

المَبَاحِثُ الْأَصُولِيَّةُ
الجزء السادس

المبانيح الأصيلية

هذه هي موضوعاتنا
لستوعب أحدث ما وصل إلينا
من الأهرام والنظريات العبادية
باسألوا بالبحر كجنت كبيرة من الدفن والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد اسحاق الفياض دام ظلها

الجزء السادس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقتضاء النهي للفساد

فيه مسألتان:

الأولى: إنَّ النهي المتعلّق بالعبادات هل يقتضي فسادها؟

الثانية: إنَّ النهي المتعلق بالمعاملات هل يقتضي فسادها؟

أما الكلام في المسألة الأولى فيقع من جهات:

الجهة الأولى: إن اقتضاء النهي المولوي المتعلّق بالعبادات فسادها، يرتكز على

أحد ركائز ثلاث:

الركيزة الأولى: إنَّ النهي عن حصة خاصة من العبادة مانع عن انطباقها عليها

في الخارج، يوجب تقييدها بغيرها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً

للوّاجب، والمحبوب للمبغوض والمراد للمكروه، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد

المحرم لم ينطبق الواجب عليه، ومع عدم الانطباق حكم بالفساد، فإن الصحة

متزعة من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج.

الركيزة الثانية: إنَّ الحصة المنهي عنها من العبادة مبغوضة للمولى فلا يمكن

التقرّب بها لاستحالة التقرّب بالمبغوض والمكروه، فلهذا تقع الحصة فاسدة لكونها

فاقدة لما هو المقوم للعبادة وهو قصد القربة.

الركيزة الثالثة: استقلال العقل بقبح الإتيان بالحصة المحرّمة فعلياً وفاعلياً

باعتبار أن الإتيان بها إثمٌ ومعصيةٌ ويوجب استحقاق الإدانة والعقوبة، هذا.

ثم إن النتائج التي تنجم من هذه الركائز الثلاث تختلف باختلاف صيغها،

بيان ذلك: أما النتيجة التي تنجم من الركيزة الأولى فهي لا تختص بالواجبات

العبادية بل تشمل الواجبات التوصلية أيضاً لأن الحرمة إذا تعلقت بحصة خاصة من الواجب كانت مانعة عن إطلاقه وتوجب تقييده بغيرها في مرحلة الصدق والانطباق، على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض للمحبوب لاستحالة اجتماع المفسدة والمصلحة والإرادة والكرهية والحبّ والبغض في شي واحد، ولا فرق في ذلك بين الواجب التعبدي والواجب التوصلّي، فكما أن الأوّل لا ينطبق على الحرام فكذلك الثاني، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، إنّ النهي المولوي التحريمي المتعلّق بالحصة لا يدل على إنّ الحصة مانعة عن الصلاة وعدمها قيد لها في مرحلة الجعل، بمعنى أن الواجب هو حصة خاصة منها وهي المقيّدة بعدم هذه الحصة، بل يدل على حرمتها ومبغوضيتها واشتمالها على المفسدة بدون أن يدلّ على تقييد الواجب بعدمها في مرحلة الجعل والاعتبار، ولهذا يكون المانع عن انطباق الواجب عليها في مرحلة الامثال والتطبيق نفس الحرمة والمبغوضية دون الحصة، وهذا بخلاف النهي الغيري في أبواب العبادات والمعاملات كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فإنه ظاهر في الإرشاد إلى مانعية لبس ما لا يؤكل في الصلاة، وتقييدها بعدمه في مرحلة الجعل والاعتبار، بمعنى ان الصلاة الواجبة في الشريعة المقدسة إنّما هي حصة خاصة منها، وهي المقيّدة بعدم لبس ما لا يؤكل، وهذا التقييد ثابت مطلقاً حتى في حال عجز المكلف عنه إذا كان دليلاً مطلقاً، غاية الأمر أنّ وجوب المقيّد به يسقط لدى العجز عنه، ولا يعقل بقاؤه وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، وأمّا وجوب الفاقد له فهو بحاجة إلى دليل، وقد دلّ الدليل عليه في باب الصلاة.

ومن هنا يظهر الفرق بين مانعية ما لا يؤكل ونحوه ومانعية الحرمة، فإن معنى مانعية الأول أن عدمه قيد للواجب من حين الجعل، وأن الواجب من هذا الحين هو

حصّة خاصة منه وهي المقيّدة بهذا القيد، وهذا بخلاف مانعية الحرمة فإنها بمعنى منع الحرمة بنفسها عن انطباق الواجب على متعلّقها، وهو الحصّة بدون الدلالة على تقييده بغيرها في مرحلة الجعل، ولهذا لا تعقل مانعية الحرمة مطلقاً حتى في حال العجز عنها، بل هي تدور مدارها وجوداً وعدمًا، بينما مانعية لبس ما لا يؤكل ثابتة مطلقاً حتى في فرض عدم التمكن من تركه في الصلاة إذا كان دليلها مطلقاً.

فالنّتيجة: إن الفرق بين القسمين من المانع متمثّل في ثلاث نقاط:

الأولى: إن المانع في النهي الإرشادي هو المنهيّ عنه بينما يكون المانع في النهي المولوي نفس النهي دون المنهيّ عنه.

الثانية: إن معنى المانع في الأول هو تقييد الواجب بعدمه جعلاً وتشريعاً، بينما يكون معناه في الثاني المنع عن انطباق الواجب على الحصّة المحرّمة بدون الدلالة على التقييد بعدمها.

الثالثة: إنّ لا محذور في ثبوت مانعية الأول مطلقاً حتى في حال العجز عنه وتعذّر تركه، بينما لا يعقل مانعية الثاني إلّا في حال تمكّن المكلف منه لا مطلقاً. والخلاصة: إن نتيجة الركيزة الأولى عامة تشمل بعمومها التوصيليات أيضاً ولا تختص بالعبادات فقط.

وأما النتيجة التي تنجم من الركيزة الثانية فهي تختصّ بالعبادات ولا تشمل التوصيليات، حيث إن قصد القربة غير معتبر في صحتها وإنما يعتبر في صحة العبادات فحسب، وأيضاً تختص بصورة العلم بالحرمة أو ما بحكمه ولا تعمّ صورة جهل المكلف بها إذا كان جهله مركباً بأن يكون غافلاً عن حرمتها نهائياً أو بسيطاً شريطة أن يكون معذوراً، فإنه في هاتين الحالتين يتمكّن من أن يقصد التقرب بالأتیان بها على أساس أنها حصّة من العبادة الواجبة ومصداق لها وهي تنطبق

عليها.

وأما النتيجة التي تنجم من الركيزة الثالثة فهي متمثلة في أمور:
الأول: أن النتيجة مختصة بالحرمة المتعلقة بحصة خاصة من العبادة.
الثاني: أن تكون الحرمة حرمة نفسية لا غيرية.

الثالث: أن تكون منجزة على أساس أن الحرمة إذا لم تكن منجزة لم تكن موضوعاً للادانة والعقوبة، وكذلك إذا كانت غيرية، فإن الحرمة الغيرية كالوجوب الغيري لم تكن قابلة للتنجّز حتى تكون مركزاً لحق الطاعة والمعصية، هذا كلّ في النتائج المترتبة على هذه الركائز إجمالاً، وبعد ذلك يقع الكلام في تحليل هذه الركائز وتفصيلها.

أما الركيزة الأولى، فقد يقال إنّ الحرمة المتعلقة بحصة خاصة من العبادة تقيد إطلاق دليلها بغير هذه الحصة، بدعوى أن مقتضى إطلاق دليلها هو ترخيص المكلف في تطبيقها على أي فرد من أفرادها في الخارج وحصة ومن حصصها فيه شاء وأراد، ومن الواضح أن هذا الترخيص لا يجتمع مع حرمة الحصة أو الفرد، إذ لا يمكن أن يكون فرد واحد مجعاً لهما معاً لاستحالة اجتماعهما على شيء واحد وجوداً وماهية في الخارج.

ولكن سوف يأتي أن هذه الدعوى غير صحيحة، فإن مدلول الإطلاق ليس هو الترخيص في التطبيق حتى لا يجتمع مع الحرمة، هذا كلّ فيما إذا كانت الحرمة نفسية.

وأما إذا كانت غيرية كما إذا فرض كون الواجب مقدمة لترك واجب أهم أو ملازماً لتركه كالصلاة في المسجد مثلاً إذا كانت مزاحمة لوجوب إزالة النجاسة عنه في الوقت المتّسع، فإن النهي المتعلق بها بناءً على القول بوجوب المقدمة نهى غيري،

وهل هذا النهي الغيري يقتضي تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاة بغير هذه الحصة المزاحمة المنهي عنها أو لا؟

والجواب: إن فيه قولين، فذهب المحقق النائيني رحمته إلى القول الأول على أساس ما بنى عليه من أن اشتراط التكليف بالقدرة إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي، لا بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقد أفاد في وجه ذلك: أن الغرض من الخطاب الشرعي هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وبعثه وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح أن ذلك يتطلب كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة، وإلا فلا يعقل أن يكون الخطاب داعياً ومحركاً له، بدهاة أن متعلقه لو لم يكن مقدوراً لم يعقل كونه باعثاً ومحركاً نحو امتثاله، ولم يعقل أن يكون غرض المولى من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان به، لاستحالة البعث والتحريك نحو الممتنع.

ولا فرق في ذلك بين القول بمسألة التحسين والتقييح العقليين والقول بعدم هذه المسألة، لأن اقتضاء التكليف كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة لا يبتني على تلك المسألة، ولهذا لا تظهر الثمرة بين القولين في المسألة المذكورة على مسلكه رحمته في باب اعتبار القدرة في متعلق التكليف، نعم تظهر الثمرة بينهما فيها على مسلك المشهور في هذا الباب، وهو أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل، بملاك قبح تكليف العاجز، فإنه مبني على تلك المسألة.

وعلى هذا، فالفرد المزاحم بما أنه غير مقدور شرعاً فلا محالة يكون إطلاق الواجب مقيداً بغيره، باعتبار أن متعلق الوجوب خصوص الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً^(١)، هذا.

ولنا تعليقان على ما ذكره رحمته:

التعليق الأول: إن الخطاب الشرعي لا يدل بالدلالة الوضعيّة على ان متعلقه خصوص الحصة المقدورة، ضرورة أن مدلوله الوضعي التصوري الوجوب أو الحرمة دون غيره، بل هو يدل عليه بالدلالة التصديقية، بتقريب أن الخطاب الصادر من المولى يكشف كشفاً تصديقياً عن أن غرض المولى من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الطبيعي أن ذلك يتطلب كون الفعل مقدوراً، ومنشأ الدلالة التصديقية بتمام أنواعها ظهور حال المتكلم، على أساس أن اللفظ إذا صدر عن متكلم عرفي ملتفت كان ظاهراً في أنه أراد معناه تفهيماً وجداً، ومنشأ هذا الظهور اللفظي ظهور حاله في أنه جاد في إرادة معناه وليس بها ذل ولا بممتحن، ومنشأ هذا الظهور الحالي الغلبة الخارجية النوعية.

وفي المقام منشأ ظهور الخطاب الشرعي في أن غرض المولى من ورائه جعله داعياً ومحركاً للمكلف، هو ظهور حاله في إنه قاصد له من ورائه طالما لم ينصب قرينة على الخلاف، إذ لا يحتمل أن يكون صدوره منه لغواً وجزافاً لأنه قبيح عقلاً، فكيف يعقل صدور القبح منه، وعلى هذا فلولا حكم العقل بقبح صدور اللغو والجزاف من المولى الحكيم لم يكن مانع من صدورها منه، ومع عدم المانع منه عقلاً فلا ظهور للخطاب الصادر منه في أن غرضه من ورائه بعث المكلف وتحريكه.

وإن شئت قلت: إن المولى إذا لم ينصب قرينة على أنه في مقام الامتحان أو غيره من الدواعي حكم بأنه في مقام بيان مراده الجدّي النهائي، وإلا لكان صدوره منه لغواً، وحيث إنه لا يمكن أن يكون صدوره منه كذلك، فيدور أمر الخطاب الصادر منه بين أمرين لا ثالث لهما، فإنه إن نصب قرينة على أنه في مقام الامتحان وليس في مقام الجدّ حمل كلامه عليه وإلا حمل على الجدّ ولا ثالث في البين.

وبكلمة واضحة، إن كشف خطاب المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف عن أن داعيه من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الفعل مبني على حكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة، ضرورة أنه لولا حكم العقل بذلك لم يكن خطاب المولى كاشفاً عنه.

فإذا منشأ كشف الخطاب الشرعي وظهوره التصديقي في أن المولى قد قصد من وراء خطابه دعوة المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به في الخارج ظهور حاله، ومنشأ هذا الظهور الحالي السياقي هو أن غرض المولى من وراء خطابه لو لم يكن ذلك لكان صدوره منه لغواً وجزافاً، إما من جهة أنه مجرد لقلقة اللسان أو من جهة أنه توجيه الخطاب إلى العاجز، وكلاهما قبيح يستحيل صدوره منه، فإذا الحاكم بأن غرض المولى من وراء خطابه ذلك هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز، وإلا لم يحكم العقل بذلك لأن صدور اللغو والجزاف من المولى لو كان جائزاً لم يكن خطابه ظاهراً في أنه موجه إلى القادر دون الأعم منه ومن العاجز، باعتبار أن توجيه الخطاب إلى العاجز لا يكون قبيحاً ولا مانع صدوره من المولى بعد عدم حكم العقل بقبحه.

فالنتيجة: إن التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه في عرض حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل إقتضاؤه كما ذكرناه ينتهي إلى حكم العقل بذلك على أساس أن كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، فإذا اقتضاء الخطاب كون متعلقه مقدوراً متفرع على حكم العقل به، وعليه فالدليل على ذلك إنها هو العقل دون الشرع.

ومن هنا، يظهر أنه ﷺ قد أخطأ في نقطة من نظريته وغفل عنها، لأن ما ذكره ﷺ من أن خطاب المولى يكشف كاشفاً تصديقياً عن أن غرضه منه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه مما لا شبهة فيه، ولكنه غفل عن منشأ هذا الكشف

التصديقي، لفرض أنه ليس بذاتي بل هو بحاجة إلى علة، فإن كان الكشف تصورياً فسببه الوضع، وإن كان تصديقاً فسببه ظهور حال المتكلم، وقد عرفت أن منشأ ظهور حاله في أن غرضه من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة، ولولا حكم العقل بذلك لم يكن خطابه بالآخرة كاشفاً عن أن غرضه من ورائه إيجاد الداعي في نفس المكلف وجعله محرراً له، ضرورة أنه حينئذ لا يكون قبيحاً ولا يحكم العقل بقبحه، هذا إضافة إلى أن المعلول كان يستند إلى أسبق علة وهو حكم العقل في المقام، على أساس أن ما هو بالغير لا محالة ينتهي إلى ما هو بالذات.

التعليق الثاني: مع الإغماض عما ذكرناه في التعليق الأول، وتسليم أن الخطاب الشرعي بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً إلا أن من الواضح أنه لا يقتضي أكثر من كونه مقدوراً، والفرض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وعلى هذا فالأمر المتعلق بالصلاة لا يقتضي أكثر من كونها مقدورة، ولا يتطلب أن يكون متعلقه خصوص الحصّة المقدورة، على أساس أن اقتضاء الخطاب ذلك إنما هو بملاك أنه لا يكون لغواً، ومن الواضح أن اللغوية ترتفع بها إذا كان متعلقه مقدوراً، ولا يتوقف ارتفاعها على أن يكون خصوص الحصّة المقدورة، فما ذكره عليه السلام من أن الخطاب يقتضي كون متعلقه خصوص الحصّة المقدورة، فلا يمكن المساعدة عليه.

ثم إن السيد الأستاذ عليه السلام قد ذكر وجهاً آخر لعدم اطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم بالأهم، وحاصل هذا الوجه: أن تقييد اطلاق الواجب بهذا الفرد غير محتمل بل غير معقول، فإذا كان تقييده به غير معقول كان اطلاقه أيضاً غير معقول، على أساس مذهب من يرى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، وحيث إن تقييد اطلاق الواجب كالصلاة

مثلاً بالفرد المزاحم مستحيل، فإطلاقه أيضاً مستحيل^(١).
ولكن هذا الوجه غير صحيح، لأن فيه خلطاً بين الإطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم والملكة الذي هو بمعنى عدم التقييد وهو معنى سلبي، والإطلاق بمعنى الشمول أي شمول الحكم للمقيد، فإن الإطلاق بهذا المعنى إيجابي وما هو محط البحث في المسألة إنما هو في الإطلاق بالمعنى الثاني، وهو أن الواجب الموسع هل يشمل بإطلاقه الفرد المزاحم أو أنه مقيد بالفرد غير المزاحم، وليس مورد البحث في تقييد إطلاقه بالفرد المزاحم لكي يقال إن تقييده به مستحيل لاستلزامه الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد، وإطلاقه بمعنى عدم تقييده أيضاً مستحيل كنتيجة طبيعية لهذا القول، بل مورد البحث في المقام إنما هو في تقييد إطلاق الواجب الموسع بالفرد غير المزاحم في مقابل إطلاقه للفرد المزاحم وشموله له الذي هو معنى إيجابي، ومن الواضح أن التقابل بينهما من تقابل التضاد وليس من تقابل العدم والملكة، لأن الإطلاق بهذا المعنى أمر وجودي كالتقييد، والتقابل إنما هو من تقابل العدم والملكة إذا كان الإطلاق عبارة عن عدم التقييد الذي هو معنى سلبي لا عبارة عن الشمول الذي هو معنى إيجابي.

فالنتيجة: إن ما أفاده السيد الأستاذ^{عليه السلام} من أن تقييد إطلاق الواجب في المقام بالفرد المزاحم مستحيل، فإطلاقه أيضاً مستحيل على ضوء ما يراه المحقق النائيني^{عليه السلام} من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة مبني على الخلط بين الإطلاق بمعنى عدم التقييد والإطلاق بمعنى الشمول وظن أن المراد من الإطلاق في المقام هو الأوّل.

قد يقال: كما قيل إن إطلاق الأمر بالواجب الموسع يدور مدار امكان الواجب المعلق، فإن قلنا بإمكانه كان الأمر به مطلقاً، وإلا فهو مقيد.

والجواب: إن إطلاقه لا يرتبط بإمكان الواجب المعلق، فإن هذا الارتباط قد نشأ من الخطأ في نقطة، وهي أن الأمر المتعلق بالواجب الموسع كالصلاة مثلاً ينحل بإنحلال حصصه وأفراده الطولية، فتكون كل حصة منه متعلقة للأمر، وعلى هذا فإذا فرض أن الحصة الأولى منه مزاحمة للواجب المضيّق، فحينئذٍ إن قلنا بإمكان الواجب المعلق كان الوجوب في زمن هذه الحصة فعلياً، ولكن متعلقه كان متأخراً وهو الحصة الثانية المتأخرة عن الأولى، فالوجوب حالي حينئذٍ والواجب استقبالي، وإن قلنا باستحالة الواجب المعلق فالوجوب والواجب كلاهما استقباليان.

وأما وجه خطأ هذه النقطة فهو أن المطلوب من الأمر المتعلق بالواجب الموسع وهو الطبيعي الجامع صرف وجوده، ولا يسري منه إلى حصصه وأفراده في الخارج لا بما هو اعتبار ولا بما له من المبادئ على تفصيل تقدّم، وخروج بعض أفراده الطولية عن كونه مقدوراً عقلاً أو شرعاً لا ينافي كون الواجب مقدوراً، لأن الواجب الجامع بين تلك الأفراد في فترة زمنية بين المبدأ والمنتهي، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا مانع من تعلق الأمر به إذ يكفي في القدرة عليه القدرة على أحد أفراده وحصصه الطولية.

مثلاً الصلاة بين فترة الزوال وفترة الغروب واجبة بنحو صرف الوجود الجامع بين أفرادها في هذه الفترة الزمنية، ولا يسري الوجوب من الجامع إليها وتكفي في القدرة على الصلاة القدرة على أحد أفرادها في تلك الفترة، فإذا فرضنا أن المكلف قادر على الصلاة في أول الوقت كفى ذلك في وجوبها عليه في الوقت وإن كان عاجزاً عنها في سائر أجزائه، وكذلك إذا كان قادراً عليها في آخر الوقت فحسب

دون سائر الأوقات، فإنه يكفي في وجوبها عليه ولا يلزم أن يكون المكلف قادراً عليها في تمام الوقت.

فالنتيجة: أن الواجب هو صرف وجود الصلاة بين مبدأ الوقت ومنتهاه، فإذا كان المكلف قادراً عليه كان وجوبها فعلياً في حقه ولا تتوقف فعليته على قدرته على تمام أفرادها من البداية إلى النهاية، وتخيل الواجب التعليقي في المقام مبني على توهم سراية الوجوب من الجامع إلى أفراده، وحيث إن الفرد المزاحم للواجب المضيّق لا يكون مقدوراً شرعاً فلا يسري الوجوب منه إليه، وعندئذٍ فإن قلنا بالواجب المعلق فالوجوب فعلي والواجب متأخر، وإن قلنا باستحالاته فكلاهما متأخر.

ومن هنا، يظهر أن معنى اطلاق وجوب الواجب الموسّع هو تعلقه بالجامع بنحو صرف الوجود، هذا كلّ في النهي التحريمي.

وأما إذا كان النهي المتعلق بحصة من العبادة تنزيهاً، فهل هو يوجب تقييد اطلاق العبادة بغيرها أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته الله إلى التفصيل في النهي المتعلق بالحصة، فإنه إن كان ناشئاً عن حزاة ومنقصة في تطبيق الطبيعي المأمور به عليها في الخارج من دون أية حزاة ومنقصة في نفس الحصة وذاتها، كان حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وهذا كالنهي عن الصلاة في الحمام ومواضع التهمة وما شاكلهما، وإن كان ناشئاً عن حزاة ومنقصة في نفس الحصة، بمعنى أنها بذاتها مشتملة على مفسدة غير ملزمة ومتعلقة للكراهة لم يكن حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض.

وعلى هذا، فإن كان النهي المتعلق بحصة من العبادة من قبيل الأول فهو لا يوجب تقييد اطلاق العبادة بغيرها إذ لا مانع من تطبيقها عليها لأنها كغيرها في

الوفاء بالغرض، وإن كان من قبيل الثاني فهو يوجب تقييد اطلاقها بغيرها لا محالة، على أساس أن المبعوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب ومتحدداً معه في الخارج وجوداً وماهيةً، والمكروه مصداقاً للمراد ومتحدداً معه فيه كذلك، والمشتمل على المصلحة لا يعقل انطباقه على ما فيه المفسدة واتحاده معه وجوداً وماهيةً، فلذلك لا بد من تقييد اطلاقها بغير هذه الحصة المنهي عنها^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن الأمر المتعلق بالعبادة كالصلاة مثلاً أمر واحد شخصي متعلق بصرف طبيعة الصلاة ولا يسري منها إلى أفرادها وحصصها بأنحاء من الأوامر المشروطة حتى يقال إن الأمر لا يجتمع مع النهي في شيء واحد وإن كان الأمر مشروطاً، ضرورة أن الحب لا يعقل أن يجتمع مع البغض والإرادة مع الكراهة فيه وإن كان الأول مشروطاً، وذلك لأن سراية الأمر من متعلقه وهو الجامع إلى أفراده بأنحاء من الأوامر المشروطة قهراً غير معقولة، لأن الأمر مجرد اعتبار من الشارع مباشرة ولا واقع موضوعي له ما عداه في عالم الذهن والاعتبار، ولهذا لا يعقل التسبب والتوليد فيه، بداهة أنه إنما يتصور في الأمور التكوينية التي لها واقع موضوعي في الخارج لا الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها فيه، أما السراية الجعلية فلا دليل عليها.

ودعوى : إن الوجوب المتعلق بالجامع بما هو اعتبار وإن لم يسر إلى أفراده بأنحاء من الوجوبات المشروطة إلا أنه لا مانع من الالتزام بالسراية في مرحلة المبادئ، مثلاً الإرادة المتعلقة بالواجب تسري إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطة، وكذلك الحب المتعلق به فإنه يسري إليها بأنحاء من الحب المشروطة،

وهكذا، وعلى هذا فلا يمكن أن تجتمع في الفرد المزامح الارادة مع الكراهة وإن كانت الارادة مشروطة، وكذلك الحبّ مع البغض فيه وإن كان الحبّ مشروطاً. مدفوعة: بأنه لا دليل على ذلك، وما قيل من أن اثبات ذلك بالبرهان وإن كان غير ممكن إلاّ أنه مطابق للوجدان وهذا يكفي في اثباته، لا وجه له لأن حكم الوجدان إنما يكون حجة إذا كان موافقاً للارتكاز الثابت في أعماق النفس بالفطرة والجلبة وإلاّ فلا قيمة له، ومن الواضح أن سراية الارادة من الجامع إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطة ليست كذلك، بل لعل الوجدان على العكس، فإن الارادة إذا تعلقت بصرف وجود الطبيعي الجامع بدون دخل أية خصوصية من خصوصياته الفردية أو الزمانية أو المكانية فيها لم تسر إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطة، وكذلك الحبّ إذا تعلّق به، نعم الفرد مراد ومحبوب بلحاظ وجود الجامع فيه لا بحده الفردي.

وعلى هذا، فإذا وجد الجامع في ضمن فردٍ ما كان هذا الفرد محبوباً من جهة وجود الجامع فيه لا من جهة خصوصيته الفردية، وبه ينتهي مفعول المحبوبة، فلا يكون إيجاداه في ضمن فرد آخر محبوباً ولا مراداً، هذا هو الموافق للوجدان، وإضافة إلى ذلك أننا لو قلنا بالانحلال والسراية في مرحلة المبادئ فلا بد أن نقول به في مرحلة الجعل أيضاً، مع أن الأمر في هذه المرحلة ليس كذلك، كما مرّ.

وبكلمة: إن النهي التنزيهي المتعلّق بفرد من العبادة كالصلاة تارة يكون منشؤه وجود مفسدة في الخصوصية الخارجة عن ذات الصلاة، كالخصوصية الزمانية أو المكانية أو الوضعية أو غيرها، وأخرى يكون وجود مفسدة في ذات الفرد بحده الفردي، وعلى كلا التقديرين فلا يوجب تقييد اطلاق العبادة بغير هذا الفرد: أما على الأول، فهو واضح. وأما على الثاني، فلأن النهي المتعلق بالفرد بحده الفردي

بتمام مراحلها لا ينافي الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع كذلك، أما في مرحلة المبادئ فلأن المصلحة الملزمة قائمة بالطبيعي لأنه متصف بها، والإرادة والحب كلاهما متعلق به في هذه المرحلة، وقد تقدم عدم سرايتها من الجامع إلى أفرادها بانحاء من الإرادات المشروطة والحب المشروط، والمفروض أن المفسدة قائمة بالفرد بحدّه الفردي، فإذا لا يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد في مرحلة المبادئ، وأما في مرحلة الجعل والاعتبار فالأمر متعلق بالطبيعي الجامع، والنهي متعلق بالفرد بحدّه الفردي فلا يجتمعان في شيء واحد.

وأما في مرحلة التطبيق، فلأن النهي التنزيهي بما أنه لا يمنع من انطباق الطبيعي الواجب على الفرد المنهي عنه، باعتبار أنه بنفسه يدل على ترخيص المكلف في الاتيان به فلا ينافي اطلاقه سواء أكان اطلاقه بمعنى عدم لحاظ التقييد أم كان بمعنى لحاظ عدمه، أم بمعنى عدم التقييد في مورد قابل للتقييد، فإنه لا يوجب تقييده بغير الفرد المنهي عنه.

ونتيجة ذلك: إنه لا مانع من تطبيق الواجب عليه والحكم بالصحة، لأنها منتزعة من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد المنهي عنه بالنهي التنزيهي انطبق عليه الواجب وحكم بالصحة.

بقي هنا إشكالان:

الأول: إن المأمور به وإن لم يتحد مع المنهي عنه لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار إلا أنه متحد معه في مرحلة الامتثال والتطبيق، على أساس أن وجود الفرد في الخارج عين وجود الطبيعي فيه، وعندئذ فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحبّ والبغض في شيء واحد فيه.

والجواب: إن مرحلة التطبيق والامتثال مرحلة انتهاء مفعول الواجب بتمام

مراحلته لأن مفعوله ينتهي بانتهاء مبادئه، وهي المصلحة والإرادة والحبّ وليست هذه المرحلة مرحلة الاجتماع، فإذا أتى المكلف بالفرد المنهي عنه تنزيهاً انطبق عليه الواجب ومعه انتهى مفعول الأمر بتمام مبادئه منها الإرادة والحب، فإن مفعولهما ينتهي بإيجاد المراد والمحبوب في الخارج، وبعد إيجادهما فلا إرادة ولا حبّ في نفس المولى، ومنها المصلحة فإنها مترتبة على وجوده في الخارج، وبعد وجوده فيه فلا مصلحة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المصلحة الملزمة تجتمع مع المفسدة غير الملزمة وكذلك الإرادة والحبّ الملزمتان تجتمعتان مع الكراهة والبغض غير الملزمتين، إلا أنه لا قيمة للمفسدة المغلوبة وكذلك للكراهة المغلوبة والبغض المغلوب، باعتبار إنها جميعاً من جهة مغلوبيتها لا أثر لها ولا تمنع من التقرب به والحكم بصحّته.

الثاني: إن الفرد إذا كان مرجوحاً فلا يمكن التقرب بالاتيان به حتى يحكم بصحّته.

والجواب: إن الاتيان بهذا الفرد بحده الفردي لا يمكن أن يكون بداعٍ قربي لعدم كونه محبوباً بحده ومتعلقاً للأمر، وأما الاتيان به بغرض إتيان الواجب في ضمنه وإيجاده به فهو محبوب وقابل للتقرب به.

فالنتيجة: إن الفرد بلحاظ حده الفردي لا يكون محبوباً ولا يمكن التقرب به، وبلحاظ وجود الجامع ضمنه وانطباقه عليه فهو محبوب ولا مانع من التقرب به هذا. وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أنه لا بدّ من تقييد اطلاق العبادة بغير الفرد المنهي عنه إذا كان منشأ النهي عنه وجود مفسدة غير ملزمة في نفسه وذاته، فهو مبني على القول بسراية الأمر بتمام مراحلته من الطبيعي الجامع إلى أفرادها، وفي مرحلة

الجعل إلى انحاء من الأوامر المشروطة وفي مرحلة المبادئ إلى انحاء من الإيرادات المشروطة، وهكذا، فعندئذٍ لا بد من التقييد بغيره لاستحالة اجتماع الإرادة مع الكراهة في شيء واحد وإن كانت الإرادة مشروطة.

ولكن هذا القول لا أساس له، أما سراية الوجوب من الجامع إلى أفراده بانحاء من الوجوبات المشروطة فهو غير ممكن، لأنه إن أُريد بها السراية القهرية كسراية المعلول من العلة فهي مستحيلة، لأن الوجوب بما هو اعتبار فعل اختياري للمولى صادر منه مباشرة، ولا يعقل تحققه بدون اعتباره كذلك، وفرض أنه متولد من وجوب آخر ومعلول له كتولد المعلول من العلة خلف، هذا إضافة إلى أن العلية والمعلولية لا تتصوران إلا في الأمور التكوينية الواقعية، وأما الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها فلا تتصور فيها العلية والمعلولية، كيف فإن تحققها منوط باعتبار المعبر مباشرة، ولا يتصور تولد اعتبار عن اعتبار آخر.

وإن أُريد بها السراية الجعلية بمعنى أن المولى كما جعل الوجوب للجامع كذلك جعل وجوبات متعددة بعدد أفراده المشروطة، فهي وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلا أنه لا يمكن اثباتها، لأن جعل الوجوب من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محالة يكون مبنياً على نكتة مبررة له، وعلى هذا فجعل الوجوبات المشروطة لأفراده إما أن يكون بغرض إبراز الملاك فيها أو بغرض جعلها مركزاً لحق الطاعة والإدانة، وكلا الأمرين لا معنى له في المقام:

أما الأول، فلأن الملاك في المقام قائم بالجامع، وهو مبرر لجعل الوجوب له، وأما الوجوبات المشروطة لأفراده التي ترجع إلى وجوب واحد روحاً فلا مبرر لجعلها، لفرض أنه لا ملاك في أفرادها بخصوصياتها الفردية، وإنما هو في الجامع بينها. وأما الثاني، فلأن الوجوبات المشروطة حيث إنها ترجع إلى وجوب واحد

حقيقةً وروحاً، فيكون ذلك الوجوب الواحد هو مركز حق الطاعة والإدانة، وهذا الوجوب الواحد ليس إلا وجوب الجامع دون الوجوبات المشروطة، لأنها لا تصلح أن تكون مركزاً لحق الطاعة والإدانة لعدم روح لها إلا لواحد منها، وهو لا ينطبق إلا على وجوب الجامع باعتبار أن وجوب كل فرد منه بحدّه لا يصلح لذلك، فإذا بطبيعة الحال يكون جعلها لغواً وبلا مبرر، وأما السراية في مرحلة المبادئ فهي وإن كانت ممكنة إلا أن إثباتها بالبرهان لا يمكن، وأما الوجدان فهو إنما يكون دليلاً إذا كان موافقاً للفطرة وثابتاً في أعماق النفس، والأمر في المقام ليس كذلك، إذ كثيراً ما تتعلق الإرادة بالطبيعي الجامع ويكون المراد منه صرف وجوده في الخارج، وأما سرايتها منه إلى أفرادها خاصة بنحو الإرادات المشروطة فلا يحكم بها الوجدان.

فالنتيجة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التفصيل بين تعلق النهي التنزيهي بخصوصية الفرد الخارجة عن ذاته وذاتياته وتعلقه بذات الفرد فعلى الأول لا يوجب تقييد اطلاق العبادة بغير الفرد المنهي عنه، وعلى الثاني يوجب تقييده بغيره^(١) لا يتم، هذا تمام الكلام في الركيزة الأولى .

وأما الركيزة الثانية، وهي أن الحصّة المنهيّ عنها بالنهي النفسي التحريمي مبغوضة للمولى، فلا يمكن التقرب بها فهي تامة، بداهة أن التقرب بالمبغوض غير ممكن، فمن أجل ذلك تختص هذه الركيزة بالعبادات وتمنع عن صحّتها ولا تشمل الواجبات التوصيلية.

وبكلمة واضحة، إن النهي المولوي النفسي التحريمي إذا تعلّق بحصّة من العبادة كان كاشفاً عن مبغوضيّتها واشتمالها على المفسدة الملزمة ويوجب تقييد

اطلاق العبادة بغيرها لما عرفت من أنه لا يمكن التقرب بالحرام، وكذلك الحال في المبعوض والمكروه فإنه لا يمكن التقرب بهما، فإذا لا بدّ من التقييد فإذا كان كاشفاً عن مبعوضة الحصة فلا محالة يحكم بفسادها، لأن صحة العبادة متقومة بعنصرين: الأول: أن يكون الفعل محبوباً في نفسه.

الثاني: الإتيان به بقصد القربة والداعي الإلهي، وهذان العنصران مقومان للعبادة فلا يمكن الحكم بصحتها إلا عند توفر كلا العنصرين معاً فيها، وعند انتفاء أحدهما تنتفي العبادة.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعض المحققين عليه السلام - من أن النهي المتعلق بفرد من العبادة إن كان متعلقه بنفسه مفسدة لا أن المفسدة مترتبة عليه، والأمر المترقب وجوده متعلق بنفس المصلحة لا بما هي مترتبة عليه فهو يدل على الفساد، إذ متعلق النهي إذا كان بنفسه مفسدة فلا محالة أنه ليس بنفسه مصلحة، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد مفسدة ومصلحة معاً، فإذا لم يكن مصلحة فهو مفسدة ومبعوض لا محالة فلا يكون مجزياً، وأما إذا لم يكن متعلق النهي بنفسه مفسدة بل المفسدة مترتبة عليه وكذلك متعلق الأمر، فلا يحكم بالفساد وعدم الاجزاء معللاً بأن ما تترتب عليه المفسدة لا يستحيل أن تترتب عليه المصلحة أيضاً، إذ كثير من الأفعال الخارجية تترتب عليها المفسدة والمصلحة معاً^(١) لا يمكن المساعدة عليه:

أما أولاً: إنّ افتراض أن متعلق النهي بنفسه مفسدة ومتعلق الأمر بنفسه مصلحة، وإن كان ممكناً إلا أنه خارج عما هو محل البحث في المسألة، ضرورة أن محل البحث فيها إنما هو في تعلق النهي بفرد من العبادات باعتبار أنه مشتمل على المفسدة

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١١٧-١٠٧.

المرتبة عليه في الخارج، لا أنه بنفسه مفسدة وكذلك الأمر، فإنه تعلق بالفعل على أساس أنه مشتمل على المصلحة ومرتبة عليه خارجاً، وفرض أن متعلق النهي بنفسه مفسدة ومتعلق الأمر بنفسه مصلحة لا واقع له في محل الكلام.

نعم، قد يكون متعلق النهي مفسدة بنفسه كالنهي عن الشرك، ومتعلق الأمر مصلحة بنفسه كالأمر بالإيمان، إلا أنه خارج عن محل الكلام في المسألة، لأنه إنما هو في تعلق النهي بالفعل الخارجي العبادي باعتبار أنه مشتمل على المفسدة، وتعلق الأمر به باعتبار أنه مشتمل على المصلحة، لا أنه بنفسه مصلحة ومفسدة، هذا إضافة إلى أنه لا يتصور أن يكون شيء واحد مفسدة ومصلحة معاً.

وثانياً: إن ما ذكره عليه السلام - من أن متعلق النهي إذا لم يكن بنفسه مفسدة بل المفسدة مرتبة عليه وكذلك متعلق الأمر، فلا يحكم بالفساد وعدم الاجزاء معللاً بأنه لا مانع من ترتب المفسدة والمصلحة معاً على فعل واحد في الخارج، حيث إنهما مرتبتان على كثير من الأفعال الخارجية - فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأننا لو سلمنا بأنه لا مانع من ترتب المصلحة والمفسدة الدينويتين معاً على الأفعال الخارجية، ولكن لا يمكن ذلك في الملاكات الواقعية للأحكام الشرعية من الوجوب والتحريم، ضرورة أن الفعل إذا كان مشتملاً على مفسدة الزامية تدعوا المولى إلى جعل الحرمة له، فلا يمكن أن يكون في نفس الوقت مشتملاً على مصلحة الزامية كذلك، لأن لازم ذلك كونه محبوباً ومبغوضاً معاً ومتعلقاً للارادة والكراهة كذلك، فإذا كيف يعقل أن يكون المحبوب منطبقاً على المبعوض، والمراد على المكروه والحرام على الواجب.

بل تصور ذلك في الأفعال الخارجية غير واقعي، لوضوح أنه لا يمكن ترتب المفسدة والمصلحة معاً على فعل واحد في الخارج وبعنوان واحد، نعم قد تكون فيه

مفسدة من جهة ومصلحة من جهة أخرى، وكذلك الحال بالنسبة إلى سائر المبادئ.
إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن النهي المتعلق بفرد من
العبادة إذا كان نفسياً تحريمياً كان موجباً لتقييد اطلاق العبادة بغيره على أساس
استحالة التقرب بالمبغوض وانطباق المحبوب عليه.

بقي هنا أمران:

الأول: إن هذا التقييد عقلي لا شرعي.

الثاني: ما هي نكته هذا التقييد العقلي.

أما الأمر الأول، فلأن تقييد الواجب شرعاً بقيد وجودي أو عدمي إنما هو
مدلول للأوامر والنواهي الإرشادية، لأن مفاد الأولى تقييده بقيد وجودي كالأمر
بالقيام في الصلاة والاستقبال ونحوهما، فإنه يدل على تقييد الصلاة بهما، ومفاد
الثانية تقييده بقيد عدمي كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو الميتة أو نحوهما،
ومرجعه إلى مانعية لبس ما لا يؤكل في الصلاة وهكذا.

وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عن فرد العبادة نهياً تحريمياً نفسياً، كالنهي عن
الصلاة في الأرض المغصوبة بناءً على القول باتحادها مع الغصب وجوداً وماهيةً، فإنه
لا يدل على تقييد الصلاة المأمور بها بغير هذا الفرد المنهي عنه، لأن مدلول الأمر
بالصلاة هو طلب صرف وجودها في الخارج ومدلول النهي هو حرمة هذا الفرد،
ولاتنافي بينهما حيث إن متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، ومن هنا لا يدل هذا النهي
على تقييد الصلاة بعدم هذا الفرد المنهي عنه.

فالنتيجة: إن النهي عن الصلاة في شيء إذا كان إرشادياً كان يدل على تقييدها
بعدم ذلك الشيء، وأما إذا كان نفسياً تحريمياً فلا يدل على التقييد بمدلوله اللفظي،
وعلى هذا فتقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المنهي عنه يكون عقلياً، على أساس أن

الحرام لا يمكن أن يكون مقرباً ومصداقاً للواجب والمبغوض لا يعقل أن ينطبق عليه المحبوب ومتحدداً معه وجوداً وماهية.

وأما الأمر الثاني، فقد ذكر المحقق النائيني عليه السلام وتبعه فيه السيد الأستاذ عليه السلام أنّ نكتة كون النهي النفسي التحريمي يوجب تقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المنهي عنه عقلاً، هي أن الإطلاق مؤداه ترخيص المكلف في تطبيق الواجب على أي فرد من أفراد شاء، وهذا الترخيص متعدد بعدد أفراد الواجب في الخارج، وعليه فالترخيص في تطبيقه على الفرد المنهي عنه ينافي النهي عنه عقلاً، ضرورة أن حرمة لا تجتمع مع الترخيص في تطبيقه عليه، لأن معنى ذلك كون هذا الفرد مجمع لها معاً وهو لا يمكن، أو فقل إن حرمة هذا الفرد لا يمكن أن تجتمع مع الترخيص في تطبيق الطبيعي الواجب عليه للمضادة بينهما واستحالة إجتماعهما في شيء واحد، فلذلك يحكم العقل بتقييده بغير هذا الفرد دون الشرع إذ لاتنافي بالذات بين النهي عن الفرد والأمر المتعلق بالطبيعي الجامع، وإنما التنافي بين النهي عن الفرد والترخيص فيه الناتج عن اطلاق متعلق الأمر.

ومن هنا يظهر الفرق بين تقييد الواجب بقيد شرعاً تقييده به عقلاً، فإن معنى الأول هو أن الواجب مقيد بقيد وجودي أو عدمي مباشرة من قبل الشرع في مرحلة الجعل، ومعنى الثاني هو أن تقييد اطلاق العبادة بغير الفرد المحرّم والمبغوض إنما هو من جهة استحالة انطباقها عليه في مرحلة الامثال والانطباق واستحالة التقرب به في هذه المرحلة، ولهذا يدور هذا التقييد مدار حرمة ومبغوضيته وجوداً وعدمياً لا ذاته ووجوده بقطع النظر عن حرمة ومبغوضيته، فلذلك لا عين ولا أثر لهذا التقييد

في مرحلة الجعل والاعتبار^(١).

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأن معنى الإطلاق كما ذكرناه غير مرة عبارة عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، ومعه لا مانع من انطباقها على أفرادها بلا حاجة إلى شيء آخر، وهذا هو معنى الإطلاق لا أن معناه الترخيص في تطبيقها على أفرادها، لأن انطباقها عليها قهري فلا يتوقف على أية مؤنة زائدة طالما لم يكن هناك مانع وهو لحاظ القيد، وأما جعل الأمر على الطبيعي فهو لا يستلزم جعل الترخيص من قبل المولى في تطبيقه على أفرادها باعتبار أنه ضروري فلا يحتاج إلى جعل الترخيص فيه.

وبكلمة: إن معنى الإطلاق على جميع المباني ليس هو الترخيص في التطبيق ولا ما هو لازمه، أما بناءً على ما قويناه من أن الإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعة فهو واضح، لأنه أمر عدمي متمثل في عدم لحاظ القيد المانع من الإنطباق، ولازم عدم لحاظ القيد الإنطباق وهو أمر طبيعي ذاتي فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة، فإذا الترخيص كما لا يكون معنى الإطلاق لا يكون لازمه أيضاً.

وأما بناءً على القول بأن الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد مع الطبيعة كما هو مختار السيد الأستاذ^(٢)، فأيضاً لا يكون معنى الإطلاق الترخيص في التطبيق، لأنه على هذا المبني وإن كان أمراً وجودياً إلا أنه عبارة عن لحاظ عدم القيد دون الترخيص فيه، ولازمه الانطباق وهو أمر قهري طبيعي.

وأما بناءً على القول بأن الإطلاق عبارة عن عدم القيد في مورد قابل له فأيضاً ليس الترخيص معناه ولا لازمه، لأن معنى الإطلاق على هذا المبني عبارة عن عدم القيد لا الترخيص في التطبيق ولازمه الانطباق، وهو أمر ذاتي فلا يحتاج إلى

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٦؛ محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٦-٥.

الترخيص.

فالنتيجة: إن معنى الإطلاق ليس هو الترخيص في تطبيق الطبيعي المأمور به على أفراده ولا لازمه على جميع المباني فيه، فإذا تفسير الإطلاق بالترخيص كما عن المحقق النائيني والسيد الأستاذ عليه السلام في غير محله.

وعلى هذا، فلا تنافي بين الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع والنهي المتعلق بحصة خاصة منه لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ: أما في الأولى فلأن متعلق الأمر الطبيعي الجامع والمفروض أنه لا يسري منه إلى حصصه وأفراده ومتعلق النهي حصة خاصة، فلا يجتمع الأمر مع النهي في شيء واحد.

وأما في الثانية فلما تقدم من أن المصلحة قائمة بالطبيعي الجامع ومترتبة عليه لا على الفرد بحدّه الفردي ولا تسري منه إلى أفراده وحصصه بنحو البدلية، وإلاّ فلأزمه سراية الوجوب إليها كذلك بالتبع، وأما متعلق الإرادة فهو أيضاً الطبيعي الجامع لا الفرد بحدّه الفردي ولا تسري منه إلى أفراده بانحاء من الإرادات المشروطة، ولا يمكن إثبات ذلك بالبرهان بل هو على عدم السراية ولا بالوجدان كما تقدم، وكذلك الحبّ فإن متعلقه الطبيعي الجامع ولا يسري منه إلى أفراده بانحاء من الحبّ المشروط كما مرّ.

فالنتيجة: إنه لا تنافي بين الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع والنهي المتعلق بالفرد بحدّه الفردي لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المبادئ، وإنما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال والتطبيق على أساس أنه لا يمكن التقرب بالحرام والمبغوض، ولهذا لا يمكن أن يكونا من مصاديق العبادة، وعلى هذا فالواجب سواء أكان عبادياً أم كان توصلياً فلا يمكن أن يكون الحرام مصداقاً له والمبغوض مصداقاً للمحبوب، وهذا ليس من جهة التنافي بين الأمر والنهي في مرحلة المبادئ والجعل، لما عرفت من أنه لا تنافي

بينهما في كلتا المرحلتين، بل من جهة أن الواجب لا يمكن أن يتحد مع الحرام وجوداً وماهيةً والمحبوب مع المبعوض في مرحلة الامتثال، وإذا كان الواجب عبادياً فمضافاً إلى ذلك أنه لا يمكن التقرب به أيضاً.

وعلى الجملة: فلا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وما يمكن التقرب به وما لا يمكن، فإذا بطلان الحصة المنهي عنها ليس من جهة تقييد إطلاق المأمور به بغير هذه الحصة فقط في مرحلة الإمتثال بل مضافاً إلى ذلك أنه لا يمكن التقرب بها أيضاً.

وأما الركيزة الثالثة، وهي قبح الإتيان بالحصة المنهي عنها، فقد اختارها المحقق النائيني رحمته الله، وقال: إن صحة العبادة مشروطة بأمر:
الأول: حسنها الفعلي ومحبوبيتها الذاتية.

الثاني: قصد القربة بها.

الثالث: حسنها الفاعلي بمعنى أن يكون صدورها من المكلف حسناً ولا يكون قبيحاً^(١).

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة في العبادة حكم بصحتها وإلا فبالفساد، كما إذا كانت العبادة فاقدة للحسن الفاعلي، وإن كانت واجدة للشرطين الآخرين وهما الحسن الفعلي وقصد القربة، فإنه يحكم بفسادها لفقدان العنصر الثالث فيها، وحيث إن الحصة المنهي عنها في المقام مبعوضة للمولى، فبطبيعة الحال يكون صدورها من المكلف قبيحاً فهذا لا يمكن الحكم بصحتها.

والصحيح: عدم اعتبار الحسن الفاعلي في صحة العبادة، والمعتبر فيها

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٥-٣٩٤.

عنصران:

الأول: الحسن الفعلي.

الثاني: قصد القربة، وأما الحسن الفاعلي فلا دليل على اعتباره، هذا إضافة إلى أن الحسن الفاعلي لا ينفك عن الحسن الفعلي، لأن الفعل إذا كان حسناً ومحبوباً للمولى كان صدوره من المكلف حسناً أيضاً، وأما إذا كان الفعل قبيحاً فيكون صدوره منه أيضاً قبيحاً، فإذا ليس الحسن الفاعلي شرطاً آخر في مقابل الحسن الفعلي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النقطة، وهي أن بطلان العبادة على ضوء الركيزة الأولى، إنما هو بملاك عدم انطباق الواجب على الحرام والمحبوب على المبعوض، وهذا الملاك لا يختص بالواجبات العبادية بل يشمل الواجبات التوصيلية أيضاً. وأما على ضوء الركيزة الثانية فإنها هو بملاك عدم إمكان التقرب بالحصّة المنهي عنها بالنهي النفسي التحريمي، وهذا الملاك مختصّ بالواجبات التعبديّة، فلا يشمل الواجبات التوصيلية. وأما الركيزة الثالثة فقد عرفت أنها لا تصلح أن تكون ملاكاً لبطلان العبادة أصلاً.

الجهة الثانية: إن الصحة في باب العبادة هل هي عبارة عن التمامية، أي كونها واجدة لتمام أجزائها وشرائطها، أو أنها متمثلة في إسقاط القضاء والإعادة، أو في انطباق المأمور به بكامل أجزائه وشرائطه على الفرد المأتي به في الخارج؟

والجواب: إن هناك أقوالاً:

الأول: إن الصحة متمثلة في التمامية.

الثاني: إنها متمثلة في إسقاط القضاء والإعادة.

الثالث: إنها تتمثل في انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج.

والصحيح من هذه الأقوال القول الأخير، أما القول الأول فلوضوح أن العبادة لا تتصف بالصحة بمجرد تمامية أجزائها وشرائطها، بل لا بد من كونها واجدة لحيثية أخرى وراء تماميتها، وهي حيثية وجودها في الخارج بكامل أجزائها وشروطها وانطباقها عليه كذلك.

وإن شئت قلت: إنه إن أريد بتماميتها التمامية في مرحلة الإعتبار والجعل، وهي مرحلة تصورهما في عالم الذهن، ففيه أنه لا يعقل اتصافها بالصحة في هذه المرحلة، وإن أريد بها التمامية في مرحلة الوجود الخارجي، فهو صحيح لأنها إذا وجدت في الخارج بتمام أجزائها وشرائطها حكم بالصحة من جهة انطباق الواجب كذلك عليها، وأما إسقاط القضاء والإعادة فهو من لوازم صحتها لا عينها، على تفصيل تقدم في مبحث الصحيح والأعم.

والخلاصة: إن المعيار في اتصاف الشيء بالصحة كونه واجداً للحيثية التي وراء وجوده في الخارج، فإن كان واجداً لها كان متصفاً بها وإلا فلا، ولا فرق في ذلك بين كونه مركباً أو بسيطاً، ومن هنا يصح أن يقال: إن هذه الفكرة صحيحة وتلك باطلة، فإنها إن كانت واجدة للحيثية التي وراء وجودها، وهي مطابقة الفكرة للواقع فهي صحيحة وإلا فباطلة.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الشيء القابل للإتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى إنما هو الشيء المركب دون البسيط لا يتم، وذلك لأن ما ذكره رحمته الله مبني على عنصرين:

الأول: إن اتصاف الشيء بالصحة أو الفساد إنما هو بلحاظ أثره الذي هو في مرتبة متأخرة عن وجوده، ويكون ثبوته له بمفاد كان الناقصة، وعليه فبطبيعة الحال

يختص ذلك الشيء بالمركب، فإنه إن وجد تاماً من حيث الأجزاء والشرائط ترتب عليه أثره وحكم بصحته، وإن وجد ناقصاً وغير تام لم يترتب عليه أثره وحكم بفساده، وهذا بخلاف ما إذا كان الشيء بسيطاً، فإن أمره يدور بين الوجود والعدم، فلا يعقل اتصافه بالفساد ولا بالصحة.

الثاني: إن التقابل بين الصحة والفساد من تقابل العدم والملكية.

وعلى ضوء هذين العنصرين فلا يعقل أن يتصف الشيء البسيط تارة بالصحة وأخرى بالفساد، فإنه إن وجد في الخارج وترتب عليه أثره فمع ذلك لا يتصف بالصحة باعتبار استحالة اتصافه بالفساد، وهي تستلزم استحالة اتصافه بها، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية واستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر.

فالتيجة: إن الشيء البسيط لا يخلو إما أنه موجود في الخارج أو معدوم فيه ولا ثالث لهما، فهذا لا يكون قابلاً للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى، إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وحينئذ يكون التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب لا العدم والملكية^(١).

ولكن للنظر فيما أفاده عنه مجالاً: أما ما أفاده من أن اتصاف الشيء بالصحة إنما هو بلحاظ ترتب الأثر عليه، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن منشأ الاتصاف لا ينحصر في ذلك، فإن الشيء مرة يتصف بالصحة باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيشية ترتب الأثر عليه كما هو الحال في باب المعاملات وسوف نشير إليه، وأخرى باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيشية انطباق المأمور به عليه كما هو الحال في باب العبادات، وثالثة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٨.

باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيثية مطابقته للواقع كما هو الحال في مطابقة وجود الفكرة له، فإنها على الرغم من كونها بسيطة تتصف بالصحة إذا كانت مطابقة للواقع، وبالبطلان إذا لم تكن مطابقة له.

وعليه فما ذكره رحمته من أن التقابل بين الصحة والفساد من تقابل العدم والملكية، وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يمنع عن اتصاف الشيء البسيط بالصحة تارة وبالفساد أخرى إذا كان له واقع موضوعي وراء وجوده، فإنه بهذا اللحاظ قابل للاتصاف بالصحة والفساد، وأما إذا لم يكن له واقع موضوعي وراء وجوده في الخارج، فلا يعقل اتصافه بهما، كما أن المركب إذا لم يكن له أثر مترتب عليه خارجاً فلا يعقل اتصافه بالصحة تارة والفساد أخرى.

ثم إن الحاكم بالصحة في المقام إنما هو العقل دون الشرع، على أساس أنه يحكم بانتزاع الصحة من انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الانطباق واقعياً أو تعبدياً، بمعنى أن الفرد المأتي به ليس مصداقاً له واقعاً، بل الشارع اعتبره مصداقاً له كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، لأن مرد حكم الشارع بالصحة في موارد هما هو إلى حكمه بجعل المشكوك تاماً ومصداقاً للمأمور به في الخارج، فإذا حكم الشارع بذلك انطبق عليه المأمور به قهراً وحكم بالصحة، غاية الأمر يكون الانطباق على الفرد التعبدية لا على الفرد الواقعية.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن الشارع قد حكم في مورد هما بالانطباق^(١)، لا يمكن المساعدة عليه، لأن معنى ذلك أن الشارع قد حكم بالانطباق مع الشك في مصداقه وعدم إحراز تحققه تعبداً مع أن الأمر ليس كذلك؛

لوضوح أن الشارع في مورد قاعدة الفراغ قد حكم بتامة ما أتى به من المشكوك إذا كان الشك بعد الفراغ عنه، وفي مورد قاعدة التجاوز بالأتان بالمشكوك بعد التجاوز عن محله، وحينئذٍ فينطبق الواجب عليه قهراً، غاية الأمر على الفرد التعبدي التنزيلي لا الواقعي ويحكم بصحته.

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن انطباق الأمور به على الفرد المأتي به في الخارج قد يكون واقعياً وقد يكون تعبيرياً، مبني على المسامحة وعدم الدقة في التعبير لأن الانطباق على كلا التقديرين واقعي، ولكن ما ينطبق عليه قد يكون فرداً واقعياً وقد يكون فرداً تنزيلياً. إ

لى هنا قد تبين أن الصحة في باب العبادات منتزعة من حيثية انطباق الأمور به على الفرد المأتي في الخارج بكامل أجزائه وشرائطه، هذا تمام الكلام في الصحة في باب العبادات.

وأما الصحة في باب المعاملات فهل هي مجعولة شرعاً أو أنها منتزعة من انطباق المعاملة على مصداقها الخارجي؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته إلى الوجه الأول، وقد أفاد في وجه ذلك أن نسبة المعاملات إلى الإمضاء الشرعي المتعلق بها نسبة الموضوع إلى الحكم لا نسبة المتعلق إليه كما هو الحال في العبادات، وحيث إن موضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل والتشريع، فلا محالة تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه في الخارج، والمعاملات بما أنها مأخوذة في لسان أدلة الإمضاء مفروضة الوجود في الخارج في مرحلة الجعل والاعتبار، فبطبيعة الحال تدور فعلية الإمضاء مدار فعلية المعاملات وإيقاعها خارجاً، وحينئذٍ فلا محالة يتعدد الإمضاء بتعدد المعاملات في الخارج على أساس انحلال الحكم بانحلال موضوعه فيه، فيثبت لكل

فرد من المعاملة في الخارج فرد من الإمضاء مستقلاً.
مثلاً الحلية المجعولة للبيع في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) تتعدد بتعدد أفراد البيع في الخارج، ويثبت لكل فرد من البيع فيه فرد من الحلية، ولا نعقل للصحة في باب المعاملات إلاّ إمضاء الشارع لها لأن كل معاملة واقعة في الخارج إذا كانت مشمولة لإطلاق أدلة الإمضاء كـ«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ونحوهما فهي صحيحة وتترتب عليها آثارها وإلاّ فهي فاسدة^(٢) هذا.
وفي مقابل هذا القول قولان آخران:

الأول: إن صحة المعاملة منتزعة من انطباقها بكامل أجزائها وشرائطها على المعاملة الواقعة في الخارج، مثلاً صحة البيع منتزعة من انطباق البيع الممضى شرعاً على البيع الواقع فيه.

الثاني: التفصيل بين المعاملات الكلية المأخوذة في لسان مطلقات الكتاب والسنة، كالبيع والإجارة والصلح والنكاح ونحوها، والمعاملات الجزئية الواقعة في الخارج، فاتصاف الأولى بالصحة إنما هو بإمضاءها شرعاً، واتصاف الثانية بها إنما هو بانطباق الأولى عليها، ومعنى ذلك أن صحة الأولى مجعولة وصحة الثانية منتزعة، وقد اختار القول الأول المحقق النائيني رحمته الله^(٣)، والثاني المحقق الخراساني رحمته الله^(٤).

وعلى هذا ففي المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: إن الصحة في باب المعاملات مجعولة مطلقاً.

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١١ .

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩١ .

(٤) كفاية الاصول ص ١٨٣-١٨٢ .

القول الثاني: إنها منتزعة كذلك.

القول الثالث: إنها مجعولة في المعاملات الكلية ومنتزعة في المعاملات الشخصية هذا.

وللمناقشة في جميع هذه الأقوال الثلاثة مجال:

أما القول الأول الذي اختاره السيد الأستاذ رحمته - وهو أن صحة المعاملات عبارة عن الآثار المجعولة لها في الشريعة المقدسة التي تدور فعليتها مدار فعلية المعاملات، فإذا وقع بيع مثلاً بين زيد وعمرو في الخارج بكامل أجزائه وشروطه ترتب عليه أثره المجعول له بنحو القضية الحقيقية، وهو ملكية المبيع للمشتري والتمن للبايع وهكذا، وهذا هو معنى صحة البيع، وإذا وقع فاسداً لا يترتب عليه هذا الأثر، وهو انتقال ملكية المبيع إلى المشتري والتمن إلى البايع - فلا يمكن المساعدة عليه.

وذلك لأن صحة المعاملة لا تكون عبارة عن ترتب نفس الآثار المجعولة عليها في الخارج وفعليتها فيه، لوضوح أنه ليس صفة للبيع، بل هو من آثاره ونسبته إليها نسبة المؤثر إلى الأثر والعلة إلى المعلول والسبب إلى المسبب، والمسبب صفة للسبب والحكم صفة للموضوع، بينما الصحة صفة للمعاملات فيصح أن يقال إنَّ المعاملة صحيحة أو فاسدة ولا يصح أن يقال إنَّ السبب مسبب الموضوع حكم وأثر والعلة معلول، ومن الواضح أن الأثر ليس صفة المؤثر والمعلول صفة العلة والمسبب صفة للسبب والحكم صفة للموضوع، بل صحتها منتزعة عن كونها واجدة لخصوصية حيثية وراء وجودها في الخارج، وهي حيثية ترتب الأثر عليها، فتكون حيثية ترتب الأثر عليها في الخارج منشأ لانتزاع صحتها.

ومن ذلك يظهر أن ما ذكره رحمته من أن صحة المعاملة متمثلة في نفس ترتب

الأثر عليها في الخارج مبني على الخلط بينها وبين أن تكون منتزعة من ترتبه عليها في الخارج، بأن يكون ترتبه عليها منشأ لانتزاعها واتصاف المعاملة بها، ضرورة أن الصحة صفة للمعاملة، وترتب أثرها عليها ليس صفة لها، ولهذا لا يصح حملها عليها بالحمل الشايح مع أن صحتها محمولة عليها كذلك، فيصح أن يقال إن البيع صحيح والإجارة صحيحة، وهكذا.

وبكلمة: إن البيع إذا وقع في الخارج بين اثنين بكامل أجزائه وشروطه ترتب عليه أثره وهو منشأ لانتزاع صفة الصحة له، أو فقل إن منشأ انتزاع هذه الصفة إنما هو وجدان البيع لحيثية ترتب الأثر عليه وراء وجوده في الخارج، لا أن صحتها عبارة عن نفس ترتب الأثر عليها، وبذلك تمتاز المعاملات عن العبادات، فإن منشأ اتصاف العبادات المأتي بها في الخارج إنما هو وجدانها لحيثية انطباق العبادات المأمور بها عليها فيه، وليست صحتها عبارة عن نفس انطباقها عليها، ومنشأ اتصاف المعاملة بالصحة وجدانها لحيثية ترتب الأثر عليها.

فما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الصحة في باب المعاملات عبارة عن نفس الآثار المجعولة المترتبة عليها في الخارج، لا يرجع إلى معنى صحيح كما عرفت.

وأما القول الثاني الذي اختاره المحقق النائيني رحمته الله، وهو أن صحة المعاملة منتزعة من انطباقها على الفرد المأتي به في الخارج، فقد أفاد في وجه ذلك أن المعاملات متمثلة في الأسباب والمسببات، أما المسببات فحيث إنها بسيطة فلا تتصف بالصحة ولا بالفساد، بل بالوجود تارة والعدم أخرى، وأما الأسباب كالبيع والإجارة والصلح والنكاح ونحوها، فهي تتصف بالصحة والفساد بتقريب أن هذه الأسباب هي مصبّ إمضاء الشارع وموضوعها، فالبيع بكامل أجزائه وشروطه مشمول لإطلاقات أدلة الإمضاء، وعلى هذا فإذا وقع بيع في الخارج فإن كان واجداً

لتمام أجزائه وشرائطه انطبق عليه البيع الممضى شرعاً وحكم بصحته، وإلا فلا كما هو الحال في العبادات^(١).

وهذا لا يمكن المساعدة عليه، لأن ما ذكره عليه السلام مبني على قياس باب المعاملات على باب العبادات وعدم الفرق بينهما من هذه الناحية، ولكن القياس مع الفارق وذلك لأن نسبة العبادة إلى الحكم نسبة المتعلق إليه، وقد مرّ أن متعلق الأمر في باب العبادات هو الطبيعة، ولا يسري الأمر منها إلى أفرادها في الخارج لا بنحو الإطلاق ولا بنحو الاشتراط، وأما الصحة فهي منتزعة من انطباق الطبيعة للمأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج، لا من جهة أن الفرد هو متعلق الأمر بحده.

وأما نسبة المعاملات إلى أحكامها وآثارها فهي نسبة الموضوع إلى الحكم، وحيث إن الموضوع مأخوذ مفروض الوجود في الخارج، فبطبيعة الحال ينحلّ الحكم بانحلال أفراد موضوعه فيه، وكل فرد موضوع مستقل لحكم مستقل، وكل فرد من البيع ممضى شرعاً بإمضاء مستقل لا أنه فرد من البيع الممضى لكي يكون اتصافه بالصحة بلحاظ انطباق طبيعي البيع الممضى عليه، كما هو الحال في باب العبادات، فإذا لا محالة يكون ملاك اتصاف المعاملة بالصحة غير ملاك اتصاف العبادة بها، وهو وجدان المعاملة لحيثية ترتب الأثر عليها خارجاً كما مرّ لا حيثية الانطباق.

والخلاصة: إن اتصاف كل فرد من المعاملة بالصحة في الخارج ليس من جهة وجدانه لحيثية انطباق المعاملة عليه وراء وجوده فيه، لفرض أن الممضى ليس هو طبيعة المعاملة دون أفرادها كما هو الحال في العبادات، بل الممضى كل فرد من أفرادها بحياله واستقلاله، فإذا لا محالة يكون اتصاف كل فرد منوطاً بخصوصية أخرى

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩١-٣٩٠.

مرتبطة بالفرد بحدّه الفردي، وهي وجدانه وراء وجوده في الخارج لحيثية ترتب أثره عليه، وهو منشأ لانتزاع الصحة له، وكل فرد من المعاملة إذا لم يكن واجداً لهذه الحيثية وراء وجوده فيه فهو فاسد، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن منشأ انتزاع الصحة لكل فرد من المعاملة هو وجدانه لحيثية الانطباق عليه لا يرجع إلى معنى صحيح.

وأما القول الثالث وهو التفصيل بين المعاملات الكلية والمعاملات الجزئية، وهو الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته الله، فيظهر بطلانه مما ذكرناه في نقد القولين الأولين.

بيان ذلك: أما ما ذكره رحمته الله من أن الصحة مجعولة في المعاملات الكلية، وهي التي مأخوذة مفروضة الوجود في مرحلة الجعل والاعتبار فيرد عليه:

أولاً: إن المعاملات الكلية بهذا المعنى لا تتصف بالصحة والفساد، لأنها من صفات الموجودات الخارجية، وأما الطبيعي الذي لا وجود له في الخارج إلا في عالم الذهن فلا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد.

وثانياً: إن الإمضاء مجعول من قبل الشارع بنحو القضايا الحقيقية التي أخذت المعاملات فيها مفروضة الوجود في الخارج، ولازم ذلك هو انحلال الإمضاء بانحلال المعاملات فيه، فيثبت لكل فرد من المعاملة فرد من الإمضاء المستقل في الثبوت والسقوط.

وعلى هذا، فلو سلمنا أن صحة المعاملة عبارة عن إمضاءها، فلمضى هو المعاملات الواقعة في الخارج دون المعاملات الكلية، لأنها مأخوذة في لسان الأدلة بنحو المعرفية والمشيرية إلى أفرادها فيه، والإمضاء في الحقيقة مجعول للأفراد الخارجية لا للكليات الذهنية بالحمل الأولي، وعلى هذا فما ذكره رحمته الله من أن الصحة

مجمولة للمعاملات الكلية دون الجزئية لا يرجع إلى معنى محصل.
وأما ما ذكره ﷺ من أن صحة المعاملات الجزئية منتزعة من انطباق المعاملات الكلية المضاة شرعاً عليها في الخارج، كما هو الحال في العبادات، فيظهر حاله مما مرّ الآن من أن المضى إنما هو نفس المعاملات الواقعة في الخارج حقيقة دون المعاملات الكلية التي أخذت مفروضة الوجود، فإذا لا يعقل أن تكون صحتها منتزعة من انطباق المعاملات الكلية على أفرادها فيه، بل هي منتزعة من وجدانها وراء وجودها في الخارج لحيثية ترتب الأثر عليها فيه، وليست عبارة عن نفس ترتب الأثر عليها كما تقدم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن صحة المعاملات كصحة العبادات أمر انتزاعي لا أنها مجعولة، غاية الأمر أن منشأ انتزاعها في العبادات إنما هو وجدانها لحيثية انطباقها على أفرادها في الخارج، بينما هو في المعاملات عبارة عن وجدانها لحيثية ترتب الأثر عليها في الخارج.

نتائج البحوث لحدّ الآن عدّة نقاط:

الأولى: إن اقتضاء النهي المتعلق بالعبادات بطلانها يرتكز على أحد ركائز

ثلاث:

الركيزة الأولى: إن حرمة حصة من العبادة تمنع عن انطباق العبادة عليها، وتوجب تقييدها بغيرها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب.

الركيزة الثانية: إن الحصة المنهي عنها حيث إنها مبغوضة، فلا يمكن التقرب

بها.

الركيزة الثالثة: إن العقل يحكم بقبح الإتيان بالحصة المحرمة.

الثانية: إن نتائج هذه الركائز الثلاث تختلف باختلاف صيغها، فنتيجة الأولى عدم اختصاصها بالواجبات العبادية وشمولها للواجبات التوصيلية باعتبار أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب وإن كان توصلياً، ونتيجة الثانية اختصاصها بالعبادات وعدم شمولها لغيرها، لأن قصد القرية معتبر في العبادات فقط، ونتيجة الثالثة أيضاً اختصاصها بالعبادات لو تمت.

الثالثة: إن النهي التحريمي النفسي عن حصة من الواجب يوجب تقييد اطلاقه بغيرها على أساس استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض للمحسوب، وأما إذا كان النهي التحريمي غيرياً، كالنهي عن حصّة من الصلاة من أجل وجوب الإزالة، فهل يوجب تقييد الصلاة بغيرها؟ فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى القول الأول، بدعوى أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي لبحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز، لأن الخطاب بنفسه يقتضي أن يكون متعلقه خصوص الحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً، وحيث إن الحصّة المزاحمة غير مقدورة شرعاً، فلا محالة تكون خارجة عن متعلق الأمر.

ولكن الصحيح أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز، فإنه كاشف عن اعتبارها فيه، ولولاه لم يكن الخطاب مقتضياً له فاقضاءه إنما هو بملاك حكم العقل، هذا إضافة إلى أن الخطاب لا يقتضي أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

الرابعة: إن تقييد اطلاق الواجب بالفرد المزاحم مستحيل، فإذا استحال تقييده به استحال اطلاقه أيضاً، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية،

فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر، ولكن فيه خلطاً بين الإطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم والملكة الذي هو بمعنى عدم التقييد وهو معنى سلبي، وبين الإطلاق بمعنى الشمول، أي شمول الحكم للمقيد وهو معنى إيجابي، والإطلاق في المقام إنما هو بهذا المعنى الإيجابي لا بالمعنى الأول.

ومن الواضح أن التقابل بين الإطلاق (بهذا المعنى)، والتقييد من تقابل التضاد لا العدم والملكة، واستحالة أحدهما حينئذٍ تستلزم ضرورة الآخر لا استحالته.

الخامسة: إن ما قيل من أن إطلاق الأمر بالواجب الموسع للفرد المزاحم وعدم إطلاقه يدوران مدار إمكان الواجب المعلق وعدم إمكانه، فعلى الأول مطلق وعلى الثاني مقيد، ففيه أنه مبني على انحلال الأمر المتعلق بالواجب الموسع بانحلال أفرادها، وقد تقدم بطلان هذا المبني.

السادسة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التفصيل في النهي التنزيهي المتعلق بحصة من العبادة بين ما يكون منشؤه حزاة ومفسدة في الخصوصية المقترنة بها وجوداً، وما يكون منشؤه حزاة ومنقصة في نفس الحصة، فعلى الأول لا يوجب تقييد إطلاق العبادة بغيرها، وعلى الثاني يوجب تقييد إطلاقها بغيرها، لا يمكن المساعدة عليه فلا حظ.

السابعة: إن النهي المتعلق بالحصة إذا كان نفسياً تحريمياً دلّ على أنها مبعوضة ومشملة على المفسدة الملزمة، وحينئذٍ فلا يمكن التقرب بها.

وما ذكره بعض المحققين رحمته الله من أن الحصة إن كانت بنفسها مفسدة فلا يمكن الحكم بصحتها لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصلحة ومفسدة معاً، وإن كانت المفسدة مترتبة عليها وكذلك المصلحة فلا مانع من الحكم بالصحة، لا يمكن

المساعدة عليه فلاحظ.

الثامنة: إن تقييد اطلاق العبادة بغير الحصة المنهي عنها عقلي لا شرعي.

التاسعة: إن قبح الاتيان بالحصة المنهي عنها ليس من شروط صحة العبادة، فما ذكره المحقق النائيني رحمته، من أنه يعتبر في صحة العبادة الحسن الفاعلي زائداً على الحسن الفعلي وقصد القربة، لا يرجع إلى معنى صحيح.

العاشرة: إن ملاك اتصاف العبادة بالصحة إنما هو على أساس كونها واحدة وراء وجودها في الخارج حيثية انطباق العبادة للمأمور بها عليها، ولا فرق في ذلك بين كون الشيء بسيطاً أو مركباً، ولهذا يقال إن هذه الفكرة صحيحة وتلك خاطئة، وملاك اتصاف المعاملة بالصحة إنما هو على أساس وجدانها وراء وجودهما في الخارج حيثية ترتب الأثر عليها، فوجدان كل من العبادة والمعاملة للحيثية وراء وجودها في الخارج هو منشأ اتصافها بالصحة وانتزاعها لها، وبذلك يظهر حال جميع الأقوال في المسألة.

الجهة الثالثة: إن النهي المتعلق بالعبادة تارة يتعلق بذاتها، وأخرى بجزء أو شرط منها.

أما الفرض الأول، فهو على نحوين:

أحدهما: إن النهي تعلق بنفس ما كان الأمر متعلقاً به.

الثاني: إنه تعلق بحصّة خاصة منه.

أمّا النحو الأول، فهو داخل في باب التعارض للتنافي بينهما في تمام مراحلهما أي من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الإمتثال، لأن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وجوداً وماهية مستحيل من جهة استحالة اجتماع المفسدة مع المصلحة فيه والمحجوب مع المبغوض والإرادة مع الكراهة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النهي نفسياً أو

غيرياً، وعلى الأول لا فرق بين أن يكون تحريمياً أو تنزيهياً، فإن الشيء الواحد وجوداً وماهية لا يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً معاً واجباً وحراماً كذلك، ومتعلقاً للإرادة والكرهية وإن كانت مبغوضية أحدهما غيرية، ضرورة أنه كما لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه معاً، كذلك لا يمكن أن يكون محبوباً لنفسه ومبغوضاً لغيره، وذلك لاستحالة اجتماع الحب والبغض في شيء واحد بتمام أنحائهما وكذلك الإرادة والكرهية.

فالتنتيجة، إن هذا النحو من النهي الذي تعلق بعين ما تعلق به الأمر خارج عن محل الكلام في المسألة وداخل في كبرى مسألة التعارض والمرجع فيها قواعد باب المعارضة.

وأما النحو الثاني، وهو تعلق النهي بحصة خاصة من العبادة فهو داخل في محل النزاع في المسألة، وقد تقدم أنه يقتضي فساد العبادة بملاك أحد أمرين:
الأول: إنه حيث كان يكشف عن مبغوضية متعلقه، فلا يمكن التقرب به
المعتبر في صحة العبادة.

الثاني: إن متعلقه حيث إنه كان حراماً ومبغوضاً، فلا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمحبوب ومراداً، ولكن هذا مختص بالنهي النفسي التحريمي، وأما إذا كان غيرياً أو تنزيهياً فقد مرّ أنه لا يمنع من هذين الأمرين.

وأما الفرض الثاني، فالنهي فيه تارة يتعلق بجزء من العبادة، وأخرى بشرطها.

أما الكلام في الأول، فهو أيضاً يتصور على نحوين:

الأول: إن النهي تعلق بنفس ما كان الأمر الضمني متعلقاً به.

الثاني: إنه تعلق بحصة خاصة من الجزء المأمور به.

أما الأول، فهو خارج عن محل الكلام وداخل في باب التعارض والمرجع فيه

مرجحات ذلك الباب.

وأما الثاني، فهو داخل في محل الكلام، ويقع الكلام في اقتضائه فساد الجزء المنهي عنه بأحد الملاكين المتقدمين:

١ - عدم إمكان قصد التقرب بالحصة المنهي عنها من جهة أنها مبغوضة.

٢ - عدم انطباق الجزء الواجب عليها على أساس استحالة كون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض للمحبوب، وتفصيل الكلام فيه يأتي في ضمن البحوث القادمة.

وللمحقق النائيني رحمته في المقام كلام، وهو أن النهي عن جزء العبادة أيضاً يوجب فسادها، وقد أفاد في وجه ذلك: أن جزء العبادة لا يخلو من أن يكون مقيداً بالوحدة كالسورة في الصلاة، بناءً على حرمة القرآن أو لا يكون مقيداً بها ولا ثالث لهما، وحينئذٍ فإن كان الجزء المنهي عنه من قبيل الأول كان النهي عنه مستلزماً لفساد العبادة، وذلك لأن المكلف في مقام الامتثال إن اقتصر على هذا الجزء المنهي عنه بطلت من جهة أنها فاقدة للجزء، على أساس أن النهي عن حصة خاصة منه يوجب تقييد اطلاق دليله بغير هذه الحصة المنهي عنها، ومع الاقتصار عليها تبطل العبادة من جهة نقصان الجزء، وإن لم يقتصر عليها بأن يأتي بعدها بفرد آخر، تبطل الصلاة من جهة الاخلال بالوحدة.

والخلاصة: إن المصلي إن اقتصر على الجزء المنهي عنه بطلت صلاته من جهة النقصان، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الإخلال بالوحدة.

ومن هنا قال رحمته ببطلان صلاة من قرأ إحدى سور العزائم في الفريضة، فإنه إن اقتصر عليها بطلت صلاته من جهة ترك السورة، وإن لم يقتصر عليها بطلت من جهة القرآن، بل لو قلنا بجواز القرآن، فأيضاً تبطل صلاته، لأن دليل حرمة قراءة

السورة يقيد إطلاق دليل جواز القرآن بغير الفرد المنهي عنه، وأما معه فيحرم القرآن^(١).

وعلى الجملة، فيظهر من كلماته ﷺ في المسألة عدة وجوه لبطلان العبادة في المقام:

الأول: إن المصلي إن اقتصر على الجزء المنهي عنه بطلت صلاته من جهة نقصان الجزء، وإن لم يقتصر عليه وأتى بفردٍ آخر بعده بطلت من جهة الإخلال بالوحدة.

الثاني: إن العبادة مقيدة بعدم ذلك الجزء المنهي عنه، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها بدعوى أن النهي عنه يستلزم تقييد العبادة بعدمه، فإذا كان عدمه قيداً لها كان وجوده مانعاً عنها.

الثالث: إن الاتيان بهذا الجزء المنهي عنه زيادة عمدية في الصلاة والفرض أن الزيادة العمدية مبطله لها، ودعوى (أن المعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية، وإلا فلا تصدق الزيادة)، مدفوعة بأن قصد الجزئية إنما يعتبر في صدق الزيادة إذا لم يكن الجزء المنهي عنه مسانحاً لأجزاء الصلاة، وأما إذا كان مسانحاً لها فلا يعتبر في صدقها قصد الجزئية.

الرابع: إن الجزء المنهي عنه خارج عن إطلاق أدلة جواز مطلق الذكر في الصلاة، فإن دليل حرمة يوجب تقييد اطلاقها بغير الفرد المحرم، وأما الفرد المحرم من الذكر فهو مانع عن الصلاة وداخل في اطلاق ما دلّ على بطلان الصلاة بالتكلم العمدي، لأن المستثنى فيها إنما هو الذكر الجائز لامطلق الذكر وإن كان محرماً.

وهذا هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المحرم لأنه داخل في كلام الآدمي، ضرورة أنه ليس بكلام الآدمي بل هو ذكر محرم، ومن الواضح أن حرمة لا توجب خروجه عن الذكر ودخوله في الكلام الآدمي، وإنما توجب خروجه عن الذكر المستثنى في الصلاة عن التكلم العمدي المبطل لها.

وبكلمة: إن ما دل على بطلان الصلاة بالتكلم العمدي يشمل باطلاقه الذكر أيضاً، ولكن هذا الإطلاق قد قيّد بما دل على أن التكلم بالذكر في الصلاة لا يكون مانعاً عنها، وهذا الذكر المستثنى قد قيد بالذكر الجائز، وعليه فالذكر المحرم كان يبقى تحت اطلاق دليل البطلان، هذا كله في الجزء المنهي عنه المأخوذ في الصلاة بعنوان خاص كالوحدة.

وأما إذا كان الجزء المنهي عنه من قبيل الثاني، وهو ما يكون مأخوذاً فيها بنحو لا بشرط، فقد اتضح الحال فيه مما تقدم، لأن جميع الوجوه المذكورة التي استدلت بها على فساد العبادة المشتملة على الجزء المنهي عنه بعنوان الوحدة جارية في هذا القسم أيضاً إلا الوجه الأول، فإنه يختص بالقسم الأول على أساس أن الجزء المنهي عنه إن كان مأخوذاً بنحو لا بشرط، فيأمكن المصلي أن لا يقتصر عليه بأن يأتي بفرد آخر بعده، فعندئذ تصح صلاته، بينما في القسم الأول إذا أتى به بعده بطلت صلاته من جهة الإخلال بالوحدة، وأما سائر الوجوه فهي لا تختص بالقسم الأول بل تشمل القسم الثاني أيضاً.

بيان ذلك: أما الوجه الثاني، وهو أن النهي عن الجزء يقتضي تقييد العبادة بعدمه، فيكون وجوده مانعاً عنها فلا فرق فيه بين القسم الأول والثاني كما هو واضح.

وأما الوجه الثالث، وهو أن الإتيان بالجزء المنهي عنه زيادة عمدية مبطله

للصلاة، فلا فرق فيه أيضاً بين القسم الأول والثاني، كما هو ظاهر.
وأما الوجه الثالث، وهو أن الجزء المنهي عنه يكون من الذكر المحرّم،
وخارجاً عن إطلاق ما دل على جواز الذكر في الصلاة، وداخلياً في إطلاق ما دلّ على
بطلان الصلاة بالتكلم العمدي وإن كان ذكراً، إذ الخارج منه الذكر السائغ فقط،
وأما المحرّم منه فهو يظل باقياً تحت إطلاق دليل البطلان، فلا فرق فيه أيضاً بين
القسم الأول والقسم الثاني كما لا يخفى هذا.

وغير خفي إن الوجه الأول من هذه الوجوه تام، ولكنه مختص بالقسم
الأول، حيث إن في هذا القسم إذا اقتصر المصلي على الجزء المنهي عنه بطلت صلاته
من جهة النقص باعتبار أنه ليس مصداقاً للجزء المأمور به، وإن أتى بعده بفرد آخر
بطلت من جهة الاخلال بالوحدة، وأما سائر الوجوه فهي غير تامة.

أما الوجه الثاني، فهو مبني على الخلط بين النهي الإرشادي والنهي المولوي،
فإن النهي المتعلق بالجزء إن كان إرشادياً كان مدلوله مانعية وجوده عن الصلاة
وتقييدها بعدمه، وذلك كالنهي عن سجدة التلاوة في الصلاة، فإنه إرشاد إلى
مانعيها عنها، واعتبار عدمها فيها، والنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو الذهب
أو الميتة أو غير ذلك، فإنه إرشاد إلى مانعية هذه الأمور عن الصلاة واعتبار عدمها
فيها، ومن هنا قلنا إن الأوامر والنواهي الواردتين في أبواب المعاملات والعبادات
ظاهرتان عرفاً في الإرشاد.

أما الأولى في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية.

وأما الثانية في الإرشاد إلى المانعية، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي المتعلق
بالجزء نهياً مولوياً كما هو المفروض في المقام، فإن مفاده حرمة ذلك الجزء ومبغوضيته
للمولى لا أنه مانع عن الصلاة، أو فقل إنه يدل بالمطابقة على حرمة متعلقه

ومبغوضيته، وبالالتزام على نفي سائر الأحكام عنه.

فما ذكره ﷺ من أن النهي المتعلق بالجزء كالسورة مثلاً في الصلاة يدل على تقييد الصلاة بعدمها إنما يتم فيما إذا كان النهي المذكور إرشادياً لا مولوياً، والمفروض إن محل الكلام في المسألة إنما هو في النهي المولوي التحريمي، وهذا النهي إذا تعلق بجزء من الصلاة وإن كان يستلزم فسادها، ولكن لا من جهة أن وجوده مانع عنها وعدمه قيد لها بل من جهة أن الجزء المنهي عنه محرم ومبغوض فلا يمكن التقرب به ولا يعقل أن يكون مصداقاً للجزء الواجب لاستحالة كون الحرام مصداقاً له، والمبغوض للمحبوب، فلذلك يبطل الجزء فإذا بطل الجزء بطل الكل أيضاً من جهة بطلان جزئه، هذا إذا اقتصر على الجزء المنهي عنه.

وأما إذا لم يقتصر عليه وأتى بفرد آخر بعده فعلى ضوء القسم الأول تبطل الصلاة من جهة الإخلال بالوحدة، وعلى ضوء القسم الثاني يحكم بصحتها وبذلك يفترق القسم الأول عن القسم الثاني.

وأما الوجه الثالث، فالظاهر أنه لا شبهة في أن صدق الزيادة في الصلاة يتوقف على القصد، والوجه في ذلك هو أن الصلاة مركبة من المقولات المتباينة وجوداً وماهية، وحيث إن التركيب بين تلك المقولات اعتباري لاجتقائي فالوحدة الجامعة بينهما المسماة باسم الصلاة وحدة اعتبارية، وعليه فإذا أتى بها باسم الصلاة المميز لها شرعاً فهي مصداق للصلاة المأمور بها، وإلا فلا تكون مصداقاً لها وكذلك الحال في أجزائها، مثلاً إذا أتى بفاتحة الكتاب بعنوان أنها من واجبات الصلاة فهي جزء لها وإلا فلا، ومن هنا يكون جزء الصلاة حصة خاصة من فاتحة الكتاب لا مطلقاً، وكذلك سائر أجزاء الصلاة، وإذا ركع بعنوان ركوع الصلاة فهو جزؤها، وإذا ركع بعنوان آخر فهو ليس جزءاً لها، وهكذا الحال في سائر أجزاء الصلاة، وعلى ضوء هذا

الأساس فإذا أتى المصلي بفاتحتين للكتاب في ركعة واحدة، فإن أتى بالثانية بقصد أنها من الصلاة فهي زيادة فيها، وإلا فلا، وكذلك إذا أتى بتشهدين في ركعة واحدة، فإن أتى بالتشهد الثاني بقصد أنه جزء الصلاة فهو زيادة وإلا فلا وهكذا، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه أو لا يكون من سنخه كالتكثف في الصلاة، فإنه ليس مسانحاً مع شيء من أجزاء الصلاة، وحينئذٍ فإن أتى به بقصد أنه من الصلاة فهو زيادة فيها وإلا فلا.

وعليه فما ذكره عليه السلام من أنه لا يعتبر في صدق عنوان الزيادة على شيء في الصلاة قصد أنه منها إذا كان ذلك الشيء من سنخ أجزائها غريب جداً، وذلك لوضوح أن صدق الزيادة متقوم بالقصد، فلو قرأ الحمد بغاية الثواب للميت أو بداع آخر فلا يصدق أنه زاد في صلاته، وأما إذا قرأها مرة ثانية بقصد أنها من الصلاة أيضاً فيصدق أنه زاد فيها، وأما اطلاق الزيادة على سجدة التلاوة رغم أنه لم يأت بها بعنوان أنها من الصلاة، فإنها هو بالنص والتعبد لا على القاعدة، ولهذا لا يتعدى من مورده إلى سائر الموارد إلا الركوع على المشهور، وتام الكلام من هذه الناحية في محله.

وأما الوجه الرابع، فقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأنه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم، لأن الدليل إنما يدل على بطلانها بكلام الآدمي، ومن المعلوم أن الذكر المحرم ليس بكلام الآدمي فلا يكون مبطلاً لها، هذا إضافة إلى أن هذا الوجه لو تمّ فإنما يتم في الصلاة فقط، ولا يعم غيرها من العبادة كالحج والصيام وماشاكلها^(١) هذا.

وللمناقشة فيما أفاده عليه السلام مجال، وذلك لأن الوارد في لسان الروايات الناهية عن التكلم في الصلاة^(١) عنوان التكلم ويتكلم وتكلمت، وأما عنوان الكلام فضلاً عن الكلام الأدمي فلم يرد في لسان شيء من روايات الباب، وعلى هذا فالوارد في الروايات أن من تكلم في صلاته متعمداً فقد بطلت صلاته إلا إذا كان مع الله تعالى ومناجاة به أو دعاءً أو قرآناً، فالمستثنى من اطلاق هذه الروايات هو المناجاة والتكلم مع الله تعالى وقراءة القرآن وذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن الواضح أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن المستثنى هو التكلم مع الله تعالى، ومناجاته فيما كان فيه رضاه تعالى، ولا يصدق عنوان التكلم والمناجاة مع الله عز وجل فيما هو مبغوض عنده، لوضوح أن عنوان التكلم مع الله تعالى والمناجاة معه إنما هو بالخضوع والخشوع له تعالى والتضرع والتوسل، ومن الطبيعي أن ذلك لا يمكن بالمبغوض عنده سبحانه.

وبكلمة: إن الروايات التي تنصّ على أن التكلم في الصلاة متعمداً يبطل لها قد استثنت التكلم فيها بذكر الله تعالى وذكر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والدعاء والمناجاة وقراءة القرآن^(٢)، ومن الواضح أن المتفاهم العرفي من دليل الاستثناء بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو أن استثناء هذه العناوين الخاصة المميزة من التكلم في الصلاة المبطل لها إذا كان عمدياً إنما هو من جهة محبوبة هذه العناوين لامطلقاً، وعلى هذا فإذا كانت مبغوضة لم تكن مشمولة لدليل الاستثناء بل هي باقية تحت اطلاق دليل المستثنى منه، وعلى هذا فمن تكلم بذكر محرم أو دعاء مبغوض في صلاته متعمداً بطلت.

(١) الوسائل ج ٤ ب ٢٥ من قواطع الصلاة.

(٢) الوسائل ج ٤ ب ١٣ من قواطع الصلاة.

بقي هنا شيء وهو أن السيد الأستاذ رحمته الله قد ذكر أن النهي عن جزء من الصلاة وإن لم يدل على تقييدها بعدم هذا الجزء شرعاً، باعتبار أن مفاده الحرمة لا التقييد، إلا أنه يدل على تقييدها بعدم الحصة المشتملة على هذا الجزء في مرحلة الانطباق، على أساس استحالة انطباق الواجب على الحرام في الخارج والمحجوب على المبعوض فيه، والفرق بين التقييد الشرعي والتقييد العقلي، هو أن تقييد الواجب بعدم شيء إذا كان شرعياً فمردّه إلى أن وجوده مانع عنه كتقييد الصلاة بعدم التكلم فيها عامداً ملتفتاً وتقييدها بعدم لبس ما لا يؤكل وهكذا، فإن معنى ذلك هو أن وجود هذه الأشياء مانع عنها، وإذا كان عقلياً فمعناه أن الطبيعي المأمور به لا ينطبق على الفرد المشتمل على الجزء المنهي عنه لاستحالة انطباق الواجب على الحرام، والمحجوب على المبعوض من دون أن يكون وجوده مانعاً عنها، هذا نظير ما في باب التزاحم، فإن تقييد اطلاق كل من الواجبين المتزاحمين بعدم الاشتغال بالآخر عقلي بملاك عدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال^(١) هذا.

ولنا تعليق على ذلك، وهو ما تقدم في ضمن البحوث السالفة من أنه لا تنافي بين النهي عن فرد والأمر بالجامع بينه وبين سائر الأفراد، لأن الأمر لا يسري من الجامع إلى أفراد بنحو الوجوبات المشروطة، وكذلك مبادؤه كالإرادة والحب على تفصيل تقدم.

ومن هنا، قلنا إن الأمر الواجب الموسع يظل باقياً على اطلاقه على الرغم من تعلق النهي بفرده، على أساس أنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغيره، ولا فرق في ذلك بين القول باشتراط التكليف بالقدرة عقلاً بملاك حكم العقل

بقبح تكليف العاجز والقول باشرطه بها باقتضاء نفس الخطاب الشرعي، ومع عدم التنافي بينهما فلا مقتضى لحكم العقل بالتهييد، وكذلك الحال في المقام وهو تعلق النهي بالجزء، فإنه لا يدل على تقييد الصلاة بعدمه لفرض أنه نهي مولوي لا إرشادي، ولا يدل عليه بحكم العقل أيضاً لعدم التنافي بين الأمر (المتعلق بالجامع بينه وبين غيره) والنهي عنه في تمام مراحلها، أي من مرحلة الاعتبار إلى مرحلة المبادئ.

نعم، إن التنافي بينهما يكون في مرحلة الامتثال باعتبار أن الفرد المشتمل على الجزء المنهي عنه، حيث إنه مبغوض فلا يمكن التقرب به، فمن أجل ذلك لا يمكن انطباق الواجب عليه لأنه إنما ينطبق على الفرد إذا كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط منها قصد القربة وإلا فلا، لأن الفاقد للجزء أو الشرط ليس فرداً له حتى ينطبق عليه، فيكون عدم الانطباق حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع وعدم المتقضي له لا من باب السالبة بانتفاء المحمول ووجود المانع مع ثبوت المتقضي، كما هو الحال فيما إذا كان المنهي عنه جزء الواجب التوصل، فإن عدم انطباقه على الفرد المشتمل على الجزء المنهي عنه في الخارج إنما هو من جهة وجود المانع منه وهو الحرمة والمبغضية.

ودعوى: إنه لا مانع من الانطباق، لأن المستحيل إنما هو انطباق الواجب بوصف وجوبه على الفرد المحرم والمحبوب بوصف محبوبيته على المبغوض، والمفروض أن الأمر ليس كذلك لما مر من أن الوجوب لا يسري منه إلى أفراد، وأما ذات الواجب فلا مانع من انطباقها على الفرد المحرم ولا يكون مستحيلاً.

مدفوعة: بأنه لا يمكن أن يكون ذات الواجب متحدة مع الحرام وجوداً وماهيةً وإلا لزم أن يكون وجود واحد محبوباً ومبغوضاً معاً في الخارج، وهو كما

تري، ضرورة أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض للمحجوب، غاية الأمر إن كان الواجب عبادياً فالمحرم ليس مصداقاً له واقعاً باعتبار أنه فاقد للقيد المقوم للعبادة، وهو قصد القربة.

نعم، إن كان توصلياً، فهو مصداق له حقيقة، ولكن هناك مانعاً من الانطباق، وهو الحرمة والمبغوضية، فيكون عدم الانطباق حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء المحمول بينما يكون ذلك في الواجب العبادي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن النهي عن الجزء إذا كان مولوياً فمفاده الحرمة والمبغوضية فحسب لا التقييد، وعلى هذا فالصلاة المأتي بها إذا كانت مشتملة على الجزء المحرم والمبغوض وإن كانت فاسدة، إلا أنه من جهة كونها فاقدة لقصد القربة إذ لا يمكن الاتيان بالمبغوض بقصد التقرب، وحينئذٍ فلا تنطبق الصلاة المأمور بها عليها من جهة أنها ليست فرداً لها واقعاً لا أنها فرد لها، ولكن عدم الانطباق يكون من جهة وجود المانع لا من جهة عدم المقتضي، فإذا لا يمكن أن يكون فساد الصلاة من جهة دلالة النهي على تقيدها بعدم الجزء المنهي عنه كما عن المحقق النائيني رحمته الله، ولا من جهة التقييد العقلي كما عن السيد الأستاذ رحمته الله بل من جهة خروج الصلاة المأتي بها عن كونها فرداً للصلاة المأمور بها، فيكون عدم انطباقها عليها من باب السالبة بانتفاء الموضوع وعدم المقتضي، لا من باب السالبة بانتفاء المحمول وبملاك وجود المانع مع ثبوت المقتضي.

وأما النهي عن الشرط كما إذا تعلق بشرط من شروط الصلاة فهل يقتضي

الفساد أو لا ؟

فقد اختار المحقق الخراساني رحمته الله الوجه الثاني، وقد أفاد في تقريره أن حرمة

الشرط كما لا تستلزم فساده كذلك لا تستلزم فساد العبادة المشروطة به إلا إذا كان الشرط عبادة كالوضوء والغسل والتميم، فإن هذه الشروط حيث إنها من الشروط العبادية فلهذا تكون حرمتها مستلزمة لفسادها، وبفسادها تفسد الصلاة المشروطة بها أيضاً، وأما إذا لم يكن الشرط عبادة فحرمة لا تستلزم فساده لكي يستلزم فساد الصلاة المشروطة به، وذلك كطهارة البدن والثوب ونحوهما، فإن حرمتها لا توجب فسادها لكي يسري الفساد إلى الصلاة أيضاً^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^{عليه السلام} بأن ما ذكره ^{عليه السلام} من أن الشرط إذا كان توصلياً فحرمة لا توجب الفساد لا يتم مطلقاً، وذلك لأن حرمة الفرد وإن كانت لا توجب تقييد الواجب بعدمه شرعاً إلا أنها توجب تقييده به عقلاً على أساس استحالة انطباق الواجب على الحرام، والمحجوب على المبعوض، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً، إذ كما أن الواجب التعبدى لا يمكن أن ينطبق على الحرام والمبعوض كذلك الواجب التوصلى، وعلى هذا فكما أن حرمة الوضوء بالماء المغصوب توجب تقييد اطلاق الأمر بالصلاة المشروطة بالوضوء بغير هذا الوضوء، فكذلك حرمة الستر بالساتر المغصوب، فإنها توجب تقييد اطلاق الأمر بالصلاة المشروطة بالستر بغير الستر بالمغصوب، فلو صلى معه بطلت صلاته لأنها فاقدة للشرط وهو الستر بالمباح، فالصلاة مع الساتر المغصوب لا تكون مصداقاً للصلاة المأمور بها، لأن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبعوض للمحجوب كما أن الصلاة مع الوضوء بالماء المغصوب لا تكون مصداقاً للواجب والمحجوب.

نعم، إذا طهر ثوبه أو بدنه بالماء المغصوب، وصلى فيه صحت صلاته باعتبار

أن حرمة التطهير به لا توجب تقييد الصلاة المشروطة بطهارة الثوب أو البدن بغير الطهارة الحاصلة بالماء المغصوب.

فالنتيجة: إن الشرط إذا كان توصلياً لا تستلزم حرمة فساده مطلقاً بل لا بد فيه من التفصيل كما عرفت^(١)، هذا.

وللمناقشة في هذا الإيراد مجال، وذلك لما أشرنا إليه آنفاً من أن الحرمة المولوية المتعلقة بجزء من الصلاة لا توجب تقييدها بعدمه شرعاً، وأما تقييدها به عقلاً في مرحلة الامتثال والتطبيق فهو إنما يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا من باب السالبة بانتفاء المحمول، فعدم الانطباق على الفرد المحرم والمبغوض إنما هو من جهة أنه ليس فرداً للواجب العبادي باعتبار فقدانه لقصد القرية المقوم لعباديته لا من جهة وجود المانع، ولكن هذا التقييد إنما يتم فيما إذا كان المنهي عنه حصّة من العبادة أو جزءها، وأما إذا كان المنهي عنه شرطاً من شروط العبادة فلا يتم، وذلك لأن المنهي عنه حينئذٍ ذات الشرط، وهي خارجة عن الصلاة المأمور بها لأن ما هو جزء لها، هو تقييدها بالشرط الذي هو أمر معنوي، وأما نفس الشرط فهو خارج عنها، وعلى هذا فالحرام لا يكون مصداقاً للواجب والمبغوض للمحبوب لانها موجودان في الخارج، فأحدهما لا ينطبق على الآخر، وإن كانا متلازمين فيه وجوداً.

وعلى هذا، فإذا كان الساتر مغصوباً كان الحرام هو التصرف فيه، والمفروض أنه خارج عن الصلاة لأن الداخل فيها هو تقييدها بالستر به الذي هو أمر معنوي لا وجود له في الخارج، وأما الستر به فهو خارج عنها وغير داخل فيها، فإذا ما هو متعلق الحرمة وهو الستر بالساتر المغصوب خارج عن الصلاة، وما هو داخل فيها

وهو تقيدها به ليس متعلقاً للحرمة، وعليه فلا ينطبق الواجب على الحرام ولا المحبوب على المبعوض، فلا يكونا موجودين في الخارج بوجود واحد بل بوجودين متلازمين فيه، فإذا لا يكون الحرام متحداً مع الواجب في الخارج ولا المحبوب مع المبعوض فيه، ومن هنا قلنا إن الأقوى صحة الصلاة في السائر المبعوض لمكان عدم اتحادها معه في الخارج، غاية الأمر أنه آثم من جهة حرمة التصرف فيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن النهي عن الشرط لا يوجب فساد الصلاة إلا إذا كان تعدياً، فإن النهي عنه يوجب فسادها، هذا.

ثم إن للمحقق النائيني رحمته في المقام كلاماً، وحاصله: أن حرمة الشرط لا توجب فساد العبادة، وقد أفاد في وجه ذلك أن ما هو شرط للعبادة في الحقيقة وهو اسم المصدر ليس متعلقاً للحرمة، لأن الحرمة إنما تتعلق بفعل المكلف الصادر منه بإرادته واختياره لا ما هو المسبب منه المعبر عنه باسم المصدر، وما هو متعلق الحرمة وهو المصدر المتمثل في فعل المكلف ليس بشرط لها، فإذا ما هو شرط للعبادة لم تتعلق الحرمة به، وما تعلقت الحرمة به ليس شرطاً لها، وعليه فإذا افترضنا أن الشارع نهى عن لبس ثوب خاص في الصلاة، وعندئذٍ فإن كان مردّ هذا النهي إلى النهي عن الصلاة فيه، فمعناه أنه إرشاد إلى مانعية لبس هذا الثوب فيها، فإذا لا محالة تكون الصلاة فيه باطلة، وإن لم يكن مردّه إلى ذلك كما هو المفروض في المقام باعتبار أنه نهى مولوي لا إرشادي فلا يوجب بطلانها، لأن متعلق النهي لبس هذا الثوب والستر به، وهو ليس بشرط وما هو شرط وهو التستر به الذي هو معنى اسم المصدر ليس بمنهي عنه^(١).

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٩.

ونتيجة ذلك: أن ما هو شرط للصلاة ليس بمنهي عنه حتى يوجب تقييدها
بغيره، وما هو منهي عنه ليس بشرط لها حتى يوجب التقييد، هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، ذكره ﷺ أن شروط الصلاة بأجمعها توصيلية فلا يصح
تقسيمها إلى شروط توصيلية كطهارة البدن واللباس والستر ونحو ذلك، وعبادية
كالطهارات الثلاث، وقد أفاد في وجه ذلك أن شرط الصلاة هو الطهارة بمعنى اسم
المصدر المسببة من الأفعال الخاصة المتمثلة في الوضوء والغسل والتميم خارجاً، فإن
هذه الأفعال الخاصة بأنفسها ليست شرطاً للصلاة، وما هو المسبب منها، كالطهارة
المعنوية هو شرط لها، فإذا ما هو شرط للصلاة وهو الطهارة المعنوية المسببة من تلك
الأفعال في الخارج ليس بعبادة، وما هو عبادة وهو نفس الأفعال المذكورة ليس
بشرط لها.

فالتنتيجة: أن تقسيم شروط الصلاة إلى التوصيلية والعبادية غير صحيح.

ما ذكره ﷺ يرجع إلى عدة نقاط:

الأولى: إن ما هو شرط للصلاة اسم المصدر الذي هو متولد من المصدر
ومسبب عنه.

الثانية: إن شرط الصلاة إنما هو الطهارة المتولدة من الوضوء أو الغسل أو
التميم في الخارج دون نفس هذه الأفعال بعناوينها الخاصة.

الثالثة: إن شروط الصلاة بأجمعها توصيلية، فلا يصح تقسيمها إلى التوصيلية
والتعبدية، هذا.

ولنأخذ بالنقد على جميع هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فيقع الكلام فيها في مرحلتين:

الأولى: في مراده ﷺ من المصدر واسم المصدر.

الثانية: إنه لا بد في المقام من النظر إلى أدلة الشروط في الصلاة، وهل هي ظاهرة عرفاً فيما ذكره عليه السلام من أنها جميعاً من قبيل اسم المصدر، أو لا.
أما الكلام في المرحلة الأولى، فالظاهر أنه عليه السلام أراد من المصدر واسم المصدر أعم من السبب والمسبب بقريظة أنه جعل الطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل أو التيمم اسم المصدر مع أن نسبتها إليه نسبة المسبب إلى السبب والمعلول إلى العلة، وهما موجودان متباينان في الخارج، وعلى هذا فيمكن تصنيف شروط الصلاة إلى أربعة أصناف:

الأول: ما يكون من قبيل اسم المصدر كالستر في الصلاة، فإن الشرط هو اسم المصدر الذي هو أثر المصدر، فإذا تعلق النهي به تعلق في الحقيقة بالمصدر الذي هو فعل اختياري للمصلي لا باسمه هذا.

ولكن يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ عليه السلام من أن المصدر واسم المصدر موجودان بوجود واحد في الخارج واقعاً وحقيقة، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار كالإيجاد والوجود، لأن الموجود الواحد باعتبار إضافته إلى نفسه اسم المصدر، وباعتبار إضافته إلى الفاعل نفس المصدر، والفرض أن النهي تعلق بذلك الموجود الواحد، وهو مبغوض ومحرم سواء عبر عنه بالمصدر أم باسم المصدر، فإذا لا مناص من الالتزام بتقييد اطلاق العبادة بغير الحصة المقارنة مع هذا الشرط المنهي عنه في الخارج على ما بنى عليه عليه السلام من أن النهي عنه يوجب التقييد^(١).

الثاني: ما يكون من قبيل المسبب، كالطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل على مسلكه عليه السلام من أن الشرط هو الطهارة المسببة من الأفعال الخارجية لا نفس تلك

الأفعال بعناوينها الخاصة، وسوف نشير إلى أن الصحيح هو الثاني، وعلى ضوء مسلكه ﷺ فالشرط وإن كان غير متعلق النهي لأن متعلقه الوضوء أو الغسل الذي هو فعل المكلف دون الطهارة المسببة عنه، إلا أن بطلان الوضوء أو الغسل يستلزم عدم تحقق الطهارة التي هي شرط للصلاة، وعلى هذا فالنهي عن السبب وهو الوضوء أو الغسل، حيث إنه يوجب بطلانه فلا يترتب عليه أثره وهو الطهارة، لأنها مسببة عن الوضوء أو الغسل الصحيح دون الأعم منه ومن الباطل.

فما ذكره ﷺ من أن النهي حيث إنه لم يتعلق بالشرط للصلاة، وإنما تعلق بشيء آخر أجنبي عنها فلا يستلزم بطلانها، لا يتم في هذا القسم أيضاً، هذا إضافة إلى أنه لا مانع من تعلق النهي بالمسبب، فإنه مقدور على أساس أن المقدور بالواسطة مقدور.

الثالث: ما يكون من قبيل المسبب أيضاً كطهارة الثوب والبدن الحاصلة من الغسل بالماء، وهذا الصنف من الشرط يتحقق بتحقيق الغسل بالماء، وإن كان الغسل محرماً ومبغوضاً كما إذا كان بالماء المغصوب، بل لو قلنا إن الشرط هو فعل المكلف المسمى بالمصدر كتطهير الثوب أو البدن، فأيضاً لا أثر للنهي ولا يوجب الفساد، فعدم دلالة النهي على الفساد في هذا الصنف من الشرط ليس من جهة أن النهي تعلق بالسبب دون المسبب الذي هو شرط، بل لو فرضنا أن الشرط هو السبب فمع ذلك لا يوجب الفساد لأن قصد القربة غير معتبر فيه، والغرض منه مترتب على نفس وجوده في الخارج، وإن كان في ضمن فرد محرم.

الرابع: كاستقبال القبلة والقيام ونحوهما، فإن الشرط هو نفس الاستقبال بالمعنى المصدرى وكذلك القيام وهكذا.

وأما الكلام في المرحلة الثانية، وهي أن أدلة الشروط هل هي ظاهرة في أنها جميعاً من قبيل اسم المصدر أولاً ففيه قولان، الصحيح هو القول الثاني دون القول

الأول الذي اختاره المحقق النائيني رحمته الله، فلنا دعويان:

الأولى: بطلان القول الأول.

الثانية: صحة القول الثاني.

أما الدعوى الأولى، فيرد على القول الأول:

أولاً: أنه تمّ فإنما يتم في شروط الصلاة فحسب دون سائر العبادات، مع أن محل الكلام في شرائط مطلق العبادات كالصوم والحج ونحوهما، مثلاً غسل المستحاضة في الاستحاضة الكبرى شرط في صحة صوم الغد وظاهر الدليل أن الشرط هو نفس الغسل بالمعنى المصدرى، وكذلك الحال في غسل الجنابة والحيض والنفاس قبل الفجر في شهر رمضان، فإن ظاهر الدليل هو أن نفس الغسل شرط في صحة صوم الغد لا الطهارة الحاصلة منه .

وثانياً، إنه لا يتم في شروط الصلاة أيضاً، فإنها تختلف باختلاف أدلتها، وظاهر أدلة شرطية الستر في الصلاة أنه شرط بمعنى اسم المصدر، وهو تستر العورتين للرجال وتمام البدن للنساء، لا الستر بالمعنى المصدرى، وأما أدلة الطهارات الثلاث من الآية الشريفة والروايات فهي ظاهرة في أن الشرط هو نفس الأفعال الخاصة لا شيء آخر يكون مسبباً عنها، وهو الطهارة المعنوية فلا يستفاد منها أن الطهارة شيء آخر غير تلك الأفعال، لأنها بنفسها طهور ورافعة للحدث بمعنى أن الشارع جعلها طهوراً ورافعاً للحدث فالطهارة حكم شرعي لها .

وعلى الجملة: فلا شبهة في ظهور الآية الشريفة والروايات في أن الشارع جعل الوضوء بنفسه طهوراً رافعاً للحدث وكذلك الغسل، لا أن الرافع للحدث ما هو مسبب عنها ومبايناً لها وجوداً لأنه خلاف الظاهر، ومن هنا قد اطلق في بعض الروايات عنوان الطهور على الطهارات الثلاث كقوله عليه السلام: «التيمم طهور والوضوء

طهور»، وهكذا.

أو فقل إن الآية الشريفة ظاهرة في أن الشرط هو نفس الوضوء والغسل والتميم، وأما كون الشرط شيئاً آخر مترتب عليها فلا تدل عليه، وأما الروايات فهي أوضح من الآية الشريفة لأن مجموعة منها تنصّ على أنها بأنفسها طهور رافعة للحدث، ولا يوجد دليل يدل على أن الشرط ما هو المسبب من الأفعال الخارجية، وهو الطهارة المعنوية التي لا وجود لها إلا في عالم الذهن، فإذا الطهارة ليست شيئاً آخر غير تلك الأفعال، واطلاق الطهور عليها باعتبار أنها رافعة للحدث، فطالما لا يكون المكلف محدثاً فهو متطهر.

نعم، فرق بين الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث، فإن الأولى عبارة عن نفس الأفعال الخاصة باعتبار أنها رافعة للحدث، بينما الثانية عبارة عن طهارة الثوب والبدن التي هي مسببة عن غسلها وطهارتها في مقابل نجاستها، وهي صفة لهما، وأما أدلة شرطية استقبال القبلة والقيام في الصلاة فهي أيضاً ظاهرة في أن الشرط هو نفس فعل المكلف بالمعنى المصدرى بل لا يتصور فيها غير ذلك.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره عليه السلام من أن شروط الصلاة جميعاً بمعنى اسم المصدر لا المصدر لا يمكن المساعدة عليه.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الشرط هو الطهارة الحاصلة من الأفعال الخارجية إلا أن شروط الصلاة لا تنحصر فيما ذكر بل لها شروط أخرى وهي شروط أفعالها وأقوالها، فإنها أيضاً شروط لها بلحاظ أنها عبارة عن نفس تلك الأفعال والأقوال، ومن هنا قد قسمت شروط الصلاة إلى قسمين:

القسم الأول: شروط للصلاة مباشرة وواجباتها كذلك، ونقصد بشروطها كذلك أنها ثابتة لها من البداية إلى النهاية، وفي تمام أقوالها وأفعالها وهيئاتها الوضعية،

منها الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث، ومنها الستر، ومنها أن لا يكون لباس المصلي مما لا يؤكل، ولا من الحرير، ولا من الذهب، ولا من الميتة، وهكذا.

القسم الثاني: شروط أفعالها وأقوالها مباشرة، وليست شروطاً للصلاة من البداية إلى النهاية كالقيام، فإنه شرط لتكبيرة الاحرام في الصلاة والقراءة ولركوع القائم لا في تمام حالات الصلاة، ومنها الجهر والاخفات فإنهما من شروط القراءة في الصلاة مباشرة، وهكذا.

ومن الواضح أن هذه الشروط جميعاً شروط للصلاة، غاية الأمر أن بعضها شروط للصلاة من البداية إلى النهاية وفي تمام الحالات، وبعضها شروط لها في بعض حالاتها، وهذه الشروط شروط لها بالمعنى المصدرى لا بمعنى اسم المصدر.

فالنتيجة: أن نفس هذه الأفعال الخاصة شروط لا ما يترتب عليها من الأثر.

لحدّ الآن قد تبين حال النقطة الثانية أيضاً، وهي أن الشرط للصلاة إنما هو الطهارة المسببة عن الأفعال الخارجية، ولكن قد تبين مما ذكرناه أن الشرط إنما هو نفس تلك الأفعال لأنها طهور لا أنها مسببة عنها، ومما يدل على ذلك اطلاق الطهور على نفس تلك الأفعال في الروايات، وقد تقدم أن اطلاق الطهور عليها باعتبار أنها رافعة للحدث الأكبر والأصغر، وما دام المكلف يكون غير محدث فهو متطهر، ولا تتصور للطهارة معنى آخر في المقام غير رفع الحدث عن المتوضّئ والمغتسل.

وأما النقطة الثالثة: وهي أن شروط الصلاة بأجمعها توصيلية، فلا يمكن المساعدة عليها:

أولاً: إنّ ما ذكره عليه السلام مبني على أن شرط الصلاة هو الطهارة المسببة عن الأفعال الخاصة دون نفس تلك الأفعال، ولكن قد عرفت أن الشرط هو نفس تلك الأفعال الخاصة، والمفروض أن الأفعال المذكورة عبادية وبحاجة إلى قصد القرية.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن الطهارة الحاصلة من الأفعال المذكورة هي الشرط للصلاة دون نفس تلك الأفعال، إلا أن هناك شروطاً أخرى تكون عبادية كاستقبال القبلة في الصلاة، فإنه شرط عبادي ولا بد أن يكون بقصد القربة، وكذلك شروط أجزاء الصلاة كالقيام حال تكبيرة الاحرام، والقراءة، والقيام المتصل بالركوع، والأذكار، ومنها الجهر والإخفات.

والخلاصة: إن الظاهر اعتبار قصد القربة في القيام والجهر والإخفات، وأذكار الركوع والسجود، واستقبال القبلة، فإذا ما ذكره ﷺ من أن شروط الصلاة بأجمعها توصلية لا أصل له، هذا.

ويحتمل أن يكون مراده ﷺ من الشرط التقيّد لا ذات المقيّد كالتقيّد بالستر، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث والخبث وغيرها، والتقيّد حيث إنه أمر معنوي لا يصلح أن يتعلق به النهي، فالنهي لا محالة يكون متعلقاً بالأفعال الخاصة المذكورة التي هي محصلة للتقيّد والمفروض أنه توصلي لا تعبدي، ويؤكد ذلك ما ذكره ﷺ من أن الشرط كالجزم متعلق للأمر الضمني النفسي، ومن المعلوم أن ما هو متعلق الأمر الضمني هو التقيّد، حيث إنه داخل في المأمور به والتقيّد خارج عنه.

ولكن هذا الاحتمال ساقط:

أولاً: أنه خلاف ظواهر أدلة الشروط، لما عرفت من أنها ظاهرة في أن الشرط هو نفس الأفعال الخاصة دون التقيّد بها.

وثانياً: إن لازم ذلك عدم الفرق بين الشرط والجزء، لأن كليهما حينئذٍ جزء ومتعلق للأمر، فإذا لا موجب لتقسيم واجبات الصلاة إلى قسمين: الأول الاجزاء والثاني: الشروط.

وأما السيد الأستاذ ﷺ، فقد ذكر في المقام أن النهي عن الشرط كالنهي عن

الجزء، فكما أن النهي عن الجزء يوجب تقييد الصلاة عقلاً بغير الحصة المشتملة على هذا الجزء المنهي عنه، فكذلك النهي عن الشرط، فإنه يوجب تقييدها بغير الحصة المقيّدة بهذا الشرط المنهي عنه، لأن ملاك هذا التقييد في كلا البابين واحد، وهو استحالة انطباق الواجب على الحرام والمحجوب على المبعوض^(١)، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه:

أولاً: لما ذكرناه سابقاً من أن النهي عن حصة من العبادة أو جزئها لا يوجب تقييد اطلاق العبادة بغير الحصة المنهي عنها بنفسها أو بجزئها لا شرعاً ولا عقلاً.

أما الأول فلأن النهي المتعلق بها حيث إنه نهي مولوي فيكون مدلوله المطابقي حرمة متعلقه لا تقييد اطلاقه بغير الفرد المنهي عنه أو المشتمل على الجزء المنهي عنه، لأن التقييد مدلول النهي الإرشادي دون النهي المولوي، فإن مدلوله المطابقي حرمة متعلقه، والالتزامي نفي سائر الأحكام عنه، فلا يدل على التقييد اصلاً لا مطابقة ولا التزاماً، ولكن حيث إنه محرّم ومبعوض فلا يمكن التقرب به، فإذا الحصة المشتملة على الجزء أو الشرط المحرم والمبعوض لا تكون من مصاديق الطبيعة المأمور بها من جهة أنها فاقدة للقيود الموقوم للعبادة، وهو قصد القرية فعدم الانطباق عليها من جهة أنها ليست فرداً لها لا من جهة وجود المانع عنه وهو مبعوضيتها.

وأما استحالة انطباق الواجب على الحرام والمحجوب على المبعوض، فإنما هي من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، وهو كون الحرام والمبعوض فرداً له حقيقة، ولكن المانع من الانطباق موجود وهو حرمة ومبعوضيته.

ومن هنا لا بدّ من الفرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي، فإن المنهي

عنه إذا كان فرداً من الواجب التعبدي أو جزءاً أو شرطاً منه، فهو لا ينطبق على هذا الفرد لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي له بل من جهة عدم المقتضي له، وهو عدم كونه فرداً له حقيقة لأنه فاقد لقصد القربة، ومن الواضح أن الفاقد لقصد القربة ليس من أفراد الواجب التعبدي واقعاً وحقيقةً، وأما إذا كان فرداً من الواجب التوصلي فيكون عدم انطباقه عليه من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي له، وهو كونه فرداً له حقيقةً، ولكن حرمة ومبغوضيته مانعة من الانطباق عليه.

وحيث إن الكلام في الواجب العبادي، فيكون عدم انطباقه على الفرد المبعوض بنفسه أو بواسطة جزئه أو شرطه من جهة عدم المقتضي لا من جهة وجود المانع.

وعلى هذا، فما أفاده عليه السلام من أن النهي عن شرط الواجب كالنهي عن جزئه يوجب تقييد اطلاقه بغير الحصة المشتملة على الشرط المنهي عنه إنما يتم في الواجب التوصلي لا في الواجب التعبدي، فإن خروج هذه الحصة من اطلاق الواجب التعبدي ليس من باب التقييد والتخصيص بل هو من باب التخصيص والخروج الموضوعي، نعم خروجها من اطلاق الواجب التوصلي يكون من باب التقييد والتخصيص والخروج الحكمي.

وثانياً: إن ذلك إنما يتم في النهي المتعلق بحصة من العبادة أو بجزئها، فإنه يوجب تقييد اطلاقها عقلاً في مرحلة الامتثال والتطبيق بغير الحصة المنهي عنها بنفسها أو بجزئها على أساس استحالة انطباق الواجب على الحرام والمحبوب على المبعوض.

وأما في النهي المتعلق بشرط من شروط العبادة فهو لا يتم، والنكته في ذلك ما تقدم من أن الشرط خارج عن حقيقة العبادة المأمور بها والتقييد به داخل فيها،

والتقيد بما أنه جزء معنوي تحليلي فلا يكون له ما بإزاء في الخارج، وما له ما بإزاء فيه وهو ذات القيد يكون خارجاً عن المأمور به، لأن ذاته وذات المقيّد موجودتان في الخارج بوجودين، غاية الأمر أنهما وجودان متلازمان فيه، فإذا ما هو حرام ومبغوض، وهو ذات القيد لا يكون متحداً مع الواجب، وما هو متحد معه وهو التقيد به ليس بحرام ومبغوض.

وعليه فلا مانع من انطباق الواجب على الحصة المشتملة على الشرط المنهية عنه، لفرض أن الشرط خارج عن الواجب، فلا يكون جزء مصداقه بل هو لازم له وجوداً لأن مصداقه ذات الفرد لا الفرد المشتمل على الشرط.

وبكلمة: إن النهي المتعلق بالشرط كالستر باللباس المغصوب يدل على حرمة الستر به لا على أنه ليس بستر لفرض أن النهي عنه ليس بإرشادي ليكون مفاده نفي كونه ستراً واختصاصه بالستر المباح بنحو تكون الإباحة قيداً للشرط بل هو ستر، ولكنه محرم ومبغوض، وعلى هذا فما هو مبغوض ومحرم وهو الستر باللباس المغصوب خارج عن الصلاة، وما هو داخل فيها وهو القيد به ليس بمحرم ومبغوض.

وعليه، فإذا صلى مع الستر باللباس المغصوب، فلا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها على هذه الصلاة المأتي بها مع الستر المغصوب، لفرض أنه خارج عن الصلاة وليس داخلاً فيها لكي يلزم انطباق الواجب على الحرام، والمحجوب على المبغوض، فإذا لا مانع من الحكم بصحة الصلاة المذكورة باعتبار أن المكلف متمكن من الاتيان بها بقصد القربة، وما هو مبغوض وحرام حيث إنه خارج عنها، فلا يمنع من التقرب بها، وعليه فلا تكون الصلاة المأمور بها متحدة مع الحرام في الخارج. وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بالصحة لأن المانع من الحكم بها أحد أمرين:

الأول: عدم امكان قصد القربة.

الثاني: عدم امكان انطباق الواجب على الفرد المأتي به في الخارج، والمفروض أن شيئاً من المانعين في المقام غير موجود.

ومن هنا، يفترق النهي عن الجزء عن النهي عن الشرط، فإن الجزء حيث إنه داخل في الواجب، فإذا فرض أنه منهي عنه فهو يمنع عن التقرب بالفرد المشتمل على الجزء المنهي عنه، ولا يمكن انطباق الواجب عليه لاستحالة انطباق الواجب على الحرام، والمحجوب على المبعوض، بينما إذا كان المنهي عنه الشرط فهو لا يمنع عن التقرب بالفرد المشتمل عليه، ولا من الانطباق بملاك أنه خارج عن الواجب وغير داخل فيه، غاية الأمر أن وجوده ملازم لوجود الواجب في الخارج، ولكن لا أثر لذلك لأن الحرمة لاتسري من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعليه فيكون مصداق الواجب محبوباً والشرط الملازم له وجوداً مبعوضاً، وحينئذٍ فلا مانع من الانطباق ولا من التقرب به.

والخلاصة: إنه لا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها على الفرد المأتي به مع الساتر المغصوب باعتبار أن القيد وهو الستر خارج عن الصلاة، والتقييد به داخل فيها فلا يكون الحرام وهو القيد متحداً مع الواجب في الخارج، بل هما متلازمان وجوداً، والتلازم لا يمنع من الانطباق ولا من قصد القربة، ومن هنا قويناً أن من صلى في الساتر المغصوب فصلاته محكومة بالصحة بملاك عدم اتحادها مع الحرام في الخارج، وإن كان آثماً من جهة التصرف في المغصوب، هذا كله في النهي عن الجزء والشرط.

وأما النهي عن الوصف الملازم، فإن كان ملازماً لذات العبادة فالنهي عنه يرجع إلى النهي عن ذات العبادة الموصوفة به، إذ ليس للوصف الملازم ما بإزاء في

الخارج غير موصوفه، وإن كان ملازماً لجزئها، فالنهي عنه يرجع إلى النهي عن الجزء الموصوف به، كالنهي عن الجهر في القراءة أو الإخفات فيها، فإنه يرجع إلى النهي عن القراءة الجهرية باعتبار أنه لا وجود للجهر إلا بوجود القراءة، وإن كان ملازماً للشرط فالنهي عنه يرجع إلى النهي عن الشرط كما هو ظاهر.

وأما النهي عن الوصف المفارق فهو خارج عن محل البحث في المسألة، وداخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن الوصف المفارق كالغصب إن كان متحداً مع الصلاة في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً تدخل المسألة في كبرى مسألة التعارض، والمرجع فيها قواعد باب التعارض، وإن كان مغايراً لها وجوداً في مورد الاجتماع تدخل المسألة في كبرى مسألة التزام، والمرجع فيها قواعد باب التزام.

الجهة الرابعة: إن محل البحث في هذه المسألة إنما هو عن ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها وعدم ثبوتها، لا في دلالة النهي المولوي على الفساد بالمطابقة أو بالالتزام، ومن هنا لا تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية اللفظية بل هي من المسائل العقلية غير المستقلة، ونقصد بغير المستقلة أن حكم العقل بالملازمة بينهما يتوقف على ثبوت مقدمة شرعية، وهي في المقام تعلق النهي المولوي بالعبادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه لا اشكال في ثبوت هذه الملازمة عقلاً، لما تقدّم في ضمن البحوث السالفة من أن محل الكلام في المسألة إنما هو في النهي المولوي المتعلق بالعبادة أو بجزئها، والمفروض أن مدلوله حرمة متعلقه وكونه مبغوضاً، فإذا كان كذلك فلا يمكن التقرب به لاستحالة التقرب بالمبغوض، ولذلك يحكم العقل بالفساد، وهذا معنى الملازمة بين تعلق النهي بالعبادة أو بجزئها وبين فسادها عقلاً، ومنشأ فسادها عدم إمكان قصد القرية بها، وهذا هو سبب عدم انطباق الصلاة

المأمور بها عليها، على أساس أن الصلاة الفاقدة لقصد القربة ليست مصداقاً للصلاة المأمور بها لا أنها مصداق لها ولكن حرمتها مانعة عن انطباقها عليها.

وبكلمة، إن عدم المعلول عند عدم المقتضي مستند إليه لا إلى عدم الشرط أو وجود المانع، ومع ثبوت المقتضي له مستند إلى عدم الشرط، ومع وجود الشرط أيضاً مستند إلى وجود المانع، ومن هنا يستحيل أن يتصف المانع بالمانعية إلا مع ثبوت المقتضي بما له من الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج إنما يستند إلى حرمة ومبغوضيته إذا كان فرداً له حقيقة، فإذاً يكون المقتضي للانطباق موجوداً، ولكن هناك مانعاً يمنع عن هذا الانطباق، وهو حرمة، وأما إذا لم يكن ذلك الفرد فرداً له حقيقة من جهة أنه فاقد لقصد القربة المقوم لعبادته، فيكون عدم الانطباق عليه مستنداً إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع لاستحالة اتصافه بالمانعية في فرض عدم المقتضي له، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون حرمة مانعة عن الانطباق، لاستحالة اتصافها بالمانعية مع عدم ثبوت المقتضي له.

فالتيجة: إن الملازمة ثابتة بين حرمة العبادة وفسادها في الخارج، باعتبار أن المكلف لا يتمكن من الاتيان بها بنية القربة، فإذا أتى بها بدونها تقع فاسدة، وإن كان منشأ ذلك هو حرمتها ومبغوضيتها، فإذاً يكون عدم انطباق المأمور به عليها من باب السالبة بانتفاء الموضوع باعتبار أن الفرد المأتي به في الخارج ليس فرداً له حقيقة.

ومن هنا، يظهر أن ما في كلام السيد الأستاذ رحمته الله وغيره من المحققين من أن الحكم بالفساد مستند إلى عدم انطباق المأمور به غير تام، لوضوح أن الحكم بالفساد إنما هو من جهة عدم امكان التقرب به، ولكن لا تظهر الثمرة العملية بين القولين من هذه الناحية كما لا يخفى .

ثم إن هذه الملازمة حيث إنها كانت ملازمة واقعية فهي لا محالة أزلية، وعلى هذا فإن كانت ثابتة فهي من الأزل وإلا فلا، وعليه فإذا فرضنا أن العقل لا يحكم بثبوت هذه الملازمة ولا بعدمها وشككنا في ثبوتها، فلا أصل عملي في البين يقتضي ثبوتها أو عدم ثبوتها ضرورة أنها لو كانت فهي من الأزل وإلا فكذا، وليست لها حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً لكي يشك في بقائها.

فالنتيجة: إنه لا أصل في المسألة الأصولية لكي يكون هو المرجع عند الشك فيها.

وأما في المسألة الفرعية، وهي الشك في صحة العبادة المنهي عنها وفسادها الناشئ من الشك في المسألة الأصولية، فالظاهر أنه لا مناص من الرجوع إلى أصالة الفساد، والسبب فيه أن العبادة إذا كانت محرمة وشككنا في أن حرمتها هل تستلزم فسادها أو لا، فمقتضى القاعدة الفساد لأن صحة العبادة تتوقف على توفر عنصرين: الأول: وجود الأمر بها.

الثاني: وجود الملاك فيها من المحبوبة والمصلحة.

ولكن مع فرض تعلق الحرمة بها لا يمكن إحراز شيء من العنصرين فيها: أما الأول، فلأنه لا يمكن تعلق الأمر بنفس ما تعلق به النهي، أو فقل إنه مع تعلق النهي بها لا يمكن إحراز الأمر بها لاستحالة اجتماعهما في شيء واحد روحاً وملاكاً.

وأما الثاني، فلأنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام في الواقع إلا من طريق ثبوت نفسها، وحيث إنه في المقام لا أمر بها فلا طريق إلى إحراز وجود الملاك فيها، فإذا لا يمكن الاتيان بها بقصد القربة لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الملاك، فلهذا يحكم بالفساد، وهذا هو معنى أن مقتضى الأصل في المقام الفساد، وأنه لا يحتاج إلى

دليل ومؤنة زائدة، حيث يكفي فيه عدم إحراز شيء من العنصرين فيها.
ثم إن للمحقق النائيني رحمته الله في المقام كلاماً، وحاصله هو أنّ الشك في صحة العبادة وفسادها إن كان في الشبهة الموضوعية فمقتضى قاعدة الاشتغال الحكم بفسادها وعدم سقوط أمرها، هذا بحسب مقتضى القاعدة الأولية، وأما بالنظر إلى القواعد الثانوية الحاكمة على القواعد الأولية، فربما يحكم بالصحة كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإذا شك في صحة الصلاة وفسادها بعد الفراغ عنها حكم بصحتها شريطة احتمال أنه كان حين العمل ملتفتاً ولم يكن غافلاً، وكذلك إذا شك في الاتيان بجزء منها بعد التجاوز عن محله بنى على الاتيان به على ضوء الشرط المذكور، كما إذا شك في أنه قرأ الحمد بعد الدخول في الركوع، أو شك فيه بعد الدخول في السجود وهكذا بنى على الاتيان بالجزء المشكوك فيه، وعدم الاعتناء بالشك شريطة احتمال أنه كان أذكر منه حينما يشك، وإن كان في الشبهة الحكمية، تدخل المسألة في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما إذا شك في جزئية شيء أو شرطية آخر، فإن المرجع فيه أصالة البراءة^(١).

وغير خفي أن ما أفاده رحمته الله، وإن كان تاماً في نفسه إلا أنه لا يرتبط بمحل الكلام في مسألتنا هذه، لأن محل الكلام فيه ليس في مطلق الشك في صحة العبادة وفسادها من جهة الشك في الإخلال بواجبات الصلاة من أجزائها وشروطها بل في خصوص الشك في صحتها وفسادها من جهة تعلق الحرمة بها، وأنها رغم كونها محرمة هل يمكن وقوعها صحيحة أو لا بعد فرض عدم ثبوت الملازمة بين حرمتها وفسادها، وقد مرّ أن مقتضى القاعدة فيه الفساد، فالصحة بحاجة إلى دليل يقتضي

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠١-٤٠٠.

صحتها، وإن كان ذلك الدليل قاعدة ثانوية حاكمة على القاعدة الأولية التي تقتضي الفساد.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو النهي في العبادات.

نتائج البحث متمثلة في عدة نقاط:

الأولى: إن النهي إذا تعلق بنفس ما تعلق به الأمر فهو خارج عن محل الكلام لوقوع التعارض بينهما حينئذٍ، والمرجع فيه هو مرجحات باب التعارض، وأما إذا تعلق بحصة خاصة من العبادة فهو يوجب فسادها على أساس عدم امكان الإتيان بها بقصد القرية، وعندئذٍ فعدم انطباق الواجب عليها من باب السالبة بانتفاء الموضوع لأنها باعتبار فقدانها لقصد القرية الذي هو مقوم للعبادة لا تكون فرداً لها حقيقة، لا أنها فرد لها ولكن عدم الانطباق من جهة وجود المانع كما هو الحال في الواجبات التوصلية.

الثانية: إن النهي عن العبادة تارةً بلحاظ النهي عن جزئها، وأخرى بلحاظ النهي عن شرطها.

الثالثة: ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن النهي عن جزء العبادة يوجب فسادها، وقد علل ذلك بأن الجزء المأخوذ في العبادة لا يخلو من أن يكون مقيداً بالوحدة أو لا؟ وعلى الأول، فإن اقتصر على الجزء المنهي عنه بطلت العبادة من جهة النقصان، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الإخلال بالوحدة، وهذا الوجه مختص بالفرض الأول، وهنا وجوه أخرى تعم كلا الفرضين معاً:

الأول: إن النهي عن الجزء يوجب تقييد اطلاق العبادة بعدم ذلك الجزء فيكون وجوده مانعاً عنها.

الثاني: إن الاتيان بالجزء المنهي عنه زيادة عمدية، وهي مبطله للصلاة.

الثالث: إن الجزء المنهي عنه خارج عن اطلاق دليل جواز الذكر في الصلاة، وداخل في عنوان التكلم الموجب لبطلانها إذا كان عمدياً.

الرابعة: صحة الوجه الأول من هذه الوجوه بناءً على أن يكون الجزء المنهي عنه مأخوذاً بنحو بشرط لا، وأما سائر الوجوه فالوجهان الأول والثاني منها غير صحيحين، أما الأول فلأنه مبني على الخلط بين النهي الإرشادي والنهي المولوي، فإن مدلول النهي الإرشادي عن جزء هو أن عدمه مأخوذ في العبادة، ووجوده مانع عنها، وأما الثاني فلأن صدق الزيادة يتوقف على أن يكون الاتيان به بعنوان أنه من الصلاة، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الزيادة، وأما الوجه الثالث فلا بأس به على تفصيل تقدم.

الخامسة: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن النهي عن جزء من الصلاة بالنهي المولوي وإن لم يدل على تقييدها بعدم هذا الجزء شرعاً، ولكنه يدل على تقييدها به عقلاً في مرحلة الامتثال والتطبيق، على أساس أن الواجب لا ينطبق على الحرام، والمحجوب على المبعوض غير تام، فإن معنى ذلك هو أن النهي عنه مانع من الانطباق مع ثبوت المقتضي له، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الفرد المشتمل على الجزء المنهي عنه ليس فرداً للصلاة حقيقةً باعتبار أنه فاقد لقصد القرية وهو مقوم لها.

السادسة: إن النهي عن الشرط إذا كان توصلياً لا يوجب فساده، على أساس أن الشرط خارج عن الصلاة والتقييد به داخل فيها، فإذا ما هو المنهي عنه خارج عن الصلاة، وما هو داخل فيها ليس بمنهي عنه، وعليه فالنهي عنه لا يمنع عن قصد القرية بها ولا عن الانطباق.

السابعة: إن ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام - من أن النهي عن الشرط لا يوجب الفساد معللاً بأن ما هو شرط وهو اسم المصدر لا يكون متعلق النهي، وما هو

متعلق النهي وهو المصدر ليس بشرط، فلهذا لا موجب لاقتضائه الفساد- غير تام
بتمام شقوقه على تفصيل تقدم.

الثامنة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام - من أن النهي عن الشرط كالنهي عن
الجزء يوجب تقييد اطلاق الصلاة عقلاً بغير الفرد المشتمل على الشرط المنهي عنه،
لأن ملاك هذا التقييد في كلا البابين واحد، وهو استحالة انطباق الواجب على
الحرام- غير تام، وقد تقدم تفصيل ذلك موسعاً.

التاسعة: إن محل البحث في هذه المسألة إنما هو عن ثبوت الملازمة بين حرمة
العبادة وفسادها لا عن دلالة النهي على الفساد بالمطابقة أو بالالتزام، ومن هنا لا
تكون هذه المسألة من المسائل الأصولية اللفظية بل هي من المسائل العقلية غير
المستقلة.

العاشرة: إن فساد العبادة المنهي عنها في المسألة مستند إلى عدم امكان قصد
القربة بها لا إلى عدم انطباق العبادة المأمور بها عليها، فإن عدم الانطباق إنما هو من
باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبملاك أن العبادة الفاقدة لقصد القربة ليست بعبادة
حتى تكون مصداقاً لها.

الحادية عشرة: إذا فرض الشك في المسألة الأصولية، وهي ثبوت الملازمة
وعدم ثبوتها فلا أصل عملي في البين لاثبات الملازمة أو عدم اثباتها، وأما إذا شك في
المسألة الفرعية، وهي صحة العبادة وفسادها، فيكون مقتضى القاعدة الفساد لأن
الصحة تتوقف على وجود أحد العنصرين:

الأول: وجود الأمر.

الثاني: الملاك، وكلاهما مما لا يمكن احرازه في المقام.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو النهي عن المعاملات فهل يقتضي فسادها أو

لا؟

فيه قولان، الصحيح هو القول الثاني، وذلك لأن ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها إنما هو من جهة أن العبادة إذا كانت محرمة ومبغوضة فلا يمكن الإتيان بها بقصد القرية، وبدون ذلك لا محالة تقع فاسدة ولا تنطبق عليها الصلاة المأمور بها، إمّا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضي له كما هو المعروف في الألسنة أو من جهة عدم المقتضي، وعلى كلا التقديرين يحكم العقل بعدم الانطباق، وفساد الحصة المأتي بها، ولكن هذا الملاك غير متوفر في المعاملات المحرمة، على أساس أنه لا يعتبر في صحّتها قصد القرية، وإنما المعتبر في صحّتها شمول اطلاق دليل الإمضاء لها، ومن الواضح أن شمول اطلاقه لها لا يكون مشروطاً بعدم حرمتها تكليفاً، فإذا لا مانع من الحكم بصحّتها رغم كونها محرمة، ولا يمكن الحكم بفسادها من هذه الناحية .

نعم، هنا قولان آخران بالتفصيل في المسألة في مقابل القولين الأولين:

أحدهما: التفصيل بين ما إذا كان النهي متعلقاً بالتسبب والمسبب وما إذا كان متعلقاً بالسبب، فعلى الأول يدل على صحة المعاملة المنهي عنها، وعلى الثاني لا يدل على الصحة ولا على الفساد، وقد اختار هذا التفصيل المحقق الخراساني رحمته الله عليه ^(١).

الثاني: التفصيل بين ما إذا كان النهي متعلقاً بالمسبب وما إذا كان متعلقاً بالسبب فعلى الأول يدل على الفساد، وعلى الثاني لا يدل عليه.

أما التفصيل الأول، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله عليه أن ما نسب إلى أبي حنيفة والشيباني من دلالة النهي عن المعاملة على صحّتها تام إذا كان النهي متعلقاً

بالتسبب أو المسبب، وأفاد في وجه ذلك: أن معنى تعلق النهي بالتسبب هو تعلقه بإيجاد الملكية من سبب خاص كالنهي عن بيع الكلب مثلاً، فإن مرده إلى النهي عن إيجاد ملكية الكلب بهذا السبب الخاص وهو البيع، ومن الطبيعي أن مثل هذا النهي يدل على صحة هذا السبب ونفوذه، ضرورة أنه لو لم يكن صحيحاً ونافذاً شرعاً ولم تحصل الملكية به فلا معنى للنهي عن إيجادها به، أو فقل إن البيع لو كان باطلاً ولم يكن سبباً لإيجاد الملكية في نفسه، فلا معنى للنهي عن بيع الكلب لفرض أنه لا أثر له ويكون وجوده كعدمه، وحينئذ فبطبيعة الحال يكون النهي عنه لغواً وجزافاً.

ومن هذا القبيل ما إذا تعلق النهي بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فإنه يدل على صحة هذا البيع في الشريعة المقدسة، وإنه نافذ وممضى فيها لوضوح أنه لو لم يكن صحيحاً ونافذاً لدى الشرع وسبباً لإيجاد الملكية، فلا معنى للنهي عنه ويكون لغواً وجزافاً، لفرض أنه ليس من أسباب الملك شرعاً، وعليه فالنهي عن إيجاد به نهي عن أمر غير مقدور إذ لا يمكن إيجاد به بعد فرض أنه ليس سبباً له، فلهذا يدل النهي عنه على أنه من أسباب الملك^(١). هذا، غاية ما يمكن أن يقال في تبرير ما اختاره عليه السلام من التفصيل، ولكن مع هذا لا يمكن الالتزام به بل هو غريب من مثله عليه السلام.

بيان ذلك: إنَّ المعاملة الصحيحة تتكون من عدة عناصر:

الأول: السبب وهو على أصناف لأنه قد يكون لفظاً وقد يكون فعلاً، وعلى الأول قد يكون عربياً كبعث أو اشترت أو أنكحت أو ماشاكل ذلك، وقد يكون غير عربي.

الثاني: إنشاء البايع تمليك ماله للمشتري بقوله بعتك هذا، والإنشاء فعل البايع مباشرة، وهو عين المنشأ في عالم الاعتبار والذهن، ضرورة أنه لا فرق بين الإنشاء والمنشأ لأنهما موجودان بوجود واحد في عالم الاعتبار والذهن، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، فإنه باعتبار إضافته إلى البايع إنشاء وباعتبار إضافته إلى نفسه منشأً، كالإيجاد والوجود في التكوينيّات.

الثالث: إمضاء الشارع للسبب بتمام أصنافه بمقتضى اطلاقات أدلة الإمضاء من الكتاب والسنة، وعلى هذا فإذا تحقق بيع من المتبايعين، فإن كان واجداً للشروط المعتبرة فيه فقد شملته اطلاقات أدلة الإمضاء وترتب عليه آثاره من انتقال المبيع إلى المشتري والتمن إلى البايع، وإن لم يكن واجداً لها لم تشمله الإطلاقات، وحينئذ فيحكم بفساده وعدم ترتب الأثر عليه من النقل والانتقال، وعليه فاتصاف المعاملة بالصحة تارة وبالفساد أخرى مرتبط بمدى شمول اطلاقات أدلة الإمضاء لها وعدم شمولها، وعلى ضوء هذا الأساس فالعنصر الأول والثاني بيد المتبايعين وتحت اختيارهما مباشرة.

وأما العنصر الثالث، فهو بيد الشارع، ولا يرتبط بالمتبايعين بنحو مباشر، لا بالواسطة لأنه مقدور لهما بواسطة قدرتهما على إيجاد سببه، والمفروض أن المقدور بالواسطة مقدور، وعلى هذا فالنهي عن بيع الكلب إن كان إرشادياً كان مفاده أن عنوان الكلب مانع عن صحة البيع كالميتة ونحوها، لا أن البيع ليس سبباً، وإن كان مولوياً كان مفاده حرمة بيعه، وإنما الكلام في أن حرمة هل تستلزم فساده أو لا، وسوف يأتي بيانه.

ثم إن السيد الأستاذ رحمته الله قد أجاب عن هذا التفصيل بما حاصله: إنه لا سبب ولا مسبب ولا تسبب في باب المعاملات، ولا واقع موضوعي لهذه الألفاظ الخاصة،

وإنما هي مجرد تعبيرات جافة بدون محتوى، لأننا إذا حللنا المعاملات وفتشناها فلا نجد فيها إلا عنصريين:

الأول: الاعتبار النفساني كاعتبار الملكية والزوجية ونحوهما في عالم الذهن والاعتبار.

الثاني: إبرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، والمعاملة اسم لمجموع المبرز (بالفتح) والمبرز (بالكسر)، فليس هنا سبب ولا مسبب ولا تسبب لوضوح أن من قام ببيع داره يعتبر ملكيتها لزيد مثلاً في عالم الاعتبار والنفس ثم يبرزها في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، فليس هنا شيء غير ذلك، والبيع اسم لمجموع المبرز (بالفتح) والمبرز (بالكسر)، وأما الأثر الشرعي كالملكية أو الزوجية أو نحوها فهو من آثار المعاملة، ونسبته إليها نسبة الحكم إلى الموضوع لا المسبب إلى السبب، وعلى هذا فلا واقع موضوعي لهذا التفصيل، وحينئذ فالنهي عن المعاملة إما أن يكون مصبه المبرز بالفتح الذي هو فعل البائع مباشرة أو المبرز بالكسر وهو أيضاً فعله كذلك أو مجموع الأمرين، وهما المبرز والمبرز معاً، وأما النهي عن الملكية الشرعية وإيجادها، فلا معنى له لأنها فعل اختياري للمولى مباشرة، وليست بيد غيره وتحت قدرته فلا يعقل النهي عنها^(١)، هذا.

ولنا تعليقان:

الأول: على أصل مبناه عليه السلام في باب المعاملات.

الثاني: على تقدير تسليم المبنى، ولكن ما أفاده عليه السلام من أنه لا يعقل أن يكون مصب النهي في باب المعاملات الملكية الشرعية غير تام.

أما التعليق على الأول، فلأنه مبني على نقطة خاطئة، وهي أن ألفاظ المعاملات موضوعه للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، وهذه النقطة مبنية على مسلكه عليه السلام في مسألة الوضع وتفسيره بأنه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، لأن لازم هذا التفسير هو أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، فإن الوضع بهذا المعنى متمثل في تعهد المتكلم بأنه متى ما تلفظ بلفظ مخصوص أراد منه معنى خاصاً، أو فقل بصيغة أخرى متى ما أراد معنى خاصاً تكلم بلفظ مخصوص، فالإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له أو في العلاقة الوضعية، فعلى كلا التقديرين فالمدلول الوضعي مدلول تصديقي.

وعلى ضوء هذه النظرية في باب الوضع، فلا مناص من الالتزام بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، مثلاً صيغة (بعث) موضوعة للدلالة على قصد البائع إبراز ما اعتبره في نفسه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، وأما مدلولها التصوري وهو تمليك عين بعوض عند إطلاقها ولو من لفظ بلا شعور واختيار، فهو مستند إلى الانس الذهني لا إلى الوضع.

ولكن قد ذكرنا هناك موسعاً أنه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية لا في نفسها ولا بلوازمها، ومن هنا قلنا إن الدلالة الوضعية دلالة تصورية، والمدلول الوضعي مدلول تصوري ولا يمكن أن يكون تصديقياً، بدهة أن الدلالة التصديقية لا يمكن أن تكون مستندة إلى الوضع، بل هي مستندة إلى ظهور حال المتكلم.

فالنتيجة: إنه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية.

وعلى هذا فلا يكون المدلول الوضعي لألفاظ المعاملات كصيغة (بعث) قصد البائع إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بل هو إنشاء تمليك عين بعوض

تصوراً، وحيث إن الإنشاء فعل تسبيبي فلا يمكن إيجاده في عالم الاعتبار مباشرة إلا بواسطة سببه، فإنشاء البيع لا يمكن إلا بصيغة (بعث) التي هي فعل الباع مباشرة، وعلى هذا فمدلول صيغة بعث وأنكحت ونحوهما إنشاء التمليك والتزويج في عالم الاعتبار والذهن، ويكون هذا المعنى هو المتبادر منها عند الإطلاق والتصور وإن كانتا من لفظ بلا اختيار، ولا يعقل إيجاده الإنشائي بدون الصيغة الخارجية، فلذلك تكون المعاملات متمثلة في الأسباب والمسببات لا في المبرز والمبرز.

وعلى الجملة: فلا شبهة في أن معنى (بعث) تمليك عين بعوض، وهذا المعنى هو المتبادر منه بمجرد سماعه، وإن كان من لفظ بغير شعور واختيار، وحيث إن هذا المعنى معنى تسبيبي، فلا يمكن إيجاده وإنشأؤه بدون سبب، ومن هنا يظهر أن إنكار السيد الأستاذ رحمته السبب والمسبب والتسبيب مبني على مسلكه رحمته في باب المعاملات والإنشاء.

والخلاصة: إنه لا ريب في أن معنى المعاملات معنى تسبيبي وليس فعلاً للمتعاملين مباشرة، وقد تقدم تفصيل ذلك في غير مورد ضمن البحوث السالفة. وأما التعليق الثاني، فلأن الملكية الشرعية وإن كانت فعل الشارع إلا أن ما هو فعل الشارع نفس جعل الملكية وإنشائها في عالم الاعتبار والذهن كجعل سائر الأحكام الشرعية، فإنه فعل الشارع مباشرة في عالم الاعتبار والذهن ولا يرتبط بالمتعاملين أصلاً، ولا يمكن فرض النهي عنه، وهذا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في فعلية الملكية المجعولة من قبل الشارع بفعلية سببها وموضوعها، فهل هي بيد المتعاملين أو لا؟

والجواب: نعم، لأنها بيدهما بالواسطة أي بواسطة أسبابها، والمفروض أن المقدور بالواسطة مقدور، وحيث إن البائع قادر على إيجاد سببها في الخارج، فهو

قادر على إيجادها بإيجاده فيه، فإذا لا مانع من النهي عنه.

وإن شئت قلت: إن جعل الملكية على موضوعها المفروض وجوده في الخارج كجعل سائر الأحكام الشرعية على موضوعاتها كذلك يكون بيد الشارع، وأما فعلية الملكية بفعلية أسبابها في الخارج فهي بيد البائع، على أساس أن المسبب مقدور بواسطة القدرة على السبب، وعلى هذا فلا مانع من تعلق النهي بإيجاد الملكية في الخارج بإيجاد موضوعها وسببها فيه، ولا يكون هذا من النهي عن غير المقدور، ولكن حينئذ عاد الإشكال المتقدم، وهو أن النهي عن إيجاد الملكية بالبيع يدل على صحة البيع، ضرورة أنه لا يمكن النهي عن إيجادها وإن كان فاسداً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، لأن إيجاد الملكية بالبيع الفاسد غير ممكن، هذا.

ولكن الصحيح في الجواب عن هذه المغالطة أن يقال: إن النهي تارة يتعلق بذات السبب، وأخرى بالمسبب الذي هو فعل تسيبي للمتعاملين، وثالثة بإيجاد الملكية الشرعية في الخارج بإيجاد موضوعها وسببها فيه: أما على الأول، فإن كان النهي إرشادياً كان مدلولها فساد المعاملة وتقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهي عنه، ومعنى ذلك هو أن الشارع لم يجعله سبباً، فإذا فرضنا تعلق النهي ببيع المعاطاة، فإن كان إرشادياً فقد دل على أنها ليست من أسباب البيع وغير مشمولة لإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، وأما إذا كان مولوياً فيدل على حرمة السبب فقط، ولا يدل على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهي عنه لامطابقة ولا التزاماً، وحينئذ فلا مانع من كونه مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء، إذ لا منافاة بين كون السبب محرماً ومبغوضاً وبين ترتب الأثر عليه، لأن دلالة النهي على الفساد تبتني على أحد أمرين:

الأول: اعتبار قصد القرية.

الثاني: تقييد إطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهي عنه.

ولكن شيئاً من الأمرين غير ثابت في المقام: أمّا الأول، فلأن قصد القرية غير معتبر في السبب المعاملي، وأمّا الثاني، فلأن النهي عنه لا يدل على تقييد إطلاقه بغيره لأن مدلوله الحرمة لا التقييد بعدمه، فإنه مدلول النهي الإرشادي، والمفروض أن النهي في المقام مولوي لا إرشادي، فإذا لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الإمضاء والحكم بصحة البيع المنهي عنه حيث لاتنافي بين حرمة وصحته.

وأما على الثاني، وهو النهي عن إنشاء الملكية بسبب خاص كالنهي عن إيجادها بالبيع الربوي أو نحوه، فإن كان النهي إرشادياً كان يدل على الفساد، لأن مدلوله عدم جعل الشارع البيع الربوي سبباً للملكية وموضوعاً لها، وهذا معنى فساده، وإن كان تكليفاً فلا يدل على الفساد، لأن مفاده حرمة البيع الربوي، وهي لاتستلزم فساده، لأن فساده يرتكز على أحد أمرين:
الأول: اعتبار قصد القرية فيه.

الثاني: دلالة النهي على تقييد إطلاق دليل الإمضاء بغيره.

ولكن كلا الأمرين غير ثابت في باب المعاملات: أما الأمر الأول، فلأن قصد القرية غير معتبر فيها، وأمّا الأمر الثاني فلإن النهي حيث كان مولوياً، فلا يدل على ذلك لأن مدلوله الحرمة دون التقييد.

ومن هنا يظهر أن النهي المولوي المتعلق بالمعاملة لا يدل على تقييد إطلاق أدلة الإمضاء بالنسبة إليها وخروجها عنها لا بالدلالة المطابقة ولا بالدلالة الإلزامية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بالمعاملة من مطلق السبب أو من سبب خاص كما أنه لا يدل على صحتها، فإذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن النهي عن إنشاء الملكية من سبب خاص يدل على صحة ذلك السبب، وإلا لكان النهي عنه

لغواً وتكليفاً بغير المقدور لا يرجع إلى معنى محصّل، لأن إنشاء الملكية فعل البائع مباشرة، وهو تحت قدرته سواء أكان السبب صحيحاً أم لا.

وأما على الثالث، وهو النهي عن إيجاد الملكية الشرعية في الخارج وفعليتها فيه بإيجاد سببها، فإن كان إرشادياً كان يدل على الفساد بالمطابقة، لأن مفاده حينئذ هو عدم ترتبها على سببها في الخارج، وأما إذا كان النهي عنه مولوياً فدلالته على الفساد مبنية على ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، ولكن هذه الملازمة غير ثابتة، لأن ثبوتها يتوقف على توفر الأمرين المذكورين، وهما اعتبار نية القرابة فيه ودلالة النهي على تقييد إطلاق دليل الإمضاء، وقد مر أن كلا الأمرين غير ثابت، فإذا لا موجب للفساد ولا مانع من الجمع بين حرمة المعاملة تكليفاً وصحتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن هذا النهي هل يدل على صحة السبب الذي أوجد المتعاملان الملكية الشرعية به كالنهي عن بيع المصحف من كافر؟

والجواب: إنه يدل على أن طبعي البيع سبب شرعي، وممضى من قبل الشرع بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، ولكنه لا يدل على أن هذا الفرد من البيع (وهو بيع المصحف من كافر) صحيح.

وعلى هذا، فإن أراد المحقق الخراساني رحمته الله بدلالة النهي المتعلق بالتسبب أو المسبب على صحة السبب الفرض الأول، فيرد عليه أنه وإن كان يدل على صحة طبعي البيع في الشريعة المقدسة وأنه مشمول لإطلاق دليل الإمضاء إلا أن من الواضح أنه لا ملازمة بين صحته وصحة كل فرد منه في الخارج، ضرورة أن صحة

كل فرد منه منوطة بتوفر شروطها فيه، فإن كانت متوفرة فهو صحيح وإلا فهو فاسد، وأما النهي عنه فلا يدل إلا على حرمة دون فساد، لأن فساد منوط بثبوت الملازمة بينهما، والنهي لا يدل على ثبوتها.

وإن أراد بها الفرض الثاني: فقد عرفت أنه لا يدل على صحته بل هي مبنية على عدم ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، والنهي لا يدل على عدم ثبوتها ولا على ثبوتها.

نعم، بناء على ثبوت الملازمة يكون إيجاد الملكية الشرعية بهذا السبب الخاص غير مقدور باعتبار أنه فاسد، ولا يمكن إيجادها به ولكن حيث إن عدم قدرته على إيجادها في الخارج بالسبب المذكور معلول للنهي عن إيجادها به فهو لا يمنع منه، لأن النهي تعلق بالمقدور وإنما صار غير مقدور بتعلقه به، وهذا لا يضر بصحة النهي عنه بل هو الغاية القصوى منه، لأن الغرض من النهي هو المنع التشريعي، فإذا كان مؤدياً إلى المنع التكويني فهو أوفى بالغرض.

إلى هنا قد تبين أنه لا أصل لهذا التفصيل، ولا يرجع إلى معنى محصل.

وأما التفصيل الثاني، وهو التفصيل بين النهي المتعلق بالسبب بالمعنى المصدرى والنهي المتعلق بالسبب بمعنى الاسم المصدرى، فعلى الأول لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه، فقد اختاره المحقق النائيني رحمته الله، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: إن النهي إذا تعلق بالسبب بالمعنى المصدرى، فلا يدل على الفساد إذ لا تنافي بين حرمة السبب تكليفاً وصحته وضعاً، لما مرّ من أن التنافي بينهما مبني على أحد أمرين:

الأول: اعتبار نية القربة فيه، والفرض عدم اعتبارها.

الثاني: دلالة النهي المتعلق به على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب

المنهي عنه، والفرض أنه لا يدل على هذا التقييد، وأما إذا تعلق بالمسبب بمعنى اسم المصدر، فهو يدل على الفساد لأن صحة المعاملة ترتكز على ثلاث ركائز: الأولى: أن يكون كل من المتعاملين مالكا للعين أو في حكم المالك كالوكيل أو الولي.

الثانية: أن لا يكون المالك ممنوعاً من التصرف المعاملي بأحد أسباب المنع كالفقه، والفلس، والحجر، والصغر، والجنون بأن يكون له كامل السلطنة على التصرف في أمواله من التصرفات الخارجية والاعتبارية كالبيع، والصلح، والهبة، ونحوها.

الثالثة: أن يكون إيقاع المعاملة في الخارج بسبب خاص أو آلة مخصوصة، فإذا توفرت هذه الركائز الثلاث في المعاملة حكم بصحتها وإلا فبطلانها، وعلى هذا الأساس، فإذا فرض أن المولى نهى عن المسبب، وهو إيجاد الملكية الشرعية في الخارج بإيجاد سببها فيه كالنهي عن بيع المصحف من كافر، كان هذا النهي معجزاً مولوياً للمالك عن التصرف في ماله، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المالك ممنوعاً من التصرف في ماله بأحد الأسباب المتقدمة أو بالنهي المولوي، وعليه فيكون هذا البيع فاقداً للركيزة الثانية المتقدمة فيكون فاسداً.

ثم إنه ﷺ قد رتب على ذلك عدة فروع:

الفرع الأول: إن الأصحاب قد تسالموا على فساد الإجارة على الأعمال الواجبة على المكلف مجاناً كغسل الميت والصلاة عليه ودفنه وكفنه وغيرها، على أساس أن تلك الأعمال مملوكة لله تعالى وخارجة عن سلطنة غيره، ولهذا ليس بإمكان أحد تملكها من غيره بإجارة أو غيرها باعتبار أنها ليست مملوكة له، فمن أجل ذلك تكون إجارتها فاسدة.

الفرع الثاني: إنهم قد تسالموا على بطلان بيع منذور الصدقة على أساس أن نذره أو جب عجزه عن التصرف بكل ما ينافي الوفاء بنذره.

الفرع الثالث: إنهم تسالموا على بطلان بيع شيء إذا كان عدم بيعه مشروطاً في ضمن عقد على أساس أن وجوب الوفاء بالشرط مانع عن بيعه، مثال ذلك ما إذا باع زيد كتابه من عمرو واشترط عليه في ضمن البيع أن لا يبيعه من شخص آخر، ففي مثل ذلك إذا باعه من آخر بطل باعتبار أن وجوب الوفاء بالشرط يجعل عمرو محجوراً عن التصرف فيه فيكون فاقداً للركيزة الثانية المعتمدة في صحة المعاملة كما عرفت^(١)، هذا.

ولنا تعليقان:

الأول: على أصل هذا التفصيل.

الثاني: على ما ذكره رحمته من الفروع.

أما التعليق الأول، فلا شبهة في أن صحة كل معاملة من بيع أو إجارة أو صلح أو غيرها منوطة بتوفر شروطها ك شروط العوضين والمتعاملين، ومن شروط المتعاملين البلوغ وعدم السفه وعدم الفلاس وعدم الجنون وهكذا، فلو كان أحدهما أو كلاهما صبيّاً أو مجنوناً أو سفياً أو مفلساً، فالمعاملة باطلة لأنها من أسباب الحجر والمنع الوضعي من التصرفات الاعتبارية في أمواله كالبيع، والصلح والهبة، والإجارة، ونحوها، فإن هذه التصرفات منه غير نافذة، ولا تكون مشمولة لاطلاقات أدلة الإمضاء، لأن ما دل على اعتبار هذه الشروط في المتعاملين يكون مقيداً لاطلاقاتها بما إذا كانا واجدين لها، وأما إذا كانت هذه الشروط متوفرة فيهما

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٤-٤٠٣.

ولكن الشارع نهى عن المعاملة بالمعنى المسبب كالنهي عن بيع المصحف مثلاً من كافر، فهل هذا النهي يدل على الفساد أو لا؟

والجواب: إن النهي عنه إن كان إرشادياً فهو يدل على الفساد لأن مفاده الإرشاد إلى عدم حصول الملك والنقل والانتقال، ولكنه خارج عن محل الكلام، وأما إذا كان النهي عنه مولوياً تحريمياً، فتارة يقع الكلام في إمكان هذا النهي، وأخرى على تقدير إمكانه فهل يدل على الفساد.

أما الكلام في الأول، فقد يقال بأنه غير ممكن لأن المسبب الشرعي فعل الشارع، ولا يمكن أن يوجه النهي عنه إلى المكلف، لأنه تكليف بغير المقدور بل لا معنى للنهي عن فعل الشارع، ضرورة أن فعله لو كان مبغوضاً لم يفعله الشارع بنفسه لأنه نهى عنه ويوجه النهي إلى المكلف.

والخلاصة: إن النهي الموجه إلى المكلف لا بد أن يكون متعلقاً بفعله الاختياري، هذا.

والجواب: إن هذه المقالة مبنية على الخلط بين المسبب الذي هو فعل الشارع في عالم الاعتبار والجعل، وبين فعليته في الخارج بفعلية موضوعه، وما لا يمكن النهي عنه هو فعل الشارع الذي هو متمثل في جعل المسبب واعتباره، وأما فعليته بفعلية موضوعه في الخارج فهي لا ترتبط بالشارع، حيث إنها لا تكون فعله، وحينئذ فلا مانع من النهي عنها لأنها مقدورة للمكلف من جهة قدرته على إيجاد سببها، وهو إنشاء المعاملة خارجاً، حيث إن الشارع جعله سبباً لحصول النقل والانتقال الشرعي.

وما قيل من أن المسبب إذا كان مبغوضاً للمولى، فالأولى له أن يسد بابه نهائياً بعدم جعله، باعتبار أنه يعلم بأن ترتبه على سببه في الخارج مبغوض.

