



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول سال ۴۱-۴۲

آیت الله سید طهرضا حائری

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری ۳۱-۳۲

کاتب:

آیت الله سید علیرضا حائری

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٩	آرشيو دروس خارج اصول آيت الله سيد عليرضا حائري ٣٢-٣١
٩	اشاره
٩	التنبيه السادس: هل تدل أسماء الشرط كحروفه على المفهوم؟ بحث الاصول
١٢	التنبيه السابع: تعدد قيود موضوع الجزاء مفهوم الشرط بحث الاصول
١٣	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
١٨	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٢٠	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٢٢	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٢٥	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٢٧	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٣٠	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٣٣	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول
٣٥	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٣٧	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٣٩	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٤١	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٤٥	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٤٨	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٤٩	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٥١	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٥٤	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٥٨	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول
٦٢	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٦٧	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول
٧١	التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء/ التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول
٧٤	التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول
٧٨	التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

٣٤٥	العام /دلاله الدليل الدليل الشرعى اللفظى الدليل الشرعى الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول
٣٥١	العام /دلاله الدليل الدليل الشرعى اللفظى الدليل الشرعى الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول
٣٥٩	تعريف مركز

سرشناسه: حائري، علي رضا

عنوان و نام پديد آور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله سيد علي رضا حائري ٣٢-٣١ / علي رضا حائري.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي: سايت مدرسه فقاھت

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

التنبيه السادس: هل تدل أسماء الشرط كحروفه على المفهوم؟ بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه السادس: هل تدل أسماء الشرط كحروفه على المفهوم؟

التنبيه السادس

هل أن أسماء الشرط كحروفه تدل على المفهوم؟

إن أداه الشرط تارة تكون حرفاً متمحّضاً في النسبه وربط جمله الجزاء بجمله الشرط، مثل «إن»، وهذا القسم لا إشكال في ثبوت المفهوم له كما تقدم. وأخرى تكون اسماً وتقع بنفسها موضوعاً للحكم في الجزاء وبموجبها تصبح القضية كأنها متوسطه بين الشرطيه والوصفيه، مثل: «من» و«ما». كما إذا قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم وواعدهم فلم يُخلفهم حرمت غيبته». أو قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»؛ فإن كلمه «من» في الجملة الأولى وكلمه «ما» في الثانيه رغم كونهما من أدوات الشرط قد رجع إليهما الضمير الموجود في جمله الجزاء، فهل يدل هذا القسم أيضاً على المفهوم؟

الصحيح أنه لا يدل على المفهوم؛ لأن الاسم ليس متمحّضاً في ربط الجزاء بالشرط، بل هو بنفسه مرتبط بالجزاء وإليه يرجع الضمير الموجود في الجزاء، فهو بمثابة «زيد» في قولنا: «إن جاء زيد فأكرمه». فتوجد بينه وبين الجزاء نسبه ناقصه، والنسبه الناقصه تجعل الكلمتين ككلمه واحده؛ فالنسبه الموجوده بين كلمه «من» وكلمه «غيبه» في المثال الأول نسبه ناقصه تجعل الكلمتين كلمه واحده تقع طرفاً للنسبه التامه الموجوده بين الغيبه والحرمة؛ فالحكم في الجزاء ينصبُّ على موضوع متقيّد بأداه الشرط؛ فلا يكون

حينئذ حكماً قابلاً للبقاء عند انتفاء الشرط؛ فحرمة الغيبة في المثال طرفها هو «من عامل الناس... إلخ» فإذا انتفى تزول الحرمة لا محالة، فكأنه قال: «غيبه من عامل الناس فلم يظلمهم وواعدهم فلم يُخلفهم محرّمه، وهكذا في المثال الثاني.

ص: ١

والحاصل: أن القضية الشرطية في هذا القسم الثاني تكون مسوقة للتحقق الموضوع وبيانه؛ لأن أداه الشرط فيها هي موضوع الحكم، فبانتفاء الشرط ينتفى موضوع الحكم في الجزاء، فتكون القضية حال انتفاء الشرط سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن الملق على الشرط إنما هو الحكم المقيّد بموضوعه، لا- طبعي الحكم. ومن الواضح أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر عقلي ثابت في الجمل الحملية أيضاً، وليس هذا الانتفاء من المفهوم كما تقدم تفصيله في التنبيه الأول.

وقد عثرتُ - في بعض كتاباتي القديمة - على نقل كلامٍ عن المحقق العراقي ره حاصله:

أنه في أمثال هذه القضايا يتعارض ظهوران: أحدهما ظهور القضية في المفهوم باعتبار اشتمالها على أداه الشرط الظاهره في أن الجزاء مجرّد عن الشرط ومستقلّ وغير متقيّد به وقابل للبقاء عند انتفائه، وثانيهما: ظهورها في عدم المفهوم، باعتبار أن أداه الشرط فيها وصف، وظاهر الوصف تقيّد الجزاء به وعدم تجرّده عن الشرط وعدم قابليته للبقاء عند انتفائه.

ولا يحضرني الآن من كلمات المحقق العراقي ره مصدر يمكنني مراجعته للتأكد من صحه هذا النقل، لكن كيفما كان فإن هذا الكلام بظاهره غريب، ووجه الغرابه فيه هو أن أداه الشرط ليست موضوعه للمفهوم، وإنما تدل على المفهوم بنكته دلالتها على التوقف - أي: توقف الحكم الثابت في الجزاء لموضوعه على الشرط - وهذا يستلزم أن يكون الجزاء قابلاً للبقاء وعدمه عند انتفاء الشرط، بينما هذه القابليه مفقوده في أمثال هذه القضايا، لما عرفته من أن انتفاء الشرط فيها يساوق انتفاء موضوع الحكم في الجزاء، وبانتفاء الموضوع لا يعقل بقاء الحكم؛ فلا دلالة في أمثال هذه القضايا على المفهوم أصلاً، وبالتالي فلا يوجد فيها ظهوران متعارضان كما هو واضح.

ص: ٢

وعلى كل حال فقد اتضح مما قلناه وجه عدم ثبوت المفهوم لأدوات الشرط التي هي أسماء مثل «من» و«ما» و«أى» و«أيان» و«إذا» واتضح الفرق بينها وبين أدوات الشرط التي هي حروف مثل «إن».

وقد وجدتُ في بعض كتاباتي أن سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه أفاد أن «إذا» تدل على المفهوم، حيث فرَّق بين قولنا: «أكرم زيدا عند مجيئه» وقولنا: «أكرم زيدا إذا جاءك»، فقال إنه بالرغم من أن كلاً من «عند» و«إذا» اسم وظرف لكن الفرق بينهما كبير، فالأول لا- مفهوم له بخلاف الثاني؛ لأن «عند» ظرف متعلق بـ«أكرم» على أساس نسبه ناقصه، وهي شأنها التخصيص، وأما «إذا» فهي وإن كانت ظرفاً، لكنها أداه شرط، وتعدّد نسبه تامه بين جملتين، وتعلّق الجزاء على الشرط، فلها مفهوم (٣) (٤).

إلا أنه قد يناقش هذا الكلام بأن «إذا» تشبه «من» و«ما» لأنها اسم وليست حرفاً متمحّضاً في النسبه وربط الجزاء بالشرط، بل هي مرتبطة بالشرط ارتباط الإضافه، وبالجزاء ارتباط الظرفيه. فقوله: «إذا جاء زيد فأكرمه» يرجع إلى قوله: «زمان مجيء زيد يجب إكرامه»؛ فلا توجد هناك جملتان تعقد «إذا» نسبه تامه بينهما، بل إن الشرط مفرد - وهو مجيء زيد - وقد أضيفت «إذا» إلى هذا المفرد، وبين المضاف والمضاف إليه نسبه ناقصه حصّيت النسبه التامه التي تدل عليها جمله «أكرمه». فيدل الكلام بمجموعه على حصه خاصه من وجوب إكرام زيد، وبانتفاء القيد المحصّص تنتفي هذه الحصه من الوجوب، ولا لدلاله للكلام على المفهوم وانتفاء طبعي الوجوب، فلا فرق بين «إذا» و«عند». فما قلناه في التنبيه السابق من عدم توفر الركن الثاني من ركني المفهوم في مثل قوله: «صل عند الزوال» يأتي في مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل»، بالرغم من دلاله أداه الشرط فيه على التوقف، لكنه توقف شخص الوجوب لا طبعيه، وهذا بخلاف ما إذا قال: «إن زالت الشمس فصل».

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه السابع: تعدد قيود موضوع الجزاء

التنبيه السابع

إذا تعددت قيود موضوع الجزاء

إذا كان موضوع الحكم الثابت في الجزاء مقيداً بقيود عديدة، كما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرم العالم الهاشمي العادل» فلا يدل الكلام على المفهوم وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط في فرض انتفاء قيد من قيود موضوع الحكم، بل ينحصر المفهوم في فرض ثبوت جميع قيود الموضوع، فالمثال المذكور لا يدل بالمفهوم على أنه إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرام العالم غير الهاشمي، أو العالم الفاسق، وإنما يدل بالمفهوم على أنه إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرام العالم الهاشمي العادل. والنكته في ذلك ما سبق في التنبيه الأول وكذلك في التنبيه السابق من أن كل قيد من قيود الموضوع ينتسب إلى الموضوع بنسبه ناقصه، وأداه الشرط تربط بين النسبه التامه في جمله الشرط والنسبه التامه في جمله الجزاء وتعلق الثانيه على الأولى، وهذه النسبه الناقصه الثابته بين الموضوع وقيدته - كالنسبه الناقصه الموجوده في المثال بين «العالم» و«الهاشمي»، أو بين «العالم» و«العادل» ليست في عرض النسبه التامه الثابته في جمله الجزاء، والتي هي معلقه على الشرط، كي يقال: «إنه يمكن انخفاض النسبه التامه في جمله الجزاء حتى مع انتفاء هذه النسبه الناقصه أي: انتفاء قيد الموضوع، وبالتالي فيمكن اقتناص المفهوم؛ لأن المعلق على الشرط إنما هو النسبه التامه في جمله الجزاء، والنسبه الناقصه ليست جزؤها، بل هي في عرضها، فيتتفي المعلق بانتفاء الشرط حتى في فرض انتفاء النسبه الناقصه وانتفاء قيد الموضوع»، بل إن النسبه الناقصه هي جزء من النسبه التامه ومندكّه فيها وفي ربه سابقه عليها؛ لأنها توحد المتعدّد ويصبح ذاك الواحد ظرفاً للنسبه التامه الثابته في جمله الجزاء، بدليل أن الكلام تامّ يصحّ السكوت عليه، بينما لو كانت النسبه الناقصه في عرض النسبه التامه الثابته في جمله الجزاء لبقى الكلام ناقصاً وبحاجه إلى مكمل، وهو واضح البطلان.

ص: ٤

إذن، فانتفاء النسبه الناقصه بانتفاء أي قيد من قيود موضوع الجزاء معناه انتفاء موضوع الحكم في الجزاء، ومن الواضح أنه في فرض انتفاء الموضوع ينتفي الحكم عقلاً - بانتفاء موضوعه، ولكن هذا الانتفاء ليس من المفهوم، وإنما المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط في فرض بقاء الموضوع بكل قيوده، فلا يدل الكلام المذكور - في المثال - بمفهومه إلا على عدم وجوب إكرام العالم الهاشمي العادل عند انتفاء مجيء زيد. وأما عدم وجوب إكرام العالم غير الهاشمي، أو العالم الفاسق، فهو خارج عن المفهوم كما هو واضح؛ لأنه وإن كانت قضيه صحيحه ومستفاده من الكلام ولكنه ليس من المفهوم المصطلح، بل صحت القضيه باعتبار أن الموضوع قد انتفى، وإذا انتفى الموضوع (الذي كان عبارته عن إكرام العالم الهاشمي أساساً، لكن أنتم افترضتم أن العالم ليس هاشمياً، أو أنه ليس عادلاً، فحينئذ) ينتفي الحكم، أي: هي من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع وليس لها علاقته بالمفهوم.

هذا تمام الكلام فى التنبيه السابع. وبعد ذلك ننتقل إلى التنبيه الثامن وهو تنبيه مهم من تنبيهات مفهوم الشرط.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

التنبيه الثامن

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فى دليلين

ذكرنا فى التنبيه الثالث حكم ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فى قضيه شرطيه واحده، ونريد الآن أن نبين فى هذا التنبيه حكم ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فى قضيتين شرطيتين منفصلتين، بأن عُلّق الحكم فى إحداها على شرط، وعُلّق نفس الحكم فى الأخرى على شرط آخر، فهل يكون السبب الحقيقى وتمام الموضوع للحكم عبارته عن كل من الشرطين مستقلاً، أم يكون عبارته عم مجموع الشرطين؟

ص: ٥

والمثال المعروف لذلك ما إذا ورد فى دليل: «إن خفى الأذان فقصر» وفى دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصر»، وإن لم يرد هذا المضمون بعينه فى الروايات.

فبناء على ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه يقع التعارض والتنافى بين إطلاق منطوق كل منهما وإطلاق ومفهوم الأخرى، حيث إن مفهوم كل من القضيتين يقتضى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط المذكور فى منطوقها مطلقاً حتى وإن كان الشرط الآخر المذكور فى القضيه الأخرى ثابتاً وهذا معناه أن السبب الحقيقى للجزاء هو مجموع الشرطين. بينما منطوق القضيه الشرطيه الأخرى دالٌّ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط الآخر مطلقاً حتى وإن كان الشرط الأول متفياً، وهذا معناه أن السبب الحقيقى للجزاء هو كل من الشرطين مستقلاً، وأما بناء على عدم ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه فلا تعارض بين إطلاق منطوق كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى؛ لأن مقتضى إطلاق كل منهما هو أن الشرط المذكور فى كل منهما على مستقلة وتمام الموضوع للجزاء، وهذا لا يوجب أى تعارض كما هو واضح، فالتعارض فى المقام إنما ينشأ من القول بالمفهوم حيث أن مقتضى المفهومين كون السبب الحقيقى للجزاء وتمام الموضوع للحكم عبارته عن مجموع الشرطين المذكورين فى الدليلين بينما مقتضى المنطوقين كون السبب الحقيقى للجزاء وتمام الموضوع للحكم كل واحد من الشرطين مستقلاً.

وبعد تحديد نقطه التعارض والتنافى يقع الكلام فى كيفية الجميع بينهما، فهل يقدم أحد الطرفين المتعارضين على الآخر أم يقال بالتساقت فلا يثبت كون سبب الجزاء وموضوع الحكم هو المجموع ولا كونه هو كل واحد من الشرطين مستقلاً؟

وقبل البدء بذلك لا بأس بالإشارة إلى أن القضيتين إذا لم تكونا شرطيتين بل كانت إحداها شرطيه والأخرى وصفيه، كما إذا

قال: «إن خفى الأذان فقَصِير» وقال: «عند خفاء الجدار فقصر» فسوف يكون التعارض والتنافي من طرف واحد، بمعنى أن إطلاق مفهوم القضية الشرطية يعارض منطوق القضية الوصفية، وإذا كانت كلتاها وصفيتين، كما إذا قال: «عند خفاء الجدار فقصر» وقال: «عند خفاء الأذان فقَصِير» فلا تعارض بينهما أصلاً؛ إذ لا مفهوم في البين كما هو واضح، وتوجد محاوله لإسراء التعارض إلى الفرضين المذكورين أيضاً. وذلك بنكته أن قوله مثلاً: «عند خفاء الجدار فقَصِير» ظاهر في حدوث وجوب القصر عند حدوث خفاء الجدار، وحينئذ يقع التعارض من الطرفين باعتبار أن الحدوث عند الحدوث في كليهما مستحيل فيما إذا سبق أحد الحادثين الآخر؛ لأنه إذا خفى الأذان أولاً فسوف يحدث وجوب القصر، وبعد ذلك إذا خفى الجدار فلا يحدث وجوب القصر؛ لأنه قد حدث قبل ذلك عند حدوث خفاء الأذان.

وعليه فظهور الجملة الشرطية القائلة: «إن خفى الأذان فقصر» فى المفهوم الدال على عدم وجوب القصر إذا لم يخف الأذان مطلقاً وإن خفى الجدار، يعارض منطوق الجملة الوصفية القائلة: «عند خفاء الجدار فقصر». كما أن ظهور هذه الجملة الوصفية فى الحدوث عند الحدوث يعارض منطوق الجملة الشرطية الدال على وجوب القصر عند خفاء الأذان مطلقاً، حتى وإن لم يحدث خفاء الجدار.

هذا إذا كانت إحدى القضيتين وصفية. وكذلك يقع التعارض من الطرفين إذا كانت كلتاها وصفيتين؛ فإن ظهور كل منهما فى الحدوث عند الحدوث يعارض ظهور الأخرى فى الحدوث عند الحدوث كما هو واضح.

وبالإمكان الجواب عن هذه المحاولة التى تريد إيقاع التعارض من الطرفين فى الفرضين المذكورين بأن القضية ظاهره فى الحدوث عند الحدوث بحد ذاته ويقطع النظر عن تقدم سبب آخر وعدمه. فقوله مثلاً: «عند خفاء الجدار فقصر» ظاهر فى أن حدوث خفاء الجدار بحد ذاته سبب لحدوث وجوب القصر بقطع النظر عن تقدم سبب آخر لحدوث وجوب القصر وعدمه.

إذن، فظهور هذه الجملة الوصفية فى الحدوث عند الحدوث - فى الفرض الأول من الفرضين المذكورين - لا يعارض منطوق الجملة الشرطية - القائلة: «إن خفى الأذان فقصر» - الدال على وجوب القصر عند خفاء الأذان مطلقاً حتى وإن لم يحدث خفاء الجدار؛ وذلك لأن فرض تقدم سبب آخر لحدوث وجوب القصر - وهو خفاء الأذان - على خفاء الجدار خارج عن مفاد الجملة الوصفية المذكوره ومسكوت عنه فيها، كما أن ظهور هذه الجملة الوصفية فى الحدوث عند الحدوث - فى الفرض الثانى من الفرضين المذكورين - لا يعارض ظهور الجملة الوصفية الأخرى القائلة: «عند خفاء الأذان فقصر»؛ لأن كلا من الجملتين إنما هو ظاهر فى أن حدوث السبب المذكور فيه هو بحد ذاته سبب لحدوث وجوب القصر بقطع النظر عن تقدم السبب الآخر وعدمه.

إذن، فلا- تعارض من الطرفين فى شىء من الفرضين المذكورين، وإنما يبقى لدينا التعارض والتنافى من طرف واحد فى خصوص الفرض الأول، أعنى ما إذا كانت إحدى الجملتين شرطيه والأخرى وصفيه، حيث قلنا إن إطلاق مفهوم القضييه الشرطيه يعارض منطوق القضييه الوصفيه كما تقدم.

وعلى كل حال فإن رضينا بهذا الجواب فهو، وإلا فحال الفرضين المذكورين حال الفرض الذى عقدنا هذا التنبيه من أجله، وهو فرض ورود قضيتين شرطيتين منفصلتين شرطهما مختلف والجزء واحد، حيث قلنا إنه يقع التعارض والتنافى بين إطلاق منطوق كل منهما وإطلاق مفهوم الأخرى. فلنصرف عنان الكلام إلى هذا الفرض فنقول:

إن التعارض والتنافى هنا ما دام ناشئاً من القول بثبوت المفهوم للقضييه الشرطيه - كما تقدم - وعليه فلا بد من ملاحظه دليل القول بمفهوم الشرط، ولما كانت الأدله مختلفه كما تقدم. إذن، فرفع هذا التنافى والتعارض يختلف باختلاف الأدله والمباني فى إثبات مفهوم الشرط، ونحن لا نزيل المقام باستعراض كل تلك الأدله والمباني ومعالجه التعارض والتنافى على ضوء كل واحد منها (١) (٢)، بل نقتصر على ذكر أربعة من تلك المباني ونعالج التعارض على ضوء كل واحد منها:

المبنى الأول: ما تقدم - فى التقريب السابع وهو الأخير من تقريبات إثبات مفهوم الشرط - عن المحقق النائنى ره بصدد إثبات مفهوم الشرط، وكان حاصله عبارته عن إثبات أصل عليه الشرط للجزء من خلال تفریع الجزء على الشرط، وإثبات كون الشرط عله تامه للجزء لا- جزء عله، من خلال الإطلاق الواوى وهو الإطلاق المقابل للتقييد والعطف بـ«الواو»، وإثبات كون الشرط عله منحصره للجزء لا- عدل لها، من خلال الإطلاق الأوى وهو الإطلاق المقابل للتقييد والعطف بـ«أو». وعليه فإذا ثبت أن الشرط عله تامه منحصره للجزء يثبت المفهوم.

وبناء على مبناه ره هذا فى إثبات مفهوم الشرط أفاد فى المقام أن التعارض هنا يرجع إلى التعارض بين إطلاقين لكل من المنطوقين، وأما المفهوم فهو مدلول التزامى يرجع التصرف فيه إلى التصرف فى المنطوق، فالمعارضه فى الحقيقه بين نفس المنطوقين.

توضيحه: أن لكل من القضيتين الشرطيتين إطلاقين - كما تقدم آنفاً - أحدهما الإطلاق الواوى الذى يثبت التماميه، وثانيهما الإطلاق الأوى الذى يثبت الانحصار، وبالتالي يثبت المفهوم. ولا يمكن التحفظ على كل من الإطلاقين فى كلتا الجملتين، للزوم التعارض كما عرفت، حيث أن كون خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر يتنافى مع كون خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر، فنحن نعلم إذاً أن الشرط فى كل من الجملتين قد قيد وعطف عليه بالشرط الآخر المذكور فى الجمله الأخرى، إما بالواو وإما بأو، فقد قيد أحد الإطلاقين حتماً. فإما أن يكون قد قيد إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى، فيكون الشرط لوجوب القصر فى الواقع مجموع الشرطين، وكل منهما جزء عله لوجوب القصر، لا- عله تامه، وإما أن يكون قد قيد إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى، فيكون الشرط لوجوب القصر أحد الشرطين، فليس شىء منها عله منحصره لوجوب القصر. إذن، لا بد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين وإبقاء الإطلاق الآخر على حاله. فإما أن نرفع اليد عن إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى ونقيّد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بالواو، ونبقى إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى على حاله، فتكون النتيجة حينئذ أنه إذا خفى الأذان والجدار يجب القصر. فيكون المجموع عله واحده تامه منحصره لوجوب القصر. فإذا انتفى أحدهما ينتفى وجوب القصر؛ لأنه لا- يثبت إلا- بثبوت مجموعهما. وإما أن نرفع اليد عن إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى ونقيّد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بـ«أو»، ونبقى إطلاق الواوى على حاله، فتكون النتيجة حينئذ أنه إذا خفى الأذان أو الجدار يجب القصر. فيكون كل منهما عله تامه مستقلة لوجوب القصر. فإذا انتفى أحدهما وثبت الآخر لا ينتفى وجوب القصر، ومع رفع اليد عن أحد الإطلاقين وإبقاء الآخر على حاله ترتفع المعارضه، وحيث أن كلا- من هذين الإطلاقين مستند إلى مقدمات الحكمه، فلا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا مبرر لإبقاء الإطلاق الواوى على حاله وتقييد الإطلاق الأوى، ولا مبرر أيضاً لإبقاء الإطلاق الأوى على حاله وتقييد الإطلاق الواوى، وحينئذ لابد من الالتزام بتساقط الإطلاقين والرجوع إلى الأصل العملى. فماذا يقتضى الأصل العملى؟! هذا ما سيأتى فى الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

قلنا بناء على مبنى النائنى ره لإثبات مفهوم الشرط والذى تقدم موجز عنه بالأمس، بناء عليه ذكر فى المقام فى مثل ما إذا ورد قوله: «إن خفى الأذان فقصر» وورد أيضاً قوله: «إن خفى الجدار فقصر» قال: هنا المعارضه الحقيقه بين منطوقين ويسرى بالطبع إلى المفهومين، لكن مركز المعارضه هو المنطوقين لما يحتويان على الإطلاقين الواوى والأوى. الإطلاق الواوى يثبت أن الشرط عله تامه وليس جزء عله، والإطلاق الأوى يثبت أن الشرط عله منحصره. ولا- يمكن أن نتحفظ على كلا الإطلاقين فى الدليل الأول تكون النتيجة أن خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر، ومع التحفظ على كلا الإطلاقين فى الدليل الثانى سوف تكون النتيجة أن خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر. ولا يمكن أن يكون كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر. فلا يمكن الجمع بين كلا الإطلاقين فى كلا الدليلين. وهذا معناه أننا نعلم بأن أحد الإطلاقين كاذب وساقط. وإذا دار الأمر بين أن يكون إما الإطلاق الواوى فى الدليلين ساقطاً أو الإطلاق الأوى فى الدليلين ساقطاً، فلا مرجح لأحدهما على الآخر، ومستند هذه الإطلاقات كلها مقدمات الحكمه، ونسبه مقدمات الحكمه إلى الإطلاقين الأويين وإلى الإطلاقين الواويين على حد واحد. والنتيجه أن الإطلاقات متكافئه ولا يوجد مرجح، وحينئذ تتساقط الأطراف كلها ويصل الدور إلى الأصل العملى.

مقتضى الأصل العملى: والأصل العملى فى المقام يقتضى عدم وجوب القصر إلا إذا اجتمع الشرطان معاً؛ لأنه إذا تحقق أحدهما دون الآخر - كما إذا خفى الأذان ولم يخفَ الجدار - يشكك حينئذ فى وجوب القصر، والأصل يقتضى عدم وجوبه، فنتيجه الأصل العملى دائماً فى صالح تقييد إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى ورفع اليد عنه، الذى ينتج أن شرط وجوب القصر عبارته عن مجموع الأمرين؛ إذ فى فرض اجتماعهما يُقطع بوجوب القصر، وأما فى فرض وجود أحدهما فيشكك فى وجوب القصر، والأصل عدمه.

ص: ١٠

فإن قيل: إن الإطلاقين وإن كانا مستنديين إلى مقدمات الحكمه، إلا أن هناك مرجحاً للإطلاق الواوى الذى هو إطلاق المنطوق على الإطلاق الأوى الذى هو إطلاق المفهوم؛ فإن الأول مقدم على الثانى، فلا بد من إبقاء الأول على حاله، وتقييد الثانى ورفع اليد عنه، والمرجح هو تقدم الأول على الثانى، من حيث الرتبة؛ فإن الثانى فى طول الأول ومتأخر عنه رتبته؛ إذ يجب أولاً إجراء الإطلاق الذى يثبت أن الشرط عله تامه وليس جزء عله - وهذا هو إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى - ثم فى طول ذلك يجرى الإطلاق الذى يثبت أن الشرط عله منحصره لأعدل له - وهذا هو إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى - فالانحصار فى العله التامه هو فرع أصل العليه التامه، فإذا كان الإطلاق الواوى متقدماً رتبته فهذا هو الذى يرجحه على الإطلاق الأوى، فيتعين إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى ويسقط إطلاق المفهوم، أى: الإطلاق الأوى. وهذا معناه أن تقييد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بـ «أو» فتكون النتيجة حينئذ أنه إذا خفى الأذان أو الجدار يجب القصر، فيكون كل منهما عله تامه مستقله

لوجوب القصر، وبذلك يرتفع التعارض ولا تصل النوبه إلى التسايط والرجوع إلى الأصل العملى كى يقال إنه فى صالح تقييد الإطلاق الواوى الذى هو إطلاق المنطوق.

فالجواب على ذلك هو أن الطولىه بين الإطلاطين وإن كانت صحيحه إلا أنها لا توجب الجزم بسقوط الإطلاق الأوى الذى هو إطلاق المفهوم وتقديم الإطلاق الواوى الذى هو إطلاق المنطوق عليه؛ لأن الموجب لتعارض الإطلاطين هو العلم الإجمالى بكذب أحدهما، حيث أننا نعلم إجمالاً بأن الشرط المذكور فى كل من الجملتين إما أنه ليس عله تامه لوجوب القصر بل هو جزء عله له والمجموع هو العله التامه - وهذا معناه كذب إطلاق المنطوق، أى: الإطلاق الواوى وتقييده - وإما أنه ليس عله منحصره لوجوب القصر بل هناك عدل له وكل منهما عله تامه مستقلة لوجوب القصر - وهذا معناه كذب إطلاق المفهوم أى الإطلاق الأوى وتقييده -.

ص: ١١

إذن، فالموجب للتقييد هو العلم الإجمالي بكذب أحد الإطالقين، ومن الواضح أن نسبة العلم الإجمالي إلى كل من الإطالقين على حد سواء؛ فليس العلم الإجمالي بالكذب أقرب إلى الإطلاق الأوى منه إلى الإطلاق الواوى، فلا بد من تساقطهما حتى وإن كان أحدهما متأخراً رتبته عن الآخر (١) (٢) .

هذا ما أفاده المحقق النائيني ره فى المقام.

التنبية الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبية الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

كان الكلام حول ما أفاده المحقق النائيني ره فى المقام فى مثل تعارض جملتين شرطيتين مختلفتين من حيث الشرط ومتحدتين من حيث الجزاء، حيث قلنا إنه يوجد تعارض بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر. فاتجه المحقق النائيني ره إلى حل المشكله، بناء على مبناه فى إثبات مفهوم الشرط الذى تقدم تفصيله فى العام الدراسى السابق فقال: إن مركز المعارضه الحقيقيه عبارته عن الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى فى كل واحد من الدليلين، وحيث لا مرجح لأحد الإطالقين على الآخر، فيتساقطان، وبعدهما نرجع إلى الأصول العمليه، والأصل العملى دائماً يكون فى صالح تقييد الإطلاق الواوى. هذا خلاصه ما قاله المرزا وقد تقدم شرحه.

وقد أفاد سيدنا الأستاذ الشهيد ره أن هذا الكلام يحتوى على مقاطع ثلاثه نتكلم فى كل منها مستقلاً:

(١) - المقطع الأول: هو ما أفاده ره من لزوم الرجوع إلى الأصل العملى - بعد تساقط الإطالقين - وهو يقتضى التقييد بالواو ورفع اليد عن إطلاق المنطوق فى كل من الجملتين؛ فإن هذا الكلام تارة يُقصد به بيان أن مقتضى القاعده هو ذلك فى خصوص ما إذا كانت الجملتان الشرطيتان المتعارضتان من قبيل المثال الذى ذكرناه - وهو قوله: «إن خفى الأذان فقصر» وقوله: «إن خفى الجدار فقصر» - وأخرى يُقصد به بيان أن مقتضى القاعده هو ذلك فى جميع موارد التعارض بين جملتين شرطيتين من هذا القبيل كقاعده كليّه.

ص: ١٢

فإن أريد به الأول ففيه:

أولاً: أن مقتضى القاعده فى خصوص المثال الذى نحن بصدده ليس عبارته عن الرجوع إلى الأصل العملى بعد تساقط الإطالقين؛ فإن الرجوع إلى الأصول العمليه بعد تساقط الإطالقين إنما يتم عند فقد الأصول اللفظيه وعدم وجود عموماتٍ أو إطلاقات فوقانيه، بينما يوجد فى هذا المثال أصل لفظى وإطلاق فوقانى يمكن الرجوع إليه، وهذا المطلق فوقانى عبارته عما دل على وجوب القصر على المسافر، أى: من قَصَد السفر، أى: المسافه الشرعيه وشرَع فى السفر؛ فإن مقتضى هذا الدليل وجوب القصر بمجرد القصد والشروع فى السفر مطلقاً، سواء خفى الأذان أم لا، وسواء خفى الجدار أم لا.

غايه الأمر، أنه ورد ما يقيّد إطلاق هذا الدليل وهو عبارته عن مفهومي الجملتين الشرطيتين - أي قوله: «إذا خفى الأذان فقصر»، وقوله: «إذا خفى الجدار فقصر» - إلا أن هذين المفهومين قد سقطا عن الحجية، لمعارضته كل منهما مع منطوق الجملة الأخرى كما عرفنا، ومورد المعارضة هو خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر، حيث أن المنطوق يدل على وجوب القصر ومفهوم الأخرى يدل على عدم وجوبه، وبعد سقوط المفهومين عن الحجية نتيجة تعارضهما مع المنطوقين، نشك - في مورد خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر - في تقييد المطلق الفوقاني وعدم تقييده، فتمسك بإطلاقه ونحكم بوجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما، ويكون القدر المتيقن من مورد عدم وجوب القصر على المسافر هو مورد عدم خفائهما؛ لأنه هو القدر المتيقن من المقيّد الذي هو عبارته عن المفهومين.

إذن، فنتيجة التمسك بالمطلق الفوقاني المذكور أصبحت في صالح تقييد إطلاق المفهوم، أي: الإطلاق الأوى ورفع اليد عنه، على العكس مما استنتجه المحقق النائيني ره.

فإن قيل: إن التمسك بالمطلق الفوقاني المذكور في مورد خفاء أحدهما دون الآخر غير تام، للشك في صدق عنوان «المسافر» المأخوذ فيه على من قصد المسافه وشرع في السفر وخفى عليه أحدهما ولم يخف عليه الآخر وحينئذ فلا يكون مشمولاً للمطلق الفوقاني المذكور، للشك في صدق مفهوم السفر.

قلنا: أولاً إن هذا التشكيك في غير محله، لصدق عنوان المسافر ومفهوم السفر قطعاً فيما إذا قصد المسافه وشرع في السفر وخفى عليه الأذان وحده، أو الجدار وحده، بل إن هذا العنوان والمفهوم صادق عليه قبل خفاء شيء منهما أيضاً، غايه الأمر أننا نعلم بخروج هذا المورد - أي: مورد عدم خفاء شيء منهما - عن المطلق الفوقاني؛ لأنه القدر المتيقن من المقيّد كما تقدم آنفاً.

أما مورد خفاء أحدهما فلا علم لنا بخروجه عنه فيتمسك بإطلاقه فيه، لصدق عنوان المسافر ومفهوم السفر قطعاً.

وعلى أي حال لا نستنتج ما قاله المرزا، وهذا ما سيأتي شرحه غداً.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

كان الكلام في المقطع الأخير من كلام المحقق النائيني ره الذي قال فيه: إننا في المقام بعد تساقط الإطلاقين يجب أن نرجع إلى الأصل العملي الذي نتيجته تقييد الإطلاق الواوي. فقلنا إنه إن قصد به بيان أن هذا هو مقتضى القاعدة في خصوص مثال: «إن خفى الأذان فقصر» و«إن خفى الجدار فقصر»، وأنه في خصوص هذا المثال يقتضى الأصل العملي تقييد الإطلاق الواوي، فهذا يرد عليه إشكالان:

الإشكال الأول: في خصوص هذا المثال بعد تساقط الإطلاقين لا نرجع إلى الأصل العملي، وذلك:

ص: ١٤

أولاً: لأن لدينا مطلقاً فوقانياً يجب أن نرجع إليه، ولا يصل الدور إلى الأصل العملي، والمطلق الفوقاني هو أن المسافر يجب عليه القصر، ولا يشكك في صدق عنوان المسافر عليه؛ لأنه في غير محله كما تقدم.

وثانياً: إنه حتى لو فرض الشك في صدق عنوان المسافر ومفهوم السفر في مورد خفاء أحدهما، لا- يتم ما استنتجه المحقق النائيني ره، إذ غايه ما هناك عدم جواز التمسك حينئذ بالمطلق الفوقاني المذكور الدال على وجوب القصر على المسافر، وحينئذ فلا بد من الرجوع إلى دليل أعم وهو دليل وجوب التمام إن فرض وجود إطلاق من هذا القبيل يدل على وجوب الصلاة تماماً، كقوله: {أقيموا الصلاة}، وأما إن لم يوجد إطلاق من هذا القبيل فتصل النوبه حينئذ إلى الأصل العملي، وهو يقتضى الاحتياط والجمع بين القصر والتمام، للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما.

الإشكال الثاني: حتى لو تنزلنا عما ذكرناه أولاً وفرضنا عدم وجود مطلق فوقاني نرجع إليه بعد تساقط الإطلاقين وتعين علينا

الرجوع إلى الأصل العملى، لا يتم ما ذكره ره من أن الأصل العملى فى صالح تقييد المنطوقين، أى الإطلاقين الواويين ورفع اليد عنهما، بحيث يكون مقتضى الأصل عدم وجوب القصر عند خفاء أحدهما وعدم خفاء الآخر؛ وذلك لأنه إن أراد ره بالأصل البراءه عن وجوب القصر، فمن الواضح عدم جريانها؛ لأن وجوب القصر أحد طرفى العلم الإجمالى، حيث يعلم المكلف فى هذه الحاله بوجوب القصر أو التمام عليه، فالبراءه عن وجوب القصر تعارضها البراءه عن وجوب التمام، وتتساقطان ويكون العلم الإجمالى منجزاً لوجوب الاحتياط والجمع بين القصر والتمام كما عرفت.

وإن أراد ره بالأصل استصحاب وجوب التمام وعدم وجوب القصر فيرد عليه أن هذا الاستصحاب تعليقى فى بعض الموارد أو فى كثير منها، كما إذا شرع فى السفر قبل دخول وقت الصلاه وخفى عليه أحدهما ودخل الوقت؛ فإنه فى هذه الحاله لم يكن التمام واجباً عليه حينما كان فى البلد قبل السفر كى يستصحه الآن؛ إذ لم يكن الوقت داخلًا آنذاك، فلا معنى لاستصحاب وجوب التمام بنحو الاستصحاب التنجيزى.

نعم، يتم الاستصحاب حينئذ بنحو التعليق، بأن يقال: إنه لو كان قد دخل الوقت وهو في البلد لوجب عليه التمام، والآن أيضاً يستصحب ذلك، إلا أن المحقق النائيني ره لا يقول بالاستصحاب التعليقي.

هذا كله لو كان نظر المحقق النائيني ره إلى خصوص المثال الذي نحن بصددده.

وأما إن أريد به الثاني بأن كان نظره ره إلى قاعده كليه وبيان ضابط كلى فى الموارد التى تتعارض فيها جملتان شرطيتان من هذا القبيل ولا توجد فيها أصول لفظيه، وأنه فى فرض اجتماع الشرطين المذكورين فى الجملتين يحصل القطع بثبوت الجزاء المترتب عليهما، وأما فى فرض وجود أحدهما دون الآخر يشك فى ثبوت الجزاء وعدمه، ومقتضى الأصل العملى عدم ثبوته فىكون الأصل العملى فى صالح تقييد المنطوقين، فهذا أيضاً غير صحيح وذلك لأن الحكم المذكور فى الجزاء ليس حكماً إلزامياً دائماً، كى يقال إنه إذا وجد أحد الشرطين دون الآخر يشك فى ثبوته، والأصل عدمه، فىكون موافقاً لتقييد المنطوقين بالواو، بل قد يكون حكماً ترخيصياً إباحياً، كما إذا قال: «إن كان الإنسان هاشمياً لم يجب تقديم العلوى عليه»، وقال فى قضيه أخرى: «إن كان الإنسان عالمياً لم يجب تقديم العلوى عليه» حيث أن التعارض ثابت هنا أيضاً بين إطلاق منطوق كل منهما مع إطلاق مفهوم الجملة الأخرى، فمقتضى إطلاق منطوق الجملة الأولى هو عدم وجوب تقديم العلوى على الإنسان الهاشمى غير العالم، بينما مقتضى إطلاق مفهوم الجملة الثانية هو وجوب تقديم العلوى عليه، كما أن مقتضى إطلاق منطوق الجملة الثانية هو عدم وجوب تقديم العلوى على الإنسان العالم غير الهاشمى، بينما مقتضى إطلاق مفهوم الجملة الأولى هو وجوب تقديم العلوى عليه، وحينئذ ففى فرض اجتماع الشرطين المذكورين فى الجملتين - بأن كان الإنسان هاشمياً عالمياً - وإن كنا نقطع بثبوت الجزاء وعدم وجوب الجزاء وعدم وجوب تقديم العلوى عليه، لكن فى فرض وجود أحد الشرطين دون الآخر - بأن كان الإنسان هاشمياً غير عالم، أو كان عالمياً غير هاشمى - نشك فى ثبوت الجزاء وعدمه ثبوته، أى: نشك فى وجوب تقديم العلوى عليه، ومقتضى الأصل العملى عدم الوجوب، فىكون مقتضى الأصل حينئذ هو ثبوت الجزاء لا-عدم ثبوته وبالتالي فىكون الأصل العملى فى صالح تقييد الإطلاقين الأوين الذى ينتجان المفهومين وليس فى صالح تقييد الإطلاقين الواوين فى المنطوقين، على العكس مما أفاده المحقق النائيني ره.

إذن، لا- يوجد هناك ضابط عام وكلي للأصل العملي الجارى بعد تساقط الأصول اللفظية فى موارد تعارض جملتين شرطيتين شرطهما متعدد وجزاؤهما واحد، بل يختلف الحال من مسأله إلى أخرى، فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه.

هذا تمام الكلام فى هذا المقطع من كلام المحقق النائنى ره وحاصل ما قلناه حول هذا المقطع هو أن المحقق النائنى ره إن كان ناظراً إلى خصوص المثال فيما نحن فيه فيرد عليه أن المرجع بعد تساقط الإطلاقين ليس هو الأصل العملى، بل هو المطلق الفوقانى الدال على وجوب القصر على المسافر، ولو شك فى صدق عنوان المسافر فالمرجع هو المطلق الذى هو فوقه الدال على وجوب التمام إن كان، وإلا فالمرجع هو الأصل العملى، وهو استصحاب وجوب التمام إن شرع فى السفر بعد دخول الوقت، وأما إن شرع فيه قبل دخول الوقت فالمرجع أيضاً هو استصحاب وجوب التمام بناءً على القول بالاستصحاب التعليقى، وأما بناءً على عدم جريان الاستصحاب التعليقى فمقتضى الأصل العملى هو الاحتياط ووجوب الجمع بين القصر والتمام، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما.

التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

وأما إن كان كلام المحقق النائنى ناظراً فى المقطع الأول من كلامه إلى بيان ضابط كلى فى الموارد التى تتعارض فيها جملتان شرطيتان من هذا القبيل - أى: شرطهما متعدد وجزاؤهما واحد - وتتساقط الأصول اللفظية، فيرد عليه أن الأصل العملى لا يقتضى دائماً عدم ثبوت الجزاء عند وجود أحد الشرطين دون الآخر، بل قد يقتضى عدم ثبوته وذلك فيما إذا كان الجزاء حكماً إلزامياً، وقد يقتضى ثبوته وذلك فيما إذا كان حكماً ترخيصياً. هذا تمام الكلام فى المقطع الأول.

ص: ١٧

(٢)- المقطع الثانى: هو الإشكال الذى أورده المحقق النائنى ره على نفسه وأجاب عنه بما تقدم، وكان حاصل الإشكال وجود مرجح للإطلاق الواوى وهو تقدمه على الإطلاق الأوى رتبةً، فيتعين بقاؤه، ويسقط الإطلاق الأوى ويتقيد الشرط المذكور فى كل من الجملتين بـ «أو» وتكون النتيجة أن كلاً من الشرطين علّه تامه مستقلة لوجوب القصر، وكان حاصل جوابه ره عنه هو أن الإطلاق الواوى وإن كان متقدماً رتبةً لكنه ليس مرجحاً له ولا- يوجب تعيينه للبقاء وتعين الإطلاق الأوى للسقوط؛ لأن الموجب لتعارضهما هو العلم الإجمالى بكذب أحدهما، ونسبه هذا العلم إلى كل منهما على حد سواء، فلا بد من تساقطهما رغم الطولية بينهما فى الرتبة.

ونحن بالنسبة إلى هذا المقطع من كلامه ره نريد أن نعرف:

أولاً: أن الإشكال المذكور هل هو تام فى نفسه وبقطع النظر عن جواب المحقق النائنى ره؟ بمعنى أن الطولية فى الرتبة هل هى ثابتة حقاً بين الإطلاقين؟ وثانياً أن جواب المحقق النائنى ره عن الإشكال المذكور هل هو تام؟ بمعنى أنه على تقدير التسليم

بالطويله فى الرتبه بين الإطلاقين هل بيقى العلم الإجمالى بكذب أحدهما على حاله وتكون نسبته إلى كل منهما على حد سواء أم أن هذا العلم الإجمالى ينحلّ حينئذ؟

أما بالنسبه إلى السؤال الأول فقد يقال: إن الإشكال المذكور غير تامّ فى نفسه وبقطع النظر عن جواب المحقق النائنى ره، ولا موضوع ولا- أساس له أصلاً، ومعه فلا- يكون جواب المحقق النائنى ره وارداً أبداً؛ فإن الإطلاقين الطولين لا تعارض بينهما، والإطلاقان المعارضان لا طويله بينهما. فالإشكال يستبطن الخلط بين مورد الطويله ومورد التعارض، بينما أحدهما غير الآخر.

توضيحه: أن الإطلاقين الطولين إنما هما الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى فى داخل جملة شرطيه واحده. فمثلاً فى جملة: «إن خفى الأذان فقصر» توجد طويله بين إطلاقها الواوى الذى يُثبت التماميه وإطلاقها الأوى الذى يثبت الانحصار، ضرورة أن إثبات انحصار عله وجوب القصر فى خفاء الأذان إنما هو فى طول إثبات العليه التامه لخفاء الأذان، بالنسبه إلى وجوب القصر، فكون شىء عله منحصره هو فرع كونه عله تامه لا جزء عله؛ فنحن إذا لاحظنا جملة شرطيه واحده لرأينا الطويله بين إطلاقها الواوى - أى: إطلاق منطوقها - وبين إطلاقها الأوى الذى يثبت المفهوم لها، ومن الواضح أن هذين الإطلاقين الطولين لا تعارض بينهما أبداً؛ إذ أى تعارض وتنافٍ بين كون خفاء الأذان عله تامه لا جزء عله وبين كونه عله منحصره؟! بل إن طوليتهما بالمعنى المتقدم تنفى تعارضهما كما هو واضح، وإنما التعارض بين الإطلاق الواوى لكل جملة وبين الإطلاق الأوى للجملة الأخرى.

فالإطلاق الواوى لجملة «إن خفى الأذان فقصر» أى: إطلاق منطوقها الذى يثبت كون خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر يعارض الإطلاق الأوى لجملة: «إن خفى الجدار فقصر» الذى يثبت الانحصار والمفهوم لها ويدل على أنه إن لم يخف الجدار لا يجب القصر وإن خفى الأذان، وكذلك العكس. ومن الواضح أن هذين الإطلاقين المتعارضين لا طوليه بينهما أبداً؛ فإن كون خفاء الجدار عله منحصره ليس فى طول كون خفاء الأذان عله تامه كما هو واضح.

إذن، فالإشكال فَرَضَ التعارضَ بين الإطلاق الواوى للقضية وإطلاقها الأوى؛ لأن هذين الإطلاقين هما الطوليان، بينهما التعارض ليس بين هذين، بل بين الإطلاق الواوى للقضية والإطلاق الأوى للقضية الأخرى، وهذان لا طوليه بينهما.

وعليه، فلا يبقى للإشكال موضوع، ولا يكون جواب المحقق النائنى ره عنه موجَّهاً؛ فإن ما فيه التعارض ليس فيه الطوليه، وما فيه الطوليه ليس فيه التعارض. هذا ما قد يقال، ولكنه غير تام؛ لما سنذكره غداً إن شاء الله.

التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

كنا نتحدث فى المقطع الثانى من كلام المحقق النائنى ره حول الإشكال الذى أورده على نفسه ثم أجاب عنه، وكان الإشكال يقول بأن الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى طوليان، ولطالما أنهما طوليان فحق التقدم للإطلاق الواوى، فيكون هو المرجح على الإطلاق الأوى. فقلنا: إن كلامنا حول هذا المقطع من يتلخص فى الإجابة عن سؤالين:

الأول: هل هناك حقاً طوليه بين هذين الإطلاقين؟ فقد يقال بأنه: لا طوليه بين الإطلاقين المتعارضين، بل توجد طوليه بين إطلاقين ويوجد تعارض بين إطلاقين، لكن مورد المعارضه غير مورد الطوليه. الإطلاقان الطوليان غير متعارضين والإطلاقان المتعارضان غير طوليين كما شرحنا بالأمس.

ص: ١٩

الرد: هذا ما قد يقال، ولكنه غير تام؛ لأن التعارض وإن كان بين الإطلاق الواوى لكل قضيه والإطلاق الأوى للقضية الأخرى، إلا أن هذا التعارض قد سَيرى إلى أحشاء كلِّ من القضيتين بين إطلاقها الواوى والأوى أيضاً، بمعنى أن الإطلاق الواوى فى كل قضيه أصبح يعارض إطلاقها الأوى، والنكته فى هذا السريان عبارته عن العلم بالتلازم بين الإطلاق الواوى فى كل قضيه والإطلاق الواوى فى القضية الأخرى ثبوتاً وسقوطاً. بمعنى أن ثبوت الإطلاق الواوى فى جملة «إن خفى الأذان فقصر» يلازم ثبوت الإطلاق الواوى فى جملة «إن خفى الجدار فقصر»، وسقوط الإطلاق الواوى فى الأولى يلازم سقوط الإطلاق الواوى فى الثانية، فصدق الإطلاق الواوى فى كل قضيه ملازم لصدق الإطلاق الواوى فى الأخرى، وكذبه فى كل قضيه ملازم لكذبه فى الأخرى، ضرورة أنه إذا كان خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر لا جزء عله، فهذا يستلزم أن يكون خفاء الجدار أيضاً عله تامه لوجوب القصر لا جزء عله، كما أنه إذا كان خفاء الأذان جزء العله فهذا يستلزم أن يكون خفاء الجدار أيضاً جزء عله.

