



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

صَوْنُ الشَّيْخَةِ

لَا تُبَيِّنُ لِحِكْمِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِأَمْرِ الْبَيْتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء الثالث
٢٠	اشاره
٢٠	اشاره
٢٥	المقصد الثاني: في التواهي
٢٥	اشاره
٢٦	الفصل الأول فيما يتعلّق به النهي وما يقتضيه
٢٦	اشاره
٢٨	بيان ما يقتضيه الأمر والنهي
٣٠	نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
٣٢	بيان الحقّ في المسأله
٣٢	كيفية موافقه الأمر والنهي ومخالفتهما
٣٢	نقد كلام صاحب الكفايه في المسأله
٣٣	نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام
٣٤	نظريه المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام
٣٤	نقد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله
٣٥	كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام
٣٨	الفصل الثاني في اجتماع الأمر والنهي
٣٨	اشاره
٣٨	الأمر الأول: في المراد من لفظ «الواحد» في عنوان المسأله
٣٨	كلام صاحب الكفايه في ذلك
٣٩	نقد نظريه المحقّق الخراساني في المراد ب «الواحد»
٤١	بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث
٤٤	الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسأله النهي في العبادات

٤٤	اشاره
٤٤	نظريته صاحب الكفايه فيه
٤٤	نقد كلامه من قبل الإمام الخميني قدس سره
٤٨	الأمر الثالث: في كون المسأله اصوليه
٤٨	اشاره
٤٩	نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
٥٠	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٥٤	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٥٦	الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحریم اللفظيين
٥٨	الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحریم الغيريين والتخييريين والكفائيين
٦٠	الأمر السادس: في قيد المندوحه
٦٢	الأمر السابع: في تفرع المسأله على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه
٦٢	اشاره
٦٢	جواب صاحب الكفايه رحمه الله عن كلا القولين
٦٣	بيان الحق في المسأله
٦٦	الأمر الثامن: في اعتبار وجود الملاك في متعلق الإيجاب والتحریم
٦٦	اشاره
٦٧	نقد كلام صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
٦٩	الحق في المسأله
٧٠	الأمر التاسع: في ثمره النزاع
٧٠	اشاره
٧٠	نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٧٣	نقد كلامه رحمه الله
٧٥	كلام السيد البروجردي رحمه الله في المقام
٧٦	نقد ما أفاده المحقق البروجردي رحمه الله
٧٧	بيان ما هو الحق في المسأله

- ٧٨ حكم الصلاة في الدار الغصبيته مع الجهل عن قصور
- ٧٩ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٨٠ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٨١ كلام المحقق النائيني في المسأله
- ٨٢ نقد كلامه من قبل الإمام الخميني رحمه الله
- ٨٦ الأمر العاشر: في النسب الأربع المنطقيه في محلّ النزاع
- ٨٦ عدم جريان البحث في المتباينين
- ٨٦ القول في جريان البحث في المتساويين
- ٨٧ التحقيق حول جريان البحث في العام والخاصّ المطلقين
- ٨٩ نقد كلام الأعلام الثلاثة المتقدمه
- ٨٩ جريان النزاع في العائين من وجه
- ٨٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه
- ٩١ نقد ما أفاده رحمه الله
- ٩٤ التحقيق في المسأله
- ٩٨ معنى قولهم: «لماهيه من حيث هي هي ليست إلهي»
- ٩٩ نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيده بالوجودات الخارجيه
- ١٠٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده
- ١٠٣ أدلّه القول بالامتناع ونقدها
- ١٠٨ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٠٩ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ١١٣ البحث حول سائر أدلّه القول بالجواز
- ١١٤ التحقيق حول العبادات المكروهه
- ١١٥ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في العبادات المكروهه
- ١١٦ الكلام في مثل صوم يوم عاشوراء
- ١١٦ كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ١١٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

- ١٢٠ حكم المتوسط في أرض مغصوبه
- ١٢١ بيان ما هو الحق في المسأله
- ١٢٢ حقيقه الخطابات العامه
- ١٢٤ تنجز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء
- ١٢٤ كلام صاحب الكفايه فى ذلك
- ١٢٤ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ١٢٩ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ١٣١ نقد كلامه وبيان القاعده
- ١٣٤ الفصل الثالث فى أنّ النهى عن الشيء هل يكشف عن فساده أو لا؟
- ١٣٤ اشاره
- ١٣٤ الأمر الأول: فى عنوان محلّ النزاع
- ١٣٤ الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسأله اجتماع الأمر والنهى
- ١٣٨ الأمر الثالث: فى كون المسأله اصوليه
- ١٤٠ الأمر الرابع: فى كون المسأله عقليه ولفظيه
- ١٤٢ الأمر الخامس: فى أنّ النزاع هل يختصّ بالنهى التحريمى والنفسى أم لا؟
- ١٤٢ اشاره
- ١٤٢ الأول: فى النهى التنزيهى
- ١٤٤ الثانى: فى النهى الغيرى
- ١٤٥ الحقّ فى المسأله
- ١٤٨ الأمر السادس: فيما يدخل فى عنوان النزاع
- ١٤٨ اشاره
- ١٤٩ كلام صاحب الكفايه حول المراد بالعباده فى المقام
- ١٤٩ نقد كلام المحقق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله
- ١٥٢ الأمر السابع: فى معنى الصّحه والفساد
- ١٥٢ ما أفاده صاحب الكفايه فى ذلك
- ١٥٣ معنى الصّحه والفساد عند الإمام الخمينى رحمه الله

- ١٥٥ هل الصّحّه والفساد أمران إضافيّان؟
- ١٥٥ نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في إضافتيه الصّحّه والفساد
- ١٥٨ الأمر الثامن: في مجعوليته الصّحّه والفساد
- ١٥٨ اشاره
- ١٥٨ كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ١٥٩ نقد نظريته صاحب الكفايه وبيان الحقّ في المسأله
- ١٦٤ الأمر التاسع: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه والفقهيه
- ١٦٤ اشاره
- ١٦٤ المقام الأوّل: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه
- ١٦٦ نظريته الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ١٦٧ نقد كلام الإمام رحمه الله
- ١٦٨ في أنّ الأصل في المسأله الأصوليه مثبت
- ١٦٩ المقام الثاني: في مقتضى الأصل في المسأله الفقهيه
- ١٧٠ مقتضى الأصل في العبادات
- ١٧٠ نقد كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ١٧٢ الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلق النهي به
- ١٧٢ اشاره
- ١٧٣ نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٧٤ المقام الأوّل: في العبادات
- ١٧٥ مقتضى النهي التحريمي المتعلق بالعباده
- ١٧٦ مقتضى النهي التنزيهي المتعلق بها
- ١٧٧ المقام الثاني: في المعاملات
- ١٧٨ مقتضى النهي التحريمي المتعلق بالمعامله
- ١٧٩ القول في الملازمه العقليّه
- ١٨٠ ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام ونقده
- ١٨٣ القول في الملازمه الشرعيّه

- ١٨٤ ما أفاده صاحب الكفايه في معنى الخبر المذكور
- ١٨٥ نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في معنى الروايه
- ١٨٥ بيان ما هو الحق في توضيح الحديث المذكور
- ١٨٨ هل النهي كاشف عن الصحه؟
- ١٨٩ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ١٩٠ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ١٩٠ نقد القول بكشف النهي عن الصحه في العبادات
- ١٩٢ المقصد الثالث: في المفاهيم
- ١٩٢ اشاره
- ١٩٤ أما المقدمه
- ١٩٤ اشاره
- ١٩٤ الأول: في المراد بالمفهوم في المقام
- ١٩٥ الثاني: في كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله
- ١٩٦ الثالث: في كون البحث صغرياً
- ١٩٨ الفصل الأول في مفهوم الشرط
- ١٩٨ اشاره
- ١٩٨ البحث حول أدله المثبتين لمفهوم الشرط
- ١٩٩ نقد دليل القدمات لإثبات المفهوم
- ٢٠٠ البحث حول دلاله أداه الشرط بالوضع على العلية المنحصره
- ٢٠٢ البحث حول دلاله أداه الشرط بالانصراف على المفهوم
- ٢٠٣ البحث حول دلاله أداه الشرط بالإطلاق على المفهوم
- ٢٠٤ البحث حول دلاله إطلاق الشرط على المفهوم
- ٢٠٥ تقرير آخر لاستفاده المفهوم من إطلاق الشرط ونقده
- ٢٠٧ البحث حول دلاله إطلاق الجزاء على المفهوم
- ٢٠٨ نظريته المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢١٢ في المراد بمفهوم الشرط

- ٢١٣ إشكال ودفع
- ٢١٤ جواب صاحب الكفايه عن الإشكال ونقده
- ٢١٥ جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده
- ٢١٦ بيان ما هو الحق في الجواب
- ٢١٨ في حكم موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء
- ٢١٨ كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٢١٩ بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام
- ٢٢٢ في تداخل الأسباب
- ٢٢٥ البحث حول ما استدلّ به على ضروره التداخل
- ٢٢٧ الأقوال في المسأله
- ٢٢٧ بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل
- ٢٢٨ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام
- ٢٢٩ البحث حول الأمر الأول
- ٢٣١ نقد كلام المحقق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله في المقام
- ٢٣٣ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ٢٣٤ نقد كلامه رحمه الله
- ٢٣٥ البحث حول الأمر الثانى
- ٢٣٨ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه
- ٢٤٠ تتمه كلام الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه
- ٢٤١ البحث حول الأمر الثالث
- ٢٤٢ نقد ما أفاده حول هذه المقدمه
- ٢٤٤ بيان ما يقتضيه التحقيق
- ٢٤٥ الحق في المسأله
- ٢٤٦ تتمه
- ٢٤٧ كلام الشيخ محمد تقى الاصفهانى رحمه الله في المقام
- ٢٤٧ ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله في المسأله

٢٤٨	ما يقتضيه التحقيق في المسأله
٢٥٠	الفصل الثاني في مفهوم الوصف
٢٥٠	تحرير محلّ النزاع
٢٥٢	بيان الحقّ في المسأله
٢٥٤	الفصل الثالث في مفهوم الغايه
٢٥٤	اشاره
٢٥٤	كلام صاحب الكفايه في المسأله
٢٥٥	ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في تقريب كلام صاحب الكفايه
٢٥٦	نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله
٢٥٧	بيان ما هو الحقّ في المقام
٢٥٧	البحث حول دخول الغايه في المعنى وخروجها عنه
٢٦٠	الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء
٢٦٠	اشاره
٢٦٠	مناقشه أبي حنيفه في دلاله الاستثناء على الحصر والجواب عنها
٢٦١	البحث حول كلمه التوحيد ودلالاتها عليه
٢٦٢	ما أفاده صاحب الكفايه في كلمه التوحيد ونقده
٢٦٣	ما يستفاد من الجملة الاستثنائية
٢٦٣	ما يقتضيه سائر أدوات الحصر
٢٦٦	المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ
٢٦٦	اشاره
٢٦٨	الفصل الأوّل في تعريف العامّ وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق
٢٦٨	كلام صاحب الكفايه حول ما عرّف به العامّ
٢٦٩	نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من قبل المحشّي
٢٧٠	ردّ ما استشكل به المحقّق المشكيني على صاحب الكفايه
٢٧١	الفرق بين العامّ والمطلق
٢٧٥	أقسام العامّ

- ٢٧٦ كلام صاحب الكفايه فى ذلك
- ٢٧٧ الحَقّ فى المسأله - - - - -
- ٢٧٨ البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى
- ٢٧٩ منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولى والبدلى
- ٢٨١ إشكال ودفع
- ٢٨٢ نقد كلام المحقق الحائرى رحمه الله
- ٢٨٣ الحَقّ فى الجواب عن الإشكال - - - - -
- ٢٨٤ الفصل الثانى فى ألفاظ العموم
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٨٧ منشأ استفاده العموم من النكره فى سياق النفى
- ٢٨٨ المختار فى المسأله
- ٢٨٩ احتياجها فى الدلاله على العموم إلى الإطلاق
- ٢٩٣ كلام صاحب الكفايه فيه
- ٢٩٣ نقد كلامه بالنسبه إلى الجمع
- ٢٩٤ هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغرافياً؟
- ٢٩٤ الفصل الثالث فى حجّته العامّ المخصّص فى الباقي
- ٢٩٤ اشاره
- ٢٩٧ حقيقه المجاز
- ٢٩٨ هل التخصيص يستلزم المجازيه؟
- ٢٩٩ كلام صاحب الكفايه فى ذلك
- ٣٠٠ نقد القول بالمجازيه
- ٣٠٢ ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٣٠٤ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله
- ٣٠٨ الفصل الرابع فى التمسك بالعامّ فى الشبهه المفهوميه أو المصادقيه للمخصّص
- ٣٠٨ اشاره
- ٣٠٨ المقام الأول: فى الشبهه المفهوميه

- ٣٠٨ اشاره
- ٣١٠ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسأله
- ٣١٦ المقام الثاني: في شبهه المصداقيه
- ٣١٦ اشاره
- ٣١٧ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣١٨ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٣٢١ القول في شبهه المصداقيه للمخصص اللتي
- ٣٢٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
- ٣٢٣ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٣٢٤ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله
- ٣٢٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في شبهه المصداقيه للمخصص اللتي
- ٣٢٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المخصص اللتي
- ٣٣٣ التنبيه الثاني: في استصحاب عدم عنوان المخصص
- ٣٣٤ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٣٣٥ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله
- ٣٣٦ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٣٣٧ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ٣٣٨ الأول: في أجزاء القضيه
- ٣٤٠ الثاني: في أنواع القضيه
- ٣٤١ الفرق بين الموجبه المعدوله المحمول والسالبه المحصله
- ٣٤١ الموجبه السالبه المحمول
- ٣٤٢ الثالث: في كيفيه ارتباط العام بعدم عنوان المخصص
- ٣٤٤ كلام المحقق الحائري رحمه الله في استصحاب العدم الأزلي، ونقده
- ٣٤٦ التنبيه الثالث: في التمسك بالعام إذا شك لا من جهه تخصيصه
- ٣٤٦ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٣٤٨ التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات

- ٣٥٠ إشكال السيد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه
- ٣٥١ التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
- ٣٥٢ التحقيق في المسأله
- ٣٥٤ الفصل الخامس في الفحص عن المخصّص
- ٣٥٤ اشاره
- ٣٥٥ التحقيق في المسأله
- ٣٥٧ هل بين الفحص في المقام وفي الأصول العمليّيه فرق؟
- ٣٥٨ كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٣٥٩ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ٣٥٩ نقد التمشك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص
- ٣٦٠ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٦٣ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله
- ٣٦٨ الفصل السادس في الخطابات الشفاهتيه
- ٣٦٨ اشاره
- ٣٦٨ تحرير محلّ النزاع
- ٣٧٠ نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ٣٧٢ الحقّ في تحرير محلّ النزاع
- ٣٧٣ الحقّ في المسأله
- ٣٧٤ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في تعريف القضيه الحقيقيه
- ٣٧٥ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقيه
- ٣٧٦ البحث حول الأدلّه الفاقده للخطاب
- ٣٧٦ البحث حول الأدلّه المشتمله على الخطاب
- ٣٧٨ التحقيق في هذا النوع من الأدلّه
- ٣٨١ ثمره النزاع
- ٣٨٢ التحقيق حول هذه الثمره
- ٣٨٢ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

- ٣٨٢ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله وبيان ما هو الحق في المسأله
- ٣٨٤ البحث حول هذه الثمره
- ٣٨٤ الفصل السابع في تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٣٨٤ تحرير محلّ النزاع
- ٣٨٧ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٣٨٩ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٣٨٩ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٣٩٢ الفصل الثامن في تخصيص العام بالمفهوم
- ٣٩٢ اشاره
- ٣٩٤ المقام الأول: في التخصيص بالمفهوم الموافق
- ٣٩٤ اشاره
- ٣٩٤ ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟
- ٣٩٥ ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العام بالمفهوم الموافق
- ٣٩٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع
- ٣٩٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٠٠ المقام الثاني: في التخصيص بالمفهوم المخالف
- ٤٠٠ تحرير محلّ النزاع
- ٤٠٤ الفصل التاسع في الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٤ البحث حول المسأله بحسب مقام الثبوت
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٧ نقد القول بالاستحاله في المقام
- ٤١٠ البحث حول المسأله بحسب مقام الإثبات
- ٤١٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه
- ٤١٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٤١٣ بيان ما هو الحق في المسأله

- ٤١٨ نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ٤١٨ حكم موارد الإجمال
- ٤١٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام
- ٤٢٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٢٢ الفصل العاشر فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد
- ٤٢٢ اشاره
- ٤٢٢ الحق فى المسأله
- ٤٢٣ أدله المنكرين ونقدها
- ٤٢٨ الفصل الحادى عشر فى أحوال العام والخاص
- ٤٢٨ اشاره
- ٤٢٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المسأله
- ٤٣٢ نظريه صاحب الكفايه فى ذلك
- ٤٣٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المسأله
- ٤٣٤ الحق فى حل الإشكال
- ٤٣٧ كلام صاحب الكفايه فى المسأله بحسب مقام الإثبات والدلاله
- ٤٣٧ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ٤٣٨ البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفايه
- ٤٣٩ التحقيق فى المسأله
- ٤٤٢ المقصد الخامس: فى المطلق والمقيّد والمجمل والمبّين
- ٤٤٢ اشاره
- ٤٤٤ الفصل الأوّل فى تعريف المطلق وما يتعلّق به
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٤ البحث حول هذا التعريف
- ٤٤٤ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام
- ٤٤٧ كيفيه التقابل بين الإطلاق والتقييد
- ٤٤٨ الفصل الثانى فى بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

- ٤٤٨ اشاره
- ٤٤٩ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٤٤٩ نقد ما أفاده رحمه الله في المسأله
- ٤٥٠ في تقسيم الماهيته إلى أقسام ثلاثه
- ٤٥١ كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيته وتفسيرها
- ٤٥٣ تكميل
- ٤٥٥ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيما وضع له علم الجنس
- ٤٥٥ كلام المحقق الحائري رحمه الله نقداً عليه
- ٤٥٦ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المسأله
- ٤٥٧ الحق في المسأله
- ٤٥٩ كلام صاحب الكفايه فيه
- ٤٦٠ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٤٦١ دلالة الجمع المحلى باللام على العموم
- ٤٦١ إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على أهل العربيه وجوابه
- ٤٦٣ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيها
- ٤٦٣ نقد مقاله صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٤٦٥ القول فيما يصح إطلاق المطلق عليه
- ٤٦٦ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٤٦٨ الفصل الثالث في مقدمات الحكمه
- ٤٦٨ اشاره
- ٤٦٨ كلام صاحب الكفايه في ما يستفاد منها
- ٤٦٨ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤٧٠ المقدمه الأولى: كون المتكلم في مقام البيان
- ٤٧١ كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ٤٧٢ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٤٧٣ المقدمه الثانيه: انتفاء القرينه على التقييد

- المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ٤٧٣
- بماذا يثبت كون المولى في مقام البيان؟ ٤٧٥
- كلام صاحب الكفايه في ذلك ٤٧٥
- البحث حول ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله ٤٧٦
- كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسأله ٤٧٧
- نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام ٤٧٧
- مسأله الانصراف ٤٧٨
- الفصل الرابع في الجمع بين المطلق والمقتد المتنافيين ٤٨٠
- اشاره ٤٨٠
- البحث حول المطلق والمقتد المختلفين ٤٨٠
- البحث حول المطلق والمقتد المتوافقين ٤٨٣
- الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقتد المثبتين ٤٨٣
- ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ٤٨٤
- كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام ٤٨٥
- نقد ما أفاده رحمه الله ٤٨٥
- بيان ما هو الحقّ في المقام ٤٨٦
- اشكال ودفع ٤٨٧
- الكلام حول المطلق والمقتد المنفيين ٤٨٨
- بيان الحقّ في المسأله ٤٨٩
- بماذا تثبت وحده الحكم؟ ٤٩٠
- إيقاظ ٤٩٢
- الفصل الخامس في المجمل والمبيّن ٤٩٤
- تعريف مركز ٤٩٤

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاظهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاظهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لنكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

وفيه فصول

ص: ٦

الفصل الأول فيما يتعلق به النهي وما يقتضيه

إشاره

المشهور بين الأعلام - ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله - أنّ كلّ واحد من الأمر والنهي يدلّ على الطلب، إلّا أنّهم بعد اتّفاقهم على أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو الوجود، اختلفوا في أنّ متعلّقه في النهي هل هو الكفّ أو مجرد الترك وأن لا يفعل (١)، فذهب بعضهم إلى الأوّل، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى الثاني (٢).

وهذا النزاع مبنيّ على تسلّم دلالة النهي على الطلب الإنشائي، لكن مقتضى التحقيق - كما تقدّم في مبحث الأوامر - أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحريك الاعتباري، ومدلول النهي هو الزجر والمنع الاعتباري.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أراد تحقّق فعل بيد عبده فتاراً يبعثه إليه تكويناً، بأن يأخذ يده ويُلجئه إلى ذلك الفعل، وهذا بعث حقيقيّ تكويني، وأخرى يبعثه إليه تشريعاً بواسطة صدور الأمر، لكي يحسب العبد في نفسه

ص:٧

١- (١) سواء تحقّق الكفّ أيضاً، كما إذا التفت إلى الحرام وكان قلبه أيضاً متمائلاً إلى فعله، لكنّه يكفّ نفسه ويحفظها عن ارتكابه، أم لا، كما إذا لم يلتفت إليه أصلاً أو التفت لكنّه كان منزجراً عنه طبعاً لا داعي في نفسه إلى ارتكابه ولو لم يتعلّق به نهى. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

إذا عرفت أنّ بين الأمر والنهي فرقاً ماهوياً، وهو أنّ الأوّل يدلّ على البعث الاعتبارى والثانى على الزجر الاعتبارى وكلاهما يتعلّقان بإيجاد الطبيعه، فلا مجال للنزاع المعروف بينهم من أنّ المطلوب فى النهى هل هو الكفّ أو مجرد الترك، فإنّ هذا النزاع متفرّع على كون النهى دالّاً على الطلب.

وبناءً على ما ذهب إليه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهى هو الطلب الإنشائى فالحقّ أنّ متعلّقه الكفّ لا مجرد أن لا يفعل، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّ العدم ليس بشىء (١)، فلا يصحّ إسناد المطلوبيه إليه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

نعم، توهم أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلّا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادته والاختيار، وكون العدم الأزلّى لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف (٢).

بيان ما يقتضيه الأمر والنهى

ثمّ إنّه لا إشكال ولا خلاف بينهم فى أنّ النهى يتميّز عن الأمر بأن مقتضى النهى هو ترك جميع الأفراد، عرضيه كانت أو طوليه، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد (٣) منه ويسقط الأمر به، دون جميع

ص: ٩

١- (١) ولا فرق فى ذلك بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

٣- (٣) بناءً على عدم دلالة الأمر على المرّه والتكرار كما هو الحقّ، وعدم تصريح المولى بلزوم التكرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التكرار - كما فى باب السجده - أو قلنا بدلاله الأمر عليه، فلا بدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

لكنّ الكلام في أنّ هذا الفرق مستند إلى اللغة والوضع، أو إلى حكم العقل بأنّ الطبيعه توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها - كما ذهب إليه صاحب الكفايه (١) - أو إلى قضاوه العقلاء والعرف؟

ولا يخفى أنّ هذا السؤال يتوجه إلى جميع المباني، أي سواء قلنا بأنّ الأمر والنهي يدلّان على البعث والزجر الاعتباريين ويتعلّق كلاهما بإيجاد الطبيعه كما هو المختار، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب في الأمر هو وجود الطبيعه وفي النهي مجرد تركها وعدمها كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب في الأمر وجود الطبيعه وفي النهي كفّ النفس عن إيجادها كما ذهب إليه بعضهم.

فلا بدّ للجميع من الاهتمام بالسؤال المذكور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأول، لأنّ المادّه في الأمر والنهي هي إيجاد الطبيعه بناءً على المختار، والهيئه في الأوّل دالّه على البعث الاعتباري وفي الثاني على الزجر الاعتباري، فليس في الأمر أثر من وضع مادّته أو هيئته لكفايه إيجاد فرد واحد، ولا في النهي أثر من وضع إحداهما للزوم الانتزاع عن جميع الأفراد.

وكذلك بناءً على كون الهيئه في الأمر والنهي دالّه على الطلب وكون المادّه في الأمر وجود الطبيعه وفي النهي تركها أو الكفّ عن إيجادها، ضروره اشتراكهما في الهيئه، فلا يرجع الفرق بينهما إليها، وكذلك لا يرجع إلى المادّه، إذ

لا دلالة ل «وجود الطبيعه» على كفايه فرد واحد ولا ل «تركها» أو «الكف عن إيجادها» على لزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن العقل يحكم بأن الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد.

ففيه أولاً: أنه مبنى على مذهبه من أن النهى عبارته عن طلب عدم الطبيعه، ولا يناسب ما هو الحق المختار من أنه عبارته عن الزجر عن إيجادها، إذ عليه ليس للعدم والانعدام أثر فى النهى لا بمادته ولا بهيئته.

وثانياً: أن الطبيعه كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمرين:

١ - أن مقتضى التحقيق الذى اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله أيضاً أن نسبه الطبيعى إلى أفراد نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء لا- نسبه الأب الواحد إلى الأبناء، فيوجد بوجود زيد مثلاً إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بكر إنسان ثالث، وهكذا، فكل واحد من المصاديق تمام الطبيعى لا حصه منه، ولذا يحمل الطبيعى عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود، فنقول: زيد إنسان، فزيد تمام ماهية الإنسان بضميمه تشخصاته الفردية، ولو كان حصه منها لما كان قولنا: «زيد إنسان» صادقاً، لكونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلى هذا يتعدّد وجود الطبيعه بتعدّد وجود مصاديقها، لأنّ زيدا وعمراً مثلاً إنسانان لا إنسان واحد.

٢ - أن الوجود نقيض العدم، فلو كان أحدهما واحداً لكان الآخر أيضاً واحداً، ولو كان متكثرًا لكان الآخر أيضاً كذلك، إذ لا يمكن أن يكون أحد

فإذا كان وجود طبيعه متعدداً بتعدد وجود مصاديقها - كما عرفت في المقدمه الأولى - كان عدمها أيضاً كذلك (١)، إذ كما توجد طبيعه الإنسان بوجود زيد مثلاً كذلك تنعدم بانعدامه، ولو لم ينعدم سائر الأفراد، وإلا فلو كان عدمها متوقفاً على انعدام جميع الأفراد لكان وجود الطبيعى متكثرأ وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبيعه تصير هي أيضاً موجوده حال كونها معدومه بلحاظ أفرادها المعدومه، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصير هي أيضاً معدومه حال كونها موجوده في ضمن أفرادها الموجوده.

إن قلت: كون شيء واحد موجوداً ومعدوماً في زمن واحد جمع بين النقيضين، وهو محال.

قلت: استحاله الجمع بين المتقابلين تختص بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً أو أبيض وأسود أو بصيراً وأعمى في آن واحد، بخلاف الواحد الجنسى أو النوعى أو الصنفى، ولذا يكون الحيوان مثلاً ناطقاً وناهقاً في آن واحد مع كون الأنواع متباينه تبايناً كلياً.

والحاصل: أن ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله في الفرق بين الأمر والنهى الموجب لكفايه الإتيان بفرد ما في الأول ولزوم ترك جميع الأفراد في الثانى - من حكم العقل بأن الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد - أيضاً غير تام، كمسأله الوضع.

١- (١) فكما توجد الطبيعه بوجودات متعدده عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلك تنعدم بأعدام متعدده عند انعدامهم. م ح -

فالحق أنّ الفرق بينهما هو قضاؤه العرف والعقلاء، حيث يحكمون عقيب الأمر بكفايه الإتيان بفرد واحد وعقيب النهى بلزوم الانزجار عن جميع الأفراد، والملاك في فهم الأحكام قضاؤه العرف وإن لم نعرف منشأها كما في المقام.

كيفية موافقه الأمر والنهى ومخالفتهما

ثم إن هاهنا مسأله اخرى، وهى أنّ الأمر يسقط بمجرد الإطاعه أو العصيان، فلا يبقى مجال لموافقته أو مخالفته مرّة اخرى، بخلاف النهى، فإنّك لو عصيت الشارع عشر مرّات فى النهى المتعلّق بشرب الخمر مثلاً لكان النهى بعدُ موجوداً يزجرك عن ارتكابه فى المرّة الحاديه عشره، وكذلك إذا أطعت الشارع وتركت شربها مراراً فللموافقته والمخالفه مجال فيه حتّى بعد الإطاعه كذلك، فما هو الفرق بينهما الموجب لهذا الاختلاف (١)؟

نقد كلام صاحب الكفايه فى المسأله

التزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم دلالة النهى على لزوم الترك لو خولف (٢)، بل

ص: ١٣

١- (١) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسأله والمسأله المتقدمه؟ قلت: محور البحث هناك كان الإتيان بفرد ما فى الأمر ولزوم ترك جميع الأفراد فى النهى، لكن لم يبين هناك أنّ ترك كلّ فرد من أفراد المنهى عنه إطاعه مستقلّه وفعله عصيان مستقلّ، فكان يحتمل أن يكون ترك الجميع إطاعه واحده بنحو العامّ المجموعى، بحيث لو عصى فى مورد واحد لم يبق مجال للإطاعه والمعصيه بعده، فيسقط النهى بمجرد المخالفه فى الواقعه الأولى، فهذه المسأله لتبين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السرّ فى الفرق بين الأمر والنهى فى هذه المسأله. م ح - ى.

٢- (٢) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّا أنّه يمكن إجراء كلامه فى مورد الإطاعه أيضاً. منه مدّ ظلّه.

لابدّ من دليل آخر، ولو كان هذا الدليل إطلاق المتعلّق، فإنّك نصّ كلامه:

ثمّ إنّ لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة (١)، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جيداً (٢)، إنتهى.

وفيه: أنّ الإشكال يبقى بحاله فيما إذا لم يكن لمتعلّق النهي إطلاق من الجهة المتنازع فيها.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّ متعلّق النهي مأخوذ بنحو العامّ الاستغراقي، فيكون معنى «لا- تشرب الخمر» أطلب (٣) منك ترك كلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فينحلّ النهي إلى نواهٍ متعدّده بتعداد أفراد الطبيعه المنهية عنها، ولكلّ منها موافقه ومخالفه مستقلّه، كما أنّ الأمر أيضاً يكون كذلك فيما إذا تعلّق بعامّ استغراقي، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» (٤).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنّ دعوى كون المتعلّق في النواهي مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي المستلزم لانحلال النهي، أوّل الكلام، ولا دليل عليه، بل المتعلّق نفس الطبيعه، والطبيعه وإن كانت متّحده مع أفرادها في الوجود، إلّا أنّه لا يمكن أن تكون

ص: ١٤

١- (١) توضيح ذلك: أنّ الإطلاق المفيد في المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حيث كونه منهياً عنه حتّى بعد موافقه أو المخالفه، ولا يجدى إطلاقه من سائر الجهات، كما إطلاق شرب الخمر المنهية عنها من حيث الزمان أو المكان أو الظرف الذي هي واقعه فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٣.

٣- (٣) لا- يخفى عليك أنّ المحقّق النائيني رحمه الله أيضاً ذهب - كالمحقّق الخراساني - إلى أنّ مدلول الأمر والنهي كليهما هو الطلب، لكنّ المطلوب في الأوّل وجود الفعل وفي الثاني تركه ومجرّد أن لا يفعل. م ح - ي.

٤- (٤) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٩٥.

حاكيه عنها في مقام الدلاله، لتغايرهما فيما وضعتا له.

وأما دلاله المتعلق في قولنا: «أكرم كلّ عالم» على استغراق الأفراد فهي بواسطه لفظه «كلّ» الموضوعه لاستغراق جميع أفراد الطبيعه التي اضيفت إليها، لا بواسطه نفس تلك الطبيعه.

نظريه المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفايه إلى أنّ المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهى سنخه الذي هو كلى ذو أفراد، ومتعلق النهى أيضاً عبارته عن طبيعه العدم الكليّه. وبالجملة: مدلول هيئه «افعل» هو الطلب الإنشائي الجزئي، فلا يقبل التكرّر؛ بخلاف مدلول هيئه «لا تفعل» الذي هو سنخ الطلب المتعلق بالطبيعه والماهيه، وإذا كان كلّ من الطلب المنشأ بالنهى وما تعلق به أمراً كلياً ذا أفراد يحكم العقل بأنّ كلّ فرد من أفراد الطلب يتعلّق بفرد من أفراد طبيعه العدم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

ولا يخفى الفرق بينه وبين ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وإن كانا متّحدين بحسب النتيجة، فإنّ طريق الوصول إلى هذه النتيجة عند المحقق النائيني رحمه الله هو الدلاله اللفظيه، وعند المحقق الاصفهاني حكم العقل.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كون الأمر دالاً على طلب الفعل والنهى على طلب الترك، لما عرفت من أنّ مدلولهما هو البعث والزجر الاعتباري لا الطلب، وثانياً: أنّه

ص: ١٥

لا- دليل على كون الطلب المنشأ بهيئه «افعل» شخصياً والمنشأ بهيئه «لا تفعل» كلياً، وثالثاً: أنك قد عرفت في مسأله الوضع أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ (١)، ووضع الهيئات أيضاً كذلك، فلا مجال للقول بكون الطلب الذي وضعت له هيئه «لا تفعل» عاماً (٢).

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيدنا الأستاذ آيه الله البروجردى رحمه الله إلى أنّ للنهى موافقات ومخالفات متعدده من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكرّره (٣)، وبني هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد طبيعه بقضاوه العرف.

فقال: لا ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدده، ويؤيده أنّ الأب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لك فى هذا النهى أحكام متعدده؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلك له موافقات ومخالفات كثيره.

وذلك لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاك السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرد

ص: ١٦

- ١- (١) ليكن فى ذكرك أنّ الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» لم يقل بعين مقاله المشهور فى وضع الحروف، بل قال بما يشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضيح ذلك فى مبحث وضع الحروف. م ح - ي.
- ٢- (٢) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها - كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله - فلا محاله كان الطلب المنشأ بهيئه «افعل» أيضاً كلياً لا شخصياً. م ح - ي.
- ٣- (٣) كلام سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى تقريرات بحث اصوله - نهايه الأصول: ٢٤٨ - موجز بل مضطرب، بحيث عبّر فيه بالانحلال مكان عدم الانحلال، لكن مراده واضح فيما قرّناه من بحثه الفقهي حول اللباس المشكوك. منه مدّ ظلّه.

الانزجار عن المنهَى عنه في مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أن المزجور عنه في النهى جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.

وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهَى عنه، ضروره عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاك لحكم العقل بسقوط النهى.

إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم في الأوامر فضلاً عن النواهي.

توضيح ذلك: أن المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حياً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلق لا بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلق، لا بواسطة العصيان.

فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا في الأوامر ولا في النواهي، بل ملاك حكم العقل بسقوطه إما حصول الغرض أو امتناع المتعلق، وهما متفتيان في النواهي ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعه المنهَى عنها، سواء أطاع في بدايه الأمر أو عصى.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعه المأمور بها، وهي توجد بمجرد الإطاعه بإتيان فرد واحد، فيحصل الغرض (1)، فيحكم

ص: ١٧

١- (١) لحكم العقلاء بكفايه الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح - ٥.

العقل بسقوط الأمر، لتحقق ملاكته.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهي هو تحقق ملاك حكم العقل بسقوط الأمر بمجرد الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهي الذي يحكم العرف بلزوم الانزجار عن جميع أفراد متعلقه، فلا مجال بعد حكم العرف هذا لحكم العقل بسقوط النهي بمجرد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقق ملاكته.

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله مع توضيح وتتميم منّا، وهو حقّ متين فى رفع الإشكال.

ص: ١٨

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى

اشاره

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد وامتناعه على أقوال:

ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدم امور:

الأمر الأول: فى المراد من لفظ «الواحد» فى عنوان المسأله

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهى، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاه فى المغصوب (١)، وإنما ذكر، لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهى ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى، كالحركه والسكون الكليين المعنوين بالصلاتيه والغصبيه (٢)، إنتهى كلامه.

ص: ١٩

١- (١) التمثيل بالصلاه فى المغصوب ليس بصحيح، لأنّ كلاً من الصلاه والغصب عنوان للواحد المذكور لا نفس الواحد، فالمثال الصحيح ما جاء فى ذيل عبارته من قوله: «كالحركه والسكون الكليين المعنوين بالصلاتيه والغصبيه». منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٣.

ويمكن المناقشه في موضعين من كلامه:

أ - استفاد من قوله: «وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين» أنّ القدر المتيقن من محلّ البحث هو الواحد الجزئي، إلّا أنّه لا يختصّ به، بل يعمّ الواحد الكليّ الجنسي والنوعي أيضاً.

وفيه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسليم الكلّ على جواز كلّ واحد من الأمر والنهي لو لم يجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحكام التكليفيّه تتعلّق بالطبائع الكليّه، ولا يمكن أن تتعلّق بالجزئيات الخارجيه، ضروره أنّ الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصيل الحاصل المحال، فالواحد الشخصي لا يمكن أن يتعلّق به الأمر ولو لم يكن منهيّاً عنه، ولا - النهي ولو لم يكن مأموراً به، فلا يصحّ أن يعمّه كلمه «الواحد» في عنوان النزاع المذكور في عباراتهم، لاختصاص نزاعهم في المقام بما إذا لم يكن تعلّق التكليف به محالاً لو لا الاجتماع، فلا بدّ من أن يراد ب «الواحد» في العنوان المذكور في كلامهم خصوص الواحد الكليّ.

ب - ما ادّعه من أنّ ذكر كلمه «الواحد» يوجب خروج مثل السجود لله المأمور به والسجود للصنم المنهيّ عنه عن محلّ النزاع - بدعوى عدم تحقّق جامع جنسي أو نوعي لهما وإن كان لهما جامع مفهومي - فاسد.

إذ لا مجال للقول بكون إطلاق السجود على السجود لله والسجود للصنم بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الحقيقه والمجاز، إذ لم يقل بهما أحد، فلا محاله كان بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يمكن هذا إلّا بأن يكون إطلاق السجود على

كُلُّ من السجود لله ولآدم وللصنم من قبيل إطلاق الجنس على أنواعه أو إطلاق النوع على أصنافه، فكيف يمكن القول بخروج مثله بكلمه «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسي أيضاً كما فعله المحقق الخراساني قدس سره؟!

إن قلت: السجود لله والسجود للصنم لا يجتمعان وجوداً، بخلاف الحركات والسكنات الصلاتية والغصبيه، حيث إنهما تتصادقان على وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود ليس شرطاً لتحقيق الوحده الجنسيه، ألا ترى أنّ الإنسان والفرس مثلاً يشتركان في الجنس الذي هو الحيوان مع عدم تصادقهما على شيء واحد، ولذا نقول: النسبه بينهما تباين كلي.

على أنّ هذا التصادق لم يكن ملحوظاً للمولى الأمر والناهي، فإنّه أمر بالصلاه ونهى عن الغصب مثلاً. من دون أن يلاحظ تصادقهما على وجود واحد، بل يمتنع عليه ملاحظه التصادق كذلك، لأنّ الوجود ما لم يتحقق في الخارج لم يكن شيئاً وبعد التحقق لا يعقل أن يتعلّق به أمر أو نهى، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فكيف يمكن للمولى ملاحظه الموارد التي منها مورد تصادق المأمور به والمنهى عنه على وجود واحد؟!

وبالجملة: تعلّق الأمر والنهى بطبيعته الصلاه والغصب، ولا- تكاد تدلّ طبيعتهما على وجوداتها الخارجيه التي منها الوجود الذي تتصادقان فيه، والطبيعه وإن كانت متّحده الوجود مع أفرادها إلّا أنّ مقام الاتحاد وجوداً غير مقام الدلاله والحكايه، فإنّ الطبيعه لا تكاد تدلّ على أزيد من نفسها.

إن قلت: نعم، هي لا تدلّ على أفرادها، ولكن يمكن أن تدلّ على أصنافها التي هي أيضاً كليات، فيمكن أن تدلّ الصلاه على عنوان الصلاه المتصادقه على الغصب وبالعكس.

قلت: كلّمًا، فإنّها كما لا- تحكى عن مصاديقها كذلك لا- تحكى عن أصنافها أيضًا، ألا ترى أنّ كلمه «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفًا له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا- فرق بين المثال المعروف في المقام، وهو الصلاه في الدار المغصوبه، وبين مثل السجود لله والسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور في محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً في الوحده الجنسيه أوّلاً، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود لله والسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمه «الواحد» المذكور في العنوان بعد القول بكونه أعمّ من الواحد النوعى والجنسى كما قال صاحب الكفايه، أو مختصاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور في كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث

وحيث إنّ لا خلاف في عدم شمول النزاع لمثل السجود لله والسجود للصنم فلا بدّ لنا من تبديل العنوان في محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين في واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين في شيء واحد كما تقدّم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد ب «الواحد» في هذا العنوان الذى نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصى، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق الخراسانى رحمه الله

من استحاله تعلّق التكاليف بالأفراد والوحدات الجزئية حتّى مع قطع النظر عن مسأله الاجتماع، لأنّنا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفايه، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلك الإشكال علينا.

ص: ٢٣

فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العبادات

الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسأله النهى فى العبادات

أشاره

(١)

نظريه صاحب الكفايه فيه

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الفرق بين هذه المسأله ومسأله النهى فى العبادات هو أن الجبهه المبحوث عنها فى المقام عباره عن سرايه كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر، لآتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعددهما وجهاً، بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الأخرى، فإن البحث فيها إنما هو فى الملازمه بين النهى عن العباده وفسادها وعدمها(٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأن بين المسألتين فارقاً ذاتياً، وهو اختلافهما(٣) فى الموضوع والمحمول الذين هما بمنزله الجنس والفصل

ص: ٢٥

١- (١) نشأ طرح هذا البحث من توهم بعضهم أن النهى إذا تعلق بعباده - كصوم العيدين - يجتمع الأمر والنهى معاً، لأن العبادات متعلقه للأمر الوجوبى أو الاستحبابى لا محاله، وإلا فلم تكن عباده، فإذا تعلق بها النهى أيضاً يجتمع الأمر والنهى فيها، فلا فرق بين تلك المسأله ومسأله الاجتماع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٤.

٣- (٣) الميز الذاتى بين القضيتين يتحقق باختلاف موضوعهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «الفاعل متقدم رتباً على المفعول» أو كليهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب». منه مدّ ظله.

للقضيّه، فإنّ المسأله المتنازع فيها هاهنا عباره عن أنّ «الأمر والنهي هل يتعلّقان بعنوانين متصادقين في واحد أم لا؟» (١)، أو «الأمر والنهي هل يجتمعان في واحد أم لا؟» (٢)، وهناك عباره عن أنّ «النهي عن العبادات هل يوجب فسادها أم لا؟».

فالمسألّتان متميزتان ذاتاً، فلا تصل النوبه إلى ذكر اختلافهما في الجهه المبحوث عنها التي هي أمر عرضي في مقام بيان الفرق بينهما، فإنّ التمسك بالمايز العرضي بين المسألّتين الذي يشعر باتّحادهما ذاتاً ومورداً لا يجوز إلّا فيما إذا لم يكن مايز ذاتي في البين، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال في مقام الفرق بين الإنسان والفرس: «الإنسان يمشى على رجلين والفرس على أربع» بل لا بدّ من ذكر فصلهما في مقام الفرق (٣).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في الفرق بين المسألّتين وبيان استقلال كلّ واحده منهما عن الأخرى.

إن قلت: مسأله اقتضاء النهي عن العباده فسادها من فروع هذه المسأله، لاخصاصها بالقائلين بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فيها، ضروره أنّه إن رجّح جانب النهي فلا أمر كي يكون العمل عباده، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهى كي تكون العباده منهياً عنها، فلا بدّ من أن يقال عند البحث في تلك المسأله: «بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي

ص: ٢٦

١- (١) هذا هو العنوان الذي اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» في محلّ النزاع. م ح - ي.

٢- (٢) هذا هو العنوان المذكور في كلام المشهور. م ح - ي.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ١٨.

فالنهي المتعلق بالعبادة هل يقتضى فسادها، فتكون الصلاة فى الدار المغصوبه باطله أم لا؟».

فمسأله النهى عن العباده ليست مستقله عن مسأله الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتين أن يتمكّن جميع المتنازعين فى إحداهما من الدخول فى البحث عن الأخرى ويختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فيها.

قلت: نمنع فعليه الأمر والنهى فى مسأله النهى عن العباده، بل النهى فعلى والأمر تعليقى (1)، فإنّ صوم العيدين لا يكون إلّا منهيّاً عنه، لكنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهى لكان أمره عباديّاً، وهذا معنى تعلّق النهى بالعباده، وعليه فلا علاقه بين المسألتين أصلاً، وجميع الباحثين فى المقام يتمكّنون من الدخول فى البحث عن تلك المسأله.

وبهذا ظهر فساد توهم أنّ النهى إذا تعلّق بعباده يجتمع الأمر والنهى فيها، التوهم الذى صار منشأً للبحث عن الفرق بين المسألتين.

ص: ٢٧

١- (١) وذلك لاستحاله تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح - ى.

الأمر الثالث: فى كون المسأله اصوليه

اشاره

إنّ الملا-ك فى المسأله الأ-صوليه وقوع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الشرعى، وما نحن فيه كذلك، إذ يتفرّع عليه حكم تكليفى، وهو كون الصلاه فى الدار المغصوبه مأموراً بها ومنهياً عنها بناءً على جواز الاجتماع وكونها محكوماً بأحد الحكمين (1) فقط بناءً على امتناعه، وحكم وضعى، وهو صحّ الصلاه فى الدار المغصوبه بناءً على جواز الاجتماع (2)، وفسادها بناءً على امتناعه وترجيح جانب النهى.

وهل يمكن أيضاً أن تكون من المسائل الفرعيه أو الكلاميه أو من المبادئ التصديقيه أو الأحكاميه (3) لمسأله اصوليه؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: نعم، لأنّ فيها جهاتها أيضاً، ولا ضير فى أن تكون مسأله واحده بوجهه من مسائل علم وبوجهه اخرى من مسائل علم آخر (4).

ص: ٢٩

- ١- (١) وهو الوجوب بناءً على ترجيح جانب الأمر، والحرمة بناءً على ترجيح جانب النهى. م ح - ى.
- ٢- (٢) أو امتناع الاجتماع وترجيح جانب الأمر. م ح - ى.
- ٣- (٣) لكلّ علم مبادٍ تصديقيه، وأما المبادئ الأحكاميه فمختصّه بالأصول. منه مدّ ظلّه.
- ٤- (٤) كفايه الأصول: ١٨٥.

وفيه: أنها ليست بهذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألة فقهية، فإننا نبحت هاهنا عن جواز اجتماع (1) الأمر والنهي وامتناعه، وفي الفقه الذي موضوعه أفعال المكلفين تارةً نبحت مثلاً عن اتّصاف الصلاة في الدار المغصوبه بالوجوب والحرمة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، وأخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبارة أخرى: العنوان المبحوث عنه في المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهي» مسأله اصوليه لا غير، ولو غيرناه بقولنا: «الصلاه في الدار المغصوبه هل هي واجبه ومحرمه معاً أو واجبه فقط أو محرمه فقط؟» أو بقولنا: «هل الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه أو فاسده؟» لكان مسأله فقهيه لا غير.

وهذه خصيصه كثير من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته» مسأله اصوليه، والبحث عن نفس وجوب المقدّمه مسأله فرعيه؟

والحاصل: أنّ المسأله المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهيه.

وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد إلّابعد تبديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن لله تبارك وتعالى أن يوجّه

ص: ٣٠

١- (١) أو جواز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين في واحد بناءً على ما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» في عنوان النزاع. م ح - ي.

الأمر والنهي إلى عنوانين متضادين في واحد أم لا؟»، على أن مسأله اجتماع الأمر والنهي وإن كانت عقليه إلاً أنها ليست منصرفه بأوامر المبدأ تعالى ونواهييه، بل تعم الأمر والنهي الصادرين من الموالى العرفيه أيضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأما كونها من المبادئ التصديقيه لمسأله اصوليه فذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، وفسّر المبادئ التصديقيه لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجهتها منقحه لموضوع مسائل ذلك العلم، وادّعى أن المقام يكون كذلك، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتراحم (1)، توضيح ذلك: أن البحث عن مسأله اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين:

المقام الأوّل: هو ما عنواناً به المسأله، من أن اجتماع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك

ص: ٣١

١- (١) وللمحقق المشكيني رحمه الله تفسير آخر للمبادئ التصديقيه في المقام، وهو أنّها عباره عن البحث في وجود حكم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال في حاشيه الكفايه: كون البحث بحثاً عن المبادئ التصديقيه موقوف على المشهور من أن موضوع الأصول هي الأدله الأربعة، والكلام هنا في وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيه. كفايه الأصول المحشّى ١٠٣:٢. وفيه: أن هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الأصوليه إلى مبادئ التصديقيه، ألا ترى أن البحث في مقدّمه الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذيهها، والبحث في مسأله الضدّ إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمه بين الأمر بالشىء والنهي عن ضده. فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقيه هو ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

تعارض العموم من وجه، أو أنه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا- يكون بينهما تعارض، وبعبارة أخرى: البحث في المقام الأول إنما هو في أن جهة الأمر والنهي هل تكون تقيديته أكثره للموضوع؟ فلا تعلق لأحدهما بالآخر، أو أن الجهة تعليليه؟ فيتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر.

المقام الثانى: هو أنه بعدما كانت الجهتان تقيديتين ولا يتعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف وتمكّنه من إيجاد الصلاه خارج الدار الغصبيه يجدى فى رفع غائله التزاحم بين الأمر والنهي؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلاه فى الدار الغصبيه فتصح الصلاه، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع (1).

ثم قال: إنّ الظاهر كون المسأله من المبادئ، لا من المسائل الأصوليه، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّه.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميه والفقهيّه فواضح، فالآن (2) البحث فى المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسأله كلاميه، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهم كون المسأله كلاميه نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسأله كلاميه، إلّا أنّه قد تقدّم أنّ البحث

ص: ٣٢

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٩٧.

٢- (٢) الصحيح «الآن» بدون الفاء ظاهراً. م ح - ى.

فى المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث فى المقام راجعاً إلى صحّحه الصلاه فى الدار الغصبيّه وعدم الصحّحه أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسأله فقهيّه، فإنّ جهه البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخـره إلى ذلك، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفى فى كون المسأله فقهيّه ما لم تكن الجهه المبحوث عنها ممّا تعلق بفعل المكلف بلا واسطه، وذلك واضح.

وأما عدم كون المسأله من المسائل الأصوليه، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليه للخطابات الشرعيّه، كالبحث عن مقدّمه الواجب، واقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده - وإن كان الفرق بين المسأله وتلك المسائل، هو أنّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى المسأله عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى - إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفى فى كون المسأله اصوليه ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعه فى طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلى فقهي، والكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفى المقام الثانى أعنى كفايه المندوحه يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسأله من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقه البحث فى المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر والنهى - فى مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود - وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم الأمر

والنهي عند وجود المندوحي وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الأصولية؟

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية تارة:

يكون بحثاً عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدمه الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلي فقهي، وهو فساد الضدّ إذا كان عباده، ووجوب مقدمه الواجب، وأخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسأله اصوليه، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأول إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخير، وفي المقام الثاني إنّما هو في كفايه وجود المندوحي في رفع غائله التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمياً يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيه، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمياً يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأصولية، ولا عن المبادئ الأحكاميه التي

هى عبارته عمّا يتوقّف عليه معرفه الأحكام الشرعيّه المستنبطه، ككون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً، وأنّ الحكم الوضعى قابل للجعل أو غير قابل (١)، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقّق النائى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ النزاع إنّما هو فى جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، لا فى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتراحم.

والحاصل: أنّ المسأله بما هى عليه من العنوان ليست من المسائل الفقهيّه ولا- الكلاميّه، ولا- من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليّه، بل بعد تغيير عنوانها، وحينئذٍ تصير مسأله اخرى.

نعم، هى مع حفظ العنوان تكون من المبادئ الأحكاميّه التى يكون البحث فيها عن أحوال الحكم، كالبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه، والبحث فى هذه المسأله فى الحقيقه بحث عن حال الأحكام، لأننا نتنازع فى إمكان اجتماع اثنين منها - وهما الوجوب والحرمة - فى شىء واحد وعدم إمكانه، لكن لا ضير فيه، لكونها ذات جهتين: بإحداهما تكون من المسائل الأصوليّه، وبالأخرى من المبادئ الأحكاميّه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ص: ٣٥

الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحرير اللفظيين

الحق ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن المسأله عقليه، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحرير باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلاله عليهما غالباً بهما كما هو واضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ (١)، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين (٢)، وإلما فلا يكون معنى محصّل للامتناع العرفي (٣)، (٤).

ص: ٣٧

-
- ١- (١) منشأ التوهم أن أساس قضاوه العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً يوهم أن النزاع في دلالة اللفظ. م ح - ي.
 - ٢- (٢) والعقل يحكم على أساس نظره الدقي بالجواز وعلى أساس النظر المسامحي العرفي بالامتناع. م ح - ي.
 - ٣- (٣) لأن الإمكان والامتناع من أحكام العقل ولو يتبع نظر العرف. م ح - ي.
 - ٤- (٤) كفايه الأصول: ١٨٦.

الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحریم الغيريين والتخيرييين والكفائيين

ثم إنَّ البحث لا يختصّ بالإيجاب والتحریم النفسيين التعيينيين العيينيين، بل يعمّ الغيريين والتخيرييين والكفائيين (١) أيضاً، لوجهين:

١ - أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد يعمّ جميع الأقسام. توضيح ذلك: أنّه لا خلاف في امتناع تعلق الأمر والنهي بواحد بعنوان واحد، سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيينيين أو تخيرييين، عيينيين أو كفائيين، وكذا لا خلاف في جواز تعلقهما بعنوانين غير متصادقين على واحد كذلك (٢).

إنّما الخلاف فيما إذا كان برزخاً بينهما، وهو أن يتعلّقا بعنوانين متصادقين

ص: ٣٩

١- (١) ويمكن أن يمثّل للحرام الغيرى بحرمه العلّمه التامه للحرام بناءً على الملازمه بين حرمه الشىء وحرمه علّته، وللحرام التخيريى بأن ينهى المولى عن التصرف فى الدار ومجالسه الأغيار تخيراً، وأمّا الحرمة الكفائيّه فقال المشكيني رحمه الله فى حاشيه الكفايه: لم أجد لها مثلاً فى الشرعيّات والعرفيّات، إذ المراد منها ما كان الترك مطلوباً من كلّ بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخريين، نظير الواجب الكفائي، نعم، يتحقّق فى الضدّ الخاصّ للواجب الكفائي إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهي عنه. كفايه الأصول المحشّى ٢: ١٠٨. م ح - ى.

٢- (٢) أى سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيينيين أو تخيرييين، عيينيين أو كفائيين. م ح - ى.

على واحد، فلا محاله يعمّ هذا النزاع أيضاً جميع أقسام الأمر والنهى، إذ النزاع إنّما هو فى اقتضاء التصادق على الواحد سرايه كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر، كى يرجع إلى القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعدم الاقتضاء، كى يكون كالقسم الثانى الذى كان ممكناً اتّفاقاً.

٢ - أنّ أدلّه الطرفين وما وقع من النقض والإبرام فى البين تعمّ جميع الأقسام.

ص: ٤٠

(١)

ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن إطلاق العنوان في كلامهم إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال على القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا يلتزم به أحد.

ولكنّ التحقيق عدم اعتبارها، لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو في استحاله نفس اجتماع الوجوب والحرمة، لاستلزامه اجتماع الضدين (٢) أو غير ذلك من الممتنعات، وإمكانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدين ولا مستحيلاً آخر، وهذا مع قطع النظر عن كون متعلّق التكليفين مقدوراً للمكلف، كما إذا كانت المندوحة، أو غير مقدور له، كما إذا لم تكن.

وبعبارة اخرى: البحث هاهنا في أنّ اجتماع الأمر والنهي هل هو تكليف محال أم لا؟ لا في أنّه هل هو تكليف بالمحال أم لا؟ فيشترك الجميع حتّى الأشاعره القائلين بجواز التكليف بالمحال (٣) في هذا النزاع، لأنّهم أيضاً

ص: ٤١

١- (١) وهي التمكن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن في المثال المعروف من إيقاع الصّلاه في مكان مباح. م ح - ي.

٢- (٢) الحقّ أنّ الأحكام ليست متضادّه، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبه إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أنّ المتضادّين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادته زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لإنكارهم الحسن والقبح العقليّين. م ح - ي.

لا يقولون بجواز التكليف المحال.

إن قلت: فساد مذهب الأشاعره واضح عندنا، وجميع المسلمين غيرهم يقولون باستحاله التكليف بالمحال، كالتكليف المحال، فلا ينبغي لهم أن يبحثوا في جواز اجتماع الأمر والنهي عند عدم المندوحه مع كونه تكليفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنا - كما عرفت - إنما هو في إمكان واستحاله نفس التكليفين مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً أم لا، وإن كانت الاستحاله بالنظر إلى عدم مقدوريه المتعلق متفقاً عليها.

وبعبارة اخرى: نحن لا نبحت هاهنا عن استحاله اجتماع الحكيم الناشئه عن استحاله متعلقهما، بل نبحت عن استحاله الناشئه عن شيء آخر، مثل اجتماع الضدين (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح وتكميل منّا.

ص: ٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ١٨٧.

فى تفرّع المسأله على مسأله تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فى تفرّع المسأله على مسأله تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه

إشاره

ربما يقال تارة: إنّ النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضروره لزوم تعلّق الحكّمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول، وأخرى: إنّ القول بالجواز مبنّى على القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتّحداً وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفايه رحمه الله عن كلا القولين

وناقش فيهما المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن كان يجرى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجرى ولو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمّعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحده الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلك لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلاّ لما كان يجرى أصلاً، حتّى على القول بالطبائع

كما لا يخفى، لوحده طبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أنّ وحده الصلاتية والغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعددهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

بيان الحق في المسألة

أقول: هذا الجواب صحيح لو كان مراد القائلين بتعلق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الذي هو كلى صادق على كل من الوجودات، فإذا قيل: «صلّ» كان معناه «يجب عليك فرد من الصلاة»، لكنّه بعيد، إذ لا فرق بينه وبين الطبيعه في كون كل منهما كلياً، فلا وجه لعدولهم من تعلقها بالطبائع الذي هو ظاهر الخطابات إلى تعلقها بالأفراد بهذا المعنى.

وأما بناءً على ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصحّ ما ذكره، لأنك قد عرفت امتناع تعلق التكليف بالوجودات الخارجيه حتّى مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهي، فضلاً عن فرض اجتماعهما، وذلك لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته.

وكذلك بناءً على ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات

ص: ٤٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٨٨.

المتشخصه بالعوارض الفرديّه، بحيث كانت هذه العوارض المتشخصه (١) أيضاً داخله في دائره المأمور به.

إذ بناءً عليه، يبتنى القول بالجواز على القول بالطبائع، لأنّ الأمر - بناءً على القول بالطبائع - تعلق بطبيعه الصلاه مثلاً، والنهي بطبيعه الغصب، وتصادقهما على واحد في مقام الامتثال لا يوجب اتحادهما في مقام تعلق التكليف (٢)، لعدم حكاية الطبيعتين اللتين تعلق الأمر والنهي بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتناع يبتنى على القول بالأفراد (٣) بناءً على ما هو المفروض من أنّ المأمور به والمنهى عنه وجود الطبيعه المتشخصه بالعوارض الفرديّه، لأنّ من هذه العوارض اتّحاد كلّ منهما مع الآخر، فإذا قيل: «صلّ» و «لا تغصب» ثم اختار المكلف إيجاد الصلاه في الدار المغصوبه، فكأنّه قيل: يجب عليك الصلاه الموجوده في الخارج المتّحده مع الغصب، ويحرم عليك الغصب الموجود في الخارج المتّحد مع الصلاه، واستحالته واضحه.

والحاصل: أنّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب هاهنا إلى استقلال هذه المسأله وعدم تفرّعها على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد في تلك المسأله بالوجودات المتشخصه بالعوارض الفرديّه، والجمع بينهما واضح الفساد، فلا بدّ له - بعد تفسير الأفراد بما ذكره - من القول بترتب مسأله

ص: ٤٥

١- (١) ولا يخفى أنّ العوارض المتشخصه غير الطبيعه ووجودها، فإنّها امور توجب تميّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها في الماهيته والوجود. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ومقام تعلق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح - ي.

٣- (٣) بل يمتنع تعلق التكليف بالأفراد بمعنى وجودات الطبيعه المتشخصه بالعوارض الخارجيه حتّى مع قطع النظر عن مسأله الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. م ح - ي.

الاجتماع على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، فكلّ من ذهب إلى جواز الاجتماع لا بدّ له من اختيار الطبائع، وكلّ من ذهب إلى امتناعه لا بدّ له من اختيار الأفراد.

ص: ٤٦

فى اعتبار وجود الملاك فى متعلقى الإيجاب والتحرير

الأمر الثامن: فى اعتبار وجود الملاك فى متعلقى الإيجاب والتحرير

أشاره

(١)

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلماً إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً، حتى فى مورد التصادق والاجتماع (٢).

وبعبارة اخرى: إن مسأله جواز الاجتماع وعدمه إنما تجرى فى المتراحمين لا المتعارضين (٣).

ص: ٤٧

١- (١) إن المحقق الخراسانى رحمه الله كان فى هذه المقدمه والمقدمه التاسعه بصدد بيان مطلب واحد، وهو جريان المسأله فى المتراحمين لا المتعارضين، إلماً أن الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلاله والإثبات. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٨.

٣- (٣) يفترق التراحم عن التعارض بحسب الموضوع والحكم: أمراً بحسب الموضوع فالأذن موضوع التراحم ما إذا كان المناط موجوداً فى الطرفين، إلماً أن المكلف غير قادر عليهما، سواء كانا متماثلين، كإنقاذ غريقين، أو متجانسين، كالصلاه فى الدار المغصوبه، بخلاف المتعارضين، فإن موضوعهما ما إذا كان الملاك فى أحد الجانبين فقط، حتى فيما إذا كان التعارض فى مادّه الاجتماع من العامين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق». وأما بحسب الحكم، ففى المتراحمين يجب على المكلف رعايه الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّيّه إذا كان أحدهما كذلك، وإلماً فهو مخير بينهما. بخلاف باب التعارض، إذ لا يلاحظ فيه قوه الملا-ك وضعفه، بل يلاحظ نفس الدليلين، فيقدم الأظهر دلالة، ولو كان أضعف مناطاً من الآخر. ولو كانا متساويين بحسب الظهور، فالقاعد الجارىه فى كل أمارتين متعارضتين تقتضى تساقطهما، لكن الأخبار العلاجيّه الوارده فى خصوص الخبرين المتعارضين تقتضى تقديم ذى المرجح منهما لو كان لأحدهما ترجيح، والتخير لو لم يكن، فراجع باب التعارض كى يتبين لك المرجحات الوارده فى الروايات. منه مدّ ظلّه.

واعترض عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنه إن أراد تقييد عنوان النزاع بالمتراحمين لعدم جريانه في غيرهما، ففيه: أن اختصاص جريانه بباب التراحم لا يوجب تقييد محل النزاع به، وإلا كان متقيداً بقييد المندوحه أيضاً، لعدم جريانه أيضاً فيما إذا لم تكن المندوحه، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، مع أنك قد عرفت هناك أن النزاع إنما هو في أصل جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً للمكلف أم لا.

وبالجملة: إن كان تحقق المناط في متعلقى الحكمين موجباً لتقييد محل البحث كان قيد المندوحه أيضاً كذلك، فلا وجه لعدم اعتبار قيد المندوحه واعتبار تحقق المناط في المتعلقين.

وإن أراد بيان مجرى المسأله من دون إرادته التقييد - بأن يكون في مقام دفع إشكال ربما يرد في المقام، وهو أن القوم لما عنونوا مسأله جواز الاجتماع مثلاً له بالعامين من وجه، كالصلاه في الدار المغصوبه، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّه

تعلق الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتى في مورد التصادق، كالمثال المتقدم، وإلا دخل في باب التعارض، كقول المولى:

«أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» - ففيه (١): أنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان في عدّ الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك في نظر العرف، إذ الأحكام المترتبة على المتعارضين المذكوره في الأخبار العلاجيّه أحكام شرعيّه، وموضوعات الأحكام الشرعيّه إذا لم تكن مستنبطه (٢) فتشخيصها على عهد العرف، ولذا لو كان بين الدليلين جمع عرفي خرجا من المتعارضين، فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان، فكلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر وأنس بينهما توفيقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي، بخلافه هاهنا، فإنّ المسأله عقليّه، فلا ربط بين البابين أصلاً (٣).

ص: ٤٩

١- (١) جواب «إن» في قوله قدس سره «وإن أراد». م ح - ي.

٢- (٢) الأحكام العقليّه تشخيص موضوعاتها أيضاً على عهد العقل، وأمّا الأحكام الشرعيّه فقد يكون بيان موضوعاتها أيضاً على عهد الشارع، كالصلاه والحجّ، ويقال لها: موضوعات مستنبطه، وقد يكون تشخيصها موكولاً إلى العرف، فهي موضوعات عرفيه. منه مدّ ظله.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٢٦.

أقول: الأحكام الواردة في الأخبار العلاجيّه مختصّه بالخبرين المتعارضين، ولا- تعمّ غيرهما من موارد التعارض، كتعارض إجماعين أو ظاهر آيتين من الكتاب، فلا بدّ في هذه الموارد من الرجوع إلى العقل في حكمها وتشخيص موضوعها.

ويؤيده أنهم يبحثون في بدايه باب التعارض عن اقتضاء القاعده في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقت، وليس مرادهم بالقاعده إلّا حكم العقل.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسأله الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا- يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً» لا تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا يرد عليه إشكال سيّدنا الأستاذ الإمام رحمه الله إلّا في خصوص بيان الفرق بين مسأله الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التي يكون الحكم والموضوع فيها عقليّين، كالمقام، ففي كلّ مورد وجد في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفي كلّ مورد لا يكون إلّا مناط أحدهما كان من باب التعارض.

الأمر التاسع: فى ثمرة النزاع

إشاره

ذهب المشهور إلى أنّ ثمرة النزاع هى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبه بناءً على جواز الاجتماع.

ويرد عليهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلى فسادها، كسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله (١)، وكان سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً مائلاً إليه وإن لم يصرّح به (٢).

نظريه المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

ذكر المحقق النائيني رحمه الله مقدمات، ثم استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة فى الدار المغصوبه كليهما، وكلامه طويل لا بأس بذكر خلاصته، فلنذكر المقدمات التى ذكرها أولاً، ثم النتيجة التى رتبها عليها.

الأولى: أنّ المقولات التسع العرضيه بسيطه لا تركيب فيها، فليس فوقها جنس كى تكون مركباً من جنس وفصل.

الثانيه: أنّها متباينات، وإلا لزم التركب، وقد عرفت بساطه المقولات.

ص: ٥١

١- (١) نهايه الأصول: ٢٦٠.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٢٩.

الثالثة: أنّ الحركة (١) في كلّ مقوله عينها، إذ لا- يمكن أن تكون جزءً لها، لاستلزامه ترّكّب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحركة، ولا عرضاً يعرضها، لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال (٢)، فلا- محاله تكون حركة كلّ مقوله عين تلك المقوله.

الرابعة: أنّ الصلاة من مقوله الوضع، وهذا واضح بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر (٣) في الركوع والسجود الذين هما ركنا الصلاة من أنّهما عبارتان عن الهيئته الركوعيّ والسجوديّ، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف (٤)، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقه متّصلة.

فالصلاة على أيّ حال من مقوله «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقوله «الأيّن» لأنّه عبارته عن شاغليته الشخص للمكان وكونه فيه.

ثمّ قال بعد بيان هذه المقدمات ما حاصله:

ص: ٥٢

١- (١) أراد بالحركة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحركة المحسوسة المشاهده، فتعمّم ما إذا كان المصلّي غير متحرّك في الصلاة وساكناً بمقدار يسير لا يضرب بها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وفيه: أنّه لا يستحيل قيام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد عليه وجود الكيفيات المختصّه بالكمّيّات، كالأستداره والأستقامه من الكيفيات العارضة للخطّ، بل يمكن ترّتب أعراض متعدّده قائم بعضها ببعض إذا كانت السلسله بالأخره منتهيه إلى جوهر. م ح - ي.

٣- (٣) إشاره إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الركوع هو الحاله الخاصّه من التقوس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدري. جواهر الكلام ٧٤:١٠ و ١٢٣. م ح - ي.

٤- (٤) ملخص الفرق بين ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائيني أنّ الركوع مثلاً عند المحقّق النائيني عبارته عن الانحناء بالمعنى المصدري، وعند صاحب الجواهر عبارته عن الهيئته الركوعيّ الحاصله عنه. م ح - ي.

فحيثية الصلاتية غير حيثية الغصبيّة وجوداً وماهيّة (١)، فالحرکه الصلاتية أيضاً غير الحرکه الغصبيّة، فلا يمكن أن تتحدأ أصلاً، فيجوز اجتماع الأمر والنهي، لاختلاف متعلقيهما ماهيّة ووجوداً، وتقع الصلاة صحيحة يستحقّ العبد المثوبه عليها، والغضب حراماً يستحقّ العقوبه عليه، لأنّ المقرّب غير المبعّد.

والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً أنّ كون زيد في الدار المغصوبه لا يوجب أن يكون زيد غصباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضمامي لا- اتّحادي، وزيد وإن كان جوهرأً والصلاه عرضاً، إلّا أنّ نسبه المكين إلى المكان والإضافه الحاصله بينهما لا يعقل أن يختلف في الجوهر والعرض، فكما أنّ كون زيد في الدار الغصبيّة لا يوجب اتّحاد زيد مع الغضب، فكذلك كون الصلاة فيها (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

ص: ٥٣

١- (١) أمّا ماهيّة فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقوله «الوضع» والغضب من مقوله «الأين». وأمّا وجوداً فلما ذهب إليه في تقريراته من أنّ العناوين الاشتقاقية ملحوظه لا- بشرط بالنسبه إلى أنفسها وبالنسبه إلى الذات القائمه بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحاديّاً، بحيث يصحّ حمل كلّ من العناوين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج. وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينها تركيب، فإنّ التركيب بينها يكون انضمامياً، لا اتّحاديّاً، لا اعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتّى يصحّ حمل بعضها على بعض، فالصلاه والغضب وإن اجتمعا في الدار الغصبيّة، إلّا أنّ اجتماعهما يكون على وجه التركيب الانضمامي، فكان الموجود في الدار الغصبيّه مركّباً منهما مع ما هما عليه من المغايره، بحيث لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا- تكون الصلاه غصباً ولا الغضب صلاه، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا. فوائد الأصول ١ و ٢٠٧:٢ م ح - ٤.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢٢٤:٢.

وفيه أولاً: أنّ الصلاة ليست عبارته عن الركوع والسجود كى تكون من مقولتهما، بل هى أمر اعتبارى مركب من امور متأصّله مختلفه المقولات، منها الركوع والسجود، فأجزائها وإن كانت اموراً حقيقيه إلّا أنّ نفسها أمر مركب اعتبارى، فلا تدخل تحت أيّه مقوله أصلاً، لاختصاص المقولات بالأمور الحقيقيه المتأصله.

إن قلت: نعم، لكن نفس الركوع والسجود أمران حقيقيّان مندرجان تحت مقوله الوضع كما عرفت، ولا- ريب فى أنّ فسادهما يستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الكلّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

قلت: فسادهما وإن كان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلّا أنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتهما، لإمكان أن تكون باطله لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غيرهما، والمحقّق النائينى رحمه الله بصدد إثبات صحّ الصلاة فى الدار المغصوبه، لا بصدد إثبات بطلانها.

على أنّ كون الركوع والسجود من مقوله الوضع واضح بناءً على المعنى الذى اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهيئه الركوعيه والسجوديه، وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما عبارتين عن الفعل الصادر عن المكلف فهما وإن كانا مندرجين تحت مقوله الوضع بلحاظ كون الانحناء مثلاً أوضاعاً متلاصقه متّصله مع قطع النظر عن الفضاء الذى تقع فيه هذه الأوضاع الركوعيه، إلّا أنّهما داخلائن تحت مقوله الأ-ين بلحاظ وقوع تلك الأوضاع والأفعال فى الفضاء، فيتحدان مع الغصب من حيث المقوله.

وثانياً: أنّ الغضب أيضاً لا- يندرج تحت مقوله، لعدم كونه عباره عن شاغليّه الشخص للمكان وكونه فيه، بل هو عباره عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً، سواء كان الغاصب داخلاً فيه أم لم يكن، وهذا الاستيلاء من الأمور الاعتباريه، ولذا انشأ في روايه «الناس مسلطون على أموالهم»^(١)، فإنّها في مقام إنشاء استيلاء الناس على أموالهم لا في مقام الإخبار عنه، مع أنّ الأمور الحقيقيه لا تقبل الإنشاء، فالاستيلاء المنشأ بهذا الحديث هو الاستيلاء الاعتباري، لا الحقيقي التكويني.

وثالثاً: أنّ المجوّزين^(٢) القائلين بفساد الصلاه لا يقولون به لأجل الغضب، بل لأجل التصرف في مال الغير بلا إذن منه.

توضيح ذلك: أنّ سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانين محرّمين: أحدهما: الغضب، و الثاني: التصرف في مال الغير بغير إذنه، وبينهما عموم من وجه، لأنّ الشخص تارة: يكون متصرفاً في مال الغير بدون إذنه مع عدم كونه غاصباً له، لعدم استيلائه عليه، كما إذا كنت تقرأ كتاب صديقك بغير إذنه من دون أن تكون مستولياً عليه، والشاهد على عدم استيلائك عليه أنّك لو أطلعت على مجيىء صاحبه لتركت القراءة ووضعتّه في محلّه، وأخرى: يكون غاصباً مستولياً عليه من دون أن يتصرف فيه أصلاً، وثالثه: يكون مستولياً عليه ومتصرفاً فيه.

وفساد الصلاه في الدار المغصوبه ليس لأجل اتّحادها مع الغضب كى ينكر الاتّحاد بما ذكره المحقق النائيني رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصاديق

ص: ٥٥

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، الحديث ٧.

٢- (٢) أى القائلين بجواز الاجتماع. م ح - ي.

التصرّف في مال الغير بغير إذنه(1)، والتصرّف في مال الغير أمر منتزع من مصاديقه المختلفه المقولات، كالجلوس في دار الغير وقراءه كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصرفات، وهذه العناوين وإن كانت اموراً تكويته متأصّله لها ما يازاء في الخارج، إلّا أنّ نفس التصرف في مال الغير الذي انتزع من هذه الأمور ليس أمراً حقيقياً له ما يازاء في الخارج غير ما يازائها، فهو غير مندرج تحت مقوله من المقولات، فلا- يمكن أن يقال: إنّ الصلاه من مقوله كذا والتصرّف في مال الغير من مقوله كذا، والمقولات بسائط متباينات، والحركه في كلّ واحده منها عينها، فلا تتحد الصلاه مع التصرف في مال الغير، ولو سلّمنا صحّه هذا القول بالنسبه إلى قياس الصلاه بالغصب.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

ذهب المحقّق استاذنا العلامة البروجردى رحمه الله إلى جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلك قال بطلان الصلاه في الدار المغصوبه.