مدفوع: بأن جعل المسبب لسبب بنحو كلي مرتبط بمصلحة عامة هي مترتبة على نفس الجعل، وإن شئت قلت إن الشارع أمضى المسببات العقلائية المجعولة لحفظ النظام العام إذا رأى فيها مصالح عامة، ولكن قد يكون ترتبها على أسبابها في الخارج في مورد مبعوضاً ومنهياً عنه لسبب أو آخر، كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فإن المبعوض هو نقل المصحف من ملك مسلم إلى ملك كافر، ولكن هذه المبعوضية التكليفية لا تمنع عن النقل والانتقال الوضعي، لأن الكافر قابل لأن يملك المصحف ومبعوضية ملكه له لا تمنع عن إنشاء بيعه، بل لو كان في نفسه مبعوضاً فأيضاً لا مانع منه باعتبار أن المانع إنما هو نيّة القربة، وهي غير معتبرة فيه، وعليه فإذا أنشأ البيع ترتب عليه الملك على أساس أن ترتب المسبب على السبب قهري.

فإذاً لا دليل على أن صحة المعاملة مشروطة بعدم النهي عنها لما مرّ من أن النهي المتعلق بها حيث إنه نهي تكليفي مولوي فلا يدل إلا على حرمتها، ومن الواضح أنها لا توجب بطلانها إذ لا منافاة بين صحة المعاملة وحرمتها تكليفاً، لفرض أنه لا يعتبر فيها نيّة القربة حتى تمنع عن صحتها، أو فقل إن ترتب الملكية الشرعية على المعاملة لا يكون مشروطاً بأن تكون محبوبة وقابلة للتقرب بل هي مترتبة على وجودها في الخارج وإن كان مبعوضاً.

وقد تقدم أن التنافي بين صحة المعاملة وحرمتها التكليفية مبني على أحد

أمرين:

الأول: إعتبار نيّة القربة فيها، والفرض عدم اعتبارها.

الثاني: دلالة النهي على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير المعاملة المنهي عنها،

والفرض أنه لا يدل عليه لا بالمطابقة ولا بالالتزام.

فإذا لامانع من كونها مشمولة لإطلاق دليل الإمضاء رغم أنها مبغوضة ومحرمة، ولا مانع من اجتماع الصحة والحرمة في المعاملة لا في عالم الجعل والاعتبار، ولا في عالم المبادئ: أما في الأول فلما ذكرناه غير مرة من أنه لا تنافي بين الأحكام الشرعية بما هي اعتبارات صادرة من المعبر مباشرة في عالم الاعتبار والذهن، ولا مانع من اجتماعها في شيء واحد في هذا العالم، وأما في الثاني فلأن حرمة المعاملة ناشئة من مفسدة ومبغوضة في نفس إيجادها، وأما صحتها فهي تتبع المصالح العامة العقلائية التي قررها الشارع وامضاها، وأما في عالم التطبيق فلأن التنافي في هذه المرحلة مبني على اعتبار نية القربة في المعاملة، فعندئذ لا يمكن الإتيان بها بقصد القربة إذا كانت محرمة ومبغوضة، والفرض عدم اعتبارها فيها.

إلى هنا قد تبين أن النهي المولوي لا يدل على فساد المعاملة لمطابقة ولا التزاماً، بلا فرق في ذلك بين تعلقه بالسبب أو بالمسبب أو بالتسبب، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من التفصيل بين تعلق النهي بالسبب وتعلقه بالمسبب غير تام.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره رحمته الله من أن صحة المعاملة مشروطة بتوفر ثلاث ركائز فيها تام، ولكن تفسيره الركيزة الثانية بالأعم من المنع الوضعي والمنع التكليفي غير صحيح، لوضوح أن المراد منها خصوص المنع الوضعي الثابت بدليل خاص كبطلان بيع الصبيّ والمحجور عليه والسفيه والمجنون، وأما المنع التكليفي فلا يمكن أن يكون شرطاً في صحة المعاملة، لأنه لا يوجب زوال سلطنة المالك على إيجاد المسبب الشرعي بإيجاد سببه في الخارج، كما لا يمكن أن يراد منها السلطنة التكوينية، إذ مضافاً إلى أنها لاتزول بالنهي عن إيجاد المسبب الشرعي إنه لا يمكن أن تكون مأخوذة في موضوع دليل الإمضاء، بأن يكون الإمضاء مشروطاً بها، ضرورة أنها في طوله ومتفرعة عليه، فلو كانت مأخوذة في موضوعه لكان الإمضاء متفرعاً عليها

وفي طولها، ومعنى هذا أن الإمضاء متوقف على القدرة، والسلطنة التكوينية على المسبب الشرعي، وهو كما ترى، ضرورة أنه مع عدم امضائه لا قدرة له على إيجاده من باب السالبة بانتفاء الموضوع بمعنى أنه لا وجود له في عالم الاعتبار والجعل، حتى يكون البائع قادراً على إيجاده بإيجاد سببه في الخارج.

ومن هنا لا يمكن أن تكون القدرة على إيجاد المسبب الشرعي في الخارج بإيجاد سببه مأخوذة في موضوع دليل الإمضاء، فإذا لا محالة تكون القدرة في طول الإمضاء، ومتفرعة عليه ومعتبرة بحكم العقل لا بحكم الشرع. فالنتيجة: إن المراد منها سلطنة المالك على ماله في حجره من التصرف فيه الاعتباري والخارجي.

وأما التعليق على ما ذكره رحمته من الفروع، فلأن استشهاده عليه بها غير تام: أما الفرع الأول، فلأن تسالم الأصحاب على بطلان الإجارة في الأعمال الواجبة على المكلف مجاناً، وإن كان ثابتاً إلا أن بطلانها ليس من جهة ما ذكره عليه من أنها مملوكة لله تعالى، وهي تمنع عن ملكية غيره، وذلك لأنه لا دليل على أنها ملك الله تعالى بملكية اعتبارية، لوضوح أن مجرد وجوبها على المكلف مجاناً لا يدل على أنها مملوكة له تعالى، لأن معنى وجوبها عليه أنه ملزم من قبل الله سبحانه بالإتيان بها، وأما أنها مملوكة لله تعالى في ذمة المكلف فهو لا يدل عليه، هذا.

إضافة إلى أنه لا معنى لملكيتها تعالى لها بالملكية الإعتبارية لأنها لغو، على أساس أن الأشياء بكافة أشكالها وألوانها مملوكة له تعالى بالذات، ومرتبطة به سبحانه تكوينياً ووجوداً، على أساس أنها عين الفقر والربط لا ذات لها الفقر والربط.

ومنها أعمال الناس وأفعالهم المتنوعة، فإنها وإن لم تكن مربوطة بذاته تعالى مباشرة إلا أنها مربوطة بواسطة ارتباط وجود الإنسان بها، فإذا كانت الملكية

التكوينية الحقيقية موجودة، فلا مبرر لاعتبارها لأنه لغو، ولكن هذه الملكية الحقيقية لا تمنع عن ملكية الإنسان لها اعتباراً وجعلاً.

فالنتيجة: إن بطلان الإجارة فيها ليس من جهة أنها مملوكة له تعالى، بل هو من جهة أخذ المجانية فيها وعدم جواز أخذ الأجرة عليها لأنها واجبة على المكلف مجاناً، فيكون عنوان المجانية من العناوين المقومة أو فقل إنه قيد للمأمور به، فإذا أتى به مع الأجرة فقد أحل بقيده وانتفى بانتفائه، فلا ينطبق عليه المأمور به، ولا فرق في العمل المأخوذ فيه قيد المجانية بين أن يكون واجباً أو مستحباً كالأذان.

وأما الفرع الثاني، وهو ما ذكره عليه السلام من أن وجوب الوفاء بالنذر مانع عن صحة بيع المنذور، فيرد عليه:

أولاً: إن بطلان بيع منذور الصدقة ليس أمراً متسالمًا عليه بين الأصحاب، وعلى تقدير التسالم بينهم، فلا يمكن الاعتماد عليه إذ لا يمكن إحراز أن هذا التسالم قد وصل إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، وبدونه فلا يكون حجة.

وثانياً: إن وجوب الوفاء بالنذر بما أنه وجوب تكليفي، فلا يمنع عن صحة بيع المال المنذور، فإن مقتضى وجوب الوفاء بالنذر وإن كان حرمة بيعه إلا أنه قد مرّ عدم التنافي بين حرمة تكليفاً وصحته وضعاً لا في مرحلة الإعتبار ولا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة التطبيق، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الإمضاء، والحكم بصحته رغم أنه محرم وموجب لاستحقاق الأدانة والعقوبة عليه.

قد يقال، كما قيل: إن مفاد صيغة النذر (الله عليّ أن اتصدق بدينار على الفقراء)، إنشاء ملكية التصدّق لله سبحانه فيكون التصدّق به ملكاً له تعالى، وعليه فيكون المال متعلق ملكه تعالى وحقّه، فإذا كان الأمر كذلك لم يجوز التصرف فيه من

بيع أو إجارة أو هبة أو غير ذلك، لأنه مناف لحقه تعالى، فلا سلطنة للناذر عليه فيكون محجوراً من التصرف فيه، فلهذا يكون باطلاً.

والجواب: أولاً، إن الظاهر من صيغة النذر هو جعل الناذر التصديق على عهده وذمته لله سبحانه، ومن الواضح أن ذلك ليس تعبيراً عن إنشاء الناذر ملكيته التصديق لله تعالى بل هو تعبير عن جعل التصديق على ذمته وعهده لله بأمل أن يقبل الله تعالى منه ذلك، وبكلمة واضحة، إن ثبوت شيء على ذمة المكلف وعهده لله قد يكون بجعل نفس المكلف ذلك ابتداءً، وإلزام الشارع له بالوفاء به.

ثانياً، كما في النذر والعهد والشرط في ضمن العقد وغيرها، وقد يكون بجعل الشارع ابتداءً من دون أن يكون مسبوقاً بالتزام المكلف وتعهدده كما في الواجبات الشرعية كالصلاة والصيام والحج ونحوها، فإنها واجبات ابتدائية من قبل الشارع، وكلا الجعلين لا يدل على ملكه تعالى تلك الواجبات على ذمة المكلف وعهده.

ومن هنا يظهر أن قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) لا يدل على أن الحج الثابت على ذمة المستطيع مملوك لله تعالى، وحال صيغة النذر حال الآية الشريفة من هذه الناحية.

وثانياً: إن كلمة (اللام) لا تدل على الملك لأنها موضوعة للدلالة على مطلق الاختصاص أعم من الاختصاص الملكي أو الحقي أو التكليفي ومستعملة فيه، وإرادة خصوص الملك بحاجة إلى قرينة حالية أو مقالية، وأما مع عدم وجود القرينة على التعيين فالقدر المتيقن منه الاختصاص التكليفي، لأن إرادة الاختصاص الملكي أو الحقي منه بحاجة إلى عناية زائدة.

فالنتيجه: إن كلمة اللام لا تدل على الاختصاص الملكي.
وأما نذر النتيجة، فهو وإن كان يدل على أن المال المنذور ملك للمنذور له إلاّ
أنه باطل لأن الملك بحاجة إلى سبب، فلا يمكن تحققه بدونه وبصرف الجعل إلاّ فيما
يمكن تحققه بدونه.

وأما الفرع الثالث فيظهر حاله مما مرّ، فإن الشرط لا يحدث حقاً للشارط على
المشروط عليه في المال المشروط بل مفاده إلزام المشروط عليه بالوفاء بالشرط تكليفاً،
فإذا لا يلزم من مخالفة هذا الشرط بالبيع أو نحوه تفويت حق شخص آخر حتى
يكون باطلاً.

فالنتيجه: إن وجوب الوفاء بالشرط حيث إنه تكليفي، فلا يكون مانعاً عن
صحة بيع المشروط.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا ملازمة بين حرمة
المعاملة وفسادها، لأنها كما تقدم تركز على إحدى ركيزتين:
الأولى: اعتبار قصد القربة فيها.

الثانية: دلالة الحرمة على التقييد، ولكن كلتا الركيزتين غير ثابتة.
ثم إن المحقق النائيني رحمته الله قد استدل على الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها
بعدة من الروايات:

منها، صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن
سيّده، فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما. قلت: أصلحك الله
إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد، ولا
تحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله، إنما عصى سيّده، فإذا

أجازته فهو له جائز»^(١)، ومنها غيرها.

وتقريب الإستدلال بها: أن الإمام عليه السلام قد علّل صحة نكاح العبد بإجازة السيد بأن العبد لم يعص الله وإنما عصى سيده، وهذا التعليل يدل بوضوح على أنه لو عصى الله لكان نكاحه باطلاً، وهذا يكشف عن ثبوت الملازمة بين حرمة العقد وفساده، وعلى هذا فنكاح العبد لو كان عصيانياً لله تعالى كان فاسداً، ولا أثر لإجازة السيد حينئذٍ، وحيث إنه لم يكن عصيانياً له تعالى وإنما يكون عصيانياً لسيده، فيرتفع عصيانه بإجازته، ومقتضى عموم التعليل إن كل معاملة إذا كانت محرمة فهي فاسدة لأنها معصية لله تعالى، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحرمة متعلقة بالسبب أو بالمسبب^(٢)، هذا.

والجواب: إن دلالة التعليل في الصحيحة على الفساد مبنية على أن يكون المراد من العصيان فيها العصيان التكليفي دون الوضعي، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن العصيان وإن كان في نفسه ظاهراً في العصيان التكليفي إلا أنه لا بد من حمله على العصيان الوضعي لوجود قرائن:

القرينة الأولى: إن قوله عليه السلام في الصحيحة: «إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده»، قرينة على أن المراد من العصيان هو العصيان الوضعي إذ لو كان تكليفياً لم يمكن التفكيك بين عصيان السيد وعصيانه تعالى، على أساس أن وجوب إطاعة السيد على العبد إنما هو بأمره تعالى لا ذاتاً، لأن ما هو واجب إطاعته بالذات هو الله تعالى، وأما إطاعة غيره فهي واجبة بأمره سبحانه لا بالذات كإطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإطاعة الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن هنا تكون إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك الأئمة الأطهار عليهم السلام إطاعة

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٥٢٣ ب ٢٤ من العبيد والإماء ح ١ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٧-٤٠٦ .

لله عز وجل حقيقة ذاتاً، على أساس أن كل ما بالغير لا بد إن ينتهي إلى ما بالذات.
ومن هنا لا يعقل أن تكون إطاعة الرسول ﷺ في مقابل إطاعة الله تعالى بل
إطاعته إطاعة الله سبحانه في الحقيقة، ولهذا لا يعاقب إلا بعقاب واحد، وما نحن فيه
كذلك، فإن الله تعالى قد أمر العبد بإطاعة سيده، وعليه فإذا أطاع سيده فقد أطاع الله
سبحانه في الحقيقة، وإذا خالفه فقد خالف الله تعالى كذلك، ومن هنا لا يعقل انفكاك
عصيان العبد لسيده عن عصيانه تعالى، وعليه فالتعليل المذكور قرينة واضحة على أن
المراد من العصيان في قوله ﷺ في الصحيحة: «إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده»، هو
العصيان الوضعي، ولا يمكن أن يكون المراد منه العصيان التكليفي، ونقصد
بالعصيان الوضعي أن العبد لم يستأذن سيده في إيقاع العقد مع أن صحته منوطة
بإذنه وإجازته.

وبكلمة: إن العبد قد تزوج بإمرأة بزواج مشروع، وممضى من قبل الله تعالى في
الكتاب والسنة لا بزواج غير مشروع كالزواج في أيام العدة أو ما شاكله، غاية الأمر
أنه حيث كان عبداً لغيره أيضاً، فمعاملته منها (أي نكاحه) مشروطة بإذن سيده
زائداً على الشروط العامة المعتبرة في صحتها شرعاً، وعليه فإذا كان نكاحه واجداً
للشروط العامة وفاقداً لهذا الشرط الخاص حكم بفساده.

ودعوى: إن اعتبار إذن السيد في صحة عقده إنما هو بحكم الشارع لا في
نفسه، فإذا كما أن عصيان السيد تكليفاً إنما هو بعصيان الله تعالى لا بالذات كذلك
عصيانه وضعياً، ضرورة أن عصيان السيد إنما هو من تبعات عصيانه تعالى وإن كان
وضعياً، إذ لا معنى لعصيانه بقطع النظر عن عصيانه سبحانه تعالى، وعليه فلا يمكن
التفكيك بينهما في كلا الموردين.

مدفوعة: بأن التفكيك بين عصيان السيد تكليفاً وعصيانه تعالى كذلك غير

ممكناً، ضرورة أنه لا يتصور عصيان السيد إلا بعصيان الله تعالى بينما هذا التفكيك بين عصيان السيد وضعاً وعصيانه تعالى كذلك أمر ممكن، لأن معنى أنه لم يعص الله هو أنه عقد على امرأة بنكاح مشروع، ومضى في الشريعة المقدسة بالكتاب والسنة، ولكن حيث إنه كان عبداً لغيره أيضاً في طول كونه عبداً لله عز وجل، فيجعل الله تعالى حقاً لهذا الغير عليه، وهذا الحق خاص له ولا يرجع إليه تعالى، وهو أن صحة معاملاته المشروعة مشروطة بإذنه وإجازته أيضاً، فإذا أتى بها بدون الاستئذان منه فقد عصاه وضعاً بدون أن يرجع إلى عصيانه تعالى كذلك باعتبار أن هذا حق خاص له، وإن كان جاعله هو الله تعالى، وعليه فإذا عقد على امرأة بدون أخذ الإذن من سيده فقد عصاه، ولا يكون عصيانه بعصيانه تعالى، لفرض أنه عقد عليها بنكاح مشروع شرعاً.

أو فقل: إن التعليل في الصحیحة ناظر إلى أنه بلحاظ كونه عبداً لله تعالى لم يعص الله، حيث إنه تزوّج بزواج مشروع في الكتاب والسنة في مقابل زواج غير مشروع فيهما، ولا فرق من هذه الناحية بينه وبين سائر عبادته تعالى، ولكن حيث إنه عبد لغيره أيضاً في طول كونه عبداً لله تعالى، فنكاحه بحاجة إلى إذنه أيضاً، فإذا أتى به بدون إذنه فقد عصاه، على أساس أن إذن سيده في عقده في طول إذنه تعالى، فيكون إذنه سبحانه فيه مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، فلهذا يكون عصيان للسيد دونه تعالى .

القرينة الثانية: إنه لا دليل على أن كل تصرف من تصرفات العبد محرم شرعاً إذا كان بدون إذن سيده حتى تكلمه مع غيره أو عقده على امرأة لنفسه أو لغيره أو يبعه أو ما شاكل ذلك، ضرورة أنه لا دليل على أن تكلمه بصيغة «أنكحت» أو «زوّجت» أو «قبلت» أو «بعثت» محرم إذا كان بدون إذن سيده سواء أكان بالوكالة أم

بالأصالة، فإذا لا محالة يكون المراد من العصيان العصيان الوضعي لا التكليفي إذ لا يحتمل أن يكون تلفظه بصيغ النكاح أو البيع محرماً شرعاً.

القرينة الثالثة: إن المراد من العصيان في الصحيحة لو كان العصيان التكليفي فلا يعقل ارتفاعه بإجازة، السيد مع أن قوله عليه السلام في الصحيحة: «إذا أجازته فهو له جائز» نصّ في ارتفاعه بالإجازة، وهذا قرينة قطعية على أن المراد من العصيان العصيان الوضعي لأنه قابل للرفع بالإجازة، حيث إنه عبارة عن عدم إذن السيد لنكاح عبده، فإذا أجازته بعد ذلك صح نكاحه وارتفع عصيانه، وأما العصيان الناشئ من الحرمة التكليفية فيستحيل أن يرتفع بالإجازة لاستحالة أن تتبدل الحرمة بالجواز بالإجازة.

القرينة الرابعة: موثقة زرارة قال: سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه، فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فاصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول»، فقلت: لأبي جعفر عليه السلام، فإن أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاص لله إنما عصى سيده، ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه»^(١).

فإنها تنصّ بذيلها على أن المراد من العصيان، العصيان الوضعي، وأنه لم يعص الله من جهة أنه أتى بعقد مشروع وحلال في الشريعة المقدّسة، ولم يأت بعقد حرام فيها وغير مشروع كالنكاح في العدة وما شابهه، ومعنى ذلك أنه إذا أتى بعقد حرام

(١) وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٥٢٣ ب ٢٤ من نكاح العيب والاماء ح ٢.

وغير مشروع كالنكاح في العدة، فهو عاص لله تعالى، وحيث إنه لم يأت به وأتى بعقد حلال ومشروع، فلهذا لم يعص الله عز وجل.

إلى هنا قد تبين أن هذه الروايات لا تدل على أن النهي عن المعاملات يستلزم فسادها، هذا.

ثم إن السيد الأستاذ رحمته الله نقل عن شيخنا الأنصاري رحمته الله القول بالتفصيل بين ما إذا عقد العبد على امرأة بنفسه لنفسه، وما إذا عقد على امرأة لغيره، فعلى الأول لا يمكن تصحيحه بالإجازة المتأخرة من المولى لأن العقد إذا وقع فاسداً فلا يمكن تصحيحه، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، أو فقل إن استناد هذا العقد إلى من له العقد ثابت ولا يتوقف على الإجازة، وأما الإنشاء الصادر منه لما كان بدون إذن سيده فهو فاسد، فلا يمكن تصحيحه بها لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه، وعلى الثاني فيما إن استناده إلى من له العقد غير ثابت، فلا مانع من تصحيحه بالإجازة لأنها تبرر صحة استناده إليه، فيكون العقد حينئذٍ عقداً له ومشمولاً للدليل الإمضاء^(١)، هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ رحمته الله، وحاصله: إن صحة عقد الفضولي بالإجازة تكون على القاعدة بلا فرق في ذلك بين موارده، إذ كما أن الإجازة المتأخرة تصحح العقد في المورد الثاني فكذلك في المورد الأول، وما ذكره رحمته الله من لزوم الانقلاب فيه، فهو لا يمنع عن تصحيحه بها، لأن الانقلاب المستحيل إنما هو الانقلاب في الأمور التكوينية، حيث إن الشيء إذا وقع في الخارج على صفة كالجوهر أو العرض يستحيل أن ينقلب عما وقع عليه لاستحالة انقلاب الجوهر عرضاً

وبالعكس، وأما الانقلاب في الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها في الخارج فلا مانع منه بل هو على القاعدة في باب الفضولي، على أساس أن الإجازة حيث إنها من الأمور التعلقيّة، فهي تتعلق بالعقد السابق، فإذا تعلق به من حينه كان مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء من ذلك الحين، فيكون عقداً للمجيز من حين صدوره من الفضولي.

ونتيجة ذلك: إن المولى اعتبر ملكية المبيع من حين صدور العقد وكذلك زوجية المرأة، غاية الأمر أن زمان الاعتبار متأخر وزمان المعتبر متقدم، ولا مانع من عدم كون المرأة التي جرى عليها العقد زوجة له من حين إيقاع عقد النكاح إلى زمان الإجازة، وبعدها صارت زوجة له بحكم الشارع في نفس تلك الفترة، وهي ما بين العقد والإجازة، ولا مانع من ذلك إذا كان زمان الاعتبار متعدداً، وإن كان زمان المعتبرين واحداً، إذ لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين، لأن استحالة اجتماع ذلك إنما هي في الأمور التكوينية الخارجية دون الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في عالم الإعتبار والذهن.

ومن هنا بنى عليه السلام على أن الانقلاب الاعتباري في باب العقد الفضولي يكون على القاعدة، ولهذا التزم عليه السلام في مسألة الفضولي بالكشف الانقلابي، وأما الكشف الحقيقي فهو مستحيل، وأما الكشف الحكمي فلعل المراد منه هو الكشف الانقلابي^(١)، هذا. وللمناقشة في هذا الجواب مجال، بتقريب: أن ما أفاده عليه السلام من أنه لا مانع من الالتزام بالانقلاب في الأمور الاعتبارية بالشكل الذي ذكره عليه السلام لا يمكن ثبوتاً لا من جهة أن اجتماع المعتبرين في زمن واحد لا يمكن فإنه لا مانع منه ولا يلزم محذور

اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين، بل من جهة أن الإجازة وإن كانت من الأمور التعلقية إلا أنها تعلقت بالعقد السابق من الآن لا من السابق، وفرق بين تعلقها بالعقد السابق من الآن، وتعلقها به من السابق وبينها بون بعيد، فإن معنى تعلقها بالعقد السابق من الآن هو أن العقد السابق من الآن مشمول لإطلاق دليل الإمضاء ومجاز من الآن .

ونتيجة هذا: أن المرأة تصبح زوجة للمجيز من وقت الإجازة لا من حين العقد، ومعنى تعلقها بالعقد السابق من حين صدوره هو أنه مشمول له من ذلك الحين لا من الآن، وما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله مبني على الفرض الثاني، وهو خلاف الواقع بل الوجدان، ضرورة أن الإجازة تتعلق بالعقد السابق من حينها لا من حينه، ولا يعقل تعلقها به من حين العقد، فإذا تعلقت به فبطبيعة الحال صار العقد عقداً له من حين الإجازة، ولا يعقل أن يكون العقد عقداً له من حين صدوره من الفضولي، بدهة أنه منتسب إليه من حين الإجازة، ومشمول لإطلاق دليل الإمضاء من هذا الحين، فإذا لا محالة تكون المرأة زوجة له من حين الإجازة لا من السابق، وفرق بين كونه مشمولاً له من السابق وكونه مشمولاً له من الآن، لوضوح أن اتصاف العقد بالإمضاء إنما هو من الآن لا من السابق، واعتبار ملكية المبيع من الآن أي من حين الإجازة والمعتبر هو الملكية أيضاً من الآن ، لأن الاعتبار عين المعتبر فلا يعقل أن يكون الاعتبار من الآن والمعتبر من السابق ، والإجازة من الآن والمجاز من السابق ، والإمضاء من الآن والمضى من السابق وهكذا، ومن هنا قد بنينا في مسألة الفضولي على أن مقتضى القاعدة النقل دون الكشف.

وعلى هذا، فلا فرق بين الموردين لأن عقد الفضولي عقد مشروع في نفسه، غاية الأمر أن صحته فعلاً منوطة بإجازة من بيده الإجازة، فإذا لا يكون فساده

فساداً مطلقاً بل هو مراعى بعدم تحقق الإجازة، هذا .

إضافة إلى أن الإجازة كما أنها في المورد الثاني تبرر انتساب العقد إلى من له العقد فكذلك في المورد الأول، فإن العقد فيه وإن صدر ممن له العقد إلا أنه ليس عقداً له ومشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء إلا بالإجازة إذ مجرد صدوره منه لنفسه لا يكفي في صحة استناده إليه، وعليه فالإجازة في كلا الموردين تصحح انتساب العقد إلى من له العقد ومعه يكون مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء .

والخلاصة: إنه لأشبهة في أن روايات الباب تدل بإطلاقها على صحة العقد الفضولي في المورد الأول أيضاً بالإجازة، فإذا لاجملاً للإشكال والمناقشة فيه.
بقي هنا شيان:

الأول: إن التفصيل الذي نقله السيد الأستاذ عليه السلام عن الشيخ عليه السلام لا يطابق مع الواقع، لأن الشيخ عليه السلام ذكر هذا التفصيل في كتاب المكاسب بنحو الاحتمال لا بنحو المختار، ثم قال: (الأقوى صحة العقد فيه بالإجازة وعدم الفرق بين الموردين المذكورين، وروايات الباب تدل على الصحة بالإجازة في كلا هذين الموردين)^(١).

الثاني: إن هذا التفصيل في نفسه مما لا معنى له، لأن إيقاع العقد من العبد لغيره وكالة لا يكون عصياناً لسيدته لا وضعاً لأنه ليس تصرفاً في حقه، ولا تكليفاً لعدم الدليل على حرمة مثل هذا التصرف من العبد بدون إذن سيده كما مرّ، وقد صرح به شيخنا الأنصاري عليه السلام، وكذلك السيد الأستاذ عليه السلام معللاً بأنه لا دليل على حرمة مثل هذا التصرف من العبد بدون إذن سيده، فإذا لا معنى لتوقف صحة هذا العقد على الإجازة.

ومن هنا فالصحيح في المقام تفصيل آخر، وهو الظاهر من كلام الشيخ رحمته الله، وهو التفصيل بين ما إذا عقد العبد على امرأة بنفسه لنفسه وما إذا عقد غيره على امرأة له، فإن استناد العقد إلى من هو له ثابت في الأول، وأما في الثاني فهو غير ثابت إلا بالإجازة من المولى^(١)، هذا.

ولكن قد ظهر مما تقدم أنه لا وجه لهذا التفصيل أيضاً، فإن صحة العقد في كلا الموردين بحاجة إلى الإجازة بدون فرق بينهما من هذه الناحية، هذا إضافة إلى أن اطلاق الروايات يشمل كلا الموردين، لأن الوارد فيها (مملوك تزوج بغير إذن سيده) كما في الصحيحة، وفي الموثقة (عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه) وكلتا الصيغتين تشمل الفرض الأول والثاني معاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: إن الملازمة ثابتة بين حرمة العبادات وفسادها بملاك أن المعتبر في صحتها قصد القرية، ومع حرمتها لا يمكن التقرب بها، وأما الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها فهي غير ثابتة، على أساس عدم اعتبار قصد القرية في صحتها، لأنها تدور مدار شمول اطلاق دليل الإمضاء لها وعدم شموله لها.

الثانية: إن ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أن النهي إذا تعلق بالتسيب أو المسبب دل على الصحة، وإذا تعلق بالسبب لم يدل على الصحة ولا على الفساد^(٢)، غير تام بل غريب لأن المعاملة تتكون من أمور:

الأول: السبب لفظاً كان أم فعلاً.

الثاني: إنشاء المتعاملين الملكية أو الزوجية أو ما شاكلها بالسبب، وهو فعل لهما

(١) المكاسب ص ١٢٨ في المسألة الثانية .

(٢) كفاية الاصول ص ١٨٧ .

مباشرة.

الثالث: إمضاء الشارع للمعاملة المنشأة، فإذا توفرت هذه الأمور مع سائر الشروط المعتبرة فيها، فالمعاملة صحيحة وإلا ففسادة، فإذا نهى المولى عن بيع الكلب مثلاً، فلو قلنا بالملازمة بين حرمة البيع وفساده فهو فاسد، وإلا فهو صحيح، نعم أن هذا النهي يدل على أن طبعي البيع صحيح ومجوعول في الشريعة المقدسة لا الفرد المنهي عنه، وما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين الأمرين.

الثالثة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام - من أنه لا سبب ولا مسبب ولا تسيب في باب المعاملات لأنها مركبة من عنصريين:

الأول: الاعتبار النفساني كاعتبار الملكية أو الزوجية أو نحوها.

الثاني: إبرازها في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، وكلا العنصرين فعل المباشر للمتعاملين، وعلى هذا فالنهي إما أن يكون متعلقاً بالأول أو بالثاني أو بمجموع الأمرين، فعلى جميع التقادير فهو لا يدل على الصحة، وأما الملكية الشرعية فهي فعل الشارع فلا يعقل النهي عنها - غير تام.

الرابعة: إن ما هو فعل الشارع هو جعل الملكية وإنشاؤها في عالم الاعتبار والذهن كجعل سائر الأحكام الشرعية، وأما فعلية الملكية بفعلية موضوعها في الخارج فهي ليست بيد الشارع، ومن هنا قلنا إنها ليست من مراتب الحكم بل هي بيد البائع، على أساس أن موضوعها وسببها في الخارج بيده والمقدور بالواسطة مقدور، فإذا لا مانع من النهي عن إيجادها في الخارج بإيجاد سببها، نعم الذي لا يمكن هو النهي عن جعل الملكية وإنشائها في عالم الاعتبار الذي هو فعل الشارع مباشرة.

الخامسة: ذكر المحقق النائيني عليه السلام أن النهي إذا تعلق بالسبب بالمعنى المصدري

فلا يدل على الفساد وإذا تعلق بالمسبب بمعنى الإسم المصدر يدل عليه على أساس أن النهي عنه يوجب منع البائع عن إيجاده، فإذا نهى المولى عن بيع المصحف من كافر فهو يدل على فساده من جهة أنه يوجب المنع عن التصرف فيه، فيكون فاقداً لشرط الصحة، وهو عدم كون البائع ممنوعاً عن التصرف في المبيع، ولا فرق من هذه الناحية بين المنع الشرعي والمنع العقلي^(١)، هذا.

ولكن ما ذكره عليه السلام غير تام، فإن ما هو شرط لصحة البيع هو عدم منع البائع عن التصرف في ماله وضعاً لا تكليفاً، والمنع في المقام تكليفي.

السادسة: إن مذكره المحقق النائيني عليه السلام من الفروع الثلاثة استشهداً على ما أفاده عليه السلام من أن النهي عن إيجاد الملكية الشرعية بسبب خاص، يدل على الفساد غير تامة على تفصيل تقدم.

السابعة: إن المحقق النائيني عليه السلام قد استدل على الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها بعدة من الروايات:

منها، صحيحة زرارة حيث قد علل فيها صحة نكاح العبد بإجازة سيده بأنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده فإذا أجازة جاز، وهذا التعليل يدل على الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها، باعتبار أنها معصية لله تعالى، فإذا أتى بها فقد عصى الله^(٢)، هذا.

وفيه: إن هذا الاستدلال مبني على أن يكون المراد من العصيان العصيان التكليفي دون الوضعي، ولكن تقدم أنه لا بد من حمله على العصيان الوضعي من جهة وجود قرائن فيها تدل على ذلك.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٤ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٦ .

الثامنة: قد نقل عن شيخنا الأنصاري رحمته الله القول بالتفصيل بين ما إذا عقد العبد على امرأة بنفسه لنفسه، وما إذا عقد غيره على امرأة له، فالعقد على الأول فاسد لا يمكن تصحيحه بالإجازة المتأخرة من المولى، وعلى الثاني يصح بالإجازة^(١)، هذا. وقد علّق عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأنّ صحة عقد الفضولي بالإجازة المتأخرة تكون على القاعدة بلا فرق بين موارد، لأن الإجازة أمر تعلقي تعلقت بالعقد السابق، فإذا تعلقت به كان مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء من حين صدوره، فإنّ الإمضاء وإن كان من الآن ولكن المضى هو العقد السابق، واعتبار الملكية أو الزوجية وإن كان من حين الإجازة ولكن المعتبر الملكية أو الزوجية من حين العقد، فرمان الاعتبار متأخر وزمان المعتبر متقدم، ولا مانع من الالتزام بذلك في الأمور الاعتبارية^(٢).

التاسعة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من التعليق مبني على الخلط بين كون العقد السابق مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء بالإجازة من حينه كونه مشمولاً له من حين الإجازة، وواضح أنه مشمول له من حين الإجازة لأنه من هذا الحين صار عقداً للمالك لا من السابق.

(١) المكاسب ص ١٢٨ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٤٦ .

المفاهيم

نستعرض فيما يلي عدد من المقدمات التوضيحية.

المقدمة الأولى : إن دلالة اللفظ على المعنى بتمام مراتبها من الدلالة التصورية إلى الدلالة التصديقية النهائية لما لم تكن ذاتية، فبطبيعة الحال تستند إلى سبب ومنشأ، وهو متمثل في عنصرين:

أحدهما: الوضع.

والآخر: ظهور حال المتكلم.

أما الأول، فهو منشأ للدلالة التصورية الإخطارية، وهي لا تتوقف على أية مقدمة خارجية غير سماع اللفظ، وإن كان من لافظ بلاشعور واختيار على تفصيل تقدم.

وأما الثاني، فهو منشأ للدلالة التصديقية، وهي ذات مرتبتين:

الأولى : الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الاستعمالية، وهي لا تستند إلى الوضع لأن الوضع ثابت في تمام الحالات حتى في حال صدوره من لافظ بغير اختيار بل تستند إلى ظهور حال المتكلم، فإذا صدر منه كلام في حال الاختيار والالتفات كان ظاهراً في أنه في مقام الاستعمال وإرادة تفهيم معناه لا في مقام الهزل أو الامتحان، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله في ذلك.

الثانية: الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الجدّية، وهي الدلالة النهائية للفظ، وهذه الدلالة تتوقف على مقدمة خارجية، وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده من كلامه وعدم نصب قرينة على الخلاف زائداً على الوضع.

هذه هي المراتب الثلاث لدلالة اللفظ على المعنى، وهذه المراتب حيث إنها طولية فلا يمكن أن تبقى جميعها بحدودها، فالمرتبة الأولى مندكة في الثانية، والثانية مندكة في الثالثة، وهي محفوظة بحددها، وهذا يعني أن مدلول اللفظ في المرتبة الأولى معروض للتصور، وفي الثانية معروض لمرتبة أولية من التصديق، وفي الثالثة معروض لمرتبة نهائية من التصديق.

المقدمة الثانية: إن دلالة اللفظ على المعنى تصنّف إلى صنفين:

الصنف الأول، ما هو مستند إلى نفس اللفظ مباشرة بدون أية مؤنة، ومقدمة خارجية ما عدا الوضع، ويعبر عن هذا الصنف من الدلالة تارة بالدلالة المطابقية، وأخرى بالدلالة المنطوقية.

الصنف الثاني، ما هو مستند إلى اللفظ بشكل غير مباشر، ويعبر عن هذا الصنف من الدلالة بالدلالة الإلزامية، ومنشأ هذه الدلالة ثبوت الملازمة بينها وبين الدلالة المطابقية، وهذه الملازمة قد تكون بيّنة بالمعنى الأخص، وهي التي يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم بدون حاجة إلى أية مؤنة ومقدمة خارجية، وقد تكون بيّنة بالمعنى الأعم، وهي التي يلزم من تصور الملزوم وتصور اللازم والنسبة بينهما الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وقد تكون غير بيّنة، وهي التي يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم زائداً على تصورهما وتصور النسبة بينهما بحاجة إلى مقدمة خارجية، ولكن هذا الانتقال، انتقال تصديقي على أساس توقفه على مقدمة تصديقية لاتصوري، وذلك كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو وجوب شيء وحرمة ضده، وهكذا، لوضوح أنه لا يكفي في الانتقال إلى وجوب المقدمة تصور وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة والنسبة بينهما بل لا بد من التصديق بمقدمة خارجية، وهي حكم العقل بثبوت الملازمة بينهما، وكذلك حال الملازمة بين

وجوب شيء وحرمة ضده.

ومن هنا، لا يكون البحث في هذه المسائل عن دلالة اللفظ على وجوب المقدمة أو على حرمة الضد بالدلالة الالتزامية، على أساس أن الدلالة الالتزامية تركز على نقطة، وهي أن الملازمة بين المدلول المطبقي والمدلول الالتزامي ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ أو الأعم، فلهذا يكون الانتقال من المدلول المطبقي إلى المدلول الالتزامي تصورياً، فإن تصور اللفظ ولو كان بغير اختيار يوجب تصور معناه المطبقي قهراً، ومنه إلى تصور معناه الالتزامي كذلك، ومن الواضح أن هذه النقطة غير متوفرة في تلك المسائل، لأن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو بين وجوب شيء وحرمة ضده إنما هي ملازمة تصديقية لاتصورية، بدهة أن الذهن لا ينتقل من تصور وجوب شيء إلى تصور وجوب مقدمته، ومن هنا لا مجال لجعل محط البحث في تلك المسائل في الدلالة الالتزامية بل محط البحث فيها إنما هو عن ثبوت الملازمة وعدم ثبوتها في مرحلة التصديق.

والخلاصة: إن اللزوم إن كان بيّناً بالمعنى الأخصّ أو الأعم فهو منشأً للدلالة الالتزامية اللفظية، وهذه الدلالة وإن كانت مستندة إلى اللزوم مباشرة، ولكنها في نهاية المطاف مستندة إلى الوضع، وإن كان اللزوم غير بيّن فهو لا يصلح أن يكون منشأً للدلالة الالتزامية اللفظية، وإنما هو منشأً لحكم العقل بالملازمة بينهما في الخارج.

المقدمة الثالثة: ما مرّ من أن دلالة اللفظ على مدلوله الالتزامي تركز على أن الملازمة بينه وبين مدلوله المطبقي بيّنة بالمعنى الأخصّ أو الأعم حتى تكون دلالاته عليه مستندة إلى اللفظ في نهاية المطاف، باعتبار أن تصور المعنى المطبقي مستند إلى الوضع مباشرة، وأما تصور المعنى الإلتزامي، فهو وإن لم يكن مستنداً إليه كذلك إلاّ

أنه مستند إليه بالواسطة، ومن هنا تكون الدلالة الالتزامية دلالة لفظية لا عقلية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن المفهوم هل هو مدلول التزامي تصوري للقضية الشرطية أو الوضعية أو مدلول تصديقي لها، فإن دلت عليه بالوضع فهو مدلول تصوري، وإن دلت عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فهو مدلول تصديقي، وسوف يأتي تفصيل ذلك.

ثم إنه لافرق بين أن تكون الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الإلتزامي ملازمة واقعية كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار، والملازمة بين وجود النار ووجود الإحراق وهكذا، أو جعلية كقولك: «إن جاءك فقير فأطعمه» أو ما شاكلة. وبعد التنبيه على هذه المقدمات والإشارة إليها نستعرض عدداً من الجهات التي ترتبط بمسألة المفاهيم مباشرة.

الجهة الأولى : إن في دلالة القضية الشرطية أو الوصفية على المفهوم نظريات ثلاث:

الأولى : إن دلالتها على المفهوم إنما هي بالوضع بالدلالة الالتزامية باللزوم البين، وعلى هذا فالمفهوم مدلول تصوري كالمنطوق، ودلالة القضية عليه دلالة تصورية كدلالتها على المنطوق.

الثانية: إن دلالتها عليه تكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وعلى هذا فالمفهوم مدلول تصديقي لا تصوري، فيكون مستنداً إلى مقدمات الحكمة دون الوضع.

الثالثة: إن دلالتها عليه مبنية على كون الشرط علة تامة منحصرة، وعلى هذا فأيضاً يكون المفهوم مدلولاً تصديقياً، وسوف نشير إلى الصحيح من هذه النظريات

الثلاث.

وأما ما قيل من أن مباحث المفاهيم من المباحث العقلية غير المستقلة كمباحث مقدمة الواجب والضد واجتماع الأمر والنهي وهكذا، بدعوى، إن المفهوم بما أنه عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه في القضية الشرطية وبانتفاء وصف الموضوع في القضية الوصفية، فلا تدل القضية على الإنتفاء عند الانتفاء مباشرة، بل تبثني دلالتها عليه على مقدمة أخرى، وهي إثبات أن الشرط في القضية الشرطية والوصف في القضية الوصفية علة منحصرة للحكم في طرف الجزاء، فإذا ثبت كونه علة منحصرة له استلزم انتفاؤه انتفاء الحكم لا محالة ولا يعقل بقاؤه.

فإذاً يكون انتفاء الحكم مستنداً إلى كون الشرط علة منحصرة له لا إلى دلالة اللفظ عليه، ويترتب على ذلك أمران:

الأول: إن المفهوم مدلول تصديقي لا تصوري.

الثاني: إنه مستند إلى الملازمة العقلية، وهي الملازمة بين انتفاء العلة المنحصرة وانتفاء معلولها، فيرد عليه ما سيأتي موسعاً من أن دلالة القضية على المفهوم لا تبثني على هذه النظرية وإن كانت مشهورة بين الأصوليين إلا أنه لا يمكن إثباتها، لأن الطريق الوحيد لإثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء هو إثبات إطلاقه بمقدمات الحكمة في مقابل العطف بـ(أو)، وسيأتي أنه لا يمكن إثبات هذا الإطلاق بإجراء المقدمات.

الجهة الثانية: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامي، لأن كل مدلول التزامي للفظ ليس مفهوماً في اصطلاح الأصوليين.

بيان ذلك: إن المدلول الالتزامي مرة يكون لازماً لخصوصية في موضوع القضية، وأخرى يكون لازماً لخصوصية في محمولها، مثال الأول قولك: «هذا الماء

كراً»، فإنه يدل بالالتزام على أنه ليس بقليل، ومثال الثاني قولك: «الماء الكرّ معتصم»، فإنه يدل بالالتزام على أنه لا ينفعل بالملاقاة، وثالثة يكون المدلول الإلزامي لازماً لخصوصية الربط بين طرفي القضية بنحو يكون الربط بينهما محفوظاً وإن تبدل كلا طرفيها، مثال ذلك قولك: «إن زارك ابن العالم فأكرمه»، فإنه يدل بالالتزام على أمرين:

الأول: وجوب إكرام العالم نفسه إذا زارك بالأولوية العرفية.

الثاني: انتفاء وجوب إكرامه عند انتفاء الزيارة، والفرق بين هذين المدلولين الالتزاميين هو أن المفهوم الأول مرتبط بخصومية قائمة بموضوع القضية ومحمولها، وبتبديل أي منهما ينتفي المفهوم الأول، فإذا قيل: «إن زارك هاشمي فأكرمه» انتفى المدلول الإلزامي الأول، وكذلك إذا بدل محمول القضية بمحمول آخر، كما إذا قيل: «إن زارك ابن العالم لم يكرمه» فإنه ينتفي أيضاً، وأما المفهوم الثاني فحيث إنه مرتبط بخصومية الربط والالتصاق بين طرفي القضية، فهو لا ينتفي بتبديل كل واحد من الطرفين بطرف ثالث فيظل ثابتاً، لأن الربط والالتصاق إنما هو بين الشرط بوجوده التقديري والجزاء، ولا خصوصية للشرط بحده الشخصي، ولا للجزاء كذلك، ولا لوجودهما في الخارج، ضرورة أن هذا الربط ثابت سواء كان طرفاه صادقين أم كاذبين بل مستحيلين مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، ومن هنا لا فرق بين أن يكون الشرط ابن العالم أو ابن الهاشمي أو اليتيم أو العالم وهكذا، وكذلك الجزاء سواء أكان وجوباً أم جوازاً أم غيرهما.

وعلى الجملة، فالقضية الشرطية متقومة بالربط والالتصاق بين الشرط وتقديراً

والجزاء، سواءً أكانا في الواقع ممكنين أم مستحيلين، وعلى الأول سواء أكان موجودين في الخارج أم لا.

فالنتيجة: إن المفهوم عند الأصوليين متمثل في المدلول الالتزامي الخاص، وهو المرتبط بخصوصية بين طرفي القضية.

الجهة الثالثة: إن المفهوم لدى الأصوليين متمثل في انتفاء سنخ الحكم، وأما انتفاء شخصه الذي هو مدلول صيغة الأمر في القضية فهو ليس من المفهوم في شيء، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، ولا يرتبط بدلالة اللفظ.

والخلاصة: إن محل الكلام إنما هو في دلالة القضية الشرطية أو الوضعية على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف، وأما انتفاء شخص الحكم الثابت في القضية بانتفاء قيده فيها كالشرط أو الوصف فهو عقلي، ضرورة أنه لا يعقل بقاءه بعد انتفاء موضوعه.

الجهة الرابعة: إن مدلول القضية الشرطية كقولك: «إن زارك زيد فاحترمه» هل هو تعليق وجوب الاحترام والتصاقه بالزيارة على تقدير وقوعها أو أنه ثبوت وجوب الاحترام لزيد الزائر بنحو القضية الوصفية؟

الظاهر بل لاشبهة في أن مدلولها هو الأول، لأنه المرتكز منها لدى العرف العام دون الثاني، ضرورة أنه فرق بين مدلول القضية الشرطية ومدلول القضية الوصفية، والمعنى الثاني مدلول للقضية الوصفية دون الشرطية، ومن الواضح أن القضية الشرطية لا ترجع إلى القضية الوصفية، ولا يمكن تفسيرها بها هذا، قد يقال كما قيل: إن مدلول القضية الشرطية هو استلزام الشرط للجزاء دون استلزام عدمه، فلذلك لا تدل على المفهوم، أو فقل إنها تدل بالمطابقة على أن الشرط يستلزم الجزء، ولا تدل بالالتزام على أن عدمه يستلزم عدمه حتى يكون لها مفهوم، ولكن

هذا القول أيضاً لا أساس له إذ لا شبهة في أن المفاهيم العرفي الارتكازي من القضية الشرطية، هو تعليق الجزاء على الشرط وارتباطه به دون استلزام الشرط للجزاء، فإذا قال المولى : «إن جاءك زيد فأكرمه» كان المفاهيم العرفي الارتكازي منه تعليق وجوب الإكرام على تقدير المجيء والتصاقه به، دون استلزام المجيء لوجوب الإكرام فإنه لا يكون متفاهماً منه عرفاً.

وعلى هذا الأساس، فالقضية الشرطية تدل بالمطابقة على تعليق الجزاء على الشرط والتصاقه به، وبالالتزام على انتفاء طبيعي الجزاء بانتفاء الشرط وأما انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب فيها بانتفاء الشرط فهو قهري ولا يرتبط بدلالة القضية الشرطية على المفهوم، وفي المثال تدل القضية الشرطية على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، وهو الجامع بين وجوب الإكرام المعلق على الشرط في القضية الشرطية، وفرد آخر منه، وهو وجوب الإكرام في حال عدم المجيء، هذا هو معنى دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وسوف نشير إلى نكتة دلالتها على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط.

وبكلمة: إن القضية الشرطية قد فسرت بثلاثة تفسيرات:

الأول: إن مدلولها تعليق الجزاء على الشرط والتصاقه به.

الثاني: إن مدلولها معنى وصفي.

الثالث: إن مدلولها استلزام الشرط للجزاء.

ولكن قد عرفت أن المفاهيم العرفي الارتكازي منها هو المعنى الأول دون الثاني والثالث، ونتيجة التعليق، هي دلالة القضية الشرطية على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا شخص الحكم، وإلا لزم كون وجود التعليق والالتصاق به لغواً.

الجهة الخامسة: إن ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو

الخصوصية القائمة بالربط بين الجزاء والشرط في القضية الشرطية ذاتاً، وهي خصوصية التعلق والتفرع في مقابل خصوصية الاستلزام، وعلى هذا فالقضية الشرطية تدل بالوضع على ارتباط خاص بين الجزاء والشرط المتمثل في تعليقه عليه عرفاً، ولازم ذلك هو انتفاء طبيعي الجزاء بانتفاء الشرط.

وملخص هذه الجهات ما يلي:

الأول: إن المفهوم داخل في المدلول الالتزامي اللفظي، لأن الدال عليه اللفظ لا العقل.

الثاني: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامي، إذ ليس كل مدلول التزامي مفهوماً عند الأصوليين.

الثالث: إنه متمثل في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا شخص الحكم، فإن انتفائه بانتفاء الشرط أمر قهري وليس من المفهوم في شيء.

الرابع: إن مدلول القضية الشرطية ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق والتفريع لا بنحو استلزام الشرط للجزاء.

الخامس: إن ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو الخصوصية المربوطة بالعلاقة بين الشرط والجزاء، وهي خصوصية التعليق والتفريع، فإذا توفرت في القضية الشرطية هذه الجهات والخصوصيات جميعاً دلت على المفهوم، وإلا فلا.

وفي مقابل ذلك قولان آخران:

القول الأول: إن ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو تقييد ثبوت الجزاء للموضوع بحالة خاصة منه لا مطلقاً، وعندئذٍ فطبيعة الحال تدل القضية على انتفاء الجزاء بانتفاء تلك الحالة، وهي الشرط أو الوصف، مثلاً قولك: «إن جاءك

زيدٌ فأكرمه» يدل على وجوب إكرام زيد لامطلقاً بل في حالة خاصة منه، وهي حالة المجيء، وحينئذٍ فبطبيعة الحال يدل على انتفائه بانتفاء تلك الحالة.

القول الثاني: إن ملاك دلالة القضية الشرطية أو الوضعية على المفهوم إنما هو خصوصية قائمة بالشرط أو بالوصف، وهي كونه علة منحصرة للحكم.

أما القول الأول، فقد اختاره السيد الأستاذ رحمته الله بتقريب: أن الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على قصد إبراز اعتبار شيء على ذمة المكلف في الخارج، فإذا كانت الجملة الإنشائية شرطية، فهي تدل على قصد إبراز اعتباره على ذمة المكلف لامطلقاً بل في حالة خاصة، وعليه فبطبيعة الحال تدل على انتفائه بانتفاء تلك الحالة، على أساس أن اعتباره كان معلقاً على وجودها^(١)، وسوف يأتي نقد هذا القول في ضمن البحث عن مفهوم الشرط.

وأما القول الثاني، فهو إن كان معروفاً ومشهوراً بين الأصوليين وسيأتي بيانه، إلا أنه لا يمكن اثباته على تفصيل نشير إليه.

مفهوم الشرط

القضية الشرطية على نوعين:

النوع الأول: متمثل في القضية الشرطية التي هي مسوقة لبيان تحقق موضوعها كقولك: «إن رزقت ولداً فاختنه» و«إن ركب الأمير فخذ ركابه» وهكذا، فإن الشرط هو الموضوع في القضية الحقيقية، لأن موضوع الختان فيها وجود الولد، والشرط محقق له وليس أجنبياً عنه، ومثل هذه القضية الشرطية لا تدل على المفهوم، لأن انتفاء الحكم فيها إنما هو بانتفاء موضوعه، وهو عقلي لا يرتبط بدلالة اللفظ عليه، ومحل الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو فيما إذا كان الحكم فيها مرتبطاً بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وأما إذا لم يكن كذلك فهو خارج عن محل الكلام، ولهذا يكون قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه» في قوة قولك: «أختن ولداً».

فالنتيجة: إن كل قضية شرطية إذا كان انتفاء الشرط فيها يوجب انتفاء الموضوع، إما من جهة أنه نفس الموضوع أو قيده، فهي خارجة عن محل الكلام، وأما مثل قوله تعالى: [إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا]^(١)، فهو ذو وجهين على أساس أن المراد من النبأ في الآية الشريفة إن كان خصوص نبأ الفاسق فالقضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها، وإن كان طبعي النبأ الجامع بين نبأ العادل والفاسق فالقضية الشرطية غير مسوقة لبيان تحقق الموضوع، لأن الموضوع حينئذ غير الشرط، ويكون ارتباط الجزاء به وراء ارتباطه بالموضوع.

(١) سورة الحجرات آية ٦ .

النوع الثاني: متمثل في القضية الشرطية التي تتكون من ثلاثة عناصر:

١ - الموضوع.

٢ - الشرط.

٣ - الجزاء.

فلهذا، يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع كقولك: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فإنه مركب من العناصر الثلاثة: الموضوع وهو زيد، الشرط وهو المجيء، الجزاء وهو وجوب الإكرام.

وارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، لأنها أمران متغايران وجوداً، وهذا النوع من القضية الشرطية داخل في محل الكلام بين الأصوليين.

وبعد ذلك يقع الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم، والمعروف والمشهور بين الأصوليين أنها تدل على المفهوم، وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: إن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وعليه فبطبيعة الحال تدل على المفهوم، وهو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط.

والجواب، أولاً: إن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط، وتعليقه عليه لأن هذا المعنى هو المتفاهم منها عرفاً عند سماعها وإن كان من لفظ بغير شعور واختيار، وهذا دليل على أن معناها الموضوع له دون كون الشرط علة منحصرة، ضرورة أنها لا تدل على كونه علة فضلاً عن كونه علة منحصرة، مثلاً إذا قال المولى: «إن زارك زيداً فاحترمه»، فإنه يدل على أن وجوب الاحترام متفرع على الزيارة ومعلق عليها، ولا يدل على أن الزيارة علة فضلاً عن كونها منحصرة.

وثانياً: إنها لو دلت على كون الشرط علة، فلا تدل على أنه علة تامة.

وثالثاً: على تقدير تسليم أنها تدل على أن الشرط في القضية علة تامة للجزء إلا أنها لا تدل على أنها علة تامة منحصرة، والدليل على ذلك صحة استعمالها في موارد عدم كون الشرط علة منحصرة بدون أية عناية ومؤنة، فلو كانت موضوعة للدلالة على ذلك لكان استعمالها في غير موارد الانحصار مجازاً وبحاجة إلى عناية زائدة مع أن الأمر ليس كذلك.

فالنتيجة: إن القول بأن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على كون الشرط علة منحصرة للجزء ضعيف جداً بل غير محتمل عرفاً، ضرورة أن المفاهيم منها عرفاً وارتكازاً هو ترتب الجزء على الشرط والتصاقه به، وأما كون الشرط علة للجزء أو كلاهما معلولان لعلّة ثالثة أو لا عليّة بينهما، بل كان الترتب والتلازم بينهما على سبيل الاتفاق والصدفة، فالقضية لا تدل على شيء من ذلك فضلاً عن كون الشرط علة منحصرة.

الوجه الثاني: إن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزء ولكن اطلاقها منصرف إلى أن هذه الملازمة بينهما تكون بنحو العليّة المنحصرة على أساس أنها أكمل أفرادها وأقواها.

فالنتيجة: إن العليّة المنحصرة مستفادة من القضية الشرطية بالانصراف لبالوضع.

والجواب، أولاً: ما مرّ من أن القضية الشرطية تدل على ترتب الجزء على الشرط والتصاقه به، وإن كان هذا الترتب والالتصاق على سبيل الاتفاق والصدفة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنها تدل على الملازمة بينهما إلا أنها لا تدل بالانصراف على أنها تكون بنحو العليّة المنحصرة، إذ أن العليّة المنحصرة ليست أقوى من العليّة غير المنحصرة، لأن العلاقة بين المعلول والعلّة التامة علاقة ذاتية

تقوم على أساس مبدأ التناسب والسنخية، باعتبار أن المعلول من مراتب وجود العلة النازلة وليس شيئاً أجنبياً عنها، ومن الواضح أنه لا فرق في هذه العلاقة بين أن تكون بين المعلول والعلة المنحصرة أو بين المعلول والعلة غير المنحصرة، لأنها إن كانت تامة كان تأثيرها في إيجاد معلولها ضرورياً، كانت منحصرة أم لا، لأن صفة الانحصار صفة انتزاعية منتزعة من عدم وجود عدل لها، وغير دخيلة في تأثيرها، لأن الدخيل فيه واقع تماميتها، وهو مؤلف من العناصر الثلاثة المقتضي والشرط وعدم المانع، وأما عدم وجود العدل فهو ليس من أجزائها.

وثالثاً: إن الأكملية والأقوائية لاتصلح أن تكون منشأً للإنصراف، فإن منشأ انصراف اللفظ إلى معنى إنما هو كثرة استعماله فيه الموجبة لحصول الأنس الذهني بينه وبين هذا المعنى، فإذا اطلق انصرف الذهن إليه، وأما غير كثيرة الاستعمال من الخصوصيات والمزايا فلا تصلح أن تكون منشأً للإنصراف.

الوجه الثالث: إن أداة الشرط موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزاء والربط بينهما، وعليه فالأداة تدل بالوضع على ترتب الجزاء على الشرط وبالإطلاق على أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العلة، وحيث إنه كان كذلك في مقام الإثبات فهو كاشف عن أنه كذلك في مقام الثبوت أيضاً تطبيقاً لأصالة التطابق بين المقامين، وهذا معنى أن الجزاء معلول للشرط واقعاً ومرتب عليه ترتب المعلول على العلة.

والخلاصة: إن القضية الشرطية تدل بأداتها على ترتب الجزاء على الشرط، ويطلقها على أن هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة.

والجواب عن ذلك يتطلب البحث في مقامين:

الأول: إن أداة الشرط هل هي موضوعة للدلالة على الربط بين الجزاء

والشرط وترتبه عليه أو لا؟

الثاني: إن هيئة القضية الشرطية هل تدل على أن هذا الترتب يكون من ترتب

المعلول على العلة أو لا؟

أما الكلام في المقام الأول، فالمعروف والمشهور بين علماء الأدب أن أداة الشرط موضوعة للدلالة على الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء، وأن هذا الربط هو المتبادر والمرتكز منها عند الإطلاق.

ولكن المحقق الاصفهاني رحمته الله قد خالفهم في ذلك، وذهب إلى أن أداة الشرط موضوعة للدلالة على أن مدخولها وهو الشرط واقع موقع الفرض والتقدير، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فكلمة (إن) التي هي من أداة الشرط تدل على أن مدخولها وهو مجيء زيد واقع موقع الفرض والتقدير، وهذا المعنى هو المتبادر والمنسب منها عرفاً وارتكازاً.

وهل يمكن الجمع بين ما هو المشهور من أن أداة الشرط موضوعة لإيجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء، وبين ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني رحمته الله من أنها موضوعة لافادة أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، والموضوع بإزاء الربط والعلاقة بينها هيئة الجملة^(١)؟

والجواب: إنه لا يمكن وسوف يظهر وجهه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني رحمته الله لأنه المتفاهم من الجملة الشرطية والمرتكز منها عرفاً، وذلك لأن جملة الشرط قبل دخول أداة الشرط عليها جملة مستقلة ومشملة على النسبة التامة، وهي النسبة بين الفعل

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٤١٣-٤١٢ .

والفاعل، وكذلك جملة الجزاء وإذا دخلت أداة الشرط عليها فتصبح الجملتان الحمليتان جملة واحدة شرطية، ولها هيئة قائمة بين الجزاء والشرط، وعلى هذا فبطبيعة الحال لا تكون هيئة الجملة الشرطية الحاصلة بدخول أداة الشرط ملغاة وبدون معنى، فإنه خلاف الوجدان والضرورة، لوضوح أنها تدل على ربط جملة الجزاء بجملة الشرط والأداة تدل على أن الشرط واقع موقع الفرض والتقدير، فإذاً يكون هذا الربط بين الجزاء وبين الشرط بوجوده الفرضي والتقديري، ومن الواضح أن الهيئة لا تدل على هذا التقدير والفرض بل على الربط بين الشرط بوجوده التقديري والجزاء، وعلى هذا فمدلول الأداة إيقاع الشرط موقع الفرض والتقدير، ولا يمكن أن يكون مدلولها الربط بين وجود الشرط تقديراً للجزاء، لأنه في مرتبة متأخرة عن وقوع الشرط موقع الفرض والتقدير ومتفرع عليه.

والخلاصة: إن الأداة تدل على أن الشرط في القضية واقع موقع الفرض والتقدير، وأما الدال على ارتباط الجزاء فهو هيئة القضية الشرطية دون أداتها، وهذا المعنى هو الموافق للارتكاز العرفي من الجملة الشرطية، فإن مجموع الأداة والهيئة يدل على المجموع من المعنيين هما فرض وجود الشرط في الخارج والربط بينه وبين الجزاء. ومن هنا يظهر أن الأداة إذا دخلت على الجملة الشرطية تغيرت عما يصحّ السكوت عليها إلى ما لا يصح، وأصبحت جزءاً من الجملة الشرطية التي هي مركبة من جملتين هما جملة الشرط وجملة الجزاء، ولهذه الهيئة مدلول وهو الربط بين مفاد جملة الجزاء ومفاد جملة الشرط، وأما الجملتان فهما مندكتان في الجملة الشرطية ولا وجود لهما في ضمنها إلا بوجود تصوري، ولا يعقل أن يكون لهما وجود تصديقي في ضمنها، لأن كل جملة مصب تصديق واحد، وهو التصديق بثبوت المحمول للموضوع أو الجزاء للشرط، ضرورة أن كلاً من الموضوع والمحمول والشرط

والجزء ليس بحدّه مصب للتصديق، وإلا فلا يعقل التركيب بينهما وكونها معاً جملة موحدة ذات هيئة فاردة، إذ لا يعقل أن تكون جملة واحدة مصباً لأكثر من تصديق واحد.

مثلاً إذا قيل: «زيد قائم»، فزيد بما هو موضوع في القضية يكون ملحوظاً بلحاظ تصوري، وكذلك القيام بما هو محمول فيها، وأما وجود زيد في الخارج وإن كان مصباً للتصديق إلا أنه بلحاظ كونه محمولاً لموضوع آخر، وهو ماهية زيد في قضية (زيد موجود) التي هي بمفاد كان التامة غير القضية الأولى التي تكون بمفاد كان الناقصة وكيف كان، فلا يمكن أن تكون الجملة الواحدة بما هي واحدة مصباً لتصديقين معاً وفي عرض واحد.

وبذلك يتبين أنه لا يعقل بقاء النسبة على تماميتها في كل واحدة من الجملتين بحدّها الخاص بعد دخول الأداة على الجملة الشرطية لأمرين:
الأول: إن معنى بقائها على التامة أنه يصح السكوت عليها مع أن الأمر ليس كذلك.

الثاني: إن لازم بقائها عليها أنها نسبة تامة تصديقية وليست بنسبة ناقصة تصورية، وقد مرّ أن اجتماع التصديقين في قضية واحدة غير معقول، بداهة أن لازم تعدد التصديق تعدد القضية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن مذكوره المحقق الاصفهاني رحمته الله في تفسير القضية الشرطية من أن الأداة الداخلة عليها موضوعة للدلالة على أن الشرط فيها واقع موقع الفرض والتقدير، وأما هيئتها القائمة بجمليتي الشرط والجزاء فهي موضوعة للدلالة على الربط بينهما بنحو الترتب والتفريع، هو الظاهر منها والموافق للارتكاز العرفي دون ما هو المشهور من أن أداها

موضوعه للدلالة على الربط بين جملة الجزاء وجملة الشرط، فإنه خلاف المتفاهم العرفي من القضية الشرطية.

ومن هنا يظهر حال المقام الثاني، وهو أن هيئة القضية الشرطية لا تدل على أن ترتب الجزاء على الشرط يكون بنحو ترتب المعلول على العلة، ضرورة أنها تدل بالوضع على ترتب الجزاء على الشرط وتفريعه عليه، وأما أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العلة أو بنحو الاتفاق والصدفة، فهي لا تدل على ذلك.

ثم إن بعض المحققين رحمهم الله قد علق على ما ذكره المحقق الأصفهانى رحمهم الله على ما في تقرير بحثه، بتقريب أن أداة الشرط موضوعه للدلالة على ربط الجزاء بالشرط وتعلقه عليه والصاقه به إلخ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن منشأ دلالة القضية الشرطية على المفهوم عند المشهور هو دلالتها على ربط الجزاء بالشرط بنحو ربط المعلول بالعلة التامة المنحصرة، ومناط دلالة القضية الوصفية على المفهوم هو دلالتها على ربط حكم الموصوف بالوصف بنحو العلية المنحصرة، وقد تمسك لاثبات الانحصار بعدة طرق:

الطريق الأول: إن الشرط الذي يترتب عليه الجزاء لا يخلو من أن يكون تمام المترتب عليه أو جزءه، فعلى الأول يترتب عليه الجزاء في كل حالاته أي سواء أكانت معه ضميمه أم لا، وعلى الثاني فلا يترتب عليه الجزاء إلا في حالة خاصة، وهي حالة وجود جزء آخر وانضمامه معه، ومقتضى اطلاق ترتب الجزاء على الشرط وعدم تقييده بحالة خاصة أنه مترتب عليه في كل الحالات، وهذا هو مقتضى اطلاقه الأحوالي وعدم تقييد الترتب في القضية بحالة خاصة.

ونتيجة ذلك: إن مقتضى اطلاق الشرط الأحوالي إنّه علة تامة للجزاء بنحو الانحصار، فإذا ثبت أن الشرط علة تامة بنحو الانحصار دلت القضية على المفهوم،

وهو انتفاء سنخ الحكم في طرف الجزاء بانتفاء الشرط، لأن انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفاء الشرط عقلي، فلا يتوقف على كونه علة فضلاً عن كونه تامة بنحو الانحصار.

والخلاصة: إن مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط هو عدم وجود علة أخرى للجزاء، وإلا ففي حال الاقتران معه كان المجموع علة لا الشرط وحده وبشكل مستقل على أساس استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وعندئذ يكون الشرط جزء العلة، وهو خلاف الإطلاق الأحوالي فلا يمكن الأخذ به.

ولنا تعليقان على هذا الوجه:

الأول: على ما ذكره من أن الأداة موضوعة للدلالة على اللزوم وترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العلة.

الثاني: على ما ذكر من كون الشرط علة منحصرة للجزاء.

أما التعليق على الأول، فلما تقدم من أن أداة الشرط موضوعة للدلالة على أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، ومعنى هذا أن الجزاء معلق على الوجود الفرضي والتقديرية للشرط، وأما الدال على هذا التعليق والتفريع فهو هيئة الجملة الشرطية دون الأداة، على أساس أن التعليق والتفريع على الوجود الفرضي للشرط إنما هو في مرتبة متأخرة عنه، بملاك أن المعلق على شيء متأخر عنه رتبة ومتوقف على الفراغ عن وجوده في موطنه، فلا يعقل أن يكون مدلولاً لها أيضاً، وأما تفريع الجزاء على الشرط بكلمة (الفاء)، فهل يدل على أنه من تفريع المعلول على العلة أو لا؟

والجواب: إنه لا يدل عليه لوضوح أن التفريع لا ينحصر في تفريع المعلول على العلة في مقام الثبوت، لأنه كما يصح أن يكون بين العلة والمعلول كذلك يصح بين المتقدم والمتأخر زماناً كالحركة، فإن الجزء الثاني منها متفرع على الجزء الأول أو

طبعاً كالجُزء والكل، فإن الكل متفرع على الجزء بل يصح بين المتضايين أيضاً، مثل قولك: «إن كانت السماء فوق رؤوسنا فالأرض تحت أرجلنا» و«إن كان المشرق في يميننا فالمغرب في يسارنا»، وهكذا.

فالنتيجة: إن الأداة لا تدل بالوضع إلا على كون الشرط واقعاً موقع الفرض والتقدير، والهئية تدل على ربط الجزء بالشرط وتفريعه عليه، وأما أنه بنحو تفرير المعلول على العلة أو لا فهي لا تدل عليه.

وأما التعليق على الثاني، فلأن اطلاق ترتب الجزء على الشرط وعدم تقييده بحالة خاصة منه يدل على أن الشرط بنفسه علة تامة للجزء، ولا نقصان في عليته له بمعنى أنه ليس جزء العلة، مثلاً ترتب الحرارة على النار مطلقاً وعدم تقييده بحالة خاصة يدل على أنها بنفسها علة تامة لها في مقابل أنها جزء العلة التامة، وأما أن هذا الشرط علة منحصرة بمعنى أنه ليس له عدل، فلا يمكن اثباته بهذا الإطلاق، لأن هذا الإطلاق إطلاق أحوالي، فمفاده أن الشرط تمام العلة للجزء لا جزؤه، وليس مفاده نفي العدل له وعدم وجود علة تامة أخرى .

وبكلمة: إن اطلاق ترتب الجزء على الشرط، وعدم تقييده بحالة خاصة يدل على أنه ليس جزء العلة بل هو تمام العلة، وأما أنها علة منحصرة وليس لها عدل فهو لا يدل على انحصارها، لأن الإطلاق النافي لوجود العدل للشرط غير هذا الإطلاق النافي لكون الشرط ليس جزء العلة، فإن الإطلاق الأول في مقابل العطف بكلمة (أو)، والإطلاق الثاني في مقابل العطف بالواو، وهو لا ينافي وجود علة أخرى للجزء، وعلى هذا فلا مانع من أن يكون هنا علة أخرى للجزء، غاية الأمر إذا اقترن الشرط معها كان كل منهما جزء العلة بالعرض لا بالذات، والإطلاق الأحوالي لا ينفي ذلك وإنما ينفي كونه جزء العلة بالذات لا مطلقاً.

فالنتيجة: إنه لا يمكن اثبات انحصار عليّة الشرط بهذا الطريق.

وقد يجاب عن ذلك بأن الإطلاق الأحوالي ينفي وجود علة أخرى للجزاء إذا لم يكن مضاداً للشرط، وذلك لأنه لو لم ينف وجودها كذلك لزم في صورة اقتران الشرط معها أحد محذورين:

الأول: خلف فرض كونه علة تامة. الثاني: اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وكلاهما محال، وأما إذا كانت علة أخرى مضادة مع وجود الشرط، فالإطلاق المذكور لا ينفي وجودها على أساس أنه لا يمكن اجتماع الشرط معها لمكان المضادة بينهما.

ولكن هذا الجواب غير تامّ في العلل التكوينية، وذلك لأن العلة الأخرى إذا لم تكن مضادة للشرط، فلا مانع من اجتماعهما على شيء واحد، ولا يلزم من ذلك شيء من المحذورين، لأن المؤثر حينئذ هو مجموع العلتين لا كل واحدة منهما كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وحينئذ فيكون كل منهما جزء المؤثر بالعرض لا بالذات، ولهذا لا يلزم الخلف أيضاً.

وأما إذا كانت مضادة له فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، وذلك لأن تأثير العلة التكوينية في معلولها مبني على مبدأ التناسب بين العلة والمعلول، ولا يمكن أن يكون شيء واحد في الخارج معلولاً لعلتين متباينتين وجوداً، لأن المعلول إن كان من سنخ وجود إحداها يستحيل أن يكون من سنخ وجود الأخرى وبالعكس، مثلاً الحرارة لا يعقل أن تكون معلولاً للنار، وفي نفس الوقت تكون معلولة للماء أيضاً لأنها من سنخ وجود النار ومن مراتب وجودها النازلة، ولا يمكن أن تكون معلولة للماء ومن مراتب وجوده النازلة أيضاً، وأما في العلل المجعولة فلا مانع من وجود علة أخرى للجزاء مضادة بوجودها للشرط، فإذا قيل:

«إن زارك زيدٌ فاحترمه»، فالزيارة شرط لوجوب الاحترام ولا مانع من أن يكون له شرط آخر مضاد للشرط الأول.

فالنتيجة: إن هذا الجواب وإن كان غير تام في العلل التكوينية إلا أنه لا بأس به في العلل المجعولة.

الطريق الثاني: هو أن الجزء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص ترتب المعلول على العلة، فلو كانت هناك علة أخرى للجزء، فلا تخلو الحال من أن يكون كل منهما علة بعنوانها الخاص واسمها المخصوص بنحو الاستقلال أو يكون مجموعهما معاً علة بدون دخل لخصوصية كل منهما في عليته وكلاهما غير صحيح: أما الأول فلأن لازمه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو مستحيل لاستحالة صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير، وحيث إن الحكم في طرف الجزء واحد في عالم الجعل والتشريع يستحيل أن تكون له علتان مستقلتان، وإلا لزم تأثير الكثير في الواحد.

وأما الثاني، فلأنه خلاف ظاهر القضية الشرطية، فإن ظاهرها هو أن الجزء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، وهذا بنفسه يقتضي أنه بهذا العنوان الخاص علة له لا أنه جزء العلة، وإذا ضممننا إلى ذلك استحالة صدور الواحد إلا عن واحد فالنتيجة إنه علة منحصرة وإلا لزم أحد المحذورين المذكورين، فإذا لا مناص من الإلتزام بالإنحصار والتمام معاً.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً، لأن هذا البيان إنما يدل على أن الحكم الشخصي المجعول في القضية المدلول عليه بخطابها معلول للشرط فيها بعنوانه الخاص، ولا يعقل أن تكون له علة أخرى، وإلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي أو كون المجموع المركب منهما علة له بحيث يكون كل منهما جزء العلة، والأول محال والثاني خلاف الظاهر، ولكن هذا البيان لا ينفي وجود علة

أخرى لفرد آخر من الحكم المماثل للفرد المجعول في القضية، إذ لا مانع في مقام الثبوت من أن يكون المجعول فردين من الحكم أحدهما معلول للشرط المذكور في القضية بعنوانه الخاص، والآخر معلول لعلّة أخرى، والبيان المذكور لا يدل على انتفاء فرد آخر من الحكم أيضاً بانتفاء هذا الشرط لكي تدل القضية الشرطية على المفهوم.

وبكلمة: إن الطريق المذكور لا يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وإنما يثبت أنه بعنوانه الخاص علة له، وهذا لا يمنع من أن تكون هناك علة أخرى لفرد آخر من الحكم، نعم لو ثبت كونه علة منحصرة لدلت القضية على المفهوم إذ بانتفائه ينتفي سنخ الحكم، وأما انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية فهو لا يتوقف على كونه علة منحصرة، ضرورة أن انتفاؤه بانتفاء شرطه وموضوعه قهري، هذا.

إضافة إلى أن هذا البيان لو نفى وجود علة أخرى للجزاء، فإنما ينفي وجودها في عرض وجود الشرط لافي طول، وأما وجود علة أخرى في طول وجود الشرط فلا مانع منه.

فالتيجة: إنه لا يمكن اثبات انحصار عليّة الشرط في القضية الشرطية بهذا الطريق.

الطريق الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن القضية الشرطية حيث كانت ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة بالوضع أو مع الانصراف، فإذا كانت في مقام البيان واقتصرت على تقييد الجزاء بالشرط بدون ذكر عدل له بالعطف بكلمة (أو) دلت على أنه علة منحصرة للجزاء، إذ لو كانت له علة أخرى لكان على المولى بيانها بالعطف بكلمة (أو) لفرض أنه في مقام البيان، فعدم البيان منه قرينة على عدم وجود علة أخرى له، وبذلك يثبت الإطلاق للشرط

المذكور في القضية في مقابل العطف بكلمة (أو)^(١)، وبه يفرق هذا الطريق عن الطريق الأول، فإن الطريق الأول يثبت الإطلاق الأحوالي للشرط في مقابل العطف بكلمة (الواو).

ثم قال ﷺ إن المقام نظير اثبات الوجوب التعييني بإطلاق صيغة الأمر في مقابل الوجوب التخيري، لأن بيان الوجوب التخيري بحاجة إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ أفراد ولحاظ الجامع بينها على البدل، وأما الوجوب التعييني فهو لا يتوقف إلا على لحاظ الواجب بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، وأما إثباتاً فلأن بيان الوجوب التخيري يتوقف على العطف بكلمة (أو) دون الوجوب التعييني، وحينئذٍ فإذا أمر المولى بشيء وكان في مقام البيان واقتصر عليه ولم يذكر عدلاً له كان ظاهراً في الوجوب التعييني، وإن ذكر عدلاً له كان ظاهراً في الوجوب التخيري وكذلك الحال في المقام، فإنه إذا قال المولى : «إن جاءك زيد فأكرمه»، وكان في مقام البيان ولم يذكر عدلاً له بالعطف بكلمة (أو)، فالقضية ظاهرة في أن الشرط علة منحصرة للجزاء، إذ لو كان له عدل لذكره لأنه كان في مقام البيان، فعدم ذكره والسكوت عنه رغم كونه في مقام البيان قرينة على عدم وجود علة أخرى له، وأنّ علته منحصرة في بالمجيء فيها.

وقد يجاب عن ذلك بأن هذا الطريق وحده لا يكفي في اثبات كون الشرط في القضية علة تامة منحصرة للجزاء بل لابد من ضمّ الطريق الأول إليه أيضاً، وهو الإطلاق الأحوالي للشرط في مقابل العطف بالواو، لأنه يثبت أنه علة تامة لا أنه جزء العلة، والإطلاق في مقابل العطف (باو) يثبت أنه علة منحصرة له^(٢).

(١) أجود التقارير ج ١ ص ٤١٥ .

(٢) أجود التقارير ج ١ ص ٤١٨ .

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأنه مبني على أن يكون الإطلاق الانحصاري، وهو الإطلاق في مقابل العطف (أو) في طول الإطلاق التاممي وهو الإطلاق الأحوالي في مقابل العطف بالواو مع أن الأمر ليس كذلك جزمًا، وأنه في عرضه لا في طوله كما سوف نشير إليه.

والصحيح في الجواب عن ذلك أن يقال: إن هذا الإطلاق، وهو الإطلاق الانحصاري في نفسه غير ثابت في المقام حتى يكون مفاده كون الشرط علة منحصرة كما سيأتي تفصيله عن قريب.

إلى هنا قد تبين أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم عند المشهور تتوقف على العناصر التالية:

الأول: أن يكون مدلول القضية الشرطية ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العلة بالوضع أو مع الأنصراف.

الثاني: إثبات الإطلاق الأحوالي للشرط في مقابل العطف بالواو.

الثالث: إثبات الإطلاق السياقي للشرط في مقابل العطف بكلمة (أو)، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة في القضية الشرطية كان لها مفهوم، وإلا فلا. هذا. ولكن قد تقدم أن العنصر الأول غير ثابت، فإن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط بنحو الالتصاق والتعليق لا بنحو اللزوم فضلاً عن اللزوم العلي، ضرورة صدق القضية الشرطية حقيقة في موارد يكون ترتب الجزاء على الشرط وتعلقه به اتفاقياً بدون وجود ملازمة بينهما واقعاً.

وأما العنصر الثاني، فهو ثابت، ولكن قد يقال كما قيل: إنه متوقف على العنصر الأول، إذ لا بدّ أولاً من اثبات أن القضية الشرطية تدل بالوضع على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة حتى يثبت بالإطلاق الأحوالي

أنه علة تامة وليس جزء العلة، وبالإطلاق السياقي أنه علة تامة منحصرة، فيكون الإطلاق السياقي، وهو الإطلاق في مقابل العطف بـ(أو) في طول الإطلاق التاممي وهو الإطلاق في مقابل العطف بالواو، هذا،

وفيه: إنه لا طولية بينهما، فإن الإطلاق الأحوالي، وهو الإطلاق التاممي يثبت أن الشرط علة تامة لا أنه جزء العلة والإطلاق السياقي، وهو الإطلاق الإنحصاري يثبت أنه لا عدل للشرط بلا توقفه على كونه علة تامة، لأن مفاده عدم وجود العدل له سواءً أكان علة تامة أم لا، فإذا لا طولية بينهما ولا موجب لها بل هما في عرض واحد، ولكن الذي يسهل الخطب أنه لا يمكن اثبات الإطلاق السياقي في مقابل العطف بـ(أو) في المقام، وذلك لأن التمسك بالإطلاق إنما هو في موارد الشك في التقييد الزائد كالشك في تقييد الحكم أو متعلقه أو موضوعه، والجامع هو الشك في تقييد ماله دخل في مراد المولى من كلامه، وأما إذا كان الشك في وجود شيء غير دخيل في مدلول كلام المولى ومراده الجدي منه سعةً وضيقةً، فلا إطلاق له لنفيه كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وكان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على تقييد وجوب إكرامهم بالعدالة وشك في اعتبارها، فمقتضى إطلاقه عدم الاعتبار وعدم التقييد بها، وهذا بخلاف ما إذا شك في أن المولى أوجب إكرام الهاشميين أيضاً أو لا، فإنه لا يمكن التمسك بإطلاق وجوب إكرام العلماء لنفي وجوب إكرامهم إذ لا إطلاق له بالنسبة إليه، فإن وجوب إكرام الهاشميين وعدم وجوب إكرامهم بالنسبة إلى وجوب إكرام العلماء على حدّ سواء.

وبكلمة: إن الضابط العام لإثبات الإطلاق للكلام الصادر من المولى بمقدمات الحكمة هو احراز أنه كان في مقام بيان مراده منه، ومع هذا إذا سكت عما يصلح أن يكون قرينة على تقييده، وبيان أن مراده النهائي منه المقيّد انعقد ظهوره في

الإطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله في أن مراده المطلق دون المقيد، وحينئذٍ فإذا شك في تقييده بقيد كما إذا شك في أن وجوب إكرامهم هل هو مقيد بكونهم هاشميين أو لا، فلا مانع من التمسك بإطلاقه لنفي اعتباره.

وأما المقام فهو ليس كذلك، ولا يمكن تطبيق هذا الضابط العام على المقام، وذلك لأن وجود عدل للشرط في القضية الشرطية بالعطف بكلمة (أو) ليس قيداً له ودخيلاً في تأثيره في الجزاء الذي هو مدلول القضية الشرطية عند المشهور، لأن تأثيره فيه لا يكون مقيداً بعدم وجود عدل له، بدهاءة أن تأثيره فيه مبني على تمامية عليته من المقتضي ووجود الشرط وعدم المانع، باعتبار أن العلة التامة مركبة من هذه العناصر الثلاثة، ومن الواضح أن عدم وجود العدل له ليس من أجزائها ودخيلاً في تأثيرها، وعلى هذا فإذا توفرت فيه العناصر الثلاثة كان مؤثراً في الجزاء سواء أكان له عدل في الواقع أم لا، فإن وجوده وعدمه من هذه الناحية على حدّ سواء، غاية الأمر إذا كان له عدل في الواقع فهو يؤثر في الفرد الآخر من الجزاء المماثل للفرد المجعول في القضية، وعلى هذا فحيث إن وجود العدل له بالعطف بكلمة (أو) لا يكون قيداً له وموجباً لتضييق دائرة تأثيره بل هو علة أخرى، ولها معلول آخر لا ترتبط بمدلول القضية الشرطية الذي هو معلول للشرط فيها، فلا يمكن التمسك بإطلاق الشرط لنفيه، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم فأكرمه»، وكان في مقام البيان وسكت عن ذكر عدل له، فلا يكون سكوته عن ذكره قرينة على أنه لا عدل له، ضرورة أنه غير دخيل في تأثير الشرط في القضية في وجوب الإكرام، فإنه مؤثر فيه كان هناك عدل له أم لا، فوجوده وعدمه من هذه الناحية سيان.

وعلى هذا، فلا معنى لدعوى أن المتكلم إذا كان في مقام البيان وكان للشرط عدل في الواقع، فعليه بيانه وإلا لزم خلف فرض كونه في مقام، وذلك لأن المراد من

كون المتكلم في مقام البيان هو أنه في مقام بيان ما يصلح أن يكون دخيلاً في مدلول كلامه سعةً وضيقاً، وأما ما هو أجنبي عنه ولا يرتبط به أصلاً، فلا يكون سكوته عنه قرينة على عدمه، فإن سكوته عنه من جهة أنه أجنبي عن مراده من كلامه لا من جهة أنه غير دخيل فيه.

والخلاصة: إن بيان العلة المنحصرة لا يحتاج إلى مؤنة زائدة على بيان العلة غير المنحصرة إذ لا فرق بينهما في العلية والتأثير أصلاً، لأن وصف الإنحصار وصف انتزاعي منتزع من عدم وجود علة أخرى لفرد آخر المماثل للجزاء، ومن الواضح أنه لا دخل وجود علة أخرى في علية الشرط وتأثيره في الجزاء، فإنه مؤثر فيه كانت هناك علة أخرى أم لا؟ لأن وجودها وعدمها من هذه الناحية على حد سواء ولا دخل لوجودها في تمامية علية الشرط، لأن وصف الإنحصار ليس متمماً لعليته بل هو أمر خارجي قد يعرض على العلة بسبب خارجي لا يرتبط بعليتها للجزاء، ومن الطبيعي أن سكوت المولى عن وجود عدل للشرط بنحو العطف بكلمة (أو) لا يكون دليلاً على عدمه، على أساس ما عرفت من أنه لا يرتبط بعلية الشرط، وقد مر أن سكوت المولى عن كل شيء لا يرتبط بمدلول كلامه لا يكون قرينة على عدمه، لأن سكوته عما يرتبط بمدلول كلامه سعةً وضيقاً إذا كان في مقام البيان، قرينة على عدم دخله فيه لا مطلقاً.

ومن هنا يظهر أن قياس المقام بالوجوب التعيني والتخييري قياس مع الفارق لأن الوجوب التعيني حيث إنه سنخ وجوب تعلق بالفعل بعنوانه الخاص وبحدّه المخصوص، والوجوب التخييري سنخ وجوب تعلق بالجامع الانتزاعي البدلي، وهو عنوان أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فلذلك يكون الوجوب التخييري بحاجة إلى مؤنة زائدة ثبوتاً واثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ فردين أو أفراد،

ولحاظ الجامع بينهما على البدل، بينما يكفي في الوجوب التعييني لحاظ الواجب بعنوانه الخاص، وأما إثباتاً فلأن بيان الوجوب التخيري بحاجة إلى العطف بكلمة (أو) دون الوجوب التعييني، وعلى هذا فإذا أمر المولى بشيء وكان في مقام البيان، فإن ذكر عدلاً له بالعطف بكلمة (أو) فهو دليل على أنه واجب تخيري، وإن لم يذكر عدلاً له فهو دليل على أنه واجب تعييني، وهذا بخلاف المقام، إذ لا فرق بين العلة المنحصرة والعلة غير المنحصرة في العلية والتأثير في المعلول، فلا يكون بيان العلة التامة المنحصرة بحاجة إلى مؤنة زائدة دون العلة غير المنحصرة، لما مرّ من أن وصف الإنحصار وصف انتزاعي عارضي منتزع عما لا يرتبط بالعلة وتأثيرها في معلولها. فالنتيجة في نهاية الشوط: إنه لا يمكن اثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم على مسلك المشهور من أن مدلولها ترتب الجزاء على الشرط بنحو اللزوم العلي، فإنها تتوقف على إثبات كون الشرط علة منحصرة للجزاء، وقد مرّ أنه لا يمكن إثباته.

وأما الملاك الثاني لدلالة القضية الشرطية على المفهوم فهو ما ذكره السيد الأستاذ رحمته، وقد أطال الكلام في ذلك ونلخصه في ضمن أمور:

الأول: إن تفسير المشهور الأخبار بدلالة الجملة الخبرية على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه غير صحيح.

الثاني: إن تفسيرهم الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصل. أما التفسير الأول، فقد ذكر رحمته أن الجملة الخبرية لا تدل على ثبوت النسبة في الواقع ظناً بقطع النظر عن حال المخبر والقرائن الخارجية، مع أن من الطبيعي أن دلالة اللفظ لا يمكن أن تنفك عن مدلوله الوضعي بمقتضى قانون الوضع، فإذا ما هي فائدة وضع الجملة الخبرية بإزاء ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها فيه.

وأما التفسير الثاني، فقد ذكره عليه السلام أن تفسير الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه إن أُريد بإيجاد المعنى إيجاده تكويناً فهو غير معقول، لأن اللفظ لا يكون واقعاً في سلسلة علل وجود الشيء في الخارج، وإن أُريد به إيجاده اعتباراً فهو لا يتوقف على اللفظ، فإنه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لا، نعم، قد يكون اللفظ مبرزاً له.

الثالث: إن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما وهما لا يتعلقان إلا بالفعل الاختياري، إذ لا يمكن أن يتعهد شخص بأمر غير اختياري، وحيث إن ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها فيه في الجمل الخبرية أمر خارج عن الاختيار، لأنه تابع لثبوت عللها وأسبابها في الواقع، فلذلك لا يمكن تعلق التعهد والالتزام به، وعلى هذا فالجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها فيه، والجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على قصد إبراز الأمر الإعتباري النفساني في الخارج، فمن أجل ذلك بنى عليه السلام على أن المدلول الوضعي للفظ مدلول تصديقي لا تصوري، لأن الجملة إذا كانت خبرية، فإن كانت حملية تدل على قصد الحكاية عن ثبوت شيء في الواقع أو عدم ثبوته فيه، وإن كانت شرطية تدل على ذلك على تقدير ثبوت شيء آخر كقولك: «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، فإنه يدل على قصد الحكاية عن وجود النهار على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً، وأما إذا كانت الجملة إنشائية فهي إن كانت حملية تدل على قصد إبراز اعتبار شيء على ذمة المكلف، وإن كانت شرطية تدل على قصد إبراز اعتباره على ذمته لا مطلقاً بل في حالة خاصة، كما إذا قال المولى: «إن استطعت فحجّ»، فإنه يدل بالمطابقة على قصد إبراز اعتبار الحج على ذمة المكلف في حالة خاصة، وهي حالة وجود الإستطاعة لا مطلقاً، وبالالتزام على انتفاء هذا الاعتبار

بانتفاء هذه الحالة، وهذا هو معنى دلالة القضية الشرطية على المفهوم.
والخلاصة: إن دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناءً على مسلكه عليه السلام واضحة،
فإنها إن كانت خبرية تدل بالمطابقة على قصد الحكاية عن ثبوت شيء على تقدير
ثبوت شيء آخر لا مطلقاً، وبالالتزام على انتفاء قصد الحكاية عنه بانتفاء ذلك
الشيء، وإن كانت إنشائية فتدل بالمطابقة على قصد إبراز اعتبار شيء على ذمة المكلف
في حالة خاصة وبالالتزام على انتفاء هذا القصد بانتفاء تلك الحالة.
فالنتيجة: إن دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناءً على مسلك السيد
الأستاذ عليه السلام في تفسير الوضع ظاهرة ولا اشكال فيها^(١)، هذا.
وللمناقشة في جميع هذه التفاسير مجال، وقد فصلنا الحديث في كل ذلك في
محلّه موسعاً ونشير إليها هنا إجمالاً.

أما الأول، فالصحيح فيه هو تفسير المشهور في معنى الجملة الخبرية،
وملخص ما ذكرناه في وجهه هو أن الجملة الخبرية موضوعة بإزاء واقع النسبة التي
هي معنى حرفي ومتقومة بشخص طرفيها ذهنياً أو خارجاً، وهما بمثابة الجنس
والفصل للنوع والجملة تدل عليها بالدلالة التصورية، وهذه الدلالة مستندة إلى
الوضع بعدما لم تكن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، ومن هنا كان المتبادر من هذه
الجملة عند سماعها ولو من متكلم بغير شعور واختيار هو مفهومها النسبي فانياً
بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوته مفروغاً عنه في الخارج، فإذا سمع (زيد قائم)
من لافظ وإن كان بغير شعور انتقل ذهنه إلى مفهومه النسبي قهراً، وهو ثبوت القيام
لزيد فانياً في مصداق يرى بالنظر التصوري ثبوته أمراً مفروغاً عنه فيه.

وأما ما ذكره عليه السلام من أن الجملة الخبرية لا تدل على ثبوت النسبة في الواقع ظناً بقطع النظر عن حال المخبر والقرائن الخارجية، فهو مبني على الخلط بين المدلول التصديقي للجملة والمدلول التصوري لها، فإن الجملة لا تدل على ذلك بالدلالة التصديقية باعتبار أنها غير مستندة إلى الوضع، بل إلى ظهور حال المتكلم وتدور مداره وجوداً وعدمًا لا مدار الوضع، وأما بالدلالة التصورية فلا شبهة في أنها تدل على ذلك مباشرة وأن الذهن ينتقل إليه بمجرد سماعها، ولو من لفظ بغير اختيار وجداناً وقهراً، ومن الواضح أن الدلالة التصورية لا تتوقف على أية مقدمة خارجية غير العلم بالوضع، ومراد المشهور من أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو عدم ثبوتها فيه هو الدلالة التصورية، على أساس أن الدلالة الوضعية عندهم هي الدلالة التصورية دون التصديقية، فإنها غير مستندة إلى الوضع بل إلى ظهور حال المتكلم، ولهذا لو صدرت من متكلم بغير شعور دلت على معناها النسبي بالدلالة التصورية دون التصديقية، لأن منشأها ظهور حال المتكلم، وهو غير موجود على الفرض.

إلى هنا قد تبين أن الدلالة الوضعية للجملة الخبرية دلالة تصورية لا تصديقية، وعليه فالصحيح هو مسلك المشهور في تفسير الجملة الخبرية دون ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام.

وأما الثاني، وهو تفسير الإنشاء، فقد ذكرنا في محله أن الصحيح فيه هو تفسير المشهور للإنشاء، وهو إيجاد المعنى باللفظ، وكلماتهم في تفسير الإيجاد وإن كانت مختلفة ولكن الصحيح فيه أن يقال إن المراد منه الإيجاد بالنظر التصوري، فإن صيغة الأمر موضوعة للدلالة على النسبة الطليعية المولوية التي هي مساوقة للوجوب، وتدل على تلك النسبة بالمعنى الحرفي أي الفانية بالنظر التصوري في مصداق يرى

ثبوتة بنفس اللفظ، وهذا هو معنى الإيجاد في مرحلة التصور، ولهذا إذا سمع المكلف صيغة الأمر، كان المتبادر منها الطلب النسبي الفاني بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوتة بنفس الصيغة، وإن كان سماعها من لفظ غير شعور واختيار، ومثلها الجمل المشتركة بين الإخبار والإنشاء، فإن جملة (يعيد) مثلاً إذا استعملت في مقام الإنشاء تدل على النسبة الطلبية المولوية الفانية بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوتة بنفس الجملة، وقد تقدم موسعاً في محله أن الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار إنما يكون اشتراكها في الصيغ فقط لا في المعنى، لأن الجمل المستعملة في مقام الإنشاء لا تشترك مع الجمل المستعملة في مقام الإخبار لا في المعنى التصوري ولا في المعنى التصديقي على تفصيل هناك.

فالنتيجة: إن المراد من إيجاد المعنى باللفظ الإيجاد التصوري الذي هو المدلول الوضعي للجمل الإنشائية.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن تفسير الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ تفسير خاطيء مبني على الخلط بين الإيجاد بالنظر التصديقي والإيجاد بالنظر التصوري، فإن ما لا يمكن أن يكون معنى للإنشاء هو الإيجاد بالنظر التصديقي لا بالنسبة إلى الواقع الخارجي ولا بالنسبة إلى الأمر الإعتباري: أما الأول فلا يمكن إيجاده باللفظ. وأما الثاني فهو يوجد بنفس اعتبار المعبر، فلا يتوقف على اللفظ، هذا.

إضافة إلى أن ما ذكره عليه السلام من المعنى للجمله الإنشائية يكون على خلاف ما هو المرتكز والمتبادر منها في الأذهان، وهذا شاهد على أنه ليس المعنى الموضوع له لها، وأما التزامه عليه السلام بذلك فهو مبني على مسلكه عليه السلام في باب الوضع، فإنه يتطلب كون المعنى الموضوع له مدلولاً تصديقياً لا تصوري.

وأما الثالث، فقد ذكرنا في مبحث الوضع موسعاً أن حقيقة الوضع ليست عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، ولا يمكن الالتزام بهذه النظرية ولا بلوازمها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد عرفت أن التزام السيد الأستاذ رحمته الله بأن المدلول الوضعي في الجمل الخبرية والإنشائية مدلول تصديقي لا تصوري مبني على نظريته رحمته الله في باب الوضع، لوضوح أن الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني يتطلب كون المعنى الموضوع له معنى تصديقياً لا تصورياً، وأما مع عدم الالتزام بهذه النظرية فلا موجب للالتزام بأن المدلول الوضعي مدلول تصديقي، لأن الوضع على سائر التفاسير لا يتطلب إلا كون المدلول الوضعي مدلولاً تصورياً، ولا يمكن أن يكون تصديقياً، ومن هنا يظهر أن تفسير السيد الأستاذ رحمته الله الإنشاء والإخبار بالمعنى التصديقي مبني على نظريته رحمته الله في باب الوضع.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح ما هو المشهور بين الأصوليين من أن المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي، وأما الدلالة التصديقية فهي لا يمكن أن تكون مستندة إلى الوضع بل هي مستندة إلى ظهور حال المتكلم.

وأما الملاك الثالث لدلالة القضية الشرطية على المفهوم، فهو يرتكز على ثلاث ركائز:

الركيزة الأولى: أن يكون الشرط في القضية الشرعية غير الموضوع بأن تكون القضية مركبة من ثلاثة عناصر: ١ - الموضوع، ٢ - الشرط، ٣ - الجزء.

الركيزة الثانية: أن يكون مدلولها الوضعي ترتب الجزء على الشرط بنحو التعليق والتفريع لا بنحو ترتب المعلول على العلة.

الركيزة الثالثة: أن يكون تعليق الجزء على الشرط مدلولياً لا ذاتياً وطبيعياً،

فإذا توفرت هذه الركائز الثلاث في القضية الشرطية دلت على المفهوم، وهو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط، فإذا يقع الكلام في تمامية هذه الركائز الثلاث وتوفرها في القضية الشرطية.

أما الركيزة الأولى : فقد تقدم في مستهل البحث أن محل الكلام في المسألة إنما هو في القضية الشرطية التي يكون الشرط فيها غير الموضوع، وبإنتفائه لا ينتفي الموضوع، وأما إذا كان الشرط فيها عين الموضوع أو قيداً له بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه فهي خارجة عن محل الكلام لأنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ولا يعقل أن يكون لها مفهوم.

وأما الركيزة الثانية، فالظاهر أن القضية الشرطية موضوعة للدلالة على ترتب الجزء على الشرط بنحو التفريع والتعليق لا بنحو اللزوم العليّ، لأن هذا المعنى هو المتبادر والمتفاهم منها عرفاً وارتكازاً، فإذا قال المولى : «إن جاءك عالم فأكرمه» كان المتفاهم العرفي الارتكازي منه تعليق وجوب الإكرام على تقدير المجيء وتفريعه عليه والتصاقه به، وهذا المعنى هو المتبادر من مثل هذه القضية الشرطية وإن كانت صادرة من لفظ بدون اختيار والتفات، وأما لزوم الجزء للشرط بنحو اللزوم العليّ فهو لا يكون متبادراً منها أصلاً، ومن الواضح أن هذا التفاهم والتبادر العرفي الارتكازي منها دليل على أنها موضوعة بإزاء ترتب الجزء على الشرط بنحو التعليق والتفريع، سواءً أكانت هناك ملازمة بينهما أم لا، فإذا لا دليل على أنها موضوعة لترتب الجزء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العلة، لأنها لا تدل على أصل اللزوم فضلاً عن كونه بنحو اللزوم العليّ.

وعلى تقدير تسليم أنها موضوعة بإزاء ترتب الجزء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العلة، فهل يمكن اثبات أنها تدل على المفهوم أو لا؟

والجواب: إنه لا يمكن، وذلك لأن دلالتها عليه حينئذٍ تتوقف على اثبات كون الشرط علة منحصرة للجزاء، وهو يتوقف على اثبات الإطلاق للشرط في مقابل العطف بكلمة (أو) بإجراء مقدمات الحكمة، وقد تقدم أنه لا يمكن اثبات هذا الإطلاق له بإجراء المقدمات لأنها لا تجري في المقام على تفصيل قد مرّ.

فتحصّل مما ذكرناه أن الصحيح هو وضع القضية الشرطية بإزاء ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق والتفريع لا بنحو اللزوم فضلاً عن كونه علياً.

أما الركيزة الثالثة، فلأن التعليق والتفريع في القضية الشرطية لو كان ذاتياً فبطبيعة الحال تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فلا مفهوم لها كقولك: «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود» و«إذا أوقد النار فالحرارة موجودة» وهكذا، وذلك لأن الترتب إذا كان ذاتياً فلا يخلو من أن يكون الجزاء معلولاً للشرط أو علة له أو كلاهما معلولان لعلة ثالثة، وعلى جميع هذه التقادير فلا يكون الشرط غير الموضوع، وقد مرّ أن مثل هذه القضايا خارجة عن محل الكلام ولا تدل على المفهوم، لأن مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الترتب والتعلق مولوياً كقولك: «إن زارك عمرو فاحترمه».

فإن الموضوع في القضية عمرو، والشرط فيها الزيارة، والجزاء وجوب الإحترام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن للموضوع حالات:
الأولى: زيارته الشخص المخاطب بهذا الخطاب.

الثانية: تركه الزيارة له وجلسه في البيت.

الثالثة: زيارته لشخص آخر، وحيث إن المولى قد علّق وجوب الإحترام على الحالة الأولى دون الحالة الثانية والثالثة، فمن أجل ذلك يكون المتفاهم العرفي من هذا التعليق هو انتفاء وجوب احترام زيد بانتفاء هذه الحالة مطلقاً وفي تمام حالاته،

وهذا معنى أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه، إذ كما أن شخص وجوب الاحترام المجعول في القضية ينتفي بانتفاء الشرط، كذلك وجوب احترامه في حال جلوسه في بلده وفي حال زيارته لشخص آخر.

والخلاصة: إن الجملة الشرطية التي تدل على تعليق الجزاء على الشرط وتفريعه عليه بالمطابقة تدل بالالتزام على انتفائه بانتفاء الشرط عن الموضوع مطلقاً، ونكتة هذه الدلالة هي أن تعليق المولى الجزاء على حالة خاصة من موضوع القضية دون سائر حالاته لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، والمبرر له عدم ثبوت الجزاء له في سائر حالاته، وثبوته له في هذه الحالة الخاصة فقط، وإلا لكان التعليق عليها لغواً، وعلى هذا فانتهاء هذه الحالة يدل على انتفائه عنه مطلقاً وفي تمام حالاته، وهذا معنى أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط.

ومن هنا يكون المتفاهم العرفي من قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد في تمام حالاته عند عدم مجيئه، ومنشأ هذا الفهم العرفي الإرتكازي هو كون هذا التعليق مولوياً، فإنه يدل على أنه لا منشأ لوجوب إكرامه في حالة أخرى، وإلا لكان هذا التعليق لغواً، ومن أجل ذلك يكون المتبادر منه عرفاً انتفاء وجوب الإكرام مطلقاً بانتفاء المعلق عليه وهو الشرط.

وإن شئت قلت: إن الحكم المجعول في القضية الشرطية كوجوب الإكرام في المثال وإن كان شخص الحكم، لأن المجعول لا يمكن أن يكون طبيعي الحكم، ولكن حيث إن انتفائه بانتفاء الشرط عقلي، فلا يحتاج إلى عناية زائدة، ومع هذا إذا علق المولى وجوب الإكرام على الشرط وفرعه عليه بنحو القضية الشرطية الذي هو عناية زائدة، فيدل على أن المعلق طبيعي وجوب الإكرام لا شخصه، وإلا لكان هذا التعليق من المولى لغواً وهو لا يمكن.

والنكتة في ذلك هي دلالة التعليق عرفاً على أن المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم أي بحدّه الجامعي لا شخص الحكم أي بحدّه الشخصي، فإذا قال المولى: (يجب عليك إكرام زيد الجائي) كان المتفاهم العرفي منه أن زيداً المعنون بهذا العنوان موضوع لوجوب الإكرام، وعليه فيكون انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء هذا العنوان من انتفائه بانتفاء موضوعه، وهو عقلي ليس من المفهوم في شيء.

وأما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان المتفاهم العرفي منه أن موضوع وجوب الإكرام زيد، ومجيؤه ليس قيداً للموضوع، بل هو شرط الحكم وسبب له، وهذا التغيير في أسلوب الكلام المشتمل على عناية زائدة - وهي جعل المولى المجيء في المثال شرطاً للحكم وعلّة لا قيداً للموضوع - قرينة عرفية ارتكازية على أن المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم لا شخصه المجمعول في القضية.

فالنتيجة في نهاية الشوط، هي أن القضية الشرطية إذا كانت موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعلق والالتصاق كانت دلالتها على المفهوم بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وأما لو كانت موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط بنحو اللزوم العلي كما هو المشهور، فتكون دلالتها عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع، ولكن تقدم أن المقدمات لا تتم ولا يمكن إثبات الإطلاق للشرط في مقابل العطف بكلمة (أو) بها، وأما على مسلك السيد الأستاذ رحمته الله، فهي تدل على المفهوم بالوضع، وقد تقدم أن الظاهر من هذه الأقوال هو القول الأول، هذا كله في ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

البحث عن عدة حالات:

الحالة الأولى : إن شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله قد فصل في دلالة القضية

الشرطية على المفهوم بين ما إذا كان الحكم في طرف الجزاء مدلولاً للهيئة كما إذا قال المولى : «إن جاءك عالم فأكرمه»، وما إذا كان مدلولاً للمادة كوجب ويجب كما إذا قال المولى : «إن جاءك زيد ووجب إكرامه»، فعلى الأول، لاتدل القضية الشرطية على المفهوم معللاً بأن مدلول الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي حقيقي، وهو شخص الوجوب المجعول في القضية الشرطية، ومن الواضح أن انتفاءه بانتفاء الشرط عقلي، فلا يرتبط بدلالة القضية على المفهوم، وعلى الثاني، وهو كون الحكم مفاد المادة تدل القضية على المفهوم لأن مفادها معنى اسمي، وهو كلي، وحيثُذ فيكون المعلق على الشرط الحكم الكلي وانتفاؤه بانتفاء الشرط من المفهوم، وعلى هذا فإذا قال المولى : «إن جاءك زيد فأكرمه» فلا مفهوم له، لأن وجوب الإكرام الذي هو مفاد الهيئة جزئي حقيقي وانتفاؤه بانتفاء الشرط عقلي وليس من المفهوم في شيء، وأما إذا قال المولى : «إن جاءك زيد ووجب إكرامه» فيكون له مفهوم لأن مفاد المادة حكم كلي، وهو معلق على الشرط وانتفاؤه بانتفاء الشرط من المفهوم^(١)، هذا.

وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله بأن المعلق على الشرط في القضية الشرطية ليس مفاد الهيئة بالمطابقة، لأنه معنى حرفي، والمعنى الحرفي ملحوظاً آلياً، والملحوظ الآلي غير قابل للتعليق والتقييد، كما أنه غير قابل للإطلاق لأنها من شؤون المعنى الملحوظ استقلالاً، ولهذا لا يتصف المعنى الحرفي بالإطلاق والتقييد بل هو الوجوب الذي هو معنى إسمي، ويكون نتيجة المعنى الحرفي، وهو النسبة الطلبية المولوية باعتبار أنها تستلزم الوجوب، فإذاً المعلق على الشرط ليس نفس النسبة الطلبية التي هي مفاد الهيئة مباشرة بل الوجوب الذي هو مفهوم اسمي^(٢).

(١) مطارح الأنظار ص ١٦٩ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤١٥ .

ولنا تعليق على ما أفاده المحقق النائيني رحمته، وحاصله: إن هذا التصرف في القضية الشرطية حيث إنه خلاف الظاهر فهو بحاجة إلى قرينة، لوضوح أنها ظاهرة في أن المعلق على الشرط هو نفس مفاد الهيئة، لأن القضية الشرطية مركبة من جملتين هما جملة الجزاء وجملة الشرط، وهاتان الجملتان مستقلتان قبل دخول أداة الشرط، وأما إذا دخلت الأداة على جملة الشرط فهي تدل على تعليق مفاد جملة الجزاء على مفاد جملة الشرط مباشرة، وحينئذ تصبح الجملتان جزأين من جملة واحدة، وهي الجملة الشرطية ومندكتين فيها.

وأما إذا فرضنا أن المعلق على الشرط ليس مفاد جملة الجزاء مباشرة بل مفهوم اسمي لازم لمفادها أو منتزع منه، فلازم ذلك هو أن جملة الجزاء جملة مستقلة لا ترتبط بجملة الشرط بنفسها، وهذا خلف فرض أنها جزء الجملة الشرطية ومندكة فيها ومرتبطة بها، هذا.

إضافة إلى أن ما ذكره رحمته من أن المعنى الحرفي حيث إنه معنى آلي فلا يعقل اتصافه بالتقييد والإطلاق لأنهما من شؤون المعنى الاستقلالي فلا يتم.

أما أولاً: إنَّ المعنى الحرفي بذاته غير مستقل، وإنه مندك في المعنى الإسمي ذاتاً، ولا وجود له إلا بوجوده لا باللحاظ فحسب، وذلك لما ذكرناه في مبحث الحروف من أنه ليس للمعنى الحرفي تقرّر ما هوي ذاتي في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج بل هو وجود تعلقي متقوم بشخص وجود طرفيه في الذهن أو الخارج ولا وجود له إلا بوجودهما، ومن هنا تكون نسبتها إليه كنسبة الجنس والفصل إلى النوع، ولذلك لا وجود للمعنى الحرفي إلا بوجود شخص طرفيه في الذهن أو الخارج ولا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسب، ولهذا إذا الغيت خصوصيات أطرافها في الذهن أو الخارج الغيت النسبة فيه أيضاً، لأن إلغائها إنما

هو بإلغائها لا بنفسها على أساس أن تلك الخصوصيات هي مقوماته الذاتية، ومن هنا تكون النسب بانحائها متباينات بالذات، وهذا بخلاف المعنى الإسمي، فإن له تقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على وجوده، وتلك الماهية هي المقومة الذاتية لأفرادها، فإذا الغيت خصوصياتها فهي محفوظة مثلاً أفراد الإنسان، فإنها مشتركة في المقومات الذاتية، فإذا الغيت خصوصياتها الفردية، فالمقومات الذاتية محفوظة بينها وهي الحيوانية والناطقة.

ومن ذلك يظهر أن الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي ليس باللحاظ الآلي والإستقلالي، بل بالذات والحقيقة وتام الكلام في ذلك في مبحث الحروف، وعلى هذا الأساس فحيث إن المعنى الحرفي لا وجود له إلا بوجود شخص طرفيه في الذهن أو الخارج، فهذا يكون تقييده وإطلاقه إنما هو بتقييد وإطلاق طرفيه، لأنها من المعاني الإسمية القابلة للإطلاق والتقييد، فإذا لامانع من أن يكون المعلق على الشرط مفاد الهيئة، فإن تعليقه عليه إنما هو بتعليق طرفيه خاصة باعتبار أنه لا وجود له إلا بوجودهما ولا يمكن تعليقه إلا بتعليقهما.

وثانياً: ومع الإغماض عن جميع ذلك، وتسليم أن المعلق على الشرط ليس مفاد الهيئة، وهو النسبة الطلبية مباشرة بل المفهوم الاسمي الذي هو لازم مفادها، وهو الوجوب إلا أن فيه إشكالاً آخر، وهو أن الوجوب الذي هو لازم مفاد الهيئة جزئي وليس بكلي لأن الوجود مساوق للشخص، وعليه فالمعلق على الشرط وإن كان مفهوماً اسماً إلا أنه جزئي حقيقي، فإذا كان كذلك فانتفاؤه بانتفاء الشرط يكون قهرياً، وليس من المفهوم في شيء ولكن في هذا الإشكال تأملاً، ويظهر وجهه مما تقدم.

ومن ذلك يظهر حال ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله من التفصيل بين ما إذا

كان الوجوب مفاد الهيئة وما إذا كان مفاد المادة، فعلى الأول لا تدل القضية الشرطية على المفهوم، على أساس أن مفاد الهيئة جزئي حقيقي وانتفاؤه بانتفاء الشرط عقلي، وعلى الثاني تدل عليه، وجه الظهور ما عرفت من أن المعنى الحرفي في نفسه لا وجود له، فإن وجوده بوجود شخص طرفيه وتقييده بتقييده.

وأجاب السيد الأستاذ رحمته عن تفصيل الشيخ رحمته بأنه مبنى على مسلك المشهور في باب الإنشاء، على أساس أنهم قد فسروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ، والوجود مساوق للشخص، فإذا لا محالة تكون مفاد الهيئة جزئي حقيقي، فإذا كان كذلك فلا تدل القضية الشرطية على المفهوم، وأما بناءً على ما اخترناه من أن الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الإعتباري في الخارج بمبرز ما فلا مجال لهذا التفصيل، لأن حقيقة الحكم المنشأ هي اعتبار شيء على ذمة المكلف، وهو معلق على الشرط بلا فرق في ذلك بين أن يكون إبرازه بالمادة أو بالصيغة، فإذا لافرق بين قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه»، وقولنا: «إن جاءك عالم وجب إكرامه»، فإن كلمة (وجب) وصيغة (أكرم) كلتاهما مبرزة لاعتبار شيء على ذمة المكلف، ولهذا لا قيمة لهما غير كونها مبرزين بدون أي دخل لهما في الحكم المعلق المبرز بهما خارجاً^(١).

وغير خفي أن ما أفاده رحمته تام على ضوء مسلكه في باب الإنشاء، ولكن الصحيح في المقام أن يقال إنه لا مجال لما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من التفصيل في المقام على ضوء مسلك السيد الأستاذ رحمته، وكذلك لا مجال له على ضوء مسلك المشهور في باب الإنشاء أيضاً، توضيح ذلك يتطلب التكلم في مسألتين:

المسألة الأولى: في المراد من الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية هل

هو طبيعي الحكم أو شخصه؟

المسألة الثانية: إن ما ذكر من أن المعنى الإسمي كلي، والمعنى الحرفي جزئي حقيقي، هل يصلح أن يكون مبرراً لهذا التفصيل أو لا؟
أما الكلام في المسألة الأولى، فقد يقال كما قيل: إن الحكم المجعول في القضية الشرطية المدلول عليه بخطابها شخص الحكم وفرده الخاص، ولا يعقل أن يكون الحكم المجعول كلياً باعتبار أن الوجود مساوق للتشخص في موطنه سواء أكان في موطن الخارج أم الذهن أم الإعتبار، فإذا لا يمكن أن يكون الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية طبيعي الحكم بل هو فرده الشخصي بلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المعلق مفاد الهيئة أو المادة .

والجواب: إن الأمر وإن كان كذلك لأن الحكم المجعول في القضية الشرطية المعلق على الشرط هو شخص الحكم دون الطبيعي إلا أن تعليقه على الشرط الذي هو من إحدى حالات الموضوع تعليقاً مولوياً مع أنه غير معلق عليه ذاتاً، يدل بالارتكاز العرفي على أن تعليقه عليه لا بما هو فرد الحكم وشخصه، بل بما هو طبيعي الحكم، لأن النظر إلى الفرد تارة يكون بملاك فرديته، وأخرى يكون بملاك وجود الجامع فيه، مثلاً تارة ينظر إلى زيد بما هو فرد الإنسان بحده الفردي، وأخرى ينظر إليه بما هو إنسان وتترتب عليه أحكامه والحكم أيضاً كذلك، لأن الحكم المجعول في القضية وإن كان شخصياً، إلا أنه تارة يكون منظوراً بما هو فرد الحكم، وأخرى يكون منظوراً بما هو طبيعي الحكم، وفي المقام عناية التعليق من المولى تدل على أن المعلق على الشرط طبيعي الحكم، ولا خصوصية للفرد بما هو فرد.

وإن شئت قلت: إن عناية التعليق قرينة عرفية على أن الملحوظ في المعلق على الشرط جهة طبيعي الحكم لا جهة فرديته، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم فأكرمه»

كان المتفاهم العرفي منه انتفاء طبيعي وجوب الإكرام بانتفاء الشرط، وهو مجيء العالم كما أن وجوب إكرامه المجعول في القضية ينتفي بانتفاء الشرط فكذلك وجوب إكرامه في حالة عدم المجيء وجلسه في بلده أو سفره إلى بلد ثالث، هذا معنى انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوجوب المعلق على الشرط في القضية الشرطية مدلولاً للمادة كقولنا: «إن جاءك زيد وجب إكرامه» أو مدلولاً للهيئة كقولنا: «إن جاءك عالم فاحترمه»، فإن المجعول في القضية على كلا التقديرين شخص الوجوب وفردته الخاص، على أساس أن الإنشاء مساوق للتشخص.

وعلى هذا فلا مجال لما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله من التفصيل بينهما، لأن الحكم المنشأ في طرف الجزاء سواء أكان منشأً بالمادة أم بالهيئة جزئي حقيقي، ولا يعقل أن يكون كلياً، وهذا لا ينافي أن يكون معنى المادة كلياً، لأنه كلي بلحاظ تقرره في لوح الواقع والمرتبة السابقة على عالم الوجود، وأما إذا وجد معناها ومدلوها بالإنشاء فيكون المنشأ فرده لأن الوجود مساوق للتشخص سواء أكان وجوداً خارجياً أم إنشائياً، وعليه فالتفصيل المذكور مبني على الخلط بين معنى المادة وفردته المنشأ بها، وما هو كلي هو معناها، وهو غير معلق على الشرط، وما هو معلق عليه وهو فرده المنشأ بها جزئي.

ودعوى: إن الوجوب إذا كان مفاد المادة فالمادة تدل على أن الطبيعي الموجود في ضمن فرده معلق على الشرط دون الفرد بحده الفردي، وهذه الدلالة غير موجودة فيما إذا كان الوجوب مدلول الهيئة.

مدفوعة: بأن هذه الدلالة بحاجة إلى قرينة، لأن المادة تدل على أن طبيعي الوجوب موجود في ضمن الفرد المنشأ بها في القضية، ولا تدل على أن المعلق على

الشرط هو طبيعي الوجوب بحدّه الطبيعي دون الفرد بحدّه الفردي، أو فقل: إنّ المجعول في القضية الفرد وتعليقه على الشرط تارة يكون بما هو حكم، وأخرى بما هو فرده، فعلى الأول، يكون المعلق عليه طبيعي الحكم بلا خصوصيّة للفرد وعلى الثاني فرده بحدّه الفردي، ولكن المادة لا تدل على الأول دون الثاني.

نعم، هنا نكتة أخرى تدل على الأول وهي مولوية التعليق، فإنها تتطلب كون الحكم المعلق على الشرط في القضية طبيعي الحكم دون فرده، بلا فرق في ذلك بين كون الحكم مدلولاً للمادة أو الهيئة، باعتبار أن فيه عناية زائدة من المولى، ومن الواضح أن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط لا يتطلب هذه العناية الزائدة لأنه عقلي، وما يتطلب هذه العناية الزائدة هو انتفاء طبيعي الحكم بانتفائه على أساس أنها تقتضي كون المعلق عليه الطبيعي دون الفرد كما تقدّم.

إلى هنا قد تبين أن الحكم المجعول في القضية الشرطية شخصي على كلّ تقدير أي بلا فرق بين كونه مدلولاً للهيئة أو للمادة، كما أنه لا فرق بينهما في اقتضاء مولوية التعليق على كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم لا شخصه، فما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من التفصيل بين كون الحكم المعلق على الشرط مدلولاً للمادة وكونه مدلولاً للهيئة، فعلى الأول يكون المعلق عليه طبيعي الحكم دون فرده، وعلى الثاني الفرد، لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت من أن المادة لا تدل على ذلك، والحكم المنشأ في القضية الشرطية على كلا التقديرين جزئي أي سواء أكان مدلولاً للمادة أو للهيئة، ولهذا لا مجال لما ذكره رحمته من التفصيل في المسألة.

ونتيجة ما ذكرناه هنا أمور:

الأول: إنه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين نظرية المشهور في باب الإنشاء ونظرية السيد الأستاذ رحمته في هذا الباب، فإنها تدل على المفهوم على ضوء

كلتا النظريتين.

الثاني: قد ظهر مما ذكرناه معنى انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط بلا فرق في ذلك بين كون الحكم مدلولاً للمادة أو للهيئة.

الثالث: إن كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم مع أن المجعول في القضية فرده وشخصه بحاجة إلى قرينة، والقرينة على ذلك هي مولوية التعليق، ولولاها لم يكن بوسعنا إثبات دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

وأما الكلام في المسألة الثانية، فقد ظهر مما تقدم أن كلية المعنى الاسمي إنما هي بملاك أن له تقرراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج، وهذا المعنى المتقرر ذاتاً و ماهوياً في المرتبة السابقة كلي ينطبق على أفراده ومصاديقه في الخارج انطباق الطبيعي على أفراده، والمعنى الحرفي ليس له تقرر ماهوي ذاتي في المرتبة السابقة بحيث قد يوجد في عالم الذهن، وقد يوجد في عالم الخارج بل هو وجود تعلقي متقوم بشخص وجود طرفيه في الذهن أو الخارج، فلهذا يكون جزئياً حقيقياً، على أساس أن الوجود مساوق للتشخص ذهنياً كان أم خارجياً، ومن هنا لا يعقل الجامع الذاتي بين أنحاء النسب، ولكن هذا الفرق بينهما لا يبرر الالتزام بهذا التفصيل، لأن مدلول المادة وإن كان كلياً ومدلول الهيئة وإن كان جزئياً، إلا أن كليته إنما هي في المرتبة السابقة على وجوده، والمفروض أنه في تلك المرتبة غير معلق على الشرط، والمعلق عليه إنما هو وجوده الإنشائي وهو فرد له، فإذا ما هو مدلول المادة غير معلق على الشرط، وما هو معلق عليه ليس بمدلول لها بل هو فردها، فلهذا لا يرجع هذا التفصيل إلى معنى محصل.

الحالة الثانية: إن الحكم في طرف الجزاء تارة يكون متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، ولا يسري منه إلى أفرادها، مثل قولك: «إذا دخل الوقت فصل» و«إن

جاءك زيد فأكرمه» و«إذا رأيت هلال رمضان فصم» و«إن استطعت فحجّ» وهكذا، فإن مفهوم هذه القضايا الشرطية انتفاء الحكم عن صرف وجود الطبيعة عند انتفاء الشرط، وأخرى يكون متعلقاً بمطلق وجود الطبيعة، ويسري منه إلى أفرادها في الخارج فيكون كل فرد منها محكوماً بحكم مستقل مثل قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^(١). فإن الشيء نكرة، وحيث إنه وقع في سياق النفي فيدل على العموم، فإذا بطبيعة الحال ينحل الحكم بانحلال أفرادها، وهذا مما لا كلام فيه. وإنما الكلام في أن مفهوم هذه القضية هل هو موجبة كلية أو جزئية؟ فيه وجوه.

فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى التفصيل بين ما يكون المعلق على الشرط العام المجموعي وما يكون المعلق عليه العام الاستغراقي، فعلى الأول مفهومه الإيجاب الجزئي، وعلى الثاني الإيجاب الكلي.

وقد أفاد في وجه ذلك: أن المعلق على الشرط إن كان العام المجموعي كان ظاهراً في انتفاء عموم الحكم بانتفاء الشرط، وحيث إن انتفاء العموم لا ينافي ثبوته للبعض، فيكون المفهوم موجبة جزئية، وإن كان المعلق على الشرط العام الاستغراقي كان ظاهراً في انتفاء آحاد الأفراد بنحو الاستغراق بانتفاء الشرط، وهو مساوق لعموم النفي، فيكون المفهوم حينئذٍ السلب الكلي.

وعلى الجملة: فإن كان المعلق على الشرط نفي العموم كان مفهومه الإيجاب الكلي بنحو العموم المجموعي، لأن نفي نفي العموم المجموعي مساوق له، وإن كان المعلق عليه نفي العموم الاستغراقي كان مفهومه نفي نفي العموم الاستغراقي، وهو

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٧ ب ٩ من الماء المطلق ح ١.

مساوق للإيجاب الكلي بنحو العموم الاستغراقي، وإن كان المعلق على الشرط العموم المجموعي كان مفهومه مساوقاً للإيجاب الجزئي، لأن نفي المجموع لا ينافي صدق البعض، وإن كان المعلق عليه العموم الاستغراقي كان مفهومه السلب الكلي، هذا كله فيما إذا كان المعلق على الشرط العام الاستغراقي أو العام المجموعي.

وأما إذا كان المعلق على الشرط صفة العموم فيكون مفهومه انتفاء تلك الصفة بانتفاء الشرط لا السلب الكلي، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم فأكرم كل العلماء»، ففي مثل ذلك إن المعلق على الشرط العام الاستغراقي أي آحاد الأفراد كان مفهومه السلب الكلي، وإن كان المعلق عليه صفة العام كان مفهومه نفي هذه الصفة، ومعناه انتفاء وجوب إكرام جميع العلماء عند انتفاء الشرط، وهو لا ينافي وجوب إكرام البعض، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن كان العموم معنى اسمياً ومدلولاً وضعياً للفظ كلفظة (كل) أو ما شاكله، يمكن أن يكون المعلق على الشرط نفس صفة العموم، كما يمكن أن يكون المعلق عليه آحاد أفراده، وكلا هذين الأمرين محتمل في المقام كما أنه كان محتملاً في مقام الثبوت، وذلك لأن عموم الجزاء إذا كان وضعياً كالمثال المذكور فلا يكون ظاهراً في أن المعلق على الشرط صفة العموم، كما أنه لا يكون ظاهراً في أن المعلق عليه واقع العموم المتمثل في أفراده، فإذا ورد من المولى: «إن جاءك زيد فأكرم كل الفقراء» كان كلا الأمرين محتملاً، فلا يكون ظاهراً في أحدهما خاصة، فإرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة.

وأما إذا كان العموم معنى حرفياً كما إذا كان مدلولاً لهيئة الجمع المعرف باللام أو نحوها أو مستفاداً من وقوع النكرة في سياق النفي من دون كونه مدلولاً للفظ، فلا محالة يكون المعلق على الشرط حينئذ هو الحكم العام لا صفة العموم: أما على

الأول فالعموم حيث إنه معنى حرفي فهو مرآة لآحاد الحكم بنحو الاستغراق والاستيعاب، وحينئذٍ فالمعلق على الشرط لا محالة يكون آحاد الحكم التي هي معنى اسمي، وأما على الثاني فلا يدل الجزاء على العموم حتى يكون هو المعلق ومورد الرواية من قبيل الثاني، فإن الشيء نكرة واقعة في سياق النفي والعموم المستفاد من هذا السياق المعلق على الشرط هو العموم الاستغراقي، وهو الحكم العام وتدل الرواية على عموم النفي، وهو عدم تنجس الماء البالغ حد الكرّ بشيء من أفراد النجس، وعلى هذا فمنطوق الرواية أن الماء إذا بلغ حد الكرّ لا ينجسه شيء من أفراد النجس بنحو السلب الكلي ومفهومها أنه إذا لم يبلغ حد الكرّ ينجسه كل فرد من أفراد بنحو الإيجاب الكلي، وعليه فلا معنى للقول بأن مفهومها موجبة جزئية هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله، وحاصل ما أورده: أنه لافرق بين العام المجموعي والعام الاستغراقي من هذه الناحية، وذلك لأن العام المعلق على الشرط في القضية الشرطية هو مصب النفي، فإذا كان المعلق عليه العام فهو المنفي في جانب المفهوم بلا فرق بين أن يكون العام المعلق مجموعياً أو استغراقياً، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين أن يكون العام مدلولاً اسمياً أو حرفياً أو سياقياً، وكان بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، ومن الواضح أن نفي العموم وإن كان استغراقياً فهو ظاهر في نفي استغراق الحكم لكل فرد من أفراد، وهذا لا ينافي ثبوته لبعض أفراد، ومعنى هذا أن المفهوم حينئذٍ مساوٍ للإيجاب الجزئي على أساس أن نفي العموم والمطلق لا ينافي ثبوت المقيّد^(١).

ولنا تعليق على نظرية المحقق النائيني رحمته الله في المقام، وتعليق على نظرية السيد

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٢-٤٢١ .

الأستاذ رحمته، وقبل البدء بالتعليق على هاتين النظريتين ينبغي لنا بيان ضابط كلي لاقتناص المفهوم من اللفظ عرفاً، وهو مرتبط بسعة وضيقاً بسعة البيان وضيقه، فإذا ورد من المولى (يجب إكرام العالم عند الاستطاعة)، فالعالم موضوع، والوجوب حكم، والإكرام متعلق، والاستطاعة شرط، فإذا كان المكلف قادراً على الإكرام واستطاع كان وجوب الإكرام عليه فعلياً يعني فاعليته، وحينئذٍ فإذا شك في أن وجوبه مشروط بشرط آخر أيضاً كالوقت مثلاً، حكم بعدم اشتراطه به لأنه بحاجة إلى بيان زائد، ولا يكون كلام المولى متكفلاً له ووافياً ببيانه والدليل الآخر غير موجود، وكذلك إذا شك في أن موضوعه هل هو طبعي العالم أو حصة خاصة منه، وهي العالم العادل، حكم بأن موضوعه طبعي العالم لأن التقييد بحاجة إلى بيان زائد، والمفروض عدمه.

ومن هنا إذا حكم المولى بشيء ودار أمره بين أن يكون موضوعاً بطبيعته المطلقة أو بحصته الخاصة، تعين بمقدمات الحكمة كونه موضوعاً بطبيعته المطلقة لا بحصته الخاصة، لأن الإطلاق أخف مؤنة من التقييد، والتقييد بحاجة إلى مؤنة زائدة، وعلى ضوء هذا الأساس فإذا أمكن وقوع شيء بنفسه موضوعاً أي بماهيته المهملة بدون أن يتخصص بخصوصية الإطلاق أو التقييد تعين ذلك، إذ كل من الإطلاق والتقييد بحاجة إلى مؤنة زائدة، لأن الإطلاق بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة والتقييد بحاجة إلى بيان زائد، وكلام المولى في نفسه لا يتكفل مؤنة الإطلاق ولا مؤنة التقييد، لأنه إنما يتكفل مؤنة الإطلاق بسبب مقدمات الحكمة لابنفسه وبمدلوله اللفظي الوضعي، ومؤنة التقييد بسبب بيان زائد.

وعلى هذا فإذا علق الجزاء على الشرط في القضية الشرطية ودار أمره بين أن يكون المعلق على الشرط طبعي الجزاء المهمل الجامع بين المطلق والمقيد الذي هو

معنى اللفظ بالوضع أو المطلق أو المقيد تعيّن الأول، لأن الثاني والثالث بحاجة إلى مؤنة زائدة، أما الثاني فهو يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، وأما الثالث فهو يتوقف على مؤنة التقييد والجزاء بنفسه، وبمقتضى وضعه لا يدل إلا على معناه الموضوع له وهو الطبيعة المهملة، وعلى ذلك فبطبيعة الحال يكون التعليق وارداً على طبيعي الجزاء المهمل الذي هو معناه الموضوع له مباشرة، ولا يدل الجزاء على المطلق إلا بمؤنة مقدمات الحكمة، ولا على التقييد إلا بسبب قرينة خارجية، وإلا فهو بنفسه لا يدل إلا على معناه الموضوع له وما يكون زائداً عليه فهو بحاجة إلى مؤنة ودليل.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة بحسب استظهار العرف وارتكازهم من القضية الشرطية هو تعليق الجزاء بمدلوله الوضعي أو العرفي على الشرط مباشرة، مثلاً الشيء في قوله عَلَّقَ في الرواية المتقدمة: «لا ينجسه شيء» يدل بنفسه على معناه الموضوع له، وهو الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد، ولا يدل بالدلالة اللفظية الوضعية على أكثر من ذلك، وعلى هذا فالمعلق على الشرط في الرواية إنما هو نفي تنجيس الماء الكر بملاقاة شيء بنحو الطبيعة المهملة باعتبار أنها معنى الشيء وضعاً، فإذا يرد التعليق على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد، وأما الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فهو في مرتبة متأخرة عن التعليق.

وعلى الجملة: فكل كلام صادر من المتكلم العرفي ظاهر في مدلوله الوضعي أو العرفي، وأما إرادة الإطلاق الحكمي أو التقييد فهي بحاجة إلى قرينة أخرى، وعلى هذا فإذا علّق الجزاء على الشرط فهو ظاهر في أن المعلق عليه ذات الجزاء، أي الجزاء بمدلوله الوضعي أو العرفي مباشرة باعتبار أنه ظاهر فيه لا بمدلوله الإطلاقي، فإن ظهوره فيه بحاجة إلى تمامية مقدمات الحكمة، وهي في مرتبة متأخرة عن التعليق،

وعلى ذلك فيدل التعليق على انتفاء الجامع بين المطلق والمقيّد بانتفاء الشرط وهو مساوق للقضية الكلية، وحيث إن التعليق في الرواية وارد على الطبيعي المهمل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيكون مفهومها كلي، لأن الرواية تدل بالمفهوم على أن التنجيس بكلا قسميه المطلق والمقيّد منتف بانتفاء الكريّة، وهذا معنى أن مفهومها على هذا موجبة كليّة، وأما إذا كان التعليق وارداً على العام كما إذا كان العام مدلولاً لفظياً أو عرفياً أو بمقدمات الحكمة فالمفهوم حينئذٍ جزئي، وعلى هذا فلو كان المعلق على الشرط في الرواية الشيء المطلق والعام كان المفهوم الذي هو نقيض المعلق مساوقاً للإيجاب الجزئي.

هذا نظير قولنا: «إذا جاء عالم فاستمع إلى كل أحاديثه»، وحيث إن التعليق فيه وارد على العام المطلق، فيدل بالمنطوق على وجوب استماع كل أحاديثه إذا جاء، وبالمفهوم على انتفاء وجوب استماع كل أحاديثه عند انتفاء المجيء، وهذا لا ينافي وجوب الاستماع إلى حديث خاص منه، فلهذا يكون مفهومه جزئياً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إن شمول (شيء) في الرواية للنجس والمنتجس معاً بحاجة إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، وأما شموله لعين النجس فحسب، فإنما هو بالظهور العرفي، ولا يتوقف على إجراء المقدمات، وعليه فقوله عنه: «لا ينجسه شيء» متجه إلى نفي تنجيس الماء البالغ حدّ الكر بملاقاة عين النجس، والقدر المتيقن من الشيء هو عين النجس في الجملة، وأما شموله لتمام الأعيان النجسة هل هو بالظهور العرفي الارتكازي بمناسبة الحكم والموضوع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فالظاهر هو الأول دون الثاني، وعليه فمفهوم الرواية موجبة جزئية، وأما شموله للأعيان المنتجسة فإنما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كما سوف يأتي تفصيله.

ودعوى: إن المعلق على الشرط هو المطلق حتى فيما إذا كان اطلاقه ثابتاً بمقدمات الحكمة، وذلك لأن الجزاء بمدلوله التصديقي النهائي معلق على الشرط لا بمدلوله الوضعي التصوري، فإذا كان المدلول الوضعي للجزاء الطبيعة المهملة، فإنه إنما يكون معلقاً على الشرط بعد إثبات اطلاقه بمقدمات الحكمة، فإذا قال المولى: «إن جاء عالم فاستمع إلى حديثه»، فإن وجوب الاستماع إنما يكون معلقاً على مجيئه بعد إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإثبات اطلاقه في المرتبة السابقة على تعليقه.

مدفوعة: بأن الظاهر من تعليق الجزاء على الشرط أنه معلق عليه بمدلوله الوضعي أو العرفي مباشرة دون مدلوله الإطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة، لأنه متأخر رتبة عن مدلوله الوضعي أو العرفي وإثباته يتوقف على إجراء المقدمات في المرتبة المتأخرة، وكون الجزاء بمدلوله الإطلاقي معلقاً على الشرط في القضية الشرطية بحاجة إلى قرينة، وحيث إنه لا قرينة على ذلك، فلا يمكن رفع اليد عن ظهور القضية في أن الجزاء بمدلوله الوضعي أو العرفي معلق على الشرط مباشرة، واطلاقه بمقدمات الحكمة وارد على التعليق ومتأخر عنه، لا أن التعليق وارد عليه .

وإن شئت قلت: إنه لا شبهة في أن القضية الشرطية ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط بظهورها التصوري بمعنى أن الذهن ينتقل إليه بمجرد سماع القضية وإن كان سماعها من لافظ بغير شعور واختيار، ومن الواضح أن الجزاء في هذه المرحلة معلق على الشرط بمدلوله الوضعي التصوري أما مدلوله التصديقي فحيث إنه يكون في المرحلة المتأخرة رتبة عن هذه المرحلة، فلا يمكن أن يكون معلقاً على الشرط مباشرة ومن البداية، ضرورة أنه لا وجود له في مرحلة التعليق وهي مرحلة التصور، فإذا لا محالة يكون وارداً عليه، ولا مناص حينئذٍ من الأخذ بظاهر القضية الشرطية، وهو تعلق الجزاء بها له من المعنى الوضعي أو العرفي الظاهر فيه بنفسه على

الشرط مباشرة، والإطلاق الحكمي إنما يرد عليه بعد التعليق وفي المرتبة المتأخرة وهي مرتبة التصديق.

وتظهر الثمرة بينهما في تحديد المفهوم مباشرة، فإن الإطلاق إذا كان وارداً عليه بعد التعليق فالمفهوم موجبة كلية، وإذا كان التعليق وارداً على الإطلاق فالمفهوم موجبة جزئية.

إلى هنا قد تبين الضابط الكلي لمفهوم القضية الشرطية سعةً وضيقاً، فيما إذا كان الجزاء مطلقاً وعماماً، فإنه إن كان عمومه وضعياً أو عرفياً فالتعليق في القضية وارد عليه وحينئذٍ يكون مفهومه قضية مهملة، وإن كان عمومه ثابتاً بالإطلاق ومقدمات الحكمة فالعموم وارد على التعليق، وحينئذٍ يكون مفهومه قضية كلية.

هذا على أساس نكتة أن المفهوم نقيض ما هو المعلق على الشرط، فإن كان المعلق عليه الطبيعي فمفهومه انتفاء الطبيعي بانتفاء الشرط، وهو مساوق للقضية الكلية، وإن كان المعلق عليه المطلق والعام فمفهومه نفي المطلق والعام، وهو مساوق للقضية المهملة، وهذا هو الضابط العام لاقتناص المفهوم في القضية الشرطية إذا كان الحكم في طرف الجزاء عماماً، وبذلك يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله في المسألة.

أما الأول، فلأن ما ذكره رحمته الله من أن المعلق على الشرط إن كان العام المجموعي كان نفيه مساوقاً للإيجاب الجزئي، وإن كان العام الاستغراقي كان نفيه مساوقاً للإيجاب الكلي^(١) لا يتم، لما عرفت من أن المعلق على الشرط إن كان العام والمطلق سواء أكان مجموعياً أم استغريقياً، كان نفيه مساوقاً للقضية المهملة بلا فرق من هذه

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢١ .

الناحية بينهما، لوضوح أن انتفاء وجوب إكرام كل الفقراء بنحو الاستغراق لا ينافي وجوب إكرام البعض.

وإن شئت قلت: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من التفصيل بين العامين مبني على الخلط بين نفي المطلق والعام وبين مطلق النفي، فإذا كان المعلق على الشرط المطلق والعام في القضية الشرطية فحيث إن مفهومها نقيض المعلق الذي هو عبارة عن المطلق والعام، فيكون المنفي هو المطلق لأنه مصب النفي، ومعنى نفيه نفي اطلاقه واستغراقه، وهو سريانه إلى جميع أفراده ومصاديقه وانطباقه عليها جميعاً، ومن الواضح أن نفي انطباقه عليها جميعاً لا يستلزم نفي انطباقه على البعض، وهذا معنى ما ذكرناه من أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية إن كان المطلق والعام كان مفهومها الذي هو نقيض المعلق نفي المطلق والعام، ومن الطبيعي أن نفي المطلق والعام لا يستلزم نفي البعض باعتبار أنه ليس نفي المطلق والعام، ومعنى نفي المطلق والعام هو نفي صدقه على جميع أفراده ومصاديقه، وهذا لا ينافي صدقه على البعض.

فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية إذا كان المطلق والعام، فمفهومها سالبة كلية، مبني على تخيل أن مفهومها حينئذٍ مطلق النفي لا نفي المطلق مع أن الأمر ليس كذلك لأن المفهوم نقيض المعلق، ونقيضه في مفروض المسألة نفي المطلق والعام لا مطلق النفي كما هو واضح، كما أن المعلق على الشرط إذا كان الطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد فالمفهوم نفي الجامع بينهما، وهو مساوق للقضية الكلية، وإذا كان الفرد فالمفهوم نفي الفرد وهكذا.

وأما الثاني، وهو ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله (١) فلأن ما ذكره وإن كان تاماً كبروياً، ومن أن المعلق على الشرط إن كان المطلق والعام فالمفهوم حيث إنه نقيض المعلق وهو المطلق فنفيه لا يستلزم نفي المقيّد، بلا فرق في ذلك بين أن يكون العام مجموعياً أو استغراقياً.

وعلى الثاني، لا فرق بين أن يكون مدلولاً اسمياً أو حرفياً، فإن المعيار إنما هو بكونه مدلولاً للكلام وضعاً أو عرفاً أو اطلاقاً، إلا أنه لا يتم صغروياً، لأن المطلق والعام إن كان اطلاقه وعمومه ثابتين بمقدمات الحكمة، فهو وارد على التعليق وأما التعليق، فهو وارد على الطبيعة المهملة، ويكون المفهوم حينئذٍ نفي الطبيعة، وهو مساوق للسالبة الكلية.

نعم، ما ذكره رحمته الله تام صغروياً أيضاً إذا كان العام والمطلق ثابتين بالوضع أو الظهور العرفي، فعندئذٍ يكون التعليق وارداً على المطلق والعام، وعليه فالمفهوم الذي هو نقيض المعلق نفي المطلق والعام، وهو مساوق للإيجاب الجزئي.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأول: ما إذا قال المولى: «إن جاء عالم في بلدك فأكرم كل فقراء البلد»، ففي مثل ذلك حيث إن المعلق على الشرط مباشرة هو العام، فيكون المفهوم نفي وجوب إكرام كل فقراء البلد باعتبار أن المفهوم نقيض المنطوق، ومن المعلوم أن نفي وجوب إكرام الكل لا ينافي وجوب إكرام البعض، وهذا معنى أن المفهوم حينئذٍ مساوق للإيجاب الجزئي، ومثل ذلك ما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» بناء على أن هيئة الجمع المعرف باللام موضوعة للدلالة على العموم، فإن المعلق على الشرط

حيثنذ هو العام والمطلق مباشرة، وعليه فالمفهوم الذي هو نقيض المعلق يكون نفي المطلق والعام، وهو مساوق للإيجاب الجزئي، وأما إذا لم تكن الهيئة موضوعاً للدلالة على العموم وإنما تكون دلالتها عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فعندئذ يكون المعلق على الشرط هو طبيعي العلماء والإطلاق وارد عليه، باعتبار أنه متأخر عن المدلول الوضعي للعلماء، وعلى هذا فالمفهوم الذي هو نقيض المنطوق انتفاء وجوب إكرام طبيعي العلماء الجامع بين المطلق والمقيّد بانتفاء الشرط، وهو مساوق للقضية الكلية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنا إذا فرضنا أن علماء البلد يكونون أعمّ من السنة والشيعية، فحيثنذ يكون القدر المتيقن منهم علماء الشيعة فحسب، وذلك لأن الأمر في المقام يدور بين أمور:

الأول: أن يكون المراد من العلماء أعمّ من علماء السنة والشيعة.

الثاني: أن يكون المراد منهم خصوص علماء السنة.

الثالث: أن يكون المراد منهم خصوص علماء الشيعة.

وأما الثاني، فهو غير محتمل لأن حمل الكلام عليه ليس بعرفي، أما الأول فهو بحاجة إلى ترتيب مقدمات الحكمة، وأما الثالث فهو متيقن بمقتضى الفهم العرفي الارتكازي بلا حاجة إلى مؤنة زائدة، وعلى هذا فالمعلق على الشرط مباشرة هو عموم علماء الإمامية، وحيثنذ فيكون المفهوم الذي هو نقيض المعلق نفي العموم، وهو مساوق للإيجاب الجزئي.

الثاني: ما إذا قال المولى: «إن جاءك ولدك من السفر فأكرم الفقير»، ففي مثل

ذلك يكون المعلق على الشرط مدلول الفقير وضعاً، وهو الطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد، وعليه فيكون المفهوم نفي الطبيعي الجامع بينهما، وهو مساوق للقضية

الكلية.

فالتنتيجة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من الكبرى لا ينطبق على مثل المقام.
وأما ما ذكره عليه السلام من الأمثلة الثلاثة فالجميع من قبيل المثال الثاني، ويظهر حالها
مما ذكرناه حول هذا المثال فراجع ولاحظ.

وأما الرواية الشريفة، وهي قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء»^(١)،
ففيها محتملات:

الأول: أن يكون المراد من الشيء عين النجس.

الثاني: أن يكون المراد منه عين المتنجس.

الثالث: أن يكون المراد منه الأعم من عين النجس والمتنجس، هذه هي
محتملات الرواية بالنظر السطحي، وأما بالنظر التحقيقي فالأمر يدور بين المحتمل
الأول والثالث، وأما المحتمل الثاني، فهو مقطوع بعدم، ضرورة أنه من غير المحتمل
بالنظر العرفي الارتكازي أن تكون القضية الشرطية متجهة منطوقاً ومفهوماً إلى
حكم ملاقاتة عين المتنجس خاصة للماء الكَرَّ والقليل مع أن موردها الملاقاة مع عين
النجس، بل هي المسؤول عنها في أكثر روايات الباب، ومن الواضح أن حمل الشيء
في الرواية على خصوص المتنجس غير عرفي بل هو مستهجن عرفاً، فلا يمكن أن
تكون الرواية ناظرة إلى حكم ملاقاتة الماء مع المتنجس خاصة، والسكوت عن حكم
الملاقاة مع عين النجس، فإذا يدور الأمر بين الاحتمالين: الأول والثالث، أما
الاحتمال الأول فهو المرتكز في أذهان العرف والمتيقن من الرواية.

وإنما الكلام في إطلاقه لجميع الأعيان النجسة، وهل هو متفاهم منها عرفاً

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٧ ب ٩ من الماء المطلق ح ١ .

وارتكازاً بدون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة أو لا؟

فيه وجهان، ولا يبعد الأول، لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي التساوي بين الأعيان النجسة من هذه الناحية، وعدم خصوصية لبعضها على بعضها الآخر، واحتمال الخصوصية ليس بدرجة يمنع عن تبادل الإطلاق من الشيء عرفاً وارتكازاً بدون التوسّل واللجوء إلى إجراء المقدمات، واختلافها في الأحكام المجعولة لملاقيها لا يكشف عن اختلافها في أصل تنجيس الملاقي وتأثيرها فيه، وعلى هذا فالتفاهم العرفي الارتكازي من الشيء هو تمام أعيان النجسة يعني المطلق والعام، وعليه فيكون المعلق على الشرط هو المطلق والعام مباشرة، وحينئذٍ فالرواية تدل بالمنطوق على عدم تنجيس الماء البالغ حدّ الكرب بملاقاة الأعيان النجسة جميعاً بنحو السالبة الكلية، وبالمفهوم على أن عدم التنجيس بملاقاتها كذلك منتفٍ بانتفاء الكرية بنحو الموجبة الجزئية، على أساس أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية هذا بحسب القاعدة.

ولكن حيث إنه لا يمكن الحكم بتنجيس الماء القليل بملاقاة بعض الأعيان النجسة دون بعضها الآخر، لأنه على خلاف الإرتكاز العرفي القطعي، فلا بد حينئذٍ من الحكم بتنجسه بملاقاة جميع الأعيان النجسة بدون فرق، على أساس أن هذا الارتكاز العرفي يصلح أن يكون على عموم المفهوم.

وأما على الاحتمال الثاني، وهو أن إطلاق الشيء لجميع الأعيان النجسة ثابت مقدمات الحكمة لا بالفهم العرفي، فيكون المعلق على الشرط حينئذٍ الطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد، وعلى هذا فالرواية تدل بمنطوقها على عدم تنجس الماء البالغ حدّ الكرّ بملاقاة عين النجس بنحو القضية المهملة، وبمفهومها على أن عدم التنجيس بالملاقاة بكلا قسميه المطلق والمقيّد منتفٍ بانتفاء الكرية بنحو الموجبة الكلية، على

أساس أن نقيض السالبة الجزئية موجبة كليّة، هذا كله بناء على أن يكون المراد من الشيء خصوص عين النجس.

وأما بناء على أن يكون المراد منه الأعمّ منها ومن عين المتنجس كما هو الظاهر عرفاً، وذلك لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن يكون المراد منه مطلق الشيء الصالح لأن يكون منجساً لملاقه، وهو يشمل المتنجس أيضاً باعتبار أنه صالح لذلك ولو في الجملة، فلا وجه حينئذٍ لتخصيصه بخصوص عين النجس، فإذا يتعيّن الإحتمال الثالث، وعلى هذا فالشيء في الرواية ظاهر بمقتضى الفهم العرفي الارتكازي فيما يصلح أن يكون منجساً للماء بالملاقاة في الجملة، وهو الجامع بين المطلق الشامل للمتنجس والمقيّد المختصّ بعين النجس، فإذا تدل الرواية بالمنطوق بالدلالة التصورية على نفي تنجيس الماء إذا بلغ كراً بالملاقاة مع ما يصلح أن يكون منجساً في الجملة، وبإطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة على نفي تنجيسه بالملاقاة مطلقاً سواء أكانت مع الأعيان النجسة أم المتنجسة، وعليه فالمنطوق في الرواية على كل حال سالبة كلية بلا فرق بين أن يكون الإطلاق وارداً على المعلق بعد التعليق وفي المرتبة المتأخرة، أو التعليق وارداً على المعلق في المرتبة السابقة، لأن المنطوق على كلا التقديرين مطلق بحسب المراد الجدّي النهائي.

وإنما الكلام في أن تعليق الجزاء على الشرط هل هو بلحاظ مدلوله التصوري الوضعي أو العرفي أو بلحاظ مدلوله التصديقي النهائي، وهو المطلق في المقام، ولكن تقدم أن الصحيح هو الأول، إلا أنه لا تظهر الثمرة بين الأمرين في طرف المنطوق في ذلك، فإنه مطلق على كلا التقديرين بلحاظ المراد الجدّي، وإن لم يكن مطلقاً بلحاظ المراد التصوري، وحينئذٍ لا بد من العمل بإطلاقه الذي هو مراد جدّي نهائي للمولى.

نعم، تظهر الثمرة بينهما في طرف المفهوم، فإنه على الأول قضية كلية، وعلى الثاني قضية جزئية، هذا كله في دلالة الرواية بالمنطوق.

وأما دلالتها بالمفهوم الذي هو نقيض المنطوق، فحيث إن المنطوق وهو طبيعي الجزاء الجامع بين المطلق والمقيّد معلّق على الشرط مباشرة، فإنها هي على أن نفي التنجيس بكلا قسمية المطلق والمقيّد منتفٍ بانتفاء الكرية، وهو مساوق للحكم بتنجيس الماء القليل بالملاقاة بنحو القضية الكلية، على أساس أن نقيض السالبة الجزئية وهي المنطوق بحسب مدلوله الوضعي أو العرفي موجبة كلية.

والضابط الكلي لاقتناص المفهوم من القضية الشرطية يتصور في ضمن صور:
الأولى: أن يكون مدلول الجزاء وضعاً وتصوراً العموم، وهو المعلق على الشرط مباشرة والتعليق وارد على العموم، كقولنا: (إن جاءك عالم فأكرم كل علماء البلد أو أكرم كل عالم في البلد)، فالمفهوم في مثل هذه القضية الشرطية هو نفي العموم، باعتبار أن المفهوم نقيض المنطوق أي المعلق على الشرط، وعلى هذا فمنطوق هذه القضية موجبة كلية ومفهومها سالبة جزئية وأمثلة ذلك كثيرة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون العموم معنى اسماً أو حرفياً.

الثانية: أن يكون مدلول الجزاء وضعاً وتصوراً الماهية المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، كما في مثل قولنا: (إن جاءك عالم فأكرم عالم البلد)، و(إن جاءك زيد فأكرم الفقير)، فإن المعلق على الشرط الماهية المهملة الجامعة، والإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في مرحلة متأخرة - وهي مرحلة الإرادة الجدية - وارد على المعلق ومتأخر عن التعليق، لا أن التعليق وارد عليه، وحيث إن المفهوم نقيض المعلق أي نفي الماهية المهملة فعندئذٍ منطوق القضية الشرطية موجبة كلية لأن كليتها ثابتة بمقدمات الحكمة في مرحلة الإرادة الجدية النهائية - وهي أن الحكم مجعول للماهية

المهملية، والمولى في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على تقييد الماهية المهملية الجامعة بحصة خاصة، فظاهر حاله أنه أراد هذه الماهية مطلقاً - وهذا معنى أن هذه القضية الشرطية وما شاكلها منطوقاً موجبة كلية، لأن المولى إما أن يرد هذه الماهية في الواقع مطلقاً أو مقيداً بحصة خاصة لأن الإهمال في الواقع مستحيل، وأما مفهومها فبما أنه نفي الماهية المهملية الجامعة بين الماهية المطلقة والمقيدة فمن الواضح أن نفيها لا يمكن إلا بنفي جميع أفرادها وإلا لم تنتف الماهية، فإذا مفهومها سالبة كلية والكلية مستفادة من حكم العقل لا من مقدمات الحكمة، وعليه فما ذكره المناطقة من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية لا يتم في هذه الصورة .

الثالثة: أن القضية الشرطية منطوقاً سالبة كلية، بأن يكون مدلول الجزاء وضعاً للعموم كما في مثل قولنا إذا غضب الأمير فلا يحترم كل واحد، وإذا لبس زيد لامة حربه فلا يخاف كل واحد وهكذا، ومفهومها حيث إنه نقيض المنطوق أي المعلق على الشرط مباشرة والمعلق عليه كذلك هو نفي العموم، فنفيه أي نفي النفي مساوق للثبوت، فالمفهوم عندئذٍ موجبة جزئية لأن نفي نفي العموم مساوق للموجبة الجزئية.

الرابعة: أن المعلق على الشرط الماهية المهملية مباشرة وهي مدلول الجزاء، كما في مثل قولنا: (إن جاءك زيد فلا تكرم الفقراء) - بناءً على أن الجمع المعرف باللام لم يوضع للدلالة على العموم - فإذا المعلق على الشرط عدم إكرام طبيعة الفقراء والإطلاق الثابت بمقدمات المقدمات وارد عليها ومتأخر عن التعليق، ومفهومها حيث إنه نقيض المعلق أي نفي النفي المساوق للإثبات فيكون موجبة كلية والكلية مستفادة من الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فإنه وجوب إكرام الفقراء، بما هي الجامعة بين المطلق والمقيد، وإطلاقها ثابت بمقدمات الحكمة لأن المولى في مقام

البيان ولم ينصب قرينة على تقييده بحصة خاصة، فإذا لا محالة يكون مراده مطلق الفقراء، لأن الإهمال في الواقع غير معقول للمولى العالم بالواقع، فإذا ما في المنطق قد نقض في هذا المورد.

فالنتيجة: إن القضية الشرطية منطوقاً سالبة كلية، ومفهوماً موجبة كلية، والكلية في المنطوق إنما هي بحكم العقل، وفي المفهوم بمقدمات الحكمة.

الحالة الثالثة: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في قضيتي «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر»، فتقع المعارضة بين إطلاق منطوق كل منهما وإطلاق مفهوم الأخرى، وقد حاول جماعة لعلاج المعارضة بينهما بعدة طرق:

الطريق الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله بتقريب أنه لا يمكن الأخذ بظاهر كل منهما، والحكم بأن خفاء الأذان بعنوانه سبب لوجوب القصر، وخفاء الجدران بعنوانه سبب لوجوبه، معللاً بأنه يلزم من ذلك تأثير الكثير في الواحد، وهو مستحيل لاستحالة صدور معلول واحد من علل متعددة متباينة، لأن الواحد لا يمكن أن يصدر إلا من واحد^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله:

أولاً: بأن هذه القاعدة إنما تتم في الواحد الشخصي الحقيقي، لأن وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر ويستحيل صدوره إلا عن واحد حقيقي ولا تتم في الواحد الاعتباري كما في المقام، فإنه لا يكشف عن وحدة المؤثر، وحيث إن وحدة الجزاء وحدة اعتبارية لا حقيقية فلا تكشف عن جامع واحد ذاتي.

وثانياً: إن هذه القاعدة تختص بالعلل والمعاليل الطبيعية التكوينية التي تركز

على أساس مبدأ التناسب والسنخية الذاتية، ولا يمكن تطبيقها على الأحكام الشرعية التي هي أمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار المعبر مباشرة، فلا يعقل فيها التأثير والتأثر والسبب والمسبب^(١)، هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، أما الإراد الأول، فإنه لا شبهة في أن القاعدة لا تختصّ بالواحد الشخصي الحقيقي بل تشمل الواحد بالنوع أيضاً، ضرورة أن وحدة المعلول إذا كانت بالنوع فهي تكشف عن أن وحدة العلة أيضاً كذلك، إذ يستحيل أن تكون وحدة المعلول نوعيّة دون وحدة العلة، لوضوح أن الأشياء المتجانسة تكشف عن تجانس عللها لاستحالة تأثير الأشياء المتخالفة في الأشياء المتجانسة وإلاّ لزم تأثير المباين في المباين وهو مستحيل، بداهة أن التأثير والتأثر بين الأشياء مبني على مبدأ التناسب والسنخية بينها، على أساس أن المعلول من مراتب وجود العلة النازلة لا أنه شيء مستقل.

وبكلمة: إن الأشياء المتماثلة في الخارج تكشف عن اشتراكها في علة ذات أفراد متماثلة ومتجانسة فيه، مثلاً اشتراك أفراد الإنسان في مجموعة من الصفات، كالنطق والضحك والتعجب والإدراك يكشف عن اشتراكها في علة تتناسب مع هذه الصفات، إذ لا يمكن أن يكون وجدان كل فرد تلك الصفات من باب الصدفة، بداهة أن الصدفة لا تدوم إلى النهاية، ومن هذا القبيل أفراد النار، فإنها تشترك في إيجاد الحرارة، وهذا الاشتراك يكشف عن الاشتراك في علة الحرارة، إذ لا يعقل أن تكون الحرارة المتولدة من فرد من النار معلولة لعلة قائمة به بحدّه الفردي، والحرارة المتولدة من فرد آخر منها معلولة لعلة قائمة به بحدّه الفردي وهكذا.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٠٠ .

ونتيجة ذلك: إن الحرارة المتولدة من كل فرد لا تخلو من أن تكون معلولة لعلة قائمة به ومباينة لعلة قائمة بفرد آخر وهكذا، أو لا تكون معلولة، وكلاهما لا يمكن: أما الأول فهو خلاف الضرورة والوجدان، كيف فإن كل فرد من الحرارة لا يكون مبايناً لفرد آخر منها، ومع هذا يستحيل أن تكون علة كل منهما مباينة لعلة الآخر، وأما الثاني فلأن الصدفة يستحيل أن تدوم إلى النهاية، ومن هنا تكون علة كل فرد من الحرارة متناسبة مع علة فرد آخر، وهكذا.

وهذا معنى أن أفراد الحرارة متناسبة والمتماثلة تكشف عن علة ذات أفراد كذلك، ومن هنا فإن العلة بالمفهوم الفلسفي متمثلة في علاقة ذاتية بين ماهيتين ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً ذاتياً كالعلاقة بين ماهية النار وماهية الحرارة، والعلاقة بين ماهية الحركة وماهية الحرارة وهكذا، ولا يمكن أن تكون العلة بالمفهوم الفلسفي قائمة بين فردين في الخارج بحدّهما الفردي، لوضوح أن كل فرد بحدّه الفردي مباين للفرد الآخر كذلك بقطع النظر عن الماهية الموجودة في ضمنه، ومعه لا يمكن أن يكون مؤثراً تأثير العلة في المعلول، وتفصيل ذلك في محله.

وأما الإيراد الثاني، فلأن مقصود صاحب الكفاية رحمته من التمسك بقاعدة (أن الواحد لا يصدر إلا من واحد) كما استشهد بها في غير مورد من كتابه، هو أن المعلول الواحد الشخصي كما لا يمكن أن يصدر من علتين متباينتين في الخارج كذلك لا يمكن أن يصدر من المولى حكم واحد بسببين متباينين وشرطين مختلفين، إذ لا يمكن أن يكون لحكم واحد إلا سبب واحد وموضوع فارد، لاستحالة أن يكون شيء واحد شخصي مرتبطاً بسببين متباينين في الوجود سواءً أكان ذلك الشيء من الأمور الإعتبارية أم التكوينية، فالحكم وإن كان فعلاً اختيارياً للشارع مباشرة إلا أن فعليته في الخارج إنما هي بفعلية موضوعه فيه ولا يمكن أن يكون لحكم واحد شخصي في

الخارج سببان مختلفان فيه، وإلا لزم خلف فرض كونه واحداً شخصياً، وعلى هذا فإذا خفي على المسافر الخارج عن البلد الأذان والجدران، فلازم ذلك اجتماع السببين المختلفين على حكم واحد شخصي، ومعنى هذا أن فعلية فاعليته في الخارج مستندة إلى كل واحد منهما مستقلاً وهي غير ممكنة، هذا. ولكن سوف يأتي علاج التنافي والتعارض بينهما.