والنكته فى تلازم الإطلاقين الواويين ثبوتاً وسقوطاً عبارة عن عدم معقوليه فرض كون أحد الشرطين عله تامه والشرط الآخر جزء عله؛ إذ تكون شرطيه الشرط الآخر حينئذ لغوياً؛ لأن ضم ما هو جزء عله إلى ما هو عله تامه من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان. فإذا كان خفاء الأذان مثلاً عله تامه لوجوب القصر، فلا يعقل حينئذ أن يكون خفاء الجدار جزء العله وشرطاً لوجوب القصر، لأن هذه الشرطيه حينئذ لغو، فالشرطان المذكوران فى الجملتين متلازمان فى التماميه والجزئيه فى عالم الثبوت والواقع، فإما أن يكون كل منهما عله تامه لوجوب القصر، وهذا يعنى تلازم الإطلاقين الواويين ثبوتاً وصدقاً، وإما أن يكون كل منهما جزء عله لوجوب القصر، وهذا يعنى تلازم الإطلاقين الواويين سقوطاً وكذباً، والنكته فى هذا التلازم هى أنه لا يُعقل أن يجعل الشارع أحدهما جزء الموضوع لوجوب القصر والآخر موضوعاً مستقلاً له. فإذا تم الإطلاق الواوى فى إحدى الجملتين فلا بد من أن يتم هذا الإطلاق أيضاً فى الجملة الأخرى. وإذا تقيّد الإطلاق الواوى فى إحدى الجملتين فلا بد من أن يتقيّد هذا الإطلاق أيضاً فى الجملة الأخرى، فتقييد أحد المنطوقين بالواوى يستلزم لا محاله تقييد المنطوق الآخر أيضاً بالواوى، وهذا يعنى أن ما يعارض أحد الإطلاقين الواويين يعارض الآخر أيضاً لا محاله، وحيث قد فرضنا أن الإطلاق الأوى فى كل جملة يعارض الإطلاق الواوى فى الجملة الأخرى، إذاً فهو يعارض الإطلاق الواوى فى نفس الجملة الأولى أيضاً، لما عرفت من أن ملازم المعارض معارضٌ.

فإذا كان الإطلاق الواوى فى جملة «إن خفى الأذان فقصر» يعارضه الإطلاق الأوى فى جملة «إن خفى الجدار فقصر» كما هو المفروض، وكان الإطلاق الواوى فى الجملة الأولى ملازماً للإطلاق الواوى فى الجملة الثانية، بحيث يكون ما يعارض الأول يعارض الثانى أيضاً - كما عرفت - إذاً، فالنتيجة هى أن الإطلاق الأوى فى الجملة الثانية يعارض الإطلاق الواوى فى نفس هذه الجملة، وهذا هو ما قصدناه من سريان التعارض إلى أحشاء كل جملة بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى، وحيث أن الطولية ثابتة فى داخل كل جملة بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى كما تقدم، إذن فقد أمكن فرض التعارض بين الإطلاقين الطولين، فيكون الإشكال الذى أورده المحقق النائنى ره على نفسه وجيهاً وليس مما لا موضوع ولا أساس له، ومعه يكون جوابه ره عنه وارداً.

والصحيح فى مقام الجواب عن إشكال الطولية هذا، هو إنكار الطولية رأساً بين الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى، فلا طوليه أبداً لا بين مدلولى الإطلاقين ولا بين نفس الإطلاقين.

أما عدم الطولية بين مدلوليهما، فلأن مدلول الإطلاق الواوى عبارته عن تمامية العلية ومدلول الإطلاق الأوى عبارته عن انحصار العلية، وكون الانحصار فى طول التمامية مبنى على دخاله التمامية فى نكته اقتناص المفهوم وهى الانحصار، لكننا عرفنا سابقاً أن التمامية ليست دخيله فى ذلك، وأن كون العلة منحصرة كما يتلائم مع كونها علة تامه، كذلك يتلائم مع كونها جزء علة، فيكفى فى اقتناص المفهوم ثبوت كون العلية منحصرة فى الشرط، بمعنى عدم قيام شىء آخر مقامه فى ما له من تأثير، سواء كان ما له من مقدار التأثير هو التأثير الناقص أم التام؛ فالإطلاق الأوى إنما يثبت أن ما وقع شرطاً لا عدل له بحيث إذا انتفى ينتفى الجزء سواء كان علة تامه أم جزء علة، فإنه على كل حال ينتفى المعلول بانتفائه، ولا حاجة إلى ثبوت كون المراد من الانحصار خصوص انحصار العلية التامه كى تكون التمامية مأخوذة فى موضوع الانحصار، وبالتالي يكون الانحصار فى طول التمامية. فما نريد أن نثبته بالإطلاق الأوى لا يتوقف على ثبوت مدلول الإطلاق الواوى ومفاده، كى تتحقق الطولية بينهما.

وأما عدم الطولية بين نفس الإطلاقين - فلأننا حتى لو فرضنا الطولية بين مفاديهما ومدلوليهما، أى: بين التماميه والانحصار، بأن كان ما يثبت المفهوم خصوص انحصار العليه التامه - فإنه مع ذلك لا موجب لفرض كون الإطلاق الذى يُثبت الانحصار - والذى هو عبارته عن السكوت عن «أو» فى طول الإطلاق الذى يثبت التماميه والذى هو عبارته عن السكوت عن «الواو»؛ فإن الطولية بين مدلولين لا توجب الطولية بين الدالين عليهما كما هو واضح.

هذا كله بالنسبه إلى السؤال الأول، وهو أنه هل توجد طوليه بين الإطلاقين أو لا؟ فتبين أنه لا طوليه بينهما، وبعد ذلك ننتقل إلى السؤال الثانى، بأنه على تقدير التسليم بالطوليه هل أن جواب المحقق النائينى عن الإشكال صحيح أو لا؟ .

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

وأما بالنسبه إلى السؤال الثانى - وهو أنه على تقدير تماميه الإشكال الذى طرحه المحقق النائينى على نفسه والتسليم بالطوليه فى الرتبته بين الإطلاقين وكون الإطلاق الأوى فى طول الإطلاق الواوى ومتأخراً عنه رتبته ومتوقفاً عليه، فهل أن جواب المحقق النائينى ره عن الإشكال المذكور تام أم لا؟ - فالصحيح هو أن جوابه ره عن الإشكال حينئذ غير تام، فقد كان حاصل جوابه ره عنه هو أن الطولية لا- توجب تقديم الإطلاق الواوى المتقدم رتبته على الإطلاق الأوى المتأخر رتبته؛ لأن منشأ تعارض الإطلاقين هو العلم الإجمالى بكذب أحدهما، ونسبته إليهما على حد سواء، بينما هذا الجواب غير تام؛ إذ لو سئمت الطولية بين مدلولي الإطلاقين ومفاديهما، بمعنى أنه كان مفاد الإطلاق الأوى عبارته عن انحصار خصوص العله التامه، وهذا الانحصار متوقف على مفاد الإطلاق الأوى عبارته عن انحصار خصوص العله التامه، وهذا الانحصار متوقف على مفاد الإطلاق الأوى عبارته عن انحصار خصوص العله التامه، إذ ينحل العلم الإجمالى الذى ذكره ره إلى العلم التفصيلى بكذب الإطلاق الأوى والشك البدوى فى كذب الإطلاق الواوى؛ لأن مفاد الإطلاق الأوى إذا كان عبارته عن كون الشرط عله تامه منحصره - كما هو مفروض الطولية - فهذا يعنى أننا نعلم تفصيلاً بكذب هذا الإطلاق وعدم مطابقته للواقع؛ لأننا نعلم بأن الشرط المذكور فى كل جملة قد عطف عليه شرط آخر مذكور فى الجملة الأخرى، إما بواسطة «الواو» - وهذا معناه أن الشرط ليس عله تامه بل هو جزء عله - وإما بواسطة «أو» - وهذا معناه أن الشرط ليس منحصراً - فالانحصار المتضمن للعليه التامه يُعلم تفصيلاً بعدم مطابقته للواقع. فالإطلاق الأوى يُعلم تفصيلاً بسقوطه؛ إذ نعلم وجداناً حينئذ بعدم كون الشرط عله تامه منحصره، إما لعدم كونه عله تامه، أو لعدم كونه منحصراً.

ص: ٢٢

وبعبارته أخرى: حيث أن المفروض هو أن مفاد الإطلاق الأوى عبارته عن الانحصار المتوقف على التماميه، فلا محاله نعلم بكذب هذا الإطلاق؛ لأنه إما أن الانحصار غير ثابت وإن ثبت التماميه، وإما أن التماميه غير ثابتة ومع فرض عدم التماميه لا يعقل ثبوت الانحصار المتوقف على التماميه، فالانحصار المتوقف على التماميه معلوم بعدم على كل حال.

وعليه، فإذا سقط الإطلاق الأوى للعلم التفصيلي بكذبه انحل العلم الإجمالي الذى ذكره ره وجرت أصاله الإطلاق الووى بلا معارض، وتكون النتيجة حينئذ أن كلا من الشرطين عله تامه مستقله لوجوب القصر، لا جزء عله، وذلك تمسكاً بالإطلاق الووى وأصاله عدم التقييد والعطف بـ«الواو» كما هو واضح.

إذن، فعلى تقدير التسليم بالإشكال والإيمان بالطوليه لا يتم جواب المحقق النائيني ره.

فالصحيح فى مقام الجواب عن الإشكال هو إنكار الطوليه كما عرفت، وحينئذ فنبقى نحن والإطلاقين الذين نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيتعارضان.

هذا تمام الكلام فى المقطع الثانى من كلام المحقق النائيني ره.

٣) المقطع الثالث: هو ما أفاده ره من أن الإطلاقين المتعارضين - أعنى الووى والأوى - متكافئان ومتساويان ولا- مرجح لأحدهما على الآخر؛ لأن كلاً- منهما ظهور إطلاقى مستند إلى مقدمات الحكمه، وكما يرتفع التعارض بتقييد الإطلاق الأوى الموجود فى كل من الجملتين الشرطيتين - وهذا يعنى تقييد مفهوم كل من الجملتين بمنطوق الأخرى - كذلك يرتفع التعارض بتقييد الإطلاق الووى الموجود فيهما - وهذا يعنى تقييد منطوق كل من الجملتين بمنطوق الأخرى - وحيث لا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر فلا بد من الالتزام بتساقطهما.

وهذا المقطع من كلامه ره فنى صناعى لا غبار عليه.

إلا أن السيد الأستاذ الخوئي ره اعترض على كلام أستاذه هذا قائلاً:

الظاهر أنه لا بد في محل الكلام من رفع اليد عن خصوص الإطلاق الأوى لكل من الجملتين وإبقاء الإطلاق الواوى لكل منهما على حاله، والسر في ذلك هو أن الموجب لوقوع التعارض بين الدليلين في المقام إنما هو ظهور كل منهما في المفهوم وثبوت الآخر في ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط المذكور فيه بقطع النظر عن دلالة على المفهوم وعدم دلالة عليه، ولذا نرى أن التعارض ثابت حتى وإن لم تكن القضية في الدليل الآخر شرطية، كما إذا ورد في دليل: «إن خفى الأذان فقصر» وورد في دليل آخر: «يجب القصر عند خفاء الجدار»؛ فإن ظهور الدليل الأول في المفهوم يتعارض لا محالة مع ظهور الدليل الثاني في ثبوت وجوب القصر عند خفاء الجدار.

وعليه فالمعارضه في محل الكلام إنما هي بين مفهوم كل من الدليلين ومنطوق الآخر الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه. وبما أن نسبة كل من المنطوقين إلى مفهوم القضية الأخرى نسبة الخاص إلى العام، لا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضه، وبما أنه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لأنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق، لا بد من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه الأوى، وأما رفع اليد عن الإطلاق الواوى لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الشرطين فهو وإن كان موجباً لارتفاع المعارضه بين الدليلين، إلا أنه بلا موجب؛ ضرورة أنه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل مع عدم كونه طرفاً للمعارضه ولو ارتفع بذلك أيضاً التعارض بين الدليلين اتفاقاً، ونظير ذلك ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم جميعاً، ثم ورد في دليل آخر أنه لا يجب إكرام زيد العالم، فإنه وإن كان يرتفع التعارض بينهما برفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الاستحباب، فإنه حينئذ يزول التعارض بين الدليلين، إلا أن هذا بلا موجب يقتضيه؛ إذ ما هو الموجب للتعارض بينهما إنما هو ظهور الدليل الأول في العموم، لا ظهور الأمر في الوجوب، فلا بد من رفع اليد عنه وتخصيصه بالدليل الثاني وإبقاء ظهور الأمر في الوجوب على حاله، مع أن ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الأمر في الوجوب؛ لأن ذاك بالوضع وهذا بالإطلاق، وهذا هو الميزان في جميع موارد تعارض الظهورات (١) (٢).

وحاصل هذا الاعتراض هو أنه لا مبرر لإسقاط إطلاق المنطوقين بعد أن كان طرفاً للمعارضه هما منطوق كل مع مفهوم الآخر، بل المتعين إسقاط إطلاق المفهومين وتقييدهما؛ لأن نسبة كل منطوق إلى مفهوم القضية الأخرى نسبة الخاص إلى العام فمفهوم قوله مثلاً: «إن خفى الأذان فقصر» هو عدم وجوب القصر إن لم يخف الأذان سواء خفى الجدار أم لا، وهذا أعم من منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر».

إذن، فيتقدم المنطوق على المفهوم بالأخصيه، إذن فيجب تقييد الإطلاق الأوى لكلا القضيتين، وأما تقييد الإطلاق الواوى الثابت فيهما كما صنعه المحقق النائيني ره فهو وإن كان موجباً لحل التعارض، إلا أنه لا موجب له، إذ لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل مع عدم معارضته لظهور دليل آخر، بل يجب العمل بظهور كل دليل ما لم يكن له معارض مساوٍ له أو أقوى، ومجرد كون رفع اليد عنه موجباً لرفع التعارض بين دليلين آخرين لا يعارضانه لا يبرر رفع اليد عنه، بل لا بد من العمل به وإن كان موجباً لبقاء التعارض بين ذينك الدليلين، فإنه حينئذ يُرجع فيهما إلى قوانين باب التعارض، ويُعاملان معاملة المتعارضين.

أما ما هي نتيجة التقييد فهي ما ستأتي في بحث الغد إن شاء الله تعالى .

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء

كان الكلام في هذا المقطع من كلام المحقق النائيني ره الذي قال فيه: إن الإطلاق الواوى في كل من الجملتين مع الإطلاق الأوى في كل من الجملتين متكافئان، كما يمكن أن نرفع التعارض من خلال تقييد الإطلاق الأوى في كل من الجملتين، كذلك يمكن رفع التعارض من خلال تقييد الإطلاق الواوى في كل من الجملتين. وحيث لا مرجح للأول على الثاني ولا للثاني على الأول، فلا بد من الالتزام بتساقط هذه الإطلاقات جميعاً وبعد ذلك نرجع إلى الأصل العملي الذي نحن ناقشنا المحقق النائيني في الرجوع إليه. المهم الآن هذا المقطع من كلامه.

ص: ٢٥

الاعتراض: ولكن السيد الأستاذ الخوئي ره اعترض على هذا المقطع، وكان حاصل هذا الاعتراض هو أن الإطلاق الواوى في كل من الجملتين لا مبرر لإسقاطهما، فهما لم يكونا طرفي المعارضه، وإن طرفا المعارضه منطوق كل من الجملتين مع مفهوم الجملة الأخرى.

وعليه ففي المقام أيضاً نقول: إن تقييد الإطلاق الواوى في الجملتين ورفع اليد عنه وإن كان أيضاً يرفع التعارض الموجود بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى - حيث يُصبح كل من المنطوقين حينئذ بعد تقييد إطلاق الواوى عن وجوب القصر عند خفاء الأذان والجدار معاً ويُصبح كل من المفهومين حينئذ عبارته عن عدم وجوب القصر عند عدم خفائهما، فيزول التعارض بين منطوق كل ومفهوم الأخرى - إلا أنه ليس كل ما يرفع التعارض يجب العمل على طبقه، بل لا بد من ملاحظه نفس المتعارضين،

أى: منطوق كل مع مفهوم الأخرى بالأخصيه كما تقدم.

هذا هو ما اعترض به السيد الأستاذ الخوئي ره على كلام المحقق النائيني ره.

الجواب عن الاعتراض: وأورد سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه على هذا الاعتراض بأمور:

الأول: أن ما ذكره السيد الأستاذ الخوئي ره من الضابط الكلى والقانون العام الذى لا بد من مراعاته فى باب التعارض - (وهو أنه متى ما وجد لدينا ظهوران متعارضان، وكان هناك ظهور ثالث خارج عن دائره التعارض وليس طرفاً للمعارضه بمعنى أن التعارض ثنائى لا ثلاثى، لكن رفع اليد عن هذا الظهور الثالث يوجب رفع التعارض الثنائى بين الظهورين الأولين، ففى مثل ذلك لا- مبرر لرفع اليد عن الظهور الثالث ولا- موجب لذلك، بل يتعين العمل به؛ لأنه ليس طرفاً للمعارضه، ويُتَعامَل مع الظهورين الأولين معاملة المتعارضين وتُطبَّق عليهما قوانين باب التعارض) - صحيح كبروياً لكن لا بالمعنى الذى تصوره رحمه الله، فإنه حينما طبَّق هذا القانون على المثال الذى ذكره - وهو ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء، وورد فى دليل آخر أنه لا يجب إكرام زيد العالم - اتضح أنه رحمه الله لم يفسر القانون المذكور تفسيراً صحيحاً، ولم يطبقه على مصداقه؛ إذ التعارض فى هذا المثال ليس ثنائياً، بل هو ثلاثى، فإن ظهور الأمر فى الوجوب فى هذا المثال داخل فى دائره التعارض وليس خارجاً عنها، وتوضيح ذلك يأتى غداً إن شاء الله تعالى.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

قلنا إن ما أفاده السيد الأستاذ الخوئى ره فى الاعتراض على المحقق النائى ره، أورد عليه سيدنا الأستاذ الشهيد ره بأمر:

الأمر الأول: هو أن هذا القانون العام الذى ذكره ره صحيح كبروياً، لكن لا بالمعنى الذى ذكره ره، حيث طبق هذا القانون على المثال الذى ذكره، وهذا المثال كان عبارته عن أنه ورد فى دليل الأمر بإكرام العلماء، وورد فى دليل آخر أنه لا يجب إكرام زيد العالم، فهو ره طبق هذا القانون على هذا المثال، بينما هذا التطبيق غير صحيح، وهذا المثال ليس مصداقاً حقيقياً من موارد هذا القانون؛ لأن شرط هذا القانون هو أن يكون التعارض والتكاذب ثنائياً، بينما فى هذا المثال الذى ذكره ره التكاذب والتعارض ثلاثى. ظهور الأمر فى الوجوب طرف، وظهور العلماء فى العموم والشمول لزيد طرف ثان، وظهور الخاص «لا يجب إكرام زيد العالم» فى مفاده. هذه أطراف ثلاثه.

فلو أراد رحمه الله بالقانون المذكور ما طبقه على مثل هذا المثال، فيجب أن نقول فى جوابه أن هذا القانون بهذا المعنى غير معقول فى نفسه ويستحيل وقوعه خارجاً، بمعنى أنه لا يمكن وجود ظهورين متعارضين ووجود ظهور ثالث لو رُفِعَ اليد عنه انحلّ التعارض بين ذينك الظهورين ومع ذلك لا يكون الظهور الثالث داخلياً فى دائره التعارض وطرفاً للمعارضه، وذلك لأنه إذا فرض وجود ظهور ثالث يكون رفع اليد عنه مستوجباً لارتفاع التعارض بين الدليلين المتعارضين وانحلاله، فلا محاله يكون التعارض ثلاثياً؛ لأن المتعارضين بمجموعهما ينفيان ذلك الظهور، وصدقهما يتنافى مع صدقه، فالظهور الثالث يكذب مجموع الظهورين، وهما أيضاً بمجموعهما يكذبانه، أى: يحصل لدينا علم إجمالى بكذب الظهور الثالث أو كذب مجموع الظهورين، وبموجب هذا العلم الإجمالى تتولد دلالة التزاميه للظهور الثالث على كذب مجموع الظهورين - وتتولد أيضاً دلالة التزاميه بمجموع الظهورين على كذب الظهور الثالث طرف للمعارضه قطعاً.

ص: ٢٧

وبتعبير آخر: إما أن يُفرض فى هذه الحاله إمكان صدق الظهورين المتعارضين مطلقاً، وإما أن يُفرض عدم إمكان صدقهما مطلقاً، وإما أن يفرض إمكان صدقهما على تقدير كذب الظهور الثالث وعدم إمكان صدقهما على تقدير صدق الظهور الثالث:

فأما الفرض الأول فهو خلف فرض التعارض بين الظهورين؛ إذ كيف يمكن صدقهما معاً وهما متعارضان؟ فالتعارض بينهما معناه عدم إمكان صدقهما كما هو واضح.

وأما الفرض الثانى فهو خلف فرض كون رفع اليد عن الظهور الثالث موجباً لارتفاع التعارض بينهما، فإن هذا معناه إمكان صدقهما لولا الظهور الثالث، أى إمكان صدقهما على تقدير كذب الثالث.

إذن، فيتعين الفرض الثالث، وهو ينتج وقوع التعارض بينهما وبينه، أى: يدلان بمجموعهما على كذبه، ويدل هو على كذب

أحدهما على الأقل، وبالتالي يكون كل اثنين من هذه الثلاثة يكذب الثالث لا محاله.

وعليه فلا معنى للقول بأن ظهور الأمر في الوجوب - في المثال الذي ذكره ره - خارج عن دائره التعارض، فإن هذا الظهور الذي هو الدليل الثالث طرف للمعارضه قطعاً؛ لأنه يتنافى صدقه مع صدق مجموع الظهورين الأولين وهما ظهور العام في العموم مع ظهور الخاص، وذلك بالبرهان المتقدم آنفاً، فإن صدق مجموع (الأمر بإكرام جميع العلماء وعدم وجوب إكرام زيد العالم) يتنافى مع صدق كون الأمر للوجوب كما هو واضح.

وأما ما نراه - في هذا المثال ونظائره - من أنهم يتصرفون في ظهور العام في العموم ولا يتصرفون في ظهور الأمر في الوجوب، فليس ذلك ناشئاً مما تصوره رحمه الله وافترضه من عدم كون ظهور الأمر في الوجوب طرفاً للمعارضه، بل لنكته أخرى راجعه إلى تشخيص القرينيه بين طرفي التعارض أو أطرافه، إذ يجب أن يلاحظ عند التعارض ما هو مركز القرينيه، فإن الظهورات المتعارضه إن كانت متساويه - بحيث لم يكن أحدها قرينه عرفاً - فتساقط، إلا إذا كان أحدها أقوى، فيتقدم بناءً على تقديم الأقوى، وأما إذا لم تكن متساويه، بل كان أحدها قرينه عرفاً، فيتقدم على ما هو قرينه عليه، وفي المثال المذكور رأوا أن الخاص قرينه عرفاً على العام، وليس قرينه على ظهور الأمر في الوجوب، فقلوه: «لا- يجب إكرام زيد العالم» قرينه عرفاً على أن المراد بالعلماء في قوله: «أكرم العلماء» ليس عبارته عن جميعهم، وليس قرينه عرفاً على أن المراد بالأمر ليس هو الوجوب، والشاهد على ذلك أنه لو فرض الكلامان متصلين، بأن قال في جمله واحده: «أكرم العلماء ولا يجب إكرام زيد العالم» فسوف لا يفهم العرف أن الأمر ليس للوجوب، بل يفهم أن ذيل جمله تخصيص للعام المذكور في صدرها، فإذا كانت القرينه العرفيه في فرض الاتصال عبارته عن قرينه ذيل جمله - أى: الخاص - على العام لا على ظهور الأمر في الوجوب فكذلك في فرض الانفصال تكون القرينه العرفيه عبارته عن قرينه الخاص على العام لا على ظهور الأمر في الوجوب.

إذن، فالمثال الذى ذكره ره ليس مصداقاً للقانون العام المذكور القائل بأنه متى ما وجد ظهوران متعارضان وأمكن حل التعارض بينهما برفع اليد عن ظهور ثالث، لا موجب لرفع اليد عنه؛ فإن القانون المذكور شرطه - كما تقدم - هو أن يكون التعارض ثنائياً حقاً ويكون الظهور الثالث خارجاً عن دائره التعارض، بينما التعارض فى المثال الذى ذكره ره ثلاثى بالبرهان المتقدم، ومعه فلا ينطبق القانون عليه.

التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

اتضح مما سبق أن المثال الذى السيد الأستاذ الخوئى ره ليس مصداقاً حقيقياً للقانون العام الذى ذكره، والذى نحن أيضاً نقبل به كبروياً، وهو القانون القائل بأنه متى ما وجد ظهوران متعارضان ووجد إلى جنبهما ظهور ثالث، وكان هذا الظهور الثالث بنحو لو رفعت اليد عنه انحل التعارض بين الظهورين الأولين، هنا القانون يقول: لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور الثالث، بل يؤخذ به، وبالتالي يبقى التعارض بين الظهورين الأولين.

شرط القاعده: وإنما لهذا القانون المذكور شرط - كما تقدم - وهو أن يكون التعارض ثنائياً حقاً ويكون الظهور الثالث خارجاً عن دائره التعارض، بينما التعارض فى المثال الذى ذكره ره ثلاثى بالبرهان المتقدم، ومعه فلا ينطبق القانون عليه.

وإنما المصداق الخارجى لهذا القانون هو ما إذا كانت الدلاله الالتزاميه لمجموع الظهورين المتعارضين على كذب الظهور الثالث غير حجه، فإنه حينئذ لا يكون التعارض ثلاثياً، بل يخرج الظهور الثالث عن دائره التعارض، رغم أنه لو رفع اليد عنه انحل التعارض الثنائى، ورغم العلم الإجمالى بكذبه أو كذب مجموع الظهورين، ورغم الدلاله الالتزاميه لمجموع الظهورين على كذبه، ورغم الدلاله الالتزاميه له على كذب مجموع الظهورين.

ص: ٢٩

ومثاله ما إذا قال: «يجب إكرام كل عالم» وقال: «لا تكرم زيداً»، وقال: «زيد عالم». فإن الثالث يحقق التعارض بين الأولين ولولاه لما كانا متعارضين، فبالإمكان حل التعارض برفع اليد عنه، فيوجد علم إجمالى بكذبه أو كذب مجموع الأولين، وبموجب هذا العلم الإجمالى تتولد دلاله التزاميه لمجموع الأولين على كذبه كما أن له دلاله التزاميه على كذب مجموعهما؛ فإن اللازم العقلى لوجوب إكرام كل عالم وحرمة إكرام زيد هو أن زيداً ليس عالماً، ولكن لا حجه لهذا اللازم العقلى؛ لأن معناه هو أن خروج زيد عن الدليل الأول خروج تخصصى لا تخصصى، بينما قد تقرر فى محله عدم ثبوت التخصص فى مقابل التخصص عند دوران الأمر بينهما، نظراً إلى عدم حجه أصاله عدم التخصص لإثبات التخصص.

وإن شئت قلت: إن الأمر فى الحقيقه دائره هنا بين التخصص والتخصص، فإما أن زيداً خارج عن وجوب إكرام كل عالم خروجاً تخصصياً - وهذا هو مقتضى الدليل الثالث - وإما أنه خارج عنه تخصصاً - وهذا هو مقتضى اللازم العقلى لمجموع الدليلين

الأولين - والمشهور المقرر في محله هو أنه عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصص لا- يمكن إثبات التخصص ونفي التخصيص، وذلك لأن الأصل وإن كان هو العموم وعدم التخصيص، إلا أن أصاله العموم وعدم التخصيص هذه مرجعها إلى أصاله الحقيقيه - أى: أن الأصل هو أن يكون المراد من العام معناه الحقيقي وهو العموم - وأصاله الحقيقيه إنما تجرى وتكون حجه عند العرف والعقلاء فيما إذا كان الشك في المراد، لا ما إذا كان الشك في الاستناد. يعنى أن المعنى الحقيقي للفظ إذا كان معلوماً لدينا ولكن شككنا في أن المتكلم هل أراد باللفظ هذا المعنى الحقيقي أم أراد غيره؟ فهنا تجرى أصاله الحقيقيه لتثبت أن مراده منه هو المعنى الحقيقي، أما إذا لم يكن المعنى الحقيقي معلوماً لدينا، ولكن علمنا بأن المتكلم أراد باللفظ المعنى الفلاني، وشككنا في أنه هل أراد استناداً إلى الوضع والحقيقيه أم أراد استناداً إلى القرينه والمجاز؟ وشرحه يأتي في يوم غد إن شاء الله تعالى.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

قلنا إن المصداق الصحيح لهذا القانون الذي ذكره السيد الأستاذ الخوئي ره والذي هو صحيح كبروياً، ليس ما ذكره ره، بل ما إذا كان يوجد ظهوران متعارضان، ويوجد ظهور ثالث لو رفعنا اليد عنه وأسقطناه ينحل التعارض الموجود بين الظهورين الأولين، رغم أن هذا الظهور الثالث يكذب مجموع الظهورين الأولين، ورغم أن الظهورين الأولين يكذب هذا الظهور الثالث. أي: لدينا علم إجمالي بكذب إما مجموع الظهورين الأولين وإما الظهور الثالث. ولكن لم يكن ظهورهما في كذب الظهور الثالث حجةً. هناك ينطبق هذا القانون الذي ذكره ره.

ومثاله ما إذا قال: «يجب إكرام كل عالم» وقال: «لا تكرم زيداً»، وقال: «زيد عالم». فإن الثالث يحقق التعارض بين الأولين ولولاه لما كانا متعارضين، فبالإمكان حل التعارض برفع اليد عنه، فيوجد علم إجمالي بكذبه أو كذب مجموع الأولين، وبموجب هذا العلم الإجمالي تتولد دلالة التزاميه لمجموع الأولين على كذبه كما أن له دلالة التزاميه على كذب مجموعهما؛ فإن اللازم العقلي لوجوب إكرام كل عالم وحرمة إكرام زيد هو أن زيداً ليس عالماً، ولكن لا حجية لهذا اللازم العقلي؛ لأن معناه هو أن خروج زيد عن الدليل الأول خروج تخصيصي لا تخصيصي، بينما قد تقرر في محله عدم ثبوت التخصص في مقابل التخصص عند دوران الأمر بينهما، نظراً إلى عدم حجية أصاله عدم التخصص لإثبات التخصص.

فهنا لا- تجرى أصاله الحقيقة لتثبت أن هذا المعنى الذي أراده هو المعنى الحقيقي، وعليه ففي المثال المذكور لو كنا نعلم بأن زيداً عالم وأن المعنى الحقيقي للعام هو العموم والشمول لزيد، ولكن كنا نشك في أن المتكلم هل أراد للعام هذا العموم والشمول لزيد أم أنه استثنى زيداً وأخرجه على العام بالتخصيص؟ فهنا كانت تجرى أصاله العموم وعدم التخصص لتثبت أن مراده من العام هو الشمول لزيد، لكننا في المثال المذكور لا- نعلم بأن زيداً هل هو عالم أم لا؟ وبالتالي فلا نعلم أن المعنى الحقيقي للعام هل هو الشمول لزيد أم لا؟ ولكن نعلم بأن مراد المتكلم من العام ليس هو الشمول لزيد؛ لأن الدليل الثاني قد دل على حرمة إكرام زيد، فالمراد معلوم وهو عدم شمول العام لزيد وإنما نشك في الاستناد حيث لا ندرى أن حرمة إكرامه وعدم شمول العام له هو لأجل أنه ليس عالماً أصلاً، وهذا يعني أن المتكلم أراد عدم الشمول له استناداً إلى الوضع والحقيقة أم لأجل خروجه بالتخصيص، وهذا يعني أنه أراد ذلك استناداً إلى القرينه والمجاز؟

ص: ٣١

وعليه فلا تجرى حينئذ أصاله العموم وعدم التخصص في مجموع الدليلين الأولين لتثبت اللازم العقلي وهو أن زيداً ليس عالماً، فإذا لم يكن اللازم العقلي لمجموع الدليلين الأولين حجة، فسوف لا يكون التعارض ثلاثياً، بل يخرج الدليل الثالث عن دائره التعارض ويكون التعارض ثنائياً حقاً، وحينئذ ينطبق عليه القانون العام المذكور القائل بأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليل الثالث بالرغم من أنه لو رفعت اليد انحل التعارض الثنائي الموجود بين الدليلين الأولين، وذلك لأنه ليس طرفاً للتعارض حقاً، فإن هذا الدليل الثالث على الرغم من أنه هو الذي حقق التعارض بين الدليلين الأولين وأوقع المعارضه بينهما بنحو العموم والخصوص

المطلق نظراً إلى أن الأول يوجب إكرام كل عالم، والثاني يحرم إكرام زيد، فإذا صدقنا بالدليل الثالث القائل بأن زيدا عالم أصبح الأولان متعارضين بنحو العام والخاص، ولولا هذا الدليل الثالث والتصديق به لما تعارض الأولان؛ لأن الأول يوجب إكرام كل عالم، والثاني يحرم إكرام زيد، وهذان المطالبان لا تنافى بينهما أبداً، فالتصديق بالدليل الثالث هو الموجب لتعارض الأولين، بحيث لو رفعنا اليد عنه ارتفع تعارضهما، إلا أنه بالرغم من ذلك كله ليس الدليل الثالث طرفاً للتعارض، بمعنى أنه وإن كان يُثبت أن زيدا عالم وبالتالي فهو يدل التزاماً على كذب مجموع الدليلين الأولين، إلا أن مجموع الدليلين الأولين ليس حجه في نفي كون زيد عالماً؛ لأن حجته متوقفه على حجه أصله العموم وعدم التخصيص لإثبات التخصيص عند دوران الأمر بينهما، وقد عرفت أن هذا خلاف ما عليه المشهور والمقرر في محله.

إذن، فالدليلان الأولان لا يقدران على نفي الدليل الثالث، وهذا هو معنى خروج الدليل الثالث عن دائره التعارض وعدم كونه طرفاً للمعارضه، فالتعارض ثنائي رغم أنه لو رفعت اليد عن الدليل الثالث انحل التعارض، فهذا هو مورد القانون العام ومصداقه الحقيقي الخارجى، فإنه حينئذ لا موجب لرفع اليد عن الدليل الثالث، بل يُؤخذ به، وبالتالي يقع التعارض بين الأولين بنحو العام والخاص، ويُرجع فيهما حينئذ إلى قواعد باب التعارض التى تقتضى الجمع العرفى هنا وحمل العام على الخاص.

هذا تمام الكلام فى الأمر الأول الذى أورده سيدنا الأستاذ الشهيد ره على كلام السيد الأستاذ الخوئى ره.

الثانى: إننا حتى لو قطعنا النظر عما ذكرناه فى الأمر الأول حول الضابط الكلى والقانون العام الذى أفاده ره، وافترضنا صحه المعنى الذى تصوره ره لهذا القانون فإنه مع ذلك لا يتم كلامه؛ لأن تطبيق القانون المذكور على الجملتين الشرطيتين فى المقام غير صحيح، فلا يوجد عندنا فى المقام ظهوران متعارضان وظهور ثالث أجنبى عنهما لو رفعت اليد عنه ارتفع التعارض، وذلك لأن كل واحد من منطوقى الجملتين معارض لمفهوم الجملة الأخرى، فهناك تعارضان:

أحدهما: تعارض منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر»، مع مفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصر»؛ فإن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار وإن خفى الأذان يتنافى مع وجوب عدم خفاء الأذان، وكأن السيد الأستاذ الخوئى ره افترض أن الظهور الثالث الخارج عن دائره هذا التعارض بالرغم من أن رفع اليد عنه يوجب ارتفاع التعارض عبارته عن منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر»؛ فإن وجوب القصر عنه خفاء الجدار لا يتنافى لا مع وجوبه عند خفاء الأذان ولا مع عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدار بالرغم من أنه لو رفعت اليد عنه وحمل على أنه جزء العله لوجب القصر يرتفع التعارض بين المتعارضين المذكورين.

ويأتى التعارض الثانى فى يوم السبت إن شاء الله تعالى..

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

كان الكلام فى الأمور التى أوردها سيدنا الأستاذ الشهيد على كلام السيد الأستاذ الخوئى ره، فوصلنا إلى الإيراد الثانى. وقسمنا الإيراد الثانى إلى تعارضين، ذكرنا التعارض الأول بالأمس، وبقي التعارض الثانى نذكره فى العنوان التالى:

ص: ٣٣

ثانيهما: تعارض منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» مع مفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقصر»، فإن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان وإن خفى الجدار يتنافى مع وجوبه عند خفاء الجدار، وكأنه ره افترض أن الظهور الثالث الخارج عن دائره هذا التعارض رغم أن رفع اليد عنه يرفع التعارض عبارته عن منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر»، فإن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا يتنافى لا مع وجوبه عند خفاء الجدار ولا مع عدم وجوبه عند عدم خفاء الأذان، بالرغم من أنه لو رفعت اليد عنه وحمل على أنه جزء العله لوجب القصر يرتفع التعارض بين المتعارضين المذكورين. هذا ما يفترضه السيد الأستاذ الخوئى ره.

وحينئذ نقول فى مقام التعليق عليه: إن تطبيق القانون العام المذكور على هاتين الجملتين الشرطيتين فى المقام غير صحيح، وذلك:

أولاً: لعدم وجود ظهور ثالث خارج عن دائره التعارض فيما نحن فيه وذلك لأننا قلنا - عندما كنا نتحدث فى المقطع الثانى من

كلام المحقق النائيني ره - إن التعارض بالأصالة وإن كان بين منطوق كل من الجملتين ومفهوم الجملة الأخرى، أى: بين الإطلاق الواوى لكل جملة والإطلاق الأوى للجملة الأخرى، إلا- أن هذا التعارض يسرى إلى أحشاء كل من الجملتين بين إطلاقها الواوى والأوى أيضاً، للتلازم بين الشرطين المذكورين فى الجملتين من حيث التماميه والجزئيه كما تقدم مفصلاً، وعليه فإذا لاحظنا التعارض الأول من التعارضين المتقدمين آنفاً رأينا أن ما افترضه السيد الأستاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره هذا التعارض - وهو منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» - داخل فى هذا التعارض وليس خارجاً عنه، لسرايه التعارض إليه من مفهومه المعارض مع منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر»؛ لأن مفهومه الدال على عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار يقتضى كون خفاء الأذان جزء عله، ومن الواضح أن هذا يلازم كون خفاء الجدار أيضاً جزء عله، وإلا لغت شرطيه خفاء الأذان - كما تقدم - وهذا يعنى أن ما يعارض منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر» يعارض منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» أيضاً.

إذن، أصبح ما افترضه ره خارجاً عن التعارض داخلاً فيه. كما أننا إذا لاحظنا التعارض الثانى من التعارضين المتقدمين آنفاً رأينا أن ما افترضه ره خارجاً عن دائره هذا التعارض - وهو منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر» - داخل فى هذا التعارض وليس خارجاً عنه، لسرايه التعارض إليه من مفهومه المعارض مع منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر»؛ لأن مفهومه الدال على عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان يقتضى كون خفاء الجدار جزء عله، وهذا يلزم كون خفاء الأذان أيضاً جزء عله، وإلا لغت شرطيه خفاء الجدار، وهذا يعنى أن ما يعارض منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» يعارض منطوق قوله «إن خفى الأذان فقصر» أيضاً. إذن، أصبح ما افترضه ره خارجاً عن التعارض داخلاً فيه.

وثانياً: لعدم كون رفع اليد عن هذا الظهور الثالث موجباً لارتفاع التعارض وذلك لأننا حتى لو قطعنا النظر عما قلناه من سرايه التعارض إلى داخل كل جملة بين منطوقها ومفهومها، أى: بين إطلاقها الواوى وإطلاقها الأوى، وبالتالي افترضنا مع السيد الأستاذ الخوئى ره وجود ظهور ثالث فى المقام خارج عن دائره التعارض وأجنبى عنهما، فإنه مع ذلك لا يتم ما أفاده ره من أننا لو رفعنا اليد عن هذا الظهور الثالث ارتفع التعارض، بل رفع اليد عنه لا يؤثر فى رفع المعارضه.

توضيحه: أن الظهور الثالث الذى افترضه ره خارجاً عن دائره التعارض الأول هو منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر»، ونحن حتى لو رفعنا اليد عن إطلاق هذا المنطوق وقيدناه بـ «الواوى» وحملناه على أن خفاء الجدار جزء العله لوجوب القصر، فسوف لا يؤثر ذلك فى رفع التعارض بين منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر» ومفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصر»؛ لأن حملة على أن خفاء الجدار جزء العله لوجوب القصر لا يستلزم أن يكون خفاء الأذان أيضاً جزء العله؛ لأن المفروض أننا قطعنا النظر عن التلازم بين الشرطين من حيث التماميه والجزئيه - وإلا لثبتت السرايه ورجعنا إلى الجواب الأول - وعليه فسوف يبقى التعارض المذكور؛ لأن قوله: «إن خفى الأذان فقصر» يدل على أن خفاء الأذان عله تامه لوجوب القصر، ومفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصر» يدل على عدم تحقق عله وجوب القصر عند عدم خفاء الجدار، فيتعارضان رغم أننا قد رفعنا اليد عن إطلاق هذا المنطوق الذى افترضه السيد الأستاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره التعارض، فحتى لو فرض أنه لا إطلاق فيه لكان التعارض المذكور باقياً كما هو واضح.

هذا بالنسبة إلى التعارض الأول، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعارض الثاني؛ فإن الظهور الثالث الذى افترضه السيد الأستاذ الخوئى ره خارجاً عن دائره هذا التعارض هو منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقَصِير»، ونحن حتى لو رفعنا اليد عن إطلاق هذا المنطوق وقيدناه بـ«الواو» وحملناه على أن خفاء الأذان جزء العله لوجوب القصر، فسوف لا يؤثر ذلك فى رفع التعارض بين منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقَصِير»، ومفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقَصِير»؛ لأن حملة على أن خفاء الأذان جزء العله لوجوب القصر لا يستلزم أن يكون خفاء الجدار أيضاً جزء العله، إذ المفروض عدم التلازم. وعليه فسوف يبقى التعارض المذكور؛ لأن قوله: «إن خفى الجدار فقَصِير» يدل على أن خفاء الجدار عله تامه لوجوب القصر، ومفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقَصِير» يدل على عدم تحقق عله وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان، فيتعارضان رغم رفع اليد عن إطلاق المنطوق الذى افترضه ره خارجاً عن التعارض، فحتى لو لم يكن فيه إطلاق لكان التعارض المذكور باقياً.

هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى الذى أورده سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه على كلام السيد الأستاذ الخوئى ره.

الثالث: أن ما أفاده ره من تقدم منطوق كل من الجملتين على مفهوم الجملة الأخرى بنكته الأخصيه بيان مستقل فى حد نفسه بلا حاجه إلى ذاك القانون العام والضابط الكلى الذى ذكره.

ولكن هذا البيان المستقل أيضاً غير صحيح فى المقام حتى لو غرضنا النظر عن كل ما تقدم؛ لأن النسبه بين منطوق كل منهما ومفهوم الأخرى ليست عباره عما قاله ره من نسبه الخاص إلى العام، فليست النسبه هى العموم والخصوص المطلق، بل النسبه هى العموم والخصوص من وجه، وهذا ما نشرحه إن شاء الله غداً.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

الإشكال الثالث الذي أورده سيدنا الأستاذ الشهيد على كلام السيد الأستاذ الخوئي ره هو أن ما أفاده الأخير (من أن منطوق كل من الجملتين يقدم على مفهوم الجملة الأخرى، ووجه التقديم عبارته عن الأخصيه. أي: منطوق هذه الجملة أخص من مفهوم تلك الجملة، وبالعكس: مفهوم هذه الجملة أخص من منطوق تلك الجملة) بيان مستقل في حد نفسه، ولم يكن بحاجة إلى أن يضم إليه الخوئي ذاك القانون العام. ثانياً إن هذا الكلام في نفسه غير صحيح؛ وذلك لأن ما قاله الخوئي ره لو تمّ إنما يتم لو كانت عليه التامه للشرط بالنسبة إلى الجزاء في الجملة الشرطيه مستفاده من الوضع، لا من الإطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه بناء على ذلك يكون منطوق كل من الشرطيتين دالاً على أن الشرط المذكور فيها عله تامه للجزاء، وحينئذ فيكون هذا المنطوق أخص من مفهوم الجملة الأخرى، فمنطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر» يدل على أن خفاء الأذان وحده عله تامه لوجوب القصر بينما مفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصر» يدل على أنه إن لم يخف الجدار فلا يجب القصر، سواء خفى الأذان أم لا، وكذلك العكس، فإن منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» يدل على أن خفاء الجدار وحده عله تامه لوجوب القصر، بينما مفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقصر» يدل على أنه إن لم يخف الأذان فلا يجب القصر، سواء خفى الجدار أم لا.

الجواب عن الإشكال: إلا- أن هذا التصور غريب جداً؛ فإن الصحيح وفاقاً للسيد الأستاذ الخوئي نفسه والمحقق النائيني ره والمشهور بين المحققين هو أن الجملة الشرطيه لا- تدل بالوضع على أن الشرط عله تامه للجزاء، وإنما تدل كل جملة شرطيه بالوضع على أصل ترتب الجزاء على الشرط، وهذا لا ينافي مفهوم الجملة الشرطيه الأخرى، وأما عليه التامه فهي مستفاده من إطلاق الترتب في الجملة الشرطيه، هذا الإطلاق الذي يسميه المحقق النائيني ره بالإطلاق الواوي المقابل للتقييد بـ«الواوي».

ص: ٣٧

وعليه فإذا كان المنطوق دالاً بالإطلاق الواوي على عليه التامه للشرط بالنسبة إلى الجزاء فلا بد من ملاحظه النسبه حينئذ بين هذا الإطلاق وبين الإطلاق الموجود في المفهوم. ولدى ملاحظه النسبه بينهما نرى أنها ليست هي العموم والخصوص المطلق، بل العموم والخصوص من وجه؛ لتعارض هذين الإطلاقين في مورد، وافتراق كل منهما بمورد لا يعارضه فيه الآخر:

فمورد اجتماعهما وتعارضهما هو ما إذا تحقق أحد الشرطين دون الآخر؛ فإن تحقق مثلاً خفاء الأذان وحده، فمقتضى الإطلاق الواوي في منطوق قوله: «إن خفى الأذان فقصر» هو وجوب القصر، بينما مقتضى الإطلاق الموجود في مفهوم قوله: «إن خفى الجدار فقصر» هو عدم الوجوب، فيتعارضان. وإن تحقق خفاء الجدار وحده فأيضاً يتعارض الإطلاق الواوي في منطوق قوله: «إن خفى الجدار فقصر» الدال على وجوب القصر مع الإطلاق الموجود في مفهوم قوله: «إن خفى الأذان فقصر» الدال على عدم الوجوب.

ومورد افتراق الإطلاق الواوي في المنطوق هو ما إذا تحقق الشرطان معاً وخفى الأذان والجدار، فإن منطوق كل منهما يدل على

وجوب القصر، ومفهوم الآخر لا ينفى وجوب القصر فلا يعارض المنطوق.

ومورد افتراق الإطلاق الموجود فى المفهوم هو ما إذا لم يتحقق شىء من الشرطين أصلاً، فلم يخف الأذان ولا-الجدار؛ فإن مفهوم كل منهما يدل على عدم وجوب القصر ومنطوق الآخر لا يثبت وجوب القصر، فلا يعارض المفهوم كما هو واضح.

إذن، فإذا كانت النسبه بين منطوق كل من الجملتين ومفهوم الأخرى هى العموم والخصوص من وجه، فلا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم فى مورد التعارض - وهو خفاء أحدهما دون الآخر - لعدم المرجح، إذ كما أن المنطوق أخص من المفهوم من وجه، كذلك المفهوم أخص من المنطوق من وجه - كما عرفت - فمقتضى الفن والصناعه هو ما أفاده المحقق النائنى ره من التساقت وعدم الاكتفاء بخفاء أحدهما خلافاً لما أفاده السيد الأستاذ الخوئى ره.

ص: ٣٨

هذا تمام الكلام فى الأمر الثالث الذى أورده سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه على كلام السيد الأستاذ الخوئى ره، فاعتراضه ره على كلام أستاذه ره غير وارد.

إذن، فقد اتضح إلى الآن أن ما أفاده المحقق النائى ره من تكافؤ الإطلاقين المتعارضين فى المقام - أعنى الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى - وتساويهما وعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، فلا بد من الالتزام بتساوقهما، كلام صحيح وفنى.

بقيت فى المقام نقطه تجب الإشارة إليها وهى أن مورد كلامنا إنما هو عبارته عما إذا كان الحكم المرتب على الشرطين فى الجملة الشرطيتين حكماً واحداً، كما هو كذلك فى مسأله وجوب القصر، حيث أن الحكم واحد واقعاً؛ فإن وجوب القصر المعلق على خفاء الأذان هو بعينه الوجوب المعلق على خفاء الجدار، ففى مثله تكون النتيجة هى أنه بناءً على مبنى المحقق النائى ره فى إثبات مفهوم الشرط يتعارض الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى ويتساوقان كما تقدم.

وأما إذا احتملنا تعدد الحكم بتعدد الشرط، بأن احتملنا أن يكون وجوب القصر المعلق على خفاء الأذان غير الوجوب المعلق على خفاء الجدار، بحيث أنه إذا حصل الشرطان يثبت وجوبان للقصر، ففى مثل ذلك سوف تكون لدينا إطلاقات ثلاثه متعارضه: الإطلاق الواوى، والإطلاق الأوى، والإطلاق فى المعلق. وإنما يكون التعارض ثلاثى الأطراف حينئذ بنكته أن رفعه فى هذا الفرض - وهو فرض احتمال تعدد الحكم - لا يتوقف على رفع اليد عن أحد الإطلاقين الأولين - أى الواوى والأوى - بل إذا رفعنا اليد عن الإطلاق الثالث وهو إطلاق المعلق يرتفع التعارض أيضاً، وهذا ما يأتى شرحه غداً إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

قلنا إنه بقى فى المقام نقطه واحده، وهى أن مورد كلامنا عبارته عما إذا كان الحكم المرتب على الشرطين المذكورين فى الجملتين الشرطيتين حكماً واحداً كما هو كذلك فى مسأله وجوب القصر، وقد علق هذا الحكم الواحد على شرط فى جملة «إن خفى الأذان فقصر» وهذا الحكم الواحد نفسه علق على شرط آخر فى جملة «إن خفى الجدار فقصر». أما إذا لم نحرز وحده الحكم، واحتملنا تعدد الحكم فالمسأله نوعاً يختلف شكلها حينئذ عما مضى؛ فإن التعارض - فيما مضى - كان ثنائياً، لكن الآن فسوف يصبح التعارض ثلاثياً: الإطلاق الواوى والإطلاق الأوى وإطلاق المعلق.