واستدلّ على الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاه ومتعلّق النهى عنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا في واحد، وهو الحركات والسكنات الخارجيه المتحقّقه في الدار المغصوبه، إلّا أنّ هذا التصادق لا يرتبط بمقام تعلق التكليف، بل بمقام الامتثال ووجود طبيعه في الخارج، فلا- ضير في تعلق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لعدم حكايتهما عن وجوداتهما التي منها مورد التصادق، فيكون متعلّقهما شيئين لا- شيئاً واحداً، فلا- يلزم محذور في مقام تعلق التكليف، فيجوز الاجتماع.

ص: ٥٦

١- (١) فإنّ نفس الحركات الصلّاتيه بوجودها الواحد صلاه وتصرف في مال الغير. م ح - ي.

وعلى الثاني بأنّ الأمور به إذا كان عباده فلا بدّ من أن يكون مقرّباً للعبد إلى ساحه المولى، والمقرّبيّه والمبّعديّه صفتان لوجود الأمور به والمنهّي عنه خارجاً، ضروره أنّ ماهيّة (1) الصلاة أو وجودها الذهني لا يوجبان قرب العبد إلى الله، فلا يصلح للمقرّبيّه إلّا وجودها الخارجى، وكذلك في ناحيه التصرّف في مال الغير بغير إذنه، فإنّ المبعّد عن ساحه المولى إنّما هو وجوده الخارجى لا- ماهيّة ولا وجوده الذهني، فالمقرّبيّه والمبّعديّه ليستا من لوازم ماهيّة ولا من لوازم وجودها الذهني، بل من لوازم وجودها الخارجى.

ولا ريب في أنّ الصلاة في الدار المغصوبه والتصرّف في مال الغير بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولى ومقرّباً إليه معاً، فلا محاله تقع الصلاة في الدار الغصبيّه باطله (2).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه قدس سره متين بالنسبه إلى مسأله جواز الاجتماع، والاستدلال عليه بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع والعناوين، ولا يرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغصب (3)، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن من سماع أحدهما إلى الآخر.

كما أنّ كلامه صحيح بالنسبه إلى كون الصلاة والغصب موجودين في

ص: ٥٧

١- (١) التعبير بالماهيّة إنّما هو في مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهيّة المصطلحه المنطقيّه، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف في مال الغير ليسا من الأمور المتأصّله كى يندرجا تحت مقوله ويكون لهما ماهيّة. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٢٥٦.

٣- (٣) نحن نعبّر بالغصب على مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبديله بالتصرّف في مال الغير بغير إذنه. منه مدّ ظلّه.

الخارج بوجود واحد، وأنَّ المقرَّبَ والمبَعْدَ من لوازم وجودهما الخارجى.

لكن يرد عليه أنه لا دخل لإباحه المكان فى المقرَّبَ كى تكون غضبته مانعه عنها.

توضيح ذلك: أنَّ المكان وإن لم ينفك عن الصلاه الخارجيه، إلَّا أنك إذا صلَّيت فى بيتك مثلاً كان المقرَّب هو ذلك الوجود الخارجى بما أنه صلاه، لا بما أنه واقع فى بيتك.

فكذلك الأمر إذا صلَّيت فى الدار الغصبيه، فإنَّ ما وقع فى الخارج مقرَّب بما أنه وجود خارجى للصلاه ومبَعْد بما أنه وجود خارجى للغصب.

وبعبارة اخرى: لهذا الوجود الواحد الخارجى إضافه إلى عنوان الصلاه وإضافه اخرى إلى عنوان الغصب، وإضافته إلى عنوان الصلاه تؤثر فى مقرَّبته وإلى عنوان الغصب تؤثر فى مبَعْدته، فلا يلزم من القول بصحَّه الصلاه فى الدار الغصبيه أن يكون المقرَّب مبَعْداً والمبَعْد مقرَّباً.

بيان ما هو الحق فى المسأله

فالحق أنَّ الصلاه فى الدار الغصبيه صحيحه بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهى.

وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلَّا أنه لا معصيه عليه.

لكن لا يجرى هذا القول إلَّا فيما إذا لم تكن هناك مندوحه (1) كى نضطرَّ إلى

ص: ٥٨

١- (١) لا يخفى أنَّ اعتبار عدم المندوحه هاهنا لا ينافى ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدمها فى عنوان النزاع، لأننا لا نقول هاهنا بدخلها فى العنوان وكونها قيداً له، بل نقول: جريان القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر محدود بما إذا لم تكن هناك مندوحه. منه مدّ ظله.

ترجيح ما هو أقوى مناهياً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعلياً دون النهي.

وأما إذا كانت المندوحة متحققه فحيث إنه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أوقائيته مناطه، بل لابد له من إيقاع الصلاة في أرض مباحه، كي يتحقق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.

وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي فلا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبه إذا كان عالماً بالغضب وحرمته، أو جاهلاً بها عن تقصير، لأن الجاهل المقصر بمنزله العالم.

حكم الصلاة في الدار الغصبيّه مع الجهل عن قصور

إنما الإشكال في الجاهل القاصر، إما لعدم التفاته إلى حرمة الغضب أصلاً، أو لعدم تمكنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحق بطلان صلاته، لأن الجهل عن قصور وإن كان يقتضى عدم تنجز حرمة الغضب، بمعنى عدم استحقاق العقوبه على مخالفتها، إلا أنه لا يقتضى صحه الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقف صحه العباده على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأما بناءً على ما هو التحقيق الذي ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً (1)، من كفايه تحقق ملاك الأمر من المصلحه التامه في صحه العباده فلفقدان ملاك الأمر أيضاً في المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

ص: ٥٩

١- (١) بين هذا المطلب في الأمر الرابع من مقدمات مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهي عن ضده. كفايه الأصول: ١٦٦.

النهى - كما هو المفروض - لا ملاك إلاللنهى (١)، وعدم تنجز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعداً، فلا وجه للقول بصحة الصلاة فى الدار الغصبيّه أصلاً بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى.

كلام صاحب الكفايه فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى صحتّها، فإنّه قال:

إنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً ولو فى العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.

وأما عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له.

وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القرية بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٦٠

-
- ١- (١) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجيح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهى كاشف عن تحقّق ملاكيهما فى الأوّل، ووجود الأمر كاشف عن تحقّق ملاكه فى الثانى، فتكون الصلاة فى الدار الغصبيّه صحيحه عليهما. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩١.

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحه» ينافى ما يقتضيه كلامه في مقام الاستدلال على الامتناع، فإنه رحمه الله قال بعد ذكر مقدمات المسأله ما ملخصه:

إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده (١).

ثانيتها: أنه لا شبهه في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه.

ثالثتها: أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون.

رابعتها: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلاما هيته واحده وحقيقه فارده (٢).

واستنتج بعد ذكر هذه المقدمات أن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدين، لتعلقهما بفعل المكلف الذي هو واحد ذو ماهيته واحده مع كونهما ضدّين (٣).

ولا ريب في أنه إذا كان بين الأمر والنهي مع كونهما أمرين اعتباريين تضاداً في البين كان مناطهما - أعني المصلحه والمفسده - أحقّ بتحقق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيين، فكيف يحكم باستحاله اجتماع الأمر والنهي وإمكان اجتماع مناطيهما في واحد؟!

ص: ٦١

١- (١) لسنا فعلاً بصدد المناقشه في هذه المقدمات. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩٣.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٩٥.

وبالجملة: لا يتعلّق كلٌّ من الأمر والنهي إلّابما هو حامل ملاكته، فإن كان متعلّقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلق الحكمين به.

والحاصل: أنّه لا مجال على الامتناع وترجيح جانب النهي من القول بتحقّق المصلحه التي نعبر عنها بملاك الأمر، بل عليه لا ملاك إلّالنهى، وعدم تنجّز النهي لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعداً.

فالصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي فاسده مطلقاً حتّى فيما إذا كان المصلّى جاهلاً بحرمه الغصب عن قصور، إذ صحّحه العباده متوقّفه على وجود ملاك الأمر الذى هو مفقود فى المقام.

كلام المحقّق النائنى فى المسأله

بل ذهب المحقّق النائنى رحمه الله إلى فسادها على فرض تحقّق الملاك أيضاً، إذ لا أثر له أصلاً، فيكون كالعدم.

توضيح ذلك: أنّ التراحم تارة يكون بين الحكمين، وأخرى بين المقتضيين.

وفى الأوّل يكون كلٌّ واحد من الحكمين مجعولاً مطلقاً حتّى فيما إذا كان مزاحماً للآخر، إلّا أنّ الحكم الفعلى تابع لما هو أقوى مناطاً فقط، لعدم قدره العبد على امتثال كليهما، وهذا كمسأله الضدّين إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر، بل يقتضى عدم الأمر به فقط، ففى المثال المعروف هناك انشأ وجوب كلٍّ من الإزاله والصلاه مطلقاً حتّى فيما إذا كانا متراحمين، لكنّ الحكم الفعلى للإزاله، لكون ملاك وجوبها أقوى وعدم قدره المكلف على الإتيان بها وبالصلاه معاً، ففى هذا النوع من التراحم إذا كان العبد جاهلاً

قاصراً بوجوب إزاله النجاسه عن المسجد واشتغل بالصلاه تكون صلاته صحيحه من دون أن يعدّ عاصياً مستحقاً للعقوبه، وذلك لأنّ الصلاه وإن لم تكن مأموراً بها إلّا أنّها مشتمله على ملاك الأمر، وهو كافٍ في صحتها.

بخلاف التزاحم بين الملاكين، فإنّ المولى لا يمكن أن يجعل الحكم هاهنا إلّا على طبق أقواهما، فالحكم المجعول تابع لملاك الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاك كالعدم، إذ لا أثر له أصلاً، فلا يمكن تصحيح العباده به، والمقام من هذا القبيل، ففي الصلاه في الدار المغصوبه يقع التزاحم بين مناطي حرمة الغصب ووجوب الصلاه بناءً على الامتناع، فلا محاله يجعل الحكم على طبق أقوى الملاكين، وهو ملاك الحرمة على القول بترجيح جانب النهي، فحرمة الغصب مجعوله مطلقاً حتّى في مورد اجتماعه مع الصلاه، بخلاف وجوب الصلاه، فإنّه مقيّد بعدم كونها في مكان مغصوب، فملاك وجوبها وإن كان موجوداً، إلّا أنّه كالعدم بعد كونه مكسوراً بملاك حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّه الصلاه في الدار المغصوبه باستناد ملاكها الذي لا أثر له أصلاً.

وإن شئت قلت: يكون المقام من صغريات باب التعارض، وبناءً على ترجيح جانب النهي ينشأ الأمر بالصلاه في غير المغصوب، فالصلاه في المغصوب ليست بمأمور بها (1).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمكسوريّه ملاك الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاكين القائمين بحيثيتين لا معنى لانكسار

ص: ٦٣

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أنّ الحكم بعد تراحم المناطين يصير تابعاً لأقواهما، فهذا مسلم، لكنّه لا يوجب نقصاً في ملاك المهّم، فهو على ملاكه باقٍ، فلا مانع من تأثيره في الصّحّه بعد كفايه الملاك التامّ إذا لم يتنجز النهى لأجل الجهل عن قصور.

فلا- معنى لرجوع المقام إلى باب التعارض بعد تسليم تحقّق الملا-كين، إذ التعارض لا- يجرى إلّا فيما إذا كان موضوع أحد الدليلين المتعارضين فاقداً لملاك الحكم.

إن قلت: لا- ريب في تقييد وجوب الصلاه في المقام بعدم كونها في الدار المغصوبه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى، بخلاف حرمة الغصب التي هي مطلقة.

قلت: مسأله الضدّين أيضاً كذلك، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاه مقيّد بعدم كونها مزاحمه للإزالة، فلا فرق بين البابين.

إن قلت: نعم، لكن المقيّد في المقام هو الأمر الإنشائي، بخلاف مسأله الضدّين، فإنّ المقيّد فيها إنّما هو الأمر الفعلي المتعلّق بالصلاه مكان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائي فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هذا الفرق لا- يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائي وعدمه لا- يكون دخيلاً- في صّحّه العباده وعدمها، بل إن كان ملاك الأمر موجوداً تكون صحّحه، وإلّا فلا، والمفروض أنّه موجود في المقام كمسأله الضدّين بلا فرق بينهما في ذلك(1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

ص: ٦٤

والحاصل: أنّ الصلاة في الدار المغصوبه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي فاسده مطلقاً، ولو كان المصلّي جاهلاً عن قصور بحرمه الغصب، لعدم كونها متعلّقه للأمر الفعلي ولا واجده لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته في صحّه العباده فلا وجه للقول بفسادها، بل لا بدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمه الغصب.

الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيه فى محلّ النزاع

عدم جريان البحث فى المتباينين

لا- إشكال فى عدم جريان النزاع فى المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهى فىهما، كوجوب الصلاه وحرمة النظر إلى الأجنبيّه، فإنّ النظر إلى الأجنبيّه وإن كان يقارن الصلاه أحياناً، إلّا أنّهما لا يتصادقان على واحد أصلاً، فإنّ مصداق النظر إليها شىء ومصداق الصلاه شىء آخر، فالإنسان الذى ينظر إلى الأجنبيّه حال كونه مصلياً يتوجّه إليه الأمر والنهى كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

القول فى جريان البحث فى المتساويين

وأما المتساويان فنحن ذهبنا فى دوره السابقه إلى عدم جريان النزاع فىهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فىهما، لعدم قدره العبد على امتثال كلا- التكليفين، ألا- ترى أنّ المولى إذا أوجب إكرام الإنسان وحرم إكرام الضاحك لا يتمكّن المكلف على امتثال كلا- الحكمين، وهذا ما بعث المحقق الخراسانى رحمه الله على القول بأنّ اتّحاد المتلازمين فى الحكم وإن لم يكن لازماً، إلّا أنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر - كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

والملازم الآخر حراماً - ممتنع، لعدم قدره المكلف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضى جريانه فيهما، لأنّ عدم تمكّن المكلف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال (١)، لا تكليفاً محالاً، وقد عرفت في مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثاني، لا الأوّل.

وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعدم كونه ذا مفهوم كى يعتبر عدم التصادق في سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصداق واحد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا - دخل له فيه، وإثبات الشيء لا - يقتضى نفي ما عداه، وملاك النزاع أيضاً - وهو أنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟ - موجود فيهما.

التحقيق حول جريان البحث في العامّ والخاصّ المطلقين

كلام المحقّق القمى والنائنى وصاحب الفصول في ذلك

وأما العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمى صاحب القوانين والمحقّق النائنى رحمهما الله إلى عدم جريان النزاع فيهما (٢)، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله (٣).

ص: ٦٨

١- (١) والتكليف بالمحال وإن كان محالاً أيضاً عندنا، إلّا أنّ استحالته ناشئه عن استحاله متعلّقه، ونحن لا نبحت في المقام عنه، كما تقدّم توضيحه في مبحث اعتبار قيد المندوحة. م ح - ٥.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤١٠، وقوانين الأصول ١: ١٥٣. قال في القوانين: «الثانى: أنّ ما عنون به القانون هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر». وهذا صريح فى انحصار البحث فى العامّين من وجه. م ح - ٥.

٣- (٣) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله كلامين يتّضح مرامه بملاحظه كليهما: الأوّل: قال فى مبحث الاجتماع: «ثمّ لا فرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاه والغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركه ونهاه عن التدانى إلى موضع مخصوص، فتحرك إليه، فإنّ الحركه والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد، والأولى منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فى تحرير محلّ النزاع، ص ١٢٥. الثانى: قال فى مسأله دلالة النهى على فساد المنهى عنه، عند الفرق بينها وبين مسأله الاجتماع: «ثمّ اعلم أنّ الفرق بين المقام والمقام المتقدّم... فهو أنّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتّحدتا حقيقه وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهى على فساد المنهى عنه، ص ١٤٠. م ح - ٥.

وكلامه ظاهر في اختصاص جريان النزاع بما إذا كان بين العنوانين تغاير مفهوماً وكان الأعميه والأخصيه بحسب المورد. وبعبارة أخرى: لا- يجرى البحث إلفيما إذا لم يكن مفهوم الأعم مأخوذاً في الأخص، كما إذا أمر بضرب الحيوان ونهى عن ضرب الإنسان، فإن «الحيوان» وإن اخذ في ماهيته «الإنسان» إلا أنه لم يؤخذ في مفهومه، فهما متغايران مفهوماً، والشاهد عليه أنه لا ينسب إلى الذهن مفهوم «الحيوان» عند استماع كلمه «الإنسان» أو بالعكس.

بخلاف ما إذا كان مفهوم الأعم اخذ في الأخص، كما إذا أمر بعتق الرقبه، ونهى عن عتق الرقبه الكافره، أو أمر بالصلاه ونهى عن الصلاه في الدار المغصوبه، لأن المطلق عين ما اخذ في المقيد، إذ وصف الإطلاق والسريان ليس قيداً للمطلق كى يدعى تغايرهما مفهوماً، بدعوى أن المطلق هو الماهيه المقيده بالإطلاق والمقيد هو الماهيه المقيده بالقيد، بل المطلق عباره عن الماهيه لا بشرط التي تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عين ما اخذ في المقيد.

لكنّ الحقّ أنّ النزاع يجري في كلا القسمين.

أمّا الأول: فواضح، لأنّه إذا كان يجري في المتساويين فجريانه في الأعمّ والأخصّ المطلقين كان أولى، لتحقق مادّه الافتراق في جانب أحدهما، بخلاف المتساويين.

وأمّا الثاني: فلايّ إطلاق وإن لم يكن قيداً للمطلق، إلّا أنّ عنوان المطلق غير عنوان المقيّد، فإنّ عنوان «الرقبه» غير عنوان «الرقبه الكافره» وعنوان «الصلاه» غير عنوان «الصلاه في الدار المغصوبه» والحكم في المقيّد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بحيث كان كلّ منهما محكوماً به، بل بالمقيّد بما هو مقيّد، ونفس الطبعه بلا قيد لم تكن موضوع الحكم في دليل المقيّد، بل في دليل المطلق فقط، فالمطلق في أحد الدليلين ذو حكم دون الدليل الآخر، والحكم الضمني لا أساس له.

والحاصل: أنّ النزاع يجري في كلا قسمي العامّ والخاصّ.

خلافاً للمحقّق النائيني والقمي رحمهما الله حيث أنكرا جريانه في الأعمّ والأخصّ المطلقين مطلقاً، ولصاحب الفصول حيث يظهر من كلامه التفصيل بين القسمين.

جريان النزاع في العامين من وجه

وأما العامان من وجه فلا إشكال في كونهما محلّاً للبحث في الجملة.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فيه

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله قيده بثلاثة قيود، واضطرّ إلى اعتبارها لبعض ما التزم به من المباني.

١ - أن تكون النسبه - أعنى العموم من وجه - بين المتعلقين، كما فى الصلاه والغصب، وأما إذا كانت بين الموضوعين، كما فى العالم والفاسق فيما إذا أمر بإكرام الأول ونهى عن إكرام الثانى فهو خارج عن محلّ النزاع، لالتحاد ما تعلق به الحكمان، وهو الإكرام، فلا يمكن أن يندرج تحت مقولتين كى يصحّ القول بالجواز، فلا بدّ هاهنا من أن يذهب القائلون بالجواز أيضاً إلى الامتناع، وكانت المسأله من مصاديق باب التعارض.

٢ - أنّ المأمور به والمنهى عنه إن كانا من الأفعال التوليديه والتسيبيه فلا بدّ من تحقّق النسبه بين السببين، ولا يكفى تحقّقها بين المسببين، لأنّ التكليف وإن تعلق ظاهراً بالمسبّب إلّا أنّه تعلق فى الواقع بالسبب الذى هو مقدور بلا واسطه، لا بالمسبّب الذى لا يكون مقدوراً إلّا بواسطه سببه، فلا يجرى النزاع فى قول المولى: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» من هذه الجهه أيضاً (١)، فإنّ الإكرام فعل مسبّب من غيره، مثل القيام بقصد التعظيم، فإذا كان العبد جالساً فى حجره ثمّ قام بقصد التعظيم لكّل من زيد العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فيها فلا يمكن أن يقال: هذا القيام مأمور به ومنهى عنه معاً، لكونه شيئاً واحداً لا يمكن أن يندرج إلّا تحت مقوله واحده، فلا بدّ من أن يذهب الجميع هاهنا أيضاً إلى الامتناع ويعاملوا معه معامله التعارض.

٣ - أن يكون التركيب بين المأمور به والمنهى عنه فى مورد الاجتماع انضمامياً

ص: ٧١

١- (١) فالمثال المذكور بناءً على مبنى المحقّق النائنى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتين: عدم تحقّق نسبه العموم من وجه بين المتعلقين، وعدم تحقّقها بين السببين لو فرض تحقّقها بين المسببين مع كون الإكرام من الأفعال التوليديه. م ح - ى.

كى يمكن اندراجه تحت مقولتين، وأمّا إذا كان التركيب بينهما اتّحادياً فلا يكاد يندرج مادّة الاجتماع إلّا تحت مقوله واحده، لكونها شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يصدق على الشىء الواحد أكثر من مقوله واحده، فإذا قال المولى: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرّب العبد الماء المغصوب كان التركيب بينهما اتّحادياً، لأنّ شرب الماء هاهنا عين الغصب، فلا يجرى النزاع فيهما، بل لا بدّ من أن يقول الكلّ هاهنا أيضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين، فيكون الدليلان من قبيل المتعارضين (١).

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شىء من هذه القيود، لأنّ اعتبارها مبنيّ على مبانٍ مختلف فيها، ولا مجال لمن اختارها أن يدعى دخلها فى تحرير محلّ النزاع العامّ بين الجميع.

توضيح ذلك: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنيّ على القول بالجواز وتعليقه باندرج مورد الاجتماع تحت مقولتين، فهو لا يعتبر عند من ذهب إلى الامتناع، أو إلى الجواز، لكن لأجل القول بتعلّق الأحكام بالطبائع - كما هو مختارنا - لا- لأجل اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين - كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله -.

وأمّا عدم جريان النزاع فى مثل «أكرم العالم» و «لا- تكرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط كلا الحكمين، فلو احرز مناطهما لجرى فيهما أيضاً، ولم يمنع منه

ص: ٧٢

اتّحاد ما تعلق به الحكمان بعد كون النسبه بين الموضوعين عمومًا من وجه.

واعتبار الشرط الثانى مبنى على القول بلزوم تعلق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجّهة إلى المسببات صوراً فى الأفعال التوليدية، فهو لا- يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسببات - كما هو ظاهر الخطابات - وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلاً.

واعتبار الشرط الأخير مبنى على القول بالجواز وتعلق التكليف بالوجودات الخارجيه، فلا يضرّ كون التركيب اتّحادياً على القول بالامتناع، أو بتعلق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محلّه.

والحاصل: أنّ النزاع لا- يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهى عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العائين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبه بين السببين أو المسببين فى الأفعال التوليدية والتسبيبه، ولا بين أن يكون التركيب انضمامياً أو اتّحادياً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.

فيما هو التحقيق في المسأله

التحقيق في المسأله

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشعر في بيان ما هو الحق في المسأله، فنقول: مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتضح بترتيب مقدمات ثلاث:

الأولى: فيما يدعو إليه الحكم.

لا إشكال في أن الحكم - بعثاً كان أو زجراً - إذا تعلق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلقه إلى غيره من مقارناته الاتفاقيه ولوازمه الوجوديه، فإن تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له في تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إن الإراده التشريعيه كالتكويتيه في ذلك، فكما أن الثانيه تابعه لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تعلق إلأبما هو مفيد في نظر المرید ومحصل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوره أو لم يصدق بفائدته، لعدم كونه دخيلاً في غرضه، فكذلك الأولى، فإن المولى لا يأمر بشيء ولا ينهى عن شيء إلأبلحاظ كونه ذا خصوصيه موجه للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلق الأمر بالصلاه إلأإذا كانت حاويه لما هو علّه الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهيه عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا يمكن أن يتعلق النهى بالغصب أو بالتصرف في مال الغير بلا- إذن منه إلأإذا كان حاوياً لما هو علّه النهى عنه، ففي الصلاه في الدار المغصوبه لا يمكن أن يكون المأمور به إلأ

جهه كونها صلاه، ولا يمكن أن يكون المنهَى عنه إلّا جهه كونها غضباً، لعدم اشتمال جهه الصلّاتيه على خصوصيه موجه للزجر، ولا جهه الغصبيه على خصوصيه موجه للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاه مع الغضب يوجب سرايه الأمر إلى الغضب، والنهَى إلى الصلاه.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعه الصلاه مأموراً بها وطبيعه الغضب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاه المقيده بالعوارض المتّحده معها التى منها الغضب، والمنهَى عنه هو الغضب المقيّد بالعوارض المتّحده معه التى منها الصلاه، وهذا ضرورى البطلان.

فالمقارنات الاتّفاقيه والملازمات الوجوديه للمأمور به والمنهَى عنه كلّها خارجه من تحت الأمر والنهَى.

الثانيه: فى المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق - كما سيّجىء إن شاء الله فى محلّه - هو كون الطبيعه الواقعه تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهم بعضهم أنّ الإطلاق عباره عن شمول الطبيعه وسريانها فى أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتي العموم والإطلاق ليس إلّا فى طريق الوصول إلى ذلك الشمول الذى يكون مفاد كليهما، فإنّ الشمول فى أصاله العموم يستفاد من الوضع، وفى أصاله الإطلاق من مقدّمات الحكمه.

وهو فى غايه السقوط، ضروره أنّ قضيه الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمه فى «أحلّ الله البيع» مثلاً إنّما هى أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّه هو طبيعه البيع، من دون أن تكون حاكيه عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصاله

العموم فى مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيّجتها هى الشمول والسريان فى الأفراد، فبينهما - مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصاله العموم مستفاده من الوضع وأصاله الإطلاق من مقدّمات الحكمه - فرق ذاتى أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشىء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادله أم فاسقه، عالمه أم جاهله، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل فى الغرض هو ذات الطبيعه لا حالاتها وقيودها المتصوّره.

وأما كون عتق كلّ من الرقبه العادله والفاსقه والعالمه والجاهله مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعه المأموره بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (١) - على فرض إطلاقه - عباره عن كون طبيعه الصلاه تمام الموضوع لوجوب الإقامه، من دون أن يكون شىء آخر دخيلاً فى الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرف فى مال الغير بدون إذنه» عباره عن كون عنوان «التصرف فى مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاه فى الدار المغصوبه، ولا الثانى إلى التصرف فى مال الغير بمثل الصلاه.

ثمّ إنّه لا ريب فى أنّ أصاله العموم من الأصول اللفظيه، لكونها مستفاده من لفظه «كلّ» ونحوها، بخلاف أصاله الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الأصول العقليه، لأنّ العقل هو الذى يحكم - بعد ملاحظه كون المتكلم فاعلاً مختاراً

ص: ٧٧

عاقلاً- وفي مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتي ب قيد في كلامه أو يتحقق القدر المتيقن في مقام التخاطب - بأن الطبيعه هي تمام الموضوع في كلامه.

الثالثه: فيما تعلق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسي لإثبات جواز الاجتماع.

والحق أن متعلق الأحكام هو الطبيعه اللابشرط المنسلخه عن كآفه العوارض واللواحق، لا الطبيعه المتقيده بالوجود الخارجى، أو الذهنى.

خلافاً للمحقق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أن متعلقها هو الطبيعه المتقيده بالوجود الخارجى(1).

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع فى القضية الحملية نفس الماهية، والمحمول أمراً عرضياً لا ذاتياً؟!!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلى» على طبيعه الإنسان مثلاً- فى قولنا: «الإنسان كلى» ضروره أن الموضوع فى هذه القضية لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهنياً لكان أمراً متشخصاً جزئياً غير صالح لحمل الكلية عليه، وموطن الحمل والإسناد فى هذه القضية وإن كان هو الذهن، إلا أنه لا يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنياً، ويشهد عليه أن موطن الحمل فى قولنا: «شريك البارى ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أن المراد من الموضوع نفس طبيعه شريك البارى، لا وجوده الذهنى، وإلا كان معناه «شريك البارى الموجود فى الذهن يمتنع أن يوجد فى الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلا أنه ليس بمراد، ضروره أن كل ما يوجد فى الذهن يستحيل أن يوجد فى الخارج، سواء كان من الأمور الممتنعه، كشريك البارى، أو الممكنه، كالإنسان،

ص: ٧٨

ضروره أنّ الإنسان الموجود فى الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد فى الخارج، فالذى يختصّ بمثل شريك البارى هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد فى الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلهي»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعل الموضوع فى قضيه «الإنسان كلى» طبيعه الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» الذى لازمه نفى الكليته عن ماهية الإنسان؟!

قلت: مراد الفلاسفة - كما عرفت سابقاً - أنّ الماهية بحسب الحمل الأولى الذى ملاكه الاتحاد مفهوماً ليست إلهي، فلا ينافى أن يحمل عليه بالحمل الشائع (1) مثل الكليته وغيرها من العوارض.

والحاصل: أنّ الموضوع فى قولنا: «الإنسان كلى» هو طبيعه الإنسان، والمحمول عرض لها.

وكذلك قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فى هذه القضية لو لم يكن طبيعه الإنسان فإمّا أن يكون وجوده الذهني أو الخارجى، وهذا يستلزم كون القضية ممتنع كاذبه لو كان الوجود المأخوذ محمولاً مغايراً للوجود الذى هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، كأن يكون معنى القضية «الإنسان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج» أو عكسه، أو كونها ضروريّه بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضية

ص: ٧٩

١- (١) ليس ملاك الحمل الشائع اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً كما ذكروه، لعدم شموله لمثل قولنا: «الإنسان كلى» ضروره أنّ الإنسان الموجود ليس بكلى حتى يتّحدا وجوداً، بل ملاكه أن يكون الموضوع من مصاديق المحمول، كى يعمّ جميع موارد الحمل الشائع. منه مدّ ظله.

صادقه ممكنه، لا كاذبه، ولا ضروريه بشرط المحمول، فلا محاله يكون موضوعها طبيعه الإنسان التي تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم.

وبالجملة: إنّ الأحكام تعلقت بنفس الطبايع، لا بها مقيدته بوجوداتها الذهنيه ولا الخارجيه.

أمّا عدم تعلّقها بالماهيات المقيده بالوجودات الذهنيه فواضح، إذ لا قائل به أوّلاً، والآثار المترتبه على المأمور به والمنهيه عنه المقتضيه لبعث المولى وزجره لا تكون في وجودهما الذهني بل في وجودهما الخارجي ثانياً، ألا ترى أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر مترتب على الصلاه خارجاً، لا على تصوّرها ذهنياً؟

إن قلت: لعلّ الأحكام تتعلّق بالطبيعه المقيدته بالوجود الذهني، إلّا أنّ على المكلف أن ينبعث أو ينزجر في الخارج.

قلت: كلا، فإنّ الوجود الخارجي ليس مصداقاً للوجود الذهني، بل هو قسيمه، فلا يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجي والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهي المتعلّق بالمقيد بالوجود الذهني.

نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبايع المقيدته بالوجودات الخارجيه

وأما عدم تعلّقها بالماهيات المقيده بالوجودات الخارجيه - الذي ذهب إليه صاحب الكفايه - فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخرى: رتبه الحكم متأخره عن رتبه متعلّقه كتأخر العرض عن معروضه، فلو كان متعلّقه مقيداً بالوجود الخارجي لزم التكليف بتحصيل الحاصل في الأوامر ويامحاء ما وقع عن صفحه الوجود في النواهي، وكلاهما مستحيلان. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ طريقه الشارع فى التقنين عين طريقه العقلاء، والقوانين العقلانيه متقدمه على امثالها فى الخارج برتبتين، إذ بعد التقنين لا بدّ من بلوغ القانون إلى المكلفين به أولاً، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبه على المخالفه ثانياً، كى ينقذح الداعى إلى الامتثال فى نفوسهم، فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجى المتأخر عن التقنين برتبتين فى رتبه التقنين كى يتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشىء على نفسه برتبتين؟!

فإذا كان الأمر هكذا عند العقلاء فكذلك عند الشارع الذى لا يتخلف عن طريقتهم فى التفهيم والتفهيم.

وثالثاً: أنا لو سألنا المولى العرفى عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: اريد أن يوجد العبد فى الخارج ما ليس بموجود فيه، ومعلوم أنّ ما ليس بموجود فى الخارج لا- يمكن أن يكون هو الوجود الخارجى (1)، ضروره استحاله اجتماع النقيضين، فلا يمكن الجمع بين أن يكون متعلّق الأمر مقيّداً بالوجود الخارجى، وبين أن يكون غير موجود يأمر به المولى ليوجده العبد، بخلاف الطبيعه، إذ يمكن أن يأمر بها المولى حال كونها معدومه كى تصير موجوده بيد العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجهه للأمر أو النهى إنّما هى فى الوجودات الخارجيه، فلا محاله يتعلّق التكليف بما هو مقيّد بها.

قلت: كون الآثار فى الوجودات الخارجيه لا- يستلزم دخلها فى متعلّق الأحكام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلك بالوجه الثلاثه المتقدمه، فلا بدّ للمولى أن يأمر بالطبيعه أو ينهى عنها لكى يبلغ إلى العبد فيلاحظ أنّه يستحقّ العقوبه

ص: ٨١

١- (١) أو الفرد، لكونه عبارته عن الطبيعه الموجوده المتشخصه بالعوارض الفرديه. منه مدّ ظلّه.

على المخالفه، فينبعث إلى إيجادها أو ينزجر عنها خارجاً كما تقدّم، فالانبعاث إلى إيجاد الطبيعه في الخارج غايه تعلق الأمر بها، والانزجار عنه غايه تعلق النهى بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهني وإن كان كالخارجي في كونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها إلّا أنّه لا يكفي، لأنّ غرض المولى من توجيه الأمر بالطبيعه إنّما هو وجودها الخارجي، لأنّ الآثار المطلوبه تترتب عليه، لا على الذهني.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فاتّضح لك أنّ مقتضاها جواز تعلق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لأنّ كلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غير مرتبط به، والشاهد عليه أنّ الذهن لا ينتقل إلى الغضب أو إلى التصرف في مال الغير عند سماع كلمه الصلاه وبالعكس، فإذا تعلق الأمر بها والنهى به فلا تمنع بين الأمر والنهى، لتعلقهما بطبيعه (١) الصلاه والتصرف في مال الغير، من دون أن تكون ساريه في أفرادها حاكيه عن خصوصيات مصاديقها (٢)، أو يسرى الأمر إلى متعلق النهى أو بالعكس (٣)، فلا يجتمع الأمر والنهى في مقام التكليف.

نعم، يتصادق العنوانان في الخارج فيما إذا وقعت الصلاه في ملك الغير، حيث إنّ التصرف في مال الغير من اللوازم الوجوديه لهذه الصلاه المخصوصه، والاتحاد مع الصلاه من اللوازم الوجوديه لهذا التصرف المخصوص.

لكنّ الخارج ظرف الموافقه والمخالفه المؤثرتين في سقوط التكليف، لا ظرف تعلق الحكم وثبوته.

ص: ٨٢

١- (١) بمقتضى المقدمه الثالثه. م ح - ي.

٢- (٢) لما عرفت في المقدمه الثانيه من عدم كون الإطلاق عباره عن الشمول والسريان. م ح - ي.

٣- (٣) لما عرفت في المقدمه الأولى من عدم إمكان سراه الحكم إلى غير متعلقه. م ح - ي.

ثم إنَّ المحقق النائيني رحمه الله مع ذهابه إلى تعلق الأحكام بوجود الطبايع كالمحقق الخراساني رحمه الله وافقنا في القول بجواز الاجتماع.

واستدلَّ عليه بأنَّ التركيب بين الصلاة والغضب انضمامي، لاختلاف مقولتهما، فإنَّ الصلاة من مقوله الوضع، والغضب من مقوله الأين، فلا يمكن أن يتحدا، فوجود الصلاة غير وجود الغضب وإن كان منضمًّا به، فلا مانع من أن يكون وجودها مأموراً به ووجوده منهيًّا عنه.

وفيه أولاً: أنه مبني على تعلق الأحكام بالطبيعة المقيده بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانياً: أنك قد عرفت أنَّ الصلاة والغضب أمران اعتباريان، فلا يندرجان تحت مقوله أصلاً.

على أنك قد عرفت أيضاً أنه لا بد من قياس الصلاة بعنوان محرّم آخر غير الغضب، وهو عنوان التصرف في مال الغير بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصاديقه المختلفه المقولات، فلا يكون داخلاً تحت أيه مقوله أصلاً، فلا يصحّ كلامه رحمه الله بالنسبه إلى قياس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلّمنا صحته بالنسبه إلى قياسها بعنوان الغضب.

إن قلت: نعم، لكننا نحول المثال إلى مثل الركوع الذي هو جزء للصلاة والكون في ملك الغير الذي هو مصداق للتصرف في مال الغير، ولا ريب في كونهما أمرين حقيقيين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمراً اعتبارياً والتصرف في مال الغير عنواناً انتزاعياً.

قلت: قد عرفت أنَّ مثل الركوع والكون في ملك الغير كلاهما من مقوله

الآين، فأين اختلافهما من حيث المقوله؟!

وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركّب بين متعلّقى الأمر والنهى انضمامياً فى الوجود الخارجى باطل، بل النزاع إنّما هو فيما إذا كان التركّب بينهما اتّحادياً، ولذا جعل المحقّق الخراسانى رحمه الله وحده وجود المجمع الذى تصادق عليه متعلّقاً بالأمر والنهى أساس قوله بالامتناع.

وأما إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضروره أنّ إمكان تعلّق الأمر والنهى بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينازع فيه أصاغر الطلبة، فضلاً عن المحقّقين والأساطين.

والحاصل: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أصاب فى المدعى - أعنى القول بجواز الاجتماع - لكنّه أخطأ فى دليله (١).

أدله القول بالامتناع وقدها

ثمّ إنّ القائلين بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فى أدله القول بالامتناع

الأول: أنّ القول بالجواز يستلزم كون الصلاه فى الدار الغصبيّه مأموراً بها ومنهياً عنها معاً، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاه، والمنهى عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاه فى الدار المغصوبه» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.

الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به بوجوده الخارجى محبوب للمولى،

ص: ٨٤

١- (١) تقدّم تفصيل كلام النائينى رحمه الله ومناقشات الأستاذ «مدّ ظلّه» فيه فى ص ٥١ إلى ص ٥٦ عند التكلّم فى ثمره النزاع، وما ذكره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلك التفصيل. م ح - ٥.

والمنهى عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة في الدار المغصوبه بوجودها الخارجي الواحد محبوبهً ومبغوضهً للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدين، كاجتماع البياض والسواد في جسم واحد.

ويمكن جوابه بعد ذكر مقدمه:

وهي أن لكل واحد من البياض والسواد واقعيه فعلية خارجيه عارضه على جوهر فعلى خارجي، فإن الجسم الموجود في الخارج فعلاً معروض للبياض فعلاً، بخلاف مثل الحب والبغض والعلم من الصفات النفسانيه ذات الإضافه، فإن كلاً من هذه الأوصاف الثلاثه يمكن أن يتحقق في النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلى، ألا ترى أنك تحب الآن نجاح ابنك في الامتحانات الآتيه، وتبغض رده فيها مع أن محبوبك ومبغوضك لم يتحقق بعد في الخارج؟

ويتّضح هذا الأمر غاية الوضوح بملاحظه أمرين:

أحدهما: أن الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإراده، مع أن وجود المراد متأخر عن الإراده ومباذيهها، فالشوق الذي هو عبارته عن حب المراد يتحقق في نفس المرید مع أن المراد لم يوجد بعد في الخارج.

ثانيهما: أن العله الغائيه بوجودها الخارجي متأخره عن المعلول، لكن الشوق إليها متقدّم عليه مؤثر في تحقّقه، فالشوق إلى الغايه يتحقق في نفس الإنسان قبل وجودها الخارجي.

وأما العلم فالأمر فيه أوضح، لأنه مضافاً إلى تعلّقه بالممكنات المستقبليه، كالعلم بأن غداً يوم استشهاد الصديق الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام (1)، قد

ص: ٨٥

١- (١) كتبت هذه السطور في اليوم الثاني من جمادى الثانيه. م ح - ى.

يتعلّق بالمتنعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريك الباري موضوعاً في قولنا: «شريك الباري ممتنع»، فإنّ جعل شيء موضوعاً فرع تصوّره الذي هو أحد قسمي العلم، فلا- يتوقّف تحقّق العلم في النفس على وجود المعلوم في الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه.

إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف في النفس بدون وجود متعلّقها في الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانيّة المضافه إلى طرفين:

أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذي هو المعلوم والمحجوب والمبغوض؟

قلت: الذي اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجى (1) الذي يسمّى معلوماً بالعرض حتّى فيما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذي هو صورته الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس في زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا.

وقس عليه المحجوب والمبغوض أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّى في الدار المغصوبه فالصلاه والغصب (2) وإن اتّحدا خارجاً إلّا أنّهما متغيّران في نفس المولى، إذ لا يعقل اتّحاد الصور الذهنيّة (3)، فلا ضير في أن

ص: ٨٦

١- (١) لعدم إمكان حضور الوجود الخارجى في الذهن. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) التمثيل بالغصب على مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحيح قياس الصلاه بالتصرّف في مال الغير عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وأوضح دليل على ذلك أنّه يمكن أن يتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، كما ترى شبحاً من بعيد، وتعلم أنّه حيوان وتشكّك في أنّه ناطق أو صاهل أو غيرهما من أنواع الحيوان، فإنّ كون الجنس معلوماً دون الفصل لا يمكن إلّا إذا تغيّرت صورتهما الذهنيّة، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجى، إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغيّرت الجنس والفصل مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجى فمثل الصلاه والغصب متغيّران بطريق أولى، إذ لا ربط بينهما من حيث الوجود الخارجى، ولا الذهني أصلاً. م ح - ٥.

تكون صورته الصلاه القائمه بالنفس محبوبه، وصوره الغضب القائمه بها مبغوضه. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافه الحب والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتحد ما بالعرض منهما. هذا أولاً.

وثانياً: أن مقايسه الحب والبغض بالبياض والسواد غير صحيحه، لأن البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادته شخصين، بخلاف الحب والبغض، فإن شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر (1)، وإن كان اجتماعهما مستحيلاً بالنسبه إلى شخص واحد.

الثالث: أن الأمر كاشف عن تحقق المصلحه الملزمه فى الأمور به، والنهى عن تحقق المفسده الملزمه فى المنهى عنه، ولا ريب فى أن المصلحه والمفسده مربوطتان بوجودهما الخارجى، لا بماهيتيهما أو بوجودهما الذهنى، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شىء واحد ذا مصلحه ومفسده معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدين، كاجتماع السواد والبياض.

وفيه: أن السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخص بالتشخصات الفرديه الذى نشير إليه بكلمه «هذا» ونحوها، لأنه موضوع التضاد المستحيل، بخلاف الماهية الصرفة، فإن الأوصاف المتضاده تجتمع فيها، ألا ترى أن ماهية الإنسان مثلاً موجوده بلحاظ أفرادها الموجوده، ومعدومه بلحاظ أفرادها المعدومه، وماهية الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضه للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضه للسواد؟ فلا تضاد فى

ص: ٨٧

١- (١) الظاهر أن الأستاذ «مدّ ظله» أراد بهذا إنكار التضاد بين المحبوبيه والمبغوضيه، كما أنه أنكر التضاد بين الأحكام الخمسه التكليفية بعين هذا البيان. راجع هامش ص ٤١. م ح - ى.

مرحلة الماهية الصرفه، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخص بالتشخصات الفردية مباشرة وبلا واسطه.

بخلاف المصلحه والمفسده بالنسبه إلى الصلاه فى الدار المغصوبه فى المقام، فإن المصلحه ترتبط بالحركات والسكنات المتحققه فى الدار المغصوبه بواسطه صدق الصلاه عليها، والمفسده ترتبط بها بواسطه صدق الغضب عليها.

وبعبارة اخرى: لا بد لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحه والمفسده بالعمل الخارجى المتشخص الواقع فى المكان المغصوب.

أحدهما: أن هذا العمل صلاه، والصلاه ذات مصلحه، لينتج أن هذا العمل ذو مصلحه.

الثانى: أنه غضب، والغضب ذو مفسده، لينتج أنه ذو مفسده.

فالمحمول فى الكبرى - أعنى المصلحه والمفسده - يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاه والغضب، وأما عروضه على الموضوع فى الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع فى الكبرى، لا مستقيماً.

بخلاف مثل البياض والسواد، فإنهما يعرضان الجسم المتشخص الخارجى من دون أن تكون بينهما واسطه كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحه والمفسده مربوطتين بعنوانى الصلاه والغضب وبين كون الآثار الموجبه للأمر والنهى، فى المأمور به والمنهى عنه الموجودين فى الخارج؟

قلت: نحن لا ندعى أن المصلحه والمفسده من خواص مجرد ماهيتى الصلاه والغضب، بل ندعى أنهما من خواص ماهيتيهما الموجوده خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخصه فى عروضهما عليها، وأما الوجود

فهو دخيل فيه.

والحاصل: أنّ هاهنا أموراً ثلاثة:

١ - نفس الماهية والطبيعه من دون تقيدها بأيّ شيء، وهي ما تعلق به الأحكام.

٢ - الماهية الموجوده المتشخصه بالعوارض الفرديّه التي تصحّ الإشاره إليها بكلمه «هذا» ونحوها، وهي موضوع التضادّ المستحيل، فإنّ الجسم الموجود في الخارج المتشخصّ بالعوارض الفرديّه الذي نشير إليه بكلمه «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.

٣ - الماهية التي هي برزخ بينهما، وهي الماهية المقيده بالوجود فقط، وهي محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاه الموجوده في الخارج ذات مصلحه، والغصب الموجود فيه ذو مفسده، فالمصلحه والمفسده ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المتشخصه في الدار المغصوبه بواسطه كونها وجود الصلاه ووجود الغصب، فهي من حيث كونها مصداقاً للصلاه ذات مصلحه، ومن حيث كونها مصداقاً للغصب ذات مفسده، ولا ضمير في ذلك أصلاً.

كلام صاحب الكفايه في المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:

منها: أنّه لا-ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضادّه في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادّه ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعانده بين وجوداتها الإنشائيّه قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب

التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً (١).

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أن الضدين - كما قال الحكماء - «ماهيتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارته عن الإرادة المظهره (٢) المتعلقة بالبعث والزجر - كما اختاره المحقق النائيني رحمه الله على ما بيالى - فلأنّ إرادته البعث وإرادته الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخيص الإرادة بالمراد لا تنوعها، فلا يعمّهما تعريف الضدين بأنّهما ماهيتان نوعيتان.

بل هذا في الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلق الإرادة في كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة في الأوّل قويّة وفي الثاني ضعيفه، وواضح أنّ الشدّة والضعف ليسا فصلين مميزين كي تكون الإرادة الشديده المتعلقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفه المتعلقة به، غايه الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكك ذو أفراد متفاوتة بالشدّة والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارته عن نفس البعث والزجر الاعتباريين المتحقّقين بمثل صيغتي «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادين هو الشيء الموجود في الخارج المتشخص بالعوارض الفرديّه الذي

ص: ٩٠

١- (١) كفاية الأصول: ١٩٣.

٢- (٢) إرادته المولى تصير بالبعث والزجر مظهره بعد أن كانت مخفيّه غير معلومه لنا. منه مدّ ظلّه.

يمكن الإشارة إليه بكلمه «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقه بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين في الماهيّات، فضلاً عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلاً موجوده ومعدومه معاً بلحاظ أفرادها الموجوده والمعدومه، والجسم يكون أبيض وأسود في زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاه والنهي عنها معاً في زمن واحد؟

قلت: استحاله تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد ليست ناشئة عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهي معاً. هذا أولاً.

وثانياً: أنك عرفت أنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الأمور الاعتباريّة لا تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريين ماهيّة (١) كي يعمّهما تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما غايه الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين (٢) أو مثلين منها لو اعتبره المعتر، كما إذا اعتبر أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

ص: ٩١

١- (١) وتعبيرنا عن بعض الأمور الاعتباريّة بالماهية مبني على العناية والتسامح. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي ضدّين غير اصطلاحيين، وإلا فقد عرفت أنّه لا يجرى تعريف الضدّين الاصطلاحيين في الاعتباريّات. م ح - ي.

فثبت بهذه الأمور الثلاثة أنه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريين.

على أنّ دليل المحقق الخراساني رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاه والمعانده بين البعث والزجر، فلا- يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهه، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإراده القويّه، والآخر عن الضعيفه.

إن قلت: شدّه الإراده وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّه والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا في الحرمة والكراهه.

قلت: نعم، لكنّ الشدّه والضعف - كما قلنا آنفاً في مسأله الإراده - ليسا فصلين مميزين كى يوجبا تنوع البعث الذى اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإراداه المتعلّقه به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّه جميع الأحكام التى منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهه، مع أنّه ذهب فى مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّى إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة والكراهه ليس إلّا بالشدّه والضعف، وهو لا- يوجب عقلاً- تعدّد وجود الطبيعى بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّى الطلب إذا شكّ فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث، لأنّ قضيه إطلاق أخبار الباب أنّ العبره فيه بما يكون

رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقضٍ بحسب الدقّه العقليّه (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

أقول: حيث إنّ البحث في المقام عقلي فالملاك فيه حكم العقل بعدم تعدّد وجود الطبيعي بالشده والضعف.

وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلاً - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - فلا بدّ من اعتبارهما متباينين في كلّ مسأله عرفيه، كالأستصحاب، وغير متباينين في كلّ مسأله عقليه، كالمقام.

فما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله هاهنا من مصادّه جميع الأحكام ينافي ما ذكره في باب استصحاب الكلّي.

ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارة عن أمر اعتباري حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريين، لا نفسهما ولا الإراده المظهره.

ولا تضادّ بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر في الاحتمال الثاني من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بينها.

وقد ظهر إلى هنا أنّ لنا على جواز الاجتماع دليلين:

أحدهما: أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا - يمتنع حتّى على القول بتضادّ الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.

الثاني: أنّه لا - تضادّ بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلاً عن

ص: ٩٣

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٣.

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل - أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذى تعلّق به النهى - فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدّين كى يستلزم مباشرةً التكليف المحال الذى هو الجبهه المبحوث عنها فى المقام، وان استلزم التكليف بالمحال الذى هو يستلزم استحاله نفس التكليف أيضاً عندنا.

وأمّا الثانى - أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهى - فلعدم استلزامه التكليف المحال ولا التكليف بالمحال أصلاً.

البحث حول سائر أدلّه القول بالجواز

ثمّ إنّه استدللّ للقول بالجواز بوجه اخر أيضاً: فى سائر أدلّه القول بالجواز

منها: أنّ أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع فى موارد من الشريعة اجتماع حكمين، كصوم يوم عاشوراء، والصلاه فى الحّمّام، أو فى مواضع التهمه، أو فى المسجد(١).

وحيث إنّ هذه الموارد ظاهره فى تعلّق الحكمين بعنوان واحد، فعلى الجميع حتّى القائلين بجواز الاجتماع أن يفكروا فى تأويلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلّتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

ص: ٩٤

١- (١) حيث اجتمع فى المثال الأوّل الكراهه مع الاستحباب، لأنّ صوم كلّ يوم من أيام السنه عدا رمضان والعيدين مستحبّ، واجتمع فى المثال الثانى والثالث الكراهه مع الوجوب إذا كانت الصلاه واجبه ومع الندب إذا كانت مستحبّه، واجتمع فى المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا كانت الصلاه واجبه، والاستحبابان إذا كانت مستحبّه. منه مدّ ظلّه.

فتقول: العبادات المكروهة - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله (١) - على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولم يكن هناك مندوحه، كما في العبادات المكروهة التي لا بدّل لها، كصوم يوم عاشوراء.

ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحّمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهي به بحسب ظاهر الدليل، لكنّه متعلّق في الواقع بعنوان آخر غير العبادة متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمه، فإنّ النهي وإن تعلّق بصورة بنفس عنوان الصلاة في مواضع التهمه، إلّا أنّنا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون في هذه المواضع، سواء كان مشغلاً بالصلاة فيها أم لا.

ولا ضير في هذا القسم الأخير بناءً على القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤيد له لو كان العنوان المنهى عنه متّحداً مع العبادة، وأمّا لو كان ملازماً لها فلا تأييد فيه، لأنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متلازمين لا يدلّ على جواز تعلّقهما بعنوانين متصادقين أيضاً كما لا يخفى.

ولا ضير في القسم الثاني أيضاً بناءً على الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقين كما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهي بعنوان «الصلاة في الحّمّام»، ولا يشترط في تغيير العنوانين عدم أخذ مفهوم أحدهما في الآخر كما عرفت سابقاً (٢).

ص: ٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ١٩٧.

٢- (٢) راجع ص ٧٠.

نعم، لا بدّ للقائلين بالامتناع - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقين (١) عن محلّ النزاع - كصاحب الفصول رحمه الله (٢) - من التفصّي عنه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في العبادات المكروهه

وأحسن الوجوه فيه ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله.

وحاصله: أنّ الطبيعه المأمور بها تارةً تحصل لها منقصه، لأجل تشخّصها بمشخّص غير ملائم لها، كما في الصلاه في الحّمّام، فإنّ تشخّصها بوقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وأخرى تحصل لها مزيّه، لأجل تخصّصها بخصوصيّه شديده الملائمه معها، كما في الصلاه في المسجد، وذلك لأنّ الطبيعه المأمور بها في حدّ نفسها - أي مع تشخّصها بعوارض عاديّه، كالصلاه في الدار - لها مقدار من المصلحه والمزيّه، ويزداد تلك المزيّه فيما إذا كانت تشخّص بما له شدّه الملائمه معها، كالصلاه في المسجد، وتنقص فيما إذا تشخّصت بما لا- يلائمها، كالصلاه في الحّمّام، فإذا كان للصلاه في الدار مائه درجه من المصلحه، فيكون لوقوعها في المسجد مائه وعشرون درجه، ولوقوعها في الحّمّام تسعون درجه مثلاً من غير أن تنقص المصلحه إلى درجه تكون غير لازمه الاستيفاء، ولذلك يزيد ثوابها تارةً وينقص اخرى، فيكون النهي عن الصلاه في الحّمّام إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، والأمر بإيقاعها في المسجد

ص: ٩٦

١- (١) بدعوى وضوح الامتناع عندهم. م ح - ي.

٢- (٢) إنّ ظاهر كلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصيل بين ما إذا اخذ مفهوم العامّ في الخاصّ وما إذا لم يؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثاني داخل فيه، والمحقّق القمّي والنائيني رحمهما الله ذهبا إلى خروج كليهما عنه. راجع ص ٦٨ لكي يتّضح لك الأمر. م ح - ي.

إرشاداً إلى الأفراد التي لها مزيه زائده، وحيث إن الأمر مولوى والنهي إرشادي فليس من قبيل اجتماع الأمر والنهي، لأن الإرشاد ليس بحكم كما لا يخفى (١).

الكلام في مثل صوم يوم عاشوراء

وكذا نحن في سعه بالنسبه إلى القسم الأول، حيث قلنا بجواز الاجتماع وشمول البحث العام والخاص المطلقين، لأن الأمور به بالأمر الاستجابي صوم كل يوم من أيام السنه عدا رمضان والعيدين، والمنهى عنه بالنهي التنزيهي خصوص صوم يوم عاشوراء، وهما عنوانان بينهما عموم وخصوص مطلق.

إن قلت: حيث إن يوم عاشوراء أحد أيام السنه فصومه مستحب بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم يوم من أيام السنه مستحب، لا بما هو صوم يوم عاشوراء، فلا دخل ليوم عاشوراء بما هو يوم عاشوراء في استحباب الصوم، كما أن الأمر هكذا بالنسبه إلى سائر أيام السنه التي يستحب الصوم فيها، بخلاف الكراهه، فإن خصوصيته يوم عاشوراء دخيله فيها.

وهل يمكن التفصي عن هذا القسم على الامتناع أو خروج العام والخاص المطلقين عن محل النزاع أم لا؟

كلام صاحب الكفايه في المسأله

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن قيام الإجماع على كون الصوم في يوم عاشوراء عباده صحيحه يدل على استحبابه، ومداومه الأئمه عليهم السلام على الترك

ص: ٩٧

تدلّ على انطباق عنوان (١) ذي مصلحه أكثر على الترك، أو ملازمه الترك لعنوان كذلك، فصوم هذا اليوم وتركه يكونان من قبيل المستحيين المتراحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلّا فيتعيّن الأهمّ كما في المقام، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحمات، وأرجحيه الترك من الفعل لا توجب حرازه ومنقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحرازه والمنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حرازه فيه أصلاً (٢).

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ الترك عنوان عدمي لا يمكن أن ينطبق عليه شيء أو يكون ملازماً لشيء، فإنّ الانطباق (٣) والملازمه من الوجوديات التي لا بدّ في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء (٤).

هذا ما أورده عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (٥).

ص: ٩٨

- ١- (١) كعنوان مخالفه بنى اميّه، فإنّهم كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، لأجل غلبتهم على الحسين وقتلهم إيّاه عليه السلام. م ح - ي.
- ٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩٨.
- ٣- (٣) الانطباق عبارته اخرى عن الاتّحاد. م ح - ي.
- ٤- (٤) ولا- فرق في عدميه العدم بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكه، بل تقسيمه إلى هذه الأقسام الثلاثه مبنّى على التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود كي يصحّ تقسيمه. منه مدّ ظلّه.
- ٥- (٥) تهذيب الأصول ٢: ٥٥.

على أننا لو سلمنا أنّ للعدم المضاف حظاً من الوجود، فيمكن أن يكون ترك الصوم في يوم عاشوراء مستحباً لأجل انطباق عنوان وجودى ذى مصلحه أكثر من مصلحه الفعل عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلك، فغاياته أنّ كلّاً من الفعل والترك مستحب، فهو لا يمنع من كراهه الفعل التى يدلّ عليها النهى المتعلّق به، فيثبت دعوى القائل بالجواز، وهى اجتماع الاستحباب والكراهه فى صوم يوم عاشوراء.

نعم، بناءً على اختصاص النزاع بالعامين من وجه وخروج المطلق والمقيّد عن حريم النزاع بدعوى تسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه كما ذهب إليه صاحب الفصول(1)، فيمكن التفصّل عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن يقال:

إنّ النهى وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم يوم عاشوراء، إلّا أنّه فى الواقع متعلّق بعنوان التشبّه بنبي أميّه فى هذا اليوم، وهذا عنوان يعمّ الصوم وغيره، كادّخار رزق السنه وزياره الأحبّه فيه وإن لم يقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها يتحقّق التشبّه، سواء قصده أم لا، لأنّ التشبّه ليس من العناوين القصديّه.

وعليه فيكون النسبه بين متعلّقى الأمر الاستحبابى والنهى التنزيهى عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جميع أيام السنه عدا رمضان والعيدين، سواء وقع فى عاشوراء أو فى غيره من الأيام، والمنهى عنه هو

ص: ٩٩

١- (١) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فى هامش ص ٦٨ و ٦٩ أنّ العامّ والخاصّ المطلقين أيضاً داخل فى محلّ النزاع بشرط أن يكونا طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه، بخلاف ما إذا اتّحدا حقيقهً وتغايرا بمجرّد الإطلاق والتقييد، لتسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ صوم كلّ يوم من أيام السنه الذى امر به وصوم يوم عاشوراء الذى نهى عنه يتحدان بحسب الحقيقه، ويتغايران من حيث إنّهما كالمطلق والمقيّد. م ح - ى.

التشبه بنبي أمية في هذا اليوم، سواء تحقق التشبه بالصوم أو بغيره من الأفعال(١).

والحاصل: أنّ تعلق النهي التنزيهي بصوم يوم عاشوراء مع استحبابه الذي يدلّ عليه الإجماع على وقوعه صحيحاً يجعل القائلين بالامتناع في معضله عظيمه لا يتمكنون التخلّص منها، بخلاف القائلين بالجواز، بل يكون دليلاً آخر على صحّ رأيهم.

نكته: قد كثرنا من بدايه البحث إلى هنا أنّ محلّ البحث يرتبط بالتكليف المحال، لا بالتكليف بالمحال، ولأجل ذلك أنكرنا أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع(٢).

لكنّك بعد التأمل فيما ذكرناه أخيراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتكليف المحال مبنيّ على تسلّم التضادّ بين الأحكام كى يكون تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد من قبيل الجمع بين الضدّين المحال، وإلّا فعلى ما هو الحقّ من عدم التضادّ بينها فلا يلزم التكليف المحال بلا واسطه، سواء تعلق الأمر والنهي بعنوانين متغايرين، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».

نعم، يلزم من تعلقهما بعنوان واحد التكليف بالمحال المستلزم للتكليف المحال.

ص: ١٠٠

١- (١) فلا يوجب الجمع بين تعلق الأمر الاستجابي بصوم كلّ يوم عدا رمضان والعيدين، والنهي التنزيهي بالتشبه بنبي أمية ضيقاً على القائلين بالجواز، سواء كان العنوانان متّحدين في مورد الاجتماع أم متلازمين، ولا على القائلين بالامتناع بناءً على الملازمه بينهما، وأمّا بناءً على الاتّحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكنوا التفصّي عنه. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤١.

ثم إنهم اختلفوا في حكم المتوسط في أرض مغصوبه - إذا كان دخوله فيها مع الالتفات بسوء اختياره وانحصر التخلص منها بالتصرف فيها بغير إذن صاحبها - على أقوال خمسة(١): في حكم المتوسط في أرض مغصوبه

١ - أن الخروج منه عن النهي الفعلي وليس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الإمام رحمه الله.

٢ - أنه واجب ليس إلا(٢).

٣ - أنه واجب وحرام(٣)، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم من علماء العامة، واختاره المحقق القمي رحمه الله ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء(٤).

٤ - أنه مأمور به فعلاً مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق الساقط بالاضطرار(٥)، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله(٦).

٥ - ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه غير مأمور به ولا منهى عنه

ص: ١٠١

١- (١) صرح الأستاذ «مدّ ظلّه» في هذا الموضوع من كلامه بأنّ الأقوال في المسأله خمس، ثمّ أضاف في مطاوي بعض كلماته الأخر احتمالاً سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعلية ولا السابقة، لكن لا تنافي بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا في مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرد احتمال بلا قائل. م ح - ي.

٢- (٢) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله - في مطارح الأنظار ١: ٧٠٩ - ولذا قال في الكفايه: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» على ما في تقريرات بعض الأجلّه. كفايه الأصول: ٢٠٦.

٣- (٣) كلّ من اختار هذا القول لابدّ من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أي لا يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) قوانين الأصول ١: ١٥٣.

٥- (٥) يعنى كان الخروج عن الدار المغصوبه قبل الدخول منهياً عنه، كالدخول، لكنّ النهي سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقي حكمه، وهو استحقاق العقوبه عليه. م ح - ي.

٦- (٦) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

بالنهي الفعلي، لكن يجرى عليه حكم المعصية بسبب النهي السابق الساقط لأجل الاضطرار إليه (١).

بيان ما هو الحق في المسأله

والأقوى هو القول الأوّل الذي اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضيحه يتوقّف على نفى وجوب الخروج من ناحيه وإثبات حرمة الفعلية من ناحيه اخرى:

أمّا نفى الوجوب فلأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبه أو على وجوب التخلّص عن الغضب أو وجوب ترك التصرّف في مال الغير بعناوينها، بأن يكون كلّ واحد من هذه العناوين موضوعاً للحكم بالوجوب النفسى.

وما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه» (٢) يدلّ على حرمة التصرّف لا على وجوب تركه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضدّه العامّ، وأنّ مقدّمه الواجب واجبه لأمكن القول بكون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً غيريّاً، لأنّ التصرّف في مال الغير إذا كان حراماً كان ترك التصرّف واجباً، وحيث كان الخروج من الأرض المغصوبه مقدّمه له كان واجباً بوجوب غيرى.

لكنّه مبنيّ على مقدّمتين ممنوعتين، ضروره فساد القول باقتضاء النهى عن

ص: ١٠٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٠٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٨٦:٢٥، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

الشيء للأمر بضده، وكذا القول بوجوب مقدمه الواجب.

فأتضح إلى هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعيه لوجوب الخروج، وهو القول الثانى والثالث والرابع، فإنّ كلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمت إليه الحرمة أيضاً فى القول الثالث وحكمها فى القول الرابع.

وأما كونه محرّماً بالفعل فكفاك له من الأدلّه ما دلّ على حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه.

حقيقه الخطابات العامه

والسرّ فى ذلك ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره (1)، وقدّمناه فى مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامه القانونيه إلى خطابات شخصيه متعدّده بتعداد المكلفين، فلا يشترط فيها ما يشترط فى الخطابات الشخصيه من بلوغ الحكم إلى المكلف وقدرته على الامتثال وعدم اضطراره إلى ترك المأمور به أو فعل المنهى عنه، بل وعدم علم الأمر والناهى بعصيانه فيما إذا كان الأمر لغرض الانبعاث والنهى لغرض الانزجار، بل يكفى فى صحّه توجيه الخطاب العامّ إلى الكلّ وجود هذه الشرائط فى طائفه منهم ولو فقدت فى الآخرين.

ويشهد على عدم الانحلال:

أولاً: أنا نعتقد بأنّ العصاه بل الكفّار مكلفون بالفروع كالمؤمنين المطيعين، مع أنّه لا يمكن لعلام الغيوب أن يكلف العاصى بخطاب شخصى لغرض الامتثال مع علمه بعصيانه، لكونه لغواً مستهجناً.

ص: ١٠٣

وثانياً: أنّ المولى إذا ألقى خطاباً تكليفيّاً إلى جماعه عبيده مع كون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لم تركت امتثال تكليف المولى؟ قال فى الجواب: إنّى معذور فى مخالفته تكليفه، ولم يقل: إنّ تكليفه لا يعمنى.

وثالثاً: أنا إذا سألنا المولى العرفى: إلى كم شخصٍ وجّهت التكليف؟ قال:

إلى جميعهم، مع أنّ التكليف لو كان منحلّاً إلى تكاليف شخصيّة لم يصحّ جوابه هذا، بل الصحيح أن يقول: لا أدرى، لعدم كونه عالمّاً بتعداد من يطّلع على التكليف ويقدر على امتثاله من دون اضطرار إلى مخالفته.

والحاصل: أنّ حكم الوجدان بصحّ الجوابين المتقدّمين من قبل المولى العرفى والعبد العاجز عن الامتثال عقيب السؤالين المذكورين شاهد على عدم انحلال الخطابات العامّة إلى تكاليف شخصيّة.

ورابعاً: أنّ الأحكام الكليّة لو انحلت إلى تكاليف شخصيّة لكانت مشروطة بالقدرة كما تقدّم، فلا بدّ من إجراء أصاله البراءة عند الشكّ فى القدرة، لأنّه يستلزم الشكّ فى أصل التكليف، وهو مجرى أصاله البراءة، مع أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة (1)، فيستكشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلى أحكام جزئية كى تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه يجب على من كان نائماً فى جميع وقت الصلاة أن يقضيها فى خارجة بدليل «اقض ما فات» مع أنّه لا يصحّ توجيه التكليف الشخصى بالصلاة إلى النائم كى يصدق الفوت بلحاظ ذلك التكليف الشخصى، فإنّ الفوت فرع كونه مكلفاً بالأداء.

إن قلت: فكيف يجب على الحائض فى شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

ص: ١٠٤

١- (١) وما هذا إلّا لكونه عالمّاً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح - ى.

تكن مكلفه به، بل كان محرماً عليها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم عليها إنما هو بدليل آخر غير «اقض ما فات».

وبالجملة: كل واحد من التكاليف الشرعيه تكليف واحد كلى لا ينحل إلى تكاليف متعدده شخصيه.

تنجز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم تنجز العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبه إليه (١).

لأنّ الاستهجان إنما هو فيما إذا كان الخطاب شخصياً، وأما إذا كان بطريق العموم فيصحّ توجيهه إلى عامّه المكلفين إن وجد ملاك الخطاب أعنى الابتلاء فى عدّه منهم.

بل لو كانت الأحكام التكليفيه مشروطه بالابتلاء لكانت الأحكام الوضعيه أيضاً كذلك، مع أنّ أحداً لم يقل مثلاً بعدم نجاسه الدم الموجود فى أقصى نقاط العالم.

بيان الملازمه: أنّ جعل الأحكام الوضعيه إنما هو لغرض ترتيب الأحكام التكليفيه عليها، فإنّ الحكم بنجاسه البول مثلاً إنما هو لأجل الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلا لكان الحكم بنجاسته لغواً، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحكم التكليفى لكان مانعاً عن الوضعى أيضاً، لخلوّه حينئذٍ عن الغرض.

ص: ١٠٥

وهذا شاهد آخر على عدم انحلال الخطابات العامه، إذ لا فرق في الانحلال وعدمه بين التكليف والوضع، وعدم اشتراط الأحكام الوضعيه بالابتلاء دليل على عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصى بنجاسه البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحكام التكليفيه أيضاً.

وبالجملة: الخطابات العامه سواء كانت وضعيه أو تكليفيه لا تنحلّ إلى خطابات متعدده جزئيه، بل كلّ منها خطاب واحد كلّى، لكنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا يشترط فيها العلم ولا-القدره ولا عدم الاضطرار ولا غير ذلك ممّا يشترط في الخطابات الشخصيه، غايه الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور في مخالفه التكليف.

ويؤيّد ما ذكره في البراءه العقليه من أنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان ملاكها قبح التكليف بلا بيان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه»^(١) خطاب عامّ يشمل الخروج عن الأرض المغصوبه، والاضطرار إليه لا-يمنع من حرمة، غايه الأمر أنّ الاضطرار لو لم يكن بسوء اختياره لكان معدّراً في ارتكاب هذا الحرام، أمّا في المقام الذى فرض فيه دخوله في الأرض المغصوبه اختياراً مع التفاته إلى غصبيه الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم عليه بحرمة فعليه من دون أن يكون معذوراً، فيستحقّ العقوبه عليه، كما يستحقّ العقوبه على الدخول.

هذا كلّ بناءً على عدم الانحلال وعدم الملازمه بين النهى عن الشىء والأمر

ص: ١٠٦

١- (١) وسائل الشيعه ٣٨٦:٢٥، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

بضده العام ولا بين وجوب ذي المقدمه ووجوبها.

وأما بناءً على اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضده العام والملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذبها فهل يمكن أن يقال بكون الخروج عن الأرض المغصوبه من موارد مسأله اجتماع الأمر والنهي، فيكون مأموراً به بأمر غيري (١)، ومنهياً عنه بنهي نفسى (٢) بناءً على جواز الاجتماع أم لا؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، واستدلّ عليه بأنّ محلّ النزاع فى مسأله الاجتماع إنّما هو ما إذا كان عنوان المأمور به غير عنوان المنهى عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد فممتنع عند الجميع (٣)، فلا يمكن القول بكون الخروج عن الأرض المغصوبه بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً (٤)، ولو قيل بالجواز فى مسأله اجتماع الأمر والنهي (٥).

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ المنهى عنه ليس عنوان الخروج عن الدار المغصوبه، بل عنوان التصرف فى مال الغير، لكنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، كما أنّ

ص: ١٠٧

١- (١) لكونه مقدّمه لترك التصرف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضداً عاماً للتصرف الذى هو حرام. م ح - ي.

٢- (٢) لكونه تصرفاً فى مال الغير. م ح - ي.

٣- (٣) لكنهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهي إلى أنّ وجهه هو استحاله هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطه، لكونه جمعاً بين الضدين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحاله المكلف به التى تستلزم استحاله التكليف. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح - ي.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٢٠٨.

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقف عليه الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدمه للواجب، فتعلق الأمر واقعاً بعنوان مقدمه الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنما هو لأجل كونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهما على فرض ثبوتها عقليته، والعقل لا يحكم بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمه بين وجوبها ووجوب ما يتوقف عليه كما لا يخفى.

فما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدمه من أن الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدمه، لأنه المتوقف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون (١).

فاسد، لما عرفت من أن متعلق الأمر الغيرى هو عنوان المقدمه.

والشاهد عليه أن للعقل فى كل واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمه بين وجوبه ووجوب ما يتوقف عليه، مع أن الملازمه لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمه بتعدّد مقدماته إذا كان له مقدمات كثيره، كالصلاه، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما يتوهم (٢) من الفرق بين الحثيتين التقيديّه والتعليقيه بأن الأولى نفسها موضوع الحكم والثانيه واسطه فى ثبوت الحكم لشيء آخر فقط.

ص: ١٠٨

١- (١) كفايه الأصول: ١١٥.

٢- (٢) ومن المتوهمين المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى العبارة المتقدمه نقلها: نعم، يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون. م ح - ى.

باطل، لأنَّ الحَيْثِيَّةَ التَّعْلِيْقِيَّةَ أَيْضاً نَفْسَهَا مَتَّعَلِّقَةٌ لِلْحَكْمِ، فَإِذَا قِيلَ: «الْخَمْرُ حَرَامٌ لِأَنَّهُ مَسْكُرٌ» تَعَلَّقَ الْحَرْمُ فِي الْوَاقِعِ بِعَنْوَانِ الْمَسْكُرِ، وَحَرْمَةُ الْخَمْرِ إِنَّمَا هِيَ لِأَجْلِ كَوْنِهَا مُصَدِّقاً لِهَذَا الْعَنْوَانِ الْمَحْرَمِ.

إِن قُلْتَ: فَلِمَاذَا تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِنَفْسِ الْوَضُوءِ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١)؟

قُلْتَ: الْأَمْرُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ إِرْشَادٌ إِلَى الشَّرْطِيَّةِ، كَمَا أَنَّ النَّهْيَ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«يَاعَلِيَّ لَا تَصَلِّ فِي جِلْدٍ مَا لَا يَشْرَبُ لَبَنُهُ وَلَا يَأْكُلُ لَحْمَهُ» (٢) إِرْشَادٌ إِلَى الْمَانِعِيَّةِ.

نَعَمْ، الْوَضُوءُ بِعَنْوَانِهِ مَأْمُورٌ بِهِ بِأَمْرِ اسْتِحْبَابِي نَفْسِي، وَأَمَّا الْأَمْرُ الْوَجُوبِيُّ الْغَيْرِيُّ الَّذِي يَسْتَكْشِفُ بِالْمَلَاذِمَةِ الْعَقْلِيَّةِ فَهُوَ تَعَلَّقَ بِعَنْوَانِ مَقْدَمَةِ الصَّلَاةِ الَّتِي أَحَدُ مُصَادِقَاتِهَا الْوَضُوءُ وَمُصَادِقَاتُهَا الْآخَرُ تَطْهِيرُ الثَّوْبِ عَنِ النَّجَاسَةِ وَمُصَادِقَاتُهَا الثَّلَاثُ تَطْهِيرُ الْبَدَنِ عَنْهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَقْدَمَاتِهَا.

فَتَبَيَّنَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْمَقَامِ تَعَلَّقَ بِعَنْوَانِ مَقْدَمَةِ الْوَاجِبِ الَّذِي هُوَ تَرْكُ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ، وَالنَّهْيَ بِعَنْوَانِ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ، وَهَذَانِ الْعَنْوَانَانِ تَصَادَقَا عَلَى الْخُرُوجِ عَنِ الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، فَلَا يَرُدُّ مَا أوردَهُ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى أَبِي هَاشِمٍ وَأَتْبَاعِهِ الَّذِينَ قَالُوا بِكَوْنِ الْخُرُوجِ عَنِ الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَأْمُوراً بِهِ وَمَنْهَياً عَنْهُ مَعاً.

ص: ١٠٩

١- (١) المائدة: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

لكن يرد عليهم أننا وإن أنكرنا اعتبار قيد المندوحة في الجبهه المبحوث عنها في المقام (1)، وهي استحاله نفس اجتماع الأمر والنهي بلا- واسطه، إلا أنها تعتبر في عيته الاجتماع وتحققه خارجاً، لأن اجتماع الأمر والنهي خارجاً في صورته فقد المندوحة تكليف بغير مقدور، وهو محال عند الجميع إلا الأشاعره، فالخروج عن الأرض المغصوبه لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً خارجاً، لعدم تمكن العبد من الإتيان بالواجب الذي هو مقدّمه الواجب الذي هو ترك التصرف في مال الغير إلأى ضمن الفرد المحزّم، أى في ضمن الخروج الذي هو محزّم لكونه تصرفاً في مال الغير، فالمندوحة مفقوده هاهنا دائماً، بخلاف الصلاه في الدار المغصوبه التي قد تكون فاقده للمندوحة وقد تكون واجده لها، ففيما إذا كانت واجده يجتمع فيها الأمر والنهي خارجاً وعيناً بناءً على جواز الاجتماع.

والحاصل: أنه لا يصح القول بكون الخروج واجباً وحراماً معاً حتى مع قطع النظر عن مبانينا الثلاثه، أعني عدم انحلال الخطابات العامه إلى خطابات شخصيه، وعدم اقتضاء النهي عن الشيء للأمر بضده العام، وعدم الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهها.

بل مع قطع النظر عنها يكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصيه عليه بسبب النهي السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله في المسأله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ثم إن المحقق النائيني رحمه الله قال: لو كان المقام من صغريات قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لكان الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من

ص: ١١٠

أنَّ الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه في الحال، وإن كان منهياً عنه قبل الدخول، ويجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

إلَّا أنَّ الشأن في كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فإنَّ دعوى ذلك في غايه السقوط.

ثمَّ ذكر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمها اثنان:

أ - أنَّ الخروج غير ممتنع، لأنَّه يتمكَّن (1) من الخروج والبقاء كليهما.

ب - أنَّه يعتبر في مورد القاعدة أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضادَّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدَّ أن لا يكون محكوماً بحكم، أو لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدَّعيه القائل بأنَّ «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وأمَّا لو فرض أنَّ الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضادَّ حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث إنَّ الخروج عن الدار الغصبيَّة ممَّا يحكم بلزومه العقل، وهذا في الجملة ممَّا لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنَّه حكمه من باب أقلَّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنَّه من باب وجوب ردِّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي.

وعلى كلِّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممَّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

فإذا ثبت أنَّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقِّق الخراساني رحمه الله من أنَّ الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه بالفعل، لكنَّ يجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

ص: ١١١

١- (١) المراد به التمكن العقلي لا الشرعي، أي هو يقدر أن يريد ويختار كلًّا من الخروج والبقاء. منه مدَّ ظلِّه.

فالحق ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن الخروج عن الدار الغصبيّه فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجرى عليه حكم المعصيه (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائني رحمه الله في المقام.

نقد كلامه وبيان القاعده

والحقّ أنّ قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلاً كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله (٢)، فلا مجال لذكرها هاهنا، والبحث في أنّ المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أنّ هذه القاعده ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعره لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيتين: إحداهما: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والثانيه:

«الشيء ما لم يمتنع لم يندم».

فقالوا في جوابهم: مراد الفلاسفه من الوجوب والامتناع في هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العله التامه التي يكون جزئها الأخير في الأفعال الاختياريه إرادته الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعده وبين مسأله الخروج عن الأرض المغصوبه أصلاً، كي يبحث في كونها من صغرياتها.

والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعله لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتب عليه استحقاق العقوبه.

ص: ١١٢

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٤٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٠٩.

نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضده العام ووجوب مقدمه الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله، وبه تمّ الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.

ص: ١١٣

الفصل الثالث فى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فسادِه أو لا؟

إشاره

ولابدّ قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم فى عنوان المقام.

فعبّر المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ النهى عن الشىء هل يقتضى الفساد أو لا (١)؟

وعبّر بعضهم بأنّ النهى هل يدلّ عليه أو لا؟

ويرد على الأوّل أنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فى المقام، إذ لا ريب فى أنّ النهى لا يؤثّر فى الفساد (٢).

ويؤيّدُه ما استدلّ به بعض القائلين بالفساد فى المعاملات من أنّ النهى المتعلّق بها كـ «لا- تبع ما ليس عندك» إرشاد إلى فسادها، إذ لا يمكن حمله على الحرمة التكليفيه المستتبعه لاستحقاق العقاب على مخالفته.

ص: ١١٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢١٧.

٢- (٢) مع أنّ الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالاقتضاء عباره عن التسيب والتأثير. م

ح - ٥.

وجه التأييد: أنّ الإرشاد حكاية عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه، فالنهي عن البيع في المثال المتقدم حاكٍ عن فساد، لا أنّه مؤثّر في الفساد كما لا يخفى.

وعلى الثاني أنّ لفظ الدلالة في المقام ظاهر في الدلالة اللفظية، لأنّ النهي الذي هو فاعل الدلالة من مقوله اللفظ، مع أنّ مدعى الفساد لا يقتصر في إثبات مرامه بالدلالة اللفظية، بل يتمسك بوجوه عقلية أيضاً، كتمسك بعض القائلين بالفساد في العبادات بأنّ النهي كاشف عن مبغوضيّة العبادة المنهية عنها، والعقل يحكم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولى، فلا يمكن أن يكون مقرباً إلى ساحته.

فالأولى: التعبير بالكشف حتّى يعمّ الدلالات اللفظية والوجوه العقلية.

ص: ١١٤

إنك عرفت (١) أنّ الفرق بين هذه المسأله وبين المسأله المتقدمه ذاتي، لاختلافهما في الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبه إلى ذكر اختلافهما في الجهه المبحوث عنها التي هي أمر عرضي في مقام بيان الفرق بينهما كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله (٢).

ص: ١١٧

١- (١) راجع ص ٢٥.

٢- (٢) حيث قال: الفرق بين هذه المسأله ومسأله النهي في العبادات هو أنّ الجهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا- يوجب، بل يكون حاله حاله، فالتزاع في سرايه كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً. وهذا بخلاف الجهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى، فإنّ البحث فيها في أنّ النهي في العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها. كفايه الأصول: ١٨٤.

الأمر الثالث: في كون المسأله اصوليه

لا ينبغي الشك في اصوليه المسأله، لوقوع نتيجهتها كبرى لاستنتاج الحكم الشرعي، مثلاً القائل بالكشف يستنتج هاهنا أن العباده أو المعامله المنهيه عنها فاسده.

فيقول في الفقه: صلاه الحائض عباده تعلق بها النهي وكل عباده تعلق بها النهي فاسده، فصلاه الحائض فاسده، أو يقول: بيع مال الغير معامله منهيه عنها وكل معامله منهيه عنها فاسده، فبيع مال الغير فاسد.

إنّ المسأله ليست عقليه محضه، ولا لفظيه كذلك، ولذا ترى بعضهم يستدلّ باللفظ، كمن استدلّ على الفساد في المعاملات بكون مفاد النهي فيها هو الإرشاد إليه، وبعض آخر بالعقل، كمن استدلّ على الفساد في العبادات بأنّ العباده المنهيه عنها مبغوضه للمولى مبعده عنه، والعقل يحكم بأنّه لا يمكن أن يكون المبعّد مقرباً، فلا يمكن أن تكون عباده صحيحه.

فلا يصحّ ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمه الله في درره من كونه عقليه محضه(١).

ص: ١٢١

فى كشف النهى عن فساد المنهى عنه

الأمر الخامس: فى أن النزاع هل يختص بالنهى التحريمى والنفسى أم لا؟

أشاره

فهاهنا بحثان:

الأول: فى النهى التنزيهى

لا إشكال فى دخول النهى التحريمى فى محلّ النزاع، وأمّا التنزيهى ففليل بخروجه عنه لوجهين:

أحدهما: أن النهى التنزيهى فى الشريعة لم يتعلّق بعباده أصلاً، فإنّ المنهى عنه فى مسأله الصلاه فى مواضع التهمه هو الكون فيها كما عرفت، وفى الصلاه فى الحيام إيقاعها فيه، وفى صوم يوم عاشوراء التشبه ببنى اميه على ما اخترناه، وأمّا على ما اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله فيكون تركه ذا مصلحه أكثر من مصلحه فعله، فيكونان من قبيل المستحبين المتراحمين الذين أحدهما أهم من الآخر، فلا يكون الفعل منهيّاً عنه فى الواقع، ولو فرض تعلّق النهى به لكان إرشاداً إلى أرجحيه الترك.

إن قلت: ماذا تقول فى النهى المتعلّق بصلاه المسافر خلف الحاضر وبالعكس، حيث إنّه تنزيهى بناءً على كون هذه الصلاه أقلّ ثواباً من الصلاه

ص: ١٢٣

قلت: هذا النهى أيضاً لم يتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعكس.

هذا حاصل ما استدللّ به القائلون بخروج النهى التنزيهى عن النزاع، وملخصه: أنا لم نجد فى الشريعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهى التنزيهى، فالبحت فيه لا يكون إلّا فرضياً غير لائق بحال الأكابر من العلماء.

وفيه أولاً: أنّ عدم تعلّق النهى التنزيهى بذات العبادات فى الشريعة لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل يعمّ كلّ ما يتّصف بالصّحة والفساد، فالمعاملات المنهية عنها أيضاً داخله فى البحث، كالعبادات، ويمكن أن يتعلّق النهى التنزيهى بمعامله، كبيع الكفن.

وثانياً: أنّ نفس الاقتداء عباده، ولذا يتطرّق إليه الرياء حيث لا - خلاف فى بطلان جماعه من يرائى بجماعته من دون أن يكون مرائياً فى أصل صلاته، وإنّما الخلاف فى بطلان أصل صلاته، فلو لم يكن الاقتداء عباده لم يبطل بالرياء.

ثانيهما: أنّ صحّة المعاملات المنهية عنها بالنهى التنزيهى أمر واضح، فلا يصحّ أن ينسب إليهم أنهم اختلفوا فى اقتضائه فسادها.

وفيه: أنّ وضوح عدم كشف النهى التنزيهى المتعلّق بالمعامله عن فسادها لا - يوجب تخصيص محلّ البحث بالنهى التحريمى، لعدم انحصار النزاع فى المعاملات، بل يعمّ العبادات أيضاً.

ص: ١٢٤

١- (١) إذا اقتدى المسافر بالحاضر أو بالعكس فى المسألة قولان: أ - أنّ هذه الصلاة تكون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فى الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادى. ب - أنها تكون أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فىكون النهى على الثانى تنزيهياً. منه مدّ ظلّه.

وأشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى هذا الوجه وجوابه بعبارة وجيزه، وهي قوله: واختصاص عموم ملاكته (١) بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى (٢).

والحاصل: أنه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهي التحريمي.

الثاني: في النهي الغيري

قال المحقق القمي صاحب القوانين رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ عليه بعدم استحقاق العقوبة على مخالفته.

لكن استشكل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: إنّ دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك (٣).

ثم ذكر مؤيداً له، وهو أنّه جعل ثمره النزاع في أنّ الأمر بالشىء يقتضى

ص: ١٢٥

١- (١) الضمير راجع إلى كلمة «البحث» المذكور قبيل هذه العبارة، والمراد بملاك البحث الجبه المقصوده به، وهي التنافي بين مفاد النهي والصحة، فإنّ ذلك يعمّ النهي التنزيهي، نعم، عموميه هذا الملاك تختصّ بالعبادات، حيث وقع النزاع في كشف النهي المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء كان نهياً تحريمياً أو تنزيهياً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاك البحث فيها تختصّ بالنواهي التحريمية، لوضوح صحّة المعاملات المنهي عنها بالنهي التنزيهي، فعموم ملاك البحث بالنسبة إلى النهي التحريمي والتنزيهي يختصّ بالعبادات، ولا يجرى البحث بالنسبة إلى النهي التنزيهي في المعاملات، لكنّه لا يوجب تخصيص النزاع بالنهي التحريمي، إذ يكفي لتعميم البحث وجود ملاكته في النهي التنزيهي المتعلّق بخصوص العبادات. هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله بقوله الموجز: «اختصاص عموم ملاكته بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١٨.

٣- (٣) المصدر نفسه.

النهي عن ضده فساده إذا كان عباده(١).

وجه التأييد: أنّ عمده أدلّه القائلين بالاعتضاء في الضدّ الخاصّ هي مقدّمته ترك الضدّ لفعل الأمور به، وهي ملاك الوجوب الغيرى، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقه بفعل الضدّ من باب النهي عن النقيض لا تكون إلّا غيريه.

لكنّك عرفت(٢) المناقشه في ترتّب هذه الثمره على ذلك البحث، فلا يمكن أن يكون مؤيداً لما ذكره صاحب الكفايه.

الحقّ في المسأله

والحقّ أنّ البحث لا يعمّ النهي الغيرى، لكن لا لما ذكره المحقّق القمى من عدم استلزام مخالفته للعقوبه، كى يناقش فيه صاحب الكفايه، بل لأجل دليل آخر:

وهو أنّ كشف النهي عن الفساد فى العبادات - على القول به - إنّما هو لأجل حرمة متعلّقه، لكن لا- بما هي حرمة - كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله - بل بما هي كاشفه عن المبعوضيه، ولا- ريب فى أنّ كلّ مبعوض للمولى مبعّد عن ساحتها، ولا يمكن أن يكون المبعّد عنه مقرباً إليه، فلا تقع العباده صحيحه إذا تعلّق النهي بها.

وبالجملة: تمام الملاك لفساد العباده المنهيه عنها مبعوضيتها الذاتيه.

وهذا الملاك يختصّ بالنهي النفسى، ولا يعمّ الغيرى، لأنّ مبعوضيه المنهيه عنه بالنهي الغيرى إنّما هي لأجل الغير(٣)، لا لذاته، وهذا لا ينافى أن يكون

ص: ١٢٤

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) راجع ص ٤٤٢ من الجزء الثانى مبحث ثمره النزاع من مسأله الضدّ لكى تقف على وجه عدم ترتّب هذه الثمره على ذلك النزاع. م ح - ي.

٣- (٣) كمبعوضيه الصلاه المضاده للإزاله. م ح - ي.

محبوباً ومقرباً إلى المولى بحسب ذاته ويقع صحيحاً، بخلاف المنهَى عنه بالنهى النفسى الذى مبغوضيته لأجل ذاته (١).

وبالجملة: عدم اقتضاء النهى الغيرى المتعلق بالعباده فسادها أمر واضح لا يليق بأن يكون محلّاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهى التبعى عن محلّ البحث، لأنه نوع من الغيرى.

نعم، بناءً على دخول الغيرى فيه ينبغى أن نبحت فى أنه داخل مطلقاً أو إذا كان أصلياً فقط.

ص: ١٢٧

١- (١) كمبغوضيته صلاه الحائض. م ح - ي.

لا ريب في أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتّصاف بالصّحّه والفساد، بأن يكون تارة تامّاً يترتّب عليه ما يترقّب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه كبعض أسباب (١) الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طرؤ الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه هل يكشف عن الفساد أم لا؟ فالمراد بالشّيء في العنوان هو العباده والمعامله، عقداً كانت أو إيقاعاً.

ثمّ إنّه استشكل (٢) في تعلق النهي بالعباده بأنّ الشّيء لا يكون عباده إلّا إذا كان مأموراً به، فكيف يمكن أن يكون متعلّقاً للنهي أيضاً مع أنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وهو مستحيل بالاتّفاق.

ص: ١٢٩

١- (١) نحو إتلاف مال الغير، فإنّه يوجب الضمان دائماً حتى إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه في حال الصغر، فيجب عليه المثل أو القيمه بعد البلوغ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) سيأتى في ص ١٣١ أنّه لا ينبغي ذكر هذا الإشكال وجوابه في هذه المقدّمه، بل موضعه ما سيأتى في ص ١٥٥ بعد ذكر المقدّمات في بدايه أصل البحث حول كشف النهي عن الفساد تحت عنوان «المقام الأوّل: في العبادات». م ح - ي.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله: والمراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عباده (١) له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاه فى أيام العاده (٢)، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

وأورد (٣) عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن تقسيم العباده فى المقام إلى ما كان بنفسه وبعنوانه عباده وما لو تعلق الأمر به كان أمره عبادياً لا يكاد يسقط بدون قصد القربه، مبنى على التوسعه فى معنى العباده، بأن كانت كل ما لم يكن توصلياً، فلا تختص بمثل الصلاه والصوم والاعتكاف، بل تعم مثل الزكاه والخمس من الواجبات المشروطه بقصد القربه، بل مثل تطهير الثوب النجس إذا قصد به التقرب إليه تعالى.

وأما بناءً على ما اخترناه من تقسيم الواجب إلى التوصلى والتقربى، ثم التقربى إلى التعبدى وغير التعبدى، فلا ينطبق عنوان العبوديه على كل فعل قربى، بل العباده خصوص ما يقال له بالفارسيه: «پرستش»، وأما ما

ص: ١٣٠

١- (١) وإن لم يتعلق به أمر. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١٨.

٣- (٣) هذا الإيراد غير موجود فى مبحث كشف النهى عن فساد المنهى عنه من تهذيب الأصول، والظاهر أن شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجوده فى بدايه مبحث التعبدى والتوصلى من تهذيب الأصول ٢٠٦:١. م ح - ي.

لا يصدق عليه ذلك فليس عباده، وإن كان لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بنحو قربي كالزكاه والخمس.

ثم جعل صلاه الحائض من قبيل العبادات التعليقيه - أعني أنها لو كانت متعلقه للأمر مكان النهي لكان أمرها أمراً عبادياً كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - ليس بصحيح، لأنها من قبيل القسم الأول المذكور في كلامه من قسمة العباده، أعني ما كان عبادة ذاتاً، لأن صلاه الحائض كصلاه غيرها مركبه من الركوع والسجود والتسبيح والتقديس ونحوها مما يكون بذاته عباده موجه للتقرب إليه تعالى لو لا حرمة.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشه حول معنى العباده في المقام غير صحيحه، إذ لا نحتاج في تحرير محل النزاع إلى معرفه معناها، لأن تمام ملاك البحث هو تعلق النهي بشيء يتصف بالصحة تارةً وبالفساد اخرى، سواء كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للإيقاعات أو غيرها، عبادةً كان ذلك الغير أم لا.

على أنه يرد على المحقق الخراساني رحمه الله ما ذكره الإمام قدس سره من أن صلاه الحائض عباده ذاتيه لا تعليقيه، وعلى الإمام رحمه الله أن كلامه يستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العباده لأنه أمر قلبي عدمي (1) لا يرتبط بعبادته تعالى بالمعنى الذي ذكره الإمام رحمه الله، مع أن عباديته مسلّمه عند جميع الفقهاء.

ص: ١٣١

١- (١) لكونه عباره عن ترك الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات. م ح - ي.

ما أفاده صاحب الكفايه في ذلك

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: الصّحّه والفساد بمعنى التماميّة والنقص لغهً وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذاً في العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاصّ فيهما، وإن فسّيرا في كلّ علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلك العلم، بل فسّيرا في كلّ من بابي العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصّحّه في العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفي المعاملات بترتّب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلّم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقه الأمر أو الشريعة عباره عن حصول الامتثال الموجب عقلاً استحقاق المثوبه وعدم استحقاق العقوبه، والطبيب فسّر الصّحّه والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصّحّه عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغه، لكنّ كلّاً منهم فسرها بالأثر المترتّب على التماميّة بحسب غرضه الذي هو

بصدده من ذلك العلم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منا.

وهو يستلزم أولاً: اتحاد عنواني الصحيح والتام مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أن بين الصحه والفساد تقابيل العدم والملكه كالتماثيه والنقص.

معنى الصحه والفساد عند الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصحه والفساد مع التمام والنقص لغه وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصه» إذا قطع بعض أجزائها، ولا- يقال: «فاسده»، ويقال: «دار تامه» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحه».

وأما الصحه والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيات والأحوال (٢)، مثل الكيفيات المزاجيه وشبهها، فيقال: فاكهه صحيحه إذا لم يفسده الدود، أو فاسده إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عباره عن كفيته وجوديه عارضه للشىء منافره لمزاجه ومخالفه لطبيعته النوعيه، والصحه تقابله تقابل التضادّ، وهى عباره عن كفيته وجوديه عارضه له موافقه لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابيل العدم والملكه.

هذا بحسب العرف واللغه.

ص: ١٣٤

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢٠.

٢- (٢) توضيحه: أنّ الصحه صفة للموجود الخارجى الذى يترتب عليه الأثر المترقب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذى لا يترتب عليه ذلك الأثر، فالتفاح الخارجى إذا كان واجداً للأثر المطلوب من نوعه يقال: «صحيح»، وإذا كان فاقداً له يقال: «فاسد». منه مدّ ظلّه.

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره (١) من التساوق في العبادات والمعاملات (٢)، لأنه يطلق الفساد على صلاه فاقده لجزئها أو شرطها أو جامعها لمانعها، كما يطلق الصحه على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبر عن الصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيات في الأخبار تارةً بأنها صحيحه، وأخرى بأنها تامه، وعن الصلاه الفاقده لبعضها تارةً بأنها فاسده، وأخرى بأنها ناقصه (٣).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثم إن إطلاق الصحه والفساد في العبادات والمعاملات بمعنى التماميه والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغه هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاص فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهم.

والحاصل: أن الصحه والفساد غير التماميه والنقص لغه وعرفاً، لكنهما مساوقان لهما في الفقه.

نعم، بين التام والنقص عند العرف واللغه والصحيح والفساد في العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أن التمام والنقص أمران إضافيان، فإن الدار الواجده لجميع المرافق، الفاقده للكهرباء مثلاً تامه بالنسبه إلى المرافق، ناقصه بالنسبه إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شيء واحد تام الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

ص: ١٣٥

١- (١) أى المشهور ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله. م ح - ي.

٢- (٢) فإن الصحه والفساد في المعاملات إنما هما بلحاظ أسبابها من حيث كونها واجده لجميع الأجزاء والشرائط أو فاقده لبعضها، لا بلحاظ المسببات، فإن أمرها دائر بين الوجود والعدم لا بين الصحه والفساد. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الإمام رحمه الله.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٧٠.

الصَّحَّةَ والفساد فى العبادات والمعاملات، فَإِنَّ كلاًّ منهما إمّا صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلك.

هل الصَّحَّة والفساد أمران إضافيان؟

ثمَّ إنَّ المحقِّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون الصَّحَّة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاه الفاقده للسوره مثلاً صحيحه عند من قال بعدم جزئيتها لها وفساده عند من قال بها.

ثمَّ استشهد بمسأله الإجزاء، بدعوى أنَّ المأتى به على وفق الأمر الظاهرى أو الواقعى الثانوى صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيان عند المتكلمين أيضاً، لأنَّ المتكلمين الذين فسّروا الصَّحَّة والفساد بموافقه الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتى به على طبق الأمر الظاهرى والاضطرارى صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من الأصوليين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعى الأوّلى كان المأتى به على طبق أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء(١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقِّق الخراسانى رحمه الله فى إضافيه الصَّحَّة والفساد

أقول: دعوى كون الصَّحَّة والفساد أمرين إضافيين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقِّق الخراسانى رحمه الله، فَإِنَّ الواقع لا يخلو إمّا

ص: ١٣٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢٠.

من جزئيه السوره للصلاه أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّه الصلاه وفسادها لا بدّ من أن يلاحظ بالإضافه إلى ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافه إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسأله الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلاً، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متفقون في صحّه الصلاه مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابى فى حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّا أنّهم اختلفوا فى كفايتها وإجزائها عن الصلاه مع الوضوء الواقعى، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفايه أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاه مع التيمّم مثلاً لو لم تكن صحيحه - كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت - لما كان للقول بالكفايه والإجزاء مجال أصلاً.

هل الصّحّه والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالى أو بتبع التكليف، أو غير مجعولين، أو يختلف بحسب الموارد؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى الأخير حيث قال:

إنّ الصّحّه والفساد عند المتكلم وصفان (١) اعتباريان ينتزعان من مطابقه (٢) المأتى به مع المأمور به وعدمها.

وأما الصّحّه بمعنى سقوط الإعادة والقضاء عند الفقيه فهى ممّا استقلال به العقل فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّل، وليست مجعوله شرعاً، لأننا إذا صلينا مع الوضوء استقلال العقل بكونها مجزيه صحيحه لا يجب الإعادة والقضاء.

بخلاف الإتيان بالمأمور به بالأمر الثانوى أو الظاهرى، فإنّ الشارع هو الذى يحكم بأنّه صحيح مجزٍ لا- يجب عليه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا يجزى ويجب عليه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحكم العقل فيه.

ص: ١٣٩

١- (١) وهما موافقه الأمر أو الشريعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهى أمر واقعى تكوينى. منه مدّ ظلّه.

نعم، وظيفه الشارع بيان الكليات، وأما الصحه والفساد في الموارد الخاصه فلا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به الذي حكم الشارع بصحته أو عدم الانطباق عليه.

هذا في العبادات.

وكذلك الأمر في المعاملات التي تكون الصحه والفساد فيها بمعنى ترتب الأثر وعدمه، فإن الشارع يحكم بصحه البيع الكلي وترتب الأثر عليه ولو إمضاءً، ضروره أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه الأثر، لأصالة الفساد، لكن اتصاف كل معاملة شخصيه بالصحه والفساد ليس إللاً لاجل حكم العقل بهما بملاحظه انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظريه صاحب الكفايه وبيان الحق في المسأله

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم ارتباط مسأله الأجزاء بالمقام -: أن ما يتعلّق بالطباع والكليات إنما هو الأحكام التكليفية، وأمّا الصحه والفساد فيتعلّقان بالجزئيات الموجوده في الخارج، إذ لا يعقل اتصاف ماهية الصلاه وكلياتها قبل وجودها الخارجي بالصحه أو الفساد كما لا يخفى.

إن قلت: لو كانت الصحه والفساد وصفين للوجودات الخارجيه لما تمكّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه منها من الجمع بينه وبين عموم الوضع والموضوع له فيها كما اتفق عليه الكلّ، فإنّ الموضوع له بناءً على القول بالصحيح متصف بالصحه مع كونه كلياً، ضروره أنه لو كان جزئياً لما كان الموضوع له عاماً، وهو خلاف ما اتفق عليه الجميع الذين منهم القائلون بكونها أسامى لخصوص الصحيحه.

ص: ١٤٠

قلت: من ذهب إلى وضعها للصحيح لا يقول بكون الصَّحَّه جزءاً للموضوع له، بل يقول بأنها وضعت لجموعه أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا على الفرد المتَّصِف في الخارج بالصَّحَّه، فالصلاه مثلاً وضعت للكلى المركَّب من عشره أجزاء وخمسه شرائط الذى لا يكون مصداقه إلا خصوص ما يتَّصِف في الخارج بالصَّحَّه.

وبالجمله: الصَّحَّه والفساد وصفان للعبادات الموجوده في الخارج، ولا يعقل اتَّصاف الكليَّات بهما.

وعليه فليس مجعولين أصلاً، لا في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى ولا الثانوى ولا الظاهرى، بل يستقلّ العقل في جميعها بالصَّحَّه إذا كان المأتى به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءاً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها.

نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفه الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهاره المائيه الواقعيه شرطاً للصلاه، ويمكن أن يجعل الأعم من المائيه والترائيه، أو من الواقعيه والظاهريه، فعلى الأوّل يحكم العقل بصَّحَّه الصلاه الواقعه في الخارج مع الوضوء الواقعي وبفساد الصلاه مع التيمم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعاده أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّى مع التيمم، وبعد كشف الخلاف إذا صلّى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثانى يحكم بصَّحَّه الصلاه مع التيمم أيضاً، وعلى الثالث بصَّحَّه الصلاه مع الطهاره الاستصحابيه أيضاً كالطهاره الواقعيه.

فالحاكم بصَّحَّه العباده أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعي الأولى أو الثانوى أو الظاهرى.

وأما المعاملات فيمكن أن يقال بدلاله قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) على كون الصحه في البيع مجعوله (٢) متعلقه بالبيع الكلي، وإلا فلم يجز التمسك بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق في الجزئيات، فيستفاد منه أن الصحه والفساد في المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلقان بالكليات، لأن مفاده «جعل الله طبيعه البيع صحيحه».

لكن الحق أن الصحه والفساد في المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلقان بالجزئيات الخارجيه، إذ لا يعقل اتصاف ماهيه البيع مثلاً بالصحه وترتب الأثر عليها.

وأما إحلال البيع في الآيه الشريفه فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببته الاعتباريه للنقل والانتقال، وأما صحه البيع فليست مجعوله من قبل العقلاء كي تدل الآيه الشريفه على إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقق في الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليك والتملك يحكم بصحته وترتب الأثر عليه، وإلا يحكم بفساده.

وبالجملة: ليس مفاد الآيه الشريفه إلا إمضاء سببته البيع للنقل والانتقال المجعوله من قبل العقلاء، ثم يستقل العقل بصحه كل بيع متحقق في الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وفساد ما لم يكن من مصاديقه.

فالصحه والفساد في المعاملات الإمضائيه من أحكام العقل، لا من

ص: ١٤٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) بالجعل الإمضائي. م ح - ي.

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق في ذلك بينها وبين المعاملات التأسيسيّة فالحاكم بهما في جميع المعاملات هو العقل. وقد وقع الخلط في كلام المحقق الخراساني رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السببيّه هو جعل الصّحّه، مع أنّ السببيّه مربوطه بطبيعه المعاملات، كالأحكام التكليفيّه المتعلّقه بطبيعه العبادات، والصّحّه والفساد يتعلّقان بالمعاملات الخارجيه كما في العبادات. والحاصل: أنّ الصّحّه والفساد في جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقليّه لا من المجعولات الشرعيّه، فإن كان المأتى به مطابقاً للمأمور به في العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثراً في المعاملات حكم العقل بصّحته، وإلّا حكم بفساده.

ص: ١٤٣

إشاره

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه

قد عرفت أنّ المسأله الأصوليه في المقام ليست لفظيه محضه ولا- عقليه كذلك، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضى أدله القائلين بالدلاله.

فلا بدّ من أن نعقد في المقام الأول بحثين:

أ - أنّا لو شككنا في دلاله النهى على الفساد لفظاً - كما إذا شككنا في دلاله «لا تبع ما ليس عندك» على الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه - فهل هاهنا أصل يقتضى أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ الأصل الوحيد الذى يمكن أن يتوهم جريانه هو استصحاب عدم دلالته عليه، وليس له حاله سابقه متيقّنه، لأنّنا لا نقطع بعدم دلاله النهى على الفساد في زمن من الأزمنه السابقه كي يستصحب.

إن قلت: النهى يستفاد من «لاء الناهيه» وهى مركّبه من اللام والألف، ولا ريب في أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المركّبه منهما، فهى حين وضع جزئيهما لم تكن دالّه على الفساد، والآن نشكّ في دلالته عليه، فيستصحب عدمها.

قلت: كلاً، فإنَّ المركَّب بما هو مركَّب لم يكن موجوداً حين وضع جزئها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالة على الفساد حاله سابقه متيقنه لكي يستصحب.

وبعبارة اخرى: إنا نريد استصحاب عدم دلالة «الاء الناهية» المركَّبه من اللام والألف على الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه في وقت من الأوقات الماضيه لكي يستصحب.

ب - أنا لو شككنا في الملازمه العقليّه بين النهى عن الشىء وفساده فهل لنا أصل نتمسك به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى أيضاً، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسأله مقدّمه الواجب من أنّه لا أصل فيها لو شكّ فى الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوبها، لأنّ الملازمه بين الوجوبين وعدمها ليست لها حاله سابقه، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليّه (١).

فإنّ هذا البرهان يجرى فى المقام أيضاً، إذ ليس للملازمه بين النهى عن الشىء وفساده أو عدمها حاله سابقه متيقنه.

وبعبارة اخرى: الملازمه وعدمها فى المقام وفى مسأله مقدّمه الواجب من الأحكام العقليّه، وهى امور أزليّه غير قابله للتغيير أصلاً، إذ لا- يمكن أن نقطع بأنّ العقل لم يحكم بالملازمه بين النهى وفساد المنهى عنه سابقاً ثمّ نشكّ فى أنّه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق عليه الشكّ فى البقاء بعد اليقين بالحدوث، بل لو شككنا فى الملازمه العقليّه وعدمها لكان شكّاً فى أصل الحكم العقلى الأزلى، فكأننا نشكّ فى أنّ العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمه أو لم يكن،

ص: ١٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٥٥.

وهذا شكّ في الحدوث من أوّل الأمر لا في البقاء.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، حيث إنّنا نعلم بأنّ الشارع لم يحرمّ شرب التبن مثلاً قبل البعثة، ثمّ نشكّ في أنّه حرّمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله - من كون الملازمه أو عدمها أزلّيه - الفرق بين هذه المسأله ومسأله قرشيّه المرأه، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمه في مبحث مقدّمه الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشيّه المرأه في مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشيّه المرأه ليس أمراً أزلّياً دائماً، ولذا يتبدّل إلى الوجود بعد وجود نفس المرأه، بخلاف حكم العقل بالملازمه أو بعدمها، فإنّه أمر أزلّي غير قابل للتغيير أصلاً كما عرفت.

نعم، نحن نعتقد - تبعاً للإمام قدس سره - بعدم جريان استصحاب عدم قرشيّه المرأه لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضيتين، لأنّ القضية المتيقّنه سالبه محصّله بانتفاء الموضوع والمشكوكه سالبه محصّله بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع (1).

نظريّه الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ثمّ إنّ سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر جريان استصحاب عدم الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوبها أو بين النهي وفساد المنهى عنه بدعوى كونه من قبيل استصحاب عدم قرشيّه المرأه، لأنّ الملازمه كالقرشيّه أمر وجودي لا يمكن ثبوته لشيء إلّا بعد ثبوت ذلك الشيء بمقتضى قاعده

ص: ١٤٧

١- (١) ويمكن أيضاً أن يقال: مفاد القضية المتيقّنه مفاد ليس التامه، لأنّها عبارته عن عدم تحقّق المرأه كي تكون قرشيّه، بخلاف المشكوكه، فإنّ مفادها مفاد ليس الناقصه، لأنّها عبارته عن عدم كون هذه المرأه الموجوده في الخارج قرشيّه. م ح - ي.

الفرعيّه، فلا يمكن أن تتحقّق الملازمه في مسأله مقدّمه الواجب إلّابعد تحقّق وجوب ذى المقدّمه، ولا في المقام إلّابعد تحقّق النهى، كما لا- يمكن أن تتحقّق القرشيّه إلّابعد وجود المرأه، فكما لا يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه كذلك لا يجرى استصحاب عدم الملازمه لا في المقام ولا في مقدّمه الواجب.

نقد كلام الإمام رحمه الله

وفيه: أنّ استصحاب عدم قرشيّه المرأه وإن لم يجر عندنا أيضاً، إلّا أنّ عدم جريان استصحاب عدم الملازمه ليس لأجل الأمر الذى لا يجرى لأجله استصحاب عدم قرشيّه المرأه، بل لأجل كون الملازمه أو عدمها أزلّيه، فليس لعدم الملازمه حاله متيقّنه سابقه مشكوكه البقاء كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

على أنّ الملازمه لو لم توجد قبل تحقّق وجوب ذى المقدّمه في مسأله مقدّمه الواجب وقبل تحقّق النهى فيما نحن فيه فلم توجد قبل تحقّق طرفها الآخر أيضاً، لكونها من باب المفاعله المقتضيه للطرفين، فلا يمكن أن توجد في تلك المسأله إلّابعد تحقّق وجوب المقدّمه ووجوب ذيهما كليهما، ولا في المقام إلّابعد تحقّق النهى عن الشىء وفساده كذلك.

نعم، لو اريد من الملازمه الاستلزام بمعنى كون أحد الطرفين ملزوماً والآخر لازماً لم يتوقّف وجودها إلّاعلى وجود الملزوم فقط. لكنّ الحقّ أنّ وجود الملازمه العقليّه لا يتوقّف حتّى على طرف واحد فضلاً عن الطرفين، بل قد تثبت الملازمه بين الممتنعين، ولذا يحكم العقل بالملازمه بين تعدّد الآلهه وفساد السماوات والأرض مع كونهما مستحيلين. والحاصل: أنّه لا أصل لنا في الملازمه العقليّه كما لم يكن في الدلاله اللفظيه.

ثم إن هاهنا إشكالاً مشتركاً الورود (1)، وهو أن المستصحب غير مجعول شرعاً ولا- له أثر مجعول، أمّا الأول: فلو ضوح عدم كون الدلالة اللفظية ولا- الملازمة العقلية ولا- عدمهما حكماً شرعياً، و أمّا الثاني: فلاّن صحّة العباده أو المعامله المنهية عنها المترتبة على عدم دلالة النهي على الفساد أو على عدم الملازمة العقلية بينهما في المقام وعدم وجوب المقدمه المترتب على عدم الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها في مسأله مقدمه الواجب وإن كانا حكيمين شرعيين، إلّا أنّ ترتبهما على المستصحب عقلي لا شرعي، ضروره أنّ العقل بملاحظه استصحاب عدم دلالة النهي على الفساد أو عدم الملازمة بينهما يحكم بكون العباده أو المعامله المنهية عنها صحيحه شرعاً، وبملاحظه استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذبي المقدمه ووجوبها يحكم بعد وجوبها شرعاً.

ولعلّ هذا الإشكال بعث المحقق الخراساني رحمه الله إلى إنكار جريان الأصل مطلقاً (2) في المسألة الأصولية في المقام، وإلّا لقال بجريان استصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد، لأنّه من قبيل استصحاب عدم قرشيّه المرأه الذي ذهب إلى جريانه. والحاصل: أنّه لا- أصل في المسألة الأصولية يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد وكشفه عنه كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

ص: ١٤٩

- ١- (١) أي يرد على كلا الأصلين، أعني استصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد وعلى استصحاب عدم الملازمة العقلية بينهما. م ح - ي.
- ٢- (٢) أي الأصل المدعى جريانه في الجهه العقلية واللفظية من البحث كليهما، أعني استصحاب عدم الملازمة بين النهي وفساد المنهية عنه واستصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد. م ح - ي.

ولا بدّ لنا من التكلّم في كلّ واحد من بابي العبادات والمعاملات على حده:

أمّا الأصل الجارى في المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بكون الصّحّه والفساد وصفين للمعاملات الجزئيه الخارجيه كما هو الحقّ، أو للعناوين والكلّيات كما اختاره صاحب الكفايه.

أمّا على الأوّل: فلأنّنا إذا شككنا في ترتّب الأثر على بيع منهى عنه واقع في الخارج بين زيد وعمرو يجرى استصحاب بقاء ملكيه البائع للمبيع والمشتري للثمن وعدم ملكيه البائع للثمن والمشتري للمبيع.

وأمّا على الثاني: فلأنّنا إذا شككنا في أنّ الشارع هل جعل البيع وقت النداء مثلاً الذي تعلق به النهى التحريمى على الفرض صحيحاً مؤثراً في النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم يجعله صحيحاً (1).

ولأريب في أنّ الصّحّه بناءً على كونها وصفاً للكلّيات حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، فيمكن استصحاب عدم جعلها، كاستصحاب عدم جعل وجوب صلاه الجمعة من الأحكام التكليفيه.

وبالجملة: الأصل في المسأله الفرعيّه هو الفساد في باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصاله الفساد محكمه في المعاملات.

إن قلت: فما معنى أصاله الصّحّه في المعاملات الدارجه بين الناس؟

قلت: موضوع أصاله الصّحّه هو الشبهات الموضوعيه، أعنى إذا شككنا في أنّ زيدا وعمراً هل راعيا جميع ما يعتبر في البيع حينما كان الأوّل يشتري دار

ص: ١٥٠

١- (١) لا يقال: حينئذٍ تتمسك بإطلاق «أحلّ الله البيع». فإنّه يقال: المفروض فقد الدليل اللفظى من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبه إلى الأصل العملى كما لا يخفى. م - ح - ي.

الثانى أم لا، فالمحكّم هو أصله الصّحّه، بخلاف الشبهات الحكميّة التى هى محلّ النزاع، فإنّ أصله الفساد محكّمه فيها. هذا كلّه فى المعاملات.

مقتضى الأصل فى العبادات

وأما العبادات فكذلك لو قلنا بتوقّف صحّتها على الأمر الفعلى، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى، وإن كان الفساد فى المعاملات لأجل الاستصحاب وفى العبادات لأجل عدم ملاك الصّحّه.

وأما إذا قلنا بكفايه ملاك الأمر فى صحّتها كما هو الحقّ فالقاعده تقتضى صحّّه العباده المنهّى عنها إذا كان النهى المتعلّق بها غيريّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهى الغيريّة أيضاً، لما عرفت (١) من عدم كشف النهى الغيرى عن مبغوضيّته متعلّقه ومبغوضيّته عن ساحه المولى، فليس فيه ما ينافى مقرّبيته إلى المولى التى هى ملاك صحّته وإن لم يكن مأموراً به فعلاً لأجل مانع.

وأما إذا كان النزاع منحصراً بالنهى النفسى كما هو المختار (٢) فمقتضى القاعده هو فساد العباده المنهّى عنها، لكونه كاشفاً عن مبغوضيّتها ومبغوضيّتها الذاتيه التى لا تجمّع مقرّبيتها التى هى ملاك الأمر.

نقد كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

وفى كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فى المقام، وربما يستفاد منه إمكان الجمع بين النهى عن العباده ووجود ملاك الأمر، فإن احرز

ص: ١٥١

١- (١)، (٢) راجع ص ١٢٦.

٢- (٢)

الملاك صحّت وإلّا فسدت، فالجمود على ظاهر كلامه يقتضى إمكان الجمع بين النهى النفسى ووجود الملاك، وهو كما ترى، فإنّ النهى النفسى كاشف عن مبغوضيّته المنهى عنه، وهى لا تجتمع المقرّبيّه التى هى ملاك الصحّه.

على أنّ مذهبه فى مسأله اجتماع الأمر والنهى يقتضى فقدان الملاك وفساد العباده المنهى عنها فى المقام بطريق أولى، فإنّه مال فى تلك المسأله إلى فساد الصلاه فى الدار المغصوبه، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون مقرّباً (1).

فعليه أن يلتزم بالفساد فى المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان فى تلك المسأله متعدّد، ضروره أنّ الأمر تعلق بعنوان الصلاه والنهى بعنوان الغصب، بخلاف المقام الذى تعلق النهى فيه بنفس عنوان العباده، فكيف قال هاهنا بإمكان وجود الملاك وصحّه العباده المنهى عنها مع ذهابه هناك بفساد الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّها مبعّده عن ساحه المولى ولا يمكن أن تكون مقرّبه إليه؟!!

ص: ١٥٢

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ٢٩.

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ متعلّق النهي إمّا أن يكون نفس العباده (١) أو جزئها (٢) أو شرطها (٣) الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءه أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّه لأكون الصلاه المنفكّه عنها.

لا- ريب في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العباده عباده، إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّاأن يستلزم محذوراً آخر (٤)، وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمه الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العباده إلّا فيما كان عباده كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العباده المشروطه به

ص: ١٥٣

١- (١) نحو «لا تصلّى أيام أقرائك». م ح - ي.

٢- (٢) نحو «لا تقرأ في الصلاه سور العزائم». م ح - ي.

٣- (٣) الشرط العبادى نحو «لا توضأ بالماء المغصوب» وغير العبادى نحو «لا تلبس الحرير في الصلاه» فإنّ ستر العوره شرط غير عبادى للصلاه. م ح - ي.

٤- (٤) كما إذا تحقّق القران المنهى عنه في خصوص السوره بناءً على أنّ كونه مبطلاً أعمّ ممّا كان أحد المقرّنين محرّماً ذاتياً... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما في الصلاه بناءً على شمول أدلّه الزيادة فيها لزياده الأجزاء ولو مع كون الزائد محرّماً ذاتياً. المحقق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه. راجع كفايه الأصول المحشّى ٢: ٢٣٦. م ح - ي.

لو لم يكن موجِباً لفساده كما إذا كانت عبادته، وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً- مساوقاً للنهي عنها، لاستحاله كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس، فإنّ النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّا فيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلّا أنّه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأوّل، فلا تغفل (١)، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: لا ربط لما ذكره رحمه الله في هذه المقدّمه بما نحن بصدده في هذه المسألة، ضروره أنّا نبحت هاهنا في أنّ النهي عن العبادة أو المعامله هل يكشف عن فسادها أم لا؟ أمّا كون بطلان جزء العباده موجباً لبطلانها وعدمه فأى ربط له بالمقام؟!

وكذلك مسأله الشرط وأنّ فساده - فيما إذا كان عباده وقلنا باقتضاء النهي

ص: ١٥٤

عنها فسادها - هل يوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنَّ حكم العقل بفساد العبادة المشروطه به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهي كما لا- يخفى، وأمّا ما ذكره في القسم الرابع من أنّ النهي عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهي عنها فهو لو سلّم (1) ينقح صغرى محلّ النزاع، وهو أنّ العبادة المتّصفه بوصف ملازم تعلق به النهي منهيّ عنها، مع أنّ النزاع كبروى، وهو أنّ النهي عن العبادة هل يقتضى فسادها أم لا-؟ وكذلك ما ذكره في القسم الخامس، فإنّ البحث عن سرايه النهي المتعلّق بالوصف المفارق إلى موصوفه وعدمها صغرى محلّه المسأله السابقه كما لا يخفى.

إذا عرفت ما تقدّم من المقدمات فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً في النهي المتعلّق بالعبادات وأخرى في النهي المتعلّق بالمعاملات، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات

ولا- يخفى عليك أنّه لا فرق بين النهي المتعلّق بها وبالمعاملات من حيث كون البحث ذا جهتين، فكما أنّا نبحث في المعاملات تارةً في دلالة النهي لفظاً على الفساد وأخرى في الملازمه العقليّيه بينهما، فكذلك الأمر في العبادات.

خلافاً للمحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ ظاهر كلامه انحصار البحث في العبادات في الملازمه العقليّيه بين النهي عنها وفسادها حيث لم يتعرّض للبحث عن دلالته عليه لفظاً.

وذلك لأنّه يمكن أن يبحث في باب العبادات أيضاً - كالمعاملات - عن أنّ النهي عنها هل هو نهى مولوى تحريمى أو إرشاد إلى فسادها فيما إذا لم يكن

ص: ١٥٥

١- (١) وجه عدم التسليم أنّ تعلق النهي بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح -
ى.

قرينه في البين دالّه على أحد الطرفين، سيّما أنّ أكثر الأوامر والنواهي المتضمّنه لشرائط العبادات وموانعها إرشاديّه، فإذا قيل: «صلّ مع الطهاره» يكون الأمر إرشاداً إلى شرطيه الطهاره للصلاه، وإذا قيل: «لا- تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»^(١) يكون النهي إرشاداً إلى مانعيّه جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه للصلاه.

فينبغي أن يبحث في مثل «لا تصلّي أيام أقرائك» عن أنّه أيضاً إرشاد إلى فسادها أو نهى مولوى تحريمى.

والظاهر هو الأوّل، سيّما أنّ النهى المتعلّق بالمعاملات يكون إرشاداً إلى فسادها.

مقتضى النهى التحريمى المتعلّق بالعباده

والملازمه العقليّه أيضاً متحقّقه بين النهى المولوى التحريمى المتعلّق بالعباده وفسادها، لأنّه كاشف عن كونها مبغوضه للمولوى مبعده عن ساحته، فلا يمكن أن تكون مقرّبه إليه كى تقع صحيحه.

لكن قيل: لا يمكن تصوير اتّصاف العباده بالحرمة الذاتيه، لعدم الحرمة بدون قصد القربه، إذ لا تكون حينئذٍ عباده كى تكون محرّمه، وعدم القدره عليها مع قصد القربه بها إلّا تشريعاً، لعدم صلاحيتها لأن يتقرّب بها، فحينئذٍ تكون محرّمه بالحرمة التشريعيّه لا محاله، ومعه لا تتّصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدّين.

والحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب بقوله:

ص: ١٥٦

١- (١) وسائل الشيعه ٣٤٦:٤، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادةً لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم يوم العيدين كان عبادةً منهيّاً عنها بمعنى أنه لو امر به كان عبادةً لا يسقط الأمر به إلّا إذا اتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلاً عبادةً، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادةً محرّمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسده والمبغوضيّة في هذا الحال (١)، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال في تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلّق بها

وهكذا الأمر في النهى التنزيهى، كما إذا نهى عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهيّ عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهيّ عنه هو مبغوضيّة المنهيّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كامله شديده كما في النهى التحريمى أو في الجملة كما في النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضيّة الشديده المنكشفه بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلك المبغوضيّة في الجملة المنكشفه بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن في الفعل، وكيف يمكن الإذن في الإتيان بعباده فاسده؟!

ص: ١٥٧

قلت: لا بأس به، إذ غايه ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبه إذا أتى بهذه العباده الفاسده.

وبعباره اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهى عنه مبعوضاً للمولى مبعداً عن ساحتها، فلا يمكن أن يقع عباده صحيحه، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسده لازمه الاجتناب، فيستحق العقوبه على الإتيان بهذه العباده الفاسده، فيترتب على صلاحه الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمه لاستحقاقها العقوبه عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلا كون المنهى عنه مرجوحاً فاسداً، وأما استحقاق العقوبه على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبه على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصل: أن النهى المتعلق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلك ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلك إذا كان مولوياً، تحريمياً كان أو تنزيهياً، لتحقق الملازمه العقليه بين النهى المولوى وفساد المنهى عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأما النهى المتعلق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينه أنه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظه أمرين:

أ - أن المعاملات ليست اموراً اختراعياً تأسيسيه كالعبادات، بل هى إمضائيه، بمعنى أن الشارع لاحظ المعاملات المتداوله بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

نعم، ربما أضاف قيوداً آخر إلى معاملة عقلائيته أمضاها، كاعتبار عدم الغرر في البيع مثلاً.

ب - أنّ لنا في المعاملات ثلاثه امور مترتبه: ١ - السبب، ٢ - المسبب، ٣ - الآثار المترتبه على المسبب، فأول ما يقع في البيع مثلاً- هو العقد أو المعاطاه - بناءً على كفايتها - ثم يترتب عليهما التمليك والتملك، ثم يترتب على التمليك والتملك جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في الثمن، فالغرض الأصلي من كلّ معاملة هو ترتب الآثار المترقبه منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء في النهي المتعلقه بمعامله عند فقد قرينه دالّه على مولويته وإرشاديته أنّه إرشاد إلى عدم ترتب الآثار التي كانت هي الغرض الأصلي منها عليها.

ولا يذهب عليك أنّا لا ندعى عدم إمكان تعلق النهي المولوى بالمعاملات، بل ندعى أنّه إذا لم تكن قرينه دالّه على كون النهي المتعلق بمعامله إرشاداً إلى فسادها وعدم تحقّق ما هو الغرض الأصلي منها أو مولويّاً تحريمياً أو تنزيهياً فالاستظهار العرفي يقضى بأنّه من قبيل الأوّل، وإلّا فلا- ريب في إمكان تعلق النهي المولوى بالمعاملات: بأسبابها التي تكون مقدوره بلا- واسطه، أو بمسبباتها التي تكون مقدوره بواسطه أسبابها، بل هو واقع في الشريعة، فإنّ النهي المتعلق ببيع المصحف للكافر مولوى تحريمى كما لا يخفى.

مقتضى النهي التحريمى المتعلق بالمعامله

وأما إذا احرز كون النهي مولويّاً تحريمياً فينبغى البحث تارةً في الملازمه عقلاً، وأخرى شرعاً.

أما عقلاً: ففي المسأله فروض أربعه بحسب مقام الثبوت، لأن النهى إما أن يتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.

والحقّ أنّه لا- ملازمه عقلاً- بين النهى وبين الفساد فيما إذا تعلّق النهى بالسبب، كالنهي المتعلّق بالبيع فى أثناء الصلاه حيث إنّ موضوع الحرمة هو التلقّف بالإيجاب والقبول، لكونه كلاماً آدمياً والكلام الآدمى قاطع للصلاه وإيجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمه أنّ حرمة السبب لا- تلازم سلب السبب عنه، وإلاّ لم يكن إتلاف مال الغير بالوجه الحرام - كما هو الغالب فيه (1) - سبباً للضمان، مع أنّه لا ريب فى سببته، سواء كان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقربيه فى المعاملات كى يقال بعدم إمكان اجتماعها مع الحرمة الكاشفه عن المبعوضيه والمبعديه.

وكذلك إذا تعلّق بالمسبّب كالنهي المتعلّق ببيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر، حيث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تملكهما له، لا التلقّف بالإيجاب والقبول.

وذلك لأنّ المفروض تحقّق جميع ما يعتبر فى البيع، فلا وجه لعدم ترتّب الأثر الذى هو النقل والانتقال عليه، وهذا الأثر وإن كان محرّماً مبعوضاً، إلاّ أنّ حرمة ومبعوضيته لا توجبان عدم تحقّقه عقيب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقربيه فيه كى لا تجتمع مع المبعوضيه.

ص: ١٦٠

١- (١) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطراً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.

وفصل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله في هذا القسم بأنه يحتمل في الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تكون سببيتها واقعیه عقليه وإن لم يقدر عقولنا على أن تصل إليها لو لم يكشف عنها الشارع، فتصح معامله (١).

الثاني: أن تكون مجعولة شرعيه، فلا تصح، إذ يبعد أن يجعل الشارع بيع المصحف من الكافر مثلاً سبباً للتملك مع مبغوضيه المسبب عنده (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله في التقريرات.

وفيه: أن السبب في باب المعاملات لا تكون عقليه ولا شرعيه، بل عقلايه ممضاه من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذكر في الجعل الشرعي من الإشكال يجرى هاهنا أيضاً، لأن الجمع بين إمضاء سببته شيء مع مبغوضيه المسبب عند الممضى أمر بعيد في الغايه أيضاً.

قلت: لم يمض الشارع سببته كل واحد من الموارد الخاصه كي يستبعد في المورد المبغوض، بل أمضى البيع مثلاً بقوله: «أحلّ الله البيع» (٣) بنحو القانون الكلي الشامل لهذا المورد وغيره، ثم نهى عن بعض مصاديقه، كالبيع الغررى وبيع العبد المسلم من الكافر، فما يكون إرشاداً إلى الفساد كالأول يكون مقيداً لإطلاق «أحلّ الله البيع» بخلاف الثاني الذي هو مولوى تحريمي، إذ لا ملازمه

ص: ١٤١

١- (١) لأن ترتب الأثر عقيب المؤثر الواقعي التكويني قهري وإن كان محرماً شرعاً. م ح - ي.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٧٥٢.

٣- (٣) البقره: ٢٧٥.

بين حرمة تملك العبد المسلم للكافر وتسليطه عليه وبين عدم ترتبه على سببه، بل إطلاق «أحلَّ الله البيع» هاهنا محكم.

بل النهى المولى المتعلق بالمسبب يدل على الصحه، لاعتبار قدره فى متعلق التكليف، ولا يكاد يقدر عليه إلفيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه، فالنهي عن تملك العبد المسلم من الكافر كاشف عن كونه مقدوراً لنا، والقدره كاشفه عن تأثير العقد وترتب أثره عليه.

وهذا أحد الموارد التي نصدق فيها قول أبي حنيفة والشيباني بدلاله النهى على الصحه، وإن لم تصح موافقتها فى ذلك على الإطلاق كما حكيت عن فخر المحققين رحمه الله.

وكذلك إذا تعلق النهى المولى التحريمى بالتسبب بسبب خاص إلى المسبب وإن لم يكن نفس ذلك السبب ولا المسبب بحرام.

ومثل (1) له بالوصول إلى الفرقة بين الزوجين بالظهار، حيث إن التلقظ بالسبب - وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرك على كظهر أمي» - ليس بحرام شرعاً، ولا المسبب الذى هو إيجاد الفرقة بينهما، وإلا لكان الطلاق أيضاً حراماً، وإنما الحرام هو الوصول إلى المفارقة بينهما من طريق الظهار.

فلا ملازمه أيضاً بين النهى فى هذا الفرض وفساد المعامله، بل يدل النهى هاهنا أيضاً على الصحه، لأنه كاشف عن كون التسبب بهذا السبب إلى ذلك المسبب مقدوراً للمكلف، والقدره كاشفه عن تأثير هذا السبب وترتب أثره عليه.

وأما إذا تعلق النهى بالآثار المترقبه عن المعامله فالعقل يحكم بالملازمه بين

ص: ١٦٢

١- (١) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشه، إلا أن المناقشه فى المثال ليست من دأب المحصلين. منه مدّ ظله.

مثاله ما إذا تعلق النهى بالتصرف فى الثمن أو المثلن فى البع، نحو قوله عليه السلام:

«ثمن العذره من السحت»^(١)، حيث يدل على حرمة جميع التصرفات فى ثمن العذره، فلا يمكن القول بصحة معامله فى هذا القسم، إذ لا يعقل أن تكون صحيحه ولا يترتب عليها أى شىء من آثارها، مع أن الغرض الأصلي فى المعاملات هو ترتب الآثار كما عرفت^(٢)، فإن الحكم بصحتها حينئذ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فلو احرز أن النهى التحريمى تعلق بها بأى نحو من الأنحاء المتقدمه من السبب أو المسبب أو التسبب أو الآثار فلا بحث.

إنما الكلام فيما إذا شك فى كونه متعلقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الأولى كى لا يلزم الفساد أو بالنحو الأخير كى يلزمه.

ولا يبعد أن يستظهر الأخير بملاحظه ما تقدم من أن الغرض الأصلي فى المعاملات هو ترتب الآثار عليها، فإن الظاهر من النهى أنه ناظر إلى ما هو الغرض الأصلي، إذ لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: «لا تبع ما ليس عندك» - على فرض إحراز كون النهى فيه للتحريم - حرمة التلفظ بالألفاظ الخاصه، لأنها آلات لا ينظر فيها، ولا حرمة المسبب الذى هو أمر عقلائى ولا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبب بها إلى المسبب، بل ينقدح فى الذهن أن الغرض من النهى هو الزجر عن معامله بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبه عليها كسائر معاملاتهم، وهو يلزم الفساد عقلاً كما عرفت.

هذا بالنسبه إلى الملازمه العقليه.

ص: ١٦٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ١٧٥، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- (٢) راجع ص ١٥٩.

وأما شرعاً: فذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله إلى ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، فتكون المعاملة المنهية عنها فاسده تعبداً وإن لم يحكم العقل بفسادها.

وذلك من جهه دلالة غير واحد من الأخبار عليه:

مثل ما رواه في الكافي والفقيه عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فزق بينهما»، قلت: أصلحك الله إن حكم بن عيينه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز»^(١).

حيث دل بظاهرة على أن النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى عليه لكان فاسداً.

وها هنا إشكال معروف صعب الاندفاع، وهو أنّ عصيان السيد يستلزم كونه عاصياً لله تعالى، لوجوب إطاعه السيد على العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنكاح بلا إذن بما أنه مخالفه السيد وعصيان له عصيان لله سبحانه أيضاً، فما معنى قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده»؟

وأجاب عنه الشيخ رحمه الله في التقريرات بأنّ معصية الله تارة تكون بالمشاهرة، وأخرى بواسطة عصيان المولى، فيستفاد من الرواية أنّ المعصية المباشرة لم تتحقق من العبد كي يكون نكاحه فاسداً، والمعصية بواسطة عصيان المولى لا تلازم الفساد.

ص: ١٦٤

١- (١) وسائل الشيعه ١١٤: ٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

وذكر لتوضيح ذلك مقدمات ثلاث:

١ - أنه يحتمل أن يكون العمل المبعوض الذي ارتكبه العبد هو السبب، أعني التلّفظ بالقبول في النكاح، ويحتمل أن يكون المسبّب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأول.

٢ - أن تصرّف العبد في نفسه بدون إذن سيّده حتّى بمقدار التكلّم بالقبول في النكاح يكون من مصاديق التصرّف في مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.

٣ - أن معصية الله قد تكون مباشرة وبلا واسطه كالزنا، وقد تكون بواسطة مخالفه المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنّه يعدّ معصية الله تعالى بواسطة كونه عصيانياً للمولى.

ثمّ استنتج منها أنّ المراد من الروايه أنّ معصية الله الملازمه للفساد إنّما هي القسم المباشر منها، والعبد لم يعص الله تعالى مباشرة، لعدم حرمة التلّفظ بقبول النكاح في أصل الشرع، وإنّما عصى سيّده، لكونه متصرّفاً في ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يستلزم معصيته تعالى أيضاً، إلّا أنّها لا تلازم الفساد، لكونها معصية له تعالى مع الواسطه.

فيستفاد من هذا الخبر أنّ المعامله إذا كانت محرّمه مبعوضه لله تعالى بلا واسطه تكون فاسده(١).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منّا.

ما أفاده صاحب الكفايه في معنى الخبر المذكور

وأنكر المحقّق الخراساني رحمه الله دلالة الخبر على الملازمه بين الحرمة والفساد بقوله: لا- يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيّه هاهنا أنّ النكاح

ص: ١٦٥

ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصيه بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصيه على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصيه (١)، (٢)، إنتهى.

ولا- يرتبط الخبر بالمقام بناءً على هذا التوجيه الذى ذكره صاحب الكفايه، إذ لا حرمة ولا معصيه بالمعنى المصطلح كى تدلّ على الملازمه شرعاً بين الحرمة وبين الفساد، ولا يرد عليه إشكال كفيته الجمع بين كون عمل العبد معصيه المولى وعدم كونه معصيه الله تعالى كى يحتاج إلى التخلّص منه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى فى معنى الروايه

ولا يخفى أنّ حمل سؤال زراره «عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده» على تلفّظه بلفظ القبول فى النكاح من حيث كونه تصرفاً فى ملك المولى بعيد فى الغايه، سيّما أنّ القبول يمكن أن يكون بتوكيل الغير من دون أن يتلفّظ العبد به كى يكون متصرفاً فى ملك المولى، بل الذى كان مجهولاً عند زراره الذى بعثه على السؤال هو تزويج العبد وتشكيل الأسره التى تستلزم صرف مقدار من أوقاته إليها.

وأيضاً حمل كلمه المعصيه - التى هى عباره عن العمل المبغوض المحرّم - على ما لم يمضه الشارع كى تكون مربوطه بالأحكام الوضعيه خلاف الظاهر.

بيان ما هو الحقّ فى توضيح الحديث المذكور

والذى يختلج بالبال ويندفع به ما تقدّم من الإشكال أنّ ما فعله العبد من التزويج وتشكيل الأسره ينطبق عليه عنوانان: عنوان النكاح، وهو لم يتعلّق

ص: ١٦٦

١- (١) مع عدم نهى المولى عنه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢٧.

به نهى من الله سبحانه، بل يكون مشروعاً غير محرّم، وعنوان عصيان المولى (١) الذى تعلق به النهى شرعاً.

وقد عرفت فى مسأله الاجتماع أنّ كلّاً من الأمر والنهى لا يسرى عن العنوان الذى تعلق به إلى عنوان آخر.

ولذا قلنا ببقاء صلاه الليل على استحبابها وإن تعلق بها النذر، فإنّها وإن كانت بعنوان كونها وفاءً بالنذر واجبه توصيئته، إلّا أنّها بعنوان كونها صلاه الليل مستحبّه تعبدية، فلا بدّ من أن يؤتى بها بقصد القربه، والاستحباب بناءً على اعتبار قصد الوجوب والندب فى العبادات.

وعلى هذا فالعبد المتزوج بغير إذن سيده أتى بعمل مباح شرعاً، وهو النكاح، فإنّه بعنوانه ليس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق عليه عنوان معصيه المولى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيده»، فإنّ مورد السؤال هو ما يصدر عن العبد، وهو أصل النكاح الذى ليس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن كان عصياناً للمولى، وبهذا الاعتبار يكون حراماً شرعاً.

ويشهد على ما ذكر شواهد فى متون الروايات:

منها: ما عن زراره (٢) أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها، ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه».

ص: ١٦٧

١- (١) ولا ضير فى إطلاق «عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرد عدم إذن المولى فيه وإن لم ينه عنه، لأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبوديّة وزى الرقيّه، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح - ى.

٢- (٢) نحن نستظهر فى مثل هذه الروايه أنّها ليست روايه ثانيه مستقلّه، بل هى نفس الروايه السابقه، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

إن شاء فرّق بينهما»، إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن أصل النكاح كان عاصياً^(١)، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيّده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه»^(٢).

حيث صرّح بأن أصل النكاح شيء حلال وليس بمحرّم مثل النكاح في العدّه وأشباهه، فليس بمعصية الله، ومع ذلك عصى سيّده، فالعبد لم يعص الله في أصل النكاح كي يصير فاسداً، وإن عصى سيّده باعتبار إيقاعه بلا إذنه.

ومنها: ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه»^(٣).

فإنّ ظاهره كونه حلالاً مع أنّه ممنوع من فعله إلّا بإذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام، لكن ينطبق عليه عنوان محرّم، وهو مخالفه المولى وعصيانه.

والرواية بهذا المعنى الذى استظهرناه منها تدلّ على الملازمة الشرعيّة بين حرمة المعاملة وفسادها، حيث علّل فيها صحّح النكاح بأنّه لم يعص الله، ومفهومه أنّه لو كان الإتيان به عصيانياً لله لكان فاسداً، فالنكاح في العدّه حرام وفساد، ولانحتاج لإثبات فساده إلى أكثر من حرّمته، فلو لم يكن لنا دليل

ص: ١٤٨

١- (١) فى الفقيه: «فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح - ى.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٥:٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢، والكافي ٤٧٨:٥، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، الحديث ٢، ومن لا يحضره الفقيه ٣:٤٤٦، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيّده، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٣:٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

آخر على فسادة لكفت الحرمة للدلالة عليه، لتعلقها بنفس عنوان «النكاح في العده».

إن قلت: مورد الرواية هو خصوص النكاح، فلا يثبت بها الملازمة بين حرمة سائر المعاملات وفسادها.

قلت: يمكن إثباتها في سائرهما بوجهين:

أ - بإلغاء الخصوصية.

ب - بعدم القول بالفصل.

هل النهى كاشف عن الصحه؟

قد أشرنا سابقاً إلى أنه حكى عن أبي حنيفة والشياني دلالة النهى على الصحه عقلاً، وعن فخر المحققين أنه وافقهما في ذلك.

وظاهره عامّ يشمل جميع أقسام النهى المتعلق بالعبادات والمعاملات.

لكنك قد عرفت أنه كذلك في المعاملات إذا كان متعلقاً بالمسبب (1) أو التسبب، لاعتبار القدره في متعلق النهى، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه، وأما إذا كان متعلقاً بالسبب فلا، لكونه مقدوراً حتى فيما إذا لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت أنه لا يلزم الفساد أيضاً، وأما إذا تعلق بالآثار فقد عرفت أنه يكشف عن فساد المعامله فضلاً عن دلالة على الصحه.

ص: ١٦٩

١- (١) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المرويّه عن أهل البيت عليهم السلام، وإلا فقد عرفت أن حرمة المعامله تلازم الفساد بحسب التعبد بالروايات، فتسليم دلالة النهى على صحه المعامله المنهية عنها إنما هو بحسب حكم العقل الذي هو الدليل الوحيد في المقام عند أبي حنيفة والشياني، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظله.

وذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله إلى سقوط قولهما مطلقاً.

لكنه لم يتعرض لما إذا تعلق النهي بالتسبب إلى المسبب بسبب خاص، وبحث حول الصور الثلاثة الأخرى فقط، وحيث إننا أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيباني بالنسبة إلى ما إذا تعلق النهي بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقق الاصفهاني في صورته واحده من الصور المذكوره في كلامه، وهي ما إذا تعلق النهي بالمسبب، فإنه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحه.

واستدل عليه بأن النهي عن المسبب وإن كان كاشفاً عن مقدوريته، إلا أن مقدوريته لا تكشف عن صحته، لأن الكشف عن الصحه إنما يتم فيما إذا كان لنا شيان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهى عنه والآخر وصف صحته، وكان هذا الوصف لازماً لذلك الموصوف، وأما إذا لم يكن هناك إلا شيء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريته كاشفه عن صحته، وكذا إذا كان لنا شيء قد يتصف بالصحه وقد يتصف بالفساد لا يكون مقدوريته ملازمه لتحقيقه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً.

والمقام فاقد للشرط الأول، إذ ليس لنا شيان متغايران، لأن المسبب الذي تعلق به النهي فرضاً هو التمليك مثلاً، وهو عبارته عن إيجاد الملكيه، وهو متحد مع وجود الملكيه (1) بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إن الشيء الواحد باعتبار انتسابه إلى العله إيجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكيه دائر بين الوجود والعدم، لا أن إيجاد الملكيه يتصف بالصحه بلحاظ وجودها، لأن وجود الملكيه ليس أثراً له كي يتصف بلحاظه بالصحه دائماً، لأن الشيء

ص: ١٧٠

١- (١) وصحه التمليك عبارته اخرى عن وجود الملكيه. منه مدّ ظله.

لا يكون أثراً لنفسه (١).

هذا حاصل كلامه في حاشيته على الكفايه المسمّاه بنهايه الدرايه.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ قول أبي حنيفه جارٍ في صورته اخرى من المسأله أيضاً، وهى ما إذا تعلّق النهى بالتسبب إلى المسبب بسبب خاص، والمحقق الاصفهاني رحمه الله لم يتعرّض لهذه الصوره، ولا يجرى فيها ما استدللّ به لبطلان قول أبي حنيفه بالنسبه إلى المسبب كما لا يخفى (٢)، فلا يصحّ إنكار الكشف عن الصّحه مطلقاً وإقامه البرهان عليه فى بعض الأقسام.

وثانياً: أنّ النزاع ليس فى أمر لفظى كى يقال: ليس هاهنا أمران متغايران ذاتاً حتّى يكون أحدهما صفه للآخر ويسمى بالصّحه، بل النزاع فى أنّ المسبب المنهى عنه هل يترتب على سببه أم لا؟ فيقول أبو حنيفه: نعم، لأنّ النهى عن المسبب كاشف عن كونه مقدوراً، ومقدوريته تكشف عن تحقّقه عقيب سببه، ولا نعى بصّحته إلّاهذا.

هذا بالنسبه إلى المعاملات.

نقد القول بكشف النهى عن الصّحه فى العبادات

وأما العبادات فلا مجال لقول أبي حنيفه فيها أصلاً.

أما بناءً على كون ألفاظها موضوعه للأعمّ من الصحيح والفاقد فواضح،

ص: ١٧١

١- (١) نهايه الدرايه ٢: ٤٠٧.

٢- (٢) لأنّ النهى إذا تعلّق بالمسبب كان المنهى عنه - وهو إيجاد الملكيه مثلاً - متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبب إلى المسبب بسبب خاص، فإنّ المنهى عنه - وهو التسبب - غير وجود الملكيه، كما هو واضح. م ح - ي.

فإنَّ النهى وإن كان دالاً على مقدوريَّتها، إلّا أنَّ مقدوريَّتها لا تدلُّ على وقوعها صحيحه كما لا يخفى.

وأما بناءً على كونها موضوعه لخصوص الصحيح فلاَّتهم إن أرادوا به الصحيح من جميع الجهات حتّى القيود الناشئه من الأمر - كقصد القربه - فلا يمكن أن يتعلّق بها النهى، لأنَّ النهى لو تعلّق بالصلاه الصحيحه من جميع الجهات المشتمله على قصد القربه بمعنى داعى الأمر الملازم للأمر لا-جتمع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمكن تعلّق النهى بها لكان كاشفاً عن صحّتها كما لا يخفى.

وإن أرادوا به الواجد لجميع الأجزاء والشرائط سوى ما جاء من قبل الأمر - كقصد القربه بمعنى داعيه - فلا-ريب فى أنّ مقدوريّه العباده المنكشفه بالنهى لا تستلزم وقوعها صحيحه، لكونها مقدوره وإن لم تكن صحيحه، وذلك بأن أتى بها خاليه من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أنّ النهى عن العبادات يكشف عن فسادها مطلقاً، وكذلك النهى عن المعاملات إذا كان إرشاداً إلى الفساد، وأما إذا كان مولويّاً تحريمياً ففى المسأله صور أربع، يكون النهى كاشفاً عن صحّتها فى صورتين، وهما ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب أو بالتسبّب بسبب خاصّ إليه، وعن فسادها فيما إذا تعلّق بالآثار، ولا يكشف عن شىء منهما فيما إذا تعلّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمه العقليّه.

وأما بحسب الملازمه الشرعيّه فحرمه المعامله تكشف عن فسادها بمقتضى الروايات المنقوله عن أهل البيت عليهم السلام.

هذا تمام الكلام فى مسأله كشف النهى عن فساد المنهيه عنه، وبه تمّ مباحث النواهى، والحمد لله ربّ العالمين.

المقصد الثالث: في المفاهيم

أشاره

وفيه مقدّمه وفصول

ص: ١٧٣

فىذكر فىها امور ثلاثه:

الأول: فى المراد بالمفهوم فى المقام

إنّ المفهوم لغه: ما يفهم من اللفظ، سواء كان مفرداً أم مركباً، فهو عباره اخرى عن المعنى والمدلول، ولا يخفى أنّه بهذا المعنى ليس مراداً للأصوليين، بل أرادوا به المفهوم فى مقابل المنطوق، وحيث إنّ المنطوق ليس لفظاً مفرداً، بل قضيه مذكوره، فالمفهوم الذى يقابله عباره عن قضيه غير مذكوره لازمه للقضيه المذكوره.

وبه يظهر فساد ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوّل كلامه من أنّه «حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى ارىد من اللفظ بتلك الخصوصيه»^(١) وفى آخر كلامه من أنّه «حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور»^(٢).

وينبغى أن نبين الفرق بين القضيه والحكم كى يتضح فساد ما ذكره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاه واجبه» فهو قضيه، وإذا قلنا: «وجوب الصلاه» فهو

ص: ١٧٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٣٠.

٢- (٢) المصدر نفسه.

حكم، والمنطوق في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» نفس هذه القضية الشرطية التي يصح السكوت عليها، لا الحكم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أيضاً قضية شرطية أخرى لازمه للقضية المنطوقية مخالفه لها في الإيجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهي «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه»، لا ما تشتمل عليه من الحكم، فلا يصح إطلاق الحكم على المفهوم كى تتنازع في أنه هل هو حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور.

