أعني رجحان الفعل ومشروعيته في حدّ نفسه.

وكل ما يجب الوفاء به: أي وكل الذي يجب الوفاء به.

لا محالة يكون: المناسب: يكون لا محالة.

إذا تعلّق بهما النذر كذلك: أي بالإتيان بالصوم في السفر والاحرام

قبل الميقات.

والتحقيق أن يقال: في هذا التحقيق لم يذكر شيئاً جديداً سوى تكرار ألفاظ البحث والسؤال من جديد من دون أن يذكر دليلاً على المدعى.

في الأمور المباحة: هذا راجع إلى إطاعة الوالد.
أو الراجعة: هذا راجع إلى الوفاء بالنذر.
ضرورة أنه معه: أي مع أخذ الحكم الأولي في موضوع الحكم الثاني.

ثم لا يخفى أن هذا المقدار لا يصلح أن يكون وجهاً لعدم جواز التمسك بالعموم الثاني، وكان من المناسب أن يقول هكذا: ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل ذلك، فإن الحكم لا يصلح التمسك به لإثبات موضوعه.

نعم لا بأس بالتمسك به: أي نعم لا بأس بالتمسك بالعموم الثاني فيما إذا لم يؤخذ في موضوعه حكم أولي، كما هو الحال في قاعدة نفي الحرج.

بعد إحراز التمكّن منه والقدرة عليه: هذا لا حاجة إلى ذكره لأن الإشارة إلى اعتبار وجود القدرة هو من باب أنها من الشرائط العامة.
ثم إن عطف القدرة على التمكّن تفسيري.

خلاصة البحث:

لا يجوز التمسك بالعموم الثاني _ فيما إذا أخذ في موضوعه حكم أولي _ لإثبات الشرعية والصحة وإلا يلزم الدور أو إثبات الحكم لموضوع نفسه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هل يجوز التمسك بالعموم إذا لم يكن الشك من ناحية التخصيص؟

ربما يظهر من بعض جواز التمسك بالعمومات الثانوية إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى، كما لو شك في صحة الوضوء بالمضاف فينذر الإتيان به ثم يتمسك بعموم ﴿وَلْيُوفُوا تَوَارَهُمْ﴾ فيقال: مقتضى العموم وجوب الوفاء بالنذر فيكشف ذلك عن صحته. وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

والتحقيق عدم الجواز، فإنه لا يكاد يتوهم عاقل ما ذكر. نعم يجوز ذلك إذا لم يؤخذ في موضوع العموم الثانوي حكم أولي كما هو واضح.

* * *

قوله ﷺ :

«إذا كانت محكومة بعناوينها...، إلى قوله:
وأما صحة الصوم في السفر...»^(١)

حكم اجتماع عنوانين:

إذا اجتمع عنوانان، أحدهما أولي والآخر ثانوي، أو كان كلاهما ثانويين فالحكم على طبق أيهما يكون؟ فمثلاً إذا أراد شخص الزواج بابنة عمّه ونهاه والده عن ذلك فسوف يجتمع حكمان، فإن الزواج بابنة العم بالعنوان الأولي أمر مباح ولكن حينما ينهى الوالد ويتأذى تصير المخالفة محرّمة، وبالتالي يكون الزواج المذكور مباحاً بعنوانه الأولي ومحرّماً بعنوانه الثانوي فأيهما المقدم؟ وهكذا الحال في التدخين وطلب العلم والسفر إلى بلد معيّن هي من الأمور المباحة، وقد يطرأ عليها عنوان ثانوي، من قبيل نهى الوالد ونحوه. هذا في اجتماع عنوان أولي وثانوي.

وقد يكون العنوانان ثانويين معاً، كالسفر للجهاد، فإنه واجب بالعنوان الثانوي فإذا نهى عنه الوالد يصير محرّماً بالعنوان الثانوي أيضاً، وأيهما المقدم؟ وهذا البحث مهم ومستقل عمّا سبق، ولكن لا وجه لذكره هنا إلاّ من باب الكلام يجرّ الكلام، حيث كان الكلام عن إمكان التمسك بإطلاق أدلة الأحكام الثانوية لإثبات صحة الفعل ومشروعيته عند الشك.

(١) الدرس ٢١٩: (١٢/ شعبان/ ١٤٢٦هـ).

وحاصل ما ذكره في تحقيق المطلب أن المورد هو من موارد التزاحم بين الحكمين أو بالأحرى بين المقتضي لهذا الحكم والمقتضي لذلك الحكم فيقدم الأقوى منهما إن كان، وإذا لم يكن أحدهما أقوى بل كانا متساويين فيحكم بالاباحة.

مثال ذلك: الزواج بابنة العم، فإنه بالعنوان الأولي مباح بينما هو بالعنوان الثانوي محرّم فيقدم التحريم لأنه أقوى، باعتبار أنه يقتضي الفعل ويلزم به بينما الاباحة لا تقتضي الفعل، ومن الواضح أن ما فيه اقتضاء الفعل أقوى مما ليس فيه الاقتضاء.

وأما بالنسبة إلى مثال الجهاد فالتزاحم يكون بين الحرمة والوجوب، وحيث إن أحدهما ليس بأقوى من الآخر فلا معنى لتقديم هذا على ذاك ولا العكس ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بل المناسب الحكم بالاباحة. هذا حاصل ما أفاده عليه السلام.

ونبقى نوّكد على مطلبين قد فهما من كلامه عليه السلام، إلا أن تسليط الأضواء عليهما شيء جيد، وهما:

١ _ إن مجرد ثبوت حكم للشيء بعنوانه الأولي لا يكفي للأخذ به إلا بعد ملاحظة العنوان الثانوي والتأكد من عدم تغييره للموقف، فمثلاً مال الكافر ونفسه لا احترام لهما بالعنوان الأولي، ولكن ربما يكون التصدي بالسلب أو القتل موجباً لاساءة السمعة إلى الإسلام والمسلمين فلا يجوز في مثل ذلك مزاوله العمل المذكور بل ينبغي التحرّز منه والاقتصار على الموارد التي لا توجب ذلك. وهكذا الحال في المجالات الأخرى فينبغي التدقيق من هذه الناحية.

٢ _ إن العناوين الثانوية ربما تتزاحم فيما بينها، فإذا تساوت من حيث احتمال الأهمية حكم بالتخير، وهذا هو ما تقدّم من المصنف، والذي ينبغي

التدقيق من ناحيته هو احتمال أن يكون أحدهما أهم من الآخر، فدراسة الملابس الخاصة قضية لا تنبغي الغفلة عنها، وربما يكون التدبر من هذه الناحية بحاجة إلى شخص فقيه ولا يكفي مجرد كونه طالب علم.

* * *

قوله **يُنَبِّهُ**:

«وأما صحة الصوم في السفر...، إلى قوله: بقي

شيء».

الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات:

تقدّم فيما سبق التمسك بمسألة الاحرام والصوم كمؤيد لجواز التمسك بالعمومات الثانوية لإثبات شرعية العمل وصحته، باعتبار أن النذر إذا أمكنه تصحيح ما هو باطل بنحو الجزم فإمكان تصحيحه لما هو مشكوك البطلان أولى. هذا ما تقدّم سابقاً، ولا يريد الشيخ الخراساني التعرّض إلى ذلك، وإنما أخذ بالتعرّض إلى إشكال آخر في هذين المثالين لا ربط له بالمؤيد المتقدم.

وحاصل الإشكال أننا نعرف أنه يشترط في صحة النذر رجحان متعلّقه، فإذا لم يكن راجحاً فلا يصح النذر، وهذا مطلب واضح.^(١)

وبناءً عليه يقال: إن الاحرام قبل الميقات إذا كان باطلاً ولم يكن

(١) ولكن ما هو الدليل على اعتبار ذلك؟ إن أحسن ما يمكن التمسك به هو أن النذر لا يصح إلا بصيغة الله عليّ كذا، وصيغة الله تستبطن اعتبار الرجحان، إذ الشيء إذا لم يكن راجحاً فكيف يجعل الله سبحانه؟ فهل من الوجيه أن يأتي شخص بعمل لك إذا كان ذلك العمل مبنوياً لك أو غير محبّب؟

راجحاً فكيف يمكن تعلّق النذر به؟ أولئیس صحة تعلّق النذر به خلف الحكم باعتبار رجحان المتعلّق؟

إن هذا _ كما هو واضح _ إشكال مستقل لا ربط له بالمؤيد المتقدم، ولا وجه للتعرّض إليه هنا.

وأجاب رحمته عن ذلك بثلاثة أجوبة:

١ _ إنه بعد أن دلّ الدليل الخاص على صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر فنحن نأمل أن ذلك هو من جهة أن الاحرام قبل الميقات أمر راجح في حدّ نفسه، ولكن إنما لم يؤمر به من جهة وجود مانع يمنع من طلب الراجح المذكور، والمانع المذكور يرتفع بتعلّق النذر.

إن هذا مطلب لا نجزم به بل نحتمله، ولكن مجرد هذا الاحتمال يكفي لدفع الإشكال المذكور، فلا معنى لأن يشكل آنذاك ويقال: كيف حكم النص بصحة نذر الاحرام قبل الميقات، إذ نجيب بأن ذلك من المحتمل أن يكون لما ذكرناه.

٢ _ إن صحة النذر هو من جهة أن الاحرام قبل الميقات يصير راجحاً بعد تعلّق النذر به، لا أنه كان راجحاً ويرتفع المانع بتعلّق النذر.

ومما يؤيد هذا الاحتمال ما ورد من أن الاحرام قبل الميقات هو كالصلاة قبل الوقت، وحيث إن الصلاة قبل الوقت لا رجحان فيها فيفهم من ذلك أن الاحرام قبل الميقات هو كذلك.

٣ _ إن الحكم باعتبار رجحان متعلّق النذر ليس حكماً عقلياً لا يقبل التخصيص بل هو حكم شرعي قابل لذلك، ومعه فيمكن أن نلتزم بعدم اعتبار الرجحان في المثالين المذكورين للنص الخاص الدال على عدم اعتبار الرجحان فيهما.

هذه أجوبة ثلاثة عن الإشكال المذكور.

ثم إنه يوجد إشكال يرد على الجواب الثاني والثالث ولا يرد على الأول. وحاصل الإشكال أن وجوب الوفاء بالنذر وجوب توصلي وليس تعبدياً، فمن نذر التصدق على الفقير بدرهم مثلاً وحصل منه التصدق من دون أن يقصد القربة كفى ذلك بلا حاجة إلى إعادة ثانية.

وبناءً على هذا نقول في المقام: كيف وجب قصد القربة عند الإتيان بالاحرام والحال أن وجوب الوفاء بالنذر المتعلق به هو وجوب توصلي وليس تعبدياً؟

وهذا الإشكال لا يرد على الجواب الأول كما هو واضح، إذ قد فرضنا بناءً عليه ارتفاع المانع بسبب النذر، والرجحان الثابت هو الرجحان السابق الذي هو رجحان عبادي، فإن الاحرام هو في نفسه أمر راجح بنحو العبادية. وهذا بخلافه على الجواب الثاني، فإن الرجحان الطارئ هو رجحان بسبب النذر، وقد فرضنا أن وجوب الوفاء به توصلي، فالإشكال يكون وارداً بناءً عليه. وهكذا الحال بناءً على الجواب الثالث، فإن المفروض أن لا رجحان أصلاً فمن أين جاءت العبادية ولزم قصد القربة؟

وأجاب رحمته عن ذلك وقال:

أما على الجواب الثاني فيمكن أن نقول: إن قصد القربة إنما وجب من ناحية أن العنوان الراجح الذي طرأ على الاحرام بسبب تعلق النذر به هو عنوان راجح بنحو العبادية وليس راجحاً بنحو التوصلية، فلزوم قصد القربة هو من هذه الناحية وليس لأجل أن الأمر بالوفاء بالنذر اقتضى ذلك.

وأما على الجواب الثالث فيمكن أن نقول: إن قصد القربة وجب من ناحية أن الشخص الناذر قد نذر الإتيان بالاحرام كذلك، أي هو قد

نذر بأن يأتي به بنحو قصد القربة، فلو لم يقصد القربة لم يتحقق وجوب الوفاء بالنذر.

إن قلت: إن شرط صحة تعلق النذر بشيء كون ذلك الشيء مقدوراً للناذر حين النذر، وفي المقام لا قدرة للناذر قبيل نذره على الإتيان بالاحرام قبل الميقات بنية القربة، ومعه فكيف يتعلق النذر بشيء غير مقدور؟

قلت: لا يلزم في صحة النذر كون متعلقه مقدوراً حين النذر بل يكفي أن يكون مقدوراً حين العمل، فمن نذر المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام يكفي أن يكون قادراً حين العمل وإن لم يكن قادراً حالة النذر. وفي المقام يتمكن المكلف بعد تعلق النذر أن يأتي بالاحرام بقصد القربة، باعتبار أن نفس الأمر النذري يجعله قادراً على ذلك، فهو يقصد امتثال الأمر النذري والتقرب به، فالقدرة تتولد بنفس تعلق الأمر النذري، فإنه كافٍ.^(١)

(١) ينبغي الالتفات إلى مطلبين:

١ - إننا في مقام بيان المطلب ذكرنا الأجوبة الثلاثة أولاً، ثم تعرضنا بعد ذلك إلى الإشكال الوارد على الجواب الثاني والثالث، بينما الشيخ المصنف ذكر الجواب الثاني، ثم تعرض إلى الإشكال الوارد عليه وعلى الجواب الثالث، ثم تعرض إلى الجواب الثالث، وهذا أمر يورث الارتباك والتشويش كما هو واضح.

٢ - إنه فيما سبق ذكر مثال الاحرام والصوم كمؤيد لجواز التمسك بالعمومات الثانوية عند الشك في رجحان العمل وشرعيته. وقد يستفاد من سكوته عن الرد عليه ارتضاؤه له وإلا فلماذا لم يجب عنه وأخذ بالتعرض إلى الإشكال الآخر؟

توضيح المتن:

وإذا كانت محكمة...: أي الأفعال.

لم يؤثر أحدهما: أي لا هذا ولا ذاك.

بناءً على عدم صحته فيه بدونه: مسألة جواز الصوم المستحب في

السفر وقعت محلاً للخلاف، فقبل بالجواز، وقيل بالعدم، وقيل بالجواز مع النذر وعدم الجواز بدونه.

ثم إن التقدير: بناءً على عدم صحة الصوم في السفر بدون النذر.

فإنما هو للدليل خاص...: هذا إشارة إلى الجواب الأول عن الإشكال.

وأما لصيرورتها: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.

لا يقال: هذا إشارة إلى الإشكال الوارد على الجواب الثاني والثالث.

عن عروض عنوان راجع: أي عنوان راجع عبادي وإلا فالإشكال باق.

ملازم لتعلق: المناسب: لازم لتعلق، أي معلول لتعلق النذر، فإن

اللازم يستعمل بمعنى المعلول، والملازم والمزوم بمعنى العلة.

⇒ هذا ويمكن أن يكون سكوته من جهة أنه قد اتضح الجواب عنه حيث يقال: إننا

فيما سبق ذكرنا عدم جواز التمسك بالعموم الثانوي لإثبات الرجحان والشرعية،

ومن المعلوم أنه في مثال الاحرام لا يوجد تمسك بالعموم الثانوي لإثبات

الرجحان، بل أقصى ما في الأمر هو أنه يوجد نص خاص دلّ على صحة نذر

الاحرام قبل الميقات، ولعلّ النص جوّز ذلك من باب أن الاحرام قبل الميقات

راجح في حدّ نفسه، غايته هو مقرون بمانع يرتفع بالنذر، أو لأجل أنه بالنذر

يطرأ عنوان راجح أو لأجل أنه لا يعتبر الرجحان في المورد المذكورين.

وبالجملة: الذي لا يجوز هو التمسك بالعموم الثانوي لإثبات الشرعية، وفي

المثالين لا يراد ذلك، بل أقصى ما في الأمر أنه ورد نص يدل على صحتهما

بالنذر، ولعلّ صحتهما بالنذر هو لأجل أحد الأجوبة الثلاثة.

هذا لو لم نقل...: أي نجيب عن الإشكال بما ذكر لو لم نجب عن أصل الإشكال بجواب ثالث.
من إتيانهما كذلك: أي بقصد القربة.

خلاصة البحث:

إذا اجتمع حكمان: ثانوي وأولي قُدّم الأقوى ملاكاً، ومع التساوي يحكم بالاباحة.

ومثال الاحرام والصوم يرد عليهما إشكال آخر، وهو عدم رجحان متعلقهما، والحال أن ذلك شرط في صحة تعلق النذر.

وأجاب عن ذلك بثلاثة أجوبة: احتمال وجود رجحان سابق مقرون بمانع يرتفع بالنذر، واحتمال طرو عنوان راجح بسبب نفس النذر، واحتمال التخصيص في دليل اعتبار رجحان متعلق النذر.

ثم أوضح إشكالاً يرد على الجوابين الأخيرين، وأجاب عنه على تقدير الجواب الثاني بجواب خاص، وعلى تقدير الجواب الثالث بجواب آخر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التراحم بين الحكمين الأولي والثانوي:

ثم إنه إذا كانت الأفعال محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقعت المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين، وإلا فيحكم بحكم آخر كالاباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

إشكال على نذر الصوم والاحرام:

ثم إنه كيف يصحُّ نذر الصوم والاحرام والحال أنه يعتبر في متعلّقه الرجحان؟

ويمكن الجواب بأن ذلك:

إما للدليل الخاص الكاشف عن رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وإنما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع بالنذر. أو لصيرورتهما راجحين بتعلّق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت.

أو الالتزام بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بالدليل الخاص الدال على صحة تعلّق النذر بهما.

لا يقال: يرد على التوجيهين الأخيرين إن وجوب الوفاء توصلي فمن أين جاءت عباديتهما؟

فإنه يقال: على التوجيه الثاني يمكن الالتزام بكون العنوان الراجح الطارئ عبادياً، وعلى التوجيه الثالث يمكن أن يقال: إن ذلك بسبب تعلّق النذر بهما بإتيانهما بنحو العبادية.

والتمكّن من إتيانهما كذلك قبل النذر ليس بلازم بل يكفي التمكن ولو بسببه.

قوله ﷺ :

«بقي شيء وهو أنه هل يجوز...، إلى قوله:
فصل هل يجوز العمل بالعام...»^(١)

الدوران بين التخصيص والتخصّص:

هذا المبحث هو من المباحث المهمة للفقيه في مقام الاستنباط، والمراد منه: إنه أحياناً يكون لدينا عام، ويفترض أن لدينا فرداً معيناً نعلم بخروجه من حكم العام جزماً، ولكن نشك في خروجه من موضوعه، فالمعلوم هو خروج الفرد من حكم العام، والمشكوك هو خروجه من موضوعه، كما لو قيل: أكرم كل فقير، ثم ورد دليل آخر يقول: لا تكرم زيداً، إنه في مثل ذلك قد يحصل لنا الشك في أن عدم وجوب إكرام زيد هل هو لأنه ليس بفقير رأساً، أي من جهة أنه خارج بالتخصّص، أو أن عدم وجوب إكرامه لأجل أن له بعض الانحرافات في سلوكه رغم كونه فقيراً فيكون خروجه بالتخصيص.

إذن نحن نجزم بخروج فرد معين من حكم العام، ولكن نشك هل أن خروجه هو بالتخصيص أو بالتخصّص، والسؤال هو: هل في أمثال هذه الحالة يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص _ أو بالأحرى أصالة العموم _ لإثبات التخصّص، كي يترتب على ذلك كون زيد ليس بفقير، ومن ثم تترتب عليه آثار الغني لو كانت للغني آثار خاصة به؟

(١) الدرس ٢٢٠: (١٣/ شيعان/ ١٤٢٦هـ).

والمثال الفقهي لذلك: ماء الاستنجاء، فإنه توجد لدينا طائفتان من الروايات، طائفة تقول: إنه لا تجوز الصلاة في ثوب متنجس، وطائفة تقول: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه ماء الاستنجاء، وقد وقع كلام بين الفقهاء في أن نفي البأس عن الصلاة فيه هل هو لكونه طاهراً في حد نفسه، الذي لازمه أن يكون خروجه من الطائفة الأولى بالتخصيص، أو أن ذلك لكونه متنجساً وليس طاهراً، ولكنّه متنجس معفو عنه، ولازم ذلك أن يكون خروجه من الطائفة الأولى بالتخصيص وليس بالتخصيص. وفي مثله هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص، أي لإثبات أنه طاهر في حد نفسه، ويترتب على ذلك آثار وثمرات، من قبيل أن ماء الاستنجاء إذا كان طاهراً فيلزم جواز الوضوء به أو جواز بناء المسجد به وهكذا، بينما لو كان متنجساً معفواً عنه فلا يترتب ذلك.

وبالجملة: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص فهل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص؟ المعروف بين الأصوليين عدم الجواز. وما هي نكتة عدم الجواز؟ قد يتخيل أن نكتة ذلك هي أن التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص هو مصداق للأصل المثبت، لأن التخصيص ليس أثراً شرعياً لعدم التخصيص، بل الملازمة بينهما عقلية، فإن المورد ما دام يدور الأمر فيه بين التخصيص والتخصيص فبانتفاء التخصيص يتعين عقلاً التخصيص، وحيث إن الأصل المثبت ليس حجة فيترتب على ذلك عدم إمكان إجراء أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص.

هكذا قد يتخيل.

ولكن هذا باطل، فإن الأصل المثبت ليس باطلاً بشكل مطلق، وإنما الباطل هو الأصل العملي المثبت دون الأصل اللفظي المثبت،^(١) وحيث إن أصالة عدم التخصيص هي من الأصول اللفظية فتكون حجة في لوازمها غير الشرعية. والنكته الصحيحة هي أن مدرك حجية الأصول اللفظية ليس هو إلا السيرة العقلانية، والذي نجزم بانعقاد السيرة عليه هو العمل بأصالة عدم التخصيص حينما نشك في أصل خروج الفرد من الحكم بعد الجزم بكونه فرداً من الموضوع، فالعقلاء يعملون بالأصل المذكور في هذه الحالة، أي حالة الجزم بكون الفرد مصداقاً للموضوع والشك في خروجه من حكمه، كما لو كنا نعلم بكون زيد مصداقاً للفقير جزماً ولكن نشك في خروجه من الحكم، إنه في مثله يتمسك العقلاء بأصالة عدم التخصيص كي يترتب على ذلك شمول الحكم للفرد المشكوك، أما إذا انعكس الأمر وجزم بكون الفرد خارجاً من الحكم

(١) هذا هو المعروف بين الأصوليين، حيث قالوا بوجود فرق بين الأصل العملي والأصل اللفظي، فالأصل العملي هو حجة من باب التعبد، والمستفاد من دليل حجية الاستصحاب مثلاً هو أن الشرع يعبدنا بالشيء ويلوازمه الشرعية، وأما ما زاد على ذلك فلا يستفاد منه التعبد، ومن هنا لم يتوهم أحد أن القرآن الكريم حينما عبّدنا بكون نساء النبي ﷺ أمهات للمؤمنين إنه عبّدنا أيضاً بجواز النظر إليهن، كلا، وما ذاك إلا لأن التعبد بشيء لا يستلزم التعبد بلوازمه، بل يقتصر على مقدار التعبد لا أكثر، وهذا بخلافه في الأصول اللفظية، فإن حجيتها ليست من باب التعبد، بل من باب الظهور والكاشفية، ومن المعلوم أن الكاشفية عن الشيء وعن لوازمه هي بدرجة واحدة، لا أن الكاشفية عن أصل الشيء أقوى من كاشفيته عن لوازمه، فإذا كان الظهور حجة في إثبات المدلول المطابق لأجل كاشفيته فيلزم أن يكون حجة في إثبات المداليل الالتزامية أيضاً لثبوت نفس الدرجة من الكشف.

هكذا قد تبين نكته الفرق، وقد تبين بشكل آخر، فإن بيان نكته الفرق متعدد ومختلف.

وشكّ في خروجه من موضوعه وأريد إجراء أصالة عدم التخصيص لإثبات أنه خارج من موضوعه أيضاً وأنه بالتالي لم يطرأ تخصيص على الحكم بل تخصّص فذلك لا يجزم بانعقاد السيرة عليه.

وبكلمة أخرى: إننا نجزم بانعقاد سيرة العقلاء على العمل بأصالة عدم التخصيص عند الشكّ في أصل المراد، أما إذا جزم بالمراد وشكّ في كيفية الاستعمال فلا يجزم بانعقاد السيرة. وفي الحالة الأولى نحن نشكّ في أصل المراد حيث لا ندري أن هذا الفرد _ الذي هو مصداق من مصاديق الفقير _ هل يجب إكرامه أو لا، فالمراد غير واضح لنا، وبإجراء أصالة عدم التخصيص نريد معرفة المراد وإن هذا الفقير يجب إكرامه كبقية الفقراء لا أنه خارج من الحكم بوجوب الإكرام، وهذا بخلافه في الحالة الثانية، فإن المراد معلوم حيث يعلم أن هذا الفرد لا يجب إكرامه وإنما يشكّ في كيفية الاستعمال وإنه بنحو التخصيص أو بنحو التخصّص.

توضيح المتن:

هل يجوز التمسك بأصالة: في العبارة شيء من الخفاء، والمناسب: هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإحراز أن الفرد المشكوك ليس من مصاديق موضوع العام بعد العلم بخروجه من حكمه. يحرم إكرامه: المناسب: لا يجب إكرامه.

كما هو قضية عمومه: هذا راجع إلى قوله: (محكوماً بحكمه)، فإن مقتضى العموم كون الفرد محكوماً بحكم العام. وكان من المناسب حذف الفقرة المذكورة لإمكان الاستغناء عنها.

على ذلك: أي على التمسك بأصالة عدم التخصيص عند دوران أمر خروج الفرد بين كونه بالتخصيص أو بالتخصّص.

خلاصة البحث:

إذا كان لدينا عام، وعلم بخروج فرد معين من حكمه وشك في أن ذلك بالتخصيص أو بالتخصّص فلا يجزم بانعقاد السيرة على العمل بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الدوران بين التخصيص والتخصّص:

هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإحراز أن الفرد المشكوك ليس من مصاديق موضوع العام بعد العلم بخروجه من حكمه؟ فمثلاً إذا علم أن زيداً لا يجب إكرامه وشك في أنه عالم لا يجب إكرامه أو أنه ليس بعالم فهل بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء يثبت أنه ليس بعالم ويحكم عليه ببقية أحكام غير العالم؟ فيه إشكال، لاحتمال اختصاص السيرة التي هي مدرك حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه أو لا، وإن كان المثبت من الأصول اللفظية حجة.

* * *

الفصل الخامس:

اشتراط حجية العام بالفحص

قوله ﷺ :

«فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصَّص...، إلى قوله: فصل: هل الخطابات
الشفاهية...»^(١)

اشتراط حجية العام بالفحص:

العام إذا ورد في الكتاب والسُّنة الشريفين أو في غيرهما فهل
يجوز العمل به قبل الفحص عن احتمال وجود مخصَّص له أو لا يجوز
إلا بعد الفحص واليأس من وجود مخصَّص له؟ في ذلك خلاف بين
الأصوليين، وربما ادعى البعض عدم الخلاف في عدم جوازه، بل ربما
ادعى البعض الإجماع على عدم الجواز.^(٢)
هذا سؤال.

ويوجد سؤال آخر، وهو أنه بعد ما بنينا على وجوب الفحص فإلى
أي مقدار يجب؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأوّل فقد فصلَ ﷺ ما إذا كان المتكلم قد جرت

(١) الدرس ٢٢١: (١٩/ شعبان/ ١٤٢٦هـ).

(٢) الفرق بين الإجماع وعدم الخلاف هو أن الإجماع مرتبة أعلى من عدم
الخلاف، فعدم الخلاف يعني اتفاق جميع الفقهاء وعدم وجود اختلاف بينهم
من دون أن يفترض أن أحدهم الإمام عليه السلام، وهذا بخلاف الإجماع، فإنه يراد
به اتفاقهم مع افتراض أن الإمام عليه السلام أحدهم.

عادته على ذكر العام مع تأخير مخصّصه _ أي لا يذكر المخصّصات معه بل يؤخّرها إلى ما بعد، مراعاة لمصلحة التدرّج في بيان الأحكام _ وبين ما إذا لم تجر عادته على تأخير المخصّصات بل يذكرها مقرونة به.

فإن كان المتكلم من النحو الأوّل _ كما هو الحال في الشارع المقدس، فإن عادته جرت على تأخير المخصّصات لبعض المصالح _ فلا يجوز العمل بالعموم الصادر منه إلّا بعد الفحص واليأس من المخصّص. ووجه ذلك واضح، فإن مدرك حجية الظهور هو السيرة العقلائية، وهي لا تعمل بالعمومات الصادرة من مثل الشخص المذكور إلّا بعد الفحص، وإذا لم نجزم بعدم انعقادها فلا أقل من الشكّ في انعقادها، وكيف لا نشكّ في انعقادها وقد ادعي الإجماع على عدم جواز العمل بالعمومات قبل الفحص؟ إن المجمعين هم من ضمن المجموعة العقلائية، فإذا لم يعملوا إلّا بعد الفحص فذلك يعني أن العقلاء لا يعملون إلّا بعد الفحص.

وبالجملة: إن لم نجزم بعدم انعقاد السيرة على العمل قبل الفحص فلا أقل من الشكّ في انعقادها، وهو كاف لعدم جواز العمل قبل الفحص. هذا إذا كان المتكلم من النحو الأوّل.

وأما إذا كان من النحو الثاني فيجوز العمل قبل الفحص، لانعقاد السيرة على العمل قبل الفحص.^(١)

هكذا ينبغي أن يقال في توجيه عدم جواز العمل بالعمومات قبل الفحص. إلّا أن القوم ذكروا توجيهات ثلاثة لعدم الجواز، وهي:

(١) لم تكن حاجة إلى ذكر النحو الثاني، فإن محل ابتلائنا هو العمومات الواردة في الكتاب والسنة التي هي من النحو الأوّل.

١ - إن ظهور العام في العموم هو حجة من باب إفادته الظن الشخصي،
فلأجل أنه يحصل ظن شخصي بإرادة المتكلم واقعاً للعموم يكون الظهور في
العموم حجة، وعلى هذا الأساس يلزم الفحص عن المخصّص كي يحصل الظن
الشخصي بكون العموم مراداً للمتكلم واقعاً.

٢ - إن الظهور في العموم هو حجة في حقّ المشافه من باب الظن
الخاص،^(١) وأما في حقّ غير المشافه فهو حجة من باب الظن المطلق،
والقدر المتيقن من حجّيته هو ما بعد الفحص، فالفحص على هذا
الأساس يكون واجباً من باب أن حالة الفحص هي القدر المتيقن من
مورد الحجية بعد البناء على الانسداد وحجية مطلق الظن.

٣ - إن الفحص لازم لأجل أن لنا علماً إجمالياً بطرو مخصّصات كثيرة

(١) هناك مصطلحان أصوليان هما:

١ - الظن الخاص: ويراد به كل ظن قام الدليل الخاص القطعي على حجّيته،
كخبر الثقة، فإنه دلّ على حجّيته مفهوم آية النبأ وغيره. ويصطلح عليه بالعلمي
أيضاً، فالظن الخاص والعلمي واحد.

٢ - الظن المطلق: وهو كل ظن لم يقدّم دليل خاص قطعي على حجّيته. وهو
ليس بحجة إلّا إذا بنينا على انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام، فإنه إذا بنينا
على الانسداد يلزم أن نحكم بحجية كل ظن.

والقمي يدعي أن الأشخاص الذين كانوا موجودين في ذلك الزمان الذين هم
المشافهون بالخطاب يكون ظهور الخطابات في حقهم حجة لانعقاد السيرة
القطعية على العمل به في حقهم، وهذا بخلاف غير المشافهين - كما هو الحال
فيما نحن - فإن السيرة لم تجر على العمل بالظهور في حقهم، نعم بعد البناء على
الانسداد وثبوت حجية كل ظن يثبت بذلك حجية الظن الحاصل من الظهور في
العموم، ولكن القدر المتيقن منه ما بعد الفحص.

على العمومات، فلو كانت العمومات بمقدار (١٠٠٠) مثلاً فنحن نعلم بطرو
مخصّصات بمقدار (٩٠٠) مثلاً وبعد هذا العلم الإجمالي بطرو المخصّصات لا
يكون بإمكاننا تطبيق أصالة العموم على جميع أفراد العمومات، لأن ذلك مخالف
لعلمنا الإجمالي بطرو المخصّصات على بعضها، كما لا يجوز تطبيقها على بعض
دون بعض، لأن ذلك ترجيح بلا مرجح. نعم بعد الفحص واليأس من الظفر
بالمخصّص يجوز العمل بالظهور لخروج العموم آنذاك عن كونه طرفاً للعلم
الإجمالي، فإن المخصّصات التي نعلم بها هي نحو مخصّصات لو فحصنا عنها
لعرنا عليها، فإذا فحصنا ولم نعر حصل لنا الجزم بعدم كونه طرفاً لما نعلم
بالإجمال طرو المخصّصات عليه.

هذه وجوه ثلاثة ذكرت لإثبات وجوب الفحص.

والشيخ الخراساني يناقشها بمناقشة واحدة ويقول: إن هذه الوجوه
الثلاثة خارجة عما هو المفروض في محل الكلام، فإن محل الكلام قد
فرض فيه ثلاث فرضيات لا بدّ من توفّرها، وهي:

١ _ إن الظهور حجة من باب الظن النوعي وليس من باب الظن
الشخصي، فالعقلاء يعملون بالظهور من باب أنه غالباً يفيد الظن بالمراد
وليس من باب إفادته الظن الشخصي.

وعلى هذا الأساس يكون المفروض في محل الكلام أن حجة
الظهور من باب الظن النوعي، لأن العقلاء يعملون به بهذا الاعتبار وليس
المدار عندهم على إفادته الظن الشخصي.

٢ _ إن الظهور حجة في حق المشافه وغيره من باب الظن
الخاص، فالسيرة منعقدة على العمل بالظهور في حقهما من دون تفرقة،
ولا وجه لتخصيصها بالمشافه دون غيره.

٣ _ إننا نفترض العثور على المخصّصات بالمقدار المعلوم بالإجمال، أي إنه بالعثور على مقدار المخصّصات المعلومّة بالإجمال ينحل العلم الإجمالي ولا يعود لنا علم إجمالي ليمنعنا من العمل بظهور العمومات.

والحصول: إن المفروض في محل الكلام أن الظهور حجة من باب الظن النوعي دون الشخصي، ومعه لا يعود مجال للوجه الأوّل، وأيضاً المفروض في محل الكلام أن الظهور حجة من باب الظن الخاص في حقّ المشافه وغيره، ومعه لا يعود مجال للوجه الثاني، وأيضاً المفروض العثور على مقدار المخصّصات المعلومّة بالإجمال، ومعه لا يعود مجال للوجه الثالث.

وعليه يكون التوجيه المناسب لعدم جواز العمل بالظهور في النحو الأوّل من المتكلم هو ما أشرنا إليه من عدم انعقاد السيرة على العمل إلاّ بعد الفحص واليأس.

هذا كله بالنسبة إلى السؤال الأوّل.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني _ وهو مقدار الفحص _ فجوابه أن مقدار الفحص اللازم يختلف باختلاف الوجوه التي يستند إليها في إثبات وجوب الفحص، وذلك كما يلي:

إن بني على الوجه الصحيح في وجوب الفحص _ وهو أن العمومات الصادرة من المتكلم ما دامت في معرض التخصيص فيلزم الفحص للسيرة _ فالفحص اللازم هو أن يكون بمقدار يخرج العام من كونه في معرض التخصيص، وذلك بأن يحصل اليأس من وجود مخصّص له.

وإن بُنيَ على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتقدمة فاللازم الفحص إلى أن يحصل الظن الشخصي بإرادة المتكلم للعموم.

وإن بني على الوجه الثاني فاللازم الفحص إلى حدّ تصير حجية العام قدراً متيقناً من الظن المطلق الثابت حجيته بدليل الانسداد.

وإن بني على الوجه الثالث فاللازم الفحص إلى حدّ يخرج فيه العام من الطرفية للعلم الإجمالي.

ينبغي التفرقة بين المخصّص المتصل والمنفصل:

ثمّ إنه ينبغي التفرقة بين المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل، فالفحص إنما يلزم لو كنّا نحتمل وجود مخصّص منفصل، وأما إذا كنّا نحتمل وجود مخصّص متصل قد اختفى علينا وضاع لسبب من الأسباب فلا يلزم الفحص عنه، لأنّ حاله أشبه بقرينة المجاز، فكما أنه لو كان لدينا لفظ يدل على معنى حقيقي معيّن وكنّا نحتمل وجود قرينة مقرونة به تدل على إرادة معناه المجازي ولكنها قد ضاعت واختفت، إنه كما لا يلزم الفحص عن قرينة المجاز بل يحقّ لنا حمل اللفظ على معناه الحقيقي فكذلك الحال في المقام لا يلزم الفحص عن المخصّص المتصل الذي نحتمل وجوده واختفاءه، ووجوب الفحص يختص بالمخصّص المنفصل الذي نحتمل العثور عليه بالفحص.

الفرق بين الفحص في الأصول اللفظية وبينه في الأصول العملية:

ثمّ إنه ينبغي الالتفات إلى شيء، وهو أن الفحص كما يلزم قبل العمل بظهور العام، أي قبل تطبيق أصالة الظهور،^(١) التي هي من الأصول اللفظية كذلك يلزم قبل العمل بالأصول العملية، فلو شككنا في حرمة التدخين مثلاً فلا يجوز تطبيق البراءة والأخذ بمقتضاها إلا بعد الفحص واليأس من وجود دليل في

(١) أي حجية الظهور.

الكتاب والسنة يدل على التحريم، وكذا لو شككنا في بقاء وجوب صلاة الجمعة إلى زمن الغيبة لا يجوز التمسك باستصحاب بقاء الوجوب إلا بعد الفحص واليأس من وجود آية أو رواية تدل على الحكم.

إذن الفحص في كلا الموردين أمر لازم، إلا أنه يوجد فارق من ناحية أخرى، وهي أن الفحص في باب الظواهر بحث عما يزاحم الحجية، فالظهور في العموم حجة بمقتضى السيرة القعلائية، ولكن حيث نحتمل وجود مانع _ وهو المخصَص _ فيلزم الفحص عنه من باب الفحص عن المزاحم لحجية الظهور، وهذا بخلافه في الأصول العملية، فإن الفحص فيها عن الآية والرواية فحص عن أصل مقتضى الحجية وليس عن المزاحم لمقتضى الحجية، ففي البراءة العقلية لا يحكم العقل بقبح العقاب على التدخين مثلاً إلا بعد الفحص واليأس عن الدليل، فبالفحص يحكم العقل بقبح العقاب، وقبله لا يحكم بذلك، فالفحص فحص عن تحصيل المقتضى للبراءة وليس عن المزاحم للمقتضى.

إن قلت: إن هذا وجيه في البراءة العقلية، وليس وجيهاً في البراءة النقلية وفي الاستصحاب، إذ مستند البراءة النقلية قوله ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(١) ومن الواضح أنه مطلق وليس مختصاً بحالة ما بعد الفحص، فالفحص على هذا فحص عن المزاحم لمقتضى البراءة وليس فحصاً عن أصل المقتضى، وهكذا الحال بالنسبة إلى الاستصحاب، فإن حديث لا تنقض اليقين بالشك مطلق وليس خاصاً بما بعد الفحص.

قلت: إن دليل البراءة النقلية والاستصحاب وإن كان مطلقاً إلا أن

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٤ / ح ٧٧٤.

الإجماع قد خصَّصه بما بعد الفحص،^(١) وكأنه صار هكذا: إذا تحقق الفحص واليأس فقد رفع عن أمّتي ما لا يعلمون، ولا يجوز نقض اليقين بالشك، وعلى هذا الأساس يصير الفحص اللازم فحصاً عن تحصيل مقتضي الحجية وليس بحثاً عن المزاحم لمقتضي الحجية.^(٢)

توضيح المتن:

بعد الفراغ: أي عن فروض ثلاثة.

(١) وجوب الفحص ينبغي أن يكون من الأمور البديهية الواضحة وإلا يلزم جواز إجراء البراءة قبل الفحص بلا حاجة إلى تفقّه وتعلّم للأحكام الشرعية، والحال أنه تعالى يقول: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، أي إنه تعالى أوجب التفقّه والتعلّم، بل ويلزم أن تكون أكثر الشريعة عبارة عن البراءات، ومثل هذه الشريعة مضحكة.

(٢) هنا قضيتان ينبغي الالتفات إليهما:

الأولى: إنه يمكن أن يقال: إن الفحص في باب الظواهر بحث عن تحصيل مقتضي الحجية أيضاً وليس بحثاً عن مزاحم المقتضي، وذلك لأن العقلاء لا يعملون بالظهور ولم تنعقد سيرتهم عليه إلا بعد الفحص واليأس، فقبل الفحص واليأس لا مقتضي لحجية الظهور رأساً لا أن المقتضي موجود، والفحص هو عن المزاحم. ولعلّه إلى ذلك أشار عليه السلام بالأمر بالفهم.

الثانية: إن عبارة الكتاب قد أشارت إلى أصليين من الأصول العملية، وهما البراءة والاستصحاب، ولم تشر إلى التخيير والاشتغال، ولعلّ ذلك لوضوح الأمر، ففي الاحتياط - الاشتغال - لا يلزم الفحص، باعتبار أنه حسن وأمر جيد حتى قبل الفحص، فحتى لو تمّ الفحص ولم يعثر على دليل يدل على لزومه يكون رغم ذلك أمراً حسناً. وأما بالنسبة إلى التخيير فالعقل لا يحكم به كما هو واضح إلا بعد الفحص واليأس من الظفر بالمرجح.

عن اعتبارها بالخصوص: أي من باب الظن الخاص، وهذا ردُّ على القمي.
ثم إنه كان المناسب الصاق كلمة (للمشافه وغيره) بكلمة (بالخصوص)،
أي هكذا: بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص للمشافه وغيره.
في الجملة: أي إما مطلقاً أو بعد الفحص. وكان من المناسب
حذفها، فإنها تكرر ممل.

من باب الظن النوعي: هذا ردُّ على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة.
ما لم يعلم بتخصيصه: هذا ردُّ على الوجه الثالث.
وعليه فلا مجال: أي بعد هذه الفروض الثلاثة لا يعود مجال
للوجوه الثلاثة التي استدل بها على لزوم الفحص.
فالتحقيق...: أي بعد اتضاح أن محل الكلام خاص بما إذا تمت
الفروض الثلاثة نقول: ينبغي التفصيل بين نحوين من المتكلم.
كيف وقد ادعي...: أي وكيف لا يكون لنا على الأقل شك...
فضلاً عن نفي الخلاف عنه: قد أوضحنا أن نفي الخلاف أقل مرتبة
ومكانة من الإجماع، ولذلك صَحَّ التعبير بكلمة فضلاً عن نفي الخلاف.
وهو كافٍ: أي الشك في انعقاد السيرة.
وأما إذا لم يكن العام كذلك...: ذكرنا أن هذا لا داعي إلى ذكره.
وقد ظهر لك بذلك...: هذا إشارة إلى جواب السؤال الثاني.
عن المعرضية له: أي لطرو المخصّص.

اللازم منه: أي من الفحص. والمناسب حذف كلمة منه لعدم
الحاجة إليها.

رعايتها: خبر قوله: (إن مقداره اللازم منه...).

بين الفحص ههنا: أي في باب الأصول اللفظية.
والمؤاخذه عليها: أي على المخالفة.
والنقل...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه بلسان إن قلت قلت.
فافهم: تقدّم وجه الأمر بالفهم.

خلاصة البحث:

يجب الفحص عن المخصّص إذا أريد العمل بظهور العام فيما إذا كان المتكلم قد جرت عادته على عدم ذكر المخصّصات مقرونة بالعام، لأن السيرة لم تنعقد على العمل في حقّ المتكلم المذكور إلا بعد الفحص واليأس.
والوجوه الثلاثة المستدل بها على لزوم الفحص خارجة عن محل الكلام.
والفحص إنما يلزم لو كنّا نحتمل القرينة المنفصلة دون المتصلة.
والبحث عن وجود المخصّص بحث عن المزاحم لمقتضي الحجية وليس بحثاً عن تحقّق أصل المقتضي بخلافه في الأصول العملية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

العمل بالعام قبل الفحص:

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الإجماع عليه.
والتحقيق عدم الجواز إذا كان في معرض التخصيص - كما في عمومات الكتاب والسنة - للقطع باستقرار سيرة العقلاء على ذلك، ولا أقل من الشك، كيف وقد ادعي الإجماع على عدم الجواز فضلاً عن نفي الخلاف، وهو كافٍ في عدم الجواز.

وأما إذا لم يكن العام كذلك _ كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات _ فالسيرة منعقدة على العمل بلا فحص. ثم إنه قد استدل على لزوم الفحص بوجوه لا مجال لها، فإن الكلام في المقام قد فرض فيه الفراغ عن اعتبار أصالة العموم من باب الظن النوعي، وبالخصوص للمشافه وغيره، وعدم العلم تفصيلاً ولا إجمالاً بالتخصيص.

هذا بالنسبة إلى أصل وجوب الفحص.

وأما مقداره فاللازم على ما ذكرناه الفحص إلى حدّ الخروج عن المعرضية، وأما بلحاظ سائر الوجوه _ من العلم الإجمالي أو عدم حصول الظن بالتكليف إلا بالفحص أو غير ذلك _ فيختلف مقداره بحسبها.

الفرق بين المخصّص المنفصل والمتصل:

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل إذا احتمل أنه كان ولم يصل، فإن حاله حال احتمال قرينة المجاز الذي اتفق على عدم الاعتناء به.

الفرق بين الأصول اللفظية والعملية:

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص وهنا وبينه في الأصول العملية، فإنه هنا عمّا يزاحم الحجية بخلافه هناك، فإنه بحث عن مقتضي الحجية، فإن العقل بدونه لا يحكم بقبح العقاب. ودليل البراءة النقلية والاستصحاب وإن كانا مطلقين إلا أن الإجماع بقسميه مقيد لهما فافهم.

الفصل السادس:

الخطابات الشفاهية

قوله ﷺ :

«فصل: هل الخطابات الشفاهية...، إلى قوله:
وكذلك لا ريب في عدم صحة...»^(١).

الخطابات الشفاهية:

الخطاب تارة يكون شفاهياً يستدعي وجود أشخاص مشافهين،
من قبيل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾، وأخرى لا يكون شفاهياً، من
قبيل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾.

والسؤال في المقام هو: هل الخطابات _ شفاهية كانت أو لا _
تختص بالحاضرين في مجلس الخطاب والمشافهة أو تعمُ الغائبين عنه
بل المعدومين؟ في ذلك خلاف.

وفي البداية ينبغي أن نعرف أن النزاع يمكن أن يصور بأحد
أشكال ثلاثة:

- ١ _ هل التكليف يمكن تعلّقه بالمعدوم أو لا؟
- ٢ _ هل الخطاب يمكن تعلّقه بالمعدوم بل الغائب أو لا؟
- ٣ _ إن الوصف المذكور بعد الأداة _ مثل وصف الذين آمنوا
المذكور بعد أداة النداء _ يعمُ الغائبين والمعدومين أو أن العرف لا يراه
دالاً إلا على خصوص الحاضرين في مجلس الخطاب؟

والنزاع في الشككين الأولين عقلي، لأنه نزاع في الإمكان والاستحالة، والحاكم فيهما هو العقل، فهو الذي يحكم بالإمكان أو بالاستحالة، وهذا بخلافه في الشكل الثالث، فإنه نزاع في الدلالة، والمرجع فيه العرف واللغة، فالنزاع فيه عرفي ولغوي.

النزاع الأول:

أما النزاع بالشكل الأول فالمناسب فيه التفصيل بين التكليف الجدي الحقيقي والتكليف الانشائي، فإذا كان التكليف حقيقياً _ بمعنى أنه مجعول بداعي التحريك والزجر _ فهو لا يمكن تعلّقه بالمعدوم، لأن التكليف الحقيقي يشتمل على الطلب الحقيقي، وهو لا يمكن أن يتعلّق بالمعدوم.^(١)

وأما إذا كان التكليف انشائياً _ أي لا يشتمل على زجر فعلي وتحريك فعلي _ فيمكن تعلّقه بالمعدوم، لأن الإنشاء مجرد اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة.

وقد تسأل عن فائدة إنشاء التكليف في حقّ المعدوم، فهل هناك فائدة؟ ولماذا لا ينتظر إلى أن يوجد وبعد ذلك يوجّه إليه التكليف؟

نعم إن الفائدة في ذلك هي أن المولى بإنشاء خطاب واحد يستفيد فائدتين، فهو في حقّ الموجود يكون مفيداً للتكليف الفعلي، وفي حقّ المعدوم يكون مفيداً للتكليف الانشائي، بمعنى أنه لو وجد فيصير في حقه فعلياً بلا حاجة إلى إنشاء جديد، وإنشاء واحد يكتفى به في حقّ الاثنين معاً.

ويوجد لهذا بعض الشواهد العرفية والعقلانية، من قبيل أن الواقف قد يوقف العين على البطون ويكون البطن الثاني معدوماً حين إنشاء الوقف، إنه في

(١) كان من المناسب التعليل هكذا: إن التكليف الحقيقي حيث إنه يشتمل على زجر وتحريك، والمعدوم لا يمكن زجره وتحريكه فيلزم عدم إمكان ثبوته في حقه.

مثله يكون لدينا إنشاء واحد متضمن للوقف الفعلي في حق البطن الأول، وللوقف الانشائي في حق بقية البطون، إذ أن بقية البطون تتلقى العين من نفس الواقف وبواسطة إنشاءه وليس من البطن الأول من خلال الارث.

ثم إن هذا كله هو فيما إذا لم يقيد المولى إنشاءه بفرض وجود الشرط، أما إذا قيده وقال هكذا: يجب على كل إنسان موجود أو على فرض وجوده واكتماله للشرائط كذا وكذا فلا إشكال في إمكان ذلك فيكون التكليف شاملاً للموجود والمعدوم بلا تأمل ويكون فعلياً في حق الموجود وانشائياً في حق المعدوم.

وعليه فإن كان هناك إشكال وتأمل فهو فيما إذا أنشأ التكليف من دون تقييد بما إذا وجد المكلف وجمع الشرائط.

توضيح المتن:

مثل يا أيها المؤمنون: المناسب التمثيل بما هو موجود في القرآن الكريم، وهو مثل يا أيها الذين آمنوا...

بالألفاظ الموضوعية: متعلق بالمخاطبة. وهكذا قوله: (بنفس توجيه...) متعلق بالمخاطبة.

بقريئة تلك الأداة: أي إنما لا تعمهما لأجل قريئة، وهي تلك الأداة.

بمعنى بعثه...: أي بمعنى التكليف الحقيقي. وقوله: (فعلاً) راجع

للاثنين معاً، أي بمعنى البعث الفعلي أو الزجر الفعلي.

قانوناً: أي كقانون كلي يعم الموجودين والمعدومين. وقوله:

(حين الخطاب) متعلق بالمعدوم.

وجد الشرائط: المناسب: وجدان الشرائط.

فتدبر: لعلَّه إشارة إلى عدم لزوم محذور اللغوية والعبث كما أوضحنا.
بانشائه: أي بإنشاء الوقف.
إلا استعدادها: أي العين.

خلاصة البحث:

وقع الخلاف في أن الخطابات الشفاهية هل تعمُّ الغائبين والمعدومين أو لا؟ والنزاع يمكن أن يتصور بأشكال ثلاثة.
وإذا كان النزاع بالشكل الأول فالمناسب التفصيل بين ما إذا كان التكليف حقيقياً فلا يمكن تعلُّقه بالمعدوم بخلاف ما إذا كان انشائياً فإنه يمكن أن يعمّه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الخطابات الشفاهية:

هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضر أو تعمُّ الغائب والمعدوم؟ فيه خلاف.

والنزاع يمكن أن يكون:

- ١ - في أن التكليف هل يمكن تعلُّقه بالمعدوم؟
 - ٢ - أو في صحة مخاطبته، بل ومخاطبة الغائب؟
 - ٣ - أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب.
- والنزاع على الأولين عقلي، وعلى الأخير لغوي.

أما النزاع الأول فينبغي التفصيل فيه فلا يجوز التكليف الفعلي الناشئ بداعي التحريك والزجر الفعلي، لأنه يستلزم الطلب الحقيقي الذي لا يمكن تعلُّقه بغير الوجود، ويجوز التكليف الانشائي الذي لا

تحريك ولا زجر فيه، فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فلا محذور في أن يطلب الحكيم شيئاً من الموجود والمعدوم بنحو يصير فعلياً في حقه بعد اجتماع الشرائط وفقدان الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر.

وهذا كما في إنشاء الوقف على البطون، فإن المعدوم يصير مالكاً بعد وجوده بنفس الإنشاء السابق، فيؤثر في حق الموجود الملكية الفعلية، وفي حق المعدوم الاستعداد لصيرورتها ملكاً له بعد وجوده. هذا إذا أنشأ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف والشرائط فلا إشكال في إمكانه.

* * *

قوله ﷺ :

«وكذلك لا ريب في عدم صحة...، إلى قوله:
هذا لو قلنا بأن الخطاب...»^(١).

النزاع الثاني:

وأما النزاع بالشكل الثاني فالمناسب فيه هو التفصيل أيضاً فيقال: إن الخطاب إذا كان حقيقياً _ بمعنى أنه قصد توجيه الكلام إلى الغير بنحو الحقيقة _ فلا يمكن أن يكون مع المعدوم، إذ كيف يوجه الكلام إلى الغير وهو ليس بقابل لذلك؟! نعم إذا لم يكن حقيقياً بل كان انشائياً فلا محذور في ذلك.

النزاع الثالث:

وأما النزاع بالشكل الثالث فالمناسب فيه أن يقال: إن أداة النداء _ مثل يا أيها _ إذا كانت موضوعة للخطاب الحقيقي واستعملت في ذلك فيتعين أن يكون ما بعدها _ أي وصف الذين آمنوا مثلاً _ مختصاً بالموجودين، لعدم إمكان التخاطب الحقيقي إلا مع الموجودين، وإذا فرض أننا عرفنا من الخارج أن ما بعد الأداة قد استعمل في الأعم من الموجودين والمعدومين فذلك يكشف عن استعمال الأداة في التخاطب الانشائي كما هو واضح.

ولكن لأي شيء وضعت أدوات الخطاب؟ هل وضعت للخطاب الحقيقي أو للخطاب الانشائي؟ الصحيح هو الثاني، أي هي وضعت

(١) الدرس ٢٢٣: (٢١/ شعبان/ ١٤٢٦هـ).

لإنشاء الخطاب الذي تختلف دواعيه، فربما يكون الداعي لإنشاء الخطاب هو الحزن^(١) أو الشوق^(٢) كما ربما يكون الداعي هو الخطاب والنداء الحقيقي^(٣). نعم لا يبعد الانصراف إلى حالة كون الداعي هو الخطاب والنداء الحقيقي^(٤)، ولكن هذا الانصراف لا يتم في الخطابات الشرعية، وذلك من جهة علمنا بكون الحكم المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾ عاماً للموجودين والمعدومين ولا يختص بالموجودين^(٥).

وقد تسأل عن الدليل على وضع أدوات الخطاب للخطاب الانشائي دون الحقيقي، إن الدليل على ذلك هو الوجدان، فإنه قاض بأن لو استعملنا ما بعدها في العموم قلنا: يا أيها الناس افعلوا كذا وقصدنا الأعم من الموجودين لم نشعر

(١) كقول أبي الحسن التهامي:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسحار

(٢) كقول الشافعي:

يا أهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله

(٣) كقولك لولدك الموجود معك: يا ولدي تعال.

(٤) ونظير هذا قد تقدم في مبحث الأوامر عند التعرض إلى الاستفهام والتمني والترجي، حيث ذكر أن هذه موضوعة لإنشاء الاستفهام أو لإنشاء التمني أو لإنشاء الترجي، والدواعي مختلفة، فربما يكون داعي الاستفهام هو طلب الفهم حقيقة، كما ربما يكون هو الإنكار أو التوبيخ أو نحو ذلك، ولا يبعد كون المنصرف طلب الفهم حقيقة إن لم تقم قرينة على الخلاف.

(٥) لا يخفى أن كون الأحكام عامة بسبب قاعدة الاشتراك الثابتة بالضرورة والإجماع لا يستلزم استعمال ما بعد الأداة في العموم، بل لعلّه مستعمل في خصوص الموجودين، ولكن رغم ذلك نحكم بعموم الحكم لقاعدة الاشتراك. وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً.

بالمجازية والعناية، فلو كانت _ الأدوات _ موضوعة للخطاب الحقيقي يلزم أن يكون استعمالها مجازياً ومع العناية.

وإذا قيل: إن المجازية موجودة في النفس ارتكازاً وإجمالاً وثابتة في أعماق النفس ولكن لا نشعر بها تفصيلاً.

قلنا: إننا لو فتشنا أعماق النفس وأخذنا نتأمل لم نجد وجود أي عناية ومجازية، وذلك يدل على عدم وجودها وإلا لمسناها عند التفتيش.

ثم بعد ذلك ذكر عليه السلام مطلباً آخر وقال: إننا ادعينا فيما سبق أن أدوات الخطاب موضوعة لإنشاء الخطاب، ولأزم ذلك أن يعم ما بعدها المعدومين أيضاً، والآن ننزل ونقول: لو تنزلنا وقلنا: إن أدوات الخطاب هي موضوعة للخطاب الحقيقي _ الذي لازمه اختصاص ما بعدها بالموجودين _ فنقول: إنه رغم هذا لا نخصص ما بعدها بخصوص الموجودين، وذلك لوجود القرينة على التعميم، وهي كون الأحكام مشتركة بالإجماع والضرورة، إن اشتراك الأحكام هو بنفسه قرينة على أن ما بعد الأداة لا يختص بخصوص المشافهين أو الموجودين.^(١)

إذن من خلال هذا ننتهي إلى هذه النتيجة: إن ما بعد الأداة يعم المعدومين لوجهين:

١ _ إن أدوات الخطاب موضوعة لإنشاء الخطاب وليس للخطاب الحقيقي.