مقتضى الإطلاق: وإن مقتضى الإطلاق فى المعلق هو أن الجزاء المعلق على الشرط فى كل من الجملتين هو طبيعى الحكم، فلو رفعنا اليد عن هذا الإطلاق فى كل من الجملتين وبنينا على أن المعلق على خفاء الأذان إنما هو شخص من الحكم، وأن المعلق على خفاء الجدار شخص آخر من الحكم، ففى مثل ذلك يرتفع التعارض حتى مع حفظ الإطلاقين الأولين؛ لأن مقتضاهما معاً هو كون كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه منحصره، وهذا لا محذور فيه ما دام المعلول لأحدهما غير المعلول للآخر، فخفاء الأذان عله تامه منحصره لشخص من الحكم، وخفاء الجدار عله تامه منحصره لشخص آخر من الحكم، فالإطلاق الثالث وهو إطلاق المعلق داخل فى المعارضه، ولذا كان رفع اليد عنه موجباً لرفع المعارضه، وبهذا تكون الإطلاقات المتعارضه ثلاثه، وحيث أنه لا مرجح لأحدها، فالنتيجه نفس النتيجه، وهى عبارته عن تعارض ظهورات إطلاقيه مستنده إلى مقدمات الحكمه، فتساقط جميعاً، وبالتالي فلا تعدد الحكم يثبت؛ لأنه خلاف إطلاق المعلق الذى يثبت كون المعلق فى كلتا الجملتين واحداً وهو طبيعى الحكم الذى هو سنخ واحد غير متعدد، ولا وحده الحكم مع كون كل من الشرطين عله تامه له، لأنه خلاف الإطلاق الأوى الذى يثبت الانحصار وعدم تعدد العله، ولا وحده الحكم مع كون مجموع الشرطين عله تامه منحصره له؛ لأنه خلاف الإطلاق الواوى الذى يثبت كون كل من الشرطين عله تامه له، وحينئذ بعد تساقط هذه الإطلاقات الثلاثه، يثبت على الأقل وجوب واحد للقصر فى فرض اجتماع الشرطين وخفاء الأذان والجدار معاً؛ لأنه القدر المتيقن، وأما فى غير هذا الفرض - كفرض خفاء أحدهما دون الآخر، وكفرض عدم خفاء شىء منهما - فلا يثبت بهذين الدليلين شىء أصلاً ولا يمكن نفي الثالث أيضاً بهما فالمرجع الأصول اللفظيه والإطلاقات الفوقانيه إن كانت، وإلا فالأصول العمليه وهى تختلف باختلاف الموارد.

ص: ٤٠

هذا تمام الكلام فى معالجه التعارض فى المقام بناءً على المبنى الأول من المباني العديده لإثبات مفهوم الشرط، وهو مبنى المحقق النائينى ره فى إثبات مفهوم الشرط.

بعد ذلك ننتقل إلى المبنى الثانى، وهو المبنى المختار والصحيح فى إثبات مفهوم الشرط، وهذا ما سوف نقوم به بعد عودتنا من الحج إن شاء الله إلى ما بعد العاشر، أى: يوم الاثنين الرابع عشر من محرم الحرام سنه ألف وأربعمائه واثنين وثلاثين.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

كان الكلام في التنبيه الثامن من تنبيهات مفهوم الشرط، حيث طرحنا في هذا التنبيه المسألة أنه إذا وردت لدينا قضيتان شرطيتان في دليلين مستقلين وكان شرطهما مختلفاً ومتعددًا والجزاء واحداً، ومثلنا لذلك بهذا المثال المعروف، بأنه لو ورد في دليل: «إن خفى الأذان فقصر» وورد في دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصر»، وحينئذ ماذا يكون الموقف؟ هل نستظهر من هاتين القضيتين الشرطيتين أن خفاء الأذان وخفاء الجدار بمجموعهما موضوع لوجوب القصر؟ بحيث إذا خفى أحدهما فقط ولم يخف الآخر لا يجب القصر؟ أم أننا نستظهر منهما أن كلاً من خفاء الأذان وخفاء الجدار موضوع برأسه لوجوب القصر.

قلنا: لا - شك في أنه إذا لم يثبت لدينا مفهوم الشرط فلا مفهوم لهاتين القضيتين الشرطيتين ولا ظهور لهما في المفهوم، فنبقى نحن ومنطوقيهما، ومنطوق كل منهما لا يعارض منطوق الأخرى.

أما إذا قلنا بأن لهما مفهوم، فيحصل التعارض بين إطلاق المنطوق في كل من القضيتين مع إطلاق المفهوم في الأخرى. وكذلك العكس، أي يكون التعارض بينهما على شكل حرف أكس الإنجليزية «X». وإذا أخذنا بإطلاق المفهومين وأسقطنا إطلاقي المنطوقين، فتكون النتيجة أن خفاء الأذان وخفاء الجدار بمجموعهما معاً يشكلان وجوب القصر؛ لأن المفهومين ينفيان وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان أو خفاء الجدار.

ص: ٤١

ونحن قد ذكرنا سابقاً سبعة تقرّيات لإثبات مفهوم الشرط، فيختلف الجواب باختلاف تلك المباني، ولكننا لا نريد استعراض كل تلك المباني، وإنما نقتصر على ذكر أربعة مباني من تلك المباني. وقد درسنا - قبل عطله الحج - المبنى الأول الذي هو للمحقق النائيني ره، وانهينا إلى نتيجة أنه على مبناه في مفهوم الشرط يتساقط الطرفان، ولا يثبت من خلال هاتين القضيتين الشرطيتين أن خفاء الأذان وخفاء الجدار كل منهما موضوع مستقل لوجوب القصر، ولا يثبت أنهما بمجموعهما موضوع لوجوب القصر، ويتساقطان، فلا بد من الرجوع إلى العام فوقاني وإذا لا يوجد عام فوقاني نرجع إلى الأصول العملية.

المبنى الثاني: هو المبنى المختار - الذي تقدم تفصيله سابقاً بعد التقرّيات السبعة - لإثبات مفهوم الشرط وكان حاصله أن الجملة الشرطية تدل بالوضع على ربط الجزاء بالشرط ربطاً توفيقياً التصاقياً مساوياً لعدم الانفكاك عرفاً، إلا أن هذه الدلالة الوضعية وحدها لا تكفي لاقتناص المفهوم من الجملة الشرطية، بل لا بد في مقام اقتناص المفهوم منها من دالتين أخريتين:

إحدهما: دلالة الإطلاق في المتوقف والملتصق - بالكسر - على طبيعى الحكم وسنخه لا شخصه.

وثانيتها: دلالة الإطلاق الأحوالى في التوقف والالتصاق على ثبوت هذا التوقف والالتصاق في جميع الحالات وعدم اختصاص النسبة التوقفية الالتصاقية الثابتة بين الشرط وطبيعى الحكم في الجزاء بحاله دون أخرى، وما لم تتوفر في الجملة الشرطية

الظهورات الثلاثة - التي ثبت الأول منها بالوضع، والآخران بالإطلاق ومقدمات الحكمه - ولم تجتمع فيها هذه الدلالات الثلاث لا يمكن اقتناص المفهوم منها.

وبناءً على هذا المبني سوف نصل في المقام إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المحقق النائيني ره وهي عبارته عن تساقط الإطلاقيين المذكورين آنفاً عند عدم وجود مرجح لأحدهما والرجوع بعد ذلك إلى المراجع والأصول الأخرى اللفظية أو العملية، ولكن دون انثلام الدلالة الوضعيه الثابته للجمله الشرطيه على أصل ربط الجزاء والتصاقه بالشرط وتوقفه عليه، وقد شرحنا هذا المطلب عند ما كنا نبحت عن التوفيق بين الوجدان الأول والوجدان الرابع من الوجدانات الخمسه المتقدمه في بيان الرأى المختار في مفهوم الشرط، وطبقناه على نفس المثال الذي نبحت عنه الآن، وهو ورود دليل يقول: «إن خفى الأذان فقصر»، ودليل آخر يقول: «إن خفى الجدار فقصر»، حيث قلنا هناك: إن ثبوت عدل آخر للشرط في قضيه أخرى يعنى في الحقيقه تقييد أحد الإطلاقيين المذكورين - أى: إطلاق المتوقف والمتصق، وإطلاق التوقف والالتصاق - لكن من دون أن ينتم أصل توقف الجزاء على الشرط والتصاقه به، ومن دون أن تنتفى النسبه التوقيه الالتصاقيه بينهما، بل يبقى الجزاء متوقفاً على الشرط وملتصقاً به، ومن دون أن تنتفى النسبه التوقيه الالتصاقيه بينهما، بل يبقى الجزاء متوقفاً على الشرط وملتصقاً به، إما تقييد المتوقف والمتصق - أى الجزاء والحكم - بغير الحصه المتوقفه على العدل وملتصقه به، فتدل القضيه على أن سائر حصص الحكم - غير تلك الحصه - متوقفه على الشرط وملتصقه به، وإما تقييد التوقف والالتصاق بحاله وجود العدل، فتدل القضيه على أن كل حصص الحكم متوقفه على الشرط وملتصقه به في حاله وجود العدل، فإذا ورد في دليل: «إن خفى الأذان فقصر» كان له ظهور وضعى في توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به، وكان له ظهور إطلاقى حكى في أن المتوقف على خفاء الأذان وملتصق به كل حصص وجوب القصر، وكان له ظهور إطلاقى حكى آخر في أن توقف كل حصص وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به ثابت في جميع الحالات، فإذا ورد في دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصر»، فسوف لا يكون هذا موجباً لانثلام الظهور الوضعى للدليل الأول في توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به، بل يبقى هذا الظهور على حاله، كما أن الدليل الثانى أيضاً له نفس هذه الظهورات الثلاثه الثابته للدليل الأول، فيبقى الظهور الوضعى لكل من الدليلين فى أصل الالتصاق وتوقف الجزاء المذكور فى كل منهما على الشرط المذكور فى كل منهما على حاله، غايه الأمر هى أن كلاً من الدليلين يحاول أن يقيّد أحد الظهورين الإطلاقيين الموجودين فى الدليل الآخر؛ لأن كل واحد من الدليلين يدل على وجود عدل للشرط المذكور فى الآخر، فالدليل الأول فى المثال المذكور يدل على وجود عدل لخفاء الجدار، والدليل الثانى يدل على وجود عدل لخفاء الأذان.

إذن، فنحن نعلم إجمالاً بأن الجزاء إما هو ملتصق بمجموع الأمرين أو هو ملتصق بكل واحد منهما مستقلاً.

وبعبارة أخرى إما أن مجموع الشرط وعدله موضوع لوجوب القصر، وإما أن كلا منهما موضوع مستقل لوجوب القصر، والأول معناه أن إطلاق التوقف والالتصاق في كل من الدليلين قد تقيّد، والثاني معناه أن إطلاق التوقيف والملتصق في كل منهما قد تقيّد، وذلك لأن خفاء الأذان وخفاء الجدار إذا كانا بمجموعهما موضوعاً واحداً لوجوب القصر، فهذا معناه أن إطلاق الالتصاق والتوقف الأحوالي لكل من الدليلين قد تقيّد بحاله وجود العدل، وتكون النتيجة أن وجوب القصر متوقف على مجموع الشرط وعدله وملتصق بهذا المجموع، وبانتفاء المجموع ينتفى وجوب القصر وإن تحقق أحدهما.

وأما إذا كان كل من الشرط وعدله موضوعاً مستقلاً لوجوب القصر، فهذا معناه أن إطلاق الملتصق والمتوقف - أي الحكم الثابت في الجزاء - في كل من الدليلين قد تقيّد بغير تلك الحصة من الحكم المتوقفه على وجود العدل والملتصقه به، وتكون النتيجة أن وجوب القصر متوقف على أحدهما وملتصق به، وبانتفائهما جميعاً ينتفى وجوب القصر. وبتحقق أحدهما يثبت وجوب القصر.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين

كنا نتحدث عن معالجه التعارض بين إطلاق المنطوق في كل من الدليلين الواردين، بناء على مبنانا المختار في مفهوم الشرط، والذي تقدمت الإشارة إليه بالأمس. فبناء على هذا المبنى وهذا الرأي يبقى الظهور الوضعي لكل من الدليلين على أصل التوقف محفوظاً، وسوف يفيدنا هذا الظهور في بعض الموارد، ولا مبرر لانتظامه. ولكن يتظاهر الإطلاقان الآخرا: «إطلاق التوقف» و«إطلاق المتوقف» كما شرحنا بالأمس. ويتم التعارض في فرض خفاء أحدهما دون الآخر. أما في فرض خفائهما معاً فلا تعارض ولا مشكله؛ لأن هذا (خفاء كلا الأمرين) هو القدر المتقين من المنطوقين.

ص: ٤٣

والنتيجة التي وصلنا إليها بناءً على الرأي المختار في مفهوم الشرط هو بقاء الظهور الوضعي لكل من الدليلين في المقام على أصل التوقف والالتصاق محفوظاً، وبهذا الظهور يُنفى وجود عدل آخر، أي: يُنفى الثالث ولكن يتعارض الإطلاقان المذكوران - أي: إطلاق التوقف والالتصاق وإطلاق المتوقف والملتصق - في فرض خفاء أحدهما - أي الأذان أو الجدار - دون الآخر؛ إذ في فرض خفائهما معاً لا ريب في وجوب القصر، لأنه القدر المتقين من المنطوقين، وفي فرض عدم خفاء شيء منهما لا ريب في عدم وجوب القصر؛ لأنه القدر المتقين من المفهومين، وأما في فرض خفاء أحدهما دون الآخر فيشكك في وجوب القصر وعدمه؛ إذ على تقدير أن يكون إطلاق التوقف والالتصاق قد تقيّد، لا يجب القصر، وعلى تقدير أن يكون إطلاق المتوقف والملتصق قد تقيّد يجب القصر، وحيث أننا نعلم إجمالاً من مجموع الدليلين بأن أحد التقييدين قد حصل قطعاً - كما تقدم - فيقع التعارض لا محاله بين إطلاق التوقف والالتصاق في كل من الدليلين وإطلاق الملتصق والمتوقف في الدليل الآخر، وفيه

يسرى التعارض أيضاً إلى داخل كل دليل بين إطلاق التوقف فيه وإطلاق المتوقف فيه وذلك بنفس نكته السريان التي ذكرناها عند الكلام حول المقطع الثاني من كلام المحقق النائيني ره وهي عبارته عن التلازم بين الإطالقين، فإطلاق التوقف في كل دليل يلازم إطلاق التوقف في الدليل الآخر ثبوتاً وسقوطاً وذلك لعدم معقوليه أن يكون أحد التوقفين مطلقاً وثابتاً في جميع الحالات ويكون التوقف والالتصاق الآخر مختصاً بحاله خاصة؛ إذ يلزم لغويه التوقف والالتصاق الآخر وعليه فما يعارض أحدهما يعارض الآخر، فإطلاق المتوقف في هذا الدليل إذا كان معارضاً لإطلاق التوقف في ذاك الدليل، إذن فهو معارض أيضاً لإطلاق التوقف في نفس هذا الدليل، وذلك لأن ملازم المعارض معارض.

وعليه فإذا خفى الأذان مثلاً دون الجدار يقع التعارض بين إطلاق التوقف والالتصاق في قوله: «إن خفى الأذان فقَصِّر» وإطلاق المتوقف والملتصق في قوله: «إن خفى الجدار فقَصِّر»، فمقتضى الأول وجوب القصر؛ لأنه يدل على أن توقف وجوب القصر على خفاء الأذان والتصاقه به ثابت في جميع الحالات حتى في حالة عدم خفاء الجدار، بينما مقتضى الثاني عدم وجوب القصر، لأنه يدل على أن جميع حصص وجوب القصر متوقفه على خفاء الجدار وملتصقه به، فبانتفاء خفاء الجدار ينتفى وجوب القصر نهائياً، وإذا انعكس الأمر بأن اختفى الجدار دون الأذان يقع التعارض بين إطلاق التوقف والالتصاق في قوله: «إن خفى الجدار فقَصِّر» وإطلاق المتوقف والملتصق في قوله: «إن خفى الأذان فقَصِّر»، فمقتضى الأول وجوب القصر، لأنه يدل على أن توقف وجوب القصر على خفاء الجدار والتصاقه به ثابت في جميع الحالات حتى في حالة عدم خفاء الأذان، بينما مقتضى الثاني عدم وجوب القصر؛ لأنه يدل على أن جميع حصص وجوب القصر متوقفه على خفاء الأذان وملتصقه به، فبانتفاء خفاء الأذان ينتفى وجوب القصر نهائياً.

إذن، يقع التعارض بين الإطالين بالنحو المذكور ومنه يسرى التعارض إلى داخل كل دليل - كما عرفت - ومع عدم المرجح لأحد الإطالين على الآخر يتساقطان، ونرجع - في مورد التعارض والتساقط (وهو فرض خفاء أحدهما دون الآخر) - إلى سائر المراجع والأصول اللفظية - إن كانت - أو العملية إن لم تكن، وأما مع وجود المرجح لأحد الإطالين على الآخر فيقدم ما فيه المرجح ويُؤخذ به ويُقيّد الآخر، كما إذا فهم العرف بحسب ذوقه العرفي ومناسبات الحكم والموضوع المركوزه في ذهنه أن كلاً من الشرطين المذكورين في الدليلين عله تامه مستقلة للجزاء، وموضوع برأسه للحكم، فإنه حينئذ يقدم المنطوق على المفهوم، أي: يقدم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقف والملتصق؛ إذ يرى العرف حينئذ بفهمه العرفي أن الإطلاق الثاني غير مراد وبذلك ينحل العلم الإجمالي بكذب أحد الإطالين، من قبيل ما إذا ورد في دليل: «الماء إن بلغ قد كثر لا ينجسه شيء» وورد في دليل آخر: «الماء إن كانت له مادّة لا ينجسه شيء»؛ فإن مقتضى المنطوق وإطلاق التوقف والالتصاق في كل من الدليلين هو أن التصاق الجزاء بالشرط وتوقفه عليه ثابت في جميع الحالات حتى في حالة عدم وجود الشرط الآخر، وهذا معناه أن كلاً من الشرطين عله تامه مستقلة للجزاء، وموضوع برأسه للحكم، وليس مجموع الشرطين عله للجزاء وموضوعاً للحكم، بينما مقتضى المفهوم وإطلاق المتوقف والملتصق في كل من الدليلين هو أن جميع حصص الحكم المذكور في الجزاء ملتصقه بالشرط ومتوقفه عليه حتى تلك الحصص الملتصقه بالشرط الآخر والمتوقفه عليه، وهذا معناه أن كلاً من الشرطين جزء العله للجزاء، ومجموعهما عله تامه له وموضوع للحكم.

ففى مثل هذا المورد يوجد مرجح للمنطوق على المفهوم، أى: هناك مرجح لإطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقف والملتصق، وهذا المرجح هو الفهم العرفى، حيث أن العرف يفهم بحسب ذوقه العرفى ومناسبات الحكم والموضوع المركوزه فى ذهنه أن كلاً من كريبه الماء وثبوت المادة له عله تامه مستقلة لاعتصامه وعدم تنجسه بملاقاه النجس أو المتنجس؛ فإن العرف يستظهر من الدليل الأول أن نفس كثره الماء - فى الماء الكر - هو الموجب للحكم باعتصامه من قبل الشارع وإن لم تكن له مادّه، كما أنه يستظهر أيضاً من الدليل الثانى أن نفس وجود المادة للماء هو الموجب لحكم الشارع باعتصامه وإن لم يكن كراً، وهذا معناه أن العرف بفهمه العرفى يقدم المنطوق على المفهوم فى مثل هذا المورد ويرى أن كلاً من الأمرين - الكريبه وثبوت المادة - عله، أى: يقدم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقف والملتصق.

إذن، فلا ينتهى الأمر بنا فى مثل هذا المورد إلى تساقط الإطلاقين والرجوع إلى سائر المراجع والأصول اللفظيه أو العمليه، وهذا بخلاف المورد والمثال الذى كنا نتحدث عنه فى هذا التنبيه - وهو ورود مثل قوله: «إن خفى الأذان فقصير»، وقوله: «إن خفى الجدار فقصير» - فإنه هناك لم يكن يوجد مثل هذا المرجح والفهم العرفى الذى يقدم إطلاق التوقف والالتصاق على إطلاق المتوقف والملتصق.

وبهذا يتم الكلام فى معالجه التعارض فى المقام بناءً على المبنى الثانى من مبانى القول بمفهوم الشرط، وهو المبنى المختار.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

ص: ٤٦

انتهينا إلى المبنى الثالث، فنريد معالجه التعارض الموجود بين إطلاق المنطوق فى كل من الدليلين وإطلاق المفهوم فى الدليل الآخر، على أساس مبنى آخر من المبانى المتقدمه، حيث ذكرناه ضمن التقريب الثانى من تقريبات القوم فى إثبات مفهوم الشرط.

المبنى الثالث: ما تقدم من دعوى انصراف إطلاق الجملة الشرطيه الداله وضعاً على اللزوم إلى أكمل أفراد اللزوم وأجلاها وهو اللزوم العلى الانحصارى، فإطلاق الشرط منصرف إلى الفرد الأكمل من أفراد العله وهو عباره عن العله التامه المنحصره، فتدل الجملة حينئذ على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط لانتهاء علته المنحصره ويثبت المفهوم. وقد مضى منّا سابقاً - عند بيان هذا التقريب - وجهان لبيان الانصراف:

أحدهما أن يقال: إن غير الأكمل محدود بحدّ عدمى وهو عدم الكمال، فحدّه ليس داخلاً فى حقيقته، بخلاف الأكمل فإنه محدود بحد وجودى وهو الكمال، فحدّه داخل فى حقيقته ومن سنخ نفس الطبيعه، نظير النور الضعيف والنور القوى.

وعليه فلو كان المراد بالشرط الفرد الأكمل من أفراد العله - وهو العله التامه المنحصره - فحيث أن كماله داخل فى حقيقته فهو

بتمامه عله. إذن، فقد انطبق ما في عالم الإثبات - وهو العله - على تمام المراد في عالم الثبوت.

وأما لو كان المراد به غير الأكمل - وهو العله غير التامه وغير المنحصره - فحيث أنه ناقص ونقصه ليس داخلاً في حقيقته فهو بتمامه ليس عله. إذن، فلم ينطبق ما في عالم الإثبات على تمام المراد في عالم الثبوت؛ إذ لم يُبيّن في عالم الإثبات إلا ذات العله، لا- تخصصها بخصوصيه خارجه عن حقيقتها وتحدها بحدّ عدمي، ومن الواضح أن أصاله التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت تقتضى الأول، أي: أن إطلاق العله يقتضى كون المراد خصوص الفرد الأكمل وينصرف إليه خاصه؛ إذ الحدّ العدمي شيء زائد وبحاجه إلى بيان إضافي ومؤونه زائده، فلو كان المقصود بالشرط العله بضميمه هذا الأمر العدمي لاحتاج إلى بيان زائد.

ص: ٤٧

ثانيهما أن يقال رأساً - بغض النظر عن البيان الفلسفي السابق الذي لا يلتفت إليه العرف بفهمه العرفي - : إن اللفظ الموضوع للجامع والطبيعي عادة ينصرف عرفاً في أذهان الناس عند إطلاقه إلى أكمل الأفراد، فأداه الشرط أو الجملة الشرطية الموضوعه للربط اللزومي تنصرف عرفاً عند إطلاقها إلى أكمل أفراده وهو الربط اللزومي العلي الانحصاري.

فعلى الوجه الأول قد يقال في المقام بوقوع التعارض بين هذا الإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل وبين الإطلاق الأحوالي - الإطلاق الواوي - الدال على أن الشرط عله تامه؛ فإن الإطلاق الأحوالي في كل من الدليلين يقتضى أن الشرط وحده كاف في ثبوت الحكم، بينما إطلاق الشرط في الدليل الآخر ينصرف إلى الأكمل ويدل على أن الشرط الآخر المذكور في ذاك الدليل عله تامه منحصره للحكم وبالتالي يدل على انتفاء الحكم بانتفائه وإن كان الشرط الأول موجوداً، فيتعارضان ويتساقطان.

لكن الصحيح هو أنه بناءً على هذا المبنى يتعين الأخذ بالمنطوقين في الدليلين، أي: الإطلاق الأحوالي - الواوي - في كل منهما، ورفع اليد عن المفهومين فيهما، أي: إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمل فيهما، فإن هذا الإطلاق ساقط في المقام؛ لأن الانصراف إلى الفرد الأكمل في كل واحد من الدليلين معناه الانصراف إلى العله التامه المنحصره، بينما نعلم جزماً و يقيناً بالعلم التفصيلي - بعد ورود الدليلين - ببطلان هذا الانصراف وكذبه وعدم كون الشرط المذكور في كل منهما عله تامه منحصره على كل حال، للعلم إجمالاً بأن الشرط المذكور في كل واحد منهما إما أنه جزء عله للجزاء وليس عله تامه له، وإما أنه ليس عله منحصره وإن كان عله تامه، فأكمل الأفراد - وهو العله التامه المنحصره - ليس هو المراد في كل من الدليلين قطعاً، فيبقى إطلاق المنطوق في كل من الدليلين - أي: الإطلاق الأحوالي المقابل للواوي، والدال على أن الشرط عله تامه للجزاء - على حاله، ويسقط الإطلاق الدال على المفهوم وهو إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمل، وإذا سقط المفهوم لكل من الدليلين فهو يسقط نهائياً ورأساً ولا يبقى في أي من الدليلين ما يدل حتى على نفي العدل الثالث - غير الشرطين المذكورين في الدليلين - لأن الدال على المفهوم بناءً على هذا المبنى هو الانصراف إلى الفرد الأكمل، فإذا علمنا بكذب هذا الانصراف إلى الفرد الأكمل، فإذا علمنا بكذب هذا الانصراف وبطلانه وعدم إرادته ينتفى المفهوم نهائياً؛ إذ أن أكمل الأفراد وهو العله التامه المنحصره في شيء واحد فقط غير مراد جزماً كما تقدم، وما هو أقل منه ويتلوه في الكمال وهو العله التامه المنحصره في شيئين فقط لا معين له، فلا يمكن نفي الثالث أيضاً بمفهومى الدليلين، لسقوط الدال على المفهومين رأساً.

وبعبارة أخرى: لا يتبعض المفهوم ولا يثبت حتى بشكل جزئي لنفى الثالث بل ينتفى نهائياً. وهذا بخلاف ما انتهينا إليه بناء على المبنيين الأولين - أى مبنى المحقق النائيني ره والمبنى المختار - حيث أن المفهوم لم يكن ينتفى نهائياً بناءً عليهما بعد سقوطه بالتعارض، بل كان يتبعض ويثبت بشكل جزئي لنفى الثالث، والنكته فى ذلك هى أن الدال على المفهوم بناءً على ذينك المبنيين كان عبارته عن الإطلاق - أى الإطلاق الأوى بناء على مبنى المحقق النائيني ره، وإطلاق التوقف والمتوقف بناءً على المبنى المختار - ومن الواضح أن الإطلاق قابل للتقييد والتبعيض، فيكون المفهوم قابلاً للتجزئه والتبعيض، فينفى بالمفهومين - فى مثل ما نحن فيه، أى: فى قوله: «إن خفى الأذان فقصر» وقوله: «إن خفى الجدار فقصر»، وجود عله ثالثه لوجوب القصر غيرهما ويبقى الدليلان يدلان بمفهوميهما على عدم وجوب القصر عند انتفاء الخفائين. ولا مبرر لانهدام المفهوم رأساً وانكساره نهائياً وبالمره؛ إذ ثبوت عدل آخر للشرط رفعنا اليد عن الإطلاق الدال على المفهوم بمقدار العدل فقط لا أكثر، لأن الإطلاق معناه عدم ذكر القيد، فلا يرفع اليد عن الإطلاق إلا بمقدار القيد المذكور وهو العدل الآخر للشرط، فإن ثبوت قيد فى مورد لا يهدم إلا الإطلاق المقابل لهذا القيد خاصة دون الإطلاقات الأخرى المقابلة لسائر القيود المتصوّره غير المذكوره من قبل المتكلم كما هو واضح. وهذا بخلاف الأمر بناء على هذا المبنى، فإن الدال على المفهوم بناء على هذا المبنى هو الانصراف إلى أكمل الأفراد - وهو العله التامه المنحصره وذلك بالوجه الأول المتقدم آنفاً لبيان الانصراف - فإذا علمنا بطلان هذا الانصراف وكذبه جزماً وأن المراد من الشرط فى كل من الدليلين ليس هو العله التامه المنحصره - كما تقدم - إذن، فسوق يسقط المفهوم نهائياً ولا يثبت حتى بشكل جزئي ولا يكون قابلاً للتجزئه والتبعيض، وبالتالي فلا يمكن أن يُنفى بالمفهومين فيما نحن فيه وجود عله ثالثه لوجوب القصر غير خفاء الأذان وخفاء الجدار، ولا يدل الدليلان بمفهوميهما على عدم وجوب القصر عند انتفاء الخفائين؛ إذ لا دال على المفهوم أصلاً بعد سقوط الانصراف المذكور وبطلانه كما هو واضح.

إذن، فالمتعين - بناء على هذا المبني - الأخذ بالمنطوقين ورفع اليد عن المفهومين.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء

قلنا: بناء على إثبات مفهوم الشرط (من خلال القول بأن القضية الشرطية ينصرف إطلاقها إلى الفرد الأكمل، وهو العله التامه المنحصره) حينئذ في المقام عند ما يرد دليلان أحدهما يقول: «إن خفى الأذان فقصر» والآخر يقول: «إن خفى الجدار فقصر» هنا سوف يكون لكل من الدليلين إطلاقان. إطلاق ينصرف إلى العله التامه المنحصره، مثلاً قوله: «إن خفى الأذان فقصر» إطلاقه ينصرف إلى أن خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر، وكذلك قوله: «إن خفى الجدار فقصر»؛ فإن إطلاقه ينصرف إلى أنه عله تامه منحصره لوجوب القصر.

وهناك إطلاق آخر في كل من الدليلين، وهو الإطلاق الأحوالي الذي كنا نسميه سابقاً بالإطلاق الواوي (حسب مصطلح النائيني)، حيث أنه لم يعطف بالواو شيئاً آخر على خفاء الأذان، هذا الإطلاق في مقابل العطف بالواو، يدل على أن خفاء الأذان وحده عله لوجوب القصر، عله تامه لا يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه.

فحينئذ سوف يتعارض الإطلاق الأول في الدليل الأول، مع الإطلاق الثاني في الدليل الثاني، كما يتعارض الإطلاق الثاني في الدليل الأول مع الإطلاق الأول في الدليل الأول. والإطلاقان اللذان يثبتان المفهوم في الدليلين (أى: اللذان يثبتان المفهوم وانحصاريه العله)، أى: الإطلاقان اللذان يثبتان أن الشرط عله تامه. وإذا تعارض هذا الإطلاقان مع هذين الإطلاقين، فلا تكون النتيجة هي التساقط، بل يتعين الأخذ بالإطلاقين في المنطوقين، أى: نرفع اليد عن المفهوم في كل من الدليلين ونأخذ بالمنطوق فيهما.

ص: ٥٠

وذلك لأننا نتكلم على المبني القائل بأن مفهوم الشرط يثبت من خلال وينكته أن القضية الشرطية تنصرف إلى الفرد الأكمل، وإلى العله المنحصره، ونحن نعلم أن هذا الأساس قد سقط وتبين كذبه. أى: الانصراف إلى الفرد الأكمل، لم يعد موجوداً. أى: نحن نعلم جزءاً وتفصيلاً أن هذا الانصراف باطل وكاذب وأن الشرط المذكور في كل من الدليلين ليس عله تامه منحصره قطعاً. كيف يكون خفاء الأذان عله تامه منحصره لوجوب القصر وأن يكون خفاء الجدار عله تامه منحصره لوجوب القصر أيضاً.

فهذا الانصراف سقط عن الاعتبار هنا قطعاً؛ فنحن نعلم إجمالاً أن الشرط المذكور إما هو جزء عله والمجموع عله تامه منحصره، أو أن الشرط المذكور في كل من الدليلين ليس جزء عله، لكنه ليس منحصراً. وهناك علتان غير منحصرتين. أى: لا خفاء الأذان أصبح عله تامه منحصره ولا خفاء الجدار.

فأكمل الأفراد ليس هو المراد الجدى للمولى في كل من الدليلين. وهذا ما نقطع به. فيبقى إطلاق المنطوق في كل من الدليلين.

أى: ذاك الإطلاق الأحوالى والواوى الدال على أن الشرط فى كل من الدليلين على تامه. فيسقط هذا الإطلاق الدال على المفهوم.

فإن المفهوم إذا سقط فى كل من الدليلين يسقط نهائياً، فلا يبقى ما يدل على المفهوم (أى: لا يبقى عدلٌ ثالث غير خفاء الأذان وغير خفاء الجدار) حتى بنحو جزئى. أى: لا يمكننا أن نتمسك - بعد السقوط - بالمفهوم ونقول: لا يجب القصر إن لم يخفف الأذان وإن لم يخفف الجدار أيضاً لا يجب القصر. فلا يمكننا أن ننفي وجود تلك العلة الثالثه بهذين الدليلين. لماذا؟ لأن الدال على المفهوم أساساً بناء على هذا المبنى كان عبارته عن الانصراف إلى الفرد الأكمل. باعتبار أن الكلام ينصرف إلى أكمل أفراد اللزوم، الذى هو اللزوم العلى الانحصارى. ونحن الآن علمنا بكذب هذا الأساس (بعد مجيء هذين الدليلين) وأن مراد المولى الجدى ليس هذا، وهذا ما نعلم به قطعاً. إذن أكمل الأفراد وهو العلة التامه المنحصره، إما فى شىء واحد فهو غير مراد قطعاً، وما يتلوه فى الكمال وهو العلة التامه المنحصره فى شيئين وليس فى شىء واحد، أى: أن يكون على وجوب القصر منحصره فى شيئين (خفاء الأذان وخفاء الجدار)، بأى شىء نعينه؟ فلا يوجد انصراف هنا إلى أكمل الأفراد ولا إلى الفرد الثانى بعد الفرد الأكمل.

ص: ٥١

إذن فلا يمكن نفي الثالث بمفهومي الدليلين؛ لأن الدال على المفهوم سقط رأساً ونهائياً ولم يعد يتبعض. وهذا بخلاف ما انتهينا إليه وفقاً للمبنيين من النتيجة، مبنى المرزا الذى ذكرناه قبل العطله، ومبنانا المختار الذى شرحناه فى هذه الأيام؛ فإن المفهوم لا يسقط نهائياً بناء على هذين المبنيين، بل يتبعض ويثبت المفهوم بشكل جزئى، لنفى وجود عدل ثالث لخفاء الجدار وخفاء الأذان. فنثبت المفهوم بأنه إذا لم يخف شىء من الجدار والأذان معاً فلا يجب عليه القصر. وهذا كان يمكن إثباته بناء على ذينك المبنيين.

والنكته فى الفرق هى أن الدال على المفهوم بناء على مبنى المحقق النائينى وبناء على مبنانا المختار، ليس عبارته عن دعوى الانصراف إلى الفرد الأكمل، وإنما بنى النائينى مفهوم الشرط على الإطلاق الأوى (أى: لم يعطف على خفاء الأذان شيئاً آخر بـ«أو») هذا يدل على أن خفاء الأذان وحده عله تامه منحصره. وأما نحن فأساس ذهابنا إلى مفهوم الشرط كان عبارته عن إطلاق التوقف وإطلاق المتوقف. فبالمآل نحن والمرزا بنى مفهوم الشرط على الإطلاق، لا- على الانصراف. وبينهما (دعوى الانصراف والإطلاق) بون شاسع. والفرق هو أن الإطلاق إذا سقط لا- يسقط نهائياً، فهو قابل للتضعيف، فيكون المفهوم قابلاً للتجزئه. فيمكننا أن ننفي بالمفهومين وجود عله ثالثه كخفاء أهل البلد، أى: خفاء أهل البلد ليس عله لوجوب القصر.

بعبارته أوضح: عندما يقول المولى «إن خفى الأذان فقصر»، ثم قال فى دليل آخر: «إن خفى الجدار فقصر»، يعنى: أثبت عدلاً. وبشوت الدليل الثانى أصبح لدينا قيد على الدليل الأول، والقيد بمقداره. فخفاء الجدار قيد لخفاء الأذان. لكن يبقى إطلاق قوله: إن خفى الأذان على حاله فى مقابل القيود الأخرى، القيود التى لم تذكر من قبل المولى فى أى دليل.

مثال: القانون الكلى هو هذا، أى: الإطلاق ينهدم بالمقدار الذى يشته القيد. فلو قال: «أكرم العالم» فلم يقل: أكرم العالم الفاسق، أو أكرم العالم بالفيزياء. فلو أتى وذكر: «أكرم العالم العادل»، فهذا القيد لا- يهدم كل الإطلاق، فلا يشمل العالم الفقهى أو النحوى؟ لا، أى: يبقى الإطلاق يشمل كل من هو عادل. ويخرج العلماء الذين يفتقدون إلى العدالة. وكذلك فى ما نحن فيه.

فالمفهوم بناء على هذين المبنيين باعتباره قائماً على أساس الإطلاق (هذه نقطه) وباعتباره قابلاً للتجزئه والتبعيض والتضعيف، فيكون المفهوم قابلاً للتجزئه. فإذا سقط المفهوم فى مورد لا يسقط المفهوم فى جميع الموارد. وهذا بخلاف انصراف المفهوم إلى الفرد الأكمل.

بناء على هذا الأساس، نحن بعد مجيء هذين الدليلين علمنا قطعاً بأن هذا الانصراف باطل؛ لأنه لا يمكن الجمع بين علتين تامتين منحصرتين، وإذا سقط المفهوم، سقط هنا نهائياً، أى: لا يمكننا أن نقول: إذا لم يخف الأذان ولم يخف الجدار، لا يجب القصر؛ لأنه يمكن أن يكون هناك عله ثالثه مثل خفاء الأهل. فأساس المفهوم لم يكن عندنا عبارته عن الانصراف، والإطلاق لا يسقط نهائياً على المبنيين ويسقط بناء على المبنى الثالث. فيتعين على المبنى الثالث رفع اليد عن المفهومين، والأخذ بالمنطوقين.

طبعاً هذا كله بقطع النظر عن إطلاق الجزاء؛ إذ هناك إطلاق آخر للجزاء وهو الإطلاق فى سنخ الحكم، وليس شخص الحكم. ومقصودنا من «غض النظر عن إطلاق الجزاء» عدم دخوله فى المعارضه. فكنا نفترض المعارضه بين الإطلاق الأحوالى وإطلاق الانصراف.

وهذا يكون فيما إذا كان الحكم المرتب على الشرط فى كل من الدليلين حكماً واحداً، كما هو كذلك فى مثالنا «إن خفى الأذان فقصر» و«إن خفى الجدار فقصر» فإن الحكم فيهما واحد لوجوب القصر. فلا يمكن إدخال إطلاق الجزاء إلى المعارضه. لكن مع الالتفات إلى إطلاق الجزاء، وذلك فيما إذا احتملنا مثلاً أن يكون وجوب القصر المعلق على خفاء الأذان، غير الوجوب المعلق على خفاء الجدار. بحيث إذا اختفى الأذان واختفى الجدار يثبت وجوبين (طبعاً لا نحتمل فى هذا المثال، لكن كلامنا ليس خاصاً بهذا المثال، بل هو عام).

أى: لا يحصل فى ذاك الفرض قطع بسقوط هذا الانصراف وكذبه نهائياً؛ فلعل انصرافه إلى أكمل الأفراد صادق فى «إن خفى الأذان فقصر»، ومنصرف إطلاقه إلى أكمل أفراد اللزوم. لكن الجزاء ليس عبارة عن سنخ وطبيعى الحكم، وإنما هو عبارة عن شخص الحكم. أى: لعل الإطلاق فى الجزاء لا يجرى. لعل شخص الحكم متوقف. وشخص وجوب للقصر يكون متوقفاً على خفاء الأذان، بحيث يكون خفاء الأذان عله تامه منحصره لشخص وجوب القصر، وفى نفس الوقت يكون خفاء الجدار عله تامه منحصره لشخص آخر لوجوب القصر. فيحصل التنافى حينئذ. وتتمه البحث تأتى غداً.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

تقدم أنه بناء على هذا المبنى الذى يثبت مفهوم الشرط على أساس أن الشرط ينصرف إلى أكمل الأفراد (وهو العله التامه المنحصره) إذا جاء عندنا دليلان أحدهما يقول: ((إن خفى الأذان فقصر)) والآخر يقول: ((إن خفى الجدار فقصر)) فسوف يتعارض هذا المبنى الذى ذكرناه (أى: إطلاق الشرط إلى العله المنحصره) يتعارض مع إطلاق آخر موجود فى الشرط أيضاً وهو الإطلاق الأحوالى المتقدم ذكره، وبعد التعارض لا يتساقطان بل يسقط إطلاق الشرط المنصرف إلى العله المنحصره، أى: يسقط الإطلاق الذى كان يثبت المفهوم؛ وذلك لأننا نقطع بكذبه، ويتعين الأخذ بإطلاق المنطوق كما شرحنا.

طبعاً هذا كله بقطع النظر عن إطلاق الجزاء الدال على أن المعلق على الشرط سنخ الحكم وطبيعيه، أما مع الالتفات إلى هذا الإطلاق (إطلاق الجزاء) فلا يحصل لنا قطع بسقوط ذاك الإطلاق الذى ينصرف إلى العله المنحصره. لا يحصل لنا قطع بكذبه وسقوطه، بل نحتمل أن يكون الشرط فى كل من الدليلين منصرفاً إلى العله المنحصره. خفاء الأذان عله منحصره كما أن خفاء الجدار عله منحصره. فكل من الإطالقين تام وصادق، لكن الجزاء المتوقف على هذا الشرط ليس عبارة عن سنخ الحكم، أى: طبيعى وجوب القصر. فخفاء الأذان عله منحصره لكن ليس لكلى وجوب القصر، وكذلك خفاء الجدار عله منحصره لكن ليس لكلى وجوب القصر، بل لحصه من الحكم الذى هو وجوب القصر.

ص: ٥٤

فالجزاء فى كل واحد من الدليلين عبارة عن شخص الحكم لا طبيعى الحكم. وهذا الاحتمال يبقى موجوداً عندنا بعد مجيء هذين الدليلين، فلا نقطع بكذب الإطلاق الذى يقول إن الشرط عله منحصره. وحينئذ فى مثل هذا الفرض يتعارض ويتنافى الإطلاق الذى يقول إن الشرط عله منحصره والإطلاق الجارى فى الجزاء الذى يقول إن الجزاء سنخ الحكم وليس شخصه. يتعارض هذان الإطالقان ولا يمكن أن يصدق هذان الإطالقان معاً. أى: لا يمكن أن يكون الشرطان المذكوران عله منحصره لسنخ الحكم (وهو وجوب القصر). فإن سنخ الحكم لا يمكن أن يكون كل من الشرطين المذكورين فى الدليلين عله منحصره لسنخ الحكم، هذا معناه أنه لا يمكن أن نأخذ بكلا الإطالقين.

إما أن الإطلاق الأول كاذب، أى: الشرط ليس عله منحصره (أى: خفاء الأذان ليس عله منحصره لسنخ الحكم)، وأيضاً خفاء

الجدار ليس عله منحصره، وكل منهما عله مستقله لسنخ الحكم، فلا يمكن صدق كليهما، فيتعارض هذان الإطلاقان وأى منهما إذا سقط، يسقط المفهوم بسقوطه، سواء سقط الإطلاق الأول المنصرف إلى العله المنحصره، أو الإطلاق الثانى القائل بأن الجزاء مطلق الحكم وسنخه. فهذا معناه أن المفهوم قد سقط؛ لأن المفهوم متوقف على أن يكون الشرط عله منحصره، وأن يكون الجزاء سنخ الحكم. مجموع الأمرين يثبت المفهوم.

فإذا انتفى أحدهما (سواء الأول أو الثانى) فيسقط المفهوم بسقوطه. لكن ينبغي أن نلتف إلى أن لو سقط الإطلاق الذى يقول إن الشرط منصرف إلى العله المنحصره (الأول)، أو سقط هو وذاك بالتسايط (باعتبار عدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر)، حينئذ سوف يسقط المفهوم نهائياً. أى: لا يبقى فى كل من الدليلين ما يدل على نفي شرط ثالث؛ وذلك لأن المفهوم كان قائماً على أساس هذا الإطلاق الأول. لأننا نتكلم على مبنى من يقول بأن المفهوم إنما يثبت بسبب هذا الإنصراف إلى العله المنحصره. فإذا سقط لوحده أو سقطاً معاً، فلا يبقى أساس للمفهوم. فحينئذ هذا المسافر إذا كان موجوداً فى البلد بعد، ولم يختلف عليه الأذان ولا الجدار، هل يجب عليه القصر؟

لا يبقى في هذين الدليلين ما يدل على أنه لا يجب عليه القصر؛ لأن هذين الدليلين إنما كانا يدلان على انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدار وخفاء الأذان، على أساس انصراف الدليلين إلى العلة المنحصرة. والآن اتضح أن الشرط ليس عله منحصره. إذا لم يكن خفاء الأذان عله منحصره لوجوب القصر ولا- خفاء الجدار، من قال: ليس هناك عله ثالثة؟! فلعل خفاء أهل البلد أيضاً عله. فلا يبقى ما يدل على نفي عدل ثالث غير خفاء الأذان وخفاء الجدار.

هذا إذا افترضنا أن الساقط هو الإطلاق الأول، أو كلا الإطلاقين الأول والثاني.

أما لو افترضنا أن الإطلاق الثاني سقط دون الأول، أى: سقط إطلاق الجزاء (الذى كان يقول بسنخ الحكم) فلا يسقط المفهوم نهائياً، لأن هذا الإطلاق إطلاق حكمى ثبت بمقدمات الحكمه، والإطلاق الحكمى قابل للتبعيض والتضعيف. فيبقى الدليلان يدلان على نفي عدل ثالث.

أى: إطلاق الجزاء فى كل من الدليلين الذى يدل على أن المعلق على الشرط سنخ الحكم، تقييد هذا الإطلاق، فإن الإطلاق لا يسقط نهائياً بل يسقط بمقدار القيد الذى قيده. مثلاً: إن خفى الأذان فقصر، إطلاق الجزاء بعد التقييد الذى ذكرناه، إطلاق الجزاء يكون دالا- على أن كل حصص وجوب القصر متوقفه ومعلقه على خفاء الأذان، إلا- تلك الحصه من وجوب القصر المتوقفه على خفاء الأذان. وكذلك فى قوله ((إن خفى الجدار فقصر))، إطلاق الجزاء بعد هذا التقييد يكون دالا على أن كل حصص وجوب القصر متوقفه على خفاء الجدار إلا الحصه الداله على خفاء الأذان. فيبقى الدليلان يدلان بمفهوميهما على انتفاء وجوب القصر عند انتفاء الخفائين معاً. وهذا فرق كبير.

بينما لاحظنا فى الفرق السابق أنه لا يبقى فى الدليلين ما يدل على عدم وجوب القصر فيما لو لم يخفف الجدار ولا الأذان.

هذا فرق بين الفرض الأول (الساقط هو إطلاق الشرط المنصرف إلى العله المنحصره) وبين الفرض الثانى (الساقط عبارته عن إطلاق الجزاء). فإذا الفهم لا يسقط نهائياً.

وعلى كل حال، الصحيح هو أن الطرفين لا يتساقطان، وإنما إطلاق الجزاء هو الذى يتعين للسقوط؛ لأننا نعلم ونقطع بسقوطه على كل تقدير؛ وذلك لأنه إما أن يكون إطلاق الشرط المنصرف إلى العله المنحصره موجوداً وبقياً وغير ساقط، فعليه فمن الواضح أن إطلاق الجزاء يسقط، لأنهما متعارضان، ولا يمكن أن يسقطان معاً. فإذا كان الأول صادقا فإذا الثانى ساقط. وإذا كان الأول (الشرط عله منحصره للجزاء) ساقطاً فلا أثر ولا قيمه للثانى. وحينئذ إطلاق الجزاء الذى يقول: إن المعلق سنخ الحكم، لا أثر له؛ لأن معنى سقوط الإطلاق الأول هو أن خفاء الأذان ليس عله منحصره لوجوب القصر، وخفاء الجدار ليس عله منحصره لوجوب القصر. يعنى يمكن أن تقوم عله أخرى غير خفاء الأذان تقوم مقام خفاء الأذان، وكذلك يمكن أن تكون هناك عله أخرى تقوم مقام خفاء الجدار. ولطالما انتفى الانحصار فلا أثر لإثبات أن المعلق على الشرط سنخ الحكم.

فالإطلاق الثانى على كل تقدير ساقط. إما أن الإطلاق الأول ثابت وصادق فالثانى كاذب. وإما أن الأول سقط فيسقط الإطلاق الثانى أيضاً، لأنه يصبح لغواً فى حال سقوط الإطلاق الأول.

فإذا كان لدينا إطلاقان أحدهما على كل تقدير ساقط، والآخر ليس على كل تقدير ساقط، فيتعين أن نأخذ بالإطلاق الذى هو على كل تقدير ساقط. وهذا بخلاف إطلاق الجزاء الذى يثبت أن الجزاء سنخ الحكم ومطلقه، فلا يكون الإطلاق الأول لغواً، فإن انصراف الشرط إلى العله المنحصره يبقى ثابتاً.

فيتبعض الإطلاق، لأنه إطلاق حَكَمِيّ. فالنتيجة المتحصلة من مجموع ما قلنا لحد الآن هى أنه بناء على هذا المبنى القائل بأن مفهوم الشرط إنما يثبت بدليل أن الشرط ينصرف إلى أكمل الأفراد بالبيان الفلسفى المتقدم، وأكمل الأفراد هو العله المنحصره، ومن الواضح إذا انتفت العله المنحصره ينتفى الجزاء، وهذا هو المفهوم. فيتعين علينا فى المقام أن نأخذ بالدليلين، أى: نأخذ بالإطلاق الأحوالى الواوى فى كل من الدليلين، وأما الإطلاق الذى يثبت المفهوم (انصراف إطلاق الشرط إلى الفرد الأكمل يتعين للسقوط لأننا نقطع بكذبه بعد ورود دليلين، انتفى الانحصار وانتلم).