نعم، عبّر في أواسط كلامه بحسب ارتكازه الطبيعي بما هو الحقّ حيث قال:

فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً- لو قيل به قضية شرطية سألته بشرطها وجزائها لازمه للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية(١).

الثاني: في كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنه لا- وجه لجعل أمره دائراً بين كونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بكونه من صفات المدلول أشبه وكون توصيف الدلالة به أحياناً من باب التوصيف بحال المتعلّق كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله(٢).

وذلك لأنّ المفهوم على مسلك القدماء القائلين به ممّا حكم به العقل، فإنّ المتكلم العاقل الملتفت المختار إذا أتى بقيد يحكم العقل بدخاله ذلك القيد في الحكم، فينتفى بانتفائه.

فالمفهوم - على هذا - عبارة عن حكم عقلي مبني على خصوصيات المولى الحاكم، فلا مجال للقول بكونه وصفاً لشيء كى يبحث في أنّ ذلك الشيء هل هو المدلول أو الدلالة.

ص: ١٧٦

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

نعم، بناءً على مسلك المتأخرين - الذين منهم صاحب الكفاية - من أنّ المفهوم على القول به يستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلاً بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط على العليّة المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامي للقضيّة المنطوقية.

لكنّ الالتزام لا يتعين أن يكون وصفاً للمدلول كي يكون توصيف الدلالة به مجازاً ومن قبيل التوصيف بحال المتعلق، بل كما يمكن أن يكون وصفاً للمدلول حقيقةً يمكن أن يكون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أيضاً كذلك، لصحّه أن يقال: «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه» مدلول التزامي ل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو يقال: دلالة «إن جاءك زيد فأكرمه» على المفهوم دلالة التزامية، أو يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تدلّ بالالتزام على أنّه إذا لم يتحقّق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، ولا نرى في شيء من ذلك عنايةً وتجوّزاً.

والحاصل: أنّ المفهوم على مسلك القدماء حكم عقلي لا يصلح لأن يكون وصفاً لشيء أصلاً، وعلى مسلك المتأخرين يمكن أن يكون وصفاً لكل واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقيقةً وبلا عناية وتجوّز.

الثالث: في كون البحث صغرياً

ثم إنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله^(١) من أنّ البحث في المفاهيم بحث صغروي لا كبروي^(٢)، ضروره أنّا نتنازع في أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقين في القضيّة الشرطيّة والوصفيّة في الحكم هل يكون بنحو

ص: ١٧٧

١- (١) راجع كفاية الأصول: ٢٣١.

٢- (٢) بخلاف أكثر المسائل الأصولية، كمسأله خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروي، إذ نتنازع فيها عن حجّيتها. منه مدّ ظله.

دخل العلة المنحصرة في المعلول، فينتفى الحكم عند انتفائهما كما يثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة أخرى: نبحت في أنّ القضيه المنطوقيه هل تستتبع قضيه مفهوميه غير المذكوره في الكلام أم لا-؟ ولا نبحت في حجّيه مفهومها بعد الفراغ عن ثبوتها، فإنّه لو ثبت لكان حجّيته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلك واضح على مسلك المتأخرين، ضروره أنّهم يتنازعون في أنّ أدوات الشرط مثلاً هل تدلّ على العليّه المنحصره كي ينتفى الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهذا هو البحث عن تحقّق المدلول الالتزامي الذي نعبر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّيته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلاله الالتزاميه.

وأما على مسلك القدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل يحكم بدخاله القيد - المأتيّ به في كلام العاقل الملتفت المختار - في الحكم دخاله كامله بحيث يثبت عند ثبوته وينتفى عند انتفائه، أم لا- يحكم؟ وأما أصل مدخليته في الحكم فلا يمكن أن ينكرها أحد أصلاً، ضروره وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لكان لغواً لا يصدر عن الحكيم.

فالبحث عند القدماء أيضاً يرجع إلى البحث في دخاله القيد في الحكم بنحو دخاله العلة المنحصره في المعلول.

ولا شبهه في أنّ هذا البحث صغروي، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفيه، لا بصدد إثبات حجّيته ونفيها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فيما هو المهمّ من مباحث المفاهيم في أربعة فصول:

الفصل الأول فى مفهوم الشرط

إشاره

الجملة الشرطيه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

ولا يخفى عليك أنّ البحث عن مفهوم الشرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفاً مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو وضعياً نحو «إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء»^(١)، بل يعمّ ما إذا كان خبراً، مثل «إن جئتني جئتك»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعياً.

البحث حول أدله المثبتين لمفهوم الشرط

استدلّ القدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيد من قيود الكلام إذا صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً فى الحكم، ولا يجرى فيه احتمال الخطأ واللغو، كما لا يجرى فيه احتمال استعماله لغير التفهيم والتفهم من الأغراض، كالمزاح، وتمرين الخطابه والتجويد، ونحو ذلك، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهوله التفهيم والتفهم، فاستعمالها لغير هذا الغرض خلاف الأصل.

ص: ١٧٩

١- (١) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٦.

فتحصّل من ذلك أنّ إتيان القيد دليل على دخله في الحكم، وعدم الإتيان بشيء آخر دليل على عدم دخل شيء آخر فيه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحكم وجوداً وعدمياً دائر مدار وجود ذلك القيد وعدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القيد ومنتفياً ما دام انتفى، وهذا هو المراد بالمفهوم.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل لو تمّ لجرى في جميع الجمل المتنازع فيها في باب المفاهيم.

بخلاف ما استدللّ به المتأخرون، فإنّ ما استدللّوا به لإثبات المفهوم في الجملة الشرطيّة لا يجرى في الجملة المشتملة على الوصف أو الغايه أو غيرهما، ولا- بالعكس، بل لهم في كلّ واحده من الجمل المبحوث عنها في المفاهيم دليل خاصّ بها، لا يجرى في غيرها.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لكنّ الكلام في تماميّة هذا الدليل وإثبات المدعى به، فإنّ صدور القيد من المتكلّم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا يدلّ إلّا على دخالته في شخص الحكم الذي في المنطوق وعدم دخل غيره فيه، فينتج انتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء القيد، وهذا ليس محلّ النزاع، لاّتّفاق الكلّ على أنّ كلّ قيد من قيود الكلام مقوم لموضوع الحكم المذكور فيه، فينتفى الحكم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو في انتفاء نسخ الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء القيد كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (1)، كما أنّ المفهوم الموافق أيضاً هو ثبوت مثل الحكم المذكور وسنخه لا شخصه.

ص: ١٨٠

والشاهد على عدم دخل القيود فى سنخ الحكم أنه لو كان الإتيان بقيد دالاً على دخله فى سنخ الحكم وعدم دخل غيره فيه لكان قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» منافياً لقوله الآخر: «إن سلم عليك زيد فأكرمه»، مع وضوح عدم المنافاه بينهما.

كيف وقد وردت قيود متعدده لحكم واحد فى جمل مختلفه فى الشريعه المقدسه، فورد تارة: أن «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء» وأخرى: أن «الماء الجارى لا ينجسه شىء» وثالثه: أن «ماء المطر لا يفسده شىء» ورابعه:

أن «ماء البئر ذو مادّه لا ينجسه شىء» من دون أن نجد التنافى بين هذه الجمل، مع أن القيد الوارد فى كلّ منها لو كان دخيلاً فى سنخ الحكم ولم يكن غيره دخيلاً فيه لتحقق التنافى بينها كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداء الشرط بالوضع على العلية المنحصرة

وأما المتأخرون فقد استدّلوا لإثبات المفهوم فى القضايا الشرطيّة بدلالاتها على كون الشرط علّه منحصره للجزاء والحكم، فينتفى بانتفائه.

ثم إنهم اختلفوا فى كيفيه دلالتها على ذلك:

فذهب بعضهم إلى أنّها بالوضع، لتبادر العلية المنحصره من أداء الشرط.

ولابدّ من تقديم أمرين لكى يتّضح فساد هذا الدليل:

أ - أن كون شىء علّه منحصره لشىء آخر يتوقّف على سته امور:

١ - أن يكون بينهما علاقه وارتباط.

٢ - أن تكون هذه العلاقه بنحو اللزوم، لا من باب الاتفاق.

٣ - أن يكون الثانى مترتباً على الأوّل، لا كالأربعة والزوجيه، حيث إنّ

بينهما علاقته لزوميه، لكن لا ترتب بينهما(١).

٤ - أن يكون الترتب على نحو الترتب على العله.

٥ - أن تكون العله تامه.

٦ - أن لا يكون للمعلول عله اخرى.

ولو انعدم أحد هذه الأمور لما تحققت العليه المنحصره بين شيئين كما لا يخفى.

ب - أنه لا- شبهه في استعمال الجملة الشرطيه في العليه المنحصره، فأريد منها الانتفاء عند الانتفاء في موارد متعدده، إنما الإشكال في أنه بالوضع وتبادر العليه المنحصره منها بحيث لا بد من حملها على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يبق على خلافه قرينه من حال أو مقال، وكان استعمالها في غيره بنوع من المسامحه ورعايه العلاقه أم لا؟

الظاهر أن استعمالها في غير موارد العليه المنحصره يكون أيضاً على نحو الحقيقه وبدون التسامح ورعايه العلاقه.

ألا- ترى أننا نستعمل الجملة الشرطيه فيما إذا كان للجزاء عله اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحراره موجوده»، وفيما إذا كان الشرط عله ناقصه للجزاء، فنقول: «إذا تحققت النار يتحقق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتب وعليه، فنقول: «إذا تحققت الأربعة تتحقق الزوجيه».

والوجدان السليم قاض بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقه، لأننا

ص: ١٨٢

١- (١) الأنسب أن يمثل للشيين الذين لا ترتب بينهما بمعلولين لعله واحده، إذ الزوجيه من لوازم ماهيه الأربعة، واللازم متأخر رتبه عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثل بهما لما إذا لم يكن الترتب على العله، لعدم كون الأربعة عله للزوجيه. م ح - ي.

لا نرى فيها عناية ومسامحه (١).

بل تستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعايه علاقه وإعمال قرينه، ألا- ترى أننا نقول: «إن جاء قائد الحكومه الإسلاميّه «مدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله؟ ودعوى كونه مجازاً في غايه السقوط.

والحاصل: أنّ أداء الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرد العلاقه والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداء الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداء الشرط تدلّ على العليّه المنحصره بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداء الشرط.

وفيه أولاً: أنّ أكمليه بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلاً إلى العالم، لكونه واجداً لكامل ليس في الجاهل.

بل منشأ الانصراف إنّما هو كثره الاستعمال في المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أنّ استعمال أداء الشرط في العليّه المنحصره ليس بأكثر من استعمالها في غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

ص: ١٨٣

١- (١) هذا صحيح في جميع ما ذكره الأستاذ «مدّ ظلّه» إلّافيمّا إذا كان الشرط علّه ناقصه للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطيّه كون الشرط علّه تامّه له، فلا بدّ من أن يكون قولنا: «إذا تحققت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونه القرينه، ولو كانت تلك القرينه علمنا الخارجى بأنّ النار لا تؤثر في الإحراق إلّابعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م ح - ي.

وثانياً: أنا نمنع كون الارتباط بين العلة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلة كذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها أكدّ وأقوى، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (١). بل قد يكون الارتباط بين الشيئين الذين ليست بينهما علّية ومعلوليه أقوى من الارتباط بين العلة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجيّة بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلته؟ لأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، والارتباط بين العلة والمعلول إنّما هو بين وجوديهما الخارجيين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداه الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث - بعد تسليم وضع الأداه لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلّية المنحصرة - إلى دلالة الأداه على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمه.

وذلك لأنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان تمام مراده حتّى من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقريته دالّه عليه في كلامه ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب في البين فلا بدّ من حمل كلامه على العلّية المنحصرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونه زائده، بخلاف سائر أنواعه التي يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكي يتبين.

كما أنّ قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونه زائده، بخلاف الغيرى الذي وجوبه مقيد بوجوب ذلك الغير.

ص: ١٨٤

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ تعيّن العلّية المنحصرة من بين أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن، ومقايستها بالوجوب النفسى مع الفارق، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغه محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلّه المنحصرة، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيّنه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى(١).

أقول: قد عرفت في مبحث الأوامر أنّ إطلاق صيغه الأمر أيضاً لا يقتضى الوجوب النفسى، لأنّه قسم من الوجوب كما أنّ الوجوب الغيرى قسم آخر منه، فكلّ منهما يحتاج إلى قيد زائد على أصل الوجوب، وإلّا لزم عيّنّه المقسم مع قسمه، وهو غير معقول، وكذلك الأمر في المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلّية المنحصرة يحتاج إلى قيد زائد على أصل الارتباط كسائر أنواعه، وإلّا لزم عيّنّه المقسم مع قسمه.

والحاصل: أنا لا نحتاج إلى الفارق بين المقام وبين مسأله الوجوب النفسى والغيرى، لفساد المقيس عليه عندنا، بخلاف المحقق الخراسانى الذى تسلّم المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم

ثمّ إنّه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم يكن علّه منحصره لثبوت الجزاء يلزم تقييده، ضروره أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

ص: ١٨٥

أثر وحده (١)، وقضيته إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحقّقه (٢) لو لم نقل بعدم اتّفاقه (٣).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يرجع إلى إنكار الصغرى، أعني تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة على المفهوم على فرض تحقّقه.

والحقّ في الجواب إنكار الكبرى، لأنّ هذا الدليل يرجع واقعاً إلى ما استدللّ به القدماء، من أنّ كلّ قيد صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً في الحكم، ولا يكون غيره دخيلاً فيه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بكون الشرط علّه منحصره للجزاء، لأنّه يكون علّه منحصره لشخص الحكم المذكور في الكلام، وغايته أنّ هذا الحكم الشخصي ينتفي بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارته عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقرير آخر لاستفاده المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد يقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطريق آخر، وهو أنّه كما يستفاد من إطلاق صيغته الأمر الوجوب التعيني إذا لم يكن في الكلام قرينه دالّه عليه ولا على التخييري - لأنّ الوجوب التعيني لا يحتاج بيانه إلى مؤونه

ص: ١٨٦

١- (١) أمّا في صورته المقارنه فلأنّ العلتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحده منهما جزء المؤثر، لعدم إمكان تأثير علتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا في صورته السبق فلأنّ المعلول إذا وجد بعلة السابقيه فلم يبق مجال لتأثير اللاحقه أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وتحقّق الإطلاق نادراً لا يجدى القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطيّه لا في بعض مواردّها النادره. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفایه.

٣- (٣) كفایه الأصول: ٢٣٣.

زائده، بخلاف التخييري الذي يحتاج بيانه إلى عطف عدله بكلمه «أو» ونحوها - كذلك يستفاد من إطلاق الشرط كونه علّه منحصره لثبوت الجزاء، إذ لو لم يكن كذلك لكان على المتكلم عطف غيره ممّا كان علّه لثبوتها أيضاً عليه بكلمه «أو» ونحوها، كأن يقول مثلاً: «إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه».

وفيه أولاً: أنّا نمنع المطلب في المقيس عليه كما عرفت غير مرّه، لأنّ الوجوب التعيني أيضاً يحتاج إلى القيد كالتخييري، وإلّا لزم كون القسم عين المقسم، وهو محال.

وثانياً: أنّ هذا الدليل لا يدلّ إلّا على كون الشرط علّه منحصره لثبوت شخص الحكم في الجملة الشرطيّه، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله حيث تسلّم المطلب في المقيس عليه - وهو استفاده الوجوب التعيني من إطلاق صيغه الأمر - تكلف هاهنا بيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيني والتخييري نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّه المنحصره وغير المنحصره، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّه، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقومات العلّه، بل هما مربوطان بتأثير شيء آخر أيضاً في المعلول وعدمه، ألا- ترى أنّ المجيء لا تتغيّر علّيته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّه منحصره له وعدمه؟

والحاصل: أنّ العلّيه ماهيّة واحده غير متنوّعه بواسطة الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّة مشكّكه بالشّدّه والضعف أيضاً بالنسبه إلى العلّه المنحصره وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّه المنحصره أقوى في التأثير

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منا.

لكن قد عرفت أننا لا نحتاج إليه بعد إنكار المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم

ثم إنه تمسك بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أن الإطلاق لا يجري في الشرط ولا في أدواته، لأن مجازي الإطلاق إنما هي المجموعات الشرعية، ولا تنال يد الجعل بالشرطي والسببي ونحوهما من الأحكام الوضعيه، فلا يصح القول بأن الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفي الأذان فقصر»، لأن السببي غير قابل للجعل، وهكذا الأمر في سائر القضايا الشرطيه، لاختصاص الجعل بالتكليفيات وما يقرب منها من الوضعيات، كالطهاره والنجاسه.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» لا يجري الإطلاق في الشرط ولا في كلمه «إن» لعدم كونهما من المجموعات، لكن يجري في الجزاء، لكونه حكماً تكليفاً مجعولاً، فنقول: حيث إن المولى في مقام البيان ولم يقيد وجوب الإكرام إلّا بقيد واحد وهو المجيء نعلم أن غيره لا يكون مؤثراً في وجوب الإكرام، وإلّا كان عليه بيانه، فينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيء.

وفيه أولاً: أننا لا نسلّم عدم قابليته مثل السببي والشرطي للجعل، فإنك ستعرف في مبحث الاستصحاب قابليته هذا النوع من الوضعيات أيضاً للجعل.

وثانياً: أننا لا نسلّم اختصاص جريان الإطلاق بالمجموعات، إذ يكفي في

جريانه كون المجرى مرتباً بالحكم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم يكن نفسه مجعولاً، ألا ترى أنهم يتمسكون بإطلاق الرقبه إذا قال المولى: «أعتق الرقبه» مع وضوح عدم كونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جريان الإطلاق في الجزاء لا يثبت المفهوم.

توضيح ذلك: أنه سيجيء في محله أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان، بل على أنّ تمام مراد المتكلم هو الماهية المطلقة، وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين العام.

فمعنى إطلاق قوله: «أعتق الرقبه» أنّ تمام موضوع حكمه هو الرقبه، وأما ما نقول في تفسيره: «الواجب هو عتق الرقبه، سواء كانت مؤمنه أم كافره» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم كونه ناظراً إلى الأفراد.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان معنى إطلاق الجزاء وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فأين دلاله إطلاقه على كون الشرط عله منحصره له؟!!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء على «أنه عند المجيء يجب الإكرام، سواء سلّم مثلاً أم لا» لكان دالاً على كون الشرط عله منحصره للجزاء، لكنك عرفت أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان بالنسبه إلى أفراده.

نظريه المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ثمّ إنه يستفاد من كلام المحقق العراقي رحمه الله أنّ النزاع بين المتأخرين ليس في العليه المنحصره (1) حيث قال في بدايه مفهوم الشرط:

إنّ من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه»

ص: ١٨٩

١- (١) قد عرفت أنّ الطرق الستّه المتقدمه التي استدللّ بها المتأخرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط عله منحصره للجزاء. م ح - ي.

حيث إنهم اختلفوا في دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه، ونقول في تنقيح المرام: إنه لا ينبغي الارتباب في أنّ القضية الحملية في مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداه الشرط عليها بطبعها لا- تقتضى أزيد من كون المتكلم في مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو طبيعه المهملة، وأمّا اقتضائها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعه المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لأن ذلك ممّا يحتاج إلى عنايه زائده عمّا يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينه عليه بالخصوص، وإلا فمع عدم القرينه عليه فلا يقتضى طبع القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع.

ولذلك أيضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللقبية وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمره لوقع بينهما المعارضه، ومن المعلوم أنه لا- يكون ذلك إمامن جهه ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه إلا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو طبيعه المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمره وبكر.

نعم، لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهه حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنه لما كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث

يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع في حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين، من غير أن ينافي إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبوره، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق في الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيته أيضاً كما هو واضح.

وحيثُ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضيه إطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الإطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي بهذا الفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول بأن طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً في نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلامجرد إناطه النسبه الحكميه بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجيء، لأن ما هو شأن الأداء إنما هو مجرد إناطه الجملة الجزائيه بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط، وحيثُ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الإنشائية في مثل قوله: «أكرم زيدا» هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجيء في قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيه بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء وعدم وجوب شخص آخر له في غير حال المجيء من جهة أن احتمال ذلك ممّا ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الإطلاق

وفى جميع الحالات التى منها عدم المجيء من جهه ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين.

واحتمال التأكد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضية في محدوديته الحكم بحد شخصى مستقل، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصى الثابت فى القضية المنطوقيه فقهرأ بمقتضى الإناطه يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نعى من المفهوم إلاً ذلك.

نعم، لو كان قضيه الأداة مضافاً إلى إناطه الجزاء بالشرط هو إخراجها عمياً تقتضيه طبع الجملة الحملية من الإطلاق بحسب الحالات لكان للإشكال فى الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جداً، فإن شأن الأداة على ما عرفت لا يكون إلاً مجرد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضائها لإهمال القضية وإخراجها عمياً يقتضيه طبعها من الظهور الإطلاقى الموجب لانحصار الطبيعى فى الشخص كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان لا يحتاج فى إثبات المفهوم فى القضايا الشرطيه إلى إتعاب النفس لإثبات العلية المنحصره، كى يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، وأخرى بمنع العلية المنحصره على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية، فإن ذلك كله منهم ناشٍ عن عدم التفتن بوجه استفاده المفهوم فى القضايا الشرطيه وعدم ملاحظه ما يقتضيه طبع القضايا الإنشائية والحملية من الظهور الإطلاقى الموجب لحصر الطبيعى فى قوله: «أكرم زيدا» فى حكم شخصى محدود بحد خاص، وإلاً فنفس ذلك كافٍ فى استفاده المفهوم، من جهه أن لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصى حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث إنه فرض انحصار الطبيعى أيضاً بهذا

الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي، فقهرأ يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه، من دون احتياج إلى إثبات العليّة المنحصره، وهو واضح (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نعم، تفتن في آخر كلامه لعدم إمكان إثبات المفهوم إلامن طريق كون الشرط عله منحصره للجزاء، فلا بد من أن يكون النزاع في العليّة المنحصره.

والحاصل: أن جميع الأدله التي استدلوها بها لإثبات مفهوم الشرط فاسده، وهذا يكفي لنفيه، فلا يحتاج المنكرون إلى إقامه البرهان على إنكاره، فلا فائده في نقل أدلتهم والنقض والإبرام فيها، كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله (٢).

وينبغي التنبيه على امور: في المراد بمفهوم الشرط

في المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأول: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه كما أشرنا إليه سابقاً، فإن انتفاء شخص الحكم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده التي منها الشرط أمر ضروري عقلاً لا يتوهم أن ينكره أحد.

وعليه فلا يتمشى الكلام في أنه هل يكون للقضيّه مفهوم أم لا، إلاما إذا كان للحكم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنه لا يدخل في محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ في هذه الأمور، إذ لا يمكن وقف شيء على أحد أو الإيصاء به له ثم وقفه أو الإيصاء به لغيره ثانياً، وكذلك لو

ص: ١٩٣

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٤٧٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٣٤.

نذر أن يكون داره لزيد مثلاً لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلك الأمر في اليمين والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو بلقب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين» - وكذا الوصية والنذر واليمين والعهد ونحوها - فلا مجال للنزاع فى أنّ لهذه القضايا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابليته الوقف وأشباهه للسنخ كى يتنازع فى أنه هل يتنفي عند انتفاء القيد أم لا؟

وأما انتفاء هذه الأمور عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذه فى العقد أو مثل العهد فليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا- يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور فى القضية وكان الشرط فى الشرطيه إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره (1)، فغايبه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء

ص: ١٩٤

١- (١) ضروره أنّ كلّ معلول مقيد بعلته، ألا- ترى أنّ الحراره الناشئه عن النار الخاصه إنّما هى حراره خاصه مقيد به، لا الحراره المطلقه، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» وفرضنا أنّ مجيء زيد عله منحصره لوجوب إكرامه فلا محاله يكون المجيء عله لشخص وجوب الإكرام المنشأ فى كلامه المتحقق عقيب المجيء لا- لسنخ وجوب الإكرام وكليته، فلا يمكن أن يجعل النزاع فى كون الشرط عله منحصره لسنخ الحكم. منه مدّ ظله فى توضيح الإشكال.

شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي وقع النزاع في كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفايه عن الإشكال ونقده

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّه، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا- خلافاً في كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجىء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئه، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس في عموميه الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخه لها في خصوصيات الاستعمال كما عرفت في مبحث الوضع.

فالشرط - بناءً على كونه علّه منحصره - يكون علّه لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولاً- في القضيه، سواء كان مستفاداً من المادّه أو الهيئه(1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في دفع الإشكال.

ص: ١٩٥

وفيه: أنه مبنى على ما اختاره من كون الموضوع له في الحروف وما يلحق بها عايمًا، وقد عرفت أنه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عايمًا والموضوع له خاصًا (١).

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله في التفصّل عن الإشكال بأنه غير وارد في الجملة الخبرية، نحو «إذا جاءك زيد وجب إكرامه»، لأن المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامين، وإنما يرد في الإنشاء، لكونه موضوعًا بالوضع العام والموضوع له الخاص للجزئيات، وهو أيضاً مدفوع بأن ارتفاع مطلق الحكم من فوائد العلّية والسببية المنحصرة المستفاده من الجملة الشرطية، حيث إنّ ارتفاع شخص الحكم المجعول لا يحتاج إلى تكلف إثبات العلّية المنحصرة، ضروره أنه يرتفع بارتفاع الشرط ولو لم يكن علّه له، فضلاً عن كونه منحصراً، فإنّ الحكم المجعول ينتفى عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله في المقام.

وفيه: أنه إن أراد كون الشرط علّه منحصره لمطلق الحكم فلا يصحّ، لعدم كون مطلق الحكم مجعولاً كي يكون الشرط علّه له، وإن أراد كونه علّه للحكم الجزئى المجعول فلا يفيد لدفع الإشكال كما لا يخفى.

ص: ١٩٦

-
- ١- (١) إنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» اختار في وضع الحروف وما يلحق بها ما ينتج نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص، لا نفسه، كما مرّ توضيحه في مبحث وضع الحروف. م ح - ي.
- ٢- (٢) مطارح الأنظار ٣٨:٢.

والتحقيق في الذب عنه ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أن ظاهر القضية وإن كان ترتب بعث المولى على الشرط، إلّا أنه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادّه الجزاء كان طلب إيجاد مادّه الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى - بالكسر - والمقتضى - بالفتح -، فيتوصل في بيان ذلك الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلك، فحينئذٍ فالمرتبان هو ذات الشرط ومطلق مادّه الجزاء التي تعلق بها الحكم (١). بلا خصوصيته للحكم المنشأ، فيشبه الجمل الإخباريّه في عموم المجعول.

وبعبارة أوضح: إن ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقلاء في مثل تلك القضايا أن لطبيعه مادّه الجزاء مناسبة للشرط تكون سبباً لتعلق الهيئه بها، فيكون الإيجاب المتعلق بالمادّه في الجزاء متفرّعاً على التناسب الحاصل بينهما، فإذا قال: «إن أكرمك زيد فأكرم» يفهم العرف والعقلاء منه أن التناسب الواقعي بين الإكرامين دعا المولى لإيجابه عند تحققه، وإلّا كان التفرّع لغواً، وحينئذٍ إذا فرض دلالة القضيه على انحصار العله تدلّ على أن التناسب بين الشرط ومادّه الجزاء يكون بنحو العليّه المنحصره، فيتّم الدلاله على المفهوم (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله مع تغيير يسير في النقل.

إن قلت: لو كان الشرط على القول بالمفهوم عله لمادّه الجزاء لكانت مترتبة

ص: ١٩٧

١- (١) لكون المادّه اسماً موضوعاً للعموم. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١٠٧:٢.

عليه قهراً، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه، مع أنّ المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» وتحقق مجيء زيد في الخارج لا يترتب عليه إكرام العبد إياه قهراً.

قلت: نحن لا ندعى العلية بين الشرط ومادّه الجزاء - بناءً على المفهوم - كالعلية التي تكون بين النار والحراره، بل ندعى أنّ بين مادّه الجزاء وبين الشرط المذكور في القضية الشرطيه سنخيه ليست بينها وبين غيره، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» يدعى القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإكرام زيد ينحصر في مجيئه، فإذا انتفى المجيء لم يكن شيء آخر ملائماً للإكرام كي يبعث إليه المولى عقبيه.

إن قلت: هل لا يرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلى رجوع القيود في الجمل الشرطيه إلى المادّه وإنكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقيب قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» فعلى مذهب الشيخ حتى قبل مجيء زيد، لعدم ترتبه عليه، والأمر الاستقبالي الذي يتوقف على المجيء إنّما هو الواجب الذي هو عبارته عن الإكرام. وبعبارة اخرى: يجب الآن على العبد الإكرام بعد المجيء، فليس الحكم مترتباً على الشرط، لأنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي.

بخلاف ما ذهب إليه الإمام رحمه الله، فإنّه يقول بكون الحكم مترتباً على الشرط، لكنّ الداعي لترتيبه عليه في كلام المولى هو التناسب والتلائم الحاصل بين الشرط ومادّه الجزاء، فأين رجوعه إلى مقاله الشيخ رحمه الله؟!

الأمر الثانى: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفى الأذان فقصّر» (١) و «إذا خفى الجدران فقصّر» (٢) فحيث نعلم من الخارج أنّ الواجب صلاه واحده، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم يقع التعارض بينهما ظاهراً، فكيف نعالجهما؟ فى حكم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:

لابدّ من التصرّف ورفع الظهور إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، وإمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما (٣)، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر (٤) فى الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فيهما الدلالة على ذلك، وإمّا بتقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً (٥)، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما، وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينته على أنّ

ص: ١٩٩

-
- ١- (١) هذا مضمون صحيحه عبدالله بن سنان. راجع وسائل الشيعه ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٣.
 - ٢- (٢) هذا مضمون صحيحه محمد بن مسلم. راجع وسائل الشيعه ٨: ٤٧٠، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ١.
 - ٣- (٣) فيقال: الجملة الشرطيّه تدلّ على المفهوم إلّا فيما إذا كان الشرط متعدّداً. منه مدّ ظلّه.
 - ٤- (٤) أى شيء ثالث غير هذين الشرطين. م ح - ى.
 - ٥- (٥) فكّل واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العله لوجوب القصر، فلا تدلّ القضية الشرطيّه - فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء - على العليه التامه، فضلاً عن العليه المنحصره. م ح - ى.

الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان (١).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام

ولأجل أن يتبين ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لابدّ من ملاحظه أنّ التعارض أولاً وبالذات هل هو بين المنطوقين ومنهما يسرى إلى المفهوم، أو بين المفهومين، أو بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل على جميع المباني في استفادة المفهوم.

أمّا على القول بوضع الأداه للعليّه المنحصره وتبادرها منها فلاّن حصر العليّه في شيء ينافي إثباتها لشيء آخر فضلاً عن حصرها فيه، ضروره حصول التنافي بين قوله: «العلة المنحصره لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلة المنحصره لوجوب القصر خفاء الجدران».

وهكذا على القول بأنّها منصرفه إلى العليّه المنحصره، لأنّ التعارض يقع بين الانصرافين الواقعيين في أدوات الشرط.

وكذا على القول بأنّ الانحصار مقتضى الإطلاق، لأنّ مجرى الإطلاق كما عرفت إمّا هو الأداه أو الشرط (٢) أو الجزاء، فالعليّه المنحصره مستفاده من الإطلاق الذي هو وصف للأداه أو الشرط أو الجزاء، وكلّها ألفاظ مذكوره في القضيّه، فالتعارض يقع بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في منطوقى الجملتين.

ص: ٢٠٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٣٨.

٢- (٢) بأحد التقريبيين المتقدمين. منه مدّ ظلّه.

وأما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كقيته باختلاف المباني في استفاده المفهوم.

فإن كان المبني هو وضع الأداة للعليه المنحصره فلا محيص عن القول بتساقط أصالتي الحقيقه من الجانبين، لأن القاعدة تقتضى تساقط الأمارتين المتعارضتين، ولو لم تكن الأخبار العلاجيّه لقلنا بالتساقط في الخبرين المتعارضين أيضاً.

فالتتيجه على هذا المبني هي الوجه الثاني المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، لانتفاء المفهوم فيهما حينئذٍ، لأنه كان مستفاداً من العليّه المنحصره المستفاده من وضع الأداة لها وجريان أصاله الحقيقه عند استعمالها خاليه من قرينه المجاز، فبعد تساقط أصالتي الحقيقه انتفت العليّه المنحصره، فانتفى المفهوم كما لا يخفى.

وكذلك بناءً على استفاده المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافين وتساقطهما.

وأما إذا كان وجه الاستفاده هو الإطلاق(1)، فحينئذٍ إن قلنا بكون الأداة موضوعه للعلّه التامه فالتتيجه هي الوجه الثاني المذكور في الكفايه أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالتي الحقيقه بلا تعارض بينهما، ففي المثال المتقدم كل واحد من خفاء الأذان والجدران علّه تامه لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتين.

وإن قلنا: تماميه العله أيضاً مستفاده من الإطلاق كالانحصار ففي كل من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط في التأثير في الجزاء

ص: ٢٠١

١- (١) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظلّه.

ومن الآخر انحصاره فيه، فتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أنّ كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثر في وجوب القصر إلّا إذا انضم إليه الآخر، فكان كلّ منهما جزء العلة لا تمامها، وكانت النتيجة هي الوجه الثالث المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتي الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العلة وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميتها سليمين من المعارض، فكلّ من الجملتين لا تدلّ على العلية المنحصرة، لكنّها تدلّ على العلية التامة.

قلت: الإطلاق من جهة الانحصار في كلّ من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهة الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهة التمامية أيضاً، ضروره استحاله كون خفاء الأذان علة منحصرة لوجوب القصر وكون خفاء الجدران علة تامة له.

والحاصل: أنّ جميع الفروض مشتركة في عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنهما على الفرض الأخير لا تدلّان على العلية التامة أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الأخرى، فإنّهما بناءً على هذه الفروض تدلّان على العلية التامة (1).

ص: ٢٠٢

١- (١) لكنّ الإمام الخميني قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلية التامة على الفرض الأوّل أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقة كما لا يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التمامية أيضاً، لدوران أمر الأداه حينئذ بين استعمالها في أحد المجازات الخمسة: العلية التامة، أو الأعمّ من الناقصه، أو مطلق الترتب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العلة التامة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا يكون مرجحاً في تعيينها، لأنّ وجه التعيين هو الأنس الذهني الذي يرجع إلى الظهور العرفي، وأمّا بناءً على الفرض الثاني - أعنى الانصراف - فالتساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصله الحقيقة في كلّ منهما محكّمه، فلو قلنا بوضع الأداه للعية التامة لدلّت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتب أو العلية المطلقة الشاملة للعله الناقصه فلا دليل لنا على العلية التامة كما لا دليل على الانحصار. هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ١٠٩:٢. وهو كلام متين، وملخصه أنّ مقتضى الفرض الثالث - وهو استفادة العلية المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداه موضوعه للعية التامة - دلالة الجملتين على العلية التامة، ومقتضى الفرض الأوّل - وهو وضع الأداه للعية المنحصرة - والأخير - وهو استفادة انحصار العلة وتمايمتها كليهما من الإطلاق - عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقة في الأوّل والإطلاقات الأربعة في الأخير ليس لنا دليل على التمامية كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثاني - وهو مسأله الانصراف - دلالتهما عليها لو قلنا بوضع الأداه للعية التامة كالفرض الثالث، وإلّا فلا. ثمّ إنّ كلاً ليس لنا دليل لفظي على العلية التامة فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصله البراه من الحكم المذكور في الجزاء إذا لم يتحقّق الشرطان معاً. م ح - ي.

هذا حال الدليلين كل مع صاحبه، فهل يدلان على عدم مدخلية شيء آخر شريكاً معهما أو بديلاً لهما؟

الظاهر ذلك على الفرضين الأخيرين، أعني بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلك لأن أصله الإطلاق في كل منهما تسقط عن الحجّيه بالنسبه إلى الآخر لا بالنسبه إلى نفى الثالث، ضروره أنّ الأمارتين المتعارضتين لا- تسقطان عن الحجّيه بالنسبه إلى نفى الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كل من الإطّاقين أو الإطّاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.

بخلاف الفرضين الأوّلين، أعني الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخلية شيء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي أو الانصرافي.

في تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّده أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذٍ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه

ص: ٢٠٣

وقبل الخوض في ذلك نقدم اموراً:

الأول: أن محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلاً في البعث إلى الجزء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ في حال اجتماعهما في التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابه والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقّل للغسل إذا انفرد، والبحث في كفايه غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذا احتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كلّ واحد جزءً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم واختار في التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور في الكفايه - أعني كون كلّ من الشرطين جزءً للعلّه المؤثّر في الجزء - فلا يتمكّن من الاشتراك في هذا النزاع كما لا يخفى (1).

الثاني: أنّ النزاع إنّما يجري فيما إذا كان متعلّق الحكم في الجزء قابلاً للتكثير، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع في تداخل الأسباب لا- في تداخل المسببات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كلّ واحد منها مؤثراً في المسبب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثّر الكلّ في المسبب ولا يجب الإتيان به متعدداً حسب تعدّد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم

ص: ٢٠٤

١- (١) فلا بدّ لإمكان الاشتراك فيه إمّا من القول بدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الأخر المذكوره في كلام المحقق الخراساني رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرد العليّه التامه مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح - ي.

تداخلها أن يؤثر كلٌّ منها عند الاجتماع في المسبب مستقلاً ويجب الإتيان به متعدداً حسب تعددها، كالكفارات بالنسبة إلى أسبابها، فإن من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفارتان وإن لم يتخلل بينهما أداء كفاره اليوم الأول.

وأما تداخل المسببات فربما يقال: هو عبارة عن تعلق حكيمين مستقلين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد في مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:

«أكرم عالماً» و «أضف هاشمياً» فأكرم العبد العالم الهاشمي بالضيافه، وإن لم يجمع العبد بين العنوانين في مقام الامتثال فلا يتداخل المسببان.

لكن الظاهر أن التداخل في المسبب عبارة عما إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد ولكن الحكم يقبل التأكد كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه (١).

فلا يتصور عدم التداخل في المسببات كي يتنازع في تداخلها وعدمه.

ص: ٢٠٥

١- (١) لا يخفى أن المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه بصدد بيان مورد لا بد فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لا بد فيه من تداخل المسببات، فقال: «هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد، وأما ما لا يكون قابلاً لذلك فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد». كفايه الأصول: ٢٤٣. فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل في السبب أو المسبب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب في المورد الأول، والمسببات في المورد الثاني، واستحاله عدم التداخل فيهما، فلا ينافي أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل في المسبب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمي بالضيافه وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء. ثم إنه يمكن التمثيل لاستحاله عدم تداخل الأسباب بما إذا قال: «إذا لاقى ثوبك دم فاغسله» و «إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إن الغسل لا يتعد ولا وجوبه يتأكد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولا استحاله عدم تداخل المسببات بما إذا قال: «من سب المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتد يجب قتله» حيث إن القتل لا يقبل التعدد فيما إذا سب أحد المعصومين وارتد معاً، لكن وجوبه يتأكد. م ح - ٥.

الرابع: أنّ النزاع في مقام الإثبات لا الثبوت، أي نبحت بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً في أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث في أصل المفهوم أيضاً في مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما في مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أولاً وأنّه هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما في المقام أم لا، لكي نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان نتقل إلى البحث عن دلالة القضية، وإلّا فلا بدّ من التصرّف في ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف في ظاهر قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^(١)، بعد قيام البرهان العقلي القطعي على عدم إمكان رؤيته تعالى.

فبقول:

البحث حول ما استدلّ به على ضروره التداخل

قيل: ذهب بعض^(٢) الأعاظم إلى امتناع عدم التداخل بدعوى أنّه إذا قال: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»^(٣) فإمّا أن تكون الطبعه الواجبه - أعنى التوضّي - في إحدى القضيتين بحسب التصوّر البدوي مقيدته في الواقع بقيد

ص: ٢٠٦

١- (١) القيامه: ٢٢-٢٣.

٢- (٢) الظاهر أنّ المراد به آيه الله البروجردى رحمه الله، وعبر عنه الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ب «بعض الأكابر». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) التمثيل بالتوضّي عقيب البول والنوم مجرد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح - ي.

«مره اخرى»، فكأنه قال مثلاً: «إذا بلت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً وضوءاً آخر» أو تكون في كليهما مطلقه، والأول مستحيل، لأنّ البول لا يتحقق دائماً عقب النوم لكي يكون التوضى المتأثر وجوبه عنه مقيداً بذلك القيد، ولا النوم يتحقق دائماً عقب البول ليكون التوضى المتأثر وجوبه عنه مقيداً به، فلا بدّ من أن يقال: الطبعه الواجبه في كلتا القضيتين مطلقه، وحينئذٍ فلو قيل بتعلق وجوبين بها لزم اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، وهو محال، فلا محيص إلّا أن يقال: هذه الطبعه المطلقه الواحده واجبه بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل (1).

وفيه: أنّ التقييد بقيد «مره اخرى» وإن كان مستحيلاً، إلّا أنّه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضيه الأولى: «إذا بلت فتوضاً من قبل البول» ومعنى القضيه الثانيه: «إذا نمت فتوضاً من قبل النوم»، كما أنّ المعلولات التكوينيّه أيضاً مقيدّه بعلتها، فإنّ معلول النار هو الحراره الجائيه من قبلها، لا الحراره المطلقه كما لا يخفى.

فعلى هذا يمكن أن يكون لنا وجوبان: أحدهما متعلق بالوضوء من قبل البول، والآخر بالوضوء من قبل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان في موضوع واحد، فلا يصحّ القول بامتناع عدم التداخل لأجل هذه الشبهه ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً في عدم التداخل.

والحاصل: أنّه لا برهان يعين أحد الطرفين ثبوتاً كي ينسّد باب البحث في مقام الإثبات الذي هو محلّ النزاع.

ص: ٢٠٧

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنهم اختلفوا فى مقام الإثبات والدلاله على ثلاثه أقوال:

الأول: ما نسب إلى جماعه منهم المحقق الحسين الخوانسارى شارح كتاب الدروس، وهو تداخل الأسباب مطلقاً، والثانى: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّى، وهو التفصيل بين اتّحاد جنس الشروط كالبول مرّتين أو النوم كذلك، وتعدّده كالبول والنوم، فيتداخلان فى الأول دون الثانى.

فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فيما إذا اختلفت الشروط ماهيته، فنقول:

بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّه المشهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامة رحمه الله فى المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن لا يقتضيا شيئاً أصلاً، أى لا يجب على المكلف الوضوء مثلاً إذا تحقّق منه البول والنوم كلاهما وإن كان يجب عليه لو تحقّق منه أحدهما، وهو خلاف ظاهر دليلي وجوب الوضوء عقيب البول وعقيب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كلّ واحد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنّه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبّب مستنداً إلى أحدهما المعين، فيلزم الترجيح من غير مرجّح، أو غير المعين، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف ظاهر القضيتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنه ليس للواحد غير المعين واقعته خارجيه كى يكون مؤثراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كل منهما جزء المؤثر، وهو خارج عن محلّ النزاع (١).

فلا بدّ من أن يكون كل منهما علمه مستقله لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل (٢).

هذا حاصل كلام العلامة رحمه الله مع توضيح منّا.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ السبب الثانى مؤثر كالأوّل، الثانى: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهم كون السبب الثانى مؤثراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثراً فى حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلى الثانى كليهما، الثالث: أنّ تعدّد الأثر لا بدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلاً وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.

وبعبارة اخرى: لا بدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلف متمكناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمثل وجوب إكرام العالم وإضافه الهاشمى - فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

ص: ٢٠٩

١- (١) كما عرفت فى المقدمه الأولى من مقدّمات هذا التنبيه. م ح - ى.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨.

هاشمياً» - بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافه.

فلو تمت هذه المقدمات الثلاث فلا بد من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلو.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالاً، ثم شرع فى تفصيل المقدمات وما يمكن به إثباتها(1).

فكل واحد من تلامذته بلا واسطه أو مع الواسطه أخذ شرطاً من كلامه وجعله دليلاً مستقلاً لعدم التداخل، فجميع من تأخر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأول

كلام صاحبى الكفايه ومصباح الفقيه فيه(2) فقال المحقق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله: إطلاق مادّه الجزاء فى كلّ من الجمليتين - وهى الوضوء فى مثال «إذا بلى فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» - وإن كان يقتضى امتناع تعلق وجوبين بها، لاستحاله اجتماع الحكيمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّا أنّ الجملة الشرطيه ظاهره فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيه فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّه الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلا بدّ من تقييد مادّه الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلى فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».

ص: ٢١٠

١- (١) مطارح الأنظار ٢: ٥٩.

٢- (٢) كلام هذين المحققين وكذا ما سيأتى من كلام المحقق النائينى رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدمه الأولى المذكوره فى كلام الشيخ رحمه الله، وهى أنّ السبب الثانى مؤثر كالأول. منه مدّ ظلّه.

وذكراً في وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شيء، وظهور مادّة الجزاء في الإطلاق عقلي متوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان والقرينه على التقييد، وظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل (١).

وللمحقّق الهمداني رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولى إذا أمر بشيء من دون ذكر سببه ثم أمر به ثانياً قبل امتثال أمره الأوّل - كأن يقول: «جئني بالماء» ثم بعد لحظه وقبل مجيء العبد بالماء يقول ثانياً: «جئني بالماء» - فلا إشكال في كون المادّة مطلقه، فنحكم بوحده الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال كاجتماع الضدين.

بخلاف ما إذا ذكر سببه، كأن يقول: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحكم كلّها متقدّمه على متعلّق الحكم (٢)، فقبل الإتيان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة في كون الشرط سبباً مستقلاً لحدوث الحكم، فلا مجال بعد الإتيان به لينعقد له ظهور في الإطلاق، لكونه معارضاً لظهور الجملة الذي انعقد لها قبل الإتيان به حينما لم يكن له عين ولا أثر.

ص: ٢١١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤٠، ومصباح الفقيه ٢: ٢٥٨-٢٦١.

٢- (٢) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحكم فلأنّ قوله: «فتوضّأ» يكون بمعنى «يجب عليك الوضوء» فكأنّه قال: «إذا بليت يجب عليك الوضوء» و «إذا نمت يجب عليك الوضوء». منه مدّ ظلّه.

ويرد على الوجه الأول الذي كان مشتركاً بينهما أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على كون الشرط سبباً مستقلاً لو كانت بالوضع لكان لما ذكره وجه، لأنّ الظهور الوضعي لا يتوقّف على شيء، بخلاف الظهور الإطلاقي الذي يتوقّف على مقدّمات منها عدم البيان، لكنّك عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطيّة كما تستعمل في العليّة التامّة كذلك تستعمل في غيرها من دون مسامحة ورعايه علاقه (١)، فكما لا تكون الأداة موضوعه للعليّة المنحصرة لا تكون أيضاً موضوعه للسببيّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إليها أصلاً.

فدلالة الجملة عليها على فرض تسليمها لا بدّ من أن تكون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة (٢)، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم ظهور الجملة في العليّة التامّة على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق، لأنّ كلّاً منهما ظهور إطلاقي متوقّف على عدم البيان.

وتفصيل ذلك: أنّ مقتضى إطلاق الشرط (٣) في كلتا القضيتين هو كون كلّ شرط علّة مستقلّة للجزاء وتلك الماهيّة مؤثّره، سواء (٤) كان قبلها أو معها شيء أم لم يكن، ولو كان المؤثّر هو الشرط بشرط أن لا يسبقه أو لا يقارنه شيء آخر كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلف، هذا مقتضى إطلاق الشرط، وأمّا مقتضى إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهيّة الموضوع مثلاً تمام

ص: ٢١٢

١- (١) راجع ص ١٨٢.

٢- (٢) راجع ص ١٨٤ إلى ص ١٨٨ لكي يتّضح لك الطرق الأربعة من الإطلاق التي تمسّكوا بها لإثبات العليّة المنحصرة، ثمّ غيرها بنحو تنطبق على العليّة التامّة. م ح - ي.

٣- (٣) أو الأداة أو الجزاء. م ح - ي.

٤- (٤) بناءً على دلالة الإطلاق على الشمول. م ح - ي.

المتعلّق، لتعلّق الإيجاب بها بلا- تقييدها بما يغيرها مع مادّة الجزاء فى الشرطيّه الأخرى، فيكون الموضوع فى القضيتين نفس طبيعه الوضوء، فحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاق مادّة الجزاء فى القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما، ولا يمكن الجمع بين إطلاق الشرط فى كليهما وبين إطلاق المادّة كذلك، لاستحاله تعلّق وجوبين على ماهيته واحده بلا تقييد، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط والاحتفاظ على إطلاق مادّة الجزاء فيقال: إنّ كلّ شرط مؤثّر مستقلاًّ إذا لم يتقدّم عليه ولم يقارنه شرط آخر، وبين رفع اليد عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشرط بتقييد ماهيته الوضوء، ولا ترجيح لشيء منهما، لأنّ ظهور الإطالقين على حدّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وبعبارة أخرى: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة فى الجملتين؛ اثنان فى جانب الشرط وآخران فى مادّة الجزاء، ورفع التعارض يحصل تارةً بتحكيم إطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على إطلاق مادّة الجزاء فيهما الدالّ على أنّ نفس الماهية تمام المتعلّق، بتقييده بأحد القيود(1) ليصير متعلّق الوجوبين شيئين مختلفين، وأخرى بتحكيم إطلاقها على إطلاق الشرط وتخصيص استقلال الشرطين بما إذا لم يتقدّم عليهما ولم يقارنهما شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا رجحان لأحدهما على الآخر.

وأما الوجه الذى انفرد به المحقّق الهمدانى رحمه الله فيمكن أن يناقش فيه أوّلاً:

بأنّ الأبداء والشرط لا- يكونان دائماً متقدّمين على الجزاء، بل قد يكون الأمر بالعكس، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك»، وثانياً: بأنّ التقدّم والتأخّر فى

ص: ٢١٣

١- (١) كقيد «من قبله» فيكون قوله: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا بليت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح - ٥.

الذكر لا يوجب ترجيح ظهور المتقدم على ظهور المتأخر عند التعارض، وإلا لوجب الأخذ بالخبر المروى عن المعصوم المتقدم وطرح المروى عن المعصوم المتأخر عند التعارض، مع أنه لم يقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلى العكس.

وبالجملة: لا وجه لتقديم ظهور الجملة الشرطيّة في السببيّة المستقلّة على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق.

نعم، ذكر المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشية الكفاية وجهاً آخر لتقديم ظهور الجملة على ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطلاع على تعدّد القضيّة الشرطيّة أنّ قضيّته تعدّد الجزاء وأنّه في كلّ قضيّة وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم (١).

إنتهى كلامه.

أقول: لو ثبت حكم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضيّة الشرطيّة في تعدّد الجزاء على ظهور مادّته في وحدته لكان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط في فهم الكلمات والقضايا نظر العرف.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

واستدلّ المحقّق النائيني رحمه الله لعدم التداخل بأنّ في ناحيه الجزاء مدلولين:

أحدهما لفظي، وهو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه (٢)، والثاني عقلي، وهو حكم العقل بأنّ المطلوب إذا كان واحداً وامثل لا يمكن امتثاله ثانياً،

ص: ٢١٤

١- (١) كفاية الأصول المحشّي ٢: ٣٠٥.

٢- (٢) ذهب المحقّق النائيني رحمه الله في مبحث تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إلى أنّها متعلّقه بصرف الوجود من الطبيعه من دون أن يكون للتشخصات الفرديّة دخل في المتعلّق، ومراده بصرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعدّده دفعهً وفي عرض واحد. منه مدّ ظله.

لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر حينئذٍ.

فإذا تعدّدت القضية الشرطيّة مثل: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» يكون ظاهر كلّ واحد منهما استقلال شرطها في التأثير وأنّه يؤثّر في جزاء غير ما أثر فيه الآخر.

وبعبارة اخرى: ظاهر القضيتين الشرطيتين تعدّد المطلوب، وبه يرتفع موضوع حكم العقل، لأنّه كان يحكم بعدم قابليته صرف الوجود للتكرار فيما إذا كان المطلوب واحداً، وظاهر القضيتين دالّ على تعدّده.

ثمّ بين الفرق بين هذا الوجه وبين ما اختاره المحقّق الخراساني والهمداني رحمهما الله بأنّ ما اختاره عبارته عن حكمه ظهور القضيتين في العليّة التامّة على ظهور المادّة في الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارته عن ورود ظهورهما على حكم العقل (١)، لما عرفت من أنّ ظهورهما يرفع موضوع حكم العقل حقيقةً (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله.

نقد كلامه رحمه الله

وفيه: أنّا لا- نسلم ورود ظهور القضيتين على حكم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق كما عرفت، وظهور مادّة الجزاء في كونها تمام المتعلّق

ص: ٢١٥

١- (١) ما ذكره المحقّق الخراساني والهمداني أيضاً عبارته عن الورد، لأنّهما ذهباً إلى أنّ إطلاق مادّة الجزاء متوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان على التقييد، وظهور القضيتين في السببيّه المستقلّه بيان له، فيرتفع به موضوع إطلاق المادّة حقيقةً، وأمّا الحكمه فهي عبارته عن تضييق أحد الدليلين أو توسعته موضوع الدليل الآخر تعبّداً، كما يضيّق قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» موضوع قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٩٣.

أيضاً إطلاقي معارض له، ولا- وجه لتقدّم أحدهما على الآخر، فيتساقطان، فليس لنا دليل وارد على حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا يقبل الامتثال بعد الامتثال.

وبعبارة أخرى: للعقل حكمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر إذا كان المطلوب واحداً، والثاني: أنّه يقبله إذا كان المطلوب متعدداً.

وظهور القضيتين في كون كلّ شرط سبباً مستقلاً يدلّ على تعدّد المطلوب، وظهور المادّة في كونها تمام المتعلّق يدلّ على وحده المطلوب، لما عرفت من استحاله تعلّق وجوبين بماهيّة مطلقه أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقديم ظهورهما على ظهورها كي يقال برفعه موضوع الحكم الأوّل للعقل وتنقيحه موضوع حكمه الثاني.

وجميع ما ذكرناه إلى هنا من كلام هؤلاء الأعلام الثلاثة كان مربوطاً بإثبات المقدّمه الأولى من المقدمات الثلاث التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشه فيها كلّها، فلم يثبت المقدّمه الأولى، فلا وجه للقول بعدم التداخل.

نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الكفایه في حاشيتها من تقدّم ظهور القضیه عرفاً على ظهور المادّة لكان وجهاً لإثبات المقدّمه الأولى، ولو انضمّ إليه إثبات المقدّمتين الأخيرتين لتّم القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثاني

وأما المقدّمه الثانيه، وهي أنّ أثر السبب الثاني تأسيس أمر جديد لا تأكيد أثر السبب الأوّل، فلا بدّ قبل ذكر كلام الشيخ رحمه الله لإثباتها من ذكر نكته:

وهي أنّ إثباتها أمرٌ مشكل، لأنّ المولى إذا أمر بشيء مرّتين من دون ذكر

سببه ومن دون تخلّل الامتثال - كما إذا قال: «جئني بالماء» ثم قال ثانياً: «جئني بالماء» - فلا إشكال في كون الأمر الثاني تأكيداً للأول، ضروره امتناع تعلق حكيمين متماثلين بشيء واحد.

وأما إذا ذكر السبب في الجملتين وقال: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» فظاهر الجملتين أنّ كلّ واحد من البول والنوم إذا وقع في الخارج عقيب الآخر يؤثر في تأسيس أمر جديد، لا- أنه يؤكد ما هو أثر الأول، وظاهر إطلاق مادّه الجزاء يقتضى أن يكون أثر السبب الثاني تأكيداً لأثر السبب الأول، لاستحاله تعلق حكيمين تأسيسيين بماهية مطلقه واحده، فلا بدّ من تقييد أحد الإطّلاقين، ولا وجه لتقدّم أحد التقييدين على الآخر، فلا يثبت كون أثر الثاني تأسيساً.

نعم، لا يثبت كونه تأكيداً أيضاً، لكننا لسنا بصدد إثباته، بل يكفي لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسيسية أثر السبب الثاني كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمه الثانيه طويل وغامض، فنذكره مع تلخيص وتوضيح.

قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضيه الجملتين أنّ كلّ واحد من الشرطين - سواء تقدّم على الآخر أو تأخّر عنه - سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه في المقدّمه الأولى، فلا- يخلو إمّا أن يكون أثره الحكم المذكور في الجزاء، وهو وجوب الوضوء في الجملتين المتقدّمتين، أو متعلّقه، وهو نفس الوضوء.

فإن كان أثره الحكم - كما هو ظاهره - فالسبب الأول يقتضى اشتغال ذمّه المكلف بإيجاد الوضوء، والسبب الثاني يقتضى اشتغال ذمّته ثانياً بالوضوء، وإلا فلا بدّ من الالتزام بأحد الأمرين: أحدهما: عدم كون السبب الثاني ذا أثر أصلاً، وقد عرفت خلافه في المقدّمه الأولى، ثانيهما: عدم قابليته متعلّق الحكم

فى الجزاء للتعدّد، والضروره تقتضى خلافه، فإنّ الوضوء لىس كالقتل الذى لا يقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً يقدر على الوضوء ألف مرّه.

إن قلت: ما الفرق بين مثل أن يقول المولى مرّتين: «جنّى بالماء» وبين أن يقول: «إذا بلى فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّى ذهبت إلى أنّ الأمر الثانى بمجىء الماء تأكيد للأوّل من دون أن يوجب اشتغال ذمّه العبد ثانياً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقيب البول، حيث تقولون: له أثر تأسيسى جديد، وهو اشتغال ذمّه المكلف بإيجاد الوضوء ثانياً؟

قلت: لا بدّ من الحمل على التأكيد فيما إذ لم يكن متعلّق الحكم قابلاً للتعدّد، كالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وكذا فيما إذا لم يثبت تعدّد الاشتغال كما فى موارد تعاقب أمرين متعلّقين بشىء واحد ظاهراً من دون ذكر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثم قال ثانياً: «توضّأ»، بل قد يحمل على التأكيد فيما إذا تعدّد المتعلّق أيضاً، كما إذا شرب الخمر فى نهار رمضان، فإنّ الإفطار فى هذا الشهر حرام ولو كان بالماء ونحوه من المباحات، وشرب الخمر أيضاً حرام ولو وقع فى غير شهر رمضان، فإذا شرب الخمر فى نهار رمضان ارتكب حراماً مؤكّداً، لأنّه ارتكب مجمع المحرّمين.

وأما فى المقام - أعنى فيما إذا ذكر السبب فى الجملتين - فلا - وجه للتأكيد، بل يتعيّن التأسيس، لقبول المتعلّق التعدّد أوّلاً، ووجود الدليل على تعدّد الاشتغال ثانياً، فإنّ ظاهر كلّ جملة متضمّن للشرط أنّ هذا الشرط مؤثّر فى الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لا بدّ من أن يعتبر الثانى مؤكّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلى فتوضّأ» ثم بعد ذلك قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ لاحظت الأوّليه والثانويه بالنسبه إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادره ثانياً مؤكّده للأولى فغير صحيح، ضروره أنّه لا بدّ من ملاحظه

الأوليه والثانويه بالنسبه إلى وقوع السببين فى الخارج لا بالنسبه إلى صدور الحكمين من الأمر، وحينئذٍ فحيث إنَّ البول قد يتقدّم خارجاً على النوم وقد يكون الأمر بالعكس فلا يمكن جعل واحده من الجملتين مؤكده للأخرى كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادره ثانياً على كونها مؤكده للأولى.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدمه الثانيه بناءً على كون المسبب الحكم المذكور فى الجزاء.

ومحصّله: أنّ التأسيس يتوقّف على أمرين: أحدهما: قابليته الفعل المأمور به فى الجزاء للتكرّر، والثانى: تعدّد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه

وفيه أولاً: أنّه لا دليل على تعدّد الاشتغال إلّا توهم ظهور الجملتين الشرطيتين فيه، حيث إنّ كلّاً منهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلاً للجزاء (١)، فكلاهما معاً تدلّان على تحقّق الاشتغاليين.

وقد عرفت أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور مادّه الجزاء فى الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فى تعدّد الاشتغال، وإطلاق مادّه فى كليهما ظاهر فى عدم تعدّده، لاستحاله تعلق حكّمين بماهيته واحده مطلقه، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أنّ كليهما بالإطلاق (٢).

ص: ٢١٩

١- (١) هذا مع قطع النظر عن المناقشه المتقدمه منّا فى دلالتها على السببيه المستقله، حيث قلنا: إنّها ظاهره فى مطلق الارتباط بين الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) إلّا أنّ يتميّك لترجيح ظهورهما على ظهور مادّه بقضاوه العرف كما ذهب إليه صاحب الكفايه فى حاشيتها. منه مدّ ظلّه.

فكما لا دليل على تعدّد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب.

وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفاده تعدّد الاشتغال منه، لكن تعدّد الاشتغال لا يساوق التأسيسية، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.

توضيح ذلك: أنّ الاشتغال متعدّد في موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: تَوْضُأً، ثُمَّ قَالَ ثَانِيًا: تَوْضُأً، فَلَا إِشْكَالَ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ الثَّانِي مُؤَكِّدًا لِلأَوَّلِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَصَحُّ الْقَوْلُ بِوَحْدِهِ الْوَجُوبِ، ضَرُورُهُ تَحَقُّقُ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا إِذَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْوَضُوءِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ لَكَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي لِعَوًا يَسْتَحِيلُ صَدُورُهُ مِنَ الْحَكِيمِ الْعَاقِلِ، وَالْفَرْقُ لَا يَرْتَبِطُ بِالْمَوْلَى الْأَمْرَ بَلْ بِالْعَبْدِ الْمَأْمُورِ، فَلَا مَحَالَهُ يَكُونُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا وَحْدَهُ اشْتِغَالُ ذِمَّةِ الْعَبْدِ إِذَا كَانَ الْأَمْرَ وَاحِدًا وَتَعَدُّدَهُ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّدًا كَمَا لَا يَخْفَى، فَتَعَدُّدُ الْاِشْتِغَالِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّاسِيسِ.

والذى أوقع الشيخ الأعظم في هذا الغلط هو كفايه الإتيان بوضوء واحد عقيب الأمر به مرتين، فتخيّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلاً عن كفايه الإتيان بعمل واحد حتّى في بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأكيد كما إذا امتثل الأمر بإكرام العالم وإضافه الهاشمى بإضافه عالم هاشمى، فكفايه الإتيان بعمل واحد لا تستلزم وحده الاشتغال.

فتعدّد التكليف تارة يكون تأسيسياً وأخرى تأكيدياً، ويمتثل التكليفان بعمل واحد في جميع موارد التأكيد، بل في بعض موارد التأسيس أيضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حيث عدّ شرب الخمر في نهار رمضان من أمثله التأكيد، فإنّه نظير مسأله اجتماع الأمر والنهى فى تعلق التكليفين بعنوانين مستقلّين،

ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، لكنّ المكلف جمع بينهما فى الخارج، ألا ترى أنّه لو شرب الخمر علناً فى نهار رمضان لاستحقّ عقوبتين: إحداهما: التعزير، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانية: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فكيف يمكن القول بكون أحد هذين التكاليفين مؤكّداً للآخر عند اجتماع العنوانين خارجاً مع أنّهما يختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دليل على عدم التأكيد؟!

تتمّه كلام الشيخ رحمه الله حول المقدّمه الثانيه

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان أثر الشرط متعلّق بالحكم المذكور فى الجزاء فالإنصاف أنّه يقتضى التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حينئذٍ.

إن قلت: كيف يعقل كون البول مثلاً علّه لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد يتحقّق بدون الوضوء؟

قلت: السبب بينهما ليست عقليّه ولا عاديه، بل جعليه، بمعنى أنّ الشارع العالم بحقائق الأمور يرى بين البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا يجعله علّه له، وتخلّف المعلول عن علته الجعليّه ليس بمستحيل، وبعبارة اخرى: السبب الجعليّه عبارته عن كون الوضوء عقيب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإكرام زيد عقيب مجيئه مطلوباً للمولى العرفى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالسبب الجعليّه عبارته عن مطلوبيّه المسبّب عقيب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المكلف البول والنوم كلاهما من دون تخلّل وضوء بينهما وتوضّأ وضوءاً واحداً صدق أنّه وقع عقيب البول وعقيب النوم كليهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانياً (١).

ص: ٢٢١

١- (١) كما أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم عالماً» و«أضف هاشمياً» فأكرم العالم الهاشمى بالضيفه فلم يبق على عهدته تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكرام العالم وإضافه الهاشمى كليهما. م ح - ٥.

وبالجملة: لو كان الشرط سبباً لمتعلق الحكم في الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنه كان متوقفاً على تعدد الاشتغال، وهو منفى حينئذٍ.

لكنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحكم لا لمتعلقه.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريب المقدمه الثانيه من المقدمات التي بنى الاستدلال للقول بعدم التداخل عليها، وقد عرفت المناقشه فيه.

البحث حول الأمر الثالث

وأما المقدمه الثالثه - وهي أنّ امتثال التكليفين المسببين من الشرطين يقتضى الإتيان بفعالين ولا يمكن امتثالهما في ضمن عمل واحد - فقال الشيخ رحمه الله في تقريبها ما محصله:

إذا عرفت في المقدمه الأولى عدم كون السبب الثاني كالعدم، بل هو أيضاً مؤثراً كالأول، وفي المقدمه الثانيه أنّ أثره تأسيس تكليف جديد لا تأكيد ما اقتضاه السبب الأول، فلزوم الإتيان بفعالين أمر واضح لا يمكن أن ينكر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافه الهاشمى حيث يكفى في امتثال هذين التكليفين المستقلين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمى بالضيفه؟

قلت: هذان التكليفان تعلقاً بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلف جمع بينهما في مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا في المقام فتعلق التكليفان بفردين من ماهيته واحده، ولا يمكن اتحاد الفردين في الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتحاد زيد وعمرو في الوجود الخارجى، ويمكن اتحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟

وانقدح بذلك أنّ التداخل أمر مستحيل (١) عقلاً، فلا بدّ من التصرّف في الأدلّه لو كانت ظاهره فيه.

إن قلت: فكيف يكتفى بغسل واحد لأجل أسباب متعدّده، كالجنابه والحيض ومسّ الميت وغيرها؟ وهل هذا إلّا لأجل التداخل؟

قلت: قيام البرهان العقلي القطعي على امتناع التداخل يقتضى أن نقول:

الأغسال وإن كانت متّحده بحسب الصورة الظاهريّه إلّا أنّها في الواقع ماهيات متعدّده، ولذا عبّر عنها في الخبر بالحقوق (٢)، وحينئذٍ يمكن اجتماعها في وجود خارجي واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافه الهاشمي فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمه الثالثه.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمه

وفيه أوّلاً: أنّ الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الوضوء خلاف مبناه، وثانياً: قد عرفت في محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عباره عن الماهيّه الموجوده المتشخصه بالخصوصيّات الفرديّه، والوجود لا- يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهي، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدره العبد على امتثال مثل هذا التكليف بديهي، ضروره استحاله إمحاء الواقع عن الظرف الذي وقع فيه.

ص: ٢٢٣

١- (١) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت في المقدّمه الرابعه في ص ٢٠٦. م ح - ي.

٢- (٢) حيث روى: «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعه ٣: ٣٣٩، كتاب الطهاره، الباب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث ١.

لا يقال: لعل مراده رحمه الله من الفرد الطبيعه المقيده، فيكون قوله: «إذا بليت فتوضاً» بمعنى إذا بليت فتوضاً وضوءاً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضاً» بمعنى إذا نمت فتوضاً وضوءاً من قبل النوم.

فإنه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما في واحد خارجاً إلّا إذا ثبت تغاير هاتين الطبيعتين المقيديتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف (1)، ولا- دليل على إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لكن قد عرفت في المقدمتين السابقتين اشتغال ذمه المكلف بتكليفين تأسيسيين، فإذا شككنا هاهنا في أنّ المغايره بين متعلّقيهما هل هي بالتباين كي لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كي يتمكّن، فافتضاء الاشتغال اليقيني البراءه اليقينيّه يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.

نعم، إذا صرح المولى نفسه بكفايه فعل واحد كما صرح بكفايه غسل واحد عن أسباب متعدّده فلا بأس به، ونستكشف منه كون المغايره بين الماهيات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.

قلت: التمسك بذيّل قاعده الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحاله التداخل كما لا يخفى.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع في مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال في التمسك بقاعده الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

ص: ٢٢٤

١- (١) كتغاير السواد والحلاوه، فإنهما يجتمعان في التمر مثلاً. م - ح - ي.

على أنّ هذا التوجيه الذى ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم تمسكوا لإثبات مرامهم بمجرد ظهور القضيتين، لا بانضمام ظهورهما إلى قاعده الاشتغال، بأن يقال:

مقتضى القضيتين بعد تقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عرفاً أنّ كلّ واحد من الشرطين سبب مستقلّ مؤثر فى تكليف تأسيسى مستقلّ متعلّق بغير ما تعلّق به التكليف الآخر، ثمّ نشكّ فى أنّ هذا التغيّر بين المتعلّقين الذى يقتضيه ظاهر القضيتين هل هو بالتباين أو التخالف، فنضمّ إليه أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى البراهه اليقينيّه، فلا بدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضى عدم التداخل.

بيان ما يقتضيه التحقيق

فالحقّ فى المقام بملاحظه جميع ما تقدّم أن يقال: ما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلا بدّ فى مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءه بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تكليفيّن تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيتين فى السببيّه المستقلّه بعد قضاوه العرف بتقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق.

هذا كلّه فيما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.

المقام الثانى: فيما إذا اتّحدت الشروط ماهيّةً وتعدّدت شخصاً:

مثاله ما إذا قال: «إذا بليت فتوضّأ» وفرضنا أنّ المكلف بال مكرّراً، وشكّ فى أنّ المصدّقين منه يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟

ربما يقال بأنّ التداخل وعدمه مبنيّ على أنّ العله هل هى نفس طبيعه الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأوّل دون الثانى، أمّا التداخل فى

الفرض الأوّل فلأنّ التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أنّ الطبيعه توجد بوجود كلّ فرد منها وتنعدم بانعدام كلّ فرد منها، إلّا أنّ العرف لا يراها متعدّده فيما إذا تعدّدت الأفراد، ونظرة هو المتّبع في معانى الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل في الفرض الثاني فلأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعه مستقلّ في التأثير.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببهِ كلّ فرد مستقلّاً لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبيعه يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدّده، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسأله المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لا بدّ من أن يثبت أولاً أنّ السبب هو الفرد لا الطبيعه حتّى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث في تداخل الأسباب وأنّ الفردين من البول مثلاً هل يتداخلان في إيجاب الضوء أم لا؟

ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتداء المسأله على عليّهِ الطبيعه والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثاني وأنّ كلّ فرد من أفراد ماهيته الشرط علّه مستقلّه لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتين تحقّق سببان من أسباب وجوب الضوء.

الحقّ في المسأله

وخلاصه الكلام في هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضيّه في سببهِ كلّ مصداق من البول لإيجاب الضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادّه الجزاء في الإطلاق بنفس البيان الذي تقدّم في المقام الأوّل من البحث، ومقتضى تقدّم ظهور القضيّه على ظهور المادّه عرفاً بضميمه اقتضاء الاشتغال

اليقيني البراءه اليقينيّه هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا التنبيه أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو شخصاً.

تتمّه

لابدّ في أخذ المفهوم - على القول به - من حفظ جميع ما اخذ قيماً في المنطوق، سواء كان في طرف الشرط أو في طرف الجزاء، فمفهوم قولنا: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه» هو قولنا: «إن لم يجئك زيد يوم الجمعة فلا يجب إكرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة» هو قولنا:

«إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه يوم الجمعة»، ولو كان الشرط مركباً كما إذا قال: «إن جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه» فلا بدّ في المفهوم من ذكر كلمه «أو» مكان الواو في المنطوق، إذ المركّب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه كما ينتفى بانتفاء جميعها، ولو كان الشرط متعدداً كما إذا قال: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاباً فأكرمه» فلا بدّ في المفهوم من ذكر الواو مكان «أو» فيقال: «إن لم يجئك زيد ولم يكتب لك كتاباً فلا يجب إكرامه» ضروره أنّ المسبّب لا ينتفى إلّا بانتفاء جميع أسبابه. فيما يعتبر في أخذ المفهوم

ومن القيود العامّ المجموعى مثل قولك: «إن رزقت ولداً فأكرم مجموع العلماء»، وقد تسالم الكلّ على أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولداً فلا يجب إكرام مجموع العلماء»، ولا ينافى ذلك وجوب إكرام بعضهم.

إنّما الإشكال في العامّ الاستغراقى، سواء استفيد بالوضع اللغوى، مثل «كلّ» أم بغيره، مثل النكره في سياق النفي أو النهى، كما في قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

كُرِّ لا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ» (١).

فعلى القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجه الجزئيه (٢) ، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ شَيْءٌ من النجاسات» فلا ينافى عدم منجسيته بعضها الآخر ولا منجسيته كما لا يخفى، أو الموجه الكليته، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ كُلُّ شَيْءٍ من النجاسات»؟

كلام الشيخ محمد تقي الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقق صاحب الحاشيه (٣) الشريفه على المعالم إلى الأول، لأن نقيض السالبه الكليته هو الموجه الجزئيه (٤).

ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله

وذهب الشيخ الأعمش إلى الثاني، لأن المراد من لفظه «شئ» في المنطوق لو كان معناه العام من دون أن يجعل معبراً للعناوين الأخر التي هي موضوعات في الواقع، كالدم والبول ونحوهما لكان المفهوم هو الإيجاب الجزئي، فيقال:

«الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ شَيْءٌ» لكن الأظهر خلافه، فإن ظاهره أنه جعل عنواناً مشيراً إلى تلك العناوين الخاصه، فيكون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر كُرِّ لا يَنْجِسُهُ البول ولا الدم ولا الخمر...» ولا ريب في أن مفهوم هذه

ص: ٢٢٨

١- (١) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعه ١: ١٥٨ وما بعدها، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٢- (٢) أى في ناحيه الجزاء. م ح - ي.

٣- (٣) المسماة ب «هدايه المسترشدين». م ح - ي.

٤- (٤) هدايه المسترشدين ٢: ٤٦١.

الجملة منجسيه كل واحد من هذه الأمور عند عدم بلوغ الماء كراً (١).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله في التقريرات. فيما يعتبر في أخذ المفهوم

ما يقتضيه التحقيق في المسأله

والحق يقتضى أن نختار قولاً ثالثاً، وهو أن مفهوم الجملة الشرطيه هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق في ذلك بين كون الجزاء قضيه موجه أو سالبه، فمفهوم قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء» على القول به «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ليس لا ينجسه شيء» من دون أن يدل على منجسيه جميع ما يصلح للتنجيس أو بعضها، فإن ذلك لا بد من أن يستفاد من قرينه خارجيه.