٢ _ إنه لو سلمنا وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فذلك إنما يوجب اختصاص ما بعدها بخصوص الموجودين لو لم تقم قرينة على التعميم، ولكنها قد قامت، وهي اشتراك الأحكام.

(١) قد تقدمت مناقشة ذلك.

ثم تعرّض عليه السلام بعد ذلك إلى مطلب آخر، وهو أنه قد يدعى صلاحية المعدومين لتوجيه الخطاب الحقيقي إليهم باعتبار أن الله سبحانه محيط بهم إحاطة تامة ولا تختص إحاطته بخصوص الموجودين.

والجواب عن ذلك: إن الإحاطة الإلهية شيء، وقابلية الشخص لتوجيه الخطاب إليه شيء آخر، فالله سبحانه محيط بالمعدومين أيضاً ولكن ذلك لا يستلزم قابليتهم لتوجيه الخطاب إليهم، بل هم ليست لهم صلاحية لذلك لقصور فيهم وليس لقصور في ساحة الباري تعالى.

لا يقال: إن المعدوم بعد أن يوجد يصير صالحاً لشمول الخطاب له فيلزم إذن أن نحكم بشمول الخطابات للمعدومين باعتبار أنهم صالحون لذلك بعد أن يتم وجودهم.

فإنه يقال: إن المعدوم حالة عدمه ليست له صلاحية لشمول الخطاب له، وبعد أن يوجد لا وجود للخطاب _ لأنه من الموجودات غير القارة، أي من الموجودات التي تتصرّف وتنقضي شيئاً فشيئاً _ حتى يمكن أن يشمل المعدوم بعد وجوده.

توضيح المتن:

وكذلك لا ريب في عدم صحة...: هذا إشارة إلى النزاع الثاني. وقوله: (حقيقة متعلّق بالخطاب)، أي لا يصحّ الخطاب الحقيقي.

ومنه قد انقذ...: هذا إشارة إلى النزاع الثالث.

لأوجب استعماله...: تقدير العبارة هكذا: لأوجب استعمال مثل أدوات النداء في الخطاب الحقيقي تخصيص ما يقع بعده بالحاضرين، كما أن مقتضى إرادة العموم _ مما يقع بعد الأداة _ لغير الحاضرين استعمال مثل أدوات النداء في غير الخطاب الحقيقي.

لكن الظاهر أن مثل...: هذا تحقيق عن حال الأدوات وأنها
موضوعة للخطاب الحقيقي أو للخطاب الانشائي.

بل للخطاب الإيقاعي...: أي لإيقاع الخطاب وانشائه، وسيأتي
توجيه ذلك والاستدلال عليه بقوله: (ويشهد لما ذكرنا صحة النداء...).

تحسراً وتأسفاً وتحزناً: العطف فيما بينها تفسيري.

كما يوقعه مخاطباً...: أي كما أنه قد يوقعه بقصد المخاطبة الحقيقية.

فلا يوجب استعماله: أي وما دام مثل أدوات النداء موضوعة
للخطاب الانشائي فاستعماله في معناه الحقيقي _ وهو الخطاب الانشائي
_ لا يوجب تخصيص ما بعد الأدوات بالموجودين.

انصرافاً: أي بسبب الانصراف.

في بعض المباحث السابقة: يعني مبحث الأوامر.

للإيقاعي منها: أي من الاستفهام والتمني والترجي. وهكذا الحال
في قوله: (في الواقعي منها).

كما يمكن دعوى: أي إنه يمكن دعوى وجود المانع.

ويا أيها المؤمنون: المناسب: ويا أيها الذين آمنوا.

ويشهد لما ذكرنا...: هذا تعليل لقوله: (بل للخطاب الإيقاعي
الانشائي فالمتكلم...).

وتوهم كونه: أي التزليل.

مع حصول العلم به: أي والحال أنه يلزم حصول العلم به بالتفتيش
لو كان ارتكازياً وإلا فمن أين علم بثبوته ارتكازاً.

بأدوات الخطاب: متعلق بالخطابات الإلهية، وكان الأجدر

الاستغناء عن هذه الجملة، أي: بأدوات الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة، فإنه لا حاجة إليها، وذكرها مشوش.

أو بنفس توجيه الكلام: مثل والله على الناس حج البيت...
بالمشافهين: متعلق باختصاص.

قرينة على التعميم: أي وهي موجودة، أعني اشتراك الأحكام.
وعدم صحة المخاطبة معهما: الواو استينافية. والمناسب: وعدم صحة مخاطبتهما.

خلاصة البحث:

إن خطاب المعدوم لا يمكن إذا كان التخاطب حقيقياً.
وما بعد الأداة يختص بالموجود إذا كانت الأدوات موضوعة للخطاب الحقيقي، لكنها موضوعة للانشائي لصحة إرادة العموم مما يقع بعدها من دون لزوم عناية ومجازية.
ومع التنزل وتسليم وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فذلك إنما يوجب الاختصاص بالموجودين إذا لم تقم قرينة على التعميم، ولكنها قائمة.
وإحاطته تعالى بالمعدومين لا يستلزم قابليتهم لصحة الخطاب الحقيقي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما النزاع الثاني فالمناسب أن لا يرتاب في عدم صحة الخطاب الحقيقي مع المعدوم بل الغائب لعدم إمكان توجيه الكلام إليه ما دام لا يلتفت.

وأما النزاع الثالث فقد اتضح الحال فيه، فإن الأدوات لو كانت

موضوعة للخطاب الحقيقي لاختص متلوها بالحاضرين، وإذا كان قد عمَّ غيرهم فيدل ذلك على استعمالها في الخطاب الانشائي.

والظاهر أنها موضوعة للخطاب الانشائي _ فالمتكلم ربما يخاطب بداعي الحزن أو الشوق ونحو ذلك كما قد يخاطب بداعي النداء الحقيقي _ ولازمه عدم اختصاص متلوها بمن تصح مخاطبته.

نعم لا يبعد الانصراف إلى كون الخطاب بداعي التخاطب الحقيقي إذا لم يمنع مانع، ولا يبعد وجوده في كلام الشارع، ضرورة عدم اختصاص الأحكام بالحاضرين.

والوجه في كونها موضوعة للخطاب الانشائي صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا ملاحظة عناية. وتوهم كونها ارتكازية، مدفوع بأننا لا نلتفت إليها لو قمنا بالتفتيش في أنفسنا عنها.

ثم إنه لو سلمنا وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناص من اختصاص الخطابات الإلهية بالمشافهين إذا لم تقم قرينة على التعميم، وقد قلنا هي ثابتة.

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لإحاطته تعالى بالجميع فاسد، فإن الإحاطة لا توجب صحة المخاطبة الحقيقية.

والخطاب اللفظي بعد ما كان متصرم الوجود قاصر عن إمكان التوجه إلى غير المشافه.

قوله ﷺ:

«هذا لو قلنا...، إلى قوله: فصل ربما قيل: إنه يظهر...»^(١)

النبي ﷺ هو المخاطب أو غيره:

ذكرنا فيما سبق أنه في النزاع الثالث وقع الكلام في أن الخطابات القرآنية هل تعم المعدومين أو لا، وذكرنا أنها تعم المعدومين لوجهين. والآن نقول: إن هذا الخلاف والنزاع يأتي لو فرض أننا قلنا بتوجه الخطابات القرآنية _ مثل خطاب يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله... _ إلى الناس، ودور النبي ﷺ دور الموصل والمبلغ لها، إنه بناءً على هذا يأتي النزاع في أن الخطابات المذكورة تختص بالموجودين أو تعم المعدومين، وأما إذا قلنا: إن المخاطب الحقيقي هو النبي ﷺ^(٢) فلازم ذلك أن يكون عنوان الذين آمنوا قد استعمل في غير المخاطب الحقيقي _ إذ هو عنوان لجميع المؤمنين لا خصوص النبي ﷺ _ أي قد استعمل في التخاطب مع غير المخاطب الحقيقي، وبالتالي يلزم أن يكون الخطاب خطاباً انشائياً وليس خطاباً حقيقياً، إذ كيف يكون خطاباً حقيقياً والمفروض أنه خطاب مع غير المخاطب الحقيقي.

(١) الدرس ٢٢٤ و ٢٢٥: (٢٢ و ٢٣ / شعبان / ١٤٢٦هـ).

(٢) باعتبار أنه هو الشخص اللائق لتوجيه الخطابات الإلهية إليه، كما هو الحال فيما إذا أراد شخص مخاطبة أهل بلد معين، فإنه يخاطب كبارهم وعلمائهم باعتبار أنهم هم اللائقون لذلك.

وإذا سلّمنا أن الخطاب خطاب انشائي وليس حقيقياً فيلزم أن يكون شاملاً للجميع من دون اختصاص بالموجودين، لأننا قد سلّمنا سابقاً أن الخطاب متى ما كان انشائياً فيشمل الجميع بلا اختصاص بالموجودين تمسكاً بظهوره في العموم، وإنما يكون مختصاً بالموجودين فيما إذا كان الخطاب حقيقياً.

إذن بناءً على كون المخاطب في الخطابات القرآنية هو النبي ﷺ يتعين أن تكون _ الخطابات القرآنية _ شاملة للجميع من دون نزاع، والنزاع ينحصر بحالة ما إذا قلنا بكون المخاطب هو الناس، أي غير النبي ﷺ.

* * *

قوله ﷺ :

«فصل: ربما قيل: إنه يظهر لعموم...، إلى قوله:

فصل: هل تعقب...».

ثمرة النزاع:

قد يشكل بأن البحث المتقدم لا ثمرة له، فإن الأحكام الشرعية هي ثابتة في حق الجميع حتى لو لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، إذ يمكن إثبات الأحكام في حقهم من خلال قاعدة الاشتراك، فلا تكاد تظهر ثمرة لهذا البحث بعد ما كانت الأحكام ثابتة في حق الجميع على كلا التقديرين.

ومن هنا ذكرت ثمرتان لهذا البحث ولم يترضهما الشيخ

الخراساني، وهما:

١ _ الثمرة المنقولة عن المحقق القمي. وحاصلها: إنه لو شك المعدوم في

جزئية شيء أو شرطيته ونحو ذلك _ كما لو شك في جزئية السورة للصلاة _

فبناءً على شمول الخطابات للمعدومين نتمكن من التمسك بالإطلاق ونقول: إنه

تعالى قال: ﴿أَقِمْوا الصَّلَاةَ﴾ ولم يقل: أقيموا الصلاة بقيد السورة، ومقتضى الإطلاق عدم وجوب السورة المشكوكة، إنه نتمكن من هذا باعتبار أننا مقصودون بالإفهام فيلزم جواز التمسك بالإطلاق، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بشمول الخطاب للمعدومين، فإنه يلزم أن لا نكون مقصودين بالإفهام، وبالتالي لا نتمكن أن نتمسك بالظهور، لأنه حجة في حق من قصد إفهامه.

هذا حاصل الثمرة الأولى.

ويردُّها: إنها مبنية على تمامية مقدمتين: إن الظواهر حجة في حق من قصد إفهامه فقط وليس في حق الجميع، وإن الخطابات إذا لم تكن شاملة للمعدومين فلا يكونون مقصودين بالإفهام، وكلتا المقدمتين باطلة.

أما الأولى فلما يأتي في مبحث حجية الظواهر إن شاء الله تعالى من أن الظواهر حجة حتى في حق من لم يقصد إفهامه، ولا تختص حجيتها بمن قصد إفهامه.

وأما الثانية فلأن الخطاب حتى إذا لم يكن شاملاً للمعدوم فذلك لا يعني أنه _ المعدوم _ ليس مقصوداً بالإفهام، بل هو مقصود بالإفهام رغم عدم شمول الخطاب له، ويدل على ذلك بعض الأخبار مثل حديث الثقلين^(١) والأحاديث الدالة على لزوم رد جميع الشروط والأخبار على الكتاب الكريم، فما وافق الكتاب كان نافذاً وحجة وإلا فلا، وهذا معناه أن جميع الناس يمكنهم الرجوع إلى الكتاب الكريم لتمييز الشروط والأخبار حتى لو فرض عدم شمول الخطابات لهم، وهذا يدل على أنهم مقصودون بالإفهام رغم أنهم ليسوا مخاطبين.

(١) فإنه يقول: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً»، وهذا معناه أننا مأمورون بالتمسك بالكتاب الكريم وأنا مقصودون بالإفهام رغم أننا لسنا مخاطبين.

٢_ إنه لو شككنا في ثبوت حكم من الأحكام في حق المعدومين، كما إذا شك في ثبوت وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فإنه بناءً على شمول الخطابات للمعدومين نتمكن من التمسك بإطلاقها لإثبات أن الوجوب ثابت في حقنا، إذ نقول هكذا: إن الآية الكريمة قالت: فإذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ولم تقل: فاسعوا إلى ذكر الله بشرط أن تكونوا متصفين بالحضور في زمان المعصوم عليه السلام، إن الإطلاق من هذه الناحية يدل على أن الحكم ليس مختصاً بالموجودين في زمان الحضور، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بشمولها للمعدومين، فإنه لا يمكن التمسك بإطلاقها لنفي اشتراط صفة الحضور.

وقد تقول: إن الإطلاق وإن لم يمكن التمسك به ولكن هذا لا يضر شيئاً بعد إمكان التمسك بقاعدة الاشتراك.

ولكنه يقال: إن قاعدة الاشتراك لا يمكن التمسك بها، لأن مستندها هو الإجماع، والقدر المتيقن من الإجماع الثابت على قاعدة الاشتراك هو ما إذا فرض اتفاق الموجودين الآن مع الموجودين سابقاً في جميع الصفات وإلا فلا اشتراك ليس بثابت، ومن الواضح أن الموجودين في الزمان السابق إنما وجبت عليهم الجمعة لأنهم كانوا متصفين بصفة الحضور، وحيث إنها مفقودة في حق المعدومين فلا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك.

إذن بناءً على شمول الخطابات للمعدومين يمكن التمسك بإطلاقها لنفي اعتبار صفة الحضور، وبالتالي يكون وجوب صلاة الجمعة ثابتاً في حقنا، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بالشمول فلا يمكن

التمسك بالإطلاق ولا بقاعدة الاشتراك، وبالتالي لا يمكن إثبات وجوب الجمعة في حق المعدومين.^(١)

هذا حاصل الثمرة الثانية.

ويردُّها: إنه يمكن إثبات الوجوب في حقنا بواسطة قاعدة الاشتراك دون لزوم أي محذور، وذلك بأن يقال هكذا: إننا نتمسك بإطلاق الخطاب في حق الموجودين ذلك الزمان ونقول: إن الآية الكريمة لم تقل لهم: فاسعوا إلى ذكر الله بشرط أن تكونوا متصفين بصفة الحضور رغم أنهم قد يفقدون صفة الحضور في يوم من الأيام، كما لو فرض أن شخصاً عاصر فترة الإمام العسكري عليه السلام وفترة الغيبة الصغرى، وإذا كان الخطاب مطلقاً في حقهم فذلك نفهم منه أن صفة الحضور ليست دخيلة في الحكم بوجوب الجمعة، وبعد نفي احتمال دخالتها بواسطة إطلاق الخطاب في حق نفس السابقين نتمسك بقاعدة الاشتراك لإثبات وجوب الجمعة في حقنا.

نعم قد تواجهنا المشكلة التالية: إن الخطاب لا يمكن التمسك بإطلاقه في حق السابقين، إذ لعل الآية الكريمة أطلقت ولم تقيد بصفة

(١) قد تسأل ما هو الفارق بين هذه الثمرة والثمره السابقة؟ والجواب: إن الفارق هو أنه في الثمرة الثانية نحاول إثبات الحكم من خلال إطلاق الخطاب، فنثبت وجوب الجمعة مثلاً في حقنا إذا قلنا بشمول الخطابات للمعدومين وإلا فلا نتمكن، وهذا بخلافه في الثمرة الأولى، فإنه لا نريد إثبات الحكم في حق المعدوم من خلال التمسك بالإطلاق، بل هو ثابت جزمياً، غير أنه نشك من بعض النواحي الجانبية الأخرى، ويتمسك بالإطلاق من هذه النواحي الأخرى، فلا نحاول التمسك بإطلاق أقيموا الصلاة لإثبات وجوب الصلاة في حقنا بل نتمسك به لنفي جزئية السورة مثلاً في حقنا وفي حق السابقين.

الحضور باعتبار أنهم كانوا متّصفين بصفة الحضور، وبعد اتصافهم بها يكون التقييد بها لغوياً وبلا حاجة.

والجواب واضح، حيث يقال: إن هذا وجيه إذا لم تكن الصفة قابلة للزوال والانعدام، أما إذا كانت قابلة لذلك فالتقييد بها لازم إذا كانت دخيلة في ثبوت الحكم، وحيث إن صفة الحضور قابلة للزوال عن الأفراد الموجودين في ذلك الزمان فالتقييد بها يكون لازماً لو كانت دخيلة في ثبوت الحكم.

وهناك مشكلة أخرى قد تواجهنا، وهي أن المعدومين يختلفون مع الموجودين في ذلك الزمان في كثير من الصفات، ككون السابقين موجودين في الصدر المتقدّم من الإسلام بينما نحن موجودون في الفترة المتأخرة، ونحو ذلك من الاختلافات، ونحن بالإطلاق وإن نفياً مدخلة صفة الحضور ولكن هذا لا يكفي لتطبيق قاعدة الاشتراك بعد الاختلاف بيننا وبين المتقدمين في كثير من الصفات.

والجواب واضح أيضاً، إذ يقال: ليس المراد من الاتحاد الذي يلزم إحرازه لتطبيق قاعدة الاشتراك هو الاتحاد من ناحية جميع الصفات، بل بلحاظ خصوص الصفات التي يحتمل مدخلتها في ثبوت الحكم، ومن المعلوم أن صفة الحضور قد نفينا مدخلتها ببركة الإطلاق في حق السابقين، وأما بقية الصفات فلا نحتمل مدخلتها في ثبوت الحكم، ومعه فلا يضرُّ الاختلاف من ناحيتها، وإلا يلزم عدم إمكان تطبيق القاعدة في أي مورد من الموارد، إذ ما من مورد إلا ويوجد اختلاف في بعض الصفات من بعض الجهات.

إشكال وجواب:

ثم تعرّض عليه السلام بعد ذلك إلى إشكال وجواب قد اتضح معاً مما سبق، ولا حاجة إلى تكرارهما والتطويل بذلك.

أما الإشكال فهو: لماذا لا تقتصر لإثبات التعميم على قاعدة الاشتراك فقط؟ أي لماذا نأخذ بضمّ الإطلاق إليها ونجعل المجموع دليلاً على التعميم؟ إن المناسب لأجل إثبات التعميم الاقتصار على قاعدة الاشتراك، بأن نقول هكذا: إن الوجه في التعميم هو قاعدة الاشتراك، فإن وجوب الجمعة مثلاً إذا كان ثابتاً في حق الموجودين فيثبت في حق المعدومين أيضاً بالقاعدة المذكورة.

وأما الجواب فهو أن التمسك بقاعدة الاشتراك وحدها يكون وجيهاً لو لم يكن الموجودون في ذلك الزمان متصفين بوصف الحضور الذي نحتمل مدخليته في ثبوت الحكم في حقهم، أما بعد اتصافهم به فلا بدّ من نفي مدخليته في حقهم، وبعد ذلك يصح التمسك بقاعدة الاشتراك، إذ لا يمكن تطبيقها في مورد اختلاف الصفات التي يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم، فلا بدّ من نفي المدخلية حتى يمكن التمسك بها.^(١)

هل الثمرة بالتالي ثابتة؟

ومن خلال ما سبق اتضح أن كلتا الثمرتين قابلة للمناقشة، وبالتالي لا ثمرة لهذا البحث لبطلان كلتا ثمرتيه.

نعم لو قلنا: إن حجية الظواهر مختصة بخصوص من قصد إفهامه، وقلنا: إن كل من لم يكن مخاطباً ومشمولاً للخطاب فهو ليس بمقصود

(١) نسخ عبارة الكفاية مختلفة في هذا الموضع، كما سنشير فيما بعد إن شاء الله تعالى، ولكنه اختلاف لا يؤثر على جوهر المطلب.

بالإفهام فتظهر الثمرة آنذاك وتكون الثمرة الأولى ثمرة تامة ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة:

أما الأولى فلما يأتي في مبحث حجية الظواهر _ إن شاء الله تعالى _ حيث ثبت أن الظواهر حجة حتى في حق من لم يقصد إفهامه.
وأما الثانية فلما ذكر سابقاً من أن بعض الأخبار يستفاد منها أن جميع الناس إلى يوم القيامة هم مقصودون بالإفهام بالكتاب الكريم وإن لم يكونوا مخاطبين به، فلاحظ حديث الثقلين وغيره.

توضيح المتن:

ربما قيل: إنه يظهر...: كان من المناسب بيان الإشكال أولاً في ثمرة البحث فيقال: قد يشكل بعدم الثمرة لهذا البحث لثبوت الحكم في حق المعدوم ولو لم يقل بشمول الخطاب له.

ثم لا يخفى أنه كان المناسب عقد هذا البحث بعنوان تمة أو تذييل لا بعنوان فصل، لأن هذا البحث تمة للبحث السابق، باعتبار أنه بحث عن الثمرة وليس منفصلاً ومغائراً للبحث السابق.

وقد حقق عدم...: أي في مبحث حجية الظواهر الذي يأتي في الجزء الثاني من الكفاية إن شاء الله تعالى.

وإنما عبّر بالماضي ولم يقل: وسيأتي تحقيق عدم الاختصاص بهم، باعتبار أنه ^{مستفاد} قد حقق هذا المطلب قبل كتابته في الجزء الثاني.

مقصودين بذلك: أي بالإفهام.

مع المشافهين في الصنف: باعتبار أن السابقين واجدون لصفة

الحضور بخلاف الموجودين الآن.

حيث لا دليل عليه حيثُذِ إلا الإجماع: بل هو موجود، وهو ما دلَّ على أن حلاله ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة. ولا يذهب عليك: هذا جواب وردَّ على الثمرة الثانية. وكان من المناسب أن يقول: ويرد عليها.

بإطلاق الخطاب إليهم: المناسب: بإطلاق الخطاب بلحاظهم. وكونهم كذلك...: هذا مبتدأ، وخبره لا يوجب... ثم إن هذا دفع للمشكلة الأولى التي أشرنا إليها فيما سبق. مع إرادة المقيّد منه: أي من الإطلاق. وفي بعض النسخ: معه، والمناسب كما هنا، أي منه.

وليس المراد بالاتحاد: هذا دفع للمشكلة الثانية التي أشرنا إليها فيما سبق.

إلا الاتحاد فيما اعتبر: المناسب: إلا الاتحاد فيما احتلّ اعتباره... بمرور الدهور: كالطول والقصر والسمنة والهزال. ودليل الاشتراك: أي قاعدة الاشتراك. وهذا هو ما أشرنا إليه تحت عنوان إشكال وجواب.

فيما لم يكونوا...: العبارة مطوّلة ومعقّدة بلا داع، والمناسب: وقاعدة الاشتراك إنما تجدي في إثبات التعميم إذا لم يتّصف المشافهون بعنوان تحتلّ مدخلته في ثبوت الحكم لهم.

لو لم يكونوا...: النسخ هنا مختلفة، فبعضها وردت العبارة فيه هكذا: أو لم يكونوا معنوين به للشك... كما في متن حقائق الأصول، وبعضها وردت فيه هكذا: ولو كانوا معنوين به...

وربما يوضّح المطلب _ بناءً على هذه العبارة الأخيرة _ هكذا: ومما يدلّنا

على جواز التمسك بالإطلاق أولاً ثم بقاعدة الاشتراك ثانياً أن المشافهين لو فرض أنهم كانوا في أول حياتهم متصفين بصفة وفي آخر حياتهم زالت عنهم - كصفة الحضور مثلاً - فهل حينئذٍ يتمسك بقاعدة الاشتراك من دون التمسك بالإطلاق؟ كلا، إذ لا يمكن التمسك بالقاعدة مع اختلاف الصنف، فيتعين التمسك به، ولازمه تعين التمسك به في مقامنا أيضاً.

ومعه كان: أي مع الإطلاق وثبوت عدم دخل ذاك العنوان سوف يعمُّ الحكم غير المشافهين - حتى ولو قيل باختصاص الخطابات بالمشافهين - لقاعدة الاشتراك.

في غير المقام: أي في غير مقامنا وموضعنا هذا، أي حَقَّق في مبحث حجية الظواهر.

في المقام: بقوله **يُشْرِكُ** فيما سبق: (كما يومئ...).

خلاصة البحث:

قيل بظهور الثمرة في حجية ظهور الخطابات في حقَّ المعدومين بناءً على الشمول، والعدم بناءً على عدم الشمول، لكنها مرفوضة لابتنائها على مقدمتين مرفوضتين.

وقيل بظهورها أيضاً في إمكان التمسك بالخطابات لإثبات الأحكام في حقَّ المعدومين لو وجدوا، بخلافه بناءً على العدم، حيث يحتاج إلى قاعدة الاشتراك التي لا يمكن تطبيقها لفقدان الاتحاد في الصفات.

وهي مرفوضة أيضاً لإمكان نفي مدخلية الصفة من خلال الإطلاق ثمَّ التمسك بقاعدة الاشتراك حتى لو لم نقل بعموم الخطابات للمعدومين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمرة البحث:

قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات للمعدومين ثمرتان:

١ _ حجية ظهور خطابات الكتاب الكريم لهم كالمشافهين.

وفيه: إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم. ولو سُلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

٢ _ بناءً على التعميم يمكن إثبات الأحكام _ بإطلاق الخطابات _

للمعدوم إذا وجد وإن لم يكن متحداً مع المشافه في الصنف بينما لا يصح ذلك بناءً على عدم كون الخطابات حينئذٍ متكفلة لحكمه، بل لا بداً للحكم بالاشتراك من إثبات الاتحاد في الصنف، لعدم الدليل عليه حينئذٍ إلا الإجماع، ولا إجماع إلا إذا اتحد الصنف.

وفيه: إنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم مدخلية الصفة التي عليها

المشافهون بإطلاق الخطاب بلحاظهم من دون التقييد بها. وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرق إليه فقدان.

وليس المراد من الاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما احتمل

اعتباره قيداً في الأحكام لا الاتحاد في جميع الصفات.

وقاعدة الاشتراك إنما تجدي في إثبات التعميم إذا لم

يكن المشافهون متصفين بصفة تحتل مدخلتها في ثبوت

الحكم لهم، فلولا الإطلاق وإثبات عدم مدخلية الصفة المحتملة لما أفادت قاعدة الاشتراك، ومعه عمّ الحكم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم.

وتلخص أن الثمرة لا تظهر إلا بناءً على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه مع كون غير المشافه غير مقصود بالإفهام، وقد حُقِّقَ بطلان الأول في غير المقام والثاني في المقام.

* * *

الفصل السابع:

تَعَقَّبَ العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادہ

الاستغناء عن هذه الجملة، أي: بأدوات الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة، فإنه لا حاجة إليها، وذكرها مشوّش.

أو بنفس توجيه الكلام: مثل والله على الناس حج البيت...
بالمشافهين: متعلق باختصاص.

قرينة على التعميم: أي وهي موجودة، أعني اشتراك الأحكام.
وعدم صحة المخاطبة معهما: الواو استينافية. والمناسب: وعدم صحة مخاطبتهما.

خلاصة البحث:

إن خطاب المعدوم لا يمكن إذا كان التخاطب حقيقياً.
وما بعد الأداة يختص بالموجود إذا كانت الأدوات موضوعة للخطاب الحقيقي، لكنها موضوعة للانشائي لصحة إرادة العموم مما يقع بعدها من دون لزوم عناية ومجازية.
ومع التنزل وتسليم وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فذلك إنما يوجب الاختصاص بالموجودين إذا لم تقم قرينة على التعميم، ولكنها قائمة.
وإحاطته تعالى بالمعدومين لا يستلزم قابليتهم لصحة الخطاب الحقيقي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما النزاع الثاني فالمناسب أن لا يرتاب في عدم صحة الخطاب الحقيقي مع المعدوم بل الغائب لعدم إمكان توجيه الكلام إليه ما دام لا يلتفت.

وأما النزاع الثالث فقد اتضح الحال فيه، فإن الأدوات لو كانت

قوله ﷺ:

«هذا لو قلنا...، إلى قوله: فصل ربما قيل: إنه يظهر...»^(١)

النبي ﷺ هو المخاطب أو غيره:

ذكرنا فيما سبق أنه في النزاع الثالث وقع الكلام في أن الخطابات القرآنية هل تعم المعدومين أو لا، وذكرنا أنها تعم المعدومين لوجهين. والآن نقول: إن هذا الخلاف والنزاع يأتي لو فرض أننا قلنا بتوجه الخطابات القرآنية _ مثل خطاب يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله... _ إلى الناس، ودور النبي ﷺ دور الموصل والمبلغ لها، إنه بناءً على هذا يأتي النزاع في أن الخطابات المذكورة تختص بالموجودين أو تعم المعدومين، وأما إذا قلنا: إن المخاطب الحقيقي هو النبي ﷺ^(٢) فلازم ذلك أن يكون عنوان الذين آمنوا قد استعمل في غير المخاطب الحقيقي _ إذ هو عنوان لجميع المؤمنين لا خصوص النبي ﷺ _ أي قد استعمل في التخاطب مع غير المخاطب الحقيقي، وبالتالي يلزم أن يكون الخطاب خطاباً انشائياً وليس خطاباً حقيقياً، إذ كيف يكون خطاباً حقيقياً والمفروض أنه خطاب مع غير المخاطب الحقيقي.

(١) الدرس ٢٢٤ و ٢٢٥: (٢٢ و ٢٣ / شعبان / ١٤٢٦هـ).

(٢) باعتبار أنه هو الشخص اللائق لتوجيه الخطابات الإلهية إليه، كما هو الحال فيما إذا أراد شخص مخاطبة أهل بلد معين، فإنه يخاطب كبارهم وعلمائهم باعتبار أنهم هم اللائقون لذلك.

تعالى قال: ﴿أَقِمْوا الصَّلَاةَ﴾ ولم يقل: أقيموا الصلاة بقيد السورة، ومقتضى الإطلاق عدم وجوب السورة المشكوكة، إنه نتمكن من هذا باعتبار أننا مقصودون بالإفهام فيلزم جواز التمسك بالإطلاق، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بشمول الخطاب للمعدومين، فإنه يلزم أن لا نكون مقصودين بالإفهام، وبالتالي لا نتمكن أن نتمسك بالظهور، لأنه حجة في حق من قصد إفهامه.

هذا حاصل الثمرة الأولى.

ويردُّها: إنها مبنية على تمامية مقدمتين: إن الظواهر حجة في حق من قصد إفهامه فقط وليس في حق الجميع، وإن الخطابات إذا لم تكن شاملة للمعدومين فلا يكونون مقصودين بالإفهام، وكلتا المقدمتين باطلة.

أما الأولى فلما يأتي في مبحث حجية الظواهر إن شاء الله تعالى من أن الظواهر حجة حتى في حق من لم يقصد إفهامه، ولا تختص حجيتها بمن قصد إفهامه.

وأما الثانية فلأن الخطاب حتى إذا لم يكن شاملاً للمعدوم فذلك لا يعني أنه _ المعدوم _ ليس مقصوداً بالإفهام، بل هو مقصود بالإفهام رغم عدم شمول الخطاب له، ويدل على ذلك بعض الأخبار مثل حديث الثقلين^(١) والأحاديث الدالة على لزوم ردّ جميع الشروط والأخبار على الكتاب الكريم، فما وافق الكتاب كان نافذاً وحجة وإلا فلا، وهذا معناه أن جميع الناس يمكنهم الرجوع إلى الكتاب الكريم لتمييز الشروط والأخبار حتى لو فرض عدم شمول الخطابات لهم، وهذا يدل على أنهم مقصودون بالإفهام رغم أنهم ليسوا مخاطبين.

(١) فإنه يقول: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً»، وهذا معناه أننا مأمورون بالتمسك بالكتاب الكريم وأنا مقصودون بالإفهام رغم أننا لسنا مخاطبين.

التمسك بالإطلاق ولا بقاعدة الاشتراك، وبالتالي لا يمكن إثبات وجوب الجمعة في حق المعدومين.^(١)

هذا حاصل الثمرة الثانية.

ويردُّها: إنه يمكن إثبات الوجوب في حقنا بواسطة قاعدة الاشتراك دون لزوم أي محذور، وذلك بأن يقال هكذا: إننا نتمسك بإطلاق الخطاب في حق الموجودين ذلك الزمان ونقول: إن الآية الكريمة لم تقل لهم: فاسعوا إلى ذكر الله بشرط أن تكونوا متصفين بصفة الحضور رغم أنهم قد يفقدون صفة الحضور في يوم من الأيام، كما لو فرض أن شخصاً عاصر فترة الإمام العسكري عليه السلام وفترة الغيبة الصغرى، وإذا كان الخطاب مطلقاً في حقهم فذلك نفهم منه أن صفة الحضور ليست دخيلة في الحكم بوجوب الجمعة، وبعد نفي احتمال دخالتها بواسطة إطلاق الخطاب في حق نفس السابقين نتمسك بقاعدة الاشتراك لإثبات وجوب الجمعة في حقنا.

نعم قد تواجهنا المشكلة التالية: إن الخطاب لا يمكن التمسك بإطلاقه في حق السابقين، إذ لعل الآية الكريمة أطلقت ولم تقيد بصفة

(١) قد تسأل ما هو الفارق بين هذه الثمرة والثمره السابقة؟ والجواب: إن الفارق هو أنه في الثمرة الثانية نحاول إثبات الحكم من خلال إطلاق الخطاب، فتثبت وجوب الجمعة مثلاً في حقنا إذا قلنا بشمول الخطابات للمعدومين وإلا فلا نتمكن، وهذا بخلافه في الثمرة الأولى، فإنه لا نريد إثبات الحكم في حق المعدوم من خلال التمسك بالإطلاق، بل هو ثابت جزمياً، غير أنه نشك من بعض النواحي الجانبية الأخرى، ويتمسك بالإطلاق من هذه النواحي الأخرى، فلا نحاول التمسك بإطلاق أقيموا الصلاة لإثبات وجوب الصلاة في حقنا بل نتمسك به لنفي جزئية السورة مثلاً في حقنا وفي حق السابقين.

إشكال وجواب:

ثم تعرّض عليه السلام بعد ذلك إلى إشكال وجواب قد اتّضح معاً مما سبق، ولا حاجة إلى تكرارهما والتطويل بذلك.

أما الإشكال فهو: لماذا لا تقتصر لإثبات التعميم على قاعدة الاشتراك فقط؟ أي لماذا نأخذ بضمّ الإطلاق إليها ونجعل المجموع دليلاً على التعميم؟ إن المناسب لأجل إثبات التعميم الاقتصار على قاعدة الاشتراك، بأن نقول هكذا: إن الوجه في التعميم هو قاعدة الاشتراك، فإن وجوب الجمعة مثلاً إذا كان ثابتاً في حق الموجودين فيثبت في حق المعدومين أيضاً بالقاعدة المذكورة.

وأما الجواب فهو أن التمسك بقاعدة الاشتراك وحدها يكون وجيهاً لو لم يكن الموجودون في ذلك الزمان متصفين بوصف الحضور الذي نحتمل مدخليته في ثبوت الحكم في حقهم، أما بعد اتصافهم به فلا بدّ من نفي مدخليته في حقهم، وبعد ذلك يصح التمسك بقاعدة الاشتراك، إذ لا يمكن تطبيقها في مورد اختلاف الصفات التي يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم، فلا بدّ من نفي المدخلية حتّى يمكن التمسك بها.^(١)

هل الثمرة بالتالي ثابتة؟

ومن خلال ما سبق اتضح أن كلتا الثمرتين قابلة للمناقشة، وبالتالي لا ثمرة لهذا البحث لبطلان كلتا ثمرتيه.

نعم لو قلنا: إن حجية الظواهر مختصة بخصوص من قصد إفهامه، وقلنا: إن كل من لم يكن مخاطباً ومشمولاً للخطاب فهو ليس بمقصود

(١) نسخ عبارة الكفاية مختلفة في هذا الموضع، كما سنشير فيما بعد إن شاء الله تعالى، ولكنه اختلاف لا يؤثر على جوهر المطلب.

حيث لا دليل عليه حيثُذِ إلا الإجماع: بل هو موجود، وهو ما دلَّ على أن حلاله ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة. ولا يذهب عليك: هذا جواب وردَّ على الثمرة الثانية. وكان من المناسب أن يقول: ويرد عليها.

بإطلاق الخطاب إليهم: المناسب: بإطلاق الخطاب بلحاظهم. وكونهم كذلك...: هذا مبتدأ، وخبره لا يوجب... ثم إن هذا دفع للمشكلة الأولى التي أشرنا إليها فيما سبق. مع إرادة المقيّد منه: أي من الإطلاق. وفي بعض النسخ: معه، والمناسب كما هنا، أي منه.

وليس المراد بالاتحاد: هذا دفع للمشكلة الثانية التي أشرنا إليها فيما سبق.

إلا الاتحاد فيما اعتبر: المناسب: إلا الاتحاد فيما احتلّ اعتباره... بمرور الدهور: كالطول والقصر والسمنة والهزال. ودليل الاشتراك: أي قاعدة الاشتراك. وهذا هو ما أشرنا إليه تحت عنوان إشكال وجواب.

فيما لم يكونوا...: العبارة مطوّلة ومعقّدة بلا داع، والمناسب: وقاعدة الاشتراك إنما تجدي في إثبات التعميم إذا لم يتّصف المشافهون بعنوان تحتلّ مدخلته في ثبوت الحكم لهم.

لو لم يكونوا...: النسخ هنا مختلفة، فبعضها وردت العبارة فيه هكذا: أو لم يكونوا معنوين به للشك... كما في متن حقائق الأصول، وبعضها وردت فيه هكذا: ولو كانوا معنوين به...

وربما يوضّح المطلب _ بناءً على هذه العبارة الأخيرة _ هكذا: ومما يدلُّنا

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمرة البحث:

قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات للمعدومين ثمرتان:

١ _ حجية ظهور خطابات الكتاب الكريم لهم كالمشافهين.

وفيه: إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم. ولو سُلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

٢ _ بناءً على التعميم يمكن إثبات الأحكام _ بإطلاق الخطابات _

للمعدوم إذا وجد وإن لم يكن متحداً مع المشافه في الصنف بينما لا يصح ذلك بناءً على عدم كون الخطابات حينئذٍ متكفلة لحكمه، بل لا بداً للحكم بالاشتراك من إثبات الاتحاد في الصنف، لعدم الدليل عليه حينئذٍ إلا الإجماع، ولا إجماع إلا إذا اتحد الصنف.

وفيه: إنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم مدخلية الصفة التي عليها المشافهون بإطلاق الخطاب بلحاظهم من دون التقييد بها. وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرق إليه فقدان.

وليس المراد من الاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما احتمل اعتباره قيداً في الأحكام لا الاتحاد في جميع الصفات.

وقاعدة الاشتراك إنما تجدي في إثبات التعميم إذا لم يكن المشافهون متصفين بصفة تحتل مدخليتها في ثبوت

الفصل السابع:

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادہ

الفصل التاسع:

الاستثناء المتعقّب للجمل المتعددة

قوله ﷻ:

«فصل: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة...»

إلى قوله: فصل الحق جواز...».

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة:

إذا وردت جمل متعددة وتعقبها استثناء واحد^(١) فهل يرجع _ الاستثناء الواحد _ إلى خصوص الجملة الأخيرة أو إلى الجميع أو لا ظهور في هذا ولا في ذاك؟

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾،^(٢) فإنه توجد فيه ثلاث جمل هي:

١ _ ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾.

٢ _ ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.

٣ _ ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

والاستثناء هو ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، ولا إشكال في رجوعه إلى الجملة الأخيرة، فالذين يرمون المحصنات يحكم بفسقهم ما دام لم يتوبوا، فإذا تابوا لم يحكم بفسقهم، ولكن هل يرجع إلى الجملة الأولى والثانية

(١) ذكر الاستثناء هو من باب المثال وإلا فلا خصوصية له، والبحث يعمُّ الشرط أو الوصف المتعقب للجمل المتعددة أيضاً.

(٢) النور: ٤ و ٥.

أيضاً، يعني هل لزوم الجلد ورفض الشهادة مشروط بعدم التوبة أيضاً أو
أنهما ثابتان حتى مع فرض تحقق التوبة؟

وقبل أن نبين ما هو الرأي الصحيح في هذه المسألة نشير إلى نقطتين:

١ _ إن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أمر مسلّم ولا شك فيه وإلا
فهل يحتمل رجوعه إلى غيرها من دون رجوعه إليها؟ إنه أمر غير محتمل عرفاً.
٢ _ إنه لا إشكال في إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل
من دون حاجة إلى إثبات وإقامة دليل، وهو مطلب واضح.

هذا ولكن صاحب المعالم يظهر منه أن ذلك محل إشكال، حيث
مهّد مقدمة أثبت فيها إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

وحاصل ما ذكره: إن الوضع له أقسام متعددة، ومن جملة تلك
الأقسام الوضع العام والموضوع له العام، والمقصود منه أن يتصور
الواضع معنى عاماً ويضع اللفظ للأفراد الخاصة لذلك المعنى العام ولا
يضعه لنفس ذلك المعنى العام. ولأجل أن المعنى المتصور للواضع عام
اصطلح على نفس الوضع بأنه عام، ولأجل أن الموضوع له هو الأفراد
الخاصة اصطلاح بأن الموضوع له خاص.

ومثل _ صاحب المعالم _ لذلك بوضع الحروف التي منها أداة الاستثناء،
فإن الواضع حينما أراد أن يضع كلمة إلاّ تصور مفهوم الإخراج والاستثناء
ووضع كلمة إلاّ للأفراد الخاصة، أي للإخراج من الجملة الأخيرة، وللإخراج من
الجملة التي قبلها، وللإخراج من الجملة الأولى، وهكذا.

ولأجل أن الواضع قد وضع كلمة إلاّ للإخراجات الخاصة جاز
رجوعها إلى جميع الجمل ولم يتعين رجوعها إلى الجملة الأخيرة.

هذا ما ذكره مفتي.

وفيه فهم منه أن جواز رجوع أداة الاستثناء إلى جميع الجمل محل إشكال عنده وإلا لم يحتج إلى بيان المقدمة المذكورة.

وعلى أي حال إمكان رجوع أداة الاستثناء إلى جميع الجمل ينبغي أن يكون أمراً مسلماً، إذ معنى الأداة _ أي كلمة إلا _ لا يتغير، ويبقى واحداً في حالة إرجاعها إلى خصوص الأخيرة أو إلى جميع الجمل، والذي يتغير هو طرف الإخراج، فالمخرج منه تارة يكون جملة واحدة وأخرى جملاً متعددة.

ولك أن تقول: كما أنه في حالة تعدد المستثنى ووحدة المستثنى منه يكون معنى كلمة إلا هو الإخراج كذلك الأمر في حالة وحدة المستثنى وتعدد المستثنى منه،^(١) فإن معنى الأداة لا يتغير ويبقى كما هو، أعني الإخراج. وهذا من دون فرق بين أن يكون وضع الأداة عاماً والموضوع له خاصاً _ كما هو رأي صاحب المعالم _ أو يكون الوضع والموضوع له معاً عامين كما هو الرأي الصحيح.^(٢)

وباتضح هاتين النقطتين نعود إلى صميم البحث ونقول: إذا اتضح أن يارجاع أداة الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة أو إلى الجميع لا يتغير معناها فلازم ذلك أن حالها سوف يصبح مجملاً، فلا ظهور لها في كونها راجعة إلى الجميع، كما لا ظهور لها في رجوعها إلى خصوص الجملة الأخيرة. نعم لا إشكال في رجوعها إلى الأخيرة ولكن رجوعها إليها بخصوصها أمر مشكوك.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن الجمل المتقدمة غير الأخيرة ظاهرة في

(١) وهذا كما هو المفروض في المقام، حيث فرض أن المستثنى واحد ويرجع إلى جميع الجمل فيكون المستثنى منه متعدداً.

(٢) على ما تقدم في مبحث الوضع، حيث ذكرنا أن الوضع في باب الحروف عام والموضوع له عام أيضاً.

العموم، كلا إنها ليست ظاهرة في العموم لاحتفافها بما يصلح للقرينية، أي لاحتفافها بالاستثناء الذي هو صالح للرجوع إليها فلا ينعقد لها ظهور في العموم. وعليه فالجملة الأخيرة لا إشكال في طرو التخصيص عليها، وأما الجمل المتقدمة فحيث لا ظهور لها في العموم بسبب احتفافها بما يصلح للقرينية فيلزم الرجوع بلحاظها إلى الأصل العملي، كاستصحاب وجوب إقامة الحد مثلاً حيث كان يجب إقامته قبل التوبة فإذا شك في سقوطه بها استصحاب.

ولكن هذا كله يتم لو بني على أن أصالة العموم أصل عقلائي يبنى عليه العقلاء من باب الكشف والظهور، وأما إذا قلنا هو حجة من باب التعبد _ كما تقدم ذلك عن صاحب الفصول _ فيلزم تطبيق أصالة العموم على غير الجملة الأخيرة رغم عدم انعقاد الظهور لها في العموم، غير أنه يختص ذلك بما إذا كان ظهورها ثابتاً بسبب الوضع، وأما إذا كان بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمة فإنه آنذاك لا يمكن الحكم بالإطلاق حتى من باب التعبد، لأن شرط تحقق الإطلاق تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم الاحتفاف بما يصلح للقرينية، والمفروض أن الكلام قد احتف به ما يصلح للقرينية.^(١)

(١) لا نجد وجهاً للفرقة المذكورة، فإن أصالة الحقيقة أو أصالة العموم ونحوهما إذا بنينا على أنها حجة من باب الكشف والظهور فيلزم عدم إمكان تطبيقها من دون فرق بين مورد العموم ومورد الإطلاق، لفرض عدم انعقاد الظهور بعد الاحتفاف بما يصلح للقرينية، وإذا بنينا على أنها حجة من باب التعبد فيلزم إمكان تطبيقها من دون فرق بين العموم والإطلاق، والتفكيك لا وجه له. وقد أمرت بالتأمل، ولو لم يفسره هو في الهامش بما سوف يأتي لفسرناه بما أشرنا إليه.

توضيح المتن:

على قولين: متعلق بقوله: (قد اختلفوا).

وقد استدل...: وقد أشرنا أثناء الشرح إلى دليل كل واحد من القولين.
ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف
في الآخر: هذا تطويل لا داعي إليه، وكان المناسب أن يقال هكذا: أو
كلامين متصلين.

كما في مزاحمة ظهور أحدهما...: لعل في صياغة العبارة شيئاً من
الخفاء، والمناسب: كما لا ظهور لأحدهما وضعاً لذلك.

إذا لم يكن مع ذلك: أي مع كونهما وضعين أو حكميين.
والظاهر أنه لا داعي لفقرة (مع ذلك)، والمناسب حذفها.

عن انعقاد الظهور: وذلك فيما لو كانا في كلام واحد. ومن
المحتمل أن يكون المقصود الإشارة إلى حالة كونهما ثابتين بسبب
مقدمات الحكمة.

أو استقراره في الآخر: وذلك لو كانا في كلامين متصلين. ومن المحتمل
أن يكون المقصود الإشارة إلى حالة كونهما ثابتين بسبب الوضع.
الاستثناء المتعقب...: ذكرنا أنه لا خصوصية للاستثناء بل ذكره هو
من باب المثال.

على أي حال: أي سواء أكان راجعاً إلى الجميع أم لا.
وكذا في صحة: عطف على في رجوعه إلى الأخيرة، أي وكذا لا
إشكال في صحة رجوعه إلى الكل.

وإن كان المترآى: سوف يأتي الخبر، وهو قوله: (إنه محل
الاشكال والتأمل).

كان الموضوع له...: أي سواء أكان الموضوع له...

وكان المستعمل في الأداة: في تشخيص المعطوف عليه خفاء.

والمناسب: وكون بدل كان ليكون عطفاً على أن تعدّد المستثنى منه، أي وذلك ضرورة كون المستعمل فيه الأداة...

كما هو الحال في المستثنى: أي فكما أن تعدّد المستثنى لا يوجب تغيير معنى الأداة كذلك تعدّد المستثنى منه.

وتعدّد المخرج أو...: مبتدأ، وخبره لا يوجب...

وبذلك يظهر: أي حيث اتضح أن معنى الأداة لا يتغير برجوع

الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى الجميع يتضح...

فيكون المرجع عليه أصالة العموم: حيث عبّر سابقاً بأصالة الحقيقة

فالمناسب هنا أيضاً التعبير بأصالة الحقيقة أو أنه يعبر في كلا الموردين بأصالة العموم.

فتأمل: تقدّم أن المناسب أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى ما

ذكرناه، ولكن نفس الشيخ المصنف قد شرح ذلك وقال: يمكن أن يقال:

إن مجرد صلاحية الاستثناء للرجوع إلى الجميع من دون قيام قرينة على

رجوعه للجميع لا يصحّ الاعتماد عليه إلا إذا كان الاستثناء في نظر

العرف راجعاً إلى الجميع، ثم أمر بعد ذلك بالتأمل أيضاً.

خلاصة البحث:

اختلف في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف. والمناسب

أن يقال: إنه في صورة كونهما في كلام واحد أو كلامين متصلين لا

ينعقد لهما الظهور رأساً لأجل وجود ما يصلح للقرينة المتصلة من دون

فرق بين كونهما بالوضع أو بمقدمات الحكمة. وأما إذا كانا في كلامين منفصلين فينقصد الظهور لهما ولكنه لا يكون حجة للمعارضة. هذا إذا لم يكن أحدهما أظهر وإلا كان الاعتماد عليه.

والاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل يرجع إلى خصوص الأخيرة أو إلى الجميع أو لا ظهور له في ذلك؟ المناسب أن يقال: لا إشكال في جواز رجوعه إلى الجميع خلافاً لصاحب المعالم، كما لا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة، وأما رجوعه إلى غيرها فلا ظهور له في ذلك، ولكن هذا لا يعني جواز التمسك بعمومها، كلا، إذ لا ظهور لها في العموم لاتصالها بما يصلح للقريضة، اللهم إلا إذا بني على أصالة العموم من باب التعبد فيبنى على العموم فيما إذا كان مستنداً إلى الوضع لا مقدمات الحكمة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: تخصيص العام بالمفهوم:

بعد الاتفاق على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق يختلف في جواز تخصيصه بالمفهوم المخالف على قولين.

وقد استدل على كل منهما بما لا يخلو من قصور.

وتحقيق المقام: إنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام واحد أو في كلامين متصلين فلا ينقصد لهما ظهور سواء أكانت الدلالة عليهما بمقدمات الحكمة أم بالوضع لكون كل منهما صالحاً للقريضة المتصلة ولا بد من الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن أحدهما أظهر وإلا كان مانعاً من انعقاد الظهور أو من استقراره.

ومنه قد اتضح الحال فيما إذا وردا في كلامين منفصلين وأنه لا

يكونان حجة لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر.

فصل: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة:

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدّدة فهل الظاهر رجوعه إلى الكل أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في واحد منهما؟ أقوال.

والظاهر أنه لا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة.

ولا إشكال أيضاً في صحة رجوعه إلى الكل _ وإن ترأى من صاحب المعالم التأمل في ذلك، حيث مهّد مقدمة لإثبات صحة رجوعه إليه _ فإن تعدّد المستثنى منه لا يوجب تفاوتاً في معنى الأداة، بل هو واحد في كلتا الحالتين سواء أكان الموضوع له عاماً أم خاصاً.

وباتضح هذا نقول: لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير، ولكن رغم هذا لا تكون غير الأخيرة ظاهرة في العموم لاكتنافها بما يصلح للقرينية ويلزم الرجوع فيها إلى الأصل العملي إلا إذا قلنا بحجية أصالة العموم من باب التعبد فيتمسك بها إذا كان العموم بالوضع لا بمقدمات الحكمة، فإنها لا تكون تامة ما دام يصلح رجوع الاستثناء إلى الجميع فتأمل.

الفصل العاشر:

تخصيص الكتاب الكريم بالخبر

قوله **بَيِّنْ**:

«فصل: الحق جواز تخصيص...، إلى قوله:

فصل لا يخفى...»^(١).

تخصيص الكتاب الكريم بالخبر:

إذا كان لدينا عام من العمومات مذكور في الكتاب الكريم، وكان لدينا خبر أخص منه فهل يجوز تخصيصه به؟ وفي الجواب نقول: لا إشكال في جواز تخصيص الكتاب الكريم بنفس المخصصات الواردة في الكتاب الكريم، كما لا إشكال في جواز تخصيصه بالخبر المتواتر، وهكذا بالخبر الواحد^(٢) المحفوف بالقرينة القطعية، وإنما الإشكال في جواز تخصيصه بالخبر الواحد إذا لم يكن مقترناً بالقرينة القطعية.

والصحيح جواز تخصيصه به، وذلك لوجهين:

١_ لا إشكال في أن سيرة المتشريعة من زماننا وحتى زمان أصحاب الأئمة **عليهم السلام** منعقدة على العمل بالخبر الواحد في مقابل الكتاب الكريم وتخصيصه به، ولا نحتمل أن أحداً كان يتوقف في ذلك. وإذا قلت: لعل ذلك من جهة احتفاف الخبر بالقرينة القطعية. قلت: احتفاف كل خبر من تلك الأخبار بالقرينة القطعية أمر بعيد جداً.

(١) الدرس ٢٢٨: (١٠/ شوال/ ١٤٢٦هـ).

(٢) الخبر الواحد مصطلح أصولي يراد به ما يقابل الخبر المتواتر، فكل خبر لم يكن متواتراً فهو خبر واحد وإن كان الراوي له أكثر من واحد.

٢ _ إذا لم يعمل بالخبر في مقابل الكتاب الكريم ولم يجعل مخصصاً له يلزم الغاء أكثر الأخبار واسقاطها عن الاعتبار حيث إن أغلب الأخبار _ لو لم يكن كلها _ يوجد عام كتابي مخالف لها. وهذا مطلب واضح.

ثم إنه قد يستدل على عدم جواز تخصيص الكتاب الكريم بالأخبار بالأدلة الأربعة التالية:

١ _ إن الكتاب الكريم قطعي الصدور بينما الخبر ظني الصدور، ولا وجه لطرح قطعي الصدور لأجل ظني الصدور.

وأجاب مفتي على ذلك بجوابين:

أ _ النقص بالخبر المتواتر، فإنه لا إشكال في جواز تخصيصه بخبر الواحد رغم أن الخبر المتواتر قطعي الصدور والخبر الواحد ظني الصدور.

ب _ الجواب الحلّي، وذلك بأن يقال: إن للقرآن الكريم جنبه صدور وجنبه دلالة، ونحن لا نريد التصرف ورفع اليد عن جنبه الصدور حتى يقال هي قطعية ولا تقبل ذلك وإنما نريد التصرف في جنبه الدلالة، وهي ظنية، إذ دلالة العموم على المراد ظنية وليست قطعية.

هذا من جانب القرآن الكريم.

وأما من جانب الخبر فصدوره وإن كان ظنياً، والعموم القرآني وإن كان يقتضي تكذيب صدوره _ الخبر _ وطرح صدوره رأساً، ولكن ليس من الصحيح أن ننظر إلى صدور الخبر الذي هو ظني من دون أن ننظر إلى دليل حجته، فإن دليل حجية صدور الخبر قطعي _ وهو مثل الآيات الكريمة أو السيرة القطعية _ وليس ظنياً، فالمعارضة على هذا هي بين دلالة القرآن الكريم التي هي ظنية وبين الدليل على حجية صدور الخبر، الذي هو قطعي.

وبعد هذا نقول: حيث إن دلالة الخبر قطعية _ لأنها بالخصوص لا

بالعموم _ ودليل حجية صدوره قطعي أيضاً فيكون _ الخبر _ صالحاً للتصرف في العموم الكتابي، وذلك بتخصيصه، وهذا بخلاف العكس، فإن العموم الكتابي ليس صالحاً لطرح دلالة الخبر التي هي قطعية ولا لطرح دليل حجية صدوره الذي هو قطعي أيضاً.

وباختصار: إن عملية تخصيص الكتاب الكريم تعني رفع اليد عن دلالاته لا عن صدوره، والمفروض أن دلالاته ظنية، والخبر الذي يراد جعله مخصصاً هو من حيث الصدور وإن كان ظنياً إلا أن دليل حجية الصدور قطعي، وهكذا دلالاته هي قطعية، وبناءً على هذا يكون الخبر بدلالاته القطعية المنضمة إلى دليل حجية صدوره الذي هو قطعي أيضاً صالحاً للتصرف في دلالة الكتاب الكريم بخلاف العكس.

٢ _ إن الدليل على حجية الخبر هو الإجماع، والإجماع إنما انعقد على حجية الخبر فيما إذا لم يكن مخالفاً لعموم الكتاب، أما إذا كان مخالفاً فلا إجماع على حجته. وعليه فالخبر متى ما كان مخالفاً لعموم الكتاب فهو ليس حجة في نفسه حتى يكون مخصصاً للعموم القرآني.

