

# جواهر الاصول

جزء الرابع

فقير الجملة  
آية الله العظمى والعلامة  
العلامة السيد محمد باقر  
العلامة الموسوي

الامام الخميني

تأليف

آية الله السيد محمد حسن الرضوي النكودي  
(دام ظله)

مؤسسة تنظيم ونشر امام الخميني



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليتّه ، والصلاة والسلام على أفضل أنبيائه  
محمّد وآله وسلّم عليه السلام خاتم رسله ، وعلى الأصفياء من عترته ،  
ولاسيّما بقيّة الله في أرضه المدّخر لإحياء شريعته الحجّة  
ابن الحسن المهدي ، جعلني الله من كلّ مكروه فداه .  
اللهمّ عجلّ فرجه ، وسهّل مخرجه ، واجعلنا ممّن يأخذ  
بِحُجْرته ، ومن أنصاره وأعوانه .

وبعدُ ، فما بين يديك هو الجزء الرابع من كتاب  
«جواهر الأصول» تقرير ما ألقاه سماحة الأستاذ الأكبر  
آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سرّه في  
النواهي إلى آخر مباحث الألفاظ في الدورة الأخيرة .  
نسأل الله التوفيق والتسديد ، والحمد لله ربّ العالمين .



المقصد الثاني

في

النواهي

وفيه مباحث :





## المبحث الأول

### في حقيقة النهي\*

يظهر من العلمين المحققين الخراساني والنائبي عليهما السلام أنه لا فرق بين الأوامر والنواهي في أن متعلقها الطباع الكلية، والفرق بينها إنما هو في متعلق الطلب؛ حيث إنه في باب الأوامر وجود الطبيعة، وفي باب النواهي الترك وعدمها، فمعنى «لا تشرب الخمر» مثلاً: أطلب منك عدم شرب الخمر<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما في كلامهما من النظر:

فأولاً: أن الوجدان أصدق شاهد وحاكم، على أن لكل من الأمر أو النهي مبادئ، فكما يتصور المولى الطبيعة التي يريد الأمر بها، ويصدق بفائدتها، فيشتاق إليها أحياناً، فيريدها، فيبعث نحوها ليحققها في الخارج؛ لما يرى من أن المصلحة تترتب على وجودها الخارجي، فكذلك يتصور الطبيعة التي يريد النهي عنها، ويصدق بأن لوجودها في الخارج مفسدة، فربما يكرهها فيزجر عنها؛ لئلا

---

\* - تاريخ الشروع ربيع الثاني ١٣٨٠ هـ. ق.

١ - كفاية الأصول: ١٨٢، فوائد الأصول ١: ٣٩٤.

تتحقق في الخارج، مثلاً يتصور طبيعة شرب الخمر، فيرى أنّ في شربها مفسدةً أكيدة، فيزجر عنه، ويمنع عن تحقّقه في الخارج بقوله: «لا تشرب الخمر» ويؤكّده بالتوعيد بأنواع العذاب.

فالمتصوّر في متعلّق الأوامر والنواهي وإن كان نفس الماهية والطبيعة، إلاّ أنّه حيث يرى في متعلّق الأمر صلاحاً يبعث نحوه، ويريد تحقّقه في الخارج، وأمّا في النهي فحيث يرى أنّ في وجود متعلّقه في الخارج مفسدةً، فيكره وجوده، فيزجر عنه، فالنهي هو الكراهة والزجر عن الشيء في الخارج، كما أنّ الأمر حثّ وبعث إلى تحقّقه فيه.

وبالجملة: الوجدان أصدق حاكم على أنّه إذا كانت طبيعة مشتملة على المفسدة، فالمولى يزجر عنها، لا أنّه يطلب تركها ويبعث إلى استمرار العدم الأزلي وبقائه؛ حتّى يقال بإمكان أخذه في متعلّق النهي؛ لأنّ هذا أشبه شيء بالأكل من القفا، كما لا يخفى.

ويشهد لما ذكرنا ما هو المعروف بين العدلية؛ من أنّ الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها<sup>(١)</sup>، فلو كان مفاد النهي طلب الترك، فلا بدّ وأن يكون في الطلب الكذائي مصلحة، فكان لهم أن يقولوا بأنّ جميع الأحكام - واجباتها ومحرماتها - تابعة للمصالح فقط كما لا يخفى، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ العدم باطل الذات ونفي محض، ولا يكاد يتصور إلاّ بالحمل الأوّلي، ومن المعلوم أنّ باطل الذات والعدم الصرف لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية؛ لأنّهما تابعتان للأغراض والمصالح المترتبة على الأمور الوجودية، فالعدم لا يكاد تكون له مصلحة ولا مفسدة، فلا يكون متعلّقاً للطلب والبعث.

١ - كشف المراد: ٣٢٢.

وبالجملّة: العدم - حتّى العدم المضاف وعدم الملكة - باطل الذات والهويّة، وما اشتهر بين القوم «من أنّ لأعدام المضافة حظّاً من الوجود»<sup>(١)</sup>، لا أصل له؛ إذ الوجود لملكاتها، لا لأعدامها، فلا يكاد يترتب على العدم أثر، فلا يكون مورداً للتصديق بالفائدة، فلا تكون له مصلحة يشتاق إليها أصلاً، فلا يكون متعلّقاً للإرادة.

نعم، في المحاورات العرفية ربّما يسند الحبّ والطلب إلى العدم، مثلاً يقال: «أحبّ أن لا أرى الشخص الفلاني» أو «أحبّ أن لا ينزل عليّ ذلك الشخص»، ولكنّه في الحقيقة تعبير مسامحي، وإلاّ في الحقيقة هو يبغض ملاقاته الشخص المذكور أو نزوله عليه، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ ما ذكرنا هو الظاهر من النهي؛ وذلك لأنّ لكلّ من الأمر والنهي هيئة ومادّة؛ والمادّة التي تكون تلوّ الزجر هي التي تكون تلوّ البعث، وهيئة النهي تدلّ على الزجر عنها، كما أنّ هيئة الأمر تدلّ على البعث نحوها، فأين الدالّ على العدم؟!

ويؤيّد ما ذكرنا - بل لعلّه يدلّ عليه - ملاحظة مرادفات الأمر والنهي في سائر اللغات، فإنّ مرادف قولنا: «إضرب» في الفارسية «بزن» كما أنّ مرادف قولنا: «لا تضرب» فيها «نزن». ومن المعلوم - بديهية - أنّ المتبادر من لفظة «بزن» و«نزن» هو الذي ذكرناه؛ وهو البعث إلى الضرب في الأوّل، والزجر عنه في الثاني.

فظهر ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّه لا وجه لنزاع القدماء في أنّ متعلّق الطلب في النهي هل هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل؟ لما عرفت من أنّ متعلّق النهي هو الماهية، وأنّ النهي زجر لا طلب.

١ - الحكمة المتعالية ١: ٣٤٥ - ٣٥٢ و ٢: ١٠٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤٧ - ٤٨.

## المبحث الثاني

### في سرّ الفرق بين مقتضى الأمر والنهي

عرفت: أنّ متعلّق البعث والزجر نفس الطبيعة، ولكن اختلف مقتضاها لدى العرف والعقلاء؛ لأنّه لا إشكال ولا خلاف عندهم في أنّه إذا تعلّق الأمر بطبيعة، يسقط بإيجاد مصداق منها في الخارج؛ لحصول الغرض بذلك، ويكتفون به، ولا يرون إيجادها ثانياً وثالثاً إلا إذا كانت هناك قرينة على ذلك، وأمّا إذا نهي عنها فيرون ترك جميع المصاديق في الخارج.

وبالجملة: يتميّز الأمر عن النهي لدى العرف في أنّ غاية ما يقتضيه البعث إلى طبيعة، إيجاد نفس الطبيعة، وهي تحصل بإيجادها مرّة من غير أن يكون للأمر دلالة على المرّة، بل لحصول الغرض بمجرد ذلك، وأمّا مقتضى الزجر عن طبيعة فهو بخلاف ذلك في ذينك الأمرين؛ فإنّه يستفاد من الزجر عن طبيعة، ترك جميع الأفراد في عَرَض واحد؛ وأنّه لو خالف وأتى بمصداق منها في برهة من الزمان، يحرم عليه إتيانها ثانياً وثالثاً وهكذا، فهم يرون أنّ للنهي اقتضاءً لترك المتعلّق في الأزمنة المتتالية، بخلاف الأمر.

فتحصّل: أنّه لا ريب ولا إشكال في وجود الفرق بين مقتضى الأمر والنهي مع أنّ متعلّقهما نفس الطبيعة.

نعم، وقع الكلام في سرّ ذلك وما هو السبب فيه، فهل ذلك من ناحية حكم العقل ولو لأجل مقدّمات الحكمة، أو من ناحية اللغة، أو الفهم العرفي؟ وجوه: ذهب المحقّق الخراساني رحمته الله إلى أنّ ذلك بحكم العقل؛ حيث إنّه يحكم بأنّ الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، وينعدم بعدم جميع الأفراد<sup>(١)</sup>.

كما يظهر ذلك أيضاً من المحقّق العراقي رحمته الله لكنّه بعبارة أخرى، حيث قال: «والتحقيق أن يقال: إنّ مرجع الإطلاق الذي هو نتيجة مقدّمات الحكمة، ليس إلّا جعل الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن جميع صور الماهية - من المقيّدة، والعارية عن القيد، وغيرهما - تمام الموضوع للماهية مثلاً، ومن المعلوم أنّ طبع تماميته للموضوع تحقّق تمامه بأوّل وجوده، ولازمه سقوط الأمر المقصود منه الوجود بذلك؛ إذ لا قصور في تماميته لموضوع أمره، وأمّا في النهي حيث كان المقصود الأصلي إعدامه، فطبع إطلاق الماهية المهملة يقتضي عدم صدق الإعدام عليها إلّا بإعدام جميع أفرادها حتّى المتعاقبة منها؛ إذ بوجودها - ولو بعد وجوده - يصدق أيضاً وجود الطبيعة المهملة، فلا مجال لإعدامها إلّا بترك ذلك أيضاً. وهذه الجهة من الفرق بين الأمر والنهي إنّما جاءت من ناحية اختلافهما في المقتضى - بالفتح - لا من ناحية طبع إطلاق المادّة»<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى ما في كلامهما من النظر؛ وذلك لأنّه إذا كان متعلّق النهي عين متعلّق الأمر، وأنّ المتعلّق فيها نفس الطبيعة القابلة للصدق على الكثيرين، غاية الأمر

١ - كفاية الأصول: ١٨٢ - ١٨٣.

٢ - مقالات الأصول ١: ٣٤٨ - ٣٤٩.

في جانب الأمر بعث إليها، وفي جانب النهي زجر عنها، فمن الواضح أنّه بوجود أوّل فرد من الطبيعة يتحقّق تمام الموضوع، كما يتحقّق بوجود الفرد الثاني والثالث... وهكذا؛ قضاءً لحقّ الطبيعة اللابشرط، حيث إنّها تتكثّر بتكثّر الأفراد، فتكون لها وجودات كثيرة، ولكلّ وجود منها عدم يخصّه، فللطبيعة أعدام كثيرة بعدد الوجودات، فكما أنّ الطبيعة اللابشرط توجد بوجود فرد ما تنعدم بانعدام فرد أيضاً، فالتفرقة بينهما بحكم العقل لا محصّل له.

نعم، إن كان المتعلّق الطبيعة السارية، فهي وإن كانت لا تنعدم بعدم فرد ما، إلّا أنّها لا توجد أيضاً إلّا بوجود جميع مصاديقها، فلا يقضي العقل - ولو بجريان مقدّمات الحكمة - فرقاً بينهما. ومنشأ الاشتباه خلط الماهية اللابشرط بالطبيعة السارية، فأخذت الماهية اللابشرط في جانب الأمر، والطبيعة السارية في جانب النهي.

وبالجملة: إن كان المراد بالطبيعة الماهية المهملة والماهية اللابشرط، فهي كما توجد بفرد ما تنعدم بانعدام فرد ما أيضاً، وإن أريد بها الطبيعة السارية في مصاديقها - حسبما يراه القوم - فهي لا توجد إلّا بوجود جميع الأفراد، كما تنعدم بانعدام جميع الأفراد، فحكم العقل بالتفرقة بينهما في جانبي الأمر والنهي، ممّا لا يرجع إلى محصّل، فتدبّر.

وقد يقال بأنّ سرّ الفرق بينهما من جهة دلالة النهي على ما ذكر لعة وبالوضع. ولكن فيه أيضاً: أنّه لو كان بالوضع فلا بدّ وأن يكون إمّا من ناحية مادّة النهي، أو من ناحية هيئته، ولا ثالث لهما؛ لما تقدّم من أنّه ليس للمجموع - من حيث المجموع - وضع على حدة، ومن الواضح أنّ المادّة موضوعة للطبيعة المجردة، والهيئة موضوعة للزجر عنها، فما الدالّ على ما ذكر؟!!

وبالجملة: متعلّق هيئة النهي بعينه هو متعلّق الأمر بلا زيادة ونقص، وحيث إنّه نفس الطبيعة اللابشرط، فواضح أنّها توجد بوجود فرد ما وتنعدم بعدم فرد ما. وقال المحقّق النائيني رحمته في ذلك ما حاصله: أنّ مقتضى مقابلة النهي للأمر وإن دلّ على أنّ مفاد النهي السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي؛ بحيث يتحقّق عصبانه بأوّل وجود الطبيعة، ويسقط النهي حينه رأساً؛ لأنّ المطلوب في باب الأوامر هو صرف وجود الطبيعة وخروجها عن كتم العدم إلى عرصة الوجود، وذلك يتحقّق بأوّل وجود للطبيعة، إلاّ أن تقوم قرينة على إرادة مطلق الوجود، والإيجاب الجزئيّ إنّما يقابل السلب الكلّي؛ لأنّ نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية، إلاّ أنّ الظاهر من النهي أن يكون النهي لأجل مبعوضة متعلّقه بقيام مفسدة فيه، لا أنّ المطلوب خلوّ صفحة الوجود عنه، وحيث إنّ مبعوضة الطبيعة تسري إلى جميع أفرادها فينحلّ النهي حسب تعدّد الأفراد، ويكون لكلّ فرد معصية تخصّه.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في أنّ الظاهر في باب النواهي، هو أن يكون المطلوب فيها هو ترك كلّ فرد فرد على نحو العامّ الاستغراقي<sup>(١)</sup>. وفيه أوّلاً: أنّ المبعوضة والمحبوّبة من وادٍ واحد، فإن كانت المبعوضة تسري إلى الأفراد بالبيان الذي أفاده، فينبغي أن تكون المحبوّبة أيضاً كذلك، مع أنّها لا تكون كذلك، فالمبعوضة والمحبوّبة ترتضعان من تذي واحد؛ فإن كانت المبعوضة تسري إلى الأفراد فلتكن المحبوّبة كذلك، مع أنّها ليست كذلك. وثانياً: تقدّم أنّه على مسلك العدالة، تكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وواضح أنّه لا طريق لنا - في الغالب - لفهم المحبوّبة أو المبعوضة إلاّ

بالأمر أو النهي، فكلّ ما تعلّق به الأمر يستكشف منه المحبوبة، كما أنّه إن تعلّق به النهي يستكشف منه المبعوضة، ومن الواضح أنّه كما يمكن أن يكون المبعوض في جانب النهي صرف الوجود - كما هو الشأن في جانب الأمر فكذلك يمكن أن يكون المبعوض الطبيعة السارية في أفرادها، فبمجرد النهي عن طبيعة ومبعوضيتها، لا طريق لنا إلى استكشاف سارية المبعوضة إلى الأفراد<sup>(١)</sup>.

وثالثاً: أنّ ما ذكره غير مختصّ بباب الأوامر والنواهي والإنشاءات، بل يجري في الإخبارات أيضاً؛ لأنّه إذا قيل: «رأيت إنساناً» فإن كان قد رأى فرداً منه يصحّ منه ذلك، ويكون قوله ذلك صادقاً، ولا يصدق قوله: «ما رأيت إنساناً» إلا إذا لم ير أحداً من الناس، فلم يكن سرّ ذلك ما ذكره من مبعوضة الطبيعة بأفرادها المستظهرة من تعلّق النهي بها.

فظهر أنّ الفرق بين الأمر والنهي لم يكن بحكم العقل ولو بمقدّمات الحكمة، ولا من اللغة، ولا من ناحية مبعوضة النهي السارية في جميع الأفراد.

والذي يمكن أن يقال في ذلك: هو أنّ ذلك بحكم فهم العرف والعقلاء من المادّة الواقعة تلو السلب؛ سواء كانت إنشاءً، أو إخباراً، فإن كانت نهياً فلا بدّ وأن لا يوجد فرد منه، وإن كانت إخباراً فإنّما يصدق إذا لم يتحقّق منه فرد في الخارج، فالمسألة عقلانية لا عقلية. ولو عدّت عقلية فلا بدّ وأن تعدّ عقلية مساحية لا دقيّة. وإن كان في خاطرك فيما ذكرنا ريب وشبهة، فانتظر هنيئة إلى أن نشير إلى ما في مقال المحقّق الأصفهاني رحمته الله وما ذكره بعض الأعاضم دام ظلّه.

١ - قلت: لعلّه يمكن إرجاع كلام هذا المحقّق رحمته الله إلى ما سيذكره سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - من

أنّ ظاهر النهي عن طبيعة هو ذلك، ولكن يتوجّه عليه الإشكال الثالث كما لا يخفى، فتدبّر.

[المقرّر حفظه الله]



### حكم النهي بالنسبة إلى الأفراد الطولية

ولا يخفى: أنّ ما ذكرناه إنّما هو في دلالة النهي على ترك جميع الأفراد العرضية للطبيعة، وأمّا بالنسبة إلى الأفراد الطولية وأنّه إذا عصى وأتى بمصداق من الطبيعة المنهية عنها؛ فهل يجوز أن يأتي به ثانياً وثالثاً وهكذا، أم لا؟

قال المحقّق الأصفهاني رحمته الله في حلّ ذلك ما حاصله: أنّ المنشأ حقيقة ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخ الطلب الذي لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعة عدم عقلاً، وتعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من عدم تارة: بلحاظ الحاكم، وأخرى: بحكم العقل لأجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي عدم بحده.

وبالمجملة: ينشئ طبيعي الطلب ويعلّقه بطبيعي عدم، فكأنّه أوقع الملازمة بين الطلب والعدم، فالعقل يحكم بأنّ كلّ مصداق من عدم له نهي يخصّه، فإن عصى وأتى بمصداق منه يكون الطلب باقياً بحاله<sup>(١)</sup>.

وفيه: - مضافاً إلى أنّه دعوى بلا برهان - أنّه أسوأ ما قيل في المقام؛ لأنّ إيقاع البعث أو الزجر - نظير إيقاع الإشارة في البعث - يكونان إيقاعين جزئيين، فكما أنّ الإشارة إيقاع جزئي، فكذلك البعث أو الزجر إيقاع جزئي، غاية الأمر أنّه في إشارة الأخرس يكون تكوينياً، دون ما هنا، فحديث أنّ المنشأ سنخ الطلب لاشخصه، لا أساس له<sup>(٢)</sup>.

١ - نهاية الدراية ٢: ٢٩١.

٢ - قلت: وقد ردّه سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في الدورة السابقة - مضافاً إلى ما ذكرناه - بأنّ النهي ليس طلباً، والمتعلّق ليس عدماً، وأنّ ما ذكره رحمته الله منقوض بمثله؛ إذ لقائل

ثم إنّه لو أراد أنّ الماهية وإن وضعت لإيقاع البعث والزجر الجزئيين، لكنّها في النواهي لم تستعمل في ذلك، بل استعملت فيها في إيقاع نفس الطبيعة الكلّية، ولازمه العقلي الانحلال.

ففيه: أنّه لو تمّ فغايبته أن تكون أمراً مجازياً، فلا يصار إليه إلا بالقرينة العامّة، وهي غير موجودة في المقام.

وبالجملة: ديدن العقلاء غير مرهون بالقرينة، كما لا يخفى.

ومع الالتزام بذلك فالأهون ما ذهب إليه المحقّق النائيني عليه السلام - وإن كان على خلاف التحقيق - من أنّ المنشأ وإن كان شخص الطلب، لكنّه حيث تعلّق بالطبيعة، نلتزم بالعموم الاستغراقي في جانب النهي حتّى ينحلّ النهي بتبعه<sup>(١)</sup>.

نعم، يرد عليه عدم استعمال المادّة في الأفراد وجداناً، كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعي على ما ادّعاه المدّعي، فتدبّر.

ولبعض الأعظم دام ظلّه<sup>(٢)</sup> كلام في مقتضى النهي بالنسبة إلى كلّ من الأفراد العرضية والطولية، لكنّه لا يخلو من النظر؛ لأنّه قال: «إنّ الأمر والنهي يشتركان في أنّ متعلّقهما وجود الطبيعة، لكنّها يختلفان بحسب الحقيقة، والمبادئ، والآثار، فحقيقة الأمر هو البعث والتحرّيك نحو المتعلّق، ويعبّر عنه بالفارسية (وا داشتن) وحقيقة النهي عبارة عن الزجر والمنع عن المتعلّق، ويعبّر عنه بالفارسية (باز داشتن)

→ أن يقول: إنّ الأمر حقيقة في جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي الفعل، مع أنّه

باطل. [المقرّر حفظه الله]

١ - فوائد الأصول ٢: ٣٩٥.

٢ - عنى به سماحة أستاذنا الأعظم البروجردي - دام ظلّه العالی - . [المقرّر حفظه الله]

ومقتضى البعث نحو وجود الطبيعة تحقّق الامتثال بإيجاد فردٍ ما، فيسقط الأمر بذلك، ومقتضى الزجر عن وجودها كون الإتيان بكلّ فرد عصيانياً على حدة؛ إذ كلّ فرد من الأفراد وجود للطبيعة، وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملاً على مفسدة نشأت من قبلها المبعوضة، فهناك وإن كان نهي واحد متعلّق بوجود الطبيعة، ولكنّه ينحلّ إلى نواهِ متعدّدة بعدد الأفراد المتصوِّرة للطبيعة، وبعدها يتصوّر له الامتثال والعصيان. وبالجملة: اقتضاء النهي ترك كلّ فرد فرد، إنّما هو لأمرين: كون المتعلّق الطبيعة اللابشرط، وكون النهي عبارة عن الزجر عن وجودها، فلو لم يكن واحد منهما لما اقتضى النهي ذلك».

وقال دام ظلّه: في مقتضى النهي بالنسبة إلى الأفراد الطولية: «إنّ سقوط التكليف إمّا بالامتثال، أو بانتفاء الموضوع، أو موت المكلف، ولا يمكن أن يكون العصيان مسقطاً للتكليف وإن اشتهر ذلك بينهم؛ لأنّ العصيان بما هو عصيان، ليس فيه ملاك الإسقاط، وسقوط الموقّعات بمضي أوقاتها - إذا تركها العبد في أوقاتها - إنّما هو من جهة أنّه لا يقدر على إتيانها بعد مضيّ الوقت، وتخرج عن تحت قدرته، لا من جهة العصيان، فبعد إيجاد فرد من الطبيعة المنهيّ عنها يتحقّق عصيان للنهي، ولكنّه مع ذلك يقع الفرد الثاني والثالث إلى غير ذلك، مصاديق للعصيان لو أتى بها، ويقع ترك كلّ واحد منها امتثالاً على حدة لو تركت بداعي نهي المولى...»<sup>(١)</sup>.

أقول أوّلاً: أمّا ما أفاده دام ظلّه بالنسبة إلى الأفراد العرضية، ففيه: أنّ استفادة ذلك ليست مرهونة بكون مدلول النهي الزجر عن الطبيعة، كما يراه دام ظلّه وهو

١ - لمحات الأصول: ٢٠٧ - ٢١٠، نهاية الأصول: ٢٤٨ - ٢٤٩.

الحقّ عندنا كما تقدّم، بل لو قيل بأنّ مفاد النهي طلب الترك يستفاد ذلك أيضاً، مثلاً لو قال المولى لعبده: «أطلب منك ترك شرب الخمر» يفهم منه لزوم ترك جميع أفراد طبيعة الخمر، فما يراه من أنّ استفادة ترك جميع الأفراد العرضية من ناحية كون مدلول النهي الزجر عن الطبيعة، كما ترى<sup>(١)</sup>.

وثانياً: أنّ استفادة ذلك لم تكن مختصةً بالنهي، أو اشتتال وجود الطبيعة المنهي عنها على المفسدة، كما زعمه دام ظلّه بل يجري في الإخبارات أيضاً. وبالجملّة: قد أشرنا آنفاً إلى أنّ فهم العرف والعقلاء من وقوع الماهية تلو السلب - نفيّاً كان أو نهياً - هو عدم تحقّق فرد منها في الخارج في النفي، والزجر عن إيجاد فرد منها في النهي.

وأما ما أفاده بالنسبة إلى الأفراد الطولية - وهو عدم سقوط النهي بعصيانه بإيجاد فرد من الطبيعة المنهي عنها - فلا نسلّمه إذا كان متعلّق النهي عين متعلّق الأمر؛ بأن كان متعلّق النهي صرف وجود الطبيعة، وحيث إنّ غير قابل للتكرّر، فيتحقّق عصيانه بصرف وجود الطبيعة المنهي عنها، ويسقط المنهي عنه حقيقة، فلا بدّ من تحديد حدود متعلّق النهي، وأنّه هل هو صرف وجود الطبيعة، أو شيء آخر؟ مضافاً إلى أنّه لو كان متعلّق التكليف في الأمر والنهي، الطبيعة اللابشرط وصرف وجودها، وتوجّه خطاب الأمر وخطاب النهي لشخص في آنٍ واحد مقتضى لامتثالها في آنٍ واحد أيضاً، فلازمه أن يسقط كلا الخطابين، فكيف يصحّ أن يقال بصدق الامتثال بأوّل وجود الطبيعة في جانب الأمر دون النهي؟!

١ - قلت: مع أنّ الزجر عن الطبيعة والبعث إليها، يرتضعان من ثدي واحد، فإذا اقتضى الزجر عنها ذلك فليكن البعث إليها كذلك، فالنفرقة بينهما لا وجه لها. [المقرّر حفظه الله]

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ النكتة في الفرق بين الأمر المتعلّق بالطبيعة والنهي المتعلّق بها، ليست ما ذكره الأعلام، بل النكتة الوحيدة في ذلك هي الفهم العرفي المتّبع في أمثال المقام في كلتا المرحلتين؛ فإنّهم يرون أنّ الطبيعي يوجد بوجود فرد ما، وينعدم بعدم جميع الأفراد، ومعروفية هذا المعنى في أذهانهم بنحو ربما يوجد في كلمات بعض الفلاسفة أيضاً<sup>(١)</sup>، ويرون انحلال النهي المتعلّق بالطبيعة إلى نواه؛ بحيث لو أتى بالمنهي عنه لا يرون سقوطه.

إن قلت: إنّ هذا هو المعنى العرفي الذي صرّح به المحقّق الخراساني رحمته الله ولم تقبلوه منه!!

قلت: المحقّق الخراساني رحمته الله أراد إثبات ذلك من ناحية حكم العقل، وقد عرفت ضعفه<sup>(٢)</sup>، وأمّا نحن فنريد إثبات ذلك بالتشبيّه بالفهم العرفي والنظر العقلائي، وكما فرق بينهما!! وهم يرون انحلال النهي إلى نواه متعدّدة، فيفهمون مبغوضية الأفراد، بعكس ما يراه المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ مبغوضية الطبيعي تسري إلى الأفراد، كما سبق<sup>(٣)</sup>، ومن غير فرق في ذلك بين كون النهي زجراً، كما يراه بعض الأعاظم دام ظلّه<sup>(٤)</sup>، أو طلب الترك، بل يجري ذلك في الطبيعة الواقعة تلو السلب؛ نفيّاً كان، أو نهياً، وإنكار الفهم العرفي بالنسبة إلى ما ذكرنا في المرحلتين، لعلّه مكابرة. وأمّا معرفة سرّ فهم العقلاء فلا يضّر جهله بعد ذلك.

١ - الحكمة المتعالية ٢: ٢١٧ و ٨: ١٥.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٣.

٣ - تقدّم في الصفحة ١٥.

٤ - لمحات الأصول: ٢٠٨، نهاية الأصول: ٢٤٨ - ٢٤٩.

وبالجملة: لم يتمّ شيء مما أفادوه في افتراق الطبيعي الواقع تلو النهي، عن الطبيعي الواقع تلو الأمر، فالأولى أن يتشبّث في ذلك في جانب النهي؛ بذيل فهم العرف والعقلاء المتبع في أمثال المقام، فإنّهم - كما أشرنا إليه غير مرّة - يرون بالنسبة إلى الأفراد العرضية، أنّ الطبيعي ينعدم بانعدام جميع الأفراد، وبالنسبة إلى الأفراد الطولية، يرون أنّ النهي إذا تعلّق بطبيعة فينحلّ إلى نواهٍ، فإذا عصى وأتى بالمنهيّ عنه فلا يرون سقوطه، بل يرون أنّه إذا أتى بالمنهيّ عنه مراراً، استحقّ العقوبة بعدد الأفراد. ولا يهتّمنا بعد ذلك عدم معرفة سِرّ ذلك منهم، فافهم، وكن من الشاكرين.

### المبحث الثالث

#### في اجتماع الأمر والنهي\*

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه في شيء واحد على أقوال؛ فذهب بعض إلى الجواز مطلقاً، وبعض آخر إلى المنع كذلك، وفصل ثالث فقال بالجواز عقلاً، والامتناع عرفاً... إلى غير ذلك من الأقوال. وتنقيح الأمر في ذلك يقتضي تمهيد أمور<sup>(١)</sup>:

#### الأمر الأوّل: في عنوان البحث

المعروف بينهم قديماً وحديثاً في عنوان البحث: «هو أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، أم لا؟»، ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ المراد بـ«الواحد» إمّا الواحد الشخصي، أو الجنسي، أو النوعي، أو الأعمّ من الشخصي ومنها:

---

\* - تأريخ الشروع يوم الاثنين ٢٣ / ربيع الثاني / ١٣٨٠ هـ. ق.

١ - قلت: وليعلم أنّ بعض هذه الأمور التي نذكرها دخيل في مقدّمة البحث، وبعضها من تنبيهات المسألة جرى ذكره في خلالها للمناسبة، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

لا سبيل إلى إرادة الواحد الشخصي؛ لأنَّ شخصية الشيء إنما هي بالوجود، وهو قبل الوجود كلي، وبالوجود يصير جزئياً، فيلزم أن يكون البحث في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في الصلاة الخارجية مثلاً الواقعة في الدار الغصبية، أم لا؟ ومن الواضح أنَّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فاجتماع الأمر والنهي لا معنى له.

وبالجملة: الواحد الشخصي - بلحاظ كون الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته - لا يعقل أن يتعلَّق به تكليف واحد، فضلاً عن تكليفين، لأنَّ الشيء بعد وجوده الخارجي لا يكاد يمكن أن يتعلَّق به أمر أو نهى، فاجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي لا معنى له.

ولو أُريد بـ«الواحد» الواحد الجنسي - بأن يراد أنَّ الواحد الذي له أنواع مختلفة، متعلِّق للأمر والنهي، كجنس الحركة الجامعة بين الحركة الصلاتية والحركة الغصبية - أو الواحد النوعي الذي له أصناف متعدّدة كالحركة، لكنّها بعناية أخرى، ففيه:

أولاً: أنَّ الواحد الكذائي - الجامع الجنسي أو النوعي - لم يتعلَّق به أمر ولا نهى؛ لأنَّ الأمر تعلَّق بعنوان «الصلاة» مثلاً، والنهي تعلَّق بعنوان «الغصب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» وبعد تعلَّق الأمر والنهي كذلك، يمكن انتزاع جامع جنسي أو نوعي منها، ولكنه غير ما تعلَّق به التكليف.

وثانياً: لا معنى لتعلَّق الأمر والنهي بالواحد الجنسي مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصي؛ لأنَّ الحركة في ضمن الصلاة تكون مأموراً بها، كما أنّها في ضمن الغصب والتصرّف في مال الغير، تكون منهياً عنها مع قطع النظر عن تصادقهما في الخارج.



وبالجملة: يجوز الأمر بالحركة المتحصّصة بالصلاة، والنهي عن الحركة المتحصّصة بالغضب، بلا إشكال وريب، وكالأمر بالسجود لله تعالى، والنهي عنه للصنم، فلا معنى للنزاع في الواحد الجنسي أو النوعي مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصي.

إذا تمّهد لك حال إرادة الواحد الشخصي أو الواحد الجنسي أو النوعي، يظهر لك الأمر في إرادة الأعمّ من الشخصي ومنها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الواحد الشخصي لم يكن محلاً للبحث؛ لعدم معقوليته، ولا الواحد الجنسي أو النوعي؛ لعدم محذور فيه، بل لا ينبغي البحث والنزاع فيه لوضوحه، فالبحث في الحقيقة إنّما هو في انطباق عنواني المأمور به والمنهي عنه وتصادقهما في الموجود الخارجي، فالحري عقد عنوان البحث هكذا: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين خارجاً على واحد شخصي؛ بحيث يكون الموضوع الخارجي مجمع العنوانين، أم لا؟

فعلى هذا، يكون النزاع في هذه المسألة كبروياً لا صغروبياً، خلافاً للعلمين الخراساني والنائيني عليهما السلام لأنه يظهر منها أنّ النزاع في المسألة صغروي، فقد قال المحقق الخراساني عليه السلام في الأمر الثاني عند بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة: «إنّ الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة، هي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد، هل يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي؛ بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله (١)؟»

١ - قلت: يعني يكون حال ذي الجهتين حال الشيء الواحد ذي الوجه الواحد في استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه. [المقرّر حفظه الله]

فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته؛ لتعددتهما وجهاً...»<sup>(١)</sup>.

فقال المحقق النائيني عليه السلام: «إنّ ظاهر عنوانهم البحث - بأنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؟ - كون النزاع في تضادّ الأمر والنهي وعدمه، مع أنّ تضادّ الأحكام بأسرها، أمر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه، فليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فالبحث إنّما هو في أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لاجوازه وعدمه، فالأولى تبديل عنوان البحث هكذا: إذا اجتمع متعلق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع الكذائي أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر، كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك، كما هو مقالة القائل بالجواز؟...»<sup>(٢)</sup>.

فترى أيها الخبير أنّهما عليهما السلام بصدّد تحرير محطّ النزاع بنحو لا يلزم القائلين بالجواز، اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فنزاع القوم في الحقيقة في أنّه هل يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، أم لا؟ فيكون النزاع صغروباً. وواضح أنّه لا داعي إلى عقد عنوان البحث صغروباً بعد إمكان عقد البحث كبروباً؛ أي في جواز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين كليين متضادين في الخارج على أمر واحد شخصي وعدمه، فمن لم يجز ذلك يرى أنّ الأمر والنهي المتعلّقين بالعنوانين، يسريان إلى الخارج، ومن جوّزه يرى عدم سراية الحكم المتعلّق بالعنوان إلى الخارج، وما ذكره العلّمان عليهما السلام دليل أحد شقّي المسألة، وواضح أنّه لا بدّ من عقد عنوان البحث بنحو قابل للردّ والقبول.

١ - كفاية الأصول: ١٨٤.

٢ - فوائد الأصول ١: ٣٩٦ - ٣٩٧.

وبالجملة: لزوم التوالي الفاسدة من لزوم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد واجتماع الضدين، إنما هو دليل أحد طرفي التردد، فلا معنى لجعله معقداً للبحث، فتدبر.

إذا تمهد لك ما ذكرنا يظهر لك: أنّ المراد بـ«الواحد» هو الواحد الشخصي؛ إبقاءً لما ورد من السلف إلى الخلف، خلافاً للمحقق الخراساني رحمته الله حيث قال: «إنّ المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين: بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي؛ وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب. وإنما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي، ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي، كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتية والغصبية...»<sup>(١)</sup>.

وأنت خبير: بأنّ الصلاة في الدار المغصوبة لم تكن أمراً واحداً، ولم تكن متعلقة للأمر، ولا النهي، بل الأمر تعلق بعنوان «الصلاة» والنهي تعلق بعنوان «الغصب» و«التسلط على مال الغير بغير رضاه» وهما في عالم العنوانية متغايران، غاية الأمر يتحدان باعتبار الوجود الخارجي.

ثمّ إنه لا يخفى: أنّه لو لم يلحظ الواحد بلحاظ وجوده الخارجي، فلا ينبغي الإشكال والخلاف في جواز تعلق الأمر والنهي به، كالسجود لله تعالى، وللصنم، وإنما الإشكال والخلاف فيما إذا لوحظ اجتماعهما وتصادقهما على موجود خارجي، فالأولى أن يتحدّد عنوان البحث بما ذكرنا، فتدبر.

## الأمر الثاني

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة أو المعاملة

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه في الأمر الأوّل، يظهر لك الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة أو المعاملة التي سيجيء ذكرها؛ وأنّه في الموضوع والمحمول معاً، أعني بتام الذات؛ لوضوح أنّ موضوع هذه المسألة هو اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على موضوع واحد، ومحمولها هو الجواز أو عدمه، وموضوع تلك المسألة تعلق النهي بالعبادة أو المعاملة، ومحمولها إيجاب الفساد أو عدمه، فامتازت كلّ من المسألتين عن الأخرى بتام الذات؛ لأنّ الامتياز الذاتي بين المسألتين إمّا بالموضوع، أو المحمول، أو مجموعهما، فالتمييز بالموضوع والمحمول تمايز بتام الذات.

فإن كان الامتياز بين المسألتين بأمر ذاتي بل بتام الذات، فلا تصل النوبة إلى الامتياز بغير الذات والذاتيات، كالامتياز بالأغراض، فما أفاده المحقّق الخراساني عليه السلام: «من أنّ الجهة المبحوث عنها المميّزة لهذه المسألة عن تلك المسألة؛ هي أنّ الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة، هي أنّ تعدّد الوجه والعنوان هل يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي، أم لا؟ فالنزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر؛ لاتحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته؛ لتعدّدهما وجهاً، والجهة المبحوث عنها هناك في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها»<sup>(١)</sup>، لا يخلو من النظر؛ وذلك:

١ - كفاية الأصول: ١٨٤.

أولاً: لأنه إذا اختلفت مسألتان في بعض الذات أو تمام الذات - أعني الموضوع والمحمول، كما فيما نحن فيه - فلا تصل النوبة إلى التمييز بينهما بالجهات الخارجية والأغراض الخارجة عن حريم الذات، ولا يصار إليها بعد إمكان الامتياز بما يكون دخيلاً في الذات والذاتيات.

وثانياً: أن الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة ليست ما ذكره؛ لأن ما ذكره من المبادئ التصديقية.

والبرهان على المسألة؛ أي أنه إذا اجتمع عنوانان تعلق بواحد منها أمر، وبالأخر نهي، وتصادقا على موضوع واحد شخصي، هل يجوز، أم لا؟  
وبالجملة: تمايز مسألة عن أخرى إنما هو بموضوعها ومحمولها، أو بأحدهما، فإذا كانت المسألة متميزة عن أخرى بتمام ذاتها - كما في المقام - فلا معنى للتمسك بما هو خارج عن مرتبة الذات؛ كسراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها في المقام، وكون النهي - بعد تسليم السراية - هل يوجب الفساد أم لا في غير المقام؟

مضافاً إلى أن الجهة المبحوث عنها في المقام، ليست هي كون التعدد في الواحد يوجب تعدد المتعلق، أو لا، وأنه هل يسري كل منها إلى متعلق الآخر، أو لا؟

### الأمر الثالث

#### في كون المسألة أصولية

ظهر لك مما ذكرنا: أنه يمكن عقد عنوان المسألة بنحوين:

النحو الأول: بما ذكرناه من جواز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين في الخارج، وقد أشرنا إلى أنه مراد من عنوان المسألة من السلف إلى الخلف: «بأنه

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؟<sup>(١)</sup>. مع تسامح في تعبيرهم، كما أشرنا وقلنا: إنّ النزاع على ذلك كبروي<sup>(٢)</sup>.

النحو الثاني: بما عنوانه المحقق الخراساني رحمته الله وتبعه في ذلك غيره وهو: «أنّ تعدّد الجهة في شيء واحد، هل يوجب رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي والضدين، أم لا؟» وقلنا: إنّ النزاع عليه صغروي<sup>(٣)</sup>.

وعلى كلا التقديرين وقع الخلاف في كون المسألة من المسائل الأصولية، أو من المسائل الكلامية، أو الفقهية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المبادئ التصديقية لمسألة أخرى.

ربّما يظهر من بعضهم عدّها مسألة فقهية بتوهم: أنّ البحث عنها في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً وعدمها.

وفيه: أنّ البحث في المسألة عقلي؛ إذ هو في جواز الاجتماع وإمكانه وعدمه على النحو الذي ذكرناه، وفي لزوم ذلك على النحو الآخر، ومن الواضح أنّ البحث عليهما لا يكون بحثاً في مسألة فقهية؛ حيث إنّ المسألة الفقهية ما تتعلّق بفعل المكلف بلا واسطة من حيث الصحّة والفساد، وليست هذه المسألة متكفّلة لذلك.

نعم، نتيجة هذه المسألة تنتهي إلى الفقه؛ وهي صحّة الصلاة في الدار المغصوبة وعدمها مثلاً، ولكن من الواضح أنّ مجرد ذلك لا يوجب عدّ المسألة فقهية، وإلا يلزم أن يكون جلّ المسائل الأصولية - إن لم تكن كلّها - فقهية؛ لانتهاؤ الأمر فيها إلى عمل المكلف، وهو كما ترى.

١ - تقدّم في الصفحة ٢٣.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٥.

٣ - تقدّم في الصفحة ٢٦.

وربما يظهر من بعضهم عدّ المسألة من المسائل الكلامية<sup>(١)</sup>؛ بلحاظ أنّ المسألة عقلية؛ وبيحث فيها عمّا يصحّ ويمتنع عليه تعالى، لأنّ مرجع النزاع فيها إلى فعله تعالى؛ وأنّه هل يجوز عليه تعالى جعل حكيم متخالفين بعنوانين متصادقين على واحد؟ وأنّه هل تجتمع إرادته تعالى وكرهته في واحد كذلك، أم لا؟ وبالجملة: هل يصحّ من المولى الحكيم الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد، أم لا؟

وفيه: أنّ مجرد كون المسألة عقلية لا يوجب عدّها مسألة كلامية؛ وإلاّ يلزم أن تكون مسائل المنطق وسائر العلوم العقلية، مسائل كلامية، وهو كما ترى، ومجرد إمكان إرجاع البحث فيها بنحو - كما ذكر - إلى المسائل الكلامية، صرف للمسألة عن مسيرها من دون داعٍ، ولعلّ البحث على ما ذكر أشبه شيء بالأكل من الفقا<sup>(٢)</sup>.

يظهر من المحقّق النائيني رحمته أنّ النزاع في المسألة من المبادئ التصديقية لموضوع مسألة التعارض أو التزاحم؛ وذلك لأنّه رحمته غير عنوان البحث عن ظاهره إلى أنّه إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر، أم لا؟ ثمّ قال: إنّ الكلام في المسألة يقع في مقامين:

١ - قوانين الأصول: ١٤٠ / السطر ١٩.

٢ - قلت: ولعلّه ممّا ذكرنا يظهر النظر في عدّ المحقّق النائيني رحمته المسألة كلامية إذا كان البحث في إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه؛ بزعم أنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها<sup>(أ)</sup>، فتأمل فيما ذكره وما ذكرناه. [المقرّر حفظه الله] أ - فوائد الأصول ١: ٣٩٩.

المقام الأوّل: في لزوم ذلك وعدمه، فإن لزم منه تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي - ولو لمكان إطلاق كلّ منها لتعلق الآخر - فيمتنع تشريع الأمر والنهي معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك تعارض العموم من وجه، وإن لم يلزم منه ذلك فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا يكون بينهما تعارض.

المقام الثاني: في أنّه بعد ما لم يتعلّق الأمر بعين ما تعلق به النهي، فهل وجود المندوحة للمكلف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبية، يجدي في رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهي، ويكفي في انطباق المأمور به والمنهي عنه على الجامع؛ وهو الصلاة في الدار الغصبية، فتصحّ الصلاة فيها، أو لا يجدي وجود المندوحة في ذلك، ولا ينطبق المأمور به على المجمع؟

والبحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، مع فرق بينهما؛ حيث إنّ البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفي هذه المسألة عن لازم خطابين، ولازم ذلك في بادئ النظر وإن كان عدّ المسألة من المسائل الأصولية كما كانت تلك المسائل كذلك، ولكن حيث إنّ مجرد كون البحث عن الملازمات، لا يكفي في عدّ المسألة أصولية إلا إذا كانت الكبرى المبحوث عنها بنفسها، واقعة في طريق الاستنباط؛ بحيث يصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، ويستنتج حكم فرعي كليّ، والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح لذلك، بخلاف كبريات تلك المسائل؛ وذلك لأنّ المبحوث عنها فيها هو عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، واقتضاء إيجاب الشيء إيجاب مقدّماته، وكلّ واحد منها بنفسه يقع كبرى لقياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كليّ؛



وهو فساد الضد إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب.

وأما فيما نحن فيه فليس كذلك؛ لأنّ المبحوث عنه في المقام الأوّل في استلزام تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر عند اتحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، ومن الواضح أنّ ثبوت التعارض وعدمه، لا يقع بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير.

وفي المقام الثاني إنّما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم، وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضي وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم تنضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه شيء بالبحث عن المبادئ التصديقية؛ لرجوع البحث فيها إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأصولية، ولا عن المبادئ الأحكامية<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه محرّراً.

وما أفاده<sup>بُيِّنَ</sup> غير وجيه، ولتوضيح بعض الإشكال فيه ينبغي الإشارة الإجمالية إلى معنى المبدأ التصوّري والمبدأ التصديقي، وأنّ المبادئ الأحكامية ليست أمراً خارجاً عنهما، بل اصطلاح محض فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية.

فنقول: لكلّ مسألة موضوع، ومحمول، ونسبة حكمية، وحكم، فما يكون دخيلاً في تصوّر موضوع المسألة أو محمولها - بل النسبة بينهما - يكون مبدئاً تصوّرياً بالنسبة إليها، وأما ما يكون دخيلاً في التصديق بالمسألة - أي في التصديق بثبوت المحمول للموضوع - فيكون مبدئاً تصديقياً.

١ - فوائد الأصول ١: ٣٩٧ - ٤٠٠.

مثلاً: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسألة، فكلّ ما يكون دخيلاً في تصوّر الأمر وأتّه ماذا؟ وفي أنّ الوجوب ما هو؟ وفي النسبة بينهما؟ يكون مبدئاً تصوّرياً بالنسبة إليها، وأمّا ما يكون دخيلاً في التصديق بأنّ الأمر يدلّ على الوجوب، فيكون مبدئاً تصديقياً بالنسبة إليها، فلكلّ مسألة جهة تصديقية، وجهات تصوّرية.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ المبادئ الأحكامية - كما يلهج به بعض الألسنة - ليست شيئاً آخر وراء ما ذكرنا، والتعبير بها مجرد اصطلاح؛ لأنّ كلّ ما يكون دخيلاً في موضوع الحكم الشرعي أو محموله أو النسبة بينهما، يكون مبدئاً تصوّرياً للحكم الشرعي، وما يكون دخيلاً في الحكم الشرعي يكون مبدئاً تصديقياً بالنسبة إليه، فليس هنا أمر وراء ما ذكرنا نسمّيه بـ«المبادئ الأحكامية» نعم وقع الاصطلاح في تسمية ما يكون دخيلاً في الحكم الشرعي بـ«المبادئ الأحكامية» ولا مضايقة فيه. فظهر لك المراد بـ«المبدأ التصوّري» و«التصديق» وأنّ الأوّل عبارة عن كلّ ما يكون دخيلاً في تصوّر أطراف القضية، وأنّ الثاني عبارة عمّا يكون دخيلاً في التصديق بأنّ المحمول للموضوع.

وأما ما يكون دخيلاً في التصديق بوجود موضوع المسألة أو محمولها - أي ما يكون دخيلاً في تحقّق أطراف المسألة - فاختلف في كونه مبدئاً تصوّرياً أو تصديقياً، والحقّ كما أفاده بعض، أنّ ما يكون دخيلاً في التصديق بالهوهوية وأنّ المحمول هو الموضوع، مبدئاً تصديقي، وأمّا غيره - سواء كان دخيلاً في تصوّر الأطراف، أو كان دخيلاً في تحقّقها - فمبدئاً تصوّري<sup>(١)</sup>، والتفصيل يطلب من محلّه.

إذا تمهّد لك ذلك فنقول: فيما أفاده مواقع للنظر:

١ - راجع الإشارات والتنبيهات (حاشية المحقّق الطوسي) ١: ٢٩٩ - ٣٠٠، شرح المقاصد ١:

١٧١، الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٥.

فأولاً: أن النزاع - كما أشرنا إليه - في مسألة جواز الاجتماع كبروي لا صغروي؛ وفي سراية كل من الأمر والنهي لعين ما تعلق بالآخر وعدمها، حتى يتوهم كون البحث فيها عن مبدأ تصديقي لموضوع مسألة التعارض على وجه، أو لموضوع مسألة التزام على وجه آخر.

وثانياً: لو سلم كون النزاع في ذلك، ولكن ستعرف قريباً أن هذه المسألة لا تكون محققة لموضوع مسألة باب التعارض أو التزام، فارتقب حتى حين. وثالثاً: لو سلم ذلك أيضاً؛ وأن هذه المسألة محققة لموضوع مسألة التعارض أو التزام، ولكن لا يوجب ذلك أن تكون هذه المسألة مبدئاً تصديقياً بالنسبة إليهما، بل لا تكون مبدئاً تصوّرياً لهما أيضاً:

أمّا عدم كونها مبدئاً تصديقياً لهما؛ فلما أشرنا إليه من أن المبدأ التصديقي لمسألة، هو الذي يكون دخيلاً في التصديق بنفس المسألة. ولو تنزّلنا فيمكن أن يعدّ ما يكون دخيلاً في التصديق بوجود الموضوع أو المحمول، مبدئاً تصوّرياً، ومن المعلوم أن محقق موضوع المسألة غير دخيل في تصديقها، ولا في التصديق بوجود الموضوع أو المحمول.

وأمّا عدم كونها مبدئاً تصوّرياً لها؛ فلما أشرنا إليه أيضاً من أنه عبارة عما يكون دخيلاً في تصوّر أطراف القضية، أو دخيلاً في التصديق بوجود الموضوع أو المحمول، ومن الواضح أن ما يكون محققاً لموضوع مسألة، هو الذي إن لم يتمّ البحث فيه لا يكون وقع للبحث فيها، وبعبارة أخرى: محقق موضوع مسألة هو علّة وجودها، وكم فرق بين علّة وجود الشيء، وبين ما يكون دخيلاً في تصوّره، أو التصديق بوجوده، بل في التصديق بنفس القضية!! ألا ترى أنه تعالى علّة وجود الموضوعات وتحققها، وليس مبدئاً تصوّرياً ولا تصديقياً لشيء من العلوم!!

فتحصّل: أنّ مسألة الاجتماع - لو سلّم كونها محقّقة لموضوع مسألة التعارض أو التزاحم - لا تكون مبدئاً تصديقياً ولا تصوّرياً لهما، بل من علل وجودها، فتدبّر.

ورابعاً: أنّ مجرد كون مسألة مبدئاً تصديقياً لمسألة، لا يوجب أن لا تكون المسألة أصولية؛ لأنّه من الممكن أن تكون المسألة مع كونها مسألة أصولية، مبدئاً تصديقياً لمسألة أخرى، ألا ترى أنّ مسألة حجّية خبر الواحد مسألة أصولية، بل من مهمّاتها، مع أنّها بزعمه عليه السلام تكون مبدئاً تصديقياً لموضوع مسألة التعارض!! ومسألتنا هذه كذلك؛ لأنّها لو تمّت تكون مبدئاً تصديقياً لموضوع مسألة التعارض أو التزاحم<sup>(١)</sup>.

ربما يظهر من بعض الأعاظم (دام ظلّه)<sup>(٢)</sup>: نفي كون مسألة الاجتماع مسألة أصولية؛ لأنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، كما عليه الشافعي خريّت فنّ الأصول، وموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، فلا بدّ وأن يكون البحث في مسائل علم الأصول عن عوارض الحجّة، ومن الواضح أنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لم تكن بحثاً عن عوارض الحجّة في الفقه<sup>(٣)</sup>.

١ - قلت: لعلّ التدبّر في مقاله عليه السلام يرشد إلى عدم توجّه هذا الإشكال عليه؛ لأنّه عليه السلام لم يدّع ذلك، بل صرّح بعدم المناقاة بينهما، وغاية ما ذكره هي أنّ الكبرى المبحوث عنها إذا لم تقع بنفسها كبرى القياس - كهذه المسألة - لا تعدّ مسألة أصولية، فالنقض بحجّية خبر الواحد لعلّه في غير محلّه؛ لأنّها بنفسها تقع كبرى لقياس الاستنباط وإن كانت مع ذلك عنده محقّقة للموضوع. [المقرّر حفظه الله]

٢ - يعني به أستاذنا الأعظم البروجردي - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

٣ - لمحات الأصول: ٢١٥ - ٢١٦.

وقد تقدّم الكلام مفصلاً في مقاله دام ظلّه في صدر الكتاب<sup>(١)</sup>، وقلنا بأنّه لا دليل على لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع؛ حتى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأنّه لا نسلم كون الوجوب والحرمة من عوارض فعل المكلف لو سلّم كونها من العوارض، ولا دليل على كون موضوع علم الأصول الحجّة في الفقه، ولو سلّم كون موضوع علم الأصول ما أفاده دام ظلّه فغاية ما يقتضيه الاعتبار ويمكن تسلّمه، هو ما يكون حجّة في الفقه بالحمل الشائع وما يحتجّ به الفقيه في الفقه، لا ما هو الحجّة بالحمل الأوّلي، ومن المعلوم أنّه كما أنّ البحث عن مسألة حجّية خبر الواحد مسألة أصولية؛ لكون البحث فيها عمّا يكون حجّة بالحمل الشائع، ويستنتج منها الفقيه حكماً كلياً آلياً فرعياً، فكذلك مسألتنا هذه؛ فإنّه يبحث فيها عمّا يكون مصداقاً للحجّة، ويثبت بها حكماً كلياً آلياً فرعياً.

وبالمجمل: لو أراد دام ظلّه أنّ موضوع علم الأصول مفهوم الحجّة في الفقه، فيلزم خروج جلّ المسائل الأصولية عنه لو لم يخرج كلّها؛ لعدم كون البحث فيها عن عنوان «الحجّة في الفقه» إلّا مع تكلفٍ وتعسف، ألا ترى أنّ مسألة مقدّمة الواجب مسألة أصولية، وكذا مسألة الضدّ مسألة أصولية، وهكذا غيرهما، مع أنّ البحث فيها لم يكن عن عنوان «الحجّة» ولا موجب للالتزام بكون موضوع علم الأصول هو مفهوم «الحجّة في الفقه» حتّى يتكلف في إدراج بعض المسائل الأصولية فيه، كما لا موجب للالتزام ببعض أرباب المعقول<sup>(٢)</sup> بأخذ الوجود موضوعاً لعلم الفلسفة لإدراج بعض المسائل العقلية فيه.

نعم، لو أراد بذلك ما يكون مصداقاً للحجّة وما يحتجّ به الفقيه في استنباط

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٧.

٢ - الشفاء، الإلهيات: ١٠، الحكمة المتعالية ١: ٢٣.

الحكم الشرعي من الدليل، فيمكن الالتزام به، ولعلّ الشافعي أيضاً يرى أنّ موضوع علم الأصول ما يكون حجة بالحمل الشائع، وواضح أنّ مسألتنا هذه ممّا يصحّ الاحتجاج بها في الفقه، ويستنتج منها حكم فرعي؛ وهو جواز الصلاة في الدار المغصوبة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ مسألة الاجتماع - على ما ذهبنا إليه من كون النزاع فيها كبروياً، أو كما ذهب إليه بعضهم من صغورية النزاع - مسألة عقلية أصولية. ولقد أحسن وأجاد المحقق الخراساني عليه السلام في المقام، حيث قال: «إنّ نتيجة هذه المسألة حيث تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الأصولية، لا من مبادئ الأحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية - وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى - ضرورة أنّ مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، وقد عرفت في أول الكتاب: أنّه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصّة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة؛ كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالآخرى من آخر»<sup>(١)</sup>.

### الأمر الرابع

#### في عدم اعتبار وجود المندوحة

اختلفوا في اعتبار قيد المندوحة في محطّ البحث وعدمه، والمراد بـ«المندوحة» تمكّن المكلف من إتيان المأمور به في غير المجمع؛ بأن يمكنه إتيان الصلاة مثلاً في مقام الامتثال في غير المكان المغصوب.

١ - كفاية الأصول: ١٨٥.

ربما يظهر من بعضهم اعتبارها في محطّ البحث<sup>(١)</sup> بتوهم: أنّه لا بدّ وأنّ يتمكن من إتيان الصلاة في غير المكان المغصوب، وإلاّ فلو لم تكن هناك مندوحة يلزم التكليف بالمحال؛ لعدم قدرة المكلف على امتثال الأمر، فلا بدّ من القول بالامتناع. ولكن الذي يقتضيه النظر عدم اعتبارها في محطّ البحث؛ سواء كان النزاع صغروباً، أي في أنّه هل يجب تعدّد العنوان رفع غائلة اجتماع الضدّين، أم لا؟ أو كبروباً؛ أي في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على أمر واحد، وكان البحث أعمّ من لزوم اجتماع الضدّين الذي هو تكليف بالمحال، أو التكليف بالمحال:

أمّا على كون النزاع صغروباً؛ فلأنّ محطّ البحث على هذا في أنّ تعدّد العنوان، هل يرفع غائلة اجتماع الضدّين، أم لا؟ فالأمر يدور مدار تعدّد العنوان، فإن كفى ذلك لرفع غائلة الاجتماع، فوجود المندوحة وعدمها سيّان، وإن لم يكف ذلك لرفعها، لما كان لوجود المندوحة وعدمها فائدة أصلاً.

وبالجملة: - كما في «الكفاية»<sup>(٢)</sup> - وجود المندوحة وعدمها لا يرتبط فيما هو المهمّ في محطّ النزاع؛ من إمكان اجتماع الحكمين واستحالته.

وأمّا على كبروية النزاع كما هو المختار، وكون النزاع أعمّ من التكليف بالمحال، أو التكليف بالمحال، فتوهم اعتبار المندوحة إنّما نشأ من خلط الأحكام والخطابات الكليّة القانونية؛ بالأحكام والخطابات الجزئية والشخصية، مع أنّه قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ لكلّ منها ملاكاً وضابطةً تخصّه؛ بدهة اعتبار احتمال الانبعاث في الخطاب

١ - الفصول الغروية: ١٢٤ / السطر ٣٢، وقاية الأذهان: ٣٣٣ - ٣٣٤، درر الفوائد، المحقّق

الحائري: ١٤٨.

٢ - كفاية الأصول: ١٨٧.

الشخصي بالنسبة إلى المخاطب، وعدم اعتبار ذلك في الخطاب القانوني، وغاية ما يعتبر فيه هو إمكان انبعاث طائفة منهم.

فعلى هذا نقول: العنوانان اللذان تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي، إمّا غير مرتبطين ويفترق كلّ منهما عن الآخر بحسب نوع حالات المكلفين في الأعصار والأمصار، كعنواني الصلاة والغضب، حيث إنّ عامة الناس في الأعصار والأمصار، يتمكّنون غالباً من إتيان الصلاة في غير الدار المغصوبة، نعم ربما يتفق لبعضهم ويتضيق عليه الأمر نادراً؛ بحيث لا يتمكّن إلا من الصلاة في الدار المغصوبة، وإمّا أن يكونا متلازمين وغير منفكّين بحسب التحقق الخارجي.

وقد أشرنا إلى أنّ فعلية الأحكام القانونية، لا تكون مرهونة بملاحظة حالات آحاد الأفراد؛ حتّى يكون الحكم بالنسبة إلى واحد منهم إنشائياً بلحاظ عدم تحقق شرط التكليف فيه، وفعلياً بالنسبة إلى واجد الشرط، بل حتّى يكون الحكم فعلياً وإنشائياً بالنسبة إلى حالات شخص واحد؛ بأن يكون الحكم بالنسبة إلى النائم والساهي إنشائياً، ويصير فعلياً إذا استيقظ وتذكّر، بل الحكم فعلي بالنسبة إلى جميع آحاد المكلفين وحالاتهم، بل بالنسبة إلى حالات شخص واحد. وغاية ما يقتضيه العقل هي معذورية ذوي الأعذار عن القيام بامتثال الحكم الفعلي.

فعلى هذا فالحكم الإنشائي هو الحكم الذي يرى المقنّن صلاحاً في إنشائه وجعله على موضوع كليّ، فإن لم يكن عن إجراءاته مانع فيجعله ويصير الحكم فعلياً، وإن كان عن إجراءاته مانع فلن يصل إلى مرتبة الفعلية<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: وحيث إنّه لم يكدر يمكن تبليغ الأحكام بعد ارتحال النبي الأعظم ﷺ لانقطاع الوحي، لذا أنشأ الحكم على العنوان وبلغه، وأخبر الوصيّ بعده بموانع إجراءاته، فكلّما ذهبت



وبالجملة: المعتبر في جعل الأحكام القانونية، هو انبعاث أو انزجار طائفة منهم في الأعصار والأمصار، ولا يعتبر فيها ملاحظة حالات كل واحد من الأفراد مع ما هم عليه من الاختلاف؛ فبعضهم عاجز، وبعضهم جاهل... إلى غير ذلك من الأعدار، وغاية ما يقتضيه العقل عند طرؤ الجهل أو العجز أو غيرهما، هي معذورية المتلبس بها، لا تقييد الحكم بعدمها، فإذا تعلق الحكم بعنوان وابتلى الشخص بأعدار - منها ابتلاؤه بعدم القدرة عليه بلحاظ انطباق عنوان حكم آخر عليه - لا يصير الحكم إنشائياً، بل فعلياً، وغاية ما يقتضيه حكم العقل هي معذورية الشخص عن القيام بامتنال الحكم الفعلي.

والسرّ في ذلك - كما أشرنا إليه - هو عدم انحلال التكليف الواحد بعدد رؤوس آحاد المكلفين؛ حتى يكون كل فرد مخصوصاً بخطاب يخصّه، حتى يستهجن خطابه بالبعث نحو الصلاة مثلاً، وبالزجر عن الغضب، حتى يصير المقام من التكليف بالمحال، أو التكليف المحال من المولى الحكيم، بل تكليف واحد بإرادة واحدة؛ وهي إرادة التشريع وجعل الحكم على العنوان ليصير حجّة على كل من أحرز دخوله تحت العنوان.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ العنوانين إمّا أن يكونا من قبيل القسم الأوّل؛ أي غير مرتبط أحدهما بالآخر في الوجود الخارجي غالباً، وإمّا يتصادقان أحياناً، فإن لم يكن محذور في تعلق الحكمين بالعنوانين الكذائيين - كما هو كذلك - أو كان محذور، فوجود المندوحة وعدمها سيّان في ذلك. هذا عين سابقه إذ ما هو الفرق بين

---

→ الموانع تصير الأحكام المعلقة على العناوين فعلية، ولذا نقول بوجود أحكام عند وليّ الله الأعظم جعلني الله من كلّ مكروه فداه، ولم تكن شروط فعليتها موجودة إلى الحال، نعم تصير فعلية عند تحقّق شروطها. [المقرّر حفظه الله]

أن يكون وجود المندوحة كعدمها وبين أن لا يكون لها أثر أصلاً.  
 وإما أن يكونا من قبيل القسم الثاني - أي متلازمين وجوداً - فلا يحتاج إلى التقييد بالمندوحة أيضاً؛ لاستحالة صدور الحكمين الكذائيين من المولى الحكيم المقتن، لأن الإرادة الجديدة من المولى الحكيم، إنما تتمشى في مورد يقدر المكلف على امتثاله، وفي صورة تلازم العنوانين في الوجود، لا يكاد تصدر إرادة البعث لأحدهما، وإرادة الزجر عن الآخر، فالتكليف محال من المولى الحكيم؛ لأجل التكليف المحال، فضلاً عن التكليف بالمحال، فعند ذلك لا بدّ وأن يقيّد أحد الحكمين بعدم الآخر؛ إما بتقييد جانب الأمر بعدم النهي لو كانت له مزية، أو بالعكس إذا كان للنهي مزية، وإذا لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فالتخيير.  
 فتحصل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ اعتبار قيد المندوحة غير محتاج إليه؛ لا على كون النزاع صغروباً، ولا على كونه كبروباً، فافهم.

### الأمر الخامس

في جريان النزاع حتّى مع تعلق الأوامر والنواهي بالأفراد

قد يقال: إنّ النزاع في هذه المسألة، مبني على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ بحيث إنّ كلّ من قال بتعلق الأحكام بالطبائع، فلا بدّ له وأن يقول هنا بجواز الاجتماع، ومن قال بتعلقها بالأفراد فلا بدّ له من اختيار امتناع الاجتماع.  
 أو يقال: إنّ النزاع في هذه المسألة، إنّما يتمشى لو قيل بتعلق الأحكام بالطبائع، وأمّا لو قيل بتعلقها بالأفراد فلا مناص في هذه المسألة من اختيار الامتناع.

ولكن الذي يقتضيه التأمل، عدم ابتناء النزاع في هذه المسألة على ذلك إلاّ

بإرادة بعض معاني الفرد؛ وذلك لأنه يحتمل - بحسب التصوّر - أن يكون مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالأفراد، أحد هذه المعاني:

الأوّل: أن يراد بالفرد المصداق والفرد الخارجي الذي يصدر من المكلف.

الثاني: أن يراد عنوان الفرد الجامع لكلّ ما يلحقه؛ سواء كانت ملازمة له، أو مفارقة إيّاه؛ بحيث يكون متعلّق الأمر مثلاً الصلاة المتعاقبة مع تلك اللواحق، فتكون تلك الأمور مأخوذةً في الموضوع، وكذا في جانب النهي تكون طبيعة الغضب مع ما يقارنها، متعلّقةً للنهي.

وبعبارة أخرى: يراد بـ«تعلّقها بالفرد» تعلّقها به مع كلّ ما يلازمه ويقارنه حتّى الاتفاقيات منه، مثلاً تكون الصلاة مع جميع ما يقارنها - حتّى وقوعها في الدار الغضبية - متعلّقة للأمر؛ بحيث أخذت هذه الأمور في الموضوع، وتكون طبيعة الغضب مع ما يقارنها حتّى وقوعها في حال الصلاة، متعلّقة للنهي.

الثالث: أن يراد بتعلّقها بالفرد عنوان إجمالي الفرد؛ بأن يكون معنى «صلّ» مثلاً: أوجد فرد الصلاة، ومعنى «لا تغضب»: لا توجد فرداً من الغضب.

الرابع: أن يراد بالفرد الحصّة الملازمة لأين ما، ومكان ما، وهكذا بالمعنى الذي يراه المحقّق العراقي رحمته الله (١).

وبعبارة أخرى: يراد بـ«الفرد» الطبيعة الملازمة للعناوين المشخّصة وأمارات التشخّص، كطبيعي الأين، والمتى، والوضع، وهكذا سائر العناوين، فيكون الواجب طبيعة الصلاة مع مكان كلي، وهكذا سائر العناوين، والحرام الطبيعة الغضبية المتصّفة بالوضع والمكان الكليين وغيرهما.

الخامس: أن يراد بالفرد الوجود الخاصّ قبال الوجود السعيّ الذي فسّره به المحقّق الخراساني عليه السلام<sup>(١)</sup>؛ يعني وجود الصلاة والغضب في مقابل الوجود السعيّ. فإذا عرفت المحتملات في إرادة الفرد:

فإن كان مراد القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد أحد المعنيين الأوّلين، لما كان للنزاع في هذه المسألة مجال؛ لاستلزامه تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، وتكون طبيعة واحدة متعلّقة للأمر والنهي، فيخرج عن محطّ النزاع الذي هو في تعدّد العنوانين واتحاد المعنون، ويدخل في موضوع باب التعارض.

ولكن الذي يسهّل الخطب؛ هو أنّه لم يكن شيء من المعنيين، مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالأفراد.

مضافاً إلى أنّ المعنى الأوّل ضروري البطلان؛ لما أشرنا من أنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، فيدور أمرها بين المعاني الثلاثة الباقية.

فإن أريد المعنى الأوّل منها فيمكن أن يقال: إنّ المولى لاحظ عنوان «الصلاة» مثلاً، وعلّق الأمر بإيجاد فرد منها، ولاحظ عنوان «الغضب» وعلّق النهي بفرد منه، فتكون الصلاة في الدار الغصبية مجمع العنوانين؛ لانطباق عنواني فرد الصلاة والغضب عليها، نظير ما لو تعلّق الأمر بعنوان «الصلاة» والنهي بعنوان «الغضب» وانطبقا على معنون واحد، فيصحّ أن يَنزاع في جواز الاجتماع وعدمه.

وبالجملة: على إرادة هذا المعنى من الفرد يصحّ النزاع، كما يصحّ النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبيعة؛ لأنّ فرد الصلاة وفرد الغضب عنوانان كليّان

منطبقان على معنون واحد، كما أنّ نفس طبيعة الصلاة ونفس طبيعة الغضب، تنطبقان على معنون واحد.

وأولئى من ذلك بجريان النزاع لو أريد المعنى الثاني منها؛ لأنّ الحصّة من الصلاة الملازمة لأين ما وكم ما، غير عنوان الحصّة من الغضب التي هي كذلك، ولم تكن الصلّاتية والغضبية من مشخّصات الأخرى، فاختلف العنوانان، واتحد المعنون.

كما أنّه لو أريد بـ«الفرد» المعنى الثالث - أعني الفرد الخاصّ مقابل الوجود السعي - يصحّ النزاع أيضاً، فيكون متعلّق الأمر وجوداً خاصّاً من الصلاة، ومتعلّق النهي وجوداً خاصّاً من الغضب، فيختلف العنوانان، فيصحّ النزاع.

فتحصّل: أنّه لو قلنا في تلك المسألة بتعلّق الأحكام بالأفراد، فقد عرفت صحّة النزاع هناك على تقدير إرادة أحد المعاني الثلاثة الأخيرة التي يدور أمر القائل بتعلّقها بالأفراد بواحد منها.

### صحّة النزاع في هذه المسألة على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع

وأما لو قلنا في تلك المسألة بتعلّقها بالطبائع، فلا يلزم القائل بها الحكم بجواز الاجتماع، كما توهم، بل يمكنه القول بامتناع الاجتماع، فهذا المحقّق الخراساني رحمته الله مع أنّه قائل بتعلّق الأحكام بالطبائع<sup>(١)</sup>، ذهب في مسألتنا هذه إلى الامتناع؛ زعماً منه أنّ النهي المتعلّق بالطبيعة يسري إلى الأفراد<sup>(٢)</sup>.

فظهر ممّا ذكرنا صحّة النزاع في جواز الاجتماع وعدمه من القائلين بتعلّق الأحكام بالأفراد أو الطبائع.

١ - كفاية الأصول: ١٧١.

٢ - نفس المصدر: ١٩٦.

### كلام المحقق النائيني رحمته في المقام ونقده

فمن هنا يظهر النظر فيما ذكره المحقق النائيني رحمته في المقام؛ لأنه نفى أولاً كون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد، تعلقها بالأفراد الشخصية، أو تعلقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعياً؛ بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبة على البديل شرعاً.

ثم قال: «فالذي يصحّ النزاع المعقول في تعلق الأوامر بالطبيعة أو الفرد، هو أن يكون النزاع في سراية الأمر بالطبيعة إلى الأمر بالخصوصيات ولو على النحو الكلي؛ أي خصوصية ما، بحيث تكون الخصوصية داخلية تحت الطلب تبعاً نظير تعلق الإرادة التبعية بالمقدمة وإن لم يكن من ذلك فالقائل بالفرد يدعي السراية، والقائل بالطبيعة يدعي عدم السراية؛ وأنّ المأمور به هو الطبيعة المعزّاة عن كلّ خصوصية، أي الساذجة غير الملحوظة معها خصوصية أصلاً، فعلى هذا فالحقّ أنّ النزاع في مسألة الاجتماع، إنّما يجوز إذا قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبيعة، وأمّا إن قلنا بتعلقه بالفرد بالمعنى الذي ذكر فلا؛ لاستلزامه تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي ولو بالتبعية، فيمتنع الاجتماع...»<sup>(١)</sup>.

توضيح الضعف: هو أنّه أراد رحمته بـ«السراية» السراية إلى الخصوصيات الفردية، وقد نفاه، ولو قطع النظر عنه وأريد من «الفرد» أحد المعاني الثلاثة الأخيرة، فقد عرفت صحّة النزاع على إرادة كلّ واحد منها.

فظهر ممّا ذكرنا كلّّه: أنّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه جارٍ؛ سواء قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع، أو الأفراد.

## الأمر السادس

### في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط في المجمع

ربما يترأى من بعض العبارات<sup>(١)</sup>، ابتناء النزاع في هذه المسألة على وجود المناط في كل واحد من الأمر والنهي مطلقاً حتى في مورد التصادق؛ بحيث يكون على جواز الاجتماع محكوماً بحكمين فعليين، وعلى الامتناع محكوماً بحكم أقوى المناطين، وأما إذا لم يكن لمتعلق الأمر والنهي مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، بل من باب التعارض.

ولكن التحقيق يقتضي عدم ابتناء النزاع في هذه المسألة - بحسب الواقع - على وجود المناط في متعلق كل واحد من الأمر والنهي في مورد التصادق؛ لا في مقام الثبوت، ولا في مقام إحرازهما في مقام الإثبات، من غير فرق بين كون النزاع في مسألة الاجتماع صغرياً، كما يظهر من بعضهم، منهم المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup> أو كبرياً، كما هو المختار<sup>(٣)</sup>.

١ - كفاية الأصول: ١٨٩.

٢ - نفس المصدر: ١٨٤.

٣ - قلت: أضف إلى ذلك - كما أفيد - عدم اختصاص النزاع في المسألة بالإمامية والمعتزلة القائلين بالمصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام، بل يجري حتى على مذهب الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فاعتبار اشتغال كل من متعلق الأمر والنهي على مناط الحكم في مورد التصادق في اندراجهما في مسألة الاجتماع، غير ظاهر، بل مرجع النزاع فيها إلى أن مورد الاجتماع، واحد وجوداً وماهية، أو متعدّد كذلك، فعلى الأوّل لا بدّ من الامتناع مطلقاً ولو على مذهب الأشعري، وعلى الثاني لا بدّ من القول بالجواز بناءً على عدم سراية حكم الملزوم إلى لازمه. [المقرّر حفظه الله]

أمّا على صغروية النزاع فواضح؛ لأنّ مرجع البحث حينئذٍ إلى أنّ تعدّد الجهة مع وحدة الموضوع، هل يوجب رفع التنافي والتضادّ، أم لا؟ وهذا لا يتوقّف على وجود المناط واقعاً وإحرازه إثباتاً.

وبعبارة أخرى: النزاع على هذا حيثي؛ أي في أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون، أم لا؟ واشتاهلها على المناط وعدمه لا يوجب تعدّد المعنون، ولا وحدته.

وأما على كبروية النزاع - وأنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في عنوانين متصادقين على موضوع واحد - فعدم اعتبار المناط أوضح؛ لأنّ البحث على ذلك في الإمكان وعدمه، لا في الوقوع وعدمه، فلم يرتبط بوجود المناط واقعاً وإحرازه إثباتاً، فأخذ وجود المناط في كلّ منها ثبوتاً وإحرازهما في مقام الإثبات في عنوان البحث - على أيّ تقدير - مستدرك، كما كان عدم اعتبار المندوحة في مقام الإثبات كذلك، فلا بدّ في عنوان البحث من أخذ قيود يكون لها دخل تامّ في عنوان البحث.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله في الأمر الثامن والتاسع: «من أنّه إنّما تكون المسألة من باب الاجتماع، إذا كان لكلّ من الأمر والنهي، مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع في مقام الثبوت، وأحرز كذلك في مقام الإثبات، وإلاّ فإن لم يكن لهما مناط كذلك فيكون من باب التعارض»<sup>(١)</sup>، على ظاهره ليس على ما ينبغي. ولعلّه رحمته الله لا يريد ظاهره، بل بصدد بيان دفع إشكال ربما يتوهم في المقام، وليس ببعيد عن مساق بعض عبارته، فتدبّر.



## إشكال ودفع

أما الإشكال المتوهم فحاصله: أنّ القوم ذكروا لمسألة الاجتماع مثلاً تكون النسبة بين دليلي الأمر والنهي، عموماً من وجه، كالصلاة والغصب، فاختار جمع الجواز؛ وأنه لا تعارض بينهما في محلّ التصديق، ولما وصل القائلون بالجواز إلى باب التعارض، ذكروا أنّ أحد وجوه التعارض ما كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، وأخذوا بمرجّحات باب التعارض، ولم يجمع أحد بينهما معتدراً بجواز الاجتماع، مع أنّ الاعتبار يساعد على وحدة المقال في البابين.

فتصدى المحقق الخراساني عليه السلام لدفع الإشكال بالفرق بين البابين؛ بأنّ العامين من وجه إنما يكونان من باب الاجتماع إذا أحرز وجود المناط لكليهما حتى في مورد التصديق، وإلا فإن كان لأحدهما مناط دون الآخر فهذا داخل في مسألة التعارض. والحاصل: أنّه عليه السلام تصدى لبيان الفرق الواقعي بين البابين، لا ابتناء مسألة الاجتماع على وجود مناط كلّ منهما في مورد التصديق.

وقد دفع المحقق النائيني عليه السلام الإشكال المتوهم بوجه آخر: «وهو أنّ التركيب في مسألة الاجتماع انضمامي، دون التركيب في مسألة التعارض، فإنّه اتحادي، فكلّ مورد يكون التركيب فيه انضمامياً، يكون من باب مسألة الاجتماع، وكلّ مورد يكون التركيب فيه اتّحادياً، يكون من باب التعارض»<sup>(١)</sup>.

والذي يقتضيه دقيق النظر: أنّه لا جهة مشتركة بين المسألتين حتى يحتاج إلى بيان الفصل بينهما، ولا ترتبط إحدى المسألتين بالأخرى حتى يحتاج إلى التفرقة بينهما؛ وذلك لأنّ ما يذكر في مسألة التعارض: «هو أنّ الجمع بين

الدليلين أولى من الطرح» وقالوا: «ليس المراد بالجمع كلّ جمع ممكن حتّى العقلي منه، بل المراد الجمع العرفي العقلائي» فإذا لم يمكن التوفيق بينهما فيكون أحدهما مخالفاً أو معارضاً للآخر، والأخبار العلاجية الواردة في مقام بيان الوظيفة عند ذلك، بين ما علّق على عنوان «الخبرين المتعارضين» كما في رسالة زرارة<sup>(١)</sup> فقط، وبين ما علّق على عنوان «الخبرين المتخالفين» كما هو لسان أكثر الأخبار العلاجية<sup>(٢)</sup>، فكلا العنوانين أو أحدهما - بعد إرجاع الآخر إليه - هو موضوع البحث هناك، فإذا ورد من الشرع مثلاً: «إذا اختلف الخبران... فكذا» فلا بدّ من أخذ موضوع هذا الدليل من العرف والعقلاء، كما هو الشأن في أخذ موضوعات سائر الأدلّة الواردة في الكتاب والسنة منهم، فكما يؤخذ مفهوم «الصعيد» أو «الوطن» وغيرهما من العرف ويترتب عليه الأثر، فكذلك يؤخذ مفهوم «الخبرين المختلفين» أو «المتعارضين» منهم فكلّ خبرين تعارضاً أو اختلفا عند العرف والعقلاء ولا يمكن الجمع بينهما في محيطهم، يدخل في موضوع باب التعارض وإن أمكن الجمع بينهما بنحو من التعمّل العقلي، فمسألة التعارض مسألة عرفية عقلائية.

وهذا بخلاف مسألة الاجتماع، فإنّها مسألة عقلية لا سبيل للعرف إلى نيلها ودركها، ألا ترى أنّ العرف لا يرى تعارضاً بين «صلّ» و«لا تغضب» ضرورة أنّ الحكم فيها تعلّق بعنوانين غير مرتبط أحدهما بالآخر، مع أنّ العقل يرى بينهما نحو تنافٍ في تصادقهما في موضوع واحد.

١ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٢ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

فإذن كلّ دليلين لا يمكن الجمع العرفي بينهما ويكون بينهما تنافٍ في محيط العرف والعقلاء - وإن أمكن الجمع بينهما بنحو من أنحاء الجمع العقلي - فهو داخل في موضوع أخبار التعارض ولو أحرز وجود المناطين في مورد التصادق، وأمّا إذا تعلّق حكمان بعنوانين مختلفين في عالم العنوانية غير مرتبط أحدهما بالآخر في محيط العرف والعقلاء، مثل «صلّ» و«لا تغصب» لتعلّق كلّ واحد منهما بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، ولكن تصادقا في موضوع واحد، فيدخل في موضوع مسألة الاجتماع؛ سواء أحرز المناط لكليهما، أو لأحدهما.

وبالجملة: كلّ دليلين عُدّا في محيط العرف والعقلاء مختلفين أو متعارضين - وإن أحرز المناط فيهما - فهما داخلان في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع، أو الترجيح، أو التخيير، أو الطرح، كما أنّه إذا لم يرَ العرف بين دليلين تخالفاً وتنافياً، ولكنّ العقل يرى بينهما نحو تخالف، فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.

فإذن موضوع باب التعارض هو الخبران المتخالفان أو المتعارضان، والمناط في فهم التخالف والتعارض هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي، بخلافه في باب الاجتماع، فإنّ المسألة عقلية محضة، فلا ارتباط بين البابين أصلاً.

فظهر: أنّ مسألة الاجتماع غير مسألة التعارض، وغير مبتنيتين على وجود المناط في الدليلين في الأولى، ولا وجود المناط في أحدهما في الثانية، فالفرق الذي ذكره المحقّق الخراساني عليه السلام بينهما<sup>(١)</sup>، ليس بسديد.

وأما الفرق الذي قاله المحقق النائيني عليه السلام (١)، ففيه كلام سيجيء بيانه ودفعه؛ وأن التركيب الانضمامي لا ثمره له هنا، بل لا ترتبط الاتحادية والانضمامية بهاتين المسألتين، فارتقب حتى حين.

### الأمر السابع

#### في ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز (٢)

قد يقال: إنه لا ملازمة بين القول بجواز الاجتماع وصحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأنها مبنية على أمر آخر؛ وهو أن حيثية الصلواتية وحيثية الغصبية، حيثيتان خارجيتان، فهل أن حيثية الصلواتية عين حيثية الغصبية، أم لا؟ فإن قلنا بالأول؛ وأن العنوانين موجودان بوجود واحد، وأن التركيب بينهما اتحادي، فحال أن يتقرب بما يكون مبغوضاً ومبعداً إلا إذا كان الشخص جاهلاً بالموضوع، أو غير ملتفت، أو جاهلاً بالحكم قصوراً، فتصح صلاته. وأما إن قلنا بالثاني؛ وأن حيثية الصلواتية غير حيثية الغصبية وجوداً وإن جمعها موضوع واحد، فتصح صلاته؛ لأنه يتقرب بالجهة المحسنة المنفكة وجوداً عن الجهة المقبحة وإن قارنتها أو لازمتها؛ لعدم إخلال المقارنة أو الملازمة بعبادية الصلاة (٣).

١ - تقدّم في الصفحة ٤٩.

٢ - قلت: قال سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه -: ولا يخفى أن هذا الأمر - كالأمر الآتي - كان ينبغي أن يذكر بعد ذكر أدلة الطرفين في تنبيهات مسألة الاجتماع، ولكن حيث جرى ذكرهما في المقام في الدورة السابقة، فلم نغيّر ما جرينا عليه في الدورة السابقة. [المقرّر حفظه الله]

٣ - لمحات الأصول: ٢٢٤.

ذهاب المحقق النائيني إلى أنّ الصلاة في الدار المغصوبة مركّب انضمامي وربما يظهر من بعضهم - كالمحقق النائيني رحمته - ابتناء جواز الاجتماع وعدمه على كون التركيب انضمامياً أو اتحادياً؛ فإن كان التركيب انضمامياً يصح القول بالجواز، وإلا فلا، ورتّب صحّة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها على ذلك. وقد مهّد رحمته مقدّمة طويلة الذيل لإثبات ذلك؛ وأنّ التركيب بينهما انضمامي.

ونحن لا نريد الآن بيان أنّ المبعّد كيف يكون مقرّباً، ولا إثبات عدم ابتناء الجواز وعدمه على اختلاف نحوي التركيب من حيث الانضمامية والاتحادية، وسيوافيك حالهما إن شاء الله، بل الذي يكون مقصوداً بالبحث هنا هو استعراض ما اختاره المحقق النائيني رحمته من جعله المثال المعروف - وهو الصلاة في الدار المغصوبة - من التركيب الانضمامي، وقد ذكر في هذا المقام مقالة مفصّلاً.

وحاصل ما أفاده: هو أنّه لا إشكال في كون المقولات العشر، متباينات بحسب الذات والحقيقة؛ أي أنّها اعتبرت بشرط لا بالنسبة إلى نفسها وإن كانت بالنسبة إلى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط، وأنّ المقولات بأجمعها - حتّى النسبية منها - بسائط خارجية، فيكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، وأنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وليست الحركة بمنزلة الجنس للمقولات؛ لاستلزامه التركيب في الأعراس مع كونها بسائط، ولا هي عرض آخر غير المقولات؛ لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال.

ثمّ إنّ الصلاة من مقولة الوضع، كما في أحد تقريريه بحثه<sup>(١)</sup>، أو إنّ أفعال الصلاة من مقولة الوضع؛ سواء قلنا بأنّ المأمور به في مثل الركوع والسجود هو

١ - أجود التقريرات ١: ٣٥٥.

الهيئة، كما هو مختار صاحب «الجواهر»<sup>(١)</sup>، أو الفعل، كما هو المختار، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متصلة، كما في التقرير الآخر<sup>(٢)</sup>، وأمّا الغضب فهو من مقولة الأين؛ لأنّه عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فكما أنّ الصلاة والغضب متغايران بحسب الهوية والحقيقة، فكذلك الحركة الصلاتية مغايرة للحركة الغصبية بعين مغايرة الصلاة للغضب، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلاتية، وحركة غصبية.

وليس المراد من «الحركة» رفع اليد ووضعها، ولا حركة الرأس والرجل ووضعها؛ فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّى يبحث عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من «الحركة» الحركة الصلاتية، والحركة الغصبية، وهما متعدّدتان لا محالة، فعلى هذا لا يتحد متعلّق الأمر والنهي، ولا يكون متعلّق أحدهما عين ما تعلّق به الآخر.

وممّا يشهد على أنّ الحركة في كلّ مقولة غير الحركة في الأخرى، هو أنّ نسبة المكان إلى المكين والإضافة الحاصلة بين المكين والمكان، لا يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجواهر، أو من مقولة الأعراض، فكما لا يعقل التركيب الاتحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: «زيد في الدار» فكذلك لا يعقل التركيب الاتحادي بين الضرب والإضافة في قولك: «ضرب زيد في الدار» أو الصلاة والإضافة في قولك: «صلاة زيد في الدار» وكما لا يكون زيد غضباً، كذلك لا تكون الصلاة غضباً، أو الضرب غضباً.

وبالجملة: قولك: «صلاة زيد في الدار» له إضافة واحدة ونسبة فاردة، فلا بدّ

١ - جواهر الكلام ١٠: ٨١.

٢ - فوائد الأصول ١: ٤٢٦.

وأن لا تختلف بين أن يكون طرف الإضافة من مقولة الجواهر، أو الأعراض، فكما لا يكون زيد غصباً، فكذلك لا تكون الصلاة غصباً.

فتحصّل: أنّ التركيب بين الصلاة والغصب انضمامي، فلا شبهة في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم لزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه محرراً.

وفيما ذكره مواقع للنظر نذكر ما هو المهمّ منها:

فأولاً: قوله ﷺ: «إنّ الصلاة» أو «أفعال الصلاة من مقولة الوضع» ممنوع؛ لأنّه ليست الصلاة ولا أجزاءها من مقولة الوضع، فإنّ الصلاة ماهية اعتبارية اختراعية؛ أوّلها التكبير، وآخرها التسليم، ولم يكن للهيئة التركيبية والهيئة الاجتماعية، تحقّق في الخارج غير ما يكون لأجزائها من التكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، وغيرها، كما يكون للماهيات الأصلية تحقّق فيه، فلم تندرج الصلاة تحت مقولة؛ بداهة أنّ المقولات - حتّى الأعراض النسبية منها - من الحقائق الخارجية.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ للماهية الاعتبارية الاختراعية تحقّقاً في الخارج، وأنّه يمكن أن تندرج تحت مقولة، لكنّ الصلاة لم تكن بهذه المثابة؛ لأنّها مركّبة من عدّة مقولات وأمور اعتبارية، وذلك لأنّ الركوع مثلاً - كما اعترف ﷺ به - هو الحركة من الانتصاب إلى الانحناء تعظيماً، والحركة من الانتصاب إلى الانحناء تشبه أن تكون من مقولة الوضع، والقراءة تشبه أن تكون من مقولة الكيف... إلى غير ذلك، فلا يمكن أن يقال: إنّ الصلاة من مقولة الوضع. هذا كلّه على تقدير أن يكون مراده أنّ الصلاة من مقولة الوضع، كما في أحد تقريرتي بحثه.

وإن أراد أن أفعال الصلاة من مقولة الوضع كما في تقريره الآخر، فهو وإن كان أقلّ محذوراً من سابقه، ولكن يتوجّه عليه: أنه اعترف - كما هو الحقّ أيضاً - بأنّ الركوع هو الحركة من الاستقامة إلى الانحناء تعظيماً، ومن الواضح أنّ الحركة الكذائية بقصد التعظيم، لا تكون من المقولة في شيء.

نعم، لو قطع النظر عن التعظيم - أي لو حظ مطلق الهويّ - تكون من المقولة، ولكن لا من مقولة الوضع، بل تشبه أن تكون من مقولة الحركة في الأين.

والعجب منه فَتَبَّرُ حيث عدّ هذه الحركة أوضاعاً متلاصقة؛ ضرورة أنّه لو قلنا: إنّ الحركة في كلّ مقولة عينها، فما يصدر من المكلف هو الحركة في الأين، فيكون جزء الركوع من مقولة الأين، نعم لهذه الحركة في كلّ آن وجود، وتحقق هيئة ووضع، فتنتزع من الهيئات الحاصلة أوضاع متعدّدة، ولكن ليس شيء منها من الركوع، فتدبّر.

فظهر أنّ جزءاً من الركوع الذي هو فعل المكلف، من مقولة الأين؛ وهو الهوي من الاستقامة إلى الانحناء، وحيث إنّ تكون له هيئة، فيشبه أن يكون جزءاً من أفعال الصلاة من مقولة الأين، نعم ينتزع من الهيئة الحاصلة لهذا الجزء وضع، لكنّها لم تكن من أفعال الصلاة.

مضافاً إلى أنّ في الأوضاع المتلاصقة إشكالاً عقلياً مذكوراً في محله. هذا كلّ

في الركوع.

وأما السجدة، فهي الهيئة الحاصلة من وضع المواضع السبعة على ما يصحّ السجود عليه تعظيماً لله تعالى، ومن المعلوم عدم اعتباره في المقولة، كما عرفته في الركوع، فيكون جزء السجدة من مقولة الوضع.

وأما القراءة فتشبه أن تكون من مقولة الكيف المحسوس.



فظهر أنّ القول بأنّ أفعال الصلاة من مقولة الوضع وكذا القول بأنّ الصلاة من مقولة الوضع، ليس بسديد.

وثالثاً: قوله: «إنّ الغضب من مقولة الأين» ممنوع؛ لأنّ الغضب هو الاستبداد والاستيلاء على مال الغير عدواناً، فمن أخرج صاحب الدار عنها واستولى عليها، يعدّ غاصباً، فهو من الأمور الاعتبارية، كما أنّ استيلاء الشخص على مال نفسه المعبر عنه بـ«المالكية» أمر اعتباري، فلا يندرج الغضب في المقولات التي هي من الحقائق الخارجية.

وأما من دخل داراً بدون رضا صاحبها واستطرقها من دون أن يكون مستولياً ومستبداً بها، فلا يكون غاصباً، نعم متصرفاً في مال الغير بدون رضاه، وهو حرام بنفسه؛ حرم الغضب أم لا.

فظهر أنّ مجرد الكون في المكان من غير رضا صاحبه والصلاة فيه، لا يعدّ غصباً.

ورابعاً: لو سلّم ذلك وقلنا: إنّ مجرد الكون في المكان غصب، ولكن لا يصير ذلك من المقولة؛ لأنّ مقولة الأين هي الهيئة الحاصلة من الكون في المكان، لا نفس الكون في المكان الذي فرضنا كونه غصباً.

وخامساً: لو سلّم ذلك أيضاً وأنّ مطلق الكون في المكان مقولة، نقول: قد أخذ في مفهوم الغضب كون الاستيلاء والتصرف عدوانياً، ومن الواضح أنّه غير مأخوذ في حقيقة مقولة الأين، فغاية ما يقتضيه التسلم الباطل هي كون ماهية الغضب من مقولة الأين، فتدبر.

وسادساً: أنّ بطلان الصلاة في الدار المغصوبة، ليس لأجل الغصبية، كما هو المعروف بينهم، ومنهم هذا المحقق، بل لأجل التصرف في مال الغير بغير إذنه ورضاه،

وهو عنوان غير عنوان الغصبية، وهما قد يجتمعان في مورد، كما قد يفترق كلٌّ منهما عن الآخر؛ وذلك لأنه قد يكون الشخص متصرفاً في مال الغير مع استقلال يده والاستيلاء عليه، وقد يكون متصرفاً فيه بلا استيلاء واستقلال يده عليه، كما أنه قد يكون مستولياً على مال الغير مع التصرف فيه، وبطلان الصلاة في الدار الغصبية - عند القائل بامتناع الاجتماع - لأجل أن الحركة الركوعية والسجودية عين التصرف في مال الغير، وهي حرام.

نعم، لو كانت هناك حركتان: حركة صلاتية، وحركة غصبية، كما يراه هذا المحقق، وقد صرح عليه السلام في كلا تقريريه بجمته<sup>(١)</sup>: «بأن الحركة الغصبية غير الحركة الصلاتية، وأن الحركة في كل مقولة عينها» فيمكن تصوير صحة الصلاة. لكن الشأن في صحة ذلك؛ بداهة أنه ليس في الركوع - الذي هو عبارة عن الحركة من الانتصاب إلى الانحناء - إلا حركة واحدة، لا حركتان أو حركات، والوجدان أصدق شاهد على ذلك.

والعجب من هذا المحقق، حيث تعدى عن ذلك ورأى أن في الخارج حركات ثلاثاً: الحركة الصلاتية، الحركة الغصبية، الحركة من الانتصاب إلى الانحناء، وقد نفى عليه السلام كون المراد بالحركة المعنى الثالث، مع أنه ليس في الخارج إلا تلك الحركة ليس إلا، وهل تسمح لنفسك بأن تنفوه بأن في الخارج حركة غير ما نعهده ونحسسه؟! ولعل وجدان هذا المحقق أيضاً غير مدعن بهذا المقال، والتزامه بما يخالف الوجدان لازم المبنى؛ أي كون الحركة في كل مقولة تابعة لها وعينها، وأن الصلاة والغصب مقولتان. وقد أشرنا وعرفت أنهما من الأمور الاعتبارية؛ لا واقعية لهما في

١ - فوائد الأصول ١: ٤٢٦، أجود التقريرات ١: ٣٥٤.

الخارج حتى تتسلك في عداد المقولات، وليس في الخارج إلا حركة واحدة، وهي رفع اليد ووضعها، فتدبر.

وسابعاً: أن ما ذكره أخيراً بعنوان التأكيد من عجائب القول؛ بدهة أن ذات زيد في الدار لم تكن من الأعمال حتى تكون تصرفاً كما نرى، أو غصباً كما يزعمه <sup>الشيخ</sup> بل هو غير متصرف وغاصب. نعم كونه فيها حيث إنه من الأفعال، تصرف محرم، أو غصب، والصلاة فيها - باعتبار كونها من الأعمال - عين التصرف في الدار، أو الغصب.

فظهر أن بين زيد والصلاة بوناً بعيداً، وقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق، كما هو أوضح من أن يخفى، فتدبر وكن من الشاكرين.

ثم إن ما ذكره من أن التركيب في المقام انضمامي، غير مستقيم؛ لما سيحيء من أنه لا ملازمة بين القول بالتركيب الانضمامي أو القول بالتركيب الاتحادي، وبين جواز الاجتماع وعدمه، ولذا فنحن نرى أن التركيب بينها اتحادي، ومع ذلك اخترنا جواز الاجتماع، وسيوافيك بيانه، فارتقب حتى حين.

### الأمر الثامن

#### في ثمره بحث الاجتماع على القول بالامتناع

لو قلنا بامتناع الاجتماع، ورجحنا جانب الأمر، فإذا لم تكن هناك مندوحة ولم يتمكن من الامتناع في غير الدار المغصوبة، فتصح صلاته فيها من دون عصيان.

وأما إذا كانت هناك مندوحة وتمكن من الامتناع في غير الدار المغصوبة، فلا تصح صلاته فيها؛ لأن مزاحمة ملاك الصلاة لملاك الغصب وتقديم جانب الصلاة

لأهميتها، لا يقتضي أزيد من سقوط ملاك الغضب عن التأثير في صورة دوران الأمر بين امتثال الصلاة ومخالفة النهي، فلو تمكّن من امتثال الأمر بإتيان الصلاة خارج الدار المغصوبة، فلا وجه لسقوط ملاك النهي عن التأثير.

وبالجملة: في صورة وجود المندوحة، لا وجه لتقييد ملاك النهي المتعلق بالغضب بملاك الصلاة مطلقاً؛ لعدم دوران الأمر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الفرضين، تقييد الصلاة عقلاً أو شرعاً بغير محلّ الغضب، فلا تصحّ صلاته فيها، وتكون صلاته فيها تصرفاً عدوانياً.

فالقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة بقول مطلق في صورة ترجيح جانب الأمر - كما يظهر من المحقق الخراساني رحمته الله عليه (١) - ليس في محله، ولعله أيضاً لا يريد ظاهر كلامه، فتدبر.

وأما بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي، فلا مجال لصحة الصلاة فيها؛ من غير فرق بين صورة العلم بالحكم والجهل به، تقصيراً أو قصوراً؛ وذلك لأنّ صحة الصلاة على الملاكات، تتوقف على تمامية أمرين، فإنّ تَمَّ تصحّ الصلاة بقسميه، وإلا فلا كذلك:

الأوّل: وجود ملاك الصلاة مع ملاك الغضب في مورد الاجتماع.

الثاني: إمكان التقرب بالملاك المرجوح وصحة كون ذلك مصححاً لعبادية العبادة.

ولكن تمامية الأمر الأوّل مشكلة؛ لأنّ تماميته مساوقة للقول بجواز الاجتماع، وذلك لأنّه لو أمكن رفع التضادّ بين ملاك الصلاة وملاك الغضب باختلاف الحثيتين؛ وأنّ حثية الصلواتية غير حثية الغصبية واقعاً، بحيث يكون التركيب بينهما - كما يراه

١ - كفاية الأصول: ١٩١.

المحقق النائيني عليه السلام - انضمامياً<sup>(١)</sup>، فلا بدّ وأن يقال بجواز الاجتماع، لأنّ التضادّ بين الأحكام لم يثبت عند كثير من الأصحاب، ونحن منهم. وبعبارة أخرى: إمّا يكون لنا حيثيتان واقعتان، ويكون التركيب انضمامياً، أو لا، فعلى الأوّل فلا بدّ وأن يقال بجواز اجتماع الأمر والنهي، ولا سبيل إلى اختيار الامتناع، كما لا يخفى، وعلى الثاني يكون التركيب اتحادياً، ويكون متعلّق الأمر عين متعلّق النهي، وذلك غير جائز، فلا يمكن تصوير ملاكين، فلا بدّ وأن يقال بالامتناع، فعليه إن رجّحنا جانب النهي فمقتضاه عدم وجود ملاك للمرجوح، فتبطل الصلاة؛ لعدم الملاك لها حسب الفرض، ومن المعلوم أنّه لا دخالة للعلم والجهل تقصيراً أو قصوراً في ذلك.

#### كلام المحقّقين الخراساني والنائيني ونقده

فما يظهر من المحقق الخراساني عليه السلام من صحّة الصلاة في صورة الجهل<sup>(٢)</sup>، غير وجيه؛ لأنّه إمّا تصحّ إذا كانت هناك حيثيتان واقعتان يتعلّق بكلّ منهما ملاك يخصّها، لكن يقدّم جانب النهي عند العلم لأهمّيته، وعند الجهل والغفلة لو أتى بالصلاة يكون آتياً بما يكون واجداً للمصلحة، فتصحّ. ولكن عرفت: أنّه إن أمكن إثبات حيثيتين واقعتين، فلا بدّ وأن يقال بالجواز؛ لارتفاع التضادّ بذلك بين الملاكين، فضلاً عن الحكمين، فالقائل بالامتناع لا يمكنه إثبات ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تمامية الأمر الأوّل مساوقة لرفع اليد عن امتناع

١ - فوائد الأصول ١: ٤٢٧ - ٤٢٨.

٢ - كفاية الأصول: ١٩١.

الاجتماع، فمع القول بالامتناع لا يتم الأمر الأول.

ولكن لو أغمض عمّا ذكرنا في الأمر الأول، لصحّ ما أفاده المحقق الخراساني رحمته لأنه إذا كانت حيثية الغصبية غير حيثية الصلّاتية، وكان لكلّ منها ملاك يخصّها، وكان ترجّح جانب النهي إنّما هو لأهمّيته، فلا يوجب ذلك تنقيصاً في ملاك الصلاة، فلاكها تامّ، وعدم إنشاء الحكم على طبقه إنّما هو للمانع؛ وهو أهميّة ملاك الغضب، ففي صورة الجهل والنسيان والغفلة يمكن التقرب بها، فتدبّر.

ولا يتوجّه على مقال المحقق الخراساني رحمته شيء من الإشكاليين اللذين أوردهما المحقق النائيني رحمته عليه:

أمّا إشكاله الأول فحاصله: أنّه على تقدير الامتناع تدرج المسألة في صغرى التعارض؛ وهو عدم إمكان تشريع الحكمين اللذين تكفّلها الدليلان في عالم الثبوت، لا في صغرى التزاحم الذي هو جعل الحكم على كلّ منها، ولكن المكلف في مقام الامتثال لا يمكنه الجمع بينهما، فإن رجّحنا جانب النهي يكون مقتضاه تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا الفرد الجامع للغضب، ويكون المأمور به الصلاة المقيّدة بأن لا تكون في الدار الغصبية، وهذا التقييد راجع إلى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشأن في سائر التقييدات، حيث إنّ دليل المقيّد كاشف عن عدم تعلّق إرادة الأمر بما تضمّنه المطلق، فإذن لا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، ولازم ذلك فساد الصلاة في الدار الغصبية؛ علم المكلف بغصبية الدار أم لا، لأنّه لم يأت بالمأمور به<sup>(١)</sup>.

وأمّا إشكاله الثاني: فهو أنّ الملاك الذي يمكن أن يتقرب به والموجب للصحة، هو الملاك الذي لم يكن مكسوراً بما هو أقوى منه في عالم التشريع، وأمّا الملاك

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣٠.

المغلوب بما هو أقوى منه والمكسور بغيره في الجعل والتشريع، فلا يمكن أن يتقرب به، ولا يكون موجبا للصحة<sup>(١)</sup>.

أمّا إشكاله الأوّل فيرد عليه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ مسألتنا هذه ليست من باب التعارض؛ لما أشرنا من أنّ موضوع البحث هناك في الدليلين المتعارضين أو المتخالفين بحسب العرف، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّه في التعارض العقلي بين الدليلين - أنّ عدم إنشاء الحكم على نحوين:

فتارة: يكون لضعف في الملاك والمصلحة؛ أي لقصور في المقتضي.

وأخرى: يكون لمانع؛ وهو أهميّة الملاك الآخر، مع كونه في نفسه تامّ الملاك والمصلحة.

والصلاة لها مصلحة تامّة، لكن لابتلائها بما هو أهمّ منها - لأقوائية النهي - لم يتعلّق بها الأمر؛ فعدم تعلّق الأمر بها حينئذٍ لأجل المانع، لا لقصور في ملاك الأمر، بل ملاكه تامّ وكامل، فيصحّ التقرب بها عند الجهل، ولا فرق في ذلك بينه وبين التزامه.

وأما التفريق بينهما من جهة أنّه في باب التزامه، لا يمكن الجمع بين الدليلين في مقام الامتثال بعد الفراغ عن إنشاء الحكم عليهما، بخلاف ما هنا؛ لأنّه لم ينشأ الحكم إلّا على أحدهما، فهو غير فارق؛ لأنّه إذا أحرز واجدية كلّ منهما للملاك التامّ، ولكنّه لمانع لم يمكنه إنشاء الحكم على أحدهما، فحينئذٍ يمكن التقرب به على تقدير كفاية تمامية الملاك في عبادة العباد في صورة الجهل، كما يمكن ذلك في صورة التزامه، كما اعترف به.

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣١.

وأما إشكاله الثاني - أي حديث المصلحة المكسورة - فإن أراد بها نقصان المصلحة التي كانت لها قبل ابتلائها بما هو أقوى وسقوطها، ففيه: أنه غير معقول؛ لعدم مصادمة أحدهما للآخر، وإن أراد أنه وإن لم ينقص، ولكن الحكم لم ينشأ إلا لما هو الأقوى، فعليه يصح التقرب بها بعد تمامية ملاك المهّم.

فحصل ممّا ذكرنا: أنه لو قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي، ورجحنا جانب النهي، فالقاعدة مقتضية لفساد العبادة؛ من دون فرق بين صورتي العلم والجهل، والالتفات وعدمه؛ لعدم تمامية الأمر الأوّل، وإن تمّ ذلك فتصحّ العبادة من غير فرق بين كون المسألة من باب التزام أو لا، فتدبر.

### الأمر التاسع

في تحديد العناوين التي يجري النزاع فيها وشروطها

لا كلام في عدم النزاع في مسألة الاجتماع فيما إذا كان العنوانان متباينين أو متساويين:

أمّا الأوّل: فلاّنه لا ينبغي الإشكال في جواز تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر يتباين معه؛ بحيث لا يكاد يتصادقان على موضوع واحد؛ وذلك لما عرفت من أنّ محطّ النزاع، إنّما هو في جواز تعلّق حكّمين فعليين على عنوانين متصادقين على موضوع واحد، فإنّ تباين العنوانان فهو خارج عن محطّ النزاع؛ لعدم تصادقهما على موضوع واحد.

وأما الثاني: فلا ريب في عدم جواز تعلّق الأمر بعنوان والنهي عن عنوان آخر متصادقين في جميع الأفراد والمصاديق.

وأما إذا كان بين العنوانين عموم مطلق، فهو على قسمين:



أولهما: ما يكون العموم والخصوص بلحاظ المورد لا المفهوم؛ بأن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص، كعنوان «العالم» وعنوان «من في المدرسة» إذا فرض أن كل من في المدرسة عالم.

ثانيهما: ما يكون العموم والخصوص بحسب المفهوم؛ بأن أخذ مفهوم العام في الخاص، وذلك مثل المطلق والمقيّد، كعنوان «العالم» وعنوان «العالم الفاسق». ففي القسم الأول يجري النزاع كما يجري في العامّين من وجه؛ لأنّ كلّ واحد منهما عنوان مستقلّ مغاير للآخر يتصادقان على موضوع واحد، فكما صحّ النزاع فيما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، كقولك: «صلّ» و«لا تغصب» فكذلك يصحّ فيما إذا كان بين العنوانين عموم مطلق من حيث المورد، كقولك: «أكرم العالم» و«لا تكرم من في المدرسة»<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: حيث يكون العنوانان مختلفين وهما متعلقا الأمر والنهي، فيدخلان في محطّ النزاع، ومجرّد الاتحاد في المصداق لا يضرّ المجوّز، فتدبّر. وأمّا القسم الثاني، فيمكن جريان النزاع فيه إذا لم يتعلّق النهي بالعنوان، كقولك: «صلّ» و«لا تصلّ في الحمام» وفرضنا أنّ النهي لم يتعلّق بحيشية الصلّاتية، بل بالتمكّن في الحمام؛ أي تعلّق النهي بجعل الصلاة في الحمام. وهذا نظير ما إذا كنت عطشان تحبّ شرب الماء، ولكن تكره كونه في جراب النورة، فلم تكره شرب الماء بل تحبّه، وإنّما المكروه كون الماء في جراب النورة.

١ - قلت: هذا إذا كان عنوان المنهي عنه أخصّ، كما أوردناه في المتن، وأمّا إذا كان المنهي عنه أعمّ فالظاهر أنّه لا يجوز، كما أشار إليه سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في الدورة السابقة<sup>(أ)</sup>، فتدبّر [المقرّر حفظه الله]

أ - مناهج الوصول ٢: ١٢٦.

وبالجملة: يصحّ النزاع في هذا القسم من العامّ والخاصّ وإن كان مفهوم العامّ، مأخوذاً في الخاصّ.

وأما إذا تعلّق النهي بالعنوان؛ أي أنّ العامّ والخاصّ بلحاظ المفهوم، أو المطلق والمقيّد، فهل يصحّ النزاع فيه، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

يوجّه الجواز: بأنّ عنوان العامّ أو المطلق غير عنوان الخاصّ والمقيّد، والأمر تعلّق بنفس الطبيعة، والنهي تعلّق بالمقيّد، فنفس الطبيعة بلا قيد لم تكن موضوعاً للحكم في المقيّد، وقد كانت موضوعاً في المطلق. وحديث الأمر الضمني لا أساس له. وبالجملة: الحكم في المقيّد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بل بالمقيّد بما هو مقيّد، ونفس الطبيعة بلا قيد لم تكن موضوعاً للحكم في المقيّد، وهما عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد، فيجري النزاع.

ويوجّه عدم الجواز: بأنّ الإطلاق في المطلق ليس قيدياً أو جزءاً للموضوع، بل الموضوع فيه نفس الطبيعة التي هي متعلّق الأمر.

وبعبارة أخرى: إنّ نفس الطبيعة مرسلة إذا أخذت موضوعاً للحكم، والمقيّد هو نفس الطبيعة بعينها مع القيد، فموضوع الأمر والنهي شيء واحد، غاية الأمر يكون لأحدهما إضافة شيء آخر، فلا يكونان عنوانين منطبقين على موضوع واحد، فلا يجري النزاع.

والمسألة محلّ إشكال وتأمّل وإن كان عدم جريان النزاع فيه أشبه.

فظهر ممّا ذكر: أنّ المحقّقين القمّي<sup>(١)</sup> والنائبي<sup>(٢)</sup> وغيرهما القائلين بخروج العامّ

١- قوانين الأصول ١: ١٥٣ - ١٥٤.

٢- فوائد الأصول ١: ٤٣٧.

والخاصّ المطلقين عن محطّ النزاع مطلقاً، واقعون في طرف التفريط، كما أنّ المحكي عن صاحب «الفصول»<sup>(١)</sup> من دخولهما في محطّ البحث مطلقاً، واقع في طرف الإفراط، وخير الأمور أوسطها، وهو الذي ذكرناه، فلاحظ وتدبّر.

وأما العاتمان من وجه، فهما أيضاً على قسمين:

فقسم منه: يكون مفهوم أحدهما مأخوذاً في الآخر، نحو «صلّ الصبح»

و«لا تصلّ في الدار الغصبية».

والقسم الآخر: ما لم يكن كذلك، كعنواني «العالم» و«الفاسق».

أما القسم الأوّل، فيرد فيه الإشكال المتقدّم آنفاً في العامّ والخاصّ.

وأما القسم الثاني، فالظاهر أنّه لا إشكال في كونه محلاً للنزاع.

ثمّ الظاهر أنّ العاتمين من وجه فيما إذا لم يكن مفهوم أحدهما مأخوذاً في الآخر،

داخلاً في محطّ البحث مطلقاً؛ سواء كان العنوانان المتعلّقان للأمر والنهي، من

الأفعال الاختيارية للمكلف، كعنواني «الغضب» و«الصلاة» أو كانا من الموضوعات

الخارجة عن اختيار المكلف، كعنواني «العالم» و«الفاسق» وسواء كانا من الأفعال

الاختيارية للمكلف أوّلاً وبالذات، ك«الصلاة» و«الغضب» أيضاً، أم كانا من

الأفعال التوليدية التي لم تكن كذلك وإن كانا اختياريين بالعرض وبواسطة أسبابها

ومولّداتها ك«التعظيم» حيث إنّ عنوان يحصل بالقيام عند مجيء الشخص، وسواء

كان تصادق العنوانين على المصداق الخارجي انضمامياً أو اتحادياً.

ولكن خالف المحقّق النائيني رحمته الله في المواقف الثلاثة في كلام طويل الذيل،

فقال ما حاصله: أنّه ليس كلّما كانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه،

يكون محلاً للبحث، بل لا بدّ وأن تكون النسبة بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار اللذين تعلّق بهما الأمر والنهي، كالصلاة والغضب، لأنّه لو كانت النسبة كذلك بين الموضوعين - كما في «العالم» و«الفاسق» - فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ التركيب في مثل ذلك اتحادي، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي.

ومن هنا يظهر عدم جريان البحث فيما لو كانت النسبة بين عنوانين متولّدين من فعل واحد صادر من المكلف، كما لو أكرم العالم المأمور بإكراهه والفاسق المنهي عن إكراهه، بفعل واحد تولّد منه كلّ من الإكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتمعا بفعل واحد واحد، وكان اجتماعهما على وجه التركيب الانضمامي؛ بداهة أنّ تعظيم زيد العالم غير تعظيم عمرو الفاسق، ولا يحمل أحدهما على الآخر، ولكن حيث إنّ التعظيمين من المسببات التوليدية التي لم تتعلّق إرادة المكلف بها أوّلاً وبالذات - لكونها غير مقدورين له بلا واسطة - فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب، والمفروض أنّه فعل واحد بالحقيقة والهوية، فيوجب اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي، ولا بدّ حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسألة الاجتماع.

وبالجملة: إنّّه لا بدّ وأن تكون النسبة بين الفعلين الصادرين عن المكلف أوّلاً وبالذات، عموماً من وجه، لا بين الموضوعين، ولا بين العنوانين المتولّدين من فعل واحد.

بل لا يكفي مجرد ذلك ما لم يكن التركيب بين الفعلين تركيباً انضمامياً، وإلا فلو كان التركيب فيه اتحادياً - كقوله: «اشرب الماء» و«لا تعصب» فإنّ التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب، يكون على وجه الاتحاد؛ حيث إنّ

الفرد من الماء الذي يشربه، مصداق لكلّ من الشرب والغصب - فلا يجري فيه النزاع<sup>(١)</sup>.

فروح كلام هذا المحقّق رحمته وأساسه، مبني على أنّ النزاع إنّما يجري فيما إذا كان التركيب انضمامياً، وإلا فلا يجري فيه النزاع.

أقول: إن أراد بذلك بيان أنّ نزاع القوم إنّما هو فيما إذا كان التركيب انضمامياً، ففيه: أنّه ليس في كلامهم من التركيب الانضمامي أو الاتحادي عين ولا أثر؛ لأنّ القائل بالجواز يرى أنّ الأمر تعلق بعنوان غير ما تعلق به النهي وإنّ اتحداً خارجاً، كما أنّ القائل بالامتناع يرى سراية أحدهما إلى الآخر، ويكونان موجودين بإيجاد واحد، فحديث ابتناء النزاع على كون التركيب انضمامياً، غير سديد، بل من يرى أنّ التركيب الخارجي بين العنواين اتحادي، يمكنه القول بجواز الاجتماع باعتبار أنّ متعلّقات الأحكام، إنّما هي العناوين الكلّية، دون المصاديق الخارجية.

وإن أراد رحمته بذلك بيان ما ينبغي أن يكون محطّ النزاع وبيان مختاره في المسألة؛ وأنّه كلّما كان التركيب انضمامياً يجوز الاجتماع، وإلا فلا، ففيه - مضافاً إلى أنّ الكلام في المقام في تحرير محطّ النزاع في المسألة، لا بيان المختار فيها - أنّه يرد عليه أمران:

فأولاً: أنّه - كما أشرنا إليه - يصحّ النزاع فيما لو كان التركيب اتحادياً، بل يصحّ القول بالجواز مع ذلك؛ لأنّ الاتحادية والانضمامية في التركيب، إنّما هما في الخارج الذي هو ظرف السقوط، وهو غير مربوط بمقام متعلّقات الأحكام التي هي العناوين الكلّية.

١ - فوائد الأصول ١: ٤١٠ - ٤١٢.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك وقلنا بعدم الجواز فيما لو كان التركيب اتحادياً، فهذا لا يوجب أن يكون ذلك خارجاً عن محطّ النزاع، بل يكون ذلك دليلاً على اختيار التفصيل في المسألة؛ وهو جواز الاجتماع فيما لو كان التركيب انضمامياً، والامتناع فيما إذا كان التركيب اتحادياً، فتدبر.

فالمحقق النائيني عليه السلام - بعد أن أتعب نفسه الزكية - لم يأت بشيء مقنع ينقح

محطّ النزاع.

والذي يمكن أن يكون محطاً للنزاع: هو العنوانان اللذان تكون النسبة بينهما عموماً من وجه؛ بحيث لم يؤخذ أحدهما في الآخر، فعلى هذا يكون «صل» و«لا تغضب» داخلين في محطّ البحث، وليس التركيب بينهما انضمامياً، وهو المثال المعروف الدارج في كلمات القوم. وقد أشرنا إلى أنّ تجويز هذا المحقق دخوله في محطّ النزاع؛ لأجل ما يرى من أنّ الحركة في كلّ مقولة عينها، وهناك حركات في الخارج، وأنّ التركيب بينهما انضمامي، وقد عرفت عدم تمامية ما ذكره<sup>(١)</sup>؛ وأنّ المقولة هي التصرف في مال الغير لا الغصب؛ لما أشرنا من أنّه عبارة عن الاستبداد والاستيلاء على مال الغير، وأنّ التركيب بين الركوع والغصب أو التصرف في مال الغير بغير رضاه، تركيب اتحادي، ومع ذلك ترى جواز اجتماع الأمر والنهي، وعلى مبناه عليه السلام لا بدّ وأن يلتزم بامتناع الاجتماع في المثال المعروف، وتجويزه ذلك إنّما هو لأجل مبنى غير صحيح؛ وهو كون التركيب انضمامياً، وإذ قد عرفت فساد المبنى، فيخرب ما بنى عليه، فتدبر.

ولا فرق فيما ذكرنا بين كون متعلّق الأمر والنهي من العناوين التوليدية أو

غيرها؛ ولو قلنا بأنّ الأمر بالمسبّب أمر بالسبب، وذلك المأمور به هو التعظيم للعالم،

١ - تقدّم في الصفحة ٥٧ و ٥٨.

والمنهبي عنه هو التعظيم للفاسق، ومعنى ذلك هو لزوم القيام بحيشية تعظيم العالم، وحرمة القيام بحيشية تعظيم الفاسق، وهما عنوانان مختلفان موجودان بوجود واحد؛ يجوز تعلّق الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر.

هذا مضافاً إلى أن إرجاع الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب، لا وجه له بعد كون الدليل ظاهراً في تعلّقه بالمسبب، والمسبب مقدور بواسطة السبب، فيجوز تعلّق الأمر به، كما يجوز تعلّقه بالسبب، فتدبّر واغتنم.

### التحقيق جواز اجتماع الأمر والنهي

إذا تمهد لك ما ذكرنا كلّهُ<sup>(١)</sup> فنقول: الحقّ جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلّقين بعنوانين متضادين على موضوع واحد، ولتقريب ذلك نقدّم أموراً:

#### الأمر الأوّل: في صور متعلّق الأمر والنهي

تتصوّر في متعلّق الأمر أو النهي وجوه:

لأنّه تارة: يكون المتعلّق فيهما نفس الطبيعة على نحو الإطلاق؛ وإن كان مقتضى تعلّق البعث والزجر بالطبيعة، مختلفاً بحسب الفهم العرفي، حيث إنّهم أنّ امتثال الأمر بالطبيعة بصرف وجود الطبيعة، وامتثال النهي عنها بترك جميع الأفراد، كما سبق.

وأخرى: يكون المتعلّق فيهما جميع أفراد الطبيعة على نحو العموم على النحو المعقول؛ أي عنوان إجمالي الفرد.

١ - قلت: وقد أوعزنا إلى أنّ تمام ما ذكر، لم يكن دخيلاً في مقدّمة البحث، وإنّما ذلك لبعضها، وبعضها الآخر ينبغي أن يعدّ من تنبيهات المسألة. [المقرّر حفظه الله]

وثالثة: يكون المتعلق في جانب الأمر بنحو الإطلاق، وفي جانب النهي بنحو العموم.

ورابعة: بعكس الثالثة.

وعلى جميع التقادير لابدّ للأمر أو النهي - إذا كان ملتفتاً خبيراً - من لحاظ موضوع أمره أو نهيه بما لهما من الخصوصيات أولاً، ثم إصدار البعث أو الزجر نحوه، فربما تكون نفس الطبيعة من دون قيد وشرط، محصّلة لغرضه، وأخرى يكون لا اعتبار شرط أو قيد دخالة في حصوله، ومن المعلوم أنّه لا يكاد تتعلّق إرادته الجدّية بغير ما يكون محصّلاً لغرضه، بل كلّ ما يكون دخيلاً في حصول غرضه يتعلّق به البعث أو الزجر؛ لأنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية، فهي مثلها في أنّها لا تتعلّق إلاّ بما يكون محصّلاً لغرضه، ولا تكاد تتجاوزه إلى غيره حتّى المتحد معه خارجاً، فضلاً عمّا يلازمه، فما ظنّك بما يقارنه!!

وبالجملة: لابدّ من ملاحظة الطبيعة بما لها من الخصوصيات الدخيلة في تحصيل غرضه؛ إذا كان متعلّق الأمر أو النهي الطبيعة، أو ملاحظة فرد الطبيعة بما له من الخصوصيات، فيبعث نحوه، أو يزجر عنه، ولا يكاد أن يتجاوزا عن مصبّهما إلى ما يكون متحدّاً معه، أو ملازماً، أو مقارناً له، فالأمر في قوله: «صلّ» مثلاً، متعلّق بنفس طبيعة الصلاة مجرّدة عن كافّة الخصوصيات، ولا يعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها وإن اتحد معها خارجاً أو ذهنياً، فضلاً عمّا يلازمه أو يقارنه، وكذلك النهي في «لا تغصب» متعلّق بنفس طبيعة الغصب مجرّدة عن كافّة الخصوصيات، ولا يكاد يعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها وإن اتحد معها خارجاً أو ذهنياً أو لازمها أو قارنها.

والسرّ في ذلك تبعية الإرادة التشريعية للإرادة التكوينية، فكما أنّ الإرادة



التكوينية من المولى الحكيم، تابعة لإدراك الصلاح والفساد، ولا تكاد تتعلّق إلا بما هو دخيل - بحسب الواقع ونفس الأمر - في تحصيل الغرض، ولا يعقل تعديده عن موضوعه إلى ما لا دخالة له في وعاء من الأوعية ذهنياً كان أو خارجاً، فكذا الإرادة التشريعية، فعلى هذا لا يتعلّق الأمر بالصلاة إلا إذا كانت الخصوصيات المأخوذة فيها دخيلةً في تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلّقه بالفاقة منها، فكذا لا يمكن تعلّقه بالخصوصية غير الدخيلة في تحصيل الغرض، وقس عليه تعلّق النهي بعنوان «الغصب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه».

وعليه فالملازمات الوجودية للمأمور به والمنهي عنه في الوجود الخارجي أو الذهني - فضلاً عن المقارنات الاتفاقية - كلّها خارجة عن حريم الأمر والنهي.

### الأمر الثاني: في معنى الإطلاق المقابل للتقييد

معنى الإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهية من حيث هي، تمام الموضوع للحكم؛ بحيث لا يكون شيء آخر دخيلاً فيه وإن كان متحداً معها في الخارج، فضلاً عما يكون ملازماً لها، أو مقارناً إياها، مثلاً معنى الإطلاق في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> هو أنه بعد جريان مقدّمات الحكمة، تكون نفس طبيعة البيع بلا دخالة قيد وشرط فيها، تمام الموضوع للحكم عليها بالحلية، وحيث إنّ الطبيعة توجد بتامها بوجود الفرد، فتنطبق الطبيعة على هذا، وذاك... وهكذا.

ولا يستفاد من جريان مقدّمات الحكمة تعلّق الحكم بأفراد البيع، كما كان يستفاد ذلك من العموم إذا قيل مثلاً: «أحلّ الله كلّ بيع» فما يظهر من بعضهم من أنّ الإطلاق عبارة عن لحاظ المطلق سارياً في أفرادها، وجارياً في مصاديقه، أو مرآة

لمحالاته؛ بحيث لا يكون فرق بين العموم والإطلاق إلا في أن دلالة العموم على الأفراد وضعية، بخلاف الإطلاق، فإنها بمقدمات الحكمة، غير شديد؛ لاستحالة كون الماهية آلة للحاظ الخصوصيات وإن كانت متحدة معها، بل لا بد من دال آخر يدل على الكثرة الإجمالية من لفظة «كل» أو لام الاستغراق ونحوهما، ومعه يصير عموماً لا مطلقاً، ولذا عقد الأصوليون لكل من الإطلاق والعموم باباً مستقلاً، وذكروا لكلٍ منها أحكاماً على حدة، كما سيوافيك مفصلاً في محله.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ربما يظهر من بعضهم من أن معنى الإطلاق، كون الشيء بتام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأن معنى «إن ظاهرت فأعتق رقبة»: أنه يجب عليك عتقها؛ سواء كانت عادلة أو فاسقة، عالمة أو جاهلة... وهكذا؛ لما عرفت من عدم كون الماهية آلة للحاظ تلك الخصوصيات، فلا بد للحاظها من دال آخر، والمفروض عدمه.

وبالجملة: معنى الإطلاق عدم لحاظ الحالات والخصوصيات، لا لحاظ عدمها حتى يكون معنى «صل» مثلاً إنشاء وجوب طبيعة الصلاة سواء وقعت في مكان غصبي، أم لا، بل معناه تعلّق الحكم بطبيعة الصلاة بلا دخالة أمر آخر فيها، كما أن إطلاق قوله عَلَيْكَ: «لا يجوز التصرف في مال الغير بلا إذنه»<sup>(١)</sup> عبارة عن كون هذا العنوان تمام الموضوع للحرمة.

فعلى هذا لا يكون «صل» ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، كما أن النهي عن التصرف في مال الغير بلا إذنه، لا يكون ناظراً إلى التصرف الصلّاتي، ولذا قلنا: إن دلالة المطلق على الإطلاق، دلالة عقلية بلحاظ دلالة فعل المتكلم بما أنه فاعل مختار، لا دلالة لفظية، كما هو الشأن في العموم.

١ - وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٣، الحديث ٧.

فتحصّل: أنّ الحالات والخصوصيات المتصوّرة في المطلق كلّها خارجة عن حريم المطلق، كما أنّها داخلة في حريم العموم، وسيوافيك تفصيله في محله إن شاء الله، فارتقب حتى حين.

الأمر الثالث: في عدم حكاية الماهية اللا بشرط عمّا يتحد معها خارجاً

إنّ الماهية اللا بشرط سواء أكانت مدخولة للفظ «كلّ» ونحوها أو لا، وسواء كانت ماهية أصيلة كالإنسان، أو اعتبارية، كالغضب والصلاة - لا يحكي اللفظ الموضوع لها عمّا يتحد معها خارجاً؛ وإن كانت محفوفة في الخارج بالخصوصيات، وتتحد معها في الخارج.

وبالجملة: قولهم: «إنّ الماهية اللا بشرط تتحد مع ألف شرط في الوجود الخارجي ممّا هو خارج عن ذاتها» ليس معناه حكاية الماهية اللا بشرط عن الخصوصيات الخارجية والأفراد، بل معناه أنّها في الخارج تكون عين هذا الفرد وذلك الفرد... وهكذا، وكم فرق بينهما كما لا يخفى!!

مثلاً: لفظ «العالم» و«الفاسق» - وكذا «الغضب» و«الصلاة» - عنوانان لا بشرطان يتحد كلّ منهما مع الآخر أحياناً؛ فإنّ ماهية الصلاة ربما تتحد مع ماهية الغضب - على مبنى القوم - في بعض الجهات، كالحركة الغصبية، وكذا الفاسق قد يتحد مع العالم خارجاً، ولكنّ اللفظ الموضوع لأحدهما لا يحكي عن الآخر؛ ضرورة أنّ حكاية اللفظ - بعد ما لم تكن طبيعية - تابعة للوضع والمجعل، فكّل ما يكون موضوعاً له يكون اللفظ حاكياً وكاشفاً عنه، وهو منتفٍ في المقام.

فلا يحكي اللفظ الموضوع لعنوان عن عنوان آخر متحد معه أحياناً، ولا عن الخصوصيات المكتنفة به؛ ألا ترى أنّ أقوى مراتب الاتحاد الخارجي، إنّما هي بين

الماهية والوجود، ولكن مع ذلك لا يحكي ولا يدلّ اللفظ الموضوع لأحدهما عن الآخر دلالة لفظية، وكذا سائر الأعراض متحدة مع موضوعاتها خارجاً، وموجودة فيها، ومع ذلك لا يحكي اللفظ الموضوع للعرض - نحو «السواد» مثلاً - عن موضوعه؛ وهو الإنسان، فإذا وضع لفظ «العالم» للذات المبهمة المتصفة بالعلم فلا يحكي عن الخصوصيات المكتنفة والمتحدة معه خارجاً.

نعم، ربما يوجب تصوّر أحد المتلازمين انتقال الذهن إلى الآخر، ولكن ذلك من باب تداعي المعاني، لا دلالة اللفظ، ولذا ربما يكون الانتقال من أحد الضدين إلى الآخر أيضاً؛ لأنّ تداعي المعاني - كما قرّر في محلّه - يدور مدار الموافاة الوجودية، أو وقوع المطاردة بينها في محلّ واحد، وغاية ما يمكن أن يقال فيما نحن فيه تحقّق الموافاة الوجودية بين عنوان «العالم» والخصوصيات المكتنفة به. وعليه فالصلاة مثلاً وإن اتحدت أحياناً مع التصرّف في مال الغير بلا إذنه، ولكن لا يمكن أن تكون مرآة له وكاشفة عنه، فالاتحاد في الوجود غير الكشف عمّا يتحد به، وهو واضح<sup>(١)</sup>.

#### الأمر الرابع: في المراد بمتعلقات الأحكام

وهذا الأمر هو العمدة في الباب، وعليه يبني أساس القول بالجواز، وحاصله: أنّ متعلقات الأحكام، هل هي العناوين المأخوذة في لسان الأدلّة؛ أعني الماهية اللابشرط من حيث هي منسلخة عن كافة اللواحق والعوارض، أو بما هي موجودة في الخارج أو في الذهن، أو بما هي مرآة لما في الخارج، أو أنّ معنونات هذه العناوين

١ - قلت: ولا يخفى أنّ هذا الأمر لا يهّم في إثبات الجواز؛ لأنّه ولو قلنا: إنّ اللفظ الموضوع للطبيعة يحكي عن الخصوصيات المكتنفة بها، فمع هذا يمكننا اختيار القول بالجواز، كما سيجيء. [المقرّر حفظه الله]

- وهي أفعال المكلفين - متعلّقات للأحكام، فجعل العناوين قنطرة إليها؟ وجوه. وليعلم: أنّه إذا كانت متعلّقات الأحكام المعنونات، يصحّ النزاع في أنّ الخصوصيات التي تقارنها، هل تتحد معها، أو تنضمّ معها؟ وإلاّ فإن قلنا: إنّ متعلّقات الأحكام هي نفس العناوين بما هي، فيكون حديث الانضمامية أو الاتحادية غير صحيح؛ لأنّهما من شؤون الوجودات الخارجية، والمفروض أنّها غير متعلّقة للتكاليف. وليكن هذا على ذكر منك، وسنشير إليه قريباً، فارتقب.

وكيف كان قال المحقّق الخراساني رحمته الله في المقدمة الثانية: «لا شبهة في أنّ متعلّق الأحكام، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه - وهو واضح - ولا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه؛ بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً، لما كان بجذائه شيء خارجاً»<sup>(١)</sup>.

وقال في المقدمة الثالثة: «إنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنونات، ولا ينثلم به وحدته؛ فإنّ المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة، ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة، كالواجب تبارك وتعالى، فهو - على بساطته، ووحدته، وأحديته - تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية»<sup>(٢)</sup>.

أقول: ليت شعري هل مراده رحمته الله ما هو الظاهر من كلامه من تعلق البعث أو الزجر بما هو الموجود خارجاً، وقد نفاه رحمته الله عند البحث عن تعلق الأوامر والنواهي

١ - كفاية الأصول: ١٩٣.

٢ - نفس المصدر: ١٩٣ - ١٩٤.

بالطبائع أو الأفراد<sup>(١)</sup>؟ وهو الحق؛ لأنّ تعلق الحكم بالوجود الخارجي أو الإيجاد بالحمل الشائع، لا يمكن إلاّ في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل وطلب لما هو الموجود، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع.

وواضح أنّه لم يكن لنا في محطّ البحث، واحد بسيط تنطبق عليه عناوين عديدة إلاّ الحركة الخارجية؛ فإنّه ينطبق عليها عنوانا «الصلاتيّة» و«الغصبيّة» ومن المعلوم أنّها غير موجودة عند تعلق الحكم، وليس هناك إلاّ عنوان لم يكن شيئاً قبل تصوّره، وعند تصوّره يكون موجوداً ذهنياً، ومع تقييده ذهنياً لا يمكن انطباقه على الخارج، ولو تعلق الحكم بالخارج يلزم تحصيل الحاصل وطلب ما هو الموجود، وقد نفى هذا المحقّق رحمته تعلق الحكم بما هو الموجود خارجاً، فلاحظ.

وقد ذكرنا - لعلّه بما لا مزيد عليه - ما هو الحقّ في متعلّق الأحكام، ولكن حيث إنّ الإعادة لا تخلو من فائدة، لذا نرجع ونشير إلى ما هو الحقّ:

فنقول: إنّ متعلّق البعث أو الزجر، ليس إلاّ نفس الطبيعة من حيث هي، لا بما هي موجودة في الخارج؛ لاستلزامه البعث إلى ما هو الحاصل خارجاً، والزجر عمّا تحقّق كذلك، ولا بما هي موجودة في الذهن؛ لأنّه لو كان كذلك لما انطبق على الخارج؛ ولا بما هي مرآة للخارج، لكونه خلاف ظاهر الأدلّة، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ اتحاد الطبيعة خارجاً مع الخصوصيات والعوارض، غير حديث الكشف والمرآتية، ولذا أشرنا إلى أنّ الماهية وإنّ اتحدت خارجاً مع الوجود، بل هي عين الوجود، ولكن مع ذلك لا يحكي اللفظ الموضوع لأحدهما عن الآخر، فلكلّ منهما شأن يغنيه.

وعليه فمتعلق الأمر هو نفس الطبيعة من حيث هي، فحيث يرى المقتن أن نفس الطبيعة بوجودها الخارجي منشأ للأثر، فيتصوّرُها، ويصدّق بفائدتها، فيشتاق إليها أحياناً، فيريدها، ثم يبعث نحوها فيريد إيجادها، نظير إشارة الأخرس في التكوينيات.

وكذا الحال في جانب الزجر، فيرى المقتن أن نفس الطبيعة بوجودها الخارجي ذات مفسدة، فتندح مبادئ الزجر في ذهنه، فيزجر عنها، فيريد عدم إيجادها خارجاً.

ثم إنّ الماهية وإن كانت موجودة في الذهن عند تصوّرها، وكانت مصداقاً ذهنياً للماهية، ولكنها بوجودها الذهني لم يحمل عليها شيء، ولم تكن موضوعاً للحكم، بدهاة أنه كما أنك في قولك: «زيد إنسان» لم ترد حمل الإنسانية على الماهية الموجودة في الذهن بما أنّها موجودة فيه؛ لعدم صدق المصداق الذهني على المصداق الخارجي، بل المراد حمل نفس طبيعة الإنسانية، فكذلك المقتن، فلحافظ الماهية ذهنياً وجعل ظرف تحقّقها في الذهن، باعتبار أنّ تعلق الحكم بالموضوع يتوقّف على تصوّر الموضوع، وإلا فنفس الطبيعة من حيث هي متعلّقة للحكم.

وإن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فنقول: إنّ وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان لوازم الماهية إلى نفسها؛ فإنّ لزوم الإمكان للماهية والزوجية للأربعة، وإن كان لا يتوقّف على وجودها خارجاً أو ذهنياً، إلا أنّ ظهور اللزوم يتوقّف على وجود المعروض في أحد الوطنين، فكذلك الحكم بالنسبة إلى موضوعه، فإنّه وإن لم يتعلّق بنفس الطبيعة مقيّدة بأحد الوطنين، ولكن حيث إنّ تعلق الحكم يتوقّف على تصوّر الموضوع، فتكون الطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن، لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج.

وأما حديث أن «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» لا محبوبة ولا مبغوضة، فلا تكون محصلة للغرض، فكيف يبعث نحوها؟! فقد عرفت حالها - لعلها بما لا مزيد عليه - عند التكلّم في كون متعلّقات الأحكام الطبائع دون الأفراد، وحاصله: أنّه لا منافاة بين تعلق البعث بنفس الطبيعة وكون الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولا يلزم من ذلك كون الماهية من حيث هي، مؤثّرة في تحصيل الغرض، بل المولى لما رأى أن إتيان الصلاة ووجودها خارجاً محصّل للغرض، فلا محالة يتوسّل إليه بوسيلة، ولا يكون ذلك إلا بالتشبيث بالأمر بالطبيعة ليعتد العبد إلى إيجادها، فتعلّق الأمر هو الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجادها، وإن شئت تفصيل المقال فاطلب مظانّه. فتحصّل ممّا ذكر: أنّ متعلّقات الأحكام إنّما هي نفس الطبائع والعناوين من حيث هي، لا معنوناتها، ولا هي بما أنّها مرآة للخارج.