الطريق الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الشرط مجموع الأمرين لا كل واحد منهما بعنوانه الخاص، وقد أفاد في وجه ذلك أنه لا يمكن الأخذ بإطلاق كل من الدليلين لا بالإطلاق المقابل للعطف بالواو ولا بالإطلاق المقابل للعطف بـ(أو)، فإن مقتضى الإطلاق الأول أنه تمام العلة لا جزؤها، ومقتضى الإطلاق الثاني أنه علة منحصرة، وذلك للعلم الإجمالي بعدم إرادة كلا الإطلاحين في المسألة، فإذا لا محالة يسقط كلاهما معاً فيرجع إلى الأصل اللفظي من عام فوقي إن كان، وإلا فيل إلى الأصل العملي، وحيث إن وجوب القصر في مفروض المقام عند خفاء أحدهما دون الآخر مشكوك فيه لاحتمال أن مجموعهما معاً شرط، فيكون المرجع فيه أصالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام لفرض أن المكلف في هذه الحالة شاك في أن وظيفته هل تبدلت من التمام إلى القصر أو لا؟

وبكلمة: إنه لاشبهة في أن وظيفة المكلف التمام قبل خفاء الأذان والجدران معاً، كما أنه لا إشكال في أن وظيفته تبدلت من التمام إلى القصر عند خفاء كليهما معاً، وإنما الإشكال والكلام فيما إذا خفي أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك حيث إن اطلاق كل منهما قد سقط عن الاعتبار من جهة العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما

للوواقع، فبطبيعة الحال ينتهي الأمر إلى الأصل العملي، وهو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام للشك في أن وظيفته هل تبدلت من التمام إلى القصر، فإذاً تكون النتيجة هي نتيجة العطف بالواو^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله صغرى وكبرى : أما الصغرى فلأن المقام ليس من صغريات كبرى الرجوع إلى الأصل العملي بل من صغريات كبرى الرجوع إلى الأصل اللفظي، وهو إطلاقات أدلة وجوب القصر على المسافر من الكتاب والسنة، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: إنه لا شبهة في أن وظيفة المسافر في الشريعة المقدسة بمقتضى الآيات والروايات القصر والإفطار والموضوع لهما المسافر، وهذا العنوان يصدق على من نوى السفر، وخرج عن آخر عمارة البلد، فإنه ما دام يكون متواجداً في داخل البلد لا يصدق عليه عنوان المسافر، فإذا خرج عنه وبرز صدق عليه هذا العنوان، وترتبت عليه أحكامه منها وجوب القصر عليه.

وهنا طائفة أخرى من الروايات، وهي تنص على أن وجوب القصر على المسافر منوط بوصوله إلى حدّ الترخص، وهذه الروايات تقيد اطلاق ما دلّ على وجوب القصر على المسافر مطلقاً أي سواء وصل إلى حدّ الترخص أم لا.

وقد جعل في بعض هذه الطائفة علامة الوصول إلى حدّ الترخص خفاء الأذان، وفي بعضها الآخر خفاء الجدران، وعلى هذا فإذا خفي أحدهما دون الآخر فبطبيعة الحال كان المسافر يشك في أن وظيفته في هذه الحالة التمام أو القصر، وحيث إن مرجع هذا الشك إلى الشك في تقييد اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر بغير هذه الحالة، فيكون المرجع فيها اطلاق دليل وجوبه لا الأصل العملي.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٥-٤٢٣ .

وإن شئت قلت إن هنا صوراً:

الأولى: إن وظيفة المسافر وجوب القصر وجواز الإفطار جزءاً، وهي ما إذا خفى الأذان والجدران معاً.

الثانية: إن وظيفته وجوب التمام وعدم جواز الإفطار كذلك، وهي ما إذا لم يخف الأذان ولا الجدران رغم أنه مسافر.

الثالثة: إنه شاك في أن وظيفته في هذه الصورة التمام أو القصر، وهي ما إذا خفي أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك حيث إن هذا الشك يرجع إلى الشك في تقييد إطلاق دليل وجوب القصر بغير هذه الصورة، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوبه، فإذاً يكون المرجع في المقام الأصل اللفظي دون الأصل العملي كما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، ونتيجة ذلك هي نتيجة العطف بكلمة (أو) لا (الواو).

وأما الكبرى، فلأن ما أفاده رحمته الله من أن رفع اليد عن إطلاق الشرط في كل من القضيتين الشرطيتين بتقييد إطلاقه بوجود الشرط في الأخرى بالعطف بالواو، وإن كان رافعاً للتعارض والتنافي بينهما إلا أنه لا يمكن الأخذ بكل ما يكون رافعاً للتعارض بل لا بد من أن يكون ذلك داخلياً في أحد موارد الجمع العرفي، والمفروض أنه غير داخل فيه، فمن أجل ذلك قال إن الصحيح في المسألة أن يقال إنه لا تنافي بين منطوقتي القضيتين في نفسها، لأن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً لفرض أن ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره، مثلاً قضية (إذا خفى الأذان فقصر) لا تدل على أن خفاء الجدران ليس بشرط وعلّة لوجوب القصر، لأن مفادها وجوب القصر عند خفاء الأذان، ومقتضى إطلاقها التامى وجوبه مطلقاً أي سواء خفيت الجدران أيضاً أم لا، وكذلك الأمر بالعكس، ولهذا تقع المعارضة بين إطلاق مفهومها وإطلاق منطوق الأخرى، لأن مقتضى

إطلاق مفهومها عدم وجوب القصر إذا لم يخف الأذان، وإن خفي الجدران وبالعكس.

فالنتيجة: إن المنافة إنما هي بين إطلاق مفهوم إحداهما وإطلاق منطوق الأخرى بقطع النظر عن دلالتها على المفهوم، ولهذا لو كان الوارد في الدليلين هكذا: (إذا خفي الأذان فقصر) و(يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران) كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في المنطوق تعارض، وحيث إن نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبة الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق، فيكون مقتضى القاعدة تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد. فالنتيجة: هي العطف بكلمة (أو) في مقابل العطف بكلمة الواو، على أساس أن رفع اليد عن إطلاق المفهوم لا يمكن بدون رفع اليد عن إطلاق المنطوق لأنه مدلول تبعية ولازم عقلي للمنطوق، فإذا لا بد من رفع اليد عن إطلاق المنطوق بما يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه وتقييده بكلمة (أو)، وأما رفع اليد عن الإطلاق التام للشرط المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين وإن كان موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين إلا أنه بلا موجب، ضرورة أنه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفاً للمعارضة بظهور آخر، وفي المقام وإن ارتفع بذلك التعارض بين الدليلين إلا أنه ليس طرفاً ثالثاً للمعارضة، فلا مقتضى لرفع اليد عنه لعلاج المعارضة لأنه ليس بعرفي.

وهذا نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء ثم ورد في دليل آخر (لا يجب إكرام زيد العالم)، والتعارض بينهما وإن ارتفع برفع اليد عن ظهور الأمر في الدليل العام في الوجوب وحمله على الاستحباب إلا أنه ليس بعرفي، هذا ما ذكره رحمته في هامش أجود

التقريرات^(١).

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وتعليق على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله : أما التعليق على الأول، فلأنه لا تنافي بين إطلاق كل من القضيتين في مقابل العطف بالواو، إذ لا مانع من ظهور كل منهما في ترتب الجزاء على الشرط بعنوانه الخاص، لأن كلاً منهما تدل على أن الشرط المذكور فيها علة تامة للجزاء سواء أكانت هناك علة أخرى له أيضاً أم لا.

وهذا معنى عدم التنافي بين إطلاقي القضيتين، وإنما التنافي بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى كما سوف نشير إليه، وأما إطلاق كل منهما في أن الشرط علة منحصرة للجزاء في مقابل العطف بـ(أو) فهو وإن كان منافياً لإطلاق الأخرى كذلك، ولكن قد ذكرنا فيما تقدم أنه لا يمكن إثبات هذا الإطلاق لكل منهما بإجراء مقدمات الحكمة، على أساس أن المقدمات إنما هي في مقام تحليل حال المتكلم العرفي في مقام كشف كلامه الصادر منه عن تمام مراده الجدي النهائي، وهي متمثلة في كونه شاعراً ملتفتاً وكان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على تقييد الحكم أو الموضوع بحصة خاصة منه، فإذا تمت هذه المقدمات تكشف عن أن مراد المولى من كلامه هو المطلق لا المقيد.

وأما نفي العدل للشرط وانحصاره فيه فلا يمكن إثباته بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لوضوح أن المقدمات إنما تعين مراد المتكلم من كلامه سعة، فإن تمت دلت على سعته وإطلاقه وإن لم تتم من جهة نصب قرينة على التقييد تعين أن مراده المقيد، وعلى هذا فسكوت المولى رغم أنه في مقام البيان إنما يصلح أن يكون قرينة على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٤ في الهامش .

الإطلاق إذا كان سكوته عما يكون دخيلاً في مدلول كلامه، وأما سكوته عما لا يكون دخيلاً فيه فلا قيمة له، وأما وجود العدل فحيث إنه لا يرتبط بمدلول الشرط، فلا يمكن نفيه بإطلاقه باعتبار أنه غير دخيل في تأثير الشرط في الجزاء، فإن الشرط مؤثر سواء أكان له عدل أم لا، فإذا سكوت المولى عن بيان العدل للشرط لا يصلح أن يكون قرينة على نفيه، فإنه سكوت عن شيء لا يرتبط بمدلول كلامه أصلاً لا سعةً ولا تأثيراً.

وبكلمة: إن المتكلم في القضية الشرطية إنما هو في مقام بيان ترتب الجزاء على الشرط وتأثيره فيه، ومن الواضح أن عدم وجود العدل له غير دخيل لا في ترتب الجزاء عليه ولا في تأثيره فيه، فإن وجوده وعدمه بالنسبة إليه على حد سواء. نعم، لو كان تمامية الشرط في التأثير متوقفة على عدم وجود العدل له، فعند الشك فيه تجري مقدمات الحكمة، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن تماميته في التأثير إنما تثبت بالإطلاق المقابل للعطف بالواو لا بالإطلاق المقابل للعطف (باو)، ولهذا لا مقتضى له أصلاً.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن إثبات إطلاق الشرط في مقابل العطف بـ(أو)، وهو الإطلاق الانحصاري، وعلى هذا الأساس فالثابت في كل من القضيتين الشرطيتين في المقام إنما هو إطلاق الشرط في مقابل العطف بالواو، وهو الإطلاق التاممي بمقتضى مقدمات الحكمة، وقد تقدم أنه لا تنافي بين هذين الإطلاقين لهما، وإنما التنافي بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى، والنسبة بينهما عموم من وجه كما سوف نشير إليه، وما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبة المقيّد إلى المطلق، فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو حمل المطلق على المقيّد، لا يمكن المساعدة عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، لو أغمضنا النظر عما ذكرناه، وسلمنا أن مقدمات الحكمة كما تثبت الإطلاق التامّي للشرط في كل من القضيتين الشرطتين وهو الإطلاق المقابل للعطف (بالواو) كذلك تثبت الإطلاق الانحصاري له في كل منهما وهو الإطلاق المقابل للعطف بـ(أو)، وقد تقدم أنه لا تنافي بين الإطلاق التامّي للشرط في كل منهما مع الإطلاق التامّي له في الأخرى، فعندئذٍ يقع التعارض والتنافي بين الإطلاق الانحصاري للشرط في كل منهما مع الإطلاق الانحصاري له في الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً وعندئذٍ يكون المرجع في المسألة الإطلاق التامّي، ومقتضاه وجوب القصر فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الإطلاق التامّي للشرط في كل منهما هل يكون معارضاً مع الإطلاق الانحصاري له في الأخرى أو لا؟
والجواب: إن هنا وجهين:

قد يقال، كما قيل: إن الإطلاق الإنحصاري لا يكون طرفاً للمعارضة مع الإطلاق التامّي، وذلك لأنه في طول الإطلاق التامّي ومتفرع عليه إذ لا بد أولاً من إثبات أن الشرط علة تامة للجزاء في مقابل أنه جزؤها، ثم إثبات أنه علة تامة منحصرة، فالإنحصار في العلة في طول إثبات أصل العلية هذا.

وقد أجاب عن ذلك المحقق النائيني رحمته الله بعد تسليم أن الإطلاق الانحصاري في طول الإطلاق التامّي بما حاصله: إن منشأ التعارض بينهما حيث إنه العلم الإجمالي بكذب أحدهما ونسبته إلى كليهما على حد سواء، وإن فرض وجود طولية بينهما في الرتبة فيسقطان معاً، ويرجع بعد ذلك إلى الأصل العملي، وهو أصالة البراءة عن وجوب القصر الذي يشك في وجوبه في هذه الحالة، وهي ما إذا خفي

أحدهما دون الآخر.

وفيه، أولاً: إن المرجع بعد سقوط الإطلاقين بالتعارض العام الفوقي، وهو إطلاق دليل وجوب القصر في السفر، فإنه قد قيّد بخفاء الأذان وخفاء الجدران، فإذا خفي كلاهما معاً فلا إشكال في وجوب القصر، وأما إذا خفي أحدهما دون الآخر، ففي هذه الحالة حيث إن دليل التقييد المتمثل في هاتين الشرطيتين مجمل، فالمرجع هو المطلق والعام المقتضي لوجوب القصر فيها.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم عدم العام الفوقي، إلا أن أصالة البراءة عن وجوب القصر معارضة بأصالة البراءة عن وجوب التمام للعلم الإجمالي، أما بوجوب القصر أو التمام في هذه الحالة، ومن هنا عدل عليه السلام عن التمسك بأصالة البراءة في المقام إلى التمسك باستصحاب بقاء وجوب التمام ولا مانع من التمسك به إلا العام الفوقي، هذا كله بالنسبة إلى أن المرجع في المسألة بعد سقوط كلا الإطلاقين هل هو العام الفوقي أو الأصل العملي، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن الإطلاق الانحصاري لو كان في طول الإطلاق التمامي فلا معارضة بينهما، لأن العلم الإجمالي بكذب أحدهما ينحل إلى العلم التفصيلي بكذب الإطلاق الانحصاري، لأن الإطلاق التمامي إن كان كاذباً فكذبه يستلزم كذب الإطلاق الانحصاري، لفرض أن الشرط إذا لم يكن علة تامة فلا موضوع للإطلاق الانحصاري، وعلى هذا فحيث إننا نعلم إجمالاً إما بكذب الإطلاق التمامي، وهو أن الشرط ليس بعلة تامة أو بكذب الإطلاق الانحصاري، وهو أنه ليس بعلة منحصرة، فبالنتيجة نعلم تفصيلاً بكذب الإطلاق الانحصاري، وعدم مطابقته للواقع إما من جهة أن الشرط ليس بعلة تامة، فلا موضوع له أو من جهة أنه وإن كان علة تامة إلا أنها ليست بمنحصرة.

والحاصل: أن كذب الإطلاق الانحصاري وعدم وجوده معلوم تفصيلاً، وأما كذب الإطلاق التامّي فهو مشكوك فيه بالشك البدوي، فلا مانع من التمسك به ومقتضاه وجوب القصر في هذه الحالة، وهي ما إذا خفي الأذان دون الجدران أو بالعكس.

إلى هنا قد تبين أنه على تقدير تسليم أن الإطلاق الانحصاري، وهو الإطلاق المقابل للعطف بـ(أو) في طول الإطلاق التامّي، وهو الإطلاق المقابل للعطف بالواو، فلا معارضة بينهما كما عرفت.

ومن جانب ثالث، هل أنّ الإطلاق الانحصاري في طول الإطلاق التامّي رتبة أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين عليه السلام إلى الوجه الثاني بتقريب أنه لا طولية بين الإطلاقين لابلحاظ الدال ولا بلحاظ المدلول، فإن سكوت المولى في مقام البيان عن العطف بالواو في كل من القضيتين الشرطيتين قرينة على كون الشرط علة تامة، وسكوته في هذا المقام في كل منهما عن العطف بـ(أو) قرينة على أن ما وقع شرطاً فيهما لا عدل له سواء أكان علة تامة أم لا^(١)، هذا.

ولكن الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن الكلام في المقام إنما هو في أن الشرط المذكور في كل من القضيتين الشرطيتين الذي هو مؤثر في ترتب الجزاء عليه، هل هو منحصر في ذلك أي في ترتبه عليه، وليس له عدل أو ليس بمنحصر وله عدل، ومن الواضح أن البحث عن انحصاره وعدم عدل له وعدم انحصاره ووجود عدل له إنما هو بعد الفراغ عن أصل ترتب الجزاء عليه وتأثيره فيه، ضرورة

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٦٣ .

أنه لا معنى للبحث عن انحصار تأثيره في الترتب مع فرض أن أصل الترتب والتأثير غير معلوم، وهذا معنى أن الإطلاق الانحصاري في طول الإطلاق التهامي بمعنى أن ثبوته متوقف على ثبوته دون العكس، فتأمل.

وأما التعليق على ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام في الصغرى من أن المرجع في المسألة عند الشك في وجوب القصر الأصل اللفظي، وهو إطلاق دليل وجوبه دون الأصل العملي، فهو لا يتم في هذه المسألة.

بيان ذلك: إن الوارد في روايات المسألة عنوانان:

الأول: تواري المسافر عن آخر بيوت البلد كما في صحيحة محمد بن مسلم، والمتفاهم العرفي منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تواري المسافر عن عيون أهل البيوت الكائنة في منتهى البلد، ومعنى ذلك أنه إذا وقف شخص في آخر بيوت البلد ومنتهى عماراته، وكان يرى المسافر يبتعد عنه إلى أن حجبت عنه رؤيته بحيث لا هو يرى المسافر ولا المسافر يراه فيتواري كل منهما عن الآخر، فحينئذ يجب عليه القصر سواء غابت عن عين المسافر عمارات البلد وبنائاته الواقعة في منتهاه أو لا، وهذا معيار ثابت لتعيين حد الترخّص لكل لا يزيد ولا ينقص، ولا يختلف ذلك باختلاف البلدان وضخامة عماراتها، هذان ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن عنوان التواري المأخوذ في الصحيحة إنما هو صرف معرّف وطريق إلى ما هو موضوع لوجوب القصر، وهو المسافة المعيّنة المحددة، ولا يحتمل دخله في الموضوع، ومن هنا لا يكون تواري المسافر عن أنظارهم وبالعكس إلا في حالة انبساط الأرض وصفاء الجو وعدم وجود حائل بينهما، فإذا غاب المسافر عن عيون الواقف في منتهى البلد لا لبعد مسافة بينهما بل لأجل وجود حائل كالجبل أو نحوه أو نزل وادياً أو دخل في نفق أو ما شاكل ذلك، لم يكف هذا في وجوب

القصر، فإذا يكون حدّ الترخّص حداً واقعياً، وهو عبارة عن ابتعاد المسافر عن آخر بيوت البلد بمسافة حجّيته عن عيون أهل تلك البيوت كما أنها حجبتهم عن عيون المسافر، وهذا يعني أنها لا تتيح لكل منهما رؤية الآخر في حال انبساط الأرض وعدم وجود الحائل وشفاء الجو، هذا.

الثاني: عدم سماع المسافر أذان البلد كما في صحيحة عبد الله بن سنان، والمتفاهم العرفي منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو أنها قد حدّدت موضوع وجوب القصر بابتعاد المسافر عن آخر بيوت البلد بمسافة لا تتيح له أن يسمع أذان المؤذن العادي الساكن في منتهى بيوت البلد، فإن هذه المسافة هي حدّ الترخّص للكُل، إذ لا يحتمل أن يكون المراد من الأذان مطلق أذان البلد وإن كان في وسطه أو في الطرف الآخر منه، على أساس أنها في مقام تحديد ابتعاد المسافر عن البلد بامتداد شعاع الأذان، وهذا بطبعه يقتضي أن يكون المراد منه أذان آخر بيوته، كما أنه لا يحتمل أن يكون الحكم إضافياً يختلف باختلاف أفراد المسافر، بأن يكون وجوب القصر على كل مسافر منوطاً بعدم سماعه الأذان وذلك:

أولاً: إن الأذان إنما هو في وقت خاص لا في كل وقت يخرج المسافر عن البلد، هذا إضافة إلى أن المسافر قد يكون أصمّ لا يسمع.

وثانياً: إنه من غير المحتمل أن يختلف حدّ الترخّص باختلاف أفراد المسافر، على أساس اختلاف سامعته من حيث القوة والضعف، فإذا لا محالة يكون المراد من حدّ الترخّص هو المعنى الواقعي الموضوعي وتكون نسبته إلى جميع أفراد المسافر على حدّ سواء، ولا يختلف باختلاف أفرادهم، ولا معنى لإناطته في حق كل مسافر بعدم سماعه بنفسه الأذان، وحيث إن الصحيحة في مقام التحديد، فلا محالة يكون المراد منه عدم سماع المسافر الاعتيادي المتعارف، كما أن المراد من الأذان هو أذان أدنى فرد

من الإنسان الاعتيادي، فإنه المتبع في تمام التحديدات الشرعية، لأن إرادة غيره بحاجة إلى قرينة.

ثم إن المراد من العادي والمتعارف ليس هو الجامع بين أفراد بل المراد منه أدنى فرد من أفراد الذي يصدق عليه عنوان الإعتيادي والمتعارف، ولا يصدق على ما دونه على أساس أنه لا (معنى للتحديد) بالجامع بينها، فإنه من التحديد بالأقل والأكثر وهو غير معقول، وكذلك الحال بالنسبة إلى الصحيحة الأولى، فإنها في مقام بيان تحديد معنى واقعي موضوعي، وهو مقدار ابتعاد المسافر عن البلد الذي هو موضوع لوجوب القصر وشرط له، ولا يختلف ذلك المعنى باختلاف أفراد المسافر، ولا يمكن أن يراد منها تحديد معنى نسبي، لوضوح أن حد الترخّص لا يختلف باختلاف أفراد المسافر، بدهة أن الصحيحة في مقام بيان تحديد حد الترخّص بمسافة معيّنة محددة في الخارج لكل بالمعيار المذكور فيها.

وبكلمة: إن كلا العنوانين معرّف لمعنى واحد، وهو المسافة المحددة واقعاً بين موقف الإنسان المسافر وآخر بيوت البلد بالنسبة إلى جميع أفراد، فإذا وصل المسافر إلى هذا الحدّ المعيّن في الواقع تعيّن عليه القصر وإلا فلا، وعلى هذا فإذا تحقق كلا العنوانين وحصل له الوثوق بالوصول إليه فلا إشكال، وأما إذا تحقق أحدهما دون الآخر، فيشك في وصوله إلى الحدّ المذكور، لاحتمال أن تحققه كان لسبب داخلي أو خارجي لا في نفسه، أو عدم تحقق الآخر كان لذلك، بعد ما مرّ من أن المراد من التوارى هو التوارى عن العين المجردة المتعارفة المتمثلة في أدنى أفرادها في حال استواء الأرض وانبساطها وعدم وجود عائق في البين، كما أن المراد من عدم سماع الأذان هو عدم سماعه بالأذان المتعارفة المتمثلة في أدنى أفرادها بدون أي سبب ووسيلة خارجية.

وعلى ضوء هذا، فإذا قطع المسافر مسافة ونظر ولم ير من هو واقف في آخر بيوت البلد، ومع ذلك سمع أذان البلد لم يكن متأكداً ووثقاً بالوصول إلى حدّ الترخّص، إذ يحتمل أن عدم رؤيته كان مستنداً إلى سبب خارجي أو داخلي أو أن سماعه لأذان كان بسبب داخلي أو خارجي، فمن أجل هذا لا يكون متأكداً بالوصول إليه.

فإذا لا معارضة بين الطائفة الأولى التي تدل على تحديد حد الترخّص بها إذا ابتعد المسافر عن البلد بمسافة لا تتيح له رؤية من هو واقف في منتهى بيوت البلد وبالعكس، شريطة أن يكون في ظروف اعتيادية ككون الأرض منبسطة والجو صافياً والرؤية متمثلة في أدنى فرد من أفرادها المتعارفة، وبين الطائفة الثانية التي تؤكد على تحديده بها إذا ابتعد عنه بمسافة لا تتيح له أن يسمع أذان آخر بيوت البلد، شريطة أن يكون أيضاً في ظروف اعتيادية كانبساط الأرض وصفاء الجو وعدم وجود ريح من أحد الطرفين إلى الطرف الآخر، وكون أذانه من أدنى فرد من أفراد الأذان المتعارفة ونحوها، وفي ضوء ذلك إذا حجب من هو واقف في آخر عمارات البلد عن عين المسافر، ولكنه كان يسمع الأذان منه أو بالعكس، لم يكن متأكداً ووثقاً بأنه وصل إلى حد الترخّص الواقعي، حيث يحتمل أن يكون حجبه عن نظره في الفرض الأول لسبب داخلي كضعف نظره أو خارجي، كما يحتمل أن يكون سماعه الأذان لسبب داخلي ككون سامعته قوية وحادة أو خارجي كوجود ريح من جانب البلد إليه أو صفاء الجو وسكونه، فلا يحتمل التنافي بين العنوانين المعرفين، على أساس أن المعرف ليس كل منهما على نحو الإطلاق لكي يقع التنافي بينهما، بل حصة خاصة من كل منهما، بل قد لا يحصل له تأكيد ووثوق بوصوله إلى حدّ الترخّص عند تحقق كلا العنوانين معاً، فإذاً يكون المقياس إنما هو بحصول الوثوق له بالوصول إليه، فإن

حصل فعليه القصر وإلا فالتام.

وكذلك الحال لو كان العنوانان مأخوذين بنحو الموضوعية، على أساس يكون الموضوع حصة خاصة منهما، وهذه الحصة وإن لم تكن جملة مفهوماً إلا أنها جملة تطبيقاً، فمن أجل ذلك لا إطلاق لهما حتى تقع المعارضة بين إطلاقيهما. إلى هنا قد تبين: أن التعارض بين الطائفتين من الروايات مبني على أحد أمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين معرفاً بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون كل منهما دخيلاً في الحكم كذلك بنحو الموضوعية.

ولكن كلا الأمرين غير ثابت: أمّا الأمر الأول، فلما عرفت من أن عدم سماع الأذان بإطلاقه ليس بمعرف، وكذلك تواري المسافر عن عيون أهل آخر بيوت البلد بل حصة خاصة منهما كما مر، وأما الثاني، فلما عرفت من أنه لا يتحمل دخلهما في الحكم، وعلى هذا فلا معارضة بينهما.

وحيث إن إذا شك المسافر في تحقق ما هو المعرف واقعاً كان يشك في الوصول إلى حد الترخّص ومعه يرجع إلى العام الفوقي، وهو إطلاقات أدلة وجوب التمام، فإن الخارج منها المسافر الواصل إلى حد الترخّص، وعند الشك في الوصول إليه يرجع إلى تلك الإطلاقات بعد إحراز موضوعها بإستصحاب عدم الوصول إليه.

ومن هنا يظهر أنه لو كان الوارد في روايات الباب بصيغة: «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر»، فأيضاً لاتعارض بينهما، لأنه مبني على أن يكون كل من العنوانين المأخوذين في لسان الروايات ملحوظاً بنحو الموضوعية مع أن الأمر ليس كذلك جزماً، لوضوح أن المتفاهم العرفي منهما بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن كلا من العنوانين مأخوذ بنحو المعرفية والطريقة الصرفة

إلى معنى واحد، وهو المسافة المعيّنة المحددة في الواقع التي لا تزيد ولا تنقص، وهي المسافة التي ابتعد بها المسافر عن منتهى بيوت البلد إلى أن لا يسمع أذان آخر بيوته أو يتوارى عن عيون المسافر جدرانها، شريطة أن تكون الأرض منبسطة والجو صافياً، وأن تكون الأذان من الأذان الاعتيادية وكذلك العيون والجدران، وحيث إن كلا العنوانين معرّف عن شيء واحد في الواقع وهو حد الترخّص ومرآة له، فلا مفهوم لهما حتى يقع التعارض بينهما، لأنهما عنوانان لمعنون واحد في الخارج.

ومن ذلك يتبيّن أن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله - من أن المسافر إذا شك في وجوب القصر عليه وعدم وجوبه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر، يرجع إلى إطلاق دليل وجوب القصر، مبني على أحد أمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين مأخوذاً في موضوع وجوب القصر بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون وجوب القصر على كل مسافر مشروطاً بعدم سماعه الأذان أو تواريه عن عيون أهل آخر بيوت البلد أو مجموع الأمرين^(١).

ولكن قد اتضح مما ذكرناه أن كلا الأمرين خاطيء ولا واقع موضوعي له: أما الأمر الأول فلما مرّ من أنه لا شبهة في أن المتفاهم العرفي من الروايات بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن كلا العنوانين في لسانها قد أخذ بنحو المعرفة والطريقة الصرفة إلى معنى واحد في الواقع، وهو حدّ الترخّص المحدد بهما، فلا يختلف باختلاف المسافرين لأنه حدّ واقعي لمسافة معيّنة محددة ولا يزيد ولا ينقص، وأما أخذه بنحو الموضوعية فهو بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، ولا قرينة على

ذلك بل هو خلاف الضرورة لدى العرف العام، وعلى هذا فإذا شك المسافر في وجوب القصر عليه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر كان مردّه إلى الشك في وصوله إلى حدّ الترخّص، أنه وصل إليه أو لا، فحينئذٍ يرجع إلى العام الفوقي، وهو إطلاق دليل وجوب التمام بعد إحراز موضوعه باستصحاب عدم وصوله إليه دون إطلاقات وجوب القصر، لأنه قد قيد بالوصول إلى حدّ الترخّص والمسافر شك في ذلك، وعليه فتكون الشبهة بالنسبة إليه موضوعيّة، فلا يمكن التمسك به لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية.

وأما الأمر الثاني، فقد تقدم بطلانه وأنّ وجوب القصر لا يمكن أن يكون وجوباً نسبياً بأن يختلف باختلاف أفراد المسافر من حيث قوة الباصرة وضعفها وكذلك السامعة، ولازم ذلك اختلاف حدّ الترخّص باختلاف أفراد المسافرين بالباصرة والسامعة قوة وضعفاً، وهذا كما ترى، لأن ذلك خلاف الضرورة، بداهة أن حال التحديد في المقام حال سائر التحديدات الشرعيّة، فيكون بأمر واقعي لانسبي، هذا كله حول ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من المناقشة في الصغرى .

وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من المناقشة حول الكبرى، وهي أنه لا تعارض بين منطوقيّ القضيتين، وإنما التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما مع منطوق الأخرى^(١)، فهو لا يتم:

أولاً، لما تقدم من أن التعارض بين الطائفتين من الروايات مبني على أحد الأمرين المتقدمين، وقد عرفت أن كلا الأمرين غير ثابت والثابت هو أن كلا من العنوانين ملحوظ بنحو المعرفية والمرآتية الصرفة إلى معنى واقعي واحد، وهو حد

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٠٥ .

الترخص للكل، فإذا لا موضوع للمعارضة بينها.

وثانياً: إن التعارض إنما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى، ولا تعارض بين إطلاق المفهوم وأصل المنطوق بقطع النظر عن إطلاقه، لأن دلالة القضية الشرطية على أصل المنطوق إنما هي بالوضع، والمفروض أنها لا تدل بهذه الدلالة على أن الشرط تمام العلة لكي تكون معارضة مع إطلاق المفهوم.

مثلاً قضية «إذا خفي الأذان فقصر» تدل بمقتضى إطلاق مفهومها على انتفاء وجوب القصر بانتفاء خفاء الأذان حتى إذا خفيت الجدران، وأما قضية «إذا خفيت الجدران» فهي لا تدل بمقتضى وضعها إلا على أصل المنطوق، وهو ترتب وجوب القصر على خفاء الجدران في الجملة، ولا تدل على أن خفاء الجدران تمام العلة لوجوب القصر وإنما تدل على ذلك بالإطلاق، ولهذا يكون المعارض لإطلاق المفهوم هو إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمة لا أصله الثابت بالوضع، فإن المقدار المتيقن منه هو أنه جزء العلة، وهو لا ينافي إطلاق المفهوم.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم أن الإطلاق الانحصاري ثابت للشرط في القضيتين أيضاً، إلا أن ما ذكره رحمته سابقاً من أنه لاتعارض بين الإطلاق التامى للطائفتين المقابل للعطف بالواو في نفسه^(١)، وإن كان صحيحاً إلا أن الكلام ليس في ذلك بل الكلام في أنهما حينئذ يكونا طرفاً للمعارضة مع الإطلاق الانحصاري للشرط في كل من الطائفتين، لأن الإطلاق الانحصاري في كل منهما ينفي الإطلاق التامى في الأخرى، فتكون المعارضة بينها بالنفي والإثبات، وترتفع هذه المعارضة بينها بحمل الشرط في القضيتين على أنه جزء العلة لا تمامها، غاية

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٣ .

الأمر أن التعارض بين الإطلاق الانحصاري للشرط في كل منهما مع الإطلاق الانحصاري له في الأخرى إنما هو بين المدلول المطابقي لكل منهما مع والمدلول الالتزامي للآخر، فإن قضية خفاء الأذان تدل بالمطابقة على أنه علة للجزاء، وبالالتزام على نفي عليه خفاء الجدران له، وقضية خفاء الجدران بعكس ذلك، بينما الإطلاق التاممي للشرط في كل من القضيتين يعارض الإطلاق الانحصاري له في الأخرى في نفي العدل منطوقاً ومفهوماً.

فالنتيجة: إن الإطلاق الانحصاري في كل من القضيتين كما أنه معارض مع الإطلاق الانحصاري في الأخرى كذلك معارض مع الإطلاق التاممي فيها، فإذا سقط الجميع من جهة المعارضة فيرجع إلى الأصل اللفظي في المسألة إن كان وإلا فالعملي، هذا كله بناءً على ثبوت الإطلاق الانحصاري.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أنه غير ثابت فيكون التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى المقتضي لكون الشرط علة تامة لا أصل المنطوق، لوضوح أن دلالة القضية الشرطية بالوضع على المنطوق، وهو ترتب الجزاء على الشرط في الجملة لاتنافي إطلاق مفهوم القضية الأخرى، لأن مقتضى إطلاق المفهوم هو انتفاء الجزاء بانتفاء أحدهما، ومقتضى إطلاق المنطوق ثبوته بثبوت أحدهما فيقع التعارض والتكاذب بينهما في هذا المورد، وأما إذا كان كلا الشرطين منتفياً، فهو مورد افتراق المفهوم، فإنه يقتضي انتفاء الجزاء والمنطوق لا يقتضي ثبوته، وأما إذا كان العكس بأن يكون كلا الشرطين موجوداً فبالعكس يعني أن المنطوق يقتضي ثبوت الجزاء والمفهوم لا ينفيه، وهذا هو مورد افتراق المنطوق.

فالنتيجة: إن الصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن النسبة بينهما عموم من وجه فيقع التعارض بين إطلاقي المفهوم والمنطوق في مورد الالتقاء

والاجتماع، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً، فيكون المرجع الأصل اللفظي إن كان وإلاّ فالأصل العملي على تفصيل تقدم، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن النسبة بينهما عموم مطلق غير سديد.

وأما لو أراد عليه السلام من المنطوق أصل منطوق القضية وضعاً، وهو دلالتها على ترتب الجزاء على الشرط في الجملة لا إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، فيرد عليه أنه لا معارضة بينهما كما عرفت، لأن أصل المنطوق لها وضعاً لا ينافي إطلاق مفهوم الأخرى ولا يعارضه، لأنه عبارة عن ترتب الجزاء على الشرط، وأما أن الشرط جزء العلة أو تمامها فهو لا يدل على أنه تمامها حتى ينافي إطلاق المفهوم، فإذا لا يكون إطلاق المفهوم في كل منهما معارضاً مع أصل المنطوق في الأخرى بل مع إطلاقه فيها.

فما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن الإطلاق التامّي للشرط المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين ليس طرفاً للمعارضة مع إطلاق المفهوم في الأخرى غريب جداً.

وما ذكره عليه السلام في الهامش من أنه لا مقتضي لرفع اليد عن ظهور ثالث يكون موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين المتعارضين مع أنه ليس طرفاً للمعارضة معها لا ينطبق على المقام، لما عرفت من أن الإطلاق التامّي طرف للمعارضة مطلقاً، وإن قلنا بالإطلاق الانحصاري، هذا.

إضافة إلى أنّ ذلك غير متصور، لأن رفع اليد عن الدليل الثالث إذا كان موجباً لارتفاع المعارضة بينهما، فمعناه أنه طرف للمعارضة لهما، لأن معنى ذلك أن صدقهما يتوقف على رفع اليد عنه وكذبه يتوقف على عدم رفع اليد عنهما وصدقهما يتوقف على رفع اليد عنهما، وهذا معنى أنه طرف للمعارضة لهما، فإذا كيف لا يكون

طرفاً لها؟

وأما المثال الذي ذكره عليه السلام في الهامش فليس ممّا نحن فيه، لأنه داخل في موارد الجمع العرفي فليس التعارض فيه مستقراً، وحيث إن حمل الأمر في طرف العام على الإستحباب ليس من موارد الجمع العرفي فلا يمكن الأخذ به بينما يكون حمل العام على الخاص من موارد فلا بدّ من الأخذ به.

وقد تحصل مما ذكرناه في المسألة أمور:

الأول: إنه لا تعارض بين الطائفتين من الروايات في المسألة، لما مرّ من أن العنوانين المأخوذين فيهما قد أخذنا بنحو المعرفية والطريقة الصرفة إلى معنى واقعي واحد، وهو حدّ الترخّص للكل المتمثل في مسافة معيّنة محددة بحدّ واقعي شرعاً لا نسبي.

الثاني: إن التعارض في المقام مبني على أن الشرط المذكور في كل من القضيتين مأخوذ بنحو الموضوعية، وعلى هذا فيقع التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى بالعموم من وجه لا بين إطلاق المفهوم وأصل المنطوق بالعموم المطلق كما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام.

الثالث: إن الإطلاق التام للشرط، وهو الإطلاق المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين ثابت بمقدمات الحكمة، وأما الإطلاق الانحصاري للشرط المذكور في كل منهما وهو الإطلاق المقابل للعطف (ب)أو(فهو غير ثابت بمقدمات الحكمة لأنها لا تنفي وجود العدل للشرط كما تقدّم.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن دلالة اللفظ على المعنى من الدلالة التصويرية إلى الدلالة التصديقية

ليست بذاتية، فإن الأولى مستندة إلى الوضع، الثانية إلى ظهور حال المتكلم والأولى مندكة في الثانية وهي ذات مراتب، فالمرتبة الأولى مندكة في المرتبة النهائية التي هي مطلوبة من اللفظ حقيقة وموضوع للآثار.

الثانية: إن الدلالة الالتزامية دلالة لفظية مستندة إلى اللفظ بالواسطة لا بالمباشرة، بينما الدلالة المطابقية مستندة إلى اللفظ مباشرة، والواسطة متمثلة في الملازمة بين المعنى المطابقي والمعنى الإلزامي، وهذه الملازمة بينهما قد تكون بيّنة بالمعنى الأخصّ وقد تكون بيّنة بالمعنى الأعم، وأما إذا كانت غير بيّنة، فهي خارجة عن الدلالات الإلزامية اللفظية وداخله في الملازمات العقلية غير المستقلة.

الثالثة: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الإلزامي، فإن كان لازماً للمدلول المطابقي لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ فهو مدلول لفظي ومستند إلى حاق اللفظ بالملازمة التصورية، وإن كان لازماً للمدلول المطابقي فإن كان مستنداً إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة كان مدلولاً لفظياً تصديقياً لا تصورياً، وإن لم يكن لازماً للمدلول المطابقي بأن يكون مستنداً إلى كون الشرط في القضية الشرطية علة تامة منحصرة فهو مدلول تصديقي عقلي، وعندئذٍ يكون مبحث المفاهيم من المباحث العقلية غير المستقلة.

الرابعة: إن المفهوم لازم لخصوصية الربط بين طرفي القضية الشرطية.

الخامسة: إن المفهوم متمثل في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، وأما انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية فهو ليس من المفهوم في شيء، لأن انتفاءه بانتفاء شرطه عقلي كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

السادسة: إن مفاد القضية الشرطية قد فسّر بوجوه:

الأول: إن مفادها تعليق الجزاء على الشرط وتفريعه عليه.

الثاني: إن مفادها معنى وضعي .

الثالث: إن مفادها استلزام الشرط للجزاء، والصحيح منها التفسير الأول.

السابعة: إن القضية الشرطية على نوعين:

الأول: إنها مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

الثاني: إنها تتكون من ثلاثة عناصر: الموضوع، والشرط، والجزاء، ويكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، ومحل الكلام في دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو في النوع الثاني دون النوع الأول.

الثامنة: إن المشهور قد استدلوا على دلالة القضية الشرطية على المفهوم

بوجوه:

الأول: إنها موضوعة للدلالة على أن الشرط علة منحصرة للجزاء، وفيه أنها لم

توضع بإزاء ذلك.

الثاني: إنها موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزاء، ولكن إطلاقها منصرف إلى أن هذه الملازمة تكون بنحو العلية المنحصرة من باب أنها أكمل أفرادها، وفيه - مضافاً إلى أنها لا تدل على الملازمة بينهما - أن الأكمالية لاتصلح أن تكون منشأً للإنصراف .

الثالث: إن أداة الشرط موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط، ومقتضى إطلاق القضية أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العلة، وفيه أنها غير موضوعة بإزاء ذلك.

التاسعة: إن ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من أن أداة الشرط موضوعة

للدلالة على أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير هو الصحيح، وموافق للارتكاز العرفي دون ما هو المشهور بين علماء الأدب من أنها موضوعة للدلالة على

الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء، وأما هيئة الجملة الشرطية فهي موضوعة للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط وتعليقه عليه.

العاشرة: قد ذكرت عدة طرق لإثبات كون الشرط علة منحصرة:

الأول: إن الشرط لا يخلو من أن يكون تمام العلة أو جزءها، ومقتضى

الإطلاق الأحوالي أنه تمام العلة.

وفيه: إن الإطلاق الأحوالي لا يثبت كون الشرط علة منحصرة.

الثاني: إن الجزاء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص، ومقتضى إطلاقه أنه علة

بهذا العنوان الخاص لا مع ضميمته غيره.

وفيه: إن غاية ما يدل ذلك أن الشرط بعنوانه الخاص علة.

الثالث: إن مقتضى الإطلاق المقابل للعطف (باو) أن الشرط علة منحصرة.

وفيه: إن مثل هذا الإطلاق غير ثابت.

الحادية عشرة: إن الميزان في دلالة القضية الشرطية على المفهوم هو أنها إن

كانت إخباريّة كانت موضوعة للدلالة على قصد الحكاية عن ثبوت شيء على تقدير

ثبوت آخر وبالالتزام على انتفاء قصد الحكاية عنه عند انتفاء ذلك، وإن كانت

إنشائية كانت موضوعة للدلالة على قصد إبراز اعتبار شيء على ذمة المكلف في حالة

خاصة وبالالتزام على انتفاء هذا القصد بانتفاء تلك الحالة، هذا هو مختار السيد

الأستاذ رحمته، وهو مبني على مسلكه رحمته في باب الإخبار والإنشاء، ولكن مسلكه غير

تام كما تقدم.

الثانية عشرة: إن دلالة القضية الشرطية على المفهوم منوطة بتوفر أمور:

الأول: أن يكون ارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون مدلولها الوضعي ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق

والتفريع لا بنحو ترتب المعلول على العلة.

الثالث: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً لا ذاتياً طبيعياً، فإذا توفرت هذه الأمور في القضية دلت على المفهوم وإلا فلا.

الثالث عشرة: الصحيح أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هي بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ولا بما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله.

الرابعة عشرة: إنه لا فرق في دلالة القضية الشرطية على المفهوم بين أن يكون الجزاء مدلول الهيئة أو المادة، لأن المعنى الحرفي حيث إن وجوده تعلقي، فيكون وجوده بنفس وجود شخص طرفيه في الذهن أو الخارج، فلذلك يكون إطلاقه وتقييده إنما هو بإطلاق وتقييد نفس طرفيه، وكذلك اتصافه بالكلية والجزئية.

وبذلك يظهر حال ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله من التفصيل بين كون الجزاء مدلول الهيئة أو المادة، كما يظهر به حال ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في رد الشيخ رحمته الله، وأما جواب السيد الأستاذ رحمته الله عن الشيخ رحمته الله فهو تام على مسلكه لامطلقاً.

الخامسة عشرة: إن الحكم المجعول في القضية الشرطية المعلق على الشرط شخصه، وانتفاؤه بانتفاء الشرط عقلي وليس من المفهوم في شيء، لأنه متمثل في انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط، ولكن حيث إن تعليق الحكم على الشرط مولوي فيكون هذا عناية زائدة من المولى، وهي تدل على أن المعلق عليه طبيعي الحكم.

السادسة عشرة: إن الحكم في طرف الجزاء إن كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، فمفهوم القضية انتفاء ذلك الحكم بانتفاء الشرط وإن كان متعلقاً بمطلق وجودها الساري إلى أفرادها في الخارج إما بنحو العموم المجموعي أو الاستغراقي، وحيثئذ فهل مفهومها سالبة جزئية أو كلية؟

والجواب: إن فيه تفصيلاً، فإن التعليق إن كان وارداً على العام والمطلق كما إذا

كان العام وضعياً أو عرفياً، كان المفهوم سلب العموم وهو مساوق للقضية الجزئية، وإن كان العام وارداً على التعليق فالمفهوم قضية كلية، هذا هو الضابط العام في اقتناص المفهوم إذا كان الحكم في طرف الجزاء عاماً ومطلقاً، وبذلك يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ في المقام.

السابعة عشرة: إن المراد من (شيء) في قوله عَلَيْهِ: «إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لا ينجسه شيء» عدة احتمالات، أظهرها أنه أعم من النجس والمنتجس، وحيث إن العموم وارد على التعليق في المرتبة السابقة، فيكون مفهومه: إن نفي التنجيس بكلا قسميه المطلق والمقيّد منتفٍ بانتفاء الكرية، وهو مساوق للحكم بتنجيس الماء القليل بالملافة بنحو القضية الكلية.

الثامنة عشرة: إن في قضيتي: «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر» عدة محاولات لعلاج المعارضة بينهما:

الأولى: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في أنه علة للجزاء لاستحالة صدور الواحد عن الكثير، وعلق عليه السيد الأستاذ رحمته بأن هذه القاعدة لا تتم في الأمور الاعتبارية كما في المقام، وقد تقدمت المناقشة في ذلك.

الثانية: ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن الشرط في المقام مجموع الأمرين: وهما خفاء الأذان والجدران معاً، وأما إذا خفي أحدهما دون الآخر، فالمرجع فيه الأصل العملي، وهو استصحاب وجوب التمام.

وأورد عليه السيد الأستاذ رحمته صغرى وكبرى: أما الصغرى فلأن المرجع في الصورة المفروضة إطلاق دليل وجوب القصر للشك في تقييده لا استصحاب وجوب التمام. وأما الكبرى فلأن التعارض بينهما وإن ارتفع بتقييد إطلاق كل منهما

بالآخر بالعطف بالواو إلا أنه لا موجب لذلك.

التاسعة عشرة: إنه لا تنافي بين الإطلاق التامى لكل من الشرطين مع الآخر، وعليه فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق كل منهما بالتقييد بالواو كما عن المحقق النائيني رحمته الله، وأما إطلاق كل منهما في مقابل العطف بـ(أو)، فهو غير ثابت بمقدمات الحكمة.

العشرون: الصحيح أنه لا معارضة بين الطائفتين من الروايات في المسألة، لأن كلاً من العنوانين المأخوذين فيها ملحوظ بنحو المعرفية والطريقة المحضة إلى معنى واحد وهو حد الترخّص للكل، وهذا المعنى أمر واقعي لا نسبي، ولا يختلف باختلاف عيون المسافرين وسامعتهم قوة وضعفاً.

وعلى هذا، فإذا شك المسافر في الوصول إلى حد الترخّص فلا يمكن التمسك بإطلاق دليل وجوب القصر، لأن الشبهة بالنسبة إليه موضوعية، فإذا استصحب عدم الوصول إليه وبه يجرز موضوع وجوب التمام، فيتمسك بإطلاق دليل وجوبه.

الحادية والعشرون: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن المسافر إذا شك في وجوب القصر عليه وعدم وجوبه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر يرجع إلى إطلاق دليل وجوب القصر مبني على أحد أمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين مأخوذاً في موضوع وجوب القصر بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون وجوب القصر على كل فرد من المسافرين مشروطاً بعدم سماعه الأذان أو تواريه عن عيون أهل آخر بيوت البلد، ولكن كلا الأمرين خاطيء ولا واقع موضوعي له كما تقدم.

الحالة الرابعة:

إذا تعدد الشرط واتّحد الجزاء، وعلم من الخارج أو الداخل أن كل شرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص تمام العلة، ففي مثل ذلك هل مقتضى القاعدة تداخل الشروط والأسباب أو تداخل المسببات، ونقصد بالأول أن كل شرطين معاً يقتضيان حكماً واحداً، فيكون المجموع سبباً مؤثراً له وكل واحد منهما جزءه، ونقصد بالثاني الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان فرد واحد من الطبيعة المأمور بها مع افتراض تعدد الحكم في مرحلة الجعل.

والجواب: إن هاهنا مسائل:

الأولى: في مقتضى القاعدة في الشروط والأسباب، وهل هو التداخل أو لا؟
الثانية: في مقتضى القاعدة في المسببات أي مرحلة الامتثال، وهل هو التداخل فيها أو لا؟

الثالثة: في المستثنيات عن مقتضى القاعدة في المسألتين الأوليين.

أما الكلام في المسألة الأولى، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أن القضية الشرطية في نفسها ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وعليه فإذا كان الشرط متعدداً كان الجزاء أيضاً متعدداً في مورد يعقل فيه التعدد.

نعم، إذا كان الجزاء حقيقة واحدة كالوضوء مثلاً فلا يمكن تعدد الحكم بتعدد الشرط، كما إذا بال مكرراً أو بال ونام معاً وهكذا، ضرورة أن الوضوء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين متماثلين لاستحالة ذلك كاستحالة اجتماع حكمين متضادين على شيء واحد، فإذا لا بدّ من التصرف إما برفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، وحمله على مجرد الثبوت عند الثبوت، أو الالتزام بأنّ الجزاء وإن كان حقيقة واحدة صورة إلا أنه في الواقع حقائق متعددة حسب

تعدد الشروط، وعلى هذا فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط إلا أن الاجتزاء يكون بامثال واحد منها باعتبار أنه مطابق للجميع، نظير ما إذا قال المولى: «أكرم هاشمياً» ثم قال: «أضف عالماً»، فإن المكلف إذا أكرم زيداً الذي يكون عالماً هاشمياً، أجزأ عن كلا التكليفين معاً، باعتبار أنه مجمع لكلا الإكرامين^(١)، هذا.

وما أفاده عليه السلام يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط بعنوانه سبباً أو كاشفاً عن السبب.

الثانية: إن الجزء إذا كان واحداً، فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور، وإلا لزم اجتماع حكيمين متماثلين في شيء واحد، وهو مستحيل كاستحالة اجتماع المتضادين.

الثالثة: إنه على القول بالتداخل لا بدّ من الالتزام بأحد أمرين: إما رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، أو إن الجزء وإن كان واحداً صورة إلا أنه متعدد واقعاً، هذا.

وقد أورد السيد الأستاذ عليه السلام على النقطتين الثانية والثالثة.

أما على النقطة الثالثة، فقد ذكر عليه السلام إنه لا موجب للتصرف في ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث ورفع اليد عنه، وذلك لأن وحدة الجزء ليست وحدة شخصية لكي لا يمكن أن يكون محكوماً بحكيمين متماثلين بل وحدته وحدة نوعية ذات أفراد متعددة لوضوح أن وحدة الوضوء وكذلك وحدة الغسل نوعية ولها أفراد عديدة في الخارج، وعلى هذا فلا تقتضي وحدة الجزء النوعية وحدة

التكليف، إذ لا مانع من تعدده بتعدد أفراده، فإذا لا مبرر لرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث ولا مانع من الأخذ به، وهذا يعني أن الوجوب المتعلق بالوضوء يتعدد بتعدد سببه وشرطه، مثلاً وجوبه بسبب البول غير وجوبه بسبب النوم، وهكذا.

والخلاصة: إن الوضوء وإن كان حقيقة واحدة، ولكن حيث إن وحدته نوعية فهو ذو أفراد متعددة في الخارج، وعلى هذا فإذا تعلق الوجوب به بسبب تعلق بإيجاده في ضمن فرد، وإذا تعلق به مرة أخرى بسبب آخر تعلق بإيجاده في ضمن فرد آخر وهكذا، فلذلك لا مانع من الالتزام بتعدد الوجوب عند تعدد الشرط. وعليه، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

وبذلك يظهر حال النقطة الثانية، وهي أن الالتزام بتعدد الحكم في طرف الجزاء بتعدد الشرط يستلزم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد وهو محال^(١). ولكن قد ظهر مما ذكرناه في النقطة الثالثة من أنه لا يلزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد لأن متعلق الجزاء يتعدد بتعدد أفراده، فكل حكم متعلق بإيجاده في ضمن فرد، فإذا لا مانع من الالتزام بأن الجزاء يتعدد بتعدد الشرط، ولا يلزم منه محذور، هذا.

إضافة إلى أنه لا مانع من الالتزام باجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد، ولا يكون محالاً، ولا يقاس ذلك باجتماع حكمين متضادين فيه لأن استحالة اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد إنما هي من ناحية المبدأ والمنتهي: أمّا من ناحية المبدأ فمن جهة أن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد محال، وكذلك اجتماع الحب

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٠٠-١٠١.

والبغض والإرادة والكرهه فيه لمكان المضادة بينهما واستحالة اجتماع المتضادين في شيء واحد، وأما بين الوجوب بما هو اعتبار والحرمة بما هي اعتبار فلا مضادة حتى يكون اجتماعهما في شيء واحد بقطع النظر عن المبدأ والمنتهي محالاً.

وأما من ناحية المنتهي، فمن جهة استحالة الجمع بينهما في مرحلة الإمتثال، فإن الوجوب يقتضي الإتيان بالفعل والحرمة تقتضي الاجتناب والابتعاد عنه، فلا يمكن الجمع بين اقتضاء كل منهما في الخارج، وأما مع قطع النظر عن ناحية المبدأ والمنتهي فلا مضادة بينهما بما هما اعتباران، لأن المضادة إنما تتصور بين الأشياء التكوينية الخارجية، وأما في الأمور الإعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار المعبر في عالم الذهن والاعتبار فلا تتصور المضادة بينهما، كيف فإنها ليست بشيء حتى تكون بينها مضادة.

فالتنتيجة: إن استحالة اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد إنما هي من جهة استحالة اجتماع ملاكيهما فيه في مرحلة المبادئ، واستحالة الجمع بينهما في مرحلة الامتثال لا في نفسها، وأما إذا كان الحكمان متماثلين كما في المقام فلا مانع من اجتماعهما في شيء واحد لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهي: أما من ناحية المبدأ فلأن نتيجة اجتماع المصلحتين في شيء واحد اندكك إحداهما في الأخرى، فتصبحان مصلحة واحدة أقوى وأكد من كل منهما بحده، وكذلك الحال في الإرادتين والحبين المتعلقين به، وعلى هذا فالوجوبان يندك أحدهما في الآخر فيتولد منهما وجوب واحد أقوى وأكد من كل منهما ملاكاً.

فالتنتيجة: إنه لا مانع من اجتماع وجوبين متماثلين في شيء واحد، غاية الأمر يندك أحدهما في الآخر، فيتولد من ذلك وجوب واحد أقوى وأكد، هذا.

ثم قوى بشيء في المسألة ما اختاره المحقق النائيني رحمته من أن مقتضى القاعدة فيها

عدم التداخل، وقد أفاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: إن القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه على أساس أن الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية الذي أخذ مفروض الوجود في الخارج، لأن كل قضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ومن الواضح أن انحلال الحكم بانحلال موضوعه أمر طبيعي قهري، وإلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له.

ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد شرطه وسببه الذي هو الموضوع له بلا فرق في ذلك بين أن يكون التعدد بلحاظ الأفراد أو الأنواع أو الأجناس.

الثاني: إن متعلق الطلب في الجزاء هو إيجاداه في الخارج لا صرف وجوده حتى لا يكون قابلاً للتعدد، وقد أفاد في وجه ذلك: أن صيغة الأمر التي يكون مفادها الطلب والبعث المولوي لا تدل على أن متعلق الطلب صرف الوجود لا مادة ولاهيئة، لأن مفاد المادة الطبيعة المهملة، ومفاد الهيئة طلب إيجادها لا صرف وجودها ونقض عدمها المطلق المنطبق على أول وجودها فقط، فإذا ليس هناك ما يدل على أن متعلق الطلب صرف وجود الطبيعة، فما هو المعروف في الألسنة من أن متعلق الطلب صرف وجودها لا أصل له، وعليه فبطبيعة الحال يتعدد الإيجاد بتعدد الطلب، فيتعلق الطلب بإيجاد كل فرد منها بنحو الاستقلال فلا يجتمع الطلبان أو أكثر على شيء واحد.

مثلاً الوضوء أو الغسل وإن كان واحداً إلا أن وحدته لما كانت نوعية فهو لا محالة يتعدد بتعدد أفراداه في الخارج، فيتعلق كل فرد من الطلب بإيجاد فرد من

الطبيعة، ولا موجب حينئذٍ لحمل الطلب على التأكيد، فإنه بحاجة إلى قرينة^(١)، هذا.
وللمناقشة فيما أفاده رحمته مجال، وهذه المناقشة ترجع إلى نقطتين من كلامه رحمته:
الأولى: ما أفاده رحمته من أنه لا مانع من اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد،
غاية الأمر يندك أحدهما في الآخر ويتولد من ذلك حكم ثالث أكد وأقوى من كل
واحد منهما بحدّه.

الثانية: إن متعلق الطلب المولوي هو إيجاد المادة أي الطبيعة المهملة لا صرف
وجودها.

أما في النقطة الأولى، فلأن الأحكام الشرعية حيث إنها من الأمور الإعتبارية
التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، وإنما هي قائمة بالمعتبر مباشرة في عالم الإعتبار
والذهن، فلذلك لا تتصور المماثلة والمضادة بينها في أنفسها، لأن المماثلة والمضادة إنما
هي من صفات الأشياء التكوينية الخارجية دون الأحكام الشرعية التي هي أمور
إعتبارية.

نعم، إن المضادة والمماثلة بينها إنما هي بتبع المضادة والمماثلة بين ملاكاتها في
مرحلة المبادئ، وهي المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والحب والبغض، لأن
المصلحة والمفسدة لا تجتمعان في شيء واحد وكذلك الإرادة والكرهية والحب
والبغض، فمن أجل ذلك يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لا بما هما
أمران اعتباريان، وأما اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد، فهو وإن كان لا يمكن
ولكن لا من جهة أن اجتماعهما في شيء واحد مستحيل، لما مرّ من أنه لا مانع منه لا
بلحاظ نفسيهما في مرحلة الاعتبار ولا بلحاظ ملاكيهما في مرحلة المبادئ، بل من

جهة أن المولى إذا جعل الوجوب للوضوء بلحاظ تحقق شرطه، فبطبيعة الحال كان جعل وجوب آخر له بعينه لغواً محضاً، فلا يمكن أن يكون تأسيساً فلا محالة يكون تأكيداً للأول.

وأما ما ذكره رحمته من أنه لا مانع من جعل الوجوبين له، غاية الأمر حيث إن متعلقهما شيء واحد فيندك أحدهما في الآخر، ويتولد من ذلك وجوب ثالث أكد وأقوى من كل منهما بحده، فلا يرجع إلى معنى معقول، لأن الوجوب حيث إنه أمر اعتباري قائم بالمعتبر مباشرة قيام الفعل بالفاعل ولا وجود له غير وجوده في عالم الذهن والإعتبار، فلا يتصور فيه الإندكاك، بداهة أنه لا يعقل اندكاك اعتبار باعتبار آخر والتفاعل بينهما بالتأثير والتأثر بحيث يتولد من ذلك اعتبار ثالث أقوى من كل منهما، لوضوح أن التفاعل بالتأثير والتأثر إنما يتصور في الأشياء الخارجية لا في الأمور الاعتبارية، لأنها فعل المعتبر مباشرة ولا يعقل فيها التسبب والتسبب والتأثير والتأثر، وإلا لزم خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً وفعالاً للمعتبر مباشرة، فالاندكاك من أوصاف الموجودات الخارجية دون الاعتبارية، هذا إضافة إلى أن الحكم بما هو اعتبار لا يتصف بالشدة والضعف إلا بتبع ملاكه.

وبكلمة واضحة: إن الكلام في الإندكاك يقع في موردين:

الأول: في اندكاك حكم مع حكم آخر تارة في مرحلة الاعتبار، وأخرى في

مرحلة التطبيق.

الثاني: في اندكاك ملاك مع ملاك آخر في مرحلة المبادئ.

أما الكلام في الأول، وهو الاندكاك في مرحلة الاعتبار، فإنه غير متصور ضرورة أنه لا يعقل أن يندك اعتبار في اعتبار آخر في هذه المرحلة، فيصبحان اعتباراً ثالثاً أقوى وأكد من كل واحد منهما بحده، لأنه خلف فرض كونه فعالاً للمولى

مباشرة، ولا يوجد في عالم الذهن إلاّ باعتباره، ولهذا لا يعقل اتصافه بالشدة والضعف أيضاً.

وأما الاندكاك في مرحلة الفعلية والانطباق، فهو أيضاً كذلك، فإذا فرضنا أن المولى أمر بإكرام عالم وأمر أيضاً بإكرام هاشمي، ففي مثل ذلك يكون متعلق الأمر في كلا المثالين طبيعي الإكرام والمطلوب منه صرف وجوده في الخارج. وعلى هذا، فإذا قام المكلف بإكرام فرد يكون مصداقاً لكلا العنوانين معاً، فينطبق عليه كلا الواجبين وحصل بذلك الامتثال بالنسبة إلى كل منهما، هذا مما لا شبهة فيه.

وإنما الكلام في أن هذا المجمع في مورد الإجتماع هل يكون محكوماً بوجوب أقوى وأكد من وجوب كل منهما مستقلاً على أساس اندكاك وجوب كل منهما فيه أو لا؟

والجواب: إنه لا يعقل ذلك، لأن سراية الوجوب من كل من الواجبين إليه بالسراية القهرية كسراية المعلول من العلة غير معقولة في الأحكام الشرعية، وخلف فرض كونه أمراً اعتباراً ويدور مدار الاعتبار مباشرة، وأما السراية الجعلية بمعنى أن المولى جعل الوجوب للمجمع، فهي وإن كانت ممكنة إلاّ أنها غير واقعة جزماً ومجرد فرض لا واقع له وبحاجة إلى دليل يدل عليه، والمفروض عدمه.

وأما الكلام في الثاني، وهو السراية في مرحلة المبادئ كسراية المصلحة من الطبيعي الواجب إلى أفرادهِ فهو غير واقع، لأن المصلحة مترتبة على الطبيعي وقائمة به ولا تسري منه إلى فردهِ ومصداقه، ضرورة أن فردهِ لو كان مشتملاً على مصلحة كان واجباً بنفسه مع أن الأمر ليس كذلك، لأنه مصداق الواجب لا أنه واجب، وهذا دليل على أنها لا تسري من الطبيعي الواجب إلى فردهِ، وكذلك الحال في الإرادة

والحب، فإن متعلقها نفس الطبيعي الواجب ولا تسريان منه إلى فرده في الخارج لأن الفرد وإن كان مراداً ومحبوباً إلا أنه باعتبار وجود الطبيعي فيه لا يحده الفردي. فإذا الإجزاء إنما هو بلحاظ انطباق الواجب عليه، فإنه إذا انطبق على الفرد المأتي به في الخارج انتهى مفعول الوجوب بما له من المبادئ، ولهذا يتحقق الامتثال به، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، لو سلمنا السراية في المبادئ، فلا مانع من الالتزام بالاندكاف فيها باعتبار أنها أمور واقعية.

وأما النقطة الثانية: وهي أن تعدد الطلب يستلزم تعدد الإيجاد في الخارج، وهو عين الوجود فيه فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، وحينئذٍ فلا موجب لحمل الطلب الثاني على التأكيد فيرد عليها:

أولاً: إنها مخالفة لما بنى عليه عليه السلام من أن صيغة الأمر موضوعة للدلالة على إبراز اعتبار شيء على ذمة المكلف لا للدلالة على الطلب المولوي.

وعليه، فإذا بال المكلف اعتبر الشارع وجوب الوضوء على ذمته، وعندئذٍ فإذا نام بعد ذلك فلا يمكن للشارع اعتباره على ذمته أيضاً لفرض أنه ثابت فيها، فاعتباره ثانياً تحصيل الحاصل إلا أن يقيّد اعتباره في ضمن فرد آخر، وهو بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه يتوقف على اعتبار المولى فرداً آخر من الطبيعة على ذمته، وأما إثباتاً فلا بد من تقييد الجزاء في الشرطية الثانية بقيد زائد كالتقييد بمرة أخرى كما إذا قال المولى: «إذا بليت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ» مرة أخرى، فإذا يكون المعتبر على ذمته وجوبين، وأما إذا لم يقيّد بالقيد المذكور لا ثبوتاً ولا إثباتاً فلا ميز بين الاعتبارين.

والخلاصة: إن مدلول صيغة الأمر إذا كان طلب إيجاد الطبيعة فتعدده يستلزم تعدد الإيجاد، وأما إذا كان مدلولها إبراز اعتبار الطبيعة على ذمة المكلف فيكون

مدلولها في الشرطية الثانية نفس ذلك بلا ميز بينهما لا ثبوتاً ولا إثباتاً طالما لم يقيّد مدلولها في الثانية بقيد زائد، فإذا ما ذكره عليه السلام لا يتم على مسلكه.

وثانياً: إن ما أفاده عليه السلام في المقام مبني على أن يكون متعلق الطلب الإيجاد الخارجي، إذ على هذا يستلزم تعدد الطلب تعدد الإيجاد في الخارج، وهو عين الوجود فيه، ولكن من الواضح أن هذا المبني لا أساس لها ولا يرجع إلى معنى معقول، لأن الوجود الخارجي لا يعقل أن يكون متعلق الطلب كيف فإنه مسقط له وينتهي مفعوله به، هذا إضافة إلى أن الطلب أمر اعتباري، فلا يعقل أن يتعلق بأمر خارجي، وإلا لكان خارجياً وهذا خلف.

فالنتيجة: إن متعلق الطلب ليس هو الإيجاد الخارجي بل متعلقه الإيجاد المفهومي الملحوظ فانياً في الإيجاد الخارجي ومرآة له، وهذا الإيجاد المفهومي المضاف إلى الطبيعة الملحوظ فانياً في إيجادها في الخارج لا ميز له ولا لون طالما لم يقيّد بقيد خاص والفرض عدمه، لأن متعلق الطلب المولوي في الشرطية الثانية هو نفس متعلقه في الشرطية الأولى، وهو الإيجاد المفهومي المضاف إلى الطبيعة بدون وجود قيد مميز في البين، فإذا لافرق بين متعلق الطلب في الشرطية الأولى ومتعلقه في الشرطية الثانية، لأن الفرق بينهما منوط بتقييد متعلق الطلب في الثانية بقيد خاص كمرة أخرى والمفروض عدمه.

فالنتيجة: إن ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام في المقام غير تام.

والصحيح في المقام أن يقال إن في هذه المسألة ظهورين متعارضين:

الأول: ظهور القضية الشرطية بالوضع في ترتب الجزاء على الشرط في مقابل ظهورها في تأكده وشدته، وعلى هذا فيتعدد الجزاء بتعدد الشرط وهذا هو ظهور القضية الشرطية في عدم التداخل.

الثاني: ظهور مادة الجزاء في أنها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص كالوضوء في مثل قضية (إذا نمت فتوضاً)، فإن مادة الجزاء وهي الوضوء ظاهرة بالوضع في أنها بعنوانها المخصوص، وهو عنوان الوضوء متعلقة للجوب في كلتا الشرطيتين، وهذا الظهور هو ظهور الجزاء في التداخل.

فالتنتيجة: إن الظهور الأول يدل على عدم التداخل في الأسباب. والظهور الثاني يدل على التداخل فيها، فإذا تقع المعارضة بين هذين الظهورين، لأن مقتضى الظهور الأول ترتب الجزاء على الشرط وثبوته عند ثبوته. ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد الشرط وعدم التداخل، ومقتضى الظهور الثاني التداخل ووحدة الحكم وعدم تعدده بتعدد الشرط.

فإذا لا بد من علاج هذا التعارض، وهل يمكن علاجه برفع اليد عن أحدهما والتحفظ على الآخر؟

والجواب: قد يقال بإمكان ذلك، بدعوى أن ظهور مادة الجزاء في أنها بعنوانها الخاص متعلقة للحكم قرينة على رفع اليد عن الظهور الأول، وهو ظهور القضية الشرطية في ترتب أصل الجزاء على الشرط وثبوته عند ثبوته بملاك أن ظهورها في الثبوت عند الثبوت منوط بأن لا يكون متعلق الجزاء في الشرطية الثانية نفس ما هو متعلق الجزاء في الشرطية الأولى، وإلا فلا ظهور لها فيه.

ولكن هذه الدعوى غير سديدة، لأن هذا الظهور للقضية الشرطية منوط بأن يكون الجزاء قابلاً للتعدد إما بتعدد متعلقه كما في وجوب الوضوء مرتين أو بتعدد الجزاء نفسه مع وحدة المتعلق كما في حق الخيار، فإنه قد يثبت أكثر من خيار في بيع واحد، وحيث إن المفروض في المقام أن الجزاء قابل للتعدد، فلا مانع حينئذٍ من ظهور القضية الشرطية في ذلك، فإذا إما أن يرفع اليد عن الظهور الأول في التأسيس

والحمل على التأكيد، أو عن الظهور الثاني وتقييد المادة بقيد كمرّة أخرى، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً ويرجع حينئذٍ إلى الأصل العملي في المسألة، وهو أصالة البراءة عن الوجوب الآخر للشك فيه أو فقل: إنّ الثابت هو وجوب واحد، وأما الوجوب الثاني فهو مشكوك ثبوته فيكون المرجع فيه أصالة البراءة، فالنتيجة هي التداخل في الأسباب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن هناك ظهورين آخرين في المسألة الأولى :

الأول: الظهور الإطلاقي لمفهوم كل من القضيتين الشرطيتين.

الثاني: الظهور الإطلاقي التامّي لكل منهما في أن الشرط تمام العلة، وقد تقدم أن بين هذين الظهورين معارضة بالعموم من وجه وبعد سقوطهما في مورد الاجتماع، يكون المرجع العام الفوقي، هذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أن ظهور مادة الجزاء بالوضع في أنها بعنوانها الخاص متعلقة للحكم لا بعنوان آخر، فهل يكون طرفاً للمعارضة مع الظهورين المذكورين أو لا؟
والجواب: إنه ليس طرفاً للمعارضة معها، أما بالنسبة إلى إطلاق المفهوم فلا معارضة بينه وبين ظهور مادة الجزاء في أنها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص، ولازم ذلك أن الحكم لا يتعدد بتعدد القضية الشرطية، وإطلاق المفهوم لا ينفي ذلك ولا يعارضه، لأن مدلوله انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط مطلقاً، وأما بالنسبة إلى الإطلاق التامّي للشرط في كل منهما وإن كان طرفاً للمعارضة إلاّ أن ظهور مادة الجزاء في أنها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص إنما هو بالوضع، وأما دلالة القضية الشرطية على أن الشرط علة تامة للجزاء، فإنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وعلى هذا فلا تكون المعارضة بينهما مستقرة لإمكان الجمع العرفي بينهما بحمل الظاهر على الأظهر، على أساس أن الظهور الوضعي يتقدم على الظهور الإطلاقي

تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر، وأما ظهور القضية الشرطية بالوضع في ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق فلا ينافي إطلاق الشرط التام، وهو إطلاقه في أنه علة تامة للجزاء، لأن ظهوره الإطلاقي في طول ظهوره الوضعي ومرتبه عليه وهو من ذلك فيه، كما أنه لا تنافي بين ظهوره الوضعي وإطلاق المفهوم أيضاً، لما عرفت من أن المنافي له إنما هو إطلاقه التام لا ظهوره الوضعي في ترتب الجزاء عليه في الجملة.

ودعوى : إن إطلاق الشرط التام معارض بإطلاق المادة في طرف الجزاء وعدم تقييدها بفرد آخر من الطبيعة، لأن مقتضى الإطلاق الأول تعدد الجزاء بتعدد الشرط، وعدم التداخل فيه ومقتضى الإطلاق الثاني التداخل ووحدة الجزاء، فإذا تقع المعارضة بينهما فيسقطان معاً، ويرجع حينئذٍ إلى الأصل العملي وهو أصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات.

مدفوعة: بأن المادة طالما تكون ظاهرة بالوضع في أنها بعنوانها الخاص متعلقة للحكم، فلا تصل النوبة إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، لأن التمسك به إنما هو لنفي تقييدها بقيود عند الشك، وأما كونها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص، فهو لا يحتاج إلى أي مقدمة خارجية ما عدا الوضع، والمفروض أن ظهورها في ذلك حيث إنه بالوضع فيتقدم على إطلاق الشرط التام من باب تقديم الأظهر على الظاهر، هذا.

إضافة إلى أن الإطلاق التام للشرط لا يقتضي ترتب الجزاء عليه وحده حتى في حال اجتماعه مع شرط آخر وإنما يقتضي ذلك في حال انفراده لا مطلقاً، فإنه في حال الاجتماع جزء العلة لا تمامها، ومن هنا يظهر أن إطلاق الشرط التام لا يصلح أن يكون منشأ لظهور القضية في ترتب الجزاء على الشرط وثبوته عند ثبوته

مطلقاً، فإنه إنما يثبت ذلك في حال الانفراد فحسب.

إلى هنا قد تبين أن التعارض في المسألة الأولى إنما هو بين إطلاق مفهوم كل من القضيتين الشرطيتين وإطلاق منطوق الأخرى، وهو الإطلاق التامى للشرط المقابل للعطف بالواو، وأما الإطلاق الإنحصاري له فقد تقدم أنه غير ثابت، وأما التعارض في المسألة الثانية فإنها هو بين ظهور القضية الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط وضعاً وظهور مادة الجزاء في أنها بعنوانها الخاص متعلقة للحكم، ومقتضى الظهور الأول تعدد ترتب الجزاء بتعدد الشرط، ومقتضى الظهور الثاني أن طبيعة واحدة بعنوان واحد لا يمكن أن تكون محكومة بحكمين متماثلين، لأن جعل الحكم الثاني له لغو إلا على القول بالاندكاك وتولد حكم ثالث أقوى وأكد من كل منهما بحده، ولكن تقدم أن الاندكاك في الأحكام الشرعية غير معقول.

لحد الآن قد ثبت أن القضية الشرطية وإن كانت ظاهرة في عدم التداخل في الأسباب إلا أنه حيث لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، فالنتيجة في النهاية هي التداخل.

وأما الكلام في المسألة الثانية، وهي التداخل في المسببات أي في مرحلة الامتثال، فيقع بعد الفراغ عن أن مقتضى المسألة الأولى عدم التداخل في الأسباب وتعدد الحكم، ولكن قد تقدم أن مقتضى ظهور القضية الشرطية وإن كان تعدد الحكم وعدم التداخل، إلا أن هذا الظهور معارض بظهور مادة الجزاء في وحدة الحكم والتداخل، فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بظهور القضية الشرطية في الثبوت عند الثبوت، وعلى هذا فلا موضوع للبحث في المسألة الثانية، لأن البحث فيها إنما يعقل بعد الفراغ عن تعدد الحكم في المسألة الأولى.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم في المسألة الأولى متعدد، فعندئذٍ

يقع الكلام في هذه المسألة في أن مقتضى القاعدة فيها التداخل بينهما في مرحلة الإمتثال أو عدم التداخل؟

والجواب: إن مقتضى القاعدة فيها عدم التداخل في هذه المرحلة، لأن تعدد الحكم إما من جهة أن كل من الحكمين في كل من القضيتين الشرطيتين تعلق بعنوان خاص أو من جهة تقييد إطلاق المادة في الشرطية الثانية بفرد آخر من الطبيعة، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن الإكتفاء بامتثال واحد، لأن الامتثال إنما يحصل بانطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج، أما على الأول فلأن متعلق كل منهما غير متعلق الآخر فلا ينطبق أحدهما على ما ينطبق عليه الأول، وإلا لزم خلف فرض تعلق كل منهما بعنوان خاص.

وأما على الثاني، فلأن كل منهما تعلق بفرد من الطبيعة، فإذا اجزاء أحدهما عن الآخر في مقام الإمتثال بحاجة إلى دليل.

فالنتيجة: إن مقتضى القاعدة عدم التداخل في المسببات أي مرحلة الامتثال.
وأما الكلام في المسألة الثالثة، فقد استثنيت عدة موارد من مقتضى القاعدة في المسألتين الأولى والثانية:

المورد الأول: باب الوضوء، فإنه إذا اجتمعت أسباب متعددة لوجوب الوضوء على المكلف ففيه حالتان:

الحالة الأولى: ما إذا كان اجتماعها عليه في عرض واحد، وفي هذه الحالة يكون الأثر مستنداً إلى مجموع الأسباب، وهو اعتبار الشارع كون المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، وإذا اعتبره محدثاً به ترتب عليه أثره، وعدم جواز الدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة.

الحالة الثانية: ما إذا كان اجتماعها عليه طولياً، وفي هذه الحالة إذا نام المكلف

اعتبره الشارع محدثاً، وإذا نام ثانياً فلا أثر له، إذ لا معنى لاعتباره محدثاً ثانياً لأنه تحصيل الحاصل، فإن المحدث لا يعقل أن يكون محدثاً مرة ثانية، وكذلك الحال إذا بال بعده، فإنه لا أثر له ولا معنى لاعتباره محدثاً مرة أخرى، لأن اعتبار المكلف محدثاً لا يكون حثياً ومقيداً بكونه محدثاً بحدث البول مثلاً بل يكون مطلقاً، وعليه فالبول الثاني أو النوم بعد البول أو العكس سقط عن الشرطية، وهذه النكته هي القرينة القطعية على أنه لا أثر لتعدد الشرط في مثل (إذا نمت فتوضاً) وهكذا.

واحتمال أن الوضوء الأول يرفع حدث النوم فحسب دون حدث البول ضعيف جداً وغير محتمل، ضرورة أنه منافٍ لجعل الشارع الوضوء طهوراً ورافعاً للحدث بدون التقييد بقيد، وكيف كان فالارتكاز القطعي على أن المحدث لا يقبل الحدث مرة ثانية، قرينة على أنه لا أثر لتعدد الشرط في باب الوضوء، وأنه خارج عن مقتضى القاعدة في المسألة الأولى.

فالنتيجة: إن الشرط الثاني فارغ عن معنى الشرطية بلا فرق في ذلك بين أن يكون فرداً من نوع واحد أم كان فرداً من نوع آخر، هذا كله في السبب.

وأما المسبب، وهو وجوب الوضوء على تقدير تعدده بتعدد الشرط، فلا شبهة في كفاية وضوء واحد، حيث إن الغرض منه الداعي إلى وجوبه وهو الطهور يحصل به، فإذا الإتيان بالوضوء مرة ثانية لغواً وبلا أثر، فلا يمكن أن يكون واجباً.

وإن شئت قلت: إن المكلف إذا توضأ كان متطهراً إما بلحاظ أنه بنفسه طهور أو أنه محصل له، وعلى كلا التقديرين فالطهارة قد تحققت، فإذا تحققت صح الإتيان بكل ما هو مشروط بها، وعليه فيسقط وجوب الوضوء مرة أخرى بسقوط موضوعه، وهو الحدث لفرض ارتفاعه بالوضوء الأول.

والنكته في ذلك أن وجوب الوضوء وجوب غيري، لأنه واجب من أجل

وجوب الصلاة ونحوها وشرط لصحتها، وعليه فإذا توضع المكلف تحقق شرط الصلاة، فإذا لا معنى لوجوب الوضوء مرة ثانية، فإن وجوبها إنما هو من أجل أنها شرط لصحة الصلاة ونحوها، والمفروض تحقق شرطها بالوضوء الأول، فإذا لا مقتضى لوجوبه، أو قل: إن الشارع اعتبر المكلف متطهراً بالوضوء الأول، وعليه فلا مجال للوضوء الثاني، لأن المتطهر لا يقبل أن يكون متطهراً مرة ثانية، ولهذا يكون باب الوضوء خارجاً عن المسألة الثانية أيضاً، ولا مجال للبحث عن أن مقتضى القاعدة فيه التداخل أو لا؟

هذا كله بالنظر إلى مقتضى القاعدة في باب الوضوء موضوعاً وحكماً: أمّا الأول، فلأن موضوع وجوب الوضوء اعتبار الشارع كون المكلف محدثاً، وأمّا الثاني، فلأن المترتب عليه الطهارة أو أنه بنفسه طهارة، فالوضوء من جهة الموضوع خارج عن المسألة الأولى، ومن جهة الحكم خارج عن المسألة الثانية.

وأما بالنظر إلى الروايات الواردة في باب الوضوء، فقد ورد كثير منها بلسان: (لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفي الإنسان أو النوم)، ومقتضى هذا اللسان أن الناقض هو صرف وجود ما خرج.

ونتيجة ذلك: هي أنه لا أثر لوجوده الثاني سواءً أكان من نوع واحد أم من نوعين، وعلى هذا فالشرط الثاني فارغ عن معنى الشرطية، بداهة أنه لا يكون ناقضاً، لأن ما نقض لا يعقل أن يقبل نقضاً مرة ثانية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن مقتضى القاعدة والنص خروج الوضوء عن موضوع المسألة الأولى والثانية معاً.

المورد الثاني: باب الغسل، فإنه إذا اجتمعت أسباب الغسل على المكلف فتارة يكون اجتماعها عليه عرضياً، وأخرى يكون طولياً وعلى كلا التقديرين فمرة يكون

الإجتماع بين أفراد نوع واحد عرضياً كان أو طويلاً، وأخرى يكون بين أنواع متعددة كذلك، فعلى الأول، إذا كان الإجتماع عرضياً فالأثر مستند إلى المجموع فيكون كل واحد منها جزء المؤثر لاتمامه، سواءً كان الإجتماع العرضي بين أفراد نوع واحد أم لا.

وأما إذا كان طويلاً، فالأثر مستند إلى الفرد الأول كما إذا أجنب نفسه مرتين، فالأثر مستند إلى الجنبه الأولى، وهو صيرورة المكلف محدثاً بالحدث الأكبر، وعليه. فبطبيعة الحال لا أثر للثانية إذ المحدث بحدث الجنبه لا يقبل أن يكون محدثاً بحدثها مرة أخرى، وكذلك الحال في سائر أسباب الغسل.

وعلى الثاني، فإن كان السبب الأول متمثلاً في حدث الجنبه، فلا أثر لحدوث السبب الثاني إذا كان متمثلاً في مس الميت ونحوه، على أساس أنه لا يترتب على حدثه أثر زائد على ما يترتب على حدث الجنبه، فإذا لا يمكن للشارع أن يعتبره محدثاً بحدث المس زائداً على كونه محدثاً بحدث الجنبه لأنه لغو وبلا أثر، وكذلك الحال إذا كان السبب الثاني متمثلاً في حدث الحيض أو النفاس باعتبار أنه لا يتضمن أثراً زائداً على حدث الجنبه، وإن كان السبب الأول متمثلاً في مس الميت، والثاني في الجنبه اعتبره الشارع محدثاً بحدث الجنبه أيضاً، باعتبار أن له أثراً زائداً على ما يترتب على حدث المس، فلهذا لا بدّ من اعتباره محدثاً بحدثها بلحاظ هذا الأثر الزائد، وفي هذه الحالة لا تداخل بين الأسباب.

والخلاصة: إن السبب الأول إن كان أثره أقلّ من أثر السبب الثاني فلا مناص من الالتزام بعدم التداخل في الأسباب، وإن كان العكس أو كانا متساويين في الأثر، فلا مناص من الالتزام بعدم تأثير السبب الثاني.

ومن هنا يظهر أن المؤثر إذا كان السبب الأول دون الثاني والثالث فلا مجال

للبحث حيثئذٍ عن التداخل في المسببات إذ ليس عندئذٍ إلا مسبب واحد مستند إلى السبب الأول، وأما إذا كان للسبب الثاني أثر زائد على السبب الأول، فيكون هناك مسيَّبان:

الأول: الأثر الحادث بحدوث السبب الأول.

الثاني: الأثر الزائد عليه الحادث بحدوث السبب الثاني.

وعلى هذا، فيقع الكلام في التداخل في المسببات وهل مقتضى القاعدة التداخل فيها؟

والجواب: نعم، وذلك لأن من عليه غسل الجنابة ومس الميِّت، فإذا اغتسل من الجنابة أصبح متطهراً بحكم الشارع، فيجوز له حينئذٍ الدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة كالصلاة ونحوها، وكذلك في كل ما لا يسوّغ للجنب الدخول فيه وممارسته كالدخول في المسجدين الشريفين، والمكث في سائر المساجد، ومس كتابة القرآن، وقراءة آيات السجدة ونحوها وهكذا، وعليه فلا معنى لبقاء حدث المس أو الحيض أو النفاس، ضرورة أن معنى بقاءه عدم جواز الدخول في الصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة، وإلا فلازمه أن يكون غسل الجنابة لغواً، وهو كما ترى، فإذا يسقط وجوب سائر الأغسال بسقوط موضوعه، فالنتيجة: إن مقتضى القاعدة هو التداخل.

وأما إذا اغتسل ناوياً به غسل مس الميِّت فهل يسقط به سائر الأغسال عنه أو

لا؟

والجواب: الظاهر هو السقوط بسقوط موضوعها، وحصول غايتها حتى غسل الجنابة، والنكتة في ذلك هي أن الشارع جعل الغسل طهوراً إما بنفسه أو محصلاً له، وهو ينطبق على غسل مس الميت أيضاً، فإذا كان غسل المس طهوراً جاز

للمكلف بعد الإتيان به الدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة كالصلاة ونحوها، إذ احتمال أن الشارع اعتبره متطهراً بالنسبة إلى حدث المس فقط غير محتمل وبخاصة إلى دليل، وإلاّ فظاهر إطلاق الدليل أنه طهور مطلقاً لا طهور نسبي أي بالنسبة إلى الأثر المشترك دون الأثر المختص بالجنابة، فإن ذلك بحاجة إلى دليل يدل على أن من اغتسل بنية غسل الميت وعليه جنابة أيضاً، فإنه وإن جاز له الدخول في الصلاة ونحوها، إلاّ أنه لا يسوغ له الدخول في المسجدين الشريفين، والمكث في سائر المساجد وقراءة آيات السجدة ونحوها إلاّ بغسل الجنابة، ولكن المفروض عدم وجود مثل هذا الدليل في المسألة، فإذا لا مناص من الإجزاء والتداخل.

أو قفل: إن من مسّ ميتاً ثم صار جنباً، فإذا اغتسل بنية غسل الميت، فلا يخلو إما أنه لا يكون رافعاً للحدث أصلاً أو يكون رافعاً لحدث المس فقط أو رافعاً للحدث مطلقاً، ولأربع في البين: أما الإحتمال الأول فهو غير محتمل جزماً، وأما الإحتمال الثاني فهو خلاف إطلاق الدليل، فإن مقتضاه أنه رافع للحدث مطلقاً، ولا يمكن حمله على الرفع النسبي فإنه بحاجة إلى دليل، فإذا يتعين الإحتمال الثالث.

إلى هنا قد تبين أن الغسل مهما كان سببه فهو طهور رافع للحدث، ويكون المكلف حينئذٍ متطهراً، ولا يكون محدثاً لأنها عنوانان متقابلان فلا يصدق أحدهما على من يصدق عليه الآخر، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحدث متمثلاً في الجنابة أو الحيض أو النفاس أو مس الميت أو غير ذلك، هذا بحسب مقتضى القاعدة.

وأما بحسب الروايات فأيضاً الأمر كذلك، لأن مفادها التداخل فيها:

منها، قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة» إلى أن قال: «فإذا اجتمعت عليك حقوق

أجزأك عنك غسل واحد»^(١).

ومنها، قوله عليه السلام في صحيحة شهاب بن عبد ربه: «يجزئه غسل واحد لهما»^(٢)،

أي: لغسل مس الميت والجنابة.

قد يقال إن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (إذا اجتمعت عليك حقوق)

عدم التداخل في الأسباب مع أنه لا مناص من الالتزام بالتداخل فيها إلا في بعض الصور كما مر.

والجواب: إن الصحيحة ناظرة إلى الأغسال الواجبة والمستحبة، ولا مانع من

اجتماعها على شخص واحد كغسل الجمعة والجنابة وغسل دخول مكة المكرمة والمدينة المنورة وهكذا، وكذلك لا مانع من اجتماع الأغسال المستحبة باعتبار أن استحبابها نفسي، ولا تداخل في أسبابها.

لحد الآن قد تبين أن مقتضى القاعدة في باب الأغسال التداخل إما في

الأسباب أو في المسببات، لذلك يكون باب الأغسال خارجاً عن المسألتين الأولى والثانية معاً، ولا مجال للبحث عن أن مقتضى القاعدة فيها التداخل أو لا.

المورد الثالث: ما إذا كان الجزء غير قابل للتعدد كالقتل، فإنه إذا اجتمعت

أسباب القتل على شخص واحد، فإنها وإن كانت جميعاً مؤثرة في وجوب قتله إلا أنه لا شبهة في التداخل في مرحلة الإمتثال، وهو التداخل في المسببات، فإذا قُتل بسبب ارتداده سقط وجوب قتله بسبب آخر بسقوط موضوعه، فإذا قتل زيد مثلاً جماعة من المؤمنين كان لأولياء كل منهم حق الاقتصاص، فإذا قام أحدهم بالاقتصاص منه سقط حق الباقي في الاقتصاص بسقوط موضوعه، وينتقل الأمر إلى الدية، لأن دم

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٢٥ ب ٤٣ من الجنابة ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٥٢٦ ب ٤٣ من الجنابة ح ٣.

المسلم لا يذهب هدراً.

المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد كالإفطار في نهار شهر رمضان، فإنه شرط لوجوب الكفارة على المفطر في نهار شهر رمضان متعمداً، ومن الواضح أن عنوان الإفطار إنما يصدق على صرف وجود الأكل أو الشرب فيه، ولا يصدق على وجوده الثاني، لأنه ليس مصداقاً للإفطار، وإن كان مصداقاً للأكل أو الشرب إلا أنه ليس موضوعاً للكفارة، وعلى هذا فإذا أكل الصائم أو شرب في نهار شهر رمضان متعمداً، فقد أفطر وعليه الكفارة، وإذا أكل أو شرب فيه مرة أخرى فلا كفارة عليه لعدم صدق الإفطار وإن كان محرماً باعتبار وجوب الإمساك عليه.

نعم، لو كان موضوع وجوب الكفارة عنوان الأكل أو الشرب فيه، لتعددت بتعده كما هو الحال في الجماع والاستمناء في نهار شهر رمضان، فإن موضوع وجوب الكفارة هو نفس عنوان الجماع والاستمناء فيه، فلهذا تعددت الكفارة بتعدهما في الخارج، فلو جامع زوجته في نهار شهر رمضان عدة مرات فعليه عدة كفارة.

وعلى هذا، فلا مجال للبحث عن التداخل في الأسباب ولا في المسببات لا في الفرض الأول، ولا في الفرض الثاني: أما في الفرض الأول فلأن موضوع الكفارة فيه هو الإفطار في نهار شهر رمضان عامداً ملتفتاً، وهو حيث لا يقبل التكرار، فلا موضوع للبحث عن التداخل فيه، وأما في الفرض الثاني فلأن الموضوع فيه عنوان الجماع والاستمناء في نهار شهر رمضان متعمداً، وهو حيث يقبل التكرار، فلهذا لا فرق بين وجوده الأول ووجوده الثاني من هذه الناحية، ومن الطبيعي أن بتكراره تتكرر الكفارة، ولا مجال حينئذٍ للبحث عن التداخل فيه، ولا موجب له لا في الأسباب ولا في المسببات.

المورد الخامس: الكفارات المترتبة على محرمات الإحرام، وعلى مخالفة النذر

والأيمان ونحوها، فإنها تتعدد بتعدد هذه المحرمات فلا تداخل فيها لا في الأسباب ولا في المسببات.

نعم، قد ثبت في بعض هذه الكفارات ككفارة التظليل أنها لا تتعدد بتعدد التظليل مثلاً للتظليل في إحرام العمرة كفارة واحدة وإن تعدد، وفي إحرام الحج كفارة واحدة كذلك، ولكن هذا من جهة النص لا من باب التداخل.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن البحث في المسألة الأولى إنما هو عن كبرى المسألة، وهي أن مقتضى القاعدة فيها هل هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط، وعدم التداخل في الأسباب أو لا؟ وكذلك البحث في المسألة الثانية، فإنه إنما هو عن كبرى المسألة، وهي أن مقتضى القاعدة فيها هل هو تعدد الامتثال بتعدد الجزاء وعدم التداخل في المسببات أو لا؟

والموارد الخمسة المتقدمة مستثناة من هاتين الكبيرتين، ولا تكون من صغرياتهما.

ثم إن ما نسب إلى فخر المحققين رحمتهما - من أن مسألة التداخل في الأسباب تبتني على أن الأسباب الشرعية معرفات محضة لا أسباب، فإذا كانت كذلك فلا مانع من اجتماع معرفين أو أكثر على شيء واحد، ومسألة عدم التداخل فيها تبتني على أنها أسباب لا معرفات - لا يرجع إلى معنى محصل.

وذلك لأنه إن أريد بذلك استحالة اجتماع الأسباب المتعددة على مسبب واحد والعلل المتعددة على معلول واحد^(١)، فيرد عليه إنه لا مانع من اجتماع الأسباب المتعددة إذا كانت من سنخ واحد على مسبب واحد، والعلل الكثيرة على معلول

واحد، لأن المعلول حينئذٍ مستند إلى المجموع لا إلى كل واحد منها بحدّهِ، لأن كلاً منها جزء العلة لا تمامها، والمؤثر إنما هو المجموع من حيث المجموع. وإن أُريد بكونها معرفات محضة أنها ليست كالأسباب التكوينية التي تؤثر في مسبباتها بمقتضى مبدأ التناسب، فيرد عليه، أنها مؤثرة في حقيقة الحكم وروحه، وهي الملاك كتأثير السبب التكويني في مسببه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمة له. وإن أُريد بذلك أنها غير دخيلة في الملاك ولا موضوعة للحكم، ففيه أنه لا يرجع إلى معنى محصل، لوضوح أن النوم مثلاً لو لم يكن دخيلاً في ملاك وجوب الوضوء ولا موضوعاً له، كان جعل الشارع وجوب الوضوء مترتباً على النوم أو البول بلا مبرر ويكون لغواً وجزافاً. فالنتيجة: إن هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل، هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط ولواحقه.

نتائج البحوث عدة نقاط:

النقطة الأولى: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فيقع الكلام في ثلاث مسائل:
الأولى: في التداخل في الأسباب وهل هو مقتضى القاعدة فيها أو لا؟ ونقصد بالتداخل فيها أن المؤثر هو مجموع الشرطين والسببين معاً.
الثانية: في التداخل في المسببات والتساؤل في أنه مقتضى القاعدة أو لا؟ ونقصد بالتداخل فيها الاكتفاء بامثال واحد في مرحلة التطبيق، ومورد البحث في كلتا المسألتين هو ما يعقل فيه تعدد الحكم.
الثالثة: في المستثنيات عن مقتضى القاعدة في هاتين المسألتين.
النقطة الثانية: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن مقتضى القاعدة عدم

التداخل في الأسباب، على أساس ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، نعم إذا كان الجزاء حقيقة واحدة فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور^(١)، وفيه إشكال من السيد الأستاذ رحمته الله كما مرّ.

النقطة الثالثة: أفاد السيد الأستاذ رحمته الله أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن مقتضى القاعدة عدم التداخل في الأسباب من جهة ظهور القضية الشرطية في انحلال الحكم بانحلال موضوعه من جهة، وكون متعلق الطلب في طرف الجزاء إيجاد الطبيعة في الخارج لا صرف وجودها، وهو يتعدد بتعدد الطلب من جهة أخرى غير تام، لأن متعلق الطلب ليس هو الإيجاد الخارجي الذي هو عين الوجود فيه، بداهة أن متعلق الطلب لا يمكن أن يكون الوجود الخارجي، فإنه مسقط له فكيف يعقل تعلقه به، هذا إضافة إلى أنه أمر اعتباري فلا يعقل تعلقه بأمر خارجي^(٢).

النقطة الرابعة: إن هناك ظهورين متعارضين:

الأول: ظهور القضية الشرطية في ترتب أصل الجزاء على الشرط في مقابل ظهورها في تأكده وشدته.

الثاني: ظهور مادة الجزاء في أنها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص، وكلا الظهورين يكون بالوضع ولا يمكن التحفظ عليهما معاً، فإذا لا بد من رفع اليد عن أحدهما دون الآخر إن كان هناك مرجح وإلا فيسقطان معاً ويرجع إلى الأصل العملي، وهو أصالة البراءة عن وجوب آخر للشك في حدوثه.

النقطة الخامسة: إن محل الكلام في التداخل في المسببات إنما هو بعد الفراغ عن تعدد الحكم بتعدد السبب في المسألة الأولى، ومقتضى القاعدة في هذه المسألة عدم

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٢

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٠٥ .

التداخل في مقام الامثال بل لا بدّ من التعدد إلا إذا كان هناك دليل على التداخل .
النقطة السادسة: قد استثنى من مقتضى القاعدة في المسألة الأولى والثانية عدّة
موارد منها باب الوضوء، ومنها باب الغسل، ومنها ما إذا كان الجزاء غير قابل
للتعدد، ومنها ما إذا لم يكن الشرط قابلاً له، ومنها الكفارات المترتبة على محرمات
الإحرام.

مفهوم الوصف

غير خفي أن محل الكلام في مفهوم الوصف إنما هو في الوصف الذي يكون موصوفه مذكوراً في الكلام، وأما الوصف الذي لا يكون موصوفه مذكوراً فيه فهو خارج عن محل الكلام لأن حاله حال اللقب، وسوف يأتي الكلام في أن اللقب لا يدل على المفهوم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن محل الكلام في المقام إنما هو في الوصف الذي يكون أخص من الموصوف، وأما إذا كان الوصف مساوياً له أو أعم منه فهو خارج عن محل الكلام وداخل في مفهوم اللقب ولا مفهوم له.

والخلاصة: إن دلالة الوصف على المفهوم ترتكز على ركيزتين.

الأولى: إنه لا بد أن يكون موصوفه مذكوراً في الكلام.

الثانية: إن الوصف لا بد أن يكون أخص من الموصوف بحيث لا ينتفي بانتفاء الوصف، ويكون ارتباط الحكم به وراء ارتباطه بالموصوف.

وقد استدل على دلالة القضية الوصفية على المفهوم بوجوه:

الوجه الأول: إنه لا فرق بينها وبين القضية الشرطية في الدلالة على المفهوم،

وقد تقدم أن القضية الشرطية تتكون من ثلاثة عناصر:

١ - الموضوع.

٢ - الشرط.

٣ - الحكم.

وارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، ومن هنا قلنا إن القضية

الشرطية التي هي مسوقة لبيان تحقق الموضوع خارجة عن محل الكلام، ولا تدل على المفهوم كما تقدم.

وكذلك الحال في القضية الوصفية، فإنها تتكون من ثلاثة عناصر: ١ - الموضوع. ٢ - الوصف. ٣ - الحكم.

ويكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولا ينتفي الموضوع بانتفاء الوصف، وعلى هذا فحيث إن الحكم في القضية الوصفية مرتبط بالوصف بنحو التعليق والتفريع مولوياً، فمن أجل ذلك يكون المفاهيم العرفي منها انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف كما هو الحال في القضية الشرطية.

وإن شئت قلت: إن النكته التي توجب دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وهي ارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع من جهة، وكون هذا الارتباط مولوياً من جهة أخرى هي التي توجب دلالة القضية الوصفية على المفهوم، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين القضية الشرطية والقضية الوصفية في الدلالة عليه.

والجواب: إن القضية الوصفية تختلف عن القضية الشرطية في نقطة وتشارك معها في نقطة أخرى، وأما نقطة الاشتراك فلأنها كالقضية الشرطية متكونة من العناصر الثلاثة المتقدمة، وأما نقطة الاختلاف فلأن الوصف في القضية الوصفية قيد للموضوع بينما يكون الشرط في القضية الشرطية قيداً للحكم.

وعلى ضوء هذا الاختلاف فالموضوع في القضية الوصفية حصة خاصة، وهي العالم المقيّد بالعدالة في قولنا: «أكرم العالم العادل»، ونتيجة ذلك أنه لا يكون للحكم ارتباطان في القضية الوصفية، أحدهما بالموضوع والآخر بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، بينما يكون له ارتباطان في القضية الشرطية الأول بالموضوع، والثاني بالشرط، بل له ارتباط واحد وهو ارتباطه بالموضوع الخاص، فوجوب الإكram في

المثال مرتبط بحصّة خاصة من العالم، وهي العالم المقيّد بالعدالة.

وإن شئت قلت: إن المتفاهم العرفي الارتكازي من القضية الوصفية كقولك: «أكرم العالم الهاشمي» هو أن الموضوع لوجوب الإكرام حصة خاصة من العالم، وهي العالم المقيّد بكونه هاشمياً، فإذا لا يكون في القضية إلا إرتباط واحد وهو ارتباط الحكم بالموضوع الخاص.

وعليه، فلا تكون القضية الوصفية كالقضية الشرطية، وإنما تكون مثلها إذا كان الوصف فيها قيداً للحكم كالشرط في القضية الشرطية، فحينئذ يكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولكن الأمر ليس كذلك لأنه قيد للموضوع، وعندئذ يكون الموضوع حصة خاصة لا الطبيعي المطلق، وعلى هذا فحال القضية الوصفية من هذه الناحية حال اللقب، كقولك: «أكرم زيداً»، فكما أن الحكم فيه ينتفي بانتفاء موضوعه، فكذلك في القضية الوصفية باعتبار أن الوصف قيداً للموضوع وبانتفائه ينتفي الموضوع، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وليس من المفهوم في شيء.

فالتيجة: إن القضية الوضعية كالقضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق موضوعها في الخارج.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله وحاصله: إن كافة الجمل التي يقع الكلام في دلالتها على المفهوم كالجمل الشرطية والوصفية ونحوهما تدل على الربط الخاص الذي لازمه الانتفاء عند الانتفاء، فالجملة الشرطية تدل على الربط الخاص بين الجزاء والشرط، والجملة الوصفية تدل على الربط الخاص بين الحكم والوصف، ولازم ذلك هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط في الأولى، وانتفاء الحكم بانتفاء الوصف في الثانية.

ومن هنا اتفق الكل على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً كان أم وصفاً، وإنما اختلفوا في انتفاء طبيعي الحكم بانتفائه، ومن الواضح أن هذا الاتفاق يكشف عن اتفاقهم على أن الجمل المذكورة تدل على الربط الخاص بين الحكم والقيد المذكور فيها سواء أكان القيد شرطاً أم وصفاً، ويشهد على ذلك تسالمهم على انتفاء الحكم ولو انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد .

وعلى ضوء هذا الأساس فعلى القائلين بالمفهوم اثبات أن طرف الربط الخاص في تلك الجمل ليس شخص الحكم المجعول فيها بل طبيعي الحكم لكي تدل الجمل المذكورة على أساس هذا الربط الخاص على المفهوم، وهو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد وإن كان وصفاً، وأما إثبات ذلك فهو مرهون بإثبات الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمة في مفاد هيئة الجزاء في القضية الشرطية، ومفاد صيغة الأمر في القضية الوصفية، بتقريب أن مقتضى إطلاق مفاد الهيئة وعدم وجود القرينة على أن المرتبط بالشرط أو الوصف شخص الحكم أنه طبيعي الحكم، وعليه فالقضية الشرطية تدل على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لبالوضع، وكذلك القضية الوصفية، فإنها تدل على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمة^(١)، هذا.

وللمناقشة فيه مجال:

أولاً: لما عرفت من أن القضية الوصفية لا تدل على الربط الخاص بين الحكم والوصف وراء ربطه بالموضوع، بل تدل على ربط الحكم بالموضوع الخاص وهو المقيد بالوصف، فلذلك تختلف عن القضية الشرطية، لأن القضية الشرطية تدل على ربط الحكم بالشرط وراء ربطه بالموضوع، فإذا ليست الجملة الوصفية كالجمله

(١) نهاية الافكار ج ١ ص ٤٧٢-٤٦٩ .

الشرطية فلا وجه لجعلها من واد واحد.

وثانياً: إن ملاك دلالة القضية على المفهوم ليس دلالتها على الربط الخاص، لأن كل قضية تدل على الربط الخاص، وهو الربط بين محمولها وموضوعها، فالقضية الوصفية تدل على ربط الحكم بالموضوع المقيد بقيد خاص، وقضية اللقب تدل على ربطه بموضوعه الخاص، وهذا الربط الخاص لا يستدعي إلا انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفاء موضوعه، ومن الواضح أن ذلك ليس من دلالة القضية على المفهوم لأن هذا الانتفاء عقلي، وانتفاء الحكم في القضية الوصفية بانتفاء الوصف إنما هو من جهة أن انتفائه يوجب انتفاء الموضوع، على أساس أن المقيد ينتفي بانتفاء قيده.

وقد تقدم أن ملاك دلالة القضية على المفهوم يتمثل في أمور:

الأول: أن يكون إرتباط الحكم بالمقيد وراء إرتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق والإلتصاق لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً وطبيعياً.

فإذا توفرت هذه الأمور في القضية دلت على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء القيد، ومن الواضح أن هذه الأمور لا تتوفر في القضية الوصفية، لأن الأمر الأول غير متوفر فيها كما تقدم، وكذلك الأمر الثاني، فإن ثبوت الحكم للموضوع ليس بنحو التعليق والإلتصاق، بل هو طبيعي على أساس أن الحكم لا يمكن أن يكون بلا موضوع.

وثالثاً: إن ما ذكره عليه السلام من أن مقتضى إطلاق الهيئة وعدم وجود قرينة على أن

المرتبط بالشرط أو الوصف شخص الحكم أنه طبيعي الحكم، لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا شبهة أن المرتبط بالشرط في القضية الشرطية وبالوصف في القضية

الوصفية شخص الحكم المجعول فيهما، ولا إطلاق لمفاد الهيئة من هذه الناحية، بداهة أن مفادها المجعول بها شخص الحكم المربوط بالشرط أو الوصف، فكون المرتبط به طبيعي الحكم بحاجة إلى قرينة، وهي موجودة في القضية الشرطية دون الوصفية كما تقدم.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن القضية الوصفية تدل على المفهوم لا كدلالة القضية الشرطية عليه، بل هي حد الوسط بينها وبين ما لا يدل على المفهوم.

بيان ذلك: إنها وإن كانت لا تدل على انتفاء الحكم عن غير موردها، ولكنها تدل على انتفائه عن موردها بانتفاء الوصف، فإذا قال المولى: «أكرم العالم العادل»، فإنه وإن كان لا يدل على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده، وهو العالم الهاشمي مثلاً بانتفاء الوصف وهو العدالة في المثال، إلا أنه يدل على انتفائه عن مورده بانتفاء الوصف، والنكته في ذلك هي ظهور القيد في الاحتراز ودلالته على أن الحكم المجعول في القضية لم يثبت لطبيعي الموصوف بنحو الإطلاق، وإنما هو ثابت لخصه خاصة منه، وهي المقيدة بالوصف وإلا لكان القيد لغواً.

وإن شئت قلت: إن الوصف في المثال يدل على أن وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي العالم بنحو الإطلاق على أساس ظهور القيد عرفاً في الاحتراز، وحمله على التوضيح بحاجة إلى قرينة، وهذا معنى دلالة القضية الوصفية على المفهوم، ومن هنا قال رحمته الله إن الصحيح في القضية الوصفية التفصيل، فإنه إن أُريد بدلالتها على المفهوم دلالتها على انتفاء الحكم عن غير موردها بانتفاء الوصف، فهي لا تدل على ذلك بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة، وإن أُريد بها دلالتها على عدم ثبوت

الحكم لطبيعي الموصوف^(١) بنحو الإطلاق فهي صحيحة، لأنها تدل على ذلك على أساس ظهور القيد في الاحتراز، هذا.

والجواب: إن القيد على أساس ظهوره في الإحتراز، وإن كان يدل على أن الموضوع في القضية حصة خاصة لا الطبيعي بنحو الإطلاق، إلا أن هذا ليس من المفهوم في شيء، فإذا قال المولى: «أكرم العالم الهاشمي»، فالقيد فيه وإن كان ظاهراً في أن موضوع وجوب الإكرام حصة خاصة من العالم، وهي العالم المقيد بكونه هاشمياً، إلا أن لازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو الحصة الخاصة، ومن الواضح أن هذا الانتفاء عقلي لا يرتبط بدلالة القضية على المفهوم.

وعلى هذا، فإن أراد الله ﷻ بدلالة الوصف على المفهوم دلالة على عدم ثبوت الحكم لطبيعي الموصوف بنحو الإطلاق، فهي ليست من الدلالة على المفهوم عند الأصوليين، هذا إضافة إلى أنه يدل على عدم شخص الحكم المجعول في القضية لعدم سنخ الحكم.

وإن أراد الله ﷻ بها انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، فيرد عليه: أنه من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه، على أساس أن الموضوع حصة خاصة، وبانتفاء الوصف تنتفي الحصة، وانتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي لا يرتبط بدلالة الوصف على المفهوم، ولا فرق من هذه الناحية بين القضية الوصفية وقضية اللقب، غاية الأمر أن في اللقب يكون الموضوع من الأول خاصاً، وفي الوصف يكون الموضوع فيه خاصاً بواسطة القيد.

فالنتيجة: إن الحكم في كلا الموردين ثابت لموضوع خاص.

والخلاصة: إن الوصف بمقتضى ظهوره في الاحتراز، وإن كان يدل على أن موضوع الحكم في القضية حصة خاصة لا الطبيعي المطلق، إلا أن لازم هذه الدلالة هو انتفاء شخص الحكم المجعول فيها بانتفاء موضوعه، وهو عقلي لا يرتبط بدلالة اللفظ على المفهوم، فإذا ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من دلالة القضية الوصفية على المفهوم لا يتم.

الوجه الرابع: إن تقييد وجوب إكرام العالم بالعدل يدل على أنه لم يجعل وجوب الإكرام للعالم غير العادل ولو بجعل آخر، إذ لو كان وجوب إكرام العالم غير العادل أيضاً مجعولاً ولو بجعل آخر، لكان هذا التقييد وهو تقييد العالم بالعدل بلا فائدة ولغواً، إذ حينئذ كان إكرام جميع العلماء واجباً أعم من العدول وغيرهم، فإذا لا فائدة في التقييد، وعلى هذا الأساس فتقييد المولى وجوب إكرام العالم بالعدالة يدل على انتفاء وجوب إكرام تمام العلماء بانتفاء القيد وهو العدالة أعم من العلماء العدول وغير العدول، وهذا هو معنى دلالة القضية الوصفية على المفهوم، وهو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف.

والجواب: إن تقييد وجوب إكرام العالم بخصوص حصة خاصة وهي العالم العادل لا بد أن يكون مبنياً على نكته، وهي أن ملاك وجوب الإكرام موجود في إكرام هذه الحصة من العالم لا في جميع حصصه، وإلا لكان هذا التقييد لغواً، لوضوح أن ملاك وجوب الإكرام لو كان موجوداً في إكرام العالم مطلقاً وبتمام أصنافه، فلا يمكن للمولى تقييد وجوبه بحصة خاصة منه لأنه بلا مبرر، وأما إذا كان ملاك وجوب الإكرام في بعض الأصناف دون بعضها الآخر، كما إذا كان في إكرام العالم الفاسق إذا كان فقيهاً دون ما إذا كان نحويّاً أو أصولياً أو غير ذلك، فلا يكون هذا التقييد لغواً وبلا فائدة، لأنه إنما يدل على نفي وجود الملاك في إكرام جميع أصناف

العالم الفاسق أعم من النحوي والأصولي والفقهاء وغيرهم، ولا يدل على نفي وجوده عن بعضها دون بعضها الآخر.

والسرّ فيه أن منشأ هذه الدلالة هو لزوم لغوية القيد، وهي لا تقتضي أكثر من نفي وجود الملاك في جميع أصناف العالم الفاسق، وأما وجوده في البعض دون الآخر فهي لا تقتضي نفيه، لأنه لا يوجب لغويته، وعليه فمفهوم القضية الوصفية مساوق للإيجاب الجزئي.

والخلاصة: إن تقييد وجوب إكرام العالم بالعدالة لا يدل على نفي وجوبه عن العالم غير العادل مطلقاً كما هو ظاهر هذا الوجه، وإنما يدل على أن ملاك وجوب الإكرام غير موجود في إكرام جميع أصنافه، وإلا لكان هذا التقييد لغواً، ولا يدل على أنه غير موجود في البعض أيضاً بنحو الإيجاب الجزئي، باعتبار أنه لا يوجب لغويته، كما أن وجوده في البعض لا يضرّ في ظهور قيد العدالة في دخله في الحكم، هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن الوصف قيد للمجموع لا للحكم.

وأما بناءً على أنه قيد للحكم دون الموضوع بأن يكون ارتباط الحكم به وراء ارتباطه بالموضوع فهل يدل على المفهوم أو لا؟

والجواب: إن فيه قولين، فذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى القول الأول، بتقريب أن حال القضية الوصفية على هذا حال القضية الشرطية في ملاك الدلالة على المفهوم، لأن ملاكها في القضية الشرطية هو تعليق الحكم على الشرط وارتباطه به وراء ارتباطه بالموضوع، وهذا الملاك بعينه موجود في القضية الوصفية على هذا الفرض، لأن الحكم فيها معلق على الوصف ومرتب به وراء ارتباطه بالموضوع،

فلهذا تدل على المفهوم كالقضية الشرطية، وهو الانتفاء عند الانتفاء^(١).

والجواب: إن مجرد كون الوصف قيداً للحكم لا يكفي في دلالة على المفهوم، لوضوح أن الوصف قيد لشخص الحكم المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب، والفرض أن انتفائه بانتفائه عقلي وليس من المفهوم في شيء، لأن المفهوم متمثل في انتفاء سنخ الحكم عند الانتفاء، ومن الواضح أن دلالة القضية الوصفية على المفهوم تتوقف مضافاً إلى ذلك على إثبات كون المعلق على الوصف طبيعي الحكم وليس هنا ما يدل على ذلك.

والخلاصة: إن ما أفاده عليه السلام من التفصيل بين كون الوصف قيداً للموضوع و كونه قيداً للحكم، فعلى الأول لا تدل القضية الوصفية على المفهوم، وعلى الثاني تدل عليه غير تام، لأن مجرد كون الوصف قيداً للحكم لا يكفي في دلالة على المفهوم، وهو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف، بل لا بد من إثبات كون المعلق على الوصف طبيعي الحكم دون شخصه المجعول في هذه القضية، ولذلك طريقتان:

الطريق الأول: التمسك بالإطلاق، لاثبات أن الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية والمعلق على الوصف في القضية الوصفية طبيعي الحكم، لأن ظاهر القضية الشرطية هو أن الحكم المعلق على الشرط نفس الحكم المجعول للموضوع في مرحلة الجعل وكذلك الحال في القضية الوصفية، إذ إثبات أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية وعلى الوصف في القضية الوصفية طبيعي الحكم الثابت للموضوع لا شخصه بحاجة إلى قرينة لا أن المعلق شخص الحكم بحاجة إليها.

الطريق الثاني: إن تعليق المولى الحكم على الوصف وراء تعليقه بالموضوع لا

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٤ .

يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة تبرر ذلك، وتلك النكتة هي أن المعلق عليه طبيعي الحكم، ضرورة أنه لو كان شخص الحكم المجعول في القضية فلا مبرر له، وحيث إن فيه عناية زائدة، فلهذا يدل على أن المعلق عليه سنخ الحكم لا شخصه كما هو الحال في القضية الشرطية.

وبكلمة: إن الوصف إذا كان قيداً للموضوع فهو شرط لترتب الملاك، وأما إذا كان قيداً للحكم فهو شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، وعلى هذا الأساس، فإذا فرضنا أن الوصف قيد للحكم، فمعناه أنه شرط له في مرحلة الجعل ولاتصاف متعلقه بالملاك في مرحلة المبادئ، فإذا علق المولى وجوب إكرام العالم بعدالته، دل على أن عدالته شرط للوجوب في عالم الجعل وللملاك في عالم المبادئ، وهذا التعليق كما يدل على ذلك يدل على أن اتصاف إكرامه بالملاك إنما هو في حالة كونه عادلاً لا مطلقاً.

وهذا معنى دلالة هذا التعليق على أن المعلق على الوصف طبيعي الحكم لا شخصه، فإن انتفاء شخصه المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب لا يتوقف على التعليق فإنه ينتفي بانتفاء موضوعه قهراً، فالتعليق سواء أكان على الشرط أم على الوصف أم الغاية يدل على مطلب جديد وهو أن المعلق طبيعي الحكم وهو المنتفي بانتفاء المعلق عليه، بل لا يمكن أن يكون المعلق على الشرط أو الوصف شخص الحكم المجعول في القضية، لأنه معلق على الموضوع فيستحيل تعليقه على شيء آخر، وإلا لزم تعدده وهو خلف.

فالنتيجة: إن الوصف في القضية الوصفية لو كان قيداً للحكم لا للموضوع فيدل على المفهوم فيكون حاله حال الشرط في القضية الشرطية بل هو على هذا يرجع إليه لباً، ولكن قد تقدم أن القضية الوصفية ظاهرة عرفاً وارتكازاً في أن الوصف قيد

للموضوع دون الحكم، فلذلك لا مفهوم لها، هذا من ناحية.
ومن ناحية أخرى، قد ذكر المحقق النائيني رحمته الله في بعض كلماته أنه لو كانت هناك قرينة على أن الوصف علة للحكم ثبت المفهوم، وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله أن مجرد كونه علة لا يكفي في الدلالة على المفهوم، بل لابد من إثبات أنه علة منحصرة للحكم.

وفيه: إنه لا يمكن إثبات كونه علة منحصرة إلا بالإطلاق ومقدمات الحكمة التي تنفي وجود عدل له، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن إثبات ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لأنها لا تنفي وجود العدل له على تفصيل قد مر.
هذا إضافة إلى أنه لا يكفي في دلالة الوصف على المفهوم انحصار عليته التامة بل لابد من اثبات أن المعلق طبيعي الحكم، وهو لا يمكن إثباته في القضية الوصفية، على أساس أن الحكم المرتبط بالموضوع المقيد بقيد شخص الحكم لاسنخه، والوصف علة منحصرة له .

وللمحقق الاصفهاني رحمته الله في المقام كلام، وحاصله: إنه إذا فرض أن بإمكاننا إثبات عليية الوصف في الجملة الوصفية ولو بقرينة خاصة أو عامة، كان بإمكاننا إثبات أنه علة منحصرة، وذلك لأنه لو فرض وجود علة أخرى لزم محذور ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه لو كان كل منهما بخصوصه وعنوانه علة لزم صدور الواحد بالنوع عن الكثير وهو مستحيل، ثم أشكل رحمته الله على ذلك بأن قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) لا يشمل الواحد بالنوع، وأما إثباتاً فلأن العلة لو كانت الجامع بينهما كان هذا خلاف ظهور الجملة الوصفية في دخل الوصف بخصوصه وعنوانه في الحكم لا لجامع بينهما وإلغاء الخصوصية، أو فقل إن مقتضى أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت أن كل واحد منهما بخصوصه وعنوانه دخيل في الحكم

وعلة له، وإلا لزم خلاف أصالة التطابق^(١).

والجواب: إنه لو فرض كون الوصف علة للحكم ولو بقريضة خارجية إلا أنه ليس بالإمكان إثبات أنه علة منحصرة، إذ لا مانع من فرض وجود علة أخرى للحكم، ولا يلزم من ذلك محذور لا اثباتاً ولا ثبوتاً:

أما الأول، فلأنه لا مانع من أن يكون كل واحد منهما بخصوصه وعنوانه الخاص علة للحكم، ولا يلزم من فرض وجود علة أخرى له غير الوصف أن تكون العلة الجامع بينهما بل كل منهما بخصوصه، علة غاية الأمر في صورة الاجتماع يكون كل واحد منهما جزء المؤثر بالعرض لا بالذات كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فإن المؤثر في هذه الحالة، وهي حالة الاجتماع المجموع ويكون كل منهما جزء المؤثر، وأما في حال الانفراد فيكون كل واحد منهما بعنوانه الخاص علة.

وأما الثاني، فمضافاً إلى أن قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) تشمل الواحد بالنوع أيضاً ولا تختص بالواحد الشخصي، إن هذه القاعدة لا تنطبق على المقام وهو الحكم الشرعي وموضوعه، لأنه إن أريد بالحكم الحكم في مرحلة الجعل والاعتبار، فهو فعل اختياري للشارع مباشرة ومعلول له وليس معلولاً للموضوع.

وإن أريد به الحكم في مرتبة الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه، ففيه: إنه لا وجود للحكم في الخارج، بداهة أن الحكم أمر اعتباري لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل وجوده فيه وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف، ومن هنا قلنا إن المواد من فعلية الحكم، لفعلية موضوعه فعلية فاعليته بها لا فعلية نفسه.

فتحصل مما ذكرناه أن ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته الله من التقريب لدلالة الوصف على المفهوم لا يمكن المساعدة عليه.

ثم إن حمل المطلق على المقيد لا يتوقف على دلالة القضية الوصفية على المفهوم، لأن ملاك هذا الحمل أحد أمرين:

الأول: ظهور القيد في الإحتراز.

الثاني: قرينية القيد لتفسير المراد الجدّي النهائي من المطلق، وعلى كلا التقديرين فلا يرتبط حمل المطلق على المقيد بدلالة القضية على المفهوم، وتام الكلام في ذلك في محله.

قد يقال، كما قيل في مقام توجيه كلام المحقق الأصفهاني رحمته الله: إن القيد وهو الوصف في القضية الوصفية ظاهر في أنه علة من جهة ظهوره في الاحتراز، وبضم هذا الظهور إلى ظهورين آخرين فالنتيجة هي دلالة القضية الوصفية على المفهوم: أحدهما: ظهور القضية في أن الوصف فيها علة منحصرة.

الثاني: ظهور المعلول في كونه طبيعي الحكم، فإذا بطبيعة الحال تكون نتيجة مجموع هذه الظهورات بعد انضمام بعضها إلى بعضها الآخر ما مر من دلال القضية على المفهوم، هذا.

وللمناقشة في هذا التوجيه مجال، أمّا ظهور القيد في الاحتراز فلا شبهة فيه، إلا أن نتيجته أنه علة لشخص الحكم المجعول في القضية وأنه ثابت لخصّة خاصة من الطبيعي، وهي الخصّة المقيدة بالقيد وهو الوصف. وأمّا ظهور القضية في كون الوصف علة منحصرة فلا أصل له، فإنه لا ظهور لها لا تصوراً ولا تصديقاً ولا إطلاقاً: أما الأولان فظاهر، وأما الثالث فلا موضوع له، هذا إضافة إلى أنه لو كان لها إطلاق فمقتضاه تامة عليّة الوصف لا انحصاره وعدم عدل له كما تقدم، هذا

من جانب .

ومن جانب آخر، إنّ القضية التي هي عبارة عن الخطاب لا يتصور فيها الإطلاق التامّي أو الانحصاري وأما النسبة الطلبية المولوية فحيث إنها معنى حرفي فلا يتصور فيها الإطلاق ولا التقييد في نفسها إلا بلحاظ شخص وجود طرفيها، وحيث إن وجودهما وجود شخصي فلا يتصور فيها الإطلاق من هذه الناحية أيضاً . نعم، الكلام في الإطلاق التامّي أو الانحصاري إنما هو في الوصف في القضية الوصفية والشرط في القضية الشرطية، وقد تقدّم أن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في الوصف هو الإطلاق التامّي دون الإطلاق الانحصاري فإنه خارج عن مدلول الإطلاق فلا يمكن إثباته به .

وأما ظهور المعلول في كونه طبيعي الحكم فقد ظهر مما تقدم أنه لا أصل له، لما عرفت من أن المعلق على الوصف شخص الحكم المجعول في القضية لا الطبيعي، فإذا كيف يكون ظاهراً في الطبيعي .

نتائج البحث عن مفهوم الوصف عدة نقاط:

الأولى : إن محل الكلام في مفهوم الوصف إنما هو في الوصف المعتمد على موصوفه من ناحية، وكونه أخصّ من الموصوف من ناحية أخرى، وأما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف أو كان أعمّ منه أو المساوي، فهو خارج عن محل الكلام، ويكون حاله حال اللقب فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

الثانية: إن دلالة القضية الوصفية على المفهوم كالقضية الشرطية، تتوقف على أن تكون متكوّنة من ثلاثة عناصر: ١ - الموضوع. ٢ - الوصف. ٣ - الحكم. ويكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولكن تقدم أنها متكوّنة من عنصرين: الموضوع والحكم، والوصف قيد للموضوع لا أنه قيد للحكم، فلهذا لا

مفهوم للوصف.

الثالثة: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن دلالة الجملة الوصفية على المفهوم إنما هي من جهة دلالتها على الربط الخاص الذي يكون لازمة الانتفاء عند وجوب الترك، ومثل لذلك السيد الأستاذ رحمته الله بالصوم وبتروك الاحرام، بدعوى إن الواجب في باب الصوم ترك المفطرات والمصلحة قائمة به، وكذلك الحال في تروك الاحرام، فإنها واجبة على أساس أن المصلحة قائمة بها ومترية عليها لا أن فعلها محرم، هذا.

ولكن للمناقشة في كلا المثالين مجالاً: أما المثال الأول فلأن الظاهر من الآية الشريفة والروايات هو أن الصوم متمثل في الإمساك عن ممارسة المفطرات.

منها: قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم (لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء)، فإنه ظاهر في أن حقيقة الصوم متقومة بالإمساك عن هذه الخصال الثلاث والإجتناب عنها.

فالنتيجة: إن المأمور به في باب الصوم هو الأمر الوجودي لا الأمر العدمي.

وأما المثال الثاني، فلأن الظاهر من روايات تروك الإحرام الناهية عن الارتماس والتظليل والصيد والجماع والنظر بشهوة إلى غير ذلك، هو حرمة هذه الأشياء على المحرم لا أن تركها واجب عليه، والوجه في ذلك هو أن هذه النواهي لا تخلو من أن تكون نواهي إرشادية، فمفادها الإرشاد إلى مانعية الأشياء المذكورة عن الإحرام، وفي نهاية المطاف عن العمرة والحج، أو نواهي مولوية تكليفية، فيكون مفادها حرمة تلك الأشياء على المحرم، والأول غير محتمل لأنه خلاف الضرورة الفقهية، حيث لا شبهة في عدم بطلان الحج والعمرة بارتكابها وإن كان عامداً وملتفتاً إلى عدم جوازه إلا الجماع إذا كان قبل السعي في العمرة قبل الوقوف بالمزدلفة في الحج، فإذا يتعين الاحتمال الثاني وهو كون هذه النواهي نواهي مولوية تكليفية

ومفادها حرمة الأشياء المذكورة على المحرم بدون ارتباطها بالحج والعمرة.

فالتنتيجة: إن هذين المثالين ليسا من أمثلة كون الواجب هو الترك.

الثالث: إنه إذا فرض عدم تعدد النهي بتعدد أفراد متعلقه، بأن يكون مفاد لا تشرب الخمر مثلاً حرمة واحدة كما هو الحال في الأمر المتعلق بالطبيعة، لأن مفاده وجوب واحد، وعلى هذا فهل هناك فرق بين هذا النهي والأمر أو لا؟

والجواب: إن هناك فرقاً بينهما في كيفية الامتثال، فإن امتثال الأمر ممكن بإتيان فرد واحد من أفراد الطبيعة، وأما عصيانه فلا يمكن إلا بترك تمام أفراد الطبيعة المأمور بها، وأما النهي المتعلق بالطبيعة فلا يمكن امتثاله إلا بترك هذه الطبيعة، ومن الواضح أن تركها لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها بنحو العموم الإستغراقي ولا يكفي اجتناب بعضها والإتيان ببعضها الآخر.

مفهوم الغاية

الجملة المغية بالغاية هل تدل على المفهوم أو لا؟ فيه تفصيل، وذلك لأن دلالتها على المفهوم ترتكز على العناصر التالية:

الأول: أن تكون الغاية قيماً للحكم لا للموضوع بأن يكون ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الارتباط بنحو التعليق والتفريع لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة فيها دلّت على المفهوم كالجمله الشرطية وإلا فلا.

وأما إذا كانت الغاية قيماً للموضوع كما في قوله تعالى: [إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ]^(١). فلا تدل على المفهوم ويكون حالها حال الوصف من هذه الناحية، وكذلك الحال إذا كانت قيماً للمتعلق كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢)، فإن الغاية قيد للصيام، وعليه فالواجب حصّة خاصّة منه وانتفاء الحكم بانتفاء تلك الحصّة عقلي ولا يرتبط بالمفهوم.

نعم، بناء على ما ذكرناه من أن الوصف كان يدل على المفهوم في الجملة، فالغاية كالوصف من هذه الناحية، بل المراد من الوصف مطلق القيد، فيشمل الغاية أيضاً، وعليه فتقييد الموضوع أو المتعلق بالغاية يدل على انتفاء الحكم عن جميع

(١) سورة المائدة آية ٦ .

(٢) سورة البقرة آية ١٨٧ .

حالاته بانتفائها، وهو لا ينافي ثبوته لبعضها، لأن نفي العموم مساوق للإيجاب الجزئي، هذا فيما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلق.

وأما إذا كانت قيداً للحكم كقولك: «صم إلى الليل فتدل على أن ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بدلالة الغاية على المفهوم كالقضية الشرطية والوصفية إذا كان الوصف قيداً للحكم، لما تقدم من أن دلالة القضية على المفهوم تتوقف على توفر أمور:

الأول: أن يكون القيد قيداً للحكم دون الموضوع، بأن يكون ارتباط الحكم بالقيد وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الارتباط بنحو التعليق والالتصاق لا بنحو الاستلزام. الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، وهذه الأمور الثلاثة متوفرة في القضية المغياة بالغاية إذا كانت الغاية قيداً للحكم، على أساس أن ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، وأن هذا الارتباط يكون بنحو التعليق لا بنحو الاستلزام، ويكون مولوياً لا ذاتياً، وقد تقدم أن مولوية التعليق تصلح أن تكون قرينة على أن المعلق على الغاية طبيعي الحكم لا شخصه، هذا.

وأما المحقق العراقي رحمته الله في المقام فقد بنى دلالة الغاية على المفهوم على ما ذكره رحمته الله من المعيار العام في باب المفاهيم، وهو دلالة القضية على الربط الخاص الذي هو يقتضي الانتفاء عند الانتفاء، وحيث إن هذا الانتفاء شخصي، فعلى القائل بالمفهوم إثبات أن طرف الربط الخاص طبيعي الحكم لا شخصه، ويمكن إثبات ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمة فيه^(١)، ولكن قد تقدم الإشكال فيه موسعاً في مفهوم

(١) نهاية الافكار ج ٢ ص ٤٩٧ .

الوصف، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثم إن هناك طريقتين لإثبات مفهوم الغاية.

الطريق الأول: متمثل في أمور:

الأول: أن تكون الغاية قيداً للحكم لا للموضوع أو المتعلق بأن يكون ارتباط

الحكم المعنى بالغاية وراء ارتباطه بالموضوع كما هو الحال في القضية الشرطية.

الثاني: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق والتفريع لا بنحو الاستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه الأمور في جملة

الغاية دلت على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الغاية، وقد تقدم أن مولوية

التعليق تدل على نكتة زائدة، وهي أن المعلق على الغاية طبيعي الحكم لا شخص

الحكم المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب.

فالتنتيجة: إن الغاية إذا كانت قيداً للحكم، فلا مانع من الالتزام بدلالاتها على

المفهوم شريطة توفر الأمرين الآخرين فيها أيضاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل تكون هذه الدلالة للغاية على المفهوم بالوضع أو

بالظهور السياقي الناشئ من ظهور حال المتكلم فيه وجهان:

لا يبعد الوجه الأول، وذلك لأن المتبادر عرفاً من جملة الغاية هو ترتب ثبوت

الحكم على ثبوت الغاية وانتفاؤه بانتفائها، وهذا التبادر في الذهن حاصل بمجرد

سماع الجملة وتصورها وإن كانت من لفظ بغير شعور واختيار، وهذا دليل على أنها

موضوعة للدلالة على المنطوق والمفهوم.

وأما على الثاني، فدلالاتها على المفهوم إنما هي بالظهور التصديقي، وهو

الظهور السياقي للجملة الناشئ من ظهور حال المتكلم، ولهذا تتوقف على أن يكون

صدورها من متكلم عرفي ملتفت جاد في بيان مراده النهائي، فحينئذ تدل على

المفهوم، فإذا حال جملة الغاية حال الجملة الشرطية، فكما أن دلالة الأولى على المفهوم بالوضع، فكذلك دلالة الثانية.

الطريق الثاني: إثبات مفهوم الغاية بالإطلاق ومقدمات الحكمة بدعوى، إن مقتضى المقدمات هو أن المعلق عليها طبيعي الحكم لا شخصه.

ولكن الظاهر أنه لا يمكن إثباته بذلك، لأن الغاية إن كانت قيداً للحكم، فيمكن إثبات ذلك بما تقدم آنفاً من النكته، وأما إثباته بالإطلاق ومقدمات الحكمة بقطع النظر عنها فهو لا يمكن، لأن المعلق على الغاية نفس الحكم المنشأ والمجعول فرده لأن الوجود مساوق للتشخص وإن كان وجوداً إنشائياً، فإذا إثبات أن المعلق على الغاية طبيعي الحكم بحاجة إلى قرينة لا أن كون المعلق شخص الحكم بحاجة إليها.

وإن كانت قيداً للموضوع أو المتعلق، فالحكم حينئذ ثابت لحصة خاصة من الموضوع أو المتعلق وهي المقيّدة بالغاية كقوله تعالى: «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(١)، فإن الغاية قيد للصوم، ومعنى ذلك وجوب الصوم المغيى بالليل ثابت، وعلى هذا فالوجوب طرف للنسبة الناقصة، لأن النسبة بين الوجوب والصوم المغيى بالليل نسبة ناقصة، فلا يمكن إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة فيها، لأنها إنما تجري لإثبات إطلاق مفهوم يكون مورداً للتصديق بأن يكون طرفاً للنسبة التامة، وأما المفهوم الذي يكون طرفاً للنسبة الناقصة، فهو ليس مورداً للتصديق، لأن طرفيها بمثابة مفهوم واحد تصوري باعتبار أن النسبة الناقصة نسبة تصورية لاتصديقية والإطلاق من المفاهيم التصديقية.

فالنتيجة: إنه لا يمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة لاثبات أن المعلق على الغاية طبيعي الحكم دون شخصه.

نعم، إذا كانت قيداً للحكم كانت تدلّ على المفهوم بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة كما مرّ.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الحكم مرة يكون مجعولاً للموضوع ومرتبباً به سواء أكان الموضوع عاماً أم خاصاً، وأخرى يكون مجعولاً له ولكنه مرتبب بشيء آخر وراء ارتباطه به كارتباطه بالغاية أو الوصف أو الشرط، فعلى الأول يكون الحكم المجعول ثابتاً لموضوع خاص، وينتفي بإنفائه عقلاً.

نعم، إذا كان الموضوع في القضية مقيّداً بالوصف أو الغاية فالقضية تدل على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، فمن أجل ذلك تكون القضية الوصفية وسطاً بين القضية الشرطية وقضية اللقب، وعلى الثاني فالحكم الثابت للموضوع، حيث إنه معلق على الشرط أو الوصف أو الغاية ومرتبب به وراء ارتباطه بالموضوع، فيدل على المفهوم إذا كان التعليق مولوياً وكان بنحو التفريع والالتصاق.

ومن هنا لا يبعد دعوى، إن المتفاهم العرفي من جملة (صم إلى الليل)، وجملة (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) ونحوهما هو أن الشارع جعل (الليل) في الجملة الأولى غاية لطبيعي وجوب الصوم بقريئة أن في ذلك عناية زائدة من المولى، وهي تكشف عن شيء زائد ثبوتاً وإثباتاً:

أما الأول فلأنها تكشف عن أن الغاية شرط لاتصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل، وأما الثاني فلأنها تدل على أن المعلق على الغاية طبيعي الحكم لا شخصه وفرده، فإن ثبوت الشخص والفرد ليس بحاجة إلى التعليق.

أو فقل: إن الوجوب المجعول في القضية المعلق على الغاية زائداً على تعليقه بالموضوع، وإن كان فرداً من الطبيعي المدلول عليه بالخطاب إلا أن له نسبتين.
الأولى: نسبته إلى الفرد بحدّه الفردي.

الثانية: نسبته إلى الطبيعي إذ لكل فرد اضافتان، إضافة إلى الفرد بحدّه الفردي وإضافة إلى الطبيعي بلا فرق بين أن يكون الفرد فرداً حقيقياً أو اعتبارياً، وحيث إن تعليق الوجوب على الغاية يكون مولوياً، فهو يصلح أن يكون قرينة على أن المعلق عليها الوجوب بما هو لا بما هو فرده.

ودعوى: إن ظهور حال المولى في مقام الجعل يقتضي أن الوجوب المجعول في القضية ملحوظ بما هو لا بما هو شخصه وفرده، فمن أجل ذلك يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة هو أن المغيبي الطبيعي الوجوب دون فرده.

مدفوعة: بأن ظهور حال المولى في ذلك بحاجة إلى نكته ثبوتية، وإلا فلا ظهور لها، بل الظاهر هو أن المعلق شخص الحكم المجعول في القضية لا الطبيعي، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة، وبذلك يظهر حال المثال الثاني وما شاكلة.

ثم أن السيد الأستاذ رحمته الله قد ذكر أنّ الغاية إذا كانت قيماً للحكم فتارة يقع الكلام فيها في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في دلالة الغاية على المفهوم، وهي انتفاء الحكم عند تحقق الغاية، بل لا يبعد أن يقال إن دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه، لوضوح أنها لو لم تدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدم وجودها، وهذا خلف، فإذا لاريب في دلالة الغاية على المفهوم.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مقام الإثبات فقد ذكر رحمته الله ضابطاً عاماً في هذا المقام، وهو أن الحكم في القضية إن كان مفاد الهيئة، فالغاية غاية للمتعلق كما في قوله

تعالى: ﴿أَتَمُّو الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، وهذا لا من جهة ما أفاده المحقق النائيني رحمته من أن مفاد الهيئة معنًى حرفي هو غير قابل للتقييد، لما عرفت من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي قابل للتقييد، بل من جهة ظهور القضية المغياة في رجوع الغاية إلى المتعلق دون الحكم الذي هو مفاد الهيئة.

وإن كان مفاد المادة فإن كان المتعلق مذكوراً فلا ظهور في القضية في أن الغاية غاية للحكم أو المتعلق كقولنا: «يحرم شرب الخمر إلى أن يضطر»، فإن الاضطرار كما يحتمل أن يكون غاية للمتعلق يحتمل أن يكون غاية للحكم، وإن لم يكن المتعلق مذكوراً، فالغاية غاية للحكم كما في مثل قولنا: «يحرم الخمر إلى أن يضطر».

وعلى الجملة، فالحكم إن كان مفاد الهيئة كما هو الغالب، فالظاهر أن الغاية قيد للمتعلق حيث إن حالها حال سائر القيود، وإن كان مفاد المادة فالغاية قد تكون مجملة من حيث كونها غاية للحكم أو المتعلق وقد تكون مبيّنة كما مرّ، وأما كون الغاية قيداً للموضوع فهو بحاجة إلى قرينة كما في الآية الشريفة: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢)، فإن المرافق غاية للموضوع وهو اليد دون الحكم والمتعلق، بقرينة أن الآية الشريفة في مقام بيان حدّ المغسول ومقداره لا في مقام بيان ترتيب الغسل^(٣)، هذا.

وللمناقشة في كلا المقامين مجال: أما في المقام الأول، فلأن ما ذكره رحمته من دلالة الغاية على المفهوم لا يتضمن ما هو نكتة هذه الدلالة وملاكها غير ما ذكره رحمته من أن الغاية لو لم تدل على المفهوم لزم كونها لغوياً، ولكن هذا المقدار لا يكفي في دلالتها

(١) سورة البقرة آية ١٨٧ .

(٢) سورة المائدة آية ٦ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٣٧-١٣٦ .

على المفهوم، إذ يكفي في رفع محذور اللغوية انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بتحقق الغاية، ولا يتوقف دفعه على انتفاء طبيعي الحكم بتحققها، بينما تتوقف دلالتها على المفهوم على أن يكون المعلق على الغاية طبيعي الحكم حتى يكون هو المتفني عند تحققها، فإنه معنى المفهوم أمّا انتفاء شخص الحكم بتحقق الغاية فهو عقلي وليس من المفهوم في شيء، فالنتيجة: إن الصحيح في المسألة ما ذكرناه.

وأما في المقام الثاني، فلأن ما ذكره عليه السلام من أن الحكم إذا كان مفاد الهيئة فالقضية ظاهرة في أن الغاية غاية للمتعلق، لا يتم بنحو ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد، وفي كل مورد لا بدّ من ملاحظة الغاية فيه، فإن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية قد تتطلب كونها غاية للمتعلق كما في قوله تعالى: «أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، فإنه ظاهر في أن الليل غاية للصوم لا للوجوب، وأما في مثل قولك (صمّ إلى الليل)، فلا ظهور في كون الليل غاية للصوم دون الوجوب، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل كونه غاية للوجوب، وأما إذا قيل: «لا تشرب الخمر إلى أن تضطر»، فالقضية ظاهرة في أن الاضطرار غاية للحرمة لا للمتعلق.

والخلاصة: إنه ليس لما ذكره عليه السلام ضابط كلي، بل لا بد في كل مورد من ملاحظة الغاية فيه، فقد تقتضي خصوصية المورد أن تكون الغاية قيداً للحكم، وقد تقتضي أن تكون قيداً للمتعلق، وقد لا تقتضي شيئاً منها والتعيين بحاجة إلى قرينة.

وأما ما ذكره عليه السلام من أن الحكم إذا كان مفاداً للمادة، فإن كان المتعلق مذكوراً فالغاية قيد للمتعلق، فهو أيضاً لا يتم بنحو ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد، ففي مثل قولك: «يجب إطعام الفقير إلى أن يشبع» كان المتفاهم منه أن الغاية قيد للمتعلق، بينما كان المتفاهم من قولك: «يحرم شرب الخمر إلى أن يضطر إليه»، أن الغاية قيد الحكم وهو الحرمة، وقد يكون ظاهراً في أن الغاية قيد للموضوع كما في آية

الوضوء.

فالتتية: إنه ليس هناك ضابط كلي لرجوع الغاية إلى الحكم في القضية أو المتعلق أو الموضوع، فإن ذلك يختلف باختلاف الموارد على أساس مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية.

نتائج البحث عن مفهوم الغاية عدة نقاط:

الأولى: إن دلالة الغاية على المفهوم منوطة بكونها قيداً للحكم بأن يكون ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، ويكون هذا الارتباط والتعليق مولوياً لا ذاتياً وبنحو الالتصاق والتفريع لا بنحو الاستلزام، وأما إذا كانت قيداً للموضوع أو المتعلق فحالتها حال الوصف.

الثانية: إن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله - من المعيار العام للمفهوم، وهو دلالة القضايا منها الغاية على الربط الخاص بين الحكم المجعول فيها وبين القيد فيها كالشرط أو الوصف أو الغاية، وهذا الربط الخاص يقتضي الانتفاء عند الانتفاء، وحيث إن هذا الانتفاء انتفاء شخص الحكم، فإثبات أن المنتفي طبيعي الحكم يتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة - غير تام على تفصيل تقدم.

الثالثة: إن هناك طريقتين لإثبات مفهوم الغاية.

الأول: أن تكون الغاية قيداً للحكم، وعلى هذا فتدل على المفهوم إذا كان تعليق الحكم عليها مولوياً وكان بنحو التفريع، وهذا الطريق هو الصحيح كما تقدم.

الثاني: الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، ولكن هذا الطريق غير صحيح كما

مر.

الرابعة: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الغاية إذا كانت قيداً للحكم فلا

شبهة في دلالتها على المفهوم بل لعلّ دلالتها عليه أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه، بتقريب أن الحكم لو لم ينتفِ بتحقق الغاية لكان وجودها كعدمها بمعنى أنها ليست بغاية وهذا خلف، وفيه أنه يكفي في دفع محذور اللغوية انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بتحقق الغاية، وهو لا يقتضي أن يكون المنتفي عند تحققها طبيعي الحكم.

الخامسة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من الضابط، وهو أن الحكم إذا كان مفاد الهيئة، فالقضية ظاهرة في أن الغاية قيد للمتعلق، وإن كان مفاد المادة فإن كان المتعلق مذكوراً في القضية، فلا ظهور لها في رجوع الغاية إلى المتعلق ولا إلى الحكم، وإن لم يكن مذكوراً فيها فالغاية ترجع إلى الحكم، غير تام على تفصيل تقدّم.

مفهوم الاستثناء

غير خفي أن الاستثناء تارة يكون قيداً للموضوع كما إذا كان الاستثناء بكلمة (غير) أو ما شاكلها مثل قولنا: «يجب إكرام العالم غير العادل»، فإن الاستثناء قيد للموضوع ويوجب تخصيصه بحصة خاصّة، وهي العالم العادل، وأخرى يكون قيداً للحكم كما هو الغالب في موارد استعمال كلمة (إلا) مثل قولنا: «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم»، فإن الظاهر منه رجوع الاستثناء إلى الحكم، وهو الوجوب الذي هو مفاد الهيئة.

أما النحو الأول من الاستثناء، فيكون حاله حال الوصف بل هو هو، لأن المراد من الوصف مطلق القيد الموجب لتخصيص الموضوع بحصة خاصة سواء أكان ذلك القيد متمثلاً في الوصف أم في الاستثناء، فإذاً يكون مفهومه مساوياً للإيجاب الجزئي كما تقدم.

وأما النحو الثاني من الاستثناء، فهو يدل على المفهوم شريطة توفر جميع العناصر التالية فيه:

الأول: أن يكون الاستثناء قيداً للحكم بأن يكون ارتباط الحكم بالاستثناء وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون ارتباط الحكم بالاستثناء بنحو التعليق والتفريع لا بنحو الزوم.

الثالث: أن يكون التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة في الاستثناء، دل على المفهوم وهو انتفاء طبيعي الحكم عن المستثنى، فإن الاستثناء يدل

على ثبوت طبيعي الحكم للمستثنى منه ونفيه عن المستثنى.
والخلاصة: إن الاستثناء إذا كان قيداً للحكم كان حاله حال الشرط في القضية الشرطية والوصف في القضية الوصفية إذا كان الوصف قيداً للحكم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن دلالة الاستثناء على المفهوم هل هي بالوضع أو بالدلالة العرفية السياقية الناشئة عن ظهور حال المتكلم؟ فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن المتبادر والمنسب إلى الذهن من الاستثناء في مثل قولنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» هو حصر الحكم في المستثنى منه وانتفاء الحكم المحصور عن المستثنى، وإن كان الاستثناء صادراً من لفظ بغير شعور واختيار، ومن الطبيعي أن الحصر في نفسه قرينة على أن المحصور طبيعي الحكم لا الحكم الشخصي المجعول في القضية، وإلا فلا مانع من ثبوت فرد آخر للمستثنى المماثل للفرد المجعول وهو كما ترى، ضرورة أنه لا معنى للاستثناء حينئذ الذي معناه الاقتطاع والإخراج، وعليه فالاستثناء بنفسه يدل على إخراج المستثنى عن طبيعي حكم المستثنى منه واقتطاعه منه، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجملة الاستثنائية موجبة أو نافية، والأول كقولنا: «أكرم الفقراء إلا الفساق»، والثاني كقولنا: «لا يجب إكرام العلماء إلا العدول».

ودعوى: إن الجملة الاستثنائية إذا كانت موجبة فدلالة الاستثناء على المفهوم تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة، لإثبات أن الثابت للمستثنى منه طبيعي الحكم لا حصة خاصة منه، باعتبار أن إثبات الطبيعي لا يتوقف على إثبات تمام حصصه، بل يكفي فيه إثبات حصة منه، بينما إذا كانت نافية فدلالة الاستثناء على المفهوم لا تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة، على أساس أن نفي الحكم عن

المستثنى منه لا يمكن إلا بنفي تمام أفراده وحصصه.

مدفوعة: أولاً: لأن مولوية تعليق الحكم على الاستثناء نفيًا أو إثباتًا بنفسها قرينة على أن الاستثناء إنما يكون من الطبيعة النافية أو المثبتة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك، إن إطلاق الحكم في طرف المستثنى منه نفيًا وإثباتًا يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، فإذا قال المولى: «لا يجب إكرام العلماء إلاّ العدول»، فالاستثناء يدل على وجوب إكرام العلماء العدول، لأن الاستثناء من النفي إثبات، وأما قوله في طرف المستثنى منه وهو (لا يجب)، فلا يدل بالوضع إلاّ على نفي الوجوب بنحو القضية المهملة، فإطلاقه بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة، فإذا لا فرق بين أن تكون الجملة الاستثنائية نافية أو مثبتة.

ومع الإغماض عن ذلك، وتسليم أن الاستثناء لا يدل على المفهوم بالوضع، وإنما يدل عليه بالدلالة السياقية العرفية الناشئة من ظهور حال المتكلم، وعليه فالاستثناء يدل على أن الحكم المجعول في القضية الاستثنائية المحصور في المستثنى منه منفي عن المستثنى، وعلى هذا فدلالته على المفهوم دلالة تصديقية مستندة إلى ظهور حال المتكلم.

والخلاصة: إن المتفاهم العرفي الإرتكازي من قولك: «أكرم العلماء إلاّ الفساق» أن وجوب الإكرام المحصور في المستثنى منه هو طبيعي الوجوب، أي الوجوب بما هو لا بما هو فرده المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب، فإذا يكون الاستثناء من الطبيعي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الاستثناء إذا كان قيداً للموضوع كان حاله حال الوصف الذي هو قيد له، وإذا كان قيداً للحكم كان حاله حال الشرط في القضية الشرطية، وحال الغاية في القضية الغائية والوصف في القضية

الوصفية إذا كانت من قيود الحكم، غاية الأمر أن أسلوب الدلالة على المفهوم يختلف باختلاف الموارد، فإن دلالة الاستثناء على المفهوم متمثلة في اقتطاع المستثنى عن حكم المستثنى منه وإخراجه منه، وقد تقدم أن هذا الاقتطاع والإخراج عن طبيعي الحكم الثابت للمستثنى منه، ودلالة الغاية على المفهوم متمثلة في انتفاء طبيعي الحكم عند تحقق الغاية، بينما دلالة القضية الشرطية والوصفية على المفهوم بالإيجاب والسلب، على أساس أن المفهوم فيها نقيض المنطوق، هذا تمام الكلام في مفهوم الاستثناء.

مفهوم الحصر

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في كبرى المسألة.

الثاني: في صغراها.

أما الكلام في المقام الأول، فلأن نكتة دلالة القضية على المفهوم سواء أكانت شرطية أم وصفية أم غائية أم استثنائية، هي إرتباط الحكم بالشرط في الأولى، وبالوصف في الثانية، وبالغاية في الثالثة، وبالاستثناء في الرابعة، كل ذلك وراء إرتباطه بالموضوع، وحيث إن هذا الارتباط مولوي ويكون بنحو التعليق، فيدل على أن الحكم الثابت للموضوع محصور في حالة خاصة منه سواء أكانت تلك الحالة متمثلة في الشرط أم الوصف أم الغاية أم الاستثناء، وعلى هذا فانتفاء هذه الحالة في صورتين الأوليين يدل على انتفاء الحكم عن تمام حالات الموضوع، وتحقق الغاية في الصورة الثالثة يدل على انتفاء طبيعي الحكم عن المغيبي، والاستثناء في الصورة الرابعة يدل على إخراج المستثنى عن طبيعي حكم المستثنى منه.

والمقام كذلك، فإن أداة الحصر في القضية تدل على حصر الحكم بالموضوع، ونتيجة ذلك أن المحصور طبيعي الحكم، على أساس أن الحصر يدل على انتفائه عن غير المحصور به، لأنه معنى دلالة أداة الحصر على المفهوم، وهو انتفاء الحكم المحصور عن غير المحصور به.

وعلى الجملة، فالحصر في نفسه يستبطن كون المحصور طبيعي الحكم، لوضوح أنه لا معنى لحصر شخص الحكم الثابت للموضوع به، بدهاة أن حكم كل

موضوع خاص به، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون المحصور طبعي الحكم، وإلا فلا معنى للحصر.

ومن هنا فرق بين قولنا: (وجوب إكرام العلماء إنما هو ثابت للعلماء العدول)، وقولنا: (وجوب إكرام العلماء العدول ثابت)، فإن الأول يدل على نفي وجوب الإكرام عن غير علماء العدول، بينما الثاني لا يدل على النفي، ولذلك يدل الأول على قضيتين:

إحدهما إيجابية، وهي وجوب إكرام العلماء العدول، والأخرى سلبية وهي نفي وجوب إكرام العلماء غير العدول، بينما الثاني لا يدل إلا على قضية إيجابية فقط، فالقضية إذا كانت خالية عن أداة الحصر، فلا تدل إلا على اختصاص الحكم المجعول فيها بموضوعه، وهو لا يحتاج إلى أي عناية زائدة لا ثبوتاً ولا إثباتاً كما أن انتفائه بانتفائه عقلي، وأما إذا كانت القضية محفوفة بأداة الحصر، فهي تدل على أن الحكم المجعول فيها محصور بموضوعها ومنفي عن غيره، وهي تكشف عن أنه كذلك ثبوتاً، على أساس أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

فالنتيجة: إن الكبرى تامة، وهي دلالة أداة الحصر على المفهوم، وهذه الدلالة مستندة إلى الوضع لا إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة ولا إلى الدلالة العرفية السياقية.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في أدوات الحصر.

منها أداة الاستثناء ككلمة (إلا)، بتقريب أنها تدل وضعاً على حصر الحكم بالمستثنى منه، وإخراج المستثنى من حكمه واقتطاعه منه، وقد مرّ أن الاستثناء إذا كان قيماً للحكم يدل على مطلب جديد وعناية زائدة وهي إخراج المستثنى واقتطاعه من طبعي حكم المستثنى منه لا شخصه المجعول في القضية، فإن خروج

المستثنى عنه لا يحتاج إلى الاستثناء بأن يقول (أكرم العلماء العدول أو أن لا يكونوا فساقاً) ، وهذا بخلاف ما إذا جاء بكلمة (إلا) فإنها تدل على مطلب جديد وعناية زائدة، وهي أن الحكم المحصور على المستثنى منه طبعي الحكم يعني الحكم بما هو لا بما هو شخصه المجعول في القضية .

وقد يناقش في ذلك بدعوى، أن أداة الاستثناء لم توضع للدلالة على الحصر، وإنما توضع للدلالة على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه بدون الدلالة على الحصر، فإذا قيل : (أكرم العلماء إلا الفساق) كان المتبادر منه إخراج الفساق من العلماء عن حكم المستثنى منه، وهو وجوب الإكرام، وحيث إن الحكم الثابت للمستثنى منه حكم خاص به، فالمستثنى منه إنما هو عن ذلك الحكم الخاص، وعلى هذا فلا مفهوم لها، وهو انتفاء سنخ الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى .

ولنأخذ بالنقد على هذه المناقشة، وذلك لأن مفاد أداة الاستثناء لو كان خروج المستثنى عن الحكم الشخصي للمستثنى منه واقتطاعه منه، فلازم ذلك أن ارتباط هذا الحكم بتلك الأداة يكون لغواً فلا حاجة إليه، لأن قولك: «أكرم العلماء إلا الفساق» يرجع على هذا إلى قولك: «يجب إكرام العلماء العدول» أو غير الفساق، فلا حاجة إلى الاستثناء بها.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أنه لاشبهة عند علماء الأدب في أن أداة الاستثناء من أداة الحصر، وتدل عليه بالوضع، ولكن نسب إلى أبي حنيفة أنها ليست من أداة الحصر، وقد استدل على ذلك بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) بتقريب أنه لو دل على الحصر لكان معناه صلاتية الطهور، وهو كما ترى، فلذلك لا يمكن أن

(١) وسائل الشيعة ج ص ٢٢٢ ب ٩ من أحكام الخلوة ح ١ وب ٢ من الوضوء ح ٣ وب ١٤ من الجنابة

تكون كلمة (إلا) موضوعة للدلالة على الحصر.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بوجوه:

الوجه الأول: إن المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الواجدة لكل الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وعلى هذا فمعنى التركيب المذكور على القول بالصحيح نفي الصلاة حقيقة بدون الطهور، على أساس أنه على هذا القول مقوم لها وبانتفائه تنتفي حقيقة الصلاة، وعلى القول بالأعم فمعناه نفي الصلاة التامة بدون الطهور، وعلى هذا فالتركيب المذكور على القول الأول يدل على أن الصلاة لا تتحقق إلا بضم الطهور إلى سائر أجزائها وشرائطها، وعلى القول الثاني يدل على أن الصلاة لا تتحقق بتمام أجزائها وشرائط بدون ضم الطهور إليها^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بما حاصله: إن لازم ما أفاده رحمته الله تعدد معنى الصلاة بتعدد هذا التركيب، وإن الصلاة في قوله عَلَيْهَا: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) مستعملة في معنى آخر غير ما استعملت الصلاة فيه في التركيب الأول، مع أنه لا شبهة في أن المتفاهم العرفي من الصلاة في كلا التركيبين معنى واحد^(٣). ولنا تعليقان:

الأول: على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله من الإيراد، والثاني على ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله من الجواب.

أما الأول، فلأن ما أفاده رحمته الله إنما يرد على المحقق الخراساني رحمته الله إذا كان مراده استعمال الصلاة في التركيب الأول في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وفي

(١) كفاية الاصول ص ٢٠٩ .

(٢) وسائل الشيعة ج ٤ ص ٧٣٢ ب ١ من القراءة في الصلاة ح ١ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٤٥ .

التركيب الثاني في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا فاتحة الكتاب، ولكن ذلك غير ظاهر من كلامه، فإن الظاهر منه أن المراد من الصلاة في التركيب الأول جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وفي التركيب الثاني كذلك ما عدا فاتحة الكتاب، وأما أنها مستعملة فيهما كذلك في كلا التركيبين أو أنها مستعملة في معناها الموضوع له في كليهما معاً والخصوصيات الزائدة مستفادة من دال آخر بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا ظهور لكلامه في شيء من ذلك.

وعلى الجملة، فما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يدل على أن الصلاة في كل تركيب من تلك التركيبات مستعملة في معنى حقيقة، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون استعمالها في بعضها حقيقياً، وفي الآخر مجازياً أو في الجميع مجازياً أو في الجميع حقيقياً بنحو تعدد الدال والمدلول، بل لا يمكن أن يكون في بعضها حقيقياً كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، على أساس أن الطهور مقوم للصلاة وبدونه لا صلاة حقيقة، فإذا لا محالة يكون إطلاق الصلاة على سائر الأجزاء والشرائط بدون الطهارة مجازاً.

هذه هي محتملات المسألة، أما المحتمل الأول فهو ضعيف جداً بل هو غير محتمل، وكذلك المحتمل الثالث والرابع، فالمتعين هو المحتمل الثاني. وأما التعليق على ما أجاب به المحقق الخراساني رحمته الله، فلأن محتملات الصلاة في قوله: «لا صلاة إلا بطهور» ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد منها الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور.

الثاني: أن يكون المراد منها معظم الأجزاء والشرائط غير الطهور.

الثالث: أن يكون المراد منها خصوص الأركان ما عدا الطهور، وإرادة كل

منها بحاجة إلى قرينة معيّنة ولا قرينة في المقام على أن المراد منها الاحتمال الأول.

الوجه الثاني: إن عدم دلالة كلمة (إلا) على الحصر في هذا التركيب إنما هو بسبب القرينة الخارجية من الحالية والمقامية لا في نفسها. وفيه: إنه لا قرينة هناك كما سوف نشير إليه، ولهذا لا فرق بين استعمالها في هذا التركيب واستعمالها في سائر الموارد.

الوجه الثالث: إن مفاد هذا التركيب نفي الإمكان، وعلى هذا فمفاد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» عدم إمكان تحقق الصلاة بدون الطهارة، فخير (لا) فيه (ممكن) أي (لا صلاة ممكنة إلا بطهور)، فإذا تدل كلمة (إلا) على الحصر أي حصر إمكان تحقق الصلاة بتحقيق الطهارة.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رَحِمَهُ اللهُ بأن موارد استعمالها تشهد بأنها تستعمل للنفي الفعلي، فإذا قيل: «لا أقرأ القرآن إلا مع الطهارة»، كان المتبادر منه نفي وجود القراءة لا إمكانها وخبر (لا) المقدر (موجود) لا (ممكن)، وكذلك إذا قيل: «لا أزور الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا حافياً»، فإن خبر (لا) المقدر فيه (موجود) وما نحن فيه كذلك، فإن معنى (لا صلاة إلا بطهور) لا صلاة موجودة إلا بها.

فالنتيجة: إن ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من أن مصبّ النفي في هذه التركيبات الإمكان لا الوجود لا يمكن المساعدة عليه، فإن الظاهر منها عرفاً أن مصبّه الوجود دون الإمكان.

وأما ما قيل من أن كلمة (لا) في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» لا تدل على الحصر، فلا يتم، وذلك لأن احتملات هذه الجملة ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد منها إثبات صلاتية الطهارة فيكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» في قوة قولنا: «لا صلاة إلا الطهور».

الثاني: أن يكون المراد منها أن كل ما هو مقترن بالطهارة، فهو صلاة وإن كان

المقترن جزء الصلاة.

الثالث: أن يكون المراد منها أن الصلاة لا تتحقق إلا بضم الطهارة إليها، أما الإحتمالان الأول والثاني فهما غير محتملين، فالمتعين هو الاحتمال الثالث، وعلى هذا فسواء أكان المراد من الصلاة جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور أم كان معظم أجزائها وشرائطها أم خصوص الأركان، فكلمة (إلا) تدل على أن تحقق الصلاة سواء أكانت بالمعنى الأول أم الثاني أم الثالث محصور في بتحقيق الطهور ولا تتحقق بدون تحققها، ومن هنا يكون مردّ قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» إلى قولنا لا تتحقق الصلاة بدون الطهارة، وإذا تحققت فلا محالة تكون مع الطهارة، وليس معناه أن الطهارة إذا تحققت تحققت الصلاة، بل معناه أن الصلاة إذا تحققت لا بد أن تكون مع الطهارة، ولا يعقل تحققها بدونها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن خبر (لا) المقدّر في مثل هذه التركيبات يختلف باختلافها، فالمقدّر في مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» كما يمكن أن يكون (الوجود) يمكن أن يكون (الإمكان) ولا ظهور له في شيء منها.

وأما في مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، فخبره المقدّر (الصحة) لا (الوجود) ولا (الإمكان)، وقد يكون (الوجود) كما في مثل قولنا: «لا أزور الحسين عليه السلام إلا حافياً» أو ماشاكلة.

ومن هنا يظهر حال كلمة التوحيد، إذ لا شبهة في دلالة هذه الكلمة بحسب المفاهيم العرفي الارتكازي على الحصر بلا فرق في ذلك بين أن يكون خبر (لا) المقدّر فيها (موجود) أو (ممكن)، لأن إمكان واجب الوجود مساوق لوجوده ولا فصل بينهما.

إلى هنا قد تبين أنه لا شبهة في أن أداة الاستثناء من أدوات الحصر وتدل عليه

بالدلالة الوضعيّة.

ومنها، كلمة (إنما) وقد صرّح علماء الأدب بأنها من أدوات الحصر، وتدل عليه بالدلالة الوضعيّة، ويشهد على ذلك أنه المتبادر منها عند الإطلاق، وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار.