هذا بقطع النظر عن إطلاق الجزاء، أما مع الالتفات إلى إطلاق الجزاء فقلنا إن المتعين للسقوط هو إطلاق الجزاء.

وبالتالى يثبت لدينا من خلال مجموع الدليلين هذا المقدار من المفهوم وهو إن لم يخفف الجدار ولم يخفف الأذان فلا يجب القصر، حتى إن خفى الأهل أو لم يخفف الأهل.

هذا كله بناء على الوجه الأول لدعوى الانصراف.

أما على الوجه الثانى لدعوى الانصراف (وكان على أساس ادعاء أن العرف ينصرف ذهنه هكذا، عندما يطلق اللفظ الموضوع للجامع وللكلى، وتحت مصاديق وأفراد كثيره، ينصرف هذا اللفظ فى أذهان الناس عادة إلى أكمل أفراد الجامع والكلى). فإن لفظ الإنسان إذا أطلق بصورة مطلقه، يقال بأنه ينصرف إلى أكمل أفراد الإنسان. هنا أيضاً الشرط فى القضييه الشرطيه، أداء الشرط الداله على اللزوم بالدلاله الوضعيه، فإن اللزوم له أفراد كثيره. اللزوم العلى، واللزوم غير العلى، واللزوم العلى الانحصارى، واللزوم العلى غير الانحصارى. وأكمل أفراد اللزوم هو اللزوم العلى الانحصارى. هذا وجه آخر.

والكلام على هذا الوجه هو نفس الكلام المتقدم فى الوجه الأول، لكن مع فارق واحد بينهما وهو أنه متى قلنا بسقوط المفهوم نهائياً (على الوجه الأول)، قد لا نقول بسقوط المفهوم على هذا الوجه الثانى. وذلك لأن النكته فى انصراف الشرط إلى الفرد الأكمل بناء على الوجه السابق الفلسفى كانت عبارته فى الوجه الأول الفلسفى أن هذا الفرد الناقص له حد عدمى، فإذا ثبت هذا الحد عدمى بدليل، وعلمنا من خلال ذلك الدليل أن المراد الجدى للمولى من الشرط هو الفرد غير الأكمل، كما هو الحال فى ((إن خفى الأذان فقصر))، فهذا إن لم يكن يرافقه الدليل الثانى (إن خفى الجدار فقصر)، فكان إطلاقه ينصرف إلى الفرد الأكمل، أى: مراد المولى من ((إن خفى الأذان فقصر)) هو أن خفاء الأذان أكمل أفراد اللزوم، وهو عله منحصره، ليس مراده من اللزوم هنا الفرد غير الأكمل (أى العله غير المنحصره) لأن هذا الفرد له حد عدمى، وهذا الحد لم يبين من قبل المولى.

لكن بعد أن أتى الدليل الثاني (قد ذكر الدليل الثاني القيد)، فخفاء الأذان ثبت أنه ليس عله منحصره وليس هو الفرد الأكمل. فإذا بين هذا الحد العدمي بدليل، فقد انتفى إطلاق الشرط وانصرافه إلى الفرد الأكمل، فينتفى المفهوم ويسقط نهائياً. هذا بناء على الوجه الأول.

أما بناء على الوجه الثاني الذى يدعى انصراف الشرط عرفاً إلى أكمل الأفراد (وليس بالبيان الفلسفى القائل بأن له حد عدمى حتى يأتى ما قلناه)، فقد يدعى مدع حينئذ أن اللفظ الموضوع للجوامع والطبيعى ينصرف فى أذان الناس عند إطلاقه إلى الأكمل فالأكمل من الأفراد. فهنا نحن غير مقيدين بذاك البيان الفلسفى. لطالما أن القضية عرفيه فقد يدعى مدع أن العرف هكذا يفهم. وإذا لم ينصرف اللفظ إلى أكمل الأفراد لعذر ومانع، فينصرف اللفظ إلى (فالأكمل، أى: إلى) الفرد الثانى الذى يتلوه فى الكمال. وإذا لم ينصرف اللفظ إلى الفرد الثانى فينصرف إلى الفرد الثالث، وهكذا فلا ينتفى الانصراف بالمره.

حينئذ هنا سوف لا ينتفى إطلاق الشرط بالمره، بل يبقى. وهذا ما سنبينه بمزيد توضيح فى الغد.

التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء فى دليلين

قلنا إنه بناء على الوجه الثانى لانصراف الشرط إلى الفرد الأكمل وهو الوجه الذى كان يقول إن هذا الانصراف أمر عرفى، والعرف يفهم دائماً من اللفظ الذى وضع للكلى (والذى له مصاديق عديده) أكمل الأفراد. وبناء على هذا الوجه فى الانصراف قد يدعى صاحب هذا الوجه أن هذا الانصراف الذى يحصل فى أذهان العرف، انصراف إلى الأكمل فالأكمل، مثل مسأله التقليد. وحينئذ يمكنه أن يقول إن خفاء الأذان شرط وعله لوجوب القصر وهو أكمل أفراد العله، أى: هو عله تامه منحصره، لكن بعد مجيء الدليل الثانى ينصرف اللفظ إلى الأكمل من الدرجة الثانیه. وهنا الشرط فى كل من الدليلين بعد أن لم يمكن أن يراد منه العله المنحصره فى شىء واحد، فلينصرف هذا الشرط إلى عله منحصره فى شيئين، بحيث تكون عله وجوب قصر الصلاه فى شيئين: فى خفاء الأذان وفى خفاء الجدار، أى: لا توجد عله ثالثه لوجوب القصر، وبالتالي يثبت لهذين الدليلين المفهوم بالمقدار الجزئى. أى: إذا لم يختف الأذان ولم يختف الجدار لا- يجب القصر؛ لأن كل من الدليلين دل على أن عله وجوب القصر منحصره فى هذين الشيئين؛ لأن انحصار العله فى هذين الشيئين هو الأكمل من الدرجة الثانیه. فلا يسقط المفهوم نهائياً.

ص: ٥٩

هذا تمام الكلام بناء على هذا المبنى القائل بانصراف اللفظ إلى العله التامه المنحصره على نحو الأكمل فالأكمل. وقد عرفنا أن النتيجة (وهى سقوط المفهومين والأخذ بالمنطوقين) على هذا المبنى تختلف عن مبنى المحقق النائنى وعن مبنانا. أجل، لو فرض أن مراد هذا المبنى من الفرد الأكمل الذى ينصرف الشرط إليه - عند الإطلاق - هو العله المنحصره وإن لم تكن عله تامه. أى: جزء عله منحصره، فسوف تختلف النتيجة عما قلناه لحد الآن؛ فلا- يتعين المفهومان للسقوط ولا- يتعين الأخذ بالمنطوقين.

والنكته فى ذلك أننا حينئذ لا يحصل لدينا العلم والقطع بأن المتكلم لم يرد الفرد الأكمّل - الأكمّل بمعنى الانحصار - فقد يكون مراده فى كل من الدليلين هو الفرد الأكمّل بمعنى أنه لا عدل له، ولا بد منه فى وجوب القصر، ولو بنحو يكون جزءاً لعله منحصره. ومعنى ذلك أن الأكمّل (وهو جزء العله المنحصره) هنا هو أمر لا عدل ولا بديل له. وهذا الانصراف لا نعلم بكذبه، فقد يكون هذا الانصراف موجوداً فى كلا الدليلين. أى: كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار جزء من العله المنحصره والمجموع عله تامه منحصره. وهذا معناه أن النتيجة وفق هذا المبني تكون كالنتيجه فى مبني المحقق النائيني؛ لأن إطلاق الشرط وانصرافه إلى الفرد الأكمّل بهذا المعنى الذى ذكرناه الآن، يكون حاله حال الإطلاق الأوى عند المحقق النائيني، فحيث أن الإطلاق الأوى عند المرزا كان يثبت أن الشرط منحصر ولا عدل له - كما تقدم - كذلك هنا إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمّل بهذا المعنى الأخير، يثبت أن الشرط لا عدل له.

وحيئنذ كما كان الإطلاق الأوى عند المرزا يتعارض مع الإطلاق الواوى - كما تقدم تفصيله - كذلك هنا إطلاق الشرط المنصرف إلى الفرد الأكمّل (بهذا المعنى) يتعارض مع الإطلاق الأحوالى الذى يثبت أن الشرط ليس جزء عله؛ لأنه بعد ورد هذين الدليلين يستحيل أن يكون كل من الشرطين عله تامه منحصره. أى: بعد ورود دليلين إما أن يكون الشرطان جزأين لعله تامه منحصره لوجوب القصر (وهذا معناه أن الإطلاق الأحوالى أو قل: الإطلاق الواوى للمنطوقين كاذبان؛ لأن المنطوق كان يقول: إن كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار عله تامه مستقلة لوجوب القصر).

وإما أن كلا من الشرطين عله تامه مستقلة لوجوب القصر، وهذا معناه أن المفهومين كاذبان. فإننا أثبتنا المفهوم – وفق هذا المبنى – بالانصراف إلى الفرد الأكمل (أى: الانصراف إلى الانحصار) ولكنه كاذب. فإنه إما لا يوجد لدينا الانحصار وإما لا توجد لدينا التماميه، ويستحيل جمع الانحصار مع التماميه (أى: إما كل منهما جزء عله منحصره وليستا تامتين، وإما كل منهما عله تامه مستقلة ولا انحصار لهما فى شىء واحد). والمفهوم كان يثبت الانحصار فيما أن إطلاق المفهوم ساقط (أى: لا يوجد انحصار) وإما أن المنطوق ساقط (وهو كان يثبت التماميه). فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام بناء على هذا المبنى الثالث.

المبنى الرابع: وهو الأخير من المباني الأربعة التي وعدنا بالكلام على ضوءها. وهو عبارته عن المبنى الذي تقدم سابقاً فى التقريب الثالث من تقريبات إثبات مفهوم الشرط (فى العام الماضى). وهو يثبت مفهوم الشرط من خلال القول بأن الجملة الشرطيه تدل وضعاً على أن الشرط عله تامه للجزء (هذا بالنسبه للتماميه). وهناك إطلاق أحوالى للشرط يدل على أن هذه العليه التامه ثابتة للشرط فى كل حالات الشرط. أى: سواء يكون الشرط وحيداً أم يرافقه شىء آخر. أى: حتى فى حالة اجتماع الشرط مع غيره يكون الشرط هو العله التامه للجزء، لا غير. هذا الإطلاق الأحوالى يثبت لنا المفهوم. أى: إذا كان الشرط فى كل حالاته عله تامه للجزء حتى لو اجتمع مع غيره، معنى ذلك أن عله الجزء منحصره بهذا الشرط؛ إذ لو لم يكن عله منحصره (أى: كان هناك شىء آخر غير الشرط عله للجزء أيضاً ففى فرض اجتماع ذاك الشىء الآخر مع هذا الشرط سوف يتحول كل منهما إلى جزء عله) لكان هذا خلاف الإطلاق الأحوالى المتقدم. إذن، إذا دلت الجملة على أن الشرط عله منحصره للجزء تدل على المفهوم وأن الجزء ينتفى بانتفاء عله المنحصره.

هذا طريق وتقريب كان قد طرح سابقاً لإثبات مفهوم الشرط، وقد ناقشناه فيما سبق ولا نريد الآن مناقشته. بل نريد أن نرى أنه بناء على هذا التقريب لإثبات مفهوم الشرط ما هي النتيجة؟

الجواب: بناء على هذا المبني تكون النتيجة تعين الأخذ بالمنطوقين في الدليلين ورفع اليد عن إطلاق المفهومين في الدليلين (كالنتيجة التي وصلنا إليها بناء على المبني السابق) وذلك لأننا نعلم قطعاً بأن المفهوم (على كل تقدير) ساقط في كل من الدليلين؛ لأنه بعد أن ورد هذان الدليلان نعلم جزمياً بأن كلا من الشرطين المذكورين في هذين الدليلين لا يكون في حال اجتماعه مع الشرط الآخر عله تامه لوجوب القصر. يعنى: إذا اجتمع خفاء الأذان مع خفاء الجدار (أى: بَعْد المسافر عن بلده بمقدار اختفى عنه أذان البلد وجداره) فنحن نعلم قطعاً أن خفاء الأذان ليس عله تامه لوجوب القصر كما أن خفاء الجدار أيضاً ليس عله تامه للوجوب؛ لاستحاله اجتماع علتين تامتين على معلول واحد. إذن، فتكون العله مركبه منهما. فإما أن خفاء الأذان أساساً وبالكلية جزء عله، وإما لأنه في خصوص حال اجتماعه مع خفاء الأذان أصبح جزء عله. فعلى أى حال فهو في حال اجتماعه مع خفاء الجدار جزء عله. فسقط الإطلاق الأحوالى الذى كان يثبت المفهوم ويقول: إن الشرط عله تامه فى كل الحالات؛ فقد رأينا أنه ليس عله تامه فى هذه الحالة. وهذا معناه أن خفاء أحد الدليلين كاف لوجوب القصر.

وإن شئتم قلتم: إن إطلاق المنطوق فى المقام يثبت العليه التامه، وإطلاق المفهوم (الأحوالى) يثبت أن هذه العليه التامه موجوده فى جميع الحالات، فإطلاق المنطوق يحقق موضوع الإطلاق فى المفهوم. فإذا علمنا إجمالاً أن أحد الدليلين كاذب (لاستحاله اجتماع علتين تامتين على معلول واحد) فمعناه أننا علمنا تفصيلاً بأن إطلاق المفهوم ساقط؛ لأنه إما أن إطلاق المفهوم كاذب من أساسه، وإما أنه ليس كاذباً ولكن موضوعه هو إطلاق المنطوق وموضوعه كاذب. فإما هو كاذب وإما موضوعه كاذب، فبالنتيجه هو كاذب.

فإذن، انحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بأن المفهوم ساقط وعندنا شك بدوى فى إطلاق المنطوق فتمسك بأصالة الإطلاق ونثبت إطلاق المفهوم فى كل من الدليلين. والنتيجة أن كلاً من الشرطين عله تامه فى حد ذاته، لكن عند اجتماعه مع الشرط الآخر يصبح جزء عله.

التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه الثامن: تعدد الشرط واتحاد الجزاء / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إنه بناء على المبنى الرابع المتقدم أمس يتعين فى المقام القول بأن المفهومين يسقطان ونأخذ بالمنطوقين، كما شرحنا ذلك بالأمس.

النقطة التى يجب التذكير بها اليوم هى أن المفهوم فى كل من الدليلين وإن رفعنا اليد عن إطلاقه ولكن المفهوم لا ينتهى نهائياً بناء على هذا المبنى، وإنما ينتفى بمقدار الشرط الآخر المذكور فى الدليل الآخر؛ وذلك لأن المفهوم على هذا المبنى الرابع لم يثبت بالوضع وإنما ثبت بالإطلاق الأحوالى - كما شرحنا بالأمس - . فإن الإطلاق الأحوالى يسقط (أى: يتقيد هذا الإطلاق بمقدار وجود مقيد) بعد أن تعارض الإطلاقان فى ما إذا ورد دليلان أحدهما يقول: «إن خفى الأذان فقصر» والآخر يقول: «إن خفى الجدار فقصر»، فإن الإطلاق الأحوالى فى الدليل الأول (الأذان) يتقيد بمقدار وجود المقيد، وهو الشرط المذكور فى الدليل الثانى. وكذلك بالعكس.

فيصبح مفاد كل من الدليلين بعد سقوط إطلاقه الأحوالى وبعد تقيدده هو أن الشرط المذكور فى هذا الدليل عله تامه لوجوب القصر فى كل الأحوال إلا حاله واحده وهى حاله وجود الشرط الآخر.

ص: ٦٣

وأيضاً يجب أن ننتبه إلى أنه بناء على هذا المبنى لا تختلف النتيجة بين فرض قطع النظر عن إطلاق الجزاء (والذى يدل على أن المعلق سنخ الحكم، لا- شخصه. أى: لا- يتعدد الحكم بتعدد الشرط) وبين ما إذا أخذناه بعين الاعتبار، وذلك فيما إذا تعدد الحكم بتعدد الشرط، وإن لا ينطبق هذا على مثال القصر، بل ينطبق على ما إذا احتمالنا تعدد الوجوب بتعدد الشرط، كما لو كان يجب على المكلف وجوب واحد للقصر بخفاء الأذان وكان يثبت عليه أيضاً وجوبان للقصر فيما إذا اختفى الجدار مع خفاء الأذان.

والخلاصه أن النتيجة هى رفع اليد عن الإطلاق (الأحوالى) الذى يثبت المفهوم مع التحفظ على إطلاق المنطوق (الدال على أن الشرط عله تامه للجزاء)؛ لأنه حتى بعد أخذ إطلاق الجزاء بعين الاعتبار سوف يكون التعارض بين الإطلاق الأحوالى الذى يثبت المفهوم وبين إطلاق الجزاء. وأما إطلاق المنطوق فهو خارج عن المعارضه؛ لأن الأمر وإن كان يدور بدوياً حول رفع اليد عن

أحد هذه الإطلاقات الثلاثة:

رفع اليد عن إطلاق المنطوق (الذى يثبت موضوع الإطلاق الأحوالى). رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى (الذى يثبت المفهوم). رفع اليد عن إطلاق الجزاء (الدال على أن المعلق على الشرط سنخ الحكم).

وإذا كان دور الإطلاق الأحوالى بعد إطلاق المنطوق، فلا داعى لرفع اليد عن إطلاق المنطوق، ويكفى أن نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى؛ لأن الأخير ساقط على كل حال، حيث أنه إما موضوعه منتف (أى: انتفاء إطلاق المنطوق) وإما هو غير موجود.

إذن، يمكننا أن نتحفظ على إطلاق المنطوق فى كل من الدليلين ونقول: كل من الشرطين عله تامه للجزاء؛ لأننا لا نعلم بكذب هذا الإطلاق. ولكن نعلم إجمالاً بأن كلاً من الشرطين إما أن عليته التامه ليست ثابتة له فى كل الحالات حتى فى حاله اجتماعه مع الشرط الآخر، ومعنى ذلك كذب الإطلاق الأحوالى الذى كان يقول بأن العليه التامه ثابتة فى كل الحالات. وإما أن عليته التامه للجزاء ثابتة فى كل الحالات لكن الجزاء المعلق على هذه العله ليس سنخ الحكم، بل شخص الحكم، وهذا معناه أن إطلاق الجزاء كاذب.

ص: ٦٤

وبعبارة أخرى أننا نحتمل أن يكون الحكم متعددًا كما نحتمل أن يكون الحكم واحداً. إذن، إما أن الحكم واحد (وجوب قصر واحد) وهذا معناه عدم ثبوت عليه خفاء الأذان لوجوب القصر في كل الحالات حتى في حال اجتماعه مع خفاء الجدار؛ لأنه يتحول حينئذ إلى جزء عله (لاستحاله اجتماع علتين تامتين على معلول واحد)، وعدم ثبوت العليه التامه تكذيب للإطلاق الأحوالي. إذن، فلم يكن الإطلاق الأحوالي كاذباً وإنما تقيّد. وإما أن الحكم متعدد ولدينا وجوبان للقصر، وهذا معناه أن الجزء المعلق على الشرط ليس عبارة عن سنخ الحكم وكلّي الوجوب، وإنما عبارة عن حصه من وجوب القصر.

إذن، فإما الإطلاق الأحوالي كاذب وإما الإطلاق في الجزء كاذب، فيتعارضان فنقيدهما بمقدار هذا الشرط، لا أكثر. أي: لا يُتوهم أن رفع اليد عن إطلاق الجزء ينتج أن المعلق على الشرط شخص الحكم، بل سنخ الحكم إلا الحكم الناشئ من الشرط الآخر.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه الثامن.

التنبيه التاسع

إذا تعدد الشرط واتحد الجزء في دليلين واجتمع فيهما الشرطان من حيث اقتضائهما تداخل الجعل وعدمه وتداخل الامتثال وعدمه

إذا تعدد الشرط واتحد الجزء في دليلين منفصلين (أو أكثر من دليلين)، واجتمع هذان الشرطان في مورد واحد. مثلاً قال في دليل: «إن جاء زيد فأكرمه» وقال في دليل آخر: «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه»، وفرضنا أن الشرطين تحققاً معاً، بأن جاء زيد وقرأ القرآن. فهذان الدليلان يختلف الشرط فيهما، فإن الشرط في الأول مجيء زيد وفي الثاني قراءته للقرآن، لكن الجزء واحد. فهل يثبت على المكلف وجوبان؟ وجوب إكرام زيد لمجيئه، ووجوب آخر لإكرامه حيث قرأ القرآن، وعليه فهل أنهما يمثلان بامتثال واحد أو أن كل منهما يمثلان بامتثال واحد؟ أم يثبت حكم واحد للإكرام؟

وهذا يتصور على نحوين:

النحو الأول: ما يسمى بتداخل الأسباب وكان سيدنا الأستاذ الشهيد يستحسن أن يسميه بالتداخل في الجعل. وهو أن نفترض أن كلاً من الشرطين (المجىء والقراءة) سبب مستقل للجزاء (لوجوب الإي-كرام)، لكن هذين السببين إذا اجتمعا معاً فهما يحققان حكماً واحداً ويولدان وجوباً واحداً.

النحو الثاني: ما يسمى بتداخل المسببات وكان سيدنا الأستاذ الشهيد رضوان الله عليه يستحسن أن يسميه بالتداخل في الامتثال. وهو أن نفترض أن كلاً من الشرطين سبب مستقل للحكم، لكن يكفي في امتثالهما الإتيان بفرد واحد من الطبعه.

سؤال: وهو أنه ما هو الفرق بين هذا البحث وبين بحثنا السابق؟ فإننا درسنا في التنبيه السابق تعدد الشرط واتحاد الجزاء في دليلين منفصلين!

الجواب: البحثان متشابهان فإن البحث يدور في كليهما حول ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، لكن الفرق بينهما واضح، حيث كنا نبحت - في التنبيه السابق - عن موضوع وجوب القصر، أي: ما هو السبب الحقيقي للجزاء؟ هل هو كل من خفاء الأذان وخفاء الجدار مستقلاً (أي: يكفي أحدهما لثبوت الحكم) أو لا بد من اجتماعهما (فإن إطلاق المنطوق كان يقتضى أن يكون كل واحد منهما مستقلاً هو السبب الحقيقي للحكم، بينما إطلاق المفهوم في كل منهما كان يقتضى أن يكون مجموعهما هو السبب الحقيقي للحكم). ولكن في المقام يدور البحث عن تداخل الشرطين بعد الفراغ عن أن كلاً منهما سبب مستقل.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

ص: ٦٦

بعد أن بينا الفرق بين التنبيه الثامن والتاسع، حيث قلنا إن الأول كان يدور حول أن كل من الشرطين هل هو سبب مستقل للحكم المذكور في الجزاء أو أن مجموعهما سبب للحكم. إطلاق المنطوق كان يقول بأن كلا منهما سبب مستقل وإطلاق المفهوم كان يقول بأن مجموعهما سبب مستقل، فكانا يتعارضان بالشرح المتقدم. أما البحث الحالي في هذا التنبيه يدور حول ما إذا كان هذان الشرطان بعد الفراق عن أن كلاً منهما سبب مستقل للحكم وثبوت أن كلاً من الشرطين سبب مستقل للحكم يدور البحث هنا حول تداخل هذين السببين وعدم تداخلهما.

أما صورته التعارض في التنبيه الحالي فهي على شكلين:

١- الصورة البدائية للتعارض، وهي التي سنطرحها الآن.

٢- الصورة المعتمقة للتعارض، وهي التي سوف تظهر من خلال البحث.

أما الصورة البدائية فهي عبارته عن تعارض ظهور الشرط مع ظهور الجزاء. فإن الشرط ظاهر في أن له تأثيراً مستقلاً في الجزاء. فعندما نقول: «إن جاء زيد فأكرمه» ظاهر في أن الشرط (المجىء) مؤثر مستقل في وجوب إكرام زيد، وهذا ظهور ثابت للشرط في كل من الدليلين (المجىء والقراءه). فلو لاحظنا هذا الظهور الثابت في كل من الدليلين فهو يقتضى عدم التداخل. والجزاء (أكرمه) في كل من الدليلين ظاهر في إطلاق الماده، أى: طبعى الإكرام، لا- حصه خاصه من الإكرام. وهذا الظهور يقتضى التداخل في توليد وجوب واحد للإكرام؛ لأن الإكرام مطلق ولا يجتمع عليه وجوبان؛ لاستحاله اجتماع المثليين. وسنصل بالتدرج إلى الصورة الأعمق للتعارض.

وقد ذكر المحقق الخراسانى (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨)

(١٠) فى المقام كلاماً قال فيه: إن البحث الحالى مبنى على أن نختار فى البحث السابق أن كلاً من الشرطين سبب مستقل للحكم، وحينئذ يأتى السؤال بأنهما هل يولدان حكماً واحداً أم يولدان حكمتين؟ أما لو اخترنا فى ذاك البحث السابق العكس، أى: اخترنا أن كلاً من الشرطين جزء عله وليس عله تامه، فينتفى موضوع البحث الحالى؛ لأنه لا يوجد لدينا شرطان كى نبحت عن تداخلهما أو عدم تداخلهما؛ لأننا افترضنا أن كل من الشرطين جزء عله، فلدينا سبب واحد وهو عبارته عن مجموع الشرطين، ولا كلام فى السبب الواحد، فالسبب الواحد يولد حكماً واحداً، لا غير.

ص: ٦٧

وهذا الكلام صحيح إلا- أنه ربما يفهم منه الطولية بين الباحثين. أى: يجب أن يدرس المدارس ذاك البحث ثم يأتى إلى هذا البحث. وإنما يريد أن يقول بأن على الباحث لهذا البحث أن يختار ذاك المبنى فى البحث السابق. أما أن هذا البحث فى طول ذاك البحث فليس كلامه ظاهراً فى الطولية.

ولكى يتضح لنا عدم الطولية بينهما بمعنى أنه لا بد للأصولى من أن يدرس ذاك البحث أولاً ثم بعد ذلك يدرس هذا البحث، ينبغى أن نلتف إلى نكته:

النكته الأولى: هى أن النسبه بين هذا البحث والبحث السابق هى العموم والخصوص من وجه. فعندنا ماده الافتراق وماده الاجتماع، ندرسهما كالتالى:

أما ماده افتراق البحث الحالى فنذكرها فى أربعة موارد:

المورد الأول: ما لو أنكرنا مفهوم الشرط أساساً فلا- يبقى موضوع للبحث السابق، حيث أنه كان مبتنياً على القول بمفهوم الشرط (١١) (١٢)

(كى يتعارض إطلاق المفهوم مع إطلاق المنطوق.

المورد الثانى: ما إن اعترفنا بمفهوم الشرط مبدئياً لكن لم تتم شروط مفهوم الشرط فى موردٍ ما؛ فمن شروط المفهوم أن لا تكون للكلام قرينه تدل على أن المتكلم لم يقصد المفهوم.

المورد الثالث: ما إن علمنا خارجاً (لا من خلال قرينه فى الكلام) بأن هذا الكلام لا مفهوم له والمتكلم لم يقصد المفهوم. كما إذا قال: «إن نمت فتوضاً» وقال فى دليل آخر: «إن بلت فتوضاً»، فإننا نقطع بأنه لا مفهوم لكل من الكلامين، لا لأن الشرط لا مفهوم له كلياً، لكن فى خصوص هذا الكلام عندنا ضروره ففقيه قائمه على أن موجبات الوضوء غير منحصره بالبول والنوم.

المورد الرابع: ما إن كانت القضيتان الواردتان في هذين الدليلين المنفصلين من القضايا الحملية، لا الشرطية. مثلاً ورد دليل يقول: «ارتماس الصائم في الماء يوجب الكفاره» وورد دليل آخر يقول: «جماع الصائم يوجب الكفاره». فلا مجال للبحث السابق في مثل هذا المورد، فإن البحث السابق كان يدور رحاه حول القضية الشرطية التي لها مفهوم، وهنا لا قضية شرطية حتى يثبت لها مفهوم.

أما مادة افتراق البحث السابق وهي عبارة الموارد التي لا يعقل فيها تعدد الحكم فيكون مجالها البحث السابق، لا البحث الحالي. فالبحث الحالي ليس له مجال في مثل خفاء الأذان والجدار؛ لأن التداخل واضح فيه؛ إذ من الواضح أنه إن اجتمعاً على المسافر معاً لا- يوجب عليه وجوبان لتقصير تلك الصلاة التي كان يصلها تامه، ولا تتكرر مرتين. بينما له مجال في البحث السابق كما بحثناه، بأنه هل كل منهما سبب مستقل لوجوب القصر أو مجموعهما سبب له.

وأما مادة اجتماع البحثين (أى: المورد الذى فيه مجال لكلا البحثين) عبارة عما إذا قلنا بمفهوم الشرط وكان للدليلين مفهوم وأمكن تعدد الحكم. ومثاله ما تقدم فى بدايه بحث اليوم (المجىء والقراءه). فالبحث السابق له مجال لأنه يدرس بأن موضوع وجوب الإكرام هل هو عبارة عن كل من الشرطين مستقلاً؟ أو أن مجموعهما سبب وكل منهما جزء عله؟ المفهوم يثبت الأول والمنطوق يثبت الثانى. فيتعارضان فيكون للبحث السابق مجال. والبحث الحالي له مجال لأنه إن ثبت أن كلا من الشرطين سبب مستقل فهل أن هذين السببين إن اجتمعاً على المكلف يولّدان وجوباً واحداً للإكرام - أى: يتداخلان - أو لا يولّدان وجوبين؟

هذا تمام الكلام فى النكته الأولى.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات
قلنا إن البحث الحالي يختلف عن البحث السابق وبيننا هذا الاختلاف والفرق وذكرنا أيضاً أنه لا طوله بين البحثين وقلنا إنه لكي يتضح عدم الطوله ينبغي الالتفات إلى نكتهين:

النكته الأولى ما ذكرناه في الدرس السابق، وهو أن النسبة بين البحثين العموم والخصوص من وجه، وقد شرحنا ذلك.

والنكته الثانية هي أنه في مادة الاجتماع، عندما يجتمع البحثان في مورد، وقد ذكرنا هذا المورد في الدرس السابق، حينئذ لا يكون البحث الحالي في طول البحث السابق، بل أن الطوله بمعنى أن أحد البحثين مبني على بعض المباني في البحث الآخر، الطوله بهذا المعنى ثابتة من كلا الطرفين، وليست من طرف واحد. يعني: البحث الحالي مبني على بعض مباني البحث السابق، وكذلك البحث السابق مبني على بعض مباني البحث الحالي، كما ينتفي البحث الحالي في هذا التنبيه إذا بنينا على بعض المباني في البحث السابق، كذلك العكس، ينتفي البحث السابق إذا بنينا على بعض المباني في بحثنا الحالي.

مثلاً- لو اخترنا في البحث السابق أن كلا من الشرطين جزء العله للحكم، أي: قدمنا إطلاق المفهومين وقيدنا إطلاق المنطوقين، فإن الأخير كان يقتضى أن كل من الشرطين سبب مستقل وعله تامه، فإذا بنينا في البحث السابق على هذا المبني واخترنا هذا الطريق فسوف ينتفي هذا البحث في هذا التنبيه الحالي. فإذا كان هناك سبب آخر للحكم مركب من جزئين، فلا معنى للسبب الواحد أن نبحث عن أنه هل يتداخل أو لا يتداخل؟ فلا معنى للتداخل أساساً.

ص: ٧٠

فالبحث الحالي مبني على أن نقدم إطلاق المنطوقين، وبالعكس. أي: لو اخترنا في البحث الحالي حيث قلنا إنه يتعارض ظهور الشرط مع ظهور الجزاء، ظهور الشرط يقتضى عدم التداخل، وظهور الجزاء يقتضى التداخل. لو رفعنا اليد عن إطلاق المادة في الجزاء وقيدنا هذا الإطلاق، فسوف ينتفي البحث السابق، فهذا التعارض سوف لا- يبقى له مجال (إذا قيدنا إطلاق المادة في الجزاء)، فمعنى ذلك أن حصه خاصه من المادة (إكرام) تجب بسبب هذا الشرط (مجيء زيد)، فحصه خاصه من الإكرام تثبت بمجيء زيد، وحصه خاصه من الإكرام تثبت وتجب بقراءه زيد القرآن، هكذا يصح منطوق الدليلين، وليس طبعي الإكرام، بل حصه من الإكرام. والمفهوم هو انتفاء هذه الحصه بانتفاء هذا الشرط، وتنتفي تلك الحصه بانتفاء قراءه القرآن. فلا تعارض أساساً بين المفهوم والمنطوق. المفهوم يقول: بانتفاء المجيء تنتفي حصه خاصه من الإكرام، ومنطوق ذاك يقول: بانتفاء قراءه القرآن تنتفي الحصه الأخرى من الإكرام. فلا يبقى مجال للبحث السابق.

إذن اتضح أن الطوله ثابتة من كلا الطرفين. ومن هنا يفتح باب للبحث وهو هل الفقيه عليه أن يبدأ بالبحث السابق؟ أم يجب عليه أن يبدأ بهذا البحث الحالي؟ فإن النتيجة قد تختلف إذا بدأ بذاك البحث عما إذا فتح بهذا البحث.

مثلاً إذا بدنا بذاك البحث فقد يختار الفقيه أن كلا من الشرطين جزء العلة للحكم، ومجموعهما سبب واحد، وحينئذ حينما يصل إلى هذا البحث في هذا التنبية لا يجد مجالاً لهذا البحث. لأنه لا يجد سببين مستقلين للحكم هنا حتى يبحث عن تداخلهما أو عدم تداخلهما، بل يجد سبباً واحداً. والعلة الواحدة تولد حكماً واحداً. وبالتالي يفتى هذا الفقيه بأنه لا يثبت على هذا المكلف إلا حكم ووجوب واحد. هذا إن بدنا بذاك البحث.

ص: ٧١

لكن إذا بدأ الفقيه بهذا البحث فقد يختار في هذا البحث (التعارض فيه بين ظهور الشرط وظهور الجزاء) رفع اليد عن إطلاق الجزاء (تقييد المادة)، وهذا معناه أنه يجب بسبب كل من الشرطين حصّة خاصة من طبعي الإكرام. غير الحصه التي تجب بسبب قراءه القرآن. وحيثُ إذا اختار هذا، فحينما يصل إلى ذاك البحث لا يجد مجالاً له؛ لأن البناء هناك كان على تعارض المفهوم والمنطوق، ولا تعارض بينهما (فإن منطوق «إن جاء زيد فأكرمه» هو ثبوت وجوب الإكرام عند مجيء زيد، ومفهوم «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه» هو انتفاء وجوب حصه من الإكرام). فلا- تعارض بين ثبوت وجوب حصه من الإكرام بالمجيء وانتفاء وجوب حصه من الإكرام بانتفاء قراءه القرآن. فيفتى الفقيه بأن إذا اجتمع المجيء مع قراءه القرآن يثبت على المكلف وجوباً. فرأينا أن النتيجة تختلف فيما إذا بدأ بذاك البحث عما إذا بدأ بهذا البحث. فماذا يصنع؟ فهل يمارس الفقيه البحثين في عرض واحد معاً؟ أم يقدم أحدهما على الآخر؟ أو يختير في البدء بأيهما شاء؟ أو يقال رأساً بعدم وجود بحثين وإنما عندنا بحث واحد يتطرق له الفقيه؟ كل هذا لا سبيل إليه وذلك كالتالي:

أما الأول: أن نقول يمارس البحثين معاً في عرض واحد، فقد قلنا إن البحثين في طول الآخر وليس في عرض الآخر. أي: حل كل من التعارضين يؤثر على حل التعارض الآخر.

وأما الثاني: أنه يبدأ بأحدهما معيناً دون الآخر، فهذا ترجيح بلا مرجح.

وأما الثالث: وهو أن يكون مخيراً، فغير معقول أيضاً؛ لما قلنا بأن النتيجة تختلف إذا بدأ بهذا دون ذاك.

وأما الرابع: بأن نقول إن البحثين - أساساً - بحث واحد، وإن التعارضين متحدان في تعارض واحد رباعي الأطراف، فلا يوجد عندنا تعارضان حتى يقال بأيهما يبدأ الفقيه؟ بل هناك تعارض واحد بين أربعة أطراف هي: إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم وظهور الشرط وظهور الجزاء. وهذا الكلام أيضاً غير صحيح، وذلك لأنه ليس عندنا تعارض واحد ذو أربعة أطراف؛ لأن آية وحده التعارض وعلامتها هي أنه إذا رفعنا اليد عن أحد هذه الأمور يسلم الباقي.

هنا إذا رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق (الذى كان يقتضى بأن كل من الشرطين عله تامه مستقله) فيرتفع التعارض بين ظهور الشرط (يقتضى عدم التداخل) وظهور الجزاء (يقتضى التداخل)، ولكن السبب الواحد لا قابليه فيه للتداخل وعدم التداخل.

فالتعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء وإن كان يرتفع برفع اليد عن إطلاق المنطوق، لكن هذا التعارض لا يرتفع برفع اليد عن إطلاق المفهوم، أى: قدما إطلاق المنطوق (هذا الشرط سبب مستقل وذاك الشرط أيضاً سبب مستقل) على إطلاق المفهوم وقلنا بأن كل الشرطين سبب مستقل، حينئذ نرى أن التعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء باق.

أو مثلاً- أنكرنا المفهوم، ولم نقدم إطلاق المفهوم على إطلاق المفهوم، وأساساً كنا من منكرى مفهوم الشرط، فلا- يرتفع التعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء كما قلنا سابقاً، مع ذلك الشرط ظاهر فى أنه مؤثر مستقل يولد حكماً مستقلاً والجزاء ظاهر فى أن الطبيعى هو المعلق على الشرط، والطبيعى لا يمكن أن يكون له مولدان. فيبقى التعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء، حتى لو رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم وقدما إطلاق المنطوق.

هذا معناه إذن، ليس التعارض تعارضاً واحداً، فلو كان التعارض واحداً فرفع اليد عن أحد هذه الأربعة ينحل التعارض. بينما ليس هكذا فقد رأينا أنه حتى لو رفعنا اليد مثلاً عن إطلاق المفهوم وقدما إطلاق المنطوق سوف نجد أن التعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء باق. وهذا معناه أنه يوجد تعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزاء وأيضاً يوجد تعارض آخر بين المنطوق والمفهوم. أى: تعارضين وليس تعارضاً واحداً.

كذلك العكس، يعنى: التعارض بين إطلاق المنطوق (الذى يقتضى كون كل من الشرطين سبباً مستقلاً) مع إطلاق المفهوم (الذى يقتضى كون كل من الشرطين جزء السبب)، وإن كان يرتفع هذا التعارض فيما إذا رفعنا اليد عن ظهور الجزاء (الذى يقتضى التداخل) وقيدنا إطلاق المادة وقلنا: إن حصه من الإكرام تجب بسبب المجيء وحصه أخرى من الإكرام تجب بسبب قراءه القرآن، أى: رفعنا اليد عن ظهور الجزاء، فحينئذ لا يبقى تعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، لأن المنطوق يصبح عبارته عن أنه يجب حصه من الإكرام بالمجيء ويتنfy وجوبها بانتفاء المجيء، وتجب حصه أخرى من الإكرام بقراءه القرآن ويتنfy وجوبها بانتفاء قراءه القرآن. فلا تعارض بين المفهوم والمنطوق.

لكن هذا التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم لا- يرتفع إذا رفعنا اليد عن ظهور الشرط (دون ظهور الجزاء) وليس ظهور الجزاء (أى: المادة مطلقه فى الجزاء، والإكرام يعنى طبيعى الإكرام وليس حصه منه) وقلنا بأن السببين يتداخلان عند ما يجتمعان ويولدان وجوباً واحداً على المكلف، لكن ما دام متعلق هذا الوجوب الواحد عبارته عن طبيعى الإكرام (لأننا افترضنا أن وجوب الإكرام باق) يبقى التعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم؛ لأن المنطوق يقول: الشرطان كل منهما سبب مستقل لوجوب طبيعى الإكرام، بينما المفهوم يقول: الشرطان كل منهما جزء سبب لوجوب طبيعى الإكرام. فيبقى التعارض على حاله.

إذن لا يوجد لدينا تعارض واحد رباعى الأطراف. وعليه فالسؤال الذى طرحناه ما زال باقياً. فإن النتيجة قد تختلف عما إذا بدأ بهذا أو بدأ بذاك.

الجواب: هو أن النتيجة وإن كانت تختلف إذا بدأ بهذا عما إذا بدأ بذاك، إلا أنه مع ذلك لا محذور فى البدء بأيهما، ولا يجب أن يبدأ بالبحث السابق قبل هذا البحث، أو العكس. إذ لا طولىه من طرف واحد بين البحثين بل الطولىه من الطرفين، أى: البحثان بحسب طبيعتهم فى عرض واحد؛ لأن كل واحد منهما يعالج تعارضاً غير التعارض الذى يعالجه البحث الآخر. أى: عندنا تعارضان وليس تعارض واحد رباعى الأطراف. لكن كل من التعارضين ثلاثى الأطراف. ولا طولىه بين التعارضين أبداً.

البحث السابق (فى التنبيه المتقدم) يعالج تعارضاً ثلاثى الأطراف وهو تعارض بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم وظهور الجزاء فى كون الواجب هو الطبيعى. وإنما نقول: التعارض الذى يتكفل ذاك البحث بعلاجه ثلاثى الأطراف، لأن العلامه التى ذكرناها لوحده التعارض موجوده، فإن التعارض يرتفع بأكمله بسبب رفع اليد عن أحد هذه الأطراف الثلاثة. فمثلاً لو رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق، أى: قلنا بأن كل من الشرطين جزء السبب، فلا يبقى التعارض بين إطلاق المفهوم وبين ظهور الجزاء. مادام أصبح كل من الشرطين جزء السبب (أى: مجموع الشرطين سبب واحد لوجوب الطبيعى) وظهور الجزاء محفوظ، وبانتفاء هذا السبب ينتفى وجوب الطبيعى. وكذلك إذا رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم، وكذلك إذا رفعنا اليد عن الجزاء. وتكمله البحث إن شاء الله غداً.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا: إنه لا محذور في أن يبدأ الفقيه والباحث بأى من البحثين، لا يجب عليه أن يبدأ بالبحث السابق قبل البحث الحالى. وذلك لأنه لا- توجد طولييه بينهما بحيث يكون بحثنا الحالى فى طول ذاك البحث. لأننا عرفنا أن الطولييه ثابتة من كلا الطرفين بالمعنى الذى ذكرناه بالأ-مس، وهو أنه كل من البحثين مبنى على بعض مباني البحث الأ-خر. فالبحثان فى عرض بعضهما البعض. والتعارضان عرضيان، وكل من هذين التعارضين ثلاثى الأطراف ولا توجد طولييه بين هذين التعارضين.

وتوضيح ذلك أن البحث السابق فى التنبیه المتقدم يعالج تعارضاً ثلاثى الأطراف، وهو تعارض إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، وظهور الجزاء فى أن الواجب هو الطبيعى لا- الحصه. هذا التعارض واحد بين هذه الأطراف الثلاثه، وهو التعارض الذى يتكفل البحث السابق لعلاجه وحله، وعلامه كون هذا التعارض ثلاثى الأطراف هو أنه لو رفعنا اليد عن أحد هذه الأطراف الثلاثه - أياً كان - يرتفع التعارض.

فلو رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق (المقتضى بأن كل من الشرطين سبب تام وعله تامه) وقلنا بأن كل من الشرطين جزء عله، فحينئذ لا- يبقى تعارض بين الطرفين الأ-خرين (إطلاق المفهوم وظهور الجزاء فى الطبيعى)، فيمكننا الأخذ بهما معاً (إطلاق المفهوم وظهور الجزاء). والنتيجه هى أنه يكون مجموع الشرطين سبباً تاماً لوجوب الطبيعى. مثلاً- مجموع مجيء زيد وقراءه القرآن يكون سبباً تاماً لوجوب طبيعى الإ-كرام. فكل من الشرطين إذا انتفى ينتفى وجوب طبيعى الإ-كرام (وهذا هو إطلاق المفهوم).

ص: ٧٥

ولو رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم المقتضى أن كلاً من الشرطين جزء العله، فبانتفاء كل منهما ينتفى الحكم، وهذا هو إطلاق المفهوم. فلو رفعنا اليد عن هذا الإطلاق وقلنا بأن كل من الشرطين سبب مستقل للجزاء فسوف لا يبقى تعارض بين الطرفين الأ-خرين من الأطراف الثلاث. (أى: لا- يبقى تعارض بين إطلاق المنطوق وظهور الجزاء فى أن الواجب هو الطبيعى). بل تكون النتيجة أن كلاً- من الشرطين (قراءه القرآن ومجىء زيد) سبب مستقل لوجوب طبيعى الإ-كرام. وبانتفاءهما معاً ينتفى وجوب الطبيعى، ولكن بانتفاء أحدهما لا تنتفى الطبيعى. فيرتفع التعارض بينهما.

ولو رفعنا اليد عن ظهور الجزاء فى كون الواجب هو الطبيعى (وقلنا بأن الجزاء وجوب حصه خاصه من الإ-كرام)، أيضاً سوف نرى أنه لا- يبقى تعارض بين إطلاقى المفهوم والمنطوق، بل يمكننا أن نأخذ بهما معاً، نأخذ بإطلاق المنطوق أى نقول: كل من مجيء زيد وقراءته للقرآن سبب مستقل للوجوب، لكن لوجوب حصه من الإ-كرام، فاحتفظنا بإطلاق المنطوق. وكذلك احتفظنا بإطلاق المفهوم الذى مفاده: إذا انتفى كل من الشرطين ينتفى وجوب تلك الحصه من الإ-كرام، فإذا انتفى المجيء ينتفى وجوب تلك الحصه من الإ-كرام التى كان وجوبها مشروطاً بالمجىء، وإذا انتفت قراءه القرآن أيضاً ينتفى وجوب تلك الحصه

من الإكرام المشروطة بقراءة القرآن.

إذن، البحث السابق كان يعالج تعارضاً واحداً بين ظهورات ثلاثه، وهذه الظهورات الثلاثه كانت تتعارض فى تعارض واحد، وعلامه وحده التعارض هى أنه إن رفعنا اليد عن أحد هذه الظهورات الثلاثه سوف لا يبقى تعارض بين الآخرين. وهذا معناه أن التعارض ثلاثى الأطراف. هذا ما كان يعالجه بحثنا السابق.

البحث الحالى أيضاً يعالج تعارضاً واحداً ثلاثى الأطراف، لكن هذا التعارض غير ذاك التعارض، وأطرافه غير تلك الأطراف، وإنما البحث الحالى يعالج تعارضاً بين ظهورات ثلاثه:

ص: ٧٤

١- ظهور الشرط.

٢- ظهور الجزاء.

٣- إطلاق المنطوق.

فلو ورد: «إن جاء زيد فأكرمه» ودليل آخر يقول: «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه»، فنحن نريد في البحث الحالي أن نعرف لو اجتمع الشرطان معاً فهل يحصل التداخل بين الشرطين؟ أى المجيء والقراءة يتداخلان ويولدان وجوباً واحداً؟ أو يولدان وجوبين اثنين؟

فنحن في هذا البحث نعالج تعارضاً واحداً. ظهور الشرط (وقد تقدم في أول هذا التنبيه أن الشرط له ظهور في أنه هو المؤثر مستقلاً، أى: مجيء زيد هو المؤثر في وجوب إكرامه) وكذلك الشرط الثانى ظاهر في أنه مؤثر مستقل. فكل من الدليلين شرطه ظاهر في أنه مؤثر مستقل. ومعنى ذلك أنه إذا اجتمع الشرطان يولدان وجوباً واحداً على طبيعى الإكرام.

والجزاء ظاهر في أن الواجب هو طبيعى الإكرام. وهذا الظهور يقتضى عكس الظهور الأول الذى كان يقتضى عدم التداخل، هذا الظهور يقتضى التداخل. إذ من الواضح أن طبيعى الإكرام لا يتعلق به وجوبان، لأنه يصبح من اجتماع المثليين وهو مستحيل.

والطرف الثالث فى هذا التعارض هو إطلاق المنطوق القائل بأن كل من الشرطين سبب تام وليس جزء عله (مجىء زيد عله تامه لوجوب إكرامه وكذلك قراءة القرآن عله تامه لوجوب إكرامه) وإطلاق المنطوق يقتضى أنه إذا اجتمع المجىء مع قراءة القرآن، فلا- يمكن اجتماع علتين تامتين، فلا بد وأن يصبح كل منهما جزء عله، وإذا أصبح جزء عله فمجموعهما عله واحده، والعله الواحده تولد معلولاً واحداً، أى: يوجد تداخل.

فهناك تعارض واحد ثلاثى الأطراف بين ظهور الشرط الذى يقتضى عدم التداخل، وظهور الجزاء الذى يقتضى التداخل، وظهور المنطوق (وإطلاقه) الذى يقتضى عدم التداخل.

ص: ٧٧

فلو رفعنا اليد عن ظهور الشرط وقلنا بأن الشرطين (المجىء وقراءة القرآن) إذا اجتماعا يتداخلان ويوجدان وجوباً واحداً، فلا يبقى تعارض بين الطرفين الآخرين. ظهور الجزء محفوظ يعنى طبيعي الجزء. وإطلاق المنطوق أيضاً محفوظ (وهو كان يقتضى أن يكون كل من الشرطين عله تامه لوجوب طبيعي الإكرام). لكن إذا اجتماعا يولدان وجوباً واحداً. (فانكسر ظهور الشرط في عدم التداخل).

ولو رفعنا اليد عن ظهور الجزء (والجزء كان ظاهراً في أن الواجب هو طبيعي الإكرام لا الحصة) وقلنا: الواجب حصه من الإكرام وليس طبيعي الإكرام، فلا يبقى تعارض بين ظهور الشرط وبين إطلاق المنطوق. بل تكون النتيجة عبارته عن أن كلا من الشرطين (المجىء وقراءة القرآن) اللذين هما سبب مستقل للوجوب، كل منهما يكون مؤثراً على نحو الاستقلال - إذا اجتماعاً - في إيجاد وجوب متعلق بحصه من الإكرام. المجىء وقراءة القرآن إذا اجتماعا المجىء يولد مستقلاً لحصه من الإكرام وكذلك قراءة القرآن تولد حصه مستقلة من وجوب الإكرام. فلا تعارض بين ظهور الشرط وبين إطلاق المنطوق.