ولو سلّم أنّ الماهية بما هي مرآة للخارج، متعلّقة للحكم، ولكنّ هذا لا يضرّ بما نحن بصدد إثباته عجالته؛ وهو إثبات الجواز في المسألة؛ وذلك لأنّه لو كانت للطبيعة مرآة، فإنّما هي بالنسبة إلى الأفراد والمصاديق الذاتية لها، فما هي الصلاة مثلاً تكون حاكية لما يكون فرداً ذاتياً لها، ولا تحكي عمّا يتحد معه، ولا يتخطى الحكم المتعلّق به إلى ما يلازمه ويقارنه ويتحد معه، وكذا ماهية الغضب تحكي عمّا يكون مصداقاً ذاتياً لها، ولا يتجاوز الحكم المتعلّق بها إلى ما يلازمها ويقارنها. هذا كلّه فيما إذا كان متعلّق الأحكام بصورة الإطلاق.

وكذلك الحال فيما إذا كان بصورة العموم<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأنّ قولك: «أكرم كلّ عالم»

١ - قلت: ولا يخفى أنّ محطّ النزاع وإن لم يكن في العموم، ولكن أراد الأستاذ - دام ظلّه - بيان عدم لزوم اجتماع الضدّين حتّى في صورة تعلق البعث والزجر على نحو العموم أيضاً،

فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]



ليس معناه: أكرم زيداً وعمراً وبكراً... وهكذا، حتى يكون معنى «لا تكرم كل فاسق» أيضاً: لا تكرم زيداً، وعمراً، وبكراً الفاسقين؛ حتى يوجبا تعلق البعث والزجر بشيء واحد، بل لم يكن في المثال الأوّل إلا عنوان «العالم» ولفظة «كل» دالة على الكثرة الإجمالية، وإضافة «كل» إلى «العالم» تفيد كثرة مدخوله، فيكون معناه: أكرم كل فرد من أفراد طبيعة العالم، وهو عنوان يقبل الصدق على الأفراد الموجودة في الخارج من زيد، وعمرو، وبكر.. وهكذا، لا عينها.

وكذا الحال في المثال الثاني، إذ لم يكن إلا عنوان «الفاسق» وإضافة «كل» إليه تفيد كثرة مدخوله، فيكون معناه: لا تكرم كل فرد من أفراد طبيعة الفاسق، وهو عنوان يقبل الصدق على الموجودين في الخارج، فعنوان «كل عالم» غير عنوان «كل فاسق» في عالم المفهومية وإن انطبقت خارجاً على زيد وعمرو وبكر... وهكذا، فلا منافاة بين الحكم على أحدهما وبين الحكم على الآخر. فظهر أنه لا فرق في القول بالجواز بين كون متعلق الحكم الماهية اللابشرط أو عموماً، فتدبر.

### تبيين قول المختار

إذا تمهدت لك هذه الأمور التي عمدتها الأمر الرابع، يسهل عليك التصديق بجواز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي، بل يكون ذلك من الواضحات؛ وذلك لأنه إذا لم يتجاوز الحكم المتعلق بعنوان - سواء كان بصورة الإطلاق أو العموم - إلى عنوان آخر، ولا يكاد يتجاوزه إلى لوازمه أو لواحقه المتحدة معه خارجاً غير الدخيلة في تحصيل الغرض، وأن معنى الإطلاق بعد تمامية مقدّمات الحكمة، ليس إلا كون نفس الطبيعة بما هي، تمام الموضوع للحكم من دون

دخالة للملحقات والمتحدات معها في ذلك، وأنّ مصبّ متعلّق الأحكام هو نفس العناوين لا المعنونات، فعليه فالحكم المتعلّق بعنوان «الصلاة» مثلاً لا يكاد يسري إلى عنوان «الغضب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» وبالعكس، بل كلّ منهما مقصور على موضوعه لا يكاد يتجاوزه إلى الآخر، وعند الصلاة في دار علم عدم رضا صاحبها وإن اتحد عنوان «الصلائية» مع عنوان «الغصبية» أو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» ويكون بينهما كمال الملاءمة والاتحاد، ولكنّ الخارج ليس ظرفاً لتعلّق البعث أو الزجر حتّى يضرّ الاتحاد فيه وقد كانا متخالفين في ظرف تعلّق الحكمين؛ بدهة أنّ عنوان «الصلائية» يخالف عنوان «الغصبية» أو «التصرّف العدواني» مفهوماً.

### عدم ابتناء الجواز على التركيب الانضمامي

لعلّه بما ذكرنا ظهر لك: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته في المقام<sup>(١)</sup>، وأتعب نفسه الزكية في بيان الفرق بين المبادئ والمشتقّات، والفرق بين التركيب الاتحادي والانضمامي، وبنائه محطّ النزاع على القول بكون التركيب انضمامياً، ليس في محله، لأنّ الانضمامية أو الاتحادية - كما أشرنا إليه آنفاً - إنّما هما في الخارج وما هو فعل المكلف، وهو الذي يتصوّر فيه كونه مؤلفاً من مقولتين على نحو التركيب الانضمامي، وقد عرفت أنّ متعلّقات الأحكام نفس العناوين لا المعنونات، فإذا انهدم المبنى انهدم البناء عليه.

مضافاً إلى أنّه لا مسرح للتركيب الاتحادي والانضمامي في الأمور الاعتبارية، وليس ذلك إلّا من باب انطباق عناوين متعدّدة على شيء واحد، وواضح أنّه

١ - فوائد الأصول ١: ٤٠٦ - ٤٠٧.

ليس انطباق العناوين على شيء واحد من قبيل التركيب .  
وفي كلامه ﷺ وجوه من الإشكال<sup>(١)</sup> لا يهمننا التعرض لها روماً للاختصار .

### اختيار جواز الاجتماع ولو لم نقل بالخطابات القانونية

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا في تصوير الجواز بين كون الخطاب القانوني، خطاباً واحداً متوجّهاً إلى المجتمع، كما نقول به، أو خطاباً واحداً منجّلاً إلى خطابات عديدة بعدد آحاد المكلفين، كما يقولون؛ وذلك لأن معنى انحلال خطاب «أكرم كلّ عالم» مثلاً، هو انحلاله إلى خطابات عديدة بعدد أفراد طبيعة العالم، ومقتضى الإطلاق - عند القائل بكونه بعد تمامية مقدمات الحكمة كالعموم فيكون على منهاجه - أنه إذا تعلّق الخطاب البعني بفرد من العالم، فهو غير تعلّق الخطاب بفرد من الفاسق، فلا يوجب الاجتماع على تقدير انحلال الخطاب أيضاً، فتدبر .

فقد ظهر ممّا ذكرنا عدم لزوم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من القول بجواز الاجتماع؛ لتعلّق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلّق الآخر به، فلو قلنا بتضادّ الأحكام فإنما يلزم لو كان متعلّقهما شيئاً واحداً، وقد عرفت أنّها متعدّدان .

### دفع الإشكالات الواردة على القول بجواز الاجتماع

بقي في المقام إشكالات من حيث إنّ مقتضى القول بجواز الاجتماع، لزوم كون شيء واحد مراداً ومكروهاً، أو محبوباً ومبغوضاً، وذا مصلحة ملزمة ومفسدة كذلك، أو مقرباً ومبعداً. وحيث إنّ تقريب الإشكال فيها على نسق واحد، فلا يحتاج لتقريب الإشكال على كلّ واحد منها على حدة، فنقرّر الإشكال على وجه واحد،

١ - قلت: وقد سبق شقّص منها فيما تقدّم، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

ونشير إلى كلّ من الجهات، فالإشكال في الحقيقة إشكال واحد ذو شعب متعدّدة.  
فنقول: لا إشكال لدى عقل كلّ ذي مسكة، في أنّ الذي تتعلّق به الإرادة  
والكراهة والحبّ والبغض، ما هو الموجود خارجاً؛ بداهة أنّ التفّاح الخارجي أو  
الماء الخارجي، يكون مراداً محبوباً، ويبذل المال لتحصيله، لا عنوان «التفّاح»، أو  
«الماء» لأنّ الذي يفرح القلب هو التفّاح الخارجي، وكذا الماء الخارجي يروي  
العطشان، لا عنوانها، وكذا الخمر الخارجية تكون مكروهة ومبغوضة؛ لأنّها تخمّر  
العقل وتزيله، لا عنوانها، فالمراد والمحبوب في المثال هو الصلاة الخارجية لا عنوانها،  
والمكروه والمبغوض هو الاستيلاء أو التصرف الخارجي في مال الغير بغير رضاه،  
لا عنوانها، وهكذا، فلازم القول بالجواز تعلّق الإرادة والكراهة والحبّ والبغض  
بشيء واحد.

وكذا فإنّ الموجودات الخارجية ذوات صلاح وفساد، لا عناوينها، وكذا فإنّ  
المقرب والمبعد هو الموجود الخارجي، فإنّ الصلاة التي هي قربان كلّ تقي<sup>(١)</sup> أو معراج  
المؤمن<sup>(٢)</sup> أو الناهية عن الفحشاء<sup>(٣)</sup>، إنّما هي الموجودة خارجاً، وهي التي باتيانها  
يتقرب العبد لمولاه، لا عنوانها والتصرف الخارجي في مال الغير بغير رضاه،

١ - راجع وسائل الشيعة ٤: ٤٣، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٢،  
الحديث ١ و ٢.

٢ - قلت: لعننا أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ سماحة الأستاذ - دام ظلّه - نبّه في مجلس الدرس على  
أنّه لم ير في الجوامع الحديثية حديث «الصلاة معراج المؤمن» نعم وجدناه في اعتقادات  
المجلسي<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]

أ - الاعتقادات، المجلسي: ٣٩.

٣ - العنكبوت (٢٩): ٤٥.

ذو مفسدة ومبعد عن ساحة المولى تعالى، لا عنوانه... إلى غير ذلك من الأمثلة مما هو ظاهر بأدنى تأمل.

فإذن الحركة الخارجية - من القيام، والركوع، والسجود مثلاً - إذا كانت تصرفاً في مال الغير بغير رضاه، تكون مكروهة ومبغوضة، وذات مفسدة، ومبعدة عن ساحة المولى تعالى، فكيف تكون الحركة الكذائية مرادةً ومحبوبةً، وذات مصلحة، ومقرّبة إلى ساحته تعالى؟! ولذا ترى أنّ بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، قائل ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة؛ من جهة أنّ المبعد لا يكون مقرّباً<sup>(١)</sup>. ولعلّه يمكن للمستشكل أن يوسّع نطاق الإشكال ويجريه في مبادئ الإرادة والكراهة من التصوّر، والتصديق، والشوق. هذا حاصل الإشكال بشعبه.

وأما الجواب عن الإشكال فنقول من رأس: أمّا التصوّر والتصديق، فمن الواضح أنّ المقتنّ والأمر والناهي عند أمره أو نهيه، يتصوّر شيئاً، ومن المعلوم أنّ المتصوّر من كلّ منهما غير الآخر، فيكون مورد التصديق بالمصلحة غير مورد التصديق بالمفسدة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاشتياق، وقد سبق أنّه عند تصوّر العنوان لا ينقدح خصوصيات المصاديق، بل يرى أنّ نفس العنوان بذاته في الخارج، محصل لغرضه، فيتصوّره، ويصدّق بفائدته، ويشتاق إليه أحياناً.

### إشكال اجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض

وأما الإشكال من حيث اجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض؛ فلأنّ الإرادة والحبّ ومقابلتهما، من الصفات النفسانية ذات الإضافة القائمة بنفس المرید

والكاره والمحَبِّ والمبغض، فلا بدُّ لها من متعلِّق يشخِّصها ويعيِّنها؛ بدهاءة أنَّ الإرادة بدون المراد أو المحَبِّ بدون المحبوب، نظير العلم، فكما أنَّ تشخِّص العلم بالمعلوم، فكذلك تشخِّص الإرادة أو المحَبِّ بالمراد والمحبوب، ومن المعلوم أنَّ مشخِّصاتها ليست الوجودات الخارجية، بل صورها وعناوينها الموجودة في الذهن، وإلا فلو كان الخارج مشخِّصاً لما في الذهن، يلزم الانقلاب وصيرورة الذهن خارجاً، أو بالعكس. أضف إلى ذلك: أنَّه يلزم من ذلك أن لا يتعلَّق شيء منها بما لم يكن موجوداً في الخارج؛ لامتناع أن يكون المعدوم مقوماً ومشخِّصاً للموجود، مع أنَّنا نرى وجداناً صحَّة تعلُّق تلك الأمور أحياناً بما لم تكن موجودة في الخارج.

وممَّا ذكرنا يظهر: أنَّه لا مناص من القول بأنَّ متعلِّق المحَبِّ والبغض أو الإرادة والكرهية، متغايران حقيقة؛ لأنَّ وعاء الذهن وعاء التحليل والتجزئة، فصورة ما تعلَّق به المحَبِّ والإرادة، غير صورة ما تعلَّق به البغض والكرهية، نعم لما كانت العناوين وجوهاً لمصاديقها، فلا محالة يصير الخارج محبوباً ومراداً أو مبغوضاً ومكروهاً بالعرض وبالواسطة.

وإن شئت مزيد توضيح فلاحظ أنَّه إذا تخيَّلت وجود الأسد قريباً منك، تخاف عند ذلك، فهل أنَّ خوفك من الأسد الخارجي، أو أنَّه من الصورة الحاصلة منه في ذهنك؟ فإن قلت بالأوَّل، فلا بدُّ وأن يحصل لك الخوف عند ذلك وإن لم تكن ملتفتاً لوجود الأسد عندك، مع أنَّه ليس كذلك ضرورة، ويلزمك أن لا تخافه إذا توهمت كون هذه البقرة أسداً، مع أنَّه ليس كذلك، فلا بدُّ وأن تقول بالثاني؛ وأنَّ الأسد بوجوده الخارجي غير مخوِّف إياك، بل المخوِّف هو الصورة الأسدية الحاصلة لك؛ كان هناك أسد أم لا، وهي متعلِّق علمك بالذات، لا الخارجي منها.

نعم، حيث تكون العناوين وجوهاً لمصاديقها، فلا محالة يكون الخارج معلوماً

بالعرض، ولذا فإذا تخيّلت وجود الأسد قريباً منك، تحصل لك دهشة واضطراب وإن لم يكن في الخارج، وإن لم تتحصّل لك صورته، تكن مطمئناً غير مضطرب وإن كان الأسد في حجرتك، فلا تخاف في الحقيقة إلا من نفسك!!

والحاصل: أنّ الإرادة والمحَبّ والعلم - ونحوها من الصفات النفسانية ذات الإضافة - لها نحو إضافة إلى المراد والمحبوب والمعلوم، وتتشخص بها، ومعلوم - بديهية - أنّ ما يكون في الخارج حيث إنّه في غير وعاء النفس، فلا يكاد يمكن أن يشخص ما يكون في وعاء النفس، فلا بدّ من وجود المشخص في أفق النفس؛ وهو عنوان كليّ في الصور الكلية، وعنوان جزئيّ في الصور الجزئية، ولكن حيث إنّ العناوين الموجودة في الذهن وجوه لمصاديقها ومرايا لما في الخارج، فيصير الخارج مراداً ومكروهاً ومحبوياً ومبغوضاً ومعلوماً بالعرض، والغافل يتوهم أنّ الخارج متعلّق تلك الأمور حقيقة.

فظهر أنّ الإرادة والكرهية والمحَبّ والبغض، صفات حقيقية ذات إضافة، فلا بدّ لها من مشخص في الذهن، وعنوان «الصلاة» حيث إنّه فإنّ في المعنوي ويكون مرآة له، فلا يحكي إلا عن حيثية الصلاتية، وأمّا الخصوصيات الأخر فخارجة عن حريم كاشفيتها.

فإذا ظهر ما ذكرنا، ووضح لك أنّ متعلّق الإرادة ومشخصها، غير متعلّق الكراهية ومشخصها، وكذا في جانب المحَبّ والبغض، تعلم أنّ متعلّق الإرادة أو المحَبّ من العنوان، يغاير متعلّق الكراهية والبغض، فيكون الموجود الخارجي مراداً ومحبوياً من جهة، ومكروهاً ومبغوضاً من جهة أخرى، ولا غرور في ذلك؛ لأنّ كون شيء مراداً ومكروهاً ومحبوياً ومبغوضاً، لا يوجب اتصاف الخارج بمبدأين متضادين، نظير اتصاف الجسم بالسواد والبياض حتّى يمتنع، بل هو وجود تلك الصفات في

النفس مضافة إلى الخارج ثانياً وبالعرض بعد تعلّقها بصورها أولاً، وواضح أنّه لا يحصل بذلك في الخارج تغيير، ولا وجود عرض حالّ في المراد والمحجوب وهكذا. وبالمجملّة: ليس بمجذء هذه الأوصاف شيء في الخارج حتّى يلزم وجود مبدأين متضادّين في الواحد، بل صفات قائمة بنفس المرید والمحبّ مثلاً مضافة إلى ما في الخارج، فتدبّر.

ألا ترى أنّ مركّبات هذا العالم لا بدّ وأن تنتهي إلى البسائط؛ لبطلان التسلسل، وأبسط البسائط ذات الواجب تعالى، فإنّه بسيط غاية البساطة لا تشوبه شائبة الكثرة أصلاً، ومع ذلك تصدق على ذاته المقدّسة عناوين كثيرة؛ ككونه تعالى عالماً، قادراً، سميعاً، بصيراً... إلى غير ذلك من أسماؤه الحسنی. بل هو تعالى محبوب كلّ مؤمن، مع أنّه لا يمكن حدوث صفة وحالة فيه تعالى بعددهم.

وكذا غيره تعالى من سائر البسائط، فإنّ كلّ بسيط يكون مقدوراً ومعلوماً ومرضياً له تعالى، وهكذا، وهو بحیثية كونه مقدوراً له تعالى معلوم، وبالعكس، وإلا يلزم أن تكون ذاته تعالى عالمة بحیثية دون حیثية، ومع ذلك لا يلزم تكثّر البسيط!!

بل ربما يصدق عنوانان متقابلان على شيء واحد بسيط، كالحركة الواحدة، فإنّها ربما تكون معلومة من جهة كونها صلاة وحركة ركوعية، ومجهولة من جهة كونها غصباً إذا شكّ في كون المكان غصباً.

والسرّ في ذلك: هو أنّ تلك العناوين عناوين انتزاعية تنتزع من نحو ارتباطها، لا أمور حقيقية قائمة به نظير السواد والبياض بالنسبة إلى الجسم؛ لأنّ المحبوبة أو المبعوضة مثلاً، تنتزعان من تعلّق الحبّ أو البغض بالصورة الحاكية عن الخارج.



### حول تفریق المحقق النائيني عليه السلام بين ذاته تعالى وبين سائر البسائط

يظهر من المحقق النائيني عليه السلام أنه فرّق بين ذاته تعالى وسائر البسائط<sup>(١)</sup>، فقال ما حاصله: أن تعدّد العنوان لا بدّ وأن يوجب تعدّداً في المعنوي، وإلا يلزم صدق كلّ عنوان على كلّ شيء، فلا يعقل تصادق عناوين على متحد الجهة مع فرض إمكان افتراق أحد العناوين على الآخر ولو في الجملة؛ فإنّ البرهان العقلي الفطري، قائم على عدم إمكان انطباق العناوين المتباينة المفترقة في الصدق على متحد الجهة. ويكفي في تصديقه نفس تصوّره.

وانتقاض القاعدة بصفات الباري تعالى؛ من حيث أنّه تنطبق عليه تعالى عناوين متباينة بالتباين الجزئي، مع أنّه تعالى ليس فيه تعدّد جهة؛ لكونه تعالى بسيطاً كلّ البساطة، ومع ذلك ينطبق عليه تعالى عناوين «العالم» و«القادر» وسائر الصفات، مع أنّ بينهما عموماً من وجه.

مدفوع: بأنّه لا يقاس التراب برّب الأرباب؛ فإنّ العناوين المنطبقة عليه تعالى، كلّها راجعة إلى الذات، فهو بذاته قادر، وعالم، وحيّ، وقَيّوم، وليس العلم أو القدرة مغايرين للذات.

وبالجملة: القياس مع الفارق وفي غير محلّه؛ لأنّ مقام الباري تعالى مقام لا تصل إليه الأوهام، ولا يمكن تعقّل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصحّ جعل ذلك نقضاً للبرهان الفطري<sup>(٢)</sup>.

١ - قلت: ولا يخفى أنّه لم يتعرّض سماحة الأستاذ - دام ظلّه - لكلام هذا المحقق عليه السلام ودفعه إلّا بعنوان الإشارة، ولكن حيث إنّ مقالته هذه ربما تشتهبه على بعض الأذهان، فأوردت

خلاصة مقاله، وأردفتها بما استفدته من سماحة الأستاذ في المقام. [المقرّر حفظه الله]

٢ - فوائد الأصول ١: ٤٠٢ - ٤٠٣.

وفيه: أنه لو تمّ ما ادّعاه من البرهان الفطري، فلا وجه للترقية بينه تعالى وبين سائر البسائط؛ لأنّ التخصيص في الحكم العقلي غير جائز. ولكن يستكشف من صحّة انطباق عناوين متعدّدة على ذاته تعالى. مع عدم لزوم تعدّد الجهة - وإلاّ يلزم أن يكون معلومه تعالى غير مقدور، ومقدوره غير معلوم... إلى غير ذلك - أنّه لا يلزم من صحّة انطباق عناوين متعدّدة على ذاتٍ، تكثّر المعنونات وتعدّده ولو جهة، ومصحّح انتزاع العناوين هو الذات البسيطة التي لا تشوبها شائبة الكثرة أصلاً، كما تقرّر في محله، ولعلّه بالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك الخلل فيما ذكره غير ما ذكرنا، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا بطوله: أنّه يصحّ أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً، ويصحّ تعلّق الحبّ بعنوان، والبغض بعنوان آخر موجودين بوجود واحد، فتدبّر.

### إشكال اجتماع المصلحة والمفسدة

وأما قضية المصلحة والمفسدة، فغاية ما يقتضيه مذهب العدلية<sup>(١)</sup> هي تبعية الأحكام ومبادئها - أي الإرادة والكرهية - للمصالح والمفاسد، وإلاّ يكن جعل الأحكام جزافياً، ومن المعلوم أنّ الصلاح والفساد من الأمور الاعتبارية الراجعة إلى حفظ المجتمع البشري؛ من دون أن يوجب الصلاح أو الفساد في شيء، صفة حقيقية فيه، كما يوجب البياض في الجسم مثلاً، فشرب الخمر من الأمور الحقيقية، ولم تترتب عليه صفة حقيقية قائمة به بعنوان المفسدة، بل لأجل أنّ للخمر شأناً لو شربت لخمرت العقل، وأوجبت هتكاً للأعراض والنفوس، ومفاسد أخرى.

١ - كشف المراد: ٣٠٦، ٣١٩ - ٣٢٤، شرح المواقف ٨: ٢٠٢ - ٢٠٧، شرح المقاصد ٤:

وكذا ترتب الصلاح على الوفاء بالعقد، ليس معناه أن الوفاء بالعقد الذي هو أمر عقلائي، قامت به صفة حقيقية، بل معناه أن النظام الاجتماعي يتوقف على أمور، منها الوفاء بالعقد.

وكذا معراجية الصلاة للمؤمن - على تقدير ثبوت روايتها - لم تكن صفة حقيقية قائمة بما يكون أوله التكبير، وآخره التسليم.

وكذا التصرف في مال الغير بغير إذنه، ظلم قبيح له مفسدة؛ لأن ذلك موجب للهرج والمرج والفساد من غير أن تكون هذه العناوين أوصافاً خارجية قائمة بالموضوع.

والحاصل: أن المصالح والمفاسد في الأشياء، من الوجوه والاعتبارات العقلائية، لا من الأعراض والصفات الخارجية القائمة في الأشياء، فبعد ما عرفت من إمكان أن يكون شيء واحد مبغوضاً من جهة ومحبوياً من جهة أخرى، لا يبقى مجال للاستشكال في أنه كيف يكون شيء واحد ذا صلاح وفساد؟! لأن معنى كون شيء محبوباً في الحقيقة هو كونه ذا صلاح، وكونه مبغوضاً كونه ذا فساد، وعليه فالحركة الخارجية بما أنها خضوع لله تعالى والركوع له بما أنه قيام بأمر العبودية وشكر لبعض آلائه وقيام بأداء بعض حق العبودية، ذات صلاح ومحبوبة، وهي بما أنها غصب أو تصرف في مال الغير بغير رضاه، ذات مفسدة ومبغوضة.

وبالجملة: يصدق على الحركة الخارجية عنوانان صدقاً حقيقياً؛ ضرورة أنها بما أنها ركوع لله تعالى، حسنة وذات صلاح موجبة لأداء بعض حقوق العبودية، ولكنها بما أنها تصرف في مال الغير بغير رضاه، قبيحة لا حسن فيها أصلاً.

فمن مس رأس اليتيم في الدار المغصوبة، من جهة أنه رحمة به حسن ذو مصلحة، ومن جهة أنه تصرف في مال الغير بغير رضاه، قبيح ذو مفسدة؛ من غير أن يكون ذلك من اجتماع الضدين بالضرورة.

## إشكال اتحاد المقرّب والمبعد

وأما حديث كون المبعد مقرّباً والمقرّب مبعداً، فلعلّ الإشكال من جهته أقوى من الإشكال في الجهات السابقة، ولذا ترى بعضهم<sup>(١)</sup> مع قوله بالجواز، أشكل في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة من هذه الجهة.

ولكنّ الذي يقتضيه النظر، هو عدم تمايز هذه الجهة مع أخواتها إشكالاً وجواباً، فجميعها ترتفع من ثدي واحد؛ وذلك لأنّ معنى كون شيء مقرّباً، هو وجود جهة حسن وصلاح فيه، ومعنى كونه مبعداً هو وجود جهة قبح وفساد فيه، فالمقرّبية والمبعدية - كالمحبوبية والمبغوضية - من الوجوه والاعتبارات العقلانية والأمور الانتزاعية الدائرة مدار الجهات والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة، وليست من قبيل الأعراض الحقيقية الخارجية الموجبة لامتناع اتصاف الموضوع إلاّ بواحد منها<sup>(٢)</sup>.

١ - قلت: ومنهم أستاذنا الأعظم البروجردي - دام ظلّه - فأثّنه مع ذهابه إلى جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، أشكل في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة من جهة اجتماع المقرّبية والمبعدية في شيء واحد<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]  
أ - لمحات الأصول: ٢٢٦.

٢ - قلت: يظهر ممّا في تهذيب الأصول<sup>(أ)</sup> أنّه لو كان المراد القرب والبعد المكانيين لما أمكن اجتماعهما. ولكن فيه: أنّه لو قيل بالقرب والبعد المكانيين لأمكن اجتماعهما في شيء واحد؛ لعدم كونهما حقيقيين أيضاً؛ لأنّ القريب من المحراب بعيد عن الباب، والقريب من الباب بعيد عن المحراب، نعم القريب مكاناً إلى أمر لا يمكن اجتماعه مع البعيد عنه كذلك، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

أ - تهذيب الأصول ٢: ٤٩.

وبالجملة: المقرّبية والمبعدة من الوجوه والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة؛ ضرورة أنّ العقل يدرك الفرق بين من ضرب ابن المولى في الدار المغصوبة، وبين من أكرمه فيها، فحركة اليد لإكرام ابن المولى من جهة أنّها إكرام له، محبوبه وصالحة للتقرّب إلى المولى، وهي من جهة أنّها تصرّف في مال الغير، مبعوضة ومبعدة عن المولى. وكذا مسّ رأس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة أنّه رحمة باليتيم، حسن وذو مصلحة، ومن جهة أنّه تصرّف في مال الغير قبيح وذو مفسدة.

فالحركة الصلاتية في الدار المغصوبة من جهة أنّها مصداق للصلاة، محبوبه ومقرّبة منه تعالى، ومن جهة أنّها مصداق للتصرّف العدواني في مال الغير، مبعوضة ومبعدة عنه.

### تأييد المختار بالأمثلة العرفية

ما ذكرناه هو مقتضى البرهان في المسألة، وحاصله: أنّه يمكن أن يتّصف شيء واحد بمثل هذه الانتزاعيات والاعتباريات، وأنّه كما يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً من جهة ومبعوضاً من جهة أخرى، فكذلك يمكن أن يكون مقرّباً من جهة، ومبعداً من جهة أخرى؛ من دون لزوم تضادّ وامتناع. فإن كان مع ذلك في خواطرك ريب، فنوضّح الأمر بمثالين لعلّه يذعن ويعترف بهما كلّ من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد:

الأوّل: افرض أنّ للمولى عبيدين نهاهما عن دخول بستانه، وكان له فيه ابن عزيز عليه، فخالفا مولاها ودخلا البستان، ولكنّ أحدهما مع ذلك ضرب ابنه، والآخر أكرمه ونعمه، فمن الواضح بالوجدان أنّهما مختلفان؛ فإنّهما وإن أغضبا

مولاهما بدخول البستان، فيكون تصرّفهما فيه مبعوضاً للمولى ومبعداً عن ساحته، ولكن بإكرام أحدهما ولده يكون محبوباً له ومقرباً إلى ساحته، كما أنّ الآخر بضربه ولده يكون بعيداً عن ساحته كلّ البعد.

الثاني: إذا مسح الرجل على رأس يتيم في دار غضبية وأحسن إليه، فحركة اليد من حيث إنّها تصرّف في مال الغير، مبعوضة وذات فساد ومبعدة، ولكنها من حيث إنّها رحمة باليتيم، محبوبة وذات صلاح ومقربة. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لا داعي لبيانها.

وعليه فالصلاة في الدار الغضبية من جهة أنّها مصداق لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ...﴾<sup>(١)</sup> محبوبة ومقربة، ومن جهة أنّها مصداق للتصرّف في مال الغير بغير رضاه، مبعوضة ومبعدة.

فنتحصّل: أنّ البرهان مضافاً إلى الوجدان، قائمان على جواز اجتماع الأمر والنهي وصحة الصلاة في الدار الغضبية، فليس مجرد اجتماع الوجوب والحرمة المتعلقين بعنوانين متصادقين على موضوع واحد، موجباً لبطلان الصلاة في الدار الغضبية مثلاً.

نعم، قد يستفاد من الأدلة شرطية إباحة المكان وأنّه لا تصحّ الصلاة في الدار الغضبية، ولكنه كلام خارج عن محطّ البحث، فاغتنم وتدبّر.

عدم الفرق في القول بالجواز بين كون الأحكام متضادة أو متخالفة

وليعلم: أنّ مسألة الجواز تتمّ سواء قلنا بكون الأحكام الخمسة متضادة اصطلاحاً، كما هو المعروف بينهم، أو لم نقل بذلك، بل قلنا بأنّها متخالفة. ولعلك إذا

أحكمت ما ذكرنا وسددت ثغور الإشكالات المتوهمة في المقام، لكنت في فسحة من ذلك، ولقدرت على دفع الإشكالات المتوهمة والحادثة في المقام، فلا نحتاج إلى ذكرها إشكالاً وجواباً.

وحيث انجزَّ الكلام إلى ذكر تضادِّ الأحكام الخمسة التكليفية، فلا بأس بتوضيح الحال فيها.

### عدم تضادِّ الأحكام الخمسة

فنعول: المشهور بين المتأخرين أن النسبة بين الأحكام الخمسة التكليفية - كلِّ منها مع الآخر - التضادُّ<sup>(١)</sup>، وقد صرح بذلك المحقق الخراساني رحمته في المقدمة الأولى، حيث قال: «لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان...»<sup>(٢)</sup>.

وقد خالفهم في ذلك المحقق الأصفهاني رحمته فصرح: «بأن تضادِّ الأحكام التكليفية وإن كان مشهوراً، إلا أنه مما لا أصل له»<sup>(٣)</sup>.

والحق عدم ثبوت التضادِّ بينها بأي معنى فسّر الحكم به؛ وذلك لأنه عرف الضدان عند الأكابر: «بأنهما أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر، يتعاقبان على موضوع واحد، بينهما خلاف» أو «غاية الخلاف» على اختلاف في تعبيراتهم وقالوا: «إن من شرط المتضادين أن تكون الأنواع الأخيرة التي توصف به،

١ - قوانين الأصول ١: ١٤٢ / السطر ١٤، مطارح الأنظار: ١٣٢ / السطر ٣٣، فوائد الأصول ٣٩٦: ١.

٢ - كفاية الأصول: ١٩٣.

٣ - نهاية الدراية ٢: ٣٠٨.

داخلة تحت جنس واحد قريب، فلا يكون بين الأجناس ولا بين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منه، تضاداً<sup>(١)</sup>.

ولا ينطبق التعريف المذكور على الأحكام الخمسة:

أمّا على القول بأنّ الحكم عبارة عن أمر انتزاعي عقلائي أو اعتباري كذلك كما هو المختار، فواضح؛ لأنّه يكون الحكم من الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية عند البعث والزجر المنشأين بالآلات والأدوات، كما تنتزع أو تعتبر الزوجية أو الملكية عند ذلك، فيكون البعث أو الزجر بالهيئة الدالة عليه بالمواضعة والاعتبار، فلا تكون الأحكام الخمسة من الأمور الخارجية المتأصلة الحائلة في موضوعاتها الخارجية. وبالجملة: على تقدير كون الحكم من الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية، فلا يكون من الأعيان الخارجية، فيكون خارجاً عن المقسم، وهو واضح.

وإن قلنا بأنّ الحكم عبارة عن الإرادة أو الإرادة المظهرة - كما يراه المحقق العراقي رحمته الله وقد تقدّم ذكره وضعفه<sup>(٢)</sup> - فكذلك أيضاً؛ وذلك لما أشرنا من أنّه يشترط في التضاد أن يكون الأمران الوجوديان، داخلين تحت جنس قريب، ومن الواضح أنّ إرادة البعث وإرادة الزجر، فردان من نوع واحد، لا نوعان من جنس قريب، فلا يكون بينهما خلاف، فضلاً عن كونهما في غاية الخلاف.

نعم، إن كان مبدء النهي كراهة الفعل، ومبدء الأمر إرادة الفعل، فمن المعلوم أنّ الإرادة والكراهة ليستا من نوع واحد، فيصدق عليهما تعريف التضاد. ولكنّ الذي يسهّل الخطب، هو أنّ الكراهة وتنفر الطبع، ربما تصير مبدءاً

١ - التحصيل: ٣٧، الحكمة المتعالية ٢: ١١٣، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤١.

٢ - تقدّم في الجزء الثاني: ١١١ - ١١٣.



لإرادة الزجر التشريعي عن العمد، ومقابل الكراهة الاشتياق، وهما من مبادئ الإرادة التشريعية أحياناً، فلا تكون إرادة الفعل مقابلة للكراهة، بل التي تقابلها إرادة الزجر، ومن المعلوم أنّ الإرادتين من نوع واحد، لا من نوعين من جنس واحد، فلا ينطبق عليهما تعريف التضادّ.

وبالجملة: تقابل الإرادة والكراهة وجعل الكراهة مبدئاً للنهي والإرادة مبدئاً للأمر - كما اشتهر بينهم - ليس على ما ينبغي؛ لأنّ كراهة صدور الفعل من المكلف ليست في مقابل إرادة البعث، بل مقابلة للاشتياق إلى صدوره منه، فكما أنّ استحسان عمل والاشتياق إلى صدوره من المكلف، صاراً مبدئاً لإرادة بعثه نحو الفعل، فكذا استقباح عمل وكراهة صدوره منه، صاراً مبدئاً لإرادة الزجر التشريعي والنهي عنه، فنفس الكراهة ليست بمبدئ قريب للنهي؛ ضرورة مبدئية الإرادة لصدور جميع الأفعال، فالمبدئ القريب هو إرادة الزجر، لا الكراهة.

وإن شئت قلت: إنّ الإرادات ليست أنواعاً مختلفة واقعة تحت جنس قريب، بل أصناف نوع واحد:

أما بالنسبة إلى الواجب والمستحبّ فواضح؛ لأنّ الإرادة الوجوبية والإرادة الاستحبابية، مشتركتان في حقيقة الإرادة، وتميّزتان بالشدة والضعف؛ لأنّه إن أدركت المصلحة الملزمة فتتعلّق به الإرادة الشديدة، وينتزع منه الوجوب، وإن أدركت المصلحة غير الملزمة فتتعلّق به الإرادة غير الملزمة، فينتزع منه الاستحباب. وأما بالنسبة إلى الحرام والمكروه، فإنّ المبدأ القريب للنهي - تحريمياً كان أو تنزيهياً - إنّما هو الإرادة؛ لأنّه إن أدرك في الفعل مفسدة يتوسّل لسدّها بابها بزجر العبد تشريعاً، فيريد الزجر التشريعي فيزجره.

وعليه فإرادة الزجر المظهرة إذا كانت إلزامية، ينتزع منها الحرمة، وإن كانت غير إلزامية ينتزع منها الكراهة.

فظهر أنه على القول بانتزاع الأحكام الشرعية من الإيرادات المظهرة، يكون المبدأ القريب في كل الأحكام هو الإرادة؛ من غير تفاوت بين الوجوب والحرمة وغيرهما، ولا تكون الأحكام أنواعاً مختلفة مندرجة تحت جنس قريب، فلا ينطبق عليه أيضاً ما هو المناط في الضدين.

أضف إلى ذلك: أنه لو اعتبرنا في تحقق التضاد أن يكون بين الأمرين غاية الخلاف، لا يتحقق التضاد في جميع الأحكام؛ لأن الوجوب والاستحباب ليس بينهما غاية الخلاف، كما لا يخفى، وقس عليها الحرمة والكراهة.

ولك أن تقول بخروج الأحكام الخمسة عن تقابل التضاد؛ لقولهم: «يتعاقبان على موضوع واحد» بداهة أن مرادهم بـ«الموضوع» هو الموضوع الشخصي، لا الماهية النوعية، وقد أشرنا إلى أن متعلقات الأحكام إنما هي العناوين، لا المصاديق الخارجية، فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيه.

فغاية ما يقتضيه الاعتبار، تخالف الأحكام بعضها مع بعض، ولا يمكن اجتماعها في موضوع واحد. ومجرد عدم الاجتماع لا يوجب اندراجها تحت تقابل التضاد.

أمّا على القول بكون الأحكام أموراً انتزاعية أو اعتبارية، فسرى عدم اجتماع الوجوب والحرمة هو لغوية الجعلين، بل امتناع جعلها لغرض الانبعاث؛ لأن المكلف لا يقدر على امتثالها.

وأمّا على القول بكونها إيرادات مظهرة، فلا امتناع تعلق الإرادة بالبعث إلى عمل من شخص والزجر عنه.

فظهر ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لا ينطبق تعريف التضادّ على الأحكام الخمسة بأيّ معنى فسّر به الحكم، نعم بينها تخالف، فالأحكام الخمسة بعضها مع بعض متخالفات، لا متضادّات، فما هو المشهور بينهم من أنّ النسبة بين الأحكام الخمسة نسبة التضادّ، ليس على ما ينبغي، فتدبّر وكن من الشاكرين .

### تزييف بعض أدلّة المجوّزين

قد ظهر ووضح - بحمد الله - جواز اجتماع الأمر والنهي من دون إشكال، ولكن ربما استدلّ بعض المجوّزين<sup>(١)</sup> بما لا يخلو من نظر، فقال: إنّ أدلّ الدليل على إمكان الشيء وصحّته هو وقوعه، وقد وقع في الشريعة المقدّسة ما يكون نظيراً لمسألة الاجتماع؛ وذلك مثل استحباب الصلاة في المسجد، وكراهة الصلاة في الحّمّام، وكراهة الصوم يوم العاشور... إلى غير ذلك من الأمثلة، فقد اجتمع الوجوب والاستحباب في المثال الأوّل، كما اجتمع الوجوب والكراهة في المثال الثاني، وقد اجتمع الاستحباب والكراهة في المثال الثالث.

وبالجملة: حيث إنّ الأحكام الخمسة بأسرها عندهم متضادّة من دون اختصاص لها بالوجوب والحرمة، ففي الواجبات المستحبّة كالصلاة المفروضة في المسجد، أو الواجبات المكروهة كالصلاة في الحّمّام، أو المستحبّات المكروهة - كصوم يوم العاشور - اجتمع حكمان في موضوع واحد كمسألتنا هذه.

بيان الملازمة: أنّه لو كان التضادّ بين الأحكام الخمسة مانعاً عن القول بجواز الاجتماع، فليكن مانعاً في تلك الأمثلة ونظرائها ممّا هو كثير في الشريعة،

١ - قوانين الأصول ١: ١٤٢ / السطر ١٣.

فبملاحظة هذه الموارد وأشباهاها فيها يستكشف بطلان المقدم؛ وهو امتناع اجتماع الوجوب والحرمة.

ولكن فيه أولاً: أن الاستدلال بالظاهر في المسألة العقلية غير وجيه؛ لأنّ القائل بالامتناع يرى امتناع الاجتماع، فإن ورد هناك ظاهر أوّله أو طرحه. وبالجملة: الاستدلال بظواهر الأدلة بعد قيام البرهان العقلي على الامتناع - لو تمّ - خارج عن آداب المناظرة، كما لا يخفى.

وثانياً: أن الاستدلال بالوقوع إنّما هو بعد مسلمية الوقوع، ولم تكن العبادات المستحبة أو المكروهة عند القائل بالامتناع كذلك؛ لأنّه يأوّلها أو يطرحها.

وثالثاً: أن مجرّد اجتماع الحكمين - كالوجوب والكرهية في مورد مثلاً - لا يكون من مسألة الاجتماع حتى يكون دليلاً على الجواز؛ لأنّه يتصوّر على أقسام: فتارة: يتعلّق النهي بعنوان تكون النسبة بينه وبين عنوان تعلّق به الأمر، عموماً من وجه، كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على أن تكون كراهتها من جهة كراهة الكون فيها المتحد مع الصلاة؛ فإنّ النهي لم يتعلّق بعنوان تعلّق به الأمر بذاته، بل تعلّق بعنوان يجمع عنوان العبادة وجوداً.

وأخرى: تعلّق النهي بعنوان تكون النسبة بينه وبين ما تعلّق به الأمر، عموماً مطلقاً، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الصلاة في الحماّم.

وثالثة: تعلّق النهي بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم العاشور، والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها، ومن المعلوم أنّ القسم الثالث خارج عن مسألة الاجتماع، بل عرفت في الأمر التاسع أنّ دخول بعض أقسام القسم الثاني في محطّ البحث، لا يخلو من إشكال.

فبقي القسم الأوّل من الواجب والمكروه في محطّ البحث؛ وهو ما إذا تعلّق

النهي بعنوان تكون النسبة بينه وبين ما تعلّق به الأمر، عموماً من وجه، والكلام فيه هو الكلام فيما لو تعلّق الأمر الوجوبي بعنوان، والنهي التحريمي بعنوان، وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فكما قلنا بالجواز هناك نقول بالجواز هنا طابق النعل بالنعل. وكذا الحال في أقسام القسم الثاني، ففي القسم الثالث وبعض أقسام القسم الثاني، لا بدّ لكلّ من القائلين بالجواز والامتناع من التفصّي عن الإشكال فيما لو تعلّق النهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، وكذا بعض أقسام كون النسبة بين الدليلين عموماً مطلقاً. والبحث في ذلك وإن كان خارجاً عن مسألة الاجتماع، إلا أنّه لا يخلو من ارتباط بها، وهذا ما ستقرأه تحت عنوان:

### تذييل

#### في حكم العبادات المكروهة

##### توجيه المحقّق النائيني في المقام

قال المحقّق النائيني رحمته الله في القسم الأوّل - وهو ما إذا كانت النسبة بين ما تعلّق به الأمر وما تعلّق به النهي التنزيهي، عموماً من وجه، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الكون في بيوت التهمة - ما حاصله: أنّ هذا القسم وإن كان داخلياً في مسألة الاجتماع، ويكون مثل ما إذا كان النهي تحريمياً، لكنّه فرق بينهما من جهة أنّ النهي التنزيهي، لا يوجب تقييد متعلّق الأمر بما عدا مورد الاجتماع، سواء قلنا بجواز الاجتماع، أو امتناعه، بخلاف النهي التحريمي، فإنّه يقتضي التقييد: أمّا اقتضاء النهي التحريمي ذلك؛ فلأجل أنّ الأمر بالطبيعة حيث إنّّه يقتضي أو

يتضمّن<sup>(١)</sup> الرخصة بالنسبة إلى أيّ وجود يفرض من الطبيعة، وأيّ فردٍ يأتي به المكلف بمقتضى الإطلاق البدلي، وأنّ النهي التحريمي لمكان إطلاقه الشمولي، يقتضي المنع وعدم الرخصة في إتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كلّ من إطلاق الأمر وإطلاق النهي؛ من حيث ما يقتضيانه من الرخصة وعدمها، فلا بدّ حينئذٍ من تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا ذلك الفرد؛ لقوّة إطلاق النهي من حيث كونه شمولياً، ويخرج ذلك الفرد عن صلاحيته لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه.

وأما عدم اقتضاء النهي التنزيهي ذلك؛ فأما على القول بالجواز فواضح، وأما على الامتناع فلأجل أنّ النهي التنزيهي، لا يقتضي المنع وعدم الرخصة، كما كان يقتضيه النهي التحريمي، بل التنزيهي يقتضي بنفسه الرخصة، والمفروض أنّ الأمر أيضاً يقتضي الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين مقتضى الإطلاقين، فلا موجب لتقييد إطلاق الأمر بما عدا المجمع.

وتوهّم: أنّ الامتناعي إنّما يقول به للزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، ومع العينية لا يفترق الحال بين ما إذا كان النهي تحريمياً، أو كان تنزيهياً، لثبوت المضادة في جميع الأحكام الخمسة.

مدفوع: بأنّ المراد بالعينية، ليس أنّ الفرد المأثّر به عين ما تعلّق به الأمر والنهي؛ لوضوح أنّ الأمر لم يتعلّق بالمأثّر به، بل تعلّق بالطبيعة بما أنّها مرآة لما في الخارج، ويكون المأثّر به ممّا تنطبق عليه الطبيعة بمقتضى إطلاقها، وقد عرفت أنّ الإطلاق لا يقتضي أزيد من الرخصة في كلّ فرد مع جواز تركه إلى بدل؛ لمكان كون الأفراد متساوية الأقدام في انطباق الطبيعة على كلّ منها، والنهي التحريمي يوجب

١ - التريديد بين الاقتضاء والتضمّن لورودهما في موضعين من عبارته تعالى. [المقرّر حفظه الله]

رفع هذا التساوي، وإلا لزم اجتماع الرخصة واللارخصة، فيوجب التقييد، بخلاف النهي التنزيهي، فإنه لا يرفع هذا التساوي؛ لبقاء الرخصة حالها، فتأمل جيداً؛ فإنه لا يخلو من دقة ولطافة.

ثم تعرّض للقسم الثاني؛ وهو ما إذا كانت النسبة بين العنوانين عموماً مطلقاً، نحو «صلّ» و«لا تصلّ في الحَمَام» فقال رَبَّنَا: إنّ الكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل من عدم اقتضاء النهي التنزيهي التقييد؛ لأنّ مقتضى إطلاق الأمر الوجوبي في «صلّ» يقتضي الرخصة في الصلاة في الحَمَام، والنهي التنزيهي لا ينافي هذه الرخصة، ولا يوجب ذلك عينية متعلّق الأمر والنهي حتّى يلزم اجتماع الضدّين؛ لأنّ الأمر الوجوبي تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، ولم يتعلّق بجميع حصصها على نحو الشمول والسريان، ومقتضى ذلك ليس بأزيد من الرخصة في إيجاد الطبيعة في ضمن أيّ حصّة، وهذا لا ينافي النهي التنزيهي عن حصّة خاصّة؛ لأنّه أيضاً يقتضي الرخصة. ثمّ تعرّض للقسم الثالث، وهو المهمّ بالبحث هنا؛ وهو ما إذا تعلّق النهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم العاشور، والصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، فقال رَبَّنَا: إنّ التوجيه الذي ذكرناه في القسمين الأوّلين، لا يجري في هذا القسم؛ لأنّ صوم يوم العاشور - بما أنّه صوم يوم العاشور - مستحبّ؛ لاستحباب صوم كلّ يوم بخصوصه، ومعه لا يعقل أن يتعلّق به النهي التنزيهي؛ لأجل التضادّ الواقع بين الأحكام الخمسة.

والتوجيه الذي ينبغي أن يقال: إنّ مركب النهي التنزيهي غير مركب الاستحباب؛ لأنّ مركب الأمر هو نفس العمل وذات الصوم، ومركب النهي التنزيهي هو التعبّد بالصوم أو الصلاة، والتقربّ به إليه تعالى، فلا يلزم اجتماع الحكّمين في مركب واحد.

فالمقام نظير تعلق الأمر النفسي بذات صلاة الظهر مثلاً، مع الأمر المقدمي بها من حيث كونها مقدّمة وجودية لصلاة العصر؛ لأنّ الأمر النفسي تعلق بذات صلاة الظهر، والأمر المقدمي تعلق بها بوصف كونها مأموراً بها، لأنّ ذات صلاة الظهر لم تكن مقدّمة لصلاة العصر، بل المقدّمة هي صلاة الظهر المأتي بها بداعي أمرها وبما أنّها متعبّد بها، مثل الأمر الآتي من قبل الإجارة إذا آجر الشخص نفسه لما يكون مستحبّاً على الغير، أو واجباً عليه؛ لأنّ الأمر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالعقد، إنّما يكون متعلقاً بالعمل بوصف كونه مستحبّاً على الغير، أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل؛ لأنّ الشخص إنّما صار أجيراً لتفريغ ذمّة الغير، ولا يحصل ذلك إلا بقصد الأمر المتوجّه إلى ذلك الغير.

فظهر أنّه لا يكون من اجتماع المثليين، ولا من اتحاد الأمرين، كاتحاد الأمر بالوفاء بالنذر مع الأمر بصلاة الليل عند نذرها، فإنّ متعلّق النذر هو ذات صلاة الليل، لا صلاة الليل بوصف كونها مستحبّة؛ لأنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، لأنّه بعد النذر تصير صلاة الليل واجبة عليه، فلا يمكن إتيانها حينئذٍ بوصف كونها مستحبّة، ولا بدّ وأن يكون المنذور مقدوراً للناذر في ظرف الامتثال، فتعلق النذر لا بدّ وأن يكون ذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي أيضاً تعلق بالذات، فيتحد متعلّق الأمر الاستحبابي مع متعلّق الأمر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالنذر، ومعلوم أنّ الأمر الاستحبابي يندكّ حينئذٍ في الأمر الوجوبي، كما أنّ الأمر الآتي من قبل النذر يكتسب التعبّدية، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبي والاستحبابي من الآخر، ما يكون فاقداً له؛ فيكتسب الأمر الوجوبي التعبّدية، كما أنّ الأمر الاستحبابي يكتسب الوجوب، ولا يعقل في مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابي على حاله؛ لوحدة المتعلّقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء واحد.



والحاصل: أنّ ما نحن فيه يكون مركب كلّ منهما غير الآخر؛ فإنّ مركب الأمر الاستحبابي هو ذات الصوم يوم العاشور، أو الصلاة عند طلوع الشمس، والنهي التنزيهي غير متعلّق بذلك، بل تعلّق بالتعبّد بالصوم والصلاة في ذلك اليوم والوقت؛ لما في التعبّد بهما من التشبّه ببني أميّة وعبدّة الشمس، لأنّ بني أميّة - لعنهم الله - إنّما كانوا يتعبّدون بصوم يوم العاشور ويتقرّبون به إلى الله تعالى، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبّدون بعملهم في أوّل طلوع الشمس، فالمنهي عنه بالنهي التنزيهي هو ما كان عليه عمل هؤلاء، وليس هو إلاّ التعبّد، فيكون التعبّد مكروهاً مع كون العمل مستحبّاً، ولا تنافي بينهما.

نعم، لو كان النهي تحريمياً كان ذلك منافياً لاستحباب العمل؛ لأنّ حرمة التعبّد لا تجامع صحّة العمل، بخلاف كراهية التعبّد المتضمّنة للرخصة، فتأمّل فيما ذكرناه جيّداً<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه محرّراً زيد في علوّ مقامه.

وفيما أفاده بَيِّنَةٌ مواقع للنظر:

فأولاً: قوله بَيِّنَةٌ في القسم الأوّل: إنّ الأمر بالطبيعة يتضمّن أو يقتضي الرخصة بالنسبة إلى أيّ فرد منها... إلى آخره، إن كان مراده بـ«التضمّن» قبال المطابقة؛ حتّى يكون المراد أنّ للأمر مفادين ومدلولين: أوّلهما: المدلول المطابقي، وثانيهما: المدلول التضمّني؛ بحيث يكون لمجموع الكلام دلالتان: دلالة مطابقية تدلّ على لزوم إتيان الطبيعة، ودلالة أخرى تضمّنية تدلّ على الرخصة في إتيان أيّ فرد منها، فهذا ما لا أظنّ التزامه به، والظاهر أنّه لم يكن مراده<sup>(٢)</sup>، ولو كان مراده ففساده غني عن البيان؛ ضرورة أنّه ليس في الأمر إلاّ دلالة واحدة على متعلّقه.

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣٥ - ٤٤١.

٢ - قلت: بيالي أنّ هذا المحقّق ينكر الدلالة التضمّنية، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

وإن كان مراده بـ«التضمّن» الأعمّ منه ومن الاقتضاء، فيتوجّه عليه: أنّ مقتضى تعلّق الأمر بطبيعة - نحو «صلّ» مثلاً - ليس إلاّ إتيان الطبيعة، ولا يتجاوز الأمر عمّا تعلّق به إلى الرخصة في إيجاد الطبيعة في ضمن أيّ فردٍ، ولا يدلّ على الاكتفاء بالفرد، ولكن حيث إنّ العقل - في مقام الإطاعة والامتثال - يرى أنّ كلّاً من الأفراد المأثريّ بها تنطبق عليه الطبيعة تمام الانطباق وتكون الطبيعة عين الفرد، فيرخص في الإتيان بأيّ فرد منها، فالترخيص إنّما جاء من حكم العقل، لا من الشرع، وإطلاق الطبيعة لا يقتضي الترخيص بالنسبة إلى إتيان كلّ فرد، بل غاية ما يقتضيه هي أنّ الطبيعة تمام الموضوع للإتيان.

فظهر: أنّ الأمر لا دلالة له - لا تضمناً ولا اقتضاءً - على الرخصة في إتيان كلّ فرد فرد<sup>(١)</sup>، وإنّما ذلك حكم العقل.

وثانياً: ما أفاده عليه السلام من قبل القائلين بالامتناع، ليس على ما ينبغي؛ وذلك لأنّ المحقّق الخراساني عليه السلام من المانعين، وقد صرّح في «الكفاية»: «بأنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً، كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلّقهما به بعنوانين...»<sup>(٢)</sup> فترى أنّه عليه السلام ينادي جهاراً بأنّ متعلّق الأمر في الحقيقة، عين متعلّق النهي، فإذن يلزم اجتماع الحكمين المتضادّين في موضوع واحد، فما قاله عليه السلام أخيراً: من أنّه «تأمل فيه جيّداً؛ فإنّه لا يخلو من دقّة ولطافة» ليس فيه شيء منها، بل فيه إشكال، فتدبّر.

١ - قلت: أفاد سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في وجه عدم كون المصداق مأموراً به مع عينية الطبيعة للفرد، أنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، ولا يوجب ذلك التغاير بين الطبيعة

وفردّها؛ لعدم مرهونيتها بالكلّية، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢ - كفاية الأصول: ١٩٥.

وثالثاً: أنّ حديث الإطلاق البدلي ساقط من رأسه، كما أشرنا إليه إجمالاً، وسنشير إليه مفصلاً في باب المطلق والمقيّد، فارتقب حتى حين.

ولو كان هنا إطلاق بدلي، فلا نسلم كونه دون الإطلاق الشمولي؛ وأنّ الإطلاق الشمولي أقوى منه. وتقديم جانب النهي على القول بالامتناع إذا كانت هناك مندوحة - بل على القول بالجواز عند ذلك - إنّما هو لأجل الجمع بين الغرضين، لا لأقوائية الشمولية من البدلية، ولذا لو فرض أنّ الأمر أقوى ظهوراً من النهي، فمع ذلك يرجح جانب النهي، وليس ذلك إلا لما ذكرنا من أنّه لأجل الجمع بين الغرضين، فتدبر.

ورابعاً: أنّ ما أفاده بَيِّنَةٌ في القسم الثاني - من «أنّ الكلام فيه هو الكلام في القسم السابق» - ليس على ما ينبغي؛ لأنّه بَيِّنَةٌ صرّح في تحرير محطّ النزاع خلافاً لصاحب الفصول بَيِّنَةٌ بخروج العموم المطلق عن محطّ النزاع؛ بدعوى أنّه يلزم من ذلك تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي<sup>(١)</sup>، وقد عرفت دخول قسم منه في محطّ النزاع، والتردد في دخول قسم آخر منه في ذلك، فلاحظ، فمع ذلك كيف ادّعى بَيِّنَةٌ «أنّ الكلام فيه هو الكلام في القسم السابق» مع أنّ دخوله في القسم الثالث أشبه؟! وخامساً: أنّ التفرقة بين بابي النذر والإجارة - من حيث وحدة المتعلّق وتعدّده - غير وجيه؛ لأنّ وزان باب النذر وزان باب الإجارة، ومتعلّق النذر والإجارة غير متعلّق الاستحباب أو الوجوب؛ فإنّ الوجوب أو الاستحباب تعلق بعنوان أوّلي للعمل؛ أعني ذات الصلاة مثلاً، والواجب بالنذر هو عنوان «الوفاء بالنذر» كما أنّ الواجب بالإجارة هو «الوفاء بعقد الإجارة» وواضح أنّ هذين

العنوانين غير عنوان «الصلاة» الذي تعلّق به الأمر الوجوبي أو الاستحبابي، ومن الواضح أنّ عنواني «الوفاء بالنذر» و«الإجارة» - مثل سائر العناوين - ممّا ينطبق على الموجود الخارجي والمصداق الصلاحي مثلاً، فتكون الصلاة الخارجية مجمعاً للعنوانين، غايته أنّها مصداق حقيقي للصلاة، وينطبق عليها عنوان «الوفاء بالنذر» أو «الوفاء بالإجارة» عرضاً.

وبالجملة: هناك عناوين ثلاثة: أوّلها: عنوان «الصلاة» وثانيها: عنوان «الوفاء بالنذر» وثالثها: عنوان «الوفاء بالإجارة» وهذه العناوين مختلفة في ظرف تعلّق الحكم، ومجرّد الاتحاد خارجاً لا يضرّ، كما لم يكد يضرّ تعلّق الأمر بعنوان «الصلاة» والنهي عن عنوان «الغضب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» مع اتحادهما خارجاً، فعلى هذا من نذر صلاة الليل، فلازم الوفاء بالنذر هو إتيان صلاة الليل بداعي الأمر المتوجّه إلى ذات صلاة الليل، أو بوصف كونها مستحبّة لو كان قصد الوجه - من الوجوب أو الاستحباب - معتبراً، وإلا فلو أتى بصلاة الليل بقصد كونها واجبة لم يكن موفياً بالنذر.

وكذلك الحال في الإجارة، فإنّ مقتضى الوفاء بالإجارة، هو إتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه واجباً أو مستحبّاً، أو بوصف كونها واجبة أو مستحبّة على الغير؛ لأنّ ذلك هو متعلّق الأمر الإجاري.

فظهر أنّ التفرقة في بابي النذر والإجارة - من حيث وحدة المتعلّق وتعدّده - غير وجيه؛ لأنّهما يرتضعان من ثدي واحد.

هذا مضافاً إلى عدم استقامة ما ذكره من التعدّد العنواني في باب الإجارة؛ مدعيّاً أنّ الأمر الإجاري يتعلّق بالعمل بوصف كونه واجباً أو مستحبّاً على الغير، كما سنشير إليه.

وسادساً: لو فرض أنّ مركب الأمر الاستحبابي والندري واحد، فما معنى الاكتساب والتولد الذي صرّح به ﷺ في غير موضع؟! بدهة أنّ الأمر المتعلّق بعنوان لا يكاد يتجاوزه إلى غيره، وأنّه إذا ثبتت موضوعية شيء لحكم لا ينقلب عمّا هو عليه.

وليت شعري كيف يصير الواجب التوصلّي تعدياً؟! وكيف يصير المستحبّ واجباً؟! وهل هذا إلاّ استحسان خيالي لا ينبغي العكوف عليه ممّن هو من الأفاضل، فضلاً عمّن كان من الأعاظم؟!!

وسابعاً: أنّ ما ذكره في تعلق الأمر النفسي والغيري بصلاة الظهر - بلحاظ أنّ الأمر النفسي متعلّق بذات صلاة الظهر، والأمر الغيري متعلّق بها بوصف كونها مأموراً بها في غير محلّه؛ لأنّ الأمر النفسي لو كان متعلّقاً بذات صلاة الظهر، يكون الواجب توصلياً يصحّ إتيانه كيف اتفق، مع أنّه ليس كذلك، فنعلّق الأمر النفسي صلاة الظهر بوصف كونها مأموراً بها، وقد سبق في محلّه<sup>(١)</sup> إمكان أخذ قصد القرية أو القرية في متعلّق الأمر بدليل واحد، ولو لم يمكن ذلك بدليل واحد لأمكن اعتباره بدليل آخر من إجماع أو غيره بنتيجة التقييد مثلاً، كما يراه هذا المحقّق<sup>(٢)</sup>، فاتحد متعلّق الأمر النفسي والأمر المقدّمي على مبناه.

والحقّ في المقام أن يقال - كما أشرنا إليه في بابه -: إنّ الواجب مقدّمة هو عنوان «الموصل» وهو غير عنوان «الصلاة» فاختلف مركب الأمر النفسي مع الأمر الغيري.

١ - تقدّم في الجزء الثاني: ١٨٩.

٢ - فوائد الأصول ١: ١٥٩.

وبما ذكرنا يظهر عدم استقامة ما أفاده فيما نحن فيه من استحباب ذات الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، أو ذات الصوم يوم العاشور، وأن الصلاة أو الصوم المتعبد به مكروه؛ لأن ذات الصلاة أو الصوم لم تكن مأموراً بها واقعاً، وإلا يلزم أن يكونا مستحبين توصلين، فالمستحب هي الصلاة والصوم بقصد التعبد بهما، فيتحد الموضوعان، ولا يعقل أن يكون العمل المستحب واقعاً مرجوحاً.

وثامناً: أن الضدين كما يمتنع تواردهما على موضوع واحد، كذلك يمتنع عروض أحدهما على الآخر، فإذا نال الوجوب والاستحباب كما لا يكاد يجتمعان في موضوع واحد، كذلك لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، مع أنه لو سلم جميع ما ذكره، تكون ذات الصلاة عند طلوع الشمس أو الصوم يوم العاشور مستحبةً، والصلاة عند طلوع الشمس هي مستحبة مكروهة، وكذا الصوم يوم العاشور بما هو مستحب مكروه، وهذا لا يجوز؛ لأن لازمه أن يكون موضوع الحكم منافياً لحكمه.

ثم إنه عليه السلام أشار في ذيل كلامه إلى أن النهي عن الصوم يوم العاشور وعن الصلاة عند طلوع الشمس، بلحاظ التشبه بأعداء الدين؛ أي التشبه ببني أمية في صوم يوم العاشور، والتشبه بعبدة الأصنام في الصلاة المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها<sup>(١)</sup>.

فإن أراد أن النهي وإن تعلق ظاهراً بالصوم والصلاة، إلا أنه في الواقع متعلق بنفس التشبه، فلا بأس به، وهو راجع إلى ما سنذكره قريباً، إلا أن إثبات ذلك لا يحتاج إلى التكلفات التي أتعب بها نفسه الزكية.

توجيه الشيخين الأنصاري والخراساني لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر

حكى<sup>(١)</sup> عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته أنه وجه تعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر بوجه آخر<sup>(٢)</sup>، ووافق على ذلك المحقق الخراساني رحمته وحاصله: أن عنوان الصوم يوم العاشور مثلاً وإن كان ذا مصلحة، إلا أن هناك عنواناً آخر تكون المصلحة فيه، أقوى من مصلحة الصوم؛ وذاك العنوان ينطبق على الترك، أو ملازم له، فيرجح ترك الصوم في ذلك اليوم لأجل تحصيل ذلك العنوان الذي فيه المصلحة الأقوى؛ من دون أن يكون في الفعل حزاة ومنقصة<sup>(٣)</sup>.

أقول: إن ما أفاده - مع قطع النظر عما هو الظاهر من كلامه من كون الترك راجحاً - لا غبار عليه؛ لأنه من الممكن أن يوجد عنوانان وجوديان ذوا مصلحة: أحدهما: عنوان «الصوم» مثلاً، والآخر: عنوان لم نطلع عليه تكون المصلحة فيه أرجح من عنوان «الصوم» ولكنه ينطبق على الترك انطباقاً عرضياً، فالترك يكون ذا مصلحة لأجل انطباق العنوان الوجودي عليه، فيرجح الترك لكون المصلحة فيه أقوى؛ من دون أن يوجب حزاة ومنقصة في الفعل.

فإن لم تناقش: بأن الترك أمر عدمي، فكيف يتصف بالصلاح؟! وصححنا انطباق الأمر الوجودي على الترك انطباقاً عرضياً، فلا يتوجه عليه الإشكال الذي أورده عليه المحقق النائيني، وذلك لأنه رحمته قال: «لا يعقل أن يكون كل من الفعل

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣٩.

٢ - مطارح الأنظار: ١٣٧ / السطر ٢٠.

٣ - كفاية الأصول: ١٩٨.

والترك، راجحاً ومستحباً شرعاً، بل لا بدّ من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح؛ بين فعل الشيء وتركه، ولا يقع الكسر والانكسار بين النقيضين مع عدم وقوعهما بين الضدين الذين لا ثالث لهما، والمتلازمين في الوجود دائماً، فإذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في النقيضين؟!.

فإذا وقع الكسر والانكسار في كلّ من الفعل والترك، فإمّا أن تغلب إحدى المصلحتين - من الفعل أو الترك - على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط، وإلّا يكون الحكم التخيير ليس إلّا.

فتحصّل: أنّه لا يعقل أن يكون كلّ من النقيضين، مأموراً به بالأمر الاستحبابي، ويكون كلّ من الفعل والترك راجحاً ومبعوثاً إليه شرعاً، فهذا الوجه الذي أفاده في التقرير وتبعه صاحب الكفاية رحمته ممّا لا يحسم مادّة الإشكال<sup>(١)</sup>.

أقول: قد عرفت - حسباً قرّناه - أنّه لم يرد أنّ للترك مصلحةً حتى يلزم الكسر والانكسار، بل متعلّق المصلحة الراجحة في الحقيقة، إمّا هو العنوان الوجودي الآخر الذي لم نطلع عليه، ولكنّه حيث انطبق ذاك العنوان على الترك انطباقاً عرضياً، يستند الصلاح إلى الترك مجازاً وعرضاً، فمركز المصلحتين أمران وجوديان، فلا معنى للكسر والانكسار، ولأجل أنّه لا يمكن الجمع بين العنوانين فيوجه بما تكون المزيّة فيه أقوى؛ وهو الترك لداومة أئمة أهل البيت عليهم السلام عليه.

وهذا هو مراد المحقّق الخراساني رحمته لا ما هو الظاهر من كلامه من كون الترك - كالفعل - ذا مصلحة؛ حتى يتوجه إشكال المحقّق النائيني رحمته<sup>(٢)</sup>.

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣٩.

٢ - قلت: إمّا يمكن المساعدة على ما أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه - بالنسبة إلى أحد



ولكن مع ذلك كله لا يخلو التوجيه الذي ذكره من الإشكال؛ لأنّ الترك عدم، والعدم بما هو عدم لا يكون منطبقاً عليه العنوان الوجودي، ولا يكون ملازماً له؛ لأنّ الانطباق والملازمة من الوجوديات التي لا بدّ في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء.

### مختارنا في مقام التوجيه

والأولى في مقام التوجيه أن يقال: إنّ النهي وإن كان بظاهره متعلقاً بنفس الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، أو الصوم يوم العاشور، ولكنّ المستفاد من الخارج أنّ مركز النهي هو التشبّه بأعداء الله؛ أي التشبّه بعبدة الشمس وببني أمية، وهما حاصلان بنفس الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها وبالصوم في يوم العاشور؛ وإن لم يقصد المصلّي أو الصائم التشبّه بهم، فركز الأمر الاستحبابي والنهي التنزيهي مختلفان، نظير اختلاف عنواني «الغصب» و«الصلاة» ولكن حيث إنّ ينطبق عليه عنوان المنهي عنه، يكون عند الشارع أهمّ من نفس عنوان «الصوم» لمداومة أئمة أهل البيت عليهم السلام على الترك، فيرجح جانب الترك مع عدم حزاة في ذات الصلاة أو الصوم، فتدبر.

→ شقي الترديد في كلام المحقق الخراساني عليه السلام؛ وهو ما إذا كان الترك ملازماً لعنوان كذائي، وأما بالنسبة إلى انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فلا؛ لأنّه عليه السلام صرح بأنّه حينئذ يكون الترك ذا مصلحة ومتعلّق الطلب حقيقة، وجعل هذا ملاك الفرق بين صورة انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، وبين ملازمة الترك لعنوان كذلك، فلاحظ الكفاية وتدبر. [المقرّر حفظه الله]

## خاتمة

في حكم التوسّط في الأرض الغصبية والصلاة في الدار المغصوبة

والكلام فيها يقع في موردين:

المورد الأوّل: في التوسّط في الأرض الغصبية

من توسّط أرضاً غصبية فإمّا يكون دخوله فيها لا بسوء اختياره، كالمحبوس فيها، أو بسوء اختياره؛ بأن دخلها باختياره.

فإن لم يكن دخوله فيها بسوء اختياره، فالظاهر منهم أنّه مأمور بالخروج إذا انحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها.

وأما إذا كان بسوء اختياره وانحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها بغير رضا صاحبها، فهل الخروج واجب ليس إلا، كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله (١)، أو واجب وحرام معاً، كما عن أبي هاشم (٢) والمحقّق القمي رحمته الله (٣) أو أنّه مأمور بالخروج مع جريان حكم المعصية عليه بالنهي السابق الساقط، كما عن صاحب الفصول رحمته الله (٤)، أو أنّه غير مأمور به ولا منهي عنه بالنهي الفعلي، ويجري عليه حكم

١ - مطارح الأنظار: ١٥٣ / السطر ٣٣.

٢ - أنظر قوانين الأصول ١: ١٥٣ / السطر ٢١، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٤.

٣ - قوانين الأصول ١: ١٥٣ / السطر ٢١.

٤ - قلت: وحكى ذلك عن الفخر الرازي (أ). [المقرّر حفظه الله]

أ - الفصول الغروية: ١٣٨ / السطر ٢٥.

الغضب مع إلزام العقل بالخروج؛ لكونه أقلّ محذوراً، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله (١) أو أنه ليس عليه شيء أصلاً، أو أنه منهي عنه بالنهي الفعلي، وليس بمأمور به شرعاً؟ وجوه، بل أقوال:

### المختار كون الخروج منهيّاً عنه فعلاً وغير مأمور به

أقواها الأخير؛ وهو كون الخروج منهيّاً عنه فعلاً، وغير مأمور به شرعاً، بل نقول بذلك حتى فيما إذا كان الدخول فيها لا بسوء اختياره، فلا يفترقان من هذه الجهة وإن كانا يفترقان من جهة أنّ الدخول إذا كان بسوء اختياره يكون مرتكباً للحرام بلا عذر، فيعاقب عليه، وأمّا إذا كان بغير سوء اختياره فيكون مرتكباً له مع العذر، فلا يعاقب، فالباب باب المعذرية العقلية، لا سقوط التكليف، فلنا دعويان:

الأولى: عدم كون الخروج متصفاً بالوجوب.

والثانية: كونه حراماً فعلياً.

### عدم كون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً

أمّا الدعوى الأولى: وهي عدم كون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً؛ فلأنّه يمكن هنا اعتبار عناوين متعدّدة، كعنوان وجوب التخلّص من الغضب، ووجوب الخروج منه، وترك الغضب، وترك التصرف في مال الغير، وردّ المال إلى صاحبه، ولا ريب في أنّ وجوب إحدى هذه العناوين شرعاً، لا بدّ وأن يكون بدلالة الدليل، وإلا فلا يكاد يمكن إثباتها بعناوينها بمجرد حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه، أو حرمة الغضب.

١ - كفاية الأصول: ٢٠٤ - ٢٠٦.

ولا يخفى: أن من لاحظ الكتاب والسنة وتأمل فيهما، يرى بالعيان أن الثابت في الدين هو حرمة عنوان «الغضب» وحرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، وأمّا غيرهما من العناوين الموماً إليها، فلم يرد من الشرع ما يدل على وجوبها بعناوينها؛ بحيث يكون عنوان التخلّص من الغضب بعنوانه مثلاً - وكذا غيره من العناوين - واجباً شرعياً.

وأما ما ورد: من أن «المغضوب كله مردود»<sup>(١)</sup> فهو إرشاد إلى حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، وليس بصدد إفادة وجوب عنوان ردّ المغضوب بعنوانه، بل لما كان الغضب والتصرف في مال الغير بغير إذنه حراماً، يردّ المغضوب إلى صاحبه تخلّصاً من الحرام عقلاً، فهو إرشاد إليه.

ولا يمكن استفادة وجوب ذلك العنوان من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»<sup>(٢)</sup>؛ لأنّ الكلام في الحكم الشرعي التكليفي، وظاهر الحديث - كما قرّر في محله<sup>(٣)</sup> - هو دلالة على الضمان الذي هو حكم وضعي؛ وهو أن من استولى بيده على مال الغير عدواناً، يكون ضامناً حتى يؤدّيه، ولا ملازمة بين ثبوت الضمان ووجوب الردّ حتى يكون على من غصب مالاً تكليفان وسؤالان: أحدهما: لم غضبت؟ والآخر: لم تردّ المال المغضوب إلى صاحبه<sup>(٤)</sup>؟ والتفصيل يطلب من محله.

١ - الكافي ١: ٥٤٢ / ٤، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغضب، الباب ١، الحديث ٣.

٢ - عوالي اللآلي ١: ١٠٦/٢٢٤، مستدرک الوسائل ١٤: ٧، كتاب الودیعة، الباب ١، الحديث ١٢.

٣ - البيع، الإمام الخميني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ١: ٣٧٢.

٤ - قلت: سيحيء<sup>(أ)</sup> ادعاء المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قيام ضرورة الدين على وجوب ردّ المغضوب

والكلام فيه، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

أ - يأتي في الصفحة ١٢٤.

وبالجملة: لم يثبت من الشرع وجوب أحد هذه العناوين، فلا يتصف بالوجوب خروج من توسط أرضاً مغصوبة.

نعم، ربما يتوهم وجوبه الغيري التبعي؛ بتقريب أنه كما قالوا: «إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده» فكذلك نقول: إنَّ النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده، وهو هنا ترك التصرف، فيجب عنوان «ترك التصرف» فلو انضم إليه وجوب مقدّمة الواجب، يكون الخروج من الأرض الغصبية - الذي هو مقدّمة لترك التصرف - واجباً.

وبالجملة: إذا كان التصرف في مال الغير حراماً، يكون ترك التصرف واجباً، والخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة لتركه، فيكون واجباً.

ولكن فيه أولاً: أنّ الأمر في المقيس عليه ممنوع؛ لما ذكرنا في محله - لعله بما لا مزيد عليه - من أنّ الأمر بالشيء لا يدلّ على النهي عن ضده العام، فضلاً عن ضده الخاص<sup>(١)</sup>، فما ظنك في المقيس!! كما قلنا في محله: إنَّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة<sup>(٢)</sup>.

وثانياً: لو سلّم ذلك وقلنا: إنَّ ترك التصرف في مال الغير واجب، ولكن لا يكون التصرف الخروجي مقدّمة له، بل غايته أنّ الخروج مقدّمة للكون في خارج الدار، نعم بعد الخروج من الدار وكونه خارج الدار، ينتزع منه ترك التصرف فيها، فتدبر.

وثالثاً: أنّ مدّعي وجوب ترك التصرف، يرى أنّ وجوبه شرعي يستحقّ

١ - تقدّم في الجزء الثالث: ٢٧٧.

٢ - تقدّم في الجزء الثالث: ٢٣٧.

تاركة العقاب، وواضح أنّ وجوب المقدّمة لا يكون بتلك المثابة؛ لأنّه للغير، ولا يستحقّ تارك المقدّمة عقاباً من أجل تركها.

ورابعاً: لو سلّم أنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، ولكن لا يصحّ أن تكون مقدّمة الحرام حراماً.

فحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الخروج من الدار المغصوبة، لا يكون مأموراً به بالأمر النفسي الاستقلالي، ولا بالأمر الغيري التبعية.

هذا كلّه بالنسبة إلى الدعوى الأولى؛ وهي عدم وجوب الخروج من الأرض المغصوبة.

وأما الدعوى الثانية: وهي كون الخروج حراماً فعلاً مطلقاً؛ أي: سواء كان الدخول فيها بسوء اختياره، أم لا فأمر سهل بعد المراجعة إلى وضع القوانين في الأمم المتمدّنة، ناهيك عن القوانين المجعولة في البرلمان الإيراني، وهو برأى منك ومسمع، فتراهم يضعون قانوناً لمنع استعمال الموادّ المخدّرة مثلاً؛ وأنّ من ارتكبها فعليه كذا وكذا، وربما لا يستثنون ذوي الأعذار من تحته، بل ينشئون الحكم على كلّ من استعمل الموادّ المخدّرة كائناً من كان، وبعد يسير القانون مجراه الطبيعي إلى أن يصير حكماً فعلياً لازم الإجراء، فيكون حكماً فعلياً لعامة أفراد المملكة، فمن ارتكب بعد ذلك المادّة المخدّرة - كائناً من كان - فقد ارتكب أمراً ممنوعاً، ولكنّه مع ذلك كلّه يفرّقون بين من ارتكبها لا لعذر، وبين من ارتكبها لعذر من نسيان، أو غفلة، أو خوف موت في تركها، ولا يرون عقاباً لمن ارتكبها لعذر، ويعدّونه معذوراً، بخلاف من ارتكبها لا لعذر فيعاقبونه.

والسرّ في ذلك ما تكرّر ممّا من أنّ الخطابات القانونية تفارق الخطابات الشخصية خطاباً وملاكاً؛ لأنّ الخطاب القانوني خطاب واحد متعلّق بعنوان واحد،

ولا ينحلّ إلى خطابات عديدة بعدد الأفراد؛ حتى يلزم ملاحظة حالات كلّ واحد منهم، كما يكون الأمر كذلك في الخطابات الشخصية، ولا يعتبر إمكان انبعاث جميع الأفراد في صحّة مخاطبتهم، بل يكفي انبعاث عدّة منهم في الأعصار والأمصار، بخلاف الخطاب الشخصي. هذا حال القوانين الموضوعة عند العرف والعقلاء، ولعله واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

والقوانين المجعولة شرعاً كذلك، إذ لم يتخطّ الشارع عمّا هم عليه إلا في بعض الموارد، وهو مرهون بدلالة الدليل، كما في «رفع... ما لا يعلمون»<sup>(١)</sup>، فنقول: حرم في الشريعة الغرّاء المحمّدية أكل الميتة وشرب الخمر مثلاً، فأكل الميتة وشرب الخمر ممنوعان شرعاً، ويكون حكم الحرمة عليهما فعلياً، ولازم الإجراء، فكلّ من ارتكبهما فقد ارتكب الممنوع والمحرم شرعاً، فإن ارتكبهما لا لعذر يكون المرتكب مستحقاً للعقاب؛ لمخالفته الحكم الفعلي، وأمّا لو ارتكبهما لعذر يكون معذوراً عند العقل.

ففيما نحن فيه حرّم عَلَيْهِ التصرف في مال الغير بغير إذنه بقوله عَلَيْهِ: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»<sup>(٢)</sup> من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلفين، وصحّة الخطاب القانوني، لا تتوقّف على صحّة الباعثية بالنسبة إلى جميع الأفراد؛ لأنّ الخطاب القانوني لم يقيّد بالقادر العالم الملتفت؛ لا من ناحية الحكم الشرعي، ولا من ناحية العقل، نعم العقل يحكم بمعذورية المكلف في بعض الأحيان، فالحكم بعدم جواز التصرف في مال الغير، حكم فعلي تعلق بعنوانه غير مقيد بحال

١ - التوحيد، الصدوق ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

النفوس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ - إكمال الدين: ٥٢٠ / ٤٩، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغصب، الباب ١، الحديث ٤.

من الأحوال، ولكنّ العقل يحكم بمعذورية العاجز إذا طرأ عليه العجز لا بسوء اختياره، وأمّا معه فلا يراه معذوراً في المخالفة.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إنّ المقام داخل في باب الأعذار العقلية، لا باب رفع الأحكام عند الأعذار، ولتوضيح الفكرة نمثّل لك بمثال؛ فافتراض أنّ ابناً عزيزاً على المولى أشرف على الغرق، فمن الواضح أنّه يضطرب المولى اضطراباً شديداً ويتوسّل بأيّة وسيلة ممكنة لإنجائه وإنقاذه من الغرق، ولنفتراض أنّه كان له عبدان؛ أحدهما عاجز دون الآخر، فحينئذٍ يرى المولى أنّ العبد العاجز معذور دون القادر؛ رغم اشتياقه وإرادته لإنقاذ ولده.

والأمر في الأحكام الكلية أيضاً كذلك؛ لأنّ حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه مثلاً، حكم فعلي لازم الإجراء، فإنّ تصرف فيه بسوء اختياره يعاقب عليه؛ لأنّه خالف الحكم الفعلي بلا عذر، ولكن إذا كان لا بسوء اختياره فلا يعاقب عليه؛ لأنّه معذور عقلاً.

هذا مقتضى القاعدة الكلية في وضع القوانين الشرعية بالنسبة إلى الأعذار العقلية، إلّا أن يرد دليل في بعض الموارد يقتضي رفع التكليف عند العذر، كحديث: «رفع... ما لا يعلمون» وهذا كلام آخر، كما عرفت.

فظهر أنّ حال المتوسّط في الأرض المغصوبة، حال من جعل نفسه مضطرباً إلى أكل الميتة أو شرب الخمر بسوء اختياره، فكما أنّه إذا سافر شخص إلى مكان لم يكن فيه ما يسدّ به رمقه ويرفع به عطشه؛ إلّا أكل الميتة وشرب الخمر، أو أحدث في نفسه حدثاً اضطرب معه إلى التداوي بشرب الخمر، فهو في هذا الحال وإن كان ملزماً من ناحية عقله بأكل الميتة وشرب الخمر بمقدار يسدّ به رمقه، ويدفع به جوعه وعطشه، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون أكلها وشربها واجباً عليه شرعاً، بل



حراماً عليه؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾<sup>(١)</sup> وقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا  
الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾<sup>(٢)</sup>،  
والحاصل: أنّ العقل كما لا يراه معذوراً في تركه ومخالفته الخطاب العقلي، فكذلك  
من دخل داراً بغير إذن صاحبها بسوء اختياره، فهو وإن كان ملزماً عقلاً بالخروج،  
إلا أنّه غير واجب عليه، بل يكون تصرّفه الخروجي حراماً ومعاقباً عليه؛ لأنّه  
ارتكب الحرام بلا عذر.

ذكر المحقّق النائيني رحمته الله هنا في خلال مقاله مطلبين مرتبطين بما ذكرنا لا بأس

بالإشارة إليهما والنظر فيهما:

### المطلب الأوّل: في شمول الخطاب للممتنع والكفّار والعصاة

أمّا مطلبه الأوّل: فهو أنّه بعد أن نفي كون المقام من صغريات قاعدة «الامتناع

بالاختيار لا ينافي الاختيار» قال: «أقوى الأقوال قول الشيخ رحمته الله».

ثمّ قال: لو فرضنا كون المقام من صغريات تلك القاعدة، فالحقّ ما عليه

المحقّق الخراساني رحمته الله من أنّ الخروج من الدار الغصبية ليس بمأمور به شرعاً،

ولا منهيّاً عنه، مع كونه يعاقب عليه؛ لأنّ الامتناع بالاختيار إنّما لا ينافي الاختيار

عقاباً لا خطاباً؛ لاستحالة الخطاب بالممتنع وإن كان امتناعه بسوء الاختيار، بدهة

أنّ الخطاب إنّما هو للداعوية والباعثية، ومن المعلوم أنّه إنّما يصلح ذلك إذا أمكن

الانبعاث، والمفروض أنّه ممتنع فعلاً، فقياس ما نحن فيه بالخطابات المتوجّهة إلى

العصاة والكفّار في غير محلّه؛ لتحقّق ما هو شرط صحّة الخطاب من الحكيم بالنسبة

١ - المائدة (٥): ٣.

٢ - المائدة (٥): ٩٠.

إليهم، وهو إمكان داعوية الخطاب ومحركيته وإن لم يكن محرّكاً فعلياً. وتوهم: أنّ الخطاب في مثل هذا يكون تخيلاً ليس فيه بعث حقيقي، مدفوع بعدم معقولية ذلك بالنسبة إلى المولى الحكيم<sup>(١)</sup>، انتهى محرّراً. وفيه: أنّه قد تقدّم غير مرّة حال جعل الأحكام القانونية وشمولها للعصاة، والكفّار، ومن لم يقدر على امتثالها؛ سواء كان عدم قدرته بسوء اختياره، أم لا. وحاصله: أنّ الأحكام المتعلقة بالعناوين - نحو ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ - فعلية على عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من آحاد المكلفين، وأنّ صحّة الخطاب العمومي لا تتوقّف على صحّة الباعثية بالنسبة إلى جميع الأفراد، وأنّ الخطابات غير مقيدة بالقادر العالم الملتفت، فالحكم بعدم جواز التصرف في مال الغير مثلاً، فعلي على عنوانه غير مقيد بحال من الأحوال، ولكنّ العقل يحكم بمعذورية العاجز إذا طرأ عليه العجز لا بسوء اختياره، وأمّا معه فلا يراه معذوراً في المخالفة.

فعلى هذا لا فرق بين العصاة والكفّار ومن لم يقدر على الامتثال - ولو كان ذلك بسوء اختياره - في فعلية الأحكام في حقّهم، وغاية ما في الباب حديث المعذّرية وعدمها.

ولو أغمضنا عمّا هو الحقّ عندنا من صحّة توجّه الخطابات إلى العصاة والكفّار، وقلنا بمقاتلتهم، فلا بدّ لنا من القول بصحّة الخطاب بالمتنع أيضاً، والفرق بينهما من حيث إمكان داعوية الخطاب ومحركيته بالنسبة إلى العصاة والكفّار واستحالة الخطاب بالمتنع، غير فارق؛ وذلك لأنّ للبعث الجدّي مبادئ، منها احتمال

١ - فوائد الأصول ١: ٤٤٧ - ٤٤٨.

انبعاث المخاطب ببعثه، وإلا فلو علم بعدم انبعائه - إمّا لعدم قدرته، أو لتمرّده - فلا يكاد يعقل من المولى الحكيم صحّة البعث جدّاً بداعي الانبعاث<sup>(١)</sup>، ألا ترى أنّه لو أشرف عزيز عليك على الغرق، وكان لك هناك عبدان: أحدهما: عاجز لا يقدر على إنقاذه، والآخر: قادر على ذلك، لكنك تعلم بأنّه لا يعبأ ببعثك، فهل ترى من نفسك - إن كنت حكيماً بصيراً - أن تأمرهما جدّاً نحو إنقاذ عزيزك؟! وهل تحصل لك مبادئ الإرادة الجدّية بالنسبة إلى من تعلم بتمرّده دون العاجز معتذراً بأنّه قادر عليه؟! حاشاك، ما هكذا الظنّ بالخبير البصير.

وبالجملة: إذا انحلّ الخطاب القانوني بعدد رؤوس آحاد المكلفين - كما يقولون - فلازمه توجه خطابات شخصية: خطاب شخصي بالنسبة إلى هذا الشخص، وخطاب شخصي آخر بالنسبة إلى ذاك الشخص... وهكذا، فكلّ خطاب مبادئ تخصّه، ومن الواضح بديهية لغوية خطاب المولى الحكيم بداعي انبعاث العصي والكافر؛ لعدم ترتّب فائدة عليه، فلا ينقدح إرادة جدّية منه إلى البعث عند ذلك، فمن يمتنع عليه إتيان العمل ومن لا يعتني بأمر المولى، سيّان في ذلك.

إن قلت: فما تقول في قوله تعالى لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُ﴾ أي لفرعون ﴿قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>(٢)</sup>، مع علمه تعالى بعدم قبول فرعون قولهما؟ قلت: تذييل خطابه تعالى بقوله: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ لأجل إحداث احتمال انبعاث فرعون ببعث موسى وهارون في ذهنهما لمصالح، وهما داعيان إلى الله سبحانه وتعالى.

١ - قلت: وأمّا بعثه بداعي الاختبار وإتمام الحجّة فكلام آخر. [المقرّر حفظه الله]

٢ - طه (٢٠): ٤٤.

مضافاً إلى احتمال عدم كون المدعوّ حقيقة نفس فرعون، بل حواريه ومن يكون عنده، ولم يكذب دعوتهم إلاّ بعرض الدعوة صورةً على فرعون، وقد أمر به.

وبالجملة: العقل يحكم بعدم إمكان صدور البعث الجدّي من المولى الحكيم الملتفت بالنسبة إلى العصاة والكفّار، كما لا يمكن في صورة عجزهم وعدم تمكّنهم، فإذا أمكن البعث الجدّي بالنسبة إليهما، فلا يكاد يصحّ كون البعث لإتمام الحجّة، لأنّ الخطاب وسيلة للانبعث والتوصّل إلى المقصد.

نعم، إن كان لنفس التلفّظ بالخطاب في نفسه مصلحة، فيصحّ منه ذلك. ولكن عند ذلك لا يفترق الحال بين العاصي والكافر والممتنع، فإذن لا بدّ وأن لا يكون العصاة والكفّار - بل النائم والساهي، بل مطلق ذوي الأعذار - مكلفين، وهو كما ترى. والذي يسهّل الخطب - كما أشرنا إليه آنفاً في صحّة تكليف العصاة والكفّار، بل مطلق ذوي الأعذار - هو أنّ للخطاب القانوني مبادئ تخصّه لا تكون في غيره؛ لأنّ الاعتبار في صحّة الخطاب القانوني، هو احتمال انبعث عدّة معتنى بها ممّن تسعهم نطاق دائرة المقنّن في الأعصار والأمصار؛ من دون انحلال الخطاب الواحد بعدد آحاد المكلفين، بل هو خطاب واحد فعلي على عنوانه، فإن كانت هناك عدّة مختلفة الحالات - ممّن تسعهم نطاق سلطنته - تنبعث بذلك الخطاب الواحد، فالخطاب الواحد يكفي في جعل الحكم الفعلي على عنوانه العامّ بلا استثناء فتدبّر.

**المطلب الثاني:** في عدم كون الخروج من الدار المغصوبة محبوباً ومطلوباً

وأما مطلبه الثاني، فقد ذكره رَبِّهِ في آخر كلامه قائلاً: «إنّ الكون الغصبي المتحقّق في ضمن الخروج من الدار الغصبية، لا يكون منهيّاً عنه بوجه من الوجوه؛

وفي زمان من الأزمنة، بل هو واجب في جميع الحالات؛ لوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه بالضرورة من الدين. وكونه هو الذي أوقع نفسه في هذا التصرف الغصبي بسوء اختياره - حيث دخل في الدار عن اختيار - لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضاً، كمن شرب دواءً مهلكاً وانحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فإنّ شرب الخمر في هذا الحال يكون واجباً عقلاً وشرعاً؛ لتوقف حفظ النفس عليه وإن كان بسوء اختياره أوقع نفسه في شرب الخمر لمكان شربه الدواء المهلك، وحيث إنّ شرب الخمر من الأمور التي لم يرد الشارع وقوعها في الخارج لما فيه من المفسدة فيعاقب الشخص بشرب الدواء المفضي لشرب الخمر.

وليس ذلك كشرب المرأة الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم أمرها بالصلاة، حيث إنّهُ يمكن القول بجواز شربها للدواء؛ إذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضية إيقاع الشخص نفسه في موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلاة، فلا يعاقب بشرب الدواء.

ومن قبيل الأوّل الدخول في الدار الغصبية؛ لأنّ إدخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بالتصرف في مال الغير، مبغوض للشارع، فالدخول في الدار الغصبية يكون مبغوضاً ومحرمّاً من جهتين: من جهة كونه في نفسه تصرفاً في ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتصرف الخروجي، بخلاف شرب الدواء الموجب لشرب الخمر؛ إذا كان الدواء في حدّ نفسه ممّا يجوز شربه، فإنّه محرم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة أخرى؛ لكون الدواء في حدّ نفسه ممّا يجوز شربه. والحاصل: أنّه ينبغي التكلّم في الدخول من جهة أنّ حرمة تكون من جهتين، لا في الخروج؛ فإنّ الخروج واجب على كلّ حال<sup>(١)</sup>.

ثمَّ ورد في «أنَّ وجوب الخروج، ليس من باب حكم العقل باختيار أقلِّ المحذورين؛ لأنَّ مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير في صورة ما إذا كان الدخول فيه بالاختيار وفي صورة ما إذا كان الدخول فيه بلا اختيار، أمر واحد؛ وهو لزوم فراغ ملك الغير وردّه إلى صاحبه...».

إلى أن قال: «إنَّ مناط حكم العقل معلوم عندنا مطَّرد في جميع أقسام الغضب من المنقول وغيره؛ وأنَّه في الجميع يجب ردُّ المغصوب إلى أهله شرعاً وعقلاً، غايته أنَّه في المنقول يكون الردُّ بالقبض، وفي غيره يكون برفع اليد والتخلية.

فظهر: أنَّه لا محيص عن القول بأنَّ الخروج عن الدار الغصبية - فيما إذا توسَّطها بالاختيار - مأمور به ليس إلا، ولا يجري عليه حكم المعصية»<sup>(١)</sup>.

وفيه أوَّلاً: أنَّه لو كان الخروج مطلوباً ومحبوياً من أوَّل الأمر وعلى كلِّ حال، فكيف يكون السبب المفضي لذلك مبغوضاً؟! فلا بدَّ وأن لا يكون الدخول مبغوضاً من جهة التصرّف الخرجي. بل لازم ما ذكره عليه السلام هو كون الدخول مطلوباً ومحبوياً؛ لكونه مستلزماً للمطلوب، وهو كما ترى.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك وقلنا: إنَّ الدخول مبغوض دون الخروج، فنقول في مثال شرب الدواء المباح: هل شرب الخمر عند ذلك مبغوض، أم لا؟ فإن لم يكن مبغوضاً فلا وجه لصيرورة الدواء المباح مبغوضاً ومباحاً، وكذا إذا كان شرب الخمر مبغوضاً؛ لأنَّ شرب الدواء المباح لم يكن مقدّمة وجودية، ولا مستلزماً له، نعم صار شرب الدواء الكذائي، سبباً لتكليف الشارع بحفظ النفس من الهلكة، فتدبّر. وبالجملة: غاية ما اقتضاه شرب الدواء، هو إيجاب الشارع حفظ النفس.

وثالثاً: لو سلم كون شرب الدواء مقدّمة وجودية أو مستلزماً لشرب الخمر، فقد أشرنا إلى عدم كون مقدّمة الحرام حراماً ولو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب<sup>(١)</sup>، فراجع.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ شرب الخمر عند ذلك، لازم يحكم به العقل لحفظ نفسه من الهلكة، إلاّ أنّه مع ذلك لا يكون معذوراً كما يكون معذوراً إذا لم يكن ذلك بسوء اختياره، فتدبّر.

### مقال الشيخ في كون الخروج من الدار المغصوبة واجباً والمناقشة فيه

حكى عن الشيخ الأعظم عليه السلام: «أنّ الخروج من الدار المغصوبة واجب ليس إلاّ»<sup>(٢)</sup>، وحاصل ما أفاده في ذلك: هو أنّه ليس جميع أقسام التصرف في مال الغير بغير إذنه حراماً، وإنّما يحرم منه - بلا إشكال - ما إذا كان التصرف بعنوان «الدخول في ملك الغير بغير إذنه» أو «البقاء فيه». وأمّا التصرف بالخروج الذي يتوقّف عليه رفع الظلم، فحيث أنّه مصداق للتخلّص من الغصب أو سبب له، فلم يكن حراماً من أوّل الأمر قبل الدخول وإن توقّف وجود الخروج في الخارج على الدخول بواسطة ترتّب طبيعي بين الدخول والخروج، بل الخروج محبوب على كلّ حال؛ قبل الدخول أو بعده، كما أنّ الغصب مبعوض دائماً.

وتوهّم: أنّه قبل الدخول فيها له قدرة على عدم التصرف، فالدخول والبقاء والخروج المسبّب عن الدخول، منهي عنه.

مدفوع: بأنّ الحرام هو الدخول والبقاء في ملك الغير بغير إذنه، وأمّا

١ - تقدّم في الجزء الثالث: ٢٤٦.

٢ - مطارح الأنظار: ١٥٣ / السطر ٣٣.

الخروج منه الذي يكون مصداقاً للتخلّص من الغضب أو مسبباً له، فليس بمنهي عنه، بل مأمور به. وهذا مثل شرب الخمر، فإنّه لم يحرّم علينا شرب الخمر بجميع أقسامه، لأنّه إذا توقّف حفظ النفس على شرب الخمر، يكون شرب الخمر واجباً لا حراماً. فظهر: أنّ الخروج من الدار الغصبية حيث إنّ مصداقاً للتخلّص من الغضب أو سبب له، لا يكون إلّا مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة، انتهى محصل كلامه.

ويرد عليه أولاً: ما أجاب به المحقّق الخراساني رحمته الله مجملاً<sup>(١)</sup>، ونقول: إنّ ليس شيء من الدخول في ملك الغير بغير إذنه أو البقاء فيه أو الخروج منه بعناوينها، حراماً، وإنّما المحرام هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وواضح أنّ شموله بالنسبة إلى الدخول فيه والبقاء فيه والخروج عنه، على وزن واحد، فكما يحرم التصرف الدخولي والبقائي فيه، فكذلك يحرم التصرف الخروجي منه، وقد عرفت أنّ عنوان «التخلّص من الغضب» لم يكن واجباً شرعاً، وإنّما يعتبر ذلك عند حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه.

وثانياً: أنّه يلزم على ما ذكره أن يكون الاضطرار ونحوه، من قيود التكليف، ويكون المضطرّ خارجاً من دائرة التكليف، مع أنّه ليس كذلك، وغاية ما يكون عند

١ - قلت: لأنّه قال: «إنّ ما به التخلّص من فعل الحرام أو ترك الواجب، إنّما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكن المكلف من التخلّص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره إمّا في الاقتحام في ترك الواجب، أو فعل الحرام، وأمّا الإقدام على ما هو قبيح وحرام - لولا به التخلّص - فهو قبيح بلا كلام، كما هو المفروض في المقام؛ ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره...»<sup>(١)</sup> إلى آخر ما ذكره فلاحظ. [المقرّر حفظه الله] أ - كفاية الأصول: ٢٠٦.



الاضطرار ونحوه، هو أنه إذا لم يكن الاضطرار بسوء اختياره يكون معذوراً عقلاً. وثالثاً: أنه يلزم على ما ذكره أن يجوز لكل أحد أن يوقع نفسه في الاضطرار بسوء اختياره في شرب الخمر، بل يلزم أن يثاب على شربها الواجب لو قصد التقرب به إلى الله تعالى!! حاشا الفقيه من التفوه بذلك.

نعم، من أوقع نفسه في الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء اختياره وانحصر حفظ نفسه بشرها، فهو ملزم به من ناحية عقله؛ لكونه أقل محذوراً من هلاك النفس، ولكنه مع ذلك يكون قد ارتكب حراماً فعلياً بلا عذر، فيعاقب عليه، فتدبر.

### حول مقال أبي هاشم وصاحب الفصول

قد عرفت عدم وجوب شيء من عناوين «ردّ المغصوب» و«التخلص من الغصب» و«ترك التصرف في مال الغير» - إلى غير ذلك من العناوين - شرعاً، وإنما تعتبر تلك العناوين عند حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فالثابت في الشريعة إنما هي حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فتعتبر عند ذلك تلك العناوين، كما أن الثابت في الشريعة وجوب الصلاة، فيعتبر عند ذلك حرمة ترك الصلاة، كما أن الثابت في الشريعة حرمة شرب الخمر، فيعتبر عند ذلك وجوب ترك شرب الخمر... وهكذا.

ولكن لو بنينا على وجوب أحد تلك العناوين شرعاً، كما لو قلنا بأن ترك التصرف في ملك الغير بغير إذنه واجب، وقلنا بأن الحركة الخرجية من مقدمات ترك التصرف فيه، لا للكون خارج البيت، وقلنا بأن مقدمة الواجب واجبة، فهل الحق مع أبي هاشم والمحقق القمي رحمهما (١) القائلين بأن الخروج من الدار الغصبية

١ - قوانين الأصول ١: ١٥٣ / السطر ٢١.

مأمور به ومنهبي عنه، أو مع ما نسب إلى صاحب «الفصول»<sup>(١)</sup> من أنه مأمور به ومنهبي عنه بالنهي السابق؟

قال المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup>: «لا يمكن القول بكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه؛ لما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد، كما في المقام؛ لأنّ الخروج بعنوانه سبب للتخلّص من الغضب، وهو بنفسه بغير إذن المالك، فيلزم كون الشيء الواحد واجباً ومحرمّاً»<sup>(٣)</sup>.

وفيه: - مضافاً إلى أنّه مبني على تمامية تلك الأمور ولم يثبت شيء منها؛ لما عرفت من عدم وجوب «ترك التصرف في مال الغير» بعنوانه، وعدم كون الحركة الخرجية مقدّمة له، بل هي مقدّمة للكون خارج البيت، وعدم وجوب مقدّمة الواجب - أنّ القائل بجواز الاجتماع لا يرى فرقاً بين المقام وبين سائر موارد الاجتماع؛ وذلك لأنّه يرى أنّ «الخروج من الدار المغصوبة» بعنوانه، ليس بواجب، ولا حرام، فلا يكون موضوعاً لحكم أصلاً، فما يكون موضوعاً للحكم الوجوبي هو مقدّمة الواجب، وقد أشرنا في محلّه إلى أنّه على فرض وجوب المقدّمة، لا يكون الواجب المقدّمة بالحمل الشائع<sup>(٣)</sup>، بل غايته وجوب عنوان «ما يتوصّل به إلى الواجب» أو عنوان «ما يتوقّف عليه الواجب» على إشكال في ذلك، ومن الواضح أنّ عنوان «ما يتوصّل به إلى ذي المقدّمة» أو عنوان «ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة» غير عنوان «الخروج» فعنوان «الخروج» لم يجب من جهة وجوب عنوان «المقدّمة».

ومن المعلوم أيضاً: أنّ عنوان «ردّ الغضب» أو «التخلّص من الغضب»... إلى

١ - الفصول الغروية: ١٣٨ / السطر ٢٥.

٢ - كفاية الأصول: ٢٠٩.

٣ - تقدّم في الجزء الثالث: ٢٣٧.

غير ذلك، غير عنوان «الخروج» وعليه فلا يكون عنوان «الخروج» موضوعاً للحكم الوجوبي.

وأما عدم كونه موضوعاً لحكم الحرمة؛ فلأنّ الحرام هو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير إذنه» فيكون الواجب هو عنوان «ما يتوصّل به إلى الواجب» أو «ما يتوقّف عليه الواجب» والحرام هو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير إذنه» فعنوان «الخروج» ليس بواجب، ولا حرام.

فظهر: أنّ الحركة الخروجية - على فرض تسليم هذه الأمور السقيمة - ذات وجهين، نظير سائر موارد الاجتماع، فيترجّح قول أبي هاشم والمحقّق القميّ إن لم نعتبر وجود المندوحة في باب الاجتماع.

نعم، إن اعتبرنا وجود المندوحة في باب اجتماع الأمر والنهي - كي لا يلزم طلب المحال - يخرج المفروض عن مسألة الاجتماع، ولا بدّ من القول بمقال صاحب «الفصول» عليه السلام كما أشار إليه المحقّق الخراساني عليه السلام أيضاً؛ لعدم وجود المندوحة هنا، فيلزم طلب المحال؛ ضرورة عدم صحّة تعلّق الطلب والبعث حقيقة بفعل واجب أو ترك كذلك ولو كان بسوء الاختيار.

### حول مقال المحقّق النائيني

ثمّ إنّ المحقّق النائيني عليه السلام اختار ما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري عليه السلام وقد أطال في بيانه، وحاصل ما أفاده: هو أنّ مبنى سائر الأقوال في المسألة، هو توهم كون المقام من صغريات قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فمنهم من رأى منافاته للاختيار خطاباً وملاكاً، وبعضهم يرى أنّه غير منافٍ له لا ملاكاً ولا خطاباً، وذهب ثالث إلى منافاته له خطاباً لا ملاكاً... إلى غير ذلك من الأقوال.

والحقّ فساد هذا التوهّم، وعدم اندراج المقام تحت تلك القاعدة؛ لأنّ المدعى:  
 إمّا هو كون الخروج ممتنعاً بالاختيار.  
 أو كون مقدار من الكون الغصبي ممتنعاً.  
 أمّا على الأوّل، فلأنّه يشترط في مجرى القاعدة أمور:

الأوّل: أن يكون الخروج ممتنعاً، وهذا غير حاصل في الفرض؛ للتمكّن من تركه، لأنّ الذي امتنع عليه هو مقدار من الكون المغصوب الذي يحصل تارة بالخروج، وأخرى بالترك، ومجرّد الاضطرار إلى الجامع لا يوجب الاضطرار إلى ما يحصل به، فلا يوجب امتناع الخروج.

الثاني: أنّ مورد القاعدة ما إذا كان التكليف بالمتنع بالنسبة إلى المقدّمة الإعدادية - التي يحصل الامتناع بتركها مطلقاً - غير مشروط بها خطاباً ولا ملاكاً، كالسير بالنسبة إلى الحجّ؛ لأنّ الحجّ غير مشروط بالسير لا خطاباً ولا ملاكاً، فتركه حينئذٍ يوجب امتناع الحجّ عليه في يوم عرفة، ويكون من الامتناع بالاختيار. وأمّا إذا كان الخطاب بالنسبة إلى تلك المقدّمة الإعدادية، مشروطاً خطاباً وملاكاً - كالسير بالنسبة إلى الحجّ لو فرض كون السير مقدّمة وجوبية للحجّ؛ بحيث لو كان الشخص في الحرم واتفق منه وقوع السير، يجب عليه الحجّ - فترك هذه المقدّمة وإن كان يوجب امتناع الواجب، إلّا أنّه ليس من صغريات تلك القاعدة، ولذا لا يوجب ترك السير - على الفرض - عقاباً على الحجّ.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ الدخول في الدار الغصبية، من المقدّمات التي يتوقّف عليها أصل الخطاب بالخروج؛ إذ لا يعقل الخروج إلّا بالدخول، لأنّه موضوع للخروج، ولا موضوع للخروج بدون دخول، فكيف يعقل النهي عنه قبل الدخول؟!!

والثالث: أنه يعتبر في مورد القاعدة أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه، غير محكوم بحكم يصادّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدّ وأن لا يكون محكوماً بحكم، ولو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع؛ فإنّ الحجّ مثلاً حال امتناعه على الشخص بترك السير، إمّا غير محكوم بحكم أصلاً، أو محكوم بحكم الوجوب، فإذا فرض كون الفعل حال امتناعه محكوماً بحكم يصادّ حكمه السابق على الامتناع - كما في المقام، حيث إنّ الخروج من الدار الغصبية ممّا يحكم بلزومه العقل إمّا لكونه أقلّ المحذورين، أو من باب وجوب ردّ المغصوب - فلا يكون من صغريات تلك القاعدة. هذا كلّ على تقدير كون الخروج ممتنعاً.

وأما على الثاني - أي أنّ مقداراً من الكون الغصبي ممتنع - فهو حقّ؛ لأنّه لا محيص من مقدار من الكون الغصبي، سواء مكث في الدار، أو خرج منها، إلاّ أنّ الكون الغصبي المتحقّق في ضمن الخروج، لا يكون منهيّاً عنه بوجه من الوجوه، ولا في زمان من الأزمنة، بل واجباً في جميع الحالات؛ لوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه بالضرورة من الدين<sup>(١)</sup>، انتهى حاصل كلامه زيد في علوّ مقامه.

أقول: حاصل ما أتعب نفسه الزكية فيه، بناؤه على عدم دخول المسألة في كبرى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» واستدلّ عليه بأمر غير خالية من الإشكال؛ لأنّنا نمنع اشتراط حرمة الخروج من الدار المغصوبة شرعاً بالدخول فيها، بل هو حرام مطلقاً وبلا شرط، غاية الأمر يكون الخروج بلا دخول، سالبة بانتفاء الموضوع.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره - من تخصيص مورد القاعدة بما إذا كان الفعل الممتنع عليه بالاختيار، غير محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق - ممّا لم يدلّ عليه دليل؛ إذ لا مانع من كون الخروج واجباً وحراماً بعنوانين؛ لو قلنا بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وملاكاً، أو يكون فيه ملاك الحرمة فقط؛ لو قلنا بأنّه لا ينافيه ملاكاً فقط.

وقد أشرنا آنفاً إلى عدم وجاهة ما ادّعاه من أنّ ردّ المغصوب إلى صاحبه واجب بالضرورة من الدين؛ لما عرفت من عدم الدليل على ذلك؛ وأنّ الثابت من الدين هو حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه ورضاه، نعم يعتبر عند ذلك ردّ المغصوب إلى صاحبه، كما يعتبر وجوب التخلّص من الغصب، وكذا ترك التصرف في مال الغير... إلى غير ذلك من العناوين.

والذي يسهّل الخطب: أنّ القاعدة أجنبية عمّا نحن فيه، فلا معنى لجعل المسألة من مصاديق القاعدة وعدمه؛ وذلك لأنّ الحكماء إنّما ذكروا القاعدة ردّاً على مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر، حيث استدّلوا على مقالهم: «بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم ينعدم» فزعموا أنّ الإيجاد والإعدام ليسا باختياريين؛ حتّى الأفعال الصادرة منه تعالى، فهو تعالى مجبور في أفعاله، فيكون فاعلاً موجّباً - بالفتح - تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً<sup>(١)</sup>، فتصدّى الحكماء لدفع مزعمتهم الفاسدة: «بأنّ الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ضرورة أنّ الشيء وإن كان ما دام لم يجب لم يوجد، ما لم يمتنع

١ - الحكمة المتعالية ٢: ١٣١ - ١٣٢ و ٦: ٣٤٩، شوارق الإلهام: ٩٤، شرح المنظومة، قسم

لم ينعدم، ولكنّ هذا الإيجاب أو الامتناع السابقين إنّما هما بالاختيار، وواضح أنّ الإيجاب والامتناع الاختياريين لا ينافيان الاختيار، بل يؤكّده.

وبالمجملّة: الإيجاب السابق على فعله تعالى باختياره، لا ينافي اختياره تعالى؛ وأنّه تعالى فاعل موجب - بالكسر - والإيجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار - أي جعل الشيء ممتنعاً بالاختيار - لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

وما نحن فيه غير مربوط بهذه القاعدة؛ لأنّ الامتناع بترك المقدّمة - كترك المسير إلى الحجّ إلى وقت يمتنع إدراكه - ينافي الاختيار بالضرورة، فمن ترك المسير إلى الحجّ اختياراً، يخرج إتيان الحجّ في الموسم عن اختياره، ويمتنع تحقّقه منه، فهذا الامتناع ينافي الاختيار مع كونه بالاختيار.

والظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعدة العقلية وبين قاعدة أخرى عقلائية يدخل المقام تحتها؛ وهي أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار، هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل؛ بحيث لا يصحّ العقاب عليه، أو ليس بعذر ويصحّ العقاب عليه؟

والأقوى هو الثاني، فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء اختياره حتّى عجز عن إتيان المناسك في الوقت المقرّر لها، يصحّ عقابه وإن كان ينافي الاختيار، وكذا من جعل نفسه مضطراً إلى التصرف في مال الغير بلا إذنه - كالتصرف الخروجي المضطّرّ إليه بحكم العقل - لا يكون معذوراً عقلاً، كمن سلب قدرته عمداً على إنقاذ الغريق.

هذا كلّه في المورد الأوّل؛ وهو الحكم التكليفي لخروج من توسّط الأرض الغصبية بسوء اختياره.

## المورد الثاني : في حكم الصلاة في الدار المغصوبة

وأما الحكم الوضعي له فهو:

إن قلنا بجواز الاجتماع، فلا إشكال في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة بعد تسليم تعدّد المتعلّقين وتصادقهما على موضوع واحد؛ وأنّ حيثية المبعوضة غير حيثية المحبوبة، وهكذا حيثية المبعّدية غير حيثية المقرّبية.

وأما على الامتناع، فصحّة الصلاة تتوقّف على إثبات أمرين:

الأوّل: اشتغال كلّ من متعلّق الأمر والنهي على ملاك تامّ؛ وإن كان عنواناً واحداً وحيثية فاردة.

والثاني: عدم مغلوبية ملاك الصحّة في الصلاة بملاك الغصب.

ودون إثباتهما خرط القتاد؛ لأنّ الأمر الأوّل ممتنع، لعدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد، وبعنوان واحد، وحيثية فاردة؛ إذ لا يعقل وجود ملاكي البعث والزجر في شيء واحد بحيثية واحدة، فإذا امتنع اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد، فحديث عدم مغلوبية ملاك الصحّة في الصلاة بملاك الغصب لا مورد له.

هذا لو قلنا بالامتناع لأجل كونه تكليفاً محالاً.

وأما لو قلنا بالامتناع لأنّه تكليف بالمحال، فيمكن تصحيح الصلاة ولو مع أقوائية ملاك النهي من ملاك الأمر؛ لأنّ ملاك الغصب لا يزيل ملاك الأمر في مقام تعلق الأحكام بالعناوين، لكونها في ظرف تعلق الأحكام، مختلفاً غير مختلطة، وإنما امتنع الاجتماع لأمر آخر.



وأما ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام من تكاسر الملاكين وانكسار ملاك الأمر بملاك النهي<sup>(١)</sup>، فقد أشرنا إلى أنه ليس في المقام كسر وانكسار خارجيان، بل معنى أقوائية النهي هو أن مراعاة المفسدة المترتبة على الغضب بتركه، أهم في نظر الشارع من مراعاة مصلحة الصلاة؛ وأتمها ضعيفة بالنسبة إلى مفسدة الغضب، مع أنها تمام الملاك للصلاة بدون نقص، فحينئذ يمكن تصحيح الصلاة بملاكها وإن لم يتعلّق أمر فعلي بها.

وأما شيخنا العلامة الحائري عليه السلام فقد صحّح الصلاة في الدار الغصبية على القول بالامتناع، فقال ما حاصله: لا إشكال في صحّة الصلاة في الدار الغصبية على القول بالامتناع؛ لوضوح الفرق بين عبد دخل داراً نهاه مولاه عن دخولها، وبين عبد دخلها مثله، ولكن امتثل أمراً له بالخياطة مثلاً، فإن عقاب الأول أكثر من الثاني؛ حيث إن الثاني وإن ارتكب المنهي عنه، لكن امتثل أمراً له، دون الآخر. هذا في التوصلات. وكذلك في التعديتات، كما لو صلّى بدل الخياطة.

ثم قال: يمكن اجتماع المحبوبة الفعلية مع المبعوضة الذاتية في عنوان واحد؛ فإنّه لو أشرفت زوجة الرجل على الغرق، فإنقاذ الأجنبي لها بالمباشرة مبعوض بالذات، لكنّه محبوب له فعلاً<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى: أن الأمثلة العرفية التي ذكرها صحيحة، ولكن وقع الخلط في كلامه عليه السلام لأنّ متعلّق الحبّ في المثال مغاير لمتعلّق البغض؛ لأنّ الحبّ متعلّق بعنوان «الإنقاذ» والبغض متعلّق بعنوان «مباشرة الأجنبي لزوجته» وهو عنوان آخر، فهناك

١ - فوائد الأصول ١: ٤٣١.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٦٤.

عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد .

هذا إجمال المقال في الحكم الوضعي وقد تقدّم شطر من الكلام فيه في الصلاة في

الدار المغصوبة<sup>(١)</sup>، وشطر منه مربوط بالفقه؛ وهو الصلاة في ضيق الوقت وكيفية<sup>(٢)</sup>.

١ - تقدّم في الصفحة ٥٢ .

٢ - قلت: وليعلم القارئ الكريم: أنّه فاتنا ضبط بعض ما أفاده سماحة الأستاذ في ردّ مقال المحقّق النائيني رحمته وما أفاده - دام ظلّه - في الحكم الوضعي في التوسط في الأرض الغصبية، فما أوردناه هنا مقتبس ممّا أفاده سماحة الأستاذ في المناهج وما قرّر في التهذيب والتنقيح . [المقرّر حفظه الله]

## المبحث الرابع

في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد، أم لا\*؟

وقبل الشروع في المقصود نقدّم مطالب لها دخالة تامّة في تنقيحه:

### المطلب الأوّل: في عنوان البحث

اختلف عنوان البحث في كلمات القوم، فعنون المشهور: «بأنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساد، أم لا؟»<sup>(١)</sup> وعنون بعض كما في «الفصول»: «بأنّ النهي إذا تعلّق بشيء، هل يدلّ على فساد، أم لا؟»<sup>(٢)</sup>.

وحيث إنّ كلا العنوانين لا يخلوان من المسامحة، غيرنا عنوان البحث إلى أنّ النهي عن الشيء، هل يكشف عن فساد، أم لا؟ وذلك لأنّ الظاهر من «الافتضاء» هو أن يكون للشيء نحو تأثير وسببية، ومن المعلوم أنّ النهي ليست له هذه الشائبة، إلّا أن يراد بـ«الافتضاء» غير معناه الظاهر فيه.

---

\* - تأريخ شروع البحث يوم السبت ٦ / ج ٢ / ١٣٨٠ هـ.ق.

١ - كفاية الأصول: ٢١٧، فوائد الأصول ١: ٤٥٤، نهاية الأفكار ١: ٤٥٠.

٢ - الفصول الغروية: ١٣٩ / السطر ٢٨.

وبعبارة أخرى: النهي غير مؤثر في الفساد، ولا علة له، بل هو إما دالّ عليه، أو كاشف عن مبعوضة المتعلّق التي تنافي الصحة.

وأما المسامحة في تعبير صاحب «الفصول» عليه السلام فلأنّ الظاهر من «الدلالة» الدلالة اللفظية، وقد تقدّم عدم كون الدلالة الالتزامية من دلالة الألفاظ. ولو سلّم كونها منها فع هذا يشترط فيها كون اللزوم بيّناً؛ بنحو لو تصوّر الملزوم لزم منه تصوّر اللازم، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، واللزوم في المقام خفي، ولذا لم يفهمه إلا بعضهم.

وبالجملة: لا بدّ في الدلالة الالتزامية - بعد تسليم كونها من الدلالة اللفظية - من اللزوم الذهني، فلا تشمل الملازمات العقلية الخفية، كما في المقام.

هذا مع أنّ مدعي الفساد، لا يقتصر في مقام إثبات مدعاه على الدلالة اللفظية، بل يتمسك بوجوه عقلية أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ البحث ليس مقصوداً على النواهي اللفظية، بل يجري فيما إذا فهم النهي من دليل بُي، كالأجماع مثلاً.

فظهر: أنّ عنوانة البحث بـ«دلالة النهي على الفساد» غير تامّ، إلا أن يراد بـ«الدلالة» مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفي، فيرجع إلى ما ذكرناه.

فالأولى عنوانة البحث بما ذكرنا: من أنّ النهي - لفظياً كان أو غيره - عن عبادة أو معاملة، هل يكشف عن الفساد بالكشف الأعمّ من اللفظي والعقلي، أم لا؟

**المطلب الثاني: في أنّ المسألة ليست عقلية محضة ولا لفظية كذلك**

الظاهر أنّ المسألة ليست عقلية محضة، ولا لفظية محضة، بل هي مركّبة منها؛ وإن كان يظهر من بعضهم كونها لفظية محضة، ومن بعض آخر أنّها عقلية

محضة حسبها اقتضاه التحقيق عندهم؛ وذلك لأنّ انتخاب أحد طرفي المسألة أو أطرافها واختياره، غير ما هو محطّ النزاع عند القوم، فربما يكون المقبول عند شخص مردوداً عند آخر، كما ربما يكون العكس عند ثانٍ، ويكون كلاهما مردودين عند ثالث... وهكذا، وكثيراً ما يوجب اختيار أحد طرفي المسألة أو أطرافها فقد البحث على مختاره وهو كما ترى، فلا بدّ لعاقده عنوان البحث من استقراء كلمات القوم في محطّ البحث واستدلالاتهم، ثمّ عقد عنوان البحث بنحو يشمل شتات الأقوال.

وعليه نقول: إنّ من سبر كلمات القوم واستدلالاتهم، يرى بوضوح أنّ البحث عند جميعهم لم يكن لفظياً محضاً، ولا عقلياً كذلك، ولذا استدلّ بعضهم على الفساد باللفظ، وآخر بالعقل، فالأولى - كما ذكرنا - عقد عنوان البحث بنحو يعمّ كلا المذهبين، ومع ذلك فهذا غير مهمّ، كما لا يخفى.

### المطلب الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

قد تقدّم في المسألة المتقدّمة بيان الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي وهذه المسألة، وقلنا: إنّ الفرق بينهما بتمام الذات، فراجع.

### المطلب الرابع: في عدم اختصاص الفساد بالفساد الناشئ عن قصور المقتضي

الظاهر تعميم «الفساد» المبحوث عنه في المسألة إلى الفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المصلحة، والفساد الناشئ عن قصور في التقرب به مع عدم قصور في المصلحة المقتضية للأمر به واقعاً.

ولكن يظهر من المحقّق العراقي رحمته: أنّ «الفساد» المبحوث عنه في هذه

المسألة، هو الفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المصلحة، لا الفساد الناشئ عن قصور في التقرب به مع عدم قصوره في المصلحة المقتضية للأمر به واقعاً، نظير النهي المتعلق بشيء من الأمر بضده.

وقد تمسك بالتقريب لذلك بالظهور؛ بدعوى ظهور العنوان في اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد، لا المعنى الثاني، إلا أن تقوم عليه قرينة، وعلى هذا يكون هذا البحث راجعاً إلى باب التعارض والتكاذب بين الأدلة، لا باب التزاحم، فيكون الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع في غاية الوضوح؛ لكون النزاع هناك في المتزاحمين.

نعم، لو جعلنا «الفساد» في العنوان أعم من الفساد التقريبي، فلا محيص من جعل مسألة الاجتماع - بناءً على الامتناع - من صغريات هذه المسألة... إلى أن قال: إذا توجه نهى إلى موضوع الأمر فلا نزاع لأحد في منعه عن التقرب بمثله، بل لا أمر له حينئذٍ ويكون مبعداً محضاً بنهيه، فكيف يتقرب به؟! وحينئذٍ لا يبقى مجال للبحث عن هذا الفساد، وهذا شاهد آخر لعدم شمول «الفساد» في العنوان للفساد التقريبي، فينحصر الفساد فيه بالفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المقتضي<sup>(١)</sup>، انتهى محرراً. وفيه أولاً: أنه لا وجه لتخصيص النزاع بالفساد الناشئ عن قصور في المقتضي بعد عموم البحث بالنسبة إلى النهي التحريمي والتنزيهي؛ لوضوح أن تعلق النهي التنزيهي بشيء، لا يوجب حزاة ومنقصة في جانب المقتضي، كما لا يخفى. وثانياً: أن قوله «لا نزاع لأحد في منعه عن التقرب بمثله» غير سديد؛ لأن أبا حنيفة والشيباني - كما سيجيء قولهما وردّهما - صرّحا بأن النهي إذا تعلق بشيء يدلّ على صحته.

### المطلب الخامس : في كون المسألة مسألة أصولية

لا ينبغي الإشكال في كون المسألة من المسائل الأصولية؛ لأنّ المناط في كون المسألة أصولية هو إمكان وقوعها كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي الكلي الآلي، ومسألتنا هذه كذلك، كما لا يخفى .

### المطلب السادس : في أنّ محطّ البحث جميع النواهي

الظاهر أنّ محطّ البحث جميع النواهي؛ سواء كانت نفسية أو غيرية، أصلية أو تبعية، تحريرية أو تنزيهية، ولا وجه لتخصيصه ببعضها وإخراج بعضها الآخر عنه بمجرد أنّه خلاف التحقيق عنده؛ وذلك لما أشرنا من أنّ انتخاب أمر وردّ أمر، لا يوجب تخصيص محطّ البحث بما انتخبه وخروج ما ردّه عنه .

فما أفاده المحقّق النائيني رحمته من خروج النهي التنزيهي عن محطّ البحث؛ بدعوى أنّ النواهي التنزيهية في الشريعة، لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتّحد متعلّق الأمر والنهي؛ لأنّ الرخصة الوضعية بالنسبة إلى الإتيان بأيّ فرد الاستفادة من مطلق الأمر بالطبيعة، لا تنافي النهي التنزيهي المتضمّن للرخصة أيضاً، فالقول بأنّ النهي التنزيهي - كالنهي التحريمي - داخل في حريم اقتضاء النهي للفساد، ضعيف جداً<sup>(١)</sup>.

غير مستقيم؛ وذلك لأنّه لو سلّم أنّ النواهي التنزيهية في الشريعة لم تتعلّق بذات العبادة، لكن محطّ النزاع في المسألة الأصولية مبني على الفرض؛ وأنّه لو تعلّق نهي بذات عبادة - تحريمياً كان أو تنزيهياً - فالشأن ماذا؟ سواء كان في الخارج

١ - فوائد الأصول ١: ٤٥٥ - ٤٥٦.

نهي كذلك أم لا، ومن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين النهي التنزيهي والتحريمي، نعم لأحد اختيار أن النواهي التنزيهية في الشريعة، لا تدلّ على الفساد؛ لأنها لم تتعلّق بذات العبادة.

وإن شئت قلت: مجرد كون أمر خلاف التحقيق عند أحد، لا يوجب خروجه عن محطّ البحث، فدعوى خروج النهي التنزيهي عن محطّ البحث ضعيفة<sup>(١)</sup>، كما أن دعوى خروج النهي الغيري عنه أيضاً كذلك.

### المطلب السابع: في المراد بالعبادة أو المعاملة في المقام

المراد بـ«العبادة» المبحوث عنها في المقام، هو العنوان الكليّ الذي يعتبر في إتيانه - مع قطع النظر عن توجه النهي إليه - قصد التقرب به، لا إتيانه كيف اتفق، أو كان عنوانه عبادة ذاتاً.

وبالجملة: المراد بـ«العبادات» مطلق القربيات مع قطع النظر عن النهي عنها، فلا يكون المراد منها ما يكون عبادة فعلاً؛ ضرورة أن المفروض تعلّق النهي بها، وواضح أن ما تعلّق به النهي - في ظرف تعلّقه - يكون مرجوحاً، فكيف يكون عبادة فعلية؟!

والمراد بـ«المعاملة» مطلق ما يتصف بالصحة تارة، وبالفساد أخرى، لا

١ - قلت: ولا يخفى أن إيراد سماحة الأستاذ - دام ظلّه - على هذا المحقق غير وجيه، لأنه تَبَيَّنَ لم يقل بخروج النواهي التنزيهية عن محطّ البحث، بل صرّح بأنّه لو تعلّق النهي التنزيهي بذات العبادة، لكان لدعوى اقتضائه الفساد مجال، وإنما قال: ينبغي خروج النهي التنزيهي عن حريم النزاع؛ لأنّ النواهي التنزيهية في الشريعة، لم تتعلّق بذات العبادة، بل بخصوصياتها، وعهدة هذه الدعوى عليه، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]



ما يترتب عليه الأثر على وجه، ولا يترتب عليه على آخر، وذلك كالقتل، فإنّه قد لا يترتب عليه القصاص، كقتل الأب ابنه، وقد يترتب عليه ذلك، كما إذا صدر من غيره، ولا يتصف بالصحة والفساد؛ فإنّ مثله خارج عن محطّ البحث. والظاهر أنّ أسباب الضمان - كاليد، والإتلاف - من هذا القبيل إذا فرض انفكاك الأثر عنها أحياناً.

وبالجملة: المراد بـ«المعاملة» كلّ عنوان اعتباري عقلائي يقع تارة صحيحاً ويتربّب عليه الأثر، وأخرى: فاسداً لا يترتب عليه الأثر، كالبيع، والصلح، ونحوهما، لا ما لا يقع في الخارج إلّا صحيحاً أو فاسداً؛ وإن كان قد لا يترتب عليه الأثر.

### المطلب الثامن: في حكم مساوقة الصحة والفساد للتمام والنقص

قد اشتهر بينهم: أنّ الصحة والفساد أمران إضافيان مساوقان للتمام والنقص لغة وعرفاً، بينهما تقابل العدم والملكة، ويعنون بـ«الملكة» الصحة، وبـ«العدم» الفساد. والاختلاف في التعبير بين الفقيه والمتكلم لأجل ما هو المهمّ في نظرهما؛ لأنّ نظر الفقيه حيث يكون في وجوب الإعادة والقضاء وعدمهما، فسّر الصحة بإسقاط الإعادة والقضاء، وحيث يكون نظر المتكلم في حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق العقوبة، فسّرهما بما يوافق الأمر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى<sup>(١)</sup>. ولا يخفى ما فيه:

أمّا حديث المساوقة، فقد أشرنا في مبحث الصحيح والأعمّ إلى عدم تماميته، بل أشرنا إلى أنّ الصحة والفساد يخالفان التمام والنقص مفهوماً؛ لغة، وعرفاً،

١ - كفاية الأصول: ٢٢٠.

ومصدقا<sup>(١)</sup>؛ لأنَّ التمام والنقص عند العرف والعقلاء، يطلقان غالباً في المركب ذي الأجزاء، فإنَّ تمت أجزاءه يطلق عليه «التمام» فيقال: «بيت تامّ» إذا كملت مرافقه، ولا يطلق عليه «بيت صحيح» وإنَّ نقص منه بعض مرافقه يطلق عليه «بيت ناقص» ولا يطلق عليه «بيت فاسد» وأمَّا الصحّة والفساد فغالب استعمالهما عندهم في الكيفيات والأحوال، مثل الكيفيات المزاجيّة أو الشبيهة بها، فيقال: «بطّيخة صحيحة» إذا كانت حلوة لم تفسدها المفسدات، ولا يطلق عليها «بطّيخة تامّة» كما يقال: «بطّيخة فاسدة» إذا تعفّنت، ولا يطلق عليها «بطّيخة ناقصة».

وبالجملة: إنَّ كان هناك مزاج وكيفية وطابق المصداق المزاج المتوقّع من الطبيعة، يقال: «إنّه صحيح» وإنَّ لم يطابقه فيقال: «إنّه فاسد» فالصحّة والفساد كيفيتان عارضتان للشيء؛ فإنَّ كانت مطابقة للكيفية المترقّبة من ذلك الشيء، يطلق عليه «الصحيح» وإنَّ كانت منافرة لمزاجه يطلق عليه: «الفاسد» فالفاكهة الفاسدة ما عرضتها كيفية وجودية منافرة لمزاجها تنفّر منها الطبائع غالباً، كما أنَّ الفاكهة الصحيحة ما تكون ملائمة لمزاجها تشتاق وتميل إليها الطبائع غالباً.

فعلى هذا يكون التقابل بين التمام والنقص، تقابل العدم والملكّة، كما أنَّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، فحديث مساوقة الصحّة والفساد للتمام والنقص وكون النسبة بينهما تقابل العدم والملكّة، كما ترى.

نعم، لا يبعد أن تكون النسبة بين عنواني «التمام» و«الصحّة» العموم من وجه من حيث المورد والمصداق.

هذا ما يقتضيه نظر العرف واللغة بالنسبة إلى مفهومي الصحّة والفساد، والتمام والنقص.

١ - تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٦٦.

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره من التساوق في الشريعة، حيث تطلق الصّحة والفساد في باب العبادات والمعاملات على مركّب ذي أجزاء وشروط، فإذا كملت أجزاء الصلاة وشروطها مثلاً ولم تجتمعها الموانع، يطلق عليها «الصّحة» ويقال: «إنّها صلاة صحيحة» كما أنّه إذا فقد جزء أو شرط لها أو وجد مانع، يطلق عليها «الفاصة» ويقال: «إنّها صلاة فاصدة» وهكذا يطلق «الصحيح» و«الفاصة» على عقد البيع، فيطلق عليه «الصحيح» إن كان واجداً للأجزاء والشروط فاقداً للموانع، كما يطلق عليه «الفاصة» إذا فقد معه جزء أو شرط، أو قرن بالمانع.

وبعد ما عرفت: أنّ إطلاق «الصّحة» و«الفاصة» عند العرف واللغة، إنّما هو فيما إذا كان هناك مزاج وكيفية تطابقه أو لا تطابقه، ولم يكن لماهية الصلاة والبيع كيفية ومزاج، فإطلاقهم في العبادات والمعاملات على المركّب ذي الأجزاء، لا بدّ إمّا أن يكون بوضع جديد، أو باستعمال مجازي؛ بحيث كثر استعمالهما فيها وشاع إلى أن بلغا حدّ الحقيقة.

ولكن من البعيد دعوى وضع جديد في ذلك من الشرع؛ حتّى يكون الموضوع له فيها في الأمور التكوينية، ما تكون له كيفية ومزاج، وفي العبادات والمعاملات ما تكون له أجزاء وشروط.

نعم، لا يبعد أن يكون إطلاقهما في العبادات والمعاملات على ما يكون له أجزاء وشروط، بنحو من العناية وعلى سبيل المجاز، فاستعملتا فيه كثيراً إلى أن بلغا حدّ الحقيقة.

وكيف كان: فدعوى مساوقة الصّحة والفساد للتام والنقص، غير وجيه إلا في خصوص العبادات والمعاملات. فعلى هذا يكون الصّحة في الماهيات المخترعة، صفةً لمصداق جامع لكافة الأجزاء والشروط، فاقداً للموانع، مطابق للمخترع والمجوعول،

والفساد مقابلها، فينقلب التقابل بينهما من التضادّ إلى تقابل العدم والملكة؛ لأجل تغيّر معناهما في العبادات والمعاملات.

ولكن ليس كما زعموا من كون الملكة عبارة عن الصّحة، والعدم عبارة عن الفساد، نظير ما قالوه في الطهارة والنجاسة من «أنّ الطهارة أمر وجودي، والنجاسة عدمها عمّا من شأنه أن يكون طاهراً» وذلك لعدم تمامية ما ذكروه في الموردين: أمّا باب النجاسة والطهارة، فليس الأمر كما زعموه، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ النجاسة أمر وجودي، والطهارة أمر عدمي؛ وذلك لأنّ الشيء بخلقته الإلهية لا يكون قدراً، بل إن لاقته إحدى الأعيان النجسة يصير قدراً ونجساً، فإن زالت القذارة عنه رجع إلى أصل خلقته، ويصير طاهراً غير قدر، ولم يأت الشارع الأقدس في باب الطهارة والنجاسة بشيء من قبل نفسه على خلاف ما عليه العقلاء، بل أبقى وأنفذ ما هم عليه، ومن المعلوم أنّ الثوب الطاهر مثلاً عندهم هو ما لم يصبه شيء قدر، وإن أصابه قدر فيطلقون عليه «أنّه نجس» فإن أزيلت منه القذارة رجع الثوب إلى أصله؛ وهو عدم القذارة، فليست الطهارة أمراً عارضاً على الثوب، بل القذارة هي التي تعرض عليه، فالنجاسة أمر وجودي، والطهارة عدمها.

وأما في المقام فكذلك؛ فإنّ الصّحة تكون أمراً عدمياً، والفساد يكون أمراً وجودياً؛ لأنّ الصّحة في الأمور التكوينية، هي عبارة عن كون الشيء على خلقته الأصلية وبحسب طبعه الأصلي، فليست الصّحة أمراً عارضاً على الشيء، نعم إن عرضه شيء يفسده صار فاسداً، فالصّحة خلوّ الشيء من المفسد، والفساد طرؤ المفسد على الشيء، مثلاً البطيخة الصحيحة لا يكون فيها - مضافاً إلى أصل طبيعتها البطيخة - أمر آخر طارئٍ عليها، بل بمجرد خلوّها من المفسدات يطلق عليها «الصحيحة» وإن طرأ عليها مفسد يطلق عليها «الفاصلة».

فتحصّل: أنّ النسبة بين الصّحة والفساد وكذا بين الطهارة والنجاسة، عدم وملكة، لكن على عكس مسلك القوم.

وأما قولهم: «إنّ الصّحة والفساد أمران إضافيان» فلا يخفى عدم تماميته في الأمور التكوينية؛ لأنّ معنى كون الصّحة والفساد في التكوينية إضافيين، هو أنّ بطيخة واحدة بالإضافة إلى شيء صحيحة، وبالإضافة إلى شيء آخر فاسدة، مع أنّ الشيء إذا كان صحيحاً لا يكون فاسداً، وهو واضح.