والخلاصة: إنه لا شبهة في دلالتها على الحصر، فإذا دلت عليه دلت على المفهوم أيضاً، وذلك لأن الحصر في نفسه قرينة على أن المحصور طبيعي الحكم لا شخصه وفرده، إذ لا معنى لحصر شخص الحكم لأنه محصور بموضوعه ذاتاً وطبعاً بقطع النظر عن أداة الحصر، ولا يتوقف حصره على عناية زائدة لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وعليه فبطبيعة الحال تدل أداة الحصر على عناية زائدة، وهي أن المحصور طبيعي الحكم وإلا لكان إتيان المولى بها لغواً، فإذا كان المحصور طبيعي الحكم، فكلمة (إنما) تدل على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير الموضوع المحصور به.

ثم إن هذه الكلمة أي كلمة إنما قد تستعمل في قصر الصفة على الموصوف، وقد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة، فعلى الأول تدل على الحصر بنحو الادعاء والمبالغة كقولك: (إنما زيد مصلح) أو عالم أو عادل أو ما شاكل ذلك رغم أن صفاته لا تنحصر به، فالحصر به لا محالة يكون من باب المبالغة والتجوّز لا من باب الحقيقة، وكأنه لا صفة له غير صفة الصلح أو العلم، وهكذا.

وعلى الثاني، تدل على الحصر كقولك: «إنما القدرة لله تعالى» و«إنما الفقيه زيد»، وهكذا، فإن كلمة إنما في هذه الموارد تدل على الحصر إلا إذا كانت هناك قرينة على العدم، ففي المثال الأول تدل على حصر القدرة في الله تعالى على أساس أن قدرة غيره معنى حرفي في مقابل قدرته تعالى، ومرتبطة بها ذاتاً وحقيقة بل عين الربط بها، فإذا لا قدرة لغيره إلا بقدرته ولا حول له إلا بحوله.

فالنتيجة: إن قدرة غيره من شؤون قدرته لا أنها قدرة مستقلة، فإذاً يكون الحصر حقيقياً، وكذلك في المثال الثاني إذا لم يكن هناك فقيه آخر مثله.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: [إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاِعُونَ] ^(١) فإن كلمة إنما تدل على حصر الولاية بالله ورسوله والمؤمنين، والمراد من المؤمنين هو علي بن أبي طالب عليه السلام، وإطلاق الجمع وإرادة فرد واحد في القرآن كثير ولا مانع منه هذا.

ولكن أنكر الفخر الرازي دلالة كلمة (إنما) على الحصر، واستشهد على ذلك بمجموعة من الآيات:

منها، قوله تعالى: [إِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ] ^(٢) مع أن مثل الدنيا لا ينحصر به.

ومنها، قوله تعالى: [إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَهُوَ] ^(٣) مع أن الحياة الدنيا لا تنحصر بهما بل هناك حياة كريمة ^(٤)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام تارة بالنقض وأخرى بالحل.

أما النقص فبقوله تعالى: [وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌّ] ^(٥)، وقوله سبحانه: [وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌّ] ^(٦)، إذ لا شبهة في دلالة كلمة (إلا) على الحصر ولا

(١) سورة المائدة آية ٥٥ .

(٢) سورة يونس آية ٢٤ .

(٣) سورة محمد آية ٣٦ .

(٤) تفسير الكبير ج ١١ ص ٣٠ الطبعة الثالثة .

(٥) سورة الانعام آية ٣٢ .

(٦) سورة العنكبوت آية ٦٤ .

خلاف فيها عند علماء الأدب.

فإذاً ما هو جواب الفخر الرازي عن هاتين الآيتين، فإن أجاب بأن عدم دلالة كلمة (إلا) على الحصر فيها إنما هو من ناحية قيام قرينة خارجية على ذلك، وهي العلم الخارجي بعدم انحصار الحياة الدنيا بهما، نجيب بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين، وأن عدم دلالة كلمة إنما على الحصر فيها إنما هو من جهة العلم الخارجي بعدم انحصار الحياة الدنيا بهما.

وأما الحل، فلأن الحياة تارة تضاف إلى الدنيا وأخرى تكون صفة لها، أما على الأول فالمراد منها حياة هذه الدنيا في مقابل حياة الآخرة، كما هو المراد في قوله تعالى: [إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ^(١)]، فإن المراد من الحياة فيها هو حياة الدنيا في مقابل حياة الآخرة.

وأما على الثاني، وهو أن الدنيا صفة للحياة، فالمراد منها الحياة الدنيئة في مقابل الحياة الكريمة الشريفة، وعلى هذا فالمراد من الحياة في الآيتين المذكورتين الحياة الدنيئة الرذيلة في مقابل الحياة الكريمة، لأنها على نوعين:

الأول: الحياة الدنيئة كاللهو واللعب والكذب والغيبة ونحوها.

الثاني: الحياة الكريمة والشريفة^(٢).

والخلاصة: إنه لا وجه لانكار الفخر الرازي دلالة كلمة (إنما) على الحصر.

وأما استشهاده بالآيتين المتقدمتين، فقد تقدم أنه مبني على الخلط بين الحياة الدنيئة في هذه الدنيا في مقابل الحياة الكريمة فيها، وبين حياة الدنيا في مقابل حياة الآخرة.

(١) سورة المؤمنون آية ٣٧ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٤٤-١٤١ .

فتحصل مما ذكرناه أنه لا شبهة في دلالة كلمة (إنما) على الحصر بالدلالة
الوضعية التصورية.

نتيجة البحث عن مفهوم الحصر عدة نقاط:

الأولى : إن أداة الحصر تدل على المفهوم على أساس دلالتها على الحصر، لأن
الحصر بنفسه يدل على أن الحكم المحصور طبيعي الحكم لا شخصه.
الثانية: إن كلمة (إلا) تدل على الحصر إذا كانت قيماً للحكم بأن تكون بمعنى
الاستثناء، وأما إذا كانت بمعنى الصفة فلا تدل عليه، وهذه الدلالة مستندة إلى
الوضع كما تقدّم.

الثالثة: إن كلمة (إنما) تدل على الحصر بالوضع، ولهذا تدل على المفهوم.

الرابعة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن كلمة التوحيد ونحوها ظاهرة في
أن خبر (لا) المقدر فيها (موجود) لا (ممكن)، لا يتم بنحو الإطلاق.

الخامسة: إن إنكار الفخر الرازي دلالة كلمة (إنما) على الحصر مستشهداً
ببعض الآيات مبني على الخلط بين الحياة الدنيئة والحياة الدنيوية في مقابل الحياة
الأخروية.

العام والخاص

فيهما مباحث:

المبحث الأول، فيه عدة جهات:

الجهة الأولى : في معنى العام، وهو لغةً وعرفاً عبارة عن الاستيعاب والشمول، وعلى هذا فإن كان الاستيعاب والشمول مدلولاً للفظ بالوضع فهو عام، وبه يفترق العام عن المطلق الشمولي باعتبار أن الشمول والاستيعاب في المطلق ليس مدلولاً له بالوضع، وإنما يكون مدلولاً له بالإطلاق ومقدمات الحكمة. ولهذا ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أن الفرق بين العام الوضعي والمطلق الشمولي هو أن العام الوضعي يدل على الشمول والاستيعاب مباشرة بينما المطلق لا يدل عليه إلاّ بالإطلاق ومقدمات الحكمة^(١).

وفيه: إن هذا الفرق وإن كان مشهوراً بين الأصوليين إلاّ أنه غير سديد، وذلك لأن الشمول والاستيعاب ليس مدلولاً للمطلق لا مباشرة ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لأن المطلق يدل بالوضع على جعل الحكم على الطبيعة المهمة الملحوظة، ومقدمات الحكمة تثبت إطلاقها في مقابل تقييدها بحصة خاصة، لأن معنى الإطلاق هو عدم التقييد، وأما الاستيعاب والشمول فهو إنما يكون بلحاظ عالم الخارج والانطباق في مرحلة المجعول، وهي مرحلة فعلية الحكم بفعالية موضوعه فيه، على أساس أن الحكم المجعول على الطبيعة المطلقة ينحل بانحلال أفرادها فيه.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٥١ .

فإذا لا يكون الاستيعاب والشمول مدلولاً للمطلق لا بالوضع كما هو ظاهر ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وإنما يكون في انطباق المطلق على أفراده في الخارج، ومن الواضح أن الشمول في هذه المرحلة أمر قهري لا يرتبط بمدلول المطلق، لأن مدلوله الوضعي ثبوت الحكم للطبيعة المهملة بجعل واحد، ومدلوله الإطلاقي ثبوته للطبيعة المطلقة في مقابل ثبوته للحصة الخاصة، كل ذلك إنما هو في مرحلة الجعل، وأما في مرحلة التطبيق فهي خارجة عن مدلول اللفظ ولا يرتبط به.

فإذا يكون الفرق بين العام الوضعي والمطلق الشمولي إنما هو في مرحلة الجعل، فإن مفاد العام الوضعي الشمول والاستيعاب في هذه المرحلة، بينما يكون مفاد المطلق الشمولي جعل الحكم على الطبيعة المهملة بجعل واحد لا بجعل متعدد كما في العام الوضعي، وهذا هو الفارق بينهما، وأما الاستيعاب والشمول في المطلق فإنما هو بلحاظ عالم الخارج ومرحلة الانطباق وخارج عن مدلوله.

والخلاصة: إن المطلق لا يدل على الاستيعاب والشمول بالوضع ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لأنه من شؤون الحكم المجعول في مرحلة الفعلية ولا يرتبط بدلالة المطلق.

الجهة الثانية: إن الاستيعاب والشمول قد يكون معنىً اسمياً كما إذا كان الدال عليه لفظ (كل)، وما يرادفه من الألفاظ كلفظ جميع أو كافة أو عموم أو غير ذلك، على أساس أن هذه الألفاظ التي يتعامل معها معاملة الأسماء موضوعة للدلالة على الشمول والاستيعاب، وقد يكون معنىً حرفياً، كما إذا كان الدال عليه الجمع المحلّ باللام بناءً على دلالتها على العموم، فإنها كغيرها من الهيئات موضوعة لمعان حرفية وغير مستقلة، وعلى هذا فالاستيعاب معنىً نسبي متمثل في نسبة وجوب الإكرام إلى كل عالم. فالنتيجة، إنه لا فرق بين كون الاستيعاب معنىً اسمياً أو حرفياً ولا تظهر

الثمرة بينهما في المسألة.

الجهة الثالثة: إن الاستيعاب والشمول مفهوم أداة العموم وضعاً كلفظة (كل) أو جميع أو كافة، وليس المراد من استيعاب المفهوم لأفراده أن يلحظ المفهوم الواحد في الذهن مرآة لتمام أفراده، كان يلحظ مفهوم الإنسان فانياً في تمام أفراده أو مفهوم العالم كذلك، بل المراد منه أن الأداة تدل بالوضع على مفهوم مستوعب لتمام أفراد مفهوم آخر، وهو مفهوم مدخولها، فإذا ورد في الدليل: (أكرم كل عالم) فلفظة (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد العالم، لأن معناها ذات طبيعة التعدد والتكثُر فيصلح أن يستوعب تمام أفراد مدخولها في الخارج، وأما المفهوم الواحد فلا يمكن أن يستوعب تمام أفراد نفسه وذلك لأمرين:

الأول: ما ذكرناه في مبحث الوضع من أن كل مفهوم في عالم الذهن مرآة لنفسه، ولا يعقل أن يكون مرآة لغيره، بداهة أن تصور كل عنوان تصور نفسه، فتصور الإنسان مثلاً تصور له لا تصور لأفراده ولا يعقل أن يجعل مفهوم الإنسان فانياً في أفراده ومرآة لها لأنه مرآة لنفسه، وهي ما به الاشتراك بين أفراده.

وعلى الجملة، فكل مفهوم في عالم الذهن مباين لمفهوم آخر فيه، فمفهوم الإنسان مباين لمفهوم زيد فلا يمكن أن يكون أحدهما مرآة للآخر، لأن الموجودات الذهنية كالموجودات الخارجية متباينات، فكل وجود يأبى عن وجود آخر، فلا يعقل أن ينطبق عليه ويكون فانياً فيه، ولا فرق في ذلك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ولهذا لا يعقل أن يكون تصور مفهوم واحد في الذهن مرآة لتصور أفراده، لأن التصور الأول في الذهن مباين للتصور الثاني فيه، ولا يعقل أن يكون فانياً فيه ومرآة له، ومن هنا قلنا هناك أن الوضع الخاص والموضوع له العام غير متصور، وأما الوضع العام والموضوع الخاص فكذلك، إلا في المفاهيم والعناوين المنتزعة من

نفس الأفراد الخارجية، باعتبار أن تصورها بنفسها تصور لها بوجهها وعنوانها على تفصيل تقدم هناك.

الثاني: مع الإغماض عن الأول وتسليم أنه لا مانع من أن يكون مفهوم واحد في الذهن ملحوظاً فانياً في تمام أفرادها، ومرآة لها إلا أن مدلول أداة العموم ليس استيعاب مفهوم فانياً في أفرادها ومرآة لها، بل هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر وهو مدخولها، لوضوح أن الاستيعاب والشمول مدلول الأداة كلفظة الكل، فإن هذه اللفظة موضوعة للدلالة على استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر كمفهوم العالم في مثل قولك: «أكرم كل عالم»، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن أدوات العموم يختلف بعضها عن بعضها الآخر في نقطة، وتشارك في نقطة أخرى :

أما نقطة الاختلاف، فإن لفظة جميع أو كافة أو عموم لا تدخل إلا على الجمع حقيقة أو حكماً كاسم الجمع مثل (قوم) و(ناس)، ولهذا لا يصح أن يقال كافة عالم أو عموم عالم أو جميع إنسان، ولكن يصح أن يقال كافة علماء أو عموم فقراء أو كافة الناس أو عموم القوم وهكذا، بينما لفظة (كل) تدخل على المفرد والجمع معاً، مثل كل إنسان، كل عالم، كل العلماء وهكذا.

وأما نقطة الاشتراك فالجميع تدل على مفهوم واحد، وهو الاستيعاب لأفراد مفهوم مدخولها.

الجهة الرابعة: إن الاستيعاب يكون بنحو العموم الشمولي لجميع أفراد مدخول الأداة في عرض واحد، وهذا هو العام الاستغراقي، وقد يكون بنحو العموم البدلي لجميع أفرادها لا في عرض واحد، وهذا هو العام البدلي، وقد يكون بنحو العموم المجموعي لجميع أفرادها كموضوع واحد، وهذا هو العام المجموعي.

ثم إن هذا التقسيم كما يمكن أن يكون بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالموضوع، يمكن أن يكون بلحاظ الموضوع نفسه بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به: أما الأول، فلأن الشارع تارةً يجعل الحكم لكل فرد من أفراد المدخول مستقلاً في عرض واحد، فيكون هنا جعل متعدد حسب تعدد أفراد، وأخرى بجعل الحكم لكل فرد من أفراد بنحو البدل لا في عرض واحد، فيكون هنا جعل واحد لفرد واحد على البدل، وثالثة يجعل الحكم لمجموع أفراد بنحو المجموع كموضوع واحد، فيكون الجعل هنا أيضاً واحداً، فعلى الأول يكون العام استغراقياً، وعلى الثاني بدلياً، وعلى الثالث مجموعياً.

وأما الثاني، فلأن الملحوظ فيه تارةً يكون جميع أفراد العالم بنحو الاستيعاب، وأخرى يكون جميع أفراد بنحو البدل، وثالثة يكون جميع أفراد بنحو المجموع كموضوع واحد، والأول عام استغراقي، والثاني بدلي، والثالث مجموعي. فالنتيجة: إنه يمكن أن يكون هذا التقسيم على أساس كيفية لحاظ أفراد العام بنفسها بقطع النظر عن تعلق الحكم به بها كما سوف نشير إليه .

الجهة الخامسة: ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أن هذه الأقسام الثلاثة من العام المتمثلة في الاستغراقي والبدلي والمجموعي، إنما هي على أساس اختلاف كيفية تعلق الحكم بها، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً له، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخل بإكرام فقيه واحد في أكرم كل فقيه مثلاً، لم يمثل أصلاً، وثالثة، بنحو يكون كل فرد موضوعاً على البدل لا في عرض واحد بحيث لو أكرم واحداً منهم، فقد حصل

الإمتثال^(١)، هذا .

وما ذكره ﷺ يرجع إلى نقطتين:

الأولى : تفسير العموم في جميع الأقسام الثلاثة بشمول المفهوم، كمفهوم العام مثلاً لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخوله.

الثانية: إن الاختلاف بينها إنما هو في كيفية تعلق الحكم به، فإن تعلقه به إن كان بكل فرد فرد في عرض واحد بنحو الاستغراق فهو عام استغراقي، وإن كان بكل فرد كذلك بنحو البدل فهو عام بدلي، وإن كان بمجموع الأفراد كموضوع واحد فهو عام مجموعي.

ولنأخذ بالنظر إلى هاتين النقطتين: أما النقطة الأولى، فيرد عليها أن العموم في جميع الأقسام المذكورة ليس بمعنى واحد، لوضوح أن العموم الاستغراقي يختلف عن العموم البدلي والمجموعي ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتاً فلأن العموم الاستغراقي متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر بنحو الاستغراق وفي عرض واحد، وهذا القيد مفهوم لإستغرافية العموم، بينما العموم البدلي متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر على البدل لا في عرض واحد وهذا القيد مقوم لبديلية العموم، والعموم المجموعي متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر كموضوع واحد بحيث يكون كل فرد من أفراده ملحوظاً بنحو الجزئية لا بنحو الاستقلال كما في العام الاستغراقي، ولا بنحو البدلية كما في العام البدلي، هذا.

إضافة إلى أن ما ذكره ﷺ من التفسير للعموم ليس تفسيراً له، لما عرفت من أن

(١) كفاية الاصول ص ٢١٦ .

تصور مفهوم فانياً في أفرادها ومرآة لها غير معقول فضلاً عن كونه معنى العام، لأن كل مفهوم مرآة لنفسه لا لغيره كما تقدم .

وهنا احتمال آخر في عبارة الكفاية، وهو أن أداة العموم تدل على استيعاب مفهوم الجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخولها في عالم الخارج لا عالم المفهوم، وهذا الاحتمال باطل ، لأن لازمه أن يكون مدلول الأداة مقيداً بأمر تصديقي وهو غير معقول، ولهذا يكون المتبادر من مثل قولك: (أكرم كل عالم) هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم مدخولها في عالم المفهوم .

وأما إثباتاً فلأن الفرق بين قولنا (كل إنسان)، وقولنا (أي إنسان) واضح، فإن الأول يدل على العموم الاستغراقي، والثاني على العموم البدلي بقطع النظر عن تعلق الحكم به، لأن هذا الفرق بينهما يكون في المدلول التصوري، حيث إن المتبادر من الأول العموم الاستغراقي وإن كان صدوره من متكلم بغير شعور، كما أن المتبادر من الثاني كذلك، وأما الفرق بين العموم الإستغراقي والعموم المجموعي فإنما هو في كيفية تعلق الحكم به في مرحلة الجعل وإلا فلا فرق في نفسه لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات حيث إنه ليست له صيغة وأداة خاصة .

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها أن الاختلاف بين العام الاستغراقي والعام البدلي إنما هو في المدلول التصوري، وبقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به. نعم، يختلف العام المجموعي عن الأوليين في كيفية تعلق الحكم به.

وللمحقق العراقي رحمته في المقام كلام، وهو أن معنى العام واحد وهو الاستيعاب والعموم والشمول، وأما كونه استغراقياً أو بدلياً ناشئاً عن خصوصية مدخوله فإنه إن كان اسم الجنس دلت على العموم الاستغراقي كقولنا: «أكرم كل العالم أو كل الإنسان» وهكذا، وإن كان النكرة فلا تدل على العموم الاستغراقي بل

تدل على العموم البدلي، على أساس أن التنكير ناشيء من أخذ قيد الوحدة فيه، فإذا لا محالة يكون العموم بدلياً، لأن قيد الوحدة في طرف النقيض مع الاستغراق. وعلى هذا، فالإستغراقية والبدلية خارجتان عن العموم الذي هو مدلول الأداة، فإنها تدل على عموم أفراد مدخولها، غاية الأمر إن كان المدخول اسم الجنس فالعموم استغراقي، وإن كان النكرة فالعموم بدلي، فالبدلية والاستغراقية ناشئتان عن خصوصية المدخول بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم بهما، وأما العام المجموعي فهو من شؤون كيفية تعلق الحكم به^(١).

والجواب: أن ما أفاده رحمته لا يمكن المساعدة عليه لا ثبوتاً ولا إثباتاً: أما ثبوتاً، فإن أراد رحمته بوحدة معنى العام استيعاب مفهوم فإن في أفرادها، فيرد عليه: أولاً: إن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم مدخولها في عرض واحد، وهذا - وهو (في عرض واحد) - قيد مقوم للعموم الاستغرافي وفصل مميز ومقوم له وبه يمتاز عن العموم البدلي فإنه مقيد بقيد لا في عرض واحد وبنحو البدلية، فهما وإن كانا مشتركين في الجنس إلا أنها مختلفان في الفصل المقوم والمميز، وليس معناهما استيعاب مفهوم فإن في أفرادها المفاهيم.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فإن أريد باستيعاب مفهوم فإن في أفرادها في عالم المفاهيم فقد تقدّم أنه غير معقول، لأن كل مفهوم فإن في نفسه ومرآة لها لا أنه فإن في غيره وأفراده ومرآة لها.

وإن أريد به استيعاب مفهوم فإن في أفرادها في الخارج، فيرد عليه: أن لازمه أن يكون مدلول الأداة مدلولاً تصديقاً لا تصورياً، وهذا خلف فرض أن مدلولها

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٥٠٦-٥٠٥.

الوضعي تصوري.

وإن أريد به استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم مدخولها، فيرد عليه: أنه إن كان مشتركاً بين العام الاستغراقي والعام البدلي لأن الاستعرافية والبدلية ناشتتان عن خصوصية مدخولها لا أن الأداة تدل عليها، فإنه إن كان اسم الجنس فالعموم استغراقي، وإن كان نكرة فالعموم بدلي، ومع قطع النظر عنهما فالأداة لا تدل عليها، إلا أن الأداة تدل على قيد زائد وذلك القيد بمثابة الفصل المقوم للعموم الاستغراقي وهو (قيد في عرض واحد)، فإن الأداة تدل على استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم مدخولها في عرض واحد وأما العام البدلي فهو يدل على استيعاب مفهوم لأفراد مدخولها لا في عرض واحد وبنحو البدلية .

فالننتيجة: إن العام البدلي يشترك مع العام الاستغراقي في الجنس ويمتاز عنه في الفصل المقوم المميز.

وأما إثباتاً فلأن أداة العموم الاستغراقي غير أداة العموم البدلي، مثلاً لفظة (كل) وما شاكلها من أدوات العموم الاستغراقي تدل عليه وضعاً بينما أداة العموم البدلي ككلمة (أي) تدل عليه وضعاً ولا تدل على العموم الاستغراقي.

وأما العموم المجموعي فلا فرق بينه وبين العموم الاستغراقي لا ثبوتاً ولا إثباتاً، إذ ليس له أداة خاصة في مقام الإثبات، فإذا الفرق بينهما إنما هو في كيفية جعل الحكم وتعلقه به .

فالننتيجة: أن ما ذكره ﷺ لا يرجع إلى معنى محصل.

نعم، ما ذكره ﷺ تام لو قلنا بأن أداة العموم لا تدل إلا على عموم مدخوله بالنسبة إلى أفراده مثلاً، ففي مثل قولنا: «أكرم كل عالم» تدل لفظة (كل) على عموم مفهوم العالم لأفراد نفسه، فعندئذٍ إن كان مدخول الأداة اسم الجنس فلا محالة يكون

عمومه لأفراد نفسه استغراقياً، وإن كان اسم النكرة المأخوذ فيها قيد الوحدة كان عمومه لأفراد نفسه بديلاً.

ولكن من الواضح أن هذا مجرد اقتراض لا واقع موضوعي له، ضرورة أن الأداة تدل على معنى غير عموم مدخوله لأفراد نفسه، وهو استيعابه لأفراده، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون مدخول الأداة اسم الجنس أو اسم النكرة، لأن الأداة كلفظة (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد مدخوله وإن كان منكراً كقولنا: «أكرم كل عالم».

وأما ما أفاده عليه السلام من أن العموم المجموعي إنما هو من شؤون كيفية تعلق الحكم به، فهو صحيح، وهو الفارق بين العموم المجموعي والعموم الاستغراقي والبدلي في مقام الإثبات، على أساس أنه ليس للعموم المجموعي صيغة خاصة وأداة مخصوصة كما كانت للعموم الاستغراقي والبدلي، ولهذا يكون تعيينه بحاجة إلى قرينة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الصحيح هو أن أداة العموم موضوعة للدلالة على الشمول والاستيعاب لتمام أفراد مدخولها، وهذا المعنى هو المتبادر من لفظة (كل) عند إطلاقها وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار.

الجهة السادسة: قد يقال كما قيل إنكل مرتبة من مراتب العدد كالعشرة ونحوها من أدوات العموم على أساس استيعابها لما تحتها من الوحدات.

والجواب: إن هذا القيل لا أساس له لا من جهة ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من أن العموم هو استيعاب الأفراد لا الأجزاء والوحدات التي تشتمل عليها كلمة

عشرة وتستوعبها أجزاءها لا أفرادها^(١)، لأن ما ذكره ﷺ غير صحيح لما تقدّم من أن معنى العموم هو الشمول والاستيعاب، ولا فرق بين أن يكون الاستيعاب بلحاظ الأفراد أو الأجزاء، ولهذا يصحّ أن يقال: (أكتب كل هذا الكتاب) أو (أقرء كل هذا المصحف)، ولا فرق بينه وبين قولنا: «أكرم كل عالم».

فالتيجة: إن مفاد أداة العموم الشمول والإستيعاب، ولا فرق بين أن يكون الاستيعاب والشمول بلحاظ الأفراد أو الأجزاء، بل من جهة أن العشرة اسم للوحدات التي هي مركبة منها، فتكون العشرة عنواناً لنفس هذه الوحدات واسم لها، فلا يعقل أن تكون العشرة أداة لها، لوضوح أن أداة العموم مغايرة لمدخلها ومباينة له مفهوماً، حيث إن مفهومها استيعاب تمام أفراد مفهوم مدخولها، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فمفهوم (كل) الاستيعاب والشمول لتمام أفراد مفهوم العالم، وهو مدخولها، وهذا المعنى لا ينطبق على العشرة وما شاكلها، فإذا لا يمكن أن تكون من أدوات العموم.

وإن شئت قلت: إن أسماء مراتب الأعداد لا تدل على الاستيعاب، وإنما تدل على مفهوم مركب من آحاد العدد، فيكون حالها من هذه الناحية حال سائر المركبات، فكما أن سائر المركبات عنوان واسم لأجزائها لا أداة عموم لها، فكذلك مراتب الأعداد، لوضوح أن الاستيعاب والشمول ليس مفهوم العشرة مثلاً، فإن مفهومها منتزع من هذه المرتبة من آحاد العدد واسم لها، ولهذا تدخل عليها أداة العموم كقولنا: «أكرم كل عشرة من الفقراء»، وهذا دليل قطعي على أنها ليست من أدوات العموم.

الجهة السابعة: إنّ لفظة (كل) كما تقدّم موضوعة للدلالة على الاستيعاب والشمول، وهو كما يمكن أن يكون بلحاظ الأفراد يمكن أن يكون بلحاظ الأجزاء، والاستيعاب والشمول في كلا الموردين بمعنى واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول، ولفظة (كل) تدل عليه، وأما كونه تارة بلحاظ الأفراد، وأخرى بلحاظ الأجزاء فهو ناشيء من خصوصية المدخول، فإذا قيل: «أكرم كل هاشمي» كان الاستيعاب والشمول بلحاظ الأفراد، وإذا قيل: «اقرأ كل هذا الكتاب» كان الاستيعاب والشمول بلحاظ الأجزاء.

وهل هناك فرق بين دخول لفظة (كل) على المفرد، ودخولها على الجمع؟ والجواب: إنه لا فرق بينهما، فإنها تدخل عليهما بمعنى واحد، وهو استيعاب تمام أفراد الطبيعة التي هي مادة الجمع، فيكون دخولها على الجمع كدخولها على المفرد، فلا فرق بينهما، وأما مراتب الجمع فهي غير ملحوظة كأجزاء له، ولا يكون الاستيعاب بلحاظ مراتب الجمع بل بلحاظ أفراد مدخوله، لوضوح أن المتفاهم العرفي من قولنا: «أكرم كل العلماء»، هو الاستيعاب بلحاظ أفراد مدخول الجمع، وهو العالم لا الاستيعاب بلحاظ مراتبه، وأما إذا دخلت لفظة (كل) على مراتب الأعداد كالعشرة، فإن كانت منكراً كقولنا: «أطعم كل عشرة من الفقراء»، دلت على استيعاب أفراد العشرة بمعنى أن كل عشرة فرد من المدخول وكل آحاد العشرة جزء الفرد، وإن كانت معرفة كقولنا: «اقرأ كل العشرة من الكتب»، دلت على استيعاب تمام آحاد العشرة وأجزائها.

ودعوى: إن عموم العشرة بالنسبة إلى آحادها استغراقي بلحاظ الواحد لا مجموعي، لأن كل مرتبة من مراتب العدد مؤلفة من الآحاد، والواحد ينطبق على كل واحد منها، فالعشرة توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد، وعدم انطباق العشرة بما

هي على الواحد غير ضائر، فإن كل عالم لا ينطبق على كل فرد من أفرادها في الخارج، فالانطباق بلحاظ ذات ما له الاستغراق والشمول لا بها هو مستغرق وإلا فليس له إلا مطابق واحد في الخارج.

مدفوعة: بأن مراتب الأعداد، وإن كانت مؤلفة من الآحاد إلا أن الواحد ليس مادة لفظ العشرة حتى يكون له الاستيعاب والشمول، بل مفهوم العشرة مباين لمفهوم سائر مراتب الأعداد وحتى مفهوم الواحد، فإذا لا يمكن أن يكون الواحد مادة العشرة، لأنه مباين لها لفظاً ومعنى، وهذا بخلاف الرجل الداخل عليه لفظة (كل) فإنه ينطبق على كل فرد من أفرادها في الخارج، على أساس أن عنوان الرجل يصدق على كل فرد منها، وهو متحد مع الكل في المعنى، فالنتيجة: إنه لا يقاس مراتب العدد بالجمع.

وأما إذا دخلت على التثنية كما إذا قال المولى: «أكرم كل العالمين» أو قال: «أكرم كل عالمين»، فالظاهر أن الاستيعاب بلحاظ مراتب التثنية، وأما إذا قال المولى: «إقرأ كل هذين الكتابين»، فالظاهر أن الاستيعاب بلحاظ الأجزاء، إذ لا تعدد بلحاظ المراتب أي مراتب التثنية.

والخلاصة: إن لفظة (كل) الداخلة على التثنية تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون الاستيعاب بلحاظ مراتبها، وقد يكون بلحاظ الأجزاء.

الجهة الثامنة: قد ظهر مما تقدم أنه لا شبهة في أن أدوات العموم كلفظة (كل) أو جميع أو عموم تدل على الاستيعاب والشمول، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في نقطة أخرى، وهي أن دلالة لفظة (كل) على استيعاب تمام أفراد مدخولها، هل تتوقف على مقدمة خارجية أو لا؟ فهنا قولان:

القول الأول: إن دلالة الأداة على استيعاب تمام أفراد مدخولها تتوقف على

قرينة الحكمة ولا تتولى الأداة بنفسها دور القرينة.

القول الثاني: إن دلالة الأداة على ذلك لا تتوقف على قرينة الحكمة بل هي بنفسها تتولى دورها.

وقد اختار المحقق الخراساني رحمته الله القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك: إن أداة العموم كلفظة (كل) موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من المدخول، فإذا لا بد أولاً وفي المرتبة السابقة من تعيين المراد من المدخول وإنه المطلق أو المقيد، فإذا تعين المراد منه سواء أكان المطلق بقرينة الحكمة أم المقيد بقرينة خاصة دلّت الأداة على عمومها، ولهذا لا ينافي دلالتها على العموم تقييد مدخولها بقيد خاص^(١)، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني رحمته الله أيضاً^(٢).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن دلالة أداة العموم على استيعاب تمام أفراد مدخولها لو كانت متوقفة على الإطلاق ومقدمات الحكمة في المرتبة السابقة لم تكن بحاجة إلى تلك الأداة وكانت لغواً، إذ لا فائدة فيها حتى التأكيد، فإن التأكيد إنما هو بين دالين عرضيين لا طوليين، بحيث لو ارتفع ملاك الأول يرتفع ملاك الثاني أيضاً، أو فقل: إن اطلاق المدخول إذا ثبت بمقدمات الحكمة كفى ذلك في انطباقه على أفرادها وسراية الحكم إليها، فإذا لا حاجة إلى أداة العموم، ويكون وجودها كعدمها.

وإن شئت قلت: إن دلالة الأداة على الاستيعاب لو كانت متوقفة على اثبات إطلاق مدخولها بقرينة الحكمة في المرتبة السابقة، لزم لغويتها، ضرورة أنه بعد إثبات إطلاق المدخول في المرتبة السابقة على دخولها عليه كان الإطلاق هو الذي يقوم بدورها، وهو سراية الحكم منه إلى جميع أفرادها والفرض أن الأداة لا تفيد أكثر من

(١) كفاية الاصول ص ٢١٦ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٤ .

ذلك^(١)، هذا.

ولنا تعليق على ما أفاده السيد الأستاذ^(٢):

أولاً: إنّ المحقق الخراساني^(٣) قد ذكر قولين في المسألة واحتمل كلا القولين فيها نظرياً، أحدهما إن أدوات العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها، وثانيهما، أنها موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما ينطبق عليه مدخولها. ثم قال إنّ الصحيح هو القول الثاني، على أساس أن المدخول في نفسه صالح للانطباق على تمام أفرادها، وهذه الصلاحية ذاتية وأداة العموم تدل على استيعاب تطبيقه الفعلي على تمام أفرادها، باعتبار أن المدخول في نفسه صالح للانطباق على ذلك ذاتاً طالما لم يكن هناك مانع من هذه الصلاحية، وعليه فإذا دخلت عليه الأداة كلفظة (كل) دلت على استيعاب هذا الانطباق فعلاً، وأما القول الثاني، فقد علل^(٤) بأنه يستلزم لغوية وضع الأداة للعموم.

فالنتيجة: إن هذ الإشكال غير وارد على المحقق الخراساني^(٥)، نعم، هو وارد على المحقق النائيني^(٦).

وثانياً: إن ما ذكره^(٧) من لزوم لغوية الأداة قابل للمناقشة، وذلك لأن المدلول الوضعي للأداة كلفظة (كل) مدلول تصوري لا تصديقي، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها، لأن لازم ذلك هو أخذ الإرادة في مدلولها، ومن الواضح أن مدلولها الوضعي مدلول تصوري كما هو الحال في سائر الألفاظ، فلا يمكن أن تكون الإرادة مأخوذة فيه وإلاّ لزم أن يكون تصديقياً، وهو كما ترى.

وعلى هذا فحيث إن المدلول الوضعي للأداة تصوري والإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لمدخولها تصديقي فلا يعقل أن تكون دلالة الأداة على الاستيعاب والشمول لمدخولها متوقفة على اثبات اطلاقها بمقدمات الحكمة، ضرورة أن الدلالة التصورية لا تعقل أن تتوقف على مقدمة خارجية، وإلاّ لزم خلف فرض كونها تصويريّة، لأنها تدخل في الذهن قهراً بمجرد سماع اللفظ وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار بدون توقف على شيء، وعليه فإذا قال المولى : «أكرم كل عالم»، فلفظة (كل) تدلّ على استيعاب تمام أفراد مدخولها ذاتاً بالدلالة الوضعية التصورية، وحيث إنّ فلا تصل النوبة إلى إجراء مقدمات الحكمة لاثبات إطلاق المدخول، لأن الدلالة الوضعية حيث إنها تصورية فلا تتوقف على مقدمات الحكمة، وإلاّ لزم الخلف، نعم كون هذا المدلول التصوري مراداً للمولى يتوقف على تلك المقدمات.

فالتيجة: إن المدلول التصوري للأداة لا يتوقف على قرينة الحكمة، وإنما المتوقف عليها المدلول التصديقي لها.

وثالثاً: ماتقدم في محله من أن مقدمات الحكمة تثبت الإطلاق بمعنى عدم التقييد بقيد خاص، واما أن الإطلاق شمولي أو بدلي، فالمقدمات لاتقتضي ذلك، فإذا الشمولية والبديلية إنما هما بدال آخر من العقل أو العرف أو خصوصية المورد، ومن الواضح أن الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة ليس في طول الدال على هذه الخصوصية، وهي الشمولية أو البديلية بل في عرضه، لأنه إنما يكون في طول الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فإذا ثبت اطلاق المدخول بها فالدال الآخر يدل على استيعابه وشموله لتمام أفراده في عرض واحد استغراقياً أو بديلاً، والأداة تدل على ذلك أيضاً في عرض هذا الدليل فتكون مؤكدة وبذلك ترتفع اللغوية.

ورابعاً: إن اطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة ليس شمولياً دائماً حتى

يكون دخول الأداة عليه لغوياً بل قد يكون كذلك، وقد يكون بديلاً كما إذا كان مدخولها نكرة، فإذا كان بديلاً لم يكن دخول الأداة عليه لغوياً لأنها تدل على الشمولية الاستغراقية، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فالمدخول منكر من جهة تنوين التنكير، وعليه فالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يكون بديلاً، وأما لفظة (كل)، فحيث إنها تدل على الاستيعاب الاستغراقي فلا يكون دخولها عليه لغوياً.

إلى هنا قد تبين أن أداة العموم كلفظة (كل) تختلف عن قرينة الحكمة في نقاط:
الأولى: إن الأداة تدل بالدلالة الوضعية التصورية على الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح المدخول للانطباق عليه ذاتاً، وقرينة الحكمة لا تدل على الاستيعاب والشمول لا بالدلالة التصورية ولا بالدلالة التصديقية، وإنما هي تساهم في تكوين الدلالة التصديقية للمطلق على ذلك، أو فقل إن الأداة تدل على الاستيعاب والشمول بالدلالة الوضعية في مرحلة التصور، بينما الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة يدل على الشمول والاستيعاب بالدلالة التصديقية في مرحلة التطبيق، وبين الأمرين بون بعيد.

الثانية: إن الأداة تدل على استيعاب الحكم وشموله لكل فرد من أفراد مدخولها بالدلالة المطابقية، بينما تدل قرينة الحكمة على نفي القيد عنه كذلك.

الثالثة: إن الأداة تدل على استيعاب الحكم لتتام أفراد مدخولها مباشرة في مرحلة الجعل، بينما الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يدل على سراية الحكم من الطبيعي إلى أفرادها في مرحلة التطبيق.

الرابعة: إن الأداة تدل على الاستيعاب الاستغراقي، بينما الإطلاق الثابت بمقدمات قد يكون مفاده الاستيعاب البديلي بسبب أو آخر.

ونتيجة هذه النقاط: أن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لدخول الأداة لا

يعني عن وضع الأداة للاستيعاب والشمول، بل إنها إذا دخلت على مدخولها أدت إلى الغاء قرينة الحكمة فيه.

ومن هنا يظهر دفع الإشكال بأن إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة مانع عن دخول الأداة عليه، لأن ذلك من دخول الاستيعاب على المستوعب، وهو مستحيل على أساس استحالة قبول الإطلاق للإطلاق والاستيعاب للاستيعاب، لأنه من قبول المماثل للمماثل، وهو غير معقول، وجه الظهور:

أولاً: إن دخول الأداة على شيء كالعالم مثلاً أدى إلى إلغاء إطلاقه بإلغاء مقدمات الحكمة، فلا موضوع حينئذٍ لدخول الاستيعاب على المستوعب.

وثانياً: إنه لا مماثلة بين الاستيعابين، لأن الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة إنما هو مدلول تصوري متعلق بالأفراد مباشرة في مرحلة الجعل، بينما الاستيعاب الذي هو مفاد الإطلاق مدلول تصديقي متعلق بالأفراد بالتطبيق لا بالمباشرة، فإذاً لا مماثلة بينهما لأنهما سنخان من الاستيعاب، وأيضاً لا يجتمعان في شيء واحد، فإن مصب الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة الأفراد مباشرة في مرحلة الجعل، ومصب الاستيعاب الذي هو مفاد الإطلاق الأفراد بواسطة التطبيق لا بالمباشرة فلا يلزم محذور اجتماع المثليين، هذا.

إضافة إلى أن الاستيعابين لو كانا من سنخ واحد فيندك أحدهما في الآخر فيصبحان استيعاباً واحداً أكد وأقوى من كل منهما بحدّه ، ولا طولية بينهما ، والطولية إنما هي بين الدالين لا بين المدلولين، كان استيعاباً واحداً لا استيعابين، غاية الأمر أن الدال عليه متعدّد، وهذا لا مانع منه، فإن المانع إنما هو لزوم اجتماع المثليين ولا موضوع له حينئذٍ.

وهنا وجوه أخرى لعدم صلاحية إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة

أن يكون مانعاً عن دخول أداة العموم عليه:

الوجه الأول: إن دلالة الأداة على الاستيعاب والشمول حيث إنها بالوضع، فهي أقوى من دلالة المطلق على الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فلذلك لا يكون دخولها عليه لغواً.

الوجه الثاني: إن نفس دخول أداة العموم على مدخولها قرينة على عدم تقييده بقيد، لأن مدخولها الماهية المهملة الواجدة لذاتها وذاتياتها وهي الماهية المطلقة بالذات في مقابل الماهية المطلقة باللحاظ وتدل على استيعاب جميع افرادها الذاتية، ولا يتصور أن تتوقف دلالتها على ذلك على أية مقدمة خارجية باعتبار أنها تدل على استيعاب تمام ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول ذاتاً، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فلفظة (كل) تدل على وجوب إكرام جميع ما يصلح انطباق طبيعة العالم عليه بالذات من أفرادها ومصاديقها، وهي تلعب دور قرينة الحكمة بل بنحو الأقوى .

وإن شئت قلت: إن المدخول وإن كان متمثلاً في الطبيعة المهملة، وهي الطبيعة الملحوظة بذاتها وذاتياتها بدون ملاحظة خصوصيات أخرى معها، إلا أنه إذا دخلت عليها الأداة دلّت على استيعاب تمام ما يصلح انطباقها عليه، والمفروض أن صلاحية انطباق الطبيعة على أفرادها ذاتية طالما لم يكن هناك مانع عن ذلك، والمانع إنما هو تقييدها بقيد فإنه يكون لها مفهوماً آخر، وهو مفهوم الحصة التي تكون دائرة انطباقها أضيق من دائرة انطباق الطبيعة المهملة، والمفروض أن أداة العموم لم تدخل على المفهوم الجديد وهو الحصة، لأن مدخولها الطبيعية المطلقة الذاتية يعني ذاتها وذاتياتها لا الطبيعية المطلقة اللحاظية وتدل على استيعاب تمام أفرادها.

فالتنتيجة: إن الأداة تدل على استيعاب تمام ما يصلح لانطباق مدخولها عليه تصوراً وتصديقاً، ولا تتوقف هذه الدلالة على أيّ مقدمة خارجية لا تصوراً ولا

تصديقاً، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن المانع منها تقييده بقيد والفرض عدمه.
الوجه الثالث: إنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن أداة العموم موضوعة
للدلالة على عموم واستيعاب ما يراد من مدخولها في المرتبة السابقة، فلا يمكن
المساعدة عليه من وجوه.

الأول: أن المراد من الموصول هو المراد الجدي لأن مقدمات الحكمة تثبت
الإرادة الجدية، ومن الواضح أن الإرادة الجدية لا يمكن أن تكون مأخوذة في المعنى
الموضوع له الأداة، لأن معناها الموضوع له معنى تصوري باعتبار أن المدلول
الوضعي مدلول تصوري والدلالة الوضعية دلالة تصويرية، ولا يعقل أن يتعلّق
بالمراد الجدي الاستيعاب التصوري الذي هو مدلول الأداة، وإلاّ لزم أن يكون المراد
الجدي تصورياً.

أو فقل: إنّ مدلول الجملة إذا لوحظ بتام مفرداتها جميعاً فلا يخلو إما أن
يكون مدلول جميع مفرداتها تصورياً، أو مدلول جميعها تصديقاً جدياً، أو بعضها
تصورياً كمدلول الجملة الناقصة ومدلول الأداة، وبعضها الآخر جدياً كمدلول
المدخول، ولا رابع في البين والجميع باطل ولا واقع موضوعي له: أمّا الأول، فهو
خلف فرض أن مدلول مدخول الأداة مراد جدي.

وأما على الثاني، فيلزم أن لا يكون لها مدلول تصوري ولا تصديقي بدائي
بإرادة استعمالية، وهو كما ترى.

وأما على الثالث، فيلزم التهافت والتناقض بين مفرداتها في مقام التفهيم
والتفهم وعدم الارتباط والانسجام بينها، هذا إضافة إلى أن من غير المحتمل أن
تكون الإرادة الجدية مأخوذة في المعنى الموضوع له، فإن من يقول بأن الدلالة
الوضعية دلالة تصديقية يقول إن المأخوذ في المعنى الموضوع له أو في العلقّة الوضعية

الإرادة الاستعمالية دون الإرادة الجدية .

ودعوى: إن الدلالة التصديقية لأداة العموم على معناها الموضوع له تتوقف على إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة وإرادته دون دلالتها التصورية . مدفوعة: بأن دلالتها التصديقية لا تتوقف على إثبات إطلاق مدخولها وإرادته، بل هي تتوقف على مقدمات آخر ككون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، لا على إطلاق المدخول في المرتبة السابقة الثابت بمقدمات الحكمة تلك المرتبة .

وإن كان المراد من الموصول المراد الاستعمالي فيرد عليه :

أولاً : إنه ليس مراد المحقق النائيني رحمته لأن مراده الجدي هو الثابت بمقدمات الحكمة .

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فأيضاً يلزم التهافت والتناقض بين مفردات الجملة وعدم الارتباط والانسجام بينها، نعم بناءً على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية فلا تتوقف على دلالة الأداة على العموم والاستيعاب وعلى إثبات إطلاق المدخول، لأن المراد الاستعمالي إنما تحدّد بأصالة الظهور، وحيث إن في المقام للجملة ظهوراً واحداً وهو ظهورها في ثبوت الحكم لعموم أفراد المدخول، لا أن ظهور الأداة في الاستيعاب والعموم يتوقف على ظهور المدخول إذ ليس هنا ظهورات بل ظهور واحد .

وإن كان المراد من الموصول ما يتصوره المتكلم من الإطلاق أو التقييد في مرحلة التصديق الثابت بمقدمات الحكمة أو الدليل الخاص، فيرد عليه ما تقدم .

وإن كان المراد منه الإطلاق والتقييد في مرحلة التصور، فيرد عليه :

أولاً : إنه ليس مراد المحقق النائيني رحمته .

وثانياً: إنه لا إشكال فإن دلالة الجملة بتام مفرداتها دلالة تصورية.
 فالنتيجة في نهاية المطاف: إن دلالة أداة العموم على الاستيعاب والشمول لو كانت متوقفة على إطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمة لزم أحد محذورين:
 الأول: الالتزام بأن مدلول الأداة وضعاً مدلول تصديقي لا تصوري باعتبار أن مدلولها عموم ما يراد من مدخولها، فالإرادة مأخوذة فيه.
 الثاني: إن لازم ذلك كون مدلولها الوضعي التصوري مرتبطاً بالمدلول التصديقي، وهو الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، وكلاهما لا يمكن الالتزام به.
 أما الأول، فلما ذكرناه موسعاً في باب الوضع من أن المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي.

وأما الثاني، فلا يعقل أن يكون المدلول التصوري مرتبطاً بالمدلول التصديقي، لأنه إن أُريد به أن المدلول التصوري رغم أنه تصوري لا يتحقق إلا بتحقق المدلول التصديقي، فهو خلاف الوجدان والضرورة، لأن المدلول التصوري يتحقق بمجرد تصور الأداة وسماعها وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار مع عدم تحقق المدلول التصديقي، وإن أُريد به أنه مرتبط به واقعاً ففيه إنه مدلول تصديقي لا تصوري، بداهة أن المدلول التصوري لا يتوقف على مقدمة خارجية، وإلا لكان تصديقاً وهو خلف.

وقد يقال في تقريب القول الأول الذي اختاره المحقق النائيني رحمته ما حاصله:
 إن مدخول الأداة اسم الجنس، وهو موضوع للطبيعة المهملة الجامعة بين الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيّدة والطبيعة المجردة، وهي الطبيعة لا بشرط التي لا موطن لها إلا الذهن، باعتبار أنها مجردة عن جميع الخصوصيات الخارجية، ولهذا تكون من المعقولات الثانوية مثل الانسان نوع، الحيوان جنس، وهكذا، والطبيعة المهملة

الجامعة يستحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجية جميعاً، لأنها جامعة بين ما يقبل الانطباق على جميع الأفراد وهو الماهية المطلقة، وما لا يقبل الانطباق على الجميع وهو الماهية المقيّدة، وما لا يقبل الانطباق أصلاً وهو الماهية المجرّدة، والجامع بين ما يقبل الانطباق على الجميع وما لا يقبل الانطباق كذلك لا يقبل الانطباق.

ومن الواضح، أنّ أداة العموم لا يمكن أن تدخل عليها، ضرورة أنها لا تدل على الاستيعاب والشمول إلاّ إذا كان مدخولها مما يقبل الانطباق والصدق على جميع الأفراد في الخارج.

وعلى هذا، فإن قيل: إن الأداة تدل على استيعاب أفراد مدخولها بعد دلالتها على أنه مطلق، فهو باطل لأن لازم ذلك دلالة الأداة على معنيين طوليين:
الأول: إطلاق مدخولها.

الثاني: استيعاب أفراده مع أنه ليس لها إلاّ معنى واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول، فإذا يتعين أن يكون إثبات إطلاق المدخول القابل للإنطباق على جميع أفراد بقريئة الحكمة^(١).

والجواب: إن الماهية المهملة وإن كانت جامعة بين الماهية المطلقة والماهية المقيّدة، ونقصد بالماهية المطلقة عدم لحاظ القيد معها، وبالماهية المقيّدة لحاظ القيد معها، ولكن شيئاً من الخصوصيتين وهما خصوصية الإطلاق والتقييد غير مأخوذ فيها حتى تكون خصوصية التقييد مانعة عن انطباقها على جميع الأفراد الخارجية، ومعنى هذا أن الملحوظ والمرئي هو الماهية بذاتها وذاتياتها بدون لحاظ أية خصوصية معها حتى خصوصية الجامعة، فالإطلاق والتقييد من شؤون نفس اللحاظ

(١) أجود التقارير ج ١ ص ٤٤٣-٤٤٢ .

والتصور الذهني دون ذات الملحوظ، وهو الماهية المهملة، وهي قابلة للانطباق على جميع أفرادها الذاتية، وإذا دخلت عليها أداة العموم دلّت على استيعاب تمام أفرادها. هذا إضافة إلى أن كون الماهية المهملة جامعة بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة لا يمنع عن انطباقها على جميع الأفراد الخارجية على أساس أن الماهية المطلقة تنطبق على الجميع، والفرض أن الماهية المهملة التي هي جامعة بينهما موجودة فيها، فإذا كانت موجودة فيها كانت منطبقة على تمام الأفراد الخارجية.

وبكلمة: إن الإطلاق والتقييد تارةً يكونان في مرحلة التصديق كالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في مقابل التقييد الثابت بدليل، ودلالة الأداة على العموم والشمول لا تتوقف على ثبوت هذا الإطلاق لدخولها، وأخرى يكونان في مرحلة التصور، وذلك لأن الماهية إما أن تكون ملحوظة بدون القيد أو تكون ملحوظة مع القيد أو تكون ملحوظة مجردة عن لحاظ التقييد، ولحاظ الإطلاق.

فعلى الأول، تكون مطلقة في مرحلة التصور واللحاظ، إذ معنى الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد بقيد ما، وعلى الثاني مقيدة في هذه المرحلة، وعلى الثالث مجردة عن خصوصية الإطلاق والتقييد للحاظيين، وهي الماهية المهملة التي هي عين الطبيعة المطلقة والمقيدة، لوضوح أن الماهية إما أن تلحظ بدون لحاظ القيد معها أو مع القيد ولا ثالث لهما لاستحالة ارتفاع النقيضين، فعلى الأول مطلقة بالحمل الشائع، وعلى الثاني مقيدة كذلك، وأما الماهية التي هي غير ملحوظة لا مع القيد لا بدونها فلا يعقل أن يحكم عليها بشيء، ضرورة أن موضوع الحكم لا بدّ أن يكون ملحوظاً، إذ لا يعقل الحكم على شيء بدون تصوره ولحاظه وإن كان ذلك الحكم الاستيعاب أو الوضع أو غير ذلك.

نعم، تمتاز الماهية المهملة عن الماهية المطلقة بأنها خالية عن النظرة الإطلاقيه

بمعنى أن النظر مقصور على ذاتها وذاتياتها فحسب من دون أن يتجاوز عنها، وهذه الماهية وإن كانت مطلقة بالحمل الشايح ذاتاً وحقيقة باعتبار أنه لم يُلاحظ قيد معها حتى قيد الإطلاق بينما يلحظ في الماهية المطلقة زائداً على لحاظ ذاتها وذاتياتها عدم لحاظ تقييدها بقيد ما ، ولكن حيث إن خصوصية الإطلاق والتقييد من شؤون اللحاظ والرؤية لا الملحوظ والمرئي، ولهذا لا تكون دائرة تطبيقها على أفرادها أوسع من دائرة تطبيق الماهية المهملة عليها، لأن دائرة التطبيق فيها دائرة ذاتها وذاتياتها وهي دائرة التطبيق في الماهية المطلقة، ثم إن حيثية الإطلاق حيثية تعليلية وتكون من شؤون اللحاظ لا من شؤون الملحوظ، فإنه ذات الماهية الملحوظة وهي تصلح أن تقع موضوعاً للحكم، وعلى هذا فمدخول الأداة الطبيعة الملحوظة بذاتها وذاتياتها بدون لحاظ قيد معها، وهي الطبيعة المطلقة بالحمل الشايح ذاتاً وواقعاً وحقيقة لا لحاظاً، وأداة العموم إذا دخلت عليها دلت على استيعاب جميع أفراد ذاتها وذاتياتها أي جميع ما يصلح أن تنطبق عليه بذاتها وذاتياتها ، والمفروض أن ذات الماهية المهملة وذاتياتها نفس ذات الماهية المطلقة وذاتياتها والفرق بينهما في أمر خارج عنها .

نعم، إذا جعل الحكم على الطبيعة المهملة بدون دخول أداة العموم عليها أخذ بالقدر المتيقن إذا لم تكن هناك قرينة على الإطلاق ، وهذا معنى أن القضية المهملة في حكم القضية الجزئية، وهذا بخلاف ما إذا جعل الحكم للماهية المطلقة فإنه ثابت لتام أفرادها بمقتضى إطلاقها ومساوق للقضية الكلية فلا يحتاج حينئذٍ إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، لأن موضوع الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة الطبيعة المطلقة في مرحلة التصور واللحاظ، فإذا دخلت الأداة على اسم الجنس بدون قيد دلت على استيعاب تمام أفرادها .

واحتمال أن مراد المتكلم في الواقع هو المقيّد، مدفوع بظهور الكلام في عدم

التقييد في مقام الاثبات.

إلى هنا قد تبين أن ما أفاده المحقق النائيني رحمته تبعاً للمحقق الخراساني رحمته من أن دلالة الأداة على الاستيعاب والشمول تتوقف على اثبات اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة في المرتبة السابقة غير تام، ولا يرجع إلى معنى صحيح، نعم هي تتوقف على لحاظ الماهية بالذات ولا تتوقف على لحاظ اطلاقها فضلاً عن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة.

ومن هنا يظهر أن الصحيح في المسألة هو القول الثاني.

ثم إن لفظة (كل) قد يرد على النكرة كقولنا: «اقرأ كل كتاب تحت يدك»، وقد يرد على المعرفة: «اقرأ كل الكتاب»: فعلى الأول تدل على الاستيعاب والشمول لتتام ما يصلح لانطباق المدخول عليه من أفراد، وعلى الثاني تدل على الاستيعاب والشمول لأجزاء المدخول.

وإنما الكلام في أنها تدل على ذلك بالوضع أو بالقرينة؟ فيه قولان:

فذهب المحقق العراقي رحمته إلى القول الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك: إن كلمة (كل) أو ما شاكلها موضوعة للدلالة على استيعاب تمام أفراد مدخولها، ولكنها إذا دخلت على المعرفة اتجه الاستيعاب نحو أجزاء المدخول المعرف باللام، على أساس أن الأصل في اللام العهد والاشارة إلى أن مدخوله فرد معين في الخارج، فإذا قيل: «اقرأ كل الكتاب»، فالكل يدل على استيعاب أجزاء مدخوله بقرينة أن لام العهد حيث إنه مشير إلى كتاب معين في الخارج، فلا يمكن أن يكون الاستيعاب بلحاظ الأفراد إذ لا أفراد له فيه، فإذا لا محالة يكون بلحاظ الأجزاء، ومعناه وجوب قراءة كل جزء من أجزاء الكتاب وكل صفحة من صفحاته.

فالنتيجة: إن لفظة (كل) تدل بالدلالة الوضعية على استيعاب أفراد مدخولها،

وأما استعمالها في استيعاب أجزائه، فهو بحاجة إلى قرينة كما في المثال المذكور.
وقد يقال كما قيل: إنّ لفظة (كل) إذا دخلت على المعرفة أدت إلى جعل كل جزء من أجزاء المدخول موضوعاً مستقلاً للحكم، فيكون قولنا: «إقرأ كل الكتاب» في قوة قولنا: (إقرأ كل صفحة من صفحات هذا الكتاب من البداية إلى النهاية)، بحيث تكون قراءة كل صفحة من صفحاته واجبة مستقلة، بقرينة أنها تدل على تكثّر الجعل وتعدّده وهو لا محالة يكون بتعدّد موضوعه^(١).

والجواب: إنه لا أساس لهذا القول، لوضوح أن لفظة (كل) في مثل قولنا: «إقرأ كل الكتاب»، لا تدل على تعدّد الجعل وتكثّره بلحاظ أجزائه، بل الظاهر أنها تدل على جعل واحد، وهو جعل وجوب قراءة كل الكتاب كموضوع واحد، أو فقل: إن أداة العموم تدل على الاستيعاب، غاية الأمر إن كان مصبّه أجزاء المدخول، فالعموم مجموعي، وإن كان أفراده فالعموم استغراقي، فخصوصيّة الاستغراقية والمجموعية خارجة عن مدلول الأداة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، الصحيح في المقام القول الأول، وهو أن أداة العموم كلفظة (كل) موضوعة للدلالة على الاستيعاب والشمول، غاية الأمر إن كان مدخولها متمثلاً في فرد معين في الخارج وذوي أجزاء فاستيعابه إنما هو بلحاظ أجزائه، وإن كان متمثلاً في طبيعة ذات أفراد فاستيعابها إنما هو بلحاظ أفرادها.

وإن شئت قلت: إن الموضوع له لأداة العموم هو الاستيعاب والشمول لا استيعاب الأفراد وشمولها حتى يكون استعمالها في استيعاب الأجزاء مجازاً أو بحاجة إلى قرينة، فقيد الأفراد غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لها، وإن كانت موارد

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٥٠٩ .

استعمالها في استيعاب الأفراد أكثر من موارد استعمالها في استيعاب الأجزاء، ولكن هذه الكثرة لا توجب اختصاص وضعها بالأول.

فالنتيجة: إن الأداة موضوعة لمعنى واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول ولكنه يختلف باختلاف مدخولها، هذا فيما إذا كان المدخول المعرف المعين ذا أجزاء، وأما إذا لم يكن ذا أجزاء، فإن كان فرداً معيناً في الخارج، فلا يصح دخول أداة العموم عليه مثل قولنا: «أكرم كل زيد» في الخارج فإنه غلط، وأما إذا لم يكن فرداً معيناً في الخارج فلا فرق بين أن يكون مدخول الأداة منكرًا كقولنا: «أكرم كل عالم»، أو معرفاً كقولنا: «أكرم كل العالم».

وبكلمة واضحة، إن أدوات العموم كلفظة (كل) ونحوها موضوعة لمعنى واحد، وهو الاستيعاب والشمول الواقعي، غاية الأمر أن مصب الاستيعاب قد يكون أفراد المدخول وقد يكون أجزاءه، كما إذا كان المدخول متمثلاً في مصداق معين في الخارج ومركب من أجزاء، ومن هنا لا فرق بين قولنا: «أقرأ كل كتاب»، وقولنا: «أقرأ كل الكتاب»، فإن لفظة (كل) في كلا المثالين مستعملة في معنى واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول، وأما أن متعلقه أفراد المدخول أو أجزاءه فهو ناشيء من خصوصية مدخولها وخارجة عن معناها الموضوع له لأن مدخولها سواءً أكان نكرة أم معرفة إذا كان طبيعة ذات أفراد في الخارج، دلت على استيعاب تمام أفرادها، والأول كقولنا: «أكرم كل عالم»، والثاني، كقولنا: «أكرم كل العالم»، فإن لفظة (كل) مستعملة في كلا المثالين في معنى واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول بنحو الاستغراق وأما إذا كان مدخول الأداة ذا أجزاء وأفراد معاً، فإن كان منكرًا كان العموم استغراقياً كما إذا قال المولى: «إشتر كل دورة من الوسائل»، فإن الاستيعاب الذي هو مدلول لفظة (كل) في المثال ظاهر في الاستيعاب الاستغراقي،

وإن كان المدخول معرّفًا كان العموم مجموعياً كما إذا قال المولى: «إشتر كل الدورة»، فإن الاستيعاب الذي دلّت عليه لفظة (كل) ظاهر في الاستيعاب المجموعي، فالاستغرافية والمجموعية خارجتان عن مدلول الأداة وناشئتان عن خصوصية المورد، لأن لفظة (كل) في كلا المثالين مستعملة في معنى واحد وهو الاستيعاب والشمول وتدل عليه بالدلالة الوضعية التصورية، غاية الأمر إن كان مصبّه أفراد المدخول فالاستيعاب استغراقي، وإن كان أجزاءه فمجموعي.

الجمع المحلّي باللام

هل هو من أداة العموم؟

والجواب: إن الكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت.

الثاني: في مقام الإثبات.

أما الكلام في المقام الأول، فلا اشكال في أن الجمع المحلّي باللام يشتمل على

ثلاثة دوال:

الأول: مادة الجمع، وهي موضوعة للدلالة على الماهية المهملة المرئية بالرؤية

الذهنية الخالية عن كل قيد وخصوصية حتى الرؤية الذهنية، فإنها حيثية تحليلية

خارجة عن ذات الطبيعة المرئية، فالموضوع له ذات الطبيعة المهملة المرئية.

الثاني: هيئة الجمع، فإنها موضوعة للدلالة على معنى أدناه متمثل في ثلاثة

أفراد من المادة، وأقصاه متمثل في كل أفرادها ومستوعب لجميعها.

الثالث: كلمة اللام، وقد أدّعي دلالتها على استيعاب أدنى مرتبة الجمع لتنام

أفراد المادة، فإذا قيل: «أكرم العلماء» دلت كلمة اللام على استيعاب أول مرتبة

الجمع، وهي (الثلاثة) لجميع أفراد العالم، وتدل على وجوب إكرام تمام أفراده ثلاثة ثلاثة، وكلمة اللام حيث إنها حرف فيكون مدلولها نسبة استيعابية بين المستوعب (بالكسر) وهو مدلول هيئة الجمع، والمستوعب (بالفتح) وهو مدلول المادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن دلالة الجمع المحلى باللام على العموم يمكن تفسيرها بوجهين:

الأول: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد نفسه، وهو متمثل في ثلاثة وما زاد.
الثاني: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد مادته، وهي العالم في قولنا: «أكرم العلماء»، أما على التفسير الأول، فالعموم والاستيعاب الذي هو مدلول الجمع المحلى باللام لا يشمل الفرد لأنه ليس مصداقاً للجمع، والعموم هو استيعاب المفهوم لأفراده نفسه، والفرد ليس من أفراد الجمع لأن فردة لا يقل عن ثلاثة، ثم إن استيعاب الجمع وشموله لجميع أفراده هل هو بمعنى استيعابه بكل ثلاثة ثلاثة وهكذا إلى النهاية، أو أنه بمعنى استيعابه لأقصى مرتبة الجمع وهي المرتبة العليا، والاستيعاب بهذا المعنى إنما هو بلحاظ أن جميع مراتب الجمع داخلة تحت المرتبة العليا أو بمعنى استيعابه من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأقصى، وشموله لجميع المراتب مباشرة، هذا.

ولكن الفرض الأول غير صحيح، وذلك لأن مراتب الجمع ليست محددة بثلاثة وثلاثة بل مراتبه مختلفة من ثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة وخمسة خمسة وهكذا إلى أقصى مرتبته، وأما الفرض الثاني والثالث فكلاهما محتمل ثبوتاً وأما إثباتاً فلا دليل عليه، ضرورة أنه لا يتبادر من الجمع المعرف باللام لا الاحتمال الأول ولا الاحتمال الثاني إطلاقاً، وبمقتضى أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والاثبات أنه لم يوضع

بإزاء شيءٍ منهما.

ولكن هذا التفسير غير صحيح كما تقدم موسعاً، وذلك لأن الدال على الاستيعاب والشمول لا يخلو من أن يكون هيئة الجمع أو يكون كلمة اللام، وعلى كلا التقديرين فالصحيح هو التفسير الثاني، لأن هيئة الجمع لا تدل على استيعاب تمام أفراد نفسه، وإنما تدل على استيعاب تمام أفراد مادته، لأن ذلك هو الظاهر منها في مقام الاثبات الكاشف عمّا في مقام الثبوت بمقتضى أصالة التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت، وأما إذا كان الدال على الاستيعاب والعموم كلمة اللام، فهي تدل على استيعاب تمام أفراد الجمع باعتبار أنها داخلة على هيئة الجمع.

ومن ناحية ثالثة، إن الدال على العموم لا يخلو من أن يكون كلاً من هيئة الجمع وكلمة اللام بنحو الاستقلال، أو يكون بنحو المجموع من حيث المجموع. أما الفرض الأول، فلا يمكن الالتزام به، لأن لازم ذلك لغوية وضع إحداهما، لأن كلمة اللام إن كانت موضوعة للدلالة على الاستيعاب والشمول مطلقاً حتى إذا كان مدخولها المفرد، كان وضع هيئة الجمع المحلى باللام للدلالة على الاستيعاب لغوياً، لفرض أنه لم يوضع للدلالة على الاستيعاب إذا لم يكن المحلى بها، هذا.

إضافة إلى أن المتفاهم العرفي من الجمع المذكور ليس استيعاب أفراد مادته مرتين في عرض واحد.

وأما الثاني، فلا مانع من الالتزام به، لأن الظاهر أن هيئة الجمع المتكوّنة بدخول اللام عليه موضوعة للدلالة على الاستيعاب لا مجرد هيئة الجمع بدون دخول اللام.

ودعوى: إن لازم ذلك تعدد الوضع لهيئة الجمع، لأنها مع دخول اللام عليه

موضوعه بوضع، وبدون دخوله عليه موضوعه بوضع آخر، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

مدفوعة: إذ لا مانع من الالتزام بتعدد الوضع من جهة تعدد المعنى، فإن هيئة الجمع المحلى باللام موضوعه للدلالة على النسبة الاستيعابية لتمام أفراد مادته، وأما هيئته بدون اللام فهي موضوعه للدلالة على النسبة غير الاستيعابية، ولا مانع من الالتزام بذلك.

وإن شئت قلت: الصحيح في المقام أن يقال: إن كلمة اللام لم توضع للدلالة على العموم والاستيعاب، وإنما وضعت للدلالة على التعيين، ولهذا لا فرق بين أن يكون مدخولها المفرد أو الجمع، فإذا الدال على العموم والاستيعاب إنما هو هيئة الجمع المحلى باللام.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع ثبوتاً من الالتزام بدلالة الجمع المحلى باللام على الاستيعاب والعموم، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما الكلام في مقام الاثبات، فقد استدل على دلالة الجمع المحلى باللام على الاستيعاب والعموم بوجوه:

الوجه الأول: إن كلمة اللام موضوعه للدلالة على الاستيعاب والعموم لتمام أفراد المرتبة الأولى من الجمع.

والجواب، أولاً: إن كلمة اللام لا تدل على الاستيعاب والعموم بل لا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك تعدد الوضع فيها، فإذا مدخولها إن كان الجمع فهي موضوعه للدلالة على العموم، وإن كان مدخولها المفرد فهي موضوعه للدلالة على التعيين، ومن الواضح أن معناها لا يختلف باختلاف مدخولها، فإن لها معنىً واحداً سواء أكان مدخولها الجمع أو المفرد.

وثانياً: إن لازم ذلك إمّا الالتزام بتعدد الوضع فيها بملاك تعدد مدخولها أو الالتزام بالحقيقة والمجاز، بأن يكون استعمالها في العهد مثلاً مجازاً، ومن المعلوم أنه لا يمكن الالتزام بذلك، ضرورة أنها مستعملة في معناها الموضوع له سواء أكان مدخولها الجمع أو المفرد.

وثالثاً: إنه لا معنى لوضعها لاستيعاب تمام أفراد المرتبة الأولى من الجمع، لأن أفراد الجمع ليست كل ثلاثة ثلاثة وهكذا، ضرورة أن الجمع موضوع للثلاثة فما زاد كأربعة أربعة، وخمسة خمسة، وستة ستة، وسبعة سبعة، وهكذا بمعنى أنه إذا زاد العدد عن الثلاثة فهو داخل في الموضوع له، وإلا فلا يضرّ به.

الوجه الثاني: إن هيئة الجمع المتكوّنة من دخول اللام عليه موضوعة للدلالة على الاستيعاب والعموم لتمام أفراد المادّة، وأما كلمة اللام فهي موضوعة للدلالة على العهد.

والجواب، أولاً: إن هيئة الجمع لا تدل على الاستيعاب والعموم بالدلالة الوضعية التصورية، ولهذا لا يكون المتبادر منها في الذهن الاستيعاب مطلقاً حتى إذا كان سماعها من متكلم بغير شعور واختيار، نعم يمكن إثبات الاستيعاب بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

وثانياً: إنها موضوعة للدلالة على تلبّس مرتبة خاصة من العدد التي لا تقل عن الثلاثة بالمبدأ، فإذا قيل: «أكرم العلماء» كان المتبادر منه وجوب إكرام أفراد متلبّسين بالعلم في الجملة، وأما جميع الأفراد المتلبّسين به بنحو الاستيعاب، فهو لا يدل عليه إلا بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الوجه الثالث: إن كلمة اللام موضوعة للدلالة على العهد، وتدل عليه بالدلالة الوضعية، وحينئذٍ فإن كان مدخولها المفرد دلت على تعيينه في الذهن، وإن

كان الجمع فتعيين الجمع لا يمكن إلاً بتحديد أفراد المادة في مرتبة معيّنة من مراتبه، وهي متمثلة في المرتبة العليا منها، وهذه المرتبة وإن كانت من إحدى مصاديق الجمع لا تمام مصاديقه، إلاً أنه لما كانت سائر مراتب الجمع كلاً داخله فيها، فلذلك تكون المرتبة العليا من مراتبه مساوقة للاستيعاب والعموم، ولا يمكن التعيين في سائر المراتب، لأن كل مرتبة من مراتبه متمثلة في عدد خاص من آحاد المادة، مثلاً المرتبة الأدنى منها متمثلة في عدد لا يقل عن ثلاثة، ولكن لا تمييز بين ثلاثة وثلاثة في أفراد المادة، وكذلك سائر مراتب الجمع كأربعة وأربعة وخمسة وخمسة وهكذا إلى أن تنتهي إلى المرتبة الأخيرة، فإنها معيّنة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ذكر المحقق الخراساني رحمته الله إن تعيين الجمع كما يمكن بإرادة المرتبة النهائية منه، وهي المرتبة العليا المساوقة لاستيعاب تمام أفراد المادة فكذلك يمكن بإرادة مرتبة أخرى منه، وهي أدنى مرتبته المسماة بالمرتبة الأولى التي لا تقل عن ثلاثة أفراد من المادة، فإنها متعيّنة بالنسبة إلى ما دونها لأنها محددة من ناحية القلة، والمرتبة العليا محددة من ناحية الكثرة، فإذا كانت كلتا المرتبتين متعيّنة، فكلمة اللام لا تدل على تعيين المرتبة العليا، فإن مفادها التعيين، وهو كما يمكن أن يكون في المرتبة العليا يمكن أن يكون في المرتبة الأولى، فإذا إرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة، فما ذكر من أنها تدل على التعيين المنطبق على المرتبة الأقصى فحسب، وهي المساوقة للعموم والاستيعاب في غير محله^(١)، هذا.

ولكن ما ذكره رحمته الله غير تام، وذلك لأن المرتبة الأولى وإن كانت محددة من ناحية القلة مفهوماً، ولكنها غير متعيّنة من ناحية المصداق الخارجي، حيث إن الثلاثة

مرددة بين ثلاثة وثلاثة في أفراد المادة بلا تمييز في البين، وهذا بخلاف المرتبة العليا، فإنها متعيّنة مفهوماً ومصداقاً، لأن مصداقها متمثل في مرتبة معيّنة في الخارج. وإن شئت قلت: إن كل مرتبة من مراتب الجمع وإن كانت متعيّنة مفهوماً وماهيةً باعتبار أن كلاً منها متعيّنة في مرتبة خاصة من العدد كأربعة وأربعة وخمسة وخمسة وهكذا، إلا أنها غير متعيّنة مصداقاً، ولا فرق من هذه الناحية بين المرتبة الأولى وسائر المراتب غير المرتبة العليا، فإنها متعيّنة مفهوماً ومصداقاً، فإذا لا يمكن تطبيق التعيين في مدخول اللام إذا كان جمعاً على المرتبة الأدنى بل ينطبق قهراً على المرتبة الأقصى، فما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله غير تام.

فالنتيجة: إن كل مرتبة من مراتب الجمع لا تعين فيها في الخارج غير المرتبة العليا، فلهذا كلمة اللام تدل على تعيين الجمع، وهو لا يمكن إلا بإرادة المرتبة العليا منه المساوقة للعموم والاستيعاب، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن هيئة الجمع المحلي باللام موضوعة للدلالة على معنى نسبي، وهو المعنى الحرفي أي تلبس مرتبة من العدد التي لا تقل عن ثلاثة بالمبدأ كالعلم أو نحوه. وهذا المعنى ينطبق على كل مرتبة من مراتب الجمع من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأقصى، وكل مرتبة من مراتبه مصداق لمفهوم الجمع لا أنها معناه ومفهومه بالوضع، وإلا لزم كونه مشتركاً لفظياً بين مراتبه، وعلى هذا فكلمة اللام تدل على تعيين مدخولها، وهذا التعيين قد يكون بحسب الصدق الخارجي لا التعيين الماهوي كعدد الثلاثة مثلاً، فإنه وإن كان متعيّناً بحسب المفهوم والماهية، ولكنه ليس بمتعيّن بحسب الصدق الخارجي لا مكان انطباقه على هذه الثلاثة أو تلك، وهكذا سائر المراتب، وقد يكون ذهنياً في مقابل أن يكون خارجياً، وقد يكون ماهوياً أي تعييناً للجنس والطبيعة في وعائها النفس الأمري كما هو الحال في موارد دخول اللام

على الجنس، فإن كان مفرداً فاللام مشير إلى الجنس في وعائه، وإن كان جمعاً فتدل كلمة اللام على تعيينه ماهوياً أي جنس الجمع وطبيعته في وعائها القابلة للانطباق على جميع مراتبه من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأقصى.

وعليه، فالتعيين الذي هو مفاد كلمة اللام يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون خارجياً كما إذا كانت للعهد الخارجي، وقد يكون ذهنياً كما إذا كانت للعهد الذهني، وقد يكون ماهوياً، وعلى هذا فكلمة اللام هنا لا تدل على تعيين الجمع في إحدى مراتبه في مرحلة التطبيق والصدق الخارجي، لأنها تدل على تعيين مدلول الجمع ماهوياً في نفس الأمر لاتعيين مصداقه لكي يقال إن مصداقه غير معين في الخارج إلا المرتبة العليا، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون مدخولها اسم الجنس أو الجمع، فإنها لا تدل على تعيين مدخولها في مرحلة الانطباق والصدق الخارجي بل تدل على تعيينه ماهوياً تشير إلى أنه جنس قابل للانطباق على كثيرين بلا فرق بين أن يكون مفرداً أو جمعاً.

هذا إضافة إلى أن المرتبة العليا من الجمع كسائر مراتبه مرتبة خاصة محددة ومميّزة عن سائر المراتب بحدودها، وهي المرتبة المركبة من جميع أفراد المادة ومراتبها والمندمجة فيها، ولهذا تكون موضوعاً واحداً ومحكومة بحكم واحد، ولها مصداق واحد في الخارج، وهو مجموع أفراد المادة.

ونتيجة ذلك هي إن عموم الجمع المحلى باللام مجموعي لا استغراقي، مع أن المشهور عند الأصوليين أن عمومه استغراقي، وهذا شاهد على أن دلالة الجمع المحلى باللام على العموم ليست من هذه الناحية.

ومن هنا يظهر أن ما ذهب إليه السيد الأستاذ رحمته الله - من أن الجمع المحلى باللام يدل على العموم، على أساس أن كلمة اللام تدل على التعيين والتعريف الخارجي،

ولا يمكن إلا بإرادة المرتبة العليا من الجمع، وهي المرتبة التي تستوعب تمام أفراد المادة^(١) - لا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: إن كلمة اللام موضوعة للدلالة على التعيين، وهذا التعيين إنما هو خارجي أو ذهني في مورد ما إذا كان هناك عهد كذلك، وأما إذا لم يكن هناك عهد فهي لا تدل إلا على التعيين الماهوي في وعائه، فإذا كان مدخولها فرداً معيناً في الخارج دلت على تعيينه فيه، وإن كان اسماً جنساً دلت على تعيينه ماهوياً في نفس الأمر، وكذلك إذا كان جمعاً كالعلماء، فإنها تدل على تعيينه ماهوياً أي جنس الجمع في وعائه النفس الأمري، وقد مرّ أنها لا تدل على التعيين في مرحلة الانطباق والصدق الخارجي، لأنها موضوعة لطبيعي التعيين لا للتعين الخارجي أو الذهني، فإنه بحاجة إلى قرينة.

ودعوى: إن التعيين الجنسي وإن كان صحيحاً عرفاً ولا مانع من الالتزام به كما في مثل قولنا: «الرجل خير من المرأة» إلا أنه لا يمكن الالتزام به في الجمع والتثنية، لأن النظر فيها إلى التعدد في الوجود الخارجي لا إلى الجنس.

مدفوعة: بأن النظر فيهما إلى التعدد في الوجود الخارجي إذا كان الجمع أو التثنية موضعاً للحكم مثل قولك: «أكرم العلماء»، فإن العلماء حيث إنها قد أخذت موضعاً لوجوب الأكرام فلا محالة يكون النظر إلى وجودها الخارجي، وهذا بخلاف ما إذا لم تؤخذ موضعاً للحكم كقولنا: «العلماء»، فإن محط النظر فيها ليس إلى وجودها الخارجي بل إلى وجودها الجنسي .

وثانياً: إن لازم ما أفاده عليه السلام هو أن يكون عموم الجمع المحلي باللام عموماً

مجموعياً لا استغراقياً، باعتبار أن للمرتبة الأخيرة من الجمع مطابقاً واحداً في الخارج كما قد صرح ﷺ بذلك وهو مجموع أفراد المادة ومراتبها، ولازم ذلك أنه لا يعقل أن يكون عمومه استغراقياً، لأنها لا تنطبق إلا على المجموع لا على كل واحد منها كما هو الحال في العام الاستغراقي.

إلى هنا قد تبين أن الجمع المحلى باللام لا يدل على العموم والاستيعاب بالوضع لا من جهة الهيئة لأنها لا تدل وضعاً إلا على تلبس الذات التي هي متمثلة في مرتبة من العدد التي لا تقل عن ثلاثة بالمبدأ، ولا تدل على الشمول والاستيعاب لتنام مراتب أفراد المادة، ولا من جهة كلمة اللام فإنها تدل بالوضع على طبيعي التعيين، ولا تدل على العموم والاستيعاب لا بالمطابقة ولا بالالتزام، نعم يمكن إثبات الاستيعاب له بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بدلالة الاقتضاء، وعليه فلا يكون الجمع المحلى باللام من أداة العموم بل هو من أداة الإطلاق.

إلى هنا، قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، وهي أن القول بأن كلمة اللام موضوعة للدلالة على العموم واستيعاب تمام أفراد الجمع لا أصل له ، لوضوح أن هذا المعنى غير متبادر منها إطلاقاً ، مع أنها لو كانت موضوعة لذلك لانتقل الذهن إليه بمجرد سماعها وإن كان من لفظ بغير شعور واختيار مع أن الأمر ليس كذلك ، كما أنها إذا دخلت على المفرد لم توضع للدلالة على التعيين بوضع آخر .

والخلاصة: إنَّ القول بأنها إذا دخلت على الجمع تدل على العموم والاستيعاب بالدلالة التصورية وإذا دخلت على المفرد تدل على التعيين المصدقي ففيه:

أولاً: إنه لا يمكن الالتزام بتعدد الوضع .

وثانياً: إنها إذا دخلت على الجمع لم توضع للدلالة على العموم والاستيعاب

كما أنها لم توضع للدلالة على التعيين ، هذا من ناحية .
ومن ناحية أخرى، أن القول بأن كلمة اللام موضوعة للدلالة على التعيين في كلا الموردين أي سواء أدخلت على الجمع أم على المفرد ، غاية الأمر إذا دخلت على الجمع تدل على تعيينه المصدقي وهو أنها يكون بإرادة المرتبة العليا منه بدلالة اقتضاء أو بقرينة الحكمة وهي مساوقة للعموم والاستيعاب ، فهذا القول أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه ، لأنه مضافاً إلى أنه غير متبادر منه ، أن لازم ذلك أن يكون اللام مشتركاً لفظياً بين التعيين الخارجي والذهني والذكري وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فإن اللام سواء أدخل على الجمع أم على المفرد فإنه موضوع للدلالة على التعيين الماهوي الجنسي المتمثل في الماهية المهملة، وأما إرادة التعيين الخارجي أو الذهني أو الذكري فإنها هي بالقرينة وأنها من أفراد التعيين الماهوي الجنسي .

وقد يستدل على دلالة الجمع المحلى باللام على العموم بصحة الاستثناء منه كما في مثل قولنا: «أكرم العلماء إلا زيداً»، فإن هذا الاستثناء يدل على أن الجمع المحلى باللام يدل على العموم بالوضع، لأن الظاهر هو أن الاستثناء إنما هو بلحاظ المدلول الوضعي التصوري لا بلحاظ المدلول الإطلاقي الحكمي، لأنه مدلول تصديقي، وصحة الاستثناء لا تتوقف على ذلك.

والجواب: إن معنى الاستثناء هو اقتطاع شيء وإخراجه عما كان داخلاً فيه، وهو لا يتوقف على أن يكون من المدلول الوضعي التصوري، بل يصح أن يكون بلحاظ المدلول الجدي، وفي المقام وإن كان هذا الاستثناء غير صحيح بلحاظ المدلول الوضعي التصوري، لأن دخوله فيه غير معلوم، إلا أنه صحيح بلحاظ مدلوله الإطلاقي الحكمي الثابت بمقدمات الحكمة، لأن عدم صحة الاستثناء بلحاظ المدلول الوضعي في المقام قرينة على أنه كان بلحاظ المدلول التصديقي الجدي، وهو

إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة.

ودعوى : إن الاستثناء في المقام إنما هو عن المدلول الاستعمالي للجمع لا عن المدلول الوضعي ولا عن المدلول الجدي الإطلاقي، على أساس أنه يصح استعماله في كل مرتبة من مراتبه من الأدنى إلى الأقصى، فكما أن الثلاثة مصداق له فكذلك الأربعة والخمسة وهكذا، لا أن الخمسة مصداق له باعتبار وجود الثلاثة فيها، بل كل مرتبة من مراتبه فرد مستقل للجمع، ولها مصداق كذلك، وصدق الجمع على كل مرتبة من مراتبه على نسق واحد، وعلى هذا فالجمع إذا استعمل في أية مرتبة من مراتبه صح الاستثناء منها.

مدفوعة: بأن الجمع غير مستعمل إلا في معناه الموضوع له الجامع، وهو تلبس الذات التي لا تقل عن ثلاثة بالمبدأ، وكل مرتبة من مراتبه مصداق له لا أنه استعمل فيها، فإذا لا يكون الجمع مستعملاً في بعض مراتبه ولا في الجميع، وإنما يكون مستعملاً في الجامع بينها، وعليه فلا محالة يكون الاستثناء بلحاظ مدلوله التصديقي الجدي، وهو الإطلاق الحكمي الثابت بمقدمات الحكمة، هذا إضافة إلى أنه يكفي في صحة الاستثناء انطباق مادة الجمع على الفرد المستثنى.

وقد يناقش في أصل دلالة الجمع المحلى باللام على العموم، وحاصل هذه المناقشة: إنه لا إشكال في صحة دخول أدوات العموم كلفظة (كل) أو ما شاكلها على الجمع المحلى باللام كقولنا: (أكرم كل العلماء) و(أطعم كل الفقراء) وهكذا، فلو كان الجمع المحلى باللام يدل على العموم والاستيعاب لزم دخول الاستيعاب على المستوعب وهو محال، لاستحالة أن يقبل الاستيعاب استيعاباً آخر مثله لأن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال، هذا .

وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين رحمهم الله على ما في تقرير بحثه بأن أداة العموم

كلفظة (كل) أو ما شاكلها إذا دخلت على المعرفة أي على المعرف باللام فهي تدل على العموم المجموعي، كقولنا: (أقرأ كل الكتاب) فإن لفظة (كل) تدل على العموم المجموعي بلحاظ صفاته وأجزائه .

وعلى هذا، فإذا دخلت على الجمع المعرف باللام تدل على العموم المجموعي، والمفروض أن الجمع المعرف باللام يدل على العموم الاستغراقي فإذا لا يلزم اجتماع المثليين .

وفيه، أولاً : إنه ليس لذلك ضابط كلي فقد يكون مدخول الأداة المعرف باللام، ومع ذلك تدل الأداة على العموم الاستغراقي كقولنا: (أكرم كل العالم)، (أطعم كل الفقير) وهكذا، فإنه لا شبهة في أن مدلولها العموم الاستغراقي دون المجموعي، فإذا ما ذكره بعض المحققين ^{تتد} من الضابط غير تام .

وثانياً : إنَّ أداة العموم كلفظة (كل) أو ما شاكلها الداخلة على الجمع المعرف باللام تدل على العموم الاستغراقي بالنسبة إلى أفراد الجمع ومراتبه، إذ لا شبهة في أن المتبادر من مثل قولنا: (أكرم كل العلماء) هو العموم الاستغراقي .

وعلى هذا، فإن كان الدال على العموم والاستيعاب هيئة الجمع لا كلمة اللام فلا يلزم اجتماع الاستيعابين على شيء واحد، لأن الهيئة حيث إن مدخولها المادة فتدل على العموم واستيعاب تمام أفراد مدخولها وهو المادة، ولفظة (كل) حيث إن مدخولها هيئة الجمع فتدل على العموم واستيعاب أفراد مدخولها وهو هيئة الجمع فلا يلزم حينئذٍ محذور اجتماع المثليين في شيء واحد، لأن مصبَّ استيعاب الهيئة أفراد المادة، ومصبَّ استيعاب الأداة أفراد الهيئة .

وإن كان الدال على العموم كلمة اللام الداخلة على هيئة الجمع فيلزم حينئذٍ اجتماع استيعابين على شيء واحد وهو أفراد الجمع ومراتبه باعتبار أن أداة العموم

داخلة عليها .

نعم، يمكن إنَّ يقال أن أداة العموم كلفظة (كل) تدل على العموم واستيعاب أفراد المادة لا أفراد الجمع، بدعوى: إنَّ المتفاهم العرفي من مثل قولنا: (أكرم كل العلماء) و(أطعم كل الفقراء) هو وجوب أكرام كل فرد من أفراد مادة العلماء وكل فرد من أفراد مادة الفقراء، ولا يحتمل أن يكون أكرام فرد واحد من العالم أو اثنين منه غير واجب ويكون الواجب هو أكرام ثلاثة أفراد منه فما فوق، وهذا غير بعيد .
وعلى هذا، لا يلزم اجتماع المثليين في شيء واحد .

والخلاصة: إنَّ دخول أداة العموم كلفظة (كل) أو ما شاكلها على الجمع المعرف باللام قرينة عامة نوعية لدى العرف والعقلاء على إرادة واقع أفراد المجمع بنحو العموم الاستغراقي الافراي في الخارج، لا معنى الجمع والجماعة فيه .
إلى هنا قد تبين أن الجمع المعرف باللام لم يوضع للدلالة على العموم والاستيعاب لا بهيئته ولا بكلمة (اللام) الداخلة عليها ولا بالمجموع المركب منهما :
أما الهيئته فهي موضوعة للدلالة على معنى حرفي وهو تلبس طبيعة الجمع بالمبدأ، كتلبس العلماء بما هم علماء المنطبقة على الثلاثة وما فوق بالعلم، ولا تدل على العموم والاستيعاب ولا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلالة .

وأما كلمة (اللام) فهي موضوعة للدلالة على أن مدخولها الماهية الجنسية وهي الماهية المهملة، وأما حملها على العهد والتعيين الذهني أو الخارجي أو الذكري فهو بحاجة إلى قرينة، إما القرينة على التطبيق أو القرينة على الاستعمال المجازي، وليس للمجموع وضع مستقل، فإن كلمة (اللام) إذا دخلت على هيئة الجمع المحلى باللام تدل على أن مدخولها جنس والجنس موضوع بإزاء الماهية المهملة، فإذا إثبات الإطلاق بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة فإذا جرت المقدمات وتمت ثبت إطلاق

مدخولها بمعنى عدم تقييده بحصة خاصة، لأن مقدمات الحكمة لا تثبت العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي، فإن كل ذلك من خصوصيات المورد ولا يثبت بمقدمات الحكمة، لأن الثابت بها الإطلاق بمعنى عدم تقييد الطبيعة بحصة خاصة .

فالنتيجة: أن الجمع المعرف باللام لا يدل على العموم والاستيعاب حتى بالإطلاق ومقدمات الحكمة .

النكرة

في سياق النهي أو النفي

قد يعد من أداة العموم وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي بتقريب أن النكرة إذا وقعت في سياق أحدهما فهناك دالان:

الأول: طبيعة النكرة فإنها موضوعة للدلالة على فرد واحد لا بعينه في الجملة، وأما اطلاقها الثابت بمقدمات الحكمة، فهو بدلي لا شمولي.

الثاني: كلمة (لا) فإنها تدل على نفي الطبيعة المقيدة بالوحدة ونفيها لا يمكن إلا بنفي جميع أفرادها، إذ لو وجد فرد منها أوجدت الطبيعة، وهذا بخلاف ما إذا وقعت الطبيعة في سياق الاثبات، فإنه يكفي في إيجادها فرد منها، فالنتيجة ان وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي يدل على العموم بقريئة عقلية، وهي إن انتفاء الطبيعة لا يمكن إلا بانتفاء جميع أفرادها، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إن وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي لا يدل على العموم، لأن كلمة (لا) موضوعة للدلالة على نفي الطبيعة سواء أكانت نكرة أم كانت محلاة باللام كاسم الجنس، ولا تدل على الاستيعاب والشمول لتها أفرادها أصلاً بل لا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة، نعم يحكم العقل بأن انتفاء الطبيعة لا يمكن إلا بانتفاء جميع أفرادها، وهذا الحكم العقلي لازم للمدلول المطابقي لكلمة (لا).

والخلاصة: إن وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي لا يدل على العموم، فإنه مستفاد من دال آخر وهو حكم العقل، ولا فرق في ذلك بين وقوع النكرة في سياق

النهي أو النهي أو وقوع المعرفة، كقولنا: «لاتكرم الفقير»، فإنه كقولنا: «لاتكرم فقيراً»، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن العقل لا يحكم بتعدد الجعل بعدد أفراد النكرة في الخارج بنحو العموم والشمول إذ لاحكم للعقل في هذه المرحلة بل هو يحكم بأن النهي إذا تعلق بطبيعة فلا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعة المنهي عنها، وتركها لا يمكن إلا بترك جميع أفرادها لأن الطبيعة توجد بإيجاد فرد منها في الخارج، وهذا بخلاف الأمر المتعلق بالطبيعة، فإنه يدل على أن المطلوب هو إيجادها، وهو يتحقق بإيجاد فرد منها.

وإن شئت قلت: إن النهي المتعلق بالطبيعة نهى واحداً، وحيث إنه يقتضي الانزجار والاجتناب عنها، ومن الواضح أن الاجتناب عنها لا يمكن إلا بالاجتناب عن جميع أفرادها، لوضوح أنه لو ارتكب فرد منها لم يجتنب عنها، بينما إذا كان الأمر متعلقاً بالطبيعة فإنه يكفي في الاتيان بها الاتيان بفرد منها لأنها تتحقق بتحقيقه، هذا.

إضافة إلى أن المراد من العموم في المقام هو دلالة الأداة على استيعاب تمام أفراد مدخولها، وهو الطبيعة في الخارج وضعاً، وأما كون الطبيعة ملحوظة بنحو الشمولية أو البدلية كما في موارد وقوعها متعلقة للأمر أو للنهي، فليس من العموم في محل الكلام، وأيضاً تتوقف هذه الشمولية على الإطلاق ومقدمات الحكمة، لأن العقل إنما يحكم بأن انتفاء الطبيعة لا يمكن إلا بانتفاء تمام أفرادها، وأما أن هذه الطبيعة مطلقة أو مقيّدة، فالعقل لا يحكم لا بالأولى ولا بالثانية، فإذا لاحالة يتوقف إطلاقها على تمامية مقدمات الحكمة

فالنتيجة: إن العموم الثابت بحكم العقل يتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة في المرتبة السابقة، إلى هنا قد تبين أن وقوع النكرة في سياق النهي أو النهي

ليس من أدوات العموم.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى : إن الفرق بين العام والمطلق هو أن الأول يدل على الاستيعاب والشمول بالوضع مباشرة، والثاني لا يدل عليه لامباشرة ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه بالوضع يدل على الطبيعة المهملة الملحوظة بلا قيد، وبالإطلاق الثابت بقريئة الحكمة يدل على عدم تقييدها بقيد ما في مقام الاثبات.

الثانية: إن الاستيعاب والشمول قد يكون معنىً إسمياً كما إذا كان الدال عليه لفظة (كل) أو جميع أو عموم أو ما شاكل ذلك، وقد يكون معنىً حرفياً كما إذ فرض أن مفاد الجمع المحلى باللام العموم، لأن الدال عليه إما هيئة الجمع أو كلمة اللام أو مجموع الأمرين، وعلى جميع التقادير فهو معنىً حرفي.

الثالثة: إن معنى العموم والاستيعاب ليس لحاظ مفهوم فانياً في تمام أفراد نفسه في الخارج كحفاظ مفهوم الانسان أو العام فانياً في أفراده فيه، ودلالة أداة العموم عليه بل معناه استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر، فإذا قيل: «أكرم كل إنسان»، فلفظة (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد مدخولها وهو الانسان.

الرابعة: إن العموم قد يكون استغراقياً وقد يكون بديلياً وقد يكون مجموعياً، وما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن العموم في جميع هذه الأقسام الثلاثة بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه في الخارج، والاختلاف إنما هو في كيفية تعلق الحكم به، مما لا يمكن المساعدة عليه لا بلحاظ تفسير العموم ولا بلحاظ الفرق بينها.

الخامسة: إن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن الفرق بين العام الاستغراقي، والعام البديلي إنما هو في مدخول الأداة، فإن كان مدخولها الجنس دلت على العموم

الاستغراقي، وإن كان النكرة دلت على العموم البدي، فالاستغرافية والبديلة ناشئتان من الاختلاف في المدخول وخارجتان عن مدلول الأداة مما لا يمكن المساعدة عليه.

السادسة: إن كل مرتبة من مراتب الاعداد ليست من أداة العموم لأنها عنوان لها ومركبة منها.

السابعة: إن دلالة أداة العموم كلفظة (كل) على استيعاب تمام أفراد مدخولها لا تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة، بل لا يمكن أن تكون أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها كما ذكره المحقق النائيني رحمته إما أولاً، فلأن دلالة الأداة على العموم إنما هي بالوضع ودلالة المطلق على الإطلاق إنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، ولا يعقل أن تتوقف الدلالة الوضعية التصورية على الدلالة الإطلاعية التصديقية، وإلا لزم الخلف، وهناك وجوه أخرى لا ثبات أن دلالة الأداة على العموم لا تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة.

الثامنة: إن الماهية المهملة متمثلة في ماهية ملحوظة بلا قيد حتى قيد الجامعة والمقسمية في مقابل الماهية الملحوظة مع قيد ما وإلا لزم ارتفاع التقيضين.

التاسعة: إن أداة العموم كلفظة (كل) موضوعة للدلالة على الاستيعاب والشمول، وحيث إن كان مدخولها ذا أفراد فالأداة تدل على استيعاب تمام أفرادها، وإن كان ذا أجزاء دون أفراد تدل على استيعاب تمام أجزائه، فيكون العموم مجموعياً والمعنى في كلا الموردين واحد، وهو واقع الاستيعاب والشمول.

العاشر: إن في الجمع المحلى باللام ثلاثة دوال :

الأول: مادة الجمع، وهي موضوعة بإزاء الماهية المهملة.

الثاني: هيئة الجمع، وهي موضوعة للدلالة على تلبس الذات التي لا تقل عن

ثلاثة بالمبدأ.

الثالث: كلمة اللام، وقد ادّعي دلالتها على الاستيعاب والشمول، وهناك تفسيران آخران لدلالة الجمع المحلى باللام على العموم:
الأول: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد نفسه من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأقصى.

الثاني: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد مادته، والأول باطل، والثاني ممكن، فلاحظ.

الحادية عشرة: قد استدل على دلالة الجمع المحلى باللام على العموم بوجوه:
الأول: إن كلمة اللام موضوعة للدلالة على الاستيعاب والشمول لتمام أفراد المرتبة الأدنى من الجمع، وفيه: إنها غير موضوعة لذلك، إذ مضافاً إلى أن لازم هذا تعدد الوضع بتعدد مدخولها جمعاً ومفرداً أن كل ثلاثة ثلاثة بحدها الخاص ليس من أفراد الجمع بل أفراد الثلاثة وما زاد من المراتب.

الثاني: إن هيئة الجمع تدل على الاستيعاب والشمول لتمام أفراد المادة، وفيه: أنها لا تدل عليه بالدلالة الوضعية التصورية، نعم تدل عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الثالث: إن كلمة اللام موضوعة للعهد والتعيين، فإن كان مدخولها الجمع فتعيينه لا يمكن إلا بإرادة المرتبة العليا المساوقة للاستيعاب والشمول، وفيه: إنه غير تام كما تقدم تفصيلاً.

الثانية عشرة: إن هيئة الجمع المحلى باللام موضوعة لتلبس الذات التي لا تقل عن ثلاثة بالمبدأ، وهذا المعنى جامع بين تمام مراتب الجمع لأنه يصدق على كل مرتبة من مراتبه، وكلمة اللام إذا دخلت على الجنس تدل على التعيين الجنسي، ولا فرق في

ذلك بين جنس المفرد و جنس الجمع.

الثالثة عشرة: إن صحة الاستثناء من الجمع المحلى باللام لا تدل على أنه موضوع للعموم، لأن هذا الاستثناء إنما هو عن مدلوله الإطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة لا عن مدلوله الوضعي على تفصيل تقدم.

الرابعة عشرة: إن وقوع النكرة في سياق النفي أو النفي لا يدل على العموم بالوضع، وإنما يدل على نفي الطبيعة، ولكن العقل يحكم بأن انتفاء الطبيعة لا يمكن إلا بانتفاء تمام أفرادها، وهذا الحكم العقلي إنما هو في مرحلة الامثال والتطبيق لا في مرحلة الجعل.

العام والخاص

يقع البحث في ضمن فصول:

الفصل الأول

مقدمة

إن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له تتمثل في ثلاث مراتب طولية:
الأولى : مرتبة ظهوره التصوري، وهي مستندة إلى الوضع فحسب ولا تتوقف على مقدمة أخرى، ولهذا يكفي في تحققها في أفق الذهن سماع اللفظ، وإن كان من لافظ بلا شعور واختيار، وعلى ذلك فأدوات العموم بمقتضى الوضع تدل على الاستيعاب والشمول بالدلالة التصورية، ولا تتوقف هذه الدلالة على أية مقدمة خارجية.

الثانية: مرتبة ظهوره التصديقي بلحاظ الإرادة الاستعمالية، وهذا الظهور يتوقف زائداً على الوضع على مقدمة خارجية، وهي التفات المتكلم واختياره، فإذا كان المتكلم كذلك، كان ظاهر حاله أنه في مقام إرادة استعمال اللفظ في معناه وتفهمه.

الثالثة: ظهوره التصديقي بلحاظ الإرادة الجدية النهائية، وهذا الظهور يتوقف على عدم نصب قرينة على الخلاف زائداً على ما مرّ، فإذا صدر من المتكلم العرفي كلام وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، فلا شبهة في ظهوره في أن مدلوله مراد له جداً، وهذا الظهور ناشيء من ظهور حاله في أنه جاد في إرادته وليس

بهازل ولا ممتحن، ولذلك تكون هذه المرتبة من الدلالة مرتبة نهائية لها. وعلى هذا لفظة (كل) في مثل قولنا: «أكرم كل عالم» تدل بالدلالة الوضعية التصورية على الاستيعاب والشمول، وإن كانت صادرة من لافظ بغير اختيار، وأما إذا صدرت من لافظ ملتفت مختار فهي تدل على أنه كان يقصد استعمالها في معناها ويريد تفهيمه، وحينئذٍ فإذا لم ينصب قرينة على الخلاف دلت على أنه كان يريد معناها عن جد، ومنشأ هاتين الدالتين التصديقتين هو ظهور حال المتكلم كما أن منشأ ظهور حال الغلبة الخارجية.

التخصيص

يقع الكلام فيه في مرحلتين:

الأولى: في وجه تقديم ظهور الخاص على العام، وهل هو بملاك القرينية أو الأظهرية.

الثانية: فيما إذا شك بعد التخصيص في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، فهل يمكن فيه التمسك بالعام لاثبات أنه من أفرادها أو لا؟ أما الكلام في المرحلة الأولى، فتارة يقع في المخصّص المتصل وأخرى في المنفصل:

أما الكلام في الأول، فإن كان التخصيص بالمتصل بنحو التقييد كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، فهو خارج عن محل الكلام، إذ ليس هنا تخصيص حتى بلحاظ المدلول التصوري، لأن أدوات العموم موضوعة للدلالة على استيعاب تمام أفراد مدخولها سواء أكان مطلقاً أم كان مقيداً.

فالنتيجة: إنه لا تخصيص في هذا الفرض ولا تضييق واقعاً، لأن فيه مفهوماً

واحداً من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق النهائي، لا أن هنا مفهومين احدهما عام والآخر خاص - حتى في مرحلة التصور - حتى يتصور التخصيص والتضييق. وإن كان التخصيص بالاستثناء كما في مثل قولنا: «أكرم كل العلماء إلاّ الفساق» انعقد ظهور العام في العموم بدوياً، لأن الاستثناء بنظر العرف ليس جزء مدخول الأداة، وهو يكتمل قبل الاستثناء والاقتطاع نظير قولنا: «أكرم هؤلاء العشرة إلاّ زيداً»، فإن الدلالة على العشرة في نفسها قد انعقدت ثم اقتطع منها المستثنى، وهو زيد في المثال، وعلى هذا فالثنائي بين ظهور العام وظهور الخاص في هذا القسم موجود ولكنه غير مستقر، وذلك لأن فيه توجد ثلاث دلالات:

الأولى: دلالة الأداة على العموم.

الثانية: دلالة الاستثناء على الاخراج والاقتطاع وعدم شمول حكم المستثنى منه للمستثنى.

الثالثة: دلالة الهيئة المتحصلة من جملة المستثنى منه المحلاة بأداة (كل) المتعقبة بجملة الاستثناء على العموم بإخراج المستثنى منه.

وعلى هذا فجملة (أكرم كل الشعراء إلاّ الفساق)، تدل على وجوب إكرام جميع الشعراء باستثناء الفساق، وهذه الدلالة دلالة ثالثة مستندة إلى مجموع الجملتين المربوطتين المتعاقبتين وناشئة من وحدة السياق بينهما، فإن المخصص المجرى المتصل وإن لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق بلحاظ الإرادة الاستعمالية، إلا أنه مانع عن ظهوره في العموم في مرحلة التصديق النهائي وهو التصديق بلحاظ الإرادة الجدية النهائية، ولكنه يوجب تكوين دلالة ثالثة بالسياق النهائي وهي الدلالة على المعنى الخاص المجرى وهي الدلالة على العام المقتطع منه مقدار الخاص المجرى مفهوماً أو الخارج منه الخاص

المجمل.

وأما الدالّتان الأوليان فهما مندكتان فيها من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق النهائي، لوضوح أن المتبادر من الجملة المذكورة وجوب إكرام جميع الشعراء باستثناء الفاسق، وإن كانت صادرة من لافظ بغير شعور واختيار، كما أنها إذا صدرت من لافظ مع الاختيار والالتفات دلت على أنه أراد ذلك، وإذا لم ينصب قرينة على الخلاف دلت على أنه جاد في إرادة ذلك، ولهذا تستقر هذه الدلالة في الذهن في نهاية المطاف، وهي الدلالة النهائية للجملتين المربوطتين، وأما دلالة كل من الجملتين بحدودها فهي مندكة فيها، وليست دلالة مستقلة في قبالها، ولهذا لا يوجد التنافي والتعارض الحقيقي بين العام والخاص في هذا القسم، لأن التعارض الحقيقي إنما يكون بين الدليلين في الدلالة النهائية المستقرة، والمفروض أن الدالّتين المذكورتين ليستا كذلك لأنهما مندجتان في الدلالة الثالثة، وهي دلالة المجموع النهائية المستقرة التي هي حجّة، فإذاً ليس في هذا القسم من التخصيص دالّتان مستقرتان متنافيتان لكي يبحث عن وجه تقديم دلالة الخاص على دلالة العام، وإنما فيه دلالة واحدة مستقرة، وهي دلالة العام المستثنى منه الخاص، وهي تكون حجّة.

وإن كان التخصيص بجملة مستقلة متصلة بجملة العام كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» و«لا تكرم العالم الفاسق»، فالجملة الثانية تدل على خلاف الجملة الأولى، فيكون بينهما تعارض لأن الجملة الأولى ظاهرة في العموم والثانية في الخصوص، ولا يمكن الأخذ بكلا الظهورين معاً، وهل هنا ظهور ثالث يكون هذان الظهوران مندجين فيه أو لا؟

والجواب: إنه غير بعيد، وهذا الظهور الثالث هو الظهور السياقي الناشئ من تعاقب الجملتين المذكورتين حيث تكون نسبة موضوع إحداهما إلى موضوع الأخرى

نسبة الخاص إلى العام، والتعاقب بهذا الشكل يصلح أن يكون منشأ للظهور الثالث وهو الظهور النهائي للجملتين المذكورتين، وأما الظهوران الأولان لكل من الجملتين بحدّهما فهما مندكان في الظهور الثالث من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق، والسبب فيه أن الخاص حيث إنه بنظر العرف قرينة لبيان المراد النهائي من العام ومفسر له، فلذلك كان المتبادر من الجملتين المذكورتين اللتين إحداهما عام والأخرى خاص معنىً ثالثاً، وهو العام المخصص بالخاص، وهذا المعنى متبادر منهما وإن كانتا صادرتين من لفظ بغير شعور واختيار، وأما ظهور كل من الجملتين بحدّها فهو مندمج في الظهور الثالث، وحيث إنه هو الظهور النهائي للكلام والمستقر دون الظهورين الأولين، فهذا لاتعارض بينهما، لأن التعارض إنما يكون بين الظهورين المستقرين لا الظهورين المندمجين في ظهور ثالث، فإذا حال هذا القسم حال القسم الثاني.

ثم إنه لا يبعد أن تكون منشأ الظهور الثالث الأنس الذهني الناشئ في المقام من ارتكازية القرينية الخاص لا الوضع وإن كان محتملاً.

وأما الكلام في الثاني، وهو ما إذا كان الدال على التخصيص دليلاً منفصلاً عن دليل العام، فلا ينطبق عليه ما ذكرناه من الوجه في تقديم المخصص المتصل على العام.

ومن هنا قد ذكر الأصحاب في سبب تقديم الخاص المنفصل على العام وجوهاً، والصحيح أن الوجه في التقديم هو قرينية الخاص لدى العرف العام وكونه مفسراً للمراد النهائي منه لا أظهريته، وإلاّ لزم أن يدور التقديم مدارها، وهو غير مطرد على تفصيل تقدم، ولا فرق في ذلك بين اتصاله وانفصاله، وقد تقدم الكلام في ضمن البحوث السالفة عن شروط هذا التقديم وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث

التعادل والتراجع.

وأما الكلام في المرحلة الثانية، وهي ما إذا ورد عام كقولك: «أكرم كل العلماء»، وورد خاص مثل (لا تكرم الفساق منهم)، وشك في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، وهذا الشك تارة يكون من جهة الشك في مفهوم الخاص سعة وضيقاً بأن لا ندري أنه موضوع لمعنى متسع أو متضيق، فإن كان موضوعاً بإزاء الأول كان الفرد المشكوك مشمولاً له، وإن كان موضوعاً بإزاء الثاني لم يكن مشمولاً له.

وأخرى يكون من جهة الشبهة في الحكم الكلي، ومنشأ هذه الشبهة أحد أمور:

الأول: عدم النص في المسألة.

الثاني: تعارض النصوص.

الثالث: إجمال النص، وعلى كلا التقديرين فالشبهة حكمية ولكن منشأها في

الفرض الأول إجمال المفهوم، وفي الثاني أحد الأمور المذكورة.

وثالثة يكون من جهة الشك في الموضوع الخارجي ولا ندري أنه من أفراد

العام أو الخاص، فالشبهة حينئذٍ موضوعية.

وأما الكلام في هذه المرحلة فيقع في مقامات:

الأول: في الشك في الحكم من جهة الشبهة المفهومية.

الثاني: في الشك فيه من جهة الشبهة الحكمية.

الثالث: في الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية.

أما الكلام في المقام الأول، فيقع في موردين:

الأول: أن يكون إجمال المخصص من جهة دوران مفهومه بين الأقل والأكثر.

الثاني: أن يكون إجماله من جهة دورانه بين المتباينين.

أما الكلام في المورد الأول، فتارة يكون المخصص المجمل متصلاً بالعام،

وأخرى يكون منفصلاً عنه، فعلى الأول يسري إجماله إلى العام حقيقة كما إذا ورد في الدليل: «أكرم كل العلماء إلاّ الفساق منهم»، فإن الاستثناء وإن كان لا يمنع عن الظهور التصوري لأداة العموم ولا عن الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، إلاّ أنه يمنع عن الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجدية.

وعلى هذا الأساس فالمخصص المتصل إذا لم يكن مجملاً، كان مانعاً عن الظهور التصديقي للعام بلحاظ الارادة الجدية، ويوجب تكوين ظهور ثالث لهما، وهو الظهور السياق النهائي المستقر الذي هو موضوع للحجية، وأما الظهوران الأولان فهما مندجان فيه وليسا بموضوع لها كما مرّ تفصيل ذلك، وعلى هذا فالعام المتصل بالخاص كالاستثناء بمقتضى الظهور الثالث يكون كاشفاً نوعياً عن المراد الجدي النهائي وهو الخاص.

وأما إذا كان مجملاً فبطبيعة الحال يسري إجماله إلى العام حقيقة، بمعنى أنه يمنع عن ظهوره في العموم بلحاظ الارادة الجدية النهائية ويوجب تكوين الظهور الثالث له، فإذا فرضنا أن لفظ الفاسق مجمل ولا ندري أنه موضوع لمعنى جامع بين فاعل الكبيرة والصغيرة معاً أو موضوع لخصوص فاعل الكبيرة ولا طريق لنا إلى إثبات أنه موضوع للمعنى الأول أو الثاني، ولا يمكن إثبات ذلك بالأصل، لأن أصالة عدم وضعه للجامع لا تثبت أنه موضوع للخاص وبالعكس وإلاّ لوقع التعارض بينهما.

وعلى هذا فإذا ورد في الدليل: «أكرم كل العلماء إلاّ الفساق منهم»، فالعام ظاهر في العموم في مرحلة التصور والتصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية، وأما الخاص فهو مجمل تصوراً وتصديقاً مطلقاً حتى بلحاظ الارادة الجدية النهائية، ومانع عن انعقاد ظهور العام في العموم في مرحلة التصديق النهائي وهو التصديق

بلحاظ الارادة الجدية .

وأما الظهور الثالث، وهو ظهور العام السياقي المتعقب بالخاص، فهو لا ينعقد إلا مجملاً من جهة اجمال الخاص، لأن الخاص إذا لم يكن مجملاً كان المتبادر من قولك: «أكرم كل العلماء إلا الفساق منهم» العام المقطع منه مقدار الخاص تصوراً وتصديقاً، وأما إذا كان مجملاً لم يكن المتبادر منه العام المقطع منه مقدار الخاص - كذلك - بلحاظ إجمال الخاص وتردده بين الأقل والأكثر.

والخلاصة: إن إجمال المخصص المتصل لا يسري إلى العام بحدّه ولا يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم لا تصوراً ولا تصديقاً بلحاظ الارادة الاستعمالية، وإنما يسري إليه بلحاظ الارادة الجدية ويمنع من انعقاد ظهوره في العموم بلحاظ هذه الارادة، وأما الدلالة الثالثة السياقية وهي دلالة العام المتعقب بالاستثناء أو بجملة مستقلة على أنه متقطع ومتخصص بالخاص، فإن هذه الدلالة مجملة بإجمال الخاص حقيقة، وأما الدالتان الأوليان وهما دلالة العام بحدّه ودلالة الخاص كذلك، فهما مندجتان فيها من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق فلا استقلال لهما في قبالتها، وعلى هذا فإذا شك في أن فاعل الصغيرة هل هو داخل في العام أو الخاص، فلا يمكن التمسك بالعام للاجمال وعدم ظهوره في العموم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصص المتصل متمثلاً بالاستثناء أو بالجملة المستقلة، فإذا يكون المرجع فيه الأصل العملي.

وعليه فإن كان العام متكفلاً للحكم الإلزامي دون الخاص فالمرجع فيه أصالة البراءة للشك في ثبوته له، وأما إذا كان كل منهما متكفلاً للحكم الإلزامي من الوجوب والحرمة، فيدخل المقام حينئذٍ في كبرى مسألة دوران الأمر بين المحذورين، لأن إكرام فاعل الصغيرة عندئذٍ مردّد بين كونه حراماً أو واجباً، ولا ثالث في البين،

وعلى هذا فالاحتياط حيث أنه لا يمكن في المقام فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً فيه.
وعندئذ هل يكون المرجع فيه أصالة التخيير أو أصالة البراءة أو لا هذه ولا
تلك؟

والجواب: إن المرجع فيها أصالة البراءة لا بداعي إثبات الترخيص الظاهري
للفعل أو الترك، لأنه ثابت تكوينياً، فإثباته تعبدًا تحصيل الحاصل ومن أردأ انحائه،
بل من جهة دفع احتمال الزام الشارع المكلف بالفعل أو الترك، فإن هذا محتمل ولا
دافع لهذا الاحتمال إلا أصالة البراءة في المقام.

وعلى الثاني، وهو ما إذا كان المخصص المجمل منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى
العام لما تقدم من أن دلالة العام على العموم تنجزية فلا تتوقف على أية مقدمة
خارجية، فإذا فرغ المتكلم منه ولم ينصب قرينة على الخلاف انعقد ظهوره في العموم،
والمخصص المنفصل لا يهدم ظهوره ضرورة أن العام إذا انعقدت دلالته على العموم
وتمت استحيل أن ينقلب عما وقع عليه، لفرض أن دلالته دلالة تنجزية وغير معلقة
على عدم التخصيص بالمنفصل، ولهذا لا أثر لاحتمال وجود مخصص منفصل في
الواقع، ولا يوجب هذا الاحتمال إجماله، فلو كانت دلالته على العموم معلقة على
عدم التخصيص بالمنفصل في الواقع، لكان الاحتمال المذكور موجباً لاجماله وهو
خلاف الوجدان والضرورة.

وعلى هذا فالمخصص المنفصل لا يهدم ظهوره النوعي، وإنما يهدم حجيتته، فإذا
قال المولى: «أكرم كل فقير»، ثم قال في دليل منفصل في وقت آخر: «لا يجب إكرام
الفقير الفاسق»، فالعام قد انعقد ظهوره في العموم ويستحيل أن ينقلب عما وقع
عليه، لما عرفت من أنه غير معلق على عدم وجود المخصص المنفصل له في الواقع،
وعليه فلا يكون المخصص المنفصل مانعاً عن ظهوره، وإنما يكون مانعاً عن حجيتته،

فإذا كان مجملاً مفهوماً بأن لاندري أن لفظ الفاسق موضوع للجامع بين مرتكب الكبيرة والصغيرة أو موضوع بإزاء الأول فقط، فحينئذ يكون خروج مرتكب الكبيرة عن العام معلوماً، وإنما الشك يكون في خروج مرتكب الصغيرة ومعه لمانع من التمسك بالعام لاثبات وجوب إكراهه.

أو فقل: إن المقدار المعلوم في المقام خروجه عن العام هو فاعل الكبيرة، لأن العام لا يكون حجة فيه، وأما فاعل الصغيرة فخروجه عنه بالتخصيص غير معلوم، فإذا يبقى العام على حجتيه بالنسبة إليه، على أساس أن ظهور العام في العموم يكون حجة في نفي التخصيص المحتمل، وأما الخاص فمن جهة إجماله لا يكون حجة إلا في المقدار المتيقن، وهو في المثال متمثل في الفقير المتلبس بالمعصية الكبيرة، فإنه قد خرج عن العام جزماً من باب أنه متيقن، وأما الفقير المتلبس بالمعصية الصغيرة، فلا يكون خروجه من العام معلوماً لإجمال الخاص، ومعه لا مانع من التمسك بعموم العام بعد عدم كون الخاص حجة فيه .

هذا بناء على ما هو الصحيح من أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب تمام أفراد مدخولها بدون التوقف على أية مقدّمة خارجية ما عدا الوضع. إلى هنا قد تبين أن المخصص إذا كان مجملاً مفهوماً، فإن كان متصلاً بالعام يسري إجماله إليه حقيقة سواء أكان اتصاله بالاستثناء أم كان بغيره، وإن كان منفصلاً لم يسر إجماله إليه بل ظهور العام في العموم يكون حجة ورافعاً لإجماله حكماً لا حقيقة.

وأما الكلام في المورد الثاني، وهو ما إذا كان أمر المخصص المجمل مردداً بين المتباينين، فإن كان متصلاً كان يسري إجماله إلى العام حقيقة، مثال ذلك: «أكرم كل الشعراء إلا زيدا»، وفرضنا أن زيدا مردد بين زيد بن عمرو وزيد بن خالد، وعلى

هذا فمفهوم العام لا يكون مجملاً، ومفهوم الخاص مجمل، وهنا مفهوم ثالث وهو المفهوم المقتطع منه بمقدار الخاص، وإجمال الخاص يسري إلى هذا المفهوم حقيقة، باعتبار أن المقتطع والخارج منه مجهول ومردد بين زيد بن خالد وزيد بن عمرو، إذ لا ينعقد للعام ظهور لا بالنسبة إلى زيد بن خالد ولا بالنسبة إلى زيد بن عمرو، فإذا انتهت النوبة إلى الأصل العملي.

وحيث إن كان كل من العام والخاص متكفلاً للحكم الالزامي، فالمرجع هو أصالة التخيير باعتبار أن المكلف يعلم إجمالاً بوجوب إكرام أحدهما وحرمة إكرام الآخر، ولا يتمكن من الاحتياط والموافقة القطعية العملية، ولا يجوز له المخالفة القطعية العملية، فإذا وظيفته الموافقة الاحتمالية، على أساس أنه لا يتمكن من الموافقة القطعية العملية من جهة، وعدم جواز المخالفة القطعية العملية من جهة أخرى، وإن كان أحدهما متكفلاً للحكم الالزامي دون الآخر كما في المثال المذكور، فالمرجع فيه أصالة الاحتياط للعلم الإجمالي بأن أحدهما خارج عن العام فلا يجب إكرامه والآخر داخل فيه فيجب إكرامه، وحيث إن من يجب إكرامه مردد بين زيد بن خالد وزيد بن عمرو، فلذلك يجب الاحتياط بإكرام كليهما معاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصّص المتصل المجمل بالاستثناء أو بجملة مستقلة.

وإن كان المخصّص المجمل منفصلاً كما إذا قال المولى: «أكرم كل فقير» ثم في وقت آخر قال: «لا تكرم زيدا»، وكان زيد مردداً بين زيد بن بكر وزيد بن عمرو، فلا يسري إجماله إلى العام حقيقة، لما تقدم من أن دلالة الأداة على العموم والشمول تنجزية بمعنى أنها لا تكون معلقة على عدم المخصّص المنفصل في الواقع، ولكن يسري إجماله إليه حكماً، فلذلك لا يمكن التمسك به بالنسبة إلى كل من زيد بن عمرو وزيد بن بكر.

أما عدم صحة التمسك به في كلا الفردين معاً فهو واضح، لأن العام في نفسه وإن كان يشمل كليهما معاً إلا أنه لا يكون حجّة في أحدهما، ومعه لا يجوز التمسك به في كليهما معاً للقطع بعدم حجّيته فيها كذلك، وأما في أحدهما المعين دون الآخر فلأنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبة العام إلى كل منهما نسبة واحدة، فلا يمكن الحكم بأنه حجة في هذا دون ذلك لأنه تحكّم، وأما أحدهما لا بعينه فإن أُريد به أحدهما المفهومي فلا واقع له ما عدا وجوده في عالم الذهن، وإن أُريد به أحدهما المصدقي فهو غير معقول، فإذا انتهت النوبة إلى الأصل العملي.

وقد مرّ أنه يختلف باختلاف ما إذا كان كل من العام والخاص متكفلاً للحكم الالزامي كما في المثال المتقدم، وما إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الالزامي دون الآخر، فعلى الأول يكون المرجع أصالة التخيير بين إكram أحدهما وترك إكram الآخر للعلم الاجمالي بوجوب إكram أحدهما وحرمة إكram الآخر، ومعه لا يتمكن المكلف من الموافقة القطعية العملية، وعليه فوظيفته الموافقة الاحتمالية، وعلى الثاني أصالة الاحتياط، لأن العلم الاجمالي بوجوب إكram أحدهما يقتضي الاحتياط، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو ما إذا كان منشأ الشك في ثبوت الحكم الشرعي عدم الدليل أو تعارض الأدلة أو إجمالها، فالصحيح فيه جواز التمسك بالعام بلا فرق بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً:

أما الأول، وهو ما إذا كان الخاص متصلاً، فتارةً يكون من قبيل الوصف لدخول الأداة، وأخرى يكون من قبيل الاستثناء، وثالثة يكون جملة مستقلة متصلة بالعام: أما الأول كقولنا: «أكرم كل عالم عادل» فلأنه لا يوجد فيه أي تنافٍ بين العام والخاص حتى في المدلول التصوري، بل أن هذا ليس من العام والخاص عرفاً، وإنما

هو تقييد لمدخل الأداة بقيد في المرتبة السابقة على دخول الأداة بحيث إن الأداة دخلت على المقيد، ومن الطبيعي أن مدخول الأداة يختلف باختلاف الموارد اطلاقاً وتقييداً سعةً وضيقاً، والفرض أن الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب وشمول تمام أفراد مدخولها سواءً أكان مطلقاً أم مقيداً، فالعموم طارئ على المقيد لا أن القيد طارئ على العموم .

فالنتيجة: إن تقييد مدخول أداة العموم بقيد في المرتبة السابقة لا يعدّ بنظر العرف تخصيصاً، إذ ليس هنا عام وخاص بل عام فقط، غاية الأمر أن دائرته مضيقة نسبياً.

وأما الثاني، وهو التخصيص بالاستثناء من قبيل قولنا: «أكرم كل الشعراء إلاّ الفساق منهم»، فإنه لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم لا تصوراً ولا تصديقاً بلحاظ الارادة الاستعمالية، باعتبار أن مدخول الأداة تام ومكتمل لأن الاستثناء ليس قيداً له، وبذلك يفترق هذا القسم عن القسم الأول.

وفي هذا القسم توجد ثلاث دلالات:

الأولى: دلالة الأداة على العموم في جملة المستثنى منه.

الثانية: دلالتها على اقتطاع المستثنى عن عموم المستثنى منه، وإخراجه منه.

الثالثة: دلالة العام المتعقب بالاستثناء على العموم المقتطع منه بمقدار الخاص، وهذه الدلالة هي الدلالة النهائية للعام، وأما الدالتان الأولىان فهما مندجتان فيها فلا استقلال لهما، والشاهد على ذلك هو انساقها في الذهن، ودخولها فيه بمجرد سماع العام المذكور وإن كان من لفظ بغير اختيار وشعور، وهي تستقر في الذهن ومتعلقة للارادة الجدية، وموضوعة للحجّية.

وعلى هذا فلا تنافي بين العام والخاص إلاّ في الدلالة التصورية والدلالة

التصديقية بلحاظ الارادة الاستعمالية، وأما الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدوية النهائية، فهما لا يدلان عليها لأن الدال عليها هو سياق مجموعهما، ومن هنا يكون موضوع الحجية والآثار هو دلالة المجموع سياقاً، فإنها دلالة نهائية مستقرة في الذهن، وهذا بخلاف الدالتين الأوليين، فإنه لا يترتب عليهما الآثار كالحجية ونحوها باعتبار أنهما مندمجتان في الدلالة الثالثة، فلا استقلال لهما كما مرّت الإشارة إلى ذلك.

فالنتيجة: إننا في هذا القسم من التخصيص بالمتصل لا نواجه دالتين متنافيتين حتى يتساءل عن وجه تقديم الخاص على العام.
وأما الثالث، وهو التخصيص بجملة مستقلة تعقبها العام، فإنه يمتاز عن الأولين باعتبار أنه ليس قيماً لمدخول الأداة ولا استثناء عنه، وذلك كقولنا: «أكرم كل الفقراء، لا تكرم الفساق منهم».

ولكن قد تقدم أن الأظهر حاله حال القسم الثاني، فكما أن في القسم الثاني توجد الدلالة الثالثة هي الدلالة السياقية للعام المتعقب بالاستثناء، وهي الدلالة النهائية المستقرة في الذهن، وأما الدالتان الأوليان فهما مندمجتان فيها فلا وجود لهما مستقلتين، فكذلك الحال في القسم الثالث، فإنه توجد فيه الدلالة الثالثة للعام المتعقب بالخاص، وهي الدلالة النهائية المستقرة التي هي موضوع للحجية دون الدالتين الأوليين، فإنهما مندمجتان فيها فلا استقلال لهما، ولهذا لانواجه فيه دالتين متنافيتين لكي نسأل عن وجه تقديم الخاص على العام، ومنشأ هذه الدلالة ارتكازية قرينية الخاص لا الوضع ولا الأنس الذهني، وإن كان الأول محتملاً كما مرّ.

وأما إذا أنكرنا الدلالة الثالثة فيه، وقلنا بأنه لا منشأ لها في هذا القسم، فإذاً نواجه التساؤل عن ملاك تقديم الخاص على العام، وقد استدل على التقديم بوجوه:

الوجه الأول: إن الخاص حيث إنه أظهر وأقوى من العام فيتقدم عليه تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر.

والجواب: إن الأظهر وإن كان يتقدم على الظاهر تطبيقاً للقاعدة المذكورة ويكون من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون ملاكاً لتقديم الخاص على العام مطلقاً بل يدور مدار توفر ملاكه، وهو الأظهرية وجوداً وعدماءً، وعلى هذا فإذا فرض أن الخاص لا يكون أظهر من العام أو يكون العام أظهر منه كما إذا كانت دلالة الخاص على الخصوص بالإطلاق ومقدمات الحكمة، ودلالة العام على العموم بالوضع، فإن من الواضح أن الدلالة الوضعية أظهر وأقوى من الدلالة الإطلاقيه، وإن كانت دائرة الأولى أوسع من الثانية فلا ملاك حينئذٍ لتقديمه عليه بل في الفرض الثاني لا بدّ من تقديم العام على الخاص على أساس أنه أظهر منه وهو كما ترى.

فالنتيجة: إن هذا الوجه لا يصلح أن يكون ملاكاً لتقديم الخاص على العام مطلقاً.

الوجه الثاني: إن أداة العموم موضوعة للدلالة على الشمول واستيعاب ما يراد من مدخولها لا ما وضع له المدخول كما بنى عليه المحقق النائيني رحمته الله^(١)، واحتمله المحقق الخراساني رحمته الله^(٢)، وعلى ضوء هذا المبنى تكون دلالة الأداة على العموم في طول الإطلاق ومقدمات الحكمة، لأنها تحدّد ما يراد من مدخولها في المرتبة السابقة، وعليه فكل ما هو مانع عن جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأداة لاثبات اطلاقه، يكون رافعاً لموضوع دلالة الأداة على العموم، لأن موضوعها اطلاق المدخول،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٢ .

(٢) كفاية الاصول ص ٢١٧ .

والمفروض أن الخاص المتصل بالعام يكون مانعاً عنه، ومعه لا موضوع للعموم والاستيعاب، وحينئذٍ فلا ينعقد للعام ظهور في العموم من الأول، وإنما ينعقد له ظهور في الخاص كذلك، وعلى هذا فلا تنافي بين العام والخاص، لأن التنافي بينهما إنما يكون فيما إذا كانت لهما دالتان متنافيتان مستقرتان في الذهن وموضوعان للحجّية، وأما إذا كانت هناك دلالة واحدة لهما وهي الدلالة المستقرة كما هو المفروض، فلا موضوع للتعارض والتنافي بينهما لكي نتساءل عن وجه تقديم الخاص على العام، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته بأن دلالة الأداة على العموم والاستيعاب لو كانت في طول الإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها لزم كونها لغوياً وبلا فائدة، لأن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة لمدخولها يقوم مقام الأداة في الدلالة على العموم والاستيعاب ويلعب دورها.

وفيه: إن ذلك لا يوجب كون وضع الأداة للعموم لغوياً، فإنه إنما يكون لغوياً إذا كان مفادها هو مفاد الإطلاق، وأما إذا كان مفادها معنىً جديداً غير معنى الإطلاق فلا يكون لغوياً.

والمفروض أنها تدل بالوضع على معنىً جديد، وهو جعل الحكم وثبوته لكل فرد من أفراد مدخولها مباشرة في مرحلة الجعل، بينما الإطلاق يدل على ثبوت الحكم للمطلق وانحلاله بانحلال أفراده في مرحلة الامتثال والتطبيق وتام الكلام في ذلك تقدم^(١).

والصحيح في الجواب عن ذلك: ما أشرنا إليه سابقاً من أن مدلول الأداة

وضعاً مدلول تصويري، لما ذكرناه في مبحث الوضع من أن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية لاتصديقية بينما يكون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة مدلولاً تصديقياً للمطلق، على أساس أن الارادة مأخوذة فيه، وعلى هذا فإن أريد بوضع الأداة لعموم مايراد من مدخولها، أخذ الارادة في معناها الموضوع له جزاءً أو قيداً، فيرد عليه أن لازم ذلك أن يكون المدلول الوضعي للأداة مدلولاً تصديقياً، وهو خلف فرض أن مدلولها الوضعي مدلول تصويري لاتصديقي، فإذا لايعقل أن يكون مدلولها الوضعي مقيداً بالارادة.

وإن أريد به أخذ مفهوم الارادة في معناها الموضوع له، ففيه أنه غير محتمل لأنه غير متبادر منها في الذهن أصلاً.

والخلاصة: إنه لايعقل أن يكون مدلول الأداة مركباً من الجزء التصوري والجزء التصديقي أو مقيداً به، لاستحالة ذلك، لأن الجزء التصوري إن انتقل إلى الذهن بمجرد سماع الأداة وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار، فهو خلف فرض أنه مربوط بالجزء التصديقي إما جزءاً أو قيداً، وإن لم ينتقل إلى الذهن بمجرد سماعها كذلك، فهو خلاف الضرورة والوجدان.

الوجه الثالث: إن الخاص بنظر العرف العام معدّ للقرينية على العام، غاية الأمر إن كان الخاص متصلاً فهو قرينة لتفسير المراد منه في مرحلة التصور بمعنى أن ضمّه إلى العام يعطي لمجموع الكلام مدلولاً تصورياً ثالثاً يختلف عن المدلول التصوري لمفرداته بحدّها، وإن كان منفصلاً فهو قرينة لتفسير المراد الجدي النهائي منه، بمعنى أن ضمّه إليه يدل على أن المراد الجدي النهائي من العام هو الخاص، فإذا تقديم الخاص على العام من جهة أنه متلبّس بلباس القرينة عرفاً، فإذا صدر من المتكلم العرفي الذي صدر منه العام، كان بنظر العرف قرينة ومفسراً للمراد النهائي

منه، وحيث إن تقديمه عليه من باب أنه قرينة، فيقدم عليه وإن كان أضعف منه دلالة.

وهذا الوجه هو الصحيح والمطابق للارتكاز العرفي ولذلك لا يرى العرف بينهما تعارضاً وتنافياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنّ الخاص المنفصل حيث إنه لا يهدم ظهور العام في العموم لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه وإنما يهدم حجّيته في مقدار الخاص، وعلى هذا فيبقى العام على حجّيته في تمام الباقي لأن المقتضي وهو ظهور العام في العموم موجود والمانع عن حجّيته فيه مفقود.

وأما الخاص المتصل الذي لا يعطي اتصاله بالعام مدلولاً تصورياً ثالثاً للمجموع، فيكون تقديمه على العام بملاك القرينية، فإن له جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً.

أما الأول، فلأنه مانع عن ظهور العام في أن المراد الاستعمالي فيه مطابق للمراد الجدي.

وأما الثاني، فلأنه يحدّد أن الباقي بتمامه داخل فيه، على أساس أنه لا مانع من ظهوره في أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي في تمام الباقي، لأن الخاص إنما يمنع عنه في مقداره لا أكثر، فإذا لا إجمال في العام، ولا مانع من التمسك به فيما إذا شك في التخصص الزائد، لأن المقتضي موجود والمانع مفقود.

وأما الثاني وهو ما إذا كان الخاص منفصلاً فيقع الكلام فيه في مرحلتين:

الأولى: في وجه تقديم الخاص المنفصل على العام.

الثانية: في حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي.

أما الكلام في المرحلة الأولى، فهناك عدة محاولات:

المحاولة الأولى، إنا إذا ضممننا إلى نظرية المحقق النائيني عليه السلام من أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها، نظرية القائل بأن الإطلاق يتوقف على عدم القرينة الأعم من القرينة المتصلة والمنفصلة، فلا ينعقد للعموم ظهور من الأول إلا في الخاص. وعليه، فلا موضوع للتنافي بين العام والخاص لأن التنافي إنما يوجد بينهما إذا كانت لكل منهما دلالة مستقرة في الذهن منافية لدلالة الآخر كذلك، والفرض أنه على ضوء هذين المسلكين لا دلالة للعموم على العموم، ولا ينعقد له الظهور فيه إلا في المقدار الخاص، باعتبار أن المخصص المنفصل مانع عن إطلاق المدخول، والفرض أن عموم العام يتوقف على إطلاقه، وعلى هذا فلا يبقى مجال للتساءل عن وجه تقديم الخاص على العام.

وغير خفي، إن هذه المحاولة مبنية على تمامية مقدمتين:

الأولى: تمامية نظرية المحقق النائيني عليه السلام من أن الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها في المرتبة السابقة.

الثانية: نظرية القائل بأن الإطلاق ومقدمات الحكمة يتوقف على عدم البيان

الأعم من المتصل والمنفصل، ولكن كلتا المقدمتين غير تامة:

أما المقدمة الأولى، فلما مرّ من أن أداة العموم لا يمكن أن تكون موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها، وإلا فلازم ذلك أن تكون الارادة مأخوذة في معناها الموضوع له جزءاً أو قيداً، وهو غير ممكن، لأن معنى ذلك أن يكون مدلول الأداة مدلولاً تصديقياً لا تصورياً، وهذا خلف فرض أن مدلولها الوضعي تصوري لا تصديقي، وقد تقدم تفصيل ذلك، هذا.

إضافة إلى أن ذلك لا يتم حتى على مسلك القائل بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، فإنه يقول بأخذ الارادة الاستعمالية في المعنى الموضوع له دون الارادة

الجدية، والمفروض أن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة مدلول تصديقي بالارادة الجدية.

وأما المقدمة الثانية، فيرد عليها أن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء هو أن المتكلم العرفي إذا انتهى من كلامه وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد، انعقد ظهوره في الإطلاق ولا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة، ووصولها لا يرفع الدلالة الإطلاقيه وإنما يوجب سقوطها عن الحجية، وقد جرت على ذلك سيرة العقلاء في محاوراتهم، لأنهم كانوا يبنون على تمامية الدلالة الإطلاقيه وانعقادها وصحة التمسك بها في مواردنا بمجرد انتهاء المتكلم عن الكلام وعدم نصب قرينة على التقييد، ومن الواضح أنهم لا يتوقفون في ذلك لاحتمال أنه ينصب قرينة عليه في المستقبل، وإلا لأصبحت أكثر المطلقات مجملة وغير قابلة للتمسك بها على أثر احتمال وجود قرينة على تقييدها في الواقع، وهذا خلاف الضرورة من بناء العقلاء.

وأيضاً لازم هذا المسلك عدم امكان التمسك بإطلاقات الكتاب والسنة، على أساس احتمال وجود قرينة على التقييد في الواقع ولا دافع لهذا الاحتمال، وأما أصالة عدم القرينة فلا دليل على حجيتها إلا من باب الظهور، والمفروض أنه لا ظهور لها لأنها مجملة على أثر الاحتمال المذكور، وأما حجيتها من باب التعبد والأصل العملي فلا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت، والمفروض أنها لا تثبت الظهور إلا على هذا القول.

وللسيد الأستاذ رحمته في المقام كلام وحاصله: إن المتكلم إذا انتهى من كلامه ولم ينصب قرينة على التقييد انعقد ظهوره في الإطلاق، ولا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة، غاية الأمر أن هذا الظهور يبقى مستمراً طالما لم تصل القرينة، فإذا وصلت ارتفع هذا الظهور بلحاظ أنها تكشف عن أن المراد الجدي النهائي من أول الأمر كان

هو المقيّد.

والجواب، أولاً: إن ظهور المطلق في الإطلاق إذا انعقد فلا يعقل أن ينقلب عما وقع عليه بالقرينة المنفصلة، لأنها تكشف عن أن المراد الجدي من ظهور العام في العموم كان من الأول هو المقيّد والخاص وأنه لا يكون حجّة، لا أنها ترفع ظهوره فيه.

وثانياً: إن وصول القرينة لا يمكن أن يكون رافعاً لظهور العام في العموم، ضرورة أن حيثية الوصول غير دخيلة في تكوين الظهورات، وإنما هي دخيلة في الحجّية والتنجيز والتعذير.

فالنتيجة: إن وجود القرينة في الواقع لا يمكن أن يكون رافعاً للظهور وإلاّ لزم إجمال العام في موارد احتمال وجوده في الواقع، وهو خلاف الوجدان والضرورة، وكذلك وصولها كما عرفت.

المحاولة الثانية: إن الخاص إنما يتقدم على العام على أساس أن دلالته أظهر وأقوى من دلالة العام، فإذا ينطبق عليه قانون تقديم الأظهر على الظاهر والأقوى على الأضعف، باعتبار أن ذلك من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، أو فقل: إن تقديم الخاص على العام من صغريات كبرى موارد الجمع العرفي، هذا.

ولكن هذه المحاولة غير تامة، لأن تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية، فإنه يتقدم عليه وإن كان أضعف منه دلالة، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، فإن دلالة العام على العموم حيث إنها بالوضع ودلالة الخاص على الخصوص بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فبطبيعة الحال تكون دلالة العام أقوى وأظهر من الدلالة الإطلاعية، ومع ذلك يحكم بتقديم الخاص على العام حتى في مثل هذين المثالين، وهذا يدل على أن ملاك التقديم شيء

آخر لا الأظهرية كما مرّ.

المحاولة الثالثة: ما تقدم من أن ملاك تقديم الخاص على العام هو قرينية الخاص عرفاً، على أساس أن العرف لا يرى التعارض بين القرينة ذي القرينة، ويرى أن القرينة معدة لتفسير المراد الجدي النهائي من ذي القرينة، ومن هنا لا تلحظ الأظهرية والأقوائية في تقديم القرينة على ذي القرينة، فإنه من تقديم المفسر (بالكسر) على المفسر (بالفتح)، وحيث إن تقديم الخاص على العام يكون بملاك قرينته ومفسرته للمراد النهائي من العام لدى العرف العام، فلهذا لا تلحظ في تقديمه عليه الأظهرية والأقوائية في الدلالة بل هو يتقدم عليه وإن كان أضعف منه دلالة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً.

ودعوى: إن الثابت عرفاً هو أن الخاص قرينة لبيان المراد الجدي من العام في حال اتصاله به لا مطلقاً حتى في حال انفصاله عنه، لأن في هذه الحالة كما يجتمل أن يكون الخاص قرينة على العام ومفسراً للمراد النهائي منه فكذلك يجتمل أن يكون العام قرينة على الخاص.

مدفوعة: أولاً: لأن كون العام قرينة على الخاص ومفسراً للمراد النهائي منه على خلاف الارتكاز العرفي والعقلائي وأمر مغفول عنه من الأذهان، فلذلك لا يمكن التصرف في الخاص بقرينية العام وليس من موارد الجمع الدلالي العرفي. والخلاصة: إن الخاص بنظر العرف والعقلاء معدّ للقرينية دون العكس، ومن المعلوم أن الطريق المتبع عند الشارع في باب الألفاظ هو الطريق والاسلوب المتبع لدى العرف والعقلاء في هذا الباب، وليس للشارع طريق واسلوب جديد فيه يختلف عن طريقتهم.

وثانياً: إن العام في بعض الموارد لا يمكن أن يكون قرينة على الخاص ومفسراً

ورافعاً للتنافي بينهما كما في مثل قولك: «أكرم كل العلماء» و«لا تكرم الفساق منهم»، فإن العام في مثل ذلك لو كان قرينة على الخاص، فمعناه أنه قرينة على رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحمله على الكراهة، لفرض أن الكلام إنما هو في الجمع الدلالي العرفي بينهما لا في الرجوع إلى المرجحات السندية كما في باب التعارض المستقر.

ومن الواضح أن حمل النهي على الكراهة لا يرفع التنافي بينهما، إذ كما أن الحرمة لا تجتمع مع الوجوب في شيء واحد فكذلك الكراهة، فإنها لا تجتمع مع الوجوب فيه، والفرض أن العام لا يوجب طرح الخاص سنداً لعدم التنافي بينهما فيه وإنما التنافي بينهما في الدلالة، ولهذا يكون غير مستقر لإمكان رفعه بتطبيق إحدى قواعد الجمع الدلالي العرفي على المقام، وهي تقتضي تقديم الخاص على العام بملاك القرينية.

فالنتيجة: إن تقديم الخاص على العام إنما هو بملاك القرينية، ولهذا يتقدم على العام وإن كان أضعف منه دلالة، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً كما تقدم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الخاص إذا كان متصلاً بالعام بالاستثناء فلا تنافي بينهما، لأن هذا الاستثناء يعطي مفهوماً ثالثاً لهما معاً يختلف عن مفهوم مفرداتها، لأن مفهوم المفردات مندمج فيه على أساس أنه مفهوم نهائي مستقر في الذهن، ولهذا لا موضوع للتنافي بينهما، وإذا كان اتصاله به بجملة مستقلة تعقبت العام، فقد تقدم أن الأظهر حاله حال القسم الأول فكما أن اتصاله بالاستثناء يعطي له مفهوماً ثالثاً، فكذلك اتصاله بها، وإلا فالتقديم في هذا القسم بملاك قرينية الخاص، وأما إذا كان منفصلاً فهو حيث إنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في

العموم، وإنما يكون مانعاً عن حجّيته في الخاص، فقد تقدم أن تقديمه على العام إنما هو بملاك أنه معدّ للتفسير والقرينية .

ثم إن ملاك قرينة الخاص إما الغلبة أو بناء العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهم وإبراز مقاصدهم ومراداتهم للأخرين أو الغلبة ، فلأنه إذا صدر من المولى عام ثم صدر منه خاص فالغالب جعله قرينة لبيان مراده الجدي من العام ، وهذه الغلبة تطورت بتطور المجتمع وتوسعت بتوسعه إلى أن أصبح الخاص قرينة بنظر العرف والعقلاء ، فإذا صدر خاص من المولى فظاهر حاله أنه جعله قرينة لبيان مراده الجدي من العام ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إن الظواهر إنما تكون حجة في الخطابات الصادرة من المولى إلى العبيد سواء أكانت من الموالي العرفية أو الحقيقية ، وأما فيما يكون المطلوب هو الواقع كما في الأمور المالية والتبادلات التجارية فلا تكون الظواهر حجة ، فإذا وصل كتاب إلى التاجر لا يعمل بظاهره طالما لم يحصل له العلم أو الاطمئنان بمطابقته للواقع .

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو أن العام بعد التخصيص هل هو حجة في تمام الباقي أو لا ؟ ففيه قولان:

فذهب جماعة إلى القول الثاني، وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: إن الخاص إذا خرج من العام كان الباقي ذا مراتب متعدّدة، ولكن لا ندري أن الباقي تحت العام بعد التخصيص هل هو تمام تلك المراتب أو بعضها، فمن أجل ذلك يصبح العام مجملاً فلا يمكن التمسك به إذا شك في تخصيص زائد، إذ اثبات أن الباقي تحت العام تمام المراتب بحاجة إلى قرينة.

وقد أجاب المحقق النائيني رحمته الله عن ذلك بتقريب أن أداة العام مستعملة في

معناها الموضوع له، وهو عموم ما يراد من مدخولها ببركة مقدمات الحكمة لا عموم كل ما ينطبق عليه المدخول وضعاً، والمخصص المنفصل كما لا يوجب استعمال الأداة في غير معناها الموضوع له كذلك لا يوجب استعمال مدخولها في غير معناه الموضوع له.

أما الأول، فلأن الأداة مستعملة في العموم والاستيعاب لتمام أفراد ما يراد من مدخولها سواء أكانت بالارادة التصورية أم بالارادة الاستعمالية، والمخصص المنفصل إنما يوجب تقييد مدلول العام بلحاظ الارادة الجدية النهائية، فيكون الخاص هو المراد الجدي، وأما المراد الاستعمالي فهو عام، والأداة مستعملة فيه بلا فرق بين أن يكون مطابقاً للمراد الجدي أو لا.

وأما الثاني، فلأن المدخول كالرجل أو العالم أو نحوهما مستعمل في معناه الموضوع له، وهو الطبيعي المهمل ولا يكون التخصيص بالمنفصل موجباً لإجمال العام، هذا بناءً على أن الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب تمام أفراد ما يراد من مدخولها أعم من أن يكون بالارادة الاستعمالية أو الجدية.

وأما لو ادّعي أنها موضوعة لاستيعاب تمام ما يراد منه بالارادة الجدية فحسب فلا تخصيص حينئذٍ، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجدي مقيد لا مطلق، والمفروض أن الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من المدخول جداً، فكل ما يكون محددًا للمراد الجدي فهو محدد لمدلول المدخول لا مدلول أداة العام، لأنه تابع لمدلول المدخول في السعة والضيق، فلا استقلال له في مقابله، فإذا لا تخصيص في البين لمدلولها حتى نواجه السؤال عن حجية العام في الباقي بل هو

تخصص وخروج موضوعي^(١).

فالتنتيجة: إن أداة العموم لم ترد من الأول إلا على حصّة خاصة من المدخول، وهي الحصّة المتعلقة للارادة الجدّية، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجددي مقيد وليس بمطلق، والفرض أن الأداة موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول عن جدّ وما يراد منه كذلك هو المقيد دون المطلق، وعلى هذا فالمخصص المنفصل كالمتمصل يقيد مدخول الأداة في المرتبة السابقة على العموم، فيكون العموم وارداً على المقيد من الأول لا أنه وارد على المطلق، والتقيد إنما هو بلحاظ الارادة الجدّية، ولا فرق من هذه الناحية بين المخصص المتصل والمنفصل.

والخلاصة: إنه على ضوء المسلك الأول فالعموم والاستيعاب الذي هو مفاد الأداة يرد على إطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمة في المرتبة السابقة، والتقيد إنما هو بلحاظ الارادة الجدّية، وأما على ضوء الاحتمال الثاني فالعموم والاستيعاب يرد على الباقي من مدخولها من الأول فلا تخصيص في هذا الفرض بل تخصص.

وهذا الجواب بكلا شقّيه غير تام: أما الشق الأول فلما تقدّم موسعاً من أن أداة العموم لم توضع لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، وأما الشق الثاني فعلى تقدير تسليم أن الارادة مأخوذة في المعنى الموضوع له للأداة، إلا أن المأخوذ هو الارادة الاستعمالية التفهيمية لا الارادة الجدّية فقط.

الوجه الثاني: إن المخصص المنفصل يدل على خروج الخاص من العام بلحاظ الارادة الجدّية، وعلى هذا فالمراد الجددي من العام في الواقع غير الخاص، وحينئذٍ فجواز التمسك بعد خروج الخاص منه واقعاً يتوقف على اثبات ظهوره في تمام

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٥٠-٤٤٩.

الباقي بلحاظ الارادة الجدّية، لأنه الظهور النهائي المستقر في الذهن الموضوع للحجّية، والمخصص المنفصل لا يدل على أن تمام الباقي كان يبقى تحت العام لأنه إنما يدل على خروج الخاص منه، فإذا إثبات هذا الظهور بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك، وعليه فيصبح العام بعد التخصيص مجملاً فلا يمكن التمسك به إذا شك في التخصيص الزائد.

وقد أجاب عن ذلك جماعة من المحققين بأنه لا مجال لهذا الاشكال، بتقريب: إنَّ المخصص إذا كان منفصلاً فهو يهدم حجة ظهور العام في العموم والاستيعاب، وأما أصل ظهوره فيه فهو ثابت، ولا يمكن أن يكون المخصص المنفصل هادماً له، بداهة أن الشيء إذا وقع في الخارج فلا يعقل انقلابه عما وقع عليه، غاية الأمر أن هذا الظهور لا يكون حجة في أفراد الخاص، ولا بد من رفع اليد عن حجّيته فيها، وأما في الزائد عليها فهو حجة ولا يمكن رفع اليد عنه بدون دليل، أو فقل إن رفع اليد عن مقتضى أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي إنما هو بالدليل الدال على عدم التطابق فيه، وأما إذا لم يكن دليل على عدمه فمقتضى القاعدة التطابق وهو المرجع عند الشك، وعلى هذا فإذا شك في تخصيص زائد فالمرجع هو عموم العام.

فما ذكر في هذا الوجه من أن حجّية العام في تمام الباقي بحاجة إلى ظهوره فيه من جديد، فهو مبني على أن يكون المخصص المنفصل رافعاً لظهور العام في العموم، فإذاً بطبيعة الحال تكون حجّيته في تمام الباقي بحاجة إلى ظهور جديد بعد التخصيص، ولكن من الواضح أن هذا المبني لا أساس له، لما مرّ من أن المخصص المنفصل لا يرفع ظهور العام في العموم، وإنما يرفع حجّيته في مورد، فإذاً لا بدّ من رفع اليد عن حجّية ظهوره في العموم بمقدار الخاص ولا موجب لرفع اليد عن حجّيته في أكثر من ذلك، لأن المقتضي موجود، وهو ظهوره في العموم، والمانع عن

حجّيته فيما عدا مورد المخصص مفقود، فإذا لا مانع من التمسك بالعام إذا شك في التخصيص الزائد .

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المخصص المنفصل يرفع ظهور العام في العموم بلحاظ الارادة الجدية النهائية ، ولكنه لا يرفع ظهوره فيه بلحاظ الارادة الاستعمالية.

وعلى هذا، فإذا شك في التخصيص الزائد فلا مانع من التمسك بأصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فإن المخصص المنفصل دليل على عدم التطابق بينهما في مورده ، وأما إذا شك فيه في مورد آخر فلا مانع من التمسك بأصالة التطابق ، ضرورة أنه طالما لم يكن دليل على عدم التطابق فمقتضى القاعدة التطابق .

الوجه الثالث: إن العام يحتوي على ثلاثة ظهورات طولية:

الأول: ظهوره في المدلول الوضعي التصوري، وهو الاستيعاب والشمول.

الثاني: ظهوره في المدلول التصديقي في مرتبة الارادة الاستعمالية.

الثالث: ظهوره في المدلول التصديقي في مرتبة الارادة الجدية، والظهوران الأولان مندكان في الظهور الثالث الذي هو الظهور النهائي ومندمجان فيه، وعلى هذا فالمخصص المنفصل لا يمكن أن يكون هادماً للظهور الأول والثاني، وإنما يكون هادماً للظهور الثالث، فإذا ارتفع هذا الظهور فمعناه أن ظهور العام في العموم قد ارتفع، وارتفاعه عن العموم وإن كان لا ينافي ثبوته للبعض بنحو القضية الجزئية إلا أن ذلك لا يكون قرينة على ثبوته لتام الباقي.

ولكن قد ظهر جواب هذا الوجه مما تقدم، فإنه مبني على أن يكون المخصص المنفصل رافعاً لظهور العام في العموم مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الظهور إذا انعقد فلا يرتفع بوجود المانع لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه، والمخصص

المنفصل إنما يمنع عن حجيته وترتيب الأثر عليه لا عن انعقاد ظهوره، وحيث إن هذا الظهور حجة بالسيرة العقلائية فلا يمكن رفع اليد عن حجّيته إلا إذا كان هناك دليل يدل على عدمها، وعلى هذا فالمخصص المنفصل حيث إنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم وإنما هو مانع عن حجّيته، فلا بد من الاقتصار على مورد لا أكثر، لأن مقتضى وهو ظهوره في العموم موجود والمانع عن حجّيته مفقود، فإذا لا محذور في التمسك به إذا شك في التخصيص الزائد.

قد يقال، كما قيل: إن هذا الجواب تام بالنسبة إلى العام الاستغراقي، وأما بالنسبة إلى العام المجموعي فهو غير تام، بيان ذلك: إن العام إذا كان استغراقياً كانت هناك دلالات وظهورات تصديقية جدية متعدّدة بعدد أفرادها، وظهوره في ثبوت حكم لكل فرد موضوع للحجّية ولا ترتبط حجّيته فيه بحجّية ظهوره في سائر الأفراد، وحينئذٍ فإذا قام دليل على سقوط هذه الدلالات عن بعض أفراد العام فلا موجب لسقوطها عن سائر الأفراد.

وأما إذا كان مجموعياً فتكون هناك دلالة تصديقية واحدة وهي دلالته على ثبوت الحكم للمجموع بالمطابقة، وعلى ثبوته لكل جزء من أجزائه بالتضمن، ومن الواضح أنه إذا سقطت دلالته على بعض أجزائه بدليل سقطت عن الكل أيضاً، لأن الدلالة التضمينية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً، فإذا كانت هناك دلالة واحدة تصديقية كانت لها حجّية واحدة، وحجّية ظهوره بالنسبة إلى كل جزء من أجزائه ارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل سقوط حجّيته عن جزء بدون سقوطها عن الباقي وإلا لزم خلف فرض أنها ارتباطية كذلك.

وإن شئت قلت: إن ظهور العام الاستغراقي في العموم والاستيعاب بلحاظ الارادة الجدّية تام والمخصص المنفصل لا يمنع عن هذا الظهور، وأما ظهوره في

المراد الاستعمالي فهو مندك فيه وليس في عرضه، كما أن ظهوره في المدلول التصوري مندك فيهما، وليس معنى أصالة التطابق بين ظهوره في المراد الاستعمالي وظهوره في المراد الجدي أن هناك ظهورين بل معناه أن هناك ظهوراً واحداً، وهو الظهور في المراد الجدي النهائي، والظهور في المراد الاستعمالي مندك فيه ومطابق له في مقابل ما إذا كان ظهوره في المراد الاستعمالي غير مطابق لظهوره في المراد الجدي بأن يكون الأول عاماً والثاني خاصاً، وإلا فممن الواضح أنه ليس في الخارج إلا ظهور واحد، وهو الظهور في المراد الجدي، وأما الظهور في المراد الاستعمالي فهو عين الظهور في المراد الجدي خارجاً، والاختلاف بينهما إنما هو في الاعتبار والحيثية، وعلى هذا فإذا انقطع ظهوره في أفراد الخاص بدليل مخصص، فلا موجب لانقطاعه عن سائر أفراد العام لفرض عدم الارتباط بينها في ذلك، ولكن لا يمكن تطبيق ذلك على العام المجموعي، فإن فيه ظهوراً واحداً، وهو موضوع لحجية واحدة، وظهوره كحجيتته بالنسبة إلى كل جزء من أجزائه ارتباطي، فلهذا لا يعقل سقوط ظهوره عن جزء وبقاؤه لسائر الأجزاء، لأنه خلف فرض الارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، هذا.

والجواب عن ذلك: إن سقوط الحكم عن جزء من العام المجموعي مع فرض كونه جزءاً لا يمكن إلا بسقوطه عن الجميع، ولكن المقام ليس كذلك، لأن الدليل المخصص بصفة كونه قرينة يعين موضوع الحكم في العام المجموعي ويحدده في الباقي، ويدل على أن الخاص ليس جزء الموضوع، فعندئذ لا تنافي بين العام والخاص، فإنه خارج عن موضوع العام بلحاظ الإرادة الجدية وليس جزء، ومن هنا إذا قام دليل على أن الاستعاذة ليست جزء الصلاة فلا تنافي بينه وبين ما دل على وجوب الصلاة، لأنه يحدد متعلق الوجوب بغيرها من الأجزاء، ولا فرق في ذلك بين العام المجموعي والعام الاستغراقي، فإن المخصص المنفصل يكشف عن أن

موضوع العام في مقام الثبوت والواقع خاص من الأول وأن الحكم مجعول في الشريعة المقدسة له لا للأعم ، فلا تخصيص في مقام الثبوت والواقع بل تخصص وخروج الخاص موضوعي لا حكمي ، بلا فرق فيه بين العام المجموعي والعام الاستغراقي .

فإذا كان لسان احد دليلين عاماً ولسان الآخر خاصاً بأن تكون نسبته إليه نسبة الخاص إلى العام فهذا اللحاظ يسمى الدليل الثاني مخصصاً للدليل الأول، بإطلاق التخصيص عليه إنما هو بلحاظ لسان الدليل في مقام الاثبات والظاهر ، وأما في مقام الثبوت فهو تخصيص وخروج موضوعي ، ولا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي والعام المجموعي .

فالنتيجة: أن هذا الإشكال مبني على الخلط بين مقام الاثبات ومقام الثبوت . وهنا وجه آخر لحجية العام في تمام الباقي، وهو أن المخصص سواء أكان متصلاً أم منفصلاً بوصف كونه قرينة عرفاً ومفسراً للمراد النهائي من العام فله دلالتان:

إحدهما الدلالة السلبية، والأخرى الدلالة الايجابية.

أما الأولى، فلأن المخصص يدل على نفي الحكم الثابت للعام عن الخاص وخروجه عنه حكماً.

وأما الثانية: فلأنه بوصف قرينته عرفاً يكون مفسراً للمراد الجدي النهائي من العام ومحدداً لدائرته في تمام الباقي، وهذا معنى أن المراد منه تمام الباقي بعد التخصيص.

والخلاصة: إن القيد إذا كان قرينة عرفاً، فمعناه أنه مفسر للمراد النهائي من العام ومحدد له في الباقي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون العام استغراقياً أو مجموعياً

أما على الأول فهو واضح، وأما على الثاني فلأن الخاص بمقتضى كونه قرينة كما يعين المراد الجدي النهائي في العام الاستغراقي ومجده، فكذلك يعينه في العام المجموعي ومجده في الباقي، ولهذا يجوز التمسك به بلا فرق في ذلك بين العامين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنا إذا سلمنا أن التخصيص يوجب التجوز في العام، فهل تجوزه يوجب إجماله وعدم جواز التمسك به فيما إذا شك في التخصيص الزائد أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب شيخنا الأنصاري رحمته إلى الثاني وتبعه فيه المحقق النائيني رحمته، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: إن المجاز في المقام يختلف عن المجاز في سائر الموارد، فإن المجاز اللازم في المقام إنما هو من ناحية خروج بعض ما كان داخلاً في عموم العام، لأنه يستلزم كونه مجازاً في الباقي، وأما دخول الباقي فيه فهو غير مستند إلى كونه مجازاً فيه، لأنه كان داخلاً فيه من الأول وقبل التخصيص وعليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقي، ونتيجة ذلك هي أن المعنى المجازي في المقام لا يكون مبيناً للمعنى الحقيقي، لأن الباقي قبل التخصيص داخل في المعنى الحقيقي وجزء له وبعد التخصيص صار معنىً مجازياً، وهذا بخلاف المعنى المجازي في سائر الموارد كقولنا: «رأيت أسداً يرمي»، فإنه مباين للمعنى الحقيقي، وعلى هذا فالمعنى المجازي وإن كان ذا مراتب متعددة إلا أن المتعين بعد ورود التخصيص عليه هو إرادة تمام مراتب الباقي منه لا أنه مجمل، على أساس تعدد مراتب المجاز، لما مر من أن خروج ما يكون العام شاملاً له بعمومه عن حكمه بحاجة إلى دليل لا بقاءه فيه، فإن المقتضى له وهو عموم العام موجود والمانع مفقود، فإذا لا تحتاج إرادة تمام الباقي من بين سائر المراتب إلى قرينة معينة، وهذا بخلاف ما إذا كان المعنى المجازي

متعدداً كما في المثال المذكور، فإنه إذا قامت قرينة صارفة على أن المراد من الأسد ليس معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس، ودار أمر المعنى المجازي بين الرجل الشجاع وصورته في الجدار أو غير ذلك، فعندئذٍ تعيين إرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة معيّنة وبدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على إرادة شيء منهما.

والخلاصة: إن دلالة العام على العموم في مقام الاثبات تنحلّ إلى دلالات متعددة بعدد افراد مدخوله في عرض واحد، وهذا الدلالات دلالات مستقلة لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر، فإذا سقط بعضها بدليل مخصّص، فلا موجب لسقوط الباقي وإن كان استعمال العام فيه مجازاً^(١)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله تبعاً للمحقق الخراساني رحمته الله بتقريب: إن دلالة الألفاظ على معانيها ليست ذاتية بل لا بدّ لها من سبب، والسبب لها إما الوضع أو القرينة، ولا ثالث لهما.