وبالجملة: نحن لا نبحت هاهنا في دلاله القضيه الشرطيه على ثبوت نقيض الجزاء عند انتفاء الشرط كى يجرى النزاع المتقدم بين العلمين صاحب الحاشيه والشيخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحت في دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم يصدق عليه عنوان النقيض عند المنطقيين.

بل يمكن أن يقال: يصدق عليه النقيض باصطلاحهم أيضاً بناءً على أن نقيض كل شيء رفعه (٢)، نعم، بناءً على أن نقيض الشيء إما رفعه أو كونه مرفوعاً به كان نقيض الوجود والعدم ونقيض الوجود.

ص: ٢٢٩

١- (١) مطارح الأنظار ٢: ٤١، هدايه: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.

٢- (٢) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأما الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح - ي.

الفصل الثانى فى مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فيه ينبغي تقديم أمرين ليُتضح محلّ البحث:

الأول: أنّ النزاع فى مطلق الوصف، سواء اعتمد على موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: يختصّ النزاع بالوصف المعتمد على موصوفه، ولا يشمل ما لم يعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّك بلزوم اللغويّ لو لم يكن للجمله مفهوم، وواضح أنّ هذا الدليل يجرى فيما إذا قال: «أكرم رجلاً عالمًا» لأنّ الرجل الجاهل أيضاً لو كان واجب الإكرام لما كان لذكر وصف العالم وجه، فيلزم كونه لغوًا، بخلاف ما إذا قال: «أكرم عالمًا» لعدم لزوم اللغويّ ولو لم يكن له مفهوم.

وفيه: أنّ الوصف وإن لم يعتمد على الموصوف لفظاً فيما إذا قال: «أكرم عالمًا» إلّا أنّنا نعلم أنّ له ذاتاً فى الواقع يتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن يقول:

لماذا عدل المتكلم من ذكر الذات إلى ذكر الصفه لو لم يكن لها دخل فى الحكم، وبعبارة اخرى: لو كان قوله: «أكرم عالمًا» بمعنى «أكرم إنسانًا» فلماذا عدل من عنوان الذات إلى عنوان الوصف الذى هو فى المرتبه المتأخره عن عنوان

الذات؟ فيمكن أن يقال: ذكر الوصف موضوعاً للحكم دون الذات لغو لو لم ينتف الحكم عند انتفائه.

فالتزاع يجري في الوصف غير المعتمد كما يجري في المعتمد بلا فرق بينهما.

ويشهد عليه أن القائلين بالمفهوم استدّلوا بقوله صلى الله عليه وآله: «لئى الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته»^(١) على عدم حلّيه عرض وعقوبه الفاقد الذى يؤخّر أداء دينه، فإنّ الوصف فى هذه الروايه - وهو كلمه «الواجد» - لم يعتمد على موصوفه الذى هو المديون.

الثانى: أن استفاده المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطيّه، فلا بدّ من حفظ جميع ما ذكر فى المنطوق من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم.

وعليه فلو كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب فى دخوله فى محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف حتّى فى الوصف الذى لم يعتمد على موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لا ريب فى خروج الوصف المساوى لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه، وأمّا العامّان من وجه فهما أيضاً داخلان فى محلّ النزاع بالنسبه إلى مادّه الافتراق من جانب الموصوف، كما فى مثل «فى الغنم السائمه زكاه» فى مقابل الغنم غير السائمه.

نعم، لو كان الافتراق من جانب الصفه - كالإبل السائمه - فهو خارج قطعاً، لأنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لا بدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

ص: ٢٣٢

١- (١) وسائل الشيعه ١٨: ٣٣٣، كتاب التجاره، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

فى تحقّق الوصف فى أحدهما دون الآخر، فلا معنى لنفى الحكم عن موضوع أجنبىّ وعدّه مفهوماً للكلام، إلّا على القول بمفهوم اللقب الذى لا يرتبط بمفهوم الوصف أوّلاً ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فساد ما حكى عن بعض الشافعيّين من أنّ قوله: «فى الغنم السائمه زكاه» يدلّ على عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لا بدّ منه.

ومنه انقذ خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأما المتباينان فلا يمكن أخذهما فى المنطوق - كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامه» - فلا تصل النوبه إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع فى مفهوم الوصف يختصّ بموردين من النسب الأربع:

أحدهما: ما إذا كان الوصف أخصّ من الموصوف، ثانيهما: ما إذا كان بينهما عموم من وجه وكان مادّه الافتراق من جانب الموصوف.

بيان الحقّ فى المسأله

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفية أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس فى الجملة الوصفية شيء يصلح لأن يدعى وضعه للعلية المنحصره، ضروره عدم صلاحية الموصوف ولا الصفه لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطية، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداه فيها للعلية المنحصره.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف

مفهوم فلا بدّ من أن تكون الجملة الخبرية أيضاً دالّة عليه مقتضية لكون الوصف علّه منحصره، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّه المنحصره لمجيئه هي كونه عالماً كما لا يخفى.

فبعدهما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكاليين فالجملة الوصفية أولى بأن لا تدلّ عليه.

ص: ٢٣٤

الفصل الثالث فى مفهوم الغايه

اشاره

هل الغايه فى القضيه تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه بناءً على دخولها فى المغيى أو عنها وعمّا بعدها بناءً على خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فيه خلاف:

كلام صاحب الكفايه فى المسأله

ثالث الأقوال: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيداً للحكم كما فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (١) و «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» (٢) ، كانت دالّه على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها كما لا يخفى، وكونه قضيه تقييده بها (٣) ، وإلّا لما كانت ما جعل غايه له بغايه وهو واضح إلى النهايه، وأمّا إذا

ص: ٢٣٥

-
- ١- (١) ورد بهذا المضمون روايات فى وسائل الشيعه، ج ١٧: ٨٧ و ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٤، وج ٢٤: ٢٣٦، كتاب الأطمعه والأشربه، الباب ٦٤ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ٢.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر». م - ح - ي.
 - ٣- (٣) أى لكون ارتفاع الحكم عند حصول الغايه مقتضى تقييده بها. م - ح - ي.

كانت بحسبها قيماً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» فحالها حال الوصف (١) في عدم الدلاله (٢)، إنتهى.

ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في تقريب كلام صاحب الكفايه

وقال المحقق الحائري رحمه الله في تقريب دلالتها على المفهوم في الصورة الأولى ما حاصله: أنه إذا جعلت الغايه قيماً للحكم فالظاهر الدلاله، لأنّ مفاد هيئه «افعل» هو الطلب الكلى لا الجزئى، فتكون الغايه غايه لتحقيقه الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغايه، نعم، لو قلنا بكون مفاد الهيئه الطلب الجزئى (٣) فالغايه لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب (٤).

هذا ما أفاده في متن الدرر.

لكنّه عدل عنه في دوره الأخيره على ما في تعليقه الدرر، فإنّه قال فيها:

يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما اخذ فيه الغايه قيماً للحكم، كما في «اجلس من الصبح إلى الزوال» لمساعدته الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأول (٥)، فهذا يكشف عن أنّ المغيبي ليس سنخ الحكم من أيّ علّه تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّه خاصّه، سواء كانت مذكوره كما في «إن جاء

ص: ٢٣٦

١- (١) لكونها حينئذٍ كالوصف في كونها قيماً للموضوع. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤٦.

٣- (٣) كما هو المشهور حيث ذهبوا إلى أنّ الوضع في الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) درر الفوائد: ٢٠٤.

٥- (٥) ولو كان للكلام الأوّل مفهوم لكان بمفهومه منافياً للكلام الثانى، فإنّ مفهوم الأوّل هو «لا يجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانى ظاهر. منه مدّ ظلّه.

زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال» أم كانت غير مذكوره، فإنه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا- محاله هنا علّه يكون الحكم المذكور مستبهاً عنها(1)، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ الحكمين في المثال يرجع عرفاً إلى حكم واحد.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أمر عبده بعمل في فتره خاصه من الزمن، ثم أمره بنفس ذلك العمل في زمن متصل بزمن الأمر الأول كما في المثال المتقدم - أعنى ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلى الزوال ثم أمره بالجلوس من الزوال إلى الغروب بشرط مجيء زيد - يحكم العرف بأنه أمره بتكليف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلى الغروب، وله غاية واحده، وهو الغروب، والجمله تدلّ عرفاً على عدم وجوب الجلوس بعد تحقّق الغروب، ألا ترى أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرك المولى؟ لقال: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الغروب، ولا يقول: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الزوال، ثم أمرنى به من الزوال إلى الغروب.

هذا أحسن ما يمكن أن يقال في ردّ ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في حاشيه الدرر.

وثانياً: أنّ عدم التنافي بين الكلامين ليس لأجل عدم دلالة الأول على المفهوم، بل لأجل كون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثاني مقيداً، فإنّ المفهوم عبارته عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أى سواء جاء زيد أم لم يجرى، ومنطوق الثاني هو وجوب الجلوس بشرط مجيء زيد، ولا تعارض بين

ص: ٢٣٧

المطلق والمقيّد عند العرف، بل يحمل الأوّل على الثانى.

وثالثاً: أنا لا نسلّم كون الغايه فى المثال قيدهاً للحكم، بل يمكن أن تكون قيدهاً للموضوع، ولأجل هذا ليس لها مفهوم، فلا يرى العرف بين الجملتين تعارضاً.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقيق فى المسأله يقتضى أن يقال: إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيدهاً للحكم تدلّ على المفهوم مطلقاً، حتّى على القول المشهور المنصور من كون مفاد الحروف والهيئات جزئياً، وذلك لأنّ المولى إذا قال لعبده:

«اجلس من الصبح إلى الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غايه للحكم لا لمتعلّقه فالمعنى وإن كان وجوباً شخصياً، إلّا أنّ العرف يحكم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف فى مفاد الأدلّه اللفظيه هو المتّبع، وأمّا إذا كانت الغايه بحسبها قيدهاً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها على المفهوم، لكونها حينئذٍ كالوصف كما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفيه على المفهوم.

البحث حول دخول الغايه فى المعنى وخروجها عنه

(١)

ثمّ إنّ فى الغايه خلافاً آخر كما أشرنا إليه فى بدايه البحث، وهو أنّها هل هى داخله فى المعنى بحسب الحكم أو خارجه عنه؟

ص: ٢٣٨

١- (١) لا تبتنى هذه المسأله على النزاع المعروف فى الفلسفه من «إمكان الجزء الذى لا يتجزّى وامتناعه» إذ ليس المراد بالغايه «نهايه الأجسام» التى هى المراد بالغايه عند الحكماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل «حتّى» و «إلى» قيدهاً للحكم أو الموضوع وكان ذا أجزاء زمنيّه، مثل «أتّموا الصلاه إلى الليل» أو مكانيّه، مثل «سر من البصره إلى الكوفه» أو غيرهما، مثل «كُل السمكه حتّى رأسها». منه مدّ ظلّه.

والأظهر خروجها، لكونها من حدود المعنى، فلا تكون محكومته بحكمه، ألا ترى أنّ العرف يحكم بصدق «سرت من البصره إلى الكوفه» ولو لم تكن نفس البصره والكوفه داخله في السير، كأن بدأ السير من انتهاء البصره وأنها في ابتداء الكوفه.

فدخلها في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينه، وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأوّل - أعني دلالة الجملة الغائيه على المفهوم - وأمّا بناءً على دخولها في المعنى تكون محكومته بحكم المنطوق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب في متن الكفايه إلى اختصاص هذا النزاع بما إذا كانت الغايه قيداً للموضوع، ولا يعقل جريانه فيما إذا كانت قيداً للحكم (١).

لكنّه عدل عنه في حاشيتها وقال بشمول النزاع ما إذا كانت قيداً للحكم أيضاً (٢).

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا كانت الغايه أعني مدخول «حتّى» و «إلى» ذات أجزاء، كما في مثل «سر من البصره إلى الكوفه» أو ذات امتداد زماني، مثل «صم إلى الليل»، فلو أحرزنا كونها في المثالين قيداً للوجوب فلنا أن نبحت في أنّ الوجوب هل ينقطع في مثال السير بمجرد وصول السائر إلى جدران الكوفه من دون أن يدخل في جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ينقطع في مثال الصوم بمجرد انتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه؟

ص: ٢٣٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤٧.

٢- (٢) كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

ثم إنه لا يخفى أن لفظه «حتّى» لا تكون للغايه إلّا إذا كانت جارّه، وأمّا إذا كانت عاطفه فهى خارجة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة فى دخول المعطوف فى حكم المعطوف عليه، فتوهم ظهور دخول مدخول «حتّى» فى المعنى فى مثل «أكلت السمكه حتّى رأسها» ناشٍ من الخلط بين الخافضه والعاطفه، والبحث فى الأولى دون الثانية.

ص: ٢٤٠

الفصل الرابع فى مفهوم الاستثناء

إشاره

لا شبهه فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً وإيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتاً ومن الإثبات نفيًا، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فى أنّ الحكم الذى فى جانب المستثنى - سواء كان إثباتاً أو نفيًا - هل هو يختصّ به ولا يعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنى منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أيضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنى القوم إلّا زيداً» تدلّ على ثلاثه امور: ١ - مجيء القوم، ٢ - عدم مجيء زيد، ٣ - اختصاص عدم المجيء به، وكلّ ذلك لأجل الانسباق إلى الدهن.

مناقشه أبى حنيفه فى دلالة الاستثناء على الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنيفه إلى عدم دلالة الجملة الاستثنائية على اختصاص (١)

ص: ٢٤١

١- (١) قال المحقق الحائرى رحمه الله: لا يخفى أنّ هنا مقامين: أحدهما: أنّ كلمه «إلّا» هل تدلّ على الإخراج وإثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى أو لا؟ والثانى: بعد تسليم دلالتها على الإخراج هل تدلّ على الحصر حتّى يكون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبه إلى غير المستثنى من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنيفه إنّما خالف فى المقام الأول، فعده من المخالفين فى استفاده الحصر لا وجه له. انتهى. درر الفوائد: ٢٠٦.

الحكم الذى فى جانب المستثنى به، واستدلّ بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، فإنّ الاستثناء لو دلّ على الحصر لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها ليست بموجوده فيما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء^(٢).

وفيه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التى كانت واجده لأجزائها وشرائطها المعتره فيها صلاة إلّا إذا كانت واجده للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على الصحيحى وصلاة تامّة مأموراً بها على الأعْمَى.

البحث حول كلمة التوحيد ودلالاتها عليه

واستدلّ بعضهم على المطلوب بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال: «لا إله إلّا الله» فإنّه لو لم يدلّ على الحصر لما دلّ على التوحيد كما لا يخفى.

وفيه: أنّ دلالاته على التوحيد لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفيدة للتوحيد، فكان دلالاته عليه بالقرينه.

ثمّ استشكل فى دلالة هذه الجملة على التوحيد بأنّ خبر «لا» إمّا يقدر

ص: ٢٤٢

١- (١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥ و ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.
٢- (٢) قال العلامة المشكيني رحمه الله فى حاشيه الكفايه توضيحاً لاستدلال أبى حنيفه: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحيح أو للأعمّ، وظاهر الكلام أنّ الخبر المقدر من أفعال العموم، وعلى الأوّل فلو دلّ الاستثناء على الإثبات لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهارة، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلى الثانى لا يمكن حفظ ظهور الكلام، إذ ظاهره نفي وجود الصلاة عند فقدان الطهارة، وهو معلوم العدم، فلا بدّ من التجوّز إمّا فى لفظ الصلاة باستعماله فى الفرد الصحيح أو تقدير كلمه «صحيحه» لتكون صفة لاسم «لا» أو تقدير الخبر كلمه «صحيحه» فحينئذٍ لو دلّ الاستثناء على الحصر لدلّ على صحّة الصلاة عند فقدان - الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحيح «وجدان» - الطهارة ولو انتفى سائر ما يعتبر أيضاً، إنتهى. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

«ممکن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الأول فلعدم دلالتها إلباعلى إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده، وأما على الثاني فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

ما أفاده صاحب الكفاية فى كلمة التوحيد ونقده

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته وجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينه على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارك وتعالى، ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب (١)، إنتهى.

وفيه: أن تفسير الإله بواجب الوجود مخالف للغة القرآن والتاريخ، فإن النبى صلى الله عليه وآله لم يأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» إلا لأجل كونهم مشركين فى العباده، وإلا فهم كانوا معتقدين بتوحيد الذات والصفات والأفعال، ويشهد له قوله تعالى: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (٢)، فإنه يدل على اعتقادهم بتوحيد الذات والأفعال، ويلزمه التوحيد فى الصفات أيضاً، كما يشهد على شركهم فى العباده قوله تعالى: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (٣)، وكلمه الإله بحسب اللغة أيضاً تكون بمعنى المعبود لا بمعنى واجب الوجود.

والحاصل: أن كلمة التوحيد سبقت لنفى ما يعتقده عبده الأوثان من الشرك

ص: ٢٤٣

١- (١) كفاية الأصول: ٢٤٨.

٢- (٢) لقمان: ٢٥، والزمر: ٣٨.

٣- (٣) الزمر: ٣. و «الزلفى» بمعنى: القربه، الدرجه، المنزله. م ح - ى.

فى العباده، لا لإثبات وجود الواجب وتوحيده الذاتى حتى يرد الإشكال، فخبير «لا» يقدر «موجود» أى «لا إله موجود إلا الله» من دون أن يستلزم محذوراً، لأن معناها «لا شىء صالح للعبوديه موجود إلا الله».

ما يستفاد من الجملة الاستثنائية

وبالجملة: يستفاد من الجملة الاستثنائية ثلاثة أمور: حكم المستثنى منه، وحكم المستثنى، واختصاص الحكم الذى فى جانبه به من دون أن يعم غيره من أفراد المستثنى منه، ولا فرق فى دلالتها على الحصر بين الموجبه والسالبه، فكما أن قولنا: «ما جئنى من القوم إلا يزيد» يدل على اختصاص المجرى بزيد، كذلك قولنا: «جئنى القوم إلا يزيداً» يدل على انحصار عدم المجرى به، فالدلاله على الحصر لا تتوقف على النفي والاستثناء، بل يكفى فيها مجرد الاستثناء.

ثم لا يخفى أن الأمور الثلاثة المتقدمه كلها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائية، وليس لنا أمر رابع كى يسمى بالمفهوم.

ما يقتضيه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التى قيل بدلالاتها على الحصر، نحو «إنما» و «بل» الإضرابيه وتعريف المسند إليه باللام، فإن قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسِيْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (١) يدل بمنطوقه على كون جزاء من حارب الله ورسوله وأفسد فى الأرض منحصرأ فى الأربعة،

ص: ٢٤٤

وأما عدم كون جزائهم غيرها فلا بدّ من أن يستفاد من المفهوم لو قيل به.

هذا تمام الكلام في مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهيم (1).

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا يدلّان على المفهوم، بخلاف الغايه، فإنّها تدلّ عليه، وأمّا الاستثناء فدلالته على الحصر وكون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس فقد عرفت أنّها مربوطه بالمنطوق.

ص: ٢٤٥

١- (١) لم يتعرّض الأستاذ «مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لكنّه أشار في مطاوى كلماته إلى أنّ عدم دلالة اللقب على المفهوم أمر واضح. م ح - ي.

المقصد الرابع: في العام والخاص

اشاره

وفيه فصول

ص: ٢٤٧

الفصل الأول فى تعريف العام وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق

كلام صاحب الكفايه حول ما عرّف به العام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الأطراد^(١) تارة والانعكاس اخرى بما لا يلىق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحه، لا واقعته فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقته.

ثمّ استشهد على كون التعاريف بصدد شرح الاسم بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: كيف وكان المعنى المركز منه فى الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها بعدم الأطراد والانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهه تعتريه من أحد والتعريف لا بدّ أن يكون بالأجلّى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين

ص: ٢٤٩

١- (١) عدم أطراد التعريف عبارته عن عدم منعه من الأغيار، وعدم انعكاسه عبارته عن عدم كونه جامعاً للأفراد. م ح - ى.

ما لا شبهه في أنها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته وماهيته.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام (١).

وحاصله: أنه لا يترتب على فهمه بكنهه ثمره فقهيته، إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعي، بل تترتب الأحكام الفرعية على أفراده ومصاديقه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من قبل المحشي

وناقش العلّامة المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه على كلا الوجهين حيث قال: ويرد على الأول أنّ ورود إشكال على كلام غير المعصوم لا يكشف عن عدم إرادته ظاهره، ولا ريب في كون ظاهرهم التعريف الحقيقي، لاسيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد أو العكس، ولو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال.

وعلى الثاني أنهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمره له، مضافاً إلى أنه يترتب عليه ثمره اصوليه عنده، وهو تقدّم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به في بحث المقدّمه وإن عدل عنه في باب التعارض (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٢٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٢.

٢- (٢) كفايه الأصول المحشي ٢: ٣٤٦.

والجواب عمّا أوردته على أوّل الوجهين أنّ التعاريف المذكوره فى كلام الأصوليين وإن كانت ظاهره فى التعريف الحقيقى، إلّا أنّ البرهان الذى أقامه المحقّق الخراسانى رحمه الله على كونها بصدد شرح الاسم قرينه على عدم إرادته ظاهرها.

وبعبارة اخرى: إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً يرمى» جعلت كلمة «يرمى» قرينه على التصرّف فى معنى «أسد» لا بالعكس، لأنّ ظهور «يرمى» فى معناه أقوى من ظهور «أسد» فى معناه.

وما نحن فيه أولى بذلك، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصداق للعامّ قطعاً عن تحت تعاريفه المذكوره ودخول بعض ما هو أجنبيّ عنه كذلك فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.

وأما الإشكال الأوّل الذى أوردته على ثانى الوجهين بقوله: «إنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمره له» فليس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.

وأما إشكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنّه يترتب عليه ثمره اصوليه عنده، وهو تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقدّم العامّ على المطلق إنّما هو لأجل كونه أقوى منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فى التقدّم، كما أنّ الرمانّ بما هو رمانّ لا يكون مورداً لنهى الطيب حينما يقول:

«لا- تأكل الرمانّ لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنّه قال: «لا تأكل الحامض» وكذلك الأمر فى المقام، فإنّ العامّ بملاك أقوائيه شموله لمورد الاجتماع يقدم على المطلق، فكأنّه قيل: «أقوى المتعارضين يقدم على الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحد مصاديق أقوى المتعارضين.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله - من أنّ ما ذكره تعاريف لفظيّة للعامّ واقعه في جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيه - حقّ، فلا ينبغي النقص عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس.

الفرق بين العامّ والمطلق

إنّ العامّ يدلّ على مصاديق الطبيعه بالدلاله اللفظيّه الوضعيّه، فهو ناظر إلى الأفراد والكثرات من دون أن يدلّ على خصوصياتها الفرديّه وعوارضها المشخصه، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من مصاديق العالم، كزيد وعمرو وبكر وخالد... لكن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبيض أو أسود، طويل القامه أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، أمّه فلانه و....

بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصياتهم الفرديّه وعوارضهم المشخصه. في الفرق بين العامّ والمطلق

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ موضوع الحكم على الطبيعه والماهيه من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصلاً، وإذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» يدلّ على الماهيه الموجوده المتشخصه بالتشخصات الفرديّه تفصيلاً، وأما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فهو برزخ بينهما، بمعنى أنّه يدلّ على أفراد الطبيعه إجمالاً، أي من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هذه الأفراد أو تشخصاتها الفرديّه.

إن قلت: الفرديّه تلازم الوجود والتشخص.

قلت: نعم، لكن مقام الحكايه غير مقام الواقع، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخصات مختصّه به خارجاً، لكن قوله: «كلّ عالم» لا يحكى عن جميع ما في الواقع، بل يحكى عن الكثرات والأفراد إجمالاً من دون

أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة تفصيلاً.

وبالجملة: يدلّ العامّ على العموم بالدلاله الوضعيه اللفظيه، بخلاف المطلق، فإنّه لا يدلّ على الإطلاق إلّا بمعونه مقدّمات الحكمه.

ويشهد عليه أنّه يكفي في دلاله «أكرم كلّ عالم» على العموم إحراز وضع لفظه «كلّ» له، ولا يكفي في دلاله «أحلّ الله البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظه «البيع» و «العالم» بل لابدّ من جريان مقدّمات الحكمه.

ولا- ريب في أنّ الحاكم على الإطلاق هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان في مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينه متّصله أو منفصله على تقييده ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب (1) فلا محاله يريد الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا يتوقّف دلاله اللفظ على معناه على كون الالفاظ حكيماً وفي مقام البيان.

والحاصل: أنّ بين العموم والإطلاق فرقاً ما هوياً، لأنّ الأوّل مستند إلى وضع اللفظ، والثاني إلى مقدّمات الحكمه التي هي مسأله عقليه.

ومنه انقدح أولاً: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الأصول اللفظيه ممّا لا ينبغي.

وثانياً: لا- يصحّ ما في كلمات كثير من الأصوليين من ثبوت العموم تارة باللفظ، وأخرى بالعقل، وثالثه بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بكلمه «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلاله على العموم، وللثاني بالنكره واسم الجنس الواقعين في

ص: ٢٥٣

١- (١) عدّ بعض هذه الأمور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكننا لسنا فعلاً بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ ظلّه.

سياق النفي أو النهي، لأنه إذا قال: «لا رجل في الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالة على العموم، فإنّ «لا» تدلّ على النفي فقط، و «رجل» اسم جنس لا يدلّ على أزيد من الطبيعه والماهية، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهية توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ الله البيع» (١) فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ الله كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّا في استناد العموم في الأوّل إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمه وفي الثاني إلى اللفظ.

وفيه أولاً: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العام، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غايه الأمر أنّ حكم العقل بالعموم في النكره الواقعه في سياق النفي يكون بملا-ك أنّ الماهية لا- تنتفى إلّا بانتفاء جميع أفرادها، وفي الإطلاق بملا-ك مقدّمات الحكمه، فالقول بأنّ استفاده العموم في مثل «لا رجل في الدار» مستند إلى العقل، وفي مثل «أحلّ الله البيع» إلى الإطلاق باطل.

وثانياً: أنا لا نسلم قاعده عقليّه باسم أنّ «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله في بعض مباحث النواهي (٢).

وملخصه: أنّه لا يعقل أن توجد الطبيعه بوجود فرد ولا تنعدم بانعدامه، بل يتوقّف انعدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محاله يندم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجوده.

إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعه موجوده ومعدومه في آن واحد،

ص: ٢٥٤

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) راجع ص ٩-١٣.

وهو جمع بين النقيضين.

قلت: استحاله اجتماع المتقابلين مختصه بالوجودات الجزئيه، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنه يمكن أن يكون موجوداً في ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض في ضمن المصداق المعروف للبياض، وأسود في ضمن المصداق المعروف للسواد.

كما أن ارتفاع النقيضين أيضاً في مقام ذات الماهيات لا يمتنع، فيقال: الماهيه من حيث هي هي ليست إلهي، لا موجوده ولا معدومه ولا أي شيء آخر.

وبالجملة: استحاله ارتفاع النقيضين واجتماع المتقابلين تختص بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، بخلاف الماهيات الكلّيه، فإنها من حيث أنفسها وذواتها - وبعبارة اخرى: بحسب الحمل الأولى الذاتى - يسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافه إلى الخارج يمكن أن تتصف بالوجود والعدم كليهما.

والحاصل: أنا لا- نسلم قاعده عقليه باسم «الماهيه لا تنتفى إلابانتفاء جميع أفرادها» لكى تستنتج منها عموميه النكره فى سياق النفى(1)، بل الماهيه كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

وثالثاً: أنه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاق فى مثل «أحلّ الله البيع»؟ مع أن العامّ يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّا عن صرف الماهيه، فإذا تمّت مقدّمات الحكمه التى يتوقّف الإطلاق عليها فى مثل «أحلّ الله البيع» و «أعتق رقبة» كان معنى الإطلاق فيهما أن تمام الموضوع فى حكم

ص: ٢٥٥

١- (١) بل عموميتها مستنده إلى قضاوه العرف كما سيأتى. م ح - ٥.

المولى هو البيع والرقبه، وأمّا قولنا فى الأوّل: سواء تحقّق بالصيغه أو بالمعاطاه مثلاً، وفى الثانى: سواء كانت مؤمنه أو كافره، فليس دخيلاً فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إليه لأجل ضيق التعبير فى مقام توضيح الإطلاق.

بل وكذلك الأمر فى الإطلاق الأحوالى، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم زيداً» وكان فى مقام البيان ولم يأت بقرينه على التقييد بالمجىء ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب، يحكم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إكرام زيد، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم يجىء، فلا دخل له فى معنى الإطلاق، بل هو توضيح منّا.

والحاصل: أنّ القول بأنّ العموم تارة يثبت باللفظ، وأخرى بالعقل، وثالثه بالإطلاق مخدوش، وأنّ العامّ يدلّ على الأفراد والكثرات بالدلاله الوضعيه اللفظيه، والمطلق يدلّ على صرف الماهيه بمعونه مقدّمات الحكمه. فى أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشكال ولا خلاف فى أنّ العامّ ينقسم إلى استغراقى ومجموعى وبدلى.

والمراد بالعامّ الاستغراقى أنّ كلّ فرد من أفراده مستقلّ فى الموضوعيه وله حكم مستقلّ وموافقه ومخالفه مستقلّ، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتعدّد الإطاعه والعصيان بتعداد مصاديق العالم، بمعنى أنّهم لو كانوا عشره ولم يكرم العبد إلاّ خمسهم منهم لكان مطيعاً بإطاعات خمسهم وعاصياً بمعاصى كذلك، فيستحقّ المثوبه بالنسبه إلى كلّ عالم أكرمه والعقوبه لأجل كلّ عالم لم يكرمه.

والمراد بالعامّ المجموعى أن يكون للمولى غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحيث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلاً، ولو أتى بالجميع لكان امتثالاً واحداً، نحو «أكرم مجموع العلماء» بناءً على ظهوره فى العامّ المجموعى وأنّ أفراده نظير أجزاء الصلاه وشرائطها، فكما أنّ المصلّى إذا أتى بها بجميع

أجزائها وشرائطها لكانت إطاعه واحده، ولو أخلّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلاً، فكذلك العبد إن أكرم تمام العلماء كان ممثلاً بامثال واحد، ولو أكرم تسعه منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولى أصلاً.

والمراد بالعامّ البدلي أن يشمل لفظ العامّ بمفهومه جميع الأفراد على السواء، لكنّه بنفس ذلك المفهوم يقتضى كفايه الإتيان بفرد واحد، كما إذا قال: «أكرم أيّ عالم شئت» فإنّه عامّ، لشمول «أيّ عالم» جميع مصاديق العالم من دون أن يترجّح فرد على فرد آخر، لكن يحصل غرض المولى بإكرام واحد منهم.

إنّما الإشكال في أنّ انقسام العامّ إلى هذه الأقسام هل هو ناشٍ من كَيْفِيّته تعلق الأحكام به أو يستفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلق الأحكام؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى والمجموعى والبدلي إنّما هو باختلاف كَيْفِيّته تعلق الأحكام به وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غايه الأمر أنّ تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حده للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنّه أطاع وعصى، وثالثه بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل (1)، إنتهى.

ص: ٢٥٧

ثم أورد على نفسه إشكالاً في الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلى، و«كلّ رجل» للاستغراقى؟

قلت: نعم، ولكنّه لا- يقتضى أن تكون هذه الأقسام للعامّ بدون ملاحظه اختلاف كيفيه تعلّق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظه، فتأمل جيّداً(١).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يضمن ولا يُغنى من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

الحقّ فى المسأله

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى فى المرتبه السابقه على تعلّق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر فى العموم الاستغراقى، و«مجموع العلماء» فى المجموعى، و«أى عالم شئت» فى البدلى وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيده قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ»(٢) حيث استعملت كلمه «أى» فى البدليه بنحو الحقيقه بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائى، مع أنّ كلمه «الأحكام» فى الكفايه ظاهره فى الأحكام الإنشائيه.

والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثه أقسام حتّى فى الرتبه المتقدمه على تعلّق

ص: ٢٥٨

١- (١) كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٤٩.

٢- (٢) القصص: ٢٨.

الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها. في تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

يستفاد من كلمات بعض الأكابر - منهم المحقق الخراساني رحمه الله - أنّ المطلق ينقسم إلى شمولي وبدلي، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) حيث تستفاد منه حلّيته جميع مصاديق البيع، وللثاني ب «أعتق رقبة» حيث يكفي لامتناله عتق رقبة واحده.

وفيه: أنّ البدليّ والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدليّ في مثل «أعتق رقبة» فلاّنها مستنده إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعه توجد بوجود فرد واحد» (٢).

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكّمين: أحدهما محقق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميّة مقدمات الحكمه بأنّ تمام ما له الدخّل في موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقق للبدليّ، وهو حكمه بأنّ «الماهية توجد بوجود فرد ما».

فالبدليّ أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب في تأكيد المطلق بالعامّ البدليّ فيما إذا قال المولى: «جئني برجل أيّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محاله يكون مؤكّداً لكلمه «رجل».

ص: ٢٥٩

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) فإنّا وإن ناقشنا في حكم العقل بأنّ «الماهية لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها» إلّا أنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.

فلو لم يدلّ كلمه «رجل» فى هذه الجملة على البدليّه فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلىّ؟

قلت: إنّنا لا نسلّم أن تكون كلمه «أىّ رجل» تأكيداً فى هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمه لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لا بدّ فى المؤكّد - بالكسر - أن لا يزيد معناه على معنى المؤكّد - بالفتح - والمقام ليس كذلك، لأنّ جملة «جئنى برجل» تدلّ بمعونه مقدّمات الحكمه على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجرىء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعده «الماهيّه توجد بوجود فرد ما»، فهو تأكيد لهذه القاعده العقليه وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّا أنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبينها فى قالب الألفاظ والعبارات.

وأما الشمول فى مثل «أحلّ الله البيع» فلا لفظ فى هذه الجملة يصلح لإفادته، فإنّ اللام تفيده الجنس، وكلمه «البيع» تدلّ على الماهيه، بل لا يمكن الجمع بين الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق يفيد أنّ تمام مراد المولى هو الماهيه، والشمول ناظر إلى الأفراد، ولا ريب فى تحقّق المغايره بين الماهيه والأفراد.

منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولى والبدلى

فعلى هذا ما هو الفارق بين «أعتق الرقبه» و«أحلّ الله البيع» حيث يكفى فى الأوّل عتق رقبه واحده، ويستفاد من الثانى صحّه جميع ما يصدق عليه البيع، بحيث نتمسك للحكم بصحّه المعاطاه والنسيئه وعدم اعتبار العربيّه بإطلاق «أحلّ الله البيع»، بل قد نجد هذا الفرق فى موضوع واحد، مثل «الصلاه واجبه» و«الصلاه معراج المؤمن» حيث يتحقّق الامتثال فى الأوّل

بإتيان فرد واحد من الصلاة، ويدلّ الثاني على معراجيه جميع مصاديقها، فما هو منشأ الفرق بينهما؟

أقول: الموضوع في جميع هذه الجمل لا- يدلّ على أزيد من الطبيعه والماهيه، لكنّ الطبيعه إذا وقعت موضوعاً لحكم تكليفي وجوبى أو ندبى فالمطلوب هو إيجادها، وحيث إنّ العقل يحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محاله يتحقّق الامتثال بإتيان فرد واحد كما تقدّم، فيكفى عتق رقبه واحده والإتيان بفرد واحد من الصلاة في امتثال «أعتق الرقبه» و «الصلاه واجبه».

بل قد تكون قرينه اخرى على إرادته فرد واحد في غير موارد الحكم التكليفي، كما إذا قلت: «جاءنى الرجل» وكان اللام للجنس لا للعهد(1)، فإننا نعلم من الخارج عدم مجيء جميع الرجال إلى بيتك، فلا محاله كان المراد مجيء فرد واحد منهم.

وأما إذا لم تكن موضوعاً لحكم تكليفي ولا- قامت قرينه اخرى على إرادته فرد واحد، مثل «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الصلاه معراج المؤمن» كان كلّ فرد من أفراد الماهيه محكوماً بالحكم الذى تشتمل عليه الجملة، لأنّ الحكم وإن تعلّق بالماهيه إلّا أنّها توجد فى ضمن كلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالى: «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون بمعنى «أحلّ الله طبيعه البيع» وجملة «الصلاه معراج المؤمن» تكون بمعنى «ماهيه الصلاه معراج المؤمن»، لكننا نفسر «البيع» فى الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصيغه العربيه أو الفارسيه أو بالمعاطاه ونفسر «الصلاه» فى الثانى بقولنا: سواء تحققت فى ضمن الصلاه التامه الأجزاء والشرائط الصادره عن القادر المختار أو فى ضمن الصلاه الواجده لبعض الأجزاء والشرائط الصادره عن العاجز عن بعضها الآخر.

ص: ٢٤١

١- (١) لأنها لو كانت للعهد لكانت الدلالة على الفرد المعهود لفظيه. م ح - ى.

أما الإشكال: فهو أنه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التشبّث بمقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّه على العموم كلفظه «الكلّ» وأمّالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالكلّ يدلّ (1) على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق، كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآيبه عن الإطلاق والتقييد، فحينئذٍ قول المتكلم: «كلّ عالم» لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلّا إذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلاً، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزاً أصلاً، لا فى لفظ العالم ولا فى لفظ الكلّ، وهو واضح، وأمّا النكره فى سياق النفي وما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلّا نفي الطبيعه المهمله، وهى تجماع مع المقيد كما أنّها تجماع مع المطلقه، والمحرز لكون الطبيعه المدخوله للنفي هى المطلقه لا المقيد، ليس إلّا بمقدّمات الحكمه، كما أنّ المحرز لكون الطبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلّا تلك المقدّمات، إذ بدونها يردّد الأمر بين أن يكون النفي وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيد.

وأما الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون

ص: ٢٤٢

١- (١) هذه العبارة منقوله عن درر الفوائد للمحقّق الحائرى رحمه الله، ولأجل ذلك ما غيرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمه «كلّ» مؤنّثه. م ح - ي.

ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنه اخذ معرّفًا لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلاً يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال في أنّ ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: «لا- رجل في الدار» معرّفًا لفرد خاصّ منه ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي. في افتقار العامّ إلى مقدّمات الحكمه

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ في أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمه (1). والسرّ في ذلك ما قلنا، ولو لا ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهمله يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهه في أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدّمات الحكمه في مفهوم لفظ «العالم» الذي ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّه وضوحه خفى على بعض الأساتيد، فتدبّر فيما ذكرنا (2)، إنتهى ملخصاً.

نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ

ص: ٢٤٣

١- (١) قال المحقّق الحائري رحمه الله - في درر الفوائد: ٢١٢، التعليقه ١ - : والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملاً مردداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلى المقدّمات، أو مهملاً جامعاً فيكفي لفظه الكلّ في تعيين الإطلاق. م - ح - ي.

٢- (٢) درر الفوائد: ٢١١.

البحث فى ذلك المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيد؟

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» يتوقف دلالته على وجوب إكرام كل عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً على إثبات أمرين:

أ - أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولاً لفظه «كل» لا مفهوم العالم العادل.

ب - أن يكون ما دخل عليه لفظه «كل» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّا الأمر الثانى، والمستشكل يدعى الافتقار إلى مقدمات الحكمه لإثبات الأمر الأول.

الحق فى الجواب عن الإشكال

(١)

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أن مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعه، ولو شككنا فى أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعه العالم فى قوله: «أكرم كل عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلاىى باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كل من هو مصداق طبيعه العالم، سواء كان عادلاً أو فاسقاً، كما نتمسك بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كل عالم»:

«أكرم زيداً وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ

ص: ٢٤٤

١- (١) هذا الجواب يختصّ بلفظه «كل» وما فى معناها من الألفاظ الموضوعه للعموم، بخلاف النكره فى سياق النفى، لما سيأتى من افتقارها فى إفاده العموم إلى جريان أصالة الإطلاق. م ح - ى.

المولى خطأ في عدم ذكره في زمره من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصله عدم الخطأ هو المرجع في رفع احتمال النقيضه في هذا الكلام الذى ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلاً إلّا واحداً منهم، فكذلك فيما إذا ذكرهم إجمالاً بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمره جريان أصله عدم الخطأ في الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفي الثانى شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه، والمرجع في موارد الشكّ في التقييد مقدمات الحكمه، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعه، والمرجع في موارد الشكّ في دخل قيد في مدخول ألفاظ العموم يضيق دائرته هو أصله عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعه من دون حاجه إلى التمسك بالإطلاق.

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، فإنّك إذا تفحصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف في استفاده العموم من القضايا المسوّره بألفاظه من جهه عدم كون المتكلم في مقام البيان كما يتوقّفون في المطلقات إلى ما شاء الله (١).

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.

ولا يبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

كما لا ينافى دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها (٢)، إنتهى.

ص: ٢٦٥

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ١٦٠.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٥٤.

الفصل الثانى فى أفاظ العموم

أشاره

اعلم أنهم ذكروا للعموم أفاظاً:

١ - لفظه «كلّ» وما فى معناها، ولا إشكال فى دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.

٢ - النكره الواقعه فى سياق النفى.

ولا ينفى عليك أنّ البحث لا يختصّ بالنكره، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعه والنكره على الطبيعه المقيده بقيد الوحده.

ولا يختصّ النزاع بالنفى أيضاً، بل يعمّ النهى (١)، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهى بمعنى طلب تركه (٢)، لاشتراكه حينئذٍ مع النفى فيما ذكروه ملاكاً للدلاله على العموم، وهو قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلك تمسّكوا بهذه القاعده هاهنا لإثبات دلالة النكره

ص: ٢٤٧

١- (١) وإليك أمثله الأقسام الأربعة: ١ - «ليس رجل فى الدار»، ٢ - «لا رجل فى الدار»، ٣ - «لا تكرم رجلاً»، ٤ - «لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح - ى.

٢- (٢) فى مقابل ما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح - ى.

الواقعه فى سياق النفى على العموم، كما تمسكوا بها فى النواهى لإثبات اقتضاء النهى ترك جميع الأفراد(١).

فالبحث يعمّ الأقسام الأربعة، لكننا نعبر فى طىّ المباحث لأجل التسهيل بالنكره الواقعه فى سياق النفى فقط كما هو المتداول بينهم، فنقول:

لا إشكال ولا خلاف بينهم فى عدم دلالتها على العموم وضعاً، بخلاف لفظه «كلّ» حيث إنّها تدلّ عليه بالدلاله اللفظيه الوضعيه، ضروره أنّ قولنا: «ليس رجل فى الدار» لا يشتمل على لفظ يصلح لإفاده العموم، فإنّ «ليس» من أدوات النفى، و «رجل» لا يدلّ إلّاعلى الطبيعه، وتنوينه يفيد الوحده، وعدم دلاله «فى الدار» على العموم واضحه، وليس للمجموع سوى وضع مفرداته وضع على حده للعموم، إذ لم يدع أحد ذلك ولم نجد فى معاجم اللغه شاهداً عليه.

منشأ استفاده العموم من النكره فى سياق النفى

فذهب بعضهم إلى دلالتها عليه عقلاً، ولأجل ذلك قالوا: العموم قد يكون لفظياً وقد يكون عقلياً، ثمّ مثلوا للأوّل بلفظه «كلّ» وللثانى بالنكره الواقعه فى سياق النفى، كما فى كلام المحقق الحائرى رحمه الله(٢).

ومرادهم بالعموم العقلى هو العموم بملاك القاعده المشار إليها آنفاً، أعنى «الطبيعه لا تنعدم إلّابانعدام جميع مصاديقها».

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّه على العموم النكره فى

ص: ٢٤٨

١- (١) راجع ص ٩.

٢- (٢) درر الفوائد: ٢١٠.

سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه لا- ينبغي أن ينكر عقلاً، لضروره أنه لا- يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود، وإلا كانت موجوده(١)، إنتهى.

وقد عرفت المناقشه فيه، فإنّ انعدام الطبيعه لا يتوقّف عقلاً على انعدام جميع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، كما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصلاً(٢).

المختار في المسأله

والحقّ أن يقال: إنّ الحاكم بدلالاتها على العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبيعه وإن كانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلاً، إلا أنّها لا تكاد تكون معدومه عرفاً إلا إذا انعدم جميع مصاديقها.

نعم، العرف يوافق العقل في الحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعده في ناحيه وجود الطبيعه عقليته وعرفيته، وليست في ناحيه عدمها إلا عرفيته.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الحكم العرفي لا يرتبط بالتبادر، فإنّك قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النكره في سياق النفي إلى أذهان أهل العرف، فحكمهم بإفادتها العموم مستند إلى نفس قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها»، فالنزاع بيننا وبين مثل المحقّق الخراساني رحمه الله إنّما هو في كون هذه القاعده عرفيه أو عقليه بعد الاتفاق على أنّ دلالتها على العموم مستنده إليها لا إلى الوضع والتبادر من اللفظ.

ص: ٢٦٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٤.

٢- (٢) راجع ص ٩-١٣.

والحاصل: أنّ النكره الواقعه فى سياق النفى تفيد العموم عرفاً وإن لم تدلّ عليه وضعاً ولا عقلاً.

احتياجها فى الدلاله على العموم إلى الإطلاق

لكن دلالتها عليه تتوقف على جريان مقدمات الحكمه، كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فإنّها بالإضافه إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى تصلح لانطباقها عليها(١)، إنتهى.

إن قلت: ما الفرق بين الألفاظ الموضوعه للعموم كلفظه «كلّ» وبين النكره الواقعه فى سياق النفى، حيث ذهبتم فى الأوّل إلى عدم احتياجه فى إفاده العموم إلى الإطلاق وفى الثانى إلى احتياجه إليه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظه «كلّ» موضوعه للعموم، فهى بلفظها ناظره إلى أفراد الطبيعه، لا إليها نفسها، ونتمسك لرفع احتمال دخل قيد فيها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلى التمسك بالإطلاق الذى مورده ما إذا تعلّق الحكم بنفس الطبيعه كما تقدّم تفصيله فى كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأما النكره أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى فلا لفظ فيهما يدلّ على العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فى قولنا: «لا رجل فى الدار» تدلّ على

ص: ٢٧٠

النفى، و «رجل» على نفس طبيعه الرجل، وفي «الدار» على الظرفيه، فليس لنا لفظ ناظر إلى الأفراد والكثرات.

وكذلك قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها» فإنها - سواء كانت قاعده عقليه كما عليه صاحب الكفايه، أو عرفيه كما هو الحق المختار - ناظره أيضاً إلى الطبيعه كما لا يخفى.

فإذا قال المتكلم: «ليس رجل في الدار» وشككنا في أنه أراد طبيعه الرجل أو الرجل العالم فلا بدّ أولاً من إثبات إطلاق كلمه «رجل» من طريق كون المتكلم حكيماً وفي مقام بيان جميع ما له دخل في مراده وعدم قيام قرينه على تقييده وعدم تحقّق قدر متيقّن في مقام التخاطب، كلّ ذلك لكي يثبت أنّ المنفى هو طبيعه الرجل المطلقه (١)، ثمّ بعد ذلك نتمسك بقاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها» لكي يثبت العموم.

ولا فرق في ذلك بين الطبيعه المنفيه والمنهيه عنها، وإن كان الأمر في النهي أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشكّ طبعاً في أنّه هل كان في مقام بيان تمام متعلّق حكمه، أو كان بصدد إشاره إجماليّه إلى الحكم من دون تحديد موضوعه بجميع حدوده وثغوره مثل آيه «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ» (٢)، فلا بدّ لاستفاده حرمه مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحكمه.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه لا بالأفراد، فلا مجال لإجرائه في العمومات المستفاده من لفظه «كلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقييد فيها أصاله عدم الخطأ، بخلاف النكره الواقعه في سياق النفي

ص: ٢٧١

١- (١) وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله: المرسله. م ح - ي.

٢- (٢) وردت هذه الآيه في مواضع من الكتاب العزيز، منها سوره البقره، الآيات ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.

أو النهى، فإنَّ النهى أو النهى فيها ورد على طبيعته، وموضوع القاعده العقليّه أو العرفيّة التي يستند العموم إليها أيضاً هو الطبيعه، فلا بدّ لإثبات العموم فيها من إحراز الإطلاق لكي يثبت أنّ صغرى قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها» هي الطبيعه المطلقة لا المقيدة(١).

٣ - المحلّي باللام، مفرداً كان أو جمعاً:

واختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أ - دلالته على العموم مطلقاً، كما يستفاد من بعض الكلمات، ب - عدم دلالته عليه كذلك، واختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، ج - التفصيل بين الجمع والمفرد، فيدلّ الأوّل دون الثاني، وهو المشهور.

فلا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في المفرد المعرّف باللام

والحقّ أنّه لا يقتضى العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا- مدخولها، أمّا «ال» فلاّنها تفيد تعريف الجنس(٢) تارة، والعهد الذهني(٣) أو الذكري(٤) اخرى، وتكون للتزيين(٥) ثالثه، ولا أثر لوضعها للعموم في معاجم اللغه ولو

ص: ٢٧٢

١- (١) فاستفاده العموم في المقام تتوقّف على ثلاثة امور: أ - وقوع النكره أو اسم الجنس في سياق النهى أو النهى، وهذا أمر لفظي، ب - جريان الإطلاق فيما دخل عليه النهى أو النهى، وهذا أمر عقلي، لأنّك قد عرفت أنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بموازين المحاوره إذا كان في مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقريته متّصله أو منفصله على تقييده ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب - على فرض كونه أيضاً من مقدّمات الحكمه - فلا- محاله يريد الموضوع بإطلاقه، ج - قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع مصاديقها» وهذا أمر عرفي كما عرفت. م ح - ي.

٢- (٢) نحو قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا». الأنبياء: ٣٠.

٣- (٣) نحو قوله تعالى: «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ». التوبه: ٤٠.

٤- (٤) نحو قوله تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ». المزمل: ١٥-١٦.

٥- (٥) مثل قوله صلى الله عليه و آله: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّه». كشف الغمّه في معرفه الأئمّه ١: ٥٢١.

بنحو المشترك اللفظي.

وأما مدخولها فلائته وضع لنفس الطبيعه والماهيه.

ولا- وضع للمجموع المركب منهما، لأنه وإن لم يمتنع ثبوتاً، إلا أن الدليل على خلافه إثباتاً، لأنه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كل إنسان»، وكان قوله تعالى: «أحلَّ الله البيع» بمعنى «أحلَّ الله كلَّ بيع»، مع أن العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإن الحكم تعلق بنفس الطبيعه في الأول وبأفرادها في الثاني.

على أن وضع المفرد المحلّي باللام للعموم يستلزم اختصاص أصاله الإطلاق بالأسماء الخاليه من «ال» (١) مع أن أكثر الموارد التي تمسك الفقهاء والأصوليون فيها بأصاله الإطلاق هو المفرد المحلّي باللام.

إن قلت: كل ذلك يقتضى منع دلالة على العموم لفظاً فلماذا لم يدل عليه إذا اقتضته مقدمات الحكمه، فإن المطلق تارة يكون شمولياً وأخرى بدلياً كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

قلت: أولاً: قد عرفت المناقشه في تقسيمه إلى شمولي وبدلي (٢).

وثانياً: سلمنا صحه هذا التقسيم، إلا أن القائل بالشمول في طائفه من المطلقات لا يريد به العموم، وإلا لما أنكر المحقق الخراساني رحمه الله دلالة المحلّي باللام على العموم (٣) مع ذهابه إلى أن الإطلاق في مثل «أحلَّ الله البيع» يكون

ص: ٢٧٣

١- (١) لأن قولنا: «أكرم العالم» مثلاً لو كان عاماً ناظراً إلى الأفراد والكثرات بالوضع لما كان مجرى أصاله الإطلاق، لما عرفت من أن مورده هو الطبيعه لا الأفراد. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٢٥٩.

٣- (٣) وفيه: أن المحقق الخراساني رحمه الله وإن أنكر دلالة المحلّي باللام على العموم وضعاً، إلا أنه صرح بدلالته عليه بالإطلاق، فإنه قال: «لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع، بل إنما يفيدده فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه اخرى». كفايه الأصول: ٢٥٥. م ح - ي.

والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم، لأنّ العرف يفهم من

«أحلّ الله البيع» غير ما يفهم من «أحلّ الله كلّ بيع».

المقام الثانى: فى الجمع المحلّى باللام.

كلام صاحب الكفايه فيه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فى كليهما بعين ما قدّمناه فى المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله (1) ولا وضع آخر للمركّب منهما.

نقد كلامه بالنسبه إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تامّاً بالنسبه إلى المفرد إلماً أنّه مخدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرّف باللام للعموم، فلا- نسلم عدم وضع ثالث للمركّب، نعم، لا وضع لكلّ واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلّى باللام» للعموم، فينطبق على كلّ واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و «البيوع» و «الرجال» و....

ص: ٢٧٤

١- (١) عدم دلالة المدخول على العموم واضح إذا كان مفرداً، وأمّا إذا كان جمعاً فلاّنه لو وضع للعموم لما صدق على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيره للجمع - التى منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثه، بل اثنان عند المنطقيّين - إلأب نحو المسامحه والتجوّز، وهل يمكن الالتزام بذلك؟! منه مدّ ظلّه.

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغرافياً؟

ثمّ إنّه ربما يقال بكون عمومه مجموعياً، لأنّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفرادهِ، واللام الداخِل عليه لا يخالفه في ذلك، وإن خالفه في دلالته على أقلّ من تمام أفرادهِ من المراتب الكثيره للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وفيه: أنّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفرادهِ لكان كذلك في جميع مواردهِ، سواء كان محلّي باللام أو مضافاً أو مجزّداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جنّى رجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلّا واحداً منهم في المثال الأوّل وجاء برجلين في المثال الثاني لما امتثل أصلاً، مع أنّ العرف يحكم بأنّه أطاع بالنسبه إلى ما وافقه وعصى بالنسبه إلى ما خالفه، وكذلك الأمر في المعرّف باللام، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعه منهم وفرضنا كونهم عشره، فالعرف يحكم بأنّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّي باللام استغرافى، لأنّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفرادهِ.

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالث فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقى

اشاره

لا- إشكال فى جريان أصاله العموم فيما إذا شكّ فى أصل التخصيص، لكنهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتصل أو منفصل وشكّ فى التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسك بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متصلاً أو منفصلاً، فيجوز فى الأول دون الثانى.

ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟ لأنّ من قال بعدم حجّيته فى الباقى استدللّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيه، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدده ولا مرجح يعين أحدها.

ومن قال بحجّيته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمال فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرف فى الإراده الجدّيه لا الاستعماليه.

ومن فصلّ ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيه دون المتصل.

ص: ٢٧٧

وبيان الحق في المسأله يتوقف على ذكر مقدمه حول حقيقه المجاز، فنقول:

قد عرفت في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي»^(١) أنهم اختلفوا في حقيقه المجاز على أقوال ثلاثه:

فذهب المشهور إلى أنه عباره عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وخالفهم السكاكي في خصوص الاستعاره، حيث ذهب إلى أنها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به، فالاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازي، فلأسد مثلاً أفراد حقيقته وادعائه.

والحق ما ذهب إليه المحقق الشيخ محمد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقايه الأذهان» من تعميم ما أفاده السكاكي بحيث يعم المجاز المرسل، وتبعه في ذلك تلميذه المحقق العلامة قائد الثوره الإسلاميه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، سواء كان استعاره أم مجازاً مرسلًا^(٢)، لكن لا بادعاء توسعه ما وضع له كما ذهب إليه السكاكي، ضروره عدم إمكان التوسعه في مثل «زيد حاتم»، فإن «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلي لكي يدعى توسعته بحيث يعم زيدا لأجل شباهته به في الجود، ولا يمكن ادعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميه والجزئيه بعدما سماه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير في المستقبل

ص: ٢٧٨

١- (١) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأول.

٢- (٢) لا حاجه إلى توضيح هذا البحث وبيان الأدله والشواهد هنا لإثبات ما هو الحق المختار بعد ذكره في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي» مفصلاً، فليراجع الطالب إلى هناك. م ح - ي.

جواداً مشهوراً بين الناس.

على أنه كثر على ما فرّ، فإنّ السكّاكي لأجل التحفّظ على ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلى القول بكون الاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» على «من له الجود» استعمال له في غير ما وضع له كما لا يخفى.

بل يمكن أن يناقش في كلامه بالنسبه إلى أسماء الأجناس أيضاً، فإنّنا لو فرضنا توسعه معنى «الأسد» مثلاً بحيث يكون له أفراد ادّعائيه كما له أفراد حقيقيه لكان إطلاقه على هذا المعنى الادّعائي استعمالاً له في غير ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهيه المنطبقه على خصوص الأفراد الحقيقيه، فالتزم السكّاكي بمقاله المشهور من حيث لا يشعر.

فالحقّ أن يقال: ليس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر كما ذهب إليه المشهور، ولا تصرّفاً في معنى اللفظ كما عليه السكّاكي، بل تصرّفاً وادّعاءً في الانطباق والهوهويه، فإذا قلنا: «زيد حاتم» أو «زيد أسد» استعمل كلّ من الموضوع والمحمول في معناه الحقيقي، لكنّ الحمل والحكم بالاتّحاد بينهما أمر ادّعائي.

وإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كان الادّعاء في انطباق «أسد» على الرجل الشجاع الذي رآه المتكلّم من دون أن يتصرّف في معنى «الأسد» أصلاً.

فعلى هذا لا فرق بين المجاز في الكلمه والمجاز في الإسناد في أنّهما عباره عن كون الحمل والانطباق فيهما ادّعائياً.

هل التخصيص يستلزم المجازيه؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا ينبغي القول بمجازيه العامّ المخصّص بناءً على ما اخترناه في حقيقه المجاز، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم

الفَسَاق من العلماء» فلا توجيه للمجازية إلا بادعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فكما أنّا نحكم ادّعاء أنّ الرجل الشجاع حيوان مفترس فيما إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كذلك نحكم ادّعاء في المقام بأنّ العالم الفاسق ليس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإنّنا حينما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمين نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولى على فريقين: عدول وفَسَاق، من دون أن يفرض خروج الفريق الثاني عن تحت عنوان «العلماء»، لكنّه أخرجهم من الحكم بوجوب الإكرام، فالتخصيص خروج حكيم لا موضوعي، وهذا هو الفارق بينه وبين الحكمه.

إنّما الكلام في مجازية العامّ المخصّص بناءً على مذهب المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّه لا يصدق التخصيص على التخصيص بالمتّصل أصلاً، إذ ليس لنا حكم عامّ اريد تضييق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصيص عليه إنّما هو من قبيل «ضيق فم الركيه»^(١).

سلمنا انطباق عنوان التخصيص عليه، لكنّه لا يستلزم التجوّز، لأنّنا إذا قلنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» فلو كان استعمال «العلماء» مجازاً لكان بمعنى «العلماء العدول» وحينئذٍ لا يصحّ استثناء فساقهم إلا بنحو الاستثناء المنقطع كما لا يخفى، فلا بدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» في معناه الحقيقي

ص: ٢٨٠

العام لكي يصح ورود الاستثناء عليه.

وأما التخصيص بالمنفصل فربما استدلوا على استلزامه التجوز بأن اللفظ الموضوع للعموم استعمل في غير ما وضع له، أعنى خصوص غير مورد المخصيص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ينقلب المخصيص ناسخاً، لأن الفرق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص عبارته عن إخراج مورد المخصيص عن حكم العام من أول الأمر بحيث لا يعمه حكمه في زمان من الأزمنة أصلاً، والنسخ عبارته عن قطع استمرار الحكم في الزمن الثاني بعدما كان ثابتاً في الزمن الأول.

نقد القول بالمجازية

والحق في رده ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن لنا إرادة استعمالية وجدديه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» نستكشف أن مراده الجدوى من الدليل العام مغاير لمراده الاستعمالي، لأنه استعمله في جميع العلماء ومراده الجدوى خصوص العلماء الذين لم يتصفوا بالفسق، فأين استعمال اللفظ في غير ما وضع له كي تصح دعوى المجازية؟

إن قلت: كان المولى قادراً على تفهيم جميع مقصده بدليل واحد، كأن يقول:

«أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق» والإتيان بالدليل العام مع علمه بأنه سيخصيه إغراء بالجهل، لأن العبد يتخيل أن إرادته الجدديه تعلقت بإكرام جميع العلماء، فإذا ورد المخصيص علم أن مراده الجدوى غير مراده الاستعمالي، فما فائده هذا النحو من المحاوره؟

قلت: إن الشارع المقدس سلك في التفهيم والتفهم وكذا في التقنين طريقه

العقلاء، ولا ريب في أن طريقتهم في مقام ضرب القانون توجيه الحكم إلى موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضى المصلحه إخراجهُ من ذلك القانون الكلّي.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما كانوا يجهلون حين التقنين بموارد الاستثناء بل يعرفونها تدريجاً في مقام العمل وتنفيذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجميع موارد المصالح والمفاسد ولا تدريج في علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحه قد تقتضى تأخير إبلاغ موارد الاستثناء، كما أنّها كانت تقتضى بيان الأحكام بالتدريج في صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع يشتركان في أن طريقتهم في مقام إعطاء القانون توجيه الأحكام إلى الموضوعات العامّة لتكون مرجعاً في موارد الشكّ وحجّه على الموالى والعييد، ثمّ العقلاء يخصّصون تلك القوانين بعد علمهم بموارد التخصيص، والشارع يخصّصها بعد حلول أوان بيان المخصّصات.

ولو لا سلوك الشارع مسلك العقلاء في ذلك لحكم بالتناقض بين العامّ والخاصّ، ضروره أنّ الموجه الكلّي نقيض السالبه الجزئيّه كما قرّر في المنطق، فلا بدّ من الحكم بتناقض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) مع قوله: «حَرَّمَ الرَّبَا» (٢) لو رأيناها من منظر العقل وبحسب الموازين المنطقيّه.

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ طريقه الشارع هي طريقه العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين في جوّ التقنين (٣)، بل يجمعون بينهما بالجمع

ص: ٢٨٢

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

٣- (٣) وإن كانا في مقام الإخبار متناقضين، فإنّ قولنا: «ما جاءني من القوم أحد» يكون نقيضاً لقولنا: «جاءني من القوم زيد». منه مدّ ظلّه.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا (١).

وملخصه: أن الإرادة الجدّيه وإن تعلقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العام، إلّا أنّ الإرادة الاستعماليه - وبعبارة اخرى - إرادته جعل القانون تعلقت بالعام بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبه إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فسّاقهم، كما أنّ البعث فى الأوامر الامتحانيه ليس لغرض الانبعاث أصلاً.

ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

وقد ناقش المحقق النائيني رحمه الله فيما أفاده صاحب الكفايه بأنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هى مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ قنطره ومرآه إلى المعانى، وليس للاستعمال إرادته مغايره لإرادته المعنى الواقعي، فالمستعمل إن كان قد أراد المعانى الواقعه تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً. والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعماليه عن الإرادة الواقعيه ممّا لا محصل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء فى تعلّق الإرادة به وأنّ هناك إرادته واحده متعلّقه بمفاده، فهذا الوجه ليس بشىء.

ص: ٢٨٣

بل التحقيق، هو أن يقال: إنَّ كَلِمًا من أداه العموم ومدخولها لم يستعمل إلّما في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل لا يوجب المجازيّه، لا في الأداة، ولا في المدخول.

أمّا في الأداة: فلأنَّ الأداة لم توضع إلّالللدلاله على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعه دائره المدخول، أو ضيقه، فلا- فرق بين أن يقال: «أكرم كلّ عالم» وبين أن يقال: «أكرم كلّ إنسان» فإنّ لفظه «كلّ» في كلا المقامين إنّما تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثاني أوسع من الأوّل، وذلك واضح.

وأمّا في المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع إلّماللطبيعه المهمله المعرّاه عن كلّ خصوصيّه، فالعالم مثلاً- لا يكون معناه إلّالامن انكشف لديه الشىء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فيه أصلاً، فلو قيد العالم بالعدل أو النحوى أو غير ذلك من الخصوصيات والأنواع لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم إلّالامعناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشىء، والخصوصيّه إنّما استفيدت من دالّ آخر، وعلى هذا لا يفرق الحال بين أن يكون القيد متّصلاً بالكلام أو منفصلاً، أو لم يذكر تقييد أصلاً لا- متّصلاً ولا- منفصلاً، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلاً، فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل العالم إلّالفي معناه، فمن أين تأتي المجازيّه؟ وأيّ لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتّى يتوهّم المجازيّه فيه (1).

إنتهى كلامه ملخصاً.

ص: ٢٨٤

ويرد على الفقيه الأولى من كلامه أنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يلتزم بتغاير الإرادتين في جميع الموارد، لكي يرد عليه إشكال المحقق النائيني رحمه الله، فإنك قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا في مقام الإخبار، كأن يقال: «ما جئني من القوم أحد» و«جئني من القوم زيد» كانا متعارضين، ولا يصحّ اعتذار المتكلم بأنّ مراده الجدّي من العامّ غير زيد.

بل التزم بتفكيك الإراده الاستعماليّه عن الجدّيّه في خصوص مقام التقنين، وهو متين، وقد عرفت التوضيح الكامل في تقريبه.

وأما ما أفاده من التحقيق لإبطال القول بالمجازيّة في العامّ المخصّص، ففيه:

أنّه تامّ في المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الأدباء قالوا: «للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام كونه مشتغلاً به» فلم ينعقد للكلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ (1)، فإنّ أصله الظهور تجرّي حينئذٍ لكشف مراده من دون أن تتوقّف فيها لأجل احتمال الإتيان بقيد منفصل، فإذا قال:

«أكرم كلّ عالم عادل» أو «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فلا مجال لتوهم المجازيّة فيه بعين التقريب الذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله.

وأما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العامّ قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور في عمومّه، أو في خصوص العلماء العدول.

لا مجال للأول، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصله الظهور الكاشفه

١- (١) فيصير الكلام بعد الفراغ ظاهراً في المعنى الحقيقي في مثل «رأيت أسداً» والمجازي في مثل «رأيت أسداً يرمى» فإنّ مورد أصله الظهور أعمّ من الحقيقيه والمجاز. منه مدّ ظلّه.

عن مراد المتكلم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثاني، لأن إرادته العموم لا تلائم الإتيان بالمخصيص، بل تناقضه، فلا بد من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقق النائني رحمه الله يلتزم به، بل اتفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالي.

وأما الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمه «العالم» في غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأ، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزه للمجاز(1).

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملاً في طبيعه المهمله التي لا تأتي من التقييد، لا المطلقه، لكي يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز.

فإنه يقال: إرادته الطبيعه المهمله تقتضى عدم جريان أصله العموم حتى عند الشكّ في أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متفق عليه، وإن اختلفوا في جريانها في مورد الشكّ في التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازيّة العامّ المخصّص بالمنفصل - بناءً على مذهب المشهور في حقيقه المجاز - هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من الالتزام بتغاير الإراده الاستعماليه والجديّه، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ في عمومه، لكنّ المراد الجديّ خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازيّة العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

ص: ٢٨٦

١- (١) إن قلت: كيف لا تكون علائقه موجوده مع أنّ المستعمل فيه جزئي، وما وضع له اللفظ المستعمل كلّى؟ قلت: ليس لنا علاقه باسم علاقه الكلّي والجزئي، بل علاقه الكلّ والجزء. منه مدّ ظله.

والحاصل: أنّ تخصيص العام لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، ولا فرق في ذلك بين مبني المشهور في حقيقه المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره وأستاذه المحقّق الاصفهاني رحمه الله، فلا تنلّم حجّيه العام في تمام الباقي بسبب التخصيص، فيجوز التمسك به عند الشك في التخصيص الزائد، كما يجوز التمسك به عند الشك في أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصاله العموم لرفع احتمال تقييد العام بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقي أرجحها وأقربها، ولا فائده في تفصيله بعد إقامه البرهان على بطلان القول بالمجازيّة رأساً.

فى التمسك بالعام فى الشبهه المفهوميه للمخصص

الفصل الرابع فى التمسك بالعام فى الشبهه المفهوميه أو المصادقيه للمخصص

اشاره

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: فى الشبهه المفهوميه

اشاره

ولها صور أربع، لأنّ المخصص المجمل تارة يكون مردداً بين الأقل والأكثر، وأخرى بين المتباينين، وفى كلّ منهما إما أن يكون متصلاً أو منفصلاً.

الصورة الأولى: ما إذا كان المخصص متصلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» وشكنا فى أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيره أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيره.

فلا إشكال فى بقاء العالم الذى لم يصدر منه ذنب أصلاً تحت العام، وكذا لا إشكال فى دخول العالم الذى ارتكب الكبيره فى المخصص.

إنّما الإشكال فىمن يرتكب الصغيره من العلماء، فنشكّ فى أنّه هل هو باقٍ تحت العام ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصص كى لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصله العموم فيه، فإنّها أصل عقلائى يرجع إليه عند الشكّ فى خروج بعض مصاديق العام عن تحته.

ص: ٢٨٩

ويظهر المناقشه فيه بملاحظه أمرين:

أ - أنّ أصله العموم ليست أصلاً مستقلاً، بل هي شعبه من أصله الظهور(1).

ب - أنّ الاستثناء بمنزله الوصف، فكأنه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحينئذ فلا ريب في ظهوره في وجوب إكرام خصوص من احرز أنه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ في عالميته أو في عدم فاسقيته، إذ لا بدّ من إحراز الصغرى في مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به، فلا تجرى أصله العموم - التي هي شعبه من أصله الظهور - في ناحيه العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقه كما تقدّم، لأنّ التخصيص عباره عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم، فلا ينطبق إلّا على التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع في المقام هو أصله البراءه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان المخصّص منفصلاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء».

والحقّ أنّ أصله العموم جاريه في هذه الصوره، لما تقدّم من انعقاد الظهور

ص: ٢٩٠

١- (١) كما أنّ أصله الحقيقه في قولنا: «رأيت أسداً» أيضاً شعبه منها، ولأجل هذا لو كان الكلام ظاهراً في المعنى المجازي، كأن يقال: «رأيت أسداً يرمى» تجرى أصله الظهور بالنسبه إلى المعنى المجازي من دون أن تجرى أصله الحقيقه، فتمام الملاك في مثل أصالتي الحقيقه والعموم هو مسأله الظهور. منه مدّ ظله.

للكلام بعد فراغ المتكلم عنه، فتقديم الخاص المنفصل على العام إنما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العام في العموم، وأظهرية الخاص إنما هو في القدر المتيقن، وفي هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العام قطعاً، وأما الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلاً عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسس الحوزه العلميّه بقم المقدّسه المحقّق الحائري رحمه الله بقوله:

وفيه نظر، لإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عاده المتكلم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه (١) فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره، فكما أنّه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثاني: فلما مضى من أنّ جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسأله محتاجه إلى التأمل (٢)، إنتهى كلامه.

لكنّه رحمه الله عدل في التعليقه عمّا ذكره في المتن بقوله:

ص: ٢٩١

١- (١) والمخصّصات الشرعيّه تكون كذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الدرر.

٢- (٢) درر الفوائد: ٢١٥.

والإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنه لو صحَّ ما ذكر لما جاز تمسُّك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم، لأنه كالتمسُّك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسُّك دلَّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدَى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعنى ما قبل صدور الخاص (١)، إنتهى كلامه.

إن قلت: فهل لا فرق في التمسُّك بأصالة العموم بين كلام من يعتاد بإتيان المخصِّصات المنفصلة، كما في الكتاب والسنة، وبين كلام غيره؟

قلت: لا- فرق بينهما في أصل الظهور في العموم، ولا في جواز التمسُّك بأصالة العموم، وإنما الفرق بينهما في أن جواز التمسُّك بها يتوقَّف على الفحص عن المخصِّص في الأوَّل دون الثاني، ولأجل ذلك اشترطوا الفحص عنه قبل التمسُّك بالعمومات الشرعيَّة دون عمومات الموالى العرفيَّة (٢).

والحاصل: أن أصالة العموم تجرى في الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصِّص عليه فيما إذا كان المخصِّص منفصلاً مردداً بين الأقلِّ والأكثر، غاية الأمر أن جريانها في الشريعة مشروط بالفحص عن المخصِّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصِّص متصلاً مردداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا في أنه هل أراد زيد بن عمرو

ص: ٢٩٢

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) لأنَّ من عادة العرف وصل المخصِّصات بالعمومات عكس الشارع المقدَّس. منه مدَّ ظله.

وحيث عرفت أنه لا يكاد ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به فالعام يصير مجملاً حقيقه(٢) بالنسبه إلى كلا المتباينين، لأنّ إجمال المخصّص يسرى إلى العام، فلا يجوز التمسك به في شيء منهما، إذ لا ظهور له فيهما، لكي تجرى أصاله العموم التي هي شعبه من أصاله الظهور، فالمرجع في كلا المتباينين هو أصاله البراءه.

نعم، لا ينثلم ظهور العام في غيرهما من سائر مصاديقه وأفراده، فيجوز التمسك بأصاله العموم فيها.

الصورة الرابعه: ما إذا كان المخصّص منفصلاً مردداً بين المتباينين، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم».

ولا- يجوز التمسك بالعام هاهنا أيضاً في شيء من المتباينين، لأنّ ظهوره في العموم وإن كان لا ينكر، إلّا أنّ إجمال المخصّص يسرى إليه حكماً ويسقطه عن الحجّيه، ضروره أنّ التمسك بأصاله العموم في كليهما مخالف لمقتضى التخصيص(٣) ، وفي أحدهما ترجيح من غير مرجح، فلا بدّ من التمسك بذيل الأصول الجاريه في مقام العمل.

ولا يخفى أنّ المخصّص تارة يشتمل على حكم مضادّ لحكم العام، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء، والآخر على حرمة إكرام زيد العالم المردّد

١- (١) هذا فيما إذا لم يرد «من يسمّى زيد» وإلّا لعمّهما، بل وغيرهما إذا كان المسمّى زيد من بين العلماء أكثر من شخصين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الإجمال الحقيقي في مقابل الإجمال الحكمي الآتي عن قريب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وذلك لأنّ المخصّص وإن كان مجملاً- بالنسبه إلى كلّ من المتباينين، إلّا أنّه حجّه في عدم دخول كليهما معاً تحت حكم العام. م ح - ي.

بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وأخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولا ريب في أنّ الأول من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.

وأما الثاني فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأنّ الاشتغال اليقيني بتكليف عام يقتضى البراءة اليقينية، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيد بن عمرو أو زيد بن بكر في المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العام وإن كان حججه، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً - بابتلائه بحججه أقوى، فإنّ المخيصة وإن كان مجملاً بالنسبة إلى كلّ من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً بمغلوبية أصالة العموم به، فالشكّ في وجوب إكرام كلّ منهما من قبيل الشكّ في التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.

والحقّ هو التفصيل بين أقسام العام، وإن اخترنا في دوره السابقه جريان أصالة البراءة مطلقاً.

توضيح ذلك: أنّ العامّ المجموعى مشتمل على تكليف واحد لا يمثل إلّا بالموافقه في جميع أفرادها، بحيث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً كما تقدّم، فلا بدّ في المثال المذكور - على فرض كون العامّ مجموعياً - من إكرام كلّ من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وإلّا لم تحصل البراءة اليقينية من الاشتغال اليقيني المستفاد من العامّ.