والمجىء حتى عند اجتماعه مع قراءة القرآن مؤثر مستقل. فإن كل منهما يوجب وجوباً وكل وجوب متعلق بحصه من الإكرام. فلا يبقى تعارض.

وكذلك لو رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق (الذي كان يقتضى أن يكون كل من الشرطين عله تامه، لا جزء عله) وقلنا بأن كلا منهما جزء عله، ومجموعهما عله تامه للحكم، حينئذ لا يبقى تعارض بين ظهور الشرط وظهور الجزء. فإن ظهور الشرط كان يقتضى عدم التداخل، وظهور الجزء كان يقتضى التداخل. وحيث لا يوجد لدينا سببان للحكم فلا موضوع للتداخل، فإن التداخل فرع أن يكون لدينا سببان حتى بعد ذلك نبحت هل يتداخلان أو لا؟ فهذا من السالبه بانتفاء الموضوع. وإنما يوجد سبب واحد لوجوب واحد وهذا الوجوب متعلق بالطبيعي. إذن فالبحت الحالى أيضاً يعالج تعارضاً ثلاثياً.

فالحاصل أن البحث يقتصر في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: كل بحث يعالج تعارضاً غير التعارض الذي يبحث عنه البحث الآخر.

النقطة الثانية: التعارض ثلاثي الأطراف.

النقطة الثالثة: لا طوله بين التعارضين.

ولندخل في صلب البحث ونفرض الكلام في مورد لا إشكال في أن الأسباب متعددة، أي: كل من الشرطين المذكورين في هذين الدليلين سبب مستقل للجزاء (وللحكم). بحيث أن قراءة القرآن سبب مستقل لوجوب إكرام زيد، وكذلك مجيء زيد سبب مستقل لوجوب إكرامه. فهل نقول بالتداخل وتوليد وجوب واحد أم لا؟

يجب البحث عن جهات عديده:

الجهة الأولى: مقتضى الأصل العملي (بالنسبة إلى الأسباب وأيضاً بالنسبة إلى المسببات).

هنا تارة نفترض أن الحكم المذكور في الجزاء حكم وضعي، لا تكليفي. من قبيل ما إذا ورد في دليل: «إن بليت فتوضاً» وورد في دليل آخر: «إن نمت فتوضاً» وهذا المكلف اجتمع عليه كلا الأمرين. نام وبال. فنريد أن نعرف يتداخلان أو لا؟

والجزاء هنا حكم وضعي، أي: كون النوم والبول ناقضين للوضوء، هذا حكم وضعي. وكذلك هذا الوجوب وجوب شرطي ووضعي، أي: لكي تصح صلاتك يجب عليك الوضوء. وإلا فليس الوضوء حكماً تكليفاً بحيث أنه لو ترك الوضوء عصي.

فإن كان الشك في تداخل الأسباب، بمعنى أننا نشك في أن النوم والبول لو اجتمعا معاً فهل يوجبان حكماً وضعياً واحداً (أي: يتداخلان) أو لا يتداخلان، بل كل منهما يوجب حكماً وضعياً مستقلاً، أي: تداخل المسببات.

الجواب: الأصل العملي يقتضي التداخل، وذلك لأن الأصل العملي هنا عبارته عن الاستصحاب. فإنه بعد أن نام ثبت عليه حكم وضعي واحد، ثم بعد ذلك بال، فنشك بعد أن بال هل ثبت عليه حكم وضعي ثان؟ فنجرى الاستصحاب بأنه لا يوجد حكم وضعي آخر بسبب البول. وهذا معناه أن مقتضى الأصل العملي وهو الاستصحاب هو التداخل. هذا بالنسبة إلى تداخل الأسباب.

أما إذا شككنا في تداخل المسيبات بعد العلم بعدم تداخل الأسباب، مثلاً: ورد في دليل يقول: «إن اجنبت فاغتسل» وورد في دليل آخر: «إن مسست الميت فاغتسل» وهذا المكلف أجنب وأيضاً مس الميت. فهنا من ناحيه الأسباب لا شك لدينا، فإن الأسباب لم تتداخل، فإن مس الميت حدث مستقل يوجب الغسل كما أن الجنابه حدث مستقل يوجب الغسل. فهناك حدثان اجتماعاً على هذا المكلف، وليس حديثاً واحداً، وهذا ما نعلم به. وإنما نشك في أن هذين الحديثين هل يرتفعان بحدث واحد، أى: بغسل واحد؟ أو لا يكتفى الاكتفاء بغسل واحد؟

الجواب: الأمر هنا ينعكس، الأصل العملى يقتضى عدم التداخل. وذلك بنفس الأصل العملى الذى هو الاستصحاب. فلو اغتسل مره يشك في أن الحدث الثانى أيضاً ارتفع بهذا الغسل أو لا؟ أى: الحكم الوضعى الثانى سقط بهذا الغسل الواحد أو لا؟ قبلاً لم يكن ساقطاً والآن يشك، ومقتضى الاستصحاب عدم سقوط الحدث بهذا الغسل الواحد. وهذا معناه عدم تداخل المسيبات.

هذا كله إذا افترضنا أن الحكم وضعى، وأما لو افترضنا أن الحكم تكليفى فيأتى غداً.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إن البحث فى التداخل وعدم التداخل يقع فى جهات ثلاث:

الجهة الأولى: فيما يقتضيه الأصل العملى.

الجهة الثانية: فى تحرير محل النزاع وتحقيق ما هو داخل فى محل النزاع وما هو خارج منه.

الجهة الثالثة: بيان واقع الحال فى المسألة، هل نقول بالتداخل أو نقول بعدم التداخل.

ص: ٨٠

أما الكلام فى الجهة الأولى: قلنا بالأمس تاره نفترض أن الحكم المفروض فى الجزاء حكم وضعى من قبيل الحدث ومن قبيل وجوب الضوء الذى هو وجوب شرطى وليس وجوباً تكليفياً، إذا ورد فى دليل قوله: «إن نمت فتوضاً» وفى دليل آخر: «إن بلت فتوضاً». فهنا إذا نام وبال معاً هل يتداخل هذان ويوجدان حدثاً واحداً؟ أم لا يتداخلان، بل كل منهما يوجد حدثاً مستقلاً؟ هذا تداخل الأسباب.

وكذلك إذا أوجدا حدثين فهل أن الحديثين يسقطان بوضوء واحد أم أن كل منهما يحتاج إلى وضوء مستقل (هذا تداخل فى المسيبات). فبيننا بالأمس مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل السببين. وكذلك بيننا مقتضى الأصل العملى فى تداخل السببين.

الآن نفترض أن الحكم المذكور في الجزء حكم تكليفي، من قبيل المثال الذي ذكرناه في بدايه التنبيه: «إن جاء زيد فأكرمه» وفي دليل آخر: «إن قرأ زيد القرآن فأكرمه» ونحن نفترض أنه تحقق منه كلا الأمرين، جاء وقرأ القرآن. فيقع البحث في تداخل الأسباب وعدم تداخلها وتداخل المسببات وعدم تداخلها. فهنا في هذه الجبهه الأولى نريد معرفه الأصل العملي. على فرض عدم استفاده شيء من الأصل اللفظي (الذي سندرسه في الجبهه الثالثه).

الأصل العملي في صالح التداخل، يعني: هذان السببان إذا اجتماعا على المكلف لا يولدان أكثر من تكليف واحد. وذلك لأن التكليف الثاني مشكوك - حسب الفرض -، فإن زيد إذا جاءني وقرأ القرآن، فالوجوب الأول مقطوع به، والشك في التكليف الثاني يوجب البراءه عن التكليف الثاني.

نعم إذا بنينا على أحد أمرين في الأصول، قد يمكننا أن نقول بأن الأصل العملي في صالح عدم التداخل:

الأمر الأول: أن نبني على حجيه الاستصحاب التعليقي (الذي لا يؤمن به المرزا ولا نحن في المقام).

ومعنى الاستصحاب التعليق هو استصحاب قضيه شرطيه وتعليقيه. مثل الزبيب الذى هو العنب اليابس، إذا على يحرم أو لا؟ هذا هو الأمر المشكوك. العنب نفسه إذا على يحرم، أم الزبيب هل يمكن استخدامه فى الطبخ أو فى المرق أم لا؟

فلنفرض عدم وجود نص وروايه، فلجأنا إلى الأصل العملى. فيقال: مقتضى الاستصحاب التعليق حرمة الزبيب. والحرمة ليست فعلية بل تعليقيه. أى: هذا الزبيب عندما كان رطباً وعباً لو كان يغلى كان يحرم، فالآن أيضاً لو يغلى فنستصحب القضيه الشرطيه. فهل هذا الاستصحاب حجه أو لا؟ هذا بحث يأتى فى محله.

قراءه القرآن لو تحققت قبل المجيء هل كانت تولد وجوباً أو لا؟ وحيث إنها كانت تولد وجوباً لو تحققت قبل المجيء، فالآن أيضاً تولد وجوباً بعد المجيء. ولكننا لا نبني على الاستصحاب التعليق فى مورد من هذا القبيل.

والأمر الثانى: أن نقول بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام الكلى. حيث جرى بحث فى إمكانه جريان الاستصحاب فى الكلى. والقسم الثانى منه هو أن نستصحب الكلى فيما إذا كان الكلى موجوداً ضمن فرد من أفرادها، والآن قطعنا بارتفاع ذاك الفرد، لكن نحتمل متزامناً مع ارتفاع ذاك الفرد، ووجد فرد ثان من الكلى، فالكلى ما زال موجوداً ضمن الفرد الثانى.

مثلاً: كلى الإنسان كان موجوداً صباحاً فى المسجد، باعتبار أن زيداً كان فى المسجد. والآن نعرف أن زيد خارج المسجد، لكن نحتمل أن عمرو دخل المسجد متزامناً مع خروج زيد من المسجد. فكلى الإنسان متيقن صباحاً ومشكوك مساءً، وهذا يختلف عن استصحاب الفرد. وهذا أيضاً بحث لا نريد الدخول فيه الآن. لكن نقول: لو قلنا بجريان هذا النوع من الاستصحاب، ينفعا فيما نحن فيه.

لأن كلى الوجوب تحقق وثبت فى ذمه هذا المكلف قطعاً، فى ضمن فرد من أفراده وهو الوجوب الناشئ من مجيء زيد. هذا الوجوب امتثله المكلف، أكرم زيدا. لكن هل ما زال كلى الوجوب ثابتاً فى ذمته؟ نحتمل ثبوته فى ذمته، فىكون الاستصحاب فى صالح عدم التداخل، أى: استقرار تكليف واحد فى ذمه المكلف. ولكن لا نبني على شىء من المبنيين.

ولذلك نرجع إلى ما قلناه فى البدايه وهو أن الأصل العملى فى صالح التداخل، لأن الأصل الجارى فى المقام هو البراءة عن التكليف.

أما الكلام عن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل المسبيين وعدم تداخلهما بعد العلم بتداخل السبيين، أو بعبارة أخرى: هذا المورد من موارد جريان أى أصل من الأصول العمليه؟

هنا المحقق النائنى ره وكذلك تلميذه البارز السيد الأستاذ الخوئى ره ذكرا معاً وقالوا: الأصل العملى يقتضى عدم التداخل، أى: لا يسقط التكليفان بامثال واحد، بل لا بد من امتثالين. وذلك لأن الشك هنا ليس فى ثبوت التكليف، مثل ما كان فى المسأله الأولى (فى تداخل الأسباب) حتى نجري البراءة، وإنما الشك فى سقوطه، بل تجرى أصله الاشتغال (١) (٢).

واعترض على هذا الكلام سيدنا الأستاذ الشهيد رض قال: صحيح أن الشك هنا فى سقوط التكليف، لكن الشك فى السقوط فى المقام يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن نشك فى السقوط بمعنى أننا نحتمل أن يكون هذا الإكram الواحد والفعل الواحد مسقطاً شرعياً وتعدياً لكلا التكليفين. أى: أن يقبل المولى هذا الفعل الواحد بمنزله فعلين. كأنه أكرم مرتين. و من هذا المنطلق نحتمل سقوط التكليف. أى: الشك فى السقوط شك فى المسقطيه التعدييه هذا الفعل والامثال.

وفى هذا الفرض لو كان الشك فى السقوط بهذا المعنى، قد يتم كلام العلمين (المرزا والسيد الأستاذ الخوئى) باعتبار أنه شك فى سقوط التكليف فتجرى أصاله الاشتغال، على أننا نتحفظ على كلامهما حتى فى هذا الفرض. يعنى لا نتكلم بالضبط والدقه بما قالاه، فإنهما ذكرا أصاله الاشتغال، والظاهر أن مقصودهما من أصاله الاشتغال هو أصاله الاشتغال العقليه، يعنى: الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني؛ لأنه لا يوجد غيره، فإن الأصوليين لا يقبلون أصاله الاشتغال غير العقليه حيث يختلفون مع الأخباريين القائلين بأصاله الاحتياط وأصاله الاشتغال الشرعيه. لكن أصاله الاشتغال العقليه ليست مجراها هنا بالدقه؛ لأن الشك فى سقوط التكليف هنا ليس عقلياً، فإن فرضنا هو أننا نشك فى مسقطيه الفعل الواحد لكلا التكليفين مسقطيه شرعيه، لا مسقطيه شرعيه. فإن أصاله الاشتغال العقليه (الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني) تجرى فيما إذا كنا نشك فى السقوط العقلى للتكليف، لا فى السقوط الشرعى. مثلاً: بعد الزوال بثلاث ساعات أشك بأننى هل صليت أم لا، فهنا تجرى: أصاله الاشتغال وأقول: الامتثال اليقيني يستلزم الفراغ اليقيني. فالشك فى السقوط وعدم السقوط لدى العقل، فهنا مجرى أصاله الاشتغال العقليه. وهنا يجب أن نجرى أصلاً عملياً شرعياً. قبل أن نكرمه لم يكن التكليف الثانى قد سقطاً قطعاً، وبعد الإكرام نشك فى أن التكليف الثانى سقط بهذا التكليف الواحد أم لا؟ مقتضى الاستصحاب عدم سقوطه.

فإذن، فى هذا الفرض الأول (فيما إذا كان الشك فى السقوط، شكاً فى سقوط التكليفين شرعاً) النتيجة كما قال العلمان عدم التداخل، غايه الأمر هما تمسكا بأصاله الاشتغال العقليه، ونحن تمسكنا بالاستصحاب لإثبات عدم سقوط التكليف وبالتالي عدم التداخل.

النحو الثانى: نحتمل أن يكون هذا الفعل مسقطاً لكلا التكليفين عقلاً، باعتبار أن كلا من التكليفين (وجوبى الإكرام) تعلق بطبيعى الإكرام ولم يتعلق بحصه خاصه من الإكرام، الكلى الطبيعى يوجد فى الخارج بوجود فرد من الإكرام، فنحن نحتمل أن هذا الفرد من الإكرام إيجاد للكلى الطبيعى الذى تعلق به الوجوب الأول، وأيضاً الكلى الطبيعى الذى تعلق به الوجوب الثانى. فالمكلف امثل كلا التكليفين. هذا شك فى المسقطيه العقليه. وهذا نحو ثان من المسقطيه.

فى هذا الفرض قطعاً لا يتم كلام العلمين (المرزا والسيد الأستاذ الخوئى)؛ لأن الشك فى سقوط التكليف وعدم سقوط التكليف راجع إلى الشك فى أن دائره الواجب هل هى واسعه أو ضيقه؟ أى: الشك فى التعيين والتخير (وهو من أقسام الأقل والأكثر). فتجرى البراءه عن التعيين.

وهذا ما سوف نوضحه غداً.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى مقتضى الأصل العملى فى فرض الشك فى تداخل المسببات بعد العلم بعدم تداخل الأسباب، فقلنا: إن المحقق النائىنى ره والسيد الأستاذ الخوئى رض أفادا أن مقتضى الأصل العملى فى هذا الفرض عدم التداخل، أى: كل من الوجوبين يحتاج إلى امتثال يخصه، فيمثل المكلف مرتين؛ لأن الشك هنا شك فى سقوط التكليف وليس شكاً فى ثبوت التكليف. فلو كان الشك شكاً فى ثبوت التكليف لكان مجرى للبراءه. فإن أصل ثبوت التكليف معلوم. والمكلف يعلم بأنه اتجه إليه وجوبان لإكرام زيد، وجوب بسبب مجيء زيد ووجوب آخر بسبب قراءة القرآن من قبل زيد. إنما يشك المكلف فى أن التكليفين هل يسقطان بامتثال واحد، والشك فى السقوط مجرى لأصالة الاشتغال.

وأورد السيد الأستاذ الشهيد قده اعتراضاً على هذا الكلام حيث قال: إن الشك فى السقوط يتصور على نحوين:

النحو الأول ما تقدم ذكره وشرحه بالأمس، وهو ما يكون الشك فى السقوط شكاً فى المسقطيه الشرعيه لهذا الإكرام الواحد. ولنفرض (وذكرنا النكته فى الافتراض) أن كلامهما ره تام فى هذا النحو.

ص: ٨٥

النحو الثانى من الشك فى السقوط هو أن يكون الشك شكاً فى المسقطيه العقليه لهذا الفعل. بمعنى أن المكلف يحتمل أن هذا الفعل الواحد عقلاً مسقط لكلا التكليفين.

أى: أمامه احتمالان: احتمال أن يكون هذا الفعل الواحد عقلاً مسقطاً لكلا التكليفين. واحتمال ثان: لا يكون مسقطاً عقلاً لكلا التكليفين؛ لأنه إن كان كل من التكليفين والوجوبين قد تعلق بطبيعى الإ-كرام، فالطبيعى عقلاً يوجد بوجود فرد واحد، فالفرد الواحد مسقط عقلاً للطبيعى. ولكن هذا نصف القضية، واحتمال من الاحتمالين. والاحتمال الآخر يقول: لعل كل من الوجوبين لم يتعلق بطبيعى الإ-كرام، بل تعلق الوجوب بحصه من الإ-كرام والوجوب الآخر (بسبب قراءة القرآن) تعلق بحصه أخرى من الإ-كرام. فالشك هنا فى المسقطيه العقليه، وهذا النوع من الشك فى واقعه راجع إلى ضيق وسعه دائره الواجب (الإكرام). أى: يدور أمر الواجب بين التعيين والتخير. مثلما إذا علمنا بوجود إكرام العالم، لكن هل يجب إكرام مطلق العالم؟ أو يجب إكرام خصوص العالم العادل؟ فدائره الواجب مردده عندى بين السعه والضيق!

ففى موارد الدوران تجرى البراءة عن التعيين. كما حققناها فى محله ويأتى فى بحث البراءة والاشتغال. أى: من جملة موارد الأقل والأكثر دوران أمر الواجب بين التعيين والتخير. وهو مثل جميع موارد الدوران، فمثلاً التوسعة الجديدة فى المسعى فى الصفا والمروه. نجرى البراءة عن الأكثر الذى هو التقيد بخصوص المسعى القديم. وكذلك فى علو الجبلين، كما تقدم سابقاً.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى.

أما الجبهه الثانيه: وهى عبارته عن البحث عن محل النزاع. التداخل أو عدم التداخل فى أى مورد؟ فإنه ليس فى مطلق الموارد، وإنما لمحل النزاع معيار ومقياس، والمعيار فى دخول شىء فى محل نزاعنا الحالى أو عدم دخوله هو كون الحكم المذكور فى الجزاء قابلاً للتعدد. كل مورد كان الحكم فيه قابلاً للتعدد يأتى هذا النزاع. أما إذا لم يكن الحكم فى نفسه قابلاً للتعدد فهكذا مورد خارج عن محل النزاع، وليس له معنى أن نبحث عن التداخل أو عدم التداخل، إذا لم يثبت حكمان. لكن هذا يحتاج إلى توضيح:

ص: ٨٦

توضيح ذلك: أن الحكم تاره يكون قابلاً للتعدد من ناحيه متعلقه، يعنى: باعتبار أن متعلقه قابل للتعدد فيكون الحكم قابلاً للتعدد. كهذا المثال «إن جاء زيد فأكرمه» و«إن قرأ زيد القرآن فأكرمه». فهذا الوجوب قابل للتعدد، أى: ممكن عقلاً أن يكون هناك وجوبين على المكلف؛ لأن متعلق الوجوب وهو الإكرام قابل للتعدد والتكرار.

وأخرى لا يكون الحكم قابلاً للتعدد من ناحيه متعلقه، وإنما قابل للتعدد والتكرار لسبب آخر.

القسم الثالث: أن لا يكون الحكم قابلاً للتعدد لا من ناحيه متعلقه ولا من ناحيه أخرى.

أما القسم الأول: وهو الحكم القابل للتعدد من ناحيه متعلقه، هذا القسم لا-شك في دخوله في محل النزاع. أى: اجتمع على المكلف كلا الشرطين، بما أن زيدا جاء وقرأ القرآن أيضاً، والإكرام قابل للتعدد. فنبحث عن تداخل السببين وعدم تداخلهما وأيضاً نبحث عن تداخل المسببين وعدم تداخلهما.

أما القسم الثانى: وهو ما لو لم يكن الحكم قابلاً للتعدد والتكرار بلحاظ متعلقه، وإنما كان قابلاً للتعدد والتكرار بلحاظ غير متعلقه. ومثاله ما لو كان الحكم قابلاً للتعدد بلحاظ الفاعل، أى: بلحاظ الشخص الذى يخاطب لهذا الحكم. أى: الفاعل للمتعلق، أى: الشخص الذى يصدر منه هذا المتعلق.

مثلاً ورد فى دليل: «إن قتل شخص أباك جاز لك قتله» وورد فى دليل آخر يقول: «إن قتل شخص ابنك جاز لك قتله» وهذان دليلان، الشرط فيهما متخلف ولكن الجزاء واحد. هنا الحكم المذكور فى الجزاء جواز القتل، وهذا الجواز متعلق بالقتل. والحكم وهو الجواز غير قابل بلحاظ متعلقه، لأن القتل لا يتكرر، وكل إنسان لا يقتل إلا مره واحده. لكن مع ذلك الحكم (الجواز) قابل للتعدد بلحاظ الفاعل، أى: الفاعل الذى يجوز له القتل. فلو فرضنا أن زيد قتل أبا عمرو وقتل ابن بكر. وقتل زيد ليس قابلاً للتعدد لكن الذى يقتل زيدا متعدد. أى: المخاطب بالجواز فى الدليل الأول غير المخاطب بالجواز فى الدليل الثانى. يعنى: يمكن عقلاً أن ثبت هنا جوازان لقتل زيد. وإن كان نفس قتل زيد غير قابل للتعدد.

مثال آخر لنفس هذا القسم، هو ما إذا كان الحكم قابلاً للتعدد باعتبار أن هناك ميزه وخصوصيه ترفع وتدفع إشكال اللغويه فيما إذا تعدد الحكم، يعنى: لا يستلزم تعدد الحكم اللغويه (فإن الجواز فى المثال السابق كان جوازاً حكماً ولكن الجواز فى المثال الذى نذكره حتى). مثل ما لو قتل زيداً أبى وابنى. فيجوز لى أن أقتل زيدا لأنه قتل أبى، ويجوز لى قتله لأنه قتل ابنى. وهذا الجواز جواز حتى قابل للإسقاط وليس حكماً شرعياً غير قابل للإسقاط. فإذا ثبت لى حقان، لا يلزم منه اللغويه، بل فيه فائده، وهو كونى صاحب دمين، يختلف عن صاحب دم واحد. فقد أتنازل عن دم واحد ولا أتنازل عن الدم الثانى. أى: بإسقاط أحد الحقين لا يسقط الحق الآخر. فالجوازان الحقيان يختلف أمرهما عن الجوازين الحكيمين؛ فإن الأول يستلزم اللغويه فى مثالنا، ولكن الثانى لا يستلزم اللغويه.

وهذا مثل حقان فى الفسخ، حق بسبب العبن وحق بسبب العيب؛ فإن الفسخ نفسه غير قابل للتعدد والتكرار، والفاعل (صاحب الحق) واحد أيضاً. كما إذا افترضنا ورد دليل يقول: «إن كانت المبيع معيباً فللمشترى الفسخ» ويقول دليل آخر: «إن كان المشترى مغبوناً فله حقا لفسخ» واتفق أن فى المعامله الواحده كان المبيع معيباً والمشترى مغبوناً، فيثبت حقان للمشترى، رغم أن صاحب الحق واحد والحق لا يتكرر، فلا تلزم اللغويه من ثبوت هذين الحقين له.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى تداخل الأسباب والمسببات وعدم تداخلها، وقلنا إن محل النزاع هو ما إذا كان الجزاء (المذكور فى كل من القضيتين الشرطيتين الواردتين فى الدليلين) قابلاً للتعدد، ولا معنى للبحث عن التداخل وعدم التداخل فيما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتعدد. وفى مقام التوضيح قلنا: إن الجزاء باعتبار تعدديه وعدم تعدديه يقسم إلى ثلاثه أقسام:

ص: ٨٨

القسم الأول: أن يكون قابلاً للتعدد من ناحيه متعلقه، وهو داخل فى محل النزاع.

القسم الثانى: وهو تاره يكون قابلاً للتعدد من ناحيه فاعل الجزاء وفاعل المتعلق فيما إذا لم يكن الجزاء نفسه قابلاً للتعدد، وأخرى يكون قابلاً للتعدد من ناحيه خصوصيه تدفع إشكال اللغويه فيما إذا تعدد الحكم. وهذا القسم داخل فى محل النزاع.

القسم الثالث: فيما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتعدد أبداً، وهو خارج عن محل النزاع. ومثاله ما إذا ورد: «إن ترك شخص الصلاه جاز للحاكم قتله»، ودليل آخر: «إن ترك شخص صيام شهر رمضان جاز للحاكم قتله»، وافترضنا أن شخصاً جلبوه إلى الحاكم وهو قد ترك الصلاه والصيام معاً. فإن الحكم فى القضيتين هو جواز قتله من قبل الحاكم. فلا يعقل أن يتعدد الجزاء من ناحيه المتعلق، أى: أن يقتل هذا الشخص مرتين، ولا يعقل أن يتعدد الجزاء من ناحيه فاعل الجزاء الذى هو الحاكم، ولا من ناحيه وجود ميزه وخصوصيه ترفع محذور اللغويه الذى يلزم من تعدد الحكم (فيما إذا أثبتنا جوازين فى قتل هذا الإنسان، بعد الفراغ

عن إمكانية توكيد الحكمين وليس ثبوت جوازين لقتله).

مثال آخر: «من ارتد يجب قتله» و«من سب النبي وجب قتله»، واتفق والعياذ بالله أن شخصاً ارتد وسب. فهنا أيضاً الجزاء غير قابل للتعدد لا من ناحيه المتعلق لأن قتله لا يتعدد ولا من ناحيه الفاعل (الذى هو الحاكم) ولا من ناحيه وجود خصوصيه ترفع اللغويه. بقيت هنا نكته وهى أن ما ذكرناه من أنه كلما كان الحكم قابلاً للتعدد فيدخل في محل النزاع، هذا له شرط وهو أن لا يكون تعدد الحكم هو المتعين والحتمى والقطعى. فلا مجال هنا للبحث عن التداخل أو عدم التداخل.

ص: ٨٩

مثلاً إذا كان الجزاء قابلاً للتعدد من ناحية الفاعل (في القسم الثاني) فهنا جواز قتل زيد، قابل للتعدد باعتبار أن الشخص الذي يريد أن يقتل زيداً متعدد. نريد أن نقول إن هذا المثال خارج عن محل النزاع، في خصوص مثل هذا المورد وأمثاله، لأن الحكم وإن كان قابلاً للتعدد لكن تعدده قطعي، أي: يوجد جواز لقتل زيد: جواز لقتل زيد للإنسان الذي قتل زيد أباه، وجواز آخر للذي قتل زيد ابنه. فالحكم لا- محاله متعلق بحصه خاصه من قتل زيد. فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب ولا البحث عن تداخل المسببات.

أما الأول (لا معنى للبحث عن تداخل الأسباب) فلائنه لا شك بأنهما وُلداً جوازين لقتل زيد، لأن ولى الدم متعدد، ومن المقطوع أن السببين غير متداخلين، وكل سبب وُلد حكماً. وأما الثاني (وهو أنه لا معنى للبحث عن تداخل المسببات) لأن المخاطب بالحكمين متعدد، فالمخاطب بالحكم الأول هو ولى الدم الأول، والمخاطب بالحكم الثاني هو ولى الدم الثاني. فهناك تكليفان أحدهما متوجه لممثل والتكليف الآخر متوجه إلى ممثل آخر.

هذا تمام الكلام في الجبهه الثانيه من جهات البحث. بعد ذلك ننتقل إلى الجبهه الثالثه التي هي جوهر البحث، وهي البحث عن مقتضى الأصل اللفظي، أي: ماذا نستظهر من الدليلين؟! فما هو الدليل على التداخل وما هو الدليل على عدم التداخل؟! وهذا ما يأتي في الجلسه القادمه.

التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبیه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

إن بحثنا حول التداخل وعدم التداخل إنما هو بعد الفراغ عن سببيه كل واحد من الشروط؛ وإنما نذكر هذه النكته لأن هناك كلاماً منقولاً عن المحقق النائيني ره على ما في تقريرات بحثه في مقام إثبات عدم تداخل الأسباب، والكلام هو أن مقتضى القاعده عدم تداخل الأسباب، مثلاً إن قال: «إن نمت فتوضاً» فيقول المرزا مقتضى القاعده أنه كلما تعدد النوم يتعدد وجوب الوضوء؛ لأن قوله: «إن نمت فتوضاً» الجزاء فيه عبارته عن «فتوضاً» وهذه الكلمه مشتمله على ماده وهيئته. الماده هي الوضوء، وهي تدل على طبيعي الوضوء. وهيئتها تدل على الوجوب. لكن هذه الهيئته لا- دلالة فيها على أن الوجوب واحد أو متعدد (لا تفيد وجوباً واحداً ولا وجوباً متعدداً) بل وحده الحكم (وهو الوجوب هنا) أو تعدده تابع لموضوع الوجوب.

ص: ٩٠

وموضوع الوجوب يعني شرطه، وشرطه هو قوله: «إن نمت»، فالنوم هنا مطلق لا قيد فيه، وإطلاقه إطلاق شمولي، يعني: كل نوم شرط وسبب للوضوء. فبعدد أفراد الموضوع يتعدد الحكم. كما هو الحال في سائر الأمور الحقيقيه. مثل: «أكرم العالم»، فإن وجد عالم واحد فيجب وجوب واحد، وإذا كان هناك عالمان فينحل الوجوب إلى وجوبين، وإذا أكثر فأكثر. بنفس النكته وهي أن الحكم يتبع موضوعه في تعدده وعدم تعدده. فمقتضى القاعده هو تعدد وجوب الوضوء بتعدد النوم.

هذا الكلام إنما ذكرنا المطلب لكي نبين الثغرة الموجودة فيه، والثغرة هي أن تعدد السبب مما يجب الفراغ عنه في المقام، كما أشرنا إليه في أول البحث، لكي يعقل النزاع حول التداخل وعدم التداخل. أى: السبب متعدد في المقام حتى يعقل النزاع. وإلا لو فرضنا أنه في نفس مثال المرزا أن موضوع وسبب وجوب الضوء هو النوم بنحو المطلق البدلي، أى: نوماً مآ، فإن نوماً ما يتحقق بالنوم الأول. فسبب وجوب الضوء واحد، وهذا خارج عن محل النزاع. يعنى: سبب وجوب الضوء إذا كان عبارة عن النوم الأول فلا إشكال في عدم تعدد الوجوب، لا من جهة أن الأسباب قد تداخلت، بل من جهة أنه لم يكن في البين إلا سبب واحد للوجوب وهو النوم الأول (على فرض أن الإطلاق بدلي). وإنما نبحت عن التداخل أو عدم التداخل بعد إثبات أن السبب متعدد، فلا بد من فرض الإطلاق الشمولي (أى: أن كل نوم سبب لوجوب الضوء) حتى يدخل في محل النزاع، لكي نبحت أنه إذا تكرر السبب هل يتكرر الوجوب (وهو التداخل) أو يتداخل السببان ويولدان وجوباً واحداً (وهو عدم التداخل).

الآن ننتقل إلى تحقيق المطلب فنقول: إن في المقام بحوث ثلاثة:

البحث الأول: هل يوجد فى المقام ظهور فى الكلام يقتضى عدم التداخل. بعبارة أخرى هل يوجد أصل لفظى يثبت عدم التداخل.

البحث الثانى: هل يوجد فى المقام ظهور فى الكلام يقتضى التداخل؟ أى: هل يوجد أصل لفظى ينتج التداخل؟

البحث الثالث: بعد تسليم هذين الظهورين والقبول بأنه يوجد فى الكلام ظهور يقتضى عدم التداخل، ويوجد أيضاً فى الكلام ظهور يقتضى التداخل، وتعارضهما حينئذ ما هو علاج هذا التعارض وما هو حله؟

البحث الأول

أما البحث الأول بالإمكان تقريب ما يدل على عدم التداخل بأحد نحوين:

التقريب الأول: ما هو المعروف والمتداول، حيث يقال بأن منطوق كل جملة شرطية يحتوى على ظهورين بمجموعهما يدلان على عدم التداخل.

الظهور الأول: هو ظهور المنطوق فى أن الشرط (المذكور فى الجملة) عله تامه مستقلة للحكم المذكور فى الجزاء.

الظهور الثانى: ظهور الكلام فى أن معلول هذه العله التامه عبارة عن أصل الحكم المذكور فى الجزاء، لا تأكد الحكم وشدته.

أما الظهور الأول، فقد فرغنا عنه فى التنبيه السابق، ولذلك وقع التعارض والتنافى بين إطلاق المنطوق (الذى كان يدل على أن خفاء الأذان عله تامه مستقلة لوجوب القصر) وإطلاق المفهوم (إن لم يخف الجدار لا يجب القصر حتى لو خفى الأذان) فى تلك الجملتين، وكذلك العكس.

وأما الظهور الثانى: أن ظاهر فتوضاً أنه بيان للوجوب وليس بياناً لتأكد الوجوب (الهامش: لعل الأولى الاختصار على الظهور الأول، ولكن ذكرنا هذا الظهور باعتبار أنهم يذكرونه، والمهم هو الظهور الأول).

ونتيجة هذين الظهورين عبارة عن عدم تداخل السببين عند اجتماع علتين تامتين مستقلتين على معلول واحد. أى: فلا بد من تعدد الوجوب.

ص: ٩٢

إذن، فالظهور الذى يقتضى عدم التداخل فى القضية الشرطيه هو هذا.

هذا التقريب المشهور لإثبات أن مقتضى الأصل اللفظى (وإن شئت قلت: مقتضى أصاله الظهور).

ويرد على هذا التقريب: أن هذا الظهور الأول غير مسلّم وغير مقبول؛ فنحن لا نسلم بأن منطوق الجملة الشرطيه تدل على العليه التامه، ولا نقبل بأن الشرط عله تامه للجزء؛ لأن استفاده العليه التامه لم تكن من ناحيه الوضع، بأن يقال: إن أداه الشرط أو الجملة الشرطيه وضعت فى اللغه لإفاده أن الشرط عله تامه للجزء، والذى يقول بأن الجملة الشرطيه تدل على أن الشرط عله تامه للجزء، هذا القائل يعترف بأن هذه الدلاله ليست وضعيه، فاستفاده العليه التامه لم تكن من ناحيه الوضع. وإنما كانت الاستفاده من ناحيه الإطلاق (حيث تقدم شرحه فى بحث مفهوم الشرط، وهو الإطلاق الواوى حسب مصطلح النائينى أو الإطلاق الأحوالى) الذى كان يدل على أن الجزء مترتب على الشرط فى جميع الحالات، سواء اقترن الشرط مع شىء آخر أو انفرد. يعنى: الجزء مترتب على الشرط فى كل الحالات، سواء انفرد الشرط أو اجتمع مع شىء آخر. هذا الإطلاق فى مقابل التقييد بالعطف بالواو، يدل على أن وجوب الإكرام مترتب على مجيء زيد فى كل الحالات، سواء اقترن المجيء مع قراءه القرآن أو لم يقترن. فالقائل بالعليه التامه استفاد من هذا الإطلاق أن الشرط عله تامه للجزء. فلو كان الشرط جزء عله لما كان يترتب عليه الجزء. فالعليه التامه استفيدت من الإطلاق الواوى أو الأحوالى (باختلاف الاصطلاح). والنقطه المقابله لهذا الإطلاق (وهو قد اقتضى أن الشرط عله تامه للجزء حتى فى حاله انفراده) هو أن لا يكون الشرط فى حال انفراده عله للجزء. أى: أن لا يترتب الجزء على الشرط فى حال انفراده. ونحن أيضاً لا نريد أن نقول شيئاً يخالف هذا الكلام، وإنما بحثنا فى حاله اجتماع الشرط مع شىء آخر.

فإذا قلنا بالتداخل (إذا الشرط اجتمع مع شيء آخر كان مجموعهما سبباً للتداخل) هذا لا ينافي الإطلاق الأحوالي (الذي كان يقول بأن الجزء مترتب على الشرط في كل الحالات، في حال انفراده الشرط عله تامه للجزء، وفي حال اجتماع الشرط مع شيء آخر يكون الجزء مترتباً على الشرط لكن ترتب المعلول على جزء عله). إما ترتب المعلول على عله التامه وإما ترتب المعلول على مجموع علتين.

ويأتي مزيد توضيح في الغد.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزء من حيث تداخل الأسباب والمسببات
كان الكلام في تداخل الأسباب وعدم تداخلها، حيث طرحنا بحثاً ثلاثاً وذكرنا عناوينها بالأمس. والبحث الأول الذي دخلنا فيه هو عبارته عن البحث عن الظهور الذي يقتضى عدم التداخل. فقلنا إن هذا له أحد تقريبين، أولهما هو تقريب المشهور والذي ذكرناه بالأمس. وهو عبارته عن ظهور منطوق الجملة الشرطية في أن الشرط عله تامه للجزء. وهذا الظهور موجود في كل من القضيتين الشرطيتين. فإذا قال: «إن نمت فتوضاً» وقال: «إن بليت فتوضاً» فالقضية الأولى ظاهره في أن النوم سبب تام وعله تامه لوجوب الموضوع. وكذلك القضية الثانية. وهذا معناه أنه إذا اجتمع السببان عند المكلف فيكون قد اجتمع سببان لوجوبين. وهذا معناه عدم التداخل.

رد التقريب: وقلنا إنه يرد على هذا التقريب أن هذا الظهور الذي ادعى في هذا التقريب لا نسلم به، والقضية الشرطية ليس لها ظهور وضعي في العليه التامه للشرط بالنسبه للجزء. وإنما العليه التامه للشرط بالنسبه للجزء نستفيدها من الإطلاق الأحوالي أو الواوي القائل بأنه بما أن الجزء مترتب على الشرط فإطلاق هذا الترتب لكل الحالات يستفاد منه أن الشرط عله تامه للجزء. والمقصود من كل الحالات هو إطلاق الترتب حتى لحاله انفراد الشرط وعدم انضمام شيء آخر إليه. أي: حتى لو كان الشرط وحيداً مع ذلك الجزء مترتب على الشرط.

ص: ٩٤

يستفاد من هذا الإطلاق أن الشرط عله تامه؛ إذ لو لم يكن الشرط عله تامه (وكان جزء عله) فكان الشرط يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه، بينما نحن فرضنا أنه حتى لو لم ينضم إليه شيء آخر الجزء مترتب على الشرط. فثبت العليه التامه من خلال إطلاق ترتب الجزء على الشرط.

وحينئذ نقول: فليكن الشرط منفرداً، فإننا لا نتحدث الآن عن حاله انفراد الشرط، وإنما نتحدث في هذا التنبيه عما إذا اجتمع شرطان على المكلف، ففي هذه الحالة لا يدل إطلاق الترتب على أن النوم عله تامه؛ لاستحاله اجتماع علتين تامتين. مع ذلك إطلاق الترتب محفوظ. أي: ترتب الجزء على جزء العله ترتباً أيضاً، حتى لو اجتمع النوم مع البول وأصبح كل منهما جزء عله

وأصبح وجوب الضوء عليهما معاً، مع ذلك يصدق أن يكون وجوب الضوء مترتباً على النوم، من باب ترتب المعلول على جزء علته.

وعلى أي حال فإن الجزاء مترتب على هذا الشرط (والذى هو جزء علته).

وبعبارة أخرى: كون الشرط عله تامه إنما ثبت في حالة انفراد الشرط، أما في فرض اجتماع النوم مع البول لم يثبت أن النوم عله تامه. فليكن جزء عله، وإذا كان جزء عله فهذا لا ينافي الترتب. فالتماميه الثابته لا تجدى في هذا البحث، نعم إنها تفيد في التنبيه السابق، حيث كنا نعالج التعارض القائم بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم في قوله «إن خفى الأذان فقصر» وقوله: «إن خفى الجدار فقصر»، حيث كان موضوع ذاك البحث هو حالة انفراد الشرط (أى: فيما إذا خفى الأذان وحده دون الجدار)، فقلنا إن إطلاق منطوق إن خفى الأذان يقول بوجود القصر، لكن مفهوم الدليل الثانى كان يقول عكس ذلك، يعنى كان يقول: إن لم يخف الجدار لا يجب القصر حتى لو خفى الأذان.

ص: ٩٥

أما هنا في بحثنا الحالي فلا نبحث عن حاله انفراد الشرط، بل نبحث عما إذا اجتمع السببان معاً. فالعليه التامه في هذا البحث لا تجدى شيئاً، فإن الإطلاق الأحوالي على حياد عما نريده، فإنه يثبت أن الجزاء مترتب على الشرط، وهو محفوظ في المقام، سواء افترضنا أن النوم عله تامه أو افترضناه جزء عله.

هذا التقريب الأول مع إشكاله.

التقريب الثاني: لإثبات أن ظاهر الكلام عبارته عن عدم التداخل، وهو ما أفاده المحقق الخراساني ره حيث قال: إن منطوق الجملة الشرطيه يشتمل على ظهورين بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

الظهور الأول: هو الظهور في حدوث الحكم المذكور في الجزاء عند حدوث الشرط. نلخصه في قولنا: «الظهور في الحدوث عند الحدوث». أي: إذا حدث المجيء يحدث وجوب الإيـكـرام. المهم يريد أن يقول أنه ليس القضيـه الشرطيه داله على أن مجرد ثبوت الجزاء عند حدوث الشرط، وإنما ظاهره في أن...

الظهور الثاني: كما ذكرناه بالأمس في التقريب الأول، وهو ظهور الكلام في أن الذي يحدث هو أصل الحكم وأصل الوجوب وليس تأكده وشدته وتقويـه هو الذي يحدث، وإنما أصل الحكم يحدث. ونكته هذا الظهور نفس النكته التي ذكرناها بالأمس.

أما الظهور الأول - وهو المحور والمهم - كأن المحقق الخراساني استبدل به الظهور الأول الذي كان في تقريب المشهور. والسبب في هذا العدول إما للإشكال الذي أوردناه على العليه التامه بالأمس (وهو أن الكلام ليس له ظهور في العليه التامه وإنما الكلام له ظهور في ترتب الجزاء على الشرط في كل الحالات..). أو باعتبار أن المحقق الخراساني لا يقبل أصل دلالة القضيـه الشرطيه على عله الشرط للجزاء، فضلاً عن العليه التامه.

أى: مجموع الظهورين: أصل الجزاء يثبت إذا ثبت الشرط. فهذا يقتضى عدم التداخل. أى: إذا نام ثم بال ثبت عليه وجوبان للوضوء؛ لأن بمقتضى الظهور ثبت أصل وجوب وضوء. وكذلك بمقتضى الظهور الثانى ثبت أصل وجوب آخر، وليس وجوباً مؤكداً للوجوب الأول. هذا كلام الآخوند الخراسانى.

والتحقيق: أن هذا التقريب مقبول فى الجملة، لكنه بحاجة إلى ترميم وتعديل.

توضيح ذلك: هذا التقريب يحتاج إلى افتراضات وشروط ثلاثه، يتم التقريب فى حال توفرها وهى كالتالى:

الشرط الأول: أن يكون الجزاء فى القضية الشرطيه عبارته عن جمله فعليته، وليست جمله اسميه، مثل أمثله النوم والبول ومجىء زيد. والسبب فى اشتراط هذا الشرط هو لأن الجزاء إذا كانت جمله فعليته فسوف يكون لها دلالة على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، لأن الجزاء إذا كان فعلاً من الأفعال فالفعل يدل على الحدوث، سواء كان فعل أمر أو ماض أو مضارع.

وعلى ضوءه لا يتم التقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى ره فى فرضين:

الفرض الأول: إذا كان الجزاء جمله اسميه، مثلاً قال: «إذا جاء زيد فإكرامه واجب»، وقال فى جمله أخرى: «إن قرأ زيد القرآن فإكرامه واجب». فالجزاء فى كلتا القضيتين جمله اسميه. فلا يوجد هنا ظهور فى الكلام يدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط؛ لأن الجزاء هنا جمله اسميه والجمله الاسميه لا تدل على الحدوث؛ فإن «إكرامه واجب» لا يدل على حدوث الوجوب، وإنما يدل على مجرد ثبوت الوجوب؛ لأنه ليس فعلاً حتى يدل على الحدوث. ومجرد الثبوت لا ينفع. فإن الثبوت الفعلى أعم من الحدوث الآن، فقد يكون مما حدث سابقاً وبقي مستمراً إلى الآن، فهو ثابت الآن. أى: ثبوت شىء الآن أعم من أن يكون قد حدث الآن أو حدث سابقاً واستمر. فإن الحدوث أخص من الثبوت.

فإن الفعل الماضى يدل على حدوث الإخبار، بمعنى أن الإخبار حدث الآن، وقبل الآن لم يكن يوجد إخبار، وسواء فى ذلك أن يكون الخبر ماضياً أو مستقبلاً وكذلك فعل الأمر الدال على الإنشاء. أى: هذا الإنشاء أو الإيجاب أو الاستفهام حصل الآن. فالفعل أياً كان يدل على الحدوث خلافاً للاسم حيث لا يدل على الحدوث.

والنتيجة أن ثبوت الوجوب لا يفيد لأنه لا ينافى التداخل. مثلاً إذا قال: «إن نمت فالوضوء واجب» وقال فى كلام آخر: «إن بليت فالوضوء واجب»، فكل من الكلامين ظاهر فى أن وجوب الوضوء ثابت عند حدوث النوم ووجوب الوضوء ثابت عند حدوث البول. وهذا لا ينافى التداخل. فلو فرضنا أن السببين تداخلاً وأوجداً وجوباً واحداً للوضوء يصدق حينئذ أن وجوب الوضوء ثابت عند ثبوت النوم ووجوب الوضوء ثابت عند ثبوت البول.

فلا يتم كلام المحقق الخراسانى على أساس هذا الشرط الأول الذى ذكرناه، فى هذا الفرض الأول الذى يكون الجزاء فيه جملة اسميه.

وكذلك لا يتم كلامه على أساس فرض ثان، وهو فيما إذا كان الجزاء جملة فعلية، لكنها ملحقة بالجملة الاسمية - لنكته ولسبب - كما فى مثال الأذان، فإن الجزاء «فقصر» وإن كانت جملة فعلية، لكن هذا الجزاء فى الحقيقة لا يدل على حدوث وجوب القصر؛ لأنه قوله «إن خفى الأذان فقصر» ليس من أدله تشريع وإيجاب الصلاة، أى: هذا الكلام لا يدل على إيجاب مستقل للقصر وراء إيجاب الصلاة. وإنما هى إرشاد إلى أن صلاتك قصر. فكأنه يريد أن يقول: «إن خفى الأذان فصلاتك قصر»، مثلما يقال: «إن جاء زيد إكرامه واجب». فهذا القول وإن كان فيه فعل، ولكنه فعل ملحق بالاسم، أى: يدل على ثبوت وجوب القصر، ولا يدل على أن بخفاء الأذان حدث وجوب مستقل، بل نفس الوجوب السابق، ولكن الواجب اختلفت تركيبته. فلا يكون الكلام هنا دالاً على الحدوث عند الحدوث وإنما يدل على مجرد ثبوت الجزاء عند حدوث الشرط. وعليه فهذا لا ينافى التداخل كما هو واضح.

أى: لم يحدث وجوب جديد بموجب قوله «إن خفى الأذان فقصر». أى: «قصر» وإن كان فعل أمر ولكن هنا بالخصوص لا يدل على حدوث وجوب. أى: الظهور الذى يريده الآخوند ليس موجوداً هنا. وهو الظهور فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. فلا يتم كلامه، رغم أن الجزاء فعل، لكنه فعل ملحق بالاسم.

وعليه فالكلام لا ينافى التداخل كما هو واضح، وللکلام تتمه تأتي إن شاء الله تعالى.

التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى التقريب الثانى لإثبات عدم التداخل فى الأسباب وهو التقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى ره وكان حاصله أن الكلام له ظهور فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. وهذا يقتضى عدم التداخل كما شرحناه بالأمس. وقلنا فى مقام التعليق على هذا التقريب إنه تام لكن بشرط أن تتوفر فيه أمور ثلاثه:

الشرط الأول: ما ذكرناه بالأمس وهو أن يكون الجزاء فى القضييه الشرطيه فعلاً من الأفعال، فإن الفعل يدل على الحدوث، أما لو لم يكن الجزاء فعلاً بل كان اسماً أو ملحقاً بالاسم، فلا دلالة فيه حينئذ على الحدوث (كما لو قال: «إن جاء زيد فأكرامه واجب») وإنما له ظهور فى ثبوت وجوب الإكرام عند المجيء، فهذان الوجوبان ينسجمان معاً ولا يتعارضان. فالتداخل لا يتنافى مع هذا الظهور. ولذا قلنا بالأمس أنه على أساس هذا الشرط الأول لا يتم كلام المحقق الخراسانى فيما إذا كان الجزاء اسماً، وكذلك لا يتم فيما إذا كان الجزاء فعلاً- ولكنه ملحق بالاسم («إن خفى الأذان فقصر» لكننا نعرف أن المقصود ليس إيجاباً وبعثاً جديداً وحادثاً، فكأنه يقول: «إن خفى الأذان فصلاتك قصر»).