أما الأول، فهو مفقود في المقام على الفرض، لأن العام قد وضع للدلالة على استيعاب تمام أفراد مدخوله لاتمام الباقي فيه، وأما القرينة فكذلك، لأن القرينة إنما قامت على أن العام لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا قرينة أخرى تدل على أنه استعمل في تمام الباقي، فإن دلالة العام على العموم إذا سقطت بالتخصيص فلا مقتضي لدلالته على إرادة تمام الباقي، لفرض أن دلالته عليها إنما هي من جهة دلالته على العموم لا مطلقاً، فالمقتضي وهو دلالته على العموم قد سقط على الفرض ولا ظهور له بعد ذلك في إرادة تمام الباقي، لأن هذا الظهور بحاجة إلى سبب، والسبب فيه إما الوضع أو القرينة، وشيء منهما غير موجود كما عرفت، نعم لو كانت دلالة

(١) مطروح الأنظار ص ١٩٦ وأجود التقريرات ج ١ ص ٤٥١.

الألفاظ على معانيها ذاتية أو عقلية لتمّ ما أفاده ﷺ، ولكن الأمر ليس كذلك^(١).
ولنا تعليق على ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ تبعاً للمحقق الخراساني ﷺ، وتعليق
على ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ.

أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره ﷺ من أن دلالة الألفاظ على معانيها
ليست بذاتية بل هي جعلية، وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أن ظهور العام في تمام
الباقي بعد ورود التخصيص عليه لا يحتاج إلى الوضع أو القرينة بل يكفي فيه ظهور
العام في العموم من ناحية، وقرينية الخاص من ناحية أخرى، أما ظهور العام في
العموم فهو انحلالي ينحل بانحلال أفراده فيكون العام ظاهراً في ثبوت الحكم لكل
فرد من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق، فإذا حجية ظهوره أيضاً انحلالية
بانحلال ظهوره وثبوته لكل فرد، وبطبيعة الحال تنحل حجيته بانحلال ظهوره .

فإذا قال المولى (أكرم كل عالم) كان ظاهراً في وجوب إكرام كل فرد من أفراد
العالم مستقلاً، والمخصص المنفصل كقوله: (لا تكرم العالم الفاسق) بملاك قرينته
يكشف عن عدم حجية ظهور العام في الخاص وهو أفراد العالم الفاسق، ويحدد
موضوع العام في الواقع بالعالم الذي لا يكون فاسقاً، وعليه فالخاص يقطع حجية
ظهور العام عن أفراد العالم الفاسق دون سائر أفراد العالم فإنها باقية بقاء ظهور العام
فيها، وهذا معنى أن العام حجة في تمام الباقي لأن المقتضي موجود والمانع مفقود،
فإذا شك في التخصيص الزائد فلا مانع من التمسك بالعام .

وأما إذا فرض أن المخصص المنفصل يكشف عن أن العالم بعد التخصيص
استعمل في غير معناه الموضوع له وهو الباقي بعد خروج الخاص منه، فإن قلنا بتعدد

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٦٦ وكفاية الاصول ص ٢١٨ .

الظهورات وانحلالها بانحلال أفراده وأصنافه فلا محالة يكون المراد من المعنى المجازي تمام الباقي ولا إجمال فيه، لأن المخصص المنفصل إنما يوجب انثلام ظهور العام في العموم وهدمه بالنسبة إلى أفراد الخاص فحسب دون سائر أفراده وأصنافه لفرض أن ظهوره انحلالي بانحلال أفراده ولا ارتباط بين ظهورات أفراده فارتفاع ظهور فرد أو صنف لا يرتبط بظهور فرد أو صنف آخر، فانثلام ظهوره عن أفراد الخاص بدليل الخاص لا يوجب انثلام ظهوره عن سائر أفراده، بل يظل باقياً طالماً لم يكن دليل على الانثلام، ومن الواضح، أنه باق لتتام الأفراد الباقية، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، أنا لو سلمنا أن المخصص المنفصل يوجب انهدام ظهور العام في العموم بلحاظ الإرادة الجدية نهائياً من جهة وانهدام ظهوره في العموم بلحاظ الإرادة الاستعمالية لأفراد الخاص فقط من جهة أخرى، ولكن مع ذلك استعمل العام في تمام الباقي بلحاظ هذه الإرادة باعتبار أن ظهور العام في العموم بلحاظ الإرادة الاستعمالية أيضاً انحلالي بانحلال أفراده وليس له ظهور واحد، والمخصص المنفصل يكشف عن عدم مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي في مورده، وأما في غيره من الموارد فلا مانع من التمسك بأصالة التطابق، لوضوح أنه طالما لم يكن هناك دليل على عدم التطابق فمقتضى القاعدة التطابق، هذا كله فيما إذا كان العام استغراقياً.

وأما إذا كان مجموعياً فله ظهور واحد، وهذا الظهور الواحد ينحل بانحلال أجزائه فيثبت لكل جزء منه ظهور ضميني، فإذا قال المولى: (أكرم العلماء في هذا البلد)، وفرضنا أن الجمع المعرف باللام ظاهر في العموم المجموعي، كان كل فرد من العلماء فيه جزء الموضوع، والمجموع موضوع واحد ومحكوم بحكم واحد وله ظهور واحد ولظهوره الواحد حجية واحدة، وحيث إن هذا الظهور الواحد ينحل

إلى ظهورات متعددة ضمنية، فإذا جاء مخصص منفصل كما إذا قال المولى: (لا تكرم العالم الفاسق منهم) فهو يكون مخصصاً لعموم العام في مقام الإثبات، وما في مقام الثبوت فهو يكشف عن موضوع وجوب الإكرام في الواقع ومن الأول هو العلماء الذين لا يكونون بفساق وإن ظهور العام يكون حجة في هذه الحصة في الواقع لا مطلقاً، بل يكفي فيه ظهور العام في العموم من ناحية، وقرينية الخاص من ناحية أخرى، لما مرّ أن معنى قرينية الخاص أنه يعين حدود العام سعةً وضيقاً في تمام الباقي بعد إخراج مقدار الخاص منه.

وقد تقدم أنه لا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي والعام المجموعي: أما الأول، فلأنه يدل على ثبوت حكم لكل فرد من أفراد مدخوله بدلالة مستقلة وغير مربوطة بدلالته على ثبوت حكم آخر لفرد آخر وهكذا، وإذا سقط بعض هذه الدلالات فلا موجب لسقوط الباقي، هذا إضافة إلى أن مقتضى قرينية الخاص أن موضوع حكم العام تمام الباقي، وأما في الثاني فلأن الدليل المخصص بصفة كونه قرينة يعين موضوع العام في الأجزاء الباقية وأن الخاص ليس جزءاً له كما مرّ.

وأما التعليق على ما أفاده شيخنا الأنصاري رحمته الله وتبعه فيه المحقق النائيني رحمته الله

فبوجه:

الوجه الأول: قد تقدم أن المخصص المنفصل لا يوجب انثلام ظهور العام في العموم لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق البدائي ولا في مرحلة التصديق النهائي، فكيف يكون قرينة على عدم استعمال العام في معناه الموضوع له وهو العموم والاستيعاب لأن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له يتصور في مرحلتين:

الأولى: مرحلة التصور فإن دلالة اللفظ على المعنى في هذه المرحلة قهرية

ومستندة إلى الوضع فقط .

الثانية: مرحلة التصديق البدائي وهي مرحلة الاستعمال فإن المتكلم يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له وهو المعنى التصوري، وظاهر حاله قرينة على أنه أراد استعماله فيه .

وأما المرحلة الثالثة، وهي مرحلة التصديق النهائي الجدي فلا استعمال في هذه المرحلة، لأن هذه المرحلة مرحلة التطبيق والانطباق، أي تطبيق المراد الجدي النهائي على أفراده في الخارج، فإن المتكلم العرفي إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، فعدم نصبها قرينة على أنه أراد المعنى عن جدّ وانطباقه على أفراده ومصاديقه في الخارج.

ومن الواضح، أن المخصص المنفصل لا يمنع عن استعمال العام في العموم لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق البدائي وهي مرحلة الاستعمال، وإن فرض أنه منع عن ظهور اللفظ في الإرادة الجديدة.

وعلى هذا، فلا موضوع للتجوّز ولا يصلح المخصص المنفصل أن يكون منشأً للمجاز أو قرينة صارفة، ضرورة أنه يوجب سقوط ظهور العام في المراد الاستعمالي ذاتاً أو حجية بلحاظ أصالة المطابقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فكيف يكون قرينة على المجاز دون العام الذي لم يستعمل في معناه الموضوع له وهو العموم والشمول .

الوجه الثاني: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المخصص المنفصل قرينة على أن أداة العموم لم تستعمل في معناها الموضوع له وهو العموم والاستيعاب، وأنه يكشف عن أنه استعمل في الباقي بعد التخصيص، وأن المراد الجدي هو المراد الاستعمالي بمقتضى أصالة التطابق بينهما .

وفيه: لا شبهة في أن المخصص المنفصل لا يمنع عن استعمال الأداة في العموم

والاستيعاب لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة التصديق البدائي، ولو سلمنا أنه يمنع عن ظهورها فيه في مرحلة التصديق النهائي فالمراد في هذه المرحلة هو المعنى المجازي وهو الباقي بعد خروج الخاص منه، ولكن لا شبهة فيه أنه لا إجمال فيه وأن المراد منه تمام الباقي، فإن المخصص المنفصل إنما يقطع ظهور العام في الخاص فقط الذي هو مورد المخصص، وأما ظهوره في سائر أصنافه وأفراده تماماً فهو باقٍ لأن مقتضي موجود وهو الظهور والمانع مفقود .

الوجه الثالث : أنه لا فرق بين المجاز في المقام والمجاز في سائر الموارد إلا في نوع العلاقات .

فالنتيجة: إنه لا فرق بين المجاز في المقام والمجاز في سائر الموارد إلا في لون العلاقة، فكما أن في سائر الموارد إذا تعدد المعنى المجازي وتعدّر استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، فاستعماله في واحد معيّن من المعاني المجازية بحاجة إلى قرينة معيّنة، فكذلك في المقام لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن العام قد استعمل في الباقي مجازاً، وحيث إنه ذات مراتب متعددة، والمفروض أن استعماله في كل مرتبة من مراتبه مجاز ولا فرق بين المراتب من هذه الناحية، فإذاً يكون المقام من صغريات كبرى موارد تعدد المعنى المجازي وتعدّر استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، وعليه فبطبيعة الحال يكون استعمال العام في أية مرتبة من مراتب الباقي بحاجة إلى قرينة معيّنة، فلذلك يكون العام بعد التخصيص مجملاً على هذا القول إذا لم تكن هناك قرينة معيّنة في البين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إننا لو سلمنا أن التخصيص بالمنفصل يوجب كون العام مجازاً في الباقي فمع ذلك لا يوجب إجماله، وذلك لما ذكرناه آنفاً من أن المخصص المنفصل بوصف كونه قرينة يحدّد المعنى المجازي في تمام الباقي ويعيّنه في ذلك، فإذاً

لا إجمال في البين.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي: أن تقدم الخاص على العام إنما هو بوصف كون الخاص قرينة على العام عرفاً ومفسراً للمراد الجدّي النهائي منه، هذا من جانب ومن جانب آخر، إن الخاص بصفة قرينته يعين المراد الجدّي النهائي منه في تمام الباقي، وإن قلنا فرضاً إن العام بعد التخصيص مجاز.

وأما الكلام في المقام الثالث، وهو ما إذا كان الشك في التخصيص ناشئاً من الشبهة الموضوعية، فيقع الكلام في جواز التمسك بالعام فيها وعدم جوازه. المعروف والمشهور بين الأصوليين عدم جواز التمسك به فيها، وهذا هو الصحيح، فهنا مقامان:

الأول: في المخصّص المتصل.

الثاني: في المخصّص المنفصل.

أما الكلام في المقام الأول، فتارة يكون المخصّص المتصل من قبيل الوصف كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، وأخرى يكون من قبيل الاستثناء كقولنا: «أكرم كل الشعراء إلا الفساق منهم». وثالثة يكون جملة مستقلة متصلة بالعام مباشرة كقولنا: «أكرم الفقراء ولا لا تكرم الفساق منهم».

أما الأول، فقد تقدم أنه لا تخصيص فيه حتى يفرض الشك في فرد أنه مصداق للعام أو الخاص، ومن هنا إذا شك في عالم أنه عادل أو فاسق كان الشك في مصداق العام حقيقة لا في مصداقه ومصداق الخاص، وعلى كل تقدير فلا يجوز التمسك به لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية وسوف نشير إلى وجه عدم جوازه.

وأما الثاني، فقد تقدم أن هناك ظهورات ثلاثة:

الأول: ظهور العام في العموم بنفسه.

الثاني: ظهور الاستثناء في الاقتطاع والاخراج.

الثالث: ظهور المجموع في العام الخارج منه مقدار المستثنى، وهذا الظهور هو الظهور النهائي للكلام الكاشف عن المراد الجدّي وموضوع للحجّية، أما الظهوران الأولان فهما مندجمان فيه ومندكان، على أساس أن ظهور مفردات كل كلام مندك في ظهوره فلا استقلال له وما نحن فيه كذلك، لأن الظهورين الأولين لا يكشفان عن المراد الجدّي حتى يكونا موضوعين للحجّية بل هما مندكان في الظهور الثالث للعام الكاشف عنه، وهو ظهوره في وجوب إكرام الشعراء العدول.

وعلى هذا، فإذا شك في شاعر أنه عادل أو فاسق فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب إكرامه، لأن مفاد العام إثبات الحكم للشعراء على تقدير أن لا يكونوا بفساق، وأما أن هذا التقدير ثابت أو لا، فالعام لا يدل على ذلك ولا نظر له إليه لا نفيًا ولا إثباتًا، أو فقل: إن مفاد القضية الحقيقية جعل الحكم للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وأما أنه موجود فيه بتمام قيوده أو لا، فالقضية لا تدل عليه، ومن هنا ترجع القضية الحقيقية إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول.

وأما الثالث، فقد تقدم أن الأظهر أنه ملحق بالثاني من هذه الناحية، بمعنى أن لهيئة المجموع من العام والخاص المتعاقبين ظهوراً ثالثاً، والظهوران الأولان لمفرداته مندكان فيه، لأنه الظهور النهائي الكاشف عن المراد الجدّي وموضوع للأثر والحجّية، وهو ظهوره في وجوب إكرام الفقراء العدول في المثال، وحينئذٍ فالعموم في المثال متمثل في وجوب إكرام كل فقير لا يكون فاسقاً، وعلى هذا فإذا شك في فقير أنه عادل أو فاسق فلا يمكن التمسك به لاثبات وجوب إكرامه، لأن مفاده وجوب إكرام الفقير إذا كان عادلاً، وأما أنه عادل أو ليس بعادل فلا يدل على أنه عادل أو

ليس بعادل.

فالتنتيجة: إنّ الشك في مصداق المخصّص المتصل بتمام أقسامه بعينه هو الشك في مصداق العام نفسه، باعتبار أن المخصّص المتصل يوجب تضيق دائرة ظهور العام ذاتاً لا حجية فحسب، فينعقد ظهور العام من الأول في العموم المققطع منه مقدار الخاص، فإذا شك في فرد أنه واجد للقيّد المأخوذ في موضوعه المنقطع فيكون الشك في مصداق العام نفسه، فلا يمكن التمسك به.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو ما إذا كان المخصّص للعام منفصلاً، فهل يجوز التمسك به في الشبهة المصداقية أو لا؟

والجواب، إن فيه أقوالاً:

الأول: الجواز مطلقاً.

الثاني: عدم الجواز كذلك.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المخصّص المنفصل لئياً وما إذا كان لفظياً، فعلى الأول يجوز دون الثاني.

أما القول الأول، فقد نسب إلى جماعة منهم صاحب العروة رحمته، ويمكن تقريب هذا القول بما يلي: إن ظهور العام في الاستيعاب والعموم قد انعقد والمخصّص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاده، وإنما يمنع عن حجّيته بمقدار سعة مدلوله، بمعنى أنه لا يكون حجّة في أفراد مدلوله، فإذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، فالمتضّي وهو ظهور العام في العموم والاستيعاب لتمام أفراد مدخوله موجود، باعتبار أن المخصّص المنفصل لا يثلم ظهوره فيه، وإنما يثلم حجّيته بمقدار أفراده، فإذا قال: «لا تكرم العالم الفاسق» فإنه إنما يمنع عن وجوب إكرام عالم أحرز أنه فاسق، وأما إذا لم يحرز ذلك فلا مانع من التمسك بعموم العام، لفرض أنه يشمل

كل عالم سواءً كان فاسقاً أم عادلاً، غاية الأمر قد خرج عنه العالم الذي أحرز أنه فاسق، فالمشكوك فسقه مشمول لعموم العام، ولا يكون الخاص مانعاً عن شموله، إذ لا يمكن التمسك بالخاص في العالم المشكوك فسقه لعدم إحراز انطباقه عليه ومعه لا يعقل التمسك به، فإذا لم يكن الخاص حجة في مورد الاجمال فالعام حجة فيه، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول.

ولكنه غير تام، وذلك لأنه مبني على أن موضوع العام يبقى على اطلاقه، والمخصص المنفصل لا يوجب تقييده بغير عنوانه الواقعي، وهذا لا يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لأن موضوع العام، وهو العام في المثال لا يمكن أن يبقى على اطلاقه بعد ورود المخصص عليه، وإلا لوقع التعارض بين العام والخاص في العالم الفاسق لأن مقتضى عموم العام وجوب إكرامه، ومقتضى الخاص حرمة إكرامه، وهذا خلف فرض كون الخاص قرينة على العام مبيّناً للمراد النهائي منه، وهو غير الخاص، وحينئذٍ فلا بد من تقييد موضوعه بالعالم الذي لا يكون فاسقاً لأنه بصفة كونه قرينة يحدّد موضوعه بذلك، ولا يمكن أن يكون موضوع الخاص مقيداً بالعلم بالفسق، لأن أخذ العلم في موضوع الحكم وإن كان ممكناً إلا أنه بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، لأن ظاهر (لا تكرم العالم الفاسق) هو أن المأخوذ في الموضوع الفاسق الواقعي لأنه اسم له كما هو الحال في تمام الألفاظ، وعلى هذا، فإذا شك في عالم أنه فاسق أو عادل، فكما أن موضوع الخاص غير محرز فكذلك موضوع العام، فلهذا لا يمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب إكرامه ولا بالخاص لإثبات حرمة إكرامه، لما مرّ من أن الحكم في كل دليل سواء أكان عاماً أو خاصاً مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وأمّا أنه موجود فيه حقيقة فالدليل لا يدل عليه.

وبكلمة، إن موضوع العام في مقام الثبوت بعد ورود التخصيص عليه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً بعدم عنوان الخاص لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت. أما الأول: فهو خلف فرض ورود التخصيص عليه، بدهة أنه لو بقي مطلقاً بعد التخصيص لزم أحد محذورين، إما كون التخصيص لغواً وجزافاً أو إجتماع الضدين أو النقيضين بلحاظ مرحلة المبادئ، فإذا لا مناص من الالتزام بالتقييد ثبوتاً وإثباتاً، وأما نكتة عدم جواز التمسك بالعام فهي أن مفاد الدليل سواء أكان عاماً أو خاصاً هو ثبوت الحكم وجعله للموضوع المقدر وجوده في الخارج، فكل دليل يدل على ثبوت الحكم وجعله لموضوعه المقدر وجوده في الخارج ولا نظر له في هذه المرحلة إلا إلى ثبوت الحكم فيها، وأما مرحلة فعلية هذا الحكم في الخارج أي فعلية فاعليته فإنما هي بفعلية موضوعه فيه، وهذه المرحلة لا ترتبط بالحكم وليست من مراتبه، ضرورة أن الحكم أمر اعتباري فلا يعقل وجوده في الخارج وإلا لكان خارجياً.

ومن هنا، لا يدل الدليل على فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ولا نظر له إلى أن موضوعه موجود في الخارج أو لا، لا نفيّاً ولا إثباتاً، فلذلك لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، باعتبار أنه يدل على وجوب إكرام العالم على تقدير عدم فسقه، وأما أن هذا التقدير ثابت أو لا فالعام ساكت عنه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله - من أن موارد التخصيص كموارد الموت، فكما أن موت الخاص لا يوجب تعنون موضوع العام بعدمه فكذلك تخصيصه، فإنه لا يوجب تعنون موضوع العام بعدمه^(١) - لا يرجع إلى معنى

محصل، لأن الموت لا يوجب تعنون موضوع العام بعدم مورده، على أساس أنه إعدام للموضوع وانتفاء الحكم بانتفائه، بينما التخصيص لا يوجب إلا تقييد الموضوع بقيد لا انتفاءه، وإلا فلا معنى للتخصيص ضرورة أنه لا يؤدي إلى انتفاء الموضوع نهائياً بل إلى تحصيله بحصة خاصة، فالموت يشبه صيرورة العالم جاهلاً، ولا معنى لتقييد موضوع العام كالعالم مثلاً بعدم موته أو بعدم صيرورته جاهلاً.

وبكلمة: إن انحصار الحكم الفعلي في حصة خاصة من الأفراد تارة من جهة انحصار موضوع الحكم في مرحلة الجعل بها كما إذا قال المولى: «أكرم كل الشعراء في البلد»، وفرضنا أن الشعراء الفساق فيه قد ماتوا جميعاً ولم يبق في البلد إلا الشعراء العدول، وأخرى يكون من تحديد موضوع الحكم في مرحلة الجعل تخصيصاً أو تقييداً بقيد جعلي، كما إذا قال المولى: «أكرم كل الشعراء»، ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تخصيص موضوع العام بالشاعر الذي لا يكون فاسقاً، بينما موت الشعراء الفساق لا يوجب تخصيص موضوع العام بحصة خاصة كالشعراء العدول وتعنونه بهذا العنوان في مرحلة الجعل، ضرورة أنه لا يعقل أن يكون موت الشعراء الفساق في الخارج موجباً لتخصيص موضوع العام في مرحلة الجعل، لأن الموضوع في هذه المرحلة قد أخذ مفروض الوجود سواء أكان موجوداً في الخارج أم لا، وانتفاء جميع أفراد الموضوع في الخارج لا يؤثر في الجعل، فإنه ثابت طالما لم ينسخ. وعلى هذا، فوجوب الاكرام في المثال مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو الشاعر بدون تقييده بقيد، وموت بعض أصنافه في الخارج كالشاعر الفاسق يستحيل أن يؤثر في موضوع الجعل ويجعله مقيداً بعدم هذا الصنف بعدما لم يكن كذلك في مرحلة الجعل، بداهة أن وجود أفراد الموضوع في الخارج أو انتفاءه لا يرتبط بمرحلة الجعل، لأن الحكم في هذه المرحلة مجعول للموضوع المقدر وجوده

ولا يتوقف على وجوده في الخارج حتى يكون انتفاءه فيه مؤثراً.

وهذا بخلاف الدليل المخصص، فإنه يوجب تخصيص موضوع العام بعدم مورده في مرحلة الجعل، ويكشف عن أن موضوعه حصة خاصة من الأفراد في هذه المرحلة، إذ لا يعقل أن يبقى موضوع العام مطلقاً بعد ورود التخصيص عليه وإلا لزم أحد محذورين إما اجتماع الضدين أو النقيضين أما كون التخصيص لغواً وجزافاً وكلاهما لا يمكن، أو فقل: إن التخصيص تضيق لدائرة الموضوع في مرحلة الجعل، والموت تضيق لدائرته في مرحلة الانطباق والفعلية، وبين الأمرين بون بعيد، فإذا كيف يمكن قياس الموت بالتخصيص.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن موارد التخصيص كموارد موت الخاص من الغرائب جداً.

بقي هنا شيء وهو ما ذكره بعض المحققين رحمته الله، وحاصله: إن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مبني على تمامية أمرين:

الأول: إن ورود التخصيص على العام يوجب تعنون موضوع العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.

الثاني: دلالة العام في مقام الاثبات على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده شريطة أن يكون معنوياً بعنوان موضوع العام، فإذا شك في فقير انه عادل أو فاسق، لم يحرز انطباق عنوان موضوع العام عليه، لأنه مقيد بأن لا يكون فاسقاً، وانطباقه على الفرد المشكوك غير محرز حتى يكون مشمولاً للعام، هذا.

ولكنه رحمته الله قال إن الأمر الأول تام، وأما الأمر الثاني فهو غير تام، لأن العام إنما يدل على ثبوت حكمه الفعلي لكل فرد من أفراد عنوان العام مهماً من حيث كونه بذلك العنوان فقط أو من جهة دخل عنوان آخر فيه أيضاً، نعم عمومته للفرد الفاقد

للقيد ينفي دخل ذلك القيد في موضوع الحكم، إلا أن هذا ليس بمعنى أن عمومه لكل فرد وشموله له إنما هو من جهة كونه مصداقاً للعنوان المأخوذ فيه لا غير، فعمومه لكل فرد لا يقتضي إلا إثبات الحكم الفعلي فيه مهماً من ناحية ما هو مناط ثبوت الحكم.

أو فقل: إن العموم والاستيعاب الذي هو مفاد الأداة ينحل إلى ظهورات عديدة بعدد أفرادها، فالظهور الجزئي في كل فرد مقتضى، وهو محرز في الفرد المشكوك وإنما يشك في وجود المانع عنه، وهو شمول المخصص له، والمفروض أنه لا يشمل الفرد المشكوك، فإذا لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ويمكن المناقشة فيه بأن ظهور العام في العموم والاستيعاب لتتام أفراد مدخوله وإن كان منعقداً، لأن المخصص المنفصل لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم، وإنما يمنع عن حجّيته على أساس أنه يوجب تعنون موضوع العام بغير مورد الخاص، فإذا ورد في الدليل: (إكرام كل الفقراء)، ثم ورد في دليل آخر (لا تكرم الفساق منهم)، فإن الخاص يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذي لا يكون فاسقاً.

ونتيجة ذلك هي: أن الواجب إكرام ذلك العالم، وأما العالم الذي يكون فاسقاً فإكرامه محرم، وعليه فظهور العام في العموم وإن انحلّ إلى ظهورات عديدة بعدد أفراد موضوعه وهو العالم، ولكن الظهور الجزئي لوجوب إكرام كل فرد من أفرادها إنما يكون حجّة إذا انطبق عليه عنوان الموضوع، وأما إذا شك في هذا الانطباق من جهة الشك في أن هذا الفقير عادل أو فاسق فلا يحرز أنه حجة، وعليه فلا يمكن التمسك بعموم العام بالنسبة إليه لعدم إحراز انطباق موضوعه عليه، ومن الواضح أنه لا يمكن ثبوت حكم العام له مع عدم إحراز الانطباق.

وإن شئت قلت: إن العام بعمومه وإن كان يشمل هذا الفقير المشكوك عدالته، إلا أنه لا يكون حجة فيه لأن الحجة حصة خاصة من ظهوره، وهو ظهوره في المراد الجدي النهائي، وعلى هذا فشمول العام بوصف كونه حجة للفرد المشكوك غير معلوم، لأنه إن كان عادلاً فهو حجة فيه، وإن كان فاسقاً فلا، والمقتضي حجية ظهوره لا أصله، وهو غير محرز في المقام، نعم ظهور العام في العموم وإن كان موجوداً، إلا أن الشك إنما هو في حجيته من جهة الشك في أن الفرد المشكوك داخل في موضوع العام أو لا، فلذلك لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه بالمطابقة وأنه عادل بالالتزام.

وعلى هذا فمردّ قولنا: «أكرم كل الفقراء» بعد ورود التخصيص عليه وإخراج الفساق منهم إلى قولنا: «أكرم كل الفقراء الذين لا يكونوا بفساق»، فإذاً بطبيعة الحال يدل العام على ثبوت حكمه لكل فرد من الفقراء إذا كان معنوناً بهذا العنوان، ولا يدل على ثبوت حكمه لكل فرد من أفرادهم مهماً من حيث كونه منوطاً بهذا العنوان أو بدخل عنوان آخر فيه، فإن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه منفي في مقام الإثبات، لظهور الدليل في أن العنوان المأخوذ في لسانه هو الدخيل فيه.

وما قيل من أن شمول عموم العام بنفسه للفرد المشكوك يدل على استيعاب الحكم له بالمطابقة، وعلى نفي انطباق العنوان المأخوذ في موضوع الخاص عليه بالالتزام، فإذا شك في فرد أنه عادل أو فاسق، فيما أنه مشمول لعموم العام بنفسه، فيدل العام على وجوب إكرامه بالمطابقة، وعلى عدم خروجه عنه بالقيود المعلوم بالالتزام.

مدفوع: بأن شمول العام بوصف كونه حجة للفرد المشكوك غير معلوم، وأما عموم العام بلحاظ الإرادة الاستعمالية فهو وإن كان شاملاً له، إلا أنه لا أثر له لأنه

ليس موضوعاً للحجّية.

وأما ما قيل من أن شمول العام بعمومه للفرد المشكوك يدل على عدم خروجه بأيّ عنوان مخرج وبالملازمة على عدم خروجه بالعنوان المعلوم، فهو مدفوع بأن شمول العام بعمومه كحجّة للفرد المشكوك غير معلوم.

والخلاصة: إنه لا يمكن الأخذ بوجوب إكرام كل الفقراء وبنحو العموم، للقطع بالخلاف من جهة ورود التخصيص عليه، وأما وجوب إكرام الفقراء العدول فهو ثابت، وإنما الكلام في وجوب إكرام الفرد المشكوك من جهة الشك في أنه داخل في موضوع العام أو لا، ولهذا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، وأما التمسك به لإثبات أنه عادل فهو أيضاً لا يمكن، لأن العام غير ناظر إلى إثبات موضوعه في الخارج.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات الوجوب الفعلي للفرد المشكوك في الخارج من باب أنه عادل واقعاً، لأن إثبات الموضوع ليس وظيفة الشارع بما هو شارع، بل وظيفته بيان الحكم الشرعي على الموضوع المقدّر وجوده في الخارج، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية يكون بالمطابقة لإثبات الحكم الفعلي للفرد المشكوك وجوده في الخارج في مرتبة المجعول، وهي مرتبة فعليّة الحكم بفعلية موضوعه، وبالالتزام لإثباته في مرتبة الجعل، ومن الواضح أن الدليل العام غير ناظر إلى ذلك.

وهنا تقريب آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية، وهو أن مدلول العام إنشاء الحكم وجعله بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، وأما المجعول وهو الحكم الفعلي، فلا يكون مدلولاً للعام، لأن فعليّة الحكم

أي فعلية فاعليته إنما هي بفعلية موضوعه في الخارج، ولا ترتبط بمدلول العام، لأن مدلوله جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده فيه، فإذا وجد فرد في الخارج، انطبق عليه عنوان الموضوع وصار الحكم فعلياً، ومن الواضح أن العام لا يدل على أنه فعلي بوجود موضوعه في الخارج، لأنه غير ناظر إليه كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعية المجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجوداتها في الخارج من دون نظر إلى أنها موجودة فيه أو لا.

ومن هنا قلنا: إن للأحكام الشرعية مرتبة واحدة، وهي مرتبة الجعل، وأما مرتبة المجعول فهي ليست من مراتب الحكم، لأنها عبارة عن فعلية فاعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وهي ليست بيد المولى بما هو مولى، وأما الحكم نفسه فله مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فإنه يوجد بالجعل والاعتبار في هذه المرتبة، ولا يعقل وجوده في الخارج بوجود موضوعه فيه، وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، وعلى الجملة فتمام القضايا الشرعية دورها دور الكشف عن جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج وحدوده سعةً وضيقةً، ولا مساس لها بعالم المجعول، وهو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن معناه دلالة العام على ثبوت الحكم الفعلي أي المجعول للفرد الموجود في الخارج، والمفروض أن العام لا يدل على ذلك، لأن الحكم الفعلي خارج عن مدلوله ولا يرتبط به، وإنما هو بفعلية موضوعه فيه كما مرّ، وهل يمكن التمسك بالعام لإثبات سعة الجعل بحيث يشمل الفقير المشكوك عدالته؟

والجواب: إنه لا يمكن، لأن جعل الحكم يكون بنحو القضية الحقيقية

للموضوع المقدّر وجوده في الخارج المقيد بقيد، وحيث إنّ وجد فرد في الخارج واجداً للقيد كالفقير العادل انطبق عليه الموضوع وتحقق حكمه، وأما إذا وجد فرد في الخارج وشك في أنه واجد للقيد أو لا، كالفقير إذا شك في أنه عادل أو فاسق، فلا يحرز انطباق الموضوع عليه، وهو الفقير العادل في المثال ومعه يشك في وجوب إكرامه، ولا يمكن التمسك بالعام لإثباته، لأنه إن أُريد به نفي اعتبار هذا القيد في وجوب إكرامه، ففيه أنه خلف الفرض، وإن أُريد به أن العام يدل على وجوب إكرامه بالمطابقة وعلى وجود هذا القيد فيه بالالتزام، ففيه أن دلالة العام على أصل وجوب إكرامه التي هي الدلالة المطابقيّة غير معلومة فضلاً عن الدلالة الالتزامية التي هي لازمة لها، هذا.

وهنا كلام من المحقق العراقي رحمته الله، وحاصله: إن المخصّص المنفصل لا يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصّص، وقد أفاد في وجه ذلك: أولاً: إن حال المخصّص المنفصل كحال الموت فكما أن موت بعض أصناف أفراد العام لا يوجب تعنون موضوع العام بغير مورده، فكذلك تخصيصه ببعض أصناف أفرادها، فإنه لا يوجب تعنون موضوع العام بغير مورده^(١).

ولكن قد تقدّم أن هذا القياس مع الفارق بل من غرائب ما صدر منه رحمته الله، لوضوح أن موت بعض مصاديق العام في مرحلة الانطباق والخارج لا يؤثر على الجعل الذي يكون موضوعه مقدّر الوجود فيه، ضرورة أن مرحلة الانطباق لا تؤثر على الحكم في مرحلة الجعل، كيف فإنها تتبع مرحلة الجعل في السعة والضيق، ومن هنا لا يؤثر إعدام جميع أفراد العام في مرحلة التطبيق على الحكم في مرحلة الجعل،

لأنه لا يتوقف على وجود موضوعه في الخارج كما تقدّم ذلك مفصلاً.

وثانياً: إن المخصّص يوجب تخصيص الحكم وتضييق دائرته، فإذا قال المولى: «أكرم كل الفقراء»، ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تخصيص وجوب الاكرام وتضييقه، وتضييق الحكم لا يوجب تضييق الموضوع، لأن الحكم متأخر رتبةً عن الموضوع، فلا يعقل أن يؤثر في تحديده أو يقل: إن الحكم حيث إنه متأخر عن موضوعه، فتقيده لا يمكن أن يوجب تقييد موضوعه وإلاّ لزم تأثير المتأخر في المتقدّم، وإن قيل إن الموضوع من الأول كان مقيداً في المرتبة السابقة بقطع النظر عن المخصّص، قلنا إنه بلا مبرر وسبب كما هو ظاهر.

ولكن هذا الاشكال أيضاً لا يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لأن ورود التخصيص على العام، وإن كان يوجب تضييق حكمه مباشرة إلاّ أنه يكشف عن تعنون موضوع العام بعدم أفراد المخصّص أيضاً، لأن الأمر يدور بين الإطلاق والتقييد لاستحالة الاهمال ثبوتاً في الواقع، والأول غير معقول، لأنه خلف فرض ثبوت التخصيص، ضرورة أن تخصيص وجوب الاكرام بالفقير العادل يكشف عن أن وجود الملاك في إكرامه فحسب، إذ لو كان الملاك في إكرام الفقير مطلقاً، فلا موجب لتخصيص الوجوب بإكرام حصة خاصة، وهي الفقير العادل، وعليه فبطبيعة الحال يكشف التخصيص عن تحصّص موضوع العام وتعنونه بغير موارد الخاص، إذ لا يعقل الإطلاق، ضرورة أن معناه أن ملاك الوجوب ثابت في إكرام الفقير مطلقاً ومعه لا معنى لتخصيص الوجوب وتضييقه.

فالنتيجة: إن المخصّص كما يوجب تضييق الحكم فكذلك يكشف عن تضييق الموضوع أيضاً، إذ لا يعقل أن يكون الحكم مضيقاً وموضوعه مطلقاً أو مهملاً، لأن الثاني غير معقول ثبوتاً، والأول خلف فرض تضييق الحكم، فإنه يكشف عن أن

ملاكه إنما هو في إكرام الفقراء العدول لا مطلقاً، أو فقل: إن الدليل المخصّص بنفسه يدل على تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصّص، إذ لا يعقل أن يكون الحكم مقيداً وموضوعه مطلقاً بعد استحالة الإهمال ثبوتاً، بدهاة أن تقييد الحكم لا يمكن إلاً بتقييد موضوعه.

فالتنتيجة: إن الدليل المخصّص يدل على تخصيص الحكم بالمطابقة، وعلى تخصيص الموضوع بالالتزام، ولا يمكن التفكيك بينهما، فما أفاده المحقق العراقي رحمته الله من أن الدليل المخصّص يوجب تخصيص الحكم دون الموضوع من الغرائب جداً. ثم إن السيد الأستاذ رحمته الله قد ذكر أن نسبة القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إلى السيد صاحب العروة رحمته الله مبنية على الحدس والاجتهاد من بعض الفروع التي ذكرها رحمته الله في العروة، منها قوله: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم وشك في أنه من المستثنيات أم لا، يبنى على العفو، وأما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل، فالأحوط عدم العفو، وقد توهم من ذلك أن بناء رحمته الله على العفو في الصورة الأولى ليس إلاً من ناحية التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصدقية، وكذلك بناؤه على عدم العفو في الصورة الثانية، فإنه ليس إلاً من هذه الناحية^(١).

بيان ذلك: إن هنا طائفتين من الروايات:

الأولى: الروايات التي تنصّ على أن الدم في ثوب المصلي أو بدنه مانع عن الصلاة، وقد استثنى من ذلك ما إذا كان الدم أقل من الدرهم، فإنه لا يكون مانعاً عنها^(٢).

الثانية: ما دل على أن عدم مانعية الدم إذا كان أقل من الدرهم إنما هو فيما إذا لم

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٨٦ و١٨٥ و١٨٤.

(٢) الوسائل ج ٢ ص ١٢٦ ب ٢٠ من النجاسات.

يكن من الدماء الثلاثة، وإلا فهو مانع^(١).

وعلى هذا، فتارة يشك في دم أنه أقل من الدرهم أو أكثر، وأخرى يشك في أن هذا الدم الذي هو أقل من الدرهم هل هو من الدماء الثلاثة أو لا، والشبهة في كلا الموردین شبهة موضوعية، وعلى هذا فحكمه عليه السلام بعدم العفو في الفرع الأول مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وكذلك حكمه عليه السلام العفو في الفرع الثاني، فإنه أيضاً مبني على ذلك هذا.

وفيه: إنه لا قرينة في كلامه على أن حكمه بعدم العفو في الفرع الأول، بالعفو في الفرع الثاني مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وذلك لاحتمال أن يكون الحكم بعدم العفو في الفرع الأول مبنياً على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزليّة، بتقريب: إنه في زمان لم يكن الدم موجوداً ولا اتصافه بالأقل ثم وجد الدم ويشك في اتصافه بالأقل، ولا مانع من استصحاب عدم اتصافه به، وبه يجرى موضوع عدم العفو والمانعية لأنه مركب من أمرين: أحدهما الدم، والآخر أن لا يكون أقل من الدرهم، والأول محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، هذا. إضافة إلى أنه عليه السلام احتاط في هذا الفرع، ولعله مبني على قاعدة الاشتغال في مسألة دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما في الفرع الثاني، فيحتمل أيضاً أن يكون حكمه بالعفو مبنياً على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزليّة، بتقريب: إنه في زمان لم يكن دم أقل من الدرهم ولا اتصافه بأحد الدماء الثلاثة ثم وجد دم أقل من الدرهم في الخارج، وشك في أنه من أحد الدماء الثلاثة أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم كونه من أحدها، وبه

(١) الوسائل ج ٢ ص ١٢٦ ب ٢١ من النجاسات .

يثبت أن هذا دم أقل من الدرهم، ولم يكن من أحد الدماء الثلاثة، والأول محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان يتحقق موضوع العام المركّب منهما، ويترتب عليه العفو وعدم المانعيّة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلّيّة، أو أنه ﷺ لا يرى جريان الاستصحاب فيها، فمن المحتمل أن يكون العفو مبنياً على الأصل الحكمي، وهو أصالة البراءة عن مانعيّة هذا الدم، وكيف كان فلا يكون في كلامه شاهد على أنه من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة.

ومن جميع ما قدمناه في تفنيد القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية يظهر أن الصحيح في المسألة القول الثاني، وهو القول بعدم جواز التمسك فيها. وأما القول الثالث، وهو القول بالتفصيل بين ما إذا كان المخصص لبيّاً وما إذا كان لفظياً، فعلى الأول يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة وعلى الثاني لا يجوز، فقد اختار هذا التفصيل شيخنا الأنصاري^(١)، والمحقق الاصفهاني^(٢).

وقد استدل على هذا التفصيل بوجهين:

الأول: إن مردّ المخصص اللبّي إلى القطع بالخروج عن العام سواء أكان منشأ القطع الاجماع أم العقل أم القرائن الحالية، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم كل جيراني»، فإنه يدل على وجوب إكرام جميع جيرانه سواء أكان عالماً أم جاهلاً عادلاً أم فاسقاً عدواً له أم لا، ولكن علم عبده من الخارج أنه لا يريد إكرام من كان عدواً له، وحصل له القطع بذلك، وعلى هذا فإنه إذا قطع بأن زيداً الذي هو من جيرانه عدوه

(١) مطارح الأنظار ص ١٩٣ .

(٢) نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٥٥ .

كان معذوراً في ترك إكرامه، لأن حجية القطع ذاتية، وأما إذا شك في فرد أنه عدوّه أو لا، فلا يكون معذوراً في ترك إكرامه، لأن ما هو المخصص له القطع واليقين، ومن المعلوم أنه مختص بالفرد المتيقن والمقطوع خروجه عن العام، وأما الفرد المشكوك فحيث إنه فاقد لليقين والقطع، فيعلم بعدم خروجه من العام وعدم شمول المخصص له، ولهذا فإذا شك فيه فلا مانع من التمسك بالعام فيه رغم أن الشبهة مصداقية.

وبكلمة أخرى، إن المخصّص إذا كان لفظياً كان الملقى إلى المخاطب من قبل المولى حجّتين:

الأولى: متمثلة في العام كما إذا ورد من المولى: «أكرم كل فقير».

الثانية: متمثلة في الخاص كما إذا قال: «لا تكرم الفقير الفاسق».

والخاص بصفة كونه قرينة ومفسراً للمراد الجدي النهائي من العام، فلا محالة يكشف عن تقييد موضوع العام وتعنونه بعدم عنوان الخاص، وعلى هذا فموضوع العام في الواقع (الفقير الذي لا يكون فاسقاً)، وموضوع الخاص (الفقير الفاسق)، وعليه فإذا شككنا في فقير أنه فاسق أو عادل، فكما أنّ الخاص لا يكون حجة باعتبار أن كونه من أفراد غير معلوم، فكذلك العام لا يكون حجة بنفس الملاك، فإذا كما لا يمكن التمسك بالخاص لإثبات حكمه له، لتوقّفه على إثبات أنه من أفراد، والخاص لا يدل عليه فكذلك لا يمكن التمسك بالعام أيضاً بنفس الملاك على تفصيل تقدّم.

وأما إذا كان المخصص لبيّاً، فيكون الملقى إلى المخاطب من قبل المولى حجة واحدة، وهي عموم العام، فإنه حجة طالما لم يقطع بالخلاف، لما عرفت من أن المخصص اللبيّ متمثل في القطع واليقين، ولا قطع ولا يقين في موارد الشك، فإذا لا

مانع من التمسك بالعام في هذه الموارد.

وغير خفي، أنّ هذا الوجه وإن كانت له صورة ظاهرة إلا أنه لا واقع موضوعي له عند التحليل، لأن موضوع العام لا يعقل أن يبقى على عمومته بعد ورود التخصيص عليه وإن كان المخصص لبياً، وإلاّ فمعناه أنه لم يرد عليه تخصيص، ضرورة أن العام لو ظل باقياً كما كان فمعناه أن المخصص وجوده كالعدم، وعلى هذا فموضوع العام في المثال عند ورود المخصص اللبي عليه لا يخلو من أن يكون مقيداً بعدم العلم بالعداوة، وأن الخارج عن موضوعه المعلوم عداوته للمولى أو يكون مقيداً بعدم العداوة في الواقع، وأنّ الخارج عنه العدو الواقعي ولا ثالث في البين.

وحينئذٍ فإن أراد القائل بهذا القول الفرض الأول، فيرد عليه .

أولاً: إن العلم بالموضوع طريق إليه لا أنه جزؤه، لأن الموضوع العدو الواقعي لا العدو المعلوم، فأخذه جزء الموضوع بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن العلم مأخوذ بنحو الموضوعية لا الطريقة، ولكن على هذا فالتمسك بالعام في موارد الشك في كون زيد مثلاً عدواً له، ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بل هو من التمسك به في الشبهة الحكمية، لأن الخارج من العام هو العدو المعلوم والمتيقن، وأما العدو المشكوك فهو من أفراد العام، باعتبار أن أفراد العام حينئذٍ تصنّف إلى ثلاثة أصناف:

الأول: الأفراد المعلومه عدم عداوتهم للمولى .

الثاني: الأفراد المشكوكه عداوتهم له.

الثالث: الأفراد المعلومه عداوتهم له، والخارج من عموم العام الصنف

الثالث، وأما الصنفان الأولان فهما باقيان تحت العام.

وإن أراد القائل به الفرض الثاني، فيرد عليه إنه لا فرق حينئذٍ بين المخصص

اللبي والمخصص اللفظي، لأن موضوع العام في المثال إذا كان مقيداً بعدم العدو الواقعي، فإذا شك في فردٍ أنه عدو للمولى واقعاً أو لا؟ فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، أو فقل: إن موضوعه الجار الذي لا يكون عدواً له واقعاً، فإذا شك في جار أنه عدو له أو لا، فلا يجوز التمسك بالعام، والحكم بوجوب إكرامه، لأنه من التمسك به في الشبهة الموضوعية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيّاً، فإنه على كلا التقديرين يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص، ولا يعقل أن يبقى موضوعه مطلقاً كما كان قبل التخصيص وإن كان المخصص لبيّاً.

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته وتقريبه: إن المخصص إذا كان لفظياً، فإنه كما يدل على منفاة عنوان الخاص لحكم العام، كذلك يدل على وجود المنافي بين أفراد العام، وأما إذا كان لبيّاً كالقطع واليقين، فهو يدل على منفاة عنوان الخاص لحكم العام ولا يدل على وجود المنافي بين أفراد العام، مثلاً إذا ورد عام كقولنا: «أكرم كل الشعراء»، فإنه يدل على وجوب إكرام كل فرد من أفراد الشعراء بأي عنوان ووصف كان كوصف العدالة أو الفسق أو العلم أو الجهل أو غير ذلك، فإن وجوب الاكرام كما أنه ثابت للشاعر العادل والعالم فكذلك ثابت للشاعر الفاسق والجاهل، وهذا معنى دلالة العام على عدم المنفاة لحكم العام، ويكشف ذلك عن عدم وجود المنافي في أفراده بمعنى عدم تعنون موضوع العام بعدم عنوان الخاص.

ثم إذا ورد خاص كقولنا: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يدل على منفاة عنوان الخاص لحكم العام، ويكشف لا محالة عن وجود المنافي بين أفراد العام بمعنى أن أفراد الخاص منافية لأفراد العام، على أساس أن أفراد العام بعد التخصيص تعنونت بغير عنوان الخاص، فلا يمكن اجتماعهما في مورد وصدقهما على فرد واحد.

وأما المخصص اللَّبِّي فليس له هذا الشأن، فإنه يدل على منافاة عنوان الخاص كالقطع واليقين لحكم العام، ولا يدل على وجود المنافي بين أفرادهِ، لأنه لا واقع له ما عدا وجوده في عالم الذهن، ولهذا لا يوجب تعنون العام بعدم عنوان الخاص، لأنه مزاحم لحكم العام بدون أن يوجب تقييد موضوعه بقيد في الواقع.

وعلى ضوء ذلك، فإن كان المخصص لفظياً كالمخصص المذكور، فإنه كما يكشف عن منافاة عنوان الخاص لحكم العام فكذلك يكشف عن وجود المنافي بين أفرادهِ، باعتبار أن الخاص إذا كان لفظياً فإنه بحكم قرينته على العام ومفسرته للمراد الجدي النهائي منه مقيّد لموضوعه بعدم عنوانه الخاص، وعليه فيكون موضوع العام في المثال المتقدم (الشاعر الذي لا يكون فاسقاً)، وحينئذٍ إذا شك في شاعر أنه فاسق أو عادل، فبطبيعة الحال كان يشك في انطباق موضوع العام عليه، وعدم انطباقه كما هو الحال بالاضافة إلى الخاص، فإن نسبة هذا الفرد المشكوك إلى كل من العام والخاص بما هو حجة نسبة واحدة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، لأن الصغرى في كليهما غير محرزة وبدون إحرازها فلا يمكن التمسك بالكبرى، فإذا يكون المرجع في المسألة الأصل اللفظي إن كان وإلا فالأصل العملي.

وأما إذا كان المخصص لبياً، فحيث إنه لا يكشف عن وجود المنافي بين أفراد العام فلا يوجب سقوط دلالة العام إلا بمقدار المزاحمة، وهو ما إذا قطع بفسق الشاعر، فإنه حينئذٍ يكون قاطعاً بأن المولى لا يريد وجوب إكرامه، وأما إذا شك في فسقه، فلا يكون مزاحماً لدلالة العام، لفرض عدم وجود المخصص اللَّبِّي له حينئذٍ حتى يكون مزاحماً له، فلذلك لا مانع من التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الشاعر المشكوك فسقه لو شك في وجوب إكرامه بسبب أو آخر.

وإن شئت قلت: إن المخصص إذا كان لفظياً، فإنه كما يدل على منافاة عنوان

الخاص لحكم العام، فكذلك يدل على وجود المنافي بين أفرادهِ وهو وجود الفاسق أو العدو، والعام كما يدل على عدم المنافاة فكذلك يدل على عدم وجود المنافي بين أفرادهِ، وبمقتضى تحكيم الخاص على العام بملاك قرينته ومفسرته للمراد الجدي النهائي منه تسقط دلالتهُ على عدم المنافاة كما تسقط دلالتهُ على عدم وجود المنافي بين أفرادهِ، ويوجب تقييد موضوعه بعدم عنوان الخاص في الواقع، وعليه فإذا شك في فرد أنه واجد لهذا القيد أو لا فالموضوع غير محرز فلا يمكن تطبيق العام عليه، لأن تطبيق الكبرى على الصغرى منوط بإحراز الصغرى، وإلا فلا يعقل هذا التطبيق، ولهذا لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما إذا كان المخصّص لبيّاً ومتمثلاً في القطع واليقين بأن المولى لا يريد إكرام الشاعر الفاسق أو الجار العدو، فهو يدل على منفاة عنوان الخاص لحكم العام، وهو القطع بفسقه أو عداوته، ولا يدل على أن وجود الفاسق أو العدو في أفراد العام في الواقع مانع عن فعلية حكمه، لأن مفاده أن القطع بالفسق أو العداوة مانع لا وجوده الواقعي، وعليه فتسقط دلالة العام على عدم المنافاة، على أساس أن دلالة المخصّص اللبّي على منفاة القطع بالفسق أو العداوة لحكم العام تتقدّم عليها تطبيقاً لتقديم القرينة على ذي القرينة، ولا تسقط دلالة العام على عدم وجود المنافي بين أفرادهِ واقعاً، حيث إنه لا يزاحم العام في هذه الدلالة، فلهذا يجوز التمسك به في موارد الشك في فسق الشاعر أو عداوة الجار، هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه هذا التفصيل^(١).

والجواب: إنه غير تام لأنه مبني على نقطة خاطئة، وهي منفاة القطع واليقين

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٥٥ .

بفسق الشاعر أو عداوة الجار لحكم العام بدون الدلالة على أن الفسق أو العداوة بوجوده الواقعي مانع.

ونتيجة ذلك: إن المخصص هو القطع واليقين دون متعلّقه، فلذلك يدل على المنافاة لحكم العام، ولا يدل على وجود المنافي بين أفرادها، وأما خطأ هذه النقطة فهو من جهتين:

الجهة الأولى: إن القطع بما هو لا يكون تمام المخصص ولا جزأه بل هو طريق إلى ما هو مخصص ومناف للعام في الواقع وهو اتصاف الشاعر بالفسق أو الجار بالعدو، غاية الأمر أن الكاشف عنه قد يكون دليلاً لفظياً كقولنا: «لا تكرم الفساق من الشعراء»، وقد يكون دليلاً لثبوت كالاتجاه أو حكم العقل أو القرائن الحالية، وعلى هذا فلا تنفك الدلالة على منافاة عنوان الخاص لحكم العام عن الدلالة على وجود المنافي في أفراد العام، فإذا علم من الاجماع أو دليل العقل أو القرائن الحالية أن فسق الشاعر مناف لحكم العام ومانع عنه، كان يعلم بأن موضوع العام قد قيّد بعدم فسقه في الواقع، لوضوح أن دلالة المخصص اللبّي على منافاة عنوان الفسق لحكم العام لا تنفك عن دلالته على أن وجوده في الواقع مانع وعدمه قيد لموضوع العام.

والخلاصة: إن القطع واليقين طريق إلى ما هو المخصص في الواقع وكاشف عنه، لا أنه جزء المخصص، باعتبار أن الدليل اللبّي في الواقع كالاتجاه أو نحوه سبب للقطع بالمخصص واليقين، به وعليه فمقتضى الدليل اللبّي أيّاً كان هو أن المانع والمنافي الفسق بوجوده الواقعي لا العلمي.

الجهة الثانية: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المخصص اللبّي متمثل في نفس القطع واليقين الذي لا واقع موضوعي له إلا في أفق الذهن، ولكن لازم ذلك تقييد موضوع العام بعدم القطع واليقين بالفسق أو العدو لا بعدم وجود الفسق أو

العدو في الواقع، وعندئذٍ فالمزاحم لحكم العام إنما هو اليقين والقطع به في أفق الذهن لا وجود الفسق أو العدو في الواقع، وعلى هذا ففي صورة الشك في فسق الشاعر في المثال لا مزاحم لحكم العام، فإذا شك في تخصيص العام في هذه الصورة بسبب أو آخر، كان التمسك به لإثبات حكم العام فيها من التمسك بالعام في الشبهة الحكمية لا الموضوعية، باعتبار أن الفرد المشكوك فيه على هذا يكون من أفراد العام حقيقة، فإذا شك في خروجه من العام حكماً لسبب من الأسباب يتمسك بعمومه لإثبات أنه غير خارج عنه وهذا ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الحكمية، ونقصد بالتمسك بالعام فيها أن يكون الشك في الحكم مباشرة مع ثبوت موضوعه .

وإن شئت قلت: إن المخصص إذا كان متمثلاً في القطع واليقين، فلا يتصور فيه الشك، لأن الشك لا يتصور في القضايا الوجدانية، وعلى هذا فإن حصل اليقين والقطع بخروج فرد أو صنف من العام فهو، وإلا فإنه داخل فيه، فإذا لا يكون الشك في خروجه عن العام إلا بسبب آخر، إذ لا يتصور الشك في موضوع العام لأنه مقيد بعدم اليقين بفسق الشاعر، وحينئذٍ فإن حصل اليقين به فهو خارج عن موضوع العام، وإن لم يحصل اليقين به فهو داخل في موضوعه، وهذا معنى عدم تصور الشك في موضوع العام، باعتبار أنه مقيد بأمر وجداني، ولو حصل الشك في خروجه فلا محالة يكون بسبب آخر.

فالنتيجة: إن ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته من التفصيل بين ما إذا كان المخصص لفظياً وما إذا كان لبيئاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وعلى الثاني يجوز، لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من أن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية غير جائز مطلقاً أي بلا فرق بين كون المخصص لفظياً أو لبيئاً.

وهنا تفصيل آخر قد اختاره المحقق النائيني رحمته وقد أفاد في وجه ذلك ما يلي:
إن المخصص في مقام الاثبات على أنواع:

الأول: ما يوجب تقييد موضوع العام وتضييق دائرته به كتقييد الرجل في قوله عليه السلام: «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا»^(١) بالعدالة من جهة الاجماع، وعليه فموضوع العام الرجل العادل، ومن الواضح أن حال هذا القسم من المخصص اللبي حال المخصص اللفظي، فإذا شك في عدالة الرجل المذكور كان الشك في تحقق موضوع العام ومعه لا يمكن التمسك به، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصص اللبي من قبيل القرينة المتصلة كما إذا كان متمثلاً في الحكم العقلي الضروري، فإنه يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام إلا في الخاص، أو من قبيل القرينة المنفصلة كالاجماع أو الحكم العقلي النظري، فإنه على كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالعام.

أما في الفرض الأول، فلا ينعقد ظهور للعام في العموم حتى يتمسك به، فالسالبة تكون بانتفاء الموضوع، حيث إن الظهور من الأول كان ينعقد في الخاص.
وأما في الفرض الثاني، فظهوره في العموم وإن انعقد إلا أن موضوعه مقيّد بقيد وجودي أو عدمي، فإذا شك فيه كان الشك في الموضوع ومعه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه له كما تقدّم.

الثاني: ما يكون كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته بدون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به، على أساس أنه لا يمكن تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فإنه في المرتبة السابقة على الموضوع فلا يمكن أن يكون قيده، وعلى هذا فإن كان

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٩٩-٩٨ ب ١١ من صفات القاضي ح ١ .

المخصص اللبّي من هذا القبيل، فلا إشكال في جواز التمسك بالعام في موارد الشك في تحققه، على أساس أن الكاشف عن ثبوت الملاك إنما هو ثبوت الحكم، فإذا شك في وجود ملاك في فرد فلا مانع من التمسك بالعام لإثبات الملاك فيه بإثبات حكمه، باعتبار أنه بمقتضى عموم العام محكوم بحكمه، فإذا كان محكوماً بحكمه كان ذلك كاشفاً عن ثبوت الملاك فيه ورافعاً للشك من هذه الناحية كما أنه إذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجاً عن العام من باب التخصص، وسكوت المولى عنه إما من جهة وجود مصلحة فيه أو مفسدة في بيانه أو من جهة الجهل بعدم الملاك فيه كما ربّما يتفق ذلك من الموالى العرفية .

والخلاصة: إن المخصص اللبّي الكاشف عن ملاك الحكم وعلته سواء أكان حكماً عقلياً ضرورياً أو نظرياً أو إجماعاً لا يوجب تقييد الموضوع في طرف العام، فإن ملاك الحكم لا يمكن أن يكون قيداً لموضوعه باعتبار أنه في المرتبة السابقة من جهة، وإن احراز اشتغال الأفراد على الملاك إنما هو وظيفة المولى من جهة أخرى، حيث إنه لا طريق لنا إليه إلا من طريق إثبات الحكم، وعلى هذا فإذا صدر عام من المولى كان عمومه كاشفاً عن اشتغال تمام أفراد مدخوله على الملاك، وحينئذٍ فإذا شك في فرد أنه واجد للملاك أو لا، فلا مانع من التمسك بالعام لإثبات حكمه له وبه يكشف إناً عن اشتغاله على الملاك.

الثالث: متمثل فيما لا يكشف عن شيء من الأمرين المذكورين، بمعنى أنه غير ظاهر لا في كشفه عن تقييد موضوع الحكم العام ولا عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبّي كذلك، فهل يمكن التمسك بالعام حينئذٍ في موارد الشك في الموضوع أو لا؟

والجواب: إنه لا بد فيه من التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبّي حكماً

عقلياً ضرورياً، بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان، وما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدقية، باعتبار أن المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ومعه لا ينعقد له الظهور في العموم حتى يتمسك به، فالسالبة تكون بانتفاء الموضوع، لأن هذا المخصص اللبّي إن كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، وإن كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، وحيث إنه مردد بين الأمرين فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، باعتبار أن المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وعلى الثاني، فحيث إن المقام غير داخل في هذه الكبرى، فينعقد له الظهور في العموم، وعليه فلا مانع من التمسك به في الشبهة المصدقية، على أساس أن أمر المخصص اللبّي بما أنه يدور بين الأمرين، فبطبيعة الحال كان يشك في التقييد ولا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام لدفع هذا الشك، لأن ظهور كلام المولى في العموم الكاشف عن عدم التقييد حجة، ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال^(١)، هذا. ولنأخذ بالنظر إلى هذه الوجوه الثلاثة:

أما الوجه الأول، وهو أن حال المخصص اللبّي حال المخصص اللفظي، فهو في غاية الجودة والمتانة، وأما النوع الثاني، وهو ما إذا كان المخصص اللبّي كاشفاً عن تقييد ملاك الحكم دون موضوعه، وعليه فلا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فهو غير تام، وذلك لأن المخصص إذا كان مقيداً لملاك الحكم، فلا محالة يكون مقيداً لموضوعه أيضاً، لأن الملاك إذا كان خاصاً، فبطبيعة الحال يكون الحكم

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٦-٤٧٥.

أيضاً خاصاً، لأن الملاك هو حقيقة الحكم وروحه، فإذا كان الحكم خاصاً فلا محالة يكون موضوعه أيضاً خاصاً بدهاة أنه لا يعقل أن يكون الحكم خاصاً وموضوعه عاماً.

بيان ذلك: إن ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها عبارة عن المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والحبّ والبغض في متعلقاتها وقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أن كل ما هو دخيل في اتصاف الفعل بالملاك فهو قيد للحكم في عالم الجعل والاعتبار، وكل ما هو دخيل في ترتبه عليه خارجاً، فهو قيد للواجب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الملاك الذي هو روح الحكم لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع الذي هو متعلق المتعلق، لوضوح أن الموضوع دخيل في اتصاف الفعل بالملاك وشرط له، ومعه كيف يعقل أن يكون الملاك قيداً له، مثال ذلك ما إذا ورد عام كقولنا: «يجب إكرام كل عالم»، فهنا أمور أربعة:

الأول: ملاك الوجوب، وهو المصلحة القائمة بالاكرام والارادة والحب المتعلق به.

الثاني: الحكم، وهو الوجوب.

الثالث: متعلق الحكم، وهو الاكرام.

الرابع: موضوع الحكم، وهو العالم.

وعلى هذا فإذا أدرك أن ملاك الوجوب قائم بإكرام العالم العادل أو الاجماع قام على ذلك، فمعناه أن موضوع الوجوب حصّة خاصة وهي العالم العادل، ولا يعقل أن يكون مطلقاً وعماماً، بدهاة أن الحكم والمتعلق والموضوع جميعاً تتبع الملاك في العموم والخصوص، فإذا علم من الاجماع أو دليل العقل بأن ملاك وجوب

الاکرام غير متحقق في إکرام زيد، وحيث إن ذلك لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون من جهة اتصافه بالفسق أو بوصف آخر، ومعنى ذلك أن الفسق مانع عن وجوب إکرامه، فإذا كان مانعاً فبطبيعة الحال كان عدمه قيماً للموضوع العام، وعليه فإذا شك في فرد أنه فاسق أو لا، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إکرامه، لأن التمسك به منوط بإحراز الصغرى، ومع عدم إحرازها فلا يمكن لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وقد تقدم عدم جوازه.

فإذا فرض أن المخصص اللبّي مقيداً لملاك الحكم دون موضوعه فرض لا واقع له، ضرورة أنه يرجع إلى تقييد الموضوع أيضاً، إذ معنى أن عدم كون الفسق دخيلاً في وجوب إکرام العالم هو أن الواجب إکرام العالم الذي لا يكون فاسقاً، وهذا معنى تقييد الموضوع، فإذا كان مقيداً فأحرازه مع قيده في الخارج وظيفة المكلف، لأن الكبرى التي هي بيد المولى لا تتكفل ببيان صغرها في الخارج، إذ مفادها ثبوت الحكم على تقدير تحقق صغرها في الخارج، وأما أن هذا التقدير تحقق أو لا فهي ساكتة عنه.

والخلاصة: إن فرض كون المخصص اللبّي كالاجماع أو دليل العقل مقيداً لملاك الحكم في مرحلة المبادئ دون موضوعه في مرحلة الجعل فرض لا واقع له، لأن العقل إذا أدرك بسبب من الأسباب أن ملاك وجوب الإكرام غير متحقق في إكرام العالم الفاسق، فبطبيعة الحال يكون لهذا الإدراك مبرر، ومبرره هو أن فسق العالم مانع عن وجوبه بما له روح، فإذا لا محالة يكون عدمه قيماً للموضوع، ويكشف هذا المخصص اللبّي عن تقييد الموضوع، لأن قيود الموضوع هي شروط الحكم بما له روح وحقيقة، فإذا ما هو قيد الملاك بما هو حقيقة الحكم وروحه فهو قيد الموضوع، فلا يعقل أن يكون الشيء قيماً للحكم بما له روح ولم يكن قيماً للموضوع، غاية

الأمر أن الكاشف عن ذلك تارة يكون العقل من طريق إدراك الملاك في مرحلة المبادئ وأخرى يكون الدليل اللفظي أو غيره، فإنه يدل على أخذ القيد في موضوع الحكم في مرحلة الجعل، ويكشف عن دخله في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، على أساس أن قيد الحكم وشرطه في مرحلة الجعل هو قيد الملاك وشرطه في مرحلة المبادئ.

فإذا كيف يتصور أن يكون الشيء قيماً للملاك دون الموضوع؟! وعلى هذا فإذا شك في تحقق الموضوع من جهة تحقق قيده، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك، لأن العام لا يدل على تحققه وغير ناظر إليه.

ثم إن القيد الدخيل في الملاك في مرحلة المبادئ قد يكون مردداً بين أمرين، فلا ندري أن الدخيل في ملاك وجوب إكرام العالم هل هو عدم فسقه أو عدم كونه نحوياً مثلاً، فإذا علم بعدم اتصاف إكرام زيد العالم بالملاك المقتضى لوجوبه، ولكن لا ندري أن عدم اتصافه بالملاك من جهة أنه فاسق أو من جهة أنه نحوياً، إذ لا يمكن أن يكون عدم اتصاف إكرامه بالملاك بلا مبرر ومانع موجود فيه دون غيره من الأفراد، فلا محالة يكون من جهة وجود المانع فيه، وهو كونه فاسقاً أو نحوياً، وقد تقدم أن ما هو دخيل في الملاك في مرحلة المبادئ وشرط لاتصاف الفعل به في هذه المرحلة قيد للموضوع في مرحلة الجعل، وشرط للحكم في هذه المرحلة، على أساس أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل مفروض الوجود سواء أكان ذلك القيد تمام الموضوع للحكم أو قيد، فإنه كما يكون شرطاً للحكم في مرحلة الجعل فكذلك يكون شرطاً للملاك في مرحلة المبادئ، فلا يتصور أن يكون الشيء قيماً للملاك ولم يكن قيماً للموضوع، بدهة أن ما هو دخيل في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، هو قيد الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

وعلى هذا، فإن كان القيد واحداً، فإذا شك في تحققه فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك فيه، لأنه لا يكشف عن تحققه في الخارج، وإن كان مردداً بين أمرين متباينين، فحيث إننا نعلم بتقييد الموضوع بأحدهما إجمالاً، فلا يمكن التمسك بالعام، لأن التمسك به إن كان لنفي التقييد بأحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح، وإن كان لنفي التقييد بكليهما معاً ففيه مخالفة قطعياً عملية، وأما أحدهما لا بعينه، فهو ليس فرداً ثالثاً في الخارج.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الكاشف عن تقييد الموضوع إن كان الدليل اللفظي، فهو يكشف عن تقييد الملاك في مرحلة المبادئ بطريق الإن، وإن كان الدليل العقلي أو الاجماع، فإن كان مدلوله تقييد الموضوع مباشرة، فهو يكشف عن تقييد الملاك إننا، وإن كان مدلوله تقييد الملاك كذلك، فهو يكشف عن تقييد الموضوع لماً، وعلى جميع التقادير لا يمكن فرض كون الشيء قيماً للملاك لا للموضوع.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن تقييد الملاك لا يستلزم تقييد الموضوع، فإذا كان الموضوع مطلقاً ولا يشك فيه وإنما يشك في حكمه كان التمسك بالعام لإثباته لموضوعه ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بل هو من التمسك بالعام في الشبهة الحكمية، لأن الضابط فيه أن يكون الشك في ثبوت الحكم مباشرة للموضوع.

وأما النوع الثالث، فيظهر حاله مما ذكرناه في النوع الثاني، وجه الظهور ما عرفت من أنه لا يمكن فرض كون الشيء قيماً للملاك ودخياً فيه، ولا يكون قيماً للموضوع ودخياً فيه وبالعكس، لأن قيد الملاك هو قيد الموضوع، لأنه قيد للحكم في مرتبة الجعل، وللملاك في مرتبة المبادئ، فإذا لا يتصور في مقام الثبوت أن يدور

الأمر بين كون شيء قيداً للملاك أو قيداً للحكم، وأما في مقام الاثبات فإن كان الدليل على ذلك الدليل اللفظي فهو يدل على تقييد الموضوع مطابقة وعلى تقييد الملاك التزاماً، وإن كان الدليل العقلي أو الاجماع فالأمر أيضاً كذلك غالباً ونوعاً، وقد يكون الدليل العقلي كاشفاً عن وجود الملاك وتقييده بحالة خاصة بالمطابقة، وعن تقييد الموضوع بالالتزام.

وهنا قول ثالث بالتفصيل بين أن يكون العام من قبيل القضايا الحقيقية و أن يكون من قبيل القضايا الخارجية، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بلا فرق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيئاً، وعلى الثاني يجوز التمسك به فيها، وقد اختار هذا القول السيد الأستاذ رحمته الله وأفاد في وجه ذلك: أن العام إذا كان من قبيل القضية الحقيقية فالمخصص سواء أكان لفظياً أم كان لبيئاً فهو يوجب تقييد موضوعه بعدم عنوان المخصص، كما إذا ورد عام كقولنا: «أعطِ كلَّ فقيرٍ ديناراً»، وعلمنا من الخارج أن المولى أراد الفقير المعيل لا الأعم منه ومن المجرد، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون موضوع العام الفقير المعيل، وحينئذٍ فإذا شك في فقير أنه معيل أو مجرد، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات أنه معيل، لأنه لا يدل على ذلك بل لا بدّ من إحرازه في الخارج.

وأما إذا كان من قبيل القضية الخارجية فالظاهر أن إحراز الموضوع غير موكول إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله عليه السلام: «لعن الله بني أمية قاطبة»^(١)، فإنّ هذه القضية بما أنها قضية خارجية صادرة من الامام عليه السلام بدون قرينة، تدل على إيكال إحراز موضوع القضية في الخارج إلى نظر المكلف، فبطبيعة الحال تدل على أن

(١) مستدرک سفینه البحار ج ٤ ص ١٥٣ .

المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفرادهِ وإحراز أنه لا مؤمن بينهم، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه^(١).

والخلاصة: إنا إذا علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً، فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزافاً، وأما إذا شك في فرد أنه مؤمن أو لا، فلا مانع من التمسك به لإثبات أنه ليس بمؤمن إناً فيجوز لعنه.

وعلى الجملة، فالقضية إن كانت خارجية، فإن علم من الخارج أو قامت قرينة على أن المولى أحرز ملاك الحكم في تمام أفراد العام الموجودة في الخارج ثم جعل الحكم عليها، كما إذا قال: (أكرم جميع الشعراء الموجودين في البلد)، وعلم من القرائن الحالية أو الخارجية أن المولى بنفسه أحرز ملاك وجوب الاكرام في الجميع، ففي مثل ذلك إذا شك في وجوب إكرام الشاعر الفاسق، فلا مانع من التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لأن الشبهة حينئذٍ وإن كانت مصداقية إلا أن ظهور العام في العموم كاشف عن وجود الملاك في إكرام الجميع بلا فرق بين العادل والفاسق.

نعم، إذا علم من الخارج أنه لا ملاك في إكرام زيد الشاعر بسبب أو آخر، فهو خارج عن موضوع العام، وأما عدم استثناء المولى، فإما أن يكون لمصلحة أو مفسدة فيه أو للغفلة كما يتفق ذلك في المولى العرفي، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى لعبده: «بع جميع ما عندي من الكتب»، فإنه بمقتضى الفهم العرفي أو القرائن الحالية أن المولى بنفسه أحرز وجود ملاك البيع في تمام كتبه، وهذا الظهور حجة ولا يجوز رفع اليد عنه إلا إذا علم بالخلاف، أنه لم يرد بيع الكتاب الفلاني، فعندئذٍ يعمل على طبق

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٠٣ - ٢٠٢.

قطعه لأنه حجة ذاتاً، وأما في موارد الشك فالظهور حجة فيها، ولو خالف ولم يعمل به استحق العقوبة والادانة.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن المكلف إذا علم بعدم تحقق ملاك وجوب الاكرام في إكرام زيد الشاعر، باعتبار أنه عدو المولى، فقد علم أن موضوع العام مقيد بعدم كون الشاعر عدواً له، على أساس أن العداوة مانعة عن تحقق الملاك، وعليه فلا محالة يكون عدمها دخيلاً في تحققه، وقد تقدم أن ما هو دخيل في الملاك في مرحلة المبادئ يكون قيداً للموضوع في مرحلة الجعل، ونتيجة ذلك أن موضوع العام مقيد ثبوتاً بأن لا يكون الشاعر عدواً للمولى، وحينئذٍ فإذا شك في شاعر أنه عدو له أو لا كانت الشبهة مصداقية، لأن المخصص اللبّي بحكم كونه قرينة يكون مانعاً عن حجّة ظهور العام في الكشف عن أن المولى بنفسه أحرز وجود الملاك في كل فرد من أفراده في الخارج، ويقيد حجّيته بغير مورده، وكذلك الحال فيما إذا كانت هناك قرينة من الخارج على أن المولى أحرز بنفسه وجود الملاك في كل فرد من أفراده، فإن الدليل المخصص بحكم قرينته يمنع عن حجّة اطلاق القرينة ويقيد بغير مورده كما هو حال المخصص بالنسبة إلى المدلول المطابقي للعام.

وعلى هذا فالمخصص سواء أكان لفظياً أم كان لبياً، فهو يوجب تقييد موضوع العام بغير مورده وإن كان العام بنحو القضية الخارجية، وحينئذٍ فإذا شك في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه له، لأن ظهوره في أن المولى بنفسه أحرز وجود الملاك فيه قد سقط عن الحجّة بالدليل المخصّص، فإذا لا دلالة للعام على أنه من أفراده.

فالتنتيجة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من التفصيل لا يمكن إتمامه.

وهنا تفصيل رابع، وهو أن الشبهة المصدّاقية إذا كانت ذات اعتبار واحد، بأن

تكون متمحّصة في المصدقية بمعنى أن نسبتها إلى المولى كنسبتها إلينا، لم يجز التمسك بالعام فيها بدون فرق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيئاً، وأما إذا كانت الشبهة المصدقية ذات اعتبارين، فبالنظر إلى المخصص تكون الشبهة مصداقية، وبالنظر إلى نفس الشبهة تكون حكمية.

مثال ذلك ما إذا فرضنا أنه قد ورد في الدليل: «كل ماء مطهر»^(١)، وقد خصص هذا العام بما إذا كان الماء طاهراً، وعلى هذا فإذا شك في ماء أنه ظاهر أو نجس، فإن كان الشك متمحّصاً في الشبهة المصدقية، كما إذا كان الشك في طهارته ونجاسته من جهة أنه لاقي النجس في الخارج أو لا، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالعام لما تقدم من أن التمسك به في الشبهة المصدقية إن كان من جهة أن العام يدل على ثبوت الحكم للفرد المشكوك بالمطابقة، وعلى كونه واجداً للقيود بالالتزام، فيرد عليه ما مرّ من أن العام يدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدّر وجوده في الخارج بقيده، ولا يدل على أن موضوعه موجود في الخارج لا بمطابقة ولا التزاماً، ولا نظر له إلى وجوده فيه أصلاً وإن كان من جهة أن العام يدل على ثبوت الحكم له، وإن كان فاقداً للقيود فيرد عليه أنه خلف فرض كون الموضوع مقيداً بالقيود لا لأعمّ منه ومن الفاقد، وإما إذا شك في طهارة ماء البئر ونجاسته شرعاً، فإن هذه الشبهة بلحاظ المخصص للعام شبهة مصداقية، وبلحاظ نفسها شبهة حكمية لأن بيان حكمها من وظيفة المولى، وليست نسبة هذه الشبهة من هذه الناحية إلى المولى كنسبتها إلينا كما هو الحال في الشبهة المصدقية المحضة، وحيث إن العام المذكور ظاهر في نفسه في مطهريّة كل فرد من الماء الشامل لهذا الفرد المشكوك، والشك في خروجه عنه حينئذٍ

(١) وسائل الشيعة ج ١ ب ١ من الماء المطلق ح ٦٧ و٣٠.

شك في تخصيص زائد، فلا مانع من التمسك بالعام لإثبات أنه مطهر بالمطابقة وماء طاهر بالالتزام، على أساس أن أمر طهارته رفعاً ووضعاً بيد المولى .
فالنتيجة: إن العام يدل على ثبوت الحكم بالمطابقة، وعلى تحقق موضوعه وهو الماء الطاهر بالالتزام.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: إن الشبهة الحكمية وإن كان أمرها بيد المولى، فإنه عالم بحدودها سعةً وضيقاً، إلا أن الكلام في دلالة العام على حكم هذه الشبهة بالالتزام بعد ورود المخصص عليه وتقييد موضوعه بقيد وهو الطهارة، وعلى هذا فالعام في المثال يدل على مطهريّة الماء الطاهر، وإذا شك في ماء أنه نجس أو طاهر كماء البئر مثلاً، فإن هذه الشبهة وإن كانت في نفسها حكمية وأمرها بيد المولى، إلا أنها بالنسبة إلى العام المذكور من الشبهة المصدقية، وهل يمكن التمسك به لإثبات أنه مطهر بالمطابقة وطاهر بالالتزام أو لا؟

والجواب: إنه لا يمكن، لأن الدلالة الالتزامية تتوقف على الدلالة المطابقية ثبوتاً وإثباتاً، فدلالة العام في المثال على مطهريّة ماء البئر تتوقف على أنه طاهر في المرتبة السابقة، لأن المطهر هو الماء الطاهر لا كل ماء، والمفروض أن دلالة على أنه طاهر لما كانت بالالتزام تتوقف على دلالة المطابقية، وهي دلالة على أنه مطهر، فإذا يلزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه، ومن الواضح أن مدلول العام بعد ورود التخصيص عليه مطهريّة الماء الطاهر، وأما ماء البئر فحيث إنه مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يكون مشمولاً لعموم موضوع العام للشك في أنه من مصاديقه أو لا، وإن شئت قلت: إن ظهور العام بعد التخصيص إنما يكون حجة في مطهريّة الماء الطاهر.

وعليه، فحيث إن ماء البئر مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يكون ظهور العام

في الاستيعاب والشمول له حجة، لفرض أن العام لا يكون ناظراً إلى ثبوت موضوعه في الخارج في مرحلة الانطباق، وعلى هذا فإثبات طهارة ماء البئر بحاجة إلى دليل آخر، والعام في المثال لا يدل على طهارته لا بالمطابقة كما هو المفروض ولا بالالتزام، لما عرفت من أن الدلالة الالتزامية تتوقف على الدلالة المطابقيّة، وهي شمول العام لماء البئر وهو يتوقف على طهارته، والمفروض أن العام لا يدل عليها.

والخلاصة: إن الشبهة الحكمية وإن كان بيان حكمها بيد الشارع نفيّاً وإثباتاً سعةً وضيقةً، إلا أن العام المذكور في المقام لا يصلح أن يكون بياناً لها، فبيان حكمها بحاجة إلى دليل آخر.

بقي هنا شيء، وهو أن ما ورد في لسان الروايات: «اغسله بالماء»^(١)، يدل على مطهريّة الماء بالمطابقة وعلى طهارته بالالتزام، على أساس الارتكاز القطعي العرفي على أن الماء النجس لا يكون مطهراً، وفي ضوء هذا الارتكاز يكون الموضوع في قوله **عَلَيْهِ**: «اغسله بالماء»، الماء الطاهر، وعلى هذا فإذا شك في ماءٍ أنه طاهر أو نجس بالملاقات، فلا يجوز التمسك بإطلاق قوله **عَلَيْهِ**: «اغسله بالماء»، لأن الشبهة مصداقية محضة، ولا يدل العام على ثبوت حكمه فيها ولا على ثبوت موضوعه، لوضوح أنه في مقام جعل المطهريّة للماء الطاهر في مرحلة الاعتبار والجعل ولا نظر له إلى مرحلة التطبيق في الخارج.

وأما إذا شكّ في نجاسة ماء البئر أو طهارته ذاتاً بنحو الشبهة الحكمية، فهل يجوز التمسك بإطلاقه أو لا؟

والجواب: الظاهر أنه لا يجوز أيضاً، لأن مفاده بمقتضى الارتكاز العرفي

(١) وسائل الشيعة ج ٢ ب ١ من النجاسات ح ١ .

الغسل بالماء الطاهر بنحو القضية الحقيقية، بمعنى جعل مطهريه الغسل بالماء المفروض طهارته، وأما أن هذا الماء في الخارج كماء البئر مثلاً طاهر أو لا فلا يكون ناظراً إليه ولا يدل على طهارته.

وإن شئت قلت: إن ارتكازية عدم مطهريه الماء النجس بمثابة القرينة المتصلة ومانعة عن انعقاد ظهور قوله **غَسَّلَهُ بِالْمَاءِ**: «اغسله بالماء» في الإطلاق بل انعقد ظهوره من الأول في المقيد، وهو الغسل بالماء الطاهر، ولهذا لا يجوز التمسك به في موارد الشك في نجاسة ماء في الخارج أو طهارته، بلا فرق في ذلك بين أن يكون هذا الشك شكاً في الشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية كالشك في أن ماء البئر نجس أو طاهر، فإنه لا يدل على أنه طاهر، لأن مفاده مطهريه الغسل بالماء على تقدير كونه طاهراً، وأما أن هذا التقدير ثابت في الخارج أو لا فهو غير ناظر إليه أصلاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية غير جائز مطلقاً بلا فرق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لئبياً، وأيضاً بلا فرق بين أن يكون العام من قبيل القضايا الحقيقية أو الخارجية وأن تكون الشبهة متمحضة في المصدقية أو كونها شبهة حكمية في نفسها، فإنه على جميع هذه التقادير لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: إن دلالة اللفظ على المعنى تتمثل في ثلاث مراتب طولية:

- ١ - الظهور التصوري.
- ٢ - الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية.
- ٣ - الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الجدوية النهائية.

الثانية: إن التخصيص بالمتصل قد يكون بالتقييد والوصف كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، وقد يكون بالاستثناء كقولنا: «أكرم كل الشعراء إلاّ الفساق منهم»، وقد يكون بجملته مستقلة متعقبة للعام مباشرة كقولنا: «أكرم كل الفقراء ولا تكرم الفساق منهم»، أما الأول، فهو في الحقيقة ليس تخصيصاً بل هو تخصّص، وأما الثاني، فكلّ منهما وإن كان له ظهورٌ في نفسه إلاّ أن للمجموع ظهوراً، ثالثاً، وهو الظهور النهائي المستقر، والظهوران الأولان مندجان فيه، وكذلك الحال في الثالث.

الثالثة: إن المخصص المجرى قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً، فعلى الأول يسري إجماله إلى العام حقيقةً، فلا ينعقد له الظهور في العموم، بلا فرق بين أن يكون الخاص المجرى مفهومه مردداً بين الأقل والأكثر أو المتباينين، وعلى الثاني فلا يسري إجماله إلى العام حقيقةً، غاية الأمر إن كان مردداً بين الأقل والأكثر، فظهور العام في العموم يكون رافعاً لإجماله حكماً لا حقيقةً، وإن كان مردداً بين المتباينين فإجماله يسري إلى العام حكماً لا حقيقةً.

الرابعة: يجوز التمسك بالعام في الشبهة الحكمية التي يكون منشؤها إما عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصوص، بلا فرق بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً: أما على الأول، فلأن الظهور النهائي والمستقر الذي هو موضوع الحجية هو الظهور في المعنى الخاص حتى في النوع الثالث، وهذا الظهور هو المرجع في موارد الشك، وأما إذا أنكرنا ذلك في النوع الثالث من التخصيص بالمتصل فيكون تقديم الخاص المتصل على العام فيه إنما هو بملاك القرينية لا بملاكات أخرى.

الخامسة: إن هناك عدة محاولات لتقديم الخاص المنفصل على العام:

الأولى: إن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها، وإذا ضمّ ذلك إلى نظرية القائل بأن الإطلاق يتوقف على عدم القرينة أعمّ من

المتصلة والمنفصلة، فإذا لا ينعقد للعام ظهور من الأول إلا في الخاص، وعليه فلا موضوع للتنافي بينهما، ولكن كلتا النظريتين غير صحيحة كما تقدم.

الثانية: إن تقديم الخاص على العام إنما هو بملاك أنه أظهر وأقوى من العام، فيكون تقديمه عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

وفيه: إن تقديمه عليه ليس بملاك الأظهرية لأنه مقدم عليه، وإن كان أضعف من العام دلالة بل هو بملاك القرينية، والقرينية تتقدم على ذي القرينة، وإن كان ذي القرينة أقوى منها دلالة.

السادسة: ذكر المحقق النائيني رحمته الله إن حجّية العام بعد ورود التخصيص عليه في تمام الباقي من جهة أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها، والمخصص المنفصل إنما يوجب تقييد مدلول العام بلحاظ الارادة الجدّية، وأما بلحاظ الارادة الاستعمالية فهو باقٍ على عمومته الشامل لتام الباقي، هذا إذا كان المراد من الارادة المأخوذة في مدلول أداة العام الارادة الاستعمالية.

وأما إذا كان المراد منها الارادة الجدّية، فلا تخصيص حيثنّذ، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجدّي منه هو الخاص من الأول، والفرض أن الأداة تدل على عموم تمام ما يراد من مدخولها، ولكن تقدم أن الأداة لم توضع لذلك.

السابعة: إن المخصص المنفصل كان يهدم حجّية ظهور العام في العموم والاستيعاب دون أصل ظهوره، غاية الأمر أن هذا الظهور لا يكون حجّة في أفراد الخاص من جهة وجود المانع ولا مانع من حجّية ظهوره في سائر أفراد.

الثامنة: إن المخصص بصفة كونه قرينة له دلالة إيجابية ودلالة سلبية، والأولى عبارة عن دلالته على تحديد المراد الجدّي النهائي من العام في الباقي، والثانية عبارة عن دلالته على نفي حكم العام عن الخاص، فإذا المخصص بصفة قرينته يدل على

تحديد المراد الجدّي النهائي من العام في تمام الباقي، وأن الخارج منه الخاص فحسب، ولا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي والعام المجموعي.

التاسعة: إنّنا لو سلمنا أن التخصيص يوجب تجوز العام في الباقي، فهل يؤدي ذلك إلى إجماله؟ فيه وجهان:

فذهب شيخنا الأنصاري رحمته إلى الثاني، وكذلك المحقق النائيني رحمته بدعوى: إن المجاز في المقام يختلف عن المجاز في سائر المقامات، فإن المعنى المجازي فيه لا يباين المعنى الحقيقي بينما المعنى المجازي في سائر المقامات يباين المعنى الحقيقي، هذا.

وقد أشكل على ذلك بأن دلالة اللفظ على المعنى حيث إنها لم تكن ذاتية، فلا بد أن يكون لها سبب وهو إما الوضع أو القرينة، وشيء منها غير موجود في المقام، أما الأول فواضح، لأن أداة العموم لم توضع للدلالة على تمام الباقي، وأما الثاني فكذلك، فإذا لا مناص من الالتزام على هذا القول بإجمال العام بعد التخصيص.

العاشر: إن ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته، وما أورده عليه غير سديد.

أما الأول، فلأن المجاز منوط بتوفر أمرين:

الأول: وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ثبوتاً.

الثاني: قيام القرينة الصارفة إثباتاً، فالمخصّص في المقام قرينة صارفة والعلاقة

بين المعنى المجازي (وهو تمام الباقي) والمعنى الحقيقي (وهو العموم والاستيعاب)

هي المصححة للاستعمال في المعنى المجازي.

وأما الثاني، فلأنه يكفي في تحديد الباقي في التمام قرينة الخاص.

الحادية عشرة: الصحيح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية كما

هو المعروف والمشهور بين الأصوليين، بلا فرق في ذلك بين أن يكون المخصّص

متصلاً أو منفصلاً، وما قيل من أن تخصيص العام كموت بعض أفرادها، فكما أن

الموت لا يوجب تعنون العام بعدم الموت، فكذلك التخصيص لا يوجب تعنون العام بغير عنوان الخاص لا أصل له أصلاً، ضرورة أنه قياس مع الفارق، لأن الموت إعدام لبعض مصاديق العام في مرحلة الانطباق لا تخصيص لمدلول العام في مرحلة الجعل، بينما التخصيص تقييد لمدلول العام في مرحلة الجعل لا إخراج لبعض مصاديقه في مرحلة الانطباق فقط.

الثانية عشرة: ما ذكره بعض المحققين عليه السلام من أن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مبني على تمامية أمرين:

الأول: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.
الثاني: دلالة العام في مقام الاثبات على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده مشروطاً بانطباق الموضوع عليه بعنوانه، ثم ناقش عليه السلام في الأمر الثاني، ولكن تقدم أن هذه المناقشة قابلة للمنع.

الثالثة عشرة: إن مدلول العام جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وأما فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهي ليست مدلولاً له، والتمسك بالعام في الشبهة المصدقية معناه دلالة العام على ثبوت الحكم الفعلي للفرد الخارجي، والمفروض أن العام لا يدل على ذلك.

الرابعة عشرة: إن ما أفاده المحقق العراقي عليه السلام من أن المخصّص يوجب تخصيص الحكم وتضييق دائرته، وتضييق الحكم لا يوجب تضييق الموضوع على أساس أن الحكم متأخر رتبة عن الموضوع لا يرجع إلى معنى محصل، لأن المخصّص بصفة كونه قرينة عرفاً يقيد الحكم بتقييد موضوع العام بغير عنوان المخصّص.

الخامسة عشرة: إن هناك أقوالاً بالتفصيل في المسألة:

القول الأول: التفصيل بين ما إذا كان المخصّص لفظياً وما إذا كان لبيّاً، فعلى

الأول لا يجوز وعلى الثاني يجوز، وقد اختار هذا التفصيل شيخنا الأنصاري والمحقق الاصفهاني.

القول الثاني: التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبّي كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته وما إذا كان كاشفاً عن تقييد موضوع الحكم، فعلى الأول يجوز دون الثاني، وقد اختار هذا التفصيل المحقق النائيني رحمته الله.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان العام من قبيل القضية الحقيقية وما إذا كان من قبيل القضية الخارجية، فعلى الأول لا يجوز وعلى الثاني يجوز، وقد اختار هذا التفصيل السيد الأستاذ رحمته الله.

القول الرابع: التفصيل بين ما إذا كانت الشبهة المصدقية ذات اعتبار واحد، وما إذا كانت ذات اعتبارين باعتبار أنها من مصاديق العام شبهة مصدقية وباعتبار نفسها شبهة حكمية، فعلى الأول لا يجوز وعلى الثاني يجوز، هذا. والتحقيق عدم صحة جميع هذه الأقوال في المسألة كما تقدم تفصيلاً.

الاستصحاب في العدم الأزلي

غير خفي، إن محل الكلام في هذه المسألة إنما هو في العنوان الذي ليست له حالة سابقة، بل وجوده ملازم مع وجود موضوع العنوان كالقرشية ونحوها، وأما العنوان الذي تكون له حالة سابقة كعنوان الفسق ونحوه المسبوق بالعدم فهو خارج عن محل الكلام، لأن إحراز عدمه لا يحتاج إلى الاستصحاب في العدم الأزلي.

وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص

أو لا؟

الثاني: إنه إذا كان موجباً لذلك، فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتي أو العدم

المحمولي؟

أما الكلام في المقام الأول، فقد اختار المحقق العراقي رحمته إن تخصيص العام لا يوجب تعنونه بأي عنوان، وإنه قد ظل على عمومته، فكأنه لم يرد عليه تخصيص، بدعوى إن خروج فرد أو صنف منه بالتخصيص ليس إلا كموت ذلك الفرد أو الصنف في الخارج، غاية الأمر أن التخصيص موت تشريعي وهو كالموت التكويني، فكما أن الموت التكويني لفرد من أفراده أو صنف من أصنافه لا يوجب تعنون العام بأي عنوان فكذلك الموت التشريعي، وعلى أساس هذا المسلك لا مجال للبحث حينئذٍ عن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، إذ ليست هناك شبهة مصداقية، حيث إنه لا يتصور على ضوء هذا المسلك الشك في مصداق موضوع العام في الخارج.

فإذا ورد عام كقولنا: «أكرم الشعراء»، ثم ورد خاص (لا تكرم الفساق منهم)، فحيث: إنّ المخصص لا يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان الخاص، فبطبيعة الحال يبقى موضوع العام على حاله كأنه لم يرد عليه تخصيص، وعلى هذا فإذا شك في شاعر أنه فاسق أو لا، فحيث إن انطباق موضوع العام عليه محرز، فلا يكون الشك في الموضوع والمصدق، وإنما يكون في ثبوت الحكم له، فلهذا تكون الشبهة حكمية لا مصداقية، وإنما تكون مصداقية على ذلك إذا شك في فرد أنه شاعر أو لا^(١).

والجواب: إن قياس التخصيص بالموت غريب منه ﷺ، وذلك لأن الموت يفترق عن التخصيص في نقطتين:

الأولى: إن تخصيص العام إنما هو في مرحلة الجعل، لأن المخصص يكشف عن أن الحكم المجمعول في الشريعة المقدسة إنما هو الحكم الخاص والمقيّد لا العام، فإذا ورد عام كقولنا: «أكرم كل الفقراء»، ثم ورد خاص في دليل منفصل كقولنا: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه بحكم قرينية الخاص وتحكيمه على العام يكشف عن أن المراد الجدّي النهائي للمولى هو وجوب إكرام الفقراء العدول، ولا يعقل أن يبقى موضوع العام على اطلاقه بعد ورود التخصيص عليه وإلاّ فمعناه إلغاء الخاص أو تقديم العام عليه وهو خلف الفرض، فإذا لا بدّ من تقييده وتخصيصه بغير عنوان الخاص.

فالنتيجة: إن تقديم الخاص على العام بملاك قرينته لاحالة يستلزم تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، وهذا بخلاف موت بعض أفراد العام تكويناً،

فإنه إنما يوجب تضييق دائرة انطباق موضوع العام في مرحلة التطبيق والفعليّة في الخارج، ولا يوجب تضييق موضوعه وتقييده في مرحلة الجعل، لأنه لا يؤثر عليه في هذه المرحلة، ضرورة أن الحكم فيها مجعول للموضوع المقدّر وجوده في الخارج سواء أوجد فيه أم لا، ومن هنا إعدام جميع مصاديقه وأفراده في الخارج لا يؤثر على جعله كذلك فضلاً عن إعدام بعضها.

فالنتيجة: إن موت بعض أفراد العام يوجب تضييق موضوع العام في مرحلة الانطباق لافي مرحلة الجعل، بينما التخصيص يوجب تضييق موضوع العام في مرحلة الجعل.

الثانية: إن التخصيص إنما يوجب خروج الخاص عن العام حكماً لا موضوعاً، وعلى هذا فالمخصص بحكم كونه قرينة يحدّد موضوع العام ويقيده بغير مورد الخاص، ضرورة أنه لا يعقل بقاء الموضوع على عمومته وإطلاقه، وإلاّ فلازمه أن يكون الحكم أيضاً كذلك، وهذا خلف فرض كون الحكم خاصاً، فإذاً لا محالة يكون موضوعه أيضاً خاصاً، لأن الكلام إنما هو في موضوع الحكم عموماً أو خصوصاً، ولا يعقل أن يبقى على عمومته بعد ورود التخصيص عليه وإخراج أفراد الخاص منه حكماً، فإذاً بطبيعة الحال يقيد موضوعه بعدم عنوان الخاص، باعتبار أن المخصّص يكشف عن ثبوت الحكم للمقيّد والمخصص لا للمطلق والعام، وهذا بخلاف الموت التكويني، فإن انتفاء الحكم به إنما هو بانتفاء الموضوع حقيقة وتكويناً في الخارج، فمن أجل ذلك لا يوجب تعنون موضوع العام في مرحلة الجعل بعنوان.

فالنتيجة: إن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من قياس الموت بالتخصيص قياس مع الفارق بل هو من غرائب ما صدر منه رحمته الله.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في موردين:

الأول: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعنوان وجودي، كما إذا ورد عام كقولنا: «أكرم كل العلماء» ثم ورد خاص، كقولنا: «أكرم العلماء العدول»، فإنه يوجب تقييد موضوع العام بعنوان وجودي، فيكون موضوع وجوب الاكرام حصة خاصة من العلماء وهي العلماء العدول.

الثاني: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمي، كما إذا ورد في الدليل أكرم الشعراء ثم ورد في دليل آخر: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمي وهو عدم الفساق، فموضوع العام حيثئذ الشاعر الذي لا يكون فاسقاً.

أما المورد الأول، فهو خارج عن محل الكلام في المقام وهو قليل في باب التخصيصات، لأن الغالب في هذا الباب التقييد بعنوان عدمي.

وأما المورد الثاني، فهو محل الكلام في المقام بتقريب: إنه هل يمكن إحراز القيد العدمي بالاستصحاب في عدم الأزلي أو لا؟

والجواب: إن في المسألة أقوالاً:

الأول: عدم جريان الاستصحاب في عدم الأزلي مطلقاً.

الثاني: جريانه فيه مطلقاً إلا في اللوازم التي تنتزع من ذات الشيء كالامكان للممكن والزوجية للأربعة وما شاكلهما.

الثالث: التفصيل بين لوازم الماهية ولوازم الوجود، فلا يجري في الأولى دون الثانية.

أما القول الأول فقد اختاره المحقق النائيني رحمته، وقد أفاد في وجه ذلك أن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتي، وقد بنى ذلك على عدة مقدمات:

الأولى : إن الموضوع في مقام جعل الحكم عليه لا يخلو إما أن يلحظ مطلقاً أو مقيداً ولا ثالث لهما لا استحالة الاهیة في الواقع، فإذا جعل المولى وجوب الاكرام للعالم، فهو لا يخلو إما أن يؤخذ مطلقاً أو مقيداً بخصوصية من خصوصياته كالعدل أو عدم الفسق أو ما شاكل ذلك، فإن أخذ مطلقاً بالنسبة إلى خصوصياته وقيوده فهو من الماهية لا بشرط، وإن أخذ مقيداً بالعدم فهو من الماهية بشرط لا، وإن أخذ مقيداً بالوجود فهو من الماهية بشرط شيء، فالشيء الذي أخذ موضوعاً للحكم في مرحلة الجعل لا يخلو من أحد هذه الأمور، ولا فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات وأصنافها، وعلى هذا فإذا خرج صنف من الأصناف عن حكم العام، فلا محالة يوجب تقييد موضوع العام بنقيض ذلك الصنف، إذ لا يبقى موضوع العام على إطلاقه بعد التخصيص، وإلا لزم التهافت بين مدلولي العام والخاص.

الثانية: إن الماهية سواء أكانت من الماهيات المتأصلة كالجواهر والأعراض أم كانت من غيرها، فلا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما، لوضوح أنه لا يعقل خلو الماهية عن أحدهما وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال: إن الانسان إما موجود أو معدوم ولا ثالث لهما، فكذلك يقال: إن البياض إما موجود أو معدوم، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمولين نظراً إلى أنها محمولان على الماهية، وبمفاد كان وليس التامتين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يلاحظ وجود العرض بالاضافة إلى معروضه لا ماهيته ويلاحظ عدمه بالاضافة إليه، ويعبر عن هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم النعتيين تارة، وبمفاد كان الناقصة وليس الناقصة تارة أخرى، وهذا الوجود والعدم بحاجة في تحققها إلى وجود موضوع محقق في الخارج ويستحيل تحققها بدونها، فهما

من هذه الناحية كالعدم والملكة بمعنى أن التقابل بينها بحاجة إلى وجود موضوع في الخارج ويستحيل بدون ذلك.

والخلاصة: إن اتصاف شيء بالوجود أو العدم النعتي يحتاج إلى وجوده وتحققه في الخارج في المرتبة السابقة، ضرورة استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وما نحن فيه كذلك، فإن الوجود والعدم النعتيين يستحيل ثبوتها بدون وجود منعت وموصوف في الخارج، ومن هنا يمكن ارتفاعها بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فإن الفرد الخارجي من العالم إما أن يكون فاسقاً أو عادلاً، وأما المعدوم فيه فلا يعقل اتصافه بشيء منها، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحمولين، فإنه لا يمكن ارتفاعها معاً لأنه من ارتفاع النقيضين.

الثالثة: إن الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض ولا رابع لها، أما إذا كان من قبيل الأول كأن يكون مركباً من وجودي زيد وعمرو، فتارةً يكون كلاهما محرزاً بالوجدان، وأخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل، وثالثةً يكون أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب، فيترتب عليه أثره، كما إذا كان وجود زيد مثلاً محرزاً بالوجدان، وكان يشك في وجود عمرو وأنه باق أو مات، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقائه وعدم موته، وبذلك يحرز كلا جزأي الموضوع، على أساس أن الموضوع مركب من ذات وجود زيد ووجود عمرو بدون أخذ أي عنوان انتزاعي آخر فيه كعنوان التقارن أو السبق أو اللحق، وإلا فلا يمكن إحرازه بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان الموضوع المركب من قبيل الثاني، فتارةً، يكونا عرضين لموضوع

واحد كعدالة زيد مثلاً وعلمه، فإنهما مأخوذان في موضوع جواز التقليد والمأخوذ فيه ذات العدالة وذات العلم بدون أخذ أي عنوان انتزاعي بينهما، فإذا كان زيد عادلاً في زمان وفي نفس الوقت كان عالماً أيضاً، فقد تحقق الموضوع بكلا جزأيه باعتبار أن عنوان آخر كعنوان التقارن بينهما غير مأخوذ فيه، والمفروض أن وجود كل منهما لا يتوقف على وجود الآخر، ولا يكون نعتاً له وإن كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً إليه في وجوده، فحاله حال الجوهرين المأخوذين موضوعاً للحكم من هذه الناحية.

وعليه: فمرة يكون كل منهما محرراً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه وعدالته بالعلم الوجداني، وأخرى يكون كل منهما محرراً بالتعبّد كما إذا ثبت كل منهما بالبيّنة مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبيّنة والآخر بالأصل، وثالثة يكون أحدهما محرراً بالوجدان والآخر بالتعبّد، كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبيّنة أو بالأصل، وبضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، وهو جواز التقليد ونحوه.

وأخرى، يكون عرضين لمعرضين كإسلام الوارث وموت المورث، فإن كلاً منهما وإن كان نعتاً لموضوعه، إلا أن أحدهما ليس نعتاً للآخر ومتوقفاً عليه كالممكن، فإنه يحتاج في وجوده إلى وجود الواجب ومتوقفاً عليه، ولا يحتاج إلى وجود ممكن آخر، فالموضوع مركب من نفس وجوديهما العارضين على موضوعين خارجاً بدون أخذ أي خصوصية أخرى فيه كخصوصية التقارن أو نحوه، فحاله من هذه الناحية حال العرضين لموضوع واحد وحال الجوهرين، ومن هذا القبيل ركوع الامام وركوع المأموم في زمان واحد إذا قلنا بأن الموضوع مركب من ذاتي ركوع الإمام وركوع المأموم في زمان واحد، فإذا تحقق كلا الركوعين فيه تحقق الموضوع، حيث لم

يؤخذ فيه عنوان زائد غير ركوع المأموم في زمان، وفي نفس الوقت كان الإمام فيه راعياً، وعليه فإذا ركع المأموم وشك في أنه أدرك الامام في حال ركوعه، فلا مانع من استصحاب بقاءه في ركوعه إلى زمان إدراكه فيه، وبضمّه إلى الوجدان، وهو ركوع المأموم يتحقق الموضوع بكلا جزأيه، فيترتب عليه أثره وهو صحة الاقتداء.

وهذا بخلاف ما إذا كان المستفاد من الدليل أن المأخوذ في موضوعها عنوان انتزاعي خاص كعنوان التقارن أو الحال أو ماشاكل ذلك، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان الموضوع من قبيل الثالث، وهو ما إذا كان مركباً من جوهر وعرض، فإنه تارة يكون مركباً من جوهر وعرض لموضوع آخر كما إذا افترضنا أن الموضوع مركب من وجود زيد وعدالة عمرو أو وجود بكر وقيام خالد وهكذا، فيكون حاله حال القسم الأول والثاني، فيمكن إثبات الموضوع بكلا جزئيه بالأصل، وأخرى يكون مركباً من عرض وموضوعه كزيد وعدالته وعمرو وقيامه وهكذا، وفي مثل ذلك لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع وجود العرض بوجوده النعتي، باعتبار أن العرض نعت لموضوعه، وعلى هذا فإن كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة، فلا مانع من استصحاب بقاءه، مثلاً إذا كان لا تصاف الماء بالكربية حالة سابقة، فلا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف، وكذلك الحال إذا كان لا تصافه بالقلة حالة سابقة، وأما إذا لم تكن له حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً، فلا يجري الاستصحاب بمفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة لعدم الحالة السابقة له، وأما استصحاب عدم وجود الكرّ بنحو العدم المحمولي أو وجوده بنحو الوجود المحمولي وإن كان لا مانع منه في نفسه، إلا أنه لا يثبت الاتصاف لا بالوجود ولا بالعدم إلا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إنه لا يمكن إثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود أو العدم المحمولي إلا بالأصل المثبت، هذا لا من جهة أن العدم النعتي مغاير للعدم المحمولي في الخارج والوجود النعتي مغاير للوجود المحمولي فيه، إذ لا مغايرة بينهما في الخارج، لأن العدم والوجود فيه واحد والاختلاف بينهما إنما هو في اللحاظ والاعتبار، فإن لوحظ العدم في نفسه فهو محمولي وإن لوحظ نعتاً للغير وصفة له فهو نعتي، وكذلك الحال في الوجود، وعليه فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت ارتباطه بالموضوع، مثلاً استصحاب وجود الكر لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكرِّ إلا بالأصل المثبت وإن كان وجوده فيه واقعاً لا ينفك عن اتصافه به كذلك.

وبعد هذه المقدمات أفاد عليه السلام أن ما خرج عن تحت العام من العنوان، فلا محالة يستلزم تقييد موضوع العام بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الأولى، وأن هذا التقييد لا بد أن يكون بنحو مفاد ليس الناقصة بمقتضى المقدمة الثالثة، وأن هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقُّقه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثانية، وعلى ضوء هذه النتيجة، فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلي، بتقريب أن المأخوذ في الموضوع بعد التخصيص حيث إنه العدم النعتي، فلا يمكن إحرازه بالأصل مباشرة لعدم حالة سابقة له، والعدم المحمولي وإن كانت له حالة سابقة، إلا أنه لا يمكن باستصحابه إثبات العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت.

وقد بنى عليه السلام على ذلك المنع من جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، ويتفرع عليه عدم جريانه في مسألة اللباس المشكوك، بتقريب أن الصلاة من أول وجودها في الخارج لا تخلو من أن تكون متقرّنة بالمانع أو بعدمه فلا حالة سابقة لها لا بالاقتران ولا بعدمه حتى يتمسك باستصحابها، وأما العدم الأزلي فهو وإن كانت له حالة

سابقة، إلا أن استصحابه لا يجدي لأنه لا يثبت العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت، باعتبار أن الأثر مترتب على العدم النعتي دون العدم الأزلي. وأما إذا كانت المانعيّة من ناحية اللباس، فتارةً من جهة الشك في أنه من أجزاء ما لا يؤكل أولاً، وأخرى من جهة الشك في عروض أجزاء ما لا يؤكل عليه: أما الثاني، فلا كلام فيه.

أما الأول فلا يجري الاستصحاب فيه، لأن عدم كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل عدم نعتي، فلا حالة سابقة له حتى يمكن إثباته بالاستصحاب، والعدم الأزلي وإن كانت له حالة سابقة إلا أنه لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلا بالأصل المثبت^(١).

ولكن هذه المقدمات لا تنتج ما اختاره ﷺ من أن المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي دون المحمولي.

أما المقدمة الأولى، فهي وإن كانت تامّة، لأن المخصص سواءً أكان متصلاً أم منفصلاً وسواءً أكان نوعياً أم صنقياً أو فردياً لا محالة يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص وتقييده به، ولكن هذه المقدمة لا تدل على أن هذا العدم المأخوذ في موضوع العام عدم نعتي لا محمولي، بل الظاهر منها أنه عدم محمولي لا نعتي، لأنه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً كما سوف نشير إليه.

وأما المقدمة الثانية، فهي في مقام الفرق بين الوجود والعدم المحمولين وبين الوجود والعدم النعتيين، فإن وجود العرض إذا أضيف إلى ماهيته فهو وجود محمولي بمفاد كان التامة ونقيضه المتمثل في العدم البديل له عدم محمولي بمفاد ليس التامة،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧١-٤٦٥.

وإذا أُضيف إلى موضوع محقق في الخارج فهو وجود نعتي ونقيضه المتمثل في العدم البديل له عدم نعتي، ومن هنا يستحيل ارتفاع الوجود والعدم المحمولين معاً عن الماهية، لأنه يلزم من ارتفاعها ارتفاع النقيضين، بينما لا مانع من ارتفاع الوجود والعدم النعتيين بارتفاع موضوعهما في الخارج.

فالتنتيجة: إن هذه المقدمة لا تدل على أن المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص العدم النعتي دون المحمولي.

وأما المقدمة الثالثة، فإن كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض لجوهر آخر، فلا مانع من إحراز كلا جزأيه بالأصل أو أحدهما بالأصل إذا كان الآخر محرزاً بالوجدان. نعم، إذا كان المأخوذ فيه عنواناً آخر بسيطاً كعنوان التقارن بينهما ونحوه فلا يمكن إحرازه بالأصل، وأما إذا كان الموضوع مركباً من العرض ومعروضه كعدالة زيد أو علم عمرو أو كرية الماء ونحو ذلك، فلا شبهة في أن الموضوع ليس بمركب حقيقة بل هو مقيد كذلك، على أساس أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه في الخارج، إذ ليس له وجودان: أحدهما وجوده في نفسه، والآخر وجوده لموضوعه، بل له وجود واحد وهو وجوده لموضوعه فيه، ومن الواضح أن هذا الوجود وجود نعتي.

وعلى هذا ففي كل مورد إذا كان المأخوذ في الموضوع الجوهر وعرضه، فلا محالة يكون الموضوع هو اتصافه به، فإذا أخذ عدالة زيد مثلاً في موضوع حكم كجواز الاقتداء به وقبول شهادته ونحوهما، كان موضوع جواز الاقتداء هو زيد العادل، وكذلك موضوع قبول شهادته، فالعدالة صفة لزيد ككزية الماء التي أخذت في موضوع اعتصامه، فإنها صفة ونعت للماء ومرتبطة به، فموضوع الاعتصام الماء الكر، وفي مثل ذلك لا يمكن إحراز الموضوع بالأصل إلا إذا كانت له حالة سابقة،

كما إذا كان زيد عادلاً ثم شك في بقاءه على العدالة أو كان الماء كراً سابقاً ثم شك في بقاءه على الكرية.

وأما إذا لم تكن له حالة سابقة، فلا يمكن إحراز الموضوع بالأصل في الوجود المحمولي، لأن الموضوع هو اتصاف زيد بالعدالة لا ذات زيد وذات العدالة، وإلاً فلازمه فعلية الحكم حتى إذا كان زيد غير عادل فيما إذا وجدت عدالة ما في الخارج ولو في موضوع آخر، ولهذا لا يثبت باستصحاب بقاء وجود العدالة بنحو الوجود المحمولي اتصاف زيد بها إلاً على القول بالأصل المثبت، وإن كانت الملازمة بين وجود العدالة في الخارج واتصاف زيد بها موجودة واقعاً إلاً أنه لا يمكن إثباتها بالاستصحاب إلاً بنحو المثبت، هذا مما لا شبهة فيه.

وإنما الكلام في عدم هذا العرض إذا أخذ في الموضوع، فهل هو عدم محمولي أو عدم نعتي؟ فيه قولان:

فذهب المحقق النائيني رحمته إلى القول الثاني، وأنّ المأخوذ فيه عدم النعتي، فكما أن وجود العدالة نعت لزيد مثلاً وصفة له، فكذلك عدمها البديل لها، فإنه نعت وصفة له، فإذا ورد عام كقولنا: «يستحب إكرام العلماء»، ثم ورد خاص (يجب إكرام العلماء العدول)، فإنه بحكم كونه قرينة عرفاً على العام يوجب تقييد موضوعه بالعام الذي لا يكون عادلاً، فإذا أخذ وجود العرض في الموضوع كعدالة زيد أخذ بما هو نعت وصفة له، بدهة أن العرض نعت لموضوعه ومعروضه في الخارج وصفة له ولا يعقل أن لا يكون نعتاً له، وكذلك الحال إذا أخذ عدمها فيه كعدم عدالة زيد، فإنه عدم نعتي وصفة له، فالموضوع هو زيد المتصف بعدم العدالة.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأمرين:

الأمر الأول: إن نقيض الوجود النعتي عدم النعتي فنقيض عدالة العالم،

وهي العدالة المقيدة به الرفع المقيد بالموضوع، وهو المراد بالعدم النعتي لا أن نقيضها رفع المقيد الذي هو العدم المحمولي.

والجواب: إن نقيض وجود العرض لموضوعه عدم وجوده الذي هو بديل له لا العدم المربوط بالموضوع في الخارج، وذلك لأن عدم العرض ليس كوجوده، فإن وجوده لموضوعه وجود نعتي، على أساس أن وجوده في نفسه وهو الوجود المحمولي عين وجوده لموضوعه وهو الوجود النعتي، لا استحالة وجوده في الخارج إلا في موضوع محقق، ولهذا يكون نعتاً وصفة له والنسبة القائمة بينهما نسبة واقعية خارجية وهي النسبة التخصّصية، باعتبار أن عدالة العالم حصة من العدالة وكذلك عدالة زيد وهكذا، ولهذا تكون النسبة القائمة بينهما نسبة تخصّصية، وهذا بخلاف عدم العرض، فإنه لا وجود له في الخارج ليكون وجوده فيه عين وجوده لموضوعه ويكون نعتاً له بل هو عدم أزلي، ولا يتوقف على أي شيء في الخارج.

وبكلمة: إن العرض مع معروضه إذا أخذ في الموضوع، فلا محالة يكون المأخوذ فيه وجوده النعتي، على أساس أنه لا وجود له في الخارج إلا بوجوده النعتي، وهو المربوط بمعروضه والقائم به بنسبة تخصّصية، بينما الأمر ليس كذلك إذا كان المأخوذ في الموضوع عدم العرض، فإنه لا محالة يكون عدماً محمولياً ثابتاً من الأزل، ولا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج ولا يقتضي في نفسه ارتباطه به، والمرتبط به هو المعدوم أي العرض لا العدم.

نعم، يمكن لحاظه في عالم الذهن مرتبطاً بالموضوع، ولا نعني بالعدم النعتي إلا تخصيص العدم بالموضوع في عالم المفهوم، ولكن هذا لا يخرج عن مجرد التصوّر واللحاظ ولا واقع موضوعي له في الخارج، والمفروض أن العدم النعتي كالوجود النعتي له واقع خارجي، ونعت وصفة للموجود فيه، لا أنه مجرد مفهوم ذهني لا

يحكي عن الواقع، لأن تخصيص العدم بالموضوع في عالم الذهن لا يحكي عن نسبة واقعية خارجية، لوضوح أنه لا نسبة بين المحل وعدم العرض في الخارج. ودعوى: إن نقيض الوجود النعتي العدم النعتي، فإنه بديل له.

مدفوعة: لأن نقيض وجود العرض في الخارج عدم وجوده بمفاد ليس التامة كما أن نقيض عدم وجوده وجوده بمفاد كان التامة، وأما أن وجوده في الخارج حيث إنه لا يمكن إلا في موضوع محقق فيه، فهو خصوصية زائدة متمثلة في نسبة وجوده إليه، باعتبار أن وجود العرض سنخ وجود إذا تحقق فلا بد أن يكون تحققه في موضوع محقق في الخارج، ومن هنا يكون وجوده في نفسه أي بمفاد كان التامة عين وجوده لموضوعه في الخارج، ولكن هذه النسبة خصوصية زائدة ولها نقيض، وهو عدم هذه الخصوصية ولهذا لا ترتبط تلك الخصوصية بما هو نقيض العدم، وهو وجود العرض وبالعكس، فإذا نقيض وجود العرض بما هو لا بما هو مضاف إلى معروضه عدمه كذلك بل لو قلنا بأن نقيض وجود العرض المضاف إلى معروضه عدم وجوده المضاف إليه، فأيضاً لا يكون نقيضه العدم النعتي، لأن النقيض هو العدم المضاف إلى معروضه، فالمضاف معدوم أي العرض لا العدم، والمفروض أن العدم النعتي هو العدم المضاف لا المعدوم المضاف، ولهذا لا يمكن أن يكون هذا العدم عدماً نعياً.

والخلاصة: إن قياس عدم العرض بوجوده في الخارج قياس مع الفارق، لأن النكته التي تبرر كون العرض نعياً لمعروضه وصفة له، وهي أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه في الخارج غير موجودة في عدم العرض لأنه ثابت من الأزل، ولهذا ليس عدمه في نفسه عين عدمه لموضوعه في الخارج، ضرورة أن العدم ليس عدماً محصاً بل هو عدم المحص المضاف إلى الموضوع، وهو المعدوم، لأن الربط

والتقييد والنعته إنما هو في طرف المعدوم وهو العرض لا يعقل أن يكون عدماً نعتياً، أما في الأزل فلأنه لا موضوع فيه حتى يكون نعتاً له فالسالبة بانتفاء الموضوع، وأما في الخارج الذي يكون موضوع العرض موجوداً فيه كعدم عدالة زيد مثلاً، فإن مربوط بالموضوع والمتحصص به المعدوم وهو العرض لا العدم، فإنه عدم للمتحصص والمتقوم به لا أنه بنفسه متحصص ومربوط بالموضوع، ولهذا لا يعقل أن يكون العدم في نفسه نعتاً بل هو عدم النعت والصفة.

ولا فرق في ذلك بين تفسير نعتية العرض لمحله بالوجود الرابط الذي هو أضعف مراتب الوجودات الأربعة أو تفسيرها بالوجود الرابطي كما عن المحقق النائيني رحمته الله^(١)، بتقريب: إن وجود العرض وجود رابطي في مقابل وجود الجوهر، فإنه موجود في نفسه لنفسه، ولهذا يكون وجوده مستقلاً، وأما العرض فهو في عالم التصور وإن كان موجوداً في نفسه ومستقلاً، ولكنه في عالم الخارج يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا معنى أن وجوده فيه وجود نعتي رابطي، أو تفسيرها بالنسبة القائمة بين العرض ومحله في عالم المفهوم والذهن، مثلاً عدالة العالم حصّة خاصة، وهي الحصّة المضافة إلى العالم ونسبتها إليه النسبة التحصصية بين العرض ومحله في عالم المفاهيم، وتحكي عن النسبة الواقعية الخارجية.

أما على ضوء التفسير الأول، فلا يعقل أن يكون عدم العرض نعتاً، ضرورة أن النعت الذي هو عبارة عن الوجود الرابط لا يعقل بين العدم والمحل، بدهة أن الوجود الرابط لا يتصور إلا أن يكون بين الوجودين لا بين الوجود والعدم، لاستحالة تقوّم الأمر الوجودي بالعدمي، ولكن هذا التفسير غير صحيح، لأنه إن

أريد بالوجود الرابط الوجود في عالم العين في مقابل وجود الجوهر والعرض، فهو خلاف الوجدان مضافاً إلى أنه لا برهان عليه، وإن أُريد به النسبة التخصيصية الواقعية فيرد عليه أنها لا تختص بالعرض ومحله، بل تعم الأمور الانتزاعية والاعتبارية أيضاً:

أما الأولى فلأنها أمور واقعية ثابتة في لوح الواقع كاتصاف الجسم بالفوقية أو التحتية أو السبق أو اللحق أو ماشاكل ذلك.

وأما الثانية فلأن الأمر الاعتباري بعد اعتباره واقعاً يصلح أن يكون الشيء متصفاً به كقولنا: «الماء متصف بالنجاسة، والمرأة متصفة بأنها مطلقة» وهكذا.

وأما على ضوء التفسير الثاني، فلا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً، إذ لا وجود له حتى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، هذا إضافة إلى اختصاص هذا التفسير بالاعراض المقولية وعدم شموله للاعراض الانتزاعية والاعتبارية مع أن ناعتية الشيء لا تختص بالاعراض المقولية.

وأما على ضوء التفسير الثالث، فأيضاً لا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً لمحله، لأن النسبة التخصيصية الواقعية لا تتصور بين العدم والمحل، لا استحالة أن يكون أحد طرفي النسبة الواقعية أمراً عديمياً الذي لا واقع له إلا في عالم التصور والذهن، وهذه النسبة إنما تتصور بين المعدوم والمحل لا بين المعدوم والمحل، ضرورة أن المرتبط والمتقوم به هو المعدوم في الواقع دون عدمه، وأما تصور النسبة بين العدم والمحل في عالم المفاهيم والذهن، فهو وإن كان ممكناً إلا أنه لا يخرج عن مجرد التصور واللحاظ بدون أن يكون بينهما ارتباط في الواقع ونفس الأمر.

فالتنتيجة: إنه على ضوء جميع هذه التفاسير لنعتية العرض، لا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً للمحل، فإذا لا محالة يكون عدمه عدماً محمولياً.

الأمر الثاني: إن انقسام الموضوع بلحاظ أوصافه ونعوته، حيث إنه من الانقسامات الأولية منها الوجود النعتي والعدم النعتي، فلا بد أن يكون الموضوع ملحوظاً في مقام الجعل بالاضافة إلى تلك الانقسامات إما مطلقاً أو مقيداً ولا ثالث لهما، لا استحالة الاهمال ثبوتاً في الواقع، وعلى هذا فلو كان الموضوع مقيداً بالعدم المحمولي فلا يعقل أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى العدم النعتي، للزوم التناقض والتهافت بين إطلاق موضوع العام بالاضافة إلى العدم النعتي، وتقييده بالاضافة إلى العدم المحمولي، ضرورة أن الجمع بينهما غير ممكن، لأن العدم النعتي هو العدم المحمولي ذاتاً مع اشتماله على خصوصية زائدة، ومن هنا لا يكون في الخارج عدمان: الأول: العدم المحمولي.

الثاني: العدم النعتي بل عدم واحد فيه، غاية الأمر إن لوحظ في نفسه فهو عدم محمولي، وإن لوحظ لغيره فهو عدم نعتي، وحيث إن العدم النعتي كالوجود النعتي يكون من الانقسامات الأولية المتقدمة في الرتبة على الانقسام بلحاظ العدم المحمولي المقارن والملازم خارجاً مع العدم النعتي، فلا محالة يكون موضوع الحكم في المرتبة السابقة مقيداً بالعدم النعتي، فإن الاهمال ثبوتاً مستحيل، والإطلاق مضافاً إلى أنه خلف الفرض يستلزم التهافت مع التقييد بالعدم المحمولي، ومع ثبوت التقييد في المرتبة السابقة، كان تقييد الحكم بعد ذلك بالعدم المحمولي لغواً، هذا. وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله تارةً بالنقض وأخرى بالحل.

أما النقض، فلأن ما ذكره رحمته الله يجري في الموضوعات المركبة من جوهرين أو عرضين لمحل واحد أو محلين، بتقريب: إن انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً أو عدمها، حيث إنه من الانقسامات الأولية والأعراض القائمة بالجوهر، فلا بد من لحاظها في الواقع لا استحالة الاهمال

فيه ثبوتاً.

وعليه، فبطبيعة الحال كل جزء إما أن يلحظ مقيداً بالمقارنة مع الجزء الآخر أو مقيداً بعدم المقارنة معه أو مطلقاً لا هذا ولا ذاك، ومن الواضح أن الثاني والثالث خلف الفرض، وأما الثاني فلأن تقييد الجزء بمقارنة الجزء الآخر قد ثبت في الجملة، ومعه لا يعقل أن يكون مقيداً بعدم مقارنته له، وكذلك الحال في الثالث وهو الإطلاق، فإذا يتعين الأول.

ومن الواضح أنه مع اعتبار التقييد بالمقارنة بمفاد كان الناقصة وبالوجود النعتي، يلزم لغوية تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر، على أساس أن الوجود النعتي عين الوجود المحمولي في الخارج مع اشتماله على خصوصية زائدة، وهي إضافته إلى موضوعه ومحلّه وكونه نعتاً له، فإذا لا محالة يستلزم تقييد جزء موضوع بجزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لغوية التقييد بمفاد كان التامة.

وأما الحل، فلأن موضوع الحكم أو متعلقه بالاضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا مطلق ولا مقيّد ولا مهمل، أما الإطلاق فهو غير معقول إذ معنى إطلاقه بالاضافة إليه أنه لا ملازمة بينهما وجوداً وخارجاً وهو خلف، وأما التقييد فهو لغو محض نظراً إلى أن وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلق ومعه لا معنى لتقييده به، وأما الإهمال فهو إنما يكون محالاً ثبوتاً في مورد يكون الحكم فيه إما مطلقاً أو مقيداً، أما فيما لا يعقل فيه الإطلاق ولا التقييد، فهو مهمل بمعنى أنه غير ملحوظ أصلاً كما هو الحال في جميع لوازم الموضوع أو المتعلق وملازماته مثلاً للصلاة إلى القبلة لوازم متعدّدة، فإنها في بلدتنا تستلزم كون يمين المصلي في طرف المغرب ويساره في طرف المشرق وخلفه في طرف الشمال بل لها لوازم إلى ما لا نهاية له، ومن الطبيعي كما أنه لا معنى لا طلاقها بالاضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها

بها، باعتبار أنها ضرورية التحقق عند تحقق الصلاة إلى القبلة، ومعها لا محالة يكون كل من الإطلاق والتقييد بالاضافة إليها لغواً، وحيث إن العدم النعتي والعدم المحمولي متلازمان في الخارج ولا ينفك أحدهما عن الآخر، فبطبيعة الحال إذا قيد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الإطلاق بالاضافة إلى الآخر.

فإذاً كما يمكن أن يكون المأخوذ في الموضوع أو المتعلق العدم النعتي، يمكن أن يكون المأخوذ العدم المحمولي في مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات فالظاهر من الدليل المخصص للعام هو أن المأخوذ في موضوع العام هو العدم المحمولي، ولهذا يمكن اثباته بالأصل في العدم الأزلي^(١).

فالنتيجة: إنه لادليل على أن الانقسامات الأولية متقدمة في مرحلة جعل الحكم على الانقسامات بلحاظ المقارنات، إذ كما يمكن للمولى أن يأخذ العدم النعتي الذي هو من الانقسامات الأولية في موضوع الحكم، يمكن أن يأخذ العدم المحمولي الذي هو مساوق للعدم النعتي بل هو هو، ولا اختلاف بينهما ذاتاً، فإذا أخذ كل منهما في الموضوع يغني عن الآخر، هذا.

وقد وجه بعض المحققين عليه السلام كلام المحقق النائيني عليه السلام بالتقريب الآتي، وهو أنه فرق بين التقييد بالعدم النعتي والتقييد بالعدم المحمولي، فإن الأول: تقييد للموضوع بلحاظ أنه نعت ووصف له، والثاني تقييد للحكم لا للموضوع لا بالمباشرة ولا بالواسطة فهما أمران متقارنان وقد قيد الحكم بهما، غاية الأمر أن العدم النعتي قيد للموضوع مباشرة، وكل قيد لموضوع الحكم يسري إلى الحكم نفسه أيضاً، على أساس أن كل قيد أخذ في الموضوع فهو قيد للحكم في مرحلة الجعل

وللاتصاف في مرحلة المبادئ، وعلى هذا فالعدم النعتي الذي هو قيد للموضوع قيد للحكم أيضاً، وأما العدم المحمولي الذي هو قيد للحكم ابتداءً فلا يسري إلى الموضوع ولا يوجب تقييده^(١).

والخلاصة: إن ما كان قيداً للموضوع فهو يسري إلى الحكم ويوجب تقييده، إذ لا يعقل أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم مقيداً، وأما ما كان قيداً للحكم فهو لا يسري إلى الموضوع، وعليه فتقييد الموضوع بالعدم النعتي يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحمولي، وأما تقييد الحكم بالعدم المحمولي فلا يغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي.

وللمناقشة فيه مجال، وذلك لأن قيد الموضوع قيد للحكم باعتبار أن الموضوع قيد للحكم مباشرة، فقيده يرجع إلى قيده، لأن الموضوع بتمام قيوده من قيود الحكم على أساس أن الحكم مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدر وجوده في الخارج بقيوده، ومن هنا تكون هذه القيود قيوداً للحكم في مرحلة الجعل، ولا تصاف الفعل بالملك في مرحلة المبادئ، وأما فرض قيد يكون قيداً للحكم في مرحلة الجعل ابتداءً دون الموضوع المفروض وجوده في الخارج فهو غير متصور، ضرورة أن كل قيد أخذ في لسان الدليل الذي يتكفل جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية فهو قيد للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهو يرجع إلى الحكم في هذه المرحلة وإلى الملك في مرحلة المبادئ، وأما فرض قيد في هذه المرحلة يكون قيداً للحكم ابتداءً دون الموضوع فهو غير واقعي، نعم الموضوع نفسه قيد للحكم مباشرة والعدم المحمولي قيد للموضوع بمعنى الجزء لا بمعنى الوصف في مقابل العدم النعتي الذي هو قيد

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٣٣٤ - ٣٣٢.

للموضوع بمعنى الوصف.

وبكلمة واضحة: إن العدم النعتي حيث إنه وصف لموضوعه ومعرضه في الخارج، فإذا أخذ فيه فلا محالة يكون المأخوذ النعت والصفة لا ذات العدم، وأما العدم المحمولي فحيث إنه ليس وصفاً للموجود في الخارج ونعتاً له، فإذا أخذ في الموضوع فلا محالة يكون المأخوذ ذاته.

وعليه، فلا محالة يكون أخذه فيه بنحو الجزئية للموضوع المركب بمعنى أنه جزء الموضوع لا قيده وصفته، وعليه فالعدم سواء أكان نعتياً أم كان محمولياً فهو مأخوذ في الموضوع وقيد له، غاية الأمر إن كان نعتياً فهو مأخوذ فيه بنحو النعتية، وإن كان محمولياً فهو مأخوذ فيه بنحو الجزئية، فإذا الفرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي هو أن الأول قيد للموضوع والثاني جزء له فلا يكون قيده للحكم دون الموضوع ليكون في مرتبة متأخرة عن الموضوع.

نعم، فرق بينهما في أن المأخوذ في الأول النعتية والصفئية لا ذات العدم، وفي الثاني ذات العدم، ولكن مع ذلك أخذ كل منهما يغني عن الآخر، إذ لا يمكن التفكيك بينهما خارجاً وفي مقام الامثال.

وقد يشكّل بأنّ العدم المحمولي لو كان قيده للحكم دون الموضوع، فالموضوع في الواقع إما مطلق أو مقيد به، فعلى الأول يلزم التهافت، إذ لا يعقل أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم مقيداً، وعلى الثاني يلزم أن يكون التقييد بالعدم المحمولي لغواً.

وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين عليه السلام بأن الموضوع ذات الطبيعة بلا قيد أي الطبيعية المطلقة لاستحالة الإهمال في الواقع بأن لا يكون الملحوظ ثبوتاً لا المطلق ولا المقيد، ولا يلزم منه التهافت، لأنه إنما يلزم إذا كان الإطلاق بمعنى الجمع بين

تمام القيود، ولحاظ ثبوت الحكم مع كل قيد من قيود الموضوع، والمفروض أن الإطلاق بمعنى لحاظ الطبيعية بلا قيد، وسراية الحكم منها إلى أفرادها إنما هو بحكم العقل بملاك انطباقها عليها، ومن الطبيعي أن إطلاق الطبيعة في المرتبة السابقة يوجب سراية الحكم إلى تمام أفرادها إذا لم يقيد الحكم في المرتبة المتأخرة بما ينافي ذلك كما في التقييد بالعدم المحمولي، وفيه ما عرفت من أن عدم المحمولي لا يمكن أن يكون قيداً للحكم فقط، بل هو جزء الموضوع، وفي مرتبته لا في مرتبة الحكم المتأخرة عن مرتبة الموضوع، هذا.

إضافة إلى أن لازم ما أفاده عليه السلام هو أن عدم المحمولي قيد للحكم في مرتبة الفعلية والانطباق ومانع عن سرايته إلى أفراده في الخارج، والمفروض أن هذه المرتبة ليست من مراتب الحكم ولا ترتبط بالشارع، وأما إذا كان قيداً للحكم في مرتبة الجعل، فهو موضوع الحكم أو جزء الموضوع وفي مرتبته.

فالصحيح في المقام هو أن عدم العرض سواء أكان من الأعراض المقولية أم من الأعراض الانتزاعية أم الاعتبارية فهو عدم محمولي، ولا يعقل أن يكون عدماً نعتياً، ضرورة أن ثبوته في نفسه ليس عين ثبوته لموضوعه الموجود في الخارج لأنه عدم أزلي ثابت في الأزل ولا يتوقف على أي موجود في الخارج، هذا إضافة إلى ما تقدم من أن النعتية بتمام تفاسيرها لا تنطبق على عدم العرض.

وعليه فلا يتصور أن يكون عدم العرض عدماً نعتياً ووصفاً لموصوف موجود في الخارج، على أساس أن النعت لا يمكن أن يتحقق بدون وجود منوعات في الخارج كما هو الحال في الوجود النعتي، فإذا يتعين كون عدم العرض عدماً محمولياً ولا يعقل أن يكون عدماً نعتياً، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات فلأن الدليل المخصص ظاهر في أنه يوجب تقييد

موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولي، وأما العدم النعتي فهو بحاجة إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ اتصاف موضوع العدم بعدم عنوان المخصص حتى يكون عدمه نعتاً وصفة له، وأما في مقام الإثبات فهو بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة لا في نفس الخاص ولا من الخارج .

والخلاصة: إنَّ عدم العرض في نفسه وإن كان لا يمكن أن يكون عدماً نعتياً إلا أنه يمكن جعله نعتياً بأخذ اتصاف موضوع العام به فعندئذٍ يقع الكلام في مقام الاثبات، وأن المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هل هو العدم النعتي أو المحمولي^(١)؟

والجواب: إن المأخوذ فيه العدم المحمولي، بيان ذلك: إنه فرق بين وجود العرض وعدم العرض، فإن كان المأخوذ في الموضوع وجود العرض، فحيث إنه في نفسه عين وجوده لموضوعه فلا محالة يكون المأخوذ وجوده النعتي، بينما إذا كان المأخوذ فيه عدم العرض فليس الأمر كذلك، فإن ثبوته في نفسه ليس عين ثبوته لموضوعه حتى يكون المأخوذ فيه عدمه النعتي.

على هذا فإذا خصص عام كقولنا: «أكرم كل شاعر» بخاص كقولنا: «لا تكرم الشاعر الفاسق» لم يبق موضوع العام على إطلاقه للزوم التهافت بين العام والخاص، فإذا لامحالة قد قيد موضوعه بعدم عنوان الخاص، وعليه فبطبيعة الحال يكون موضوعه الشاعر الذي لا يكون فاسقاً، وهذا هو المتفاهم العرفي من العام بعد ورود التخصيص عليه، وأما اعتبار شيء زائد في الموضوع، وهو كون العدم نعتياً وصفة له، فهو بحاجة إلى عناية زائدة والدليل المخصص لا يدل عليه.

ودعوى: إن الشك في أن التخصيص هل يوجب تقييد موضوع العام بالعدم النعتي أو المحمولي، يدخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر بحسب المفهوم والملحوظ، لأن العدم النعتي هو العدم المحمولي مع خصوصية زائدة وهي النعتية والصفئية، وعلى هذا فاعتبار ذات العدم معلوم وإنما الشك في اعتبار النعتية والصفئية زائداً على ذلك فينفي اعتبارها بأصالة العموم.

مدفوعة: فإن النسبة بينها وإن كانت الأقل والأكثر بحسب المفهوم، إلا أن المأخوذ في كل منهما مبين للمأخوذ في الآخر، لأن المأخوذ في الموضوع إن كان العدم النعتي فهو النعتية والصفئية أي النسبة دون نفس العدم، فإنه قيد خارج عن الموضوع، وإن كان العدم المحمولي فهو نفس العدم بنحو الجزئية لا القيدية.

وعليه فالشك إنما هو بين أمرين متباينين قد علم إجمالاً بأن أحدهما مأخوذ في موضوع العام، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لسقوطها في أطراف العلم الإجمالي، فإذا كما لا يمكن التمسك بها لنفي التقييد بالعدم النعتي فكذلك لا يمكن التمسك بها لنفي التقييد بالعدم المحمولي، لأن التمسك بكليتهما معاً لا يمكن من جهة المعارضة، والتمسك بإحدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح.

ودعوى: إن أصالة العموم لنفي التقييد بالعدم المحمولي لا تجري في نفسها لعدم ترتب أثر عملي عليها، كما إذا ورد في الدليل: (كل امرأة تحيض إلى خمسين)، وورد في دليل آخر: (أن المرأة القرشية تحيض إلى ستين)، وشككنا في أن موضوع العام وهو المرأة قد قيد بالعدم النعتي أو العدم المحمولي، فأصالة العموم النافية للتقييد بالعدم المحمولي لا أثر لها، لأنها لا تثبت أن المرأة القرشية مشمولة لحكم العام لأنها غير مشمولة له على كل حال، والأثر الآخر لها غير موجود في المقام، فإذا لا مانع من التمسك بأصالة العموم لنفي التقييد بالعدم النعتي، فإنه يترتب عليه أثر

عملي، وهو جريان الاستصحاب وإثبات موضوع العام به وترتيب حكمه عليه. مدفوعة: بأنه لا بد أولاً: من فرض ذلك في المخصص المنفصل الذي لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم، وأما إذا كان متصلاً فهو مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم فلا موضوع حينئذٍ لأصالة العموم.

وثانياً: إنه يكفي في جريان أصالة العموم لنفي التقييد بالعدم المحمولي نفي جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لأحراز موضوع حكم العام، فإن جريانه مبني على أن يكون المأخوذ في الموضوع العدم المحمولي. فالنتيجة: إن الدعوى المذكورة غير تامة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الدليل المخصص الوارد على العام سواءً كان متصلاً أم كان منفصلاً ظاهر عرفاً في تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص بنحو العدم المحمولي، بمعنى أنه ظاهر في أن الموضوع مقيد بذات العدم لا بما هو نعت ووصف له، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً ولا قرينة عليها، وذلك لأن الدليل المخصص قضية سالبة، ولا يمكن حملها على القضية المعدولة المحمول.

ومن هنا يظهر أن منشأ الاشتباه والخطأ في نظرية المحقق النائيني رحمته الله، وهو أنه قد ظن أن العدم بمفاد ليس الناقصة هو العدم النعتي^(١) مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الأول: يكون مفاد القضية السالبة كقولنا: «زيد ليس بعادل» أو قولنا: «لا تكرم الفساق من الشعراء»، والثاني يكون مفاد القضية المعدولة محمولها، كقولنا: «زيد لا عادل»، بحيث تكون كلمة (لا) جزء المحمول ومعناه زيد متصف بعدم العدالة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٠ .

فيكون عدم العدالة نعتاً ووصفاً له، وبينهما بون بعيد، لأن العدم النعتي ليس مرادفاً للعدم بمفاد ليس الناقصة، فإن العدم على الأول نعت وصفة للموضوع، وعلى الثاني نفي النعت والصفة عنه.

ومن أجل هذا الخلط بين العدم النعتي والعدم بمفاد ليس الناقصة وتخيّل أن المأخوذ في الموضوع بعد التخصيص هو العدم النعتي، بنى على عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، لأن الأثر مترتب على العدم النعتي، فإن كانت له حالة سابقة جرى استصحاب بقائها، وإلا فلا يجدي الاستصحاب في العدم الأزلي، لأن الأثر الشرعي لا يترتب عليه بنفسه، باعتبار أنه ليس موضوعاً له، وما هو موضوع الأثر العدم النعتي، ولا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي إلا على القول بالأصل المثبت، وحيث إن المخصص للعام قضية سالبة، فهو يوجب تقييد موضوع العام بالعدم بمفاد ليس الناقصة، فيكون الموضوع في المثال بعد التخصيص (الشاعر الذي لا يكون فاسقاً) لا (الشاعر الذي يكون متصفاً بعدم الفسق)، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن الدليل المخصص مجمل من هذه الناحية، ولا ظهور له لا في تقييد موضوع العام بالعدم النعتي ولا في تقييده بالعدم المحمولي، فعندئذ إن كان الدليل المخصص متصلاً بإجماله يسري إلى العام حقيقة فلا يمكن التمسك به، وإن كان الدليل المخصص منفصلاً، فقد انعقد ظهور العام في العموم، لأن المخصص يمنع عن انعقاد ظهوره فيه إلا أنه يوجب العلم الاجمالي بتخصيص موضوعه وتقييده بأحدهما، وحينئذ فإن قلنا بأن تقييده بكل منهما يغني عن تقييده بالآخر في الواقع كما هو الصحيح، وهو نص كلام المحقق النائيني رحمته الله حيث قال: إن العدم المحمولي والعدم النعتي شيء واحد في الخارج ثبوتاً، ولا فرق بينهما إلا

بالاعتبار، فعدم اتصاف المرأة في الخارج بالقرشية ملازم لا تصافها بعدم القرشية، ولا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج^(١).

وعلى هذا، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لا لنفي العدم النعتي ولا لنفي العدم المحمولي، لأن إجمال المخصص وإن لم يسر إلى العام حقيقة، ولكنه يسري إليه حكماً.

وما ذكره رحمته من أن تقييد موضوع العام بالعدم النعتي هو المتعين لا وجه له، فإنه بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك.

نعم، على القول بأن تقييد موضوع العام بالعدم النعتي يغني عن تقييده بالعدم المحمولي، وأما العكس وهو تقييده بالعدم المحمولي فهو لا يغني عن تقييده بالعدم النعتي، فإذا تسقط أصالة العموم بالنسبة إلى العدم المحمولي جزماً، إما من جهة تقييد الموضوع به مباشرة أو من جهة سقوط قابلية الموضوع عن الإطلاق بالنسبة إليه إذا كان مقيداً بالعدم النعتي.

ونتيجة ذلك هي العلم بسقوط أصالة العموم بالنسبة إلى العدم المحمولي تفصيلاً، والشك في سقوطها بالنسبة إلى العدم النعتي بدوياً، فينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بسقوط أصالة العموم بالنسبة إلى العدم المحمولي، وشك بدوي في سقوطها بالنسبة إلى العدم النعتي، فإذا لا مانع من التمسك بأصالة العموم لنفي تقييد الموضوع بالعدم النعتي، ولكن لا أساس لهذا القول كما تقدم.

لحد الآن قد تبين الصحيح هو أن موضوع العام بورود التخصيص عليه قد قيد بالعدم المحمولي ثبوتاً وإثباتاً، وعليه فلا مانع من التمسك بالاستصحاب في

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٠ .

العدم الأزلي لإحراز موضوع العام وترتيب حكمه عليه إلا في اللوازم التي تنتزع من ذات الشيء كالامكان الذي هو منتزع من ذات الممكن، والزوجية التي هي منتزعة من ذات الزوج وهكذا، على أساس استحالة انفكاكها عن ملزوماتها، وبذلك يظهر بطلان القول الأول في المسألة، وهو عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

وأما القول الثالث، وهو التفصيل بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، فعلى الأول لا يجري الاستصحاب في العدم الأزلي، وعلى الثاني يجري، فقد اختاره المحقق العراقي رحمته الله.

وقد أفاد في وجه ذلك: أن العارض إن كان من عوارض الوجود، فلا مانع من استصحاب عدمه أزلاً إلى زمان الشك في وجوده لتوفر تمام أركانه الثلاثة فيه:

١ - اليقين بالحالة السابقة.

٢ - الشك في بقائها.

٣ - ترتب الأثر الشرعي عليه، ومع توفر تمام هذه الأركان، فلا مانع من التمسك به لإثبات موضوع العام وترتيب أثره عليه.

وإن كان العارض من عوارض الماهية، لم يجز الاستصحاب في العدم الأزلي لعدم توفر تمام أركانه الثلاثة فيه منها اليقين بالحالة السابقة في مرتبة الماهية، وذلك لأن الماهية حيث إنها كانت أزلية فعوارضها أيضاً كذلك، وحينئذٍ فإذا شك في ثبوت عارض عليها، فبطبيعة الحال يكون الشك في ثبوته من الأزل، فإنه إن كان عارضاً لها فهو أزلي كالماهية وإلا فلا ثبوت له، فإذا لا يقين بعدمه في الأزل حتى يستصحب بقاءه، ولهذا لا بد من التفصيل في المسألة بين عوارض الماهية وعوارض الوجود وعدم جريان الاستصحاب العدم الأزلي في الأولى وجريانه في الثانية.

وغير خفي، إن هذا التفصيل مبني على تمامية مقدمتين:

الأولى : أن تكون للماهية عوارض في مقابل عوارض الوجود.

الثانية: ان تكون الماهية أزليّة بكل أشكالها وأنواعها.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامة: أما المقدمة الأولى، فلأنه إن أُريد بعوارض الماهية الوجود والعدم العارضان عليها في مقابل الوجود والعدم العارضين على الموجود الخارجي، فيرد عليه:

أولاً: إن مراد القائل بعوارض الماهية ليس وجودها بمفاد كان التامة وعدمها بمفاد ليس التامة.

وثانياً: إنه لا شبهة في جريان الاستصحاب في كل من الوجود والعدم المحمولين، فإنه إذا شك في وجود الماهية فلا مانع من استصحاب عدم وجودها، وإذا شك في بقاء وجودها بعد حدوثه فلا مانع من استصحاب بقاءه، ولا يتوقف هذا الاستصحاب على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

وإن أُريد بها لوازم الماهية التي تنتزع من ذاتها بما هي وبقطع النظر عن أي خصوصية خارجية كالامكان، فإنه منتزع من ذات الممكن في لوح الواقع ولازم لذاته التي هي فاقدة لجهتي الوجوب والامتناع وكالزوجية للأربعة فإنها منتزعة من ذاتها وذاتياتها في لوح الواقع بقطع النظر عن وجودها في الخارج، فيرد عليه:

أولاً: إن مثل هذه العوارض التي هي لازمة لذواتها، بحيث يستحيل انفكاكها عنها خارجة عن محل الكلام بدون فرق في ذلك بين عوارض الماهية وعوارض الوجود كوجود المعلول، فإنه لازم ذاتي لوجود العلة ووجود أحد المتلازمين لوجود الآخر وهكذا، فإن محل الكلام في جريان الاستصحاب في العدم الأزلي إنما هو في العوارض المفارقة للشيء، فإنه قد يتصف بها وقد لا يتصف، كصفة القرشية للمرأة، فإنها قد تكون قرشية وقد لا تكون قرشية، والكرية للماء، فإن الماء

قد يكون كراً وقد لا يكون كراً، والعدالة للعالم وهكذا، وهذا بخلاف العوارض اللازمة، فإنها يستحيل أن تنفك عن ملزومها كالأمكان، فإنه يستحيل أن ينفك عن الممكن في أي موطن كان، ولهذا لا يتصور الشك في اتصافه بالأمكان وأنه هل وجد بعد فرض وجوده، فلذلك لا موضوع للبحث عن أن الاستصحاب في العدم الأزلي هل يجري في تلك العوارض أو لا؟

وثانياً: إن هذه العوارض من لوازم الوجود دون الماهية، لأن الأمكان من لوازم وجود الممكن، وبكلمة أدق: إن وجود الممكن عين الأمكان والفقر والتعلق والارتباط بالعلة لا أنه شيء له الارتباط والتعلق بها، وإلاً لننقل الكلام إلى هذا الشيء، ونسأل هل هو واجب أو ممكن وهكذا، وهو كما ترى، والزوجية منتزعة من حالة عرضية تعرض على آحاد من العدد التي تشكل مرتبة خاصة منه كالأربعة أو الستة وهكذا، فإذا تكون الزوجية من لوازم وجود مرتبة خاصة من العدد هي المحددة كما وكيفاً وليست من لوازم الماهية.

فالنتيجة: إن هذه العوارض ليست من عوارض الماهية بل هي من عوارض الوجود، هذا.

وأما المقدمة الثانية، فلأن هذا التفصيل مبني على أن تكون الماهية أزلية وثابتة في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، وهذا يعني أن عوارض الماهية تعرض عليها في لوح الواقع من الأزل، وعوارض الوجود تعرض عليه في عالم الوجود والخارج، ولكن هذا المبني لا أساس له، ضرورة أن الماهيات ليست بأزلية حتى على القول بأصالة الماهية، فإن معنى هذا القول إن ما في الكون من الحقائق الخارجية ماهيات ولها مظاهر وآثار في الخارج لا وجودات، فإنها منتزعة منها ولا واقع موضوعي لها إلا في عالم الذهن، وحيث إن هذه الماهيات ممكنة ذاتاً فإمكانها

الذاتي هو السبب لارتباطها وتعلقها بمبدأ العليّة، بمعنى أنها عين الحاجة والفقر، فلهذا لا يعقل أن تكون أزليّة، وفي مقابل ذلك القول بأصالة الوجود، فإن معنى هذا القول أن ما في الكون من الحقائق بشتى أشكالها وألوانها وجودات، وحيث إنها ممكنة فهي عين الفقر والربط بالعلة، والماهيات منتزعة من حدود تلك الوجودات، فماهية الانسان منتزعة من حدود وجوده وهكذا، ولهذا لا واقع موضوعي للماهية غير وجودها في عالم الذهن، فعلى كلا القولين في المسألة لا مانع من جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

والنكتة في ذلك هي أن الاعراض التسعة على كلا هذين القولين إنما هي عارضة على الحقائق الخارجية بتمام أنواعها وأصنافها، وليس وراءها حقائق أخرى، وإنما يكون وراؤها مفاهيم تحكي عنها بدون أن يكون لها واقع موضوعي غيرها، غاية الأمر أن تلك الحقائق ماهيات على القول بأصالة الماهية والاعراض الطارئة عليها من لوازمها، ووجود على القول بأصالة الوجود والاعراض الطارئة عليها من لوازم وجودها، وعلى هذا فالكرية الطارئة على الماء على القول بأصالة الماهية من عوارضها، وعلى القول بأصالة الوجود من عوارضه، ولا فرق في جريان الاستصحاب في العدم الأزلي بين القولين في المسألة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن القول بالتفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهية، فعلى الأول يجري الاستصحاب في العدم الأزلي دون الثاني، لا يرجع إلى معنى صحيح، لما عرفت من أنه لا فرق بينهما من هذه الناحية، هذا إضافة إلى ما ذكر من العوارض للماهية فليس من عوارضها بل من عوارض الوجود حقيقة.

نعم ذكر السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك: إن الكرية ليست من عوارض

الوجود بل هي نحو سعة في مرتبة الماهية، فلا يصح أن تشير إلى كَر من الماء، وتقول هذا قبل وجوده ليس بكرّ من باب السالبة بانتفاء الموضوع حتى يستصحب عدم كَرّيته من الأزل عند الشك في بقاءه وعدم انقلابه إلى الوجود، كما لا يصح أن تقول: (هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم ليسو بعشرة) لكي يستصحب عدمها الأزلي، باعتبار أن العشرة نحو سعة في مرتبة الماهية وليست مسبوقه بالعدم، وكذلك الحال في سائر مراتب الاعداد وغيرها كالمثقال ونحوه^(١).

والجواب، أولاً: إن هذا اللون من التصور للكربية ونحوها غير صحيح في نفسه، وذلك لأن الكربية بالتحليل حالة عرضية تعرض على عدد كبير من أجزاء الماء ووحداته الأساسية التي اتصل بعضها ببعض الأجزاء اتصالاً عرفياً، بحيث يشكل امتداد ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف الذي هو معنى الكَر، فالكربية إنما هي نتيجة هذا الاتصال العرفي بين أجزاء الماء على أساس أن الاتصال مساوق للوحدة عرفاً، وهي تعرض على هذا الشيء الواحد العرفي المسمى بالكَر، ومن الواضح أن هذا الاتصال الخارجي العرفي لا يمثل سعة الطبيعة بما هي وإن لم تكن موجودة في الخارج، بدهاة أن الاتصال الخارجي بين جزئيات الماء ووحداته الأساسية لا يعقل أن يمثل سعة الطبيعة والماهية بما هي، بل هو يمثل حالة عرضية لعدد كبير من وحدات طبيعة الماء الذي تبلغ سعته عمقاً وعرضاً وطولاً ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر من أشبار الانسان الاعتيادي، وحيث إن وجود هذه الحالة العرضية المعبر عنها بالكربية تابع لوجود عدد كبير من وحدات المياه المتصلة في الخارج، فلا محالة تكون مسبوقه بالعدم الأزلي، وهو عدم تلك الوحدات المتصلة من

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٦٥ - ١٦٤ .

المياه، فإنه في زمان لا تكون تلك الوحدات ولا اتصالتها، وإذا وجدت الوحدات في الخارج وشك في اتصافها بالوحدة العرفية فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها، لأن الكريّة صفة طارئة على المياه الموجودة في الخارج المتصلة بعضها ببعضها الآخر عرفاً إذا بلغ مكعبه ثلاثة وأربعين شبراً إلاّ ثمن شبر، وهي مسبوقه بالعدم ازلاً بعدم وجود تلك المياه المتصلة المحددة في الخارج.

وثانياً: مأمّر من أنه لا تكون للماهية عوارض في مقابل عوارض الوجود، لأن ذلك مبني على القول بأن الماهيات ثابتة في لوح الواقع من الأزل الذي هو أوسع من لوح الوجود الذهني والخارجي، ولكن قد تقدم أنه مضافاً إلى مأمّر من بطلان هذا القول أن الماهيات الثابتة في لوح الواقع من الأزل هل هي واجبة أو ممكنة ولا يمكن القول بالأول، بدهة أن الماهيات ممكنة، ولا يعقل أن تكون واجبة وغنية عن مبدأ العلية، فإذا يتعين الثاني، فإذا كانت ممكنة فهي حادثة مسبوقه بالعدم طويلاً، وعندئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب في عوارضها المفارقة، وعليه فإذا حدثت ماهية في ذلك اللوح وشك في أن اتصافها بالصفة الفلانية هل وجد، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعي له كما تقدم. ومن هذا القبيل مراتب الاعداد، مثلاً العشرة حالة عرضية تعرض على وحدات من العدد المحددة كما وكيفاً في الخارج، فإذا وصل عدد العالم مثلاً في بلد إلى هذه الكمية محدّدة تعرض عليها حالة تمثل عنوان العشرة، ووجود هذه الحالة يتبع وجود هذه الكمية من العدد، وهي مسبوقه بالعدم الأزلي بعدم وجود تلك الكمية، وعليه فإذا وجد عدد من العلماء في الخارج وشك في اتصافهم بالعشرة، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافهم بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي.

وبكلمة: إن العشرة حالة عرضية تعرض على عدد من مصاديق الطبيعية في

الخارج كطبيعة الرجل أو العالم أو الكتاب أو القلم أو الدار وهكذا، فإذا بلغ عدد الرجل إلى كمية خاصة تعرض عليها حالة تسمى تلك الحالة بالعشرة أو التسعة أو غيرها، وكذلك إذا وصل عدد العالم أو الكتاب إلى تلك الكمية، ومن الواضح أن هذه الحالة مسبوقه بالعدم الأزلي وهو عدمها بعدم وجود موضوعها ومعروضها في الخارج، وهو الكمية المذكورة، وعند وجودها والشك في اتصافها بتلك الحالة فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الحكيم رحمته من أنه لا يصح أن تشير إلى كَرٍّ من الماء وتقول: (هذا قبل وجوده ليس بكرٍّ)، وكذا لا يصح أن تشير إلى عشرة من الرجال وتقول: (إنّ هؤلاء ليسوا بعشرة قبل وجودهم) وهكذا، غير صحيح، إذ لا شبهة في صحة ذلك، لأن الماء قبل وجوده ليس بكرٍّ لانتهاء الصفة بانتفاء موصوفها، ضرورة أن الماء إذا لم يكن موجوداً في الخارج لم يكن اتصافه بالكربية أيضاً موجوداً فيه، فإذا تصحح الإشارة إلى كَرٍّ من الماء، ويقال إنه في زمن لم يكن الماء موجوداً ولا اتصافه بالكربية ثم وجد الماء، وشك في أن اتصافه بالكربية أيضاً وجد أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي وكذلك الحال في مراتب الأعداد ونحوها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن ما ذكره السيد الحكيم رحمته من أن الكربية نحو سعة في مرتبة الماهية وكذلك العشرة ونحوها من مراتب العدد، وليست من عوارض الوجود، مبني على الخلط بين مفهوم الماء الكَرٍّ وواقعه الموضوعي، فإن الكربية نحو سعة في مفهومها العام في مقابل مفهوم القلة، ومن الواضح أنه لا واقع موضوعي لهذا المفهوم العام غير وجوده في عالم الذهن بالوجود اللحاظي التصوري، وهو قابل للانطباق على أفراد ومصاديقه في الخارج، فالكربية

بوجودها للحاظي المفهومي نحو سعة في مرتبة المفهوم وبوجودها الخارجي حالة وصفة تعرض على المياه الموجودة في الخارج المتصلة بعضها ببعضها الآخر إذا بلغ مكعبها ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، ومن الطبيعي أن الكرية التي هي صفة وحالة عارضة على وحدات من المياه المتصلة في الخارج مسبوقه بالعدم الأزلي بعدم موضوعها فيه، إذ لا يكون في زمان ماء ولا اتصافه بالكريّة، فيشار إلى هذا الماء الكر بأنه في زمان لم يكن هذا الماء موجوداً ولا اتصافه بالكريّة، والآن وجد وشك في اتصافه بالكرية، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح هو جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً ولا أساس للتفصيل المذكور.

بقي هنا أمر، وهو ما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني رحمته الله إن الناعتية إنما هي نحو وجود العرض وليست من شؤون الماهية، لأن ماهية العرض من حيث هي لا رابطة ولا ناعتية لها، فإنها مستقلة في نفسها، وإنما الناعتية والرابطة من شؤون وجود العرض، لأن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه في مقابل وجود الجوهر، فإنه مستقل.

وعلى هذا فإن أريد بالاستصحاب في العدم الأزلي استصحاب عدم الوجود الرابط والناعت في الخارج، فيرد عليه أنه غير معقول، لأن العدم لا يمكن أن يضاف إلى الوجود الخارجي فإنهما في طرفي النقيض مع الآخر.

وإن أريد به استصحاب عدم ماهية القرشية بنحو العدم النعتي في مقابل الوجود النعتي في الخارج، ففيه أنه لا حالة سابقة له لكي يجري استصحاب بقائها، وأما بنحو العدم المحمولي وإن كانت له حالة سابقة إلا أنه ليس نقيضاً للوجود

النعتي فإن نقيضه عدم النعتي، دون عدم المحمولي فإذا نقيضه الوجود المحمولي، فإن لا يجدي استصحابه في نفي الحكم المترتب على الوجود النعتي^(١).

والجواب: إن مصب الاستصحاب هو المأخوذ في الموضوع في مقام جعل الحكم عليه، ومن الواضح أن ما يؤخذ في موضوع الجعل ليس إلا المفاهيم بما هي فانية في الخارج وحاكية عنه، وحيث إن المأخوذ في مرحلة الجعل مفهوم العرض بنحو الصفة والنعته لموضوعه بما هو مرآة لمعنونه في الخارج، فبطبيعة الحال تكون الصفاتية والنعته في مرحلة الجعل، بمعنى أخذ حصة خاصة موضوعاً في هذه المرحلة، وعلى هذا فإن كان المأخوذ فيه العرض، فلا محالة يكون الموضوع حصة خاصة، وإن كان المأخوذ فيه عدمه، فعندئذ لا بد من النظر إلى أن المأخوذ فيه عدم النعتي على تقدير تصوره أو عدم المحمولي، وقد تقدم أن أخذ الأول بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً، فلهذا يتعين الثاني.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي جواز التمسك بالاستصحاب في الاعدام الأزلية مطلقاً في الأوصاف المفارقة، نعم إذا كان المشكوك من الأوصاف اللازمة لذات الموصوف بقطع النظر عن وجوده وعدمه في الخارج، لم يجز الاستصحاب فيه.

نتائج البحث في استصحاب عدم الأزلي عدة نقاط:

الأولى: إن تخصيص العام يوجب تعنون موضوعه بعدم عنوان الخاص، وما ذكره المحقق العراقي رحمته من أنه لا يوجب تعنون موضوع العام بعنوان وأن التخصيص كالموت، لا يرجع إلى معنى محصل لأمرين:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٢ .

الأول: إن التخصيص يوجب تضييق موضوع العام في مرحلة الجعل، بينما الموت يوجب تضييق موضوع العام في مرحلة التطبيق والوجود في الخارج ولا يوجب تضييقه في مرحلة الجعل.

الثاني: إن التخصيص يوجب خروج الخاص عن موضوع العام حكماً، بينما الموت يوجب انتفاء موضوع العام حقيقة وتكويناً.

الثانية: إن المحقق النائيني رحمته الله قد اختار أن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصّص بنحو العدم النعتي وبنى ذلك على مقدمات ثلاث، ونتيجة هذه المقدمات الثلاث تقييد موضوع العام بالعدم النعتي، وقد تقدم بيان هذه المقدمات وقلنا: إن نتيجة تلك المقدمات ليست تقييد موضوع العام بالعدم النعتي.

الثالثة: إن وجود العرض لموضوعه وجود نعتي باعتبار أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولا يمكن تحقق العرض في الخارج بدون وجود موضوع فيه، وهذا بخلاف عدمه لموضوعه، لأن عدمه في نفسه ليس عين عدمه لموضوعه حتى يكون نعتاً لأنه أزلي فلا يتوقف على وجود موضوع في الخارج.

الرابعة: إن عدم العرض لا يتصور أن يكون نعتاً لأنه عدم النعت، والنعت هو المعدوم أي العرض، لأنه نعت لمعرضه ووصف له لا عدمه، ولهذا لا ينطبق عليه النعت سواءً فسر النعت بالوجود الرابط أو بالوجود الرابطي أم بالنسبة التخصّصية الواقعية القائمة بين العرض ومحله: أما على الأول، فلأن الوجود الرابط لا يتصور إلا بين الوجودين لا بين الوجود والعدم.

وأما على الثاني، فلأنه لا وجود للعدم حتى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كما هو الحال في العرض.

أما على الثالث، فلأن النسبة التخصّصية الواقعية لا تتصور بين العدم والمحل.

الخامسة: إن الوجود النعتي والعدم النعتي حيث إنهما من الانقسامات الأولية، فالموضوع لا محالة يكون مقيداً بأحدهما لاستحالة الإهمال ثبوتاً في الواقع، وعليه فيكون هذا التقسيم في المرتبة المتقدمة على التقسيم بلحاظ العدم المحمولي المقارن، ومع التقييد بالعدم النعتي في المرتبة السابقة، يكون التقييد بالعدم المحمولي لغواً.

السادسة: ناقش السيد الأستاذ رحمته الله ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله بالنقض والحل، أما النقض فبالموضوعات المركبة، باعتبار أن نسبة كل جزء من الموضوعات المركبة إلى مقارنته مع الجزء الآخر إما أن تلحظ مقيدة بها أو مطلقة، لاستحالة الإهمال في الواقع.