نعم، يمكن اعتبار الإضافة إذا كانا بمعنى التمام والنقص؛ لأنّه يمكن اعتبار التمام في شيء من حيث الأجزاء فقط، واعتباره ناقصاً بالنسبة إلى الشروط، فيقال: «الصلاة صحيحة من حيث الأجزاء، وفسادة من حيث الشروط» فإذا أُطلقت «الصّحة» و«الفساد» وأريد منها التمام والنقص، فيمكن لحاظ أمر في معناهما، فيصح إطلاق «الصّحة» و«الفساد» بالإضافة إلى حالات المكلفين وأصنافهم؛ فإنّ الصلاة مثلاً مع الطهارة الترابية، صحيحة بالنسبة إلى مكلف، وفسادة بالنسبة إلى مكلف آخر، أو صحيحة في حالة دون أخرى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ استعمال «التام» و«الناقص» في العرف واللغة، إنّما يكون غالباً في المركّب ذي الأجزاء، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وأنّ غالب استعمال «الصّحة» و«الفساد» - بحسب العرف واللغة - وإن كان في صورة وجود مزاج، والتقابل بينهما تقابل التضادّ، وليساً إضافيين، إلّا أنّهما في باب العبادات والمعاملات، يستعملان في معنى التمام والنقص، ويكون التقابل بينهما على هذا، تقابل العدم والملكة، لكن على عكس مزعمة القوم، حيث ذهبوا إلى أنّ الصّحة عبارة عن الملكة، والفساد عدمها، لما عرفت من أنّ الصّحة أمر عدمي، والفساد أمر وجودي حسبما فصلناه، وعلى هذا الاستعمال تكون الصّحة والفساد

أمريين إضافيين بالنسبة إلى الأجزاء والشروط .  
ولا يخفى: أنّ اختلاف الأنظار في صحّة عبادة أو معاملة وعدمها، لا يوجب إضافتهما؛ لأنّ الأنظار طريق إلى تشخيص الواقع، فكلّ يخطئ الآخر، فما في مقال المحقّق الخراساني رحمته الله من إثبات إضافتهما بذلك<sup>(١)</sup>، غير وجيه .

### المطلب التاسع: في عدم مجعولية الصحّة والفساد

هل الصحّة والفساد مجعولان مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل بين المعاملات، فيقال بمجعوليتها فيها، وبين غيرها فيقال بعدم مجعوليتها، أو يفصل بين الظاهري منها والواقعي؛ بمجعولية الظاهري منها دون الواقعي؟  
وجوه، بل أقوال، يظهر الحال فيها بعد ذكر أمرين:

الأمر الأوّل: في أنّ قول الفقيه: «إنّ الصحيح ما يوجب سقوط الإعادة والقضاء، والفساد ما لا يوجبها» وقول المتكلم: «إنّ الصحيح ما يوافق الأمر»، أو «يوافق الشريعة، والفساد ما لا يوافق» أو «يخالف الشريعة» ليس اختلافاً في حقيقة معنى الصحّة والفساد، بل اختلافهم - كما أشرنا - في التعبير بلحاظ ما هو المهمّ في نظرهما وتعريف باللائم، فالصحّة والفساد عند الجميع بمعنى واحد، وهما في الأمور التكوينية - كما أشرنا - مطابقة الفرد للمزاج المتوقّع من الطبيعة وعدمها، وفي غيرها وصف ينتزع من مطابقة الفرد المأتي به للمأمور به وعدمها، فإنّ طابق الفرد المأتي به للمأمور به بحسب حاله ينتزع عنوان «الصحّة» وإلا فينتزع عنوان «الفساد» هذا في العبادات .

وكذا الحال في المعاملات؛ لأنّ المعاملة الصحيحة هي التي أتى بها خارجاً

١ - كفاية الأصول: ٢٢٠ .

مطابقاً لما أمضاه الشارع واعتبره ويترتب عليها الأثر المترقب منها، والمعاملة الفاسدة هي التي أتى بها خارجاً ولم تكن مطابقة لما أمضاه الشارع. فظهر: أنه ليس بين الفقيه والمتكلم اختلاف حقيقي في معنى «الصحة» و«الفساد»، بل هما في العبادات والمعاملات بمعنى واحد؛ وهي مطابقة المأتي بها للماهية المجعولة أو الممضاة.

الأمر الثاني: أن الصحة والفساد ليسا من أوصاف الماهية الكلية التي اخترعها الشارع أو أمضاها؛ معاملة كانت أو عبادة؛ بداهة أن ما اخترعه الشارع أو أمضاه لا يكاد يتصف بالصحة والفساد قبل تحققه في الخارج، ولو قيل ذلك فإنما هو على سبيل المسامحة والمجاز، بل أشرنا إلى أنهما من صفات الفرد والمصداق الخارجي؛ سواء كان مصداقاً للعبادة أو المعاملة المجعولة عند الشارع تأسيساً، أو إمضاءً، وسواء كان مأموراً به بالأمر الواقعي، أو الأمر الظاهري، فإن طابق المصداق والموجود الخارجي للماهية المقررة فهو صحيح، وإلا ففساد.

إذا تمهد لك ما ذكرنا، سهل عليك التفطن إلى عدم معقولية جعلها؛ لأنهما أمران عقليان منتزعان من مطابقة المأتي به خارجاً للمخترع أو المأمور به، فإن أتى المكلف بجميع ما اعتبره الشارع جزءً وشرطاً، فحال أن يجعل الفساد هناك، وهو واضح، كما أنه يمتنع جعل الصحة أيضاً؛ وذلك لأن القدرة لا بد وأن تتعلق بأحد طرفي المقدور، فلا بد وأن يكون في مورد يمكن أن يتمشى منه الجعل وعدمه، فجعل الصحة عند انتزاع العقل ذلك، يكون من باب جعل ما يكون حاصلًا، كما أن جعل الفساد عند ذلك غير معقول.

وبالجملة: الأمر يدور دائماً بين امتناع انتزاع الصحة؛ لو لم يكن المأتي به مطابقاً للمأمور به، وبين امتناع انتزاع الفساد؛ لو كان المأتي به مطابقاً للمأمور به،

فلا يكاد يتطرّق عند ذلك جعل، كما أنّه لا يكاد يتعلّق الجعل التكويني مثلاً بكون الإنسان واجب الإنسانية، واجب الناطقية، ممتنع الفرسية والحجرية ونحوها؛ لأنّ الجعل إنّما يتمشّي في مورد لا تكون فيه إحدى الضرورتين: الوجوب، أو الامتناع، وهذا الأمر كذلك؛ حيث إنّ في صورة مطابقة المأتي به للمأمور به، يكون انتزاع الصّحة حتمياً، كما أنّه في صورة عدم المطابقة يكون انتزاع الفساد كذلك.

نعم، للشارع والمعتبر تضييق الماهية وتوسعتها. ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات، والأمور الواقعية والظاهرية، كما لا يخفى.

### حول كلام المحقّق الخراساني رحمته الله في المقام

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله من جهتين؛ لأنّه قال: «وأما الصّحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء؛ ضرورة أنّه لولا جعله لما كان يترتّب عليه، لأصالة الفساد. نعم صحّة كلّ معاملة شخصية وفسادها، ليس إلاّ لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه»<sup>(١)</sup>.

أقول: أمّا الجهة الأولى، فلاّ أنّه وسّع رحمته الله نطاق دائرة الصّحة والفساد إلى الماهية الكلّية، وجعلها وصفاً لما قبل تحقّقها، مع أنّه قد عرفت أنّها من صفات الفرد والمصدق الخارجي بلحاظ انتزاع العقل انطباق الماهية المقرّرة على المأتي به وعدمه.



ومن الغريب ما يظهر منه في هذا التنبيه من «أنّ الصّحة والفساد عند المتكلّم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأمّا الصّحة عند الفقيه فبمعنى سقوط القضاء والإعادة، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً»<sup>(١)</sup> لأنّ ظاهره اختلاف الصّحة والفساد عند المتكلّم والفقيه، مع أنّه صرّح في هذا التنبيه بأنّهما بصدد إفادة معنى واحد، وليس بينهما في حقيقتها اختلاف، فلاحظ وتدبّر.

وبهذا يظهر النظر في الجهة الثانية؛ لأنّ انطباق الماهية المخترعة أو الاعتبارية على الموجود الخارجي وعدمه، أمر عقلي ينتزعه العقل بلحاظ انطباق الماهية المخترعة أو الاعتبارية عليه وعدمه، فلا يتطرّق الجعل بالنسبة إليها.

توهم تطرّق الجعل إلى الصّحة والفساد الظاهريين ودفعه

قد توهم تطرّق الجعل إلى الصّحة والفساد الظاهريين، ولعلّه يظهر من المحقّق الحراساني رحمته الله حيث قال: «إنّ سقوط الإعادة والقضاء، ربما يكون مجعولاً وكان الحكم به تخفيفاً ومنّة على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتها، كما عرفت في مسألة الإجزاء، كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصّحة والفساد فيه حكّمين مجعولين، لا وصفين انتزاعيين»<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنّه وإن كان المقتضي لثبوت الإعادة أو القضاء في بعض الموارد موجوداً في حدّ نفسه، ولكن قيام الأمانة على خلافه يوجب رفع اليد عن اقتضاء ذلك، مثلاً الصلاة بلا سورة وإن لم تكن واجدة للمصلحة، لذا فمن أتى بها بلا سورة يلزم عليه

١ - كفاية الأصول: ٢٢١.

٢ - نفس المصدر: ٢٢١ - ٢٢٢.

أن يعيدها أو يقضيها، ولكنّ قيام دليل «لا تعاد...»<sup>(١)</sup> على عدم وجوب الإعادة عند ترك السورة سهواً أو نسياناً أو جهلاً، يقتضي رفع اليد عن جزئية السورة عند طرؤ تلك الحالات، وإلا فلا يكاد يعقل أن تكون الصلاة صحيحة عند ترك السورة مع حفظ جزئية السورة حتى حال السهو والنسيان والجهل.

وبالجملة: من قامت عنده الأمانة على عدم جزئية السورة مثلاً، أو كان ذلك مقتضى الأصل، فلم يأت بها المصلي في الصلاة مع اعتبار السورة فيها واقعاً، فلا يوجب ذلك مجعولية سقوط الإعادة أو القضاء، بل لا بدّ من رفع اليد عن جزئية السورة بنفس قيام الأمانة أو الأصل على خلافه؛ أي لا بدّ من التصرف في منشأ الانتزاع، وإلا فلا يكاد يعقل انتزاع الصّحة من الصلاة بدون السورة مع اعتبارها فيها في جميع الأحوال؛ حتى عند قيام الأمانة أو الأصل على عدمها.

فظهر: أنّ سقوط الإعادة أو القضاء، منتزَع من رفع اليد عن جزئية السورة عند قيام الأمانة أو الأصل على خلافها، فلا معنى لجعل الصّحة الظاهرية بدون تصرف في منشأ الانتزاع؛ ولو في ظرف الشكّ وبحسب الظاهر.

نعم، للشارع الحكم مجواز ترتيب آثار الصّحة أو وجوب الإعادة عند الشكّ، وهما وإن كانا قابلين للجعل، ولكنّه غير جعل الصّحة بنفسها. ولكنّ الظاهر أنّ جواز ذلك أو إيجابه - بدون رفع اليد عن الجزئية - غير ممكن، ومعه يكون الانطباق قهرياً، ولعلّ القائل بالجعل هاهنا خلط بين الأمرين، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الصّحة والفساد بمعنى واحد في جميع الموارد؛ حتى في

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع

الصلاة، الباب ١، الحديث ٤.

الظاهرية منها، والمراد بهما مطابقة المأتي للمأمور به وعدمها، بدهاة أن مطابقة المأتي به بالنسبة إلى الحكم الظاهري، هي مثل مطابقة المأتي به للمأمور به بالأمر الواقعي. وأما بالنسبة إلى الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعي، فلا بدّ للقائل بالإجزاء من تقييد المأمور به بالأمر الواقعي بعدم قيام الأمانة أو الأصل على خلافه، فعند ذلك يتطابق المأمور به بالأمر الظاهري مع المأمور به بالأمر الواقعي، فتدبر.

### المطلب العاشر: في مقتضى الأصل في المسألة

لو شكّ في كون مقتضى النهي الفساد، فهل هناك أصل في المسألة الأصولية يعول عليه، أم لا؟  
وعلى تقدير عدم يقع الكلام في أنّ الأصل في المسألة الفرعية والوظيفة في مقام العمل ماذا؟  
فالكلام يقع في موردين:

### المورد الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الأصولية

لو شككنا في دلالة النهي أو كشفه عن الفساد، فلا يوجد أصل يعتمد عليه؛ لا في الملازمة بين النهي والفساد، ولا في دلالة النهي وكشفه عن الفساد:  
أمّا عدم الملازمة؛ فلعدم العلم بالحالة السابقة، وعلى تقديرها لم يكن موضوعاً ذا أثر؛ سواء قلنا في باب الملازمات - كما قيل - بأنّها أمور أزلية على نحو مساواة زوايا المثلث الثلاث للزاويتين القائميتين، أو قلنا بأنّها أمور لازمة عند تحقّق المتلازمين:

أمّا على أزلية الملازمات فواضح؛ لأنّه لم تكن الملازمة بين النهي والفساد،

حالة متيقّنة سابقاً، ولو كانت لها حالة سابقة متيقّنة لما ترتّب عليها الأثر الشرعي، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم كون الملازمة موضوعاً لحكم شرعي.

وأما على القول بكون الملازمة عند وجود المتلازمين؛ فلأنّ عدم الملازمة - بالسلب التحصيلي - عند عدم وجود النهي وإن كان متيقّناً، كما أنّ عدم النهي والفساد متيقّن، ولكنّ استصحاب الليس التامّ لإثبات الليس الناقص - أي إثبات عدم ملازمة النهي للفساد - يكون مثبتاً.

وبالجملة: النهي والفساد والملازمة بينهما عند عدم النهي، مسلوب بالسلب التامّ، ولكنّ إثبات السلب الناقص للنهي بعد وجوده مثبت.

أضف إلى ذلك: أنّ الملازمة لم تكن موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجري الاستصحاب.

وأما عدم الدلالة والكشف، فقد يتوهم أنّ اللفظ قبل وضعه لم يكن دالّاً وكاشفاً عن الفساد، فيشكّ في انقلابه بعد الوضع؛ في دلّته وكشفه عن الفساد.

ولكنّه ساقط؛ لأنّه قبل الوضع وإن لم يكن دالّاً وكاشفاً، إلاّ أنّه لم يكن إلّا حرفاً مقطّعاً، وعند عروض التركيب له إمّا وضع لما يستفاد منه الفساد أو لغيره، فلا حالة سابقة له بنحو الكون الناقص.

واحتّال: أنّ عروض التركيب لطبيعي اللفظ في ذهن الواضع، كان قبل الوضع والدلالة زماناً، أو أنّ الدلالة تحقّقت بعد الوضع زماناً، وإن يدفع ما ذكرنا، فيكون له حالة سابقة، إلاّ أنّه لا يكاد يجري الاستصحاب؛ لعدم كونه موضوعاً لذي حكم شرعي، لعدم ترتّب الأثر في لسان الشرع على عدم دلالة هذه اللفظة على الفساد، كما لم يترتّب الأثر على عدم الملازمة بين هذه اللفظة والفساد.

فقد ظهر: أنّه ليس في المسألة الأصولية أصل يعتمد عليه في صورة الشكّ.

### المورد الثاني : في مقتضى الأصل في المسألة الفرعية

لو كان متعلق النهي المعاملة، فمقتضى الأصل عند الشك في اقتضائه الفساد، عدم ترتب الأثر على المعاملة المنهي عنها؛ وعدم انتقال المثلن إلى المشتري، وعدم انتقال الثمن إلى البائع مثلاً.

ولو كان متعلق النهي العبادة، فلا بد وأن يفرض الكلام في مورد تعلق النهي بنفس العبادة أو مجزئها، وشك في اقتضائه فساد متعلقه. فما يوجد في بعض الكلمات من التمسك بقاعدة الفراغ، أو إرجاع الشك إلى الشك في الأقل والأكثر - من جهة أنه هل تعلق النهي بذات العبادة، أو بخصوصية ما، كوقوعها في مكان خاص - فأجني عن المقام؛ لأن الكلام ليس في مانعية شيء عن الصلاة أو شرطيته لها، بل في اقتضاء النهي الفساد بعد الفراغ عن تعلقه بذات العبادة قطعاً.

وكيف كان: إذا تعلق النهي بذات عبادة أو جزئها، وشك في اقتضائه الفساد، فهاهنا فرضان:

فإما أن يحرز بنحو ما وجود الملاك في العبادة، كالنهي المتعلق بها من قبل الأمر بالضد، فإن الأمر بالضد لو اقتضى النهي عن ضده، ولكن لا يكشف هذا النهي عن عدم الملاك في متعلقه، بل غايته هو أنه عند الأمر بالأهم يكون المهم منهيًا عنه.

فحينئذٍ إما أن نقول بمقالة الشيخ البهائي<sup>(١)</sup> وصاحب «الجواهر»<sup>(٢)</sup>

١ - اثنا عشرية في الصلاة اليومية: ٥٥، الهامش ١٩٣، زبدة الأصول: ٩٩.

٢ - جواهر الكلام ٢: ٨٧ - ٨٨ و ٩: ١٥٥ و ١٥٧.

وغيرهما ﷺ: من أنه يعتبر في صحّة العبادة وجود الأمر؛ وأنّ عدم الأمر يكفي في فساد العبادة، فحيث إنّها عند تعلّق النهي بها لا يكون هناك أمر، تقع فاسدة.

وإمّا أن نقول بكفاية وجود الملاك في صحّة العبادة، فيكون مرجع الشكّ إلى مانعية النهي عن صحّة الصلاة وعدمها، فالشكّ في الحقيقة في الأقلّ والأكثر وفي مانعية النهي عن العبادة بعد تعلّقه بها، وهذا مجرى البراءة، أو الاحتياط.

والفرق واضح بين المقام والمقام السابق الذي أبطلنا فيه التمسك بالبراءة.

وإمّا أن لا يحرز الملاك ونشكّ في تحقّقه، فالأصل يقتضي الفساد؛ لأنّ المصحّح للعبادة إمّا الملاك، أو الأمر، والأمر لا يجتمع مع النهي في عنوان واحد، ومع عدمه لا طريق لإحراز الملاك.

فنتحصّل: أنّ مقتضى الأصل في المسألة الفرعية لو تعلّق النهي بالعبادة، صحّتها على بعض التقادير، وفسادها على بعض آخر.

### التحقيق في هذه المسألة

إذا عرفت هذه المطالب فالكلام يقع تارة: في أنّه إذا تعلّق نهى بمعاملة أو عبادة - سواء تعلّق بذاتها، أو بجزئها، أو شرطها، أو وصفها اللّازم أو المفارق - هل يقتضي فساد المتعلّق، أم لا؟

وأخرى: في أنّه لو اقتضى فساد الجزء أو الشرط، فهل يقتضي ذلك فساد الكلّ والمشروط، أم لا؟ فالكلام يقع في مقامين:

## المقام الأوّل

في اقتضاء النهي فساد متعلّقه وعدمه

والكلام فيه يقع في مبحثين:

المبحث الأوّل: فيما لم يحرز كون النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة تحريمياً أو تنزيهياً، أو إرشادياً، أو غير ذلك.  
والمبحث الثاني: فيما لو أحرز كون النهي واحداً منها.

المبحث الأوّل: فيما إذا لم يحرز حال النهي في المقام

والكلام في هذا المبحث يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في مقام الكشف والاستظهار؛ بمعنى أنّه إذا تعلّق نهى بمعاملة أو عبادة ولم تحرز أنّه من أيّ قسم منها، فهل يمكن استكشاف الفساد أم لا؟  
والجهة الثانية: في أنّه لو لم يستكشف الفساد من تعلّق النهي، هل تقع صحيحة أم لا؟

الجهة الأولى: في حكم المعاملة والعبادة

لو تعلّق النهي بمعاملة، ولم يحرز كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، مولوياً أو إرشادياً، نفسياً أو غيرياً، فلا ينبغي الإشكال في أنّه لو خلّيت عن القرائن الصارفة، يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد وعدم ترتّب الأثر المترقّب منها، فالنهي عن بيع المصحف من الكافر مثلاً معناه الإرشاد إلى عدم وقوعه، لا تحريم السبب بحيث يحرم التلفّظ بألفاظ البيع، ولا تحريم الاعتبار العقلائي أو الشرعي؛

وذلك لأنّه يكون هنا أمور ثلاثة:

أولها: إيقاع المعاملة، وهو فعل المكلف.

ثانيها: اعتبار النقل والانتقال بحسب الشرع، أو بحسب الاعتبار العقلائي.

ثالثها: الأثر المترقّب من المعاملة من حيث ترتيب الأثر لكلّ من البائع

والمشتري على ما صار بيدهما.

والنهي عن معاملة - كالنهي عن بيع المصحف من الكافر - يحتمل بدوياً

أحد أمور:

إمّا يرجع إلى ذات المعاملة وإيجادها، فيكون إيقاع المعاملة والتلفّظ بألفاظ

البيع محرّماً ذاتياً، نظير حرمة الخمر.

أو يرجع إلى العنوان الذي يعتبره الشرع والعقلاء؛ أي النقل والانتقال

المسبّبين عن ألفاظ البيع، فيكون معنى «لا تبع المصحف من الكافر» النهي عن عنوان

«البيع» الذي يعتبره الشرع والعرف.

أو يرجع إلى ترتّب الآثار المترقّبة على المعاملة، حتّى يكون معنى «لا تبع

المصحف من الكافر» عدم ترتّب آثار الملكية على الثمن والمثمن.

لا سبيل إلى الاحتمال الأوّل وتحريم السبب؛ لأنّ الأسباب آلات لتحقق

المسبّبات، ولا نفسية لها حتّى يتعلّق بها النهي؛ أي لا تكون منظوراً إليها حتّى

يتعلّق بها النهي. مضافاً إلى بُعد تعلّق النهي والحرمة بالتلفّظ بألفاظ الأسباب.

كما لا سبيل إلى الاحتمال الثاني؛ وهو رجوع النهي إلى الاعتبار الشرعي أو

العقلائي، لأنّه لم يكن تحت اختيار المكلف، ولا هو من أفعاله، فلا يعقل توجه

التكليف إليه.

فيبقى الاحتمال الأخير؛ وهو ترتّب الآثار المترقّبة من المعاملة، وهذا المعنى



هو الظاهر من النهي؛ فإنّ ظاهر النهي عن أشياء لا تكون مطلوبات نفسية عند العرف والعقلاء، إنّما هو للتوسّل بها إلى أمر آخر، كما فيما نحن فيه؛ لأنّ ألفاظ المعاملة عند العرف والعقلاء، إنّما هي للتوسّل بها إلى النقل والانتقال؛ بداهة أنّ إيقاع المعاملة حيث يكون لأجل الآثار المترتبة عليها، وتكون الأسباب آلات صرفة، لا يفهم العرف من النهي عنها إلاّ ذلك، فالمتبادر من النهي عن بيع المصحف من الكافر مثلاً مع قطع النظر عن القرائن الصارفة، هو الإرشاد إلى الفساد، وعدم صحّة البيع منه، فالنهي عن الإيقاع بلحاظ عدم الوقوع.

وكذلك الحال فيما لو نهى عن جزئية شيء في المعاملة أو شرطيته لها، يكون المتبادر منه الإرشاد إلى فساد المعاملة بذلك الجزء أو الشرط، كما هو الشأن في الأمر بإتيان جزء أو شرط في المعاملة، فإنّ المتبادر من اعتبار العربية أو تقدّم الإيجاب على القبول في عقد البيع مثلاً، هو اعتبار العربية أو تقدّم الإيجاب على القبول في النقل والانتقال؛ بحيث لو لم يكونا - بأن أوقع العقد بالفارسية، أو تقدّم القبول على الإيجاب - لما كان هناك نقل وانتقال ولا يستفاد وجوبها نفساً.

وتوهم استفادة الحرمة النفسية لإيقاع المعاملة من النهي، وتوهم أنّه كاستفادة حرمة ترتيب الآثار من النهي المتعلّق بها، مدفوعان:

أمّا الأوّل: فلما أشرنا آنفاً من أنّها آلات صرفة؛ لا تكون منظوراً إليها حتّى يتعلّق النهي بها. مضافاً إلى بُعد تعلّق النهي والحرمة بالتلفّظ بألفاظ الأسباب. وأمّا الثاني: فإنّ أريد بذلك وقوع النقل والانتقال، لكنّه يجرم عليه ترتيب آثار الملكية مثلاً، ففيه: أنّه لا وجه معقول لذلك عند العرف والعقلاء. مضافاً إلى أنّه خلاف المرتكز في الأذهان.

وإن أريد عدم وقوع النقل والانتقال، فيكون التصرّف في مال الغير محرّماً

لا يحتاج إلى تعلّق النهي بها، فلا بدّ من حمل النهي على الإرشاد إلى الفساد؛ وأنّ النهي عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع. هذا في النهي المتعلّق بالمعاملة.

وأما النهي المتعلّق بعبادة إذا لم يحرز كونه من أيّ قسم، فلا يبعد أن يكون النهي عن العبادة، أيضاً إرشاداً إلى الفساد عند عدم القرينة، وقد اعترف القوم بذلك في الأجزاء والشروط، والسرّ في ذلك هو أنّ نظر المكلفين بالنسبة إلى التكاليف المتوجّهة إليهم غالباً، هو إتيانها بنحو يسقط عنهم التكاليف؛ بحيث لا تجب عليهم الإعادة في الوقت، والقضاء خارجه، فإذا ورد من الشرع النهي عن عبادة خاصّة - كالنهي عن صلاة الأعرابي مثلاً - يتبادر إلى أذهانهم أنّ الإتيان بتلك الصلاة غير مشروع، كما أنّه لو نهى عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، يكون ظاهره أنّ الصلاة المأمور بها لا تتحقّق بهذه الكيفية، ولا يترتّب عليها الأثر المتوقّع؛ وهو سقوط الإعادة في الوقت، والقضاء خارجه، وسقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

وبالجملة: النهي المتعلّق بصنفٍ خاصّ من الصلاة كصلاة الأعرابي مثلاً، أو في حال خاصّ كالصلاة في أيام الإقراء، أو في مكان خاصّ كالحمام، أو بكيفية خاصّة، لو لم تكن هناك قرينة للزم حمل تلك النواهي على الإرشاد إلى الفساد، كما هو الشأن في الأوامر الواردة في الأجزاء والشروط.

فظهر ممّا ذكرنا في هذه الجهة: أنّه إذا تعلّق النهي بمعاملة أو عبادة، ولم يحرز كون النهي من أيّ الأقسام، فالظاهر في مقام الدلالة كونه إرشاداً إلى فساد متعلّقها.

**الجهة الثانية: في حكم المتعلّق مع عدم كشف فساده من النهي**

لو لم نفهم من تعلّق النهي الكذائي بمعاملة أو عبادة كونه إرشاداً إلى فساد متعلّقه ولا غيره، هل يحكم العقل بصحّة المعاملة أو العبادة أم لا؟

فقد أشرنا إلى ما هو مقتضى الأصل في المسألة الأصولية والمسألة الفرعية في المطلب السابع، فلاحظ.

### المبحث الثاني: فيما إذا أحرز حال النهي في المقام

لو أحرز كون النهي المتعلق بالعبادة أو المعاملة، إرشادياً أو تحريمياً، نفسياً، أو تنزيهياً، أو غير ذلك، فيقع الكلام أيضاً في جهتين: الأولى: في النهي المتعلق بالعبادة، والثانية: في النهي المتعلق بالمعاملة.

### الجهة الأولى: في حكم النهي المتعلق بالعبادة

لو تعلق النهي بالعبادة وأحرز كون النهي للإرشاد إلى الفساد، فلا إشكال - بل ولا كلام - في اقتضاء النهي الإرشادي للفساد.

وإن أحرز كون النهي تحريمياً نفسياً، فنصدي شيخنا العلامة الحائري رحمته الله لتصحیح العبادة المنهي عنها بإرجاع النهي إلى خصوصية العبادة، كما هو الشأن في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد أتعب نفسه الزكية في ذلك، وحاصل ما أفاده: هو تعلق النهي بأمر خارج عن الصلاة؛ قياساً للمقام على مسألة اجتماع الأمر والنهي، فكما أنه في مسألة الاجتماع يصح القول بإمكان اتحاد عنوان المبعوض مع عنوان المقرّب، فكذا في المقام من دون تفاوت، فإن أصل الصلاة شيء، وخصوصية إيقاعها في مكان شيء آخر مفهوماً وإن كانا متحدين في الخارج، فالعمل المشتمل على الخصوصية، موجب للقرب من حيث ذات العمل وإن كان إيجاده في تلك الخصوصية مبعوضاً للمولى<sup>(١)</sup>.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٨٧ - ١٨٨.

وأنت خبير: بأن ما ذكره خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ محطّ البحث هو فيما إذا تعلّق النهي النفسي التحريمي بذات العبادة، لا بأمر خارج عنها، فمركز الأمر والنهي في هذه المسألة واحد، بخلافه في مسألة الاجتماع، فإنّ مركز تعلّق أحدهما غير الآخر وإن اتّحدا خارجاً، وعليه فلو تعلّق النهي النفسي التحريمي بعبادة، فلا ينبغي الإشكال في أنّه يقتضي فسادها؛ لأنّ صحّة العبادة إمّا لأجل موافقتها للأمر، أو الشريعة، وتعلّق النهي بها يكشف عن مبعوضة فعلية ذاتية في متعلّقه، ومن الواضح عدم صلاحية ما هو المبعوض ذاتاً للتقرّب به مع وحدة الحيثية، فتقع فاسدة.

ولو أحرز كون النهي تنزيهياً نفسياً، فالأمر كذلك؛ لأنّ بقاء النهي على تنزيهيته ودلالته على مرجوحية متعلّقه، لا يجتمع مع الصحّة؛ فإنّه إذا كان الشيء مرجوحاً ومكروهاً - بالمعنى المصطلح للكراهة - لا يكون محبوباً، كما لا يكون مبعوضاً، وقد عرفت مصحّح عبادية العبادة.

وبعبارة أخرى: إذا أحرز كون النهي تنزيهياً، فلا يكاد يفرّق في حكم العقل بينه وبين النهي التحريمي في دلالته على الفساد؛ حيث إنّ النهي التنزيهي يدلّ على مرجوحية متعلّقه ومطلوبية تركه، ولا يصلح المرجوح لأنّ يتقرّب به العبد إلى مولاه. هذا إذا لم نقل برجوع النهي التنزيهي إلى أقلية الثواب، وأمّا إن قلنا برجوعه إليها كما لعلة كذلك بالنظر العرفي؛ بلحاظ أنّ الكراهة بما أنّها كراهة، لا تمنع عن إيجاد متعلّقتها، فإذا تعلّقت ببعض أفراد العبادة الواجبة، تصير إرشاداً إلى كون هذا الفرد أقلّ ثواباً من غيره.

وبالجملة: إنّ النهي التنزيهي حيث يكون متضمّناً للرخصة في الفعل، فالعرف يأوّه إلى ما يمكن معه فرض الصحّة، كالإرشاد إلى أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً من الغير، أو غير ذلك.

ولكن لا يخفى: أنه على هذا يكون خارجاً عن محطّ البحث؛ لأنّ المفروض كون النهي التنزيهي متعلّقاً بذات الصلاة.

وتوهّم: أنّ العبادة لا تجتمع مع النهي بقسميه، مدفوع بما أشرنا إليه من أنّ المراد بـ«العبادة» هي التي لولا النهي تكون صالحة للتقرّب بها وأنّ يُتعبّد بها، لا العبادة الفعلية، فتجتمع العبادة مع النهي.

نعم، يتوجّه إشكال أنّ النهي التنزيهي - بمعناه الاصطلاحي - حيث يكون مقتضاه ترخيص الشارع بالتعبّد، فكيف يمكن الترخيص في التعبّد بأمر مرجوح؟! وهل هذا إلّا الترخيص بالتشريع؟!

ولكنّه يندفع: بأنّ الترخيص حيثي مفاده: أنه ليس لنهي الشارع تنزيهياً، حرمة ذاتية من جهة تعلق هذا النهي، ولا ينافي الحرمة من قبل التشريع أو غيره، فتأمل.

ولو أحرز كون النهي مقدّمياً، غيرياً أو تبعياً، أو هما معاً، كما إذا قلنا بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة، أو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد وإنّ جامعاً نهى عن الصلاة بالأمر المقدّم أو التبعي، إلّا أنّه لا يقتضي فسادها؛ لأنّ النهي الغيري أو التبعي لا يكشف عن مفسدة ومبغوضية متعلّقه، فعند تعلق النهي بالصلاة يكون ملاك الصلاة باقياً، ولا تكون مبغوضة ذاتاً، وغاية ما هناك هو الالتزام بتركها لأجل ترك ضده، فمع القول بكفاية الملاك في صحّة العبادة، يصحّ التقرّب بالمنهي عنه بالنهي الغيري أو التبعي.

ولتوضيح أنّ النهي الغيري لا يكشف عن فساد متعلّقه - كما أنّ الأمر الغيري لا يكشف عن مصلحة في متعلّقه - نقول: إنّه إذا أشرف ولد عزيز على المولى وأخ له على الغرق، فترى أنّه يتوجّه أولاً إلى ولده ويأمر عبده بإنقاذه، وينهى عبده

- غير القادر على إتقادهما معاً - عن إتقاده أخيه، مع أنّ نهيه ليس لعدم المصلحة في إتقاده أخيه، بل لأقوائية مصلحة إتقاده ولده العزيز وصرف القدرة إلى ما يكون أقوى وأولى. هذا في متعلق النهي الغيري.

وهكذا الحال في الأمر الغيري؛ لأنّ الأمر بسلوك طريق لإتيان واجب لا يكشف عن مصلحة في متعلقه، بل ربما يكون مبغوضاً في حدّ نفسه، إلاّ أنّه للوصول إلى الواجب يكون مأموراً به<sup>(١)</sup>.

إن قلت: لا إشكال في تعلق النهي - ولو غيرياً - بالعبادة، وبإتيانه الفعل المنهي عنه يكون متجربياً، فيكون الفاعل بذلك بعيداً عن ساحة المولى، فلا يصلح التقرب به، فمقتضى تعلق النهي الغيري هو فساد العبادة.

قلت: عصيان الفاعل إنّما هو لترك الضدّ الأهمّ، لا لفعل المهمّ، فليس في فعله تجرّ؛ ضرورة أنّ التجرّي على المولى في المثال المعروف، إنّما هو بترك الإزالة المأمور بها، لا بفعل الصلاة، بل لا ارتباط له بها، وإلاّ يلزم القول ببطلان صلاة من تجرّأ وأفسد صومه، مع أنّه واضح الفساد.

وحديث انطباق الأمر الغيري - أعني ترك الأهمّ - على الأمر الوجودي، قد عرفت حاله.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم أنّ العصيان يتحقّق بنفس إتيان المهمّ، نقول: لا دليل

١ - قلت: وممّا ذكرنا تعرف أنّ ما اشتهر بينهم من لزوم اشتغال متعلقات الواجبات والمحرمات على مصالح ومفاسد، غير مستقيم على إطلاقه، وإنّما الواجد لهما هو الأوامر والنواهي النفسية، وأمّا النواهي والأوامر الغيرية فلا تكشف الأولى عن مبغوضية في متعلقها، كما لا تكشف الثانية عن مصلحة في متعلقها. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ مراد المشهور بواجدية الأحكام للمصالح والمفاسد، إنّما هو في النفسي منهما، لا مطلقاً. [المقرّر حفظه الله]

على أنّ التجرّي موجب للفساد؛ لأنّ الجرأة والجسارة عنوان لا يكاد تسري مبعوضيته إلى نفس الفعل، وكون العبد بعيداً عن ساحة المولى بجرأته لا يوجب البعد بعمله، بل بجرأته وجسارته، وهو عنوان آخر لا تسري المبعوضيّة منه إلى الفعل. هذا حال إحراز النهي المتعلّق بالعبادة.

### الجهة الثانية: في حكم النهي المتعلّق بالمعاملة

ينبغي قبل ذكر حالات النهي المتعلّق بالمعاملة، الإشارة إلى ما أفاده المحقّق النائيني عليه السلام في المقام ووجه ضعفه؛ ثمّ تعقيبه بما ينفع المقام. قال ما حاصله: أنّ النهي المتعلّق بالمعاملة إذا كان تحريمياً، فتارة: يتعلّق بالسبب، وأخرى: بالمسبّب، وثالثة: بالآثار المترتبة على المسبّب، كالتصرّف في الثمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتبة على المعاملة. والتعبير بـ«السبب» و«المسبّب» لا يخلو من مسامحة؛ لأنّه ليس باب العقود والإيقاعات باب الأسباب والمسبّبات، بل هي من باب الإيجاديات، والإيجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك. والمراد من تعلّق النهي بالسبب، تعلّقه بالإيجاد بمعناه المصدرى، ويكون المنهي عنه إيجاد المعاملة وإنشاءها والاشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث إنّ المحرّم الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النقل والانتقال. كما أنّ المراد من تعلّقه بالمسبّب، تعلّقه بالموجد بمعناه الاسم المصدرى، ويكون المحرّم والمبعوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المصحف من الكافر، حيث إنّ المبعوض نقل المصحف من الكافر، لا إنشاء النقل، ومبعوضيّة الإنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر.

فإن تعلق النهي بالمعاملة بالمعنى المصدرى، فهو لا يقتضى الفساد؛ لعدم الملازمة بين حرمة الإيجاد ومبغوضية الموجد وعدم تحقّقه.

وأما لو تعلق النهي بالمعاملة بالمعنى الاسمى المصدرى، فيقتضى الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع الشرعى كالمانع العقلي.

وبالجملة: الأمر والنهي الشرعيان، موجبان لخروج متعلّقيهما عن سلطنة المكلف، ويكون في عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو الترك. ومن هنا كان أخذ الأجرة على الواجبات غير النظامية حراماً؛ لخروج الفعل بالإيجاب الشرعى عن تحت قدرته وسلطانه، فلا يمكنه تمليكه إلى الغير لياًخذ الأجرة عليه.

نعم، في الواجبات النظامية حيث تعلق الإيجاب بالمعنى المصدرى، فيجوز أخذ الأجرة على عمله، فإذا تعلق النهي بنفس العمل، فإنّه يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهي مخصّصاً لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم»... إلى أن قال: هذا إذا تعلق النهي بنفس المنشأ، وأما إذا تعلق بآثاره - كقوله: «ثمن العذرة» أو «الكلب سحت» - فهو يكشف أيضاً إنّما عن عدم ترتّب المنشأ وعدم تحقّقه<sup>(١)</sup>، انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنّه لا إشكال في أنّ وجوب شيء أو حرمة، لا يوجب سلب السلطنة التكوينية والمقهورية التكوينية، بل غاية ما يقتضيانه هي أنّه بوجوب الشيء على المكلف، لا يجوز تركه، كما أنّه بجرمة شيء عليه لا يجوز فعله، وحينئذٍ فلو أريد بسلب السلطنة والمقهورية هو هذا المعنى - ولا معنى لهما غيره - فهو عبارة

١ - فوائد الأصول ١: ٤٧١ - ٤٧٣.



أخرى عن الوجوب والحرمة، فتعليل عدم جواز أخذ الأجرة بذلك مصادرة؛ لأنّ المدعى هو أنّه إذا وجب شيء على المكلف، لا يجوز أخذ الأجرة عليه، ويوجب فساد، ودليله هو أنّه بوجوب شيء عليه يلزم أحد الطرفين، ولا يجوز الآخر، فتسلب القدرة وإمكان الترك، ويقهر على الفعل، ومن المعلوم أنّ سلب القدرة تشريعاً عبارة أخرى عن وجوبه، وهو أوّل الكلام، فيكون مصادرة.

وفيما نحن فيه يكون المدعى: هو أنّه إذا حرمت المعاملة بالمعنى الاسم المصدرى، فمقتضاه فساد المعاملة، ودليله هو أنّ حرمتها توجب خروجها عن تحت سلطانه، ويسلب عنه إمكان الفعل، ومن المعلوم أنّه عبارة أخرى عن الحرمة، وهي أوّل الكلام، فتكون مصادرة.

وثانياً: لو سلّم أنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي؛ وأنّه بوجوب شيء أو حرمة يسلب إمكان الفعل أو الترك، لتوجّه عليه: أنّه لا وجه للتفرقة والقول بالفساد لو تعلّق النهي بالمعنى الاسم المصدرى، والقول بعدم الفساد لو تعلّق النهي بالمعنى المصدرى؛ لأنّه بوجوبه أو حرمة بالمعنى المصدرى، أيضاً تسلب القدرة في عالم التشريع، كما تسلب بتعلّقه بالمعنى الاسم المصدرى.

وكيف كان: فلنعد إلى موضوع البحث فنقول: ليس المراد بـ«السبب» أو «المسبّب» ما يتبادر منها في التكوينية؛ بحيث تكون المعاملة السببية لها نحو تأثير مثل الأسباب التكوينية، حتّى يقال في جواب من أشكل: بأنّ المعاملة غير مقدورة للشخص، فكيف يصحّ تعلّق النهي بها؟! إنّ المعاملة المسببية مقدورة للشخص بلحاظ القدرة على سببها، كما يقال ذلك ويصحّ في الأسباب التكوينية.

بل المراد بـ«السبب» هو كون تلك الألفاظ موضوعاً لاعتبار العقلاء الممضى لدى الشرع، فمن أنشأ التملك للغير بعوض مع ما يعتبرونه بشرط لحوق القبول،

يعتبرون عند ذلك تملك القابل للعرض والمتاع، وتملك الموجب للثمن، فلم يكن في البين فعل تسببي حتى يقال بعدم كونه تحت اختياره.

نعم، يمكن أن يكون تحت اختياره بمعنى آخر؛ بلحاظ إيجاد ما هو موضوع اعتبار العقلاء، فيمكن تعلق النهي بالمسبب بلحاظ إيجاد الشخص ما يكون موضوعاً لاعتبار المبعوض عندهم، فيكون النهي عنه بنحو من الاعتبار.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول: إن النهي المتعلق بالمعاملة يتصور على أنحاء، بعضها خارج عن موضوع تعلق النهي بالمعاملة، ولكن نشير إليه أيضاً إيضاحاً للمقال؛ وذلك لأن النهي:

تارة: يتعلق بألفاظ المعاملة، لا بما هي سبب للنقل والانتقال، بل بما أنّها ألفاظ خاصة.

وأخرى: يتعلق بها بما أنّها أسباب وآلات خاصة للنقل والانتقال. وثالثة: يتعلق بالمسبب.

ورابعة: يتعلق بالتسبب بهذا السبب الخاص، فلا يكون السبب مبعوضاً، كما أنّ المسبب لم يكن مبعوضاً، بل التسبب بهذا السبب، كالظهار، فإنّ مفارقة الزوجة ليس مبعوضاً في الجملة، إلا أنّ التوسل بالظهار مبعوض في نظر الشارع، ولعله يمكن إرجاعه بنحو إلى السبب بما هو سبب.

وخامسة: يتعلق بأحكام التصرفات التي تترتب على المعاملة.

ولا يخفى: أنّ النهي المتعلق بألفاظ المعاملة بما أنّها ألفاظ خاصة، خارج عن موضوع تعلق النهي بالمعاملة، كما أنّ النهي المتعلق بأحكام التصرفات أيضاً خارج؛ لكونه نهياً عن الآثار، لا عن المعاملة نفسها، فلو قلنا: إنه فعل تسببي للشخص فعني النهي عنه النهي عن إيجاد المبادلة خارجاً، وأمّا على ما ذكرناه

فمعناه النهي عن الإنشاء بهذه الألفاظ؛ لمبغوضية حصول التملك والتملك بها.

إذا تمهد لك ما ذكرنا، فالكلام يقع في موردين:

الأول: فيما إذا علم كون متعلق النهي التحريمي أو الإرشادي، أو التنزيهي أو الغيري والتبعي، واحداً من هاتيك الأنحاء الخمسة؛ أي كونه السبب بما هو سبب، أو التسبب... إلى آخر الخمسة.

والثاني: فيما لم يحرز كون متعلق النهي أي واحد من الأنحاء الخمسة، بأن لم يعلم كون متعلق النهي التحريمي مثلاً السبب بما هو سبب، أو المسبب... إلى آخر الخمسة.

### المورد الأول: ما إذا أحرز متعلق النهي

لو كان النهي تنزيهياً أو غيرياً، لما اقتضى النهي الفساد مطلقاً؛ سواء كان المتعلق السبب بما هو سبب، أو المسبب، أو غيرهما، وهو واضح.

كما أنه لا إشكال في أنه إذا كان النهي إرشاداً إلى الفساد، لاقتضى فساد المعاملة، سواء تعلق النهي بالسبب، أو بالمسبب، أو بالتسبب، أو بترتيب الآثار.

وأما لو كان النهي تحريمياً، فإن علم كون المتعلق ألفاظ المعاملة، أو السبب بما هو سبب أو المسبب - بل التسبب لو كان قسماً آخر - فلا ملازمة بين النهي والفساد عقلاً؛ بدهة أنه من الممكن عقلاً مبغوضية التكلم بلفظ، أو سببية شيء لشيء، أو التسبب بشيء، أو حصول المسبب، مع وقوع تلك الأمور خارجاً، وذلك كسببية آلة الحيازة الغصبية لحصول الملك، فإن الملكية تحصل بتلك الآلة مع مبغوضية التسبب بها عند الشارع، وكتملك الكافر للمسلم، فإنه يمكن أن يصير الكافر مالكاً للمسلم، ولكنّه يجبر على بيعه.

وبالجملة: لا ملازمة عقلاً بين مبعوضة تلك الأمور ووقوعها خارجاً<sup>(١)</sup>.  
ولكن يقع الكلام في أنه هل يلازمه عقلاً؛ بمعنى أنه هل يفهم العرف والعقلاء ملازمة بين النهي وعدم وقوعها، أم لا؟  
قال الشيخ الأعظم رحمته في مورد تعلق النهي بالمسبب<sup>(٢)</sup>: لو قلنا بأن لهذه الألفاظ سببية عقلية لوقوع المطلوب منها، والشارع كشف عنها، فالباب باب واقعية؛ مجهولة عندنا، معلومة عند الله، فلا يدلّ النهي على الفساد؛ لأنّ الصحة والفساد على هذا أمر واقعي لا تناله يد الجعل، وحيث إنّ مملوكية المسلم للكافر مبعوضة مثلاً يجبر الكافر على إخراج المسلم من ملكه.  
وأما إن قلنا بأنّ تسببها يجعل من الشارع، فلا بدّ من القول بدلالة النهي على الفساد؛ لأنّ من البعيد في الغاية جعل السبب فيما إذا كان وجود المسبب مبعوضاً<sup>(٣)</sup>.  
فالشيخ رحمته مفضّل بين كون الأسباب مجعولة، فيدلّ النهي على الفساد، وبين كونها أسباباً عقلية فلا تكشف عن الفساد.  
وفيه أولاً: أنه لو تمّ ما أفاده رحمته فلا فرق في ذلك بين تعلق النهي بالمسبب، أو بالسبب، يقال: لو كانت سببية هذه الألفاظ عقلية، فالنهي عنها لا يكشف عن فسادها، وأما لو كانت مجعولات شرعية فيبعد جعل السببية لها مع مبعوضيتها.

١ - قلت: ولا يخفى أنّه لا تنافي بين ما ذكرناه هنا وما سنذكره في مقالة أبي حنيفة من اقتضاء النهي التحريمي صحّة متعلّقه إذا كانت معاملة، فارتقب حتى حين. [المقرّر حفظه الله]  
٢ - كذا استفدنا من بحث سماحة الأستاذ - دام ظلّه - ولكن يظهر من تقارير الشيخ رحمته أنّ هذا التفصيل إنّما يجري في صورة تعلق الأمر بالسبب، فلا يتوجّه عليه رحمته الإشكال الأوّل، إلّا أن يعكس الإشكال. [المقرّر حفظه الله]

٣ - مطارح الأنظار: ١٦٣ / السطر ٢٨.

وثانياً: أنّ التردد في كلامه ﷺ بكلامه شقيه غير وجيه؛ لعدم كون المعاملات الدارجة بين العقلاء، أموراً عقلية وحقائق لم يطلعوا عليها، بل هي أمور عقلانية اعتبروها حسب احتياجاتهم وارتباطات بعضهم مع بعض، ومن القريب عدم وجود جميع هذه المعاملات الدارجة في القرون السابقة، بل كان لهم بعضها في حياتهم البسيطة، فكلما كثرت الارتباطات والاحتياجات حدثت معاملات لم تكن دارجة، ألا ترى أنّ معاملة التأمين حدثت في عصرنا هذا، ولم يكن لها قبل عصرنا منها عين ولا أثر!!

وبهذا ظهر عدم كونها مجعولات شرعية، بحيث يكون للشارع فيها تعبد وجعل، بل هي أمور عقلانية دارجة بينهم أمضى الشارع ما هم عليه فيها بزيادة جزء أو شرط، أو نقصهما.

فتحصّل: أنّ المعاملات الدارجة لم تكن أسباباً عقلية، ولا شرعية، وإنما هي أمور عقلانية ممضاة في الشريعة.

فعلى هذا إذا تعلّق نهي بمعاملة - سواء تعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب - فمن المعلوم أنّه لا ملازمة بين النهي والفساد؛ لأنّك عرفت أنّه من الممكن مبعوضة التسبّب بسبب خاص، أو نفس التسبّب، مع تحقّقه خارجاً، كالحيازة بالآلة المغصوبة، فإنّه تتحقّق الحيازة بها، يترتّب عليها الآثار الوضعية، مع حرمة استعمالها، وكالظهار، فإنّه مع مبعوضيته يحصل به الفراق، وكذا يمكن أن يكون المسبّب مبعوضاً مع حصوله، كبيع المسلم والقرآن من الكافر، فيجبر الكافر على بيعهما. فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا ملازمة عقلاً ولا عقلاً بين تعلّق النهي التحريمي بألفاظ المعاملة بما هي ألفاظ، أو بما هي أسباب، أو بالتسبّب بها، أو بالمسبّب، وبين الفساد.

نعم، لو تعلّق النهي بمعاملة لأجل مبعوضة ترتّب الآثار المطلوبة عليها، فلا إشكال في دلالة على الفساد؛ لأنّ حرمة ترتّب الآثار على معاملة، مساوقة لفسادها عرفاً، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>. هذا إذا أحرز تعلّق النهي بأحد العناوين المذكورة.

### المورد الثاني: فيما إذا لم يحرز متعلّق النهي

إذا لم يحرز كون متعلّق النهي التحريمي السبب بما هو ألفاظ خاصّة، أو به بما أنّه سبب، أو بالتسبّب به، أو بالمسبّب، أو ترتيب الآثار، ولم تكن قرينة على واحد منها، فقد استظهر الشيخ الأعظم عليه السلام من نفس تعلّق النهي بمعاملة - كقوله: «لا تبع ما ليس عندك» - تعلّق النهي بنفس صدور الفعل المباشري؛ وهو السبب منه<sup>(٢)</sup>.

ولكن فيه: أنّه إنّما يصحّ لو كانت ألفاظ المعاملات، ممّا ينظر إليها، وقد أشرنا إلى أنّها ممّا يتوسّل بها، وتكون منظوراً بها، وسيظهر لك جلياً - عند ذكر قول أبي حنيفة - أنّ عناوين المعاملات وأسبابها عند العرف والعقلاء، أمور توصّلية، ولا ينقدح في ذهنهم من النهي عن معاملة حرمة التلفّظ بها بما أنّها ألفاظ خاصّة، أو التسبب بها، فالنهي يدور بين تعلّقه بالمسبّب بما هو مسبّب، وبين تعلّقه بالآثار المطلوبة منها، فما اختاره الشيخ عليه السلام أبعد الاحتمالات.

فإذا استظهر من النهي المتعلّق بالمعاملة، أنّ الغرض هو الزجر عنها بلحاظ آثارها المطلوبة منها - كما لا يبعد - فيكون معنى «لا تبع ما ليس عندك»: لا ترتّب آثار الملكية عليها، فيستفيد منه العرف والعقلاء الفساد، ولكن إن استفيد منه مبعوضة المسبّب فلا يدلّ على الفساد.

١ - قلت: وربما يستأنس لذلك بإمكان استكشاف كون المتعلّق ترتّب الآثار فيما إذا تعلّق

النهي التحريمي بمعاملة، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢ - مطارح الأنظار: ١٦٤ / السطر ٧ - ٩.

### الروايات التي يستدلّ بها على فساد المعاملة المنهي عنها

ربما يستدلّ<sup>(١)</sup> بروايات على دلالة النهي المتعلق بعنوان المعاملة، على الفساد شرعاً وإن لم يستلزمه عقلاً:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: «ذاك إلى سيّده؛ إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما» قلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عتيبة - عيينة - وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: رواية أخرى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه؛ إن شاء فرّق بينهما...» إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، فليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده ولم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله؟ فقال عليه السلام: «عاصٍ لمولاه» قلت: حرام هو؟ قال عليه السلام:

١ - الوافية في أصول الفقه: ١٠٥.

٢ - الكافي ٥: ٤٧٨ / ٣، وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ١.

٣ - الكافي ٥: ٤٧٨ / ٢، وسائل الشيعة ٢١: ١١٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ٢.

«ما أزعَم أنه حرام، وقل له: أن لا يفعل إلا بإذن مولاه»<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال - كما عن الشيخ الأعظم عليه السلام<sup>(٢)</sup> -: أن مفهوم قوله عليه السلام: «لم يعص الله، وإنما عصى سيده» أنه في مورد عصيان الله تعالى يقع فاسداً. وتعميم الاستدلال لفساد مطلق المعاملات، إنما هو بإلغاء خصوصية النكاحية في الحكم، فيستفاد منها أن كلَّ معاملة لو كانت معصية لله تعالى ومما نهى عنها، تكون باطلة، وقد نفى الإمام الصغرى؛ وأنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده.

وقد استشكل<sup>(٣)</sup> في ذلك: بأن عصيان المولى يستلزم عصيان الله تعالى، فنكاح العبد بلا إذن مولاه - بما أنه مخالفة لمولاه وعصيان له - عصيان لله تعالى؛ لحرمة مخالفته شرعاً؛ فكيف قال الإمام عليه السلام: «إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، وَلَمْ يَعِصِ اللَّهَ»؟! فوقع القوم في حيص وبيص، فذهبوا يميناً وشمالاً في التفصّي عن الإشكال، ولكن لم يأتوا بشيء مقنع غير مخالف للظاهر.

تنقيح الكلام في ذلك يستدعي التكلّم في موقفين:

الأوّل: في مفاد الروايات؛ وأنه هل يستفاد منها بطلان المعاملة المنهي عنها،

أم لا؟

والثاني: في أنه كيف يكون نكاح العبد بلا إذن مولاه، عصياناً لمولاه دون

عصيان الله، مع أن عصيان مولاه لا ينفك عن عصيان الله تعالى؟

أمّا الموقف الأوّل، فقد قال صاحب «الفصول» عليه السلام: «إِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ العَصِيَانِ

١ - الكافي ٥: ٤٧٨ / ٥، وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد

والإماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢ - مطارح الأنظار: ١٦٤ / السطر ٢٠.

٣ - الفوائد الحائرية: ١٧٦، قوانين الأصول ١: ١٦٢ / السطر ٤.



فيها - بقرينة المقام - الإتيان بما لم يمرض أو لم يرض بصحته، فتكون بصدد بيان الحكم الوضعي من حيث الصحة والفساد، فعنى «إنه لم يعص الله»: أنه لم يأت بنكاح لم يمرضه الله، بل أتى بنكاح لم يمرضه سيده على تقدير عدم الإجازة»<sup>(١)</sup>.

ولكن فيه أولاً: أن الظاهر من مناسبة المقام، خلاف ما ادّعاه الشيخ لأنه يظهر من قوله عليه السلام في ذيل الرواية الثانية: «إن ذلك ليس كإتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه» أنه بصدد إفادة الحرمة التكليفية لعصيان الله؛ لأن الظاهر من الروايات حرمة النكاح في العدة وقد عدّ من المحرمات في رواية النكاح في العدة، والوطاء يوم رمضان<sup>(٢)</sup>، فقتضى المقابلة أن نكاح العبد بلا إذن مولاه لو كان معصية ومخالفة تكليفية لله تعالى - كما كان ذلك في النكاح في العدة - لاقتضى الفساد.

وثانياً: أنه كم فرق بين التعبير بـ«مخالفة الله» وبين «عصيان الله»!! فإنه إذا خولف الحكم الوضعي يصح إطلاق «مخالفة الله» ولا يكاد يصح إطلاق «عصيان الله» لأن ظاهر العصيان هو المخالفة التكليفية، فتري أن لسان التعبير في الروايات هو «العصيان» دون «المخالفة».

هذا مع أنه لا يكون للسيّد حكم وضعي يخالفه العبد؛ لأن المقرّر في محله أنه لا بدّ وأن تكون أفعاله المتعارفة بإذن سيده، ولا يجوز مخالفته، ومخالفة السيّد عند العرف والعقلاء ليست إلاّ بخروج العبد عن زيّ العبودية.

وبما ذكرنا يندفع توهم كون العصيان مخالفة للحكم الوضعي؛ بدعوى أن العبد كما أنه بمخالفته لسيّده يكون عاصياً - لكونه متصرفاً في سلطان مولاه بلا إذنه -

١ - الفصول الغروية: ١٤٤ / السطر ١٩.

٢ - راجع وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١، الحديث ١.

فكذلك من خالفه تعالى يكون متصرفاً في سلطانه تعالى بلا إذنه، والعبد هنا لم يتصرف في سلطان الله تعالى، وإنما تصرف في سلطان مولاه، فلا يقع فاسداً، فكلماً كان تصرفاً في سلطانه تعالى يقع فاسداً.

توضيح الدفع: هو أنه لو فرض استعمال «العصيان» في المخالفة الوضعية أحياناً، إلا أنه ليس مختصاً بالخروج عن السلطنة، بل يشمل مخالفة التكليفي، بل يكون ذلك من أوضح مصاديق العصيان.

فظهر: أن الظاهر من الروايات هو أنه فيما إذا تعلق نهي تكليفي بمعاملة - كالنكاح في العدة - يوجب فساد متعلقه.

ولا يخفى: أن هذا لا يتنافى مع ما ذكرناه من عدم الملازمة بين النهي والمبغوضية والفساد؛ وذلك لأن ما ذكرناه هناك هو أنه لو خلى وطبعه، لا يكون بين النهي والفساد ملازمة عقلية أو عقلائية، ولا ينافي ذلك دلالته على الفساد بالدليل، والروايات هنا دلت على أن النهي التحريمي يوجب الفساد، فهذا على خلاف القاعدة، ولا مانع من الالتزام به لدلالة الدليل.

وأما الموقف الثاني: فهو أن ظاهر الروايات أن نكاح العبد بلا إذن مولاه، عصيان لمولاه، لا لله سبحانه، مع أنه ينبغي أن يقال: إنه عند عصيان مولاه يكون عصى الله، مع زيادة؛ وهي عصيان مولاه، فما الجواب؟ فوق القوم في حيص وبيص:

فقال بعض: إن الشيء إما أن يكون عصياناً لله تعالى بنفسه، كشرب الخمر، أو يكون عصياناً له تعالى بتوسط عصيان الغير، وظاهر الروايات هو أنه إذا كان عصيان الله تعالى بنفسه فهو فاسد، ولا تصححه إجازة الغير، وأما في الثاني فلا يقتضي الفساد؛ لأن الحق راجع إلى الغير، فله إسقاط حقه وإجازة المعاملة،

والنكاح في مفروض المسألة لم يكن بنفسه عصياناً لله تعالى، وإنما صار عصياناً له تعالى بواسطة تضييع حقّ مولاه، فعنى «إِنَّهُ لَمْ يَعِصِ اللَّهَ» هو أَنَّهُ لَيْسَ نِكَاحُ الْعَبْدِ بِإِذْنِ مَوْلَاهُ، مِمَّا لَمْ يَشْرَعَهُ تَعَالَى بِنَوْعِهِ، كَالنِّكَاحِ فِي الْعِدَّةِ، بَلْ مِمَّا شَرَّعَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِنَوْعِهِ، وَلَكِنْ نَهَى عَنْ بَعْضِ أَفْرَادِهِ لِخُصُوصِيَّةِ فِيهِ<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أَنَّ لَازِمَ مَا أُفِيدَ أَنَّهُ إِذَا تَعَلَّقَ النَّهْيُ بِقِسْمٍ مِنَ النِّكَاحِ - كَنِكَاحِ الْعَبْدِ بِإِذْنِ مَوْلَاهُ - لِاقْتِضَى فِسَادِهِ، وَهُوَ كَمَا تَرَى، فَتَأَمَّلْ.

والذي يقتضيه التحقيق - حسبما أشرنا إليه غير مرّة في نظائر المقام - هو أن يقال: إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ مَلَا حِظَّةِ الْعَنْوَانِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْخُطَابُ وَالتَّكْلِيفُ، وَيَدَقُّقُ النَّظْرَ فِيهِ؛ حَتَّى لَا يَتَجَاوَزَ التَّكْلِيفُ الْمُتَعَلِّقَ بِعَنْوَانٍ إِلَى عَنْوَانٍ آخَرَ وَإِنْ اتَّحَدَ مَعَهُ خَارِجاً، وَلِذَا قُلْنَا: إِنَّ مَنْ نَذَرَ صَلَاةَ اللَّيْلِ لَا تَصِيرُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَاجِبَةً بِالنَّذْرِ، بَلْ هِيَ بَاقِيَةٌ عَلَى اسْتِحْبَابِهَا، وَإِنَّمَا الْوَاجِبُ هُوَ عَنْوَانُ الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ، وَلِزُومِ إِتْيَانِ صَلَاةِ اللَّيْلِ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مُصَدِّقاً بِعَنْوَانِ الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ.

ففي المقام نقول: إِنَّ الْوَاجِبَ عَلَى الْعَبْدِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، إِطَاعَةَ مَوْلَاهُ وَحَرَمَةَ مَخَالَفَتِهِ وَعَصْيَانِهِ، وَتَرْوِيحَ الْعَبْدِ بِدُونِ إِذْنِ سَيِّدِهِ وَإِنْ كَانَ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيُّ مُصَدِّقاً لِلْمَخَالَفَةِ، لَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَا فَعَلَهُ بِمَا هُوَ تَرْوِيحٌ مِنْهُ بِأَنَّهُ شَرَعاً بَلْ كَانَ مَأْمُوراً بِهِ بِالْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ بِأَصْلِ الشَّرْعِ، وَغَايَةَ مَا تَكُونُ هِيَ مَخَالَفَةُ مَوْلَاهُ؛ حَيْثُ إِنَّهُ تَصَرَّفَ فِي سُلْطَانِهِ بِارْتِكَابِهِ أَمراً مَهْماً، فَهُوَ بِارْتِكَابِهِ التَّرْوِيحَ بِدُونِ إِذْنِ مَوْلَاهُ عَاصٍ لِمَوْلَاهُ، لَا عَاصٍ لِلَّهِ تَعَالَى، نَعَمْ بَعْدَ صَدَقِ عَنْوَانِ «مَخَالَفَةُ مَوْلَاهُ وَعَصْيَانُهُ» عَلَيْهِ يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ عَصْيَانُ اللَّهِ تَعَالَى، لَكِنْ لَا بِاعْتِبَارِ ذَاتِ النِّكَاحِ، بَلْ لِأَجْلِ عَصْيَانِ الْمَوْلَى وَمَخَالَفَتِهِ.

وبالجملة: إذا قال الشارع لعبده: «أطع مولاك ولا تخالفه» يكون الواجب والحرام على العبد إطاعة مولاه وحرمة مخالفته، فإذا أمره مولاه بإتيان الماء مثلاً أو نهاه عن النكاح، لا يصير إتيان الماء ولا النكاح بعنوانها من الواجبات الشرعية ومحرماتها؛ بداهة أنهما من المباحات أو المستحبات، والواجب أو الحرام على العبد في الشريعة هو عنوان «إطاعة المولى وعصيانه» وغاية ما يكون هي أن ما أتى به عسيان أو إطاعة لمولاه، فنكاح العبد بغير إذن مولاه يكون عسياناً لمولاه، وليس عسياناً لله تعالى في أصل النكاح، فتدبر.

نعم، هو عصى الله في مخالفة سيده وعصيانه، ومجرد انطباق عنوان عرضي على موضوع، لا يوجب سراية الحكم المعلق على العنوان عليه، ولذا فبعد قول زرارة: «إنه في أصل النكاح كان عاصياً» قال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه».

وبعبارة أخرى: قد تقدّم في مسألة الاجتماع، أن انطباق عنوان عرضي محرم على شيء حلال بالذات، لما يوجب حرمة.

والنكاح المحرم في الفرض ليس إيجاد العبد ألفاظ النكاح والتلفظ بلفظ «أنكحت» ونحوه من حيث أنه فعل من أفعاله وأنه تصرف في سلطنة مولاه؛ بداهة أنه لا يمكن التفوه بذلك؛ لأنه ظلم في حق العبد، تعالى الله عنه علواً كبيراً، بل المراد عنوان التزويج المسمى بالفارسية - زن گرفتن - ومن المعلوم أن التزويج بعنوانه ليس عسيان الله تعالى، بل مما أحله الله وأباحه بل استحبه، نعم ينطبق عليه عنوان مخالفة مولاه.

فتزويج العبد بلا إذن مولاه ينطبق عليه عنوانان: أحدهما عنوان النكاح، وثانيهما عنوان مخالفة مولاه، وواضح: أن ما حرّمه الله على العبد هو عنوان مخالفة مولاه، لا عنوان النكاح، فتزويج العبد ليس معصية الله تعالى ذاتاً، وإن كان من حيث اتصاف عنوان مخالفة مولاه عليه مستلزم لمعصيته تعالى، فالمصداق المفروض مصداق لعنوان ذاتي له - وهو النكاح - وهو مشروع تعلّق به الأمر الاستحبابي؛ وعنوان عرضي، وهو عنوان مخالفة المولى، ومجرّد انطباق العنوان الثاني على النكاح عرضاً لا يوجب حرّمته؛ لما تقدّم أنّه لا يسري الحكم المتعلّق بعنوان إلى ما يقارنه أو يتحد معه.

وبالجملة: تزويج العبد خارجاً وإن كان ينطبق عليه عنوان مخالفة مولاه ويكون عصباناً لسيّده، ولكن لم يكن ممّا حرّمه الله عليه بعنوانه؛ لأنّ ما حرّمه الله على العبد هو عنوان مخالفة المولى لا النكاح، وانطباق عنوان المخالفة على مصداق محلّ ذاتي لا يوجب حرّمته؛ لعدم تجاوز النهي عن عنوان إلى عنوان آخر يقارنه أو يتحد معه.

ونظير ذلك - كما أشرنا - ما إذا تعلّق النذر مثلاً بنافلة الليل فإنّ تعلّق النذر بها لا يوجب سراية الوجوب إليها حتى تصير صلاة الليل واجبة عليه، بل صلاة الليل بعد النذر باقية على الاستحباب؛ وذلك لأنّ النذر تعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، والأمر الاستحبابي تعلّق بذات صلاة الليل، وينطبق عنوان الوفاء بالنذر عرضاً على نافلة الليل، فلا تصير صلاة الليل واجبة.

وكيفما كان: في الروايات شواهد صدق على ما ذكرنا:

منها: قول زرارة في الرواية الثانية: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل

النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّمَا أَتَى شَيْئاً حَلَالاً، وَلَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ، إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ»<sup>(١)</sup>، فترى أَنَّهُ عليه السلام صرَّحَ بِأَنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ شَيْءٌ حَلَالٌ، وَلَيْسَ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَعَ ذَلِكَ عَصَى سَيِّدَهُ؛ أَيَّ فِي النِّكَاحِ، فَالْتَزْوِيجُ عَصِيَانٌ لِلسَّيِّدِ، وَمُخَالَفَةٌ لِلسَّيِّدِ عَصِيَانٌ لِلَّهِ، وَهِيَ بِعِنَانِهَا غَيْرُ النِّكَاحِ وَإِنْ اتَّحَدَتْ مَعَهُ خَارِجاً.

ومنها: تعليقه عليه السلام في ذيل الرواية الثانية: «إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَاتِبَانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَأَشْبَاهِهِ»<sup>(٢)</sup> ممَّا تَعَلَّقَتْ الْحَرْمَةَ فِيهِ بِعِنَانِهَا، حَيْثُ فَرَّقَ عليه السلام بَيْنَ نِكَاحِ الْعَبْدِ، وَبَيْنَ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِنَفْسِ الطَّبِيعَةِ بِعِنَانِهَا، وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لَمَّا ذَكَرْنَا.

ومنها: ما في صحيحة منصور بن حازم المتقدمة<sup>(٣)</sup>، حَيْثُ صرَّحَ عليه السلام بِعَدَمِ حَرْمَةِ التَّزْوِيجِ، وَمَعَ ذَلِكَ نَهَاهُ عَنِ إِتْيَانِهِ بِإِذْنِ مَوْلَاهُ، وَلَيْسَ لَهُ وَجْهٌ إِلَّا مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ النِّكَاحَ لَيْسَ بِجِرَامٍ، وَلَكِنْ يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ عِنْوَانُ آخِرِ مُحَرَّمٍ؛ وَهُوَ عِنْوَانُ «مُخَالَفَةِ الْمَوْلَى».

فَتَحَصَّلَ مِمَّا ذَكَرْنَا بِطَوْلِهِ: أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الرِّوَايَاتِ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ عَمَلُ الْعَبْدِ مُخَالَفاً لِلْمَوْلَى وَعَصِيَاناً لَهُ، وَكَانَ ذَلِكَ الْعَمَلُ صَحِيحاً فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ - كَنِكَاحِ الْعَبْدِ - فَلَا يَقَعُ فَاسِداً، بَلْ يَكُونُ مَنْوِطاً بِإِجَازَةِ مَوْلَاهُ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْعَمَلُ فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ مَنْهِيّاً عَنْهُ كَالنِّكَاحِ فِي الْعِدَّةِ، فَالنَّهْيُ عَنْهُ يَكْشِفُ عَنِ فَسَادِهِ، فَتَدَبَّرْ.

١ - تقدّمت في الصفحة ١٧٥.

٢ - تقدّمت في الصفحة ١٧٥.

٣ - تقدّمت في الصفحة ١٧٥.

### حول دعوى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة

حكى عن أبي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني<sup>(١)</sup>: أن النهي عن شيء - معاملة كان أو عبادة - يدل على الصحة<sup>(٢)</sup>؛ لأن النهي عبارة عن المنع والزجر عن إيجاد شيء في الخارج، فلا بد وأن يكون متعلقه مقدوراً للمكلف، وإلا إذا لم يكن تحت اختياره فلا يكاد يتعلّق به النهي، لأنه متروك قهراً، كما لا يصحّ تعلّق الأمر إلا بما يكون مقدوراً له.

وبالجملة: الأمر والنهي يردان على أحد طرفي المقدور؛ من الفعل أو الترك، فلو اقتضى النهي فساد متعلقه، لاقتضى سلب قدرة المكلف، وعند ذلك يكون متروكاً قهراً لا يحتاج إلى النهي، فالنهي عن شيء يلازم عقلاً صحة تحقق متعلقه؛ وأنه ممّا يمكن تحقّقه، وإلا لما كان لتعلّق النهي به وجه.

وبعبارة أخرى: كلّ حكم تكليفي لا يتعلّق إلا بما هو مقدور للمكلف؛ بحيث يكون كلّ من طرفي الفعل والترك تحت قدرته، وعلى هذا فتعلّق النهي - كمتعلّق الأمر - لا بدّ وأن يكون مقدوراً، ولذا لا يمكن النهي عن الطيران في الهواء؛ لعدم قدرة المكلف عليه، ولا يكون متعلّق النهي مقدوراً إلا إذا كان بجميع أجزائه وشروطه مقدوراً له، كما هو الشأن في متعلّق الأمر، فلو خالف المكلف وأتى بالمنهي عنه بجميع أجزائه وشروطه، لترتّب عليه الأثر بالضرورة.

١ - أنظر المحصول في علم أصول الفقه ٢: ٤٥٦، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١١ - ٢١٢.

٢ - قلت: وحكي عن فخر المحقّقين موافقتهما في ذلك<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]  
أ - أنظر مطارح الأنظار: ١٦٦ / السطر ١٦.

ثم إنَّ ظاهر استدلالهما، يدلُّ على أنَّ مرادهما إثبات الملازمة العقلية بين النهي والصحة، لا الدلالة العرفية اللفظية. كما أنَّ الظاهر أنَّ مرادهما من «النهي» النهي التحريمي المولوي، لا النهي الإرشادي؛ بقربنة أخذ القدرة في المتعلِّق. ولا ينافي هذا ما ذكرناه من ظهور النهي - إذا لم يحرز كونه من أيِّ قسم من النواهي - في الإرشاد إلى متعلِّقه؛ عبادة كان أو معاملة.

وبالجملة: ظاهر مقالهما هو أنَّه في النهي المحرز كونه تحريمياً إذا تعلَّق بعبادة أو معاملة فلازم ذلك عقلاً صحة متعلِّقه، ولا ينافي هذا ما ذكرناه من ظهور النهي - إذا لم يحرز كونه من أيِّ قسم من النواهي - في الإرشاد إلى متعلِّقه؛ عبادة كانت أو معاملة.

فحاصل مقالهما: هو أنَّه إذا تعلَّق نهي تحريمي مولوي بعبادة أو معاملة، فلازمه العقلي صحة متعلِّقه وكونه مقدوراً للمكلف.

وأجيب عن مقالهما بوجوه كلها خارجة عن موضوع بحثهما:

فمنها: ما ذكره المحقِّق الخراساني رحمته وحاصله: أنَّ التحقيق أنَّ دلالة النهي على الفساد إنما تكون، إذا كان النهي عن المعاملة بمعنى النهي عن المسبِّب أو التسبب، وأمَّا إذا كان النهي عن السبب فلا، وعلل رحمته ذلك بأنَّه إذا تعلَّق النهي بالمسبِّب - كالنهي عن بيع المصحف من الكافر مثلاً - ولم يكن قادراً على التكليف، لما صحَّ النهي عنه.

وبالجملة: أمر المسبِّب دائر بين الوجود والعدم، فإن لم يكن قادراً عليه لم يكدر يتعلَّق به النهي.

وكذا لو تعلَّق النهي بالتسبب بالسبب، كالظهار، فإنَّ التسبب به إلى التفريق بين الزوجين مبعوض، بخلاف التسبب بالطلاق، فإذا لم يترتب الفراق على الظهار



كان النهي عن الظهار لغواً، فلا محيص من دلالة النهي عن المعاملة في الموردين على كونها صحيحة.

وأما إذا تعلّق النهي بالسبب لا بما هو سبب فعلي، بل بذات السبب بما أنّه ألفاظ خاصّة، فلا يدلّ النهي على الصحّة؛ لأنّ ألفاظ المعاملة قد تقع صحيحة، وقد تقع باطلة.

وبالجملة: المنهي عنه على هذا، إيجاد ذات السبب مع قطع النظر عن سببته وتأثيره في المسبّب، وهو مقدور له وإن لم يترتب عليه الأثر<sup>(١)</sup>.

وأنت خير: بأنّ مورد نظر أبي حنيفة والشيباني، المعاملة العقلائية الدارجة التي يتوقّع ترتّب المسبّب عليها لو لا نهى الشارع عنها، لا نفس السبب بما هو فعل مباشري؛ لعدم كون ألفاظ «بعت» و«قبلت» مثلاً - من حيث هي - معاملةً حتّى تكون متعلّقة للنهي، فليس المحقّق الخراساني مفصّلاً بين تعلّق النهي بسبب المعاملة، فلا يقتضي الصحّة، وبين تعلّقه بالمسبّب أو التسبّب بالسبب، فيقتضي الصحّة، فهو <sup>بَيِّنٌ</sup> في الحقيقة - مصدّق بمقالهما في تعلّق النهي بالمعاملة، فتدبّر.

ومنها: ما أفاده المحقّق الأصفهاني <sup>رَضِيَ</sup> وحاصل ما ذكره: أنّه إذا تعلّق النهي بذات العقد الإنشائي<sup>(٢)</sup>، وإن كان مقتضاه مقدوريته للمكلّف بذاته، إلاّ أنّه لا ربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلي، فتعلّق النهي بذات العقد الإنشائي، لا يلازم صحّته ونفوذه.

وإذا تعلّق النهي بالإيجاد السببي للملكية الذي هو عين وجود الملكية

١ - كفاية الأصول: ٢٢٨.

٢ - مراده بالعقد الإنشائي ألفاظ المعاملة، كما صرّح به في بعض الموارد. [المقرّر حفظه الله]

بالذات وغيره بالاعتبار، فالنهي وإن دلّ على مقدوريته من حيث هو مؤثر فعلي، ولكن أمر الملكية دائر بين الوجود والعدم، فلا يتصف بالصحة؛ لأنّ وجود الملكية ليس أثراً حتّى يتصف بلحاظه بالصحة؛ لما عرفت من حديث العينية، والشيء لا يكون أثراً لنفسه.

وأما الأحكام المترتبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى السبب ليتصف بلحاظه بالصحة.

فتحصّل: أنّ ما يكون تحت الاختيار - وهو إيجاد الملكية - أمره دائر بين الوجود والعدم، لا يتصف بالصحة والفساد؛ لأنّ وجودها ليس إثراً له، بل هو نفسه، وما لا يكون تحت الاختيار - وهو الأحكام والآثار المترتبة على الملكية - يتصف بالصحة، إلا أنّ نسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى سببه ليتصف بلحاظه بالنفوذ والصحة، فقول أبي حنيفة والشيباني ساقط على جميع التقادير<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه يتوجّه على ما ذكره أولاً، ما توجّه على أستاذة المحقق الخراساني<sup>رحمته</sup> وهو أنّ مورد نظرهما المعاملة العقلانية؛ أي العقد المتوقع ترتب الأثر والمسبب عليه لولا نهى الشارع عنه، لا نفس السبب بما أنّه فعل مباشر، فما أورده أولاً خارج عن محطّ نظرهما.

ثمّ إنّ نظرهما ليس إلى اتصاف إيجاد الملكية بالصحة حتّى يورد عليهما ما ذكره، بل المراد أنّ النهي حيث يدلّ على مقدورية متعلّقه، فالنهي يتعلّق بما تكون له سببية فعلية؛ وهي إيجاد المعاملة السببية بما هي سبب، ومن المعلوم أنّها تتصف بالصحة والفساد، فتدبرّ.

ولو سلّم تعلق النهي بإيجاد الملكية، فلا محالة يكون إيجادها مقدوراً له، كما اعترف عليه السلام به أيضاً، وهو كاشف عن صحة المعاملة، لا عن صحة الإيجاد حتى يقال: إنه لا يتّصف بها.

ومنها: ما أورده المحقّق النائيني عليه السلام على مقالها في المعاملة، فقال ما حاصله: أنّ متعلّق النهي في المعاملة، المبادلة التي يتعاطاها العرف وما هي بيدهم، لا المبادلة الصحيحة والواقعية، ومن المعلوم أنّ المبادلة العرفية مقدورة للمكلّف ولو بعد النهي الشرعي، كما هو المشاهد، فإنّ بائع الخمر مع علمه بالفساد والنهي الشرعي، يبيع الخمر حقيقة ويقصد المبادلة، كما يقصد ذلك عند عدم علمه بالفساد، بل مع علمه بالصحة، وكذا سائر المبادلات العرفية المنهي عنها، فإنّ جميعها مقدورة ومما يتعلّق بها القصد حقيقة، والنهي الشرعي يوجب فسادها؛ أي عدم تحقّقها خارجاً شرعاً وإن تحققت عرفاً، فدعوى أنّ النهي عن المعاملة يقتضي الصحة، ضعيفة جداً<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ ما أفاده عليه السلام صحيح لو كان نظرهما في متعلّق النهي عن المعاملة، المبادلة بالمعنى الأعمّ، وأمّا إن أراد أنّ متعلّق النهي المعاملة الواقعية الشرعية؛ وأنّ ألفاظ المعاملات لها نحو سببية للمبادلات الصحيحة - بدعوى أنّ النهي عمّا لم تكن له سببية فعلية للمعاملة، لا معنى له - فالنهي عنها يقتضي صحّتها، والظاهر أنّ محطّ نظرهما هو الثاني، فما أفاده عليه السلام تأويل لمقالها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكرناه في ردّ مقال أبي حنيفة والشيباني، كأنّه خارج

عمّا هما بصدده.

ولا يبعد أن يقال بصحة مقالهما في المعاملة؛ وأن النهي عن المعاملة يدل على الصحة بعد إحراز كون النهي نهياً تكليفاً عن المعاملة الواقعية الاعتبارية، لا إرشادياً، وإلا فظهوره في الفساد لا ينبغي أن ينكر<sup>(١)</sup>.

هذا كله بالنسبة إلى مقال أبي حنيفة والشيباني في النهي المتعلق بالمعاملة. وأما النهي المتعلق بالعبادة، فلا محصل لمقالهما؛ وذلك لأنه يعتبر في العبادة أن لا يكون المأتي به منهيًا عنه ومبغوضاً، وواضح أنه بمجرد النهي عن عبادة يستكشف مبغوضيتها، وعدم الأمر بها، وعدم الملاك فيها؛ لعدم صحة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، ولا يكاد يمكن أن يكون شيء واحد حاملاً للملاك الصحة والفساد، فنفس تعلق النهي بعبادة يسلب القدرة عن العبد.

لا يقال: فليكن متعلق العبادة الفعلية، كما استظهر ذلك في تعلق النهي بالمعاملة، وحينئذٍ فالنهي عنها يقتضي صحتها؛ للملازمة العقلية المدعاة في تعلق النهي بالمعاملة.

لأننا نقول: إن تعلق النهي بالمعاملة أو العبادة، كان ظاهراً في كون متعلقه المعاملة الفعلية والعبادة الفعلية، ولا يصار إلى خلاف ذلك مهما أمكن إلا إذا كان دليل

١ - قلت: ولا يخفى أن ما ذكر هنا، لا ينافي ما سبق عند بيان أن النهي التحريمي إذا تعلق بمعاملة، لا يلزم الفساد عقلاً؛ لأن غاية ما استفيد هناك عدم الملازمة بين النهي والفساد، وأما اقتضاء النهي صحة متعلقه، فلم يكن مقصوداً بالبحث هناك، وما نحن بصدد إثباته هنا، هو اقتضاء النهي صحة متعلقه عقلاً إذا كان معاملة. وكذا لا تنافي بين ما ذكر هنا، وبين ما قلنا من أن النهي التحريمي لو تعلق بترتب الآثار لاقتضى الفساد؛ لأن محط البحث هنا فيما لو تعلق النهي بنفس المعاملة، لا بما هو خارج عنها مترتب عليها، فتدبر واغتنم. [المقرّر حفظه الله]

على عدم إمكان إرادة الفعلية منهما، فعند ذلك ترفع اليد عن هذا الظهور، ومن الواضح أنه لا دليل ولا موجب لارتكاب خلاف الظاهر في تعلق النهي بالمعاملة بعد إمكان إرادة المعاملة الفعلية، كما أشرنا إليه، وأمّا في العبادة فيمتنع تعلق النهي بما يكون عبادة فعلية؛ ضرورة امتناع كون شيء واحد - بحيثية واحدة - محبوباً ومبغوضاً، ذا صلاح وفساد، كما لا يخفى، وحيث أنه لا يمكن إنكار الملازمة الفعلية بين النهي وصحة تحقق متعلقه، فلا بدّ من تأويل العبادة الواقعة في متعلق النهي؛ بأن يراد بها ما تكون عبادة لولا النهي.

فتحصل: أنّ ما ذكرناه - من اقتضاء النهي صحة متعلقه - إنما يتمّ في النهي المتعلّق بالمعاملة، وأمّا النهي المتعلّق بالعبادة فلا، بل يقتضي الفساد. هذا كلّه في المقام الأوّل؛ أي مقتضى تعلق النهي بأقسامه بذات المعاملة، أو العبادة، أو مجزئتها، أو بشرطها، أو بوصفها.

## المقام الثاني

في حكم نفس العبادة إذا تعلّق النهي بجزئها أو شرطها أو وصفها

إذا تعلّق النهي بجزء العبادة<sup>(١)</sup> أو بشرطها أو بوصفها اللازم أو المفارق واقتضى فساده، فهل يقتضي ذلك فساد الكلّ، أو المشروط، أو الموصوف، أم لا، بل غاية ذلك فساد جزء العبادة، أو شرطها، أو وصفها فقط؟

وليعلم: أنّ محطّ البحث ما لو أحرز كون النهي تحريمياً، لا مجرد تعلّق النهي المشكوك في كونه تحريمياً أو أحرز كونه للإرشاد إلى مانعيته، فإنّه عليه لا ينبغي الإشكال في فساد العبادة، كما هو واضح.

وكذا محطّ البحث اقتضاء الفساد من حيثية تعلّق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف ومبغوضيته، لا من الحيثيات الأخر، مثل تحقّق الزيادة في المكتوبة، أو كون الزائد المحرّم من كلام الآدمي... إلى غير ذلك ممّا لسنا بصدده الآن. فما يظهر من بعضهم من أنّ الجزء المنهي عنه مثلاً كلام آدمي، فيوجب إتيانه زيادة في المكتوبة وفسادها، فخارج عن محطّ البحث عجالة.

فظهر: أنّ محطّ البحث ما لو تعلّق نهى تحريمي بجزء عبادي أو شرطه أو وصفه اللازم أو المفارق، فهل يقتضي مجرد المبعوضة - من حيث هي - مبعوضة العبادة وفسادها، أم لا؟

١ - قلت: ولعلّه ظهر ممّا ذكرناه في المقام الأوّل، حكم المقام الثاني بالنسبة إلى تعلّق النهي بجزء المعاملة أو شرطها أو وصفها، وإن بقي شيء فيمكن أن يتفطن لحكمه ممّا ذكره فيما يرتبط بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها. [المقرّر حفظه الله]

### حكم تعلق النهي بالجزء

إذا تمهد لك محطّ البحث، فلعلّ عدم اقتضاء الفساد من القضايا التي قياساتها معها؛ ضرورة أنّ النهي إذا تعلّق بجزء الصلاة مثلاً، فلا يكاد يحكي إلا عن مبغوضية متعلّقه، لا الإرشاد إلى مانعيته، والمفروض أنّه لم تكن جهة أخرى محطّاً للبحث، كالزيادة في المكتوبة، أو النقصان فيها، وواضح أنّ مجرد إتيان شيء مبغوض ليس جزءاً للصلاة فعلاً - بلحاظ تعلق النهي به، وإلا يكون جزءاً - لا يوجب فسادها. وبالجملّة: مبغوضية جزء العبادة، توجب فساد نفس الجزء لا الكلّ، ولا تسري إليه، ولو كان قابل التدارك يأتي به ثانياً.

نعم، لو اكتفي بالجزء العبادي المنهي عنه، لأوجب فساد الكلّ وبطلانه؛ لأجل عدم الإتيان بالجزء، لا لأجل مبغوضية الكلّ بسبب تعلق النهي بجزئه. وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمته في اقتضائه الفساد، خارج عن محطّ الكلام، لأنّه ذكر:

تارة: أنّ مقتضى النهي عن جزء هو تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، ولا محالة تكون بالنسبة إليه بشرط لا، ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شيء، يقتضي فساد العبادة الواجدة لذلك الشيء.

وأخرى: أنّ الإتيان بالجزء المنهي عنه، زيادة في المكتوبة، فتشمله أدلّة الزيادة، فتفسد.

وثالثة: أنّه كلام آدمي، أو كلام غير قرآني، أو غير جائز، فيقتضي الفساد<sup>(١)</sup>.

١ - فوائد الأصول ١: ٤٦٥ - ٤٦٦.

حيث عرفت: أنّ مجرد مبغوضية الجزء يوجب مبغوضية الكلّ، وهو يجري وإن لم يكن هناك دليل على تقييد العبادة بعدمه، أو عدم مبطلية الزيادة، وعدم مبطلية كلام الآدمي، أو الكلام غير القرآني، وغير الذكر الجائز.

وبالمجملة: لو كنّا نحن وأدلة تحريم قراءة سور العزائم في الصلاة فقط، ولم يكن دليل يستفاد منه تقييد الصلاة بعدمها، ولا مبطلية الزيادة في الصلاة، ولا على مبطلية كلام الآدمي، أو الكلام غير القرآني وغير الذكر الجائز، فهل مجرد إتيانها مع إتيان الصلاة بتمام أجزائها وشروطها يوجب بطلانها، أم لا؟ وواضح أنّه بمجرد ذلك لا يقتضي الفساد، بل غاية ما هناك هو أنّه أتى بالعبادة مع شيء مبغوض. هذا في الجزء، والأمر فيه واضح كما أشرنا.

### حكم تعلق النهي بالوصف

وأما الوصف فهو على قسمين: وصف لازم، ووصف غير لازم، والمراد بالوصف اللازم، هو ما لا يمكن انفكاكه عن موصوفه في هذا الموضوع، كالجهرية في هذه القراءة، لا ما لا يمكن الانفكاك عن موصوفه أصلاً في جميع الحالات؛ لامتناع تعلق الأمر بشيء والنهي عن لازمه غير المنفك عنه، والمراد بالوصف غير اللازم ما يقابله.

وكيف كان: فقد وقع الوصف اللازم معركة للآراء، فقال المحقق الأصفهاني رحمته ما حاصله: لا ريب في أنّ الجهر والإخفات، شدة وضعف في الكيف المسموع، فإذن إنّما نقول بالتشكيك في الماهيات والجواهر، كما كان في الأعراض، أم لا، فإن قلنا بوقوع التشكيك في الذاتيات، وقلنا بأنّ المراتب أنواع متباينة، فالنهي المتعلق بالإجهار مثلاً، متعلق بالماهية النوعية؛ بناءً على اتحاد الجنس والفصل في الوجود،



كما هو التحقيق؛ لأنَّ شدة الشيء في الوجود والخارج، ليست إلا نفس الشيء، فالنهي المتعلق بأحدهما عين الآخر.

وأما لو قلنا بأنَّ الجنس والفصل في الخارج متعدّدان، والتركيب بينهما انضمامي، فالنهي المتعلق بالإجهار ليس نهياً عن العبادة؛ وهي القراءة نفسها، بل عمّا ينضمُّ إليها في الوجود، وليس الكلام في عدم سراية الحرمة، بل في دخوله في محلّ النزاع؛ وهو النهي عن العبادة.

نعم، التحقيق كون النهي متعلقاً بالعبادة؛ لأنَّ الأعراض بسائط، ولا تعدّد لجنسها وفصلها في الوجود، وإنما يتمُّ ذلك في الأنواع الجوهرية.

بل التحقيق: أنَّ الشدة والضعف دائماً في الوجود، لا في الماهية، وحيث إنَّ الأعراض والكيفيات بسائط خارجية، ووجود الشدة في البياض مثلاً إنما هو في ذاته ونفسه، لا شيء آخر، فالإجهار وأصل القراءة لم يكونا في الخارج كالوصف وموصوفه، بل هوية خارجية له عرض عريض؛ مع الشديد شديد، ومع الضعيف ضعيف، فالنهي عن الإجهار نهى عن القراءة.

نعم، لو قلنا بأنَّ الشدة والضعف عارضان للوجود أو الماهية، فيمكن أن يقال: إنَّ النهي عن أحدهما غير الآخر، ولكنّه خلاف التحقيق.

فتحصّل: أنَّه على أيّ تقدير يكون النهي عن الإجهار، نهياً عن القراءة؛ سواء قلنا بأنَّ الشدة والضعف في الماهيات، أو في الوجود، وسواء قلنا بأنَّ الشدة والضعف نوعان، أو نوع واحد؛ لأنَّ الشدة في البياض مثلاً شدة في نفس البياض، فكيف يكون أمراً آخر وراء البياض قائماً به؟!<sup>(١)</sup> انتهى كلامه مع توضيح.

وفيه أولاً: أنّ الكلام تارة: في أنّ النهي المتعلّق بشيء، هل هو نهى عن الشيء الآخر، أم لا؟ وأخرى: في أنّ المقرب هل يكون مبعداً وبالعكس، أم لا؟ والكلام هنا في الأمر الأوّل لا الثاني. وليتفهّم ذكر هذا الكلام في مسألة كون شيء واحد مقرباً ومبعداً؛ وذلك لأننا ذكرنا أنّ الأوامر والنواهي لا تتعلّق بالخارج، بل تتعلّق بالعناوين، والخارج ظرف السقوط لا الثبوت، فلو كان هناك عنوانان متغيران مفهوماً - وإن اتحداً خارجاً - يصحّ تعلّق الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر، ولا يلزم من مجرد اتحادهما خارجاً سراية الحكم المتعلّق بأحدهما إلى الآخر.

فحينئذٍ نقول: إنّ لنا عنوانين: «عنوان القراءة» أو «الصلاة مع القراءة» وعنوان «الإجهاار بها في الصلاة» وكلّ منهما غير الآخر مفهوماً، ومن الممكن أن تكون القراءة في الصلاة محبوباً، ومع ذلك يكون الجهر بها في الصلاة مبعوضاً؛ فيأمر بأحدهما، وينهى عن الآخر؛ وإن اتحداً خارجاً، فحديث الاتحاد الخارجي لا يهّم فيما هو المهمّ في المقام؛ وهو عدم سراية الحكم المتعلّق بأحدهما إلى الآخر.

وتوهّم: أنّ البسيط الخارجي لا يعقل أن تنطبق عليه عناوين كثيرة، مدفوع بالنقض بالواجب تعالى وبغيره من البسائط؛ فإنّه تعالى مع كونه بسيطاً في غاية البساطة، تنطبق عليه عناوين كثيرة.

وبالجملة: الأمر تعلّق بعنوان «القراءة» أو «الصلاة مع القراءة» والنهي تعلّق بعنوان «الإجهاار بالقراءة» وهما عنوانان متغيران وإن اتحداً خارجاً، ولا يكاد يسري النهي المتعلّق بأحدهما إلى الآخر، ولا يلزم من مبعوضية أحدهما مبعوضية الآخر.

وثانياً: أنّ الجهر والإخفات من أقسام الصوت، والصوت من مقولة الكيف المسموع، ولكن اتكائه على مقاطع الفم ليس صوتاً، فليس من المقولة، بل من

الأمر الاعتبارية المجعولة، لا من المقولات والحقائق، وإلا لما كانت دلالتها مرهونة بالوضع، ولما كان مركباً؛ لكون المقولات بسائط، مع أنّ التالي بقسميه باطل، فيكشف بطلان المقدم.

والحاصل: أنّ الوجدان أصدق شاهد على صحّة التفكيك بين أصل الكلام، وتكيّفه بالجهر والإخفات، فيمكن أن يكون أصل الكلام محبوباً، ولكنّ الإجهار أو الإخفات به مبغوضاً، فتعلّق أحدهما غير الآخر وإن اتحداً خارجاً، فإذا تعلّق النهي بنفس الإجهار، وكانت إضافته إلى القراءة من قبيل زيادة الحدّ على المحدود، فيكون الإجهار بالقراءة منهيّاً عنه مبغوضاً، مع أنّ أصل القراءة محبوب ومأمور به، فلا يكاد يسري الحكم المتعلّق بأحدهما إلى الآخر وإن اتحداً خارجاً.

إذا تمّهد لك ما ذكرنا في الوصف اللازم وأنّ الحديث فيه من قبيل اجتماع الأمر والنهي، يسهل عليك الأمر في الوصف غير اللازم، فلاحظ. هذا كلّه في الجزء والوصف بقسميه.

### حكم تعلّق النهي بالشرط

وأما الشرط، فهو كما لو تعلّق الأمر بالصلاة متستراً، وتعلّق النهي بالتستّر في الصلاة بوجه خاصّ، أو شيء خاصّ<sup>(١)</sup>، كالتستّر بوبر ما لا يؤكل لحمه؛ بحيث يكون التستّر الكذائي مبغوضاً، لا مطلقاً، وغاية ما يقتضيه النهي مبغوضية الشرط والتستّر الكذائي، لا المشروط به، ومبغوضية التستّر بنحو خاصّ أو بصنف خاصّ، لا تلازم مبغوضية الصلاة أو الصلاة متستراً، بل لا تنافي محبوبة الصلاة متستراً؛ فإنّ التقييد بالتستّر المأخوذ فيها أمر عقلي، وليس كالأجزاء، فيمكن أن يتقرّب

١ - لامتناع تعلّق النهي بالتستّر مطلقاً مع شرطيته في الجملة. [المقرّر حفظه الله]

بالصلاة مع التستر بستر منهي عنه، ولا يلزم اجتماع الأمر والنهي ولا المبعوض والمحبوب في شيء واحد.

نعم، إن قيل بأن الأمر بالمتقيد بقيد ينبسط على نفس الشرط - كالجزم - كان حكمه حكم الجزم، كما عرفت.

ولا يخفى: أن القول بأن فساد الشرط يوجب فساد المشروط به، خروج عن محط البحث؛ لما عرفت من أن البحث في الفساد من ناحية النهي عن الشرط، كما هو الشأن في النهي عن الجزم، ولا ينافي هذا الفساد من ناحية أخرى، كما هو الشأن في النهي عن الجزم.

وقد ذكرنا: أن محط البحث ما لو أحرز كون النهي تحريمياً تعلق بجزء عبادي، أو بوصفها لازماً كان أو مفارقاً، أو شرطها، فإذا أحرز كون النهي للإرشاد إلى الفساد، فهو خارج عن البحث.

كما أن ما ذكرنا كلاً بحسب ما يقتضيه حكم العقل لو خلىنا وحكمه، دون مقام الاستظهار من الأدلة، إذ قد يمكن استظهار المانع من تعلق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف؛ فيثبت الفساد، والله العالم بأحكامه.

هذا كله فيما يتعلق بالنواهي.

المقصد الثالث

في  
المفهوم

وفيه مقدّمة ومباحث :



## المقدمة

وفيها أمور:

### الأمر الأول: في تعريف المفهوم

قبل الشروع في تعريف المفهوم، ينبغي الإشارة إلى طرق استفادته حتى يلاحظ إمكان أن يعرف بتعريف واحد يجمع شتات المسالك في استفادة المفهوم، وعدمه بل لا بدّ وأن يعرف بأزيد من تعريف واحد.

فتقول: ربما يظهر من بعض من تمسك لإثبات المفهوم بالتبادر<sup>(١)</sup> ونحوه، أنّه بصدد إثبات المفهوم من طريق الدلالة اللفظية الالتزامية، كما أنّه يظهر من بعض آخر أنّه من دلالة الفعل<sup>(٢)</sup>، نظير ما ذكرناه في مصبّ الإطلاق، وحاصله: أنك عرفت الفرق بين العامّ والمطلق؛ فإنّ دلالة العامّ على السريان والشمول بدالّ لفظي، وأمّا المطلق فليس كذلك، بل متى جعلت الطبيعة اللابشرط موضوعاً للحكم، يحتاج العقلاء بعضهم على بعض، فيقال هنا: إنّ مقتضى إطلاق الشرط مثلاً وعدم تقييده بكلمة الواو أو كلمة «أو» - مع كون المولى في مقام البيان - أنّ الشرط علّة تامّة

---

١ - معالم الدين: ٧٨، قوانين الأصول ١: ١٧٥/السطر ١٥، الفصول الغروية: ١٤٧/السطر ٢٦.

٢ - لمحات الأصول: ٢٧٣ - ٢٧٤.

منحصرة لترتب الجزاء، وإلا فلو كان له شريك أو بديل، لوجب أن يقترنه بكلمة الواو، أو كلمة «أو» فالمشارب في استفادة المفهوم مختلفة.

ولا يبعد أن يُفصّل ويقال: إنَّ استفادة المفهوم من بعض الجمل، إنما يكون بالدلالة الالتزامية، كما في الجملة المتضمنة للفظ «لا» و«ما» و«إلا» الاستثنائية، نحو «لا صلاة إلا بطهور»، وفي بعضها الآخر من دلالة الفعل ومقدّمات الحكمة، كدلالة الجملة الشرطية، فلا يصحّ تعريف المفهوم بنحو ينطبق على خصوص الدلالة اللفظية، أو على نحو ينطبق على خصوص ما يستفاد من مقدّمات الحكمة، بل لابدّ من تعريفه بنحو ينطبق على كلا القسمين.

ولعله يمكن تعريفه بنحو ينطبق على القسمين؛ بأن يقال: إنَّ المفهوم عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادة من القضية المذكورة عند فرض انتفاء بعض قيود الكلام، وبينهما تقابل السلب والإيجاب بحسب الحكم.

### كلام المحقّق النائيني رحمته في المقام ونقده

ذكر المحقّق النائيني رحمته مقدّمة طويلة في المراد من المفهوم بنحو لا تخلو من إشكال، فقال ما حاصله: أنّ المفهوم - وكذا ما يشاركه في أصل معناه، كالمدلول، والمعنى، والمقصود - عبارة عن المدرك العقلائي الذي يدركه العقل عند الالتفات إلى الشيء؛ لأنّ لكلّ شيء وجوداً عقلاً على طبق وجوده الخارجي؛ سواء كان من المادّيات أو المجرّدات، وسواء كان كلياً أو جزئياً، وذلك المدرك العقلائي يكون بسيطاً غير مركّب من المادّة والصورة؛ لأنّهما تكونان من شؤون الوجود الخارجي، فالوجود العقلائي مجرّد عنهما. والمفهوم كما يكون في المفردات - كمفهوم زيد، وعمرو، وإنسان، وشجر - فكذلك يكون في الجمل التركيبية، مثل «زيد قائم»



و«النهار موجود» ولبساطة المدرك العقلافي، لا يكون للدلالة التضمينية أساس وإن كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة على قسمين: إمّا مطابقية، أو التزامية. ولا تنحصران في الألفاظ المفردة، بل كما يكون في الألفاظ المفردة معنى مطابق والتزامي، فكذلك للجمل التركيبية، كما لا ينحصر تقسيم اللازم البين إلى الأخص والأعم بالمعنى الأفرادي، بل يجري في المعنى التركيبي أيضاً.

ثم إنَّ اللازم بالمعنى الأعمّ مطلقاً، لا يكون من المداليل اللفظية؛ لأنَّ اللفظ لا يدلُّ عليه، ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمة عقلية، ومن هنا قلنا: إنَّ مسألة مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ، ليستا من المباحث اللفظية؛ لتوقّف اللزوم فيهما على توسط حكم العقل ولو سلّم كون اللازم الأعمّ من الدلالة اللفظية، ولكنّه ليس من المنطوق، ولا من المفهوم المبحوث عنه في المقام؛ لأنَّ المراد بالمنطوق ما دلّت عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقية، والمراد من المفهوم ما دلّت عليه الجملة التركيبية بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخصّ، فما لم يكن منهما لا يكون من المنطوق والمفهوم<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما فيه أوّلاً: أنّه لا ينقضي تعجّبي من قوله ﷺ: «إنَّ المدركات بسائط» مع أنّ الضرورة قاضية بأنّا نتصوّر الإنسان وله أجزاء عقلية، ومجرّد نفي كون الشيء ذا مادّة وصورة خارجيتين، لا يوجب كون الشيء بسيطاً، وإنّما يوجب ذلك إذا انتفت المادّة والصورة العقليتان أيضاً.

وبالجملة: الماهية النوعية الإنسانية مثلاً، مركّبة من الجنس - وهو الحيوان - والفصل؛ وهو الناطق، ومع ذلك فهما متحدان خارجاً؛ وموجودان بوجود واحد،

فعلى هذا لا سبيل إلى إنكار الدلالة التضمينية .

نعم، في كونها دلالة لفظية أو دلالة المعنى على المعنى، كلام آخر، وقد أشرنا إلى أنّ الحقّ أنّها - كالدلالة الالتزامية - من قبيل دلالة المعنى على المعنى، لا دلالة اللفظ على المعنى؛ ضرورة أنّ الدلالة اللفظية هي دلالة اللفظ على ما وضع له، وواضح أنّ اللفظ لم يوضع بإزاء جزء المعنى أو لازمه، إلاّ أنّه بلحاظ تصوّر المعنى الموضوع له، ربما ينتقل الذهن منه إلى جزئه، كما ربما ينتقل إلى لازمه، ولعلّه سيوافيك بعض الكلام فيه إن شاء الله، فارتقب .

وثانياً: أنّ ما ذكره هنا من كون المفهوم عبارة عن الدلالة اللفظية الالتزامية، لا يلائم ما أفاده من عدم إمكان استفادة العلية المنحصرة - التي هي العمدة في استفادة المفهوم - من اللفظ، ولو استفيد فإنّما هو من ناحية مقدّمات الحكمة؛ من جهة أنّه لا بدّ للمولى الحكيم الذي هو في مقام البيان، من تقييد إطلاق الشرط بكلمة الواو، أو بكلمة «أو» ليعلم أنّ الشرط ليس علّة منحصرة، وحيث لم يقيد بقيد، يستفاد منه أنّ الشرط علّة منحصرة تامّة؛ سبقه أو قارنه شيء آخر، أم لا، فتدبّر .

حول ما نسبه بعض الأعظم إلى قدماء الأصحاب في المقام

ثمّ إنّ نسب بعض الأعظم دام ظلّه<sup>(١)</sup> إلى قدماء الأصحاب أمرين:

الأوّل: أنّهم يرون حال جميع المفاهيم واحداً من غير فرق بين الشرط وغيره؛ فإنّ المفهوم عندهم مستفاد من وجود القيد في الكلام، فكلمة أخذ قيد في الكلام فيستفاد منه انتفاء الحكم عند عدم القيد، مثلاً إذا قيل: «إن جاءك زيد

١ - عنى به سماحة أستاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

فأكرمه» يستفاد منه انتفاء الإكرام عند عدم مجيء زيد.

والثاني: أنهم لا يرون المفهوم من دلالة الألفاظ، كما يراه المتأخرون، بل يرونه من دلالة الفعل، حيث استقرّ بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم ملتفت - بما له من الخصوصيات، وبما أنّه فعل اختياري له - على دخالته في المطلوب والحكم الذي سبق الكلام لأجله، فينتفي الحكم بانتفائه.

وبالجملة: يرى القدماء أنّ المفهوم يستفاد من وجود القيد في الكلام؛ وأنّ الظاهر من إتيان القيد في الكلام - بما أنّه فعل اختياري للمتكلم - دخالته في الموضوع؛ وأنّه مع انتفاء القيد ينتفي الحكم، فتكون دلالته على المفهوم بغير الدلالة اللفظية الالتزامية، كما هو كذلك عند المتأخرين<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه لا يمكن المساعدة على ما نسبه إليهم:

أمّا ضعف ما نسبه إليهم أولاً - أي استفادة المفهوم من وجود القيد - فلمناقته كلام السيّد المرتضى عليه السلام الذي هو من رؤساء المذهب، فإنّه قال في مقام نفي المفهوم - على ما حكى عنه<sup>(٢)</sup> -: «إنّ مجرد أخذ قيد في الكلام، لا يوجب انحصار الحكم به؛ بحيث ينافيه لو تخلفه قيد آخر، وإن يدلّ على توقّف الحكم به»<sup>(٣)</sup>، فيكون نزاع السيّد عليه السلام مع غيره القائل بالمفهوم، هو في استفادة الانحصار من القيد وعدمه؛ بعد الاتفاق على كونه دخيلاً في ترتّب الحكم عليه، فليس النزاع في أنّه بمجرد أخذ قيد في الحكم، هل يستفاد منه انتفاء الحكم عند عدمه، أم لا؟ ولم يكن هو المفهوم؛ لأنّ المراد بالمفهوم حكم إثباتي أو حكم سلبي لموضوع أخذ في المنطوق، ففهوم «إن

١ - لمحات الأصول: ٢٩٨، نهاية الأصول: ٣٠٠.

٢ - معالم الدين: ٧٨.

٣ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٠٦.

جاءك زيد فأكرمه» مثلاً، أنه إن لم يجئك زيد فلا تكرمه، فعدم الحكم عند عدم القيد، لم يكن من باب المفهوم عندهم، ولذا قالوا: «إنّ المفهوم حكم في غير محلّ النطق» في قبال المنطوق الذي هو حكم في محلّ النطق، ولذا يخصّص أو يقيد العامّ أو المطلق بمفهوم القضية، بل ربما يقع التعارض بين المفهوم والمنطوق، كما إذا كان بينهما عموم من وجه.

ولم أر من قال: إنّ استفادة المفهوم هي بارتفاع الحكم عند ارتفاع الوصف والقيد؛ هذا كلام الحاجبي قال فيه: «إنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق»<sup>(١)</sup> وهو كالصريح في أنّ استفادة المفهوم ليست بارتفاع صرف وجود القيد، بل بدلالة اللفظ لا في محلّ النطق، بل ممّا يستفاد بدلالة لفظية أو عقلية.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما نسبه دام ظلّه إليهم ثانياً - وهو أنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم، دخالته في الموضوع، فينتفي الحكم بانتفائه - ووجه الضعف ما عرفت من أنّ الحاجبي عرّف المفهوم بأثّه: «ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق» بل كلام السيّد المرتضى عليه السلام أصدق شاهد على ما ذكرنا، حيث قال في قبال القائلين بالمفهوم: «إنّ مجرد ذكر القيد في الكلام، لا يدلّ على عدم جواز تحلّف قيد آخر مقامه» فهو عليه السلام بصدد بيان عدم دلالة أخذ القيد على الحصر، خلافاً للقائلين بالمفهوم، حيث يدّعون أنّ القيد يدلّ على الحصر.

والحاصل: أنّ محطّ البحث عند القدماء في المفهوم، هو في دلالة اللفظ، كما يرشدك إليه تعريف الحاجبي، حيث قال: «إنّه ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق»

١ - شرح العضدي على مختصر ابن حاجب: ٣٠٦ / السطر ٢٠.

وأما عند المتأخرين كالمحقق الخراساني عليه السلام فعرفه: «بأنه حكم غير مذكور» لا حكم لغير مذكور<sup>(١)</sup>. فظهر لك: أن ما نسبه دام ظلّه إلى القدماء محلّ منع، مع أنّه ظاهر الفساد في حدّ نفسه.

إذا عرفت ما ذكرنا، فيمكن تعريف المفهوم بما عرفه به المحقق الخراساني عليه السلام: من «أنّه حكم غير مذكور»<sup>(٢)</sup> أو يقال: إنّه قضية غير منطوق بها مستفادة من قضية منطوق بها. ويمكن تطبيق هذا التعريف - كما أشرنا - على كلّ المشارب والمسالك في المفهوم، كما لا يخفى، فتدبر.

### الأمر الثاني: في أنّ المفهوم هل هو من صفات الدلالة أو المدلول؟

لا يبعد أن يكون المفهوم وصفاً لكلّ من الدلالة أو المدلول بالاعتبار والإضافة. فإن اعتبر أنّ الدلالة قد تكون في محلّ النطق وقد لا تكون كذلك، فالدلالة على المعنى المطابق دلالة منطوقية، كما أنّ الدلالة على المعنى الالتزامي دلالة مفهومية. وإن اعتبر أنّ المدلول قد يكون من محلّ النطق وأخرى لا من محلّ النطق، فيكون المفهوم من مداليل اللفظ، وهو الذي يفهم لا من محلّ النطق. وبالجملة: إنّ المدلول إمّا منطوق يفهم من محلّ النطق، أو مفهوم يفهم لا من محلّ النطق.

وكيفما كان: فلا تترتب عليه ثمرة، فالبحث حوله غير مهمّ؛ وإن كان الأنسب بالاعتبار كونه صفة للمدلول، كما لا يخفى.

١ - كفاية الأصول: ٢٣٠.

٢ - قلت: يعني أنّ المفهوم - على ما أفاده عليه السلام - حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور في القضية اللفظية، ولكن يستتبع خصوصية المعنى المأخوذ فيها. [المقرّر حفظه الله]

### الأمر الثالث: في أن النزاع في المفهوم صغروي أو كبروي

هل النزاع في بحث المفهوم في وجود المفهوم وعدمه، أو أنه يبحث في حجّيته وعدمها بعد الفراغ عن وجوده؟

وبعبارة أخرى: هل النزاع بينهم في المفهوم صغروي أو كبروي، أو أنه فرق بين مسلك القدماء والمتأخّرين، فعلى مسلك المتأخّرين صغروي، وعلى مسلك القدماء فكبروي؟ وجوه.

يظهر من بعض الأعاضم دام ظلّه<sup>(١)</sup> التفصيل؛ وأنّ النزاع على مسلك المتأخّرين صغروي؛ لأنّه في ثبوت المفهوم وعدمه، مع الاتفاق على حجّيته على فرض الثبوت، وأمّا على مسلك القدماء فكبروي؛ أي في حجّيته على تقدير الثبوت، لأنّ نزاعهم إنّما هو بعد اتّفاقهم على دخالة القيود المأخوذة في الكلام في المقصود الذي سبق الكلام لأجله؛ وذلك لأنّ المفهوم لما لم يكن عندهم في محلّ النطق وليس من المدلولات اللفظية، فيقع النزاع في أنّه هل يصحّ الاحتجاج به، أو لا يصحّ ذلك لعدم التنطق به؟ فإذا قيل مثلاً: «إن جاءك زيد فأكرمه». يفهم منه أنّه إذا لم يجئه لا يجب إكرامه، ولكن لا يصحّ الاحتجاج على المتكلّم: بأنك قلت كذا، وإذا سئل: فما فائدة القيد؟ فله أن يعتذر بأعذار<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم استقامة النقل، بل النزاع على مسلك القدماء أيضاً صغروي؛ لأنّ القائل بالمفهوم منهم يدّعي أنّ إتيان القيد في الكلام - بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم - يدلّ على دخالته في موضوع الحكم، ومع عدمه لا ينوب شيء

١ - عنى به أستاذنا الأعظم البروجردي - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

٢ - لمحات الأصول: ٢٦٩.

منابه، ومنكر المفهوم منهم ينكر هذه الدلالة، لا حجيتها بعد تسليم دلالتها، ولذا قال السيد المرتضى عليه السلام المنكر للمفهوم ما حاصله: أن غاية ما يقتضيه أخذ القيد، هي دخالته في توقف الحكم عليه، لا عدم دخالة قيد آخر مقامه<sup>(١)</sup>، فهو ينكر المفهوم، لا حجتيته بعد ثبوته.

ويستفاد من كلامه عليه السلام أن القائل بالمفهوم يدعي دلالة الكلام على عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور في الكلام، فيظهر أن مسلك القدماء في أخذ المفهوم، هو عين مسلك المتأخرين؛ وهو أنه هل ينوب قيد آخر مناب القيد المأخوذ في الكلام، أم لا؟ فالقائل بالمفهوم يرى عدم نيابة قيد آخر مكانه، والمنكر للمفهوم يراه. وبالجملة نقول من رأس: إن استفادة المفهوم إما من اللفظ، أو من مقدمات الحكمة ودلالة الفعل:

فإن استفيد من اللفظ وكان لازماً بيئاً بالمعنى الأخص للفظ، فمن الواضح أنه كما يصح الاحتجاج بظاهر اللفظ، فكذلك يصح الاحتجاج بلازمه البين، ومن المستبعد - لو لم يكن من الغريب جداً - أن يقول أحد من القدماء بحجية ظاهر اللفظ وينازع في حجتيته لازمه البين.

وإن استفيد المفهوم من مقدمات الحكمة ومن دلالة الفعل، فإن أمكن إثبات أن ما أخذ موضوعاً في كلامه علّة منحصرة لترتب الحكم عليه، فيستفاد المفهوم عند ذلك، فلا وجه معقول بعد ذلك للنزاع في حجتيته، وشأن قدماء الأصحاب أجل من ذلك، ومقال السيد الأجل المنكر للمفهوم الذي ذكرناه، شاهد صدق على ما ذكرنا، فلاحظ.

فظهر: أن النزاع بين القدماء والمتأخرين في أنه هل للكلام مفهوم، أم لا؟ فإن

١ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٠٦.

كان له مفهوم فحجّيته غير متنازع فيها، فمسلك القدماء عين مسلك المتأخرين، فالنزاع في المفهوم صغروي. ومع ذلك كلّ لا يترتب على هذا البحث ثمره، فالبحث هنا - كالباحث المتقدم - غير مهم.

### الأمر الرابع: في المراد من المفهوم

مراد القائل بالمفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء قيده، فعنى قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup> عدم تنجس الماء البالغ حدّ الكر، ومفهومه انتفاء الحكم عن الماء الذي دون ذلك، فيعارض ما دلّ على عدم تنجس الماء الجاري الذي دون الكر.

وبالجملة: مراد القائل بمفهوم القضية الشرطية مثلاً، هو أنّها تدلّ على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط؛ بحيث لا يخلفه شيء آخر، فجزّد انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا يكون مفهوماً، كما لا يكون انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع رأساً مفهوماً. وبعبارة أخرى: أنّ القضية الشرطية مثلاً، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت إمّا باللفظ أو بالإطلاق، فكذلك تدلّ على انتفاء سنخ الجزاء عند انتفاء الشرط، فلا يكون مفهوم القضية التحريمية إثبات قضية موجبة، بل هو الحكم بانتفاء التحريم. نعم، يتمّ هذا في بعض الموارد، كما إذا علم من الخارج دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، فبانتفاء الحرمة يثبت الوجوب، فتدبر.

فإذا عرفت ما ذكرنا وما هو موضوع البحث في المفهوم، فحان حين التعرّض للقضايا التي يقال بدلالاتها على المفهوم، والكلام فيها يقع في طيّ مباحث:

١ - راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١،



## المبحث الأول

### في مفهوم الشرط

هل تدلّ القضية الشرطية على المفهوم فيما لو خلّيت وطبعها وخلت عن القرينة، أم لا؟

قال بعض الأعظم دام ظلّه<sup>(١)</sup>: إنّ استفادة المفهوم في جميع القيود - من الشرط، والوصف، وغيرهما - عند القدماء بملاك واحد؛ وهو أنّها ليست بدلالة اللفظ، بل بظهور الفعل الصادر من المتكلم في أنّه دخيل في المطلوب، فلا يجب البحث عن كلّ واحد من القيود في فصل مستقلّ، كما عملته أيدي المتأخّرين. وحاصل ما أفاده دام ظلّه في ذلك: هو أنّه لا ريب في توقّف استفادة المعنى من اللفظ - بحيث يصحّ الاحتجاج به - على طيّ مراحل:

أولها: عدم كون المتكلم لاغياً في كلامه وهازلاً.

ثانيها: كون التلفّظ به لغرض الإفادة بما هو الظاهر منه، لا للتمرين على التلفّظ به، أو إلقائه تقيّة ونحوهما.

والمتكفّل هذين الأمرين ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء، فإنّه قد استقرّ على

---

١ - عنى به أستاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

صدور فعل الغير - ومنه اللفظ الصادر منه ؛ لأنّه من جملة أفعاله - لغايته الطبيعية التي تقصد منه عادة ، ولا يعتنون باحتمال صدوره لغواً أو جزافاً ، ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غاية له نوعاً ، وحيث إنّ الغاية العادية للتلفظ - بما أنّه فعل ، لا بما أنّه لفظ موضوع - إفادة المعنى ، فلا محالة يحكم المستمع للفظ قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه ، بأنّ التكلم به لغاية وفائدة ؛ وهي إفادة المعنى ؛ أيّ شيء كان ، وهذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً في مجموع الكلام ، كذلك يكون في أبعاضه ، فتحمل الخصوصيات المذكورة في الجملة - من الشرط ، أو الوصف ، أو غيرهما بما أنّها أفعال صادرة عنه - على كونها لغرض الإفادة والدخالة في المطلوب .

فبعد ثبوت الأمرين وعدم إجمال اللفظ تصل النوبة إلى :

ثالثها: وهي حجّية الظهور ؛ لاحتمال أنّه استعمله في غير معناه الحقيقي ، وغير معناه الظاهر فيه ، وهنا أصل عقلائي يثبت حجّية الظهور .

فتحصل: أنّ الغاية المنظورة من نفس الكلام حكايته عن معناه ، والغاية المنظورة من ذكر خصوصياته دخالتها في المطلوب ، ومن هنا يثبت المفهوم ، فإذا قال المولى : «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً ، حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب إكرامه ؛ بتقريب أنّه لو لم يكن دخيلاً في الحكم ، لما ذكره المولى ، وكذلك إن ذكر الوصف في كلامه يحكمون بدخالته في الحكم بالتقريب المذكور ، وهكذا سائر الخصوصيات ، والملاك فيهما واحد ، وهذا هو النكتة الوحيدة في دخالة القضايا برمتها على المفهوم عند القدماء<sup>(١)</sup> (٢) .

١ - نهاية الأصول : ٢٩٣ - ٢٩٤ .

٢ - قلت : ولا يخفى أنّ هذا التقريب في استفادة المفهوم لم يتمّ عند سماحة الأستاذ الأعظم - دام ظلّه - وإنما أفاده هنا لبيان ما عليه القدماء في استفادة المفهوم ، فتذكّر . [المقرّر حفظه الله]

وفيه: أنا قد ذكرنا آنفاً<sup>(١)</sup> كلام السيّد المرتضى عليه السلام الذي هو من كبار القدماء، وهو بمراى منك، وقد صرّح فيه بأن استفادة المفهوم إنما هي لأجل استفادة الانحصار من القيد، لا مجرد دخالة القيد في ثبوت الحكم، ولذا أورد عليه السلام عليهم: بأنه لا يمكن استفادة الانحصار من ذكر القيد، بل غاية ما يقتضيه أخذ القيد هي تأثير القيد في تعليق الحكم عليه، ومجرد ذلك لا يثبت المفهوم إلا إذا أمكن استفادة عدم قرين له؛ أي عدم تخلف قيد آخر مقامه، والتقريب المذكور لا يكاد يمكن إفادة هذا المعنى، فلا ينبغي إسناد أمر واضح البطلان إلى أكابر الأصحاب.

نعم، إن أحرز إطلاق في المقام وأنّ الحكم ينحصر مع هذا القيد، فيمكن استفادة المفهوم، ولكن دون إثباته خرط القتاد، ولذا قال السيّد عليه السلام: إنه لا يمكن استفادة الانحصار وعدم تخلف قيد آخر مقامه من مجرد أخذ القيد، بل غايته تأثيره في تعليق الحكم عليه.

فإذا أحطت بما ذكرنا، تعرف عدم وجاهة ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام ردّاً على مقال السيّد عليه السلام وحاصله:

أنّ إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت والواقع وإن كان ممّا لا ينكر، إلا أنّ القائل بالمفهوم ينكر ذلك في مقام الإثبات؛ بدعوى دلالة القضية الشرطية مثلاً على عدمه، فمجرد احتمال التخلف ثبوتاً لا يضرّ ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً<sup>(٢)</sup>.  
لأنّ لا رافع لهذا الاحتمال إلا من ناحية إطلاق الشرط، أو الجزاء، أو أداة

١ - تقدّم في الصفحة ٢٠٧.

٢ - كفاية الأصول: ٢٣٥.

الشرط؛ حسبما تشبّث به المتأخرون لإثبات المفهوم، وسيظهر لك جلياً إن شاء الله عدم اقتضاء شيء منها لنفي هذا الاحتمال، وإجماله أنّ غاية ما يقتضيه كون المتكلم في مقام البيان، هي بيان جميع ما له دخل في موضوع حكمه، وإلا لأخلّ بغرضه، مثلاً لو قال: «أكرم العالم» وكان لوصف العدالة دخالة في لزوم الإكرام، لكان محلاً بغرضه، فمقتضى الإطلاق كون ما أخذ تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، فلا تكون هناك حالة منتظرة لترتبه عليه، وأمّا نفي تخلف قيد آخر مقامه الذي يبتني عليه أساس المفهوم، فأجنبي عن مقتضى الإطلاق.

وبالجملة: لا بدّ لمثبت المفهوم - مضافاً إلى إثبات دخالة القيد في ترتب الحكم عليه وعلّيته له - إثبات كونه علّة منحصرة له، وإطلاق مقام البيان أجنبي عن ذلك، بل غاية ما يقتضيه دخالته في الحكم الشخصي؛ بحيث لو لم يكن القيد لما كان ذاك الحكم، وأمّا نفي سنخ الحكم فلا.

الوجوه التي يستدلّ بها لإثبات العلّية المنحصرة من القضية الشرطية

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: يتمسك لإثبات العلّية المنحصرة من القضية الشرطية بوجوه، كالتبادر، والانصراف، وإطلاق أداة الشرط، أو إطلاق نفس الشرط، أو إطلاق نفس الجزء، أو بعض الوجوه العقلية.

ولكنّها كلّها مخدوشة:

أمّا التبادر والانصراف، فيغنيانا عن التعرّض لهما ولردّهما ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله (١) وغيره، فليراجع.

١ - قلت: قال رحمته الله: إنّ دعوى تبادر اللزوم والترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة من

وأما إطلاق أداة الشرط: فيقال في تقريبه: إنه كما يتمسك بإطلاق الأمر فيما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، أو أنه تعيني أو تخييري، أو عيني أو كفائي؛ لإثبات كونه نفسياً تعينياً عينياً، فكذلك هنا لو شك في كون أداة الشرط لإفادة مطلق اللزوم أو العلية، والعلية المنحصرة، فمقتضى الإطلاق كونها للعلّة المنحصرة.

ولكن فيه: - كما أشرنا إليه<sup>(١)</sup> عند حمل الواجب على النفسي التعيني العيني - أنه إن قلنا بكون الوضع في الحروف ومنها الهيئة عاماً، والموضوع له عاماً، كما يراه المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup> فمقتضى مقدمات الحكمة إثبات الجامع بين النفسية والغيرية مثلاً، لا النفسية، ولا الغيرية؛ لأنّ كلياً منهما قسم من الواجب، ولا يصير القسم قسماً

→ القضية الشرطية - بل في مطلق اللزوم - بعيدة عهدها على مدّعيتها، كيف ولا يرى في استعمالها فيهما عناية ورعاية علاقة، بل إنّما تكون إرادته كإرادة الترتّب على العلة المنحصرة بلا عناية!! كما يظهر لمن أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب: بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى الدلالة بانصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها - وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها - ففاسدة جداً؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا لم تكن العلة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذات الربط الخاص الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها، أكد وأقوى<sup>(أ)</sup>، انتهى كلامه زيد في

علوّ مقامه . [المقرّر حفظه الله]

أ - كفاية الأصول: ٢٣٢.

١ - تقدّم في الجزء الثاني: ٢٤٢.

٢ - كفاية الأصول: ٢٥.

الإبْضَمُّ قيد للمقسم، وإلا لاتحد المقسم والقسم، فلا يقتضي الإطلاق النفسية.  
وكذا إن قلنا بكون الوضع في الحروف عاماً، والموضوع له خاصاً؛ لأن غاية  
ما يقتضيه الإطلاق هي إثبات الجامع، وأما إثبات خصوص النفسية أو الغيرية،  
فيحتاج إلى دليل آخر.

وأما إن قلنا بكون الوضع والموضوع له فيها خاصاً، فلا يتم شيء منها؛  
لكونها على هذا جزئياً، وهو غير قابل للتقييد، وكل ما لا يقبل التقييد لا يقبل  
الإطلاق... إلى غير ذلك مما ذكرناه هناك.

فنقول هنا: إنه على تقدير الوضع والموضوع له في لفظة «إذا» مثلاً عاماً،  
فقتضى جريان المقدمات استفادة أصل الترتب العليّ الجامع بين الترتب على نحو  
الانحصار وغيره، وأما استفادة العلية المنحصرة أو غيرها، فلا بد من التشبث بذيل  
دليل آخر.

وبالجملة: غاية ما يقتضيه الإطلاق هو أصل الترتب الجامع بين أنحاء  
الترتبات، لا الترتب بنحو العلية المنحصرة الذي يلحظ اشتماله على خصوصية زائدة  
على أصل الترتب، صار قسماً على حدة.

ومثله ما لو قلنا بكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وأما إن قلنا بكون الوضع والموضوع له خاصين - كسائر الحروف - لم يكن  
سبيل لجريان المقدمات، كما أشرنا إليه، فوزان جريان مقدمات الحكمة وجوداً  
وعدماً واقتضاء في المقام، وزان جريانها في إثبات النفسية والعينية والتعينية، ولا  
فرق بينهما في ذلك.

نعم، أبدى المحقق الخراساني عليه السلام (١) فرقاً بينهما؛ بأن الواجب النفسي هو

الواجب على كلِّ حال، بخلاف الواجب الغيري، فإنَّه الواجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدّمات الحكمة، محمولاً على النفسي.

وبالجملة: النفسية ليست قيداً وجودياً حتّى يحتاج إلى البيان، بل هي أمر عديمي؛ أعني عدم وجوبه لشيء آخر، فيمكن إثباته بإطلاق صيغة الأمر، بخلاف الوجوب الغيري، فإنَّه محتاج إلى بيان وجوب شيء آخر.

وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعيينه إلى قرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

وبالجملة: العلية المنحصرة خصوصية قبال سائر الخصوصيات، ونسبة الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحدة من دون مرجح لخصوص العلة المنحصرة، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فظهر الفرق بينها وبين الوجوب النفسي.

ولكنَّه غير وجيه؛ لجريان عين ما ذكره عنه هناك هنا أيضاً؛ وذلك لأنَّ غاية ما تقتضيه علية الشرط للجزاء، هي ترتب الجزاء عليه، ولا يستفاد منه الانحصار؛ لأنَّه لو كانت العلة منحصرة فقتضاها ترتب الجزاء عليه دائماً. وفي جميع الأحوال، ولا يكاد يقتضيه العلية غير المنحصرة، فكلٌّ منها مشتمل على خصوصية زائدة على أصل الترتب الذي هو المقسم، فكما أنّ كلّاً منهما يمتاز عن الآخر بقيد يخصّه، فكذلك يمتازان عن المقسم، وإلّا لاتحد القسم مع المقسم، فلا فرق بين المقام ومسألة النفسية والغيرية، فتأمل<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: ولا يخفى أنّ التأمل فيما أفاده المحقق الخراساني في بيان الفرق بين المقام ومسألة

وأما إطلاق الشرط نفسه، فتقريبه: - كما أشار إليه المحقق الخراساني عليه السلام (١) - أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم على المتكلم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، مع أن مقتضى إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً، مثلاً إذا قيل: «الماء إذا بلغ قدر كرت لم ينجسه شيء» وكان في مقام بيان تمام مراده، فكما أن مقتضى إطلاق الكرية كونها تمام الموضوع للاعتصام من دون دخالة قيد فيه، وإلا فلو كان للقيد دخالة فيه لأخل بغرضه، فكذلك مقتضاه نفي قرين له؛ لأنه لو لم تكن الكرية مؤثرة عند سبق شيء عليه أو مقارن له، لما كان لذكر الكرية فقط وجه، وإطلاق الكرية كما ينفي مشاركة غيره في ترتب أثر الاعتصام عليه، فكذلك ينفي بدلية الغير إيّاه، فالكرية تمام المؤثر للاعتصام؛ سبقه أو قارنه شيء آخر، أم لا.

وحيث إنّ الجواب عن هذا التقريب والتقريب الذي تمسك به المحقق النائيني عليه السلام لإثبات إطلاق الجزاء، مشتركان في بعض الجهات، فنذكر أولاً ما أفاده المحقق النائيني عليه السلام ثمّ نعقبها بما هو الحقّ عندنا.

فقال عليه السلام في تضعيف هذا التقريب أولاً: إنّ التقريب الذي ذكر لإطلاق الشرط غير مستقيم، بل أجنبى عن مسألة استظهار المفهوم للقضية الشرطية؛ وذلك لأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في المجعولات الشرعية، والعلية والسببية من الأمور التكوينية غير القابلة للجعل، والمجعول إنّما هو المسبب على تقدير وجود سببه، كما مرّ مراراً، فلا معنى للتمسك بإطلاق الشرط لإثبات كونه علّة منحصرة.

وثانياً: أنّ غاية ما تدلّ عليه القضية الشرطية، هي الترتب بين الجزاء

→ الواجب النفسي، يفيد عدم تمامية ما أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في عدم الفرق بينهما،

وأنّ الحقّ ما عليه المحقق الخراساني عليه السلام فلاحظ وتأمل. [المقرّر حفظه الله]

١ - كفاية الأصول: ٢٣٣.



والشرط، ولا يتفاوت الحال فيه بين كون الشرط علّة منحصرة، أو غير منحصرة، أو متلازمين؛ لأنّ ترتّب الجزاء على الشرط على نسق واحد في الجميع، بل لو فرضت دلالة القضية الشرطية على كون الجزاء معلولاً للشرط، فلا يكاد تقتضي مقدّمات الحكمة انحصار الشرط في العلّية المنحصرة؛ لأنّ استناد المعلول إلى علّته المنحصرة وغير المنحصرة، على نسق واحد، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>. ثمّ وردت<sup>(٢)</sup> في بيان ما يحتاج إليه استظهار المفهوم.

إلى أن قال: إنّ مقدّمات الحكمة إمّا تجري في ناحية الجزاء؛ بتقريب أنّ الجزاء منوط بالشرط بنحو من الإناطة، فإذا كان المولى في مقام البيان وأطلق الجزاء بالنسبة إلى الشرط، فقتضاه أنّ الجزاء يتوقّف على ذلك الشرط فقط؛ من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب عنه، وبعد ذلك لا ينبغي التوقّف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية التي يتوقّف الجزاء فيها على الشرط عقلاً.

ودعوى: أنّ المعلوم هو كون المولى في مقام البيان من جهة إناطة الجزاء بالشرط، دون سائر الجهات والقيود، فاسدة؛ لأنّه لو بنى على ذلك لانسدّ باب التمسك بالإطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من مورد إلّا ويمكن فيه هذه الدعوى<sup>(٣)</sup>، انتهى كلامه ملخصاً.

وأنت خبير: بأنّ هذا التقريب الذي اختاره<sup>(٤)</sup> لاستفادة المفهوم من ناحية إطلاق الجزاء، هو بعينه ما ذكر في استفادة المفهوم من الإطلاق في ناحية الشرط، وقد رده<sup>(٥)</sup>: بأنّ غاية ما يقتضيه إطلاق الشرط، هي علّية الشرط للجزاء، ولا فرق

١ - فوائد الأصول ١: ٤٨١ - ٤٨٢.

٢ - نفس المصدر: ٤٨٣.

في ذلك بين كونه علّة منحصرة، أو غيرها، فلا تقتضي المقدمات انحصار الشرط في العلية.

فنقول اقتباساً من مقاله: إنه لا فرق في ترتّب الجزاء على الشرط بين كون الشرط علّة منحصرة لترتّب الجزاء، وبين غيرها، فكما أنّه يترتّب الجزاء إذا كان الشرط منحصراً، فكذلك عند عدم الانحصار؛ وذلك لأنّه إذا لم يفترق حال الشرط في عليّته للجزاء بين كونه علّة منحصرة وغيره، فكذلك لا يفترق في معلولية الجزاء للمنحصرة وغيرها، فكما اعترف عليه السلام بأنّه لا تقتضي المقدمات انحصار الشرط في العلية، فكذلك لا تقتضي المقدمات في الجزاء، ترتبه على ذلك الشرط فقط<sup>(١)</sup>.

وأما ما أورده عليه السلام أولاً على استفادة المفهوم من ناحية إطلاق الشرط: من أنّ العلية والسببية من الأمور التكوينية غير القابلة للجعل، ومقدمات الحكمة إنّما تجري في المعجولات الشرعية، ففيه: أنّه لو سلّم كون السببية والعلية غير قابلتين للجعل، ولكنّ هذا لا يهّم فيما نحن بصدده؛ لأنّ القائل بإطلاق الشرط لا يريد إثبات الجعل للشرط، بل يريد إثبات موضوعيته للحكم، مثلاً إذا قال الشارع الأقدس: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» فقد أوجب عتق الرقبة بالظهار وجعلها موضوعاً لحكمه، مع أنّه لم تكن الرقبة ولا العتق مجعولين شرعاً، فمعنى علية الشرط للجزاء، هو أنّه تمام الموضوع لترتّب الجزاء عليه، فلا يكون لترتبه عليه حالة منتظرة، فلو شكّ في اعتبار قيد في الرقبة ينفي بالإطلاق، ألا ترى أنّه إذا كان المخبر في مقام البيان فقال مثلاً: «إذا طلعت الشمس وجد النهار» يستفاد من هذه الجملة الخبرية، أنّ

١ - قلت: قد جرى هذا الكلام من سماحة الأستاذ - دام ظلّه - على سبيل الإلزام وتسلم ما ذكره الخصم، وإلا فالجواب الحقيقي عنه ما سيتلى عليك قريباً، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

طلوع الشمس علّة تامّة تكوينية لوجود النهار، وإلّا فلو كان لشيء آخر دخالة فيه فلا بدّ وأن يأخذه، مع أنّه لم يكن طلوع الشمس ولا وجود النهار، من الأمور المجعولة شرعاً.

وبالجملة: مجعولية السببية والعلّية شيء، وكون شيء موضوعاً لحكم أو تمام الموضوع له، شيء آخر، فلو قلنا بعدم الجعل فيها فمع ذلك لا سبيل إلى إنكار أنّه إذا أخذ شيء بلا قيد موضوعاً لحكم، وكان في مقام البيان، وشكّ في دخالة قيد فيه، فحينئذٍ يمكن نفيه بالإطلاق.

والتحقيق في الجواب عن عدم استفادة المفهوم من إطلاق الشرط ولا الجزاء: هو أنّ الإطلاق المبحوث عنه في المقام هو الإطلاق المقامي، وهو الذي يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض فيما إذا كان المتكلّم في مقام بيان مراده، فعند ذلك إذا قال: «الماء إذا بلغ قدر كرتّ لم ينجسه شيء» مثلاً يحتجّ العقلاء بمجرد أخذ الماء البالغ حدّ الكرتّ موضوعاً للاعتصام من دون تقييده بقيد، على أنّ ذات الماء البالغ حدّ الكرتّ، تمام الموضوع لعدم الانفعال، وأنّه ليست له حالة منتظرة للاعتصام، وإلّا لأخلّ بغرضه. وكذا إذا قيل: «أكرم العالم العادل» فإنّه يستفاد منه أنّ تمام الموضوع لوجوب الإكرام ذات متصفة بصفتي العلم والعدالة، ولا حالة منتظرة في تعلّق الوجوب به. وهذا كما يجري في الجمل الإنشائية، يجري في الجمل الخبرية أيضاً، فإنّه إذا أخبر شخص بأنّ الشمس مضيئة، يستفاد منه أنّ تمام الموضوع للإضاءة عند المخبر هو ذات الشمس، لا هي مع شيء آخر، وإلّا فلو كان لشيء آخر مدخلية في الإضاءة، لعدّه العرف كاذباً في إخباره، ولكن مع ذلك لا يكاد يستفاد من تلك الجملة أنّ غير الشمس ليس بمضيء في العالم، وأنّ الإضاءة منحصرة في الشمس، ولعمر الحقّ، إنّ هذا في الجمل الخبرية بمكان من الوضوح.

وأما في الجمل الإنشائية وفي الجملة الشرطية أيضاً؛ لأنّه إذا قيل: إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء وكان بصدد بيان موضوع حكمه فيستفاد منه أنّ نفس الكريّة تمام الموضوع للحكم بعدم الانفعال ولم تكن بعد تحقّقه حالة منتظرة لترتب الحكم عليه، وأما استفادة أنّ المولى لاحظ عليّته حال الانفرد أو مطلقاً - سبقه شيء أو قارنه - فلا؛ لأنّ تلك الأمور تعرض للموضوع في وجوده الخارجي، والحكم إنّما يوضع على الطبيعة والعنوان بحيال نفسه، ولم يكن متعرضاً لكيفية الاستناد في الوجود، فما ظنك بمزاحماته في الوجود.