والجواب واضح، حيث يقال: إن مستند حجية الخبر ليس منحصرًا بالإجماع حتى يرد ما ذكر بل إن من أحد المستندات هو سيرة المتشريعة التي تقدمت الإشارة إليها، وتلك السيرة _ كما أشرنا _ قد جرت على العمل بالخبر في مقابل الكتاب الكريم وتخصيصه به.

٣ _ إنه وردت نصوص كثيرة تدل على أن الأخبار المخالفة للقرآن الكريم يلزم طرحها أو هي زخرف ونحو ذلك، وهذا يعني أن كل خبر مخالف للكتاب الكريم يكون ساقطاً عن الحجية والاعتبار، ومعه فكيف يكون مخصصاً له؟

والجواب:

أ _ إن المقصود من المخالفة _ حينما قالت النصوص أن الخبر المخالف زخرف مثلاً _ هي المخالفة بنحو التباين أو بنحو العموم من وجه لا المخالفة بنحو الأخص مطلقاً، كيف ونحن نجزم بأنه قد صدرت أخبار كثيرة من أئمة أهل البيت عليهم السلام هي مخالفة للقرآن الكريم بنحو الأخص مطلقاً؟ بل نتمكن أن نقول: إن المخالفة بنحو الأخص مطلقاً ليست مخالفة في نظر العرف أبداً وتنحصر عرفاً بالمخالفة بنحو التباين أو بنحو العموم من وجه.

ب _ إن من المحتمل قوياً أن يكون المقصود من النصوص المذكورة التي قالت: إن المخالف زخرف مثلاً الإشارة إلى المخالفة الواقعية، وكأنهم صلوات الله عليهم يريدون أن يقولوا: إنه لا يصدر منا ما يتنافى واقعاً مع الكتاب الكريم بل كل ما يصدر منا فهو موافق له، وإذا كان مخالفاً له فهو مخالف في بادئ النظر وعلى مستوى الظاهر يقصد به توضيح المرام الواقعي للقرآن الكريم.^(١)

٤ _ إن النسخ يرجع من حيث الروح إلى التخصيص، غايته أن النسخ تخصيص بلحاظ الأزمان بينما التخصيص ناظر إلى الأفراد، وبناءً على هذا نقول: إذا قبلنا تخصيص القرآن الكريم بالخبر يلزم أن نقبل نسخه به لعدم الفرق بين النسخ والتخصيص في كون كل منهما تخصيصاً، والحال أنه يوجد اتفاق على عدم جواز نسخ الكتاب الكريم بالخبر الواحد.

(١) الإشكال في هذا الجواب واضح، فإن النصوص المذكور أرادت أن تقدم للناس ضابطاً للخبر الذي يلزمهم الأخذ به وتمييزه عن الخبر الذي يلزمهم هجره، والحال أنه على الجواب المذكور لا نحصل على الضابط المذكور. ولعلّه لذلك أشار عليه السلام بالأمر بالفهم.

والجواب:

أ _ نسلّم أن المناسب جواز نسخ الكتاب الكريم بالخبر كما جاز تخصيصه به ولكن الذي منعنا من المصير إليه هو نفس الاتفاق المذكور، فإن هذا الاتفاق هو الذي منعنا وجعلنا نفرّق بين النسخ والتخصيص فجوّزنا الثاني دون الأوّل.

ب _ إنه توجد نقطة فارقة بين النسخ والتخصيص، وهي أن دواعي المسلمين قد انعقدت واجتمعت على ضبط موارد النسخ _ ومن هنا قلّ الخلاف في تعيين موارد _ وهذا بخلاف التخصيص، فإنه لم تتوفر الدواعي كذلك، ولازم هذا أن النسخ لو كان ثابتاً حقاً في مورد فمن اللازم نقله بالخبر المتواتر فإذا لم ينقل كذلك بل نقل بالخبر الواحد اطمئن بكذبه، وهذا بخلاف التخصيص، فإنه حيث لم تتوفر الدواعي على ضبطه فليس من اللازم نقله بالخبر المتواتر، وبالتالي لو نقل بالخبر الواحد فلا يطمئن بكذبه.

توضيح المتن:

المعتبر بالخصوص: أي من باب الظن الخاص، فإن الظن متى ما ثبتت حجتيه بدليل الانسداد اصطلاح عليه بالظن المطلق، ومتى ما ثبتت حجتيه بدليل قطعي خاص غير دليل الانسداد اصطلاح عليه بالظن الخاص، والخبر الواحد حيث إنه قد دلت على حجتيه بعض الآيات الكريمة والسيرة القطعية فهو حجة على هذا من باب الظن الخاص.

لما هو الواضح: هذا إشارة إلى الوجه الأوّل من الوجهين السابقين.

مع أنه لولاه: هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين السابقين.

أو ما بحكمه: أي ما يقرب من الالغاء الكلي.

وكون العام الكتابي: هذا إشارة إلى الدليل الأول من الأدلة الأربعة المتقدمة.

مع أن الخبر...: أي والحال أن الخبر صالح بدلالته وسنده للتصرف في أصالة العموم بخلافها هي فإنها ليست صالحة لرفع اليد عن اعتبار الخبر من حيث سنده ودلالته.

ولا ينحصر الدليل...: هذا إشارة إلى الدليل الثاني.
كي يقال...: أي كي يقال: إن الإجماع يختص بثبوتيه بما إذا لم يوجد على خلاف الخبر دليل، والمفروض أن العام القرآني دليل.
والأخبار الدالة على...: هذا إشارة إلى الدليل الثالث.
غير مخالفة للعموم: أي بنحو العموم والخصوص المطلق.
فافهم: تقدّم وجهه.
والملازمة: هذا إشارة إلى الدليل الرابع.

خلاصة البحث:

يجوز تخصيص العام القرآني بالخبر الواحد لوجهين: السيرة ولزوم طرح أغلب أو كل الأخبار.
واستدل على عدم الجواز بأربعة أدلة كلها قابلة للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: تخصيص العام القرآني بالخبر:

الحقّ جواز تخصيص الكتاب الكريم بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص _ كما جاز بنفس الكتاب الكريم أو بالخبر المتواتر أو بالخبر الواحد المقرون بالقرينة القطعية _ لوجهين:

١ _ سيرة الأصحاب على العمل به في مقابل العموم القرآني إلى زمن الأئمة عليهم السلام.

واحتمال أن ذلك للقرينة واضح البطلان.

٢ _ إنه لولا ذلك يلزم الغاء الأخبار رأساً أو ما بحكمه، لندرة خبر لم يكن مخالفاً لعموم قرآني لو سُلّم وجود ما لم يكن كذلك.

مناقشة الأدلة الأربعة على عدم الجواز:

١ _ وكون القرآن الكريم قطعي الصدور والخبر ظني الصدور لا يمنع من التصرف في دلالاته التي هي غير قطعية وإلا لم يجز تخصيص المتواتر به والحال هو جائز جزماً.

والسر أن الدوران هو بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، والخبر صالح بدلالته وسنده للتصرف فيها بخلاف العكس.

٢ _ والدليل على حجية الخبر لا ينحصر بالإجماع كي يقال باختصاصه بحالة عدم وجود دليل على خلافه، والعموم القرآني صالح لذلك، كيف وقد عرفت أن السيرة مستمرة على العمل به في مقابل العمومات الكتابية.

٣ _ والأخبار الدالة على أن ما خالف القرآن الكريم يجب طرحه ونحو ذلك وإن كانت كثيرة وصريحة الدلالة على طرح المخالف إلا أنه يلزم حملها على غير المخالفة للعموم إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً، كيف وصدور الاخبار المخالفة للعموم القرآني كثيرة جداً.

على أنه يقوى احتمال أن يراد منها أنهم لا يقولون بغير قول الله سبحانه واقعاً وإن كان على خلافه ظاهراً شرحاً لمرامه وبياناً لمراده من كلامه فافهم.

٤ _ والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع. على أن الدواعي قد اجتمعت على ضبطه _ ولذا قلَّ الخلاف في تعيين مواردِه _ بخلاف التخصيص.

* * *

الفصل الحادي عشر:

تعارض العام والخاص وصوره

قوله **مَنْ يَرْكَبُ**:

«فصل: لا يخفى أن الخاص والعام...، إلى قوله:
ولا بأس بصرف الكلام...»^(١)

الدوران بين التخصيص والنسخ:

إذا ورد دليلان، أحدهما عام والآخر خاص فالخاص تارة يكون
مخصصاً، وأخرى ناسخاً، وثالثة منسوخاً.

ولتوضيح ذلك نذكر الصور الخمس التالية:

١ _ أن يرد الخاص مقترناً بالعام. ولا إشكال في مثلها في كون الخاص
مخصصاً، ولا يحتمل كونه ناسخاً، إذ الناسخ لا يحتمل أن يقترن بالمنسوخ.
٢ _ أن يرد الخاص بعد العام ويفترض أنه وارد قبل وقت العمل
بالعام. وفي مثلها يكون الخاص مخصصاً، والمعروف أنه لا يكون ناسخاً،
بناءً على أنه يشترط أن يكون الناسخ وارداً بعد وقت العمل بالحكم
المنسوخ لا قبله، ولكن سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى منع الاشتراط
المذكور.

٣ _ أن يرد الخاص بعد العام ويفترض أنه وارد بعد وقت العمل
بالعام. وفي مثلها يكون الخاص ناسخاً ولا يمكن أن يكون مخصصاً وإلا
يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن المخصص مبين وموضح للعام،

(١) الدرس ٢٢٩ - ٢٣١: (١١ - ١٣ / شوال / ١٤٢٦هـ).

فمثل لا تكرم الفقير الفاسق يوضح المقصود من العام الذي يقول أكرم كل فقير ويبين أن المراد منه وجوب إكرام غير الفاسق من الفقراء.^(١)

مشكلة وعلاج:

ثم إنه بناءً على أن الخاص الوارد بعد وقت العمل بالعام يكون ناسخاً لا مخصصاً ترد مشكلة، وهي أن كثيراً من العمومات جاءت في الكتاب الكريم أو في أحاديث الأئمة عليهم السلام المتقدمين، وجاءت من الأئمة المتأخرين عليهم السلام روايات خاصة هي واردة بعد وقت العمل بتلك العمومات، وهذا شيء كثير وليس بالقليل، وفي مثله هل نحكم على هذه الروايات المتأخرة بكونها ناسخة لتلك العمومات المتقدمة باعتبار ورودها بعد وقت العمل؟ إنه شيء غير محتمل، إذ لا يحتمل اشتغال الشريعة الواحدة على نسخ كثير بهذا الكم الهائل. على أنه من البعيد حصول النسخ في أحاديث الأئمة عليهم السلام بحيث يكون بعضها ناسخاً لبعض. وإذا استبعدنا احتمال النسخ يتعين احتمال التخصيص، ولكنه هو غير ممكن أيضاً، إذ يلزم محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح. هذا حاصل المشكلة.

وفي مقام العلاج نقول: إن العموم في تلك العمومات يحتمل أن لا يكون واقعياً، بل هو ظاهري، أي أبرز مبرز العموم ولكنه في الواقع خاص، وإنما لم يوضح كونه خاصاً باعتبار اقتضاء مصلحة التدرج في بيان الأحكام لذلك. وهذا يعني أن محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن لزم

(١) ولكن من الواضح حينما نقول بكون الخاص ناسخاً للعام فليس المقصود كونه ناسخاً لجميع العام بل لحصة خاصة منه، فالذي ينسخ هو وجوب إكرام الفقير الفاسق، وأما وجوب إكرام الفقير العادل فيبقى على حاله.

ولكنه ما دام ذلك التأخير لأجل المزاخمة بمصلحة التدرج في بيان الأحكام فلا يلزم الإشكال.

ومن هنا قيد المصنف كلامه وقال: إن الخاص في هذه الصورة الثالثة إنما يكون ناسخاً ولا يمكن أن يكون مخصصاً فيما إذا كان العام وارداً لبيان ثبوت العموم واقعاً، وأما إذا كان وارداً لبيان ثبوته ظاهراً وأخر بيان المخصص لمصلحة التدرج في بيان الأحكام فنحكم بكونه مخصصاً لا ناسخاً كما هو الحال في العمومات الواردة في الآيات أو الروايات المتقدمة مع الخصوصيات الواردة متأخراً.^(١)

هذا كله في الصورة الثالثة.

وقبل أن نتقل إلى الصورة الرابعة نقول: إنه لو فرض تردد الأمر بين الصورة الثانية والثالثة، بأن لم يُدرَ أن الخاص وارد قبل وقت العمل بالعام حتى يكون مخصصاً أو أنه وارد بعد ذلك حتى يكون ناسخاً فما هو الحكم؟ إن هذا يأتي التعرض إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٤ _ أن يكون الخاص وارداً قبل العام، ونفترض أن العام وارد بعد وقت العمل بالخاص، كما لو قيل: لا تكرم الفقير الفاسق ثم قيل بعد فترة: أكرم كل فقير. وفي مثل ذلك يدور الأمر بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام^(٢) وبين أن يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، أي يدور أمر الخاص

(١) وسيأتي التعرض إلى هذا المطلب ثانية في مبحث تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى تحت عنوان مشكلة وحل.

(٢) ولا يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة بل تقدمه على وقت الحاجة، وهو جيد ومناسب، فالخاص المتقدم إذا كان مخصصاً فذلك يعني أن المولى بين من البداية المقصود من العام ثم ذكر بعد ذلك العام، وهذا شيء جيد.

المتقدّم بين أن يكون مخصصاً أو منسوخاً بالعام. وهذا معناه أن كلا الاحتمالين ممكن ومقبول، ولكن الأرجح رغم ذلك هو التخصيص.

أما لماذا يكون التخصيص هو الأرجح؟ ذلك باعتبار أنه يوجد في مثل ذلك ظهوران: ظهور للعموم في شموله لجميع الأفراد بما في ذلك الفقير الفاسق، وهذا الظهور ثابت بالوضع لوجود أداة كل حيث قيل: أكرم كل فقير، وهي موضوعة للعام، كما هو واضح، ولازم هذا الظهور أن يكون العام ناسخاً للخاص ورافعاً لحرمة إكرام الفاسق إلى وجوب الإكرام. هذا هو الظهور الأوّل.

والظهور الثاني هو ظهور الخاص المتقدّم في أن حكمه مستمر إلى الأبد، أي إن حرمة إكرام الفقير الفاسق مستمرة إلى ما بعد زمان ورود العام أيضاً، حيث لم تقيّد الحرمة بفترة محدّدة ولم يقل: لا تكرم الفقير الفاسق إلى زمان ورود العام. ولازم استمرار الحرمة إلى ما بعد ورود العام أن يكون الخاص مخصصاً للعام كما هو واضح.

إذن الأمر يدور بين ظهورين، والظهور الأوّل وإن كان أقوى لكونه بالوضع بخلاف الظهور الثاني، فإنه أضعف لكونه بسبب مقدمات الحكمة _ حيث لم تقيّد الحرمة بفترة محدّدة فيتمسك بالإطلاق _ ولكنه يقدّم الظهور الثاني رغم كونه أضعف لصيرورته أقوى بسبب شيوع التخصيص وندرة النسخ.

وعليه فنكتة شيوع التخصيص وندرة النسخ تصير سبباً لتقديم احتمال التخصيص، ولكن لا من جهة أنها توجب الظن بالتخصيص حتّى يقال: إن الظن ليس حجة، بل من جهة أنها توجب صيرورة ظهور الخاص في الاستمرار _ الذي لازمه التخصيص _ أقوى رغم كونه ناشئاً من مقدمات الحكمة.

هذا كله في الصورة الرابعة.

٥ _ أن يتقدّم الخاص ويتأخّر العام ويكون العام وارداً قبل وقت العمل بالخاص.^(١) وفي مثل ذلك يكون العام مخصصاً ولا يكون ناسخاً بناءً على ما ذكره من اشتراط النسخ بورود الناسخ بعد وقت العمل بالمنسوخ.

الدوران بين الصورة الثانية والثالثة:

ذكرنا أن الخاص في الصورة الثانية التي يرد فيها الخاص بعد العام وقبل وقت العمل به _ يصير مخصصاً، وفي الصورة الثالثة _ التي يرد فيها الخاص بعد العام وبعد وقت العمل به _ يصير ناسخاً، والسؤال المطروح في المقام: إنه لو تردّد أمر الخاص _ الذي هو وارد بعد العام جزماً _ بين أن يكون وارداً قبل وقت العمل بالعام حتّى يكون مخصصاً له وبين أن يكون وارداً بعد ذلك حتّى يكون ناسخاً فما هو الموقف؟ إنه لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر. وهنا يوجد تساؤلان:

١ _ لماذا لا تكون النكتة السابقة _ أي كثرة التخصيص وندرة النسخ _ موجبة لترجيح احتمال التخصيص كما كانت موجبة لترجيحه فيما سبق؟ إن ذلك باعتبار أنه فيما سبق _ أعني الصورة الرابعة _ كان يوجد ظهوران: ظهور العام في شمول جميع الأفراد الذي لازمه النسخ، وظهور الخاص في الاستمرار الذي لازمه التخصيص، وتلك النكتة توجب أقوائية الظهور الثاني، وهذا بخلافه في المقام، فإن الأمر يدور بين ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام أو وروده بعده، وليس بين

(١) وهذه الصورة لم يسلط المصنف الأضواء عليها كما سلطها على الصور السابقة وإنما ذكرها في ثانيا حديثه فلاحظ.

ظهورين،^(١) ومن المعلوم أن غاية ما توجه تلك النكتة هو حصول الظن بورود الخاص قبل وقت العمل بالعام، والظن ليس حجة وإنما الحجة هو الظهور.

٢ _ هل هناك ثمرة لتردد أمر الخاص بين كونه مخصصاً أو ناسخاً؟ قد يقال: إنه لا ثمرة، لأنه بعد صدور الخاص المتأخر فالفقير الفاسق لا يجوز إكرامه سواء أكان ذلك من جهة كونه _ الخاص المتأخر _ مخصصاً أم ناسخاً.

هذا ولكن إذا لم يمكن تصوّر الثمرة في هذا المجال فربما يمكن تصوّرها في مجالات أخرى، كما لو فرض أن العام صدر في بداية الشهر والخاص صدر في آخره، ونفترض أنه في الفترة المتخللة بين البداية والنهاية لم يتحقّق لسبب من الأسباب إكرام الفقير الفاسق بدفع دينار مثلاً إليه، إنه في هذه الفرضية هل يلزم القضاء بدفع دينار إليه عمّا سبق؟ إن الثمرة تظهر في مثل ذلك، فبناءً على كون الخاص مخصصاً لا يلزم القضاء لكشف الخاص عن عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق وعدم كونه مشمولاً للعام من البداية، وهذا بخلافه بناءً على كونه ناسخاً فإنه يلزم القضاء لأنه _ بناءً على النسخ _ لا يرتفع وجوب الإكرام عن الفقير الفاسق إلا بعد تحقّق النسخ، أي إلا بعد صدور الخاص.

إذن الثمرة تظهر فيما إذا لم يتحقّق إكرام الفقير الفاسق في الفترة

(١) نعم يوجد ظهور للعام في الشمول لجميع الأفراد - بما في ذلك الخاص - ولازمه كون الخاص ناسخاً، ولا يوجد ظهور آخر معارض له سوى ظهور العام في استمرار حكمه، ولكن هذا الاستمرار لا ينفع لإثبات التخصيص، مضافاً إلى الجزم بعدم الاستمرار إما لكون الخاص ناسخاً للعام أو لكونه مخصصاً له.

المتخللة اتفاقاً، حيث يجب القضاء على تقدير النسخ ولا يجب على تقدير التخصيص.

ولا نقصد بهذا دعوى أن الثمرة منحصرة بهذا المورد بل بيان مورد يمكن ظهور الثمرة فيه.

وماذا نفعل في مثل هذا المورد؟ هل يجب القضاء بدفع الدينار أو لا؟ إنه يلزم الرجوع إلى الأصول العملية التي تختلف باختلاف الموارد، فربما يقتضي مورد البراءة، ومورد آخر الاستصحاب، ومورد ثالث الاحتياط، ولا يبعد في موردنا أن يكون المناسب هو البراءة، حيث يشك في لزوم القضاء بدفع الدينار فتجري البراءة عن ذلك.

الصورة الخامسة والثانية:

إنه لحد الآن لم يشر المصنف في كلامه إلى الصورة الخامسة، والآن سوف يشير إليها ويقول: إنه تقدّم أن الحكم في الصورة الثانية _ التي يكون الخاص فيها متأخراً عن العام ووارداً قبل وقت العمل به _ كون الخاص مخصصاً، وهكذا نضيف الآن أن الحكم في الصورة الخامسة _ التي يكون الخاص فيها متقدماً والعام وارداً قبل وقت العمل بالخاص _ هو كون الخاص مخصصاً، فهاتان صورتان تشتركان في كون الخاص مخصصاً.

والآن نريد أن نقول: إن الخاص إنما يتعين كونه مخصصاً في هاتين صورتين فيما لو بنينا على لزوم تأخر النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، أما إذا رفضنا ذلك فيدور الأمر في الصورة الثانية بين كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً، وفي الصورة الخامسة بين كونه مخصصاً ومنسوخاً، كما هو واضح.

وعند الدوران بين هذين الاحتمالين لا يبعد أن يكون الأرجح هو التخصيص لنكته شيوعه وندرة النسخ، فإنه يوجد لدينا ظهوران، وأحد الظهورين

يتقوى بالنكته المذكورة، فمثلاً في الصورة الخامسة يدور الأمر بين ظهور العام في شموله لجميع الأفراد الذي لازمه كونه ناسخاً للخاص وبين ظهور الخاص في الدوام^(١) الذي لازمه كونه مخصصاً للعام، والظهور الأول وإن كان بسبب الوضع والثاني بسبب مقدمات الحكمة إلا أنه رغم هذا يصير الظهور الثاني أقوى بسبب تلك النكته، وبذلك يترجح احتمال التخصيص.

توضيح المتن:

لا يخفى أن الخاص والعام...: المناسب: لا يخفى أن الخاص المخالف للعام تارة يكون مخصصاً له، وأخرى ناسخاً له، وثالثة منسوخاً به.

(١) توجد هنا قضيتان لا بدّ من الالتفات إليهما، وهما:

١ - إن المصنف لم يعبر في هذا المورد بالدوام، أي لم يقل: وبين ظهور الخاص في الدوام، بل عبّر هكذا: وبين ظهور الخاص في الخصوص، وهذا لا معنى له، فإن ظهور الخاص في الخصوص لا يعين احتمال التخصيص بل يلتزم مع احتمال النسخ أيضاً، فالمناسب هو التعبير بلفظ الدوام بدل لفظ الخصوص. وقد قيل: إن بعض النسخ عبّر فيها بالدوام بدل لفظ الخصوص.

٢ - إن وجود الظهورين المذكورين ودوران الأمر بينهما يختص بالصورة الخامسة، وأما في الصورة الثانية فلا يوجد الظهوران المذكوران، فالعام المتقدم له ظهور في الشمول لكل فرد الذي لازمه النسخ، ولا يتصور ظهور آخر في جانب الخاص يكون في صالح احتمال التخصيص. ولعلّه لذلك لم يعبر بالدوام بل عبّر بالخصوص، فإن هذا التعبير يلتزم مع الصورة الثانية، فهناك ظهور للعام في الشمول لكل فرد، ولازمه كون الخاص ناسخاً، وظهور للخاص في حكمه الخاص بنحو يكون أقوى من ظهور العام في الشمول له، ولازم ذلك التخصيص.

إذن التعبير بالدوام يلتزم مع الصورة الخامسة، والتعبير بالخصوص يلتزم مع الصورة الثانية.

والتعبير بقوله: (يختلف حالهما) لا يخلو من مسامحة، فإن الذي يختلف حاله هو الخاص، فهو المخصص تارة، والناسخ أخرى، والمنسوخ ثالثة. ثم إن التقييد بالمتخالفين هو باعتبار أنه لو كانا متوافقين في السلب والإيجاب فلا معنى للنسخ.

وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً...: هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

أو وارداً بعده قبل حضور...: هذا إشارة إلى الصورة الثانية.

وبياناً له: عطف تفسير على (مخصصاً).

وإن كان بعد حضوره: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.

فيما إذا كان العام وارداً...: قد بينا وجه هذا التقييد وإن الهدف

دفع الإشكال عن الروايات الواردة من الأئمة المتأخرين عليه السلام.

كما هو الحال في غالب...: أي يكون العموم ظاهرياً.

وإن كان العام وارداً بعد حضور...: هذا إشارة إلى الصورة الرابعة.

هذا فيما علم تاريخهما وأما لو...: بهذا تم الفراغ من الصورة

الرابعة، والآن يقصد العود إلى حالة التردد بين الصورة الثانية والثالثة.

وإنه واجد...: أي وإن الخاص واجد لشرط التخصيص من باب

اللاحق بالغالب، حيث إن الغالب في الخاص كونه مخصصاً.

ثم إن تعين الخاص...: هذا يرتبط بالصورة الثانية والخامسة.

أو ورد العام قبل...: هذه هي الصورة الخامسة التي قلنا إن

المصنف سوف يشير إليها من دون تسليط الأضواء عليها.

ثم إن ضمير به يرجع إلى الخاص.

إنما يكون مبنياً: المناسب: مبني من دون فقرة (إنما يكون).

أقوى من ظهور الخاص: لا معنى للتعبير بكونه أقوى، فإنه إذا كان أقوى

فكيف لا يؤخذ به ولا يتقدّم، بل المناسب التعبير بالوضع، أي هكذا: وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد بالوضع وظهور الخاص في الدوام بالإطلاق. ثم إنه قد ذكرنا فيما سبق أن التعبير بالدوام أنسب بالصورة الخامسة، والتعبير بالوضع أنسب بالصورة الثانية.

خلاصة البحث:

للخاص مع العام صور خمس، ففي الصورة الأولى والثانية يتعيّن التخصيص، وفي الثالثة يتعيّن النسخ، وفي الرابعة يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً ومنسوخاً، والأرجح كونه مخصصاً لأن كثرة التخصيص تصير ظهور الخاص في الدوام أقوى وفي الخامسة يتعيّن التخصيص. ثم إن تعيّن التخصيص في الثانية والخامسة مبني على عدم جواز النسخ قبل وقت العمل بالمنسوخ، وهو واضح.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الدوران بين التخصيص والنسخ:

لا يخفى أن الخاص المخالف للعام تارة يكون مخصصاً، وأخرى ناسخاً، وثالثة منسوخاً، وذلك لأن الخاص:

١ _ إن كان مقارناً مع العام.

٢ _ أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصاً.

٣ _ وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وإلا

كان _ الخاص _ مخصصاً له أيضاً، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

٤ _ وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً يحتمل أن يكون منسوخاً. والأظهر التخصيص لكثرته _ حتى قيل ما من عام إلا وقد خص _ وندرة النسخ، فإن ذلك يصير ظهور الخاص في الدوام أقوى _ رغم كونه بالإطلاق _ من ظهور العام رغم كونه بالوضع.

ثم إنه لو تردد الخاص بين أن يكون وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله فلا ترجيح، ويرجع إلى الأصول العملية. وكثرة التخصيص وإن كانت توجب الظن به إلا أنه لا دليل على حجته إذا لم يوجب قوة في الظهور بخلافه فيما سبق، حيث كان يوجد ظهوران، ويتقوى أحدهما بذلك.

٥ _ وإن كان وارداً قبل ذلك تعين التخصيص.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص في الصورة الثانية والخامسة مبني على عدم جواز النسخ قبل وقت العمل وإلا دار أمره بين أن يكون مخصصاً وناسخاً في الثانية وبين كونه مخصصاً ومنسوخاً في الخامسة، والأولى كونه مخصصاً لكثرة التخصيص الموجبة لصيرورة ظهور الخاص في الخصوص _ الدوام _ أقوى من ظهور العام في شمول جميع الأفراد.

قوله ﷺ:

«فاعلم أن النسخ...، إلى قوله: وأما البداء في التكوينيات...»^(١).

بحث مجمل عن النسخ:

حينما انجرَّ الحديث إلى النسخ فمن الجدير تحقيق الحال في مسألة جواز النسخ قبل وقت العمل، والمعروف بين الاعلام عدم الجواز ولكن من خلال التحقيق الذي سوف نذكره يتضح جواز ذلك من دون فرق بين حالة ما قبل العمل وما بعده.

وفي البداية نذكر مقدمة حاصلها: إنه قد يشكل على إمكان أصل النسخ بالإشكالين التاليين:

١ _ إن لازم النسخ الجهل على الباري تعالى، فهو يجهل عدم وجود المصلحة في تشريع الحكم بنحو مستمر ثم يتضح له ذلك فينسخه. بل ويلزم التغير في إرادة الله سبحانه رغم وحدة الفعل من حيث ذاته وعنوانه، فإن الفعل الواحد إذا نسخ حكمه رغم عدم تغير عنوانه^(٢) فذلك يعني التغير في الإرادة الإلهية، ومن الواضح أن تغير الإرادة عند عدم تغير الفعل ذاتاً وعنواناً أمر غير ممكن.

(١) الدرس ٢٣٢: (١٦/ شوال/ ١٤٢٦هـ).

(٢) إذ لو تغير عنوانه وطء عليه عنوان الاكراه أو الاضطرار مثلاً فرفع الحكم عنه لا يعد نسخاً، فالنسخ يفترض فيه بقاء ذات الفعل وبقاء عنوانه.

وبعبارة جامعة: إنه يلزم من تحقق النسخ البداء في حقه تعالى بمعناه المستحيل، أي بمعنى ظهور عدم المصلحة في الشيء بعد توهم ثبوتها، وهذا يعني الجهل. ويلزم أيضاً تغير إرادته سبحانه رغم بقاء الفعل ذاتاً وصفة.

٢- إن لازم النسخ أحد محذورين، إذ إما أن يفترض وجود المصلحة في ثبوت الحكم بنحو مستمر ودائم أو يفترض عدم وجودها، فعلى الأول لا يمكن النسخ ويكون مستحيلاً، وعلى الثاني يستحيل ثبوت الحكم المنسوخ في حد نفسه، أي يلزم استحالة تشريع الحكم من البداية بنحو الاستمرار.

هذان إشكالان استشكل بهما على أصل النسخ، فقل: إنه مستحيل في حد نفسه لهذين الإشكالين.

وقبل أن نجيب لا بد من معرفة حقيقة النسخ، فماذا يعني نسخ الحكم وماذا يراد منه؟

إنه قد يتخيل أن الحكم متى ما كان مستمراً واقعاً فرفعه عبارة أخرى عن النسخ، فالنسخ يعني رفع الحكم الذي هو مستمر واقعاً. هكذا قد يتخيل.

ولكن الصحيح أن يقال: إنه في موارد النسخ حينما يشرع الله سبحانه حكماً فهو يعلم من البداية بكونه مؤقتاً إلى فترة محدودة، أي إنه لم يشرعه واقعاً بنحو الاستمرار ولكن حيث لم يذكر التقييد بالأجل في لسان الدليل عند بيان الحكم فالناس يتصورون أنه قد أنشئ بنحو مستمر ودائم، والحال أنه واقعاً هو مؤقت ومحدود وإن كان ظاهراً وبحسب لسان الدليل قد ذكر بنحو يوحى باستمراره حيث لم يذكر معه التقييد بالأجل.

وعلى هذا الأساس يتضح أنه لو جاء دليل آخر ورفع الحكم المذكور فهذا الدليل الرافع ليس هو برافع للحكم بل لحاظ الواقع^(١) وإنما هو رافع بحسب لسان الدليل والظاهر.^(٢)

إذن النسخ هو رفع بلحاظ عالم الإثبات ولسان الدليل، وبلحاظ الواقع ليس برفع بل بيان لأجل الحكم.

وبكلمة أخرى: النسخ رفع بلحاظ عالم الإثبات ولسان الدليل ودفع بلحاظ الواقع والحقيقة.^(٣)

وباتضح هذا يتضح أن النسخ ممكن حتى قبل وقت العمل، إذ بالإمكان أن نفترض أن الحكم يشرع وهو واقعاً محدود بفترة قصيرة تنتهي قبل مجيء وقت العمل، وإنما شرع كذلك لمصلحة الامتحان والاختبار ونحو ذلك.

(١) أي عالم التشريع وإنشاء الحكم، وقد يعبر عنه أيضاً بعالم الثبوت.

(٢) وقد يصطلح عليه بعالم الإثبات أيضاً.

(٣) قد جاء في عبارة المصنف وغيره التعبير بالدفع، فقليل هكذا: النسخ بلحاظ عالم الثبوت والواقع ليس رفعاً بل هو دفع، وهذا التعبير ربما يشتمل على شيء من المسامحة، والمناسب أن يقال: هو بحسب الواقع ليس رفعاً بل بيان لأجل الحكم، فإن الفرق بين الرفع والدفع هو أنه في الرفع يفترض تحقق الشيء ثم يزال، كالماء يفترض جريانه بالفعل على الأرض مثلاً فإذا منع الجريان بوضع حجر ونحوه صدق عنوان الرفع آنذاك، أما إذا فرض أنه لم يجر بالفعل ولكنه كان في طريقه إلى الجريان فحيل بوضع الحجر فيصطلح آنذاك بالدفع.

وعلى هذا الأساس فالتعبير بالدفع في المقام لا وجه له، لأن الحكم بعدما شرع واقعاً محدوداً بأجل معين فلا يصدق عنوان الدفع إذا نسخ، لعدم اقتضاء له في الاستمرار بل هو بيان لأجل الحكم.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن النسخ بمعناه الحقيقي _ وهو رفع الحكم المستمر واقعاً وحقيقة _ أمر مستحيل بلا فرق بين أن يكون بعد وقت العمل أو قبله، وبمعناه الجديد _ وهو رفع الحكم الذي هو مستمر على مستوى الظاهر ولسان الدليل _ ممكن من دون فرق أيضاً بين ما قبل وقت العمل وما بعده، فإن من الوجيه أن نفترض وجود مصلحة في أصل إنشاء الحكم المؤقت مع إخفاء أجله ثم نسخه ورفعته بعد ذلك.

ثم إنه بما ذكرناه في توضيح حقيقة النسخ يتضح اندفاع الإشكاليين المتقدمين أيضاً.

أما الإشكال الأول فباعتبار أنه يرد لو فرض أن النسخ هو رفع حقيقة لما هو مستمر واقعاً، فإنه بهذا المعنى يستلزم الجهل، أي ظهور شيء كان مخفياً سابقاً، وبالتالي يستلزم تغيير الإرادة أيضاً رغم وحدة الفعل ذاتاً وعنواناً، أما إذا فرضنا أن النسخ عبارة عن الرفع على مستوى الظاهر ولسان الدليل دون الواقع فلا يلزم محذور الجهل وتغيير الإرادة، لفرض أنه من البداية كان يعلم بأنه يكون الحكم المشرع مؤقتاً ومحدوداً.

وأما الإشكال الثاني فباعتبار أنه يمكن أن نختار وجود المصلحة في إظهار استمراره وإظهار دوامه وليس في استمراره الواقعي، ومعه لا يرد محذور امتناع نفس النسخ أو امتناع ثبوت الحكم المنسوخ في حد ذاته.

توضيح المتن:

ولا بأس بصرف الكلام...: لأجل أن يتضح أن النسخ قبل وقت العمل جائز.

فاعلم أن النسخ وإن كان...: هذا كلام يرتبط بالنسخ في باب

الأحكام، ويأتي بعد ذلك الكلام عن النسخ في الأمور التكوينية المعبر عنه بالبداء، وذلك بقوله: وأما البداء في التكوينيات.

رفع الحكم الثابت: أي المستمر.

إثباتاً: أي بحسب لسان الدليل.

إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً: ذكرنا أن التعبير بالدفع يشتمل على المسامحة، فإنه يختص بالموارد الذي يكون فيه اقتضاء الاستمرار، والمفروض أن الحكم واقعاً هو مؤقت وليس فيه اقتضاء الاستمرار، والمناسب التعبير: إنه ليس رفعاً ثبوتاً بل هو بيان لكون الحكم مؤقتاً.

وإنما الحكمة اقتضت إظهار دوام الحكم واستمراره: هذا في

النسخ بعد وقت العمل.

أو أصل انشائه وإقراره: هذا في النسخ قبل وقت العمل.

وذلك لأن النبي...: هذه الجملة إلى قوله: (بذبح إسماعيل) لا داعي لذكرها، ولا أقل كان المناسب عدم التعبير بقوله: وذلك الذي يوحى بمدخلية ذلك في المطلب وإنه تعليل لسابقه.

والمقصود أن الحكم الذي شرّعه الله سبحانه واقعاً ليس هو مستمراً وإنما هو محدود بأجل والنبي ﷺ أو الولي عليه السلام قد يعلمان بذلك وقد لا يعلمان، ولعل من القبيل الثاني قصة إبراهيم مع ولده إسماعيل عليه السلام، فإبراهيم عليه السلام لم يعلم بأن أمره بالذبح كان مؤقتاً إلى فترة وضع السكين على رقبة إسماعيل، إذ لو كان يعلم بالتوقيت فلا معنى لامتحانه وفوزه فيه.

الصادع: كلمة صدع تأتي في اللغة لمعانٍ متعددة، من جملتها

البيان والإظهار، يقال: صدع بالشيء، أي بينه وأظهره، فالصادع للشرع هو بمعنى المبين والمظهر لأحكام الشرع.

أن يظهر الحكم أو استمراره: الأول هو في النسخ قبل وقت العمل، والثاني هو في النسخ بعد وقت العمل.

لعلّه يكون أمر إبراهيم: التعبير بلعلّ هو من جهة احتمال أن يكون إبراهيم مأموراً من البداية بالمقدمات دون الذبح نفسه حتّى يقال بأن إبراهيم لم يكن عالماً بكون الأمر بالذبح مؤقتاً ومحدّداً.

ولو كان قبل حضور...: هذا بيان للإطلاق، والتقدير: أي ولو كان...

لعدم لزوم البدء...: بفتح الباء وليس بكسرها. والبدء المحال هو ما كان بمعنى ظهور ما خفي، وهو الذي يستلزم تغيّر الإرادة مع اتحاد الفعل ذاتاً وعنواناً، بخلاف البدء، بمعنى إظهار ما أخفي فإنه لا مجذور فيه. وقوله: (وجهة) أي وعنواناً.

وإلا لزم: المناسب: ولا لزوم... ثم إن هذا تعليل لعدم لزوم الإشكال الثاني، وما قبله إشارة إلى عدم لزوم الإشكال الأول.

فإن الفعل...: هذا تقرير وتوضيح للإشكال. وقوله: (وذلك...) توضيح لدفع الإشكال. وقوله: (موجبة للأمر به)، أي بنحو الاستمرار.

ولم يكن الأمر بالفعل...: هذا توضيح لاندفاع الإشكال الثاني، وما قبله توضيح لاندفاع الإشكال الأول.

خلاصة البحث:

إن النسخ قبل وقت العمل ممكن لأنه بحسب الحقيقة والواقع ليس رفعاً للحكم المستمر بل بيان لكونه محدوداً بوقت معيّن، وهو بهذا المعنى كما يمكن بعد وقت العمل كذلك يمكن قبله.

كما أنه بناءً على هذا المعنى للنسخ يندفع الإشكالان الموردان عليه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

بحث عن النسخ:

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ.
اعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوامه أو أصل إنشائه رغم أنه في الواقع ليس كذلك.

ومعه فلا بأس به ولو قبل وقت العمل لعدم لزوم البدء المستحيل الموجب لتغير الإرادة مع اتحاد الفعل ذاتاً وعنواناً ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ _ فإن الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به مستمراً امتنع نسخه وإلا امتنع الأمر به _ وذلك لأن الفعل أو دوامه ليس متعلقاً بالإرادة حتى يلزم التغير فيها، كما أنه لم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة وإنما كان أصل الإنشاء أو إظهار الدوام لحكمة ومصلحة.

قوله ﷺ:

«وأما البداء في التكوينات...، إلى قوله:
المقصد الخامس»^(١).

مبحث حول البداء:

البداء والنسخ شيء واحد، فكلاهما رفع إلا أن النسخ رفع للأحكام الشرعية بينما البداء رفع للأمور التكوينية، فنزول العذاب على قوم يونس مثلاً أمر تكويني فإذا رفع بعد ذلك بسبب توبتهم كان ذلك بداءً.

وفيما سبق قد بحث المصنف ﷺ عن النسخ بشكل موجز والآن يبحث عن البداء بشكل موجز أيضاً.

وحاصل ما ذكره أنه قد جاءت روايات كثيرة تؤكد نسبة البداء إلى الله سبحانه، من قبيل: «ما عبّد الله بشيء مثل البداء»^(٢)، «ما عظم الله بمثل البداء»^(٣)، «ما بعث الله نبياً حتى يقرّ بالبداء»^(٤)، «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم

(١) الدرس ٢٣٣: (١٧/ شوال / ١٤٢٦هـ).

(٢) الكافي ١: ١٤٦ / ١.

(٣) الكافي ١: ١٤٦ / ذيل الحديث ١.

(٤) الكافي ١: ١٤٨ / ١٥.

ما يشاء ويؤخر ما يشاء»^(١) «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»^(٢) إلى غير ذلك.

وماذا يقصد من لفظ البداء الوارد في هذه الروايات الكثيرة؟ فهل يقصد به معناه المعروف، وهو ظهور ما خفي؟ كلا، إنه لا يقصد هذا جزءاً، كيف ولازم ذلك جهله تعالى عن ذلك علواً كبيراً؟! وإنما المقصود به إظهار ما أخفاه، فإن القضاء الإلهي هو على نحوين: قضاء حتمي وقضاء معلق، والنفس المباركة للنبي أو الولي إذا اتصلت بعالم القضاء الحتمي المعبر عنه بعالم أم الكتاب ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فسوف تتطلع على التقادير الإلهية الحتمية ولكنه أحياناً قد تتصل بعالم القضاء المعلق المعبر عنه بلوح المحو والإثبات ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٣) فتطلع على التقدير الإلهي وتأخذ النبي أو الولي بالإخبار عنه من دون أن يتم الاطلاع على كونه معلقاً على شرط معين، فإذا حصل ذلك الشرط فيرتفع ذلك التقدير الإلهي ويتضح للناس شيء كان قد خفي عليهم ويعبر آنذاك بالبداء والحال أن ذلك في واقعِهِ ليس ببداء بل هو إبداء، أي هو إظهار لمطلب كان قد أخفي على الناس.

وإذا قلت: لماذا سُمِّي إذن بالبداء والحال هو إبداء؟

قلت: لمشابهته وقربه للبداء.

عود على بدء:

إلى هنا فرغنا من النسخ والبداء ونعود الآن إلى موضوعنا السابق، وهو دوران أمر الخاص بين النسخ والتخصيص.

(١) الكافي ١: ١٤٧/٣.

(٢) الكافي ١: ١٤٨/١٢.

(٣) الرعد: ٣٩.

وقد ذكرنا أنه لو تقدّم العام فالخاص المتأخر يدور أمره بين أن يكون مخصصاً أو ناسخاً.

هذه حالة.

وهناك حالة ثانية، وهي أن يتقدّم الخاص ويتأخر العام، فإن الأمر يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً.

وقد يقال: ما هي الثمرة للدوران بين التخصيص والنسخ؟ ففي الحالة الأولى مثلاً إذا ورد الخاص المتأخر وقال: لا تكرم الفقير الفاسق فالفاسق لا يجوز إكرامه سواء فرض أن الخاص مخصص أو ناسخ، ولا فرق من هذه الناحية، فما هي ثمرة هذا البحث؟

وفي مجال الجواب عن هذا نقول: أنه في الحالة الأولى لو كان الخاص المتأخر _ لا تكرم الفقير الفاسق _ مخصصاً فسوف يكون الفقير الفاسق خارجاً من حكم العام _ أي من وجوب إكرام الفقير _ بلحاظ جميع الأوقات، فلا يجوز إكرام الفاسق الفقير في أي وقت من الأوقات، وهذا بخلافه بناءً على النسخ، حيث يجب إكرام الفقير الفاسق إلى أن يصدر الخاص، فإذا صدر فيرتفع آنذاك وجوب الإكرام.

إذن في الفترة المتخللة بين صدور العام إلى حين صدور الخاص يجب إكرام الفقير الفاسق، وإنما يرتفع عنه عند صدور الخاص المتأخر.

هذا في الحالة الأولى.

وأما في الحالة الثانية فالخاص المتقدم إذا كان مخصصاً فالفقير الفاسق لا يجوز إكرامه في جميع الأوقات، ومن هذه الناحية لا فرق بين الحالة الأولى والحالة الثانية.

وأما إذا بني على النسخ فالفقير الفاسق لا يجوز إكرامه إلى حين صدور العام.

إذن بناءً على التخصيص لا يوجد فرق بين الحالة الأولى والحالة الثانية، ففي كليهما لا يجوز إكرام الفقير الفاسق في جميع الأوقات، والفرق يظهر بناءً على النسخ، ففي الحالة الأولى يجب إكرام الفقير الفاسق في الفترة المتخللة إلى أن يصدر الخاص فيحرم الإكرام، بينما في الحالة الثانية لا يجوز إكرام الفقير الفاسق في الفترة المتخللة إلى أن يصدر العام فيجب آنذاك إكرامه.^(١)

(١) توضيح يرتبط بالبداء:

فكرة البداء قد وقعت محلاً للخلاف، فالیهود مثلاً ذهبوا إلى استحالة وقالوا: إن القضاء الإلهي إذا تقرر وثبت فلا يمكن تبديله وانعقاد المشيئة الإلهية بخلافه.

وممن أنكر فكرة البداء العامة وشنعوا على الشيعة بقولهم بإمكان البداء.

وقد تابع الشيعة في قولهم بإمكان البداء أثمتهم من أهل البيت عليه السلام، حيث جاءت الروايات الكثيرة التي تؤكد الفكرة المذكورة.

وتوجد في المقام تساؤلات ثلاثة هي:

١ - ما هو الأساس الذي تقوم عليه فكرة البداء؟

٢ - هل فكرة البداء تستلزم الجهل على الله سبحانه؟

٣ - لماذا التأكيد الشديد من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام على فكرة البداء حتى قيل: «ما عُبِدَ الله بشيءٍ مثل البداء» (الكافي ١: ١٤٦)، «ما عَظُمَ الله بمثل البداء»؟ (الكافي ١: ١٤٦ / ذيل الحديث ١).

أما بالنسبة إلى السؤال الأول: فجوابه أن فكرة البداء تقوم على أساس أن جميع العالم هو تحت قبضة الله سبحانه وإرادته ومشيته، فلو فرض أن القضاء الإلهي عند جريانه وانعقاده على شيء لا يمكن طرو أي تغيير عليه فذلك يعني أن العالم خارج عن اختيار الله سبحانه في مرحلة البقاء. ومن هنا ردَّ عليه السلام على اليهود - حينما قالوا بعدم إمكان طرو التغيير على القضاء الإلهي - بقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (المائدة: ٦٤).

➔ وفي الحديث: «قالت اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ يعنون أن الله قد فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً فقال الله ﷻ: ﴿غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا﴾». (بحار الأنوار ٤: ٩٦).

وفي حديث آخر: «رَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أي يقدم ويؤخر، ويزيد وينقص، وله البدء والمشيئة». (بحار الأنوار ٤: ٩٨).

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني: فالبدء لو كان يقصد به ظهور ما خفي لزم الجهل على الله سبحانه، ولكنه يتحتم أن نفسره بغير هذا، أي بإظهار ما أخفاه، فقد يخفي سبحانه أن القضاء معلق على أن لا يتحقق شيء معين فإذا اتضح التعليق وارتفع القضاء سمي ذلك بالبدء تسامحاً، فإنه حقيقة إبداء لا بدء.

وللتوضيح أكثر نقول: إن القضاء الإلهي على نحوين: حتمي لا يقبل التغيير ومعلق يقبل ذلك. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين النحويين بقوله: ﴿يُمَحِّضُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُتَّيْتُ﴾، وهو إشارة إلى الأول، ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وهو إشارة إلى الثاني.

والبدء لا يقع في القضاء الإلهي الحتمي، فإنه لا يقبل التغيير حسب الفرض وإنما يقع في الثاني.

وقد جاء في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية: ﴿يُمَحِّضُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُتَّيْتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾». (بحار الأنوار ٤: ٩٧).

وبعد هذا فمن الغريب التشنيع على الشيعة بأنهم يقولون بالبدء بمعنى ظهور ما خفي، فلاحظ كلام الرازي في هذا المجال.

حيث ذكر عند تفسير آية (٣٩) من سورة الرعد ما نصه: (المسألة الخامسة: قالت الرافضة: البدء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسكوا فيه بقوله: ﴿يُمَحِّضُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُتَّيْتُ﴾).

واعلم أن هذا باطل، لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغيير والتبدل فيه محالاً).

توضيح المتن:

بغير ذاك المعنى: أي بغير المعنى المستحيل، وهو ظهور ما خفي، وذلك المعنى الغير هو إظهار ما أخفي.

ومجمله أن...: لا يخفى أنه قد أكثر في الألفاظ والعبائر بلا حاجة إلى ذلك، فإن المعنى الذي يريد بيانه هو أقل من الألفاظ التي ذكرها.

مع علمه بأنه...: أي مع علم النبي والولي.

لما أشير إليه...: أي في مبحث النسخ.

عارفاً على الكائنات: المناسب: عارفاً بالكائنات.

نعم مع ذلك: أي مع كونه قد يطلع على ما كان ويكون.

ربما يوحى إليه حكم...: لا معنى للتعريض إلى إحياء الحكم، إذ

أن كلامنا هو في البداء الذي يكون في الأمور التكوينية وليس كلامنا في النسخ الذي يكون في الأحكام الشرعية.

ثم إنه باتضح هذا يتضح معنى البداء في قضية إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام والسيد محمد بن الإمام الهادي عليه السلام، فإن مما توارثه الشيعة وكان من الأمور الواضحة بينهم هو أن الإمامة تنتقل إلى الولد الأكبر للإمام السابق، فلما توفي إسماعيل اعتقد البعض أنه لم يمت لأنه الإمام عليه السلام وكان قد خفي عليهم أن ذلك مشروط بعدم موت الولد الأكبر في حياة أبيه، وهكذا بالنسبة إلى السيد محمد عليه السلام، فإن الشيعة - أعزهم الله تعالى - كانوا يتصورون أنه هو الإمام لأنه الولد الأكبر، فمعنى بدا الله سبحانه في أمر السيد محمد هو أنه أظهر ما كان قد أخفاه.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثالث: فالتأكيد على فكرة البداء ينشأ من ابتناء بعض الأسس والثوابت الإسلامية عليها، فمثلاً فكرة الدعاء والصدقة وصلة الرحم هي من الأفكار الأساسية في الإسلام، وإذا أنكرنا إمكان البداء فلا معنى للدعاء، إذ لا يمكن حصول التغيير بعد انعقاد القضاء الإلهي، وهكذا لا معنى لدفع الصدقة لدفع البلاء، أو لزيادة العمر بسبب صلة الرحم.

في الاستمرار والدوام...: هذا ناظر إلى النسخ بعد وقت العمل، وما قبله ناظر إلى النسخ قبله.

كما أنه قد يؤمر وحياً: كان من المناسب الاقتصار على الإشارة إلى هذا، فإنه الذي يرتبط بالبداء الخاص بالأمور التكوينية.

في هذا الاخبار: أي بوقوع العذاب أو غيره.

أو ذاك الإظهار: أي إظهار استمرار الحكم أو أصل انشائه.

ويبدي ما خفي ثانياً: أي يبدي ثانياً ما كان قد أخفاه.

لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك: أي بمعنى إظهار ما أخفي.

ثم لا يخفى ثبوت...: هذا عود على بدء، وهو بيان لثمرة الدوران

بين التخصيص والنسخ.

ضرورة أنه على التخصيص: هذا إشارة إلى الحالة الأولى.

رأساً: أي في جميع الأوقات.

وعلى النسخ على ارتفاع حكمه: أي ارتفاع حكم العام _ وهو

وجوب إكرام كل فقير _ عن الخاص من حين صدور الخاص.

وأما إذا دار بينهما...: هذا إشارة إلى الحالة الثانية.

وعلى النسخ كان محكوماً به...: أي كان الخاص _ وهو الفقير

الفاسق _ محكوماً بحكم العام، يعني وجوب الإكرام من حين صدور

العام المتأخر.

خلاصة البحث:

إن البداء قد دلت عليه روايات كثيرة ولا بد من تفسيره بالإبداء، أي

إظهار ما أخفي، وإلا فهو بمعنى ظهور ما خفي مستحيل في حقه تعالى.

ثم إن الثمرة في الدوران بين التخصيص والنسخ لا تظهر بناءً على التخصيص وإنما تظهر بناءً على النسخ، ففي الفترة المتخللة يجب في الحالة الأولى إكرام الفقير الفاسق ويرتفع الوجوب عند صدور الخاص، بينما في الحالة الثانية لا يجوز إكرامه إلى أن يصدر العام فيجب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

بحث عن البداء:

وأما البداء بغير المعنى المستحيل فهو مما دلت عليه الروايات المتواترة.

وإجماله أنه قد تعلق مشيئة تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه لحكمة داعية إلى إظهاره، والنبي أو الولي إذا أخبر عنه ربما لا يكون مطلعاً على كونه معلقاً ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾، فثبوت البداء له سبحانه هو بمعنى أنه يظهر ما أخفاه. وإنما نُسب إليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقة الإبداء لكمال شباهة إبداءه تعالى بالبداء في حق غيره.

عود على بدء:

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، فإذا كان الخاص متأخراً يبنى بناءً على كونه مخصصاً على خروجه عن حكم العام رأساً، وبناءً على كونه ناسخاً يبنى على عدم خروجه عنه إلى أن يصدر الخاص نفسه. وإذا كان الخاص متقدماً فالحكم على التخصيص كذلك، وعلى النسخ يشمله حكم العام من حين صدور العام نفسه.

المقصد الخامس:

المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

قوله **مَدِينَةٍ**:

«المقصد الخامس...، إلى قوله: ومنها علم الجنس...»^(١).

المطلق والمقيّد:

عُرِفَ المطلق بأنه ما دلَّ على شائع في جنسه، فلفظ رقبة في قولك: أعتق رقبة مثلاً يدل على رقبة واحدة شائعة في جنس الرقبة، أي المطلوب رقبة واحدة غير معيّنة في جنس الرقبة، إن مثل هذا هو المطلق.

وقد أشكل على هذا التعريف صاحبُ الفصول وقال: إنه ليس بطارد للأغيار ولا بشامل لجميع أفرادهِ.

أما أنه ليس بطارد للأغيار فذلك كما في كلمة أي في مثل قولك: أعتق أي رقبة، فإنها تدل على فرد شائع أيضاً ولكنها ليست مصداقاً للمطلق بل هي مصداق للعموم، لأنها تدل على الفرد الشائع بسبب الوضع، أي إن كلمة أي هي موضوع لإفادة العموم البدلي.

وأما أنه ليس بشامل لجميع أفرادهِ فذلك كما في كلمة البيع في مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فإنها مصداق للمطلق ولكنها لا تدل على فرد شائع بل على الاستغراق، فالذي أمضي شرعاً هو جميع أفراد البيع. هذا ما أشكل به على التعريف المذكور.

ولكن تقدّم في أكثر من مورد أن مثل هذه التعاريف تعاريف لفظية يقصد بها شرح الاسم، من قبيل سعدانة نبات، والسناء دواء،

(١) الدرس ٢٣٤: (١٨/ شوال/ ١٤٢٦هـ).

وليست هي حدوداً، ومن الواضح أن الإشكال بعدم الاطراد أو بعدم الانعكاس يختص بالتعاريف الحقيقية، أي التي يقصد بها بيان الحقيقة لا مجرد توضيح اللفظ من خلال تبديله بلفظ آخر.

ثم ذكره ^(١) أن الأولى ترك التعرض إلى التعريف والانشغال ببيان معاني بعض الألفاظ التي هي من المطلق أو من غيره.

اسم جنس:

وقع الكلام في المعنى الموضوع له في باب أسماء الأجناس.

وفي البداية لا بد أن نعرف ماذا يقصد من اسم الجنس. إن المقصود من الجنس كل طبيعة من الطبائع، فالماء طبيعة، والإنسان طبيعة، والحيوان طبيعة، وهكذا، والألفاظ الدالة على هذه الطبائع هي عبارة أخرى عن أسماء الأجناس.

وباتضح هذا نقول: هل اسم الجنس مثل رجل موضوع للطبيعة بشرط العموم والسريان أو أنه موضوع للطبيعة الملحوظة بنحو اللابشرط من ناحية الطول والقصر مثلاً، ومن ناحية العلم والجهل، وهكذا؟ الصحيح أن اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة من دون ملاحظة أي شيء معها، فلا شرط السريان والعموم ملحوظ ولا اللابشرط ملحوظ.

ويصطلح على الطبيعة التي لم يلحظ معها أي شيء بالماهية المهمة أو الماهية بنحو اللابشرط المقسمي.^(١)

(١) الذي هو يقابل اللابشرط القسمي. والفرق بينهما أن الماهية تارة تلحظ بشرط العلم مثلاً، وأخرى بشرط عدم الجهل مثلاً، وثالثة لا بشرط من حيث العلم والجهل. ويصطلح على الأولى بالماهية بشرط شيء، وعلى الثانية بالماهية بشرط لا، وعلى الثالثة بالماهية بنحو اللابشرط القسمي، فإن هذا اللابشرط هو قسم كالقسمين الآخرين. وهناك حالة رابعة، وهي أن تلحظ ذات الطبيعة من دون لحاظ أي شيء معها، ويصطلح عليها بالماهية اللابشرط المقسمي في مقابل اللابشرط القسمي.

وما هو الدليل على وضع أسماء الأجناس للطبائع دون أن يلحظ معها شيء؟ إن الدليل هو الوجدان، فأنت حينما تسمع لفظ رجل مثلاً لا تفهم منه إلا طبيعة الرجل دون أي شيء إضافي.
بل إن الاحتمالين الآخرين يلزم منهما محذور، وبالتالي يلزم الحكم بطلانهما.