ص: ٩٩

فإن قلت: نحن نسلم بأن الكلام لا يدل على الحدوث فيما إذا كان الجزاء اسماً (لأنه ليس جملة فعلية) لكن لا نسلم بعدم دلالة الكلام على الحدوث فى الفرض الثانى فيما إذا كان الجزاء فعلاً ملحقاً بالاسم كما فى مثال «فقصر»، فإن هذا الأمر يعتبر فعلاً من الأفعال ولا- يعتبر اسماً، والفعل يدل على الحدوث. إذن فظهور الكلام فى الدلالة على الحدوث عند الحدوث محفوظ فى الفرض الثانى.

قلت: أى نوع من الحدوث تفترضون أنه يدل عليه الفعل فى هذا الفرض (فى مثل «فقصر»)؟ حدوث الإخبار أو حدوث الإنشاء؟ أما حدوث الإخبار فمن الواضح أن «فقصر» لا يدل عليه. وأما حدوث الإنشاء والبعث والتحريك فمن الواضح أن قوله «فقصر» فى هذا المثال لم يصدر من المتكلم بداعى البعث والتحريك وإيجاب القصر إيجاباً حادثاً. أى: المولى لم يبعث بعثاً جديداً. إذن فأى حدوث يدل عليه؟ نعم هذا الفعل بظاهره فعل، ولكنه لا يدل على الحدوث لا من قريب ولا من بعيد، وإنما يدل على الثبوت مثل الاسم. فهذا هو الشرط الأول من الشروط الثلاثه.

الشرط الثاني: هو أن يتعاقب الشرطان أو السببان حدوثاً، يعنى: نحن نتكلم عن المكلف الذى اجتمع عنده الشرطان المذكوران فى الجملتين الشرطيتين فى قوله مثلاً: «إن نمت فتوضاً» و«إن بليت فتوضاً»، أى: حدث أحدهما ثم حدث الآخر. يعنى: نام أولاً ثم بال. لا أنهما تقارنا فى الحدوث. فرض الاقتران واضح فى مثال: «إن بليت فتوضاً» و«إن خرج الريح فتوضاً» فإن هذا المثال أوضح فى الاقتران؛ وذلك لأن الظهور الذى ادعاه المحقق الخراسانى ره وهو ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث، إنما يقتضى عدم التداخل فى فرض التعاقب (فيما إذا بال ثم خرج منه الريح). أما إذا لم يتعاقبا بأن خرجا معاً فظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث لا يقتضى عدم التداخل. يعنى: ينسجم مع التداخل أيضاً. فحينئذ تدل كل من القضيتين على الحدوث عند الحدوث (حدوث وجوب الوضوء عند حدوث البول وحدوث وجوب الوضوء عند حدوث الريح)، فإذا حدث البول والريح فى آن واحد فيصدق حدوث وجوب الوضوء عند حدوث كل منهما. فنكون قد احتفظنا بالحدوث عند الحدوث، رغم أنه حدث وجوب واحد. أى: رغم أننا نقول بالتداخل مع ذلك القول بالتداخل لا يتنافى مع ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث، فهذا الظهور محفوظ. وبالمآل لا يقتضى الظهور الذى ادعاه عدم التداخل، بل ينسجم مع التداخل أيضاً، فقد حدث وجوب واحد لدى المكلف.

الشرط الثاني: أن تدل كل من القضيتين تدل على أن الحكم الذي حدث بسبب حدوث الشرط الأول مستمر وبقا إلى زمان حدوث الشرط الثاني. مثلا لو افترضنا أنه بال أولاً، ثم خرج منه الريح. فالشرط الثالث لصحة كلامه هو أن الدليل الأول يدل على أن هذا الوجوب الذي يحدث بسبب حدوث البول يبقى مستمراً إلى زمان حدوث الريح. ولا ينتهي أمد هذا الوجوب الأول بمجرد الشرط الثاني. فالكلام الأول يجب أن يدل على الاستمرار، أي: المحقق الخراساني بحاجة إلى أن يفترض أن في الكلام دلالةً (وتحصيل هذه الدلالة مشكله المحقق الخراساني فهو الذي عليه أن يحصله) على أن الحكم الذي حدث بسبب حدوث الشرط الأول موجود وبقا ومستمر إلى زمان حدوث الشرط الثاني، كي يتحقق عند المكلف مقتضيان وموجبان لحكمين. وحينئذ يتم كلامه بأن القضية تدل على عدم التداخل.

أما لو افترضنا بأن القضية الشرطية التي تحقق شرطها أولاً (مثال البول) لا تدل على أن هذا الوجوب الأول باق ومستمر إلى زمان خروج الريح، فحينئذ يكون مقتضى الظهور الذي ادعاه المحقق الخراساني في هذا التقريب (وهو الحدوث عند الحدوث) التداخل، ولا يكون عبارته عن عدم التداخل، فالآن يوجد حكم واحد ولا معنى للتداخل وعدم التداخل؛ فإن المقصود من عدم التداخل في بحثنا هو ثبوت حكمين في آن واحد، نتيجة ثبوت الشرطين واجتماعهما على المكلف، وهذا يحصل فيما إذا افترضنا أن الحكم الأول يبقى مستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثاني وبحدوث الشرط الثاني يحدث وجوب ثان، فالحكمان يثبتان في آن واحد على المكلف. وهذا هو المقصود بعدم التداخل.

ومن هنا يقال (١) (٢) في هذا الفرض (أي: عدم وجود ظهور للكلام - الظهور الثاني - في أن الحكم الذي حدث بسبب الشرط الأول مستمر إلى زمان حدوث الشرط الثاني، أي: لم يكن للقضية الشرطية إطلاقاً أزمانى يدل على بقاء الوجوب إلى زمان حدوث الشرط الثاني) لا يتم ما تقدم منا في الجبهة الأولى عند ما كنا نبحت عن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب وعدم تداخلها هو البراءة، فإن الوجوب الأول مسلم به وأما الوجوب الآخر فمشكوك فتجرى بحقه أصالة البراءة، وأنه ليس على المكلف غير تكليف واحد. فقد يقال إنه لو افترضنا أن القضية الشرطية ليس لها إطلاقاً أزمانى وليس لها ظهور لفظى في أن الحكم يستمر إلى زمان الشرط الثاني فلا يكون الأصل العملي في صالح التداخل. والأصل العملي هنا هو استصحاب بقاء الوجوب الأول إلى زمان حدوث الشرط الثاني وحينما يأتي الشرط الثاني يحدث وجوب آخر، فبالنتيجة مقتضى الأصل العملي يكون في صالح عدم التداخل. فتغيرت النتيجة عما قلناه سابقاً بأن الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو البراءة عن الوجوب الثاني وبالتالي الأصل العملي في صالح التداخل، الآن تبين أن مقتضى الأصل العملي عند الشك هو الاستصحاب.

التنبية التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبية التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

قلنا إن كلام المحقق الخراساني ره حول الظهور الذي يقتضى عدم التداخل مشروط بشروط ثلاثه:

أولاً: أن يكون الجزاء جملة فعليه.

وثانياً: أن يكون الشرطان متعاقبين.

وثالثاً: أن تدل القضية على أن الحكم الحادث بحدوث الشرط الأول مستمر إلى زمان حدوث الشرط الثاني؛ لأن المقصود من عدم التداخل هو ثبوت حكمين في آن واحد. فإذا افترضنا أن القضية الشرطية المتحققه شرطها أولاً (مثل قوله: «إن نمت فتوضاً») فيما إذا نام المكلف أولاً) تدل بإطلاقها الأزمانى على بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثاني (البول فى قوله: «إن بلى فتوضاً») فحينئذ يكون مقتضى الظهور الذى ادعاه الآخوند (ظهور القضية فى حدوث الحكم عند حدوث الشرط) هو عدم التداخل. أى: مقتضاه ثبوت حكمين فى زمان واحد لاجتماع شرطين. هذا فيما إذا افترضنا أن القضية الأولى تدل بإطلاقها الأزمانى على بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثانى.

أما لو فرض أن الوجوب الذى حدث بسبب الشرط الأول انتهى أمده ولا تدل على بقائه إلى زمان الشرط الثانى، فمن المعلوم حينئذ أن لا موضوع للتداخل وعدم التداخل، لأن زمان أحد الحكمين غير زمان الآخر. فبحدوث الشرط الأول حدث حكم للوضوء وانتهى أمده قبل حدوث الشرط الثانى وبحدوث الشرط الثانى حدث حكم آخر. فلم يثبت حكمان فى زمان واحد.

إذن، فمجرد الظهور الذى ادعاه المحقق الخراسانى لا- يكفى من دون ظهور القضية فى دوام هذا الحكم إلى زمان حصول الشرط الثانى. فهذا هو الشرط الثالث الذى يجب ضمه إلى الشرطين الأولين ليتم كلام الآخوند.

ص: ١٠٢

ومن هنا قد يقال إنه: فى فرض عدم وجود هذا الظهور (الإطلاق الأزمانى) الثانى لا يتم ما قلناه سابقاً من أنه عند الشك فى تداخل الأسباب الأصل العملى - وهو البراءة - فى صالح التداخل، فنبقى نشك فى أن الحكم الأول بقى مستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثانى؛ وحيث لا- يوجد لدينا أصل لفظى من ظهور أو إطلاق يعين لنا التكليف فنرجع إلى الأصل العملى، ومقتضى الأصل العملى هو الاستصحاب فى المقام؛ لأن بحدوث النوم حدث الوجوب قطعاً وبعد حدوث البول نشك فى أن الحكم الأول هل بقى إلى هذا الزمان أم لا؟ فمقتضى الاستصحاب أن الحكم الأول ما زال موجوداً، وحينئذ بحدوث الشرط الثانى (البول) حدث حكم آخر؛ لأن القضية الشرطية الثانىة ظاهره فى الحدوث عند الحدوث أيضاً، فيكون هناك حكمان فى

زمان واحد وحينئذ يقتضى الأصل العملى عدم التداخل وهذا خلاف ما قلناه سابقاً من البراءة.

وقد يتّم هذا الإشكال (١) (٢) بأن فى المقام فرضين:

الفرض الأول: هو أن ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث باق ومحفوظ؛ لأنه أقوى من الإطلاق وليس بحاجة إلى مقدمات الحكمه.

الفرض الثانى: هذا الظهور أيضاً عليه علامه الاستفهام.

أما سبب افتراضنا هذين الفرضين هو أن فى المقام لدينا ثلاثه ظهورات:

الظهور الأول: (الذى قاله الآخوند) ظهور كل من القضيتين فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

الظهور الثانى: ظهور المادة فى الجزاء - وليس الهيئه - (والجزاء هو «توضاً» فى كلتا القضيتين) فى طبيعى الضوء، لا- حصه خاصه من الضوء. نعبر عن هذا الظهور بإطلاق المادة فى الجزاء.

الظهور الثالث: الإطلاق الأزمانى وهو أن قوله «إن نمت فتوضاً» ظاهر فى أن الوجوب الذى يحدث بسبب النوم يبقى مستمراً فى كل الأزمان إلى زمان حصول البول وحدوث الشرط الثانى.

ص: ١٠٣

إن الظهورين الثاني والثالث من هذه الظهورات إطلاقي، أما الظهور الأول فيفترض فيه فرضان:

الفرض الأول: أن تعتبرونه أيضاً من نوع الإطلاق، أى يحتاج إلى مقدمات الحكمه لكي تدل القضية الشرطيه على الحدوث عند الحدوث.

الفرض الثاني: أن تفتروضون بأنه أقوى من الإطلاق وهو ظهور يستند إلى الوضع؟

أما الافتراض الأول (أن يكون الظهور الأول من نوع الإطلاق) فيحصل التعارض الثلاثي بين إطلاقات ثلاثه؛ لأننا نعلم إجمالاً بكذب أحدها.

إما أن الظهور والإطلاق الأول كاذب وهو القائل بأن الجزاء يحدث عند حدوث الشرط. فقلوه: «إن بلت فتوضاً» ليس ظاهراً في حدوث وجوب بحدوث البول، بل وجوب واحد (على طبيعي الضوء) مستمر إلى أن يحصل النوم.

وإما أن الظهور الثاني (وهو إطلاق الماده فى الجزاء) كاذب، فإن المراد من ماده الجزاء فى مثل قوله: «إن بلت فتوضاً» ليس طبيعي الضوء بل حصه منه. لكن الظهور الأول والثالث محفوظان.

وإما أن الظهور الثالث والإطلاق الأزمانى كاذب فى القضية الأولى وهى «إن نمت فتوضاً»، فلا يبقى الوجوب مستمراً إلى زمان البول. فعندنا علم إجمالى بكذب أحد هذه الإطلاقات.

بعبارة أخرى نعلم أنه:

إما لم يحدث حكم ثان عند حدوث الشرط الثانى، ومعناه كذب الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) الذى قال به الآخوند. وإما أنه حدث حكم ثان لكنه تعلق بحصه من الضوء وليس بطبيعته؛ لاستحاله تعلق حكيمين بطبيعى الضوء فهذا معناه اجتماع وجوبين على شىء واحد وهو اجتماع مثلين وهو مستحيل، فإذا حدث حكم بسبب الشرط الثانى فيكون قد تعلق بحصه من الطبيعى، وهذا معناه كذب إطلاق ماده الجزاء والظهور الثانى. وإما أن الحكم الأول انتهى أمده ولم يستمر إلى زمان حدوث الشرط الثانى، وإلا فيوجد لدينا حكمان فى زمان واحد على طبيعى الضوء وهو محال نتيجة استحاله اجتماع حكيمين ووجوبين على طبيعى الضوء.

فنعلم إجمالاً- إما أن الظهور الأول كاذب (وما حدث حكم ثان) وإما أن الظهور الثاني كاذب (وهو عدم تعلق الحكم الثاني بالطبيعي) وإما أن الظهور الثالث كاذب (وهو عدم استمرار الحكم الأول).

فنعلم إجمالاً- بتعارض هذه الأطراف الثلاثة وكلها تتعارض وتتساقط، ومعنى التساقط أن لا أصل لفظي في البين، فترجع إلى الأصل العملي الذي هو أصل البراءة الذي ذكرناه سابقاً. فلا يتم الإشكال الذي ذكره السيد محمد الباقر الحكيم رضوان الله عليه.

والخلاصه أن هذا الفرض الأول (أى: فيما إذا افترضنا أن الظهور الأول وهو الحدوث عند الحدوث) إذا كان من نوع الإطلاق فيدخل في التعارض لأنه إطلاقي أيضاً كالظهور الثاني والثالث، ولا يميزه لهذا الإطلاق على ذينك الإطلاقين الثاني والثالث. فيقع التعارض الثلاثي بين هذه الإطلاقات الثلاثة وتتساقط والنتيجة الرجوع إلى البراءة، فلا يتم الإشكال الذي ذكره السيد الحكيم، فلأجل أن يتم الإشكال ذكر سيدنا الأستاذ الشهيد متمماً بافتراض أننا نحتفظ بالظهور الأول ولا ندخله في المعارضه الثلاثيه، وذلك بالقول بأنه ظهور وضعي ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمه وحينئذ يكون التعارض ثنائياً بين الثاني والثالث.

فإما أن الإطلاق الأزمانى للقضيه الشرطيه الأولى باطل أو إطلاق مادته الجزاء فى القضيه الثانيه غير صحيح، فيقع التعارض بينهما. وأما ظهور القضيه فى حدوث أصل الحكم عند حدوث الشرط محفوظ ولم يدخل فى التعارض (لما تقدم من كونه أقوى من الإطلاق). وحينئذ

إشكال السيد الحكيم لا يصح فى فرض التعارض الثلاثى، لتساقط الأطراف والرجوع إلى الاستصحاب، لأن حدوث الأول متيقن والثانى مشكوك فنجرى البراءة. ويصح فى فرض التعارض الثنائى.

ف يتم إشكال السيد الحكيم بهذا التتميم، حيث يأتى الاستصحاب لأننا نشك فى أنه هل ذاك الحكم الأول الذى حدث بالنوم باق إلى الآن أو لا؟ فعندنا يقين سابق وشك لاحق فنجرى الاستصحاب. فهذا نثبت بالاستصحاب وذاك الثانى نثبت بالحدوث عند الحدوث. فيجتمع على المكلف الآن وجوبان. أى: يقوم الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى ويؤدى دوره؛ لأن الإطلاق الأزمانى سقط فى التعارض، فالنتيجه عدم التداخل. هذا تتميم من قبل السيد الأستاذ الشهيد.

وسياتى الجواب عن هذا الإشكال فى الدرس القادم فى يوم السبت إن شاء الله تعالى.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الجلسه الـ ٣٧

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات
كان الكلام فى الظهور الذى ادعاه المحقق الخراسانى ره للقضيه الشرطيه حيث قال: إن هذا الظهور (الحدوث عند الحدوث)
يقتضى عدم التداخل فى الأسباب، أى: ثبوت وجوبين للوضوع. وقلنا: إن هذا الظهور إنما يُثبت عدم التداخل بشروط ثلاثه:

١- أن يكون الجزاء جملَةً فعليه.

٢- أن يتعاقب السببان (النوم والبول).

٣- أن يكون للقضيه ظهور آخر (الإطلاق الأزمانى): فى أن الوجوب الحادث بسبب الأول استمر إلى زمان حدوث السبب
الثانى.

فإذا افترضنا وجود الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) دون الثانى (الإطلاق الأزمانى) فلا يكون للقضيه ظهوراً فى أن الحكم
الأول مستمر وباق إلى زمان حدوث السبب الثانى، فيحتمل أن يكون أمدُ الوجوبِ الأولِ قد انتهى قبل حدوث السبب الثانى
(لأنه افترضنا أن لا إطلاق أزمانى)، وحينئذ مجرد الظهور الأول الذى قاله الآخوند لا يكفى لإثبات عدم التداخل، حيث لم يعد
هناك موضوع للتداخل وعدم التداخل.

ثم جاء إشكال يقول: لطالما ليس للقضيه إطلاق أزمانى فبالإمكان إثبات الحكم الأول باستصحابه إلى زمان حدوث السبب
الثانى (أى: قام هذا الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى)، كما يمكن إثبات الحكم الثانى بظهور القضيه الشرطيه فى الحدوث
عند الحدوث وهو ما قاله الآخوند. فعليه فإن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى التداخل وعدم التداخل هو عدم التداخل.
وهذا خلاف ما ذكرتموه من أن مقتضى الأصل العملى عبارته عن البراءة، والذى ختمتموه بالتتمه التى ذكرها السيد الأستاذ
الشهيد.

ص: ١٠٦

الجواب: وقد أفاد سيدنا الأستاذ الشهيد فى الجواب عنه أن مقتضى الأصل العملى حتى فى هذا الفرض فى صالح التداخل، وهذا
الإشكال غير تام، وذلك لعدم قيام هذا الاستصحاب مقام الإطلاق الأزمانى، لكى تخرجوا بحكمين، وتكون النتيجة عدم
التداخل؛ وذلك لأنه لا أثر لجريان هذا الاستصحاب ولا تترتب عليه فائده؛ فإن الفائده المتوخاه من هذا الاستصحاب هو إثبات
حكمين على المكلف (أى: عدم التداخل)، وهذا الأثر متوقف على أن يكون الحكم الثانى (الذى حدث بالنوم) متعلقاً بحصه

خاصه من الوضوء (غير الحصة التي يمتثل بها الوجوب الأول) دون طبيعته؛ فإنه لا- يمكن أن يتعلق كل من الوجوب الأول والثاني بطبيعي الوضوء لاستحاله اجتماع المثليين.

والأثر الذي نريده من الاستصحاب هو ثبوت حكمين على المكلف وهو متوقف على أن يكون الحكم الثاني متعلقاً بالحصة، وتعلقه بالحصة متوقف على بقاء الحكم الأول إلى زمان الحكم الثاني، فبالاستصحاب تريدون إثبات بقاء الحكم الأول إلى زمان الحكم الثاني. ولكن لا يثبت هذا الاستصحاب أن الحكم الثاني قد تعلق بالحصة، وإنما لازمه العقلي يثبت أن الحكم الثاني قد تعلق بالحصة، والقول باللازم العقلي للاستصحاب هو القول بحجيه الأصل المثبت وهو باطل. فإذا لم يجر الاستصحاب فلا يثبت لدينا حكمان كي تكون النتيجة عدم التداخل.

فلو أريد إجراء هذا الاستصحاب لتنجيز وجوب طبيعي الوضوء فهذا منجز على المكلف على كل حال (أى: يستحق العقاب لو ترك الوضوء أبداً) من دون حاجه إلى الاستصحاب، ولو أريد إجراء هذا الاستصحاب لتنجيز وجوب حصة خاصه من الوضوء (أى: إثبات استحقاق العقاب لترك وجوب آخر للوضوء، فهذا يكون تأويلاً على الأصل المثبت). فمن ترك الطبيعي يكون تاركاً للحصة أيضاً ومن ترك الحصة قد ارتكب مخالفة قطعيه للوجوب الثاني.

إذن، فبسقوط هذا الاستصحاب يبقى العلم بالحكم الثانى (بناء على ظهور الحدوث عند الحدوث، ولم يبق لدينا شىء آخر كالاستصحاب والإطلاق الأزمانى للقضية الشرطية الأولى) ولا ندرى هل تعلق هذا الوجوب الثانى بطبيعى الموضوع أو بحصه خاصه منه؟ فتعلقه بجامع الموضوع معلومٌ وتعلقه بحصه خاصه مشكوك، فيكون من موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر، فنجرى البراءه عن الأ-كث، والأ-كث هنا هو التقييد بحصه خاصه، فتكون النتيجة فى صالح التداخل. فهذا الاستصحاب ما أفادنا بشىء، فمزال كلامنا السابق تاماً وهو أن مقتضى الأصل العملى هو البراءه، أى: الأصل فى مقتضى التداخل حتى فى هذا الفرض.

إشكال على الجواب(1): ما المقصود من عدم ترتب فائده وأثر على هذا الاستصحاب؟

إن كان المقصود منه أن الاستصحاب باعتباره جعلاً شرعياً (تنزيل شرعى من قبل الشارع، حيث يُنزل الشارع المشكوك منزلة المتيقن) إنما ينال الآثار والأحكام الشرعيه ولا تمتد يد التشريع إلى اللوازم العقلية (أى: يجب أن يكون المستصحب ذا أثر شرعى كى يتم جريان الاستصحاب) وفى المقام ليس للمستصحب أثر شرعى كما قلتم.

فيرد عليه أن المستصحب هنا بنفسه أثر شرعى وحكم شرعى، فإننا نستصحب الحكم الأول والوجوب الأول للموضوع.

وإن كان المقصود من عدم إمكانيه جريان الاستصحاب هو لغويه جريانه.

فيرد عليه بأنه ليس لغواً وفائده إثبات حكمين شرعيين بإجراء الاستصحاب فى الحكم الأول إلى زمان البول وبمعونه القضية الشرطية الثانيه (حدوث الحكم الثانى عند حدوث البول)، وحينئذ حيث أننا نقطع بأن الحكم الثانى متعلق بغير ما يتعلق به الحكم الأول؛ لاستحاله تعلق حكمين بشىء واحد، فالحكم الثانى قطعاً متعلق بغير الموضوع الذى يُمثل به الحكم الأول، فبالتالى نقطع بأن الموضوع الأول ليس امتثالاً لكلا الحكمين، وإنما لا بد من وضوء ثان. ففائده أنه يلزم عليه وضوءان، فلا يكون الاستصحاب لغواً.

ص: ١٠٨

١- (١) - قائل هذا الإشكال هو السيد كاظم الحائرى على ما نقله الأستاذ من دفاتره القديمه فى الأصول.

الجواب عن هذا الإشكال (١): وإن كنا نقطع بأنه لو كان الثابت بحسب الواقع هو وجوبين وحكمين، فالوجوب الثانى قطعاً متعلق بغير ما يمثّل به الوجوب الأول وإلا- يلزم منه اجتماع المثلين، فالوضوء الأول لا يعتبر امتثالاً لكلا الوجوبين (إذا كان فى الواقع وجوبان) لكن كلاً من الوجوبين بمقدار تنجزه علينا يُمتثل بالوضوء الأول.

أما الوجوب الأول فواضح لأنه متعلق بطبيعى الوضوء والطبيعى يحصل خارجاً بامتنال الوضوء الأول.

وأما الوجوب الثانى فالوضوء الأول امتثال له أيضاً، لأننا شككنا - حسب الفرض - فى أنه هل تعلق بالطبيعى أم بحصه خاصه؟ فإذا بقى الأول فالثانى لم يعلق بالطبيعه، وإذا لم يبق الأول فهذا متعلق بالطبيعه. والبراءه توافق الأول، أنه متعلق بالطبيعى، وتجرى البراءه عن التعيين لتكون النتيجة التخيير. تجرى البراءه عن التعيين، ونتيجه البراءه أن الوجوب الثانى متعلق بالطبيعى وهو ينطبق على الوضوء الأول. كما أن الاستصحاب لم يقدر إثبات أن الوجوب الثانى متعلق بالحصه، لأنه أصل مثبت.

والخلاصه أنه وإن صح ما قلتموه من أنه لو كان فى الواقع يوجد حكمان فالحكم الثانى متعلق بغير ما يُمتثل به الحكم الأول، لكن بالمقدار الذى تنجز (كل واحد من الحكمين) على المكلف يكون الوضوء الأول امتثالاً له، فالنتيجه أيضاً فى صالح التداخل.

هذا تمام الكلام فى هذا البحث الأول من البحوث الثلاثه فى تداخل الأسباب:

البحث الأول: البحث عن الظهور الذى يقتضى عدم التداخل

البحث الثانى: البحث عن الظهور الذى يقتضى التداخل.

البحث الثالث: البحث عن العلاج.

ص: ١٠٩

١- (٢) - الجواب من السيد الشهيد الصدر على ما نقله الأستاذ عنه فى دفاثره القديمه فى الأصول.

فتبين أن الظهور الذي ذكره الآخوند وقال إنه يقتضى عدم التداخل تام عندنا فى الجملة، يعنى القضيـه الشرطيـه لها ظهور يقتضى عدم التداخل وهو الظهور فى الحدوث عند الحدوث لكن فيما إذا اجتمعت شروط ثلاثه: ١- أن يكون الجزاء جمله فعليه ٢- أن يتعاقب الشرطان ٣- أن يدوم الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثانى. ومن دون توفر هذه الشروط الثلاثه لا يكون للقضيـه ظهور يقتضى عدم التداخل. هذا تمام الكلام فى البحث الأول، وسوف ننتقل إلى البحث الثانى غداً إن شاء الله تعالى.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الجلسه الـ ٣٨

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات
انتهينا من البحث الأول وهو البحث عما يقتضى الدلاله على عدم تداخل الأسباب.

وأما البحث الثانى وهو البحث عما يقتضى الدلاله على تداخل الأسباب، فالمشهور أنه عباره عن إطلاق الماده فى الجزاء، فإن «فتوضاً» جزاءً فى جمله «إذا نمت فتوضاً»، وله ماده وهيئه. وهيئه هى صيغته «افعل»، والماده هى الموضوع، وهى مطلقه يقتضى إطلاقها أن يكون متعلق الأمر (متعلق الوجوب) قد تعلق بمطلق الموضوع وطبيعيه، لا- بفرد خاص منه، هذا فى القضيـه الشرطيـه الأولى. وكذلك القضيـه الشرطيـه الثانيه، حيث يقتضى إطلاق الماده فى جزائها أن يكون متعلق الأمر هو الطبيعي.

وحيث إننا إما نفترض أن كل واحد من هذين الوجوبين يسبب وجوباً مستقلاً للموضوع وهو محال لاستحاله اجتماع المثليين. وإما نفترض أن كل واحد منهما قد تعلق بحصه خاصه من الموضوع، وهو خلف إطلاق الماده فى الجزاء. وإما نفترض أنهما يسببان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعي الموضوع وهو التداخل. هذا هو المشهور.

ص: ١١٠

وقد اعترف المحقق الخراسانى بهذا الظهور (إطلاق الماده فى الجزاء المقتضى للتداخل)، وإن قدّم (ره) الظهور الأول (وهو الحدوث عند الحدوث) الذى كان يقتضى عدم التداخل، والذى بحثنا عنه فى البحث الأول. وسنذكره عند ما ندخل فى البحث الثالث، ولكنه اعترف بهذا الظهور الثانى أيضاً.

أما المحقق النائينى ره فقد أنكر أساساً أن يكون فى الكلام ظهوراً (= إطلاق الماده) يدل على التداخل، ويمكن تقريبه فنياً بإنكار ما اشتهر - فى المقام - من أن الإطلاق إما شمولى (= مطلق الوجود) أو بدلى (= صرف الوجود)؛ لأن الإطلاق فى متعلق الأمر لا- يدل إلا- على أن المولى أمر بأصل الطبيعه، وغايه الأمر أنه فى طول تعلق الأمر المولى بأصل الطبيعه. أى: لطالما أن المولى أمر بالطبيعه فيحصل الامتثال من خلال الإتيان بصرف وجود الموضوع (= الإتيان بصرف الوجود هو الذى يقتضيه الأمر بعد أن تعلق بأصل الطبيعه)، وصرف الوجود لم يؤخذ فى متعلق الأمر فى رتبته سابقه على أصل الطبيعه. يعنى:

توضيح ذلك: أن عنوان «صرف الوجود» لدى المشهور والمحقق النائيني، لا ينطبق إلا على الفرد الأول من الوضوء، فلا تدل عليه لا الهيئه ولا المادة. أما الهيئه فلأنها تدل على الطلب (أو بتعبير أدق: تدل على النسبه الطليه، كما تقدم تفصيلاً فى بحث الحروف والهيئات)، وأما المادة فتدل على طبيعه الوضوء. ولطالما أن الطبيعى لا بد وأن تحصل خارجاً بالفرد الأول من الوضوء فيكفى فى مقام امتثال أمر المولى (المتعلق بطبيعه الوضوء) الإتيان بالفرد الأول.

إذن، لم يتعلق الوجوبان فى الشرطيتين (النوم والبول) بصرف الوجود أبداً، حتى يقال: إنه يلزم من ذلك اجتماع وجوبين ومثلين، وبما أن هذا محال فمدفعاً لمحدور اجتماع المثلين لا بد وأن نلتزم بأن كلا من الوجوبين تعلق بالحصه (بوضوء غير الوضوء الذى تعلق به الوجوب الآخر) وهذا يتنافى مع إطلاق المادة، لنتهى إلى أن إطلاق المادة يقتضى التداخل وثبوت وجوب واحد متعلق بطبيعى الوضوء.

فهذا ليس صحيحاً؛ إذ أن الوجوبين لم يتعلقا بشيء واحد حتى يأتي هذا النمط من التسلسل في التفكير، بل تعلقا بالطبيعة، وهذا يقتضى وجوب حصتين من طبيعه ووضوعين، لكن هذا التخصيص والتعدد في الوضوء ليس في رتبه سابقه على الوجوب كى يكون منافياً لإطلاق الماده، بل هو في مرتبه متأخره عن الوجوب؛ لأن الفعل الصادر من المكلف (وهو الوضوء) معلول للوجوب، والمعلول لا يتخصص ولا يتعدد بعلة في الرتبه السابقه على العله، بل يتخصص في الرتبه المتأخره عن العله، كما هو الحال في تعدد العلل التكوينية.

مثلاً- إذا كانت العله هو تعدد اصطكاك حجر بحجر، فيتعدد المعلول ويحدث صوتان، ولكن لا يكون هذا التعدد في جانب المعلول في رتبه سابقه على العله، فلا- يكون كل من الاصطكاكين عله مقتضيه لحصه خاصه من الصوت، بل إن كلاً- من الاصطكاكين يقتضى الصوت، لا- أنه يقتضى حصه خاصه منه. لكن كل من هذين الصوتين (التعدد في الصوت) لم يكن في الرتبه السابقه على العله، بحيث العله (الاصطكاك) جاء وأصبح عله لحصه خاصه من الصوت، وإنما الاصطكاك عله لطبيعي الصوت، لا- أنه يقتضى حصه من الصوت غير الصوت الذى يحدثه الاصطكاك الآخر. ولكن بالمآل يحصل لكل من الاصطكاكين صوتٌ خاص، فهذا التخصيص في طول مجيء العله، وإلا فإن قبل مجيء العله لم يكن المعلول محصصاً ومتعددًا، فهو كان طبيعى الصوت.

كذلك فيما نحن فيه، فإن كلاً من الوجوبين (فى النوم والبول) لم يتعلق بحصه من الوضوء كى تقولوا بوجوبين وعدم التداخل، فإن إطلاق ماده الجزاء لا يقتضى التداخل، لأنه منافى لإطلاق ماده الجزاء. ولم يتعلق الوجوبان بحصه خاصه من الوضوء أساساً، بل يمكن القول بحدوث وجوبين ولكن من دون القول بأنهما قد تعلقا بحصه خاصه من الوضوء، وليس التخصيص في الرتبه السابقه على الوجوب، فلم يأت الوجوب ليتعلق بوضوء متخصص، بل كل من الوجوبين متعلق بذات الطبيعه، لكن يحصل التخصيص في الوضوء في طول تعلق الوجوب بطبيعه (ولا يتعدد الطبيعى).

وخلصه كلام المرزا هو أن ما توهمه القائلون بهذا الظهور الثاني من أن القول بعدم التداخل ووجود وجوبين في المقام يتنافى مع إطلاق المادة، غير صحيح؛ لأننا نقول بعدم التداخل رغم احتفاظنا بإطلاق المادة في الجزء، فإن معنى إطلاق المادة في الجزء هو أن الأمر قد تعلق بالجزء في كل من الشرطيتين، فلا يقتضى إطلاق المادة التداخل. هذا ما أفاده ره مع توضيح منا.

ويرد عليه أن نسبة الوجوب إلى الفعل الصادر من المكلف - أيًا كان وهو الموضوع في المقام - ليس نسبة العله إلى المعلول، وقياس باب الوجوب باب العلل والأسباب التكوينية قياس مع الفارق.

فإذا فرضنا أن الوجوبين قد تعلقا بحصتين فيلزم الإتيان بحصتين، أما إذا فرضنا أن الوجوبين قد تعلقا بطبيعي الموضوع فلا يلزم الإتيان بوضوءين وبحصتين. فلو فرضنا أن كلا من الوجوبين قد تعلق بذات الطبيعه - كما افترض المرزا - وأن الوجوب بنفسه ليس عله للامتنال(1)، والعقل الذى يحكم لزوم الامتنال ويدركه (وينقدح الداعى فى نفس المكلف ليقوم ويصلى أو يتوضأ)، يدركُ أيضاً وجوب تطبيق متعلق أمر المولى على مصداقه فى الخارج. ومن الواضح أن كلا المتعلقين ذات الطبيعه، فينطبقان على الموضوع الأول، فيتحقق امتثال كلا الأمرين بهذا الموضوع الأول. وهذا معناه أن الوجوبين كليهما يدعوان المكلف إلى هذا الشىء الواحد، فيلزم اجتماع مثلين على شىء واحد وهو محال. فلا يمكن أن نفترض أن الوجوبين قد تعلقا بذات الطبيعه، ومع ذلك لا يحصل التداخل.

ص: ١١٣

١- (١) - الوجوب خلق الإراده لكن بمعونه حكم العقل، وإلا فلو لم يكن العقل يحكم بوجوب امتثال أمر المولى فالوجوب لم يكن يحركُ عامه الناس (إلا القليلون الذين يحركون نحو الامتنال حبا بالمولى)، فلا يرتبط البحث بالسلطنه والجبر والإرادته الذى تقدم سابقاً.

فتحصّل أن الحق مع الآخوند، وهو الاعتراف بوجود ظهور - إطلاق المادة في الجزء - يقتضى التداخل ولا يمكن التحفظ على إطلاق المادة في الجزء رغم القول بعدم التداخل، فإنه يلزم منه محذور اجتماع المثليين. هذا تمام الكلام في هذا البحث الثانى.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

الجلسه الـ ٣٩

العنوان: مفهوم الشرط / تنبيهات مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

البحث الثالث

حل التعارض القائم بين الظهورين المتقدمين فى البحثين السابقين.

وأما البحث الثالث وهو البحث عن كيفية حل التعارض القائم بين الظهورين المتقدمين (أى: الظهور المقتضى لعدم التداخل، والظهور المقتضى للتداخل) فى البحثين السابقين.

ولمعالجه هذا التعارض ذكر وجهان يُقدّم فيهما الظهور الأول على الظهور الثانى:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى فى متن الكفايه، وهو القول بأن الظهور الأول يرفع موضوع الظهور الثانى؛ وذلك لأن الظهور الثانى وهو إطلاق المادة فى الجزء ظهور إطلاقى، ومن جمله مقدمات الحكمه عدم البيان، (كما يأتى إن شاء الله فى بحث الإطلاق بأن من شروط مقدمات الحكمه أن لا يذكر المتكلم القيد مع أنه فى مقام البيان).

بينما الظهور الأول الذى يقتضى عدم التداخل (الحدوث عند الحدوث)، ليس ظهوراً إطلاقياً ثابتاً من خلال مقدمات الحكمه، بل هو ظهور وضعى أو عرفى، ثابت بالوضع. فيكون هذا الظهور العرفى بياناً للقيد، فيرتفع موضوع الظهور الثانى وشرطه تكوينا.

أقول: بناء على التقريب الأول (وهو التقريب المشهور - والذى ناقشناه - القائل بأن للقضيه الشرطيه ظهوراً فى أن الشرط عله تامه للجزاء) من البحث الأول (الظهور المقتضى لعدم التداخل) لا- يتم كلام المحقق الخراسانى فى المقام، أى: لا يكون الظهور المقتضى لعدم التداخل رافعاً لموضوع الظهور المقتضى للتداخل؛ لأنه بناء على هذا التقريب سوف يكون الظهوران متساويين، أى: يكون كلاهما ظهوراً إطلاقياً ثابتاً بمقدمات الحكمه، لا بالوضع. والسبب فى ذلك ما تقدم هناك من أن ظهور القضيه الشرطيه فى كون الشرط عله تامه غير مستفاد من الوضع اللغوى، ولا مستفاد من العرف، وإنما هو مستفاد من الإطلاق الأحوالى (الإطلاق الواوى لدى المرزا)، فهذا الإطلاق يدل على أن الجزاء مترتب على الشرط فى جميع الحالات، سواء انضم إليه شىء آخر، أم لا.

ص: ١١٤

أما على التقريب الثاني للظهور المقتضى لعدم التداخل - وهو ما ذكره الآخوند - حيث كانت القضية الشرطية ظاهره في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، (وليس مسأله العليه) وقد استفاد الآخوند من هذا الظهور عدم التداخل هناك.

لكن هذا الظهور وإن لم يكن فى نفسه ظهوراً إطلاقياً مستفاداً من مقدمات الحكمه، بل وضعياً أو عرفياً، لكنه وحده لا يكفى لإثبات عدم التداخل؛ لما تقدم منا فى ذاك البحث بأن ثبوت عدم التداخل بهذا الظهور متوقف على شروط ثلاثه:

١- أن يكون الجزاء فعلاً من الأفعال.

٢- أن يتعاقب الشرطان.

٣- وعلى أن يكون الحكم الأول باقياً ومستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثانى.

وبهذه الشروط الثلاثه قبلنا أن ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث ظهوراً تام يدل على عدم التداخل. فلا يكفى هذا الظهور وحده لإثبات عدم التداخل من دون هذه الشروط.

وحينئذ نقول: إما نفترض إثبات بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثانى بالإطلاق الأزمانى للقضية الشرطيه الأولى، فيصبح الظهور المقتضى لعدم التداخل محتاجاً إلى مقدمات الحكمه والإطلاق أيضاً. فلا يتم كلام الخراسانى أيضاً؛ لأن الظهورين أصبحا إطلاقيين فهما متساويان، فلا يصبح الأول رافعاً لموضوع الثانى. ولا وجه لتقديمه على الثانى.

وأما إن لم يكن هذا البقاء ثابتاً من خلال الإطلاق الأزمانى (بل كان أمراً معلوماً لنا من الخارج بأن الوجوب الذى أحدثه النوم يبقى مستمراً إلى زمان البول، من دون حاجه إلى الإطلاق الأزمانى)، فيتم كلام المحقق الخراسانى صغرياً! أى: يكون الظهور المقتضى لعدم التداخل فى هذا البحث، ظهوراً وضعياً، بينما الظهور المقتضى للتداخل ظهور إطلاقى. فتتم هذه الصغرى القائله بأن الظهور الموجب لعدم التداخل، ظهور ثابت بالوضع، أما الظهور الموجب للتداخل، ثابت بالإطلاق.

وأما كبرى كلام المحقق الخراساني هي أنه كلما كان كذلك فالظهور الثابت بالوضع مقدّم على الظهور الثابت بالإطلاق ورافع لموضوعه.

فنقول: إن أراد به أن الظهور الوضعي مقدم على الظهور الإطلاقي ورافع لموضوعه، حتى وإن كان منفصلاً عنه، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رض (1).

(2).

فيرد عليه ما أورده هو في المقام (في حاشيته على الكفاية)، حيث قال: إننا لا نقبل رأى الشيخ الأنصاري، بل مختارنا هو أن المقيد المنفصل لا يصلح لأن يكون بياناً حتى يهدم مقدمات الحكمه ويطلها ويكسرهما ورافعاً لشروط الإطلاق وموضوعه. بل من جمله مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، وهذا هو الحق كما يأتي إن شاء الله في بحث الإطلاق. نعم المقيد المنفصل يهدم حجيه الإطلاق، لكن الظهور يبقى موجوداً. فإذا كان المتكلم في مقام بيان مراده ولم يذكر قيداً متصلاً بهذا الكلام، حينئذ تتم مقدمات الحكمه وينعقد له الإطلاق، فلا يخرب هذا الإطلاق شيء.

ص: ١١٦

١- (١) - حيث ذهب إلى أن المقيد المنفصل يرفع الإطلاق ولا يبقى للكلام ظهور في الإطلاق، وليس أنه يرفع حجتيه فحسب، فلو قال أكرم العالم في دليل، وقال في دليل منفصل: لا- تكرم العالم الفاسق، فهذا المقيد المنفصل يهدم ظهور الأول في الإطلاق، ولا يبقى له ظهوراً إطلاقياً، ويرفع موضوع الإطلاق).

٢- (٢) فهل يقصد الآخوند أن الظهور الوضعي الذي يقتضى عدم التداخل يرفع موضوع الظهور الذي يقتضى التداخل، ويهدم هذا الإطلاق المقتضى للتداخل، حتى وإن كان منفصلاً عنه. بحيث يرفع قوله «إن بليت فتوضاً» (باعتبارها ظاهره - ظهوراً وضعياً - في حدوث الوجوب عند حدوث البول) موضوع الظهور الإطلاقي الموجود في القضية الأولى القائله بأنه «إن نمت فتوضاً»، حيث لها إطلاق المادة (الوضوء) في الجزاء، فهذا الإطلاق يقتضى أن يكون الوجوب متعلقاً بطبيعي الوضوء. وهذا معناه التداخل، لأن الطبيعي لا- يجتمع عليه وجوبان. فذاك الإطلاق يقتضى التداخل، بينما هذا الظهور الوضعي في القضية الثانية (الحدوث عند الحدوث) يقتضى عدم التداخل. أي: هذا الظهور الوضعي بيان للقيد، فالماده في الجزاء ليست مطلقه بل مقيده، أي: وضوء آخر وليس طبيعي الوضوء.

وهذا إيراد صحيحٍ وفقاً لمبناه ومبنا القائلين بأن من مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، وليس المنفصل أيضاً.

أما إن أراد المحقق الخراساني ره أن الظهور الوضعي المعارض مع الظهور الإطلاقي متصل به وليس منفصلاً عنه، بدعوى أن التعارض هنا واقع بين ظهري كل واحد من الجملتين، لها ظهوران. مثلاً الجملة الأولى لها ظهوران: ظهور يقتضي عدم التداخل، وهو الظهور الوضعي (الحدوث عند الحدوث) ولها ظهور ثانٍ يقتضي التداخل، وهو الظهور الإطلاقي (أي: إطلاق مادته الوضوء في الجزاء). وكذلك الجملة الشرطية الثانية تملك هذين الظهورين.

وبعبارة أخرى: لطالما يوجد ظهوران في كل قضيه، فالظهور الوضعي يرفع موضوع الظهور الإطلاقي. فلا يأتي الإشكال السابق؛ لأن الظهور الوضعي المقتضي لعدم التداخل في جملة واحده ومتصل بذاك الظهور الإطلاقي الذي يقتضي التداخل. فمادام متصلاً فيصبح كالمقيّد المتصل، ولا شك في أن المقيّد المتصل يرفع الظهور من أساسه. فهو من قبيل أن يقول: «أكرم العالم العادل»، في جملة واحده. فلا شك بأن المقيّد المتصل يرفع أصل الظهور الإطلاقي.

فهذا الظهور الذي يقتضي عدم التداخل موجود في نفس الجملة، لكونها وضعياً لا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فيصلح أن يكون بياناً لتقييد إطلاق المادة في الجزاء، فلا يبقى لها إطلاق. فيقول: حصه من الوضوء، وليس طبعي الوضوء.

إذن، لو كان مقصود الآخوند هذا، فيسلم من إشكال الانفصال! لكن يا ترى هل يتم كلامه؟ هذا ما سيأتي شرحه غداً.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

الجلسه الـ ٤٠

كنا نتحدث عن الوجه الذي ذكره المحقق الخراساني لتقديم الظهور المقتضي لعدم التداخل (= الأول) على الظهور المقتضي للتداخل (= الثاني)، حيث أفاد أن وجه التقديم هو أن الأول بيان للقيّد فيرفع موضوع الثاني الذي هو عدم البيان. فإن الظهور الأول وضعي لا- يحتاج إلى مقدمات الحكمه بينما الثاني بحاجه إليها. ومن جملة مقدمات الحكمه عدم بيان القيد، والظهور الأول بيان للقيّد. فكنا بصدد دراسته محتملات هذا الكلام، وانتهينا بالأمس إلى احتمال أن يكون مقصود الآخوند هو أن أحد الظهورين متصل بالآخر، والتعارض واقع بين ظهريّن داخل جملة واحده. فمثلاً إن جملة «إن نمت فتوضاً» لها ظهوران:

ص: ١١٧

الظهور الأول: هو الظهور الوضعي في الحدوث عند الحدوث، وهو يقتضي عدم التداخل.

الظهور الثاني: هو الظهور الإطلاقي (إطلاق مادته الجزاء وهو الوضوء) وهذا يقتضي التداخل. فيقدم الأول على الثاني؛ لأن الأول بيان بالنسبه إلى الثاني، ورافع لموضوعه.

الملاحظه: إن كان هذا هو مقصوده فيرد عليه بأن البيان ليس متصلاً في المقام، بلا فرق بين فرض حدوث الشرطين في زمان

واحد مقترنين (حدوث النوم والبول) وبين فرض حدوثهما في زمانين متعاقبين.

أما الأول (المقترنان) فالمعارض للظهور الثانى ليس عبارته عن خصوص الظهور الأول، كى يقول الآخوند: فالمعارض متصل؛ لأن من الممكن أن يكون كلا- هذين الظهورين فى جملة «إن نمت فتوضاً» صادقين فيما إذا كان أحد ظهورى الجملة الأخرى كاذباً؛ لأن لدينا جملة أخرى مستقلة وهى جملة «إن بلت فتوضاً». أى: يحدث وجوبٌ للوضوء عند حدوث النوم (وهذا هو الظهور الأول وهو الحدوث عند الحدوث). وأيضاً يمكن صدق الظهور الثانى، فإن هذا الوجوب الحادث عند حدوث النوم وجوبٌ لطبيعى الوضوء. فمثلاً إذا فرضنا أن الجملة الثانىه فاقده للظهور الأول (= الحدوث عند الحدوث) أى: لا يحدث وجوب للوضوء عند حدوث البول، أو يحدث وجوبٌ لكن ظهورها الثانى كاذب، أى: لا- يتعلق بطبيعى الوضوء. وإنما هذا الوجوب يتعلق بالوضوء بقيد كونه وضوءاً آخر وحده أخرى غير الوضوء الذى به يُمثّل الوجوب الأول. فمع كذب أحد ظهورى الجملة الثانىه لا يكون الظهوران فى الجملة الأولى متعارضين، بل يمكن أن يصدقا معاً.

والحاصل أنه لا محذور أبداً فى أن نفترض بأن بحدوث النوم يحدث وجوب ويتعلق بطبيعى الوضوء، لكن عند حدوث البول إما لا يحدث أصلاً وجوباً أو إذا يحدث يتعلق بحصه خاصه من الوضوء. إنما المحذور فيما إذا حدث الوجوب عند حدوث النوم ويتعلق بطبيعى الوضوء وكذلك يحدث وجوب عند حدوث البول ويتعلق أيضاً بطبيعى الوضوء، لاستحاله اجتماع المثليين.

فليس معارضُ الظهورِ الثاني في الجملة الأولى، الظهورُ الأول في الجملة الأولى فحسب، بل معارضه مجموعُ الظهور الأول في الجملة الأولى والظهورين الآخرين في الجملة الثانية. لأننا رأينا أنه إن كان أحد ظهوري الجملة الثانية كاذباً، يرتفع التعارض بين ظهوري الجملة الأولى. فالمعارض للظهور الثاني في الجملة الأولى عبارته عن الظهور الأول في تلك الجملة مع ظهوري الجملة الثانية المنفصلة.

فالمعارض مركب من متصل ومنفصلين. ومن الواضح والمعلوم أن المركب من متصل ومنفصلين منفصلٌ. إذن فالظهور الإطلاقي الثاني ليس مبتلى بمعارض يكون عبارته عن ظهور الجملة الأولى نفسها في الحدوث عند الحدوث، كي تقولوا: إن معارضه متصل به وهو بيان، والبيان متصل، فيرتفع موضوع الإطلاق. بل معارضه مجموع ذاك وظهورين آخرين منفصلين.

هذا في الفرض الأول، أي: في فرض اقتران الحدتين في آن واحد. فلم يتم كلام الخراساني في هذا الفرض.