فظهر: أنّ مقتضى إطلاق مقام البيان ليس بأزيد من كون ما أخذه موضوعاً لحكمه تمام الموضوع لحكمه، وأما نفي مؤثريّة غيره إذا سبقه أو قارنه فلا. فاتضح: أنّ حديث نقض الغرض لو كانت هناك علّة أخرى، غير مرتبط بما نحن فيه، وغير وجيه.

مضافاً إلى أنّه لو استفيد نفي تخلف الغير ونيابته منابه بمجرد ذلك، يلزم أن يكون للوصف مفهوم، مع أنّه يُنْبَغِي لا يلتزم به. فتحقّق: أنّه ليس مقتضى الإطلاق في بابي الشرط والجزاء، نفي نيابة الغير في التأثير حتّى تثبت العلّية المنحصرة، بل غاية ما يقتضيه نفي الشريك، فتدبر.

توجيهان عقليان لاستفادة المفهوم ودفعهما

وأما الوجه العقلي لاستفادة المفهوم، فنذكر منه تقرّيبين:

التقرّيب الأوّل: ما أفاده المحقّق العراقي رحمته في «المقالات» وحاصله: أنّ مركز البحث في المفهوم ومآله إلى أنّ الظاهر من القضية - تعليقية كانت، أم غيرها - هو كونها في مقام تعليق سنخ الحكم أو شخصه؛ بعد الفراغ عن ظهور الشرط في

الانحصار ولو من جهة ظهور دخل خصوصية العنوان المأخوذ في حيّز الخطاب في ترتّب الحكم عليه؛ جزاء أو غيره، سنخاً أو شخصاً، وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ طبع القضية - باقتضاء ذاتها - ليس إلاّ ترتّب الحكم مهملة على موضوعه؛ أي لا يقتضي بنفسه نفي الحكم عن غير مورده، فلا يكون له مفهوم.

ولكن إذا كانت في البين جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه - كما في القضية الشرطية؛ من حيث اقتضاء أداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه - فيمكن أن يقال: إنّ القضية من هذه الجهة التي هي خارجة عن مدلولها، لا تقتضي إهمال الجزاء، بل مقتضى مقدّمات الحكمة تعليق إطلاق حكمه الملازم لتجربده عن هذه الجهة، فيبقى حيث الإضافة إلى الموضوع على طبعه الأوّلي في القضايا الظاهرة نوعاً في أنّ ترتّب الحكم على موضوعه مهملة.

وبعبارة أخرى نقول: إنّ ظهور القضايا نوعاً في إهمال المحمول بالنسبة إلى موضوعه، مانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق في مثله، ولكن لا يمنع ذلك عن الأخذ بأصالة الإطلاق في سائر الجهات. وبهذه العناية أيضاً نقول بالمفهوم في الغاية وأداة المحصر.

وأما التوصيف، فحيث إنّ من شؤون الموضوع، وكانت نسبة الحكم إليه كنسبته إلى ذات موضوعه، لذا صار منشأً للتشكيك في أصالة الإطلاق من حيث إضافة الحكم إليه.

وأما العاري عن جميع هذه الأمور كالألقاب فليس لها مفهوم، ولا يكون أحد يدّعيه هنا إلاّ في مورد قيام قرينة شخصية خارجية، ككونه في مقام التحديد وأمثاله<sup>(١)</sup>.

١ - مقالات الأصول ١: ٣٩٧ - ٣٩٩.

وفيما أفاده بَيِّنُهُ مواقع للنظر :

منها: ما يظهر منه من أن مقتضى ظهور الكلام، هو أن العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، مع أنه لا يكاد يثبت ظهور الكلام ذلك، بل المثبت له إنما هو الإطلاق ومقدمات الحكمة، ولذا لو لم نحز كونه في مقام البيان لما أمكن استفادة كونه تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، كما لا يخفى .

ومنها: ما يظهر منه أيضاً من استفادة الانحصار من ظهور الكلام، وقد أشرنا آنفاً إلى عدم إمكان استفادة موضوعيته للحكم من ظهور اللفظ، فما ظنك باستفادة الانحصار منه؟! وغاية ما تقتضيه مقدمات الحكمة أن العنوان المأخوذ في لسان الدليل، هو تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، ولا يكاد يستفاد منها انحصاره فيه، وقد أوضحنا الأمر في ذلك آنفاً عند الحديث عن عدم استفادة الانحصار من إطلاق الشرط أو الجزاء، فراجع .

ومنها: ما يستفاد منه من أن طبع القضية وقوع القضايا فيها إهمال، ولعل منشأ ما ذكره هو توهم جعل الأحكام على موضوعاتها بالمعنى الحرفي، وكأنه لم يتفطن لصور جعل الأحكام على موضوعاتها بالمعنى الاسمي، مثل «الكلب نجس؛ لا يتوضأ بسوره» أو «اجتنب عن الخمر النجس» إلى غير ذلك، لأن «النجس» فيها عنوان اسمي لنفس الكلب أو الخمر، لا لشخصهما، فلا إهمال فيهما، كما لا يخفى .

ومنها: أن مقتضى ما ذكره بَيِّنُهُ ثبوت المفهوم في مثل تلك القضايا التي ألقيت بالمعنى الاسمي مع أن الأمر ليس كذلك، ولم يلتزم بَيِّنُهُ به؛ فإن غاية ما يستفاد من قوله: «الكلب نجس» مثلاً أن عنوان الكلبية تمام الموضوع للنجاسة، وأمّا انحصار النجاسة فيه فدون إثباته خرط القتاد .

ومنها: أنه بَيِّنُهُ قال: «إن في غير الثلاثة» الشرطية، والغاية، والحصر «حيث

إنه لم يتعلّق فيها سنخ الحكم فلم يكن لها مفهوم، وأمّا في الثلاثة فلاشتال القضية على عناية زائدة، فيستفاد منها تعليق سنخ الحكم، فلها مفهوم».

فعلى هذا الملاك كلّ الملاك عنده في استفادة المفهوم، هو تعليق سنخ الحكم، ولازم ذلك ثبوت المفهوم في كلّ قضية علّق فيها سنخ الحكم؛ سواء كانت القضية من الأقسام الثلاثة، أو غيرها، ولم يلتزم به بالتّمسك مثلاً لا إهمال في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْخَمْرُ» أو «الخمير نجس» أو «الكرّ معتصم» ونحو ذلك، ولم يتعلّق شخص الحكم، بل تعلّق سنخ الحرمة، أو النجاسة، أو الاعتصام.

ومنها: أنّه لو سلّم أنّ في نوع القضايا إهمالاً، وتكون في قوّة الجزئية، ولم يكن لمقام البيان دخالة في ذلك، فما معنى استفادة المفهوم لو كانت جهة زائدة؟! وذلك لأنّ الظاهر من لفظة: «إذا» الشرطية مثلاً هو تعليق الجزاء على الشرط؛ وأتمّها واسطة ثبوت الحكم للموضوع، ولا دلالة لها على كون ما علّق عليه هو سنخ الحكم أو شخصه، وليس مقتضى إطلاق مقام البيان إلّا كون الارتباط غير مرهون بزمان دون زمان، فلا يكاد يستفاد منه أيضاً أنّ المعلّق سنخ الحكم.

وبالجملة: حديث استفادة تعليق سنخ الحكم لا شخصه من ظهور لفظة أداة الشرط أو مقدّمات الحكمة، غير صحيح كما لا يخفى.

ومنها قوله: «إنّ مركز البحث في المفهوم هو كون الخطاب المعلّق سنخ الحكم أو شخصه» فإنّ ظاهره أنّه بالتّمسك بصدد تعيين محلّ النزاع عند القوم، ولم أجد أحداً منهم إلى الآن عقد البحث كذلك؛ وقال بالمفهوم بمجرد كون الخطاب المعلّق سنخ الحكم. نعم قالوا: «إنّ محلّ النزاع بين المنكر ومثبته في صورة كون الخطاب المعلّق سنخ الحكم، ولكن قال جميعهم إنّ استفادة المفهوم إنّما هي من ناحية العلية المنحصرة، فتدبّر واغتنم».

التقريب الثاني : وهو الذي أشار إليه المحقق الأصفهاني عليه السلام <sup>(١)</sup> وبعض الأعظم دام ظلّه <sup>(٢)</sup> وحاصله: أنّ ظاهر أخذ عنوان تلو حرف الشرط، هو أنّ التالي معلق على ذاك العنوان بخصوصه، لا عليه وعلى شيء آخر على نحو الاشتراك؛ حتى يكون التالي مستنداً إلى الجامع، وهو خلاف التعليق، وإلا يلزم صدور الواحد من الكثير، مثلاً قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» ظاهر في أنّ المجيء تمام العلة لوجوب الإكرام، ولازم ذلك الانحصار بخصوصه، لا بما أنّه مصداق للجامع بينه وبين أمر آخر؛ لأنّه لو لم يكن المجيء علةً منحصرة يلزم أن يكون وجوب الإكرام مستنداً إلى الجامع بين المجيئة وغيرها، وهو خلاف ظاهر القضية الشرطية، حيث إنّها تقتضي ترتّب التالي على المقدّم بعنوانه.

وفيه أولاً: أنّ العلية والمعلولية التكوينيتين غير باب موضوعية شيء للحكم؛ لوضوح أنّ الموضوع لم يكن موجداً لحكمه ومؤثراً فيه، بل غاية ما هناك جعل شيء بحسب الظاهر موضوعاً للحكم، فحديث المؤثرية ساقط، فلا مورد لجريان قاعدة الواحد.

وبالمجمل: قياس التشريع بالتكوين أوردت اشتباهات، منها جريان قاعدة الواحد فيه، لما أشرنا من عدم كون العلية والمعلولية في التشريع على حذو العلية والمعلولية التكوينية - من صدور أحدهما عن الآخر - حتى يتوهّم جريان قاعدة الواحد، بل المراد موضوعيته للحكم، ويجوز بالبداهة دخالة كلّ واحد من الماء

١ - نهاية الدراية ٢: ٤١٦.

٢ - وهو سماحة الأستاذ الأعظم البروجردي - دام ظلّه - وقد ذكر دام ظلّه هذا التقريب حينما

كان يحضر بحث أستاذه المحقق الخراساني عليه السلام <sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]

أ - راجع نهاية الأصول: ٢٩٩.



المجاري والكّرّ وماء المطر مستقلاً - بعناوينها - في عدم الانفعال بمجرد ملاقاته النجس، كما هو كذلك.

وثانياً: لو سلّم حديث المؤثرية في باب العلل التشريعية فنقول: إنّ مجرى القاعدة إنّما هو في الواحد البسيط الذي لا تشوبه شائبة التركيب أصلاً؛ لا خارجاً، ولا ذهنياً، ولا وهماً، كما هو مقرّر في محلّه، لا في مطلق الفاعل.

وثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك كلّهُ فنقول: إنّ الباب باب الدلالة اللفظية والاستظهار العرفي، والمتبع فيه هو الفهم العرفي، لا التدقيقات الفلسفية. ورابعاً: أنّه لا ينقضي تعجّبي كيف تفوّه المحقّق الأصفهاني رحمته مع تضلّعه في المعقول: «بأنّه لو اجتمع اثنان يكون المؤثر الجامع بينهما» مع أنّه لم يكن للجامع وجود في الخارج حتّى يكون مؤثراً في شيء، بل له وجود عقلائي اعتباري، فتدبّر.

هذا كلّهُ في مفهوم الجملة الشرطية. وقد أشرنا إلى أنّه لا يصحّ ولا يمكن استفادة المفهوم من نفس الجملة الشرطية لو خلّيت ونفسها، ولكن هذا لا ينافي استفادة المفهوم منها لو احتقّت بقرينة حالية أو سياقية ونحوهما، كما لا يبعد دعوى ذلك في أكثر الجمل الشرطية المشتملة على الحكم، فتدبّر.

بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها:

## الأمر الأوّل

في شمول محلّ النزاع لما إذا كان الجزاء معنى حرفياً

قالوا: إنّ محطّ النزاع في المفهوم إنّما هو بعد الفراغ عن كون المجعول في القضية سنخ الحكم، كما إذا وقع المعنى الاسمي محمولاً في القضية، كقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>، وأمّا إذا كان المجعول فيها حكماً جزئياً على موضوع جزئيّ - كما إذا وقف مالا على أولاده الذكور، أو أولاده العدول، أو إن كانوا عدولاً - فإن كان عقياً أو كان له أولاد غير عدول، فالحكم الشخصي وإن كان ينتفي، ولكنّ ذلك ليس لأجل المفهوم، بل لأجل انتفاء الموضوع أو قيده وشرطه، وانتفاء الحكم عند ذلك عقلي؛ قيل بالمفهوم أم لا.

ولأجل ذلك صار المحمول الذي هو معنى اسمي في القضية، محطّاً للنزاع بلا منازع. وأمّا إذا كان المحمول فيها معنى حرفياً كهيئة الأمر أو النهي، فقد صار دخوله في محطّ النزاع محلاً للإشكال؛ لأنّ المعنى الحرفي جزئيّ، فإذا جعل محمولاً - كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» - فيكون من قبيل تعليق شخص الحكم على موضوعه، لا سنخ الحكم.

وحاصل الإشكال: هو أنّ هيئة الأمر مثلاً موضوعة لإيقاع البعث، وهو معنى جزئيّ بمنزلة إشارة الأخرس، فإذا جعلت محمولاً في قضية فلا يكاد يستفاد منها المفهوم؛ لأنّه إنّما يتطرّق فيما إذا كان المجعول في القضية الملفوظة سنخ الحكم

١ - راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١،

لا شخصه، وانتفاء شخص الحكم أو الإنشاء الخاص بانتفاء بعض القيود، عقلي.  
وقد تخلّص عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: ما تخلّص به القائل بكون الوضع والموضوع له في الحروف عامين، كالمحقّق الخراساني رحمته الله<sup>(١)</sup> ومن وافقه على ذلك، وحاصل ما أفاده في ذلك: هو أنّه لا فرق بين إفادة المعنى بالاسم وبالحرّف، ففي كليهما يكون الموضوع له عامّاً وكليّاً، والفرق بينهما إنّما هو في خصوصية الاستعمال، حيث إنّهُ لوحظت خصوصية استعمال المعنى الاسمي بنحو الاستقلال، بخلاف المعنى الحرّفي، فإنّه لوحظت فيه بنحو الآلية والحالية لغيره، وعليه فالمعلّق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمّا الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، فلا يكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخذ واستعمل فيه إخباراً.

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلّق على الشرط، خاصّاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كقولك: «إن جاءك زيد فيجب إكرامه» أو «يكون إكرامه واجباً» فكذلك المنشأ بالطبيعة المعلّق عليه.

ثمّ إنّّه رحمته الله حكى عن الشيخ الأعظم الأنصاري أعلى الله مقامه أنّه لم يقدّم دليل على كون الموضوع له في الإنشاء عامّاً؛ لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه؛ لكون الخصوصية بأنفسها مستفادة من الألفاظ، فتعجّب رحمته الله من كلامه أعلى الله مقامه حيث قال: «لعمري لا يكاد ينقضي تعجّبي كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات

المستعمل فيه، مع أنّها - كخصوصيات الإخبار - تكون ناشئة من الاستعمال»<sup>(١)</sup>.  
 وفيه: أنّ تعجبه ﷺ في غير محله، بل إنّما التعجب من تعجبه؛ بداهة أنّ المعنى  
 المستفاد من هيئة الأمر، هو المعنى المستفاد من الإشارة، فكما أنّ الإشارة لا تفيد  
 مفهوم البعث، بل تفيد ما يكون بعثاً بالحمل الشائع، فكذلك هيئة الأمر.  
 وبعبارة أخرى: إذا أشار الرجل بيده مثلاً، لا يفهم منه مفهوم كلي البعث، بل  
 غاية ما هناك إيقاع البعث، وهو معنى جزئي، كما هو واضح، فكذلك هيئة الأمر  
 لا يفهم منها أزيد ممّا يفهم من الإشارة، والفرق بينهما إنّما هو من جهة أنّ استفادة ذلك  
 من الهيئة بالوضع، دون الإشارة.

وبالجملة: المنشأ بالألفاظ - ولو كان المنشأ أمراً اعتبارياً - عبارة عن إيجاد  
 معنى اعتباري، نظير إشارة الأخرس، فكما أنّه بالإشارة يوقع البعث أو الزجر  
 الجزئيين، فكذلك هيئة الأمر أو النهي يُنشئ ويوجد البعث أو الزجر الاعتباريين،  
 لا المفهوم الكليّ منها، ولعلّه واضح بأدنى تأمل، فعلى هذا يكون الموضوع له في  
 الهيئات والمعاني الحرفية خاصاً، كما أفاده الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه<sup>(٢)</sup>، فليت  
 شعري لأيّ شيء تعجب المحقق الخراساني ﷺ من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه؟!  
 فظهر: أنّ ما تخلّص به المحقق الخراساني ﷺ من الإشكال غير وجيه.

الوجه الثاني: ما تخلّص به المحقق النائيني ﷺ وقد صرح ﷺ: بأنّ التوهم  
 أو الإشكال لا يبتني على كون الوضع في الحروف خاصاً، ولا الجواب مبني على  
 كون الوضع فيها عاماً، بل لو قلنا بأنّ الوضع فيها عامّ فيتوجّه الإشكال أيضاً؛ لأنّ

١ - كفاية الأصول: ٢٣٨.

٢ - مطارح الأنظار: ١٧٣.

الإشكال من جهة أخرى: وهي أنه يعتبر في التقييد والتعليق أن يلاحظ الشيء معنى اسمياً، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد والتعليق، فالجواب لا بد وأن يكون من جهة أخرى.

وحاصله: أن التقييد يرجع إلى المحمول المنتسب؛ أي للمحمول في رتبة الانتساب، فالمعلّق مطلقاً - سواء كان الجزاء بصورة الإخبار، كقولك: «إن جاءك زيد يجب إكرامه» أو بصورة الإنشاء، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» - لم يكن في المعنى الحرفي، بل في المعنى الاسمي؛ وهو وجوب الإكرام، وهو الذي ينتفي بانتفاء الشرط. هذا ما في «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup>.

وقد قرّر الجواب في «أجود التقريرات» بتقريب يتحد مع التقريب الأول لُبّاً، ويختلف عنه تأدية، ولعلّ ما فيه أحسن ممّا في سابقه، وحاصله: أن المعلّق في القضية ليس هو مفاد الهيئة؛ لأنّه معنى حرفي وملحوظ آلي، بل المعلّق في القضية هي نتيجة القضية المذكورة في الجزاء؛ أي المادّة المنتسبة، فالمعلّق في الحقيقة الحكم العارض للمادّة، كوجوب الصلاة في قولنا: «إذا دخل الوقت فصلّ» فينتفي هو بانتفاء شرطه<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه ما ذكرناه مفضّلاً في المعاني الحرفية<sup>(٣)</sup>، وإجماله أن المعاني الحرفية قابلة للتقييد، وملتفت إليها، بل أكثر القيود التي تقع في الكلام والجمل - خبرية كانت أم إنشائية - فإنّما هي في المعاني الحرفية، مثلاً القيود التي في قولنا: «ضرب زيد عمراً، أمام الأمير، يوم الجمعة، ضرباً شديداً» ترجع إلى المعنى الحرفي.

١ - فوائد الأصول ١: ٤٨٤.

٢ - أجود التقريرات ١: ٤٢٠.

٣ - تقدّم في الجزء الأول: ١٦٨.

نعم، المعنى الحرفي لا يقع موضوعاً في القضية، ولا محمولاً لها؛ وذلك بلحاظ أنّ المعنى الحرفي سنخ معنى ربطي غير مستقلّ في التحقّق والوجود، لذا يأبى عن جعله موضوعاً أو محمولاً، ومقتضى ذلك عدم تعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، ولكنّ ذلك لا يوجب عدم إمكان تقييده؛ بدهاة أنّ التقييد كما يمكن أن يكون في المعنى الملحوظ مستقلاً، فكذلك يمكن أن يكون في المعنى الملحوظ تبعاً وآلة لغيره. وبعبارة أوضح: صيغة «أكرمه» مثلاً لها مادّة وهيئة، وكلّ منهما موضوع لمعنى غير ما للآخر؛ لأنّ المادّة تدلّ على طبيعة الإكرام، والهيئة تدلّ على البعث إليها، فهناك دالّان ومدلولان، وكلّ منهما يدلّ على معناه مستقلاً غير مربوط بالآخر.

نعم، دلالة كلّ منهما في ضمن الآخر؛ لأنّه لا يمكن التنطق بكلّ واحد منهما مستقلاً، فكما أنّ الهيئة في ضمن المادّة تدلّ على المعنى، فكذلك المادّة في ضمن الهيئة تدلّ على المعنى، فعند استعمال صيغة الأمر يلاحظ ويستعمل كلّ من الهيئة والمادّة في معناهما، وإلا فلو لم يستعملا يلزم كون التنطق بهيئة الأمر لقلقة اللسان، وهو كما ترى واضح البطلان، فما أفاده تبيين من عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي، في غير محلّه. بل المتبادر عند العرف والعقلاء من القضية الشرطية - كقولنا: «إن جاءك فأكرمه» - عليّة الشرط للجزاء، فلم يكن هنا مقام التقييد حتّى يحتاج في تصحيحه إلى إرجاع التقييد إلى المحمول المنتسب وغيره، ولا وجه لصرف الكلام عن ظاهره العرفي وارتكاب ما يكون خلاف الظاهر، فتدبر.

ثمّ إنّ قوله: «المعلّق هو نتيجة القضية المذكورة» إن أراد به أنّها قبل صيرورتها نتيجة معلّقة، فلازمه أن يكون التقييد في المعنى الحرفي، وإن كان بعد ذلك فلا مجال للتقييد، فتأمّل.

الوجه الثالث: ما تخلصنا به عن الإشكال، وهو جارٍ في مطلق القضايا

إخبارية كانت أم إنشائية، وحاصله: أنه لا إشكال في أنه إذا أقيمت جملة خبرية، كقولنا: «إذا طلعت الشمس وجد النهار» يستفاد منها أن بين طلوع الشمس ووجود النهار، مناسبةً ورابطةً واقعيةً أخبر عنها المخبر، ولم يقل أحد بأن هنا إخبارين: الأول: الإخبار بالتلازم بين الشرط والجزاء، والثاني: الإخبار بأن النهار موجود، بل غاية ما يفهم العرف منها - وهم ببابك فاخترهم - عليّة طلوع الشمس لوجود النهار، وحيث إنه متوقّف عليه ثبوتاً فأراد المخبر الإخبار عمّا هو الثابت، فإذن الجملة الخبرية إخبار عمّا هو الثابت واقعاً.

فبعد ما عرفت الأمر في الجمل الخبرية، فيمكن دعوى ذلك في القضايا الإنشائية غير التعليقية أيضاً؛ وذلك لما تقرّر في محلّه من أن الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية<sup>(١)</sup>، فللواجب الشرعي - كالصلاة مثلاً - في الواقع ونفس الأمر، اقتضاء للوجوب ومصلحة ملزمة؛ بحيث لو اطلعنا عليها لحكمت عقولنا بلزوم إتيانها، فإذن إيجاب الشارع الأقدس الصلاة وأمره بإتيانها بقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ لتحصيل المصلحة التي تكون فيها، وهكذا الحال في القضايا الإنشائية التعليقية؛ لأنّ المعلق فيها في ظاهر القضية وإن كان تعليق الإنشاء والبعث إلى الشرط، وهو يوهّم عليّة الشرط لإنشاء البعث، ولكنّ المتبادر عند العرف والعقلاء من ذلك، هو أنّ المناسبة والارتباط الواقعي بين حيثية مادّة الجزاء والشرط، أوجب إخبار المتكلّم عنها، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه» يفهم العرف والعقلاء من ذلك، أنّ التناسب الواقعي بين المجيء والإكرام،

١ - كشف المراد: ٣٤٨، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ١٩ - ٢٣، شرح المقاصد ٤:

دعا المولى لإيجاب الإكرام عند تحقق المجيء، فالإيجاب متفرّع على الثابت الواقعي، وإلا كان التفريع لغواً وجزافاً.

وبالمجمل: كلّ مورد تعلق حكم بشرط، يفهم منه العرف والعقلاء أنّ بين طبيعي ذاك الحكم وذلك الشرط، ملازمةً وارتباطاً واقعياً ألجأ المولى للتوصّل إليها بذلك.

ولا فرق في تلك الاستفادة بين جعل ذلك والتعبير عنها بالمعنى الاسمي، وبين إنشائها بالهيئة والمعنى الحرفي؛ فإنّه وإن كان ظاهر القضية ترتّب البعث على الشرط، إلا أنّ المرتكز عند العرف والعقلاء من ذلك وجود المناسبة بين الشرط ومادّة الجزاء، فيكون بعينها عنواناً مشيراً وآلة للتوصّل بها إلى ذلك.

فعلى هذا لو تمّ في مورد الاستفادة العلية المنحصرة من الشرط، لتّمّت الاستفادة المفهوم من القضية الشرطية وإن كان الجزاء بصيغة الأمر أو النهي.

ولك أن تقول: إنّ الهيئة وإن كانت دالّة على البعث الحرفي، ولكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية عرفاً، ويجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيه، فبانتهائه ينتفي طبيعي الوجوب وسنخه، فتدبّر.



## الأمر الثاني

### في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء كما في «إذا خفي الأذان فقصر»، و«إذا خفي الجدران فقصر»؛ فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، يقع التعارض بينهما إجمالاً.

وتنقيح البحث في ذلك يستدعي التكلّم في مقامين:

الأوّل: في أنّ التعارض بينهما أولاً وبالذات، هل هو بين المنطوقين بلحاظ أنّ كلّ واحدة من الجملتين تدلّ على الانحصار، فلا يمكن صدقهما معاً، أو بين مفهوم أحدهما ومنطوق الأخرى؛ بلحاظ أنّ مفهوم قوله: «إذا خفي الجدران فقصر» أنّه إذا لم يخف الجدران فلا تقصر حتّى وإن خفي الأذان، ويدلّ منطوق قوله: «إذا خفي الأذان فقصر» على أنّ خفاء الأذان موجب للقصر، فالتعارض بين مفهوم الأوّل ومنطوق الثاني؟ والثاني: في علاج التعارض بينهما.

ولا يخفى: أنّ العلاج المبحوث عنه هنا، إنّما هو في إمكان الجمع العقلائي بينهما وعدمه، لا العلاج المبحوث عنه في باب التعادل والترجيح الذي يكون فيما إذا اختلف الدليلان ولم يمكن الجمع بينهما. نعم إن لم يمكن الجمع بينهما في المقام فتدخل في موضوع مسألة التعارض، فلا بدّ عند ذلك من ملاحظة مرجّحات تلك المسألة فتدبر.

### المقام الأوّل: في أنّ التعارض أولاً وبالذات بين المنطوقين

إنّ استفادة المفهوم من الجملة الشرطية، حيث لم تكن ممخّصة بالدلالة الوضعية - مطابقة أو التزاماً - أو الدلالة العقلية، ولذا ترى أنّ القائلين بالمفهوم ربما

يستدلون لذلك بالتبادر والانصراف، كما ربما يستدلون لذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فينبغي البحث على جميع المباني.

فنقول: لو استفيد المفهوم من التبادر ووضع الجملة الشرطية للعلّة المنحصرة، فيكون معنى الجملتين أنّ العلة المنحصرة لقصر الصلاة خفاء الأذان، والعلّة المنحصرة لقصر الصلاة خفاء الجدران، ومن الواضح أنّه لو عرضناهما على العرف والعقلاء، لرأوا التنافي بين منطوقيهما من دون توجه والتفات إلى مفهوميهما؛ ضرورة أنّ حصر العلية في شيء ينافي إثباتها لشيء آخر، فضلاً عن حصرها به.

وكذا لو قلنا بأنّ استفادة العلية المنحصرة والمفهوم من الانصراف، يكون التعارض بين الجملتين - أولاً وبالذات - بين المنطوقين أيضاً؛ لأنّ كلاً من الجملتين بمنزلة التصريح بالعلية المنحصرة.

وكذا لو استفيد الانحصار والمفهوم من الإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنّه يقع التعارض بين أصالتي الإطلاق في الجملتين.

إن قلت: لولا المفهوم لم يكد يكون بين الجملتين تعارض، فلم يكن التعارض أولاً وبالذات بين المنطوقين.

قلت: إنّ العرف والعقلاء قبل التفاتهم إلى مفهوم الجملتين - فضلاً عن التنافي بينهما - ينفذ في ذهنهم التنافي بين منطوقتي الجملتين بمجرد انحصار العلية في شيء في إحدى الجملتين، وانحصارها في شيء آخر في الجملة الأخرى، ويرون بطلان الجمع بين كون العلية المنحصرة لقصر الصلاة خفاء الأذان مثلاً، مع إثبات العلية لخفاء الجدران، فضلاً عن حصرها فيه، ويرون أنّ المتكلم بهما جمع بين المتناقضين.

وإن أبيت عن ذلك، فع ذلك لا يمكنك إنكار مخالفة اجتماع انحصار العلية في شيء، مع انحصارها في شيء آخر، فالإخبار بهما إخبار عن المحال.

فظهر: أنه على جميع المباني في أخذ المفهوم، يكون التعارض أولاً وبالذات بين المنطوقين، وبتبع ذلك يقع التعارض بين منطوق إحداهما ومفهوم الأخرى، فتدبر.

### المقام الثاني: في علاج التعارض بين الجملتين

لا يخفى: أنه تختلف كيفية ذلك باختلاف المشارب في استفادة المفهوم:

فلو استفيد ذلك من ناحية وضع الجملة الشرطية للعلية المنحصرة، فتعارض أصالة الحقيقة في كل منها مع أصالة الحقيقة في الأخرى، وحيث إنه لا ترجيح لإحداهما على الأخرى، تتساقط أصالة الحقيقة من الجملتين، ويحصل الإجمال في الكلام.

وأما حملها على العلية التامة - لكونها أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي والعلية المنحصرة واقعاً - فغير وجيه؛ لأن باب الاستعمال غير رهين بأقربية شيء لشيء واقعاً، لأنّ المعتبر في ذلك الأنس الذهني والفهم العقلائي الراجع إلى الاستظهار العرفي ومأنوسية الاستعمال، وربما تكون غير العلة التامة أظهر منها في مقام الاستظهار.

نعم، لو كان في بعض الموارد ظهور في العلية التامة فيتبع، فإن رجع مقال مدعي الأقربية إلى هذا فهو، وإلا فغير شديد، كما أشرنا، فتدبر.

وأما لو لم نقل بوضع الجملة الشرطية للعلية المنحصرة، بل وضعت للعة التامة، إلا أنّها تكون منصرفة إلى العلة المنحصرة، فيقع التعارض بين الانصرافين، وظاهر أنّ الانصراف متأخر عن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، لا قبله حتى يكون الاستعمال مجازياً، فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، وغاية ما يقتضيه الانصراف كون المراد الجدّي قسماً منها؛ وهو العلية المنحصرة، وهذه حجة لولا ابتلاؤه بالمعارض، وبعد تعارض الانصرافين لا يمكن ثبوت إرادة ما انصرف إليه

جداً في كلّ من الجملتين، فيتساقط الانصرافان، فتبقى أصالة الحقيقة في كلّ منهما محكمة، ومقتضاها كون كلّ من خفاء الأذان وخفاء الجدران، علّة تامّة لقصر الصلاة. ولا يخفى: أنّ المراد بكون شيء علّة تامّة في المقام، ليس ما هو المصطلح عليه عند أرباب المعقول، بل المراد هو كون الشيء تمام الموضوع لترتب الحكم عليه.

إذا تمّهد لك ما ذكرنا فيما إذا كانت الجملة موضوعة للعلّة التامّة وانصرفت إلى العلّة المنحصرة، يسهل لك الأمر لو قيل بوضع الجملة الشرطية لمطلق الترتب بين الشرط والجزاء، أو بوضعها لمطلق الترتب بينهما، ولكن قيل بانصرافها إلى العلّة المنحصرة، فلا يحتاج إلى البيان، كما لا يخفى.

وأما لو استفيد المفهوم من ناحية الإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا يخلو إمّا أن يقال باستفاد العليّة التامّة من ناحية وضع اللفظ، واستفاد الانحصار من ناحية الإطلاق، أو يقال بأنّ استفاد كلّ من العليّة التامّة والانحصار من الإطلاق:

فعلى القول الأوّل، حيث إنّ حجّية أصالة الإطلاق من باب ظهور الفعل وكشفه عن تعلّق الإرادة بهما، فإن جرت في المقام أصالة الإطلاق فيهما في حدّ نفسها، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق في الجملتين، فتقع أصالة الحقيقة فيهما بلا مزاحم فيؤخذ بها، ومقتضاه كون كلّ من خفاء الجدران والأذان علّة تامّة لترتب القصر.

وإن أبيت عن جريان أصالة الإطلاق فيهما في المقام، فلا يضّر ذلك بالأخذ بأصالة الحقيقة فيهما، كما لا يخفى فتدبر.

وعلى القول الثاني - وهو ما إذا كانت استفاد كلّ من العليّة التامّة والانحصار من الإطلاق - فمقتضى أصالة الإطلاق في قوله: «إذا خفي الأذان فقصر» نفي الشريك؛ وأنّ خفاء الأذان تمام الموضوع لقصر الصلاة، كما أنّ مقتضى أصالة الانحصار فيه نفي

البديل؛ وأنه لا يخلف خفاء الأذان شيء في قصر الصلاة، فبعد ورود قوله: «إذا خفي الجدران فقصر» يعلم إجمالاً بطرؤ القيد على الجملة الأولى، ولكن يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الأذان، ومقتضاه إثبات الشريك له، فيكون خفاء الجدران جزءاً للموضوع، أو عدلاً له، ومقتضاه إثبات العدل له، وبعد قيام العلم الإجمالي يقع التعارض بين أصالة الإطلاق من جانب نفي الشريك، ومن جانب نفي البديل، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما فيرجع إلى الأصول العملية.

اللهم إلا أن يقال بانحلال العلم الإجمالي - بورود قيد إما على الإطلاق من ناحية نفي الشريك، وإما عليه من ناحية نفي البديل - إلى العلم التفصيلي بعدم انحصار العلة؛ إما لأجل تقييد الإطلاق من ناحية البديل، وإما لأجل تقييده من ناحية نفي الشريك الراجع لموضوع الإطلاق من ناحية البديل، فيشك في تقييد الإطلاق من ناحية الشريك بدوياً، فيتمسك بأصالة الإطلاق.

وبعبارة أخرى: القيد إما وارد على الإطلاق المثبت للانحصار، أو الإطلاق المفيد للاستقلال، وعلى التقديرين يكون الانحصار منفيماً إما لتعلق القيد به، أو بموضوعه، فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بعدم الانحصار إما لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، أو لأجل تقييده من جهة الشريك، فيرتفع موضوع الإطلاق من جهة البديل، وإلى شك بدوي في تقييد الإطلاق من جهة الشريك، فيتمسك بأصالة الإطلاق في ذلك.

ولكن فيه: أن لانحلال العلم الإجمالي ضابطاً لا ينطبق على ما نحن فيه، وقد أشرنا إليه سابقاً<sup>(١)</sup>، وسيجيء التعرض له إن شاء الله مفصلاً، وحاصله صيرورة

١ - تقدّم في الجزء الثالث: ١٤٠.

العلم الإجمالي عند التحليل وفي الواقع، علماً تفصيلاً وشكاً بدوياً؛ بحيث يزول العلم الإجمالي ويتبدل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، كما في الأقل والأكثر الاستقلاليين، كالدين المرّد بين عشرة دراهم أو ثلاثين مثلاً، فعند التوجّه البدوي إلى الدين يحصل له العلم الإجمالي بدين مرّد بين عشرة دراهم وثلاثين، ولكن بعد التأمل ينحلّ هذا العلم الإجمالي ويتبدل إلى العلم التفصيلي باشتغال ذمته بعشرة دراهم والشك البدوي باشتغاله بعشرين.

وبالجملة: الضابط في انحلال العلم الإجمالي هو زواله؛ بحيث تخرج الأطراف عن كونها أطرافاً للعلم، وتكون في الحقيقة علماً تفصيلاً انضم إليه شك بدوي، وعليه فإن كان العلم الإجمالي في مورد باقياً بحاله، وتولّد منه علم تفصيلي، فلا يكاد يعقل انحلال العلم الإجمالي به؛ لأنّ العلم التفصيلي متولّد من العلم الإجمالي قائم به، ودائر مداره، ومن آثاره، ومحال أن يرفع الأثر مؤثره؛ لاستلزامه رفع الشيء نفسه، ورفع الأثر مؤثره، وكلاهما محالان، فلا بدّ عند ذلك من الرجوع إلى قواعد أخرى.

أقول: إذا عرفت الضابط في انحلال العلم الإجمالي وعدمه، فما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ العلم التفصيلي بعدم الانحصار، متولّد من العلم الإجمالي بطرّ القيد؛ إمّا على الإطلاق المثبت للانحصار، أو على الإطلاق المفيد للاستقلال قائماً به ومن آثاره، فلا يعقل حفظ العلم التفصيلي إلا ببقاء العلم الإجمالي، فكيف يمكن أن يكون رافعاً وموجباً لانحلال العلم الإجمالي به؟!

وحيث إنّ كلاً من العلمين الإجماليين تعلق بعنوان غير ما تعلق به الآخر، فيكون حجّة بالنسبة إلى مؤداه، فتدبر.

ثم إنَّ في المقام إشكالات تعرّض لها ولرَدّها المحقّق النائيّ عليه السلام وقد كفانا عليه السلام مؤنة التعرّض لها ولرَدّها<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: أحببت أن لا يخلو تقريرنا هذا منها، فلنشر إجمالاً إلى الإشكالات وما أجاب به المحقّق النائيّ عليه السلام عنها، وهي ثلاثة:

الإشكال الأوّل: هو أنّ ظهور الشرط في كونه علّة تامّة، أقوى من ظهوره في الانحصار؛ فإنّ دلالة القضية الشرطية على استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالنصوصية، بخلاف ظهورها في الانحصار، فإنّه إنّما يكون بالإطلاق، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهوره في الانحصار والقول بكفاية أحد الشرطين.

وفيه: أنّ أصل استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالإطلاق؛ إذ من إطلاق الشرط وعدم ذكر شيء آخر معه، يستفاد الاستناد، وهذا لا ينافي أنّ حقيقة الاستناد إنّما تكون في استناد الشيء إلى علّته التامّة؛ فإنّ ذلك بعد الفراغ عن الاستناد وأنّ الجزاء يكون مستنداً إلى الشرط، وهذا المعنى إنّما يكون بالإطلاق، فظهور القضية في كون الشرط علّة تامّة كظهورها في الانحصار؛ في أنّ كلّاً منهما يكون بالإطلاق.

الإشكال الثاني: هو أنّ تقييد العلّة التامّة وجعل الشرط جزء العلّة، يستلزم تقييد الانحصار أيضاً، فإنّه لا يعقل الانحصار مع كونه جزء العلّة، وهذا بخلاف تقييد الانحصار، فإنّه لا يلزم منه تقييد العلّة التامّة كما لا يخفى، فيدور الأمر بين تقييد واحد وتقييدين، ومعلوم أنّ الأوّل أولى، فلا بدّ من تقييد الانحصار.

وفيه: أنّ غاية ما يقتضيه تقييد العلّة التامّة رفع موضوع الانحصار، لا إيجاب تقييد زائد، كما تقدّم نظيره في الواجب المشروط؛ ومن تقييد الهيئة يوجب رفع موضوع إطلاق المادّة، لا تقييداً زائداً.

الإشكال الثالث: هو أنّ رتبة تقييد العلّة مقدّمة على رتبة تقييد الانحصار؛ لوضوح أنّ كون الشيء علّة منحصرة أو غيرها إنّما هو بعد كونه علّة تامّة، ومقتضى التقدّم الرتبي إرجاع التقييد إلى العلّة التامّة وجعل الشرط جزء العلّة.

### تذنيب : حول نفي الدليلين للثالث

لعلك عرفت بما لا مزيد عليه حال الدليلين كل مع الآخر، فهل مقتضى ذلك سقوط أصالة الإطلاق بالنسبة إلى جميع الجهات حتى بالنسبة إلى نفي الثالث، أو يكون محفوظاً من جهته، فلو احتمل دخل شيء في موضوع وجوب القصر مثلاً؛ وأن الموضوع له مركب من جزءين: أحدهما: خفاء الجدران، والآخر خفاء الأذان، أو احتمال العلية التامة لشيء آخر؛ وأنه عدل لخفاء الجدران وخفاء الأذان في ترتب وجوب القصر عليه، فهل يصح التمسك بإطلاقها لنفيه، أم لا؟ وبالجملة: هل يدلّ الدليلان على عدم مدخلية شيء آخر شريكاً معهما، أو عديلاً لهما، أم لا؟ أو فيه تفصيل.

التحقيق: أن يفصل بين ما لو استفيدت العلية التامة والانحصار من الوضع أو من الانصراف، وبين ما لو استفيدا من الإطلاق ومقدمات الحكمة، فعلى الأخير يمكن استفادة نفي الثالث دون الأوليين؛ وذلك لأنه لو استفيدت العلية التامة من الوضع، فحيث إن الباب باب استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فالمفروض رفع اليد عنه، ولا دليل على عدم مدخلية شيء آخر، وكذا لو استفيدا من الانصراف، فإنه لو رفع اليد عن المعنى المنصرف إليه، لا يكاد يمكن نفي مدخلية شيء آخر.

وبالجملة: لو استفيدت العلية التامة والانحصار من اللفظ أو الانصراف، فلا يصح التمسك بإطلاقها لنفي الثالث؛ بداهة أنه بعد رفع اليد عن ظهورهما

→ وفيه: أن التقدم الرتبي لا ينفذ بعد العلم الإجمالي بورود التقييد على أحد الإطالقين، وليس

التقدم الرتبي موجباً لانحلال هذا العلم، كما لا يخفى، فتأمل<sup>(١)</sup>. [المقرّر حفظه الله]

أ - فوائد الأصول ١: ٤٨٨ - ٤٨٩.



بالتعارض رأساً والعلم بالتقييد في الجملة، لا يبقى ما به ينفي الثالث؛ لأنّه ليس للظهور مراتب حتّى يبقى بعض مراتبه بعد رفع اليد عن بعضها الآخر.

وأما لو استفيداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فيمكن استفادة نفي الثالث؛ لأنّه إذا كان المولى في مقام البيان، يكون مقاله حجّة ما لم تقم قرينة على خلافه، ومع القرينة ترفع اليد عن الإطلاق بمقدارها فقط.

وبالجملة: يستفاد من الإطلاق أنّه لا شريك له ولا بديل، وبطوّر القيد عليه ترفع اليد بمقداره بخصوصه، فإذا شكّ في مدخلية شيء آخر شريكاً أو عديلاً أمكن نفيه بالإطلاق، فتدبر.

### الأمر الثالث

#### في تداخل الأسباب والمسببات\*

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء، كقوله: «إذا نمت فتوضّأ» و«إذا بلت فتوضّأ» فهل يلزم تعدّد الجزاء أو لا، بل يكتفي بإتيان الجزاء دفعة واحدة؟ وقد عرف هذا البحث عندهم بتداخل الأسباب، أو تداخل المسببات. وقبل ذكر الأقوال في المسألة وما هو الحقّ عندنا، نقدّم مقدمات:

#### المقدمة الأولى: في تحرير محطّ النزاع

إنّ محطّ النزاع في مسألة تداخل الأسباب والمسببات، إنّما هو بعد الفراغ عن إحراز سببية كلّ من الشروط المتعدّدة مستقلاً في البعث نحو الجزاء لو انفرد، فيبحث عن أنّه عند اجتماع الشروط المتعدّدة، هل يقتضي كلّ واحد منها في حال الاجتماع أيضاً أثره المترتب عليه؛ حتّى تجب أغسال متعدّدة عند الجنابة، والحيض، والنفاس مثلاً، أو يتداخل بعضها في بعض، فيجب عند ذلك المجموع منها، أو الجامع، فيكفي غسل واحد عند الجنابة والحيض والنفاس؟

وأما البحث قبل الفراغ عن إحراز سببية كلّ من الشروط المتعدّدة - بأنّ احتمال أنّ الشروط المتعدّدة ترجع إلى شرط واحد؛ ويكون كلّ واحد منها جزءاً للسبب - فليس محطّ البحث في تداخل الأسباب والمسببات.

\* - تأريخ شروع هذا البحث يوم الثلاثاء غرة رجب المرجّب / ١٣٨٠ هـ.ق.

### المقدمة الثانية : في المراد من تداخل الأسباب والمسببات

المراد بتداخل الأسباب هو عدم اقتضاء الشروط المتعددة إلا جزءاً واحداً عند اجتماعها، فلا يقتضي كل واحد من الشروط إلا إيجاد صرف طبيعة الجزء، فالتكليف واحد وإن كانت الأسباب متعددة، فإذا اجتمعت الجناية والحيف والنفاس مثلاً، لما اقتضت إلا غسلًا واحداً، فلا تكون تكاليف متعددة مجتمعة في مصداق واحد، بل يكون تكليف واحد وإن تعددت الأسباب، ولذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة، فيقال: لا يجب عند اجتماع الجناية وغيرها، إلا جزء واحد وغسل فارد.

والمراد بتداخل المسببات، أنه بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب، بل اقتضاء كل واحد من الشروط المتعددة جزءاً يخصه، فيكون هناك تكاليف متعددة، ولكنه في مقام الامتثال يكتفي بمصداق واحد، فذمة المكلف وإن اشتغلت بتكاليف متعددة، إلا أنه يصح تفريقها عن المتعدد بمصداق واحد.

وهذا نظير امتثال الأمرين المتعلقين بإكرام الهاشمي والعالم بإكرام الهاشمي العالم، فيتحقق امتثال كل واحد من الأمرين المتعلقين بإكرام العالم والهاشمي. وهذا المثال وإن كان خارجاً عن محط البحث، إلا أنه يقرب من وجه.

فحينئذ إذا كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق، وكانت التكاليف توصليات، يكون التداخل عزيمة، وإلا يكون رخصة. فتدبر.

### ذكر وتعقيب

أفاد المحقق النائيني رحمته: أنه تظهر الثمرة بين القول بتداخل الأسباب والقول بتداخل المسببات بالرخصة والعزيمة؛ فإنه لو قلنا بتداخل الأسباب فلا يجوز له

إيجاد الجزاء متعدداً، إذ لم تشتغل ذمته إلا بجزء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرماً، ولو قلنا بتداخل المسببات فله إيجاد الجزاء متعدداً، وله أيضاً الاكتفاء بالواحد<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أن ما أفاده في تداخل الأسباب لا غبار عليه. ولكن لابد وأن يفصل بين تداخل المسببات وبين ما إذا كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق كالتكاليف التوضيلية، فتكون عزيمة، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا كانت تعبدية، فتكون رخصة.

بيان ذلك: هو أن التطهير من الأخبث واجب توضلي، فلا يكون المطلوب منه إلا تحققه كيف اتفق ولو بلا قصد، فإذا ورد «إن أصاب ثوبك دم فاغسله» و«إن أصابه البول فاغسله» فحيث إن العناوين قهريا الانطباق على مصداق من الغسل - بفتح الغين وسكون السين - فبعد انطباقها عليه لا معنى لتكرره بعد ذلك؛ لكونه تشريعاً محرماً، فتكون عزيمة.

وأما في مثل الغسل - بضم الغين وسكون السين - فإنه مطلوب تعبدية، فلا بد في تحققه من قصدها، فلا يتحقق كيف اتفق، فإن قصد تمام العناوين - الجنابة والحيض والنفاس - تحققت، وإلا تحققت خصوص العنوان المقصود، ألا ترى أنه إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فقم له احتراماً» و«إن جاءك عمرو فقم له احتراماً» فحيث إن الاحترام والتعظيم من العناوين القصدية التي لابد في تحققها من القصد إليها، فيمكن القيام عند مجيئها احتراماً لهما، أو استهزاءً بهما، أو احتراماً لزيد، واستهزاءً بعمرو، أو بالعكس، وكل ذلك بالقصد، وهكذا الحال في المقام، فإذا لم يكن

١ - فوائد الأصول ١: ٤٩٠.

قهري الانطباق فله الاكتفاء بمصداق واحد من الغسل مثلاً بنية المجموع، أو مصاديق متعدّدة حسب تعدّد الأسباب، فتدبر .

### المقدّمة الثالثة: في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكثّر

محطّ البحث في التداخل، إنّما هو فيما إذا كان الجزاء ماهية قابلة للتكثّر، كالوضوء والغسل؛ حتّى يتطرّق فيه إمكان القول بالتداخل وعدمه، وأمّا إذا لم يقبل التكثّر - كقتل زيد مثلاً - فهذا خارج عن محطّ البحث؛ لاستحالة عدم التداخل فيه. ولكن فصل المحقّق النائيبي رحمته الله فيما لم يقبل التكثّر بين قبوله للتقييد وعدمه، فذهب إلى دخول الأوّل في محطّ البحث أيضاً؛ وذلك كالخيار والقتل، فإنّهما وإن لم يقبلا التكرار؛ لأنّ الخيار عبارة عن ملك فسخ العقد وإقراره، وهو أمر واحد لا يمكن فيه التعدّد، وكذا القتل، وهو واضح، ولكنّها يقبلان التقييد، فيقيّد الخيار بالمجلس والحيوان مثلاً، ومعنى تقييده بالسبب هو أنّه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه، أو يصلح عليه، فيبقى له الخيار المستند إلى الحيوان، وكذا في القتل لأجل حقوق الناس<sup>(١)</sup>، فلو قتل زيد عمراً وبكراً، فقتل زيد قصاصاً وإن لم يقبل التعدّد، إلّا أنّه قابل للتقييد بالسبب؛ أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القود، لم يسقط حقّ ورثة بكر .

١ - قلت: قال رحمته الله: وجه التقييد بحقوق الناس؛ لأجل أنّه إذا كانت له أسباب متعدّدة راجعة إلى حقوق الله تعالى - كما إذا كان محارباً، وزانياً محصناً، ومرتدّاً - فلا يكاد يتقيّد قتل زيد بهذه الأسباب؛ إذ لا أثر لتقييده، لأنّ حقوق الله تعالى غير قابلة للإسقاط حتّى يظهر للتقييد بالسبب أثره، نعم في المثال يتأكّد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الأسباب، ولكنّ التأكيد غير التقييد بالسبب، كما لا يخفى<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]

أ - فوائد الأصول ١: ٤٩١.

فظهر دخول ما كان الجزاء قابلاً للتقييد في محطّ البحث؛ لتحقّق أثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابلية الإسقاط من جهة خاصّة مع بقاء الجزاء من سائر الجهات، وأمّا فيما لا يقبل التقييد أيضاً فخارج عن محطّ النزاع؛ إذ لا أثر عملي فيه للقول بالتداخل وعدمه<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه لو كان الخيار ماهية غير قابلة للتكثّر مع اجتماع أسباب متعدّدة عليه، ولم يكن معنى لتصوّر ملكين بالنسبة إلى فسخ العقد وإقراره، فعند اجتماع المجلس والحيوان لا يتحقّق إلاّ شخص واحد من الخيار، ومعلوم أنّ الشيء الواحد الشخصي لا يمكن أن يسقط من جهة، ويبقى من جهة أخرى، فلا يمكن إسقاط الخيار من جهة المجلس، وإبقاؤه من جهة الحيوان.

وأما إذا كان خيار المجلس شيئاً غير خيار الحيوان، فيكونان متعدّدين بالعنوان، فيخرج عن مفروض البحث؛ أي كون الجزاء غير قابل للتكرار. وإن كان الخيار كلياً قابلاً للتكثّر رجع إلى الفرض الأوّل.

وهكذا الحال في قضية القتل، فإنّ حقّ القصاص إن كان واحداً فلا يمكن إسقاطه من قبل سبب، وإبقاؤه من قبل سبب آخر، وإن كان متعدّداً فيخرج عن مفروض البحث؛ ولا يكون من تداخل الأسباب، وإن كان كلياً قابلاً للتكثّر يدخل في الفرض الأوّل.

ثمّ إنّهُ ﷺ عنون الكلام أوّلاً بالقتل، ثمّ عدل عنه وقال: «إنّ حقّ القصاص يقبل التقييد من سببين» فاختلف الأمر لديه ﷺ فإنّ من المعلوم أنّ القتل أمر واحد غير قابل للتكثّر، فإن حصلت شروطه يقتل وإلاّ فلا، ولا ربط له بكون كلّ واحد

١ - فوائد الأصول ١: ٤٩١.

من أولياء المقتولين له حقّ القصاص .  
 وبالجمله: عدم قبول القتل للتكثّر لا يرتبط بعدم قبول حقّ القصاص له ،  
 والمحقق النائيني عليه السلام خلط بينهما، فتدبر .  
 فظهر ممّا ذكرنا: أنّ محطّ البحث هو فيما إذا كان الجزاء ماهية قابلة للتكثّر في  
 الخارج بلحاظ تكثّر السبب .

#### المقدّمة الرابعة: في إمكان تداخل الأسباب

لا يخفى: أنّ مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمها، مرهونة بالاستظهار  
 من الأدلّة، فلا بدّ قبل الاستظهار من إثبات إمكانه، وإلاّ فلو امتنع التداخل أو  
 وجب، لزم تأويل ما يدلّ على خلافه، ولا نحتاج إلى تجشّم الدليل على إمكانه،  
 بل يكفي في ذلك رفع ما يكون محذوراً وإشكالاً، نظير ما قلناه<sup>(١)</sup> في مسألة  
 إمكان التعبّد بالظنّ في قبال ابن قبة القائل بعدم إمكان التعبّد بالظنّ، فإنّ مجرد  
 إبطال ما استدلّ به لامتناع التعبّد بالظنّ، يكفي لإثبات إمكان التعبّد بالظنّ،  
 فيؤخذ بما يكون ظاهره حجّية الظنّ، ولا نحتاج في ذلك إلى دليل يتعبّدنا بصحّة  
 التعبّد بالظنّ .

وبالجمله: - كما أشرنا في مسألة إمكان التعبّد بالظنّ - إنّ رفع ما استدلّ به  
 لامتناع التعبّد بالظنّ، يكفي في الأخذ بما يكون ظاهره حجّية الظنّ وجواز العمل  
 بخبر الواحد، فكذلك في المقام بعد رفع ما استدلّ به لامتناع التداخل أو وجوبه،  
 يكفي في الأخذ بما يكون ظاهره التداخل وعدمه، ولا نحتاج إلى تجشّم الدليل  
 لإثبات الإمكان .

١ - راجع أنوار الهداية ١: ١٨٩ .

فنقول: أمّا إمكان التداخل في الأسباب الشرعية فلا إشكال فيه؛ لأنّ الأسباب الشرعية ليست من قبيل العلل التكوينية بالنسبة إلى مسبباتها، بحيث يكون المسبّب مترشّحاً من سببه، وتكون مرتبة نازلة منه، كما هو الشأن في المسبّبات التكوينية، بل بابها باب الموضوعية للحكم والتناسب العقلائي بين الحكم وموضوعه؛ فإنّه يفهم من قولك: «إن أكرمك زيد فأكرمه» أنّ بين الإكرامين تناسباً وارتباطاً، وإلا لما علّق أحدهما على الآخر، ولم يكن إكرام زيد إياك علّة وجودية لإكرامك إياه، بل كان كلّ منهما عنواناً برأسه له مبادئ تخصّه.

وبالجملّة غاية ما في الباب جعل السببية والموضوعية؛ بناءً على إمكان جعلها، أو جعل المسبّب عند وجود السبب لو امتنع ذلك، وعليه فكما يمكن لمصلحة جعل الوضوء عقيب كلّ من النوم والبول مستقلاً، أو جعل سببية كلّ منهما مستقلاً للوضوء، فكذلك يمكن جعل الوضوء لمصلحة عقيب كليهما مجتمعاً، أو سببتهما له حال الاجتماع، فلا يلزم من ذلك محذور اجتماع علّتين على معلول واحد حتى يقال بامتناع التداخل.

وبهذا يظهر: أنّه لا بدّ للفقهاء - بل لكلّ باحث في المسائل العقلية - أن يخلّي ذهنه ويجرّده من المباحث العقلية، ويقصر نظره إلى الاستظهارات العرفية؛ لأنّ المختلط عليه الأمر فيقع في اشتباهات، كما وقع فيها بعض من خلط المسائل العقلية بالمسائل العقلية. كما أنّ الباحث في المسائل العقلية، لا بدّ له من رفض التعهّدات العرفية والاستظهارات العقلية، وقصر النظر إلى ما يستقلّ به العقل؛ لأنّ يقع في ضيق واضطراب. واختلاط نحوي التفكير ربما أورت اشتباهات في البين حتّى من الأعلام، عصمنا الله وإياكم من اختلاط نحوي التفكير بحرمة محمّد وآله المعصومين.



هذا حال العلل الاعتبارية والأسباب الشرعية، وقد وضح إمكان التداخل فيها.

وأما العلل التكوينية، فالبحث عنها وإن كان خارجاً عن موضوع البحث في مسألة التداخل، إلا أنه بلحاظ رفع بعض الاشتباهات والمناقشات لا بأس بالإشارة إليها.

فنقول: مصبّ قاعدة الواحد ومجراها عند مثبتها<sup>(١)</sup>، ليس في تأثير كل شيء في شيء، بل إنما يجرونها في الفاعل الإلهي البسيط من جميع الجهات؛ بحيث لا تشوبه شائبة الكثرة؛ لا خارجاً، ولا ذهنياً، ولا وهماً، ويرون أنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يعقل أن يصدر منه غير الواحد، كما أنّ مرادهم بعكس تلك القاعدة - وهو عدم صدور الواحد إلا من الواحد - هو ذلك أيضاً.

وعليه فالفواعل الطبيعية والعلل التكوينية التي تكون في عالم الكون والفساد - الذي فيه جهات من الكثرة - أجنبيّة عن مصبّ القاعدتين ومجراهما. ومن أجرى قاعدة الواحد في الفواعل الطبيعية، توهم في صورة توارد علل مستقلة واجتماعها على معلول واحد، أنّ المؤثر هو الجامع بينها، ورأى أنّ المؤثر والعلّة واحد، كما أنّ المعلول أيضاً واحد، وتمسك في ذلك بأمثلة عرفية.

مثل ما إذا كان هناك حجر لا يمكن أن يرفعه شخص واحد، بل يحتاج في رفعه إلى رفيق أو رفقاء، فالرافع ليس آحاد الأشخاص، بل الجامع بينهم.

ومثل الماء لا يصير حارّاً إلا بوضع شموع متعدّدة تحته، فيكون المؤثر هو الجامع بين الشموع... إلى غير ذلك من الأمثلة المعروفة التي ليس من شأن الباحث

١ - الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢.

عن تلك القاعدة أن يتفوه بها؛ لما أشرنا<sup>(١)</sup> من أن القاعدة من المسائل العقلية الغامضة الخاصة بمورد خاص، فالتمسك فيها بأمثلة عرفية مما تنكره عقول ذوي اللب والبصيرة.

أضف إلى ذلك: أن الأمر في المثالين ونحوهما ليس كما زعموا؛ لأن الأجسام - ومنها الحجر على رأي القدماء من الحكماء - لها ميل إلى مركز العالم؛ وهو الأرض على زعمهم، وعلى رأي المتأخرين منهم تكون للأرض قوة جاذبة تجذبها، ومعلوم أن ذلك على كلا الرأيين بلحاظ ثقل الجسم وخفته، فإذا كان الجسم ثقيلًا كالحجر فيكون ميله الطبيعي إلى الأرض بحد خاص لا يكون في الجسم الخفيف كالقطن، فإذا حدثت قوة على خلافه أكثر من القوة التي تكون فيه، أبعده عن الأرض، فكل من الرجلين أو الرجال يحدث مقداراً من القوة في الحجر؛ بحيث إذا بلغت بذلك الحد يرتفع الحجر من الأرض، وكذا الماء إنما يسخن إذا قارنه مقدار خاص من الحرارة، فلكل شمة درجة من الحرارة، فإذا بلغت الحرارة بذلك الحد فينفع الماء، ويصير حاراً، فهناك علل متعددة ومعلولات كذلك أثر كل منها بمقدار يخصه، فأبي معنى لتأثير الجامع؟!

مضافاً إلى أن الجامع بما هو جامع، لا وجود له في الخارج؛ لأن الخارج ظرف التحقق والتشخص، ووجود الجامع إنما هو باختراع من الذهن في الذهن، فإذا لم يكن الجامع موجوداً خارجياً فكيف يؤثر في شيء خارجي؟! فظهر مما ذكرنا: أن القول بتداخل الأسباب في الاعتباريات والتكوينية، يمكن من الإمكان. هذا كله في أصل إمكان التداخل في قبال الامتناع.

وأما إثبات إمكان التداخل في قبال وجوب التداخل .

فذهب بعض أعاضم العصر دام ظلّه<sup>(١)</sup> إلى وجوب التداخل ، وقال في بيانه ما حاصله : أنّه كما لا إشكال في أنّه يمكن أن يتعلّق وجوب واحد بفردين من طبيعة واحدة على نحو الارتباط ؛ بحيث يكون المأمور به واحداً ، فكذلك لا إشكال في أنّه يمكن أن يتعلّق بهما وجوبان في عرض واحد بخطاب واحد ؛ بأن يقول : «توضّأ وضوءين» ويصرّح باستقلال كلّ من الوجوبين ، بحيث يكون لكلّ منهما على حياله إطاعة وعصيان .

وأما إذا كان هناك خطابان أو أكثر على نحو التدرّج - بأن ورد في خطاب : «إذا بليت فتوضّأ» وفي خطاب آخر : «إذا نمت فتوضّأ» - فلا يخلو إمّا أن يقال : إنّ متعلّق الوجوب في كليهما نفس الحيثية المطلقة ؛ أعني طبيعة الوضوء ، أو يقال : إنّ في كليهما فرد الطبيعة ، أو الطبيعة المقيّدة ، أو يقال : إنّ في أحدهما مطلق ، وفي الآخر مقيّد ، أو فرد الطبيعة :

أما الأوّل فمستحيل ؛ لأنّ الفرض وحدة المكلف ، والمكلف ، والمكلف به ، فلا يبقى ملاك لتعدّد الوجوب وتكثّره ، وصرف الشيء لا يتكرّر .

فلا بدّ للقائل بعدم التداخل من الالتزام بأحد الأخيرين ، فحينئذٍ يسأل عمّا يقبّده الطبيعة في أحدهما أو كليهما ، ولكن التقييد ممتنع ؛ ضرورة أنّ البول قد يكون مقدّماً على النوم ، وقد يكون بالعكس ، فلا يمكن أن يقال : «إذا بليت فتوضّأ وضوء غير ما يجب عليك بسبب النوم» ثمّ يقول : «إذا نمت فتوضّأ وضوء غير ما يجب عليك بسبب البول» بحيث تكون الغيرية مأخوذة في متعلّق أحدهما أو كليهما ، والالتزام بذلك مشكل ؛ بدهة عدم نظر أحد الخطابين في الأسباب المتعدّدة إلى الآخر .

١ - قلت : عنى به أستاذنا الأعظم البروجردي - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

فإذا لم يكن في مقام الثبوت قيد يصلح لتقييد الطبيعة، فلا تصل التوبة إلى مقام الاستظهار، فإن لم نقل بتداخل الأسباب فلا محيص من القول بكون المتعلق نفس الطبيعة غير القابلة للتكرار، فلا محيص إلا من القول بالتداخل<sup>(١)</sup>. وفيه أولاً: أنه قد أشرنا في صدر البحث إلى أنه لا بدّ للقائل بوجود التداخل، من إثبات امتناع عدم التداخل حتى يصرف ما يكون ظاهره عدم التداخل، ومجرد عدم وجدان ما يصلح للتقييد بعد إمكان طرؤ التقييد، لا يكفي لصرف ما يكون ظاهره عدم التداخل. وبالجملة: مجرد عدم وجود القيد في مقام الاستظهار اللفظي، لا يثبت الامتناع عقلاً، فتدبر.

وثانياً: أنه يمكن التقييد من جانب سببه؛ بأن يقال في المثال المذكور: «إن بليت فتوضاً وضوءاً من قبل البول» ومعلوم أنه غير الوضوء من قبل النوم، فلو كان لكل من القضيتين ظهور في سببية كل منهما مستقلاً لجزءاً يخصه، وانحصر الإشكال في عدم إمكان أخذ قيد صالح لذلك، فنقول: يمكن تصوير القيد ولو لم يكن مذكوراً في الكلام؛ بأن يقال: «إذا بليت فتوضاً وضوءاً من قبل البول، وإن نمت فتوضاً وضوءاً من قبل النوم» ومعلوم أنه بعد ذلك لا يجوز رفع اليد عن ظاهر القضيتين بمجرد عدم وجود القيد في الكلام.

### المقدمة الخامسة: في أنحاء تعدد الشرط

إن الشرطين تارة: يختلفان من حيث الماهية والنوع، كما إذا قيل: «إن نمت فتوضاً» و«إن بليت فتوضاً» وأخرى: يختلفان من حيث الفردية بعد اشتراكهما

١ - لمحات الأصول: ٢٩٢ - ٢٩٣، نهاية الأصول: ٣٠٨ - ٣٠٩.

في الماهية والنوع، كما إذا تعدد البول مثلاً.  
وعلى التقديرين يقع البحث: في أنه عند تعدد الشرط وتقارنهما أو تعاقبهما مع  
عدم تخلل المسبب بينهما - سواء كانا مختلفين من حيث الماهية، أو من حيث الفردية -  
هل تتداخل الأسباب، أم لا؟  
فقال بعضهم بالتداخل مطلقاً، وقال آخر بعدم التداخل، وفصل ثالث بين ما  
إذا تعدد الشرط ماهية ونوعاً، وبين ما إذا تعدد فرداً مع وحدة الماهية، فقال بعدم  
التداخل في الأوّل، والتداخل في الثاني، فالأقوال في المسألة ثلاثة.  
وتنقيح المقال يستدعي البحث في مقامين:  
الأوّل: فيما إذا تعددت الأسباب نوعاً.  
والثاني: فيما إذا كانت أفراداً من ماهية واحدة.

### المقام الأوّل

#### في حكم ما إذا تعددت الأسباب نوعاً

وليعلم: أنّ محطّ البحث في التداخل وعدمه إنّما هو بحسب القواعد مع قطع  
النظر عن الأدلّة، فلا يرد: أنّ الوضوء والغسل شأنهما كذا؛ وأنّ وجوب الوضوء  
وجوب مقدّمي للصلاة وغيرها من الغايات، فلا يجب إلّا وضوء واحد قطعاً، وليس  
واجباً نفسياً عند حصول سببه.

فإذا تعددت الأسباب نوعاً ولم يتخلل المسبب في البين؛ بأن نام وبال  
ولم يتوضأ، وإلّا فع تخلل المسبب كالوضوء في المثال، فلا إشكال في عدم التداخل،  
فذهب العلامة رحمته في «المختلف» إلى عدم التداخل، استدلالاً لذلك بما حاصله: أنّه  
إذا تعاقب السببان أو افترقا فإمّا أن يقتضيا مسببين مستقلّين، أو مسبباً واحداً، أو

لا يقتضيا شيئاً، أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعيّن الأوّل، وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

### بيان المقدمات الثلاثة من الشيخ الأعظم لتوجيه عدم التداخل

وقد عدّ الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته - كما في «التقاريرات» - هذا الوجه أقوى الوجوه لقول بعدم التداخل الذي عليه المشهور، وقال: «إنّ محصّل هذا الوجه ينحلّ إلى مقدمات ثلاث:

إحداها: دعوى تأثير السبب الثاني.

ثانيها: أنّ أثره غير أثر الأوّل.

ثالثها: أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل.

فالقائل بالتداخل لابدّ له من منع إحدى المقدمات على سبيل منع

«الخلو»<sup>(٢)</sup>.

ثمّ ورد رحمته في بيان المقدمات وتوضيحها، وأطال النقض والإبرام بالنسبة إلى

كلّ مقدّمة.

### حول المقدّمة الأولى التي ذكرها الشيخ الأعظم

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته وجوه من البيان في تمهيد المقدّمة

الأولى وإثبات أنّ السبب الثاني مستقلّ، وقد أخذ كلّ من تأخّر عنه وجهاً، فهم

عيال عليه:

١ - مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣.

٢ - مطارح الأنظار: ١٧٧ / السطر ٢٢.

منها: ماقاله المحقق الخراساني عليه السلام أخيراً بعد أن منع تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط؛ لاستلزامه اجتماع المثليين، وذكر ما يمكن أن يقول به القائل بالتداخل، وحاصله: أنّ الجملة الشرطية لها ظهور في ترتّب الجزاء على الشرط؛ إمّا لكون الشرط سبباً، أو كاشفاً عن السبب الحقيقي، ومقتضى ذلك تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، ومقتضى إطلاق الجزاء في الجملتين، هو أنّ نفس طبيعة الجزاء تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب عليها في الجملتين، ولكنّ إطلاق الجزاء معلق على عدم البيان، وظهور الشرطية في ذلك صالح لأن يكون بياناً له، فإذن لا ظهور للجزاء مع ظهور الشرطية، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

ولتوضيح مقاله نقول: إنّ مقتضى الشرطية في قوله: «إن بليت فتوضاً» هو وجوب الوضوء عند تحقّق البول، ومقتضى إطلاق الجزاء هو أنّ نفس ماهية الوضوء تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب عليها، فإن كانت هناك جملة شرطية أخرى - كقوله: «إن نمت فتوضاً» - فالكلام فيها هو الكلام في سابقتها، ولكن إيفاء الشرطية في معناها في الجملتين وإطلاق الجزاء فيها، يوجب تعلق إيجابين مستقلّين وإرادتين كذلك على ماهية واحدة؛ وهي نفس ماهية الوضوء في المثال، وهو محال، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن استقلال كلّ واحد من الشرطين في التأثير في صورة اجتماعه مع الشرط الآخر؛ سواء قارنه، أم تأخّر عنه، وإبقاء الجزاء فيها سليماً، فيكون مقتضى الجملتين أنّه لا يجب الوضوء عند حصول كلّ واحد من البول والنوم، بل عند اجتماعهما.

أو رفع اليد عن إطلاق الجزاء فيها؛ بأن يراد بالجزاء مصداق الماهية حتى يتغاير الجزاء في كل من الحملتين مع الجزاء في الأخرى، فيبقى ظهور الشرطية في السببية المستقلة أو كاشفيتها عن سببية مستقلة، سليماً.

فهنا مورد تصادم الإطلاقات، ولكن إطلاق الجزاءين لا يقاوم إطلاق الشرطين؛ لأن إطلاق الجزاء يتوقف على عدم البيان، وواضح أن ظهور الشرطية في ترتب الجزاء بيان له، فلم يكن هناك في الحقيقة إطلاق، ومقتضى ذلك عدم التداخل<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله وحاصله: أن الأمر المتعلق بالجزاء إنما يدل على طلب إيجاد الطبيعة، ولا اقتضاء له لكون المطلوب مصداقاً واحداً أو متعدداً، نعم يحكم العقل بأن إيجاد الطبيعة يحصل بإتيانها، فلا موجب لإتيانها ثانياً، ولكن هذا لا ينافي دلالة دليل آخر على أن المطلوب متعدد، ويكفي في ذلك ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدد؛ لظهور القضية الشرطية في تأثير كل شرط أثراً غير أثر الشرط الآخر، فإذن الشرطية الثانية واردة على حكم العقل بعدم لزوم إتيان مصداق آخر، ورافعاً لموضوع حكم العقل، بل على فرض ظهور الجزاء في المرة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لا يخفى<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما قاله المحقق الأصفهانى رحمته الله في التعليقة، وهو قريب مما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ولكنه بعبارة أخرى، وحاصله: أن متعلق الجزاء نفس الماهية

١ - قلت: للمحقق الخراساني رحمته الله في المقام تعليقة استحسناها سماحة الأستاذ - دام ظلّه -

واختارها، وستوافيك قريباً إن شاء الله، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

٢ - فوائد الأصول ١: ٤٩٣.



المهمله، والوحدة والتكرار خارجان عنها، فهي بالنسبة إلى الوحدة والتعدد لا اقتضاء، بخلاف أداة الشرط فإنها ظاهرة في السببية المطلقة، ولا تعارض بين الاقتضاء واللا اقتضاء.

وبالجملة: إن البعث المتعلق بشيء يقتضي وجوداً واحداً منه، ولا يقتضي عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالنسبة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء، والبعث الآخر مقتضى لوجود آخر بنفسه، ولا تعارض بين المقتضي واللا اقتضاء<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما قاله المحقق الهمداني رحمته الله والمستفاد من كلامه رحمته الله صدراً وذيلاً توجيهان لذلك.

الأول: أن مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلاً، كما تقرّر في الأصول، ومقتضاه تعدّد اشتغال ذمّة المكلف بتعدّد سببه؛ لأن مقتضى إطلاق سببية كل شرط تنجز الأمر بالجزاء عند حصوله، ومقتضى تنجز الخطاب عند كل سبب، حصول اشتغال الذمّة للمكلف بفعل الجزء بعدد الخطابات المتوجهة إليه؛ لأنّه لا يعقل تعدّد التكليف والاشتغال إلا مع تعدّد المشتغل به؛ لأنّه لا شبهة في أن السبب الأول، سبب تامّ في اشتغال ذمّة المكلف بإيجاد الجزء في الخارج، والسبب الثاني إن أثر في اشتغال ذمته ثانياً وجب أن يكون أثره اشتغالياً آخر غير الاشتغال الأول؛ لأنّ تأثير المتأخّر في وجود المتقدم غير معقول، وتعدّد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً، غير متصور، وإن لم يؤثر في الاشتغال ثانياً يجب أن يستند عدم التأثير إما إلى فقد المقتضي، أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ في الفرض؛

لأنّ ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقاً والمحلّ قابل للتأثير، والمكلف قادر على الامتنال، فأَيّ مانع من التنجّز؟!

الثاني: أنّ حال الأسباب الشرعية حال الأسباب العقلية، فكما أنّه يمتنع عدم تحقّق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرّر علّة وجودها بشرط قابليتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمّة بتعدّد أسبابه<sup>(١)</sup>.

وقريب ممّا ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله أخيراً - من أنّ حال العلل الشرعية حال الأسباب العقلية - ما اختاره شيخنا العلامة الحائري رحمته الله في أواخر عمره الشريف<sup>(٢)</sup> بعد أن كان مبناه سابقاً التداخل<sup>(٣)</sup>.

ولعلّ ما قاله فخر المحقّقين رحمته الله من ابتناء هذه المسألة على كون الأسباب الشرعية مؤثّرات أو معرّفات<sup>(٤)</sup>، يشير إلى هذا، من جهة أنّه لو كانت الأسباب الشرعية مؤثّرات، فحالها حال العلل العقلية من جهة تعدّد المعلول بتعدّد علّته، بخلاف ما إذا كانت معرّفات، كما لا يخفى.

هذه جملة من كلمات الأساطين رحمته الله مع اختلاف التقاريب في أنّ مقتضى القاعدة عدم تداخل المسبّبات، بل تتعدّد المسبّبات حسب تعدّد الأسباب، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ جميع هذه الوجوه موجودة في تقارير شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله وقد استحسّن كلّ من تأخّر عنه وجهاً أو وجهين منها.

١ - مصباح الفقيه، الطهارة ٢: ٢٥٨ - ٢٦١.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٧٤، الهامش ١.

٣ - نفس المصدر: ١٧٣ - ١٧٤.

٤ - إيضاح الفوائد ١: ١٤٥.

### تزييف الوجوه التي ذكرت لعدم التداخل

وليُعلم: أنّ المختار في المسألة وإن كان عدم التداخل، إلاّ أنّه ليس لشيء من الوجوه المذكورة في كلمات الأعلام، فلا بدّ أولاً من تزييف الوجوه المذكورة، ثمّ الإشارة إلى ما هو المختار عندنا.

فنقول: أمّا ما قاله المحقّق الخراساني رحمته الله، فإن قلنا: إنّ القضية الشرطية أو أداة الشرط، وضعت للدلالة على أنّ الشرط سبب مستقلّ لترتب الجزاء؛ سبقه أو قارنه شيء آخر، أم لا، وأنّ ظهور الإطلاق معلق على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً، كما ينسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري أعلى الله مقامه <sup>(١)</sup> يكون لمقاله رحمته الله وجه وجيه؛ ضرورة أنّ الإطلاق في الجزاء متوقّف على عدم البيان ولو منفصلاً، ومعلوم أنّ ظهور الشرطية في ترتّب الجزاء على الشرط غير معلق على شيء، بل إنّما هو بالوضع، فيكون الشرط بياناً للجزاء.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب: هو أنّه رحمته الله لم يقل بهذه المقالة، مع أنّها غير تامّة في حدّ نفسها أيضاً؛ وذلك لأنّ ظهور الإطلاق إنّما يكون معلقاً على عدم البيان المتصل، فبعد أن لم يكن - حسب الفرض - في الكلام ما يوجب أن يكون بياناً، وبعد إحراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم، ينعقد الإطلاق، فلو وجد ذلك في كلام منفصل يقع التعارض بينهما.

نعم قد يقال: إنّهُ وإن كان كذلك، إلاّ أنّ ظهور أداة الشرط في الدلالة على استقلال الشرط في سببته لترتب الجزاء وضعي، وهو أقوى من ظهور إطلاق الجزاء؛ فإنّه بمقدّمات الحكمة.

١ - مطارح الأنظار: ١٧٩ / السطر ٢٠.

وفيه أولاً: أنا لا نسلم دلالة الشرطية على الحدوث عند الحدوث بالوضع، كما لم يسلمها كثير منهم أيضاً؛ لأنهم يرون أن ذلك من ناحية الإطلاق، فكما أن إطلاق الشرط يقتضي كونه علة لترتب الجزاء، فكذلك إطلاقه يقتضي استقلاله في السببية وكونه تمام الموضوع لترتب الجزاء؛ قارنه شرط آخر، أم لا، وعليه فالإطلاق كما هو منعقد في ناحية الشرط، فكذلك هو في ناحية الجزاء، ومعلوم أنه لا تنافي ولا تعارض بين الإطلاق المجاري في ناحية شرط كل جملة بالنسبة إلى إطلاق جزائها لو خلّيت ونفسها.

وبالجملة: لا يكون بين صدر كل جملة وذيلها تنافٍ وتخالف، بل التنافي والتخالف بلحاظ الإطلاقات الأربعة التي في الجملتين: اثنان منها في جانب الشرط، وآخران في ناحية الجزاء، ضرورة أن معنى حفظ الإطلاق من ناحية في كلتا الجملتين، هو سببية كل منهما مستقلاً في حدوث الإرادة والوجوب على نفس ماهية الجزاء، فتكون نفس الماهية بلا تقييد، محطاً لتعلق إرادتين أو وجوبين مستقلين، وذلك باطل؛ لأنّ تشخص الإرادة بالمراد، ولا يكاد يتشخص الشيء بشخصين، كبطلان تعلق إرادة وكراهة بنفس الماهية بلا قيد؛ فإنها بلا قيد وإن كانت قابلة للتكثّر بتكثّر الأفراد، ولكنها غير قابلة لها في حدّ نفسها، فلا معنى لتعلق إرادتين مستقلتين بها.

فإذا لم يمكن الجمع بين الإطلاقات الأربعة، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرط في الجملتين، ورفع اليد عن إطلاق الجزاء فيهما فتتقيد ماهية الضوء في المثال المفروض حتى يكون متعلق الإرادتين شيئين مختلفين، فيقال: «إن نمت فتوضاً وضوء من قبل النوم» و«إن بلت فتوضاً وضوء من قبل البول» وبين حفظ إطلاق الجزاء فيها ورفع اليد عن إطلاق الشرط؛ بأن يقال: إن كلاً من الشرطين إنما يستفاد في

التأثير والدلالة على الحدوث عند الحدوث إذا لم يقارنه شرط آخر، وأمّا عند المقارنة فالمؤثر هو المجموع، ولا ترجيح لأحد الإطلاقين على الآخر حتى على مذاق من يرى أنّ ظهور الإطلاق متوقّف على عدم البيان الخارجي.

وإيّاك أن تتوهّم: أنّ الإطلاق الجاري في ناحية الشرط، مقدّم على الإطلاق الجاري في ناحية الجزاء؛ بلحاظ تقدّم ظهور صدر القضية على ذيلها، لأنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى صدر قضية وذيلها، لا بين صدر قضية وذيل قضية أخرى، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ بداهة أنّه لا تنافي بين صدر قوله: «إن نمت فتوضّأ» وذيله، بل بينهما كمال الملاءمة، وإنّما التنافي بعد ضمّ قوله: «إن بليت فتوضّأ» وهي جملة أخرى.

فظهر: أنّه لا ترجيح لأحد الإطلاقين على الآخر.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ دلالة أداة الشرط على الحدوث عند الحدوث بالوضع، ولكن مجرد ذلك لا يكفي لحمل اللفظ على معناه، ولا يصحّ الاحتجاج بمعناه ما لم تنضمّ إليه أصول عقلائية أخرى، ككونه في مقام التفهيم، ومستعملاً إيّاه في معناه الحقيقي، وأنّه مراد له جدّاً.

وسيوافيك في مبحث العامّ والخاصّ، أنّ تقديم الخاصّ على العامّ ليس لأظهريته من العامّ، بل لأجل عدم تطابق الجدّد مع الاستعمال، وأنّه لا وجه لتقديم الأقوى ظهوراً في الظهورين المستقرّين إلّا إذا كانا بحيث إذا عرضنا على العقلاء، يعدّون أحدهما قرينة على كشف المراد الواقعي من الآخر، نظير أدلّة كثير الشكّ بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، وأدلّة نفي المخرج بالنسبة إلى التكاليف الواقعية.

وأمّا في غير ذلك، فلا يكاد ترفع اليد عن ظاهر استقرّ أمره بأظهرية غيره في مفاده، ألا ترى أنّه إذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ ورد «أهنّ الفاسق» فمع أنّ الجملة

الأولى تدلّ بدلالة لفظية على وجوب إكرام كلّ عالم، فتكون أقوى في مفادها في دلالة الجملة الثانية في مفادها؛ حيث إنّها بالإطلاق، ولكن مع ذلك لا تقدّم الأولى على الثانية في مورد تصادقهما بلحاظ كونها بدلالة اللفظ، بل يرون كلاًّ منها حجّة بنفسها مستقلة، فتدبر.

فظهر: أنّه لا وجه لتقديم ما يكون استفاداً من اللفظ على ما يكون استفاداً من الإطلاق؛ معللاً بالأقوائية، ولم يثبت بناء العقلاء على ذلك إلاّ في مورد يكون أحدهما قرينة على الآخر، ومعلوم أنّ ذلك غير رهين بكون أحدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق، كما لا يخفى.

وفيما نحن فيه لو سلّم أنّ أداة الشرط موضوعة للدلالة على الحدوث عند الحدوث، فحيث إنّ مقتضى إطلاق الجزاء هو أنّ نفس الطبيعة بلا قيد متعلّق للوجوب، فكلّ حجّة في مفاده، فبعد ورود جملة أخرى يكون لها ما يكون لسابقتها، ولا وجه لرفع اليد عن ظهور إطلاق الجزاء معتذراً بأقوائية ظهور الأداة.

وبالجملة: الجمع بين الأدلّة بعضها مع بعض - سواء كان بين الخاصّ والعامّ، أو بين المطلق والمقيّد - ليس عبارة عن رفع اليد عن الظهور؛ بحيث يكون الخاصّ مثلاً موجباً لرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم، ولذا يقال: «إنّ العامّ مستعمل في معناه الحقيقي» والتخصيص لا يوجب المجازية، بل غاية ما يوجب التخصيص كشفه عن أنّ الإرادة الجدّية، لم تتعلّق بالعموم، ولم تتطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية.

وكذا الحال في باب المطلق والمقيّد، فإنّه بعد طرؤ التقييد يستكشف أنّ نفس الطبيعة بما هي، لم تكن تمام الموضوع بالإرادة الجدّية، فطرؤ القيد لا يوجب عدم كون

المولى في مقام البيان؛ أو عدم جعل نفس الطبيعة تمام الموضوع، بل غايته الكشف عن أنها غير مرادة جداً.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ المسألة ليست من باب تقديم أقوى الظهورين على الآخر، فتدبرّ واغتنم.

فظهر وتحقّق: أنّ التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني رحمته لعدم التداخل، غير تامّ، وقد عدل رحمته إلى ما في التعليقة<sup>(١)</sup>، وهو تامّ، كما سنذكره قريباً، فارتقب. وأمّا ما ذكره العلمان النائيني والأصفهاني رحمتهما ففيه خلط؛ لأنّ البحث في التنافي بين جعل نفس الماهية متعلّقة للحكم في الجزاء في إحدى الجملتين، وجعل نفس تلك الماهية أيضاً متعلّقة للحكم في الجزاء في الجملة الأخرى، لا في الهيئة والبعث فيها، وواضح أنّ أصالة الإطلاق في ناحية الشرط، كما تقتضي كونه مؤثراً مستقلاً؛ قارنه شيء، أم لا، فكذلك أصالة الإطلاق في ناحية الجزاء، تقتضي كون نفس الطبيعة بلا قيد تمام المتعلّق، فيقع التعارض بينهما، ولا ترجيح لإحدهما على الأخرى بعد كون استفادة الظهور في كلّ من الشرط والجزاء من ناحية الإطلاق؛ لأنّ إطلاق الجزاء كما يكون معلّقاً على عدم ورود البيان على خلافه، فكذلك إطلاق الشرط معلّق على عدم البيان على خلافه، فيقال: إنّ الشيء الواحد لا تتعلّق به إرادتان وبعثان حقيقة، ومن وحدة المتعلّق تستكشف وحدة المؤثر والتأثير.

فعلى هذا تكون أصالة الإطلاق في كلّ من الشرط والجزاء موجودة، فلكلّ منهما اقتضاء في مدلوله بالنسبة إلى الآخر، فيقع التعارض بين المقتضيين، لا بين

١ - كفاية الأصول: ٢٤٢، الهامش ٣.

المقتضي واللا اقتضاء كما ذكره العلمان. وحديث تقدّم ظهور صدر القضية على ظهور ذيلها، قد أشرنا إلى ضعفه آنفاً، فلاحظ.

وأما ما أفاده المحقق الهمداني رحمته، ففيه: أنّ المراد بالقاعدة اللفظية في المقام ليس أصالة الحقيقة؛ لأنّه عليه السلام ممن لا يرى استفادة السببية المستقلة من الوضع، بل من الإطلاق<sup>(١)</sup>، فالمراد بالقاعدة أصالة الإطلاق، ومعلوم أنّها موجودة في كلّ من الشرط والجزاء، ولا وجه لحفظ الإطلاق من ناحية الشرط، وتقييده من ناحية الجزاء، أو بالعكس؛ إلاّ لمرجح خارجي، فنقول: سببية كلّ شرط للجزاء مستقلاً، تقتضي تعدّد المشتغل به والاشتغال، ولا يكاد يمكن مع كون الجزاء في الجملتين نفس الماهية؛ لبطلان تعلق إرادتين وبعثين بماهية واحدة بلا تقييد، فلا بدّ وأن يكون ذلك بعد التقييد في ناحية الجزاء.

كما أنّ الإطلاق في ناحية الجزاء، يقتضي كون نفس الماهية بلا قيد تمام المتعلّق، فيكون المشتغل به واحداً، ومع وحدة المشتغل به لا يكون اشتغال الذمّة متعدّداً.

فظهر: أنّ عدم الاشتغال ثانياً في المقام، إنّما هو لوجود المانع، فتدبر. وأما ما ذكره في خلال كلامه - دفعاً لما ذكرناه من وجود الإطلاق في ناحية الجزاء - من أنّه لا بدّ وأن يقيّد الجزاء، والتقييد إنّما نشأ من حكم العقل بعد استفادة السببية المستقلة من الدليل، فإطلاق السبب منضماً إلى حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثر يستلزم تعدّد الأثر، بيان للجزاء، ومعه لا مجال للتمسك بإطلاقه. ففيه: أنّه عليه السلام أراد الجمع بين الأدلّة بالقاعدة العقلية، مع أنّه لا مجرى لتلك

١ - مصباح الفقيه، الطهارة ٢: ٢٦١.



القاعدة العقلية في هذه المباحث. ولو سلّمنا وجوّزنا جريانها في مثل هذه المباحث، فيمكن أن نقول بعكس ذلك في ناحية الجزاء؛ وأنّ إطلاق الجزاء يقتضي كون المسبّب واحداً، وقد تقرّر أنّ الواحد لا يصدر من الكثير بما هو كثير؛ أي لا يعقل أن يؤثّر الكثير بما هو كثير في أمر واحد، فيكون المؤثّر مجموع الشرطين، لا كلّ واحد، فتدبّر.

وأما ما ذكره عليه السلام في التقريب الأخير من مقايسة الأسباب الشرعية بالأسباب العقلية.

ففيه أوّلاً: أنّه لا يكون الأمر في العلة التكوينية كما زعمه عليه السلام لأنّه عند توارد علة متعدّدة على معلول واحد، يكون المجموع أو الجامع - كما زعموا - مؤثراً، لا كلّ واحد منها، فإذا كان الأمر في المقيس عليه كذلك، فما ظنك في المقيس!! فتدبّر.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك في التكوينية فالتقياس مع الفارق؛ ضرورة وجود الفرق الواضح بينهما، لأنّ المعلول التكويني يتأثّر من ناحية علته، ويكون مفتقر الذات إلى علته، ووجوداً مرتبطاً بها، وأمّا العلة التشريعية فعبارة عن جعل الشيء موضوعاً ومتعلّقاً للحكم، فكما يمكن أن يجعل النوم والبول سبباً لإيجاب الوضوء في حال الانفراد، فكذلك يمكن جعل السببية لهما معاً حال الاجتماع.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في حديث المقايسة، يظهر لك ضعف ما ربما يقال؛ من أنّ تعدّد المحرّك في الأسباب التكوينية، إن اقتضى كون المتحرّك متعدّداً، فكذلك الأمر في الأسباب الشرعية، فإذا كانت متعدّدة يلزم تعدّد المسبّبات<sup>(١)</sup>.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٧٤، الهامش ١.

وقد ذكر المحقق العراقي رحمته في «المقالات» وجهاً آخر لعدم التداخل، وحاصله: أنه إذا تعدد الشرط وكان الجزاء شخصاً غير قابل للتكثّر، فلا شبهة في أنه لا محيص من رفع اليد عن ظهور الشرط في المؤثرية بنحو الاستقلال، فيحمل على مؤثرية المجموع في وجود الجزاء عند تقارنهما، خصوصاً أن اقتضاء مؤثرية أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وفي صورة تعاقبهما كان الأثر لأوّل الوجودين قهراً، كما لا يخفى.

وأما إذا كان الجزاء وجوداً سنخياً قابلاً للتكثّر، فيدور الأمر بين الأخذ بإطلاق الجزاء الكاشف عن صرف الوجود غير القابل للتكثّر أيضاً، ولازمه أيضاً رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال تأثيراً، فيجري فيه حكم الصورة السابقة، وبين الأخذ بظهور كلّ شرط في المؤثرية المستقلة المستلزم لرفع اليد عن وحدة الجزاء بحمله على وجود دون وجود.

ولكنّ الظاهر كون الجزاء تبعاً للشرط ثبوتاً وإثباتاً، وأنّ ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة صالح للبيانبة المانعة عن الأخذ بإطلاق الوحدة في ظرف الجزاء، ولازمه كون الأصل في أمثال الباب عدم التداخل<sup>(١)</sup>.

وفيه أولاً: أن إطلاق الجزاء لا يقتضي كون صرف الوجود من الماهية غير القابل للتكرار، تمام المتعلّق له، بل غاية ما يقتضيه هي كون نفس الماهية القابلة للتكرار تمام المتعلّق له، فيقع الكلام بعد ذلك في أنه في صورة تعدد الشرط، هل يتعدّد الجزاء تحكياً لأصالة الإطلاق في ناحية الشرط على أصالة الإطلاق في ناحية الجزاء، أم لا؟

١ - مقالات الأصول ١: ٤٠٦.

وثانياً: أن تبعية الجزاء للشرط ثبوتاً وإثباتاً وإن كانت غير بعيدة، ولكنها إنما تكون فيما إذا كانا في قضية واحدة، وواضح أنه لم يكن محطّ البحث في المقام؛ لعدم التعارض بين صدر القضية وذيلها، كما أشرنا إليه آنفاً، بل التعارض بالذات فيه بين إطلاق الشرط في كلّ قضية، وإطلاق الجزاء في القضية الأخرى، وبتبع ذلك يقع التعارض بين شرط كلّ قضية وجزائه.

وبالجملة: لم يكن البحث والكلام في قضية واحدة بلحاظ صدرها وذيلها حتى يجري فيها ما ذكره عليه السلام بل الكلام فيما إذا وردت قضيتان اقتضى كلّ شرط منهما جزاء، ولم يمكننا حفظ الإطلاقات الجارية في ناحيتي الشرط والجزاء في كلّ منهما؛ لوقوع التعارض بين شرط كلّ منهما مع جزاء الأخرى، ولا يكاد يجري ما ذكره في ذلك كما لا يخفى، فتدبر.

### التوجيه المقبول لعدم التداخل

إذا ظهر لك عدم تمامية الوجوه التي استدلت بها الأعلام لعدم التداخل، فحان التنبيه على الوجه المختار في ذلك، وهو الذي أشار إليه المحقق الخراساني في التعليقة، ولعله موجود أيضاً في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري أعلى الله مقامه. قال عليه السلام ما نصّه: «أنّ العرف لا يكاد يشكّ - بعد الاطلاع على تعدّد القضية الشرطية - أنّ قضيته تعدّد الجزاء، وأنّه في كلّ قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم»<sup>(١)</sup>.

وإليك توضيح ما أفاده: وهو أنّه إذا قيل للعرف السليم ذهنه من الشبهات:

١ - كفاية الأصول: ٢٤٢، الهامش ٣.

«إذا وقعت فأرة في البئر يجب نزح عشر دلاء» مثلاً، يفهم منه أن وقوع الفأرة فيها يوجب قذارة في ماء البئر لا تكاد ترتفع إلا بنزح ذاك المقدار، فيرى أن بين وقوع الفأرة فيها ونزح ذاك المقدار مناسبة، وإلا كان الأمر به عند ذلك جزافاً، وواضح أنه يفهم كذلك إذا قيل له: «إذا وقعت هرة فيها يجب نزح عشر دلاء» فإذا وقعت معاً أو متعاقباً فيها، يرى أن لوقوع كل منهما اقتضاءً خاصاً بها لا يكون في الأخرى، فيجب تعدد النزح عند وقوعهما فيها.

وبالجملة: المناسبة العرفية بين الشرط والجزاء، أوجبت تحكيم ظهور إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، فيدرك العرف - بفطرته وارتكازه - أنه عند تعدد الشرط يتعدّد الجزاء. ولعلّ ما ذكره الأعلام في تقاربيهم، لإصلاح هذا الفهم العقلائي العرفي وتنميمة على حسب القواعد الفئّية الصناعية؛ وإن وقعوا في حيص وبيص.

إن قلت: إن من البعيد أن يكون الارتكاز العرفي لأجل المناسبة بين الشرط والجزاء، بل هو لأجل أن مقياسه التشريع بالتكوين أورثت هذا الارتكاز؛ لأنّ العلل الخارجية بمرأى ومسمع منهم، فهم يرون أن كلّ علّة تؤثر أثراً غير ما تؤثره الأخرى، فأورث هذا ارتكازاً لهم في باب التشريع؛ بحيث انقده هذا الأمر في أذهانهم عند تعدد العلل والأسباب الشرعية.

قلت: إننا وإن أبطلنا المقياسية، ومقتضاه عدم صحّة هذا الارتكاز العرفي، إلاّ أنّه حيث أورث ظهوراً عرفياً للكلام فلا بدّ وأن يتبع؛ لأنّ الظهور هو المتبع في أمثال المقام، ولا ينظر إلى منشأ حصوله، وإلاّ لأوجب الإشكال في كثير من الظهورات، فتدبّر.

والحاصل: أنّه لو عرضت قضية شرطية على العرف والعقلاء، يرون أن بين متعلّق الجزاء والشرط نحو تناسب وارتباط، ولأجله أوجب الشارع الجزاء عند وجود الشرط، وإلاّ يرون الإيجاب جزافاً، فأمر الشارع كاشف عن وجود المناسبة

الواقعية بين الشرط والجزاء، فالشرط متعلّق بالإيجاب، لا الإيجاب نفسه<sup>(١)</sup>، فإذا قيل: «إذا تمت فتوضاً» فالمتبادر عندهم أنّ بين النوم والوضوء مناسبة، لا بينه وبين إيجاب الوضوء، وكذا المتبادر من قوله: «إن بليت فتوضاً» أنّ بين البول والوضوء مناسبة، فإذا تعدّد الشرط في مورد فيرون تعدّد الجزاء، ولا ينقدح في ذهنهم التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدّد، بل يحكمون بالتعدّد من غير التفات إلى إطلاق الجزاء، فتدبّر.

### حول المقدمة الثانية التي ذكرها الشيخ الأعظم

إذا تمهد لك ما أشرنا إليه آنفاً في المقدمة الأولى، يسهل عليك أمر المقدمة الثانية؛ وهي أنّ أثر السبب الثاني غير أثر السبب الأوّل، بدهة أنّه لو وضع أنّ المتبادر عندهم أنّ بين كلّ شرط ومتعلّق الجزاء، تناسباً وسببية مطلقة - قارنه أمر آخر، أم لا - فلا يكاد ينقدح في ذهنهم من تعدّد الشرط، كون الثاني للتأكيد؛ وأنّ الأثر الحاصل من أحدهما عين الأثر الحاصل من الآخر، بل يرون أنّ لكلّ منهما اقتضاءً وأثراً خاصاً غير ما للآخر. ولعلّه يمكن أن يستفاد هذا من آخر كلام الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه أيضاً، فلاحظ.

١ - قلت: كما أنّ النهي كذلك أيضاً؛ بدهة أنّه لو نهى عن معاملة، لا يكاد ينقدح في ذهن العرف أنّ التسبب بألفاظ المعاملة، منهى عنه، بل غاية ما هناك مبعوضيّة المعاملة. وكذا لو أمر المولى عبده بكنس البيت، فالمتبادر أنّ كنس البيت مطلوبه الحقيقي، لا الأمر به، نعم بالأمر يتوسّل إلى مطلوبه، وكذا عند سماعهم: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ...﴾ الآية، لا تنقدح في ذهنهم أنّ لنفس الأمر بها مصلحة، بل المصلحة إنّما هي لنفس الصلاة عند ذلك، وبالأمر يتوسّل إليها... وهكذا. [المقرّر حفظه الله]

فلو قطع النظر عن هذا الدرك والفهم العقلائي، لأمكن منع المقدمة الثانية، لأنَّ الجزء في ظاهر القضية هو الوجوب لا متعلّقه، فعند حدوث أحد الشرطين يكون إيجاب واحد للوضوء، كما أنَّه عند حدوث الشرط الآخر يكون هناك إيجابان للوضوء، ولا يوجب ذلك تعدّد الواجب، بل غاية ما هناك تعدّد الوجوب، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرطين والجزءين وحمل الأمر الثاني على التأكيد، وبين الاحتفاظ على أصالة التأسيس ورفع اليد عن ظهور الشرطية، ومعلوم أنَّ ظاهر الكلام عند الإطلاق وإن كان التأسيس، إلاَّ أنَّه لا ريب في كون العقلاء مطبقين على أنَّ رفع اليد عن التأسيس عند ذلك، أولى من رفع اليد عن الإطلاقين، فإنَّ يكون إطلاق كلِّ من الشرطين في السببية المطلقة وإطلاق متعلّق الجزء، باقيين مجاهلها، ولكن عند مقارنة هذه الإطلاقات يقع الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل.

ولا تنوّه: أنَّ التأكيد يوجب تجوّزاً في صيغة الأمر؛ لأنَّ المراد بوضع الأمر للوجوب مثلاً، هو وضعه لإيجاد البعث الناشئ من الإرادة المحتمية، ومعلوم أنَّ الأوامر التأكيدية كلّها مستعملة في ذلك، ضرورة أنَّ التأكيد إنّما يؤتّى به في الأمور المهمة التي ربما لا يكتفى فيها بأمر واحد، بل يؤتّى به متعدّداً، فكما أنَّ البعث الأوّل ناشئ عن الإرادة المحتمية، فكذلك البعث الثاني والثالث، ولا معنى للتأكيد إلاَّ ذلك، لا أنَّ الثاني مستعمل في عنوان التأكيد، أو في الاستحباب، أو الإرشاد، أو غير ذلك؛ لعدم معنى محصّل لها. بل التأكيد لا يتحقّق إلاَّ بكون المؤكّد من سنخ المؤكّد، فلا بدّ وأن يكون البعثان ناشئين من الإرادة الأكيدة لغرض الانبعاث حتّى ينتزع التأكيد من الثاني.

## ذكر و تعقيب

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره المحقق العراقي رحمته في المقام؛ لأنه قال: «إنَّ تأكّد الوجوب في ظرف تكرر الشرط، يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكّد إليهما، لا إلى كلّ واحد منهما»<sup>(١)</sup>.  
توضيح الضعف: هو أنّ الوجوب المؤكّد لم يكن معلولاً للشرطين؛ بحيث يكونان مؤثرين فيه، بل هناك وجوبان وبعثان كلّ واحد منهما عن إرادة الزامية متعلّقتان بأمر واحد، وينتزع من تكررهما التأكّد، أو الوجوب المتأكّد، فالتأكّد أمر منتزع من تكرر البعثين، وكذا الوجوب المتأكّد أمر منتزع منه، لا أنّه معلول للشرطين، فتدبر.

## إيقاظ: في الفرق بين التأكيد في المقام وسائر الموارد

وليعلم: أنّ حمل الأمر الثاني في المقام على التأكيد، غير التأكيد المبحوث عنه في سائر الموارد؛ وذلك لأنه ربما يكرّر البعث لأهميّة في الموضوع لئلا يغفل المأمور ويتقاعد عن إتيانه، فالبعث الثاني صادر عن مبدأ البعث الأوّل، بل ربما يصدر بعث ثالث، ولكنّ البعثين صادران عن مبدأ صدر منه البعث الأوّل، فيعتبر وينتزع من البعث الثاني أو الثالث أنّه تأكّد للبعث الأوّل، وليس لهذه البعوث إلا ملاك واحد مهمّ.

ولكن ليس المقام كذلك، لأنّ تكرر البعث في المقام، ليس لدفع الغفلة والتساهل والتقاعد عن إتيانه، بل لتكرار المناط والسبب؛ بداهة أنّ إيجاب الوضوء

في إحدى القضيتين مسبب عن النوم، وفي الأخرى مسبب عن البول، والبعث المتعلق بالوضوء بسببية النوم، غير البعث المتعلق به بسببية البول، ولكلّ منهما مناط يخصه. نعم، حيث إنّ المسبب من كلّ منهما ماهية واحدة، فتتأكد إرادة الأمر بالنسبة إلى إيجابها. وبعبارة أخرى: إذا كان متعلق الجزء ماهية قابلة للتكرار، فإن اقتضى مناط تعلق البعث بماهية، واقتضى مناط آخر تعلق بعث آخر بنفس الماهية، فقتضى أصالة الإطلاق في ناحيتي الشرط والجزء، هو كون كلّ من المناطين مستقلاً وتاماً في إيجاب الماهية القابلة للتكرار، فلو أحرزنا وحدة المتعلق فيجتمع فيه المناطان، ويستكشف أنّ الإرادة هناك أتمّ وأكمل؛ لوضوح أقوائية اجتماع المناطين وأكملته في مورد من صدق مناط واحد هناك.

فظهر: أنّ التأكيد في المقام غير التأكيد في سائر المقامات، فلا يكون البعث الثاني صادراً عن مناط ما صدر عنه البعث الأوّل بلحاظ أهمّيته، ولدفع الغفلة والنسيان والتقاعد عنه، كما هو الشأن في غيره، بل لكلّ منهما ملاك ومناط يخصّه، فلم يكن التأكيد في المقام مثل التكرار في سائر الموارد، فإذن لا يكون البعث الثاني بداعي التأكيد، فتدبر.

حول الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم لتحكيم المقدّمة الثانية

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه ذكر وجهين لتحكيم المقدّمة الثانية لا يخلوان من النظر:

الوجه الأوّل: أنّ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية والعادية، فإن التزمنا بكون الأسباب الشرعية أسباباً لنفس الأحكام لا لمتعلقاتها، فيلزم تعدّد إيجاد الفعل في الخارج، وهو المطلوب.



بيان الملازمة: هو أنّ المسبّب حينئذٍ اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، ولا شكّ في أنّ السبب الأوّل يقتضي ذلك، فإذا فرضنا وجود سبب آخر فيوجب اشتغالاً آخر؛ إذ لو لم يقتض ذلك فإمّا لنقص في السبب، أو في المسبّب، وليس ذلك في شيء منهما: أمّا الأوّل فلما هو المفروض، وأمّا الثاني فلأنّ قبول اشتغال الذمّة للتعدّد وعدمه، إنّما هو تابع لقبول الفعل المتعلّق له وعدمه، كما هو ظاهر للمتأمل، والمفروض قبوله للتعدّد. وملاحظة الأسباب العقلية ترفع احتمال التأكيد<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه قد أشرنا غير مرّة إلى أنّه لا وجه لمقايسة العلل الشرعية بالعلل التكوينية؛ لأنّ العلة التكوينية مؤثّرة في وجود معلوها، بل يكون تشخّص معلوها بتشخّصها، ويكون وجود المعلول ربطاً ومتدلياً من وجود علته، ومن البديهي أنّ النوم أو البول مثلاً، لم يكن مؤثّراً وسبباً تكوينياً لإيجاد الوضوء، وكذا بعث المولى لم يكن مسبباً لذلك، بل غاية ما هناك جعل البول مثلاً سبباً لإيجاب الوضوء، بناءً على إمكان جعل السببية، أو إيجاب الوضوء عند حدوث البول، وواضح أنّه كما يصحّ جعل كلّ من البول والنوم سبباً لإيجاب الوضوء حال الانفراد، فكذلك يصحّ عند اجتماعهما، أو إيجاب الوضوء عند اجتماعهما.

وبالجملة: فعند وجود السببين يكون هناك إيجابان نحو ماهية واحدة، وقد أشرنا إلى أنّ مجرّد ذلك لا يوجب تعدّد اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، بل غاية ما هناك تعدّد الوجوب، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرطين والجزأين؛ وحمل الأمر الثاني على التأكيد، وبين الاحتفاظ بأصالة التأسيس، ورفع اليد عن ظهور الشرطية، وقد قلنا: إنّ حمل الأمر على التأكيد أولى، فلاحظ.

١ - مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ١.

وبعبارة أخرى: أن اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، ليس إلاّ لأجل الوجوب على المكلف، وليس هاهنا شيء غير البعث المتعلّق بالماهية المتوجه إلى المكلف المنتزع منه الوجوب، فحينئذٍ تحقّق اشتغال آخر من السبب الثاني، فرع تقديم الظهور التأسيسي على إطلاق الجزاء، وهو ممنوع، بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمّة فتعدّه فرع هذا التقديم الممنوع.

الوجه الثاني: الالتزام بكون الأسباب الشرعية أسباباً لنفس الأفعال دون الأحكام، ولا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته؛ لأنّها لم تكن أسباباً عقلية ولا عادية، بل أسباباً جعلية، ومعنى السبب الجعلي أنّ لها - كالبول مثلاً - اقتضاءً في نظر الجاعل للوضوء؛ على وجه لو انقده ذلك في نفوسنا لكنا جازمين بالسببية أيضاً<sup>(١)</sup>.  
وبعبارة أخرى - كما في «المقالات» -: «أنّ الظاهر من الشرط كونه مقتضياً لوجود الموضوع، وأنّ اقتضائه لوجوبه من تبعات اقتضائه الوجود؛ حيث إنّ اقتضائه التشريعي لوجود شيء كونه موجباً لوجوبه، وحينئذٍ لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة اقتضاؤه وجوداً مستقلاً»<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنّه إن تمّ ما ذكره فلا يقتضي تعدّد الوجود؛ لأنّه بعد الاعتراف بأنّ معنى السببية الجعلية للبول مثلاً، أنّ له اقتضاءً للوضوء، لا كونه مؤثراً فعلياً له، فتعدّد الاقتضاء المستقل لا يوجب تعدّد الوجود، كما لا يخفى؛ لأنّ معنى استقلال الاقتضاء، هو أنّه في اقتضائه غير متوقّف على الضمّ والضميمة، ولا ينافي ذلك الاشتراك في التأثير الفعلي، فحينئذٍ مع حفظ إطلاق الجزاء واستقلال كلّ واحد من

١ - مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ٢٠.

٢ - مقالات الأصول ١: ٤٠٧.

الشرطين في اقتضاء نفس الماهية، يثبت القول بالتداخل لا محالة، فتدبر.  
وأما ما قاله أعلى الله مقامه أخيراً وصدق المحقق العراقي عليه السلام - من أن لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة، اقتضاؤه وجوداً مستقلاً - فرجوع عما ذكره في الصدر؛ من أن الشرط له سببية الاقتضاء بالنسبة إليه، لا السببية الاستقلالية.

ولا يخفى: أن هذا الوجه وإن كان يشبه الوجه الذي اخترناه لتعدد الجزاء وجوداً من وجه، ولكنه غيره حقيقة؛ بداهة أننا تشببنا لإثبات ذلك بالفهم العرفي ومغروسية المناسبة بين الشرط ومتعلق الجزاء في ذهنه، بخلاف هذا الوجه، فتدبر حتى لا يختلط عليك أحدهما بالآخر.

ويزيد هذا الوجه وهنا، عدم ارتضاء الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه به؛ حيث قال: «إن الإنصاف أنه لا يسمن»<sup>(١)</sup> نعم ارتضاء المحقق العراقي عليه السلام والأمر في ذلك سهل، والله الهادي إلى الرشاد.

فبعد ما تحقق لديك الأمر في المقدمتين اللتين استظهرهما الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه من الوجه الذي ذكره العلامة عليه السلام لعدم التداخل - من أن كلاً من الشرطين مستقل في التأثير، وأن أثر الثاني غير أثر الأول - تصل النوبة إلى المقدمة الثالثة.

### حول المقدمة الثالثة التي ذكرها الشيخ الأعظم

هل تعدد الأثر يوجب تعدد المسببات؛ ويستلزم تعدد الجزاء وتكرّر العمل حسب تعدد الشرط وتكرّره، أم لا؛ فيصح الاكتفاء في مقام الامتثال بمصدق واحد،

١ - مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ٢٤.

فينطبق عليه كلّ منهما؛ وهو الذي يعبر عنه بتداخل المسببات؟  
 وحيث إنّ للشيخ أعلى الله مقامه إشكالاً في إمكان تداخل المسببات، فعقدنا  
 البحث في تداخل المسببات في جهتين:  
 الأولى: في إمكان تداخل المسببين ثبوتاً وعدمه.  
 والثانية: في أنّه على تقدير الإمكان، ما هو مقتضى القاعدة في مقام الإثبات.

### الجهة الأولى: في إمكان تداخل المسببات ثبوتاً

قد منع الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه إمكان التداخل، فقال في وجهه:  
 «قد قرّرنا في المقدمة السابقة أنّ متعلّق التكليف حينئذٍ، هو الفرد المغاير للفرد  
 الواجب بالسبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من جهة واحدة، بل ولا يعقل ورود  
 دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير؛ إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببية»<sup>(١)</sup>.  
 وبالجملة: فرض تأثير السبب الثاني وأنّ أثره غير الأثر الأوّل، يوجب  
 امتناع التداخل، بل عدم تعقّل التداخل.

وفيه: أنّ ما ذكره أعلى الله مقامه على فرضٍ هو تامّ من حيث الكبرى دون  
 الصغرى، وعلى تقدير بالعكس؛ وذلك لأنّه إن أراد بالفرد الخارجى كما هو  
 الظاهر، فالكبرى مسلّمة؛ بداهة أنّه يستحيل أن يتحد الفردان الموجودان  
 المتشخّصان في الخارج ويصيروا واحداً، ولكن الصغرى - وهي تعلّق التكليف  
 والخطاب بالفرد الخارجى - ممنوعة؛ لما أشرنا غير مرّة من استحالة تعلّق التكليف  
 والخطاب بالفرد الخارجى، بل بالعنوان، والخارج ظرف السقوط.

وإن أراد بالفرد الفرد العنوانى القابل للانطباق على الخارج - وإمّا سمّاه «فرداً»

١ - مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ٣٦.

لكونه تحت العنوان العامّ، نظير فردية الصنف للنوع، والنوع للجنس، فيقال: إنّ الإنسان الأبيض فرد للإنسان، والحيوان الناطق فرد للحيوان - فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحدة غير مسلمّ، بل القيود الواردة على الماهية مختلفة؛ فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدين متباينين، كالإنسان الأبيض والأسود، وقد لا تكون كذلك، بل يكون المقيدان عامّين من وجه، كالإنسان الأبيض والعالم. فإذا نال الوضوء في قوله: «إذا نمت فتوضّأ» و«إذا بليت فتوضّأ» ماهية واحدة، وبعد تسلّم المقدمتين لا بدّ من كونها مقيّدة بقيدتين؛ حتى يكون كلّ سبب علّة مستقلة لا يجاب أحد العنوانين، ولكن لا يلزم أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي، فمع عدم قيام دليل على امتناعه، لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً، فقوله أعلى الله مقامه بأنّه: «لا يعقل ورود دليل على التداخل» فرع إثبات الامتناع، وهو مفقود.

بل لنا أن نقول: لازم ظهور الشرطين فيما ذكر وورود الدليل على التداخل هو كون المقيدين قابلين للتصادق.

وبالجملة: إن أراد بالفرد المحصّة بلحاظ كونها تحت العامّ، فالصغرى مسلمّة؛ لأنّ الوضوء المتقيّد بالبول والمتقيّد بالنوم، فردان لماهية الوضوء فردية الصنف للنوع، ويصحّ تعلّق التكليف بهما، ولكن الكبرى ممنوعة؛ لأنّه إنّما يمتنع الاتحاد إذا كان كلّ من القيدتين مبايناً للآخر، كما إذا تقيّدت ماهية الإنسان بقيدي العلم والجهل، لعدم صدق الإنسان العالم والإنسان الجاهل على مصداق واحد، وأمّا إذا كان أحد القيدتين أعمّ من وجه من الآخر، فيجوز اجتماعهما في الجملة، كما إذا تقيّدت ماهية الإنسان بقيدي العلم والعدالة؛ بدهاة جواز صدق الإنسان العالم والإنسان العادل على مصداق واحد. فمع هذا الاحتمال، لا مجال للحكم بعدم معقولية تداخل

المسببات، فعلى تقدير تمامية المقدمتين، لو ورد دليل ظاهر في تداخل المسببات، فلا وجه لرفع اليد عنه أو حملها على كونه ناسخاً، بل يكشف بذلك عن أن النسبة بينها هي العموم من وجه، لا التباين.

هذا حال مقام الثبوت، وقد عرفت إمكان تداخل المسببات.

### الجهة الثانية: فيما هو مقتضى القاعدة في مقام الإثبات

وبعد ما تمهد لك ما ذكرناه في الجهة الأولى من إمكان التداخل في المسببات، يظهر لك أنه إذا لم يدل دليل على التداخل، فلا مجال للقول به، فلا بد في مقام العمل من الإتيان بفردين حتى يحصل اليقين بالبراءة؛ للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطين في التأثير وكون أثر كل منهما غير الآخر، كما هو المفروض.

وبالجملة: إن لم يرد دليل على تداخل المسببات، فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم التداخل ولزوم إتيان الجزء متعدداً حسب تعدد الشرط؛ بداهة أنه بعد القطع باشتغال الذمة بتكليفين: أحدهما: بالوضوء من حدث النوم، والآخر: بالوضوء من حدث البول، فلا بد من القطع بفراغ الذمة؛ وذلك يحصل إذا أتى بالوضوء متعدداً، بخلاف ما إذا أتى بوضوء واحد، فإنه لا يقطع حينئذ بفراغ الذمة.

وأما دعوى فهم العرف تكرار الوضوء من الشرطين، فعهدها على مدعيها؛ لأنها ترجع إلى دعوى استظهار كون كل عنوان مباحين للآخر، وهي بمكان من البعد. فظهر: أن مقتضى القاعدة عدم تداخل المسببات؛ والحكم بالاشتغال، ولزوم الإتيان بالجزء مرتين أو أزيد حسب تعدد الشرط.

نعم، إن دل دليل على كفاية الإتيان بالجزء مرة واحدة - كما يقال ذلك في الأغسال - فمع عدم التداخل في أسبابها تتداخل مسبباتها، ويكتفى بجزء واحد

وغسل فارد عند تحقّق الحيض والجنابة .

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل؛ وهو ما إذا كان كلّ من الشرطين مختلفين ماهية، كالنوم والبول بالنسبة إلى الوضوء .

### المقام الثاني: في حكم ما إذا تعدّدت الأسباب شخصاً لا نوعاً

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء، واختلفا عدداً؛ بأن كانا فردين أو أفراداً لماهية واحدة، كما إذا قيل: «إذا بليت فتوضاً» فتكرّر منه البول بلا تحلّل الوضوء في البين، فهل الكلام فيه الكلام فيما إذا اختلفا ماهية، أم لا؟

فرّق المحقّق النائيني عليه السلام بين ما إذا كان السبب وجود كلّ فرد مستقلاً، وبين ما إذا كان السبب نفس الماهية، فقال ما حاصله: أنّه إن قلنا بظهور القضية الشرطية في الانحلال وأنّ السبب هو وجود كلّ فرد من أفراد الماهية - كما هو الحقّ - فيكون كلّ واحد من أفراد الشرط سبباً مستقلاً لترتّب الجزاء، فمع إمكان التعدّد في المسبّب لا موجب للتداخل .

وأما إذا لم نقل بذلك - بأن كانت العلة نفس الطبيعة - فلا تعدّد للشرط حينئذٍ أصلاً؛ لعدم تكرّر صرف الوجود، لأنّ نفس الطبيعة المتحقّقة أوّلاً هي عين المتحقّقة مع فرد آخر ثانياً بلا تفاوت بينهما<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أنّ ما أفاده وإن كان له وجه في حدّ نفسه، إلّا أنّه خارج عن موضوع البحث في التداخل؛ لأنّه إنّما هو بعد الانحلال؛ وأنّ كلّ واحد من الشروط المتعدّدة، سبب تامّ لترتّب الجزاء لو خلّي ونفسه، فيقع البحث فيما لو تعاقب الفردان، فإذا فرض أنّه لم يكن لكلّ من الأفراد سببية مستقلة، بل فرضنا أنّ السبب هو نفس

الطبيعة، فهذا خارج عن موضوع البحث في تداخل الأسباب، بل يرجع إلى البحث عن أن السبب واحد أو متعدّد.

نعم، البحث في وحدة السبب أو تعدّده، من مبادئ هذه المسألة؛ لأنّه لا بدّ وأن يثبت أولاً أنّ السبب هو الفرد - لا الطبيعة - حتى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث في تداخل الأسباب؛ وأنّ الفردين منها يتداخلان في إيجاب الوضوء، أم لا.

ولعلّ مقصود المحقّق النائيبي رحمته بيان تقديم ظهور صدر القضية الشرطية على ذيلها، فبناءً على ظهور الشرطية في الانحلال - كما في قوله: «إن بليت فتوضاً» - وبناءً على دلالته على أنّه كلّما تحقّق منك البول يجب عليك الوضوء، فيقع التعارض بين صدر القضية الدالّ على عليّة مستقلّة لكلّ فرد من أفراد البول لوجوب الوضوء، وبين إطلاق ذيلها، ولا يبعد تحكيم ظهور الصدر على إطلاق ذيلها عرفاً؛ بمعنى أنّه إذا سمع المخاطب أنّ لكلّ فرد من أفراد البول مثلاً علّة مستقلّة لوجوب الوضوء، لا ينظر إلى إطلاق الذيل، بل يحكم بأنّ كلّ مصداق منه، علّة لوجوب خاصّ به بلا تداخل للأسباب.

ولا يخفى: أنّ تحكيم ظهور صدر القضية على ذيلها، ليس ضابطاً كلياً في جميع الموارد، إلّا أنّه غالب. ولكن ربما يكون الذيل قرينة على الصدر، كقولهم: «رأيت أسداً يرمي» وقد لا يفهم شيء منها، فعند ذلك يقع التعارض بين الإطّاقين، والكلام في تعارض الإطّاقين هنا، هو الكلام في تعارضهما إذا كانا في قضيتين، فتدبّر.

هذا كلّه حال تداخل الأسباب في هذا المقام. وأمّا تداخل المسبّبات في المقام، فقد سبق الكلام فيه بما لا مزيد عليه في المقام الأوّل ثبوتاً وإثباتاً، فلاحظ وتدبّر.



## الأمر الرابع

### اختلاف العلمين في استفادة المفهوم من العام الاستغراقي

لا إشكال ولا خلاف في لزوم متابعة المفهوم للمنطوق في جميع القيود المأخوذة فيه، إلا في الإيجاب والسلب قضاءً لحقّ الفرعية؛ لأنّ المفهوم فرع المنطوق، ففهوم قولنا: «إن جاءك زيد يوم العيد راكباً فأكرمه» إن لم يجئك زيد يوم العيد راكباً فلا يجب إكرامه، وقس عليه سائر القيود.

ومن القيود في المنطوق العامّ المجموعي، كقولنا: «إن رزقت ولداً فأكرم مجموع العلماء» وقد تسالم كلّ من قال بالمفهوم على أنّ مفهومه: إن لم ترزق ولداً فلا يجب عليك إكرام مجموعهم، ولا ينافي ذلك ولا يعارضه وجوب إكرام بعضهم إن دلّ عليه دليل.

ولكن وقع الخلاف والإشكال بين العلمين المحقّق صاحب «الحاشية» والشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام فيما إذا كان القيد المأخوذ في المنطوق العامّ الاستغراقي؛ من غير فرق في ذلك بين استفادة العموم الاستغراقي من الوضع، كلفظة «كلّ» والجمع المحلّي باللام، أو من غيره، كالتكررة الواقعة في سياق النفي، كقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>؛ بناءً على استفادة المفهوم، فقال المحقّق صاحب «الحاشية» عليه السلام: «إنّ مفهومه رفع الإيجاب الكليّ وسلب العموم الذي هو بمثابة السلب الجزئيّ، فيخالف المفهوم المنطوق من حيث الكم، كما كان يخالفه من حيث الكيف، ففهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء...» إلى آخره: أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كراً، ينجسه

١ - راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١،

شيء من النجاسات في الجملة بنحو الإيجاب الجزئي، الملائم لعدم انفعال الماء القليل عند قيام الدليل على عدم انفعاله ببعض النجاسات»<sup>(١)</sup>.

ولكنَّ الشيخَ الأعظمَ رحمته قال: «إنَّ مفهومه عموم الرفع الذي هو سالبة كلية، ففهوم تلك الجملة: أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه جميع النجاسات بنحو الإيجاب الكلي، فينفع الماء القليل من أيِّ نجس»<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة: وقع الخلاف بين العلمين - بناءً على المفهوم - في أن مفهوم مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» هل هو الإيجاب الجزئي، بلحاظ أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، كما عليه المحقق صاحب «الحاشية» أو الموجبة الكلية، كما عن الشيخ؟

وحاصل ما أفاده الشيخ رحمته لبيان مختاره - كما عن «التقريات» -: هو أن لفظة «كل» و«الشيء» ونحوهما مما يفيد العموم الاستغراقي، إمّا يكون آلة وعنواناً مشيراً إلى العناوين الواقعة موضوعات للنجاسات في لسان الأدلة، كالدم، والبول، والكلب، وغيرها.

أو يكون عنواناً بنفسه وموضوعاً بحاله.

فعلى الأوّل: لا يلزم حفظ العنوان المأخوذ موضوعاً في المنطوق في ناحية المفهوم؛ لكونه - حسب الفرض - آلة صرفة وعنواناً مشيراً، ففاد المنطوق في الحقيقة: لم ينجسه الدم، والبول، والكلب، وغيرها، فلا بدّ وأن يكون المفهوم قضيّة منطبقة عليها، فلا يكون الحكم في جانب المفهوم جزئياً، بل كلياً، كما هو الشأن في جانب المنطوق، ففهوم تلك الجملة: هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه الدم،

١ - هداية المسترشدين ٢: ٤٦٠.

٢ - مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ٢٩.

والبول، والكلب... إلى غير ذلك من العناوين النجسة التي تستوعبها أداة العموم.

وعلى الثاني: يلزم حفظ العنوان في المفهوم؛ قضاءً لحفظ جميع ما له دخالة وموضوعية في المنطوق في مفهومه أيضاً، فيكون مفاد المفهوم إيجاباً جزئياً، فيصير مفهوم تلك الجملة: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه شيء من النجاسات.

وحيث إنَّ الأظهر من تلك الجملة هو الأوَّل، فيكون مفهومها كلياً<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: العموم الملحوظ في المنطوق إمَّا يعتبر آلة لملاحظة العناوين النجسة على وجه الشمول والاستغراق، فلا يتوجَّه النفي إليه في المفهوم، فيكون الاختلاف بين المفهوم والمنطوق في الكيف فقط دون الكم، أو يعتبر على وجه الموضوعية، فيتوجَّه إليه النفي، فيكون الاختلاف بينهما ثابتاً من حيث الكم والكيف؛ على قياس النقيضين عند أهل المنطق، والشيخ رحمته الله رجَّح الأوَّل بدعوى أنَّ العرف قاضٍ بذلك.

وفيه: أنَّه إن أراد رحمته الله بالآلية والمرآتية أنَّه لم ينحدر الحكم أصلاً على العنوان المأخوذ في المنطوق ولو بنحو السراية إلى ما يستوعبها من العناوين الواقعية، بل انحدر الحكم على الكثرة التفصيلية أولاً وبالذات، فهو واضح المنع؛ بدهشة أنَّ الحكم في لسان الدليل إمَّا انحدر نحو الكثرة الإجمالية، لا الكثرة التفصيلية؛ ضرورة ملحوظية العنوان المأخوذ في لسان الدليل عند العرف والعقلاء، وكم فرق عندهم بين قولك: «أكرم كلَّ إنسان» وبين قولك: أكرم زيداً، وعمراً، وبكراً، وخالداً... وهكذا.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في ملحوظية عنوان «الكلِّ» في قوله «أكرم كلَّ عالم» وعنوان «الشيء» في قوله: «لم ينجسه شيء».

وإن أراد رحمته الله بها أنَّه وإن انحدر الحكم ظاهراً في لسان الدليل عليه، إلاَّ أنَّه في الحقيقة وسيلة لإسراء الحكم منه إلى العناوين الواقعية، والعناوين النجسة في قوله:

«لم ينجسه شيء» فلما ذكره وجه. ولكن لابد من حفظه كذلك في جانب المفهوم، فلا وجه لعدم انحفاظه في المفهوم، ولا يصح إسقاطه فيه رأساً، فحينئذ يكون مفهوم تلك الجملة: هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرٍّ، ليس لم ينجسه شيء من النجاسات، وهو سور السالبة الجزئية، لا أنه ينجسه كل النجاسات، ولا أنه ينجسه شيء ولو عبر عن المفهوم بمثل قوله: «ينجسه شيء» فهو تعبير مسامحي ناشئ عن وضع لازم المفهوم مكانه.

وبالجملة: مفهوم قوله: «إن جاءك زيد فأكرم كل عالم»: أنه إذا لم يجئك زيد فلا يجب إكرام كل عالم، ولا إشكال في إفادته قضية جزئية.

ومن هنا ظهر: أن قول المنطقيين: «أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية» بلحاظ كونهم عقلاء. ومع ذلك كله فلو كان في خواطرك شيء فاختر العرف في ذلك فإثمهم ببابك، وستجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا، فتدبر.

ثم إنه لو سلم كون العنوان المأخوذ في المنطوق مرآة بالمعنى الأوّل، لما استفيد منه إلا الجزئية، بل لو ذكر الأفراد تفصيلاً في القضية بحيث تكون العناوين النجسة التفصيلية موضوعاً للحكم، يكون مفاد المفهوم أيضاً جزئياً؛ لأنّ المفهوم عبارة عن رفع سنخ الحكم المذكور عن الموضوع، لا إثبات الحكم عليه، ففهومه قضية سالبة، لا قضية موجبة، ففهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه البول، والدم، والكلب، والخنزير» أنه إذا لم يبلغ قدر كَرٍّ ليس لم ينجسه البول، والدم، والكلب، والخنزير، ومعلوم أن سلب السالبة الكلية يتحقّق تارة: بالإيجاب الجزئي، وأخرى: بالإيجاب الكلي، فلا ينافي المفهوم تنجيس بعضها، فتدبر.

فانقدح وتحصل ممّا ذكرنا: أن الحقّ هو الذي اختاره المحقّق صاحب «الحاشية»<sup>(١)</sup> في المقام، فتدبر واغتنم.

## المبحث الثاني

### في مفهوم الوصف\*

وقع الكلام في أنّ للوصف مفهوماً - بحيث يعارض التصريح بخلافه - أو لا .  
وقبل ذكر أدلة الطرفين ينبغي تقديم أمرين لتحرير محطّ البحث .

الأمر الأوّل : في بيان شمول النزاع للوصف غير المعتمد

الظاهر أنّ محطّ البحث في مفهوم الوصف مطلق الوصف ؛ سواء كان معتمداً  
على موصوفه ، كقولنا : «أكرم الإنسان العادل» أو لا بأن ذكر الوصف بوجوده  
الاشتقائي ، كقولنا : «أكرم العادل» كما صرّح به بعض أئمة الفن ، وكما يظهر من  
استدلال بعض القائلين بالمفهوم ، كما سنشير إليه .

ولكن يظهر من المحقّق النائي رحمته اختصاص البحث بما إذا كان الوصف معتمداً  
على الوصف ، فقال ما حاصله : أنّ كلمات الأساطين وإن كانت ظاهرة في كون محطّ  
البحث الوصف عاماً ، إلّا أنّ الحقّ اختصاص محطّ البحث بالوصف المعتمد على

---

\* - تأريخ شروع البحث يوم الأحد ٢٠ رجب المرجب / ١٣٨٠ هـ . ق .

موصوفه، وأمّا إذا ذكر الوصف بالعنوان الاشتقاقي، فسبيله سبيل اللقب، بل ليس إلاّ اللقب؛ إذ لا فرق في إثبات حكم لموضوع - بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع - بين أن يكون الموضوع في القضية شخصياً، نحو «أكرم زيدا» أو كلياً، مثل «جئني بإنسان» أو اشتقاقياً، نحو «أكرم عالماً» فكما لا يدلّ إثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك إثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره.

والسرّ فيه: هو أنّ الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً، إنّما هو لخروج الكلام عن اللغوية؛ بتقريب أنّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف وكان ثابتاً له وللفاقد، لما كان لذكر الوصف وجه، ولا يجري هذا في الوصف الاشتقاقي؛ لأنّ ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له وانتفائه عن غيره<sup>(١)</sup>.

وفيه أوّلاً: أنّه لا وجه لتخصيص محطّ البحث بالوصف المعتمد بعد كون البحث عندهم عامّاً، هذا كلام صاحب «الفصول»<sup>(٢)</sup> حيث قال: «الظاهر أنّه لا فرق في المقام بين كون الموصوف مذكوراً أو لا»، وصرّح الشيخ أيضاً بذلك، كما أنّ القائل بمفهوم الوصف استدلّ بفهم أبي عبيدة من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِيّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»<sup>(٣)</sup>، و«مطل الغنيّ ظلم»<sup>(٤)</sup>، حيث فهم أنّ غير الواجد لا يحلّ

١ - فوائد الأصول ١: ٥٠١.

٢ - راجع وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ٨، الحديث ٤، سنن ابن ماجه ٢: ٨١١ / ٢٤٢٧.

٣ - وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ٨، الحديث ٣، صحيح مسلم ٣: ٣٨٣ / ٣٣، سنن النسائي ٧: ٣١٧.

عرضه وعقوبته، ومطل غير الغنيّ ليس بظلم، مع أنّ الواجد والغنيّ وصفان غير معتمدين على الموصوف في الحديثين، وترى منكر المفهوم لم يرده: بأنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ الوصف في الحديثين لم يعتمد على الموصوف، بل رده بوجه آخر: وهو أنّ فهمه لا يثبت الوضع، فلعلّه استند في ذلك إلى القرائن الحاقّة بالكلام، وأنّ فهمه - على تقدير فقد القرائن - ليس بحجّة... إلى غير ذلك.

وبالجملة: لم يقل أحد بأنّ الاستدلال بفهم أبي عبيدة خارج عن محطّ البحث؛ لكون الوصف في الحديثين غير معتمد على موصوفه<sup>(١)</sup>.

ومّا يشهد لما ذكرنا: أنّه ﷺ لم يتعرّض ولم يتعرّضوا لعدم اعتماد الوصف في آية النبأ<sup>(٢)</sup>؛ عند الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد من ناحية الوصف لا الشرط، بل غاية ما قال وقالوا أنّه لم يكن للوصف مفهوم، فتدبر.

وثانياً: أنّ النكتة التي زعم وجودها في الوصف المعتمد، جارية في الوصف الاشتقاقي أيضاً، فإنّه لو صحّ أن يقال في الوصف المعتمد: إنّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف لما كان لذكر الوصف فائدة، بل كان لغواً، صحّ أن يقال في الوصف الاشتقاقي: أنّه لو لم يكن للصفة فائدة وحكمة بل كان يترتب الحكم على فاقد الوصف، لكان ذكر الموصوف بما هو موصوف لغواً، مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾<sup>(٣)</sup> الآية، لو لم يكن لوصف الفسق مدخلية في التبيّن لكان

١ - قلت: لا يخفى عدم توجه هذا الإشكال على المحقّق النائيني ﷺ لأنّه لم يدّع أنّ النزاع بين الأعلام خاصّ بالوصف المعتمد، بل صرح بأنّ ظاهر كلمات الأساطين كون عنوان البحث عامّاً والذي ادّعاه هو تحرير محطّ النزاع عنده، بزعم أنّ الوصف الاشتقاقي سبيله سبيل اللقب. نعم يتوجّه عليه الإشكال الآتي. [المقرّر حفظه الله]

٢ - الحجرات (٤٩): ٦.

٣ - الحجرات (٤٩): ٦.

الأنسب أن يقال: «إن جاءكم رجل» ولعمر الحقّ إنّه بمكان من الوضوح. والحاصل: أنّه لا فرق بين الوصف المعتمد والوصف الاشتقاقي؛ من حيث جريان قاعدة الصون عن اللغوية، فإنّ تمّت واستفيد منها المفهوم في الوصف المعتمد، فلا بدّ وأن يستفاد في الوصف الاشتقاقي أيضاً، فلو قيل بالمفهوم في الوصف فلا بدّ وأن يقال في المقامين، وإلا فلا.

الأمر الثاني: في شمول النزاع للوصف الأخصّ المطلق والأعمّ من وجه

إنّ وزان استفادة المفهوم من الوصف، وزان استفادة المفهوم من الجملة الشرطية، فلا بدّ من حفظ جميع ما يذكر في الكلام من القيود عدا الوصف الذي يدور عليه المفهوم. وبالجملة: لا بدّ من حفظ الموضوع في استفادة مفهوم الوصف كما هو الشأن في استفادة مفهوم الشرط وعليه فالوصف المساوي لموصوفه خارج عن محطّ البحث؛ لارتفاع الموضوع بارتفاع الوصف، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه.

بل لو كانت النسبة بين الوصف وموصوفه العموم من وجه وكان الافتراق من جانب الموصوف، لكان أيضاً خارجاً عن محطّ البحث؛ لما أشرنا من لزوم حفظ الموضوع في المفهوم والمنطوق، وإتّما الاختلاف بينهما في تحقّق الوصف في أحدهما دون الآخر.

فمحطّ البحث فيما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه؛ لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: ولك أن تقول: إنّ المفهوم نقيض المنطوق، ويعتبر في التناقض اتحاد المتناقضين في أمور: أحدها الاتحاد في الموضوع. [المقرّر حفظه الله]



إن قلت: إن هذا يتم في الوصف المعتمد على الموضوع، وأما الوصف الاشتقائي بناءً على القول ببساطة المشتق، فلا موضوع له.

قلت: لا ينبغي الإشكال في أنه إذا سمع العرف والعقلاء «أكرم العادل» لفهموا منه الرجل العادل، ولا يلزم أن يكون ذلك مدلولاً عليه باللفظ؛ حتى يقال: إنه بناءً على القول ببساطة المشتق لا يكون مدلولاً عليه. ولعل ذلك عندهم من قبيل «وحذف ما يعلم منه جائز».

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أنه يستفاد من تلك الجملة، أن موضوع الإكرام الإنسان الموصوف بوصف العدالة، وهو يكفي في استفادة المفهوم. والمحاصل: أنه لا ريب في دخول الوصف الأخص في محط البحث؛ لبقاء الموضوع بعد انتفائه في الوصف الذي لم يعتمد على موصوفه، إذ لا بدّ على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل. كما يدخل في موضوع البحث الوصف الذي تكون النسبة بينه وبين موصوفه، عموماً من وجه في مورد افتراق الصفة عن الموصوف، كما في الغنم غير السائمة بالنسبة إلى الغنم السائمة.

إذا تمهد لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما في كلام المحقق الخراساني رحمته الله (١) من تعميم محط البحث للمتساويين أيضاً (٢) وكذلك ضعف ما عن بعض

١ - كفاية الأصول: ٢٤٥.

٢ - قلت: قد صرح المحقق الخراساني رحمته الله أولاً باختصاص النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه؛ ولو من وجه في مورد افتراق الوصف عن موصوفه، وعدم جريان النزاع في غيره؛ سواء كانا متساويين، أو كانا من وجه في مورد افتراق الموصوف عن الوصف، إلا أنه استدرك أخيراً فقال: إن استفيدت العلية المنحصرة من الوصف - بحيث لا يكون

الشافعية<sup>(١)</sup> من أن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «في الغنم السائمة زكاة»<sup>(٢)</sup> يدل على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة، لما أشرنا من أن حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم، مما لا بد منه، وإنما الاختلاف بينهما في تحقق الوصف في أحدهما دون الآخر بعد حفظه، فلا معنى لنفي حكم عن موضوع أجنبي وعده مفهوماً.