أما أن الاحتمال الأول _ الوضع للطبيعة الملحوظة بنحو الشمول والعموم _ باطل فلأنه وإن كان هو الرأي السائد قبل سلطان العلماء^(١) ولكنه مرفوض للزوم محذورين، وهما:

١ _ إن اللحاظ وجود ذهني،^(٢) فإذا كانت الطبيعة مقيّدة به يلزم أن تصير ذهنية، وبالتالي يلزم أن تكون أسماء الأجناس موضوعة للمعاني الذهنية، ومن ثمّ يلزم عدم صحة حملها على الأفراد الخارجية إلا بالتجريد من قيد اللحاظ؛ ولازمه المجازية التي لا نشعر بها بالوجدان.

٢ _ إنه يلزم عدم صحة حمل اسم الجنس على الفرد إلا بالتجريد من اللحاظ، أي يلزم عدم صحة قولك: هذه رقبة إلا بتجريد معنى الرقبة من الشياخ والعموم، فإن المعنى بشرط العموم لا يمكن صدقه على الفرد، وبالتالي يلزم أن نشعر بالمجازية، والحال نحن لا نشعر بها بالوجدان.
هذا كله بالنسبة إلى بطلان الاحتمال الأول.

وأما أن الاحتمال الثاني _ الوضع للطبيعة الملحوظة لا بشرط من حيث العوارض _ باطل فلنفس ما أشرنا إليه مسبقاً من أن اللحاظ هو

(١) وهو الذي له حاشية على كتاب معالم الدين والروضة البهية.

(٢) فيقال: لاحظت هذا الشيء بمعنى تصوّره ووجد في ذهني، فوجود الشيء في الذهن هو عبارة أخرى عن لحاظه.

وجود ذهني فلو كانت أسماء الأجناس موضوعاً للمعاني المقيّدة باللحاظ يلزم أن تصير جميع المعاني ذهنية، وبالتالي يلزم عدم صحة الحمل في قولنا: (هذا رجل) إلا بتجريد مثل لفظ رجل من اللحاظ، ومن ثمّ يلزم أن نشعر بالمجازية، والحال نحن لا نشعر بها بالوجدان.

توضيح المتن:

أو الانعكاس: أي وبعدم الانعكاس يعني عدم الشمول لأفراده.
 في غير مقام: أي في أكثر من مقام واحد، منها بداية المقصد الرابع عند التعرّض لتعريف العموم.
 أو غيرها: أي وغيرها من الألفاظ التي لا يصطلح عليها بلفظ المطلق، كعلم الجنس مثلاً.
 من أسماء الكليات: فإن الطبائع لا تكون إلا كلية، غايته قد تكون من الجواهر، مثل رجل، أو من الاعراض، مثل سواد وبياض، وقد تكون من العرضيات، مثل الملكية والزوجية.
 بل العرضيات: الفرق بين العرض والعرضي في علم المعقول أن الأوّل يراد به نفس البياض مثلاً، والثاني يراد به المشتق، أعني الأبيض مثلاً.
 هذا ولكن الشيخ الخراساني له اصطلاح خاص به، فيقصد من العرض خصوص العرض الذي له وجود حقيقي، ومن العرضي العرض الاعتباري، كالملكية والزوجية مثلاً.
 بما هي هي: أي بما هي طبيعة من دون لحاظ أي شيء معها، وهي التي يصطلح عليها بالماهية المهملة أو المبهمّة.
 حتّى لحاظ أنها كذلك: أي مبهمّة وبلا شرط.

الذي هو المعنى...: صفة للملحوظ لا لغير.
ولا الملحوظ معه: ما سبق إشارة إلى الاحتمال الأوّل، وهذا إشارة
إلى الاحتمال الثاني. ثمّ إن هذا عطف على الملحوظ معه شيء.
الذي هو الماهية...: صفة لقوله: (الملحوظ معه...).
وذلك لوضوح...: هذا شروع في ردّ الاحتمال الأوّل. وهو إشارة
إلى المحذور الثاني، ولعلّ المحذور الأوّل لم يشر إليه هنا لعدم الحاجة
إليه بعد أن كنّا نملك المحذور الثاني.
مع بداهة...: أي والحال أن من البديهي...
وإن كان يعمّ...: أي وإن كان يعمّ كل فرد _ عند اجتماعه مع
بقية الأفراد _ إما بنحو البدلية أو بنحو الشمولية.
وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي: هذا شروع في ردّ الاحتمال الثاني.
فإنه كلي عقلي: المناسب: فإنه معنى ذهني، إذ الكلي العقلي
مصطلح منطقي يقصد به الطبيعة المقيّدة بالكلية.
صدقه وانطباقه: يعني حمله. وضمير عليها راجع إلى الأفراد.
بداهة أن مناطه: يعني الصدق بمعنى الحمل. والمقصود بداهة أن
مناط الحمل اتحاد المحمول مع الموضوع في الوجود الخارجي، والحال
أن الفرد الخارجي لا يمكن أن يتحد مع المعنى الذهني.

خلاصة البحث:

عُرّف المطلق بما تقدّم، وأشكل على التعريف بأنه ليس بمطرّد
ولا بمنعكس، ولكن هذا الإشكال ليس بصحيح لكون التعريف
المذكور لفظياً وليس حقيقياً.

واسم الجنس موضوع لذات الطبيعة من دون إضافة أي قيد معها وليس موضوعاً للطبيعة بشرط العموم وإلا يلزم إشكال عدم إمكان الصدق على الفرد، ولا للطبيعة بنحو اللابشرط من جميع العوارض وإلا يلزم محذور عدم إمكان حمل أسماء الأجناس على الأفراد لعدم الاتحاد بينهما.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقصد الخامس: المطلق والمقيّد والمجمل والمبين:

فصل: تعريف المطلق:

عُرّف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه. وأشكل عليه بعدم الاطراد والانعكاس، وأطيل في النقض والإبرام ولكن ذكرنا في أكثر من مورد على أن مثله شرح الاسم، وهو يجوز فيه عدم الاطراد والانعكاس. والأولى الاعراض عن ذلك وبيان معاني بعض الألفاظ التي هي من المطلق أو من غيره.

اسم الجنس:

اسم الجنس _ كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض وغير ذلك من أسماء الطبائع الكلية سواء أكانت من الجواهر أم الأعراض بل العرضيات _ موضوع للطبيعة من دون لحاظ أي شرط معها، وليست موضوعاً للطبيعة ملحوظة بشرط العموم ولا لها ملحوظة بنحو اللابشرط القسمي.

أما بطلان الأوّل فلوضوح صدقها بلا عناية التجريد، والحال أن المفهوم بشرط العموم لا يمكن حمله على الفرد وإن كان يعمه بنحو البدلية أو الاستيعاب.

وأما بطلان الثاني فلأن المقيّد بالأمر الذهني ذهني لا يمكن حمله على الأفراد، إذ شرط الحمل الاتحاد الخارجي.

قوله ﷺ:

«ومنها علم الجنس...، إلى قوله: وأما دلالة
الجمع المعروف باللام على العموم...»^(١)

علم الجنس:

ذكر أهل العربية أن علم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميزة، بخلاف
اسم الجنس فإنه موضوع للطبيعة من دون أخذ التميز بعين الاعتبار.
وتوضيح ذلك: إن كل طبيعة لا إشكال في تميزها في عالم الذهن عن
الطبيعة الأخرى، فطبيعة الإنسان مثلاً في عالم الذهن تغاير طبيعة الشجر، فهما
طبيعتان متغايرتان، وإحدهما متميزة عن الأخرى، ولكنه في مقام وضع الألفاظ
تارة يوضع اللفظ للطبيعة بما هي متميزة في عالم الذهن بحيث يكون لحاظها
متميزة في الذهن مأخوذاً قيماً في المعنى الموضوع له، وهذا هو علم الجنس،
وأخرى لا يؤخذ قيماً، وهذا هو اسم الجنس، فمثلاً كلمة أسد وأسامة هما
واحد، فكلاهما موضوعان للحيوان المفترس إلا أن لفظ أسد موضوع للطبيعة
المتميزة من دون أخذ لحاظ التميز قيماً في المعنى الموضوع له بينما لفظ أسامة
موضوع للطبيعة بما هي ملحوظة متميزة عن غيرها من الطبائع.
ولأجل أخذ لحاظ التميز قيماً في المعنى الموضوع له في علم الجنس
صار معرفة وعدّ من أفراد المعرفة، بخلاف ذلك في اسم الجنس، فإنه حيث لم
يؤخذ لحاظ التميز قيماً في معناه لم يكن من أفراد المعرفة.

(١) الدرس ٢٣٥: (١٩/ شوال/ ١٤٢٦هـ).

هكذا قالوا.

ولكن الصحيح أن لحاظ التميّز لم يؤخذ قيداً في علم الجنس، إذ لو كان مأخوذاً قيداً يلزم أن يصير معناه من الأمور الذهنية، لأن اللحاظ حيث إنه وجود ذهني والمقيّد بالأمر الذهني ذهني يلزم أن يصير المعنى الموضوع له في لفظ أسامة أمراً ذهنياً، وبالتالي يلزم محذوران:

١ - عدم صحة حمل علم الجنس على الأفراد إلا بالتجريد من قيد لحاظ التميّز، فلا يصح أن تقول: هذا أسامة إلا بتجريده عن قيد اللحاظ، وبالتالي تلزم المجازية، والحال نحن لا نشعر بها بالوجدان. وإذا قال قائل: نلتزم بالتجريد عن قيد اللحاظ في القضايا الحملية، مثل هذا أسامة.

أجبناه أن الالتزام بالمجازية والتجريد أمر مخالف للوجدان، فإننا لا نشعر بأيّ مجازية في مثل القضايا المذكورة.

٢ - إن لازم ذلك محذور اللغوية، إذ ما معنى أخذ قيد جزء في المعنى الموضوع له ما دام يلزم الغاءه دائماً؟ إن مثل هذا لا يتناسب مع حكمة الحكيم.

يبقى شيء، وهو أن علم الجنس إذا كان موضوعاً لذات الطبيعة كاسم الجنس من دون أخذ التعيّن الذهني بعين الاعتبار فكيف صار معرفة وعُدّ من أفرادها؟

والجواب: إن التعريف في علم الجنس لفظي، أي يتعامل معه لفظاً معاملة المعرفة - رغم أنه معنى ليس معرفة - كما هو الحال في التأنيث اللفظي، فكما أن لفظ بشر وذراع ودار مثلاً يتعامل معها لفظاً معاملة المؤنث كذلك مثل لفظ أسامة يتعامل معه لفظاً معاملة المعرفة.

المفرد المعروف باللام:

ومن جملة الألفاظ التي وقع الكلام في تحديد معناها: المعروف باللام، كالبيع والرجل والماء...

واللام تارة تكون جنسية، وأخرى استغرافية، وثالثة عهدية.

والعهد ذو أنحاء ثلاثة: ذهني وذكري وخارجي.

وهل اللام موضوعة لهذه الأنحاء الثلاثة بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الاشتراك المعنوي؟ كل واحد منهما محتمل، فيحتمل وضع اللام بثلاثة أوضاع، فتارة وضعت للعهد الذهني وأخرى للذكري وثالثة للخارجي، وهذا نتيجة الاشتراك اللفظي، ويحتمل وضعها للجامع المشترك، وهو أصل العهد، وهذه الثلاثة مصاديق للمعنى الواحد المذكور، وهذا نتيجة الاشتراك المعنوي.

ثم إنه باتضح هذا نشير إلى نقطتين:

١ _ إننا ذكرنا أن أقسام اللام ثلاثة: جنسية، واستغرافية، وعهدية. ومدخول اللام في هذه الأقسام الثلاثة له معنى واحد _ لا أنه وضع بأوضاع متعددة لكل واحد منها حتى يلزم الاشتراك اللفظي ولا لواحد منها دون البقية حتى يلزم الحقيقة والمجاز _ ^(١) وذلك المعنى الواحد هو الطبيعة، وأما الجنسية والاستغرافية والعهدية فهي خصوصيات مستفادة من القرائن الخارجية أو من نفس اللام، بنحو تعدد الدال والمدلول، فاللام دال، ومدلولها هو الجنسية مثلاً، والمدخول دال أيضاً ومدلوله هو الطبيعة، فالمدخول إذن في الجميع يدل على معنى واحد، وهو الطبيعة، والخصوصيات الثلاث تستفاد من دال آخر، وهو اللام أو القرائن الخارجية.

(١) فالاستعمال في ذلك المعنى الواحد الموضوع له يكون حقيقة، وفي البقية مجازاً.

٢ _ المعروف بين أهل العربية أن اللام تدل على التعريف والتعيين
_ ولذلك عدّوا المعروف باللام من جملة أقسام المعارف _ فهي تعريفية
جنسية أو تعريفية استغراقية أو تعريفية عهديّة.^(١)

والشيخ المصنف ناقش وقال: إنه لو أخذنا لام الجنس من باب
المثال نجد أنه لا معنى لكونها مفيدة للتعريف والتعيين إلا أنها تشير إلى
الجنس والطبيعة المعهودة إشارة ذهنية، ولازم ذلك صيرورة المعنى
المستعمل فيه أمراً ذهنياً _ فإن المقيّد بالأمر الذهني ذهني _ ومن ثمّ
يلزم عدم إمكان حمله على الأفراد الخارجية إلا بالتجريد من قيد
الإشارة الذهنية، ولازم ذلك المجازية في مثل زيد الرجل أو الرجل زيد.

وإذا قال قائل: نلتزم بالتجريد والمجازية فأبي محذور في ذلك؟ أجبت:

أ _ إن لازم ذلك الشعور بالمجازية في الاستعمالات العرفية، والحال نحن
لا نشعر بها. ومن ادعى الشعور بها قد تعسف وخالف وجدانه.

ب _ إنه يلزم محذور اللغوية، إذ ما الفائدة في وضع اللفظ لقيد
يلزم الغاؤه دائماً؟! إن هذا لا يصدر من الحكيم.

إذن اللام لا تفيد التعريف والتعيين من دون فرق بين لام الجنس
والاستغراق والعهد.

(١) نعم استثنى أهل العربية من ذلك لام العهد الذهني فقالوا: هي لا تفيد التعريف
والتعيين. هكذا نقل عنهم الشيخ الخراساني.

وعلى تقدير صحة هذه النسبة يمكن أن يناقش ويقال: إن لام العهد الذهني تفيد
التعيين والتعريف أيضاً، فهناك فرد واحد معين معهود بين الطرفين في الذهن،
وباللام يراد الإشارة إليه، فحينما يقال مثلاً: قال الشيخ رحمته الله فاللام تشير إلى الشيخ
المعهود ذهنياً، وهو الشيخ الطوسي رحمته الله مثلاً.

وعليه فماذا يكون دورها إذا لم تكن مفيدة للتعريف والتعيين؟ أجب
 بأن اللام دائماً هي للتزيين والتجميل من قبيل اللام الداخلة على اسم حسن
 وحسين، حيث تقول: الحسن والحسين، فإن هذه اللام لا يقصد بها التعريف -
 لكون الاسمين المذكورين علمين ومعرفتين بقطع النظر عن اللام - بل التزيين.
 ثم ذكره بعد ذلك أن استفادة الخصوصيات - أي الجنسية
 والاستغرافية والعهدية - هي لا تتم إلا من قبل القرائن الخارجية حتى لو
 قلنا بوضع اللام للتعريف، فإن وضعها له لا يغنينا عن تلك القرائن، لأنها
 موضوعة لكلّي التعريف الجامع بين الأنحاء الثلاثة. وإذا كانت
 الخصوصيات مستفادة من القرائن فلا تعود حاجة لدعوى وضع اللام
 للتعريف لفرض الحاجة إلى القرائن على كل حال، هذا إذا لم يكن
 وضعها للتعريف مخللاً فكيف إذا كان مخللاً كما أوضحنا، حيث يلزم
 صيرورة المعاني ذهنية، وبالتالي لا يمكن الحمل على الأفراد الخارجية.

توضيح المتن:

لأنه على المشهور كلي عقلي: عرفت فيما سبق أن التعبير بالكلي
 العقلي يشتمل على المسامحة، والمناسب: لأنه أمر ذهني.
 مع صحة حمله عليها: أي والحال أنه يصح حمله على الأفراد
 بدون تجريد ومجازية.

وكلمة صدقه هي بمعنى الحمل، أي وقد عرفت أنه لا يصح حمله عليها.
 ضرورة أن التصرف: أي واحتمال عدم المحذور في الالتزام
 بالتصرف في المحمول - أي في كلمة أسامة في قولنا: هذا أسامة -
 وذلك بالغاء القيد هو تعسف، أي مخالف للحق والوجدان، فإن
 الاستعمالات العرفية ليست كذلك.

مع أن وضعه...: هذا إشارة إلى المحذور الثاني، وما قبله إشارة إلى المحذور الأول.

ويشير ^{بشيء} بكلمة خصوص في قوله: خصوص معنى إلى خصوصية لحاظ التميز والإشارة الذهنية.

بأقسامه: أي بأقسام العهد الثلاثة.

على نحو الاشتراك بينها: أي بين أقسام العهد الثلاثة كما أوضحنا المطلب كذلك سابقاً.

هذا ويحتمل رجوع الضمير إلى الخمسة بإضافة الجنسية والاستغراقية أيضاً.

والظاهر أن الخصوصية...: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.

لا باستعمال المدخول: المناسب: لا بوضع المدخول.

ليلزم فيه المجاز: أي الحقيقة والمجاز.

والمعروف أن...: إشارة إلى النقطة الثانية.

في غير العهد الذهني: بل وفي العهد الذهني أيضاً على ما ذكرنا.

بأنه لا تعين...: أي لا معنى للتعين في تعريف الجنس مثلاً.

ومعه لا فائدة: ظاهره الإشارة إلى لزوم محذور اللغوية، ولا وجه لذكره

هنا بعد ذكره له ثانية بعد قليل بقوله: هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه...

مع أن التأويل: أي والحال أن دعوى إمكان الالتزام بالتجريد في

القضايا المتعارفة أمر لا يخلو من تعسف، أي مخالفة للوجدان.

كان لغواً: هذا خبر أن الوضع، والمناسب حذف لفظ كان.

ولو قيل بإفادة اللام...: الواو وصلية.

خلاصة البحث:

علم الجنس لم يوضع للطبيعة الملحوظة متميّزة وإلاّ يلزم محذوران: عدم صحة الحمل على الأفراد الخارجية إلاّ بالتجريد الموجب للمجازية، واللغوية. والصحيح أن التعريف فيه لفظي. والمفرد المعرّف باللام ليس موضوعاً للطبيعة بقيد الخصوصيات الثلاث أو الخمس بل لذات الطبيعة، وهي مستفادة من اللام أو قرائن المقام.

والمعروف بين أهل العربية أن اللام تفيد التعريف والتعيّن ولكنه باطل وإلاّ يلزم المحذوران المتقدمان في علم الجنس.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

علم الجنس:

والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهني _ ولذا عُدَّ من المعارف _ لا للطبيعة بما هي هي. والتحقيق أنه موضوع للطبيعة بما هي هي كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كالتأنيث اللفظي، وإلاّ لم يصح حمله على الأفراد إلاّ مع التجريد والمجازية، وبناء القضايا المتعارفة ليس على ذلك. على أن الوضع لمعنى مقيّد بقيد يلزم تجريده عنه عند الاستعمال لا يصدر من جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

المفرد المعرّف باللام:

والمشهور أنه على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى.

والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام هو من جهة اللام أو قرائن المقام لا من نفس المدخول ليلزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز.

والمعروف أن اللام موضوعة للتعريف والتعيين في غير العهد الذهني.

ويردّه: إنه لا تعين في مثل تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه، ولازمه المحذوران المتقدمان في علم الجنس.

والظاهر أن اللام مطلقاً هي للترتين كما في الحسن والحسين.

ثم إن استفادة الخصوصيات هو بالقرائن التي لا بدّ منها حتى لو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى، ومعه فلا حاجة إلى الإشارة لو لم تكن مخلة فكيف إذا كانت كذلك.

* * *

قوله **مَدِينَةٍ**:

«وأما دلالة الجمع المعروف باللام...، إلى قوله:
إذا عرفت ذلك...»^(١).

إشكال وجواب:

ذكرنا فيما سبق أن اللام لا تدل على التعيين والتعريف وإلا يلزم
المحذوران السابقان.

وقد يشكل على هذا ويقال: إن اللام إذا لم تدل على التعيين فكيف دلَّ
الجمع المعروف باللام على العموم؟ إنه لا وجه لدلالته على ذلك إلا اللام، ولا
وجه لدلالاتها إلا أنها تدل على التعيين، فإنها لما دلت على التعيين فلازم دلالتها
عليه لدلالاتها على العموم، إذ لا توجد مرتبة متعيّنة تصلح الإشارة إليها من خلال
اللام إلا المرتبة الوسيعة الشاملة لجميع الأفراد.

فلو قيل: أكرم الفقراء مثلاً استفدنا العموم جزماً وما ذاك إلا من جهة
اللام، حيث تدل على التعيّن، وبما أنه لا مرتبة متعيّنة إلا المرتبة العالية المستغرقة
لجميع الأفراد فيثبت بذلك أن المرتبة المذكورة هي المرادة للمتكلم.

هذا حاصل الإشكال.

وأما الجواب فهو:

١ _ إن كون اللام تدل على التعيين لا يصلح أن يكون سبباً لاستفادة
العموم من الجمع المحلى بها، إذ المرتبة المتعيّنة لا تنحصر بالمرتبة العالية

(١) الدرس ٢٣٦: (٢٠/ شوال/ ١٤٢٦هـ).

المستغرة لجميع الأفراد بل المرتبة الدانية التي هي عبارة عن الثلاثة متعيّنة أيضاً، فكون اللام مفيدة للتعين لا يصلح أن يكون وجهها للدلالة على العموم.

وإذا سألت وقلت: إذن من أين نشأت الدلالة على العموم إذا لم تكن مستندة إلى التعيين الذي تدل عليه اللام؟ أمكن الجواب بأن ذلك مستفاد من وضع اللام ومدخولها لإفادة العموم، فالعموم لم يستند إلى اللام وحدها ولا إلى المدخول وحده، بل إلى المجموع المركب، فإن المجموع المذكور موضوع لإفادة العموم.

٢ _ إنه لو تنزّلنا وسلّمنا استفادة العموم من اللام وحدها وليس من المجموع المركب فيمكن أن ندعي أنه مستفاد من اللام من دون توسيط فكرة التعيين.

إنه يمكن أن ندعي أن اللام قد وضعها الواضع لإفادة العموم من دون توسيط فكرة التعيين، فهو قد قال مثلاً: وضعت اللام لتدل على عموم مدخولها من دون أن تؤخذ فكرة التعيين بعين الاعتبار، وبناءً عليه يكون التعريف الثابت بسبب اللام تعريفاً لفظياً وليس حقيقياً.

النكرة:

ونذكر للنكرة _ التي هي اسم الجنس نفسه، غايته بإضافة التنوين، أي تنوين التنكير _ مثالين:

١ _ كلمة رجل في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾^(١)، وهي تدل على إرادة المتكلم لرجل معيّن في الواقع ولكنه مجهول لدى

(١) القصص: ٢٠.

وفي (يس: ٢٠) ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾. والمراد به في هذه الآية - على ما قيل - هو حبيب النجار مؤمن آل ياسين.

المخاطب، وكان هذا الرجل حزقيل مؤمن آل فرعون الذي كان يعيش في القصر الملكي لفرعون وكان يكتُم إيمانه.

٢ _ كلمة رجل في قولك: جثني برجل، وهي تدل على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، أي جثني بطبيعة الرجل ضمن واحد من أفرادها. هذا ولكن صاحب الفصول ذكر أن للنكرة معنى آخر، وهو الفرد المرّد، ومثّل لذلك بالمثال الثاني _ أي بمثال جثني برجل _ وقال: إن المقصود منه جثني برجل مرّد بين الرجال. هذا ما أفاده.

والإشكال عليه واضح، فإن الشخص المأمور إذا أتى بزيد مثلاً عدّ ممثلاً، والحال أنه _ زيد _ هو هو وليس هو أو غيره، فلو كانت كلمة رجل موضوعة للفرد المرّد يلزم عدم حصول الامثال بالإتيان بالفرد المعين، وهو باطل جزمًا، فيثبت بذلك أن مفاد كلمة رجل ليس هو الفرد المرّد وإنما هو الطبيعة المقيّدة بالوحدة التي هي معنى كلي يصدق على أي فرد واحد أتى به.

توضيح المتن:

مع عدم دلالة المدخول عليه: فإن المدخول بقطع النظر عن اللام لا يدل على العموم جزمًا.

فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل: المناسب حذف هذه العبارة لعدم الحاجة إليها، على أن ضمير فيها يرجع إلى الدلالة وهو ركيك، والأولى التعبير هكذا: فليس لدلالة اللام...

حيث لا تعيّن...: هذا تتميم لتوضيح الإشكال وتقريبه.

وذلك لتعيّن المرتبة الأخرى: هذا هو الجواب الأوّل عن الإشكال.

ثمّ إنه يمكن أن يقال: ما معنى أن المرتبة العالية متعيّنة حتّى يجيب المصنف بأن المرتبة الدانية متعيّنة أيضاً؟ أوليس كل مرتبة متعيّنة في نفسها أيضاً، فالمائة _ إذا فرض أنها المرتبة العالية _ كما هي متعيّنة كذلك مرتبة (٩٩) ومرتبة (٩٨)، وهكذا فالكل متعيّن، لا أن المتعيّن خصوص المرتبة العالية وحدها أو بإضافة المرتبة الدانية.

وإذا قيل: إن بقية المراتب لا يتميّز فيها الداخل والخارج بخلافه في المرتبة العالية، فإنه يتميّز الداخل، وهو الجميع.

قلنا: هذا التعيّن صحيح في المرتبة العالية ولكنه ليس بصحيح في المرتبة الدانية، فإنه لا تعيّن فيها للداخل والخارج، فالإشكال على هذا وارد على الشيخ المصنف ولا مناص منه.

وضعه كذلك لذلك: أي وضع المدخول بمجموعه _ المركّب من نفس المدخول واللام _ للعموم.

ليكون به: المناسب بها لرجوع الضمير إلى اللام، وهكذا بالنسبة إلى بقية الضمائر الآتية.

عليه إليه: أي على العموم إلى اللام.

ثمّ إن قوله: (وإن أبيت...) إشارة إلى الجواب الثاني.

فلا يكون بسببه: أي بسبب اللام تعريف إلا لفظاً حيث لم يرد التعيّن.

ولو بنحو تعدد الدال...: فالنكرة تدل على الطبيعة، والتنوين يدل

على إرادة الخصوصية، ومعه فلا تلزم المجازية في مثل لفظ رجل الذي هو اسم جنس موضوع للطبيعة.

فيكون حصّة: أي المفهوم منها ومعناها.

لا فرداً مردداً: أي كما يقوله صاحب الفصول.

أي ما بالحمل الشائع: أي مصداق النكرة.

خلاصة البحث:

إن اللام لا تدل على التعيين. والعموم المستفاد من الجمع المحلى باللام ليس بسبب دلالتها على التعيين المنحصر مصداقه بالمرتبة العالية بل لوضع المدخول بمجموعه المركّب منه ومن اللام لإفادة العموم وإلا فالمرتبة العالية متعيّنة أيضاً. وإن أبيت فقل: إن اللام وضعت لإفادة العموم بلا أخذ عنصر التعيين بعين الاعتبار.

ثمّ إن النكرة تدل إما على الفرد المعيّن واقعاً المجهول عند المخاطب أو على الطبيعة المقيّدة بالوحدة ولا تدل على الفرد المردّد، فإن كل فرد يراد الامتثال به _ عند الأمر بمثل جثني برجل _ متعيّن وليس مردّداً، أي هو هو، لا هو أو غيره.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما دلالة الجمع المحلى باللام فليس لكون اللام تدل على التعيين الذي لا مصداق له إلا المرتبة المستغرقة، كيف والمرتبة الأخرى _ أقل مراتب الجمع _ متعيّنة أيضاً، بل لوضعه بمجموعه لذلك، لا لدلالة اللام على التعيين. ومع التنزّل فلا محيص عن دلالتها على العموم بلا توسط فكرة التعيين، ومعه لا يكون بسببها إلا التعريف لفظاً.

النكرة:

مثال النكرة كلمة رجل في ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ أو في جثني برجل.

والمفهوم منها في الأوّل _ ولو بنحو تعدد الدال والمدلول _ الفرد المعيّن في الواقع المجهول لدى المخاطب، وفي الثاني الطبيعة بقيد

الوحدة الذي هو كلي ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً، فمدلولها أحد هذين دون المردّد، لبداهة صدق رجل على كل من جيئ به مع أنه هو هو لا هو أو غيره، ومعه لا بدّ أن يكون مفاد النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعي المقيّد بالوحدة الذي هو كلي قابل للانطباق.

* * *

قوله ﷺ:

«إذا عرفت ذلك فالظاهر صحة إطلاق...، إلى

قوله: ثم لا يخفى عليك أن المراد...»^(١).

أي قسم هو المطلق؟

عرفنا فيما سبق معاني كل من الأقسام الأربعة المتقدمة، أعني اسم الجنس، وعلم الجنس، والمحلى باللام، والنكرة.

والآن نريد أن نعرف أن أي واحد من هذه الأربعة يصح عدّه من المطلق؟ إنه يصحّ ذلك في اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، فاسم الجنس _ مثل ماء وهواء وإنسان وشجر وحجر و... هو مصداق للمطلق جزماً، وهكذا النكرة بالمعنى الثاني _ التي مدلولها الطبيعة ضمن فرد واحد أي فرد كان _ هي مصداق للمطلق أيضاً.^(٢)

ولكن ما المقصود من مصطلح المطلق في علم الأصول؟ الظاهر أنه لا يقصد منه إلا المعنى اللغوي، ففي اللغة يقال: دابة مطلقة بمعنى أنها ليست مقيدة بحبل أو غيره، هكذا بحسب اللغة، ونفس هذا المعنى هو المقصود في علم الأصول، فإن المراد من المطلق ما يقابل المقيد.

(١) الدرس ٢٣٧: (٢٣/ شوال / ١٤٢٦هـ).

(٢) ولم يذكّر ﷺ علم الجنس، والمعرّف باللام، والنكرة بالمعنى الأول، ولعلّ ذلك باعتبار أن الأول في رأيه هو نفس اسم الجنس والتعريف لفظي، وأما الثاني فباعتبار أن المدخول هو اسم الجنس، واللام هي للتزيين وليست للتعريف، وأما الثالث فباعتبار أنه مع إرادة الفرد لا يكون اللفظ مطلقاً.

إذن اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني هما مطلق ومن مصاديقه.
نعم لو بنينا على الرأي المعروف قبل سلطان العلماء _ الذي يقول
بأن المطلق موضوع للطبيعة بقيد الإرسال والعموم _ فلا يصح أن نقول:
إن اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني هما مصداق للمطلق، فإن معناه
هو ذات الطبيعة لا الطبيعة بقيد الإرسال والعموم.

هذا ولكن الكلام في صحة النسبة المذكورة، فإنها غير ثابتة.
وعلى تقدير صدقها يلزم بناءً عليها عدم إمكان تقييد الألفاظ المطلقة، لأن
ذكر القيد يتنافى مع قيد الإرسال والعموم المأخوذ فيها، فيلزم أن لا يصح قولنا:
أعتق رقبة مؤمنة مثلاً، لأن الرقبة تدل على الطبيعة المقيّدة بالإرسال والشيوع،
وهذا لا يجتمع مع التقييد بقيد المؤمنة.

كما أن لازم هذا الرأي صيرورة جمع موارد التقييد من مصاديق المجاز،
إذ لا يمكن التقييد بقيد المؤمنة مثلاً إلاّ بالغاء قيد الإرسال والعموم الذي لازمه
استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، وهذا بخلافه على الرأي السائد من
زمان سلطان العلماء فإنه لا يلزم من التقييد المجاز وذلك بعد الالتفات إلى فكرة
تعدد الدال والمدلول، فلفظ الرقبة مثلاً يكون مستعملاً في معناه، أعني طبيعي
الرقبة، ولفظ مؤمنة يكون مستعملاً في إفادة الإيمان، وباجتماعهما يفهم أن
المراد الواقعي للمتكلم هو الرقبة المؤمنة، لا أن لفظ رقبة قد استعمل في الرقبة
المؤمنة حتى تلزم المجازية.

أجل لو فرض أن شخصاً رام أن يستعمل لفظ الرقبة لا في طبيعي
الرقبة بل في خصوص الرقبة المؤمنة وجعل قيد مؤمنة قرينة على ذلك
لزم صيرورة الاستعمال مجازياً من دون فرق بين الرأيين، كما لا فرق
بين أن يكون القيد قد ذكر بنحو القيد المتصل أو بنحو القيد المنفصل.

مقدمات الحكمة:

عرفنا فيما سبق أن الرأي المشهور قبل سلطان العلماء هو أن الألفاظ المطلقة موضوعة للطبائع بقيد الإرسال والعموم، وبناءً على هذا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً، أي إنه مأخوذ في المعنى الموضوع له ولا نحتاج بالتالي إلى التشبّث بفكرة مقدمات الحكمة.

وأما على الرأي المشهور من زمان سلطان العلماء فنحتاج في إثبات الإطلاق إلى التشبّث بمقدمات الحكمة، لأن اللفظ لا يدل إلا على ذات الطبيعة التي هي كما تصدق على المطلق تصدق على المقيّد أيضاً، والطريق لإثبات إرادة المتكلم للإطلاق هو مقدمات الحكمة.

وما هو عدد مقدمات الحكمة؟ ذكر الشيخ المصنف أنها ثلاث هي:

١ _ أن يكون المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الإهمال أو الإجمال وإلا فلا يلزم من عدم إرادته للإطلاق إخلال بغرضه.

٢ _ عدم وجود ما يدل على التعيين من قرينة أو انصراف وإلا كان الاعتماد على ما يقتضيه التعيين.

٣ _ عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب وإلا فلا يلزم الإخلال بالغرض لو كان القدر المتيقن هو تمام المراد.

أما ما هو القدر المتيقن في مقام التخاطب؟ وما هو الفرق بينه وبين القدر المتيقن من الخارج؟ إن الفارق هو أن القدر المتيقن تارة يثبت بقطع النظر عن الخطاب، وأخرى يثبت لاقتضاء نفس الخطاب ذلك.

مثال الأوّل: أكرم رجلاً، فإن القدر المتيقن من الرجل الذي يريده المتكلم هو الرجل العالم التقى الفقير العادل الجامع لجميع صفات

الكمال، فإنه لا يحتمل أن الأمر لا يكتفي بإكرام مثل هذا، بأن لا يريد إكرامه وإنما يريد إكرام غيره، إن مثل هذا أمر غير محتمل.

والقدر المتيقن المذكور لا يضرُ بانعقاد الإطلاق، إذ ما من مطلق إلا وله قدر متيقن من الخارج فلو كان يضرُ بانعقاد الإطلاق يلزم أن لا يتحقق الإطلاق في أي مطلق من المطلقات.

ومثال الثاني: صحيحة زرارة التي سأل _ زرارة _ فيها الإمام الصادق عليه السلام وقال:

رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في الإقامة وقد كبر، قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال: «يمضي».

قلت: شك في القراءة وقد ركع، قال: «يمضي».

قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: «يمضي في صلاته».

ثم قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».^(١)

إن الإمام عليه السلام أعطى قاعدة كلية، وهي أن من شك في الجزء السابق وقد دخل في اللاحق فيبني على تحقق المشكوك ويمضي في عمله، وهو ما يصطلح عليه بقاعدة التجاوز. والقدر المتيقن من هذه القاعدة باب الصلاة، وهذا التيقن لم يحصل من الخارج، إذ لا ميزة للصلاة في مقابل الحج، وإنما هو بسبب نفس الخطاب، فإن الحوار سؤالاً وجواباً ناظر إلى باب الصلاة، إنه من هذه الجهة صارت الصلاة قدراً متيقناً.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧/الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة/الحديث ١.

وقد اختلف الأعلام في أن هذا النحو من القدر المتيقن هل يمنع من انعقاد الإطلاق أو لا؟ والشيخ المصنف ذهب إلى أنه يمنع _ خلافاً لغيره _ واستدل على ذلك بأن اللازم على المتكلم بيان ما هو تمام مراده واقعاً ولا يلزم أن يبيّن أن هذا هو تمام مرادي بل يكفي بيان واقع تمام المراد بلا حاجة إلى بيان أنه تمام المراد، إنه إذا قبلنا بهذا فنقول: إذا كان المقدار المتيقن في مقام التخاطب هو تمام المراد للمتكلم فلا يلزم من ذلك الإخلال بغرضه، فلو كان باب الصلاة هو تمام مراده من دون أن تعمّ القاعدة باب الحج مثلاً فلا يمكن أن يشكل عليه ويقال له: إنك حيث لم تقيّد عبارتك بخصوص باب الصلاة فقد أخللت ببيان تمام مرادك، إذ يتمكن أن يدافع عن نفسه ويجيب: إني قد اعتمدت في بيان أن باب الصلاة بخصوصه هو تمام مرادي على كون ذلك هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، فنفس كون باب الصلاة هو القدر المتيقن في مقام التخاطب يصلح أن يكون عذراً لي في عدم التصريح بالقيّد. نعم لو كان الواجب عليّ بيان تمام المراد بعنوان أنه تمام المراد فلا يكفي الاتكال على القدر المتيقن في مقام التخاطب بل يلزم التصريح بأن هذا هو تمام المراد من خلال ذكر القرينة الخاصة الدالة على ذلك.^(١)

هذه هي مقدمات الحكمة، ولو تمت يلزم أن يكون مراد المتكلم واقعاً هو الإطلاق وإلا كان مخلاً بغرضه، وإذا لم تتم فذلك يعني إما أنه

(١) أمرٌ في آخر كلامه بالفهم وقال: فافهم، وقد شرح هو مراده من ذلك وقال: إنه يمكن أن يقال: إنه حتى لو بنينا على لزوم بيان تمام المراد بلسان أنه تمام المراد فوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من انعقاد الإطلاق لأنه إذا بيّن القدر المتيقن ولم يبيّن أن غيره من الأفراد مراد فذلك عرفاً بنفسه بيان لكونه تمام المراد.

في مقام الإهمال أو أنه استند إلى القرينة أو أنه اعتمد على القدر المتيقن في بيان تمام مراده، وعلى التقادير الثلاثة لا يلزم الإخلال بالغرض.

توضيح المتن:

إذا عرفت ذلك: أي المعنى الموضوع له في الأقسام الأربعة المتقدمة. ثم إن كلمة إطلاق هي بمعنى استعمال. وضمير عندهم يرجع إلى الأصوليين.

نعم لو صحَّ ما نسب...: هذا استدراك من حكمه المتقدم بصحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني. والمقصود من المشهور هو المشهور قبل سلطان العلماء.

ما أريد منه...: وهو اسم الجنس حيث إنه يراد منه الجنس، والنكرة بالمعنى الثاني حيث إنه يراد منها الحصة.

ثم إنه لا يخفى ما في العبارة من التطويل، والمناسب: نعم لو صحَّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق موضوعاً لما قيّد بالإرسال لم يصح إطلاقه عليهما.

ولا يخفى أن المطلق...: هذا إشارة إلى مطلب آخر ولا يرتبط بالسابق، وقد أوضحنا ذلك أثناء شرح المطلب.

ثم إن قوله: بهذا المعنى يعني بما قيّد بالإرسال.

وهذا بخلافه بالمعنيين: أي بمعنى الجنس والحصة فإنهما قابلان للتقييد لعدم انثلامهما بسببه.

ثم إن المناسب أن يعبر هكذا: وهذا بخلافه على التفسير الآخر فإنه _ المطلق _ قابل له لعدم تحقق انثلام بسببه.

وعليه لا يستلزم...: أي بناءً على معنى اسم الجنس والنكرة، وهو الطبيعة.
ثم إن هذا إشارة إلى عدم لزوم المجاز من التقييد بناءً على الرأي
المتأخر ولزومه على الرأي المتقدم.
إرادة معنى لفظه: وهو الطبيعة.

وقوله: بذلك المعنى، أي بالمعنى المشهور قبل سلطان العلماء.
ووجه المجازية لزوم الغاء قيد الإرسال والعموم.
نعم لو أريد...: أي نعم لو أريد من نفس لفظ المطلق _ كلفظ
رقبة _ المعنى المقيّد يلزم المجاز. وقوله: مطلقاً يعني على كلا الرأيين.
كسائر الطوارئ: المناسب: كالتقييد يكون... فإن الطوارئ ليست
متعددة بل هي منحصرة بالتقييد.

وهي تتوقف: أي قرينة الحكمة.

الإهمال أو الإجمال: ربما يكون الفرق بين الإهمال والإجمال هو
أنه في الثاني يتعلّق الغرض بإجمال المطلب وإبهامه على الشخص السامع
بينما في الأوّل لا غرض للمتكلّم في إبهام الأمر على السامع وإنما هو
بالفعل في مقام بيان أصل وجوب الصلاة مثلاً، وأما أجزاءها فليس هو
في مقام بيانها كما أنه لا غرض له في إجمالها وإبهامها.

وربما يفرّق بينهما بأنه في الإجمال يفترض أن المتكلّم عالم
بالخصوصيات ولكنه الآن ليس في مقام بيانها بينما في الإهمال لا يكون
عالمًا بالخصوصيات، ففي كلتا الحالتين يكون المتكلّم في مقام بيان
ثبوت الحكم للطبيعة ولكنه في أحدهما يفترض العلم بالخصوصيات
وفي الأخرى لا علم بها، فالطبيب مثلاً قد يأمر المريض ويقول له: لا بدّ
لك من استعمال الدواء وهو يعلم بالخصوصيات التي لا بدّ من مراعاتها

بينما الإنسان العادي غير الطبيب قد يقول لغيره: لا بدّ لك من استعمال الدواء وهو لا يعلم بالخصوصيات التي لا بدّ من مراعاتها، والأوّل إجمال من الطبيب والثاني إهمال من الإنسان غير الطبيب.

فإنه غير مؤثر...: أي لا يمنع وجوده من انعقاد الإطلاق، وإذا لم يقصده المتكلم وقصد المقيّد واقعاً كان مخلاً بغرضه.

كما هو الفرض: أي إن الفرض كونه في مقام البيان.

فإنه فيما تحققت: أي إذا تحققت هذه المقدمات الثلاث يلزم أن يكون مراد المتكلم واقعاً هو الإطلاق وإلاّ كان مخلاً ببيان غرضه، وبدون تماميتها لا يكون مخلاً بغرضه.

فإن الغرض...: أي فإن اللازم في حق المتكلم هو أن...

كي أخل: المناسب: كي يلزم الإخلال ببيانه.

فافهم: تقدّم أن الشيخ المصنف نفسه قد أوضحه.

خلاصة البحث:

إن عنوان المطلق أو الإطلاق يصحّ إطلاقه على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني. نعم بناءً على رأي المشهور قبل السلطان لا يصحّ ذلك.

والمطلق بالمعنى المعروف قبل السلطان لا يمكن تقييده إلاّ بالتجريد فتلزم المجازية بخلافه على المعنى المعروف بعده فإنه يصح تقييده بلا لزوم المجازية.

ثمّ إنه بناءً على الرأي المشهور قبل السلطان لا يحتاج انعقاد الإطلاق إلى مقدمات الحكمة بينما على الرأي الآخر يحتاج إليها، وهي ثلاث.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه إذا عرفت معاني هذه الأربعة فنقول: الظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح لغة. ولا يبعد أن يكون جريهم في هذا الاستعمال على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها. نعم لا يصح إطلاقه عليهما بناءً على ما نسب إلى المشهور من وضع المطلق لما قيّد بالإرسال إلا أن الكلام في صحة النسبة. والمطلق بهذا المعنى لا يقبل التقييد لمنافاته للخصوصية المأخوذة فيه، بخلافه بالمعنى الآخر فإنه قابل لذلك لعدم لزوم المنافاة. كما أنه بناءً على المعنى الآخر لا يلزم من التقييد المجازية في المطلق لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة القيد من القرينة وإنما يلزم ذلك بناءً على المعنى المشهور.

نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيّد تلزم المجازية مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل.

فصل: مقدمات الحكمة:

قد ظهر لك أنه لا دلالة وضعاً لمثل لفظ رجل إلا على الماهية المبهمّة وأن الشياخ كالتقييد خارج عن الموضوع له، ومعه لا بدّ في الدلالة عليه من قرينة الحكمة التي تتوقف على ثلاث مقدمات هي:

١ - كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

٢ - انتفاء ما يوجب التعيين.

٣ _ انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ولا يضر وجوده بلحاظ الخارج.

ولو تمت يتعين إرادة الإطلاق وإلا يلزم الإخلال بالغرض حيث إنه لم ينبّه وهو بصدد البيان، وإذا لم تتم فلا يلزم الإخلال، إذ مع انتفاء الأولى يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية يكون البيان بواسطة القرينة، ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن اللازم أن يكون بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد أنه تمامه كي يلزم الإخلال ببيانه فافهم.

* * *

قوله ﷺ:

«ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه...، إلى قوله: فصل إذا ورد مطلق ومقيد...»^(١)

ماذا يقصد من مقام البيان؟

هذا إشارة إلى مطلب جديد لا ربط له بمسألة القدر المتيقن. وحاصله: إنه ماذا يراد من لزوم كون المتكلم في مقام البيان؟ فهل يراد لزوم كونه في مقام بيان المراد الجدي أو لزوم كونه في مقام بيان المراد الاستعمالي؟

ولتوضيح المقصود والثمرة نقول: إنه يوجد لدينا مطلق يقول: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ويوجد مقيد له منفصل يستثني البيع الربوي. وهذا واضح، والسؤال أنه لو فرض الشك في استثناء بيع أخرى كالبيع بغير العربية أو بغير الماضي أو ما شاكل ذلك فهل يجوز التمسك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإثبات حلية البيوع المذكورة؟

وسبب طرح التساؤل المذكور أن شرط التمسك بالإطلاق كون المتكلم في مقام البيان، ويمكن أن يدعى أن مجيء المقيد المنفصل الذي استثنى البيع الربوي يدل على أن المتكلم ليس في مقام البيان وإلا فلماذا لم يستثن بنحو متصل البيع الربوي، إن عدم استثنائه وتأخيره إلى ما بعد يدل على أن المتكلم ليس في مقام بيان تمام مراده، ومعه فلا يصح التمسك بالإطلاق بلحاظ موارد الشك الأخرى.

(١) الدرس ٢٣٨ و٢٣٩: (٢٤ و٢٦ / شوال / ١٤٢٦هـ).

هكذا قد يشكل.

ويمكن الجواب بأن هذا يتم لو كان المراد من البيان هو بيان المراد الجدي، فإنه بناءً عليه يكون ورود المقيّد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده الجدي، أما إذا فسّرناه ببيان المراد الاستعمالي - أي يبيّن المتكلم مراده الاستعمالي، وهو الإطلاق رغم عدم كونه مراداً جدياً له ليمسك به المكلف كقاعدة عامة وحكم كلي يأخذ به في موارد الشك - فلا يلزم الإشكال، فإن ورود المقيّد المنفصل لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده الاستعمالي.

ولك أن تقول: إن المراد من البيان في مقامنا ليس كالمراد من البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن المقصود فيها هو البيان الجدي، أي يقبح تأخير بيان المراد الجدي عن وقت الحاجة، وهذا بخلاف البيان في مقامنا، فإن المقصود منه بيان المراد الاستعمالي.

وأما النكرة بالمعنى الثاني:

كل ما ذكرناه إلى الآن ناظر إلى اسم الجنس، فهو بحاجة في إثبات إرادة الإطلاق منه إلى إجراء مقدمات الحكمة، والأمر نفسه يعمّ النكرة بالمعنى الثاني، فإن مفادها كمفاد اسم الجنس ليس إلا الطبيعة التي كما تتحقّق ضمن المطلق تتحقّق ضمن المقيّد أيضاً، غايته أن النكرة بالمعنى الثاني تشتمل على تنوين التنكير بخلاف اسم الجنس، فالفارق هو هذا وإلا فالموضوع له في كليهما هو الطبيعة.

أجل النكرة موضوع للطبيعة الموجودة ضمن فرد واحد^(١) بينما اسم الجنس موضوع للطبيعة من دون ملاحظة وجودها ضمن فرد واحد.

(١) طبعي المقصود من الواحد هو الواحد المهمل من حيث خصوصياته وحالاته.

وإذا سلّمنا بوضع النكرة للطبيعة أيضاً فنحتاج لإثبات إطلاقها إلى إجراء مقدمات الحكمة كما احتجنا إلى ذلك في اسم الجنس.
 إذن اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني يشتركان في الحاجة لإثبات الإطلاق إلى إجراء مقدمات الحكمة.

كيف ثبت كون المتكلم في مقام البيان؟

عرفنا أن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الإهمال والإجمال، والآن نسأل: كيف ثبت أن المتكلم هو في مقام البيان والحال نحن لم نطلع على ما في قلبه، فلعله قلباً هو قاصد للبيان ولعلّه ليس كذلك فالطريق للإثبات ما هو؟
 وفي هذا المجال يمكن أن نجيب ونقول: إن الأصل الأولي في كل متكلم هو أن يكون في مقام البيان إلا أن يثبت ببعض القرائن أنه ليس كذلك. ومستند هذا الأصل هو سيرة العقلاء وأهل المحاورّة، فإنه نلاحظ بالوجدان أن سيرتهم قد انعقدت على التمسك بالمطلقات ما دام لا قرينة على تقييدها، وهذا يعني أنهم يبنون على كون المتكلم هو في مقام البيان ما دام لا يلوح من القرائن الخلاف.

وهذه السيرة العقلائية هي السبب لما نراه متداولاً بين مشهور الأصوليين، حيث يتمسكون بالمطلقات رغم عدم الجزم بكون الشخص المطلق _ أي الذي تكلم وأطلق كلامه _ في مقام البيان فإنه لا نكتة لهذا المتداول بينهم سوى السيرة العقلائية، إذ من البعيد أنهم يبنون على كون الإطلاق مأخوذاً كفيد في المعنى الموضوع له وإن كان البعض ربما ينسب إليهم ذلك غفلة عن واقع الحال، وسبب هذا التوهّم ليس إلا أنهم _ أي المشهور _ يعملون بالمطلقات مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، فتوهّم أن ذلك يكشف عن كون

الإطلاق عندهم مأخوذاً كقيد في المعنى الموضوع له، والحال أن الأمر ليس كذلك بل إن مشهور الأصوليين هم عملوا بالمطلقات _ أي مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان _ لأجل السيرة العقلانية التي أشرنا إليها.

الانصراف:

هل انصراف المطلق إلى بعض أفرادهِ يمنع من انعقاد إطلاقهِ؟
أجاب **بَشِيرٌ** بالإيجاب وأنه يمنع من ذلك في النحويين الأولين من الأنحاء الآتية، فإن كثرة الاستعمال التي هي سبب الانصراف قد تتفاوت درجتها، وبسبب ذلك تحصل أنحاء أربعة للانصراف هي:

١ _ أن يكثر استعمال المطلق في بعض أفرادهِ إلى حدٍّ يوجب ظهوره فيه، فيكون لفظ المطلق ظاهراً في الفرد بسبب كثرة استعماله فيه. وفي مثله لا ينعقد الإطلاق، لأن شرطه كما جاء في المقدمة الثانية انتفاء ما يوجب التعيين، ومن الواضح أن الانصراف في النحو المذكور صالح لذلك.

٢ _ أن تكون درجة الاستعمال أقل مما سبق فلا يحصل ظهور وإنما يصير الفرد بمثابة القدر المتيقن. وفي مثله لا ينعقد الإطلاق أيضاً، لأن شرط انعقاده انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، والقدر المتيقن في هذا النحو هو ناشئ من مقام التخاطب، لأن كثرة الاستعمال هي التي ولدت القدر المتيقن المذكور وليس الخارج.

٣ _ أن تكون درجة الاستعمال أقل مما هي عليه في النحويين الأولين فلا يتولد ظهور ولا قدر متيقن وإنما يحصل انصراف بدوي _ أي في بادئ النظر _ يزول بالتأمل. ومثله لا يمنع من انعقاد الإطلاق كما هو واضح.

٤ _ أن يكثر الاستعمال بدرجة أكبر مما عليه النحويان الأولان، ويحصل بسبب ذلك أنس وترابط بين لفظ المطلق وبين الفرد إلى حدٍّ

تحقق الوضع التعيّني إما مع هجر المعنى الأوّل، وهو ما يصطلح عليه بالمنقول، أو من دون هجره، وهو ما يصطلح عليه بالمشترك.

وفي مثله لا يبقى المطلق مطلقاً وموضوعاً للطبيعة حتّى يبحث هل يجوز التمسك بإطلاقه أو لا، بل يصير موضوعاً للفرد كما هو واضح.

إشكال وجواب:

ثمّ إنه قد يشكل على النحو الرابع ويقال: كيف يحصل الأنس بين لفظ المطلق والفرد ويتولّد الوضع التعيّني، والحال أن ذلك يتنافى مع ما تقدّم من الاستعانة بفكرة تعدّد الدال والمدلول، فإنه بناءً عليها لا يكون لفظ المطلق مستعملاً في الفرد حتّى يحصل الأنس معه بسبب كثرة الاستعمال وإنما هو مستعمل في الطبيعة؟

وأجاب رحمته عن ذلك بجوابين:

١ _ إن الذي ذكرناه سابقاً أن ذلك أمر ممكن لا أنه متعيّن، أي ذكرنا أن بالإمكان أن ندّعي عدم لزوم المجازية _ في مورد إرادة المقيّد _ بركة فكرة تعدّد الدال والمدلول ولم نقل: إن ذلك لازم ولا يمكن الاستعمال في الفرد والمقيّد.

٢ _ إنه لو تنزّلنا وسلّمنا باستعمال لفظ المطلق دائماً في الطبيعة فيمكن أن ندّعي أنه مع هذا يمكن حصول الأنس بين لفظ المطلق وبين الفرد رغم إرادة خصوصية الفرد بسبب الدال الآخر وليس بسبب استعمال لفظ المطلق فيها.

إن بالإمكان أن يتولّد الأنس بالشكل المذكور إلى حدّ لا يوجب الوضع التعيّني بل شدة الأنس لا أكثر، كما هو الحال في المجاز المشهور، فإن الأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى المجازي ليس إلى حدّ يوجب الوضع التعيّني، هذا

ولكن ربما تحصل شدة الأنس بدرجة قوية توجب تحقق الوضع التعيني، كما هو الحال في المنقول بالغلبة، فإن كثرة الاستعمال فيه توجب درجة قوية من الأنس إلى حدّ يتحقق النقل عن المعنى الأوّل.

والذي نريد أن نقوله بشكل واضح: إن كثرة الاستعمال قد توجب الأنس الشديد إلى حدّ تحقق الوضع التعيني، ومعه يصحّ ما ذكرناه في النحو الرابع من كون كثرة الاستعمال قد تكون إلى حدّ توجب شدة الأنس إلى درجة الوضع التعيني بنحو الاشتراك أو النقل.^(١)

تنبيه:

ذكرنا أن الإطلاق لا يجوز التمسك به إلا إذا فرض كون المتكلم في مقام البيان، وهذا شيء واضح، ولكن ربما يكون للمطلق جهات متعدّدة فإذا أريد التمسك بالإطلاق بلحاظ جهة معيّنة من تلك الجهات فلا بدّ من إحراز كون المتكلم هو في مقام البيان من تلك الجهة ولا يكفي كونه في مقام البيان من جهة أخرى.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) يدل على حلية

(١) قد يذكر التشكيك التالي، وهو أنه كيف نتصوّر أن لفظ المطلق مستعمل في الطبيعة دون الفرد، ومع ذلك يحصل الوضع التعيني ويصير اللفظ موضوعاً للفرد بنحو الاشتراك أو النقل.

وبكلمة أخرى: تحقق وضع لفظ المطلق للفرد بنحو الوضع التعيني فرع شدة الأنس، وهي فرع كثرة استعمال اللفظ في الفرد، أما إذا استعمل في الطبيعة في الاستعمالات المتكررة الكثيرة فتصوّر حصول وضع اللفظ للفرد صعب. ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام بالأمر بالفهم.

أكل الحيوان الذي حصلت تذكيته من خلال إمساك الكلاب المعلمة، وهو في مقام البيان من هذه الناحية، ولا يمكن أن يتمسك بالإطلاق من ناحية عدم لزوم غسل موضع عضّ الكلب، لأن الكلام المذكور ليس في مقام البيان من الناحية المذكورة.

إذن إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة معيّنة فلا يجوز التمسك بالإطلاق بلحاظ الجهة الأخرى. ونستثني من ذلك حالة وجود الملازمة العقلية أو الشرعية أو العادية.

مثال الأول: ما إذا قيل مثلاً: لا بأس بالصلاة في دم الحيوان الذي لا يحل أكل لحمه، فإن مثل هذا هو في مقام البيان من ناحية نجاسة الدم، فالنجاسة لا تمنع من جواز الصلاة، ولكن في نفس الوقت يمكن التمسك به لنفي المانعية من ناحية أن الدم جزء من أجزاء ما لا يحل أكل لحمه، فالإطلاق يجوز التمسك به من هذه الناحية رغم أن المتكلم هو في مقام البيان من الناحية الأولى،^(١) وما ذاك إلا من أجل لزوم محذور اللغوية عقلاً، فإن ظاهر نفي البأس ثبوت الجواز الفعلي، ولازم ذلك عقلاً أنه متى ما جازت الصلاة من الناحية الأولى جازت من الناحية الثانية أيضاً.