وأما الحل، فلأن موضوع الحكم أو متعلقه بالنسبة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل، وعلى هذا فحيث إن العدم النعتي والعدم المحمولي متلازمان في الخارج، فتقييد الموضوع بأي منهما يغني عن تقييده بالآخر، فلا يكون الموضوع بالاضافة إلى الآخر مطلقاً ولا مقيداً ولا مهمللاً، وما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن العدم النعتي مقدم رتبة على العدم المحمولي لا أصل له ولا برهان عليه ولا ضرورة تقتضيه.

السابعة: قد وجه كلام المحقق النائيني رحمته الله بأنه فرق بين التقييد بالعدم النعتي والتقييد بالعدم المحمولي.

والأول: قيد للموضوع مباشرة.

والثاني: قيد للحكم كذلك، وحيث إن قيد الموضوع يسري إلى الحكم على

أساس أن كل قيد للموضوع قيد للحكم أيضاً دون العكس، وعليه فإذا قيد الموضوع بالعدم النعتي يسري إلى الحكم أيضاً، بينما إذا قيد الحكم بالعدم المحمولي لم يسر إلى الموضوع، فيبقى مطلقاً وهو كما ترى، ولهذا يتعين تقييد الموضوع بالعدم النعتي، ولكن هذا التوجيه غير صحيح، لأن ما هو قيد للحكم هو الموضوع له، غاية الأمر أن ذات الموضوع قيد للحكم مباشرة، وقيد الموضوع قيد له بالواسطة.

الثامنة: الصحيح أن النعتية بتمام تفاسيرها لا تنطبق على عدم العرض، فلهذا لا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن النعتية تنطبق على عدم العرض أيضاً، ولكن الظاهر من الدليل المخصّص هو تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص بنحو العدم المحمولي دون النعتي، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

التاسعة: إن نظرية المحقق النائيني رحمته في المسألة مبنية على تحيّل أن العدم النعتي هو مفاد القضية السالبة، مع أن الأمر ليس كذلك، بل هو مفاد القضية المعدولة محمولها ولا يمكن حمل الدليل المخصّص على القضية المعدولة.

العاشرة: الصحيح جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية لاحراز موضوع العام وترتيب حكمه عليه.

الحادية عشرة: التفصيل بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، وعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي في الأولى وجريانه في الثانية، وقد اختار هذا التفصيل المحقق العراقي رحمته وأفاد في وجه ذلك: أن الماهيات حيث إنها كانت أزلية فعوارضها كذلك، فإذا لا تكون مسبوقة بالعدم حتى يجري استصحاب العدم الأزلي فيها عند الشك في تحققها.

الثانية عشرة: إن هذا التفصيل مبني على مقدمتين:

الأولى : أن تكون للماهية عوارض في مقابل عوارض الوجود.

الثانية: أن تكون الماهية أزليّة ثابتة في لوح الواقع، وكلتا المقدمتين غير تامة.

الثالثة عشرة : ذكر السيد الحكيم عليه السلام أن الكريّة ليست من عوارض الوجود بل هي نحو سعة في مرتبة الماهية، فلا يصح أن تشير إلى كَرّ من الماء، وتقول إن هذا قبل وجوده ليس بكرّ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والآن وبعد وجوده كذلك بالاستصحاب إذا شك في بقاءه، وكذلك الحال في مراتب الاعداد كالعشرة ونحوها، فإنها نحو سعة في مرتبة الماهية وليست من عوارض الوجود.

الرابعة عشرة: إن ما ذكره السيد الحكيم عليه السلام غير صحيح، لأن الكريّة بالتحليل عبارة عن حالة عرضيّة تعرض على عدد كبير من أجزاء الماء في الخارج ووحداته الأساسية التي اتصل بعضها ببعضها الآخر اتصالاً عرفياً، وهو مساوق للوحدة كذلك وتشكل امتداد ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف، وحيث إن الكريّة نتيجة هذا الاتصال فتكون مسبوقه بالعدم، ومن عوارض الوجود لا أنها نحو سعة في الماهية، وكذلك الحال في مراتب الاعداد.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا علم بخروج فرد عن حكم العام وشك في أن خروجه كان بالتخصيص أو بالتخصّص كما إذا ورد عام كقولك: «أكرم كل عالم»، وعلم بخروج زيد عن وجوب الاكرام، ولكن لا ندري أن خروجه منه كان بالتخصيص أو بالتخصّص، ففي مثل ذلك هل يمكن التمسك بالعام لإثبات أن خروجه منه كان بالتخصّص؟ والجواب: إن فيه قولين، المعروف والمشهور في الألسنة هو القول الأول، بدعوى أن أصالة العموم بما أنها من الأصول اللفظية فتكون مثبتاتها حجة، ولا فرق فيها بين أن تكون عقلية أو عادية، وعلى هذا فأصالة العموم في المقام تثبت التخصّص وأنّ خروجه عن العام كان موضوعياً لا حكماً.

وإن شئت قلت: إن الملازمة ثابتة بين ثبوت الموضوع وثبوت الحكم، فإذا ثبت الموضوع ثبت الحكم، لأن نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة الجزاء إلى الشرط، على أساس أن كل قضية حقيقية حملية ترجع في الحقيقة إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وحيث إن انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء لازم عقلي لأصالة العموم أو الإطلاق، والمفروض أن لوازم هذه الأصالة حجة فتثبت بها، وعدم اختصاص حجيتها بالمدلول المطابقي، فإنها كما تكون حجة في إثبات مدلولها المطابقي فكذلك تكون حجة في إثبات مدلولها الالتزامي، هذا.

وذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ رحمته الله إلى القول الثاني، وأشكل رحمته الله على القول الأول، بتقريب: إن حجية أصالة العموم لم تثبت بدليل لفظي حتى يمكن الأخذ بإطلاقه، بل الدليل على حجيتها دليل لبي، وهو السيرة القطعية من

العقلاء، وعلى هذا فبطبيعة الحال تدور حجّة هذه الأصالة سعةً وضيقاً مدار وجود السيرة، وهي ثابتة فيما إذا أحرز فردية فرد للعام وشك في ثبوت حكمه له، فإن السيرة في مثل ذلك قد جرت على التمسك بأصالة العموم لإثبات عدم خروجه عن حكم العام، وأما إذا علم بعدم ثبوت حكم العام له، ولكن شك في أن خروجه عن حكمه كان بالتخصيص أو بالتخصّص، ففي مثل ذلك لم يحرز جريان أصالة العموم أو الإطلاق لإثبات أنه ليس فرداً للعام حتى يكون عدم ثبوت حكم العام له بالتخصّص، والنكته في ذلك أن أصالة العموم لا تكون حجة في هذا المورد في نفسها حتى تكون مثبتاتها حجة.

والخلاصة: إن مثبتات الأصول اللفظية وإن كانت حجة، وهي مداليلها الالتزامية إلا أنه فيما إذا كانت الأصول حجة في مداليلها الالتزامية، لأنها تتبع المداليل المطابقيّة في الحدوث والحجّية، فإذا لم تكن أصالة العموم حجة في مدلولها المطابقي لم تكن حجة في مدلولها الالتزامي أيضاً، وهو في المقام عدم كون الفرد المشكوك من أفراد العام^(١).

ولنا تعليق في المقام على كلا القولين في المسألة: أما ما أفاده السيد الأستاذ^(٢) من عدم جريان أصالة العموم في المقام فغير صحيح، وذلك لأن الدليل المخصّص إن كان مطلقاً، كان بين إطلاقه والدليل العام تنافٍ، فحينئذ لا بد من تقديم إطلاق الخاص على العام في مورد التنافي تطبيقاً لقاعدة تقديم القرينة على ذي القرينة، فإذا عدم التمسك بأصالة العموم من هذه الناحية لا من جهة عدم احراز السيرة وإن لم يكن مطلقاً كما إذا كان دليلاً لبيّاً أو مجملاً، فلا مانع من التمسك بأصالة العموم.

وبكلمة واضحة: إنه إذا ورد في دليل: «أكرم كل عالم»، ثم ورد في دليل آخر: «لا تكرم زيدا» كان بينهما تنافٍ، لأن مفاد الدليل الخاص عدم وجوب إكرام زيد وإن كان عالماً، ومفاد الدليل العام وجوب إكرامه إن كان عالماً.

ومن الواضح أن بين الجعلين تنافياً، وحيث إن الدليل الخاص قرينة عرفاً لبيان المراد الجدّي النهائي من العام، فلا بد من تقديمه عليه.

وإن شئت قلت: إن الخاص بحكم قرينته على العام يقدم عليه في مورد التنافي بينهما، فإذا لا بدّ من الالتزام بالتخصيص فيه، إذ لا يمكن الجمع بين عدم وجوب إكرام زيد وإن كان عالماً وبين وجوب إكرامه إذا كان عالماً، ولهذا يكون التخصيص متعيناً فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات لازمها وهو كون زيد جاهلاً، إذ معنى ذلك هو تقديم العام على الخاص، وهو لا يمكن لأنه خلف الفرض.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة ومسألة أخرى، وهي ما إذا شك في ثبوت حكم العام لفرد من جهة الشك في أنه من أفراد العام أو لا، كما إذا شكنا في وجوب إكرام زيد من جهة الشك في أنه عالم حتى يكون من أفراد العام أو جاهل وليس من أفراد. ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات حكم العام له مع الشك في أنه من أفراده أو لا، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، وقد تقدم أنه غير جائز.

وهذا بخلاف هذه المسألة، فإن منشأ الشك فيها هو أن زيدا مثلاً في قولك: «لا تكرم زيدا» هل هو من أفراد العام حتى يكون خروجه عنه بالتخصيص أو ليس من أفراد حتى يكون خروجه عنه بالتخصيص، فلهذا يكون الشك في التخصيص الزائد ومعه لا مانع من التمسك بالأصالة من هذه الناحية، فإذا لا تقاس المسألة بتلك المسألة فإن بين المسألتين بوناً بعيداً، نعم لا يمكن التمسك بها من ناحية

أخرى، وهي ما ذكرناه الآن من أن الخاص بإطلاقه ينافي العام فلا بدّ من تقديمه عليه.

نعم إذا لم يكن للخاص إطلاق بالنسبة إلى الحالة التي يكون الخاص منافياً للعام في تلك الحالة كما إذا كان الخاص دليلاً لبيّاً أو لفظياً لا إطلاق له، فعندئذ لا مانع من التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق وإثبات أن الفرد الخارج ليس من أفراد العام، ولا فرق في حجّية مثبتات الأصول اللفظية بين أن تكون من الأمور الشرعية الاعتبارية أو من الأمور التكوينية الخارجية.

ومن هنا يظهر أن عدم جواز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في المقام ليس من جهة عدم إحراز سيرة العقلاء على العمل بها في هذا المقام، بل من جهة أن عموم العام أو إطلاق المطلق لا يمكن أن يعارض إطلاق الخاص، وحينئذ فلا بدّ من تقديمه عليه تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد، ومع قطع النظر عن ذلك فلا قصور في السيرة.

وقد يقال، كما قيل: إن سقوط أصالة العموم أو الإطلاق معلوم تفصيلاً أما تخصيصاً أو تخصّصاً ومعه لا موضوع لها لكي يمكن التمسك بها، لأن موضوعها الشك في خروج فرد عن حكم العام ومع العلم بخروجه عن حكم العام وجداناً لا موضوع لها، فإذا عدم جواز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في المقام من جهة العلم التفصيلي بسقوطها، وإن كان منشؤه مردداً بين التخصيص والتخصّص؟

والجواب: إن العلم الاجمالي في المقام لا يصلح أن يكون منشأ للعلم التفصيلي بالسقوط، وذلك لأن العلم الاجمالي المذكور ينحل بأصالة العموم أو الإطلاق وهي تنفي التخصيص، وأما في طرف التخصّص فلا يكون هناك أصل ينفي التخصّص لكي يكون مانعاً عن جريان أصالة العموم أو الإطلاق بالمعارضة، ولهذا لا مانع من

جريان أصالة العموم أو الإطلاق وبها ينحل العلم الاجمالي حكماً فلا أثر له.
إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي ما إذا دار الأمر بين التخصيص
والتخصّص، فإن كان لدليل المخصّص إطلاق فالتعین التخصيص في مورد التنافي
بين إطلاق الخاص وعموم العام وإلاّ فالتعین أصالة العموم أو الإطلاق ولا زمها
التخصص.

وأما القول الأول، فيظهر بطلانه مما ذكرناه، لأن أصالة العموم وإن كانت
مثبتها حجة إلا أنها لا تجري في المسألة مطلقاً، بل لا بد فيها من التفصيل بين ما إذا
كان لدليل الخاص إطلاق وما إذا لم يكن له إطلاق، فعلى الأول لا تكون حجة
تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص، وعلى الثاني تكون حجة ولازمها التخصّص
وخروج الفرد المشكوك عن العام موضوعاً لا حكماً، ولذلك لا يصح كلا القولين
المطلقين في المسألة.

ومن صغريات هذه الكبرى مسألة فقهية معروفة بين الفقهاء، وهي أن الملاقي
لماء الاستنجاء كالثوب أو البدن طاهر، وتدل على ذلك مجموعة من الروايات وهي
تصنّف إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: تدل على أن الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجس^(١).

الطائفة الثانية: تدل على أن الملاقي للمتنجّس نجس^(٢).

الطائفة الثالثة: تدل على أن الملاقي لماء الاستنجاء طاهر^(٣).

وحينئذ فيقع الكلام في أن ماء الاستنجاء هل هو طاهر أو لا؟ فيه قولان:

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٢ باب ٨ من الماء المطلق ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٣ باب ٨ من الماء المطلق ح ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦١ ب ١٣ من الأسرار ح ١ و٢ و٤ و٥ .

القول الأول: إنّه طاهر، وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب.

القول الثاني: إنّه نجس، ولكنه لا ينجس ملاقيه.

أما القول الأول، فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: إن الدليل على انفعال الماء القليل بملاقة النجس لا يخلو من أن يكون الاجماع أو الروايات الخاصّة ولا ثالث لهما: أما الاجماع فيرد عليه أولاً: ما ذكرناه في غير مورد من أن حجية الاجماع منوطة بتوفّر شرطين:

الأول: أن يكون هذا الاجماع ثابتاً بين الفقهاء المتقدّمين ووصل منهم إلينا يداً بيد وطبقة بعد طبقة.

الثاني: أن يكون هذا الاجماع واصلاً إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام طبقة بعد طبقة، ولا يمكن إحراز كلا الشرطين معاً على تفصيل ذكرناه في مبحث الفقه غير مرة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان احراز كلا الشرطين معاً إلا أن الاجماع حيث إنه دليل لبّي، فالقدر المتيقّن منه غير ماء الاستنجاء إذ لا يقين بثوته فيه.

وأما الروايات، فحيث إنها واردة في موارد خاصّة فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به، والجواب:

أولاً: إن الدليل على ذلك مفهوم روايات الكر^(١)، وقد ذكرنا في مبحث المفاهيم أن مفهومها مطلق وبإطلاقه يشمل ماء الاستنجاء الملاقي لعين النجس، هذا إضافة إلى أن إطلاق المفهوم المقامي محمول على الملاقة التي تكون بنظر العرف

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٨ باب ٩ من الماء المطلق ح ٥ و ٦ .

منشأً للسراية ومنها الملاقاة الاستنجائية.

وثانياً: إن الارتكاز العرفي قرينة على إلغاء خصوصية المورد في الروايات المذكورة، فيكون المستفاد منها على ضوء هذه القرينة الارتكازية انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس مطلقاً بلا فرق بين نجس ونجس وملاقٍ وملاقٍ، فالملاقاة لعين النجس بها هي ملاقاة لها بدون ملاحظة أي خصوصية فيها توجب السراية.

الوجه الثاني: إن ماء الاستنجاء إن كان طاهراً فلا تخصيص في الطائفة الثانية من الروايات، باعتبار أنه ليس بنجس حتى يوجب انفعال ملاقه، وإن كان نجساً فلا بد من تخصيصها بغير ماء الاستنجاء، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، وقد تقدم أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق لإثبات التخصّص، بل لا بد من الالتزام بالتخصيص في مورد التنافي بين إطلاق الدليل المخصص والدليل العام.

ومع الاغماض عن ذلك، فأصالة العموم في هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم في الطائفة الأولى، فإن مقتضى إطلاق الطائفة الأولى نجاسة ماء الاستنجاء بملاقاة عين النجس، ومقتضى إطلاق الطائفة الثانية طهارته وعدم نجاسته، فإذا تقع المعارضة بين إطلاقي الطائفتين، وحينئذٍ لا بد من ترجيح إطلاق الطائفة الأولى على إطلاق الطائفة الثانية لأمرين:

الأول: إنه لا إطلاق في الطائفة الثانية لماء الاستنجاء، لأنها روايات خاصة واردة في موارد مخصوصة، فلا يمكن التعدي عنها إلى غيرها من الموارد.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك إلا أن الطائفة الأولى متمثلة في روايات كثيرة تبلغ من الكثرة حدّ التواتر إجمالاً دون الطائفة الثانية، وعليه فتكون الطائفة الثانية داخلية في الروايات المخالفة للنسبة فلا تكون حجة.

الوجه الثالث: إن التلازم بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه أمر مرتكز عرفاً، وعلى ضوء هذا التلازم الارتكازي العرفي فما يكون دالاً على طهارة الملاقى (بالكسر) بالمطابقة يدل على طهارة الملاقى (بالفتح) بالالتزام.

وعلى ضوء ذلك، فالطائفة الثالثة تدل على طهارة الملاقى لماء الاستنجاء بالمطابقة وعلى طهارة ماء الاستنجاء بالالتزام، وحينئذ فتكون مقيدة لإطلاق الطائفة الأولى بغير ماء الاستنجاء، ونتيجة ذلك هي أن ماء الاستنجاء طاهر، واستفادة طهارة الشيء من حكم الشارع بطهارة ملاقيه أمر متعارف كطهارة العقرب مثلاً، فإنها مستفادة من حكم الشارع بطهارة ملاقيه وهكذا.

والجواب، إنه لا بأس بالأخذ بهذه الدلالة الالتزامية الارتكازية في مثل ما دل على طهارة الملاقى للعقرب مثلاً أو بول الخفّاش أو ما شاكلة لعدم التدافع والتصادم بين هذه الدلالة الالتزامية والدلالة الأخرى، وأما في المقام فلا يمكن الالتزام بهذه الدلالة الالتزامية، لأنها تتنافى مع الدلالة الالتزامية الأخرى فيقع بينهما التصادم والتدافع، لأن ما يدل على نجاسة العذرة بالمطابقة يدل على نجاسة ماء الاستنجاء الملاقى لها بالالتزام، على أساس أن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء وهو التلازم بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه، فإذا تقع المعارضة بين ما دل على نجاسة ماء الاستنجاء بالالتزام وما دل على طهارته كذلك، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً ويرجع إلى إطلاق الطائفة الثانية ومقتضاه نجاسة ماء الاستنجاء.

ودعوى: أن الطائفة الثالثة أخصّ من الطائفة الأولى، لأنها تدل على طهارة خصوص الملاقى لماء الاستنجاء وبالالتزام على طهارته، وأما الطائفة الثانية فهي تدل على نجاسة الملاقى للعذرة سواء كان ماء الاستنجاء أم غيره فتكون أعمّ من

الطائفة الثالثة، فإذا مقتضى القاعدة تقييد إطلاق الطائفة الثانية بالثالثة تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيّد.

مدفوعة: أولاً: بأن الطائفة الثالثة وإن كانت أخصّ مورداً من الطائفة الأولى إلا أن التدافع والتعارض بينهما إنما هو في الدلالة الالتزامية، ومنشؤها شيء واحد وهو الارتكاز العرفي القائم على الملازمة بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه وكذا بين وطهارة شيء وطهارة ملاقيه، ولو لا هذا الارتكاز العرفي على هذه الملازمة لم يكن لشيء من الطائفتين مدلول التزامي، فالمعارضة بينهما إنما هي في المدلول الالتزامي.

نعم لو كان مدلول الطائفة الثالثة طهارة ماء الاستنجاء فحسب بدون أن يكون لها مدلول التزامي، فعندئذ لا مناص من الالتزام بأنها مقيّدة لإطلاق الطائفة الأولى، وكذلك إذا كانت دلالتها على طهارته بالدلالة الالتزامية ولكنها كانت مسلمة لدى الكل بلا خلاف فيها، فعندئذ لا بدّ من تقديمها على الدلالة الالتزامية للطائفة الأولى، ولكن كلا الفرضين لا واقع له ومجرد افتراض، لأن التعارض والتصادم بينهما إنما هو في الدلالة الالتزامية، ومنشؤها واحد وهو الارتكاز العرفي، لأن ضمّه إلى كل منهما يشكل الدلالة الالتزامية لها بنسبة واحدة.

وثانياً: إنّ يظهر من الطائفة الثالثة بقريّة سؤال السائل عن طهارة الملاقى ونجاسته التشكيك في الملازمة بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه، إما في مرتبة ملاقة الثوب لماء الاستنجاء أو في مرتبة ملاقة ماء الاستنجاء للعدرة، لأن سؤال السائل فيها عن طهارة الثوب الملاقى لماء الاستنجاء أو نجاسته قريّة على أنه شاك في ثبوت هذه الملازمة وأنها غير مرتكزة في الأذهان وإلا فلا مبرر للسؤال عن حكم الثوب الملاقى له، لأن نجاسة العذرة تستلزم نجاسة الماء ونجاسته تستلزم نجاسة الثوب فلا يبقى مجال للسؤال، فإذا يكون السؤال قريّة على انثلام هذه الملازمة، إما في مرتبة

ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء أو في مرتبة ملاقاته الماء للعدرة.

فإذاً تصبح هذه الروايات مجملة من هذه الناحية، ولا تدل على طهارة ماء الاستنجاء ولا على نجاسته، فيرجع حينئذٍ إلى إطلاق الطائفة الأولى ومقتضاه نجاسة ماء الاستنجاء، ولا يمكن الرجوع إلى الطائفة الثانية لعدم إحراز موضوعها، لأن موضوعها ملاقاته الثوب لماء الاستنجاء النجس، والفرض أن نجاسة ماء الاستنجاء غير محرزة باعتبار سقوط دلالتها عليها بالمعارضة، فإذاً يكون المرجع هو إطلاق الطائفة الأولى، ونتيجة ذلك هي نجاسة ماء الاستنجاء، ولكنه لا ينجس ملاقيه من الثوب والبدن.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الأظهر نجاسة ماء الاستنجاء، وأما ملاقيه من الثوب أو البدن فلا يتنجس بملاقاته.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن الروايات التي تدل على طهارة الملاقاة لماء الاستنجاء ظاهرة في طهارة الماء وعدم انفعاله بملاقاة عين النجس، ومنها معتبرة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به، أينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»^(١)، فإنها تدل بمقتضى الفهم العرفي الارتكازي على عدم نجاسة ماء الاستنجاء.

ومن هنا إذا سأل العامي مقلّده عن حكم الملاقاة لماء الاستنجاء وأجابه بأنه طاهر وغير نجس، فلا يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء وعدم تنجسه بملاقاة عين النجس.

وعليه، فهذه الروايات تقيّد إطلاق الملازمة الثابتة عرفاً بين نجاسة شيء

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦١ ب ١٣ من الماء المضاف ح ٥.

ونجاسة ملاقيه بغير ماء الاستنجاء ولا مانع من الالتزام بهذا التقييد، لأن الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ليست ملازمة عقلية غير قابلة للتخصيص، بل هي ملازمة عرفية قابلة للتخصيص، فإنها بيد الشارع سعةً وضيقاً^(١).

والجواب: إنه ﷺ إن أراد بهذا البيان أن هذه الروايات تدل على طهارة ماء الاستنجاء بالمطابقة، فيرد عليه: إن الأمر ليس كذلك، لأنها غير ناظرة سؤالاً وجواباً إلى حكم الماء، بل هي ناظرة إلى حكم الثوب الملاقي للماء، أما معتبرة عبدالكريم المتقدمة، فهي ناظرة كذلك إلى حكم الثوب، لأن السؤال فيها إنما هو عن أن ماء الاستنجاء هل ينجس الثوب أو لا؟ والامام عليه السلام أجاب: بأنه لا ينجس الثوب، وأما أن الماء نجس لا ينجس ملاقيه أو أنه طاهر، فالرواية ساكتة عن ذلك نفيًا وإثباتاً.

نعم، هنا رواية أخرى، وهي رواية الأحول أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام في حديث الرجل يستنجي فيقع في ثوبه الذي استنجى به، فقال: «لابأس»، فسكت فقال: أو تدري لما صار لا بأس به، قال: قلت: لا والله، فقال: «إن الماء أكثر من القدر»^(٢)، وقد يقال أنها بمقتضى التعليل فيها تدل على طهارة الماء بالمطابقة. بتقريب أن قوله عليه السلام: (إن الماء أكثر من القدر) يدل على أنه لا ينفعل بملاقاته بملاك أنه أكثر منه، هذا.

والصحيح أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لأمرين:

الأول: إنها ضعيفة سنداً من جهة الارسال.

الثاني: إن التعليل فيها غير ظاهر في أن الماء طاهر، لأنه ناظر إلى أن الماء بما أنه

أكثر فهو قاهر لا يتغير بالملاقاة، أو فقل إن في التعليل احتمالين:

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٤٢ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦١ باب ١٣ من الماء المضاف ج ٢ .

أحدهما: إن الماء حيث إنه أكثر فلا يؤثّر فيه القدر فيبقى طاهراً.
الآخر: إن التعليل ناظر إلى أن الماء بما أنه أكثر فهو قاهر لا يتغير بالملاقاة، وهذا الاحتمال أنسب بالتعليل من الاحتمال الأول، باعتبار أن الماء إذا كان غالباً وقاهراً فلا يتغير به، وإذا لم يكن كذلك فيتغير، وهذا بخلاف انفعاله بالملاقاة، فإنه لا معنى لتعليل عدم الانفعال بأكثرية الماء من القدر فإنها لا تمنع من الانفعال طالما لم يبلغ الماء حد الكرّ وإنما تمنع من التغيّر، فإذا الرواية ناظرة إلى أن الماء حيث إنه أكثر فلا يتغير بالملاقاة، وأما أنه ينفعل بها أو لا، فالرواية غير ناظرة إليه وساكته عنه.
فالتنتيجة: إن الاحتمال الثاني أظهر من الاحتمال الأول بحسب المتفاهم العرفي.

ولو تنزلنا عن ذلك فلا شبهة في أنّ الاحتمال الأول ليس أظهر من الثاني، فالرواية حينئذٍ تصبح مجاملة فلا يمكن الاستدلال بها على طهارة ماء الاستنجاء.
وإن أراد بذلك أنها تدل على طهارة ماء الاستنجاء بالدلالة الالتزامية، فيرد عليها: أنها معارضة بالدلالة الالتزامية للطائفة الأولى على نجاسة الماء الاستنجاء كما تقدم.

الوجه الخامس: إن الطائفة الثالثة التي تدلّ على طهارة الثوب الملاقى لماء الاستنجاء أخصّ من الطائفة الأولى، حيث إن موردها خصوص الثوب الملاقى لماء الاستنجاء الملاقى للعدرة، بينما مورد الطائفة الأولى نجاسة الملاقى للعدرة سواء أكان ثوباً أم غيره، وعلى هذا فحيث إن نسبة الطائفة الثالثة إلى الطائفة الأولى نسبة المقيّد إلى المطلق، فلا محالة تكون مقيّدة لإطلاقها بغير ماء الاستنجاء تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيّد.

والجواب: إن هذه الطائفة وإن كان موردها أخصّ من الطائفة الأولى إلاّ أنها

إنما توجب تقييد إطلاقها إذا كانت دلالتها على طهارة ماء الاستنجاء بالمطابقة أو بالدلالة الالتزامية العقلية التي لا يمكن انفكاكها عن الدلالة المطابقية، وأما إذا لم تكن دلالتها على طهارته لا بالمطابقة ولا بالالتزام العقلي وإنما تكون دلالتها عليها بالالتزام العرفي الارتكازي، والمفروض أن هذه الدلالة معارضة بالدلالة الالتزامية للطائفة الأولى التي تدل على نجاسة العذرة بالمطابقة وعلى نجاسة ملاقيها بالالتزام العرفي الارتكازي، وقد تقدم أن الارتكاز العرفي هو الذي يشكل الدلالة الالتزامية في كلتا الطائفتين من الروايات فلا ترجيح لإحدهما على الأخرى فلهذا تسقطان معاً.

ودعوى: إن الدلالة الالتزامية في الطائفة الثالثة حيث إنها أخص من الدلالة الالتزامية للطائفة الأولى فتكون مقيدة لإطلاقها.

مدفوعة: بأنها وإن كانت أخص منها إلا أنه لا أثر لهذه الأخصية، فإن منشأها في كلتا الطائفتين واحد، وهو ارتكازية التلازم بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه، ولو لا هذه الارتكازية العرفية لم تكن لشيء منهما تلك الدلالة الالتزامية، وحيث إن نسبة هذا الارتكاز إلى كل واحدة منهما نسبة واحدة، فلا يمكن الأخذ به، لأن ضمه إلى إحدهما خاصة دون الأخرى ترجيح من غير مرجح وإلى كليهما معاً يوجب التدافع والتعارض بينهما، فلذلك لا بد من رفع اليد عنه، فإذا تسقط كلتا الدالتين الالتزاميتين من جهة المعارضة، ولا يمكن الأخذ بشيء منهما، وحيث يكون المرجع العام الفوقي وهو إطلاق الطائفة الثانية ومقتضاه نجاسة ماء الاستنجاء، هذا.

إضافة إلى إمكان القول بأن ارتكازية التلازم بين نجاسة عين النجس ونجاسة ملاقيها أقوى وأشدّ بنظر العرف من ارتكازية هذا التلازم بين نجاسة المتنفس ونجاسة ملاقيه، فإذا يتعين انثلام الثاني دون الأول.

ونتيجة ذلك، هي أن ماء الاستنجاء ينجس بملافاة عين النجس، وهي العذرة ولكنه لا يكون منجساً، ومن هنا فلا خلاف ولا نزاع بين الفقهاء في التلازم بين نجاسة عين النجس ونجاسة ملاقيها بينما الخلاف موجود في التلازم بين نجاسة المتنجس الخالي عن عين النجس ونجاسة ملاقيه.

فالتنتيجة: إن الأظهر نجاسة ماء الاستنجاء بالملافاة ولكنه لا ينجس ملاقيه من الثوب أو البدن.

نتائج البحث أمور:

الأول: إن المعروف والمشهور في الألسنة أن الأمر إذا دار بين التخصيص والتخصّص فالمرجع أصالة العموم أو الإطلاق وبها يثبت التخصّص.

الثاني: إن جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ رحمته الله ذهبوا إلى عدم جواز التمسك بأصالة العموم في المسألة، وقد علل ذلك بأن الدليل على حجية أصالة العموم إنما هو السيرة العقلائية، وحيث إنه لا إطلاق لها، فالقدر المتيقن منها غير هذا المقام.

الثالث: الصحيح في المسألة أن يقال إن الدليل المخصص إن كان مطلقاً فلا بدّ من الالتزام بالتخصيص في مورد التنافي بينه وبين الدليل العام، على أساس أن إطلاق المخصّص يقدم على عموم العام، فإذا لا مجال للتمسك بأصالة العموم، وإن لم يكن مطلقاً فلا مانع من التمسك بها.

الرابع: إن العلم الاجمالي في المسألة إما بالتخصيص أو التخصّص لا يمنع عن التمسك بأصالة العموم من جهة عدم جريان الأصل في الطرف الآخر حتى يكون معارضاً لها.

الخامس: إن الروايات التي تدل على أن الملاقي لماء الاستنجاء طاهر، هل هي

مخصّصة لإطلاق الروايات الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة أو لا؟
والجواب: إن بين المدلول الالتزامي للروايات الدالة على طهارة ماء الاستنجاء والمدلول الالتزامي للروايات الدالة على نجاسة العذرة تعارضاً أو تصادماً، ومنشأ ذلك ارتكازية التلازم عرفاً بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقيه وكذا بين طهارة شيء وطهارة ملاقيه، وعليه فيسقط كلا المدلولين الالتزاميين من جهة المعارضة، فيكون المرجع حينئذٍ إطلاق ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة، ونتيجة ذلك نجاسة ماء الاستنجاء بالملاقاة ولكنه لا ينجس ملاقيه هذا.
إضافة إلى أن الملازمة بين نجاسة عين النجس ونجاسة ملاقيها أقوى وأشدّ بالارتكاز العرفي من الملازمة بين نجاسة المتنجس الخالي عن عين النجس ونجاسة ملاقيه، فإذا لا بد من رفع اليد عن الملازمة الثانية دون الأولى .

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في أصل وجوب الفحص.

الثاني: في مقداره سعةً وضيقاً.

أما الكلام في المقام الأول، فالمعروف والمشهور بين الأصوليين أن حجية أصالة العموم أو الإطلاق مشروطة بالفحص عن وجود القرائن على الخلاف، وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها، وهذا العلم الاجمالي وإن لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهورهما في العموم والإطلاق إلاّ أنه مانع عن حجيته، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق، لأن التمسك بها في الجميع يستلزم المخالفة القطعية العملية، وفي بعضها المعين دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محالة تسقط من الحجية في الكل، فلذلك يجب علينا الفحص عنها حتى ينحل هذا العلم الاجمالي، ولا فرق في ذلك بين أن تكون العمومات متكفلة للأحكام الالزامية والمخصّصات متكفلة للأحكام الترخيضية أو بالعكس، وأما إذا كانت كلتاها متكفلة للأحكام الترخيضية فهي خارجة عن محل الكلام، هذا.

قد يقال، كما قيل: إن العلم الاجمالي بوجود المخصّصات لا تنحصر دائرته في خصوص الكتب المعتمدة عند الطائفة وفي الأبواب المناسبة للمسألة، بل دائرته أوسع من ذلك، بيانه إن المجتهد إذا التفت إلى وجود مخصصات لعمومات الكتاب

والسنة يحصل له بدأ علوم إجمالية ثلاثة:

الأول: العلم الاجمالي الكبير، وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في الشريعة المقدسة، وسعة دائرة هذا العلم الاجمالي سعة دائرة الشريعة.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في ضمن الكتب الواصلة إلينا أعمّ من الكتب المعتمدة وغيرها.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير، وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في ضمن الكتب المعتمدة، هذا كله بالنظر البدوي.

وأما بالنظر التحليلي فينحل العلم الاجمالي الأول بالثاني والثاني بالثالث، فيستقر العلم الاجمالي به، ولا علم بوجود المخصص أو المقيّد في خارج دائرته، والمعيار في الانحلال هو أن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول والثاني ليس أكبر من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثالث، بمعنى أنه لا علم بوجود مخصص أو مقيّد في غير الكتب المعتمدة ما عدا احتمال وجوده والفرض أنه لا أثر للاحتمال.

وعلى الجملة فالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي المتوسط فلا يكون أكبر منه كمّاً، والمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي المتوسط ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، وهذا معنى أنه لا علم بوجود مخصص لا يكون موجوداً في الكتب المعتمدة، وعلى هذا الأساس فيجب على المجتهد الفحص عن وجود المخصص أو المقيّد لكل مسألة في الكتب الأربعة والأبواب المناسبة لها، فإن ظفر به فهو وإلا فيرجع إلى أصالة العموم أو الإطلاق.

والخلاصة: إن على المجتهد في كل مسألة أن يفحص عن وجود المخصص أو المقيّد في الأبواب المناسبة لها لا في جميع أبوابها وإن لم تكن مرتبطة بها، فإن ظفر عليه

في تلك الأبواب عمل به وإلا فبأصالة العموم أو الإطلاق، باعتبار أن الفحص في الأبواب المناسبة يورث الوثوق والاطمئنان بالعدم، وعندئذٍ إذا شك في وجوده في الأبواب غير المناسبة، فالمرجع هو أصالة العموم أو الإطلاق، لأن العلم الاجمالي ينحل بالوثوق والاطمئنان بعدم وجوده في المسألة، وحينئذٍ لا تكون أصالة العموم فيها معارضة بأصالة العموم في سائر المسائل، لأن هذه المسألة خارجة عن أطراف العلم الاجمالي بالوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصص والمقيد بها.

ولكن المحقق النائيني رحمته الله قد أفاد أن هذا العلم الاجمالي في المقام غير قابل للانحلال، بتقريب أن العلم الاجمالي إنما يكون قابلاً للانحلال إذا كان المعلوم بالاجمال رَدِّدًا بين الأقل والأكثر، ولم يكن ذات علامة خاصة وطابع مخصوص، وأما إذا كان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي ذات علامة معيّنة، فلا يعقل انحلاله إلا بالعلم التفصيلي بتلك العلامة.

مثال ذلك، إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد أناتين هما أبيض وأسود، فإن لم يكن المعلوم بالاجمال فيه معنوناً بعنوان خاص وذات طابع مخصوص، انحلّ بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين، فإذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الأسود انحلّ هذا العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بنجاسة الاناء الأسود وشك بدوي في نجاسة الاناء الأبيض، لأن العلم الاجمالي هو العلم بالجامع الانتزاعي، فطالما يكون العلم بالجامع موجوداً فلا انحلال، وإذا زال العلم به فقد زال العلم الاجمالي ضرورة أنه متقوم به، وعليه فإذا علم تفصيلاً بنجاسة الاناء الأسود فقد زال العلم بالجامع بينه وبين الاناء الأبيض وانحلّ إلى علم تفصيلي بنجاسته وشك بدوي في نجاسة الآخر.

وأما إذا كان المعلوم بالاجمال معنوناً بعنوان خاص كما إذا علم بنجاسة إناء زيد مثلاً، وهو مردّد بين الاناء الأبيض والأسود، ففي مثل ذلك إذا علم تفصيلاً

بنجاسة الاناء الأسود لم ينحل العلم الاجمالي وهو العلم بنجاسة إناء زيد، لأن معنى الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، والمفروض أن انطباق إناء زيد بعنوانه الخاص على المعلوم بالتفصيل وهو الاناء الأسود غير معلوم، إذ كما يحتمل انطباقه عليه يحتمل انطباقه على الاناء الأبيض، وهذا معناه أن العلم بالجامع موجود، لأن احتمال انطباقه على كل فرد من أفراد الجامع من لوازم بقائه عليه وعدم زواله، فإذا لا ينحل هذا العلم الاجمالي إلا بالعلم التفصيلي بنجاسة إناء زيد خاصة^(١).

والخلاصة: إن العلم الاجمالي في المثال الأول ينحل بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، ولا ينحل به في المثال الثاني إلا بانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل بعنوانه الخاص وطابعه المخصوص. وما نحن فيه من قبيل الثاني، لأن المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وذات طابع مخصوص وهو كونه في الكتب الأربعة، فالعلم الاجمالي إنما تعلق بوجود مخصصات ومقيّدات في الكتب فيكون المعلوم بالاجمال معنوناً بهذا العنوان ولم يتعلق بوجودها بلحاظ الكم والعدد قلّة وكثرة.

وعلى هذا فإذا قام المجتهد بالفحص عن وجودها في الكتب الأربعة وظفر بمجموعة من المخصصات والمقيّدات لا تكون أقلّ من المعلوم بالاجمال لم ينحل العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال فيه لما كان معنوناً بعنوان خاص، فهو لا ينطبق بهذا العنوان على المعلوم بالتفصيل، فإذا لا انحلال فيكون المقام كالمثال الثاني في عدم الانحلال، لأن المعلوم بالاجمال المعنون بكونه في الكتب الأربعة لا ينطبق على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٣ - ٤٨٢ .

المعلوم بالتفصيل، ولهذا يكون العلم بالجامع المعنون بالعنوان المذكور باقياً وغير منحل إلى العلم بالفرد بعد الفحص والظفر بوجود مخصصات ومقيّدات لا تقل عن ذات المعلوم بالاجمال من حيث الكمّ والعدد هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بما حاصله: إنه لا فرق في انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً بين أن يكون المعلوم بالاجمال معنوياً بعنوان خاص أو لا، إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر كما فيما نحن فيه، فإن المعلوم بالاجمال وإن كان ذا طابع خاص وهو وجوده في الكتب الأربعة، إلا أنه مردد بين الأقل والأكثر، والأقل متيقن وجوده فيها وهو لا يزيد عن المائة مثلاً، وأما الأكثر فهو محتمل إلى مائة وخمسين أو أزيد، فعندئذ إذا قام المجتهد بالفحص عن المخصص فيها وظفر بالمقدار المتيقن وهو المائة، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالمائة وشك بدوي في الزائد، وإن كان المعلوم بالاجمال معنوياً بعنوان خاص، لأنه ينطبق على المعلوم بالتفصيل دون الزائد عليه لفرض أنه لا يزيد عن المائة^(١).

ولنا تعليق في المسألة من عدة جهات:

الأولى: إن ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من أن المعلوم بالاجمال في المقام معنون بعنوان خاص وهو كون المخصص في الكتب الأربعة، مبني على أن يكون عنوان الكتب الأربعة ملحوظاً بنحو الموضوعية، ولكن من الواضح أن الأمر ليس كذلك، ضرورة أنه لا شبهة في أن عنوان الكتب الأربعة مأخوذ بنحو المعرفيّة الصرفة، والنكته فيه واضحة، وهي أن المجتهد كان يعلم إجمالاً أن الشارع جعل مجموعة من المخصصات والمقيّدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها، ودائرة هذا العلم

الاجمالي لا تتجاوز عن حدود ما تشتمل عليه الكتب الأربعة من الروايات المخصصة والمقيّدة.

وأما ما تشتمل عليه الكتب غير الأربعة فهو على صنفين:

أحدهما: ما يكون موافقاً لما في الكتب الأربعة من الروايات المخصصة والمقيّدة، هذا الصنف يكون وجوده وعدمه بالسوية ولا أثر له.

وثانيهما: ما يكون مخالفاً لما في تلك الكتب، وهذا الصنف وإن كان احتمالاً موجوداً إلا أنه لا علم بوجوده فيها، فلهذا تكون دائرة العلم الاجمالي محدودة بما في الكتب الأربعة، فإذا أخذ الكتب الأربعة.

انما هو بعنوان المعرف لدائرة العلم الاجمالي، لأنها اسم لمجموعة من الروايات المعتبرة التي جمعها المشايخ الثلاثة مرتبة ومبوبة، وتسمى تلك الروايات التي جمعها المشايخ كذلك بالكتب المعتبرة تارة والأربعة الأخرى، فلا خصوصية لعنوان الكتب الأربعة ولا قيمة له إلا كونه مرآة للأحاديث الموجودة فيها، وعلى هذا فإذا قام المجتهد بالفحص عن وجود المخصصات والمقيّدات فيها وظفر بها بالمقدار المعلوم بالاجمال الدائر أمره بين الأقل والأكثر، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالمقدار المعلوم وشك بدوي في الزائد.

الثانية: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن عنوان الكتب الأربعة ملحوظ بنحو الموضوعية فمع ذلك ينحلّ العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال الذي هو معنون بطابع خاص على نحوين:

الأول: إنه برغم كونه ذا علامة مميّزة مردد بين أمرين متباينين.

الثاني: إنه بهذا العنوان مردد بين الأقل والأكثر.

وعلى هذا فإن كان المعلوم بالاجمال على النحو الأول، فهو لا ينحلّ إلاّ

بانقلاب العلم الاجمالي عن الجامع إلى العلم التفصيلي بالفرد بنفس العلامة والتعيين، وذلك كما إذا علم بنجاسة إناء زيد مثلاً وهو مردد بين إنائين أحدهما أسود، والآخر أبيض، ففي مثل ذلك لا ينحلّ هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة الاناء الأسود، لأن معنى الانحلال هو انقلاب العلم عن الجامع إلى العلم بالفرد، والمفروض أن العلم بالجامع قد ظلّ بحاله، فيجب حينئذٍ الاحتياط، نعم إنه ينحل إذا علم تفصيلاً بأن إناء زيد هو الاناء الأسود، فعندئذٍ انقلب العلم عن الجامع إلى العلم بالفرد.

وأما إذا كان على النحو الثاني فهو ينحلّ إلى علم تفصيلي بالأقل وشكّ بدوي بالأكثر، لأن المخصصات المعنونة بعنوان خاص وهو كونها في الكتب الأربعة إذا كانت مردّدة بين العدد الأقل وهو المائة مثلاً والعدد الأكثر، فإذا فحص المجتهد عن وجود المخصص وظفر بمقدار المائة فيها، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشكّ بدوي في الزائد، لفرض أن عنوان كونه في الكتب الأربعة ينطبق على الأقل المعلوم تفصيلاً، فإذا لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى الزائد للشك في أصل التخصيص بالنسبة إليه والمرجع فيه أصالة العموم.

الثالثة: مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي إذا كان ذا علامة خاصّة، فهو وإن كان ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن حقيقة ولكنه ينحل حكماً، بدون فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال المعنون بعلامة خاصة على المقدار المعلوم بالتفصيل، لأن المجتهد إذا فحص في الكتب الأربعة وظفر بعدد كبير من المخصصات والمقيّدات فيها لا يكون أقل من العدد المعلوم بالاجمال لا ينحل العلم الاجمالي حقيقة، لأن نسبة المعلوم بالاجمال الذي هو ذو علامة وتعيّن إلى

كل من المخصصات المعلومة تفصيلاً والمخصصات المشكوكة كذلك على حدٍ سواء، إلا أنه مع ذلك ينحل هذا العلم الاجمالي حكماً وذلك لأن أصالة العموم لا تجري في موارد المخصصات المعلومة تفصيلاً، فإذا لا مانع من جريانها في موارد المخصصات المشكوكة من جهة عدم المعارض لها، لأن الأصل إذا لم يجر في بعض أطراف العلم الاجمالي فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، حيث إن المانع منه هو التدافع والتعارض بينهما، فمع عدم جريانه في بعض الأطراف فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر وما نحن فيه من هذا القبيل.

فالتنتيجة: إننا لو سلمنا أن المعلوم بالاجمال إذا كان ذا طابع خاص في الواقع ومردداً بين الأقل والأكثر فهو وإن كان لا ينحل حقيقة إلا أنه ينحل حكماً، نعم إذا كان المعلوم بالاجمال ذا طابع خاص مردد بين المتباينين، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إناء زيد مثلاً المردد بين إنائين، ففي مثل ذلك إذا علم بنجاسة أحدهما المعين، فالعلم الاجمالي كان لا ينحل حقيقة، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، ولكن مع هذا ينحل حكماً، لأن أصالة الطهارة لا تجري في الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً، فإذا لا مانع من جريانها في الإناء الآخر، لعدم المعارض لها بناءً على ما هو الصحيح من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لا علة تامة له.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من وجوب الاحتياط لا ينسجم مع مسلكه رحمته الله من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لا علة تامة له.

والخلاصة: إنه على القول بالافتضاء كما هو الصحيح، فالعلم الاجمالي في المقام وإن كان لا ينحل حقيقة إلا أنه منحل حكماً، على أساس أن الأصل المؤمن إذا لم يجر في أحد طرفي العلم الاجمالي بسبب أو آخر، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر وما نحن فيه من صغريات هذه الكبرى .

إلى هنا قد تبين أن العلم الاجمالي بوجود خصصات لعمومات الكتاب والسنة في الكتب الأربعة قد انحل حقيقة بالظفر بالمقدار المعلوم إجمالاً، وإن قلنا بأن عنوان كونها في الكتب الأربعة ملحوظ بنحو الموضوعية، على أساس أنها مرددة بين الأقل والأكثر، بل لو قلنا بعدم انحلاله حقيقة أو كان المعلوم بالاجمال الذي هو ذو علامة معيّنة في الواقع مردداً بين المتباينين، فلا شبهة في انحلاله حكماً بناء على ما هو الصحيح من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجّز لا علة تامة له.

ولكن لازم هذا الوجه أن وجوب الفحص يدور مدار العلم الاجمالي، فطالما يكون العلم الاجمالي موجوداً فالفحص واجب، وأما إذا انحل العلم الاجمالي فلا موجب للفحص حينئذٍ، مع أن الأمر ليس كذلك، فإن على المجتهد أن يفحص في كل شبهة حكمية عن وجود القرينة على الخلاف سواء أكان هناك علم إجمالي أم لا، وعليه فلا يكون منشأ وجوب الفحص في كل شبهة حكمية العلم الاجمالي، فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بهذا الوجه ولا يصلح أن يكون منشأ لوجوب الفحص مطلقاً.

وللمحقق العراقي تثنؤ كلام في انحلال العلم الإجمالي بالظفر بما هو في موارد الروايات والابخار، وقد أفاد في وجه ذلك: إنَّ انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي حقيقة أو بالعلم الإجمالي منوط بكون العلم التفصيلي أو الإجمالي متعلقاً بنفس ما تعلق به العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الأواني: الشرقي أو الغربي أو الشمالي أو الجنوبي وهكذا بالدم، ثم علم تفصيلاً بأن الإناء النجس بالدم هو الإناء الشرقي فعندئذٍ ينحل العلم الإجمالي حقيقة.

وأما إذا لم نحرز أن متعلق العلم التفصيلي أو العلم الإجمالي الصغير نفس متعلق العلم الإجمالي الكبير فلا يكون الانحلال حقيقياً، بل هو احتمال الانحلال كما

إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الاناءين الأبيض والأسود بالبول ثم علم تفصيلاً بأن الإناء الأبيض تنجس بالبول، واحتمال أن المعلوم بالتفصيل هو المعلوم بالإجمال واحتمال أنه غيره .

فالنتيجة: أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير موجود واحتمال عدم انطباقه عليه أيضاً موجود فكلا الاحتمالين موجود .

وقد أفادتتُّ أن الانحلال في هذا الفرض حكمي لا حقيقي ويشترط فيه أن يكون بالعلم التفصيلي أو العلم الإجمالي الصغير معاصراً للعلم الإجمالي الكبير .
وأما إذا حصل العلم الإجمالي الكبير وتنجز تمام أطرافه، وبعد ذلك إذا حصل علم تفصيلي أو علم إجمالي صغير انحل العلم الإجمالي الكبير في بعض أطرافه، أي في خصوص أطراف العلم الإجمالي الصغير أو في خصوص مورد العلم التفصيلي، وأما أطرافه التي هي خارجة من دائرة أطراف العلم الإجمالي الصغير ومورد العلم التفصيلي فهي باقية على تنجزها ولا يمكن إعادة الأصول المؤمنة فيها بعد سقوطها فيها لأنها ماتت فلا تعود حيةً، هذا .

وللمناقشة فيه مجال :

أولاً: إن العلم الإجمالي الكبير ينحل حقيقة بالعلم الإجمالي الصغير أو العلم التفصيلي، لأن الميزان في الانحلال هو زوال العلم عن الجامع ويكفي في ذلك احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير أو على المعلوم بالعلم التفصيلي، كما إذا فرضنا العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأواني الشرقي أو الغربي أو الشمالي أو الجنوبي بملاقاة الدم، ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة الإناء الشرقي بملاقاة الدم، واحتمل أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٦١)

الكبير هو المعلوم بالتفصيل وينطبق عليه، ومع هذا الاحتمال لا يبقى العلم بالجامع وينحل العلم الاجمالي الكبير ولا يتولد علم اجمالي آخر في المثال بين الأواني الثلاثة الباقية الغربي والشمالي والجنوبي ، فإذا الانحلال بمعنى زوال العلم عن الجامع حقيقي وانطبق الجامع على الفرد المعلوم تفصيلاً احتمالي ، وكذلك على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير .

والخلاصة: إن العلم الاجمالي الكبير انحلّ وزال عن الجامع ولا يوجد علم اجمالي آخر بين سائر أطرافه، فبالنتيجة انحل إلى علم تفصيلي بنجاسة الإناء الشرقي في المثال وشك بدوي بنجاسة الإناء الغربي.

ودعوى: إن الانحلال في المقام احتمالي لا حقيقي وهو كالانحلال الحكمي، فاسدة ولا اساس لها، ضرورة أن الانحلال في المقام حقيقي وهو زوال العلم عن الجامع يقيناً، بينما العلم بالجامع في الانحلال الحكمي يظل ثابتاً وهو العلم بأحدهما والشارع يحكم بالانحلال وأن وجوده كالعدم، وإلا فالعلم الإجمالي غير منحل.

والخلاصة: أن الميزان في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير هو أنه ليس هنا علم اجمالي آخر في أطرافه الخارجة عن أطراف العلم الاجمالي الصغير، فإذا ينحصر العلم الاجمالي به ، وأما العلم الاجمالي الكبير فهو ينحل به أي بالعلم الاجمالي الصغير والشك البدوي في سائر أطرافه انحلالاً حقيقياً.

فالنتيجة: إن الانحلال في هذه الموارد انحلال حقيقي، ولا يشترط في الانحلال الحقيقي أن يكون العلم التفصيلي متعلقاً بنفس المعلوم الإجمالي وجداناً، هذا من جانب .

ومن جانب آخر، مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الانحلال في هذه الموارد حكمي، إلا أن ما ذكره من الشرط غير صحيح، لأن سقوط الأصول المؤمنة في

أطراف العلم الإجمالي الكبير إنما هو بالمعارضة، وإما إذا انحل العلم الإجمالي الكبير ولو حكماً بالعلم التفصيلي أو العلم الإجمالي الصغير فقد ارتفعت المعارضة بينها، ومع ارتفاعها فلا مانع من التمسك بها في الأطراف الخارجة عن أطراف العلم التفصيلي أو العلم الإجمالي الصغير، لأن منشأ سقوطها وعلته المعارضة، فإذا ارتفعت علته ارتفع المعلول أيضاً .

ومن الواضح، أن هذا ليس من قبيل صيرورة الميت حياً لأن الميت لا يعود حياً، فما ذكره المحقق العراقي رحمته لا يرجع إلى معنى محصل .

ومن جانب ثالث ذكر بعض المحققين رحمته أنه مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن شرط التعارض بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي معتبر في انحلاله به، وكذلك بين العلم الاجمالي الكبير والعلم الإجمالي الصغير، وأما إذا لم يكن العلم التفصيلي أو العلم الإجمالي الصغير معاصراً للعلم الإجمالي الكبير بأن يكون متأخراً عنه زمنياً فلا يوجب الانحلال حكماً، لأن هذا لو تم فإنما يتم في موارد الأصول العملية دون اللفظية .

وقد جاء في تقرير بحثه بهذا النص : إذ الأصول اللفظية يمكننا أن ندعي فيها أن مقتضى الحجية فيها من الأول مشروط بعدم العلم بالمخصص لها تفصيلاً أو إجمالاً، فالعام الذي يكون مخصصه واصلاً واقعاً ولو بعلم إجمالي ليس موضوعاً للحجية أساساً، وهذا يعني أنه بحصول العلم الإجمالي بالمخصص يكون حال العمومات من باب اشتباه الحجة باللاحجة، لا من باب التنافي في الحجيات بعد ثبوت مقتضياتها في كل طرف في نفسه، كما في الأصول العملية حيث إن أدلتها مطلقة تشمل أطراف العلم الإجمالي في نفسها فليس هناك سقوط عن الحجية لكي يقال بعدم الرجوع إلى الحياة بعد ذلك أو غير ذلك من التقريبات، بل اشتباه بين ما

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٦٣)

هو حجة وما ليس حجة، فإذا علم تفصيلاً بالمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال فسوف يعلم بعدم حجية هذه العمومات المخصصة من أول الأمر وحجية غيرها، فلا مانع عقلاً من الرجوع إلى أصالة العموم في العمومات الباقية وإن كان العلم الإجمالي غير منحل حقيقة، فإن هذا نظير الرجوع إليها فيما إذا كان العلم الإجمالي مقارناً زماناً مع العلم التفصيلي الموجب للانحلال الحكمي الذي لا إشكال فيه حتى عند المحقق المذكور في ثبوت الانحلال حكماً وجواز الرجوع إلى العمومات.

والحاصل: ليس ما نحن فيه من قبيل تعارض الأصلين، بل من قبيل ما لو قال المولى: (أكرم كل عالم)، وعلّمنا إجمالاً بأن أحد الرجلين جاهل فلم نتمكن من التمسك بكلام المولى للعلم بانتفاء موضوعه في أحدهما، ثم علمنا تفصيلاً أن هذا جاهل والآخر عالم.

وللمناقشة في هذا البيان مجال، فإن العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الواقع للعمومات مانع عن التمسك بها في أطرافه، فإن حجية أصالة العموم مشروطة بعدم العلم بوجود مخصص لها، لا بعدم وجوده في الواقع.

وعلى هذا، فموضوع حجيتها محرز في كل طرف من أطرافه، لأن نسبة الأصالة إلى كل طرف من أطرافها نسبة واحدة فجريانها في الجميع لا يمكن لاستلزامه القطع بالمخالفة، وفي البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محالة تسقط في الجميع، ومنشأ هذا السقوط هو تنجيز العلم الإجمالي ومانعيته عن جريانها في أطرافه، فإذا كيف تكون العمومات من باب اشتباه الحجة باللاحجة فإنها إنما تكون من هذا الباب إذا كانت حجية أصالة العموم مشروطة بعدم وجود المخصص لها في الواقع، فإذا ما كان له مخصص في الواقع فلا يكون حجة، وما لم يكن له مخصص فيه فهو حجة، فإذا تشبه الحجة باللاحجة، ولكن الأمر ليس كذلك،

ضرورة أن حجية أصالة العموم أو الإطلاق مشروطة بعدم العلم بوجود المخصص أو المقيد له، فمع عدم العلم به يجوز التمسك بها، فلو كان وجوده في الواقع مخصصاً لكانت الشبهة موضوعية في صورة عدم العلم بوجوده في الواقع والشك فيه .

إلى هنا قد تبين أنه لا فرق بين الأصول العملية والأصول اللفظية، فكما أن الأولى تسقط في إطار العلم الإجمالي بالمعارضة وكذلك الثانية، وإن شئت قلت إن الأولى تسقط بالمعارضة في المدلول المطابقي، والثانية تسقط بالمعارضة في المدلول الالتزامي باعتبار أن العلم الإجمالي بوجود المخصصات للعمومات يشكل دلالة التزامية لكل واحدة منها، فتقع المعارضة بين المدلول المطابقي لكل منها والمدلول الالتزامي للأخرى .

فالنتيجة في نهاية المطاف: إن العلم الإجمالي بوجود مخصصات للعمومات لا يجعلها من باب اشتباه الحجة باللاحجة، هذا كله فيما إذا كانت العمومات متكلفة بالأحكام الالزامية سواء أكانت المخصصات أيضاً كذلك أم لا .

وأما إذا كانت العمومات متكلفة بالأحكام الترخيضية والمخصصات متكلفة بالأحكام الإلزامية، فلا شبهة في أن العلم الإجمالي منجز فلا يجوز التمسك بأصالة العموم في تمام إطرافه لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، وفي هذا الفرض يكون سقوط الأصول اللفظية عن أطراف العلم الإجمالي لسببين :

الأول : تنجيز العلم الإجمالي .

الثاني : المعارضة من جهة الدلالة الالزامية .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله وهو مركب من مقدمتين:

الأولى : إن معنى حجية أصالة العموم هو كشفها عن المراد الجدّي النهائي للمتكلم في الواقع من كلامه، وهذا الكشف منوط بإجراء مقدمات الحكمة في

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٦٥)

مدخول أداة العموم، على أساس ما ذكره عليه السلام من أن الأداة موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها، وعليه فلا بدّ أولاً من إثبات اطلاق المدخول في المرتبة السابقة بمقدمات الحكمة لكي تدلّ الأداة على الاستيعاب والعموم لتمام أفراد ما يراد من مدخولها.

الثانية: إن طريقة المولى العرفي في بيان مراداته الجدّية من خطابه الصادرة منه تختلف عن طريقة المولى الحقيقي في ذلك، فإن طريقة المولى العرفي قد استقرت على بيان تمام مراده الجدّي من خطابه في مجلس واحد، فإذا صدر منه عام ولم ينصب قرينة متصلة به، جرت مقدمات الحكمة في مدخول الأداة وبها يثبت أن مراده الجدّي النهائي منه العموم، بينما طريقة المولى الحقيقي قد استقرت على بيان مراداته من خطابه بقرائن منفصلة وفي مجالس متعددة حسب ما يراه من المصالح العامّة أو الخاصة.

ومن هنا قد وردت عمومات الكتاب والسنة في عصر الرسول الأكرم عليه السلام وأما مخصصاتها فقد وردت في عصر الأئمة عليهم السلام، وتكشف تلك المخصصات عن أن المراد الجدّي النهائي منها الخاص، وكذلك الحال في زمن الأئمة عليهم السلام، فإن العام قد ورد من الامام الباقر عليه السلام والخاص من الامام الصادق عليه السلام وهكذا.

والخلاصة: إن ديدن الشارع قد جرى على ذلك في بيان مراداته من خطابه في الكتاب والسنة.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا صدر من المولى عام ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف فلا تجري مقدمات الحكمة فيه، لأن من المقدمات أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدّي من خطابه في مجلس واحد، وأما إذا لم يكن المتكلم كذلك كما هو الحال في المولى الحقيقي فلا موضوع لها، فإذا لا يمكن إثبات إطلاق مدخول

خطابه العام بتلك المقدمات، فإذا لم يثبت كون مدخوله طبيعة مطلقة لم يثبت ظهور الأداة في العموم والاستيعاب لتمام ما يراد من مدخولها.

نتيجة هاتين المقدمتين هي أنه لا ينعقد لعمومات الكتاب والسنة ظهور في العموم والاستيعاب الكاشف عن المراد الجدي قبل الفحص عن مخصصاتها ومقيداتها وقرائنها العرفية، وعلى أساس هذه النكتة لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص، وأما إذا فحص فإن ظفرها فهو وإلا فيحصل له الوثوق والاطمئنان بعدم وجودها، وحينئذ تجري مقدمات الحكمة في مدخولها تثبت إطلاقه، وعندئذ فلا مانع من التمسك بأصالة العموم عند الشك في التخصيص^(١)، هذا.

ولكن للمناقشة في كلتا المقدمتين مجالاً واسعاً: أما المقدمة الأولى فقد تقدم الكلام فيها مفصلاً وقلنا هناك إنه لا يمكن أن تكون الأداة موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، إنها موضوعة للدلالة على استيعاب تمام ما ينطبق عليه مدخولها ذاتاً بالدلالة الوضعية التصورية، ولا تتوقف هذه الدلالة على أية مقدمة خارجية، وتمام الكلام هناك.

وأما المقدمة الثانية، فقد أورد عليها السيد الأستاذ رحمته الله بتقريب: إن مجرد استقرار ديدن المتكلم على إبراز مقاصده ومراداته الجدوية النهائية من خطابه بالقرائن المنفصلة، لا يمنع عن إجراء مقدمات الحكمة في الخطاب الصادر منه إذا لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف، وإجرائها يثبت ظهورها في العموم أو الإطلاق، وأما القرائن المنفصلة فهي لا تمنع عن ظهورها وإنما تمنع عن حججه وكشفه عن

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٧ .

المراد الجدي للمولى .

وكذلك الحال في المقام، فإن بناء الشارع وإن استقرّ على بيان مراداته الجدية من خطابه في الكتاب والسنة بالقرائن المنفصلة، إلا أنه مع ذلك إذا صدر منه عام كقولنا: «أكرم كل هاشمي» ولم ينصب قرينة متصلة على تقييد مدخوله، جرت مقدمات الحكمة فيه وتثبت إطلاقه، فإذا تدل الأداة على الشمول واستيعاب تمام مايراد من المدخول، وأما المخصص المنفصل فهو لا يمنع عنه وإنما منع عن حجّيته.

فالنتيجة: إن ظهور العام في العموم والمطلق في الإطلاق منوط بعدم القرينة المتصلة لا الأعمّ منها ومن القرينة المنفصلة^(١)،

ولكن هذا الإشكال قابل للنقد من جهتين:

الأولى: إن ما ذكره رحمته الله هنا مخالف لما بنى عليه رحمته الله في باب التعادل والتراجع في مسألة تقديم العام الوضعي على إطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمة من أن عدم بيان القيد الذي هو جزء مقدمات الحكمة أعمّ من القيد المتصل والمنفصل، ولكن يرد على هذا المبنى محذور آخر وهو إجمال مطلقات الكتاب والسنة بمجرد احتمال وجود قرينة في الواقع على الخلاف فيما بعد، والمفروض أن هذا الاحتمال موجود بالنسبة إلى أكثر مطلقات الكتاب والسنة لولا الكل، ولازم ذلك حينئذٍ إجمال تلك المطلقات وعدم جواز التمسك بها وهو كما ترى، لأنه رحمته الله أيضاً لا يلتزم بذلك.

ولهذا حاول رحمته الله دفع هذا المحذور بالتقريب التالي، وهو أن انعقاد الظهور الإطلاقي في كل زمان موقوف على عدم وجود القيد في ذلك الزمان، فإذا ورد خطاب مطلق من المولى بدون نصب قرينة متصلة على الخلاف انعقد ظهوره في

الإطلاق، ويبقى هذا الظهور مستمراً إلى أن يجيء بقريئة منفصلة، فإذا جاء بها ارتفع ظهوره فيه وتكشف القريئة عن أن مراده الجدي هو الخاص من الأول.

والخلاصة: إن انعقاد ظهوره في الإطلاق وقتي والقريئة المنفصلة رافعة له من حين وجودها، وعليه فما ذكره رحمته في المقام مخالف لما ذكره هناك.

ولكن الصحيح هو ما ذكره رحمته هنا لا هناك وذلك لأن الظهور إذا انعقد فلا يرتفع بالقريئة المنفصلة، ضرورة أن الشيء لا ينقلب عما هو عليه، والقريئة المنفصلة إنما هي مانعة عن حجّيته لا عن أصل ظهوره في الإطلاق، وتام الكلام هناك.

الثانية: إن هاهنا دعويين:

الأولى: إن استقرار طريقة الشارع على بيان مراده الجدّي بمجموع خطاباته التي صدرت منه أو سوف تصدر، مانع عن انعقاد ظهورها في العموم أو الإطلاق، على أساس أن هذه الطريقة منه مانعة عن إجراء مقدمات الحكمة فيها.

الثانية: إن استقرار هذه الطريقة لا يمنع عن انعقاد ظهور خطاباته في العموم أو الإطلاق، فإن ظهورها في ذلك قد انعقد بسبب قريئة الحكمة، والقرائن المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهورها في الإطلاق وإنما تمنع عن حجّيته، لأن عدمها ليس من أجزاء المقدمات لا مطلقاً ولا عند وجودها، لأن من أجزائها عدم القريئة المتصلة دون الأعم منها ومن المنفصلة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن المحقق النائيني رحمته قد التزم بالدعوى الأولى كما تقدم والسيد الأستاذ رحمته بالدعوى الثانية، ولكن بدون أن يقيم برهاناً، عليها هذا.

فالصحيح في المقام أن يقال إنه لا يمكن أن تكون دلالة أداة العموم على الاستيعاب والشمول بالوضع متوقفة على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، ضرورة أن دلالة الأداة على ذلك إنما هي دلالة تصورية بينما دلالة المقدمات على

مدلولها دلالة تصديقية، فلا يعقل أن تتوقف الدلالة التصويرية على الدلالة التصديقية وإلا لزم خلف فرض كونها تصويرية، ومن هنا فالأداة تدل على ذلك وإن كانت صادرة من لافظ بغير شعور واختيار، فإن الدلالة الوضعية لا تتوقف على أية مقدمة خارجية ما عدا الوضع، نعم إذا صدرت عن لافظ مع الشعور والاختيار دلت على الاستيعاب والشمول بدلالة تصديقية، وهذه الدلالة مستندة إلى ظهور حال المتكلم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن طريقة الشارع في بيان مراداته من خطابه تختلف عن طريقة العرف والعقلاء، لا يمكن المساعدة عليه لوضوح أن الطريقة المتبعة لدى الشارع في تفهيم مقاصده وبيان مراداته من خطابه في الكتاب والسنة نفس الطريقة المتبعة لدى العرف والعقلاء، فإذا ورد خطاب مطلق من متكلم عرفي ملتفت ومع ذلك لم ينصب قرينة متصلة انعقد ظهوره في الإطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم في أنه أراد تمام مراده من خطابه.

وكذلك إذا ورد خطاب مطلق من الشارع ولم يأت بقرينة متصلة انعقد ظهوره في الإطلاق، غاية الأمر أن بيان الأحكام الشرعية حيث إنه كان تدريجياً وقتاً بعد وقت وزمناً بعد زمن في ضمن مجموعة من الخطابات الصادرة منه في الفترات الزمنية الممتدة في الكتاب والسنة حسب ما يراه من المصالح والمفاسد، فلذلك يحصل العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها بعد انعقاد ظهورهما في العموم والإطلاق، أما العام الوضعي فلا شبهة في انعقاد ظهوره التصديقي في الاستيعاب والشمول، واحتمال أن المتكلم يأتي بقرينة في المستقبل لا يمنع عنه، وأما المطلق فظهوره في الإطلاق وإن كان متوقفاً على تمامية مقدمات

الحكمة إلا أنها تامة، لأن ما هو جزء هذه المقدمات عدم القرينة المتصلة لا الأعم منه ومن عدم القرينة المنفصلة، وعليه فاحتمال أن المتكلم يأتي بقرينة على التقييد في المستقبل لا يمنع عن انعقاد ظهوره في الإطلاق.

وبكلمة: إن كل خطاب صادر من الشارع ولم يأت بقرينة متصلة، انعقد ظهوره في الإطلاق الناشئ من ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي النهائي منه، إلا إذا علم من الخارج أنه ليس في مقام البيان، وهذا بحاجة إلى قرينة وإلا فكل خطاب صدر من المولى فظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي به، ورفع اليد عن هذا الظهور بحاجة إلى قرينة، ضرورة أنه لا يحتمل أنه لم يكن في مقام بيان تمام مراده بشخص كل خطابه الصادر منه وإنما هو في مقام بيان تمام مراده بمجموع خطابه أي ما صدر منه فعلاً وما سوف يصدر، لأنه خلاف الواقع بالوجدان والضرورة.

وعلى ضوء هذا الأساس فإن أراد عليه السلام بديدن الشارع أن بناه قد جرى على بيان مراده الجدي بمجموع خطابه أي ما صدر منه فعلاً وما سوف يصدر في المستقبل لا بكل خطابه الشخصي فهو واضح البطلان، ضرورة أن حال الشارع من هذه الناحية حال المتكلم العرفي، ومن هنا لا يشك أصحاب الصادق عليه السلام أو الباقر عليه السلام في العمل بظاهر رواية صادرة منه إذا لم تكن هناك قرينة متصلة على خلافها، وإلا فالعمل يكون على طبقها.

وإن أراد عليه السلام به أن بناه الشارع على بيان الأحكام الشرعية بنحو التدرج وفي فترة زمنية ممتدة حسب ما يراه من المصلحة، ففيه أنه صحيح ولا شبهة فيه، والظاهر أن هذا هو مراده عليه السلام لا الفرض الأول فإنه غير قابل للتصديق، ولكن من الواضح أن بيان الأحكام الشرعية بنحو التدرج لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٧١)

والمطلق في الإطلاق وعن ظهور صيغة الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة، غاية الأمر أن المجتهد كان يعلم إجمالاً بوجود مخصصات ومقيّدات وقرائن على الخلاف، وهذا العلم الاجمالي لا يمنع عن انعقاد ظهورها في مدلولها، لأن تكوين هذا الظهور وانعقاده منوطان بتماميّة مقدمات الحكمة في كل خطاب عام أو مطلق في الكتاب والسنة، وهي تامة في غالب المطلقات الواردة في السنة والمطلقات الواردة في الكتاب في باب المعاملات.

نعم، إنّ المطلقات الواردة في الكتاب في باب العبادات غالبها ليس في مقام البيان ولهذا لا تتم مقدمات الحكمة فيها.

وإن أراد به أن عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها في معرض ورود التقييد والتخصيص، فلذلك لا ينعقد لهما الظهور في العموم والإطلاق، فيرد عليه أن مجرد معرضيتهما لذلك لا يمنع عن ظهورهما في العموم والإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة، لأن المعرضية تارة تضاف إلى نوع العمومات والمطلقات الواردة فيهما، وأخرى تضاف إلى كل فرد من أفرادهما، فإن أريد بالمعرضية القسم الأول فلا أثر لها بالنسبة إلى كل فرد من أفرادهما، وإن أريد بها القسم الثاني فيرد عليه:

أولاً: إن كل فرد من أفراد العام أو المطلق في الكتاب والسنة ليس معرضاً لورود التقييد أو التخصيص.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن كل فرد من أفراد معرض لذلك إلا أن مجرد ذلك لا يمنع عن ظهوره في العموم أو الإطلاق، بل العلم بورود التخصيص أو التقييد عليهما في المستقبل لا يمنع عن انعقاد ظهورهما في العموم أو الإطلاق فضلاً عن مجرد كونها معرضاً كذلك.

فالنتيجة: إن المعرضية لا تمنع عن التمسك بأصالة العموم، أما بالنسبة إلى

العام الوضعي فظاهر، وأما بالنسبة إلى المطلق، فإن مجرد معرضيته لورود التقييد عليه لا يمنع عن إجراء مقدمات الحكمة، فالنتيجة أن هذا الوجه أيضاً لا يتم ولا يدل على أن وجوب الفحص شرط لحجية أصالة العموم، هذا إضافة إلى أن هذا الوجه لا ينسجم مع ما ذكره رحمته من الفرق بين الفحص هنا والفحص في موارد التمسك بالأصول العملية في الشبهات الحكمية، حيث قال في مقام الفرق بينهما إنَّ الفحص في المقام إنما هو عن وجود المانع والمزاحم بعد ثبوت المقتضي، وهو ظهور العام في العموم والمطلق في الإطلاق، وأما الفحص هناك فإنما هو عن ثبوت أصل المقتضي، باعتبار أن أدلة الأصول العمليّة في نفسها قاصرة عن شمول الشبهات الحكمية قبل الفحص، أما قصور أدلة الأصول العملية العقلية فواضح، لأن موضوع أدلة البراءة العقلية عدم البيان ومع احتمال وجود البيان في الواقع لا يكون موضوعها محرزاً، وموضوع دليل التخيير العقلي عدم الترجيح ومع احتمال وجوده في الواقع لا يكون موضوعه محرزاً، وأما أدلة الأصول العملية الشرعية فهي وإن كانت مطلقة إلا أن حكم العقل بوجوب الفحص عن وجود المخصص والمقيّد في الشبهات الحكمية بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الإطلاق، فالنتيجة إن ما ذكره رحمته في المقام من أن الفحص فيه إنما هو عن ثبوت أصل المقتضي، وهو ظهور العام في العموم والمطلق في الإطلاق لا عن وجود المانع بعد الفراغ عن ثبوته، يناقض ما ذكره رحمته في مقام الفرق بين الفحص في الأصول اللفظية والفحص في الأصول العمليّة وأن الفحص في الأول عن المانع بعد ثبوت المقتضي، وفي الثاني عن ثبوت المقتضي .

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها إنما هي في معرض التخصيص والتقييد، بنكته أن القرينة من الخارج قد

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٧٣)

قامت على أن طريقة الشارع إنما هي بيان مراده الجدي من خطابه بقرائن منفصلة، وعلى هذا فلا يمكن الجزم بأن العمومات المذكورة مرادة للمولى قبل الفحص لعدم إحراز حجيتها قبل ذلك.

وإن شئت قلت: إن عمدة الدليل على حجية أصالة العموم إنما هي سيرة العقلاء، ولا نحرز قيامها على حجية هذه العمومات والمطلقات قبل الفحص، ومع عدم الاحراز لا يمكن التمسك بها، نعم إنها بعد الفحص تخرج عن المعرضية، وحيثئذ إذا شك في وجود مخصص أو مقيد لها فلا مانع من التمسك بها^(١).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ^(٢) بأن هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل، لأن تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص أو التقييد لم يمكن خروجها عن المعرضية بالفحص عن مخصصاتها ومقيداتها، لأن الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، بل القطع الوجداني بعدم المخصص أو المقيد لها، لا يوجب خروجها عن المعرضية فضلاً عن الاطمئنان، هذا.

وغير خفي إنه لا بد من تحليل مراد المحقق الخراساني^(٣) من المعرضية، فإن أراد^(٤) بها قابلية العام أو المطلق لورود التخصيص أو التقييد عليه فالاشكال وارد، لأن معرضية العام بهذا المعنى ذاتية وغير قابلة للرفع إلا برفع موضوعها، ولكن المعرضية بهذا المعنى غير مقصودة جزماً، لأنها بهذا المعنى لا تختص بعمومات الكتاب والسنة بل تعم كل عام وإن كان المخاطب قاطعاً بعدم وجود المخصص له.

وإن أراد^(٥) بها كثرة ورود التخصيص والتقييد عليها نوعاً فالاشكال أيضاً وارد، لأن صفة الكثرة للعمومات المذكورة صفة واقعية غير قابلة للرفع بالفحص،

(١) كفاية الاصول ص ٢٢٧ - ٢٢٦ .

ولكن الظاهر أن هذا المعنى من المعرضية أيضاً لا يكون مراده عليه السلام، وإن أراد عليه السلام بها أن كل عام من عمومات الكتاب والسنة معرض لورود التخصيص عليه^(١)، ففيه أن الاشكال المذكور غير وارد، لأن معنى معرضيته هو غلبة ورود التخصيص عليها، ولازم ذلك وهو أنه إذا شك في عام بورود التخصيص عليه، فالظن يلحقه بالأعم الأغلب، وأما إذا فحص عن وجود المخصص أو المقيد له إلى أن حصل الوثوق والاطمئنان بعدم وجوده، فيخرج العام عن المعرضية وحينئذٍ فلا مانع من التمسك به، هذا من جانب.

ومن جانب آخر إن إشكال السيد الأستاذ عليه السلام عندئذٍ وإن كان غير وارد، إلا أن المعرضية بهذا المعنى لا تمنع عن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق، لأنها لا تفيد إلا الظن بالتخصيص أو التقييد، وحيث إنه لا يكون حجة فلا يمنع عن حجّة أصالة العموم.

والصحيح في المقام أن يقال إنه عليه السلام إن أراد بمعرضية عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها، أنها بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في العموم والإطلاق، فيرد عليه أن مجرد كونها معرضاً لورود التخصيص والتقييد عليها لا يمنع عن انعقاد ظهورها في العموم أو الإطلاق، لوضوح أن معرضيتها ليست بدرجة تمنع عن إجراء مقدمات الحكمة فيها بحيث تكون ملازمة لها تصوراً وتصديقاً.

وإن أراد عليه السلام بها أنها تمنع عن حجية ظهورها في العموم أو الإطلاق لا عن أصل انعقاده فيه.

فيرد عليه، إن مجرد المعرضية لا يمنع عن حجية الظهور إلا إذا أدت إلى

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٧٥)

الاطمئنان بوجود المخصص له، والمفروض أنها لا توجب إلا الظن به، وهو لا يكون حجة حتى يكون مانعاً عن حجّة أصالة الظهور.

فالنتيجة: إنّ هذا الوجه أيضاً لا يصلح أن يكون دليلاً على وجوب الفحص مطلقاً حتى بعد انحلال العلم الاجمالي.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أن تشريع الأحكام الشرعية وبيانها من قبل الشارع إنما يكون بالطرق الاعتيادية المتعارفة، بمعنى أن المكلف لو فحص عنها لوصل إليها عادة، فلذلك تكون وظيفة المكلفين القيام بالفحص عنها في مظانها، مثلاً وظيفة العلماء في عصر الغيبة بيان الأحكام الشرعية بالطرق الاعتيادية المتعارفة كطبع الرسائل العملية ونشرها بنحو يكون بإمكان كل فرد الوصول إليها عادة، وأما العلماء المجتهدون الكبار فوظيفتهم في هذا العصر الرجوع إلى الآيات والروايات الواصلة إليهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وحيث إنهم يعلمون أن في كل مسألة إذا شك في ثبوت حكم إلزامي لها، لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة عنه أو أستصحاب عدمه، لاستلزام ذلك الوقوع في مخالفة الواقع، فمن أجل ذلك يجب الفحص عن وجود الدليل فيها، فإن ظفر به فهو، وإلا فالمرجع هو الأصل المؤمن من أصالة البراءة أو نحوها.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المجتهد إذا تمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في كل مسألة وترك الفحص عن وجود الدليل المخصّص أو المقيّد فيها لوقوع في مخالفة الواقع، فلذلك يجب الفحص عن وجود القرينة في كل مسألة مسألة، فإن ظفر بها فهو، وإلا فالفحص يوجب حصول الاطمئنان بالعدم، وحيث فلا مانع

من التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق^(١).

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأنه ﷺ إن أراد بذلك أن صرف احتمال وجود المخصص أو المقيّد في الواقع مانع عن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في المقام كما أن احتمال وجود الحكم الالزامي في الواقع مانع عن التمسك بأصالة البراءة أو استصحاب عدم وجوده، فيرد عليه أنه لا أثر للاحتمال المذكور في مقابل ظهور العام في العموم والمطلق في الإطلاق، لأن الظهور حجة ولا يمكن رفع اليد عن حجّيته إلا بوجود المخصص أو المقيّد، وأما احتمال وجوده في الواقع فلا أثر له، نعم لو لا حجّية أصالة العموم أو الإطلاق لكان هذا الاحتمال منجزاً.

وأما في مقابل الأصول العملية، فلا بدّ من التفصيل بين الأصول العمليّة العقلية والأصول العملية الشرعية.

أما الأولى، فلأن موضوع أصالة البراءة العقلية حيث إنه عدم البيان فلا تشمل الشبهات الحكمية لعدم إحراز موضوعها فيها، وموضوع أصالة التخيير العقلية التساوي بين الاحتمالين، كما في دوران الأمر بين المحذورين ومع احتمال أحدهما دون الآخر فلا موضوع لها.

وأما الثانية، فلا مانع من شمول أدلة البراءة الشرعية بإطلاقها للشبهات الحكمية، واحتمال وجود التكليف الالزامي في الواقع لا يكون مانعاً عن الشمول، لوضوح أن موضوع أصالة البراءة الشرعية الشك في وجود التكليف الالزامي في الواقع واحتمال وجوده فيه فكيف يكون هذا الاحتمال مانعاً عن شمولها لها، وكذلك حال أدلة الاستصحاب، وإن أراد ﷺ به العلم الاجمالي بوجود المخصص أو المقيّد في

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٦٧ .

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٧٧)

الواقع وإن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق بدون الفحص عنه يؤدي إلى مخالفة الواقع كما هو ظاهر كلامه عليه السلام، فيرد عليه: إن هذا الوجه حيثئذ ليس وجهاً آخر في مقابل الوجه الأول بل هو هو، وجوابه هو الجواب عن الوجه الأول.

الوجه الخامس: الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه بالدين، أما الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، وتقريب الاستدلال به أنه يدل على وجوب السؤال والفحص في الشبهات الحكمية، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية.

والجواب: إن ظاهر الآية الشريفة وجوب السؤال عن مسألة لا يعلم حكمها، ومن المعلوم أن وجوب السؤال إنما هو عن حكم مسألة يرى السائل نفسه مسؤولاً أمام الله فيها، فلهذا يجب عليه السؤال عن حكمها، وعلى هذا فتختص الآية الشريفة بالشبهات التي تكون منجزة بمنجز في المرتبة السابقة، فمن أجل ذلك يكون وجوب السؤال في الآية الشريفة وجوباً إرشادياً فيكون إرشاداً إلى ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء وهو رجوع الجاهل إلى العالم في كل علم، وهذه الكبرى ثابتة بمقتضى الفطرة، وإنما الكلام في أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا؟ الظاهر أن المقام ليس من صغرياتهما، فإن المجتهد في كل مسألة أراد استنباط الحكم فيها وتعيين الوظيفة يقوم بالفحص، فإن ظفر بالمخصص أو المقيد فيها فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة العموم أو الإطلاق.

والخلاصة: إن الآية الشريفة حيث إن مفادها رجوع الجاهل إلى العالم فلا تنطبق على المقام.

(١) سورة الانبياء آية ٧.

ومنها آية التفقه^(١)، فإنها تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعية ولا تشمل وجوب الفحص عن المخصص أو المقيد للعام أو المطلق في المسألة لأن المجتهد متفقه في الدين، حيث إنه يعلم أن الخاص يتقدم على العام، والمقيد على المطلق، والقرينة على ذي القرينة ومتفقه في ذلك، غاية الأمر أنه يشك في صغرى ذلك وأن العام في المسألة هل هو مخصص بالخاص فيها أو لا، والفحص إنما هو عن تحقق الصغرى وعدم تحققها ولا يصدق عليه التفقه في الدين.

والخلاصة: إن الآية الشريفة ظاهرة في أنه يجب التفقه في الدين على الجاهل به، والمفروض أن المجتهد ليس بجاهل وأنه متفقه ومتعلم للأحكام الشرعية وعالم بالكبرى، والفحص في الشبهات الحكمية إنما هو عن الصغرى وتطبيقها عليها وهو ليس مصداقاً للتفقه في الدين والتعليم للأحكام الشرعية، ولو شككنا في أن وجوب الفحص هل هو من التفقه في الدين أو لا؟ فلا يمكن التمسك بالآية الشريفة لإثبات وجوبه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما الروايات فمنها قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِعَبْدِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَلَا عَمِلْتَ؟» فقال ما علمت، فيقول هَلَا تَعَلَّمْتَ^(٢)، فإنه يدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعية، ولكنه مختص بموارد يكون التكليف فيها منجزاً في الواقع، فذلك يعاقب على تركه، وأما في المقام فتنجز الواقع منوط بعدم حجية أصالة العموم أو الإطلاق، والرواية لا تدل على أنها ليست بحجة وإن حجيتها منوطة بالفحص، وإنما تدل على وجوب التعلم والتفقه في مورد بعد الفراغ عن عدم حجية أصالة العموم أو الإطلاق أو أصالة البراءة والاستصحاب فيه.

(١) سورة التوبة آية ١٢٢ .

(٢) الأمل للشيخ الطوسي ٩ ح ١٠ .

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٧٩)

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا يتم شيء من الوجوه الخمسة التي استدلت بها على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية. فالصحيح في المقام أن يقال إن الدليل على حجّة أصالة العموم أو الإطلاق إنما هو سيرة العقلاء وهي دليل لبي، والقدر المتيقن منها هو جريانها على حجّة الأصالة بعد الفحص ولا نحرز جريانها عليها مطلقاً حتى قبل الفحص، وكذلك الحال في موارد الأصول العملية، فإن ظهور أدلتها في الإطلاق إنما يكون حجة ببناء العقلاء، ولا نحرز بناءهم على العمل به في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فالنتيجة في نهاية المطاف أن هذا الوجه إن تمّ فهو، وإلا فوجوب الفحص مبني على الاحتياط، هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في مقدار الفحص الواجب سعةً وضيقاً وفيه أقوال:

القول الأول: إن الواجب على المجتهد في كل مسألة الفحص عن وجود المخصّص أو المقيد في مظانّه بقدر يوجب حصول العلم الوجداني بعدمه، وأما احتمال وجوده في واقع لا يمكن الوصول إليه بسبب أو آخر فلا قيمة له، فالواجب عليه هو تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده في الكتب التي يمكن الوصول إليه وإن لم تكن من الكتب المعتمدة أو كتب الأحاديث.

القول الثاني: وجوب الفحص عن المخصّص أو المقيد إلى أن يحصل الظن بعدم وجوده.

القول الثالث: وجوب الفحص عنه إلى أن يحصل الوثوق والاطمئنان بالعدم. أما القول الأول، فلا يمكن الأخذ به إذ لا مقتضي لوجوب تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده، ضرورة أنه يكفي الوثوق والاطمئنان بالعدم والزائد عليه

بلا مبرر، هذا إضافة إلى أنه ليس بإمكان أيّ مجتهد الفحص عن وجود المخصص أو المقيّد أو القرينة في كل مسألة من المسائل الفقهيّة بعرضها العريض إلى أن يحصل العلم الوجداني بوجوده أو بعدمه فإن عمره لا يفي بذلك.

وأما القول الثاني، وهو كفاية تحصيل الظن بالعدم فلا دليل عليه، لأن الظن في نفسه لا يكون حجّة حتى يصلح أن يكون مبرراً لجواز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق.

فالنتيجة: إن الظن بعدم وجود القرينة لا يكفي في حجّية أصالة الظهور، إذ لا يمكن أن تكون حجّيتها منوطة بالظن بعدم وجودها، فإذا يتعيّن القول الثالث، وهو وجوب تحصيل الوثوق والاطمئنان بالعدم، فإنه يكفي في جواز التمسك بالأصالة.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: المعروف بين الأصوليين أن حجّية أصالة الظهور مشروطة بالفحص، وقد استدل عليه بوجوه:

منها: بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها.

وفيه: إنّ هذا العلم الاجمالي ينحلّ إلى العلم الاجمالي بوجود هذه القرائن في خصوص الكتب الأربعة، فإذا لا يجب الفحص عنها إلاّ في تلك الكتب، هذا إضافة إلى أن الفحص واجب على الفقيه في كل مسألة أراد استنباط الحكم فيها مطلقاً أي حتى بعد انحلال العلم الاجمالي، وهذا شاهد على أن منشأ وجوب الفحص ليس هو العلم الاجمالي.

الثانية: إن المحقق النائيني رحمته الله قد ذكر أن العلم الاجمالي في المقام غير قابل للانحلال، لأنه إنما يكون قابلاً للانحلال إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا طابع خاص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٨١)

في الواقع وإلا فلا ينحل، وحيث إن المعلوم بالاجمال في المقام ذو طابع خاص، وهو كونه في الكتب الأربعة فلا ينحل بالفحص والظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فلهذا يجب الاحتياط في الزائد.

الثالثة: إن السيد الأستاذ رحمته الله قد اشكل على المحقق النائيني رحمته الله بأن ما ذكره من أن المعلوم بالاجمال إذا كان ذات طابع خاص وعنوان مخصوص في الواقع، لم ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم غير تامّ فيما إذا كان المعلوم بالاجمال المذكور مردداً بين الأقل والأكثر، كما هو الحال في المقام، فإنه حينئذٍ ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم.

الرابعة: إن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله لا يتم من جهات:

- ١ - إنه مبني على أن يكون عنوان الكتب الأربعة ملحوظاً بنحو الموضوعية مع أن الأمر ليس كذلك لأنه ملحوظ بنحو الطريقية.
- ٢ - مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه ملحوظ بنحو الموضوعية، ولكن مع هذا ينحل العلم الاجمالي في المقام باعتبار أنه مردد بين الأقل والأكثر وإنما لا ينحل إذا كان مردداً بين المتباينين.

٣ - إنه ينحل حتى إذا فيما كان مردداً بين المتباينين ولكن حكماً لاحقيقة.

الخامسة: ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن وجوب الفحص منوط بتوفر مقدمتين:

- ١ - حجّة أصالة العموم منوطة بظهور الأداة فيه، وهو متوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.

- ٢ - طريقة المولى العرفي في بيان مراداته من خطابه تختلف عن طريقة المولى الحقيقي، فإن الطريقة الأولى بيان مراده الجدي بخطابه في مجلس واحد غالباً، بينما الطريقة الثانية بيان مراده الجدي غالباً بالقرائن المنفصلة، ولهذا إذا صدر عام من المولى الحقيقي ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف، لم تجر مقدمات الحكمة لإثبات

إطلاق مدخوله.

السادسة: إن كلتا المقدمتين غير تامّة، أما المقدمة الأولى فلأن دلالة أداة العموم على الاستيعاب والشمول لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، بل لا يمكن ذلك كما تقدم.

وأما المقدمة الثانية، فلأن ما ذكره رحمته من الفرق بين طريقة المولى الحقيقي وطريقة المولى العرفي غير تام، إذ لا فرق بين الطريقتين، لأن طريقة الشارع هي الطريقة المتبعة لدى العرف والعقلاء.

السابعة: إن المحقق الخراساني رحمته قد ذكر أن عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها حيث إنها كانتا في معرض التخصيص والتقييد، فلهذا لا يمكن الجزم بحجّة أصالة العموم أو الإطلاق إلا بعد الفحص.

الثامنة: إن السيد الأستاذ رحمته قال إن هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن صفة المعرضية لو كانت ثابتة للعمومات المذكورة، فهي لا تزول بالفحص بل لا تزول بالقطع الوجداني بعدم المخصص أو المقيّد لها.

التاسعة: إن ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من الاشكال إنما يرد على المحقق الخراساني رحمته لو كان مراده من المعرضية القابلية لورود التخصيص أو التقييد، فإنها صفة ذاتية لها فلا ترتفع بالفحص بل بالقطع الوجداني بعدم ورود التخصيص أو التقييد عليها، ولكن الظاهر أن مراده من المعرضية ليس هذا المعنى، بل بمعنى أن كل عام من عمومات الكتاب والسنة في معرض الظنّ بورود التخصيص أو التقييد عليه من باب أن الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

العاشرة: ذكر السيد الأستاذ رحمته أن منشأ وجوب الفحص في كلّ مسألة إنما هو احتمال وجود المخصص أو المقيّد فيها في الواقع، على أساس أن بيان الأحكام

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ (٤٨٣)

الشرعية إنما يكون بالطرق الاعتيادية المتعارفة، بحيث لو فحص المكلف لوصل إليها، فلذلك يجب الفحص، وفيه أن مجرد الاحتمال لا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الإطلاق.

الحادية عشرة: ذكر المحقق العراقي والسيد الأستاذ رحمتهما أن منشأ وجوب الفحص الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعية، وقد تقدّم أنه لا يمكن الاستدلال بشيء منها على وجوب الفحص.
الثانية عشرة: في مقدار الفحص أقوال ثلاثة:

١ - قول بوجوب الفحص إلى حصول العلم الوجداني بالعدم.

٢ - قول بوجوبه إلى حصول الظنّ به.

٣ - قول بوجوبه إلى حصول الوثوق والاطمئنان به.

والصحيح هو القول الأخير.

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله

إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله كقوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(١)، بتقريب: إن المطلقات في صدر الآية الكريمة تشمل المطلقات الرجعيّات والبائنات معاً إما بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بالوضع، وأما الضمير في قوله ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ...إلخ﴾، فيرجع إلى الرجعيّات فقط وهي بعض مدلول المطلقات وأفرادها على أثر اختصاص هذا الحكم بها، حيث إن لأزواجهنّ حق الرجوع إليهنّ في أثناء العدة دون ازواج البائنات.

وعلى هذا فيقع الكلام في أن المراد من المطلقات في صدر الآية هل هو خصوص المطلقات الرجعيّات أو الأعمّ منها ومن البائنات؟ ومقتضى أصالة العموم الثاني ومقتضى أصالة عدم الاستخدام الأول، فإذا تقع المعارضة بين ظهور المطلقات في العموم وظهور الضمير في رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه، ولا يمكن الجمع بين هذين الظهورين.

وإن شئت قلت: إن المراد الاستعمالي من المطلقات هو العموم، لأنها مستعملة فيه بلا فرق بين أن تكون دلالتها على العموم بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة هذا ممّا لا كلام فيه، وإنما الكلام في المراد من الضمير فتارة نعلم أن المراد الاستعمالي منه الخاص، وأخرى نعلم أن المراد الجدي منه الخاص، فعلى الأول لا بدّ

من الالتزام بالاستخدام وهو عدم التطابق بين المراد الاستعمالي للضمير، والمراد الاستعمالي للمرجع وهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر عرفاً هو التطابق بين الضمير والمرجع بمعنى رجوعه إلى تمام مدلوله الاستعمالي، وأما رجوعه إلى بعض مدلوله فهو بحاجة إلى قرينة.

فإذا يقع الكلام في أن المرجع في المسألة هل هو أصالة العموم أو أصالة عدم الاستخدام أو لا هذا ولاذاك؟ فيه أقوال:

قد اختار المحقق النائيني رحمته القول الأول، وأن المرجع في المسألة أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام، وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً:

الوجه الأول: إن الاستخدام في الضمير في الآية الشريفة إنما يلزم إذا أُريد من المطلقات معناها العام ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيّات، وهذا مبني على أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، فإذا له حينئذٍ معنيان:

الأول: معناه الحقيقي وهو الاستيعاب والشمول لكل ما يراد من المدخول.

الثاني: معناه المجازي، وهو الباقي فيه بعد التخصيص.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال إذا أُريد من المطلقات في الآية المباركة معناها العام، وهو الاستيعاب والشمول ومن الضمير معناها المجازي، وهو الباقي فيها لزم الاستخدام، وأما بناء على ما هو الصحيح من أن التخصيص لا يوجب التجوّز في العام بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، وهو الشمول والاستيعاب، فلا يكون له إلا معنى واحد وهو معناه الحقيقي، فإذا لا موضوع للاستخدام، لأن الضمير يرجع إلى ما استعمل فيه العام، فالتطابق حينئذٍ بين الضمير والمرجع موجوداً^(١) هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ عليه السلام بأن لزوم الاستخدام في المقام لا يتوقف على أن يكون العام مجازاً بعد التخصيص، فإنه إذا أُريد من العام معناه الحقيقي وهو استيعاب تمام أفراد مدخوله ومن الضمير الذي يرجع إليه بعض أفراده، فهو استخدام ويكون على خلاف الظهور، لأن مقتضى الظهور التطابق بين الضمير والمرجع^(١).

وفيه: إن الظاهر عدم ورود هذا الاشكال على المحقق النائيني عليه السلام حيث إن مراده على الظاهر أن لازم عدم كون العام مجازاً بعد التخصيص هو أن المطلقات في الآية الشريفة قد استعملت في معناها الموضوع له، وهو الاستيعاب والشمول لتمام أفرادها في مرحلة التصور والتصديق بلحاظ الارادة الاستعمالية، والضمير في قوله تعالى: «وَبِعُولَتُهُنَّ... الخ» يرجع إلى نفس هذا المعنى العام في كلتا المرحلتين، فإذاً ليس هنا استخدام لا في مرحلة التصور ولا في مرحلة الاستعمال، غاية الأمر قد علمنا بواسطة القرينة الخارجية أن المراد الجدي من الضمير بعض أفراد العام لا أن الضمير مستعمل فيه حتى يلزم الاستخدام.

وإن شئت قلت: إن التطابق بين المراد من الضمير والمرجع موجود في تمام المراحل أي من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق حتى بلحاظ الارادة الجدّية، لأن المراد الجدي من العام هو الخاص أيضاً بلحاظ حكم الضمير الذي هو مختصّ به، هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن الضمير الذي يتعقب العام إن كان بمثابة

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٨٧.

القرينة المتصلة، فهو مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم وموجب لا انعقاد ظهوره في الخصوص واستعماله فيه حقيقة، فإن عموم العام يختلف سعةً وضيقةً باختلاف مدخول الأداة اطلاقاً وتقييداً، وعلى هذا فلا موضوع لأصالة العموم والإطلاق ولا لأصالة عدم الاستخدام، لأن موضوع كلتا الأصالتين الشك في المراد الجدي للمتكلم، والمفروض أن المراد الجدي في كليهما معلوم في المقام وهو الخاص، وعليه فيكون الضمير مطابقاً مع ما يرجع إليه في تمام مراحل الدلالة، فإذا لا موضوع لشيء من الأصالتين هنا، وإن كان بمثابة القرينة المنفصلة فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم لا تصوراً ولا تصديقاً بلحاظ الإرادة الاستعمالية وإنما يمنع عن حجّيته في الكشف عن الأرادة الجدية.

وعلى هذا فالمطلقات في الآية الشريفة قد استعملت في معناها الموضوع له وهو العموم والاستيعاب في مرتبة الإرادة الاستعمالية، والضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ يكون مطابقاً لمرجعه في المدلول التصوري والاستعمالي، وكذلك في المدلول الجدي بلحاظ أن الضمير يدل على أن المراد الجدي من المطلقات الرجعيّات فقط باعتبار أن الضمير متكفل بحكم مختصّ بها ولا يعمّ البائئات، فإذا لا محالة يكون المراد الجدي من المطلقات خصوص الرجعيّات بقرينة خارجية، وهي اختصاص الحكم بها لا بالاستعمال، فإن المراد التصوري والاستعمالي من الضمير عام ويكون مطابقاً مع المرجع غاية الأمر أن القرينة قد قامت على أن المراد الجدي منه الخاص وهو الرجعيّات فقط.

وبكلمة: إن المطلقات في الآية الشريفة موضوع لثلاثة أحكام:

الأول: العدة، وهي تربص المطلقات بأنفسهنّ ثلاثة قروء.

الثاني: حرمة كتمان ما في أرحامهنّ.

الثالث: حق الرجوع إليهنّ في أثناء العدّة، أما بالنسبة إلى الحكّمين الأولين، فهي موضوعة لهما بما لها من المعنى العام تصوراً وتصديقاً بلحاظ الارادة الاستعمالية والجدية معاً، والضمير في قوله تعالى: ﴿وَيُعُولَتُهُنَّ﴾ يرجع إليهنّ بمعناها العام في مرحلة الاستعمال، وعليه فيكون الضمير مطابقاً للمرجع في المدلول الاستعمالي، غاية الأمر أن المراد الجدي منه الخاصّ بقريئة خارجية، فإذا لا يلزم الاستخدام وعدم التطابق بين الضمير والمراجع في عالم الاستعمال.

الوجه الثاني: إن أصالة عدم الاستخدام لا تجري في المقام في نفسها بقطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم، وذلك لأن حجّية أصالة عدم الاستخدام كحجّية أصالة العموم إنما هي من باب الظهور النوعي، فإذا كلتا الأصالتين حجّة ببناء العقلاء، وأما أصالة العموم، فهي إنما تكون حجّة ببناء العقلاء إذا كان الشك في مراد المتكلم وأنه العام أو الخاص، فعندئذ لا مانع من التمسك بها لإثبات أنه العام، وإرادة الخاص بحاجة إلى قريئة، وأما إذا كان المراد منه معلوماً، كما إذا علم أن المراد من الأداة هو الاستيعاب والشمول، ولكن الشك إنما هو في أن استعمالها فيه هل يكون بنحو الحقيقة أو المجاز، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات أنه بنحو الحقيقة، لأن حجّيتها على أساس ظهور حال المتكلم والمفروض أنه لا ظهور لحاله في أنه بنحو الحقيقة.

وأما أصالة عدم الاستخدام فأيضاً كذلك، فإنها إنما تكون حجّة ببناء العقلاء إذا كان الشك في مراد المتكلم، كما إذا شك في أن مراده من الضمير هل هو العام أو الخاص، فعندئذ لا مانع من التمسك بها لإثبات أنه العام لظهور حال المتكلم في التطابق بين المراد من الضمير والمراجع، وعدم التطابق بينهما بحاجة إلى قريئة، وأما إذا كان المراد الاستعمالي منه معلوماً كما في المقام، حيث إن الضمير في قوله تعالى:

«وَبُعُولَتُهُنَّ... الخ» يرجع إلى خصوص الرجعيّات، ولكنه يشك في أنه هل كان بنحو الاستخدام أو بنحو التطابق بين الضمير والمرجع، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام.

والجواب: إنّ الصحيح في المقام التفصيل بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام، أما أصالة العموم فالأمر فيها كما تقدم من أنها إنما تكون حجة فيما إذا كان الشك في المراد النهائي الجدي للمتكلم مع العلم بأن الاستعمال يكون بنحو الحقيقة.

وأما أصالة عدم الاستخدام فالأمر فيها ليس كذلك، إذ لا مانع من التمسك بها مطلقاً بلا فرق بين أن يكون مراد المتكلم من الضمير معلوماً أو لا، والأول كما إذا فرض أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ يرجع إلى خصوص الرجعيّات والشك إنما هو في المرجع وهو المطلقات في الآية الكريمة، وهل أنه استعمل في المعنى العام أو الخاص، والثاني كما إذا فرض أن المراد من الضمير غير معلوم ومردد بين الخاص والعام، وأما المراد من المرجع فهو معلوم لأنه مستعمل في المعنى العام، وعلى كلا الفرضين لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام، وهي أصالة التطابق بين الضمير والمرجع: أما في الفرض الأول، فلأن المراد من الضمير إذا كان هو الخاص، ويشك في استعمال المرجع فيه أو في العام، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات التطابق بين المراد من الضمير والمرجع، لأنه مقتضى الظهور السياقي للكلام، وهذا الظهور يصلح أن يكون قرينة مانعة عن أصالة العموم، باعتبار أنه بمثابة القرينة المتصلة والأصالة إنما تجري فيما إذا لم يكن هناك ظهور للكلام في التطابق بين الضمير والمرجع، وإلا فهو مانع عنها أو لا أقل من احتمال مانعيته لها، وهو مساوق لاحتمال قرينية المتصل.

وأما في الفرض الثاني، وهو ما إذا كان المراد من الضمير غير معلوم، بأن لا نعلم أنه يرجع إلى العام أو الخاص، ولكن المراد من المرجع معلوم وأنه استعمل في المعنى العام، فلا مانع أيضاً من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات التطابق بين الضمير والمرجع، على أساس الظهور السياقي للكلام في ذلك، فإذا لا تقاس أصالة عدم الاستخدام بأصالة العموم.

والخلاصة: إن هذا التطابق ثابت في مرحلة الاستعمال والجد معاً، لوضوح أن المراد الجدي من الضمير إذا كان الخاص فلا محالة يكون المراد الجدي من المرجع أيضاً ذلك بمقتضى ظهور الكلام في التطابق والوحدة في كلتا المرحلتين، بل إن هذا التطابق في كليهما معاً مطابق للوجدان والارتكاز العرفي، وهذا بخلاف أصالة العموم، فإنها إنما تكون حجة فيما إذا كان الشك في المراد، كما إذا علم بأن أداة العموم مستعملة في الاستيعاب والشمول لتهام أفراد المدخول، ولكنه يشك في أنه مراد للمتكلم جداً أو لا، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم لإثبات أنه مراد له جداً، على أساس ظهور العام في ذلك طالما لم تكن هناك قرينة على الخلاف، وأما إذا كان المراد منه معلوماً، ولكن كان الشك في كيفية الاستعمال وأنها بنحو الحقيقة أو المجاز، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لعدم ظهور الاستعمال في أنه بنحو الحقيقة وعدم ظهور حال المتكلم في أنه أراد المعنى الحقيقي، فإن الاستعمال قد يكون حقيقياً وقد يكون مجازياً ولا يقتضي في نفسه أن يكون حقيقياً.

ودعوى: إن غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي تصلح أن تكون قرينة على

حمل الاستعمال على الحقيقة.

مدفوعة: بأنه لو سلمنا الغلبة فإنها لا تفيد أكثر من الظن بإلحاق الفرد

المشكوك بالأعم الأغلب، والمفروض أنه لا دليل على حجّية مثل هذا الظن، وأما أصالة عدم الاستخدام فهي حجة مطلقاً، على أساس توفر الظهور السياقي في التطابق والوحدة في كلتا الحالتين.

فالنتيجة: إن الظهور السياقي للكلام في التطابق والوحدة مقدم على ظهور العام في العموم، لأنه بمثابة القرينة فيكون مبنياً للمراد الجدي النهائي منه ومعه لا مجال للتمسك بها، ومن هنا يظهر أنه لا يمكن فرض وقوع المعارضة بينهما، فإن الأولى وهي أصالة عدم الاستخدام تتقدم على الثانية وهي أصالة العموم، وعلى هذا فلا شبهة في أن المراد من المطلقات في الآية الشريفة العموم بالنسبة إلى الحكمين الأولين بلحاظ الإرادة الاستعمالية والجدية معاً، وأما بالنسبة إلى الحكم الثالث الذي يكون الضمير متكفلاً به، فلا شبهة في أن المراد الجدي منه الخاص، وهو حصة خاصة من المطلقات وإنما الكلام في المراد الاستعمالي منه، وبمقتضى الظهور التطابقي بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي أنه الخاص أيضاً، ولكن لا يمكن الأخذ بهذا الظهور في المقام، لأن الأخذ به إنما يمكن فيما إذا لم تكن هناك قرينة من الخارج على عدم التطابق، وهي موجودة في المقام، وذلك لأن ظاهر الآية الكريمة أن الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ» يرجع إلى المطلقات بمعناها العام، فلو كنّا نحن والآية الشريفة فنقول بعموم هذا الحكم لمطلق المطلقات كالحكمين الأولين، ولكن القرينة من الخارج قد قامت على اختصاص هذا الحكم بالمطلقات الرجعية فقط، وهي الروايات التي تنصّ على ذلك، ومقتضى هذه القرينة المنفصلة أن المراد الجدي من الضمير هو الخاص باعتبار أن القرينة المنفصلة لا تكون رافعة للظهور وإنما تكون رافعة لحجّيته وكشفه عن المراد الجدي دون الاستعمالي، وعلى هذا فلا استخدام في الآية الشريفة.

الوجه الثالث: التفصيل بين أن يكون الاستخدام في عقد الوضع أو في عقد الحمل، فعلى الأول لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام فيما إذا كان المراد من الضمير معلوماً، والشك إنما هو في كيفية إرادة المتكلم من المرجع وإنما بنحو الحقيقة أو المجاز كقولنا: «رأيت أسداً وضربته»، وعلمنا بأن مراده من الضمير الرجل الشجاع، واحتملنا أن يكون المراد الاستعمالي بلفظ (الأسد) الحاكي عما وقعت عليه الرؤية الرجل الشجاع أيضاً، كما احتملنا أن يكون المراد الاستعمالي منه الحيوان المفترس، فعلى الأول لا يلزم الاستخدام، وعلى الثاني يلزم، وفي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من لفظ (الأسد) الرجل الشجاع، على أساس الظهور السياقي للكلام في التطابق بين الضمير والمرجع، وأما أصالة الحقيقة فهي لا تجري في المقام لحكومة أصالة عدم الاستخدام عليها، لأنها تثبت أن المراد من لفظ (الأسد) الرجل الشجاع، فإذا ترفع موضوع أصالة الحقيقة تبعداً، لأن موضوعها الشك في المراد منه وهي ترفع هذا الشك تبعداً.

وعلى الثاني، كما في الآية الشريفة حيث إن الضمير فيها يرجع إلى المطلقات لا إلى حصّة خاصة منها وهي الرجعيّات، وعليه فيكون المراد الاستعمالي من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، غاية الأمر أن هناك قرينة على أن المراد الجدي من الضمير هو خصوص الرجعيّات، فإذا إرادة الرجعيّات من الضمير في مرحلة الجدّ إنما هي بدال آخر، وهو عقد الحمل في الآية المباركة المتمثل في قوله تعالى: «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» بعد قوله تعالى: «وَبِعَوْلْتُهُنَّ»، فإذا لا استخدام في المقام ولا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم.

وللنظر فيه مجال:

أولاً: إنّ عقد الحمل في الآية الشريفة لو سلمنا دلالته على إرادة خصوص

الرجعيات من المطلقات فيها، لكان من القرينة المتصلة بالضمير ومانعاً من انعقاد ظهوره في الرجوع إليها مطلقاً وموجباً لا انعقاد ظهوره في الرجوع إلى الرجعيّات فقط، فإذا لا بدّ من الالتزام بالاستخدام في الآية المباركة، باعتبار أن المراد الاستعمالي من الضمير غير المراد الاستعمالي من المرجع، فإنه في الأول الخاص وفي الثاني العام، باعتبار أن عقد الحمل وإن كان قرينة على اختصاص حق الرجوع بالرجعيّات، إلا أنه قرينة منفصلة بالنسبة إلى المطلقات في صدر الآية فلا يمنع عن انعقاد ظهورها في العموم.

وثانياً: إن عقد الحمل في الآية الشريفة لا يصلح أن يكون قرينة على تخصيص الضمير ببعض أفراد العام، لأن عقد الحمل لا يدل في نفسه على اختصاص هذا الحكم بالمطلقات الرجعيّات، فلهذا لا يمنع عن رجوع الضمير إلى المطلقات بمعناها العام، حيث إننا لو كنا نحن والآية الشريفة لقلنا بأن جميع الأحكام الثلاثة فيها ثابتة للمطلقات مطلقاً، ضرورة أنه ليس في الآية الشريفة ما يدل على تخصيص الحكم الثالث ببعض أفرادها.

نعم، قد قامت القرينة من الخارج على اختصاص هذا الحكم بحصّة خاصة من المطلقات، وهي الروايات التي تنصّ على أن المرأة المطلقة إذا كانت رجعية جاز لزوجها أن يرجع إليها طالما كانت في العدة، فإذا الروايات قرينة على أن المراد الجدي النهائي من الضمير الخاص.

فالنتيجة: إن لفظ المطلقات في الآية الشريفة قد استعمل في معناها العام والضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ» يرجع إليه، والتخصيص إنما جاء من جهة الدليل الخارجي، وهو كما لا يوجب استعمال المرجع في الخاص كذلك لا يوجب استعمال الضمير فيه، وإنما يدل على أن المراد الجدي منه الخاص وهو يتطلب أن

يكون المراد الجدي من المرجع أيضاً كذلك، على أساس أنه لا يمكن أن يكون المراد الجدي من الضمير هو الخاص دون المرجع وبالعكس فلا موضوع للاستخدام في الآية الكريمة.

وبكلمة واضحة، إن الآية الشريفة- وما شاكلها مما يكون متكفلاً لحكمين: أحدهما ثابت للعام بعمومه، والآخر: ثابت له بلحاظ رجوع الضمير إليه مع اختلافهما في المتعلق كما في الآية المباركة، فإن متعلق الأول التربص ومتعلق الثاني رجوع الزوج إلى زوجته أثناء العدة، وموضوع الأول عام، والثاني خاص خارجة عن محل الكلام، فإن محل الكلام في المقام هو ما إذا دار الأمر بين أصالة العموم والحقيقة وبين أصالة عدم الاستخدام، وأما الأمر في الآية الشريفة وما شاكلها فهو لا يدور بينهما، لأن الضمير فيها إن استعمل في غير ما استعمل فيه المرجع، كما إذا كان المراد الاستعمالي من الضمير الخاص ومن المرجع العام، فهو استخدام، وحينئذ فلا موضوع لأصالة عدم الاستخدام، وأما في المرجع فلا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم فيه إذا كان الشك في المراد منه، وإن استعمل فيما استعمل فيه المرجع فلا استخدام.

والظاهر من الآية الشريفة الفرض الثاني، لأن التخصيص فيها قد ثبت بدليل خارجي، فإنه يدل على اختصاص حق الرجوع أثناء العدة في المطلقات الرجعيات فحسب لا مطلقاً، وإلا فالآية لا تدل على هذا التخصيص:

وإن شئت قلت: إن هناك صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الكلام مشتملاً على حكمين أو أكثر، أحدهما ثابت لذات المرجع لا بما هو مرجع، والآخر ثابت له بما هو مرجع لا في نفسه، وذلك كآية الشريفة، وفي هذه الصورة تتصور عدة حالات:

الأولى : إن الضمير في نفسه أو بواسطة القرينة المتصلة يرجع إلى نفس ما أراده المتكلم من المرجع وهو المعنى العام، فيكون المراد الاستعمالي من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، ولكن القرينة من الخارج قد قامت على أن المراد الجدي من الضمير الخاص، وفي هذه الحالة لا موضوع لأصالة عدم الاستخدام، فإن موضوعها ما إذا كان الشك في أن المراد من الضمير هل هو العام أو الخاص أو الشك في المراد من المرجع، وهنا لا شك لا في طرف الضمير ولا في طرف المرجع.

الثانية: إن الضمير بنفسه أو بواسطة القرينة الخارجية إذا كان راجعاً إلى المعنى المجازي للعام وكان المراد الاستعمالي منه معناه الحقيقي وهو العموم، فحينئذ لا بد من الالتزام بالاستخدام، لأن المراد الاستعمالي من الضمير لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، وأما إذا شك في أن المراد من العام هل هو معناه الحقيقي، وهو العموم والشمول أو معناه المجازي وهو الخاص، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من العام هو الخاص، لأن ظهور الكلام السياقي في أن المتكلم أراد من العام نفس ما أراده من الضمير يتقدم على أصالة العموم من باب الحكومة كما تقدم، لأنه رافع لموضوعها تعبدًا.

الثالثة: ما إذا شك في أن المراد من الضمير هل هو عام أو خاص، ففي مثل ذلك تارة يكون المراد من العام معلوماً وأخرى لا يكون معلوماً، فعلى الأول لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من الضمير هو نفس المراد من العام بمقتضى قاعدة التطابق بين الضمير والمرجع، وأما على الثاني فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام، لأن هذه الأصالة مبنية على ظهور التطابق بين الضمير والمرجع، وهذا الظهور إنما هو فيما إذا كان المراد من أحدهما معلوماً دون الآخر، فإن في مثل ذلك قاعدة التطابق بينهما تقتضي ذلك لا فيما إذا كان المراد من

كليهما مجهولاً.

الصورة الثانية: ما إذا كان الكلام متكفلاً بحكم واحد ثابت للعام بلحاظ رجوع الضمير إليه، وفي هذه الصورة أيضاً حالات:

الأولى : ما إذا كان الضمير في نفسه أو بواسطة القرينة الخارجية راجعاً إلى العام بمعناه الحقيقي، وعليه فيكون المراد الاستعمالي من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، وحينئذٍ فلا موضوع للاستخدام وإن كنا نعلم من الخارج أن الحكم بلحاظ الارادة الجدّية خاص ومتعلق ببعض أفراد العام، لأن هذا العلم الخارجي لا يوجب انقلاب ظهور الكلام عما وقع عليه، والمعيار في الاستخدام وعدمه إنما هو بظهور الكلام في التطابق أو عدمه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الضمير متصلاً أو منفصلاً، والأول كقولنا: «رأيت أسداً فضربته»، والثاني كآلية الشريفة.

الثانية: ما إذا كان الضمير في نفسه أو بواسطة القرينة الخارجية راجعاً إلى بعض أفراد العام، وحينئذٍ فإن كان الضمير متصلاً بالعام فهو مانع عن ظهور العام في العموم وموجب لانعقاد ظهوره في الخاص، وعليه فالمراد من الضمير هو المراد من المرجع استعمالاً وجرماً وإن كان منفصلاً عن العام، فحيث إنه لا يمنع عن ظهوره في العموم واستعماله فيه، فلا مناص حينئذٍ من الالتزام بالاستخدام، على أساس أن الضمير إذا كان منفصلاً فهو بمثابة القرينة المنفصلة، فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم وإنما يكون مانعاً عن حجّيته فيه، هذا إذا كان مراد المتكلم من العام معلوماً وهو العموم والشمول، وأما إذا فرض أنه مشكوك فيرجع حينئذٍ إلى أصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد منه الخاص دون أصالة العموم لتقدم الأولى على الثانية كما مر.

الثالثة: ما إذا شك في أن الضمير المنفصل عن العام هل كان يرجع إليه بمعناه الحقيقي، وهو العموم والشمول أو إلى بعض أفراده، ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة عدم الاستخدام، على أساس ظهور الكلام في التطابق بين المراد الاستعمالي من الضمير والمراد الاستعمالي من المرجع كما تقدم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن المراد من الضمير إذا كان معلوماً دون ما يرجع إليه أو بالعكس، فالمرجع أصالة عدم الاستخدام أما على الأول فلأن هذه الأصالة تتقدم على أصالة العموم، على أساس أن ظهور الكلام في التطابق والاتحاد بين الضمير والمرجع يكون قرينة عرفية لرفع اليد عن أصالة العموم، وأما على الثاني فواضح، لأن أصالة العموم لا تجري في نفسها، باعتبار أن المراد من العام إذا كان معلوماً فلا موضوع لها، وأما إذا لم يكن المراد معلوماً لا من الضمير ولا من العام، فلا تجري أصالة عدم الاستخدام، وكذلك إذا كان الضمير متصلاً به، هذا تمام الكلام في القول الأول.

وقد اختار السيد الأستاذ رحمته الله في المسألة القول الثاني، وهو أن المرجع في المسألة أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم، وقد أفاد في وجه ذلك: إن ظهور الكلام السياقي في التطابق بين المراد من الضمير وما يرجع إليه هو المنشأ لتقدم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم ورفع اليد عنها، باعتبار أنه مطابق للارتكاز العرفي والوجدان، وكذلك الحال فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة الحقيقة.

فالنتيجة: إن أصالة عدم الاستخدام تتقدم على أصالة العموم، لأن ظهور الكلام عرفاً في التطابق والاتحاد بين المراد من الضمير وما يرجع إليه قرينة بحسب

الارتكاز العرفي على رفع اليد عن أصالة العموم^(١).

وغير خفي: إنّ ما أفاده عليه السلام في المقام تامّ، لأن محل الكلام في المسألة إنّما هو فيما إذا دار الأمر بين التمسك بأصالة العموم أو الحقيقة والتمسك بأصالة عدم الاستخدام، وعلى هذا فبطبيعة الحال يختصّ محل الكلام في المسألة بالضمير المنفصل عما يرجع إليه، وإن يكون المراد الاستعمالي من أحدهما معلوماً دون الآخر، كما إذا كان المراد من الضمير معلوماً دون ما يرجع إليه أو بالعكس، وأما إذا كان المراد الاستعمالي من كليهما معاً مشكوكاً فيه أو كان الضمير متصلاً بما يرجع إليه فهو خارج عن محل الكلام.

وقد اختار المحقق الخراساني عليه السلام في المسألة القول الثالث، وهو عدم جواز التمسك بأصالة العموم فيها ولا بأصالة عدم الاستخدام، وقد أفاد في وجه ذلك: أما عدم جواز التمسك بأصالة العموم، فلأن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادها، يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم، لأن ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة بنظر العرف، ومعه لا ظهور له حتى يتمسك به إلا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً وهو غير ثابت.

وأما عدم جواز التمسك بأصالة عدم الاستخدام، فلأن الأصل اللفظي إنّما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا شك في مراد المتكلم من اللفظ، وأما إذا كان المراد منه معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته وإنها بنحو الحقيقة أو المجاز، فلا أصل هناك لتعيينها.

وعلى الجملة: فالأصول اللفظية إنّما تكون حجّة في تعيين المراد من اللفظ

فحسب دون كيفية إرادته من عموم أو خصوص وحقيقة أو مجاز، لأن بناء العقلاء لم يجر على العمل بها لتعيينها وإنما جرى بناؤهم على العمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه، وحيث إن المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم، والشك إنما هو في كيفية استعماله وأنه بنحو الحقيقة أو المجاز، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات كيفية استعماله لفرض عدم بناء من العقلاء على ذلك^(١).

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم وملخصه: إنه لا تقاس أصالة عدم الاستخدام بأصالة العموم أو الحقيقة، فإن أصالة عدم الاستخدام تجري في موردين:

الأول: أن يكون المراد الاستعمالي من الضمير معلوماً دون ما يرجع إليه.

الثاني: عكس ذلك، أما في الفرض الأول، فالمراد من الضمير وإن كان معلوماً إلا أن الشك إنما هو في تطابق المراد منه مع المراد من المرجع وهو العام، وظهور الكلام السياقي في هذا التطابق مقدم على أصالة العموم بملاك أن التطابق والاتحاد بينهما أمر ارتكازي وموافق للوجدان فيكون قرينة على رفع اليد عنها.

وأما في الفرض الثاني، فالأمر فيه واضح إذ لا شك في طرف المرجع فإن المراد منه معلوم، وهو استعماله في العموم والإطلاق، والشك إنما هو في التطابق بين المراد من الضمير والمراد من المرجع، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات التطابق والاتحاد بينهما، وأصالة العموم لا تجري في نفسها في هذا الفرض لا من جهة تقديم أصالة عدم الاستخدام عليها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم أن الضمير إذا كان متصلاً بالعام، فهو مانع عن

انعقاد ظهور العام في العموم وموجب لانعقاد ظهوره في الخاص كالقرينة المتصلة، وإن كان منفصلاً عنه لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، ومع انعقاد ظهوره فيه فإن كان الضمير يرجع إليه فلا موضوع للاستخدام، وإن كان يرجع إلى الخاص فلا مناص من الالتزام بالاستخدام، وإن لم يعلم المراد منه فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات التطابق والاتحاد بينهما كما تقدم.

فالنتيجة: إن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح في المسألة هو القول الثاني دون القولين الأول والثالث، هذا تمام الكلام في العام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده.

نتائج البحث متمثلة في نقاط:

الأولى: إن العام إذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل المرجع فيه أصالة العموم أو أصالة عدم الاستخدام أو لا هذه ولا تلك؟
والجواب أن فيها أقوالاً ثلاثة:

الأول: إن المرجع في المسألة أصالة العموم، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني رحمته الله، واستدل عليه بوجوه ولا يتم شيء من هذه الوجوه على تفصيل تقدم.
الثاني: إن أصالة العموم لا تجري فيما إذا كان المراد من العام معلوماً والشك إنما هو في كيفية الاستعمال وأنها بنحو الحقيقة أو المجاز وإنما تجري فيما إذا كان الشك في المراد، وأما أصالة عدم الاستخدام فهي تجري في موردين:

الأول: فيما إذا كان المراد من الضمير معلوماً دون المرجع، الثاني عكس ذلك، هي تتقدم على أصالة العموم، فإذا محل الكلام في المسألة هو ما إذا كان المراد الاستعمالي من الضمير معلوماً دون المرجع أو بالعكس.

الثالث: إن الآية المباركة وهي قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ...»

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله (٥٠١)

الخ» خارجة عن محل الكلام في المسألة، باعتبار أن المراد الاستعمالي من الضمير هو نفس المراد الاستعمالي من العام وهو العموم والشمول، ومحل الكلام في المسألة إنما هو فيما إذا كان المراد الاستعمالي لأحدهما معلوماً دون الآخر، وأما التخصيص بلحاظ المراد الجدّي فهو ثابت من الخارج.

الثانية: إن السيد الأستاذ رحمته الله قد اختار القول الثاني، وهو أن المرجع في المسألة أصالة عدم الاستخدام وهي تتقدم على أصالة العموم، وهذا القول هو الصحيح.

الثالثة: إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أنه لا يمكن الرجوع في المسألة إلى أصالة العموم ولا إلى أصالة عدم الاستخدام، غير تام.

تعقب الاستثناء لجمل متعددة

إذا تعقبت الجمل المتعددة بالاستثناء، فيقع الكلام في ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الجملة الأخيرة أو لا هذا ولا ذاك وهنا أقوال.

وقبل الدخول في صلب الأقوال في المسألة ينبغي لنا بيان عدة صور:

الأولى: إن الجمل المتعقبة مرة تكون متعددة موضوعاً ومحمولاً بنحو التباين، كما إذا ورد (أكرم العلماء وأضف الشعراء وتصدق على الفقراء إلا الفساق منهم)، فإنها متباينات في عقد الوضع وعقد الحمل معاً، وأخرى تكون متباينات في عقد الوضع ومتحدات في عقد الحمل، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأكرم السادة وأكرم الشعراء إلا الفساق منهم»، وثالثة عكس ذلك تماماً كما إذا قال المولى: «أكرم الفقراء وأضف الفقراء وتصدق على الفقراء إلا الفساق منهم».

ثم إن هذه الصور الثلاثة جميعاً داخلية في محل النزاع، على أساس أن المتفاهم العرفي منها جميعاً إنها جمل متعددة لا جملة واحدة، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء إلا من كان منهم فاسقاً»، وكذلك الحال إذا قال: «أكرم العلماء والسادة وأضف الشعراء إلا من كان منهم فاسقاً»، فإن كل ذلك داخل في محل النزاع.

الثانية: ما إذا كان عقد الوضع واحداً وعقد الحمل متعدداً، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأضفهم وقلدهم إلا الفساق منهم»، فهل هذه الصورة داخلية في محل النزاع في المسألة أو لا؟

والجواب: إن المعروف بين الأصوليين أنها غير داخلية فيه وخارجة عنه،

باعتبار أنها بمثابة جملة واحدة لا جمل متعدّدة.

الثالثة: ما إذا كان عقد الحمل واحداً وعقد الوضع متعدداً، كما إذا قال المولى :
«أكرم العلماء والهاشميين والفقراء إلاّ الفساق منهم»، فهل هذه الصورة كالصورة الأولى خارجة عن محل الكلام أو لا؟

والجواب: إن المعروف بين الأصوليين أنها خارجة عن محل الكلام، على أساس أنها بمثابة جملة واحدة لا جمل متعدّدة، وأما تعدد الموضوع فيها فهو إما لنكتة فيه أو أنه لا يوجد لفظ جامع بينها، كيفما كان فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام ولا شبهة في رجوع الاستثناء فيها إلى الجميع.

إلى هنا قد تبيّن أن المعيار في تعدّد الجمل إنما هو تعدد الموضوع والمحمول معاً أو تعدد أحدهما مع تكرار الآخر، وإلاّ فالمعروف أنها غير متعدّدة، فإذا لم تكن متعدّدة فهي خارجة عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في تعقب الجمل المتعدّد بالاستثناء.

وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع.

الثاني: في مقام الاثبات.

أما الكلام في المقام الأول، فقد يقال كما قيل: إن أداة الاستثناء حيث إنها موضوعة للدلالة على معنى نسبي جزئي فلا يمكن رجوعه إلى جميع الجمل، لأن لازم ذلك هو أن معناها كلي قابل للتعدّد بتعدّد الجمل، وهو غير معقول، لما ذكرناه في بحث الحروف من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي بجزئية طرفيه، ومن هنا قلنا إنه لا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسب، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأن لازم رجوعه إليه أن يكون معناه كلياً قابلاً للانطباق على الاستثناء في

كل جملة وهو كما ترى، أو فقل: إن جزئية المعنى الحرفي إنما هي بجزئية شخص طرفيه سواء أكانا في الذهن أم في الخارج، ومع تعددهما فلا محالة يتعدد الاستثناء.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بتقريب: إن المعنى الحرفي إنما هو جزئي حقيقي باللحاظ وفي مرحلة الاستعمال، وإلا فهو كلي قابل للانطباق على أفراد متعددة، وقد أفاد في وجه ذلك: إن المعنى في نفسه لا اسمي ولا حرفي، وإنما يمتاز المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي باللحاظ، فإن لوحظ آلياً فهو معنى حرفي، وإن لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمي، فالمعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي، والمعنى الاسمي متقوم باللحاظ الاستقلالي، وأما ذات المعنى في نفسه وبقطع النظر عن اللحاظ الآلي والاستقلالي فلا يكون معنى حرفياً ولا اسمياً، فإذا يشترك المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي في ذات المعنى الملحوظ ويمتاز عنه في اللحاظ، وحيث إنه لا يمكن أخذ هذا اللحاظ في المعنى الموضوع له، فإنه ذات المعنى الملحوظ، فهو كلي قابل للانطباق على أفراد عديدة، وعلى هذا فمعنى الاستثناء كلي وإنما يصير جزئياً باللحاظ في مرحلة الاستعمال، وعليه فلا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجميع، حيث إنه قابل للتعدد والتكثير والانطباق على الاستثناء من الجملة الأولى والاستثناء من الجملة الثانية والاستثناء من الجملة الثالثة^(١).

فالنتيجة: إنه لا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجميع، وهو لا يوجب استعماله في أكثر من معنى واحد، بل هو مستعمل في معناه الموضوع وهو واحد، وتعدد المستثنى والمستثنى منه لا يوجب تعدد معناه وإنما يوجب تعددهما تعدده مصداقاً وخارجاً.

ويرد على هذا الجواب:

أولاً: إن ما ذكره عليه السلام لو تمّ فإنها يتمّ على مسلكه عليه السلام من أن المعنى الحرفي كلي قابل للانطباق على أفراد ومصاديق متعددة في الخارج كالمعنى الاسمي، ولا يتم على مسلك من يقول بأن المعنى الحرفي جزئي حقيقي.

وثانياً: إنا قد ذكرنا في بحث الحروف أن ما ذكره عليه السلام - من أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ذاتاً وحقيقةً، وإنما الفرق بينهما باللحاظ الذهني والاعتبار- خلاف الوجدان والبرهان على تفصيل تقدم هناك^(١)، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد ذكرنا هناك أن المعنى الحرفي مبين ذاتاً للمعنى الاسمي، لأنه معنى نسبي وليس له تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج، بينما يكون للمعنى الاسمي تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على وجوده الذهني والخارجي، ولهذا يكون المعنى الحرفي متقوماً ذاتاً بشخص وجود طرفيه بحيث تكون نسبته إليهما كنسبة النوع إلى الجنس والفصل، وهذا يعني أنه لا وجود له إلا بوجودهما ولا ذات له إلا بذاتهما.

وعلى هذا، فالطرفان إن كانا في الذهن فالنسبة ذهنية بنفسها لا بوجودها، وإن كانا في الخارج فالنسبة خارجية بنفسها لا بوجودها لفرض أنه ليس لها تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على وجودها في عالم الخارج والذهن، ووجودها في كلا العالمين إنما هو بشخص وجود طرفيها، وهذا يعني أنه لا وجود لها إلا بوجود شخص طرفيها ولا ذات لها إلا بذات شخصيها، ومن هنا تكون ذهنية النسبة إنما هي بذهنية طرفيها وخارجيتها إنما هي بخارجية طرفيها، والمقوم للمعنى الاسمي ماهيته المتقررة في

المرتبة السابقة وهي الجنس والفصل له، والمقوم للمعنى الحرفي شخص طرفيه، لأن نسبتها إليه كنسبة الجنس والفصل إلى النوع.

وعلى هذا الأساس فالاستثناء موضوع لواقع النسبة التي هي متقومة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج لا بإزاء مفهومها، فإنه معنى اسمي لا حرفي، وعليه فتكون جزئيتها بجزئية شخص وجود طرفيها، والمفروض أن وجود طرفيها في كل جملة مباين لوجودهما في جملة أخرى وهكذا، بملاك أن كل وجود مباين لوجود آخر سواء كان في الذهن أم في الخارج، وتباين النسبة في كل جملة مع النسبة في الجملة الأخرى إنما هو بتباين وجود هذه الجملة مع وجود الجملة الأخرى لا بالذات، فلذلك لا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع وإلا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو مستحيل، هذا كله في الاستثناء بالمعنى الحرفي وهو أداة الاستثناء.

وأما الاستثناء بالمعنى الاسمي أو الفعلي فحيث إنه معناه الموضوع له هو الجامع، فلا محذور في رجوعه إلى الجميع ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وإنما يلزم تطبيق معنى واحد على أكثر من مصداقه في الخارج وهذا لا محذور فيه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن الصحيح هو أن المعنى الحرفي كلي، ولكن على تقدير جزئيته فأيضاً لا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنه غير مناف لجزئية المعنى الحرفي، باعتبار أن الاستثناء من الجميع كالاستثناء من الأخيرة فقط، لأنه فرد من أفرادها، وجه الظهور:

أولاً: ما عرفت من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي لا كلي.

وثانياً: إن ما ذكره رحمته الله من أن جزئيته لا تنافي رجوع الاستثناء إلى الجميع غريب

جداً، ضرورة أن معنى الاستثناء إذا كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل رجوعه إلى جميع الجمل المتعددة، لأن جزئية المعنى الحرفي إنما هي بجزئية طرفيه، ومع تعدد الطرف كما في المقام يتعدّد المعنى، فإذا لا محالة يلزم من رجوعه إلى الجميع استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(١) وهو محال.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه بناءً على ما حققناه من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، فلا يمكن رجوعه في المسألة إلى جميع الجمل لاستلزام ذلك استعمال الاستثناء في أكثر من معنى واحد وهو مستحيل، فإذا لا مجال للنزاع في هذه المسألة إلا إذا كان الاستثناء بغير الأداة.

نعم، لو كانت هناك قرينة على أن كلمة (إلا) مقدرة في تمام الجمل ما عدا الجملة الأخيرة، فلا كلام حينئذٍ إلا أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في رجوع الاستثناء إلى الكل، وأما إذا تعدد الاستثناء بتعدد الجمل فلا كلام فيه، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن ذلك في مقام الإثبات، لأنه تابع لمقام الثبوت، فإذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الكل ثبوتاً، فلا معنى للبحث عنه إثباتاً. وأما بناءً على أن المعنى الحرفي كلي قابل للانطباق على كثيرين، كما بنى عليه السيد الأستاذ رحمته الله^(٢) والمحقق الخراساني رحمته الله^(٣)، فيكون لهذا البحث مجال ثبوتاً وإثباتاً.

لحدّ الآن قد تبين أنه بناءً على ما هو الصحيح من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدّمة، وأما بناءً على القول بأنه كلي، فلا مانع من هذا النزاع ثبوتاً وإثباتاً.

(١) المباحث الاصولية ج ١ ص ٣٥٣.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٧٠.

(٣) كفاية الاصول ص ١١.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مقام الاثبات فقيه أقوال ثلاثة:
الأول: إن الاستثناء لا يكون ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل ولا في الرجوع
إلى خصوص الأخيرة، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني رحمته الله (١).

الثاني: إنه ظاهر في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة، وأما سائر الجمل
فهي باقية على عمومها ولا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم فيها عند الشك في أنه
مراد أو لا، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني رحمته الله (٢)، وتبعه فيه السيد الأستاذ رحمته الله (٣).
الثالث: إنه ظاهر في الرجوع إلى الجميع، هذا.

ولنا تعليق على هذه الأقوال:

أما القول الأول، وهو عدم ظهور الاستثناء في الرجوع إلى خصوص الأخيرة
ولا إلى الجميع، فهو لا يتم بنحو ضابط كلي، فإنه إذا ورد في الدليل: «أكرم العلماء
وأكرم السادة إلا الفساق منهم» أمكن أن يكون الاستثناء مجملاً، باعتبار أنه مناسب
للرجوع إلى كلتا الجملتين بنسبة واحدة، فإذا يمكن أن يقال إنه غير ظاهر لا في
الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيرة.

وأما إذا فرض أنه ورد في الدليل: «أكرم العلماء وجالس الشرفاء إلا من كان
منهم فاسقاً»، فيكون الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى خصوص الأخيرة بمناسبة
الحكم والموضوع الارتكازية، فإنها تقتضي ذلك بقرينة ما في مجالسة الفساق منهم من
المفسدة، وما في مجالسة العدول منهم من المصلحة، ومن هذا القبيل ما إذا ورد في
الدليل: «أكرم العلماء وتصدق على الفقراء إلا الفساق منهم»، فإن الاستثناء بمناسبة

(١) كفاية الاصول ص ٢٣٥ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٢ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٠٧ .

الحكم والموضوع الارتكازية ظاهر في الرجوع إلى خصوص الأخيرة، ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا قال المولى: «أضف العلماء وأكرم الشعراء إلاّ الفساق منهم»، فإن الاستثناء فيه ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في الرجوع إلى خصوص الأخيرة.

فإذا ما ذكره ﷺ من إجمال الاستثناء وعدم ظهوره لا في الرجوع إلى خصوص الأخيرة ولا إلى الجميع غير تام بنحو الكبرى الكلية، بل هو يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم والموضوع، ولهذا لا بدّ من ملاحظة ذلك في كل مورد ومورد على حدة.

وأما القول الثاني، وهو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، فقد ذكر المحقق النائيني والسيد الأستاذ ضابطاً لذلك بتقريب: إن الموضوع إذا كان واحداً في الجمل المتعددة والمحمول متعدداً كقولنا: «أكرم العلماء وقلّدهم إلاّ الفساق منهم»، فهو خارج عن محل الكلام، على أساس أن المجموع قضية واحدة بمقتضى المتفاهم العرفي، ولا يمكن رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، وإلاّ فلازم ذلك تكرار الموضوع ورجوع الضمير إلى الصورة الثانية للموضوع، وهذا خلاف الظاهر من الضمير، فإن الظاهر هو رجوعه إلى الصورة الأولى منه، وهذا هو ملاك وحدة القضية، غاية الأمر أن المترتب على موضوعها حكمان هما وجوب الاكرام ووجوب التقليد.

وكذلك إذا كان المحمول واحداً والموضوع متعدداً، كقولنا: «أكرم العلماء والشيوخ والهاشميين، إلاّ الفساق منهم»، فإن المتبادر من ذلك عرفاً هو أن الاستثناء يكون من نسبة الاكرام إلى مجموع هؤلاء وهي نسبة واحدة، فلهذا يكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً، لا أن كل واحد من هؤلاء موضوع مستقل لأنه

بحاجة إلى قرينة.

والخلاصة: إن الظاهر من أمثال هذا المثال هو رجوع الاستثناء إلى نسبة الحكم إلى المجموع، وهي نسبة موحدة، لأن وحدة المحمول تصلح أن تكون قرينة على أن الموضوع في المثال المجموع من حيث المجموع بوحدة اعتبارية، فلهذا تكون هذه الصورة كالصورة السابقة خارجة عن محل الكلام.

وأما إذا كانت الجمل متعددة، فيكون تعددها على أساس أحد الأمرين:

الأول: ما إذا كان الموضوع متعدداً سنخاً والمحمول واحداً كذلك ولكنه كرر

مع كل جملة، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين».

الثاني: عكس ذلك تماماً، كما إذا قال المولى: «أكرم الهاشميين وعاشر

الهاشميين، إلا الفساق منهم»، وفي هذين القسمين فقد ذكر أن الاستثناء يرجع إلى خصوص الجملة الأخيرة، بتقريب: إن تكرار كل من عقد الوضع وعقد الحمل قرينة عرفاً على أن الجملة الثانية، وهي الجملة المتكررة منفصلة عن الجملة الأولى ومستقلة موضوعاً ومحمولاً ولا ترتبط بها، وعلى هذا فبطبيعة الحال يأخذ الاستثناء محله وهو الجملة الأخيرة وتبقى الجمل المتقدمة على عمومها أو اطلاقها.

والخلاصة: إن الضابط الكلي لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هو كونها

منفصلة عن الجمل المتقدمة وغير مرتبطة بها موضوعاً ومحمولاً، وهذا الانفصال قد يكون بتباين الموضوع والمحمول معاً في جميع الجمل المتعددة، وقد يكون بتكرار عقد الوضع مع التباين في المحمول وقد يكون بالعكس، وعلى جميع التقادير فمحل الاستثناء الجملة الأخيرة دون الجمل المتقدمة، لأنها باقية على عمومها ويمكن المناقشة في كلا الضابطين.

أما الضابط الأول، فلأن الموضوع إذا كان واحداً فالقضية موحدة وإن كان

المحمول فيها متعدداً وبالعكس هذا صحيح، ولكنه لا يصلح أن يكون ضابطاً كلياً لرجوع الاستثناء إلى الجميع، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأضفهم وقلّدهم إلاّ الفساق منهم»، فالقضية وإن كانت موحدة، إلاّ أنه لا مانع من أن يكون استثناء الفساق بلحاظ بعض الأحكام دون بعضها الآخر، ففي المثال تقتضي مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن يكون الاستثناء بلحاظ الحكم الأخير دون الحكمين الأولين، فالنتيجة إنه لا مانع من ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

ودعوى: إن رجوع الاستثناء إلى الحكم الأخير يستلزم استعمال الضمير في تكرار الموضوع وهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر هو رجوع الضمير إلى الموضوع المذكور في القضية وصورته الذهنية الأولى، ورجوع الاستثناء إلى الأخير يستلزم رجوع الضمير إلى الصورة الثانية له الجديدة وهي العلماء غير الفساق، وهو خلاف الظاهر.

مدفوعة: بأن رجوع الاستثناء إلى الحكم الأخير لا يوجب تكرار الموضوع بلحاظ الارادة الاستعمالية، فإن مرجع الضمير هو العلماء بنحو الإطلاق، والمراد الجدّي منه الخاص بقرينة الاستثناء.

فالنتيجة: إن الاستثناء إذا رجع إلى الحكم الأخير يكون قرينة على أن المراد الجدّي من الضمير هو العلماء العدول، وأما المراد الاستعمالي منه فهو العلماء بصورتهم الذهنية الأولى، وهي الجامع بين العلماء العدول والفساق، فإذا لا يلزم تكرار الموضوع في المراد الاستعمالي وإنما يلزم تكراره في المراد الجدّي من جهة وجود القرينة على ذلك وهذا لا محذور فيه.

وأما إذا كان المحمول واحداً والموضوع متعدداً كقولنا: «أكرم العلماء والشيوخ والهاشميين إلاّ من كان منهم فاسقاً»، فإن قلنا بأن وحدة المحمول قرينة

على وحدة الموضوع الاعتبارية حتى يكون ذلك الأمر الواحد الاعتباري طرفاً للنسبة بينه وبين المحمول، فبطبيعة الحال يرجع الاستثناء إلى هذه النسبة الواحدة، وأما إذا قلنا بأن وحدة المحمول لا تصلح أن تكون قرينة على وحدة الموضوع ولو اعتباراً، فعندئذٍ كما يمكن ثبوتاً أن تكون الجملة في المقام جملة موحدة، يمكن أن تكون هناك جمل متعددة، لأن كلاً منهما بحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً: أما الأول فهو بحاجة إلى لحاظ كل منها جزء الموضوع واعتبار الوحدة بينها. وأما الثاني فهو بحاجة إلى تقدير الحكم في كل واحدة منها.

وأما إثباتاً فيمكن أن يقال بأن المثال أو ما شاكلة ظاهر عرفاً في وحدة القضية، على أساس ظهورها في وحدة النسبة التي تدور وحدة القضية مدارها، ولكن في مقابل ذلك قول بأن العطف بالواو في قوة تكرار المحمول، فكأنه قال: «أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين»، فإذا مقتضى العطف بالواو تعدد القضية، لأنه يدل على تكرار المحمول، ولا فرق بين أن يكون تكراره بالنص والتصريح أو بدال آخر، ومع تكرار المحمول لا محالة تتكرر النسبة أيضاً وهذا معنى تعدد القضية، وعلى هذا فحال هذه الصورة ليست كحال الصورة الأولى، باعتبار أن العطف بالواو في الصورة الأولى يدل على تكرار المحمول لموضوع واحد، على أساس أن الضمير في كل فقرة منها يرجع إلى نفس الموضوع لا إلى فرد آخر منه، بينما العطف بالواو في هذه الصورة يدل على تكرار المحمول مع تعدد الموضوع.

فالنتيجة: إنه لا مانع من الالتزام بتعدد القضية في هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً، وعلى هذا فمقتضى الضابط الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله هو رجوع الاستثناء في هذه الصورة إلى خصوص الجملة الأخيرة لا إلى الجميع مع أنه رحمته الله ذكر أن الاستثناء فيها يرجع إلى الجميع.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن القضية في هذه الصورة قضية واحدة لا متعددة، وتكرار المحمول تقديراً لا قيمة له ولا يجعلها متعددة، ولكنه يجعل الجملة الأخيرة قابلة لرجوع الاستثناء إليها خاصة، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات فهو يختلف باختلاف الموارد، فقد تقتضي مناسبة الحكم والموضوع الرجوع إلى الجميع، وقد تقتضي الرجوع إلى خصوص الأخيرة وليس لذلك ضابط كلي.

وعليه فما ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ رحمتهما من جعل وحدة القضية ضابطاً عاماً كرجوع الاستثناء إلى الجميع غير تام ولا ضابط كلي في ذلك، بل لابد في كل مورد من ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع في ذلك المورد، مثلاً في مثل قولنا: «أكرم العلماء وجالسهم إلاّ الفساق»، لا يبعد دعوى رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، باعتبار أن مجالسة الفساق غير مرغوبة، وكذلك قولنا: «أكرم العلماء والشعراء إلاّ الفساق منهم»، فإنه لا يبعد رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة على أثر مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

وبكلمة: إن تكرار عقد الحمل أو عقد الوضع أو تعدّده إنما يكون قرينة على رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة إذا كان موافقاً للارتكاز العرفي أو لا أقلّ لا يكون مخالفاً له، مثال ذلك، إذا ورد من المولى: «جالس الشعراء وأكرم العلماء إلاّ من كان منهم فاسقاً»، فإن رجوع هذا الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة باعتبار أنها محله متيقن، وحيث إن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي رجوعه إلى الجملة الأولى أيضاً، فهي تصلح أن تكون مانعة عن ظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيرة، على أساس أن هذا الارتكاز بمثابة القرينة المتصلة، وعلى هذا فالاستثناء إما أن يكون مجملاً، فلا ظهور له لافي الرجوع إلى خصوص الأخيرة ولا

إلى الجميع، أو يكون ظاهراً في الرجوع إلى الجميع بضمّ مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية إلى ما هو المتيقن من الاستثناء، وأظهر من ذلك ما إذا ورد من المولى: (تقبل شهادة العلماء وتقبل شهادة الشرفاء إلاّ الفساق)، فإن تكرار عقد الحمل في ذلك لا يصلح أن يكون قرينة على رجوع الاستثناء إلى الأخيرة فقط، ومن هذا القبيل ما إذا ورد: (جالس الشرفاء وأكرم العلماء وتصدق على الفقراء إلاّ الفساق)، فإن مناسبة رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى قد تمنع عن ظهوره في الرجوع إلى الجملة الأخيرة فحسب.

والخلاصة: إن ما ذكره المحقق النائيني والسيد الأستاذ رحمتهما من أن تكرار عقد الوضع أو عقد الحمل أو تعدده ضابط كلي لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا كانت جملة مستقلة غير مربوطة بالجملة المتقدمة، لا يتمّ على إطلاقه، بل هو يختلف باختلاف الموارد، فإذا لا بدّ من ملاحظة الاستثناء في كل مورد بخصوصه.

كما أن ما ذكره من الضابط الكلي في أن الجملة الأخيرة إذا لم تكن جملة مستقلة، بل هي مربوطة بالجملة المتقدمة بحيث يكون المجموع جملة واحدة عرفاً، فالاستثناء يرجع إلى الجميع لا يتمّ بإطلاقه، بل هو أيضاً يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم والموضوع الارتكازية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه على القول بأن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع إلاّ إذا كان الاستثناء بالمعنى الاسمي أو الفعلي، وأما على القول بأن المعنى الحرفي كليّ فالمناط إنما هو بظهور الاستثناء إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، وهذا يختلف باختلاف الموارد والمناسبات العرفية الارتكازية وليس لذلك ضابط كلي في جميع الصور الثلاث المتقدمة.

قد يقال، كما قيل، بأن مقتضى إطلاق المستثنى كالفساق هو رجوعه إلى الجميع، غاية الأمر أن هذا الإطلاق معارض مع إطلاق ما عدا الجملة الأخيرة، وحينئذٍ فإن كان إطلاق ما عدا الجملة الأخيرة بالوضع قدم على إطلاق المستثنى، وإلا فوقع التعارض بينهما.

والجواب: إن هذا غريب جداً، فإن إطلاق المستثنى لا يقتضي الرجوع إلى الجميع، بل هو تابع لظهور الاستثناء في ذلك، وهو محل النزاع والكلام كما تقدم، هذا إضافة إلى أن إطلاق المستثنى يتقدم على إطلاق المستثنى منه، على أساس أن إطلاق القرينة يتقدم على إطلاق ذي القرينة فلا معارضة بينهما.

ومن هنا يظهر حال القول الثالث وهو رجوع الاستثناء إلى الجميع، وجه الظهور ما عرفت من أنه لا ضابط لذلك، بل هو يختلف باختلاف الموارد.

نتائج البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن تعدد القضية إنما هو بتعدد الموضوع أو المحمول مع تكرار الآخر والأول: كقولنا: «أكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين» والثاني: كقولنا: «أكرم العلماء وقلد العلماء»، وأما إذا لم يكرّر المحمول في الأول والموضوع في الثاني، فالمعروف أن القضية واحدة عرفاً، فإذا كانت واحدة فهي خارجة عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في تعقب الجمل المتعددة بالاستثناء.

الثانية: إن الاستثناء بالمعنى الحرفي لا يمكن أن يرجع إلى الجميع، لأنه جزئي حقيقي ورجوعه إلى الجميع يستلزم استعماله في أكثر من معنى واحد وهو محال، نعم إذا كان الاستثناء بالمعنى الاسمي أو الفعلي فلا مانع من رجوعه إلى الجميع.

الثالثة: إن الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأول: عدم ظهور الاستثناء لا في الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص

الأخيرة.

الثاني: ظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيرة.

الثالث: ظهوره في الرجوع إلى الجميع.

أما القول الأول فهو غير تام، وأما القول الثاني فقد ذكر المحقق النائيني والسيد الأستاذ ضابطاً لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وكذلك لرجوعه إلى الجميع، وقد تقدم أن الضابط المذكور في كلا الفرضين غير تام، وأما القول الثالث فهو أيضاً غير تام.

الرابعة: إنه لا ضابط لرجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، بل هو يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم والموضوع الارتكازية.

تعارض المفهوم مع العام

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في مفهوم الموافقة.

الثاني: في مفهوم المخالفة.

أما الكلام في المقام الأول، فلأن مفهوم الموافقة عبارة عن ثبوت حكم المنطوق لموضوع على أثر ثبوت ملاكه فيه لا بنفسه، لأن المنطوق لا يدل على ثبوت حكمه لموضوع آخر بنفسه، ولكن إذا أحرزنا أنه مشتمل على ملاكه ترتب عليه حكمه، ولهذا يكون مفهوم الموافقة من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه كما في مفهوم المخالفة.

ثم إن مفهوم الموافقة تارة يكون ثابتاً بالأولوية، وأخرى بالمساواة: أما الأول، فالأولوية قد تكون عرفية ارتكازية وقد تكون عقلية، والأول كمفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١)، فإنه يدل على حرمة الأُف بالمطابقة وعلى حرمة الضرب بالأولوية العرفية الارتكازية على أساس أن ملاك الحرمة في طرف المفهوم أقوى منه في طرف المنطوق، وهذه الاقوائية والأشدية سبب للأولوية العرفية.

والثاني وهو الأولوية العقلية، يبتني على إدراك العقل ملاك الحكم في موضوع آخر بنحو أقوى وأكد، فإذا أدرك ذلك فلا محالة يحكم بثبوت الحكم له بالأولوية تطبيقاً للكبرى، وهي أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في الواقع، ولكن هذه الأولوية العقلية ثابتة نظرياً فحسب، وأما تطبيقاً فلا، على أساس أنه لا طريق للعقل

(١) سورة الأسراء آية ٢٣ .

إلى ملاكات الأحكام الشرعية بتام مراتبها وخصوصياتها، ومن هنا لا يوجد مورد في الفقه يكون الحكم الشرعي مستنبطاً من الدليل العقلي النظري، ولهذا يكون الدليل في مقام التطبيق منحصراً بالكتاب والسنة، وأما الاجماع المتصل بزمن المعصومين عليهم السلام فهو غير موجود، وأما الاجماع غير المتصل فلا قيمة له، إلا إذا كان كاشفاً عن الكتاب أو السنة، وحينئذٍ فيرجع إليهما وليس دليلاً مستقلاً في قباهما، وأما العقل فهو وإن كان تاماً كبيراً، إلا أنه لا توجد له صغرى في أبواب الفقه.

وأما الثاني، فمناً المساواة قد يكون العلة المنصوصة وقد يكون العلة المنقحة عقلاً. فالأول كما إذا علل في الدليل حرمة شرب الخمر بالأسكار، فإذا تدور الحرمة مدار الأسكار، فإذا كان المائع الآخر مسكراً حكم بحرمة وإن لم يصدق عليه عنوان الخمر. والثاني، فلا مورد له، لما عرفت من أنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعية في الواقع.

أما الكلام في المقام الثاني، وهو مفهوم المخالفة، فلأن دلالة القضية أعم من الشرطية وغيرها عليه مبنية على اشتغال المنطوق على حيثية تكون دلالة القضية عليها بالمنطوق، وهذه الحيثية على المشهور بين الأصوليين عبارة عن كون الشرط في القضية الشرطية علة منحصرة للجزاء، وأما على التحقيق فهي عبارة عن ربط الجزاء بالشرط بنحو الالتصاق والتوقف المولوي وإن لم يكن الشرط علة تامة فضلاً عن الانحصار، وقد تقدّم في مبحث مفهوم الشرط أن المشهور بين الأصوليين هو أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على كون الشرط علة تامة منحصرة للجزاء، ولكن ذكرنا هناك أن القضية الشرطية لا تدل على ذلك أي كون الشرط علة تامة منحصرة لا بالوضع ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وإنما تدل على التصاق الجزاء بالشرط وارتباطه به بنحو التعليق والتفريع بالوضع، ومن هنا قوينا القول بأن

دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هي بالوضع، وعلى كلا القولين في المسألة، فالمفهوم وهو انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط لازم عقلي للمنطوق، وهو دلالة القضية على الحيثية المذكورة بدون أن يتوسط شيء آخر بين المفهوم والمنطوق.

ومن هنا يمتاز المفهوم الموافق عن المفهوم المخالف بالعناصر التالية:

الأول: إن المفهوم المخالف نقيض المنطوق، لأن المنطوق عبارة ربط الجزء بالشرط بنحو التعليق والتفريع، والمفهوم عبارة عن رفع هذا الربط التعليقي، ولهذا يكون المفهوم المخالف قضية سالبة مقابلة للمنطوق بتقابل السلب والايجاب، بينما يكون المفهوم الموافق قضية موجبة مماثلة للمنطوق.

الثاني: إن موضوع المفهوم المخالف الذي يشكل قضية سالبة عين موضوع المنطوق الذي يشكل قضية موجبة، بينما يكون موضوع المفهوم الموافق غير موضوع المنطوق.

الثالث: إن المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشرة بدون توسط أمر آخر بينهما، بينما المفهوم الموافق لازم للمنطوق بتوسط أمر آخر لا مباشرة، وهو وجود ملاك حكم المنطوق في طرف المفهوم، لأنه منشأ الملازمة بينهما.

مثلاً الآية الشريفة تدل على حرمة الأف، وحيث إن ملاك حرمة الأف في الضرب أو الشتم أقوى وأكد، فبطبيعة الحال كانت حرمة أولى وأقوى بالارتكاز العرفي، فإذا حرمة الأف بما هي اعتبار لا تتطلب حرمة الضرب أو الشتم كذلك وإنما تتطلب حرمة على أساس أن ملاكها فيه أقوى وأشد.

والخلاصة: إن الآية الشريفة التي تدل على حرمة الأف لا تدل على حرمة الضرب أو الشتم مباشرة، بل تتوقف هذه الدلالة على مقدمة خارجية، وهي أن

ملاك حرمة الأف موجود في الضرب أو الشتم بنحو أقوى وأشدّ، وبعد إحراز هذه المقدمة ينتقل الذهن من حرمة الأف إلى حرمة الضرب أو الشتم بالأولوية، وكذلك الحال إذا دلّ دليل على أن ملاك حرمة شرب الخمر إسكاره، فإنه لا يدل على حرمة الفقاع أو مائع آخر مباشرة وبدون التوقف على مقدمة خارجية، وهي إحراز أن ملاك حرمة شرب الخمر موجود في الفقاع أيضاً وهو الأسكار، وبعد إحراز هذه المقدمة ينتقل الذهن من حرمة شرب الخمر إلى حرمة الفقاع.

وإن شئت قلت: إن المنطوق في مفهوم المخالفة مشتمل على حيثية، ولازم تلك الحيثية عقلاً الانتفاء عند الانتفاء سواء أكانت تلك الحيثية متمثلة في العلية المنحصرة أم في التعليق والالتصاق فلا يتوسط بين ذلك اللازم العقلي والملزوم الكلامي اللفظي شيء آخر.

والمنطوق في مفهوم الموافقة مشتمل على ملاك الحكم فقط وليس هو بنفسه مستلزماً لثبوت الحكم لموضوع إلا بواسطة مقدمة خارجية وهي إحراز كون الموضوع الآخر كالفقاع مثلاً مشتملاً على ملاك حكم المنطوق، وبعد إحراز هذه المقدمة يترتب عليه الحكم المماثل لحكم المنطوق، نعم إذا كان مفهوم الموافقة ثابتاً بالأولوية العرفية الارتكازية كان الدال عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية.

إلى هنا قد تبين أن مفهوم الموافقة حجة، لأنه متمثل في الملازمة بينه وبين حكم المنطوق، وهي قطعية ولا يمكن التصرف فيها بما هي، ولهذا لا يعقل أن يكون المفهوم بنفسه طرفاً للمعارضة مع العام وبنحو المباشرة، بل الطرف له في الحقيقة إنما هو المدلول المنطوق المستلزم للمدلول المفهومي، وحينئذٍ فإن كان هناك مرجح للمنطوق، قدم على العام وإن كان العكس فبالعكس، وإلا فيسقطان معاً في مورد الاجتماع من جهة المعارضة فيرجع فيه إلى العام الفوقي إن كان وإلا فيلجئ إلى الأصل

العملي.

وهذا معنى أن مفهوم الموافقة بما هو ليس طرفاً للمعارضة إلا إذا كان ثبوته بالأولوية العرفية الارتكازية كالأية المباركة، فإنها تدل على حرمة الأف بالمطابقة وعلى حرمة ما هو أشدّ وأقوى من الأف كالضرب والشتم ونحوهما بالالتزام، فمفهوم الموافقة إذا كان من هذا القبيل، فهو يقع طرفاً للمعارضة مباشرة، باعتبار أنه مدلول اللفظ، فإن كان الأخصّ قدم على العام وإلا فيقع التعارض بينهما ويسري هذا التعارض إلى المنطوق أيضاً، وعلى هذا فلا وجه لجعل عنوان تعارض المفهوم مع العام عنواناً مستقلاً في البحث مع أنه من صغريات كبرى تعارض العام مع دليل آخر، سواء أكان الدليل الآخر متمثلاً في المفهوم أم المنطوق أم العام، ضرورة أنه لا فرق بين أقسام الدليل وأفراده من هذه الناحية أصلاً، فإذا ما هو المبرر لهذا البحث في المقام؟

ولعله تخيل أن الدلالة الالتزامية ومنها دلالة اللفظ على المفهوم دلالة تبعية وهي أضعف من الدلالة الأصلية، ولهذا جعلوا معارضة العام مع الدلالة الالتزامية بحثاً مستقلاً، ولكن هذا المبرر غير صحيح، لوضوح أن الدلالة الالتزامية منها دلالة اللفظ على المفهوم ليست أضعف من الدلالة الأصلية، ولهذا فالأولى حذف هذا البحث عن مبحث العام والخاص، باعتبار أن هذا البحث من صغريات كبرى مسألة التعارض بين العام والدليل الآخر وإن كان الدليل الآخر متمثلاً في المفهوم، وهذه الكبرى قد بحثت في باب التعادل والتراجع موسعاً بتيام شقوقها، هذا.

إضافة إلى أن تعارض العام مع المفهوم لا ينفك عن تعارضه مع المنطوق، لاستحالة الانفكاك بينهما بأن ترفع اليد عن المفهوم دون المنطوق أو بالعكس، وهذا تام في مفهوم الموافقة، لأنه من لوازم ثبوت مدلول المنطوق ومفاده، فإذا كان العام

معارضاً مع المفهوم، فلاحالة يسري المعارضة إلى المنطوق أيضاً، إذ لا يمكن فرض اجتماع العام مع المنطوق مع فرض كونه معارضاً مع المفهوم.

وأما في مفهوم المخالفة، فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا كانت الخصوصية الموجبة لدلالة القضية الشرطية على المفهوم متمثلة في العلية التامة للشرط المنحصرة، وما إذا كانت متمثلة في تعليق الجزء على الشرط والتصاقه به، فعلى الأول لا يمكن رفع اليد عن المفهوم إلا برفع اليد عن المنطوق، فلهذا يرجع التعارض بين العام والمفهوم إلى التعارض بين العام والمنطوق، وعلى الثاني يمكن رفع اليد عن المفهوم دون المنطوق، بأن يقال بعدم حجّية دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء مع الالتزام بحجّية دلالتها على تعليق الجزء على الشرط والتصاقه به.