فظهر لك مما ذكرنا في الأمرين: أن محط البحث أعم من الوصف المعتمد على الموصوف والوصف الاشتقاقي، ولا وجه لاختصاصه بالأول، وأن الموضوع في المفهوم لا بد وأن يكون محفوظاً، فتدبر.

### التحقيق عدم ثبوت مفهوم الوصف

إذا عرفت موضوع البحث فنقول: ذهب المحقق النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أنه لا يعقل أن يكون للوصف مفهوم؛ لأنه إنما يتصور المفهوم في قضية، إذا أمكن إرجاع القيد إلى الحكم بالمعنى المعقول؛ وهو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الانتساب الذي هو

→ للموصوف دخل في الحكم أصلاً؛ حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً وعدمًا - فعلى هذا يجري النزاع فيما إذا كان الوصف مساوياً للموضوع، أو أعم منه مطلقاً، فهو بصدد بيان مطلب آخر، فنسبة القول بجريان النزاع فيما إذا كانت النسبة بين الصفة والموصوف التساوي إلى المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في غير محلّها. وليت شعري كيف نسب القول بجريان النزاع في المتساويين إلى المحقق الخراساني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولم ينسب إليه جريانه فيما إذا كان الوصف أعم مطلقاً، مع أنه مصرّح بذلك أيضاً؟! فما استدركه المحقق ليس سهواً من قلمه الشريف كما توهم، فلاحظ الكفاية وتأمل فيما ذكره أولاً، وما استدركه ثانياً. [المقرّر حفظه الله]

١ - أنظر مطارح الأنظار: ١٨٢ / السطر ٢٢، المنخول من تعليقات الأصول: ٢٩١ - ٢٩٢

و٣٠٧.

٢ - راجع عوالي اللآلي ١: ٣٩٩ / ٥٠.

معنى حرفي، كالقضية الشرطية، والقضية المعيّاة بالغاية، وأما لو كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو المحمول، فلا سبيل إلى القول بالمفهوم، كما في الوصف، فإنه لا يمكن إرجاع القيد إلا إلى الموضوع، فيكون كالشرطية التي سبقت لفرض وجود الموضوع<sup>(١)</sup>.

ويظهر من المحقق العراقي رحمته - كما سبقت الإشارة إليه - أنه لا إشكال في أن الموضوع علّة منحصرة لشخص حكمه، وبانتفائه ينتفي شخص حكمه، والنزاع في المفهوم وعدمه إنما هو في تعلق سنخ الحكم، أو شخصه، فمن قال بالمفهوم يرى تعلق سنخ الحكم، ومن قال بعدم المفهوم يرى أن المعلق هو شخص الحكم، وتعلق الحكم على موضوعه في القضايا - بحسب طبيعتها الأوليّة واقتضاء ذاتها - إنما هو على سبيل الإهمال، فلا إطلاق هناك، فلا مفهوم.

نعم، قد تكون في البين جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه، كما في القضية الشرطية، حيث إنّ أداة الشرط تقتضي ربط سنخ الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه، فيكون للقضية من هذه الجهة إطلاق؛ وإن لم يكن فيها إطلاق بلحاظ طبيعتها الأوليّة، فيستفاد المفهوم من القضية الشرطية، ولهذا العناية نقول بالمفهوم أيضاً في الغاية وأداة الحصر، وأما التوصيف فهو من شؤون الموضوع، ويتقيد الموضوع به، وتعلق الحكم على الموضوع المتقيد نظير تعلق الحكم بذاته بلا قيد من حيث الإهمال، فلا إطلاق، فلا مفهوم<sup>(٢)</sup>، انتهى حاصل ما أفاده<sup>(٣)</sup>.

١ - فوائد الأصول ١: ٥٠٢.

٢ - مقالات الأصول ١: ٣٩٥ - ٤١٢.

٣ - قلت: قد اقتبست ما في المتن من مجموع ما أفاده المحقق العراقي رحمته في ثلاث مقالات،

لا من مقالة واحدة، فليتذكر. [المقرّر حفظه الله]

أقول: لا يخلو ما أفاده من النظر:

أمّا ما أفاده المحقّق النائيّ رحمته:

ففيه أولاً: ما أشرنا إليه مكرراً من صحّة تقييد المعنى الحرفي، بل التقييد غالباً

إنّما يطرأ على المعنى الحرفي، فلاحظ.

وثانياً: أنّ الذي في باب المفهوم ويريده القائل به، هو أنّ الإطلاق كما يقتضي

كون المأخوذ موضوعاً، هو تمام الموضوع من حيث ترتّب الحكم عليه ونفي الشريك

له، فكذلك يقتضي عدم بديل له، فينحصر ترتّب الحكم عليه دون غيره، وهو معنى

المفهوم. والقيّد وإن رجع إلى الموضوع، ولكنّه لا يوجب كون الموضوع مركّباً كي

ينتفي بانتفاء قيده، بل الموضوع ذات المتقيّد، فبعد ارتفاع الوصف يكون الموضوع

باقياً. وبهذا يظهر الفرق بين ما نحن فيه، والشرطية التي سيقّت لفرض وجود

الموضوع، حيث إنّ الشرطية تقتضي كون الموضوع مركّباً، فتدبّر.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقي رحمته:

ففيه أولاً: أنّ النزاع في المفهوم لم يكن في تعلق شخص الحكم وسنخه، بل

محطّ البحث عندهم إنّما هو في تعلق سنخ الحكم، فقالت طائفة بالمفهوم، وأخرى

بعدمه. ولعلّ منشأ ما زعمه رحمته هو توهم أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم، فرأى

أنّه لا معنى لانتفاء سنخ الحكم مع عدم المفهوم، فلا بدّ وأن يرى منكر المفهوم انتفاء

شخص الحكم، وقد عرفت في أوائل هذا المقصد أنّ المفهوم هو الحكم بالانتفاء،

لا مجرد الانتفاء، فالقائل بالمفهوم يحكم بانتفاء سنخ الحكم، ولذا يعارض ما دلّ على

ثبوت الحكم، والمنكر لا يحكم بالنفي، فتدبّر، فإنّه لا يخلو من دقّة.

وثانياً: أنّك قد عرفت عدم استقامة القول بكون القضايا بحسب طبيعتها

الأولية مهملة، بل كثيراً ما تكون القضايا على سبيل الإطلاق، ولكن مع ذلك

لا يكون لها مفهوم؛ لأنَّ غاية ما يقتضيه الإطلاق كون المأخوذ تمام الموضوع لترتّب الحكم عليه، وهذا ينفي الشريك، لا البديل، فتدبّر.

فظهر: أنَّه لا فرق بين الوصف والشرط من حيث وقوعهما محطّ البحث في استفادة المفهوم؛ وذلك لأنَّه كما يمكن تخيّل المفهوم من جهة أخذ الشرط زائداً على ذات المشروط به، صوتاً للكلام عن اللغوية، فكذلك يمكن فيما إذا أخذ وصف زائد على ذات الموصوف.

ولكن الذي يسهّل الخطب: هو عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم؛ لأنَّ أقوى ما يمكن أن يستدلّ به للمفهوم إنّما هو من ناحية الإطلاق، بلحاظ أنّ الإطلاق كما يدلّ على أنّه تمام الموضوع لترتّب الحكم عليه وبلا شريك، كذلك يدلّ على أنّه بلا بديل، ولكن قد أشرنا إلى أنّ الإطلاق لا يقتضي ذلك، بل غاية مقتضاه هي كون الموصوف بالوصف تمام الموضوع لترتّب الحكم عليه، ولا يكون له حالة منتظرة لترتّب الحكم عليه.

وبالجملة: غاية ما يقتضيه الإطلاق نفي الشريك، لا نفي البديل، فلا يستفاد من الإطلاق المفهوم.

وربما يتمسك هنا لإثبات المفهوم بوجه عقلي، نظير ما تمسك به لإثبات مفهوم الشرط، وحاصله: أنّ ظاهر القضية - بعد إحراز أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً - يدلّ على أنّ القيد بذاته وعنوانه دخيل في الموضوع، ومتمم لقابلية القابل، فإن كان له عديل فمع تعدّد العلة، يكون الجامع علة، لا القيد بعنوانه، لئلا تنخرم قاعدة الواحد المبرهن عليها في محلّها<sup>(١)</sup>، وهو خلاف الظاهر.

١ - راجع الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢ - ١٣٣.

وفيه: أننا قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ باب موضوعات الأحكام، غير باب العلل الحقيقية حتى يتمسك بقاعدة الواحد؛ فإنّ الميزان فيه هو فهم العرف العامّ، ومن الواضح أنّه يمكن أن يجعل - لمصالح - موضوعات عديدة بعناوينها، موضوعاً للحكم، وأين هذا من باب العلل وباب التأثير والتأثر؟!

هذا مضافاً إلى أنّه قد تقدّم مراراً: أنّ مجرى القاعدة عند مثبتها إنّما هو الواحد البسيط الحقيقي الذي لا تشوبه شائبة الكثرة؛ لا خارجاً، ولا ذهنياً، ولا وهماً، لا كلّ مورد يكون هناك صدور وصادر ومصدر.

وبالجملة: لا بدّ من تنقيح المسألة وتحريرها على ما يقتضيه النظر العرفي والعقلائي، لا على ما تقتضيه الدقائق الفلسفية، فإن ورد في دليل: «في الغنم السائمة زكاة»، وورد في دليل آخر: «في الغنم المعلوفة زكاة» وفهم العرف والعقلاء تنافياً بين الدليلين، فيستكشف من ذلك وجود المفهوم؛ لقوله: «في الغنم السائمة زكاة» وإلا فلا.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّه لا مفهوم للجملة الوصفية لو خلّيت وطبعها؛ وإن كان الوصف فيها معتمداً على الموصوف، كما لم يكن للشرطية كذلك مفهوم. نعم ربما يستفاد المفهوم منها بلحاظ احتفافها بالقرائن الحالية أو المقالية، فتدبّر.

### المبحث الثالث

#### في مفهوم الغاية

والكلام فيه يقع في مقامين :

الأوّل: في أنّه هل يستفاد من القضية المغيَّاة بغاية، ارتفاع الحكم المغيَّا بالنسبة

إلى ما بعد الغاية، بحيث يعارض ما لو صرّح بثبوت الحكم لما بعدها، أو لا؟

والثاني: في أنّه هل تكون الغاية داخلة في المغيَّا، أم لا؟ والكلام في المقام

الثاني، خارج عن محطّ البحث في المفهوم، ولكنّه يذكر استطراداً.

#### المقام الأوّل

##### حول ارتفاع الحكم المغيَّا عمّا بعد الغاية

اختلفوا في دلالة القضية المغيَّاة بغاية على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية

على أقوال:

ثالثها: ما هو المشهور؛ وهو التفصيل بين كون الغاية غاية للموضوع،

فسبيلها سبيل الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، وبين كونها غاية للحكم،

فتدلّ على المفهوم.

رابعها: ما ذهب إليه المحقق العراقي عليه السلام من التفصيل بين كون الغاية للموضوع أو المحمول، وبين كونها غاية للنسبة الحكمية، فقال بالمفهوم في الأخير، دون الأولين<sup>(١)</sup>.

والحقّ هو التفصيل الذي ذهب إليه المشهور، وقد اختاره شيخنا العلامة الحائري عليه السلام في «الدرر» فقال: «إذا كانت غاية للموضوع - ك«سر من البصرة إلى الكوفة» - فسيبيله سبيل الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، وغاية ما يدلّ تحديد الموضوع بها، هي انتفاء الحكم في القضية عند حصولها، وليس هذا قولاً بالمفهوم. وأمّا إذا كانت غاية للحكم - ك«اجلس من الصبح إلى الزوال» - فتدلّ على المفهوم؛ وذلك لما عرفت من أنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي الخارجي، فتكون الغاية في القضية غاية لحقيقة الطلب، ولازم ذلك ارتفاع حقيقته عند وجودها. نعم لو قلنا بأنّ مفاد الهيئة هو الطلب الجزئي، فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب»<sup>(٢)</sup>.

ولكنّه عليه السلام عدل عنه في أواخر عمره الشريف، فقال بعدم المفهوم للغاية مطلقاً حتى فيما إذا كانت غاية للحكم؛ قياساً لها على الجملة الشرطية. ولكنّ البيان الذي استفدناه منه عليه السلام في مجلس الدرس وضبطناه في هامش «الدرر» يخالف ما علّقه هو بنفسه على «الدرر».

أمّا الذي ضبطناه منه فحاصله: أنّ كلّ حكم يتعلّق بموضوع فلا بدّ وأن يكون بسبب وعلة، فإن استفدنا من القضية المغيّاة بالغاية العلية المنحصرة، فيمكن الاستفادة

١ - مقالات الأصول ١: ٤١٦.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٤.



المفهوم، وإلا فلا، وحيث إنه لم يكن لنا طريق إلى معرفة ذلك، ولم يكن مقتضي إطلاق القضية ذلك أيضاً، فلا يكون لها مفهوم.

وأما ما علقه على «الدرر» من النسخة المطبوعة فهو: «يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيما أخذ فيه الغاية قيلاً للحكم - كما في اجلس من الصبح إلى الزوال - لمساعدة الوجدان على أننا لو قلنا بعد الكلام المذكور: وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأول، فهذا يكشف عن أن المغيّا ليس سنخ الحكم من أيّ علّة تحقق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة؛ سواء كانت المذكورة كما في إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال، أم كانت غير مذكورة، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا محالة هنا علّة يكون الحكم المذكور مسبباً عنها»<sup>(١)</sup>.  
فمرجع ما أفاده عليه السلام على ما ضبطناه، هو أنه لا سبيل إلى استكشاف العلّية المنحصرة، وعلى ما علقه هو عدم التنافي بين الجملتين المسبّب عن عدم استفادة العلّية المنحصرة.

وكيفما كان: ففي كلا التقريرين نظر؛ لأنّ مقايضة المقام بالقضية الشرطية مع الفارق، ولكلّ منهما مناط يخصّها؛ وذلك لأنّ الظاهر من الجملة الشرطية، أنّه أخذ الشرط لترتب الجزاء عليه، فالقضية الشرطية عندهم مركّبة من موضوع، ومحمول، وعلّة ثبوت الحكم عليه بواسطة أداة الشرط، فدلالتها على المفهوم عند العرف مرهون باستفادة العلّية المنحصرة، فإن استفيد منها الانحصار فهو، وإلا فلا. وأما القضية المغيّا بغاية، فلا يكاد ينقدح في ذهنهم موضوع، وحكم، وعلّة، بل غاية ما هناك هي الموضوع والحكم والغاية، فليست استفادتهم المفهوم منها لأجل العلّية

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠٤، الهامش ١.

المنحصرة، بل لأجل تحديد حقيقة الطلب - غير المقيّدة بقيد خاص - بغاية .  
ولا يبعد أن يقال: إنّه إذا كانت حقيقة الطلب معيّنة بغاية، ففقتضاه عند العرف  
والعقلاء اختصاص الحكم بين الحدّين، فإثبات سنخ ذلك الحكم لما بعد الغاية  
مناقض له، مثلاً لو استفيد من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» أنّه بصدد تحديد  
وجوب الجلوس إلى الزوال، فلازمه انتفاء الحكم لدى تحقّق الغاية، فيكون وجوب  
الجلوس بعد الزوال مناقضاً له .

فظهر: أنّ استفادة المفهوم في القضايا عند العرف والعقلاء، ليست دائماً رهينة  
استفادة العليّة المنحصرة، بل ربما يستفيدون ذلك من مجرد تحديد الحكم إلى غاية؛  
من دون أن ينقدح في ذهنهم أنّ الحكم المعيّن معلول لعلته، فضلاً عن كونها منحصرة .  
وبعبارة أخرى: يصحّ استظهار المفهوم من الحكم المعيّن بغاية؛ وإن كان  
المستظهر أشعرياً قائلاً بأنّ الأحكام غير معلّلة بالأغراض والمصالح، بل إنّما هي  
عادات جرت<sup>(١)</sup> .

وأما حديث عدم التنافي في المثال بين قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال»  
وبين قوله: «وإن جاءك زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فلوجهين:  
الوجه الأوّل: احتمال ظهور المثال عند العرف، في كون القيد قيّداً للموضوع  
لا للحكم، وقد أشرنا إلى أنّ المدّعى إنّما هو استفادة المفهوم من القضية المعيّنة فيما إذا  
كانت الغاية للحكم .

الوجه الثاني: ولعله أقرب - هو أنّ التنافي المتصوّر على القول بالمفهوم، إنّما  
هو تنافٍ خفيف، وهو التنافي بين المطلق والمقيّد؛ لأنّ مقتضى مفهوم «اجلس من

١ - شرح المواقف ٨: ٢٠٢ - ٢٠٧، شرح المقاصد ٤: ٣٠١ - ٣٠٦ .

الصباح إلى الزوال» هو الحكم بعدم الجلوس من الزوال إلى الغروب؛ جاء زيد، أو لم يجيء، طار الغراب أم لا... وهكذا، ومن المعلوم أنه مطلق بالنسبة إلى قوله: «إن جاءك زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» حيث قيّد الوجوب بمجيء زيد، وقد ذكرنا في باب التعادل والترجيح<sup>(١)</sup> أنه لا تنافي في محيط التقنين بين المطلق والمقيّد، وكذا بين العموم والخصوص؛ وإن كان بينهما تنافٍ في غير محيط التقنين، خلافاً لما هو المعروف بينهم من عدم التنافي بينهما أصلاً، بل يوفّق العرف بينهما بمجرد سماعها بجمل المطلق أو العامّ على المقيّد والخاصّ.

والشاهد على عدم التنافي بينهما في خصوص محيط التقنين؛ هو ما نرى من جريان ديدن المقتنين - واحداً كانوا، أم جماعة - على ذكر المطلقات والعمومات أولاً، ثمّ ذكر المقيّدات والمخصّصات بعنوان التبصرة أو المادّة الواحدة ونحوهما ثانياً، وثالثاً... وهكذا.

أضف إلى ذلك وجود مطلقات ومقيّدات وعمومات ومخصّصات كثيرة في الذكر الحكيم، مع أنه تعالى ذكر أنه لا اختلاف في القرآن الحكيم<sup>(٢)</sup>. بل ربما يكون في القرآن الحكيم مطلق أو عامّ، ثمّ يرد المقيّد أو المخصّص في السنّة وفي كلمات المعصومين عليهم السلام فيقيّد به المطلق القرآني أو يخصّص بذلك، وعليه جرت سيرة السلف الصالح والخلف الوفي، مع أنه ورد عن أمّة أهل البيت عليهم السلام: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>(٣)</sup>، وقد صدر عنهم عليهم السلام

١ - التعادل والترجيح، الإمام الخميني عليه السلام: ٣٢.

٢ - النساء (٤): ٨٢.

٣ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

روايات كثيرة جداً مقيّدة أو خاصّة في قبال مطلقات الآيات وعموماتها. فإذن عدم التنافي في المثالين، ليس لعدم المفهوم، بل لأجل أنّ العرف لا يرى تنافياً بين الدليلين للجمع العرفي بينهما، فالحقّ هو التفصيل بين ما إذا كانت الغاية للموضوع، فليس لها مفهوم، وحالها حال الوصف، وبين ما إذا كانت غاية للحكم، فلها مفهوم، فتدبرّ.

### إشكال ودفع

ربما يتوهم في المقام إشكال: وهو احتمال كون منشأ نظر المشهور القائلين بالمفهوم، عموم الوضع والموضوع له في الحروف عندهم، كما عليه بعض المشايخ المتأخّرين<sup>(١)</sup>، فإن ذهب أحد إلى كون الموضوع له فيها خاصّاً وجزئياً - نظير الإشارة - فلا يكون مفاد الهيئة حقيقة الطلب، بل ليس إلاّ الطلب الجزئي، ولا ريب في أنّ زواله بزوال الغاية، غير منافٍ لثبوت طلب جزئي آخر، فلا سبيل إلى القول بالمفهوم.

ولكنّه يندفع: بأنّ الأمر وإن كان كذلك حقيقة حسب الفرض، إلاّ أنّه ينتقل العرف والعقلاء من ذلك إلى حقيقة الطلب؛ وأنّه الواجب، لا الوجوب الخارجي الجزئي، كما هو الشأن فيما لو أمر بالخروج بالإشارة، فإنّه وإن كان المشير والمشار إليه بل والإشارة جزئياً، إلاّ أنّه مع ذلك فبالإشارة إلى الخروج يفهم العرف أنّ الخروج واجب، لا الوجوب الخارجي الجزئي المدلول عليه بالإشارة بالإيجاب، بل الوجوب الحقيقي الاسمي.

وبالجملة: كما أنّ الموضوع له في اسم الإشارة خاصّ، ولم يقل أحد بكون

١ - كفاية الأصول: ٢٥.

الموضوع له في الإشارة معنى كلياً؛ لأنّها ليست من سنخ المفاهيم، بل من قبيل الإيجاديات، ولكن مع ذلك يفهم العرف من الإشارة إلى الخروج، أنّ نفس طبيعة الخروج بلا قيد واجب، نظير تداعي المعاني، فكذا في الهيئة فإنّ الموضوع له فيها وإن كان خاصاً جزئياً أدويةً حسب الفرض، إلاّ أنّه لا ينافي أن ينتقل ذهن العرف من ذلك إلى المفهوم الكلي والمعنى الاستقلالي، فيحكم بتقييد الطلب الحقيقي بتلك الغاية، فبزوالها يزول بالبداهة سنخ الطلب؛ وإن لم يكن سنخ الحكم مفاداً للهيئة. والحاصل أنّ الموضوع له في الهيئة والإشارة وإن كان معنى أدويةً جزئياً، إلاّ أنّه لا يستقرّ ذهن العرف والعقلاء على ما يحصل من الآلة الجزئية أولاً، بل ينتقل منه إلى المعنى الذي يبعث إليه تارة باللفظ، وأخرى بالإشارة؛ وهو المطلوب، وهو غير مقيّد بكونه معنى للفظ أو الإشارة.

فظهر: أنّه حتّى على القول بكون الوضع والموضوع له في الحروف خاصاً، يمكن القول بالمفهوم، فتدبر.

### ذكر وتعقيب

فصل المحقق العراقي رحمته وفاقاً لبعض الأعلام - بين كون الغاية غاية للموضوع والحكم، وبين كونها غاية للنسبة الحكمية، فقال بالمفهوم في الأخير، دون الأولين. وهذا منه رحمته مبني على ما أسسه في باب المفاهيم من أنّ طبع القضية - من دون أن يكون في الكلام قيد زائد لا يقتضي أزيد من إثبات المحمول على الموضوع الخاص بنحو الإهمال، فلا يكون للموضوع ولا للحكم إطلاق حتّى يدلّ على تعليق سنخ الحكم، لكي ينتفي السنخ بانتفاء الموضوع، فالغاية الواردة على مثل هذا الموضوع والمحمول، لا تقتضي إلاّ تحديد انتهائهما بما هما مهملة؛ من دون إطلاق في طرف المحدود موضوعاً أو حكماً.

وأما لو كانت غاية للنسبة الحكمية، فحيث إنَّها قيد زائد على الطرفين، فيمكن أن يكون لها إطلاق، فيستفاد تعليق سنخ النسبة بين الطبيعتين، فتدلُّ على انتفاء السنخ منها، فتدلُّ قهراً على انتفاء سنخ الحكم في ظرف وجود المدخول.

ثمَّ أورد على نفسه: بأنَّه كيف يمكن التفكيك بين المحمول والموضوع، وبين النسبة؛ بأخذ الإهمال فيها، والإطلاق في الأخير، مع أنَّ النسبة تابعة لها إطلاقاً وإهمالاً؟ كما هو الشأن في كَلِّية المعاني الحرفية من حيث تبعيتها للمتعلِّق إطلاقاً وإهمالاً، وليس له قابلية التعميم والتخصيص مستقلاً في قبالتها.

فأجاب: بأنَّ التبعية كذلك إنما هي في عالم الثبوت، وأما في عالم الإثبات فيمكن أن يقال: إنَّ طبع القضية بظهورها النوعي، لا يقتضي إلاَّ إهمال موضوعه ومحموله، ولا ينافي ذلك وجود مقتضٍ خارجي موجب لإطلاق التعليق الموجب لانتفاء السنخ عند حصول الغاية، وحينئذٍ فإطلاق التعليق في طرف النسبة، يقتضي إطلاق التعليق في طرف الموضوع والمحمول، كما أنَّ الإطلاق فيها أيضاً يقتضي الإطلاق في النسبة، فالفرق بينهما إنما هو من حيث إحراز الإطلاق في النسبة دونها؛ من جهة كونها من شؤون الجملة غير المقتضي للأزيد من إهمالها، بخلاف النسبة فإنَّها جهة زائدة عنهما، فلا تنافي بينهما<sup>(١)</sup>، انتهى محصل ما أفاده.

وفيه: أنَّه قد سبق غير مرَّة أنَّه لا وجه للقول بالإهمال في نوع القضايا بعد وجود الإطلاق في ناحية الموضوع والمحمول كثيراً، وإلاَّ لانسدَّت أبواب الفقه، فترى الفقهاء - ولعلَّ هذا المحقِّق منهم - يتمسِّكون بإطلاق الموضوع أو الحكم بمجرد أخذ شيء بلا قيد موضوعاً للحكم إذا أحرز كونه في مقام البيان؛ من دون أن يكون في الكلام شيء ثالث، وهو النسبة الحكمية، حتَّى يتشبَّث بها، نعم القضية وإن انحلت

١ - مقالات الأصول ١: ٤١٦ - ٤١٧.

إليها وإلى غيرها، إلا أنّها أجنبية عن فهم العرف المتبع في أمثال المقام.  
وبالجملة: حديث إنكار الإطلاق في نوع القضايا بالنسبة إلى الموضوع أو  
الحكم، ضعيف جداً. نعم هو كذلك نادراً في بعض القضايا؛ وهو فيما إذا لم يجرز كونه  
في مقام البيان.  
فتحصّل: أنّ مبناه بُني في باب المفاهيم غير صحيح، فما بنى عليه هنا غير  
سديد، فتدبّر.

### المقام الثاني

#### في أنّ الغاية داخلة في المعنى أم لا

اختلفوا في دخول الغاية في المعنى وعدمه على أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما إذا  
كانت الغاية غاية للموضوع، وبين ما إذا كانت للحكم، فيحكم بالدخول في الأوّل،  
دون الثاني.

ولا يخفى: أنّ عقد البحث بنحو ينفع الأصولي ويستنتج منه في الفقه، هو أنّ  
يقال: إنّّه إذا كان مدخول أحد الأدوات الدالّة على الغاية - كـ «إلى» و«حتى» - ذا  
أجزاء أو امتداد، فهل يكون داخلاً في المعنى، أم لا؟

مثال الأوّل: قوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» لأنّ للكوفة أجزاء.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾<sup>(١)</sup>؛  
بناءً على أنّ المراد من «المرفق» محلّ وفق العظمين ومجتمعها؛ لما فيه من المرفق،  
فيكون للمرفق امتداد.

فعلى تقدير دخول الغاية في المعنى يجب سير الكوفة في المثال الأوّل،

وغسل المرفق في المثال الثاني، وعلى تقدير عدم الدخول لا يجب سير الكوفة، ولا غسل المرفق.

وأما إذا لم يكن مدخول الأداة ذا أجزاء أو امتداد - كما إذا كان المراد من «المرفق» في الآية المباركة هو الفصل المشترك بين العظمين؛ أي نفس الاتصال، فلا يكون له امتداد - فلا ينفع الأصولي، ولا يستنتج منه نتيجة مطلوبة؛ لأنه لا فرق في ذلك بين دخول الغاية في المعنى وعدمه.

وإن شئت مثلاً آخر لما يكون مدخول الأداة ذا امتداد، فلاحظ ذيل الآية المباركة؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: البحث كذلك في دخول الغاية في المعنى وعدمه، هو اللائق بالأصولي، ويستنتج منه في الفقه، لا ابتداء المسألة - كما أفاده شيخنا العلامة الحائري وفاقاً لصاحب «الفصول»<sup>(٢)</sup> - على نهاية الجسم بالمعنى المبحوث عنه في الفلسفة، فقال: «هذا مبني على بطلان الجزء الغير القابل للتقسيم وصحته، فإن قلنا بالثاني فالغاية داخلة في المعنى يقيناً، وإن قلنا بالأول فالغاية غير داخلة في المعنى؛ لأنها حينئذٍ عبارة عن النقطة الموهومة التي لا وجود لها في الخارج»<sup>(٣)</sup>.

وذلك لأنّ البحث كذلك يكون فلسفياً غير مرتبط بالمسألة الأصولية العرفية. وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ اعتبار كون مدخول أداة الغاية ذا أجزاء أو امتداد، بلحاظ أنّه لا يكاد ينفع الأصولي ولا يكاد يستنتج منه في الفقه فيما ليس كذلك، إلاّ أنّه لا مانع من عقد البحث بنحو يعمّ ما لم يكن قابلاً للتجزئة والامتداد، غاية

١ - المائدة (٥): ٦.

٢ - الفصول الغروية: ١٥٣ / السطر ٥.

٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٥.



الأمر لا تظهر الثمرة للبحث إلا فيما كان قابلاً لهما، وليس ذلك بعزيز في المسائل الأصولية، فتراهم يعنونون بعض المسائل بنحو عام، ولا ينتفع منها إلا على بعض التقادير، فتدبر.

### عدم معقولية دخول غاية الحكم في المغيّا

لا إشكال في دخول غاية المتعلق أو موضوع الحكم في محطّ البحث من حيث دخولها في المغيّا وعدمه، وأمّا غاية الحكم، فصرّح المحقّق الخراساني رحمته الله: «بأنّ الخلاف في دخول الغاية في المغيّا وعدمه، لا يكاد يعقل فيما إذا كان قيّداً للحكم»<sup>(١)</sup>؛ لأنّ المقصود من دخول الغاية هو دخولها في حكم المغيّا، لا في ذاته، فإذا كان المغيّا نفس الحكم، فلا يعقل أن يبحث عن دخول غايته في نفسه<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة: إذا كانت الغاية غاية للحكم، فحيث إنّ المغيّا هو نفس الحكم لا المحكوم به ليصحّ أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيّا أو خارج عنه، كما لا يخفى، فلا معنى أن يبحث عن دخول غايته فيه.

ولكنّه رحمته الله استدرك وقال بمعقوليته بوجه آخر: «وهو أنّه يعقل أن ينازع في أنّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيّا بمحصول غايته الاصطلاحي - أي مدخول

١ - كفاية الأصول: ٢٤٧.

٢ - قلت: وإن شئت مزيداً لذلك فنقول - كما أفيد -: إنّ دخول الغاية في المغيّا فيما إذا كانت الغاية قيّداً للحكم، مستلزم لاجتماع الضدين؛ ضرورة أنّه إذا كان مثل قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» داخلاً في المغيّا - وهو طهارة مشكوك النجاسة - لزم منه طهارة معلوم النجاسة، واجتماع الطهارة والنجاسة في معلوم النجاسة، وليس ذلك إلاّ اجتماع الضدين. [المقرّر حفظه الله]

«إلى» أو «حتى» - أو استمراره في تلك الحال؟ ولكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم واستقم»<sup>(١)</sup>.

والصحيح ما أفاده عنه في الهامش، لأنه يصح البحث فيما إذا كانت الغاية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(٢)</sup> غايةً للوجوب فيقال: هل الوجوب ينقطع بانتهاء اليوم، أو يبقى بعد دخول الليل؟

تنبيه:

ثم إنَّ محطَّ البحث إنما هو في حروف تدلُّ على التحديد والغاية؛ أي بأن تدلُّ على أنَّ تاليها نهاية وغاية، لما قبلها كـ«إلى» أو «حتى» للغاية، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وأما إذا لم تكن «حتى» مثلاً للغاية - بأن كانت بمعنى «مع» أو لعطف ما بعدها على ما قبلها - فخارج عن محطَّ البحث؛ لعدم دلالتها على الغاية أصلاً حتى يبحث عن دخولها في المعنى وعدمه، كقولك «أكلت السمكة حتى رأسها» أو قولك: «مات الناس حتى الأنبياء».

فبما ذكرنا ينقدح النظر في التفصيل الذي ذكره المحقق العراقي عنه في المقام بين مثل «حتى» الواقعة في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ وبين «حتى» الواقعة في المثال المعروف «أكلت السمكة حتى

١ - كفاية الأصول: ٢٤٧، الهامش ٢.

٢ - البقرة (٢): ١٨٧.

٣ - البقرة (٢): ١٨٧.

رأسها» فقال بدخول مدخول «حتى» في المغيّا في المثال وفي قوله: «صوموا حتى ليلاً» دون الآية المباركة<sup>(١)</sup>.

وذلك لأنّه خلط بين «حتى» العاطفة، و«حتى» الغائية، والبحث إنّما هو في الثانية دون الأولى؛ لأنّ دلالة «حتى» العاطفة على الدخول، ليس من باب دخول الغاية في المغيّا، بل من باب اتحاد حكمي المعطوف والمعطوف عليه، فتدبر.

### المختار عدم دخول الغاية في المغيّا مطلقاً

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: الحقّ عدم دخول الغاية في المغيّا مطلقاً، خلافاً لشيخنا العلامة الحائري<sup>رحمته</sup> حيث فصل بين كونها غاية للفعل، كقولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» وبين كونها غاية للحكم، كقولنا: «صم من الفجر إلى الليل» فقال بالدخول في الأوّل دون الثاني، وقال في وجهه: «إنّ الظاهر من المثال الأوّل، دخول جزء من السير المتخصّص بالكوفة في المطلوب، كما أنّ الظاهر منه دخول جزء من السير المتخصّص بالبصرة أيضاً في المطلوب، بخلاف المثال الثاني، فإنّ المفروض أنّها موجبة لرفع الحكم، فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصّص بها، كما لا يخفى»<sup>(٢)</sup>. وفيه: أنّه إذا كان لكلّ من البصرة والكوفة سور محيط بكلّ منهما، والمأمور ابتداءً بسيره ملاصقاً لسور بلد البصرة منتهياً إلى سور بلد الكوفة؛ من دون أن يدخل شيئاً من البصرة والكوفة في سيره، لكان يصدق عليه أنّه سار من البصرة إلى الكوفة<sup>(٣)</sup>.

١ - مقالات الأصول ١: ٤١٥.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٠٥.

٣ - قلت: نعم، إن لم يكن للبصرة والكوفة سور، ولم يكن حدّاهما معلومين، فلا بدّ من إدخال

يشهد لما ذكرنا قول القارئ: «قرأت القرآن إلى سورة النمل» مثلاً، حيث لا يكاد يفهم العرف منه أنه قرأ سورة النمل أو بعضاً منها، بل يصدق وإن لم يقرأ من تلك السورة شيئاً حتى بسملتها.

وبالجملة: لا يفهم العرف منه إلا انتهاء قرائته إليها لا قرائتها.

وهكذا الحال في غير ذلك من الأمثلة، وحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وليس ذلك إلا لعدم دخول الغاية في المعنى؛ بلا تفاوت عند العرف بين كونها غاية للموضوع والفعل، أو للحكم؛ كل ذلك للفهم العرفي الذي هو الدليل الوحيد في أمثال المقام. ولا يكاد يتيسر لنا إقامة البرهان الفلسفي عليه.

ولا يخفى: أن ما ذكرناه في لفظة «إلى» جارٍ بعينه في لفظه «حتى» إذا استعملت في انتهاء الغاية، كما في الآية المباركة، فإنه لا يفهم منها إلا ما يفهم منها فيما إذا أبدلتها إلى قولك: «إلى أن يتبين لكم الخيط» كما هو الشأن في قولك: «نمت البارحة حتى الصباح» فإنه لا يفهم منه إلا ما يفهم من قولك: «نمت البارحة إلى الصباح».

نعم، استعمال «حتى» في غير الغاية كثير، ولعله صار منشأً للاشتباه حتى ادعى بعضهم فيها الإجماع على الدخول<sup>(١)</sup>.

→ شيء منهما في سيره ابتداءً وانتهاءً، لكنّه كلام آخر خارج عن موضوع البحث، كما

لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

١ - أنظر مغني اللبيب ١: ١٦٨.

## المبحث الرابع في مفهوم الاستثناء

ذهب المشهور<sup>(١)</sup> - خلافاً لأبي حنيفة<sup>(٢)</sup> - إلى أنّ الاستثناء من النفي يدلّ على الإثبات، والاستثناء من الإثبات يدلّ على النفي. ولا يخفى: أنّ محطّ البحث ما إذا كانت الأداة المستعملة في القضية للاستثناء؛ بأن كانت «إلا» الاستثنائية، وإما إذا كانت «إلا» وصفية بمعنى الغير - كقولك: «جاءني القوم غير زيد» - فلا تكون محطّ البحث، بل تكون جارية مجرى الوصف لا الاستثناء، فيأتي فيها جميع ما قيل في مفهوم الوصف. وبعد معلومية موضوع البحث وأنّه فيما إذا كانت «إلا» للاستثناء، فلا ينبغي الإشكال - والعرف أصدق شاهد - فيما عليه المشهور، بل لا مجال لإنكار كون الاستثناء من النفي يدلّ على الإثبات، والاستثناء من الإثبات على العكس.

---

١ - مطارح الأنظار: ١٨٧ / السطر ٢٣، كفاية الأصول: ٢٤٧.

٢ - أنظر مطارح الأنظار: ١٨٧ / السطر ٢٥، شرح العزدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٦٥، المحصول في علم أصول الفقه ٢: ٥٤٨.

وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة، فاستدلّ له بما ورد من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة إلا بطهور»<sup>(١)</sup> و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(٢)</sup>، فإنّه على تقدير الدلالة، يلزم تحقّق الصلاة تامّة بتحقّق كلّ واحد من الطهارة وفاتحة الكتاب ولو مع فقد سائر الشروط، أو مقارنتها مع الموانع، وهو كما ترى.

وبالجملة: بناءً على دلالة الاستثناء من النفي على الإثبات ومن الإثبات على النفي، يلزم أن تكون الصلاة المقرونة بفاتحة الكتاب أو الطهور مع فقد سائر شروطها وأجزائها أو مع الموانع، صلاة تامّة، وهو كما ترى.

وفيه: أن مثل تلك الجمل إنّما تكون في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة؛ وأن فاتحة الكتاب جزؤها، لا بصد الإخبار عن العقد السلبي أو الإيجابي، وفي مثله لا مفهوم للاستثناء، كما هو الشأن في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة لمن لم يتم صلبه»<sup>(٣)</sup> لا اعتبار الانتصاب في الصلاة مع عدم احتفاف الجملة بالاستثناء. ولعلّ التعبير بالنفي والاستثناء في الجملتين، لأجل الاهتمام بذينك الشرط والجزء من بين سائر الشروط والأجزاء.

وعليه فعنى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أن فاتحة الكتاب جزء للصلاة، ولا تكون الصلاة بدونها صلاة، وكذلك معنى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة إلا بطهور» أن الطهور شرط، ولا تكون الصلاة بدون ذلك صلاة، لا أنّهما تمام

١ - تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ - عوالي اللآلي ٣: ٨٢ / ٦٥، مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

٣ - راجع وسائل الشيعة ٥: ٤٨٨، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١ و ٢.

الصلاة، أو أنه إذا اشتملت عليها لا يضرها شيء غيرهما. أضف إلى ذلك: أن المفروض في موضوع البحث ما إذا لم تكن هناك قرينة، فإذا قامت قرينة داخلية أو خارجية على عدم المفهوم في الجملة المشتملة على الاستثناء - كما في المقام - لما أضرت بدلالة الجملة على المفهوم لو خليت ونفسها. وقد أشرنا إلى أن ارتكاز العرف والعقلاء، أصدق شاهد على ما ذهب إليه المشهور. وهذا الاستدلال لأبي حنيفة، عجيب بعد كونه من أهل المحاورة واللسان.

#### حول الاستدلال بكلمة التوحيد على مفهوم الحصر

ثم إنه ربما يستدل للمدعى وكون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس، بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال: «لا إله إلا الله» بتقريب أنه لولا ذلك لما دلّ على إثبات توحيد الله تعالى وإثبات الألوهية له سبحانه<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: لو لم تدلّ كلمة «لا إله إلا الله» على نفي الألوهية عن غيره تعالى وإثبات الألوهية له تعالى وتوحيده - بل كانت ناظرة إلى مجرد نفي الألوهية عن غيره تعالى - لما قبل رسول الله ﷺ ذلك منه، ولما اكتفى بها منه، مع أنه ﷺ صلى الله عليه وآله وسلم اكتفى بذلك في مقام الإقرار بوحدانيته تعالى، فهذا يدلّ على أن كلمة «لا إله إلا الله» تدلّ على إثبات الألوهية له تعالى بعد نفي ذلك عن غيره سبحانه ولا نعني بالمفهوم إلا هذا.

ولا يخفى: أن هذا ليس دليلاً على المدعى، بل مؤيد لما ذكرنا من ارتكاز الفهم العرفي وتبادر الحصر من ذلك، وإلا لأمكن المناقشة في هذا الاستدلال: بأن

١ - مطارح الأنظار: ١٨٧ / السطر ٢٩، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب:

٢٦٤ - ٢٦٥، المحصول في علم أصول الفقه ٢: ٥٤٨.

قبوله ﷺ بلحاظ احتفاف تلك الجملة بقرائن تفيد الحصر والإثبات بعد النفي، فلا ينفع الاستدلال به للمدعى .

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن عبدة الأوثان في زمانه ﷺ كانوا يعتقدون بالله تعالى، ولم يكونوا مشركين في ذاته تعالى، إلا أنهم بزعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد، رأوا أنه تعالى - لعلو شأنه ومجده - أجل وأعلى من أن يعبد، ففتحوا أصناماً لتكون وسائط بينهم وبين الله تعالى؛ ليقربوهم إلى الله تعالى زُلفى، فيكون قبول «لا إله إلا الله» لردّ مزعمتهم الفاسدة، ونفي استحقاق العبودية عمّا سوى الله، لا إثبات وجوده تعالى؛ لأنّه كان قطعياً ومفروغاً عنه عندهم.

وبالجملة: قبول كلمة التوحيد من المشركين، لنفي المستثنى منه ونفي الإلهية، لا إثبات المستثنى؛ لكونه معلوماً لديهم، ولا دلالة لتلك الكلمة عليه.

### إشكال كلمة التوحيد ودفعه

وهنا إشكال معروف على كلمة «لا إله إلا الله»: وهو أنّ الخبر المقدّر للفظه «لا» النافية للجنس، إمّا «ممکن» أو «موجود» وعلى أيّ حال لا يدلّ الاستثناء على التوحيد الذي هو عبارة عن الاعتقاد بوجود الباري ونفي الشريك عنه تعالى؛ وذلك لأنّه على الأوّل لا يثبت إلا إمكان الله تعالى، لا وجوده، فلا تدلّ كلمة «لا إله إلا الله» على وجوده تعالى، وعلى الثاني فغاية ما تدلّ عليه حصر وجود الإلهية فيه تعالى، لا نفي إمكان وجود إله غيره.

وبالجملة: لو قدر «موجود» في كلمة «لا إله إلا الله» فغاية ما يقتضيه الاستثناء، حصر وجود الألهة فيه تعالى، لا نفي إمكان الشريك له، فعلى كلا التقديرين يشكل دلالة كلمة التوحيد على نفي وجود إله غيره تعالى وإثبات الوجود له.



وقد أتعب المحقق النائيني عليه السلام نفسه الزكية في الجواب عن الإشكال، فقال أولاً بعدم تقدير للخبر، فكما أن لفظة «كان» قد تكون ناسخة؛ وهي الرابطة الزمانية، وقد تكون تامة وغير محتاجة إلى الخبر، فكذلك «لا» تكون تارة للنفى الربطي وعدم وصف لموضوع، وأخرى لئني المحمول؛ أي عدم الشيء، فلا يحتاج إلى الخبر، فيكون معنى الكلمة الشريفة نفي هوية واجب الوجود وإثباته لذاته تعالى، ونفي واجب الوجود وإثبات فرد منه عين التوحيد؛ لأنّ غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده؛ لوجوبه ذاتاً، فلو لم يكن غيره تعالى واجب الوجود فإمّا ممتنع الوجود ذاتاً، وإمّا ممكن الوجود ذاتاً، وكلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتاً، فانحصر الواجب فيه تعالى.

ثمّ قال: «لو قدر الخبر فلا يتوجّه الإشكال؛ سواء قدر «ممكناً» أو «موجوداً» لأنّ المراد من «الإله» المنفي هو واجب الوجود، فلو قدر «ممكناً» فنفي الإمكان عن غيره تعالى وإثبات الإمكان له، مساوق لوجوده تعالى؛ لأنّه لو أمكن وجوده لوجب، لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود، فلو لم يمتنع لوجب، ولو قدر «موجوداً» فنفي الوجود عن غيره تعالى ملازم للامتناع؛ لأنّه لو لم يمتنع لوجب وجوده، لأنّه لو خرج الشيء عن الامتناع وأمكّن يجب وجوده؛ لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود»<sup>(١)</sup>.

وأجاب بعضهم عن الإشكال: بأنّ المراد بالإمكان هنا الإمكان العامّ، ولمّا كان إمكانه تعالى عين وجوبه - لكونه إمكاناً عاماً، لا إمكاناً خاصاً - فيبقى إمكان الالهة، وينفي إمكان معبود آخر يتمّ المطلوب؛ لاستلزام إمكان الشيء حينئذٍ وجوبه<sup>(٢)</sup>.

١ - فوائد الأصول ١: ٥٠٩ - ٥١٠.

٢ - أنظر أجود التقريرات ٢: ٢٦٨.

كما أجاب بعض آخر عن الإشكال - سواء كان الخبر المقدّر كلمة «ممكن» أو «موجود» - بأنّ المراد من «الله» هو واجب الوجود، ومع تقدير «ممكن» تدلّ على إمكانه تعالى وعدم إمكان غيره، وإمكانه تعالى ملازم لوجوده؛ للملازمة بين إمكان وجوده ووجوده. وعلى تقدير كلمة «موجود» في الخبر تدلّ على عدم وجود غيره تعالى، وعدم وجود غيره ملازم لامتناعه؛ لأنّه لو أمكن لوجد...<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الأجوبة التي ذكرت في المقام.

وهذه الأجوبة وإن كانت صحيحة في حدّ نفسها بلحاظ القواعد الفلسفية، إلا أنّها بعيدة عن أذهان العرب والأعراب المقرّين بهذه الكلمة، بل لم يكف يفهم عبدة الأوثان من هذه الجملة المباركة تلك المطالب، ومع ذلك قبل رسول الله ﷺ منهم الإقرار بها، فالحقيق في الجواب عن الإشكال ما أشرنا إليه، وحاصله: أنّ كلمة الإخلاص سيقّت لنبي ما يعتقد عبدة الأوثان من الشرك في العبادة، لا إثبات وجود الواجب أو وجوبه، فلا إشكال.

ويقرب أن يقال في الجواب: إنّ الخبر المقدّر «موجود» ونفي وجود الالهة وإن لم يستلزم نفي إمكانها، إلا أنّ الحكم بعدم إمكان تلك الالهة، غير لازم في الاعتقاد لعامة الناس، ولا يجب عليهم أزيد من ذلك وإن كان لعلماء الأمة براهين ساطعة وأدلة قاطعة على نفي إمكان الغير، ولا يعتبر هذا في الإسلام، بل المعترف هو الإقرار والاعتقاد بأنّ للعالم إلهاً ومعبوداً واحداً، ولذا كان ﷺ يحكم بإسلام من اعترف بمفاد كلمة التوحيد وإن لم يعرف معنى الإمكان الخاصّ؛ أي سلب الضرورة عن الطرفين، أو العامّ؛ وهو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، ولم يمكنه الاستدلال على ذلك.

١ - أنظر كفاية الأصول، المحقّق المشكيني ٢: ٣٣٢.

والمهم في تنوير القلب هو الاعتقاد والطمأنينة، لا الاستدلال، ولذا فقد لا يكون الشخص قادراً على إقامة الدليل والبرهان على وجوده تعالى، ووحديته، وصفاته الجمالية والجلالية، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وسائر المعتقدات، ومع ذلك تكون نفسه مطمئنة بها؛ لا تزلزل ولا اضطراب لها، بل قلبه متنور بها خاضع لبارئها؛ بحيث لا يكاد ينحرف عن الصراط المستقيم، والنهج القويم، ولا يخالف ربّه طرفة عين.

وبالعكس فقد يقدر بعض الناس على إقامة الدليل والبرهان على تلك الأمور بأحسن وجه، إلا أنّ نفسه غير متنورة وقلبه ليس خاضعاً، وفي طبيعتهم الشيطان اللعين، فإنّه مع اعترافه بالمبدأ والمعاد واعتقاده بهما، ولكنّه ليس خاضعاً وخاشعاً له تعالى، فلم يكن ذا بصيرة ونورانية ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ الخضوع والخشوع أمر زائد على ما يحصل بالدليل والبرهان، ولا يكاد يحصل من كتب المتكلمين والفلاسفة وأضرابهم ومما نسجته عقولهم وأفكارهم، بل إنّما يحصل بالعلم بالكتاب والسنة، ودوام ذكره تعالى، وإطاعته وإطاعة رسوله وأولي الأمر من عترته في جميع شؤونه وأعماله، ولذا وجبت الصلاة والصيام والزكاة والخمس وسائر العبادات في أزمنة متطاولة، بل في جميع الأزمنة؛ ليخضع قلبه، ولا ينسى ذكره تعالى في الشدائد والزلات، ودعوة القرآن الكريم إنّما هي لتنوير القلوب وإنارتها، ولذا لم يجز على طريقة المتكلمين والفلاسفة ونظرائهم.

اللهم نور قلوبنا بأنوار معرفتك، ووفّقنا لما تحب وترضى، واجعلنا من أحسن عبيدك نصيباً عندك، وأقربهم زلفة لديك، بحق محمد وآله، إنّك على كلّ شيء قدير، وبالإجابة حقيق وجدير، آمين يا رب العالمين.

هذا تمام الكلام في المفهوم.



المقصد الرابع  
في  
العامّ والخاصّ

وفيه مقدّمة ومباحث:



## المقدمة\*

في بيان أمور:

### الأمر الأول: في تعريف العام

#### فيما تحكي عنه أسماء الطبائع

لا يهمننا التعرّض لتعاريف القوم للعامّ وما ذكر من النقض والإبرام فيها، ولكن ينبغي التعرّض لأمر يتضح من خلاله تعريف العامّ وضعف ما ذكر فيه؛ وهو أنّه كثيراً ما اشتبه الأمر وتُحَيَّل دلالة المطلق على الطبيعة الشاملة للأفراد على اختلاف التعابير، نحو «مرآية الطبيعة للأفراد» أو «شمول الطبيعة للأفراد» أو «حكاية الطبيعة للأفراد»... إلى غير ذلك من العبارات.

مع أنّ التأمّل الصادق يرشد إلى أنّ الألفاظ الموضوعية للطبائع بلا شرط - كأسماء الأجناس وغيرها - لادلالة لها على الأفراد؛ سواء وقعت تلو لفظة «كل» ونحوها، أو لا، وإنما تدلّ على نفس الطبيعة بلا شرط من دون حكايتها عن الأفراد، فضلاً عن خصوصياتها، بل الدالّ عليها أمر آخر؛ وذلك لأنّه لو دلت الطبيعة على الأفراد، فلا بدّ وأن تكون بأحد هذه الأمور:

---

\* - تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء / ٢٣ رجب المرجّب / من سنة ١٣٨٠ هـ.ق.

إمّا بلحاظ مرتبة ذاتها .  
 أو مرتبة وضعها .  
 أو مرتبة كشفها وحكايتها .  
 وكلّها مخدوشة :

أمّا مرتبة ذاتها، فواضح أنّه لو قصر النظر إلى مرتبة ذات الماهية - وهي الماهية اللابشرط، كماهية الإنسان مثلاً - لما كان هناك إلا نفس الماهية من حيث هي التي تكون إجمالها الإنسانية، وتفصيلها الحيوان الناطق، فكما أنّ ماهية الإنسان غير ماهية الكم أو الكيف أو الإضافة أو غيرها من الأعراض، ولا تحكي تلك الماهية عن شيء منها، فكذلك لا تحكي عن مصاديقها وأفرادها سواء قيل: إنّ فردية الفرد وتشخصه بالعوارض بعرضها العريض، أو قيل: إنّها أمارات التشخص، والتشخص إنّما هو بنحو من الوجود .

وبالجملة: ذات الماهية بما هي هي، غير شخصية الوجود، وغير عوارضه اللاحقة عليه بعرضها العريض؛ ضرورة أنّه لا يصير الشيء مصداقاً لطبيعة إلا إذا انضم إليها قيد أو قيود، فالإنسان مثلاً في عالم المفهومية ليس إلا ذاتها وذاتياتها؛ وهو الحيوان الناطق، فكما أنّه لا تحكي عن ماهية أخرى كماهية الحجر مثلاً، ولا عن مصاديقها، وهو واضح، فكذلك لا تحكي عن مصاديق نفسه وأفراده؛ وإن كان المصداق في الخارج عبارة عن الطبيعة المتشخصة بالوجود، أو المحفوفة بكذا وكذا؛ بمعنى أنّ الإنسان - وهو الماهية اللابشرط - لو تحقّق في الخارج يتّحد مع المصداق؛ ضرورة أنّ هناك نحواً من الوجود الذي ينطبق عليه الإنسان، والحيوان، والكيف، والكم، والإضافة، وغيرها، ومعلوم أنّ مجرد الاتحاد الخارجي لا يوجب الحكاية؛ لأنّ عالم التعقل والتصوّر عالم البيّنونة وانفكاك بعضها عن بعض، ولذا لا تحكي



الماهية عن وجودها أيضاً؛ وإن كانت الماهية محتاجة إلى الوجود في أيّ موطن كان حتى في موطن الذهن. هذا حال الماهية بالنسبة إلى مرتبة ذاتها.

فقد ظهر: أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلا ذاتها وذاتياتها، ولا تحكي عن غيرها؛ لا عن ماهيات آخر، ولا عن مصاديقها، فضلاً عن خصوصيات مصاديقها. وأمّا بلحاظ مرتبة وضعها، فواضح أنّ الملحوظ عند الوضع نفس الماهية من حيث هي هي، لا خصوصياتها، فلا يكاد يحكي اللفظ الموضوع لنفس الماهية اللابشرط، إلاّ عمّا هو الموضوع له، فالخصوصيات خارجة عن حريم الموضوع له. وبذلك يظهر حال كشف الماهية وحكايتها عن الخصوصيات؛ بداهة أنّ الكشف تابع ورهين للوضع، فإذا فرض أنّ اللفظ وضع لنفس الماهية، فلا يكاد يعقل حكايتها عمّا وراء ذلك، ومن المعلوم أنّ خصوصيات المصاديق غير نفس الماهية.

فظهر ممّا ذكرنا عدم استفادة الأفراد وخصوصيات المصاديق من نفس الطبيعة اللابشرط؛ لا من مقام ذاتها، ولا من مقام وضعها، ولا من مقام كشفها وحكايتها. نعم، ربما ينتقل الذهن إلى المصاديق بمجرد تصوّر الماهية، ولكن ليس ذلك لدلالة اللفظ، بل من باب الانتقال من معنى إلى معنى آخر لأجل أنس الذهن، ولذا ربما ينتقل الذهن من ضدّ إلى ضدّ آخر، فهو من باب تداعي المعاني، لادلالة اللفظ على المعنى، كما لا يخفى.

وعليه لو أريد إفادة الأفراد من ناحية اللفظ، فلا بدّ من التوصل إلى ما يدلّ عليها، كلفظة «كل» و«جميع» ونحوهما، ففي مثل قولك: «أكرم كلّ عالم» وإن استفيد العموم والكثرة، إلاّ أنّ ذلك ليس من لفظة «العالم» بل من لفظة «كلّ» وبإضافة «كلّ» إلى «العالم» يستفاد كثرة العالم، فهناك دوالّ ثلاثة ومدلولات كذلك:

١ - لفظة «العالم» وهي تدلّ على نفس الطبيعة من حيث هي هي .

٢ - لفظة «كلّ» وهي تدلّ على الكثرة الإجمالية .

٣ - إضافة «كلّ» إلى «العالم» وهي تدلّ على كثرة مدخوله .

فيستفاد من تلك الجملة كلّ فرد من العالم، ولكن لا يستفاد منها خصوصيات أفراد العالم، ككونه نحوياً، فقيهاً، عادلاً... إلى غير ذلك. نعم يتحدّ كلّ عالم في الخارج مع تلك الخصوصيات .

ومثل ما ذكرنا في «أكرم كلّ عالم» قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> فَإِنَّ هُنَاكَ ماهية العقد، وهيئة «فُعُول» المعرّف باللام، والأولى تدلّ على نفس ماهية العقد، وهيئة «فُعُول» الطارئة على العقد تدلّ على كثرتها، والعقد الواقع في الخارج محفوف بخصوصيات وأمور؛ لأنّه كثيراً ما يتلفّظ به، وهو من مقولة الكيف، ويقع في مكان كذا، وهو من مقولة الأين، وفي زمان كذا، وهو من مقولة متى... وهكذا، ولكن لزوم الوفاء إنّما هو لنفس العقد وكونه مصداقاً ذاتياً له، لا لكونه في مكان كذا، وزمان كذا... وهكذا.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ لنا ألفاظاً تدلّ على الكثرة الإجمالية؛ وهي ألفاظ العموم، ولكن ذلك لا يفيد كثرة مدخولها؛ بلحاظ أنّ مدخولها نفس الماهية، وهي غير متكرّرة واقعاً، وإضافة «كلّ» ونحوها إليها لا توجب دلالة اللفظ على غير المعنى الموضوع له .

فإذن تعريف العامّ: بأنّه «ما دلّ على شمول مدخوله لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» - كما عن بعضهم<sup>(٢)</sup> - غير مستقيم؛ لأنّ لفظة «كلّ» مثلاً لا تدلّ على شمول

١ - المائدة (٥): ١ .

٢ - لمحات الأصول: ٣٠٢ .

مدخولها لجميع أفراد العالم مثلاً، بل يستفاد عموم الأفراد من إضافة أدوات العموم إلى مدخولاتها؛ على نحو تعدد الدال والمدلول.

فالتحقيق في تعريف العام أن يقال: هو ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

### حول مختار المحقق النائيني عليه السلام في المقام

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا - من أن الحكم في العام لم يتعلّق بالطبيعة، بل على «الكل» المضاف إليها بدوالّ ثلاثة ومدلولات كذلك، وأنه لا كاشفية للطبيعة عن الأفراد، فضلاً عن خصوصياتها - يظهر لك النظر فيما أفاده والمحقق النائيني عليه السلام في المقام، وهو مبنيّ على الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية، وقد ذكرنا الفرق بينها سابقاً، ولكن لا بتناء كثير من المباحث الآتية عليه، نزيده في المقام وضوحاً: حاصله: أن القضية الحقيقية هي التي ورد الحكم فيها على العنوان والطبيعة؛ لا بلحاظ تقرّرها العقلي، بل بلحاظ مرآة العنوان لما ينطبق عليه في الخارج؛ بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها، وهذا معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج، بخلاف القضية الطبيعية، فإنّ الحكم فيها وارد على نفس الطبيعة بلحاظ تقرّرها العقلي، كقولك: «الإنسان نوع».

وأما القضية الخارجية - كلبية كانت، أم جزئية - فالحكم فيها ابتداءً مترتب على الخارج بلا توسط عنوان جامع كما كان في الحقيقية. ولو فرض أن هناك جامعاً بين الأفراد الخارجية، فإنّما هو جامع اتفاقي، كما في قولك: «كلّ من في العسكر قتل» فإنّ قولك ذلك بمنزلة قولك: «زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل...» وهكذا، وليس بين قتل زيد وعمرو أو بكر مثلاً، جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل

اتفق أن كلاً من زيد وعمرو وبكر، كان في المعركة، واتفق أنهم قتلوا. ولأجل ذلك تقع القضية الحقيقية الكبرى لقياس الاستنتاج، وتكون النتيجة ثبوتاً وإثباتاً موقوفة على تلك الكبرى؛ بحيث يتوصل بها - بعد ضمّ الصغرى إليها - إلى أمر مجهول يسمّى بالنتيجة، كما يقال: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام، فهذا حرام»، فإنّ حرمة هذا الخمر إنما تكون ثبوتاً موقوفة على حرمة كلّ خمر، كما أنّ العلم بجرمة هذا الخمر يكون موقوفاً على العلم بجرمة كلّ خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكليّة الكبرى، وأمّا العلم بكليّة الكبرى فلا يتوقف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مبادئ أخرى، من عقل، أو كتاب، أو سنة، أو إجماع.

وأما الخارجية فلا تقع كبرى القياس؛ بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتاً وإن كان قد يتوقف عليها إثباتاً، وذلك كما يقال للجاهل بقتل زيد: «زيد في العسكر، وكلّ من في العسكر قتل، فزيد قتل» إلاّ أنّه لا يتوقف على ذلك ثبوتاً؛ لعدم عليّة قتل كلّ من في العسكر لقتل زيد، بل لقتله ملاك آخر يخصّه.

وبما ذكرنا ظهر اندفاع الدور الوارد على الشكل الأوّل الذي هو بديهي الإنتاج؛ من جهة توهم: أنّ العلم بكليّة الكبرى متوقف على العلم بالنتيجة، مع أنّ العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكليّة الكبرى.

وجه الدفع: هو أنّ العلم بكليّة الكبرى في الحقيقة لا يتوقف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مبادئ أخرى من عقل، أو كتاب، أو سنة، أو إجماع.

والقضايا المعتبرة في العلوم إنما هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية؛ لأنّ الخارجية وإن كانت بصورة الكلية، إلاّ أنّها عبارة عن قضايا جزئية لا يجمعها عنوان كليّ... إلى أن قال: «كما يكون العموم والكلية على نحوين: حقيقية، وخارجية، فكذاك التخصيص يكون تارة: تخصيصاً أنواعياً، وأخرى:

يكون أفرادياً؛ سواء كان التخصيص بالمتصل، أو بالمنفصل .  
 والتخصيص الأنواعي يناسب أن يرد على العموم المسوق بصورة الحقيقية،  
 كما أنّ التخصيص الأفرادي يناسب أن يرد على العموم المسوق بصورة القضية  
 الخارجية. بل الخارجية لا تصلح إلا للتخصيص الأفرادي؛ لما عرفت من أنّ  
 الحكم فيها على الأفراد دون العنوان؛ وإن فرض أنّ المخصّص سيق بصورة  
 الأنواعي، بخلاف الحقيقية، فإنّه يصلح لورود كلّ من التخصيص الأفرادي  
 والأنواعي. وحيث إنّ الأحكام الشرعية كلّها على نهج القضايا الحقيقية، كان  
 التخصيص الوارد في الأحكام الشرعية كلّها من التخصيصات الأنواعية إلا ما كان  
 من قبيل خصائص النبي ﷺ (١).

توضيح النظر فيما أفاده ﷺ: هو ما أشرنا إليه من استحالة أن تكون الطبيعة  
 مرآة لما ينطبق عليه الأفراد بعد أن لم يكن في الطبيعة - لا في مقام ذاتها، ولا في مقام  
 وضعها، ولا كشفها ودلالاتها - ما يدلّ على الأفراد، والحكم في القضايا المسوّرة  
 بـ«كلّ» ونحوه سواء كانت إخبارية أو إنشائية، تعلق على كلّ مصداق من الطبيعة،  
 لا مفصلاً، بل بعنوان إجمالي، فهناك أمور ثلاثة:

الأوّل: نفس طبيعة الإنسان مثلاً التي لا تكون فيها كثرة؛ وإن كانت قابلة  
 للانطباق على الكثير.

الثاني: كثرة خارجية تفصيلية، كزيد، وعمرو، وبكر... وهكذا، فإنّهم  
 كثرات للطبيعة الإنسانية، ومن المعلوم أنّه ليست تلك الكثرات، بما هي طبيعة  
 الإنسان وإن كانت فيها طبيعة الإنسان .

الثالث: كثرة إجمالية تكون برزخاً بين الطبيعة التي لا كثرة فيها، وبين الكثرات المفصلة الممتازة إحداها عن الأخرى، فلفظة «كلّ» في اللغة العربية ولفظة «هر» في اللغة الفارسية، لهما كثرة إجمالية. ونظيره لفظة «الكثرة» فإنها لا تدلّ على الكثرات تفصيلاً.

فمن أراد تعليق حكمه على أفراد الطبيعة مفصلاً، فحيث إنه لا يمكنه ذلك، فلا بدّ له من التوصل بما يمكنه التوصل إلى مقصوده بنحو الإجمال، ففي مثل «كلّ نار حارّة» علقت الحرارة على أفراد النار ومصاديقها على نحو الإجمال.

وبالجملة: لم يتعلّق الحكم في القضايا المسوّرة ونحوها على نفس الطبيعة بلحاظ مرآيتها لما تنطبق عليه في الخارج، فلو كانت الطبيعة مرآة لما تنطبق عليه في الخارج، لكان ذكر لفظة «كلّ» لغواً وزائداً، مع أنّ لفظة «كلّ» وضعت لإفادة الكثرة الإجمالية.

وأما ما أفاده في الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية، فغير شديد، ولعلّه سبق ممّا غير مرّة، وحاصله: أنّ الحكم في كلتا القضيتين لم يتعلّق على الطبيعة، بل تعلّق على الأفراد بالعنوان الإجمالي، ولا فرق بين القضيتين في ذلك أصلاً، والفرق بينهما إنّما هو من جهة أنّ الطبيعة المطلقة أو المقيدة المأخوذة تلو لفظة «كلّ» تارة: تؤخذ بنحو لا تكون قابلة للانطباق إلاّ على الأفراد الموجودة في الخارج في هذا الزمان، أو الزمان السابق، أو مجموعهما، فحينئذٍ تكون القضية خارجية، وأخرى: تؤخذ بنحو تكون قابلة للانطباق على الأفراد المحقّقة والمقدّرة؛ أي التي لم توجد بعد، فتكون القضية حقيقية.

وبالجملة: القضية الحقيقية والقضية الخارجية، مشتركتان من حيث تعلّق الحكم على العنوان الإجمالي المضاف إلى الطبيعة، والفرق إنّما هو في أنّ العنوان

المأخوذ في الخارجية، مقصور على نحو ينطبق على خصوص الأفراد المحققة فعلاً، أو في الزمان السابق، أو مجموعها، والعنوان المأخوذ في الحقيقية على نحو ينطبق عليها وما سيوجد بعد. والمقسم للخارجية والحقيقية والذهنية إنما هو الكلية، فالجزئيات خارجة عن المقسم.

فظهر: أن القول بأن القضية الخارجية قضية شخصية أو قضايا شخصية، غير سديد.

ثم إن ما أفاده عليه السلام: «من أن النتيجة في القضية الحقيقية موقوفة ثبوتاً وإثباتاً على الكبرى، ولذا تقع الحقيقية كبرى القياس، دون الخارجية» غير مستقيم؛ لأنه لا معنى لعلية الكبرى للنتيجة ثبوتاً؛ لوضوح أنه لا يعقل أن يكون «كلّ خمر حرام» علّة لحرمة خمرة بخصوصها،<sup>(١)</sup> وهي معلوها، بل كلّ الخمر مندرجة فيها، فلا يكون الحكم المتعلق بالكلّ المضاف، علّة لتعلق الحكم بالفرد.

ولو سلمت العلية لذلك، ولكن ليست العلية الثبوتية منشأً لوقوعها كبرى القياس، بل التي تناط به هو عليتها في مرحلة الإثبات، فإنه لو علم - بوجه - أن من في الدار يجب إكرامه، وعلم بوجوده فيها، فجرد ذلك يكفي لاستنتاج النتيجة بلا إشكال، وقد اعترف عليه السلام بتوقف النتيجة في الخارجية على الكبرى إثباتاً.

ومما ذكرنا يظهر: أن بناءه على ما ذكره غير وثيق؛ لما أشرنا من صلاحية كلّ من الحقيقية والخارجية لوقوعها كبرى القياس؛ بداهة أنه كما يصحّ أن يقال: «هذه خمرة، وكلّ خمر حرام» فيستننتج حرمة الخمر هذه، فكذلك يصحّ أن يقال: «زيد في العسكر، وكلّ من في العسكر قتل» ويستنتج منه قتل زيد.

١ - قلت: والظاهر أن مراده عليه السلام أن حرمة هذه الخمر تكون موقوفة ثبوتاً على حرمة كلّ خمر، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

وأما عدم اعتبار القضية الخارجية في العلوم المتعارفة، فهو لأجل أن العلوم المتعارفة بابها باب الحقائق والواقعات غالباً، فلا يمكن الاستنتاج منها إلا بإلقاء القضايا بنحو القضية الحقيقية، ولذا لا يفيد فيها القضايا الطبيعية أيضاً، وكم فرق واضح بين عدم اعتبار الخارجية في علم، وعدم صلاحية وقوعها كبرى القياس!! فتدبر.

فإذا تمهد لك أن الحكم في كلتا القضيتين - الخارجية والحقيقية - تعلق على الأفراد بالعنوان الإجمالي لا الطبيعة، يظهر لك: أن جميع التخصيصات الواردة على العمومات، تخصيصات فردية في جميع القضايا؛ حقيقية كانت، أم خارجية، مثلاً المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup>، لزوم الوفاء بجميع أفراد العقود بالعنوان الإجمالي، لا أنواعها؛ لعدم ما يدل عليها، كما لا يخفى، فإن ورد عليه تخصيص بعدم لزوم الوفاء بالعقد الربوي مثلاً، فمقتضاه خروج أفراد العقد الربوي - بنعت الإجمال - عن دائرة العموم، لا هذا النوع من البيع؛ بدهة أنه لم يكن النوع بما هو نوع، داخلاً تحت العام حتى يخرج عنه.

فما ذكرنا يظهر: أن ما استنتجه ﷺ أخيراً - بعد كون الأحكام الشرعية كلها مجعولة على نهج القضايا الحقيقية - من أن التخصيصات الواردة كلها من التخصيصات الأنواعية، إلا ما كان من قبيل خصائص النبي ﷺ غير مستقيم؛ لما أشرنا من أنه لو كانت جميع القضايا مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، لوجب أن تكون التخصيصات تخصيصات فردية لا نوعية؛ على عكس ما ذكره، فافهم واغتنم، وكن من الشاكرين.



## الأمر الثاني

### في الفرق بين العام والمطلق

ظاهر مقال المحقق الخراساني عليه السلام (١) وصريح كلام العلمين الحائري والنائيني - خصوصاً الأخير منهما عليهما السلام - أن العموم يستفاد تارة: من دليل لفظي، كلفظة «كل» و«جميع» وما يرادفهما من آية لغة، كما يستفاد أخرى: من مقدمات الحكمة، ولا فرق بينهما من حيث الشمول والعموم، إلا أنه لمصالح خفيت علينا فصلوا بينهما وقالوا: «إنه إن استفيد العموم من اللفظ فهو عام، وإن استفيد من مقدمات الحكمة فهو مطلق» فبالحقيقة العام والخاص والمطلق والمقيّد من واحد، والاختلاف بينهما إنما هو في طريق حصول العموم والشمول، حيث إن أحدهما باللفظ، والآخر بمقدمات الحكمة، فذكر المطلق والمقيّد مستقلاً عقيب العام والخاص، إنما هو لحكمة ومصلحة خفيت علينا. هذا غاية تقريب مفاهيم (٢).

وفيه: أنه فرق بين العام والمطلق في أصل تعلق الحكم، وفي ورود التخصيص والتقييد، ولا جامع بينهما حتى نحتاج إلى بيان الفرق بينهما؛ وذلك لما أشرنا من أن باب العموم، باب تعلق الحكم على أفراد الطبيعة بنعت الإجمال بدلالة الكل المضاف إلى الطبيعة، وأمّا المطلق فقتضاه - بعد تمامية مقدمات الحكمة - ليس إلا أن نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم، والفرد الخارجي محقق إياه.

وبعبارة أخرى: فرق بين العموم المعبر عنه بالفارسية بـ(هر) و(همه) وبين

١ - لاحظ مبحث النواهي والمطلق والمقيّد من الكفاية. [المقرّر حفظه الله]

٢ - فوائد الأصول ١: ٥١١، درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢١٠.

المطلق المعبر عنه بها بـ (يله) و(رها) و(بى قيد) فهو موضوع الحكم ومصبه في العام هو أفراد الطبيعة، لكنّه على نعت الإجمال، والموضوع في المطلق هو نفس الطبيعة بلا قيد، فلم يكن الأفراد بما هي في المطلق موضوعاً للحكم.

وإن شئت مع ذلك مزيد توضيح فنقول: إنّ الحكم بوجود الوفاء في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup>، قد جعل لكل فرد من أفراد العقد، فصبّ الحكم فيه الأفراد بآلية الجمع المحلّ بالألف واللام، وأمّا الحكم في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> فقد جعلت الحلية على نفس طبيعة البيع، ولا يكاد يثبت للأفراد بما هي، حكم ولكن حيث يرى العقل أنّ طبيعة عقد البيع - بما أنّها طبيعة - قابلة للتكثّر وقابلة للانطباق على الأفراد الموجودة في الخارج، فإذا وجد مصداق منها فليس ذلك لأجل موضوعيته للحكم، بل لأجل انطباق ما هو تمام الموضوع للحلية عليه. هذا في أصل تعلق الحكم في العموم والمطلق.

وهكذا الحال في ورود التخصيص والتقييد، فإنّهما متغايران أيضاً؛ لأنّه بالتخصيص تخرج أفراد لولاه لكانت مندرجة تحت العام، وأمّا بالتقييد فلا تخرج الأفراد، بل تقيّد الطبيعة، ويستكشف أنّ الإرادة الجدّية للمولى تعلّقت بالمتقيّد بالقيد، وبذلك تتضيّق الطبيعة، ويكون ما ينطبق عليه الطبيعة المتقيّدة من الأفراد، أقلّ ممّا تنطبق عليه نفس الطبيعة.

فظهر: أنّ باب الخاصّ والعامّ غير باب المطلق والمقيّد في أصل تعلق الحكم، وفي ورود التخصيص والتقييد، ولأجل هذا تختلف أحكامهما، ويجب

١ - المائدة (٥): ١.

٢ - البقرة (١): ٢٧٥.

إفراد كلٍّ منهما بالبحث، وسيأتي مزيد بيان لذلك، فارتقب.

ومما ذكرنا تعرف: أنّ دلالة المطلق على عدم دخالة قيد أو حال، إنّما هي من ناحية حكم العقل بلحاظ جعله موضوعاً للحكم، وأمّا في العامّ فليس كذلك، بل استفادة الشمول والسريان قبل تعلق الحكم؛ فإنّ لفظة «كلّ» تفيد كثرة إجمالية، وبإضافتها إلى طبيعة تفيد كثرة مدخولها، ولذلك يفترق باب المطلق والمقيّد عن باب العامّ والخاصّ، من حيث عدم الاحتياج في إفادة العموم والشمول إلى مقدّمات الحكمة، بخلاف باب المطلق، فإنّه محتاج إليها.

فإذن الفرق بين بابي العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، أوضح من أن يخفى. ومن الغريب اختفاؤه على الأعلام، ومع هذا فإنّ الجواد قد يكيو، والصارم قد ينبو، وليت شعري لو لم يكن بين العامّ والمطلق فرق في المفاد، لكان ينبغي - بل يلزم - أن يفتح باب ويذكر فيه مطالب، ثمّ يقال: إنّ هذه المطالب ربما تستفاد من اللفظ، وأخرى من مقدّمات الحكمة، لا فتح بايين: باب العامّ والخاصّ، وباب المطلق والمقيّد، ويذكر في كلّ منهما ما في الآخر، فتدبّر.

### الأمر الثالث

#### في احتياج المقيّد - كالمطلق - إلى مقدّمات الحكمة

لا يخفى: أنّه كما نحتاج في إثبات كون المطلق تمام الموضوع للحكم، إلى مقدّمات الحكمة، فكذلك نحتاج في إثبات كون المقيّد تمام الموضوع، إلى التشبّث بذيل مقدّمات الحكمة؛ لأنّ المقنن الحكيم - بل كلّ مولى خبير - إذا كان في مقام ضرب القاعدة وبيان تمام ما يكون دخیلاً في موضوع حكمه، فإن أخذ الطبيعة اللابشرط موضوعاً لحكمه بلا قيد، يستكشف من ذلك أنّ ما تعلّقت به إرادته الجدّية هو نفس

الطبيعة بلا قيد، ولذا يصح الاحتجاج به من كل من المولى وعبد، وهكذا الحال فيما لو انضم إليها قيد، كما لو ضم إلى الرقبة صفة الإيمان وقال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فإنه يتشبهت بذيل مقدمات الحكمة؛ بتقريب أن من يكون بصدد بيان تمام ماله دخل في موضوعيته للحكم ولم يقيد إلا بقيد الإيمان مثلاً، فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد آخر.

والسر في ذلك: هو أن الإطلاق والتقيد إضافيان؛ فرب شيء يكون مطلقاً بالنسبة إلى شيء، ومقيداً بالإضافة إلى آخر.

ولا يخفى: أن اتصاف الرقبة بالإيمان، لا يوجب مجازية واستعمالاً للفظ في غير ما وضع له، بل استعمل كل من «الرقبة» و«المؤمنة» فيما وضعت له، وباتصاف الرقبة بالإيمان يستفاد كون الموضوع متقيداً بالإيمان بدوالة ثلاثة ومدلولات كذلك: الرقبة، المؤمنة - ومدلولهما واضح - الهيئة الدالة على التوصيف، فغاية ما هناك - بعد طرؤ القيد - هو أنه لم تكن نفس الرقبة مرادة بالإرادة الجديدة، بل هي مقيدة بالإيمان مرادة.

فظهر: أن مصب الإطلاق كما يصح أن يكون نفس الطبيعة بالنسبة إلى القيود اللاحقة بها، فكذلك يصح أن تكون الطبيعة المتقيدة بقيد خاص بالنسبة إلى قيود آخر، بل يصح أن يكون الفرد بلحاظ حالاته مصباً للإطلاق.

#### الأمر الرابع

في استغناء العام في الدلالة على العموم عن مقدمات الحكمة

قد أشرنا إلى استغناء العام في الدلالة على العموم عن جريان مقدمات الحكمة، بخلاف المطلق، فإنه محتاج إليها في استفادة كون المطلق تمام

الموضوع للحكم . ولا ينبغي الإشكال في ذلك .

نعم ، يظهر من المحقق الخراساني عليه السلام احتياج دلالة العام على العموم إلى مقدمات الحكمة ، فقال في بيانه ما حاصله : أنّ لفظة «كلّ» مثلاً وإن كانت تدلّ على استيعاب مدخولها ، إلاّ أنّه لا يكاد يستفاد منها أنّ مدخولها مطلق ؛ لاحتمال أن يكون المراد الطبيعة المقيدة ، لعدم كون مدخولها موضوعاً للطبيعة المطلقة ، ولا المقيدة ، بل هو موضوع للطبيعة المهملة غير الآبية عن الإطلاق والتقييد ، فلا بدّ في إحراز كون المدخول الطبيعة المطلقة ، من إجراء مقدمات الحكمة .

مثلاً: لفظة «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» تدلّ على استيعاب مدخولها ، وحيث إنّ مدخولها الطبيعة المهملة غير الآبية عن الإطلاق والتقييد ، فيحتمل أن يكون المراد العالم العادل ، فلا يستفاد استيعاب جميع أفراد العالم إلاّ بالتشبّث بذيل مقدمات الحكمة<sup>(١)</sup> .

وفي قبال هذا القول ما ذهب إليه شيخنا العلامة الحائري عليه السلام فقال بعدم الاحتياج إلى مقدمات الحكمة مطلقاً ؛ لا في المسوّرات بـ«كلّ» وأضرابه ، ولا في النكرة في سياق النفي ، وذكر في وجهه : «أنّ الظاهر من جعل مفهوم مورد للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم ، كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما ، لا أنّه معرّف لما يكون هو المورد ، ولا إشكال في أنّ ورود الـ«كلّ» على نفس مفهوم لفظ «العالم» مثلاً ، يقتضي استيعاب تمام الأفراد ، كما أنّه لا إشكال في أنّه إن ورد النفي عليه يقتضي تمام الأفراد .

نعم ، يمكن كون «الرجل» في قولنا : «لا رجل في الدار» معرّفاً لفرد خاصّ

منه، ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية؛ فإنّ الظاهر أنّ مفهوم «الرجل» بنفسه مورد للنفي».

ثمّ أورد عليه السلام على نفسه: «بأنّه بناءً على هذا الظهور، يلزم عدم الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة في الحكم الإيجابي أيضاً؛ لأجل أنّ ظاهر القضية الحاكية لتعلّق الإيجاب بالطبيعة، أنّها بنفسها مورد للحكم، لا بما هي معرفة لصفة خاصّ منها؛ لعين ما ذكر في القضية المنفية، ولازم تعلّق الحكم بالطبيعة بنفسها سريانه في كلّ فرد، فلا يحتاج فهم العموم من القضية إلى مقدّمات الحكمة، مع أنّه محتاج إليها!!».

فردّه عليه السلام: «بأنّ المهملة تصدق على وجود فرد خاصّ حقيقة، فإن كان الثابت في نفس الأمر الحكم المتعلّق بوجود خاصّ منها، تصحّ نسبة الحكم إليها حقيقة، فإسراء الحكم إلى تمام الأفراد لا يقتضيه وضع اللفظ، بل يحتاج إلى المقدّمات، وهذا بخلاف النفي المتعلّق بالطبيعة المهملة، فإنّه لا يصحّ إلّا إذا لم تكن محقّقة أصلاً؛ إذ لو صحّ نفي الطبيعة مع وجود خاصّ منها يلزم اجتناع النقيضين».

وبيان آخر من سماحة الأستاذ دام ظلّه: الفرق بين النكرة في سياق الإثبات وبين النكرة في سياق النفي؛ هو أنّ وجود الطبيعة يتحقّق بوجود الفرد ويتحدّ معه، فيتصفّ به، بخلاف النكرة في سياق النفي، فإنّه إنّما يصحّ التنطّق به إذا انتفى جميع الأفراد، فيحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

وبعبارة أوضح: الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما، وتنعدم بانعدام جميع الأفراد، فنحتاج لنفي جميع الأفراد إلى التشبّث بذيّل مقدّمات الحكمة.

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ في أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيد العموم من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة<sup>(١)</sup>.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١١.

أقول: لا يخفى ما في كلام العلمين:

أمّا ما أفاده المحقق الخراساني عليه السلام ومن يقول بمقالته، فمقتضى كلامه هذا - مع قوله: بأنّه بعد جريان مقدّمات الحكمة في المطلق، يستفاد منه ما يستفاد من العموم من حيث الدلالة على استيعاب الأفراد - هو أنّ لفظة «كلّ» وما يدلّ على الاستيعاب زائد ومستدرّك في الكلام؛ فإنّه لو أُجريت مقدّمات الحكمة في مدخول «كلّ عالم» مثلاً واستفيد منه الشمول والاستيعاب، فلا نحتاج إلى لفظة «كلّ» بل لا يكون للفظه «كلّ» معنى محصّل.

وبعبارة أخرى: مقتضى القول بلزوم إجراء المقدّمات في مدخول «كلّ» مثلاً، هو أنّه بعد جريانها تكون لفظة «كلّ» مستدرّكة، وعند عدم جريانها لا تغني لفظة «كلّ» عن شيء أصلاً، وهو كما ترى.

وقد أشرنا إلى أنّ مقتضى جريان المقدّمات فيما تجري فيه، ليس هو الاستيعاب والشمول، بل غايته أنّ نفس الطبيعة من حيث هي، تمام الموضوع للحكم، ومعلوم أنّ نفس الطبيعة من حيث هي ليست إلّا نفسها، واللفظ الموضوع لها لا يدلّ على مزيد من ذلك؛ لعدم معقولية حكاية اللفظ ودلالته على غير ما وضع له وإن اتحد معه خارجاً، فإنّ لفظة «الإنسان» لا تحكي إلّا عن نفس الطبيعة دون الأفراد.

وقد أشرنا غير مرّة إلى أنّ دلالة المطلق - بعد جريان مقدّمات الحكمة - دلالة عقلية من حيث جعل الطبيعة اللّا بشرط موضوعاً للحكم، ولذا يكون جريانها بعد تعلّق الحكم، ولا يكاد يستفاد الإطلاق ولا التقييد قبل انحدار الحكم عليه. وأمّا دلالة العموم فهي دلالة لفظية، ولذا يستفاد الشمول والسريان قبل انحدار الحكم، مثلاً لفظة «عالم» تدلّ على نفس الطبيعة المهملة، ولفظة «كلّ» تدلّ على الكثرة

الإجمالية، وإضافة الـ«كلّ» إليها تدلّ على كثرة طبيعة مدخولها، فمن سمع «كلّ عالم» قبل انحدار الحكم عليه، يفهم منه استيعاب جميع الأفراد، وبعد انحدار الحكم يفهم تعلق الحكم عليها.

وبعبارة أخرى: تعلق الحكم على الأفراد، متأخّر عنها تأخّر الحكم عن موضوعه، وجريان مقدمات الحكمة متأخّر عن الحكم، ولو لا الحكم وموضوعية الطبيعة للحكم لما جرت المقدمات، فجريان المقدمات متأخّر عن إفادة الأفراد برتبين، فما ظنك باستفادتها من جريانها؟!

فظهر: أنّ استفادة الاستيعاب والشمول من العموم، غير رهين بجريان المقدمات، بخلاف استفادة الإطلاق من المطلق، فإنّها رهينة بجريانها.

نعم، يصحّ جريان المقدمات في الأفراد بلحاظ حالاتها، فإنّه لو شكّ - بعد العلم بوجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء - في أنّه هل يجب ذلك في جميع حالاته من كونه فاسقاً، عادلاً، راجلاً، راكباً... إلى غير ذلك، فمقتضى جريانها هو أنّ كلّ فرد من أفراد العلماء تمام الموضوع لوجوب الإكرام في جميع حالاته.

وما ذكرنا من الفرق كأنّه غير خفيّ على من أمعن النظر وتدبّر، ألا ترى أنّه لم يقل أحد في باب من أبواب الفقه؛ بعدم كون عامّ في مقام البيان، مع أنّهم يصرّحون كثيراً بعدم تمامية مقدمات الحكمة!! وليس ذلك إلاّ لأجل أنّ باب العموم غير مربوط بجريان مقدمات الحكمة.

وإن كنت مع ذلك في شكّ فيما ذكرنا، فاختر نفسك بأنّه إذا سمعت عامّاً وشككت في أنّ المتكلّم في مقام البيان، تستفيد منه الاستيعاب والشمول، بخلاف المطلق، فإنّه لا يمكنك الاستفادة إلاّ بعد إحراز كون المتكلّم في مقام البيان. هذا فيما يتعلّق بمقال المحقّق الخراساني رحمته الله.



وأما ما أفاده شيخنا العلامة الحائري رحمته ففيه أولاً: أنه مخالف لما ذكره في باب المطلق والمقيّد، وفاقاً لأستاذه المحقّق الفشاركي رحمته وذلك لأنّه - كما أشرنا - صرّح هنا باحتياج النكرة في سياق الإثبات إلى جريان مقدّمات الحكمة، وقد صرّح بأنّ مقتضى جريانها هو استفادة العموم والسريان.

بينما صرّح في باب المطلق والمقيّد بأنّه لا نحتاج في حمل المطلق على الإطلاق إلى إحراز مقدّمات الحكمة أصلاً؛ حتّى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، بتقريبٍ حاصله: أنّ الطبيعة المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد، ولا ثالث لهما، ومن المعلوم أنّه لو كان المراد المقيّد لما كان تعلق الإرادة بالطبيعة أصلياً استقلالياً، بل تبعياً بتبع إرادة المقيّد، وظهور الإرادة في الاستقلال يدلّ على تعلقها بالطبيعة المطلقة، فإذا قال: «أكرم رجلاً» فظاهره كون نفس طبيعة الرجولية متعلّقة للإرادة أولاً وبالذات، لا الطبيعة المقيّدة، فأضيفت إرادته إلى نفس الطبيعة لمكان الاتحاد، ومقتضى هذا الظهور سراية الإرادة إلى تمام الأفراد، وليس هذا إلاّ معنى الإطلاق<sup>(١)</sup>. فقد ظهر التنافي بين كلاميه.

وثانياً: أنّه غير تامّ في حدّ نفسه؛ لما أشرنا من أنّه بعد إحراز كون المولى في مقام البيان، فغاية ما يقتضيه جعل اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة موضوعاً لحكمه، هي كون الطبيعة من غير قيد تمام الموضوع لحكمه، ويصحّ عليه احتجاج المولى على عبده، وبالعكس، ولا تكون لتلك اللفظة دلالة أزيد من ذلك، فحديث توقّف استفادة العموم والشمول على جريان مقدّمات الحكمة، غير صحيح.

نعم، حيث إنّ الطبيعة تنكّر في الخارج بتكثّر الأفراد، لذا تتكثّر الطبيعة

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٤.

بتكرّرها، ولكنّه خارج عن حريم الإطلاق ومقتضاه، وكم فرق بين دلالة اللفظ على شيء، وبين اتحاده مع شيء خارجاً!! كما لا يخفى. وبالجمله: لفظة «الإنسان» وضعت للماهية اللابشرط، ولا يعقل حكاية اللفظ الموضوع لمعنى ومرآتيته عن غير ما وضع له وإن اتحد معه خارجاً، فلا يحكي اللفظ الموضوع للطبيعة عن الأفراد، فحديث سراية الإرادة إلى تمام الأفراد في المطلق، غير سديد.

وأما ما ذكره في باب المطلق والمقيّد، فمن دقّ النظر فيه يجد أنّ القول بظهور الإرادة في الاستقلال، عبارة أخرى عن كون المولى في مقام البيان، وإلا فلو لم يحرز كون المولى في مقام بيان تمام المراد واحتمل ذكر القيد بعده، فلا يكون له سبيل إلى ذاك الاستظهار، فإذن لا محيص في استفادة الإطلاق من إحراز كون المولى في مقام البيان، وسيظهر لك جلياً إن شاء الله أنّ النكتة الوحيدة في استفادة الإطلاق هو هذا ليس إلا دون غيره، فارتقب حتّى حين.

### الأمر الخامس

#### في تقسيمات العامّ والمطلق

#### أقسام العامّ

قسّموا العموم إلى الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، وربما يظهر من بعضهم تقسيم الإطلاق إلى الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي. والظاهر أنّه لا إشكال في تقسيم العموم إليها؛ لما نرى من شهادة العرف والعقلاء بوجود ألفاظ يكون مفاد بعضها العموم الاستغراقي، وبعضها الآخر المجموعي، وثالثها البدلي، وذلك كلفظة «كلّ» مثلاً، فإنّ المتبادر منها الكثرة والشمول بنحو الاستغراق الأفرادي؛ أي تدلّ بالدوالّ الثلاثة على كثرات تكون كلّ واحدة

منها في عَرَض الأخرى موضوعاً للحكم؛ من دون لحاظ الاجتماع وصورتها موضوعاً واحداً.

وبالجملة: يتبادر من «كلّ عالم» مثلاً قبل تعلق الحكم عليه، كثرة أفراد طبيعة العالم بالدوالّ الثلاثة، وبعد تعلق الحكم عليه ينحلّ الحكم بعدد أفراد العالم، واستفادة هذا المعنى من «كلّ عالم» غير رهينة بجريان مقدّمات الحكمة، ولذا يفهم منه الكثرة قبل تعلق الحكم عليه، بل يستفاد ذلك وإن أُلقي بصورة الإخبار والجملة الخبرية ونقل القصص والحكايات. وقد أشرنا وسنشير مفصلاً إلى أنّ استفادة الإطلاق، إنّما هي بعد تعلق الحكم.

ومثل لفظة «كلّ» في الدلالة على الكثرات لفظة «تمام» و«جميع» و«همه» و«هر» في اللغة الفارسية.

وفي قبال هذه الألفاظ ألفاظ تدلّ على أفراد الطبيعة ومصاديقها في عَرَض واحد، لكن مع ملاحظة الأفراد بنعت الوحدة والاجتماع؛ بحيث تكون الأفراد بهذا الاعتبار بمنزلة الأجزاء، وذلك كلفظة «المجموع» فإنّ المتبادر من «مجموع العلماء» هو كثرة الأفراد بنحو العرضية، لكنّه مع اعتبار صفة الاجتماع، فالمستفاد منه غير ما هو المستفاد من «كلّ عالم» فكأنّه - كما أشرنا - فرق بين لفظة «جميع» ولفظة «المجموع» فإنّ المتبادر من «جميع العلماء» هو المتبادر من «كلّ عالم» بخلاف «مجموع العلماء» فكأنّه اعتبر فيه صفة الاجتماع، فيكون أفراد العالم عند ذلك بمنزلة الأجزاء، نظير لفظة «العشرة» و«العسكر» و«الفوج» من حيث اعتبار الأفراد أجزاء، فتدبّر.

وفي قبال هاتين الطائفتين من الألفاظ، ألفاظ يتبادر منها البديلية، كلفظة

«أَيَّ» الاستفهامية، كقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، فإنّ مفاد «أَيَّ» الاستفهامية ما يعبر عنها بالفارسية بـ(كدام يك) ولا تدلّ على الكثرات بنحو العامّ الاستغراقي، ولا المجموعي، كما لا يخفى. وقد يكون العامّ البدلي في غير «أَيَّ» الاستفهامية، كقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾<sup>(٣)</sup> وقولك: «زكّ مالك من أيّ مصداق شئت» و«اذهب من أيّ طريق أردت» فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعية اللفظية على العموم البدلي. فظهر: أنّه يكون لنا في باب العموم ألفاظ يتبادر من بعضها العموم الاستغراقي، ومن بعضها الآخر العموم المجموعي، ومن الثالث العموم البدلي. هذا كلّ في تقسيم العموم.

### أقسام المطلق

وأما المطلق، فقال المحقّق الخراساني رحمته الله في آخر مبحث المطلق والمقتيد تحت عنوان «تبصرة لا تخلو من تذكرة» ما حاصله: أنّ قضية مقدمات الحكمة تختلف حسب اختلاف المقامات؛ فإنّها تارة: يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى: على العموم الاستيعابي، وثالثة: على نحو خاصّ ممّا ينطبق عليه؛ حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فمقتضى الحكمة في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(٤)</sup> هو العموم الاستيعابي؛

١ - النمل (٢٧): ٣٨.

٢ - غافر (٤٠): ٨١.

٣ - اسراء (١٧): ١١٠.

٤ - البقرة (٢): ٢٧٥.

بلحاظ أنّ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً تنافي فرض كونه في مقام البيان، وإرادة العموم البدلي لا تناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف؛ أيّ بيع كان، فقدمات الحكمة توجب حمل المطلق - وهو ﴿الْبَيْعُ﴾ - على العموم الاستيعابي؛ لأنّه المناسب بعد كونه في مقام البيان<sup>(١)</sup> ووافقه في ذلك بعض<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنّه قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ مقتضى جريان مقدمات الحكمة في جميع الموارد، ليس إلاّ أمراً واحداً؛ وهو كون ما أخذه موضوعاً للحكم، هو تمام الموضوع لحكمه من دون دخالة أمر آخر، فإن كان المأخوذ موضوعاً ماهية لا بشرط - كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ - فمقتضى الحكمة أنّ نفس ماهية البيع تمام الموضوع للحكم بالحليّة، ولا تكون هناك حالة منتظرة في ترتّب الحليّة عليه، وأنّي له وللدلالة على الاستيعاب؟!!

نعم، حيث إنّ الطبيعة تتكثّر بتكثّر الأفراد، ويرى العقل والعقلاء أنّ ما أخذه موضوعاً للحكم بالحليّة، موجود في هذا البيع، وذاك البيع... وهكذا، فلا محالة يحكمون بنفوذ كلّ واحد من أفراد البيوع، ومن المعلوم أنّ استفادة ذلك ليس بدلالة الإطلاق.

وكذلك إذا جعلت النكرة موضوعاً للحكم، كقوله: «أعتق رقبة» فإنّ مادّة «الرقبة» تدلّ على نفس الطبيعة، والتنوين أو التنكير. يدلّ على واحد غير معيّن، فـ«رقبة» تدلّ - بتعدّد الدالّ - على رقبة غير معيّنة من الطبيعة، ولا يكون فيها دلالة على البدلية بلا ريب.

١ - كفاية الأصول: ٢٩٢.

٢ - مقالات الأصول ١: ٤٣٠.

نعم، مقتضى حكم العقل - بعد تعليق الحكم عليه - هو التخيير بإتيان أي فرد شاء في مورد التكاليف، ولذا يكون فرق بين قوله: «أعتق رقبة» وبين قولك: «أعتق أية رقبة شئت» فإنّ التخيير في الأوّل عقلي، وفي الثاني لفظي مستفاد من اللفظ. والحاصل: أنّ مقتضى الحكمة في جميع الموارد أمر واحد؛ وهو أنّ ما أخذت تحت دائرة الحكم تمام الموضوع لترتب الحكم عليه.

نعم، حكم العقل والعقلاء يختلف بحسب المقامات، وهو غير دلالة اللفظ؛ فربما يستفاد أنّ الحكم متعلّق بنفس الطبيعة، ولم ترفع اليد عنها، كما هو الشأن في قابلية الإنسان للصنعة والكتابة، فكما أنّه إذا لم يكن بعض أفراد قابلاً للصنعة والكتابة، لا يمكن أن يقال: «إنّ الإنسان كذا» مع أنّه لا دخالة للخصوصيات الفردية في القابلية، فكذلك في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإنّه قد جعل نفس طبيعة البيع تمام الموضوع لتعلّق الحلّة عليه، ولا يكاد يمكن ذلك إلا إذا كان جميع أفراد البيع ومصاديقه محلاً. كما أنّه ربما يستفاد من الدليل تحديد الطبيعة، وذلك فيما إذا جعلت النكرة موضوعاً للحكم.

ولا يخفى: أنّ ذلك لا يضرب بوحدة مقتضى الإطلاق، ولذا تجري مقدمات الحكمة فيما إذا جعل الفرد موضوعاً للحكم، ومقتضاه عدم دخالة حالة دون أخرى في موضوعيته للحكم، وواضح أنّه لا تختلف أصالة الإطلاق في حالات الفرد، مع أصالة الإطلاق في صورة كون الماهية أو النكرة موضوعاً للحكم.

فظهر: أنّ استفادة الاستيعاب والبدلية من مقدمات الحكمة، غير وجيه، بل من المحال أن يستفادا من الإطلاق، وتوهم استفادة ذلك نشأ من الخلط بين مقتضى الإطلاق وحكم العقل والعقلاء، فتدبّر وتأمل حتى لا تخلط.

## تنبيه و توضيح مقال

قد أشرنا آنفاً إلى أن تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثة - من الاستغراقية، والمجموعية، والبدلية - ليس بلحاظ تعلق الحكم وبعد تعلقه، كما هو الشأن في الاستفادة الإطلاق، حيث إنها بعد تعلق الحكم، ولكن نعطف عنان البحث حوله ثانياً توضيحاً للمقال.

فنقول: يظهر من المحققين الخراساني والنائبي عليهما السلام أن انقسام العموم إلى الأقسام المذكورة ليس باعتبار معناه الأفرادي؛ بحيث يكون التقسيم إليها باعتبار وضع العموم بمعناه الأفرادي؛ لأن العموم بحسب الوضع ليس معناه إلا الشمول، وهو معنى واحد شامل لجميع الأقسام، بل التقسيم إليها إنما يكون باعتبار تعلق الحكم بموضوعاتها؛ حيث إن الغرض من الحكم:

تارة: يكون على وجه يكون لاجتماع الأفراد دخل في الغرض؛ بحيث يكون مجموع الأفراد بمنزلة موضوع واحد، وله إطاعة واحدة بإكرامه جميع أفراد العلماء في مثل قولك: «أكرم جميع العلماء» وعصيانه يكون بعدم إكرام فرد واحد منهم. وأخرى: يكون الغرض على وجه يكون كل فرد من الأفراد، موضوعاً مستقلاً، وتتعدد الإطاعة والعصيان حسب تعدد الأفراد.

وثالثة<sup>(١)</sup>: يكون كل واحد موضوعاً على البدل؛ بحيث لو أكرم واحداً منهم لأطاع وامتنل<sup>(٢)</sup>.

١ - قلت: لا يذهب عليك أن المحقق النائيني عليه السلام يرى أن تسمية ما يكون على وجه البدلية بالعموم، لا تخلو عن تسامح؛ لأن العموم بمعنى الشمول والبدلية بنافيه، فقال عليه السلام بمقال المحقق الخراساني في العام الاستغراقي والمجموعي فقط، فتدبر. [المقرر حفظه الله]

٢ - كفاية الأصول: ٢٥٣، فوائد الأصول ١: ٥١٤ - ٥١٥.

وفيه أولاً: أنّ دلالة العموم بأقسامه دلالة لفظية، ولكل واحد من الأقسام الثلاثة ألفاظ مخصوصة حسب ما فصلناه، فإنّ المتبادر من لفظة «كلّ عالم» بدوالة ثلاثة هو العام الاستغراقي؛ أي كلّ فرد من أفراد العالم قبل تعلّق الحكم، وكذا المتبادر من لفظة «مجموع» مثلاً العام المجموعي، ومن «أيّ» العام البدلي، ولا يتوقّف العرف والعقلاء في فهم واحد منها من تلك الألفاظ على كيفية تعلّق الحكم، وهم بمرأى منك ومسمع فاخترهم. ولازم ما أفاده هو توقّف أهل المحاورة في فهم كيفية تعلّق الحكم حتّى يتفحصوا ويتطلّبوا حوله.

وبالجملة: باب العموم باب دلالة الألفاظ، ولكلّ من الاستغرافية والمجموعية والبدلية ألفاظ تخصّها قبل تعلّق الحكم، فحديث توقّف استفادة ذلك على كيفية تعلّق الحكم - كما هو الشأن في استفادة الإطلاق من المطلق - غير صحيح.

وثانياً: لك أن تقول: إنّ لا يعقل أن يكون اختلاف الثلاثة باختلاف كيفية تعلّق الحكم؛ لأنّه لا بدّ في كلّ قضية - إخبارية كانت، أم إنشائية - من تصوّر الموضوع أولاً، ثمّ انحدار الحكم الوجداني عليه؛ لأنّ الحكم تابع لموضوعه، ومن الواضح أنّه لا يعقل انحدار الحكم الوجداني على الموضوعات الكثيرة المأخوذة على نحو الاستغراق، ولا انحدار الحكم الاستغراقي على موضوع وحداني، فظهر أنّه قبل تعلّق الحكم لا بدّ من تعيين الموضوع من حيث الاستغرافية، والمجموعية، والبدلية، وأنّ مقتضى ما أفاده - من أنّه قبل تعلّق الحكم لا يكون هناك استغراق، ولا مجموع، ولا بدل، وإنما هي بعد تعلّق الحكم - هو أن يكون الحكم منحدرًا ومتعلّقًا على ما لم يكن له في حدّ نفسه استغراق، ولا مجموع، ولا بدل، ومن المعلوم أنّ الإهمال الثبوتي الواقعي لا معنى له، بل في الواقع إمّا يتعلّق الحكم بجميع الأفراد، أو بفرد ما، أو بمجموع الأفراد.



فظهر ووضح: أن تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثة، إنما هو بلحاظ تقسيم الموضوع قبل تعلق الحكم؛ باعتبار وضع اللفظ لها. ولو سلم أن الإطلاق المستفاد من دلالة العقل، هو من باب المرآتية للأفراد، لكننا نقول بذلك أيضاً وأنه قبل تعلق الحكم؛ لأن المرآتية إما تكون لجميع الأفراد، أو لمجموع الأفراد، أو لفرد منها؛ لما أشرنا من أن الإهمال الثبوتي لا معنى له، فإذا كان الأمر في الإطلاق المستفاد من دلالة العقل كذلك فما ظنك فيما تكون دلالاته لفظية باعتبار وضع اللفظ له؟! فتدبر.

### الأمر السادس

#### فيما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم

المعروف عندهم أن النكرة أو اسم الجنس الواقعين في سياق النفي أو النهي، يفيدان العموم، ورأوا أنه يستفاد منها ما يستفاد من لفظة «كل» ويظهر من شيخنا العلامة الحائري رحمته أن استفادة العموم هنا غير رهينة بجريان مقدمات الحكمة؛ بلحاظ أن نفي الطبيعة مستلزم لنفي أفرادها عقلاً<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: لا تكاد تكون الطبيعة معدومة إلا إذا كانت معدومة بجميع أفرادها، وإلا فهي موجودة.

وفيه: أنه لا تخلو الاستفادة من النظر؛ لأنه لا فرق في دلالة النكرة أو اسم الجنس على معناه الموضوع له، بين وقوعها في مقام الإثبات، أو النفي، أو النهي؛ لأن الاستفادة لا يبد وأن تكون إما من مفردات الجملة، أو من المجموع المركب منها،

١ - درر الفوائد، الحقق الحائري: ٢١٠.

وكلاهما لا يخلوان من النظر؛ وذلك لأنَّ اسم الجنس موضوع للطبيعة اللابشرط، ولا فرق في ذلك من حيث الدلالة على معناه الموضوع له، بين وقوعه في سياق الإيجاب، أو النفي، وكذا تنوين التنكير وضع للدلالة على تنكير الطبيعة؛ أي الواحد لا بعينه، بمعنى تقييد الطبيعة بقيد الوحدة غير المعيّنة، لكن بالمعنى الحرفي دون الاسمي؛ سواء وقعت في مقام النفي، أو الإثبات، ولفظة «لا» وضعت لنفي موضوعها، أو الزجر عنه، فلا يوجد ما يدلُّ على نفي الأفراد والعموم والشمول. ويظهر من شيخنا العلامة تسليم عدم دلالته على العموم لفظاً.

وأما المجموع المركَّب، فلم يكن له وضع على حدة.

فإذن كما أنَّ قولك: «أعتق رقبة» تدلُّ هيئة الأمر فيه على البعث نحو المادة، ولفظة «العتق» على نفس الطبيعة، والتنوين على التنكير، ومقتضى جعل «الرقبة» مفعولاً هو تعلق العتق بها، فيستفاد منه لزوم عتق الرقبة، فكذلك قولك: «لا تعتق رقبة» يدلُّ على نفي عتق رقبة واحدة؛ لأنَّه لا فرق بين الجملتين إلا من حيث الإثبات والنفي، ومقتضى مقدّمات الحكمة أنَّ نفس الطبيعة تمام الموضوع لتعلق الحكم بها؛ من دون فرق في ذلك بين وقوعها في مقام الإثبات، أو النفي.

كما لا فرق بينهما من حيث الاحتياج إلى جريان مقدّمات الحكمة؛ لإثبات أنَّ نفس الطبيعة تمام الموضوع لتعلق الحكم بها، فحديث احتياج الطبيعة في مقام الإثبات إلى مقدّمات الحكمة دونها في مقام النفي - كما يظهر من شيخنا العلامة عليه السلام - غير وجيه.

نعم، لا ينبغي إنكار أنَّه بعد إجراء مقدّمات الحكمة، تختلف نتيجتها في سياق النفي والإثبات، فإنَّ المتفاهم عرفاً من قولك: «لا رجل في الدار» هو انتفاء الرجولية

فيها رأساً، بخلاف قولك: «رجل فيها» فإنه صادق مع رؤيتك فرداً منه، ولكن الاختلاف - كما أشرنا إليه - لم يكن مبتنياً على ركن وثيق برهاني، ولا يكون الدالّ عليها في مقام النفي غير ما هو الدالّ عليها في مقام الإثبات، فالاختلاف بينهما إنما هو بلحاظ الفهم العرفي؛ فإنهم يرون أنّ المهملة توجد بوجود فردٍ ما، وتتعدم بانعدام جميع الأفراد؛ وإن كان الحكم البرهاني العقلي على خلافه، لأنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعة كما توجد بوجود فردٍ ما، تنعدم بانعدام ذلك الفرد.

فظهر وتبين: أنّه لا يكون للنكرة ولا اسم الجنس الواقعيين في سياق النفي أو النهي، دلالة لفظية على العموم والشمول، كما هو محطّ البحث في المقام، بخلاف لفظة «كلّ» فإنّها تدلّ بالتبادر دلالة لفظية على الكثرة الإجمالية، فعّد النكرة أو اسم الجنس الواقعيين في سياق النفي أو النهي من ألفاظ العموم - كما عن المشهور - غير سديد، فتدبّر.

وقد يعدّ من ألفاظ العموم، المفرد المعرّف باللام، والجمع غير المعرّف باللام. ولكن فيه: أنّه لا دلالة لهما على العموم؛ ضرورة وجود الفرق بين قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و﴿أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ﴾ وغاية ما يستفاد من المفرد المعرّف باللام تعريف الجنس فقط، لا الاستغراق، ومن الجمع غير المعرّف بالجمع، فنحتاج في استفادة الإطلاق إلى مقدّمات الحكمة.

نعم، الجمع المحلّي باللام - كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ - يفيد العموم بحكم الارتكاز العرفي.

وهاهنا وجه أفادوه في إثبات العموم، ولا تبعد صحته؛ وهو أنّ الجمع حيث يدلّ على الثلاثة فما فوقها، فيقبل الانطباق على مراتب؛ أي أنّ للجمع عرضاً

عريضاً، وتعريف الجمع باللام يدلّ على جميع الأفراد وأقصاه؛ لأنّه الذي يكون له تعيين، وأمّا بقيّة المراتب حتّى المرتبة الأخيرة، فلا تعيين فيها؛ لكونها - كسائر المراتب غير أقصى المراتب - قابلة للانطباق على هذه الثلاثة، وتلك الثلاثة... وهكذا، وأمّا أقصى المراتب وهي جميع الأفراد، فلا تنطبق إلّا على واحد، فلا تتوقف دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم على مقدّمات الحكمة.

وإن أبيت عن قبول هذا الوجه، فهذا غير ضائر بعد كون استفادة أقصى المراتب من الجمع المحلّي باللام، ممّا لا إشكال فيه من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة، فتدبّر.

### حكم دوران الأمر بين العموم الاستغراقي والمجموعي

أفاد المحقّق النائيني رحمته: «أنّه لو كانت هنا قرينة على أنّ المراد هو الاستغراقي أو المجموعي فهو، وإلّا فقتضى الأصل اللفظي الإطلاقي هو الاستغراقية؛ لأنّ المجموعية تحتاج إلى عناية زائدة؛ وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً».

ثمّ صرح: «بأنّه لا فرق في ذلك بين أقسام العموم؛ سواء كان العموم مدلولاً اسماً للأداة، كـ«كلّ» وما شابهها، أو حرفياً، كالجمع المحلّي باللام، أو سياقياً كالنكرة في النفي، فلو شكّ في المراد في واحد منها من حيث الاستغراقية والمجموعية، فقتضى الأصل حمله على الاستغراقية».

ثمّ بعد كلام قال: «ربما يتوهّم: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّي باللام والأسماء المتضمّنة للمعاني الحرفية - كأسماء الاستفهام والشرط - يقتضي المجموعي؛ لأنّ مدخول اللام - وهو الجمع - لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على جماعة

جماعة من الثلاثة فما فوقها، وغاية ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع التي تنطوي فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعية، فاللام توجد معنى في المدخول كان فاقداً له، وذلك يقتضي العموم المجموعي، لا الاستغراقي».

فردّه ﷻ بما حاصله: أنه لا مجال للتوهم المذكور إلا إذا أحرز أن لحوق أداة العموم - من الألف واللام - متأخر عن ورود أداة الجمع من الألف والتاء، أو الواو والنون على المفرد، ودون إثباته خرط القتاد، بل ورود أداة العموم وأداة الجمع على المفرد، إنما يكون في مرتبة واحدة، فالألف واللام تدلّ على استغراق أفراد مدخولها؛ وهو المفرد، غايته أنه لا مطلق المفرد حتى يقال: إن المفرد المحلى باللام لا يفيد العموم، بل المفرد الذي ورد عليه أداة الجمع عند ورود أداة العموم، فأداة العموم تدلّ على الاستغراق الأفرادي على نحو الانحلال، فتأمل؛ فإنّ المقام يحتاج إلى بيان آخر<sup>(١)</sup>.

وفيه: أن ما أفاده ﷻ لا تخلو من إشكال، ولعله أيضاً متفطن له، ولذا أمر أخيراً بالتأمل؛ وذلك لأنه يتوجّه على ما ذكره أمور:

فأولاً: أن الشك في الاستغراقية والمجموعية راجع إلى الشك في المعنى اللغوي، ومقتضى ذلك التوقف، لا التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات الاستغراقية، كما زعمه ﷻ. وثانياً: أنه ﷻ سلّم استفادة المجموعية من الجمع المحلى باللام على وجه؛ وهو ما إذا كان ورود أداة العموم متأخراً عن ورود أداة الجمع، مع أن الجمع لا يدلّ على الاجتماع؛ فإنه فرق بين «علماء» و«ثلاثة» و«أربعة»... وهكذا، فإن «ثلاثة» مثلاً لفظة واحدة تدلّ على معنى واحد؛ وهي طبيعة الثلاثة، فتكون الوحدات المأخوذة

١ - فوائد الأصول ١: ٥١٥ - ٥١٦.

فيها على نعت الأجزاء، بخلاف الجمع، فإنه يدلّ على الكثرة على أنّها هذا، وذاك، وذلك، فينطبق على ثلاثة علماء، وأربعة علماء... وهكذا.

وبالجملّة: لم تؤخذ الوحدات في الجمع أجزاء كما أخذت كذلك في «الثلاثة» فإذا دخل على الجمع لام التعريف يفيد أفضل مراتب الجمع؛ وهو جميع الأفراد، فتدبر.

وثالثاً: لو سلّم أنّ الجمع يدلّ على الاجتماع والجمعية، ووردت أداة الجمع والعموم في رتبة واحدة على الفرد، فلا يبيّن سبب وعلة ترفع اليد عن مفاد الجمع بطرؤ الألف واللام؟! فلو اقتضى اللام الاستغراق يلزم التناقض في الموارد؛ فإنّ الجمع يدلّ على الاجتماع، واللام تفيد تكثير مدخولها، فتدبر.

هذا كلّه فيما يتعلّق بمقدّمة مبحث العامّ والخاصّ. فإذا تمهّد لك الأمور فيها، فالكلام في مقصد العامّ والخاصّ يقع في مباحث:

## المبحث الأول

### في حجّية العامّ المخصّص في الباقي

هل العامّ المخصّص حجّة فيما بقي مطلقاً، أو ليس بحجّة كذلك، أو يفصل بين المخصّص المتصل، وبين المخصّص المنفصل، فيلتزم بالحجّية في الأوّل دون الثاني؟ وجوه، بل أقوال.

والحقّ حجّيته في الباقي عند العقلاء؛ متّصلاً كان المخصّص أو منفصلاً. وفي المقام شبهة ربما تختلج بالبال، وهي إجمال العامّ بعد التخصيص مطلقاً، فينبغي الإشارة إليها، ثمّ دفعها:

أمّا الشبهة فحاصلها: أنّ لفظة «كلّ» وغيرها من ألفاظ العموم، وضعت للاستيعاب والشمول، كما تقدّم، ومدخولها الطبيعة اللابشرط، وبإضافتها إليها تدلّ على استيعاب مدخولها، فمقتضى استعمال كلّ منها في معناه الموضوع له في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مثلاً هو لزوم الوفاء بجميع العقود، فإذا تعقّب مخصّص بالنسبة إلى بعض العقود - كالعقد الربوي مثلاً - يستكشف من ذلك أنّه ليس المراد بـ«العُقُودِ» في قوله تعالى جميع العقود، ولأزم ذلك عدم استعمال الألف واللام أو مدخولها فيما وضع له، بل يكون مستعملاً في غير ما وضع له، وحيث أنّه لا قرينة على تعيين المعنى المجازي، فبعد يصير الكلام مجملاً.

وتوهّم: أنّ الباقي أقرب المجازات من المعنى الحقيقي بالنسبة إلى سائر المجازات، فيحمل عليه بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي.

مدفوع: بأنّ المعتبر في استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، هو الأُنس الطبيعي والمعهودية الذهنية بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه، وهو غير مرهون بالأقربىة المقدارية إلى المعنى الحقيقي، فإذن لو علم تخصيص عامّ يستكشف مجازيته، وحيث لم يعلم حدّ المجاز فيصير الكلام مجملاً، فلا يكون العامّ المخصّص صالحاً للاحتجاج به. وهكذا الأمر في المطلق بعد طرؤ التقييد عليه.

أضف إلى ذلك ما اشتهر: «من أنّه ما من عامّ إلا وقد خصّ، وما من مطلق إلا وقد قيّد» فلا يصحّ الاحتجاج بالعمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنة. وأمّا حلّ الشبهة، فقد أخذ كلّ منهم في ذلك طريقاً، وقبل حلّ الشبهة - على ما اقتضاه النظر - ينبغي التنبيه على أمر؛ وهو أنّه لا بدّ للباحث في أمثال المقام الذي هو باب الحجّة والاحتجاج، من أن يرجع قبل كلّ شيء إلى نظر العرف والعقلاء فيتبعهم، ويقتني أثرهم في كلّ ما اقتضاه نظرهم وبنوا عليه؛ ولو لم يعرف سراً ما بنوا عليه، ولا نحتاج إلى تجشّم تحليل الأمر مدرسياً؛ وإن لم يخلّ تحليله في حدّ نفسه من فائدة، وأمّا إذا لم يكن بناء منهم في مورد بل كانوا متوقّفين فيه، فلا فائدة في تحليل البحث مدرسياً، كما لا يخفى.

فإذن نقول: العرف والعقلاء ببابك وعلى مرأى ومسمع منك، فلو اخترت حالهم لرأيت ارتكازهم قد استقرّ في المخصّص المتصل - كالاستثناء - على حجّية العامّ بعد التخصيص في الباقي، ولا ينقدح خلاف ذلك في ذهنهم، ولو توقّف أحد في مراد مولاه من قوله: «أكرم كلّ عالم في البلد إلا الفسّاق منهم» معتذراً: بأنّي لم أفهم بعد التخصيص مراد المولى، لاستنكروه أشدّ الإنكار، ولو أكرم بعض العلماء دون بعض



لما قبلوه منه، ولما رأوا له حجّة على مولاه، بل يرون لمولاه حجّة بالغة عليه.  
وهكذا الأمر في المقيّد المتصل كـ «أكرم العالم العادل» فإنّه بعد تامة مقدّمات الإطلاق بالنسبة إلى المقيّد، يروونه حجّة بالنسبة إلى غيره.  
وأما المخصّص المنفصل - كما إذا قال: «لا تكرم فسّاق العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» - فهو نظير المخصّص المتصل عندهم في حجّية العامّ في الباقي. ومثله المقيّد المنفصل.

ولعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه في حجّية العامّ المخصّص والمطلق المقيّد فيما بقي في المتصل والمنفصل، أمر واضح لا ريب فيه عند العرف والعقلاء، فإن لم يمكننا تحليل ذلك تحليلاً مدرسياً، فلا يوجب توقّفنا في العمل فيما بقي، كما أنّه لو لم يمكننا معرفة سرّ أصالة الصّحة واليد وحجّية خبر الواحد ونحوها عند العقلاء، لما أوجب ذلك تحيّرنا في العمل بها وترتّب الآثار المطلوبة على تلك القواعد.

### مختارنا في عدم مجازية العامّ المخصّص

وأما الذي اقتضاه النظر في حلّ الشبهة، فهو الذي سبق مفصّلاً.  
وإجماله: أنّ المجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لا في باب الاستعارة، ولا في المجاز المرسل؛ لأنّ المجاز من محسنات الكلام ومن فنون البلاغة، ولا حسن في مجرّد استعمال اللفظ في غير ما وضع له والتلاعب باللفظ، مثلاً استعمال لفظة «الأسد» الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع لا حسن له، ولا يفيد المبالغة؛ بدهاه أنّه لم تكن في لفظة «الأسد» شجاعة، فأيّ حسن في مجرّد تغيير اللفظ وتبديله بلفظ آخر، كما هو واضح، بل الشجاعة في معنى الأسد، كما يفهم ذلك من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، ثمّ تطبيق المعنى الحقيقي على المورد ادعاءً، ولذا

صحَّ سلب المعنى الحقيقي وإثبات معنى آخر في قوله تعالى في قصة يوسف على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾<sup>(١)</sup> كما لا يخفى على من له إلمام بالمحسنات الكلامية.

وبالجملة: البلاغة تقتضي أن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، ثم تطبيقه على المورد ادعاءً، فالتلاعب إذن في المعنى.

ومن المعلوم بالبداهة: أنّ باب العامّ والخاصّ وباب المطلق والمقيّد غير باب الادعاء والتطبيق، أترى من نفسك أنّ في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بعد تخصيصه بالعقود الربوية مثلاً ادعاء أنّ العقود غير الربوية هي عقود حقيقة، والعقود الربوية ليست عقوداً حقيقة؟! وكذا يكون في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ - بعد طرؤ التقييد عليه - ادعاء أنّ المطلق هو المقيّد؟! كلاً، ما هكذا الظنّ بك.

نعم، لا بدّ أن يكون من باب الادعاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾<sup>(٢)</sup> لأنّ المقام يناسب دعوى عدم كون إبراهيم عليه السلام - لجلالة قدره وعظم منزلته - من آحاد الأُمّة وأفرادها، بل هو تمام الأُمّة، فتدبّر.

ومن هذا القبيل قول أبي العلاء المعرّي في مدح سيّدنا الأجلّ المرتضى عليه السلام:  
لو جئته لوجدت الناس في رجلٍ      والدهر في ساعة والأرض في دار  
كأنّه ادعى أنّ السيّد المرتضى يجمع الصفات والكمالات البشرية؛ بحيث من وجده ورآه فكأنّه رأى ووجد جميع الناس.

وبالجملة: محيط وضع القوانين وتعيين التكاليف على العباد، غير باب الادعاء

١ - يوسف (١٢): ٣١.

٢ - النحل (١٦): ١٢٠.

والمجازية حتّى يتشبّهت بهذه الذوقيات. نعم ربما يكون في جعل القانون ادعاء، ولكنّه خلاف الأصل والقاعدة، فلا بدّ من قرينة جليّة عليه.

وعليه فالفاظ العموم والإطلاق لم تستعمل في معناهما المجازي؛ بدعوى تطبيقه على ما بقي من العامّ والمقيّد، لعدم ادعاء في البين، واستعمال اللفظ الموضوع لمعنى وتطبيقه على غير ما وضع له بدون الادعاء والتنزيل، غلط.

فانقدح بما ذكرنا: أنّه لا وجه لتوهّم المجازية في الباب، فما يستشّم من المحقّق الحراساني عليه السلام من احتمال المجازية - وإن صرح بعدم المجازية - غير وجيه؛ لأنّ من المقطوع به عدم المجازية.

ولا يخفى: أنّ ما ذكرناه غير مختصّ بعموم الكتاب والسنة ومطلقهما، بل جارٍ في القوانين الموضوعية في الأمم الراقية المتمدّنة وغيرها، فإنّهم يضعون قانوناً بصورة العموم والإطلاق أولاً، ثمّ يعقّبونه بذكر المخصّصات والمقيّدات بصورة مادّة واحدة، أو التبصرة، أو نحوهما.

إن قلت: فما الفائدة في ذكر الشيء أولاً بصورة العموم والإطلاق، ثمّ تعقيبه بالمخصّص والمقيّد، فليلق أولاً مخصّصاً ومقيّداً؟!

قلت: له مصالح لا تخفى على من له إلمام بوضع القوانين، ولعلّ منها جواز التمسك بالعامّ في الموارد المشكوكة، فتأمّل.

إذا تمّهد لك ما ذكرنا فنقول: إنّهُ استعمل كلّ من ألفاظ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مثلاً في معناها، سواء طرأ عليه التخصيص أو لا، والتخصيص لا يوجب تغييراً في ناحية الاستعمال، بل غاية ما يقتضيه التخصيص هو التبعض في الإرادة الجدّية؛ بمعنى أنّه لم يرد الشارع جدّاً لزوم الوفاء بالعقد الربوي، مع استعمال جميع ألفاظه فيما وضع له،

ولم يكن البعث المستفاد من الهيئة في مورد التخصيص، بداعي الانبعاث حقيقة، بل بداعٍ آخر؛ وهو إعطاء الضابطة والقاعدة ليلمسك بها في الموارد المشكوكة، فالإرادة الاستعمالية - وهي إرادة استعمال اللفظ في المعنى العام؛ أي إرادة الانبعاث بكلِّ عقد - قد تطابقت مع الإرادة الجدّية، وذلك فيما إذا لم يطرأ عليه التخصيص، وأمّا فيما طرأ عليه التخصيص فلم يكد يتعلّق البعث بداعي الانبعاث في مورد التخصيص .  
 فظهر: أنّ حديث المجازية في التخصيص أو التقييد، ساقط من رأسه، فتدبر.

### توجيه آخر لعدم مجازية العامّ المخصّص وتزييفه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته حيث أنكر وجود الإرادتين الاستعمالية والجدّية، سلك طريقاً آخر لعدم لزوم المجازية من التخصيص والتقييد، ولكنّه لا يخلو من النظر، فقال أولاً ما حاصله: أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلّا إلقاء المعنى بلفظه؛ بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى اللفظ، بل هو مغفول عنه، وأمّا يكون اللفظ مرآة إلى المعنى، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل إن كان قد أراد المعنى الواقع تحت اللفظ فهو، وإلّا كان هازلاً.  
 ودعوى: أنّ العامّ قد سبق لضرب القاعدة، ممّا لا محصّل له؛ فإنّ أداة العموم والمدخول إنّما سيقّت لبيان الحكم النفس الأمّري، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة، ولا جزء مدلول المدخول.

نعم قد يعبر عن العامّ بالقاعدة، إلّا أنّ المراد منها القاعدة العقلائية من حجّية الظهور وأصالة العموم؛ وأين هذا من العامّ المسوق لبيان الحكم الواقعي؟!  
 والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الواقعية ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصيص عليه وبعده، على حدّ سواء في تعلّق الإرادة به.

ثمّ قال عليه السلام: التحقيق أن يقال: إنّ كلّاً من أداة العموم ومدخولها، لم يستعمل إلاّ في معناه؛ من غير فرق في ذلك بين كون المخصّص متصلاً، أو منفصلاً، أو كان التخصيص أنواعياً، أو فرادياً، أو كانت القضية حقيقية، أو خارجية:

أمّا الأداة، فلاّنها لم توضع إلاّ للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، ومعلوم أنّه لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول أو ضيقه.

وأما في المدخول، فلاّنه لم يوضع إلاّ للطبيعة المهملة المعرّاة عن كلّ خصوصية؛ لأنّ «العالم» مثلاً لا يكون معناه إلاّ من انكشف لديه الشيء؛ من دون دخالة للعدالة والفسق وغيرهما فيه أصلاً، فلو قيّد «العالم» بـ«العادل» مثلاً لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ «العالم» لأنّه لم يرد من «العالم» إلاّ معناه، ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشيء، والمخصوصية إنّما استفيدت من دالّ آخر.

فعلى هذا، لا يفرّق الحال بين أن يكون القيد متصلاً بالكلام، أو منفصلاً، أو لم يذكر القيد أصلاً، ولكن كان المراد المقيّد؛ فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل «العالم» إلاّ في معناه، فمن أين تأتي المجازية؟!

وربما يتوهّم المجازية في التخصيص الفرادي؛ سواء كان ذلك في القضية الحقيقية، أو الخارجية؛ لأنّ التخصيص الفرادي لا يوجب تضيق دائرة المصّب ومدخول الأداة، كما في التخصيص الأنواعي؛ لأنّ المدخول - كما تقدّم - لم يوضع إلاّ للطبيعة، فالتخصيص الفرادي إنّما يصادم نفس الأداة؛ من حيث إنّ الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد المدخول، والتخصيص الفرادي يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال الأداة في غير ما وضعت له.

ولكنّه مدفوع؛ لأنّ الأقوى أنّ التخصيص الفرادي أيضاً لا يوجب المجازية: أمّا في القضية الحقيقية؛ فلاّ أنّ الأفراد ليست مشمولة للفظ ابتداءً؛ بحيث تكون

دلالة «أكرم كلَّ عالم» على إكرام زيد وعمرو وبكر وغيرهم، دلالة لفظية، وإلا لما احتجنا في الحقيقية إلى تأليف القياس واستنتاج حكم الأفراد من ضمِّ الكبرى إلى الصغرى؛ بل يستفاد حكم كلِّ فرد من تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكلية عليه، التخصيص الفردي أيضاً يوجب تضييق دائرة المصَّب ومدخول الأداة.

وأما في القضية الخارجية، فالتوهم وإن كان فيها أمس؛ من جهة أن القضية الخارجية ابتداءً، متكفلة لحكم الأفراد بلا حاجة إلى تأليف القياس ثبوتاً وإن احتاجت إليه أحياناً إثباتاً، إلا أنه مع ذلك التخصيص الفردي في الخارجية لا يوجب المجازية أيضاً؛ للعلم بأن استعمال أداة العموم ومدخولها في الحقيقية والخارجية، إنما يكون على نهج واحد، وليس للأداة في الخارجية وضع واستعمال على حدة، وانقسام القضية إليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال، بل باعتبار اللحاظ؛ من حيث لحاظ الأفراد الموجودة فعلاً في الخارجية، وعدم لحاظها كذلك في الحقيقية، واختلاف اللحاظ إنما يكون باختلاف الملاك في القضيتين، فالتخصيص الفردي في القضية الخارجية، أيضاً يرد على المصَّب والمدخول، ويوجب تضييق دائرته، انتهى محرراً<sup>(١)</sup>.

أقول: في كلامه ﷺ مواقع للنظر، ولو أغمضنا وسلّمنا جميع مقدماته؛ وأن مرجع القيود هو المدخول، وأن المتعلق للأفراد ثانوي لا أولي، وأن التخصيص أنواعه لا فردي، وأن الفرق بين الحقيقية والخارجية هو ما ذكره، وغير ذلك، فع ذلك يتوجه عليه - على الإجمال - إشكال ذو شعب.

وحاصله: أن العام الذي يتعقبه المخصَّص إذا لم يخالف إرادته الاستعمالية إرادته

الجدّية، فإمّا أن يكون مريداً جدّاً ترتّب الحكم على جميع أفراد الموضوع، فيكون التخصيص نسخاً وبداءً مستحيلًا على الواجب تعالى إذا كان من القسم المحال، أو نسخاً مطلقاً، والنسخ وإن لم يكن محالاً، ولكنّه خارج عن محطّ البحث الذي هو في التخصيص لا النسخ.

وإمّا أن يريد ترتّب الحكم على قسم خاصّ من الموضوع، فيلزم أن يكون الاستعمال عنده بالتّبع مجازياً؛ لأنّ المجاز عندهم - خلافاً لما هو المختار في باب المجاز، وقد أشرنا إليه آنفاً - هو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، ومن مصاديقه الشائعة عندهم إرادة المقيّد من المطلق.

والحاصل: أنّه يلزم في العامّ المخصّص أحد هذه الأمور على سبيل منع الخلوّ:

إمّا أن يكون اللفظ مستعملاً في معنى لم يرده جدّاً، كما نقول به.

أو الالتزام بكون التخصيص نسخاً.

أو كون استعمال العامّ في الباقي مجازياً.

فلا إشكال ذو شعب، والمحقق النائيني عليه السلام حيث ينكر الإرادتين فيتوجّه عليه

أحد الأمرين الأخيرين.

فظهر: أنّ الجواب الذي أجاب به المحقق النائيني عليه السلام عن شبهة إجمال العامّ

المخصّص في الباقي بعد التخصيص، لم يكن مقنعاً، مع ما فيه.

إشكالان ودفعان:

قد عرفت التقريب الذي ذكرناه لحجّية العامّ في الباقي بعد التخصيص؛ وأنّه

بعد التخصيص يستكشف أنّ الإرادة الجدّية، لم تكن متعلّقة من أوّل الأمر بما خرج

عن العامّ. ومقتضى كثرة التخصيصات في الشريعة، هو عدم جواز التمسك بالعامّ قبل

الفحص عن المخصّص، كما هو الشأن في إجراء الأصول العقلية والشرعية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة «رفع... ما لا يعلمون».

ولكن يظهر من المحقق الأصفهاني رحمته توجّه إشكاليين على ما ذكرنا، فإنّه رحمته وجّه مقال أستاذه المحقق الخراساني رحمته - وهو أنّ العموم الملقى من باب ضرب القاعدة وإتمام الحجّة - بأنّ الحجّة متفوّمة بالكشف النوعي عن الإرادة الجدّية، فله أن يجعل الإنشاء بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ بداعي إعطاء الحجّة، ويكون له من الأثر ما للإنشاء بداعي البعث الحقيقي... إلى أن قال: «إنّ الحجّة بلحاظ كاشفية الإنشاء عن كونه بداعي البعث الحقيقي، فيكون منشأً لانتزاع البعث حقيقة بالإضافة إلى كلّ واحد...».

إلى أن قال ما حاصله: أنّه بعد التخصيص حيث لم يكن بعثاً حقيقياً بالنسبة إلى الأفراد التي خرجت عن دائرة العامّ - مع كونها متعلّقةً بها في مرحلة الإنشاء - فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلاجهة جامعة تكون هي الداعي:

الأوّل: إنشاؤه بداعي البعث والتحرك الواقعي؛ وهو بالنسبة إلى الباقي.

والثاني: إنشاؤه بداعي ضرب القاعدة والقانون؛ وهو بالنسبة إلى ما خرج.

فهناك داعيان لجعل قانون واحد، وقد برهن على امتناع صدور الواحد عن

اثنين. هذا بالنسبة إلى إشكاله الأوّل.

وأما إشكاله الثاني فحاصله: أنّ الظاهر من البعث والإنشاء كونه بداعي

الانبعاث، لا لجعل القاعدة والحجّة، والظاهر من استعمال الألفاظ كونها مستعملة

في معانيها، فإذا ورد التخصيص، فيدور الأمر بين رفع اليد إمّا عن ظهور استعمال

الألفاظ في معانيها، مع حفظ ظهورها في كونه بداعي البعث الجدّي بالإضافة إلى

ما استعمل فيه؛ وهو الخصوص، أو عن مطابقة الجدّ للاستعمال وعدم كون الجدّ



مطابقاً للاستعمال، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ثمّ ورد في أصل المطلب فقال: «إنّ المخصّص المنفصل إمّا يرد قبل وقت الحاجة، أو بعدها، فإن ورد قبلها فالإنشاء وإن كان بداعي البعث جدّاً، إلاّ أنّه بالنسبة إلى موضوعه الذي يحدّده ويعيّنه بكلامين منفصلين، فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلّم إفادة مرامه الخصوصي بكلامين منفصلين، لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلاً على مرامه؛ وإن ورد بعد الحاجة فالإنشاء بداعي البعث الجدّي بالإضافة إلى الجميع، غاية الأمر يكون البعث المزبور بالنسبة إلى بعض أفراد العامّ، منبعتاً عن المصالح الواقعية الأوّلية، وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانوية؛ بحيث ينتهي أمدّها بقيام المخصّص»<sup>(١)</sup>.

وفيه أنّه يتوجّه على إشكاله الأوّل أمور:

فأولاً: أنّ مقتضى كلامه بشيء أنّه لو كان بين الداعيين جهة جامعة لأمكن ذلك، وهو منه عجيب؛ لأنّ الجامع بما هو جامع بنعت الوحدة، لم يكن موجوداً حتّى يكون مؤثراً في شيء أو متأثراً عنه.

وثانياً: أنّ الدواعي المختلفة ربما تدعو الإنسان إلى شيء واحد، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ حديث امتناع صدور الواحد عن اثنين وبالعكس، أجنبي عن أمثال المقام؛ لأنّ مجراه - كما قرّر في محله وأشرنا إليه غير مرّة - مختصّ بالواحد البسيط الحقيقي الذي لا يكون فيه شائبة التركيب أصلاً.

ورابعاً: لو عمّم مورد القاعدة، فغاية ما يمكن أن يقال هو تعميمها لمطلق العلة الفاعلية، ومعلوم أنّ الدواعي ليست من علل فاعلية الشيء، بل من غايات صدور

الأفعال، ومعنى كون الغاية علّة فاعلية للفاعل؛ هو أنّه لا يصير الفاعل مبدأ الأمر إلا لأجلها، لا أنّ الغاية مصدر فاعليته، فالغاية ما لأجلها الحركة، لا فاعل التحريك، فتدبرّ.

ويتوجّه على إشكاله الثاني أمران:

فأولاً: أنّ احتمال المجازية بمجرد استعمال العامّ في الخاصّ، غير صحيح؛ لما مرّ مستوفياً وأشرنا إليه آنفاً من أنّه ليست المجازية باستعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له.

وثانياً: أنّه لو سلّمت المجازية لا تكون هناك علاقة مصحّحة.

وبالجمله يشترك الاستعمال المجازي مع الاستعمال الحقيقي في أنّهما يستعملان فيما وضعا له بلا تفاوت بينهما أصلاً، وإنّما التفاوت في تطبيق المعنى المستعمل فيه على المصداق الحقيقي والادعائي، ومن المعلوم أنّه لا مصحّح للادعاء في أمثال المقام، فمعه لا يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور الاستعمالي وبين رفعها عن الظهور الإنشائي في كونه بداعي البعث الحقيقي، فتدبرّ.

ذكر وتعقيب

قد أجاب المحقّق العراقي رحمته عن الشبهة بما حاصله: أنّ العامّ وإن كان له ظهور واحد ودلالة فاردة، ولكن حيث إنّ شأن الحكاية والمرآتية جذب لون محكيها؛ لكونها فانية في معناها، ولذا يجذب الحاكي لون المحكي والمفني فيه، ويكون قبيحاً بقبح المعنى، وحسنه بحسنه، فإذا كان المحكي متعدّداً كانت الحكاية متعدّدة، فالعامّ حيث أنّه يحكي عن مصاديق متعدّدة تحته، لذا يكون بمنزلة حكايات متعدّدة، ومجرد رفع اليد عن بعض تلك الحكايات عن الحجّية بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن

حكايته عن البقية، فغاية ما تقتضيه القرينة المنفصلة، رفع اليد عن حجّية الأعلى. هذا في المخصّص المنفصل.