ومثال الثاني: ما إذا قيل: إذا سافرت فقصر، فإنه في مقام البيان من

(١) لا يخفى أنه في باب الصلاة توجد مانعتان، فكون الشيء نجساً مانع يمنع من صحة الصلاة، وكذلك كون الشيء جزءاً من أجزاء الحيوان الذي لا يحل أكل لحمه شرعاً مانع آخر يمنع من صحة الصلاة ولو كان طاهراً، وظاهر الدليل الذي يقول: لا بأس بالصلاة في دم ما لا يحل أكل لحمه هو نفي المانعية من ناحية النجاسة لا نفيها من ناحية المانعية الثانية إلا أنه لأجل لزوم محذور اللغوية عقلاً يحكم بنفي كلتا المانعتين.

ناحية تقصير الصلاة عند تحقّق السفر ولكن رغم هذا يجوز التمسك به من ناحية الصوم أيضاً للملازمة الشرعية بين قصر الصلاة والصوم.

ومثال الثالث: ما إذا قيل: لا بأس بالصلاة في جلد الميتة، فإنه في مقام البيان من ناحية نفس الجلد وليس في مقام البيان من ناحية بعض أجزاء الميتة المتصقة بالجلد عادة، ولكن لأجل الملازمة العادية يمكن إثبات عدم مانعية تلك الأجزاء المتصقة أيضاً من ناحية الملازمة العادية.

توضيح المتن:

مجرد بيان ذلك: أي تمام المراد.

لتكون حجة: المناسب: ليكون حجة.

فلا يكون الظفر...: أي ويترتب على هذا.

ولو كان مخالفاً: المناسب: فلا يكون الظفر بالمقيّد المخالف كاشفاً... وأنسب من ذلك: فلا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً... فإن التقييد يتحقّق بالمقيّد المخالف دون الموافق.

وصحة التمسك به...: عطف على إطلاقه، أي ولذا لا ينثلم به

صحة التمسك به. ولا يخفى أن نسبة الثلم إلى الصحة قد يكون ركيكاً.

فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها...: أي فيما إذا لم

تكن قرينة على التقييد.

يتمسكون بها: أي بالمطلقات.

مع عدم إحراز كون مطلقها: بكسر اللام، أي إنه اسم فاعل.

ويُعدّ كونه...: بضم الباء وسكون العين.

والغفلة عن وجهه: أي مع الغفلة عن وجهه.

فيما كان له: أي فيما إذا كان للمطلق انصراف إلى بعض أفرادهِ.
 لظهوره فيه: إشارة إلى النحو الأوّل.
 أو كونه متيقناً منه: إشارة إلى النحو الثاني.
 ولو لم يكن ظاهراً فيه...: الواو وصلية.
 كما أن منها: أي من مراتب الانصراف. ثمّ إن هذا إشارة إلى
 النحو الثالث.

كما أن منها...: إشارة إلى النحو الرابع.
 كيف يكون ذلك: أي الاشتراك والنقل.
 إن كثرة إرادة المقيّد: إشارة إلى الجواب الثاني عن الإشكال، وما
 سبق إشارة إلى الجواب الأوّل.
 توجب له مزية أنس كما في المجاز المشهور: لا داعي إلى ذكر
 هذا لعدم الحاجة إليه. والمناسب: مزيد أنس.
 أو تعيناً: عطف على مزية أنس، وهو صفة لموصوف محذوف،
 أي أو وضعاً تعيناً. وقوله: واختصاصاً به عطف تفسير على تعيناً.
 فافهم: قد تقدّم وجه الأمر بالفهم.

خلاصة البحث:

إن المراد من لزوم كون المولى في مقام البيان لزوم كونه في مقام
 بيان المراد الاستعمالي دون الجدي فلا يضر تقييد المطلق بالمنفصل
 بصحة التمسك به بلحاظ الجهات الأخرى.

ثمّ إن النكرة كاسم الجنس في الحاجة لانعقاد إطلاقها إلى
 مقدمات الحكمة.

وطريق إحراز كون المتكلم في مقام البيان هو الأصل المستند إلى سيرة العقلاء.

والانصراف على أربعة أنحاء، ويضرب الأولان بانعقاد الإطلاق. والمطلق إذا كانت له جهات متعددة فلا بد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان بلحاظ الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق بلحاظها ولا يكفي ثبوته بلحاظ الجهات الأخرى إلا مع الملازمة العقلية أو العادية أو الشرعية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ما هو البيان؟

ثم لا يخفى أن المراد بكون المتكلم في مقام بيان مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً ليكون حجة عند عدم الحجة الأقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومعه فلا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا يتشلم به إطلاقه ويصح التمسك به. هذا في اسم الجنس.

وقد اتضح الحال في النكرة وأنه في دلالتها على الإطلاق تحتاج إلى مقدمات الحكمة.

إثبات أن المتكلم في مقام البيان؟

بقي شيء، وهو أنه لا يبعد عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان أن يكون الأصل مقتضياً لكونه كذلك، للسيرة على التمسك بالمطلقات عند عدم ما يوجب صرفها إلى جهة خاصة. ولذا نرى

المشهور يتمسكون بها مع عدم إحراز كون المتكلم بصدد البيان، ويبعد أن يكون ذلك لذهابهم إلى وضعها للشياع وإن نسب ذلك إليهم، ولعلّه لعدم الوجه للتمسك بها بدون الإحراز مع الغفلة عن وجهه.

الانصراف:

قد اتضح مما ذكرناه من توقّف انعقاد الإطلاق على قرينة الحكمة عدمه إذا فرض الانصراف إلى بعض الأفراد بنحو يوجب ظهوره فيه أو كونه متيقناً منه رغم عدم ظهوره فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

هذا ومنها ما لا يوجب هذا ولا ذاك بل يكون بدوياً يزول بالتأمل، كما أن منها ما يوجب الاشتراك أو النقل.

لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدّم أن التقييد لا يوجب التجوّز

في المطلق؟

فإنه يقال: إنه تقدّم عدم استلزامه له لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيّد هو بمكان من الإمكان. هذا مضافاً إلى أن كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما توجب الاختصاص به كما في المنقول بالغلبة فافهم.

تعدّد الجهات:

ثمّ إنه يمكن أن يكون للمطلق جهات متعدّدة يكون وارداً في مقام البيان من ناحية بعضها دون البعض الآخر. ولا بدّ في الحمل على الإطلاق بلحاظ جهة من كون المتكلم في مقام البيان من ناحيتها ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى إلا إذا كانت بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى.

قوله **مَنْ يَرْكَبُ**:

«فصل: إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين...، إلى قوله: تنبيه لا فرق فيما ذكر...»^(١).

متى يلزم التقييد؟

إذا ورد مطلق ومقيّد فتارة يفترض اختلافهما في الإيجاب والسلب، وأخرى يفترض اتفاقهما.

مثال الأول: أعتق رقبة، ولا تعتق الرقبة الكافرة.

ومثال الثاني: أعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة.

ولا إشكال في الأول في لزوم الجمع بالتقييد فيحكم بالاكْتفاء بعْتق الرقبة بشرط أن تكون مؤمنة، بخلاف الكافرة فإنه لا يكتفى بعْتقها. والكلام وقع في الثاني، فقبل بلزوم التقييد فيحكم بعدم الاكْتفاء بعْتق الكافرة.

واستدل على ذلك بأن التقييد نحو جمع بين الدليلين، وهو مهما أمكن أولى من طرح أحدهما.

وردَّ الاستدلال المذكور بأن الجمع بين الدليلين كما يمكن من خلال التقييد يمكن أيضاً من خلال حمل الأمر في المقيّد على الإستحباب، أي يلزم عْتق رقبة، ويستحب أن تكون مؤمنة، ومن الواضح أن الحمل على الاستحباب نحو جمع بين الدليلين أيضاً.

(١) الدرس ٢٤٠: (٢٧/ شوال / ١٤٢٦هـ)؛ الدرس ٢٤١: (١٤/ ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

هذا ولكن الشيخ الأعظم أشكل وقال: إن التقييد لا يلزم منه مخالفة الظهور بخلاف الحمل على الاستحباب فإنه يلزم منه ذلك، ومن الواضح أنه كلما كان لدينا نحوان من الجمع، وكان أحدهما يستلزم المخالفة للظهور بخلاف الثاني فالمقدّم هو الذي لا يستلزم ذلك.

أما لماذا لم يكن التقييد مستلزماً لمخالفة الظهور؟ ذلك باعتبار أن الظهور في الإطلاق لا ينعقد إلا إذا فرض كون المتكلم في مقام البيان، أما إذا فرض كونه في مقام الإهمال والإجمال فلا ينعقد، وهذا مطلب واضح، وبناءً عليه نقول: إن الأمر بعق الرقبة المؤمنة حيث إنه يصلح لتقييد المطلق، أعني أعتق رقبة فسوف يكشف _ الأمر بالمقيّد _ عن عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان بل هو وارد في مقام الإجمال، إذ لو كان وارداً في مقام البيان فمن المناسب ذكر القيد، بأن يقول المتكلم هكذا: أعتق رقبة غير الكافرة، فعدم ذكر القيد بنحو متصل يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، وبالتالي لا ينعقد ظهور في الإطلاق، ومن ثمّ لا يكون التقييد مستلزماً لمخالفة الظاهر.

وهذا كله بخلافه في الحمل على الاستحباب، فإنه يستلزم المخالفة للظاهر، إذ ظاهر الأمر في (اعتق رقبة مؤمنة) هو وجوب عتق المؤمنة فلو حمل على الاستحباب كان ذلك مخالفاً لظهوره في الوجوب.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم.

وناقش الشيخ الخراساني كلام الشيخ الأعظم بكلا شقّيه، أعني أن الحمل بالتقييد لا يستلزم مخالفة الظهور، والحمل على الاستحباب يستدعي ذلك.

أما بالنسبة إلى الشق الأول فذكر أن ورود ما يصلح للتقييد لا يعني أن المتكلم لم يكن في مقام البيان، إذ البيان لا يراد به بيان المراد الجدي، بل بيان

المراد الاستعمالي _ على ما تقدمت الإشارة إليه في بحث سابق _ ومن الواضح أن غاية ما يقتضيه ورود المقيّد هو أن المراد الاستعمالي للمتكلم ليس بمراد جدي له لا أنه ليس في مقام بيان مراده الاستعمالي رأساً.

وبناءً على هذا يكون الظهور في الإطلاق منعقداً وتاماً ويكون التقييد مخالفاً للظهور المذكور، غايته لا تلزم منه المجازية لما أشرنا إليه سابقاً من عدم كون الإطلاق مدلولاً وضعياً حتّى يلزم الغاؤه والاستعمال في غير المعنى الموضوع له، بل ببركة فكرة تعدّد الدال والمدلول يكون لفظ رقبة مستعملاً في الطبيعة ويكون القيد مراداً بواسطة دال آخر، أعني لفظ مؤمنة.

وبالجملة وجود ما يصلح للتقييد لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام بيان المراد الاستعمالي.

نعم نستدرك ونقول: هذا إذا فرض الاستعانة بالقرينة الخارجية لإثبات كون المتكلم في مقام البيان، وأما إذا فرض الاستعانة بالأصل العقلاني فمن الوجه أن يدعى أن العرف يفهم من ورود ما يصلح للتقييد أن المتكلم ليس في مقام البيان ويحمله على كونه في مقام الإهمال.

إذن ينبغي التفصيل بين حالتين: بين حالة إثبات كون المتكلم في مقام البيان بواسطة القرينة الخاصة وبين إثباته من خلال الأصل العقلاني، فعلى الأوّل لا يكون ورود المقيّد دالاً على عدم كون المتكلم في مقام البيان بينما على الثاني يكون دالاً على ذلك في نظر العرف.^(١)
هذا كله بالنسبة إلى الشق الأوّل.

(١) هذه التفرقة لا نفهم لها وجهاً، وتحميلها على العرف أمر بلا مبرر، بل ان ورود المقيّد لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان من دون فرق بين الاستعانة بالقرينة الخارجية أو بالأصل العقلاني. ولعله إلى ذلك أشار رحمته بالأمر بالفهم.

وأما الشق الثاني فأورد عليه أن حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب لا تلزم منه المجازية لأنه لا يراد منه _ الاستحباب _ المعنى المعروف الذي يعني الرجحان مع الرخصة في الترك بل يراد به أفضل الأفراد، فمعنى أن عتق المؤمنة مستحب هو أنها أفضل فردي الواجب. وبناءً على هذا يكون أمر أعتق رقبة مؤمنة مستعملًا في الوجوب، غاية في أفضل فرديه لا أنه مستعمل في الاستحباب. هذا حاصل ما أفاده رحمته في مناقشة أستاذه الشيخ الأعظم. وقد اتضح لنا من خلال هذا أن الشيخ الخراساني يبني على أمور ثلاثة هي:

١ _ إن الظهور في الإطلاق منعقد وثابت رغم ورود ما يصلح للتقييد.
٢ _ إنه بركة فكرة تعدّد الدال والمدلول لا تلزم مجازية من الحمل على التقييد.

٣ _ إن الحمل على الاستحباب لا تلزم منه المجازية. وقد تستوضح وتقول: إنه بناءً على هذا يلزم أن لا يبني الشيخ الخراساني في مثل (أعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) على التقييد بل يبني على حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، لأن الحمل على التقييد تلزم منه مخالفة الظهور في الإطلاق _ الذي قد فرض انعقاده وتمايمته _ بينما الحمل على الاستحباب لا تلزم منه مخالفة للظهور، والحال أن بناء الفقهاء جار على حمل الأمر بالمقيّد على التقييد دون الاستحباب.

وأجاب رحمته عن هذا الاستيضاح بأن المناسب وإن كان هو ذلك إلا أنه رغم هذا نبني على التقييد من باب أن ظهور أعتق رقبة مؤمنة في تعيين الرقبة المؤمنة وعدم الاكتفاء بعتق الرقبة الكافرة أقوى من ظهور أعتق رقبة في الإطلاق

والاكتفاء بمطلق الرقبة، فلاجل أن ذاك الظهور في تعيين الرقبة المؤمنة أقوى حكمنا بالتقييد ولم نحكم بالاستحباب وجواز ترك عتق الرقبة المؤمنة.

ثم أشكل بشيء على نفسه وقال: إنه إذا كان ظهور المقيّد في التعيّن أقوى يلزم أن نحكم بالتقييد حتّى في باب المستحبات، فلو قيل: صم، ثم قيل: صم يوم الخميس، يلزم حمل الثاني على التقييد الذي لازمه عدم استحباب صوم غير يوم الخميس، والحال أن بناء الفقهاء جار على الحمل على شدة الفضيلة وتأكّدها، فصوم كل يوم مستحب وصوم يوم الخميس آكد لا أن الاستحباب ينحصر بصوم يوم الخميس. وأجاب بشيء عن ذلك بجوابين:

١ _ إن المستحبات تختلف من حيث مراتب المحبوبة، فالصوم المستحب مثلاً تختلف درجات محبوبيته، فبعض الصوم المستحب أشد محبوبة من غيره، كصوم شهر شعبان مثلاً فإنه أشد محبوبة من صوم غيره، وهكذا الصلاة المستحبة، فإن درجات المحبوبة فيها متفاوتة، وهذا التفاوت في درجة المحبوبة في باب المستحبات يمكن أن يشكّل قرينة على حمل الأمر بالمقيّد في باب المستحبات على الأفضلية دون التقييد.^(١)

٢ _ إن باب المستحبات يتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره، ولذا يحكم باستحباب الشيء لو دلت عليه رواية ضعيفة ولا يلزم أن يكون السند صحيحاً، ولازم هذا التسامح إبقاء المطلق على إطلاقه، وإلا فلو جعل الأمر بصوم يوم الخميس مثلاً مقيّداً ورفعت اليد عن إطلاق الأمر بالصوم كان ذلك منافياً

(١) يمكن أن يقال: إن التفاوت في درجة المحبوبة ثابت في باب الواجبات أيضاً، فالصلاة الواجبة مثلاً أشد محبوبة من غيرها من الواجبات، وهكذا الحال بالنسبة إلى الحج الواجب والزكاة الواجبة ونحو ذلك، ولعلّه لهذا أمر بالتأمل.

للتسامح في باب المستحبات، فالمناسب إذن التحفظ على إطلاق المطلق في باب المستحبات، فإن ذلك هو مقتضى التسامح فيه.

لا تفاوت بعد فرض التنافي:

ثم تعرّض بَعْدَ ذَلِكَ إلى هذا المطلب، وهو أنه لو ثبت التنافي بين إطلاق المطلق وتقييد المقيّد _ والتنافي إنما يتحقّق لو أحرزنا وحدة الجعل والحكم، فإن لازم وحدة الحكم أن يكون الحكم إما مطلقاً فقط أو مقيّداً فقط ولا يمكن أن يكون مطلقاً ومقيّداً في آن واحد وإلا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالوصفين المتضادين _ فيلزم الحكم بالتقييد من دون فرق بين أن يكون الحكمان مثبتين معاً أو منفيين معاً، واحتمال اختصاص ذلك بالمثبتين وأنه في المنفيين يلزم إبقاء المطلق على إطلاقه أمر لا وجه له، فلو قيل: لا تكرم الفاسق ثم قيل: لا تكرم الفاسق المتجاهر، فيلزم التقييد فيما لو أحرزنا وحدة الحكم، فإنه بعد وحدته يلزم أن يكون إما مطلقاً فقط أو مقيّداً فقط، ولا يمكن أن يكون مطلقاً ومقيّداً معاً.

ثم تعرّض إلى مطلب آخر، وهو أن التنافي بين إطلاق المطلق وتقييد المقيّد ينشأ من وحدة الجعل كما ذكرنا، ولكن كيف نحرز وحدة الجعل؟ ربما يظهر من بعض كلمات صاحب المعالم أن ذلك يستكشف من وحدة السبب، فلو قيل هكذا: إن أفطرت فكفر ثم قيل: إن أفطرت فكفر باطعام ستين مسكيناً فنستكشف وحدة الجعل بسبب وحدة السبب، وهو الافطار، فإن العلة إذا كانت واحدة فينبغي وحدة المعلول، أعني الحكم.

ومناقشة ذلك واضحة، فإن وحدة الجعل لا ينحصر استكشافها من وحدة السبب، بل ربما تستظهر من قرينة حالية أو مقالية. وعليه فمتى ما

استكشفت وحدة الجعل لزوم الحكم بالتنافي، وبالتالي لزوم الحكم بالتحديد سواء أكان الكاشف هو وحدة السبب أم قرينة حالية أم مقالية.

توضيح المتن:

إذا ورد مطلق أو مقيد: هكذا في بعض النسخ، والمناسب الواو بدل أو، أي إذا ورد مطلق ومقيد.

متنافيين: حال لمطلق ومقيد. ولعلَّ الرفع أولى، أي إذا ورد مطلق ومقيد متنافيان ليكون وصفاً لا حالاً، فإنه يشترط في صاحب الحال _ على ما ذكر _ أن يكون معرفة لا نكرة.

ثم إن المراد من التنافي ليس هو التنافي بالسلب والإيجاب، كيف وهو سيذكر حالة التوافق كقسم من المتنافيين، وإنما المراد منه هو التنافي الناشئ من وحدة الجعل، فإنه متى ما كان واحداً يثبت بذلك التنافي، إذ الجعل الواحد لا يمكن أن يتَّصف بالمتضادين، أي بالإطلاق والتحديد معاً.

الحمل والتحديد: العطف تفسيري، فإن المراد من الحمل هو حمل المطلق على المقيد الذي هو عبارة أخرى عن التحديد. وأورد عليه: المورد هو الشيخ الأعظم.

وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى: المراد من الوجه هو الإطلاق، أي إن التحديد لا يستلزم استعمال لفظ رتبة مثلاً في غير معناه وهو الطبيعة، بل هو مستعمل في ذلك، وإنما يستلزم التصرف في الإطلاق الذي هو وجه ونحو للمعنى، فإن المعنى تارة يكون مطلقاً وأخرى يكون مقيداً.

اقتضاه تجرده: أي اقتضى ذلك الوجه تجرد اللفظ عن القيد بإضافة تخيل وروده في مقام البيان، وبعد فرض وجود ما يصلح للتحديد نفهم أنه وارد في مقام الإجمال دون البيان.

نعلم وجوده: هكذا في النسخ. ونحتمل حصول الاشتباه،
والمناسب: نعلم وروده...

حتى يستلزم: أي التقييد.

وأنت خير: إلى هنا انتهى كلام الشيخ الأعظم، ومن الآن يريد
الشيخ الخراساني التعليق على كلام الشيخ الأعظم. ويعلق أولاً على الشق
الأول ثم على الشق الثاني.

أيضاً يكون تصرفاً: أي كالحمل على الاستحباب.

عن عدم ورود المطلق في مقام البيان: أي بيان المراد الاستعمالي.

الذي هو ظاهره...: أي الذي هو ظاهر المطلق بسبب قرينة الحكمة.

غاية الأمر: أي إن الظهور في الإطلاق منعقد، والتقييد يكون
مستلزماً لمخالفة هذا الظهور المنعقد وإن كانت لا تلزم منه المجازية لما
أشرنا إليه من فكرة تعدّد الدال والمدلول.

مع أن حمل الأمر...: هذا شروع في ردّ الشق الثاني.

فإنه في الحقيقة: أي فإنه واقعاً.

ضرورة أن ملاكه: أي ضرورة أن ملاك الاستحباب إذا اجتمع مع مقتضى
الوجوب فلا يكون _ ملاك الاستحباب _ موجباً لاستحباب الفعل.

نعم فيما إذا كان...: هذا من المناسب ذكره قبل قوله: (مع أن
حمل الأمر في المقيّد...) فإنه مرتبط به كما أوضحنا ذلك أثناء الشرح.

كان من التوفيق بينهما: أي عرفاً.

فافهم: قد أشرنا إلى وجهه.

ولعل وجه التقييد: هذا هو الاستيضاح الذي أشرنا إليه مع جوابه.

حمل الأمر بالمقيّد فيها: أي في المستحبات.

اللهم إلا أن...: هذا إشارة إلى الجواب الأوّل.
بحسب المراتب المحبوبة: الصواب: بحسب مراتب المحبوبة.
فتأمل: قد أشرنا إلى وجهه.
أو أنه كان بملاحظة...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.
من دليل استحباب...: المناسب: عن دليل...
وحمله على تأكيد...: عطف على عدم رفع... والمقصود: حمل
دليل المقيّد...

من التسامح فيها: خبر وكان عدم رفع...
فيما ذكرنا: أي من لزوم التقييد.
كما لا يتفاوت...: المناسب: كما لا فرق في استظهار التنافي
الناشئ من استظهار وحدة التكليف بين أن يكون من وحدة السبب أو
غير ذلك من قرينة حال أو مقال.

ثم إن الضمير في يتفاوتان يرجع إلى المطلق والمقيّد.
ثم إن المناسب أيضاً حذف قرينة الحال والمقال _ فإن ذلك
مجرد افتراض لا أكثر _ وابداله بالضرورة والإجماع، فإنه قد يستفاد
وحدة الحكم من الإجماع والضرورة.

خلاصة البحث:

إذا كان المطلق والمقيّد مختلفين في السلب والإيجاب فلا
إشكال في لزوم التقييد، وأما مع اتفاقهما فقليل بلزوم التقييد لأنه نحو من
الجمع بين الدليلين، وهو أولى من طرح أحدهما.
ورُدَّ بإمكان الجمع بحمل المقيّد على الاستحباب.

وأشكل الشيخ الأعظم بأن القياس المذكور هو مع الفارق، فإن حمل الأمر على الاستحباب موجب لمخالفة ظاهره بينما الحمل على التقييد لا يستلزم ذلك، إذ بورود ما يصلح للتقييد ينكشف أن المتكلم لم يكن في مقام البيان فلا ينعقد ظهور في الإطلاق من الأساس.

وأجاب الشيخ الخراساني عن الشق الأول بأن الظهور في الإطلاق ثابت حتّى بعد ورود ما يصلح للتقييد، والحمل على التقييد موجب لمخالفة الظاهر ولكن من دون أن يستلزم المجازية.

هذا إذا كان إثبات البيان قد تمّ بالقرينة الخاصة وإلا فلا يبعد صحة ما أفاده الشيخ الأعظم.

وعن الشق الثاني بأن الاستحباب هو بمعنى أفضل الأفراد، ومعه فلا يلزم من حمل الأمر عليه المجازية.

ثمّ إن نتيجة هذا كله وإن كان هو ترجيح الحمل على الاستحباب ولكن رغم هذا يبنى على التقييد لنكته أقوائية الظهور.

ولا يرد إشكال لزوم الحمل على التقييد في باب المستحبات أيضاً لما أشير إليه في الجوابين.

ثمّ أشير بعد ذلك إلى مطلبين كما أوضحنا.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

متى يلزم التقييد؟

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيان فإن كانا مختلفين في الإثبات والنفي فلا إشكال في التقييد. وإن كانا متوافقين فالمشهور ذلك.

وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين، وهو أولى.

وأورد عليه بإمكان الجمع بالحمل على الاستحباب.
ورُدَّ بأن التقييد لا يستلزم التصرف في ذات المعنى بل في وجهه
الذي اقتضاه تجرده عن القيد بعد تخيل وروده في مقام البيان، ولكن بعد
الاطلاع على ما يصلح للتقييد يعلم عدم وروده في المقام المذكور فلا
ظهور في الإطلاق حتى يستلزم التقييد التصرف فيه، بخلاف الحمل على
الاستحباب فإنه يستلزم ذلك.

وأنت خير بأن التقييد مستلزم للتصرف في المطلق أيضاً لما
عرفت من أن الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في
مقام البيان بل عن عدم كون إطلاقه مراداً جداً، غايته التصرف بذلك لا
يوجب المجازية.

نعم إذا كان إحراز البيان بالأصل فمقتضى التوفيق الحمل على أنه
سبق في مقام الإهمال فافهم.

ثم إن حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً
فيه، فإنه مستعمل في الإيجاب أيضاً، واستحبابه ليس إلا بمعنى كونه
أفضل أفراد الواجب لا غير.

وبعد هذا فلماذا التقييد؟ لعل وجهه أن ظهور إطلاق الصيغة في
الوجوب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

وربما يشكّل بأن لازم ذلك التقييد في باب المستحبات أيضاً
والحال أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد على تأكيد الاستحباب.

ويمكن الجواب إما بكون الغالب في باب المستحبات تفاوت
الأفراد في درجة المحبوبة فتأمل أو بأن مقتضى التسامح في أدلة السنن
عدم رفع اليد عن استحباب المطلق بعد ورود المقيّد.

ثمّ إن الظاهر عدم التفاوت بين المثبتين والمنفيين فيما ذكرنا بعد
كونهما متنافيين.

كما أنه لا تفاوت في استظهار التنافي الناشئ من وحدة التكليف
بين أن يكون من وحدة السبب أو من غيرها كقرينة حال أو مقال.

* * *

قوله ﷺ:

«تنبيه لا فرق...، إلى قوله: فصل في المجمل والمبين»^(١).

لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي:

ذكرنا فيما سبق أنه إذا ورد مطلق ومقيّد مشتان يلزم التقييد لأن ظهور المقيّد في تعيّن القيد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق فيحكم بالتقييد ما دمنا نحرز وحدة الحكم. وهذا شيء واضح.

والذي نريد أن نقوله الآن هو أن هذا المطلب لا يفرّق فيه بين أن يكون المورد حكماً تكليفاً أو يكون وضعياً، فإن النكته التي أشرنا إليها _ وهي أقوائية ظهور المقيّد في اعتبار القيد _ نكته مشتركة ولا تختص بالحكم التكليفي.

ومثال الحكم التكليفي: ما تقدّم من مثال أعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة.

ومثال الحكم الوضعي: أحل الله البيع وأحل الله البيع العربي.

إنه في المثال الثاني يلزم أن يحكم بالتقييد أيضاً، ونتيجة ذلك

امضاء خصوص البيع العربي.

وقد تسأل: لماذا كان ظهور المقيّد في اعتبار القيد أقوى؟ لعلّ

ذلك من جهة أنه في الغالب يستعمل المطلق ويراد منه المقيّد ولكن من النادر العكس، أي استعمال المقيّد وإرادة الإطلاق منه.

(١) الدرس ٢٤٢: (١٥/ ذي القعدة/ ١٤٢٦هـ).

وبكلمة أخرى: إنه من الممكن أن يكون القيد مذكوراً من باب أنه هو الحالة الغالبة أو لدفع توهم عدم شمول الحكم له أو نحو ذلك إلا أن هذه حالات نادرة، فالغالب استعمال المطلق وإرادة المقيّد منه دون العكس.

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة:

في نهاية البحث عن الإطلاق يشير^١ إلى هذا المطلب، وهو أن مقدمات الحكمة ماذا تقتضي؟ فهل تقتضي نتيجة واحدة دائماً؟ كلا، إن مقتضاها مختلف، فهي قد تقتضي أحياناً التعيين، وأخرى الشمولية، وثالثة البدلية.

مثال التعيين: صيغة الأمر، فإنها تقتضي أن يكون الوجوب تعيينياً عينياً نفسياً، باعتبار أن الاحتمال المقابل يحتاج إلى مؤونة ثبوتية أكبر، وعدم المؤونة الإثباتية يكشف عن عدم المؤونة الثبوتية.

إذن النتيجة هنا هي التعيين دون الشمولية ودون البدلية.

ومثال الشمولية: أحل الله البيع، فإن كلمة البيع يلزم أن يكون المراد منها الشمولية، أي أحل الله كل بيع، لأنه إذا لم يكن هذا هو المقصود فالاحتمالات الأخرى ثلاثة:

١ _ أن يفترض الإهمال.

٢ _ أن يكون المقصود أحل الله بيعاً واحداً بنحو البدلية.

٣ _ أن يكون المقصود البيع الذي يختاره المكلف.

والأول باطل، لأنه خلف فرض كون المتكلم في مقام البيان بمقتضى الأصل العقلاني.

والثاني باطل أيضاً، لأن ذلك البيع الواحد حيث إنه غير متعين فيلزم محذور اللغوية أو مخالفة الامتنان المستفاد من السياق.

والثالث باطل أيضاً، لأنه يلزم أن يكون الامضاء الشرعي تابعاً

لإرادة المكلف والحال أن العكس هو الصحيح، فإرادة المكلف هي التابعة لإرادة الشرع لا إرادة الشرع هي التابعة.

هذا مضافاً إلى أن المناسب على هذا الاحتمال تقييد لفظ البيع بما يختاره المكلف لا ذكره بنحو الإطلاق.

ويبطلان هذه الاحتمالات الثلاثة يتعين احتمال الشمولية.

هذا كله بالنسبة إلى مثال الشمولية.

ومثال البدلية: أعتق رقبة، فإن المراد رقبة واحدة على نحو البدلية، فإنه إذا لم يكن هذا هو المقصود فإما أن يفترض الإهمال، وهو خلف المفروض، أو يفترض الشمولية، وهو غير محتمل، لأن لازمه التكليف بما لا يطاق، إذ عتق جميع الرقاب أمر لا يتمكن عليه المكلف.

وقد تسأل: لماذا اختلفت نتيجة مقدمات الحكمة وصارت تارة

مقتضية للتعين وأخرى للشمولية أو البدلية؟

والجواب: إن ذلك بسبب اقتضاء المقام الخاص أو بسبب اختلاف

الأحكام، فإطلاق صيغة الأمر صار مقتضياً للتعين، باعتبار أن مقام الوجوب هو بنفسه يقتضي ذلك، إذ لا معنى للشمولية والبدلية بلحاظ نفس الوجوب، وهذا بخلافه في الشمولية والبدلية، فإن الشمولية ثبتت في أحل الله البيع، باعتبار أن الحكم بالحلية والامضاء لا يتلائم إلا مع ذلك، بينما البدلية ثبتت في أعتق رقبة، باعتبار أن الحكم بوجوب العتق لا يتلائم إلا مع عتق رقبة بنحو البدل.

توضيح المتن:

من الحمل في...: المقصود من الحمل هو التقييد، أي حمل

المطلق على المقيد.

في المتنافيين: أي في حالة العلم بوحدة الجعل الذي هو السبب لحصول التنافي.

وضمير كونهما يرجع إلى المطلق والمقيّد.

وعلم أن مراده: أي وعلم أن مراده هو الجعل الواحد.

لو كان ظهور دليله: أي لو كان ظهور دليل المقيّد في اعتبار القيد أقوى من ظهور دليل المطلق في الإطلاق.

ومنه يتضح أن ضمير (فيه) يرجع إلى الإطلاق.

فإنها تارة يكون حملها...: لا يخفى الإغلاق الواضح في العبارة

بسبب الضمائر، والتقدير: فإن قضية مقدمات الحكمة تارة يكون حمل المطلقات على العموم البدلي...

على نوع خاص...: أي نوع خاص من الأنواع التي ينطبق عليها عنوان المطلق.

حسب اقتضاء خصوص المقام: أي إن اختلافها في الاقتضاء _ حيث

تقتضي النوع الخاص تارة، والبدلية أخرى، والشمولية ثالثة _ ينشأ أما من اختلاف المقامات أو من اختلاف الأحكام.

الآثار والأحكام: العطف تفسيري.

كما هو الحال في سائر القرائن: أي كما أن مقتضى سائر القرائن

يختلف كذلك قرينة الحكمة يختلف مقتضاها.

والحكمة في...: هذا شروع في توضيح اقتضاء قرينة الحكمة

للتعيين، والتقدير: فقرينة الحكمة في إطلاق...

ولا معنى لإرادة الشيع فيه: كان من المناسب إضافة البدلية، أي ولا معنى

لإرادة الشيع والبدلية في الوجوب فلا محيص عن الحمل على التعيين فيما...

كما أنها تقتضي العموم الاستيعابي: هذا توضيح لكيفية اقتضاها الشمولية.

لا يناسب المقام: وهو مقام الامتنان أو مقام جعل الحلية والامضاء، إذ يلزم محذور اللغوية.

مع أنها تحتاج إلى...: أي مع أن إرادة البيع الذي يختاره المكلف تحتاج إلى نصب دلالة _ أي قرينة _ عليها لا تفهم تلك الإرادة من الإطلاق بدون تلك الدلالة.

ولا يصح قياسه...: هذا توضيح لكيفية اقتضاء مقدمات الحكمة للبديلة، أي ولا يصح قياس المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعي على المطلق الواقع عقيب الأمر التكليفي مثل أعتق رقبة، فالأول يقتضي الشمولية بينما الثاني يقتضي البدلية.

في متعلق الأمر: يعني التكليفي.

لا يكاد يمكن إرادته: للزوم التكليف بما لا يطاق.

وإرادة غير العموم البدلي: أي إرادة فرد مبهم غير معين وإن كانت ممكنة إلا أن ذلك منافٍ لكون الشخص المتكلم في مقام البيان. وقوله: المطلق _ بنحو اسم الفاعل _ يراد به الشخص المطلق.

خلاصة البحث:

إن فكرة التقييد يلزم تطبيقها في باب الأحكام الوضعية أيضاً. ونتيجة مقدمات الحكمة مختلفة، فقد تكون هي التعيين، وقد تكون هي الشمولية، وقد تكون هي البدلية. وسبب هذا الاختلاف اختلاف المقامات أو اختلاف الأحكام.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تنبيه:

لا فرق في لزوم التقييد بعد فرض التنافي بين كون المورد من الحكم التكليفي أو من الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً أن البيع سبب وأن البيع الكذائي سبب وعلم أن المراد إما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فيلزم التقييد لو كان ظهور دليل المقيّد في مدخلة القيد أقوى كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد بخلاف العكس.

تبصرة:

مقتضى مقدمات الحكمة مختلف، فقد يكون هو العموم البدلي تارة، والعموم الاستيعابي أخرى، والتعيين ثلاثة بسبب اختلاف المقام أو الأحكام.

فصيغة الأمر يقتضي إطلاقها الوجوب التعيني العيني النفسي، لأن إرادة غير ذلك يحتاج إلى مزيد البيان، والشياخ لا معنى لإرادته.

وإطلاق أحل الله البيع يقتضي الشمولية، لأن الإهمال خلف الفرض، والبدلية لا تناسب المقام، وإرادة البيع الذي يختاره المكلف لا مجال لها، إضافة إلى أن ذلك بحاجة إلى قرينة خاصة.

وإطلاق المتعلق في باب الأمر التكليفي يقتضي البدلية، إذ الشمولية لا يمكن إرادتها، وإرادة غير البدلية وإن كانت ممكنة إلا أنه خلف افتراض كون المتكلم في مقام البيان.

قوله ﷺ:

«فصل في المجمل والمبين...، إلى قوله:
المقصد السادس»^(١).

المجمل والمبين:

اختصر ﷺ الحديث حول المجمل والمبين. ويمكن أن نقسم ما ذكره ضمن النقاط الأربع التالية:

١_ ما هو المبين وما هو المجمل؟ وفي هذا المجال ذكر أن المبين هو الكلام الذي له ظهور في معنى معين بحيث يكون قابلاً له، والمجمل هو الكلام الذي لا يكون له ظهور في معنى معين بل يحتمل هذا المعنى وذاك من دون ظهور في أحدهما.

٢_ إن المبين هو الكلام الظاهر في معنى معين حتى مع فرض دلالة القرينة الخارجية على عدم إرادة ذلك المعنى، والمجمل هو الذي ليس له ظهور في معنى معين حتى مع فرض دلالة القرينة الخارجية على تشخيص المعنى المراد.

إذن قيام القرينة الخارجية على تعيين المعنى المراد أو على نفي إرادة المعنى الظاهر لا يغير شيئاً، فهو لا يصير المجمل مبيناً ولا المبين مجملاً.

٣_ يوجد في الكتاب الكريم والروايات الشريفة بعض المصاديق للمجمل والمبين. وهذا شيء واضح.

(١) الدرس ٢٤٣: (١٦/ ذي القعدة/ ١٤٢٦هـ).

وتوجد أيضاً بعض المصاديق التي وقع الكلام فيها في أنها من مصاديق المجمل أو لا، من قبيل قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) فوقع الكلام في أن اليد هل يراد بها إلى المنكب أو إلى المرفق أو إلى الزند أو إلى الأصابع، فهي على هذا مجملة.

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢) حيث وقع الكلام في أن المراد تحريم العقد على الأمهات أو تحريم الوطئ أو تحريم الضرب أو...، وهذا يعني أن ذلك مجمل.

وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٣) فوقع الكلام أن المقصود أحل ركوبها أو أكل لحمها أو غير ذلك.

وعلى هذا المنوال لا صلاة إلا بطهور، حيث وقع الكلام في أن المراد نفي الصحة أو نفي الكمال.

وقد استدل كلا الطرفين _ المدّعي للإجمال والنافي له _ ببعض الوجوه والأدلة.

وأشكل ^{بشيء} على التمسك بالوجوه المذكورة لإثبات الإجمال أو البيان بما حاصله: إن الإجمال والبيان هما من الأمور الوجدانية التي ينبغي الرجوع في إثباتها أو نفيها إلى الوجدان، نظير الجوع والشبع، فكما أنه لا معنى لإثباتهما من خلال الوجوه والأدلة كذلك لا معنى لإثبات الإجمال والبيان بواسطة الأدلة، بل المناسب ملاحظة الوجدان

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) المائدة: ١.

العرفي، فإن كان يرى الشخص بوجدانه عدم ظهور الكلام في معنى معين فهذا يعني الإجمال وإلا كان المورد من مصاديق المبين^(١).

٤ _ إن الإجمال والبيان هما من الصفات الإضافية، يعني قد يكون كلام واحد مجملاً لدى شخص _ باعتبار جهله بالوضع أو بالقرائن المحيطة بالكلام _ ومبيناً لدى شخص آخر باعتبار علمه بالوضع أو بالقرائن، فليس الإجمال والبيان على هذا من الصفات الثابتة في حق الجميع من دون اختلاف.

توضيح المتن:

في موارد إطلاقه: أي استعماله.

غالباً: الصواب: غالباً.

إنه ما أريد: كلمة ما نافية، والأنسب: إنه لم يرد...

وإنه مأوّل: أي يراد خلاف ظاهره. والعطف تفسيري.

مما أضيف التحليل: المناسب إضافة: والتحريم.

فتأمل: تقدّم وجهه.

فلا يهملنا التعرّض: يحتمل وقوع السهو من الناسخ في موقع هذه الجملة،

والمناسب أن تكون مذكورة قبل قوله: ثم لا يخفى أنهما وصفان...

خلاصة البحث:

المبين ما كان له ظهور في معنى معين، والمجمل ما ليس كذلك.

والقرينة الخارجية لا تأثير لها.

(١) لعلّ التمسك بتلك الوجوه هو من باب المتبّه دون المثبت، ومعه فلا يرد الإشكال. ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام بالأمر بالتأمل.

ولهما أفراد وقع في بعضها الكلام.
وهما من الأوصاف الإضافية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني: المجمل والمبيّن:

الظاهر أن المراد من المبيّن الكلام الذي له ظهور في معنى خاص لدى العرف ويكون قلباً له، والمجمل بخلافه، وهو ما ليس له ظهور وإن علم ما يراد منه بالقرينة الخارجية، كما أن ما له الظهور مبيّن وإن علم بالقرينة الخارجية أنه لم يرد.

ولكل منهما في الآيات والروايات أفراد كثيرة، وقد وقعت بعضها محلاً للبحث في أنها من أيّهما، كآية السرقة، ومثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾، ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ وغير ذلك مما أضيف التحليل والتحريم فيه إلى الأعيان، ومثل لا صلاة إلا بطهور.

وإثبات ذلك لا يكون بالبرهان، فإن المدار هو على ظهور الكلام وعدمه، وهو مما يرجع فيه إلى الوجدان. فتأمل، ومعه فلا يهّم التعرّض إلى موارد الخلاف والكلام والنقض والابرام.

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، فربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حُفَّ به لديه ومبيّناً لدى آخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره.

المقصد السادس:

الأمارات

- ١ _ مبحث القطع.
- ٢ _ مبحث الظن.
- ٣ _ حجية الظهور.
- ٤ _ الإجماع المنقول.
- ٥ _ الشهرة الفتوائية.
- ٦ _ حجية الخبر.

قوله ﷺ:

«المقصد السادس...، إلى قوله: الأمر الأول: لا

شبهة في...»^(١)

البحث عن الأمارات:

الأمانة تارة تكون حجيتها شرعية وأخرى عقلية.

مثال الأولى: خبر الثقة.

ومثال الثانية: الظن بناءً على الانسداد وحكومة العقل، فإنه إذا فرض انسداد باب العلم والعلمي فلا إشكال في أن النوبة تصل إلى الظن، ولكن هل العقل يستكشف أن الشارع قد جعل الظن حجة أو أن العقل هو يحكم بنفسه بحجية الظن؟ وعلى الأول تكون حجية الظن حكماً شرعياً، غايته استكشف بواسطة العقل، ويعبر عن ذلك بمسلك الكشف، بينما على الثاني تكون حجية الظن حكماً عقلياً، ويعبر عن ذلك بمسلك الحكومة.

إذن بناءً على الانسداد وحكومة العقل تكون حجية الظن حكماً عقلياً وأمانة عقلية.

وذكر إنه قبل أن ندخل في صميم البحث، أي بيان أن أي أمانة هي حجة وأيها ليست حجة يجدر التعرّض إلى بعض أحكام القطع، فإن البحث عن القطع وإن كان خارجاً من مسائل علم الأصول وهو أشبه بمسائل علم الكلام إلا أنه لشدة المناسبة يجدر البحث عن ذلك أولاً.

(١) الدرس ٢٤٤: (٧/ ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

وعلى هذا توجد مطالب ثلاثة ينبغي إثباتها، وهي:

١ _ إن البحث عن حجية القطع وأحكامه أمر خارج عن علم الأصول.

٢ _ إن البحث عن أحكام القطع أشبه بالبحث الكلامي.

٣ _ مناسبة البحث عن أحكام القطع للبحث عن مسائل علم الأصول.

أما بالنسبة إلى المطلب الأول فوجهه أن المسألة الأصولية هي كل مسألة تقع في طريق الاستنباط وتوصل إلى الحكم الشرعي والقطع به، وهذا يعني أن القطع بالحكم الشرعي هو النتيجة التي توصل إليها المسألة الأصولية لا أنه بنفسه مسألة أصولية.

إذن القطع بالحكم الشرعي هو النتيجة التي توصل إليها المسألة الأصولية وأثر لها لا أنه مسألة أصولية.

وأما بالنسبة إلى المطلب الثاني فوجهه أن علم الكلام يبحث عن أحوال المبدأ _ أي الله سبحانه _ والمعاد، ومن جملة أحوال المبدأ البحث عن أنه متى يجوز له أن يعاقب ويثيب ومتى لا يجوز له ذلك، فالبحث إذن عن مسألة العقاب والثواب بحث كلامي، وحيث إن من جملة أحكام القطع هو أن المتجرى هل يستحق العقاب أو لا؟ والمنقاد هل يستحق الثواب أو لا؟ فيكون البحث عن أحكام التجري بحثاً عن قضية كلامية.

وأما بالنسبة إلى المطلب الثالث فيمكن أن يبين بأحد البيانين التاليين:

١ _ إن حجية الأمانة حيث إنها تختص بالشخص الذي لا قطع له

بالواقع _ إذ من انكشف له الواقع واتضح لا معنى لأن يعبد بحجية الأمانة _ فمن المناسب البحث أولاً عن حجية القطع وبعض أحكامه.

٢ _ إن البحث عن حجية الأمانة غاية ما يؤدي إليه هو القطع

بكونها حجة _ للأدلة التي يتمسك بها لإثبات ذلك _ فمن الجدير أن يبحث عن حجية القطع أولاً.

وبكلمة أخرى: إن حجية القطع تنتهي إليها حجية كل حجة، فمن المناسب قبل البحث عن حجية الأمانة البحث عن حجية القطع نفسه.

هذا وقد تصدّى ﷺ للبحث عن سبعة أحكام للقطع ضمن سبعة أمور.

اعلم أن البالغ:

وعليه سوف نبحث عن بعض أحكام القطع في سبعة أمور، ولكن قبل أن نأخذ بذلك نشير إلى المطلب التالي، وهو: أن المكلف متى ما التفت إلى حكم شرعي سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً _ والمراد من الحكم الظاهري ما يكون ثابتاً بسبب الأمانة أو الأصل _ فاما أن يحصل له القطع به أو لا، فإن حصل القطع به فهذا هو المطلوب، وهو غاية ما ينشده المكلف، وأما إذا لم يحصل له القطع به فماذا يفعل؟ إنه لا معنى لرجوعه إلى الأصول العملية الشرعية لأنه لو كانت ثابتة فرجوعه إليها سوف يوجب القطع بالحكم الظاهري، والمفروض أنه لا قطع أبداً لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري، ومن هنا تساءلنا وقلنا لأي شيء يرجع؟ إنه يرجع إلى الظن لو كان ثابتاً وافترضنا الانسداد والبناء على حكومة العقل، فيلزم الرجوع إليه من باب أنه حجة بحكم العقل. وإذا فرض أنه لم يوجد ظن أو لم نبن على الانسداد أو لم نبن على حكومة العقل فيلزم الرجوع إلى الأصول العملية العقلية من براءة أو اشتغال حسب اختلاف الموارد.

وباختصار: أن المكلف إن حصل له قطع بالحكم الشرعي الواقعي

أو الظاهري أخذ به وإلا فبالظن على الحكومة، وإلا فبالأصول العقلية.

ثم إنه نلفت النظر إلى ما يلي:

١ _ لماذا عمّمنا القطع لما إذا تعلّق بالحكم الواقعي أو الظاهري ولم

نخصّصه بما إذا تعلّق بالحكم الواقعي؟ ذلك من جهة أن حجية القطع لا تختص بما إذا تعلّق بالحكم الواقعي فقط بل هو حجة حتّى لو تعلّق بالحكم الظاهري، فالمنجزية والمعدّرية _ وهما عبارة أخرى عن الحجية _ تعمّان الاثنين معاً.

٢ _ يلزم تقييد الحكم بخصوص الحكم الفعلي، إذ الحكم الإنشائي لا قيمة للقطع به، فالحجة هو القطع بالحكم الفعلي دون الحكم الإنشائي.

٣ _ لا فرق بين أن يكون الحكم _ الذي تعلّق القطع به _ مرتبطاً بالقاطع نفسه أو مرتبطاً بمقلديه، كما هو الحال في أحكام الحيض، فإنها لا ترتبط بالمجتهد نفسه بل بمقلديه.

ووجه التعميم هو عدم الموجب للتخصيص.

ولذلك عدلنا...:

عرفنا فيما سبق أن الشيخ الخراساني قد ثنى الأقسام، أي جعلها اثنين بينما الشيخ الأعظم قد جعلها ثلاثة، والسؤال المطروح في هذا المجال: لماذا العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي؟

وفي البداية لا بدّ وأن نعرف كيف أن الشيخ الأعظم قد ثلث الأقسام، وكيف أن الشيخ الخراساني قد ثناها؟

أما أن الشيخ الأعظم قد ثلثها فلأنه قال هكذا: اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك، ثمّ ذكر أنه في حالة الشكّ يلزم الرجوع إلى الأصول العملية. ولعلّه سكت عن الموقف حالة القطع والظن لشدة وضوحه، فإنه في حالة القطع يلزم اتّباعه، وفي حالة الظن يلزم الأخذ به أيضاً إذا كان معتبراً.

وأما أن الشيخ الخراساني قد ثناها فلأنه قال: إن البالغ إذا التفت إلى حكم شرعي _ واقعي أو ظاهري _ فإما أن يحصل له القطع به أو

لا، ولم يذكر كره أكثر من هذا، نعم ذكر بعد ذلك حكم الحالتين وقال: إن الحكم حالة القطع هو لزوم اتباعه كما هو واضح، وفي حالة عدم القطع يلزم اتباع الظن الحكومي أو الأصول العملية العقلية. إذن اتباع الظن الحكومي أو الأصول العقلية هو حكم لحالة عدم القطع لا أنهما حالتان حتى يصير مجموع الحالات ثلاث.

وبعد هذا نكرر السؤال من جديد ونقول: لماذا ثبتت الأقسام ولم تثبت؟ وفي الجواب نقول: إن الشيخ ثلث الأقسام باعتبار أنه قد حصر الحكم بخصوص الحكم الواقعي، فإنه بناءً عليه يصح التثليث، فإن الحكم الواقعي تارة يقطع به، وأخرى يظن به، وثالثة يشك فيه، وأما إذا عممنا الحكم للواقعي والظاهري معاً فالمناسب هو التثنية، فإن الحكم الواقعي أو الظاهري إما أن يقطع به أو لا، ولا معنى لفرض الظن أو الشك فيه، فإنهما إنما يتعلّقان بالحكم الواقعي دون الظاهري، إذ لا معنى للظن أو الشك في الحكم الظاهري، بل إن كان هناك أصل عملي فيقطع آنذاك بالحكم الظاهري وإن لم يكن فيقطع بعده.

وبالجملة لأجل تعميم الحكم للظاهري لا وجه لتثليث الأقسام - كما صنع الشيخ في رسالة القطع - بل لا بدّ من التثنية.

ثم ذكر كره مطلباً آخر وقال: إنه لو فرض أنك تأبى عن التثنية وتريد التثليث فينبغي أن تثبتها بشكل آخر، وذلك بأن تقول هكذا: إن المكلف إما أن يحصل له القطع بالحكم أو الطريق المعبر، أو لا هذا ولا ذاك، واللازم على هذا التقدير الثالث الرجوع إلى الأصول العملية.

ووجه أرجحية هذا التقسيم الثلاثي على التقسيم الثلاثي السابق أنه على السابق يرد إشكال التداخل بين الأقسام من حيث الحكم، حيث إن

حكم حالة الظن^(١) وحكم حالة الشك واحد، وهو الرجوع إلى الأصول العملية، فهاتان الحالتان حيث إنهما متداخلتان من حيث الحكم فلا معنى لجعلهما حالتين، بل لا بدّ من بيان الحالات بشكل لا يرد عليه إشكال التداخل كما هو الحال بناءً على التقسيم الثلاثي المقترح.

إذن لأجل أن يتفادى إشكال تداخل الأقسام من حيث الحكم فلا بدّ من التقسيم بشكل لا يلزم منه محذور التداخل، وذلك لا يتم إلا بالتقسيم الجديد المقترح.^(٢)

توضيح المتن:

وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام: هذه الجملة معترضة.

ولعلّ الأجدر التعبير هكذا: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض أحكام القطع لشدة مناسبتها مع المقام وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام.

وكان أشبه بمسائل الكلام: بل من مسائل الكلام لا أشبه بها.

فاعلم أن: لا نعرف لذكر الفاء وجهاً.

ثم إن الشيخ الأعظم عبّر بالمكلف وقال: إن المكلف إذا التفت... ولا

(١) يعني إذا لم يكن الظن معتبراً.

(٢) لعلّ الشيخ الأعظم يقصد بتقسيمه الثلاثي بيان الواقع الذي يمرّ به المكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعي، فإن واقعه لا يخلو من إحدى الحالات الثلاثة، ولأجل بيان حكم الحالة الأولى ألف رسالة القطع، ولأجل بيان حكم الحالة الثانية ألف رسالة الظن، ولأجل بيان الحكم للحالة الثالثة ألف رسالة الشك أو الأصول العملية.

إنه إذا كان الهدف من التقسيم الثلاثي هذا فيكون وجيهاً ولا يرد عليه إشكال.

نعرف وجهاً لعدول الشيخ المصنف عن ذلك، خصوصاً وإن عنوان البالغ مستدرک لا حاجة إلى ذكره للاستغناء عنه بوصف الذي وضع عليه القلم.

ثم إنه ماذا يراد من البالغ الذي وضع عليه القلم؟ هل خصوص المجتهد أو كل مكلف؟ إن ذلك وقع محلاً للكلام.

على تفصيل يأتي...: أي لتوضيح مجاري الأصول وأنه أين يجري الإشتغال وأين تجري البراءة أو التخير.

وإنما عَمَمْنَا متعلق القطع: أي للحكم الظاهري. وهذا تمهيد للردِّ على التقسيم الثلاثي.

لعدم اختصاص أحكامه: أحكام القطع هي المنجزية والمعدرية.

لاختصاصها...: أي أحكام القطع، أعني المنجزية والمعدرية.

على ما ستطلع عليه: أي فيما بعد بقوله: ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم...

ولذلك عدلنا: أي لأجل تعميم متعلق القطع للحكم الظاهري.

عمّا في رسالة شيخنا: فإن رسائل الشيخ الأعظم ما هو إلا مجموع

رسائل، أي رسالة في القطع، ورسالة في الظن، وهكذا.

ومرجعه على الأخير: أي إذا لم يحصل قطع ولا طريق معتبر.

والمراد مرجع المكلف.

وإنما خُصِّصَت الحالة الأخيرة ببيان حكمها باعتبار أن حكم حالة

القطع والطريق المعتبر واضح، وهو لزوم الأخذ بهما واتباعهما.

القواعد المقررة: يعني الأصول العملية. والمراد من الأصل العقلي

مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن الأصل الشرعي مثل البراءة الشرعية أو الاستصحاب.

ومن يقوم: أي ولغير من يقوم عنده الطريق.
على تفصيل يأتي في محله: أي مَنْ يرجع إلى البراءة، وَمَنْ يرجع إلى الاحتياط، وَمَنْ يرجع إلى الاستصحاب.
حسبما يقتضي دليلها: أي إن تعيين من يرجع إلى البراءة ومن يرجع إلى غيرها يتم من خلال دليل كل واحد من هذه الأصول الثلاثة، فإنه الذي يَعيّن أن أيّ واحد يجري هنا وأيّ واحد منها يجري هناك.
وكيف كان: أي سواء أكان المناسب تشية الأقسام أم تليثها بالشكل الذي ذكره الشيخ الأعظم أم بالشكل الذي نحن ذكرناه.
وأقسامه: فإن للقطع أقساماً، وهي القطع الموضوعي والقطع الطريقي وغيرها مما تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

خلاصة البحث:

قبل بيان الأمارات المعتبرة نوضح بعض أحكام القطع.
وللمكلف حالتان إذا التفت إلى الحكم الشرعي لا ثلاث.
وعلى تقدير اختيار التقسيم الثلاثي فالمناسب أن يكون بالشكل الذي اقترحناه لا ما ذكره الشيخ الأعظم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقصد السادس: الأمارات المعتبرة:

قبل الخوض في بيان الأمارات المعتبرة لا بأس بالكلام عن بعض أحكام القطع لشدة مناسبتها مع المقام وإن كان خارجاً من مسائل الفن وأشبه بمسائل الكلام.

اعلم أن البالغ الذي وُضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري فإن حصل له القطع به فهو وإلا فيلزم اتّباعه للظن على تقدير الانسداد والحكومة إن كان وإلا فإلى الأصول العقلية.

وإنما عمّمنا متعلّق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلّقاً بالأحكام الواقعية. وخصّصناه بالحكم الفعلي لاختصاصها به كما ستطّلع عليه.

ولأجل التعميم المذكور عدلنا عمّا في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

وإن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال _ لئلا يلزم التداخل من حيث الحكم _: إن المكلف إما أن يحصل له القطع، أو الطريق المعتبر، أو لا هذا ولا ذاك، الذي لازمه الرجوع إلى الأصول العمليّة.

* * *

الفصل الأول:

مبحث القطع

قوله **يُنَاقِ**:

«الأمر الأول لا شبهة...، إلى قوله: الأمر الثاني
قد عرفت...»^(١).