والجواب: إن هذا التفصيل غير صحيح، فإن الفرض الثاني كالفرض الأول، ضرورة أنه مع فرض كون الجزء معلقاً على الشرط وملتصقاً به، فكيف يتصور بقاء المعلق بدون المعلق عليه، لأنه خلف فرض كونه معلقاً عليه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، لا بأس بالإشارة في المقام إلى الصور المتصورة في المسألة بحسب الصغرى وهي ما يلي:

الأولى: أن تكون النسبة بين العام والمفهوم عموماً وخصوصاً مطلقاً.

الثانية: أن تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه.

الثالثة: أن تكون النسبة بينهما التباين.

أما الصورة الأولى: فلا شبهة في تخصيص العام به تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص، غاية الأمر إن كان متصلاً به، كان مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وإن كان منفصلاً عنه، لم يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم وإنما يمنع عن حجّيته فيه وكشفه عن مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي.

ودعوى : إن ذلك إنما يتم في مفهوم المخالفة، على أساس أن الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان مدلولاً للكلام لا مطلقاً، وحيث إن مفهوم المخالفة مدلول للكلام فهو يتقدم على العام إذا كان أخص منه ولا يتم في مفهوم الموافقة وإن كان أخص من العام، باعتبار أنه ليس مدلولاً للكلام وإنما هو مدلول للمدلول، ولهذا يكون من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه، فمن أجل ذلك لا أثر لأخصيته، فإن الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان مدلولاً للكلام ومفاد اللفظ ابتداءً وإلا فلا وجه لتقدمه عليه، وحيث إن مفهوم الموافقة ليس مدلولاً للكلام واللفظ، فلا موجب لتقدمه على العام، أو فقل: إن الخاص إنما يتقدم على العام بملاك أن لسان القرينية والفسرية للمراد النهائي الجدي من العام، وهذا إنما يكون فيما إذا كان مدلولاً للفظ وإلا فلا لسان له حتى يكون مفسراً.

مدفوعة: بأنها غير تامة مطلقاً، فإن مفهوم الموافقة إذا كان ثابتاً بالأولية الارتكازية العرفية كحرمة ضرب الأبوين، فهو وإن لم يكن مدلول اللفظ ابتداءً إلا أنه مدلوله بالأولية الارتكازية العرفية.

فالنتيجة: إن الآية المباركة تدل على حرمة الأف بالمطابقة وعلى حرمة الضرب بالالتزام، فإذا حال هذا القسم من مفهوم الموافقة حال الخاص الذي يكون مدلول اللفظ فيتقدم على العام تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص.

نعم، إذا كان مفهوم الموافقة مستنداً إلى إدراك العقل ملاك حكم المنطوق في شيء آخر، سواء كان ملاك حكم المنطوق منصوباً أو مستنبطاً، فهو حيث إنه ليس مدلول اللفظ، فلا أثر لأخصيته ولا يمكن الحكم بتقدمه على العام من هذا الباب، وحيث إن كان المنطوق أخص من العام فهو يتقدم على العام، وأما المفهوم فهو يتقدم عليه بالتبع، وإن لم يكن أخص من العام، وقع التعارض بينهما ولا قيمة

لأخصية المفهوم حيثئذٍ.

وأما الصورة الثانية ففيها فروض:

الأول: أن تكون دلالة كل من العام على العموم والقضية الشرطية على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الثاني: أن تكون دلالة العام على العموم بالوضع ودلالة القضية الشرطية على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الثالث: عكس ذلك تماماً.

الرابع: أن تكون دلالة كل منهما بالوضع.

أما في الفرض الثاني، فيتقدم العام على المفهوم على أساس ما ذكرناه في باب التعادل والتراجع من أن العام الوضعي يتقدم على المطلق الثابت لإطلاقه بمقدمات الحكمة.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث، فإن فيه لا بدّ من تقديم المفهوم على العام على عكس الفرض الثاني.

وأما في الفرضين الأول والرابع، فيقع التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع، وحيثئذٍ فإن كان هناك مرجح لأحدهما فلا بدّ من تقديمه على الآخر والأخذ به، وإلاّ فيسقطان معاً ويرجع إلى العام الفوقي إن كان وإلاّ فيألى الأصل العملي، ولا فرق في ذلك بين الفرض الأول والفرض الرابع.

نعم، إنّ السيد الأستاذ رحمته الله قد فرق بينهما بتقريب: إن التعارض إذا كان في الفرض الرابع، فحيث إنه يكون بين مدلولي الدليلين بالوضع، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض إن كانت وإلاّ فيسقطان معاً، وأما إذا كان في الفرض الأول فلا مجال للرجوع إلى مرجحات ذلك الباب،:

أولاً: إن الإطلاق مدلول لمقدمات الحكمة وليس مدلولاً للكتاب والسنة، ومورد روايات الترجيح هو ما إذا كان التعارض بين الروایتين ولا يشمل ما إذا كان التعارض بين الإطالقين، لأنها ليسا من الروايات بل هما ناشئان من مقدمات الحكمة بحكم العقل.

وثانياً: إن ثبوت الإطلاق لكل من العام والقضية الشرطية منوط بتامة مقدمات الحكمة، وهي لا تتم في شيء منها، وهذا معنى سقوطهما بالتعارض يعني لا ينعقد لهما الإطلاق حتى يرجح أحدهما على الآخر، هذا.

ولكن ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح أن كلا الأمرين غير صحيح: أما الأمر الأول فلأن الإطلاق ليس مدلولاً لمقدمات الحكمة، بل هو مدلول للكتاب والسنة، ومقدمات الحكمة جهة تعليلية له وواسطة لثبوتها كالوضع، لا أنه مدلول لهما وتام الكلام هناك، وأما الأمر الثاني فهو مبني على أن عدم القرينة الذي هو جزء مقدمات الحكمة أعم من القرينة المتصلة والمنفصلة، ولكن ذكرنا في محله أن الأمر ليس كذلك وأن جزء المقدمات عدم القرينة المتصلة فحسب دون الأعم منها ومن القرينة المنفصلة، وتام الكلام هناك.

وأما الصورة الثالثة: فإن كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق قدم الأول على الثاني، بملاك أن دلالة الأول تنجزية والثاني تعليقية، وإن كانت دلالة كليهما بالوضع أو بالإطلاق وقع التعارض بينهما، فإن كان هناك مرجح لأحدهما دون الآخر فهو وإلاً فيسقطان معاً، فيرجع إلى العام الفوقي إن كان وإلاً إلى الأصل العملي، وتام الكلام في ذلك ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح من أن الدلالة الوضعية التي هي متمثلة في الدلالة التصورية تنجزية لا تتوقف على أية مقدمة خارجية ما عدا الوضع، وأما الدلالة التصديقية فهي زائداً على الوضع تتوقف على

مقدمة خارجية وهي كون المتكلم ملتفتاً ومختاراً وكان في مقام البيان، فإذا توفرت هذه المقدمات كان ظاهر حال المتكلم أنه أراد استعمال هذا اللفظ في معناه وتفهمه، وهذه هي الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الاستعمالية التفهيمية، وأما إذا لم تتوقف على هذه المقدمات فليست له هذه الدلالة، وأما الدلالة التصديقية بلحاظ الإرادة الجدوية النهائية فهي تتوقف زائداً على هذه المقدمات على مقدمة أخرى وهي عدم نصب قرينة على الخلاف، ولهذا يكون المخصص المتصل مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم والاستيعاب .

وأما المطلق فلفظه موضوع للدلالة على الماهية المهملة، وهذه الدلالة تنجزية لا تتوقف على أية مقدمة خارجية ما عدا الوضع، وأما إطلاقه بلحاظ الإرادة الاستعمالية فيتوقف على كون المتكلم ملتفتاً ومختاراً وكان في مقام البيان، وأما إطلاقه بلحاظ الإرادة الجدوية النهائية فهو يتوقف زائداً على هذه المقدمة على مقدمة أخرى وهي عدم نصب قرينة على الخلاف، وبذلك تتم مقدمات الحكمة وينعقد ظهور المطلق في الإطلاق وهو الظهور النهائي، فإن الظهور التصوري يندك في الظهور التصديقي في المرحلة الأولى، فإن في هذه المرحلة لا يوجد ظهور تصوري، والظهور التصديقي في هذه المرحلة غير مستقر يندك في الظهور التصديقي في المرحلة الثانية وهي المرحلة النهائية، وهذا الظهور هو الظهور المستقر النهائي وموضوع للآثار والحجية، ولا يكون للفظ في النهاية ظهور إلا هذا الظهور، ولا فرق من هذه الناحية بين العام والمطلق، فإذا كلا الظهورين موجود في مورد الالتقاء والاجتماع .

وما عن شيخنا الأنصاري رحمته من أن عموم العام يصلح أن يكون قرينة على إطلاق المطلق ومانعاً عن ظهور المطلق في الإطلاق مبني على أن جزء مقدمات الحكمة عدم البيان أعم من عدم البيان المتصل والمنفصل، ولكن سوف نشير إلى أن

جزء المقدمات عدم البيان المتصل فحسب، وأما عدم البيان المنفصل فهو لا يصلح بأن يكون جزء مقدمات الحكمة .

وعليه فترجيح ظهور العام في العموم في مورد الاجتماع على ظهور المطلق في الإطلاق يتوقف على كونه أقوى وأظهر من ظهوره في الإطلاق حتى يحمل الظاهر على الأظهر والأضعف على الأقوى الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي، ولكن إثبات ذلك في غاية الإشكال فإن كلا الظهورين مستند إلى المقدمات، وأما أن أحدهما أقوى من الآخر وأظهر منه فهو بحاجة إلى دليل واثبات، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، إذا كان بين المفهوم والعام تعارض، كما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فهل يسري إلى المنطوق^(١) أو لا؟

والجواب: نعم إنه يسري إليه، أما في مفهوم الموافقة فلأنه عن الملازم الآخر، وأما على التفسير الثاني فلأنه لا يمكن رفع اليد عن المعلق وهو الجزاء بدون رفع اليد عن المعلق عليه وهو الشرط، بأن يحكم بأن الجزاء لا يسقط بسقوط الشرط، وهذا خلف فرض كونه معلقاً عليه ومتلصقاً به، وهذا معنى سراية المعارضة إلى المنطوق بل في الحقيقة يكون التعارض بين العام والمنطوق، وأما التعارض بينه وبين المفهوم فهو بالتبع .

ثم إن للمحقق الاصفهاني رحمته الله في المقام كلاماً، وحاصله هو أن المفهوم الموافق إذا كان معارضاً مع دليل آخر بنحو التباين أو العموم من وجه، فلا بد من تقديمه على الدليل الآخر دون العكس، وقد أفاد في وجه ذلك أن غاية ما يدل عليه المنطوق هو أن الشيء الفلاني علة للحكم، مثلاً ما دل على حرمة شرب الخمر لإسكاره يدل

على أن الإسكار علة للحرمة ولا يدل على أن الإسكار موجود في المائع الفلاني، ولكن إذا أحرزنا وجوده في المائع الفلاني كالفقاع مثلاً، نحكم بحرمة على أساس أن الحكم يتبع ملاكه ويدور مداره وجوداً وعدمًا، وعليه فإذا فرضنا أن حرمة الفقاع معارضة مع ما يدل على عدم حرمة، فلا يكون هذا الدليل طرفاً للمعارضة مع المنطوق، وهو في المثال ما دلّ على حرمة شرب الخمر لإسكاره لا بالذات ولا بالعرض أي بالواسطة، لأن المنطوق كما لا يدل على حرمة الفقاع بالذات وبالمطابقة، كذلك لا يدل على حرمة بالالتزام حتى يقع طرفاً للمعارضة مع ما دلّ على عدم حرمة، وعلى هذا فلا بدّ من تقديم المفهوم على العام.

وأما إذا قدم العام عليه فلا بدّ من رفع اليد عن المنطوق أيضاً، إذ لا يمكن رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه، ضرورة أنه لو لم يرفع اليد عنه، فمعناه أن الإسكار علة للحرمة، فإذا كان علة لها فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم، والبناء على أن الإسكار في الفقاع مثلاً ليس بعلة وملاك للحرمة مع أنه علة لها بمقتضى المنطوق، والفرض أن رفع اليد عن المنطوق بلا مبرر، لأنه ليس طرفاً للمعارضة، فلذلك يتعيّن تقديم المفهوم على العام وإن كانت النسبة بينهما التباين أو العموم من وجه^(١) هذا.

ولكن ظهر مما تقدم أن ما ذكره عليه السلام غير تام، وذلك لأن العام كما أنه معارض مع المفهوم فكذلك معارض مع المنطوق، باعتبار أنه يدل بالمطابقة على عدم حرمة الفقاع وبالالتزام على أن الإسكار ليس بعلة لها، والفرض أن المنطوق يدل على أنه علة.

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٨٠ - ٤٧٧ .

وبكلمة: إن المنطوق وإن لم يدل على أن علة الحكم وملاكه موجودة في موضوع آخر ولو بالدلالة الالتزامية، وإنما كان يدل على أن الإسكار علة للحرمة وملاك لها، وأما أنه موجود في موضوع آخر كالفقاع مثلاً أو لا فلا يدل عليه، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي لخروجه عن طرف المعارضة مع العام بعد ما كان العام يدل على أن الإسكار ليس علة وملاكاً للحرمة بالالتزام، فإنه حينئذٍ يكون معارضاً مع المنطوق، باعتبار أن المنطوق يدل على أنه علة لها وملاك، فيقع التعارض بينهما من هذه الناحية، فما ذكره رحمته مبني على تحيّل أن عدم دلالة المنطوق على وجود الإسكار في الفقاع مثلاً يكفي لأن لا يكون طرفاً للمعارضة مع العام الذي هو معارض لحرمة الفقاع.

فالنتيجة: إن تعارض المفهوم سواء أكان مفهوم الموافقة أم المخالفة يسري إلى المنطوق أيضاً، ولا يمكن فرض التعارض بين العام والمفهوم مع كون المنطوق خارجاً عن طرف المعارضة.

ثم نذكر للتعارض بين العام والمفهوم مثالين:

الأول: آية النبأ^(١)، فإنها تدل بمفهومها على حجّية خبر العادل وعموم العلة وهي اصابة القول بجهالة، تدلّ على عدم جواز العمل خبر العادل، باعتبار أنه جهل وليس بعلم، فإذا يقع التعارض بين مفهوم الآية وعموم العلة في ذيلها.

وهل يقدم عموم العلة على المفهوم أو بالعكس؟ فيه قولان:

القول الأول: ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته من أنه لا بدّ من تقديم عموم العلة على المفهوم، بتقريب، إن عموم العلة أب عن التخصيص، باعتبار أن اصابة

القوم بجهالة قبيح، ومن الواضح أن قبح الإصابة غير قابل للتخصيص، فإذا لا بدّ من تقديم عموم العلة على المفهوم ورفع اليد عنه، ولا يمكن أن يكون المفهوم مخصصاً لعمومها بغير خبر العادل لإبائه عن التخصيص كما مرّ، نعم إذا ثبت المفهوم للآية الكريمة كان مخصصاً لعموم الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن، باعتبار أن عمومها غير آب عن التخصيص^(١)، هذا.

وقد أُجيب عن ذلك:

أولاً: بالنقض، بأن العمل بالجهل إذا كان قبيحاً، فلا فرق بين عموم العلة في هذه الآية المباركة وعموم الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن، فإن العمل بكتليتها عمل بالظن والجهل فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فإذا ما هو المبرّر للفرق بينهما؟!!

وثانياً: بالحل فإن العمل بالجهل بما هو جهل عمل سفهي وغير عقلائي وقبيح، بينما العمل بخبر العدل بما هو حجة عمل عقلائي وغير سفهي وإطاعة للمولى ومحبوب، ولهذا لا يبعد أن يكون المراد من الجهالة في الآية الكريمة السفاهة، باعتبار أن العمل بالجهل بما هو جهل سفاهة وغير عقلائي وقبيح، مع أنه لا شبهة في أن العمل بخبر العدل بما هو حجة لا بما هو جهل حسن وليس بقبيح وعقلائي وليس سفهياً وإطاعة للمولى.

وعلى هذا، فأدلة حجية خبر العدل والثقة واردة على الآيات الناهية عن العمل بالظن فإنها تدل على عدم جواز العمل بالظن بما هو ظن و جهل بالواقع، وتلك الأدلة تدل على جواز العمل به بما هو حجة منجز ومعذر، فموضوع عدم

الجواز العمل بالظن الذي لا يكون حجة، وموضوع جواز العمل هو الظن الذي يكون حجة، ودليل الحجية رافع لهذا القيد العدمي وهو عدم كونه حجة وجداناً فإنه نقلب إلى نقيضه .

والخلاصة: إن ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته غير تام، لأن فيه خلطاً بين العمل بالظن بما هو ظن وجهل والعمل به بما هو حجة من قبل الشارع، فالأول عمل سفهي وقبيح، والثاني عمل عقلائي ومشروع ومطلوب من المولى، ومفاد المفهوم الثاني ومفاد التعليل الأول .

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أن دليل حجية خبر العدل والثقة حاكم على عموم التعليل غير تام، وذلك لأن ما ذكرته مدرسته مبني على أن يكون المجعول في باب الأمارات الطريقية والكاشفية العلمية، ولكن ذكرنا غير مرة وسوف يأتي بحثه موسعاً أن ما ذكره غير تام ثبوتاً وإثباتاً، فالصحيح أنه وارد عليه كما تقدم .

ودعوى: إن عموم العلة في الآية معارضة لمفهومها ولا تسري هذه المعارضة إلى منطوقها، لأنه موافق مع عموم العلة.

مدفوعة: بأنها تسري إليه، لأن الآية تدل بالمنطوق على خصوصية متمثلة في التعليق والالتصاق أو في العلة التامة المنحصرة، وعلى هذا فلا يمكن رفع اليد عن مفهومها بدون رفع اليد عن منطوقها، لأن دلالة المنطوق على تلك الخصوصية هي المنشأ لوقوع المعارضة بين مفهوم الآية وعموم العلة وإلا فلا مفهوم لها حتى تكون هناك معارضة، ففي الحقيقة ترجع هذه المعارضة إلى معارضة عموم العلة مع دلالة منطوق الآية على هذه الخصوصية.

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته وهو وقوع التعارض بين مفهوم روايات

الكر^(١)، وما دل على أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء^(٢) معللاً بأن له مادة، وقد أفاد^(٣) في وجه ذلك أن التعارض بينهما تارة يكون بلحاظ التعليل الوارد في ذيل صحيحة ابن بزيع، وهو قوله عليه السلام: «لأن له مادة»، وأخرى يكون بلحاظ صدرها وهو قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»^(٣).

أما على الأول، فهو خارج عن محل الكلام، على أساس أن مورد التعليل أخصّ مطلقاً من المفهوم، لأن مورد الماء القليل واعتصامه إنما هو من جهة كونه ذا مادة، وأما إذا كان الماء كثيراً وبالغاً حدّ الكرّ فهو معتصم بنفسه ولا معنى لتعليل اعتصامه بأمر خارجي وهو كونه ذا مادة، لأنه ليس بعرفي، بل لا معنى له، لأن الشيء إذا كان معتصماً بنفسه فلا يقبل الاعتصام ثانياً من الخارج نظير تعليل نجاسة الكلب مثلاً بأنه لاقى نجساً، وعلى هذا فيدل التعليل على أن ماء البئر القليل معتصم من جهة اتصاله بالمادة، فيقيد به إطلاق المفهوم بغير ماء البئر، وتفصيل الكلام فيه بأكثر من هذا في الفقه.

وأما على الثاني، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، لأن قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» عام فبعمومه يشمل القليل والكثير وخاص بماء البئر، وأما المفهوم فهو عام يشمل بعمومه ماء البئر وغيره وخاص بالماء القليل، فيكون مورد الالتقاء والاجتماع بينهما ماء البئر القليل، فإن مقتضى إطلاق المفهوم أنه ينفعل بالملاقاة، ومقتضى إطلاق الصحيحة أنه لا ينفعل بها.

وفي مثل هذا قد ذكر^(٤) أنه لا بدّ من تقديم الصحيحة على المفهوم، ونتيجة

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٧ ب ٩ من الماء المطلق ح ١ و٢ و٥ و٦.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٢٥ من الماء المطلق.

(٣) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٢٥ باب ١٣ من الماء المطلق ح ١.

ذلك عدم انفعال ماء البئر القليل بالملاقاة، وقد أفاده عليه السلام في وجه ذلك أنا لو قدمنا اطلاق المفهوم في مورد الاجتماع على إطلاق الصحيحة فيه، لزم إلغاء عنوان ماء البئر عن دخله في موضوع الاعتصام نهائياً، ولا فرق حينئذ بين ماء البئر وغيره من المياه أصلاً، لأن اعتصام جميع المياه إنما هو ببلوغه حد الكر بدون أي خصوصية لماء البئر، وأما إذا قدمنا إطلاق الصحيحة على إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع، فلا يلزم محذور إلغاء عنوان موضوع المفهوم وإنما يلزم تقييد إطلاقه بغير ماء البئر، فإذا دار الأمر بينهما، حكم العرف بتعيين الثاني، وهو تقديم إطلاق الصحيحة على إطلاق المفهوم دون العكس، لاستلزامه محذور إلغاء عنوان الموضوع بالكلية، وهو بلا موجب^(١).

وغير خفي، إن ما أفاده عليه السلام تام بحسب الكبرى، والتخريج الفني لذلك هو أن للعنوان المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم ظهورين:

أحدهما: ظهوره في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرّة.

الثاني: ظهوره في أنه تمام الموضوع للحكم، بمعنى أنه متى تحقق هذا العنوان تحقق الحكم أيضاً، والظهور الأول ظهور عرفي ناشيء من أخذ ذلك العنوان في موضوع الحكم في مرحلة الجعل، لأن كل قيد إذا أخذ في موضوع الحكم في هذه المرحلة، كان ظاهراً في أنه قيد للحكم في مرحلة الجعل وللملاك في مرحلة المبادئ كالاستطاعة المأخوذة في موضوع وجوب الحج في الآية المباركة، فإنها ظاهرة في كونها شرطاً للحكم في مرحلة الجعل وللاتصاف في مرحلة المبادئ، والظهور الثاني ظهور إطلاقي ناشيء من الإطلاق ومقدمات الحكمة منها عدم نصب قرينة على

التقييد، وعلى هذا الأساس فإذا وقع التعارض بين الظهور الأول والظهور الثاني، قدم الأول على الثاني تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر، باعتبار أن الظهور الأول حيث إنه ظهور عرفي ناشيء من حاق اللفظ، فيكون أقوى وأظهر من الظهور الثاني الناشئ ببركة مقدمات الحكمة وهو الظهور الإطلاقي، ومن الواضح أن رفع اليد عن إطلاق الموضوع أسهل وأخفّ مؤنة لدى العرف العام من رفع اليد عن أصل العنوان المأخوذ في الموضوع وفرضه كالعدم، فمن أجل هذه النكته يكون المقام داخلياً في موارد الجمع العرفي الدلالي، وهو تقديم الأظهر على الظاهر فلا تصل النوبة إلى المعارضة بينهما.

ولكن الظاهر أن هذا المثال ليس من صغريات تلك الكبرى، وذلك لأن المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية من عنوان ماء البئر المأخوذ في لسان الصحيحة موضوعاً للاعتصام، هو الطريقية والمعرفية لا الموضوعية والسببية، إذ لا يحتمل أن يفرق العرف بين الماء الموجود في داخل البئر والماء الموجود في الخارج وأنه طالما يكون في داخل البئر فهو معتصم وإن كان قليلاً، وإذا أخرج منها في الخارج كان غير معتصم، فإن هذا خلاف المرتكز العرفي جزماً وغير محتمل عندهم، فإذاً لا يحتمل أن يكون عنوان ماء البئر ملحوظاً بنحو الموضوعية، وعلى هذا فلا بدّ من تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الصحيحة وتقييده بالماء الكثير بقريئة أن المرتكز في أذهان العرف والعقلاء أن المعتصم إنما هو الماء الكثير البالغ حدّ الكردون الماء القليل، فإنه غير معتصم ولا يمنع من الانفعال بالملاقاة بدون فرق بين أصنافه وأفراده في الخارج.

والخلاصة: إن هذا الارتكاز يصلح أن يكون قريئة لتقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الصحيحة في مورد الاجتماع والالتقاء.

إلى هنا قد تبين أن هذا المثال ليس من مصغريات الكبرى المذكورة، وهي أن التعارض إذا وقع بين دليلين كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فإن كان تقديم أحدهما على الآخر مستلزماً لتقييد إطلاق موضوع الآخر بغير مورد الالتقاء والاجتماع، بينما تقديم الآخر عليه يستلزم إلغاء العنوان المأخوذ في الموضوع، تعين الأول تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر.

نتائج البحث متمثلة في النقاط التالية:

الأولى: إن مفهوم الموافقة عبارة عن ثبوت حكم المنطوق لموضوع المفهوم على أثر ثبوت ملاكه فيه لا بنفسه، لأن المنطوق لا يدل على ثبوت الحكم لموضوع آخر، ولكن إذا أحرزنا من الخارج أنه مشتمل على ملاك حكمه ترتب عليه حكمه، ومن هنا يكون مفهوم الموافقة من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه كما في مفهوم المخالفة.

الثانية: إن مفهوم المخالفة مدلول التزامي للقضية الشرطية أو الوصفية، لأنها تدل بالمطابقة على حيثية يكون لازمها الانتفاء عند الانتفاء، وبالالتزام على الانتفاء عند انتفاء تلك الحيثية، فيكون من دلالة اللفظ على المعنى لا من دلالة المعنى على المعنى كما في مفهوم الموافقة.

الثالثة: إن مفهوم المخالفة يمتاز عن مفهوم الموافقة في جهات:

الأولى: إن مفهوم المخالفة نقيض المنطوق بينما مفهوم الموافقة مماثل للمنطوق.

الثانية: إن موضوع مفهوم المخالفة نفس موضوع المنطوق بينما يكون موضوع مفهوم المخالفة مابيناً لموضوع المنطوق.

الثالث: إن مفهوم المخالفة من دلالة اللفظ على المعنى بينما يكون مفهوم الموافقة من دلالة المدلول على المدلول إلا إذا كان مفهوم الموافقة ثابتاً بالأولوية العرفية الارتكازية كما في الآية الكريمة، فإنها تدل على حرمة الأف بالمطابقة وعلى حرمة الضرب أو الشتم بالالتزام، فيكون من دلالة اللفظ على المعنى لا من دلالة المعنى على المعنى.

الرابعة: إن مفهوم الموافقة حيث إنه عبارة عن الملازمة بين المدلولين، وهي قطعية فلا يمكن التصرف فيها إلا بالتصرف في منشئها، وهو دلالة اللفظ على المدلول المنطوق المستلزم للمدلول المفهومي، فإذا يكون طرف المعارضة مع العام في الحقيقة هو دلالة اللفظ على المنطوق المستلزم للمفهوم.

الخامسة: إن النسبة بين العام والمفهوم قد تكون عموماً مطلقاً، وقد تكون عموماً من وجه، وقد تكون التباين. فعلى الأول لا بد من تخصيص العام به، وعلى الثاني إن كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق قدم الأول على الثاني، وإن كانت دلالة كليهما بالإطلاق أو بالوضع يقع التعارض بينهما والرجوع إلى المرجحات إن كانت، وإلا فإلى الأصل اللفظي أو العملي، وعلى الثالث فالحال فيه كما هو الحال في الفرض الثاني من الفروض.

السادسة: إن ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله من أن مفهوم الموافقة إذا كان معارضاً مع دليل آخر بنحو التباين أو العموم من وجه فلا بد من تقديمه على الدليل الاخر من دون العكس، غير تام على تفصيل تقدم.

السابعة: قد ذكر للتعارض بين العام والمفهوم مثالان:

الأول: أية النبأ، فإن التعارض فيها بين مفهوم الآية الدال على حجية خبر العادل وبين عموم التعليل في ذيلها.

تعارض المفهوم مع العام..... (٥٣٧)

الثاني: التعارض بين مفهوم روايات الكرّ وما دل على أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء، وقد تقدم تفصيل الكلام في كلا المثالين.

تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد

ونقصد بعموم الكتاب أعمّ من اطلاقه

المعروف والمشهور بين الامامية جواز تخصيص عمومات الكتاب وتقييد مطلقاته بخبر الواحد، بل الظاهر أنه لا خلاف في المسألة، نعم نسب الخلاف فيها إلى العامة ولكن لا داعي للدخول في البحث عن آرائهم وأقوالهم فيها، ولهذا ينبغي لنا بيان ما هو الصحيح في المسألة، فنقول: إنّ خبر الواحد لا ينافي سند الكتاب، إذ لا مانع من صدوره معه كما إذا كان الخبر قطعياً سنداً أيضاً كالكتاب، والتنافي بينهما إنما يكون في موردين:

الأول: بين دلالة الخبر على المعنى الخاص، ودلالة الكتاب على المعنى العام، باعتبار أن دلالة الكتاب عليه كدلالة سائر الألفاظ فلا تكون قطعياً، لأن دلالاته عليه إما بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة كسائر الألفاظ، وعلى كلا التقديرين فلا تكون قطعياً.

فالنتيجة: إن التنافي إنما هو بين مدلول الخاص ومدلول العام، فلا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد.

الثاني: بين دليل حجّية خبر الواحد الخاص سنداً ودليل حجّية العام الكتابي دلالة، وهذا يعني أن التعارض بين دليل حجّية أصالة الصدور ودليل حجّية أصالة العموم. وغير خفي، إن التعارض في كلا الموردين غير مستقر وإنما هو تعارض بالنظر الأولي البدوي لا بالنظر الثانوي الحقيقي، وذلك لأن دليل حجّية الخاص يتقدّم على دليل حجّية العام إما بالحكومة أو بالورود، وعلى كلا التقديرين فلا

تعارض بينهما حقيقة، وأما عدم التنافي بين العام والخاص في المرتبة السابقة، فلأن لسان الخاص وإن كان لسان التخصص دون الحكومة أو الورود، إلا أنه حيث كان بنظر العرف قرينة على العام ومفسراً له فلا يرى أيّ تعارض وتناف بين القرينة ذي القرينة، وعليه فإذا كان الخاص مشمولاً لدليل الحجية حكم بتقديمه على العام بملاك القرينية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن المعروف والمشهور بين الأصوليين منهم السيد الأستاذ عليه السلام أن تقديم دليل حجية الخاص على دليل حجية العام إنما هو من باب الحكومة لا من باب الورود.

وقد ذكر السيد الأستاذ عليه السلام في وجه تخريج الحكومة: أن موضوع دليل حجية العام إنما هو الشك في مراد المتكلم منه وأنه العام أو الخاص، فإذا كان الشك في ذلك فالمرجع هو أصالة العموم، وحيث إن مفاد دليل حجية الخاص اعتباره علماً تعبدياً فيكون رافعاً لموضوع أصالة العموم وهو الشك في المراد، وحيث إن هذا الرفع تبدي فيكون دليل حجية الخاص حاكماً على دليل حجية العام ورافعاً لموضوعه وهو الشك تبدياً، وهذا معنى حكومة دليل حجية الخاص على دليل حجية العام.

والتحقيق: أن هذا التقديم يكون من باب الورود لا من باب الحكومة، ويمكن تخريج الورود بأحد نحوين:

الأول: إن شمول دليل الحجية للعام مقيد بعدم ورود المخصص عليه، فإذا ورد انقلب الموضوع إلى نقيضه، لأنه كان مقيداً بالقيود العدمي وبورود المخصص عليه تبدل القيد العدمي بالوجودي، فإذا يكون دليل حجية الخاص رافعاً لموضوع دليل حجية العام وجداناً.

الثاني: إن موضوع دليل حجية العام هو كشفه عن أن المراد الاستعمالي مطابق

للمراد الجددي، وإذا ورد الدليل المخصص كان مقتضى دليل حجّيته كشفه عن عدم مطابقة المراد الاستعمالي فيه للمراد الجددي، والدليل المخصص بملاك كونه قرينة على العام فهو رافع لكشف العام عن المطابقة بينهما وجداناً، لأن الجمع بين الكشفيين لا يمكن، فلامحالة يكون الموجود هو كشف الخاص دون كشف العام، لأن بقاءه خلف فرض تقديم الخاص عليه وكونه قرينة ومفسراً له.

وهذا الوجه يرجع لبأ إلى الوجه الأول، لأن كشف العام عن المطابقة بينهما معلق على عدم ورود الخاص عليه، ومع وروده يرتفع المعلق بارتفاع المعلق عليه وجداناً، باعتبار أن وروده عليه وجداني، وهذا تخريج فني لكل من الورود والحكومة.

وأما وجه أن هذا التقديم يكون من باب الورود لا من باب الحكومة فنذكره في ضمن دعويين:

الأولى: إن هذا التقديم ليس من باب الحكومة.

الثانية: إن هذا التقديم يكون من باب الورود.

أما الدعوى الأولى، فلأن الحكومة مبنية على أن يكون موضوع دليل حجّية العام الشك في مراد المتكلم منه، وأنه الخاص أو العام، وحيث إن مقتضى دليل حجّية الخاص أنه طريق وعلم تعبداً فيكون رافعاً للشك الذي هو الموضوع للعام تعبداً^(١)، هذا.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً:

أولاً: فلأنها مبنية على أن الحجية مجعولة شرعاً وتكون بمعنى الطريقة

والكاشفيّة والعلم التعبدي كما تبني عليه مدرسة المحقق النائيني عليه السلام ^(١).

ولكن قد حققنا في مبحث حجّية خبر الواحد أنها غير مجعولة شرعاً، وذلك لأن عمدة الدليل على حجّية أخبار الثقة سيرة العقلاء الجارية على العمل بها، وحيث إن جريانها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته مبرّرة له، فلا محالة تكون النكته المبرّرة لعملمهم بها هي أقربيتها إلى الواقع نوعاً من أخبار غير الثقة وأقوائيتها كشفاً من غيرها، وهذه الأقربيّة والاقوائيّة ذاتية لها وغير قابلة للجعل، وهي منشأ عمل العقلاء بها وجريان سيرتهم عليها والشارع قد أقرّ عمل العقلاء بها وامضاه عملاً وقولاً، فليس هنا جعل ولا مجعول لا من العقلاء ولا من الشارع، ويكفي في إقرار الشارع وامضائه السيرة سكوته وعدم ردع أتباعه من العمل بها.

وأما الآيات التي استدلت بها على حجّية أخبار الثقة وكذلك الروايات على تقدير تاميّة دلالتها فلم يكن مفادها التأسيس والجعل، بل مفادها التأكيد على ما هو ثابت عند العقلاء والامضاء له، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ منه معالم ديني»^(٢)، فإنه يدل بوضوح على أن حجّية قول الثقة أمر مفروغ عنه ولهذا يكون السؤال عن الصغرى، فإذا لا جعل ولا مجعول في موارد الامارات لكي يقال إن المجعول هو العلم التعبدي، وعليه فلا يكون الخاص بمقتضى دليل حجّيته حاكماً على دليل حجّية العام.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن معنى الحجّية هو جعل الطريقيّة والكاشفية والعلم التعبدي، إلا أنه على هذا لا فرق بين حجّية الخاص وحجّية العام فكما أن معنى حجّية الخاص جعله علماً تعبدياً كذلك معنى حجّية العام، فإذا كل من

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٠٢ - ١٠١ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٠٧ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣ .

العام والخاص علم تعبدًا بحكم الشارع، فإذا كان كل منهما علمًا تعبدًا فلا وجه لحكومة الخاص على العام، إذ كما أن دليل حجّية الخاص حاكم على دليل حجّية العام ورافع لموضوعه وهو الشك في المراد منه تعبدًا، فكذلك دليل حجّية العام حاكم على دليل حجّية الخاص ورافع لموضوعه وهو الشك في صدوره.

والخلاصة: إن موضوع حجّية كل منهما عدم العلم بالواقع لبًا والجهل به، لفرض أن ظهور الخاص في صدوره كظهور العام في دلالاته على العموم لا يفيد العلم بالواقع، ولكن الشارع جعله علمًا بالواقع تعبدًا بلا فرق في ذلك بين ظهور الخاص وظهور العام، فإذا لا مجال لجعل دليل حجّية الخاص حاكمًا على دليل حجّية العام، إذ معنى ذلك أن الشارع جعل الخاص علمًا تعبديًا دون العام، وهو كما ترى، وأما إذا كان كل منهما علمًا تعبديًا فهما متكافئان وكل منهما يصلح أن يكون رافعًا لموضوع الآخر تعبدًا.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن تقديم دليل حجّية الخاص على دليل حجّية العام لا يمكن أن يكون من باب الحكومة، فإنه مبني على أن الشك مأخوذ في موضوع دليل حجّية العام دون موضوع دليل حجّية الخاص، وهو كما ترى، ضرورة أن موضوع كلا الدليلين الجهل بالواقع وعدم العلم به، إذ لا يعقل جعل الحجّية في فرض علم المكلف بالواقع فإنه لغو.

نعم، إن حكومة دليل حجّية الخاص على دليل حجّية العام إنما تتصور في أحد فرطين:

الأول: أن يكون مفاد دليل حجّية الخاص هو جعله علمًا تعبديًا ومفاد دليل حجّية العام جعله منجزًا ومعدّرًا، وهذا الفرض لا واقع له، لأن دليل حجّية الخاص والعام دليل واحد لما ذكرناه في محله من أن الدليل على حجّية السند هو الدليل على

حجّية الدلالة، فليس هنا دليلان أحدهما على حجّية الرواية سنداً والآخر على حجّيتها دلالةً، بل دليل واحد يدلّ على حجّيتها سنداً ودلالةً وهو سيرة العقلاء.

الثاني: أن يكون الشك مأخوذاً في موضوع دليل حجّية العام دون دليل حجّية الخاص، وهذا الفرض أيضاً لا واقع له، لأنه إن أُريد بأخذ الشك في موضوع دليل حجّية العام أخذه فيه في مقام الاثبات، ففيه أن الأمر ليس كذلك، وإن أُريد به أخذه في موضوعه في الواقع ومقام الثبوت، ففيه أنه لا فرق من هذه الناحية بين دليل حجّية الخاص ودليل حجّية العام.

قد يقال، كما قيل: إنه لا يمكن أن يكون دليل حجّية الخاص حاكماً على دليل حجّية العام، لأن أدلة الحجية حيث إنها أدلة لبيّة فلا تصلح أن تكون حاکمة، فإن معنى الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين شارحاً لمدلول الدليل الآخر ومفسراً له، ومن الواضح أن الشرح والتفسير غير متصورين في الأدلة اللبّية، إذ لا لسان لها حتى تكون شارحة ومفسرة للمراد منه.

والجواب: إن هذا القول إنما يتم لو قلنا بأن معنى الحكومة هو تفسير أحد الدليلين لمدلول الدليل الآخر مباشرة، وحينئذٍ فتختص الحكومة بالأدلة اللفظية التي لها لسان ولا تشمل الأدلة اللبّية التي ليس لها لسان الشرح والتفسير، ولكن من الواضح أن الحكومة لا تختص بما إذا كان لسانه لسان التفسير والشرح، بل تشمل ما إذا كان مفاده نفي موضوع الآخر تعبدًا.

فالنتيجة: إن هذا القول غير صحيح، ومع هذا لا يمكن أن يكون تقديم الخاص على العام على أساس الحكومة.

وأما الدعوى الثانية، وهي أن تقديم الخاص على العام في المرتبة السابقة إنما هو بملاك قرينية الخاص ومفسريّته للمراد النهائي الجدّي من العام، وأما تقديم

دليل حجّية الخاص على دليل حجّية العام فهو إنما يكون من باب الورود، فذلك لأن موضوع دليل حجّية العام مقيد بعدم ورود المخصّص عليه، فإذا ورد عليه المخصّص انقلب موضوعه إلى نقيضه وارتفع بارتفاع قيده وهو عدم وجود المخصّص، وعلى هذا فموضوع دليل حجّية العام لا يخلو من أن يكون مقيداً في الواقع ومقام الثبوت بعدم وجود القرينة على الخلاف أو يكون مطلقاً ولا ثالث لها لاستحالة الإهمال في الواقع ثبوتاً، والثاني لا يمكن، لأنه مضافاً إلى استحالة الجمع بين اطلاق دليل حجّية العام واطلاق دليل حجّية الخاص في الواقع ومقام الثبوت، خلف فرض قرينية الخاص ومفسرّيته للمراد النهائي من العام عرفاً، فإذا لا محالة يتعيّن الأول وهو تقييد موضوع دليل حجّية العام بعدم ورود المخصّص على الخلاف.

وبكلمة: إن دليل حجّية العام في طول العام، إذ لا بدّ من فرض وجوده أولاً حتى يكون دليل الحجّية شاملاً له، ودليل حجّية الخاص في طول وجود الخاص بعين ما تقدم من الملاك، فإذا شمل دليل الحجّية الخاص اتّصف بالقرينية عرفاً على العام في المرتبة السابقة على دليل الحجّية، وحينئذٍ فبطبيعة الحال يكون شمول دليل الحجّية للعام معلّقاً على عدم وجود الخاص، إذ لا يمكن أن يكون مطلقاً وغير معلّق، إذ معناه أن العام حجّة في عمومه مطلقاً أي سواء أكان هناك خاص على خلافه أم لا وهو كما ترى، فإذا لا محالة يكون شموله للعام معلّقاً على عدم وجود الخاص ومع وجوده يرتفع المعلق وجداناً بارتفاع المعلق عليه كذلك، ضرورة أن دليل حجّية العام لو لم يكن مقيداً في الواقع ومقام الثبوت بعدم ورود الخاص عليه، لوقع التعارض بين دليل حجّيته ودليل حجّية الخاص وهو خلف فرض أنه قرينة ومفسّر عرفاً للمراد النهائي الجدي منه في المرتبة السابقة، وهذا معنى أن تقديم دليل

حجّية الخاص على دليل حجّية العام يكون من باب الورد لا من باب الحكومة.
وإن شئت قلت: إن دليل حجّية سند الخاص إنما يكون شاملاً لسنده باعتبار
أن دلالة قرينة على العام عرفاً ومقدمة عليه، وأما إذا فرض أن دلالة لا تكون قرينة
على العام فيقع التعارض بين دليل حجّية سند الخاص ودليل حجّية سند العام،
باعتبار أن الجمع العرفي بينهما طالما لا يمكن فبطبيعة الحال يسري التعارض إلى
سنديهما، وحيث إن الخبر الواحد لا يمكن أن يعارض الكتاب فلا بدّ من طرحه،
لأنه داخل عندئذ في الأخبار المخالفة للكتاب، فإذا منشأ أن دليل حجّية الخاص
سنداً وارد على دليل حجّية العام دلالة إنما هو قرينة الخاص دلالة على العام في
المرتبة السابقة، فمن أجل ذلك يكون شمول دليل الحجّية لذي القرينة معلقاً على
عدم وجود القرينة، وأما مع وجودها فلا يكون دليل الحجّية شاملاً له لانتفاء المعلق
بانتفاء المعلق عليه وجداناً.

فالنتيجة في نهاية الشوط: إن تقديم الخاص على العام إنما هو من باب الورد
لا من باب الحكومة.

ثم إن الدليل على اعتبار السند هو الدليل على اعتبار الدلالة، لأن مجموع
السند والدلالة معتبر بدليل واحد، على أساس ارتباط حجّية السند بحجّية الدلالة،
إذ لو لم تكن دلالة الخبر حجّة لم يكن سنده أيضاً حجّة، إذ لا معنى لشمول الدليل
لسنده مع عدم حجّية دلالة، فالتعبّد بسند الخبر منوط بأن يكون دلالة حجّة وإلاّ
لكان التعبّد بسنده لغواً، وهذا معنى أن مجموع السند والدلالة حجّة بدليل واحد
كالسيرة العقلية أو نحوها، فلا يمكن إثبات حجّية السند بقطع النظر عن الدلالة،
لأن حجّيته مربوطة بحجّية الدلالة، بل المجمعول حجّة واحدة لمجموع السند
والدلالة، لوضوح أن الدليل لا يشمل السند إذا لم تكن دلالة حجّة كما أنه لا معنى

لحجّية الدلالة بدون حجّية السند، وهذا معنى أن المجعول حجّية واحدة للمجموع لا أن المجعول لكل منهما حجّية مستقلة، ولهذا إذا كانت دلالة رواية معارضة بدلالة رواية أخرى بحيث لا يمكن الجمع العرفي بينهما، تسري المعارضة إلى سنديهما ولا يمكن الحكم باعتبار كليهما معاً سنداً والتصرف فيهما دلالة بدون شاهد عرفي.

ومن هنا لا يمكن أن يشمل دليل الحجّية خبر الثقة إذا لم يمكن العمل بظاهره بأن يحمل على التقية أو على خلاف ظاهرة بدون قرينة وشاهد على ذلك بأن يكون الحمل تبرعياً، نعم إذا كانت هناك قرينة عرفية على أن المراد منه خلاف الظاهر، فلا مانع من شمول دليل الحجّية له، باعتبار أن القرينة العرفية تكشف عن أنه مراد المتكلم من البداية، مثلاً إذا أخبر ثقة عن أن المولى أمر بشيء، فإن أراد ظاهره وهو الوجوب كان الخبر مشمولاً لدليل الحجّية، وإن أراد خلاف ظاهره وهو الاستحباب، فإن نصب قرينة على ذلك فأيضاً كان مشمولاً له، وإن لم ينصب قرينة على ذلك فلا يكون مشمولاً له، إذ لا معنى للتعبّد بصدوره وحمله على خلاف ظاهره بدون قرينة عرفية عليه.

فالنتيجة: إن إطلاق دليل الحجّية يشمل أخبار الثقة التي يمكن العمل بظاهرها أو التي قامت القرينة عرفاً على خلاف ظاهرها كالعام والخاص والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم، وأما ما لا يمكن العمل بظاهره ولم تقم قرينة على أن المراد منه خلاف ظاهره، فلا يمكن أن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الحجّية، لوضوح أن التعبّد بسنده مع عدم حجّية دلالاته لغو محض.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا شبهة في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

ولكن قد تظهر من جماعة مجموعة من الشبهات حول هذه المسألة:

الشبهة الأولى : إن الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند، ولا يمكن أن يعارض الظني القطعي فضلاً عن تقديمه عليه.

والجواب: إن الكتاب وإن كان قطعي السند إلا أن الخبر لا ينافي الكتاب سنداً، ضرورة أنه لا مانع من صدور الخبر مع الكتاب بدون أي تنافي بينهما وإنما ينافيه دلالة في موردين:

الأول: أن يكون التنافي بين سند الخبر ودلالة الكتاب.

الثاني: بين دلالة الخبر ودلالة الكتاب.

وعلى هذا ففي المورد الأول يكون التنافي حقيقة بين دليل حجية الخبر سنداً ودليل حجية الكتاب دلالة، على أساس أنها ظنية كدلالة سائر العمومات، وفي المورد الثاني يكون بين دليل حجية ظهور الخبر ودليل حجية ظهور الكتاب، وقد تقدم أن الخبر في المورد الثاني إذا كان خاصاً أو أظهر من العام يتقدم عليه تطبيقاً لقاعدة حمل العام على الخاص أو الظاهر على الأظهر، ولا فرق في ذلك بين العام الكتابي وغيره، وأما في المورد الأول فيتقدم دليل حجية سنده على دليل حجية العام بالورود على تفصيل قد مرّ، ويأتي في بحث التعادل والترجيح أيضاً.

فالنتيجة: إن هذه الشبهة قد نشأت من الخطأ في التطبيق وتحيل أن مركز التنافي

إنما هو بين سند الخبر وسند الكتاب وهو كما ترى، ضرورة أنه لا تنافي بينهما أصلاً.

الشبهة الثانية: إن الدليل على حجية خبر الواحد الاجماع، والقدر المتيقن منه

غير الخبر المخالف لعموم الكتاب أو اطلاقه، على أساس أنه دليل لبي لا إطلاق له.

والجواب: إن الدليل على حجية خبر الواحد ليس هو الاجماع، بل الدليل

عليها إنما هو سيرة العقلاء، والسيرة وإن كانت دليلاً لبياً إلا أنه لا شبهة في جريان

هذه السيرة على العمل بأخبار الثقة بدون فرق بين أن تكون مخالفة لعمومات

الكتاب والسنة ومطلقاتها أو لا، والنكته في ذلك هي أن هذه السيرة من العقلاء ثابتة قبل الشرع والشريعة وبعد مجيء الشرع لم يصدر من الشارع ردع عن العمل بها، ومن الطبيعي أنه يكفي في امضاء السيرة وتقريرها من قبل الشارع عدم صدور الردع عنها.

الشبهة الثالثة: الروايات التي تنصّ على أن الأخبار المخالفة للكتاب والسنة لا تكون حجّة وهي عدة روايات:

منها: صحيحة أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١).

ومنها: صحيحة أيوب بن الحرّ قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى»، فقال صلى الله عليه وآله: «يا أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله، فأنا قلته وما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٢).

ومنها، صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة إن على كل حقّ حقيقة، وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣).

ثم إن المراد بعدم الموافق للكتاب كما في الروايتين الأوليين المخالف له، وذلك لأن الكتاب إن كان موجوداً في المسألة، فالحديث الوارد فيها لا يخلو من أن يكون

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٥ .

(٣) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٨٦ ب ٩ من صفات القاضي ح ٣٥ .

موافقاً له أو مخالفاً له ولا ثالث في البين، فعلى الأول يدخل في الأخبار الموافقة للكتاب، وعلى الثاني في الأخبار المخالفة له، وأما إذا لم يكن الكتاب موجوداً فيها فلا يصدق عليه أنه لا يوافق الكتاب إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، ومن الواضح أن القضية السالبة ظاهرة عرفاً في السالبة بانتفاء المحمول وحملها على السالبة بانتفاء الموضوع بحاجة إلى قرينة واضحة، وإن كانت القضية السالبة منطقياً أعم من السالبة بانتفاء المحمول والسالبة بانتفاء الموضوع إلا أنها بحسب الوضع ليست كذلك، لأنها موضوعة بإزاء السالبة بانتفاء المحمول.

مثلاً كلمة ليس في مثل جملة (زيد ليس بقائم) موضوعة للنسبة السلبية المتقومة بشخص وجود طرفيها وهما المسلوب والمسلوب عنه، فالنسبة نفس السلب لا ذات لها السلب، لما ذكرناه في محله من أنه ليس للنسبة تقرر ما هوي في المرتبة السابقة بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، ومن هنا قلنا إنه لا جامع ذاتي بين أنحاء النسب وأفرادها، لأن كل نسبة متقومة بشخص وجود طرفيها وهما كالجنس والفصل للنوع، وحيث إن وجود طرفي كل نسبة مباين لوجود طرفي النسبة الأخرى، فلهذا تكون كل نسبة مباينة للنسبة الأخرى، لأن البيئونة بين أنحاء النسب إنما هي بينونة وجودات أطرافها لا بالذات إذ لا ذات لها إلا بها، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون معنى كلمة (ليس) سلب النسبة، ضرورة أن لازم ذلك عدم انعقاد الجملة، لأنها لا تنعقد إلا من العناصر الثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فكيف تكون كلمة (ليس) موضوعة لسلب تلك النسبة إذ معنى ذلك أنها تهدم القضية، لا أنها توجب انعقادها، بل هي موضوعة لواقع النسبة بينها المتقومة بشخص طرفيها، ولا يمكن أن تكون القضية السالبة موضوعة للأعم من السالبة بانتفاء المحمول والسالبة بانتفاء الموضوع، ضرورة أن الجامع بينهما غير متصور.

فالنتيجة: إنه لا شبهة في ظهور الروائيتين في السالبة بانتفاء المحمول، وعليه فيكون مفادهما موافقاً لمفاد الروائيتين الأخيرتين، فإذا الروايات متفقة في المدلول وهو أن المخالف للكتاب زخرف ولا يكون حجة.

ثم إن في هذه الروايات جهات من البحث، ولكن تلك الجهات جميعاً لا ترتبط بمسألتنا هذه، فلذلك يكون البحث عنها موكولاً إلى مبحث التعادل والتراجع، وأما في المقام فما هو مربوط بمسألتنا هذه هو البحث عن أن عنوان المخالف للكتاب هل يشمل جميع أقسام وأنواع المخالف سواء أكان بنحو التباين أم العموم من وجه أم المطلق كالعام والخاص والمطلق والمقيّد.

أو قل: إن مخالفة الكتاب هل تشمل تمام أنواع المخالفة سواء أكانت مستقرّة كما إذا كانت بنحو التباين أو العموم من وجه أم غير مستقرّة كالعام والخاص والمطلق والمقيّد والظاهر والأظهر والحاكم والمحكوم وهكذا، ونقصد بالتعارض المستقر سرايته إلى دليل الحجّية، وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ونقصد بالتعارض غير المستقر عدم سرايته إلى دليل الحجّية، ولهذا يرتفع بالجمع الدلالي العرفي كحمل العام على الخاص، والظاهر على الأظهر وهكذا.

والخلاصة: إن المستدل بهذه الروايات يدعي أنها تعمّ المخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق ولا تختصّ بالمخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، فإذا مقتضى هذه الروايات أن خبر الواحد لا يكون حجة في نفسه حتى يصلح أن يكون مخصصاً لعموم الكتاب أو مقيّداً لاطلاقه.

والجواب، أولاً: إن هذه الروايات بنفسها لا تشمل الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه، وذلك لأمر:

الأول: إن المراد بالمخالفة في هذه الروايات بمناسبة الحكم والموضوع

الارتكازية هو المخالفة لدلالة الكتاب التي يكون المقتضي للحجّة فيها ثابتاً حتى بعد ورود الخبر المخالف لها، ومن الواضح أن المقتضي للحجّة إنما يكون ثابتاً إذا لم يكن الخبر المخالف قرينة عليها، وأما إذا كان قرينة فلا يكون المقتضي للحجّة فيها ثابتاً، وبدون ثبوته لا يصدق عليه عنوان المخالف لدلالة الكتاب حتى يكون مشمولاً للروايات المذكورة.

وإن شئت قلت: إن الخبر المخالف لعموم الكتاب أو اطلاقه على نوعين:

الأول: إنه قرينة عرفاً لبيان المراد من الكتاب.

الثاني: إنه لا يصلح أن يكون قرينة على ذلك.

أما على الأول، فلا مخالفة بينهما حقيقةً، على أساس أن العرف لا يرى المخالفة بين القرينة وذوي القرينة كالعام والخاص والمطلق والمقيّد والظاهر والأظهر وهكذا، فإذا لم تكن بينهما مخالفة بنظر العرف لم يكن الخبر المذكور مشمولاً للروايات الدالة على أن الخبر المخالف للكتاب زخرف لعدم صدق هذا العنوان عليه عرفاً.

فإذا تخصّصت تلك الروايات بالفرض الثاني وهو ما إذا لم يكن الخبر المخالف للكتاب صالحاً للقرينة، كما إذا كانت مخالفته معه بنحو التباين أو العموم من وجه، فإن المخالفة بينهما عندئذٍ مستقرّة ولا يمكن الجمع الدلالي العرفي بينهما.

والخلاصة: إن المفاهيم العرفي الارتكازي من المخالفة في الروايات المذكورة هو المخالفة المستقرّة بنظر العرف، وهي لا تصدق إلاّ على المخالفة للكتاب أو السنة بنحو التباين أو العموم من وجه، وأما إذا كانت بنحو العموم المطلق فلا تصدق عليها، لأنها ليست بمستقرّة وتزول بالنظر العرفي بالجمع الدلالي.

الثاني: إن في نفس هذه الروايات قرينة على اختصاصها بالروايات المخالفة للكتاب والسنة بنحو التباين أو العموم من وجه وعدم شمولها للروايات المخالفة

لهما بنحو العموم المطلق، لأن لسانها لسان الاستنكار والتحاشي عن صدور الاخبار المخالفة له بنحو التباين أو العموم من وجه، فإن مثل هذه الاخبار لا يمكن صدورهما من المعصومين، وأما صدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب والسنة، فلا يكون جديراً بالاستنكار والتحاشي، حيث إن صدور الخاص بعد العام أو المقيد بعد المطلق أو الأظهر بعد الظاهر لدى العرف والعقلاء أمر متعارف في محاوراتهم، والمفروض أن الشارع لا يخرج عن طريقة العرف والعقلاء في باب الألفاظ وليس له طريق جديد في هذا الباب.

الثالث: إن بيان الأحكام الإلهية في الكتاب غالباً يكون بالخطابات العامة والمطلقة والمجتمعة، وأما تفصيلاتها بتمام حدودها وقيودها فهي موكولة إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ثم إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام، على أساس أن بيان الأحكام الشرعية بمقتضى المصالح العامة كان تدريجياً وقتاً بعد وقت، وعلى هذا فما صدر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الأئمة الأطهار عليهم السلام من خاص للعام الكتابي أو مقيد لمطلقه أو مبين لمجتمعة أو أظهر لظاهره وهكذا، بعنوان أنه بيان للمراد الجدي النهائي من الكتاب وقرينة عليه بنظر العرف ومفسرة له، ومن الواضح أنه لا يصدق عليه عنوان المخالف للكتاب، كيف فإنه قرينة ومفسر للمراد النهائي منه، هذا.

مضافاً إلى أن صدور الخاص والمقيد والأظهر والحاكم جميعاً إنما هو بوحيه تعالى للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله مباشرة وللأئمة الأطهار عليهم السلام بواسطة صلى الله عليه وآله بمقتضى قوله تعالى: [وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ] ^(١).

وعلى هذا فقوله عليه السلام في صحيحة هشام بن الحكم: «ما جاءكم عني يخالف

الكتاب لم أقله^(١) استنكار واستيحاش لصدور ما يخالف الكتاب وأنه ﷺ في مقام نفي صدوره بنحو صرف الوجود وعدم امكانه ولو مرة واحدة، ضرورة أن مرد ذلك إلى أنه تعالى أوحاه على خلاف كتابه وهو كما ترى، ولا فرق من هذه الناحية بين الكتاب والسنة، والفرق بينهما إنما هو في أن الكتاب نزل من الله تعالى بألفاظه الخاصة على النبي الأكرم ﷺ والسنة نزلت بمضامينها، فالكل إنما هو بوحيه تعالى، فإذا كيف تتصور المخالفة بين الكتاب والسنة مع عصمة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام؟!

فالتيجة: إنه لا شبهة في اختصاص هذه الروايات بالمخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه في الجملة، والتفصيل بأكثر من ذلك في باب التعادل والترجيح. وثانياً: إنه لا شبهة في صدور جملة من المخصصات والمقيّدات لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها من النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، وهذا شاهد قطعي على أن المراد من المخالفة في تلك الروايات المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه ولا تشمل المخالفة بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة، لأنها خارجة عنها بالتخصص لا بالتخصيص، ضرورة أن لسان الروايات المذكورة لا يقبل التخصيص عرفاً وآب عنه، لأنه لسان الاستنكار والاستيحاش ونفي صدور الخبر المخالف بنحو صرف الوجود، كما يدل عليه قوله ﷺ (لم أقله) وأنه (باطل) و(زخرف)، ومن المعلوم أنه لا يعقل صدور الباطل منهم، هذا.

وذكر جماعة من المحققين أن العلم الاجمالي بصدور كثير من المخصصات والمقيّدات لعمومات الكتاب ومطلقاته مانع عن حجّيتها، لوقوع التعارض الداخلي

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٥ .

حيثنذ بين أفراد أصالة الظهور فيها، لأن أصالة الظهور في كل فرد من أفراد العام الكتابي أو مطلقه معارضة بأصالة الظهور في الفرد الآخر وهكذا، فإذا جريانها في الجميع لا يمكن للزوم المخالفة القطعية العملية، وجريانها في بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، فتسقط حينئذ في الجميع، فإذا سقطت عمومات الكتاب ومطلقاته جميعاً، بقيت الأخبار المخالفة لها بالعموم المطلق على حجيتها، على أساس أنه لا يصدق عليها عنوان الأخبار المخالفة بعد سقوطها عن الحجية والاعتبار.

ولكن هذا غير صحيح، وذلك لأن هذا العلم الاجمالي يكشف عن خروج الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته بنحو غير المستقر كالمخالفة بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والأظهر وهكذا عن تلك الروايات في المرتبة السابقة واختصاصها بالأخبار المخالفة لهما بنحو المستقر، فالعلم الاجمالي لا يكون مانعاً عن شمولها للأخبار المخالفة بنحو غير المستقر، إذ معنى ذلك أن المقتضي للشمول موجود ولكن العلم الاجمالي مانع عنه مع أن الأمر ليس كذلك، إذ المقتضي في نفسه قاصر، لأن الروايات المذكورة لا تشمل المخالفة بنحو غير المستقر في نفسها وبقطع النظر عن العلم الاجمالي كما مرّ.

وعلى هذا، فالعلم الاجمالي كاشف عن خروجها عنها في المرتبة السابقة ولا يعقل أن يكون مانعاً، لأن المانع إنما يتّصف بالمانعية في ظرف وجود المقتضى لا مطلقاً، فإذا لا تكون الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب ومقيدة لمطلقاته مشمولة لتلك الأخبار في نفسها وإن لم يكن هنا علم إجمالي أصلاً أو كان ولكنه انحلّ، لأن عدم الشمول مستند إلى أن المراد من المخالفة فيها المخالفة الخاصة، وهي المخالفة المستقرة لا أنه مستند إلى سقوط حجية عمومات الكتاب ومطلقاته من جهة العلم

الاجمالي.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن عدم الشمول مستند إلى عدم الموضوع لها، فإن موضوعها المخالف للكتاب وهو لا يصدق عرفاً إلا على المخالف المستحکم ولا يصدق على المخالف غير المستحکم، على أساس أنه بنظر العرف لا يكون مخالفاً، فتحصل أن هذا الوجه غير تام.

وقد أجب عن هذا الوجه بعض المحققين عليه السلام بأنه إنما يتم إذا لم ينحل العلم الاجمالي وأما إذا انحل كما هو الصحيح فلا يتم، بيان ذلك: إن المجتهد إذا قام بالفحص عن وجود المخصص لعموم الكتاب والمقيّد لا طلاقه وظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بوجود المخصص وشك بدوي في الزائد، وعلى هذا فعمومات الكتاب قد سقطت عن الحجّة في موارد العلم التفصيلي بتخصيصها، وأما في موارد الشك البدوي فتبقى على حجّيتها.

وإن شئت قلت: إن عمومات الكتاب وإطلاقاته تكون حجة بعد انحلال العلم الاجمالي، لأنه المانع عن حجّيتها، فإذا انحل فلا مانع منها، فإذا الأخبار المخالفة لها بالعموم المطلق تدخل في الأخبار المخالفة للكتاب، باعتبار أن عموماته تكون حجة في موردها ولا مسقط لها إلا العلم الاجمالي وهو انحل على الفرض.

ونتيجة هذا الجواب: إن الروايات الدالة على أن الأخبار المخالفة للكتاب زخرف أو باطل، تشمل الأخبار المخالفة له بنحو العموم المطلق في نفسها، ولكن المانع من هذا الشمول هو العلم الاجمالي، فإذا انحل العلم الاجمالي وزال فلا مانع منه، لأن مقتضي للشمول موجود المانع مفقود، وغير خفي ما في هذا الجواب، لأنه مبني على تمامية مقدّمتين:

الأولى: تسليم أن الروايات المذكورة تشمل جميع أنواع المخالفة حتى المخالفة

غير المستقرة.

الثانية: إن المراد من المخالفة في هذه الروايات هو المخالفة لدلالة الكتاب، وحيث إنها تكون حجة في نفسها، فإذا ورد ما يدل على خلافها، دخل في الأخبار المخالفة وإن كانت مخالفته لها غير مستقرة كمخالفة الخاص للعام والمقيّد للمطلق وهكذا، باعتبار أن دلالة الكتاب حجة في نفسها^(١).

ولكن كلتا المقدمتين غير تامّة، أما المقدمة الأولى، فقد تقدم أن تلك الروايات لا تشمل في نفسها الأخبار المخالفة للكتاب إذا كانت مخالفتها له بنحو غير المستقرة، لأنها ليست بمخالفة له عرفاً وارتكازاً، وإن كانت مخالفة له بدوياً إلا أنه لا قيمة لها، ومن هنا لا يرى العرف بين القرينة وذي القرينة مخالفة، ولذلك قلنا سابقاً إن العلم الاجمالي بورود مخصّصات ومقيّدات لعمومات الكتاب ومطلقاته، كاشف عن اختصاص تلك الروايات بالمخالفة بنحو المستحكمة ولا اطلاق لها من الأول وإلاّ فالروايات المذكورة بألستها لا تقبل التقييد.

وأما المقدمة الثانية، فقد ذكرنا سابقاً أن الظاهر من الأخبار المخالفة لدلالة الكتاب أنها مخالفة لها في حال كونها حجة فعلاً رغم وجود تلك الأخبار، ومن الطبيعي أن تلك الأخبار مختصة بالأخبار التي لا تصلح أن تكون قرينة عليها، وعلى هذا فالمخالفة بينها وبين عمومات الكتاب مستقرة، فإذا كانت مستقرة فلامحالة تسري إلى دليل حجّية سندها، فلهذا لا بدّ من طرحها بمقتضى الروايات المتقدّمة.

وإن شئت قلت: إن الخبر إذا كان مخالفاً لعموم الكتاب، فإن كانت مخالفته بدوية فلا تسري إلى دليل حجّية سنده، وإن كانت مخالفته مستقرة فتسري إليه،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٠٠ .

فلذلك لا بد من طرحه وعدم امكان صدوره من المعصومين، وعلى هذا فمخالفة الخبر لدلالة الكتاب فقط من دون سرايتها إلى دليل حجّية سنده لا تتصور إلا في المخالفة البدوية غير المستقرة بأن تكون مخالفته لها بنحو مخالفة الخاص للعام والمقيّد للمطلق والأظهر للظاهر والحاكم للمحكوم، وعلى هذا فحيث إن هذا الخبر قرينة على العام الكتابي، فيكون مانعاً عن حجّيته في المرتبة السابقة بقطع النظر عن العلم الاجمالي.

فإذا عدم شمول تلك الروايات لهذه الأخبار المخالفة للكتاب بدواً مستند إلى نفس تلك الأخبار بملاك قرينيتها لا إلى جهة خارجية عنها وهي العلم الاجمالي، هذا نظير تعليل نجاسة البول بالملاقاة مع أنه في نفسه نجس، وعليه فتعليل خروج هذه الأخبار عن تلك الروايات بالعلم الاجمالي في غير محلّه.

وقد أجاب السيد الأستاذ عليه السلام عن الروايات المذكورة بعد تسليم إطلاقها لتمام أنواع التعارض من المستقر وغير المستقر بأن هناك رواية مخصصة لإطلاقها، وهي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال، قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فخذوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

بتقريب: إن الظاهر من قوله: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله... الخ)، أن الامام عليه السلام بصدد علاج مشكلة المعارضة بين روايتين معتبرتين في أنفسهما لولا المعارضة بينهما، وهذا دليل على أن الخبر المخالف للكتاب

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٨٤ باب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ .

حجة في نفسه لولا المعارض له، إذ لو لم يكن الخبر المخالف للكتاب حجة في نفسه، فلا معنى لأن يكون طرفاً للمعارضة مع الخبر الآخر، لأن معناه وقوع المعارضة بين الحجة واللاحجة، ولا معنى لأن يكون الامام عليه السلام بصدد العلاج لمشكلة التعارض بينهما، كيف فإنه لا موضوع للتعارض بينهما حينئذٍ، لأن الخبر المخالف لا يكون حجة في نفسه والخبر الآخر حجة كذلك، مع أن الرواية واضحة الدلالة على أن الخبر المخالف للكتاب حجة لولا المعارض له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الرواية لا تشمل جميع أنواع الأخبار المخالفة، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل في قام علاج مشكلة التعارض بين الخبرين، فإذا القدر المتيقن منها الأخبار المخالفة له بنحو غير المستقر، وأما الأخبار المخالفة له بنحو التباين أو ما في حكمه، فلا نعلم بشمولها لها لإجمالها وعدم الإطلاق لها كما عرفت، فإذا يكون المراد من المخالف للكتاب فيها هو المخالف لعمومه أو إطلاقه أو ما في حكمه^(١)، هذا.

وللمناقشة فيما أفاده عليه السلام مجال:

أولاً: لما مرّ من أنه لا إطلاق لتلك الروايات لجميع أنواع الأخبار المخالفة وإن كانت مخالفتها بنحو غير المستقرة، بل هي مختصة بالأخبار بنحو المخالفة المستقرة والمستحكمة، على أساس ما ذكرناه من القرائن.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقة وبإطلاقها تشمل تمام أنواع الأخبار المخالفة للكتاب وإن كانت مخالفتها له بنحو غير المستقرة والمستحكمة، إلا أنه لا بدّ من تقييد إطلاقها بغير الأخبار المخالفة له بنحو غير المستقرة للعلم

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣١٣ - ٣١٢ .

الوجداني بصدورها من المعصومين، ومن الواضح أنه لا يمكن تقييدها، لما تقدم من أن لسان تلك الروايات لا يقبل التخصيص والتقييد عرفاً.

وعلى هذا فلا بدّ من التصرف في الرواية المذكورة ورفع اليد عن ظهورها وحملها على أنها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا في مقام بيان علاج مشكلة المعارضة بينهما، لأن هذا التصرف فيها بمكان من الامكان، وأما التصرف في تلك الروايات بالتقييد والتخصيص فهو لا يمكن.

فالنتيجة: إن ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام غير تام.

ثم إن للمحقق الخراساني عليه السلام في المسألة كلاماً، وهو أنه لو كان لتلك الروايات إطلاق وإطلاقها تشمل جميع أنواع المخالفة وإن كانت غير مستقرة لزم إلغاء الأخبار بالمرة أو ما بحكمه.

ولكن لا وجه لما أفاده عليه السلام من المحذور، وذلك لأن كثيراً من الأخبار الواردة في أبواب العبادات والمعاملات لا تكون مخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه، باعتبار أنها متكفلة للأحكام التي لا يكون خلافها موجوداً في الكتاب لكي تكون مخالفة له، كجملة كثيرة من أحكام الطهارات والنجاسات وشروطها وواجبات الصلاة من الأجزاء والشرائط والموانع وكثير من أحكام الصيام وشروطه والحج وتفصيلاته وهكذا، على أساس أن غالب الآيات الواردة في أبواب العبادات يكون في مقام أصل التشريع والجعل ولا إطلاق لها، وعلى هذا فلو قلنا بإطلاق الروايات المذكورة لتمام أنواع الأخبار المخالفة للكتاب، فلا يلزم المحذور المذكور، وهو إلغاء الاخبار بالكلية أو ما بحكمه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الروايات الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة مختلفة لا تشمل الأخبار المخالفة له بنحو العموم

المطلق أو ما بحكمه، بقي هنا شيء، وهو أننا لو سلمنا أن تلك الروايات تعم جميع أنواع التعارض وانحاء المخالفة، فهل تشمل الأخبار المخالفة لإطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة أيضاً، أو تختص بالأخبار المخالفة لعموم الكتاب الثابت بالوضع، فيه قولان:

قد اختار السيد الأستاذ رحمته القول الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: إن ثبوت الإطلاق للمطلق يتوقف على عدم البيان الأعم من المتصل والمنفصل، ومع قيام الخبر على الخلاف لا ينعقد للمطلق إطلاق، لأنه يصلح أن يكون بياناً ومعه لا تتم مقدمات الحكمة، لأن منها عدم البيان على الخلاف ومع وجوده فلا إطلاق، فإذا لا يكون إطلاق للكتاب في مورده حتى يكون مخالفاً له.

الثاني: إنه على تقدير ثبوت الإطلاق للكتاب إلا أنه ليس مدلولاً له بل هو مدلول للمقدمات، فإذا مخالفته ليست مخالفة للكتاب بل مخالفة لمقدمات الحكمة، والمفروض أن المأخوذ في موضوع الروايات المذكورة عنوان المخالف للكتاب، فإذا لم يكن إطلاق الكتاب مدلولاً له فلا يصدق على الخبر المخالف له عنوان المخالف للكتاب حتى يكون مشمولاً لتلك الروايات، وعلى هذا فلا بد من الفرق بين عموم الكتاب بالوضع وإطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، فإن كان الخبر مخالفاً لعمومه فهو مشمول لها وإن كان مخالفاً لإطلاقه فلا^(١)، ولكن كلا الأمرين غير سديد.

أما الأمر الأول، فقد تقدم الكلام فيه موسعاً في ضمن البحوث السابقة، وقلنا هناك إن عدم البيان الذي هو جزء المقدمات إنما هو عدم البيان المتصل لا الأعم منه ومن المنفصل، فالبيان المنفصل غير مانع عن الإطلاق لا مطلقاً ولا بعد

وصوله وإنما هو مانع عن حجّيته، فإذا صدر مطلق من متكلم عرفي وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف، فلا مانع من إجراء مقدمات الحكمة لإثبات ظهوره في الإطلاق، وأما القرينة المنفصلة فهي مانعة عن حجّيته لا من أصل الظهور.

وأما الأمر الثاني، فقد تقدم أن الإطلاق مدلول الكتاب دون المقدمات، لأنه عبارة عن ظهور الكلام فيه ومنشؤه مقدمات الحكمة، فالمقدمات جهة تعليلية له كالوضع، فكما أن الوضع جهة تعليلية لدلالة اللفظ على مدلوله الوضعي فكذلك مقدمات الحكمة، فإنها جهة تعليلية لدلالة اللفظ على مدلوله الإطلاقي الثابت بها لا أنه مدلول لها دون اللفظ، ضرورة أنه لا فرق بين المدلول الوضعي والمدلول الإطلاقي من هذه الجهة، غاية الأمر أن الأول معلول للوضع، والثاني معلول لمقدمات الحكمة.

فالنتيجة: إن كلا الأمرين غير تام، وعليه فلا فرق بين الخبر المخالف لعموم الكتاب بالوضع والمخالف لإطلاقه الثابت بالمقدمات، لأن الروايات المذكورة لو كان لها إطلاق فهي تشمل بإطلاقها كلا القسمين معاً فلا وجه للتفصيل بينهما، ولكن قد تقدّم أنه لا إطلاق لها في نفسها.

الشبهة الرابعة: إنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه أيضاً، على أساس أن النسخ هو التخصيص في الواقع ومقام الثبوت، غاية الأمر أن التخصيص تضيق لدائرة العام في الأفراد العرضية والنسخ تضيق لها في الأفراد الطولية، وهذا المقدار من الفرق لا يوجب جواز الأول وامتناع الثاني، فإذا كان الثاني وهو نسخ الكتاب بخبر الواحد ممتنعاً فبطبيعة الحال كان الأول أيضاً ممتنعاً.

وقد أُجيب عن ذلك بأن الفرق بين النسخ والتخصيص موجود ثبوتاً وإثباتاً:

أما ثبوتاً فلأن النسخ عبارة عن انتهاء الحكم المجعول في الشريعة المقدسة بانتهاء أمده وعمره، والتخصيص عبارة عن أن الحكم المجعول في الشريعة مختص بالأفراد الخاصة من الأول، وأما إثباتاً فلأن الدليل الناسخ يدل على رفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة، بينما الدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بطائفة خاصة من الأفراد.

وفيه: إن هذا الفرق صوري ولا واقع موضوعي له، ضرورة أنه لا فرق بينهما في الواقع ومقام الثبوت، وإنما الفرق بينهما في التسمية، لأن التخصيص عبارة عن تضييق دائرة العام بحصة خاصة من أفراده العرضية، بينما النسخ عبارة عن تضييق دائرة العام بحصة خاصة من أفراده الطولية، ومجرد أن مورد الأول الأفراد العرضية والثاني الأفراد الطولية لا يوجب الفرق بينهما واقعاً وثبوتاً، وأما إثباتاً فكذلك، لأن الدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بحصة خاصة من الأفراد العرضية ونفيه عن غيرها، والدليل الناسخ يدل على تخصيصه بحصة خاصة من الأفراد الطولية ونفيه عن غيرها.

فالنتيجة: إنه لا فرق بينهما لا ثبوتاً ولا إثباتاً إلا في الطولية والعرضية، وهذا الفرق يرجع إلى الفرق بينهما في الاسم لا في المسمى.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ عليه السلام إن امتناع النسخ إنما هو من جهة قيام الاجماع على ذلك من العامة والخاصة، وهذا الاجماع ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو من جهة تطبيق الكبرى المسلمة على المقام، وهي أن نسخ الكتاب بخبر الواحد لو كان جائزاً لاشتهر وبان بين العامة والخاصة، باعتبار أن العادة قد جرت في الأمور المهمة على أنها لو كانت جائزة لشاعت واشتهرت بين الناس، والنسخ من هذا القبيل، فإنه لو كان جائزاً فكيف يعقل وجود التسالم بين العامة والخاصة على عدم جوازه، وهذا

التسالم يكشف كشفاً قطعياً عن عدم وقوعه في الشرع، وعليه فلو دل دليل على نسخ الكتاب بخبر الواحد، فلا بدّ من طرحه كما هو الحال بالنسبة إلى إثبات قرآنية القرآن، فإنه لا يمكن إثباته بخبر الواحد حتى عند العامة، بل لا بد أن يكون بالخبر المتواتر من النبي الأكرم ﷺ أو الأئمة الأطهار عليهم السلام^(١)، هذا.

يمكن المناقشة فيه بتقريب، إن ما ذكره ﷺ من أن العادة قد جرت بين الناس ارتكازاً على الاهتمام بإشاعة الأمور المهمة وانتشارها بالوسائل المختلفة والاهتمام بالسّماع عنها، وإن كان تاماً في الجملة إلا أن المقام ليس كذلك، لأن النسخ بخبر الواحد كسائر الأحكام الشرعية، فشيوعه بين المسلمين وانتشاره يرتبط بمدى الاهتمام بتبليغه بينهم، لأنه ليس من الأمور العادية المرتبطة بحياة الناس اليومية لكي نكونوا مهتمين بالاطلاع بها، وأما عدم اشتهاؤه بين العلماء فهو لنكتة أخرى سوف نشير إليها.

وأما ما ذكره ﷺ من أن نسخ الكتاب بخبر الواحد لو كان جائزاً لبان واشتهر بين العلماء مع أنه لا قائل به، فيرد عليه: أن عدم القول به بين العلماء لعله من جهة قلة النسخ في الشريعة المقدسة، بل لا يوجد مورد يكون خبر الواحد ظاهراً في النسخ، وهذا هو نكتة عدم اشتهاؤه بين الأصحاب لا عدم جوازه.

والخلاصة: إن عدم القول به بين الأصحاب لا يدل على عدم جوازه، إذ كما يمكن أن يكون من جهة ذلك، يمكن أن يكون من جهة عدم وجوده، ولهذا لا يكون النسخ كالتخصيص، فإن التخصيص كثير جداً في الكتاب والسنة.

وأما ما ذكره ﷺ من أن خبر الواحد لو دل على نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه

في مورد واحد، فلا بدّ من طرحه وحمله على كذب الراوي أو خطئه قياساً لذلك بإثبات قرآنية آية أو سورة من القرآن بخبر الواحد، فكما أن ذلك لا يمكن فكذلك النسخ، فهو مبني على نقطة خاطئة، وهي أن خبر الواحد الناسخ معارض لسند الكتاب دون دلالة فقط، وهذا هو السبب لاجماع العلماء على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، لأنه حينئذٍ يكون داخلًا في الاخبار المخالفة للكتاب.

ولكن التحقيق أن الأمر ليس كذلك، لأن خبر الواحد الناسخ ليس معارضاً لسند الكتاب ومخالفاً له، ضرورة أنه لا مانع من صدوره مع الكتاب كالخبر المخصص، إذ لا فرق بينه وبين المخصص إلا في التسمية، فكما أن الخبر المخصص مخالف للكتاب بدوياً، فكذلك الخبر الناسخ، لما تقدم من أن النسخ يكشف عن انتهاء الحكم المجعول بانتهاء أمده في الواقع ومقام الثبوت، لا أنه رافع للحكم الثابت جعلاً وإلا لزم محذور الجهل على الجاعل وهو كما ترى، غاية الأمر أن الخبر المخصص كاشف عن اختصاص الحكم المجعول بحصة خاصة من الأفراد العرضية وعدم ثبوته لمطلق أفراد العام، والخبر الناسخ كاشف عن اختصاص الحكم المجعول بحصة خاصة من الأفراد الطولية وعدم ثبوته لمطلق أفراد العام طويلاً، أو فقل: إن الأول يدل على أن الحكم المجعول ثابت لحصة خاصة من الأفراد، والثاني يدل على أنه ثابت لفترة خاصة من الزمن هذا بحسب مقام الثبوت، ولهذا لا تنافي بين الخبر الناسخ وسند الكتاب أصلاً، وإنما التنافي بينه وبين دلالة الكتاب على استمرار الحكم المجعول ودوامه.

ومن هنا، لو كان الخبر الناسخ متواتراً، لم يكن التنافي بينه وبين سند الكتاب وإنما كان بينه وبين دلالة الكتاب على عموم الجعل لتتام الأفراد الطولية، ومن الواضح أنه لا فرق من هذه الناحية بين أن يكون الخبر الناسخ متواتراً أو لا؟ فإذا

قياس نسخ الكتاب بخبر الواحد بإثبات قرآنيته به قياس مع الفارق، لأن القرآن بتمام آياته وكلماته وحروفه ثابت بالتواتر من النبي الأكرم ﷺ، على أساس أنه معجزة خالدة ولا يمكن أن يكون معجزة إلا أن يكون قطعياً يفيد القطع بالرسالة وإلا فلا يكون من المعجزة، ولهذا لا يمكن إثبات القرآن بخبر الواحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن معنى النسخ ليس رفع الكتاب سنداً، بل معناه رفع دلالة الكتاب على العموم والإطلاق الأزماني، ولهذا لا فرق بين المخصص والناسخ في الواقع ومقام الثبوت إلا في التسمية، وعلى هذا فالأظهر جواز النسخ بخبر الواحد، بل جواز تخصيص عموم الكتاب به ملازم لجواز نسخه، إذ لا فرق في جواز تخصيص عموم الكتاب بين العموم الأفرادي والعموم الأزماني وإن كان الغالب هو الأول، والثاني نادر بل غير واقع في عمومات الكتاب ومطلقاته، كما أن ملاك جواز التخصيص قرينية الخاص، وهذا الملاك موجود في النسخ أيضاً.

نعم، هنا فرق بين خبر الواحد الناسخ وخبر الواحد المخصص في مقام الاثبات لا في المدلول، بل في نقطة أخرى، وهي أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، فالظاهر أن بناء العرف والعقلاء على التخصيص دون النسخ، وسوف نشير إلى هذه النقطة في ضمن المبحث الآتي.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: إنه لا تنافي بين خبر الواحد الخاص وبين سند الكتاب، وإنما التنافي بينهما في أمرين:

الأول: بين مدلول الخبر الخاص ومدلول الكتاب.

الثاني: بين دليل حجية الخاص سنداً ودليل حجية الكتاب دلالة.

الثانية: إن التعارض والتنافي بينهما في كلا الموردین بدوي وغير مستقر ويزول بالجمع العرفي الدلالي، أما في المورد الأول فلأن الخاص بلحاظ قرينته على العام عرفاً يقدم عليه، وأما في المورد الثاني فلأن دليل حجية الخاص يتقدم على دليل حجية العام.

الثالثة: إن ما هو المعروف بين الأصوليين منهم السيد الأستاذ عليه السلام من أن تقديم حجية الخاص على دليل حجية العام إنما هو بالحكومة، بتقريب: إن موضوع دليل حجية العام الشك في المراد ودليل حجية الخاص رافع لهذا الشك غير تام، لأن الشك كما أنه مأخوذ في موضوع دليل حجية العام فكذلك مأخوذ في موضوع دليل حجية الخاص، فإذا كل منهما في نفسه صالح لأن يكون رافعاً لموضوع الآخر، فلا مبرر للحكومة من هذه الناحية.

الرابعة: إن الصحيح هو أن التقدم يكون من باب الورد، بنكتة أن موضوع دليل حجية العام مقيّد بعدم ورود المخصّص عليه، فإذا ورد انقلب الموضوع وجداناً.

الخامسة: إن الدليل على اعتبار السند هو الدليل على اعتبار الدلالة، ضرورة أنه لا يمكن اعتبار السند بدون اعتبار الدلالة أو رفع اليد عنها، إلا إذا كانت هناك قرينة على رفع اليد عن الدلالة كما في موارد الجمع الدلالي العرفي، بل ذكرنا أن المجعول للسند والدلالة حجية واحدة.

السادسة: إن الروايات الدالة على أن الأخبار المخالفة للكتاب زخرف أو باطل أو لم أقله تختص بالمخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه في الجملة ولا تشمل المخالفة بنحو العام المطلق أو ما شاكلة، لأن المخالفة في الأولى مستقرة

وتسري إلى دليل الحجية، وفي الثانية غير مستقرة كما في موارد الجمع الدلالي العرفي، ويدل على هذا الاختصاص أمور تقدم ذكر الجميع.

السابعة: إن العلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الكتاب حيث إنه مانع عن أصالة العموم فيها، على أساس وقوع التعارض الداخلي بين أفرادها فمع سقوطها عن الحجية من جهة المعارضة، فلا يصدق على الخبر المخالف لها عنوان المخالف للكتاب حتى يكون مشمولاً لتلك الروايات، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير صحيح، لأن العلم الاجمالي يكشف عن أن المخالفة مع الكتاب إذا كانت غير مستقرة فلا تكون مشمولة لتلك الروايات.

الثامنة: ذكر بعض المحققين عليه السلام أن هذا الوجه إنما يتم إذا لم ينحل العلم الاجمالي وأما إذا انحل فلا يتم، لأن أصالة العموم حينئذ تكون حجة، فإذا كانت حجة يصدق على الخبر المخالف لها عنوان المخالف للكتاب، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير تام، لأن الروايات المذكورة لا تشمل الأخبار المخالفة للكتاب إذا كانت بنحو غير المستقرة في نفسها بقطع النظر عن العلم الاجمالي.

التاسعة: إن ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أنه على تقدير تسليم إطلاق الروايات المتقدمة لجميع أنواع الأخبار المخالفة، سواء أكانت المخالفة بنحو المخالفة المستقرة أم لا، فلا بد من تقييد إطلاقها برواية عبدالرحمن بن أبي عبد الله غير تام، إذ مضافاً إلى أنه لا إطلاق لهذه الرواية في نفسها، إن الروايات المذكورة لا تقبل التخصيص.

العاشرة: إنه لا فرق بين مخالفة الخبر لعموم الكتاب بالوضع ومخالفته له بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لو كان للروايات المتقدمة إطلاق، فهي تشمل كلا النحويين من المخالفة وإلا فلا.

الحادية عشرة: المشهور عند المسلمين عدم جواز نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد بينما يجوز تخصيصه أو تقييده به، ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما ثبوتاً، لأن الأول تخصيص بلحاظ الأفراد الطوليّة بينما الثاني تخصيص بلحاظ الأفراد العرضية، نعم إنّ نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه في مقام الاثبات قليل جداً.

المبحث الخامس

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كالمخصّصات الصادرة من الأئمة الأطهار عليهم السلام لعمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها، فإن أمره يدور بين كونه ناسخاً له أو مخصّصاً، فنسب إلى جماعة الأول، على أساس أنه لو كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، ولكن استبعد السيد الأستاذ عليه السلام هذا القول، وقال إن لازم ذلك أن يكون أكثر عمومات الكتاب والسنة منسوخة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولا يناسب هذه الشريعة التي هي شريعة خالدة وباقية إلى يوم القيامة.

ولهذا قام الأصوليون بعدة محاولات للتفصي عن هذا الاشكال وأحسنها ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري عليه السلام من أن هذه العمومات قد وردت ضرباً للقاعدة، ونقصد بذلك أنها متكفّلة للأحكام الظاهرية المستمرة إلى حين ورود هذه المخصّصات، والناس يكونون مكلفين بها لمصالح عامة، فإذا وردت تلك المخصّصات فهي ناسخة للأحكام الظاهرية دون الأحكام الواقعية.

والصحيح عدم تمامية هذه المحاولة :

أولاً: إنّ الدليل المتكفّل للحكم الظاهري يختلف عن الدليل المتكفّل للحكم الواقعي في مقام الاثبات، لأن الشك إن كان مأخوذاً في لسان الدليل فالمجعول فيه حكم ظاهري كأدلة الأصول العملية، وإن لم يكن مأخوذاً فيه فالمجعول فيه حكم واقعي، وحيث إن الشك وعدم العلم غير مأخوذ في موضوع أدلة حجّية عمومات

الكتاب أو إطلاقاته، فلا يمكن أن يكون الحكم المجعول فيها حكماً ظاهرياً، بل هو واقعي ولا يمكن حملها على أنها في مقام بيان الأحكام الظاهرية إلا إذا كانت هناك قرينة تدل على أنها متكفلة بالحكم الواقعي إلى الأبد وبالحكم الظاهري في فترة خاصة، وهي فترة ما بين صدور هذه العمومات وورود المخصصات عليها من الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولكن مثل هذه القرينة غير موجودة.

وبكلمة: إن لسان عمومات الكتاب ليس لسان جعل الأحكام الظاهرية في مواردها، بل لسانها لسان الحكاية عن الأحكام الواقعية والكاشفة عنها كسائر الامارات، فإذا حملها على بيان الأحكام الظاهرية بحاجة إلى قرينة^(١).

وما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من استبعاد النسخ لا يصلح أن يكون قرينة على ذلك، إذ لا مانع من الالتزام بأنها ناسخة بعد تسليم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا ينافي ذلك أبدية الشريعة وخلودها، فإن معنى كونها خالدة وأبدية أنها لا تنسخ بشرية أخرى كما هو الحال في الشرائع السابقة، وليس معنى أبديتها أن كل حكم من أحكامها أبدي، فالالتزام بنسخ بعض عمومات الكتاب أو السنة لا ينافي أبدية الشريعة وخلودها.

فالنتيجة: إن المنافي لأبدية هذه الشريعة هو نسخها بشرية أخرى لا نسخ عموم الحكم في الكتاب أو السنة.

وعليه، فإن قلنا إن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فلا مانع من الالتزام بأن المخصصات الواردة من الأئمة الأطهار عليهم السلام ناسخة للحكم العام المجعول في الكتاب والسنة، ومعنى هذا أن أمد هذا الحكم العام إلى زمن ورود هذه

المخصصات، وبورودها ينتهي الحكم العام بانتهاء أمده ويوجد الحكم الخاص من الآن في مرتبة الجعل بتمام حصصه الطوليّة إلى يوم القيامة في آن واحد، هذا. إضافة إلى أن الآيات الواردة في أبواب العبادات لا إطلاق لها، لأنها ليست غالباً في مقام البيان وإنما هي في مقام أصل التشريع، وما ورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام فهو بيان لما هو مجمل، فالمصلحة من الأول كانت في أصل التشريع والاجمال، وأما المصلحة في التفصيل والبيان فهي متأخرة حسب متطلبات الظروف والازمان، لأن بيان الأحكام الشرعية جميعاً لا يمكن أن يكون دفعة واحدة أو في فترة زمنية محددة، فلا محالة يكون بالتدرج حسب ملائمة الظروف ومتطلبات الوقت والمصالح العامة، فإذا لا تخصيص ولا نسخ فيها.

وأما الآيات الواردة في أبواب المعاملات فهي غالباً تكون في مقام البيان، على أساس أن المعاملات أمور عقلائية ثابتة بين العقلاء قبل وجود الشرع والشريعة، والآيات إنما هي في مقام امضائها وتثبيتها باستثناء بعض المعاملات كالمعاملة الربويّة ونحوها، وأما تأخير البيان عن وقت العمل فهو إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن فيه مصلحة تتطلب ذلك أو لم تكن في تقديم البيان مفسدة تقتضي عدمه، وحيث إن تأخير البيان من الشارع فهو لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، فلا محالة أما أن يكون لمصلحة ملزمة تتطلب ذلك أو لمفسدة كذلك في البيان، وعليه فتأخير البيان لازم لا أنه قبيح لكي يتطلب الالتزام بالنسخ.

وثانياً: أن في هذه المحاولة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون مضمون عمومات الكتاب والسنة أحكاماً ظاهريّة فحسب فإنها مجعولة فيها دون الإحكام الواقعية، وهي مستمرة إلى ورود هذه البيانات من الأئمة الأطهار عليهم السلام، فإذا وردت كانت ناسخة لها.

والجواب: أنه لا يمكن جعل الأحكام الظاهرية في هذه العمومات بدون أن تكون هناك أحكام واقعية، ضرورة أن الأحكام الظاهرية في طول الأحكام الواقعية وهي طريقة، بمعنى أن شأنها تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ كوجوب الاحتياط وأصالة البراءة واستصحاب عدم التكليف وهكذا .
فالتنتيجة: إنه لا يمكن أن تكون هذه العمومات متكفلة للأحكام الظاهرية فقط .

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه العمومات متكفلة بالإحكام الظاهرية والواقعية معاً، بأن يكون مضمونها كالوجوب أو الحرمة أو غيرها حكماً واقعياً بلحاظ الواقع، وظاهرياً بلحاظ عالم الظاهر .

والجواب: أنه لا يمكن أن يكون الحكم الواحد واقعياً وظاهرياً معاً ضرورة أنه إذا كان واقعياً كان محرراً للمكلف نحو الإتيان بمتعلقة الذي فيه مصلحة ملزمة، وإذا كان ظاهرياً فلا مصلحة فيه لأن شأنه تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ، فالتنتيجة أنه لا يعقل أن يكون الحكم الواحد واقعياً وظاهرياً معاً .

وإن أراد الله أن هذه العمومات متكفلة بالحكم الواقعي الخاص في الواقع والحكم الظاهري العام المحدود، فيرد عليه: أن هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات، فأن هذه العمومات متكفلة بحكم واحد إما واقعي أو ظاهري فلا تدل على حكمين .

الاحتمال الثالث: أن المراد من الحكم الظاهري حجية هذه العمومات، فإنها حكم طريقي شأنه تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ .

والجواب: أن البيانات الواردة من الأئمة الأطهار عليهم السلام لا يمكن أن تكون ناسخة لحجيتها، ضرورة أنها حجة بعد ورود هذه البيانات أيضاً .

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها متكفلة بالأحكام الظاهريّة، فنسأل حينئذٍ القائل بها، هل أنها مقيدة بعدم ورود المخصص في الواقع أو مقيدة بعدم وصوله؟ أما الأول فلا يمكن الالتزام به، لأن الأحكام الظاهريّة لا يمكن أن تكون مقيدة بعدم ورود المخصص في الواقع وإلاّ لكانت أحكاماً واقعيّة، ضرورة أن الحكم الظاهري مقيد بعدم العلم بالشيء لا بعدم ذلك الشيء في الواقع.

وأما على الثاني، فهي ترتفع بوصول المخصص بارتفاع موضوعها، ومن الواضح أن ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء، لأن معنى النسخ هو ارتفاع الحكم في مرحلة الجعل بمعنى انتهائه بانتهاء أمده، فإذا كيف تكون هذه المخصصات ناسخة، فالنتيجة أن هذه المحاولة غير تامة.

وقد أورد السيد الأستاذ^(١) على هذه المحاولة بما حاصله: إن عمومات الكتاب والسنة لا تخلو من أن تكون ظاهرة في العموم واقعاً وجرماً في مقام الإثبات والدلالة أو لا تكون ظاهرة فيه، على أساس أن القرينة العامة قد قامت على أن هذه العمومات مرادة في مقام الظاهر وغير مرادة في الواقع ومقام الثبوت، وهذا معنى أن القرينة العامّة تدل على أنها وردت ضرباً للقاعدة بالنسبة إلى الحكم الظاهري دون الواقعي، وهذه القرينة بمثابة القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد ظهور تلك العمومات في إرادة العموم واقعاً وجرماً^(٢).

أما على الفرض الأول، فيبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة على حاله، باعتبار أنها ظاهرة في إرادة العموم واقعاً وعن جد، والبيانات المتأخرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل كاشفة عن عدم إرادة العموم منها من الأول.

وأما على الفرض الثاني، فلا ظهور لها في العموم من الأول في مقام الاثبات حتى يتمسك بها، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إن افتراض وجود قرينة عامة تدل على أن عمومات الكتاب والسنة مرادة في مقام الظاهر دون الواقع مجرد فرض لا واقع موضوعي لها، إذ لا شبهة في أن ظهور تلك العمومات في إرادة العموم واقعاً قد انعقد إذا كان في مقام البيان هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو كان ذاتياً كقبح الظلم، فلا بد حينئذٍ من التصرف في هذه العمومات وحملها على أنها في مقام بيان الحكم الظاهري بين فترة صدورهما وفترة وصول المخصّص، أو فقل إنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها في إرادة العموم عن جد في الواقع في هذه الفترة وحملها على أنه مراد منها ظاهراً، ولكن من الواضح أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس ذاتياً بل هو عرضي، على أساس أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كان يؤدي إلى وقوع المكلف في مفسدة أو تفويت مصلحة منه فهو قبح، وهذا يتصور في صورتين: الصورة الأولى: ما إذا كان كل من العام والخاص متكفلاً لحكم إلزامي، والأول وهو العام كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، والثاني وهو الخاص كما دل على بطلان عقد الصبي مثلاً، فتأخير البيان عن وقت الحاجة في مثل ذلك قد يؤدي إلى الوقوع في مفسده ملزمة كما إذا اشترى من الصبي أو باع منه، فعلى الأول لا يملك المبيع، وعلى الثاني لا يملك الثمن، ومن الواضح أن في تصرفه فيه مفسدة ملزمة، وأما إذا كان العام متكفلاً بالحكم الترخيبي التكليفي والخاص متكفلاً بالحكم

الالزامي كذلك، ففي مثل ذلك قد تفوت المصلحة الملزمة منه إذا كان يترك العمل بالعام رأساً.

الصورة الثانية: ما إذا كان العام متكفلاً بحكم الالزامي تكليفي، وكذلك الخاص كما إذا ورد في العام وجوب إكرام العلماء مثلاً وورد في الخاص حرمة إكرام الفساق منهم، ففي مثل ذلك إذا أخرج البيان عن وقت العمل، فإنه قد يؤدي إلى الوقوع في المفسدة، كما إذا قام شخص بإكرام العالم الفاسق، فإنه يوقع في مفسدته الملزمة.

فالتيجة: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة في هاتين الصورتين قبيح في نفسه بلحاظ أنه قد يوجب تفويت المصلحة الملزمة أو الالتقاء في المفسدة كذلك.

وأما في غير هاتين الصورتين، فلا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً لعدم كونه موجباً لتفويت مصلحة عنه ولا إلقاءه في مفسدة حتى يكون قبيحاً، وذلك كما إذا كان العام متكفلاً بالحكم الالزامي كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، والخاص متكفلاً بالحكم الترخيضي ذاتاً كالهبة أو نحوها، أو جعلاً كالعقد المجعول فيه الخيار، ففي مثل ذلك لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه لا يوجب إلاّ التزام المكلف بالوفاء بالهبة أو نحوها ولا محذور فيه، لأن ذلك لا يوجب وقوعه في المفسدة ولا تفويت المصلحة عنه.

ومن هذا القبيل ما إذا ورد عام متكفلاً بالحكم الالزامي وخاص متكفلاً بالحكم الترخيضي، كما إذا أوجب المولى إكرام العلماء، ثم قال في دليل آخر إن إكرام الفساق منهم غير واجب، ففي مثل ذلك لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة، وإنما يوجب التزامه بإكرام العلماء الفساق تحيلاً منه أنه واجب عليه مع أنه في الواقع غير واجب، والواجب إنما هو إكرام

العلماء العدول فحسب، إذ لا محذور في التزام المكلف بترك المباح تخيلاً بأنه حرام أو بفعل المباح تخيلاً بأنه واجب.

ثم إنه يمكن تخريج تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى عمومات الكتاب والسنة بأمرين:

الأول: إن بيان الأحكام الشرعية للناس كان بنحو التدرج وفي الفترات المتقطعة حسب متطلبات الظروف والمصالح العامة، ضرورة أن إزالة التقاليد الجاهلية عن أذهان الناس ومرتكزاتهم وغرس التقاليد الاسلامية في أذهانهم وتزويدها بها بحاجة إلى عمل شاق وجهد مضمّن في طول الزمن وبنحو التدرج، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون بيان الأحكام الشرعية لهم في فترة واحدة بل المصالح العامة للاسلام تتطلب أن يكون في فترات متعددة وبنحو التدرج، ومن الواضح أن تلك المصالح العامة تتقدم على المصالح الشخصية التي تفوت عن المكلف بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما أنه لا مانع من وقوعه في مفسدة من جهة الحفاظ على تلك المصالح العامة بنفس السبب، ومن الطبيعي أن تأخير البيان في هذه الحالة لا يكون قبيحاً بل هو حسن ولازم.

الثاني: إن تأخير البيان من المولى الحكيم لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، باعتبار أن التأخير لا محالة يكون بأمره تعالى ووحيه، لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فإذا عدم البيان لا محالة يكون من جهة عدم أمره تعالى بالبيان. وعلى هذا، فتأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنه لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة إما أن يكون لوجود مصلحة فيه أقوى من مصلحة الواقع الفاتنة، أو لوجود مفسدة في التقديم أشد من مفسدة التأخير، فمن أجل ذلك كله لا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً بل لازماً.

لحدّ الآن قد تبين أن المانع عن جعل ما ورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام من الروايات مخصصاً لعمومات الكتاب والسنة غير موجود، لأن المانع إنما هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد مرّ أنه لا يكون قبيحاً إذا كانت فيه مصلحة تتطلب ذلك أو كانت مفسدة في التقديم.

وأما المقتضي لكون هذه الروايات مخصصة لا ناسخة، فلأن لسان الأئمة الأطهار عليهم السلام لسان الحكاية عن الشرع، فلهذا يكون الجميع بمثابة متكلم واحد، باعتبار أنهم جميعاً يتكلمون عن الشرع ويحكون عنه، فلذلك يقع التعارض بين ما صدر عن إمام وما صدر عن إمام آخر، أو يكون ما صدر عن إمام قرينة على التصرف فيما صدر عن إمام آخر ما في موارد الجمع الدلالي العرفي وهكذا، مع أن التعارض بين الدليلين أو الجمع الدلالي العرفي بينهما لا يتصور إلا إذا كانا صادرين من متكلم واحد، وإلا فلا معنى للتعارض بين ما صدر من متكلم وما صدر من متكلم آخر أو الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الآخر.

وعلى هذا، فما صدر من الأئمة الأطهار عليهم السلام من المخصصات لعمومات الكتاب، فالكل ظاهر في الحكاية عن ثبوتها في الشريعة المقدّسة من الأول دون العموم، وعليه فلا يمكن حملها على أنها ناسخة لها، لفرض أنها غير ظاهرة في ثبوتها من الآن لا من بداية الشرع حتى تكون ناسخة، إذ معنى النسخ هو رفع الجعل الثابت لحدّ الآن وانتهاء أمده بورودها، والفرض أنها غير ظاهرة في ثبوتها من الآن لكي يكون الثابت من البداية هو العام لحدّ الآن، بل هي ظاهرة في ثبوتها في الشرع من الأول دون العام، ولهذا لا يمكن حمل هذا اللسان على النسخ بل لا بدّ من التخصيص .

وبكلمه، إن النسخ في المقام مبني على أن الحكم العام مجعول في الشريعة

المقدسة واقعاً وجداً وهو مستمر وثابت إلى زمان ورود الحكم الخاص من الأئمة الاطهار عليهم السلام لأنه ينتهي بوروده بانتهاء أمده وعمره والمجعول من الآن هو الحكم الخاص، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، لأن لازم ذلك هو أن تشريع الحكم الخاص وجعله من الأئمة الاطهار عليهم السلام من الآن وهذا كما ترى، لأن تشريع الأحكام وجعلها بيد الله تعالى ولا يمكن أن يكون الأئمة عليهم السلام مشرعين وجاعلين، ولا سيما أن الوحي قد انقطع بعد رسول الله، لأن وظيفتهم عليهم السلام بيان الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة فمن أجل ذلك لا يمكن الالتزام بالنسخ في المقام .

والخلاصة: إنه لا مناص من الالتزام بكون الروايات الصادرة من الأئمة الأطهار عليهم السلام مخصصات لعمومات الكتاب، لأن المقتضي للتخصيص موجود والمانع مفقود، ولا مقتضي لحملها على النسخ بل لا يمكن كما عرفت، هذا كله فيما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

وأما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فهل الخاص مخصص له أو أن العام ناسخ له؟ فيه وجهان:

فقد اختار جماعة من الأصوليين منهم المحقق الخراساني رحمته الله الوجه الأول، وقد أفادوا في وجه ذلك أن كثرة وقوع التخصيص في الآيات والروايات حتى قيل: (ما من عام وإلا وقد خصّ) وقلة النسخ، قرينة على كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر وإن كانت دلالة الخاص على استمرار الحكم ودوامه بالإطلاق ومقدمات الحكمة، ودلالة العام على العموم والشمول بالوضع، على أساس ما تقدم من أن ملاك تقديم الخاص على العام إنما هو قرينته عرفاً لا اقوائيته دلالة^(١)، هذا.

وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله بأن الخاص لا يمكن أن يكون متكفلاً لاستمرار حكمه زائداً على أصل ثبوته وجعله، إذ لو كان متكفلاً له فلازمه أن يكون أصل ثبوت الحكم مأخوذاً مفروض الوجود، باعتبار أنه موضوع لاستمراره، والموضوع في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود، لأنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، وعلى هذا فالخاص باعتبار دلالة على أصل ثبوت حكمه، فمعناه أنه غير مأخوذ مفروض الوجود وباعتبار دلالة على استمراره أنه مأخوذ مفروض الوجود عليه، فدلالة الخاص على أصل ثبوت حكمه واستمراره معاً تستلزم الجمع بين النقيضين وهما لحاظ الحكم مفروض الوجود وغير مفروض الوجود معاً، فلذلك لا يمكن القول بأن الخاص يدل على استمرار حكمه ولو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإذا لا بد من إثبات استمراره بدليل خارجي وهو متمثل في أحد أمرين:

الأول: استصحاب حكم الخاص إذا شك في بقاءه.

الثاني: الروايات الدالة على أن حلال محمد صلّى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(١).

ولكن لا يمكن إثبات استمراره بكلا الأمرين:

أما الأمر الأول، وهو الاستصحاب، فإنه محكوم بأصالة العموم في طرف العام.

وأما الأمر الثاني، فلأن الروايات المذكورة ناظرة إلى بقاء هذه الشريعة وأبديتها وعدم نسخها بشريعة أخرى، ولا نظر لها إلى أن كل حكم مجعول في

الشريعة المقدسة باقٍ ومستمر وغير منسوخ، فإذا لا مانع من الالتزام بالنسخ في بعض الأحكام ولا محذور فيه^(١).

وقد اشكل السيد الأستاذ^(٢) على ذلك بتقريب: إن استمرار الحكم إن كان ملحوظاً بالنسبة إلى نفس ثبوته فالأمر كما أفاده^(٣)، لأن الخاص إنما يدل على أصل ثبوت حكمه لا على استمراره بنفسه ومباشرة، وإن كان ملحوظاً بالنسبة إلى متعلقه أو موضوعه فلا مانع من الالتزام به، على أساس أن استمراره إنما هو باستمرار متعلقه أو موضوعه لا بدلالة الخاص، فإنه يدل على ثبوت الحكم لمتعلقه أو موضوعه، وحينئذٍ فإذا ثبت اطلاق متعلقه أو موضوعه إما بأداة العموم أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة بالنسبة إلى أفراده الطولية والعرضية ثبت استمراره على أثر ثبوته لأفاده الطولية، كما ثبت عمومته وشموله على أثر ثبوته لأفاده العرضية، فإن المتعلق أو الموضوع كما يكون قابلاً للتقييد بلحاظ أفراد العرضية، كذلك يكون قابلاً له بلحاظ أفراد الطولية^(٤)، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال إن للحكم مرتبة واحدة، وهي مرتبة الجعل، وأما مرتبة المجمعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهي ليست من مراتب الحكم، لوضوح أن المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليس فعلية نفس الحكم، لأن فعلية الحكم إنما هي بنفس اعتباره وليس له فعلية أخرى، ضرورة أنه لا واقع إلا في عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل وجوده في الخارج بوجود موضوعه وإلا لكان أمراً خارجياً، وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري لا خارجي، فإذاً يكون المراد من فعلية الحكم فعلية فاعليته، فإنه إنما يكون محرراً للمكلف إذا

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥١١ - ٥٠٧ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٢٥ - ٣٢٤ .

وجد موضوعه في الخارج، وأما الحكم في مرتبة الجعل فهو يوجد بتمام حصصه الطولية بالوجود الاعتباري في آن واحد، وهو الجعل على أساس أن الحكم المجعول في مرتبة الجعل لا وجود له إلاّ الوجود الاعتباري الجعلي، فيكون عين الجعل والاعتبار ذاتاً كالإيجاد والوجود في الأمور التكوينية، وحيث إن الاعتبار بيد المعبر وجوداً وعدمًا فله اعتبار شيء إلى يوم القيامة، فإذا اعتبره كذلك وجد هذا الاعتبار بتمام حصصه الطولية إلى يوم القيامة بالوجود الاعتباري في عالم الاعتبار والذهن في آن الاعتبار، مثلاً إذا اعتبر المولى وجوب الحج على المستطيع بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، فقد وجد وجوب الحج بتمام حصصه وأفراده الطولية إلى يوم القيامة بالوجود الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار والذهن في آن واحد، وهو آن الجعل في عرض واحد، وأما الطولية بينهما فإنها هي في مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، ومعنى ذلك أن موضوع وجوب الحج إذا كان فعلياً في آن الجعل فهو فعلي في حقه بمعنى فعلية فاعليته، وإذا صار موضوعه فعلياً بعد ألف سنة مثلاً صار وجوبه فعلياً في حقه في ذلك الحين لا من الآن، وكلا الوجوبين بالوجود الاعتباري في عرض واحد ووجدوا بالجعل الواحد في آن فارد بلا تقدم وتأخر بينهما في هذا العالم، وإنما التقدم والتأخر بينهما في عالم الخارج، وهذا معنى أن تمام حصص وجوب الحج وأفراده إلى يوم القيامة موجودة بالوجود الاعتباري في أفق الذهن والاعتبار في عرض واحد ولا طولية بين أفراده في مرتبة الجعل، لأنها في تلك المرتبة في عرض واحد والطولية إنما هي بين أفراده في مرتبة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

مثلاً إذا تحقق موضوع وجوب الحج في الخارج، صار وجوبه فعلياً بفعليته فيه بمعنى فعلية فاعليته، ومن الواضح أن فعلية الموضوع في الخارج تدريجية، ولهذا يتصور فيها الحدوث والبقاء والتأخر والتقدم، بينما حصص الحكم في مرتبة الجعل جميعاً توجد بالوجود الجعلي والاعتباري في عرض واحد في عالم الاعتبار والذهن بلا تقدم وتأخر بينها، ولا يتصور الحدوث والبقاء في تلك المرتبة، لأن ذلك إنما يتصور في الأمور التدريجية الطولية لا في الأمور الآنية، وعلى هذا فالشك في النسخ لا يرجع إلى الشك في بقاء الجعل، لما عرفت من أن الجعل آني فلا يتصور فيه الحدوث والبقاء، بل يرجع إلى الشك في سعة الجعل إلى يوم القيامة أو وجوده في فترة معينة في الواقع.

وهل مرد هذا الشك إلى الشك في جعل الزائد أو لا؟ الظاهر أن مردّه ليس إلى ذلك، لأن أمر الجعل في المقام يدور بين الجعل المقيّد والمحدود بحدّ معين في الواقع وبين الجعل المطلق الذي ترى فيه حصصه تفصيلاً ولا ينظر إليها كذلك، لأن تمام حصصه توجد بالوجود الاعتباري الجعلي في آن واحد وهو أن الجعل لا أنه وجدت حصّة منه في آن ووجدت حصّة ثانية منه في آن ثان وهكذا تدريجاً.

مثلاً تارة يقول المولى : «اقرأ القرآن في يوم الجمعة»، وأخرى يقول: (اقرأ القرآن في الساعة الأولى والثانية والثالثة) وهكذا، فعلى الأول جميع حصص وجوب القراءة من ابتداء يوم الجمعة إلى انتهائه توجد بالوجود الاعتباري الجعلي دفعة واحدة، فلماذا لا يتصور فيه الشك في الزائد، وعلى الثاني فحيث إن حصصه توجد تدريجاً، فيتصور فيه الشك في الجعل الزائد وتمام الكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب.

إلى هنا قد تبين أن الاستمرار والتدرج لا يتصوران في الحكم في مرحلة الجعل إذا كان الجعل بصيغة الإطلاق لا بصيغة تفصيلية، نعم يتصور ذلك في مرحلة

الفعلية بفعلية موضوعه في الخارج، هذا كله في مقام الثبوت.
وأما في مقام الاثبات، فيكون مفاد الدليل في هذا المقام هو ثبوت الحكم في مرحلة الجعل للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وهذا الحكم ثابت جعلاً لتمام أفراده من المحققة والمقدرة في آن واحد، والدليل يدل في مقام الاثبات على ذلك ولا يدل على استمراره، لأنه غير متصور في مقام الثبوت حتى يدل عليه الدليل في مقام الاثبات، وأما الاستمرار في مرحلة الفعلية فهو خارج عن مدلول الدليل.

فالنتيجة: إن استمرار الجعل لا يتصور ثبوتاً ولا إثباتاً إلا في الجعول المتعددة.
ومن هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الدليل الخاص لا يعقل أن يدل على استمرار حكمه، بل لا بدّ أن يكون إثباته من الخارج، وجه الظهور ما عرفت من أن الحكم في مرتبة الجعل وجد في عالم الاعتبار والذهن بتمام حصصه في عرض واحد وأن فارد، فلا يتصور الاستمرار في هذه المرتبة أي الاستمرار في الجعل.

كما أنه ظهر مما ذكرناه حال ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن استمرار الحكم باستمرار متعلقه أو موضوعه أمر معقول ولا مانع من الالتزام به، وجه الظهور أن استمرار الحكم في هذه المرتبة، وهي مرتبة الجعول وإن كان متصوراً باستمرار موضوعه أو متعلقه في الخارج، إلا أن هذا الاستمرار ليس مدلولاً للدليل بل هو أمر قهري.

وأما ما أورده السيد الأستاذ رحمته الله على المحقق الخراساني رحمته الله بأن دلالة الخاص على الدوام والاستمرار إذا كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمة ودلالة العام على العموم والشمول بالوضع، لكان العام صالحاً لأن يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة، ومعه لا ينعقد للخاص ظهور في الإطلاق، فهو مبني على مسلكه رحمته الله من أن

القرينة المنفصلة كالقرينة المتصلة مانعة عن جريان مقدمات الحكمة، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن الالتزام بهذا المسلك، لأن لازمه محذور لزوم إجمال مطلقات الكتاب والسنة، على أساس احتمال وجود مقيدها في الواقع وقد مرّ تفصيل ذلك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن القرينة المنفصلة كالمتصلة مانعة عن جريان مقدمات الحكمة، إلا أن المانعية إنما هي من صفات القرينة، والفرض أن العام لا يكون بنظر العرف قرينة على الخاص حتى يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إنه لا بد من تقديم الخاص على العام، باعتبار أن هذا التقديم إنما هو بملاك قرينية الخاص للعام عرفاً ومفسّريته للمراد النهائي منه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص متأخراً عن العام أو متقدماً عليه إذا كان كلاهما صادراً من متكلم واحد أو ما في حكمه، لأنه معد للقرينية النوعية، ونقصد بها أن الخاص بما هو الخاص قرينة بنظر العرف على العام وإن كان أضعف منه دلالة.

ومن هنا فإن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن وجه تقديم الخاص على العام المتأخر دون العكس إنما هو كثرة التخصيص وندرة النسخ غير تام، لأن الكثرة لا تصلح أن تكون ملاكاً للتقديم، فإنها لا توجب إلا الظن به ولا قيمة له.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأولى: إن ما ذكر من أن عمومات الكتاب والسنة واردة ضرباً للقاعدة بمعنى أنها متكفلة بالأحكام الظاهرية والروايات المتأخرة الواردة في زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام ناسخة للأحكام الظاهرية دون الأحكام الواقعية غير صحيح:

أولاً: إن لسانها ليس لسان جعل الأحكام الظاهرية، بل لسانها لسان الحكاية عن الأحكام الواقعية كسائر الامارات.

وثانياً: إنها لو كانت متكفلة بالأحكام الظاهرية، فهل هي مقيدة بعدم ورود المخصص في الواقع أو بعدم وصوله؟ والأول قيد للحكم الواقعي دون الظاهري، والثاني وإن كان قيداً للحكم الظاهري، إلا أن ارتفاعه بوصول المخصص من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وهو ليس من النسخ في شيء.

الثانية: إن افتراض وجود قرينة عامة تدل على أن عمومات الكتاب والسنة مرادة في مقام الظاهر دون الواقع، مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، فإنها ظاهرة في إرادة العموم واقعاً إذا كانت في مقام البيان، ولهذا فالصحيح هو أن تلك الروايات مخصصة لا ناسخة.

الثالثة: إن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس ذاتياً بل هو عرضي، باعتبار أنه قد يوجب وقوع المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة الملزمة عنه، كما إذا كان كل من العام والخاص متكفلاً بالحكم الالزامي سواء أكان تكليفاً أم وضعياً، فإن تأخير البيان في مثل ذلك عن وقت العمل يؤدي إلى وقوع المكلف في المفسدة، وأما إذا كان العام متكفلاً بالحكم الترخيصي والخاص متكفلاً بالحكم الالزامي، فإن تأخير البيان عن وقت العمل في مثل ذلك يؤدي إلى تفويت المصلحة الملزمة.

الرابعة: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لعمومات الكتاب والسنة لأمرين:
الأول: إن بيان الأحكام الشرعية إنما كان بنحو التدرج حسب ما تقتضيه متطلبات الظروف والمصالح العامة.

الثاني: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن في التأخير

مصلحة ملزمة تتطلب ذلك أو لم تكن في التقديم مفسدة كذلك، وإلا فلا يكون قبيحاً.

الخامسة: إن المقتضي لحمل الروايات على التخصيص موجود باعتبار أن لسانها لسان الحكاية عن ثبوت مضامينها في الشريعة المقدسة من الأول لا لسان النسخ، والمانع عنه مفقود، لأن المانع هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا قبح فيه إذا كانت هناك مصلحة تقتضي ذلك أو مفسدة في تقديمه.

السادسة: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الخاص لا يمكن أن يكون متكفلاً باستمرار حكمه، لأن مدلوله ثبوته لا استمراره، وإلا فلازمه أن يكون ثبوته مأخوذاً مفروض الوجود، وهو كما ترى غير تام.

وكذلك ما أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله من أن استمرار حكمه إن كان ملحوظاً بالنسبة إلى نفس ثبوته، فالأمر كما أفاده رحمته الله، وإن كان ملحوظاً بالنسبة إلى متعلقه أو موضوعه، فالأمر ليس كما أفاده رحمته الله.

السابعة: إن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فإن الحكم في هذه المرتبة وجد بتمام حصصه إلى يوم القيام في آن واحد، وهو أن الجعل ولا تقدم ولا تأخر بينها في هذه المرتبة، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث والبقاء، فإنها إنما يتصوران في مرتبة الفعلية.

الخطابات الشفاهية

الكلام يقع هنا في أمور:

الأول: في تعيين محل النزاع في المسألة.

الثاني: إن خطابات الكتاب والسنة هل تختص بالحاضرين في مجلس الخطاب

أو تشمل الغائبين بل المعدومين أيضاً إلى يوم القيامة؟

الثالث: إنه على تقدير اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في المجلس، فهل

الأحكام المجعولة فيها أيضاً مختصة بالحاضرين فيه أو تشمل الغائبين والمعدومين

أيضاً؟ فعلى الأول لا بد من إثبات شمول هذه الأحكام للغائبين والمعدومين بقاعدة

الاشتراك في التكليف، إذ احتمال اختصاصها بالحاضرين غير محتمل.

أما الكلام في الأمر الأول، فقد ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى أن محل النزاع في

المسألة إنما هو في وضع أدوات الخطاب، بمعنى أن هذه الأدوات هل هي موضوعة

للدلالة على عموم ألفاظ مدخولها للغائبين والمعدومين والحاضرين جميعاً أو

اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الخطاب الحقيقي لا يمكن أن يكون مدلولاً لتلك

الأدوات، فإنه - مضافاً إلى أن مدلولها الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي،

والخطاب الحقيقي مدلول تصديقي متقوم بإرادة المتكلم تفهيم معناه - لا مجال للنزاع

في أن الخطاب الحقيقي هل يشمل الغائبين والمعدومين أو يختص بالحاضرين في

مجلس الخطاب، ضرورة أنه لا شبهة في اختصاصه بالحاضرين في المجلس، لأنه لا

يعقل توجيه الخطاب إلى الغائبين حقيقة فضلاً عن المعدومين، بل لا معنى لتوجيهه

إلى الحاضرين غير الملتفتين، لأنه كتوجيه الخطاب إلى الجدار الجامد.
ومن هنا اختار عليه السلام أن أدوات الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الإيقاعي الإنشائي، ونقصد به إنشاء مفهومه بداع من الدواعي، مثلاً إذا ضرب أحد طفلاً صاح (يا أبي) مع أن أباه غير موجود عنده أو مات ولا أب له فعلاً، وهذا خطاب إيقاعي بداعي التظلم والعجز، وقد يكون إنشاء الخطاب بداعي جعل التكليف كما في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، ومن الواضح أنه لا مانع من جعل التكليف في مرحلة الاعتبار للمعدومين إلى يوم القيامة فضلاً عن الغائبين، وأما فعليته في الخارج فإنما هي بفعلية موضوعه فيه، لأنها مختصة بالحاضرين الموجودين وقت الخطاب إلا أنها ليست مدلول للخطاب^(١)، هذا.

وذكر السيد الأستاذ عليه السلام أن الذي يمكن أن يكون محل النزاع في المسألة، هو أن أدوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الخطاب الحقيقي أو الخطاب الإنشائي، فعلى الأول لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين، بل لا يمكن شموله للحاضرين في المجلس إذا كان غافلاً عنه، ضرورة أنه لا معنى للمخاطبة مع الغافل، لأنها كالمخاطبة مع غير ذوي العقول.

وعلى الثاني، فلا مانع من شموله للمعدومين والغائبين، لأن مفاد الأدوات هو إنشاء الخطاب وإبراز توجيهه إلى المؤمنين مثلاً بداع من الدواعي، ولا مانع من شموله للمعدوم فضلاً عن الغائب بعد فرضه بمنزلة الموجود كما هو مقتضى كون القضية حقيقية، لأن مفادها جعل الحكم وإنشاؤه للموضوع المقدّر وجوده في الخارج سواء أكان موجوداً فيه حقيقة أم لا، ثم إنه عليه السلام قد اختار أن الأدوات

موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي، بدعوى أنه المتفاهم منها عرفاً دون الخطاب الحقيقي^(١)، هذا.

وفصل المحقق النائيني رحمته الله بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية بتقريب: إن القضية إذا كانت حقيقية فالظاهر شمول الخطاب للمعدومين بعد تنزيلهم منزلة الموجودين كما هو شأن كل قضية حقيقية، فإن المتكلم فيها قد فرض وجود الموضوع في الخارج وجعل الحكم له ووجه الخطاب إليه في مقام الاثبات، ومن الطبيعي أن توجيه الخطاب إلى المعدومين لا يحتاج إلى مؤنة أكثر من تنزيلهم منزلة الموجودين.

وأما إذا كانت القضية خارجية، فحيث إن موضوعها الموجود في الخارج، فالخطاب إليه لا يمكن إلا إذا كان حاضراً في المجلس وغير غافل، فلا يعم الغائب فضلاً عن المعدوم^(٢)، هذا.

ولنا في المقام دعويان:

الأولى: عدم صحة هذه الأقوال الثلاثة.

الثانية: صحة القول الرابع الذي نشير إليه الآن.

أما الدعوى الثانية، فقد حققنا في مبحث الحروف أن أدوات الخطاب التي هي عبارة عن حروف النداء والضمائر وأسماء الإشارة موضوعة للدلالة على معنى نسبي متقوم بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيه، فإن كان وجودهما في الذهن فالنسبة ذهنية، وإن كان في الخارج فالنسبة خارجية، باعتبار أنه لا ذات للنسبة إلا بذات شخص طرفيها ولا وجود لها إلا بوجودهما، ومن هنا يكون وجود طرفيها بمثابة الجنس والفصل للنوع، ولذلك قلنا إنه لا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٧٣ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٠ .

النسب، على أساس أن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى، ففرض وجود جامع ذاتي بينها خلف فرض أن المقومات الذاتية لكل نسبة مباينة للمقومات الذاتية للنسبة الأخرى، فلهذا قلنا هناك إنه لا يعقل أن يكون للنسبة تقرر ما هوي في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو الخارج.

وعلى هذا فأدوات الخطاب كحروف النداء وأسماء الاشارة والضمائر جميعاً موضوعة للدلالة على واقع النسبة، وهي النسبة المتقومة بالذات والحقيقة بشخص وجود طرفيها، وتدل عليها بالدلالة التصورية، ولا تدل بالوضع على أن المخاطب حاضر أو غائب أو معدوم، وإنما تدل بهذه الدلالة على النسبة فقط، وعليه فلا يمكن أن يكون النزاع في شمول الخطاب الشفاهي للغائبين بل المعدومين أو اختصاصه بالحاضرين في مجلس الخطاب، ومن الواضح أنه لا مجال لهذا النزاع في مدلولها الوضعي، لأنه معلوم ولا شك فيه.

وأما الدعوى الأولى، فلأن الأقوال المتقدمة جميعاً غير تامة: أما القول الأول الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أن أدوات الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الايقاعي الانشائي، فإن أراد بالخطاب الايقاعي الانشائي مفهوم الخطاب، فيرد عليه أنه مفهوم اسمي فلا يمكن أن تكون الأدوات موضوعة بإزائه، لأن معناها معنى حرفي لا اسمي، وإن أراد به واقع الخطاب الذي هو معنى نسبي متقوم ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيه، فيرد عليه أنه لا ينسجم مع ما هو مختاره رحمته الله في باب الحروف من أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، لأن المعنى في نفسه واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينهما إنما هو في اللحاظ الذي هو خارج عن ذات المعنى، لأنه إن لوحظ آلياً فهو معنى حرفي وإن لوحظ استقلالاً فهو معنى اسمي،

والآ فالمعنى في نفسه لا حرفي ولا اسمي^(١)، فإذا ليس معنى الحرف معنى نسبياً ذاتاً، هذا.

إضافة إلى أن الخطاب الايقاعي الانشائي مدلول تصديقي باعتبار أن الانشاء أمر قصدي إرادي، والمفروض أن معنى الأدوات وضعاً معنى تصوري لا تصديقي. وأما القول الثاني الذي اختاره السيد الأستاذ رحمته من أن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي دون الحقيقي، فإن أراد به مفهوم الخطاب الانشائي، فيرد عليه أنه معنى اسمي لا حرفي، وإن أراد به واقع الخطاب الانشائي الذي هو معنى نسبي تصديقي. فيرد عليه:

أولاً: إن المعنى الوضعي للأدوات معنى تصوري لا تصديقي.

وثانياً: إن المعنى الوضعي عنده رحمته وإن كان معنى تصديقياً إلا أن الأدوات موضوعة على مسلكه رحمته للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني لا بإزاء واقع النسبة.

وأما القول الثالث، وهو ما اختاره المحقق النائيني رحمته من التفصيل بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، فعلى الأول لا مانع من القاء الخطاب إلى الأعم من الحاضر والغائب والمعدوم بعد افتراض وجوده في الخارج.

وعلى الثاني، فحيث إن الموضوع موجود في الخارج حقيقةً، فلا يمكن إلقاء الخطاب إلا إلى الحاضرين في المجلس، فيرد عليه أن هذا الفرق ليس بفارق، لأن الفرق بينهما في نقطتين:

الأولى: إن الحكم في القضية الحقيقية معمول للموضوع المقدّر وجوده في

الخارج في آن واحد، وهو أن الجعل بتمام حصصه وأفراده إلى يوم القيامة في عالم الاعتبار والذهن كما تقدم، وأما في القضية الخارجية، فهو مجعول للأفراد الموجودة في الخارج.

الثانية: إن احراز شروط فعلية الحكم وقيودها في الخارج في القضية الحقيقية إنما هو وظيفة المكلف ولا يرتبط بالمولى، لأن وظيفة المولى إنما هي جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وأما أن هذا الموضوع موجود فيه أو لا، فلا يكون إحراز وجوده فيه من وظيفة المولى وإنما هو من وظيفة المكلف، فإنه إن أحرز وجوده فيه كان الحكم في حقه فعلياً وإلاً فلا، وأما في القضية الخارجية فلأن المولى بنفسه يتصدى لاحراز الموضوع في الخارج والملاك فيه ثم يقوم بجعل الحكم عليه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء الموجودين في البلد»، فمعناه أنه أحرز وجود ملاك وجوب الاكرام في الجميع.

فالنتيجة: إن الفارق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية إنما هو في هاتين النقطتين.

وأما ما ذكره عليه السلام من الفرق بينهما فهو ليس بفارق، لأن الخطاب إذا كان بداعي التفهيم فلا يمكن القاؤه إلا إلى الحاضرين المتفتين في المجلس لا إلى غير الملتفت والغافل فضلاً عن الغائب والمعدوم، ولا فرق في ذلك بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية.

والخلاصة: إن الخطاب إن كان حقيقياً كما هو ظاهر كلامه عليه السلام، فلا يمكن إلقاؤه إلا إلى الملتفت سواء أكانت القضية حقيقية أم خارجية، وإن كان إنشائياً فأيضاً لا فرق بينهما، إذ كما أن في القضية الحقيقية يشمل الغائب بلا عناية والمعدوم بعد تنزيهه منزلة الموجود فكذلك في القضية الخارجية.

لحدّ الآن قد تبين أنه لا يمكن أن يكون محل النزاع في المسألة في وضع أداة الخطاب أنها موضوعة للدلالة على العموم أو الخصوص، لما عرفت من أنها موضوعة لواقع النسبة التي هي متقوّمة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها ولا تدل الأداة إلاّ على هذه النسبة بالدلالة الوضعية التصورية، وهي مندكة ذاتاً في متعلقها ومتقوّمة به كذلك بدون الدلالة على أن متعلقها موجود في الخارج أولاً، وعلى تقدير وجوده أنه حاضر أو غائب، باعتبار أن هذه الدلالة دلالة تصديقية، والفرض أن دلالتها بالوضع دلالة تصورية، وكذلك لا يمكن أن يكون محل النزاع في المسألة في الخطاب الحقيقي، ضرورة أنه لا يمكن إلقاؤه إلاّ إلى الحاضرين الملتفتين دون الغافلين فضلاً عن الغائبين والمعدومين، لأن إلقاء الخطاب إليهم كإلقائه إلى الحجر.

فالنتيجة في نهاية الشوط: إن النزاع في المسألة كما لا يمكن أن يكون في المدلول الوضعي لأداة الخطاب كذلك لا يمكن أن يكون في المدلول التصديقي لها.

وعلى هذا فمن المحتمل أن يكون هذا النزاع مبنياً على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهية وبين الأحكام الشرعية التي تتضمنها تلك الخطابات، أما التخاطب بها فلا يمكن إلاّ مع الحاضرين في المجلس والملتفتين إليه، وأما مع الغافلين فلا فضلاً عن الغائبين والمعدومين، وأما الأحكام الشرعية المجعولة فيها فهي لا تختص بالحاضرين، بل تعمّ الغائبين والمعدومين، وذلك لما عرفت من أن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فإنه مجعول في هذه المرتبة بتام حصصه وأفراده إلى يوم القيامة في آن واحد وهو آن الجعل، وتتام هذه الحصص والأفراد وجدت بالوجود الاعتباري الجعلي في عرض واحد في عالم الاعتبار والجعل والتدريج، والاستمرار إنما هو في فعلية الجعل بفعلية موضوعه في الخارج، فإنه متى وجد موضوعه فيه صار الحكم فعلياً في حقه، يعني فاعليته وهكذا إلى يوم القيامة.

وأما الأمر الثاني، وهو الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، فهل هي مختصة بالحاضرين والمشافهين أو تشمل الغائبين والمعدومين؟ فيه وجهان:
الظاهر هو الثاني، ويمكن تقريب ذلك بأمرين:

الأول: إن المقصود بالإفهام من الخطاب قد يكون خصوص الحاضرين والمشافهين في المجلس كما هو الحال في الخطابات الشخصية التي يكون الداعي فيها الأغراض الخاصة، لأن غرض المتكلم قد يكون إفهام المخاطب فحسب دون غيره، بل قد لا يريد أن يفهم غيره مقصوده من خطابه، وقد يكون أعمّ منهم ومن الغائبين والمعدومين في ظرف وجودهم إذا وصل الخطاب إليهم في هذا الظرف، لأن مقصود المتكلم من خطابه إفهام كل من وصل إليه خطابه، بمعنى أنه مخاطب به في ظرف وجوده ومقصود بالافهام ولا مانع من فصل زمني بين تكلم المتكلم ووصول كلامه إلى المخاطب، ولا فرق بين أن يكون الفصل الزمني بينهما يسيراً أو طويلاً، لأنه إذا جاز الفصل بينهما بزمان يسير، جاز بزمان طويل أيضاً بنفس الملاك، وهو أن الاتحاد في الزمان غير معتبر.

مثلاً إذا كتب شخص مكتوباً إلى آخر، فخطاباته في المكتوب لم تصل إليه إلا بعد فترة طويلة مع أنها موجهة إليه أو سجلها في شريط كان مقصوده من هذا التسجيل هو أن كل من سمعها من هذا الشريط، فهي موجهة إليه ومقصود بالافهام منها، ومن هذا القبيل تأليف الكتاب، فإن مقصود المؤلف هو إفهام كل من قرأ كتابه ونظر فيه، ومن المعلوم أن خطابات الكتاب من هذا القبيل، ضرورة أن الله تعالى قصد بخطاباته الموجهة إلى النبي الأكرم ﷺ تفهيم الجميع من الحاضرين والغائبين والمعدومين أي كل من وصلت إليه تلك الخطابات، إذ لا يحتمل أن يكون المقصود بالافهام من خطاباته تعالى خصوص الموجودين في عصر النبي الأكرم ﷺ فضلاً عن

الحاضرين في مجلسه ﷺ، لوضوح أن الغاية من هذه الخطابات هي هداية البشر وتزويدهم بالفضائل والثقافة الانسانية والملكات الحميدة والاخلاق السامية وإخراجهم من ظلمات الجاهلية إلى نور المعرفة والايان، ومن الطبيعي أنها لا تختص بطائفة دون أخرى وبعصر دون آخر وهكذا، ولهذا تكون هذه الشريعة شريعة خالدة وأبدية.

الثاني: إن خطابات الكتاب الموجهة بلسان النبي الأكرم ﷺ إلى الحاضرين في المسجد مثلاً لا بما هم حاضرون ومشافهون فيه، بداهة أنه لا موضوعية لعنوان الحضور، بل بما هم مؤمنون ومسلمون ومتقون، باعتبار أن متعلقات هذه الخطابات معنونة بعناوين عامة كعنوان المؤمنين أو المسلمين أو المتقين، كقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا] وهكذا، وعلى هذا فتلك الخطابات الصادرة من النبي الأكرم ﷺ وإن كانت موجهة إلى الحاضرين في المجلس، إلا أن من الواضح أنه لا خصوصية لعنوان الحضور ولا موضوعية له وإنما ينظر إليه بنحو الطريقيّة والمعرفيّة الصرفة، فالعبرة إنما هي بعنوان المؤمنين والمتقين وما شاكل ذلك، لأن هذه العناوين ملحوظة بنحو الموضوعية.

وعلى ضوء هذا الأساس فالخطابات المذكورة موجهة إلى كل من ينطبق عليه عنوان المؤمن، غاية الأمر إن كان منطبقاً عليه فعلاً كما إذا كان موجوداً في زمن صدورها، فالخطاب فعلي في حقه بملاك أنه مؤمن لا بملاك أنه حاضر، وإن لم يكن موجوداً فيه ويوجد في المستقبل، فإذا وجد فيه وصدق عليه عنوان المؤمن، صار الخطاب الموجه إليه فعلياً بفعليته مثلاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...^(١)، فإنه موجه إلى المؤمن المأخوذ في موضوع الآية مفروض الوجود، غاية الأمر إن كان المؤمن موجوداً فعلاً، فالخطاب بالنسبة إليه فعلي، وإن لم يكن موجوداً كذلك، فالخطاب بالنسبة إليه إنشائي وموجود في مرحلة الجعل.

وإن شئت قلت: إن العناوين العامة المأخوذة في موضوع الخطابات الشفاهية كعنوان المؤمن والمتقي والمسلم وهكذا، إنما أخذت مفروضة الوجود في مرحلة الجعل، وقد تقدم أن الحكم في هذه المرحلة مجعول بتمام حصصه وأفراده الطولية بجعل واحد في آن فارد وتتمام تلك الحصص من الحكم موجودة بالوجود الجعلي في عالم الاعتبار والذهن في عرض واحد، وعلى هذا فالخطابات الشفاهية خطابات إنشائية في مرحلة الجعل وهي فعلية بالنسبة إلى الحاضر والموجود في عصر هذه الخطابات، وأما بالنسبة إلى المعدوم المقدر وجوده عند الجعل فهي إنشائية وفعليتها منوطة بوجوده في الخارج كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية.

فالنتيجة: إن الخطابات بالنسبة إلى الحاضر حقيقية وفعلية وبالنسبة إلى المعدوم إنشائية.

وأما الأمر الثالث، فعلى تقدير تسليم أن الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين في المجلس ولا يمكن شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين. بدعوى: إنه لا يمكن التفكيك بين الخطاب وقصد إفهام المخاطب به، فعندئذ هل الأحكام المجعولة بهذه الخطابات أيضاً مختصة بالحاضرين فيه، وإثباتها للغائبين والمعدومين إنما هو بقاعدة الاشتراك في التكليف أو بقرينة خلود هذه

الشرعية أو غير مختصة بهم؟ فيه وجهان:

الصحيح هو الوجه الثاني، بدهة أنه من غير المحتمل أن تكون الأحكام الشرعية مختصة بالحاضرين في عصر النبي الأكرم ﷺ أو الحاضرين في مجلسه بناءً على اختصاص الخطاب بهم، وإن شئت قلت إن اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين في المجلس وعدم إمكان توجيهها إلى الغائبين فضلاً عن المعدومين، لا يستلزم اختصاص الأحكام المجعولة فيها بالحاضرين في مجلسه، بدهة أنه غير محتمل ولا بد من تعميم الأحكام إلى الغائبين الموجودين في عصر النبي الأكرم ﷺ، فإذا أمكن تعميم الحكم إلى الغائبين أمكن إلى المعدومين أيضاً بنفس الملاك وهو أن الحكم مجعول فيها بنحو القضية الحقيقية.

ثم إنه قد ذكرت لهذه المسألة ثمرتان:

الأولى: إن الخطابات الواردة في الكتاب والسنة إن قلنا بعمومها للحاضرين والمعدومين معاً فظواهرها حجة على الجميع، ولو قلنا بعدم عمومها واختصاصها بالحاضرين فلا تكون ظواهرها حجة على المعدومين.

وفيه: إن حجية الظواهر لا تختص بالمقصودين بالأفهام على تفصيل يأتي في مبحث حجية خبر الواحد.

الثانية: إنه على القول بعموم الخطابات الشفاهية للحاضرين والمعدومين يصح التمسك بعموماتها في الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، وأما على القول باختصاصها بالحاضرين في عصر النبي الأكرم ﷺ، فلا يصح للمعدومين في ظرف وجودهم التمسك بها، ونتيجة ذلك هي أن الأحكام الشرعية التي تتضمنها تلك الخطابات مختصة بالموجودين في عصر النبي الأكرم ﷺ.

ولكن من الواضح أن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له.

نتيجة ما ذكرناه في المسألة أمور:

الأول: إن النزاع في شمول الخطابات الشفاهية في الكتاب والسنة للمعدومين في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعدم شمولها لهم ليس في وضع أداة الخطاب، لأنها موضوعة للمعنى النسبي المتقوم ذاتاً وحقيقة بالغير، ولا تدل إلا على واقع هذا المعنى النسبي بالدلالة التصورية بدون الدلالة على أن متعلقه موجود في الخارج أو معدوم فيه.

وعليه، فما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن النزاع في المسألة إنما هو في وضع الأداة غير تام، كما أنه لا معنى للنزاع في الخطاب الحقيقي، إذ لا شبهة في اختصاص الخطاب الحقيقي بالحاضرين في المجلس، فلا يعم الغائبين فضلاً عن المعدومين.

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن أداة الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي ولا مانع من شموله للمعدومين أيضاً، ولكن تقدم أنه إن أراد بالخطاب الانشائي مفهوم الخطاب، فيرد عليه إنه مفهوم اسمي ولا يمكن أن تكون الأداة موضوعة بإزائه، وإن أراد به واقعه فهو وإن كان معنى نسبياً إلا أن الأداة على مسلكه رحمته الله لم توضع بإزائه.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من التفصيل بين الخطاب في القضية الحقيقية والخطاب في القضية الخارجية، فعلى الأول يشمل المعدومين بعد تنزيلهم منزلة الموجودين، وعلى الثاني مختص بالموجودين وقت الخطاب غير تام، لأن ما ذكره رحمته الله غير فارق، والفارق بينهما في النقطتين المتقدمتين.

الرابع: الظاهر أن هذا النزاع مبني على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهية وبين الأحكام الشرعية المجعولة فيها، فإن التخاطب بها لا يمكن إلا إلى الحاضرين في المجلس فلا يمكن إلى الغائبين فضلاً عن المعدومين، لأن التخاطب

يتطلب المواجه بين المخاطب (بالكسر) والمخاطب (بالفتح)، وأما الأحكام الشرعية فهي مجعولة بتمام حصصها وأفرادها إلى يوم القيامة بجعل واحد، وتمام تلك الحصص موجودة بالوجود الجعلي والاعتباري في عرض واحد، فلا تقدم ولا تأخر بينها في هذه المرحلة.

الخامس: إن خطابات الكتاب والسنة لا تختص بالحاضرين بل تشمل المعدومين أيضاً، لأن المقصود بالافهام منها جميع المكلفين إلى يوم القيامة عند وصولها إليهم.

هنا مسألتان:

الأولى: النسخ في الأحكام الشرعية.

الثانية: البداء في التكوينيات والتشريعات.

أما الأولى، فقد تقدّم أن حقيقة النسخ ثبوتاً انتهاء الحكم في مرتبة الجعل بانتهاء أمدّه، وقد تقدّم أن للحكم مرتبة واحدة وهي مرتبة الجعل، فإنه في هذه المرتبة يوجد بتمام حصصه في عرض واحد وآن فارد وهو آن الجعل، وأما مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهي ليست من مراتب الحكم، ضرورة أنها أمر تكويني كترتب المعلول على العلة فلا يرتبط بالشارع، وأما الحكم في مرتبة الجعل سواء أكان أبدياً أم محدوداً فهو يوجد بالجعل في آن واحد فلا يتصور في هذه المرتبة الحدوث والبقاء، لأنها إنما يتصوران في الأمور التي يكون وجودها تدريجياً في الخارج لا في الأمور التي يكون وجودها آنياً كالجعل، نعم يتصف الحكم بالحدوث والبقاء في مرتبة الفعلية، فإنه يحدث بحدوث موضوعه في الخارج ويبقى ببقائه فيه.

مثلاً حرمة وطء المرأة الحائض تحدث بحدوث الحيض فيها فطالما يكون حيضها باقياً فالحرمة باقية، وأما إذا انقطع الدم عنها ولكنها بعد لم تغتسل فقد يشك في بقاء الحرمة، ومن هذا القبيل نجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس، فإنها كانت تحدث بحدوث التغير في الماء وبعد زوال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته وهكذا.

ثم إن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في الخارج ليس من النسخ في شيء، لأن هذا الانتفاء أمر عقلي كانتفاء المعلول بانتفاء علته ولا يرتبط بالشارع، بينما معنى النسخ هو رفع الحكم في مرتبة الجعل إثباتاً من قبل الشارع وانتهاء الجعل بانتفاء أمده ثبوتاً، وقد تقدم أن النسخ كالتخصيص، غاية الأمر أن التخصيص في الأفراد العرضية والنسخ في الأفراد الطولية، ولهذا لا مانع من وقوعه في الشريعة المقدسة ولكنه نادر.

وأما الكلام في المسألة الثانية، وهي مسألة البداء، فلأنها في التكوينيات تشبه النسخ في التشريعات، فكما أن النسخ فيها رفع الحكم المنسوخ في مقام الاثبات والظاهر، وفي مقام الثبوت والواقع انتهاؤه بانتفاء أمده، فكذلك البداء في التكوينيات، فإنه عبارة عن ظهور خلاف الواقع فيها في مقام الاثبات دون مقام الثبوت، مثال ذلك إذا أخبر النبي الأكرم ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام أن زيداً يموت غداً ثم في الغد لم يموت، فهذا هو البداء، حيث ظهر الخلاف في مقام الاثبات دون مقام الثبوت، وهل يمكن الالتزام بذلك؟ فيه قولان:

فذهب الشيعة إلى القول الأول، وهو الالتزام بالبداء وخالفهم في ذلك العامة، لأنهم يقولون باستحالة البداء لاستلزامه الجهل عليه تعالى وهو محال، فمن أجل ذلك قد اعترضوا على الشيعة بأن التزامهم بالبداء التزام منهم بتجويز الجهل

عليه تعالى، وهو مستحيل.

وغير خفي إن هذا الاعتراض منهم على الشيعة إنما نشأ من تحيلهم بأنهم يقولون بالبداء بمعنى ظهور ما خفي عليه تعالى، ومن الواضح أن البداء بهذا المعنى مستحيل ولا يمكن القول به لا من الشيعة ولا من السنة، فإن الشيعة إنما تقول بالبداء بمعنى ظهور ما خفي على النبي الأكرم ﷺ أو الامام علياً، لا ظهور ما خفي على الله تعالى، وعلى هذا فالمراد من البداء لله الابداء بمعنى أن الله تعالى أظهر ما خفي على النبي الأكرم ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام، وبعد وضوح مقالة الشيعة في المسألة يقع الكلام فيها في مقامين:

الأول: في حكم المسألة بمقتضى القاعدة.

الثاني: في حكمها بمقتضى الروايات الواردة فيها.

أما الكلام في المقام الأول، فقبل الدخول في صلب المسألة ينبغي تقديم

مقدمات:

الأولى: إن البشر مهما بلغ من الكمال رحاه فهو محدود كنيينا محمد ﷺ، فإنه أفضل وأشرف أفراد البشر من الأولين والآخرين وأقدسهم على وجه الأرض، فمع هذا يكون محدوداً من كافة الجهات زماناً ومكاناً وكماً، ولا يمكن أن يحيط بكل ما في علم الله تعالى، لأن علمه ﷺ محدود ومتناه ويستحيل أن يحيط المتناهي بما لا يتناهي، وإلا لزم خلف فرض أنه متناه.

الثانية: إن علمه تعالى ذاتي وحضوره فلا حدود له، وأما علم الأنبياء والأوصياء فهو اكتسابي وعرضي، وسعته مرتبطة بقدر ما علمهم الله تعالى به لا أكثر، ولا يمكن أن يكون تعليمهم بتمام معلوماته تعالى، وإلا لزم إحاطة المتناهي بغير المتناهي وهو مستحيل.

الثالثة: إنه تعالى علّم أنبياءه وأوصيائه ببعض معلوماته الغيبية، وأما أصل التعليم فيدل عليه قوله تعالى: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»^(١)، وإنه تعالى علّمهم ببعض معلوماته لا بالجميع لاستحالة أن تكون سعة معلومات الأنبياء والأوصياء في التكوينيات والتشريعات على قدر سعة معلوماته تعالى .

الرابعة: إن إخباره تعالى أنبياءه ورسله مرّة تكون بالقضايا والحوادث الحتمي وقوعها في الكون وأخرى بالقضايا والحوادث المعلق وقوعها فيه بدون الأخبار بالمعلق عليه، وهذه المقدمة في نفسها ليست ضرورية كالمقدمات السابقة، ولا من الوضوح كتلك المقدمات، إلا أنه بعد ضمّ مقدمة أخرى إليها لا بدّ من الالتزام بها، وهي وقوع البداء أحياناً في أخبار الأنبياء رغم أنهم معصومون، فإن هذه المقدمة تدل على أن الله تعالى لم يخبرهم بالتعليق وإنما أخبرهم بأصل القضية لسبب أو آخر .

ونتيجة ذلك هي أن القضايا والحوادث الواقعة في المستقبل على نحوين:

الأول: أن يكون وقوعها في الخارج حتمياً.

الثاني: أن يكون وقوعها فيه معلقاً، مثلاً موت زيد بعد فترة تارة يكون حتمياً وأخرى يكون معلقاً على عدم التصدّق، وعليه فإخباره تعالى إن كان بالنحو الأول من القضايا والحوادث كان حتمياً ويستحيل أن يظهر خلافه، وإن كان بالنحو الثاني من القضايا والحوادث، فحينئذٍ إن كان مع الاخبار بالتعليق فهو كالأول يستحيل أن يظهر خلافه، وإن كان بدون الأخبار بالتعليق فقد يظهر الخلاف كما إذا أخبر الله تعالى رسوله ﷺ بموت زيد غداً ولم يخبره بأن موته في الغد معلق على عدم التصدّق،

ففي مثل ذلك إذا أخبر الرسول ﷺ الناس بأن زيدا يموت غداً، فإذا لم يموت في الغد من جهة تصدّقه في سبيل الله فقد ظهر الخلاف، وهذا هو البداء.

الخامسة: قد ذكرنا في مسألة الأمر بين الأمرين موسعاً وخلاصته أن الكون بكافة أنواعه وأشكاله مرتبط بقدرته تعالى وسلطنته، وهذا الارتباط ليس كارتباط القلم بالكاتب، بل هو عين الربط والفقر بسلطنته ومشيتته تعالى، لأن الفقر عين وجوده في الخارج وكامن في كمون ذاته لا أنه ذات له الفقر، باعتبار أن مبدأ الحاجة هو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي، ولا فرق في ذلك بين الحدوث والبقاء إلا في أن الحدوث عبارة عن الوجود الأول المسبوق بالعدم، والبقاء عبارة عن الوجود الثاني المسبوق بالوجود وكلا الوجودين عين الفقر والحاجة.

والخلاصة: إن الأشياء بشتى أنواعها وأشكالها تحت سلطنته تعالى ولا يمكن وقوع شيء في الخارج إلا باختياره ومشيتته حيث إن له المحو والاثبات والإيجاد والافناء والاحياء والأماتة، هذه هي المقدمات الخمس.

إلى هنا قد تبين أن نتيجة المقدمة الأولى هي أن النبي الأكرم ﷺ وكذلك الإمام عليّ لا يمكن أن يحيط بتمام معلوماته تعالى الغيبية، ونتيجة المقدمة الثانية هي أن علمه ﷺ اكتسابي لا ذاتي، ونتيجة المقدمة الثالثة هي أن الله تعالى علم أنبياءه ببعض معلوماته، ونتيجة المقدمة الرابعة هي أن ما علمه تعالى أنبياءه تارة يكون من القضايا والحوادث الحتمية وقوعها في الخارج، وأخرى يكون من القضايا والحوادث المعلّقة وقوعها فيه، ونتيجة المقدمة الخامسة هي أن الكون بتمام أركانه وحوادثه تحت اختياره تعالى وسلطنته، ويترتب على هذه النتائج أمور:

الأول: إن منشأ البداء هو علمه تعالى بشيء وعدم اخباره به رسوله ﷺ، على أساس أن الله تعالى عالم بالكون بكافة ما فيه من الحوادث والوقائع والأسباب

والموانع، وأما الأنبياء فلا علم لهم بكل ما في علم الله إلا بمقدار ما علمهم به، باعتبار أن علمهم بالأشياء اكتسابي لا ذاتي.

الثاني: إن الالتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص، إذ يكفي فيه تمامية المقدمات الخمس المشار إليها آنفاً.

الثالث: إنه لا موضوع لاعتراض العامة على الشيعة في مسألة البداء.

الرابع: إن حكمة البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافة هو الله تعالى .

الخامس: إن القول بعدم البداء لا يستلزم القول بالجبر.

أما الأمر الأول، فلأن الله تعالى إذا أخبر نبيه بموت زيد مثلاً غداً، ولم يخبره بموانعه كالصدقة أو الاحسان إلى الوالدين أو غير ذلك، وكذلك لم يخبره بشروطه كضرب اليتيم مثلاً بدون مبرر أو الظلم في حق مؤمن وهكذا، وعلى هذا فإذا أخبر النبي الناس إن زيداً يموت غداً إلا إذا شاء الله، فإذا لم يمت غداً من جهة تصدقه أو إحسانه إلى الوالدين ظهر خلاف ما أخبره وهذا هو البداء، ومنشؤه هو أنه لا يعلم بما في علم الله تعالى من الموانع للموت أو الشروط له، وأما التعليق على المشيئة فهو أمر طبيعي، على أساس أن أمر الكون بيده تعالى بكافة أنواعه وأشكاله منها الموت والحياة، فهذا التعليق موجود حتى في الإخبار عن القضايا الحتمية.

وعلى هذا فالإخبار بالموت فعلي، هذا نظير أخبار شخص عن أنه يسافر غداً إن شاء الله، فالتعليق على المشيئة باعتبار أن حياته وموته بيده تعالى، وأما إخباره عن السفر فهو فعلي ولا يكون معلقاً على شيء، لأن السفر أمر إختياري له وهو عازم عليه إن كان حياً، فالسفر لا يكون معلقاً على شيء وما نحن فيه من هذا القبيل، وعلى هذا فمعنى البداء وإن كان هو الظهور، إلا أنه إذا أسند إليه تعالى كان بمعنى الابداء وإظهار ما خفي على النبي الأكرم ولا يعقل أن يكون بمعنى الظهور،

لاستحالة نسبة الجهل إليه تعالى .

ومن هنا يظهر أن ظرف البداء إنما هو القضايا والحوادث المعلق وقوعها في الخارج على وجود الشرط أو عدم المانع دون القضايا والحوادث الحتمي وقوعها فيه لاستحالة التخلف فيها.

فالتنتيجة: إن منشأ البداء هو علمه تعالى، على أساس أنه تعالى يعلم بأن موت زيد غداً معلق على عدم الصدقة أو الاحسان إلى بالوالدين، وهو يقوم بالتصدق أو الاحسان إليهما، والنبى ﷺ والوصي علياً لا يعلم إلا بموته غداً ولا يعلم بأنه معلق عليه، فعلمه تعالى بوجود المانع وعدم علم النبي ﷺ أو الوصي علياً به هو المنشأ للبداء باعتبار أنه تعالى لم يعلمه به، ولهذا أسند البداء إليه تعالى عنايةً ومجازاً.

وأما الأمر الثاني، فلا بدّ من الالتزام بالبداء بالمعنى المذكور على ضوء المقدمات المتقدّمة الضرورية، وقد مرّ أن المقدمة الرابعة وإن لم تكن ضرورية في نفسها ولا يحكم العقل بها كذلك، إلا أن وقوع الخلاف في أخبار الأنبياء والأوصياء أحياناً رغم أنهم معصومون، كاشف جزماً عن صحة هذه المقدمة وحكم العقل بأنه تعالى كان قد يعلم نبيه أو وصيه بوقوع قضية أو حادثة بدون أن يعلمه بأن وقوعها معلق على وجود شرط أو عدم مانع لمصلحة من المصالح، كما لو علم النبي ﷺ أو الوصي بالوحي أو الالهام بموت زيد في يوم الخميس مثلاً ولم يعلم بأن موته فيه معلق على تحقق الشرط أو عدم المانع، وفي الواقع وعلم الله كان معلقاً عليه، ففي مثل ذلك إذا أخبر النبي ﷺ بأن زيداً يموت يوم الخميس، فإذا جاء يوم الخميس ولم يمت زيد فيه ظهر الخلاف، وهذا هو البداء، بمعنى أن الله تعالى أبدى وأظهر ما خفي على النبي ﷺ أو الوصي لسبب أو آخر.

وأما العامة فحيث إنهم لا يرون العصمة للأنبياء ويجوزون الخطأ في حقهم،

فلا مقتضي للالتزامهم بالبداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة.
وعلى الجملة: فالبداء بمعناه الحقيقي وهو ظهور ما خفي عليه تعالى مستحيل،
وبمعنى الابداء الذي تقول به الامامية لا داعي للالتزام العامة به.
وأما الشيعة فحيث إنهم كانوا يعتقدون بعصمة الأنبياء والأوصياء ولا
يجوزون الخطأ في حقهم، فلا بد من التزامهم بالبداء بمعنى الابداء والاطهار عقلاً،
وهذا هو الفارق بين مذهب الخاصة والعامة.
فتحصل مما ذكرناه أن النتيجة على ضوء هذه المقدمات ملزمة بالالتزام بالبداء
بالمعنى المتقدم.

وأما الأمر الثالث، فقد ظهر مما ذكرناه أنه لا موضوع لاعتراض العامة على
الشيعة، لما عرفت من أنهم لا يقولون ان بالبداء بالمعنى الحقيقي حتى يرد عليهم
اعتراضهم، وإنما يقولون به بمعنى الابداء والاطهار عناية، وأما عدم قول السنة به
فمن جهة أنهم لا يقولون بعصمة الأنبياء.

وأما الأمر الرابع، فقد ذكر السيد الأستاذ عليه السلام أن حكمة البداء هي أن البشر
اضطر بالاعتراف والاقرار بأن العالم بكافة أنواعه وأشكاله مرتبط ذاتاً بسلطنة
الباري عز وجل وقدرته حدوثاً وبقاءً وإيجاداً وإعداماً وإحياءً وإماتة وهكذا، ولا
يغيب شيء عن سلطنته وقدرته، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن البداء علاقة بين الانسان وربّه، فإن الانسان إذا عرف
أن كل شيء بيده تعالى وله المحو والاثبات، فلا محالة يقوم بالتوجه إلى الله تعالى
والتضرّع والدعاء لقضاء حاجاته وحلّ مهمّاته ويقوم بالتصدّق على الفقراء
والمحتاجين لدفع البلاء عنه وبالبر والاحسان للوالدين والاجتناب عن الظلم مهما
كان لونه، فالقول بالبداء يوجب التوجه إلى الله تعالى وطلب الحاجة منه، وإنكار

البداء والالتزام بأن ما جرى عليه قلم التقدير فهو كائن لا محالة بدون استثناء، يلزم الانسان اليأس عن استجابة الدعاء، لأن ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى على انفاذه قلم التقدير فهو كائن لا محالة دعا أم لا، وإلا لم يقع وإن دعا وطلب من الله تعالى وقوعه، وإذا يئس العبد من إجابة الدعاء وإن وجوده كالعدم، فبطبيعة الحال كان يترك الدعاء والتوسل إلى خالقه لقضاء حاجياته وكذلك الصدقات المستحبة، فإنها لا تدفع البلاء ويكون وجودها كالعدم وهكذا.

ولنا تعليق على ذلك وهو أن البداء بمعنى الابداء يرتكز على ركيزتين:

الأولى: إن الحوادث الواقعة في هذا الكون على نحوين:

الأول: إن وقوعها حتمي في علم الله تعالى فيستحيل تغييره.

الثاني: إن وقوعها منوط بوجود الشروط لها أو عدم الموانع.

الثانية: إن الله تعالى قد كان يعلم النبي ﷺ وآله أو الوصي عليه السلام بأصل القضية

والحادثة ولكنه لم يعلمه بشروطها وموانعها في الخارج، ومع انتفاء هاتين الركيزتين أو إحداهما فلا بداء، وأما الدعاء والتوسل والتضرع إلى الله تعالى لقضاء مهمته كشفاء المريض وتوسعة الرزق وما شاكل ذلك، فهو يرتكز على الركيزة الأولى فحسب لا عليها وعلى الثانية معاً.

ومن هنا إذا فرضنا أن الله تعالى علم أنبياءه وأوصيائه بالقضايا والحوادث بما لها من الشروط والموانع الخارجية أو لم يعلمهم بها أصلاً، فلا بداء في أخبار الأنبياء أو الأوصياء أصلاً مع أن المجال للدعاء والتضرع والتوسل موجود وكذلك للصدقة لدفع البلاء^(١).

والخلاصة: إن الدعاء بكافة أشكاله يرتكز على الركيزة الأولى فحسب، بينما البدء بمعنى الابداء يرتكز على كلتا الركيزتين معاً، ومع انتفاء الركيزة الثانية فلا موضوع للبدء مع أن الموضوع للدعاء ثابت.

وأما الأمر الخامس، فقد ذكر السيد الأستاذ عليه السلام أن القول بإنكار البدء يشترك بالنتيجة مع القول بأن الله تعالى غير قادر على محو ما جرى عليه قلم التقدير وتغييره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١)، ويمكن المناقشة فيه:

أما أولاً: لما تقدم من أن البدء بمعنى الابداء يتوقف على المقدمات التي أشرنا إليها مع ضمّ مقدمة خارجية إليها وهي عصمة الأنبياء أو الأوصياء، فإن هذه المقدمة الخارجية بمثابة الجزء الأخير من العلة التامة، وإنكار هذه المسألة يرتكز على إنكار هذه المقدمة الخارجية وهي عصمة الأنبياء والأوصياء، باعتبار أن إنكارها يستلزم إنكار المقدمة الرابعة وعدم حكم العقل بها.

وثانياً: إنه إن أريد بما جرى عليه القلم العلم الأزلي بالأشياء بكافة أنواع سلسلة وجوداتها وأشكالها والحوادث بتمام ألوانها من المبدء إلى المنتهى، فيرد عليه: إن العلم لا يكون علة تامة لوجود معلولها مهما كان لونه، وعليه فعلمه تعالى بالأشياء أزلاً لا يوجب سلب سلطنته تعالى على الأشياء وقدرته عليها، لأن شأن العلم كشف الأشياء على ما هو عليه بدون أن يؤثر في القدرة عليها، وهو يعلم بأنه قادر عليها وإنها تحت مشيئته وسلطنته المطلقة.

مثلاً إذا علم الانسان بأنه ينام في الليل أو يسافر غداً، فمن الواضح أن هذا العلم لا يوجب سلب قدرته واختياره عن النوم في الليل أو السفر في الغد، بل هو

ينام فيه أو يسافر غداً باختياره وإرادته لوضوح أن العلم بشيء لا يكون علة تامّة لوجوده، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في مبحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين فلاحظ.

وإن أريد به قلم الوجود في الخارج وأنه تعالى إذا أوجد شيئاً استعنى ذلك الشيء في بقائه عن العلة، فهو مبني على نظرية الحدوث، وأن سرّ حاجة الأشياء إلى مبدأ العليّة إنما هو حدوثها، فإذا حدثت استغنت عن العلة وأصبحت متحرّرة عن الارتباط بها، وهذه النظرية كما ذكرناه في مبحث الأمر بين الأمرين نظرية باطلة وساقطة جداً، وأنها أسرفت في تحديد مبدأ العليّة وتحديد سلطنته تعالى وتضييق دائرتها، وقلنا هناك إن هذه النظرية نشأت من عدم فهم معنى العليّة، فإن معناها هو أن المعلول عين الربط بالعلة وأن كيان وجوده هو الربط لا أنه ذات له الربط وإلاّ فننقل الكلام إلى ذاته، ونسأل هل هي واجبة أو ممكنة، والأول باطل والثاني فهي ذات لها الربط، وننقل الكلام حينئذٍ إلى الذات أيضاً، وهكذا فيذهب إلى ما لا نهاية له.

فالتنتيجة: إن المعلول إذا كان شيئاً له الربط، فيلزم أحد محذورين إما خلف فرض أنه ممكن أو التسلسل وكلاهما محال.