بخلاف العامّ الاستغراقى، لأنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولكلّ منها موافقه ومخالفه مستقلّه، فإذا امتثل العبد التكليف في الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ يشكّ في وجوب إكرام زيد بن عمرو وزيد بن بكر، فتجرى أصالة

البراءة في كلّ منهما.

إن قلت: العلم إجمالاً بوجوب إكram أحدهما يقتضى كونه من موارد الاشتغال، لكونه من مصاديق الشكّ في المكلف به.

قلت: ليس لنا علم إجمالى فى المقام، بل الموجود هو أصاله العموم، وليس لسان أصاله العموم وجوب إكram أحدهما، كالعالم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة، والبيئه القائمه بخمرية أحد الإنائين، بل لسانها وجوب إكram كليهما، ونحن نعلم بكذبها فى أحدهما الذى هو مورد التخصيص، فأصاله العموم الجارىه فى المقام فى كلّ من المتباينين بمنزله الأمارتين المتعارضتين، والقاعده تقتضى تساقطهما(1).

نعم، الأخبار العلاجيّه الوارده فى خصوص تعارض الخبرين هى المتبّع وإن كانت على خلاف القاعده، وأمّا سائر الأمارات المتعارضه فتبقى تحتها.

وإذا تساقط أصاله العموم بالنسبه إلى زيدبن عمرو وزيدبن بكر كليهما فالمرجع هو أصاله البراءه فيهما، فلا يجب إكramهما بحسب الحكم الظاهرى.

هذا ما يقتضيه التحقيق فى العامّ المجموعى والاستغراقى.

ويلحق العامّ البدلى بالمجموعى فى هذا البحث، لأننا نشكّ فى حصول براءه الذمّه من الاشتغال اليقينى بإتيان أحد المتباينين الذين يحتمل انطباق المخصّص على كلّ منهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم أى عالم شئت» ثمّ قال: «لا يجب إكram

ص: ٢٩٥

١- (١) ولا فرق فى كون القاعده تساقط المتعارضين بين ما إذا كان تعارضهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه، فإنّ كليهما بمفهومه يطرد الآخر، أو بالعرض، كما فى المقام، حيث إنّ أصاله العموم الجارىه فى كلّ منهما لا تطرد الأخرى، إذ يمكن أن يكون كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر واجب الإكram، إلّا أنّنا نعلم خارجاً بمقتضى التخصيص عدم وجوب إكram أحدهما، فيقع بينهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

زيد العالم» فلا- ريب فى اشتغال ذمه المكلف بتكليف واحد، وهو وجوب إكرام واحد من العلماء، فلو أكرم زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى مقام الامتثال لشكّ فى فراغ ذمته من التكليف المعلوم، لاحتمال كونه مورد التخصيص، نعم، لو أكرم كليهما لقطع بالفراغ كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الشبهه المفهوميه.

ص: ٢٩٤

المقام الثانى: فى الشبهه المصداقيه

اشاره

إن مورد الشبهه المصداقيه هو الشك فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام فى المخصص، مع كون المخصص ص مبيناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال فى المصداق، فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام.

ولابد قبل البحث فيها من ذكر نكته لكى يتضح محل النزاع:

وهى أنه لا إشكال ولا خلاف فى عدم جواز التمسك بدليل إذا شك فى كون شىء مصداقاً لنفس ذلك الدليل، سواء كانت الشبهه وجوبية، كما إذا قال:

«أكرم كل عالم» وشكنا فى كون زيد مثلاً عالماً أم جاهلاً، أو تحريمه، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشكنا فى كون مايع خمراً أو خلاً(1)، لأن جواز التمسك بدليل فى مورد يتوقف على إحراز دخول ذلك المورد فى موضوع ذلك الدليل.

ولا كلام أيضاً فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص المتصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقل للعام مجرداً عما اتصل به من

ص: ٢٩٧

١- (١) فإنهم وإن اختلفوا فى كون المرجع فى الشبهات التحريمية الموضوعية أصالة البراءة أو الاشتغال، إلا أنهم لم يختلفوا فى خروجها عن تحت الدليل اللفظي. منه مدّ ظله.

القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا في عدالته وفسقه (1)، كما لا يجوز التمسك بها لو شككنا في عالميته وجاهليته.

فيختصّ النزاع بالشبه المصدقيه للمخصّص المنفصل.

وقد وقع التمسك بالعامّ فيها من السيد محمّد كاظم اليزدى رحمه الله في بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

لكن ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز في المخصّص المتّصل، فإنّه قال:

وأما إذا كان مجملاً مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبه المصدقيه، ففي الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى أصالة العموم المحرزه لعدم دخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء» - بمقتضى أصالة العموم - هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحوياً أو غير نحوى، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

ص: ٢٩٨

١- (١) لعدم إحراز كونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسك بالعامّ لإثبات وجوب إكرامه يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبه الموضوعية لنفس ذلك الدليل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح - ي.

الخاصّ، وتسقط أصله العموم بالنسبه إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمه المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئي الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنه لو شكّ في عنوان العامّ من جهة الشبهه المصداقيه لا يجوز التمسك بالعامّ بالنسبه إلى المشتبه، كذلك لو شكّ في عنوان الخاصّ من جهة الشبهه المصداقيه لا يجوز التمسك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل في موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفلاً لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

وحاصله: أنه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظه مخصّصه، فهو في ذلك كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص المتّصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

لكنّه مبنيّ على ما تقدّم (2) منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإراده الاستعماليه عن الإراده الجدّيّه، وأمّا بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

ص: ٢٩٩

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٢٥.

٢- (٢) راجع ص ٢٨٣.

كُلٌّ من الدليلين فكلٌّ واحد من العامِّ والخاصِّ حجَّه برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقِّق الجليل رحمه الله.

فلا بدُّ من تركيز البحث على هذا المبني الصحيح، فنقول:

غايه ما يمكن أن يستدلَّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العامِّ في المقام أنَّ الخاصَّ إنَّما يزاحم العامِّ فيما كان فعلاً حجَّه، ولا يكون حجَّه فيما اشتبه أنَّه من أفرادهِ، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكَّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنَّه يكون من قبيل مزاحمه الحجَّه بغير الحجَّه.

والحقُّ في جوابه ما أفاده المحقِّق الخراساني رحمه الله (١)، وتوضيحه يحتاج إلى ذكر معنى الحجَّه وما يتمُّ به الحجَّيه:

الحجَّه عبارته عمَّا يصلح لأنَّ يحتجَّ به المولى على العبد وبالعكس (٢)، وهذا يتوقَّف على إحراز ثلاثه امور مترتبه:

أ - أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملاً كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينه معيَّنه.

ب - أصاله الظهور، وهي أن يكون المتكلم استعمل اللفظ في ذلك المعنى الذي له ظهور فيه، ولا فرق في ذلك بين أن يستعمله في المعنى الحقيقي، نحو «رأيت أسداً» أو المجازي، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإنَّ أصاله الظهور كاشفه عن المراد الاستعمالي في كليهما، غايه الأمر أنَّ أصاله الظهور الجاربه في المعنى الحقيقي تسمَّى أصاله الحقيقيه أيضاً، كما أنَّها في العمومات تسمَّى أصاله

ص: ٣٠٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٨.

٢- (٢) فتفسيرها بالمنجزيه والمعذريه كما فعل صاحب الكفايه رحمه الله تفسير بلازم المعنى. م ح - ي.

ج - أصله التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، بمعنى أنّ المتكلم لو لم يأت بقرينه على مخالفه مراده الجدّى مع الاستعمالي فالأصل تطابقهما.

فلا يصحّ الاحتجاج بدليل إلّا إذا كان واجداً لهذه الأصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّ ظهور العامّ في العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر في المقام، لكن أصله التطابق بين الإرادتين لا - تجرى فيه، بل المراد الجدّى منه يختصّ بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإنّ الأمور الثلاثة المقومه للحجّيه تامّه فيه، فللمولى إرادتان جدّيتان: إحداهما: تعلّقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والأخرى: تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العامّ بعد ورود الخاصّ وتقدّمه عليه، فلا - يجوز التمسّك بواحد منهما في الفرد الذي شكّ في فسقه بحسب الأمور الخارجيه، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يعمّه الخاصّ، ولا كونه غير فاسق كي يندرج تحت المراد الجدّى من العامّ.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين المخصّص المنفصل المرّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر (1)، حيث أجزتم هناك التمسّك بالعامّ فيما شكّ انطباق عنوان الخاصّ عليه دون المقام.

قلت: الفرق بينهما أنّ الخاصّ هاهنا حيث يكون مبيّناً لا غبار عليه فبضميمه أصله الظهور وأصله التطابق بين الإرادتين يكون بمفهومه الظاهر

١- (١) كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا - تكرم الفسّاق من العلماء» وشككنا في أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتكاب الكبيره أو الأعمّ منه ومن ارتكاب الصغيره. م ح - ي.

المبين حجّه في مقابل العامّ ومقدّمًا عليه، فلا يجوز التمسك بالعامّ إلّا فيما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمعل مفهوماً، فإنّه لا- ظهور له، فلا يكون حجّه في مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّية على امور ثلاثه، أولها الظهور، نعم، إذا كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر فهو حجّه بالنسبه إلى الأقلّ الذي هو القدر المتيقّن، إذ لا ريب في ظهوره بهذا المقدار، فلا يجوز التمسك بالعامّ بالنسبه إليه، وأمّا بالنسبه إلى ما زاد على الأقلّ فيكون المخصّص بمنزله مخصّص جديد محتمل، وقد عرفت جواز التمسك بالعامّ في موارد الشكّ في التخصيص الزائد.

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

القول في الشبه المصداقيه للمخصّص اللبّي

كلام صاحب الكفايه فيها

وأما إذا كان لبياً ففصل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما كان واضحاً بحيث يصحّ أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجّيته، كظهوره فيه. والسرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّه ليس إلّا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصله العموم باقية على الحجّية بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجّه اخرى بدون ذلك على خلافه. بخلاف ما إذا

ص: ٣٠٢

كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقةً فيما كان الخاصّ متصلاً، والقطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنه عدوّه، لا فيما شكّ فيه. كما يظهر صدق هذا من صحّ مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّ الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفه والسيره المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيه أصاله الظهور، وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا بخلافه هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك، وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ كأنه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّ الملقاه ليست إلّا واحده، والقطع بعدم إرادته إكرام العدو في «أكرم جيرانى» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّه أقوى على خلافه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصل ما ذكره فى الفرق بين المخصّص المنفصل اللفظى وبين ما بحكمه من اللبى وجهان:

أ - أنّ الحجّ الصادره من قبل المولى متعدده فى الأوّل دون الثانى.

ب - بناء العقلاء على حجّيه أصاله الظهور بالنسبه إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبياً، بخلاف ما إذا كان لفظياً.

ص: ٣٠٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٩.

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما - كما قال صاحب الكفايه - فلا إشكال في لزوم أتباعه، فإنّ بنائهم حجّه في جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام في إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.

وأما ما ذكره من مسأله تعدّد الحجّه في اللفظي دون اللبّي فيظهر المناقشه فيه بملاحظه أمرين:

أحدهما: أنّ الحجج العقليّه أيضاً مربوطه بالمولى، فإنّ العقل يدرك في المثال أنّ المولى لم يرد جداً إكرام الأعداء من جيرانه.

الثاني: أنّ ما يدركه العقل إنّما هو الحكم الكلّي، أعني عدم وجوب إكرام الأعداء، وأمّا الجزئيات مثل كون زيد مثلاً عدوّاً للمولى فلا يرتبط بحكم العقل (١).

فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظي واللبّي في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المسأله

إنّ المحقّق العراقي رحمه الله استدلّ في كتاب «مقالات الأصول» لإثبات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه - سواء كان المخصّص لفظياً أو لبياً - بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنّ حجّيه كلام المولى يتوقف على امور مترتبه متلاحقه، لأنّها تابعه للدلاله التصديقيه (٢)، وهي تابعه لأن يكون المولى في

ص: ٣٠٤

١- (١) فهذا المخصّص ص اللبّي يكون مثل قول المولى: «لا- تكرم الأعداء من جيرانى» في كونه متعرّضاً للكبرى الكلّيه دون المصاديق الجزئيه. م - ح - ي.

٢- (٢) قسّموا الدلاله إلى قسمين: التصوريّه، والتصديقيه، فالدلاله التصوريّه أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط. والدلاله التصديقيه دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد المتكلّم. م - ح - ي.

مقام تفهيم مراده الجدّي، وهو متوقّف على تصوّر المراد.

فإذا كان المولى شاكاً في عالميه زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول:

«أكرم كلّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهيمه ويدلّ عليه كلامه بالدلاله التصديقيه، ويكون حجّه فيه (١).

هذا حاصل ما أفاده في كتاب مقالات الأصول.

نقد كلام المحقّق العراقي رحمه الله

وفيه أولاً: أنّك قد عرفت أنّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلى، لا-الجزئيات والمصاديق، فإنّ العمومات وإن كانت ناظره إلى الأفراد إجمالاً، إلّا أنّها لا تدلّ عليها بخصوصياتها الفرديه، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» أراد وجوب إكرام كلّ فرد فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلاً عالماً فهو من وظائف العبد لا من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّه في الموضوعات (٢)، ولأجل ذلك إذا علم العبد بأنّ هذا السابح في البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيل المولى أنّه عدوّه.

وثانياً: أنّ مشكوك العالميه الذى ذكره بعنوان المثال شبهه مصداقيه لنفس العامّ ولا نزاع في عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكّ انطباق موضوعه عليه،

ص: ٣٠٥

١- (١) مقالات الأصول ١: ٤٤٣.

٢- (٢) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الأمور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبداً. م - ح - ي.

بل النزاع في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه للمخصص.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شكّ العبد في مصادقيه شيء للمخصص لا إذا شكّ المولى، فقوله رحمه الله: إنّ المولى إذا كان شاكاً في عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه - إلى آخر كلامه - لا يرتبط بالمقام.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الشبهه المصادقيه للمخصص اللبّي

تقدّم البحث حول ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في المخصص اللفظي المجمل مصداقاً.

وأما المخصص اللبّي فقد ذهب إلى تفصيل فيه غير التفصيل المتقدّم من صاحب الكفايه، فإنّه قال:

وأما إذا كان المخصّص لبيّاً من إجماع، أو عقل ضروري، أو نظري، فالأولى أن يقال: إنّ لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العامّ كيفما اتّفق، فإن كان الذي لم يتعلّق إرادته به من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيدياً للموضوع - ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفه الأمر والمتكلم، بل كان من وظيفه المأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي، في عدم صحّحه التعويل على العامّ فيما شكّ كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في مثل قوله عليه السلام:

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا إلخ»^(١)، حيث إنّ عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيدياً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند

ص: ٣٠٦

١- (١) ورد مضمونه في وسائل الشيعه ١٣٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الشك في عداله مجتهد، كما إذا كان اعتبار العداله بدليل لفظي.

وإن كان الذي لم يتعلّق إرادته به من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيداً للموضوع - وكان إحرازها من وظيفه الأمر والمتكلم، بأن كان من قبيل الملاكات - ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام في الشبهه المصادقيه، وذلك كما في مثل قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى اميه قاطبه»^(١) حيث يعلم أنّ الحكم لا يعم من كان مؤمناً من بنى اميه، لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان أنّ ملاك اللعن هو الشقاوه، فكأنّ قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى اميه قاطبه» قد تكفل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوه، ومعلوم أنّ السعيد يقابل الشقي، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن إحراز أنّ في بنى اميه سعيداً إنّما هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلك، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالد بن سعيد» مثلاً كان سعيداً مؤمناً، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحه هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه، لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه، وأما إذا شككنا في إيمان أحد من بنى اميه فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن^(٢). وأنّ المتكلم أحرز ذلك، حيث إنّ من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أنّ المشكوك شقيّ لما ألقى العموم كذلك، ولا ينافي ذلك علمنا بإيمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمكان علمنا بعدم إرادته

ص: ٣٠٧

-
- ١- (١) في كامل الزيارات، ص ١٧٩: «اللهم العن يزيد وأباه، والعن عبيدالله بن زياد... وبنى اميه قاطبه». م ح - ي.
٢- (٢) في ترتب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاه عليه إذا مات، وحرمة دفنه في مقابر المسلمين، وغير ذلك من آثار غير المؤمن. م ح - ي.

من العموم، وأين هذا ممّا إذا شكّ في إيمان أحد؟ فإنّ أصاله العموم تكون حينئذٍ جاريه، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى، حيث إنّ لم يؤخذ عنواناً قيماً للموضوع، ولم يخرج عن العموم إلّا بعض الأفراد التي يعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الكلّي في صحّ التعويل على العامّ عند الشبهه المصداقيه، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصحّ أخذه قيماً للموضوع، كما في المثال، حيث إنّ لا يصحّ أن يقال: «اللهمّ العن بنى امّيه قاطبه إلّا الخير منهم» أو «العنوا بنى امّيه إلّا الخير منهم»، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عنّ يعتبر قضائه، فإنّه يصلح أن يكون قيماً، بل لا يصلح إلّا لذلك، وفي هذا القسم من المخصّص اللبّي لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنّه في الجميع يصحّ التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيه، كما أنّه في القسم الأوّل أيضاً لا يفرق الحال فيه في أنحاء المخصّص اللبّي في عدم الصحّ (1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المخصّص اللبّي

وقبل الورود في مناقشه كلامه لابدّ من بيان الفرق بين التخصيص الأفرادى والعنوانى، فنقول:

المخصّص الأفرادى: هو ما يُخرج الأفراد بخصوصياتها الفرديّه عن تحت

ص: ٣٠٨

العام، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل آخر: «لا- تكرم زيدا» وبدليل ثالث: «لا تكرم عمراً» وبدليل رابع: «لا تكرم بكرًا»^(١)، فإذا شككنا هاهنا في خروج فرد آخر فلا إشكال في أن المرجع هو أصله العموم، لأنه من قبيل الشك في التخصيص الزائد الذي عرفت أنه مجرى أصله العموم.

والمختص العنوانى: هو ما تعلق الحكم بعنوان عام لا يدل على خصوصيات مصاديقه تفصيلاً، سواء تعلق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفاسق من العلماء» أو استفيد تعلقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنه فاسق».

ولا ريب في أن الموضوع في التخصيصات العنوائيه هو واقعته العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العام هو الفاسق الواقعى، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا فرق بين المثاليين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنوع المخصّص اللبى إلى نوعين، فإن قيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء من قبيل التخصيص العنوائى، لأنّ هذا الإجماع يدلّ على خروج عنوان «الفاسق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيد به بقيد العدالة، فكأنه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلاً».

وهكذا الأمر فى المثال الثانى، لأنّ العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

ص: ٣٠٩

١- (١) ذكر المخصّصات الثلاثه فى كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفرادياً أيضاً. م - ح - ي.

الإيمان، فلا بدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بنى امية.

فالمخصّص في كلا- المثالين عنواني، فلا- ينظر إلى الأفراد بخصوصياتها الفرديّة، ولا- دخل لعلم المكلفين وجهلهم فيه، لأنّ الخارج هو واقعته الفاسق وواقعته المؤمن، لا ما تعلّق به علم العبد منهما.

غايه الأمر أنّ التخصيص في الأوّل مقتضى الإجماع وفي الثانی ممّا حكم به العقل، لكنّه لا يكون فارقاً في المسأله، كما اعترف به صريحاً في آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم في هذا الفصل عدم جواز التمسك بالعامّ إلّا في الشبهه المفهوميه للمخصّص المنفصل المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميه للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المرّدّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصدقيه - سواء كان المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، لفظياً أو لبيّاً - فلا يجوز التمسك بالعامّ فيها أصلاً.

وينبغي التنبيه على امور: في العامّين من وجه

الأوّل: في العامّين من وجه

إذا قال المولى في دليل: «أكرم العلماء» وفي دليل آخر: «لا تكرم الفساق» ثم علمنا أنّ زيدا مثلاً عالم، لكن شككنا في فاسقيته بنحو الشبهه المصدقيه، فقد اختلفوا في جواز التمسك بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه عليه، وهو قوله: «أكرم العلماء».

والخلاف مبنيّ على كون العامّين من وجه بالنسبه إلى مادّه الاجتماع داخلين تحت مسأله اجتماع الأمر والنهي أو المتعارضين أو المتزاحمين.

فلا بدّ من أفراد كلّ من الاحتمالات الثلاثه بالبحث، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل: فبمبنى على أن لا تختصّ مسأله الاجتماع بما إذا تعلّق

الأمر والنهي بطبيعتين متصادقتين في الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقاً بعنوانين عامّين ناظرين إلى الأفراد والكثيرات كما فيما نحن فيه. إن قلت: لا- يكون المقام مع ذلك من مصاديق مسأله الاجتماع، لعدم المندوحه فيه، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال الأمر بوجه مجاز في مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قيد المندوحه في محلّ النزاع من مسأله الاجتماع(١).

وكيف كان، فعلى القول بكون ما نحن فيه من موارد تلك المسأله واختيار القول بجواز الاجتماع فيها - كما هو الحقّ - فلا إشكال في شمول كلا الدليلين للفرد الذي يكون مصداقاً لهما، فيجب ويحرم إكرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالميّة فرد وشككنا في فاسقيّته، فلا إشكال في عدم جواز التمسك ب «لا تكرم الفساق» لما عرفت من عدم جريان الدليل في الشبهه المصداقيه لنفسه، وأمّا التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا كان حجّه في معلوم الفسق - لأجل جواز اجتماع الأمر والنهي - فلا بدّ من أن يكون حجّه في مشكوك الفسق بطريق أولى.

وأما الاحتمال الثاني: فمبنيّ على أن لا يختصّ التعارض بتنافي الدليلين في تمام مفادهما، بل يعمّ ما إذا تنافيا في بعضه.

وعليه فلو أحرزنا عالميّة زيد وفاسقيّته كليهما لتساقط الدليلان بالنسبه إليه بمقتضى القاعده الأولى في الأمارتين المتعارضتين، فيرجع فيه إلى الأصول العمليّه، وهى أصاله التخيير إذا دار أمره بين المحذورين، كما دلّ أحد الدليلين

ص: ٣١١

على الوجوب والآخر على الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولو أحرزنا عالميته وشككنا في فاسقيته - كما هو محلّ البحث - فالمرجع هو الدليل المعلوم صدق عنوانه عليه، وهو «أكرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جريان الدليل الآخر فيه، للشكّ في كونه مصداقاً له.

هذا بناءً على التسايط الذي اقتضته قاعده الأوليه العقليه في المتعارضين.

وأما إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بين الخبرين، فالمتّبع هو الأخبار العلاجيّه الوارده في مورد تعارض الخبرين، فلو فرض ترجيح قوله:

«لا تكرم الفساق» بأن كان موافقاً للمشهور مثلاً كان مادّه الاجتماع - وهو «العالم الفاسق» - داخلاً في قوله: «لا تكرم الفساق».

وهذا كاشف عن تعلق الإراده الجدّيّه في قوله: «أكرم العلماء» بالعلماء الموصوفين بعدم الفسق.

فإذا كان شخص عالمياً مشكوك الفسق لا يمكن التمسك بواحد من الدليلين، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يدخل تحت الدليل الناهي، ولا عالمياً غير فاسق ليعمه المراد الجدّي من الدليل الآمر.

وبالجملة: لا فرق في نتيجة هذا البحث بين العامّين من وجه، وبين العامّ والخاصّ الذين تقدّم البحث عنهما، غايه الأمر أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أقوائيه الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجّحات المستفاده من الأخبار العلاجيّه.

وأما الاحتمال الثالث - أعني كون العامّين من وجه من مصاديق باب

أ - ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من فعلية الحكمين المتزاحمين معاً (٢).

فعلية لا بد من الأخذ بالأهمّ منهما في مادّة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخير في أخذ أيّهما شاء.

ولو كان انطباق أحد العنوانين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالميّة شخص وشككنا في فاسقيته فلا إشكال في وجوب الأخذ بالدليل المشتمل على العنوان المتيقّن، وأمّا الدليل الآخر فليس حجّه فيه أصلاً، لعدم إحراز موضوعه.

ب - عدم فعلية كلا الحكمين المتزاحمين، بل الحكم الفعلي تابع لأقوى المقتضيين، وأمّا المقتضى الآخر فلا يؤثر عند التزاحم إلّا في الحكم الإنشائي.

وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفساق» مثلاً لكان هو المرجع في العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأمّا في العالم المشكوك الفسق فلا يمكن التميّك بواحد منهما، أمّا «لا تكرم الفساق» فلعدم إحراز الفاسقيّة، وأمّا «أكرم العلماء» فلا إنّ تقدّم «لا تكرم الفساق» عليه في مادّة الاجتماع قرينه على اختصاص الحكم الفعلي في «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائي فيه يعمّ كلّ عالم، سواء كان

ص: ٣١٣

١- (١) الفرق بين التعارض والتزاحم هو أنّ ملاك الحكم موجود في الطرفين في باب التزاحم، لكنّ المكلف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحه، لكنّ المكلف لا يقدر إلّا على إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاك الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاه الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح - ٥.

٢- (٢) راجع مسأله الترتب من مبحث الضدّ ص ٤٤٧-٤٦١ من الجزء الثاني.

عادلاً أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّا فيمن أحرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل، غايه الأمر أنّ عدم جواز التمسك بـ «أكرم العلماء» في المصداق المشتبه كان هناك لأجل تضييق دائره المراد الجدّي، وهاهنا لأجل تضييق دائره الحكم الفعلی.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول. في استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثاني: في استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال في جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثم شككنا في صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء».

إنّما الإشكال في أنّه هل يجرى للتمسك بالعامّ أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضى قوله: «أكرم كلّ عالم» أم لا؟

فيه ثلاثة أقوال:

فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى جريانه مطلقاً، والمحقّق العراقي إلى عدمه كذلك، وفصل سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين الاستصحابات العدميّة المتعارفه التي للعدم حاله سابقه، كالمثال المتقدّم، وبين استصحاب العدم الأزلي، كأصالة عدم قرشيّه المرأه، فيجری في الأول دون الثاني.

ص: ٣١٤

استدلّ المحقق العراقي رحمه الله لإثبات عدم جريان الأصل الموضوعي مطلقاً بأنّ التخصيص ليس كالتقييد في اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقيه بعد التخصيص، بحيث يوجب تقييد موضوع الحكم في نحو قوله:

«أكرم كلّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغير الفاسق، بل قضيتته مجرد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد والأصناف، فخرج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أكرم كلّ عالم» بمقتضى الدليل الخاصّ نظير موتهم، فكما أنّ موت بعض أفراد العالم لا يقتضى تقييد العامّ، كذلك إخراجهم بالدليل الخاصّ، فليس للعامّ قيد كي يدعى إحرازه بالأصل الموضوعي.

فلا بدّ من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكميه الجاربه فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، وإلا فلا مجال للتشبّث بالأصول الموضوعيه لاندراج المشكوك فيه في موضوع العامّ والحكم عليه بحكمه.

إن قلت: ما ذكرت مخالف لملازمه عقليه قطعيه، وهي أنّ زيدا إذا كان عالماً، فإن كان غير فاسق وجب إكرامه بمقتضى «أكرم كلّ عالم» وإن كان فاسقاً حرم إكرامه بمقتضى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإذا جرى استصحاب عدم فاسقيته وسقط دليل الخاصّ بالنسبه إليه كان واجب الإكرام.

قلت: هذا لازم عقلي لا يترتب على المستصحب (1) إلأعلى القول بالأصل

ص: ٣١٥

١- (١) فإنّ الأصول الموضوعيه لا تجرى إللإثبات حكم شرعي، كاستصحاب خمريه مايع للحكم بحرمة، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريته للحكم بعدم حرمة، وأما اللوازم والملازمات العقليه فلا تترتب عليها. منه مدّ ظلّه.

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله

وفيه: أنّ مبنى كلامه مردود عندنا، فإنّنا لا- نسلم أنّ التخصيص بمنزله موت بعض الأفراد، وأنّه لا- يقتضى تقييد العامّ كما لا يقتضيه الموت، فإنّ التخصيص وإن كان لا يتصرّف في ظهور العامّ، ولا في أصله الظهور، إلّا أنّه يقيده بالنسبة إلى أصله التطابق بين المراد الجدّي والاستعمالي (٢) كما عرفت، فإنّ قول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» كاشف عن تعلق إرادته الجدّيّة في «أكرم كلّ عالم» بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق.

سألنا عدم اقتضاء التخصيص تقييد العامّ أصلاً، لكنّ القول بكون استصحاب عدم فاسقيته زيد لأجل الحكم بوجوب إكرامه مثبتاً غير صحيح، لأنّ آثار المستصحب العقلية وإن لم تترتب عليه، إلّا أنّ ترتب آثار حكمه الشرعي ولو كانت عقلية ممّا لا مانع منه، ألا ترى أنّ استصحاب خمريّه مايع يقتضى حرمة، ثم يحكم العقل بلزوم إطاعه هذا التكليف التحريمي؟

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّنا نستصحب عدم فاسقيته زيد لأجل الحكم بعدم حرمة إكرامه، وعدم حرمة إكرامه ملازم عقلاً لوجوب إكرامه، لأنّ العالم أمره دائر بين هذين الحكمين فرضاً، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر لا محاله.

ص: ٣١٤

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ٥٢٧:٢، ومقالات الأصول ١:٤٤٤.

٢- (٢) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز في العامّ كان التخصيص قرينه على استعماله في غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصله الظهور التي هي المرحلة الثانيه من مراحل حجّيته الدليل. منه مدّ ظلّه.

قال المحقق الخراسانى رحمه الله لإثبات جريان الأصل الموضوعى مطلقاً (١):

إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتّصل لما كان غير معنون بعنوان خاصّ (٢)، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ (٣)، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد إلّما شدّ (٤) ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضروره أنّه قلّمّا لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنّه ممّا بقى تحته، مثلاً إذا شكّ أنّ امرأه تكون قرشيّه أو غيرها فهى وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشيّه أو غير قرشيّه، فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّه أو غيرها، إلّا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنّها ممّن

ص: ٣١٧

١- (١) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفه أو من قبيل استصحاب العدم الأزلى. م ح - ى.
٢- (٢) فلا- يعنون قوله: «أكرم كلّ عالم» بعد ورود قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعنوان خاصّ، كأن يكون بمعنى «أكرم كلّ عالم غير فاسق» كى نحتاج إلى إحراز كون العالم غير فاسق، بل يكفى عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخرى: مجموع العامّ والخاصّ يقتضيان أنّ زيداّ العالم إذا لم يتحقّق بينه وبين الفسق علاقة وارتباط - نظير السالبة المحصّله التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع - يجب إكرامه، ولا- نحتاج إلى إحراز أنّه غير فاسق بنحو الموجه المعدوله التى لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول. نعم، حيثما يكن الموضوع فى المثال موجوداً، فإن كان فسقه ذا حاله سابقه عدميّة يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، لكنّنا لا نحتاج إليه، بل يكفى جريان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بينه وبين الفسق بنحو السالبة المحصّله، وتظهر الثمره فى استصحاب العدم الأزلى الذى لا يمكن إثبات الاتّصاف به أصلاً. منه مدّ ظله فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٣- (٣) أى المخصّص. م ح - ى.

٤- (٤) قال المشكىنى رحمه الله فى الحاشيه: مراده من الشاذّ هو الذى شكّ فيه لتبادل الحالتين، ولا شكّ فى ندرته. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٨٩.

لا- تحيـض إلـى خمسين، لأنّ المرأه التي لا- يكون بينها وبين قریش انتساب أيضاً باقيه تحت ما دلّ على أنّ المرأه إنّما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشيّه، فتأمل تعرف(١).

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفي استصحاب عدم عنوان المخصّص للمتمسك بالعام (٢)، لكن تمثيله باستصحاب العدم الأزلي مخدوش (٣)، لأنّه لايجرى عندنا، ومحلّ بحثه وإن كان مسأله الاستصحاب، إلّا أنّه ينبغي تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محلّ الابتلاء في المقام وفي كثير من سائر الموارد، فنقول:

تبين القول في استصحاب العدم الأزلي يتوقف على امور:

ص: ٣١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤١.

٢- (٢) لا يقال: إنّ عباره اخرى عن التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصّص. فإنّه يقال: كلّا، فإنّ نفس الشكّ في عنوان المخصّص يكفي في الرجوع إلى العام في الشبهه المصدقيه على القول به، وأمّا في المقام فنحن نتمسك - بعد الشكّ في عنوان المخصّص - بذيل استصحاب عدمه لو كان له حاله سابقه عدميه، ثمّ بمعونته نتمسك بالعام. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) ولعلّ الذي يدعوه إلى هذا المثال أمران: أ - أنّه مثال فقهي واقعي مستفاد من الروايات، بخلاف التمثيل ب «أكرم كلّ عالم» و «لا- تكرم فتيان العلماء»، فإنّه مثال فرضي. ب - أنّه لو مثل بهذا المثال أو نحوه لأمكن أن يتخيّل اختصاص جريان الاستصحاب بمراد الاتّصاف، لأنّ الموضوع في موارد الشكّ من هذا المثال حيث يكون موجوداً يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، فيتخيّل أنّه لايجرى في موارد عدم الاتّصاف، مثل أصاله عدم تحقّق الارتباط بين زيد مثلاً وبين الفسق، إذ لا طريق إلى القول بجريانه في هذه الموارد إلّا بالالتزام باستصحاب العدم الأزلي. منه مدّ ظلّه.

إنَّ المنطقيين والأصوليين اتفقوا على أنَّ القضية الحملية مركَّبه من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبه بينهما.

لكن يمكن المناقشه فيه بأنَّ النسبه لا تتقوم إلَّا بأمرين متغايرين (١)، ولا تغاير بين الموضوع والمحمول في الحملات المستقيمه المتعارفه، وهذا واضح في الحمل الأولى الذاتى، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» (٢)، وأمَّا في الحمل الشائع، فلأننا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان زيد فرداً من أفراد الإنسان، ولا تغاير بين الكلِّ وفرده، ولذا يوجد بوجوده، والفرد وإن كان متشخصاً بالتشخصات الفرديه دون الكلِّ، إلَّا أنه لا يقتضى تغايرهما بعد كونهما متَّحدين في الوجود.

بل لا- تغاير بين الموضوع والمحمول فى مثل «زيد قائم» أيضاً، فإنَّ «القيام» وإن كان مغيراً لـ «زيد» إلَّا أنَّ «القائم» الذى هو المحمول فى القضية لا يغيره، بل زيد مصداقه ومتَّحد معه خارجاً.

فلا تغاير بين الموضوع والمحمول فى الحملات المستقيمه، سواء كان الحمل أولئياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً.

ولأجل ذلك قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى مبحث المشتقِّ: ملاك الحمل هو الهوهويه والاتِّحاد (٣).

ص: ٣١٩

١- (١) لكونها رابطه بين شيئين. م ح - ى.

٢- (٢) كون هذا مثلاً- للحمل الأولى مبنئ على صدق هذا الحمل على صرف اتِّحاد الموضوع مع المحمول ماهيته وإن تغاير مفهوماً. منه مدَّ ظله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٧٥.

لكن لا- يلائمه ما التزم به فى موارد من كفايته - منها مسأله «إطلاق اللفظ وإرادته شخصه»(١) - من اشتمال القضية على النسبه، فإن النسبه حاكيه عن تغاير الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبه فى القضية اللفظيه لا ينافى اتحاد الموضوع مع المحمول فى الواقع الخارجى.

قلت: كلاً، فإن القضية الملفوظه التى يتكلم بها المتكلم، والمعقوله التى يتصورها قبل التكلم مرآه للواقع وحاكيه عنه، فكيف يمكن أن تشتمل القضية الملفوظه والمعقوله على النسبه، وكان بين الموضوع والمحمول فى القضية الواقعيه المحكيه اتحاد وهو هويته؟!

هذا فى الحملات المستقيمه.

وأما القضايا الحملية المأوله مثل «زيد له القيام» فظاهرها وإن كان مركباً من ثلاثه أجزاء: موضوع ومحمول متغايرين، ونسبه يدل عليها لفظ «له» إلا أن الجار متعلق بمحذوف، وتقديره مثلاً «زيد كائن له القيام» ولا ريب فى أن الموضوع متحد مع هذا المقدر الذى هو المحمول فى الواقع، فهذا النوع من القضايا وإن كانت مشتمله على النسبه بحسب الظاهر، لكنّها فاقدته لها واقعاً.

وإذا عرفت أنه لا- يمكن الالتزام باشتمال القضية الحملية على النسبه فلا- يصحّ بعض التعابير المتداوله بين المنطقيين وعلماء البلاغه:

منها: تعريف القضية بأنها «ما يشتمل على النسبه التامه التى يصحّ السكوت عليها» مثل «زيد قائم».

ص: ٣٢٠

ويؤيد عدم صحه هذا التعريف انا لو سلنا اشتمال الموجبات على النسبه فلا يمكن الالتزام به فى السوالب، فانها صريحه فى سلب النسبه.

فالصحيح ان يقال فى تعريف القضيه: «انها ما يحكى عن الواقع بحكاية تصديقيه» فى مقابل مثل كلمه «زيد» و «زيد القائم» فان حكاية مثلها تصوريه.

ان قلت: التصور والتصديق ايضاً يشتملان على النسبه، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: «العلم ان كان ادعائاً للنسبه فتصديق، وإلا فتصور» (١) فما ذكرتم كتر على ما فر.

قلت: هذا ايضاً من التعابير التى لا يمكن قبولها، فلا بد من ان يعبر ب «العلم ان كان ادعائاً لاتحاد شىء مع شىء آخر فتصديق وإلا فتصور».

ومنها: تعريف القضايا الصادقه بانها «ما يكون لنسبتها واقع تطابقه» والكاذبه بانها «ما يكون لنسبتها واقع لا تطابقه».

والحق ان يقال: ان كان الاتحاد الذى يخبر عنه فى القضيه مطابقاً للواقع فالقضيه صادقه، وإلا فكاذبه.

الثانى: فى أنواع القضيه

القضيه سواء كانت موجبه أو سالبه تنقسم إلى المحصيه والمعدوله، فالموجبه مثل «زيد قائم» و «زيد لا قائم» والسالبه مثل «ليس زيد بقائم» و «ليس زيد بلا قائم».

ص: ٣٢١

الفرق بين الموجه المعدوله المحمول والسالبه المحصله

لا- يخفى عليك أنّ الموجه ولو كانت معدوله المحمول تفتقر إلى وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبه المحصله، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول.

على أنّ بينهما فرقاً معنوياً، وهو أنّ الموجه المعدوله المحمول - نحو «زيد لا قائم» - تدلّ على اتّحاد الموضوع مع المحمول المشتمل على حرف السلب، وأمّا السالبه المحصله - مثل «ليس زيد بقائم» - فتدلّ على سلب اتّحادهما، ولا ريب في كون الأولى آكد في المعنى (1)، ألا ترى أنّ دلالة قولنا بالفارسيه: «زيد بي پول است» على فقر زيد آكد وأقوى من قولنا: «زيد پول دار نيست»؟

وبه اتّضح الفرق بين الموجه المحصله والسالبه المعدوله أيضاً، ضروره أنّ الأولى في الدلاله على المعنى آكد، ألا ترى أنّ دلالة قولنا: «زيد عطشان» على عطش زيد أقوى من دلالة قولنا: «زيد ليس بلا عطشان» وحكاية قولنا بالفارسيه: «زيد پول دار است» عن غنى زيد آكد من حكاية قولنا: «زيد بي پول نيست»؟

الموجه السالبه المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسمًا خامساً من القضايا سمّوها الموجه السالبه المحمول، وهي ما يكون محموله قضيه سالبه مرتبطه بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من في المدينه الفلاتيه مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيدا أيضاً،

ص: ٣٢٢

١- (١) لأنّ قولنا: «زيد لا قائم» يدلّ على اتّحاد «زيد» مع نقيض «القائم» بخلاف قولنا: «ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على سلب الاتّحاد بين «زيد» وبين نفس «القائم» بدون أن يدلّ على الاتّحاد بينه وبين نقيضه. م ح - ي.

ولكنك لم تعلم أنه هو ذلك الشخص الذي لا يكون مؤمناً، فيقال لك: «زيد هو الذي ليس بمؤمن» (١).

ولا يخفى عليك أن الذي يصدق حتى مع انتفاء الموضوع إنما هو خصوص السالبة المحصّلة، بخلاف الأقسام الأربعة الأخرى، وهي السالبة المعدولة، وجميع الموجبات (٢)، أعنى الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول (٣).

الثالث: في كيفية ارتباط العام بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أن التخصيص بالمنفصل يقيّد المراد الجدّي من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القيد العدمي يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة التي تصدق حتى مع انتفاء الموضوع؟

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضروره أن المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم فساق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أن إرادته

ص: ٣٢٣

١- (١) وهذا القسم من القضايا اختصت في كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوّرها في السوالب أيضاً، كما أن يقال: «ليس عمرو هو الذي ليس بمؤمن». منه مدّ ظله.

٢- (٢) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنما هو في القضايا التي ظرف الحمل والاتّصاف فيها هو الخارج، كمسأله القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل «الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضيه «الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكليّة على الإنسان إنما هو في وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهني، إذ الإنسان الموجود في الذهن بلحاظ وجوده الذهني جزئي، لأنّ التشخيص كما يتحقّق بالوجود الخارجي، كذلك يتحقّق بالوجود الذهني. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلا أنّ النفي في النفي في قولنا: «زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده «مدّ ظله» في دوره الأولى. م

ح - ٥.

الجدّيّه تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، فلا ريب في أنّ لوجود العالم دخلاً قطعياً في وجوب الإكرام، ولا يمكن القول بأنّ موضوع الحكم هو «العالم غير الفاسق» بنحو السالبه المحصّيه له، أي سواء وجد العالم ولم يرتبط بالفسق، أو لم يوجد لكي يكون فاسقاً.

فلا بدّ من أن يكون ارتباط العامّ بعدم عنوان المحصّيه ص من قبيل الموجه المعدوله المحمول، أو الموجه السالبه المحمول (1)، وقد عرفت أنّ الموجبات التي يكون الحمل أو الاتّصاف (2) فيها بلحاظ الخارج - كالقيام والقعود والعداله والفسق - تحتاج إلى وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظه استصحاب العدم الأزلي، كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه وعدم قابليّه الحيوان للتذكيه، وأنّه هل يمكن جريانه، كما ادّعاه المحقّق الخراساني رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دليل على أنّ «كلّ امرأه ترى الحمرة إلى خمسين» ودليل آخر على أنّ «المرأه القرشيّه ترى الحمرة إلى ستين» نستنتج منهما أنّ الإراده الجدّيّه في دليل العامّ تعلّقت بقضيّه موضوعها موجه معدوله، كـ «المرأه اللا قرشيّه» أو سالبه المحمول، كـ «المرأه التي لا تكون قرشيّه» ولا يمكن أخذ الموضوع بنحو السالبه المحصّيه له التي تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشيّه وعدمها من أوصاف المرأه الموجوده في الخارج.

فحيث لا يمكن تصوير استصحاب عدم القرشيّه بحيث يرتبط بدليل العامّ وينقح موضوعه إلّابأحد وجهين:

ص: ٣٢٤

-
- ١- (١) أو السالبه المحصّله التي يكون موضوعها موجوداً. م ح - ي.
 - ٢- (٢) إن كانت بصوره الوصف. منه مدّ ظلّه. ولا فرق بين الخبر والوصف إلّامن حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح - ي.

كلام المحقق الحائري رحمه الله في استصحاب العدم الأزلي، ونقده

١ - ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري بالنسبة إلى عوارض الماهية، كزوجية الأربعة، لأنّ عروضها عليها لا تتوقف على وجودها الخارجى أو الذهني، بل لو فرض لماهية الأربعة تقرّر وثبت سوى الخارج والذهن لكانت زوجاً، فلا يمكن أن يقال:

ماهية هذه الأربعة الفلانية لم تكن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجيتها.

بخلاف عوارض الوجود، كقرشيّة المرأة، لإمكان أن يقال: ماهية هذه المرأة لم تكن قرشيّة (١) قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشيّة ماهيتها.

وفيه: أنّ الماهية أمرٌ اعتباري، والأصالة إنّما هي للوجود، كما ذهب إليه أكابر الفلاسفة، وقال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل (٢)

فليس لنا في المقام قضيه متيقنه، لعدم كون الماهية في الواقع شيئاً لتتصف بالقرشيّة وعدمها.

إن قلت: فما معنى تقسيم اللازم إلى لازم الوجود ولازم الماهية، وأنّ الزوجية من لوازم ماهية الأربعة؟

قلت: ليس المراد من لازم الماهية أنّ عروض هذا اللازم عليها لأجل تقرّر وتأصل لها سوى وجودها الذهني والخارجي، بل المراد أنّ ماهية الأربعة مثلاً

ص: ٣٢٥

١- (١) لعدم عروض القرشيّة على ماهية المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهية. م ح - ي.

٢- (٢) شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ١٠.

لو كانت تتحقّق في غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجيّة أيضاً، فمسأله لوازم الماهيّة مسأله تعلّيقه.

٢ - أنّ المستصحب هو عدم قرشيّه المرأه بنحو السالبه المحصّيه له، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضيّه المتيقّنه في المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكه مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول - مشيراً إلى المرأه التي تجاوزت خمسين سنه :- هذه المرأه لم تكن قرشيّه، لأنّها لم تكن موجوده حتّى تكون قرشيّه، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها.

وفيه: أنّه يشترط في الاستصحاب اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً في المقام، لأنّ المتيقّنه سالبه محصّيه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه بانتفاء المحمول، وصدق السالبه المحصّيه على كليهما لا يقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلاً مع كونهما متباينين.

على أنّه أصل مثبت، لأننا نقول: هذه المرأه لم تكن قرشيّه قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنى إلى لحظه وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المحصّيه ص فيما إذا كان جارياً ينقح موضوع العامّ بالنسبه إلى المراد الجدّى منه، ويقتضى التمسّيك به، وهذا في الاستصحابات المتعارفه، فإذا قال المولى في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي دليل آخر: «لا تكرم فساق العلماء» ثمّ شككنا في فاسقيّه زيد العالم، لكننا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلاً، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجه المعدوله، أو الموجه السالبه المحمول، أو السالبه

المحصّله التي يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّي من العامّ.

وأما استصحاب الأعدام الأزلّيّه فلا يجري عندنا حتّى نبحت في أنّه هل ينقح موضوع العامّ أم لا؟

فالمرجع هو الأصول العمليّيه الأخر في الشبهات المصدقيه للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعي، إمّا لعدم كونها ذات حاله سابقه وجوديّه أو عدميّه، أو كون حالتها السابقه من الأعدام الأزلّيّه، والأصل الحكمي الجارى في المقام هو البراءه في بعض الموارد، والاشتغال في بعضها الآخر.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني. في التمسك بالعامّ إذا شكّ لا من جهه تخصيصه

التنبيه الثالث: في التمسك بالعامّ إذا شكّ لا من جهه تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في فرد لا من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه اخرى، كما إذا شكّ في صحّه الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالندور» فيما إذا وقع متعلّقاً للندور، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للندور، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحّه الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسك بمثل «أوفوا بالندور» للحكم بصحّه الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى في مورد النذر، فضلاً عن استنتاج صحّتهما مطلقاً.

توضيح ذلك: أنه إذا نذر أن يتوضأ أو يغتسل بما يع مضاف كان هاهنا دليلان: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلفى طاعه الله»^(١).

وهذا الدليل الثاني إمّا أن يكون مخّصّاً للدليل الأوّل أو حاكماً عليه، فلو كان مخّصّاً كان المسألة من مصاديق الشبهه المصداقيه للمخّص، لأننا نشكّ في أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعه الله أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخّص.

وإن كان حاكماً فليس لنا إلدليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلاً مستقلاً، بل هو شارح ومفسر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضيقه، فكأنه قيل في المقام: «أوفوا بالنذور في طاعه الله».

وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومته «لا نذر إلفى طاعه الله» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزله مخّصّه المتصل.

فالشكّ في صحه الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر يكون من قبيل الشبهه المصداقيه لنفس العام بناءً على الحكومه، ولا خلاف في عدم جواز التمسك بالعام فيها.

ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلّين لما جاز التمسك بالعام أيضاً في المقام، لأنّ العام يتضيق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيق بما يخّصّه، فلا يجوز التمسك به في الشبهه المصداقيه للدليل الحاكم بعين ملاك عدم جواز التمسك به في الشبهه المصداقيه للمخّص، لاشتراكهما في النتيجة، وإن كان الأوّل بلسان الحكومه، والثاني بلسان التخصيص.

وانقدح بذلك أنّ المقام من مصاديق مسأله التمسك بالعام في الشبهه

ص: ٣٢٨

المصداقيه للمخّصّص حقيقه أو ملاكاً (١)، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسّك به فيما إذا شكّ في فرد لا- من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه اخرى.

وأما قياس ما نحن فيه بمسأله الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر فقياس مع الفارق من جهتين:

الأولى: أنه من قبيل قياس المشكوك بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاصّ يقتضى صحّ الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك، فصحّتهما معلومه عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر، حيث إنّنا نشكّ في صحّته، ولأجل ذلك يتمسّك الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.

الثانيه: أنّ صحّ الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضروره بطلانهما لو لم يكونا كذلك، مع أنّ الخصم يدعى صحّ الوضوء والغسل بالماء المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات

(٢)

ولا- بأس بالإشاره إلى وجه صحّ الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر، وإن كان تفصيله موكولاً إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسأله فقهيّه، فنقول:

في المسأله أدلّه ثلاثه:

١ - الأخبار الصحيحه الوارده في المواقيت، الدالّه على عدم جواز الإحرام

ص: ٣٢٩

١- (١) أو من مصاديق التمسّك بالدليل في الشبهه المصداقيه لنفسه. م ح - ي.

٢- (٢) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام في السفر. م ح - ي.

قبلها، فإنه عليه السلام قال في بعضها: «لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»^(١).

وكلمه «لا ينبغي» في هذه الأحاديث تدلّ على عدم الجواز، بقريته سائر الروايات.

فإطلاق هذه الأخبار يقتضى عدم مشروعية الإحرام قبل الميقات حتّى فيما إذا تعلق به النذر.

٢ - ما دلّ على أنه يشترط في متعلّق النذر أن يكون راجحاً شرعاً، وهو قوله عليه السلام: «لا نذر إلّا في طاعة الله».

٣ - ما دلّ على صحّة خصوص نذر الإحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء به^(٢).

ويمكن الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهين:

الأول: تقييد الطائفة الأولى الدالّة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة على صحّته بل وجوبه إذا تعلق به النذر، وبملاحظه الطائفة الثانية - أعنى «لا نذر إلّا في طاعة الله» - نستكشف أنّ الإحرام قبل الميقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم يؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بين الأدلّة أنّه لا يجوز الإحرام قبل الميقات إلّا في صورته النذر.

الثاني: أنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للمشروعية الذاتية كما يقتضيه الدليل

ص: ٣٣٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣٠٨:١١، كتاب الحج، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٢٦:١١، كتاب الحج، الباب ١٣ من أبواب المواقيت. فالمقتضى لصحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلق به النذر إنّما هو دليل خاصّ، لا عموم مثل «أوفوا بالنذور». منه مدّ ظله.

وأما الدليل الثاني - أعني «لا نذر إلأفى طاعه الله» - فإن كان بمعنى توقّف صحّحه النذر على رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلق النذر به، بإطلاقه يقتيد بالدليل الثالث الذى يقتضى صحّحه الإحرام قبل الميقات إذا تعلق به النذر، ويستنتج من الجمع بين الأدلّه أنّ متعلّق النذر لا بدّ من أن يشتمل على الرجحان الذاتى إلأفى مورد الإحرام قبل الميقات، فإنّه فاقد للمشروعىّته الذاتيه، ومع ذلك يصحّ نذره ويجب الوفاء به.

وإن كان بمعنى توقّف صحّحه النذر على مشروعىّته المنذور مطلقاً، أى سواء كان مشروعاً ذاتاً أو صار كذلك بسبب النذر، فالجمع بين الأدلّه الثلاثه يقتضى القول بأنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للرجحان الذاتى، لكنّه يصير راجحاً بسبب النذر، وهو يكفى فى صحّحه المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فيرتفع التنافى بين الأدلّه.

إشكال السيّد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه

وناقش فيه سيّدنا المحقّق الحكيم رحمه الله فى مستمسكه بقوله:

هذا على ظاهره غير معقول، لأنّ صحّحه النذر مشروطه بمشروعىّته المنذور، فلو كانت مشروعىّته بالنذر لزم الدور، ولا يمكن العمل بالأخبار إذا دلّت على أمر غير معقول (١)، إنتهى.

وفيه: أنّ ما يتوقّف على رجحان المنذور هو صحّحه النذر المطلقه ومن جميع الجهات، وما يتوقّف عليه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر

ص: ٣٣١

الجهات (١) غير جهة الرجحان، فالصحّة التي تتوقّف على رجحان المنذور غير الصحّة التي يتوقّف الرجحان عليها. في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيداً» وشككنا في أنّ زيداً هل هو عالم، فيكون الدليل الثاني مخصّصاً للأوّل، أو جاهل، فلا علاقه بين الدليلين، لخروجه عن تحت العامّ تخصّصاً ولو لم يكن الدليل الثاني، فهل يجوز حينئذٍ التمسك بأصالة العموم للحكم بجهالة زيد وترتيب جميع ما للجاهل من الآثار عليه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التمسك، ولذا استنتجوا من عدم منجسيّة الغساله عدم نجاستها.

توضيح ذلك: أنّ لنا دليلاً عاماً يدلّ على أنّ «كلّ نجس منجس» وقام دليل آخر على عدم منجسيّة الغساله، لكن نشكّ في أنّها نجسه، ليكون خروجها عن تحت العامّ تخصّصاً له، أو طاهره، لتكون خارجه عنه بنحو التخصّص ولا يكون بين الدليلين علاقه وارتباط.

فتمسّكوا بعموم العامّ ورتّبوا عليه طهاره الغساله، لأنّ عدم منجسيّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجاربه في «كلّ نجس منجس» ينتج كونها طاهره، فيجوز شربها واستعمالها في الوضوء والغسل وسائر ما يترتّب على الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخرى: تمسّكوا لإثبات دعواهم بعكس النقيض للدليل العامّ، فإنّ

ص: ٣٣٢

١- (١) كإجراء الصيغه بالعربيّه، والتلفّظ ب «لله عليّ» بناءً على اعتبارهما في النذر. منه مدّ ظلّه.

قوله: «كلّ نجس منجّس» إذا كان صادقاً بمقتضى أصاله العموم لصدق عكس نقيضه أيضاً، وهو «كلّ ما لا يكون منجّساً لا يكون نجساً».

التحقيق فى المسأله

والحقّ أنّه لا- مجال للتمسّك بأصاله العموم فى المقام، لأنّ مجراها هو الشكّ فى المراد، لا فى كيفيه الاستعمال، فإنّها أصل عقلائي كسائر شعب أصاله الظهور، ولا يرجع العقلاء إليها إلّا فى موارد الشكّ فى المراد.

بل لو شككنا فى رجوعهم إليها فيما إذا علم المراد وشكّ فى كيفيه الاستعمال لكفى فى عدم حجّيتها، لأنّ جريان الأصول العقلانيه يتوقّف على الإحراز، كالأدله اللبّيه.

نعم، لا يخفى عليك أنّ أصاله العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زيد فى فرد واحد عالم وشكّ فى خروجه عن تحت «أكرم كلّ عالم»، بل تجرى أيضاً فيما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا» وكان مجملاً مردّداً بين فردين: أحدهما عالم والآخر جاهل، فتمسّك هاهنا أيضاً بعموم «أكرم كلّ عالم» لتشخيص مراد المولى، أعنى وجوب إكرام زيد العالم.

ويلزمه عقلاً أنّ قوله: «لا تكرم زيدا» ينطبق على زيد الجاهل، فإنّ الأصول العقلانيه ليست كالأصول التعبدية (1) فى عدم حجّيه مثبتاتها من اللوازم العقلية والعاديه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه المفهوميّه والمصداقيّه وما يتعلّق بهما.

ص: ٣٣٣

الفصل الخامس فى الفحص عن المخصّص

إشاره

هل يجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم يتوقّف على الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ فيه خلاف.

وقبل الخوض فى البحث لابدّ من ذكر امور:

الأول: أنّ أصله العموم أصل عقلائي، وملاك حجّيتها - على التحقيق - هو الظنّ النوعى لا الشخصى.

فالبحث فى توقّف جريان أصله العموم على الفحص عن المخصّص وعدمه يبتنى على فرض كون حجّيتها من باب الظنّ النوعى.

الثانى: أنّ حجّيه أصله العموم - على التحقيق - تعمّ المشافهين وغيرهم، بل جميع الظواهر حجّه لمن قصد إفهامه وغيره، فيجوز لمن سمع كلام المولى من وراء الجدار أن يحتجّ بظاهره، كما يجوز لمن القى إليه.

الثالث: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يعلم تخصيص العامّ تفصيلاً أو إجمالاً، وأمّا إذا علم تخصيصه ولو إجمالاً - كما إذا كان هاهنا عامّيان وقع التخصيص على أحدهما ولا نعلمه بعينه - فليس داخلاً فى مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشكال فى وجوب الفحص حينئذٍ.

الرابع: أن النزاع إنما هو في موارد احتمال التخصيص بالمنفصل، وأما التخصيص بالمتصل فلا معنى للبحث في وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولى: «أكرم العلماء» واحتملنا أنه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ في تعيينه بنحو من أنحاء التخصيص بالمتصل (١)، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، كما هي المرجع فيما إذا قال: «أكرم زيدا» واحتملنا أنه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأيت أسداً» واحتملنا أنه أراد المعنى المجازى وأخطأ في عدم ذكر القرينه، فإن أصالة عدم القرينه من مصاديق أصالة عدم الخطأ.

التحقيق في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أن العمومات - كما قال صاحب الكفاية - على قسمين:

القسم الأول: ما كان صادراً في مقام (٢) التقنين (٣)، فطريقه العقلاء في هذا القسم وضع القوانين العامه أولاً، ثم تخصيصها بأدله منفصله.

وهذه الطريقه متبّعه عند الشارع المقدّس أيضاً.

نعم، الذي يدعو العقلاء إلى فصل المخصّصات عن العمومات القانونيّة هو

ص: ٣٣٦

١- (١) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفساق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا التعبير أجود من تعبير المحقق الخراساني رحمه الله ب «ما إذا كان في معرض التخصيص». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) اعلم أن التقنين يتوقّف على أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشاءً، الثاني: كون الخطاب عاماً ولو بالنسبه إلى صنف من الناس، فإن قلت: «ما رأيت في هذه المدرسه أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشاءً، وكذلك إذا قال المولى لعبده: «أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصياً، بخلاف قوله تعالى - في سورة آل عمران: ٩٧ - «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» لكونه في مقام إنشاء وجوب الحجّ على كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقّف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظلّه.

جهلهم ببعض المصالح عند التقنين، فيزعمون أنّ المصلحه في جعل القانون بنحو عام، ثمّ يتبيّن لهم - في مقام التنفيذ والإجراء - عدم ترتّب مصلحه على بعض أفرادهم، بل ربما يترتّب عليها المفسده، فيتوصّلون إلى إخراجها بالمخصّصات المنفصله.

وحيث إنّ الجهل لا يتطرق إلى الشارع «سبحانه وتعالى» العليم بكلّ شيء، فتخصيص العمومات الشرعيه بالأدله المنفصله عنها إنّما هو لبعض مصالح تقنضيه، كما أنّ المصلحه كانت تقتضى بيان الأحكام تدريجاً في صدر الإسلام.

وبالجملة: لا- فرق بين طريقه الشارع والعقلاء في تخصيص العمومات القانونيه بأدله منفصله، فهذا كتاب الله تعالى والجوامع الحديثيه بأيدينا، كم من عمومات فيها خصيصة بما ينفصل عنها بأزمنه طويله، وإن كان وجه الانفصال في الشرعيّات مجهولاً لنا، وفي القوانين العقلانيه معلوماً.

ولا يجوز التمسك بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصيصة، وذلك لأنّ أصله العموم أصل عقلائي، واستقرّ سيره العقلاء على عدم التمسك بالعمومات القانونيه قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشكّ.

لا يقال: لا وجه للتشكيك في عملهم بالعام قبل الفحص.

فإنّه يقال: كيف وقد ادّعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجّه إلّا أنّه يوجب الشكّ في عمل العقلاء، وهو يكفي لعدم جواز التمسك به، لتوقف جريان الأصول العقلانيه على إحراز بنائهم عليه.

والحاصل: أنّ صدور العام إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل

الفحص عن المخصّص.

القسم الثانى: ما كان صادراً لا فى مقام التقنين، سواء كان المتكلم فى مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت فى هذه المدرسه أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبدته: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.

وذلك لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقيّة، ضروره أنّ القضيتين إذا اختلفتا فى الكمّ والكيف - كما فى المقام - تحقّق التناقض بينهما فى المنطق، إلّا أنّ العقلاء يفرّقون بين العامّ الصادر فى مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيين فى القسم الثانى ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوزون للمتكلّم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونيّة بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالترمو بالفحص عن المخصّص قبل التمسك بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحيث إنّ جميع العمومات الشرعيّة المستودعه فى الكتاب والسنة صدرت فى مقام التقنين فلا يجوز التمسك بها إلّا بعد الفحص فى مظانّ المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص فى المقام وفى الأصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلّمون تارة: فى الفحص عن المخصّص أو المقيد فى مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيد، وأخرى: فى الفحص عن الأماره المعبره فى مبحث الأصول العلميه.

ص: ٣٣٨

توضيح ذلك: أنّ الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة (1) تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة واليأس عن الظفر بها، ولا فرق في ذلك بين الأصول الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الأصول الشرعيّة فليقام الإجماع على عدم جواز التمسّك بمثل «رفع ما لا يعلمون» و «لا تنفض اليقين بالشكّ» ونحوهما إلّا بعد الفحص عن الأماره المعتره الوارده في موردها.

وأمّا الأصول العقليّة فلارتفاع موضوعها لو كان في موردها دليل اجتهادي، فإنّ موضوع البراءه العقليّة عدم البيان، وموضوع أصاله التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما في البين، وموضوع قاعده الاشتغال هو العلم الإجمالي بوجود أو حرمة أحد الشئيين وعدم قيام أماره على واحد من الطرفين، فلا بدّ من الفحص في مظانّ البيان والدليل لكي يحرز عدمه وينقح موضوعات هذه الأصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيد قبل التمسّك بالعامّ والمطلق، كذلك يجب الفحص عن الأمارات المعتره قبل التمسّك بالأصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّيه، بخلافه هناك، فإنّه بدونه لا حجّه، ضروره أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق

ص: ٣٣٩

١- (١) وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة فقد قام الإجماع أو الروايه على عدم توقّف الرجوع إليها بالفحص عمّا يرفع الشكّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.

المؤاخذة على المخالفه، فلا- يكون العقاب بدونه بلا- بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً، إلا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به (١)، إنتهى.

وحاصله: أنّ أصله العموم حجّه حتّى بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو كان لكان حجّه أقوى، لا- حجّه فى مقابل اللاجّه، بخلاف الأصول العمليّه العقلية والشرعية فى الشبهات الحكمية، فإنّها ليست بحجّه فى موارد الأدلّه الاجتهادية.

فالفحص فى مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّه الأقوى المزاحمه لأصله العموم والإطلاق، وفى مبحث الأصول العمليّه عن أصل وجود الحجّه، لأنّ حجّيتها متولّده من الفحص واليأس عن الظفر بأماره معتبره، فلا حجّه لنا إلّا بعده.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

وفيه: أنّ الفحص عن المخصّص أيضاً فحص عن أصل وجود الحجّه، لتوقف الحجّيه - كما عرفت (٢) - على ثلاثه امور: منها أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والجدّيه، وهى لا تجرى قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسك بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقف أصله العموم والإطلاق على الفحص بأننا نعلم إجمالاً بوجود مقبّيات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب للعمومات

ص: ٣٤٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٠٠.

والإطلاقات، فلا يجوز التمسك بأصالتى العموم والإطلاق إلا بعد الفحص والياس عن الظفر بالمخصيص والمقتيد، لأن التمسك بهما فى جميع الأطراف مخالفه عمليه للعلم الإجمالى، وفى بعضها ترجيح بلا مرجح.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالى عن محلّ النزاع - أنه أخصّ من المدعى، لأنّ العلم الإجمالى بالمخصّصات دائر بين الأقلّ والأكثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتيقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، فالتمسك بأصاله العموم فيما زاد على الأقلّ كان من قبيل التمسك بها عند الشكّ البدوى فى التخصيص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالى لا يقتضى وجوب الفحص إلاّ بتعداد القدر المتيقّن من المخصّصات، مع أنّ المدعى هو أنّ التمسك بكلّ عامّ يتوقّف على وجوب الفحص، ولو كان المخصّص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهه البدويه، فلا بدّ من أن يكون المدرّك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالى، وهو ما ذكرناه من سيره العقلاء.

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق النائنى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: يكون مرسلًا غير معلّم بعلامه يشار إليه بتلك العلامه، وأخرى: يكون معلّمًا بعلامه يشار إليه بتلك العلامه، وانحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون فى القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانى فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: هو أنّ العلم الإجمالى كلياً إنّما يكون على سبيل المنفصله المانع الخلوّ المنحلّه إلى قضيتين حمليتين.

وهاتان القضيتان تارة: تكونان من أول الأمر إحداهما متيقنه والأخرى مشكوكه، بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ من هاتين القضيتين، ويكون العلم الإجمالي عبارته عن ضمّ قضيه مشكوكه إلى قضيه متيقنه ليس إلّا، كما إذا علم إجمالاً بأنه مديون لزيد، أو علم بأنّ في هذه القطيعه موطوء، وتردد الدين بين أن يكون خمسه دراهم أو عشره، أو تردد الموطوء بين أن يكون خمسه أو عشره، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلباره عن قضيه متيقنه:

وهى كونه مديوناً لزيد بخمسه دراهم، أو أنّ فى هذه القطيعه خمس شياه موطوءه، وقضيه مشكوكه: وهى كونه مديوناً لزيد بخمسه دراهم زائداً على الخمسه المتيقنه، أو أنّ فى هذه القطيعه خمس شياه موطوءه زائداً على الخمسه المتيقنه، ففى مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقه بسوى ذلك المقدار المتيقن، والزائد عليه مشكوك من أول الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصلاً، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالي فى مثل هذا من أول الأمر منحلّ، وذلك واضح.

وأخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، أى بأن يكون من أول الأمر إحداهما متيقنه والأخرى مشكوكه، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّياً تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّياً تعلّق به العلم وتنجز بسببه وليس الأكثر مشكوكاً من أول الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع ممّياً أصابه العلم، وذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلماً بعلامه كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامه، فىكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامه

وانطبقت عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء فى ذلك الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت فى الواقع، فقد تعلّق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا علمت أنّى مديون لزيد بما فى الدفتر، فإنّ جميع ما فى الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده فى الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما فى الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة فى مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكه من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجزها على تقدير ثبوتها فى الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامه لها، وهى بعنوان «كونها فى الدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقدير وجودها فى الدفتر، وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأ-كثر فى الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالى فى مثل هذا الأقلّ والأكثر حال العلم الإجمالى فى المتباينين فى وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالى بأنّى مديون لزيد بجميع ما فى الدفتر، وعلم إجمالى آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثانى غير مقتضى للاحتياط بالنسبه إلى العشرة، والعلم الإجمالى الأوّل مقتضى للاحتياط بالنسبه إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها فى الواقع، واللامقتضى لا- يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ فى البيض من هذه القطيعه موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء فى هذه القطيعه فقد تعلّق العلم به وأوجب

تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له إجراء أصاله الحلّ بالنسبه إلى الزائد، لأنّه لا مؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر فى البيض.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالى المعلم المقتضى للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، لأنّ العلم قد تعلق بأنّ فى الكتب التى بأيدينا مقيدات ومخصّصات وأحكاماً إلزامية (١)، فىكون نظير تعلق العلم بأنّى مديون لزيد بما فى الدفتر، فىكون كلّ مقيد ومخصّص وحكم إلزامى ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلق به، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، بل لابدّ فيه من الفحص التامّ فى جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمل فيما ذكرناه من قسمى العلم الإجمالى، فإنّه لا يخلو عن دقّه (٢)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائى رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، وأخرى بالحلّ:

أمّا النقض: فهو أنّ لكلّ معلوم بالإجمال علامه أو علامات يشار إليه بها من دون فرق بين القسمين المذكورين فى كلامه رحمه الله، فإنّك إذا اقترضت من زيد مثلاً دراهم، ثمّ شككت بين كونها خمس أو عشره، فلاقترض زمان ومكان

ص: ٣٤٤

١- (١) عطف «الأحكام الإلزامية» على «المقيدات» و «المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص كلام المحقّق النائى رحمه الله ها هنا بالفحص عن المخصّص والمقيد قبل التمسك بالأصول اللفظية، بل يعمّ كلامه الفحص عن الحكم الإلزامى قبل التمسك بالأصول العمليّة النافية للتكليف، واستدلّ على وجوب الفحص فى البابين بالعلم الإجمالى بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزامية على خلاف الأصول النافية للتكليف، ومقيدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح - ٥.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٤٣.

وغايه، فيمكن الإشارة إلى المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضته يوم الجمعة» أو «فى المدرسه» أو «لأجل اشتراء الدار» فلا فرق بين هذه العناوين وبين عنوان «ما فى الدفتر» فلو كانت هذه العلامه موجب لهدم انحلال العلم الإجمالى فكذلك تلك العلامات.

وأما الحل: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال على قسمين:

أ - أن يكون نفسه موضوعاً للحكم الشرعى.

وهو تارة: يكون أمراً واحداً بسيطاً لم يقدر عليه المكلف بالمباشره، بل بواسطه أمر مركب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهور(١) الذى جعل شرطاً للصلاه فى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور»(٢)، فإنّه متحصّل من الوضوء المركب فرضاً إمّا من خمسّه أجزاء أو ستّه.

ولا- إشكال فى وجوب الاحتياط فى هذا القسم، لأنّه من مصاديق الشكّ فى المحصّل، وإذا صلّينا مع الوضوء الفاقد للجزء المشكوك شككنا فى كونها مشتمله على الطهور الذى هو شرط لها، فلم يحصل الفراغ اليقينى من الاشتغال اليقينى.

وأخرى: يكون نفسه مقدوراً بالمباشره، ومركباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كالصلاه التى امر بها فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»(٣)، فلو شككنا مثلاً فى جزئيه السوره لها لكانت ممّا يسمّى عندهم بالأقلّ والأكثر الارتباطيين.

واختلفوا فى كونه مجرى البراءه أو الاشتغال على أقوال: ثالثها ما ذهب إليه

ص: ٣٤٥

١- (١) بناءً على كون الطهور حاله نفسائيه متحصّله من الوضوء والغسل والتميم لا نفس هذه الأمور. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- (٣) البقره: ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.

المحقق الخراساني رحمه الله من جريان البراهه الشرعيه دون العقليه (١).

ب - أن لا يكون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحكم الشرعي، بل يكون مقارناً أو ملازماً له، كعنوان «ما في الدفتر» الذي مثل به المحقق النائيني رحمه الله، فإنه معلوم مردّد بين الخمسه والعشره، لكن الحكم الشرعي لم يتعلّق به، بل تعلّق بالدين، فإنّ الشارع حكم بوجوب أداء الدين، لا بوجوب أداء ما في الدفتر، نعم، «ما في الدفتر» مقارن للدين، لكن ثبت في محله أنّ ما هو ملازم لموضوع الحكم الشرعي لا يجب أن يكون محكوماً بحكمه، فضلاً عمّا يقارنه، وذلك لعدم قيام برهان على لزوم وجوب شيء إذا كان ملازمه واجباً. نعم، لا يمكن أن يكون محكوماً بحكم غير قابل للجمع مع حكم ملازمه، كما أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمكن تغاير الحكم في المتلازمين لأمكن في المتقارنين أيضاً بطريق أولى.

والعلم الإجمالي في هذا القسم ينحلّ إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي فيما زاد عليه.

توضيح ذلك: أنّ لنا هاهنا علمين: علم إجمالي بآتي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد خمسه أو عشره.

والعلم الأوّل وإن كان لا- ينحلّ، لاستواء نسبه «ما في الدفتر» إلى الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه لا ينجز التكليف، لعدم تعلّقه بموضوع الحكم، بل بما هو مقارن للموضوع (٢) لما عرفت من أنّ الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت

ص: ٣٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٣-٤١٧.

٢- (٢) ويشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يتعلّق بحكم شرعي، كالعلم بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه في يومها، أو بموضوع ذي أثر شرعي، كالعلم بخمريه هذا المائع أو ذلك المائع، وأمّا إذا تعلّق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضى التنجز. منه مدّ ظله.

والعلم الإجمالى الثانى الذى تعلق بأنّ دين زيد خمسه أو عشره ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.

والعجب من هذا المحقّق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين فى الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمّه بالنسبه إلى الأ-كثّر فى الأوّل، حتّى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلاً- بيده(1) أو لم يكن الاطلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول(2)، وبراءتها عمّا زاد على الأقلّ فى الثانى، فهل لصرف الثبوت فى الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!

والحاصل: أنّه ليس لتعلق العلم الإجمالى بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعى - كعنوان «ما فى الدفتر» - دور فى لزوم الاحتياط.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الذى يمنع العقلاء من التمسك بأصالة

ص: ٣٤٧

١- (١) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السيل. م ح - ى.

٢- (٢) وأمّا إذا كان الاطلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطّلع على مقدار الدين بالنظر إليه بسرعه، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقلّ، بل يجب عليه الرجوع إلى الدفتر ودفع المقدار الذى ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم الإجمالى، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهه بدويّه - بأن كان شاكّاً فى كونه مديوناً لزيد - لا يجوز له إجراء البراءه إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبته فى الدفتر وكان الرجوع إليه سهلاً يجب عليه الرجوع ولا- يجوز له التمسك بالبراءه، مع أنّ الفقهاء والأصوليين قالوا بجريان أصالة البراءه بدون الفحص فى الشبهات البدويّه الموضوعيه. وبالجملة: إذا كان رفع الشبهه متوقفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهه بدويّه أو مقرونه بالعلم الإجمالى. نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءه فى شبهاتها البدويّه حتّى فى الموارد السهله، لدلاله صحيحه زراره - الوارده فى وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١ - على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشكّ فى إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالي بأصل وجود مخصّصات ومقيّدات، لا- العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات في الجوامع الحدِيثِيَّة، إذ لا أثر لثبتهما فيها في التزامهم بوجود الفحص، كما كان تمام المؤثّر في وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته في الدفتر فيه.