الأمر الأول: هل القطع حجة؟

يمكن أن نطرح في هذا المجال أسئلة ثلاثة:

١ _ ما هو معنى الحجية في قولنا: هل القطع حجة أو لا؟

٢ _ ما هو الدليل على حجية القطع؟

٣ _ هل يمكن جعل الحجية للقطع أو نفيها عنه؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأول فالحجية تعني المنجزية والمعدرية + وجوب الحركة على طبق القطع، فإذا كان القطع منجزاً للواقع عند إصابته له ومعدراً عند مخالفته له وفرض وجوب الحركة على طبقه فذلك هو عبارة أخرى عن كونه حجة، فحينما نقول: القطع حجة فالمقصود أنه يجب الحركة على طبقه عقلاً وهو منجز ومعدّر، أي هي مركبة من حكم تكليفي بوجوب العمل + المنجزية والمعدرية.

هذا بالنسبة إلى جواب السؤال الأول.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني فالقطع حجة جزمياً، والدليل على ذلك هو الوجدان، بل هي من اللوازم الذاتية له، فكما أن

(١) الدرس ٢٤٥: (١٨ / ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

الزوجية هي من اللوازم الذاتية لذات الأربعة كذلك الحال في حجية القطع، فإنها من لوازم ذاته، فالقطع بشيء يعني انكشاف الواقع وكأنَّ القاطع يرى بعينه الواقع، فإذا قطع مثلاً بوجوب الصلاة فذلك يعني انكشاف الوجوب كأنه يرى، ومعه فيلزم أن يتحرك عقلاً على طبقه، وينجّز عند فرض الإصابة، ويكون عذراً عند فرض الخطأ.^(١)

هذا بالنسبة إلى السؤال الثاني.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثالث فالحجية لا يمكن إثباتها للقطع، فإن لوازم الذات لا يمكن جعلها للذات، فالزوجة مثلاً لا يمكن جعلها للأربعة، لأنك بمجرد أن توجد الأربعة تكون قد أوجدت الزوجية، أي كانت متحققة بشكل قهري فما معنى جعلها بعد ذلك للأربعة؟ أولئیسَ هذا جعلاً لما هو حاصل ومتحقق؟

نعم الذي يمكن هو إيجاد الأربعة، ولازم ذلك إيجاد الزوجية بالعرض والمجاز، فأنك بإيجاد أربع برتقالات مثلاً تكون قد أوجدت ذات الأربعة ولكنه بالعرض والمجاز ينسب إليك إيجاد الزوجية فيقال: إنك قد أوجدت الزوجية.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن الجعل التأليفي للزوجية أمر غير

(١) مصطلح المنجزية مصطلح أصولي يختص بحالة إصابة القطع، بينما مصطلح المعدرية خاص بحالة الخطأ، فلو قطعتَ بكون الواجب يوم الجمعة هو صلاة الظهر مثلاً وكان الواقع كذلك فيقال: إن القطع المذكور قد نجّز عليك وجوب الظهر، أما إذا كان القطع مخطئاً وكان الواجب واقعاً هو الجمعة فإذا أتيت بالظهر يقال: إنك معذور في ترك الجمعة.

ممکن وإنما الممكن هو إيجاد الأربعة بالجعل البسيط، فإن لازمه إيجاد الزوجية بالعرض والمجاز.^(١)

هذا بالنسبة إلى جعل الحجية للقطع.

ونفس الكلام يأتي في نفي الحجية، فلا يمكن نفي الحجية عن القطع وإلا يلزم تفكيك الذات عن لوازمها الذاتية، فكما لا يمكن نفي الزوجية عن الأربعة كذلك لا يمكن نفي الحجية عن القطع.

هذا مضافاً إلى أن لازم نفي الحجية اجتماع الضدين،^(٢) فإن الشخص إذا قطع بوجوب الظهر يوم الجمعة مثلاً فإذا فرض أن الشارع أراد أن ينفي الحجية عن القطع المذكور ويحكم بنفي الوجوب فيلزم التنافي في نظر القاطع، إذ يلزم اجتماع الوجوب وعدمه، وهذا من دون فرق بين كون القطع مصيباً للواقع أو لا، نعم لو فرض أنه كان مصيباً، أي كان الوجوب ثابتاً واقعاً فيلزم اجتماع النقيضين واقعاً، وهذا يعني أن اجتماع المتناقضين في نظر القاطع أمر لازم سواء أكان القطع مطابقاً للواقع أم مخطئاً، وأما اجتماعهما بلحاظ الواقع فهو يلزم في خصوص حالة الإصابة.

لماذا يلزم أن يكون الحكم فعلياً؟

ذكرنا فيما سبق أن المكلف إما أن يكون لديه قطع بالحكم الفعلي أو... والسؤال المطروح هنا: لماذا تقييد الحكم بأن يكون فعلياً؟

(١) الجعل التأليفي هو ما قد يعبر عنه بالجعل المركب أو بالجعل على مستوى مفاد كان الناقصة، بينما الجعل البسيط هو ما قد يعبر عنه بالجعل على مستوى مفاد كان التامة، فإذا كان الموضوع متحققاً ثم أثبت له المحمول فهذا هو الجعل التأليفي، أما إذا أوجدت الموضوع فقط من دون أن تجعل شيئاً لشيء فهذا هو الجعل البسيط.

(٢) المراد من الضدين مطلق المتنافيين.

والجواب: أن ذلك لأجل أن الحكم إنما يصير فعلياً فيما إذا بلغ درجة التحريك والزجر، فإذا بلغ ذلك فهو فعلي ويكون صالحاً للتنجز _ أي لو علم به المكلف _ بمعنى استحقاق العقوبة مخالفته، أما إذا لم يكن فعلياً فذلك يعني أنه لا تحريك ولا زجر على طبقه بل نتمكن أن نقول: هو حقيقة ليس بحكم وليس أمراً ولا نهياً ولأجل ذلك لا يكون تعلق القطع به مجدياً، لأنه قطع بحكم إنشائي لا يصلح للتنجز واستحقاق العقوبة. نعم ربما موافقته تكون موجبة لاستحقاق الثواب إلا أن مخالفته لا تستلزم استحقاق العقاب، إنه لأجل هذا قيد متعلق القطع بما إذا كان فعلياً.

والخلاصة: أن الحكم إذا لم يكن فعلياً فهو ليس بحكم حقيقة حتى يكون تعلق القطع به منجزاً.

إشكال ابن قبة:

سوف يأتي إن شاء الله تعالى عند البحث عن حجية الأمانة التعرض إلى هذا التساؤل: هل أن تشريع الحجية للأمانة أو للأصل العملي أمر ممكن في حد نفسه أو لا؟

إن ابن قبة ذهب إلى الاستحالة، بدعوى أنه يلزم إما محذور اجتماع المثلين أو الضدين، لأن الثابت واقعاً إذا كان هو وجوب الظهر مثلاً فالأمانة إذا أدت إلى وجوب الظهر أيضاً فسوف يلزم اجتماع وجوبين على صلاة الظهر، وإذا أدت إلى إباحتها ونفي وجوبها فسوف يلزم اجتماع الضدين.

هذا حاصل إشكال ابن قبة، ويأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى جوابه، ولكن هنا نريد أن نقول: إن هذا الإشكال يتم لو فرض أن الوجوب الواقعي كان وجوباً فعلياً، وأما إذا كان وجوباً إنشائياً فلا يرد، لأن محذور اجتماع المثلين أو الضدين إنما يرد لو كان كلا الحكمين

فعلياً، أما إذا اختلفا وكان أحدهما فعلياً والآخر إنشائياً فهما مختلفان ولا يلزم المحذور آنذاك.

وبالجملة إشكال ابن قبة يرد لو فرض أن الحكم الواقعي كان فعلياً وإلا فلا يرد.

الأمر الثاني: التجري والانقياد:

إذا قطع الشخص بكون سائل معين خمراً وفرض أن قطعه كان مصيباً للواقع فإن وافقه وترك شرب السائل المذكور فيصطلح على مثل ذلك بالإطاعة، وهي توجب استحقاق الثواب، وإن خالفه وتناول الخمر اصطلح على ذلك بالعصيان، وهو موجب لاستحقاق العقاب.

إذن الإطاعة والعصيان مصطلحان يختصان بحالة موافقة القطع للواقع وإصابته له.

وأما إذا كان القطع مخطئاً ولم يكن ذلك السائل خمراً بل كان ماءً فإن وافقه الشخص وترك شرب السائل اصطلح عليه بالانقياد، وإن خالفه وتناول السائل اصطلح عليه بالتجري.

إذن يختلف مصطلح الإطاعة والعصيان عن مصطلح التجري والانقياد، فإن الأولين يختصان بحالة إصابة القطع للواقع، والأخيرين بحالة خطأ القطع.

وقد وقع البحث في أن المتجري هل يستحق العقاب والمنقاد هل يستحق

الثواب بعد اتفاقهم على استحقاق العاصي للعقاب والمطيع للثواب؟

وفي الحقيقة الأبحاث التي يمكن طرحها في هذا المجال ثلاثة:

١ _ هل المتجري مستحق للعقاب؟ وهل المنقاد مستحق للثواب؟

٢ _ هل الفعل المتجري به قبيح عقلاً أو لا؟

٣ _ هل الفعل المتجري به محرّم شرعاً أو لا؟

والبحث الأول كلامي، والثاني عقلي، والثالث شرعي فقهي.

وقد تعرض أولاً إلى البحث الأول. وقبل أن نذكر رأيه فيه نشير إلى رأي الشيخ الأعظم في الرسائل، فإنه ذكر أن المتجرى لا يستحق العقاب وإنما يستحق اللوم والذم على سوء سريره لا أكثر.

وأما رأي المصنف فهو أن المتجرى يستحق العقاب لحكم الوجدان بذلك،^(١) فإن الحاكم الوحيد في مسألة استحقاق العقاب هو الوجدان، فهو الذي يحكم بأن هذا يستحق العقاب وذاك لا يستحق، أو هذا يستحق النار والجنة وذاك لا يستحق.

ونكتة حكمه باستحقاق المتجرى للعقوبة واضحة، وهي هتكه لحرمة المولى وخروجه عن زي العبودية، ولكن نستدرك ونقول: إن العقوبة ليست على سوء السريرة بل على قصد ارتكاب الحرام المتحقق بمد اليد وتناول الكأس ووضعه على الفم للتناول، فالعقاب على القصد الثابت بسبب سوء السريرة وليس على سوء السريرة وحده. نعم يستحق الشخص على سوء سريره اللوم والذم دون العقاب، ففرق إذن بين سوء السريرة وبين القصد، فالأول يستحق الشخص عليه الذم، والثاني يستحق عليه العقاب.

توضيح المتن:

لا شبهة في وجوب العمل : هذا إشارة إلى معنى حجية القطع، فبقوله: وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً أشار إلى الحكم التكليفي بوجوب العمل، وبقوله: وكونه موجباً لتخيير التكليف الفعلي إشارة إلى المنجزية، وبقوله: وعذراً فيما أخطأ إشارة إلى المعذرية.

(١) والمقصود من الوجدان هنا هو العقل.

ولزوم الحركة على طبقه جزماً: عطف تفسير على سابقه.

فيما أصاب...: أي في حالة إصابة القطع للواقع.

باستحقاق الذم...: الأنسب: واستحقاق... أي بالواو ليكون عطف تفسير،

فإن تنجّز التكليف هو عبارة أخرى عن استحقاق الذم والعقاب على مخالفته.

وعذراً: عطف على موجباً، أي وكونه عذراً عند فرض خطأ القطع بسبب

القصور. ولعلّ الأولى حذف كلمة قصوراً، فإن خطأ القطع ينشأ عادة من القصور

لا من التقصير، اللهم إلا أن يكون مقصوده الاحتراز عمّن قصر بلحاظ المقدمات

فإنه ليس معذوراً، ولكن هذا قد يناقش أيضاً بأن عدم العذرية هو من ناحية

المقدمات دون نفس القطع، فهو عذر للمكلف في مخالفته للواقع وإن لم يكن

معذوراً من ناحية نفس المقدمات.

وتأثيره في ذلك لازم: هذا شروع في الدليل على حجية القطع،

والتقدير: إن تأثير القطع في المنجزية والمعدريّة ووجوب الموافقة هو

لازم للقطع، أي إنه من لوازم ذاته لقضاء الوجدان بذلك.

ولا يخفى أن ذلك: هذا شروع في جواب السؤال الثالث، أي إن

الحجية للقطع ليست مجعولة بجعل جاعل، بل ذلك لا يمكن.

حقيقة: أي إن اللازم الذاتي لا يمكن جعله حقيقة للذات وإنما

يكون مجعولاً عرضاً بعد جعل الذات.

عرضاً: عطف على حقيقة. أي بل عرضاً يتبع جعل الشيء بالجعل البسيط.

ولذلك: أي ولامتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولازمه يتّضح

امتناع سلب الحجية أيضاً لأن لازم ذلك سلب الذاتي عن الذات.

والتقدير: ولذلك اتّضح امتناع المنع من تأثير القطع.

مع أنه يلزم...: هذا إشارة إلى المحذور الثاني اللازم من نفي

الحجية عن القطع.

وقوله: مطلقاً يعني في صورة الإصابة والخطأ. وقوله: حقيقة يعني واقعاً. ثم لا يذهب عليك: هذا تطويل بلا داع، وكان بالإمكان الاختصار هكذا: ثم لا يذهب عليك أن الحكم إذا لم يبلغ الفعلية فهو ليس بحكم حقيقة كي يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة. بل إن ما ذكره سابقاً كاف بلا حاجة إلى الإعادة والتوضيح من جديد، حيث قال سابقاً: وخصّصنا بالفعل لا اختصاصها بما إذا كان متعلقاً به.

بل مما سكت الله عنه كما في الخبر: ففي الحديث: «إن الله حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم».^(١)

نعم في كونه بهذه المرتبة: أي بمرتبة الفعلية. أي نعم إذا كان الحكم الواقعي فعلياً فقد وقع الإشكال من قبل ابن قبة في إمكان تشريع الأحكام الظاهرية _ من اشارة أو أصل _ عند الشك فيه.

ثم إنه كان المناسب عدم التعرّض إلى هذا المطلب من الأساس لأنه سوف يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى، ومحله هناك لا هنا.

للوّظائف المقرّرة...: يعني الأصول العملية.

قد عرفت أنه...: لا حاجة إلى فقرة (قد عرفت) بل قد يكون ذكرها قابلاً للمناقشة، إذ لم تتقدّم منه الإشارة إلى استحقاق الثواب وإنما الذي تقدّم هو استحقاق العقاب.

فهل يوجب استحقاقها: أي العقوبة. ثم إن هذا إشارة إلى البحث الأوّل، وتأتي الإشارة إلى البحث الثاني والثالث بقوله فيما بعد: ولكن مع بقاء الفعل المتجرى به والمنقاد به...

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٥ / الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٦٨.

بمخالفته: أي بمخالفة القطع، فإن التجري يتوقف على عنصرين: عدم إصابة القطع وعدم السير على طبقه، وهذا بخلاف الانقياد، فإنه يتوقف على عدم إصابة القطع ولكن مع السير على طبقه.
 حرمة لمولاه: المناسب: حرمة مولاه.

وإن قلنا بأنه لا يستحق: أي نعم لا يستحق عقوبة على مجرد سوء السريرة من دون ابرازه _ أي سوء السريرة _ بالقصد والجري الخارجي.
 بما يستبعانه: أي إنه بلحاظ سوء السريرة يستحق اللوم وبلحاظ حسن السريرة يستحق المدح بسبب استتباعهما _ أي سوء السريرة وحسنها _ للقصد والجري الخارجي.
 وألف الاثنين يرجع إلى سوء السريرة وحسن السيرة، والهاء ترجع إلى القصد.

كسائر الصفات: حيث إنها تستتبع المدح واللوم فقط دون العقاب.
 مضافاً إلى أحدهما: أي مضافاً إلى المدح واللوم.
 كما يشهد به مراجعة الوجدان: تمسك بالوجدان مرتين، فقيما سبق تمسك به لإثبات استحقاق المتجري للعقاب، وهنا تمسك به لإثبات أن العقاب لا يستحقه المتجري على سوء السريرة بل على القصد والجري العملي.

خلاصة البحث:

القطع حجة، وحجته ذاته، لقضاء الوجدان بأنها من لوازم القطع، ولا يمكن جعلها للقطع، كما لا يمكن نفيها عنه لعدم إمكان الجعل والنفي بلحاظ اللوازم الذاتية، مضافاً إلى أنه يلزم من نفي الحجية اجتماع المتضادين إما اعتقاداً فقط أو اعتقاداً وواقعاً معاً.

وتقييد التكليف _ المتعلق به القطع _ بما إذا كان فعلياً، باعتبار أنه إذا كان إنشائياً فلا يترتب على القطع به أثر.
والمتجري يستحق العقوبة بالوجدان خلافاً للشيخ الأعظم ولكن على القصد والجري العملي دون مجرد سوء السريرة وإنما يستحق على ذلك اللوم فقط.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الأول: حجية القطع:

لا شبهة في حجية القطع بمعنى منجزيته ومعدريته، ووجوب العمل على وفقه عقلاً. وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به حاكم.

ولا يخفى أنه لا يمكن جعلها له لعدم إمكان الجعل التألفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، وإنما الممكن جعلها عرضاً تتبع جعله بسيطاً.

ومنه يتضح امتناع نفيها عنه أيضاً. على أنه يلزم اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً بل حقيقة أيضاً حالة الإصابة.

ثم لا يذهب عليك أن التكليف إذا لم يصر فعلياً _ أي بالغاً مرتبة البعث والزجر _ فلا يتجزأ، أي لا تستحق العقوبة على مخالفته، فإنه ليس بحكم حقيقة.

ثم إنه وقع الكلام في أنه إذا كان فعلياً فهل يمكن تشريع الحكم الظاهري بلحاظه؟ قيل: لا، لمحذور اجتماع المثليين أو الضدين؟ ويأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى التعرض إليه وإلى دفعه.

الأمر الثاني: التجري والانقياد:

لا شبهة في استحقاق العاصي للعقاب والمطيع للشواب.. وهل يستحقهما المتجرّي والمنقاد؟ نعم، لشهادة الوجدان بهتك المتجرّي حرمة المولى وقيام المنقاد بمقتضى العبودية، إلا أن ذلك لا يثبت بمجرد سوء السريرة وحسنها بل إذا تحقّق القصد والجري العملي وإلاّ فيثبت المدح واللوم فقط لقضاء الوجدان بذلك.

* * *

قوله **بَيِّنْ**:

«ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به...، إلى
قوله: يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة...»^(١)

البحث العقلي والفقهى:

ما سبق كان ناظراً إلى البحث الكلامي. وأما البحث العقلي والفقهى فقد
ذكر أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يتغير قبحه وحسنه ولا محبوبيته
ومبغوضيته ولا وجوبه وحرمة بسبب القطع، فلو كان قبل القطع حسناً يبقى
حسناً، ولو كان قبيحاً يبقى قبيحاً، وهكذا. واستدل لذلك بوجهين:

١ _ التمسك بالوجدان. وحاصله: أن الوجدان قاض بأن الفعل لا
يتغير بسبب القطع عما هو عليه من الحسن والقبح والمحبوبة و... فقتل
ابن المولى مثلاً مبغوض له وقبيح حتى لو قطع العبد بأنه قتل لعدوه،
وقتل عدوه محبوب له وحسن حتى لو قطع بأنه قتل لابنه.

٢ _ وهو تمسك بالوجدان أيضاً، غايته بإضافة بعض المصطلحات
العلمية. وحاصله: أن الحيثية _ أي حيثية كانت _ لا يمكن أن تكون
مغيرة لحسن الفعل أو قبحه أو مبغوضيته أو... إلا إذا كانت اختيارية،
بمعنى أنها مقصودة ومرادة، أما إذا لم تكن مرادة فكيف تصير مغيرة
لحسن الفعل أو...؟ وإذا رجعنا إلى مقامنا وجدنا أن الشخص حينما

(١) الدرس ٢٤٦: (٢١/ ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

يرتكب ما يقطع بخمريته فهو لا يشربه بصفة أنه مقطوع الخمرية بل يرتكبه بما أنه خمر، أي إنه يقصد تناول الخمر لا تناول معلوم الخمرية. ونتمكن أن نقول أكثر: إن عنوان العلم والقطع هو من العناوين الآلية والمرآتية، ولازم ذلك الغفلة عنه، فإن العنوان متى كان آلياً فالشخص يغفل عنه وإلا لم يكن آلياً بل يكون استقلالياً، وإذا سلّمنا بكونه آلياً مغفولاً عنه فكيف يغير صفة الفعل من الحسن إلى القبح أو بالعكس؟

إن قلت: إن لازم هذا عدم إمكان معاقبة المتجرّي، لأنه يعاقب على ماذا؟ فهل يعاقب على شرب الخمر الواقعي؟ والمفروض عدم تحقّقه، أو يعاقب على شرب الخمر المعلوم؟ والمفروض عدم قصده.

ولك أن تقول: إن المصنف قد التزم فيما سبق باستحقاق المتجرّي للعقاب، والآن نسأل على ماذا يكون العقاب؟ هل يكون على الخمر الواقعي أو على الخمر المعلوم؟ وكلاهما باطل.

قلت: إن العقاب يثبت على القصد لا غير.

إن قلت: إن القصد حيث إنه من مقدمات الاختيار، وهي ليست اختيارية _ وإلا يلزم التسلسل، إذ اختيارية الشيء تثبت بسبق الاختيار بمبادئه، فلو كان القصد اختيارياً يلزم سبق الاختيار بمبادئه عليه، وإذا كانت هذه المبادئ اختيارية يلزم أيضاً سبق الاختيار بمبادئه، وهكذا حتّى يلزم التسلسل _ فلا يمكن تعلّق العقاب به.

قلت: إنه يمكن أن نجيب بجوابين:

١ _ إننا نسلم أن نفس الاختيار ليس اختيارياً وإلا يلزم التسلسل، ولكن نقول: إن بعض مبادئ الاختيار _ وهو مثل القصد _ اختياري، لأن

الشخص يمكن أن يفكر فيما يترتب على عمله من عقاب يوم القيامة ويفكر في النار والملائكة الغلاظ الشداد فلا يحصل عنده قصد إلى الفعل ويمتنع عن أصل القصد.^(١)

إذن القصد يمكن أن يكون اختياريًا، ومعه فلا مشكلة.

(١) هذا الجواب يمكن أن يعلّق عليه بالتعليق الأربعة التالية:

١ - إن قوله: نسلم أن نفس الاختيار ليس اختياريًا أمر لا وجه لذكره، فإن الإشكال لم يكن بلحاظ نفس الاختيار وإنما بلحاظ مبادئه، أعني القصد، فكان من المناسب قصر النظر على القصد وعدم التصدي إلى الاختيار. وإذا كان ذلك استطراداً فمثل الاستطراد المذكور ليس محبباً.

٢ - إنه كان من المناسب تسليط الأضواء على القصد فيقال هكذا: إلا أن بعض مبادئه - أعني القصد - اختياري، والحال هو لم يعبر هكذا، بل ذكر أن بعض مبادئه يكون بالاختيار، لأجل التمكن من عدمه من خلال التأمل فيما يترتب على قصده وعزمه من العقوبة والذم.

٣ - إنه يوجد تناف بين حكمه أولاً بأن الاختيار ليس اختياريًا وبين حكمه ثانياً بأن القصد اختياري.

ووجه المناقاة أن القصد إذا كان اختياريًا فيلزم أن يكون نفس الاختيار اختياريًا أيضاً، لأن مقدمة الشيء إذا كانت بيد الشخص وإرادته فيلزم أن يكون نفس الشيء بيده وإرادته أيضاً.

٤ - إن الشيخ المصنف يبني على ما ذهب إليه الفلاسفة في تحديد الفعل الاختياري، فهم قالوا: إن اختيارية الفعل هي بسبق الإرادة بمبادئها عليه، وهو هو قد بنى على ذلك - كما يتضح ذلك من خلال ملاحظة كلماته -، وبناءً عليه كيف يقول: إن القصد اختياري، والحال أن لازمه سبق الإرادة بمبادئها التي منها القصد فيلزم أن يكون القصد المذكور اختياريًا أيضاً، وهكذا حتى يلزم التسلسل، وإذا التزم بأن اختيارية القصد ليست بسبق الإرادة بمبادئها كان ذلك منافياً مع مبناه.

توضيح المتن:

ولكن ذلك مع بقاء...: هذا شروع في البحث الثاني والثالث.

بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة: كان

المناسب هكذا: بسبب تعلّق القطع المخطئ، فإنه أوضح وأخصر.

و المراد من الحكم هو الإباحة مثلاً، ومن الصفة مثل المحبوبة، والتقدير:

بسبب تعلّق القطع بحكم أو صفة على خلاف ما عليه الشيء واقعاً، فشرب الماء

مثلاً محبوب ومباح فإذا تعلّق القطع بكون السائل خمرأً وإن شربه شرب للخمر

كان القطع متعلقاً بصفة أو حكم يغير ما هو عليه واقعاً.

ولا يغيّر حسنه أو قبحه: ما سبق إشارة إلى عدم تغيّر الحكم

والمحبوبة، وهنا يريد أن يشير إلى عدم تغيّر الحسن والقبح. أي ولا

يغيّر تعلّق القطع حسن الفعل أو قبحه.

هذا وقد جاء في متن حقائق الأصول هكذا: ولا يغيّر حسنه أو

قبحه، أي بالتاء، وليس بالياء، كما أن فقرة (بجهة أصلاً) ليست مذكورة.

ثم إنه بناءً على متن حقائق الأصول تكون كلمة تغيّر معطوفة على

تفاوت، أي بلا حدوث تفاوت فيه ولا حدوث تغيّر حسنه أو قبحه.

بجهة أصلاً: لا وجود لهذه الفقرة في متن حقائق الأصول كما أشرنا.

الوجوه والاعتبارات: العطف تفسيري.

هذا مع أن الفعل المتجرى به...: هذا شروع في الوجه الثاني، وما

قبل كان ناظراً إلى الوجه الأوّل.

لا يكون اختيارياً: والتعبير الأيسر: لا يكون مقصوداً، فإن اختيارية

الفعل تتحقّق بالقصد إليه وإرادته.

من عنوانه الواقعي الاستقلالي: أي لا يقصده إلا بعنوان أنه خمر واقعاً وليس بعنوان معلوم الخمرية الذي هو عنوان طارئ آلي.
ولا يكاد تكون صفة: أي ومن الواضح أنه لا تكون صفة _ أي صفة كانت _ موجبة لتغيير الحسن والقبح و المحبوبة.. إلا إذا كانت مقصودة.
إذا لم يكن الفعل كذلك: أي إذا لم يكن شرب معلوم الخمرية اختيارياً _ أي مقصوداً _ فلا وجه لعقاب المتجرى.
والعزم على الطغيان: العزم والقصد شيء واحد.
من تبعة العقوبة: الإضافة بيانية، أي تبعة هي العقوبة.

خلاصة البحث:

إن الفعل المتجرى به أو المنقاد به باق على ما هو عليه من الحسن والقبح و... لوجهين: أن القطع ليس من العناوين المغيرة بالوجدان، وأن وصف معلوم الخمرية ونحوه ليس مقصوداً للشخص كي يكون مغيراً.
والعقاب هو على القصد، وليس على الفعل المعلوم بالعلم الخاطيء، والقصد وإن كان من مقدمات الاختيار ولكنه اختياري لإمكان أن يفكر الشخص في النتائج الوخيمة التي تترتب على قصده فيحجم عنه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وهل الفعل المتجرى به أو المنقاد به باق على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً؟ نعم بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع الخاطيء، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضة والمحبوبة للمولى بسبب القطع، فقتل ابن المولى مثلاً مبغوض ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وقتل عدوه محبوب ولو قطع بأنه ابنه.

هذا مع أن القاطع لا يقصد الفعل إلا بما هو عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي دون عنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بالعنوان المذكور ملتفتاً إليه، ومن الواضح أن أي صفة لا تكون موجبة للتغيير إلا إذا كانت مقصودة.

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك فكيف يعاقب المتجرئ؟
قلت: يعاقب على قصده وليس على الفعل الصادر منه بهذا العنوان بلا قصد.

إن قلت: إن القصد هو من مبادئ الاختيار، وهي ليست اختيارية وإلا لتسلسل.

قلت: إن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يتحقق بنحو الاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على العزم من العقاب واللوم.

* * *

قوله ﷺ:

«يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخضة...، إلى
قوله: ولا يخفى أن في الآيات والروايات...»^(١)

الجواب الثاني عن إشكال استحقاق العقاب:

٢ _ إنه يمكن أن ندعي أن العقاب ليس هو على القصد بل هو من اللوازم
الذاتية للبعد عن ساحة المولى ﷺ، وذلك البعد ناشئ من قصد المعصية، والقصد
المذكور ناشئ من سوء السريرة، وسوء السريرة ناشئ من الشقاوة الذاتية،
والشقاوة المذكورة أمر ذاتي لذات الشخص، وهي من لوازمه الذاتية التي تتحقق
بتحقق الذات بلا جعل جاعل، ومعه لا معنى لأن يسأل ويقال: لماذا صار هذا
شقياً في ذاته وذاك سعيداً في ذاته؟ إذ سعادة هذا وشقاوة ذاك ليست مجعولة
من قبل الله سبحانه حتى يقال: لِمَ جعلت السعادة لهذا والشقاوة لذاك، فإن الله
سبحانه خلق ذات يزيد ومعاوية مثلاً ولم يخلق شقاوتهما، وهذا كما هو الحال
في الزوجية للأربعة، فإن الله يخلق ذات الأربعة ولا يخلق الزوجية لها، ومن هنا
اشتهر أن الذاتي لا يعلل، أي هو لا يحتاج إلى علة غير العلة الموجدة لنفس
الذات.

ثم إنه بهذا قد اتضح مطلب آخر، وهو أنه لا معنى للسؤال: لِمَ اختار
العاصي العصيان، والمطيع الإطاعة؟ إنه لا معنى له بعد ما اتضح أن العصيان

(١) الدرس ٢٤٧: (٢٢/ ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

والإطاعة هما من اللوازم الذاتية لذات العاصي وذات المطيع، والسؤال المذكور شبيه بسؤال لِمَ صار الإنسان إنساناً أو ناطقاً وصارت الأربعة زوجاً.

وبالجملة: العقاب هو من اللوازم الذاتية للبعد عن المولى سبحانه، وليس من باب الاستحقاق نظير الشخص الذي يبذر في الأرض بذوراً رديئة، فإن الثمر يخرج رديئاً أيضاً، ولا معنى للسؤال: لِمَ صار الثمر رديئاً بعد ما كانت ردائة الثمر من اللوازم الذاتية لردائة البذر.^(١)

(١) هذا الجواب قد أشار ﷺ إلى مضمونه في الجزء الأول من الكفاية في مبحث الطلب والإرادة. نعم هناك ذكر هكذا: إنَّ العقاب هو من اللوازم الذاتية للكفر الناشئ من الاختيار الناشئ من الشقاوة الذاتية التي هي لازمة للذات بلا حاجة إلى جعل، وهنا قد جعل العقاب من اللوازم الذاتية للبعد الناشئ من قصد المعصية الناشئ عن سوء السريرة الناشئ عن الشقاوة الذاتية التي هي من اللوازم الذاتية للذات. ويمكن أن نعلق على ما أفاده بما يلي:

١ - إن الجواب الأول يتنافى مع الجواب الثاني، ففي الأول ذكر أن العقاب الذي يستحقه المتجرئ هو على القصد، بينما في هذا الجواب جعل العقاب على البعد ومن لوازمه الذاتية.

وأيضاً التزم ﷺ في الجواب الأول بأن العقاب هو من باب الاستحقاق، فالمتجرئ يستحق العقاب، ومن هنا وقع في إشكال، وهو أن القصد إذا لم يكن اختيارياً فالعقاب على ماذا؟ بينما هنا التزم بأن العقاب ليس هو من باب الاستحقاق بل هو من باب اللازم الذاتي الذي لا ينفك، كالثمر الرديء، فإنه لازم ذاتي للبذر الرديء. وربما يمكن أن نعدَّ هذا نحو تناف بين الجوابين.

٢ - إن خالق الذات خالق للوازمها الذاتية أيضاً، فخالق الأربعة خالق لزوجيتها، وهذا يعني أن الأمر الذاتي هو ذو علة إلا أن علته هي نفس العلة الموجودة للذات ولا يحتاج إلى علة أخرى، وهذا هو معنى الذاتي لا يعلل، فإنه ليس المقصود أن الأمر الذاتي لا يحتاج إلى علة رأساً وإنما لا يحتاج إلى علة مغايرة للعلة الموجودة للذات. ﴿

ثم ذكر بعد ذلك إشكالاً قد يرد عليه وقال:
 إن قلت: إنه بناءً على هذا يكون إرسال الأنبياء لغواً، إذ من كان
 شقياً في ذاته يبقى كذلك إلى الأبد، ومن كان سعيداً في ذاته يبقى
 كذلك إلى الأبد، ولا وجه لإرسال الرسل آنذاك.
 قلت: إن في ذلك فائدتين:

١ _ إن المهتدي في ذاته سوف يزداد هدىً بسبب الأنبياء، كما
 قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾.

٢ _ قطع العذر على العاصي، بمعنى أن لا تكون له الحجة على
 الله سبحانه وأنه لو كنت قد أرسلت إليّ رسولاً لآمنتُ وصرتُ إنساناً
 صالحاً، بل على العكس تصير الحجة البالغة له سبحانه.

توضيح المتن:

تبعة بُعِدَ: أي لوازم بُعِدَ.

بتجريبه عليه: أي بسبب تجريبه عليه، يعني أن العقاب هو من لوازم
 البُعد الناشئ من التجري، والضمير في (عليه) يرجع إلى سيده.

⇒ وبناءً على هذا يكون الإشكال باقياً، إذ مثل يزيد ومعاوية يبقى يتسائل قائلاً: لِمَ
 أوجدت يا ربي شقاوتي الذاتية، فإنك بإيجادي قد أوجدت شقاوتي الذاتية.

٣ - إن الآيات الكريمة واضحة في أن العقاب هو من باب الاستحقاق ﴿لَهَا مَا
 كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦) وليس من باب اللوازم الذاتية التي لا
 معنى للاستحقاق فيها.

٤ - إن لازم ما ذكره بطلان فكرة الشفاعة والتوبة والمغفرة والعفو، لأن الأمر الذاتي لا
 يمكن زواله بمثل ما ذكر، فيلزم عدم إمكان زوال العقاب بالشفاعة ونحوها.

كما كان...: أي كما هو الحال في العصيان، فإن العقاب فيه هو من لوازم البُعد أيضاً.

ثم إن الضمير في (كان) يرجع إلى حسن العقوبة، والضمير في (تبعته) يرجع إلى البُعد، أي كما كان حسن العقوبة من لوازم البُعد الناشئ من العصيان.

في صورة المصادفة: فإنَّ العصيان لا يكون إلا في حالة إصابة القطع للواقع.

فكما أنه يوجب...: أي فكما أن التجري يوجب البُعد عن سيده كذلك يوجب حسن العقوبة، والمقصود أنه يوجب حسن العقوبة بالواسطة، فإن التجري لا يوجب بالمباشرة حسن العقوبة بل بواسطة البُعد، فالعقاب هو من لوازم البُعد الناشئ من التجري.

فإنه وإن لم يكن باختياره: أي فإن التجري _ قصد المعصية _ وإن لم يكن حاصلًا من الشخص باختياره إلا أنه مسبب عن سوء سريره وخبث باطنه.

بحسب نقصانه: أي وسوء السريرة ناشئ من النقصان الذاتي ونقصان استعداد الشخص في حد ذاته، أي هو ناشئ من الشقاوة الذاتية. ذاتاً وإمكاناً: لا يبعد أن يكون العطف بينهما تفسيرياً، ولكنه غريب، فإن كلمة إمكاناً لا يعهد استعمالها بمعنى ذاتاً.

وإذا انتهى الأمر إليه: أي إلى الأمر الذاتي، وهو الشقاوة الذاتية.

ضروري الثبوت: المناسب: ضرورة الثبوت.

وتفاوتها في ذلك: أي في القرب والبُعد ناشئ من أمر ذاتي، وهو الشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية.

إن قلت: على هذا...: أي إذا كان الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان منتهية إلى ما لا بالاختيار فلا فائدة في بعث الرسل.
فذكر فإن...: الصحيح: وذكر فإن...

خلاصة البحث:

إن العقاب هو من اللوازم الذاتية للبعد الناشئ من التجري الناشئ من خبث الباطن الناشئ من الشقاوة الذاتية.
وإرسال الرسل هو لأجل فائدتين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن العقاب هو من لوازم البعد عن الله سبحانه الناشئ من التجري الناشئ من سوء السريرة الناشئ من الشقاوة الذاتية. وبذلك ينقطع السؤال بلم، فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال: لم اختار الكافر الكفر، والعاصي العصيان، فإنه يساوق السؤال: لم صار الحمار ناهقاً والإنسان ناطقاً.
إن قلت: على هذا لا فائدة في بعث الرسل.

قلت: لينتفع به من حسنت سريرته بزيادة الهدى ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾، وليكون حجة على من ساءت سريرته كيلا يكون للناس على الله حجة بل كانت له الحجة البالغة.

قوله **بَشِيرٌ**:

«ولا يخفى أن في الآيات والروايات...، إلى
قوله: الأمر الثالث: إنه قد عرفت...»^(١).

الآيات والروايات:

ذكرنا فيما سبق أن الدليل على استحقاق المتجرّي للعقاب هو
الوجدان، والآن نذكر دليلاً آخر، وهو الآيات الكريمة والروايات
الشريفة، فإنها تدل على ذلك أيضاً، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا
فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٢)، ومن قبيل تعليل خلود أهل النار
بعزمهم على البقاء على العصيان لو خُلدوا في الدنيا.^(٣)
وعليه فالدليل على استحقاق المتجرّي للعقاب أمران: الوجدان،
والنصوص.

دليل السبزواري:

هذا وقد حاول المحقق السبزواري صاحب الذخيرة التمسك بوجه
آخر _ هو أقرب إلى البرهان _ لإثبات استحقاق المتجرّي للعقاب،
وحاصل ما أفاده: إن المتجرّي إذا لم يستحقّ العقاب فيلزم من ذلك
إناطة العقوبة بأمر غير اختياري، وهو باطل.

(١) الدرس ٢٤٨: (٢٣/ ذي القعدة / ١٤٢٦هـ).

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٥٠/ الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ٤.

أما كيف يلزم ذلك؟ إنه يتضح لو افترضنا وجود شخصين، لكل واحد منهما اناء فيه سائل، ونفترض أن كل واحد منهما قد قطع بكون السائل خمرًا، وبعد التناول اتضح كون السائل الأول خمرًا بينما الثاني اتضح كونه ماءً، وفي مثل هذه الفرضية يدعي السبزواري أن المناسب هو استحقاق كل واحد منهما للعقاب، إذ لو كان الأول هو المستحق للعقاب دون الثاني يلزم اناطة العقاب بالمصادفة وعدمها، فذاك يعاقب لأن قطعه قد صادف الواقع، والآخر لا يعاقب لأن قطعه لم يصادف الواقع، وحيث إن هذا باطل فيتعين استحقاق كل منهما للعقاب.

و أجاب المصنف عن ذلك بجوابين:

١_ إن الدليل المذكور لا حاجة إليه بعد دلالة الوجدان والنصوص، إذ بعد ثبوت الاستحقاق بالوجدان _ الذي هو أمر بديهي _ وبالنصوص لا تعود حاجة إلى التمسك بالبرهان، نظير ما إذا فرض أن الوقت الآن كان نهاراً لقضاء الوجدان بذلك فهل تعود حاجة إلى التمسك بالبرهان لإثبات النهارية؟ إنه لغو، إذ ما ثبت بالوجدان لا معنى لإثباته بالبرهان.

٢_ إنه يمكن الحكم باستحقاق العاصي للعقوبة دون المتجرّي من دون لزوم محذور.

أما استحقاق العاصي _ أعني الأول الذي صادف قطعه الواقع _ فباعتبار أنه قد تناول الخمر عن قصد وإرادة، فهو قد خالف عن قصد فيكون استحقاقه للعقوبة وجبهاً دون أي محذور.

وأما عدم استحقاق المتجرّي _ أعني الثاني الذي لم يصادف قطعه الواقع _ فباعتبار أنه يراد رفع العقاب عنه، ولا يراد إثباته عليه، ومن الواضح أن رفع العقاب أمر مقبول ووجيه حتى ولو فرض كون السبب

ليس اختياريًا، إذ المفروض أنه يراد رفع العقاب لا إثباته، ورفع له لأجل أمر غير اختياري شيء مقبول.

بل نتمكن أن نفترض في بعض الحالات كون الفعل في حد نفسه أمراً غير اختياري لا أن السبب غير اختياري فقط، والفرق بين المطلبين واضح، أي بين كون أصل الفعل ليس باختياري وبين كون السبب ليس باختياري، فيرتفع العقاب من باب أن لا فعل اختياري رأساً.

أما كيف نتصور أن أصل الفعل ليس باختياري؟ يتصور ذلك في حالة الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية.

مثال الشبهة الموضوعية: ما إذا قطع بكون هذا السائل خمرًا، ثم تناوله الشخص واتضح أنه ماء فهنا لا يكون شرب الخمر اختياريًا لفرض عدم تحققه، ولا شرب الماء اختياريًا لعدم قصده، فما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد.

ومثال الشبهة الحكمية: ما إذا قطع بكون العصير العنبي حلالاً إذا غلى بالنار فتناوله ثم اتضح أنه محرّم فهنا يكون الفعل _ وهو تناول العصير العنبي _ صادراً عن اختيار، لأنه قصد تناول العصير وقد اتضح تحققه، فما قصد وقع، وما وقع قد قصد.

ثم ذكر عليه السلام بعد ذلك ما حاصله: أنه قد اتضح بهذا بطلان دليل السبزواري، ويترتب على هذا أنه لأجل إثبات استحقاق التجري للعقاب لا بدّ من سلوك طريق آخر غير البرهان المذكور، أي لا بدّ من إثبات أن قصد المعصية والتجري هو بنفسه موجب لاستحقاق العقوبة كنفس المعصية الحقيقية، أي لا بدّ من إثبات أن قصد شرب الخمر كفعل شرب الخمر خارجاً هو موجب لاستحقاق العقوبة، ولا طريق لإثبات ذلك إلا ما أشرنا إليه، وهو الوجدان والنصوص، وإلا فالبرهان المذكور لا ينفع لإثبات الاستحقاق.

رأي صاحب الفصول:

ثم إن المكلف لو فرض أنه قطع بكون هذا السائل خمرأ ومدأ إليه يده وتناوله واتضح بعد ذلك أنه خمر واقعاً فهل يستحق عقاباً واحداً أو عقابين؟ ربما يقال: إنه يستحق عقابين، عقاباً على قصد ارتكاب شرب الخمر وعقاباً على ارتكاب نفس الخمر. وقد اختار صاحب الفصول أنه يستحق عقابين ولكنهما يتداخلان وتثبت بذلك عقوبة واحدة في حقه.

ورد المصنف عليه بما حاصله: أنه لم يتحقق سببان لاستحقاق العقاب بل المتحقق هو سبب واحد، فإن الموجب لاستحقاق العقاب هو هتك المولى، ومن الواضح أنه في الحالة المذكورة لم يتحقق هتك للمولى بل المتحقق هو هتك واحد.

ثم إنه لو تنزلنا وقلنا: إنه قد تحقق هتكان فيلزم ثبوت عقابين ولا معنى لتداخل السببين.

وبكلمة أخرى: إن سبب استحقاق العقاب إذا فرض تعدده فلا موجب للتداخل، وإذا فرض عدم تعدده فلا معنى للتداخل في حد نفسه بعد فرض وحدة سبب الاستحقاق.

والظاهر أن الذي دعا صاحب الفصول إلى أن يصير إلى فكرة التداخل هو أنه في مورد المعصية الحقيقية يشعر بالوجدان بعدم الموجب لثبوت عقابين، وأيضاً الضرورة قاضية بأن العاصي يستحق عقاباً واحداً، وهذا الوجدان المنضم إلى الضرورة والأخبار صار سبباً إلى أن يصير إلى فكرة التداخل، والحال أن من المناسب أن يصير هذا الوجدان المنضم إلى ما ذكر سبباً للانطلاق إلى وحدة سبب الاستحقاق لا للانطلاق إلى تداخل السبب، فإن وحدة المسبب تدل على وحدة السبب ولا تدل على تداخل السبب.

توضيح المتن:

ما حكم به الوجدان: أي وهو استحقاق المتجرّي للعقاب.
 الحاكم على الإطلاق: أي الحاكم الوحيد، فإن الحاكم الوحيد
 في باب استحقاق العقاب أو الثواب هو الوجدان لا غير.
 ومعه لا حاجة: هذا هو الرد الأول على ما استدل به السبزواري،
 فالبارة المذكورة يراد بها الشروع في ردّ السبزواري، وهي بنفسها تشير
 إلى الرد الأول.

إنه لولاه: أي لولا استحقاق المتجرّي. وقوله: له يرجع إلى
 العقاب، أي إذا لم نقل باستحقاق المتجرّي وقلنا باستحقاق العاصي
 للعقاب فيلزم اناطة العقاب بالمصادفة.

مع بطلانه وفساده: أي وهو واضح البطلان والفساد.
 إذ للخصم أن يقول...: هذا إشارة إلى الردّ الثاني. والمناسب الواو
 بدل إذ، فإن هذا ليس توجيهاً لعدم الحاجة بل هو إفادة لردّ جديد.

بأن استحقاق العاصي دونه: أي دون المتجرّي. وقوله: فيه يعني
 في العاصي. وقوله: وعدم تحقّقه فيه يعني في المتجرّي.

بل عدم صدور فعل منه: أي إن عدم العقاب في حقّ المتجرّي هو
 لعدم تحقّق المخالفة منه ولو من دون اختيار بل وأحياناً لا يتحقّق منه
 فعل اختياري رأساً، كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

في بعض أفراد: أي في بعض أفراد التجري.
 بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام: أي ولم يكن حراماً في

الواقع.

فيحتاج إلى إثبات: هذا تفريع على بطلان دليل السبزواري، أي
لما بطل دليل السبزواري فسوف يكون _ السبزواري _ بحاجة لإثبات
العقاب للمتجرّي إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية هي كالواقعية كما
أثبتنا ذلك من خلال الوجدان والنصوص.

وعلى هذا فقله: المخالفة الاعتقادية يعني القصد والتجرّي،
وقوله: سبب، أي لاستحقاق العقاب، وقوله: كالواقعية الاختيارية أي
المعصية الحقيقية، وقوله: كما عرفت أي من الوجدان والنصوص.

ثم لا يذهب عليك...: هذا شروع في الرد على صاحب الفصول.
كما توهم: والمتوهم صاحب الفصول.

مع ضرورة أن المعصية: أي لا وجه لاستحقاق عقابين بعد وضوح
أن المعصية ما دامت واحدة فهي لا توجب إلا عقوبة واحدة.

ولا منشأ لتوهمه: أي لتوهم التداخل. والمقصود لا منشأ لتوهم
التداخل إلا الشعور بالوجدان بأن المعصية بعد ما كانت واحدة _ حيث
لم يعص إلا بشرب الخمر _ فالعقوبة يلزم بأن تكون واحدة وغفل عن
أن المناسب الانطلاق من وحدة العقوبة إلى وحدة السبب لا تداخله.

خلاصة البحث:

يمكن أن يستدل على استحقاق المتجرّي للعقاب بالنصوص
مضافاً إلى الوجدان.

ودليل السبزواري مردود بوجهين.

والمعصية الحقيقية لا تثبت فيها إلا عقوبة واحدة بلا حاجة إلى
فكرة التداخل خلافاً لصاحب الفصول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن في الآيات والروايات شهادة على دعم الوجدان المتقدم. وأما ما استدل به على الاستحقاق من أنه لولاه تلزم اناطة العقاب بالمصادفة التي هي خارجة عن الاختيار فمدفوع بعدم الحاجة إليه بعد ما تقدم، مضافاً إلى إمكان الالتزام باستحقاق العاصي لكونه قد خالف عمداً، وعدم استحقاق المتجرّي لعدم تحقّق المخالفة منه ولو بلا اختيار، بل لم يصدر منه فعل اختياري في بعض الموارد، كالتجرّي بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام خطأ، كالقطع بأن مائعاً خمر وهو ليس كذلك، وعلى هذا تبقى الحاجة إلى إثبات أن التجري بنفسه سبب للاستحقاق بالبيان المتقدم.

ثم إنه لا يوجد في المعصية الحقيقية إلا سبب واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، ولا وجه لتوهم استحقاق عقابين متداخلين بعد وضوح أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، وعلى تقدير التنزّل والتسليم باستحقاق عقابين فلا وجه لتداخلهما.

ولا منشأ لتوهم التداخل إلا بداهة أن المعصية لما كانت واحدة فالعقوبة يلزم أن تكون واحدة أيضاً وغُفل عن جعل وحدة المسبّب كاشفة عن وحدة السبب.

قوله ﷺ:

«الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع...، إلى قوله: ومنه قد انقده...»^(١).

الأمر الثالث: أقسام القطع:

هذا الأمر يتكفل البحث عن أقسام القطع. وحاصله: أن القطع تارة لا يكون مأخوذاً في موضوع الحكم، وأخرى يكون مأخوذاً فيه.

مثال الأول: البول نجس، فإن النجاسة ثابتة لذات البول من دون مدخلة للعلم في ذلك، فليس النجس هو البول الذي يعلم بكونه بولاً بل ذات البول، ودور القطع دور الطريق لإحراز البولية ودور المنجز أو المعذر، فقبل العلم تكون النجاسة ثابتة واقعاً، غاية بلا تنجيز.

ومثال الثاني: جواز الشهادة، فإن موضوعه هو القطع، فمن قطع بالشيء تجوز له الشهادة آنذاك، وقبل ذلك لا تجوز له الشهادة.

ويصطلح على الأول بالقطع الطريقي، وعلى الثاني بالقطع الموضوعي.

ودور الثاني دور المثبت، أي يثبت به الحكم، فقبل القطع لا يكون الحكم ثابتاً واقعاً ويثبت بسبب القطع، وهذا بخلافه في الأول، فإن دور القطع ليس دور المثبت _ إذ الحكم ثابت واقعاً بقطع النظر عن القطع وإنما دوره دور المنجز والمعذر.

(١) الدرس ٢٤٩: (٢٤/ ذي القعدة/ ١٤٢٦هـ).

وكلامنا فيما سبق إلى الآن ناظر بأجمعه إلى القطع الطريقي، وقد اتضح أنه منجَز ومعدَّر، والدليل على ذلك حسبنا ذكرنا هو الوجدان القاضي بأن الحجية هي من اللوازم الذاتية للقطع.

والآن نريد التحدّث عن القطع الموضوعي. وقبل أن ندخل في صميم البحث نشير إلى هذه الملاحظة، وهي أن القطع تارة يؤخذ في موضوع نفس الحكم، وأخرى في موضوع مثله، وثالثة في ضده، ورابعة في موضوع الحكم المخالف له الذي لا يكون ضده ولا مثله.

مثال الأول: إن قطعتَ بوجوب صلاة الجمعة ثبت نفس الوجوب الذي قطعت به.

ومثال الثاني: إن قطعتَ بوجوب صلاة الجمعة ثبت عليك مثل الحكم الذي قطعت به، أي حكم آخر مماثل للحكم المقطوع لا أنه يثبت عليك نفس الحكم المقطوع.

ومثال الثالث: إن قطعتَ بوجوب صلاة الجمعة ثبتت عليك حرمتها.

ومثال الرابع: إن قطعتَ بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك التصدّق بدرهم مثلاً، فإن وجوب التصدق ليس ضدّاً ولا مثلاً ولا نفس وجوب صلاة الجمعة بل هو حكم آخر مخالف له.

ومحل كلامنا الآن هو الرابع، أي ما إذا كان القطع قد أخذ في موضوع الحكم المخالف، وأما الأنحاء الثلاثة الأولى فيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى في الأمر الرابع.

وبعد هذا ندخل في صميم البحث ونقول: إن القطع المأخوذ في موضوع الحكم تارة يفترض أخذه تمام الموضوع، أي من دون مدخلة للواقع، فالقطع وإن كان مخطئاً هو تمام الموضوع للحكم من دون أن

يتركب من جزئين: القطع والواقع، فليس القطع جزءً والواقع جزءً ثانياً، بل تمام الموضوع هو القطع.

هذا نحو من أنحاء القطع الموضوعي.

وأخرى يفترض أخذ القطع بنحو جزء الموضوع، ويكون الجزء الثاني هو الواقع. وهذا معناه أن المأخوذ في الموضوع هو القطع المصيب للواقع لا القطع وإن كان مخطئاً.

إذن موضوع الحكم في الحالة الأولى شيء واحد، وهو القطع لا غير، بينما في الحالة الثانية هو شيان: القطع + الواقع.

ثم إنه بعد اتضاح هذا نقول: إن القطع تارة يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفية، وأخرى يكون مأخوذاً بنحو الطريقية، لأن القطع يشتمل على خصوصيات متعددة نشير إلى اثنتين منها:

١ _ كونه صفة نفسانية كسائر الصفات النفسية، فكما أن الظن والشك والخوف والشجاعة... هي صفات نفسية كذلك القطع هو صفة نفسانية يشعر معها القاطع بعدم التحير والتذبذب، وربما يصح التعبير عنها بصفة الجزم بنحو (١٠٠٪).

٢ _ كونه كاشفاً وطريقاً إلى الواقع بحيث يرى الشخص من خلاله الواقع وكأنه أمامه، ومن هنا قيل: العلم نور في نفسه ونور لغيره، فهو نور في حد نفسه ونور يُرى به الواقع.

وبتجلي هاتين الخصوصيتين نقول: إن القطع المأخوذ في موضوع الحكم تارة يكون مأخوذاً بنحو الطريقية وقطع النظر عن جنبه كونه صفة نفسانية، وأخرى يكون مأخوذاً فيه بنحو الصفية _ ولكن إما بما

هو صفة للقاطع وإما بما هو صفة للشيء المقطوع -^(١) وقطع النظر عن خصوصية كاشفيته.

وعلى هذا الأساس تصير أقسام القطع الموضوعي أربعة، وإذا ضُمتْ إلى القطع الطريقي المحض صارت خمسة.

والأقسام الأربعة للقطع الموضوعي هي:

١ - القطع الصفتي بنحو تمام الموضوع.

٢ - القطع الصفتي بنحو جزء الموضوع.

٣ - القطع الطريقي بنحو تمام الموضوع.

٤ - القطع الطريقي بنحو جزء الموضوع.

ونلفت النظر إلى أن المراد من كون القطع مأخوذاً في الموضوع هو أخذه بنحو تكون له المدخلية في ثبوت الحكم، وأما إذا أخذ في الموضوع على مستوى لسان الدليل من دون أن تكون له المدخلية في ثبوت الحكم فليس مثله قطعاً موضوعياً بل هو طريقي محض.^(٢)

(١) الصحيح أن القطع لا يكون صفة للشيء المقطوع بل هو دائماً صفة للقاطع، وإذا كنا نجعله صفة للشيء المقطوع فهو مبني على التسامح والمجاز نظير قولنا: زيد أبوه قائم، فإن القيام حقيقة وصف للأب وليس لزيد، ووصف زيد بأن أباه قائم مبني على التسامح.

(٢) نلفت النظر إلى مطلبين:

١ - إن تقسيم القطع إلى الأقسام المذكورة قد لا تكون له أمثلة فقهية واقعية وإنما هو أقرب إلى النظري منه إلى العملي الواقعي، وهذه قضية يجدر الالتفات إليها.

٢ - ربما يمكن أن يقال: إن القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية لا يمكن أخذه بنحو تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية أن للواقع دخلاً في الحكم وأخذ القطع طريقاً إليه فيكون الجمع بينهما جمعاً بين المتنافيين.

وباتّضح هذه الأقسام ندخل في صلب الموضوع والمقصود الأصلي ونقول: إنه إذا دلّ دليل على حجية الأمانة وقال: خبر الثقة حجة أو يلزم الأخذ به مثلاً فماذا نستفيد منه؟ فهل نستفيد منه قيام الخبر مقام القطع الطريقي المحض لا أكثر، أو يمكن أن نستفيد منه قيامه مقام بقية أقسام القطع الموضوعي أيضاً، أو لا نستفيد منه هذا ولا ذاك؟

وينبغي أن يكون واضحاً أننا نسلم أنه لو جاء دليل آخر - غير نفس دليل حجية خبر الثقة - ودل على قيام الخبر مقام بقية أقسام القطع فنحكم بذلك ولا اعتراض لنا آنذاك، وإنما الكلام في إمكان استفادة ذلك من نفس دليل الحجية، يعني أنه من دليل حجية خبر الثقة مثلاً هل يمكن أن نستفيد قيامه مقام القطع الموضوعي في باب الشهادة؟ فنستند إلى الخبر، وعلى طبقه نشهد ولو لم يحصل لنا قطع بالشيء المشهود به.

إذن الكلام هو في أنه هل يمكن أن نستفيد من نفس دليل حجية خبر الثقة قيامه مقام القطع الطريقي المحض وقيامه مقام الأقسام الأربعة الأخرى أو لا نستفيد من ذلك شيئاً أبداً؟

وفي هذا المجال ذكره رحمته أنه نستفيد منه قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، إذ لا إشكال في أن الخبر إذا دلّ على شيء تنجز ذلك الشيء، وبما أن التنجيز والتعذير هما خصوصيتان للقطع الطريقي فثبوت التنجيز والتعذير لخبر الثقة هو عبارة أخرى عن قيامه مقام القطع الطريقي، إذ لا معنى لقيامه مقامه إلا كون الخبر منجزاً ومعدراً كالقطع.

هذا بالنسبة إلى قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض.