إلى هنا قد تبين أنه لا مناص من الالتزام بالبدء بمعنى الابداء عقلاً على ضوء المقدمات المتقدمة، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في هذه المسألة من ناحية الروايات. ذكر السيد الأستاذ عليه السلام إن مقتضى الروايات الواردة في هذه المسألة هو أن قضاء الله على ثلاثة أقسام:

الأول: قضاؤه تعالى المختصّ بذاته المقدسة ولم يطلع عليه أحد من خلقه حتى

نبينا محمد ﷺ، وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تارة وبأم الكتاب تارة أخرى، ويستحيل أن يقع البداء فيه، وفي الروايات أن البداء نشأ منه.

الثاني: قضاؤه تعالى الذي أخبر نبيه عن وقوعه في الخارج بشكل حتمي ولا شبهة في أن البداء لا يقع فيه، ضرورة أن الله تعالى لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته ولا أوليائه، ولا فرق من هذه الناحية بين القسم الأول والثاني.

الثالث: قضاؤه تعالى الذي أخبر نبيه بوقوعه في الخارج مع عدم إخباره بأن وقوعه معلق على توفر شرطه أو عدم المانع لسبب من الأسباب وفيه يقع البداء، وهو عبارة عن عالم المحو والاثبات وإليه أشار بقوله: [يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ] (١)، هذا.

واستفادة أن القضاء الالهي على ثلاثة أنواع من مجموع الآيات والروايات بمكان من الامكان: أما الآيات فمنها قوله تعالى: [يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ]، فإنه لا يدل إلا على أن الله تعالى قضاءً ثابتاً وهو اللوح المحفوظ وأم الكتاب وقضاءً متغيراً وهو عالم المحو والاثبات والمراد من الكتاب الكتاب التكويني، ومن الأم ما يتولد منه الكتاب بمعنى أن كل شيء يتولد من عنده من الآجال والأرزاق والبلايا والمحن والأمراض ويقدر تقدماً وتأخيراً سعةً وضيقاً (٢).

والخلاصة: إن أم الكتاب مختصّ به تعالى ولا طريق لغيره إليه أصلاً.

ومنها، قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ (٣).

(١) سورة الرعد آية ٣٩ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٣٥ .

(٣) سورة الروم آية ٤ .

ومنها، قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾^(١)، فإنه ينص على أنه تعالى يقدر كل أمر في ليلة القدر من الآجال والأمراض والصحة والسلامة والغنى والفقر وهكذا.

تحصل أن المستفاد من الآيات شيان:

أحدهما: أم الكتاب واللوح المحفوظ والعلم المكنون المخزون، وهو مختص بذاته تعالى ولم يطلع عليه أحد.

ثانيهما: عالم المحو والاثبات، وهو عالم التقدير سعةً وضيقاً وتقديماً وتأخيراً وهكذا.

وأما الروايات فهي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى : الروايات التي تنص على أن الله تعالى علمين، علماً مكنوناً ومخزوناً لنفسه ولم يطلع عليه أحد ومن ذلك يكون البداء، وعلماً علمه ملائكته ورسله وأوليائه^(٢).

الطائفة الثانية: يكون مفادها مفاد الآيات، وتدل على أن الله تعالى إذا أراد أن يقدم شيئاً يقدمه، وإذا أراد أن يؤخر شيئاً يؤخره، وإذا أراد أن يمحو شيئاً يمحوه، وإذا أراد أن يثبت شيئاً يثبته، فتدل على أن الأشياء بكافة أنواعها وأشكالها تحت سلطته تعالى واختياره محواً وإثباتاً وإيجاداً وإعداماً تقديماً وتأخيراً^(٣).

الطائفة الثالثة: تدل على الاهتمام بالبداء^(٤)، ويستفاد من هذه الطوائف أن

(١) سورة الدخان آيات ٣ - ٥ .

(٢) الكافي ج ١ ص ١٤٧ ح ٦ باب البداء .

(٣) بحار الأنوار ج ٤ ص ١١٩ ح ٥ .

(٤) بحار الأنوار ج ٤ ص ١١١ ح ٣٠ .

القضاء الالهي ثلاثة، فإن الطائفة الأولى تدل على القسمين وهما علم مختص لنفسه تعالى ولم يطلع عليه أحد، وعلم علمه ملائكته ورسله وأولياءه، والطائفة الثانية تدل على عالم المحو والاثبات وأنه بيده تعالى، ولكن نفس الطائفتين الأولى والثالثة تدلان على أن الله تعالى علم رسله وأولياءه بوقوع القضايا والحوادث في المستقبل ولم يعلمهم بأن وقوعها معلق على وجود الشرط أو عدم المانع مع أنه كان كذلك في العلم المكنون.

أما الطائفة الأولى، فهي تدل على أن الله تعالى علم ملائكته ورسله وأولياءه بالقضايا والحوادث من دون الدلالة على أن تعليمهم بها كان بكافة شروطها وموانعها أو لا.

وأما الطائفة الثالثة فهي تدل بالمطابقة على وقوع البداء وبالالتزام على عدم تعليمهم بشروطها وموانعها، ولذلك قد يظهر الخلاف في أخبارهم، وهذا هو القضاء الثالث في مورد البداء بمعنى الابداء ومنشؤه القضاء الأول.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الاستفادة من مجموع الآيات والروايات أن القضاء الالهي على ثلاثة أقسام.

نتيجة البحث عدّة نقاط:

الأولى: إن حقيقة النسخ انتهاء الحكم في مرحلة الجعل بانتهاء أمدته ثبوتاً، ولا مانع من الالتزام بالنسخ في الشريعة المقدسة وإن كان وقوعه فيها نادراً، وأما انتفاء الحكم في مرحلة الفعلية بانتفاء موضوعه في الخارج، فهو ليس من النسخ في شيء.

الثانية: إن البداء في التكوينيات كالنسخ في التشريعات، والشريعة كانوا ملتزمين به خلافاً للسنة، واعتراض السنة على الشيعة بأن الالتزام بالبداء لا يمكن لاستلزامه جهله تعالى بالواقع وهو مستحيل، مبني على نقطة خاطئة وهي تخيل أن

الشيعة يقولون بالبداء بمعناه الحقيقي وهو ظهور ما خفي عليه تعالى، ومن الواضح أن الشيعة لا يقولون بالبداء بهذا المعنى وإنما يقولون به بمعنى الابداء وإظهار ما خفي على النبي ﷺ أو الوصي عليه السلام.

الثالثة: إن مقتضى المقدمات المتقدمة هو أن الالتزام بالبداء أمر ضروري عقلاً على تفصيل تقدّم.

الرابعة: إن الروايات بطوائفها تدل على أن القضاء الالهي على ثلاثة أقسام، منها ما هو منشأ للبداء، ومنها ما هو مورد له. هذا تمام كلامنا في مبحث العام والخاص.

المطلق والمقيّد

فهنا بحوث:

البحث الأول

الظاهر أن الإطلاق ثبوتاً عبارة عن عدم التقييد، فيكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، لأن صلاحية الماهية للانطباق على تمام ما يمكن أن يكون فرداً لها ذاتية فلا تحتاج إلى أية عناية زائدة ومقدمة خارجية، والمانع عنها تقييدها بقيد ما، فإذا كانت الماهية موضوعاً للحكم كماهية الرجل مثلاً، ففي مثل ذلك إن لوحظت الماهية في مقام الثبوت مقيّدة بقيد كالعدالة أو الهاشمية مثلاً، فالموضوع حصة خاصّة من الرجل وهي المقيّدة بالعدالة أو الهاشمية ولا ينطبق في الخارج إلاّ على أفراد هذه الحصة، وإن لم يلحظ معها قيد فالموضوع طبيعة الرجل المطلقة وانطباقها على جميع أفراد الرجل في الخارج قهري وذاتي.

وبكلمة: إن كل ماهية قابلة للانطباق على أفرادها في الخارج كافة بالذات وقهراً، فإذا أخذت ماهية كماهية العالم مثلاً موضوعاً للحكم، فإن لوحظ معها قيد كالعدالة فالموضوع العالم العادل، وإن لم يلحظ معها قيد فالموضوع طبيعي العالم المطلق وانطباقه على تمام أفرادها في الخارج قهري فلا يتوقف على أية عناية زائدة كالحاظ عدم القيد، فإنه يكفي فيه عدم لحاظ القيد، لأن لحاظه مانع.

والنكتة في ذلك أن موضوع الحكم كالعالم مثلاً في القضية لا يدل بلحاظ وضعه إلاّ على الماهية المهملة، وحيثئذٍ فإن قيد بقيد خاص فقد حدث في الذهن

مفهوم جديد، وهو مفهوم الماهية بشرط الشيء المباين للمفهوم الأول، وهو الطبيعي المطلق أي بلا قيد، لأن المفاهيم الذهنية موجودات ذهنية في مقابل الموجودات الخارجية، فكما أن الموجودات الخارجية متباينات فلا ينطبق بعضها على بعضها الآخر، لأن كل وجود آب عن وجود آخر، فكذلك الموجودات الذهنية، لأن كل موجود في الذهن مباين لموجود آخر فيه فلا ينطبق أحدهما على الآخر، وإن لم يقيده بقيد فهو مطلق ينطبق على جميع أفراده قهراً وبالذات بلا توقف على أية عناية زائدة، ويكفي في هذه القابلية والصلاحية الذاتية للانطباق عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على لحاظ عدم القيد، وهذا معنى أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب.

والخلاصة: إن الإطلاق في مقام الثبوت عبارة عن عدم لحاظ القيد في عالم التصور، ومن الطبيعي أن التقابل بين لحاظ القيد وعدم لحاظه من تقابل التناقض، وهذا القول هو الصحيح الموافق للوجدان والبرهان، وفي مقابله قولان آخران في المسألة:

أحدهما: إن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني رحمته الله ^(١).

ثانيهما: إن التقابل بينهما من تقابل التضاد، وقد اختار هذا القول السيد الأستاذ رحمته الله ^(٢).

أما القول الأول، فقد تقدم نقده موسعاً في مبحث الواجب المطلق والمشروط، وملخص ما أوردناه عليه هناك أمور:

الأول: إن الإطلاق لو كان عبارة عن عدم خاص وهو العدم في المورد القابل

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٠ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٥ .

للاتصاف بالوجود وهو الملكة، فلازم ذلك أن اتصاف الماهية بالإطلاق منوط بقابلية الماهية للتقييد وإلا فالإطلاق ممتنع، على أساس أن التقابل بينهما إذا كان من تقابل العدم والملكة، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، وفي المقام إذا كان تقييد الماهية بقيد ممتنعاً فإطلاقها أيضاً ممتنع، وإذا كان ممكناً فإطلاقها أيضاً ممكن، للتلازم بين العدم والملكة في الامتناع والامكان، ومن الواضح أنه لا يمكن الالتزام بذلك، لأن استحالة التقييد في مقام الثبوت تستلزم ضرورة الإطلاق فيه لا استحالته، فإذا فرضنا أن تقييد الحكم بالعالم مستحيل ثبوتاً، فإطلاقه ضروري بالنسبة إليه، لا أنه مستحيل بمعنى أن الحكم مطلق يشمل العالم والجاهل، وإذا كان تقييد الصلاة بقصد القرية مستحيلاً ثبوتاً، فإطلاقها ضروري لا أنه مستحيل وهكذا.

والخلاصة: إن استحالة التقييد في مقام الثبوت تستلزم ضرورة الإطلاق لا استحالته.

الثاني: إن المفاهيم العرفي الارتكازي من الإطلاق هو الأمر العدمي، يعني عدم التقييد في مقابل التقييد بتقابل التناقض لا تقابل العدم والملكة، فإن مقتضي لإطلاق الماهية موجود، وهو قابلية انطباقها على أفرادها في الخارج كافة والمانع وهو التقييد بقيد ما مفقود، وهذا معنى أن إطلاق الماهية لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، بينما إذا كان الإطلاق عبارة عن العدم الخاص فهو بحاجة إلى مؤنة زائدة، ومن الواضح أن قابلية انطباق الماهية على تمام ما يصلح أن يكون فرداً لها ذاتية فلا تتوقف على أية مؤنة زائدة ولا يمنع عن فعلية هذه القابلية إلا لحاظ القيد معها.

فالنتيجة: إن ما هو موافق للوجدان والارتكاز الذهني هو أنه يكفي في الإطلاق ثبوتاً عدم لحاظ القيد بنحو العدم المطلق لا العدم الخاص.

الثالث: الظاهر أن ما ذكره عليه السلام مبني على الخلط بين الإطلاق في مقام الاثبات والإطلاق في مقام الثبوت، إذ لا شبهة في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الاثبات من تقابل العدم والملكية، وذلك لأن ظهور الكلام الصادر من المتكلم العرفي في الإطلاق منوط بتمامية مقدمات الحكمة، منها أن يكون المتكلم في مقام البيان، ومنها عدم نصب قرينة على التقييد، فإذا تمت المقدمات انعقد ظهور المطلق في الإطلاق، ومن الطبيعي أن عدم نصب القرينة على التقييد إنما يكون من المقدمات في مورد يكون المتكلم متمكناً من نصبها، ومع هذا لم ينصبها رغم كونه في مقام البيان، وأما إذا لم يكن المتكلم متمكناً من نصبها في مورد بسبب من الأسباب، فعدم نصبها لا يكون كاشفاً عن عدم دخل القيد في الحكم، لاحتمال أنه دخيل فيه وأنه في الواقع مقيد لا مطلق، ولكن المتكلم لا يتمكن من نصب قرينة عليه، ومع هذا الاحتمال فالمقدمات بكاملها غير محرزة، ومع عدم إحرازها لا ينعقد ظهور للمطلق في الإطلاق، فلذلك يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الاثبات من تقابل العدم والملكية، وهذا الخلط هو الموجب لحكمه عليه السلام بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت أيضاً من تقابل العدم والملكية مع أنه لا صلة لأحد المقامين بالمقام الآخر، فالنتيجة أن ما ذكره عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه.

وأما القول الثاني: وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل التضاد، فقد اختاره السيد الأستاذ عليه السلام ولكنه أيضاً غير تام، لما مرّ من أن كل ماهية قابلة للانطباق على كل ما يمكن أن يكون فرداً لها، وهذه القابلية ذاتية وضرورية ولا تتوقف على أية مؤنة خارجية وهي موجبة لسراية الحكم إلى أفرادها بدلاً أو شمولياً، ومن الواضح أنه يكفي في فعلية الانطباق عدم لحاظ القيد معها ولا تتوقف على لحاظ عدم القيد، باعتبار أن المانع عن الانطباق لحاظ القيد، فعدم المانع يكفي في

فعلية الانطباق ولا تتوقف على لحاظ عدم المانع، فإذا أخذت الماهية في موضوع الحكم، فإن لوحظ معها قيد حدث في الذهن مفهوم جديد وهو المقيّد مبيناً للمفهوم الأول وهو المطلق، على أساس أن المفاهيم موجودات في عالم الذهن وهي متباينات، وإن لم يلحظ معها قيد لم يحدث في الذهن مفهوم جديد في مقابل المفهوم الأول، بل ظل المفهوم الأول ثابتاً فيه، وهو قابل للانطباق ذاتاً على كل فرد له في الخارج وهو محفوظ فيه بذاته وذاتياته، باعتبار أن الطبيعي محفوظ في أفراده ومصاديقه كافة في الخارج كذلك.

مثلاً مفهوم الرجل قابل للانطباق على كل ما يكون هذا المفهوم محفوظاً فيه، ومن الطبيعي أنه يكفي في قابلية انطباق هذا المفهوم على جميع أفراده في الخارج عدم لحاظ القيد معه، لأن لحاظ القيد مانع ولا تتوقف على لحاظ عدم القيد ورفضه الذي هو أمر وجودي، لأن الرفض ولحاظ العدم مؤنة زائدة والإطلاق لا يتوقف عليها، وهذا واضح وموافق للوجدان والارتكاز.

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن الإطلاق أمر وجودي وعبرة عن رفض القيود ولحاظ العدم، فلا يمكن المساعدة عليه لا برهاناً ولا وجداناً.
إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن إطلاق الماهية في مقام الثبوت عبارة عن عدم لحاظ القيد معها، ولهذا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد فيه من تقابل الايجاب والسلب، وهذا هو المطابق للوجدان عرفاً وارتكازاً.

البحث الثاني

الكلام في وضع أسماء الأجناس، وهل هي موضوعة بإزاء الماهية المهملة أو الماهية لا بشرط فيه أقوال، وقبل الدخول في بيان هذه الأقوال وما فيها من الاشكال والنقد، ينبغي البحث عن أنحاء وجودات الماهية في الخارج ووجوداتها في الذهن.

أما الأول، فلأن النظر إلى الماهية إن كان بلحاظ وجودها الخارجي، فهي تنقسم إلى قسمين ولا ثالث لهما، مثلاً ماهية الرجل في الخارج إما واجدة لصفة العلم أو فاقدة لها ولا ثالث لهما، ضرورة أن الرجل في الخارج إما عالم أو جاهل ولا يعقل وجود رجل فيه لا عالم ولا جاهل وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وماهية العالم في الخارج إما أنها عادلة أو فاسقة ولا ثالث لهما فيه، بأن يكون هناك عالم لا عادل في الواقع ولا فاسق، أو فقل: إنه في الخارج إما واحد لصفة العدالة أو فاقد لها، ولا يتصور وجود عالم فيه يكون جامعاً بينهما، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وماهية الحيوان في الخارج إما واجدة لصفة الناطقية أو فاقدة لها، ولا يعقل أن تكون ماهية الحيوان الجامعة بينهما حصة ثالثة في الخارج في عرض الحصتين الأوليين وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

وأما الثاني، فلأن النظر إلى الماهية إن كان بلحاظ وجودها في الذهن، فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لأن ماهية الرجل في الذهن إن كانت ملحوظة متصفة بالعلم فهي الماهية بشرط شيء، وإن كانت ملحوظة متصفة بعدم العلم فهي الماهية بشرط لا، وإن كانت ملحوظة بدون الاتصاف بالعلم ولا بعدمه فهي الماهية اللابشرط، والمطلق في مقابل القسمين الأولين وهما الماهية المقيدة بالوجود والماهية المقيدة بالعدم.

وهذه الماهيات الثلاث موجودات في الذهن ومتباينات فيه ولا ينطبق بعضها على بعضها الآخر، مثلاً مفهوم الانسان تارةً يلحظ متصفاً بالعلم، وأخرى متصفاً بعدم العلم، وثالثة لا متصفاً بالعلم ولا بعدمه، ويسمى الأول بالماهية بشرط شيء، والثاني بالماهية بشرط لا، والثالث بالماهية لا بشرط.

ثم إن هذه الماهيات الثلاث من المعقولات الأولية التي تنتزع من الخارج مباشرة، وتسمى هذه الاعتبارات التي تتميز بها الماهيات الثلاث بعضها عن بعض بالاعتبارات الثانوية بلحاظ عالم الخارج والأولية بلحاظ عالم الذهن، على أساس أن الموجودات الذهنية متفرّعة على الموجودات الخارجية وفي مرتبة متأخرة عنها، بينما الخصوصيات التي تتميز بها الحصّتان الموجودتان في الخارج إحداها عن الأخرى تسمى بالقيود الأولية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن هذه المعقولات الأولية كلها مرآة لما في الخارج، على أساس أن شأن المفاهيم الذهنية الحكاية والمرآتية للموجودات الخارجية بحيث لا يرى إلا الموجود الخارجي، فالماهية بشرط شيء مرآة للماهية المقيدة في الخارج وتحكي عنها حكاية الصورة الذهنية عن ذي الصورة فيه، والماهية بشرط لا تحكي عن الماهية الخارجية حكاية الصورة عن ذي الصورة وتكون مرآة لها، والماهية لا بشرط تحكي عن الماهية الجامعة بين الحصّتين في الخارج، والجامعة موجودة فيه بوجود كل منهما لا بوجود مستقل، وهي المحكيّة بها بدون التقييد بهذا أو ذاك، ومن هنا يظهر أن الماهية لا بشرط جامعة بين الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا في عالم الخارج وليست بجامعة بينهما في عالم الذهن، باعتبار أنها في هذا العالم مباينة لهما فلا تنطبق على شيء منها.

والخلاصة: إن الماهيات الثلاث بلحاظ وجوداتها في عالم الذهن متباينات

بتباين قيودها وليست الماهية لا بشرط جامعة بينهما في هذا العالم، وأما بلحاظ وجوداتها في عالم الخارج فهي جامعة بينهما ومتحدة مع كل منهما في الوجود الخارجي وتنطبق عليه بلحاظ أنها موجودة في ضمن كل منهما في الخارج لا بوجود مستقل في مقابلتهما.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتيجة التالية، وهي أن الماهية بلحاظ وجودها في الخارج تنقسم إلى قسمين ولا ثالث لهما وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وبلحاظ وجودها في الذهن ابتداءً تنقسم إلى ثلاثة أقسام، فلذلك تكون الأقسام الثلاثة جميعاً من المعقولات الأولية المنتزعة من الموجودات الخارجية مباشرة.

ثم إن هاهنا ماهية أخرى وراء تلك الماهيات الثلاث في وعاء الذهن، وهي الماهية لا بشرط المقسمي وهي من المعقولات الثانوية، باعتبار أنها منتزعة من الماهيات الثلاث التي هي من المعقولات الأولية، وهي جامعة بينهما، باعتبار أنها منتزعة منها في عالم الذهن مع إلغاء جميع مقوماتها المميزة، ولهذا تكون مرآة للمعقولات الأولية وتحكي عنها مباشرة لا عن الموجودات الخارجية، لأنها لم تنتزع منها حتى تكون حاكية عنها.

وبكلمة: إن ماهية الرجل في الخارج لا تخلو من أن تكون متّصفة بالعلم أولاً، ولا ثالث لهما، وأما ماهيته الجامعة بين هاتين الحصتين فلا تكون موجودة في عرض وجودهما فيه وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وأما ماهيته في الذهن فلا تخلو من أن تكون ملحوظة مع العلم أو مع عدمه أو لا هذا ولا ذاك، فعلى الأول موجودة فيه مع العلم، وعلى الثاني موجودة مع عدم العلم، وعلى الثالث موجودة لامع الأول ولا مع الثاني، والأول منتزع من الرجل العالم في الخارج، والثاني منتزع من الرجل لا عالم، والثالث منتزع من الجامع بينهما بقطع النظر عن اتصافه بالعلم واتصافه بعدم

العلم، ولهذا تكون الماهية في الخارج منقسمة إلى حصتين ولا ثالث لهما، وفي الذهن منقسمة إلى ثلاثة حصص ولا رابع لها، وأما الماهية لا بشرط المقسمي فهي منتزعة من الماهيات الثلاث في الذهن بقطع النظر عن قيودها ومقوماتها المميّزة، فلهذا تكون من المعقولات الثانوية.

ومما ذكرنا يظهر أن المعقولات الأولية تمتاز عن المعقولات الثانوية في نقطتين:
الأولى : إن المعقولات الأولية منتزعة من الموجودات الخارجية مباشرة، والمعقولات الثانوية منتزعة من المعقولات الأولية كذلك لا من الخارج.

الثانية: إن المعقولات الأولية مرآة لما في الخارج وصورة لذي المرآة فيه مباشرة، بينما المعقولات الثانوية مرآة للمعقولات الأولية وتحكي عنها كذلك، ولا واقع موضوعي لها في الخارج لكي تحكي عنه، هذا.

وذكر السيد الأستاذ رحمته أن هناك ماهية خامسة، وهي الماهية المهملة المجردة عن كافة الخصوصيات والقيود الخارجية والذهنية، بأن يكون النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها بدون لحاظ أية خصوصية زائدة على ذاتها وذاتياتها حتى عنوان المقسمية وخالية عن جميع الخصوصيات والتعيينات حتى عن خصوصية لحاظها.

وعلى هذا فالماهية بالنظر إلى اللحاظ الذهني تنقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: الماهية المهملة التي يقوم الذهن بتجربتها عن جميع الاعتبارات والتعيينات الخارجية والذهنية، ويكون النظر فيها مقصوراً إلى ذاتها وذاتياتها بلا لحاظ أية خصوصية زائدة عليها.

الثاني: الماهية لا بشرط المقسمي، فإنه لوحظ فيها زائداً على ذاتها وذاتياتها عنوان آخر، وهو عنوان المقسمية للأقسام الثلاثة.

الثالث: الماهية لا بشرط وهي التي يلحظ تجرّدها عن كل العوارض

والطواريء التي يمكن أن تعرض على أفرادها في الخارج، فلذلك تسمى بالماهية المرسلة إلى جميع أفرادها في الخارج.

الرابع: الماهية بشرط شيء.

الخامس: الماهية بشرط لا.

هذا تمام الكلام في أقسام الماهيات في الذهن والخارج.

وبعد ذلك يقع الكلام في أن اسم الجنس هل هو موضوع للماهية المهملة أو

للماهية لا بشرط القسيمي أو المقسيمي؟

والجواب: إن فيه وجوهاً:

الوجه الأول: إنه موضوع للماهية المهملة، وقد اختار هذا الوجه السيد

الأستاذ رحمته، بتقريب: إن المعنى الموضوع له اسم الجنس هو الماهية المعرأة عن كافة

الخصوصيات والاعتبارات، فمن أجل ذلك تسمى بالماهية المهملة.

وقد أفاد في وجه ذلك أنه لو كان شيء من الخصوصيات والاعتبارات مأخوذاً

في معناه الموضوع له، لكان استعماله في الفاقد له استعمالاً في غير معناه الموضوع له،

وهو مجاز وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وإثباتاً مع أن الأمر ليس كذلك، فإن استعمال

اسم الجنس كالإنسان مثلاً في الحيوان الناطق بقطع النظر عن كل الاعتبارات

الذهنية والخصوصيات الخارجية صحيح بلا عناية، كقولنا: «الإنسان حيوان

ناطق»، وهذا يكشف عن أنه استعمال في معناه الموضوع له.

ومن هنا يكون استعمال الإنسان في الإنسان العالم والعاقل والجاهل والفاسق

والعربي والعجمي والعامي والهاشمي صحيح وأنه استعمال حقيقي، ولهذا لا يحتاج

إلى عناية زائدة ثبوتاً والقربنة الصارفة إثباتاً، وهذا يكشف عن أنه لم يؤخذ شيء من

العوارض والخصوصيات الذهنية والخارجية في معناه الموضوع له، وإلا كان

استعماله في الفاقد له مجازاً وبحاجة إلى عناية زائدة^(١)، هذا.

ولنا تعليقان على ما أفاده ﷺ:

الأول: إن الماهية المهملة هل هي قسم خاص لأنحاء الماهية في عالم الذهن أو أنها هي الماهية لا بشرط القسمي؟

الثاني: في تفسير الماهية لا بشرط القسمي.

أما الأول، فلأن الماهية المهملة ليست قسماً خامساً لأنحاء الماهية في عالم الذهن، وذلك لأن الماهية المهملة لا يمكن أن تكون من أنحاء الماهيات الذهنية في مقابل الماهيات الثلاث، لأن الماهية الموجودة في الخارج تقسم إلى حصتين متباينتين هما الحصة الواجدة للخصوصية الخاصة، والحصة الفاقدة لها ولا ثالث لها، والماهية الموجودة في الذهن تقسم إلى ثلاث حصص متباينة المتمثلة، هي في الماهية لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا ولا رابع لها، فإنها جميعاً منتزعة من الموجودات الخارجية مباشرة، ولهذا تكون من المعقولات الأولية وتحكي عنها كذلك، فإن الماهية لا بشرط منتزعة من الجامع بين الحصتين الموجودتين في الخارج، لأنهما تشتركان فيه وتختلفان في القيود المميزة والمفروض أن الجامع موجود في ضمن وجود كل منهما، لأن وجود الحصة غير وجود الجامع في الخارج والاختلاف إنما هو في عوارض الفرد بحده الفردي، وأما الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، فهما منتزعتان من نفس الحصتين الموجودتين في الخارج بحديهما ولا يتصور أن تكون هناك ماهية أخرى في الذهن منتزعة من الموجود الخارجي مباشرة، ضرورة أن المنتزع من وجود الجامع في الخارج ماهية لا بشرط والمنتزع من وجود الحصة المقيدة بشيء ماهية بشرط شيء، والمنتزع

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٤٧.

من الحصّة المقيّدة بالعدم ماهية بشرط لا .

فإذاً ليس هنا موجود آخر في الخارج غير هذه الموجودات لكي تنتزع الماهية الأخرى منه مباشرة، وعليه فلا يمكن أن تكون الماهية المهملة من المعقولات الأولية، هذا إضافة إلى أنها لو كانت من المعقولات الأولية لكانت متعيّنة في الذهن كغيرها من المعقولات الأولية لا أنها مهملة.

وأما كونها من المعقولات الثانوية وإن كان لا مانع منه، لأن الذهن يقوم بانتزاع الماهية لا بشرط المقسمي من الماهيات الثلاث ثم يمشي خطوة أخرى فيقوم بانتزاع الماهية من الماهية لا بشرط المقسمي بإلغاء خصوصية المقسمية، فلذلك تسمى بالماهية المهملة، إلا أن من الواضح أن اسم الجنس لم يوضع بإزاء المعقولات الثانوية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، وعلى هذا فالماهية المهملة هي الماهية لا بشرط القسيمي وليست ماهية أخرى في قبالتها.

ويدل على ذلك تقسيم الانسان إلى العالم والجاهل والعاقل والفاسق والهاشمي والعامي وهكذا، بتقريب: إن هذا التقسيم يكشف عن اشتراك هذه الحصص في جامع ما هوي متقرر في المرتبة السابقة بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، وهو الماهية المهملة، باعتبار أنها عارية عن كافة الخصوصيات الذهنية والخارجية وتحكي عنها الماهية لا بشرط، فإذاً الماهية المهملة هي الجامعة بين الحصص الموجودة في الخارج، وهي متقررة في المرتبة السابقة على وجودها بوجود حصصها فيه، غاية الأمر أن الماهية لا بشرط تحكي عن الجامع الموجود بوجود حصصه في الخارج باعتبار أنها منتزعة منه ابتداءً.

على هذا الأساس فاسم الجنس موضوع بإزاء هذه الماهية المتقررة في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن والخارج قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج،

ولم يوضع بإزاء الماهية لا بشرط القسيمي لا بإزاء نفسها ولا بإزاء المحكي بها:
 أما الأول، فلأنها موجودة في عالم الذهن، ومن الواضح أن الألفاظ لم توضع
 بإزاء الموجودات الذهنية، لأنها غير قابلة للانطباق على الخارج.
 وأما الثاني، فلأنه موجود في الخارج والألفاظ كما لم توضع بإزاء الموجودات
 الذهنية، فكذلك لم توضع بإزاء الموجودات الخارجية، وإلا لكان استعمالها في
 مفهومها مجازاً وهو كما ترى، فلذلك يتعين وضع اسم الجنس بإزاء تلك الماهية
 المتقرّرة التي قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج، وأما أنها مهملة فباعتبار أنها
 عارية عن جميع الخصوصيات الذهنية والخارجية لا أنها غير ملحوظة، وإلا فلا يعقل
 أن تكون موضوعاً للحكم.

وأما الثاني، فلأن تفسير الماهية لا بشرط بالماهية المرسله ولحاظ تجريدها عن
 كافة الخصوصيات الخارجية تفسير خاطيء، لما تقدّم من أن الماهية لا بشرط ماهية
 مقيّدة بقيد عدمي، وهو عدم اللحاظين أي لحاظ بشرط شيء وبشرط لا، وعليه
 فمعنى لا بشرط عدم تقييد الماهية لا بوجود شيء ولا بعدمه، وليس معناه تجريدها
 عن جميع الخصوصيات الذي هو أمر وجودي، بل معناه أمر عدمي، وهو عدم لحاظ
 هذا ولا ذلك، وعلى هذا فبناء على التفسير الأول، وهو تجريد الماهية عن كافة
 الخصوصيات إنها عبارة عن الماهية المطلقة المرسله بالنسبة إلى تمام أفرادها في الخارج،
 وأما بناء على ما ذكرناه من التفسير لها فهي ماهية مقيّدة بعدم لحاظ الخصوصيات
 معها لا وجوداً ولا عدماً وتحكي عن وجود الجامع بين الخصوصيتين في الخارج
 المقيّدين بقيدتين متقابلين بتقابل التناقض، وأما قيدها فحيث إنه عبارة عن عدم
 اللحاظ فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون حاكياً عنه.

والخلاصة: إن الماهية بشرط شيء تحكي عن الماهية المقيّدة في الخارج باعتبار

أن قيده موجود فيه كصفة العلم مثلاً، والماهية بشرط لا تحكي عن الماهية المقيّدة بعدم هذا القيد فيه، وأما الماهية لا بشرط فحيث إن قيدها عدم اللحاظ فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون حاكياً عنه ومرآة له، وأما نفس الماهية فهي تحكي عن وجود الجامع بين الحصة الواجدة والحصة الفاقدة باعتبار أنها منتزعة منه مباشرة، وهذا الجامع الموجود بينهما هو وجود الماهية المهملة في الخارج، كما أن الماهية لا بشرط هي وجودها في الذهن، لأنها عبارة عن الماهية المتقرّرة ما هوية في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن أو الخارج، وعلى هذا فالجامع بين الحصتين المذكورتين في الخارج هو وجودها فيه، والماهية لا بشرط القسمي هي وجودها في الذهن، فإذاً الماهية المهملة هي الماهية لا بشرط القسمي بقطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج.

ومن هنا يظهر أن الماهية المهملة ليست فوق تمام الماهيات من المعقولات الأولية والثانوية، بل هي عبارة عن الماهية لا بشرط القسمي بقطع النظر عن وجودها اللحاظي هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إنه لا شبهة في أن اسم الجنس لم يوضع للماهية لا بشرط القسمي لسببين:

الأول: إنه لا موطن لها إلاّ الذهن، باعتبار أنها من المعقولات الثانوية، ومن الواضح أن اسم الجنس كغيره من الألفاظ لم يوضع بإزاء الموجود الذهني كما أنه لم يوضع بإزاء الموجود الخارجي، لأن الألفاظ توضع بإزاء المعاني التي قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج، وأما الوجود سواء أكان ذهنياً أم خارجياً فلا يكون اللفظ موضوعاً بإزائه.

الثاني: إن لازم ذلك أن يكون استعماله في الحصص والأفراد الخارجية مجازاً

واستعمالاً في غير معناه الموضوع له، لأن معناه الموضوع له الماهية لا بشرط المقسمي، والفرض أنها لا توجد في الخارج، لما عرفت من أنها من المعقولات الثانوية التي لا موطن لها إلاّ الذهن، وكذلك لا يحتمل وضع اسم الجنس بإزاء الماهية بشرط شيء أو بشرط لا كالرجل العالم أو الرجل لا عالم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهية لا بشرط المقسمي ولا بإزاء الماهية بشرط شيء ولا بشرط لا.

فإذا وقع الكلام في وضع اسم الجنس بإزاء الماهية لا بشرط المقسمي، وهل هو موضوع بإزائها أو لا؟ فيه خلاف، ويظهر من المحقق النائيني رحمته أنه موضوع بإزائها، معللاً بأنها عبارة عن الكلي الطبيعي الصادق على أفرادهِ ومصاديقهِ في الخارج، ولا يكون الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية لا بشرط المقسمي، ضرورة أنها من المعقولات الثانوية ولا واقع موضوعي لها في الخارج حتى تنطبق عليه، بينما يكون للكلي الطبيعي واقع موضوعي في الخارج ومنطبق عليه مباشرة^(١)، هذا.

ولكن أورد عليه السيد الأستاذ رحمته بأن الكلي الطبيعي ليس عبارة عن الماهية لا بشرط المقسمي، لأنه يعتبر فيها فعلية الانطباق، بينما هي غير معتبرة في الكلي الطبيعي، وإنما المعتبر فيه امكان الانطباق، ومن هنا قال رحمته إن الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة^(٢)، هذا.

والصحيح في المقام أن يقال إن ما أفاده رحمته من أن الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة الجامعة بين أفرادهِ وحصصهِ في الخارج وإن كان صحيحاً، إلاّ أن ما ذكره رحمته من أن الماهية لا بشرط المقسمي ليست هي الكلي الطبيعي، مبني على ما تقدم منه رحمته

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٣ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٤٩ .

من أن الماهية لا بشرط القسيمي حيث إنها مقيدة بقيد وجودي، وهو لحاظ تجريدها عن جميع القيود ورفضها عنها، فلذلك لا تكون كلياً طبيعياً، لأن هذه الخصوصية غير مأخوذة فيه وبذلك يمتاز الكلي الطبيعي عن الماهية لا بشرط القسيمي.

وبكلمة: إن الماهية لا بشرط القسيمي مقيدة بقيد وجودي وهو لحاظ عدم التقييد بقيد أصلاً لا وجوداً ولا عدماً، بينما الكلي الطبيعي غير مقيد حتى بقيد التعرية والتجرد، فلذلك تكون الماهية لا بشرط القسيمي ماهية مطلقة ومرسلة دون الكلي الطبيعي، وقد تقدم أن هذا المبنى غير تام، لأنه إنما يتم إذا كان عدم التقييد بقيد من شؤون ذات الماهية ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه من شؤون اللحاظ وقيد له لا من شؤون ذات الملحوظ، فإذا لا فرق بينهما، فإن ذات الملحوظ في اللا بشرط القسيمي نفس الماهية المهملة والكلي الطبيعي، نعم الماهية لا بشرط القسيمي بهذا الوصف صورة لها ومرآة لا أنها نفسها، فإن ما هو نفسها هو ذو الصورة والمحكي بها.

ثم إنه ﷺ إن أراد بالارسال، الارسال الفعلي إلى تمام أفرادها، فيرد عليه: إن معنى الإطلاق ليس هو الارسال الفعلي حتى على مسلكه ﷺ، فإن معناه عنده رفع القيود أي المانع من الانطباق الارسال الفعلي، وإن أراد ﷺ به أنه إذا جعل الحكم على الطبيعة المطلقة فهو يسري إلى تمام أفرادها، ففيه أنه لا فرق في ذلك بين الماهية لا بشرط القسيمي والكلي الطبيعي.

إلى هنا قد تبين أن اسم الجنس موضوع بإزاء الجامع الذاتي بين الحصص والأفراد في الخارج ونقصد بالجامع الذاتي بينها المقومات الذاتية التي هي متقررة ما هوية في المرتبة السابقة على وجودها في الخارج أو الذهن، مثلاً الانسان موضوع للماهية المتقررة ماهوية في المرتبة السابقة على وجوده في الذهن أو الخارج وهي

الحيوانية والناطقية، فإنها مقومات ذاتية لأفراد الانسان في الخارج ومحفوظة في لوح الواقع سواء أكانت له أفراد في الخارج أم لا.

ومن هنا، إذا ألغيت الخصوصيات العرضية للأفراد، ألغيت الأفراد بحدودها الفردية ولم تبق إلا المقومات الذاتية لها، وهي الحيوانية والناطقية، وكذلك لفظ الرجل فإنه موضوع بإزاء الجامع الذاتي بين أفراده بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو في الخارج.

والخلاصة: إن اسم الجنس موضوع للجامع الذاتي بين أفراد المتقرر ماهوياً في المرتبة السابقة على وجوده في الخارج أو الذهن، ولم يوضع بإزاء الماهية لا بشرط القسمي، لأنها مرآة للجامع وحاكية عنه، فالمعنى الموضوع له هو المرئي والمحكي بها لا نفسها.

وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن أسماء الاجناس موضوعة بإزاء الماهية لا بشرط القسمي^(١)، فإن أراد بذلك أنها موضوعة بإزاء ذات الماهية بقطع النظر عن وجودها في الذهن فهو صحيح، ولكنها ليست الماهية لا بشرط، فإنها متقومة بالوجود الذهني وتكون في مقابل الماهية بشرط شيء وبشرط لا مباينة لهما في الذهن، وأما في الخارج فلا وجود لها.

وإن أراد به أنها موضوعة بإزاء نفس الماهية لا بشرط، فيرد عليه: إن الماهية لا بشرط بهذا الوصف لا موطن لها إلا الذهن، وقد تقدم في غير مورد الاشارة إلى أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنية، كما أنها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجية.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٤ .

ومن هنا يظهر أن ما ذكره عليه السلام من أن الماهية لا بشرط القسيمي هي الكلي الطبيعي، فإن أراد بذلك ذات الماهية بقطع النظر عن وصف لا بشرط الموجود في الذهن، فهي وإن كانت الكلي الطبيعي إلا أنها ليست الماهية لا بشرط، بل هي مرئية ومحكية بها، ولعل مراده عليه السلام من الماهية لا بشرط ذلك يعني ذات الملحوظ لا مع الألفاظ، وإن أراد به الماهية لا بشرط بهذا الوصف، فيرد عليه أنه لا موطن لها إلا الذهن ولا تنطبق على ما في الخارج مع أن الكلي الطبيعي ينطبق على أفراده فيه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام من أن أسماء الأجناس لم توضع بإزاء الماهية لا بشرط القسيمي وعلل ذلك بأنه لا موطن لها إلا الذهن^(١)، ومن الواضح أن أسماء الأجناس كسائر الألفاظ لا يمكن أن تكون موضوعة بإزاء الموجودات الذهنية، وإلا لكان استعمالها في الحصص والأفراد الخارجية مجازاً وبحاجة إلى عناية زائدة ثبوتاً وقرينة صارفة إثباتاً، مع أن الأمر ليس كذلك، مبني على الخلط بين وضعها بإزاء صورة الماهية لا بشرط القسيمي ووضعها بإزاء المرئي والمحكي بها وهو ذو الصورة، فما ذكره عليه السلام مبني على الأول وهو غير محتمل، وما هو واقع وصحيح هو الثاني ولا يلزم منه أي محذور.

قد يقال، كما قيل: إن الماهية المهملة حيث إنها جامعة بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة، فلا يمكن تصوورها ولحاظها، لأن الماهية إذا لوحظ معها القيد فهي مقيدة، وإذا لم يلحظ معها القيد فهي مطلقة ولا ثالث لهما في مرحلة اللحاظ، وعليه فالجامع بينهما وهو ذات الماهية بماهي هي ولا يمكن تصوره بحدّه، فإن المتصور بحدّه هو المطلق والمقيد، فإذا لم يمكن تصور الجامع بحدّه لم يمكن الوضع بإزائه،

لأنه يتوقف على تصور المعنى ولحاظه.

والجواب: أولاً: إن الوضع لا يتوقف على لحاظ المعنى بحدّه بل يكفي فيه لحاظه ولو في ضمن لحاظه مع القيد، وعلى هذا فالوضع إذا لاحظ الماهية وإن كان لحاظها لا يخلو من أن يكون مع لحاظ القيد أو بدون لحاظه ولا ثالث لهما، إلا أنه لاحظ ذات الماهية على كل حال، وحينئذٍ فيمكنه أن يضع اللفظ بإزاء ذات الماهية وهي الموضوع له، فلا لحاظ القيد معها داخل في الموضوع له ولا عدم لحاظ القيد. وثانياً: إنه يمكن تصويرها بواسطة عنوان آخر مشير إليها كما في موارد الوضع العام والموضوع له الخاص.

فالنتيجة: إنه لا مانع من وضع اللفظ بإزاء الجامع بين المطلق والمقيّد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: إن الماهية بلحاظ وجودها في الخارج تنقسم إلى حصّتين: هما الواجدة للقيد والفاقدة له، ولا ثالث لهما.

وأما بلحاظ وجودها في الذهن فهي تنقسم إلى ثلاث حصص:

١ - الماهية بشرط شيء.

٢ - الماهية بشرط لا.

٣ - الماهية لا بشرط.

وهذه الحصص الثلاث الموجودة في الذهن من المعقولات الأولية، لأنها منتزعة من الموجودات الخارجية مباشرة وتحكي عنها كذلك، وأما الماهية لا بشرط المقسمي، فهي من المعقولات الثانوية ولا واقع موضوعي لها في الخارج، باعتبار أنها منتزعة من المعقولات الأولية، وهي الماهيات الثلاث.

الثانية: إن الماهية المهملة هي الجامعة بين الأفراد والحصص الخارجية ولها

تقرر ماهوي في المرتبة السابقة على وجودها في الذهن والخارج، وهي ليست نفس الماهية لا بشرط القسمي، بل هي محكيّة بها مباشرة، نعم إنها نفس الكلي الطبيعي.

الثالثة: إن أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهية المهملة والكلي الطبيعي الجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيّدة، وهو ذات الماهية التي يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها فحسب.

الرابعة: إنه لا مانع من وضع أسماء الأجناس بإزاء الجامع بين المطلق والمقيّد لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الخامسة: إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن أسماء الأجناس لم توضع بإزاء الماهية لا بشرط القسمي، معللاً بأنه لا موطن لها إلاّ الذهن، تام لو كان مراد القائل بذلك وضعها لها بهذا الوصف أي مع اللحاظ، وأما إذا كان مراده وضعها لذات الملحوظ^(١) بقطع النظر عن اللحاظ، فلا مانع من الالتزام به.

هذا تمام الكلام في وضع أسماء الأجناس.

علم الجنس

هل إن علم الجنس كأسامة، كاسم الجنس ولا فرق بينهما في المعنى الموضوع له أو لا؟ فيه قولان:

فذهب جماعة إلى القول الثاني، بدعوى : إن ذات المعنى وإن كانت واحدة فيهما، إلا أن علم الجنس يمتاز عن اسم الجنس في خصوصية زائدة على ذات المعنى الموضوع له، وهي عبارة عن التعيين الذهني المأخوذ في المعنى الموضوع له علم الجنس، ولهذا يتعامل معه معاملة المعرفة دون اسم الجنس.

وقد ناقش فيه المحقق الخراساني رحمته الله بتقريب: إن التعيين الذهني لو كان مأخوذاً في المعنى الموضوع له علم الجنس، لكان لازمه أنه لا موطن له إلا الذهن، باعتبار أن التعيين الذهني عبارة عن الوجود الذهني اللحظي^(١).

وعليه فلا ينطبق على ما في الخارج إلا بعناية مع أنه ينطبق عليه بدون أية عناية كما هو الحال في اسم الجنس، وهذا كاشف عن أنه غير مأخوذ في معناه الموضوع له، هذا إضافة إلى ما مر من أن اللفظ لم يوضع بإزاء الوجود الذهني، كما لم يوضع بإزاء الوجود الخارجي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الخصوصية الخارجية أيضاً غير مأخوذة في معناه الموضوع له.

فالنتيجة: على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى الموضوع له، ولهذا اختار القول الأول في المسألة وقال بعدم الفرق

بينهما في المعنى الموضوع له، وإنما الفرق بينهما يكون لفظياً فيتعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة لفظاً لا معنى كالتأنيث اللفظي.

فتحصل أنه لا فرق بين اسم الجنس كلفظ الأسد مثلاً وعلم الجنس كلفظ أسامة في المعنى الموضوع له والفرق بينهما إنما هو في اللفظ، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بتقريب: إن هذا الاشكال إنما يرد عليه إذا كان التعيين الذهني مأخوذاً في المعنى الموضوع له جزءاً أو قيداً، فعندئذ بطبيعة الحال لا موطن له إلاّ الذهن ولا ينطبق على ما في الخارج، باعتبار أن المعنى الموضوع له حصة خاصة، وهي الحصة المركبة من ذات المعنى والوجود الذهني أو الحصة المقيّدة به، وعلى كلا التقديرين فهي لا تنطبق على ما في الخارج إلاّ بالتجريد عن الوجود الذهني، وهو بحاجة إلى عناية زائدة، وأما إذا كان المدعى هو أخذ التعيين الذهني بنحو المعرفية والمرآتية لذات المعنى بدون أن يكون له دخل فيه لا جزءاً ولا قيداً، فلا مانع حينئذٍ من انطباق معناه الموضوع له على ما في الخارج بدون أية عناية.

فالنتيجة: إن التعيين الذهني المأخوذ في معناه الموضوع له إنما هو مأخوذ بنحو المعرفية والطريقية لا بنحو الموضوعية، فلذلك يعامل معه معاملة المعرفة^(١)، هذا. والصحيح في المقام أن يقال: إن التعيين الذهني لا يمكن أن يكون مأخوذاً في المعنى الموضوع له ولا في العلة الوضعية لا بنحو الموضوعية ولا بنحو المعرفية والمرآتية لا تصوراً ولا تصديقاً:

أما الأول: فلامعنى لأخذ التعيين الذهني التصوري في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية أو القيدية ولا بنحو المعرفية في المرتبة السابقة على الاستعمال حيث إنه

لغو وبلا فائدة، لأنه ضروري حين الاستعمال، بدهاة أنه لا يمكن بدون تصور المعنى، باعتبار أنه من أبسط مقدمات الفعل الاختياري.

ومن الواضح، إنه حين استعمال لفظ أسامة في معناه الموضوع، له ليس هنا تصور أن أحدهما في مرتبة المعنى والآخر في مرتبة الاستعمال، فإنه خلاف الوجدان، ولا يرى المستعمل إلا تصوراً واحداً للمعنى بدون فرق في ذلك بين استعمال اسم الجنس أو علم الجنس. ومن هنا لا يمكن أن تكون الإشارة الذهنية التصويرية مأخوذة في المعنى الموضوع له أو في العلة الوضعية، لأنه خلاف الوجدان والضرورة.

وأما الثاني: وهو أخذ الإشارة الذهنية التصديقية في المعنى الموضوع له أو في العلة الوضعية، فيرد عليه:

أولاً: إن لازم ذلك أن تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية باعتبار أن المعنى الموضوع له لا يمكن أن يكون مقيداً بقيد تصديقي أو مركباً من جزء تصوري وجزء تصديقي كما ذكرناه مسبقاً في مستهل بحث الأصول ، ولهذا إذا كان القيد تصديقياً فالمقيد أيضاً تصديقي ، ولذلك يكون المدلول الوضعي مدلولاً تصديقياً ، ولكن هذا إنما يتم على مسلك السيد الأستاذ رحمته القائل بأن الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني، وأما بناءً على ما هو الصحيح في باب الوضع من بطلان مسلك التعهد فيه، فتكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصويرية، إلا أنه لا فرق حينئذ بين اسم الجنس وعلم الجنس، فإن الدلالة الوضعية في كليهما عندئذ دلالة تصديقية، باعتبار أن الارادة مأخوذة إما في المعنى الموضوع له أو في العلة الوضعية كما هو الحال في سائر الألفاظ.

وثالثاً: إنه لا مانع من أخذ الارادة في المعنى الموضوع له ولا يلزم من ذلك محذور أنه لا موطن له إلا الذهن، وذلك لأن للارادة إضافتين:

الأولى: إضافتها إلى المعنى المراد بالذات.

الثانية: إضافتها إلى المعنى المراد بالعرض.

أما المراد بالذات، فهو عين الارادة فلا اختلاف بينها إلا بالاعتبار كالمعلوم بالذات، فإنه عين العلم ولا اختلاف بينها إلا بالاعتبار ولا وجود له إلا بوجود العلم في أفق النفس.

ونتيجة ذلك: إن ما لا موطن له إلا الذهن هو المراد بالذات فإنه لا ينطبق على ما في الخارج، وأما المراد بالعرض فهو في خارج أفق الذهن، وإضافة الارادة إليه عرضية ولا مانع من أن يكون المراد بالعرض هو المعنى الموضوع له، لأنه ينطبق على ما في الخارج، وعلى هذا فلا محذور في أخذ إضافة الارادة إلى المراد بالعرض في المعنى الموضوع له، وحيث إن هذه الاضافة إضافة إلى ما هو خارج عن أفق الذهن، فلا تمنع عن انطباقه على ما في الخارج.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع من أخذ الارادة بالمعنى الحرفي في المعنى الموضوع له.

فما في كلام جماعة منهم المحقق الخراساني رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله من أنه لا يمكن أخذ الارادة في المعنى الموضوع له أنها مأخوذة في العلقه الوضعية كما عن السيد الأستاذ رحمته الله، مبني على الخلط بين المعنى المراد بالذات والمعنى المراد بالعرض، فإن الأول حيث إن موطنه الذهن فلا ينطبق على ما في الخارج، فذلك لا يمكن وضع اللفظ بإزائه، لما تقدّم من أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنية كما أنها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجية، دون الثاني فإن له وجوداً مستقلاً في خارج أفق

الذهن، وأخذ الارادة بالمعنى الحرفي وهو إضافتها إليه لا تمنع من انطباقه على ما في الخارج، ولكن لازم ذلك أن يكون المعنى الموضوع له خاصاً، لأن المأخوذ فيه ليس مفهوم الارادة العام بل واقعها الخاص.

غير خفي أن هذا الاشكال غير وارد، لأن الارادة المأخوذة في المعنى الموضوع له أو في العلة الوضعية طبيعي الارادة، لا إرادة كل فرد حتى يلزم كون المعنى الموضوع له خاصاً، وهذه الارادة مضافة إلى طبيعي المعنى الذي قد يوجد في الذهن وقد يوجد في الخارج، لا إلى المعنى المراد بالذات ولا إلى المعنى المراد بالعرض، بل إلى الجامع بينهما.

والخلاصة: إنه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس لا على القول بأن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية ولا على القول بأنها تصديقية.

ويؤكد ذلك أن المتفاهم العرفي الارتكازي من كلمة أسامة نفس ما هو المتفاهم العرفي الارتكازي من كلمة (أسد) وهو الجامع الذاتي بين أفراده العاري عن كافة الخصوصيات، فإذاً يكون الفرق بينهما في اللفظ لا في المعنى كما عن المحقق الخراساني رحمته الله.

المفرد المعرّف باللام

الظاهر أن كلمة اللام لا تدل على التعريف والتعيين كما أنها ليست للتزيين، وفي مثل قولنا: «أكرم الرجل»، كلمة اللام لا تدل على تعيين مدخولها، والسبب فيه أنه إن أُريد من تعيين مدخولها تعيينه التصوري الانتقالي، يعنى الانتقال من تصور كلمة اللام إلى تصوّر مدخولها فهو تحصيل الحاصل، لأنّ الذهن ينتقل من نفس تصور المدخول إلى تصور معناه بمقتضى الوضع سواء أكانت عليه كلمة اللام أم لا، فإذا وضعها للدلالة على تعيين مدخولها تصوّراً لغو وبلا فائدة.

وإن أُريد به التعيين التصديقي، ففيه أن المدلول الوضعي لكلمة اللام كسائر المدلولات الوضعية للألفاظ تصوري لا تصديقي، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المدلول الوضعي للألفاظ مدلول تصديقي لا تصوري، فلازم ذلك أن كلمة اللام الداخلة على الرجل في المثال موضوعة للدلالة على إرادة مدخولها، ولكن من الواضح أن هذا الوضع لغو، فإن نفس المدخول تدل على إرادة معناه، فإذا لامحالة يكون وضع كلمة اللام للدلالة على ذلك لغواً وجزافاً.

وإن أُريد به التعيين العهدي فهو بحاجة إلى قرينة سواء أكان العهد ذكرياً أم ذهنيّاً أم خارجياً لكي تدل على أن المدخول معهود بين المتكلم والمخاطب حتى ينتقل ذهنه إلى ما هو المعهود بينهما.

فالنتيجة: إنه لا يمكن أن تكون كلمة اللام موضوعة للدلالة على تعيين مدخولها لا تصوّراً ولا تصديقاً، نعم قد تدل على التعيين العهدي إذا كانت هناك قرينة على ذلك لا وضعاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن كلمة اللام حرف ومعنى الحرف معنى نسبي، وهو الاختصاص ومتقوم ذاتاً وحقيقةً بشخص طرفيه، وعلى هذا فكلمة اللام في مثل قولنا: «أكرم الرجل» تدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعي الرجل بدون تخصيصه بخصوصية ما.

ودعوى: إن الدال على هذا التخصيص هيئة الجملة لا كلمة اللام.

مدفوعة: بأن هذه الهيئة حيث إنها تتكون بدخوله كلمة اللام عليه، فبطبيعة الحال يكون الدال على الاختصاص كلمة اللام، لأن الهيئة متقومة بها فلا استقلال لها لكي تدل عليه، هذا نظير قولنا: (رجل في الدار)، فإن هيئة هذه الجملة حيث إنها تتكون بواسطة كلمة (في) فلا محالة يكون الدال على الاختصاص هذه الكلمة لا الهيئة، باعتبار أنها متقومة بها فلا استقلال لها.

ومن هنا تختلف هذه الهيئة عن هيئة قولنا: «أكرم رجلاً»، فإن هيئة هذه الجملة لم تتكون بواسطة الحرف وإنما تتكون بالتنوين، وعلى هذا فالتنوين يدل على وحدة مدخوله.

والهيئة بنفسها تدل على النسبة بين الاكرام وطبيعة الرجل المقيّدة بالوحدة. إلى هنا قد تبين أن كلمة اللام لا تدل على تعيين مدخولها لا تصوراً ولا تصديقاً، بل تدل على النسبة الاختصاصية بين الاكرام مثلاً وطبيعي مدخوله، ثم إن في المسألة أقوالاً ثلاثة:

القول الأول: إن كلمة اللام موضوعة للدلالة على أن مدخولها جنس الرجل في مثل قولنا: «أكرم الرجل»، أو «أكرم العالم» وهو الطبيعي الجامع بين أفراده في مقابل دلالتها على العهد.

القول الثاني: إنها موضوعة للدلالة على التزيين، وقد اختار هذا القول المحقق

صاحب الكفاية رحمته الله (١).

القول الثالث: إنها موضوعة للدلالة على التعيين والتعريف، ولعل هذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

ولكن قد ظهر مما تقدم أن شيئاً من هذه الأقوال غير صحيح: أما القول الأول، فلأن الدال على الجنس مدخولها، فإنه موضوع للدلالة عليه دون كلمة اللام الداخلة عليه باعتبار أنه اسم الجنس، وقد مرّ أن اسم الجنس موضوع بإزاء الماهية المهملة، هذا إضافة إلى أن معنى كلمة اللام معنى حرفي والجنس معنى اسمي، فلا يعقل أن يكون مدلولاً لكلمة اللام.

وأما القول الثاني، فلأنه إن أريد بالتزيين، التزيين في اللفظ فهو لا يرجع إلى معنى محصل، لأن اللفظ المعرّب حين الاستعمال لا بدّ إما أن يكون مع الألف واللام أو مع التنوين أو مع الإضافة.

وإن أريد به أن إتيان المفرد بالألف واللام أفصح وأبلغ من الاتيان به مع التنوين أو الإضافة، ففيه: أنه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن ذلك يختلف باختلاف موارد استعماله، ففي مورد يقتضي الحكم الاتيان به مع الألف واللام وفي مورد آخر الاتيان به مع الإضافة وفي ثالث مع التنوين، وليس لذلك ضابط كليّ، فإذا لا بدّ في كل مورد من ملاحظة طبيعة الحكم في ذلك المورد، فإن متطلباتها تختلف باختلاف الموارد وليس في كل مورد الاتيان به مع الألف واللام من محسنات الكلام من حيث الفصاحة والبلاغة لكي يقال إن الاتيان به كذلك أفصح من الاتيان به مع الإضافة أو التنوين.

وأما القول الثالث، وهو المشهور بين الأصوليين، فقد اختاره السيد الأستاذ رحمته وأفاد في وجهه أن كلمة اللام موضوعة للدلالة على الاشارة إلى مدخولها كأسماء الاشارة والضمائر، بدعوى : إن التعيين والتعريف ليس بمعنى أنه مأخوذ في معنى مدخولها جزءاً أو قيداً، لاستلزام ذلك محذور عدم الانطباق على ما في الخارج من ناحية، وتعدد معنى اسم الجنس من ناحية أخرى، مع أنه لا شبهة في الانطباق عليه خارجاً، كما أنه لا شبهة في أن معنى اسم الجنس واحد سواء أكان مع اللام أم كان بدونه، بل بمعنى أن كلمة اللام موضوعة للاشارة إلى مدخولها كأسماء الاشارة، فكما أن أسماء الاشارة موضوعة للدلالة على تعريف مدخولها وتعيينه في موطنه بالاشارة، فقد يشار بها إلى الموجود الخارجي كقولنا: «هذا زيد»، وقد يشار بها إلى الكل كقولنا: (هذا الكلي أي الانسان أخص من الكلي الآخر وهو الحيوان)، وقد يشار بها إلى المعدوم كقولنا: (هذا القول معدوم بين هذه الأقوال)، فكذلك كلمة اللام فإنه قد يشار بها إلى الجنس كقولنا: «أكرم الرجل»، وقد يشار بها إلى الاستغراق كقولنا: «أكرم العلماء» بناء على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم والاستغراق، وقد يشار بها إلى العهد الخارجي، وقد يشار بها إلى العهد الحضوري وهكذا، لأنها في تمام هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد والاختلاف إنما هو في المشار إليه.

فالنتيجة: إن ما دلت عليه كلمة اللام من التعريف والاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزءاً ولا قيداً، ولذلك لا يختلف معنى المفرد المعرف باللام عن المفرد المجرد عن اللام، فشأن كلمة اللام الاشارة إلى معنى مدخولها^(١)، هذا.

ولكن للمناقشة فيما أفاده ﷺ مجالاً. أولاً: إن قياس كلمة اللام بأسماء الاشارة قياس مع الفارق، فإن أسماء الاشارة كهذا وذاك موضوعة على مسلكه ﷺ للدلالة على قصد تفهيم المفرد المذكر في حال الاشارة إليه باليد أو الرأس أو العين أو غير ذلك، وذكر أن الاشارة ليست كالحاظ المعنى، فإن لحاظه في مرحلة الاستعمال أمر ضروري فلا موجب للوضع أن يضع اللفظ للمعنى المقيد باللحاظ آلياً كان أم استقلالياً، لأن هذا التقييد إن كان مأخوذاً بنحو الموضوعية لزم كون المعنى الموضوع له مقيداً بالوجود الذهني ولا يمكن وضع اللفظ بإزائه، لأنه غير قابل للانطباق على ما في الخارج إلاّ بالعناية وهي تجريده عن الوجود الذهني، وعليه فيكون المنطبق على ما في الخارج معنى مجازياً.

وإن كان مأخوذاً بنحو المعرفية كان لغوياً، لأن لحاظه في مرحلة الاستعمال أمر ضروري فلا حاجة لأخذه في المعنى في مرتبة الوضع بنحو المعرفية، فإن الداعي لذلك هو لحاظ المستعمل المعنى حين الاستعمال، والمفروض أنه ضروري في هذا الحين، لأن الاستعمال لا يمكن بدونه.

وهذا بخلاف الاشارة إلى المعنى في أسماء الاشارة، فإنها ليست ممّا لا بدّ منه في مقام الاستعمال، فلذلك لا بدّ من أخذها قيداً في المعنى الموضوع له إذا كانت دخيلة في تفهيم المعنى، بينما هو ﷺ قد بنى في المقام على أن الاشارة التي هي مدلول كلمة اللام غير مأخوذة في المعنى الموضوع له مدخولها، معللاً بأن للمفرد معنى واحداً سواء أكان معرفاً باللام أم لا، وإنما أخذت بنحو الطريقية والمعرفية، وهذا لا ينسجم مع ما ذكره ﷺ في أول بحث الأصول في وضع أسماء الاشارة والضمائر ونحوها من أن الاشارة مأخوذة في العلة الوضعية بينها وبين المشار إليه.

وثانياً: إنه لا يمكن أن تكون الاشارة في كلمة اللام مأخوذة بنحو المعرفية

أيضاً، لما تقدم من أن أخذها كذلك أيضاً يكون لغواً فلا مبرر له.
إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن كلمة اللام في مثل قولنا:
«أكرم العالم» لا تدل على تعيين مدخولها وتعريفه والاشارة إليه، بل هي موضوعة
للدلالة على معنى نسبي وهو اختصاص الاكرام بطبيعي العالم على تفصيل تقدم.
وأما الجمع المعرف باللام، فقد تقدم الكلام فيه موسعاً في مبحث العام
والخاص، وقلنا هناك إنه لا يدل على العموم والاستيعاب وضعاً لا من ناحية الهيئة
ولا من ناحية كلمة اللام.

النكرة

الظاهر أنه ليس لها وضع مستقل في مقابل وضع اسم الجنس والتنوين، فإن اسم الجنس موضوع للدلالة على الطبيعة الجامعة بين أفرادها ومصاديقها في الخارج كما تقدم، والتنوين موضوع للدلالة على وحدة مدخوله، فالمجموع يدل على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، وعليه فوضع النكرة التي هي اسم للمجموع المركب منها للدلالة على نفس الطبيعة المذكورة لغو فلا مبرّر له.

فإذاً دلالة النكرة عليها تكون من باب تعدد الدال والمدلول، فإن اسم الجنس يدل على ذات الطبيعة المهملة والتنوين الداخل عليها يدل على وحدتها وليس لها وضع ثالث في عرضها وهو وضع المجموع، لأنه لغو، هذا نظير قولنا: «زيد قائم»، فإن زيد موضوع لمعناه ويدل عليه والقائم موضوع للدلالة على معناه، والهئية القائمة بهما موضوعة للدلالة على واقع النسبة بينهما، فإذاً لا حاجة إلى وضع المجموع المركب من هذه العناصر الثلاثة في عرض وضعها بل هو لغو وبلا فائدة، لأن المجموع لا يدل على شيء زائد وهذا القول هو الصحيح، وقد اختاره السيد الأستاذ رحمته الله أيضاً^(١).

وفي مقابل هذا القول قول آخر وهو ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أن النكرة قد تستعمل في الفرد المعين خارجاً عند المتكلم المجهول عند المخاطب كقوله تعالى: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى»^(٢)، وقد تستعمل في الطبيعة المقيّدة

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٣ .

(٢) سورة يس آية ٢٠ .

بالوحدة، كقولنا: «جئني برجل»، ومن هنا يصحّ أن يقال: (جئني برجل أو رجلين)، ولا يصحّ أن يقال: (جئني بالرجل أو رجلين)، والسبب فيه أن التثنية لا تقابل باسم الجنس، حيث إنه يصدق على القليل والكثير على السواء، فإذا قيل: جئني برجل، يدل على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، وهي لا تنطبق إلا على الواحد دون الأكثر، بينما إذا قيل: جئني بالرجل، فإنه يدل على الطبيعي الجامع وهو ينطبق على الواحد والكثير على السواء، ولهذا لا يصحّ أن يقال: (جئني بالرجل أو رجلين) إذ لا تكون التثنية في مقابل اسم الجنس^(١).

والخلاصة: إنه يظهر منه ﷺ أن النكرة موضوعة للدلالة على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، ولكن قد تستعمل في الفرد المعين خارجاً المعلوم عند المتكلم والمجهول لدى المخاطب.

وللمناقشة في كلا الأمرين مجال.

أما الأمر الأول، فلأن لفظ (رجل) في الآية الكريمة وما شاكلها لم يستعمل في الفرد المعين المعلوم عند المتكلم والمجهول عند المخاطب، بل هو مستعمل في الطبيعي المقيّد بالوحدة من باب تعدد الدال والمدلول، غاية الأمر أن مصداقه في الخارج منحصر في فرد واحد معلوم عند المتكلم، ومن الواضح أن ذلك لا يتطلب استعماله في هذا الفرد بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، وهو الطبيعي المقيّد بالوحدة، ولكن قد ينطبق على فرد غير معين في الخارج وقد ينطبق على فرد معين فيه عند المتكلم كما في الآية الشريفة: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى»، فإن الرجل استعمل في معناه الموضوع له، ولكن مصداقه في الخارج فرد معين عنده تعالى، فما

ذكره ﷺ من أن النكرة في مثل الآية المباركة استعملت في الفرد المعين المعلوم عند المتكلم غريب جداً.

فالنتيجة: إنه لا شبهة في أن النكرة في مثل الآية الشريفة استعملت في معناه الموضوع له، وهو طبيعة الرجل المقيدة بالوحدة وتدل عليها بنحو تعدد الدال والمدلول، وإن كان مصداقه في الخارج معيناً عند المتكلم، ضرورة أنه لا يحتمل أن تكون النكرة مستعملة في المصداق الخارجي.

وأما الأمر الثاني، فقد تقدّم أن وضع النكرة للدلالة على الطبيعة المقيدة بالوحدة لغو، لأن اسم الجنس والتنوين يدلان عليها في المرتبة السابقة بتعدد الدال والمدلول فلا حاجة إلى وضع المجموع بإزائها ثانياً.

فالنتيجة: إنه ليس للنكرة وضع مستقل زائداً على وضع اسم الجنس والتنوين.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

يقع الكلام في المسألة في مقامين:

الأول: في التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت.

الثاني: في التقابل بينهما في مقام الاثبات.

أما الكلام في المقام الأول، فقد تقدم في مستهل بحث المطلق والمقيّد أن الأظهر هو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، فإن الماهية إذا أخذت في موضوع الحكم، فإن لوحظ معها قيد خاص فهي ماهية مقيدة، وإن لم يلحظ معها قيد فهي ماهية مطلقة ولا ثالث لهما، بداهة أنه لا يتصور شيء ثالث بين النفي والاثبات الواردين على واحد.

قد يقال كما قيل إن مفهوم المقيّد في الذهن مبين لمفهوم المطلق فيه، لأن نسبة الثاني إلى الأول ليست نسبة الأقل إلى الأكثر بل نسبة التباين، فإذا ليس التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب بل من تقابل التضاد.

والجواب: إن التقابل بينهما إنما هو على أساس لحاظ القيد مع الطبيعة وعدم لحاظه معها لا على أساس الملحوظ، ومن الواضح أن التقابل بينهما على هذا الأساس من تقابل الايجاب والسلب، نعم إن التقابل بينهما على أساس الملحوظ يكون من تقابل التضاد، لأن مفهوم المطلق المتكوّن من عدم لحاظ القيد معه، ومفهوم المقيّد المتكون من لحاظ القيد معه مفهومان متضادان في الذهن فلا يصدق أحدهما على الآخر.

وإن شئت قلت: إن التقابل بين الإطلاق والتقييد للحاظيين من تقابل

الايجاب والسلب، وأما التقابل بين المطلق والمقيّد الملحوظين فهو من تقابل التضاد، باعتبار أنهما مفهومان متضادان في عالم الذهن فلا ينطبق أحدهما على الآخر.

فالنتيجة: إن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكة ولا التضاد على تفصيل تقدّم.

وأما الكلام في المقام الثاني، فلا شبهة في أن التقابل بين المطلق والمقيّد في مقام الاثبات من تقابل العدم والملكة، لأن في كل مورد يكون بإمكان المتكلم تقييد الماهية المهملة التي هي مدلول اسم الجنس بقيد يكون بإمكانه عدم تقييدها به، وهذا معنى أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فإن في كل مورد أمكن التقييد أمكن الإطلاق فيه، وفي كل مورد امتنع التقييد امتنع الإطلاق فيه.

ومن هنا، إذا لم يكن المتكلم متمكناً من تقييد الماهية بقيد لسبب من الأسباب، لم يكن عدم تقييدها به منشأ لظهور حال المتكلم في إرادة الإطلاق، لاحتمال أن عدم تقييدها به من جهة أنه ليس بإمكانه تقييدها به لا من جهة أنه غير دخيل في مراده، وقد تقدّم ذلك موسعاً.

مقدمات الحكمة

تقدّم أن اسم الجنس موضوع للدلالة على الماهية المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، ولا يدل على الإطلاق بالوضع، ولكن يدلّ عليه بمعونة مقدمات الحكمة، وهذه المقدمات متمثلة في ثلاثة عناصر:

الأول: أن يكون الحكم في القضية مجعولاً على الطبيعة المهملة.

الثاني: أن يكون المتكلم في مقام البيان لافي مقام الاهمال والأجمال.

الثالث: أن لا ينصب قرينة على الخلاف، فإذا تمت هذه المقدمات الثلاث دلّ اسم الجنس على الإطلاق، أما العنصر الأول فهو واضح.

وأما العنصر الثاني، فلأنه مستند إلى ظهور حال المتكلم السياقي في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي النهائي بكلامه، ومنشأ هذا الظهور هو الغلبة الخارجية، فلهذا يكون الأصل في كل متكلم صادر منه الكلام أنه في مقام البيان ويدل عليه، وبالالتزام يدل على أنه أراد المطلق لا المقيّد، وعلى هذا فاسم الجنس يدل على الطبيعي الجامع بالوضع وعلى الإطلاق بقرينة الحكمة.

ودعوى: إن خصوصية الإطلاق خارجة عن المعنى الموضوع له اسم الجنس، فإذا كان مراد المتكلم الإطلاق فهو لم يبيّن تمام مراده بكلامه لفرض أن كلامه لا يدل إلا على الطبيعة الجامعة، ولا يدل على الإطلاق كما أنه لا يدل على التقييد، وعلى هذا فكما أن المتكلم إذا أراد المقيّد لم يبيّن تمام مراده بكلامه، لأنه يدل على ذات المطلق ولا يدل على التقييد إلاّ بدال آخر، فكذلك إذا أراد بكلامه الإطلاق فإنه لم يبيّن تمام مراده به، لأنه لا يدل إلاّ على ذات المطلق دون خصوصية الإطلاق لفرض أنها

خارجة عن المعنى الموضوع له اسم الجنس.

مدفوعة: بأن اسم الجنس لا يدل إلا على معناه الموضوع له، وهو الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد، وأما خصوصية الإطلاق فهي وإن كانت خارجة عن المعنى الموضوع له اسم الجنس إلا أنها لما كانت أمراً عدمياً، وهو عدم لحاظ القيد فلا تحتاج إلى بيان زائد، بينما يكون التقييد بقيد أمراً وجودياً فيحتاج إلى بيان زائد، وعلى هذا فيكفي في الإطلاق في مقام الثبوت عدم لحاظ القيد، وأما في مقام الإثبات فيكفي في إثبات أن مراد المتكلم المطلق ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فإن كلامه يدل على الإطلاق بضميمة هذا الظهور الحالي السياقي لا في نفسه وإلا فهو في نفسه لا يدل إلا على ذات المطلق، فإذا يدل اسم الجنس بالوضع على ذات المطلق وبالقرينة العامة على الإطلاق، هذا بناءً على أن الإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد كما هو الصحيح.

وأما بناءً على أن الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد كما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله، فهو وإن كان داخلياً فيه، إلا أن من الواضح أن هذا اللحاظ إنما هو في مرحلة تصور ذات المطلق ولحاظ عدم القيد معها في هذه المرحلة وفي مرحلة الاستعمال، وأما مرحلة الإرادة الجدوية، فلا شبهة في أنها متعلقة بذات المطلق في الخارج وأما خصوصية الإطلاق فلا واقع موضوعي لها في الخارج، ضرورة أن حمل المحمول في القضية إنما هو على ذات الموضوع بما هو فان في الخارج لا على الموضوع بما هو مطلق، إذ لا واقع للموضوع بهذا القيد ولا وجود له في الخارج، وإنما هو موجود بهذا القيد في عالم الذهن.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن المتكلم إذا كان في مقام البيان، كان ظاهر حاله أنه أراد المطلق بكلامه.

وأما العنصر الثالث، وهو عدم نصب المتكلم قرينة على التقييد، فهو مورد الكلام في أن المراد من عدم القرينة هل هو خصوص عدم القرينة المتصلة أو الأعم منه ومن عدم القرينة المنفصلة؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ رحمته الله إلى الثاني، بدعوى أن جزء مقدمات الحكمة عدم القرينة أعم من المتصلة والمنفصلة^(١).

ولكن يرد عليه أن لازم ذلك هو أن كل مطلق يحتمل وجود القرينة على تقييده في المستقبل يصبح مجملًا، لأن ظهور المطلق في الإطلاق يتوقف على إحراز عدم القرينة على تقييده حتى في المستقبل، ومع احتمال وجودها فيه فالمقدمات غير محرزة ومع عدم إحرازها فلا ينعقد ظهور للمطلق في الإطلاق، وعلى هذا يلزم إجمال أكثر مطلقات الكتاب والسنة وعدم امكان التمسك بها، فإن احتمال وجود القرينة المنفصلة في الواقع مانع عن ظهورها في الإطلاق، هذا.

وقد أجاب السيد الأستاذ رحمته الله عن ذلك بتقريب: إن الظهور الإطلاقي في كل زمان متوقف على عدم القرينة على التقييد في ذلك الزمان، فإذا ورد خطاب مطلق من المولى وكان في مقام البيان ولم يأت بقرينة متصلة على تقييده انعقد ظهوره في الإطلاق، وهذا الظهور مستمر وثابت إلى أن تجيء قرينة على التقييد، فإذا جاءت ووصلت ارتفع ظهور المطلق في الإطلاق بارتفاع مقدمات الحكمة، لأنه معلول لها والمعلول يرتفع بارتفاع العلة^(٢)، هذا.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٨ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٩ - ٣٦٨ .

ولكن للمناقشة فيه مجالاً، وذلك لأن الظهور الإطلاقي وإن كان معلولاً للمقدمات، إلا أن الكلام إنما هو في أن جزء المقدمات هل هو خصوص عدم القرينة المتصلة أو الأعم منها ومن المنفصلة، الظاهر بل لا شبهة في أن جزء المقدمات هو عدم القرينة المتصلة خاصة، والسبب فيه أنه إذا صدر خطاب من المولى وكان في مقام بيان تمام مراده الجدي به ولم ينصب قرينة على الخلاف وانتهى منه انعقد ظهوره في الإطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله السياقي في أن مراده الجدي المطلق.

وأما القرينة المنفصلة إذا جاءت فهي لا توجب هدم هذا الظهور، لأن الشيء إذا وقع يستحيل أن ينقلب عما وقع عليه، لفرض أن عدمها مطلقاً ليس جزء المقدمات وإلا لكان احتمال وجودها في المستقبل مانعاً عن انعقاد ظهوره في الإطلاق، إذ مع هذا الاحتمال، فالمقدمات غير محرزة، وأما عدمها الخاص وهو عدمها في ظرف وجودها فهو ليس جزءاً، لأن وجودها في ظرفها لا يكون رافعاً لظهوره في الإطلاق وإنما يكون مانعاً عن حجّيته.

هذا إضافة إلى أن ما أفاده عليه السلام من أن عدم القرينة المنفصلة جزء المقدمات في زمانها لا من الآن، فإن أراد به عدم وجودها الواقعي عاد المحذور، وهو إجمال المطلق مع احتمال وجودها في الواقع وصدورها من المولى، ولكنها لم تصل إلينا، إذ مع هذا الاحتمال فمقدمات الحكمة غير محرزة.

وبكلمة: إن ما ذكره عليه السلام إن أراد عليه السلام به أن عدم القرينة المنفصلة في ظرف حدوثها ووقوعها جزء المقدمات، أي عدمها البديل لها عدمها بوجودها الواقعي أو عدمها بوجودها العملي، وكلا الاحتمالين غير تام.

أما الاحتمال الأول، فليس مراده عليه السلام من ذلك أن ظهور المطلق في الإطلاق مشروط بعدم ورود القرينة المنفصلة في ظرفها بنحو الشرط المتأخر، ضرورة أنه عليه السلام

قد صرّح بأن المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة انعقد ظهور المطلق في الإطلاق، وهذا الظهور مستمر وثابت إلى أن تجيء قرينة منفصلة، فإذا جاءت ارتفاع الظهور بارتفاع مقدمات الحكمة، فإن عدمها البديل لها في زمان مجيئها جزء المقدمات وبارتفاع هذا الجزء ترتفع المقدمات، فإذا ارتفعت ارتفاع الظهور أيضاً لأنه معلول لها، فلو كان بنحو الشرط المتأخر فعدمه كاشف عن عدم تحقق الظهور من الأول، هذا مضافاً إلى أن الشرط المتأخر مستحيل.

بل مراده **تتضمن** من ذلك أن المولى إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة متصلة انعقد ظهور المطلق في الإطلاق، وهذا الظهور ثابت ومستمر، وحينئذٍ فإن جاءت قرينة منفصلة فهي رافعة لظهوره من جهة ارتفاع مقدمات الحكمة بها، ولا أثر لاحتمال ورود القرينة من الآن في المستقبل، وأما إذا احتمل ورود قرينة منفصلة في كل آن وساعة بعد الانتهاء من الكلام فلا يجرز مقدمات الحكمة في هذا الآن والساعة، ومع عدم إحرازها لم يجرز بقاء ظهور المطلق في الإطلاق لاحتمال أنه باق إذا لم ترد القرينة في هذا الآن والساعة، واحتمال أنه ارتفع إذا وردت القرينة فيه، فإذا أصبح المطلق مجملاً.

وكذلك مطلقات الكتاب والسنة، فإن ورود المقيدات عليها من الأئمة الأطهار **عليهم السلام** يوجب إجمالها، فإن المجتهد إذا فحص ووجد المقيد لها فهو، وإلا فاحتمال وجوده في الواقع يوجب إجمالها.

فالنتيجة: أن ما ذكره السيد الأستاذ **تتضمن** من علاج المشكلة لا يحلها بل هي باقية .

وأما الاحتمال الثاني، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن وصول القرينة والعلم بها لا يمكن أن يكون رافعاً للظهور، لأن الظهور أمر تكويني، والرافع له لا بد أن

يكون أمراً تكوينياً خارجياً، فلا يمكن أن يكون العلم الذي هو أمر ذهني رافعاً له، لأن شأن العلم الكشف عن الواقع من دون التأثير فيه سلباً أو إيجاباً نفيّاً أو إثباتاً، لأن وصول القرينة هو العلم بها، والرافع هو القرينة بوجودها الواقعي لا العلم بها، فإنه رافع للحجية دون نفسه، فإن الرافع له وجود القرينة واقعاً لا العلم بها لأنه رافع لحجيته لا أصل الظهور.

ثم إن للمحقق الخراساني رحمته الله في المسألة كلاماً، وحاصل هذا الكلام، إنه يعتبر في انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق زائداً على تمامية المقدمات أن لا يكون في البين قدر متيقن بحسب التخاطب، وإلا فهو مانع عن انعقاد ظهوره في الإطلاق ويؤدي إلى إجماله^(١).

والجواب: إنه رحمته الله إن أراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب أنه بمثابة القرينة المتصلة ويمنع عن انعقاد ظهوره في الإطلاق.

فيرد عليه أنه حينئذٍ ليس شرطاً زائداً على المقدمات الثلاث بل هو داخل في المقدمة الثالثة، لأن المقصود منها ما يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الإطلاق سواء أكان ذلك بسبب القرينة اللفظية أم اللبّية أو غيرها كالقدر المتيقن بحسب التخاطب أو الانصراف إذا كان مانعاً، كما إذا قال المولى: «جنني بحيوان»، وكان مراده الجدي حصة خاصة منه، وهي الحصة في مقابل الانسان، واعتمد في بيان ذلك على الانصراف العرفي، حيث إن المنصرف من لفظ الحيوان عرفاً هو ما يقابل الانسان لا الجامع بينهما، مع أن معناه الموضوع له هو الجامع، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه)^(٢)، فإنه منصرف عرفاً إلى غير الانسان، فللمولى أن يعتمد في

(١) كفاية الاصول ص ٢٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة ج ٣ ب ٦ و ٧ و ١٧ من لباس المصلي .

بيان مراده الجدّي في مثل ذلك على الانصراف من دون حاجة إلى الاتيان بقريئة على التقييد فإنه قريئة عليه.

والخلاصة: إن القدر المتيقّن بحسب التخاطب إن كان بنحو يوجب صرف الذهن عرفاً إليه ويمنع عن صرفه إلى الجامع بينه وبين غيره فهو كقريئة متصلة وللمتكلم أن يعتمد عليه في بيان مراده الجدّي كما هو الحال في الأمثلة المذكورة. وإن لم يكن منشأً للانصراف العرفي إلى المتيقّن ولا موجباً لإجماله فلا قيمة له كقولنا: «أكرم العلماء»، فإن القدر المتيقّن منه وجوب إكرام العلماء العدول خارجاً، ولكنه لا يوجب انصراف اللفظ إليه عرفاً، فإذا مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة هو انعقاد ظهوره في الإطلاق، فلو كان مراده المقيّد فعليه أن ينصب قريئة على ذلك. وأما إذا سأل شخص عن المولى (أتصدق على الفقير العادل)؟ وأجاب المولى بقوله: «تصدق على الفقير»، فقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله أن القدر المتيقّن بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب في مثل هذا المثال هو الفقير العادل، ولكن الكلام في أنه هل يكون مانعاً عن الإطلاق بمقدمات الحكمة أو لا؟

الظاهر أنه في مثل هذا المثال غير مانع، بنكتة أن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّي بكلامه، وهذا الظهور منشأً لظهور كلامه في أن الفقير تمام الموضوع، فلو كانت العدالة جزء الموضوع لزم أن لا يكون الفقير تمام الموضوع مع أن الظاهر أنه تمام الموضوع لا جزؤه، إذ لا يوجد في كلامه ما يدل على أن العدالة جزء الموضوع أو قيده، ومجرد أن الفقير العادل هو القدر المتيقّن للحكم لا يعني عن أخذ قيد العدالة في الموضوع، وعليه فقريئة الحكمة تقتضي عندئذٍ عدم دخل قيد العدالة في الموضوع، فإنها لو كانت دخيلة في الموضوع لقالها المولى، وحيث إنه لم يقلها فلم يردها.

نعم، لو كان القدر المتيقن بنحو يوجب صرف الذهن إليه، لكان مانعاً عن الإطلاق بقريئة الحكمة، ولكن حينئذٍ يدخل القدر المتيقن في المقدمة الثالثة وليس مقدمة رابعة، بمعنى أن عدمه دخيل في تمامية مقدمات الحكمة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأولى: إن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت من تقابل الإيجاب والسلب لا من تقابل التضاد ولا من العدم والملكية، وأما في مقام الاثبات فالتقابل بينهما يكون من تقابل العدم والملكية.

الثانية: إن مقدمات الحكمة متمثلة في ثلاثة عناصر:

الأول: إن موضوع الحكم في القضية الطبيعية المهمة الجامعة بين المطلق والمقيّد، وهي المعنى الموضوع له لاسم الجنس.

الثاني: أن يكون المتكلم في مقام بيان مراده بكلامه.

الثالث: أن لا يأتي بقريئة متّصلة.

الثالثة: إن الإطلاق حيث إنه أمر عديمي فلا يحتاج بيانه إلى مؤنة زائدة، ويكفي في إثباته كون المتكلم في مقام البيان وعدم الاتيان بقيد متصل، وعلى هذا فاسم الجنس يدل بالمطابقة على الطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد وبالالتزام على إرادة المطلق، ومنشأ هذه الدلالة الالتزامية كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، بل الأمر كذلك وإن كان الإطلاق أمراً وجودياً.

الرابعة: إن جزء مقدمات الحكمة عدم القريئة المتّصلة خاصة دون الأعمّ منها ومن المنفصلة، خلافاً للسيد الأستاذ رحمته الله فإنه بنى على أن جزء المقدمات أعمّ من عدم القريئة المتّصلة والمنفصلة معاً، بتقريب: إن عدم القريئة عند تحققها ووجودها يكون رافعاً للظهور المطلق في الإطلاق بارتفاع مقدمات الحكمة، ولكن تقدم أن جزء

المقدمات خصوص عدم القرينة المتصلة دون الأعم.

الخامسة: إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من اعتبار أن لا يكون في البين قدر متيقن في مقام التخاطب زائداً على مقدمات الحكمة، لا يمكن المساعدة عليه، فإن القدر المتيقن إذا كان بنحو يوجب انصراف الذهن عرفاً إليه فعدمه داخل في المقدمة الثالثة وليس مقدمة رابعة، والأفلا قيمة له.

حمل المطلق على المقيّد

الكلام في المسألة يقع في مقامين:

الأول: في المقيّد المتصل.

الثاني: في المقيّد المنفصل.

أما الكلام في المقام الأول، فإن التقييد إن كان بالوصف كقولنا: «أكرم العالم العادل» كان القيد جزء المطلق فلا ينعقد له الظهور من الأول إلا في المقيّد، فمن أجل ذلك يكون مثل هذا التقييد خارجاً عن محل الكلام في المسألة، وإن كان بجملة مستقلة كقولنا: (إعتق رقبة ولتكن تلك الرقبة مؤمنة)، وحيث إن لسان جملة المقيّد لسان التقييد مباشرة، فتكون مقيّدة لإطلاق جملة المطلق بلحاظ الارادة الجدّية دون الارادة الاستعملية.

وإن كان المقيّد بجملة مستقلة، ولكن يكون لسانه لسان النهي لا التقييد، كما إذا ورد في الدليل: (إعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة)، فإن النهي فيها إن كان ارشاداً إلى مانعية الكفر، فلا إشكال في التقييد وعدم ثبوت الإطلاق بمقدمات الحكمة، لأن الجملة المقيدة حينئذٍ بنفسها تكون مقيدة له ومانعة عن تمامية مقدمات الحكمة فإن تقديم المقيّد على المطلق إما من جهة أن لسانه لسان التقييد مباشرة أو من جهة أن لسانه الارشاد إلى المانعية أو من جهة أنه قرينة بنظر العرف.

وأما إذا لم يكن النهي فيها ظاهراً في الارشاد، فحينئذٍ إن كان مجملاً ومردداً بين أن يكون للارشاد أو للتحريم المولوي فأيضاً لا ينعقد ظهوره في الإطلاق، لأنه يدخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وإن كان ظاهراً في حرمة عتق

رقبة كافرة حرمة تكليفية، فحينئذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فلا تنافي بينهما، وإن قلنا بالامتناع بملاك استحالة أن يكون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض للمحسوب، فلا بدّ عندئذٍ من تقييد إطلاق المطلق بغير مورد الاجتماع، فالنتيجة هي التقييد هذا إذا كان إطلاق المطلق بديلاً.

وأما إذا كان شمولياً كقولنا: «أكرم العالم، ولا تكرم العالم الفاسق»، فلا إشكال في التنافي بينهما حينئذٍ، ولكن لا بد من تقييد إطلاق المطلق بغير مورد المقيّد لكونه قرينة على ذلك عرفاً.

وأما إذا كان لسان جملة المقيّد المستقلة لسان الأمر، كما إذا قال المولى: «إعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة»، فإن كان الحكم المجعول في الجملتين واحداً فلا إشكال في التقييد وإلاّ لكان القيد لغواً وإن كان متعدداً فقد يقال بأنه لا موجب للتقييد بل يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولكن الصحيح هو حمل المطلق على المقيّد بملاك القرينية لا بملاك اللغوية حتى يقال بعدم توفّره في هذا الفرض، وسوف نشير إلى ذلك موسّعاً.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو ما إذا كان الدليل المقيّد منفصلاً فيقع تارةً فيما إذا كان الحكم المجعول في الدليل المطلق متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، وأخرى يكون متعلقاً بمطلق وجودها.

أما الكلام في المورد الأول فتارةً يكون الدليل المقيّد متكفلاً لحكم مخالف لحكم المطلق كقولنا: «إعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة»، أو قولنا: «صلّ، ولا تصلّ في الأرض المغصوبة» وغير ذلك، وأخرى يكون موافقاً له كقولنا: «إعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة»، «صلّ، وصلّ في الثوب الطاهر» وهكذا.

أما الأول، فلا شبهة في حمل المطلق على المقيّد، على أساس ما ذكرناه في محله

من أن الدليل المقيّد قرينة بنظر العرف مبيّن للمراد الجدي النهائي من المطلق، فيكون تقديم المقيّد على المطلق من باب القرينية العرفيّة لا من باب الأظهرية والاقوائية، ومن هنا يتقدم على المطلق وإن كان أضعف منه دلالةً هذا، بناءً على ما هو الصحيح من أن مفاد الدليل المقيّد الارشاد إلى المانع للمأمور به.

وأما إذا كان مفاده حكماً تكليفيّاً، فعندئذٍ يقع الكلام في أنه هل يمكن اجتماع حكّمين متضادّين في شيء واحد بعنوانين أو لا؟

والجواب: إنه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين فلا تنافي بينهما ولا موجب حينئذٍ لحمل المطلق على المقيّد، وأما على القول بالامتناع فلا بدّ من تقييد إطلاق الأمر بالمطلق بغير هذه الحصّة المنهي عنها، على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، هذا إضافة إلى أنه لا مانع من أن يكون هذا التقديم بملاك قرينية المقيّد.

وأما الثاني، ففيه قولان:

القول الأول: إنه يحمل المطلق على المقيّد.

القول الثاني: إنه يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولعلّ هذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصوليين.

ولكن السيد الأستاذ رحمته الله قد أورد على هذا القول بأنه لا فرق بين الموردين ولا بدّ من تقديم المقيّد على المطلق في كلا الموردين معاً، وذلك لأن هذا التقديم إنما هو بملاك قرينية المقيّد عرفاً للمطلق، ولا فرق في قرينته عرفاً بين المورد الأول والثاني، على أساس أن العرف يرى أن القرينة مفسّرة للمراد الجدي من ذي القرينة، ولذلك لا يكون بين القرينة ذي القرينة أي تناف لدى العرف.

ولا يمكن القول بأن الدليل المقيّد في المورد الأول قرينة دون الثاني وأن

القرينة فيه الدليل المطلق، بدعوى : إنه يصلح أن يكون قرينة على حمل الأمر بالمقيّد على أفضل الأفراد، وذلك لوضوح أن هذا التصرف وهو حمل الأمر بالمقيّد على أفضل الأفراد ليس بعرفي، فالنتيجة، إن المقيّد قرينة ولا فرق في قرينة عرفاً بين المورد الأول والثاني^(١)، هذا.

قد قوينا في الدورة السابقة ما ذكره السيد الأستاذ^{رحمته} ولكن عدلنا عنه بعد ذلك لسببين :

الأول ما تقدّم من أن قرينة المقيّد والخاص لدى العرف العام والعقلاء إنما هي من جهة أن طريقتهم المتبعة المألوفة في مقام التفهيم والتفاهم في حواراتهم قد ابنتت على أن المقيّد قرينة على بيان المراد من المطلق ومفسر للمراد النهائي الجدي منه، وحيث إن هذه الطريقة دليل لبي فالقدر المتيقن منها المقيّد الذي لا يمكن الجمع بينه وبين المطلق، وأما في المقام فحيث إنه لا مانع من الجمع بينهما فلا مبرر لكونه قرينة على رفع اليد عن المطلق وحمله على المقيّد .

الثاني: أن الأمر بالمقيّد خاصة لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا مبرر، والمبرر له أن الملاك فيه أقوى من الملاك المطلق كما وكيفاً، ولكن هذه الأقوائية ليست بدرجة تكون ملزمة، فإذا هذه الأقوائية والزيادة تدل على أن هذه الحصة أفضل أفراد المطلق وأفضل حصصه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تقديم دليل حجية المقيّد على دليل حجية إطلاق المطلق هل هو بالحكومة أو الورود، فيه قولان:

فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ^{رحمته} إلى أنه بالحكومة، بتقريب:

إن موضوع دليل حجّية المطلق هو الشك في المراد الجدّي منه وأنه المطلق أو المقيّد، وأما المقيّد فبمقتضى دليل حجّيته أنه علم تعبدي، فإذا كان علماً تعبدياً كان رافعاً لموضوع دليل حجّية المطلق، وهو الشك في المراد بالتعبّد لا بالوجدان، هذا.

ولنا في المقام دعويان:

الأولى: إن نظرية الحكومة غير صحيحة.

الثانية: إن التقديم يكون من باب الورود.

أما الدعوى الأولى، فلأن التنافي بين المطلق والمقيّد إنما هو بين دلالة الأول وسند الثاني، وأما بين دلّتيهما فلا تنافي، لأن دلالة الثاني بصفة كونها قرينة على دلالة الأول، تتقدم عليها من باب تقديم القرينة على ذي القرينة، وكذلك لا تنافي بين سنديهما، إذ لا مانع من صدور كليهما معاً بعد امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، ولا بين دلالة الثاني وسند الأول، لوضوح أنه لا تنافي بين صدور المطلق ودلالة المقيّد.

فإذاً يكون التنافي بينهما محصوراً بين سند الدليل المقيّد ودلالة الدليل المطلق على الإطلاق، لأن الجمع بين إطلاق الدليل المطلق وصدور الدليل المقيّد لا يمكن، لأنه إذا صدر فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الدليل المطلق وتقييده به تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيّد، وأما لو قلنا بأن ظهور المطلق في الإطلاق حجّة، فلا بد من رفع اليد عن سند الدليل المقيّد وإلا فلا يمكن الأخذ بإطلاق الدليل المطلق.

وعلى هذا فنظرية الحكومة تتركز على نقطتين:

الأولى: إن مقتضى دليل حجّية الامارات سناً ودلالةً هو اعتبارها علماً تعبدياً،

لأن معنى حجّية الامارات هو جعل الطريقة والكاشفية لها وكونها علماً تعبدياً، وقد بنت عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله منهم السيد الأستاذ رحمته الله.

ولنا كلام حول هذه النقطة وسيأتي في مبحث حجية خبر الواحد بعونه تعالى .
 الثانية: إن موضوع دليل حجية ظهور المطلق في الإطلاق الشك في المراد
 الجدّي وأنه المطلق أو المقيد، ولكن هذه النقطة أيضاً غير صحيحة، وذلك لأن
 موضوع دليل حجية ظهور المطلق في الإطلاق لو كان الشك في المراد الجدّي منه،
 فبطبيعة الحال يكون موضوع دليل حجية سند الدليل المقيد أيضاً الشك في أنه صدر
 في الواقع أو لا، وعلى هذا فكما أن مفاد دليل حجية السند جعله علماً تعبيرياً، فكذلك
 مفاد دليل حجية الدلالة جعلها علماً كذلك، فإذاً يكون كل من الدليل المقيد
 وإطلاق الدليل المطلق علماً تعبيرياً وكاشفاً عن الواقع بمقتضى دليل الحجية، وعليه
 فيصالح كل منهما أن يكون رافعاً لموضوع الآخر وهو الشك تعبيراً وبحكم الشارع،
 لأن كلاهما علم بمقتضى دليل الاعتبار وصالح لأن يكون حاكماً على الآخر، فإذاً
 لا موجب لجعل دليل حجية سند المقيد حاكماً على دليل حجية إطلاق المطلق.

ونسبة الدليل المقيد إلى الدليل المطلق وإن كانت نسبة الخاص إلى العام، إلا أن
 النسبة لم تلحظ بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، وعلى هذا فلا وجه للترجيح.
 فالنتيجة: إن ما بنت عليه مدرسة المحقق النائيني رحمته الله من أن تقديم دليل حجية
 المقيد على دليل حجية إطلاق المطلق إنما هو بالحكومة^(١)، فلا يمكن المساعدة عليه.
 وأما الدعوى الثانية، فالصحيح أن تقديم دليل حجية المقيد على دليل حجية
 إطلاق المطلق يكون من باب الورود، وذلك لأن ما دل على حجية إطلاق المطلق
 لا محالة يكون مقيداً لياً بعدم ورود التقييد كقرينة على خلافه، فإذا ورد التقييد كذلك
 على خلافه ارتفع موضوعه بارتفاع قيده وجداناً.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٣٣ - ٥٣٢ .

وبكلمة: إن دليل حجية اطلاق المطلق إنما يدل على حجّيته إذا لم ينصب المولى قرينة على خلافه، فإذا نصب ارتفعت حجّيته بارتفاع موضوعها وجداناً، لأن موضوعها ظهور المطلق في الإطلاق الكاشف عن مراد المتكلم جداً ونهائياً، وهذا الظهور الكاشف إنما يكون موضوعاً إذا لم ينصب المتكلم قرينة على خلافه كالمقيّد، وأما إذا نصب فينتفي هذا الموضوع بنصب المقيّد وجداناً بعد فرض أنه قرينة.

والخلاصة: إن هنا فرضين:

الفرض الأول: ملاحظة النسبة بين المقيّد والمطلق.

الفرض الثاني: ملاحظة النسبة بين دليل حجّية المقيّد ودليل حجية المطلق.

أما في الفرض الأول، فيكون تقديم المقيّد على المطلق بالتقييد بملاك أنه معدّ عرفاً للقرينية، ومن هنا يكون حمل المطلق على المقيّد من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي.

وأما في الفرض الثاني، فيكون تقديم دليل حجية المقيّد على دليل حجّية إطلاق المطلق من باب الورود، بتقريب: إن حجية ظهور المطلق في الإطلاق مقيّد بعدم نصب قرينة على الخلاف، إذ لا يعقل أن يكون ظهوره فيه حجة مطلقاً حتى مع نصب القرينة على الخلاف، فلا محالة يكون مقيداً بعدم نصبها على الخلاف في الواقع، وعليه فإذا جاء المتكلم بالمقيّد بما هو قرينة وشمله دليل الحجّية ارتفع موضوع حجية اطلاق المطلق بارتفاع قيده وجداناً، لأن موضوعها ظهور المطلق في الإطلاق إذا لم ينصب قرينة على الخلاف فيكون مقيداً بعدم نصب القرينة، ومع النصب يرتفع موضوعها بارتفاع قيده وجداناً وهذا هو معنى الورود.

وبكلمة: إن دليل حجية اطلاق المطلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً أو مقيداً بعدم ورود الدليل المقيّد على خلافه ولا ثالث لهما، والأول لا يمكن، لأنه خلف

فرض أن الدليل المقيّد قرينة على المطلق ومفسر للمراد الجدي منه، ولهذا لا تعارض بينهما بنحو يسري إلى دليل حجيتها، وعليه فيتعين الثاني، وهو أن دليل حجية المطلق مقيد بعدم ورود المقيّد كقرينة على خلافه، فإذا ورد فبشمول دليل الحجية لظهور الدليل المقيّد، ارتفع موضوع دليل حجية إطلاق المطلق وجداناً بارتفاع قيده، باعتبار أنه قرينة بالوجدان.

ونظير ذلك ما ذكرناه سابقاً في تقديم دليل حجية الخاص على دليل حجية العام، فإذا دليل الحجية إذا شمل الخاص بوصف أنه قرينة عرفاً، كان رافعاً لموضوع حجية العام، لأنه مقيد بعدم الخاص كقرينة على خلافه. إلى هنا قد تبين أن تقديم دليل حجية المقيّد على دليل حجية المطلق إنما هو بالورود لا بالحكومة.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله في المقام قد ذكر وجهاً آخر لتقديم دليل المقيّد على دليل المطلق، بتقريب: إن ظهور الأمر المتعلق بالمقيّد في الوجوب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر^(١)، هذا. وقد أورد عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأن ما ذكره لا يتم على مسلكه رحمته الله من أن دلالة الأمر على الوجوب التعيني إنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع، وعلى هذا فلا تكون دلالة الأمر المتعلق بالمقيّد على الوجوب التعيني أقوى من دلالة المطلق على الإطلاق باعتبار أن كلتا الدالتين مستندة إلى قرينة الحكمة^(٢).

ودعوى: إن دلالة الأمر المتعلق بالمقيّد على الوجوب التعيني وإن كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمة، إلا أن دائرة مدلوله لما كانت أضيق من دائرة مدلول

(١) كفاية الاصول ص ٢٥٠ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٧٦ .

المطلق، فمن أجل ذلك تكون دلالاته على الوجوب التعييني أقوى من دلالة المطلق على الإطلاق، فتقدم عليها من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

مدفوعة: بأنها غريبة جداً، أما بالنسبة إلى الدلالة التصورية فلا فرق بين دلالة اللفظ على المعنى الخاص المضيق ودلالاته على المعنى المطلق الموسع، لأن الذهن ينتقل إليه بمجرد سماع اللفظ وتصوره سواء أكان المعنى خاصاً أم عاماً.

وأما بالنسبة إلى الدلالة التصديقية فلأن منشأها ظهور حال المتكلم، فإنه يدل على أنه قاصد لمعنى اللفظ عن جد، وهذا الظهور قد يكون منشؤه سكوته في مقام الاثبات وعدم ذكر شيء فيه حتى يكون كاشفاً عن مقام الثبوت بقانون أن كل ما لم يقله لم يردده، وقد يكون منشؤه ذكر اللفظ الموضوع لمعنى، فإن ذكره في مقام الاثبات كاشف عن إرادته في مقام الثبوت بقانون أن كل ما قاله أرادده، وكل ما ذكره في مقام الاثبات أرادده في مقام الثبوت، ومن الواضح أن دلالة اللفظ على المعنى سواء أكانت بالدلالة الإطلاقيه الناشئة من سكوت المتكلم في مقام البيان أم كانت بالدلالة الوضعية الناشئة من ذكر المتكلم اللفظ الموضوع لمعنى في مقام الاثبات على مستوى واحد بدون فرق بين كون المعنى معنئ خاصاً أو عاماً، وليست دلالاته على المعنى الخاص أقوى من دلالاته على المعنى العام إذا كانت كلتا الدالتين بالإطلاق أو بالوضع. نعم، إن دلالة الوضعية أقوى من الدلالة الإطلاقيه وإن كانت دائرة الأولى أوسع من دائرة الثانية.

فالنتيجة: أن هذه الدعوى لا ترجع إلى معنى محصل.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن تقديم الدليل المقيد على الدليل المطلق ليس بملاك أنه أقوى دلالة من المطلق وأظهر منه عرفاً، بل التقديم كما مرّ بملاك أنه بنظر العرف معد للقرينية على بيان المراد الجدي من المطلق، ولذلك يتقدم عليه وإن كان

أضعف منه دلالة، لأن القرينة تتقدم على ذي القرينة عرفاً وإن كانت دلالة ذي القرينة أقوى وأظهر من دلالة القرينة، فإذا تلبس المقيّد لباس القرينة، فلا ينظر إلى دلالته أنها أقوى من دلالة المطلق أو لا، وأما تقديم دليل حجية المقيّد على دليل حجية ظهور المطلق في الإطلاق، فهو إنما يكون بالورود كما تقدّم.

قد يقال: إنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيّد على أنه واجب في واجب، مثلاً عتق الرقبة واجب مطلقاً سواء أكانت مؤمنة أم كافرة، وعتق الرقبة المؤمنة واجب في ضمن الواجب الأول وهو المطلق، هذا نظير ما إذا نذر شخص الاتيان بالصلاة في المسجد أو الحرم الشريف، فإن الصلاة واجبة مطلقاً سواء أكانت في المسجد أو الحرم أم كانت في مكان آخر، وخصوص الصلاة في المسجد أو الحرم واجبة في ضمن الأولى.

وغير خفي، إنه لا يمكن الأخذ بهذا الطريق ثبوتاً ولا إثباتاً: أما ثبوتاً فلأن مرد هذا الطريق إلى التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير معقول، لأن الواجب حينئذٍ على المكلف الاتيان بعتق رقبة مؤمنة وكافرة معاً أو الاتيان بعتق رقبة مؤمنة فقط، لأن الاتيان بعتق رقبة كافرة فقط لا يغني عن الاتيان بعتق رقبة مؤمنة، بينما إذا أتى بعتق رقبة مؤمنة كفى عن الاتيان بعتق رقبة كافرة.

ونتيجة ذلك، هي أنه ملزم بالاتيان بعتق رقبة مؤمنة على كل حال أي سواء أتى بعتق رقبة كافرة أم لا، فإذا جعل وجوب عتق رقبة كافرة منضمّاً إلى عتق رقبة مؤمنة وجعل كليهما معاً أحد طرفي الواجب التخييري لغو صرف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

هذا نظير ما إذا كان المكلف فاقداً للماء في أول الوقت ولكنه كان يعلم بأنه واجد للماء في آخر الوقت، ففي مثل ذلك لا يمكن القول بأنه مخيّر بين الاتيان

بالصلاة مع الطهارة الترايبية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت وبين الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، لأن ضمّ الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترايبية في أول الوقت إلى الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت لغو، على أساس أنه يجب عليه الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت على كل حال، أي سواء أتى بالصلاة مع الطهارة الترايبية في أول الوقت أم لا.

فالنتيجة: إن التخيير بين وجوب الاتيان بعملين معاً ووجوب الاتيان بأحدهما المعين فقط غير معقول لأنه لغو، حيث إن مرده إلى وجوب الاتيان بأحدهما المعين فقط، وأما وجوب الاتيان بالآخر منضمّاً إلى الأول فهو بلا موجب ومبرّر.

وأما النذر فهو لا يقاس بالمقام، لأنه تعلق بالصلاة الواجبة في مكان خاص كالمسجد أو الحرم الشريف، وعليه فإذا أتى بالصلاة في هذا المكان، فقد امتثل كلا الواجبين معاً وهما فريضة الوقت وفريضة النذر، على أساس أن المأتي به مصداق لكليهما معاً، وأما إذا أتى بالصلاة في غير المكان المنذور، فهو وإن أتى بفريضة الوقت إلا أنه خالف النذر.

وأما إثباتاً فعلى تقدير تسليم إمكانه ثبوتاً فلا يمكن الالتزام به، لأن حمل المقيّد على أنه واجب في واجب ليس من الجمع الدلالي العرفي لعدم انطباق شيء من ضوابط ذلك الجمع عليه، فلهذا لا يمكن القول به.

فالنتيجة: إنه لا أصل لهذا الطريق من الجمع لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وأما الكلام في المورد الثاني، وهو ما إذا كان الأمر المتعلق بالمطلق انحلالياً بانحلال أفراده في الخارج، فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان الدليل المقيّد مخالفاً للمطلق كقولنا: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق منهم»، وأخرى فيما إذا كان الدليل المقيّد موافقاً له كقولنا: «أكرم الشعراء، وأكرم الشعراء العدول».

أما على الأول، فلا شبهة في حمل المطلق على المقيّد، على أساس أن المقيّد معدّ بنظر العرف العام للقرينيّة والمفسريّة.

وأما على الثاني، فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد لعدم التنافي بينهما حتى يتطلب التصرّف في المطلق وحمله على المقيّد، بل يحمل المقيّد على أفضل الأفراد.

ولكن السيد الأستاذ^(١) قد خالف المشهور، وقال بأنه لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد في المقام أيضاً، وقد أفاد في وجه ذلك: إنه لا شبهة في أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل في موضوع الحكم ظاهر في الاحتراز وحمله على التوضيح بحاجة إلى قرينة، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم إذا كان في مقام البيان في أن كل قيد أخذه في موضوع حكمه فله دخل فيه ملاكاً واعتباراً، إذ لا يمكن أن يكون أخذه فيه جزافاً، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم الشعراء»، ثم قال: «أكرم الشعراء العدول»، كان قيد العدول ظاهراً في الاحتراز، ومعنى ظهوره فيه أنه شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وللحكم في مرحلة الجعل، ولا يحتمل أن يكون أخذه في موضوع الحكم جزافاً وبدون مبرّر.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال يدل القيد المذكور على أن وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي الشعراء بنحو الإطلاق لا ملاكاً ولا اعتباراً، وإلاّ لزم كون التقييد لغواً أو جزافاً وهو لا يمكن، فمن أجل هذه النكته لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد وأن الواجب هو إكرام الشعراء العدول فقط لا مطلق الشعراء^(٢).

وغير خفي، إن ما ذكره السيد الأستاذ^(١) من أن القيد المأخوذ في لسان الدليل

في موضوع الحكم ظاهر في الاحتراز مما لا شبهة فيه، إلا أن ظهوره فيه لا يدل على أكثر من أن شخص الحكم المجعول في القضية لم يثبت لطبيعي الموضوع بنحو الإطلاق وإلا لكان القيد لغواً، بل هو ثابت لحصة خاصة منه، وهي الحصة المقيدة به، ولا يدل على أن الحكم المجعول في القضية الأخرى لم يجعل لطبيعي الموضوع بنحو الإطلاق، إذ يمكن أن يكون الحكم المجعول في القضية الأولى مجعولاً لطبيعي الموضوع بنحو الإطلاق، والحكم المجعول في القضية الثانية مجعولاً لحصة خاصة منه، بنكتة أن ملاك الحكم في هذه الحصة أشد وأقوى من ملاك الحكم في الحصة الأخرى، وهذا معنى حمل المقيد على أفضل الأفراد، ولا يقاس المقام بما تقدم من أن الحكم المجعول في كل من المطلق والمقيد حكم واحد مردد بين كونه مطلقاً أو مقيداً فإنه هناك لا يمكن ذلك.

والخلاصة: إن ظهور القيد في الاحتراز لا يتطلب أكثر من أن شخص الحكم المجعول في القضية لا يمكن أن يكون مجعولاً للموضوع فيها بنحو الإطلاق وإلا لكان القيد لغواً، وأما الحكم المجعول في القضية الأولى فهو حكم آخر فلا تقتضي احترازية القيد تقييده أيضاً، باعتبار أن الموضوع فيها لم يكن مقيداً بهذا القيد، فلا موجب حينئذٍ لحمل المطلق على المطلق، ونتيجة ذلك هي أن وجوب إكرام الشعراء العدول أقوى ملاكاً من وجوب إكرام الشعراء والفساق.

ومن هنا قلنا إن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله من أن القضية الوصفية تدل على المفهوم، على أساس ظهور القيد في الاحتراز^(١) غير تام، لأن ظهور القيد في الاحتراز يوجب انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفائه باعتبار أنه مقيد به، وانتفاء

شخص الحكم بانتفاء قيده ليس من المفهوم في شيء، لوضوح أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر قهري لا يرتبط بدلالة القضية على المفهوم.

نعم، إن القضية الوصفية تدل على المفهوم بنحو القضية المهملة لا المطلقة، فإذا قال المولى : «أكرم الفقراء العدول»، فإن التقييد بالعدول يدل على انتفاء هذا الوجوب من الفقراء الفساق في الجملة، إذ لو كان فرد آخر من هذا الوجوب مجعولاً لهم ولو بجعل آخر، كان القيد العدالة لغواً لفرض أن الوجوب ثابت لكل بلا فرق بين الفقير العادل والفقير الفاسق، فإذا لامحالة تدل القضية الوصفية على انتفاء وجوب الاكرام على الفقير الفاسق في الجملة، يكون مفهومها سلب العموم المساوق للقضية الجزئية.

وحيث إن كانت الحصة الفاقدة للوصف منحصرة في صنف واحد فيكون المفهوم قضية كلية، وإن كانت ذات أصناف متعددة فإن كان بينها قدر متيقن فالمفهوم متعين، وإن لم يكن بينها قدر متيقن فعندئذٍ نعلم إجمالاً بانتفاء جعل وجوب إكرام عن بعض هؤلاء الأصناف بانتفاء القيد، وإذا شك في وجوب الباقي فالمرجع أصالة البراءة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن تقديم الدليل المقيّد على الدليل المطلق في المقام إنما هو بملاك أنه قرينة بنظر العرف ومبيّن للمراد الجدّي النهائي منه لا بملاك ظهوره في الاحتراز، ومن الواضح أن العرف لا يرى التنافي بين القرينة وذو القرينة بلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المجعول لكل من المطلق والمقيّد حكماً واحداً أو متعدداً بتعدد أفرادهما، لأن المقيّد إذا كان معداً للقرينيّة بنظر العرف، فهو مفسر للمراد الجدّي من المطلق سواءً أكان الحكم المجعول واحداً أم متعدداً.

نتائج البحث عدّة نقاط:

الأولى : التقييد بالمتمصل إن كان بنحو التوصيف فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن كان بجمله مستقلة وكان لسانها لسان التقييد فلا إشكال في التقييد، وأما إذا كان لسانها لسان النهي، فإن كان النهي إرشاداً إلى مانعيّة الكفر فأيضاً لا إشكال في التقييد، وإن كان النهي تكليفاً، فإن قلنا بجواز الاجتماع فلا تنافي بينهما، وإن قلنا بالامتناع فلا بدّ من تقييد إطلاق المطلق بغير الحصة المنهي عنها، لأن الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب، وإن كان بجمله مستقلة موافقة للمطلق كقولنا: إعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة»، فلا بدّ من تقديم المقيّد على المطلق بملاك قرينته عرفاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المجعول لكل من المطلق والمقيّد حكماً واحداً أو متعدداً.

الثانية: إن التقييد إذا كان بالمنفصل فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد سواء أكان المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم أم موافقاً له، وسواء أكان الحكم المجعول فيها واحداً متعلقاً بصرف الوجود أم كان متعدداً متعلقاً بمطلق الوجود بملاك قرينته المقيّد بنظر العرف لا الأظهرية ولا ظهوره في الاحتراز.

الثالثة: إن تقديم الدليل المقيّد على الدليل المطلق إنما هو بالتقييد، وأما تقديم دليل حجّة المقيّد على دليل حجّة المطلق فإنها هو بالورود لا بالحكومة.

الرابعة: إن تقديم دليل المقيّد على دليل المطلق ليس من جهة أن ظهور الأمر المتعلق بالمقيّد في الوجوب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، بل التقديم إنما هو بملاك قرينته المقيّد عرفاً على المطلق، ولهذا يتقدم عليه وإن كان أضعف منه دلالة.

المطلق والمقيّد في المستحبات

المعروف والمشهور بين الأصحاب في باب المستحبات هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد لا حمل المطلق عليه، بينما في باب الواجبات هو حمل المطلق على المقيّد عكس ذلك، والكلام إنما هو في نكتة هذا الفرق بين باب الواجبات وباب المستحبات، ما هو فما هي نكتة أن المقيّد في باب الواجبات معدّ للقرينية لدى العرف العام والمفسّرية للمراد الجدي النهائي من المطلق، بينما في باب المستحبات ليس كذلك؟

وقد تصدى المحقق الخراساني رحمته الله للفرق بين البابين بوجهين:

الوجه الأول: إن غلبة اختلاف مراتب المستحبات قوةً وضعفاً بعرضها العريض قرينة على حمل المقيّد على أفضل الأفراد، مثلاً زيارة الحسين عليه السلام مستحبة مطلقاً وفي كل وقت، وأما في ليالي خاصة كليالي الجمعة وليالي القدر مثلاً أو في أيام خاصة فيكون استحبابها أكد وأقوى، وعليه فالأوامر الواردة بزيارته عليه السلام في هذه الليالي والأيام الخاصة محمولة على أفضل الأفراد، ولا يمكن حمل الأوامر المطلقة على هذه الأوامر المقيّدة من باب حمل المطلق على المقيّد، وإلاّ فلازم ذلك أن لا تكون زيارته عليه السلام مستحبة مطلقاً، وهو كما ترى .

والجواب: أولاً: إن الغلبة لا تصلح أن تكون قرينة لأنها لا تفيد إلاّ الظنّ، والظنّ لا يكون حجة في مقابل ظهور المقيّد في كونه قرينة على المطلق، ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بالظن الذي لا يكون حجة في نفسه.

وثانياً: إننا ننقل الكلام إلى المقيّد الأول، وما هو المبرر لحمله على أفضل الأفراد

مع عدم وجود الغلبة في زمانه، لأنها إنما تحصل بكثرة الحمل على ذلك بالتدرّج.
وثالثاً: إن لازم ذلك هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد في كل مستحب تكون
أفراده متفاوتة من حيث مراتب الفضل، وأما في المستحب الذي لا تكون أفراده
كذلك فلا مبرر لهذا الحمل ولا موضوع له.

فالتنتيجة: إن هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل.

الوجه الثاني: قاعدة التسامح في أدلة السنن. بتقريب، إن ثبوت استحباب
المطلق إنما هو بهذه القاعدة، فإن عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بالمقيّد
وحمله على تأكد استحبابه من التسامح في القاعدة^(١).

والجواب: إن ذلك غريب منه عليه السلام :

أولاً: إن قاعدة التسامح في أدلة السنن لا تدل على استحباب العمل البالغ
عليه الثواب شرعاً، لأن مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط
واستحقاق المثوبة عليه.

وثانياً: إن مورد هذه القاعدة وموضوعها إنما هو بلوغ الثواب بخبر ضعيف
لا يكون حجّة، وأما الخبر إذا كان حجة فهو خارج عن مورد هذه القاعدة، على
أساس أن ثبوت مدلوله إنما هو من جهة أنه حجة لا من جهة تطبيق قاعدة التسامح
عليه، والمفروض أن محل الكلام إنما هو في المطلق والمقيّد الواجدين لشروط الحجّية،
وحيث إنّ حمل المطلق على المقيّد على أساس أنه قرينة عرفاً، فالمستحب هو المقيّد
وإلاّ فهو المطلق بملاك أنه حجة لا بملاك قاعدة التسامح في أدلة السنن.

وعلى هذا، فإن اراد عليه السلام أن المطلق لا يكون حجة في الإطلاق بعد مجيء المقيّد،

فإذا لم يكن حجة فهو مشمول للقاعدة، فيرد عليه: أولاً: إن عدم حجية المطلق إنما هو من جهة أن المقيّد كاشف عن أنه المراد الجدي منه في الواقع ومثله لا يمكن أن يكون مشمولاً للقاعدة، فإن المشمول لها ما يحتمل أن يكون مطابقاً للواقع مع عدم قيام الدليل على خلافه، وأما ما قام الدليل على خلافه، فهو لا يكون مشمولاً لها.

وثانياً: إن المشمول لقاعدة التسامح هو الخبر الضعيف سنداً لا دلالة مع اعتباره سنداً، وما نحن فيه كذلك، فإن المطلق تام سنداً ولا يكون حجة دلالة، على أساس حمله على المقيّد ومثله لا يكون مشمولاً لها.

فالتنتيجة: إن ما ذكره عليه السلام من الوجهين للفرق بين البابين لا يرجع إلى معنى محصل هذا.

والصحيح في المقام أن يقال: إنه لا فرق بين المطلق والمقيّد في باب الواجبات والمطلق والمقيّد في باب المستحبات.

توضيح ذلك، إن الدليل المقيّد على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الايجاب والسلب كقولنا: «يستحب إكرام الفقراء، ويكره إكرام الفقراء الفساق».

الثاني: أن يكون موافقاً للمطلق في الحكم، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الحكم المجعول فيهما واحداً.

والآخر: أن يكون متعدداً.

أما القسم الأول، فلا شبهة في أنه لا بدّ فيه من حمل المطلق على المقيّد بنفس ملاك حمله عليه في باب الواجبات شريطة أن يكون النهي في المقيّد إرشاداً إلى المنعية كما هو الحال في الواجب، وأما إذا كان النهي فيه تكليفاً، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين مختلفين، فلا تنافي بينهما حتى يحمل المطلق على

المقيّد، وأما على القول بامتناع الاجتماع فلا بدّ من تقييد إطلاق الأمر بغير الحصة المنهي عنها، لأن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب كما هو الحال في باب الواجبات أو بملاك أنه قرينة.

وأما القسم الثاني، فالظاهر فيه أيضاً أنه لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد بنفس الملاك المتقدّم وهو القرينية، فإذا ورد في الدليل الأمر بغسل الجمعة يومها وورد في دليل آخر الأمر بغسلها إلى الزوال، ففي مثل ذلك لا بدّ من تقييد إطلاق الدليل الأول بالدليل الثاني.

وأما القسم الثالث، فأيضاً لا بد فيه من حمل المطلق على المقيّد، بملاك أنه قرينة عرفاً، بلا فرق في ذلك بين باب الواجب والمستحب، هذا شريطة أن يكون لسان الدليل المقيّد لسان القرينة والتفسير.

وأما إذا كان في الدليل المقيّد ما يقتضي حمله على أفضل الأفراد فهو خارج عن محل الكلام، والدليل المقيّد في باب المستحبات غالباً يكون ظاهراً في أنه في مقام بيان أفضل الأفراد، إما بالنصّ كما في مراتب زيارة الحسين عليه السلام بحسب الأوقات أو بالظهور بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية.

وبكلمة: إن المستحبات بغالبيتها انحلالية بانحلال أفرادها في الخارج، وهي مختلفة من حيث المراتب، وهذا الاختلاف إنما هو على أساس دلالة الدليل لا على أساس حمل المقيّد على أفضل الأفراد.

وأما المستحبات التي يكون الأمر فيها متعلقاً بصرف وجودها، فإذا ورد مقيّد لها فلا بد من تقييدها، كما إذا فرض تعلق الأمر بصلاة الليل مطلقاً بنحو صرف الوجود، ثم ورد في دليل آخر الأمر بها في الثلث الأخير من الليل، ففي مثل ذلك لا بد من التقييد، وكذلك الحال إذا كان الدليل المقيّد مخالفاً للدليل المطلق في السلب

والايجاب، شريطة أن يكون مفاد الدليل المقيد إرشاداً إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية.

وأما إذا كان مفاده حكماً تكليفاً، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فلا تنافي بينهما لكي يحمل المطلق على المقيد، وأما إذا قلنا بامتناع الأمر والنهي في شيء واحد، فلا مناص من تقييد إطلاق المطلق بغير الحصّة المنهي عنها، إما على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب أو بملاك قرينية المقيد كما هو الظاهر.

بقي هنا أمران:

الأول: إن الإطلاق قد يكون شمولياً وقد يكون بديلاً، وقد تقدم أن الشمولية والبديلية ليستا من متطلبات قرينة الحكمة، فإنها لا تتطلب أكثر من إطلاق متعلق الحكم في القضية ونفي القيد عنه، وأما كونه شمولياً أو بديلاً فهي لا تتطلب ذلك، لأن الشمولية أو البديلية ناشئة من الخصوصيات.

والمناسبات الأخرى ولا ترتبط بمقدمات الحكمة.

كما أن امتناع البديلية في مورد لا يكون قرينة على الشمولية فيه، وبالعكس بشهادة استفادة البديلية أ والشمولية في موارد يعقل فيها كلتاها معاً، كما في مثل قولنا: «أكرم العالم»، فإنه كما يمكن جعل وجوب الاكرام على طبيعي العالم بنحو الشمول، يمكن جعله على فرد منه على البذل.

وعلى هذا فعلى الأول، حيث إن موضوع وجوب الاكرام مطلق وجود العالم في الخارج فيكون الانطباق شمولياً، وعلى الثاني، فحيث إن موضوعه صرف وجود العالم فيه فيكون الانطباق بديلاً، فإذا مقتضى الأصل في مقام الاثبات أن يكون الحكم المجعول على الطبيعي شمولياً، فإن البديلية بحاجة إلى أن يكون الموضوع منوناً، وقد

تقدم تفصيل ذلك في ضمن البحوث السالفة.

الثاني: إن الإطلاق اللفظي يختلف عن الإطلاق المقامي في أمور:

الأول: إن الحكم في الأول مجعول على الطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد، بينما في الثاني مجعول على الأفراد الخاصة.

الثاني: إن التقييد في الأول يوجب تضيق دائرة مدلول المطلق ويكون قيّداً للمراد من اللفظ، بينما التقييد في الثاني لا يكون قيّداً للمراد من اللفظ، بل هو مراد آخر زائداً على المراد المدلول عليه باللفظ.

الثالث: إن ظاهر حال المتكلم في الإطلاق الحكمي هو أنه إذا ذكر كلاماً وكان في مقام بيان تمام مراده بكلامه فإن كان مقيّداً أتى بقيّد وإن كان مطلقاً لم يأت به، وهذا الظهور ظهور عام، بينما في الإطلاق المقامي التقييد بحاجة إلى بيان زائد أكثر مما دل عليه الكلام.

هذا تمام كلامنا في المطلق والمقيّد.

المجمل والمبين

قد يكون اللفظ مجملاً ذاتياً كالألفاظ المشتركة الموضوعه لمعنيين أو أكثر، فإنها مجملة في جميع مراحل دلالتها من الدلالة التصورية إلى الدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الاستعملية والدلالة التصديقية بلحاظ الارادة الجدّية النهائية، فالتعيين في كل مرتبة بحاجة إلى قرينة.

نعم، إذا عيّنت دلالتها في المرحلة الأولى بالقرينة المتصلة كفى ذلك في تعيين دلالتها في المرحلتين الأخيرتين، على أساس أن المدلول التصديقي هو المدلول التصوري ذاتاً، غاية الأمر أنه في المرحلة الأولى معروض للتصور وفي المرحلة الثانية معروض للتصديق، إذ كون المدلول التصديقي مخالفاً للمدلول التصوري بحاجة إلى قرينة وطالما لم تكن هناك قرينة على ذلك فهو نفس المدلول التصوري ذاتاً.

وقد يكون الاجمال عرضياً كما إذا كان المخصص المتصل مجملاً، فإن إجماله يسري إلى العام فيصبح العام مجملاً عرضاً لا ذاتاً.

ثم إن المراد من المجمل بالعرض هو ما إذا كان له معنى هو ظاهر فيه بالوضع ولكن قد يعرض عليه الاجمال بسبب خارجي، كما إذا تعدد المعنى المجازي تعذّرت إرادة المعنى الحقيقي، فإنه يوجب إجمال اللفظ إذا لم تكن هناك قرينة على التعيين، ومن هذا القبيل ما إذا كان المخصص المتصل بالعام مجملاً، فإن إجماله يسري إليه فيصبح العام مجملاً بالعرض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إن الاجمال والبيان من الأمور الواقعية لا النسبية، لأن كل لفظ لا يكون ظاهراً في معناه الموضوع له عند الإطلاق حتى بالظهور التصوري فهو

مجمل في تلك اللغة.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الاجمال والبيان من الأمور الاضافية^(١)، فإن لفظاً واحداً يكون مجملاً عند شخص من جهة عدم العلم بوضعه ومبيناً عند آخر من جهة أنه يعلم بوضعه.

وجه الظهور، أولاً: إنه مناف لما ذكره رحمته الله في مستهل هذا البحث من أن المناط في اللفظ المجمل هو ما لا يكون قابلاً للمعنى بحسب المفاهيم العرفي.

وثانياً: إن هذا التفسير للمجمل غريب جداً، ضرورة أن معنى إجمال اللفظ إجماله في اللغة لا إجماله عند شخص من جهة جهله بالوضع، وإلاً فلازمه أن كل لغة عند أهل لغة أخرى مجملة، باعتبار أنه جاهل بوضعها وهو كما ترى، هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنه ليس لنا ضابط كلي لرفع الاجمال عن المجمل الواقع موضوعاً للحكم في كل مورد، فإنه إن كان في مقابله دليل مبين يصلح أن يكون بياناً له فهو رافع لإجماله، وإن لم يكن في مقابله دليل مبين فلا يمكن رفع إجماله.

نعم، إذا كان في مقابله دليل مجمل آخر وكان موافقاً للدليل المجمل الأول في بعض الاحتمالات فقد يكون ضمّه إليه رافعاً لإجماله، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بعض البحوث الفقهيّة.

وأما إذا لم يمكن رفع إجماله سواءً أكان ذاتياً أم عرضياً، فالمرجع هو القواعد الأصولية من اللفظية إن كانت، وإلاً فالعملية كالأستصحاب أو أصالة البراءة أو الاحتياط أو قاعدة الطهارة، وتفصيل كل ذلك في أبواب الفقه.

هذا آخر ما أوردناه من مباحث الألفاظ، وبه ينتهي الجزء السادس من هذه المباحث، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

فهرس المحتوى الإجمالي

اقتضاء النهي للفساد

- المسألة الأولى: النهي المتعلق بالعبادات ٧
- الفرق بين المانع في النهي الارشادي والمانع في النهي المولوي ٩
- النهي الغيري هل يقتضي تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاة ١٠
- الجهة الثانية: المقصود في صحة العبادة ٣١
- الجهة الثالثة: في كيفية تعلق النهي بالعبادة ٤٤
- الجهة الرابعة: البحث في هذه المسألة إنما هو عن ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة
وفسادها ٧٠
- نتائج البحث ٧٤
- المقام الثاني: النهي عن المعاملات ٧٦
- عناصر المعاملة الصحيحة ٧٨
- نتائج البحث ١٠٤

المفاهيم

- استعراض المقدمات التوضيحية ١٠٨
- مفهوم الشرط ١١٨
- نتيجة البحث في كيفية دلالة القضية الشرطية على المفهوم ١٤١
- البحث في حالات القضية الشرطية ١٤٥
- المسألة الأولى: ما هو المراد من الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم؟ ١٥٠

المسألة الثانية: فيما ذكر من أن المعنى الاسمي كلي والمعنى الحرفي جزئي	١٥٣
المتحصل من الأبحاث السابقة في هذه المسألة	١٩٢
نتيجة البحث: عدة نقاط	١٩٢
الحالة الرابعة في تعدد الشرط واتحاد الجزاء	١٩٩
الكلام في المسألة الأولى والتعرض لما ذكره الآخوند الخراساني <small>قده</small>	١٩٩
التداخل في المسببات	٢١٢
المستثنيات من مقتضى القاعدة في المسألة الأولى والثانية	٢١٣
الكلام في تداخل المسببات	٢١٦
المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد	٢١٩
المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد	٢٢٠
المورد الخامس: الكفارات المترتبة على محرمات الأحرام	٢٢٠
مفهوم الوصف	٢٢٥
نتائج البحث عن مفهوم الوصف	٢٣٩
مفهوم الغاية	٢٤٢
نتائج البحث عن مفهوم الغاية	٢٥٠
مفهوم الاستثناء	٢٥٢
انحاء الاستثناء	٢٥٢
مفهوم الحصر	٢٥٦
نتيجة البحث عن مفهوم الحصر	٢٦٦

العام والخاص

- ٢٦٧.....المبحث الأول: فيه عدة جهات
- ٢٩٥.....الكلام في مقام الإثبات
- ٣٠١.....التحقيق في المقام
- ٣١٠.....النكرة في سياق النهي أو النفي
- ٣١٢.....نتائج البحث
- ٣١٦.....الفصل الأول: مقدمة: في دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له
- ٣٢١.....المرحلة الثانية: فيما إذا شك بعد التخصيص في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص
- ٣٣٣.....الكلام فيما إذا كان الخاص منفصلاً
- ٣٣٩.....المقام الثاني: أن العام بعد التخصيص هل هو حجة في تمام الباقي؟
- ٣٥٤.....المسألة الثالثة: إذا كان الشك في التخصيص ناشئاً من الشبهة الموضوعية
- ٣٩٠.....نتائج البحث
- ٣٩٦.....الاستصحاب في العدم الأزلي
- ٣٩٩.....الأقوال في المسألة الأولى: مختار النائيني رحمته
- ٤٠٧.....اختار المحقق النائيني رحمته أنه عدم نعتي
- ٤٢٣.....التفصيل بين عوارض الماهية وعوارض الوجود وهو مختار المحقق العراقي رحمته
- ٤٢٥.....نتيجة البحث وعدم معنى صحيح لهذا التفصيل
- ٤٣٠.....الصحيح هو جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً

٤٣١	نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي
٤٣٦	دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
٤٥١	هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟
٤٨٤	تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله
٥٠٠	نتائج البحث
٥٠٢	تعقب الاستثناء لجمل متعددة وبيان صور المسألة

تعارض المفهوم مع العام

٥١٧	المقام الأول: في مفهوم الموافقة
٥١٨	المقام الثاني: في مفهوم المخالفة
٥٣٥	نتائج البحث
٥٣٨	تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد (عموم الكتاب أعم من اطلاقه)
٣٥٩	التحقيق هو التقديم من باب الورود وبيان وجه ذلك
٥٦١	الشبهة الرابعة: أنه لو جاز التخصيص جاز نسخ الكتاب أيضاً والجواب عنه
٥٦٥	نتائج البحث

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

٥٨٤	نتيجة البحث عدة نقاط
٥٨٧	الخطابات الشفاهية ويقع الكلام في أمور
٦٠٠	الثانية: مسألة البداء

المطلق والمقيد

٦١٤.....	هنا بحوث: البحث الأول، المراد من الإطلاق في مقام
٦١٩.....	البحث الثاني: الكلام في وضع أسماء الأجناس
٦٣٢.....	نتائج البحث
٦٣٤.....	علم الجنس
٦٤٢.....	نتيجة البحث
٦٤٥.....	النكرة
٦٥٠.....	مقدمات الحكمة وهي ثلاثة
٦٥٧.....	نتائج البحث
٦٥٩.....	حمل المطلق على المقيد والكلام في المقامين
٦٥٩.....	المقام الأول: في المقيد المتصل
٦٦٠.....	المقام الثاني: في المقيد المنفصل
٦٦٩.....	المورد الثاني: إذا كان الأمر المتعلق بالمطلق انحلالياً بانحلال أفراده في الخارج
٦٧٣.....	نتائج البحث
٣٧٤.....	المطلق والمقيد في المستحبات
٦٨٠.....	المجمل والمبين
٦٨٠.....	المجمل الذاتي والمجمل العرضي
٦٨٠.....	الاجمال والبيان من الأمور الواقعية لا النسبية

فهرس المحتوى التفصلي

اقتضاء النهي للفساد

- ٧ المسألة الأولى: النهي المتعلق بالعبادات
- ٩ الفرق المانع في النهي الارشادي والمانع في النهي المولوي
- ١٠ النهي الغيري هل يقتضي تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاة
- ١٢ تعليقان على رأي المحقق النائيني قده
- ١٤ توجيه السيد الأستاذ قده لعدم إطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم للأهم
- ١٥ الرد على التوجيه المتقدم
- ٢٠ إشكالان في المسألة والجواب عنهما
- ٢١ التعرض لما ذكر السيد الأستاذ قده في تقييد إطلاق العبادة
- ٢٢ المناقشة في كلام ما ذكره السيد الأستاذ قده
- ٢٣ الركيزة الثانية: أن الحصة المنهي عنها مبعوضة للمولى
- ٢٦ نتيجة المسألة والتعرض الأمرين
- ٢٧ المناقشة في كلام المحقق النائيني قده
- ٣٠ الركيزة الثالثة: قبح الاتيان بالحصة المنهي عنها
- ٣٠ العناصر المعبرة في صحة العبادة
- ٣١ الجهة الثانية: المقصود في صحة العبادة
- ٣٣ الرد على كلام المحقق النائيني قده

- ٣٥ المقصود من الصحة في المعاملات
- ٣٦ الأقوال في المسألة والمناقشة فيها.
- ٤١ نتائج البحوث المتقدمة
- ٤٤ الجهة الثالثة : في كيفية تعلق النهي بالعبادة
- ٤٤ الكلام في فروض المسألة
- ٤٦ التعرض لكلام النائيني قده في المقام وبيان وجوه المسألة
- ٥٢ مناقشة السيد الأستاذ قده والرد عليه
- ٥٥ مختار الآخوند قده في الشرط المحرم وإيراد السيد الأستاذ قده
- ٥٧ المناقشة في إيراد السيد الأستاذ قده
- ٥٨ كلام المحقق النائيني قده في الشرط المحرم
- ٥٩ نقد كلام النائيني قده
- ٥٩ الكلام في ما يستظهر من أدلة الشروط
- ٦٠ تقسيم شروط الصلاة والأبحاث المتعلقة بها
- الجهة الرابعة: البحث في هذه المسألة إنما هو عن ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة
وفسادها.....
- ٧٠ حرمة العبادة وفسادها.....
- ٧٣ كلام المحقق النائيني قده
- ٧٤ نتائج البحث
- ٧٦ المقام الثاني: النهي عن المعاملات

٧٨.....	عناصر المعاملة الصحيحة
٨٠.....	تعليقان على كلام السيد الأستاذ <small>قده</small>
٨٧	الفروع المرتبة على ركائز المعاملة الصحيحة.....
٨٨	الناقشة في أصل التفصيل بيت تعلق النهي بالسبب وتعلق النهي بالمسبب
٩٢	الناقشة في ما ذكر المحقق النائيني <small>قده</small> من الفروع.....
٩٥.....	استدلال المحقق النائيني <small>قده</small> على الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها بالروايات
٩٦.....	الجواب عن الاستدلال
١٠٣	الناقشة في جواب السيد الأستاذ <small>قده</small> عن ما حكاه عن الشيخ الانصاري <small>قده</small>
١٠٤.....	نتائج البحث

المفاهيم

١٠٨	استعراض المقدمات التوضيحية.....
١٠٨	المقدمة الأولى : منشأ دلالة اللفظ على المعنى بجميع مراتبها.....
١٠٩ ...	المقدمة الثانية : تصنيف دلالة اللفظ على المعنى إلى مباشرة وغير مباشرة
١١٠.....	المقدمة الثالثة : أن دلالة اللفظ على مداوله الالتزامي لفظية
١١١.....	التعرض إلى الجهات المرتبطة بمسألة المفاهيم
١١١.....	الجهة الأولى: في كيفية دلالة القضيتين الشرطية والوصفية على المفهوم
١١٢	الجهة الثانية: المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامي
١١٤	الجهة الثالثة: المفهوم متمثل في انتفاء طبيعي الحكم.....
١١٤.....	الجهة الرابعة: في عدم رجوع مدلول القضية الشرطية إلى الوصفية

- ١١٥ الجهة الخامسة: في ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم
- ١١٨ مفهوم الشرط
- ١١٨ النوع الأول من القضية الشرطية
- ١١٩ النوع الثاني منها وعناصرها
- ١١٩ ما استدل به على دلالة القضية الشرطية على المفهوم ، والجواب عنه
- ١٢٢ التعرض إلى كلام المحقق الأصفهاني قده
- ١٢٥ طرق إثبات العلية المنحصرة والتعليق عليها
- ١٣٢ عناصر دلالة القضية الشرطية على المفهوم عند المشهور
- ١٣٦ ما ذكره السيد الأستاذ قده في ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم
- ١٣٨ المناقشة في تفاسير الوضع
- ١٤١ نتيجة البحث في كيفية دلالة القضية الشرطية على المفهوم
- ١٤٥ البحث في حالات القضية الشرطية
- ١٤٦ إيراد المحقق النائيني قده على الشيخ قده والتعليق عليه
- ١٤٧ بيان ضعف تفصيل الشيخ قده
- ١٤٩ جواب السيد الأستاذ قده عن تفصيل الشيخ قده
- ١٥٠ المسألة الأولى: ما هو المراد من الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم ؟
- ١٥٣ المسألة الثانية: فيما ذكر من أن المعنى الاسمي كلي والمعنى الحرفي جزئي
- ١٥٤ التعرض لنظرية المحقق النائيني قده
- ١٥٦ إيراد السيد الأستاذ قده

- ١٥٦ التعليق على النظريتين
- ١٦٥ المحتملات في رواية الماء إذ بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شيء
- ١٦٨ إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء
- ١٧٠ طريق المحقق الخراساني قده لعلاج المعارضة وما أورده السيد الأستاذ قده عليه
- ١٧٣ طريق المحقق النائيني قده
- ١٧٤ إيراد السيد الأستاذ قده
- ١٧٧ تعليق المصنف - حفظه الله - على ما ذكره النائيني قده
- ١٨٢ العنواين الواردين في روايات مسألة التواري عن البلد
- ١٨٨ عدم تمامية مناقشة السيد الأستاذ قده حول الكبرى
- ١٩٢ المتحصل من الأبحاث السابقة في هذه المسألة
- ١٩٢ نتيجة البحث: عدة نقاط
- ١٩٩ الحالة الرابعة في تعدد الشرط واتحاد الجزاء
- ١٩٩ الكلام في المسألة الأولى والتعرض لما ذكره الآخوند الخراساني قده
- ٢٠٠ إيراد السيد الأستاذ عليه قده على بعض نقاط كلامه والمناقشة فيه
- ٢٠٢ تقوية السيد الأستاذ قده من مختار النائيني قده
- ٢٠٤ المناقشة في مختار النائيني قده
- ٢٠٥ الكلام في اندكاك حكم مع حكم آخر
- ٢٠٨ الصحيح في المقام
- ٢١١ التداخل في المسبيات

٢١٣	المستثنيات من مقتضى القاعدة في المسألة الأولى والثانية
٢١٦	الكلام في تداخل المسببات
٢١٨	الحكم بحسب الروايات
٢١٩	المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد
٢٢٠	المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد
٢٢٠	المورد الخامس: الكفارات المترتبة على محرمات الأحرام
٢٢١	الكلام فيما نسبته الآخوند <small>تبريزي</small> إلى فخر المحققين
٢٢٢	نتائج البحوث
٢٢٥	مفهوم الوصف
٢٢٥	الاستدلال على دلالة القضية الوصفية على المفهوم: الوجه الأول
٢٢٧	الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي <small>تبريزي</small> والمناقشة فيه
٢٣٠	الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ <small>تبريزي</small> والرد عليه
٢٣٢	الوجه الرابع: والجواب عنه
٢٣٩	نتائج البحث عن مفهوم الوصف
٢٤٢	مفهوم الغاية
٢٤٤	الطريق الأول لإثبات مفهوم الغاية
٢٤٥	الطريق الثاني لإثبات مفهوم الغاية
٢٤٧	التعرض لكلام السيد الأستاذ <small>تبريزي</small>
٢٤٨	المناقشة في كلامه <small>تبريزي</small>

- ٢٥٠ نتائج البحث عن مفهوم الغاية
- ٢٥٢ مفهوم الاستثناء
- ٢٥٢ انحاء الاستثناء
- ٢٥٦ مفهوم الحصر
- ٢٥٦ المقام الأول: في كبرى المسألة
- ٢٥٧ المقام الثاني: في صغرى المسألة
- ٢٢٩ جواب المحقق الخراساني رحمته عما نسب إلى أبي حنيفة
- ٢٢٩ إيراد السيد الأستاذ رحمته عليه وتعليقان للمصنف
- ٢٦٠ الوجوه المحتملة في (لا صلاة إلا بطهور)
- ٢٦٥ انكار الفخر الرازي دلالة كلمة (إنما) على الحصر ورد السيد الأستاذ رحمته عليه
- ٢٦٦ نتيجة البحث عن مفهوم الحصر

العام والخاص

- ٢٦٧ المبحث الأول: فيه عدة جهات
- ٢٦٧ الجهة الأولى: في معنى العام
- ٢٦٨ الجهة الثانية: إن الاستيعاب قد يكون معنى أسمى وقد يكون معنى حرفياً
- ٢٦٩ الجهة الثالثة: إن الاستيعاب مفهوم أداة العموم وضعاً
- الجهة الرابعة: إن الاستيعاب يكون بنحو العموم الشمولي والعموم البدلي والعموم
- ٢٧٠ المجموعي
- ٢٧١ الجهة الخامسة: ذكر كلام المحقق الخراساني رحمته

- ٢٧٢ الرد على كلام المحقق الخراساني قده
- ٢٧٣ التعرض لكلام المحقق العراقي قده والجواب عنه
- الجهة السادسة: ما قيل أن كل مرتبة من مراتب العدد كالعشرة ونحوها من أدوات العموم ٢٧٦
- الجهة السابعة: في كيفية دلالة لفظ (كل) على العموم ٢٧٨
- الجهة الثامنة: هل يتوقف دلالة لفظ (كل) على مقدمة خارجية؟ ٢٧٩
- مختار الخراساني النائيني وإيراد السيد الأستاذ قده عليه ٢٨٠
- تعليق المصنف على ما أفاده السيد الأستاذ قده ٢٨١
- وجوه أخرى لعدم منع إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة ٢٨٤
- الصحيح في المسألة هو القول الثاني ٢٩٢
- الجمع المحلى باللام ٢٩٥
- الكلام في مقام الإثبات ٣٠٠
- كلام المحقق الخراساني قده والمناقشة فيه ٣٠٠
- التحقيق في المقام ٣٠١
- التعرض لكلام السيد الأستاذ قده والرد عليه ٣٠٢
- النكرة في سياق النهي أو النفي ٣١٠
- نتائج البحث ٣١٢
- الفصل الأول: مقدمة: في دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ٣١٦
- التخصيص: المرحلة الأولى في وجه تقديم ظهور الخاص على العام ٣١٧

- المرحلة الثانية: فيما إذا شك بعد التخصيص في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص ٣٢١
- الأول: في الشك في الحكم من جهة الشبهة المفهومية ٣٢١
- الثاني: في الشك فيه من جهة الشبهة الحكمية ٣٢٧
- ما استدل به على ملاك تقديم الخاص على العام ٣٢٩
- الكلام فيما إذا كان الخاص منفصلاً ٣٣٣
- في وجه تقديم الخاص المنفصل على العام، المحاولة الأولى ٣٣٣
- المحاولة الثانية والثالثة ٣٣٦
- المقام الثاني: أن العام بعد التخصيص هل هو حجة في تمام الباقي؟ ٣٣٩
- الاستدلال على عدم الحجية بوجهه: الوجه الأول وما فيه ٣٣٩
- الوجه الثاني والجواب عنه ٣٤١
- الوجه الثالث والجواب عنه ٣٤٣
- وجه حجية العام في تمام الباقي ٣٤٦
- بيان مختار الشيخ الانصاري رحمته ٣٤٧
- إيراد رحمته المحقق الخراساني رحمته عليه ٣٤٨
- تعليق المصنف على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته تبعاً للمحقق الخراساني رحمته . ٣٤٨
- تعليق المصنف على ما أفاده الشيخ الانصاري ٣٥١
- نتيجة البحث ٣٥٣
- المسألة الثالثة: إذا كان الشك في التخصيص ناشئاً من الشبهة الموضوعية ٣٥٤
- المقام الأول في المخصص المتصل ٣٥٤

- المقام الثاني في المخصص المنفصل ٣٥٦
- التعرض لكلام المحقق العراقي قده والرد عليه ٣٥٨
- تقريب آخر عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ٣٦٠
- نتيجة البحث ٣٦١
- التعرض إلى أخبار استثناء الدم إذا كان أقل من الدرهم ٣٦٧
- الصحيح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ٣٦٩
- تفصيل الشيخ الانصاري قده في المقام ٣٦٩
- الرد على التفصيل المتقدم ٣٧١
- استدلال المحقق الاصفهاني قده على التفصيل المتقدم ٣٧٢
- الجواب عن هذا الاستدلال ٣٧٤
- تفصيل آخر للمحقق النائيني قده ٣٧٦
- النظر في الوجوه التي ذكرها النائيني قده ٣٧٩
- تفصيل السيد الأستاذ قده وبيان وجه ٣٨٤
- المناقشة في تفصيل السيد الأستاذ قده ٣٨٥
- تفصيل رابع في المسألة والرد عليه ٣٨٦
- نتائج البحث ٣٩٠
- الاستصحاب في عدم الأرتي ٣٩٦
- المقام الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص
أولاً؟ ٣٩٦

- المقام الثاني: أنه إذا كان موجباً لذلك فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتي أو العدم
المحمولي ٣٩٨
- الأقوال في المسألة الأول: مختار النائيني قده ٣٩٩
- الرد على مختار النائيني قده ٤٠٥
- الكلام فيما إذا أخذ عدم العرض في الموضوع ٤٠٦
- اختار المحقق النائيني قده أنه عدم نعتي ٤٠٧
- الرد على الدليل الأول للمحقق النائيني قده ٤٠٩
- عدم إمكان أن يكون عدم العرض نعتاً للمحل ٤١٠
- إيراد السيد الأستاذ قده عليه بالنقص والحل ٤١٢
- توجيه بعض المحققين لكلام المحقق النائيني قده ٤١٤
- المناقشة في التوجيه المتقدم ٤١٥
- الجواب عن إجابة بعض المحققين قده ٤١٨
- منشأ الاشتباه في نظرية المحقق النائيني قده ٤٢٠
- التفصيل بين عوارض الماهية وعوارض الوجود وهو مختار المحقق العراقي قده ٤٢٣
- الرد على التفصيل ٤٢٤
- نتيجة البحث وعدم معنى صحيح لهذا التفصيل ٤٢٥
- بيان كلام السيد الحكيم قده في المستمسك والجواب عنه ٤٢٦
- الصحيح هو جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً ٤٣٠
- نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي ٤٣١

- ٤٣٦..... دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
- ٤٣٧..... تعليق المصنف على كلا القولين في المسألة
- ٤٣٩..... مختار المصنف في المقام
- ٤٤٠..... الروايات الدالة على أن الملاقى لماء الاستنجاء طاهر
- ٤٤١..... البحث في أن ماء الاستنجاء طاهر أو لا؟ ووجوه المسألة
- ٤٤٥..... الأظهر نجاسة ماء الاستنجاء دون ملاقيه
- ٤٤٩..... نتائج البحث في دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
- ٤٥١..... هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟
- ٤٥١..... المقام الأول: في أصل وجوب الفحص، واستدل عليه بوجوه
- ٤٥١..... الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لعموم الكتابة والسنة
- ٤٥٣..... التزام المحقق النائيني قده عدم قابلية العلم الاجمالي في المقام للانحلال
- ٤٥٥..... إيراد السيد الأستاذ قده عليه
- ٤٥٥..... تعليق المصنف في المسألة من عدة جهات
- ٤٦٤..... الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قده
- ٤٦٦..... مناقشة المصنف في الوجه الثاني
- ٤٦٦..... إيراد السيد الأستاذ قده على المقدمة الثانية والمناقشة فيه
- ٤٧٢..... الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني قده
- ٤٧٣..... إيراد السيد الأستاذ قده عليه
- ٤٧٣..... تحليل مراد المحقق الخراساني قده وإيراد المصنف على السيد الأستاذ قده

- ٤٧٥ الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قده
- ٤٥٦ المناقشة فيما ذكره السيد الأستاذ قده
- ٤٧٧ الوجه الخامس: الاستدلال بالآيات والروايات الدالتين على وجوب التفقه ...
- ٤٧٧ الجواب عن التمسك بظاهر آية الذكر
- ٤٧٩ نتيجة المسألة وعدم تمامية الوجوه الخمسة والصحيح في المقام
- ٤٧٩ المقام الثاني: في مقدار الفحص سعة وضيقةً والأقوال فيه
- ٤٨٠ نتيجة البحث عدة نقاط
- ٤٨٤ تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله
- ٤٨٥ القول الأول: للمحقق النائيني قده وأن المرجع أصالة العموم
- ٤٨٦ إيراد السيد الأستاذ قده عليه والمناقشة فيه
- ٤٨٦ التحقيق في المقام والبحث عن آية: { وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ }
- ٤٨٨ الوجه الثاني في كلام النائيني قده
- ٤٨٩ تفصيل المصنف في المقام
- ٤٩٢ الوجه الثالث في كلام النائيني قده
- ٤٩٢ النظر في الوجه الثالث
- ٤٩٤ الصورة الأولى: إذا كان الكلام مشتملاً على حكيمين أو أكثر
- ٤٩٦ الصورة الثانية: إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد
- ٤٩٧ مختار السيد الأستاذ قده هو القول الثاني وأن المرجع أصالة عدم الاستخدام
- ٤٩٨ الصحيح ما ذهب إليه السيد الأستاذ قده

٤٩٨.....	مختار المحقق الخراساني <small>قده</small> وهو القول الثالث
٤٩٩.....	الجواب عن ذلك
٥٠٠.....	نتائج البحث
٥٠٢.....	تعقب الاستثناء لجملة متعددة وبيان صور المسألة
٥٠٣.....	المقام الأول: في مقام الثبوت وامكان رجوع الاستثناء إلى الجميع
٥٠٤.....	جواب المحقق الخراساني <small>قده</small> ورد المصنف عليه
٥٠٤.....	نتيجة المسألة
٥٠٨.....	المقام الثاني: في مقام الإثبات والأقوال فيه وتعليق المصنف على الأقوال الثلاثة
٥١٥.....	نتيجة البحث

تعارض المفهوم مع العام

٥١٧.....	المقام الأول: في مفهوم الموافقة
٥١٨.....	المقام الثاني: في مفهوم المخالفة
٥٢٢.....	عناصر المتصورة في المسألة بحسب الصغرى
٥٢٢.....	الصورة الأولى: أن تكون النسبة بين العام والمفهوم عموماً وخصوصاً مطلقاً
٥٢٤.....	الصورة الثانية: أن تكون النسبة بينهما عموماً من وجه
٥٢٥.....	الصورة الثالثة: أن تكون النسبة بينهما التباين
٥٢٩.....	مثالان للتعارض بين العام والمفهوم
٥٣٣.....	التخريج الفني لما أفاده السيد الأستاذ <small>قده</small>
٥٣٥.....	نتائج البحث

- ٥٣٨..... تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد (عموم الكتاب أعم من اطلاقه)
- ٥٣٨... المشهور تقديم دليل حجية الخاص على دليل حجية العام من باب الحكومة
- ٣٥٩..... التحقيق هو التقديم من باب الورود وبيان وجه ذلك
- ٥٤٠..... الرد على القول بالتقديم من باب الحكمة
- ٥٤٥..... الدليل على اعتبار السند
- ٥٤٦..... التعرض إلى الشبهات حول جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٥٤٨..... المراد من عدم الموافق للكتاب المخالفة له
- ٥٥٨..... أن مخالفة الكتاب هل تشمل أنواع المخالفة؟
- ٥٥٠..... المفاهيم العرفي من المخالفة هي المخالفة المستقرة
- ٥٥٩..... كلام المحقق الخراساني قده والرد عليه
- ٥٦١.. الشبهة الرابعة: أنه لو جاز التخصيص جاز نسخ الكتاب أيضاً والجواب عنه
- ٥٦٥..... نتائج البحث

المبحث الخامس

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

- ٥٦٩..... استبعاد الالتزام بالنسخ ومحاولات للتفصي عن إشكال نسخ الكلام
- ٥٦٩..... عدم تمامية محاولة المحقق الخراساني قده تبعاً للشيخ الانصاري قده
- ٥٧٣..... إيراد السيد الأستاذ قده على هذه المسألة
- ٥٧٤..... حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة

- إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فهل الخاص مخصص له أو العام
ناسخ له ٥٧٨
- نتيجة البحث عدة نقاط ٥٨٤
- الخطابات الشفاهية ويقع الكلام في أمور ٥٨٧
- الأمر الأول: في تعيين محل النزاع في المسألة ورأي المحقق الخراساني قده فيه ... ٥٨٧
- رأي السيد الأستاذ قده في ذلك ٥٨٨
- تفصيل المحقق النائيني قده بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية ٥٨٩
- عدم صحة الأقوال الثلاثة والالتزام بقول رابع ٥٨٩
- الأمر الثاني: الخطابات الواردة في الكتاب والسنة هل هي مختصة بالحاضرين
عموم الخطابات للغائبين ٥٩٤
- الأمر الثالث: على تقدير الاختصاص هل الأحكام المجعولة بهذه الخطابات مختصة
بالحاضرين فيه ٥٩٦
- ثمرتان لهذه المسألة ٥٩٨
- نتيجة ما ذكر في المسألة ٥٩٨
- مسألتان: الأولى: النسخ في الأحكام الشرعية ٥٩٩
- الثانية: مسألة البداء ٦٠٠
- الكلام في مقامين: المقام الأول: في حكم المسألة بمقتضى القاعدة ٦٠١
- بيان خمس مقدمات ٦٠١
- ما يترتب على هذه المقدمات ٦٠٣

- ٦٠٤..... الأمر الأول: منشأ البداء هو علمه تعالى بشيء لا يعلمه غيره
- ٦٠٥..... الأمر الثاني: الالتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص
- ٦٠٦..... الأمر الثالث: أنه لا موضوع لاعتراض العامة على الشيعة في مسألة البداء
- ٦٠٦..... الأمر الرابع: أن حكمة البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافة هو الله تعالى
- ٦٠٧..... تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره
- ٦٠٨..... الأمر الخامس: أن القول بعدم البداء لا يستلزم القول بالجبر
- ٦٠٨..... المناقشة فيما ذكره السيد الأستاذ قدس سره
- ٦٠٩..... المقام الثاني: البحث في هذه المسألة من ناحية الروايات
- ٦٠٩..... أقسام قضاء الله في كلام السيد الأستاذ قدس سره المستفاد من ناحية الروايات
- ٦١١..... الروايات الدالة على ذلك على ثلاث طوائف
- ٦١٢..... نتيجة البحث عدة نقاط

المطلق والمقيد

- ٦١٤..... هنا بحوث: البحث الأول، المراد من الإطلاق في مقام الثبوت
- ٦١٥..... رأي المصنف - حفظه الله - وأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التناقض
- القول الأول: أن التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكية ذهب إليه المحقق
- ٦١٥..... النائبي قدس سره
- ٦١٧..... القول الثاني: قدس سره إن التقابل بينهما هو التضاد ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره
- ٦١٩..... البحث الثاني: الكلام في وضع أسماء الأجناس
- ٦١٩..... أنحاء وجودات الماهية في الخارج ووجوداتها في الذهن

- ٦٢٢ امتياز المعقولات الأولية عن المعقولات الثانوية
- ٦٢٣ أسم الجنس هل هو موضوع للماهية المهملة أو لغيرها
- ٦٢٣ الوجه الأول: مختار السيد الأستاذ رحمته وتعليقان على ما أفاده رحمته
- ٦٢٧ أسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهية لا بشرط المقسمي ولا بإزاء الماهية بشرط شيء ولا بشرط لا
- ٦٢٨ يظهر من المحقق النائيني رحمته أنه موضوع بإزاء الماهية لا بشرط القسيمي
- ٦٢٨ إيراد السيد الأستاذ رحمته عليه
- ٦٢٨ الصحيح في المقام
- ٦٣٠ المناقشة في مختار النائيني رحمته
- ٦٣١ المناقشة فيما ذكره المحقق الخراساني رحمته
- ٦٣٢ نتائج البحث
- ٦٣٤ علم الجنس
- ٦٣٤ كلام المحقق الخراساني رحمته
- ٦٣٥ إيراد السيد الأستاذ رحمته عليه والصحيح في المقام
- ٦٣٩ المفرد المعرف باللام
- ٦٤٠ الأقوال في المسألة
- ٦٤١ الرد على الأقوال الثلاثة
- ٦٤٢ نتيجة البحث
- ٦٤٥ النكرة

- ٦٤٥..... مختار المصنف - دام ظله - والتعرض لمختار المحقق الخراساني قده
- ٦٤٦..... المناقشة في مختار المحقق الخراساني قده
- ٦٤٨..... التقابل بين الإطلاق والتقييد والكلام في مقامين
- ٦٤٨..... المقام الأول: التقابل بينهما في مقام الثبوت وأنه من تقابل الايجاب والسلب
- ٦٤٨..... ما قيل من أن التقابل بينهما تقابل التضاد والجواب عنه
- ٦٤٩..... المقام الثاني: التقابل بينهما في مقام الإثبات وأنه من تقابل العدم والملكة
- ٦٥٠..... مقدمات الحكمة وهي ثلاثة
- ٦٥٢..... ما هو المارد من عدم القرينة؟ مختار السيد الأستاذ قده والمناقشة فيه
- ٦٥٥..... التعرض لكلام المحقق الخراساني قده
- ٦٥٥..... الرد على كلامه قده
- ٦٥٧..... نتائج البحث
- ٦٥٩..... حمل المطلق على المقيد والكلام في المقامين
- ٦٥٩..... المقام الأول: في المقيد المتصل
- ٦٦٠..... المقام الثاني: في المقيد المنفصل
- ٦٦٠..... إذا كان الحكم متعلقاً بصرف وجود الطبيعة والدليل المقيد مخالفاً له
- ٦٦١..... إذا كان الحكم متعلقاً بصرف وجود الطبيعة والدليل المقيد موافقاً له
- ٦٦١..... مخالفة السيد الأستاذ قده للمشهور وموافقة المصنف - دام ظله -
- ٦٦٤..... تقديم دليل حجية المقيد على دليل حجية إطلاق المطلق بالحكومة أو الورود
- ٦٦٥..... مختار المصنف - دام ظله - والرد على نظرية السيد الأستاذ قده

- ٦٦٦.....كلام المحقق الخراساني قده لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق
- ٦٦٦.....رد السيد الأستاذ قده عليه والمناقشة فيه
- ٦٦٧.....الصحيح في الجواب
- ٦٦٩.....المورد الثاني: إذا كان الأمر المتعلق بالمطلق انحلالياً بانحلال أفراده في الخارج
- ٦٧٣.....نتائج البحث
- ٣٧٤.....المطلق والمقيد في المستحبات
- ٦٧٤.....تصدي المحقق الخراساني قده للفرق بين باب الواجبات وباب المستحبات ...
- ٦٧٤.....الجواب عن الفرق الأول
- ٦٧٥.....الجواب عن الفرق الثاني
- ٦٧٦.....الصحيح عدم الفرق وتقسيم دليل المقيد إلى ثلاثة أقسام
- ٦٧٨.....أمران: الأول: الإطلاق الشمولي والبدلي
- ٦٧٩.....الثاني: اختلاف اللفظي عن الإطلاق المقامي
- ٦٨٠.....المجمل والمبين
- ٦٨٠.....المجمل الذاتي والمجمل العرضي
- ٦٨٠.....الاجمال والبيان من الأمور الواقعية لا النسبية
- ٦٨١.....التعرض لكلام المحقق الخراساني قده
- ٦٨١.....الرد عليه