هذا توضيح ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (1)، وهو متين.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي كما ينحلّ في مثل مسأله الدين، كذلك ينحلّ فيما نحن فيه، فلا بدّ من الفحص عن المخصّصات والمقيّدات بالمقدار المتيقّن، وأمّا ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبهه البدويّه التي هي مجرى البراءه.

فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقييد مستند إلى العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات في الشريعه لكان الدليل أخصّ من المدّعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله، فلا بدّ من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه - تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله - من استقرار سيره العقلاء على عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.

ص: ٣٤٨

١- (١) راجع تهذيب الأصول ٢: ٢١٧.

الفصل السادس في الخطابات الشفاهيه

اشاره

هل الخطابات الشفاهيه مثل «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

تحرير محل النزاع

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه يمكن أن يكون النزاع في أحد امور ثلاثه:

١ - أن التكليف هل يصح تعلقه بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (١) أو غيره، مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) ويختص البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب في صحه تعلق التكليف بالغائبين عن مجلسه كما يصح تعلقه

ص: ٣٤٩

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

بالحاضرين فيه، ضروره أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لددى غدًا» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطه كما يجب على من سمع كلامه بالمباشره.

٢ - أنّ المخاطبه مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبه، فيختصّ بالأدله المشتمله على الخطاب، مثل «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

٣ - أنّ الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقريته تلك الأداة؟

والمسأله على الاحتمالين الأولين عقليته، ضروره أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلق التكليف بالمعدومين، أو توجه الخطاب إليهم وإلى الغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويته، ضروره أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداه الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.

توضيح ذلك: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغه على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين - أعنى «الذين آمنوا» - يدلّ على جميع من آمن، ولا يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبه، بل ولا بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعه الإسلام إلى يوم القيامة، فلا بدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداه الخطاب وتوسعته بحيث

يَعْمُ الغائبين والمعدومين، أو في مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختصّ بالحاضرين في مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا في أنّ ظهور أيّهما أقوى لكي يجعل قرينه على التصرف في الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويّاً (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليّة على الاحتمالين الأولين ولغويّة على الاحتمال الثالث متين، إلّا أنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأوّلان فلازّ استحاله تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً (٢)، والمخاطبه الحقيقيه معه بل ومع الغائب من العقليّات الضروريّه (٣)، ولا يعقل أن يختلفوا في المسائل العقليّه الضروريّه، وإن كانوا يتنازعون في العقليّات النظريّه، كالملازمه بين وجوب الشئ ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشئ والنهي عن ضده.

نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابله أنّ النزاع في جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادته

ص: ٣٥١

١- (١) كفاية الأصول: ٢٦٦.

٢- (٢) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلاً، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) بل لا يمكن المخاطبه أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات - كالسحاب والشمس والقمر - إلّا تخيلاً وشعراً. منه مدّ ظلّه.

الإيجاد، كما دلت عليه الآيات (١)، فإنَّ خطابه هذا يتعلَّق بالمعدوم وإلَّا لكان تحصيلًا للحاصل (٢).

وفيه أولاً: أنَّه لا يصحَّ التمسُّك بالأدلة النقلية لإثبات المسائل العقلية.

وثانياً: أنَّ الآيات المشار إليها لا ترتبط بالمقام، لأنَّها في مقام بيان حال التكوين، ولا يصحَّ قياس التشريع المبني على البعث والانبعاث والزجر والانزجار على التكوين الذي هو عبارته عن تحقُّق الشيء فوراً عقيب تعلُّق إرادته تعالى التكوينيته بإيجاده.

وثالثاً: أنَّ الآيات المشار إليها تفيد معنىً كنائياً، وهو أنَّ الله تعالى إذا أراد شيئاً بالإرادته التكوينية يتحقَّق مراده قطعاً ولا يتخلف عنها، بخلاف إرادته التشريعية التي يتخلف المراد كثيراً ما عنها، فهذا النوع من الآيات الشريفة في مقام بيان هذه المسألة العقلية المبسوٲ عنها في علم الكلام، لا أنَّه تعالى حينما يريد إيجاد شيء يقول له: «كن» حقيقةً.

وبالجملة: لا يصحَّ جعل أحد الوجهين الأولين محللاً للنزاع.

وأما الاحتمال الثالث فلائنَّ بعض المسائل الأصولية وإن كانت لغوية، كدلاله صيغه الأمر على الوجوب، وصيغه النهى على الحرمة، ولفظه «كلّ» أو الجمع المحلّى باللام على العموم، إلَّا أنَّ العنوان المتداول عندهم فيما نحن فيه ينادى بأعلى صوت عدم كون البحث هاهنا في أمر لغوي، فإنَّهم عبّروا في المقام بأنَّ «الخطابات الشفاهية هل تختصُّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ

ص: ٣٥٢

١- (١) البقرة: ١١٧، وآل عمران: ٤٧، والنحل: ٤٠، ومريم: ٣٥، ويس: ٨٢، وغافر: ٦٨.

٢- (٢) الفصول الغروية: ١٧٩ و ١٨٣.

غيره من الغائبين بل المعدومين؟» ولم يعبروا بأنهم اختلفوا في جعل أداه الخطاب قرينه على تضيق دائره مدخولها أو جعل عموم المدخول قرينه على توسعه مدلول الأداة.

الحق في تحرير محل النزاع

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّما البحث في أنّ الآيات والروايات المتضمنه على الأحكام - سواء كانت مشتمله على الخطاب، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أم لا، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) - هل يمكن أن تعمّ المعدومين (٣) والغائبين من دون أن يستلزم محالاً من توجه التكليف إلى المعدوم، أو المخاطبه معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ريب في أنّ لهذا البحث ثمرات فقهيه كثيره، لأننا نستكشف به أنّ الفقهاء هل يستندون لاستكشاف تكاليفنا في هذا الزمان إلى نفس الأدله الشرعيه بالمباشره أو يبحثون في مفادها لكي يتبين لهم تكاليف الموجودين في زمن النزول والصدور ثمّ يعمّموها بالنسبه إلينا بقاعده الاشتراك في التكليف المستفاده من الإجماع أو الضروره.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودين واختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه لكان تعميمها بالنسبه إلينا حتّى بمعونه قاعده الاشتراك محلماً للإشكال، لأنّ التعميم بمعونتها فرع استكشاف تكاليف الموجودين قبل ذلك، مع أنّنا لا نقدر عليه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدله غير ما كان يفهمه من قصد إفهامه.

ص: ٣٥٣

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

٣- (٣) أى تعمّم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطه، لا بمعونه قيام الإجماع أو الضروره على الاشتراك في التكليف. منه مدّ ظله.

إذا عرفت هذا فلا بدّ قبل التحقيق في المقام من توضيح القضيّه الطبيعيّه والخارجيّه والحققيّه (١) ، فنقول:

القضيّه الطبيعيّه: ما حكم فيها بثبوت المحمول لماهيّه الموضوع لا لأفراده ومصاديقه، نحو «الإنسان حيوان ناطق» (٢).

والقضيّه الخارجيّه: ما حكم فيها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «كلّ طالب في المدرسه مجدّد».

والقضيّه الحقيقيّه: ما حكم فيها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحقّقه الوجود والمقدّره الوجود، نحو «كلّ نار حارّه» فلفظه «نار» تدلّ على طبيعه النار، وكلمه «كلّ» على استغراق أفرادها (٣) ، والحراره لا تختصّ بالأفراد

ص: ٣٥٤

١- (١) لعلّ الأستاذ «مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثه من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضيّه الطبيعيّه ليست قسيماً للقضيّه الخارجيّه والحققيّه، بل قسيمهما هو القضيّه الذهنيّه، وأمّا الطبيعيّه فهي قسيم الشخصيه والمحصوره والمهمله. م ح - ي.

٢- (٢) فإنّ كلّاً من الحيوانيّه والناطقيّه من أجزاء ماهيّه «الإنسان». إن قلت: فإذا قلنا: «كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هي قضيّه طبيعيّه أو حقيقيّه؟ قلت: هذا التركيب لا يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيّه، لعدم ترتّب فائده على لفظه «كلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحكم من دائره الطبيعه إلى دائره الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعه الموضوع فلا حاجه إلى لفظه «كلّ» بل هي توجب الخلل في هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظه «كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخصاتها الفرديّه، فبين قولنا: «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيداً وعمراً وبكراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّا أنّه لا يحكى عن تشخصاتهم الفرديّه، بخلاف الثاني. منه مدّ ظلّه.

الموجوده بالفعل من النار، بل تعمّ كلّما إذا وجد لصدق عليه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضيّه الحقيقيه - على هذا - تستلزم ثبوت شيء لشيء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعده الفرعيه.

قلت: كلّا، فإنّنا لا نحكم في المثال بأنّ النار التي ستوجد في المستقبل محكومها بكونها حارّه بالفعل، بل نحكم على أنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه أنّه نار فهو بعد وجوده يكون حارّاً.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في تعريف القضيّه الحقيقيه

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائيني رحمه الله إلى تفسير القضيّه الحقيقيه بغير ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:

وأما في القضايا الحقيقيه: فحيث إنّها متكفّله لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد طبيعه في موطنه، كانت الأفراد متساويه الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك، الأفراد الموجوده في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة اخرى: التنزيل الذي كان ممّا لا بدّ منه في القضيّه الخارجيه - أعني تنزيل المعدوم منزله الموجود في صحّحه الخطاب(1) - يكون في القضيّه الحقيقيه

ص: ٣٥٥

١- (١) إشاره إلى قوله رحمه الله حول القضيّه الخارجيه: أمّا في القضايا الخارجيه: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبه الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلاً عن المعدوم، إلّا بالتنزيل الغائب والمعدوم منزله الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزله ذوى العقول، فيخاطب، كما في قول الشاعر: ألا ياليل طلت عليّ حتّى كأنّك قد خلقت بلا صباح أنتهى. فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٠.

مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ نَفْسُ الْقَضِيَّةِ، وَكَانَتْ الْقَضِيَّةُ بِنَفْسِهَا دَالَّةً عَلَى ذَلِكَ التَّنْزِيلِ، لِأَنَّ شَأْنَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ فَرَضَ وَجُودَ الْمَوْضُوعِ، فَالْخَطَابُ فِي الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ يَعْمُ الْغَائِبَ وَالْمَعْدُومَ بِلَا عَنَائِهِ (١)، إِنْتَهَى مَوْضِعَ الْحَاجَةِ مِنْ كَلَامِهِ.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقية

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف ما فسّرَها به الفحول من أهل المعقول -: أنّ الوجدان السليم يحكم بعدم التنزيل في القضايا الحقيقية، فراجع إلى نفسك عند استماع «كلّ نار حارّه» هل تصدّق أنّ مصاديق الموضوع في هذه القضية على قسمين: بعضها متلبّس بلباس الوجود حقيقةً، وبعضها الآخر معدوم منزّل منزله الموجود؟!!

وبالجملة: يحكم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضية الحقيقية ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصّ أو خصوصيّة أخرى فيه.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ أدلّة الأحكام على قسمين:

أ - ما لم يشتمل على أداه الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢).

ص: ٣٥٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٠.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

ب - ما اشتمل عليها، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١).

وينبغي إفراد كل منهما ببحث مستقل.

البحث حول الأدلة الفاقده للخطاب

أما القسم الأول من الأدلة فالحق أنّ شمولها للمعدومين لا يستلزم محالاً، لكونها من قبيل القضايا الحقيقية، فأية الحجج تدلّ على وجوبه على كل من وجد وصار مستطيعاً (٢) في امتداد الزمان (٣).

بل المدار في القوانين العقلانيه أيضاً على القضايا الحقيقيه، ضروره أنها لا تختصّ بالموجودين في زمن التقنين، بل تعمّ كل من إذا وجد في عمود الزمان كان مصداقاً لموضوع تلك القوانين كما لا يخفى.

وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم يسلك في قوانينه ومحاوراته غير مسلك العقلاء.

والحاصل: أنّ قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمنزله أن يقال: «الإنسان المستطيع يجب عليه الحج» وهو قانون يعمّ كل من صار مستطيعاً إلى يوم القيامه من دون أن يستلزم تعلق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً.

البحث حول الأدلة المشتمله على الخطاب

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ص: ٣٥٧

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) بالاستطاعه المائيه والبدئيه والزمائيه والسريته. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لكون الآيه الشريفة في قوه أن يقال: «كلّ مستطيع يجب عليه الحج» وهو قضيه حقيقيه. منه مدّ ظلّه.

وأما القسم الثاني فقد ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الخطاب الذي يتوقف على وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقيقي (١)، ولم توضع الأداه له، بل للإنشائي، سواء قارن الحقيقي، كالواعظ الذي يجلس على كرسي الخطابه ويخاطب من حضر بين يديه بقوله: «يا أيها الناس» أو لم يقارنه، كقول الشاعر: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إيقاعي قرين بخطاب حقيقي، والثاني خطاب إيقاعي صرف بداعي التحسّر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداه هو الخطاب الإنشائي، سواء كان بداعي الخطاب الحقيقي أم بداعٍ آخر.

كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجّي والتمنّي وغيرها على ما حقّقناه في بعض المباحث السابقه، من كونها موضوعه للإيقاعي منها بدواعٍ مختلفه، فتارةً يكون إيقاع الاستفهام بداعي الاستعلام الحقيقي (٢)، وأخرى بدواعٍ اخر، كالإنكار، والتقريب، ونحوهما، وكالاشتياق إلى التكلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالى: «وَمَا تَلْمِزُكَ يَٰمُوسَىٰ» (٣)، ضروره أنّ حمله على الاستفهام الحقيقي يستلزم الجهل المستحيل في حقّه سبحانه.

وإنشاء التمنّي والترجّي في كلامه تعالى أيضاً كذلك، فإنّ التمنّي ناشٍ عن العجز، والترجّي عن الجهل، فلا بدّ من أن يكون إنشائهما في كلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غير الحقيقي منهما.

نعم، لا يبعد دعوى انصراف هذه الأدوات في الحقيقي من الخطاب والاستفهام والتمنّي والترجّي إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى

ص: ٣٥٨

١- (١) الحقيقي هاهنا في مقابل الإنشائي لا في مقابل المجازي. م ح - ي.

٢- (٢) نحو «أين بيتك؟». م ح - ي.

٣- (٣) طه: ١٧.

وجوده غالباً في كلام الشارع، ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه ولا ارتياب (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الأدلة المشتمله على الخطاب.

التحقيق في هذا النوع من الأدلة

والحق أن التعبير ب «الخطابات الشفاهيه» في عنوان النزاع غير صحيح، لأنها تستلزم أن يكون المتكلم ذا فم ولسان وشفيتين، وهو مستحيل على الله سبحانه حتى في مثل «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» (٢) مما كان المخاطب شخص النبي صلى الله عليه وآله، بل الخطابات الإلهيه كلها وصلت إلى النبي صلى الله عليه وآله بطريقه الوحي ليبلغها إلى سائر أفراد البشر.

لا يقال: نعم، ولكن النبي صلى الله عليه وآله كان يبلغها إليهم بالمشافهه.

فإنه يقال: لا- شاهد على ذلك، بل الشاهد على خلافه، لأنه يقتضى أن يلتزم النبي صلى الله عليه وآله - عند نزول الآيات المشتمله على الخطاب - بالحضور في مجلس حضر فيه سائر المسلمين أيضاً لتبليغها إليهم مشافهه، بخلاف الآيات الفاقده له، وهو خلاف الواقع، فإن التحقيق يعطى أن الآيات كانت توحى إليه صلى الله عليه وآله تدريجاً، ثم يكتبها جمع من المسلمين، من غير فرق بين ما يشتمل على أداء الخطاب وغيره.

وبالجملة: إن الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، فالأول: مثل خطابات الواعظ في مجلس الخطابه، وهذا النوع من الخطاب يتوقف على

ص: ٣٥٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٧.

٢- (٢) المائده: ٦٧.

حضور المخاطب عند المتكلم، ولا يمكن توجيهه إلى الغائبين أو المعدومين.

والثاني: مثل الخطابات الموجودة في التوقيعات والمكاتبات (١)، ولا يتوقف هذا النوع من الخطاب على حضور المخاطب في مجلس الكتابه، بل ظرف بعض المخاطبات الكتيبه هو المستقبل، كالمخاطبات الموجوده في الوصايا، فإنَّ ظرفها بعد موت الموصى، وربما كان بعض من خوطب بها معدوماً حين كتابتها، فلا يشترط في هذا القسم وجود المخاطب فضلاً عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنما هو لأجل أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، ولا ريب في كونها خطابات حقيقيه كالقسم الأول، لأننا لانجد فيها رعايه علاقه مصححه للمجازيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ خطابات القرآن من قبيل القسم الثاني، فإنه سمي بالكتاب في آيات عديده، نحو: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَآرِئِبٍ فِيهِ» (٢) و «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (٣) و «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ

ص: ٣٦٠

١- (١) سواء كان الخطاب الكتبي متوجهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابه، كما في مكاتيب النبي صلى الله عليه و آله إلى الملوک، فإنها مليئه بأداه الخطاب، نحو ما جاء في كتابه - المحكي في مجموعه الوثائق السياسيّه: ١٠٩، الرقم ٢٦ - إلى هرقل عظيم الروم من قوله صلى الله عليه و آله: «فإني أدعوك بدعايه الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، يؤتك الله أجرک مرتين، فإن توليت فعليک إثم الأريسيين»، وما جاء في كتابه - المحكي في مجموعه الوثائق السياسيّه: ١٤٠، الرقم ٥٣ - إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه و آله: «وأدعوك بدعاء الله... فأسلم، تسلم، فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك». أو كان متوجهاً إلى الأعم منه ومن المعدوم في زمن الكتابه، كما في الوصايا التي يكتبها قاده الأعم لإرشاد امتهم في الأعصار والقرون المتماديه، فهذه وصيه الإمام الخميني قائد الثورة الإسلاميّه رحمه الله مشتمله على خطابات كثيره موجهه إلى العموم أو إلى طوائف خاصه من عمال الحكومه. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ٢.

٣- (٣) يوسف: ١.

إِلَى النُّورِ»(١) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره التي سَمِي فيها القرآن بالكتاب.

وانقدح بذلك أنّ جمع القرآن وتنظيمه بهذا النظم الخاصّ الذي بأيدينا كان ناشئاً عن الوحي بيد النبيّ وتحت نظارته صلى الله عليه وآله لعدم صدق الكتاب على أوراقه المتفرّقه ما لم تتنظم بنظم خاصّ.

وأما ما ورد من جمع القرآن بيد بعض الصحابه فلا يرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، كالجمع الذي وقع بيد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فإنّه عباره عن جمع القرآن بجميع ما يتعلّق به من شأن النزول والتفسير والتأويل، فإنّه عليه السلام كان الشخص الوحيد الذي كتب جميع ما يتعلّق بالقرآن في أبعاده المتعدّده.

والحاصل: أنّ الخطاب على قسمين: شفاهي وكتبي، والذي يتوقّف على حضور المخاطب في مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثاني، وهذا لا يستلزم التجوّز والتنزيل في الخطابات الكتبيّه، وخطابات القرآن من قبيل الخطابات الكتبيّه.

ويؤيّدّه أوّلاً: أنّهم قالوا بكون الكفّار مكلفين بالفروع، كما أنّهم مكلفون بالأصول، والتعبير بمثل «يا أيّها الذين آمنوا» ونحوه في آيات الأحكام إنّما هو من باب المثال وذكر بعض أفراد المكلفين لأجل خصوصيّة فيهم.

وثانياً: أنّ الارتكاز العقلائيّ يحكم بأنّه لا فرق بين الآيات المشتمله على الخطاب والفاقد له في كيفيّة فهمنا منهما، فراجع وجدانك هل تفهم وجوب

ص: ٣٤١

١- (١) إبراهيم: ١.

الحجّ عليك من نفس قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (١) بالمباشره، ووجوب الصيام من قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) بقاعده الاشتراك فى التكليف؟!

فالغرض من الخطابات الكتيبه التى منها خطابات القرآن أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، فهى كالأدله الفاعده للخطاب فى كونها قضايا حقيقيه، فلا تختص بالموجودين، بل تعم كل من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوعها.

ثمره النزاع

ذكروا لهذا البحث ثمرتين، وترتبهما عليه مبنى على ما هو المتداول بينهم فى عنوان النزاع من أن «الخطابات الشفاهيه هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟» وأما على ما سلكناه فى البحث وقلنا بعدم صحه تسميه خطابات القرآن بالخطابات الشفاهيه، بل هى خطابات إلهيه كتيبه وقضايا حقيقيه عامه للأفراد المحققه الوجود والمقدره الوجود معاً فلا موضوع لهاتين الثمرتين، لكن لا بأس بالبحث حولهما على مبنى القوم، فنقول:

الثمره الأولى: أن حججه ظهور خطابات الكتاب تختص بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعم الغائبين بل المعدومين لو قلنا بشمولها للعموم.

ص: ٣٤٢

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

وناقش فيها المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه مبنى على اختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام(١)، وقد حَقَّق عدم الاختصاص بهم، ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمّم الخطاب كما يؤمى إليه غير واحد من الأخبار(٢)، إنتهى.

ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بأنّ الثمره لا تبتنى على مقاله المحقق القمى رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهيه لو كانت مقصوره على المشافهين ولا- تعمّ غيرهم فلا- معنى للرجوع إليها وحجّيتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقاله القمى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمره على ذلك أصلاً(٣)، إنتهى.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله وبيان ما هو الحقّ فى المسأله

وفيه: أنه حقّ لو كان حجّيتها فى حقّ الغير لأجل تشخيص وظيفته منها

ص: ٣٤٣

١- (١) وقع الخلاف فى هذه المسأله بين الأصوليين، فذهب المحقق القمى رحمه الله - فى القوانين ١: ٢٣٣ و ٤٠٣ - إلى عدم حجّيه الظواهر إلّالمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلى حجّيتها للعموم، فلو أقرّ زيد بسرقة مال عمرو مثلاً لكان حجّه لكلّ من سمع كلامه، فجاز له الشهاده بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤٩.

٣- (٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٤٩.

بالمباشره، لا لأجل تشخيص وظيفه المشافهين ثم العمل بها بمقتضى قاعده الاشتراك فى التكليف.

وبعبارة اخرى: إن الخطابات الشفاهيه حجه فى حق العموم مطلقاً (١)، غايه الأمر أن حجيتها بالنسبه إلى المشافهين لغرض تشخيص وظيفتهم منها بلا واسطه، وبالنسبه إلى غيرهم أيضاً كذلك بناءً على عموميتها لهم، وأمراً بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالغرض من حجيتها لغيرهم أن يفهموا وظيفه المشافهين، لينقح صغرى قاعده الاشتراك فى التكليف ويستتجوا وظيفتهم، مثلاً نقول: إن الصوم كان واجباً على صحابه رسول الله صلى الله عليه وآله الذين حضروا فى مجلس خطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» (٢) فهو واجب علينا أيضاً، لقيام الإجماع أو الضروره باشتراكنا معهم فى الأحكام.

فهذه الثمره لا تترتب على المسأله كما قال صاحب الكفايه.

الثمره الثانيه: أنه يجوز لنا التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه فيما إذا شككنا فى دخل قيد فيها كان المشافهون واجدين له دوننا بناءً على التعميم، لكون هذه الخطابات متوجهه إلينا، متكفله لأحكامنا، فإذا تمت مقدمات الحكمه نتمسك بأصالة الإطلاق لنفى دخل ما يحتمل دخله من القيود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهين، لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام غيرهم، وقاعده الاشتراك وإن اقتضت اشتراكنا معهم فى الأحكام، إلّا أنه لا مدرك لهذه القاعده إلا الإجماع، والقدر المتيقن منه ما إذا كنا متّحدين معهم فى

ص: ٣٦٤

١- (١) أى سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعموميتها لغيره من الغائبين والمعدومين. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

الصف، مع أننا لسنا بواجدين للقيد المحتمل الذى كان المشافهون واجدين له ليحرز الاتحاد فى الصف.

البحث حول هذه الثمره

والحق ما قاله صاحب الكفايه من أن هذه الثمره لا تترتب على البحث إلا بالنسبه إلى القيود التى كان جميع الموجودين فى زمن الخطاب واجدين لها ولم يمكن أن يتطرق إليها الفقدان حتى بالنسبه إلى واحد منهم، بخلاف ما كان يمكن أن يتطرق إليه ذلك.

فإن شككنا فى أن وجوب صلاه الجمعه مثلاً هل كان مقيداً بحضور النبي صلى الله عليه وآله أم لا؟ فإذا قلنا بأن خطابات القرآن تعم المعدومين كما تعم الموجودين فى زمن النزول، جاز لنا التمسك بإطلاق «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١) لنفى احتمال دخل ذلك القيد وإثبات وجوب صلاه الجمعه فى هذا الزمان، لأن قيد حضور النبي صلى الله عليه وآله لو كان دخيلاً لذكره.

وأما بناءً على اختصاصها بالموجودين فلا يجوز لنا التمسك بإطلاق الآيه المذكوره لنفى احتمال دخل حضوره صلى الله عليه وآله و آله إذ لا ملزم لذكره على تقدير دخله، لعدم إمكان انفكاكه عن الموجودين، فذكره لغو بالنسبه إليهم، وأما المعدومون فإنهم وإن كانوا محرومين من شرف حضوره صلى الله عليه وآله، إلا أن الخطاب لا يعمهم من أصله، فلا يحتاج إلى ذكر هذا القيد لإخراجهم.

هذا بالنسبه إلى القيود التى لا يمكن زوالها عن الموجودين.

ص: ٣٦٥

وأما القسم الثاني من القيود، أعنى ما كان زواله عن المشافهين ممكناً فلا تظهر الثمره فيها، لجواز التمسك بإطلاق الخطابات مطلقاً، أما بناءً على تعميمها فواضح، وأما بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالآن ذلك القيد المحتمل لو كان دخیلاً لوجب ذكره فى الدليل، وإلا لزم نقض الغرض بالنسبه إلى نفس الموجودين، لإمكان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسك بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله فى تكليفهم ليثبت ذلك التكليف فى حقنا بضميمه قاعده الاشتراك (١).

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفايه، وبه تم الكلام فى الخطابات الشفاهيه.

ص: ٣٦٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٠.

فى تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل السابع فى تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تحرير محل النزاع

ولابد من تحرير محل الكلام فى ضمن نكتتين:

الأولى: قال المحقق الخراسانى رحمه الله: وليكن محلّ الخلاف ما إذا كان للعام حكم مستقلّ غير حكم الجملة المشتمله على الضمير، نحو قوله تعالى:

«وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَما يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَما خَلَقَ اللَّهُ فى أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١) وأمّا إذا لم يكن له حكم مستقلّ كما لو قيل: «والمطلقات بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» فلا- شبهه فى تخصيصه به (٢).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع.

وهو وإن كان حقاً متيناً، إلّا أنّ الكلام فى صحّحه إطلاق التخصيص على مثل «والمطلقات بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» إذ لا يصدق التخصيص إلّافىما إذا كان للعام حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأمّا المثال

ص: ٣٤٧

١- (١) البقره: ٢٢٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧١.

المذكور ففي قوه أن يقال: «المطلقات بعوله خصوص الرجعيه منهن أحق بردهن» وهذا لا- يسمي تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير.

الثانيه: لا- ريب في أن البحث إنما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعي على اختصاص الضمير ببعض أفراد العام، وذلك الدليل تارة يكون دليلاً نقلياً منفصلاً، من آيه أو روايه أو إجماع، وأخرى دليلاً عقلياً، فالأول نحو آيه عدّه الطلاق المتقدمه، حيث إن السنه دلت على أن حق الرجوع ليس إلّالخصوص بعوله الرجعيّات، والثاني كما إذا قيل: «أهن الفساق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأن مجرّد الفسق لا- يوجب جواز القتل فضلاً عن وجوبه، فلا بدّ من أن يراد قتل صنف خاص من الفساق كالكافر الحربى والمرتد.

فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقلياً منفصلاً، أو بما إذا كان عقلياً، أو يعمّ كلا الموردین؟

لا- مجال للاحتمال الثاني، لأنه ينافي تمثيلهم بآيه عدّه الطلاق، أعني «والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثه قروء... وبُعولتهنّ أحقُّ بردهنّ» فإنّك قد عرفت أن الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلقات الرجعيه هو السنه لا العقل.

فالامر دائر بين الاحتمال الأول والثالث.

بيان ما هو الحق في المسأله

إذا عرفت هذا فينبغي إفراد كلّ من موارد القرينه النقليه والعقلية ببحث مستقلّ، فنقول:

أمّا القسم الأول: فالحقّ أنّه لا يصحّ فيه التعبير المشهور في محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العام هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّنا

لا نسلم أنّ الضمير في هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العام.

توضيح ذلك: أنّ الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلقات ذوات العدة (1)، لا إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.

وأما ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلقات الرجعيّة لا- يقتضى إلما التصرف في المراد الجدّي من الضمير، وأما المراد الاستعمالي فباقٍ على عمومه.

وبعبارة أخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:

أ- «المطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ - أي بعوله المطلقات - أحقّ بردهنّ».

ج- «لا يجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلقة بطلاق بائن».

والقضيّة الثانيّة عامّ يخصّص بالقضيّة الثالثه، وقد عرفت أنّ المخصّص لا يضيق العامّ إلّا بالنسبه إلى المراد الجدّي، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى عدم مجازيّه العامّ المخصّص.

فالضمير في «بعولتهنّ» استعمل في العموم، لكن اريد منه جدّاً خصوص المطلقات الرجعيّة بقريته ما دلّ على عدم جواز الرجوع في عدّه الطلاق البائن، فأين تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!

والحاصل: أنّ الدليل قام بتخصيص العامّ الثاني، أعني «بعولتهنّ أحقّ بردهنّ»، وأما العامّ الأوّل - وهو «المطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء» - فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.

ص: ٣٦٩

١- (١) فيعمّ المطلقة بالطلاق الرجعي وبعض من طلقت بالطلاق البائن، كالخلع والمبارات. م ح - ي.

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله سلك مسلكاً آخر لإثبات بقاء العام في عمومه حيث قال:

والتحقيق أن يقال: إنَّه حيث دار الأمر بين التصرّف في العام بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرّف في ناحيه الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسّياً وتجوّزاً، كانت أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد لا في كَيْفِيّته الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

وبالجملة: أصاله الظهور إنّما تكون حجّه فيما إذا شكّ فيما اريد، لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف اريد(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهي عدم تخصيص العام بمثل هذا الضمير، إلّا أنّه لا يلائم ما حقّقه وابتكره من أنّ المخصّص لا يتصرّف إلّا في المراد الجدّي من العام، وبنى عليه عدم مجازيئه العام المخصّص، فإنّه ينافي القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو

ص: ٣٧٠

المراد من مرجعه بنحو المجاز فى الكلمه، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز فى الإسناد، فإنّ القول بعدم تصرّف المخيّص إلّافى الإراده الجدّيه يقتضى استعمال الضمير فى «بعولتهنّ» فى تمام أفراد مرجعه حقيقه، فلا تجوّز فى الكلمه ولا فى الإسناد، وإن كان المراد الجدّى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاصّ.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينه على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ نقله منفصله.

وأما القسم الثانى - أعنى ما إذا كانت عقله - فحيث كان الدليل العقلى بمنزله المخيّص المتّصل صار الكلام مجملاً، لاحتفاه بما يصلح للقريته.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ ظهور العامّ فى العموم لا ينتم بتخصيصه بالمنفصل، لأنّه لا يتصرّف فى المراد الاستعمالى، بخلاف التخصيص بالمتّصل، إذ لا ينعقد للعامّ ظهور فى العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخيّص على المتّصل إلّا بنحو من التسامح.

فإذا كان المخيّص المتّصل عقيب جمل متعدده وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا فى أنّه يختصّ بالأخيره أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيره متيقناً، وأما سائر الجمل فتصير مجمله، لاحتفاهها بما يصلح للقريته، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهنّ الفساق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّا إذا كان مرتدّاً أو كافراً حربياً صارت الجملة الأولى مجمله لاحتفاهها بما يصلح لأن يكون قرينه على إرادته وجوب إهانته خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلا بدّ فى الموارد المشكوكه من الرجوع إلى الأصول العمليه، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءه.

إنّ المحقق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متفق عليه (١).

والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيه الإجماع - ولو كان محصّياً - بالمسائل الشرعيّه الفرعيّه، بخلاف المسائل الأصوليه العقليه، أو العقلانيّه، بل اللغويه (٢).

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّيه الظواهر، أو كون صيغه الأمر حقيقه فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسأله عرفيه.

فلا بدّ من عقد الكلام فى مقامين:

ص: ٣٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٢.

٢- (٢) إلّا إذا حصل الاطمئنان من قول اللغويين. منه مدّ ظلّه.

المقام الأول: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

إشاره

وهو عباره عن قضيه غير مذكوره مستفاده من القضيه المذكوره موافقه لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسه الآتية على سبيل منع الخلؤ:

١ - ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصيه، نحو «إذا شكَّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنَّ العرف يفهم منه أنَّ المصلّى سواء كان رجلاً أو امرأةً حكمه كذا، ولا- خصوصيه للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.

٢ - ما يقال له: «الكنايه» فى علم البيان، وهى عباره عن ذكر اللازم وإرادته الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيداً جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأول، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل خروج المرأة، بخلاف الثانى، فإنّ المراد فى الكنايه هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقى اللازم.

٣ - الفرد الجليّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفيّ في الكلام، كقوله تعالى:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «أفّ» أو الضرب والشتيم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفيّ وأراد الخفيّ والجليّ كليهما.

٤ - الأولويّة القطعيّة، وهو الحكم الذي لم يردّه المتكلم، لكن يقطع به عندما يلاحظ الحكم المذكور المراد، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» بناءً على أنّه تعالى أراد حرمة خصوص قول «أفّ» لا مطلق الإيذاء.

٥ - الحكم المستفاد من العله المنصوصه، كما إذا قيل: «الخمير حرام لأنّه مسكر» حيث يستفاد منه حرمة النيذ أيضاً.

فالمفهوم الموافق لا يخلو من هذه الاحتمالات الخمسه، بمعنى أنّه يمكن إطلاقه على جميعها أو على بعضها.

ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشكال في جواز التخصيص به فيما إذا كانت القضية المفهوميّة مراده للمتكلم، وهو غير الرابع من الوجوه الخمسه المتقدّمه.

إن قلت: لم يتّضح لنا كون المفهوم مراداً للمتكلم في الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتكلم بعله الحكم في كلامه فلا محاله كان بصدد بيان كبرى كليّه أيضاً، فكأنّه قال في المثال: «الخمير حرام لأنّه مسكر وكلّ مسكر حرام» وإلّا فلم يصحّ التعليل، لكنّه لم يذكر الكبرى الكليّه اتكالاً على وضوحها.

وأما جواز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعاني الأربعة فلاشكّ

ص: ٣٧٦

القضية المفهوميّة إذا كانت مراده للمتكلّم، كانت حجّة أقوى من العامّ، فيتضيق العامّ بها كما يتضيق بالمخصّصات المنطوقية.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع

وأما الوجه الرابع - أعني «الألويّة القطعيّة» - فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّه لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنّنا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ وغير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضاً له، فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعامّ، فلا محاله يكون التعارض بين المنطوق والعامّ، ولا بدّ أولاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه (١) العلاج بين المفهوم والعامّ (٢)، إنتهى ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشه فيما ذكره من عدم إمكان معارضة المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمكان التمثيل لها بما إذا قيل في دليل: «لا تكرم العلماء» وفي دليل آخر: «أكرم جهّال خدّام الفقهاء» فإنّ الدليل الثاني بمنطوقه لا يعارض الدليل الأوّل، وهو واضح، لكن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إكرام العلماء من خدّام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إكرام

ص: ٣٧٧

١- (١) لكون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٦.

الجهال من خدمه الفقهاء فإكرام علمائهم كان واجباً بطريق أولى.

ثانيهما: وجوب إكرام نفس الفقهاء، لأنه إذا وجب إكرام خدامهم فإكرام أنفسهم كان واجباً بطريق أولى.

ولا ريب في أن الدليل الأول - أعنى «لا تكرم العلماء» - يعارض كلاً من هذين المفهومين معارضه العام والخاص.

نعم، يتحقق التعارض بين العام والمنطوق أيضاً في أكثر الموارد التي وقع التعارض بينه وبين المفهوم.

وبالجملة: إذا كان أحد الدليلين بمنطوقه أيضاً معارضاً للدليل الآخر معارضه الخاص والعام كما يعارضه كذلك بمفهومه، فلا إشكال في تخصيص العام بمنطوق الخاص أولاً، ثم بمفهومه بتبع التخصيص بالمنطوق.

وأما إذا كان أحد الدليلين بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، كما في المثال الذي ذكرناه ففي تصوير علاج التعارض احتمالات ثلاثة:

أ - رفع اليد عن ظهور العام والأخذ بالدليل الآخر منطوقاً ومفهومياً، فيخصيص «لا تكرم العلماء» بمفهومى «أكرم جهال خدام الفقهاء» فنحكم بوجوب إكرام الفقهاء، وكل من كان خادماً لهم، عالماً كان أو جاهلاً، وبحرمه إكرام سائر العلماء.

ب - الأخذ بالعام ومنطوق الدليل الآخر دون مفهومه، فنحكم في المثال بحرمه إكرام كل عالم، ولو كان فقيهاً أو خادماً، وبوجوب إكرام الجهال من خدمه الفقهاء.

ج - الأخذ بالعام وطرح الدليل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصوير العقلى ثبوتاً.

وأما بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأخير، إذ لا وجه لطرح دليل مسلم الحجّيه، سيّما بالنسبه إلى منطوقه الذى لا معارض له.

وكذا الوجه الثانى، إذ لا يجوز طرح الحكم العقلى القطعى بصرف كونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فيتعيّن الوجه الأوّل، وهو تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولويّه القطعيّه، سيّما أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم المجازيّه، وأنّه خفيف المؤونه، لما سمعت من كثره التخصيص، بحيث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّا وقد خصّ».

والحاصل: أنّه يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولويّه القطعيّه، أو بأحد المعانى الأربعة الأخرى.

تحرير محل النزاع

وينبغي تقديم نكنتين يتضح بهما محلّ البحث:

الأولى: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عامّ، وفي مقابله مفهوم خاصّ مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت ذلك العامّ، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيّد أصلاً.

فعلى هذا لا يصحّ التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^(١)، وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»^(٢) بدعوى أنّ مفهوم الدليل الثاني، وهو «إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه شيء» يصلح لتخصيص الدليل الأول.

وجه عدم الصحّ أنّ «الماء» في الدليل الأول لا يكون عامّاً، بل مطلق، إلّا على مبنى من ذهب إلى أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم.

الثانية: الظاهر أنّ النزاع في التخصيص بالمفهوم المخالف إنّما هو في أصل ثبوت المفهوم على تقدير وجود عامّ معارض له، لا في حجّيته بعد الفراغ عن

ص: ٣٨١

١- (١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

وبعبارة اخرى: إنّ النزاع في مبحث المفاهيم كان في دلالة الجملة الشرطية مثلاً - لو خليت وطبعها(1) - على الانتفاء عند الانتفاء، وهاهنا نبحت في أنّ مفهومها لو قلنا به هل هو ثابت في جميع الموارد أو يختصّ بما إذا لم يكن في مقابله عامّ، فمن ذهب إلى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطية مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أنّ دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة(2):

فإنّ العامّ وما له المفهوم المعارض له تارة: يكونان في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر، وأخرى: لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتّصال.

والدلالة على كلّ من العموم والمفهوم تارة: تكون بالوضع، وأخرى:

بالإطلاق، بمعونه مقدّمات الحكمه(3)، وثالثه: بالوضع في أحدهما وبالإطلاق في الآخر، فهذه صور ستّة حاصله من ضرب تينك الصورتين في هذه الصور الثلاث.

فإذا كان بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحيث

ص: ٣٨٢

١- (١) بأن لم يكن في مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإن لم يذكر المحقّق الخراساني رحمه الله إلّا أربع صور. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فرض كون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمه مبنيّ على تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي، وأمّا بناءً على ما هو المختار من عدم دلالة المطلق على الشمول والسريان، بل على صرف الطبيعه، فليس لنا عامّ مستفاد من طريق الإطلاق، بل جميع العمومات مستنده إلى الوضع. منه مدّ ظلّه.

يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر، فإن كان ظهور كليهما مستنداً إلى طريق واحد، من الوضع أو الإطلاق (1)، فلا يمكن التمسك في مورد الاجتماع بواحد من الدليلين في هاتين الصورتين، لتعارض أصاله الظهور في جانب العموم مع أصاله الظهور في جانب المفهوم.

بل يمنع كلّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق في ذلك بين كون الظهور في كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق.

أمّا الوضع: فلأنّ القرينه المتّصله في نحو «رأيت أسداً يرمى» مثلاً توجب صرف الظهور من الحقيقة إلى المجاز، فإذا كان كلّ من العموم والمفهوم صالحاً للقرينيه للآخر كانا مجملين في مورد الاجتماع، لأنّ العموم يمنع من ظهور الجملة الشرطيّه مثلاً في المفهوم وبالعكس.

وأما الإطلاق: فلأنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم القرينه، فلا إطلاق فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه.

فلا بدّ في المقام من الرجوع إلى الأصول العمليه، وهي تختلف باختلاف الموارد.

وأمّا إذا كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضعي هو المرجع، لعدم كونه مشروطاً بشيء، بخلاف الظهور

ص: ٣٨٣

١- (١) مثال الوضع: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أنّ أداه الشرط وضعت للعليه المنحصره، كما أنّ كلمه «كلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطيّه - وهو «إن لم يجئك زيد العالم فلا يجب إكرامه» - ينافي عموم قوله: «أكرم كلّ عالم» وفرض أنّ دلالة كليهما بالوضع. منه مدّ ظلّه. ومثال الإطلاق: ما إذا قال: «أكرم العالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أولاً: أنّ المفرد المحلّي باللام في الجملة الأولى مطلق شمولي، وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّه تفيد العليّه المنحصره بسبب إطلاق الأداه أو الشرط أو الجزاء على الاختلاف المتقدّم في باب المفاهيم، الصفحه ١٨٤. م ح - ٥.

الإطلاقي، فإنه يتوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينه، والظهور الوضعي المعارض يصلح للقرينته.

هذا إذا كان ما دلّ على العموم وما له المفهوم في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر.

وأما إذا لم يكن بينهما ذلك الارتباط والاتصال، وكان ظهور كليهما مستنداً إلى أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا يصحّ الرجوع إلى واحد منهما(1) أيضاً، كالصورتين الأوليين.

وإن اختلفا في مستند الظهور، بأن كان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعكس، فإن قلنا بأن القرينه التي يعتبر عدمها في مقدمات الحكمة هي الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، كان المرجع في مورد الاجتماع ما دلّ عليه بالوضع، لعدم تماميه ما دلّ عليه بالإطلاق، لتوقف الإطلاق على مقدمات الحكمة التي منها عدم مطلق القرينه، والقرينه المنفصلة في المقام موجوده.

وإن قلنا بأن القرينه المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقفه على عدم خصوص المتّصلة منها، كان المرجع هو الأظهر من الدليلين عند العرف، ولو لم يكن أحدهما أظهر يرجع إلى الأصول المقرّره للشاكّ في مقام العمل.

هذا تمام الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم.

ص: ٣٨٤

١- (١) لأنّ القرينه المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور في ذي القرينه، إلّا أنّ أصله الظهور في كلّ منهما معارضة بأصالة الظهور في الآخر، فتساقطان، ويرجع إلى القواعد المقرّره للشاكّ في مقام العمل. م ح - ي.

إذا قال المولى: «أكرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساكين إلّا الفسّاق منهم» وكان فى كلّ من العناوين الثلاثه فرقه من الفسقه، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الكلّ، أو إلى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له فى واحد منهما، بل لابدّ فى التعيين من قرينه؟ أقوال، والظاهر أنّه لا- خلاف ولا- إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أىّ حال، ضروره أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره.

ثمّ إنّ المحقق الخراسانى رحمه الله جعل البحث فى خصوص مقام الإثبات والدلاله، وتخيل أنّ إمكان رجوعه إلى الجميع أمر مفروغ عنه عند الكلّ، ولأجل ذلك طعن على صاحب المعالم رحمه الله، لتمهيدته مقدّمه لإثبات إمكان رجوعه إلى الجميع.

لكن الحق مع صاحب المعالم رحمه الله، لأن المسأله تكون محلماً للنزاع بحسب الإمكان ومقام الثبوت، كما تكون محلماً له بحسب الدلاله ومقام الإثبات.

لأن بعضهم ذهب إلى استحاله رجوع الاستثناء إلى الجميع، لاستلزامه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

وتوضيح كلامه يتوقف على تقديم أمرين:

أ - أن أداه الاستثناء قد تكون حرفاً، نحو كلمه «إلاً» وقد تكون اسماً (١)، نحو كلمه «الاستثناء» أو «أستثنى».

والمستثنى أيضاً تارة: يكون عنواناً كلياً، نحو «أكرم الفقهاء والأصوليين والمفسرين إلاً الفساق منهم» وأخرى: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً على شخص واحد فى الخارج، لكنه بوحده مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشميين باستثناء زيد» أو «أستثنى زيدا» ولم يكن لنا إلا شخص واحد مسمى بزيد وكان عالماً، فاسقاً، هاشمياً، وثالثه: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدده، وكان كل واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، كالمثال المتقدم بناءً على أن يكون المسمى

١- (١) أى ما له معنى اسمى، فأريد به ما هو الأعم من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.

يزيد ثلاثه: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمي.

ب - أنه (١) ذهب إلى كون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، وفاقاً للمشهور، وإلى أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذين الأمرين استحاله رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، بدعوى أنّه يستلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد، لأنّها وضعت للإخراج الواحد واستعملت في الإخراجات المتعدّده (٢)، ضروره أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشميين إلّا زيداً» استعملت كلمه «إلّا» في إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثة.

وإذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً في أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل في هذه الصورة مستحيلاً من جهتين كما لا يخفى.

هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده إلى جميعها.

نقد القول بالاستحاله في المقام

وفيه - بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصّاً، كما عرفت في المعنى الحرفي - أوّلاً: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من

ص: ٣٨٨

١- (١) أي هذا البعض القائل باستحاله رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل. م ح - ي.

٢- (٢) ولا فرق في ذلك بين الاسم والحرف وإن كان الإشكال في الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسميّة وضعت للإخراج الواحد الكلّي، والحرفيّة للإخراج الواحد الجزئي، فالموضوع له في كليهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا المستشكل.

معنى واحد.

بل هو واقع في كثير من المحاورات العرفية، كما إذا قال المولى:

«سِرَّ من البصره إلى الكوفه» فإنَّ كلمه «من» استعملت في معانى متعدده بتعداد طرق البصره التى يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمه «إلى».

ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.

وثانياً: أنَّ الحقَّ ما قاله المحقق الخراسانى رحمه الله، من أنَّ تعدّد المخرج عنه لا يستلزم تعدّد الإخراج لكى يستلزم استعمال الأداة في أكثر من معنى واحد، وإلّا لكان تعدّد المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنه لم يقل أحد باستحاله قولنا:

«جاءنى القوم إلّازيداً وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمه «إلّا» في معانى متعدده(١).

والحاصل: أنَّ تعدّد المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدّد الاستثناء.

نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدده، وكان كلّ منها مصداقاً لواحد من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى في أكثر من معنى واحد.

لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلى يعم جميع تلك الأشخاص، كـ «المسمى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلاً يؤوّل إلى «المسمى زيد».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادته «المسمى به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلاً في مقام الثبوت الذى يبحث فيه عن إمكان

ص: ٣٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٤.

الشيء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.

ص: ٣٩٠

كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين ما إذا كثر عقد الوضع وما إذا لم يكثر بقوله:

والتحقيق في ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إن من الواضح أنه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محاله، وعليه فإما أن يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيرة، كما في مثل الآية المباركة (1)، أو لا يكون كذلك، بل يختصّ ذكر عقد الوضع بصدر الكلام، كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلفساقهم».

أمّا القسم الثاني - أعني به ما لا- يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلفافي صدر الكلام - فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلفافي صدر الكلام، وقد عرفت أنه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بدّ من رجوعه إلى الجميع، وأمّا كون العطف في قوه التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلفا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في

ص: ٣٩١

١- (١) أراد بالآيه المباركه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْتَدَوْهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: ٤-٥. م ح - ٥.

الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

وأما القسم الأول - أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً - فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره، لأن تكرار عقد الوضع فى الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقريته فهو غير صحيح، لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجمله الأخيره لكان مخلاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فى الجمله الأخيره لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كرر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدده للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصيص الجمله المشتمله عليه والجمل المتأخره عنها وتبقى الجمل السابقه عليها على عمومها.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب فى المقام، فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجمله الأخيره فقد نظر إلى مثل الآيه المباركه التى كرر فيها عقد الوضع فى الجمله الأخيره، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التى لم يذكر عقد الوضع فيها إلفى صدر الكلام، فيكون النزاع فى الحقيقه لفظياً^(١)، إنتهى كلامه.

ص: ٣٩٢

١- (١) أجود التقريرات ٣٧٥:٢، وفوائد الأصول ١ و ٥٥٥:٢.

وفيه: أنّ مقتضى التحقيق رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، عكس ما ذهب إليه هذا المحقق الكبير، لأنّ الأدباء اتّفقوا على أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، ولا ريب في أنّ الإيجاب والسلب يرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.

وبعبارة أخرى: رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يقتضى أن يكون قولنا:

«جاءني القوم إلّا زيداً» بمعنى «جاءني القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد» وهذا يستلزم عدم تعرّض القضيّة لحكم مجيء زيد إثباتاً ونفيّاً، إلّا من طريق مفهوم الوصف، وفي ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلاً، واستناد حكم «المستثنى» إلى المفهوم ينافي قولهم: «الاستثناء من الإيجاب سلب ومن السلب إيجاب» ثانياً، لأنّهم أرادوا أنّ الإيجاب والسلب كليهما يستندان إلى منطوق الجملة المشتملة على الاستثناء.

وبالجملة: القضيّة المشتملة على الاستثناء في الواقع قضيتان: إحداهما متكفّله لحكم المستثنى منه، والأخرى لحكم المستثنى، فقولنا: «جاءني القوم إلّا زيداً» ينحلّ إلى قولنا: «جاءني القوم» و «لم يجيء زيد» مع أنّ رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يستلزم أن يكون قضيّة واحده، وهي «جاءني القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد».

والحاصل: أنّ مقاله المحقق النائيني المبنيّ على رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فاسده، لفساد مبناها.

إنّ للمسأله صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنى منها وأقسام المستثنى:

فإنّ الجمل إمّا يتّحد عقد وضعها أو عقد حملها أو يتعدّد كلاهما.

والمستثنى تارة: يكون كلياً، وأخرى: جزئياً، وإذا كان كلياً فقد يكون مشتملاً على ضمير المستثنى منه، وقد يكون فاقداً له، وإذا كان جزئياً فتارة:

يكون منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين، وأخرى: يكون منطبقاً على أشخاص متعدّده، وكان كلّ واحد منها داخلاً تحت واحده من الجمل.

فللمسأله صور عديده:

الصوره الأولى: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير مع اتّحاد عقد الوضع في الجمل المستثنى منها، نحو «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفساق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء في هذه الصوره إلى الجميع، لأنّ وحده عقد الوضع تقتضى ذكره اسماً ظاهراً في الجمله الأولى وضميراً راجعاً إليه في سائر الجمل كما في المثال، وأمّا ذكره بنحو الاسم الظاهر في الجميع (1) خلاف المحاورات الفصيحه، فالضمير الواقع في جانب المستثنى أيضاً يرجع إلى الاسم الظاهر الذي هو في الجمله الأولى، وأمّا الجمله الأخيره فلا تشتمل على الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلى خصوصها يستلزم أن يكون مرجع الضمير ضميراً، وهو خلاف القواعد الأدبيه، لأنّ ضمير الغائب وضع للإشاره به إلى المشار إليه الظاهر.

ص: ٣٩٤

١- (١) كأن يقال: «أكرم العلماء وسلّم على العلماء وأضف العلماء إلّا الفساق منهم». م ح - ي.

وبالجملة: لا محيص من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى في هذه الصورة، فيرجع لا محاله إلى الجمل التي بعدها أيضاً، لأنهم اتفقوا على أن عدم رجوعه إلى الأخير لا يصح إلامع القرينه.

بل العرف يحكم في هذا القسم برجوع الاستثناء إلى الجميع، فلانحتاج لإثباته إلى إقامه البرهان.

الصورة الثانية: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير - كالصورة الأولى - مع اتحاد عقد الحمل، نحو «أكرم العلماء والطلاب والهاشميين إلا الفساق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا القسم أيضاً، لما عرفت - عند المناقشه في كلام المحقق النائيني رحمه الله - من رجوعه إلى عقد الحمل، وحيث إن عقد الحمل ذكر في الجملة الأولى، فالاستثناء يرجع إليها بحسب القاعده، وإلى ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أن عدم رجوعه إلى الأخير لا يصح إلامع القرينه.

الصورة الثالثة: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير أيضاً، مع تعدد عقدي الوضع والحمل كليهما، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلا الفساق منهم».

والحق أن الاستثناء في هذه الصورة مجمل، إذ لا- ظهور له عرفاً في الرجوع إلى الجميع ولا- إلى خصوص الأخير، وليس في الكلام ما كان يقتضى الرجوع إلى الجميع، من اتحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حيث كان الاستثناء مجملاً مردداً بين الرجوع إلى الأقل والأكثر كان استثناء الأخير مراداً قطعاً، لكنّه من باب كونه القدر المتيقن، لا من باب

كونه مراداً بالخصوص (١).

وأما إذا كان المستثنى كلياً فاقداً للضمير لفظاً (٢) فالظاهر عند العرف أنه مشتمل عليه بحسب المعنى (٣) ، وإلا لكان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو كان صحيحاً فلا ريب في كونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّا مع القرينه.

فإذا كان المستثنى مشتملاً على الضمير بحسب الواقع كان الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل في صورتى وحده عقد الوضع وعقد الحمل، ومجماًلاً مردداً بين الرجوع إلى الجميع والرجوع إلى خصوص الأخيره في صورته تعدد العقدين، بعين الملاك المتقدم في صور اشتمال المستثنى على الضمير المملوظ به.

هذا كله فيما إذا كان المستثنى كلياً.

وأما إذا كان جزئياً فقد عرفت أنّ له صورتين (٤):

ص: ٣٩٤

١- (١) إن قلت: فعلى هذا لا فرق في مقام العمل بين ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الأخيره وبين كونه مجماًلاً قلت: الثمره بينهما وإن لم تظهر بالنسبه إلى الجمله الأخيره، إلا أنها تظهر بالنسبه إلى سائر الجمل، لجواز التمسك بأصالة العموم فيها بالنسبه إلى مورد الاستثناء إن كان الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى خصوص الأخيره، بخلاف ما إذا كان مجماًلاً، لأن أصالة الظهور - التي من شعبها أصالة العموم - أصل عقلائي، ولم يحرز تمسك العقلاء بها فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينه كما في صورته إجمال الاستثناء بين رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، بل يمكن أن يقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدمه في العموم في هذه الصوره. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا قال في فرض وحده عقد الوضع: «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلالفساق» وفي فرض وحده عقد الحمل: «أكرم العلماء والطلاب والهاشميين إلالفساق» وفي فرض تعدد العقدين: «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلالفساق». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فكان «إلالفساق» في الأمثله بمعنى «إلالفساق منهم» لكن المتكلم حذف الضمير اتكالا على وضوحه. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) ولكلّ منهما ثلاثه فروض، فتصير الصور هاهنا أيضاً ستاً، وإن لم يتعرض الأستاذ «مدّ ظلّه العالى» هنا لما إذا تعدد عقد الحمل واتحد عقد الوضع بقسميه، أى ما إذا كان العنوان الجزئى منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين وما إذا كان منطبقاً على أشخاص وكان كل واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، نعم، إنه سيشير إلى حكمهما - وهو الرجوع إلى الجميع - في التلخيص الذى يذكره عن قريب، فانتظر. م ح - ي.

الأولى: ما إذا كان منطبقاً على شخص واحد، لكنّه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجار والهاشميين إلّازيداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّى يزيد واحد في الخارج، وهو مع ذلك عالم، تاجر، هاشمي.

فإن كان عقد الحمل واحداً - كما في المثال - ظهر الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، لما عرفت من أنّه يرجع إلى عقد الحمل الذي وقع في الجملة الأولى، وأمّا الرجوع إلى ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلى الأخيره يحتاج إلى بيان وقرينه.

وإن كان عقد الحمل - كعقد الوضع - متعدّداً، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّازيداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيره، لأنّه يرجع إلى عقد الحمل كما عرفت، وحيث إنّ جميع الجمل مشتمله عليه فلا وجه لتعيين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره.

الثانية: ما إذا كان منطبقاً على أشخاص متعدّده، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، كما إذا كان المسمّى يزيد ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمي.

فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن كان ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل على ما عرفت في الصورة الأولى، إلّا أنّه يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً - بمعنى كونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازته الواضع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإن كان ممكناً بحسب حكم العقل - فلا بد من أن يلتزم برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأن هذه الاستحالة العقلية أو الممنوعية اللغوية قرينه على عدم إرادته الرجوع إلى الجميع.

إن قلت: لعلهم يلتزمون بعموم المجاز في المستثنى، بأن تستعمل كلمة «زيد» في المثال بمعنى «المسمى بزيد» مجازاً.

قلت: الاستعمالات المجازية وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها خلاف الظاهر، فالأمر في المقام دائر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء في الرجوع إلى جميع الجمل، وهو يستلزم التجوّز في المستثنى، الثانى: ظهور المستثنى في معناه الحقيقى الذى هو شخص واحد، وهو يستلزم رفع اليد عن ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع والقول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلا بد من ملاحظه أقوى الظهورين وجعله قرينه على التصرف في الآخر، ولعله يختلف باختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما راجحاً لكان الكلام مجملاً.

وأما بناءً على المختار من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً، وجوازه وضعاً، بل وقوعه في المحاورات العرفية عملاً، فلا إشكال في رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لكونه ظاهراً فيه بلا معارض.

وإن تعدّد عقد الحمل - كعقد الوضع - فلا - ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً - مردداً بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة بعين الملاك المتقدم في فرض كون المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على شخص واحد داخل تحت جميع العناوين.

وحاصل جميع ما تقدّم - بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد - أنّ الاستثناء ظاهر في الرجوع إلى جميع الجمل فيما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلك إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عاماً (١) أو علماً (٢).

وأما إذا تعدّد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخير (٣). نعم، كان استثناء الأخير مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتيقّن، لا من باب ظهوره في الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وانقذح بما ذكرنا ما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده مجمل، ولم يفصل بين الصور (٤).

حكم موارد الإجمال

هل يجوز التمسك بأصالة العموم في الجمل المتقدّمه على الأخيره عند إجمال الاستثناء أم لا يجوز؟

ص: ٣٩٩

١- (١) سواء كان مشتملاً على الضمير أو فاقداً له. م ح - ي.

٢- (٢) سواء كان منطبقاً على شخص واحد جامع للعناوين المستثنى منها أو على أشخاص دخل كلّ منها تحت واحد من تلك العناوين. م ح - ي.

٣- (٣) فالاستثناء ظاهر في الرجوع إلى الجميع في ثمان صور، ومجمل في أربع. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٧٤.

الحق هو الثاني، لأن ملاك أصاله الظهور - التي من شعبها أصاله العموم - هو بناء العقلاء، ولم يحرز بنائهم عليها فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقريبته كما في المقام (١).

فلا بد - في مورد الاستثناء من غير الأخيره - من الرجوع إلى الأصول العمليته كما قال صاحب الكفايه (٢).

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

لكن المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى جواز التمسك بأصاله العموم، بدعوى أن تكرار (٣) عقد الوضع في الجملة الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة الأخيره إلى دليل آخر مفقود في الفرض، وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقريبته فهو غير صحيح، لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيره لكان مخللاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيره لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع (٤)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٤٠٠

١- (١) بل لا ينعقد للكلام ظهور حينئذ. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧٤.

٣- (٣) اعتماد هذا المحقق الكبير على تكرار عقد الوضع في الاستدلال إنما هو لأجل ذهابه إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع. م ح - ي.

٤- (٤) أجود التقريرات ٢: ٣٧٦.

وفيه: أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاستثناء مجملاً- مرّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، فتعلّق غرض المتكلّم بعدم البيان(1)، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلى المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله يتمّ لو كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، لكنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الاستثناء مجملاً.

وبالجملة: قوله: «تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيره مستقلاًّ يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلى الأخيره بعنوان القدر المتيقّن فهو لا يفيد، وإن أراد به رجوعه إليها بعنوان الظهور(2) فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الكلام في الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده.

ص: ٤٠١

-
- ١- (١) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان في الإهمال، وتعلّق بعدم البيان في الإجمال. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) كما يدلّ عليه قوله رحمه الله: «وأما القسم الأوّل - أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره». أجود التقريرات ٢: ٣٧٦. م ح - ي.

الفصل العاشر فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

إشاره

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه.
إنما الإشكال فى تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرد عنها المعتر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقف.

الحق فى المسأله

والمختار جوازه - كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (١) - لوجهين:

الأول: أن سيره الفقهاء على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمه عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه واضح البطلان.

الثانى: أنه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمزّه أو تخصيص حجّيته بموارد نادره، ضروره ندره خير لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك، فإنّ فى كتاب الله عمومات وإطلاقات كثيره

ص: ٤٠٣

وارده فى العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكُعُوا مَعَ الرَّاِكِعِينَ» (١)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢)، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣)، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٤)، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٥)، «أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (٦)، ونحوها.

وما من خبر واحد إلا هو فى مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلك لكان فى غاية الندره.

أدلة المنكرين ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجه:

الأول: أنّ الكتاب قطعى الصدور والخبر الواحد ظنى السند، ولا يمكن للدليل الظنى أن يقابل القطعى، فضلاً عن تقدّمه عليه.

وفيه: أنّ معارضه الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سنديهما حتى يقال:

إنّ الكتاب قطعى ولا يزاحمه الظنى، ولا بين دالتيهما، لكون الخبر أظهر فى مقام الدلالة أو نصّاً، بل بين دلاله الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجّية فى كليهما وإن كان بناء العقلاء (٧)، إلّا أنّ بنائهم على أصله العموم والإطلاق

ص: ٤٠٤

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) المائده: ١.

٥- (٥) البقره: ٢٧٥.

٦- (٦) المائده: ٥.

٧- (٧) حيث إنّ أصله العموم والإطلاق من مصاديق أصله الظهور التى هى أصل عقلاى، وأهم أدلّه حجّية الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظله.

مشروط بعدم وجود قرينه على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجّيه الخبر الواحد مطلقاً (1)، فدلّيل حجّيه خبر الثقة فى المقام وارد على أصالتي العموم والإطلاق، لانتهاء موضوعهما عند قيام الخبر على التخصيص والتقييد.

الثانى: أنه لا دليل على حجّيه خبر الثقة إلا الإجماع الذى هو دليل لئى، فلا بدّ من الأخذ بقدره المتيقن، وهو ما إذا لم يقم على خلاف الخبر عامّ أو مطلق كتابى.

وفيه أولاً: أنهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضروره أن جماعه من القدماء وغيرهم أنكروا حجّيه الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان فى مقابله عامّ أو مطلق.

وثانياً: أنّ الدليل على حجّيه الخبر الواحد لا ينحصر فى الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالاً على حجّيته ممّا لا يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظى أو المعنوى.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دليل منحصر، إلا أنّنا لا نشكّ فى معقد الإجماع لنضطرّ إلى الأخذ بالقدر المتيقن، فإنّ كيف يمكن التشكيك فى عمل المجمعين بخبر الثقة فى المقام؟ بعدما عرفت من سيره الفقهاء وأصحاب الأئمه عليهم السلام على العمل به فى قبالات عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنه هل يمكن أن يجمعوا على حجّيه خبر لم يوجد أصلاً أو كان نادراً جداً كما عرفت؟

ص: ٤٠٥

١- (١) ويشهد عليه أنّ القاعده الأولى - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه - هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّيه، إلا أنّنا نظرهما معاً إذ لا نتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، مع أنّ حجّيه الخبر لو كانت مقيدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشروط الحجّيه. منه مدّ ظله.

الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام (١).

فلا بدّ من تخصيص ما دلّ على حجّيته خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفين في الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقيين، إلّا أنّهما ليسا كذلك عرفاً في مقام التقنين (٢)، فراجع إلى وجدانك، هل تجد التناقض بين قول المولى: «أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»؟! لو تحققت بينهما مخالفه لتحققت في الكلام المشتمل على المخصّص المتصل أيضاً، لعدم تغيّر المرادات بتغيّر العبارات، فهل يمكن الالتزام بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم إلّا الفساق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدوره؟!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعدّ مخالفاً له عرفاً.

ويشهد عليه أولاً: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد في نفس القرآن، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (٤)، فإنّ الربا عقد عقلائي حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحريمه وضعي (٥)، فالآية تدلّ على عدم صحّة العقد الربوي، فلا يجب الوفاء به.

فهل يمكن الالتزام بتحقيق الاختلاف في القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

ص: ٤٠٦

١- (١) راجع للإطلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة ١٠٦: ٢٧ وما بعدها، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢) كما تقدّم في أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة ٢٨٢.

٣- (٣) المائدة: ١.

٤- (٤) البقرة: ٢٧٥.

٥- (٥) وإن ثبت في محله أنّ الربا حرام في الإسلام بالحرمة التكليفية أيضاً. منه مدّ ظله.

عدم الاختلاف فيه، قال الله تعالى: «لو كان من عند غير الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا»^(١)، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلاً لكان معجزه من عند الله.

وثانياً: أنّ الخبر الخاصّ لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلك فيما إذا حَفَّ بالقرينه القطعيه أيضاً، مع أنّ جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متفق عليه.

وثالثاً: أنّ كلّ واحد من الأخبار المخصّيه لعمومات الكتاب أو المقييده لإطلاقاته وإن كان ظني الصدور، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلّص منه في قبال مثل قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٢) إلّا القول بعدم صدق المخالفه على المقابله بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟

إن قلت: يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» بتلك الأخبار المخالفه للكتاب المعلوم صدورها إجمالاً.

قلت: لسان هذا الخبر آبي عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأن مراده صلى الله عليه وآله أنه لا يصدر منه ما خالف كتاب الله إلّا في بعض الموارد.

وبالجملة: إنّ المخالفه بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفه عرفاً.

الرابع: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

ص: ٤٠٧

١- (١) النساء: ٨٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

توضيح ذلك: أنّ التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة اخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضية، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطولية، ولا- إشكال فى عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلك تخصيصه به.

وفيه أولاً: أنّ القاعده تقتضى جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّا أنّ الإجماع والضروره قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أنّ سيره الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بالأخبار الآحاد فى قبالات عمومات الكتاب.

وثانياً: أنّ قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعى على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنّه مجعول وإن كان فى أعلى درجه الصحّة، بخلاف التخصيص، فإنّه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعى على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.

ص: ٤٠٨

الفصل الحادى عشر فى أحوال العام والخاص

إشاره

لا يخفى أن للعام والخاص المتخالفين أحوالاً مختلفه، فإن الخاص تارة:

يكون مقارناً للعام، وأخرى: متقدماً عليه، وثالثه: متأخراً عنه، والمتأخر منهما إما أن يكون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعده.

فهل يكون الخاص فى جميع الصور مخصصاً للعام، أو يكون مخصصاً تارة وناسخاً مره ومنسوخاً اخرى؟

لابد من ملاحظه كل من الصور على حده وبيان ما هو الحق فيها، فنقول:

الصورة الأولى والثانية: ما إذا كان الخاص مقارناً للعام (١)، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به (٢) فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا محيص عن كون الخاص مخصصاً وبيانياً للعام فى كلتا صورتين (٣).

أما الصورة الأولى فواضحه.

وأما الصورة الثانية، فلأن الخاص وإن صدر بعد العام بمدّه، إلا أنه

ص: ٤٠٩

١- (١) كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» ثم قال عقيبه: «لا تكرم زيد العالم». م ح - ى.

٢- (٢) كما إذا قال يوم السبت: «أكرم كل عالم يوم الثلاثاء» ثم قال يوم الاثنين: «لا تكرم زيدا العالم». م ح - ى.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٧٦.

لا يصح ناسخيته له إذا كان قبل حضور وقت العمل بالعام، لأن النسخ عباره عن «رفع الحكم الواقعي (1) الثابت في الشريعة» فلا يتعلق بالأوامر الامتحانيه، وحينئذ فلا يمكن النسخ في المقام، لأنه يستلزم أن يتعلق حكم جدى واقعى بالعموم ثم يرفع بالنسبه إلى مورد الخاص قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يتصور له غرض معقول، فلا بد من أن يكون الخاص في هذا القسم في مقام بيان أن الإراده الجدیه المتعلقه بالدليل العام كانت مقصوره على غير مورد الخاص من أول الأمر، وهذا هو معنى التخصيص.

هذا ما أفاده بعضهم توضيحاً لكلام صاحب الكفايه حول عدم إمكان النسخ في الصورة الثانيه.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

لكن المحقق النائيني رحمه الله فضل في المقام، فذهب إلى إمكان تعلق النسخ - كالتخصيص - بالقضايا الحقيقيه غير الموقته قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجيه والحقيقيه الموقته، فإنه قال:

إنهم ذكروا أن نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاص المتقدم مخصياً صاً للعام المتأخر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولكن التحقيق أن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه، وذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الخارجيه لصح ما ذكره، وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه الثابته

ص: ٤١٠

١- (١) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.

للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسه، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط في صحّه جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً، إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه من قبيل الموقّات، كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيه الحقيقيه (١) كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به، فلا محاله يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمدّه فلا محاله يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقيه غير الموقّته، وبالقضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقّته بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقّته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه في ذلك ظاهر (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وفيه: أنه مبنى على تعلق الحكم في القضايا الحقيقيه بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنك قد عرفت خلافه (٣)، لأننا لا نسلم أن المتكلم نزل فيها

ص: ٤١١

١- (١) فلو فرض أن قوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ١٨٣ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل في رجب، وقوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ١٨٥ - «وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» في شعبان، لا يمنع جعل الثاني ناسخاً للأوّل، لأنه يستلزم نسخ الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه الموقّته قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) أجود التقريرات ٢: ٣٩٤.

٣- (٣) راجع ص ٣٥٦.

الأفراد المعدومه في زمن الخطاب منزله الموجوده، بل القضيّه الحقيقيه ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتب عليه المحمول.

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله من كون الخاصّ الوارد بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاصّ المقارن له، ولا يمكن أن يكون ناسخاً، من دون فرق في ذلك بين أنواع القضايا.

الصوره الثالثه: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

فهل يحمل الخاصّ في هذه الصوره على التخصيص أو على النسخ؟

هاهنا إشكال مهمّ، لأنّ حمله على التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، وحمله على النسخ يستلزم أولاً: مخالفه سيره الفقهاء، لأنّ سيرتهم في جميع الأزمان على تخصيص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظه تاريخهما وأنّ الخاصّ هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟

وثانياً: يلزم منه أن يكون جلّ العمومات منسوخه، لصدور أكثر ما يشتمل على الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد يفصل بينهما أكثر من مأتى سنه، كما إذا كان الخاصّ في كلام العسكري عليه السلام والعامّ في القرآن أو في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله، وهل يمكن الالتزام بورود النسخ على أكثر العمومات في الشريعه؟ مع أنّنا نعلم أنّ النسخ في غايه الندره، بخلاف التخصيص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» ولم يقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».

فهل لنا طريق إلى حلّ هذه العويصه؟

أشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى حلها بقوله:

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا- مخصّياً صاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاصّ أيضاً مخصّياً صاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

توضيحه: أنّ العامّ على قسمين:

أ - ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعي، أي ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حاله اخرى (٢)، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أول لحظه يجب على المكلف الاشتغال بامثاله، لأنه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلا بدّ من حمل الخاصّ في هذا القسم على النسخ.

ب - ما كان وارداً فعلاً- لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظه صدوره، بل يريد المولى أن يبيّن حدوده وثغوره بعداً، ولا منع من تأخير المخصّص في هذا القسم عن وقت اشتغال المكلف بالعمل على طبقه بتخيّل تعلق إرادته المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتهما وإن كان بأعوام كثيره.

ص: ٤١٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٦.

٢- (٢) ولا يخفى أنّ الحكم الواقعي بهذا المعنى غير الحكم الواقعي المصطلح عندهم، فإنّه عبارته عمّا يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليه في مقابل الحكم الظاهري الذي يتعلّق بما شكّ في حكمه الواقعي، كما فضّل في محلّه، وأيضاً هو غير الحكم الواقعي الذي يصدر لأجل العمل والامتنال، في مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.

والحاصل: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات من قبيل القسم الثاني، فلا إشكال في حمل الخصوصات على التخصيص.

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المسأله

ونوقش فيه بأنّ القسم الثاني من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتمله على قرينه داخلية دالّة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، فلا يجوز التمسك بها في موارد الشكّ، لأنّنا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذي سيجيء فيما بعد.

وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهره في بيان الحكم الواقعي، ثمّ ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود في المقام.

ويمكن الجواب عنه بأننا نختار الشكّ الأوّل، وظهورها في عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسك بها في موارد الشكّ، لوجوب الرجوع إلى أصله العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.

لكن يرد على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة في الشريعة - سيّما العمومات القرآنية - على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون

بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل في نفسه (1)، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العام.

على أنّ الحكم الواقعي يطلق في الأصول نوعاً على ما تعلق بالأشياء بعناوينها الأولى، في مقابل الحكم الظاهري، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتنال، في مقابل الحكم الامتحاني، وأما ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله في معنى الحكم الواقعي وغير الواقعي فلم يأت في كلام أحد غيره.

الحق في حلّ الإشكال

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علّه تامّه لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمه، وهي:

أنّ بعض العناوين علّه تامّه لحكم العقل بحسنها أو قبحها، كـ «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علّه تامّه، بل تكون مقتضيه لا تصافها بالحسن أو القبح، كـ «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلّى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسده أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلّى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.

ص: ٤١٥

١- (١) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنوع هو الفصل المميّز، كالتقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كالتقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقي. م ح - ي.

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارةً: يكون لأجل وقوع المكلف في مشقّه زائده، كما إذا دلّ العامّ على حكم وجوبى والخاصّ على عدم ذلك الحكم فى مورده، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال - بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء - : «لا يجب عليك إكرام فسّاق العلماء» فأكرام الفسّاق منهم كان كلفه زائده تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمه الاستيفاء عن المكلف، أو إلقائه فى مفسده لازمه الاجتناب، كما إذا دلّ العامّ على الجواز والخاصّ على الوجوب أو الحرمة(1).

والحاصل: أنّه لا قبح فى تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّا من جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الأمور الثلاثة، وليست هذه الأمور علّه تامّه للقبح، بل تكون مقتضيه له مؤثّره فيه لو لم ينطبق عليها مصلحة أقوى كما فى الشريعة المقدّسه.