وأما قيامها مقام القطع الصفّي فلا يستفاد ذلك، أي لا يستفاد من دليل حجية الأمانة قيامها مقام القطع الصفّي في إمكان الاستناد إليه في

باب الشهادة ونحو ذلك، فأقصى ما يستفاد من الدليل الذي يقول: خذ بخبر الثقة مثلاً هو أنه منجَز ومعدَّر كالقطع الطريقي المحض، وأما أنه يقوم مقام القطع الصفتي في جواز الاستناد إليه في باب الشهادة فلا يستفاد منه، فالمسألة هي مسألة قصور في دلالة الدليل لا أكثر.

ولك أن تقول: كما أنه لا يستفاد من دليل خذ بخبر الثقة قيام خبر الثقة مقام الصفات النفسية الأخرى من الخوف والشجاعة _ طبعي لو كانت لها أحكام شرعية خاصة بها _ كذلك لا يستفاد منه قيامه مقام القطع الصفتي، فإنه صفة نفسانية كبقية الصفات النفسية الأخرى. نعم لو دلَّ دليل آخر على ذلك أخذنا به ولكن نريد أن ندعي أن نفس دليل الحجية لا نفهم منه ذلك.

توضيح المتن:

إنه قد عرفت أن القطع...: هذه المقدمة إلى قوله: من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، لا نرى وجهاً لذكرها لأنها لا ترتبط بتقسيم القطع إلى الأقسام المذكورة، إذ ما الفائدة في بيان أنه قد عرفت أن المطيع والمنقاد يستحقان الثواب، والعاصي والمتجرى يستحقان العقاب، بل كان المناسب بيان أنه قد عرفت أن القطع حجة بمعنى أنه منجَز ومعدَّر، والمقصود القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ...

استحقاق المدح والثواب: يعني في حق المطيع والمنقاد.

أو الذم والعقاب: يعني في حق العاصي والمتجرى.

من دون أن يؤخذ...: أي هذا إذا لم يؤخذ شرعاً في خطاب، ويصطلح عليه بالطريقي المحض.

في موضوع حكم آخر: أي لا في موضوع حكم نفسه، فإنه يأتي في الأمر الرابع.

يخالف متعلقه...: أي وأما أخذه فيما يماثلته أو يضاده فيأتي في الأمر الرابع.

تارة بنحو...: أي أن أخذ القطع في الحكم المخالف تارة يكون بنحو...
جزءه وقيدته: الظاهر أن العطف تفسيري.
القطع به: أي بالوجوب.

في خصوص ما أصاب: أي في خصوص حالة الإصابة.
وآخر بما...: أي وطوراً آخر.

أو المقطوع به: عرفت أن القطع صفة للقاطع وليس للمقطوع به،
وإذا وصف به فهو بنحو المسامحة.

أن يؤخذ فيه: أي في موضوع الحكم.
وحالة مخصوصة: عطف تفسيري.

أو اعتبار خصوصية أخرى فيه: ككونه حاصلًا من سبب معين. وضمير
(فيه) يرجع إلى الموضوع، وضمير (معها) يرجع إلى الصفة الخاصة.

مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً: أي فتكون الأقسام خمسة.

ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات: ذكر الأقسام كان مقدمة
لهذا البحث، فمن الآن يتحقق الدخول في صميم البحث.

ثم إن البحث تارة يقع عن الأمارات وأخرى عن الأصول،
والبحث الآن هو عن الأمارات، وسيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى
البحث عن الأصول بقوله: وأما الأصول فلا معنى لقيامها...

ثم إن عطف الأمارات على الطرق تفسيري فإن المقصود منهما
شيء واحد، ولكن ربما تستعمل كلمة الطرق في خصوص باب
الأحكام، والأمارات في خصوص باب الموضوعات.

بدليل حجيتها واعتبارها: كما لو فرض أنه يقول: الأمانة كالقطع أو نحو ذلك.

مقام هذا القسم: أي الطريقي المحض.

على نحو الصفتية: سواء أكان بنحو تمام الموضوع أم جزئه.

ترتيب ما للقطع بما هو حجة: أي إن المستفاد من دليل الحجية هذا المقدار لا أكثر.

ثم إن آثار القطع بما هو حجة هي عبارة عن المنجزية والمعدريّة، وأما آثاره بما هو صفة فهو مثل وجوب التصديق أو جواز الشهادة.

خلاصة البحث:

القطع الموضوعي ينقسم إلى أربعة أقسام، فإذا ضمت إلى القطع الطريقي المحض صارت خمسة. ودليل حجية الأمانة يدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض بلحاظ المنجزية والمعدريّة، وأما قيامها مقام القطع الصفتي فلا يستفاد ذلك منه بل لا بدّ وأن يدل عليه دليل آخر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثالث: أقسام القطع:

قد عرفت أن القطع يوجب استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب. هذا إذا لم يؤخذ في موضوع حكم، وقد يؤخذ، كما لو ورد إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا، تارة بنحو تمام الموضوع _ بأن يكون القطع ولو مخطئاً موجباً لذلك _ وأخرى بنحو جزء، بأن يكون القطع المصيب موجباً لذلك.

وفي كل منهما تارة يؤخذ بنحو الكاشفية عن متعلقه، وأخرى بما هو صفة للقاطع أو المقطوع به، فإنه لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة _ ولذا كان العلم نوراً في نفسه ونوراً لغيره _ فيمكن أن يؤخذ بما هو صفة خاصة، كما يمكن أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه فتكون أقسامه أربعة، فإذا أضيفت إلى ما هو طريق محض صارت خمسة.

ولا ريب في قيام الأمانة بدليل حجيتها مقام الطريقي المحض، كما لا ريب في عدم دلالة على قيامها مقام الصفتي بل لا بد من دليل آخر _ فإن غاية ما يدل عليه ترتيب آثاره بما هو حجة لا بما هو صفة، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

* * *

قوله ﷺ:

«ومنه قد انقدهح عدم قيامها...، إلى قوله: وأما
الأصول...»^(١).

حكم بقية الأقسام:

ذكرنا فيما سبق أن دليل حجية الأمانة _ الذي يقول مثلاً: خبر
الثقة كالقطع _ يدل على قيامها مقام القطع الطريقي المحض في إثبات
المنجزية والمعدرية وإلأفما معنى حجيتها وكونها كالقطع، وذكرنا
أيضاً أنه لا يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي، إذ أقصى
ما يستفاد منه أن الأمانة هي كالقطع من ناحية التنجيز والتعذير وأما من
ناحية الآثار المترتبة عليه من جهة كونه موضوعاً وصفة _ كجواز
الشهادة أو وجوب التصديق _ فلا يستفاد لزوم ترتيبها عليه.

والآن نريد التعرض إلى القطع الموضوعي الطريقي ونقول: هل يستفاد من
دليل حجية الأمانة قيامها مقامه؟ والجواب هو الجواب المتقدم في القطع
الموضوعي الصفتي، ونفس النكته التي ذكرناها هناك تأتي هنا، أي نقول هكذا:
إن القطع الموضوعي الطريقي حيث إنه مأخوذ في الموضوع فيكون موضوعاً
كسائر الموضوعات، ودليل حجية خبر الثقة مثلاً لا يستفاد منه إلا أن الخبر هو
كالقطع من حيث التنجيز والتعذير، ولا يستفاد منه أنه كالقطع الموضوعي

(١) الدرس ٢٥٠: (٢٥/ ذي القعدة/ ١٤٢٦هـ).

الطريقي، أي لا يستفاد منه التنزيل منزلة الموضوعات، فالمسألة إذن هي مسألة القصور في المقتضي، أي في دلالة الدليل.

وإذا قلت: لِمَ لا نتمسك بإطلاق دليل الحجية ونقول: إن مقتضى إطلاق الدليل الدال على حجية خبر الثقة هو أن الخبر يلزم الأخذ به وإلغاء الاحتمال المخالف له وجعله كالقطع من ناحية كونه طريقاً محضاً أو من ناحية كونه مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفتية أو الطريقية، فجميع آثار القطع الطريقي والموضوعي يلزم ترتيبها.

قلت: إن عملية التنزيل تحتاج إلى ملاحظة المنزل والمنزل عليه، فإنه من دون ملاحظتهما لا يمكن التنزيل، وإذا كان التنزيل بلحاظ القطع الطريقي المحض فيلزم ملاحظة الأمانة والقطع بنحو الآلية إلى المؤدى والواقع، بينما إذا كان التنزيل بلحاظ القطع الموضوعي فيلزم ملاحظتهما بنحو الاستقلالية، وحيث لا يمكن الجمع بين اللحاظين فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل إلا إذا فرض وجود مفهوم جامع بين التنزيلين، ولكن لا يوجد مثله حتى يمكن الإستعانة به.

أما لماذا يلزم اللحاظ الآلي في أحد التنزيلين واللحاظ الاستقلالي في الآخر؟ ذلك باعتبار أنه إذا كان المقصود التنزيل بلحاظ المنجزية والمعدرية فمعناه أن المنظور هو الواقع، فلو دلَّ خبر الثقة على أن هذا السائل خمر فيصير المقصود هكذا: إن ما دلت عليه الأمانة _ وهو المؤدى، أي مؤدى الأمانة، يعني خمرية هذا السائل _ هو بمنزلة الواقع، أي إن الخمرية المدلول عليها بالأمانة هي بمنزلة الخمر الواقعي من ناحية التنجيز، أما إذا كان المقصود التنزيل بلحاظ آثار القطع الموضوعي فلا وجه لملاحظة المؤدى والواقع بل يكون الملحوظ نفس

الأمانة بما هي، ونفس القطع بما هو، ومن الواضح أن القطع إما أن يلحظ بما هو في نفسه أو يلحظ بما هو مرآة للمقطوع، ولا يمكن الجمع بينهما وإلا يلزم ملاحظة المقطوع وعدم ملاحظته، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأمانة، فإنه إما أن تلحظ في نفسها أو تلحظ بما هي مرآة لمؤداها الذي تدل عليه ولا يمكن الجمع بينهما.

إن قلت: إن هذا وجيه، ولكن لازم هذا سيرورة دليل حجية الأمانة مجملاً، إذ لا يدري ماذا يراد منه، هل يراد التنزيل فيه باللحاظ الآلي أو التنزيل باللحاظ الاستقلالي؟

قلت: إن التنزيل بلحاظ المنجزية والمعدرية _ أي باللحاظ الآلي _ أمر متيقن، وإنما الشك في التنزيل بالمقدار الزائد، أي بلحاظ آثار القطع الموضوعي، ونتيجة هذا أن تكون الأمانة منجزة ومعدرة لا أكثر.^(١)

(١) يمكن أن نسجل في هذا المجال بعض الملاحظات:

١- إن ما ذكر يتم لو فرض أن دليل حجية الأمانة يدل على التنزيل، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لا يوجد دليل بلسان التنزيل يقول مثلاً: خبر الثقة كالقطع، بل غاية ما عندنا هو مثل مفهوم آية النبأ الذي يدل على عدم وجوب التبين عند مجئ العادل بالنبأ، فأين التنزيل إذن؟

ثم إنه مع التنزل وافترض وجود دليل يدل على التنزيل فيمكن أن ندعي إمكان استفادة التنزيل بلحاظ جميع أقسام القطع، فهل ترى محذوراً في أن يقول المتكلم هكذا: الأمانة كالقطع بلحاظ جميع ما له من آثار؟ إنه لا محذور في ذلك، وهذا معناه أننا نلاحظ الأمانة باللحاظ الاستقلالي، وهكذا القطع نلاحظه باللحاظ الاستقلالي ونحكم بلزوم ترتيب جميع آثار القطع على الأمانة من دون حاجة إلى تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، بل إن ذلك باطل، لأنه يلزم منه كون مؤدى الأمانة هو الواقع الذي هو عبارة عن مسلك السببية.

توضيح المتن:

ومنه قد انقده...: أي من البيان المتقدم لإثبات عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفتي.

أو قيام دليل...: المناسب الواو بدل أو، كما هو المذكور في متن حاشية الرشتي.

ودخله في الموضوع كدخله: أي دخل ذلك الشيء في الموضوع كدخل القطع.

وتوهم كفاية...: المتوهم هو الشيخ الأعظم في الرسائل.

الدال على إلغاء احتمال خلافه: أي المخالف لذلك الطريق والشيء.

يكفي إلا: المناسب: يفي إلا...

ولحاظهما في أحدهما: الواو استينافية.

وفي كونه بمنزلته: عطف على في حجته وتنزيله.

ما بمفهومه...: الأنسب: نعم لو كان في البين مفهوم جامع بينهما.

وضمير بينهما يرجع إلى التنزيلين.

والمفروض أنه ليس: كلمة ليس اسم لا فعل ماض ناقص، فإن

مصطلح ليس يقابل مصطلح أيس، وهما مصطلحان ربما ينسبان إلى الكندي الفيلسوف المعروف.

⇒ ٢ - إن دليل حجية الأمارات عادة ليس دليلاً لفظياً كي يتمسك بإطلاقه وإنما

هو السيرة التي لا معنى فيها للتمسك بالإطلاق بل يلزم الاقتصار على القدر المتيقن، وهو التنزيل بلحاظ المنجزية والمعدرية فقط.

٣ - إن تقسيم القطع الموضوعي إلى الأقسام الأربعة مجرد افتراضات علمية لا واقع عملي لها، فيصعب علينا تحصيل أمثلة واقعية للأقسام الأربعة.

فلا يكون دليلاً...: أي فلا يكون دليل حجية الأمانة.

في صورتني إصابته وخطأه بناءً على استحقاق المتجرّي: هذه العبارة بكاملها لا حاجة إلى ذكرها.

ثمّ إن قوله: بناءً على استحقاق المتجرّي يرجع إلى صورة خطأ القطع.

لا يقال على هذا: أي بناءً على عدم إمكان الجمع بين التنزيلين.

وقوله: لا يكون أي دليل حجية الأمانة.

في كونه دليلاً على حجّيته: أي على طريقته. وفي التعبير مسامحة

واضحة.

فتأمل في المقام فإنه دقيق...: بل لا حاجة إلى التأمل بعد ما كان

البحث أقرب إلى العلمي منه إلى العملي.

وبه قوامه: عطف على سابقه.

إلا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً: الأنسب: إلا مقام

القطع الطريقي المحض.

خلاصة البحث:

إن دليل حجية الأمانة قاصر عن إفادة تنزيلها منزلة القطع

الموضوعي الطريقي، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات عموم التنزيل

بعد عدم إمكان الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، ويلزم الاقتصار

على القدر المتيقن، وهو التنزيل باللحاظ الآلي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ولهذه النكتة نفسها يتضح عدم قيامها مقام القطع الموضوعي

الطريقي، فإن القطع بالنحو المذكور هو كسائر ماله دخل في الموضوعات، فلا يقوم مقامه شيء ما لم يتم دليل خاص على ذلك.

وتوهم إمكان التمسك بإطلاق دليل الحجية فاسد، فإنه لا بدّ في كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في التّزيل منزلة القطع الطريقي هو إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي التّزيل منزلة القطع الموضوعي هو إلى أنفسهما، ولا يمكن الجمع بينهما بعد عدم وجود مفهوم جامع بينهما.

لا يقال: على هذا لا يكون دليل الحجية دليلاً على أي واحد من التّزيلين بعد عدم القرينة في البين.

فإنه يقال: إن التّزيل باللحاظ الآلي أمر لا ريب فيه، والتّزيل باللحاظ الاستقلالي هو الذي يحتاج إلى القرينة.

* * *

قوله ﷺ:

«وأما الإصول...، إلى قوله: الأمر الرابع.»^(١)

هل الأصول تقوم مقام القطع؟

الكلام فيما سبق كان ناظرا إلى الأمارات و طرحنا ثلاثة أسئلة

بلحاظها هي:

١ _ هل دليل حجية الأمانة يدل على قيامها مقام القطع الطريقي في

التنجيز والتعذير؟

٢ _ هل دليل حجية الأمانة يدل على قيامها مقام القطع الموضوعي

الصفتي؟

٣ _ هل دليل حجية الأمانة يدل على قيامها مقام القطع الموضوعي

الطريقي؟

وأجبنا عن السؤال الأول بالإيجاب وقلنا: نعم تقوم الأمانة مقام القطع في

التنجيز والتعذير وإلا لم يكن معنى لحجيتها إن لم تكن منجزة ومعذرة.

وأجبنا عن السؤال الثاني والثالث بالنفي وأن دليل حجية الأمانة

نستفيد منه أنها منجزة ومعذرة، وأما أكثر من ذلك فلا.

والآن نريد التحدث عن الأصول العملية ونقول: هل دليل حجية

الأصل يدل على قيامه مقام القطع في التنجيز والتعذير على الأقل؟

(١) الدرس ٢٥١ - ٢٥٣: (٢٨، ١ و ٢/ ذي القعدة/ ١٤٢٦هـ).

والجواب: كلا، لا يقوم الأصل مقام القطع في التنجيز والتعذير فضلاً عن أحكام القطع الموضوعي.

والوجه في ذلك: إن تنجيز شيء للحكم الواقعي فرع كونه طريقاً وكاشفاً عنه كي يكون منجزاً له في حالة إصابته له، وعذراً في حالة خطأه، وهذا كما هو الحال في القطع نفسه، فإنه حيث يُرى به الحكم الواقعي وينكشف به فمن الوجه تنجزه به، وهكذا الحال بالنسبة إلى خبر الثقة مثلاً، فإنه حيث ينكشف به الحكم الواقعي _ ولو انكشافاً ناقصاً فمن الوجه أيضاً تنجزه به، وهذا بخلافه بالنسبة إلى الأصل العملي، فإنه لا ينكشف به الحكم الواقعي ولو بشكل ناقص، إذ الحكم الواقعي حينما يفترض جهل المكلف به جهلاً تاماً مع عدم وجود وسيلة لانكشافه ولو انكشافاً ناقصاً فسوف يعود المكلف في حيرة ولا يدري ماذا يتخذ من موقف، فهل يفعل أو يترك؟ إن دور الأصل العملي يأتي في هذه المرحلة فهو يقول للمكلف: إنه ما دام لا طريق لك للتعرف على الحكم الواقعي فوظيفتك العملية هي أن تحتاط في مقام العمل أو أن تكون مطلق العنان الذي هو عبارة أخرى عن البراءة، فالبراءة والاحتياط لا يراد بهما تشخيص الحكم الواقعي ليكونا منجزين له أو معذرين، وإنما دورهما كمشخص لوظيفة المكلف في مقام العمل بعد جهله بالحكم الواقعي وعدم انكشافه له بأي شكل من الأشكال.

وبالجملة الأصول العملية ليس لها دور تشخيص الواقع حتى تنجزه أو تعذر منه وإنما هي وظيفة عملية تشخص الموقف العملي للمكلف في مقام العمل عند جهله بالحكم الواقعي.

نعم يمكن أن نستثني من ذلك الاستصحاب، إما باعتبار أنه امارة كسائر الأمارات أو باعتبار أنه أصل محرز للواقع، فهو يختلف عن بقية الأصول العملية، وله جنة إحراز للواقع فيمكن باعتبار ذلك أن يكون منجزاً أو معذراً.

لا يقال: إن مثل أصل الاحتياط حيث إنه صالح للتنجيز فلا محذور في أن يقوم مقام القطع لتنجيز الواقع.

فإنه يقال: إنه إما أن يقصد أصل الاحتياط العقلي أو أصل الاحتياط الشرعي، وكلاهما ليس بصالح للتنجيز.

أما الاحتياط العقلي فباعتبار أن قيام شيء مقام القطع في أثر التنجيز يستدعي وجود أشياء ثلاثة: أصل الاحتياط، مثلاً، والقطع، وأثر التنجيز الذي يتم بلحاظه التزليل، وهذه الثلاثة ليست متوفرة في الاحتياط العقلي، فإن معنى حكم العقل بالاحتياط هو أنه يحكم بالتنجيز واستحقاق العقوبة على المخالفة، وهذا هو نفس الأثر الذي يتحقق بلحاظه التزليل، فالعقل يحكم بالتنجيز، والأثر هو التنجيز أيضاً.

إذن أصل الاحتياط العقلي لا يمكن تنزيله منزلة القطع في أثر التنجيز.

وأما الاحتياط الشرعي فالأركان الثلاثة فيه متوفرة، فالأصل الشرعي هو حكم الشرع بلزوم الاحتياط، والأثر هو التنجيز، ولكن رغم هذا لا نسلّم بفكرة التزليل، إذ الاحتياط الشرعي في الشبهات البدوية لا نقول بوجوبه، وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي لا نقول بوجوب الاحتياط شرعاً بل بوجوبه عقلاً، أي يلزم الاحتياط عقلاً في الشبهات

المقرونة بالعلم الإجمالي لا شرعاً، وقد تقدّم أن الاحتياط العقلي لا يصلح لعملية التنزيل.^(١)

لماذا لا يتمسك بإطلاق دليل الاستصحاب؟

ثم تعرّض بعد ذلك رحمته إلى هذا المطلب، وهو أنه لماذا لا يتمسك بإطلاق دليل الاستصحاب لإثبات قيامه مقام القطع الطريقي المحض ومقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة؟

(١) ينبغي الالتفات إلى التعاليق التالية:

١ - إن عدم حكمنا بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية لا يبرّر عدم صلاحية الاحتياط الشرعي للقيام مقام القطع في أثر التنجيز، إذ ما دام يمكن أن يؤدي الدور المذكور فذلك معناه أنه صالح للتنزيل منزلة القطع في أثر التنجيز سواء قلنا نحن بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية أم لا. ولعلّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.

٢ - إنه عند استعراض الإشكال بقوله: لا يقال، أشار إلى أصل الاحتياط فقط ولم يشر إلى أصل البراءة، وكان من المناسب الإشارة إلى الاثنين معاً فيقول هكذا: لا يقال: إن أصل البراءة صالح للتعذير فلماذا لا يقوم مقام القطع في إثبات أثر المعذرية فإنه يقال: إن أصل البراءة العقلي هو نفس حكم العقل بالمعذرية التي هي الأثر لا أنهما شيان متغايران، وأصل البراءة الشرعي هو عبارة عن الحكم بالمعذرية التي هي الأثر أيضاً.

٣ - إن أصل ذكر الإشكال بلسان لا يقال والجواب بلسان فإنه يقال ليس وجيهاً من الأساس بل المناسب عدم ذكره، فإنه قد ذكره رحمته في البداية أن الأصول العملية لا تصلح لتنجيز الحكم الواقعي والتعذير من ناحيته لأنها ليست ناظرة إليه بل هي وظائف عملية، والآن ما معنى أن يتعرّض إلى الإشكال المذكور ويقول: لا يقال: إن أصل الاحتياط صالح للتنجيز ثم يجيب عنه بما تقدّم، إن هذا تهافت واضح، فإن سلّمنا أن الأصل العملي هو مجرد وظيفة عملية فلا معنى للإشكال الذي تعرّض إليه بلسان لا يقال، وإذا لم نسلم بكونه وظيفة عملية فذلك معناه أن الكلام الأول باطل، فالجمع بين الكلامين المذكورين يشتمل على تهافت واضح.

وبكلمة أخرى: نحن قد ذكرنا فيما سبق أن الاستصحاب حيث إنه اماره أو أصل محرز فيمكن أن يدعى أنه يحرز الواقع، وبالتالي يكون بمنزلة القطع الطريقي في إثبات التنجز، والآن نسأل: لماذا لا يتمسك بإطلاق دليل حجية الاستصحاب لإثبات قيامه مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي _ بأقسامه الأربعة _ معاً، لا قيامه مقام خصوص القطع الطريقي المحض؟

وأجاب رحمته بنفس الجواب الذي ذكره في باب الأماره، وهو أن لازم ذلك الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي معاً في استعمال واحد، وهو أمر غير ممكن.

أما كيف يلزم ما ذكر؟ ذلك باعتبار أنه في التزليل في القطع الطريقي يلزم ملاحظة الشك واليقين _ أي في حديث لا تنقض اليقين بالشك _ بما هما آلة للمشكوك والمتيقن، بينما لو كان التزليل بلحاظ القطع الموضوعي يلزم ملاحظتهما بما هما مستقلان.

الاقتراح المذكور في حاشية الرسائل:

ثم إن للشيخ المصنف رحمته حاشية على الرسائل، وقد ذكر فيها أنه بإمكاننا من خلال لحاظ واحد إثبات قيام الأماره _ وهكذا الاستصحاب _ مقام جميع أقسام القطع دون أن يلزم محذور الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي.

وحاصل ذلك: إنه في القطع الموضوعي يكون موضوع الحكم مركباً من جزئين، ففي قولنا: الخمر إن قطعت بخمريته حرام يكون موضوع الحرمة هو الخمر + القطع بخمريته، ولأجل أن تثبت الحرمة يلزم ثبوت كلا الجزئين، فلا يكفي كون الشيء خمرأ في الواقع، كما لا يكفي ثبوت القطع بالخميرية من دون أن يكون السائل خمرأ في الواقع،

ثم نقول بعد ذلك: إن دليل حجية الأمانة _ الذي يقول: الأمانة حجة أو كالقطع _ يدل بالمطابقة على التنزيل بلحاظ الخمرية التي هي الجزء الأول، يعني إذا قامت الأمانة على أن هذا السائل المعين خمر فسوف ينزل ما قامت الأمانة على خمريته _ ويعبر عنه بمؤدى الأمانة _ منزلة الخمر الواقعي، وهذا التنزيل استفدناه من دليل حجية الأمانة. وإذا ثبت بالمطابقة أن مؤدى الأمانة هو بمنزلة الواقع فنقول: إنه سوف نستفيد بالدلالة الالتزامية أن القطع بمؤدى الأمانة^(١) هو بمنزلة القطع بالواقع، وإلا يلزم محذور اللغوية، إذ التنزيل بلحاظ الجزء الأول من دون أن ينضم إليه التنزيل بلحاظ الجزء الثاني لغو واضح، فمتى ما عبّنا الشارع بالتنزيل بلحاظ الجزء الأول يلزم أن يكون قد عبّنا بالتنزيل بلحاظ الجزء الثاني فراراً من اللغوية.

إذن لم يلزم من استفادة كلا التنزيلين من دليل حجية الأمانة _ وهكذا الاستصحاب _ محذور الجمع بين اللحاظين، بل هناك تنزيل واحد مطابق، وتنزيل آخر نستفده بالالتزام، والمحذور إنما يلزم لو كان كلا التنزيلين ثابتاً بالدلالة المطابقة دون ما لو كان أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام.

هذا ما أفاده في حاشية الرسائل.

وهنا أخذ بمناقشته، وقبل أن نذكر المناقشة نشير إلى مقدمة حاصلها: إنه متى ما كان موضوع الحكم مركباً من جزئين _ كنجاسة الماء بالملاقاة، فإن موضوعها هو ملاقات الماء للنجاسة وكونه أقل من كر _ فالتعبّد بأحد الجزئين لا

(١) فإذا قامت الأمانة على خمرية هذا فخمرية هذا هو مؤدى الأمانة وأنا قاطع به، فإني قاطع بأن هذا قد قامت الأمانة على خمريته.

يمكن إلا إذا فرض أن الجزء الآخر ثابت بالوجدان أو بتعبّد في عرض التعبّد الأول، فلا يمكن أن يعبّدنا الشرع باستصحاب قلة الماء^(١) إلا إذا فرض أن الملاقاة ثابتة بالوجدان أو باستصحاب يجري في عرض الاستصحاب الأول وإلا كان التعبّد بكون الماء أقل من كر من خلال الاستصحاب لغواً، إذ ما الفائدة في التعبّد بأحد جزئي موضوع الحكم إذا لم يكن الجزء الآخر ثابتاً بالوجدان أو بالتعبّد العرضي.

وهذا معناه أن الجزء الثاني لو كان يثبت بتعبّد متفرّع على التعبّد الأول وفي طوله فلا يمكن ثبوت التعبّد الأول من الأساس للزوم محذور الدور، إذ ثبوت التعبّد الأول متفرّع على ثبوت التعبّد الثاني، لأن ثبوت الأول من دون الثاني لغو واضح، فإذا كان التعبّد الثاني متفرّعاً على ثبوت الأول وفي طوله فيلزم الدور كما هو واضح.

هذه هي المقدمة التي أردنا بيانها.

وباتضحها نقول: إنه في القطع الموضوعي يكون موضوع الحكم مركّباً من جزئين، فوجوب الاجتناب مثلاً ليس ثابتاً لذات الخمر الواقعي بل لما يقطع بخمريته، أي إن الموضوع هو الخمرية + القطع بالخمرية، وفي مثله إذا قامت الأمانة على خمرية هذا السائل فالتعبّد بخمرية هذا وأنه بمنزلة الخمر الواقعي _ وهو الذي يراد إثباته بدليل حجية الأمانة كمدلول مطابق له _ هو تعبّد بالجزء الأول، وهو لا يمكن إلا إذا كان

(١) أما كيف يعبّدنا باستصحاب قلة الماء؟ ذلك بأن نشير إلى الماء الذي نشكّ أنه كر أو أقل منه ونقول: هذا قبلاً لم يكن كراً جزماً، إذ الماء حينما يتجمّع ويصير كراً هو لا يوجد كراً دفعة واحدة بل يوجد شيئاً فشيئاً فهو ماء أقل من كر في بداية وجوده جزماً فإذا شكّ بعد ذلك في صيرورته كراً استصحبنا القلة الثابتة سابقاً.

التعبّد بالجزء الثاني ثابتاً بالوجدان أو بتعبّد عرضي، فإذا فرض أن التعبّد بالجزء الثاني أردنا استفادته من التعبّد بالجزء الأول كمدلول التزامي للتعبّد بالجزء الأول يلزم من ذلك الدور، إذ التعبّد بالجزء الأول لا يمكن _ وإلاّ تلزم اللغوية _ إلاّ بعد التعبّد بالجزء الثاني، والتعبّد بالجزء الثاني حيث إنه مدلول التزامي للتعبّد بالجزء الأول فيلزم الدور.

وينبغي أن نلفت النظر إلى أن محذور الدور إنما يلزم لو فرض أننا أردنا استفادة كلا التنزيلين من دليل حجية الأمانة، غايته أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، أما إذا فرض أنه جاء دليل خاص وعبدنا بالتنزيل بلحاظ الجزء الأول فحيث إن الحكيم لا يفعل اللغو فنستكشف أنه قد عبدنا بالجزء الثاني أيضاً في عرض التعبّد بالجزء الأول، غايته هو قد أبرز أحد التعبّدين العرضيين وسكت عن الثاني، ونحن قد استكشفناه بالدلالة الالتزامية.

إذن ينبغي التفرقة بين ما إذا أريد استكشاف كلا التنزيلين من خلال دليل حجية الأمانة وبين ما إذا أريد استكشافهما من دليل يعبدنا بالجزء الأول، والذي ندعي أنه غير ممكن هو الأول، وأما الثاني فهو ممكن.

ولنرجع إلى صلب الموضوع.

إنه ذكر عليه السلام أن الطريقة المقترحة في الحاشية على الرسائل مرفوضة لمحذور الدور، ولولاه لأمكن بواسطتها إثبات قيام الأمانة مقام جميع أقسام القطع الخمسة بما في ذلك القطع الموضوعي الصفّي من دون اختصاص بالقطع الموضوعي الطريقي.

توضيح المتن:

بأدلتها أيضاً: أي كما أن دليل حجية الأمانة لا يدل على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة كذلك دليل حجية الأصول لا يدل على قيامها مقام القطع بما في ذلك القطع الطريقي المحض.

ونؤكد: أن دليل حجية الأمانة لم يستفد منه قيامها مقام القطع الموضوعي، وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض فقد استفدنا ذلك منه، وهذا بخلافه في الأصول العملية، فإن دليلها لا يدل على قيامها مقام القطع بما في ذلك القطع الطريقي المحض في منجزيته ومعذريته.

من قيام المقام: بضم الميم، والمراد منه الأصول العملية.

وقوله: ترتيب ما له، أي ما للقطع.

وعطف الأحكام على الآثار تفسيري، والمراد منها المنجزية والمعدرية. والتقدير: إن المراد من قيام شيء مقام القطع ترتيب المنجزية والمعدرية عليه. والمناسب إضافة كلمة عليه، أي هكذا: ترتيب ما له من الآثار والأحكام عليه من تنجيز...

ثم إن المراد من كلمة وغيره الإشارة إلى المعدرية، وكان المناسب إبدالها بذلك، أي هكذا: من المنجزية والمعدرية.

وهي ليست: أي والحال أن الأصول العملية ليست إلا...

شرعاً: يعني البراءة الشرعية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وكان المناسب حذف قيد (شرعاً أو عقلاً) فإنه توضيح زائد لا حاجة إليه الآن.

لا يقال إن الاحتياط: أي أصل الاحتياط لا بأس بقيامه مقام القطع في إثبات تنجيز التكليف به لو فرض وجود تكليف في الواقع.

ثم إنه كان من المناسب الإشارة إلى أصل البراءة أيضاً كما أوضحنا.
 لا شيء يقوم...: المناسب: لا شيئاً يقوم... فإنه عطف على خبر
 ليس، أعني نفس حكم العقل.
 ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً...: أي كدليل حجية
 الأمانة، فكما أنه لا يدل على قيامها مقام القطع كذلك دليل
 الاستصحاب لا يدل على قيامه مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة.
 وما ذكرنا في الحاشية...: هذا مبتدأ. وخبره قوله: لا يخلو من
 تكلف...

في وجه تصحيح لحاظ واحد: أي في توجيه كفاية لحاظ واحد.
 ثم إن قوله: (منزلة الواقع)، إشارة إلى التنزيل بلحاظ القطع
 الطريقي، وقوله: (والقطع)، إشارة إلى التنزيل بلحاظ القطع الموضوعي.
 المستصحب والمؤدى: الأول في باب الاستصحاب، والثاني في
 باب الأمانة.

وإنما كان تنزيل القطع فيما...: أي وإنما يتحقق تنزيل القطع بالمؤدى
 منزلة القطع الموضوعي من خلال الملازمة. وكلمة بالملازمة خبر لكان.
 وقوله: فيماله دخل في الموضوع يعني القطع الدخيل في
 الموضوع، وبكلمة أوضح القطع الموضوعي.
 بين تنزيلهما: يعني المؤدى والمستصحب.

تنزيل القطع...: أي وبين تنزيل القطع... والتقدير: للملازمة بين تنزيل
 المؤدى _ وهكذا المستصحب _ منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي
 التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي. والمقصود بالواقع التنزيلي التعبدي هو
 مؤدى الأمانة، حيث إنه نُزِلَ منزلة الواقع فصار واقعاً تنزيلياً تعبدياً.

لا يخلو من تكلف...: هذا خبر لقوله: وما ذكرنا في الحاشية.

ثم إن التكلف إشارة إلى منع الملازمة العرفية، أي إنه لم يثبت أن العرف يرى الملازمة بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع.

وقوله: بل تعسف إشارة إلى محذور الدور. أي إن العرف لم يثبت أنه يرى الملازمة المذكورة بل لا يمكن أن يراها لأن لازمها الدور.

جزء الموضوع أو قيده: الأول إشارة إلى حالة كون القطع جزء الموضوع، والجزء الآخر الواقع، والثاني إشارة إلى حالة كون القطع تمام الموضوع، حيث يكون الواقع قيلاً للقطع، إذ القطع لا يمكن تحققه من دون متعلق يتعلق به ويكون ذلك المتعلق قيلاً للقطع الذي هو تمام الموضوع.

بما هو كذلك: في مقابل ما إذا كان يترتب عليه أثر آخر يكون تمام الموضوع بلحاظه، والمقصود أن تنزيل الجزء بما هو جزء لا يصح إلا إذا كان الجزء الثاني محرزاً، أما تنزيله بما هو تمام الموضوع لأثر آخر فلا إشكال بلحاظه وهو خارج عن محل الكلام.

جزء الموضوع أو ذاته: اللف والنشر مرتب. وقوله: أو ذاته أي ذات الموضوع، فإنه في حالة كون الواقع قيلاً للموضوع يكون القطع ذات الموضوع وتمامه.

فلا يكاد يكون...: أي إنه بناءً على هذا لا يكاد يكون...

فيما لم يكن محرزاً حقيقة: ولك أن تقول: إن لم يفترض أنه محرز بالوجدان.

وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما: الواو أستينافية. أي وفي حالة عدم

وجود دليل على تنزيل كلا الجزئين بالمطابقة كما في مقامنا _ حيث إن أحد التنزيلين قد افترضناه في طول تنزيل الجزء الآخر _ فلا يكون دليل الأمانة دليلاً على التنزيل أبداً.

على تنزيل القطع بالملازمة: أي على تنزيل القطع بالمؤدى _ يعني منزلة القطع بالواقع _ من خلال الملازمة. والجار والمجرور _ بالملازمة _ متعلق بدلالته وليس بالقطع.

ولا دلالة له كذلك: أي ولا دلالة لدليل الأمانة على تنزيل القطع من خلال الملازمة.

فإن الملازمة إنما: وهنا توجد نسختان، والأجدر ما كانت العبارة فيها هكذا: فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقة، انتهى.

والمقصود: فإن الملازمة هي بين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

إن هذا لو تم...: أي إن هذا البيان المذكور في حاشية الرسائل _ وهو التمسك بالملازمة العرفية _ لو تمَّ لكان بياناً عاماً يعمُّ التنزيل بلحاظ جميع أفراد القطع بما في ذلك القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة ولا يختص بالقطع الموضوعي الطريقي.

بما إذا كان القطع مأخوذاً: أي في الموضوع بنحو الطريقية، والتقدير: ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع بنحو الطريقية.

خلاصة البحث:

لا تقوم الأصول العملية مقام القطع الطريقي _ فضلاً عن الموضوعي _ لأنها ليست ناظرة إلى تشخيص الواقع لتنجّزه بل هي مجرد وظائف عملية.

نعم الاستصحاب يمكن أن ينجّز الواقع عند إصابته ولكنه لا يمكن التمسك بإطلاق دليله لإثبات قيامه مقام القطع الموضوعي، وذلك لنفس النكتة المذكورة في باب الأمانة، وهو لزوم اجتماع لحاظين في شيء واحد.

والبيان المذكور في حاشية الرسائل لإثبات قيام الأمانة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي مرفوض باعتبار لزوم الدور منه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

حكم الأصول العملية:

هذا بالنسبة إلى الأمارات.

وأما الأصول العملية فلا معنى لقيامها مقامه غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام شيء مقام القطع ترتيب المنجزية والمعدرية عليه، وهي ليست إلا وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل.

لا يقال: لا بأس بقيام الاحتياط مقامه في تنجيز التكليف به.

فإنه يقال: إن الاحتياط العقلي هو نفس حكم العقل بتنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأما النقلي فلا نقول به في الشبهة البدوية، وليس بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي فافهم.

ثمّ إنه لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الاستصحاب أيضاً لإثبات قيامه مقام القطع الموضوعي، فإنّ مثل لا تنقض اليقين إما أن يراد فيه من اليقين المتيقن أو نفس اليقين.

هذا وقد ذكرنا في حاشيتنا على الرسائل بياناً لإثبات كفاية لحاظ واحد لتحصيل كلا التّنزيلين، بتقريب أن دليل حجية الأمانة يدل بالمطابقة على تنزيل مؤداها منزلة الواقع، وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع.

ولكن هذا لا يخلو من تكلف بل تعسف، فإنّ تنزيل أحد جزئي الموضوع لا يمكن إلاّ إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرض الأوّل وإلاّ فلا يمكن التمسك به، فإن دلالة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع تتوقف على دلالة من خلال الملازمة على تنزيل القطع، ولا دلالة له كذلك إلاّ بعد دلالة على تنزيل المؤدى.

ثمّ إن هذا البيان لو تمّ لم يختص بالتنزيل منزلة القطع الطريقي كما هو واضح.

قوله **بَشِيرٌ**:

«الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع...،
إلى قوله: الأمر الخامس.»^(١)

أخذ القطع أو الظن بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده:

في هذا البحث توجد أسئلة ثلاثة نطرحها كما يلي:

١ _ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه كأن يقول
المولى: إن قطعت بوجوب القصر على المسافر مثلاً فآنذاك يجب عليك
القصر، فيكون وجوب القصر منوطاً بالعلم بنفس الوجوب؟

٢ _ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل
للحكم المقطوع، كأن يقول المولى: إن قطعت بوجوب القصر فآنذاك
يثبت وجوب آخر للقصر؟

٣ _ هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد
للحكم المقطوع، كأن يقول المولى: إن قطعت بوجوب القصر فآنذاك
تثبت عليك حرمة القصر؟

هذه أسئلة ثلاثة ناظرة إلى حالة القطع. ونفس هذه الأسئلة يمكن
طرحها في حالة الظن، وذلك كما يلي:

١ _ هل يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه، كأن يقول المولى:
إن ظننت بوجوب القصر من إخبار الثقة مثلاً فآنذاك يجب عليك القصر؟

(١) الدرس ٢٥٤ و ٢٥٥: (٣ و ١٣/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

٢ _ هل يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل للحكم المقطوع، كأن يقول المولى: إن ظننت بوجوب القصر من إخبار الثقة فآنذاك يثبت وجوب آخر للقصر؟

٣ _ هل يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد، كأن يقول المولى: إن أخبر الثقة بوجوب القصر فآنذاك يثبت عليك حرمة القصر؟ ونجيب أولاً عن حالة القطع ثم نجيب ثانياً عن حالة الظن. أما بالنسبة إلى حالة القطع:

فنجيب عن السؤال الأول بالنفي، فلا يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم وإلا يلزم محذور الدور، لأن العلم بثبوت شيء فرع ثبوت ذلك الشيء أولاً حتى يمكن تعلّق العلم به، فالعلم بثبوت الحكم فرع ثبوت الحكم، فلو كان ثبوت الحكم موقوفاً على العلم بثبوت الحكم يلزم الدور، إذ ثبوت الحكم موقوف على العلم به، وهو موقوف على ثبوت الحكم فيكون ثبوت الحكم موقوفاً على ثبوت الحكم.^(١)

(١) لا يخفى أن محذور الدور المذكور يمكن دفعه ببيان أن العلم بثبوت شيء ليس فرع ثبوت الشيء واقعاً وإلا صار كل علم مصيباً، بل هو فرع ثبوته على مستوى الصورة الذهنية، فالعلم بوجود الأسد مثلاً في الغرفة لا يتوقف على وجوده في الغرفة واقعاً بل على صورته الذهنية، ومعه فلا دور، إذ ثبوت الحكم وإن كان موقوفاً على العلم به إلا أن العلم به ليس موقوفاً على ثبوته واقعاً بل على صورته الذهنية.

ولكن رغم هذا يلزم الدور في نظر الشخص العالم وإن لم يلزم واقعاً، وذلك باعتبار أن دور العلم في نظر العالم دور الطريق، فهو يرى أن علمه يتعلّق بالحكم الثابت لا أنه يخلق الحكم ويوجده، ولازم هذا أنه بحسب نظر العالم يكون العلم بالحكم موقوفاً على ثبوت الحكم، فلو كان ثبوته موقوفاً على العلم به يلزم الدور.

وعليه فالدور بحسب الواقع وإن لم يكن لازماً إلا أنه بحسب نظر العالم لازم. وقد تعرّض إلى هذا السيد الشهيد رحمته الله في الجزء الأول من الحلقة الثالثة فلاحظ.

ونجيب عن السؤال الثاني بالنفي أيضاً، حيث يلزم محذور اجتماع المثليين، فإذا ثبت عند العلم بوجوب القصر وجوب آخر للقصر صارت صلاة القصر محكمة بالوجوب مرتين.

ونجيب عن السؤال الثالث بالنفي أيضاً، لأن لازمه اجتماع الحكمين المتضادين.

وقد اتضح بهذا أن جميع الأنحاء الثلاثة غير ممكنة، فلا أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه ممكن ولا أخذه في موضوع مثله أو ضده ممكن. وقد تسأل وتقول: إن أخذ القطع بلحاظ نفس الحكم إذا لم يكن ممكناً فكيف الحال في مثل الإخفات والجهر، والقصر والتمام، فإنه قد ورد أن من صلى إخفاتاً في موضع الجهر أو بالعكس حكم بصحة صلاته، وهذا معناه أن موضوع الحكم بوجوب الإخفات هو العلم بذلك.

وهنا أجاب الشيخ المصنف بأن الحكم يشتمل على مراتب أربع هي: الملاك، والإنشاء، والفعلية، والتنجز،^(١) ولا محذور في أخذ العلم بمرتبة من الحكم في موضوع الحكم نفسه بلحاظ مرتبة ثانية، وذلك بأن يقول المولى

(١) فإن الحكم بالوجوب مثلاً يحتاج إلى افتراض وجود المصلحة أولاً، ثم إنشاء الوجوب، ثم يفترض التحريك والبعث، ثم يستحق المكلّف العقاب على مخالفته عند فرض العلم به، والأول عبارة عن مرتبة الملاك، والثاني عبارة عن مرتبة الإنشاء، والثالث عبارة عن مرتبة الفعلية، والرابع عبارة عن مرتبة التنجّز.

ثم لا يخفى أن هذا التقسيم الرباعي لمراتب الحكم هو قول في المسألة ويتبناه الشيخ الخراساني وإلا فالشيخ النائيني يرى أن الحكم يتركّب من مرتبتين: مرتبة الجعل ومرتبة المفعول، أي مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية، ولا يتركّب من مراتب أربع. ولكن هذا المقدار من الاختلاف لا يؤثر شيئاً على روح الحل والاقتراح الذي تقدّم به الشيخ المصنف.

هكذا مثلاً: إذا علمت بإنشاء الحكم بوجوب القصر فيثبت آنذاك في حقلك بمرتبة الفعلية، فالحكم واحد ويكون العلم بمرتبة الإنشائية شرطاً لوجوبه بمرتبة الفعلية، وهذا مطلب لا محذور فيه ويرتفع معه محذور الدور.

ومن هنا ذكره ^(١) مستدر كاً وقال: نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم _ يعني مرتبة الإنشاء مثلاً _ في مرتبة أخرى _ يعني مرتبة الفعلية _ منه أو مثله أو ضده. ^(١)

هذا كله بالنسبة إلى أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.
وأما أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم فذكر فيه ما يلي:
بالنسبة إلى السؤال الأول لا يجوز أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم نفسه، لنفس المحذور السابق، أعني محذور الدور، فإن الظن بالحكم فرع ثبوت الحكم، فلو كان ثبوت الحكم موقوفاً على الظن به يلزم الدور.
وبالنسبة إلى السؤال الثاني والثالث يجوز أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مماثل له، وهكذا في موضوع حكم مضاد له.
وقد تقول: كيف يجوز هذا والحال أن لازمه اجتماع المثليين أو المتضادين؟ ولماذا هنا يجوز بينما في صورة القطع لا يجوز؟

والجواب: أنه إنما جاز ذلك، باعتبار أن الحكم ظاهري، فالأول الذي تعلق به الظن حكم واقعي، بينما الثاني الذي ثبت بسبب الظن هو حكم ظاهري ولا محذور في اجتماعهما بعد ما كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، وهذا بخلافه في صورة القطع، فإن الثاني لا يمكن أن

(١) وهذا هو نفس ما ذكره السيد الشهيد في الحلقة الثالثة، فإنه بعد أن سلم بمحذور الدور وأنه يلزم تحققه بلحاظ نظر القاطع ذكر أنه يمكن اندفاعه فيما إذا فرضنا أن العلم بالحكم بمرتبة الجعل يؤخذ في موضوعه بلحاظ مرتبة المجعول.

يكون ظاهرياً، لأن الحكم الظاهري يثبت في حالة عدم العلم بالحكم الواقعي، ولا يمكن أن يثبت عند تحقق العلم بالحكم الواقعي.

ولك أن تقول: إن موضوع الحكم الظاهري حيث إنه محفوظ في حالة الظن وليس محفوظاً في حالة القطع أمكن ثبوت حكمين في حالة الظن ولم يمكن في حالة القطع.

وبهذا تندفع المشكلة التي ذكرها ابن قبة، حيث ذهب إلى أنه يستحيل _ ونؤكد يستحيل _ تشريع الأحكام الظاهرية، يعني جعل الحجية للأمارة أو الأصل العملي، لأن لازم ذلك عند إصابة الأماراة للواقع اجتماع حكمين متماثلين، وعند خطأها اجتماع حكمين متضادين.

إن هذه المشكلة تندفع بعد ما كان أحد الحكمين واقعياً والآخر ظاهرياً.
إن قلت قلت:

ثم إنه تعرض ^{بشيء} بعد ذلك إلى إشكال وجواب بلسان إن قلت قلت. أما الإشكال فحاصله: إن الحكم الواقعي الذي تعلق به الظن قد يكون فعلياً، وحينئذ إذا كان الحكم الظاهري الثابت في مورده فعلياً أيضاً فسوف يلزم الظن بتحقق حكمين فعليين متماثلين أو متضادين، وهو أمر مستحيل.

ولك أن تقول بشكل آخر: إن خبر الثقة مثلاً يورث الظن بالحكم الواقعي فإذا جعله الشارع حجة ودلاً على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فسوف يحصل الظن بوجوبها الفعلي الواقعي، ومع حصول هذا الظن كيف يجعل الشارع الخبر المذكور حجة؟ إنه يلزم من ذلك اجتماع المثلين أو الضدين، لأن الحكم الثابت واقعاً الذي أخبر عنه الثقة إذا كان هو الوجوب وفرض أن الخبر أدى إلى الوجوب أيضاً فسوف يلزم اجتماع المثلين، وإذا أدى إلى عدم الوجوب فسوف يلزم اجتماع الضدين.

ومجرد كون الحكم الثاني الثابت بسبب الخبر _ ظاهرياً لا يدفع الإشكال، فإن المصطلحات لا تتغير من الواقع شيئاً، إذ الحكم الظاهري فعلي لكون موضوعه فعلياً،^(١) فإذا فرض أن الحكم الواقعي الذي تعلق به الظن كان فعلياً أيضاً فسوف يلزم الظن بتحقق حكيمين فعليين في موضوع واحد، وهو أمر غير ممكن، لأن ضابط الحكم الفعلي هو وصوله إلى مرتبة الإرادة والكرهية، فالحكم متى ما كان يوجد على طبقه إرادة وكرهية فذلك يعني أنه فعلي، ولازم كون كلا الحكمين فعلياً اجتماع إرادتين أو كراهيتين أو إرادة وكرهية في موضوع واحد، أعني مثل صلاة الجمعة، وهو أمر مستحيل.

وبكلمة مختصرة: إن أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل أو مضاد أمر غير ممكن، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم الواقعي _ الذي تعلق به الظن _ فعلياً فيلزم من ذلك اجتماع الحكمين الفعليين المتماثلين أو المتضادين، وهو غير ممكن، لأن لازمه اجتماع الإرادتين أو الكراهيتين أو الإرادة والكرهية في موضوع واحد.

ونتمكّن أن نقول: إن هذا الإشكال ليس شيئاً آخر يغيّر الإشكال الذي ذكره ابن قبة، فإنه سوف يأتي بعد عدة محاضرات^(٢) _ إن شاء الله تعالى _ أن ابن قبة ذهب إلى استحالة جعل الأمانة أو الأصل العملي حجة، لأن لازم ذلك اجتماع الحكمين الفعليين المتماثلين أو المتضادين، وما أفاده الشيخ المصنف ليس شيئاً آخر يغيّر هذا.

(١) وموضوعه هو الظن بالحكم الواقعي، فإن المفروض في محل الكلام أن الدليل قد دلّ على أن الظن بالحكم يوجب ثبوت حكم آخر مثله أو ضده، وبما أن خبر الثقة يفيد الظن فيلزم أن يكون موضوع الحكم الآخر فعلياً.

(٢) يعني في مبحث حجية الأمارات (ص ٤٤) من الكفاية.

وسوف يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى _ يعني في مبحث حجية الأمارات _ الجواب مفصلاً عن إشكال ابن قبة، ولكن نقول معجلاً الآن: نسلم أن الحكم الظاهري فعلي دائماً لفعلية موضوعه، ونسلم أيضاً بكون الحكم الواقعي قد يكون فعلياً، ولكن لا محذور في اجتماعهما رغم كونهما فعليين، لأنه لا يلزم منه اجتماع إرادتين أو كراهيتين أو إرادة وكراهة.

أما كيف لا يلزم ذلك والحال أن لازم الحكم الفعلي وصوله إلى مرحلة الإرادة والكراهة؟

إنه في هذا المجال يمكن أن نذكر المقدمة التالية: إن للحكم الفعلي خصوصيتين، كما أن للحكم الإنشائي خصوصيتين أيضاً. أما الخصوصيتان للحكم الفعلي فهما:

- ١ _ إنه يوجد على طبقه إرادة وكراهة.
- ٢ _ إنه لو علم به المكلف لتنجز عليه، بمعنى أنه يجب عليه أمثاله ويستحق العقاب على مخالفته.

وأما الخصوصيتان للحكم الإنشائي فهما:

- ١ _ إنه لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة.
- ٢ _ إنه لو علم به المكلف فلا يتنجز عليه.

وباتضح هذه المقدمة نقول: إنه لارتفاع إشكال اجتماع حكمين فعليين متماثلين أو متضادين يمكن أن نفترض أن الحكم الواقعي الذي هو فعلي وتعلق به الظن هو فعلي بفعلية جديدة متوسطة بين الفعلية المحضة والإنشائية المحضة، وهذه الفعلية بالمعنى الجديد تشتمل على خصوصية واحدة من

خصوصيتي الفعلية المحضة وعلى خصوصية واحدة أخرى من خصوصيتي الإنشائية المحضة، فالحكم الفعلي بالمعنى الجديد هو لو عُلِمَ به لتنجَز ولكنه في نفس الوقت لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة، فمن جهة أنه لو عُلِمَ به لتنجَز يشابه الفعلي المحض، ومن جهة أنه لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة يشابه الإنشائي المحض.

وباتضح هذا المعنى الجديد للحكم الفعلي يتضح اندفاع الإشكال، فإن الحكم الواقعي وإن كان فعلياً ولكنه فعلي بهذا المعنى الجديد، أي لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة، وبالتالي لا يلزم من اجتماع الحكمين الفعليين اجتماع إرادتين أو كراهتين أو إرادة وكراهة، إذ الإرادة والكراهة لا توجدان إلا على طبق الحكم الظاهري الفعلي فقط.

أما كيف نتصور أن الحكم الواقعي لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة ولكن رغم ذلك لو عُلِمَ لتنجَز؟ إنه يمكن أن نتصور ذلك بسبب كون المصلحة ثابتة بدرجة مخففة لا شديدة، فإنها لكونها ثابتة في حدٍ نفسها يلزم عند حصول العلم بها تنجز الحكم، ولكن لأجل كونها مخففة لا يلزم على المولى رفع الجهل عن المكلف لو أمكن، كما لا يلزمه جعل الاحتياط لإدراكه ويجوز له جعل حكم ظاهري - من امارة أو أصل - يؤدي إليه تارة وإلى خلافه أخرى.

إِنْ قُلْتَ قُلْتُ:

ثم إنه بشيء بعد أن ذكر الإشكال المذكور بلسان إن قلت وذكر

جوابه بلسان قلتُ أخذ في تكرار نفس الإشكال والجواب بلسان إن قلتُ قلتُ مرة ثانية من جديد، ولم يذكر شيئاً جديداً في هذا التكرار.^(١)

(١) في هذا المجال توجد عدة تعاليق نشير إليها كما يلي:

١ - إن أصل الإشارة إلى الإشكال لا داعي إليها من الأساس، فإن الإشكال المذكور ليس هو إلا إشكال ابن قبة، أي إشكال استحالة جعل الأمانة أو الأصل حجة للزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، وهذا الإشكال سوف يأتي التعرّض إليه بشكل أوسع تفصيلاً مع جواب مفصل بشكل أوسع أيضاً فيما بعد إن شاء الله تعالى عند التعرّض إلى بحث حجية الأمارات فلاحظ (ص ٤٤) من الكفاية، فالإشارة هنا إلى الإشكال لا داعي إليها، بل كان المناسب التحويل على ما بعد، فيقول رحمته هكذا: إن الإشكال المذكور ليس هو إلا إشكال ابن قبة، وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

٢ - إن الجواب الذي ذكره هنا مجمل جداً، والعبارة مجملة جداً، ولا يُدرى ماذا يريد أن يقول رحمته، فإنه ذكر في الجواب هذا المقدار: إن الحكم الواقعي هو فعلي، بمعنى أنه لو علم به على ما هو عليه لتنجّز، ولم يزد على ذلك شيئاً، وكان من المناسب تسليط الأضواء على قضية عدم وجود الإرادة والكرهية، فإن ذلك هو الأساس في الجواب، ونحن إنما استفدنا الجواب وشرحناه بالشكل المذكور بسبب ما ذكره هناك، فإنه ذكر رحمته هناك أن الحكم الفعلي الواقعي لا يوجد على طبقه إرادة وكرهية ولكنه لو علم به لتنجّز، فبسبب ما ذكره هناك تمكّنا من فهم جوابه هنا وإلا فعبارته هنا تشتمل على إيجاز مخلّ، فلاحظها.

٣ - إن حصيلة ما ذكره في الجواب هو اعطاء معنى جديد لفعلية الحكم الواقعي، فالفعلية المتداولة هي الحكم الذي يكون على طبقه إرادة وكرهية وتنجز لو علم به المكلف، والشيخ المصنف حاول أن يتخلّص من إشكال ابن قبة من خلال تفسير الفعلية بمعنى جديد، ومن الواضح أن هذا ليس إلا التزاماً بالإشكال وليس دفعاً له.

ولك أن تقول: إن الشيخ المصنف كأنه يريد أن يقول: إن إشكال ابن قبة وارد لو فسّرنا الفعلية بالمعنى السابق، ولكن نفسرها بمعنى جديد، وهذا يعني التسليم بأصل الإشكال ولا يصلح عدّه جواباً فنيّاً، ولعلّه إلى هذا أشار رحمته بالأمر بالفهم.