ويؤيد ما ذكرنا ملاحظة القرائن المتصلة والمخصّص المتصل؛ لأنّه من الممكن أن لا يكون ظهور العامّ في الباقي، من جهة القرينة، بل يستند إلى وضعه الأوّلي، غاية الأمر تمنع القرينة عن إفادة الوضع الأعلى الثابت من الظهور، فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الأخرى دونها بحاله. فعلى أيّ تقدير لا يضرّ تخصيص العامّ بحجّيته في الباقي، انتهى موضعاً<sup>(١)</sup>.

وفيه أوّلاً: أنّ فناء اللفظ في معناه وجذب اللفظ لونه محكيّه، كلام غير وجيه أشبه بالخطابة، وقد مضى الكلام فيه في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ومنشأ ذلك توهم تنفّر الطبع عند سماع بعض الألفاظ، واستباح ذكر بعضها الآخر، مع أنّ ذلك إنّما هو لأجل الانتقال إلى معناه القبيح المنتقل إليه من اللفظ، لا بمجرد سماع اللفظ، وإلا يلزم أن يتنفّر الجاهل باللغة من سماعه أيضاً، وهو كما ترى. فتعدّد المحكي لا يوجب تعدّد الحكاية بعد كون الحكاية عنواناً بسيطاً، فلفظ العامّ بعنوان واحد وحكاية فاردة، يحكي عن الكثير، فإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل - كما هو المفروض - لم تبقَ حكاية بالنسبة إلى غيره.

وثانياً: أنّه لو سلّم حديث سراية لون المحكي إلى اللفظ المحاكي، فإنّما هو فيما إذا كان للمحكي كثرة، وهنا لم يكن كذلك؛ لأنّ معنى «كلّ عالم» مثلاً واحد لا كثير، نعم ينطبق هذا المعنى الواحد على الكثير، فتدبر.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من مراتب الظهور في المخصّص المتصل ممنوع؛ بداهة أنّ

كلّ لفظ في المخصّص المتصل، مستعمل في معناه، والمحدودية إنّما أُفيدت لأجل القيود والإخراج بالاستثناء، فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله «العالم إلّا الفاسق» مثلاً، يستغرق المدخول المركّب من المستثنى منه والمستثنى؛ من غير أن يكون الاستثناء مانعاً عن ظهوره، لعدم ظهوره إلّا في استغراق المدخول أيّ شيء كان، ولو فرض أنّ القيد أو الاستثناء يمنعان عن ظهوره، صار الكلام مجملاً؛ لعدم مراتب الظهور، وهو واضح، فتدبّر.

## المبحث الثاني

### في تخصيص العام بالمخصّص المجمل

ظهر لك ممّا ذكرناه في المبحث السابق حجّية العام المخصّص في الباقي، وهو على إجماله - كما إذا كان المخصّص مبيّناً مفهوماً ومصداقاً - لا كلام ولا إشكال فيه. ولكن حيث إنّ المخصّص ذو شؤون مختلفة، فربما يوجب إجمالاً في العام، فينبغي عطف عنان المقال إليه.

فنقول: إنّ المخصّص المجمل من حيث المفهوم تارة: يكون دائراً بين الأقلّ والأكثر، وأخرى: بين المتباينين، وعليهما إمّا يكون متصلاً بالعام، أو منفصلاً عنه، ثمّ إنّ التخصيص إمّا لبيّ، أو غير لبيّ، وعلى جميع التقادير إمّا تكون الشبهة مفهومية، أو مصداقية، فالكلام يقع في موارد:

### المورد الأوّل

#### في المخصّص اللفظي المتصلّ المجمل من حيث المفهوم

المخصّص المتصلّ المجمل من حيث المفهوم، قد يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا شكّ في كون الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعمّ منه ومن مرتكب

الصغيرة، أو بين المتباينين، كما إذا استثنى من العالم زيداً، واحتمل كون المراد منه زيد بن عمرو، أو زيد بن خالد.

والحقّ سرّاية الإجمال إلى العامّ، فلا يكون العامّ عند ذلك حجّة، لا لأجل احتمال استعمال لفظ العامّ في غير ما وضع له؛ لما عرفت من أنّه لا مجاز في الباب، بل لأجل أنّه لا يصحّ الاحتجاج بأصالة العموم إلّا بعد تمامية أمور، منها مطابقة الجّد للاستعمال، وهي متوقّفة على تمامية الكلام، والصبر إلى إلحاق المتكلّم ما يشاء، يوجب إجمالاً في الكلام في مفروض البحث، فلا يوجب ذلك أن يكون ظهور مجموع الجملة معتبراً في ظهور مفرداتها؛ لأنّ المراد من الصبر إلى تمام الجملة، هو عدم صحّة الاحتجاج بمفردات الكلام حتّى تتمّ الجملة، والمفروض أنّه بتامها لا يطابق الجّد الاستعمال، فيحصل إجمال في الكلام.

وبعبارة أوضح: ليس مدار احتجاج المولى على العبد وبالعكس، هو الظهور اللفظي فقط؛ بحيث لو تمّت أصالة الحقيقة مثلاً لتمّ الاحتجاج، بل يحتاج إلى أصل آخر عند العقلاء في الاحتجاج؛ وهو أصالة الجّد، ومعناه أنّ المتكلّم بعد ما كان بصدد التفهيم وإلقاء المعنى جديّاً لا هزليّاً، ولم تقم قرينة على عدم إرادة ما انعقد عليه الظهور اللفظي، فيحكم عند العقلاء بتطابق جدّه للاستعمال، فإذا قامت قرينة على الخلاف، يحكم بعدم الجّد بالنسبة إلى ما قامت القرينة عليه، وبعدم المطابقة في خصوص ما قامت القرينة عليه، وأنّ الاستعمال بنحو العامّ مثلاً لمصلحة التقنين، فإذا كانت القرينة القائمة على الخلاف مجمّلة، فلا يكاد تحرز مطابقة الجّد للاستعمال، فتدبر.

## المورد الثاني

### في المخصّص اللفظي المنفصل المجمل من حيث المفهوم

لو كان المخصّص المنفصل مجملاً مفهوماً ومردداً بين الأقلّ والأكثر، فقال شيخنا العلامة الحائري رحمته: «إنّه إن صارت عادة المتكلّم على ذكر المخصّص منفصلاً، يكون وزان المنفصل في كلامه وزان المتصل في كلام غيره، فكما أنّه في المتصل يجب إحراز عدمه في كلام غيره من المتكلّمين حتّى يتمسّك بالعموم، فكذلك يجب إحراز عدم المنفصل هنا، فيلزم الإجمال؛ لعدم إحراز عدمه»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ غاية ما يقتضيه مقاله رحمته عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، وهو كلام حسن في بابه، ونحن أيضاً نقول به، ولكن أين هذا من سراية إجمال المخصّص إلى العامّ، كما هو مفروض البحث؟! بداهة أنّ ظهور العامّ لا ينثلم لأجل جريان تلك العادة؛ لعدم تطرّق التردّد والإجمال بذلك إلى حرّيم الظهور الاستعمالي.

نعم، لما لم يجز التمسّك به - لعدم إحراز ذلك الأصل العقلائي؛ أي تطابق الجدّ مع الاستعمال - قبل الفحص، لا يكون ذلك الظهور المنعقد حجّة إلا بعد الفحص.

والذي سهّل الخطب رجوعه رحمته عنه في الدورة الأخيرة، فلاحظ<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقّق النائيني رحمته: «سقطت حجّية العامّ في خصوص الأقلّ المتيقّن تخصّيصه، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر فباق على حجّيته، وأصالة العموم جارية فيه،

١ - الدرر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٥.

٢ - نفس المصدر: ٢١٥، الهامش ١.

فبعد أن قال: «أكرم العلماء» ورد «لا تكرم فساق العلماء» وتردّد «الفاسق» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة سقط العامّ عن الحجّية؛ للعلم بخروجه على كلّ حال، وأمّا بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فيشكّ في خروجه، ومقتضى أصالة العموم عدم خروجه. وتوهّم: أنّ الخارج هو عنوان «الفاسق» لا خصوص مرتكب الكبيرة، والعامّ ليس كبرى كليّة بالنسبة إلى عنوان «الفاسق» للعلم بخروج هذا العنوان عن العامّ، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى من شكّ في دخوله تحت عنوان «الفاسق».

فاسد؛ لأنّ الخارج ليس مفهوم «الفاسق» بل واقع الفاسق، وحيث لم يعلم أنّ مرتكب الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي، يشكّ لا محالة في تخصيص العامّ واقعاً بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذٍ هو أصالة العموم<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه يُنْبِتُ إن أراد بـ«واقع الفاسق» في قوله في دفع التوهّم: «إنّ الخارج ليس عنوان الفاسق، بل واقع الفاسق» وهو الأفراد الخارجية، فيلزم كون التخصيص مخرجاً للأفراد، لا الأنواع والعناوين، مع أنّه يُنْبِتُ مصرّاً على بطلان التخصيص الأفرادي، وإن كان المراد الفاسق الواقعي لا المشتبه - كما هو الظاهر من العناوين المأخوذة موضوعاً للأحكام - فحينئذٍ يكون هو عنواناً لا غير، فعه يلزم تعنون العامّ به، فيصير الموضوع ذا جزأين.

والحقّ: أنّه لا يسري إجمال التخصّص إلى العامّ، بل يتمسك به في موارد الشكّ؛ لأنّ الخاصّ المجمل ليس بحجّة في موارد الإجمال، ولا يعقل رفع اليد

١ - فوائد الأصول ١: ٥٢٤.



عن الحجّة بما ليس بحجّة. ولا يقاس المقام بالمخصّص المتصل من جهة سراية إجماله إلى العامّ؛ لأنّه لم ينعقد هناك ظهور بعد للعامّ إلاّ في المعنويّ بالعنوان المجمل، بخلافه هنا، فإنّ الظهور قد استقرّ وتمّ على عنوان «الكلّ» و«الجميع» ولا يجوز رفع اليد عن الظهور الثابت إلاّ بالمقدار المتيقّن<sup>(١)</sup>، فيجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المفهومية للمخصّص المنفصل. هذا إذا كان المخصّص المجمل المنفصل مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

وأما إذا كان مردّداً بين المتباينين، فالحقّ أنّ إجماله يسري إلى العامّ حكماً، ومعنى السراية الحكمية هو أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في واحد منهما، مع كون العامّ حجّة في واحد معيّن واقعاً، ولا بدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي، والسرّ في ذلك هو أنّه بعد الظفر بالمخصّص الكذائيّ، لا متيقّن في البين حتّى يؤخذ به ويترك المشكوك فيه، كما كان في الأقلّ والأكثر، بل كلاهما في الاحتمال متساويان، فلا محيص إلاّ من إجراء قواعد العلم الإجمالي.

فحينئذٍ لو كان المخصّص بلسان التحريم وظاهراً في حرمة مورده، وكان مقتضى العامّ الوجوب، فيكون المقام من دوران الأمر بين المحذورين، وإن كان المخصّص بلسان الترخيص ورافعاً لكلفة الوجوب عن مورد التخصيص، فلازمه إكram كلا الرجلين - مثلاً - حتّى يتيقّن بالبراءة.

١ - قلت: تلقينا من سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في الدورة السابقة: أنّه لو كان المخصّص الكذائيّ وارداً بلسان الحكومة على نحو الشرح والتفسير - كما إذا قال: «المراد من العلماء هو غير الفسّاق» أو «إنّ الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم» - فحيث إنّه مبين ومفسّر للعامّ فكأنّه مخصّص متصل، فلا يمكن القول بصيرورة العامّ معنوياً بذلك. ولكن مع ذلك فالمسألة بعد محلّ إشكال. [المقرّر حفظه الله]

### المورد الثالث

في المخصّص اللفظي المتصل أو المنفصل المجمل بحسب المصداق

حكم الشبهة المصداقية للمخصّص المتصل المبيّن

الحقّ كما عليه الأصحاب، هو أنّه لو كان مفهوم المخصّص مبيّناً وكان متصلاً بالكلام - سواء كان إخراجاً بالتوصيف، أو بالاستثناء؛ لأنّ الظاهر أنّ الاستثناء كالتوصيف - فلا يجوز التمسك بالعامّ في فرد شكّ في انطباق عنوان المخصّص عليه مع إحراز كونه مصداقاً للعامّ، كما إذا قيل: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، أو «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» وشكّ في زيد العالم أنّه عادل، أو غير فاسق.

ولعلّ الوجه في ذلك، هو عدم انعقاد الظهور إلاّ مضيّقاً، لا بأن يكون العامّ مستعملاً في غير العموم، بل لأجل أنّ لفظة «كلّ» لم توضع إلاّ لتكثير مدخولها؛ كائناً ما كان، فإن كان مطلقاً فطلق، وإن كان مقيداً فمقيد، فقوله: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» يدلّ على أنّ الموضوع لوجوب الإكرام، الأفراد العدول من العلماء، أو غير الفساق منهم، مع انحفاظ كلّ من الدوالّ والمداليل بحاله، فكلّ من الموصوف والصفة والتوصيف يدلّ على معناه، فلا ينعقد الظهور بالنسبة إلى غير العادل أيضاً؛ حتّى ينقدح احتمال التعارض البدوي المرتفع بأدنى تأمل بين الصدر والذيل، كما كان ينقدح ذلك في المخصّص المنفصل، بل لا يوجد إلاّ مضيّقاً، فما لم يحرز كونه عالماً عادلاً أو غير فاسق، لا يتوجّه الحكم نحوه البتّة.

فظهر: أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص المتصل المبيّن

المفهوم، ولم يختلف فيها أحد.

### حكم الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل المبيّن

وأما الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل المبيّن المفهوم، فاختلف في جواز التمسك بالعامّ في ذلك، والحقّ عندنا عدم الجواز أيضاً، كما لم يجز في متصلها؛ وذلك لأنّنا قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ صحّة احتجاج المولى على العبد وبالعكس، ليست بمجرد تامة أصالة الحقيقة وانعقاد الظهور للكلام، ولذا لا يصحّ الاحتجاج بكلام من جرت عاداته على المزاح والدعابة مع إحراز الظهور وجريان أصالة الحقيقة، بل لا بدّ من إحراز مطابقة إرادته الجدّية للاستعمالية، فإن كانت في البين قرينة على الخلاف، يحكم بعدم الجدّ بالنسبة إلى ما قامت القرينة عليه، وعدم تطابقه للاستعمال؛ وأنّ الاستعمال بنحو العامّ مثلاً كان لمصلحة التقنين، فعلى هذا إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» ولم يتصل به مخصّص، يحكم بأنّ إرادة المولى تعلّقت بوجود إكرام كلّ فرد فرد من العلماء، ثمّ إذا عثر على مخصّص منفصل نحو «لا تكرم الفسّاق منهم» يحكم بعدم تطابق جدّه لاستعماله؛ من دون انثلام لظهور شيء من تلك الدوالّ أصلاً، ولكن حيث إنّ أصالة الجدّ في المخصّص أقوى من أصالة الجدّ في العامّ، يحكم بتقدّمها عليها. هذا هو السرّ في تقديم الخاصّ على العامّ، لا لكون الخاصّ أظهر من العامّ، فضلاً عن كونه نصّاً؛ لعدم التفاوت فيما يرجع إلى اللفظ ودلالته بالنصّ أو الظهور منها أصلاً.

ولا يذهب عليك: أنّ الكلام إنّما هو في العامّ والخاصّ، لا المطلق والمقيّد؛ أي فيما علّق الحكم لكلّ فرد من العامّ ثمّ أخرج عدّة من أفراده من تحته، لا فيما علّق الحكم بعنوان ثمّ قيّد ذلك العنوان بعنوان كالعالم والعالم العادل؛ لما أشرنا أنّ مسألة العامّ والخاصّ غير مربوطة بمسألة المطلق والمقيّد.

والحاصل: أنّ تمامية الحجّية ليست بالظهور اللفظي فقط؛ لعدم الاعتداد به مع القطع به واليقين باستعماله في معناه الحقيقي، فضلاً عن إحرازه بأصالة الحقيقة، بل هو بتطابق الجدّ مع الاستعمال وبعد ورود المخصّص يستكشف أنّ استعماله في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص، وبين عدم كونه مصداقاً له، ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين.

فظهر: أنّ التمسك بذيل أصالة الجدّ، إنّما ينفع في مورد شكّ في الجدّ وعدمه، وأمّا إذا شكّ في جريان أصالة الجدّ - كما في المقام - فلا موضع إلاّ لعدم الحجّية، كما هو الشأن في أصالة الحقيقة، فإنّه إنّما يتمسك بها في إحراز ما إذا شكّ في الحقيقة وغيرها، لا فيما إذا كانت الأصالة مشكوكة، نظير ما إذا شكّ في تحقّق بناء العقلاء بنفسه في مورد، فإنّه لا سبيل إلى إحرازه، نعم إذا شكّ في أمر يعتاده العقلاء، يسهل إحرازه بنائهم، وكم له من نظير!!

فلخصّص المقال: أنّ الجدّ في العامّ قبل الظفر بالمخصّص، كان بالنسبة إلى كلّ عالم؛ أي الكثرة الإجمالية، كما كان كذلك بالنسبة إلى كلّ فاسق من العلماء، وبتقديم الثاني على الأوّل يصير المحصّل واللبّ، هو انحصار الجدّ في العالم العادل، فيشكّ في اندراج هذا الفرد المشكوك وعدمه، فلا وجه للتمسك بالعامّ، كما لا وجه للتمسك بالخاصّ.

وقد انقدح ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الشبهة المصدقية للمخصّص المتصل والمنفصل؛ والقول بعدم جواز التمسك بالعامّ في الأولى، دون الثانية؛ بزعم أنّ الظهور في الأولى لم ينعقد إلاّ مضيقاً؛ وهو العالم غير الفاسق، بخلاف الثانية، فإنّه بعد الانعقاد وتامة الحجّية، غير مفيد.

كما انقدح ضعف ما يظهر من المحقّق العراقي رحمته الله حيث قال: «إنّ النكتة الوحيدة

في الاحتجاج هو الظهور» ثمّ أفاد في وجه التمسك بالعامّ في مفروض المسألة، أنّ ورود المخصّص المنفصل، إنّما أوجب ابتلاء ظهور العامّ بالنسبة إلى الحكم، لا الموضوع؛ لانعقاد ظهوره بالنسبة إلى جميع ما يندرج تحته، فيبقى ظهوره بالنسبة إلى الفرد المشكوك اندراجه تحت العامّ بحاله، فينحدر حكمه نحوه<sup>(١)</sup>.

وجه الضعف: أنّ مجرد الظهور اللفظي مع القطع به غير مفيد، فما ظنك بإحرازه بأصالة الحقيقة؟! نعم لو انضمت إليه أصالة الحدّ يتمّ الاحتجاج.

### ذكر وتعقيب

للمحقّق النائيني رحمته كلام في وجه عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية، حاصله: أنّ ذلك في القضية الحقيقية واضح؛ لأنّ مقتضى أصالة العموم قبل العثور على المخصّص، هو أنّ عنوان العامّ تمام الموضوع للحكم الواقعي، ولا يدخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العامّ، وبعد ورود التخصيص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع، ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، فالموضوع لوجوب الإكرام عند ورود «لا تكرم فسّاقهم» بعد قوله: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق، فلا بدّ من إحراز الموضوع بكلا جزئيه، ولا يكاد يمكن إحراز ذلك بالتمسك بالعامّ، كما لم يكد ذلك فيما إذا شكّ في كونه فرداً للعامّ؛ لأنّ كلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل إنّما يكون متكفلاً لإثبات الحكم على فرض وجود موضوعه.

وبالجملة: الحكم في القضية الحقيقية، مترتب على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيات، لا على الأفراد، فكيف يمكن إحراز حال الفرد المشتبه بالعامّ؟!

وأما في القضية الخارجية، فربما يتوهم صحّة التمسك فيها بالعام؛ بلحاظ أنّ الحكم فيها يرد ابتداءً على الأفراد بلا توسّط عنوان.

ولكنّ الإنصاف: أنّه في الخارجية أيضاً لا يجوز التمسك بالعام؛ لأنّ كيفية استعمال العامّ والخاصّ في الخارجية على نهج الاستعمال في الحقيقية، ولا يكون الاستعمال في الخارجية على غير نحو الاستعمال في الحقيقية، والفرق إنّما هو من جهة أخرى، كما أشرنا.

ولا ينتقض ما ذكرناه في الخارجية بمثل قوله: «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعة، وبعد ذلك قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعة من تلك الجماعة التي أشار إليها أولاً، ثمّ شكّ في شمول «هؤلاء» الثاني لبعض ما شمله «هؤلاء» الأوّل، لأنّه لا إشكال في الأخذ بما شمله «هؤلاء» الأوّل فيما عدا المتيقّن خروجه، وإدراج المشكوك في الإشارة الأولى في وجوب إكرامه، لأنّ المثال المذكور من قبيل كون المخصّص مجملاً مفهوماً، لا مصداقاً، لرجوع الشكّ فيه إلى أصل وقوع الإشارة الثانية بالنسبة إلى المشكوك من حيث تردّد مقدار الإشارة<sup>(١)</sup>.

وفيه أولاً: أنّا قد أشرنا إلى أنّ الحكم في العامّ لم يتعلّق بعنوان «العالم» مثلاً حتّى يصير موضوع الحكم بعد التخصيص بـ «لا تكرم فساقهم» العالم غير الفاسق، أو العالم العادل، بل الحكم فيه تعلّق على الأفراد على نعت الإجمال؛ أي تعلّق على الكثرة الإجمالية، وبإضافته إلى العالم مثلاً يفيد كثرة هذه الطبيعة، وبعد التخصيص يفيد كثرة العالم غير الفاسق، أو كثرة العالم العادل، ولا يوجب هذا تغييراً في حريم لفظة «كلّ»؛ فما أفاده أجنبي عن المقام.

ولكنّه حسن في نفسه مربوط بباب المطلق والمقيّد، فتدبّر.

وثانياً: أنّه ظهر بما ذكرنا أنّه لا فرق في ذلك بين القضية الحقيقية والخارجية أصلاً؛ من حيث إنّ الحكم فيها معلق على الأفراد على نعت الإجمال، فما ذكره عليه السلام أولاً في التفرقة بين الحقيقية والخارجية، ثمّ إثبات التسوية بينهما من حيث الاستعمال، إتعاب للنفس من غير وجه.

وثالثاً: أنّ قوله عليه السلام: «إنّ الحكم في الحقيقية يترتب على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق عليه» غير سديد؛ لأنّ العنوان بما هو لا يكاد يمكن أن يكون مرآة للخصوصيات الفردية، وإنّما يحكي عن نفس الطبيعة بلا خصوصية فردية. ورابعاً: أنّه لو أوجب التخصيص تعنون العامّ، يلزم أن يرى سراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ، مع أنّه غير ملتزم به.

وخامساً: أنّ لازم مرآيته لما ينطبق عليه، هو أن تكون الأفراد موضوعاً للحكم، فإنّ المحكوم عليه على ذلك هو المرئي، لا المرأة؛ وهذا منافٍ لقوله عليه السلام: «إنّ تمام الموضوع في العامّ قبل التخصيص هو طبيعة العالم، وبعد التخصيص العالم غير الفاسق، أو العالم العادل» فيين كلاميه تهافت، فتدبّر.

ولا يخفى عليك ما في توهم: أنّ «أكرم كلّ عالم» مثلاً حيث أنّه لم يتعلّق بالعنوان، فينحلّ إلى قضايا شخصية عديدة بعدد رؤوس العلماء.

وذلك لأنّ لفظة «كلّ» تدلّ على الكثرة الإجمالية، لا التفصيلية، وبإضافتها إلى «العالم» مثلاً تفيد تكثير تلك الطبيعة إجمالاً، ولا تكون لتلك الجملة إلاّ ظهور واحد لا انحلال فيه أصلاً.

وبالجملة: العامّ الأصولي برزخ بين القضية الطبيعية، والقضية الدالّة على الكثرات تفصيلاً؛ لأنّه علق الحكم فيها على الكثرة الإجمالية، وبتخصيص واحد تخرج كثرات، فـ «أكرم كلّ عالم» مثلاً قضية واحدة يراد منها - بإرادة واحدة تشريعية -

إكرام كلِّ عالم، لا المجموع من حيث المجموع، ولا ينحلُّ إلى قضايا عديدة، وإلا يلزم أن يكون في قول القائل: «كلُّ نارٍ باردة» إخبارات كاذبة متظافرة بعدد النيران المحقّقة والمقدّرة، لا خبر واحد، والوجدان وفهم العرف والعقلاء، شهود صدق على خلافه.

سرّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل المرّد مفهوماً

إذا تحقّق لك سرّ عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل المبين المفهوم، فحان وقت التنبيه على سرّ جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص المنفصل إذا كان مرّد المفهوم؛ والسرّ هو أن أصالة الجّد وتطابق الجّد للاستعمال، ليست ممّا تعرّض له الكتاب العزيز والسنة؛ حتّى يتمسك بإطلاق الآية أو الرواية أو عمومها في الحكم بجريانها حتّى في الجملات المفهومية ونحوها، بل هي من الأصول العقلانية المعتمد عليها في محاورات أهل العرف وأنظمتهم، فلا بدّ من ملاحظة ما بنوا واستقرّوا عليه، ومن المعلوم أن اعتمادهم وبناءهم عليها، إنّما هو في مورد يكون الظهور اللفظي بحاله، ويشكّ في تطابقه للجّد، وأمّا في مورد لا يكون هناك من الظهور عين ولا أثر، فلا مسرح ولا موضع لها أصلاً، ولذا لا تجري في الألبان والمعتميات، كما لا تجري في الرموز والإشارات الخفية، نظير فواتح السور، فإنّها رموز بينه تعالى وبين رسوله الأكرم ﷺ فلا مجرى لها في موارد الإجمال المفهومي، فلا بدّ هناك من الأخذ بالقدر المتيقّن.

فعلى هذا لا تجري أصالة الجّد فيما إذا كان المخصّص المنفصل مجملاً، بل تنحصر في العامّ وحده، فلا وجه لرفع اليد عن أصالة الجّد في العامّ بالنسبة إلى الفرد المشكوك كونه مصداقاً للخاصّ الجمل؛ بداهة أن رفع اليد عنها عند ذلك، رفع لليد عن الحجّة بلا حجّة.



ولتوضيح المقال نقول: ربما يشتهه ويختلط الوجدان بالحجّة فيقال: بعد ورود «أكرم العلماء» مثلاً و«لا تكرم فسّاقهم» يقطع بعدم وجوب إكرام فسّاقهم وخروجهم عن إكرام العلماء، وينحصر الوجوب في إكرام العالم غير الفاسق، أو العادل، فإن كان الخاصّ مجملاً مفهوماً يصير العامّ المخصّص مجملاً أيضاً؛ لأنّه يشكّ في وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة، لعدم اتضاح مفهوم الفاسق.

وفيه: أنّنا قد أشرنا إلى أنّ الأصول العقلائية المعتمد عليها في المحاورات العرفية - ومنها أصالة تطابق الجدّ للاستعمال - ليست منصوطة في الشريعة المقدّسة حتّى يؤخذ بإطلاقها أو عمومها، بل لا بدّ فيها من المراجعة إلى بنائهم وما استقرّوا عليه، ومن المعلوم أنّ بناءهم مقصور على موارد الظهور، فيحكمون بتطابق الجدّ للاستعمال فيما إذا كان للفظ ظهور استعمال، وأمّا فيما لا ظهور له أصلاً فلا، ففي المخصّص المبيّن المفهوم استقرّ فيه تمام مراحل الحجّية، ومنها تطابق الجدّ مع الاستعمال فيه، وتحقّق أيضاً في العامّ تمام مراحل الحجّية، ويحتجّ بكلّ منهما، فتكون هنا حجّتان: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم» وحيث إنّ الحجّة الثانية مقدّمة على الأولى - كما هو واضح - فتخصّص الأولى بها، وتخصيصها يستكشف أنّ الإرادة الجدّية فيها لم تتعلّق بمقدار الخاصّ، فالفرد المشكوك كونه مصداقاً للخاصّ، يشكّ في كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّية لحكم العامّ المخصّص، فحيث لا ترجّح في البين فلا يكاد يصحّ التمسك بالعامّ.

وأما المخصّص المرّد المفهوم، فحيث إنّّه لم تجر فيه أصالة تطابق الجدّ مع الاستعمال، لذا تكون أصالة الجدّ في العامّ سليمة بلا معارض، فيصحّ التمسك بها لتعيين حال الفرد، فحصل الفرق بينهما، فتدبّر واغتنم.

تقريب لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وردّه

إنّ المحقّق العراقي رحمته بعد أن نفى بعض الوجوه المستدلّ بها على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية قال: «والذي ينبغي أن يقال: هو أنّ الحجّية بعد ما كانت منحصرة بالظهور التصديقي المبني على كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، فإنّما يتحقّق مثل هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلم بإبراز مرامه باللفظ، وهو فرع التفات المتكلم إلى ما تعلق به مرامه، وإلا فمع جهله به واحتماله خروجه عن مرامه، فكيف يتعلّق قصده بلفظه وإبرازه؟! ومن المعلوم أنّ الشبهات الموضوعية طرّاً من هذا القبيل. ولقد أجاد شيخنا الأعظم فيما أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان. ومرجع هذا الوجه إلى منع كون المولى في مقام إفادة المرام بالنسبة إلى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه، فلا يكون الظهور حينئذٍ تصديقاً كي يكون واجداً لشرائط الحجّية»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ الاعتبار في مقام إعطاء القانون أو الإخبار بجملة كليّة، إنّما هو إفادة الكبرى الكليّة، فإذا قام عنده البرهان على أنّ كلّ نار حارّة، يمكنه التصديق به من دون احتياج في ذلك إلى استقراء النيران في العالم، والأمر في الإنشاء أيضاً كذلك؛ فإنّ المقنّن يرى أنّ الوفاء بالعقد مثلاً، له مصلحة اجتماعية مثلاً، فيوجب الوفاء بكلّ عقد من دون ملاحظة الأفراد واستقراءها.

وبالجملة: من أخبر عن كبرى كليّة أو أنشأ حكماً على موضوع كليّ، لم يتعلّق غرضه بالأفراد الخارجية، بل لا يمكن أن يتعلّق بها؛ لأنّ القضية المحكية الإخبارية - كقولك: «كلّ نار حارّة» - لا تحكي إلاّ عن عنوان كليّ، ولا يعقل أن يتعلّق غرضه

١ - مقالات الأصول ١: ٤٤٣.

وإرادته بأكثر ممّا تدلّ عليه تلك الجملة. وكذا القضية الإنشائية - كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ - لا تدلّ إلا على وجوب الوفاء بكلّ عقد.

وبعبارة أخرى: أنّ المخبر إذا قال: «كلّ نار حارّة» فلا يكون بصدد بيان أنّ هذه نار، وتلك نار... وهكذا؛ لخروج بيان الصغريات عن غرض المخبر، ولا يكون في مقام الدلالة ما يحكي عنها.

وكذا الأمر في الإنشاء، فإنّ من قال: «أكرم كلّ عالم» ليس بصدد أزيد من إفادة وجوب إكرام العلماء، وأمّا أنّ العالم من هو؟ فلا، بل يمنع أن يكون بصدد إفادته بعد انحصار غرضه في إفادة الحكم؛ لأنّه لم يكن بيان الصغرى وضعاً ولا رفعاً بيده. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ التفات المتكلم إلى الأفراد وتشخيص الأفراد عند إعطاء الضابطة والقانون، غير لازم؛ من غير فرق في ذلك بين الأفراد المقطوع بها والمشكوكة، بل اللازم عند ذلك هو إحراز كون الأفراد الواقعية من العنوان الكلّي، محكومة بهذا الحكم، فمثلاً لا بدّ لمن قال: «أكرم كلّ عالم» من تشخيص أنّ كلّ فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب، وأمّا أنّ زيدا مثلاً عالم أم لا، فلا تعرّض له، ولذا يصحّ منه ذلك وإن اشتبّه عليه جميع أفراد العلماء، فلا يمكن تشخيص حال الموضوع من إعطاء القاعدة الكلّية، وليس ذلك لعدم التفاته وعلمه، فإنّ التفاته وعدمه غير مربوط بها، ويكون كالحجر إلى جنب الإنسان.

وبعبارة أخرى: لا يدلّ «أكرم كلّ عالم» دلالة عقلية ولا لفظية ولا طبيعية، على أنّ زيدا مثلاً عالم، فعدم تشخيص الفرد لعدم المعقولية، لا لعدم العلم.

ولازم قوله ﷺ: «إنّ الظهور التصديقي إنّما يتحقّق في فرض تعلق قصد المتكلم بإبراز مرامه باللفظ، وهو فرع التفاته إلى تعلق مرامه به»، هو عدم حجّية العامّ بالنسبة إلى فرد من أفراد العلماء معلومها ومشكوكها، لما عرفت من أنّه لا يعقل

أن يكون بصدد بيان الأفراد الخارجية، ولا تكون الأفراد الخارجية ملتفتاً إليهما.  
 فظهر: أن الوجه الذي أفاده عليه السلام لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية،  
 غير وجيه.

هذا مضافاً إلى أن لازم ما ذكره في عدم الجواز، هو أنه لو اشتبه حال الفرد  
 عند المولى وتردد في كون زيد عادلاً أم لا، أو اعتقد أنه فاسق، ولكن العبد أحرز  
 عدالته، أن لا يجب إكرامه، ولا أظن التزامه به. ولو التزم به فلا يكون وجيهاً؛  
 لأنه لا يعد العبد عند ترك إكرامه، معذوراً وإن اعتذر بأن المولى لم يكن في مقام  
 البيان بالنسبة إلى المشكوك فيه، ألا ترى أنه إذا قال المولى لعبده: «أنقذ ابني من  
 الغرق» فغرق ولده وعلم بذلك عبده، ولكن المولى اعتقد أن الغريق عدوه، فيجب  
 عليه إنقاذه، ولا يجوز له ترك إنقاذه معتذراً بأن المولى لم يكن في مقام البيان  
 بالنسبة إليه. بل على العبد الإنقاذ وإن نهى المولى عن إنقاذه؛ فيما إذا تمكّن العبد  
 من إنقاذه مع نهيته.

فظهر مما ذكرنا: أن علم المولى وجهه بالموضوع، غير دخيل في موضوع  
 الإطاعة وصحة الاحتجاج وعدمها، وإنما ذلك وظيفة العبد، فكل ما أحرز العبد  
 أنه موضوع لحكم المولى، يجب عليه إطاعته، وإلا يكون معذوراً. هذا كله في  
 أصل مقاله.

وأما نسبة ما ذكره إلى شيخنا الأعظم عليه السلام فالذي بيالي - حسبما رأيت التقريرات  
 سابقاً<sup>(١)</sup> أن الشيخ الأعظم عليه السلام بصدد بيان ما اخترناه، لا ما اختاره عليه السلام والله العالم.

١ - قلت: هذا ما أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في هذه الدورة، ولم تكن التقريرات  
 حاضرة لديه، ولكن الذي تلقيناه منه - دام ظلّه - في الدورة السابقة ولعلّ التقريرات كانت

## تقريب آخر لجواز التمسك في الشبهة المصدّقية للمخصّص ودفعه

ربما يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية للمخصّص المنفصل بتقريب - قال شيخنا العلامة الحائري رحمته: «إنّه غاية ما يمكن التقريب في ذلك - هو أنّ لكلّ واحد من العمومات، عموماً أفرادياً، وإطلاقاً أحوالياً، مثلاً إنّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلّ بعمومه الأفرادي على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، وبإطلاقه على سراية الحكم إلى كلّ حالة من الحالات التي تفرض للموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، كما أنّه من جملة حالاته كونه معلوم العدالة، أو معلوم الفسق، ويقول: «لا تكرم الفساق من العلماء» قد علم خروج معلوم الفسق عنهم، ولا يعلم خروج الباقي، فقتضى أصالة العموم والإطلاق بقاء المشكوك تحت العامّ»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى: أنّ هذا الوجه أسوأ الوجوه التي أشرنا إليها في خلال البحث، وفيه

→ حاضرة لديه آنذاك: هو أنّ الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه ذهب إلى أنّ التمسك بالعامّ، لا بدّ وأن يكون بعد تمامية الدلالة التصديقية، وإنّما يتمّ ذلك فيما إذا كان المولى بصدد بيان شمول الحكم لجميع الأفراد، ولم يتمّ ذلك بعد التخصيص، فعدم جواز التمسك بالعامّ حينئذٍ على مذهب الشيخ أعلى الله مقامه باعتبار أنّ المولى لم يكن بصدد إفهام شمول «أكرم العلماء» لجميع أفراد العلماء وإن لم يكونوا عدولاً.

وبعبارة أخرى: لم يكن المولى بصدد بيان حكم الأفراد الخارجية حتّى يصحّ التمسك فيها به، فعلى هذا يصحّ من المولى أن يقول: «أكرم كلّ عالم» مع عدم إحرازه وجود العالم خارجاً. ومن المعلوم أنّ هذا غير ما أفاده المحقّق العراقي رحمته ويقرب ممّا ذكره الأستاذ.

والأمر بعد محتاج إلى التأمل، وينبغي المراجعة إلى التقارير. [المقرّر حفظه الله]

١ - أنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٦، تشریح الأصول: ٢٦١ / السطر ٧.

وجوه من الإشكال، ولا ينقضي تعجبي من قوله ﷺ «إنه غاية التقريب»!! إذ يرد عليه أمور:

فأولاً: أن محط البحث إنما هو في تخصيص العامّ وجواز التمسك به في الشبهة المصدقية للمخصّص وعدمه، لا في تقييد المطلق وجواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية للمقيّد وعدمه، ومقتضى ما ذكره هو كون «لا تكرم فساق العلماء» مقيّداً لإطلاق أحوالي «أكرم العلماء» لا مخصّصاً له، والتمسك إنّما هو بإطلاق أحوالي العامّ في الشبهة المصدقية، لا بعموم العامّ.

ولعلّ منشأ التوهّم ملاحظة المثال المعروف؛ وهو «أكرم العلماء» و«لا تكرم فساقهم» وهو لا يخلو من إجمال، والمناقشة في المثال ليست من دأب المحصّلين. فلنذكر مثلاً آخر؛ وهو قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مع ما دلّ على خروج العقد الربوي، فترى بوضوح أنّه لا يجري فيه ما ذكره، فتدبّر.

وثانياً: أن التمسك بالإطلاق الأحوالي كما ذكره، أسوأ حالاً من التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية؛ لما أشرنا<sup>(١)</sup> في ردّ المحقّق النائيني عليه حيث قال: «إنّ عنوان العامّ قبل العثور على التخصيص، كان تمام الموضوع للحكم، وبعده يصير العامّ معنوياً بعنوان غير المخصّص، فكما لم يجز التمسك عند الشكّ في فردية شيء للعامة فكذلك إذا شكّ في فرديته للمخصّص».

وحاصل ما ذكرناه في ردّه: هو أنّه لم يتعلّق الحكم - لا في العامّ، ولا في الخاصّ - بالمعنون، بل تعلّق الحكم فيهما بالأفراد، لكنّه على نعت الإجمال، فموضوع الحكم في العامّ والخاصّ ليس إلاّ الأفراد، لا العنوان والطبيعة كما يكون كذلك في

١ - تقدّم في الصفحة ٣٧٣.

المطلق والمقيّد، وإلّا فلو أوجب التخصيص تعنون العامّ، للزم سراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ، ولم يلتزم به، فلا يكون موضوع العامّ في المثال المعروف عنوان «العالم» وفي الخاصّ عنوان «الفاسق» وفي العامّ المخصّص «العالم غير الفاسق» بل موضوع الحكم في العامّ والخاصّ هو الأفراد، فإنّ يكون الخارج عن العامّ بعد التخصيص الأفراد، كما أنّ الباقي تحته هو الأفراد أيضاً، وقلنا: إنّ سرّ عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية - مع أنّ موضوع الحكم الأفراد - هو عدم تطابق الإرادة الجديّة مع الإرادة الاستعمالية، فتدبرّ.

وثالثاً: لو سلّم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية للوجه الذي أشرنا إليه، فمع ذلك لا يمكن المساعدة على جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية؛ لأنّ تقييد الإطلاق يوجب تعنونه، ولذا لم يقل أحد بجواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية للمقيّد، مثلاً إذا قال: «صلّ» ثمّ قيده بقوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» فإذا شكّ في مورد بوجود الطهارة وعدمها، لا يمكن التمسك بالمطلق والحكم بصحة الصلاة مع الشكّ في الطهارة، فتدبرّ.

ورابعاً: أنّ الحكم الذي في كلّ واحد من العامّ والخاصّ إمّا حكم واقعي، أو أعمّ منه ومن الحكم الظاهري:

فعلى الأوّل: يلزم اجتماع حكّمين واقعيين - الوجوب والحرمة - في شيء واحد في المثال المعروف؛ وذلك لأنّ مقتضى عموم قوله: «أكرم كلّ عالم» وجوب إكram كلّ فرد من أفراد العلماء، ومقتضى إطلاقه - بزعم المستدلّ - إكram كلّ واحد منهم؛ سواء كان معلوم العدالة، أو مشكوكها، أو معلوم الفسق، أو مشكوكه... وهكذا سائر حالاته، فإنّ العادل ومشكوك العدالة، سيّان في الواقع في وجوب الإكram، وهكذا

حال الخاصّ، فإنّ مقتضى ذلك حرمة إكرام كلّ فرد من أفراد الفاسق واقعاً؛ سواء كان معلوم الفسق ظاهراً، أو مشكوكه، فمشتبه الفسق إذا كان فاسقاً واقعاً، يحرم إكرامه بإطلاق دليل الخاصّ، ويجب إكرامه بإطلاق دليل العامّ.

ولا يكون المقام من باب اجتماع الأمر والنهي؛ لما أشرنا في مسألة الاجتماع، من أنّه فيما إذا تعلّق حكمان على عنوانين متصادقين في موضوع واحد، ومفروض البحث هنا عنوانان أخذ مفهوم أحدهما في الآخر، وأشرنا في مسألة الاجتماع إلى أنّ دخول ذلك في مسألة الاجتماع، لا يخلو من إشكال، فلاحظ.

مع أنّه يلزم من ذلك تعلّق حكّمين بعنوان واحد؛ لأنّ مقتضى الإطلاق الأحوالى لدليل العموم، شموله لمشكوك العدالة، كما أنّ مقتضى إطلاق دليل الخاصّ أيضاً، شموله لذلك أيضاً، فمشكوك العدالة عندهم موضوع لوجوب الإكرام، وموضوع لحرمة الإكرام.

والحاصل: أنّ فرد العامّ واجب الإكرام واقعاً وإن كان مشكوك الفسق ظاهراً، وكذا مقطوع العدالة واجب الإكرام وإن كان فاسقاً واقعاً، مع أنّ الحكم الواقعي للفاسق الواقعي، حرمة الإكرام وإن كان مقطوع العدالة ظاهراً، فيجتمع الضدّان في شيء واحد على عنوان واحد، فتدبّر.

هذا على تقدير كون الحكم في كلّ من العامّ والخاصّ واقعياً.

وعلى الثاني: - أي إن أريد منه الأعمّ من الواقعي والظاهري - فيرد عليه:

أولاً: أنّ الكلام في الشبهة المصدّقية، لا الحكمية، ومصحّح الحكم الظاهري

هو الشكّ في الحكم، لا في المصدّق، فتدبّر.

وثانياً: أنّه لا يكاد يمكن إفادة الأعمّ من الواقعي والظاهري بدليل واحد؛



لا استلزامه جعل الحكم الواقعي وحكم الشكّ في ذلك الحكم المجعول بهذا الدليل  
بدليل واحد، نظير ما قاله المحقّق الخراساني رحمته الله في «كلّ شيء حلال حتّى تعرف  
الحرام منه بعينه»<sup>(١)</sup> حيث استفاد من الصدر الحليّة الواقعية للأشياء بعناوينها  
الأوليّة، ومن الذيل الحليّة الظاهرية للأشياء المشكوكة حليتها<sup>(٢)</sup>.

بل ما أفاده أهون ممّا ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله لأنّه لم يرد استفادة الحليّة  
الواقعية والظاهرية من جملة واحدة، كما فيما نحن بصده في مفروض البحث، بل أراد  
استفادة الحليّة الواقعية من جملة الصدر، والحليّة الظاهرية من جملة الذيل؛ وهي  
الغاية، وهما جملتان، فتدبّر.

وخامساً: أنّنا أشرنا غير مرّة إلى أنّ الإطلاق ليس إلّا كون الشيء تمام  
الموضوع للحكم، ولم يكن لشيء آخر دخالة في ترتّب الحكم عليه، فلا تعرّض فيه  
بالنسبة إلى الأحوال أصلاً، فما أفاده في الإطلاق - من أنّه يجب إكرامه سواء كان  
كذا، أو كذا - باطل من الرأس، كما سيجيء.

فتحصّل: أنّ قول شيخنا العلامة الحائري رحمته الله: «إنّ هذا التقريب غاية التقريب  
في الباب» ليس بسديد؛ فإنّ التقريب الذي أشرنا إليه في الأثناء وإن لم يكن تامّاً في  
حدّ نفسه، إلّا أنّ الإشكال المتوجّه إليه أقلّ ممّا يكون على هذا التقريب، فلاحظهما  
وكن قاضياً.

هذا كلّه فيما إذا كان المخصّص لفظياً.

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به،

الباب ٤، الحديث ٤.

٢ - كفاية الأصول: ٤٥٢.

## المورد الرابع

### في المخصّص اللبّي

إذا كان المخصّص لبياً فهل يفرّق بينه وبين المخصّص اللفظي في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص اللبّي أم لا، أو يفضّل في اللبّيّات؛ فيجوز التمسك بالعامّ في بعضها، دون الآخر؟ وجوه، بل أقوال.

وقبل ذكر ما هو الحقّ في المسألة، ينبغي تحرير محطّ البحث وتنقيحه حتّى يظهر أنّ بعض ما قيل في المسألة، كأنّه خارج عن محطّ البحث.

فنقول: لا بدّ من تمحيص الأمر في الشبهة المصدّاقية، وفرض جميع ما كان معتبراً في المخصّص اللفظي في المخصّص اللبّي، فكما أنّ موضوع البحث في المخصّص اللفظي، هو إخراج عنوان المخصّص عن تحت عنوان العامّ<sup>(١)</sup>، فيشكّ في انطباقه على مصداق، فكذلك لا بدّ وأن يفرض في المخصّص اللبّي، إخراج عنوان عن عنوان يشكّ في انطباقه على مصداقه.

وبالجملة: لا بدّ وأن يلاحظ في المخصّص اللبّي، جميع ما يلاحظ في المخصّص اللفظي، ومن يفضّل بينهما فلا بدّ وأن يكون تفصيله بلحاظ خصوصية في اللبّيّة. ولا يخفى: أنّ موضوع البحث في التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية مطلقاً، متقومّ بأمرين:

الأوّل: كون العنوان موضوعاً لإخراج اللفظ واللّب، فإذا خرج زيد وعمرو

١ - قلت: لا يذهب عليك أنّ المراد بعنوان العامّ والخاصّ، عنوان الكثرة الإجمالية، لا عنوان العالم أو الفاسق، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

مثلاً على حدة عن تحت العامّ، وشكّ في خروج خالد، فلا تكون الشبهة شبهة مصداقية للمخصّص، بل شبهة في أصل التخصيص.

والثاني: كون العنوان مخرجاً عن تحت دائرة العامّ، وبشكّ في كون فرد أنّه مصداق للمخصّص أم لا.

وربما يتوهّم: أنّ البحث عن لبّية المخصّص المنفصل ساقط؛ لأنّه إمّا يرجع إلى اللفظ؛ لو كشف الإجماع مثلاً عن لفظ رواية، أو إلى المخصّص المتصل؛ لو كشف عن بناء العقلاء الحاقّ بالعموم.

ولكنّه مدفوع: بأنّه لا ينحصر الأمر بينهما؛ لأنّه ربما يكون إجماع على كبرى كلبية من دون كشفه عن لفظ رواية، كما لا يخفى.

### حول كلام الشيخ الأعظم عليه السلام في المقام

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه في تحرير موضوع البحث في المخصّص اللبّي، يظهر لك أنّ بعض ما يذكر في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص اللبّي، خروج عن محطّ البحث، مثل ما قيل: إنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في أصل التخصيص، ومن المعلوم جواز التمسك عند ذلك، كما وقع من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه على ما بيالي واستفدته سابقاً من التقريرات، ولم يحضرنى كلامه عجالة.

وحاصله: أنّه إذا لم يخرج المخصّص عنواناً؛ بأن لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ، كما هو الغالب في المخصّصات اللبّية؛ وإن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه، فيجوز التمسك بالعامّ وإحراز حال الفرد<sup>(١)</sup>.

١ - مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ٢٤.

وقد علّل أعلى الله مقامه في وجهه بما يخرج عن محطّ البحث ودخوله في الشكّ في أصل التخصيص؛ لأنّ محطّ البحث في الشكّ في مصداق المخصّص . وبالجملة: البحث فيما إذا كان للخاصّ عنوان إجمالي؛ حتّى يكون الشكّ في مصداق المخصّص، وإلّا فلو أخرج المخصّص أفراداً لكان الشكّ في أصل التخصيص .

وقد وجّه كلامه أعلى الله مقامه بعض الأعاظم عليه السلام<sup>(١)</sup>: بأنّ المخصّص ربما لا يكون معنوياً بعنوان، بل يكون مخرجاً لذوات الأفراد، ولكن بحيثية تعليلية وعلّة سارية، فإذا شكّ في مصداق أنّه متحيّث بالحيثية التعليلية، فيتمسك بالعام<sup>(٢)</sup>. ولكنّه غير وجيه:

فأولاً: أنّ ذلك - على تقدير تسليمه - مختصّ بالأحكام العقلية، فلا يكاد يجري فيما إذا ثبت حكم المخصّص بالإجماع وغيره من اللبّيات . وثانياً: أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية، جهات تقييدية وقيود للموضوع، بل ترجع في الحقيقة إلى عنوان الموضوع؛ لأنّه إذا قيل مثلاً: «لا تضرب زيداً؛ لأنّه ظلم، ولا تضرب عمراً؛ لأنّه ظلم»... وهكذا، فالذي يدركه العقل هو أنّ عنوان الظلم قبيح، وأمّا تشخيص المصاديق وأنّ ضرب هذا أو ذاك ظلم، فإنّما هو بقوى أخرى، فإذا لم يكن المخرج بالجهات التعليلية نفس الأفراد، فلا يجوز التمسك بالعام .

وثالثاً: أنّه لو سلّم خروج ذوات الأفراد - بحيثية تعليلية - عن تحت دائرة

١ - قلت: عنى به أستاذنا الأعظم البروجردي . [المقرّر حفظه الله]

٢ - لمحات الأصول: ٣٢٣ .

العامّ، فيخرج عن مفروض البحث الذي هو الشكّ في انطباق العنوان المخرج على هذا المصداق، أو ذاك المصداق، ويكون من قبيل الشكّ في أصل التخصيص، وقد عرفت جواز التمسك بالعامّ عند ذلك.

### مختارنا في المقام

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الوجه المختار عندنا - وفقاً للمحقق الخراساني<sup>(١)</sup> في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص اللفظي - جارٍ بعينه في المخصّص اللبّي أيضاً؛ وذلك لأننا قلنا: إنّ عدم جواز التمسك بالعامّ في المصداق المشتبه للمخصّص المنفصل اللفظي - مع ظهور العامّ وشموله لهذا الفرد - لأجل عدم تطابق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية؛ بلحاظ أنّ مجرد الظهور، لا يكون موضوعاً للاحتجاج ما لم ينضمّ إليه أنّه مراده جدّاً، وبعد الظفر بالمخصّص يستكشف أنّ الإرادة الجدّية للمولى، تعلّقت بما عدا المخصّص.

فكذلك الأمر في المخصّص اللبّي؛ لأنّه بقيام الإجماع أو دليل العقل - بعد استقرار الظهور للعامّ - يعلم بعدم تطابق جدّ العامّ لاستعماله. بل الأمر في المخصّص اللبّي أولى من المخصّص اللفظي؛ لأنّه بعد قيام الإجماع أو دليل العقل على إخراج عنوان، يستكشف قطعاً عدم تعلّق جدّ المولى بهذا العنوان.

وبالجملة: لا فرق بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي، إلا أنّ عدم تطابق الإرادة الجدّية للإرادة الاستعمالية في اللبّي قطعي، بخلافه في المخصّص اللفظي، فإنّه بالأصل العقلائي. هذا هو الحقّ عندنا في المسألة، فتدبّر.

## الأقوال في جواز التمسك بالعام

### في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي وتزييفها

ربما يقال بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي، وغاية ما يمكن أن يقال في وجهه ما أشار إليه المحقق الخراساني عليه السلام وحاصله: أن التفاوت بين المخصّص اللفظي واللبّي، هو بإلقاء حجّتين في اللفظي، وتكون قضية الحجّتين - بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ في الحجّية بالنسبة إلى ما يشمله العامّ واقعاً - صيرورة العامّ كأنّه مقصور الحجّية من أول الأمر، وكأنّه لم يكن بعامّاً أصلاً.

وهذا بخلاف المخصّص اللبّي، فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلا واحدة - وهي العامّ - ما لم تقم حجّة أقوى، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في «أكرم جيراني» مثلاً، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته، ولذا لو ترك العبد إكرام واحد منهم باحتمال عداوته لمولاه، صحّ للمولى مؤاخذته وعقوبته، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

نعم، إن كان المخصّص اللبّي من قبيل الأحكام البديهية للعقل - بحيث يعدّ من القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور العامّ في غير الخاصّ - يكون حكمه حكم المخصّص المتصل في عدم جواز التمسك بالعامّ.

وبالجملة: فالعقلاء بانون على الحجّية بالنسبة إلى المشتبه هاهنا، بخلافه هناك<sup>(١)</sup>.

١ - كفاية الأصول: ٢٥٩ - ٢٦٠.

ووافقته على مبناه المحقّق العراقي عليه السلام حيث قال: «لو بنينا في وجه المنع على تضييق دائرة الحجّة والشكّ في تطبيق الحجّية، أمكن الفرق بين المخصّص اللفظي واللبّي؛ إذ اللفظي موجب لرفع اليد عن حجّية العامّ بمقدار مدلوله، فمع الشكّ في تطبيق مدلول الخاصّ يشكّ في تطبيق مقدار حجّية العامّ، وأمّا في المخصّص اللبّي فلا موجب لرفع اليد عن حجّية العامّ إلاّ بمقدار القطع الحاصل منه، ومن البديهي أنّ القطع بكلّ عنوان لا يسري إلى مصداقه المشكوك، فبالنسبة إلى المصاديق المشكوك، لا يكون في البين حجّة على خلاف العامّ واقعاً، فلا قصور حينئذٍ في تطبيق الحجّة على المورد»<sup>(١)</sup>.

أقول: ليت شعري ما الفرق بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي؛ بعد حكم العقل في اللبّي بخروج العنوان، كعنوان «العدوّ»؟! فكما أنّه إذا قال المولى في المخصّص اللفظي: «لا تكرم أعدائي» يكون ذلك حجّة على العنوان، ولا يكاد يمكن إحراز عنوان العامّ ولا عنوان المخصّص حال الفرد المشكوك فيه، فكذلك في المخصّص اللبّي، يكون حكم العقل حجّة على عنوان أعدائه، فلا يكاد يمكن إحراز عنوان العامّ ولا المخصّص حال الفرد المشكوك فيه.

بل قد أشرنا إلى أنّ عدم جواز التمسك بالعامّ في اللبّي، أولى من اللفظي؛ لأنّه إذا لم يجز التمسك بالعامّ فيما لو أحرز خروج عنوان الخاصّ عن دائرة عموم العامّ، وأحرز عدم تطابق الإرادة الجدّية للإرادة الاستعمالية بأصل عقلائي، فما ظنّك فيما إذا قطع بالخروج، وقطع بعدم تطابق الجدّ للاستعمال؟!

وأما حديث قيام السيرة وبناء العقلاء على التمسك بالعام في اللبّيات - كما وقع في كلام المحقّق الخراساني عليه السلام - فلم أكد أحصله، وعهدة إثبات دعواه عليه. فتحصل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني عليه السلام وواقفه المحقّق العراقي عليه السلام على مبناه، غير سديد.

### حول كلام المحقّق الأصفهاني في المقام

وممن يظهر منه جواز التمسك بالعام في المخصّص اللبّي، المحقّق الأصفهاني عليه السلام وحاصل ما أفاده: هو أنّ حكم العام ليس حكماً جهتياً من حيث عنوان «العالم» مثلاً فقط، بل حكم فعلي تامّ الحكيمية؛ بحيث إنّ العالم بأيّ عنوان تعنون، يكون محكوماً بوجوب الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاة لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه لحكمه، وشأن المخصّص إثبات منفاة عنوان الخاصّ لحكم العام، وهذا المقدار ممّا يشترك فيه المخصّص اللفظي واللبّي.

نعم، تخصيص اللفظي يكشف عن وجود المنافي بين أفراد العام أيضاً؛ إذ لولاه ولولا الابتلاء به يكون قيام المولى مقام البيان لفظاً لغواً، وأما اللبّي فواضح أنّه ليس له هذا الشأن.

ولكن مجرد عدم كشف المخصّص اللبّي عن وجود المنافي بين أفراد العام، لا يصحّ التمسك بالعام؛ لأنّ المانع - وهو وجود التردد بين الدخول والخروج، مع عدم دلالة العام على دخول المشتبه - مشترك فيه اللبّي واللفظي.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ العام كما يدلّ على عدم المنافاة، كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفرادها، والمخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي، كما يدلّ على المنافاة، وحيث تقدّم على العام فلا يكون حجّة في المشتبه، بخلاف المخصّص



اللّبيّ، فإنّه يدلّ على المنافاة فقط، فلا تراحم للعامّ في دلالته على عدم المنافي فيكون العامّ حجّة في المشتبه.

وتوهّم: أنّ دلالة العامّ على عدم المنافي، متقوّمة بدلالته على عدم المنافاة، فإذا اختلّت دلالته على عدم المنافاة - بورود المخصّص اللّبيّ - فقد اختلّت دلالته على عدم المنافي.

مدفوع: بأنّ دلالة العامّ على عدم المنافي وإن كانت ملازمة لدلالته على عدم المنافاة، ولكن عدم الدلالة على عدم المنافاة، لا تلازم عدم الدلالة على عدم المنافي؛ لأنّ المنافي لفعلية حكم العامّ وجود المنافي في أفرادها، لا ثبوت المنافاة فقط لعنوان من عناوينه لحكمه مع عدم المنافي، كما أنّ الدلالة على المنافاة غير ملازمة للدلالة على المنافي، فلا يسقط العامّ في دلالته إلا بمقدار المزاحمة، فتدبّر<sup>(١)</sup>.

أقول: في كلامه عليه السلام مواقع للنظر يطول بنا ذكرها، ولكن نشير إلى بعض ما يرتبط بالمقام<sup>(٢)</sup>، وحاصله: أنّنا قد أشرنا إلى لزوم حفظ موضوع البحث ومراعاة جميع ما يعتبر في المخصّص اللفظي، في المخصّص اللّبيّ، ولزوم قصر النظر على اللّبية واللفظية فقط، ففرض كون مقتضى المخصّص اللّبيّ هو الدلالة على المنافاة فقط دون وجود المنافي، يخرج الشبهة عن كونها شبهة مصداقية للمخصّص اللّبيّ ويدخلها في موارد الشكّ في أصل التخصيص، ومعلوم أنّه إذا كان الأمر كذلك في المخصّص

١ - نهاية الدراية ٢: ٤٥٦ - ٤٥٧.

٢ - قلت: ظاهر كلامه عليه السلام يدلّ على أنّ الحكم في العامّ والخاصّ تعلّق على عنوان «العالم» أو «الفاسق» في المثال المعروف، وقد أشرنا إلى أنّ هذا شأن المطلق والمقيّد، لا العامّ والخاصّ؛ فإنّ الحكم فيهما معلق على عنوان الكثرة الإجمالية، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

اللفظي، فيجوز التمسك بالعام أيضاً، فلا بد من فرض كون المخصّص اللبّي بحيث يكشف عن أنّ في قوله: «أكرم كلّ عالم» لا يطابق إرادته الجدّية للإرادة الاستعمالية على عموميته، بل خرج منه أفراد الفسّاق من العلماء، ثمّ شكّ في فرد أنّه ينطبق عليه عنوان المخصّص أو لا، فإذن لا فرق بين اللبّي واللفظية.

وبالجملة: نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصّص، ليس كون المخصّص لفظياً، بل لأجل خروج عنوان شكّ في انطباقه على هذا الفرد، فإحراز وجود الأفراد للمخصّص مفروغ عنه، ومعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين اللفظية واللبّيّة، ففرض المسألة فيما إذا لم يعلم وجود المنافي للعام في الخارج مع إحراز التنافي، خارج عن موضوع البحث، وداخل في الشكّ في أصل التخصيص.

و بما ذكرنا هنا يظهر النظر فيما قاله المحقّق النائيني رحمته فإنّ موضوع البحث في كلامه أيضاً مختلط<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: تعطلّ الدرس لأجل قدوم شهر الله المبارك يوم الاثنين ٢٠ شعبان المعظم / من سنة ١٣٨٠ هـ. ق، ولم يتعرّض سماحة الأستاذ - دام ظلّه - لكلام المحقّق النائيني رحمته وردّه، ولكن تعرّض لكلامه وردّه في الدورة السابقة، فأحبينا إيراد خلاصة ما استفدناه منه - دام ظلّه - في الدورة السابقة.

فنقول: أمّا حاصل مقال المحقّق النائيني رحمته فهو أنّ المخصّص قد يكون من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيدياً للموضوع، ولا يكون إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه، من وظيفة الأمر، بل من وظيفة المأمور، وذلك كما في قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا...»<sup>(أ)</sup> الرواية، حيث إنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيدياً في

→ الموضوع، فلا يجوز التمسك بالعامّ، والكلام فيه في المخصّص اللبّي، هو الكلام في المخصّص اللفظي.

وأما إذا كان المخصّص من العناوين التي لا تكون قيماً للموضوع، وكان إحرازها ما من وظيفة الأمر، فإن كان من قبيل الملاكات فيجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية، وذلك كقوله عليه السلام: «اللهم العن بني أمية قاطبة»<sup>(ب)</sup> حيث إنّ من المعلوم أنّ اللعن لا يصيب المؤمن منهم، فالمؤمن منهم خارج عن العامّ؛ لانتفاء ملاكه، وهو الشقاوة، فإلقاء هذا العموم لا يصحّ إلا بعد إحراز ذلك، فلو علمنا من الخارج أنّ خالد بن يزيد مثلاً مؤمن، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، وعدم تنبيه الأمر لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلو شككنا في إيمان واحد منهم فاللازم جواز لعنه؛ تمسكاً بالعموم، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن؛ وأنّ الأمر أحرز ذلك، لكونه من وظيفته، وإلا لما جاز إلقاء العموم (ج).

وأما حاصل ردّه - دام ظلّه -: فهو أنّنا قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ محطّ الكلام، إنّما هو فيما إذا شكّ في انطباق عنوان المخصّص على المشكوك فيه، فحينئذٍ نقول: إنّ خروج خالد بن يزيد مثلاً إن كان لانطباق عنوان «المؤمن» عليه، فلا يكاد يفترق الأمر فيه بين المخصّص اللبّي واللفظي؛ من حيث عدم جواز التمسك بالعامّ فيه، وأما إن كان لخصوصية قائمة على نفس خالد بن يزيد، فمرجع الشكّ في غيره إلى الشكّ في تخصيص زائد، فيخرج عن محطّ البحث. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ هذا التفصيل غير مختصّ بالمخصّص اللبّي، بل يعمّ اللفظي أيضاً، كما لا يخفى، فتدبر.

أ - راجع الكافي ١: ٦٧ / ١٠ و ٧: ٤١٢ / ٥، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

ب - كامل الزيارات: ٣٢٩، بحار الأنوار ٩٨: ٢٩٢.

ج - فوائد الأصول ١: ٥٣٦.

تنبيهات<sup>(١)</sup>

## التنبيه الأوّل في إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصداقية

بعد ما ثبت عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وقع الكلام في إمكان إحراز موضوع دليل العامّ بالأصل؛ وتنقيح موضوعه به، وإجراء حكم العامّ عليه؛ فذهب بعضهم - كالمحقّق العراقي رحمته الله - إلى عدم الجواز مطلقاً، وقال بعض كالمحقّق الخراساني رحمته الله وشيخنا العلامة الحائري، بالجواز مطلقاً، وفصل ثالث في بعض المقامات بما سيجيء.

ولا يخفى: أنّ المراد بالأصل هو استصحاب العدم الأزلي، وذلك فيما إذا لم يكن للفرد حالة سابقة من فسق أو عدالة في المثال المعروف، وإلا فلا إشكال ولا خلاف

١ - فاجعة مؤلمة: قد أشرنا إلى تعطلّ الدرس لأجل قدوم شهر الله المبارك: يوم الاثنين من عشرين شعبان المعظم / سنة ١٣٨٠ هـ. ق.

وبينما قرب موعد شروع دروس الحوزة العلمية، فوجئ العالم الإسلامي بفقد زعيمه مرجع الأمة الإسلامية، وزعيم الحوزات العلمية، قائد الفرقة المحقّقة الإمامية الاثني عشرية، سيّدنا الأعظم، وأستاذنا المفخّم؛ الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي تغمّده الله بغفرانه، وأسكنه بحبوحات جنّاته، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً؛ ألا وهو يوم الخميس ١٣ شوال المكرّم / من شهور سنة ألف وثلاث مئة وثمانين (١٣٨٠) هجرية قمرية.

ولأجل ارتحال سماحته، تعطلّت دروس الحوزة العلمية، وامتدت التعطيلات لأجل عقد مجالس التأبين؛ إلى أن شرع سماحة الأستاذ - دام ظلّه - بالبحث يوم السبت: ٢٨ شوال / من سنة ١٣٨٠.

اللهمّ وفقنا لما تحبّ وترضى، واجعلنا من المتمسّكين بولاية أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمّة المعصومين عليهم السلام.

في جريان استصحاب حالته السابقة من فسق زيد أو عدالته، وينقح بذلك موضوع دليل العام أو الخاص.

والمراد باستصحاب عدم الأزلي، أنه إذا كان اتصاف الشيء بصفة أو ضدّها من لوازم وجوده الخارجي، كالقرشية، وغير القرشية، فإنّ المرأة قبل وجودها الخارجي لا تتّصف بالقرشية، ولا بعدمها، بل إذا وجدت وجدت إمّا قرشية، أو غيرها، فإذا شكّ في امرأة أنّها قرشية أم لا، فيقع الكلام في إجراء استصحاب عدم القرشية وعدمه في حقّها، ويثبت بذلك أنّ الدم الذي تراه بين الخمسين والستين دم استحاضة وكذا في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها؛ لأنّ من شروط حلّية الذبيحة قبولها لورود التذكية عليها، فإذا شكّ في حيوان أنّه يقبل التذكية أم لا، فيقع البحث في إمكان إجراء عدم قابليتها للتذكية بالأصل وعدمه. وهكذا الحال في مخالفة الشرط والصلح للكتاب وعدمها.

مستند عدم جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام وتزييفه

وكيفما كان: احتجّ المحقّق العراقي رحمته لعدم جريان الأصل في إحراز الموضوع: «بأنّ جريان الأصل السلبي وإجراء حكم العام، إنّما يتمّ بناءً على توهم إجراء التقييد على التخصيص؛ وأنّ المخصّص يقلب العام عن تمام الموضوعية إلى جزئها، وإلاّ فبناءً على المختار - من أنّ باب التخصيص غير مرتبط بباب التقييد، وإنّما يكون شأن المخصّص، إخراج الفرد الخاصّ مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالإضافة إلى البقية؛ بلا انقلاب في العام، نظير صورة موت الفرد - فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلاّ نفي حكم الخاصّ عنه، لا إثبات حكم العام؛ لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاصّ، أو

محكوماً - بلا تغيير عنوان - بحكم العام، ونفي أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر، كما هو ظاهر.

نعم، في مثل الشك في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب، أمكن دعوى: أنه من الشبهة المصدقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة، الذي كان أمر رفعه بيد المولى، وفي مثله لا بأس بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ من دون احتياج في مثله إلى الأصل، ولعل بناء المشهور في تمسكهم بالعام في الشبهة المصدقية، مختص بأمثال المورد<sup>(١)</sup>. ولا يخفى: أن هذا المحقق مفصل في الحقيقة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وأما من حيث جريان الأصل الذي هو محط البحث، فقد منعه مطلقاً.

ويرد عليه أولاً: أنه إن أراد بالفرق الذي ذكره بين التخصيص والتقييد، أن التقييد يعنون موضوع المطلق زائداً على ما كان عليه قبل عروض التقييد - دون التخصيص؛ لأن التخصيص لا يفيد عنواناً زائداً بحسب الظهور الاستعمالي على ما أخذ موضوعاً في موضوع دليل العام - فهو حق لا سترة عليه، بل هو الفرق بين التخصيص والتقييد، كما أشرنا، ولكن لا يوجب ذلك عدم جريان الأصل، كما لا يخفى.

وإن أراد أن التخصيص كما لا يوجب تغيير العنوان ظاهراً لا يوجبه واقعاً أيضاً، وأن موضوع حكم العام بعد التخصيص جداً وواقعاً هو الذي كان قبله، فهو غير شديد؛ لما أشرنا إليه غير مرة من أن الموضوع جداً في المثل المعروف بعد التخصيص هو «كل عالم غير فاسق» أو «كل عالم عادل» لا العالم فقط.

وبالجملة: ربما يجعل حكم قانوني - لمصالح - على عنوان عام، نحو «أكرم كلّ عالم» وبعد التخصيص يستكشف أنّ الموضوع لبّاً وواقعاً، هو المعنون بغير عنوان الخاصّ، فلم يبقَ موضوع العامّ واقعاً وفي نفس الأمر على ما هو عليه بعد التخصيص، فهنا حكمان وموضوعان؛ فموضوع الدليل الاجتهادي لبّاً العالم غير الفاسق، فكما يجوز إحراز كلا جزأيه بالوجدان، فكذلك يجوز إحراز أحد جزأيه بالوجدان، والثاني بالأصل، كما في المقام، حيث إنّ في زيد العالم المشكوك فسقه، يكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان، وأمّا الجزء الآخر فحيث إنّه متيقّن عدمه، فيستصحب عدمه.

فتحصّل: أنّه بعد التخصيص وإن لم ينقلب الموضوع الظاهري في العامّ عن موضوعيته، ولكن لا يضرّ ذلك بإجراء الأصل بعد كون الموضوع - لبّاً وفي نفس الأمر - العالم غير الفاسق.

وثانياً: أنّ تنظير التخصيص بموت الفرد، غير وجيه؛ لأنّ الدليل غير متعرّض لحال الأفراد الخارجية، ولم تكن الحوادث الخارجية مورداً للقانون، فموت الأفراد وسائر الأعذار الخارجية، لا يوجب تغييراً في الموضوع؛ لا ظاهراً، ولا واقعاً، بخلاف إخراج بعض الأفراد، فهو يوجب تغييراً في الموضوع واقعاً، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ التفصيل الذي أفاده في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية، غير وجيه؛ لأنّ الشكّ - حسب الفرض - يكون راجعاً إلى الشبهة المصدقية، ومعلوم أنّ رفعها ليس بيد المولى؛ لأنّ منشأ الاشتباه الأمور الخارجية، فإذا حقّ لو كان رفع الشبهة بيد المولى، ولكن حيث إنّ الموضوع لبّاً لم يكن مرسللاً بل مقيداً، يكون الفرد المشتبه شبهة مصداقية لما يكون موضوعاً جدّاً وحقيقة للحكم.

ورابعاً: أنّ الأمثلة التي ذكرها لا يكون رفع الشبهة فيها بيد المولى؛ لأنّ المراد بالكتاب الكتاب الموجود خارجاً بين يدي المسلمين، وفيه عمومات، ومخصّصات، فلو ورد دليل على «أنّ كلّ شرط نافذ إلاّ ما خالف كتاب الله» أو «أنّ الصلح جائز إلاّ ما خالف كتاب الله» فلا بدّ من عرضه على الكتاب العزيز الموجود، فإن وافقه يكون نافذاً، وإلاّ فيطرح، ومعلوم بديهية أنّه لو شكّ في موافقة شرطه أو مخالفته للكتاب الموجود مثلاً، فرفع ذلك الشكّ إنّما هو بيد المكلف، لا الشارع الأقدس، فحديث كون رفع الشبهة في بعض الموارد بيد المولى - بعد انقطاع الوحي وتبليغ الأحكام - غير وجيه، بل غير صحيح.

وخامساً: أنّ مراده عليه السلام بقوله: «ولعلّ بناء المشهور أيضاً في تمسّكهم بالعامّ في الشبهة المصدقية، مختصّ بأمثال المورد» أنّ المشهور تمسّكوا بالعامّ في المثاليين الذين ذكرهما؛ أي الشرط، والصلح<sup>(١)</sup>، وفيه: أنّ المخصّص منها متصل بالكلام؛ لقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم إلاّ ما حرّم حلالاً أو حلّ حراماً»<sup>(٢)</sup> و«الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»<sup>(٣)</sup> ولا خلاف ولا ارتياب في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصدقية للمخصّص المتصل. وإن أراد أنّ نظر المشهور إلى غير المثاليين، فلو كان مستندهم في جواز التمسّك في المخصّصات المنفصلة ما أشار إليه، فقد عرفت ضعفه ولعلّهم على تقدير صحّة النسبة استندوا في ذلك إلى وجوه أخرى، والله العالم.

١ - قلت: ولعلّ هذا الاحتمال هو الظاهر من كلامه، وعلى الأقلّ يكون المتالان عنده، مورداً متيقّناً لجواز التمسّك بالعامّ عندهم، فيتوجّه عليه ما في المتن، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢ - سنن الترمذي ٢: ٤٠٣، السنن الكبرى، البيهقي ٦: ٧٩ و ٧: ٢٤٩.

٣ - الفقيه ٣: ٢٠ / ٥٢، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٣، كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.



### مستند جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام وتزييفه

ممن ذهب إلى إجراء الأصل مطلقاً لتنقيح موضوع دليل العام، شيخنا العلامة الحائري رحمته فأفاد في مجلس الدرس تقريباً حاصله: أن العوارض على نحوين:

الأول: أن تكون من قبيل لوازم الماهية التي تعرضها مع قطع النظر عن الوجودين؛ الذهني، والخارجي، كالزوجية للأربعة، ومساواة الزوايا الثلاث للمثلث للزاويتين القائميتين، وقابلية الإنسان للصنعة والكتابة... إلى غير ذلك، وواضح أنه لم تكن لهذه العوارض حالة سابقة على الماهية، بل هي كما تكون أزلية، فكذلك العوارض اللازمة لها، فلم تكن لنا حالة سابقة منفكة عن الماهية لتستصحب.

الثاني: أن تكون من قبيل عوارض وجودها الخارجي كالسواد والبياض، وهو إما لازم، أو مفارق، والقرشية مثلاً من عوارض الوجود؛ لأن المرأة قبل وجودها الخارجي وفي تقرّرها الماهوي، لم تكن قرشية، كما لم تكن غير قرشية، وإنما تنصف بأحدهما بلحاظ وجودها الخارجي؛ لأنها إن تكوّنت وولدت من ماء من انتسب إلى قريش تكون قرشية، وإلا فغير قرشية.

ومخالفة الشرط والصلح للكتاب العزيز، أيضاً من هذا القبيل؛ فإن مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب قبل تحقّقها خارجاً، لا تكون داخلية في ماهيتها، بل بعد تحقّقها وملاحظتها للكتاب الموجود خارجاً توافقه تارة، وتخالفه أخرى.

فإذن نقول: يمكنك أن تشير إلى ماهية المرأة المشكوك كونها قرشية مجرداً إيّاها عن الوجود؛ أي تلحظ الوجود منظوراً به، لا منظوراً فيه، فتقول: إن هذه المرأة قبل وجودها لم تكن قرشية، ولا غير قرشية، وبعد وجودها يشك في أنها وجدت قرشية أم لا، فيستصحب عدم القرشية، ويترتب عليه حكم العام، ويشملها

عموم ما دلّ على أنّ المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتساب، تحيض إلى خمسين .  
ويقرب من هذا التقريب التقريب الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته الله (١) .  
وهناك تقريب آخر لجريان الأصل، حاصله: أنّ حكم العامّ معلق على عنوان،  
وبمعرفة إطلاق المتعلق، يشمل الحكم جميع أفراد ذلك العنوان بأيّ عنوان تعنون،  
فالمرأة - قرشية كانت أو غيرها، نبطية كانت أو غيرها - محكومة بحكم العامّ،  
ولم يخرج منه إلاّ عنوان خاصّ؛ وهو المرأة القرشية مثلاً؛ لأنّها ترى الدم، وبقي  
غيرها - ومنها عدم القرشية بعنوان السلب التحصيلي - تحت العامّ، فيلاحظ ماهية  
المرأة ويقال: إنّها قبل وجودها لم تكن منتسبةً إلى قريش، أو لم تكن قرشية، وبعد  
وجودها يشكّ في تحقّق الانتساب، فيستصحب عدم انتسابها إلى قريش، أو عدم  
قرشيتها، وينقح بذلك موضوع العامّ.

وقد يقال في تقريبه ما حاصله: أنّ الحكم إذا رتب على موضوع ذي نعت  
ومفاد «كان» الناقصة وكون رابط كقوله: «المرأة القرشية ترى الدم إلى ستين»  
فلا يقتضي أخذ عدم تلك الطبيعة نعتاً في موضوع، عدم ذلك الحكم بنحو السلب

#### ١ - كفاية الأصول: ٢٦١.

قلت: كذا أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه - ولكنّ المتراءى من النظر في عبارته، أنّ ما قرّبه  
المحقق الخراساني رحمته الله أقرب إلى التقريب الثاني من التقريب الأوّل؛ لأنّه قال: المرأة وإن  
كانت إذا وجدت إمّا قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز به أنّها قرشية أو غيرها، إلاّ أنّ أصالة  
عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش، تجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض إلاّ إلى  
خمسين؛ لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب، أيضاً باقية تحت ما دلّ على  
أنّ المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف،  
انتهى. [المقرّر حفظه الله]

الناقص، بل عدم ذلك الحكم لعدم اتصاف ذات الموضوع بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة، فإذن ليس مقابل قوله: «المرأة القرشية ترى الدم إلى ستّين» المرأة التي لم تكن أو لا تكون من قريش بعنوان الموجبة المعدولة المحمول، أو السالبة المحمول؛ بل هي المرأة التي لا تتّصف بكونها من قريش، ترى الحمرة إلى خمسين على نحو السالبة المحصّلة.

وبالجملة: مفاد المستثنى في قوله: «المرأة ترى الحمرة إلى خمسين، إلا إذا كانت قرشية» المرأة المتصّفة بكونها من قريش ترى الدم إلى ستّين، ومقابله هي المرأة التي لا تتّصف بكونها قرشية - على نحو السالبة المحصّلة - ترى الدم إلى خمسين لا المرأة المتصّفة بأن لا تكون من قريش، فعلى هذا حيث يكون للسلب التحصيلي حالة سابقة، فلا مانع من جريان الأصل لإحراز موضوع العام<sup>(١)</sup>. ولا يخفى: أنّ هذه التقاريب متقاربة المفهوم، وأساسها أمر واحد؛ وهو إرجاع الأمر إلى السلب التحصيلي وإثبات حالة سابقة له.

### التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام

إنّ هذه المسألة كثيرة الدوران في الفقه، ولها فوائد لا يستغني الفقيه عنها، وقد استقصى سماحة الأستاذ - دام ظلّه - البحث عن هذا الأصل في البراءة والاستصحاب، إلا أنّه تعرّض لمختاره هنا إجمالاً، وبالإحاطة به يظهر الخلل في كثير من التقريبات التي ذكرها الأعلام، فأفاد أنّ الإشارة الإجمالية إلى ما هو الحقّ في المسألة، تتوقّف على ذكر مقدّمات:

١ - أجدد التقريرات ١: ٤٦٨، الهامش.

المقدّمة الأولى : فيما اشتهر من أنّ القضايا برمتها مشتملة على النسبة

قد اشتهر بينهم: «أنّ القضايا برمتها، مشتملة على النسبة في موجباتها وسوالها بأقسامها» وأرسلوها إرسال المسلّمات، وبنوا عليه ما بنوا. ولكن التحقيق: - كما تقدّم في وضع الهيئات - أنّه على إطلاقه غير مستقيم؛ لأنّ القضايا على قسمين: حمله حقيقية غير مأولة، وحمله مأولة:

والقسم الأوّل: هي التي يكون مفادها الهووية والإخبار بأنّ الموضوع هو المحمول؛ بلا تخلّل أداة في حمل المحمول على الموضوع، كقوله: «الإنسان حيوان ناطق» و«زيد إنسان» أو «موجود» أو «أبيض».

والقسم الثاني: ما لم تكن كذلك، فيتخلّل ويتوسّط بين المحمول والموضوع أداة، نحو «زيد على السطح» و«زيد له القيام»<sup>(١)</sup>.

ولا نسبة في القضايا التي يكون مفادها الهووية؛ لأنّ القضية المملوطة تحكي عن القضية الذهنية، وهي عن الخارجية، ومعلوم أنّه لم يكن في الخارج في قولك: «زيد إنسان» ثلاثة أشياء: موضوع، ومحمول، ونسبة؛ حتّى تحكي القضية المملوطة عنها، أترى من نفسك أنّ في قولك: «زيد زيد» نسبة؟! كلاً، إنّ تحقّق النسبة بين الشيء ونفسه ممتنع، وكذا في قولك: «زيد قائم» لم يكن في الخارج وراء زيد شيء بعنوان «القائم» حتّى يحمل وينسب لزيد، والمراد بقولك هذا هو أنّ القيام والوصف العرضي حاصل لزيد؛ لأنّ القائم هو الذات المتصفة.

ولو أغمض عمّا ذكرنا، فهل ترى في قولك: «الله تعالى موجود» أنّ في الخارج

١ - قلت: لا يذهب عليك: أنّه فرق بين «زيد قائم» و«زيد له القيام» فإنّ مفاد الأوّل الهووية؛ وأنّ زيدا هو القائم، وأمّا الثاني فمفاده إثبات العرضي له، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ذاتاً مقدّسة، وثبت الوجود لها؟! ولذا لو قلنا: «إنّ الله تعالى له الوجود» لكانت قضية كاذبة. بل لعلّ التلقّظ بها مع الالتفات إلى ما تتضمّنه، موجب للكفر، فتأمّل.

وعليه فقتضى مطابقة القضية الحاكية للخارج، عدم وجود ما يدلّ على النسبة فيها، بل غاية ما تدلّ عليه الهيئة في أمثال هذه القضايا، هي الحاكية عن الهووية؛ وأنّ الموضوع هو المحمول خارجاً.

فظهر: أنّ ما اشتهر بينهم: «من أنّ القضايا برمتها مشتملة على النسبة» غير مستقيم على إطلاقه، نعم في القضايا الحملية المأولة، تكون فيها النسبة؛ فإنّ في قولك: «زيد له البياض» يكون في الخارج ذات زيد تحكي عنه لفظه «زيد» وبياض تحكي عنه لفظه «البياض» وانتساب البياض لزيد تحكي عنه كلمة «له» في مثل هذه القضايا يكون لكلّ من القضية الملفوظة والذهنية والخارجية، نسبة. هذا في الموجبات بقسميها.

وأما القضايا السالبة مطلقاً - سواء كانت من الحملية الحقيقية غير المأولة، أو الحملية المأولة فلا تشتمل على النسبة أصلاً؛ فإنّ الهيئة فيها لسلب النسبة، أو نفي الهووية.

نعم، القضية السالبة المأولة وإن كانت مشتملة ظاهراً على النسبة، إلاّ أنّه جيئ بها لسلب النسبة وقطعها، فالنسبة بمعنى موجود، وبمعنى آخر غير موجود، فتدبّر.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ القضايا على قسمين: حملية غير مأولة، وحملية مأولة، وموجبات القسم الثاني مشتملة على النسبة فقط، وأمّا سواها مطلقاً فلا تكون فيها النسبة، فجيئ بحرف الربط فيها لقطع النسبة والربط، فتدبّر.

المقدّمة الثانية: مناط احتمال الصدق والكذب في القضية ومناط صدقها وكذبها

أمّا مناط احتمال الصدق والكذب في القضية، فالمشهور على أنّ القضية إن اشتملت على النسبة التامة، فهي محتملة لهما، وإلا فلا، ولكنّه غير سديد؛ لأنّه كثيراً ما تكون لنا قضايا غير مشتملة على النسبة، فضلاً عن كونها تامة، ومع ذلك تحتمل الصدق والكذب، كالقضايا الحملية غير المأولة، والسوالب برمتها، فإنّها - كما أشرنا إليه في المقدّمة السابقة - غير مشتملة على النسبة، ومع ذلك تحتمل الصدق والكذب. فالمناط في ذلك، إنّما هو الحكاية التصديقية عن نفس الأمر؛ فكلّ قضية إذا كانت مشتملة على الحكاية التصديقية؛ أعني بها ما يفيد فائدة تامة يصحّ السكوت عليها، سواء تعلّقت بالهوهوية؛ أي بأنّ هذا ذاك تصديقاً، كقولك: «زيد إنسان» أو سلب الهوهوية ونفي هذا عن ذلك، كقولك: «زيد ليس بجحر» أو تعلّقت بالكون الرابط على نحو الإثبات، كقولك: «زيد في الدار» أو على نحو النفي، كقولك: «زيد ليس في الدار» ففي جميع ذلك يحتمل الصدق والكذب.

وإن خلا الكلام عن ذلك، سواء دلّ على الاتحاد تصوّري، كقولك: «زيد العالم» أو على النسبة التصوّرية، كما في الإضافات - فينتفي مناط احتمال الصدق والكذب.

وبالجملة: مناط احتمال الصدق والكذب، هو ما إذا حكت القضية حكاية تصديقية عن نفس الأمر؛ سواء اشتملت على النسبة، أم لا، ولذا لو أقيمت القضية بصورة الشكّ والترديد فقولك: «لا أدري أقائم زيد أم قاعد» لا يكون فيها احتمال الصدق والكذب؛ لعدم الحكاية التصديقية فيها مع اشتغال القضية على النسبة.

نعم، حيث إنّ لني جملة «لا أدري» حكاية تصديقية - لأجل أنّها تحكي عن حالة في النفس - فيكون لها احتمال الصدق والكذب.

ولا يذهب عليك: أنه لا يتوقف احتمال الصدق والكذب؛ على الجزم الواقعي والتصديق به كذلك، بل غاية ما يعتبر هي القضية بصورة الجزم. هذا كله في مناط احتمال الصدق والكذب.

وأما مناط صدق القضية وكذبها - أي بما تصير القضية صادقة أو كاذبة - فهو عبارة عن مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الأمر وعدمها، فإذا لوحظت صفحة الوجود والخارج، يرى أن بعض الأشياء له تحقق ووجود فيها، وبعضها لا تحقق له فيها، فإذا أُلقيت قضية - سواء كانت بصورة العملية غير المأولة، أو المأولة - فإن طابقت المحكي وصفحة الوجود فهي صادقة، وإلا فكاذبة. فمثلاً: الوجود عين ذاته المقدسة، لا أمر طارئ على ذاته تعالى، فإذا قلت: «الله تعالى موجود» تكون القضية صادقة؛ لأنها تحكي حكاية تصديقية عن الهووية والاتحاد بينهما، والمحكي أيضاً كذلك، وأما إذا قلت: «الله تعالى له الوجود» فكاذبة؛ لأنها تحكي حكاية تصديقية عن عروض الوجود له تعالى، ونفس الأمر والواقع لم يكن كذلك. هذا حال الموجبات.

وأما السوالب، فحيث إنه لم يكن للعدم مصداق وواقع، فنطاق صدق القضية وكذبها هو حكايتها عن سلب الهووية، أو سلب الكون الرابط، فعدم مصداق واقعي للهووية والنسبة في صفحة الوجود، مناط لصدق القضية السالبة، كما أن اشتغال صفحة الوجود على واحد منها مناط كذبها.

ولذا فحيث إنه ليس لذاته المقدسة شريك في الخارج وصفحة الوجود خالية منه، فإن قلت: «ليس شريك الباري موجوداً» - على نحو السلب التحصيلي - تكون القضية صادقة؛ لأنها تحكي حكاية تصديقية عن سلب الهووية، ونفس الأمر أيضاً كذلك، وأما إن قلت: «شريك الباري غير موجود» على نحو الموجبة المعدولة، أو

«لا موجود» على نحو الموجبة السالبة المحمول، أو «شريك الباري ممتنع» فكاذبة؛ لأنّه يعتبر في صدق القضية الموجبة وجود الموضوع؛ لقاعدة الفرعية، كما سنشير إليها؛ سواء كانت معدولة المحمول، أو سالبتة؛ أي سواء كانت معدولة، أو محصّلة، ولا موضوع للقضية في المقام. نعم، لو أوّلت القضية إلى السالبة المحصّلة، وقلنا: إنّ المراد بـ«ممتنع» أنّه ليس بوجود البتّة، تصير صادقة، فتدبّر.

فقد ظهر وتحقّق لك: أنّ ميزان الصدق والكذب في القضايا، هو الحكاية التصديقية لنفس الأمر، لا ما اشتهر بينهم: «من أنّه عبارة عن تطابق النسبة الكلامية مع النسبة الواقعية، وعدمه» لأنّك عرفت أنّه لا يكون للقضايا السالبة نسبة حتّى توافقها أو لا توافقها، ومع ذلك يكون لها صدق وكذب، وكذا في العملية غير المأولة، فإنّها غير مشتملة على النسبة، ومع ذلك يطراً عليها الصدق والكذب، فتدبّر.

### المقدّمة الثالثة: في القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع

هذه المقدّمة من أهمّ المقدّمات، بل أساس المطلب لجريان الأصل؛ وهي أنّ القضايا تنقسم إلى الموجبة، والسالبة، وهما إلى البسيطة، والمركّبة، والجميع إلى المحصّلة، والمعدولة... إلى غير ذلك.

والقضية الموجبة المحصّلة منها نحو «زيد قائم» والموجبة المعدولة منها نحو «زيد لا قائم» والموجبة السالبة للمحمول نحو «زيد هو الذي ليس بقائم» كلّها تحتاج إلى وجود الموضوع في ظرف ثبوت الحكم؛ لقاعدة الفرعية غير القابلة للتخصيص، ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له في ظرف ثبوت الحكم؛ سواء كان الثابت وجودياً، أو لا وكذا اتحاد شيء مع شيء في ظرف فرع تحقّقها فيه، وهذا واضح في القضية الموجبة المحصّلة.

وهكذا الأمر في القضية الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول؛



لأنه يراد منها إثبات معنى عدولي أو عدمي للموضوع، فلا بدّ وأن يكون له تحقّق ووجود حتّى يحمل عليه ذلك المعنى العدولي أو العدمي.

وأما في السوالب المحصّلة، فما أنّها لسلب النسبة والهوهوية وقطع الربط، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، ولذا قلنا: إنّ «شريك الباري ليس بوجود» قضية صادقة؛ لعدم وجود مصداق لها في الخارج، بخلاف «شريك الباري لا موجود» فإنّها قضية كاذبة؛ لدالاتها على إثبات اللاموجود لشريك الباري.

إذا تمّهد لك ما ذكرنا، فلا بدّ من ملاحظة الدليل المثبت للحكم على الموضوع؛ وأنّه من أيّ قسم من هذه القضايا، وأنّه هل تعلّق على نحو السالبة المحصّلة، أو الموجبة المعدولة المحمول، أو السالبة المحمول...؟ إلى غير ذلك؛ لاختلاف الحكم بحسبها.

المقدّمة الرابعة: في لزوم كون موضوع الحكم مفرداً أو في حكم المفرد

إنّ موضوع كلّ قضية - إنشائية كانت أو إخبارية، إيجابية كانت أم سلبية - لا بدّ وأن يكون مفرداً، أو في حكمه، كالجمل الناقصة، حتّى أنّ الشرطية التي تتألف من قضيتين، تخرجان بذلك عن التمامية، وتصيران كالجمل الناقصة. والسرّ في ذلك أنّ الحكاية عن موضوع الحكم فقط أو محموله كذلك، لا بدّ وأن تكون حكاية تصوّرية، كما أنّ الحكاية عن اتحادهما أو حصول أحدهما في الآخر، لا بدّ وأن تكون حكاية تصديقية، وهي الملاك لكون الجملة قضية تامّة. والحكاية التصوّرية متقدّمة على الحكاية التصديقية.

وبالجملة: هيئة الجملة تحكي حكاية تصديقية عن الهوهوية، أو الكون الرابط، ويصحّ السكوت عليها، مثلاً «الشمس طالعة» تحكي حكاية تصديقية، ويصحّ

السكوت عليها، ولكن إذا جعلت تلو أداة الشرط وصارت مقدّمة للقضية الشرطية فقول: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فلا تكاد تكون لها دلالة تصديقية يصحّ السكوت عليها، بل ما دامت مقدّمة للشرطية يكون لها دلالة تصوّرية. وتوهّم: أنه يمكن أن يكون لها باعتبارين حكائين؛ فمن حيث كونها جملة برأسها تحكي حكاية تصديقية، ومن حيث كونها مقدّمة للشرطية لها حكاية تصوّرية. مدفوع: بأنّ هذا يؤدّي إلى اجتماع النقيضين، واجتماع النقص والتمام في جملة واحدة في زمان واحد، وهو كما ترى، فيلزم أن يصحّ السكوت على جملة «الشمس طالعة» وأن لا يصحّ، ولا يجتمع النقص والتمام في جملة واحدة وفي حال واحد؛ ولو بتكرّر الاعتبار.

إن قلت: إنّ ما اشتهر بينهم: «من أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار» يدلّ على صحّة كون شيء واحد باعتبارين خبراً وصفة. قلت: غاية ما يستفاد من ذلك هي أنّ الخبر بعد العلم به يصير ما علم به وصفاً، لا بلحاظ كونه خبراً وصفاً، فتدبّر.

فظهر: أنّه لا محيص من كون الموضوع أمراً مفرداً، أو مأولاً به؛ لما أشرنا من أنّه لا تجتمع الدلالة التصرّوية مع الدلالة التصديقية، ولا يجتمع النقص والتمام في جملة واحدة وفي حال واحد، فلو قلت مثلاً: «زيد قائم، غير عمرو قاعد» لم تكن الحكاية التصديقية فيه إلاّ عن مغايرة الجملتين، لا عن قيام زيد وقعود عمرو، وكذا الحال في موضوع الأحكام الإنشائية. ولو انحلت القضية خرج كلّ واحد منها من النقص، وصار قضية تامّة موجبة محصّلة، أو سالبة محصّلة، كما في المثالين، وربما صارت سالبة معدولة، أو موجبة سالبة المحمول، مثل «المرأة غير القرشية حكمها كذا» أو «المرأة التي ليست بقرشية حكمها كذا».

### المقدمة الخامسة: في اعتبارات موضوع العام المخصّص

قد أشرنا إلى أنّ موضوع الحكم - جدّاً وواقعاً - في العامّ المخصّص المتصل أو المنفصل، ليس جميع الأفراد المدرجة تحت العامّ، بل الموضوع هو الأفراد الباقية بعد التخصيص؛ وذلك لأنّ المولى الملتفت إلى موضوع حكمه، لا تكاد تتعلّق إرادته الجدّية بالحكم عليه إلاّ بعد تحقّق مقتضي وعدم المانع، فلو كان المقتضي لوجوب الإكرام مثلاً موجوداً في جميع أفراد العلماء، فلا وجه لذكر المخصّص، وأمّا إن كان المقتضي منحصراً في عدول العلماء، وكان لإكرام فساقهم مفسدة ملزمة، أو كان في إكرامهم مصلحة، إلاّ أنّه مع مفسدة راجحة، فلا تتعلّق إرادته الجدّية بإكرام جميع العلماء؛ لأنّ الحكم عليهم حينئذٍ حكم بلا ملاك، فيكون جزافاً، فموضوع حكم العامّ جدّاً بطرّو التخصيص - ولو منفصلاً - هو ما بقي بعد التخصيص.

وبالجملة: إنّ التخصيص مطلقاً، يكشف عن تضيق ما هو موضوع العامّ بحسب الإرادة الجدّية، ولا يمكن تعلّق الحكم الفعلي الجدّي بوجوب إكرام كلّ عالم بلا قيد مع كونه مخصّصاً بعدم إكرام الفساق منهم، بل الحكم تعلّق بإكرام عدوهم، أو ما عدا فساقهم.

وليس ذلك لأجل التضادّ بين الحكّمين حتّى يقال: إنّ المحذور يرتفع بتكثّر العنوان، بل لأجل أنّ الإرادة الجدّية إذا تعلّقت بجرمة إكرام كلّ واحد من الفساق منهم، تمتنع تعلّق إرادة أخرى بإكرام كلّ واحد من العلماء - جدّاً - بلا تخصيص مع العلم بأنّ بعض العلماء فاسق، ويؤول ذلك الامتناع إلى نفس التكليف.

ولا يقاس المقام بباب التزام؛ إذ المولى لم يحرز في الأفراد المخصّصة مصلحة، بل ربما أحرز مفسدة في إكرامهم، فلا يعقل عند ذلك فعلية الحكم في حقّهم، بخلاف

المتزاحمين، فعند ذلك يسقط ما ربما يقال: من أنّ المزاحمة في مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه.

وعلى كلّ: إنّ موضوع العامّ - بحسب الإرادة الجدّية ومتمن الواقع - بعد التخصيص يتصوّر على أحد وجوه أربعة:

الأوّل: أن يكون الموضوع متقيّداً بالعدم النعتي على حذو العدول؛ أعني على نحو الإيجاب العدولي، نحو «العلماء غير الفسّاق أكرمهم» أو «المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين».

الثاني: أن يكون موضوع العامّ متقيّداً بالعدم النعتي على حذو السالبة المحمول؛ أعني الموجبة السالبة المحمول، نحو «العلماء الذين لا يكونون فسّاقاً أكرمهم» أو «المرأة التي لا تكون قرشية ترى الدم إلى خمسين».

الثالث: أن يكون موضوع العامّ على حذو السالبة المحصّلة مع وجود الموضوع، نحو «العلماء الموجودون إذا لم يكونوا فسّاقاً أكرمهم» أو «المرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش ترى الدم إلى خمسين» ويمكن إرجاع هذا إلى الوجه الثاني.

الرابع: أن يكون موضوع العامّ على حذو السالبة المحصّلة الأعمّ من وجود الموضوع، نحو «العلماء إذا لم يكونوا فسّاقاً أكرمهم» أو «المرأة إذا لم تكن من قريش ترى الدم إلى خمسين».

هذه هي الوجوه المتصوّرة.

ولكن لا سبيل إلى الرابع؛ لأنّ جعل الحكم الإيجابي على موضوع في حال عدمه، محال، والحكاية بالإيجاب عن موضوع معدوم، حكاية عن أمر محال؛ لأدائها في المثال المعروف إلى أنّه إذا لم تكن المرأة قرشية وكانت غير موجودة، فهي ترى الدم إلى خمسين.

فإذن السالبة المحصلة بما أنّها تصدق بانتفاء الموضوع، يمتنع أن تقع موضوعاً لحكم إيجابي، وأمّا غيره من الوجوه والاعتبارات، فيمكن أخذها قيداً لموضوع العامّ المخصّص.

وبالجملة: فالاعتبارات التي يمكن أخذها قيداً لموضوع العامّ المخصّص إمّا عدم النعتي العدولي، أو السالبة المحمول، أو السالبة المحصلة بشرط اعتبار وجود الموضوع، وإلا يلزم جعل الحكم على المعدوم، وعدم إرجاعه إلى التقييد والنعت، وإلا يرجع إلى السالبة المحمول.

إذا عرفت هذه المقدمات التي ذكرنا بعضها تبرّحاً واستيفاء لحكم الأقسام فنقول: على تقدير كون موضوع حكم العامّ المخصّص، الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصلة مع حفظ الموضوع، فهل يجري استصحاب عدم الأزلي مطلقاً، أو لا يجري كذلك، أو يفصل بين الموارد؟ وجوه، أقواها الأخير.

والكلام تارة: في الأوصاف والعناوين العرضية المقارنة لموصوفها المعنون بها. وأخرى: في الأوصاف اللازمة والعناوين اللازمة لموصوفها والمعنون بها. فالكلام يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في الأوصاف والعناوين العرضية

إنّ موضوع حكم العامّ بعد التخصيص، لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من جزئين، كالعالم، وغير الفاسق، أو موصوفاً ومتقيّداً بقيد، كالعالم غير الفاسق. فعلى الأوّل، كما يمكن إحراز كلا الجزئين بالأصل إن كان لهما حالة سابقة، وينقح بذلك موضوع دليل العامّ، فكذلك إن كان لأحدهما حالة سابقة، وكان الآخر محرّزاً بالوجدان، حيث ينقح بذلك موضوع دليل العامّ.

وعلى الثاني، إن كان لكل من الصفة والموصوف وتقييد الصفة بالموصوف، حالة سابقة - بأن كان زيد سابقاً عالمًا، أو غير فاسق في زمان، فشك فيه بعد - فيمكن إجراء الأصل، فينقح به موضوع دليل العام.

وأما إن لم يكن كذلك؛ سواء كانت الصفة معلومة سابقاً دون الموصوف، بأن كان المعلوم سابقاً عدم فسقه أو عدالته، أو كان الموصوف معلوماً دون الصفة؛ بأن كان المعلوم سابقاً أنه عالم، أو كان كل من الصفة والموصوف معلوماً، ولكن الاتصاف غير معلوم؛ بأن علم أن زيدا عالم يوم الخميس، ثم علم يوم الجمعة أنه غير فاسق، ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقناً؛ حتى يكون المعلوم العالم غير الفاسق، فشك يوم السبت في بقائها، فلا يكاد يجري الأصل في شيء من الموارد لتنقيح موضوع دليل العام؛ وذلك لأن عنوان موضوع العام الذي يكون حجة، هو عنوان «العالم العادل» أو «العالم غير الفاسق» فكلمة اقتضى الأصل إثبات هذا العنوان، لما كان إشكال في إجراءاته؛ وذلك فيما إذا علم كون الفرد الموجود متصفاً في زمان واحد بعنوان «العالم» وغير متصف بعنوان الخاص سابقاً؛ بحيث كان غير فاسق في زمان، فشك بعد ذلك في انقلاب أحد القيدتين إلى ضده.

وأما إذا كان المعلوم سابقاً عدالة زيد دون علمه، أو علمه دون عدالته، أو عدالته وعلمه ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقناً، فلا يكاد يجرز بذلك موضوع دليل العام إلا بالأصل المثبت؛ لأن غاية ما يقتضيه استصحاب عدالة زيد - فيما إذا علم بعدالته سابقاً - هي بقاء عدالته، وهذا العنوان لم يكن موضوعاً لحكم شرعي، والموضوع لذلك إنما هو عنوان «العادل» فإن موضوع جواز الاقتداء وصحة الشهادة والتقليد وغيرها، هو عنوان «العادل» لا العدالة. نعم مقتضى العلم بعدالة زيد وإن أثبت عقلاً كونه عادلاً، ولكنه مثبت، فتدبر.

وكذا فيما إذا علم أنّ زيدا غير فاسق في زمان، ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقّناً، بل علم أنّه عالم في الحال؛ لأنّ استصحاب عدم كون زيد فاسقاً أو غير فاسق مع العلم أنّه عالم في الحال؛ وإن كان يلزمه عقلاً أنّ زيدا العالم غير فاسق على نحو النعت والتقييد، ولكنّه مثبت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا يكاد يجدي إحراز موضوع العامّ بالأصل والوجدان إذا كان الموضوع متصفاً ومتقيّداً بقيد. نعم إذا كان الموضوع مركّباً من جزئين، فيمكن إحرازه بالأصل والوجدان.

ولا يخفى: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع متصفاً أو متقيّداً؛ فيما إذا كان دليل العامّ بعد التخصيص، موجبة معدولة المحمول، أو موجبة سالبة المحمول، وأمّا استظهار كون الموضوع مركّباً، فرهون بكون موضوع دليل العامّ سالبة محصّلة. هذا في المقام الأوّل؛ وهو فيما إذا كان الوصف من الأوصاف العرضية المقارنة لموصوفها.

#### المقام الثاني: في الأوصاف والعناوين اللازمة لموصوفها

قد يكون الاتصاف أو عدمه من العناوين اللازمة لوجود المعنون، كالقرشية واللاقرشية في المرأة، فإنّها إن تكوّنت من ماء من انتسب إلى قريش فهي قرشية، وإلا فغير قرشية، وكقابلية الحيوان للذبح أو عدمها في الحيوان، وكمخالفة الشرط للكتاب أو عدمها... إلى غير ذلك، فيقع الكلام في إمكان إحراز موضوع دليل العامّ بالأصل والاستصحاب وعدمه.

والتحقيق: يقتضي عدم إمكان جريان الأصل مطلقاً؛ سواء كان موضوع دليل العامّ في مسألة القرشية تُبأ بعد التخصيص، المرأة غير القرشية على نعت الموجبة المعدولة المحمول، أو المرأة التي ليست من قريش على نعت الموجبة السالبة المحمول،

أو المرأة ليست بقرشية على نعت السالبة المحصلة؛ وذلك:  
 أمّا على الأولين فواضح؛ لأنّه على كليهما ينطبق ويتصف الموضوع لبّاً بصفة  
 عدمية، فإنّه كما يكون الموضوع في المعدولة المرأة المتصفة بأنّها غير قرشية،  
 فكذلك في سالبة المحمول تكون المرأة متصفة بأنّها ليست قرشية، ولا فرق بينهما فيما  
 هو المهمّ في المقام.

وتوهّم: أنّ وزن الثانية وزان السالبة المحصلة التي لا توجب تقييداً.  
 مدفوع: بأنّه ناشئ من الغفلة وخطأ اعتبار الموجبة السالبة المحمول بالسالبة  
 المحصلة، وما لا تقييد فيها هي الثانية، دون الأولى، كما لا يخفى.  
 فالإرادة الجدّية بعد التخصيص، تعلّقت بالموضوع المتّصف إمّا بنحو الموجبة  
 المعدولة المحمول، أو بنحو الموجبة السالبة المحمول، ففي كليهما اتصاف، ومقتضى  
 اتصاف الموضوع بوصف - ولو كان الوصف عدمياً - هو وجوده في الخارج؛ لقاعدة  
 الفرعية، لأنّ المعدوم المطلق باطل محض ولا شيء صرف، وما شأنه كذلك لا يعقل  
 الإخبار عنه، ولا اتصافه بشيء، ومعلوم أنّ الموضوع المتّصف لم تكن له حالة سابقة  
 متيقّنة حتّى تستصحّب؛ لأنّه لم يعلم في زمان أنّ هذه المرأة المشكوك كونها قرشية أم  
 لا، متصفة بغير القرشية، أو بأنّها ليست بقرشية؛ لأنّ هذه الأوصاف ملازمة لوجود  
 الفرد من مبدأ تكوّنه لا ينفكّ عنه، لأنّها إن تكوّنت من ماء من انتسب إلى قريش  
 فقرشية، وإلا فغير قرشية.

وأما على الثالث - أعني ما إذا كان اعتبار القيد على نعت السالبة المحصلة -  
 فإن كان قسماً على حدة، فقد عرفت أنّها تتصوّر على نحوين:

الأوّل: السالبة مع اعتبار وجود الموضوع.

الثاني: السالبة الأعمّ منه.



لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّه وإن لم توجب السالبة المحصّلة تقييداً في الموضوع، فلا يحتاج في صدقه من هذه الجهة إلى وجود الموضوع، إلاّ أنّه حيث وقع موضوعاً لحكم إيجابي هو حكم العامّ - أعني رؤية الدم في المثال - فلا بدّ له من اعتبار وجود فيها، وإلاّ يلزم أن ترى المرأة الدم في حال العدم، والشرط في حال العدم مخالف للكتاب، فإذن يرد عليه ما ورد على الأولين من انتفاء حالة سابقة يقينية.

### ذكر وإرشاد

إذا تمّهد لك ما ذكرنا: يظهر لك ضعف ما أفاده شيخنا العلامة الحائري رحمته في مجلس الدرس، لأنّه قال: «يمكن أن يشار إلى ماهية المرأة المشكوك كونها من قريش، فيقال - مشيراً إلى هذه المرأة الموجودة -: إنّها قبل تحقّقها لم تكن من قريش، والآن يشكّ في أنّها وجدت قرشية أم لا، فيستصحب عدم قرشيتها؛ ويحكم عليها بأنّها ترى الحمرة إلى خمسين».

إذ فيه أوّلاً: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة؛ وذلك إنّما يكون في المقام إذا حفظت الهدية في المرأة قبل وجودها، ومعلوم أنّ المرأة قبل وجودها لا ماهية لها ومعدوم صرف، فلا يمكن الإشارة إليها؛ لاحقاً ولا عقلاً، فقولكم: «هذه المرأة قبل وجودها لم تكن من قريش» قضية كاذبة، وإنّما أحدثها الخيال واختراعها، فلم يكن لها متيقّن سابقاً.

وثانياً: لو سلّمنا إمكان الإشارة إلى الماهية قبل وجودها، ولكن نقول: إنّ الموضوع لتعلّق الحكم، هل هو نفس الماهية الأعمّ من الموجودة وغيرها، أو الماهية الموجودة؟

فعلى الأوّل، يكون استصحاب ذلك وإثبات الحكم للأخصّ مثبتاً؛ لكون

انطباق العام على الخاص في ظرف الوجود عقلي، نظير استصحاب بقاء الحيوان في الدار وإثبات حكم قسم منه؛ بواسطة العلم بالانحصار.

وعلى الثاني، فلا تكون له حالة سابقة؛ لأنّ الماهية في حال العدم، لا تكون شيئاً وهدماً صرفاً، فلا تقبل الاتصاف بشيء.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا يجري استصحاب الأعدام الأزلية في أمثال المقام مطلقاً؛ سواء عبّرت بالموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة؛ لعدم الحالة السابقة لهذا الأصل تارة، وكونه مثبتاً أخرى.

#### تفصيل المحقّق النائي في المقام ودفعه

ثمّ إنّ للمحقّق النائي عليه السلام تفصيلاً في المقام تعرّض له في مسألة اللباس المشكوك فيه، وذكره هنا، وبه وجه ما ذهب إليه المشهور من الحكم بضمان اليد المشتبه كونها يداً عادية، فلا بأس بذكر ما يتعلّق بالعام المخصّص.

قال ما حاصله: أنّ المشهور حكموا بالضمان عند تردّد اليد بين كونها عادية أو غير عادية، فتوهم بعض: أنّ ذلك من باب الرجوع إلى العام في الشبهة المصداقية للمخصّص، بل قد يتخيّل أنّ ذلك من باب الرجوع إلى العام في الشبهة المصداقية للعام، وذلك بلحاظ أنّه إن قلنا: إنّ قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»<sup>(١)</sup> يعمّ العادية والمأذونة، وتكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصيص، فتكون اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقية لعنوان المخصّص، وأمّا إن قلنا: أنّه لا يستفاد منه إلاّ خصوص اليد العادية، وتكون غير العادية خارجة عنه بالتخصّص لا بالتخصيص، فتكون اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقية لعنوان العام.

١ - مستدرک الوسائل ١٤ : ٧، كتاب الودیعة، الباب ١، الحدیث ١٢.

ولكن فيه: أنّ التوهّم في غير محلّه، ولذا حكم المشهور بالضمان في الشبهة المصدقية لعنوان العامّ الذي لم يقل به أحد، بل حكم المشهور بالضمان هناك لأجل أنّ هناك أصلاً موضوعياً يتّفق حال المشكوك؛ ويدرّج المشكوك تحت عنوان العامّ، فيتمسك بالعامّ لإثبات حكمه؛ وهو أصالة عدم إذن المالك ورضاه بالتصرّف، فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركّبة المحرز بعض أجزائها بالأصل، وبعضها بالوجدان.

وقال عليه السلام في بيانه: «إنّ عنوان المقيّد والمخصّص، لا يخلو إمّا أن يكون من قبيل الأوصاف اللاحقة لذات الموضوع، كالعادل والفاسق بالنسبة إلى العالم، وكالقرشية والنبطية بالنسبة إلى المرأة، فلا محالة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركّباً من العرض ومحلّه؛ لأنّ العامّ بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم، ويصير جزء الموضوع، ويكون جزؤه الآخر نقيض الخارج بدليل المخصّص، كالعالم غير الفاسق في «أكرم العلماء إلّا فساقهم» ولما كان غير الفاسق من أوصاف العالم ونوعته اللاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركّباً من العرض ومحلّه.

أو من قبيل المقارنات الاتفاقية، أو الدائمة، كما إذا قيّد وجوب إكرام العالم بوجود زيد، أو مجيئ عمرو، أو وفور ماء الفرات، وما شابه ذلك، فإنّ هذه الأمور ليست من أوصاف العالم، بل من مقارناتها، ولا يمكن أن تكون نعتاً ووصفاً للعالم؛ فإنّ وجود زيد مثلاً ليس من أوصاف العالم والانقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من مقارناته، وعلى هذا وإن كان موضوع الحكم أيضاً مركّباً، لكنّه لا من العرض ومحلّه، بل إمّا يكون مركّباً من جوهرين، أو عرضين لمحلّين، أو من جوهر وعرض لمحلّ آخر، أو من عرضين لمحلّ واحد.

ففيما إذا لم يكن الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، فحيث إنّ الأمور المتقاربة

في الزمان لا ربط بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرد إحراز اجتماعهما في الزمان يكفي في ترتب الأثر؛ سواء كان إحرازهما بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها بالوجدان، وبعضها بالأصل.

نعم، لو كان موضوع الأثر العنوان البسيط المنتزع أو المتولد من اجتماع الأجزاء في الزمان - كعنوان التقدّم، والتأخّر، والتقارن، والقبليّة، والبعديّة، وغيرها - لا يكاد يجدي إحراز بعض الأجزاء بالوجدان وبعضها بالأصل لإثبات ذلك العنوان البسيط، إلا على القول بالأصل المثبت؛ وذلك كما في قوله **عليه السلام**: «لو أدرك المأموم الإمام قبل رفع رأس الإمام...»<sup>(١)</sup> فإن استصحاب عدم رفع رأس الإمام عن الركوع إلى حال ركوع المأموم، لا يثبت عنوان القبليّة.

وبما ذكرنا يظهر وجه حكم المشهور بالضمان عند الشكّ في كون اليد يداً عادية؛ من جهة أنّ موضوع الضمان مركّب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب، ومن عدم إذن المالك ورضاه الذي هو عرض قائم بالمالك، وأصالة عدم رضا المالك تثبت كون اليد يداً عادية؛ إذ اليد العادية ليست إلا عبارة عن ذلك، وهذا المعنى يتحقّق بضمّ الوجدان إلى الأصل.

فظهر: أنّ حكم المشهور بالضمان، ليس من جهة التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية، بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. وقس عليه سائر الموضوعات المركّبة من غير العرض ومحلّه؛ لأنّه في الجميع يكفي إحراز الأجزاء بالأصول الجارية بمفاد «كان» أو «ليس» التامّتين، إلا إذا كان العنوان المتولد موضوعاً للأثر، فإنّ الأصل يكون مثبتاً، كما عرفت.

١ - وسائل الشيعة ٨: ٣٨٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٤٥، الحديث ١. (مع اختلاف يسير)

وأما إذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحله، فحيث إنَّ العرض بالنسبة إلى محله إنما يكون نعتاً ووصفاً له، ويكون للجهة النعتية والتوصيفية دخل لا محالة، فلا يمكن أخذ العرض شيئاً بجبال ذاته في مقابل المحلِّ القائم به؛ لأنَّ وجود العرض بنفسه ولنفسه، عين وجوده لمحله وبمحله، فلا يفيد الأصل بمفاد «كان» و«ليس» التامتين إلا على الأصل المثبت، فلا محيص من أخذ العرض بما هو قائم بمحله موضوعاً للحكم، وهذا لا يكون إلا بتوصيف المحلِّ به.

فكلُّ أصل أحرز التوصيف والتنغيع كان جارياً، وإلا فلا، ولا يكون هذا إلا إذا كانت جهة التوصيف مسبوقه بالتحقق بعد تحقق الموصوف، ولا يكون ذلك في الأوصاف المساوقة وجوداً وزماناً لوجود موصوفها؛ لعدم وجود الحالة السابقة، وإنما يكون في الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجوده...»<sup>(١)</sup> إلى آخر ما ذكره.

أقول: فيما أفاده بطلوه مواقع للنظر:

فأولاً: أنَّ قوله: «إذا ركَّب الشيء من العرض ومحله، لا يكاد يمكن إحرازه بالأصل، بخلاف غيره فيجوز» لا يخلو من إشكال، ولعله من سبق قلم المقرَّر رحمته الله<sup>(٢)</sup> لأنَّ المهمَّ والميزان في الجريان هو لحاظ الصفة نعتاً للذات؛ بأن تكون الذات الموصوفة موضوعاً للحكم، لا الذات والصفة، فإن لوحظ شيئان على نعت الاتصاف - بأن لوحظت الذات موصوفة، لا الذات والصفة - فلا يكاد يجري الاستصحاب إلا على الأصل المثبت؛ من غير فرق في ذلك بين كونها من قبيل العرض ومحله، أو من قبيل الجوهرين، أو العرض لمحلِّين، أو من الجوهر والعرض لمحلِّ آخر، أو من

١ - فوائد الأصول ١: ٥٣٠ - ٥٣٢.

٢ - قلت: قد صرَّح المحقق النائيني رحمته الله بذلك في رسالة اللباس المشكوك فيه التي هي من رشحات قلمه الشريف، فلاحظ. [المقرَّر حفظه الله]

العرضين لمحلّ واحد، وقد أشرنا إلى وجهه آنفاً، فلاحظ .  
وأما إن لم يلحظ كذلك، بل لوحظ الموضوع مركّباً من الذات والصفة،  
فلا ينبغي الإشكال في جريان الأصل فيه، فلا ينبغي التفصيل بين العرض ومحله،  
وبين غيره، بل الحقيق التفصيل بين صورة اتصاف الموضوع بصفة، وبين غيره .  
هذا، ولا يذهب عليك: أنّ هذا الإشكال غير مهمّ وأشبه بالإشكال اللفظي  
منه بغيره.

و ثانياً: أنّه لاسبيل إلى التفصيل الذي ذكره في العامّ المخصّص، وإنّما يتمشّى في  
غيره إذا أخذ جزءان فصاعداً موضوعاً للحكم؛ وذلك لأنّ لنطاق موضوع العامّ في  
قوله: «أكرم كلّ عالم» مثلاً قبل التخصيص سعة؛ لشموله لكلّ فرد من أفراد العلماء،  
وبعد التخصيص يتضيق نطاق ذلك الموضوع لتباً وجداً، فيصير الموضوع العالم العادل،  
أو غير الفاسق .

وبالجملة: لم يبق موضوع العامّ المخصّص على ما هو عليه قبل التخصيص، بل  
يصير مضيقاً ومقيّداً بحسب اللبّ؛ من غير فرق في ذلك بين كون عنوان المخصّص، من  
قبيل أوصاف نفس عنوان العامّ، أو من الأوصاف اللاحقة له، وعلى الثاني لا فرق  
فيه بين كون الصفة من الأوصاف الحقيقية كالفسق، أو من الأوصاف الانتزاعية،  
كلحاظ حال فوران ماء الفرات لوجوب إكرام العالم؛ فإنّها أيضاً من الانقسامات  
اللاحقة لموضوع العامّ، خلافاً لهذا المحقق عليه السلام حيث جعله من مقارنات الموضوع .

وبعبارة أوضح: لا سبيل في العامّ المخصّص أن يقال إنّ جدّ المولى تارة: يتعلّق  
بالموضوع المتصف والمتقيّد وأخرى: يتعلّق بالموضوع المركّب من جزءين، بل في  
جميع الموارد، يكشف المخصّص عن كونه بحسب الحدّ متقيّداً أو متصفاً .

ولعلّ منشأ ما ذكره عليه السلام هو تخيّل أنّ مقتضى التقييد، صيرورة الجوهر نعتاً

لجوهر، أو العرض نعتاً لعرض آخر... إلى غير ذلك، مع أنه لم يرد القائل بالتقييد ذلك، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

وثالثاً: أن ما وجه به مقال المشهور في غير محلّه؛ لأنه إمّا يقال: إنّ المستفاد من قوله **عَلَى الْيَدِ**: «على اليد...» خصوص اليد العادية، وواضح أنه من قبيل وصف الشيء وذاته، فتكون اليد العادية عبارة عن الاستيلاء على الشيء مع عدم إذن المالك، فلا يجري الاستصحاب.

أو يقال: إنّ المستفاد منه الأعمّ منها ومن المأذونة، غاية الأمر ورد من الخارج أنّ اليد الأمانة لا ضمان عليها، فبعد التخصيص تبقى اليد غير الأمانة موضوعاً لدليل الضمان؛ لأنه عبارة عن عنوان اليد غير الأمانة، وليس مركّباً من اليد وعدم الأمانة، وقد صرح **بُيُوتِي** بعدم جريان الأصل فيما لو كان الأثر مترتباً على العنوان البسيط المنتزع من المتصف بالصفة.

فظهر: أنّ فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة، ليس لما ذكره **بُيُوتِي**.

مضافاً إلى أنّ المستفاد من ديدن قدماء الأصحاب، عدم اعتنائهم بهذه المباحث التي عنوانها المتأخرون، وعدم بنائهم حلّ المسائل والمشاكل على أمثال هذه المطالب، كما لعلّه غير خفي على من له إلمام بكلماتهم، فقولهم بالضمان لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى أمر آخر، فتدبّر.

١ - قلت: كذا استفدناه من سماحة الأستاذ - دام ظلّه - وليت شعري أيّ مانع ثبوتي - في العامّ المخصّص بعد التخصيص - من أن يكون مركّباً من جزءين؟! فكما يمكن أن يكون الموضوع جدّاً مقيداً ومتصفاً، فكذلك يمكن أن يكون مركّباً من جزءين. إلا أن يقال: إنّ شأن التخصيص هو إيجاب تعنون موضوع العامّ بغير عنوان المخصّص جدّاً، ولا يبعد دعوى ذلك في مقام الإثبات، فافهم وتأمل. [المقرّر حفظه الله]

## التنبيه الثاني

### في التمسك بعمومات النذر وأمثاله لكشف حال الفرد

بعد ما عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية يقع الكلام في أنه هل يجوز التمسك بالعمومات فيما لو شك في حكم فرد - مع العلم بفرديته - لا من جهة التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا كان الشك لاحتمال فقدان شرط، أو وجود مانع؟ فلو شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، ولم يكن ناشئاً من الشك في التخصيص، بل كان ناشئاً من احتمال اشتراط صحة الوضوء أو الغسل بالماء المطلق؛ لو فرض إجمال في أدلة تشريع الوضوء أو الغسل من هذه الجهة، فهل يصح التمسك بعموم أدلة وجوب الوفاء بالنذر لتصحيح هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلق النذر به، فيحكم ببراءة الذمة من النذر أم لا؟ وجهان، بل قولان.

يظهر من بعضهم: أنه تمسك بعموم الوفاء بالنذر لتصحيح الوضوء أو الغسل بالماء المشكوك كونه مضافاً، أو بالمضاف المشكوك جواز التوضؤ به، واستكشف من ذلك حال الفرد فيما إذا وقع الماء الكذائي، متعلقاً للنذر، بتقريب أنه يجب الإتيان بهذا الوضوء أو الغسل امتثالاً لعموم أدلة لزوم الوفاء بالنذر، وكل ما يجب الوفاء به لاحتمال يكون صحيحاً؛ للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، فبعد كشف حال الفرد في الموضوعي أو الحكمي، يجوز التوضؤ بالماءين الكذائين لمن لم ينذر<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله: «ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام

١ - أنظر مطارح الأنظار: ١٩٥ / السطر ٣٦.



قبل الميقات وفي السفر إذا تعلقَ بها النذر كذلك<sup>(١)</sup>»<sup>(٢)</sup>.  
وأضاف شيخنا العلامة الحائري رحمته مثلاً آخر؛ وهو صحّة النافلة في وقت  
الفريضة إذا تعلقَ بها النذر؛ بناءً على المنع عنها<sup>(٣)</sup>.  
ولا يخفى: أنّ هذا من باب التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ لأنّه بعد  
تخصيص عموم الوفاء بالنذر بما دلّ على أنّه «لا نذر إلاّ في طاعة الله» يكون متعلّق  
الإرادة الجديّة مقيداً أو مخصّصاً بعنوان طاعة الله، أو بما لم يكن في معصية الله، فلا بدّ  
من إحراز موضوع الراجع، فالتمسكّ بعموم وجوب الوفاء في الماء المشكوك كونه  
مضافاً، تمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقية، وقد عرفت حاله.  
وأنت خير: بأنّ الأمثلة المذكورة خارجة عمّا نحن بصدده، فلا تكاد تؤيّد  
الدعوى؛ لأنّ المدعى صحّة التمسكّ بالعامّ المخصّص لكشف حال الفرد المشكوك كونه  
مصدّقاً للمخصّص، وأين هذا من صيرورة الشيء واجباً بالنذر بدليل خاصّ؟! فإنّ  
الإحرام قبل الميقات حرام، وبالنذر يصير واجباً بدلالة الأخبار، وكذا الصوم في  
السفر، فإنّه حرام، وبالنذر يصير واجباً بدلالة الدليل، وكذا لا يجوز التطوّع في وقت  
الفريضة، وبالنذر يصير واجباً؛ بناءً على المنع عنها.  
وبالجملة: وجوب شيء بالنذر لدلالة دليل خاصّ عليه، غير التمسكّ بالعامّ في  
الشبهة المصداقية لكشف حال الفرد، والكلام في الثاني دون الأوّل، فالتأييد في غير  
محلّه، فتدبّر.

١ - قلت: أي بأن قيّد نذر الإحرام بكونه قبل الميقات، ونذر الصوم بكونه في السفر. [المقرّر  
حفظه الله]

٢ - كفاية الأصول: ٢٦٢.

٣ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٢٠.

### التنبيه الثالث

#### في التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص والتخصّص

إذا علم عدم محكومية فرد بحكم العام وخروجه عن حكمه، ولكن شك في كونه فرداً له حتى يكون خروجه تخصيصاً للعام، أو ليس بفرد له حتى يكون خروجه تخصّصاً، مثلاً إذا علم - بعد قوله: «أكرم كلّ عالم» - أنه لا يجب إكرام زيد، ولكن يشك في أن زيدا مع كونه عالماً لا يجب إكرامه؛ حتى يكون تخصيصاً لذلك العام، أو أنه ليس بعالم حتى يكون خروجه بعنوان التخصّص، فيحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام، فهل يجوز التمسك بعموم العام لكشف حال الفرد؛ وأن عدم إكرام زيد لأجل كونه غير عالم، أو لا؟

وجهان، بل قولان:

ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بعموم العام لكشف حال الفرد؛ وأنه ليس بعالم في المثال، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه: إنه قد قرّر في محله أن لازم صدق كلّ قضية خبرية، صدق عكس نقيضها، مثلاً لازم قولك: «كلّ نار حارّة» أن كلّ ما ليس بحارّ ليس بنار، فيقال بذلك أيضاً في القضية الإنشائية، فلازم قولك: «أكرم كلّ عالم» أن كلّ من ليس بعالم لا يجب إكرامه، ومعلوم أن أصالة العموم من الأصول اللفظية والأدلة الاجتهادية التي ثبت حجّية لوازمها وملزوماتها، فإذن لازم إنشاء حكم وجوب الإكرام كليّة على كلّ عالم، هو حجّية لوازمه، ومنها حجّية عكس نقيضه، فيصحّ أن يقال: إن كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم، فزيد الذي لا يجب إكرامه ليس بعالم<sup>(١)</sup>.

١ - راجع مطارح الأنظار: ١٩٦ / السطر ١٢.

وربما يناقش في ذلك؛ ويذكر وجه لعدم جواز التمسك بالعام لكشف حال الفرد، ولعله يشير إليه المحقق الخراساني عليه السلام (١) بل اختاره شيخنا العلامة الحائري عليه السلام سابقاً، ولكنه عدل عنه أخيراً (٢).

### مختارنا في المقام

وكيفما كان: المختار عندنا عدم الجواز؛ لأن التمسك بالعموم أو الإطلاق، ليس من الأمور التي يقطع بها مطلقاً، بل لأجل بناء العقلاء في محاوراتهم عليه، فلا بد من ملاحظة حالهم في التمسك بها، وهو دليل لبي. وحيث إن أصالتي العموم والإطلاق - كأصالة الحقيقة - من الأصول المرادية الجارية لكشف مراد المتكلم، والمتيقن من بناء العقلاء في جريان الأصول المرادية وحجيتها، هو ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه، وأما إذا كان المراد معلوماً فلا يكون لهم بناء في ذلك، ولأقل من الشك في ذلك، ولذا يتمسك بأصالة الحقيقة عند الشك في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، وأما إذا كان المراد معلوماً، ولكن شك في كونه معناه الحقيقي أو المجازي، فلا يتمسك بها.

وبهذا قد يجمع بين قول السيد الأجل المرتضى عليه السلام: «إن الأصل في الاستعمال الحقيقة» (٣) وبين قول المشهور: «إن الاستعمال أعم من الحقيقة» فيقال بأن نظر السيد عليه السلام فيما إذا كان المراد مشكوكاً فيه، ونظر المشهور فيما إذا كان المراد معلوماً، فتدبر.

١ - كفاية الأصول: ٢٦٤.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢١ - ٢٢٢.

٣ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

وفيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ المعلوم من بنائهم في التمسك بأصالة العموم، هو فيما إذا لم يكن المراد معلوماً، وأمّا فيما إذا كان المراد معلوماً فلا، ومعلوم أنّ المراد في المقام معلوم؛ للعلم بأنّ زيدا لا يجب إكرامه، وإنّما الشكّ في أنّ خروجه عن العامّ بنحو التخصيص، أو التخصّص، فتدبر.

### مختار المحقق العراقي رحمته ونقده

ويظهر من المحقق العراقي رحمته وجه آخر لعدم جواز التمسك بأصالة العموم في المقام، وجعله مراد أستاذه المحقق الخراساني رحمته وحاصله: أنّ أصالة العموم وأصالة الصحّة في عمل الغير وإن كانتا أمارتين على الواقع، ولكن ليس كلّ أمارّة تكون مثبتاتها ولوازمها حجّة، بل كلّما كان المولى بصدد إفادة ذلك اللازم وكان ناظراً إليه يكون حجّة، وإلا فلا، ولم يكن نظر المولى فيما نحن فيه إلاّ في بيان الكبرى وإثباتها، وأمّا تعيين الصغرى وتعيين مصاديقها نفيّاً وإثباتاً، فلا يكون منظوراً فيهما، ولذلك قلنا بعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية، ومبنى كلتا المسألتين واحد؛ وإن كان بينهما فرق من جهة أنّ المقصود من أصالة العموم هناك، إدخال المشكوك فيه في العامّ، وهنا إخراج المشكوك فيه عن العامّ مصداقاً بعد الجزم بخروجه حكماً، فكون عكس النقيض لازماً للكبرى الكلّية وإن كان في غاية المتانة، إلاّ أنّ المهمّ في أصالتي العموم والإطلاق وغيرهما من القضايا التعبدية، ملاحظة مقدار التعبد والبناء، ولم يثبت لنا بناء من العرف والعقلاء على إثبات تلك الأمور، فلا مجال للتشبّث بقاعدة منطقية مفادها حجّية عكس نقيض القضية الموجبة الكلّية عقلاً... إلى أن قال: «فتدبر في المقام، كي لا تغشك القواعد المنطقية العقلية»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أننا قد أشرنا إلى أن مراد المحقق الخراساني عليه السلام هو الذي ذكرناه، لا ما ذكره هذا المحقق عليه السلام والأمر سهل <sup>(١)</sup>.

وكيفما كان: مسألة كون عكس النقيض لازم الكبرى الكلية، غير مربوطة بكشف حال الفرد وعدمه؛ لأنه إن ثبت وجوب إكرام كل فرد من العلماء وتطابق الجدد مع الاستعمال، فلا يعقل الشك بعد ذلك في فرد عالم أنه غير واجب الإكرام، فمن لم يجب إكرامه لا يكون عالماً، فبعد تسليم جريان أصالة العموم وتطابق الجدد مع الاستعمال في المقام وأنها من الأمارات بالنسبة إلى لوازمها، فلا مجال لإنكار حجيتها بالنسبة إلى عكس نقيضها اللازم لها غير المنفك عنها.

وبالجملة: القول بأصالة العموم يلازم القول بعكس النقيض، ولكن لا يرتبط ذلك بتشخيص المولى حال الفرد وعدمه.

نعم، الذي يسهل الخطب - كما ذكرنا - عدم جريان أصالة العموم في المقام؛ لما أشرنا من أنها من الأصول المرادية، ومجراها الشك في المراد، لا مثل المقام الذي يكون المراد معلوماً والشك من جهة أخرى.

وأما وجه عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فقد أشرنا إلى أنه ليس لأجل عدم لحاظ المولى ذلك، بل لأجل محالية تعرض الكبرى الكلية لتعيين

١ - قلت: لعل المتراءى في النظر من كلام المحقق الخراساني عليه السلام صدراً وديلاً، هو الذي استفاده تلميذه المحقق العراقي عليه السلام لا ما ذكره سماحة الأستاذ - دام ظلّه - وإليك نص كلامه، فلاحظه واقض بالوفاق أو الخلاف، قال عليه السلام: يحتمل اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولادليل هنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل، انتهى. [المقرر حفظه الله]

الصغرى وتشخيص الفرد؛ سواء كان ممّا لاحظته المولى، أم لا.  
 والحاصل: أنّ لوازم الأمانة غير مرهونة بلحاظ المتكلّم ونظره، ولذا ترى في  
 الإخبارات، أنّه لو أخبر بشيءٍ يحتاج عليه بلازمه؛ وإن كان المتكلّم غافلاً عنه<sup>(١)</sup>.

### التنبيه الرابع

#### في التمسك بالعام إذا كان المخصّص مجملاً

إذا قيل: «أكرم العلماء» مثلاً، ثمّ ورد في دليل منفصل «لا تكرم زيداً» وتردّد  
 زيد بين كونه زيد بن عمرو العالم، وبين كونه زيد بن خالد الجاهل، فهل يجوز التمسك  
 بأصالة العموم لنفي كون زيد جاهلاً، أم لا؟  
 وليعلم: أنّه فرق بين هذا التنبيه والتنبيه السابق، فإنّ المراد هناك معلوم،  
 والشكّ في كيفية الإرادة، وأمّا هنا فالمراد مشكوك فيه؛ من جهة أنّه لا يعلم أنّ  
 الإرادة الاستعمالية في زيد العالم مطابقة للجديّة أم لا، فإنّ بعد تمامية حجّة  
 العامّ وانعقاد ظهوره، لو ورد دليل مجمل مردّد بين كونه زيداً العالم، أو زيداً الجاهل،  
 فلا يكون حجّة بالنسبة إلى زيد العالم، فلا يخصّص العامّ به، بل يصحّ التمسك  
 بالعامّ في زيد العالم، فيجب إكرام زيد العالم، ولازمه حرمة إكرام زيد الجاهل،  
 فانحلّ العلم الإجمالي.

١ - قلت: كذا استفدنا من سماحة الأستاذ - دام ظلّه - ولكن لا يوجد في عبارة المحقّق  
 العراقي رحمته هنا ما يدلّ على دخالة لحاظ المولى في حجّة اللازم، بل الذي نصّ عليه هو  
 عدم نظر العموم إلى تعيين الصغرى نفيّاً وإثباتاً، وهذا عبارة أخرى عمّا ذكره سماحة الأستاذ  
 من أنّ الكبرى الكلية لا تعرّض لها لتعيين الصغرى فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

وبالجملة: العلم الإجمالي والحجة الإجمالية وإن كانت في نفسها حجة؛ بحيث لو لم يكن العامّ يجب - بحكم العقل - متابعتها، ومقتضاه في المثال عدم جواز إكرام واحد من زيد العالم، وزيد الجاهل، ولكن بعد ملاحظة العامّ وتحكيم العامّ، تنحلّ الحجة بالنسبة إلى زيد العالم حكماً<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: لأنّ الانحلال على نحوين: انحلال وجداني، فلا بدّ فيه من انحلاله بالعلم، وانحلال حكمي؛ وهو أن يكون بالتعبّد وقيام الأمانة عليه، ومانحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ العقلاء يعتمدون على أصالة العموم في مورد احتمال التخصيص، فتنحلّ بذلك الحجة الإجمالية - المردّدة بين كونها زيداً العالم، أو زيداً الجاهل - إلى العلم التعبّدي بوجود إكرام زيد العالم، وحرمة إكرام زيد الجاهل. [المقرّر حفظه الله]

### المبحث الثالث

حول جواز التمسك بالعامّ أو المطلق أو الظاهر أو

إجراء الأصل قبل الفحص عن المخصّص أو المقيّد أو المعارض أو الأدلّة

اختلفوا في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؛ وإن حكي نفي الخلاف - بل الإجماع - على عدم الجواز. وربما يذكر بعنوان المقدّمة وتحرير محطّ البحث، أمور لا بأس بالإشارة إليها:

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله: من أنّ محطّ البحث في حجّية أصالة العموم مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؛ فيما إذا كان اعتبار أصالة العموم من باب الظنّ النوعي، لا الشخصي<sup>(١)</sup>.

وهو كذلك؛ ضرورة أنّ الشخصي منه تابع لحصوله، ولادخل للفحص وعدمه فيه، فكلّ مورد حصل فيه الظنّ الشخصي يكون حجّة؛ سواء كان قبل الفحص أم بعده، وأمّا النوعي منه فلا، كما لا يخفى.

ومنها: ما أفاده رحمته الله أيضاً: من أنّ محطّ البحث فيما إذا كان اعتبار أصالة العموم والظواهر؛ للمشافهين وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

---

١ - كفاية الأصول: ٢٦٤.

٢ - نفس المصدر.