ويشهد عليه (2) أولاً: نزول القرآن تدريجاً فى ثلاث وعشرين سنه، مع أنّ واجباته كانت مشتمله على المصلحه ومحرماته على المفسده من بدايه الإسلام، ففات عن مسلمى صدر الإسلام مصالح كثيره لازمه الاستيفاء ووقعوا فى مفاسد كثيره لازمه الاجتناب، لكنّهم حيث لم يستعدّوا فى بدايه

ص: ٤١٦

١- (١) فإنّ المولى إذا قال: «يجوز إكرام كلّ عالم فى شهر رمضان» واختار العبد جانب الترك لفات عنه مصلحة ملزمه سبعة أيّام لو قال المولى فى اليوم السابع من رمضان: «يجب إكرام العلماء العدول فى هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع فى مفسده ملزمه لو قال: «يحرم إكرام العلماء الفسّاق فى هذا الشهر». م ح - ى.

٢- (٢) أى على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملاً على مصلحة أقوى فى الشريعة. م ح - ى.

بعثه النبي صلى الله عليه وآله للإقبال على جميع الواجبات وترك جميع المحرمات - بل لو كلفوا بجمعها في ذلك الزمان لتنفروا عن الإسلام - بينها النبي صلى الله عليه وآله لهم تدريجاً.

وثانياً: دلالة بعض الروايات على أنّ بيان جملة من الأحكام على عهده القائم المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فإنّه عليه السلام إذا قام يحكم بما لم يحكم به أحد قبله (١)، مع أنّنا نعلم أنّ تلك الأحكام ليست من أحكام دين جديد غير الإسلام، لكنّ الناس لا يستعدّون لقبولها قبل قيامه عليه السلام فأخّر بيانها وتنفيذها إلى ذلك الزمان، وإن استلزم تفويت مصالح لازمه الاستيفاء أو الإلقاء في مفاصل لازمه الاجتناب بالنسبة إلى أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.

ولابدّ من جعل الخاصّ في هذه الصورة أيضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحالة كون العامّ ناسخاً له، لما عرفت في الصورة الثانية (٢) من أنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّي واقعي (٣) بشيء ثمّ يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا يتصوّر له غرض معقول.

وأما التخصيص فلا يتوجّه إليه إشكال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخير البيان عن وقت العمل بالمبين، وأمّا تقديمه عليه فلا إشكال في جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فكما يحتمل فيها بحسب الإمكان ومقام الثبوت أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أيضاً أن يكون العامّ ناسخاً له.

ص: ٤١٧

١- (١) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاه. بحار الأنوار ٥٢: ٣٠٩، الباب ٢٧، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث ٢. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤٠٩.

٣- (٣) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.

وأما بحسب مقام الإثبات فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن التعارض وقع بين ظهور الخاص فى الدوام والاستمرار وظهور العام فى العموم، والقاعده تقتضى تقدّم الثانى على الأول، لأنّ ظهور العام فى العموم مستند إلى الوضع وظهور الخاص فى الدوام مستند إلى الإطلاق، ولا- يمكن أن يقاوم الإطلاق فى مقابل الوضع، لكنّ كثره التخصيص حتّى اشتهر «ما من عام إلّا وقد خصّ» مع قلّه النسخ فى الأحكام جدّاً توجب أن يصير ظهور الخاص فى الاستمرار أقوى من ظهور العام فى العموم، فيقدّم احتمال التخصيص على احتمال النسخ (١).

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

ونوقش فيه أوّلاً: بأنّه لا يمكن أن يدلّ الخاصّ على الاستمرار، لأنّه يدلّ على أصل الحكم الذى هو متقدّم رتبته على استمراره، فليسا فى رتبه واحده كى يمكن أن يثبت كلاهما بدليل واحد.

فاستمرار حكم الخاصّ لا بدّ من أن يكون مستنداً إمّا إلى استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلى مثل ما روى عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أيّها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة وحرامى حرام إلى يوم القيامة» (٢) فإنّ لسان هذه الروايه آبه عن التخصيص.

ولا يصحّ التمسك بواحد منهما فى المقام.

ص: ٤١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦٩: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٢.

أمّا استصحاب عدم النسخ، فلأنّه أصل عملي مشروط بما إذا شكّ في الحكم الواقعي، مع أنّ أصله العموم الجاربه في ناحيه العامّ أصل لفظي ناظر إلى الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملي.

وأما الحديث النبوي المذكور، فلأنّه لا يدلّ على بقاء كلّ حكم من أحكام الإسلام إلى يوم القيامة وعدم نسخه حتّى في داخل الشريعة، بل يدلّ على أنّ شريعته محمّد صلى الله عليه وآله باقيه إلى يوم القيامة، ولا يأتي دين آخر ينسخها، ويشهد عليه ثبوت موارد من النسخ في داخل الإسلام.

وثانياً: لا- إطلاق في جانب الخاصّ ليستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلك لأنّ جريان أصله الإطلاق يتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه التي منها عدم القرينه على التقييد، والعامّ الذي صدر من المولى بعد العمل على طبق الخاصّ يكون قرينه على تقييد حكمه بحسب الزمان.

وبالجملة: لا طريق لنا إلى إثبات الدوام والاستمرار في حكم الخاصّ، فيبقى ظهور العامّ في العموم بلا معارض، فلا بدّ من الحكم بكونه ناسخاً لحكم الخاصّ.

البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفايه

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثاني بأنّه مبنيّ على كون الإطلاق متوقّفاً على عدم مطلق القرينه على التقييد، وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ القرينه التي يكون عدمها من مقدّمات الحكمه هي خصوص القرينه المتّصله (1)، فلا يرد عليه هذا الإشكال، ضروره

ص: ٤١٩

١- (١) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينه المتّصله، ولذا اختلفوا في أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد - في مثل ما إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «لا تعتق رقبة كافره» - أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّا بعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه، فعلم أنّ القرينه إذا كانت منفصله لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م - ح - ي.

انفصال العام الذي يدعى صلاحيته للقريته على تقييد الخاصّ الظاهر بإطلاقه في الاستمرار.

نعم، لا- يمكن دفع الإشكال الأوّل - أعني امتناع استفادة استمرار حكم الخاصّ من نفس دليله (1)، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحديث النبويّ - عن كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

التحقيق في المسأله

فماذا هو الحقّ في المقام؟ هل نلتزم بكون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ كما يقتضيه هذا الإشكال، وهل يمكن القول به؟ مع استقرار سيره الفقهاء على حمل الخاصّ على التخصيص مطلقاً، سواء تقدّم على العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن يخطر ببالهم احتمال النسخ أصلاً.

الحقّ هو حمل الخاصّ على التخصيص تبعاً للفقهاء، لكن لا لما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله، ليرد عليه الإشكال المتقدّم، بل لأجل نكته لا يبقى معها مجال للنسخ أصلاً.

وهي أنّ النسخ - كما عرفت - هو «رفع الحكم الثابت في الشريعة» فلا يتحقّق النسخ إلّا بيد المقنن، فإنّه قد يجعل حكماً ظاهراً في الدوام

ص: ٤٢٠

١- (١) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين في الرتبة. م ح - ي.

والاستمرار(1)، ثم يرفعه بعد برهه من الزمن، مع أنّ الأحكام الواصلة إلى العباد بواسطة الأئمة عليهم السلام بل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله أيضاً لا- تكون مجعولة بأيديهم، لأنّ المقنن هو الله سبحانه لا- غير، ولكنهم عليهم السلام كانوا يحكون ويبيّنون قوانينه تعالى للعباد، فلا- تقدّم لما في القرآن أو في الأحاديث النبويّة من الأحكام على ما في الأحاديث الرضويّة أو العسكريّة مثلاً- من حيث الجعل والتقنين، وإنّما التقدّم من حيث الإبلاغ والحكاية، فلا مجال للقول بكون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ يحمل على تخصيص العامّ في جميع صور تعارضهما، سواء كانا متقارنين أو تقدّم أحدهما على الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعليه فلا فائده في البحث عمّا إذا كان تاريخهما مجهولاً، كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله.

هذا تمام الكلام في العامّ والخاصّ (2).

ص: ٤٢١

١- (١) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدّاً، إلّا أنّ بعض المصالح تقتضى جعله بنحو يتخيّل العبد أنّه حكم دائمى، فإذا نسخ تبين له أنّه كان محدوداً بقطعه خاصّه من الزمان. م ح - ي.

٢- (٢) ونحن لا نتعرّض للبحث عن حقيقته النسخ كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّه مسأله غير اصوليّة. منه مدّ ظلّه.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اشاره

وفيه فصول

ص: ٤٢٣

فى تعريف المطلق وما يتعلق به

الفصل الأول فى تعريف المطلق وما يتعلق به

إشاره

عرّف المطلق بأنه «ما دلّ على شائع فى جنسه».

البحث حول هذا التعريف

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس (١)، وأطال الكلام فى النقض والإبرام، وقد تبهنا فى غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس (٢)، إنتهى.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّ شرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلاً بمعنى اللفظ رأساً، فإنّ المتكلم لا يقول: «سعدانه نبت» إلّا إذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين بأصول الفقه - فضلاً عن

ص: ٤٢٥

١- (١) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأى الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلى وضعاً وغيرها ممّا ذكر فى المطوّلات، وأمّا الثانى: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق فى استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٤٦٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٢.

الطبيعه والماهية، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأن الفرد هو الطبيعه المتشخصه بالتشخصات الفرديه لا صرف الطبيعه.

الثالث: أنه يعمّ المقيّدات، فإنّ «الرقبه المؤمنه» مثلاً، لفظ دالّ على معنى شائع في جنسه، مع أنه مقيّد، ولذا قالوا: يحمل المطلق على المقيّد إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبه» وفي دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه».

إن قلت: لعلهم أرادوا بالموصول المأخوذ في التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» على المركّب من لفظين، ضروره أنه إذا قال: «إن أفطرت في شهر رمضان فأعتق رقبه مؤمنه» كان مطلقاً بالنسبه إلى العدا له والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبه إلى الإيمان والكفر.

الرابع: أنّ التعريف المذكور يقتضى حصر الإطلاق والتقييد في المعانى الكليه، إذ لا يعقل الشيوع والسريان في الجزئيات، مع أنّ الجزئى أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيدا» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيدا إن جاءك» ويعبر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليين، ولا فرق في ذلك بين القول برجوع الشرط إلى الماده كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلى الهيئه كما هو مقاله المشهور، لجزئيه الماده والهيئه كليهما في المثال، أمّا الماده فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلياً، إلّا أنه صار جزئياً لأجل إضافته إلى «زيد» الجزئى، وأمّا الهيئه فلأنّ لها معنى حرفياً، وقد عرفت أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.

فينبغى أن يعرّف المطلق بأنه «معنى عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدمه.

نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبه المؤمنه»

عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنها مطلقة من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الإطلاق والتقييد أمران اضافيان، فيمكن أن يكون ما هو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنّها مقيدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفية التنازل بين الإطلاق والتقييد

ثم لا يخفى أنّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكه، ولأجل ذلك ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق في صيغته الأمر لإثبات توصيلته ما شك في تعديته وتوصيلته، لاستحاله أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد (١).

ثم إن الإطلاق والتقييد تارة يرجعان إلى الحكم (٢)، وأخرى إلى متعلقه (٣)، وثالثة إلى المكلف (٤).

ص: ٤٢٨

١- (١) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه في ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.

٢- (٢) نحو «أعتق رقبه» و «إن ظاهرت فأعتق رقبه» فإنّ وجوب العتق في الأول مطلق، وفي الثاني مقيد بالظهار. م ح - ي.

٣- (٣) نحو «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» فإنّ الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعتق الرقبه. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) نحو قوله تعالى - في سورة البقره، الآية ٢١ -: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى - في سورة آل عمران، الآية ٩٧ -: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإنّ «من استطاع» بحسب القواعد الأدبيّه عطف بيان ل «الناس» فكأنّه قيل: «لله على المكلف المستطيع حج البيت». منه مدّ ظلّه.

الفصل الثانى فى بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى ىطلق عليها المطلق

إشاره

منها: اسم الجنس، سواء كان من الجواهر، كـ «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حيوان» أو الأعراض، كـ «سواد» و «بياض» أو الاعترابات (1)، كـ «الزوجيه» و «الملكيه».

والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه والماهيه.

إن قلت: فكيف يحمل اسم الجنس على بعض أفراده فى مثل «زيد إنسان» مع عدم اتّحادهما فى الماهيه، فإنّ ماهيه المحمول هى «الحيوان الناطق» وماهيه الموضوع هى «الحيوان الناطق المتشخص بالتشخصات الفرديه»؟ فهل يمكن الالتزام بأن لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا فى غير ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل فى مثله يكون شائعاً صنعياً، ويكفى فيه صرف الاتّحاد فى الوجود وكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول، وهذا متحقق فى المقام، لأنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده كما حقّق فى المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا فى معناه الحقيقى، كما يستعمل فيه فى موارد الحمل الأولى الذاتى.

ص: ٤٢٩

١- (١) عبّر عنها صاحب الكفايه بـ «العرضيات». منه مدّ ظله.

ولعلّ هذا الإشكال دعا المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى القول بنحو تغاير بين الوضع والموضوع له في أسماء الأجناس، بأنّ الواضع حينما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهيّة اللابشرط القسّمى، لكن وضعه لذات المعنى ونفس الماهيّة، فإنّ لحاظ الماهيّة بنحو اللابشرط القسّمى في مرحله الوضع إنّما هو لتسريه الوضع إلى المعنى بجميع أطواره وحالاته، لا لاعتباره في الموضوع له (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع اسم الجنس (٢).

نقد ما أفاده رحمه الله في المسألة

وهو كلام عجيب، لأنّ الأطوار والحالات هي الوجودات، وهل يمكن الإلتزام باشتمال الماهيّة عليها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهيّة، عارض عليها، ولذا قالوا: «الماهيّة إمّا موجوده وإمّا معدومه».

ص: ٤٣٠

١- (١) وبالجملة: إنّ المعنى الذى استعمل فيه اسم الجنس تارةً يتضمّن حاله خاصّه - مضافاً إلى أصل المعنى - كما في الحمل الشائع الصناعى، فإذا قيل: «زيد إنسان» كان لمعنى «الإنسان» حاله، وإذا قيل: «عمرو إنسان» كان لمعناه حاله اخرى، وإذا قيل: «بكر إنسان» كان له حاله ثالثه، وأخرى يكون عارياً عن أيّ حاله، كما في الحمل الأوّلى الذاتى، فإذا قيل: «الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ «الإنسان» في صرف ذات معناه بدون ضمّ حاله خاصّه إليه. وحيث إنّ الاستعمال في كلا الموضوعين يكون بنحو الحقيقة فلا محاله لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسّمى ليتسرى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حاله خاصّه، لكن وضع لصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل في صرف الطبيعه والماهيّة. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: ٤٩٠.

وثبت في محله أن وجود الطبيعي عين وجود أفرادها، ولذا يتكثر بتكثرها مع أن ماهيته الطبيعي لا تتكثر أصلاً، وهذا أقوى شاهد على أن عالم الوجود غير عالم الماهية.

على أننا سلمنا أن الواضع تصوّر الماهية اللا بشرط القسمى في مرحله وضع أسماء الأجناس، إلّا أن ما وضعت له هو نفس المعنى وصرف الماهية بإقرار هذا المحقق الكبير، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فكيف يمكن القول بأن لفظ «الإنسان» في «زيد إنسان» استعمل في غير ما استعمل فيه في «الحيوان الناطق إنسان» ومع ذلك كان الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقه؟!

في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

إن من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا.

ثم إنه اختلف كلمات الأصوليين في تعيين المقسم، وأن الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى ما هو؟ ويظهر من بعضهم أن المقسم هو نفس الماهية، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللاحظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء (١)، فالماهية إذا لوحظت مجردة عن شيء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تكون بشرط شيء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا

ص: ٤٣١

١- (١) قال الحكيم السبزواري قدس سره في منظومته حول اعتبارات الماهية: مخلوطه، مطلقه، مجردة عند اعتبارات عليها مورد همن لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعنى بشرط لا استمع إلى فأول حذف جميع ماعدا والثاني كالحيوان جزءاً قد بدا ولا بشرط كان لاثنين نيمين أول قسمٍ وثانٍ مقسمٍ شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٩٥.

غير مقترنه تكون لا- بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والماده والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلاً لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون ماده، وإن لوحظ بشرط شيء يكون نوعاً.

والفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطيه قيداً فى الثانى دون الأول.

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعظم فنّ الأصول، ووقعوا فى حيص وبيص فى أقسام الماهيه والفرق بين المقسمى والقسمى حتى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم للحاظ الماهيه لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيه وتفسيرها

واعترض سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعظم فنّ الأصول من كلمات أهل المعقول بقوله:

هذا، لكن حسن ظنى بأهل الفنّ فى هذه المباحث، يمنعنى أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مراده لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه فى مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنيه من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيّات فى الخارج، أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّحه الحمل وعدم صحّحتها (1) عندهم هو كون الشيء المحمول لا- بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً لزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثراً فى الواقع، ويجعل الشيء أمراً قابلاً للاتحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعه اخرى بشرط لا،

ص: ٤٣٢

١- (١) «عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

انقلاب الواقع عمّا هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفه صيروره الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهيته واحدهً متّحدهً مع شيء ولا متّحده معه بعينه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنيه، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهية، بل لحاظ الماهية أو الماهية الملحوظه، وليت شعري أيّ فائده في تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيروره الماهية باعتباره قابله للحمل وعدمها.

والذي يقتضيه النظر الدقيق - ولعلّه مراد القوم - هو أنّ للماهية بحسب واقعها حالات ثلاثه، لا تتخلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات (1)، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين الماده والجنس والنوع واقعي لا اعتباري.

أمّا انقسام الماهية بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثه فلاّنها إذا قيست إلى أيّ شيء فإنّما أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها - كالتحيز بالنسبه إلى الجسميه والزوجيه بالنسبه إلى الأربعة - وهذه هي الماهية بشرط شيء، وإمّا أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها - كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبه إلى الجسم والفرديه إلى الأربعة - وهذه هي الماهية بشرط لا، وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق - كالوجود بالنسبه إلى الماهية والبياض إلى الجسم الخارجى - فهذه

ص: ٤٣٣

١- (١) «مرّه» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

هى الماهية اللابشرط، فالماهية بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلف عما هى عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكل واحد حدّ معيّن لا- ينقلب عنه إلى الآخر، ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى، لأنّ المقسم نفس ذات الماهية، وهى موجودة فى جميع الأقسام، واللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنّ مناط صحّح التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعبر، فالماهية إن امتنع تخلفها عن مقارنها فى واحد من مراتب الواقع، فهى بالنسبة إليه بشرط شىء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهى بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابليته الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهى بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثله المتقدّمه، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّا أنّه تقسيم صحيح دائر فى العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإنّ الحكماء بصدد بيان الأمور الواقعيّة، لا الأمور الاعتباريّة والتخيّليّة.

نعم، قد يرتبط تقسيم الماهية بالاعتباريات، كمسألة الوضع، فإنّ الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلاً تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهية اللابشرط، أى غير مقيد بوجود شىء آخر - كالحريّة والرقيّة ونحوهما - ولا

ص: ٤٣٤

بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأما إذا أراد وضع لفظه «الرقبه» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرط كونه عبداً ورقاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهية اللابشرط، وما وضعت له لفظه «الرقبه» هو الماهية بشرط شيء، مع أن الوضع أمر اعتباري، لكونه تابعاً للتصوّر وللحافظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقه ذاتيه (١).

فما أفاده الإمام رحمه الله من أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعي، ولا دخل للحافظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً في جوّ الفلسفة، لا في مبحث «اسم الجنس» من الأصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتباري جعلي، ولا يمكن أن يتحقّق بدون اللحافظ.

والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه والماهية، واستعمل فيها في جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أولياً ذاتياً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعياً، نحو «زيد إنسان».

هذا تمام الكلام في اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.

والمشهور بين أهل العربيّة أنه موضوع للطبيعه لا - بما هي هي، بل بما هي متعيّنه (٢)، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداه التعريف.

ص: ٤٣٥

١- (١) وإلّا لا-شترك جميع البشر في الانتقال إلى المعاني حين استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسي مثلاً لا يفهم معاني الألفاظ العربيّة من دون تعلّم، وكذلك العكس. م ح - ي.

٢- (٢) بخلاف اسم الجنس، فإنّهُ موضوع للماهية بما هي هي، ف «أسد» وضع لنفس «الحيوان المفترس» و «أسامه» ل «الحيوان المفترس المتعيّن». منه مدّ ظلّه.

وتخيّل المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ المراد بالتعيّن المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيّن الذهني، ولذا استشكل عليه بأنّه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد (١) بلا- تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتّحد معها مالا وجود له إلّا ذهنياً.

فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهيّة الملحوظة في الذهن لم ينطبق على أفرادهِ إلّا بعد تجريده من قيد اللحاظ، مع صحّ حمله عليها بدون التجريد والتجوّز كما لا يخفى، ضروره أنّ التصرّف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّة عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

فلا بدّ من القول بعدم الفرق بينه وبين اسم الجنس في كونه موضوعاً لصرف المعنى من دون أن يكون اللحاظ والتعيّن الذهني دخيلاً فيه أصلاً، والتعريف في علم الجنس لفظي، كما هو الحال في التأيّث اللفظي (٢).

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله نقداً عليه

وناقش فيه العلّامة الحائري رحمه الله بقوله:

وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتيّه في نظر

ص: ٤٣٦

١- (١) كقولنا: «هذا الحيوان اسامه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٣.

اللاحظ، كما أنه ينتزع الكليته عن المفاهيم الموجوده في الذهن، لكن لا- على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي، إذ هي بهذه الملاحظه مباينه مع الخارج ولا ينطبق على شيء، ولا معنى لكليته شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ «أسامه» موضوع للأسد، بشرط تعيينه في الذهن على نحو الحكايه عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظه القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّه على المعاني الحرفيه، فافهم وتدبّر (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ اللحاظ لا يكون دخيلاً فيما وضع له علم الجنس إلّا بنحو الآتيه، فلا يكون إلّا مرآةً لنفس المعنى.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المسأله

وهذا من عجائب الكلمات التي لا- ينبغي صدورها من مثله رحمه الله، سيّما أنّ تنزيل المقام منزله انتزاع الكليته عن المفاهيم الموجوده في الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فيما وضع له علم الجنس، ولا يمكن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنى، فإذا أراد الواضع وضع كلمه «أسامه» ل «الحيوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلك اللفظه وبهذا المعنى المقيد بقيد «الملحوظ» وإن كان آلياً، لكونه مقدّمه للوضع من دون أن يكون دخيلاً- في اللفظ الموضوع ولا- للمعنى الموضوع له، إلّا أنّ الملحوظيه لا يمكن أن تكون مرآة، لدخلها في الموضوع له جزءاً أو قيداً.

ص: ٤٣٧

وانقدح بذلك بطلان قياس المقام بانتزاع الكليته عن المفاهيم الموجوده في الذهن، فإنّ هناك لحاظاً واحداً آلياً، وأمّا هاهنا فلنا في طرف المعنى لحاظان:

أحدهما آلي مقدّمه للوضع، والآخر استقلالي تعلق به هذا اللحاظ الآلي، وهو الملحوظيه التي لها دخل في الموضوع له جزءاً أو قيداً.

الحقّ في المسأله

والحقّ في المقام ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفه والنكره أمران واقعيان، ف «علم الجنس» وضع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن الواقعي، وليس التعريف فيه لفظياً، كما التزم به المحقّق الخراساني رحمه الله، ولا لحاظياً ذهنيّاً، كما استظهره من كلام أهل العربيّه.

فإليك نصّ ما أفاده رحمه الله في تقريراته بقوله:

ويمكن أن يقال: إنّ الماهيه في حدّ ذاتها لا-معرفه ولا نكره، لا متميّه ولا غير متميّه، بل تعدّ هذه من عوارضها، كالوجود والعدم، لأنّ التعريف في مقابل التنكير عباره عن التعيّن الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عباره عن اللاتعيّن كذلك، على أنّ واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعه أو جزئها يمتنع عروض الآ-خر عليها، فحينئذٍ لا بأس بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه التي ليست معرفه ولا نكره، وعلم الجنس موضوع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن العارض لها متأخراً عن ذاتها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه، وعلم الجنس موضوع للطبيعه بما هي متميّه من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعيّن متقوّماً باللحاظ، بل بعض المعاني بحسب الواقع معروف معيّن، وبعضها

منكور غير معين، وليس المراد من التعين هو التشخص الذي يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصية، بل المراد منه التعين المقابل للنكاره، فنفس طبيعه الرجل لا- تكون نكره ولا معرفه، فكما أن النكاره واللاتعين تعرضها، كذلك التعريف والتعين، فالتعريف المقابل للتكثير غير التشخص، فظهر أن الماهية بذاتها لا- معروف ولا منكور، وبما أنها معنى معين بين سائر المعاني وطبيعه معلومه في مقابل غير المعين، معرفه، ف «أسامه» موضوعه لهذه المرتبه، واسم الجنس لمرتبه ذاتها(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

والحاصل: أن «علم الجنس» وضع للماهية المقيسه إلى سائر المفاهيم، المتميزه عنها بالتميز الواقعي، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهية، من دون قياسها إلى غيرها، حتى كأنه ليس في العالم ماهية اخرى سواها لتقاس إليها وتميز عنها، فعلم الجنس معرفه واقعا، واسم الجنس ليس معرفه ولا- نكره، فإذا دخل عليه «اللام» يصير معرفه، ويدل على ما يدل عليه علم الجنس، وإذا دخل عليه تنوين التكثير يصير نكره.

إن قلت: فما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرف باللام؟

قلت: الفرق بينهما هو وحده الدال والمدلول في الأول وتعددهما في الثاني، فإن علم الجنس نحو «أسامه» لفظ واحد دال على الماهية المتعينة، واسم الجنس المحلى باللام نحو «الأسد» يدل بأصل اللفظ على نفس الماهية وباللام على تعيينها وتميزها عن سائر الماهيات.

ومنها: المفرد المحلى باللام.

ص: ٤٣٩

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ٢٦٩.

إنَّ المحقِّق الخراساني رحمه الله وقع هاهنا أيضاً في الخطأ المتقدِّم منه في علم الجنس، فإنَّه قال:

المشهور أنَّ المفرد المعرّف باللام على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنًى، والظاهر أنَّ الخصوصيّه في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف (١) أنَّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني (٢).

وأنت خير بأنَّه لا- تعين في تعريف الجنس إلّا الإشاره إلى المعنى المتميِّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد (٣)، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع مالا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائده في التقييد (٤)، مع أنَّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداوله في العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلى

ص: ٤٤٠

١- (١) أي المعروف بين أهل العربيّه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٢- (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبه إلى الفرد، فإنَّه لا تعين فيه خارجاً، لا بالنسبه إلى الجنس المتحقّق في ضمنه، فإنَّها مفيده للتعين بالنسبه إليه حسب إفادته في تعريف الجنس محضاً، وإلّا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٤٧٦.

٣- (٣) كقولنا: «زيد الإنسان». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي لا فائده في تقييد اسم الجنس باللام والتعبير ب «زيد الإنسان» مكان «زيد إنسان» إذا أراد تجريده عن التعين الذهني الذي هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

أنّ الوضع لما لا- حاجه إليه، بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للترتين، كما في «الحسن» و «الحسين» واستفاده الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيّنها على كلّ حال ولو قيل بإفاده اللام للإشاره إلى المعنى (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله

وفيه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّي باللام وعلم الجنس كلاهما وضعا للماهيّة المتميّزه عن سائر الماهيات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس في جميع المفاهيم الكلّيه، بخلاف علم الجنس، فإنّه يختصّ ببعضها، كما قال ابن مالك: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملة: يدلّ المفرد المحلّي بلام الجنس على الماهيّة المتعيّنه بالتعيّن الواقعي، لا الذهني.

ويشهد عليه أنّهم (٢) استثنوا من اللام الموضوعه للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهني (٣)، لأنّ لام الجنس لو كان للإشاره إلى المعنى المتميّز من بين المعاني ذهنياً - كما استظهره المحقق الخراساني رحمه الله من كلامهم - لم يفرّقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإمّا بدلاله لام العهد

ص: ٤٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢- (٢) أي الأدباء. م ح - ي.

٣- (٣) كما أشار إليه صاحب الكفايه رحمه الله بقوله: «والمعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني».

الذهنى أيضاً عليه، فالتفرقة بينهما فى ذلك أقوى شاهد على أنهم أرادوا من التعريف، التعيين الواقعى، لا الإشاره الذهبية.

دلاله الجمع المحلى باللام على العموم

لا- إشكال فى دلاله الجمع المحلى باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنما الإشكال فى منشأ هذه الدلاله، ويحتمل فيه ثلاثه وجوه:

أ - أن يكون نفس هذا العنوان - أعنى «الجمع المحلى باللام» - موضوعاً للعموم.

ب - أن يكون «اللام» - فى صوره دخولها على الجمع - موضوعه له مباشرة، بلا توسط الدلاله على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلاً لفظاً.

ج - أن تدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطه دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعه للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعين إلاً للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد.

وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الأدباء.

إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على أهل العرييه وجوابه

وناقش فى كلامهم المحقق الخراسانى رحمه الله بأن التعيين لا يختص بالمرتبه المستغرقة، لأن أقل مراتب الجمع أيضاً كذلك، لأنه متعين فى الثلاثه، ولا يقبل الزياده أو النقيصه(1).

ص: ٤٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٥.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن أقل مراتب الجمع وإن كان من حيث العدد مشخصاً، إلّا أنه مبهم مردّد بين احتمالات كثيره من حيث انطباق هذا العدد المشخص على الأفراد، بخلاف أكثر المراتب، فإنه متعين واقعاً لجميع الأفراد بلا إبهام أصلاً.

ولو كان أقل مراتب الجمع متعيناً بتعين تعريفى لكان كلمه «رجل» فى «جئنى برجل» أيضاً معرفه، لتقييده بقيد الوحده - كما اعترف به صاحب الكفايه (١) - فكما أنه نكره بلا إشكال مع كونه مشخصاً من حيث العدد كان أقل الجمع أيضاً كذلك، فلا طريق لدلاله اللام على التعيين فيما إذا كان مدخولها جمعاً، إلّا بأن تدلّ على المرتبه المستغرقه لجميع الأفراد.

والحاصل: أن جميع الاحتمالات الثلاثه المتقدمه فى منشأ دلاله الجمع المحلى باللام على العموم صحيحه.

لكنّ الأنسب إلى الذهن من التعبيرات المتداوله فى كلمات الأصوليين هو الاحتمال الأول، فإنّ العنوان المذكور فى كلماتهم أنّ «الجمع المحلى باللام وضع للعموم» (٢).

لكنّه لا ينافى كون اللام الداخله عليه للتعريف، وإن لم يستند العموم إليها، بل إلى نفس الجمع المحلى باللام.

ومنها: النكره.

ص: ٤٤٣

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) فالجمع كما وضع لمعنى ذى مراتب: أقلها ثلاثه وأكثرها جميع الأفراد، كذلك وضع بوضع آخر فيما إذا كان محلى باللام لخصوص المرتبه المستغرقه التى يعبر عنها بالعموم. منه مدّ ظله.

مثل المحقق الخراساني رحمه الله للنكره بمثالين: أ - «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١).

ب - «جئني برجل» ثم قال: لا إشكال في أن المفهوم منها في الأول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين (٢) في الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، وأما الثاني فهو مبهم مطلقاً، لعدم تعيينه لا في الواقع، ولا - عند المخاطب، فإنه يدل على طبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد (٣).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله، وظاهره أنه التزم بوضعين للنكره.

نقد مقاله صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أن تعدد الوضع فيها بعيد عن الأذهان.

وثانياً: أن بعضهم أشكل عليه بأن التعيين في القسم الأول يستند إلى

ص: ٤٤٤

١- (١) القصص: ٢٠.

٢- (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه: والتحقيق: أن النكره بالحمل الشائع عبارته عن اسم الجنس الذي دخل عليه تنوين التنكير، والمستفاد من الأول نفس الطبيعه، ومن الثاني الوحده المفهوميه، ومفاد المجموع هي الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه بنحو تعدد الدال والمدلول، فيكون مفاد النكره حصه كليته دائماً، غايه الأمر أنها إذا وقعت في تلو الأوامر والنواهي وأمثالهما بقيت على كليتها وقابليته انطباقها على كثيرين، وإذا وقعت في مثل «جائني رجل» أو «أي رجل جائك؟» خرجت عن القابليته المذكوره وتعيينت في فرد معين عند المتكلم كما في الأول، أو عند المخاطب كما في الثاني، لكن الدال على التعيين ليس لفظ «النكره» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوين، بل قرينه خارجيه اخرى، وهو الإخبار في الأول، وكون السؤال ب «أي» عن المعين عند المخاطب في الثاني، وهذا لا ينافي كون مفاد النكره بما هي حصه كليته. كفايه الأصول المحشئ ٢: ٤٨١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٨٥.

الإخبار(١) والحكاية عن الماضي، لا إلى النكره، إذ لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم كلمه «رجل» فإنه يدلّ على الطبيعه المقيده بالوحده فى كليهما(٢).

بل يمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفايه بكلام أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن كان متعيّناً بحسب الواقع فى الأول، إلّا أنّه مبهم بحسب الحكايه والإخبار.

توضيح ذلك: أنّ المتكلّم إذا قال: «جائنى رجل» فلا ريب فى أنّ المخبر عنه متعيّن واقعاً بجميع تشخّصاته، والمتكلّم عالم بأنّه «زيد بن عمرو» مثلاً، لكنّه لا يريد رفع الستار وكشف القناع عن جميع خصوصياته، وإلّا لقال: «جائنى زيد ابن عمرو» بل يريد الحكايه عن بعض ما وقع.

وبالجملة: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وهذا البعض الذى استشكل عليه تخيلاً- أنّ قوله: «جائنى رجل» كاشف عن الواقع المتعيّن، إلّا أنّهما اختلفا فى أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمه «رجل» أو إلى إسناد المجيء الإخبارى إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّا عن صرف مجيء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم النكره، فإنّها فى كليهما تدلّ على الماهيه المقيده بالوحده، فتكون كليّاً ينطبق على كثيرين.

ص: ٤٤٥

١- (١) كما تقدّم نقله آنفاً عن المشكينى رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) فإنّ اسم الجنس - أعنى نفس «رجل» مع قطع النظر عن تنوينه - يدلّ على الماهيه، وتنوينه على قيد الوحده. منه مدّ ظلّه.

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلَّى باللام والنكره قال:

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحَّه إطلاق المطلق عندهم حقيقةً على اسم الجنس والنكره بالمعنى الثاني (١)، كما يصحَّ لغه، وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى (٢).

نعم، لو صحَّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي (٣)، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصه عندهم بمطلق، إلّا أنّ الكلام في صدق النسبه.

ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطرؤ التقييد غير قابل، فإنَّ ماله من الخصوصيه (٤) ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين (٥)، فإنَّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في

ص: ٤٤٦

١- (١) قد عرفت أنّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنّ مفهوم النكره في مثل «جائني رجل» مغاير لمفهومها في مثل «جئني برجل» فقال هاهنا بصحَّه إطلاق المطلق عليها بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأوّل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنَّ المطلق في اللغة بمعنى «الماهيه العاربه عن القيد» حتّى قيد الإرسال والشمول البدلي، والظاهر أنّه بهذا المعنى يطلق في كلمات الأصوليين على اسم الجنس والنكره بالمعنى الثاني. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٣- (٣) حيث تقدّم تعريفه ب «ما دلّ على شائع في جنسه». م ح - ي.

٤- (٤) وهى الإرسال والعموم البدلي. م ح - ي.

٥- (٥) أى معنى اسم الجنس والنكره. م ح - ي.

المطلق، لإمكان إرادته معنى لفظه منه وإرادته قيده من قرينه حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذلك المعنى (١)، نعم، لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ المطلق إذا كان عند الأصوليين بمعنى «الماهيّة العارِيه عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغهً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكره الواقعه عقيب الأوامر والنواهي ونحوهما صحيحاً حقيقهً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينه اخرى، بنحو تعدّد الدال والمدلول.

وأما لو كان عندهم بمعنى «الماهيّة المقيّده بالإرسال والشمول البدلي» - كما نسب إليهم - كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغه.

لكنّ الكلام فى صدق هذه النسبه، ويبعدها أولاً: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يستلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكره إلّا تجوّزاً، بتجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً:

أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروّ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسأله

وفى صدر كلامه نظراً، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النكره - وهى الواقعه فى مقام الإخبار والحكايه عمّا وقع (٣)، نحو «جائنى رجل» - عن تحت المطلق مبنّى على تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشه فيه.

ص: ٤٤٧

١- (١) لأنّ التقييد يستلزم تجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي وإرادته صرف الماهيّه منه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٦.

٣- (٣) أو فى مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو «أىّ رجل جائك؟». م ح - ي.

سَلَمْنَا أَنَّ مَفْهُومَ النِّكَرِ فِي مِثْلِ «جَائِئِي رَجُلًا» هُوَ الْفَرْدُ الْمَعْيَنُ فِي الْوَاقِعِ، الْمَجْهُولُ عِنْدَ الْمَخَاطَبِ، وَفِي مِثْلِ «جَائِئِي رَجُلًا» هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمَأْخُودَةُ مَعَ قَيْدِ الْوَحْدَةِ، فَيَكُونُ الْأَوَّلُ جَزْئِيًّا، وَالثَّانِي كَلْبِيًّا، لَكِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ (١) عَدَمَ انْحِصَارِ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ بِالْكَلْبِيَّاتِ، فَإِنَّهُمَا يَجْرِيَانِ فِي الْمَفَاهِيمِ الْجَزْئِيَّةِ أَيْضًا، بَلْ جَلَّ الْقِيُودُ تَرْجِعُ إِلَيْهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الزَّوَالِ عِنْدَ الْأَمِيرِ» تَرْجِعُ جَمِيعَ هَذِهِ الْقِيُودِ الثَّلَاثَةِ إِلَى وَقُوعِ الضَّرْبِ الْخَارِجِيِّ عَلَى زَيْدٍ، وَهُوَ أَمْرٌ جَزْئِيٌّ؟

نَعَمْ، مَا أَفَادَهُ فِي ذَيْلِ كَلَامِهِ - مِنْ أَنَّ الْمَطْلُوقَ يَدُلُّ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا عَلَى نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ، لَا عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقْيَدَةِ بِالْإِرْسَالِ وَالشُّمُولِ الْبَدَلِيِّ - كَلَامٌ مَتِينٌ.

ص: ٤٤٨

١- (١) رَاجِعْ ص ٤٢٧.

الفصل الثالث في مقدمات الحكمه

اشاره

لابد هاهنا من توضيح ما سمي بمقدمات الحكمه والبحث حول دخلها في ثبوت الإطلاق وبيان نتيجهها على فرض تماميتها.

كلام صاحب الكفايه في ما استفاد منها

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنَّ نتيجه مقدمات الحكمه هي الإرسال والشمول، حيث قال: وقد ظهر لك أنَّه لا دلاله لمثل «رجل» إلَّا على الماهية المبهمه وضعاً، وأنَّ الشيعاع والسريان - كسائر الطوائى - يكون خارجاً عما وضع له، فلا بدَّ في الدلاله عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: ما تقدّم (٢) في مبحث العام والخاص من أنَّ مقدمات الحكمه إذا تمّت

ص: ٤٤٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- (٢) راجع ص ٢٥٦.

فغايه ما تقتضيه أنّ تمام ما تعلق به حكم المولى هو طبيعه الموضوع، فإذا قال: «أحلّ الله البيع» أو «أعتق رقبه» وتمت مقدمات الحكمه (١) التي يتوقف الإطلاق عليها كان معنى الإطلاق فيهما أنّ تمام الموضوع فى حكم المولى هو «البيع» و «الرقبه» وأمّا قولنا فى الأوّل: «سواء تحقّق بالصيغه أو بالمعاطاه» مثلاً، وفى الثانى: «سواء كانت مؤمنه أم كافره» فليس دخيلاً فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إلى أمثال هذه التعابير فى مقام توضيح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بينه وبين العموم، فإنّ العام يدلّ على العموم ويحكى عن الأفراد والكثرات بالوضع، وأمّا المطلق فيدلّ بلفظه على صرف الماهية وبمعونه مقدمات الحكمه على أنّ تمام الموضوع لحكم المولى هو نفس هذه الماهية لا-غير، وأمّا الشمول والسريان فى الأفراد فلا يقتضيه لا بلفظه ولا بمعونه قرينه الحكمه، وكون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ الله البيع» والبديله اخرى، نحو «أعتق رقبه» كالعموم، لا يقتضى اتّحاد واقعتهما وتغايرهما بصرف دلالة العام على تلك الواقعيه بالوضع، والمطلق بمعونه الحكمه.

ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بين مسأله الدلاله ومسأله الاتّحاد فى الخارج، حيث إنّ الطبيعه التي يدلّ عليها المطلق متّحده مع مصاديقها، فتخيّل أنّه يدلّ على المصاديق، لكنّه غفل عن أنّ عالم الدلاله غير عالم الاتّحاد فى الخارج.

وكيف كان، فقد أنكر بعضهم توقّف الإطلاق على ما يسمّى بمقدمات

ص: ٤٥٠

الحكمه من كون المولى فى مقام البيان، وعدم قيام قرينه على التقييد، وعدم تحقق القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

وأثبت المشهور، لكنهم اختلفوا أولاً: فى توقف الحكمه على واحد من الأمور الثلاثة، أو على اثنين، أو على جميعها، وثانياً: فى أن المراد منها ما هو؟

فلا بد من توضيح كل واحد من هذه المقدمات أولاً، وملاحظه أنها هل تكون دخيلة فى تحقق الإطلاق أم لا ثانياً؟ فنقول:

المقدمه الأولى: كون المتكلم فى مقام البيان

فلو صدر كلامه بنحو الإهمال أو الإجمال (1) فلا إطلاق.

ولا يخفى أنه اريد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالي، لا الجدوى، وإلا فلا يعقل ما ذهبوا إليه من أن المطلق يحمل على المقيّد فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «لا تعتق رقبه كافره».

لأنّ الإطلاق لو كان متوقفاً على كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الجدوى لم يكن هاهنا مطلق لكى يحمل على المقيّد، لكشف الدليل الثانى عن تعلق إرادته الجدوى فى الدليل الأول بوجود عتق خصوص الرقبه المؤمنه، مع أنه لم يشتمل على قيد الإيمان، فلم يكن فى مقام بيان تمام مراده الجدوى.

على أنه يستلزم عدم جواز التمسك بأصالة الإطلاق عند الشك فى التقييد الثانى، لكشف التقييد الأول عن عدم كون المولى فى مقام بيان المراد الجدوى، ولو لم يكن فى هذا المقام لانتفى الإطلاق فرضاً.

ص: ٤٥١

١- (١) والفرق بينهما أنّ غرض المولى فى الإجمال تعلق بإلقاء كلامه مبهماً، كما فى متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارته عن عدم تعلق الغرض، لا ببيان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظله.

فلا شبهه في أنهم أرادوا بهذه المقدمه كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي الذي لا ينافيه التقييد (١).

وبعبارة اخرى: لا بد في تحقق الإطلاق من كون المتكلم في مقام جعل قانون يرجع إليه عند الشك في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، نظير ما تقدم في العام والخاص.

إذا تبين المراد من المقدمه الأولى فلا بد من ملاحظه أن الإطلاق هل يتوقف على إحرازها أم لا؟

كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

قال العلامة المؤسس الحائري رحمه الله:

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه، بيانه أن المهملة مردده بين المطلق والمقيّد ولا- ثالث، ولا- إشكال أنه لو كان المراد المقيّد يكون الإراده متعلقه به بالأصالة، وإنما ينسب إلى طبيعه بالتبع، لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئني بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً في أن الإراده أولاً وبالذات متعلقه بالطبيعه، لا أن المراد هو المقيّد ثم أضاف إرادته إلى الطبيعه لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد (٢)، وهذا معنى الإطلاق (٣)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ص: ٤٥٢

١- (١) لأن التقييد لا يقتضى إلتضييق الإراده الجدّيه. م ح - ي.

٢- (٢) هذا ينطبق على ما نسب إلى المشهور من كون الإطلاق عباره عن الشيوخ والسريان. منه مدّ ظله.

٣- (٣) درر الفوائد: ٢٣٤.

وفيه أولاً: أنّ إنكار هذه المقدمه يستلزم حمل كلام المولى على الإطلاق حتّى فيما إذا كان فى مقام الإجمال أو الإهمال، وهل يمكن الالتزام بجريان أصله الإطلاق فى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) لنفى دخل ما شكّ فى دخله جزءاً أو شرطاً فى الصلاة أو الصوم حتّى فيما إذا كان الشارع فى مقام الإجمال أو الإهمال؟!

وثانياً: أنّه لو لم يحرز كون المتكلم فى مقام البيان فلا- وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جننى برجل» فى تعلّق الإراده أولاً وبالذات بالطبيعه، لعدم إمكان استناد هذا الظهور إلى اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبيعه والماهية، إلّا أنّه لا يكاد يدلّ على كونها مراده للمتكلم (٣)، لأنّ الإراده من الصفات النفسانيه التى لا ترتبط بالدلالات اللفظيه، فلا بدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّك بذيّل قرينه الحكمه، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وكان فى مقام بيان تمام مراده حكم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبه (٤).

ص: ٤٥٣

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) بل الأمر كذلك فى سائر موارد أصله الظهور، فإنّ المتكلم إذا قال: «رأيت أسداً» فلا إشكال فى كون «الأسد» موضوعاً ل «الحيوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنى على عهد المتكلم وأنّه أراد فلا- يمكن استفادته من اللفظ، بل يستند إلى بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيه وأنّها مراده للافظها مالم تكن قرينه على المجاز. منه مدّ ظله.

٤- (٤) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبه المؤمنه مثلاً لكان مخلاً بغرضه، وهو قبيح على الحكيم. م ح - ى.

المقدّمه الثانيه: انتفاء القرينه على التقييد

ويحتمل أن يكون المراد انتفاء خصوص القرينه المتّصله، وأمّا وجود القرينه المنفصله فلا- ينافى الإطلاق، ويحتمل أن يكون المراد انتفاء مطلق القرينه، فلا بدّ من التكلّم فى كليهما، فنقول: لا- ينبغى القول بتوقّف الحكمه على انتفاء القرينه على التقييد أصلاً.

أمّا المتّصله فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان مراد المولى مشكوكاً مردّداً بين المطلق والمقيّد، وأمّا إذا تعيّن الإطلاق، كما إذا قال:

«أعتق رقبه» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبه، أو التقييد، كما إذا قال: «أعتق رقبه مؤمنه» فلا بحث حينئذٍ عن جريان وعدم جريان مقدّمات الحكمه أصلاً.

وأمّا المنفصله فلا أنّ انتفائها لو كان من مقدّمات الحكمه لما كان لقولهم:

«يحمل المطلق على المقيّد» معنى صحيح، إذ لا مطلق فى صورته وجود المقيّد لكى يحمل عليه.

المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب

لا إشكال فى أنّ وجود القدر المتيقّن فى غير مقام التخاطب (1) لا- ينافى الإطلاق، إنّما الكلام فيما إذا تحقّق القدر المتيقّن فى هذا المقام، كما إذا كان المولى وعبيده يتذاكران حول الرقبه المؤمنه، فقال المولى: «أعتق رقبه» فوقع النزاع فى أنّه هل يجوز للمولى أن يريد به خصوص الرقبه المؤمنه، اتّكالا على المحادثات المتقدّمه، ولا يلزم منه الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو

ص: ٤٥٤

١- (١) كما إذا قال: «أعتق رقبه» وكان القدر المتيقّن من الرقبه هو الرقبه المؤمنه، لكونها فرداها الأكمل. م - ح - ي.

الفرض؟ أم لا يجوز له ذلك، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول (١).

والحق هو الثاني، فلا يضر وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالحمل على الإطلاق، سواء قلنا بأن نتيجته مقدمات الحكمه هي أن تمام المتعلق للحكم نفس طبيعه - كما هو المختار - أو قلنا بأن نتيجتها هي الشيع والسريان.

أما على المختار، فلعدم تصوّر معنى صحيح للقدر المتيقن هاهنا، لتباين المطلق مع المقيد، فإن ماهيته «الرقبه» مباينه لماهية «الرقبه المؤمنه» فإذا قال المولى: «أعتق رقبه» وشككنا في أن الأمر هل تعلق بمطلق «الرقبه» أو بخصوص «الرقبه المؤمنه» فليس دوران الأمر بينهما كدوران الأمر بين الأقل والأكثر لكي ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه.

نعم، يمكن تصوّر القدر المتيقن في مقام الامتثال، فإن المولى إذا قال: «أعتق رقبه» وأعتق العبد رقبه مؤمنه كان ممثلاً قطعاً، وأما إذا أعتق كافر فكان شاكاً في الامتثال، لكن النزاع في مقام تعلق التكليف لا في مقام الامتثال (٢).

والحاصل: أن القدر المتيقن وإن كان يتصور في مقام اشتغال الذمه كدوران الأمر بين اشتغالها بالأقل أو بالأكثر، وكذا في مقام الامتثال، إلا أنه لا يتصور في مقام تعلق التكليف، لتعلقه بالماهيات، وهي متباينه.

وأما بناءً على ما اختاره صاحب الكفايه - من أن نتيجته الحكمه هي

ص: ٤٥٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- (٢) نعم، مصاديق «الرقبه» أكثر من مصاديق «الرقبه المؤمنه» لكن الفرض أن المطلق لا يدل على الشيع والسريان في الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونه مقدمات الحكمه. م ح - ي.

الشيوع والسريان في الأفراد - فلما ثبت من أنّ «المورد لا يكون مقيداً» كما لا يكون مخصّصاً.

توضيحه: أنّ الراوى إذا سأل الإمام عليه السلام عن «الخمر» فقال عليه السلام في جوابه:

«المسكر حرام» فلا- إشكال في وجوب التمسّك بإطلاق كلامه عليه السلام ولا- يجوز القول بانحصار الحرمة في خصوص «الخمر» باستناد كون السؤال عنها، مع أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لو كان مضمراً بالإطلاق لما وجب الحكم بحرمة مطلق المسكر، لأنّ ورود المطلق في مورد السؤال عن المقيد من أظهر مصاديق وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

والحاصل: أنّ لقرينه الحكمه مقدّمه واحده، وهى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى، لا- فى مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا كان فى مقام البيان كان كلامه قانوناً قابلاً للرجوع إليه عند الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، ولا يستلزم التقييد تجوّزاً فى المطلق، كما لا يستلزم التخصيص تجوّزاً فى العامّ، لأنّ التخصيص والتقييد يتصرّفان فى المراد الجدى من العامّ والمطلق، لا فى المراد الاستعمالى منهما الذى به قوام التقنين.

بماذا يثبت كون المولى فى مقام البيان؟

لا بحث ولا إشكال فيما إذا احرز بقرينه شخصيّة كون المولى فى مقام البيان، وأمّا إذا شكّ فى ذلك لفقد قرينه كذلك فهل لنا أصل يرجع إليه أم لا؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه

سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصه، ولذا (١) ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشياع والسرمان وإن كان ربما نسب (٢) ذلك إليهم، ولعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز، والغفله عن وجهه (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

ولا يخفى أن المطلقات الصادره عن المعصومين عليهم السلام على نحوين:

١ - ما صدر لأجل العمل به بالفعل، كما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام عليه السلام عن حكمه، فقال عليه السلام: «إن ظهرت فأعتق رقبته» فإن غرضه عليه السلام من صدور هذا الحكم أن يعمل السائل على وفقه بالفعل (٤).

٢ - ما صدر لأجل أن يكتب في الجوامع والأصول ليكون أساس فقه الشيعة وملاكاً للعمل في المستقبل، كالأحاديث الصادره عنهم عليهم السلام لتلامذتهم الذين كانوا يكتبونها في اصول اشتهرت بالأصول الأربعمائه.

وما ادّعه المحقق الخراساني رحمه الله - من أن الأصل العقلاني فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه - مقبول في القسم الأول

ص: ٤٥٧

١- (١) يمكن جعل هذه فقره من كلامه رحمه الله دليلاً ثانياً للأصل العقلاني، وإن كان ظاهر كلامه رحمه الله كونه تتمه للدليل الأول. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كما تقدّم في ص ٤٤٦.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٨٨.

٤- (٤) ولا يخفى عليك أن هذا القسم من المطلقات أيضاً يكون قانوناً قابلاً للرجوع إليه في جميع الأعصار، وإن كان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظله.

من المطلقات (١)، وأما القسم الثاني فنحن نشك في استقرار بنائهم على ذلك فيه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسألة

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما في تقارير بحثه المسمّاه بـ «تهذيب الأصول»: لا شك أنّ الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيره العقلاء في المحاجّات، نعم، لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام هذا الحكم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم، هو أنّه بصدد بيان كلّ ما له دخاله في موضوع حكمه في مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره، فلا أصل فيه، بل لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشاهد الحال وكيفيته الجواب والسؤال (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام

وهو كلام عجيب لا ينبغي أن يصدر من مثله لو صحّ نسبته إليه، لأنّ كون المولى في مقام بيان تمام مراده لا يقابله كونه في مقام بيان حكم آخر غير ما هو المذكور في كلامه، بل يقابله كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، وهو يريد في هذين المقامين أيضاً إبلاغ الحكم المذكور إلى العبد ولو بنحو الإجمال أو

ص: ٤٥٨

١- (١) ويمكن أن يقال بخروج هذا القسم من حريم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يكن قرينه على كون المولى في مقام البيان، وصدور الحكم لغرض العمل به بالفعل في هذا القسم قرينه عليه. م - ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٢٧٦.

الإهمال، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) يفيد الحكم بالحليّة الوضعيّة للبيع، سواء كان بصدد إبلاغ حليّة البيع إجمالاً في مقابل الربا من دون أن يكون في مقام بيان شرائطه وخصائصه، أو كان بصدد بيان أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّة هو «طبيعته البيع» ولا دخل لشيء آخر غيرها فيها (٢).

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلى بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ينافى الإطلاق أم لا؟ بيان ما هو الحقّ في المقام يتوقّف على ملاحظته منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:

إنّ الانصراف ينشأ من كثره الاستعمال (٣)، كما إذا قال المولى في موارد كثيرة: «أعتق رقبه» وأقام قرينه على تعلق إرادته الجديّة بخصوص الرقبه المؤمنه، وبلغ كثره الموارد إلى حدّ ينسب المقيد إلى ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرينه.

ثمّ إنّ للانصراف - كما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله (٤) - خمس مراتب:

فمنها: ما يكون بدويّاً زائلاً بالتأمّل، وهو أضعف مراتبه.

ص: ٤٥٩

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) فحليّة البيع - على هذا الفرض - قانون عامّ يرجع إليه فيما إذا شكّ في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح - ي.

٣- (٣) ليس المراد استعمال اللفظ المطلق في المقيد لكي يستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل في معناه وثبت بدليل آخر أنّ الإراده الجديّة تعلّقت بالمقيد. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٨٨.

ومنها: ما يكون مستنداً إلى القدر المتيقن في مقام التخاطب.

ومنها: ما يقتضى ظهور اللفظ في المقيّد، كالمجاز المشهور(١).

ومنها: ما يوجب الاشتراك.

ومنها: ما يقتضى النقل.

ولا يخفى أنّ الانصراف البدوى لا يضرّ بالإطلاق، وكذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب بناءً على ما هو الحقّ من عدم توقّف قرينه الحكمه عليه، وأمّا بناءً على كونه من مقدّمات الحكمه - كما ذهب إليه صاحب الكفايه -: فهو يمنع من انعقاد الإطلاق.

وأما المراتب الثلاثة الأخيره: فلا مجال معها للإطلاق.

أمّا الظهور: فلكونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شكّ في مراد المولى، ولا نشكّ فيه فيما إذا كان اللفظ ظاهراً في المقيّد.

وأما الاشتراك: فلكونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ينافى كون المولى في مقام البيان.

كما أنّ النقل يقتضى حمل اللفظ على المعنى المنقول إليه، لا على المعنى المطلق الذى هو المنقول عنه.

ص: ٤٦٠

١- (١) وإن كان الظهور في المجاز المشهور ناشئاً من كثره استعمال اللفظ في المعنى المجازى، وفي المقام من كثره تعلق الإراده الجدّيّه بخصوص المقيّد عند استعمال اللفظ المطلق في ما وضع له. م ح - ي.

الفصل الرابع فى الجمع بين المطلق والمقيد المتنافيين

اشاره

(١)

ولا يخفى أنّهما تارةً. يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، وأخرى: يكونان متوافقين.

البحث حول المطلق والمقيد المختلفين

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافر» فلا إشكال فى التقييد (٢).

أقول: ما ذكره حقّ فى بعض فروض المسأله دون بعضها الآخر.

فإن كان النافى هو المطلق والمثبت هو المقيد - كما إذا قال: «لا تعتق

ص: ٤٤١

١- (١) ليس المراد من التنافى اختلافهما فى الإيجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولى حكم واحد يدور أمره بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيد، ووحده الحكم تارة: تثبت من طريق وحده السبب، كما إذا قال فى دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» وفى دليل آخر: «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه»، وأخرى: من طريق قرينه حاله أو مقالته اخرى، كما إذا قال فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه» ثم صرح بأنّه ليس له إلّا تكليف واحد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٠.

رقبه»(١) و «أعتق رقبه مؤمنه» - فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد كما قال صاحب الكفايه، سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً، إذ لا يمكن القول بكون المسأله مثل مسأله اجتماع الأمر والنهى، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحكم فى المقام(٢)، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم باختصاص النهى بغير ما تعلّق به الأمر.

إن قلت: كما يمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق، يمكن أيضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقيّد رأساً.

قلت: أصالة الإطلاق ليست أصلاً لفظياً، بل أصل عقلائى مبتنٍ على قرينه الحكمه، واستقرار سيره العقلاء على التمسك بالإطلاق يختصّ بما إذا خلى وطبعه، وأما إذا كان فى مقابله دليل مقيّد فلا يقدمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيّد.

وإن عكس الأمر بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّد نافياً، كما إذا قال: «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافره» فلا بدّ أيضاً من حمل المطلق على المقيّد إذا كان النهى تحريمياً، وأما إذا كان تنزيهياً فلا يقيّد المطلق به، بل يجرى أصالة الإطلاق ويحكم بكون عتق مطلق الرقبه مأموراً به، لكن على كراهيته فيما إذا كانت كافره، نظير ما إذا تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاه والنهى التنزيهى بالصلاه فى الحمام.

إن قلت: هذا يستلزم كون المقيّد محكوماً بحكمين، وهو خارج عن محلّ

ص: ٤٦٢

١- (١) ولا يخفى أنّ كون هذا مثلاً للمقام مبنّى على ما اخترناه من عدم كون النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى مفيده للعموم، وإلا فهو داخل فى مسأله العام والخاص. منه مدّ ظله.

٢- (٢) فلا بدّ من أن يكون مورد الاجتماع - وهو الرقبه المؤمنه - إمّا مأموراً به أو منهيّاً عنه. م ح - ي.

البحث، لما تقدّم من أنّ الكلام فى المطلق والمقيّد المتنافيين، ولا تنافى بينهما إلّا فى صورته وحده الحكم.

قلت: نحن لا نلتزم بكون المقيّد مكروهاً بکراهه اصطلاحية(١) ليتوجّه إلينا المحذور المذكور، بل الكراهه فيه تكون بمعنى أقلّيه الثواب بالنسبه إلى سائر الأفراد.

وبالجملة: كما أنّ تعلق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والأمر الندبى بالصلاه فى المسجد لا يستلزم اجتماع حکمين فى الصلاة فى المسجد، لأنّ استحبابها يكون بمعنى الأفضلية وأكثرية الثواب بالنسبه إلى سائر المصاديق(٢)، كذلك تعلق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة أو الرقبه، والنهى التنزيهى بالصلاه فى الحِمَام أو عتق الرقبه الكافره لا يستلزم ذلك، لكون الكراهه فيهما تكون بمعنى أقلّيه الثواب بالنسبه إلى سائر الأفراد.

ولو شكّ فى كون النهى المتعلّق بالمقيّد تحريمياً أو تنزيهياً فهل يجعل المقيّد قرينه على التصرف فى المطلق والقول باختصاصه بغير مورد المقيّد، أو يجعل المطلق قرينه على حمل النهى المتعلّق بالمقيّد على التنزيه؟

الأظهر هو الأول، لأنّ كفيته التوفيق بين المطلق والمقيّد أمر عقلاى، والظاهر أنّهم يحملون المطلق على المقيّد فيما إذا شكّ فى كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً، ولا- يجعلون المطلق قرينه على حمل النهى المتعلّق بالمقيّد على التنزيه والكراهه. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل المطلق على المقيّد فى صور أربع: وهى ما إذا كان المطلق منهياً عنه والمقيّد

ص: ٤٦٣

١- (١) وهى أولويّه الترك على الفعل. م ح - ى.

٢- (٢) لا بالمعنى الاصطلاحى الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترك. م ح - ى.

مأموراً به، سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً، وما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيد منهياً عنه بنهى علم كونه تحريمياً أو شكاً في ذلك.

وأما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيد منهياً عنه بنهى تنزيهياً فلا- يحمل المطلق على المقيد، بل يتمسك بأصالة الإطلاق، ويحمل المقيد على كونه أقل ثواباً بالنسبة إلى سائر المصاديق، خلافاً لما هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني رحمه الله، حيث قال بحمل المطلق على المقيد فيما إذا اختلفا في الإثبات والنفي من دون أن يفصل بين الصور.

البحث حول المطلق والمقيد المتوافقين

المطلق والمقيد إذا كانا متوافقين فتارة يكونان مثبتين وأخرى منفيين.

أما إذا كانا مثبتين فإما أن يقع في عبارتين من كلام واحد، أو في كلامين، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيد في الصورة الأولى، بل يمكن أن يقال:

اتصال القرينه الناشئ من وحده الكلام يقتضى عدم انعقاد الإطلاق أصلاً.

إنما الإشكال فيما إذا كانا في كلامين منفصلين، كما إذا جاء في روايه: «إن ظهرت فأعتق رقبه» وفي روايه اخرى: «إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه».

والمشهور حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أيضاً، لكونه جمعاً بين الدليلين.

الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقيد المثبتين

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

وردّ أولاً: بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه

من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تحيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاق على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا- إطلاق فيه حتى يستلزم تصرّفًا، فلا- يعارض ذلك بالتصرّف فى المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفًا فى المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفًا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهر بمعونه الحكمه بمراد جدّى(١).

وعن الثانى بأنّ حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه فى الحقيقه مستعمل فى الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبًا فعلاً، ضروره أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه(٢).

ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقويه ما ذهب إليه المشهور بقوله:

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق(٣)، إنتهى.

ص: ٤٤٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٠.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٩١.

وفصّل المحقق المؤسس اليزدي رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحده الحكم من جهة وحده السبب أو من جهة قرائن آخر بقوله:

فإن كان الإحراز من غير جهة وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئته بحملها على الاستحباب، وإمّا مادّه برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله إشارة إلى الفضيله الكائنه في المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحده السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرف في المقيّد بأحد النحويّن، فإنّه إذا فرض كون الشيء علّه لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّه، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك، فلا بدّ له من علّه أخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشيء علّه لوجوب المطلق ينافي كونه علّه الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علّه واحده غير معقول (1)، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحياً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على

ص: ٤٦٦

الاستحباب حتّى فيما إذا احرز وحده الحكم من جهة وحده السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاه بين كون الشيء علّه لوجوب المطلق وبين كونه علّه لاستحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباين بين ذلك الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علّه واحده كما تخيل هذا المحقّق الكبير رحمه الله.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا بدّ من الحمل والتقييد مطلقاً - كما عليه المشهور - سواء احرز وحده الحكم من طريق وحده السبب أو من سائر القرائن، لكن لا - لأنه جمع بين الدليلين كما ذكر، ولا لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

بل لأمر آخر يقتضيه ملاك تقييد المطلق بالمقيّد.

توضيح ذلك: أنّ حمل المطلق على المقيّد فى الموارد المسلّمه - كما إذا قال فى دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» وفى دليل آخر: «إن ظاهرت فلا تعتق رقبه كافره» - إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا يكون مستنداً إلى اللفظ والوضع كأصالة العموم، بل مستند إلى بناء العقلاء إذا تمّت قرينه الحكمه، ولا ريب فى أنّ بنائهم يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله دليل مقيّد أو شكّ فى وجوده وعدمه بعد الفحص واليأس عن الظفر به.

وأما إذا احرز وجود المقيّد المنافى للمطلق - كما فى المقام (1) - فلا يتمّ كون بأصالة الإطلاق، بل يحملون المطلق على المقيّد، سواء احرز وحده الحكم

ص: ٤٦٧

١- (١) حيث قال فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه» وأحرزنا وحده الحكم. منه مدّ ظلّه.

الكاشفه عن التناقى من طريق وحده السبب أو من قرينه اخرى. فليس لنا فى المقام إلدليل واحد، وهو المقيّد، وأمّا المطلق فلا يكون دليلاً بعد استناد حجّيته إلى بناء العقلاء المتوقّف على عدم ورود دليل مقيّد فى مقابله (١).

وبذلك انقذح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقييد جمع بين الدليلين، فإنّه فرع ثبوتهما كما لا يخفى.

وانقذح أيضاً فساد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، لأنّ الإطلاق ليس من قبيل الظهورات اللفظيه الوضعيه كى يصحّ دعوى كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين، لاستقرار سيره العقلاء على ذلك.

اشكال ودفع

وربما يشكل بأنّه يقتضى التقييد فى باب المستحبات أيضاً، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأوّل: أنّ الغالب فى باب المستحبات هو تفاوت الأفراد من حيث مقدار المحبوبيّه، فإنّ صلاه الليل مثلاً مستحبّه، ولو قوعها فى كلّ واحد من المساجد

ص: ٤٤٨

١- (١) لا- يقال: ورود المقيّد لا يضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان. فإنّه يقال: أصالة الإطلاق وإن كانت متحقّقه حتى بعد الظفر بالمقيّد، إلّا أنّ العقلاء لا يستندون إليها حينئذٍ، وبعبارة اخرى: أصل أصالة الإطلاق وإن لم يتوقّف على عدم المقيّد، إلّا أنّ حجّيتها تتوقّف عليه. م - ح - ي.

المختلفه المراتب درجه من المحبوبيه خاصه به، وهذا هو الماييز بين الواجبات والمستحبات، حيث ذهب المشهور في باب الواجبات إلى حمل المطلق على المقيد، وفي باب المستحبات إلى حمل الأمر بالمقيد على تأكيد الاستحباب(١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

الثاني: أنه كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجي دليل المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها(٢)، إنتهى.

أقول: هذا من عجائب كلمات صاحب الكفايه رحمه الله، فإن التسامح الذى تدلّ عليه أخبار «من بلغ»(٣) إنما هو في سند أدله السنن إذا كان ضعيفاً، ويشهد عليه ما جاء في بعض هذه الأخبار من قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، فلا يرتبط التسامح في أدله السنن بدلالاتها التي هي المبحوث عنها في المقام.

نعم، جوابه الأول دقيق متين، وهو الماييز الوحيد بين الواجبات والمستحبات في ما نحن فيه.

الكلام حول المطلق والمقيد المنفيين

وأما إذا كانا منفيين، كما إذا ورد في دليل: «لا تشرب المسكر» وفي دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قيل بأنه لا وجه لحمل المطلق على المقيد، لأنه يختص بما إذا كانا متنافيين، ولا منافاه بين المنفيين، وإلا لما علل حرمه شرب

ص: ٤٤٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩١.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٨٠، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

الخمير بـ «أنه مسكر» في بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاه بين الصدر والذيل وبين العله والمعلل بها.

بل جميع موارد التعليل مطويه بكبرى كليته، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» يستفاد منه أن «كل مسكر حرام» وإلا لما تم التعليل، فيعلم منه أنه لا منافاه بين حرمة الخمر وحرمة المسكر، بل بينهما كمال الملائمه، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد في مثل ما إذا قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر: «لا تشرب المسكر».

بيان الحق في المسأله

هذا، ولكن يمكن المناقشه فيه بأن البحث إنما هو فيما إذا احرز وحده الحكم، ولا يمكن أن يحكم على المقيّد بنفس الحكم الذي حكم به على المطلق، فلا يمكن أن يكون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التي يكون المسكر موضوعاً لها.

وأما التعليل في مثل «لا تأكل الرمان لأنه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» فيفيد أن موضوع الحكم هو العنوان المذكور في العله، فالحرام هو «أكل الحامض» و«شرب المسكر» وأمّا «الرمان» و«الخمر» فقد ذكرا بعنوان أحد مصاديق الموضوع المحرّم، لا- أن للرمان دخلاً في حرمة الأكل، أو أن للخمر دخلاً في حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحكم دائر مدار العله من حيث التعميم والتخصيص.

وأمّا إذا لم تكن المسأله من قبيل التعليل، بل ورد كلّ عنوان في دليل مستقلّ - كما في المقام، حيث قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر:

«لا تشرب المسكر» - فيتحقّق التنافي بينهما إذا أحرزنا وحده الحكم، إذ لسان

الدليل الأول أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدليل الثاني أنّ تمام الموضوع هو شرب المسكر من دون أن يكون للخمرية دخل في الحرمة، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد والحكم بحرمة المسكر الذي يصدق عليه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحده الحكم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا احرز وحده الحكم، والوحده تارةً تحرز من ناحيه وحده السبب، كما إذا قال: «إن ظهرت فأعتق رقبه» ثمّ قال:

«إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه» وأخرى من ناحيه قرينه اخرى حاله أو مقالته. هذا كلّ لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فيما إذا تعلّق الحكم في دليل بالمطلق وفي دليل آخر بالمقيد ولم تقم أيّه قرينه على وحدته، كما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «أعتق رقبه مؤمنه» ولم ينصب دليلاً على وحده السبب ولا قرينه اخرى على وحده الحكم. فهل يمكن استظهار الوحده من نفس الدليلين أم لا؟

أقول: نعم.

ويتّضح ذلك بملاحظه أمرين:

الأول: ما تقدّم في مسأله اجتماع الأمر والنهي من اختصاصها بما إذا كانت النسبه بين العنوانين الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر عموماً من وجه، كالصلاه والغصب.

وأما المطلق والمقيد، نحو «أعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه كافر» فخارج عن محلّ النزاع في تلك المسأله، لتسالم الكلّ على امتناع اجتماع الأمر والنهي

ص: ٤٧١

فيه، لأنه يستلزم اجتماع حكيمين متضادين (١) في موضوع واحد، وهو مستحيل.

وليعلم هاهنا أنه لا فرق في الاستحالة بين اجتماع حكيمين متضادين أو متماثلين، فكما لا يجوز في المطلق والمقيّد تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، كذلك لا يجوز ورود أمرين أو نهيين تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد، لامتناع اجتماع المتماثلين من الأحكام، كاجتماع المتضادين.

الثاني: إذا كان المطلق والمقيّد من قبيل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٢) و«صَلُّوا فِي الْمَسْجِدِ» فلا بدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب (٣)، لكنّ التأويل الدقيق يقتضى أن يقال: ليس متعلّق الأمر الاستحبابي نفس الصلاة (٤) - كما هو ظاهره - بل المستحبّ هو «إيقاع الصلاة في المسجد» وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا ضير في ارتكاب خلاف الظاهر إذا كان عليه دليل، كما في المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولى إذا قال في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنه» فلو قلنا بتعدّد الحكم، بأن يتعلّق حكم بعق رقبة، وحكم آخر بعق رقبة المؤمنه، لاستلزم اجتماع حكيمين متماثلين في مورد المقيّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، كاجتماع حكيمين متضادين.

ص: ٤٧٢

١- (١) التعبير ب«المتضادين» إنّما هو على مذاق القوم، وإلّا فالأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه العالی» لا يقول بتضادّ الأحكام. م ح - ی.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) ولا يجوز هاهنا حمل المطلق على المقيّد، لقيام الدليل على صحّه الصلاة في غير المسجد أيضاً. م ح - ی.

٤- (٤) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب في الصلاة في المسجد، وهو مستحيل كما تقدّم. م ح - ی.

ولا- يمكن حمل الأمر المتعلق بالمقيّد على الاستحباب وتوجيهه بأنه «يستحبّ أن تكون الرقبه التي نعتقها مؤمنه» كما فعلنا مثله في مسأله الصلاه، لأنّ هذا التوجيه على خلاف الظاهر، ولا دليل على ارتكابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بين ظهور هاتين العبارتين وبين استحاله محكوميه المطلق والمقيّد بحكمين متماثلين أو متخالفين (1) يقتضى وحده الحكم، ولا حازه لإثباتها إلى إحراز وحده السبب أو قرينه اخرى.

وإذا ثبت وحده الحكم تحقّق التنافى بين المطلق والمقيّد، لدلاله الأوّل على تعلّق حكم المولى بعق الرقبه، والثانى على تعلّقه بعق الرقبه المؤمنه، فيجب حمل المطلق على المقيّد.

وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء على الحمل والتقيد مبنى على أساس قوى.

إيقاظ

لا- يخفى أنّ الأحكام الوضعيه أيضاً كالتكليفيه فيما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (2) يقيد بحديث «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» (3)، مع أنّ المراد بالنهى فى هذا الحديث نهى وضعى، كما أنّ الحليّه فى الآيه الشريفه حليّه وضعيه.

ص: ٤٧٣

١- (١) عترب «المتخالفين» مكان «المتضادين»، لأنّه «مدّ ظلّه» لم يقل بتضادّ الأحكام، كما تقدّم آنفاً. م ح - ى.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

الفصل الخامس في المجمل والمبين

المبين هو «الكلام الذى له ظاهر (١)»، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى».

والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور فهو مجمل.

ولا يخفى أنّ الكلام إذا كان مبيناً وظاهراً فى معنى، كان ملاكاً للعمل بمقتضى أصاله الظهور، وأما ما كان مجملاً وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحه حمله على ما ليس بظاهر فيه.

ولا- ينبغى البحث حول صغريات المقام، كما فعل الأعلام، حيث اختلفوا فى أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (٢) و «أُجِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (٣) مما اضيف التحريم والتحليل فيه إلى الأعيان، هل يكون من مصاديق المجمل أو المبين.

فإنّ بيان المصاديق والصغريات ليس من وظائف الأصولى، بل الحاكم فيها هو العرف، فإن حكم العرف بأن آيه تحريم الميته ظاهره فى حرمة جميع

ص: ٤٧٥

١- (١) سواء كان ظاهراً فى المعنى الحقيقى، مثل «رأيت أسداً» أو فى المعنى المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) المائدة: ٣.

٣- (٣) المائدة: ١.

الأفعال المتعلقة بها، أو آثارها الظاهره، أو بعض آثارها الخاصه كانت مبينه، وإن لم ير فيها ظهوراً أصلاً كانت مجمله.

هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

اللهم اجعل عواقب امورنا خيراً.

ص: ٤٧٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