توضيح المتن:

بمرتبة من الحكم: وهي مرتبة الإنشاء مثلاً.
 في مرتبة أخرى منه: أي من نفس الحكم. والمرتبة الأخرى هي
 مرتبة الفعلية مثلاً.

فهو وإن كان كالقطع...: من جهة محذور الدور.
 لما كان معه: أي مع الظن بالحكم. وكان المناسب التعبير هكذا:
 إلا أنه لما كانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه كان...
 فعلياً أيضاً: أي كالحكم الظاهري الذي هو فعلي حتماً بسبب فعلية
 موضوعه.

بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي: كان المناسب حذف هذه
 العبارة بأجمعها، لأنها لا تفيد توضيحاً جديداً زائداً على ما سبق.
 لا يمكن أخذه...: المناسب: فلا يمكن أخذه... أي إن الفاء لا بدَّ
 من ذكرها لتقع جواباً للشرط.
 لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين: أي وهو مستحيل
 كاجتماع نفس المثليين أو الضدين.

إنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر: أي لا يماثل الحكم
 المظنون ولا يكون ضدّاً له، وإنما يكون مخالفاً له، من قبيل إن حصل
 لك الظن من خبر الثقة بوجوب الجمعة مثلاً فيجب عليك التصديق بكذا،
 إن هذا ممكن كما هو الحال في فرض القطع بالحكم، فإنه يمكن أخذه
 في موضوع حكم مخالف للحكم المقطوع.

⇒ ٤ - إن التكرار الذي ذكره رحمته بعد ذلك بلسان إن قلت قلت تكرار لا داعي إليه،
 وهو أشبه بالتطويل المخل.

قلت يمكن أن يكون الحكم فعلياً: أي الحكم الواقعي الذي تعلق به الظن.
بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه: أي من عدم الإرادة
ولا المصلحة التامة على طبقه.

ثم إنه كان من المناسب تسليط الأضواء على قضية عدم وجود
الإرادة والكرهية على طبقه.

ومع ذلك لا يجب: أي لا يقال: إذا كان العلم به موجباً لاستحقاق
العقاب عليه فلماذا لا يرفع المولى جهل المكلف به أو يجعل وجوب
الاحتياط، فإنه يقال: لعل ذلك لكون المصلحة مخففة وليست شديدة.

فيما أمكن: أي كما في غير مورد دوران الأمر بين المحذورين.
ولا يكاد يمكن....: لعدم انخفاض مرتبة الحكم الظاهري في حالة القطع.
ثم إن الإشارة إلى هذا المطلب لا داعي إليها.
فافهم: قد ذكرنا وجه ذلك فلاحظ.

إن قلت كيف يمكن ذلك: أي جعل الأمانة أو الأصل حجة
والحال أن لازم ذلك اجتماع المثليين أو الضدين.

أي لو قطع به من باب الاتفاق: أي لو حصل العلم به صدفة...
بمقتضى الأصل...: أي إن الحكم الظاهري تارة يحصل من
الأصل، وأخرى من الأمانة، وثالثة من دليل أخذ في موضوعه الظن،
كما هو الحال في المقام.

بالخصوص به: أي أخذ فيه الظن دون القطع لعدم إمكانه.
ثم إن كلمة به لا توجد في بعض نسخ الكفاية، وهو الأنسب لعدم
الحاجة إليها.

بل لعل الأنسب حذف كلمة بالخصوص أيضاً لعدم داعي إليها.

على ما سيأتي من التحقيق... : أي لا بأس باجتماع... على ما سيأتي توضيحه في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

خلاصة البحث:

أخذ القطع في موضوع الحكم نفسه أو مثله أو ضده لا يجوز، ويجوز لو أخذ العلم بمرتبة في موضوع المرتبة الأخرى. وأخذ الظن لا يجوز في موضوع الحكم نفسه لمحذور الدور أيضاً، ولكن يجوز بلحاظ المثل أو الضد لكون أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً.

والإشكال بلزوم الظن باجتماع حكمين فعليين متماثلين أو متضادين مدفوع بأن الواقعي هو فعلي بالمعنى المتوسط بين الفعلية المحضة والإنشائية المحضة، ومعه فلا يلزم اجتماع إرادتين أو كراهيتين أو إرادة وكراهة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الرابع: أخذ القطع أو الظن في موضوع الحكم:

لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين. نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس الحكم المظنون إلا أنه لما كانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه كان جعل آخر في مورده مثلاً أو ضدّاً أمراً ممكناً.

إن قلت: إذا كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً فلا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين.

قلت: يمكن الالتزام بكون الحكم الواقعي فعلياً، بمعنى أنه لا إرادة ولا كراهة على طبقه ولكنه لو تعلّق القطع به على ما هو عليه من الحال لتنجّز.

* * *

قوله ﷺ:

«الأمر الخامس: هل تنجز التكليف...، إلى قوله: ومن هنا قد انقدح...»^(١)

الموافقة الالتزامية:

لا إشكال في أن كل تكليف _ متى ما قطع به المكلف _ تجب إطاعته على مستوى العمل، وهذا مطلب لم يقع فيه كلام، وإنما الكلام وقع في أنه هل تجب إطاعته على مستوى الالتزام والقلب أيضاً؟ فمثلاً دفن الميت واجب جزمياً، وهكذا تغسيله وتكفينه هما واجبان أيضاً فإذا فرض أن المكلف قد حقق ذلك، بأن غسل الميت وكفنه ودفنه فهل بهذا المقدار تتحقق الإطاعة أو يلزم إضافة إلى هذا الالتزام قلباً بأن الأمور المذكورة هي واجبات في الشريعة الإسلامية؟^(٢)

ولك أن تقول: إنه في الأمور العقائدية تتحقق الإطاعة فيها بالالتزام بها قلباً ولكن في الأمور غير العقائدية هل تجب على المكلف إطاعتان: إطاعة على مستوى العمل وإطاعة على مستوى الالتزام القلبي؟
أجاب ﷺ عن ذلك بالنفي، أي إن الواجب هو الإطاعة العملية لا

(١) الدرس ٢٥٦: (١٤/ ذي الحجة / ١٤٢٦هـ).

(٢) هذا البحث لا يختص بالواجبات بل يعم المحرمات أيضاً، فالقائل بوجوب الموافقة الالتزامية يقول بوجوبها في جميع الأحكام، والمنكر ينكر ذلك في جميع الأحكام أيضاً.

أكثر، والدليل على ذلك هو الوجدان فإنه الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، وهو يقضي بأن المكلف إذا غسّل الميت وكفّنه ودفنه فهو مطيع ولا يبقى منتظراً ملاحظاً ما عليه قلبه.

نعم الأجدر بالمؤمن والأليق له الالتزام القلبي بوجوب الأمور المذكورة، ولكن هذا مجرد أجدر وأليق لا أنه مطلب لازم وواجب بحيث يستحقّ المكلف العقاب لو لم يلتزم قلباً بذلك.

بحث فرضي:

ثمّ تعرّض بشيء بعد ذلك إلى بحث فرضي وتنزلي، وهو أنه لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية _ وإن كنا لا نقول بذلك _ فهل هي واجبة في مورد دوران الأمر بين المحذورين أيضاً _ كما لو دار أمر صلاة الجمعة مثلاً بين الوجوب والحرمة _ أو أن وجوبها يختص بغير ذلك؟^(١) ربما يتوهم الاختصاص بغير ذلك، إذ في مورد الدوران بين المحذورين لا يمكن للمكلف الالتزام بالوجوب لاحتمال أن الثابت واقعاً هو الحرمة، كما لا يمكن أن يلتزم بالحرمة لاحتمال أن الثابت واقعاً هو الوجوب.

هذا ولكن يمكن أن يقال بإمكان الموافقة الالتزامية ووجوبها حتّى في مورد الدوران بين المحذورين، وذلك بأن يلتزم المكلف

(١) لا يخفى أنه في مورد الدوران بين المحذورين لا تكون الموافقة القطعية العملية ممكنة كما لا تكون المخالفة القطعية العملية ممكنة أيضاً، فكلتاها ليست ممكنة، إذ المكلف إما أن يفعل الجمعة أو يتركها، ولا يمكن الجمع بينهما ولا تركهما، ومن الواضح أن في الفعل احتمال الموافقة والمخالفة، كما أن في الترك ذلك أيضاً، ولا يمكن تحقّق الموافقة بنحو القطع ولا المخالفة بنحو القطع.

بالواقع على إجماله، وليس بهذا بخصوصه حتى يرد الإشكال، ولا بذلك بخصوصه حتى يرد الإشكال.

ثم قال فإن بعد ذلك: وإذا فرض أن شخصاً اعترض وقال: إن الموافقة الالتزامية التي نقول بوجوبها هي ما كانت بنحو التفصيل ولا يكفي الالتزام بالواقع على إجماله فنجيبه ونقول له: إنه بناءً على هذا يلزم أن نتنازل عن وجوب الموافقة الالتزامية ونخصّص وجوبها بالموارد الأخرى غير مورد الدوران بين المحذورين.

ودعوى أن الالتزام التفصيلي أمر ممكن، وذلك بأن نلتزم بأحدهما بنحو التخيير، أي نقول للمكلف: يجب عليك أن تلتزم إما بخصوص الوجوب أو بخصوص الحرمة ولا يكفيك الالتزام بالواقع على إجماله، مدفوعة بوجهين:

- ١ _ إن الحكم الذي سوف يلتزم به المكلف لعلّه هو ضدّ الحكم الثابت واقعاً، فلعلّه يلتزم بالوجوب بينما الثابت في الواقع هو الحرمة مثلاً، ومن الواضح أن الالتزام بضدّ الحكم الثابت واقعاً ليس أقلّ محذوراً من عدم الالتزام رأساً.
- ٢ _ إن دليل كل حكم يقول: يلزمك أن تلتزم بي ولا يقول يلزمك أن تلتزم إما بي أو بغيري.

وعليه فالنتيجة المستحصلة من كل هذا: إن الموافقة الالتزامية لا دليل على وجوبها، ولو وجبت فيمكن تحقيقها في الدوران بين المحذورين من خلال الالتزام بالواقع على إجماله، وإذا لم نكتف بذلك فيلزم أن نرفع اليد عن وجوبها في المورد المذكور لا أن نلتزم بأحدهما على سبيل التخيير، وذلك للوجهين.^(١)

توضيح المتن:

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي: العبارة السلسلة: هل تجب موافقة التكليف التزاماً كما تجب موافقته عملاً بحيث يكون له امتثالان، أحدهما بسبب القلب والآخر بالعمل بالأركان؟ الحق هو الثاني...

⇒ ١ - إن هذا البحث ليس أصولياً وإنما هو فقهي بحث، إذ يبحث فيه عن وجوب الالتزام بالتكاليف وعدمه، وهو كالبحث عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعدمه مثلاً، فكما أن ذلك فقهي كذلك المقام.

نعم ذكر الشيخ الخراساني سابقاً أننا سوف نبحث عن بعض أحكام القطع، وهذا البحث بحث عن بعض أحكام القطع، فهو قد ذكره لأجل هذه النقطة وإلا فهو كما ذكرنا فقهي لا غير.

٢ - إنه ربما يستثنى من هذا البحث الواجبات العبادية ويقال: إذا لم يلتزم بوجوبها قلباً فلا يمكن قصد القربة فيها، فينحصر الكلام على هذا الأساس بخصوص الواجبات التوصلية.

٣ - إنه يمكن أن يقال: إن من لوازم إسلام الشخص التزامه بجميع أحكام الإسلام، إذ لو لم يلتزم بها لم يكن مسلماً، ولكن يكفي أن يلتزم بها بنحو الإجمال، فإن لازم إسلام كل مسلم التزامه بنحو الإجمال بجميع أحكامه، وهو مطلب متحقق في حق كل مسلم من حيث لا يشعر، ولا يبعد أن هذا هو مقصود الشيخ المصنف، فهو يريد أن يقول: إن الالتزام بأحكام الشريعة بمجموعها بنحو الإجمال أمر لازم جزمياً، وليس هو مورد البحث، وإنما البحث هو بلحاظ الالتزام بكل حكم بخصوصه، وهذا لا دليل على وجوبه.

٤ - إنه قد أطال في عبائه، ويمكن اختصارها كما يلي: موافقة التكليف التزاماً ليست واجبة، لقضاء الوجدان بذلك وإن كان المناسب للمؤمن ذلك إلا أنه شيء آخر غير استحقاق العقاب على عدم الالتزام.

ثم إنه على تقدير التسليم بوجوب الموافقة الالتزامية فهي واجبة حتى في مورد الدوران بين المحذورين، لإمكان الالتزام بالواقع على إجماله، وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام التفصيلي، وذلك بالالتزام بأحدهما بنحو التخيير فيمكن أن يقال بأن المناسب على هذا عدم وجوب الالتزام حالة الدوران، إذ الالتزام بضد التكليف ليس أقل محذوراً من ترك الالتزام رأساً، على أن كل تكليف يقتضي الالتزام به لا الالتزام به أو بضده.

والتسليم له...: عطف تفسير. وكلمة انقياداً عطف على اعتقاداً.

بحيث كان له...: أي للتكليف.

والجنان: بفتح الجيم، وهو عطف تفسير على القلب.

بعد استحقاق العبد الممثل: أي عملاً.

وإن كان ذلك يوجب تنقيصه: أي وإن كان ذلك يوجب نقصاً في

كمال العبودية والإيمان إلا أن ذلك شيء واستحقاق العقاب شيء آخر.

لو كان المكلف متمكناً منها: أي في غير الدوران بين

المحذورين.

ولو فيما لا تجب عليه الموافقة...: كان بإمكانه بدل هذا التطويل

أن يعبر هكذا: ولو في مورد دوران الأمر بين المحذورين الذي لا يمكن

فيه الموافقة العملية القطعية ولا المخالفة القطعية العملية.

كذلك: أي عملاً. وقولاً أيضاً أي كما لا تجب الموافقة القطعية

العملية.

لامتناعهما: أي إنما لا تجب هذه ولا تحرم تلك لأجل عدم

إمكان هذه وتلك.

للتمكن...: تعليل لقوله: تجب ولو فيما لا تجب عليه...

حينئذٍ ممكنة: أي حين الدوران بين المحذورين.

ولما وجب عليه الالتزام...: أي لم يجب عليه الالتزام بالوجوب

ولا بالحرمة.

عقلاً: الأنسب: فإن المحذور عقلاً في الالتزام بضد التكليف ليس

بأقل من محذور عدم الالتزام بالتكليف رأساً.

ثم إن الأنسب حذف كلمة (بداهة)، إذ لا حاجة للجمع بينها وبين (عقلاً).

خلاصة البحث:

لا تجب موافقه التكليف التزاماً، لقضاء الوجدان بكفاية الإطاعة عملاً.
وعلى تقدير الوجوب فتجب حتى في مورد الدوران بين
المحذورين، لإمكان الالتزام بالواقع على إجماله.
وإذا تنزلنا عن هذا أيضاً وقلنا بلزوم الالتزام التفصيلي بأحدهما
بخصوصه فيتعين عدم وجوب الموافقة الالتزامية في مورد الدوران بين
المحذورين ولا تصل النوبة إلى الالتزام بأحدهما بنحو التخيير، لأن
الالتزام بضد التكليف الواقعي ليس أقل محذوراً من عدم الالتزام
بالتكليف رأساً، ولأن كل تكليف يقتضي الالتزام به لا به أو بضده.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية:

هل تجب موافقة التكليف التزاماً كما تجب عملاً بحيث يكون له
امثالان، أحدهما بالقلب، والآخر بالعمل؟ الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان
باستحقاق الممثل عملاً للثواب دون العقاب حتى وإن لم يكن ملتزماً به. نعم
ذلك يوجب انحطاط درجته إلا أنه شيء آخر غير استحقاق العقوبة.

ثم إنه مع التنزل وتسليم وجوب الموافقة الالتزامية فهي تجب حتى في
مورد الدوران بين المحذورين لإمكان الالتزام بالواقع على إجماله.

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام بأحدهما تفصيلاً فيلزم أن لا تكون واجبة
في مورد الدوران، لعدم إمكانها، ولا يصار إلى الالتزام بأحدهما تخييراً، فإن
الالتزام بضد التكليف ليس أقل محذوراً من عدم الالتزام رأساً. على أن التكليف
لو كان يقتضي الالتزام فهو يقتضي الالتزام بنفسه لا به أو بضده تخييراً.

قوله يُشِيرُ:

«ومن هنا قد انقده أنه لا يكون...، إلى قوله:
الأمر السادس»^(١).

هل تجري الأصول في أطراف العلم الإجمالي؟

في هذا الموضع يشير الشيخ المصنف يُشِيرُ إلى مبحث وقع محلاً للكلام بين الأصوليين، والمبحث المذكور هو أن الأصول العملية هل تجري في مورد دوران الأمر بين المحذورين، أي في مورد العلم الإجمالي الدائر بين الوجوب والحرمة. ونمثل لذلك بمثالين:

١ _ إذا دار أمر صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة مثلاً، فإنه في مثله يدور الأمر بين محذورين ونعلم إجمالاً بثبوت إما الوجوب أو الحرمة.

٢ _ إذا فرض أن المكلف علم بأنه قد نذر نذراً جزماً ولكنه تردّد هل نذر شرب ماء البرتقال مثلاً أو أنه نذر ترك شربه، فهنا أيضاً يدور الأمر بين محذورين ويحصل العلم إجمالاً بثبوت إما وجوب الشرب أو حرمة.

والشبهة في المثال الأول حكمية بينما في الثانية موضوعية.

والفارق بينهما هو أنه في الشبهة الحكمية يكون المشتبه هو الحكم الكلي الشرعي فلا يدرى هل الشرع حكم بوجوب الجمعة أو بحرمتها، بينما في الشبهة الموضوعية يكون المشتبه هو الحكم الجزئي الشرعي، ففي المثال الثاني يعلم أن

(١) الدرس ٢٥٧: (١٥/ ذي الحجة / ١٤٢٦هـ).

الشرب واجب لو كان هو الذي تعلّق به النذر، ويعلم هو محرم لو كان النذر قد تعلّق بتركه ولكن لا يعرف الحكم الجزئي وأنه بالفعل هل نذر الشرب حتّى يكون واجباً أو نذر ترك الشرب حتّى يكون الشرب محرّماً.

ويعبر عن الأصول الجارية في الشبهة الحكمية بالأصول الحكمية،^(١) وعن الأصول الجارية في الشبهة الموضوعية بالأصول الموضوعية.^(٢)

والخلاف الذي وقع بين الأصوليين هو أنه في مورد الدوران بين محذورين هل يمكن إجراء الأصل في كل واحد من الطرفين أو لا؟ ففي مثال النذر هل يمكن إجراء الاستصحاب لنفي تعلّق النذر بالشرب وإجراؤه أيضاً لنفي تعلّقه بترك الشرب.

ونكرّر أن الخلاف وقع بين الأصوليين في أن الأصول العملية هل يمكن إجراؤها في كلا الطرفين أو لا؟ وهذا البحث يأتي مفصّلاً _ إن شاء الله تعالى _ في مبحث البراءة والاشتغال ولكن معجّلاً نقول هنا: إنه قد تذكّر موانع ثلاثة في هذا المجال تمنع من إجراء الأصل في كلا الطرفين. وتلك الموانع الثلاثة هي:

١ _ إنه لو أُجري الأصل في كلا الطرفين واستصحب عدم تعلّق النذر بالشرب وعدم تعلّقه بتركه فلازم ذلك أن المكلف سوف يترك الموافقة الالتزامية، أي سوف لا يلتزم بوجوب الشرب ولا بحرّمته، بل سوف يلتزم بحكم آخر غيرهما، أي سوف يلتزم بالإباحة، والحال أنه يعلم بثبوت أحدهما.

(١) وهي مثل أصالة البراءة من الوجوب وأصالة البراءة من الحرمة.

(٢) كاستصحاب عدم تعلّق النذر بالشرب واستصحاب عدم تعلّق النذر بترك الشرب، فإنه قبل سنة أو أكثر مثلاً لم يتعلّق نذر جزماً بالشرب ولا بتركه فإذا شكّ بعد ذلك في تعلّقه بالشرب استصحب عدم تعلّقه به، وإذا شكّ في تعلّقه بتركه استصحب عدم تعلّقه بالترك.

والجواب عن هذا المانع واضح، حيث يقال: إنه قد اتضح من خلال ما سبق أن الموافقة الالتزامية ليست واجبة، فلا محذور على هذا الأساس من هذه الناحية.

هذا وقد أجاب الشيخ الأعظم عن ذلك بجواب آخر، حيث ذكر أنه حتى لو سلّمنا بوجوب الموافقة الالتزامية فرغم ذلك يمكن إجراء الأصل في الطرفين، وذلك ببيان أنه إذا جرى استصحاب عدم تعلّق النذر بالشرب فسوف يثبت أن وجوب الشرب ليس هو حكم الله سبحانه، وإذا جرى استصحاب عدم تعلّقه بترك الشرب فسوف يثبت أيضاً أن حرمة الشرب ليست هي حكم الله سبحانه أيضاً، ومعه فلا يجب الالتزام بالوجوب ولا بالحرمة من جهة أنه قد ثبت بالاستصحاب أنهما ليسا حكم الله سبحانه.

هذا ما أجاب به الشيخ الأعظم.

وردّ عليه الشيخ المصنف بأن هذه الطريقة تستلزم الدور، لأن الأصل إنما يجري لنفي الوجوب ولنفي الحرمة فيما إذا فرض أن العقل لم يحكم بوجوب الالتزام بأحد الحكمين _ وإلا فيمتنع جريان الأصلين بسبب حكم العقل _ والعقل إنما لا يحكم بذلك فيما إذا جرى الأصلان، فيكون بذلك جريان الأصلين موقوفاً على جريان الأصلين.

وبكلمة أخرى: جريان الأصلين موقوف على عدم حكم العقل بوجوب الموافقة الالتزامية، وعدم حكمه بذلك موقوف على جريان الأصلين، فيكون جريانهما موقوفاً على جريانهما.^(١)

(١) ينبغي الالتفات إلى أن بعض نسخ الكفاية لم تشتمل على بيان الدور، كما هو الحال في متن حقائق الأصول وبعض الطباعات الأخيرة للكفاية.

ثم بعد ذلك تراجع الشيخ المصنف وقال: نعم يتم ما أفاده الشيخ الأعظم فيما إذا قلنا: إن حكم العقل بوجوب الموافقة الالتزامية حكم تعلقي وليس تنجيزياً، أي هو معلق على عدم ترخيص الشارع بإجراء الأصلين والاقدام على اقتحام الطرفين، أما إذا قلنا إنه تعلقي _ كما هو ليس ببعيد، إذ العقل لا معنى لأن يحكم بوجوب الالتزام بأحد الحكمين بعد ما رخص الشارع نفسه في مخالفة الطرفين _ فلا يلزم الدور، كما هو واضح، إذ بناءً عليه لا يكون جريان الأصلين موقوفاً على عدم حكم العقل بوجوب الالتزام، بل حكم العقل بوجوب الالتزام يكون هو الموقوف على عدم جريان الأصلين.

والحصيلة النهائية: إن المانع الأول ليس بتام للجواب الذي نحن ذكرناه _ وهو أن الموافقة الالتزامية ليست واجبة من الأساس _ وليس للجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم، فإنه يلزم منه الدور إلا بناءً على أن حكم العقل تعلقي وليس تنجيزياً.

هذا كله بالنسبة إلى المانع الأول، وقد اتضح أنه ليس بتام للجواب الذي نحن ذكرناه وليس لجواب الشيخ الأعظم.

٢ _ أن الأصول لا تجري في الطرفين من جهة عدم ترتب ثمرة عملية على ذلك، فإن الاستصحاب مثلاً الذي يقول: لا تنقض اليقين بالشك هو حكم شرعي فقهي، وشرط ثبوته في مورد ترتب ثمرة عملية عليه وإلا يكون ثبوته لغواً، وفي المقام نقول: إن المكلف لا يخلو تكويناً من إحدى حالتين إما شرب ماء البرتقال أو تركه، ولا يمكن الجمع بينهما ولا تركهما، لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذا من دون فرق بين إجراء الأصلين أو عدم إجرائهما، فإجراؤهما لا يؤثر شيئاً على الموقف العملي أبداً.

وبالجملة: الأصلان لا يجريان لعدم ترتب ثمرة عملية على إجرائهما.

وقد اتضح بهذا أن المانع المذكور تام وصحيح.

٣ _ ما ذكره الشيخ الأعظم في خصوص أدلة الاستصحاب، حيث قال: إن دليل الاستصحاب لا يمكن أن يعمّ الطرفين معاً للزوم محذور التهافت بين الصدر والذيل، فإن روايات الاستصحاب تقول هكذا: لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً ولكن انقضه بيقين آخر، وهذا الحديث يشتمل _ كما نرى _ على صدر وذيل، فالصدر يقول: لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً، والذيل يقول: ولكن انقضه بيقين آخر، وإذا لاحظنا الصدر وجدناه صالحاً للانطباق على كلا الطرفين، فوجوب الشرب يوجد لدينا يقين سابق بعدمه وشكّ لاحق في ثبوته، ومقتضى لا تنقض اليقين بالشكّ جريان استصحاب عدمه، وحرمة الشرب هي كذلك، أي يوجد لدينا يقين بعدمها وشكّ لاحق في ثبوتها، ومقتضى الصدر التعمّد بجريان استصحاب عدمها.

هذا ما يقتضيه الصدر.

وأما إذا نظرنا إلى الذيل وجدناه يمنع من جريان الاستصحاب في أحدهما، لأنه يقول: ولكن نقضه بيقين آخر، ومن الواضح أن لدينا يقيناً بأن أحدهما _ يعني إما الوجوب أو الحرمة _ قد انتقض عدمه وتبدّل إلى الوجود، فالصدر إذن يقول: إن الاستصحاب لا بدّ من إجراءه في كلا الطرفين بينما الذيل يقول: إن الاستصحاب لا يجري في أحد الطرفين، ومعه فلا يمكن إجراء الاستصحاب في أحد الطرفين لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا في كليهما، للزوم محذور التناقض بين الصدر والذيل.

هذا حصيلة ما ذكره الشيخ الأعظم في خصوص الاستصحاب، ولازم هذا أن الاستصحاب لا يمكن أن يجري في أطراف العلم الإجمالي لمحذور التهافت.

وهذا المطلب الذي ذكره الشيخ الأعظم سوف يأتي بيانه مفصلاً في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى، وسوف نجد أيضاً أن الشيخ المصنف يناقشه هناك بعدة مناقشات، أحدها هي أن إشكال التهافت يتم في رواية واحدة من روايات الاستصحاب، فإن الروايات المذكورة متعددة، وواحدة منها تشتمل على الذيل المذكور، وأما البقية فتشتمل على الصدر فقط دون الذيل، ومن الواضح أن التهافت والإجمال في رواية لا يسري إلى بقية الروايات، فيمكن آنذاك أن نتمسك بإطلاق الصدر في بقية الروايات من دون لزوم محذور التهافت والإجمال. وإلى هذا المعنى أشار هنا الشيخ المصنف بقوله: (وإن كان محل تأمل ونظر).

وعليه فالنتيجة النهائية: إن المانع المذكور ليس بتام، وهكذا المانع الأول، وينحصر الأمر بالمانع الثاني، فإنه هو الصحيح.^(١)

توضيح المتن:

ومن هنا قد انقدح: أي من عدم وجوب الموافقة على مستوى الالتزام. والمقصود أن المانع الأول من الموانع الثلاثة _ التي قد تذكر لإثبات عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بين المحذورين _ هو ليس بتام لأن الموافقة الالتزامية ليست لازمة في نظرنا.

لا يكون من قبل: بكسر القاف وفتح الباء.

(١) لا يخفى أن المطلب الذي أفاده الشيخ الخراساني في هذا الموضع دقيق، والعبارة مجملة ومضغوطة، ومع الأسف لم يدخل في المطلب كما يرام حتى يتغلب على بعض الصعوبات الموجودة فيه.

مانع عن إجراء الأصول الحكمية: يعني في الشبهة الحكمية.

أو الموضوعية: يعني في الشبهة الموضوعية.

في أطراف العلم: كان من الأوضح التعبير هكذا: في أطراف العلم

الإجمالي الدائر بين المحذورين.

لو كانت جارية مع قطع النظر عنه: أي ولكنه يمكن أن يقال: هي

لا تجري من جهة مانع آخر، أعني المانع الثاني والثالث الذين سوف

يذكران فيما بعد.

ثم إن ضمير عنه يرجع إلى لزوم الالتزام، أي إنه لو لم يكن هناك

مانع من غير جهة لزوم الالتزام، فمن جهة لزوم الالتزام لا مانع من

جريان الأصول لأننا لا نقول بلزوم الالتزام.

كما لا يدفع بها: هذا شروع في الرد على الشيخ الأعظم، أي إنه

بالأصول لا يمكن دفع محذور عدم الالتزام بالحكم.

بل الالتزام بخلافه: فإن إجراء الأصول لا ينتج فقط عدم الالتزام

بالوجوب والحرمة بل ينتج الالتزام بالحكم المغاير، أعني الإباحة.

لو قيل بالمحذور فيه: أي في عدم الالتزام.

والمراد من (حينئذٍ) حين دوران الأمر بين المحذورين.

وقوله: أيضاً يعني كما أن المحذور لازم في صورة العلم

التفصيلي، أي لو قلنا بوجود المحذور في عدم الالتزام بالحكم عند

الدوران بين المحذورين كما يقال بلزوم المحذور في حالة العلم

التفصيلي.

وكان الأجدر حذف كلمة حينئذٍ وأيضاً، فإن ذكرهما لا يزيد

العبارة إلا تعقيداً وإبهاماً.

إلا على وجه دائر: أي إلا على وجه الدور. وقد حذف بيان الدور في بعض نسخ الكفاية، والعبارة المحذوفة هي: إلا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللازم من...: صفة لعدم الالتزام. وكان المناسب حذف ذلك. وضمير (وهو) يرجع إلى عدم المحذور.

اللهم إلا أن يقال: أي إلا أن يقال: إن حكم العقل بالمحذور في ترك الالتزام معلق على عدم ترخيص الشارع في الإقدام لا أنه تنجيزي، وضمير (فيه) يرجع إلى عدم الالتزام، وضمير (معه) يرجع إلى الترخيص، أي ومع الترخيص في الإقدام فلا محذور في ترك الالتزام بل ولا في الالتزام بالإباحة.

إلا أن الشأن: هذا شروع في بيان المانع الثاني. أي إنه لا مانع من جهة المانع الأول إلا أن المحذور هو من جهة المانع الثاني والثالث. وقوله: حينئذ أي حين الدوران بين المحذورين.

مع أنها أحكام...: أي والحال أن الأصول العملية هي أحكام عملية شرعية.

مضافاً إلى عدم شمول: هذا إشارة إلى المانع الثالث. أي مضافاً إلى عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الإجمالي لأنه يلزم التناقض في مدلولها _ أدلة الأصول العملية _ على تقدير شمولها لكلا الطرفين كما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري.

إن كان محل تأمل ونظر: لعدم وجود الذيل في جميع روايات الاستصحاب.

خلاصة البحث:

إنه قيل بعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي الدائر بين محذورين، وذلك لأجل موانع ثلاثة، والأول منها ليس بتمام، لأننا لا نقول بوجوب الموافقة الالتزامية _ وأما جواب الشيخ الأعظم فلازمه الدور إلا إذا قلنا بكون حكم العقل تعليقاً _ والثالث منها ليس بتمام أيضاً، والتمام هو الثاني.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد اتضح بهذا أنه لا مانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي الدائر بين محذورين، لأن الموافقة الالتزامية ليست واجبة _ وأما ما أفيد من أن الأصول تجري، وبها يندفع محذور عدم الالتزام، بل الالتزام بالخلاف فهو دوري لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام، وهو موقوف على جريانها حسب الفرض. اللهم إلا أن يقال إن حكم العقل بالمحذور في ترك الالتزام هو معلق على عدم الترخيص في الاقدام لا أنه تنجيزي _ إلا أن الشأن في جواز جريانها من جهة عدم ترتب أثر عملي عليها والحال هي أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية. هذا مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطراف العلم الإجمالي من جهة لزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة وإن كان ذلك قابلاً للتأمل والنظر.

فهرست الموضوعات

٦.....	عبارة زائدة أو في غير موقعها المناسب
٧.....	عود إلى الموضوع
٨.....	توضيح المتن
١٠.....	خلاصة البحث
١١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٢.....	إشكال وجواب
١٤.....	مناقشة القول بوجوب الخروج مع إجراء حكم المعصية عليه
١٦.....	توضيح المتن
١٨.....	خلاصة البحث
١٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٠.....	كلام لصاحب الفصول
٢١.....	مناقشة رأي القمي
٢٧.....	توضيح المتن
٢٩.....	خلاصة البحث
٣٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣١.....	مناقشة دليل القمي
٣٣.....	حكم الصلاة في المغصوب

٣٥	توضيح المتن
٣٦	خلاصة البحث
٣٦	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٨	التنبيه الثاني: عدم التعارض على الامتناع
٤٠	إشكال على الأصحاب ودفعه
٤٣	توضيح المتن
٤٧	خلاصة البحث
٤٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٠	المرجحات على الامتناع
٥٠	الوجه الأول
٥٣	توضيح المتن
٥٥	خلاصة البحث
٥٦	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨	الوجه الثاني
٦٧	توضيح المتن
٦٨	خلاصة البحث
٦٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٧١	الوجه الثالث
٧٣	المثال الأول
٧٤	المثال الثاني
٧٦	توضيح المتن
٧٨	خلاصة البحث

٧٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٨٠	التنبيه الثالث: حكم الاضافات
٨٣	الفصل الثالث: اقتضاء النهي للفساد
٨٥	الأمر الأول
٨٦	الأمر الثاني
٨٧	الأمر الثالث
٨٩	توضيح المتن
٩١	خلاصة البحث
٩٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٩٤	الأمر الرابع
٩٤	ماذا يراد من العبادة؟
٩٧	الأمر الخامس
٩٨	توضيح المتن
٩٩	خلاصة البحث
٩٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٠١	الأمر السادس: معنى الصحة
١٠٤	توضيح المتن
١٠٥	خلاصة البحث
١٠٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٠٧	الصحة والفساد أوصاف انتزاعية أو لا؟
١١٠	سؤال وجواب
١١٠	توضيح المتن

١١٢.....	خلاصة البحث
١١٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١١٤.....	الأمر السابع: الأصل في المسألة
١١٥.....	الأصل على مستوى المسألة الأصولية
١١٧.....	الأمر الثامن: أقسام النهي
١٢٠.....	توضيح المتن
١٢١.....	خلاصة البحث
١٢٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٢٣.....	كيفية ثالثة للنهي عن العبادة
١٢٥.....	أقسام المعاملة المنهي عنها
١٢٥.....	الدخول في صميم البحث
١٢٦.....	المقام الأول: النهي عن العبادة
١٢٩.....	النهي العرضي
١٣٠.....	توضيح المتن
١٣٢.....	خلاصة البحث
١٣٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٣٥.....	المقام الثاني: النهي عن المعاملة
١٤٠.....	توضيح المتن
١٤١.....	خلاصة البحث
١٤٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٤٤.....	رأي أبي حنيفة والشيباني
١٤٩.....	المقصد الثالث: المفاهيم

١٥١.....	الفصل الأول: تحديد المفهوم بشكل عام
١٥٣.....	مقدمة ذات نقاط ثلاث
١٥٧.....	بِمَ يتقوّم المفهوم؟
١٥٧.....	توضيح المتن
١٥٨.....	خلاصة البحث
١٥٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٦١.....	الفصل الثاني: مفهوم الشرط
١٦٥.....	الوضع
١٦٦.....	الانصراف
١٦٦.....	توضيح المتن
١٦٨.....	خلاصة البحث
١٦٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٧٠.....	الإطلاق ومقدمات الحكمة
١٧٣.....	توضيح المتن
١٧٤.....	خلاصة البحث
١٧٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٧٦.....	تقريب آخر لإثبات العلّة الانحصارية
١٧٧.....	أدلة المنكر للمفهوم
١٨٠.....	توضيح المتن
١٨١.....	خلاصة البحث
١٨١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٨٤.....	أمور ثلاثة

الأمر الأوّل.....	١٨٤
إشكال ودفع.....	١٨٦
توضيح المتن.....	١٨٧
خلاصة البحث.....	١٨٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	١٨٩
جواب الشيخ الأعظم.....	١٩١
توضيح المتن.....	١٩٢
خلاصة البحث.....	١٩٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	١٩٣
تعدّد الشرط واتحاد الجزاء.....	١٩٤
توضيح المتن.....	١٩٨
خلاصة البحث.....	٢٠٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٢٠٠
تداخل الجزاء وعدمه.....	٢٠٢
توضيح المتن.....	٢٠٦
خلاصة البحث.....	٢٠٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٢٠٨
مقايسة وموازنة.....	٢١٠
توضيح المتن.....	٢١٣
خلاصة البحث.....	٢١٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٢١٤
تفصيل فخر الدين.....	٢١٥

٢١٨.....	تفصيل الحللي
٢١٩.....	تعدد موضوع الحكم في الجزاء وعدمه
٢٢٠.....	توضيح المتن
٢٢١.....	خلاصة البحث
٢٢٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٢٥.....	الفصل الثالث: مفهوم الوصف
٢٢٧.....	الأدلة على ثبوت المفهوم
٢٣٠.....	الدليل على عدم ثبوت المفهوم
٢٣١.....	تذنيب
٢٣٣.....	كلمة لا بدَّ منها
٢٣٣.....	توضيح المتن
٢٣٦.....	خلاصة البحث
٢٣٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٣٩.....	الفصل الرابع: مفهوم الغاية
٢٤٢.....	البحث الثاني
٢٤٤.....	البحث الأوّل
٢٤٥.....	توضيح المتن
٢٤٧.....	خلاصة البحث
٢٤٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٤٩.....	الفصل الخامس: مفهوم الاستثناء أو الحصر
٢٥٢.....	رأي أبي حنيفة
٢٥٢.....	الاستدلال على ثبوت المفهوم

- الإشكال في دلالة كلمة التوحيد ٢٥٣
- هل دلالة الاستثناء بالمفهوم أو بالمنطوق؟ ٢٥٤
- توضيح المتن ٢٥٥
- خلاصة البحث ٢٥٥
- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٥٦
- من أدوات الحصر ٢٥٨
- إنما ٢٥٨
- بل الاضرابية ٢٥٩
- تعريف المسند إليه ٢٦٠
- توضيح المتن ٢٦١
- خلاصة البحث ٢٦٢
- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٦٢
- الفصل السادس: مفهوم اللقب ٢٦٥
- مفهوم العدد ٢٦٧
- المقصد الرابع: العام والخاص ٢٦٩
- الفصل الأول: ما هو العام؟ ٢٧١
- توضيح المتن ٢٧٥
- خلاصة البحث ٢٧٥
- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٧٦
- العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي ٢٧٨
- هل للعموم صيغة تختص به؟ ٢٨٠
- توضيح المتن ٢٨٣

٢٨٤	 خلاصة البحث
٢٨٤	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٨٦	 النكرة في سياق النفي
٢٩٠	 توضيح المتن
٢٩٢	 خلاصة البحث
٢٩٢	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٩٥	 الفصل الثاني: حجية العام المخصّص في الباقي
٢٩٩	 المخصّص المتصل
٢٩٩	 المخصّص المنفصل
٣٠١	 توضيح المتن
٣٠٣	 خلاصة البحث
٣٠٣	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٠٥	 جوابان آخران عن دليل النافي مطلقاً
٣٠٩	 الفصل الثالث: المخصّص المجمل
٣١١	 هل يجوز التمسك بالعام عند إجمال المخصص؟
٣١٢	 الإجمال المفهومي
٣١٢	 الصورة الأولى
٣١٣	 توضيح المتن
٣١٥	 خلاصة البحث
٣١٥	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣١٧	 الصور الثلاث الباقية للإجمال المفهومي
٣١٨	 الإجمال المصدّقي أو التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية

- ٣٢٠ توضيح المتن
- ٣٢١ خلاصة البحث
- ٣٢٢ كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
- ٣٢٣ التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبّي
- ٣٢٥ توضيح المتن
- ٣٢٦ خلاصة البحث
- ٣٢٦ كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
- ٣٢٩ الفصل الرابع: استصحاب العدم الأزلي
- ٣٣٦ توضيح المتن
- ٣٣٧ خلاصة البحث
- ٣٣٨ كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
- ٣٣٩ هل يجوز التمسك بالعموم إذا لم يشك في التخصيص؟
- ٣٤٠ توضيح المتن
- ٣٤١ خلاصة البحث
- ٣٤٢ كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
- ٣٤٣ حكم اجتماع عنوانين
- ٣٤٥ الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات
- ٣٤٩ توضيح المتن
- ٣٥٠ خلاصة البحث
- ٣٥٠ كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
- ٣٥٢ الدوران بين التخصيص والتخصّص
- ٣٥٥ توضيح المتن

٣٥٦.....	خلاصة البحث
٣٥٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٥٧.....	الفصل الخامس: اشتراط حجية العام بالفحص
٣٦٤.....	ينبغي التفرقة بين المخصّص المتصل والمنفصل
٣٦٤.....	الفرق بين الفحص في الأصول اللفظية وبينه في الأصول العملية
٣٦٦.....	توضيح المتن
٣٦٨.....	خلاصة البحث
٣٦٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٧١.....	الفصل السادس: الخطابات الشفاهية
٣٧٤.....	النزاع الأول
٣٧٥.....	توضيح المتن
٣٧٦.....	خلاصة البحث
٣٧٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٧٨.....	النزاع الثاني
٣٧٨.....	النزاع الثالث
٣٨١.....	توضيح المتن
٣٨٣.....	خلاصة البحث
٣٨٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٨٥.....	النبي ﷺ هو المخاطب أو غيره
٣٨٦.....	ثمرة النزاع
٣٩١.....	إشكال وجواب
٣٩١.....	هل الثمرة بالتالي ثابتة؟

٣٩٢	توضيح المتن
٣٩٤	خلاصة البحث
٣٩٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٩٧	الفصل السابع: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٤٠٥	توضيح المتن
٤٠٦	خلاصة البحث
٤٠٧	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٠٩	الفصل الثامن: تخصيص العام بالمفهوم
٤١٥	الفصل التاسع: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
٤٢١	توضيح المتن
٤٢٢	خلاصة البحث
٤٢٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٢٥	الفصل العاشر: تخصيص الكتاب الكريم بالخبر
٤٣١	توضيح المتن
٤٣٢	خلاصة البحث
٤٣٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٣٥	الفصل الحادي عشر: تعارض العام والخاص وصوره
٤٣٧	الدوران بين التخصيص والنسخ
٤٣٨	مشكلة وعلاج
٤٤١	الدوران بين الصورة الثانية والثالثة
٤٤٣	الصورة الخامسة والثانية
٤٤٤	توضيح المتن

٤٤٦.....	خلاصة البحث
٤٤٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٤٨.....	بحث مجمل عن النسخ
٤٥١.....	توضيح المتن
٤٥٣.....	خلاصة البحث
٤٥٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٥٥.....	مبحث حول البدء
٤٥٦.....	عود على بدء
٤٦٠.....	توضيح المتن
٤٦١.....	خلاصة البحث
٤٦٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٦٣.....	المقصد الخامس: المطلق والمقيّد والمجمل والمبين
٤٦٦.....	اسم جنس
٤٦٨.....	توضيح المتن
٤٦٩.....	خلاصة البحث
٤٧٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٧١.....	علم الجنس
٤٧٣.....	المفرد المعروف باللام
٤٧٥.....	توضيح المتن
٤٧٧.....	خلاصة البحث
٤٧٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٧٩.....	إشكال وجواب

النكرة.....	٤٨٠
توضيح المتن.....	٤٨١
خلاصة البحث.....	٤٨٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤٨٣
أي قسم هو المطلق؟.....	٤٨٥
مقدمات الحكمة.....	٤٨٧
توضيح المتن.....	٤٩٠
خلاصة البحث.....	٤٩٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤٩٣
ماذا يقصد من مقام البيان؟.....	٤٩٥
وأما النكرة بالمعنى الثاني.....	٤٩٦
كيف ثبت كون المتكلم في مقام البيان؟.....	٤٩٧
الانصراف.....	٤٩٨
إشكال وجواب.....	٤٩٩
توضيح المتن.....	٥٠٢
خلاصة البحث.....	٥٠٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٥٠٤
متى يلزم التقييد؟.....	٥٠٦
لا تفاوت بعد فرض التنافي.....	٥١١
توضيح المتن.....	٥١٢
خلاصة البحث.....	٥١٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٥١٥

٥١٨.....	لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي
٥١٩.....	اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة
٥٢٠.....	توضيح المتن
٥٢٢.....	خلاصة البحث
٥٢٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٢٤.....	المجمل والمبين
٥٢٦.....	توضيح المتن
٥٢٦.....	خلاصة البحث
٥٢٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٢٩.....	المقصد السادس: الأمارات
٥٣٣.....	اعلم أن البالغ
٥٣٤.....	ولذلك عدلنا
٥٣٦.....	توضيح المتن
٥٣٨.....	خلاصة البحث
٥٣٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٤١.....	الفصل الأول: مبحث القطع
٥٤٣.....	الأمر الأول: هل القطع حجة؟
٥٤٥.....	لماذا يلزم أن يكون الحكم فعلياً؟
٥٤٦.....	إشكال ابن قبة
٥٤٧.....	الأمر الثاني: التجري والانقياد
٥٤٨.....	توضيح المتن
٥٥١.....	خلاصة البحث

٥٥٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٥٤	البحث العقلي والفقه
٥٥٧	توضيح المتن
٥٥٨	خلاصة البحث
٥٥٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٦٠	الجواب الثاني عن إشكال استحقاق العقاب
٥٦٢	توضيح المتن
٥٦٤	خلاصة البحث
٥٦٤	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٦٥	الآيات والروايات
٥٦٥	دليل السبزواري
٥٦٨	رأي صاحب الفصول
٥٦٩	توضيح المتن
٥٧٠	خلاصة البحث
٥٧١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٧٢	الأمر الثالث: أقسام القطع
٥٧٧	توضيح المتن
٥٧٩	خلاصة البحث
٥٧٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨١	حكم بقية الأقسام
٥٨٤	توضيح المتن
٥٨٥	خلاصة البحث

٥٨٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨٧	هل الأصول تقوم مقام القطع؟
٥٩٠	لماذا لا يتمسك بإطلاق دليل الاستصحاب؟
٥٩١	الاقتراح المذكور في حاشية الرسائل
٥٩٥	توضيح المتن
٥٩٩	خلاصة البحث
٥٩٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٠١	أخذ القطع أو الظن بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده
٦١٠	توضيح المتن
٦١٢	خلاصة البحث
٦١٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦١٤	الموافقة الالتزامية
٦١٥	بحث فرضي
٦١٧	توضيح المتن
٦١٩	خلاصة البحث
٦١٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٢٠	هل تجري الأصول في أطراف العلم الإجمالي؟
٦٢٥	توضيح المتن
٦٢٨	خلاصة البحث
٦٢٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٢٩	فهرست الموضوعات

موضوعه للخطاب الحقيقي لا يختص متلوها بالحاضرين، وإذا كان قد عمَّ غيرهم فيدل ذلك على استعمالها في الخطاب الانشائي.

والظاهر أنها موضوعه للخطاب الانشائي _ فالمتكلم ربما يخاطب بداعي الحزن أو الشوق ونحو ذلك كما قد يخاطب بداعي النداء الحقيقي _ ولازمه عدم اختصاص متلوها بمن تصح مخاطبته.

نعم لا يبعد الانصراف إلى كون الخطاب بداعي التخاطب الحقيقي إذا لم يمنع مانع، ولا يبعد وجوده في كلام الشارع، ضرورة عدم اختصاص الأحكام بالحاضرين.

والوجه في كونها موضوعه للخطاب الانشائي صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا ملاحظة عناية. وتوهم كونها ارتكازية، مدفوع بأننا لا نلتفت إليها لو قمنا بالتفتيش في أنفسنا عنها.

ثم إنه لو سلمنا وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناص من اختصاص الخطابات الإلهية بالمشافهين إذا لم تقم قرينة على التعميم، وقد قلنا هي ثابتة.

وتوهم صحة التزام التعميم في خطابات تعالي لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لإحاطته تعالي بالجميع فاسد، فإن الإحاطة لا توجب صحة المخاطبة الحقيقية.

والخطاب اللفظي بعد ما كان متصرم الوجود قاصر عن إمكان التوجه إلى غير المشافه.

وإذا سلّمنا أن الخطاب خطاب انشائي وليس حقيقياً فيلزم أن يكون شاملاً للجميع من دون اختصاص بالموجودين، لأنّا قد سلّمنا سابقاً أن الخطاب متى ما كان انشائياً فيشمل الجميع بلا اختصاص بالموجودين تمسكاً بظهوره في العموم، وإنما يكون مختصاً بالموجودين فيما إذا كان الخطاب حقيقياً.

إذن بناءً على كون المخاطب في الخطابات القرآنية هو النبي ﷺ يتعيّن أن تكون _ الخطابات القرآنية _ شاملة للجميع من دون نزاع، والنزاع ينحصر بحالة ما إذا قلنا بكون المخاطب هو الناس، أي غير النبي ﷺ.

* * *

قوله ﷺ :

«فصل: ربما قيل: إنه يظهر لعموم...، إلى قوله:

فصل: هل تعقب...».

ثمرة النزاع:

قد يشكل بأن البحث المتقدم لا ثمرة له، فإن الأحكام الشرعية هي ثابتة في حق الجميع حتّى لو لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، إذ يمكن إثبات الأحكام في حقهم من خلال قاعدة الاشتراك، فلا تكاد تظهر ثمرة لهذا البحث بعد ما كانت الأحكام ثابتة في حق الجميع على كلا التقديرين.

ومن هنا ذكرت ثمرتان لهذا البحث ولم يترضهما الشيخ

الخراساني، وهما:

١ _ الثمرة المنقولة عن المحقق القمي. وحاصلها: إنه لو شك المعدوم في

جزئية شيء أو شرطيته ونحو ذلك _ كما لو شك في جزئية السورة للصلاة _

فبناءً على شمول الخطابات للمعدومين نتمكن من التمسك بالإطلاق ونقول: إنه

٢_ إنه لو شككنا في ثبوت حكم من الأحكام في حق المعدومين، كما إذا شك في ثبوت وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فإنه بناءً على شمول الخطابات للمعدومين نتمكن من التمسك بإطلاقها لإثبات أن الوجوب ثابت في حقنا، إذ نقول هكذا: إن الآية الكريمة قالت: فإذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ولم تقل: فاسعوا إلى ذكر الله بشرط أن تكونوا متصفين بالحضور في زمان المعصوم عليه السلام، إن الإطلاق من هذه الناحية يدل على أن الحكم ليس مختصاً بالموجودين في زمان الحضور، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بشمولها للمعدومين، فإنه لا يمكن التمسك بإطلاقها لنفي اشتراط صفة الحضور.

وقد تقول: إن الإطلاق وإن لم يمكن التمسك به ولكن هذا لا يضر شيئاً بعد إمكان التمسك بقاعدة الاشتراك.

ولكنه يقال: إن قاعدة الاشتراك لا يمكن التمسك بها، لأن مستندها هو الإجماع، والقدر المتيقن من الإجماع الثابت على قاعدة الاشتراك هو ما إذا فرض اتفاق الموجودين الآن مع الموجودين سابقاً في جميع الصفات وإلا فلا اشتراك ليس بثابت، ومن الواضح أن الموجودين في الزمان السابق إنما وجبت عليهم الجمعة لأنهم كانوا متصفين بصفة الحضور، وحيث إنها مفقودة في حق المعدومين فلا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك.

إذن بناءً على شمول الخطابات للمعدومين يمكن التمسك بإطلاقها لنفي اعتبار صفة الحضور، وبالتالي يكون وجوب صلاة الجمعة ثابتاً في حقنا، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بالشمول فلا يمكن

الحضور باعتبار أنهم كانوا متّصفين بصفة الحضور، وبعد اتصافهم بها يكون التقيد بها لغوياً وبلا حاجة.

والجواب واضح، حيث يقال: إن هذا وجيه إذا لم تكن الصفة قابلة للزوال والانعدام، أما إذا كانت قابلة لذلك فالتقيد بها لازم إذا كانت دخيلة في ثبوت الحكم، وحيث إن صفة الحضور قابلة للزوال عن الأفراد الموجودين في ذلك الزمان فالتقيد بها يكون لازماً لو كانت دخيلة في ثبوت الحكم.

وهناك مشكلة أخرى قد تواجهنا، وهي أن المعدومين يختلفون مع الموجودين في ذلك الزمان في كثير من الصفات، ككون السابقين موجودين في الصدر المتقدّم من الإسلام بينما نحن موجودون في الفترة المتأخرة، ونحو ذلك من الاختلافات، ونحن بالإطلاق وإن نفياً مدخلة صفة الحضور ولكن هذا لا يكفي لتطبيق قاعدة الاشتراك بعد الاختلاف بيننا وبين المتقدمين في كثير من الصفات.

والجواب واضح أيضاً، إذ يقال: ليس المراد من الاتحاد الذي يلزم إحرازه لتطبيق قاعدة الاشتراك هو الاتحاد من ناحية جميع الصفات، بل بلحاظ خصوص الصفات التي يحتمل مدخلتها في ثبوت الحكم، ومن المعلوم أن صفة الحضور قد نفينا مدخلتها ببركة الإطلاق في حق السابقين، وأما بقية الصفات فلا نحتمل مدخلتها في ثبوت الحكم، ومعه فلا يضرُّ الاختلاف من ناحيتها، وإلا يلزم عدم إمكان تطبيق القاعدة في أي مورد من الموارد، إذ ما من مورد إلا ويوجد اختلاف في بعض الصفات من بعض الجهات.

بالإفهام فتظهر الثمرة آنذاك وتكون الثمرة الأولى ثمرة تامة ولكن كلتا المقدمتين قابلة للمناقشة:

أما الأولى فلما يأتي في مبحث حجية الظواهر _ إن شاء الله تعالى _ حيث ثبت أن الظواهر حجة حتى في حق من لم يقصد إفهامه. وأما الثانية فلما ذكر سابقاً من أن بعض الأخبار يستفاد منها أن جميع الناس إلى يوم القيامة هم مقصودون بالإفهام بالكتاب الكريم وإن لم يكونوا مخاطبين به، فلاحظ حديث الثقلين وغيره.

توضيح المتن:

ربما قيل: إنه يظهر...: كان من المناسب بيان الإشكال أولاً في ثمرة البحث فيقال: قد يشكل بعدم الثمرة لهذا البحث لثبوت الحكم في حق المعدوم ولو لم يقل بشمول الخطاب له.

ثم لا يخفى أنه كان المناسب عقد هذا البحث بعنوان تنمة أو تذييل لا بعنوان فصل، لأن هذا البحث تنمة للبحث السابق، باعتبار أنه بحث عن الثمرة وليس منفصلاً ومغائراً للبحث السابق.

وقد حقق عدم...: أي في مبحث حجية الظواهر الذي يأتي في الجزء الثاني من الكفاية إن شاء الله تعالى.

وإنما عبّر بالماضي ولم يقل: وسيأتي تحقيق عدم الاختصاص بهم، باعتبار أنه ^{مؤكد} قد حقق هذا المطلب قبل كتابته في الجزء الثاني.

مقصودين بذلك: أي بالإفهام.

مع المشافهين في الصنف: باعتبار أن السابقين واجدون لصفة الحضور بخلاف الموجودين الآن.

على جواز التمسك بالإطلاق أولاً ثم بقاعدة الاشتراك ثانياً أن المشافهين لو فرض أنهم كانوا في أول حياتهم متصفين بصفة وفي آخر حياتهم زالت عنهم - كصفة الحضور مثلاً - فهل حينئذٍ يتمسك بقاعدة الاشتراك من دون التمسك بالإطلاق؟ كلا، إذ لا يمكن التمسك بالقاعدة مع اختلاف الصنف، فيتعين التمسك به، ولازمه تعين التمسك به في مقامنا أيضاً.

ومعه كان: أي مع الإطلاق وثبوت عدم دخل ذاك العنوان سوف يعمُّ الحكم غير المشافهين - حتى ولو قيل باختصاص الخطابات بالمشافهين - لقاعدة الاشتراك.

في غير المقام: أي في غير مقامنا وموضعنا هذا، أي حقق في مبحث حجية الظواهر.

في المقام: بقوله **يُشْرِكُ** فيما سبق: (كما يومئ...).

خلاصة البحث:

قيل بظهور الثمرة في حجية ظهور الخطابات في حق المعدومين بناءً على الشمول، والعدم بناءً على عدم الشمول، لكنها مرفوضة لابتنائها على مقدمتين مرفوضتين.

وقيل بظهورها أيضاً في إمكان التمسك بالخطابات لإثبات الأحكام في حق المعدومين لو وجدوا، بخلافه بناءً على العدم، حيث يحتاج إلى قاعدة الاشتراك التي لا يمكن تطبيقها لفقدان الاتحاد في الصفات.

وهي مرفوضة أيضاً لإمكان نفي مدخلة الصفة من خلال الإطلاق ثم تمسك بقاعدة الاشتراك حتى لو لم نقل بعموم الخطابات للمعدومين.

الحكم لهم، فلولا الإطلاق وإثبات عدم مدخلية الصفة المحتملة لما أفادت قاعدة الاشتراك، ومعه عمّ الحكم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم.

وتلخص أن الثمرة لا تظهر إلا بناءً على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه مع كون غير المشافه غير مقصود بالإفهام، وقد حُقِّقَ بطلان الأول في غير المقام والثاني في المقام.

* * *