وهو أيضاً متين؛ لأنّه لو كانت حجّيتها مختصّة بالمشافهين، لما كان الفحص نافعاً لغير المشافهين وإن حصل الظنّ الشخصي بعد الفحص.  
ومنها: - ما أفاده أيضاً - أنّه اعتبر عدم وجود العلم الإجمالي بالتخصيص في البين؛ ضرورة أنّه لو علم بورود مخصّصات في البين، لما كان وجه لإنكار لزوم الفحص قبل الانحلال<sup>(١)</sup>.

وهذا أيضاً متين، كما سيمرّ بك. ولكنّ الظاهر منهم - بلحاظ استدلالهم للزوم الفحص بالعلم الإجمالي - أعمّية البحث بالنسبة إلى فرضي العلم الإجمالي وعدمه<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ مَحَطَّ الْبَحْثِ فِي لَزُومِ الْفَحْصِ عَنِ الْمَخْصَّصِ إِنَّمَا هُوَ عَنِ الْمَخْصَّصِ الْمُنْفَصِلِ، وَأَمَّا عَنِ الْمَتَّصِلِ فَخَارِجٌ عَنِ مَحَطِّ الْبَحْثِ، وَلَا يَلْزَمُ الْفَحْصَ عَنْهُ بِإِخْلَافٍ؛ لِأَنَّ احْتِمَالَ وُجُودِ الْمَخْصَّصِ الْمَتَّصِلِ وَعَدَمَ وُجُودِهِ إِلَيْنَا، إِنَّمَا لِاحْتِمَالِ إِسْقَاطِ الرَّائِي ذَلِكَ عَمْدًا، وَهُوَ مُنَافٍ لِوَثَاقَتِهِ وَأَمَانَتِهِ، أَوْ لِسُقُوطِهِ عَنْهُ خَطَأً أَوْ نِسْيَانًا، وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ الْعَقْلَائِيِّ.

وبالجملة: محطّ البحث في المخصّصات المنفصلة دون المتصلة؛ لأنّ احتمال عدم وصول القيد المتصل، إمّا لاسقاط الراوي عمداً، أو خطأً، أو نسياناً، وكلّ منها غير معنى به عند العقلاء؛ لأنّ الأوّل مخالف لفرض وثاقته وأمانته، والأخيران مخالفان للأصل العقلائي<sup>(٣)</sup>.

١ - كفاية الأصول: ٢٦٤.

٢ - قلت: لم يرد عَلَيْهِ السَّلَامُ تعيين محطّ النزاع عند القوم، بل هو بصدد بيان ما ينبغي أن يكون محلّ الكلام، وقد صرح بذلك، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

٣ - كفاية الأصول: ٢٦٥.

ومنها: ما يظهر منه وصدقه عليه المحقق النائيني عليه السلام وهو أنه فرق بين الفحص المبحوث عنه هنا، وبين الفحص المبحوث عنه في الأصول العملية، فإنه في المقام عما يزاحم الحجية، بخلافه هناك، فإنه من متمات الحجّة؛ ضرورة أن حكم العقل بالبراءة العقلية مثلاً، تعلق على موضوع عدم البيان من الشارع على النحو المتعارف، وقبل الفحص عن البيان في الكتب والجوامع التي بأيدينا، لا يتحقق موضوع قاعدة القبح بلا بيان، فلا بدّ فيه من الفحص حتى يتحقق موضوع القاعدة<sup>(١)</sup>.

ولكن الحقّ: - كما سيظهر لك عند ذكر لزوم الفحص - أن الفحص في كلا المقامين من متمات الحجّة، لاعتن مزاحماتها، فارتقب حتى حين.

ومنها: أن لزوم الفحص لا يختصّ بجواز العمل بالعامّ، بل يجري في المطلق أيضاً؛ فإنه لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المقيّد، بل وفي الظاهر قبل الفحص عن معارضة، وفي الأصول العقلية - بل غير العقلية - قبل الفحص عن الأدلة الاجتهادية؛ لأن ملاك الفحص في الجميع واحد، كما سيظهر لك إن شاء الله.

### الاستدلال على لزوم الفحص بمعرضية العامّ للتخصيص

إذا تمهدت لك هذه الأمور، فالحقّ عدم جواز التمسك قبل الفحص، ووجهه ما أشار إليه المحقق الخراساني عليه السلام من أن معرضية العامّ للتخصيص توجب سقوط احتجاجات العقلاء، ولأقلّ من الشكّ في ذلك<sup>(٢)</sup>.

وتوضيح ما أفاده عليه السلام: أن الاحتجاج بأصالي العموم والإطلاق وغيرهما من الأصول والقواعد، إنما هو بعد طيّ مراحل:

١ - كفاية الأصول: ٢٦٥ - ٢٦٦، فوائد الأصول ١: ٥٣٩ - ٥٤٠.

٢ - كفاية الأصول: ٢٦٥.

الأولى: إحراز كون المتكلم في مقام التفهيم.

الثانية: وجود ظهور لكلامه عرفاً ولغة.

الثالثة: إحراز استعماله في معناه الحقيقي أو الظاهر منه.

الرابعة: أنه بعد تمامية هذه الأمور، لا بد من إثبات أن إرادته الجدّية مطابقة

لإرادته الاستعمالية، وهو العمدة في الاحتجاج، ولولاه لما صحّ الاحتجاج أصلاً

ولو تمّت سائر الأمور.

مثلاً: إنما يصحّ الاحتجاج بقوله: «أكرم كلّ عالم» إذا أحرز أن المتكلم لم يتكلم

لقلقة للسانه، بل لغرض التفهيم، والأصل العقلائي على إتيانه كذلك، وبعد ثبوت

ظهور للكلام واستعماله في معناه الحقيقي لا الظاهري، لا بدّ وأن يحرز أن إرادته الجدّية

مطابقة لإرادته الاستعمالية، وإلا فلو احتمل عدم المطابقة، لما صحّ الاحتجاج وإن

كان ظهور الدلالة الاستعمالية تاماً.

ولا يخفى: أن إحراز التطابق لا يكون في جميع الموارد على نسقٍ واحد، بل

يختلف باختلاف الموارد:

فإن كان المتكلم من الموالي العرفيين مع عبيدهم، أو من متعارف الناس مع

مصاحبهم، فحيث إنّه لا يكون بناؤهم في العمومات والمطلقات على التعويل على

المخصّصات والمقيّدات المنفصلة، ولو أرادوا التخصيص أو التقييد لوصلوه بالكلام،

فيصحّ إحراز التطابق بعد تمامية كلام المتكلم قبل الفحص، فيصحّ العمل بالعمومات

والمطلقات الكذائية قبل الفحص عن مؤخر ومقدم.

وأما إذا كان المتكلم ممن يكون بناؤه على التعويل في العمومات والمطلقات

على ذكر المخصّصات والمقيّدات المنفصلة - كمحيط وضع القوانين؛ عرفية كانت، أم

شرعية، حيث جرت العادة في محيط التقنين على التفكيك بين العامّ ومخصّصه،

والمطلق ومقيده، وربما يذكر العامّ مثلاً في فصل، وتذكر مخصّصاته تدريجاً في فصول آخر بعنوان التبصرة، أو المادة الواحدة، ونحوهما، أو في كتاب آخر - فلا يكاد يحرز التطابق إلا بعد الفحص عن مظانّ المخصّصات والمقيّدات؛ لمعرضية العمومات والمطلقات للتقييد والتخصيص.

ولا ينكر التعويل في وضع القوانين المتعارفة عند الأمم الراقية والمتمدّنة، على المخصّصات والمقيّدات المنفصلة، وكذا العمومات والمطلقات الشرعية، فترى أنّه تعالى ذكر قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> أو ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> في موضع، وذكر مخصّصاته ومقيّداته في مواضع آخر، ولذا اشتهر بينهم: «أنّه ما من عامّ إلا وقد خصّ» و«ما من مطلق إلا وقد قيّد» ومن سبر التأريخ ولاحظ حالات أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام - كزرارة، ومحمد بن مسلم، ونظرائهما - يرى أنّهم لم يكذبوا بعملهم برواية بمجرد سماعها، بل يعرضونها على الكتاب أو السنّة، فإن خالفتهما أو أحدهما يطرحونها، ولذا ورد عنهم عليهم السلام في علاج الخبرين المتعارضين أو المتخالفين ما هو مذكور في بابه<sup>(٣)</sup>.

وبالجملة: إنّ قيام عادة الشريعة القويمة على التعويل في العمومات والمطلقات على المخصّصات والمقيّدات، يوجب معرضيتها لهما، فلا يكاد تحرز أصالة تطابق الجدّ للاستعمال قبل الفحص عنهما في مظانّهما، فإن فحص بالمقدار اللازم فلم يظفر بالمخصّص أو المقيّد يصحّ الاحتجاج بالعموم أو الإطلاق.

١ - المائة (٥): ١.

٢ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٣ - راجع التعادل والترجيح، الإمام الخميني رحمته الله: ١٦٥.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ لزوم الفحص لا يدور مدار العلم بوجود المخصّص أو المقيّد، بل يدور مدار المعرضية لهما، فكلّ عامّ أو مطلق إذا كان معرضاً لهما، لا يصحّ الاحتجاج به إلاّ بعد الفحص بمقدار يخرج عن المعرضية؛ حتّى وإن لم يعلم وجود مخصّص أو مقيّد في البين.

وظهر أيضاً: أنّ الفحص هنا - نظير الفحص في الأصول العملية - من متمّات الحجّية؛ لتوقّف الاحتجاج بأصالة العموم على تمامية أمور، منها إحراز تطابق الجدّ للاستعمال، ولا يكاد يجرز ذلك في محيط التقنين.

### حول كلام المحقّق النائيني رحمته الله في المقام

ثمّ إنّ في كلام المحقّق النائيني رحمته الله هنا صدراً وذيلاً، نحو تنافٍ؛ وذلك لأنّه صرّح في كلامه: «بأنّ الفحص في الأصول العملية عن أصل الحجّية، وليس لها اقتضاء قبل الفحص، فالفحص فيها لإحراز المقتضي لجرّانها»<sup>(١)</sup>؛ يعني أنّه من متمّات الحجّية.

ولكن ذكر في الدليل النقلي للزوم الفحص في الأصول: «أنّه لو سلّم إطلاق أدلّة الأصول لما قبل الفحص، إلاّ أنّه قام الإجماع على اعتبار الفحص؛ وأنّه لا يجرى للأصول إلاّ بعد الفحص»<sup>(٢)</sup>.

وأنت خبير: بأنّ مقتضى ذلك صيرورة الفحص في إجراء الأصل العملي، عبّاً يزاحم الحجّية، لاعن متمّاتها.

١- فوائد الأصول ١: ٥٣٩.

٢- نفس المصدر.

ثم إنّه ﷺ بعد تصريحه بكون الفحص في الأصول اللفظية عمّا تزاحم الحجية وعن معارضاتها، ذكر في وجهه أمرين:

الأوّل: العلم الإجمالي بوجود مقبّيات ومخصّصات - فيما بأيدينا من الكتب - للعمومات والإطلاقات، وذلك معلوم لكلّ من راجع الكتب.

والثاني: معرضية العمومات والمطلقات للتخصيص والتقيد<sup>(١)</sup>.

وواضح: أنّ مقتضاهما صيرورة الفحص من متمّات الحجية، لا عمّا يزاحم الحجية.

ثم إنّه ﷺ قال أخيراً: «إنّ لوجوب الفحص في كلّ من الأصول العملية واللفظية، مدركين يشتركان في أحدهما؛ وهو العلم الإجمالي، ويفترقان في الآخر؛ لأنّ المدرك الآخر لوجوب الفحص في الأصول العملية، هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدّم» - «وهو أنّ حكم العقل بقبح العقاب، إنّما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما تقتضيه وظيفة العبودية من البحث عن مرادات المولى، وحكم العقل بوجوب الفحص، يكون من صغريات حكمه بوجوب النظر في معجزة من يدّعي النبوة؛ حتّى لا يلزم إفحام الأنبياء، وذلك واضح»<sup>(٢)</sup> - «وفي الأصول اللفظية هو كون العامّ في معرض التخصيص والتقيد»<sup>(٣)</sup>. وأنت خبير: بأنّ مقتضى الوجوه المذكورة في لزوم الفحص في الأصول اللفظية والعملية، هو كون الفحص من متمّات الحجية، لا عمّا يزاحم الحجية، فتدبّر.

١ - فوائد الأصول ١: ٥٤٠ - ٥٤١.

٢ - نفس المصدر.

٣ - نفس المصدر.

### حول الاستدلال للزوم الفحص بالعلم الإجمالي

ربما يستدلّ للزوم الفحص بالعلم الإجمالي؛ بتقريب أنّ من راجع الكتب والجوامع الحديثية الموجودة بأيدينا، يعلم إجمالاً بطرؤ مخصّصات ومقيّدات على العمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنة ومقتضى هذا العلم الإجمالي لزوم الاحتياط قبل الفحص<sup>(١)</sup>.

ولكن أورد على هذا التقريب: بأعمية الدليل من المدعى من جهة، وبأخصّيته منها من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>:

أمّا الأعمية فحاصلها: أنّ المدعى هو الاحتياط قبل الفحص فيما بأيدينا من الكتب والجوامع الحديثية، وأمّا بعد الفحص فيها فيجوز العمل بالعمومات والمطلقات، وطريقة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم وبنائهم - خلفاً عن سلف - على هذا، فإنّهم يحتاطون ولا يتمسّكون بالعمومات والمطلقات قبل الفحص فيما بأيديهم من الكتب والجوامع الحديثية، وأمّا بعد الفحص عنهما وعدم الظفر بالمخصّص أو المقيّد، فلا يزالون يتمسّكون بهما، ومقتضى التقريب المتقدّم هو الاحتياط مطلقاً؛ قبل الفحص فيها، وبعده لأنّ المخصّصات والمقيّدات المعلوم وجودها، لا تنحصر فيما بأيدينا من الكتب والجوامع الحديثية، بل لعلّ كثيراً منها لم يصل إلينا؛ لفقد بعض الجوامع الحديثية الأولى باحتراق مثل مكتبة شابور في بغداد وغيرها.

وبالجملة: الأصول والكتب المدوّنة الحديثية في عهد الصادقين عليهم السلام كانت محتوية على مخصّصات ومقيّدات كثيرة، وقد أخفتها وأعدمتها الأيدي الخبيثة

١ - الفصول الغروية: ٢٠٠ / السطر ٢٩، مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥.

٢ - فوائد الأصول ١: ٥٤٢ - ٥٤٣.

واللثيمة، ومقتضى ذلك عدم انحلال العلم الإجمالي بالفحص فيما بأيدينا، بل يلزم الاحتياط بعد ذلك أيضاً، مع أنّ بناء الأصحاب - قديماً وحديثاً، خلفاً عن سلف - على عدم الاحتياط بعد الفحص فيها، فيستكشف من ذلك أنّ وجه لزوم الفحص ليس العلم الإجمالي، بل غيره.

وبعبارة أوضح: لا ينحصر العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات صادرة عن الشارع وأئمة أهل البيت عليهم السلام في خصوص ما بأيدينا من الأخبار، وهذا يوجب عدم انحلال العلم الإجمالي بالفحص فيما بأيدينا من الجوامع الحديثية وإن بلغ الفحص ما بلغ.

وأما الأخصّية من المدعى فحاصلها: أنّ من الواضح أنّ طريقة الأصحاب وبناءهم من الصدر إلى زماننا، على الفحص حتّى فيما لم يكن هناك علم إجمالي، فتراهم إذا ظفروا بمقدار متيقّن من المخصّصات والمقيّدات، ومع ذلك بناؤهم على الفحص عند كلّ شبهة إذا كان العامّ أو المطلق، معرضاً للتخصيص أو التقييد؛ بأن كان طرّوهما لهما عقلائيّاً، فلو كان العلم الإجمالي دليلاً على الفحص، لكان ينبغي الأخذ بالعامّ أو المطلق بلا فحص عند ذلك.

فحاصل الإشكال: أنّه لا ينبغي أن يعدّ العلم الإجمالي دليلاً على لزوم الفحص عن المخصّصات أو المقيّدات؛ لأعمّيته من المدعى في وجه، وأخصّيته منها في وجه آخر. أقول: يمكن الجواب عن إشكال الأعمّية: بأنّه لا علم بفقدان وضياح الأصول والجوامع الحديثية، فلعلّ المحترق في مكتبة شابور وغيرها، لم يكن من الكتب الحديثية. ولو سلّم كونها من الكتب الحديثية، ولكن لم يعلم أنّ المفقود منها غير موجود في مصادر الكتب الحديثية التي بأيدينا، فضلاً عن كونها متضمّنة للأحكام، فضلاً عن كونها مشتملة على مخصّصات أو مقيّدات غير موجودة فيما بأيدينا.



ولو سلّم ذلك كلّهُ، فمن أين حصل العلم بوجود العمل بها لوعثرنا عليها، فلعلّها كانت أخباراً ضعيفة غير معمول بها، أو صحيحة معرضاً عنها؟! فتحصّل: أنّه لم يقدّم لدينا علم بوجود مخصّصات أو مقبّلات غير ما بأيدينا من الكتب الحديثية، وليس ذلك إلاّ احتمالاً محضاً، وإنّما ادعى بعض فقدان بعض الأصول على نحو الإجمال، ومثله لا يورث علماً بأصلها فضلاً عن مشتملاتها، فإشكال الأعمية ساقط.

والمهمّ هو إشكال الأخصية، وقد أتعب العلمان العراقي والنائيني قلوبهم في الجواب عنه، وحاولا إثبات وجود أثر للعلم الإجمالي عند الشبهة، ولكلّ منهما طريق وتقريب في ذلك:

أمّا ما أجاب به المحقّق العراقي رحمته فحاصله: أنّ مقدار المعلوم بالإجمال وإن كان معلوماً عدداً؛ بحيث يرجع في الزائد منه إلى البراءة، إلاّ أنّه حيث يكون المعلوم بالإجمال منتشراً في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره، فتصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرفاً لهذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل الفحص، وعلى هذا لا يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم لانحلاله؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً، نظير العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي غير القابلة للانحلال.

وبالجملة: أثر العلم الإجمالي الأوّل - وهو العلم بانتشار المخصّصات والمقبّلات في جميع أبواب الفقه - باقٍ في كلّ شبهة، ومنجّز للواقع بمقدار استعداده، فالعلم الحاصل بالمقدار المعلوم بعد ذلك، لا يوجب العمل بالعمومات والمطلقات قبل الفحص عند الشبهة<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه بعد الاعتراف بكون مقدار المخصّصات أو المقيّدات معلوماً، فنفرضه ألفاً، قلتم إنّ المعلوم بالإجمال منتشر في جميع أبواب الفقه؛ بحيث يكون في كلّ باب طائفة منها، فبعد الفحص في جميع الأبواب إن ظفرنا بألف مخصّص أو مقيد، فينحلّ العلم الإجمالي ولو حكماً؛ ضرورة انطباق المعلوم من الأوّل على هذا المقدار، ففي الزائد عن ذلك المقدار لوشكّ لا يجب الفحص؛ لعدم العلم مع لزوم الفحص عند ذلك.

وأما بعد الفحص في بعض الأبواب، فلو ظفرنا بألف مخصّص أو مقيد قبل الفحص في سائر الأبواب، فلا محالة يكون أحد العلمين خطأ؛ إمّا علمه بأنّ المخصّصات أو المقيّدات منتشرة في جميع الأبواب، فينحلّ العلم الإجمالي، فلا يجب الفحص في عمومات أو مطلقات سائر الأبواب، أو علمه بانحصار المخصّص أو المقيد في ألف، فيحصل له علم آخر بأنّ مقدار المخصّص أو المقيد أزيد ممّا علمه أوّلاً، ولكنّه خلاف الفرض؛ لأنّه فيما إذا لم يحصل له علم إلاّ بالمقدار المعلوم أوّلاً.

وأما ما أجاب به المحقّق النائيني رحمته فحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال على نحوين: فتارة: يكون مرسلًا غير مُعلّمٍ بعلامةٍ يشار إليه بها، كما إذا علم أنّه مدين لزيد مثلاً، وشكّ في أنّه عشرة أو عشرون.

وأخرى: يكون مُعلّمًا بعلامة، كما لو علم أنّه مدين لزيد بما في الدفتر. وانحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن، إمّا يكون في القسم الأوّل؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى الزائد عن المقدار المتيقّن، لأنّ هذا المقدار معلوم من الأوّل، والزائد مشكوك فيه.

وأما القسم الثاني فلا ينحلّ فيه العلم الإجمالي بذلك، بل يكون حاله حال دوران الأمر بين المتباينين، فكلّ ما اندرج تحت تلك العلامة وانطبقت عليه - سواء

كان أقلّ أو أكثر - يكون منجزاً عليه؛ لمكان تعلّق العلم بعلامته، فحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلّق العلم به؛ لمكان تعلّقه بعلامته. وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبّلات ومخصّصات، فلا ينحلّ العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمّل فيما ذكرناه من قسيمي العلم الإجمالي؛ فإنّه لا يخلو من دقّة، انتهى<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ ما أجاب به هذا المحقّق رحمته عن الإشكال، غير تامّ أيضاً؛ لأنّ مجرد اقتران المعلوم بالإجمال بعنوان غير ذي أثر شرعي، لا يوجب تنجّز الأكثر، بل لا بدّ من لحاظ ما هو المنشأ للأثر، وإلا يلزم عدم الانحلال في جميع الموارد؛ إذ كثيراً ما يقترن العلم الإجمالي بعدّة عناوين ولو ازم قلماً تنفكّ عنه، كعنوان ما في الدار، أو ما في المسجد، أو ما أقرضتني، أو ما أعطيتني، أو ما في الدكان... إلى غير ذلك، فلا توجب مقارنة هذه العناوين بتنجّز الأكثر، بل لا يزيد على الدوران بين الأقلّ والأكثر شيئاً، كما هو الشأن فيما إذا صار ما في الكيس مضموناً عليه، فإنّه لا يوجب الضمان بعنوان ما في الكيس حتّى يتنجّز الأكثر، بل لا يزيد عن الدوران بين الأقلّ والأكثر، ففيما نحن فيه لو عثرنا على المقدار المعلوم بالإجمال لانحلّ العلم الإجمالي، فلا يجب الفحص في الزائد عليه.

وبالجملة: مجرد اقتران المعلوم بالإجمال بعلامة، لا يوجب تنجّز الأكثر، وإلا يلزم تنجّز الأكثر فيما إذا أقرضه ما في الكيس، أو في المسجد ونحوهما، وتردّد ما في الكيس أو المسجد بين الأقلّ والأكثر، والظاهر أنّه رحمته غير ملتزم به أيضاً.

نعم، إن كان العلم الإجمالي متعلقاً بعنوان بسيط مبين مفهوماً، ولكن شكّ في المحصل له بين الأقلّ والأكثر - كما لو تعلق الأمر بعنوان الطهارة، وشكّ في أنّ المحصل لها عشرة أجزاء أو أكثر - ففي مثل ذلك يكون مقتضى القاعدة الاشتغال والإتيان بالأكثر.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال أخصّية الدليل من المدعى، لازال على قوّته، ولا يصلح شيء من جوابي العلمين - العراقي والنائبي قَدَّيْهِمَا - لإثبات لزوم الفحص عند كلّ شبهة.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب: هو أنّ مدرك لزوم الفحص، ما أشرنا إليه من معرضية العمومات والمطلقات للتخصيص والتقييد، لا العلم الإجمالي، فيجب الفحص فيما إذا كانا في معرض التخصيص والتقييد، فتدبّر واغتم.

### تذنيب: في مقدار الفحص

لا يخفى: أنّ مقدار الفحص يختلف باختلاف المباني في لزوم الفحص؛ فإن كان المبني في إيجاب الفحص العلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمقيّدات والمعارض، فلا بدّ وأن يتفحص بمقدار ينحلّ العلم الإجمالي به. ولكن عرفت عدم تمامية ذلك، بل عرفت أنّ المبني التامّ المختار، معرضية العمومات والمطلقات القانونية للتخصيص والتقييد، فلا بدّ وأن يتفحص حتى يسقطا عن المعرضيّة لهما، ويحصل له اليأس من المخصّص والمقيّد والمعارض.

ولا يلزم العلم الوجداني بالعدم؛ لاستلزامه العسر والهرج، بل يكفي الاطمئنان بالعدم؛ لأنّه طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء في حياتهم الاجتماعية، كما يعتمدون على العلم الوجداني.

ولا يخفى: أنّ الأمر في أمثال زماننا، سهل لاصعوبة فيه؛ لإتباع الأصحاب ومشايخ الحديث - شكر الله مساعيهم الجميلة، ورضي الله عنهم - أنفسهم القدسية في جمع الأخبار وتبويبها، وذكر روايات كلّ ما يرتبط بباب - بل مسألة - في محلّ، بل وذكر الفقهاء العظام رضوان الله تعالى عليهم في كتبهم الاستدلالية ما يستدلّ به لكلّ مسألة؛ بحيث لا يكاد ينقدح غالباً للفاحص المتدرّب، وجود مخصّص أو مقيد أو معارض في غير الباب الذي يتعرّض فيه للمسألة المفروضة، مثلاً لا ينقدح في ذهن المتدرّب الباحث في كتاب الطهارة ومسألة الوضوء مثلاً، وجود مخصّص أو مقيد أو معارض في كتاب الديات والقصاص مثلاً.

المبحث الرابع  
في عموم الخطابات الشفاهية  
لغير الحاضرين من الغائبين والمعدومين  
والكلام فيه يقع في موارد:

المورد الأول: في تحديد مصب النزاع

ظاهر عبارات القوم في عنوان البحث، يشعر بكون محط البحث في الخطابات الشفاهية - نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وغيرهما - في أنه هل تختص تلك الخطابات بالحاضرين مجلس الخطاب، أو تعم غيرهم من الغائبين والمعدومين؟ مع أن البحث كذلك غير مناسب لمبحث العام؛ لأن إمكان مخاطبتها وعدمه غير مرتبط به، وواضح البطلان في نفسه؛ لاستحالة توجه الخطاب للغائب والمعدوم، لأن المعدوم لا يكون شيئاً حتى يصح مخاطبته.

وبالجملة: ظاهر عنوان البحث - كظاهر بعض استدلالاتهم - يشعر بأن النزاع عندهم في جواز مخاطبة المعدوم والغائب، ويكون النزاع عقلياً في إمكانه وعدمه، وهو - مع عدم مناسبته لمبحث العام - يكون أحد طرفي المسألة واضح البطلان؛ لاستحالة مخاطبة المعدوم والغائب، فلا ينبغي إسناده إلى قائل.

نعم، لا يبعد ذلك عن مثل بعض الحنفية، حيث جعل محطّ البحث ما ذكرناه، وذهب إلى جوازه مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(١)</sup> بتوهم أنّ أمره وإرادته تعالى، لا يمكن أن يتعلّق بالموجود؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فلا بدّ وأن يتعلّق بالمعدوم بأن يوجد.

فينبغي طرح محطّ البحث بنحو عقلي معقول؛ بأن يقال: إنّ العنوان الذي يلي تلك الأداة الخطابية، هل يعمّ غير الحاضرين ويمكن الاستفادة أحكامهم من تلك الخطابات، أم لا؟ لأنّه على هذا يمكن أن يكون لكلّ من القولين وجه ومستند، فمستند القائل بالمنع هو أنّ تعميم ألفاظ العموم لغير الحاضرين يستلزم شمول الخطاب لهم، وهو باطل، ومستند القائل بالجواز هو عدم استلزام التعميم ذلك، فترى أنّ طرح محطّ النزاع على ما ذكرنا، لم يكن واضحاً وبينّ الفساد؛ وإن كان القول به غير صحيح. وبعبارة أخرى: يكون البحث صغرياً؛ وفي استلزام التعميم للغائبين والمعدومين الأمر المستحيل عقلاً، لا كبروياً. ومع ذلك كلّه فليس هذا المبحث بهمّ.

المورد الثاني: عموم البحث للتكاليف غير المصدّرة بأداة الخطاب والنداء

هل يعمّ البحث ما لم يصدّر بألفاظ النداء وأداة الخطاب، كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ...﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ...﴾<sup>(٤)</sup>، إلى غير ذلك، أو مختصّ

١ - يس (٣٦): ٨٢.

٢ - آل عمران (٣): ٩٧.

٣ - نساء (٤): ٧.

٤ - الحجرات (٤٩): ١٠.

باليينات المصدرة بأداة الخطاب وألفاظ النداء؟

يظهر من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه - على ما بيالي حسبما راجعته سابقاً - أن النزاع في المسألة، مختص بما إذا كان التكليف مصدرًا بأداة الخطاب، كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ وأما غيره كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ فخارج عن محط النزاع، وأنه لم يعهد من أحد إنكار شموله لهما<sup>(١)</sup> فالقائل بعدم الجواز في المصدر بالخطاب، قد يجوز غير المصدر به<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أن القول بعدم الجواز في المصدر بالخطاب، يلزمه القول بعدمه في غير المصدر أيضاً؛ لوحدة الملاك، فإن الملاك كل الملاك في عدم الجواز، هو أن المعدوم لا يكون شيئاً، فكما لا يصلح مخاطبة المعدوم والحديث معه، فكذلك لا يصلح توجيه حكم تكليفي أو وضعي إليه؛ بدهة أنه لا يصلح إيجاب الحج أو الدين مثلاً على من كان معدوماً<sup>(٣)</sup>.

١ - مطارح الأنظار: ٢٠٣ / السطر ٣٠.

٢ - قلت: ووافقته في ذلك المحقق النائيني رحمته قائلًا: إن أسماء الأجناس تشمل الحاضر والغائب والمعدوم. وقد أشار إلى هذا سماحته - دام ظلّه - في الدورة السابقة؛ حسبما ضبطته في الكراسة. وقد صرح أعلى الله مقامه: بأن الظاهر أن النزاع إنما هو في الخطابات المشافهة، وأما في غيرها فلم نجد مخالفاً في شمول حكم «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» للمعدومين<sup>(١)</sup>، انتهى. [المقرّر حفظه الله]

أ - فوائد الأصول ١: ٥٤٨.

٣ - قلت: بل كما أفاده - دام ظلّه - في الدورة السابقة؛ أن المعدوم لا يطلق عليه «الناس» عقلاً، ولا يمكن عقد الأخوة بين المعدومين في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» وقال - دام ظلّه - في ردّ من قال: إن أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلاريب: إن كان



فتحصّل: أنّ عنوان البحث وإن كان مختصاً بما كان مصدرّاً بأداة الخطاب وألفاظ النداء، ولكنّ الحقّ تعميم البحث بالنسبة إلى غير المصدرّ بهما ممّا علّق الحكم فيه على العنوان.

### المورد الثالث: في القضية الحقيقية والخارجية والفرق بينهما

حيث إنّ حلّ الإشكال في بعض الصور مبنيّ على بيان القضية الحقيقية، وإنّ المختار في المسألة هو الجواز وكان ذلك على ذمّة القضية الحقيقية، فلا بأس بالإشارة إجمالاً إلى بيان حالها، وحال القضية الخارجية، وبيان الفرق بينهما.

فنقول: تشترك القضية الحقيقية والخارجية؛ في أنّ المقسم لهما القضية الكلّية البتّة المعتمدة في العلوم<sup>(١)</sup>، غاية الأمر أنّ العنوان في الخارجية قد أخذ بنحو لا ينطبق إلاّ على الموجود في الحال، كما إذا قيّد مدخول أداة العموم بنحو لا ينطبق إلاّ عليها، كقولك: «أكرم كلّ موجود في الحال» و«كلّ من في هذا المعسكر كذا» سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي، أو انتزاعي، أو عرضي، فلفظة «كلّ» مثلاً لاستغراق أفراد مدخولها، والعنوان التالي لها بعد التقييد المذكور، لا ينطبق إلاّ على الأفراد المحقّقة، وواضح أنّ مجرّد انطباقه على خصوص الموجودين في الخارج لا يصيرها جزئياً وشخصياً، نظير الكلّي المنحصر نوعه في فرد.

وأما العنوان المأخوذ في القضية الحقيقية، فهو ينطبق على الموجود في

→ المراد منه شمولها لهم حال عدمهم فهو ضروري البطلان، وإن كان المراد منه انطباقها عليهم في ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القضية الحقيقية، وهو جواب عن الإشكال، كما سيأتي. [المقرّر حفظه الله]

١ - وأما القضية الشخصية مثل «زيد قائم» فخارجة عن المقسم. [المقرّر حفظه الله]

الحال، والمتصرّم، والآتي، كقولك: «كلّ نار حارّة» فإنّ لفظة «النار» تدلّ على نفس الطبيعة القابلة للصدق على الأفراد، لا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على الأفراد، ومتحدة معها في الخارج، ولفظة «كلّ» دالّة على استغراق أفراد مدخولها؛ من غير أن تدلّ على الوجود أو العدم.

فلفظة «كلّ» وأشباهاها من أيّة لغة كانت، لم توضع للأفراد بقيد الوجود، أو في حال العدم، ولذا يصحّ أن يقال: «إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود، أو معدوم» بلا تأوّل، وإضافة «كلّ» إلى الطبيعة تدلّ على استغراق مدخولها، ولما لم تتقيّد الطبيعة بما يجعلها منحصرة الانطباق على الأفراد المتحقّقة، فلا محالة يكون الحكم على فرد من الطبيعة في الماضي، والحال، والاستقبال؛ كلّ في موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعة طبيعة ولا أفرادها أفراداً حال العدم، فلا محالة يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعة على الأفراد، «فكلّ نار حارّة» إخبار عن مصاديق النار بدلالة تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً لشيء، كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي من غير أن يكون الوجود قيداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجود، أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن تكون القضية متضمّنة للشرط.

والوجه في هذا: أنّ تلك التكلّفات - مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا؛ ضرورة أنّ كلّ من أخبر بأنّ النار حارّة، لا يخطر بباله الأفراد المعدومة، فضلاً عن تنزيلها منزلة الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك - ناشئة من تحيّل أنّ للطبيعة أفراداً معدومة، وتكون الطبيعة صادقة عليها حال العدم، ولما لم يصدق عليها الحكم لا بدّ من تنزيلها منزلة الوجود، أو اشتراط الوجود فيها.

فظهر: أنّ القضية الحقيقية، قضية كَلِّية بتيّة شاملة لغير الموجود في الحال، لا قضية شرطية غير بتيّة، والتعبير بالفرض والتقدير- كما ربما يوجد في كلمات بعض الحكماء: «بأنّه كلّ ما قدّر وتحقّق فهو كذا»- فإتّما هو لتيسير التعليم والتعلّم، لا بيان ماهية القضية الحقيقية. ولعلّ هذا أورت اشتباه غير المتدرّب في فنّ المعقول؛ فتخيّل أنّ القضية الحقيقية نفسها عبارة عن ذلك<sup>(١)</sup>.

فظهر: أنّ العنوان المأخوذ تلو لفظة «كلّ» في الخارجية، مقيّد بنحو لا ينطبق إلّا على الموجود في الحال، وأمّا في الحقيقية فإمّا أن لا يكون مقيّداً بقيد، كقولك: «كلّ عالم كذا» أو لا يكون مقيّداً بقيد يوجب انحصاره في الموجود في الخارج في الحال وإن كان مقيّداً بغيره، نحو قولك: «كلّ عالم عادل كذا».

نعم، أشرنا إلى أنّه حيث إنّ ترتّب المحمول، إمّا هو على مصداق من الطبيعة بحمل الموضوع عليه بالحمل الشائع لاغيره، فما لم يتحقّق الموضوع خارجاً لا يترتّب المحمول والحكم عليه؛ لأنّ الموجود الذهني لا يصدق عليه عنوانه وطبيعته بالحمل الشائع، إذ المعتبر في الحمل الشائع - مع اندراج الفرد تحت مفهوم ذلك الطبيعي والجامع - هو ترتّب آثاره المطلوبة المترتّبة على ذلك الفرد، وواضح أنّ الموجود الذهني وإن صدق عليه مفهوم الطبيعي باعتبار ما، إلّا أنّه لا يوجب ترتّب آثار الطبيعي، فانحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي؛ من غير أن يكون الوجود قيّداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجود، ومن غير أن تكون القضية متضمّنة للشرط، فتدبّر.

١ - قلت: ونظير هذا الاشتباه كثير، ولأجل ذلك ولعدم توهم خصوصية المورد، ترى كثيراً من المنطقيين والحكماء يرمزون للموجبة الكليّة بـ«كلّ ج ب» لا «كلّ إنسان حيوان ناطق» وكذا في غيرها؛ لئلا يتوهم متوهم اختصاص الحكم بالمثال. [المقرّر حفظه الله]

### إشكالا عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين وجوابهما

إذا تمهد لك ما ذكرنا، فقد أشرنا إلى أنه يمكن تقرير الإشكال من جهتين:  
الأولى: في تعميم الحكم في العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم بالنسبة إلى  
المعدوم، حيث إنه يلزم منه توجه التكليف نحو المعدوم بما هو معدوم.  
والثانية: في تعميم الخطاب الثابت للمعدوم، ومعلوم أن المعدوم بما هو  
معدوم، لا يصلح لإثبات شيء له، ولا عليه، ولا لتوجه الخطاب نحوه. فلاك  
الإشكال والإيراد فيهما واحد. وقد تخلص عن الإشكال كل بوجه.

### التحقيق في جواب الإشكال الأوّل

والذي يقتضيه النظر: هو أن يجاب عن الإشكال الأوّل بكون الحكم فيها  
على نهج القضية الحقيقية، وذلك لأنّ الموضوع في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ  
حِجٌّ أَلْبَيْتٍ مِّنْ أَسْطَافٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup> هو الناس، ولم يؤخذ وجود الموضوع في  
الحال شرطاً، ولا عدمه كذلك مانعاً عن تعلّق الحكم؛ بداهة أن عنوان «الناس» كما  
يصدق على الموجودين في زمان نزول الآية المباركة، فكذلك يصدق على الموجودين  
قبله، وأمّا من لم يوجد في ذلك الزمان، فحيث إنه لم يكن شيئاً، لا يصدق عليه  
عنوان «الناس» ولكن لا يلزم من ذلك عدم صدقه عليهم متى وجدوا، فمتى تحقّق  
وجود المستطيع خارجاً، يجب عليه الحجّ بلافاتوت بين الأزمنة بعضها مع بعض،  
والأمكنة كذلك.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إنّ الحكم في القضية الخبرية: «كلّ نار حارّة»

١ - آل عمران (٣): ٩٧.

علّق على كلّ فرد من أفراد النار؛ موجودة كانت، أو ستوجد فيما بعد، ولا يلزم من ذلك تعلّق الحكم بالمعدومات؛ لأنّ صدق ماهية النار وانطباق تلك الماهية على أفرادها، يتوقّف على وجودها خارجاً، لا أقول: إنّه مقيد بوجودها الخارجي، بل حيث إنّ الإخبار، عن أفراد النار، وما لم تكن موجودة ليست ناراً، فلا يصحّ الإخبار عنها، ولكن مع ذلك لا يلزم اختصاص الحكم بالنيران الموجودة حال الإخبار، بل يعتمها وما ستوجد بعد.

وبالجملة: المعدوم حيث إنّه لاشيء محض، لا يصدق عليه عنوان من العناوين، بل يتوقّف صدق العنوان عليه - صدقاً واقعياً - على وجوده الخارجي، فحيث إنّ لم يكن العنوان مقيداً ومشروطاً بوقت، فمقتضى الإخبار عنه أنّه كلّما كان فرد حقيقي ومصداق شائع للنار - سواء كان موجوداً في الحال، أو سيوجد في الاستقبال - فهو حازّ. هذا حال القضية الخبرية.

ثم إنّ الأحكام المجعلّة المتعلقة بالعناوين، تكون شبيهة بالقضايا الحقيقية؛ سواء تعلّق الحكم بكلّ فرد من أفراد العنوان، كما في القضية المحصورة، أو على العنوان القابل للانطباق على الأفراد، كما في غيرها، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وواضح أنّ كلّ ما يصدق عليه «البيع» يكون حلالاً، فما لم يوجد حيث إنّ لم يكن شيئاً فلا يصدق عليه عنوان «البيع» ولكنّه مع هذا لا يكون مخصوصاً بالبيع الموجودة حال نزول الآية الشريفة، بل يعتمها وما يتحقّق ويوجد في المستقبل.

ولعمر الحقّ، إنّ لم ينقدح في ذهن صحابي ولا في خاطره - بل ولا غيره - أنّ الآية الشريفة مختصّة بالبيع المتحقّقة والموجودة وقتذاك، بل فهموا منها أنّها وظيفة مجعولة عند تحقّق عنوان «البيع» وجد أو سيوجد.

فتحصّل: أنّ جعل الحكم على هذا، لا يستلزم توجّه التكليف إلى المعدوم، بل غاية ما هناك جعل الحكم على العنوان الذي لا ينطبق إلا على الموجود خارجاً، فالإشكال الأوّل ساقط.

### التحقيق في جواب الإشكال الثاني

وأما الإشكال الثاني - وهو عدم صلاحية المعدوم لتوجّه الخطاب نحوه - فلا تنحلّ عقده بالفضية الحقيقية، كما انحلّ الإشكال الأوّل بها، خلافاً للمحقّق النائبي عليه السلام حيث تصدّى لدفع الإشكال الثاني بالفضية الحقيقية أيضاً؛ وذلك لأنّ الموضوع له في أدوات الخطاب والنداء، ليس معنى كلياً شمولياً، بل جزئياً شخصياً، فالخطاب والتخاطب يتوجّه - على نحو التوجّه التكويني - بين المتكلّم والمخاطب، فإذا لم يكن المخاطب موجوداً متحقّقاً فلا يصدق الخطاب والمخاطبة، فلا يمكن إيقاع التخاطب على العنوان الكلي.

وبالجملة: أدوات الخطاب والنداء وضعت لإيجاد الخطاب والنداء، لامفهومها، والمخاطبة نحو توجّه إلى المخاطب توجّهاً جزئياً مشخّصاً، فلا يمكن أن يكون متوجّهاً بنحو الخطاب الحقيقي إلى أفراد العنوان؛ حتّى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب الحقيقي في ظرف وجوده، فإذن لا يتصوّر لمثل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ معنى كلي، فلا يمكن تصحيحه بالفضية الحقيقية، فلا بدّ من حلّ العقدة والإشكال من طريق آخر.

والتحقيق أن يقال: إنّ خطابات الله تعالى في القرآن، لم تقع بينه تعالى وبين المؤمنين، ولم يكن المؤمنون - حتّى الحاضرين مجلس الوحي أو في مسجد النبي - مخاطبين بها؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

الْمُنذِرِينَ ﴿١﴾، فَإِنَّهُ نَصَّ عَلَى أَنَّ الْوَحْيَ إِنَّمَا كَانَ عَلَى شَخْصِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَلِ الْغَالِبُ فِي الْوَحْيِ - كما يظهر من الآيات والروايات - أَنَّ الْوَحْيَ بِوَسْطَةِ أَمِينٍ وَحِيهِ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجِبْرَائِيلُ غَالِبًا كَانَ حَاكِيًا لَتَلْكَ الْخُطَابَاتُ مِنْهُ تَعَالَى إِلَى رَسُولِهِ، فَالْقُرْآنُ هُوَ حِكَايَةُ الْخُطَابِ بِالْوَسْطَةِ، أَوْ بِوَسْطَةِ أَمِينِ الْوَحْيِ، وَعَلَى أَيِّ حَالٍ لَمْ يَكُنِ الْحَاضِرُونَ مَجْلِسَ الْوَحْيِ مُخَاطَبِينَ، فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِمْ؛ لِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَخُطَابَاتِهِ، لَمْ تَكُنْ مَسْمُوعَةً لِأَحَدٍ مِنَ الْأُمَّةِ.

فإذن لو كان تصدير الحكم بأداة الخطاب أو النداء موجباً للتزلزل والاضطراب بالنسبة إلى المعدوم حال الخطاب، فلا بد وأن يكون موجباً له بالنسبة إلى الموجودين في زمن الخطاب والنداء أيضاً، بل بالنسبة إلى الحاضرين مجلس الوحي أيضاً؛ لعدم المخاطبة المباشرة بينه تعالى وبين العباد، فجبرائيل عليه السلام غالباً حاكٍ لرسول الله ﷺ وهو ﷺ حاكٍ بالواسطة، فحال الحاضرين زمن النبي ﷺ ومجلس الوحي، حال غيرهم من حيث عدم خطاب لفظي من الله سبحانه إليهم، ولا يكون الناس صالحين لمخاطبته تعالى.

فظهر: أَنَّ الْقُرْآنَ كُلَّهُ حِكَايَةُ لِمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى قَلْبِ رَسُولِهِ الْأَعْظَمِ، فَقَوْلُهُ ﷺ: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾» (٢) حِكَايَةُ لِمَخْطَبِهِ تَعَالَى إِبَاهُ بِقَوْلِهِ: «قُلْ كذًا...» فلم يكن رسول الله ﷺ مُخَاطَبًا، بل مَبْلَغًا لِمَا أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى لِقَلْبِهِ.

وهذا نظير قولك لصاحبك: «قل لفلان كذا» فتكون الخطابات القرآنية شبيهة

١ - الشعراء (٢٦): ١٩٣ و ١٩٤.

٢ - الجمعة (٦٢): ٩.

بالخطابات المصدّرة في أوائل الكتب والرسائل، كقوله: «اعلم أيّدك الله...» أو «اعلم: أنّ المكلف...» فكما أنّ الخطابات الكتابية باقية إلى زماننا ونسبة الأولين والآخرين إليها على حدّ سواء، فكذلك الخطابات القرآنية.

وبالجملة: المحذور كلّ المحذور في عدم إجراء القضية الحقيقية، هو عدم معقولية أصل الخطاب، وأمّا حكاية الخطاب فيمكن إجراؤها فيه، فتنحلّ العقدة.

ولا يخفى: أنّ هذا المنهج الذي أشرنا إليه في وضع القوانين وتبليغها، لم يكن مختصاً بالقوانين الإسلامية، بل هو جارٍ ومتداول بين جميع أرباب القوانين؛ ضرورة أنّ مقنّن القوانين عندهم غير مبلغها، فلكلّ شأن يخصّه، فترى أنّ المقنّن - سواء كان واحداً، أو متعدّداً - يضع القوانين، وبعد وضعها يتشبّث في إبلاغها وإعلامها بالكتب والصحف والمذياع والتلفزيون ونحوها، فالهيئة المقنّنة غير الهيئة المبلّغة، فليس الأمر في القوانين العرفية والسياسية، نظير الخطابات أو النداءات، ولم يكن المبلّغ مخاطباً ومنادياً لأفراد الحكومة، بل كان ناقلاً وحاكياً للخطاب والنداء. ولكنّ جريانها على نهج الخطاب والنداء في هذه القوانين قليل.

فظهر: أنّ الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناقل لخطاب الله تعالى لا مخاطب، وأنّ الصحابة والمحاضرين مجلس الوحي ومسجد النبي، ليسوا بمخاطبين، فحاهم والمعدومون سواء من هذه الجهة، فتأمل وتدبّر فيما ذكرنا، وكن من الشاكرين.

### تتمّة: في ثمرة النزاع

حكى المحقّق الخراساني رَبَّنَا ثمّرتين لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين: الثمرة الأولى: أنّه لو كانت ألفاظ العمومات شاملة للمعدومين، لكانت ظواهر الكتاب العزيز حجة لنا، كما كانت للمشافهين، فيصحّ لنا التمسك



بهذه الألفاظ، وأمّا لو قلنا باختصاصها بالمشافهين فتتخصر حجّية الظهور بالمشافهين، فلا يصحّ للغائبين - فضلاً عن المعدومين - الاحتجاج بطواهر خطابات الكتاب العزيز.

وقد ناقش المحقّق الخراساني رحمته في الثمرة: بأنّها مبنية على اختصاص حجّية الظهور بمن قصد إفهامه، دون غيره، كما هي مقالة المحقّق القمي رحمته <sup>(١)</sup> وعلى كون غير المخاطبين غير مقصودين بالإفهام، مع أنّه قد حقّق في محله عدم اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، بل تعمّ غيرهم أيضاً. ولو سلّم اختصاصها بمن قصد إفهامه، ولكن نحن - بل الناس إلى يوم القيامة - مقصودون بالإفهام، كما نطق به غير واحد من الأخبار، فلا ثمة في البين <sup>(٢)</sup>.

ومراد رحمته بعدم الثمرة، هو عدم الثمرة العملية؛ لأنّ من المعلوم أنّها مقصورة على ما إذا قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين، وكانوا هم المقصودين بالإفهام فقط؛ ضرورة أنّه على ذلك لا يصحّ لنا التمسك بطواهر الخطابات المتوجّهة إلى المشافهين، حتّى يجري في حقّنا بدليل اشتراك التكليف. وأمّا لو قلنا بعدم اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، وأنّه يجوز لغيرهم التمسك بها أيضاً، فيجوز لنا - ولو كنّا غير مقصودين بالإفهام - التمسك بها، حال المقصودين بالإفهام؛ بدليل اشتراك التكليف من الإجماع والضرورة، فتثبت علينا الأحكام الثابتة في حقّهم أيضاً. وكذا يصحّ تمسكنا بها لو كنّا نحن أيضاً مقصودين بالإفهام، وهو واضح.

فتحصّل: أنّ الثمرة إنّما تترتب في صورة كون حجّية الظهور، مختصة بمن قصد إفهامه، وكان المشافهون هم المقصودين بالإفهام، فتدبر.

١ - قوانين الأصول ١: ٣٤٤ / السطر ١٧.

٢ - كفاية الأصول: ٢٦٩ - ٢٧٠.

وقد أنكر المحقق النائيني عليه السلام ابتناء الثمرة على مقالة المحقق القمي عليه السلام القائل باختصاص الظواهر بمن قصد إفهامه، كما يراه المحقق الخراساني عليه السلام قائلاً في ذلك: «إنّ الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعمّ غيرهم، فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها في حقّ الغير؛ سواء قلنا بمقالة المحقق القمي عليه السلام أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً<sup>(١)</sup>.

وفيه ما لا يخفى، وكأنّه عليه السلام لم يدقق النظر في مقال المحقق الخراساني عليه السلام فتوهم أنّه يريد إثبات حكم المعدومين بنفس الخطابات، ولذا أورد عليه: بأنّه على القول باختصاصها بالمشافهين، لا معنى لرجوع المعدومين، مع أنّه لم يرد ذلك، ولم يرد على القول بالتعميم صحّة التمسك بالظواهر، بل بصدد بيان أنّ المحقق في محلّه اشتراكنا معهم في التكليف، وعدم اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، فيمكننا استظهار ما يكون ثابتاً في حقّهم، فيتمسك لإثباته في حقنا بدليل اشتراك التكليف. وإذا قلنا باختصاص فهم الظواهر بمن كان حاضراً مجلس الوحي، فلا يمكننا استظهار ما يكون ثابتاً في حقّهم؛ حتّى يسري في حقنا بدليل الاشتراك في التكليف، فتدبر.

وبالجملة: الإشكال إنّما يتوجّه على المحقق الخراساني عليه السلام لو أراد استفادة حكم المعدومين من نفس دليل الخطاب، مع أنّه لم يرد ذلك، بل أراد استظهار ما يكون ثابتاً في حقّهم، ثمّ إثباته في حقنا بدليل الاشتراك، فتدبر<sup>(٢)</sup>.

١ - فوائد الأصول ١: ٥٤٩.

٢ - قلت: إذا تمهّد لك ما ذكرنا، يظهر لك الفرق بين هذه الثمرة والثمرة الثانية؛ فإنّ محطّ النظر في الأولى، هو صحّة احتجاج المعدومين بظواهر الخطابات المتوجّهة إلى المشافهين، ثمّ

الثمرة الثانية: صحّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على شمولها للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم؛ وإن لم يكونوا متحدين مع المشافهين في الصنف، وعدم صحّة التمسك بها لهم بناءً على عدم الشمول؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفلة لأحكام غير المشافهين في الأحكام، لأنّه لا دليل على الاشتراك إلا الإجماع والضرورة، والقدر المتيقن منها هو ما إذا اتحد في الصنف.

وقد ناقش المحقق الخراساني عليه السلام في هذه الثمرة أيضاً بما حاصله: أنّه يمكن إثبات الاتحاد - من حيث الصنف ودفع دخل ما يحتمل دخالته في توجه الخطاب إلى المشافهين دوننا - بإطلاق الخطاب؛ لأنّ مقتضى إطلاق الخطاب وعدم تقييده بقيد دالّ على اختصاصه بالمشافهين، هو صحّة التمسك به. هذا فيما إذا كان القيد المحتمل

→ تسريتها للمعدومين بدليل اشتراك التكليف، فإن كانت حجية الظواهر مختصة بالمشافهين، فلا يصحّ لنا التمسك بها لاستفادة حكمهم؛ حتى يسري في حقنا بدليل الاشتراك. وأمّا الثمرة الثانية فمحطّ النظر فيها، هو صحّة تمسك المعدومين بإطلاقات الخطابات لتكليف أنفسهم وعدمها، فإن قلنا بتعميم الخطاب للمعدومين فيصحّ لهم التمسك بها مطلقاً؛ سواء أحرزت وحدة الصنف مع المشافهين أولاً، وأمّا إن قلنا باختصاصها بالمشافهين، فلا يصحّ للمعدومين التمسك بها، فلا بدّ لإثبات الحكم في حقهم من التشبّث بدليل الاشتراك، وحيث أنّه لم يكن لدليل الاشتراك إطلاق فيقتصر فيما إذا أحرزت وحدة الصنف. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّه يمكن تصوير ثمرتين للنزاع، تكون إحداها مبنية على مقالة المحقق القمي عليه السلام دون الأخرى.

فإن أحطت خبراً بما ذكرنا، يظهر النظر فيما قاله المحقق النائيني عليه السلام: «من أنّه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين، بل مرجعهما إلى أمر واحد، وإنّما التفاوت في التعبير فقط، فجعل إحدى الثمرتين مبنية على مقالة المحقق القمي عليه السلام دون الأخرى، لا وجه له» (أ) فلاحظ

وتأمل. [المقرّر حفظه الله]

أ - فوائد الأصول ١: ٥٥٠.

دخالته، مقارناً غير ملازم لهم؛ حتى يصح أن يقال فيه: إنه لو كان دخيلاً فلا بد وأن يذكر في لسان الخطاب، وإلا يلزم نقض الغرض.

نعم، إذا كان القيد لازماً لهم، فلا يكاد يصح التمسك بإطلاق الخطاب؛ لعدم لزوم نقض الغرض لو أريد القيد كذلك.

وبالجملة: لو احتملنا أن التكليف المتوجه إلى المشافهين، مشروط بشرط كانوا واجدين له دوننا، فلا يكاد يصح التمسك بالإطلاق. ولكن يبعد دعوى ذلك، فلا ثمة في البين<sup>(١)</sup>.

وأما شيخنا العلامة الحائري رحمته فظاھرہ الاعتراف بأصل الثمرة، ولكنه أنكر وجودها خارجاً؛ لأنه قال: «ليس في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم، ولا يوجد عندنا، وحينئذ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر أو في بعض الحالات دون أخرى، تدفعه أصالة الإطلاق»<sup>(٢)</sup>.

أقول: يمكن القول بظهور الثمرة - في الجملة - في مثل دخالة حضور الرسول الأعظم والإمام المعظم صلوات الله عليهما في وجوب أمر، أو إحرازه، مثلاً لو احتمل أن حضور المعصوم صلوات الله عليه شرط لوجوب صلاة الجمعة أو جوازها، فعلى القول بتعميم الخطاب لغير المشافهين يصح التمسك لهم بإطلاق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup> وتدفع بذلك شرطية الحضور؛ لأنه لو كان شرطاً لكان عليه البيان.

١ - كفاية الأصول: ٢٧٠.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٦.

٣ - الجمعة (٦٢): ٩.

وأما إن قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين، فيصح التمسك لهم دوننا، ولا يلزم من عدم ذكر شرطية الحضور، نقض في حقهم بعد تحقق الشرط بالنسبة إليهم إلى آخر أعمار الحاضرين.

نعم، من بقي منهم إلى غيبة بقية الله الأعظم - جعلني الله من كل مكروه فداه - يشكل تمسكه.

فظهر: أنه يمكن تصوير وجود الثمرة في الجملة، فتدبر.

## المبحث الخامس

في أنّ العامّ المتعقّب بضمير علم إرادة بعض

أفراد العامّ جدّاً، هل يوجب تخصيص العامّ، أم لا؟

عنون القوم بقولهم: «إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ، فهل يوجب ذلك تخصيص العامّ به، أم لا؟» والمناسب تركه؛ لأنّ ظاهره تسليم رجوع الضمير إلى بعض الأفراد، مع أنّه لم يعلم ذلك، بل غاية ما هناك العلم باختصاص الحكم في مورد الضمير ببعض أفراد العامّ جدّاً، لا أنّ الضمير يرجع إلى بعضها. والأولى في عنوان البحث - كما أشرنا - أن يقال: إذا تعقّب العامّ بكلام متصل أو منفصل مشتمل على ضمير يعلم - من نفس الكلام، أو من قرينة عقلية أو نحوها - أنّه أريد منه بعض أفراد العامّ جدّاً، فهل يوجب ذلك تخصيصاً في العامّ مطلقاً، أو يفصل بين الموارد؟

تحديد محطّ البحث في المقام

ومحطّ البحث ما إذا اشتمل كلّ من العامّ والمشتمل على الضمير على حكم على حدة؛ سواء كان الحكمان مختلفين، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ﴿١﴾، حيث إن من المعلوم أن حكم حق الرجوع مختص بالرجعيات، لا البائئات، فالضمير راجع إلى بعض مدلول المطلقات، أو كانا من سنخ واحد، مثل قوله: «أكرم العلماء وخدامهم» إذا علم من الخارج أن المراد خصوص خدام عدوهم.

وأما إذا كان الحكم واحداً كقولك: «إن المطلقات أزواجهن أحق بردهن» فهو خارج عن محط البحث، ولا إشكال في تخصيصه به.

ثم إنه هل يختص محط البحث - مضافاً إلى ما ذكر - بما إذا علم من دليل خارجي منفصل، عدم إرادة العموم، كآلية المباركة، حيث علم من الخارج ومن السنة، أن حق الرجوع ليس إلا للرجعيات، وإلا فظاهر الآية التعميم لجميع المطلقات، أو يكون مختصاً بما إذا علم عدم إرادة العموم بقريضة عقلية، أو لفظية حافة بالكلام، كقوله: «أهن الفساق واقتلهم» حيث نعلم بضرورة الشرع، أن مطلق مرتكب الفسق لا يجوز قتله، فما ظنك بوجوبه؟! بل هو مختص ببعضهم، كالمرتد ونحوه، أو محط البحث يعمها؟

الظاهر منهم عدم اختصاص محط البحث بما إذا علم عدم إرادة العموم بقريضة عقلية أو لفظية حافة بالكلام، بل يعم ما إن علم من دليل خارجي منفصل عدم إرادة العموم؛ بقريضة تمثيلهم بالآية المباركة. وإن كان في خواطرك من هذه النسبة شيء، فهذا غير مهم بعد إمكان عقد البحث على النحو العام استيفاء لجوانب المسألة.

### بيان مختارنا وأنه التفصيل

التحقيق في المقام هو التفصيل؛ فإذا لم يكن في الكلام قرينة متصلة توجب اختصاص الحكم في ناحية الضمير ببعض أفراد العام، بل فهم ذلك من دليل منفصل، فلا يوجب ذلك قدحاً في عموم العام ومجازيته فيه، بل حكمه حكم سائر العمومات، وقد أشرنا - لعله بما لا مزيد عليه - إلى أن ألفاظ العموم مستعملة في معانيها؛ ففي الآية المباركة أطلقت «المُطَلَّقات» وأريد منها جميع المطلقات، ولو لقيام الدليل من الخارج والسنة على اختصاص الحكم في مورد الضمير بالرجعيات لحكمنا برجوع ضمير «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» إلى جميع المطلقات، فالعلم بعدم تطابق الجدد للاستعمال في مورد الضمير وأن أحقية الرد مختصة بالرجعيات، لا يوجب رفع اليد عن ظهور المرجع في العموم.

وبالجملة: لا فرق بين العموم في مثل هذه الموارد، وبين سائر موارد العموم المخصّص، فكما قلنا: إنّ التخصيص لا يوجب تغييراً في ناحية الاستعمال، وتكون ألفاظ العموم مستعملة في العموم، ولا يكون العام المخصّص مجازاً فيما بقي، فكذلك في المقام، وغاية ما أوجبه الدليل الخارجي، عدم تطابق الجدد للاستعمال في مورد الضمير، إلا أنّ تخصيص مورد الضمير في الآية المباركة ببعض الأفراد، لا يوجب تخصيص المرجع أيضاً. ولو شكّ في ذلك فأصالة العموم محكمة، نظير سائر موارد العمومات من دون فرق بينها أصلاً، فتدبر.

### ذكر وتعقيب

والعجب من بعضهم؛ حيث يظهر منه الفرق بين العام وسائر العمومات وذلك لأنّ المحقّق النائيني رحمته الله حكى أولاً عن بعضهم: أنّ الأمر في المقام يدور بين تخصيص



المرجع، وبين الاستخدام في الضمير؛ لأنّ لازم إرادة العموم من ﴿المطلّقات﴾ هو الاستخدام في ناحية الضمير؛ لرجوعه حينئذٍ إلى بعض أفراد المرجع، لا ما هو المراد من المرجع، كما أنّ لازم عدم الاستخدام، تخصيص العامّ وأنّ المراد منه خصوص الرجعيّات، فكما أنّ أصالة العموم تقتضي الاستخدام، كذلك أصالة عدم الاستخدام - التي هي أصل عقلائي في باب المحاورات - تقتضي تخصيص العامّ، فيتعارض الإطلاق من الطرفين، وحينئذٍ لا طريق إلى إثبات تعلّق الأحكام السابقة على قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ بمطلق المطلّقات<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّهُ تَصَدَّى لِلتَّخَلُّصِ مِنَ الْمَعَارِضَةِ بِوَجْهِ تَأْمَلٍ فِي جَمِيعِهَا.

فقال أولاً: «إنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري في المقام؛ لأنّ الاستخدام يبتني على مجازية العامّ المخصّص، ولم نقل به، فبناءً على كون العامّ المخصّص حقيقة في الباقي، لا يتحقّق شيء من أسباب المغايرة بين المرجع والضمير؛ لأنّ ﴿المطلّقات﴾ موضوعة لنفس الطبيعة، وكان العموم والشمول في مصبّ العموم، مستفاداً من مقدّمات الحكمة؛ على ما تقدّم تفصيله، ومعلوم أنّ المعنى الموضوع له للفظ ﴿المطلّقات﴾ محفوظ في المطلّقات الرجعيّات، وليس ذلك معنى مجازياً لمعنى مطلق «المطلّقات» ولا أنّ «المطلّقات» من المشتركات اللفظية حتّى تكون المطلّقات الرجعيّات إحدى معانيها، فأين المغايرة بين المرجع والضمير حتّى يتحقّق الاستخدام؟! فتأمل»<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى: أنّ ما ذكره في الصدر - «من أنّ العامّ المخصّص حقيقة لا مجاز» -

١ - فوائد الأصول ١: ٥٥٢.

٢ - نفس المصدر.

صحيح، فعليه يلزمه أن يقول: إنَّ الضمير أيضاً يرجع إلى ذلك، وبعد دلالة الدليل على اختصاص الضمير ببعض أفراد المرجع يستكشف عدم تعلق الإرادة الجدّية في ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ بالنسبة إلى جميع المطلقات، ولكن لم يقل ذلك، بل تصدّى لدفع المغايرة بأنَّ «المطلقات» موضوعة لنفس الطبيعة، والشمول مستفاد من مقدمات الحكمة... إلى آخر ما ذكره.

وفيه أولاً: أنّنا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ استفادة العموم والشمول في العموم، بدلالة لفظية، لا بمقدمات الحكمة.

وثانياً: أنّ مدّعه غير تامّ ولو مع غضّ النظر عمّا ذكرنا في عدم المجازية وقصر النظر في مقدمات الحكمة؛ لأنّ استعمال اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة في الطبيعة المقيدة، مجاز إن كان هناك مصحّح لاستعماله، وإلاّ يكون الاستعمال غلطاً. نعم، لو استعمل اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة في معناها، ولكنه أطلق على الفرد، فلا يلزم المجاز؛ لأنّه استعمل كلّ منها في معناه مثلاً «الإنسان» موضوع لنفس الطبيعة، ولو استعمل في الطبيعة المتقيدة يكون مجازاً إن كان مصحّح للدعاء، وإلاّ يكون غلطاً.

فنقول فيما نحن فيه: إنّ استعمال ﴿المطلقات﴾ في الرجعيات التي هي قسم منها، إن كان مع المصحّح يكون مجازاً، وإلاّ يكون غلطاً، فإنكار الاستخدام في الضمير لا وجه له.

وقال عليه السلام ثانياً: «إنّ الاستخدام إنّما يتوهم في المقام لو كان المراد من الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ هو خصوص الرجعيات، ولم يستفد ذلك منه؛ لأنّ الضمير يرجع إلى ﴿المطلقات﴾ وإنّما استفيد ذلك من عقد الحمل؛

وهو قوله تعالى: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فتكون من باب تعدد الدال والمدلول، فأين الاستخدام؟! فتأمل»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه إن كان لعقد الحمل دلالة على كون المراد بقوله تعالى: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ إنما هو خصوص الرجعيات، فيكون هذا قرينة على كون المراد من الضمير خصوص الرجعيات، وإن لم يكن له دلالة على هذا - كما هو الحق - فلا يستفاد من مجرد عقد الحمل ذلك؛ ضرورة أنه لولا دلالة السنة على أن حق الرجوع مختص بالرجعيات، لقلنا بالأحقية في مطلق المطلقات، كما لا يخفى، فتدبر.

وقال شيخنا ثالثاً: - وقد أشار إلى هذا الوجه المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً - ما حاصله: أن أصالة عدم الاستخدام من الأصول العقلانية، وهي إنما تجري عند الشك في المراد لتشخيص المراد، وواضح أن المراد من الضمير معلوم؛ وهو المطلقات الرجعيات، وبعد العلم بما أريد من الضمير، لا تجري أصالة عدم الاستخدام حتى يلزم التخصيص في ناحية العام... إلى أن قال: «فتأمل؛ فإن ذلك لا يخلو من إشكال»<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أن معلومية المراد هنا لم تكن من نفس الدليل، بل من دليل خارجي، وإلا فلو قطع النظر عن الدليل الخارجي لم يكن المراد معلوماً، والميزان في جريان الأصول المرادية وعدمه، إنما هو في معلومية المراد وعدمها من نفس الدليل، لا من دليل خارجي، فيجري ذاك الأصل، فتدبر.

١ - فوائد الأصول ١: ٥٥٢.

٢ - كفاية الأصول: ٢٧٢.

٣ - فوائد الأصول ١: ٥٥٣.

هذا كله فيما إذا كانت استفادة اختصاص الضمير ببعض أفراد العام، من دليل خارجي.

وأما لو استفيد ذلك من قرينة عقلية أو لفظية حافّة بالكلام، فالظاهر طرؤ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما إذا حُفّت الكلام بما يصلح للاعتاد عليه، فصحة الاحتجاج بمثل «أهن الفساق واقتلهم» لإهانة غير الكفار، مشكّلة.

وبالجملة: لا يصحّ التمسك بعموم العام في مثل المقام؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على تطابق الجدّ للاستعمال عند ذلك بعد احتفاف العام - من أوّل الإلقاء - بما يصلح أن يكون قرينة على تخصيصه، ولأقلّ من الشكّ في ذلك، فيشكل الاحتجاج بعموم «أهن الفساق واقتلهم» على وجوب إهانة الفساق من غير المرتدّ والكفار<sup>(١)</sup>.

١ - قلت: على ما بيالي لم يصرّح سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في هذه الدورة بحكم هذه الصورة، ولعلّه نسيه، ولكنّه أفاده في الدورة السابقة، وقد كتبنا ما استفدناه منه، ولكن بعض الجهات تركنا ما ضبطناه، وأوردنا ما أفاده - دام ظلّه - في المناهج<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله] أ - مناهج الوصول ١: ٢٩٦.

## المبحث السادس

### في تخصيص العامّ بالمفهوم\*

اختلفوا في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف؛ بعد اتفاقهم على جواز تخصيصه بالمفهوم الموافق، وحيث إنّ لا يصحّ الاستدلال على المسألة بالإجماع؛ لعدم كونها من المسائل التعبدية، فالإجماع المدعى - على تقدير تماميته - مبنيّ على القواعد العرفية والعقلية، فلا يكاد يكشف الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام فالمفهوم الموافق أيضاً داخل في محطّ البحث، فتنتفيح البحث يستدعي البحث في كل من المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.

وليعلم: أنّ الذي يقتضيه النظر، هو أنّ مورد الخلاف في المفهوم المخالف والاتفاق في المفهوم الموافق، إنّما هو في المخصّص المنفصل، وأمّا المخصّص المتصل فيبعد أن يكون مورداً له.

وكيفما كان: يقع الكلام في مقامين:

### المقام الأوّل: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

والكلام فيه يقع في موردين:

---

\* - تأريخ شروع البحث يوم السبت / ٢ ذوالقعدة الحرام / ١٣٨٠ هـ.ق .

### المورد الأول: في تفسير المفهوم الموافق

يتصوّر للمفهوم الموافق أقسام، ويعبّر عنها بعناوين وإن لم يطلق على تمامها «المفهوم» أو لا يكون ذلك في الحقيقة مفهوماً، ولكن مع ذلك تشترك جميع الأقسام في كونها غير مذكورة في محلّ النطق، ولكنها تفهم من محلّ النطق، وتوافقه إيجاباً وسلباً.

وهناك الأقسام:

الأول: ما يعبّر عنه المتأخرون بإلغاء الخصوصية، مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» وقول زرارة: «أصاب ثوبي دم رعاف» فإنه لو ألقيت الجملتان على العرف، لما انقده في ذهنهم خصوصية للرجولية في البناء على الأكثر، ولا خصوصية لدم زرارة ورعافه وثوبه، بل يرون أنّ الحكم للشاكّ رجلاً كان أو امرأة في المثال الأول، ولغير زرارة من سائر الناس ولأثوابهم ورعافهم في المثال الثاني.

والسرّ في ذلك: هو أنّ العرف يرى أنّ تمام الموضوع للحكم في الجملة الأولى، هو الشكّ، وفي الثانية ذات الدم من غير المأكول. وأظنّ أنّ هذا القسم في الحقيقة، معدود من دلالة المنطوق لا المفهوم، ولو أطلق عليه المفهوم فهو على سبيل المسامحة، فتدبّر.

الثاني: أن يكون المنطوق معنى كنايةً؛ بحيث لا يراد ما جعل موضوعاً للحكم في ظاهر الدليل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ﴾<sup>(١)</sup> على احتمال أن تكون كلمة ﴿أُفٌّ﴾ كناية عن الإيذاء بالضرب والشتم ونحوهما، وأمّا التلقّظ بكلمة «أُفٌّ» فلا يكون محكوماً بحكم، كما لا يبعد، فالمحرّم هو الإيذاء. ونظيره في الفارسية:

١ - الإسراء (١٧): ٢٣.

(فلاني نمي توند به سايه فلاني نگاه كند) فإنه كناية عن شدة بغضه له، وهو واضح. الثالث: كالصورة السابقة، ولكنه أخذ المنطوق موضوعاً للحكم من جهة كونه أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائرهما<sup>(١)</sup>، كالأية السابقة على احتمال أن يكون التلّفظ بكلمة «أفّ» أيضاً محكوماً بالحرمة، فذكر أخفّ المصاديق في الآية المباركة للانتقال إلى سائرهما.

الرابع: أن يكون الحكم المذكور في محلّ النطق معللاً، كقوله: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» فيستفاد من عموم التعليل حكم غير المذكور، كالفقّاع أو النبيذ مثلاً. الخامس: الأولوية القطعية؛ وهي ما إذا لم يذكر الحكم، لكنّ العقل يقطع به بالمناط القطعي من الحكم المذكور، وهذا ما يعبر عنه في السنة المتأخّرين بالمناسبة العقلية بين الحكم والموضوع ودارج بينهم، وذلك كما إذا قيل مثلاً: «أكرم خدام العلماء» فإنّ العقل يحكم بوجود إكرام العلماء بتأً<sup>(٢)</sup>.

السادس: أن يراد بالمفهوم الموافق بعض هذه الاحتمالات المذكورة، أو جميعها؛ أي ما لم يكن واقعاً في محلّ النطق، مع الموافقة بينه وبين المنطوق في الإيجاب والسلب.

١ - قلت: ربما يقال: إنّ المعنى الكنائي يتحقّق بذكر الشيء لغيره، ولا يكون ملحوظاً بحياله، ومقتضى هذا أن لا يكون المنطوق محكوماً بحكم، فإن كانت استفادة المفهوم بلحاظ الأولوية وأفضل الأفراد، فيكون حكم هذا القسم مستفاداً من القسم الخامس؛ وهو ما إذا استفيد حكم المفهوم من الأولوية القطعية، فلا يكون قسماً على حدة، ولا يخفى أنّ الفرق بينهما واضح بعد التدبّر، فالحري في عنوان هذا القسم ما أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في المناهج: وهو ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم، فأُتي بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما، مثل الآية المتقدّمة إذا كان التلّفظ بكلمة «أفّ» محكوماً بالحرمة. [المقرّر حفظه الله]

٢ - قلت: إيّاك أن تناقش في المثال فإنه ليس من دأب المحصّلين. [المقرّر حفظه الله]

### المورد الثاني : في حكم هذه الأقسام

حكى بعضهم - في غير صورة استفادة المفهوم من الأولوية القطعية - الإجماع والاتفاق على تقديم المفهوم الموافق على العام وتخصيص العام به مطلقاً؛ ولو كانت النسبة بين العام والمفهوم، عموماً من وجه.

ولكن لا أرى اتفاقهم على التقديم مطلقاً<sup>(١)</sup> نعم يكون ذلك فيما لو كان المفهوم الموافق أخصّ مطلقاً من العام، ولعلّ منشأ توهم الإطلاق إطلاق القول في تقديم المفهوم الموافق على العام، ولم يتفطن إلى أنّ ذلك إنّما هو حكم المفهوم الأخصّ.

وإن أبيت عمّا ذكرنا فلا نتحاشى عن الاتفاق غير الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لما أشرنا من أنّ الإجماع في أمثال هذه المسائل - على تقدير ثبوته - مبني على القواعد العرفية والاعتبارات العقلانية.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كان المفهوم الموافق أخصّ مطلقاً من العام، فواضح أنّه يقدّم على العام؛ قضاءً لحقّ الدليلين المتخالفين اللذين يكون أحدهما أخصّ من الآخر، فكما يقدّم الأخصّ على العام إذا كان منطوقاً، فكذلك إذا كان مفهوماً؛ لوحدة الملاك.

١ - قلت: وقد صرح أستاذنا الأعظم البروجردي - كما في نهاية الأصول -: بأنّ دعوى الاتفاق في مفهوم الموافقة بلا وجه؛ فإنّه يستفاد من كلام العضدي أنّ المسألة خلافية. ثمّ صرح بأنّ الاتفاق في أمثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام فلا حجّية فيه<sup>(أ)</sup>. [المقرّر حفظه الله]

أ - نهاية الأصول: ٣٥٩.



وبالجملة: المفهوم الموافق بمنزلة ظاهر دليل أُلقي إلى الشخص، فكما أنه يخصّص العام بظاهر دليل الخاص، فكذلك ما هو بمنزلة.

ومما ذكرنا يظهر حال ما لو كانت النسبة بين المفهوم الموافق والعام، عموماً من وجه، فإنه يعامل معها معاملة الدليلين المتعارضين اللذين يكون بين منطوقيهما عموم من وجه.

وأما لو استفيد المفهوم من الأولوية القطعية، فرمما يشكل جريان حكم سائر أقسام المفهوم الموافق فيه، بل يقدّم المفهوم على العام مطلقاً وإن كانت النسبة بينها عموماً من وجه؛ لأنه بعد امتناع رفع اليد عقلاً عن المفهوم فقط - لأدائه إلى التفكيك بين الملزوم واللازم - يدور الأمر بين رفع اليد عن العام، وبين رفع اليد عن المفهوم والمنطوق، ومعلوم أنه لا يصار إلى الثاني؛ لأنه تصرف في دليلين لا يكون لأحدهما - وهو المنطوق - مزاحمة مع العام، فيتعيّن التصرف في العام وتخصيصه بغير مورد المفهوم<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه إذا كان بين الشئيين تلازم، وكان أحدهما معارضاً لشيء، يكون التعارض أولاً وبالذات بينه وبين ذاك الشيء ويتبع ذلك يقع التعارض بين ذلك الشيء وما يكون ملازماً له، ففيما نحن فيه حيث يكون بين المنطوق والمفهوم ملازمة، وكان التعارض أولاً وبالذات بين المفهوم والعام، ولكنّه ثانياً وبالعرض بين المنطوق والعام، فنفي التعارض بين المنطوق والعام لا وجه له، فإذن لو فرض تقدّم العام على المفهوم لمرجح - لكونه أظهر في عمومته من اشتغال القضية على المفهوم - لكشف عن عدم تعلق الحكم بالمنطوق بمقداره؛ لأنه لولا ذلك للزم التفكيك

بين المتلازمين فظهر أنّ رفع اليد عن المنطوق لا يكون بلاوجه .  
وبالجمله: رفع المحذور كما يمكن بتخصيص العامّ بالمفهوم، كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم، بل المعارضة وإن كانت ابتداءً بين العامّ والمفهوم، ولكن لما كان رفع اليد عن اللازم مستلزماً لرفع اليد عن ملزومه، يقع التعارض بينهما عرضاً، فتدبرّ.

وقال المحقّق النائيني رحمته الله ما حاصله: أنّ التعارض دائماً يكون بين المنطوق والعامّ، ولا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه؛ لأنّنا فرضنا كون المفهوم موافقاً له، وأنّه سبق للدلالة عليه، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنياً عن العامّ وغير معارض له، مع كون المفهوم معارضاً له؟! فالتعارض في المفهوم إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ. وبالجمله كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعامّ، فلا محالة يكون التعارض بين المنطوق والعامّ ولا بدّ أولاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ ما ذكره غير مستقيم على إطلاقه؛ لأنّه ربما لا يكون بين المنطوق والعامّ تعارض أبداً، ولكن يكون بين مفهومه والعامّ تعارض، كقولك: «أكرم خدام النحويين» وفرضنا أولوية إكرام علماء النحو من هذا الدليل، مع قيام دليل على حرمة إكرام الصرفيين، فإنّ من الواضح أنّه لا تنافي بين الحكم المتعلّق بخدام النحويين، وبين الحكم المتعلّق بعدم إكرام الصرفيين؛ حتّى يقع التعارض بينهما، ولكن مع ذلك فبين مفهومه الموافق - وهو وجوب إكرام النحويين - وبين «لا تكرم

الصرفيين» عموم من وجه؛ لافتراق المفهوم في النحوي غير الصرفي، والعام في الصرفي غير النحوي، وقد يجتمعان، كالصرفي النحوي، فالتعارض أولاً وبالذات إنما هو بين المفهوم والعام. نعم، يقع التعارض ثانياً وبالعرض بين المنطوق والعام أيضاً؛ بلحاظ أنه إذا قَدِّمَ العام على المفهوم، ترفع اليد عن المنطوق بمقداره، فلا بد من علاج التعارض بينها؛ لكون التعارض فيه أولاً وبالذات، وهو هنا عبارة عن المفهوم والعام. فظهر: أن قوله ﷺ: «إنَّ التعارض دائماً بين المنطوق والعام» غير وجيه، بل ربما لا يكون بين العام والمنطوق تعارض أصلاً ولو عرضاً، مع معارضة مفهومه له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾<sup>(١)</sup>، على تقدير كون المنطوق معنى كنائياً، فلم يثبت الحكم للمنطوق حسب الفرض، فإن كان عموم على خلاف المعنى المكني به، يقع التعارض بين العام والمفهوم، وأما المنطوق فحيث إنه لم يثبت فيه حكم، فلا يقع التعارض بينه وبين العام أصلاً. هذا إذا لم يكن بين المنطوق والعام تعارض، بل كان التعارض مقصوراً على المفهوم والعام.

وأما إذا كان بين المنطوق والعام تعارض بالذات، فإن كان المنطوق أخصّ مطلقاً فيقدم، ويتبعه تقدم المفهوم على العام أيضاً مطلقاً ولو فيما إذا كانت النسبة بين المفهوم والعام، عموماً من وجه.

والسرّ في ذلك: هو أن المفهوم لازم للمنطوق بحكم العقل، فلا يعقل التفكيك بينهما وجوداً، فإذا تقدم المنطوق الخاص على العام ببناء العقلاء وتقدم الخاص في محيط التقنين على العام، فلا بد وأن يقدم المفهوم أيضاً، وإلا يلزم التفكيك بين المتلازمين.

وبالجملة: لو لم يقدّم المفهوم على هذا التقدير على العامّ، يلزم أحد أمرين! إمّا التفكيك بين المتلازمين لو خصّصنا العامّ بالمنطوق دون المفهوم، أو عدم تقديم الأخصّ المطلق على العامّ إذا لم يخصّصه بالمنطوق أيضاً، والأوّل محال عقلاً، والثاني مخالف لبناء العقلاء، ومخالف لما هو ثابت في محيط التقنين من تقديم الخاصّ على العامّ، فيجب تقديم المفهوم على العامّ بتبع تقدّم المنطوق.

وأما إذا كانت النسبة بين العامّ والمنطوق عموماً من وجه، فإن رجح جانب العامّ فلا كلام، وأما إن رجح جانب المنطوق فيقدّم مفهومه على العامّ أيضاً حتى وإن كانت النسبة بين المفهوم والعامّ، عموماً من وجه، وكان الترجيح بملاحظة المفهوم للعامّ، والوجه فيه ما ذكرناه في تقديم مفهوم الأخصّ المطلق، فتدبرّ.

### المقام الثاني: في مفهوم المخالفة

#### تحديد محلّ النزاع

ظاهر عناوين القوم أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن اشتغال القضية على المفهوم؛ ووقوع التعارض بين المفهوم وما له المفهوم في حدّ نفسه، سواء كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، كما لو ورد «أكرم كلّ عالم» وورد «إن جاءك زيد فلا تنه فساق العلماء» أو كانت النسبة عموماً من وجه، كما لو ورد «أكرم العلماء» وورد «إن جاءك زيد فأكرم الفساق».

ولعلّ الوجه في تعميم محطّ البحث لصورة كون النسبة بين العامّ والمفهوم عموماً مطلقاً، أنّ أقوائية العامّ توجب ضعف اشتغال ظهور القضية على المفهوم؛ وإن كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العامّ، وهذا لا ينافي اشتغال القضية في حدّ ذاتها على المفهوم.

ولكن يظهر من بعض الأكابر<sup>(١)</sup>، وشيخنا العلامة الحائري قدهما أن الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف عند القدماء في الحقيقة، هو الكلام بين المطلق والمقيّد، وحكمه - بعد إحراز وحدة الحكم - هو حمل المطلق على المقيّد.

وقد أوضحه بعض الأكابر قدهم بما حاصله: أن المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه وطعمه»<sup>(٢)</sup>، هو أن تمام الموضوع لعدم التنجس، هو عنوان الماء، ولادخاله لقيد آخر في هذا الحكم، ويستفاد من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء»<sup>(٣)</sup>، أن الماء بقيد الكريّة موضوع لعدم التنجس، ولأجل ذلك يستفاد منه المفهوم، ومفاده أن عنوان الماء جزء الموضوع، وجزؤه الآخر عبارة عن الكريّة، فالتعارض بين الدليلين تعارض الإطلاق والتقييد، وحيث إن ظهور القيد في كونه دخيلاً أقوى من ظهور المطلق في مفاده، فلا محالة يحمل المطلق على المقيّد<sup>(٤)</sup>.

وأنت خبير: بأن ما أفيد خروج عن محطّ البحث وعنوانه بلا دليل<sup>(٥)</sup>؛ لأنّ محطّ

١ - قلت: عنى به أستاذنا الأعظم البروجردي قده. [المقرّر حفظه الله]

٢ - المعبر ١: ٤١، وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٣ - راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

٤ - لمحات الأصول: ٣٦٠، نهاية الأصول: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٥ - قلت: قد أشرنا إلى ما هو الظاهر من مقالة سماحة الأستاذ قده ولعله قده أراد بيان أنّه كلّما وقع التعارض بين العامّ وما له المفهوم المخالف - كالمثالين في المتن؛ حيث وقع التعارض بين عدم تنجس الماء بملافاة النجاسة مطلقاً، كما هو مفاد العامّ، وبين تنجسه بالملافاة إذا

البحث تعارض العام مع ما يشتمل على المفهوم، ومجرد دخالة شيء في حكم غير المفهوم؛ لأن غاية ما يستفاد من ذكر القيد دخالته في ترتب الحكم على الموضوع، وهذا غير وافٍ بإثبات الحكم ما لم ينضم إليه كون القيد علّة منحصرة، وبعد استفادة العلّة المنحصرة يكون له مفهوم؛ وهو في المثال المذكور: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرّ

→ كان الماء قليلاً، كما هو مفاد المفهوم - فالتعارض أولاً وبالذات بين العام ومنطوقه؛ حيث إنّ المستفاد من العام أنّ تمام الموضوع لعدم التنجس، هو حيثية المائية، والمستفاد من المنطوق أنّ حيثية المائية، جزء الموضوع، وجزؤه الآخر عنوان الكَرّية؛ من باب ظهور القيد الزائد بما أنّه فعل اختياري، فلا بدّ من رفع التعارض في تلك المرحلة، وواضح أنّ التعارض من باب تعارض المطلق والمقيّد، وحيث إنّ ظهور القيد في كونه دخيلاً أقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، فلا محالة يحمل المطلق على المقيّد، ومقتضاه تقديم ما له المفهوم على العام، فعلى هذا لا تكون مقالته <sup>بُيِّنُ</sup> أجنبية عن المقام، وخارجة عن محطّ البحث، كما أفاده سماحة الأستاذ - دام ظلّه -.

والذي يتوجّه عليه <sup>بُيِّنُ</sup>: هو أنّ غاية ما يقتضيه أخذ القيد بما أنّه فعل اختياري، دخالته في ترتب الحكم على الموضوع، وأين هذا من إثبات المفهوم؟! فلا بدّ أن ينضم إليه كون القيد علّة منحصرة، والكلام بعد في ثبوت ما له المفهوم حال المقابلة مع العام؛ وإن كان له مفهوم لوخلي وطبعه، فالتعارض بين العام ودلالة الجملة الشرطية، ولذا يختلف الحال بين استفادة العموم والمفهوم من ناحية الوضع، أو مقدّمات الحكمة، كما سنشير إليه، لا بين العام والمفهوم الأخصّ منه أو الأعمّ منه من وجه حتّى يقال: كيف وقع الخلاف هنا في تقديم العام على المفهوم المخالف، مع اتفاقهم على تقديم الخاصّ على العام لو كانت النسبة بين الدليلين عموماً مطلقاً، وأخذهم بما هو الأرجح لو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه؟! نعم مقتضى انحصار القيد استفادة المفهوم، والمفهوم تارة: يكون أخصّ من العام، وأخرى: أعمّ.

هذا ما تيسّر لي عجالاً في فهم مقالة سماحة أستاذنا الأعظم البروجردي <sup>بُيِّنُ</sup> وإشكال سماحة الأستاذ - دام ظلّه - فتدبّر، والله العالم بحقيقة المقال. [المقرّر حفظه الله]

ينجّسه كلّ شيء من النجاسات، أو شيء منها؛ على الاختلاف في المراد بالمفهوم. وعلى أيّ تقدير: يكون بين الشرطية المشتملة على هذا المعنى في حدّ نفسها وبين عموم قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء» - لو كان المفرد المعرّف باللام مفيداً للعموم - تعارض.

وليعلم: أنّ سرّ اختلاف القوم هنا في تقديم المفهوم المخالف؛ وأنّه إن استفيد المفهوم من الوضع فكذا، وإن استفيد المفهوم من الإطلاق فكذا، مع اتفاقهم في محلّه على تقديم الخاصّ على العامّ؛ وأنّ المتعارضين لو كان بينهما عموم من وجه يقدّم ما هو الأرجح، هو أنّ المعارض للعامّ هنا ليس هو المفهوم، بل ما يكون له مفهوم لو خلّي وطبعه، كالقضية الشرطية، ولذا يختلف الحال في استفادة المفهوم من القضية باختلاف المشارب في ذلك.

وبالجملّة: التعارض بين العامّ ودلالة الجملة الشرطية مثلاً على الانحصار، لا بين العامّ والمفهوم الأخصّ أو الأعمّ، نعم ينتج انحصار الشرط مفهوماً يكون أخصّ من العامّ تارة من وجه، وأعمّ منه من وجه أخرى.

### مختارنا في المقام

إذا عرفت ما مهّدنا لك فنقول: حيث إنّ المباني في استفادة العموم والمفهوم مختلفة، لذا يختلف الحكم بحسب المبنى؛ وذلك لأنّه إن كانت استفادة العموم والمفهوم كليهما من الوضع وبدلالة لفظية - كما هو الحقّ عندنا في العامّ، وقيل به في المفهوم؛ سواء كانا في كلام واحد، أو في كلامين - فإن كان للأخذ بأحدهما مرجح يؤخذ به، ويقدم على الآخر، وإلا فيوجب الإجمال.

وأما إن كانت دلالة العامّ بالوضع، واستفادة المفهوم بالإطلاق ومقدّمات

الحكمة، فإن كانا في كلام واحد رفعت اليد عن المفهوم؛ لأنّ الإطلاق معلق على عدم البيان، والظهور الفعلي المنجز للعامّ بيان، أو صالح للبيانية.  
ولو عكس الأمر - بأن كانت استفادة العموم من الإطلاق، واستفادة المفهوم من الوضع - فالأمر بالعكس.

وأما إن كانا في كلامين، فعلى مبنى الشيخ الأعظم الأنصاري أعلى الله مقامه - أي تعميم عدم البيان الذي علق الإطلاق على عدمه إلى المتصل والمنفصل<sup>(١)</sup> - فيقدّم المستفاد بالوضع؛ لأنّ المفروض أنّ استفادة الإطلاق مرهونة بعدم البيان ولو منفصلاً، ومعلوم أنّ الظهور الوضعي المنجز بيان، أو صالح للبيانية.  
وأما لو لم نعمم البيان إلى المنفصل؛ وقلنا بأنّ عدم البيان الذي علق عليه الإطلاق، هو خصوص المتصل - كما هو الحقّ عندنا - فيصيران متعارضين، ولا ترجيح للظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي، كما لا يخفى.

#### تفصيل المحقّق النائيني في المقام وما يرد عليه

وأما لو استفيد كلّ من العموم والإطلاق من مقدّمات الحكمة؛ سواء وقعا في كلام واحد، أو متعدّد، فهل يقدّم المفهوم على العامّ، أو يتساقتان فيوجب الإجمال؟ وجهان، بل قولان.

يظهر من المحقّق النائيني رحمته اختيار الأوّل؛ لأنّه قال: «إنّ المفهوم المخالف مهما كان أخصّ من العامّ، يقدّم على العامّ، ويخصّص به مطلقاً؛ سواء كان العامّ متصلاً بالقضية التي تكون ذات مفهوم، أو منفصلاً عنها، ولا يصلح أن يكون العامّ قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم؛ لما سبق في المفاهيم من أنّ العبرة في كون

١ - مطارح الأنظار: ٢١٨ / السطر ١٨.



القضية ذات مفهوم، هي أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم؛ لأنّها وضعت لتقييد جملة بجملة أخرى.

وبعبارة أخرى: يكون القيد في رتبة الإسناد، لا في الرتبة السابقة على الإسناد؛ فإنّه لو كان التقييد قبل الإسناد، كان القيد راجعاً إلى الموضوع، وتكون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما إذا كان التقييد في رتبة الإسناد، فإنّ القيد حينئذٍ يكون راجعاً إلى الحكم، ويكون من تقييد جملة بجملة أخرى، وحيث إنّ القضية الشرطية مثلاً ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى الحكم - لأنّها وضعت لتقييد جملة بجملة كما عرفت - فتكون القضية الشرطية بنفسها ظاهرة في كونها ذات مفهوم، وأصالة العموم في طرف العامّ، لا تصلح أن تكون قرينة على كون القيد راجعاً إلى الموضوع؛ لأنّ العموم إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة الجارية في مصبّ العموم، وظهور القضية في المفهوم وإن كان بمقدّمات الحكمة، لكنّه مقدّم وحاكم على جريان مقدّمات الحكمة في طرف العامّ؛ لأنّ المقدّمات الجارية في طرف المفهوم، تكون بمنزلة القرينة على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ، والعامّ لا يصلح لأن يكون قرينة على كون القضية الشرطية، مسوقة لفرض وجود الموضوع؛ لأنّ كون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج إلى دليل يدلّ عليه...».

إلى أن قال: «هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العامّ. وأمّا لو كان أعمّ من وجه فيعامل معها معاملة العموم من وجه؛ فربما يقدم المفهوم في مورد الاجتماع، وربما يقدم العامّ»<sup>(١)</sup>.

أقول: لعلّ منشأ التفصيل الذي ذكره في المقام، هو أنس ذهنه الشريف بأنّ

الخاصّ يقدم على العامّ مطلقاً، وأنّ العامّين من وجه يؤخذ بما هو الأرجح منهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ المعارضة لم تكن بين العامّ وبين المفهوم أولاً وبالذات، حتّى يلاحظ حال المفهوم من حيث الأخصّية والأعمّية، بل بين ما له المفهوم، وبين ما يدلّ على العموم، فيكون التعارض في الرتبة السابقة عليهما؛ وفي الألفاظ الدالّة على المفهوم والعموم، فلا بدّ من رفع التعارض هناك، ومعلوم أنّ استفادة كلّ منهما - حسب الفرض - مرهونة بجريان المقدمات، فلا وجه لجعل أحدهما بياناً للآخر، ولا لكون جريان المقدمات في المفهوم بمنزلة القرينة للعامّ، ليقدم الإطلاق في المفهوم في خصوص ما يكون المفهوم أخصّ، مع أنّه لو كان الإطلاق في أحدهما مقدّماً على الآخر، لكان ينبغي أن يقدم ولو فيما إذا كانت النسبة بينها عموماً من وجه، ولم يقل به.

ثمّ إنّ جريان مقدمات الحكمة في العامّ، لا يوجب رجوع القيد في الشرطية إلى الموضوع؛ حتّى يقال: إنّ أصالة الإطلاق في طرف العامّ لا تصلح لذلك، بل يمنع جريانها في الشرطية لإثبات الانحصار.

هذا مضافاً إلى أنّه قد سبق: أنّ باب العموم غير باب الإطلاق، وأنّ دلالة العامّ على العموم لم تكن مرهونة بجريان المقدمات في مصبّ العموم.

## المبحث السابع

### في الاستثناء المتعقب للجمل\*

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدّدة<sup>(١)</sup>، فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع؛ أي كلّ واحد بنحو العامّ الاستغراقي، أو خصوص الجملة الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منها، بل لا بدّ في التعيين من قرينة؟ وجوه، بل أقوال.

ولكن رجوعه إلى الأخيرة، ممّا لا خلاف ولا إشكال فيه على أيّ حال؛ لأنّه القدر المتيقّن، بدهاة أنّ رجوعه إلى غير الأخيرة بدون قرينة، خارج عن طريقة العقلاء في المحاورّة.

ولا يخفى: أنّه لا موقع للبحث عن مقام الاستظهار؛ إلّا بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع.

---

\* - تاريخ شروع البحث غرّة ذي الحجّة الحرام / ١٣٨٠ هـ.ق.

١ - قلت: ربما يمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ \* إلّا الَّذِينَ تَابُوا... ﴿١﴾ [المقرّر حفظه الله]

أ - النور (٢٤): ٤ و ٥.

### في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ثبوتاً

وقد يذكر في المقام إشكال ثبوتي: وهو عدم إمكان الرجوع إلى الجميع فيما إذا كانت آلة الاستثناء حرفاً؛ فإنّ التحقيق أنّ الموضوع في الحروف خاص، كالوضع، فلا بدّ وأن تستعمل لفظة «إلا» في إخراج خاص؛ أي ما يكون إخراجاً بالحمل الشائع، فإن استعملت في إخراجات متعدّدة، يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وقد حقّق في محله عدم جواز ذلك؛ لأنّ اللفظ فإن في المعنى ووجهه وعنوان له، ولا يجوز عقلاً أن يكون شيء واحد فانياً في أكثر من معنى واحد. بل محذور استعمال الحروف في الأكثر أشدّ من غيرها؛ لأنّها تكون آلات لملاحظة الغير، فيلزم أن يكون شيء واحد فانياً في شيئين أو أكثر. هذا بالنسبة إلى آلة الاستثناء.

وقد يورد هذا المحذور في المستثنى أيضاً؛ وذلك فيما إذا كان المستثنى لفظاً مشتركاً، كلفظ «زيد» إذا كان مشتركاً بين عدّة أشخاص، ويكون في كلّ جملة شخص مسمّى بزيد، فإخراج كلّ منهم بلفظ واحد، مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

فظهر: أنّ الرجوع إلى الجميع، يستلزم استعمال آلة الاستثناء أو المستثنى أحياناً<sup>(١)</sup> في أكثر من معنى واحد، وقد حقّق في محله عدم الجواز، فإذا لم يكن الرجوع إلى الجميع وامتنع، فالقدر المتيقّن الرجوع إلى الجملة الأخيرة.

١ - قلت: أفاد سماحة الأستاذ في الدورة السابقة - كما في كراستنا -: أنّه لو قلنا بأنّ الموضوع له في الحروف عام، كما يراه المحقّق الخراساني رحمته أو كانت آلة الاستثناء اسماً، كلفظة «غير» أو كان المستثنى عنواناً كلياً، أو كان بحيث يصدق عليه عناوين المأخوذة في الجمل مع كون آلة الاستثناء اسماً كقولك: «أكرم الفقهاء، وأضف النحاة، وشاور الأُمراء، غير الفسّاق منهم» فلا إشكال في إرجاع الضمير إلى الجميع، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ولا يخفى: أنّ الإشكال غير وارد؛ لما أشرنا في محله من جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، بل ربما يكون مستحسناً، وأنّ حديث فناء اللفظ في المعنى وكونه وجهاً وعنواناً له، أشبه بالخطابة؛ بلافرق في ذلك بين الحروف والأسماء، والسرّ في ذلك أنّ الاستعمال عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى، وجعل اللفظ علامة وأمانة عليه، فكما يصحّ أن يكون شيء واحد أمانة وعلامة على أشياء متعدّدة، فكذلك يصحّ أن تكون لفظة واحدة أمانة وإشارة إلى معانٍ متعدّدة.

ولو سلّم عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فنمنع كون المقام من ذلك؛ لأنّه إذا كان المستثنى عنواناً منطبقاً على الجميع كعنوان «الفاسق» فواضح أنّه لم يستعمل في الأكثر، ولفظة «إلا» مثلاً مخرجة لهذا المعنى الواحد القابل للانطباق على الجميع، فكما أنّ نداء جماعة بلفظة «يا» لا يوجب أن يكون هناك خطابات وإشارات، فكذلك في المقام لا يوجب إخراجات.

وبالجملة: كما أنّ الإشارة إلى جماعة لا توجب تعدّداً في الإشارة، بل غاية ما هناك التعدّد في المشار إليه، فكذلك إخراج عنوان منطبق على الجميع لا يوجب أن يكون هناك إخراجات، وكذا إذا كان المستثنى فرداً مشتركاً؛ لأنّه يأوّل بالمسمّى، فيكون واحداً، ولفظة «إلا» تخرج هذا المعنى، فتكون لفظة «زيد» المشتركة نظير «زيدون» فكما أنّ في قولنا «إلا زيدين» لم تستعمل لفظة «إلا» في الأكثر، فكذلك فيما إذا كان المستثنى مسمّى بزيد.

وإن أبيت عمّا ذكرناه فالإشكال محتصّ بما إذا كانت آلة الاستثناء حرفاً، وأمّا إذا كانت اسماً فلا محذور حينئذٍ.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم تمامية الإشكال وإمكان إرجاع الاستثناء إلى الجميع، وأنّه لا محذور في البين.

### في حال رجوع الاستثناء إثباتاً واستظهاراً

فإذا تمهد لك ما ذكرنا من إمكان إرجاع الاستثناء إلى الجميع، فحان البحث في مقام الإثبات والاستظهار؛ وأنت هل الظاهر رجوعه إلى الجميع، أو الأخير، أو لا ظهور في واحد منها؟

فنقول: يتصور للاستثناء والجمل التي تعقبها صور وأقسام يختلف الاستظهار

بحسبها:

فمنها: ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى، واشتملت سائر الجمل المعطوفة عليها على الضمير، وكان المستثنى مشتملاً على الضمير، كقولنا: «أكرم العلماء، وسلّم عليهم، وأضفهم، إلاّ الفسّاق منهم» فإنّ الظاهر منه عند العرف والعقلاء، إرجاع الاستثناء إلى الجميع. كما يناسبه الاعتبار أيضاً؛ لأنّ الضمائر وأسماء الإشارة، تشتركان في أنّ مفادهما الإشارة إلى الشيء، ولا تلاحظان مستقلاً، ولا يخبر عنهما كذلك. نعم بينهما فرق من جهة أخرى؛ وهي أنّ اسم الإشارة وضع ليشار به إلى المحسوس، بخلاف الضمير، فإنّه للأعمّ، ولكنّ هذا لا يوجب فرقاً فيما هو المهمّ في المقام؛ من جهة أنّ كلّاً منهما لا يصلح للإخبار عنه حقيقة.

وواضح: أنّه لم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في الجملة الأولى؛ لأنّ الضمير لا يشير إلى الضمير، والأحكام المتواردة على الضمائر، متواردة على الاسم الظاهر حقيقة، فبرجوع ضمير المستثنى إلى الاسم الظاهر، يخرج عن تحت جميع الأحكام المتعلقة به، فيؤول المثال المذكور حقيقة إلى قولنا: «أكرم وسلّم وأضف العلماء، إلاّ الفسّاق منهم» هذا إذا اشتمل المستثنى على الضمير.

وكذا الحال فيما إذا لم يشتمل المستثنى على الضمير، كما إذا قيل في المثال المتقدم: «إلا الفساق» لأنّ المستثنى بحسب الواقع مشتمل على الضمير، ويكون منوياً فيه، فالكلام فيه هو الكلام في المشتمل على الضمير.

ولفرض عدم تقدير الضمير فيه، يكون المستثنى عنواناً ينطبق على جميع المستثنيات منها، كما هو كذلك أيضاً؛ لأنّ سائر الجمل - غير الجملة الأولى - مشتمل على الضمير، ومعلوم أنّه غير ملحوظ مستقلاً، فلا تصلح بنفسها لانطباق العنوان عليه، ولا تكون بنفسها محكمة بحكم.

وما ذكرنا هو مقتضى الاعتبار، وارتكاز الفهم العقلاني أيضاً، كما لا يخفى على اللبيب.

ومنها: ما إذا كانت الجمل المتعدّدة مشتملة على الظاهر والضمير؛ بأن كانت الجملة الأولى مشتملة على الظاهر، والثانية على الضمير، والثالثة على الظاهر، والرابعة على الضمير... وهكذا، مثل قولك: «أكرم العلماء، وسلّم عليهم، أضف التجار، وأكرمهم، إلا الفساق منهم» فحينئذٍ لا يدور الأمر بين رجوع الاستثناء إلى الأخير أو إلى الجميع، بل يدور بين الرجوع إلى الجملة الأولى المشتملة على الظاهر، وبين الجملة المتوسطة المشتملة على الاسم الظاهر وما بعده<sup>(١)</sup>، وحيث إنّ لا ترجيح لإحداهما على الأخرى، يصير الكلام مجملاً<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما إذا كانت الجمل بأجمعها مشتملة على الاسم الظاهر، فالظاهر أنّها

١ - قلت: هذا إذا كانت الجملة المتوسطة المشتملة على الظاهر واحدة، وأمّا إذا تعدّدت فيظهر حكمها ممّا ذكر، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

٢ - قلت: ولا فرق في ذلك - كما في الصورة الآتية - بين كون المستثنى مشتملاً على الضمير، أو كان عنواناً ينطبق على الجميع؛ لما أشرنا سرّه في الصورة السابقة. [المقرّر حفظه الله]

كالصور السابقة في أنه لا مرجح للرجوع إلى الأخيرة دون الرجوع إلى الجميع؛ لأنه كما يحتمل رجوعه إلى الأخيرة، فكذلك يحتمل رجوعه إلى الجميع، فيصير الكلام مجملاً.

نعم، يظهر من المحقق النائيني رحمته التفصيل بين ما إذا كانت الجملة المتقدمة مشتملة على الموضوع والمحمول، كقوله: «أكرم العلماء، وأضف الشعراء، وأهن الفساق، إلا النحويين» أو قال: «أكرم العلماء، وأكرم الشعراء، وأكرم السادات إلا النحوي» فيرجع إلى خصوص الأخيرة، وبين ما حذف فيها الموضوع، كقوله: «أكرم العلماء، والشعراء، والسادة، إلا النحوي»<sup>(١)</sup>.

ولكن فيه: أن الاستثناء إنما يرجع إلى الموضوع بلحاظ تعلق الحكم به، لا الموضوع فقط، ولا الحكم كذلك، ومجرد ذكر الحكم لا يكون دخيلاً في موضوع الاستثناء، فإذن لا وجه للتفصيل.

ودعوى: «أن تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً، يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام»<sup>(٢)</sup>، لا ترجع إلى محصل؛ لما أشرنا من أن احتمال الرجوع إلى الجميع، مساوٍ لاحتمال الرجوع إلى خصوص الأخيرة؛ لو لم نقل بأظهريته منه عند العرف<sup>(٣)</sup>، ومع هذا لا يكون الكلام هنا مبهم.

١ - قلت: كذا في فوائد الأصول ١: ٥٥٤، لمقرّره العلامة الكاظميني رحمته. [المقرّر حفظه الله]  
٢ - قلت: كذا في أجود التقريرات ٢: ٣٧٦، لمقرّره العلامة الخوئي - دام ظلّه -. [المقرّر حفظه الله]  
٣ - قلت: مضافاً إلى أن المثال الذي ذكره لعدم ذكر الموضوع، غير سديد؛ لأنّ الموضوع المذكور في المثال، كما لا يخفى. إلا أن يقال: إنّ المراد عدم ذكر الحكم، وقد وقع الاشتباه من المستنسخ.



تذنيب : في التمسك بالأصل العملي في المقام عند الشك والإجمال  
 قد عرفت : أنه لا إشكال في أن القدر المتيقن ، رجوع الضمير إلى الأخيرة ؛  
 لأنّ عوده إلى غيرها وصرفه عنها ، خلاف الارتكاز وقانون المحاورة . فإذا لم يمكن  
 الاستظهار بالنسبة إلى ما عدا الأخيرة ، هل يصحّ الأخذ بأصالة العموم في سائر  
 الجمل مطلقاً ، أو لا يمكن الأخذ كذلك ، بل المرجع الأصل العملي ، كما اختاره في  
 «الكفاية»<sup>(١)</sup> أو يفصل بين ما إذا استفيد العموم من اللفظ ، أو من مقدّمات الحكمة<sup>(٢)</sup> ،  
 فيجوز في الأوّل ، دون الثاني؛ وجوه .

والذي يقتضيه النظر عدم صحّة التمسك بأصالة العموم مطلقاً؛ لما أشرنا غير  
 مرّة من أن مجرّد ظهور الكلام في أمر ، لا يصحّ الاحتجاج به ، بل لا بدّ في ذلك من  
 إحراز تطابق الجدّ للاستعمال ، ومع قرينية الاستثناء الواقع في الكلام لا يكاد يحرز  
 ذلك ؛ فإنّ أصالة العموم إنّما تكون حجّة ، فيما إذا أحرز تطابق الجدّ للاستعمال ، وذلك  
 فيما إذا ورد ما يصلح للقرينية بعد استقرار ظهور الكلام في كلام منفصل ، ولكنّه  
 خارج عن محطّ البحث ؛ لأنّه في الاستثناء المتصل بالكلام ، فحيث حفّ الكلام بما  
 يصلح للقرينية وتقييد مدخول إرادة العموم ، فلا يكاد يحرز عند ذلك تطابق  
 الإرادتين ، فيصير الكلام مجملاً .

→ ولا يخفى : أن ما قرّر في أجود التقريرات في هذا المبحث أحسن ممّا قرّر في فوائد الأصول ،  
 والإشكال المتوجّه عليه أقلّ ممّا يرد على التقرير الآخر ، فاختر . [المقرّر حفظه الله]

١ - كفاية الأصول : ٢٧٤ .

٢ - قلت : جرى سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في هذا على مذاق القوم ، وإلا فمقدّمات الحكمة  
 عنده لا تقتضي العموم . [المقرّر حفظه الله]

وتوهم: أنّ ذلك محلّ بغرض المتكلم، مدفوع بإمكان تعلق غرضه أحياناً بإلقاء الكلام المحمل، وإلا لوجب أن لا يصدر المتشابهات والمجملات، وهو كما ترى. إن قلت: إنّ أصالة الإطلاق في الاستثناء والمستثنى، جارية في حدّ نفسها لولا حكومة أصالة العموم عليها، ومعها لا مجال لقرينية الإطلاق؛ لأنّه دوري، نعم لو كانت دلالة العموم بمقدمات الحكمة، لم يكن وجه لتقديم أصالة العموم، ولكنّه بمعزل من التحقيق.

قلت أولاً: إنّ العموم وإن كان وضعياً لا يحتاج إلى جريان المقدمات، لكنك عرفت أنّه بمجرد ذلك، ما لم يحرز تطابق الحدّ للاستعمال، لا يصلح للاحتجاج به، ولا يكاد يحرز فيما إذا حفّ الكلام بما يصلح للقرينية وتقييد مدخول أداة العموم. وبالجمله: لم يحرز بناء العقلاء في العمل بأصالة العموم عند احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وثانياً: إنّ إطلاق المستثنى تابع لإطلاق الضمير المشتمل عليه، ولا يعقل أن يكون الإطلاق مشخّصاً لمرجع الضمير، وإلا للزم الدور. وهكذا الإشكال في صورة عدم اشتاله على الضمير؛ لصحة انطباق عنوانه على الجميع، سواء قلنا: إنّ الضمير منوي أم لا، فحينئذٍ لا تكون أصالة الحدّ محرزة، فتأمل.

## المبحث الثامن

### في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص\*

إذا ورد عامّ وخاصّ، وشكّ في كون الخاصّ مخصّصاً، أو ناسخاً، فهل لأحدهما مزيّة وترجيح على الآخر، أم لا؟  
والكلام فيه يقع في مقامين:

#### المقام الأوّل: في ماهية النسخ والتخصيص ثبوتاً وبيان إمكانهما

التخصيص: عبارة عن إخراج فرد أو أفراد عن تحت دائرة حكم العامّ من أوّل الأمر؛ بحيث يستكشف أنّ الحكم لم يتعلّق جدّاً بما خرج، بل معلق على ما بقي، وأنّ تعليقه على نحو العموم كان صورياً ظاهرياً.  
ولا فرق في ذلك بين كون العموم أفرادياً، أو زمانياً، مثال الأوّل معلوم وواضح، ومثال الثاني قولك: «أكرم كلّ عالم في كلّ زمان» فإنّ خصّص يستكشف منه أنّه لم يجب إكرام جميع العلماء في جميع الزمان.

---

\* - تأريخ الشروع ٦ ذوالحجّة الحرام / ١٣٨٠ هـ.ق.

والنسخ: عبارة عن ارتفاع وانتهاء أمد الحكم غير المغيَّب بغاية زمانية، وذلك لأنَّه إذا جعل حكم في الشريعة المقدَّسة من غير تقييد بالزمان، ففقتضى ظاهر الدليل هو كون الحكم المجعول على طبيعة، مستمرّاً وثابتاً في عمود الزمان، وبعد ذلك لوورد ما يخالفه يكون ناسخاً له، فيكون النسخ في الظاهر وفي مقام الإثبات رفعاً للحكم، ولكنَّه في الحقيقة دفع.

فظهر: أنَّه كما في التخصيص لم يكن الحكم في الواقع معلّقاً جدّاً على جميع الأفراد، وإنَّما تعلّق بها في مقام الظاهر ومقام الإثبات، فكذلك النسخ لم يكن الحكم معلّقاً فيه جدّاً إلى الأبد، وإنَّما أظهر دوام الحكم واستمراره لمصلحة وحكمة اقتضته، فالنسخ في الحقيقة عبارة عن انتهاء أمد الحكم؛ بحيث لا يكاد يصلح للعمل بالحكم الأوّل بعد ورود ذلك.

فظهر ممَّا ذكرنا الفرق بين التخصيص الأفرادي والأزماني، وبين النسخ؛ وأنَّ النسخ في الحقيقة كأنَّه تقييد أزماني.

### ما يعتبر في صحّة النسخ

وقع الكلام في أنَّه هل يعتبر في النسخ صيرورة الحكم المنسوخ فعلياً؛ بحيث تكون جميع شروط الحكم فعلية، سواء عملوا به، أم لم يعملوا، أو لا يعتبر ذلك، فيصحّ نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل، بل يصحّ أن ينسخ الحكم قبل صيرورته فعلياً، أو يكفي فيه تحقّق شروط تقربّه إلى مرحلة الفعلية، ويكون الحكم مراهقاً لها؟ وجوه:

يظهر من صدر كلام المحقّق الخراساني عليه السلام أنَّه يعتبر في النسخ أن لا يكون قبل

حضور وقت العمل<sup>(١)</sup>، ولكن يظهر من أثناء كلامه أنه يمكن أن ينسخ الحكم قبل وقت العمل أيضاً<sup>(٢)</sup>، ووافق في ذلك العلمان العراقي والحائري قديهما وحيث إن المحقق العراقي قد ذكر وجه ذلك مفضلاً، لذا نذكره أولاً ثم نعقبه بما يرد عليه، ثم نشير إلى ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره وما فيه.

قال المحقق العراقي قدس سره في ضمن بيان مطلب آخر:

إن كون النسخ عبارة عن رفع الحكم الفعلي، في غاية المتانة، وإنما الكلام في ميزان فعلية الحكم، ولكن هل المراد بالحكم الفعلي - بيان من - ما تحققت فيه جميع الشروط، وارتفعت عنه جميع الموانع؛ بحيث تكون فعلية الحكم مساوقةً لمحركة العبد فعلاً، أو المراد به حصول مقدار من الشروط وارتفاع موانع كذلك<sup>(٣)</sup>؛ بحيث تكون

١ - كفاية الأصول: ٢٧٦.

٢ - نفس المصدر: ٢٧٨.

٣ - قلت: كذا استفدنا من مجلس الدرس، ولكن مقتضى التأمل في كلامه قدس سره - كما استفدنا من بعض أعيان تلامذته - هو أن مراده بالفعلية هذه هو الإنشائي على مبنى غيره؛ لأنه يرى أن الإرادة فعلية في جميع الواجبات؛ سواء كانت تنجزية، أو تعليقية، أو مشروطة، وأن الفرق بينها هو أنه في الواجب التنجزية، يكون الوجوب والواجب غير معلق على شيء، ويكون دامصلحة قبله، فتعلق الإرادة الفعلية بهما، ولذا يجب تحصيل كل ما يتوقف عليه، وفي الواجب التعليقي يكون الوجوب فعلياً، والواجب دامصلحة فعلية، ولكن يكون الإتيان به منوطاً ومشروطاً بشيء، وفي الواجب المشروط وإن كان الوجوب فعلياً أيضاً، ولكن الواجب ليس دامصلحة فعلية، وإنما يكون دامصلحة فعلية إذا وجد الشرط.

فظهر أن الإرادة والوجوب في جميعها فعلية، والفرق إنما هو في الواجب، فتدبر.

[المقرّر حفظه الله]

فعليته مساوقة لمحركية الاشتياق نحو الشيء المنوط بقيوده في لحاظ الأمر في فرض  
تحقق قيوده؟

ولكن يستحيل أن يراد بفعلية الحكم المعنى الأوّل؛ لأنّ محرّكية العبد فعلاً، من  
شؤون تطبيق العبد مضمون الخطاب على المورد، وهو في الرتبة المتأخّرة عن  
الخطاب، ويستحيل أن يؤخذ في مضمونه، فلا محيص من إرادة المعنى الثاني، فإذن  
ليست فعلية الحكم إلاّ محرّكية الاشتياق للأمر؛ بإبرازه على عبده توطئة لتطبيقه على  
المورد، فيتحرّك من قبله، فحينئذٍ لو كان المراد من النسخ رفع الحكم الفعلي، فلا بدّ  
وأن يكون المقصود منه رفع مضمون الخطاب بما له من الفعلية المناسبة له، لا بالفعلية  
المناسبة لتطبيق العبد مضمونه على مورده.

فعلى هذا يكون تصوّر النسخ في الموقّعات والمشروطات قبل وقتها وشرطها،  
بمكان من الإمكان، بل لا بدّ وأن يكون النسخ في الأحكام جميعها من هذا الباب؛  
حتّى في ظرف وجود الشرط خارجاً، إذ في هذا الظرف لا ينقلب مضمون الخطاب  
الصادر من المولى؛ لاستحالة شمول مضمونه ولو بترقيّه مرتبة منوطة بمقام تطبيقه  
المتأخّر عنه رتبة، فما هو من شؤون التطبيق - وجد أم لم يوجد - أجنبي عن مضمون  
الخطاب، ولا يوجب قلب مضمونه من مرتبة إلى مرتبة، بل الخطاب بما له من  
المضمون محفوظ في مرتبة نفسه؛ وجد الشرط المزبور خارجاً، أم لم يوجد.

إلى أن قال: «ويكفي شاهداً لما ذكرنا في المقام، أنّه لو قال المولى:  
«إن جاءك زيد أكرمه» ثمّ بعد هنيئة قال: «فسخت هذا الحكم» ولو قبل مجيء  
زيد، لا يرى العرف قبح هذا الكلام واستهجانه كما لا يخفى. ولعمري، إنّ مثل  
هذا الوجدان أعظم شاهد على المدّعى؛ من عدم احتياج صحّة النسخ إلى حضور

وقت العمل ووجود شرائط الحكم خارجاً»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه لو أنشأ الشارع الأقدس حكماً مشروطاً بشرط - كالحج المشروط بالاستطاعة - قبل تحقق الشرط، ورفع ذلك الحكم، فلا يخلو إما أن يكون مراداً له جداً قبل الحكم المجعول أولاً، وكان يرى الصلاح في إيجابه، ولكن بعد ذلك بدا له فيه وانكشف خلافه؛ بأن ظهر فسادُه.

أو لم يرده جداً، وإنما ألقاه صورياً لمصلحة:

فعلى الأول: يلزم البداء المستحيل في حقه تعالى.

وعلى الثاني: لا يصدق النسخ؛ لأنه إعلام بزوال الحكم الشرعي، والمفروض أنه ليس حكماً شرعياً حقيقياً، وإنما هو صورة للحكم، فلا يصدق على رفعه النسخ<sup>(٢)</sup>.

وأما المثال الذي استند إليه عليه السلام لا يكون دليلاً له؛ لأنه لا مانع من

١ - مقالات الأصول ١: ٤٨٣.

٢ - قلت: يمكن أن يقال: إنه على هذا يلزم أن لا يصدق النسخ بعد وقت العمل أيضاً؛ لأنّ الحكم إنما كان جدياً قبل النسخ، ولا يكون مراداً بالنسبة إلى الأزمنة المتتالية، مع أنه أُلقي الحكم بصورة يوهم كون الحكم دائماً؛ لأنّ دليل النسخ لا ينافي دليل المنسوخ بالنسبة إلى ما عمل به الذي كان مراداً جداً، وإنما ينافيه بالنسبة إلى الأزمنة المتتالية التي لم يردها جداً، فبالنسبة إلى مصبّ دليل النسخ، يكون وروده قبل العمل وبعده على حدّ سواء بالنسبة إلى عدم واقعية الحكم.

نعم، يكون بينهما فرق من جهة أنّ الحكم الوارد في دليل النسخ بعد العمل، يكون في حصّة من الزمان حقيقياً واقعياً، وأما الحكم الوارد قبل العمل، فليس حكماً واقعياً أصلاً. ولكن هذا لا يهّم فيما نحن بصدده؛ من أنّ دليل النسخ يرد على قضية ظاهرها الاستدامة بالنسبة إلى الأزمنة المتتالية، والحكم في كليهما بالنسبة إلى هذا صوري. [المقرّر حفظه الله]

تصوير البداء - المستحيل في حقه تعالى - في حقّ الموالي العرفيين؛ فإنّ من قال: «إن جاءك زيد أكرمه» يمكن أن يكون معتقداً بأنّ الإكرام عند مجيء زيد ذو مصلحة ملزمة، وبعد هنيئة يبدو له في ذلك؛ وأنّه غير ذي مصلحة، لذا ينسخه، ولا مانع ولا إشكال فيه، ولكن كيف يكون هذا شاهداً لمورد يستحيل البداء في حقه؟! فتدبّر.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا، يظهر لك النظر فيما قاله شيخنا العلامة الحائري رحمته الله: «من أنّه لا يشترط في النسخ أن يكون وارداً بعد وقت العمل؛ لأنّه من الممكن أن يكون وجود المصلحة، في جعل حكم ونسخه قبل زمان العمل به»<sup>(١)</sup>.

وجه النظر: هو أنّه على هذا لا يكون الحكم المنسوخ حقيقياً، بل يكون صورياً، وقد أشرنا إلى أنّه يعتبر في النسخ أن يكون الحكم المنسوخ حقيقياً. فظهر بما ذكرنا: أنّه يعتبر في الحكم المنسوخ، أن يكون فعلياً حقيقياً عمل به في برهنة من الزمان، وظهر أنّ النسخ ليس تخصيصاً زمانياً، والحكم المنسوخ ملق بصورة العموم، وغاية ما هناك أنّ الحكم المنسوخ، غير موقت بوقت ومطلق بحسب الزمان، والناسخ كأنّه يقيد، ولأجل ذلك لا يكون ورود دليل الناسخ بعد العمل بالمنسوخ بزمان قليل مستهجناً، كما هو الغالب في الشريعة، فإنّه قد نسخ بعض الأحكام المجعولة في بدء الأمر في أواخر البعثة، وإلا فلو كان الحكم الملقى بصورة العموم في عمود الزمان إلى يوم القيامة، يكون تخصيصه في حصّة من الزمان مستهجناً، ألا ترى أنّه إذا قيل: «أكرم جميع العلماء» ثمّ خصص معظمه بنحو لم يبق

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٩.



إلا إكرام أفراد قليلة، يكون مستهجنًا<sup>(١)</sup>!! هذا كله في ماهية النسخ ثبوتاً.

١ - قلت: يعجبني - تنميماً للفائدة - الإشارة الإجمالية إلى دفع ما حكي عن اليهود والنصارى في استحالة النسخ، وإثبات إمكانه ووقوعه، وقد اقتبسناه ممّا أفاده بعض الأساطين - دام ظلّه - في محاضراته، وحاصله: أنّ النسخ عبارة عن ارتفاع الحكم وانتهاء أمد الحكم المجعول في الشريعة، ولا إشكال ولا كلام في إمكانه ووقوعه في الشريعة المقدّسة، كما هو المعروف والمشهور بين المسلمين.

وحكي عن اليهود والنصارى استحالة النسخ، وتشبّبوا في ذلك بشبهة حاصلها: أنّ النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بشيء منهما: إمّا عدم حكمة الناسخ، أو جهله بها، وكلاهما مستحيل في حقّه تعالى؛ لأنّ جعل الأحكام وتشريعها منه تعالى، لا بدّ وأن يكون على طبق الحكم والمصالح الكامنة في متعلقاتها؛ ضرورة أنّ جعل الحكم بلا مصلحة جزاف ينافي حكمته تعالى، فلا يمكن صدوره منه تعالى، فإنّ رفع الحكم الثابت لموضوعه، إمّا أن يكون مع بقاء الموضوع على ما هو عليه من المصلحة والمفسدة وعلم الناسخ بها، أو يكون من جهة البداء وكشف الحال، كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفية العالمية، ولا ثالث لهما:

وعلى الأوّل: يلزم أن يكون رفع الحكم جزافياً، وهو منافٍ لحكمته المطلقة، ويستحيل صدوره منه تعالى.

وعلى الثاني: يلزم الجهل في حقّه تعالى، وهو أيضاً محال.

فظهر: أنّ وقوع النسخ في الشريعة - لاستلزامه المحال - محال في حقّه تعالى.

ولكن يجاب عن الإشكال: بأنّ النسخ - كما أشرنا - عبارة عن ارتفاع الحكم وانتهاء أمدّه، فمن الممكن أن تكون المصلحة المقتضية لجعله، منتهية إلى ذلك الزمان، فلا مصلحة فيه بعد ذلك، فعليه يكون الحكم المجعول على طبق المصلحة ثبوتاً، مقيداً بذلك الزمان الخاصّ المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس.

وبالجملة: لاشبهة في دخالة الخصوصيات الزمانية والمكانية أو نفس الزمان - كأوقات

### المقام الثاني : في مقام الإثبات والاستظهار

لو ورد عامٌ وخاصٌ فلا يخلو أمرهما - بحسب التصوّر - إمّا أن يكونا معلومي التاريخ، أو لا، فعلى الأوّل إمّا أن يكونا متقارنين، أو يكون الخاص متأخراً، أو العام متأخراً، والتأخّر إمّا عن زمان الحاجة والعمل، أو عن زمان الحضور؛ فإن وردا معاً، أو تأخّر الخاص أو العام عن الآخر، ولكن كان وروده قبل حضور وقت العمل بالآخر، فعلى ما ذكرنا - من أنّه يعتبر في ماهية النسخ حضور

→ الصلاة، والصيام، والحجّ، وما شاكل ذلك - في ملاكات الأحكام؛ وأنّها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات، فإذا صحّ ذلك كما هو أوضح من أن يخفى، فلتكن دخيلة في استقرارها وعدمها؛ ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون الفعل، مشتملاً على مصلحة في مدّة معيّنة؛ وفي قطعة خاصّة من الزمان، فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدّة، فعلى هذا يصحّ أن يقال - على عكس مقالهم -: إنّهُ على هذا لا يعقل جعل الشارع الحكم الكذائي على نحو الإطلاق؛ لكونه جزافياً وبلاملاك.

فتحصّل: أنّ النسخ في الواقع ونفس الأمر، انتهاء أمد الحكم بانتهاء المصلحة عند ذلك، فهو في الحقيقة دفع وإن كان بحسب مقام الإثبات وإطلاق الدليل من حيث الزمان رفعاً، ولا يلزم منه أيّ محذور من خلاف الحكمة أو كشف الخلاف المستحيلين في حقّه تعالى. هذا بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. وأمّا بناءً على مذهب من يرى تبعية الأحكام لمصالح في نفس الأمر والنهي، فالأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارة: تقتضي جعل الحكم على نحو الإطلاق والدوام في الواقع، وأخرى: جعله في زمان خاصّ ووقت مخصوص، فلا محالة ينتهي بانتهاء ذلك الوقت.

فتحصّل: أنّه لا ينبغي الشكّ في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدّسة على كلا المذهبين، كمسألة القبلة ونحوها. [المقرّر حفظه الله]

وقت العمل - يتعين كون الخاصّ مخصّصاً، ولا سبيل لاحتمال النسخ. فما يظهر من المحقّق الخراساني ووافقه شيخنا العلامة الحائري رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - من أنّه يحتمل النسخ، ولكن يرجّح التخصيص على النسخ؛ لأكثريته من النسخ - غير وجيه. ولو شكّ في تقدّم أحدهما على الآخر؛ وأنّه ورد بعد العمل بالآخر أو قبله - كما هو الشأن في كثير منها - فلا يوجد أصل عقلائي يثبت ذلك، فقالوا: «إنّ العمل حينئذٍ بالأصول العملية»<sup>(١)</sup>.

وأما إن ورد أحدهما بعد حضور وقت العمل بالآخر، فإن كان المتأخّر خاصّاً فيحتمل كلّ من التخصيص والنسخ، بأن يكون لتأخير بيان العامّ عن وقت الحاجة مصلحة. ولكن احتمال التخصيص بعيد، لا لعدم إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لإمكان أن يكون لتأخير البيان عن وقت الحاجة مصلحة، فيكون العامل بعموم العامّ قبل ذلك معذوراً، بل لكون التخصيص كذلك غير متعارف. وكذا احتمال النسخ بعيد في نفسه، ولذا أنكر بعضهم وجود النسخ في الشريعة. ولو تنزّلنا عن ذلك فلا يمكن إنكار قلّة النسخ، فيدور الأمر بين البعيدين، ولكن مع ذلك يكون الحمل على التخصيص أولى من النسخ. وكذا إن كان المتأخّر عاماً، فإنّه يدور بين كون الخاصّ مبيّناً ومخصّصاً للعامّ، وبين كون العامّ ناسخاً، والحقّ ما اختاره المحقّق الخراساني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أنّ النسخ بعيد في نفسه، والتخصيص كثير، فكان العقلاء يحملون على ما يكون كثيراً شائعاً. فتحصل ممّا ذكر: أنّه يحمل على التخصيص في جميع موارد دوران الأمر بينه وبين النسخ.

١ - قلت: الأقوى أنّه ما لم يحرز ذلك يحمل على التخصيص، ولعلّ وجهه واضح. [المقرّر حفظه الله]

## إيقاظ

في موقف حال ما ورد عن أئمة أهل البيت المخالف للكتاب والسنة

وليعلم: أن الروايات الواردة في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً الصادقين عليهم السلام المخالفة للكتاب والسنة، إنما تكون مخالفة بالعموم والخصوص، أو بالإطلاق والتقييد، ولا تصلح أن تكون ناسخات ومخصّصات أو مقيدات؛ لأنّ النسخ والتخصيص والتقييد شأن المقنن والمشرّع، والشارع هو النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم (١) وأما أئمة أهل البيت عليهم السلام فليس شأنهم إلاّ الحفظ والتبليغ، فيحتمل المخالف الوارد عنهم عليهم السلام أحد احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قد بلغ - منذ بعثه الله تعالى إلى زمان ارتحاله - جميع الأحكام حتى أرش الخدش، كما تشهد بذلك خطبة حجة الوداع، حيث قال صلّى الله عليه وآله وسلّم: «معاشر الناس، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلاّ وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلاّ قد نهيتكم عنه» (٢) وقد امتاز أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عن سائر الصحابة بحفظه لأحاديث النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وأما هم فلم يكونوا كثيري الاعتناء بحفظ ما يقوله النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم كما كان لأmir المؤمنين، وكان علي عليه السلام ملازماً للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم حضراً وسفراً،

١ - قلت: ولا يخفى أنّ المقنن والشارع في الحقيقة هو الله تعالى، وإطلاق «الشارع» على

النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم ليس على سبيل الحقيقة. [المقرّر حفظه الله]

٢ - الكافي ٢: ٧٤ / ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، كتاب التجارة، أبواب مقدماتها، الباب ١٢،

الحديث ٢.

وكان معصوماً من الخطأ والسهو والنسيان، وأما سائر الناس فلم تكن لهم هذه العناية الشديدة بحفظ كل ما يقوله النبي ﷺ وإن كان ربما يوجد من له إمام بحفظ ما يلقيه النبي ﷺ ولكن أين هم من أمير المؤمنين عليّ الذي كان مع النبي ﷺ في جميع الحالات، وكان أوّلهم إيماناً!! ولذا حكى عنه عليّ «أنّي أعلم محلّ نزول الآيات وشأن نزولها ووقوعها في السفر والحضر»<sup>(١)</sup>.

ولو سلّم أنّ فيهم من كانت له عناية بالحفظ كما كان لأمر المؤمنين عليّ ولكن لم يكونوا في جميع الحالات مع النبي ﷺ كما كان حال أمير المؤمنين عليّ . ولو سلّم هذا أيضاً، فلا يمكن إنكار أنّه لم تكن لهم عصمة من الخطأ والسهو والنسيان، كما كان له عليّ . فعلى هذا الاحتمال يكون النبي ﷺ قد بلغ جميع الأحكام، ولكن لم يحفظ جميعها غير أمير المؤمنين عليّ لاعتنائه كثيراً بحفظها دون سائر الناس، مضافاً إلى كونه أوّلهم إيماناً، مع كونه معصوماً من الخطأ والسهو والنسيان، دون سائر الناس، فأورث ما وعاه أئمة أهل البيت عليهم السلام خلفاً عن سلف، فيكون أئمة أهل البيت المعصومون، ناقلين لما بلغه النبي ﷺ حسباً حفظه أمير المؤمنين عليّ وأودعه أولاده المعصومين عليهم السلام .

الثاني: يحتمل أن يكون النبي الأعظم ﷺ قد بلغ الأحكام الموجودة في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام بواسطة أمير المؤمنين عليّ سرّاً، كما يشهد ما روي من أنّ أمير المؤمنين عليّ قال لما أوعزه رسول الله ﷺ بموته: «علّمني رسول الله ألف باب من العلم؛ ففتح لي من كلّ باب ألف باب، وأوصاني بما أنا قائم به إن شاء الله...» الرواية<sup>(٢)</sup>.

١ - راجع الأمالي، الصدوق: ٢٢٨ / ١٣.

٢ - الإرشاد، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، الجزء الأوّل ١١: ١٨٦.

فكان بعض الأحكام مخزوناً عند أمير المؤمنين عليه السلام حسباً أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمير المؤمنين عليه السلام ولم يكن صلاح في تبليغها زمان حياته، بل صار الصلاح في حياة أئمة أهل البيت عليهم السلام فأودعها أمير المؤمنين عليه السلام عند ولده المعصومين عليهم السلام.

والفرق بين الاحتمالين: هو أن مقتضى الاحتمال الأول، أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بلغ جميع الأحكام جهاراً ولكن لم يحفظها غير أمير المؤمنين عليه السلام وأما الاحتمال الثاني فمقتضاه أنه صلى الله عليه وآله وسلم بلغ بعض الأحكام سرّاً لأمر المؤمنين عليه السلام ولم يبلغه جهاراً، إما لكون المصلحة في التأخير، أو لوجود موانع في التبليغ، أو نحو ذلك. فعلى هذا الاحتمال أيضاً يكون ما يلقونه، حاكياً عن النسخ، والتخصيص، والتقييد.

الثالث: أنه يحتمل أن يكون ما صدر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام مما يمكن استفادته من الكتاب العزيز، ولكن لم يكن لغيرهم هذا الشأن، كما ورد عنهم في حقّ أبي حنيفة وغيره: «ماتعرف من القرآن حرفاً، وإنما يعرف القرآن من خوطب به»<sup>(١)</sup>،<sup>(٢)</sup>.

١ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٧.

٢ - قلت: يعجبني إيراد ما ذكره سيّد مشايخنا الحكيم عليه السلام في حقائق الأصول في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وفي أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين؛ ففيه تأييد وتبيين للمقال، قال عليه السلام: فائدة: حدّث بعض الأعظم دام تأييده: أنه حضر يوماً منزل الآخوند ملا فتح علي عليه السلام مع جماعة من الأعيان، منهم السيّد إسماعيل الصدر عليه السلام والحاجّ النوري صاحب المستدرک عليه السلام والسيّد حسن الصدر - دام ظلّه - فتلا الآخوند عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ

فعلى هذا الاحتمال أيضاً، لا يكون ما يوجد في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام نواسخ، أو مخصّصات، أو مقبّدات، بل كواشف عن النواسخ، والمخصّصات، والمقبّدات.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما يوجد في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام حاكيات عن النواسخ، والمخصّصات، والمقبّدات، فلا ينافي ما عليه المذهب من جواز تخصيص الكتاب والسنة وتقييدها ونسخها في كلمات أئمة أهل البيت المعصومين عليهم السلام (١).

→ آلِإِيمَانَ... ﴿١﴾ الآية، ثمّ شرع في تفسير قوله تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ﴾ الآية، وبعد بيان طويل فسّرها بمعنى لمّا سمعوه منه استوضحوه، واستغربوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، فحضروا عنده في اليوم الثاني، ففسّرها بمعنى آخر غير الأوّل، فاستوضحوه أيضاً، وتعجّبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، ثمّ حضروا عنده في اليوم الثالث، فكان مثل ما كان في اليومين الأوّلين، ولم يزلوا على هذه الحال؛ كلّما حضروا عنده يوماً ذكر لها معنى... إلى ما يقرب ثلاثين يوماً، وكلّما سمعوا منه استوضحوه. وقد نقل الثقات لهذا المفسّر كرامات (ب). [المقرّر حفظه الله]

أ - الحجرات (٤٩): ٧.

ب - حقائق الأصول ١: ٩٥.

١ - إلى هنا تعطلت دروس الحوزة العلمية المقدّسة بقم - صانها الله من الحوادث والبليات - بمناسبة حلول الصيف، وكان ذلك يوم الأحد / ٧ ذوالحجّة الحرام / من سنة ١٣٨٠ هـ.ق. والحمد لله أولاً وآخراً، حرّره العبد الفاني السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي عفي عنه.

## المبحث التاسع

### في تخصيص العامّ أو المطلق الكتابي بخبر الواحد<sup>(١)</sup>

لا ريب في جواز تخصيص عموم الكتاب العزيز بالكتاب، وبالخبر المتواتر، وبالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، وبالإجماع القطعي، ووجهه واضح؛ لتساوي العامّ والخاصّ في الجميع من حيث قطعية السند وظنيّة الدلالة، مع أظهرية الخاصّ من العامّ، فيقدّم عليه.

وأما تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر، فقد وقع الخلاف فيه عندنا وعند العامّة، خلافاً لما عن بعض الأساطين دام ظلّه حيث خصّ الخلاف فيه بالعامّة<sup>(٢)</sup>؛ لما حكى عن السيّد الأجلّ المرتضى<sup>(٣)</sup> وصرّح الشيخ في «العدّة»<sup>(٤)</sup> من عدم الجواز

---

١ - لم يتعرّض سماحة الأستاذ - دام ظلّه - في هذه الدورة لهذا المبحث، وقد تعرّض له في الدورة السابقة، فأحببت الإشارة إليه تمييزاً للفائدة؛ مقتبساً ممّا أفاد سماحته في الدورة

السابقة، وما قيل في المقام. [المقرّر حفظه الله]

٢ - محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٠٩.

٣ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٨٠، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

٤ - العدة في أصول الفقه ١: ٣٤٤.