أما الفرض الثاني: وهو فرض تعاقب الحدتين، حدث النوم تحقق أولاً ثم بعد ذلك حدث البول، هنا بما أننا لا نحتمل فقهيّاً أبداً أن لا يحدث وجوب للوضوء عند حدوث النوم (الحدث الأول) قطعاً، وكذلك لا نحتمل فقهيّاً بأن هذا الوجوب الحادث بسبب النوم لم يتعلق بطبيعي الوضوء، فمن المقطوع أن هذا الوجوب تعلق بطبيعي الوضوء. فإننا نقطع بكلام ظهوري جملة «إن نمت فتوضاً»، ونقطع بأن هذا الوجوب متعلق بطبيعي الوضوء. فنقطع فقهيّاً بحدوث الوجوب لطبيعي الوضوء عند حدوث النوم، وهذا يعني أن ظهوري (الظهور في الحدوث عند الحدوث، وأيضاً الظهور في أن مادته الجزاء مطلقه) الجملة الشرطية الأولى التي تحقق شرطها أولاً، صادقان. وهذا معناه أن كليهما خارجان عن التعارض للقطع بصدقهما معاً من الناحية الفقهية. فيكون التعارض بين ظهوري الجملة الثانية لا- محاله، الجملة التي تحقق شرطها ثانياً في زمن لاحق. فسوف يقع التعارض بين ظهوريها: ظهورها في حدوث الوجوب عند حدوث البول، وظهورها في أن مادته مطلقه (أي: الوجوب متعلق بطبيعي الوضوء). لأن ظهورها الأول يقتضى عدم التداخل، إذا حقا يحدث وجوب عند حدوث البول ويكون هذا الوجوب متعلقاً بطبيعي الوضوء، فهذا يلزم منه اجتماع المثليين؛ لأننا نقطع بأنه عندما نام حدث وجوب وتعلق بطبيعي الوضوء، والآن بعد ما يبول، يحدث وجوب وكذلك يتعلق بطبيعي الوضوء؟! هذا ليس صحيحاً.

إذن، عندما يبول، إما لا يحدث الوجوب الأول عند ما يبول، وهذا معناه كذب الظهور الأول، وإما لا يتعلق بطبيعي الوضوء بل بوضوء آخر غير الوضوء الذي يُمتثل به الوضوء الأول، أى الحصة. وهذا معناه أن مادة الجزاء ليست مطلقة.

هنا قد يتوهم أن كلام المحقق الخراساني يصح، باعتبار أن المعارض (ظهور القضية للحدوث عند الحدوث معارض لإطلاق مادة الجزاء) متصل، فهو ليس منفصلاً كما أنه ليس مركباً من متصل ومنفصل. وكلا الظهورين في جملة واحده (في جملة البول وهي الثانية)، فقد يتوهم أنه لطالما أنهما متصلين فالأول يرفع موضوع الثاني، حيث أن موضوع الثاني (الإطلاق) هو عدم البيان وموضوع الأول البيان.

لكننا نقول: لا- يتم كلام الخراساني ره حتى في هذا الفرض؛ وذلك لأن البيان الذي يقيد إطلاق المادة في الجزاء في القضية الثانية، ليس هذا البيان عبارة عن الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) في تلك القضية فحسب، كي يقول الآخوند هذا الظهور متصل، فهو بيان متصل يرفع موضوع الإطلاق. وإنما البيان الذي يقيد إطلاق المادة في الجزاء في القضية الثانية عبارة عن المجموع المركب من هذا الظهور المتصل في داخل هذه القضية الشرطية الثانية ومن ظهورى القضية الشرطية الأولى التي تحقق شرطها قبلاً. أى: «إن نمت فتوضاً». بدليل أننا لو فرضنا أن أحد الظهورين في القضية الشرطية الأولى منتف لم يتم البيان الذي يقيد إطلاق مادة الجزاء في القضية الشرطية الثانية.

مثلاً: لو لم تكن للقضية الشرطية الأولى «إن نمت فتوضاً» الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) فلا يوجد لدينا بيان تام لتقييد إطلاق مادة الجزاء في القضية الثانية «إن بلت فتوضاً»؛ لأن ما هو موجود عندنا حينئذ ليس إلا ظهور القضية الثانية في حدوث الوجوب عند حدوث البول.

ومن الواضح أن هذا الظهور (حدوث الوجوب عند حدوث البول) وحده ليس بياناً تاماً لتقييد ماده الجزء فى القضية الثانية؛ لأنه لا- تعارض بينهما؛ لأنه ما دام لا يوجد دال على حدوث الوجوب عند حدوث النوم كما هو المفروض. إذن لا محذور فى أن يحدث الوجوب عند حدوث البول، ويكون هذا الوجوب متعلقاً بطبيعى الموضوع. وهذا معناه أنه إذا لم يكن الظهور الأول فى القضية الأولى موجوداً لم يكن لدينا بيان لتقييد إطلاق الماده فى الجزء فى القضية الثانية. هذا بالنسبة إلى فرض ما إذا لم يكن للقضية الأولى ظهورها الأول.

وكذلك فيما إذا كان للقضية الأولى الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) لكن ظهورها الثانى (إطلاق ماده الجزء) لم يكن موجوداً (أى: لم تكن ظاهره فى أن الوجوب تعلق بطبيعى الموضوع). أى: لا- يوجد بيان لتقييد إطلاق ماده الجزء. وذلك لأن الموجود عندنا حينئذ ليس إلا شيان:

الأول: ظهور القضية الأولى فى حدوث الوجوب عند حدوث النوم.

الثانى: ظهور القضية الثانية فى حدوث الوجوب عند حدوث البول.

ومن الواضح أن هذين الظهورين وحدهما لا يشكلان معاً بياناً تاماً لتقييد إطلاق الماده فى الجزء فى القضية الثانية. وذلك لعدم التعارض والتنافى بين هذين الظهورين وبين هذا الإطلاق. ولطالما لا يوجد ما يدل على أن الوجوب الحادث بحدوث النوم أولاً متعلقاً بطبيعى الموضوع، فلا- مانع أبداً ولا- محذور فى أن يكون الوجوب الذى الحادث ثانياً عند حدوث البول متعلقاً بطبيعى الموضوع.

فالحاصل: أن البيان الذى يمكن ادعاء تقييد إطلاق ماده الجزء فى القضية الثانية به، هذا البيان ليس هو خصوص ظهور نفس تلك القضية فى الحدوث عند الحدوث. بل البيان هو مجموع هذا الظهور المتصل وظهورى القضية الأولى المنفصلين. فعليه فأصبح البيان مركباً من متصل ومنفصلين أيضاً، ومن الواضح أن المركب من متصل ومنفصلين منفصلٌ. وقد قلنا إن من مقدمات الحكمه عدم البيان المتصل، وليس عدم البيان المطلق ولو منفصلاً. فلم يتم كلام المحقق الخراسانى حتى فى هذا الفرض. وهو أن الظهور الأول يرفع موضوع الظهور الثانى، بنكته أنه بيان.

هذا تمام الكلام فى الوجه الأول لتقديم الظهور المقتضى لعدم التداخل على الظهور المقتضى للتداخل. فقد قلنا قبل يوم أن الخراسانى ذكر وجهين للتقديم. فكان هذا هو الوجه الأول الذى ذكره فى متن الكفايه. وهو أن الظهور الأول يقدم على الثانى لأنه يرفع موضوعه ولأنه بيان. هذا الوجه الأول تبين أنه غير تام. وبعد ذلك يجب أن نذكر الوجه الثانى لتقديم الظهور الأول على الثانى. وهذا ما سوف يأتى إن شاء الله غداً.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

الوجه الثانى: للتقديم هو أقوائيه الظهور الأول (المقتضى لعدم التداخل) على الثانى (المقتضى للتداخل)، وهو كلام فى غايه المتانته وقد أفاده المحقق الخراسانى أيضاً، ولكن فى هامش الكفايه (1).

توضيحه: تاره يدعى - كما ادعاه المشهور - أن الظهور الأول ظهوراً للقضيه الشرطيه فى كونه علّه تامه مستقله للجزاء (= الحكم)، كى يقتضى عدم التداخل وهو ظهور إطلاقى ثابت بمقدمات الحكمه وليس وضعياً؛ لما تقدم من أن العليه التامه للشرط مستفاده من الإطلاق الأحوالى (أو الواوى حسب مصطلح المرزا) للشرط، حيث يدل على أن الجزاء مترتب على الشرط فى كل حالته، سواء كان الشرط منفرداً أم كان منضمماً إلى شىء آخر، وهذا ما ذكرناه فى البحث الأول وناقشناه، فلا نعيد النقاش ولكن ما يهمنى الآن هو أنه أصبح لدينا ظهوران إطلاقيان متعارضان:

أحدهما: ظهور إطلاقى فى جانب الشرط وهو الإطلاق الذى يقتضى أن الشرط علّه تامه للجزاء، وبالتالي يقتضى عدم التداخل (فى فرضنا وهو اجتماع النوم والبول)، فيقتضى أن يكون النوم علّه تامه للوجوب فى القضيه الأولى كما يقتضى الإطلاق فى القضيه الثانيه أن يكون البول علّه تامه للوجوب. فهناك معلولان (أى: وجوبان) أحدهما وجوب ومعلول للعله الأولى وثانيهما وجوب ومعلول للعله الثانيه.

ص: ١٢٢

١- (١) - كفايه الأصول: ص ٢٠٤، آل البيت.

وثانيهما: ظهور إطلاقى فى جانب ماده الجزاء (الوضوء) فهى مطلقه أيضاً ويدل إطلاق ماده على أن الواجب هو طبيعى الوضوء. هذا الإطلاق بعكس الإطلاق الأول يقتضى التداخل. ولا معنى لوجوبين متعلقين بأمر واحد وهو طبيعى الوضوء، لأنه من اجتماع المثليين. فكلاهما يحتاج إلى مقدمات الحكمه، ولا ميزه للظهور الأول على الثانى، ولا أقوائيه فى البين. أى: النكته التى ذكرها الآخوند لتقديم الظهور الأول على الثانى لا تأتى فى المقام.

أجل، يمكن أن يدعى بحسب الذوق العرفى بأن ذاك الإطلاق الأول فى جانب الشرط مقدم على هذا الإطلاق الثانى فى جانب الجزاء، باعتبار أن ذاك إطلاق للشرط، والشرط فى عالم الثبوت والواقع مقدم على الجزاء، إذن يجب أن يكون تابعاً له إثباتاً (عالم الكلام والدلاله) لأصالة التطابق بين عالمى الثبوت والإثبات. فإطلاق الجزاء فى طول إطلاق الشرط، والأخير له اليد العليا

لكن هذا البيان صرف دعوى وإن كان من المحتمل أن يكون عرفياً وذوقياً لكنه ليس بياناً فنياً صناعياً لتقديم إطلاق على إطلاق وليس من معايير الترجيح في باب التعارض، والتي هي عرفية أيضاً. لكن على كل حال، لا يهمننا ذلك، لأنه لا نحن نعتبر أن الظهور الإطلاقي الأحوالي الذي تمسك به المشهور إطلاقاً لا يقتضى عدم التداخل بل ينسجم مع التداخل أيضاً (لما ذكرناه في البحث الأول)، ولا الآخوند، ولذلك عدل عن كلام المشهور إلى الحدوث عند الحدوث، حيث هو الظهور الذي يقتضى عدم التداخل، وهو من إفاداته.

أما إذا ادعى أن الظهور الذي يقتضى عدم التداخل هو الظهور الذي قاله الآخوند وهو ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء (وجوب للوضوء) عند حدوث الشرط (النوم أو البول)، وهذا الظهور هو الذي تمسك به الآخوند وقال إنه يقتضى عدم التداخل (لأن لدينا وجوبان، وجوب للنوم ووجوب للبول). وهذا الظهور (الحدوث عند الحدوث) قد قبلنا به لكن ضمن شروط ثلاثه ذكرناها سابقاً.

وفى ضوء ذلك نقول فى المقام: هذا الظهور المقتضى لعدم التداخل وضعى ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، لأننا اشترطنا أن يكون الجزاء فعلاً من الأفعال، وللعمل هذه الدلاله على الحدوث بالوضع اللغوى والعرفى، فمن الضرورى أن يكون هذا الظهور الأول أقوى (لأنه وضعى) من ذاك الظهور الثانى الذى كان يقتضى التداخل. والأقوائه هى من المرجحات العرفيه فى باب التعارض. أى: هذه نكته فنيه وصناعيه فى التقديم، مثل تقديم الخاص على العام، فإن إحدى وجوه تقديم الخاص على العام هو الأقوائه، أو مثل تقديم المقيد على المطلق أو الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر بنكته الأقوائه.

طبعاً لا نقصد بهذا الكلام أن نقول إن الظهور الوضعى دائماً أقوى من الظهور الإطلاقى فى جميع الموارد، فقد يتفق أن تكون لدينا نكته خاصه تعكس القضية. وفى ما نحن فيه لا- توجد نكته للتساوى أو للتعاكس، فنبقى نحن وهذان الظهوران، فنقدم الظهور الذى يقتضى عدم التداخل على الظهور الذى يقتضى التداخل بهذه النكته التى ذكرها الآخوند وهى نكته الأقوائه.

وعلى هذا نلتزم فى مثالنا (إن نام ثم بال) بأنه يحدث وجوب عند حدوث النوم وكذلك يحدث وجوب عند حدوث البول (طبعاً هذا مجرد مثال لا متعلق له فى الفقه)، غايه الأمر لكى لا يلزم محذور اجتماع المثليين قيدنا إطلاق ماده فى الجزاء. عندما يقول: «إن نمت فتوضاً» يعنى توضاً بوضوء غير الوضوء الذى تمثل به الوجوب الأول.

ولا- يخفى أن ما نذكره هنا بشأن وجوب الوضوء عند حدوث النوم، ووجوبه أيضاً عند حدوث البول إنما هو من باب المثال طبعاً، أى: من باب افتراض أن وجوب الوضوء بنفسه حكم ووجوب تكليفى عند حدوث النوم والبول، وإلا- فبحسب الحقيقه الموجوده فى الفقه، ليس مثال الوضوء من الأمثله الداله على الحدوث عند الحدوث. فهذا المثال يمكن مناقشته لأن توضاً وإن كان فعل أمر، لكنه ملحق بالاسم فى عدم الدلاله على الحدوث، فتوضاً لا يدل على حدوث وتحريك وبعث مولوى نحو وضوء، بل «فتوضاً» إرشاد إلى أنه إذا نمت فهذا معناه أنك محدث، وأنت تعيش حاله الحدوث ولا- تصح منك الصلاه والأعمال المشروطه بالوضوء. مثل ما يقول: إذا أصاب ثوبك نجس فاغسله، فإن ترك لباسه لسنين ولم يغسله ليس آثماً ولا مذنباً. وكذلك «فقصر» إرشاد وإخبار إلى أن تلك الصلاه التى كنت تصليتها تامه أصبحت الآن قصرأ، فكأنه قال: إن خفى الأذان فصلاتك قصر. وهذه جملة اسميه. فهذه نكته وهى أنه هذا كان من باب المثال، وإلا بالدقه هذا المثال لا يصلح فيما نحن فيه.

فإن قلت: إن هذا الوجه الثانى إنما يتم فيما إذا تقارن الشرطان - لو آتينا بأنه فى فرض التداخل يوجد ظهور يقتضى عدم التداخل، وهذا ما أنكرناه فى مقامه - أما إذا فرضنا تعاقب الشرطين فلا توجد أقوائه للأول على الثانى؛ لأن الأول الذى يقتضى عدم التداخل ليس عبارته عن مجرد ظهور القضية الشرطية فى الحدوث عند الحدوث، وذلك لأن مجرد ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث لا يدل على عدم التداخل، وإنما لابد من أن ينضم إليه شىء آخر وهو الشرط الثالث (هو الإطلاق الأزمانى) لإثبات عدم انتهاء أمد هذا الوجوب الحادث بالنوم قبل حدوث البول بل استمر الوجوب إلى أن بال. ويثبت هذا الثانى (أن الحكم الذى حدث بالنوم أولاً - بقى مستمراً إلى أن حدث البول) بالإطلاق الأزمانى وليس بالوضع، وبالتالي أثبتنا عدم التداخل، أى: اجتمع على المكلف وجوبان.

فالظهور المقتضى لعدم التداخل فى فرض تعاقب الشرطين ليس عبارته فقط عن ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث، بل أصبح ما يدل على التداخل مركباً من أمرين: هذا الظهور الوضعى فى الحدوث عند الحدوث والإطلاق الأزمانى. والنتيجة تابعه لأخس المقدمات. فيكون فى حكم الإطلاق. فما يدل على عدم التداخل يصبح مساوياً مع ما يدل على التداخل فلا توجد نكته باسم الأقوائه. هذا إشكال سوف يأتى الجواب عنه إن شاء الله تعالى فى الدرس القادم.

مفهوم الشرط / التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

قلنا إن الظهور (الأول) الذى يدل على عدم التداخل مقدم على الظهور (الثانى) الذى يدل على التداخل، بنكته أقوائه الظهور الأول لكونه ظهوراً وضعياً بخلاف الثانى الذى هو ظهور إطلاقى، والوضعى بحد ذاته أقوى من الظهور الإطلاقى.

ص: ١٢٥

ثم طرحنا إشكالاً بقى جوابه، وكان حاصل الإشكال أن الظهور الأول ليس عبارته عن ظهور القضية فى الحدوث عن الحدوث، فإن هذا لا يكفى وحده لإثبات عدم التداخل، بل لا بد وأن ينضم إليه الإطلاق الأزمانى الدال على بقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الشرط الثانى، وهذا الإطلاق الأزمانى ليس وضعياً، فيحصل التعارض مره أخرى بين ظهورين إطلاقيين، حيث لا أقوى فى بين الإطلاق الأزمانى وإطلاق مادته الجزاء.

الجواب عن الإشكال:

أولاً: صحيح أن ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث قد لا يكفى وحده لإثبات عدم التداخل، بل يحتاج إلى الإطلاق الأزمانى - كما قلنا - لكننا لا - نحتاج إلى إثبات بقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الحدث الثانى بالإطلاق الأزمانى فى خصوص القضايا التى هى محل ابتلائنا فى الفقه، كى يقال إن التعارض حصل بين إطلاقين ولا أقوى فى البين، وإنما نقطع - فى تلك القضايا - عادةً ببقاء الحكم الذى حدث بالشرط الأول (النوم) إلى زمان حدوث الحدث الثانى (البول)، ولا نحتمل ولا واحداً بالمائه بأن ذاك الوجوب الذى حدث بسبب النوم قد حان أجله، بل نقطع بأنه باق، فلا نحتاج إلى الإطلاق الأزمانى كى يثبت لنا هذا البقاء والاستمرار. على أن النزاع بين الفريقين (القائل بالتداخل والقائل بعدم التداخل) إنما هو فى توجه حكم واحد

أو حكمين للوضوء بعد حدوث الشرط الثاني (البول)؟ القائل بالتداخل يقول بالثاني، والقائل بعدم التداخل يقول بالأول.

فالفريقان متفقان - حتى القائل بالتداخل - على إمكان امتثال الحكم الأول بالحكم الأول (الحادث بالنوم) بعد حصول الشرط الثاني (البول)! وإنما يتنازعان في حدوث حكم ثان بحدوث الشرط الثاني (البول)، فيرفض القائل بالتداخل حدوث حكم ثان بعد حصول الشرط الثاني ويقول: إن السببين (النوم والبول) قد تداخلا وأوجداً وجوباً واحداً، فأصبح كل منهما جزء من العلة.

ص: ١٢٦

مثلاً إذا أحدث مكلفُ الجنابهَ ومسَّ الميتَ، فلا إشكال عند الفريقين (القائل بالتداخل والقائل بعدم التداخل) في أنه يصح منه غسلُ الجنابه حتى بعد مسه للميت، وإنما الخلاف بينهما في ثبوت وجوب آخر للغسل بعد مس الميت، لأجل مس الميت؟ وهل أن مقتضى القاعده هو عدم التداخل أو أن مقتضاها هو التداخل وعدم حدوث وجوب آخر؟

وهذا شاهدٌ على أن بقاء الحكم الأول إلى زمان حصول الشرط الثاني أمر مفروغ عنه. ومن هنا لا يناقشه أحد في احتمال انتهاء أمد غسل الجنابه قبل مس الميت. فيعتبر هذا الغسل امتثالاً لذاك الوجوب، فلا نحتاج إلى الإطلاق الأزمانى، وإلا لو لم يكن باقياً لم يُعقل امتثاله.

وخلال صه الجواب: أن لا- حاجه إلى الإطلاق الأزمانى عاده، للقطع - وهو أقوى من الإطلاق الأزمانى - ببقاء الحكم الأول إلى زمان حدوث الشرط الثانى. فيكون الظهور المقتضى لعدم التداخل هو ظهور وضعى (وهو الحدوث عند الحدوث)، بينما الظهور المقتضى للتداخل إطلاقى (إطلاق ماده الجزاء)، فيأتى الوجه الذى ذكرناه وهو التقديم بنكته الأقوائيه.

وثانياً: لو سلمنا أننا بحاجه إلى الإطلاق الأزمانى (الذى ينتج عدم التداخل) ليقع التعارض بينه وبين إطلاق ماده الجزاء (الذى ينتج التداخل)، لكننا لا- نسلم بتقديم الإطلاق الأزمانى على إطلاق ماده الجزاء؛ وذلك بنكته الأقوائيه العرفيه بين الإطلاقين، فللقائل أن يقول: إن ظهور الكلام فى الإطلاق الأزمانى أقوى من ظهور ماده الجزاء فى الإطلاق وإرادته الطبيعى؛ فإن ماده الوضوء (فتوضأ) وإن كانت ظاهره فى الطبيعى، ولكن الإطلاق الأزمانى يدل على أن الحكم موجود فى كل الأزمان، وهذا الإطلاق الأزمانى أقوى من إطلاق ماده الجزاء؛ لأن الطبيعى كثيراً ما يتقيد بقيد، فلا يُراد من الوضوء مطلق الوضوء بل حصه منه، وهذا ليس نادراً، خلافاً للإطلاق الأزمانى حيث من النادر أن لا يريد المتكلم.

فمثلاً حينما يقول: «عند ما تنام يحدث وجوب للوضوء» (والذى هو ترجمه للحدوث عند الحدوث) وإن كنا نحتاج إلى إطلاق أزمانى إلى جانب هذا الظهور لإثبات بقاء هذا الوجوب فى أزمته متأخره، ولكن هذا الإطلاق الأزمانى أقوى، لأن من النادر جداً أن لا يريد المتكلم هذا الإطلاق الأزمانى، وإنما يكون مقصوده حدوث الوجوب بحدوث النوم ولكن ينتهى أمده بعد قليل. إن هذا نادر. فندرته عدم إرادته الإطلاق الأزمانى تقوى عرفاً الإطلاق الأزمانى فى مقابل إطلاق مادته الجزاء. ولكن ليس من النادر أن يريد بالوضوء حصه منه وليس طبيعیه. أى: تقييد الطبيعى ليس نادراً لكن تقييد الإطلاق الأزمانى نادر.

إشكال آخر: وهو تقدم إطلاق مادته الجزاء (الذى يقتضى التداخل) دائماً على ظهور القضييه فى الحدوث عند الحدوث (الذى يقتضى عدم التداخل) بنكته الورود؛ لأن مادته الجزاء الذى يقتضى التداخل واردٌ - وليس حاكماً - على ذاك الظهور الثانى؛ ومعلومٌ أن معنى الورود هو نفي الموضوع حقيقه، وهذا الإطلاق يرفع موضوع ذاك الظهور حقيقه؛ لأن موضوع الظهور المقتضى لعدم التداخل وشرطه هو أن يكون تعدد الحكم ممكناً كما شرحنا هذا فى الجبهه الثانیه من جهات البحث، أما إذا لم يمكن تعدد الحكم فى مورد فهو خارج عن محل النزاع - كما قلنا -، فلا تدل القضييه على الحدوث عند الحدوث، كما نرى وجداناً فى المورد الذى نقطع فيه بعدم تعدد الحكم. مثل مسأله الوضوء، حيث نقطع فقهيّاً بأن من نام ثم بال لم يجتمع عليه وجوبان، فقله «إن بليت فتوضاً» ليس له دلالة على حدوث حكم آخر بسبب البول.

فموضوع الظهور المقتضى لعدم التداخل هو إمكان تعدد الحكم، بينما مادته الجزاء الدال على أن الوجوب متعلق بطبيعى الوضوء - إذا كانت مادته مطلقه - يرفع هذا الموضوع (وهو إمكان تعدد الحكم) تكويناً، حيث لا يمكن تعدد وجوبين على طبيعى الوضوء، لاستحاله اجتماع المثليين. فيقدم عليه بالورود، يعنى انقلبت الآيه حيث أردنا تقديم الظهور المقتضى لعدم التداخل على هذا، فتبين أن هذا مقدم على ذاك.

الجواب عن هذا الإشكال: هو أنه لو فرضنا ثبوت عدم إمكان تعدد الحكم، فتاره يثبت هذا بالقطع واليقين - وليس بالإطلاق - فليس للكلام حينئذ ظهور في الحدوث عند الحدوث - كما قلنا - لأننا نقطع بعدم إمكان تعدد الحكم.

أما لو فرض أن التعدد كان ممكناً في نفسه ولا- نقطع بخلافه، وإنما اقتضى إطلاقاً مادة الجزاء استحالة اجتماع وجوبين على طبعي الموضوع، فيستحيل تعدد الحكم. فظهور القضية في الحدوث عند الحدوث ثابت (وهو يقتضى حدوث حكيمين) يتعارض مع إطلاق مادة الجزاء (وهو يقول باستحالة حكيمين على الطبيعي)، وحينئذ نرجع إلى الوجه الذي ذكرناه من تقديم الأقوى وهو ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث لأنه وضعي ذكرنا أنه بحد ذاته أقوى من الإطلاق.

هذا تمام الكلام في هذا المقام الأول، وهو البحث عن تداخل الأسباب. وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أننا نوافق الرأي المشهور - ومن جملتهم الآخوند، وإن ذكر وجهاً غير الوجه الذي ذكره المشهور - القائل بأن مقتضى القاعده عدم تداخل الأسباب، ونقول: بأنه كلما وجد الظهور المقتضى لعدم التداخل قُدِّم على الظهور المقتضى للتداخل، لكننا نخالفهم في ما ذهبوا إليه من أن هذا الظهور المقتضى لعدم التداخل موجود دائماً في كل قضية شرطيه وفي جميع الموارد، بل نرى أن هذا الظهور إنما هو موجود في قضية شرطيه تتوفر فيها شروط ثلاثه - كما أكدنا ذلك - :

أن يكون الجزاء فعلاً من الأفعال. أن يكون الشرطان متعاقبين حدوثاً ولا مقترنين زمانين. أن يكون الحكم الحادث بالسبب الأول باقياً ومستمراً إلى زمان حدوث الشرط الثاني.

طبعاً قلنا إن الشرط الثالث موجود عادة، فما ادعاه المشهور من أن مقتضى القاعده عدم التداخل مطلقاً غير صحيح، كما أن ما ادعاه غير المشهور من أن مقتضى القاعده هو التداخل مطلقاً هذا غير صحيح أيضاً. بل نحن نفصل بين فرض تعاقب الشرطين وكون الجزاء فعلاً من الأفعال وبين غيره من الفروض. فإن في هذا الفرض مقتضى القاعده عدم التداخل، وفي غيره من الفروض مقتضى القاعده التداخل.

طبعاً هذا كله بحسب القاعده، وأما إذا فرض قيام دليل خاص على التداخل، أو فرض قيام دليل خاص على عدم التداخل، فهذا مطلب آخر خارج عن محل الكلام، فلا شك أننا نتبع ذاك الدليل الخاص.

ومثال ما إذا قام دليل خاص على التداخل هو ما إذا قام الدليل - كما قام الدليل فعلاً - على أن من اجتمع لديه الحدث الأصغر والحدث الأكبر، وكان الحدث الأكبر عبارة عن الجنابه، فاجتمع عليه سبب الوضوء وسبب غسل الجنابه، فيجزى الغسل عن الوضوء. فهذان يتداخلان ويوجدان وجوباً واحداً للغسل.

ومثال ما إذا قام الدليل الخاص على عدم التداخل أيضاً موجود في الفقه وهو قيام الدليل على من اجتمع عليه سبب كفاره التظليل في حال الإحرام وأيضاً سبب كفاره التقييل في حال الإحرام، فعليه كفارتان، فإن الدليل الخاص دل على عدم التداخل. فلا شك أننا نأخذ بهذا الدليل ولا نتكلم عن مقتضى القاعده الأوليه. وهذا كله واضح.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو تداخل الأسباب وعدم تداخلها.

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

المقام الثاني: في تداخل المسببات وعدم تداخلها، (أو التداخل في عالم الامتثال). فقد أثبتنا في المقام الأول أن مقتضى القاعده (بمعزل عن الدليل الخاص) هو التفصيل بين التداخل في بعض الموارد وعدم التداخل في موارد أخرى، فلم نقبل القول بالتداخل على الإطلاق كما لم نقبل القول بعدم التداخل على الإطلاق.

ص: ١٣٠

فإذا افترضنا القول بعدم تداخل الأسباب، فإما نقول بتداخل المسببات، وهو القول بأن كلاً من النوم والبول يُحدث وجوباً للوضوء، فيجتمع على المكلف وجوبان. فيا ترى هل يتداخل هذان الوجوبان في عالم الامتثال؟! أى: هل يُمتثلان بالإتيان بوضوء واحد؟! وإما نقول بعدم تداخل المسببات، أى: أنهما لا يتداخلان في عالم الامتثال بل لا بد من أن يتوضأ المكلف وضوءين، ليكون كل منهما امتثالاً لأحد الوجوبين. ولكل من هذين القولين وجه، فيجب أن نطرح هذين الوجهين ثم ندرسهما تباعاً:

الوجه الأول: القائل بأن مقتضى القاعده (بغض النظر عن الدليل الخاص) هو عدم التداخل؛ لأننا فرضنا توجه وجوبين - وليس وجوباً واحداً - إلى المكلف، والوجوبان مثلاً يستحيل اجتماعهما على شيء واحد هو طبعي الوضوء (فلا يمكن أن يكون هذان الوجوبان منصّبين على الطبيعي)، أى: لا يمكن التمسك بإطلاق المادة (= الوضوء) في الجزاء (= فتوضأ) في قوله: «إن نمت فتوضأ»، وفي قوله: «إن بلت فتوضأ»، فإن مقتضى إطلاقها تعلق الوجوب والأمر بطبعي الوضوء في كل من الدليلين (النوم

والبول)، بل لا بد من تقييد وتحصيص إطلاق المادة في الجزاء بقيد «الآخر»، والالتزام بأن متعلق الوجوب إما في كلا الدليلين أو بالحد الأدنى في أحدهما عبارة عن الوضوء الآخر. أى: متعلق الوجوب في «إن نمت فتوضأ»، عبارته عن وضوء آخر غير الذى يُمتثل به الوجوب الآخر. وذلك لدفع محذور اجتماع المثليين على شىء واحد.

وحينئذ - مع هذا التقييد لإطلاق المادة في الجزاء - سوف يكون من الواضح عدمُ تداخل المسببين، أى: عدم إمكان امتثال كلا الوجوبين من خلال وضوء واحد؛ لأننا حسب الفرض قد قيدنا قوله: «إن نمت فتوضأ»، بقيد: «فتوضأ وضوءاً غيرَ الوضوء الذى به يُمتثل الوجوبُ الآخر». فكيف يكون المكلف ممتثلاً لكلا-الوجوبين بوضوء واحد؟ فلا يمكن أن يكون هذا الوضوء هو هو، ويكون هو غيره أيضاً (فإن من المستحيل أن يكون الشىء غيرَ نفسه). فيسقط - إجمالاً - أحد الحكمين بالإتيان بهذا الفرد من الوضوء؛ لأن أحد غرضى المولى تحقق على نحو الإجمال. هذا لو قيد كلا الحكمين.

ولو قيّد أحد الحكمين بهذا القيد (فقد قلنا يجب - بالحد الأدنى - تقييد أحدهما)، مثلما إذا قيّد متعلّق الوجوب الثاني (الذي سببه البول) بوضوء غير الوضوء الذي يُمثّل به الوجوب الأول والذي بقي على إطلاقه ولم يُقيّد، فحينئذ لو أتى المكلف بوضوء واحد فقد امتثل الوجوب الأول، لانطباق متعلقه على هذا الفرد من الوضوء، غير أنه لا يمكن أن يكون امتثالاً للوضوء الثاني أيضاً (أى: هذا الوضوء الواحد الذي يمثّل به الوجوب الأول لا يمكن أن يتعلق بالوضوء الثاني)، فمن الواضح استحاله تداخل المسيبين.

الوجه الثاني: القائل بتداخل المسيبين، والذي يعتبر أن مشكله اجتماع المثليين لا ينحصر دفعها في المقام بما ذكرتموه في الوجه الأول من ضروره تقييد إطلاق مادّه الجزاء، وأن متعلق الحكمين أو أحدهما - على أقل تقدير - متعلق بقيد «الآخر»، فبإمكاننا إنقاذكم من غائله اجتماع المثليين من دون أن نتصرف في إطلاق مادّه في الجزاء، ومن دون أن نقيّد الإطلاق بهذا القيد. وذلك بأن نفترض أن كلا من الوجوبين قد تعلق بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الوجوب الآخر، (فنحن كنا نفترض - إلى الآن - أن كلا من الوجوبين تعلق بعنوان الوضوء، وبما أن العنوان واحد كنا نواجه مشكله اجتماع المثليين. تماماً مثل ما نقوله في بحث اجتماع الأمر والنهي بأن اجتماعهما على عنوان واحد مستحيل، فلا يمكن أن يجتمع وجوبان على عنوان واحد لاستحاله اجتماع المثليين كما لا يمكن اجتماع وجوب وحرمة على عنوان واحد لاستحاله اجتماع الضدين. ولكن هذا الوجه يغيّر المسار ويفترض أن كلا من الوجوبين تعلق بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الآخر. فلا يوجد لدينا عنوان واحد - وهو عنوان الوضوء - تعلق به الوجوبين معاً، وإنما هناك عنوانان بالرغم من اتحادهما في الوجود الخارجى، وبالرغم من أن مصداقيهما في الخارج شيء واحد، لكنهما متعددان في لوح الاعتبار كما أنهما متعددان أيضاً في لوح الواقع، الذي هو لوح بين الاعتبار وبين الوجود الخارجى. ومعلوم أن الألواح والعوالم أربعه كالتالى:

لوح الوجود الخارجى. لوح الاعتبار: هو أن يكون للشئ واقِع بلحاظ اعتبار المعْتَبِر، وليس بغض النظر عن اعتباره. وبما أن نفس الاعتبار أمرٌ واقعى، بخلاف المعْتَبَر الذى هو رهينُ الاعتبار وليس أمراً واقعياً، كالوجوب نفسه، لا مفهوم الوجوب؛ فإن مفهوم الوجوب صورته ذهنيه، وليس له وجود خارجى، فهو مفهوم ذهنى كأحد المفاهيم، بينما الوجوبُ نفسُهُ ثابتٌ فى لوح الاعتبار. لوح الوجود الذهنى. لوح الواقع: له واقع ليس بغض النظر عن الاعتبار.

فيقول صاحب الوجه إننا نفترض - فى المقام - وجود عنوانين فى عالم الاعتبار يحظيان بالتعدد فى عالم الواقع أيضاً، وإن كانا متحدين فى الخارج. إذن، فقد تعلق كل من الوجوبين بأحد العنوانين. فالوجوب الأول الذى سببه النوم قد تعلق بعنوان ليس هو عبارته عن الموضوع، بل عنوان آخر سوف نذكره، كما أن الوجوب الثانى الذى سببه البول قد تعلق بعنوان آخر غير ذاك العنوان. والمقصود من «غير ذاك العنوان» هو غيرُه فى عالم الاعتبار وفى عالم الواقع.

ويمكن أن نمثل بالعنوانين بما إذا افترضنا أن الوجوب الأول تعلق بعنوان: «ما يرفع حاله النفسانيه الخاصه التى حصلت بسبب النوم»، والوجوب الثانى تعلق بعنوان: «ما يرفع حاله الخاصه الحاصله بسبب النوم». فيصبح مثل: «صل» و«لا تغصب» فى اجتماع الأمر والنهى، حيث نقول بأن اجتماع الأمر والنهى وإن كانا متحدين فى الخارج لكن لطلما العنوانان متعددين فيجوز اجتماعهما. فإن الأحكام تتعلق بالعناوين ولا تتعلق بالوجودات الخارجيه. فلم يجتمع حكمان على عنوان واحد، بل لدينا عنوانان. فتخلصنا من غائله اجتماع المثليين وفى الوقت نفسه قلنا بالتداخل وأن لا داعى لتقييد إطلاق الماده فى الجزاء. أى: هذا الموضوع الواحد يمكن أن يكون امتثالاً لكلا الوجوبين والحكمين؛ لأن هذا الموضوع الخارجى هو مصداق لكلا العنوانين، حيث قلنا إن العنوانين متحدان فى الوجود الخارجى. هذا هو الوجه الثانى الذى يقول بتداخل المسبيين.

دراسه الوجه الثانى: إن دراسته إنما تتم من خلال مقامين: أ- مقام الثبوت والإمكان العقلى ب- مقام الإثبات ومدى الصحه بعد فرض إمكانه ثبوتاً.

أما المقام الأول: فإمكانه ثبوتاً وعقلاً متوقف على القول بإمكان اجتماع حكيمين بمجرد تعدد العنوان (كما نقول به فى بحث اجتماع الأمر والنهى؛ إذ من الممكن أن يجتمع كل من حكيمين على عنوانٍ من العنوانين، ويكون العنوانان متعددين فى لوح الواقع رغم تصادقهما فى لوح الوجود الخارجى على فرد واحد، ولكن بما أنهما عنوانان فلا محذور من أن يتعلق أحد الحكيمين بهذا العنوان والحكم الآخر بعنوان آخر)، أى: إذا قلنا بأن تعدد العنوان كافٍ لدفع غائله اجتماع المثليين، فيكون هذا الوجه الثانى ممكناً ثبوتاً.

ومن هنا يمكن استطراد القول بأن لا وجه لما ذكره السيد الهاشمى حفظه الله فى المقام قائلاً: إن هذا الوجه مستحيل حتى بناء على هذا القول (= بإمكان اجتماع حكيمين بمجرد تعدد عنوانين رغم تعدد المعنُون) (١).

أقول: لا- وجه للاستحاله فيما إذا قبلنا بإمكان اجتماع حكيمين بمجرد تعدد العنوان رغم تعدد المعنُون، فإن المقام فرد من أفراد هذه القاعده الكليه أيضاً. أما بناء على عدم إمكان ذلك، بل الرضوخ إلى أن تعدد العنوان لا يكفى لدفع غائله اجتماع المثليين أو الضدين، بل لا بد من تعدد المعنُون، وبما أن المعنُون غير متعدد - حسب الفرض - فالغائله لا ترتفع، فحينئذ يستحيل الوجه الثانى ثبوتاً، ويتعين الوجه الأول.

اللهم إلا أن نلتزم بما ذهب إليه المحقق النائينى فى بحث اجتماع الأمر والنهى وهذا ما سوف نذكره غداً إن شاء الله.

ص: ١٣٤

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل الشرعي اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل الشرعي اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع: تعدد الشرط واتحاد الجزاء من حيث تداخل الأسباب والمسببات

كان الكلام فى أن مقتضى القاعده فى باب المسببات هل هو التداخل أو عدم التداخل؟ فذكرنا وجهاً لعدم التداخل ووجهاً للتداخل، وقلنا تاره نتكلم - فى الوجه الثانى - عن إمكانه ثبوتاً وأخرى عن مدى صحته إثباتاً. أما الأول فقد قلنا بأن إمكانه متوقف على القول بإمكان اجتماع حكيمين على عنوانين رغم وحده المعنون خارجاً، كما يقول به بعض الأصوليين القائلين بإمكان اجتماع الأمر والنهى. وأما الثانى فيكون ممتنعاً ومستحيلاً وذلك بناء على القول باستحاله اجتماع الأمر والنهى، لنكنه أن تعدد العنوان لوحده لا- يكفى لدفع محذور اجتماع الحكيمين المتضادين، فلا- يمكن اجتماع وجوبين متماثلين بمجرد تعدد العنوان (فإن الموجود فى المقام هو المثان والموجود فى الأمر والنهى هو الضدان).

اللهم إلا- أن يلتزم بما ذكره النائنى ره فى بحث اجتماع الأمر والنهى من التضاد بين النهى (الشمولى عن جميع أفراد العمل الخارجى الذى هو تصرف فى مال الغير) من جهه والترخيص فى التطبيق - المستفاد من الأمر - من جهه أخرى (فالمستفاد من الأمر بالصلاه هو سماح المولى للمكلف أن يقيم الصلاه فى أى فرد من أفراد الصلاه المتصوره مثل الصلاه فى المكان المغصوب والبيت والمسجد وبثوب كذا)، لا أن يكون المحذور التضاد بين نفس الحكيمين. فالمحذور هو تضاد بين ذاك النهى وبين هذا الترخيص.

فإن كان المحذور هذا (=محذور التضاد بين النهى وبين الترخيص فى التطبيق) فهو غير موجود فى المقام؛ إذ لا يوجد نهى فى المقام، بل لدينا وجوبان، تعلق أحدهما بعنوان رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم وتعلق الآخر بعنوان رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب البول. فلا- مانع من وجود ترخيص فى تطبيق كلا- الوجوبين. الوجوب الأول يرخصى فى أن أطبق «رفع الحاله الحاصله بسبب النوم» على هذا الموضوع، وكذلك الوجوب الثانى يرخصى فى أن أطبق «رفع الحاله الحاصله بسبب البول» على هذا الموضوع. فلا- مانع من اجتماع هذين الحكيمين ولا مانع من أن يتداخلا فى مقام الامتثال بحيث يكون وضوء واحد تطبيقاً وامتثالاً لكلا الوجوبين. فيتم الوجه الثانى ثبوتاً وعقلاً، بناء على أن المحذور عندنا هو المحذور المرزائى.

ص: ١٣٥

أما بحسب عالم الإثبات فالوجه الأول (وهو تقييد إطلاق ماده الجزاء) مرجحٌ وملتزم به؛ وذلك لأن الوجه الثانى وإن كان يمتاز عن الوجه الأول بعدم الالتزام بالتقييد لإطلاق ماده الجزاء - كما قلنا بالأمس - لكنه خلاف الظاهر فى نفسه، فإن ظاهر قوله «فتوضاً» هو أن الوجوب متعلق بنفس عنوان «الوضوء»، بينما الوجه الثانى يفترض أن الوجوب ليس متعلقاً بعنوان «الوضوء»، بل هو متعلق بعنوان «رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم»، لأنه ظاهر «فتوضاً» هو الوضوء، بينما الوجه الثانى يفترض أن «فتوضاً» ليس هو متعلق الوجوب، بل «الوضوء» مصداقٌ لمتعلق الوجوب، ومتعلق الوجوب شىء آخر هو «رفع الحاله النفسانيه الحاصله

بسبب النوم». وهذا خلاف لظاهر الكلام فى أن متعلق الوجوب هو نفس عنوان «الوضوء»، فإن مقتضى أصاله التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت هو أن ما هو مذكور فى عالم الإثبات والكلام هو المراد الجدى فى عالم الثبوت والواقع، والمولى ذكر عنوان الوضوء ولم يذكر عنوان رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم. فمقتضى التطابق بين العالمين هو الوجه الأول الذى لا يخالف هذا الظهور.

ففى الحقيقه يقع التعارض فى المقام بين هذا الظهور المقتضى لتعلق الوجوب بنفس عنوان «الوضوء» وبين ظهور الماده فى الإطلاق؛ لأنه إما أن الوجوبين متعلقان بنفس عنوان الوضوء (عنوان واحد) وهذا ما يقتضيه هذا الظهور الذى ذكرناه، إذن لابد من أن نلتزم بالتقييد ونرفع اليد عن إطلاق الماده؛ لأن الوضوء من دون قيد يعنى شىء واحد، والشىء الواحد لا يجتمع عليه وجوبان. فلطالما افترضنا شيئاً واحداً فلا بد من أن نقيد هذا العنوان بقيد (الآخر). وكذلك العكس، الوجوب الذى يحدث بسبب البول يتعلق بالوضوء غير الوضوء الذى يمتثل به الوجوب الأول.

وإما أن متعلق الوجوبين مطلق لاقتضاء إطلاق المادة، فلا بد من أن نلتزم بوجود عنوانين غير عنوان «الوضوء»، كما افترضه الوجه الثانى. عنوان تعلق به الوجوب الأول، وعنوان تعلق به الوجوب الثانى، وهذا معناه رفع اليد عن ظاهر الكلام فى أن الوجوب متعلق بنفس عنوان «الوضوء». فالظهوران متعارضان ولا بد من رفع اليد عن أحدهما.

قد يقال بأنهما متساويان لأن كليهما مستفادان من أصالة التطابق. أما الظهور الأول (ظهور الكلام فى أن الوجوب متعلق بنفس عنوان الوضوء لا- بعنوان آخر، يكون الوضوء مصداق له) فبما أن المولى ذكر عنوان الوضوء فى الكلام فمقتضى التطابق أن مراده واقعاً هو الوضوء أيضاً، وليس مراده ذاك الشيء الذى ذكره صاحب الوجه الثانى من رفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم. وأما الظهور الثانى فمستفاد من أصالة التطابق أيضاً (وهو ظهور ماده الجزء فى الإطلاق، فإن الإطلاق فرع من فروع أصاله التطابق بين مقامى الإثبات والثبوت. فعندما نقول: (أحل الله البيع)^(١) نجرى - فى الواقع - أصاله التطابق بين العالمين الإثبات والثبوت، بأن المولى لطالما لم يذكر قيداً فى عالم الإثبات، فلم يرد قيداً معيناً فى عالم الثبوت). فكلا الظهورين على حد سواء.

إلا أن الصحيح هو تقدم الظهور الأول على الثانى رغم استفاده من أصاله التطابق بين عالمى الإثبات والثبوت؛ لأن الظهور الأول مستفاد من أصاله التطابق بين الإثبات والثبوت بمعنى أن ما هو موجود فى عالم الإثبات ومذكور فى الكلام، موجوداً فى عالم الثبوت، أى: مراداً للمولى جداً، أى: تطابق الوجود الإثباتى مع الوجود الثبوتى. أى: ما قاله أراداه. وأما الظهور الثانى فمستفاد من أصاله التطابق بمعنى تطابق عدم الإثبات مع عدم الثبوت؛ لأن الظهور الثانى إطلاق وهو مستفاد دائماً من التطابق بين العالمين. أى: عدم ذكر القيد مطابق إثباتاً مع عدم الإراده الجديه ثبوتاً.

ص: ١٣٧

بعبارة أخرى: الظهور الأول مستفاد من أصله (أن ما قاله أرادته) والظهور الثاني مستفاد من أصله (ما لم يقله لم يرد). وحينئذ يقال بأن الأصل الأول (أصله تطابق الوجود الإثباتي مع الوجود الثبوتي) أقوى من الأصل الثاني (أصله تطابق العدم الإثباتي مع العدم الثبوتي) عرفاً كما أنه أقوى لدى الفقهاء أيضاً.

والشاهد على هذه الأقوائيه أننا نرى أن العرف والعقلاء عموماً وكذلك الفقهاء والخواص خصوصاً، يقدمون المقيّد على المطلق. فلا- يقولون بالتعارض ثم التساقط، ولا- يقدمون المطلق على المقيّد بل يقدمون المقيّد على المطلق (1)، وهذا معنى الجمع العرفي.

فإننا نواجه تطابقين في باب المطلق (=أكرم العالم) والمقيّد (=لا- تكرم العالم الفاسق): ١- المطلق: ظهوره مستفاد من أصله التطابق في الإثبات مع الثبوت في الوجود ٢- المقيّد: ظهوره مستفاد من أصله التطابق في العدم. فالمقيّد يقتضى أن ما ذكره في عالم الإثبات يريده في عالم الثبوت، بينما مقتضى المطلق هو تطابق الإثبات مع الثبوت في جانب العدم، أي: لم يذكر قيد العدالة في عالم الكلام فلم يرد في عالم الثبوت. والعقلاء يقدمون المقيّد على المطلق. فتكون النتيجة هي عدم تداخل المسببات لأن هذا هو ما يقتضيه الظهور الأول الذي قدمناه على الظهور الثاني.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني (مقام تداخل المسببات وعدم تداخلها) وقد عرفنا أن مقتضى القاعده - بمعزل عن الدليل الخاص - هو عدم تداخل المسببات.

الأدله المحرزّه/الدليل الشرعي/الدليل الشرعي اللفظي/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع/ والتنبيه الثامن: حجه المفهوم في غير مورد التقييد بحث الاصول

ص: ١٣٨

١- (٢) - ولا يمكن ذكر العام والخاص كضد لهذا الشاهد؛ لأن العام والخاص دلالتيهما على العموم والخصوص وضعيه ونحن في المقام نتحدث عن الدلاله الحكميه ومقدمات الحكمه.

العنوان: الأدلة المحرزة/الدليل الشرعي/الدليل اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه التاسع/ والتنبيه الثامن: حجيه المفهوم في غير مورد التقييد

بقيت في ختام هذا التنبيه نكته واحده تجدر الإشارة إليها وهي أننا لاحظنا في المقام الأول (= تداخل الأسباب) وجود ظهورين متعارضين، يقتضى أحدهما (الحدوث عند الحدوث) عدم التداخل، وثانيهما (إطلاق ماده الجزاء) يقتضى التداخل، كما لاحظنا في المقام الثانى (= تداخل المسببات) أيضاً وجود ظهورين متعارضين: أحدهما يقتضى عدم التداخل (= ظهور القضييه في كون عنوان الموضوع - مثلاً - هو متعلق الوجوب، لا- عنوان آخر ينطبق على الموضوع)، وثانيهما (= ظهور ماده الجزاء في الإطلاق) يقتضى تداخل المسببات.

والآن نريد أن نقول بأن هذين التعارضين في كل من المقامين تعارضٌ واحدٌ ذو أطراف ثلاثه:

١- ظهور القضييه في الحدوث عند الحدوث.

٢- ظهور القضييه في تعلق الوجوب بنفس عنوان الموضوع.

٣- ظهور القضييه في إطلاق ماده الجزاء.

فإن رفعنا اليد عن الظهور الأول ثبت تداخل الأسباب، وإن رفعنا اليد عن الثانى ثبت تداخل المسببات، وإن رفعنا اليد عن الثالث لم يثبت التداخل لا في الأسباب ولا في المسببات.