مطلقاً، ونسب إلى المحقق التوقف في المسألة<sup>(١)</sup>؛ وإن ناقش المحقق القمّي في النسبة، مدّعياً أنه نافي للتخصيص، فلاحظ «القوانين»<sup>(٢)</sup>.

والحق: - كما صرح به المحقق الخراساني<sup>(٣)</sup> وسيّدنا الأستاذ دام ظلّه وغيرهما من المحققين - جواز تخصيص العموم الكتابي بالخبر المعتر، ويمكن الاستدلال لذلك بوجوه:

### حول ما يستدلّ به على جواز التخصيص والتقيد

منها: ما أفاده سماحة الأستاذ دام ظلّه في الدورة السابقة، وحاصله: أنّنا ذكرنا في محلّه أنّ عمدة ما يستدلّ به لحجّة خبر الواحد - بل الدليل الوحيد فيها - هو بناء العقلاء الممضى عند الشرع، وليس للشارع تأسيس أو إعمال

١ - معارج الأصول: ٩٦.

٢ - قوانين الأصول ١: ٣٠٨ / السطر ١٣.

٣ - قلت: قال في الكفاية: الحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتر بالخصوص<sup>(أ)</sup>، مراده بهذا الخبر الذي قام الدليل على اعتباره بالخصوص، لا ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد، فهو<sup>ب</sup> مفصل في المسألة بأنّه إن ثبتت حجّة خبر الواحد بالظنّ الخاصّ، يصحّ تخصيص الكتاب به، دون ما إذا ثبتت حجّيته بالظنّ المطلق ودليل الانسداد. ولكن يمكن تصحيح مقاله بأنّ ذلك فيما إذا كانت نتيجة مقدمات الانسداد، التبويض في الاحتياط، أو حكم العقل بالعمل بالظنّ عند ذلك؛ لأنّه لا يكون خبر الواحد عند ذلك، حجّة شرعية حتّى يصلح لتخصيص الحجّة الشرعية، وأمّا إذا كانت نتيجتها كشفها عن حجّة الظنّ شرعاً، فإذا أفاد خبر الواحد الظنّ، فالظاهر أنّ وزانه وزان ما إذا ثبتت حجّيته بدليل خاصّ في جواز تخصيص الكتاب به، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

أ - كفاية الأصول ١: ٢٧٤.

تعبد في هذا، ولا يأبى هذا عن تقديم الخاصّ الخبري على عموم الكتابي، ولا يكون فيه أيّ محذور وإن كان سند أحدهما ظنيّاً والآخر قطعياً؛ لعدم وقوع التعارض بين السندين حتّى يتخيّل أنّ مقتضى التخصيص، ترجيح ما هو ظنيّ السند على ما هو قطعيّ السند، بل اختلافهما في مقام الدلالة، وواضح أنّ كلاًّ منهما ظنيّ المفاد، مع أظهرية الخاصّ أو المقيّد الخبري في مفاده على العموم أو الإطلاق الكتابي، وقد أشرنا غير مرّة إلى أنّ التخالف بين العامّ والخاصّ وكذا بين المطلق والمقيّد - في محيط التقنين - لا يعدّ مخالفة، ولذا يقول الله تعالى في حقّ القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(١)</sup> مع وجود التخالف في القرآن بالعموم والخصوص، والإطلاق والتقيّد كثيراً، فيستفاد منه بوضوح أنّه لا يعدّ التخصيص أو التقيّد، اختلافاً وتناقضاً في محيط التقنين، ولذا يخصّص العامّ أو المطلق المتواترين بخبر الواحد، مع اشتراكهما مع القرآن الكريم في القطعية.

وبالجملة: إنّ التعارض بين العموم والخصوص والمطلق والمقيّد، لا يكون تعارضاً حقيقياً في محيط التقنين، فلا يعمّهما ما ورد<sup>(٢)</sup> من قوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» أو «باطل»، أو يجب طرحه، أو ضربه على الجدار، أو أنّه لم يقله المعصوم عليه السلام... إلى غير ذلك من التعابير، ولذا نرى وجود مخصّصات أو مقيّدات في نفس الآيات من غير نكير، مع تصريح القرآن الكريم بعدم وجود الاختلاف فيه، وليس هذا إلّا لأجل عدم عدّ التخصيص أو التقيّد، اختلافاً وتناقضاً في محيط التقنين وإن كان بينهما تعارض وتخالف في غير محيط التقنين، ضرورة

١ - النساء (٤): ٨٢.

٢ - راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث

١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٧، ٤٨.

أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية .

وبالجمله أن التنافي المتوهم بينهما بدواً، إنما هو بين دلالة عموم الكتاب أو إطلاقه، وبين دلالة الخبر؛ ضرورة تنافي الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، إلا أنه قد تعارف التخصيص والتقييد في محيط التقنين؛ بحيث قيل: «ما من عام إلا وقد خص» و«ما من مطلق إلا وقد قيّد» فيجمع بينهما بتقديم الأظهر - أي الخاص أو المقيّد في مفادهما - على الظاهر؛ أي العام أو المطلق في مفادهما، فمركز توهم التنافي إنما هو بين عموم العام والمطلق، وبين مفاد الخبر، فمرجع التنافي لا بد وأن يكون من هذه الجهة، وقد أشرنا إلى أنه يوفق بينهما بتقديم الخاص أو المقيّد على العام والمطلق، لأظهريته في مفاده من ظهور العام أو المطلق في مفاده، فتدبر.

فإذن لا بد من إرجاع تلك الأخبار إلى التباين الكلي، أو العموم من وجه، فقد كان باب الافتراء والتكذيب من خصاء أئمة أهل البيت عليهم السلام مفتوحاً على مصراعيه، وكانوا يدسون في كتب أصحاب أبي جعفر عليه السلام كما هو مذكور في كتب التراجم والرجال، وغرضهم من هذا، الحط من مقامهم السامي بالأكاذيب والافتراء عليهم عند الناس، وإعراضهم عن أبوابهم، بل سدّ أبوابهم، ففعلوا ما فعلوا وأتوا بما قدروا ولكن أبا الله إلا أن يتمّ نوره ولو كره المشركون، ولو كره الكافرون. فالقول بأنّ الدس منهم في أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام لم يكن على نحو التباين والتناقض أو العموم من وجه، في غير محله.

ولو شملت تلك الأخبار، المخالفة بالعموم والخصوص والمطلق والمقيّد لزم عدم

جواز تخصيص أو تقييد العموم أو المطلق الكتابي بالخبر المتواتر، وهو كما ترى.

ومنها: استقرار سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبالات عمومات

الكتاب الكريم من زماننا هذا إلى زمن أئمة أهل البيت عليهم السلام والنبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم

وكان ذلك بمرأى من الشارع الأقدس من دون ردع، وهذا كاشف عن رضاهم صلوات الله عليهم.

واحتمال أن يكون عملهم بالأخبار المخصّصة والمقيّدة للعمومات والمطلقات الكتابية بلحاظ القرائن القطعية الحافظة بها الموجبة للقطع بصدورها، واضح البطلان؛ ضرورة أنّه لو كان عملهم لأجل القرينية لبان وظهر؛ لكثرة موارد العمل بها قبال العمومات والمطلقات مع عدم ظهور القرينة، فيكون من موارد ما يقال: «إنّ عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود». فتحصّل: أنّ قيام السيرة المستمرة المضادة على العمل بتلك الأخبار، ليس لاحتفافها بالقرينة، بل لحجّية خبر الواحد نفسه، فما تردّد في بعض الألسن من الإشكال في السيرة غير سديد، بل واضح البطلان كما قيل. ومنها: أنّه لولا جواز العمل بخبر الواحد قبال عمومات الكتاب ومطلقاته، للزمت اللغوية في أدلّة جعل خبر الواحد؛ لندرة وجود خبر لا يخالف عموم الكتاب أو مطلقه، ولذا صرّح المحقّق الخراساني<sup>(١)</sup> بأنّ الخبر غير المخالف للكتاب، إمّا غير موجود، أو نادر ملحق بالعدم<sup>(٢)</sup>.

١ - كفاية الأصول: ٢٧٥.

٢ - قلت: ومنها: ما أفاده بعض الأساطين - دام ظلّه - وحاصله: أنّه بعد ثبوت حجّية خبر الواحد شرعاً بديل قطعي يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بالخبر، رفعاً لليد عنه بالقطع. وبعبارة أخرى: لا تنافي بين عموم الكتاب أو إطلاقه، وبين دلالة الخبر؛ لا من حيث السند، وهو واضح، ولا من حيث الدلالة؛ لتقدّم ظهور القرينة على ظهور ذبيها، وإنّما التنافي بين دلالة العموم أو الإطلاق، وبين سند الخبر، وأدلّة اعتبار السند حاكمة عليها رافعة لموضوعها؛ وهو الشكّ في إرادة العموم، ضرورة أنّه بعد اعتبار سند الخبر، يكون مبيّناً لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع، فيكون مقدّماً عليه، وهو واضح. محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٠. [المقرّر حفظه الله]

حول ما يستدلّ به على عدم جواز التخصيص أو التقييد

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا، يظهر لك ضعف ما استدلّ به على عدم جواز تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق الكتابي بخبر الواحد، وهي وجوه:  
منها: أنّ الكتاب العزيز قطعي السند، وخبر الواحد ظنيّ السند، فكيف ترفع اليد عن القطعي بالظنيّ؟!

وفيه: أنّ الكتاب وإن كان قطعياً بحسب الصدور، إلا أنّ العامّ أو المطلق ظنيّ الدلالة، وخبر الواحد لا ينافيه من حيث السند، بل من حيث الدلالة، فيقدّم عليه بلحاظ أظهيرية الخاصّ أو المقيّد في مفاده من ظهور العامّ أو المطلق، فرفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بالخبر، من قبيل رفع اليد عن الظنيّ بمثله.  
ومنها: أنّ حجّية الخبر ثابتة بالإجماع، والقدر المتيقّن منه ما إذا لم يخالف عموم الكتاب أو إطلاقه. بل يمكن أن يقال: إنّه لا إجماع على العمل بخبر الواحد في عرّض الكتاب العزيز.

وفيه: أنّنا أشرنا إلى أنّ عمدة ما يستدلّ به لحجّية خبر الواحد - بل الدليل الوحيد عليها - هو بناء العقلاء الممضى لدى الشرع، وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ احتجاج العقلاء بأصالة العموم أو الإطلاق، هو بلحاظ تطابق الجدّ للاستعمال، ولا يكاد يحرز تطابقهما مع وجود خبر معتبر على خلافه، بل يجمع بينهما في محيط التقنين بتقديم الخاصّ والمقيّد على عموم الكتاب وإطلاقه.

ومنها: أنّه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه به أيضاً، لأنّه قسم من التخصيص، وهو التخصيص بحسب الأزمان، والثاني باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله.

وفيه: ما أفاده أستاذنا الأعظم البروجردي رحمته: من أنه أولاً: لم يرد دليل قطعي على عدم جواز نسخ الكتاب به. وثانياً: أنه لو فرض قيام دليل قطعي على عدم جواز نسخه به، لم يثبت بذلك عدم جواز التخصيص بسببه<sup>(١)</sup>.

وفي «المحاضرات» جواب لطيف آخر، فليلاحظ<sup>(٢)</sup>.

ومنها: الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله؛ وأن ما خالفه زخرف، أو باطل، أو يضرب على الجدار، أو «لم أقله»... وما شاكل ذلك؛ فإنها شاملة للأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها؟!

وفيه: أننا أشرنا إلى أن الظاهر - بل المقطوع به من تلك الأخبار - عدم شمولها المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلقين، حيث يوفق ويجمع بينها مطلقاً، أو في محيط التقنين، فلا تعدّ هذه المخالفة مخالفة عند العرف، كيف وقد صدرت عنهم صلوات الله عليهم أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب العزيز أو إطلاقه؟! فالمراد بالمخالفة في تلك الأخبار، المخالفة للكتاب بنحو التباين الكلي، أو العموم والخصوص من وجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب أو تقييد مطلقه بخبر الواحد، بل عليه سيرة الأصحاب بالانكير.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعامّ والخاصّ. والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

١ - نهاية الأصول: ٣٦٥.

٢ - محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٤.

المقصد الخامس

في

المطلق والمقيّد

وفيه مباحث:





## المبحث الأول\*

### في ماهيتهما

عرّفوا المطلق: «بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، والمقيّد: بخلافه» وهذا التعريف وإن كان مشهوراً بينهم، إلاّ أنّه أورد عليه تارة: بعدم الاطراد، وأخرى: بعدم الانعكاس.

وليعلم: أنّ المهمّ في المقام التنبيه على أنّ ظاهر الموصول في التعريف - كما صرّح به بعضهم - هو اللفظ، فالإطلاق والتقيّد من أوصاف اللفظ، مع أنّ المطلق أو المقيّد المبحوث عنها في الأصول المنتجين في الفقه، غير مرتبطين بباب الألفاظ، بل غير مرتبطين بالمعاني الأفرادية؛ بحيث يكون هناك لفظ موضوع لمعنى مطلق، أو معنى مقيّد، كما كان للعموم والخصوص ألفاظ كذلك، كلفظة «الجميع» أو «الكلّ» أو «البعض» ونحو ذلك؛ وذلك لأنّ المراد بالمطلق هو الشيء المأخوذ موضوعاً للحكم؛ من دون تقييده بقيد أو شرط، مع كون المولى بصدد بيان جميع ما له دخل في موضوعيته للحكم؛ سواء كان الموضوع كلياً، أو جزئياً حقيقياً، أو ماهية مقيّدة بقيد، فيقال: إنّ ما جعله المولى موضوعاً لحكمه لو لم يكن تمام الموضوع لحكمه، لكان

---

\* - تأريخ شروع البحث بعد التعطيلات يوم السبت / ١٢ ربيع الثاني / ١٣٨١ هـ.ق.

عليه بيان ما له دخل فيه، وإلا لأخلّ بغرضه، فاستفادة الإطلاق وكذا مقابله، أجنبية عن حريم اللفظ، بل إنّما تكون من دلالة العقل في مقام الاحتجاج، نظير الدلالة الالتزامية والدلالة الطبيعية الخارجيتين عن الدلالة اللفظية؛ وإن لم يكن المقام من ذلك الباب.

وبعبارة أوضح: موضوع البحث في الإطلاق والتقييد، هو ملاحظة موضوعية أمر للحكم؛ فتارة: يكون الشيء بلا قيد - موضوعاً، وأخرى: مع القيد، وأما قبل ترتب الحكم على الموضوع، فلا إطلاق هنا ولا تقييد، بل غاية ما هناك هي لفظ دالّ على معناه، مثلاً لفظ «الرقبة» لو خليت وطبعها، لا تدلّ إلا على نفس معناها، ولا تكون مطلقة، ولا مقيّدة، ولكن بعد جعلها موضوعاً لوجوب العتق مثلاً، يستفاد منها الإطلاق، لكن لا من تلك اللفظة، بل من فعله بلحاظ ترتيب الحكم على نفس الطبيعة بلا إضافة شيء آخر شرطاً أو شرطاً، مع كونه بصدد بيان ما له دخل فيه، وكان عالماً متوجّهاً.

وبالجملة: الداعي لتعلق الحكم بموضوع، هو اشتاله على المصلحة، ومعلوم أنّها تترتب تارة: على نفس الطبيعة، وأخرى: على الطبيعة المقيّدة بقيد، فيصير الموضوع - مع قطع النظر عن اللفظ - تارة: مطلقاً، وأخرى: مقيّداً.

وحيث إنّه لم يكن الإطلاق مدلولاً لفظياً، فيمكن استفادته عند فقد اللفظ، كالإشارة، فإنّه لو أفهم بها أنّ الحكم مجعول على موضوع خاص، يحكم بعدم دخالة شيء آخر في موضوعيته للحكم ببركة أصالة الإطلاق.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا، فينقدح لك ما في كلام المحقّق النائيني عليه السلام حيث قال: «إنّ الإطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الأفرادية، كذلك يردان على المعاني المركّبة والجمل التركيبية، كالعقود والإيقاعات، ومحلّ الكلام في مبحث المطلق

والمقيّد، إنّما هو في المعاني الأفرادية، دون المركّبة»<sup>(١)</sup>.  
توضيح الضعف ما عرفت: من أنّ الإطلاق والتقييد إنّما يكونان بلحاظ  
موضوعيتهما للحكم، والمفرد كما لا تقييد فيه، لا إطلاق له.

فإذا ظهر لك خروج وصف الإطلاق والتقييد عن حريم دلالة اللفظ، يتضح  
لك خروج أقسامه عن حريم اللفظ أيضاً، كالأحوالي، والبدلي، والشمولي؛ لو  
تصوّرت تلك الأقسام فيه. ومن هنا صحّ الإطلاق في المعنى الكلّي، والشخصي،  
والمعنى الاسمي، والحرفي، بل في المادّة، والهيئة، والمتعلّق، مثلاً الشكّ في قوله: «أعتق  
رقبة» تارة: يكون من جهة موضوع الحكم؛ وأنّ الرقبة تمام الموضوع للحكم، أو  
جزء لذلك، وأخرى: من جهة المادّة؛ أي المتعلّق، وأنها واجبة مطلقاً، أو مع كيفية  
خاصّة، وثالثة: في الهيئة المتعلّقة بالمادّة؛ أي الوجوب، ورابعة: في متعلّق الحكم،  
ويتمسك بأصالة الإطلاق في جميع تلك الجهات؛ لو أحرز كون المولى في مقام بيان  
جميع ما له دخل في الحكم.

وتوهّم: أنّ المعنى الحرفي حيث إنّ غير قابل للتقييد، فغير قابل للإطلاق،  
فلا يكون المعنى الحرفي مصبباً للإطلاق.

مدفوع: لعدم ارتباط الإطلاق بمعنى اللفظ؛ حتّى يقال بلزوم استقلال ذلك  
المعنى. مع أنّه قد تحقّق منّا جواز تقييد المعنى الأدوي الحرفي، فلاحظ.

حول المراد بقولهم: «شائع في جنسه»

ثمّ إنّ المراد بقولهم في التعريف: «شائع في جنسه» يحتمل أحد أمرين:  
الأوّل: أن يكون المراد الشيعون في أفراد الجنس مع دلالة اللفظ؛ أي أنّ اللفظ

دالّ على شائع في جنسه؛ بحيث يكون نفس الشيوخ جزء مدلول اللفظ، وجزءه الآخر ذات المعنى.

وفيه: - مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ الإطلاق، غير مستفاد من اللفظ - أنّ الدلالة على الشيوخ شأن العام لا المطلق؛ ضرورة أنّ اسم الجنس وعلمه من المطلقات، ومع ذلك لا يدلّان على الشيوخ؛ لأنّ غاية ما تقتضيه مقدمات الحكمة، هي أنّ نفس الطبيعة من حيث هي موضوع للحكم، وأين هذا من الدلالة على السريان والشيوخ؟!

وبما ذكرنا ينقدح ما في كلام العلمين النائيني والحائري قَلْبَهُمَا حيث قالوا: «إنّه بعد جريان مقدمات الحكمة، يستفاد من المطلق ما يستفاد من العموم»<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأنّه بعد جريان مقدمات الحكمة، لا ينقلب اللفظ عمّا وضع له - وهو نفس الطبيعة - إلى الدلالة على الخصوصيات والأفراد، فلفظة «الرقبة» مثلاً لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة فحسب، وأمّا دلالتها على أنّ تلك الطبيعة متكثّرة الأفراد في الخارج، فأجنبية عن المقام.

وبعبارة أخرى: اللفظ لا يدلّ على أزيد من معناه الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى بسيطاً، أو لا، كلياً، أم لا، فكما لا يدلّ اللفظ الموضوع لمعنى مركّب على شيء من أجزائه، فكذلك لا يدلّ اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة على شيء من جزئياته لو كان المعنى الموضوع له كلياً.

الثاني: أن يراد بالشيوخ تعريف المعنى والمدلول؛ بأن يكون الشيوخ قيماً ولازماً للمعنى الذي هو مدلول للفظ، لا أنّه بنفسه مدلول أيضاً، فيكون المطلق دالّاً

١ - فوائد الأصول ١: ٥٧٣، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٤.

على معنى يكون له في حدّ ذاته، سريان في جنسه، فعلى هذا لا معنى لإرادة المعنى المصطلح من الجنس هنا، فيكون المراد بالشيوع في الجنس، سريانه في مصاديقه وأفراده؛ من جهة أنّ الأفراد متجانسة.

وفيه: أنّه يوجب خروج كثير من المطلقات عن حريم الإطلاق؛ لما عرفت من صحّة الإطلاق في أفراد العموم، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الأعلام الشخصية، كقوله تعالى: ﴿وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾<sup>(٢)</sup>، وفي المعاني الحرفية. ويرد على عكسه: أنّه غير مطرد؛ لدخول بعض المقيّدات فيه، كالرقبة المؤمنة، فإنّها أيضاً شائعة في جنسها<sup>(٣)</sup>.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المطلق والمقيّد، غير مرتبطين بباب دلالة اللفظ، وليس مصبّهما مختصّاً بالماهيات الكلّية، بل يعمّها والجزئيات، والأعلام الشخصية، والمعاني الحرفية.

### بيان النسبة بين الإطلاق والتقييد

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية؛ فربما يكون الشيء مطلقاً باعتبار، ومقيّداً باعتبار آخر، ولذا لو كان الموضوع مقيّداً بقيود كثيرة فمع ذلك يجري فيه الإطلاق بالنسبة إلى قيود آخر.

وأما النسبة بين الإطلاق والتقييد، فهي تشبه تقابل الملكة والعدم؛ فإنّ المطلق

١ - المائدة (٥): ١.

٢ - الحج (٢): ٢٩.

٣ - قلت: مضافاً إلى أنّه يشعر بكون الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، وهذا ينافي ما هو الظاهر من أنّهما من صفات المعنى، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

عدم القيد عمّا من شأنه - بحسب الاعتبار العقلائي - التقييد، فما ليست له شأنية التقييد باعتبار العقلاء، لا يكون مطلقاً، كما لا يكون مقيداً. وإئماً قلنا: شبه تقابل الملكة والعدم؛ لأنّ هذا التقابل - كسائر أقسام التقابل - إنّما يكون في الماهيات المتأصلة؛ بأن يكون للشيء قوّة واستعداد، بحيث يخرج من القوّة إلى الفعل بحصول ما يستعدّ له، فالأعمى إذا صار بصيراً، خرج من القوّة إلى الفعل، وليس الأمر كذلك في باب المطلق والمقيد؛ لكونها من الاعتباريات، كما لا يخفى.

فقد ظهر وتحقّق لك ممّا ذكرنا: أنّه لا يستفاد بعد جريان مقدّمات الحكمة، الشمول والسريان وإن كان مصبّ الإطلاق، نفس الطبيعة الكلية، كالبيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup>؛ لأنّ غاية ما تقتضيه المقدّمات هي أنّ نفس طبيعة البيع - بلا قيد - موضوع للحليّة، ولا دلالة لها على أنّ كلّ فرد من أفراد البيوع حكمه كذا، كما هو الشأن في العموم، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> فإنّه يدلّ على أنّ كلّ فرد من أفراد العقود يجب الوفاء به.

نعم، حيث إنّ نفس الطبيعة قابلة للتكرار وتحقّق بتامها في كلّ مصداق، لذا تتكثّر بتكثّر الأفراد، ولكن مع ذلك إنّما تكون موضوعاً للحليّة في المثال المذكور بلحاظ نفس الطبيعة، لا الخصوصيات الفردية، فتدبّر.

١ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ - المائدة (٥): ١.

## المبحث الثاني

### حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

لا يخفى: أنه بعد ما اتضح أنّ وصفي الإطلاق والتقييد، غير مندرجين تحت مداليل الألفاظ، وأنّ معنى الإطلاق: هو الإرسال وخلوّ المعنى من التعلّق بشيء آخر وإن كان المعنى جزئياً، وأنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان، وأنّ الإطلاق في جميع الموارد بهذا المعنى، فالبحث عمّا وضع له اسم الجنس وعلم الجنس والمفرد المحلّي باللام ونحوها، غير مرتبط بباب الإطلاق، كما أنّ البحث عن الماهية اللا بشرط المقسمي والقسمي واعتبارات الماهية - إلى غير ذلك من المباحث - خارج عن حريم المطلق.

فظهر: أنّ توهم أنّ المطلق عند الأصولي هو الذي يعبر عنه باسم الجنس، وعلم الجنس، والمفرد المحلّي باللام وغيرها، غير صحيح؛ لأنّ هذه الأمور أمور لفظية، والمطلق ليس منها، فليس المطلق عند الأصولي هو اسم الجنس، أو علم الجنس، ونحوهما عند الأديب والنحوي؛ حتّى لا يكون بينهما فرق إلا مجرد الاصطلاح، فتدبر حتّى لا يختلط عليك الأمر، كما اختلط على بعضهم.

وعليه فالتعرض لها هنا غير مهمّ، إلا أنّ المشايخ وأساطين الفنّ تصدّوا لبيان

تلك المفاهيم ، وميّزوا بعضها عن بعض ، فلا بأس بالتأسي بهم والتعرض لها إجمالاً ؛  
لئلا يفوت عنا ما تعرضوا له ، مع أنّ التعرّض لها والبحث حولها في حدّ نفسه ،  
لا يخلو من فائدة .

#### منها : اسم الجنس

وهو كـ«إنسان» و«رجل» و«فرس» و«سواد» و«بياض» و«الزوجية»  
ونحوها من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض والعرضيات . والحقّ أنّ اسم  
الجنس موضوع لنفس الماهية المجردة من قيد الوجود والعدم ؛ حتّى من التقييد  
بكونها عارية عن قيد الإرسال وعدم الاشتراط ، لأنّ الذات في حدّ ذاتها مجردة عن  
كافة القيود .

وهذه الماهية مجردة عن القيود وإن لم توجد - لا في الذهن ، ولا في الخارج -  
ولا يمكن تعقلها وتحققها مجردة عن كافة الوجودات ، ولكن يمكن تصوّرها مع الغفلة  
عن كافة الوجودات واللواحق ؛ لأنّ الماهية الملحوظة وإن كانت موجودة بالوجود  
للحاطي ، لكنّ اللا حظ في بدء لحاظه يكون غافلاً عن لحاظه غير متوجّه إلّا إلى  
معقوله ؛ إذ لحاظ هذا اللحاط الابتدائي يحتاج إلى لحاظ آخر ، فلا يمكن أن تكون  
ملحوظاً بهذا اللحاط ، فلا محالة يكون لحاظ الماهية مغفولاً عنه ، وحيث إنّ غرض  
الواضع إفادة نفس المعاني ، يكون الموضوع له نفس الماهية لا بما هي موجودة في  
الذهن وملحوظة ، فاللفظ موضوع لنفس الماهية بلا لحاظ السريان واللاسريان ؛ وإن  
كانت بنفسها سارية في المصاديق ، ومتحدة معها ، لكن لا بمعنى انطباق الماهية الذهنية  
على الخارج ، بل بمعنى كون نفس الماهية متكرّرة بتكرّر الوجود ، وتوجد في الخارج  
بعين وجود الأفراد .



فظهر: أنّ الماهية الموجودة في الذهن - بلا لحاظ كونها في الذهن - تصلح لأن تكون معنى لاسم الجنس في الوضع وموضوعيته للحكم في بعض الموارد؛ من دون تقييدها بقيد اللا بشرطية.

نعم، يمكن أخذ اللا بشرطية بعنوان المعرفية والمشيورية إلى تلك الطبيعة بنحو السالبة المحصّلة؛ أي سلب الشرط، لا إثبات عدم الشرط بنحو الإيجاب العدولي، فإنّ لفظ «الإنسان» مثلاً موضوع لنفس طبيعة الحيوان الناطق المجردة عن جميع القيود والطوارئ، ولذا يطلق عليها مهما وجدت، وهي التي - مع قطع النظر عن وضع اللفظ - لها أفراد وكثرات في الخارج، وتتكثر بتكثرتها.

ونظير ما ذكرناه هنا ما يقال: «من أنّ الأصل في المشتقات المصدر» أو «اسمه» أو غير ذلك - إن صدر عن محقق عارف بالدقائق - إذ لا وجود لمادة المشتقات بما هي مادة إذا لم تتصوّر بصورة؛ لا خارجاً، ولا ذهنياً، فلا بدّ من ملاحظتها في ضمن صورة ما، فتنحقق المادة المتحصّلة بصورة خاصّة - كالمصدر أو غيره - التي هي مبدأ للمشتقات بلا دخالة لتلك الصورة الخاصّة، فتكون الصورة دخيلة في وجود المادة، وأجنبية عن حقيقتها، فعلى هذا يكون مرجع النزاع في أنّ المصدر أصل أو اسمه أو غيرهما، هو أنّ الصورة التي تتصوّر بها المادة أولاً، هل هي المصدر، أو اسمه، أو غيرهما؟ فتدبّر.

### ذكر وإعجاب

يظهر من المحقّق الأصفهاني رحمته في التعليقة في اسم الجنس وفي باب المطلق، مقال لا يتوقّع منه، فقال هنا ما حاصله: أنّه لا منافاة بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللا بشرط القسمي، وكون ذات المعنى موضوعاً له، فالموضوع

له في اسم الجنس نفس المعنى، لا المعنى بما هو مطلق وإن وجب لحاظه مطلقاً تسرية للوضع إلى الأفراد.

وقال في باب المطلق: «إنّ في قوله: «أعتق رقبة» وإن لوحظت الرقبة مرسلة؛ لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلا أنّ ذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة، لا عتق أيّ رقبة»<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: لا بدّ للواضع في اسم الجنس والحاكم في المطلق، من ملاحظة السريان في الأفراد مضافاً إلى لحاظ نفس الطبيعة؛ تسرية للوضع في الأوّل، والحكم في الثاني لها، مع أنّ الموضوع له في الأوّل نفس المعنى، كما أنّ المحكوم عليه في الثاني نفس الماهية.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ الموضوع له في اسم الجنس - كالوضع - إمّا يكون عاماً، أو لا:

فإن كان الموضوع له عاماً وأنّه نفس الطبيعة اللا بشرط - كما هو الحقّ، وهو أيضاً معترف به - فتكون الأفراد أجنبية عن دائرة الموضوع له، ويكون لحاظها وتسرية الوضع إليها، لغواً لا معنى له؛ لكون لحاظ الأفراد على هذا - كالحجر إلى جنب الإنسان - غير مرتبط بحريم الموضوع له، ومجرد انطباق الطبيعة اللا بشرط على الأفراد، لا يوجب وضع اللفظ لها.

وأما إن كان الوضع بإزاء تلك الأفراد، فيلزم كون الموضوع له خاصاً، وهو <sup>بشرط</sup> غير قائل به. مضافاً إلى خروجه عن محطّ البحث؛ أي كون الموضوع له الطبيعة اللا بشرط.

فظهر: أنه لا معنى للحاظ الأفراد، ولا معنى لتسرية الوضع إليها في اسم الجنس.

وهكذا الكلام في المطلق، فإنه لو كان الحكم فيه معلّقاً على نفس الطبيعة، لما كان معنى لسرية الحكم المعلق عليها إلى الأفراد؛ لأنّ انطباق الطبيعة على أفرادها يكون تكوينياً قهرياً، فإذن لا يكاد يجدي لحاظ الأفراد وعدمه، فليست الأفراد محكومة بحكم بمجرد لحاظها.

فتحصّل: أنّ مقاله تَبَيَّنَ في المقامين، لا يرجع إلى محصل، فتدبر.

### أقسام الماهية

قد تداول من القوم في الباب ذكر انقسام الماهية إلى أقسامها الثلاثة: الماهية اللابشرط، والماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا؛ بلحاظ أنه إذا لوحظت الماهية مع أمر خارج عنها، فإمّا أن تلاحظ مع وجودها، أو مع عدمها، أو لا مع وجودها، ولا مع عدمها.

وقد تشبّت آراؤهم في بيان امتياز المقسم عن أقسامه، وبيان امتياز الأقسام بعضها عن بعض، فقال بعضهم: «إنّ المقسم لها نفس الماهية، والاعتبارات واردة عليها، فيكون الفرق بين المقسم والأقسام بالاعتبار، كما أنّ الفرق بين الأقسام أيضاً بالاعتبار».

وظاهر كلمات أكابر فنّ المعقول أيضاً أنّها بالاعتبار واللحاظ، يرشدك إلى هذا قول الحكيم السبزواري<sup>(١)</sup>:

مخلوطة مطلقة مجردة      عند اعتبارات عليها واردة

فعلى هذا إن لوحظت الماهية مجردة عمّا يلحق بها وغير مقترنة ولا مقرونة بشيء، تكون لا بشرط المقسمي، وإن لوحظت مجردة عمّا يلحق بها تكون بشرط لا، وإن لوحظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء، فيكون الفرق بين اللابشرط المقسمي واللابشرط القسيمي، هو الفرق بين مطلق المفعول والمفعول المطلق.

وقد قالوا قريباً من هذا في مسألة الجنس والمادة، والنوع والصورة؛ بلحاظ أنّ شيئاً واحداً - كالحَيوان مثلاً - باعتبار لحاظه لا بشرط يكون جنساً، وبلحاظ اعتباره بشرط شيء يكون نوعاً، وبلحاظ اعتباره بشرط لا يكون مادة.

وأما المحقق النائيني رحمته الله فقد أطب وفصل في المقال وقال: «إنه فرق بين الماهية اللابشرط المقسمي واللابشرط القسيمي، ولا بدّ وأن لا يخلط بينهما، وإنّ الفرق بينهما واقعي لا اعتباري» ومع ذلك لم يأت بما يفرّق بينهما، وعندما وصل إلى تفسير اللابشرط المقسمي قال: «إنه نفس الماهية وذات المرسل الساري في جميع الأفراد، والمحفوظ مع كلّ خصوصية، والموجود مع كلّ طور»<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: لم يذكر الجامع بين المقسم والقسم وما يمتاز به القسم عن المقسم، مع أنّه المهمّ في الباب<sup>(٢)</sup>.

ويظهر من بعضهم إرجاع الاعتبارات والتقسيمات إلى لحاظ الماهية، لا الماهية الملحوظة... إلى غير ذلك من المطالب التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

وبالجملة: ظاهر كلمات أكابر فنّ المعقول كما أشرنا، يشعر بأنّ تقسيم الماهية

١ - فوائد الأصول ١: ٥٦٩.

٢ - قلت: نعم، قال: المراد من المقسم هو نفس الماهية وذاتها من حيث هي؛ على وجه تكون الحيثية مرآة للذات، ثمّ أمر بالتأمل، وأنت خبير: بأنّه لا يغني ولا يسمن عن بيان ما يمتاز به القسم عن المقسم. [المقرّر حفظه الله]

إلى الأقسام الثلاثة - وكذا تقسيم الماهية إلى الجنس والمادة والنوع - إنما يكون بالاعتبار واللمحظ، وقد اغترت بظاهر كلماتهم فحول علماء الأصول، ووقعوا في حيص وبيص في أقسام الماهية والفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي حتى قال بعض الأكابر<sup>(١)</sup>: «إنَّ التقسيم إنما هو بلحاظ الماهية، لا نفسها».

ولا أظنُّ أن يكون مراد المحققين من الفلاسفة، ما هو الظاهر من كلماتهم؛ لا في تقسيم الماهية إلى الجنس، والفصل، والمادة، والصورة، ولا في تقسيم الماهية إلى اللواحق؛ من غير نظر إلى نفس الأمر ونظام التكوين، بل اقترحوا هذه التقسيمات لصرف التلاعب بالمفاهيم ومحض اعتبارات ذهنية؛ من غير أن يكون لهذه الاعتبارات محكيات في الخارج، ولا ينقضي تعجبي من أن صرف اعتبار شيء لا بشرط، كيف يؤثر في الواقع ويجعل الشيء قابلاً للاتحاد والحمل، كما أن أخذه بشرط لا لا يوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه؟! ولو كانت هذه التقسيمات بصرف الاعتبار، لجاز أن يعتبرها أشخاص مختلفون، فيصير الواقع مختلفاً بحسب اعتبارهم، فتكون ماهية واحدة متحدة مع شيء، وغير متحدة معه بعينه، وهو كما ترى.

وبالجملة: ملاك صحّة الحمل وعدم صحّته عندهم، هو كون الشيء المحمول لا بشرط، أو بشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً، للزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثراً في الواقع، فيجعل الشيء أمراً قابلاً للاتحاد والحمل، وللزم من اعتباره دفعة أخرى بشرط لا، انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

وبعبارة أوضح: لو كان ذلك بالاعتبار، يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين، اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفة،

١ - يعني به أستاذنا الأعظم البروجردي رحمته الله. لمحات الأصول: ٣٧٧. [المقرّر حفظه الله]

صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلافهم، فتكون ماهية واحدة متحدة مع شيء وغير متحدة معه بعينه، وهو كما ترى .

والذي يقتضيه دقيق النظر: - ولعله مراد أساطين الفنّ وإن لم أر من صرّح به، والبحث عنه وإن كان خارجاً عن موضوع البحث، إلاّ أنّه لا يخلو من فائدة - أنّ كافة التقسيمات التي في باب الماهية والأجناس والفصول، إنّما تكون بلحاظ نفس الأمر ومرآة للواقع؛ وأنّ الماهية بحسب واقعها لها حالات ثلاثة: بشرط لا، ولا بشرط، وبشرط شيء، فلا تتخلّف عن واقعها، ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر؛ وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّة، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّة والجنس والنوع، أمر واقعي لا اعتباري:

أمّا تقسيم الماهية إلى الجنس والفصل والمادّة والصورة، فتكون للمادّة الخارجية - بلحاظ حركتها الجوهرية وتبدّلاتها العرضية - صور تتوارد عليها واحدة بعد واحدة، ولا يكون بين الصورة التي تتبدّل إليها المادّة والمادّة، اثنيّة في الخارج، بل هي متحدة معها، ويكون التركيب بينهما اتحادياً، وتكون المادّة المتّحدة بالصورة والصورة المتّحدة معها، نوعاً من الأنواع.

مثلاً: مادّة النواة بحركتها الجوهرية، تصير مستعدّة لإفاضة الله تعالى الصورة النواتية عليها، فتتبدّل بتلك الصورة، وتتحد معها، وتصير النواة نوعاً من الأنواع، وللمادّة النواتية قوّة واستعداد إذا زرعت في الأرض، تتبدّل إلى الصورة الشجرية، وتلك القوّة غير متحدة مع الصورة الترابية، ويكون التركيب بينهما انضمامياً، وعليه ففي النواة مادّتان: مادّة متحدة مع الصورة النواتية، ومادّة منضمّة معها مستعدّة لقبول الصورة الشجرية.

وبعبارة أخرى: المادّة الساذجة - لأجل سيلانها وتبدّلها الجوهري - لها صور

متبدلة تكون متحدة مع كل واحدة منها خارجاً، ولاريب في إباء الصورة المتحدة معها عن الاجتماع مع صورة أخرى لإباء الفعليتين عن الاجتماع، وحيث إنه لم يكن التركيب بين المادة والصورة المتحدة معها انضمامياً، بل اتحادياً، فينسحب حكم إحدى المتحدتين إلى الأخرى، فلا قابلية لهذه المادة المتبدلة إلى هذه الصورة مع حفظها لتلبس صورة أخرى، نعم هي - باعتبار سيلانها وحركتها الجوهرية وتدرجها - قابلة لتوارد أية صورة عليها، فيكون في الخارج والواقع ثلاث حقائق وواقعيات اعتبرت أم لم تعتبر:

الأولى: المادة المتبدلة إلى الصورة النواتية المتحدة معها خارجاً، وهي الحقيقة المعبر عنها بالماهية بشرط شيء المسماة نوعاً.

الثانية: كون المادة المتصورة بصورة النواتية - مع حفظ تلك الصورة - آية عن قبول صورة أخرى؛ لما أشرنا من إباء الصورة المتحدة معها خارجاً عن الاجتماع مع صورة أخرى، وهي الحقيقة المعبر عنها بشرط لا.

الثالثة: كون مادة النواة - بلحاظ سيلانها الجوهرية وتدرجها الوجودي - مستعدة لقبول الصورة الشجرية، وتتحد معها لو لم يعقها في البين عائق، لكنه بحيثية وجهة أخرى غير الحيشية والجهة التي للصورة النواتية المتبدلة فعلاً بها المتحدة معها؛ لامتناع اتحاد حيشتي الفعل والقبول، وهي الحقيقة المعبر عنها بلا بشرط، وهي مأخذ الجنس.

فتحصّل وتحقق: أن لكل من بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط، واقعية حقيقية، لا اعتبارية حتى يكون زمام أمرها بيد المعبر، فيتغير شيء واحد بحسب الواقع باختلاف الاعتبار، وتكون ماهية واحدة متحدة مع شيء، وغير متحدة معه

بعينه<sup>(١)</sup>، مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع أمور ذهنية صرفة، فتدبّر.

وأما تقسيم الماهية إلى اللواحق - وهو محطّ البحث - فلا يكون أيضاً بمجرد الاعتبار، بل بلحاظ أنّ كلّ شيء خارج عن حريم ذات الماهية ووجودها - إذا لوحظ - فلا يخلو من ثلاث حالات: إمّا لازم للحقوق لها بحسب ذاتها أو وجودها، أو ممتنع للحقوق لها كذلك، أو ممكن للحقوق لها كذلك:

الأولى: في الأوصاف اللازمة للماهية، كالزوجية لماهية الأربعة، والتحيّز بالنسبة إلى الجسم، وقابلية الصنعة والكتابة لماهية الإنسان، وهي المعبر عنها بالماهية بشرط شيء.

الثانية: في الأوصاف الممتنعة المضادة لها، كالفردية لماهية الأربعة، والزوجية لماهية الثلاثة، وكالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم، وهي المعبر عنها بالماهية بشرط لا.

الثالثة: في الأوصاف التي لا وجوب لموصوفها، ولا امتناع؛ أي تكون ممكنة للحقوق، كالسواد أو البياض لماهية الجسم الخارجي، وكالوجود بالنسبة إلى الماهية، وهي المعبر عنها بالماهية لا بشرط.

فالماهية بحسب نفس الأمر، لا تخلو من إحدى هذه الحالات، ولا تتخلّف عمّا هي عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا تخرج الأقسام عن التداخل؛ إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، كما يتضح الفرق بين اللابشرط المقسمي

١ - قلت: وهل ترى أنّه بمجرد اعتبار شيء لا بشرط، يتحد مع ألف شرط، وبعد اعتباره بشرط لا يمتنع عن الاتحاد؟! ما هذا إلاّ اختلاق. [المقرّر حفظه الله]



والقسامي؛ لأنَّ المقسم نفس ذات الماهية، وهي موجودة في جميع الأقسام، واللابشرط القسامي مقابل للقسامين بحسب نفس الأمر، ومضادّ لهما.

فظهر: أنَّ مناط صحّة التقسيم هو الواقع، لا اعتبار المعتبر، فالماهية إن امتنع تخلفها عمّا يقارنها في واحد من مراتب الواقع، فهي بالنسبة إليه بشرط شيء، وإن امتنع اتصافها به فهي بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابلية الاتصاف من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثلة المتقدّمة.

ثمَّ إنَّ هذا التقسيم وإن كان للماهية بلحاظ نفسها، ولكن يمكن أن يجري في كلّ شيء بالقياس إلى أمر آخر؛ فيمكن جريانه في الماهية الموجودة، كالتحيز للجسم، فإنّه لازم لوجود الجسم الخارجي، وكالتجرد عن المكان للموجود المجرد. بل يمكن إجراؤه في نفس الوجود أيضاً، كما فعله بعض أهل الذوق<sup>(١)</sup> في حقيقة الوجود، فإنّ النورية واجبة للحوق له، كما أنّ العدم ممتنع للحوق له.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، سهل عليك معرفة الفرق الواضح بين اللابشرط القسامي واللابشرط القسامي؛ فإنّ اللابشرط القسامي عبارة عن نفس الماهية الموجودة في جميع الأقسام، واللابشرط القسامي مقابل للقسامين، ويكون التقابل بينهما واقعياً وحقيقياً، كما يكون بين بشرط لا وبشرط شيء أيضاً واقعياً، فافهم واغتنم، وكن من الشاكرين.

وقد أشرنا إلى أنّنا لم نجد تصريحاً بما ذكرناه من أحد، بل ربما يخالف ظاهر بعض كلماتهم، إلا أنّ المظنون عندي أنّ ما ذكرناه مراد مهرة الفنّ ومحققهم، والله الهادي إلى سواء السبيل.

## ومنها : علم الجنس

قد رتب على بعض الأسماء التي تشبه اسم الجنس، أحكام العلمية، كوقوعه مبتدأ، أو ذحال، أو موصوفاً بالمعرفة، أو نعتاً لمعرفة... إلى غير ذلك، وذلك مثل لفظة «أسامة» و«ثعالة».

وقد اختلف في كونه معرفة وعدمه، فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس؛ بلحاظ المعنى والحقيقة، فالموضوع له في علم الجنس هو صرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً، كما هو الشأن في اسم الجنس، فالتعريف في علم الجنس لفظي؛ أي يتعامل معه معاملة المعرفة، كما يرتب على بعض الأسماء أحكام التأنيث لفظاً، مع أنه لم يكن مؤنثاً.

ولكن ينسب إلى المشهور: أن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس واقعي؛ لأن اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة من حيث هي هي، وأما علم الجنس فوضع لها لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعيين الذهني، وهذا التعيين الذهني يكفي في إيجاب ترتيب أحكام المعرفة عليه.

وقد أورد المحقق الخراساني رحمته الله على ما ذهب إليه المشهور بأمرين:

الأول: أنه لو وضع علم الجنس للملحوظ الذهني والمتعين بالتعيين الذهني، يكون كلياً عقلياً، فلا يمكن صدقه على الخارج والأفراد إلا مع تصرف وتأول، مع أنه يصدق عليه بلا تأول ومجازية؛ لأن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده، تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه.

الثاني: أن وضع اللفظ لخصوص معنى، يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند

الاستعمال، وهذا ينافي حكمة الوضع، فلا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن العالم الحكيم<sup>(١)</sup>.

وقد ناقش شيخنا العلامة الحائري<sup>رحمته</sup> في مقال أستاذه المحقق الخراساني<sup>رحمته</sup> بما حاصله: أنّ اللحاظ الذي يجعل قيداً للمعنى لحاظ حرفي، لا اسمي، وهو لا يوجب امتناع انطباقه على الخارج، كما أنّ الماهية الملحوظة في الذهن تقبل الصدق على الأفراد، وتكون كلية بهذه الملاحظة؛ لأنّه لو كان الموجود ذهنياً ملحوظاً للمتصوّر اسماً، لكان مابيناً للخارج، ولا ينطبق على شيء، ولا معنى لكلية شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً، فلفظة «أسامة» موضوعة للأسد بشرط تعيينه في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّة على المعاني الحرفية، فافهم وتدبّر<sup>(٢)</sup>.

وفيه أولاً: أنّ حديث قابلية صدق مفهوم على الأفراد، غير مرتبط بالماهية بما هي متقيّدة وملحوظة في الذهن ولو حرفاً؛ لأنّ حكم القابلية إنّما هو على ذات الماهية من حيث هي مجردة من كافة الخصوصيات، حتّى لحاظ كونها في الذهن وإن لم تكن منفكّة عنها، إلّا أنّها مغفول عنها.

وبالجملة: قابلية الصدق لم تكن للملحوظ باللحاظ، بل لنفس الماهية من

حيث هي هي.

وثانياً: أنّه لو أخذ اللحاظ ولو حرفاً في المعنى، فهذا لا يوجب خروجه عن موطن الذهن، ولا يصحّ صدقه على الخارج إلّا مع التجريد، ومعه تلزم المجازية، وأمّا

١ - كفاية الأصول: ٢٨٣.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٣٢.

لو أخذ اللحاظ مرآة - بحيث يكون المعنى الموضوع له نفس الماهية القابلة للصدق - فلا يكون فرق بين اسم الجنس وعلمه، فرجع إلى مقال أستاذه.

هذا مضافاً إلى أنه لم يكن اللحاظ في الحرف حرفياً؛ لأنه لا بدّ في الوضع من تصوّر المعنى تصوّراً اسماً استقلالياً ليوضع اللفظ له، فتأمل.

فظهر لك: أنه لا تصحّ التفرقة بين اسم الجنس وعلم الجنس بما أفاده شيخنا العلامة عليه السلام في دور الأمر بين ما أفاده المحقق الخراساني عليه السلام من أنّ الفرق بين اسم الجنس وعلمه لفظي، وبين ما احتملناه؛ وحاصله: أنّ نفس الماهية من حيث هي، كما أنّها لا واحدة ولا كثيرة، ولا موجودة ولا معدومة، فكذلك لا تكون معرفة ولا نكرة، ولا متميّزة ولا غير متميّزة؛ وإن لم يخلّ الواقع ونفس الأمر من واحد منها، لأنّ تلك الأمور متأخّرة ولا حقة للماهية.

وبالجملّة: وصفا التنكير والتعريف يعرضان على الماهية، كما يعرضان على الوجود والعدم وغيرهما، مع أنّ ذاتها - بذاتها - لا تكون شيئاً منها؛ ألا ترى أنّه يقال في تعريف الإنسان: «إنه حيوان ناطق» مع أنّ التعيّن المفهومي لازم له عارض عليه، وإلا فلو وضع لما يكون متعيّناً أو غير متعيّن، للزم أن يكون استعماله في الآخر بلحاظ التجريد والمجازية لو لم نقل بتعدّد الوضع، مع أنّه ليس منها.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فيمكن أن يقال: إنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة الكذائية، وعلم الجنس موضوع لها بما هي متعيّنة وممتازة عن غيرها من الماهيات، فعلى هذا لا يكون فرق بين «أسامة» و«الأسد» في الدلالة على تعريف الجنس، وإنّما الفرق من جهة أخرى؛ وهي أنّ دلالة «أسامة» بدالّ واحد، بخلاف «الأسد» فإنّها بدالّين: دلالة «أسد» على نفس الطبيعة، ودلالة الألف واللام على تعيّن تلك الطبيعة. وبالجملّة: اسم الجنس عبارة عن نفس الطبيعة التي لا تكون معرفة ولا نكرة،

وعلم الجنس عبارة عن الطبيعة المتقيّدة بالتعيّن الجنسي، كما هو الشأن فيما إذا دخلت الألف واللام على اسم الجنس، ولا فرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام إلا من جهة أنّ استفادة التعيّن في الأوّل بلفظ بسيط وبدالّ واحد، وفي الثاني بلفظ مركّب من دالّين.

وليعلم: أنّه لا يوجد لفظ بسيط يدلّ على تنكير الطبيعة كما كان في علم الجنس، بل يدلّ التنوين على تنكير الطبيعة، فتكون استفادة تنكير الطبيعة من تعدّد الدالّ والمدلول.

هذا هو الذي احتملناه في علم الجنس ولعلّ المنصف يرى أنّ هذا الاحتمال أقرب ممّا أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله من لفظية التعريف؛ إذ بناءً على هذا الاحتمال لا داعي لاختيار التعريف اللفظي الذي هو بعيد عن الأذهان، فتدبّر.

#### ومنها: المفرد المحلّي باللام

الظاهر - بل ادعي أنّه المعروف - أنّ اللام وضعت للتعريف، والتعريف على أقسام؛ إمّا بإشارة ذهنية، أو بحضور ذهني، أو عهدي، أو غير ذلك، واستفادة واحد منها متوقّفة على وجود قرينة سياقية، أو حالية، أو دليل آخر، ولم توضع اللام - بتعدّد الأوضاع - لكلّ واحد منها، فإذا دخلت على اسم الجنس أفادت تعريف الجنس وتمييزه عن غيره من الأجناس، وإن دخلت على الجمع أفادت تعريفه، فيفيد الاستغراق؛ لأنّ غير الاستغراق من سائر مراتب الجمع - حتّى الأقلّ منها؛ وهو الاثنان، أو الثلاثة - غير متعيّن؛ لقابلية صدقها على غير واحد، لأنّ كلّ مرتبة منها لها أفراد صالحة لصدق تلك المرتبة على كلّ منها، وأمّا جميع الأفراد فمتعيّن في نفس الأمر، ولا يكون له إلاّ مصداق واحد، فتدبّر.

## ومنها: النكرة

اختلفوا في معنى النكرة في الجمل الخبرية، كقوله: «جاء رجل» وفي الجمل الإنشائية، كقوله: «جئني برجل» في أنّها جزئي حقيقي فيهما، أو كليّ فيهما، أو جزئي حقيقي معلوم للمتكلّم في الأولى، وكليّ في الثانية؛ على أقوال.

وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا يوجد لفظ بسيط يدلّ على تنكير الطبيعة، كما هو الحال في اللفظ البسيط الدالّ على تعيّن الطبيعة الذي هو عبارة عن علم الجنس، بل يدلّ تنكير الطبيعة - بتعدّد الدالّ والمدلول - على الطبيعة اللامعيّنة؛ أي المتقيّدة بالوحدة بالمعنى الحرفي والحمل الشائع، بلحاظ أنّ مدخول التنوين يدلّ على نفس الطبيعة، والتنوين على وحدتها، فالنكرة تدلّ على فرد من الطبيعة، وهو كليّ قابل للصدق على الكثيرين؛ من غير فرق في ذلك بين وقوع النكرة في الجملة الإنشائية، كقوله: «جئني برجل» أو في الجملة الخبرية، نحو «جاءني رجل» واستفادة التعيين في الجملة الخبرية إنّما هي بالقرينة.

فما يظهر من المحقّق الخراساني رحمته الله: من أنّ النكرة في مورد الإخبار جزئيّ؛ بلحاظ أنّ نسبة المجرى إليه قرينة على تعيّن عنده؛ ضرورة امتناع صدور المجرى الكليّ عن الرجل، بخلاف مورد الإنشاء، فإنّه يدلّ على حصّة من الرجل<sup>(١)</sup>.

وكذا ما يظهر من شيخنا العلامة الحائري رحمته الله: من أنّه في كلا الموردين بمعنى واحد؛ وأنّه في كليهما جزئيّ حقيقي<sup>(٢)</sup>.

١ - كفاية الأصول: ٢٨٥.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٣.

غير وجيه<sup>(١)</sup>؛ لدلالة «رجل» - بتعدّد الدالّ والمدلول - على فرد غير معيّن من أفراد الرجال، وأمّا أنّه مصداق معيّن ومعلوم عند المتكلّم في الجملة الأولى، فإنّما هو بقرينة خارجية، وهي كلمة «جاءني» ولكن لا تخرجه عن حدّ الكلّية؛ لوضوح عدم تعدّد الوضع في باب النكرة، بل مدلولها - بتعدّد الدالّ - هو المعنى الكلّي في الموردين.

وبالجملة: استفادة الجزئية والتعيّن هناك بالقرينة، وأمّا «رجل» فيدلّ على نفس الطبيعة، ويدلّ تنوينها على تنكيرها، كما هو الحال في غير مورد الإخبار.

١ - قلت: بل يظهر من العلامة الحائري رحمته الله أنّ الشبح الذي يراه الإنسان من بعيد وبتردّد بين كونه زيداً أو عمراً أو إنساناً أو غيره، هو جزئي، ولا يخرجه التردّد عن الجزئية، وهو أيضاً غير وجيه؛ ضرورة أنّ الكلّية وصف للصور المنتقشة في الذهن بلحاظ قابليتها للصدق على الخارج، ومعلوم أنّ الصورة المنتقشة في الذهن من الشبح كذلك، ولا ينافي هذا جزئية الشبح الخارجي، ولعلّه اختلط لديه بشيء حكم الخارج بالذهن، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

### المبحث الثالث في مقدّمات الحكمة

قال المحقّق الخراساني رحمته الله في آخر باب المطلق والمقيّد: «إنّ قضيّة مقدّمات الحكمة في المطلقات، تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنّها تارةً: يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى: على العموم الاستيعابي، وثالثة: على نوع خاصّ ممّا ينطبق عليه؛ حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام»<sup>(١)</sup>.  
وقد أشرنا إلى أنّ ظاهر العلمين النائبي والحائري عليهما السلام أنّه يستفاد من مقدّمات الحكمة ما يستفاد من لفظة «كلّ» ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ استفادة الاستيعاب والشمول من الإطلاق بمقدّمات الحكمة، ومن العموم من لفظة «كلّ» بالوضع.

وقد ذكرنا هناك ما يغني اللبيب؛ وأنّ باب المطلق غير باب العموم، والمستفاد من أحدهما غير ما يستفاد من الآخر؛ وذلك لأنّ باب العموم باب دلالة اللفظ، وقد أشرنا إلى وجود ألفاظ تدلّ على الاستيعاب والشمول، كلفظة «كلّ» و«جميع» بخلاف باب المطلق، فإنّه باب دلالة الفعل، وغاية ما تقتضيه مقدّمات الحكمة، هي



أنّ ما أخذ موضوعاً هو تمام الموضوع لحكمه، وأنّه لا يوجد قيد لترتب الحكم عليه، فإن كان المأخوذ موضوعاً طبيعياً لا بشرط، فغاية ما تقتضيه المقدمات هي أنّ نفس الطبيعة بلا قيد، موضوع للحكم، وأنّ الاستيعاب والشمولية خارج عنها. نعم، حيث إنّ الطبيعة أخذت لا بشرط، فتصدق خارجاً على الأفراد، ومعلوم أنّ الصدق كذلك غير مرتبط بباب دلالة اللفظ، بل لأجل أنّ الطبيعة المتحققة خارجاً تتكثّر بتكثّر أفرادها. وعبارة أخرى: أنّ الإطلاق في مقام الإثبات، عبارة عن كون الشيء تمام الموضوع؛ إذا كان مصبّ الإطلاق نفس المتعلّق أو الموضوع، أو كون الحكم مرسلًا عن القيد؛ إذا كان مصبّه نفس الحكم، وعليه فحديث استفادة الاستيعاب من الإطلاق تارة والبديلية أخرى، غير مسموع.

### حول ما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق

ثمّ إنّّه اختلف فيما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق، فقال بعض - منهم المحقّق الخراساني رحمته الله -: إنّ يتوقّف على مقدمات ثلاث:

الأولى: إحراز كون المتكلّم في مقام تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال<sup>(١)</sup>.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين.

١ - قلت: إنّ من لم يكن في مقام تمام مراده تارة: يكون بصدد إثبات الحكم لطبيعة الموضوع - في الجملة - بذكر بعض خصوصياته، وأخرى: لا يكون في مقام الإجمال أيضاً؛ بأن يكون في مقام بيان سنخ موضوع الحكم، كما إذا قال الطبيب للمريض: «إنّك محتاج إلى شرب الدواء» أو كان المتكلّم في مقام أصل تشريع الحكم، أو بيان حكم آخر. [المقرر حفظه الله]

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب<sup>(١)</sup>.  
 وخالفه شيخنا العلامة الحائري رحمته فقال بعدم احتياجه إلى شيء من المقدمات.  
 والتحقيق: أنه يتوقف على المقدمة الأولى فقط، دون المقدمتين، فلنا دعويان:  
 الأولى: احتياج الأخذ بالإطلاق إلى إحراز كون المولى في مقام بيان  
 تمام المراد.

والثانية: عدم الاحتياج إلى بقية المقدمات.  
 أمّا ما يتعلّق بالدعوى الأولى، فقال شيخنا العلامة الحائري رحمته في مقام بيان  
 عدم احتياج الإطلاق إلى شيء من المقدمات، ما حاصله: أنّ الطبيعة المهملة التي  
 أخذت موضوعاً للحكم، يدور أمرها بين الإطلاق والتقييد، ولا ثالث، فإن كان  
 المراد بها المقيّد، فلا إشكال في كون الإرادة متعلّقة به أصالة، وإنّما ينسب إلى الطبيعة  
 لمكان الاتحاد تبعاً، وظاهر قول القائل: «جنني بالرجل» أو «برجل» هو أنّ الإرادة  
 تعلّقت أولاً وبالذات بالطبيعة، لا بالمقيّدة، فأضيفت إلى الطبيعة لمكان الاتحاد تبعاً،  
 وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق<sup>(٢)</sup>.  
 وفيه: أنّ ظهور الإرادة في الأصالة، ليس من باب الظهورات اللفظية، بل من  
 باب بناء العقلاء؛ فإنّ المتكلّم الذي يكون بصدّد تحديد موضوع حكمه إذا علّق  
 حكمه على موضوع، يفهم العرف والعقلاء من ذلك أنّه تمام الموضوع لحكمه، وأنّ  
 الإرادة متعلّقة أصالة بنفس ما أخذه موضوعاً، ومعلوم أنّ هذا متوقّف على عدم  
 كون المتكلّم في مقام الإجمال أو الإهمال؛ ضرورة أنّه لو كان المتكلّم في مقام بيان

١ - كفاية الأصول: ٢٨٧.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٤.

حكم آخر، ولكن ذكر هذا استطراداً، أو كان بصدد تشريع أصل الحكم، أو بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم، فلا يكاد يحتجّ العقلاء بما ذكره، ولا يمكن الاستفادة بالإطلاق عند ذلك.

فنتحصّل: أنّ ظهور الإرادة في الاستقلال، عبارة أخرى عن أنّ ما جعله موضوعاً ومتعلّقاً لحكمه، هو تمام الموضوع له، فلا بدّ من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم.

وأظنّ أنّه جرى هذا من قلمه الشريف هنا ولكن لم يقل به في الفقه، ولا أظنّ أنّه <sup>يُتَّبَعُ</sup> يتمسّك بالإطلاق في الفقه إذا كان المتكلّم في مقام بيان حكم آخر، أو بصدد أصل تشريع الحكم، أو بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم، فتدبّر.

إذا أحطت بما ذكرنا في ردّ مقالة شيخنا العلامة، ظهر لك - لعلّه بما لامزيد عليه - وجه احتياج التمسّك بالإطلاق إلى المقدّمة الأولى.

وأما ما يتعلّق بالدعوى الثانية - وهي عدم الاحتياج إلى سائر المقدمات - فهو كما يلي:

أما المقدّمة الثانية - وهي انتفاء ما يوجب التعيين - فهي من محقّقات الإطلاق، لا من شروط الأخذ به ومن مقدّماته؛ وذلك لأنّ الإطلاق إنّما يصار إليه في مورد الشكّ في دخالة شيء آخر فيه، فحيث إنّ لا شكّ في صورة قيام العلم أو الأمانة على التعيين أو الانصراف إليه، فلا إطلاق في البين.

وبالجملة: موضوع البحث ما إذا علّق حكم على موضوع شكّ في اعتبار أمر آخر فيه، فيتتمسّك بأصالة الإطلاق لدفع هذا الشكّ، ففي صورة العلم بعدم وجود القرينة أو بعدم الانصراف، لا مورد لأصالة الإطلاق، كما لا مورد لها في صورة العلم

بوجود القرينة أو الانصراف، فلا بدّ من فرض البحث في مورد لم يعلم وجود ما يوجب التعيين.

وأما المقدّمة الثالثة: - وهي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب - فلعلّ تقييد القدر المتيقّن بكونه في مقام التخاطب، بلحاظ أنّه قلماً لا يكون للمطلق قدر متيقّن، بل لا مطلق في الخارج لا يكون له قدر متيقّن، فلو اعتبر انتفاء القدر المتيقّن في غير مقام التخاطب أيضاً، لكان مقتضاه سدّ باب الإطلاق، وواضح أنّ انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ليس كذلك، فيصحّ الاتّكال عليه.

وقبل بيان عدم الحاجة إلى هذه المقدّمة، نشير إلى الفرق بين هاتين المقدّمتين؛ وهو أنّه إذا كانت في الكلام قرينة على التعيين، أوجبت تعيّن إرادته وأنّ غيره غير مراد، بخلاف وجود القدر المتيقّن، فإنّ غاية ما يقتضيه كون القدر المتيقّن واجداً للحكم، وأما الزائد عليه فلا دليل على إثباته، أمّا انحصار الحكم وتعيّنه به فلا.

فيذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ توهم اعتبار هذه المقدّمة، إنّما يتمشّى على مبنى القوم في باب الإطلاق؛ أي كون الطبيعة مرآة لجميع الأفراد، بلحاظ أنّ مرآة المطلق للأفراد أكثر من مرآة المقيّد لها، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإن كان قدر متيقّن في مقام التخاطب - بأن كان الكلام مسبوقاً بالسؤال مثلاً، أو ذكر مورد خاصّ - فلا يكاد يستفاد الإطلاق.

وفيه أوّلاً: أنّه مع ذلك لا يخلو من إشكال؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ وجود القدر المتيقّن مؤكّد للإطلاق، لأنّه إذا كان المتكلّم في مقام التخاطب، وكان قدر متيقّن، ومع ذلك لم يعتن به، بل علّق الحكم على نفس الطبيعة، فيقوى بذلك الإطلاق؛ وأنّ الحكم يعمّ المتيقّن وغيره.

وثانياً: أنه لو أوجب القدر المتيقن انصراف الكلام إليه قطعاً، فيكون اعتبار عدمه من محققات الإطلاق، لا من شروط الأخذ بالإطلاق، فترجع إلى المقدمة الثانية، فيكون الكلام فيها هو الكلام فيها، فيكون ذكر المقدمة الثالثة مستدركاً. هذا إذا فسّر الإطلاق على مذاق القوم.

وأما على المختار في باب الإطلاق - من أنه لا يستفاد من مقدمات الإطلاق إلا كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم؛ من دون دخالة قيد آخر فيه - فيدور الأمر بين كون الطبيعة تمام الموضوع، أو أن المقيّدة تمامه، فالأفراد لم تكن موضوعة للحكم، ومعلوم أنه في صورة كون المقيّد بما هو مقيّد موضوعاً، لا يكون ذات الموضوع محكوماً، والقيد محكوماً آخر؛ حتى يكون من قبيل الأقلّ والأكثر لكي يتوهّم القدر المتيقن.

نعم، بحسب الخارج لو كان الحكم متعلقاً بالطبيعة، يكون انطباقه على الأفراد أكثر ممّا إذا تعلّق الحكم بالمقيّد، ولكن توسعة نطاق الانطباق الخارجي وتضييقه، أجنبي عن القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ لأنّ الحكم فيها واحد تعلق بموضوع واحد. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المقدمات التي ذكرها المحقّق الخراساني عليه السلام في استفادة الإطلاق، غير محتاج إليها إلا المقدمة الأولى، فبعد إحراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه، لوشكّ في اعتبار قيد فيه لأمكن نفيه بالإطلاق، فتدبر.

### تذييلات

#### الأول: في عدم انخراط الإطلاق بعد ورود التقييد

ربما يتوهّم: أن مقتضى ما تقدّم، هو دوران الإطلاق مدار كون المتكلم في مقام البيان، بل هو روح الإطلاق، فإذا ورد قيد في كلام منفصل كشف عن عدم

استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة فيما وضع له واقعاً، فإذا شك في قيد آخر فلا يصح التمسك بالإطلاق.

وبعبارة أخرى: بعد ورود القيد ينخرم أساس استفادة الإطلاق وروحه، - وهو كون المتكلم في مقام البيان - فحينئذ لا يصح التعويل والتمسك بالإطلاق بالنسبة إلى سائر القيود المشكوك فيها.

وفيه: أن وزن المطلق وزان العام، فكما عرفت أن العام المخصّص لا يصير مجازاً، ولا يوجب التخصيص استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل غاية ما يوجب التخصيص تضييق دائرة الإرادة الجدّية، فكذلك المطلق، فإنه بعد ورود التقييد لا يوجب أن يكون لفظ المطلق مستعملاً في المقيد، بل غاية ما يلزم عدم تعلق الإرادة الجدّية بالإطلاق.

وبعبارة أخرى - كما أفيد -: «أن المطلق كالعام مستعمل في معناه الموضوع له؛ لأجل ضرب القاعدة وإعطاء الحجّة، والأصل هو التطابق بين الإرادتين، فكما أن خروج فرد من حكم العام بحسب الجدّ، لا يوجب بطلان حجّة العام في الباقي، فهكذا المطلق بحسب القيود؛ لأن جعل الطبيعة في مقام البيان موضوعاً لحكمه، إعطاء حجّة على العبد عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه؛ لأجل أصالة التطابق بين الإرادتين، فحينئذ لو عثرنا على قيد لما أوجب سقوطه عن الحجّة وكون الكلام وارداً مورد الإهمال أو الإجمال بالنسبة إلى سائر القيود، ولذا ترى العقلاء يتمسكون بالإطلاق وإن ظفروا على قيد بعد برهنة من الزمن، وإنما العثر على القيد يوجب انتهاء أمد حجّة الإطلاق بالنسبة إلى نفي القيد المعثور عليه، لا جميع القيود».

### الثاني : في التمسك بالإطلاق لنفي القيود في محيط التقنين

قد يقال: إنّ التمسك بالإطلاق لنفي القيود - بعد تمامية المقدمات - إنّما ينتج إذا وقع المطلق في كلام متكلم عاداته إلحاق القيود متصلة بكلامه، كما هو الشأن في الموالي العرفيين بالنسبة إلى عبيدهم، لا بالنسبة إلى من جرت عاداته على ذكر القيود منفصلة عن مطلقاتها، كما هو الشأن في محيط التقنين وجعل القوانين الكلية، حيث استقرت العادة على تفريق اللواحق عن الأصول وتفكيك المطلقات عن مقيداتها، فحينئذ لا تنتج المقدمات المذكورة صحّة الأخذ بالإطلاق؛ لعدم الاطمئنان بالاتكال على الإطلاق بعد جريان العادة على حذف ما له دخالة في موضوع الحكم عن مقام البيان.

وفيه: أنّ غاية ما تقتضيه العادة، هي عدم جواز التمسك بالإطلاق قبل الفحص عن المقيد والمعارض، كما هو الشأن في العمل بسائر الأدلة، حيث لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن المعارض، كالتمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص والمعارض، ولا محيص عنه، وأمّا بعد الفحص بمقدار يخرج المطلق عن المعرضة للتقييد والمعارض، فيصحّ التمسك بإطلاقه إذا كان في مقام البيان.

### الثالث: في بيان مقتضى الأصل العقلائي عند الشكّ في مقام البيان

لا ينبغي الإشكال في أنّ المقامات متفاوتة في التمسك بالإطلاق وعدمه: فتارة: يحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم. وأخرى: يحرز كونه بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم. وثالثة: يحرز عدم كونه بصدد بيانه؛ بلحاظ كون الكلام مسوقاً لبيان حكم

آخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّ الكلام مسوق لبيان حلّية ما يصطاده الكلب المعلم، فلا يصحّ التمسك بإطلاق لفظة ﴿فَكُلُوا﴾ لظاهرة موضع عضّ الكلب، أو بلحاظ كونه في مقام بيان أصل التشريع، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٢)</sup>، ونحو ذلك.

وبالجملة: أحرز كونه بصدد بيان حكم الموضوع على سبيل الإهمال أو الإجمال.

ورابعة: يشكّ في كونه بصدد بيان أيّ منها.

ولا يخفى: أنّ حكم غير الصورة الأخيرة واضح؛ وهو صحّة التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك فيه في الصورة الأولى، وعدمها في الصورة الثانية والثالثة.

وإنّما الكلام في الصورة الرابعة؛ وأنّه هل هناك أصل عقلائي يحرز كونه بصدد

بيان تمام ما له دخل في الحكم، حتّى صورة كونه بصدد بيان هذا الحكم وغيره؟

يظهر من المحقّق الخراساني رحمته<sup>(٣)</sup> وصرّح به المحقّق النائيني رحمته<sup>(٤)</sup> أنّ الأصل

العقلائي يقتضي كون المتكلم في مقام البيان، وعلّل ذلك: «بأنّ الظاهر من حال كلّ

متكلم - بل طبع الكلام والتكلم - يقتضي كونه في مقام البيان، فلا بدّ من الحمل عليه،

إلا إذا أحرز كونه في مقام الإهمال والإجمال، ولذا فإنّ الفقهاء يتمسكون ويعوّلون

على المطلقات من أوّل الطهارة إلى آخر الديات، مع أنّه لم يكن لهم - كما لم يكن لنا -

طريق إلى إحراز مقام البيان إلاّ من جهة الأصل العقلائي».

١ - المائدة (٥): ٤.

٢ - البقرة (٢): ١١٠.

٣ - كفاية الأصول: ٢٨٨.

٤ - فوائد الأصول ١: ٥٧٤.



وظاهرهما قيام بناء العقلاء على التمسك بالإطلاق فيما إذا لم يحرز كونه في مقام بيان تمام المراد؛ سواء أحرز كونه بصدد بيان بعض المراد، أو لم يحرز ذلك أيضاً. وفيه: أنه لا علم بقيام بناء من العقلاء على ذلك؛ لو لم نقل بالعلم بخلافه، بل غاية ما يكون احتجاج العقلاء وصحة التمسك بالإطلاق فيما إذا أحرز كون المتكلم في مقام البيان، ولكن شك في كونه بصدد بيان تمام المراد، أو بعضه، وأما لو شك في أن المتكلم في مقام البيان أم لا، أو شك في كونه بصدد بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا يكون هناك أصل يتكل عليه في ذلك.

وبالجملة: للشك صور لا يصح التمسك فيها بالإطلاق؛ إلا فيما إذا أحرز كون المتكلم في مقام البيان في الجملة.

ولعل أكثر المطلقات الواردة من قبيل ذلك؛ ضرورة أنه إذا سئل عن مسألة فأجيب عنها، فظاهر بناء العقلاء هو كون المجيب في مقام البيان، ومعلوم أنه لم يكذب يحرز بذلك كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في الحكم، وقلما يمكن إحراز ذلك من أول الفقه إلى آخره، بل غاية ما هناك - بشهادة الحال وخصوصيات المقام - هو إحراز أصل مقام البيان في الجملة.

فظهر أن تمسك الفقهاء في أبواب الفقه من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات بالمطلقات، بلحاظ إحرازهم كونهم مُتَكَلِّمِينَ في مقام البيان، فتدبر.

## المبحث الرابع

### في حمل المطلق على المقيد\*

ليعلم: أنّ هذا المبحث من المباحث المفيدة في هذا المقصد، ويترتب عليه نتائج مفيدة في مقام استنباط الأحكام.

#### صور المطلق والمقيد

ولا يخفى: أنّه يتصوّر للمطلق والمقيد أقسام نتعرّض لمهّماتها؛ وهي أنّ الحكمين الواردين في المطلق والمقيد، إمّا تكليفيان، أو وضعيان. وعلى الأوّل: إمّا إلزاميان، أو غير إلزاميان، أو مختلفان. وعلى التقديرين: إمّا مثبتان، أو منفيان، أو مختلفان. وعلى الجميع: إمّا يحرز وحدة التكليف والطلب، أم لا. وإحراز وحدة التكليف والطلب، إمّا من نفس الدليلين، أو من الخارج، أو أحدهما من الدليل، والآخر من الخارج. وعلى التقادير: إمّا يذكر السبب فيهما، أو في أحدهما، أو لم يذكر، ولكن أحرز من الخارج، أو لم يحرز ذلك أيضاً.

---

\* - تأريخ الشروع يوم الأحد / ٢٠ ربيع الثاني / ١٣٨١ هـ.ق.

وعلى تقدير ذكر السبب أو إحرازه، إمّا واحد، أو لا .  
 ثمّ إنّ الإطلاق أو التقييد تارة: يكون في الحكم والموضوع والمتعلّق، وأخرى:  
 يكون في اثنين منهما، وثالثة: يكون في واحد... إلى غير ذلك من الأقسام.  
 وقبل بيان حكم الصور المرتبطة بالمقام، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

### الأمر الأوّل: في تحديد محطّ البحث في المقام

محطّ البحث في حمل المطلق على المقيّد، ما إذا ورد المقيّد في كلام منفصل عن  
 مطلقه، وأمّا المتصل فلا مجال للبحث عنه؛ لعدم انعقاد الإطلاق مع وجود المقيّد في  
 الكلام حتّى يقع التعارض بينهما، لكن يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد؛ لما أشرنا  
 من أنّ انتفاء ما يوجب التعيين، من مقدّمات الإطلاق عندهم، ومن محقّقات الإطلاق  
 عندنا، فع ذكر القرينة في الكلام، لا ينعقد الإطلاق بالنسبة إليها.  
 وبالجملّة: محطّ البحث في كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد، إمّا يكون بعد الفراغ  
 عن وجود الإطلاق والتقييد، ولا يكاد يتصوّر ذلك في الكلام المتصل؛ ضرورة أنّه  
 مع وجود القيد في الكلام، لا ينعقد الإطلاق بالنسبة إليه، بل يتعيّن حمله عليه.  
 ومن هذا يظهر النظر في كلام المحقّق النائيني عليه السلام حيث عمّم البحث بالنسبة إلى  
 المقيّد المتصل والمنفصل، وحيث إنّ ما ذكره في المقام لا يخلو من إشكال، فلا بأس  
 بذكره وإن كان طويل الذيل، ثمّ الإشارة إلى ما فيه، فقال ما حاصله: إذا ورد مطلق  
 ومقيّد متنافيان فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الأمر في المطلق على المقيّد؛ سواء كان  
 متصلاً بالكلام، أو منفصلاً عنه، ومن غير فرق بين كون ظهور الأمر في المطلق في  
 الإطلاق أقوى من ظهور الأمر في المقيّد في التقييد، أو أضعف:  
 وذلك أمّا في المتصل كقولك: «أعتق رقبة مؤمنة» فلأنّ الأمر في المقيّد، بمنزلة

القرينة على ما هو المراد من الأمر في المطلق، والأصل الجاري في ناحية القرينة، يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة. ووجه كونه بمنزلة القرينة، أنه وإن لم يتحصّل لنا بعد ضابط كليّ مائز بين القرينة وذيها، إلا أنّ ملحقات الكلام - من الصفة، والحال، والتمييز، بل المفاعيل - تكون غالباً بل دائماً، قرينة على أركان الكلام من المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل.

نعم، في خصوص المفعول به مع الفعل، لا يكاد يمكن دعوى قرينية المفعول به للفعل دائماً، بل قد يكون الفعل قرينة عليه، وقد يكون بالعكس، وذلك مثل قوله الشيخ: «لا تنقض اليقين بالشك...»<sup>(١)</sup> فإنه كما يمكن دعوى كون عموم «اليقين» في تعلّقه بما له من اقتضاء البقاء وعدمه، قرينةً على ما أريد من النقض الذي لا بدّ من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، ولازمه اعتبار الاستصحاب في كلّ من الشكّ في المقضي والرافع، فكذلك بالعكس، ولازمه اعتبار الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع. وكذا في مثل «لا تضرب أحداً» فإنه كما يمكن أن يكون عموم «أحد» للأحياء والأموات، قرينةً على أنّ المراد من الضرب أعمّ من المؤلم وغيره، فكذلك بالعكس. فظهر: أنّ غير المفعول به من المتمّمات وملحقات الكلام، كلّها قرينة على ما أريد من أركان الكلام، فكما يكون الأصل الجاري في القرينة، حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة؛ من غير ملاحظة أقوائية الظهور، كما هو الشأن في كلّ حاكم ومحكوم، فكذلك ما هو بمنزلته؛ لأنّ القيد لا يخلو إمّا أن يكون وصفاً، أو حالاً، أو نحو ذلك.

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

ومن هنا يقدم ظهور «يرمي» في قوله: «رأيت أسداً يرمي» على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور الأوّل بالإطلاق، والثاني بالوضع، ومعلوم أنّ الظهور المستند إلى الوضع، أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق.

والسرّ في تقدّم الأصل في القرينة على ذمها، هو كون الشكّ في ذمها مسبباً عن الشكّ في القرينة؛ وذلك لأنّ الشكّ في المراد من «الأسد» في المثال، مسبب عن الشكّ في المراد من «يرمي» ويكون ظهور «يرمي» في رمي النبل، رافعاً لظهور «الأسد» في معناه الحقيقي؛ وهو الحيوان المفترس، فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس؛ حتى يدلّ بلازمه على أنّ المراد من «يرمي» رمي التراب.

وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أنّ مثبتات الأصول اللفظية حجّة، فكما أنّ أصالة الظهور في «يرمي» تقتضي أن يكون المراد من «الأسد» هو الرجل الشجاع، كذلك أصالة الحقيقة في «الأسد» تقتضي أن يكون المراد من «يرمي» الرمي بالتراب. توضيح الدفع: هو أنّ «يرمي» بمدلوله الأوّل، يقتضي أن يكون المراد من «الأسد» هو الرجل الشجاع؛ لأنّ يرمي عبارة عن رمي النبل، وهو عبارة أخرى عن الرجل الشجاع، وهذا بخلاف «الأسد» فإنّه بمدلوله الأوّل غير متعرّض لحال «يرمي» وأنّ المراد منه رمي التراب؛ لأنّ مدلوله الأوّل ليس إلّا الحيوان المفترس، نعم لازم ذلك هو أن يكون المراد من «يرمي» رمي التراب، ومعلوم أنّ دلالته على لازمه، فرع دلالته على مدلوله وبقاء ظهوره فيه، وظهور «يرمي» يكون مصادماً لظهور «أسد» في الحيوان المفترس، وهادماً له، فلا يبقى له ظهور في معناه الحقيقي حتى يدلّ بلازمه، وذلك واضح. هذا كلّه إذا كان القيد متصلاً.

وأما إذا كان منفصلاً كما لو قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فتارة: يكون معارضاً، وأخرى: يكون قرينة؛ وذلك لأنّه إذا فرض القيد متصلاً

وفي كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضاً، وإلا يكون قرينة، ففي المثال لابد من فرض المؤمنة متصلة بقوله: «أعتق رقبة» فتكون قرينة على المراد من المطلق.

وعليه فلا فرق بين المتصل والمنفصل؛ سوى أن المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، وفي المنفصل ينعقد الظهور، إلا أنه تنهدم حججته<sup>(١)</sup>.  
ويتوجه على ما أفاده<sup>بَيِّنَاتُ</sup> أمور:

فأولاً: أن محطّ البحث كما أشرنا - ما إذا كان القيد منفصلاً؛ لأنّ البحث عن كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد، وهو إنّما يكون بعد تحقّق الإطلاق والتقييد في الخارج، ومعلوم أنّه لا يكاد يتحقّق ذلك بالنسبة إلى القيد المتصل، فتعميم النزاع بالنسبة إلى القيد المتصل غير سديد.

وثانياً: أن ما أفاده<sup>بَيِّنَاتُ</sup>: «من أنّه لم يتحصّل لنا بعد ضابط كليّ في المائز...» لا يكاد يجتمع مع قوله: «إنّ الشكّ في القرينة وذيها، من قبيل الشكّ السببي والمسببي» لأنّه إن كان الأمر في القرينة وذيها دائماً من قبيل الشكّ السببي والمسببي، فيكون ذلك ضابطاً كلياً في ذلك، فتدبرّ.

وثالثاً: أنّ الشكّ في القرينة وذيها، لا يكون من قبيل الشكّ السببي والمسببي؛ وذلك لأنّ الشكّ في المراد من «الأسد» في المثال، ليس مسبباً عن الشكّ في المراد من «يرمي» كما ادعاه، بل هما شكّان متلازمان، فإن فهم أنّ المراد من «الأسد» الحيوان المفترس، يفهم منه أنّ المراد من «يرمي» رامى التراب، وإن فهم أنّ المراد من «يرمي» رمي النبال، يفهم منه أنّ المراد من «الأسد» الرجل الشجاع.

وضابط الشكّ السببي والمسببي: هو توقّف الشكّ في أحدهما على عدم الآخر، فإنّ رفع الشكّ في ناحية الشكّ السببي، يرفع الشكّ في ناحية المسبب، دون العكس؛ وذلك لأنّه إذا شكّ في طهارة الثوب المغسول في الماء المشكوكه كرتبه، فالشكّ في طهارة الثوب مسبب عن الشكّ في كرتية الماء المغسول فيه ثوبه، فإن رفع الشكّ من هذه الجهة - بأن أحرز حاله من حيث الكرتية وعدمها - فلا يكون شكّ في طهارة الثوب أو نجاسته، وأمّا الشكّ في كرتية الماء فليس مسبباً عن نجاسة الثوب المغسول فيه، بل مسبب عن الشكّ في بلوغه مقدار ما اعتبر في تحديد الكرت من حيث المساحة والوزن.

فظهر: أنّ تحكيم القرينة على ذبيها، ممّا لا أساس له.

ورابعاً: لو سلّم أنّ تقديم القرينة على ذبيها من قبيل تقديم الأصل السببي على المسببي، فمعه لا يكون المقام - وهو باب المطلق والمقيّد - من ذلك؛ لأنّه هناك يكون لكلّ من القرينة وذبيها دلالة لفظية وظهور وضعي، فإذا ذكرتا معاً يحكم أحدهما على الآخر، وأمّا المقام فلا يكون من باب دلالة اللفظ، بل من باب موضوعية شيء للحكم؛ من حيث أنّه إذا أخذ شيء موضوعاً لحكم ولم يذكر فيه قيد، فيفهم من ذلك كونه تمام الموضوع، فإذا ذكر القيد يفهم أنّه لم يكن ذاك الشيء تمام الموضوع لحكمه، بل جزءه.

وتقديم المقيّد على المطلق، إمّا لأجل أنّ ظهور عمل المقيّد في دخالة القيد، أقوى من دخالة عمل المطلق في الإطلاق، أو لأجل ما ذكرناه في وجه تقديم الخاصّ على العامّ؛ من أنّه لأجل عدم تطابق الجدّد مع الاستعمال، حيث إنّ بناء العرف والعقلاء على حمل العامّ على الخاصّ، وهذا التعارف كما أوجب تقديم الخاصّ على العامّ، فكذلك في المطلق والمقيّد، فإنّه يحمل المطلق على المقيّد.

وبالجملة: تقديم المقيّد على المطلق، ليس من باب الحكومة وتحكيم أحدهما على الآخر؛ لأنّ الحكومة المصطلحة متقوّمه بلسان الدليل؛ بأن يتعرّض الدليل لحال دلالة الدليل الآخر، ومعلوم أنّ باب الإطلاق ليس من باب الظهور اللفظي، بل من باب دلالة الفعل.

وخامساً: أنّ ما ذكره في دفع التوهّم غير مستقيم؛ لأنّ «الرمي» معناه الإلقاء، وهو أعمّ من رمي النبل أو التراب. نعم لو أريد منه رمي النبل، يكون المراد من «الأسد» الرجل الشجاع.

ولوسلّم أنّ «الرمي» معناه رمي النبال، ولكن لا نسلّم أنّ رمي النبال عبارة أخرى عن الرجل الشجاع، بل لاستلزامه كون المراد من «الأسد» الرجل الشجاع، فكلّ من «الأسد» و«يرمي» لا يتعرّض مدلولهما لحال الآخر، بل يتعرّض بلازمه، فلا ترجيح لـ«يرمي» على «الأسد»<sup>(١)</sup>.

#### الأمر الثاني: في اختصاص حمل المطلق على المقيّد بصورة التنافي

إنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما هو في صورة تحقّق التنافي بينهما؛ من غير فرق في ذلك بين كونها مثبتين، أو متنافيين، أو مختلفين، فثلاً قد يكون كلّ من المطلق والمقيّد، مستنداً إلى سبب غير الآخر، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» و«إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة» فحيث إنّ لا تنافي بينهما، لا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

وليعلم: أنّ مسألة حمل المطلق على المقيّد، مسألة عقلائية، فلا بدّ من تحليل

١ - قلت: بل يمكن أن يقال: إنّ الترجيح للأسد؛ لأنّ ظهوره بالوضع، بخلاف «يرمي» فإنّه بالإطلاق، والظهور المستند إلى الوضع أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق.

[المقرّر حفظه الله]



المسألة تحليلاً عقلائياً، لاعقلياً دقيقاً، بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنها مسألة عقلية محضة، فلا بدّ فيها من تدقيق النظر بأقصى ما يمكن، ولذا لم يتمسكوا فيها بفهم العرف والعقلاء، بل استدّلوا فيها بوجوه عقلية، بخلاف مسألتنا هذه، فإنها عقلائية، فلا بدّ وأن تعرض على فهم العرف والعقلاء، فما اقتضاه فهمهم فهو المتبع، دون غيره وإن كان ذلك الغير ممّا يحكم به العقل، مثلاً إذا ورد «أعتق رقبة» ثمّ ورد في كلام منفصل «أعتق رقبة مؤمنة» فمقتضى الفهم العقلائي هو حمل المطلق على المقيد؛ وأنّ المراد الواقعي للمولى هو عتق المؤمنة، ولا يصحّ أن يجمع بينهما بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب؛ وكونه أفضل الأفراد، وذلك لأنّ الجمع بينهما كذلك وإن كان ممكناً عقلاً، وترتفع به غائلة التنافي، ولكنه غير مقبول عند العقلاء.

وبالجملة: المتبع في أمثال المقام، هو الفهم العرفي العقلائي، لا الحكم العقلي

الدقيق، فتدبر.

### أحكام صور حمل المطلق على المقيد

إذا عرفت ما مهّدناه لك فأليك مهمّات الصور:

منها: ما إذا كان الحكم فيهما تكليفاً

وله صور؛ لأنّه إمّا يكون الحكمان فيهما مختلفين من حيث النفي والإثبات، أو متفقين، وعلى الأوّل إمّا يكون المطلق نافياً، والمقيد مثبتاً، أو بالعكس فالصور أربع. والبحث في هذه الصور فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، أو أحدهما إلزامياً، والآخر غير إلزامي، وأمّا صورة كون كلّ منهما غير إلزامي فسيأتي البحث عنه قريباً إن شاء الله تعالى.

أما الصورة الأولى : وهي ما إذا كان المطلق منفيًا، والمقيّد مثبتًا، كقوله : «لا تعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» فبناءً على مختار سيّدنا الأستاذ دام ظلّه من أنّ «لا تعتق رقبة» من قبيل المطلق لا العامّ، وإلاّ فيخرج عن محطّ البحث، فواضح أنّه يرى العرف والعقلاء بينهما تنافياً؛ لأنّ ترك الطبيعة عندهم، إنّما يكون بترك جميع أفرادها؛ وإن كان مقتضى النظر العقلي الدقيق خلافه، كما تقدّم.

ولا فرق في ذلك بين كون الأمر والنهي إلزاميين، أو مختلفين؛ ضرورة أنّ التنافي كما يكون ظاهراً بين حرمة عتق مطلق الرقبة، وبين وجوب عتق الرقبة المؤمنة، فكذلك يكون واضحاً بين كراهة عتق مطلق الرقبة، ووجوب عتق الرقبة المؤمنة، أو حرمة عتق مطلق الرقبة، واستحباب عتق المؤمنة منها.

وعليه فالجمع المقبول عند العرف، هو حمل المطلق على المقيّد. وأمّا الجمع بينهما بحمل المطلق على عتق غير المؤمنة، فهو وإن كان ممكناً عقلاً، إلاّ أنّه غير مقبول عرفاً، فتدبر.

ومن هنا يظهر: أنّه لا فرق في الحمل بين صورة إحراز كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، وبين صورة الشكّ فيها، كما لا يخفى.

وأما الصورة الثانية : وهي ما إذا كان المطلق مثبتاً، والمقيّد منفيًا، كقوله : «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» فحيث إنّ النتيجة في هذا القسم، تختلف بلحاظ إحراز كون النهي للتحريم، أو الكراهة، أو عدم إحرازهما، فنقول: لا يخلو إمّا أن يعلم كون النهي تحريمياً، أو تنزيهياً، أو يشكّ في ذلك وفي كون الأمر للوجوب، والمبتلى به في القيد غالباً هو الصورة الأخيرة.

فإذا أحرز كون النهي تحريمياً - سواء أحرز كون الأمر وجوبياً، أو استحبابياً،

أو شكّ فيه - فتحقّق التنافي بينهما واضح، والجمع المقبول عند العرف بينهما، هو الذي أشرنا إليه من حمل المطلق على المقيّد.

وأما إذا أحرز كون النهي تنزيهياً، فحيث إنّ معنى النهي التنزيهي أولوية تركه بالنسبة إلى الغير، أو أولوية إتيان الغير بالنسبة إليه مع الترخيص في إتيان متعلّقه وأنه راجح ذاتاً، فلا تنافي بينهما.

وبعبارة أخرى: حيث يكون النهي التنزيهي إرشاداً إلى مرجوحية متعلّقه بالإضافة إلى الغير، أو أرجحية الغير بالنسبة إليه، فلا يتحقّق التنافي بينهما في محيط العرف والعقلاء، فلا مورد لحمل المطلق على المقيّد، فإذا قال: «صلّ» ثمّ قال: «لا تصلّ في الحمام» وأحرز كون النهي تنزيهياً، فلازمه الترخيص في إتيانها فيه وأنه راجح ذاتاً؛ لمكان الترخيص فيه، ولكنّه مرجوح بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلم يلزم اجتماع الراجحية المطلقة والمرجوحية كذلك في مورد واحد.

ومّا ذكرناه يظهر النظر فيما ذكره شيخنا العلامة الحائري رحمته الله حيث حمل المطلق في هذا المقام على المقيّد؛ بزعم أنّه لولا ذلك للزم اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد، لأنّه قال: «الظاهر من «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» تعلق النهي بالطبيعة المقيّدة، لا بإضافتها إلى القيد، فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد. نعم لو أحرز أنّ الطبيعة الموجودة في القيد مطلوبة - كما في العبادة المكروهة - فاللازم صرف النهي إلى الإضافة<sup>(١)</sup> بحكم العقل؛ وإن كان خلاف الظاهر»<sup>(٢)</sup>.

١ - قلت: يعني بذلك أنّ النهي لم يتعلّق بالطبيعة المقيّدة، بل بإضافة الطبيعة إلى القيد.

[المقرّر حفظه الله]

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٦.

توضيح النظر: هو أنّ معنى الكراهة ومقتضاها؛ ترخيص المكلف في إتيان متعلّقها، ولا يستفاد منها مرجوحية متعلّقها مطلقاً؛ حتى يلزم اجتماع الراجحية والمرجوحية، بل غاية ما هناك هي المرجوحية النسبية بالنسبة إلى سائر الأفراد، ومعلوم أنّه يمكن أن يكون المنهي عنه مرجوحاً بالنسبة إلى غيره من سائر الأفراد، وراجحاً بلحاظ ذاته ونفسه، فلا تنافي في صورة إحراز كون النهي المتعلّق بالمقيّد تنزيهياً فلا مورد لحمل مطلقها على مقيّدتها.

وأما إذا لم يحرز كون الأمر والنهي للوجوب أو الاستحباب أو الكراهة أو الحرمة، فهل يؤخذ بإطلاق قوله: «أعتق رقبة» ويجعل ذلك قرينة وبيانا على كون النهي تنزيهياً، أو يؤخذ بظاهر النهي، فيحمل المطلق على المقيّد؟

وبالجملة: يدور الأمر بين حمل النهي على الكراهة وحفظ الإطلاق وجعله ترخيصاً قرينة على هذا الحمل، وبين رفع اليد عن الإطلاق وحمله على المقيّد، ففيه وجهان:

يظهر من المحقّق النائيني عليه السلام: أنّ ظهور النهي في التحريم وضعي، بخلاف إطلاق المطلق، فإنّه بمقدّمات الحكمة، ففي صورة دوران الأمر بينهما يقدّم الظهور المستفاد من ناحية الوضع على الظهور الإطلاقي الحاصل بمقدّمات الحكمة؛ لأنّه أقوى، فيقيّد إطلاق المطلق<sup>(١)</sup>.

وفيه أولاً: أنّ ملاك التقدّم إنّما هو قوّة الظهور، فربما يكون الظهور المستفاد من ناحية الإطلاق أقوى من الظهور المستفاد من الوضع، كما لا يخفى، فالقول بتقدّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي على سبيل الإطلاق، غير سديد.

وثانياً: لوقلنا بتقدّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي، ولكن ليس المقام من هذا القبيل؛ لما أشرنا من أنّ هيئة الأمر أو النهي لم توضع للوجوب أو الحرمة، بل وضعت للبعث أو الزجر، وغاية ما هناك صحّة الاحتجاج عند العقلاء بالبعث المنصّب على المادّة ما لم يرد مرخص، وينتزع أو يعتبر من هذا الوجوب، وكذا في جانب الزجر عن المادّة، فأين الظهور الوضعي؟!

وربما يقال<sup>(١)</sup>: إنّه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، وقلنا بدخول المطلق والمقيّد في تلك المسألة، فلا يكون بينهما تعارض حتّى نحتاج إلى حمل المطلق على المقيّد؛ لتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، فعلى القول بجواز الاجتماع يرفع التعارض بين المطلق والمقيّد<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنّ الفرق بين المسألتين أوضح من أن يخفى؛ لأنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة عقلية، فلا بدّ من تحريرها وبيانها بأدقّ ما يمكن وفرض تعلّق أحدهما بعنوان غير ما للآخر، ولذا تشبّثوا لإثبات الجواز وعدمه بوجوه ومبادئ عقلية، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّها مسألة عقلائية، فلا بدّ من تحليلها في محيط العرف والعقلاء، فإذا كان هناك دليان يمكن أن يجمع بينهما عقلاً، ولكنّه غير مقبول عند العرف والعقلاء، لما اعتني به.

وبالجملة: مسألة اجتماع الأمر والنهي مسألة عقلية؛ وهل أنّه يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متغايرين متصادقين على مورد واحد، أم لا؟ وأين هذا من

١ - مطارح الأنظار: ٢٢٣ / السطر ٣٢.

٢ - قلت: وعلى تقدير تمامية هذا الجمع لا يختصّ بصورة عدم إحراز كون الأمر والنهي للوجوب والحرمة، بل يجري في جميع الصور التي يكون بين المطلق والمقيّد تنافٍ، فذكر هذا الجمع ودفعه هنا، كأنّه في غير محلّه. [المقرّر حفظه الله]

الجمع بين الأدلة وتعارضها الذي يناط بفهم العرف والعقلاء؟! ومعلوم أنه إذا ورد خبران أحدهما مطلق والآخر مقيد، يرى العرف والعقلاء بينهما تنافياً، فيحمل مطلقه على مقيدته.

فظهر ممّا ذكرنا: أنه إذا لم يحرز كون الأمر أو النهي للوجوب والحرمة، فحيث إنّ التنافي بينهما عرفي، فلا بدّ وأن يكون الجمع بينهما أيضاً كذلك، وليس هو إلاّ حمل المطلق على المقيد؛ لأنّ الشائع المتعارف، وأمّا الجمع بحمل النهي على الكراهة مثلاً، فهو وإن كان ممكناً عقلاً، لكنّه غير معهود عند العرف والعقلاء، فلا يحمل عليه، فتدبر.

وأما صورتان الثالثة والرابعة: - يجمعها ما إذا كان الحكمان في المطلق والمقيد متفقين - فإن كان الدليلان مثبتين إلزاميين كقولك: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» أو منفيين كذلك، كقولك: «لا تعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» فحينئذٍ إنّما يحصل التنافي بينهما إذا أحرزت وحدة الحكم من أيّ نحو كان؛ سواء كان من نفس الدليل، أو من العقل، أو من الخارج؛ لأنّ دليل المطلق يعطي أنّه تمام الموضوع، ودليل المقيد يدلّ على خلافه، حيث يدلّ على أنّ المقيد تمام الموضوع، ومعلوم أنّ حكماً واحداً لا يكاد يتعلّق إلاّ بواحد منهما، فيرفع التنافي بينهما بحمل المطلق على المقيد.

وأما إذا كان هناك حكمان تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيد، فلا تنافي بينهما.

وأما إذا لم تحرز وحدة الحكم، فإنّما لا تحتل دخالة قيد في موضوع دليل المطلق غير القيد الذي في دليل المقيد، فهو إمّا مطلق، أو مقيد بما يكون في دليل المقيد، أو يحتل دخالة قيد آخر فيه:

فعلى الأوّل: يحصل التنافي بحكم العقل والعقلاء؛ بدهاة أنّه كما لا يكاد يمكن تعلّق إرادتين أو كراهتين استقلاليتين بشيء واحد ولو كانتا من سنخ واحد، فكذلك في المقام؛ لأنّ المطلق والمقيّد بنظر العرف، يعدّان شيئاً واحداً؛ لأنّ المقيّد هو نفس الطبيعة مع قيد، لعينية اللابشرط مع بشرط شيء، فيمتنع تعلّق إرادتين أو كراهتين بهما؛ لأدائه إلى تعلّق الإرادة بنفس الطبيعة تارة، وبالمقيّدة أخرى، فيحصل التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد، ولأجل ذلك لا ينقدح في ذهن العقلاء وجود حكيم هنا، بل يستكشفون وحدة الحكم، فيحملون المطلق على المقيّد. هذا هو الوجه في استكشاف وحدة الحكم وسرّ حمل المطلق على المقيّد.

وربما يقال في وجه ذلك: إنّ تعلّق الحكم بالمطلق يدلّ على أنّ المكلف مرخّص في عتق الرقبة في ضمن المؤمنة والكافرة، وتعلّق الحكم بالمقيّد يدلّ على لزوم عتق المؤمنة، ولا يجوز عتق غيرها، وبين الترخيص واللاترخيص تنافٍ واضح.

وبعبارة أخرى: دليل المقيّد ظاهر في دخالة القيد في تعلّق الحكم بالموضوع، بخلاف دليل المطلق، فإنّه ظاهر في عدم دخالته، فيحصل التنافي بينهما. وفيه: أنّه ما لم تحرز وحدة الحكم - كما هو المفروض - لا يحصل التنافي بينهما إلا على وجه دائر؛ لأنّه على تقدير تعدّد الحكم - بأن كان أحدهما مرخّصاً فيه دون الآخر، أو كان للتقييد في أحدهما مدخلية دون الآخر - لا يكون تنافٍ بينهما، فالتنافي بينهما إنّما هو بعد إحراز وحدة الحكم، فلو توقّف إحراز وحدة الحكم على التنافي لدار.

نعم، لو قطع النظر عن هذا الوجه، وقلنا بالبيان الذي نذكره في القسم الثاني - وهو أنّ العقلاء يحملون المطلق على المقيّد - لكان له وجه، فتدبر.

وعلى الثاني: أي ما إذا احتملت دخالة قيد آخر فيه - فيحتمل وجود حكيم  
 علّق أحدهما على القيد، والآخر على المقيّد بقيد آخر لم يذكر في الكلام لمصلحة،  
 فلا تنافي بينهما، فيدور الأمر بين رفع اليد عن المطلق وإبقاء ظهور الأمر في المطلق  
 والمقيّد في استقلال البعث، فيكشف عن وجود قيد آخر، فيكون متعدّداً، وبين كون  
 المطلق متعلّقاً للإرادة بالأصالة، فيكون الحكم واحداً، فيحمل المطلق على المقيّد،  
 ولكن حيث إنّ ظهور الأمر في الاستقلال، لا يكون بمثابة يصحّ الاتكال عليه لكشف  
 قيد آخر ليكون الحكم متعدّداً، لذا ترفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البعث،  
 فيحصل التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد.

هذا كلّ بالنسبة إلى الصور التي لم يذكر السبب فيها، بل ذكر ذات المطلق

والمقيّد.

وأما إذا ذكر السبب فله صور أيضاً؛ لأنّه إمّا أن يذكر السبب فيها، أو في

واحد منها.

وعلى الأوّل: إمّا يتحد السببان ماهية، أو يختلفان.

الصورة الأولى: ما إذا ذكر السبب فيها، وكان سبب كلّ غير ما للآخر،

كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة» و«إن أفطرت أعتق رقبة» فواضح أنّه

لا تنافي بين الدليلين؛ بداهة أنّه يمكن أن يكون وجوب عتق الرقبة المؤمنة بسبب،

ووجوب عتق مطلق الرقبة بسبب آخر، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد<sup>(١)</sup>.

الصورة الثانية: ما إن ذكر السبب فيها، وكان السبب فيها واحداً؛ بأن ورد:

١ - قلت: وفي كفاية عتق الرقبة المؤمنة بعد تحقّق الظهار منه وعدمها كلام تقدّم تحقيقه في

مسألة تداخل الأسباب والمسببات، فراجع. [المقرّر حفظه الله]



«إن ظاهرت أعتق رقبة» ثمّ ورد: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة» فيحصل التنافي بينهما ابتداءً؛ لاستكشاف العرف والعقلاء من وحدة السبب، وحدة مسببه، فيحمل المطلق على المقيّد.

الصورة الثالثة: ما إذا ذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما إذا ورد: «أعتق رقبة» ثمّ ورد: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة» فهل يحمل المطلق على المقيّد مطلقاً، أو لا كذلك، أو فيه تفصيل؟ وجوه.

والحقّ التفصيل بين ما إذا أحرزت وحدة الحكم، فيحمل المطلق على المقيّد، وبين ما إذا لم تحرز وحدته، فلا مجال للحمل؛ أمّا الحمل في صورة إحراز وحدة الحكم فواضح، وأمّا عدم الحمل في صورة عدم الإحراز؛ فلأنّ دليل المطلق حجة مطلقة في موارد عدم تحقّق سبب المقيّد، سواء صدر منه سبب المقيّد - وهو الظهار في المثال - أم لا.

وبالجملة: قوله: «أعتق رقبة» حجة عقلائية لا يصحّ رفع اليد عنها، ولا يعدّ العبد معذوراً في تركه وتأخيره إلى أن يظهر امرأته، بل يجب عليه عتق الرقبة، وبعد تحقّق الظهار منه يجب عليه عتق الرقبة المؤمنة.

وبعبارة أخرى: أنّ العرف والعقلاء يستكشفون من ذلك، وجود طلبين وحكمين: الأوّل: أنّ عتق الرقبة مطلوب للمولى؛ حصل الظهار أم لا، والثاني: أنّه بعد حصوله يكون عتق رقبة أخرى، مطلوباً له من سببية الظهار.

### ذكر وتعقيب: حول كلام المحقّق النائيني رحمته الله في المقام

يظهر من المحقّق النائيني رحمته الله: أنّ عدم الحمل لجهة أخرى، وهي استلزام الحمل للدور، وظاهر كلام العلامة المقرّر رحمته الله لا يخلو من خلط، حيث إنّه يستفاد من بعض

عبارته أن تقييد أحد الوجوبين، متوقف على وحدة المتعلق، ومن بعضها الآخر أن حمل أحد التكليفين على الآخر، يتوقف على حمل أحد المتعلقين على الآخر، فراجع. ولكن مع هذا يمكن تقريب مراده ببيان منّا، حاصله: أن حمل المطلق على المقيد، إنما يكون فيما إذا أحرزت وحدة التكليف، وإلا فلا موجب للحمل، وفي المقام مطلقان ومقيدان في ناحيتي الحكم والمتعلق:

أمّا من ناحية الحكم؛ فلأنّه جعل وجوب العتق في أحد الدليلين، مقيداً بسبب خاص، كالظهار في المثال، ولم يقيد في الآخر، بل ذكر مطلقاً. وأمّا من ناحية المتعلق؛ فلأنّه قيد عتق الرقبة بالإيمان في أحد الدليلين، وأطلق في الآخر.

وتقييد كل واحد من الإطلاق في ناحية الحكم والمتعلق، يتوقف على تقييد الإطلاق من الناحية الأخرى؛ لأنّ حمل المطلق على المقيد يتوقف على وحدة التكليف، ووحدة التكليف تتوقف على وحدة المتعلق، وإلا فعند اختلاف متعلق التكليف، لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، ووحدة المتعلق هنا تتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر لم تتحقق وحدة المتعلق، لأنّ متعلق أحد الدليلين عتق الرقبة المطلقة، ومتعلق الآخر عتق الرقبة المؤمنة، فيلزم الدور.

وبتقريب آخر: وحدة الحكم تتوقف على وحدة المتعلق، ووحدة المتعلق تتوقف على وحدة الحكم، وهو الدور<sup>(١)</sup>.

وفيه: أن وحدة الحكم وإن كان لها بحسب الواقع نحو توقف على ذات

١ - فوائد الأصول ١: ٥٨٠.

المتعلّق، ويكون للمتعلّق شبه تقدّم طبيعي على الحكم، إلا أنّ ذات المتعلّق لا تتوقّف على وحدة الحكم، بل لها مبادئ تخصّها؛ فقد تكون بلحاظ مبادئها واحدة، وقد تكون كثيرة.

وبالجملة: وحدة الشيء وكثرته أمر واقعي في حدّ نفسه؛ سواء تعلّق الحكم به، أم لا، وفي المقام يكون المقيّد هو المطلق مع قيده، وفي مثله لا يمكن تعلّق الإرادتين والحكمين به، فتدبّر.

نعم، المتعلّق بما أنّه متعلّق، يتوقّف على وحدة الحكم، فلا دور؛ لأنّ الموقف الذي هو عنوان المتعلّق ووصفه، غير الموقف عليه الذي هو ذات المتعلّق، وهذا مثل قولك: «إنّ البياض يتوقّف في وجوده الخارجي على ذات الجسم بلحاظ أنّه عرض يحتاج في وجوده إلى الموضوع، وأمّا الجسم فلا يحتاج بلحاظ ذاته إلى العرض، بل الجسم الأبيض بلحاظ موضوعيته له محتاج إليه». وبعبارة أخرى: الجسم الأبيض يحتاج إلى البياض، فالموقف غير الموقف عليه.

هذا إن أراد الله أنّ وحدة كلّ من الحكم والمتعلّق واقعاً، تتوقّف على وحدة الآخر.

وإن أراد أنّ حمل المطلق على المقيّد في ناحية الحكم - في مقام الإثبات؛ وفي مقام الجمع بين الدليلين - يتوقّف على حمل المطلق على المقيّد في ناحية المتعلّق وبالعكس، ففيه: أنّه أيضاً غير متوقّف من الطرفين؛ لأنّ الحمل في ناحية الحكم، وإن كان يتوقّف على الحمل في ناحية المتعلّق؛ لأنّه لولا الحمل فيها - بأن كان المتعلّق متعدّداً - لما كان للحمل في ناحية الحكم موجباً، إلا أنّ الحمل في ناحية المتعلّق لا يتوقّف عليه، فلا دور.

وإن شئت قلت - كما أفاده سماحة الأستاذ في الدورة السابقة -: إنَّ تعلق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة، يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم، فإذا تعلق حكم بالمقيّد - والفرض أنه نفس الطبيعة مع قيد - يكشف عن كون النسبة بين الموضوعين بالإطلاق والتقييد؛ من غير أن يتوقّف على إحراز وحدة الحكم<sup>(١)</sup>.  
هذا كلّه فيما إذا كان الحكم في المطلق والمقيّد تكليفيّاً.

### حكم الإطلاق والتقييد في الأحكام الوضعية

إذا كان الحكم في المطلق والمقيّد وضعيين، فإن كان الدليلان واردين لإفادة الحكم الوضعي - من الجزئية، والشرطية، والمانعية - فيظهر حاله من التدبّر فيما ذكرناه، فتختلف الموارد؛ فربما يجمع العقلاء بينهما بحمل مطلقه على مقيده، كقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» وقوله: «لا مانع من الصلاة في الخبز» وقد لا يجمع بينهما، كما إذا قيل: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» ثمّ قيل: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» لعدم التنافي بين مانعية مطلق أجزائه، وبين مانعية خصوص وبره بناء على عدم المفهوم في القيد، وإلا فيقع التنافي، فتدبّر.  
كلّ ما تقدّم كان في المطلق والمقيّد الذين يكون كلاهما أو أحدهما إلزامياً.

### حكم الإطلاق والتقييد في الأحكام غير الإلزامية

إذا كان الحكمان غير إلزاميين؛ بأن كان الحكمان استحبابيين، أو النهيان تنزيهيين، أو مختلفين؛ بأن كان أحدهما استحبابياً، والآخر كراهتياً، كما إذا قيل: «تستحبّ الصلاة» ثمّ قيل: «تستحبّ الصلاة عند دلوك الشمس» أو قيل: «صلّ»

١ - مناهج الوصول ٢: ٣٣٨.

بالأمر الاستحبابي، ثمّ قيل: «لا تصلّ في الحَمَام» بالنهي التنزيهي، فإنّه وإن أمكن التفصيل بما ذكرناه في الإلزاميين، إلّا أنّ بناء الأصحاب على الحمل على مراتب الفضيلة والمحبوّية في هذا الباب، فلا يحملون المطلق على المقيّد؛ إذ لا وجه له. وبالجملّة: في غير الإلزاميين لا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم تحقّق شرط الحمل، وهو التنافي بينهما؛ لعدم التنافي بين استحباب الصلاة والصلاة المقيّدة بالزوال مثلاً، فيحمل على أفضلية فرد بالنسبة إلى فرد آخر. نعم، إن كانت هناك قرينة استفيدت منها وحدة المطلوب، حمل المطلق على المقيّد.

وأما حديث التمسك بقاعدة التسامح في أدلّة السنن والمستحبات؛ لإثبات عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات، كما في «الكفاية»: من أنّه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيّد من باب التسامح في أدلّة السنن<sup>(١)</sup>. فهو غير سديد؛ لأنّه إنّما يصحّ فيما لو كان هناك دلالة ليتسامح في السند، والدلالة فيما نحن فيه موقوفة على عدم حمل المطلق على المقيّد؛ وعدم الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيّد، وإلّا فلا دلالة ليتسامح في سندها. وبالجملّة: التسامح في السنن إنّما هو بعد فرض تمامية دلالة دليلها، ولو قيل بالحمل على المقيّد لا يبقى هنا دلالة في الإطلاق أصلاً ليتسامح في سندها، فتدبّر. ثمّ إنّك إذا أحطت بما ذكرنا من الصور، فعليك بالتأمّل في سائر الموارد والصور واستخراج حكمها ممّا ذكرنا. ولا يخفى: أنّ ما ذكرناه في حمل المطلق على المقيّد، إنّما هو على سبيل القاعدة

وعلى حسب السير الطبيعي في المسألة، ولعلّ المنتبِع يجد في بعض الموارد احتفاف الكلام بما يوجب عدم الحمل أو يوجب الحمل على خلاف ما قرّرناه، والله الهادي إلى سواء السبيل.

إلى هنا تمّ ما أفاده أستاذنا المعظم مركز دائرة التحقيق والتدقيق سيّدنا المعزّز الحاجّ السيّد روح الله الموسوي الخميني - دام ظلّه الوارف - في مباحث الألفاظ، وكان الفراغ منه يوم الأربعاء / ٢٨ ربيع الثاني / ١٣٨١ هجرية قمرية.

وقد فرغت من تحريره ليلة الاثنين / التاسع من رجب المرجّب / سنة ١٣٨١ هجرية قمرية، وقد مضى من الليل أكثر من خمس ساعات ونصف ساعة في قم المحمية، عش آل محمّد، وحرّم أهل البيت عليهم السلام فله الحمد والشكر.

اللهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى، واحشرنا في زمرة من قال: «لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله، وعليّ وأولاده المعصومون حجج الله». كتبه بيمناه الدائرة السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي عفي عنه وعن والديه. وكان تأريخ الفراغ من تحريره للمرّة الثانية - لإعداده للطبع - يوم الخميس / الثامن جمادى الثانية / ١٤٢٤ هجرية قمرية.

### توضيح و تقدير

هذا الذي بين يدي القارئ الكريم، أحد أجزاء موسوعتنا «جواهر الأصول» وهو حصيلة ما أفاده سماحة الأستاذ نائب الإمام عليّ السبزواري الإمام الخميني قدس سره في مباحث الألفاظ، وهي تقرير ما أفاده قدس سره في الدورة الأخيرة، وقد أضاف قدس سره إليها بعض المطالب والأنظار والآراء التي لم يتعرّض لها فيما قبل، وربما أسقط منها بعض ما أفاده سابقاً.

ثمّ إنّه ربما فات منّي بعض ما ألقاه في مجلس الدرس، وربما لم أحضر البحث، ولكن حرصاً على ضبط جميع ما أفاده سماحته في مباحث الألفاظ وتنمياً للفائدة، لذا استفدت أحياناً من «مناهج الوصول» أو بعض تقارير مباحث سماحة الأستاذ، خصوصاً من تقارير بعض أصدقائنا الذي هو من أعيان تلامذة سماحة الأستاذ دامت بركاته، شكر الله مساعيهم الجميلة، فصارت - بحمد الله - موسوعتنا هذه صحيحة كاملة لما أفاده سماحة الأستاذ في مباحث الألفاظ، موضحةً لما أفاده، وشارحةً لمراداته ببيان سلس، وعبارات وألفاظ واضحة الدلالة، سهلة التناول لرؤاد الحقيقة وطلبة الحوزات العلمية؛ ليسهل اقتباسهم من أنواره، ولئلا يصعب عليهم الاستفادة من بركاته.

أسأل الله التوفيق لتحرير ما أفاده في سائر المباحث الأصولية التي هي أهمّ المسائل الأصولية .

وفي الختام أودّ أن أتقدّم بجزيل شكري للمؤسسة المحترمة التي أخذت على عاتقها طبع التراث الفكري للإمام الخميني فرع قم المقدّسة، كما أشكر لجنة التحقيق والتصحيح، حيث أتعبوا أنفسهم الشريفة وبذلوا جهودهم في سبيل تصحيح وتنظيم المتن، وتخراج الآيات المباركات والأحاديث الشريفة المرويّة وعزوها إلى مصادرها، وتخراج أقوال العلماء من منابعها، والإشارة إلى ترجمة العلماء المذكورين في هذه الموسوعة، وإظهار الموسوعة بهذه الصورة الرائعة الهيئة الحسنة، فشكر الله مساعيهم الجميلة، ووفقهم لما يحبّ ويرضى بجرمة محمّد وآله الطاهرين .

قم المقدّسة

محمّد حسن المرتضوي النكرودي



## فهرس المحتويات

### المقصد الثاني : في النواهي

وفيه مباحث :

- المبحث الأول : في حقيقة النهي ..... ٩
- المبحث الثاني : في سرّ الفرق بين مقتضى الأمر والنهي ..... ١٢
- حكم النهي بالنسبة إلى الأفراد الطولية ..... ١٧
- المبحث الثالث : في اجتماع الأمر والنهي ..... ٢٣
- تنقيح البحث يقتضي تمهيد أمور :
- الأمر الأول : في عنوان البحث ..... ٢٣
- الأمر الثاني : في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة أو المعاملة ..... ٢٨
- الأمر الثالث : في كون المسألة أصولية ..... ٢٩
- الأمر الرابع : في عدم اعتبار وجود المندوحة ..... ٣٨
- الأمر الخامس : في جريان النزاع حتّى مع تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد ..... ٤٢
- صحّة النزاع في هذه المسألة على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع ..... ٤٥
- كلام المحقّق النائيني رحمته الله في المقام ونقده ..... ٤٦
- الأمر السادس : في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط في المجمع ..... ٤٧
- الأمر السابع : في ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز ..... ٥٢

- ٥٣ ..... ذهاب المحقق النائيني إلى أنّ الصلاة في الدار المغصوبة مركّب انضمامي
- ٥٩ ..... الأمر الثامن: في ثمرة بحث الاجتماع على القول بالامتناع
- ٦١ ..... كلام المحققين الخراساني والنائيني ونقده
- ٦٤ ..... الأمر التاسع: في تحديد العناوين التي يجري النزاع فيها وشروطها
- ٧١ ..... التحقيق جواز اجتماع الأمر والنهي
- تقريب ذلك يتوقّف على أمور:
- ٧١ ..... الأمر الأوّل: في صور متعلّق الأمر والنهي
- ٧٣ ..... الأمر الثاني: في معنى الإطلاق المقابل للتقييد
- ٧٥ ..... الأمر الثالث: في عدم حكاية الماهية اللا بشرط عمّا يتحد معها خارجاً
- ٧٦ ..... الأمر الرابع: في المراد بمتعلّقات الأحكام
- ٨١ ..... تبين قول المختار
- ٨٢ ..... عدم ابتناء الجواز على التركيب الانضمامي
- ٨٣ ..... اختيار جواز الاجتماع ولو لم نقل بالخطابات القانونية
- ٨٣ ..... دفع الإشكالات الواردة على القول بجواز الاجتماع
- ٨٥ ..... إشكال اجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض
- ٨٩ ..... حول تفريق المحقق النائيني رحمته بين ذاته تعالى وبين سائر البسائط
- ٩٠ ..... إشكال اجتماع المصلحة والمفسدة
- ٩٢ ..... إشكال اتحاد المقرّب والمبعد
- ٩٣ ..... تأييد المختار بالأمثلة العرفية
- ٩٤ ..... عدم الفرق في القول بالجواز بين كون الأحكام متضادّة أو متخالفة
- ٩٥ ..... عدم تضادّ الأحكام الخمسة

- ٩٩ ..... تزييف بعض أدلة المجوزين
- ١٠١ ..... تذييل: في حكم العبادات المكروهة
- ١٠١ ..... توجيه المحقق النائيني في المقام
- ١١١ ..... توجيه الشيخين الأنصاري والخراساني لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر
- ١١٣ ..... مختارنا في مقام توجيهه
- ١١٤ ..... خاتمة: في حكم التوسط في الأرض الغصبية والصلاة في الدار المغصوبة
- الكلام فيها يقع في موردين:
- ١١٤ ..... المورد الأول: في التوسط في الأرض الغصبية
- ١١٥ ..... المختار كون الخروج منهياً عنه فعلاً وغير مأمور به
- ١١٥ ..... عدم كون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً
- مطلبان للمحقق النائيني:
- ١٢١ ..... المطلب الأول: في شمول الخطاب للممتنع والكفار والعصاة
- ١٢٤ ..... المطلب الثاني: في عدم كون الخروج من الدار المغصوبة محبوباً ومطلوباً
- ١٢٧ ..... مقال الشيخ في كون الخروج من الدار المغصوبة واجباً والمناقشة فيه
- ١٢٩ ..... مقال أبي هاشم وصاحب الفصول
- ١٣١ ..... مقال المحقق النائيني
- ١٣٦ ..... المورد الثاني: في حكم الصلاة في الدار المغصوبة
- ١٣٩ ..... المبحث الرابع: في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد، أم لا؟
- تقدم مطالب لتنقيح البحث:
- ١٣٩ ..... المطلب الأول: في عنوان البحث
- ١٤٠ ..... المطلب الثاني: في أنّ المسألة ليست عقلية محضة ولا لفظية كذلك

- المطلب الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع ..... ١٤١
- المطلب الرابع: في عدم اختصاص الفساد بالفساد الناشئ عن قصور المقتضي ..... ١٤١
- المطلب الخامس: في كون المسألة مسألة أصولية ..... ١٤٣
- المطلب السادس: في أنّ محطّ البحث جميع النواهي ..... ١٤٣
- المطلب السابع: في المراد بالعبادة أو المعاملة في المقام ..... ١٤٤
- المطلب الثامن: في حكم مساوقة الصّحة والفساد للتمام والنقص ..... ١٤٥
- المطلب التاسع: في عدم مجعولية الصّحة والفساد ..... ١٥٠
- حول كلام المحقّق الخراساني رحمته في المقام ..... ١٥٢
- توهم تطرّق الجعل إلى الصّحة والفساد الظاهريين ودفعه ..... ١٥٣
- المطلب العاشر: في مقتضى الأصل في المسألة ..... ١٥٥
- فالكلام يقع في موردين:
- المورد الأوّل: في مقتضى الأصل في المسألة الأصولية ..... ١٥٥
- المورد الثاني: في مقتضى الأصل في المسألة الفرعية ..... ١٥٧
- التحقيق في هذه المسألة ..... ١٥٨
- يقع الكلام في مقامين:
- المقام الأوّل: في اقتضاء النهي فساد متعلّقه وعدمه ..... ١٥٩
- وفيه مبحثان:
- المبحث الأوّل: فيما إذا لم يحرز حال النهي في المقام ..... ١٥٩
- فيه جهتان:
- الجهة الأولى: في حكم المعاملة والعبادة ..... ١٥٩
- الجهة الثانية: في حكم المتعلّق مع عدم كشف فساده من تعلق النهي ..... ١٦٢

١٦٣	المبحث الثاني: فيما إذا أحرز حال النهي في المقام
	فيه جهتان:
١٦٣	الجهة الأولى: في حكم النهي المتعلق بالعبادة
١٦٧	الجهة الثانية: في حكم النهي المتعلق بالمعاملة
	يقع الكلام في موردين:
١٧١	المورد الأول: ما إذا أحرز متعلق النهي
١٧٤	المورد الثاني: فيما إذا لم يحرز متعلق النهي
١٧٥	الروايات التي يستدل بها على فساد المعاملة المنهي عنها
١٨٣	حول دعوى أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة
١٩٠	المقام الثاني: في حكم نفس العبادة إذا تعلق النهي بجزئها أو شرطها أو وصفها
١٩١	حكم تعلق النهي بالجزء
١٩٢	حكم تعلق النهي بالوصف
١٩٥	حكم تعلق النهي بالشرط

### المقصد الثالث: في المفهوم

وفيه مقدمة ومباحث:

١٩٩	المقدمة
	وفيه أمور:
١٩٩	الأمر الأول: في تعريف المفهوم
٢٠٠	كلام المحقق النائيني <small>عليه السلام</small> في المقام ونقده
٢٠٢	حول ما نسبه بعض الأعاظم إلى قدماء الأصحاب في المقام

- الأمر الثاني: في أنّ المفهوم هل هو من صفات الدلالة أو المدلول؟ ..... ٢٠٥
- الأمر الثالث: في أنّ النزاع في المفهوم صغروي أو كبروي ..... ٢٠٦
- الأمر الرابع: في المراد من المفهوم ..... ٢٠٨
- يقع الكلام في مباحث:
- المبحث الأوّل: في مفهوم الشرط ..... ٢٠٩
- الوجوه التي يستدلّ بها لإثبات العلية المنحصرة من القضية الشرطية ..... ٢١٢
- توجيهان عقليان لاستفادة المفهوم ودفعهما ..... ٢٢٠
- ينبغي التنبيه على أمور:
- الأمر الأوّل: في شمول محلّ النزاع لما إذا كان الجزاء معنى حرفياً ..... ٢٢٦
- الأمر الثاني: في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء ..... ٢٣٣
- تنقيح البحث يستدعي التكلّم في مقامين:
- المقام الأوّل: في أنّ التعارض أولاً وبالذات بين المنطوقين ..... ٢٣٣
- المقام الثاني: في علاج التعارض بين الجملتين ..... ٢٣٥
- تذنيب: حول نفي الدليلين للثالث ..... ٢٤٠
- الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسبّبات ..... ٢٤١
- يتمّ الكلام في ضمن مقدمات:
- المقدّمة الأولى: في تحرير محطّ النزاع ..... ٢٤١
- المقدّمة الثانية: في المراد من تداخل الأسباب والمسبّبات ..... ٢٤٢
- المقدّمة الثالثة: في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكثّر ..... ٢٤٤
- المقدّمة الرابعة: في إمكان تداخل الأسباب ..... ٢٤٦
- المقدّمة الخامسة: في أنحاء تعدّد الشرط ..... ٢٥٢

تنقيح المقال يستدعي البحث في مقامين :

- المقام الأول: في حكم ما إذا تعددت الأسباب نوعاً ..... ٢٥٢
- بيان المقدمات الثلاثة من الشيخ الأعظم لتوجيه عدم التداخل ..... ٢٥٣
- حول المقدمة الأولى التي ذكرها الشيخ الأعظم ..... ٢٥٤
- تزييف الوجوه التي ذكرت لعدم التداخل ..... ٢٥٨
- التوجيه المقبول لعدم التداخل ..... ٢٦٦
- حول المقدمة الثانية التي ذكرها الشيخ الأعظم ..... ٢٦٨
- إيقاظ: في الفرق بين التأكيد في المقام وسائر الموارد ..... ٢٧٠
- حول الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم لتحكيم المقدمة الثانية ..... ٢٧١
- حول المقدمة الثالثة التي ذكرها الشيخ الأعظم (تداخل المسببات) ..... ٢٧٤
- يقع الكلام في جهتين:
- الجهة الأولى: في إمكان تداخل المسببات ثبوتاً ..... ٢٧٥
- الجهة الثانية: فيما هو مقتضى القاعدة في مقام الإثبات ..... ٢٧٧
- المقام الثاني: في حكم ما إذا تعددت الأسباب شخصاً لا نوعاً ..... ٢٧٨
- الأمر الرابع: في اختلاف العلمين في استفادة المفهوم من العام الاستغراقي ..... ٢٨٠
- المبحث الثاني: في مفهوم الوصف ..... ٢٨٥
- ينبغي تقديم أمرين لتحرير محطّ البحث:
- الأمر الأول: في بيان شمول النزاع للوصف غير المعتمد ..... ٢٨٥
- الأمر الثاني: في شمول النزاع للوصف الأخصّ المطلق والأعمّ من وجه ..... ٢٨٨
- التحقيق عدم ثبوت مفهوم الوصف ..... ٢٩٠
- المبحث الثالث: في مفهوم الغاية ..... ٢٩٥

والكلام فيه يقع في مقامين :

- المقام الأوّل حول ارتفاع الحكم المغيّب عمّا بعد الغاية ..... ٢٩٥
- المقام الثاني في أنّ الغاية داخلة في المغيّب أم لا ..... ٣٠٣
- عدم معقولية دخول غاية الحكم في المغيّب ..... ٣٠٥
- المختار عدم دخول الغاية في المغيّب مطلقاً ..... ٣٠٧
- المبحث الرابع : في مفهوم الاستثناء ..... ٣٠٩
- حول الاستدلال بكلمة التوحيد على مفهوم الحصر ..... ٣١١
- إشكال كلمة التوحيد ودفعه ..... ٣١٢

### المقصد الرابع : في العامّ والخاصّ

وفيه مقدّمة ومباحث :

- المقدّمة ..... ٣١٩
- في بيان أمور :
- الأمر الأوّل : في تعريف العامّ ..... ٣١٩
- فيما تحكي عنه أسماء الطبائع ..... ٣١٩
- حول مختار المحقّق النائيني رحمته في المقام ..... ٣٢٣
- الأمر الثاني : في الفرق بين العامّ والمطلق ..... ٣٢٩
- الأمر الثالث : في احتياج المقيد - كالمطلق - إلى مقدّمات الحكمة ..... ٣٣١
- الأمر الرابع : في استغناء العامّ في الدلالة على العموم عن مقدّمات الحكمة ..... ٣٣٢
- الأمر الخامس : في تقسيمات العامّ والمطلق ..... ٣٣٨
- أقسام العامّ ..... ٣٣٨



- أقسام المطلق ..... ٣٤٠
- الأمر السادس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم ..... ٣٤٥
- حكم دوران الأمر بين العموم الاستغراقي والمجموعي ..... ٣٤٨
- المبحث الأوّل: في حجّية العامّ المخصّص في الباقي ..... ٣٥١
- مختارنا في عدم مجازية العامّ المخصّص ..... ٣٥٣
- توجيه آخر لعدم مجازية العامّ المخصّص وتزييفه ..... ٣٥٦
- المبحث الثاني: في تخصيص العامّ بالمخصّص المجمل ..... ٣٦٥
- فالكلام يقع في موارد:
- المورد الأوّل: في المخصّص اللفظي المتّصل المجمل من حيث المفهوم ..... ٣٦٥
- المورد الثاني: في المخصّص اللفظي المنفصل المجمل من حيث المفهوم ..... ٣٦٧
- المورد الثالث: في المخصّص اللفظي المتصل أو المنفصل المجمل بحسب المصادق ..... ٣٧٠
- حكم الشبهة المصدقية للمخصّص المتصل المبيّن ..... ٣٧٠
- حكم الشبهة المصدقية للمخصّص المنفصل المبيّن ..... ٣٧١
- سرّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية للمخصّص المنفصل المرّدّ مفهوماً ..... ٣٧٦
- تقريب لعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية ورده ..... ٣٧٨
- تقريب آخر لجواز التمسك في الشبهة المصدقية للمخصّص ودفعه ..... ٣٨١
- المورد الرابع: في المخصّص اللبّي ..... ٣٨٦
- حول كلام الشيخ الأعظم عليه السلام في المقام ..... ٣٨٧
- مختارنا في المقام ..... ٣٨٩
- الأقوال في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي وتزييفها ..... ٣٩٠
- حول كلام المحقّق الأصفهاني في المقام ..... ٣٩٢

## تنبيهات :

- ٣٩٦ ..... التنبيه الأول: في إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصداقية
- ٣٩٧ ..... مستند عدم جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام وتزييفه
- ٤٠١ ..... مستند جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام وتزييفه
- ٤٠٣ ..... التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام
- بيان الحق يتوقف على مقدمات:
- ٤٠٤ ..... المقدمة الأولى: فيما اشتهر من أن القضايا برمتها مشتملة على النسبة
- ٤٠٨ ..... المقدمة الثالثة: في القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع
- ٤٠٩ ..... المقدمة الرابعة: في لزوم كون موضوع الحكم مفرداً أو في حكم المفرد
- ٤١١ ..... المقدمة الخامسة: في اعتبارات موضوع العام المخصّص
- ٤١٧ ..... ذكر وإرشاد: حول ما أفاده العلامة الحائري في المقام
- ٤١٨ ..... تفصيل المحقق النائيني في المقام ودفعه
- ٤٢٤ ..... التنبيه الثاني: في التمسك بعمومات النذر و أمثاله لكشف حال الفرد
- ٤٢٦ ..... التنبيه الثالث: في التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص والتخصّص
- ٤٢٧ ..... مختارنا في المقام
- ٤٢٨ ..... مختار المحقق العراقي رحمته ونقده
- ٤٣٠ ..... التنبيه الرابع: في التمسك بالعام إذا كان المخصّص مجملاً
- ٤٣٢ ..... المبحث الثالث: جواز التمسك بالعام أو المطلق أو الظاهر أو إجراء الأصل قبل الفحص
- ٤٣٤ ..... الاستدلال على لزوم الفحص بمعرضية العام للتخصيص
- ٤٣٧ ..... حول كلام المحقق النائيني رحمته في المقام
- ٤٣٩ ..... حول الاستدلال للزوم الفحص بالعلم الإجمالي

- ٤٤٤ ..... تذييب: في مقدار الفحص
- ٤٤٦ ..... المبحث الرابع: في عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين
- الكلام فيه يقع في موارد:
- ٤٤٦ ..... المورد الأول: في تحديد مصبّ النزاع
- ٤٤٧ ..... المورد الثاني: عموم البحث للتكاليف غير المصدّرة بأداة الخطاب والنداء
- ٤٤٩ ..... المورد الثالث: في القضية الحقيقية والخارجية والفرق بينهما
- ٤٥٢ ..... إشكالا عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين وجوابهما
- ٤٥٢ ..... التحقيق في جواب الإشكال الأول
- ٤٥٤ ..... التحقيق في جواب الإشكال الثاني
- ٤٥٦ ..... تنمّة: في ثمرّة النزاع
- ٤٦٢ ..... المبحث الخامس: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٤٦٢ ..... تحديد محطّ البحث في المقام
- ٤٦٤ ..... بيان مختارنا وأنّه التفصيل
- ٤٦٩ ..... المبحث السادس: في تخصيص العامّ بالمفهوم
- وفيه مقامان:
- ٤٦٩ ..... المقام الأول: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق
- ٤٧٠ ..... المورد الأول: في تفسير المفهوم الموافق
- ٤٧٢ ..... المورد الثاني: في حكم هذه الأقسام
- ٤٧٦ ..... المقام الثاني: في مفهوم المخالفة
- ٤٧٦ ..... تحديد محلّ النزاع
- ٤٧٩ ..... مختارنا في المقام

- ٤٨٠ ..... تفصيل المحقق النائيني في المقام وما يرد عليه .
- ٤٨٣ ..... المبحث السابع: في الاستثناء المتعقب للجمل .
- ٤٨٤ ..... في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ثبوتاً .
- ٤٨٦ ..... في حال رجوع الاستثناء إثباتاً واستظهاراً .
- ٤٨٩ ..... تذييب: في التمسك بالأصل العملي في المقام عند الشك والإجمال .
- ٤٩١ ..... المبحث الثامن: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص .
- فيه مقامان:

- ٤٩١ ..... المقام الأول: في ماهية النسخ والتخصيص ثبوتاً وبيان إمكانهما .
- ٤٩٢ ..... ما يعتبر في صحة النسخ .
- ٤٩٨ ..... المقام الثاني: في مقام الإثبات والاستظهار .
- ٥٠٠ ..... إيقاظ: في موقف حال ما ورد عن أئمة أهل البيت المخالف للكتاب والسنة .
- ٥٠٤ ..... المبحث التاسع: في تخصيص العام أو المطلق الكتابي بخبر الواحد .
- ٥٠٥ ..... حول ما يستدل به على جواز التخصيص والتقييد .
- ٥٠٩ ..... حول ما يستدل به على عدم جواز التخصيص أو التقييد .

### المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

وفيه مباحث:

- ٥١٣ ..... المبحث الأول: في ماهيتهما .
- ٥١٥ ..... حول المراد بقولهم: «شائع في جنسه» .
- ٥١٧ ..... بيان النسبة بين الإطلاق والتقييد .
- ٥١٩ ..... المبحث الثاني: حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق .
- ٥٢٠ ..... اسم الجنس .

٥٢٣	أقسام الماهية.....
٥٣٠	علم الجنس .....
٥٣٣	المفرد المحلّى باللام.....
٥٣٤	النكرة .....
٥٣٦	المبحث الثالث: في مقدّمات الحكمة .....
٥٣٧	حول ما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق .....
	تذييلات:
٥٤١	الأوّل: في عدم انخرام الإطلاق بعد ورود التقييد .....
٥٤٣	الثاني: في التمسك بالإطلاق لنفي القيود في محيط التقنين .....
٥٤٣	الثالث: في بيان مقتضى الأصل العقلائي عند الشكّ في مقام البيان .....
٥٤٦	المبحث الرابع: في حمل المطلق على المقيد .....
٥٤٦	صور المطلق والمقيد.....
	ينبغي الإشارة إلى أمرين:
٥٤٧	الأمر الأوّل: في تحديد محطّ البحث في المقام .....
٥٥٢	الأمر الثاني: في اختصاص حمل المطلق على المقيد بصورة التنافي .....
٥٥٣	أحكام صور حمل المطلق على المقيد.....
٥٥٣	حكم الإطلاق والتقييد فيما إذا كان الحكم فيهما تكليفيّاً .....
٥٦١	ذكر وتعقيب: حول كلام المحقّق النائيني <small>رحمته</small> في المقام .....
٥٦٤	حكم الإطلاق والتقييد في الأحكام الوضعية .....
٥٦٤	حكم الإطلاق والتقييد في الأحكام غير الإلزامية .....
٥٦٧	توضيح وتقدير.....
٥٦٩	فهرس المحتويات.....