وقد ظهر مما مضى أن الظهور الثانى والثالث ثابتان دائماً وفي جميع الموارد في حد أنفسهما ويقطع النظر عن تعارضهما (أى: ظهور القضييه بتعلق عنوان الوجوب بنفس عنوان الموضوع وكذلك إطلاق ماده الجزاء «فتوضاً»). أما الظهور الأول (= الحدوث عند الحدوث) فليس ثابتاً في حد نفسه في بعض الموارد، أى: بمعزل عن المعارض؛ وفقد ذكرنا هذه الموارد الثلاثه (فعلية جمله الجزاء وتعاقب الشرطين ودوام الحكم الأول إلى حدوث الشرط الثانى) سابقاً، فلا- يكون للقضييه ظهور في الحدوث عند الحدوث من دون هذه الشروط الثلاثه. وحينئذ يبقى ما يقتضى تداخل الأسباب بلا معارض؛ لأنه في المقام الأول في بحث تداخل الأسباب كان يوجد ظهور (= الحدوث عند الحدوث) يقتضى عدم التداخل، وكان يوجد ظهور (= إطلاق ماده الجزاء) يقتضى التداخل. فالآن تبين أن الظهور الأول غير موجود، فيبقى الظهور الثانى بلا معارض. فثبت التداخل في الأسباب. هذا في الموارد التي لا يكون الظهور الأول ثابتاً فيها.

ص: ١٣٩

أما في الموارد التي يكون الظهور الأول ثابتاً فيها في حد نفسه، فحينئذ نرفع اليد عن الظهور الثالث (= ظهور ماده في الإطلاق) والذي كان يقتضى التداخل في الأسباب وكذلك في المسببات، فنأخذ بالظهورين الأولين وذلك بنكته الأقوائيه في كل من الظهورين الأول والثانى:

أما الأقوائيه فى الظهور الأول (الحدوث عند الحدوث) على الظهور الثالث، فلأنه وضعى والثالث حكّمى وإطلاقى.

وأما الأقوائيه للظهور الثانى على الثالث فهى قوه أصاله تطابق الإثبات مع الثبوت بمعنى الوجود (ما قاله أراداه) فى الثانى؛ إذ لم يقل: إن نمت فارفع الحاله النفسانيه الحاصله بسبب النوم، بل قال: إن نمت فتوضأ، فإن كان يقصده كان يذكره. أما الظهور الثالث (إطلاق ماده الجزاء) فهو ظهور مستفاد من أصاله التطابق بين عالم الثبوت وعالم الإثبات أيضاً ولكنه عدمى. أى: لطالما لم يذكر المولى هذا القيد فلم يردّه. وهذا الثالث كان يقتضى التداخل فى الأسباب والمسببات، فإن رفعنا اليد عن الثالث (المقتضى للتداخل) فىبقى الظهور المقتضى لعدم التداخل فى المسببات بلا- معارض، ويبقى ما يقتضى عدم التداخل فى المسببات بلا معارض أيضاً؛ لأن المعارض الذى كان يصر على التداخل هو الظهور الثالث، وقد رفعنا اليد عنه فى المقام الأول فثبت عدم التداخل فى الأسباب، وفى المقام الثانى رفعنا اليد عنه فثبت عدم التداخل فى المسببات.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه التاسع من تنبيهات مفهوم الشرط.

التنبيه العاشر

حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد

إذا علمنا بتقييد المفهوم من الخارج، مثلما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرمه» فمفهومه: «إن لم يجى زيد فلا يجب إكرامه» وعرفنا من الخارج بأنه «إن لم يأت زيد وكان مريضاً يجب إكرامه أيضاً»، لكن إذا لم يجى زيد ولم يكن مريضاً فهل يجب إكرامه أيضاً أو لا؟ أى: مع تقييد المفهوم بقيد هل يسقط المفهوم عن الحجيه رأساً ولا- يؤخذ بمفهومه حتى فى غير مورد القيد؟ أو يبقى المفهوم حجه فى غير مورد التقييد، كما هو الحال فى المنطوقات؟

ص: ١٤٠

التحقيق هو أن هذا يختلف باختلاف المباني والمسالك في إثبات مفهوم الشرط، وليست النتيجة واحده على كل الأذواق والمسالك. فإن بَنِينَا في إثبات مفهوم الشرط على مبنى يجعلنا - في مقام اقتناص المفهوم وإثباته - بحاجة إلى:

أولاً

: إثبات أن المعلق على الشرط هو سنخ الحكم وكيه، لا شخصه (= إثبات إطلاق الجزاء، أى: الحكم فى الجزاء طبيعى الحكم، وهذا هو المعلق على الشرط، بحيث إذا لا يثبت الإطلاق لا يثبت المفهوم).

ثانياً

: استفادة الإطلاق من مقدمات الحكمه، لا من الوضع.

كما أن مبنا كان فيه هاتان النقطتان (أى: احتجنا إلى أن المعلق على الشرط طبيعى الحكم، وأن الإطلاق استفدناه من مقدمات الحكمه).

فبناء على مثل مَبْنَانَا الذى يشترط فى إثبات مفهوم الشرط أن يكون الكلام دالاً على أن المعلق على الشرط مطلق الحكم، ويثبت هذا الإطلاق بمقدمات الحكمه - لا بالوضع - فمن الواضح أن مفهوم الشرط قائم على أساس إطلاق، والإطلاق قابل للتقييد، وإذا قُيدَ الإطلاق فيسقط بمقدار تقييده عن الحجيه. أما فى غير مورد التقييد فيبقى المفهوم على حاله.

الأدله المحرزَه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلاليه الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه الثامن: حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزَه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلاليه الدليل/المفاهيم/مفهوم الشرط/تنبيهات مفهوم الشرط/التنبيه الثامن: حجيه المفهوم فى غير مورد التقييد

كان الكلام فى أن المفهوم إذا قيد بمقيد خارجى فهل يسقط عن الحجيه نهائياً فلا يؤخذ به فى غير مورد التقييد أم أنه يبقى على حجيته فى غير مورد التقييد. فقلنا إن جوابه يختلف باختلاف المسالك فى إثبات مفهوم الشرط.

ص: ١٤١

فعلى مسلك مثل مسلكنا الذى يرى أن إثبات مفهوم الشرط بحاجة إلى إجراء الإطلاق فى الجزاء، لإثبات أن الجزاء المعلق على الشرط هو مطلق الحكم، فالصحيح هو أن المفهوم لا يسقط عن الحجيه نهائياً فيما نحن فيه.

ولو بنينا على المسلك الذى يغنيننا عن الإطلاق فى الجزاء(١) فلا يسقط المفهوم عن الحجيه نهائياً، أو بيننا على المسلك الذى يجعلنا بحاجة إلى إثبات أن المعلق على الشرط مطلق الحكم بالوضع، لا بالإطلاق (أى: القضييه الشرطيه تدل وضعاً على أن مطلق

الحكم وكل حصص وجوب إكرام زيد متوقف ومعلق على مجيئه)، فبناء على هذين المبنيين لا بد من معرفه الدال على أن الشرط عله منحصره للجزاء؛ لأن من المعلوم - وقد تقدم سابقاً مفصلاً - أن المشهور لإثبات مفهوم الشرط جعلوا الضابط عباره عن ركنين: ١- أن يكون الشرط عله منحصره للجزاء. ٢- إثبات أن المعلق على الشرط مطلق الحكم (الإطلاق في الجزاء).

فنحن انتهينا من إثبات الضابط الثانى بشكل وآخر (بلا حازه إلى الإطلاق)، ويبقى الضابط الأول وهو أن الشرط عله منحصره للجزاء، فما هو الدال عليه؟

ص: ١٤٢

١- (١) - حيث كان يقول بعدم جريان الإطلاق في الجزاء لتدل القضييه الشرطيه على أن المعلق على الشرط شخص هذا الحكم المذكور في الكلام، لا- مطلق الحكم وطبيعيه؛ لأنه لو كان هناك وجوب آخر للإكرام بسبب آخر غير المجيء مثل المرض، فهذا معناه صدور الواحد بالنوع (=وجوب الإكرام) من الكثير بالنوع (=المجيء والمرض) وهو محال بناء على استحاله صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع (فقد سبق كلام من هذا القبيل). فلا يبقى لا شخص هذا الإكرام (لأنه قد علق على المجيء) ولا نوعه (أى: إكرام آخر) وهذا هو المفهوم؛ فإن المفهوم هو أنه إذا لم يجى زيد ينتفى طبيعى الإكرام (انتفاء كل إكرام لزيد).

فإن قلنا: إن الدال على العلية الانحصاريه عباره عن ظهور واحد بسيط (أى: ظهور إذا سقط لا يقوم مقامه ظهور آخر يدل على العلية الانحصاريه)، كما هو الحال على المبنى الذى كان يقول بأن العلية الانحصاريه نستفيدها من الوضع، والدال على العلية الانحصاريه عباره عن القضيه الشرطيه بالدلاله الوضعيه، والقضيه الشرطيه وضعت للدلاله على أن الشرط عله منحصره للجزاء.

فإذا قيد المفهوم بقيد - بناء على هذا المبنى - يسقط عن الحجيه نهائياً ولا يبقى للقضيه الشرطيه مفهوم، حتى فى غير مورد التقييد؛ لأن المفروض أن المفهوم إنما يثبت فيما إذا كان الكلام دالاً على العلية الانحصاريه، والعله الانحصاريه يدل عليها الكلام بالوضع، وقد تبين أن هذا الشرط ليس عله منحصره للجزاء؛ لأننا علمنا من الخارج بأنه حتى لو لم يجرى زيد وكان مريضاً يجب إكرامه، فتبين أن السبب الوحيد للإكرامه ليس هو المجرى بل هناك عله أخرى وهى المرض مثلاً فسقطت العلية الانحصاريه.

ولا ظهور آخر يقوم مقامه (يدل على العلية الانحصاريه)، فلا يبقى لدينا فى هذه الجملة ما يكون حجه لإثبات المفهوم.

وكذلك الحال لو بنينا على أن الدال على العلية الانحصاريه ظهوراً واحداً بسيطاً لا يقوم مقامه لا ما يدل على العلية الانحصاريه كما فرضنا فى الفرض السابق ولا ما يدل على ما يستلزم العلية الانحصاريه؛ فقد كان بعض المباني (وقد تقدمت مناقشتها أيضاً) يقول بإمكانيه إثبات المفهوم (من خلال ظهور آخر يدل على أن الشرط يستلزم العلية الانحصاريه، وإن لم يكن هو عله منحصره) حتى لو لم يكن للكلام ظهور فى أن الشرط عله منحصره للجزاء، من قبيل ظهور القضيه فى أن الشرط بعنوانه دخيل فى الحكم، لا بوصفه مصداقاً لعنوان آخر جامع وأعم.

وعليه يسقط المفهوم عن الحجية نهائياً ولا يمكن الأخذ به حتى في غير مورد التقييد؛ لأنه بحسب هذا المقيد الخارجي سقط ظهور الكلام الدال على أن المجيء عله منحصره للجزاء، ولم يَخْلُفْهُ ظهور آخر يدل على ما يستلزم العلية الانحصارية، (أى: لم يخلفه ظهور يدل على أن المجيء بعنوانه هو العله والدخيل للحكم)؛ لأن هذا الظهور (ظهور الكلام في أن المجيء بعنوانه دخيل في الحكم) سقط عن الحجية وعلمننا من المقيد الخارجي أن الحكم يثبت من دون المجيء أيضاً. ولا يكون حجه في إثبات أن الشرط عله منحصره للجزاء ولا ما يكون حجه في إثبات ما يستلزم العلية الانحصارية. فسقط الركن الأول (الانحصارية) من ركني المفهوم، فيسقط المفهوم نهائياً بسقوط ركن من ركنيه.

أما لو قلنا إن الدال على العلية الانحصارية ليس ظهوراً واحداً بسيطاً بل هو عبارة عن ظهورات عديده مجتمعه ومتراكمه، كل واحد منها في مقابل كل واحد مما يحتمل كونه بديلاً للشرط.

مثلاً في نفس مثالنا: «إن جاء زيد فأكرمه» نحتمل أن تكون هناك بدائل عديده للمجيء، مثل المرض والفقر والعلم... فيوجد ظهور في مقابل كل واحد من هذه البدائل، بأنه ليس المرض ولا الفقر ولا... عله وجوب إكرامه. فالدال على العلية الانحصارية ظهورات عديده مجتمعه كل واحد منها ظهور في مقابل بديل من بدائل الشرط المحتمله.

نظير ما نقوله في مقدمات الحكمه التي هي مقدمتان (أن يكون المتكلم في مقام البيان وأن لا يذكر القيد) ولكننا نقول مقدمات الحكمه.

فإن الله تعالى حينما يقول: أحل الله البيع، فيحتمل غير الإطلاق أن يكون أحل الله البيع بالصيغه العربيه، البيع من البالغ، البيع من القاصر، فبمقدار هذه القيود توجد بدائل محتمله، بأن هذا القيد ليس هو المراد، وأن شرط الإسلام ليس مقصوداً، وأن شرط البلوغ ليس مراداً، وهكذا.

فبناء على هذا المبني فالنتيجة أنه إذا ورد تقييد على المفهوم فلا يسقط المفهوم عن الحجية نهائياً وإنما يسقط عن الحجية في مورد التقييد فحسب.

وكذلك الحال إن قلنا: إن الدال على العلية الانحصاريه ظهور واحد وليس ظهورات عديده، لكن بعد سقوط هذا الظهور الواحد وانتفائه يقوم مقامه ظهور آخر بالنسبه إلى باقى البدائل المحتمله (هذا الكلام أيضاً كان موجوداً ضمن المباني التي سبق ذكرها - قبل فتره ليست طويله - لإثبات مفهوم الشرط من خلال القول بأن القضييه الشرطيه تدل على أن الشرط أكمل أفراد العله، وأكمل أفراد العله المنحصره، فهنا الدال على العليه الانحصاريه ظهور واحد، لكن هذا الظهور الواحد عباره عن ظهور الكلام وانصراف الكلام إلى أكمل أفراد. حينئذ لو قال صاحب هذا المبني: إن للكلام ظهور في الأكمل فالأكمل - مثل ما يقال في باب التقليد من الأعم فالأعلم -، وقلنا هذا الظهور إذا سقط يخلفه ظهور آخر في الأكمل في الدرجه الثانيه. أى: المجيء أكمل الأفراد بالدرجه الأولى (أى: عله منحصره)، لكن إذا سقط هذا الظهور عن الحجية في مورد - كما فيما نحن فيه لأننا علمنا سقوطه من القرينه الخارجيه - يخلفه ظهور آخر - طولئ = المرض في طول المجيء - يقول بالأكمل فالأكمل، يعنى: العله المنحصره في هذين هو عله وجوب الإ-كرام، ولا- عله أخرى غيرهما. فلم يسقط المفهوم نهائياً بل أخذ به في غير مورد التقييد.

هذا تمام الكلام في التنبيه العاشر من تنبيهات مفهوم الشرط، فتلك عشره كامله. وبذلك نكون قد انتهينا والله الحمد عن البحث الثامن عشر من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الشرط، وبعد ذلك يتلوه بعون الله البحث التاسع عشر وهو بحث دلالة الوصف على المفهوم وهذا ما سوف نقوم به إن شاء الله تعالى في يوم الاثنين.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

البحث التاسع عشر

مفهوم الوصف

البحث التاسع عشر من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى هو البحث عن مفهوم الوصف، أى: البحث عن أن القضية المشتمله على الوصف هل تدل على المفهوم، على انتفاء طبيعى الحكم عند انتفاء الوصف، أم لا تدل؟

إذا كانت الجملة مشتمله على وصف سواء كان هذا الوصف وصفاً لمتعلق الحكم (كما إذا قال مثلاً: «أكرم زيداً بإطعامه» فالإطعام هنا وصف للإكرام والإكرام متعلق بالحكم)، أم كان وصفاً لموضوع الحكم (كما إذا قال: «أكرم الفقير العادل» لتكون العدالة وصفاً للفقير الذى هو موضوع الحكم ومتعلق بالمتعلق وليس متعلق بالحكم). فهل يدل هذا الكلام على المفهوم (أى: أنه إذا لم يكن الفقير عادلاً فلا يجب إكرامه).

قبل البدء بالبحث لابد من بيان المراد من كل من الوصف والمفهوم فى البحث الأصولى. أما الوصف فليس المراد منه هنا خصوص الوصف عند النحاه (أى: النعت الذى هو من التوابع)، فهو وصف يدخل فى بحثنا لكن بحثنا أعم من النعت النحوى ومن غيره.

فمثلاً- بحثنا الأصولى هنا يشمل الحال النحوى (كما إذا قال: «أكرم الفقير عادلاً»، فـ«عادلاً» حال وليس نعتاً نحوياً لكنه يعتبر وصفاً) و الجار والمجرور (مثل «صل فى المسجد»، فإن «فى المسجد» جار ومجرور وليس نعتاً ولا وصفاً نحوياً لكنه وصف أصولى) وكل ما هو قيد لمتعلق الحكم أو لموضوع الحكم، غير القيود التى تُذكر فى بحث المفاهيم بالخصوص من قبيل «اللقب» و«العدد» و«الاستثناء» و«الحصر» التى سوف نبحت عنها مستقلاً.

فالبحت عام يشمل الأسماء المشتقه الجاربه على الذوات (مثل «اسم الفاعل» و«اسم المفعول» و«الصفه المشبهه» و«الصيغه المبالغه» و«اسم الزمان والمكان» و«اسم الآله» والأسماء المنسوبه (مثل «حجازى» فى «أكرم الفقير الحجازى») والأسماء الجامده الجاربه على الذوات بلحاظ اتصاف الذوات إما بعرض أو بعرضى (مثل «الأبيض» و«الأسود» و«الأحمر» و«الأصفر»، التى تجرى على الذوات باعتبار أن الذات متصف بهذا العرض. واتصاف الذات بالعرضى من قبيل الزوج)، كما أن بحثنا يشمل الوصف الضمنى الذى قد يُعبر عنه بالوصف المقدّر أو الوصف غير الصريح، وهو ما يكون كناية عن الوصف (كالنوى - صلى الله عليه وآله وسلم - المعروف: «لئن يمتلأ بطن الرجل قيحاً خيراً من أن يمتلأ شعراً»، فإن معنى امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثيف وعن كثرة الشعر، فكأنه قال: «الشعر الكثير مذموم» ولكن وصف الكثرة مقدّر ومكنى، فلو قلنا بالمفهوم فيدل هذا الحديث على أن المذموم شرعاً هو الشعر الكثيف دون الشعر القليل).

الحاصل: أن مراد الأصوليين من كلمة الوصف هو كل هذه الدوائر الواسعة العريضة الشاملة، وكل قيد غير القيود المذكورة بالخصوص في بحث المفاهيم.

أما ماذا يُقصد بالمفهوم؟

المراد بالمفهوم - كما تعلمون - هو انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الوصف. فعندما نقول: الشرط له مفهوم أو لا؟ يعنى: هل يدل الشرط على أن طبيعى الجزاء ينتفى إذا انتفى الشرط أو لا؟ وكذلك المقصود من المفهوم فى الوصف هو انتفاء طبيعى الحكم وكل حصص وجوب إكرام الفقير الفاسق عند انتفاء الوصف (مثلاً لو قال: «أكرم الفقير العادل»، فمقصودنا بالمفهوم هو انتفاء طبيعى وجوب إكرام الفقير عند انتفاء العدالة، بحيث الفقير غير العادل لا- يجب إكرامه أبداً بأى وجوب، سواء هذا الوجوب المذكور فى هذا الخطاب أو أى وجوب آخر للإكرام. فهل يدل الكلام على عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل، بحيث لو قلنا بدلالته على ذلك، فسوف يدل الكلام على مطلبين: أولاً- فى المنطوق: يجب إكرام الفقير العادل. وثانياً فى المفهوم: لا يجب إكرام الفقير غير العادل. إذن، فلو قال دليل آخر إن هذا الفقير لا يجب إكرامه، فيعتبر ذاك الدليل مخصصاً لهذا المفهوم)، وإلا فانتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء العدالة يثبت بقاعده احترازيه القيود(١)

(٢).

١- (١) - فالأصل فى جميع القيود الاحترازيه، فإنه حينما يذكر قيد العدالة لا بد وأنه يريد أن يحترز به عن غير العادل ويثبت أن هذا الوجوب يخص العادل، فينتفى هذا الوجوب بانتفاء العدالة، وهذا واضح لا يحتاج إلى المفهوم.

٢- (٢) بعبارة أخرى يوجد لدينا أمران: ١- قاعده احترازيه القيود: وهى تقتضى أن كل ما ذكر فى الكلام يكون احترازياً إلا إذا قامت قرينه على أن القيد توضيحي. وأساس هذه القاعده عبارته عن أصل عقلائى هو «ما قاله أراد» (وقد تقدم فى ضابط المفهوم). وهو قد ذكر العدالة فهو يريد بها، والقدر المتيقن أن العدالة مأخوذه فى شخص هذا الوجوب، وهذا معنى احترازيه القيود، ولا دخل له بالمفهوم الأصولى فهو مسلم به حتى لدى المنكرين للمفهوم. ٢- المفاهيم.

وبالجمله لا- إشكال فى دلالة القضيـه الوصفيه على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف؛ وذلك لأصاله التـطابق بين عالم الإثبات (عالم المدلول التصورى للكلام) وعالم الثبوت (عالم المدلول التصديقى الجدى للمتـكلم).

وبعبارة أخرى: كما أن الخطاب مقيد بالعدالة ولا إطلاق فيه بغير العادل، كذلك الجعل ثبوتاً (الجعل الذى أبرز بهذا الخطاب) مقيد بالعدالة. فهذا الكلام بمقتضى هذا الأصل العقلاى (أصاله التـطابق) يدل على أن هذا الجعل الواحد، قد أخذ فيه قيد العدالة بلا إشكال. أما انتفاء جعل آخر لوجوب إكرام الفقير الفاسق بملاك آخر غير ملاك العدالة فهو محل البحث والكلام. فالقائل بمفهوم الوصف يقول بانتفاء كل وجوبات الإكرام عند انتفاء الوصف.

فلا إشكال فى دلالة القضيـه الوصفيه على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف، إلا أنه لا ينفع لإثبات المفهوم. إلا إذا علمنا من الخارج بوحده الجعل ثبوتاً، فحينئذ يكون انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف ملازماً لانتفاء طبيعى الحكم. لا من باب أن الوصف أصبح له مفهوم، بل من باب أننا أحرزنا أن الحكم واحد، ومن الواضح أن الحكم الواحد لا- يمكن أن يكون له موضوعان مختلفان متغايران.

وعلى هذا الأساس يُحمل المطلق على المقيد (كما إذا قال: «اعتق رقبه»، وجاء فى دليل آخر: «اعتق رقبه مؤمنه»). أى: لا يجب عتق الرقبه غير المؤمنه. أى: انتفاء الوجوب عن عتق الرقبه عند انتفاء الإيمان، ولكن ليس لأن لقيـد الإيمان ووصفه مفهوم - فإنهم ينكرون الوصف - بل لأنهم أحرزوا أن الحكم واحد، أى: لم يجعل من قبل المولى وجوبان للعتق، أحدهما موضوعه الرقبه، والآخر موضوعه: الرقبه المؤمنه.

ومن هنا لا يمكن أن نجعل تسالم الأصحاب على حمل المطلق على المقيد نقضاً على من ينكر مفهوم الوصف، كما قد يتوهم فى بعض الكلمات.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

بعد أن اتضح المقصود من الوصف والمفهوم فى هذا البحث علينا الدخول فى صلب البحث عن مفهوم الوصف، وبهذا الصدد علينا أن نستذكر ما قلناه فى بحث ضابط المفهوم من اقتناص المفهوم من الكلام (أى كلام يبحث عنه فى الأصول، سواء الكلام المشتمل على الوصف أو الشرط أو اللقب...) له طريقان وأسلوبان:

الأسلوب الأول: اقتناص المفهوم على مستوى الدلالة التصوريه للكلام. وهذا النهج له نظام معين.

الأسلوب الثانى: اقتناصه على مستوى الدلالة التصديقيه للكلام. أى: نثبت أن الجملة الشرطه مثلاً تدل بالدلالة التصديقيه على مطلبٍ يُثبت أن الشرطَ علّه منحصره لطبيعى الجزء. كعبض المباني فى مفهوم الشرط - كمبنى المرزا - كانوا يثبتون المفهوم من خلال الإطلاق والإطلاق من الدلالة التصديقيه وليس من الدلالة التصوريه. أى: كانوا يثبتون بالإطلاق أن الشرط علّه منحصره لطبيعى الجزء، ولازمه إذا انتفى الشرط ينتفى الجزء.

حينئذٍ فلا بد من دراسته الجملة الوصفيه لمعرفة أنه هل يستفاد منها المفهوم فى ضوء الأسلوب الأول أم لا؟ ثم هل يمكن استفادة المفهوم من الجملة الوصفيه بالأسلوب الثانى. أى: لابد من ملاحظه مدى انطباق هذين الأسلوبين على الجملة الوصفيه. فنقول:

أما الأسلوب الأول فالصحيح عدم صحه سلوكه وانتهاجه فى الجملة الوصفيه خلافاً للجملة الشرطيه (حيث أثبتناه حسب المختار على أساس الأسلوب الأول)؛ وذلك لأن هذا الأسلوب من اقتناص المفهوم، أى: دلالة الجملة الوصفيه دلالة تصويرية على المفهوم هذا متوقف على شرطين تقدما سابقاً، متى توفرا معاً تتم دلالة الكلام - أى كلام كان - على المفهوم بحسب الدلالة التصوريه. وإليك الشرطين:

ص: ١٤٩

الشرط الأول: أن تدل الجملة على الربط التوقفى بين طرفى الكلام (مثل توقف الجزء على الشرط فى الجملة الشرطيه) حيث ينتج عنه المفهوم على مستوى الدلالة التصوريه.

الشرط الثانى: أن تدل الجملة أيضاً على أن المتوقّف هو الطبيعى لا الشخص (مثلاً أن تدل الجملة الشرطيه على أن المتوقف على الشرط هو طبيعى الجزء ووجوب الإكرام).

ولكن لا يتوفر شىء من هذين الشرطين فى الجملة الوصفيه.

أما الشرط الأول مثل أن يذكر وصف العدالة فى الكلام قائلاً: «أكرم الفقير العادل». فيجب أن يتوفر فيه شرطان: التوقف وإطلاق المتوقف، وشىء منهما ليس موجوداً.

أما التوقف فليس موجوداً لأنه أولاً يشهد الوجدان اللغوي والعرفي الموجود لدى كل أبناء اللغة بأن الجملة الوصفية لا دلالة لها على التوقف (توقف وجوب الإكرام على العدالة) أو قل: النسبة التوقفية بين الحكم وبين الوصف، وإنما يدل الكلام على وجوب لإكرام فقير عادل، أما أن هذا الوجوب وكل وجوب الإكرام متوقف على العدالة مما لا يدل عليه هذا الكلام. وهذا بخلاف الجملة الشرطية حيث كانت أداه الشرط فيها تدل وضماً على الربط التوقفي.

وثانياً: لأننا لا نجد - بقطع النظر عن الوجدان - في الجملة الوصفية ما يمكن أن يكون دالاً على التوقف، لا بالمعنى الاسمي للتوقف ولا بالمعنى الحرفي (النسبة التوقفية). أما المعنى الاسمي فواضح لأننا لا نجد في هذه الجملة كلمة «التوقف» أو «المتوقف» أو «موقوف». وأما المعنى الحرفي للتوقف (النسبة التوقفية) فأيضاً غير موجود في الكلام؛ لأن ما يدل على النسبة دائماً هو الحروف والهيئات - كما تقدم سابقاً -، فنحن لا نجد في الجملة الوصفية إلا ثلاث هيئات (غير المعاني الاسمية مثل الإكرام والفقير والعادل):

الهيئة الأولى: هيئه «أفعل». والهيئة الثانية: هيئه الموصوف والصفه. والهيئة الثالثه: هيئه الجمله التركيبه.

أما الأولى فمن الواضح أن معناها ومدلولها اللغوى هو النسبه الإرساله بين المرسل (المخاطب) والمرسل إليه (الإكرام).

أما الثانيه فإن هيئه «الصفه والموصوف» هيئه لجمله ناقصه تدل على نسبه ناقصه تقيديه وهى تجعل الكلمتين بحكم كلمه واحده كالمضاف والمضاف إليه، وليس فيه ما يدل على توقف الوجوب على العداله.

أما الثالثه فلعدم دلالة مجموع الكلام على هذه النسبه أيضاً؛ لأنه لو أريد استفاده النسبه التوقيه من هذه الهيئه فلا يخلو المراد من أحد الأمرين:

الأمر الأول: أن يكون المراد هو أن هذه الهيئه المجموعه تدل على النسبه التوقيه بين شخص هذا الحكم المذكور فى الكلام (= شخص هذا الوجوب) وبين العداله.

فيرد عليه أن توقف شخص هذا الحكم المذكور فى الكلام على العداله قد استفدناه من هيئه الوصف والموصوف، وإذا انتفت العداله ينتفى شخص هذا الوجوب (الشخص الذى تعلق بإكرام فقير عادل) وفقاً لقاعده احترازيه القيود. وهذا ما استفدناه من هيئه الصفه والموصوف وهيئه التقييد نفسه، وإلا فلو لم يكن شخص هذا الوجوب متوقفاً على العداله أيضاً فلماذا ذكر العداله؟ فإن الأصل فى المتكلم أن لا يكون لاغياً.

الأمر الثانى: أن يكون المراد هو استفاده توقف طبيعى الحكم وسنخه على العداله، بحيث لا يوجد وجوب إكرام للفقير من دون قيد «العداله».

فيرد عليه أنه ليس فى الكلام ما يدل على سنخ الحكم وطبيعيه؛ فإن الموجود فى الكلام هو شخص وجوب الإكرام وليس طبيعيه.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

قلنا إن الطريق الأول لاقتناص المفهوم من الكلام هو اقتناصه بحسب الدلالة التصوريه للكلام، وهذا متوقف على أمرين:

أن يدل الكلام على التوقف. أن يدل الكلام على أن المتوقف هو الطبيعي.

وهذان الشرطان غير متوفرين فى الجملة الوصفية (فى مثل أكرم الفقير العادل). أما الشرط الأول غير متوفر فلأن هذا الكلام لا دلالة فيه على التوقف (أى: توقف وجوب الإكرام على قيد العدالة). وذكرنا دليلين بهذا الصدد:

أولاً: شهاده الوجدان بعدم دلالة هذه الجملة على التوقف.

وثانياً: عدم اشتمال هذه الجملة على ما يدل على هذا التوقف؛ لأن كلمه «التوقف» أو «المتوقف» أو ما أشبههما مما يدل على التوقف بالمعنى الاسمى غير موجود فى هذه الجملة. وأما ما يدل على النسبه التوقيه (أى: المعنى الحرفى للتوقف) فيجب البحث عنه فى الهيئات الموجوده فى الجملة، ولا يوجد فى هذه الجملة إلا ثلاث هيئات قد لاحظنا بالأمس أن شيئاً منها لا يدل على النسبه التوقيه. بقى الدليل الثالث وهو كالتالى:

وثالثاً: أن هذه النسبه التوقيه التى قد يُتوهم دلالةً هيئته من الهيئات - أياً كانت - الموجوده فى هذه الجملة عليها - بغض النظر عما قلناه فى الدليل الثانى - إما تامه أو ناقصه؛ لأن النسب على قسمين لا ثالث لهما.

فعلى الفرض الأول - وهو أن تكون النسبه التوقيه ناقصه - فلا- تنفع النسبه الناقصه فى اقتناص المفهوم؛ وذلك لأن النسبه التوقيه وحدها غير كافيه فى اقتناص المفهوم؛ لما تقدم فى بحث مفهوم الشرط حيث قلنا - لدى إثبات مفهوم الشرط حسب الرأى المختار -: إن دلالة الجملة على التوقف (أو بتعبير آخر على الالتصاق المساوق لعدم الانفكاك) غير كافيه - وحدها - لإثبات المفهوم واقتناصه من الكلام. فلنفرض أن كلاماً ما دل بنحو أو آخر على أن «ب» متوقف على «أ»، لكن هذا لا يكفى لإثبات أن هذا الكلام يدل بالمفهوم على أنه إذا انتفى «أ» ينتفى «ب»! بل لا بُدَّ من دلالة الكلام على أن هذا التوقف مطلق (أى: لا- يُبَدَّ من إثبات الإطلاق فى التوقف وهو غير الإطلاق فى المتوقف الذى سوف يأتى فى الشرط الثانى، أى: التوقف فى كل الحالات). كما تقدم فى الجملة الشرطيه أن (فى مثل «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه») لا يكفى - لاستفاده المفهوم - أن يكون الكلام دالاً على أن الجزاء متوقف على الشرط، بل لا بُدَّ بالإضافة إلى الدلالة على أصل التوقف من أن يدل الكلام على أن هذا التوقف مطلق (أى: توقف وجوب الإكرام على عداله الفقير توقّف ثابتٌ فى كل الحالات، غير مختص بحاله دون أخرى).

ص: ١٥٢

مثالٌ فقهيٌّ: إن ورد فى دليل «إن بلغ الماء قدرَ كُرٍّ لا ينجسه شىء»، وأردنا إثبات دلالة هذا الكلام على المفهوم (= إن لم يكن الماء كُرّاً ينجسه كلُّ شىء من النجس والمنتجس) فنحتاج إلى إثبات أن بانتفاء الشرط (أى: إن كان الماء قليلاً) ينتفى الاعتصام وينفعل الماء. وهذا المفهوم إنما يمكننا اقتناصه من هذه الجملة فيما إذا كان الاعتصام متوقفاً على الكريه وكان هذا التوقف

مطلقاً. أى: انفعال الماء متوقف على كربيته مطلقاً وفي كل الحالات، سواء كان الماء مثلاً له مادّه (مثل ماء البئر والنبع والعين) أو لم يكن له مادّه (مثل ماء الحوض والماء القليل)، فإذا كان هكذا فيدل بالمفهوم على أن الماء إن لم يكن كزاً فهو غير معتصم حتى لو كان له مادّه.

والحاصل أنه لا بد من دلالة الكلام على التوقف، ولكن هذا التوقف وحده لا يكفي ولا بد من أن يدل الكلام على أن التوقف مطلق أيضاً. وحينئذ يدل الكلام على أن الماء القليل ينفعل. وهذا مطلب شرحناه سابقاً.

إذن، فنريد أن نقول الآن: إنه لو فرضتم أن النسبه التوقيه التي نفهمها من قوله: «أكرم الفقير العادل» نسبه ناقصه، فلا تكفى لاقتناص المفهوم؛ لأن النسبه التوقيه تدل على توقف وجوب الإكرام على العدالة، ولكن صرف التوقف لا يكفي، بل لا بُدَّ من إجراء الإطلاق في التوقف. وفي المقام لا- يمكن إجراء الإطلاق في هذه النسبه التوقيه؛ لأن إجراء الإطلاق في هذه النسبه التوقيه متوقف على أن تكون هذه النسبه التوقيه هي المراد الجدّي للمتكلم؛ إذ من المعلوم أن الإطلاق من شؤون المدلول التصديقي الجدّي للكلام (أى: نجرى الإطلاق لإثبات أن المتكلم أراد المطلق من كلامه وليس المقيد.)، وليس من شؤون المدلول التصوري والذي يؤخذ من الوضع.

فكما أثبتنا فى الجملة الشرطيه أن المراد الجدى من قوله: «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه» هو بيان أن وجوب الإكرام متوقف على عداله، كذلك يتوقف وجوب الإكرام على عداله الفقير.

وحيثُ نقول: لا يمكن أن يكون المراد الجدى للمتكلم من هذه الجملة هو النسبه التوقيه (بين وجوب الإكرام وبين عداله)؛ لأننا افترضنا أن هذه النسبه التوقيه ناقصه (فقد قلنا فى البدايه: إما نفترض أنها تامه أو ناقصه، ولا ثالث لهما، ونحن الآن نتحدث فى الفرض الأول وهو نقصان النسبه التوقيه)؛ لأن النسبه الناقصه ناقصه لا يمكن السكوت عليها، بينما المراد الجدى للمتكلم من جملة «أكرم الفقير العادل» تامه يصح السكوت عليها. ولا يشك عربى فى تماميه هذه الجملة.

وعلى الفرض الثانى (= تماميه النسبه التوقيه) لا يأتى المحذور الأول؛ لأنه خاصّ بالنسب الناقصه، لكن يرد عليه إشكال أسوأ وهو وجود نسبتان تامتان فى الجملة الواحده وهو محال؛ وذلك لأننا نحصل على نسبه تامه فى جملة «أكرم» (حيث تدل على نسبه إرساليه وهى نسبه تامه) ونسبه تامه أخرى هى نسبه الجملة. والنسبه التامه تمثل المراد الجدى والنهائى للمتكلم ولا يمكن تعدد المراد النهائى من الجملة.

فافتراض أن تدل الجملة على نسبه توقيه تامه يستبطنُ تجريدَ النسبه الإرساليه التى نفهمها من «أكرم» عن كونها نسبه تامه وجعلها طرفاً من طرفى النسبه التوقيه؛ وذلك لأن هذا هو معنى التوقف، فإن التوقف هو «توقف وجوب الإكرام - أى: توقف النسبه الإرساليه لوجوب الإكرام - على عداله». فوجوب الإكرام أصبح طرفاً من طرفى نسبه كبرى ولا يمكن لطرف النسبه أن يصبح نسبه تامه. إذن، انسلخ وجوب الإكرام عن كونه نسبه تامه وأصبح نسبه ناقصه (طرفاً من طرفى النسبه الكبرى).

ومن الواضح بطلانه؛ فإنه خلاف الوجدان الواضح والبديهي الذي يحكم بأن النسبة الإرسالية والبعثيه والتحريريه التي تدل عليها هيئه «أكرم» في قولنا: «أكرم الفقير العادل» هي النسبة التامة في هذه الجملة. بينما على فرضكم يجب أن نلتزم بأن هذه النسبة انسخلت عن كونها تامه، كما هو الحال في الجملة الشرطيه حيث انسخلت فيها النسبة الإرسالية التي تدل عليها «أكرم» عن كونها تامه في قوله: «إن كان الفقير عادلاً - فأكرمه»؛ فإن «أكرمه» الموجوده ضمن الجملة الشرطيه (بخلاف الموجوده خارج الجملة الشرطيه) لا تدل على نسبه تامه، وإنما تدل على طرف من طرفي النسبه التوقيه التي تدل عليها الجملة الشرطيه الكبرى والتي تدل على توقف وجوب الإكرام على كون الفقير عادلاً. فوجوب الإكرام طرف من هذه النسبه التوقيه وكون الفقير عادلاً طرف آخر والجملة الشرطيه (هيئتها أو أداءه الشرط) وضعت في اللغه لدلاله على هذه النسبه التوقيه.

وبهذا اتضح أن الشرط الأول من شرطي دلالة الجملة دلالةً تصوريه على المفهوم (وهو أن تدل الجملة على الربط التوقفي أو الالتصاقى) غير موجود في الجملة الوصفيه.

أما الشرط الثاني: - وهو دلالة الكلام على أن المتوقف هو الطبيعي فغير موجود في الجملة الوصفيه أيضاً؛ لأن هذا الشرط إنما يتم من خلال إجراء الإطلاق في المتوقف حتى يثبت أن المتوقف هو الطبيعي. وقد ذكرنا في التنبيه الخامس من تنبيهات مفهوم الشرط أن إجراء الإطلاق في المتوقف إنما يصح فيما إذا كان تقييد الحكم بهذا القيد - أيًا كان القيد - من خلال نسبه تامه، كما هو الحال في الجملة الشرطيه (حيث قُيد فيها الحكم - وهو وجوب الصلاه - بزوال الشمس من خلال نسبه تامه دلت عليها جملة «زالت الشمس» والتي تدل على نسبه تامه، فيتم إجراء الإطلاق في المتوقف لإثبات أن طبيعي وجوب الصلاه متوقف على زوال الشمس. أما إن قال «صل عند الزوال» فيكون الحكم مقيداً بزوال الشمس أيضاً لكن قُيد بالزوال من خلال نسبه ناقصه؛ لأن «عند» ظرف و«الزوال» مضاف إليه، وجملة مضاف ومضاف إليه جملة ناقصه).

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فى مفهوم الوصف فقلنا إن هناك طريقين لاستفاده المفهوم من أى كلام.

الطريق الأول: استفاده المفهوم من الدلاله التصوريه للكلام وهذا الطريق مشروط بشرطين:

الشرط الأول: دلالة الكلام على الربط التوقفى الالتصاقى وثنائهما دلالة الكلام على أن المتوقف هو طبعى الحكم ونوعه. وقلنا إن هذين الشرطين غير متوفرين فى الجملة الشرطيه، وقد تقدم شرح عدم توفر الشرط الأول فى الجملة الوصفيه.

الشرط الثانى: فهو منتف أيضاً لعدم دلالة الكلام على أن المتوقف هو طبعى الحكم؛ لأن هذه الدلاله إنما تتم فيما إذا جرى الإطلاق (لأن الإطلاق هو الذى يثبت الطبعى) وإجراء الإطلاق متوقف على أن تكون النسبه بين الحكم وبين القيد (أيا كان القيد كالشرط فى الجملة الشرطيه والوصف فى الجملة الوصفيه واللقب والعدد وهكذا باقى القيود التى يبحث عنها فى علم الأصول) نسبة تامه (1).

(. فمتى ما كان الدال على القيد نسبة تامه (نظير «إن زالت الشمس فصل») فيمكن إجراء الإطلاق فى المتوقف (أى: فى «صل»). أما إذا كان الدال على القيد نسبة ناقصه (نظير «صل عند الزوال») ولا يمكن السكوت على النسبه الناقصه، فلا يمكن إجراء الإطلاق فى المتوقف (أى: فى «صل»). والفرق بينهما هو أنه لطالما أن الدال على القيد دال على النسبه الناقصه (وهو قوله: «صل عند الزوال») فلا بد أن تكون النسبه الناقصه مندكّه فى تلك النسبه التامه (التي يدل عليها «صل»). والمقصود من «مندكه» أنها أصبحت طرفاً من طرفى النسبه التامه؛ فإنه لو لم نقل بالاندماج والاندكك فمعنى ذلك بقاؤه (أى: جملة «صل عند الزوال») على النقصان وحاجته إلى مكمل (وهو اتصاله بالماء الكرى)، ومن الواضح والبديهى والوجدانى أن هذا الكلام لا يحتاج إلى مكمل، فلا يشك عربى فى أن «صل عند الزوال» يحتاج إلى مكمل. وهذا معناه أن هذه النسبه الناقصه لم تبق لحالها، أى: بما هى ناقصه، بل اندمجت واندكت فى النسبه التامه التى تدل عليها هيئه «صل» وأصبحت طرفاً من طرفى (فإن النسبه الإرساليه التى تدل عليها هيئه «صل» لها طرفان: ١- المرسل والمخاطب، ٢- الفعل وهو «الصلاه عند الزوال»، فأصبح «عند الزوال» طرفاً لهذه النسبه التامه. أى: أصبح هذا الكلام يدل على حصه خاصه من «وجوب الصلاه» وهو وجوب الصلاه عند الزوال) لا أكثر. ولا معنى لإجراء الإطلاق فى الحصه الخاصه والوجوب الخاص (وهو هذا الوجوب من الصلاه)؛ لأن الإطلاق يجرى لإثبات مطلق الوجوب.

ص: ١٥٦

١- (١) - وهذا ما شرحناه سابقاً فى التنبيه الخامس من تنبيهات مفهوم الشرط حيث عقدنا ذاك التنبيه أساساً للفرق بين النسبه التامه فى مثل قوله «إن زالت الشمس فصل» وبين النسبه الناقصه فى مثل: «صل عند الزوال»، فذكرنا هناك فرقين بينهما أحدهما

يرتبط ببحث اليوم وهو ثبوت المفهوم فيما إذا جرى الإطلاق في المتوقف وهو وجوب الصلاة، أى: مطلق وجوب الصلاة متوقف على الزوال، وإجراء الإطلاق في المتوقف منوط بأن تكون النسبة بين وجوب الصلاة وبين هذا القيد - وهو الزوال - نسبة تامه.

وما نحن بصددده من «أكرم الفقير العادل» نظير قوله: «صل عند الزوال». أى: هنا أيضاً نفرق بين لسان الشرط مثل قوله: «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه»^(١).

(مثلما كان يقول هناك: «إن زالت الشمس فصل» وبين لا بلسان الشرط «أكرم الفقير العادل».

إذن، تبين عدم إمكانيه سلوك الطريق الأول (بالدلاله التصوريه) فى الجملة الوصفيه لاقتناص المفهوم، لأن هذا الطريق الأول مشروط بشرطين هما منتفیان فى الجملة الوصفيه.

وأما الطريق الثانى: هو القول بأن للكلام دلالة تصديقيه على مطلب هو يثبت أن الوصف عله منحصره لطبيعى الحكم، بأن يكون وصف العدالة عله منحصره لطبيعى وجوب الإكرام (مثل الجملة الشرطيه أن الشرط عله منحصره للجزاء)، وحينئذٍ من الواضح أن بانتفاء العله المنحصره ينتفى المعلول.

ولكن الصحيح هو عدم إمكان سلوك هذا الطريق أيضاً فى الجمل الوصفيه؛ وذلك لأن الجملة الوصفيه لا تدل على ما يبرهن ويثبت انحصار عله الحكم فى الوصف؛ فمن الممكن أن يكون إكرام الفقير واجباً حتى لو لم يكن عادلاً. وذلك بملاك آخر غير ملاك العدالة. فهذا الكلام لا يدل على المفهوم الذى هو انتفاء مطلق الوجوب؛ لأن هذا الكلام لا يدل على أن العدالة عله منحصره لوجوب الإكرام.

ص: ١٥٧

١- (٢) - «إن» تدل على توقف الجزاء على الشرط، ولكن الدال على القيد والشرط نفسه هو «كان الفقير عادلاً». سواء قلنا أداه الشرط وضعت فى لغه العرب للدلاله على التوقف، أو قلنا هيئه الجملة الشرطيه بكاملها (بأداتها وشرطها وجزائها) وضعت للدلاله على التوقف. وما يهمنى هنا هو أن الدال على القيد عبارته عن شىء دال على النسبه التامه («كان الفقير عادلاً» و«زالت الشمس»).

وبعبارة أخرى: الجملة الوصفية ليس لها مفهوم بنحو السالبة الكلية، ومعنى السالبة الكلية هو أن يدل قوله «أكرم الفقير العادل» على أن كل فقير غير عادل لا يجب إكرامه أياً كان هذا الفقير سواء كان عالماً أو هاشمياً أم لم يكن. نعم لها دلالة على المفهوم بنحو السالبة الجزئية وهذا ليس مفهوماً حسب المصطلح الأصولي. أى: معنى قوله: «أكرم الفقير العادل» هو «بعض الفقير الفاسق لا- يجب إكرامه»؛ فإنه لو لم يكن يدل على هذا المقدار أيضاً فكان معناه: «وجوب إكرام كل فقير عادل» و«وجوب إكرام كل فقير فاسق»؛ فلماذا قيد الكلام فكان عليه أن يقول: «أكرم الفقير» مطلقاً سواء العادل أم الفاسق. وهذه تدخل تحت قاعده احترازيه القيود، أى: إن المتكلم يريد أن يحترز بقيد العدالة عن الفسق.

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

تقدم إمكانيه إثبات المفهوم بنحو السالبة الجزئية للوصف، ونقصد بالسالبة الجزئية عدم ثبوت المفهوم فى بعض موارد انتفاء الوصف (أى: لا يجب إكرام كل فقير غير عادل). وهناك تقريران لإثبات هذا المعنى:

التقريب الأول (الاستعانه بأصالة التطابق): ما هو المشهور والمعروف من أن قوله «أكرم الفقير العادل» مثلاً يدل على أن وجوب الإكرام ليس ثابتاً لذات الفقير (الموصوف) بلا دخل لقيد العدالة (الوصف)، وإلا لما كان يذكر قيد العدالة، فإنه خلاف أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت، فإن هذا الأصل يحكم بأن ما ذكره المتكلم فى كلامه يكون مراداً جدياً له، وهو من الأصول العقلية.

إذن، فذكر الوصف فى الخطاب يدل بموجب أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت على أنه ليس كل فقير يجب إكرامه، بل بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه قطعاً. وهذا المقدار الذى نفهمه من الجملة الوصفية هو المفهوم بنحو السالبة الجزئية.

ص: ١٥٨

الجواب عنه: إن كلامكم ينفى وجود جعل واحد كلى ثابت لذات الفقير (أى: لو كان هناك وجوب ثابت لكل فقير فلماذا ذكر المتكلم قيد العدالة، فإنه خلاف أصالة التطابق)، لكنه لا- ينفى احتمال وجود جعلين ثبوتاً وواقعاً: جعلٌ لثبوت إكرام الفقير العادل، وجعل آخر لوجوب الإكرام لفقير غير العادل. ولكل من الجعلين ملاك، فإن ملاك الأول العدالة، وملاك الجعل الثانى مستقل عن ملاك الجعل الآخر. فلا يكون هذا خلاف ظهور الخطاب فى دخل الوصف. فلا يمكن نفي هذا الاحتمال (جعل آخر لوجوب إكرام كل فقير فاسق) بأصالة التطابق.

التقريب الثانى (قرينه عرفيه): وهو إثبات المفهوم الجزئى بنفى تعدد الجعل وذلك لاستلزامه اللغويه عرفاً، وذلك بأن نقول إن المشرّع العرفى عادةً فى مقام التشريع حينما يواجه حالة من هذا القبيل (مثل وجود صنفين من الفقير العادل وغير العادل، وكل منهما فيه ملاك لوجوب إكرامه) يكتفى بجعل واحد (ويقول: أكرم الفقير) ولا- يقوم بجعلين (بأن يقول: أكرم الفقير العادل،

ويقول: أكرم الفقير غير العادل). فإذا كان يريد إكرام كل فقير، يجعل جعلاً واحداً للإكرامه.

فدفعاً لمحذور اللغويه (أى: استناداً إلى هذه القرينه العرفيه) ثبت المفهوم بنحو السالبه الجزئيه؛ إذ المفروض أن المشرع لديه مرادان: ١- إكرام كل فقير عادل. ٢- إكرام كل فقير فاسق. فلا يمكنه أن يعدد الجعل، بل عليه أن يكتفى بجعل واحد قائلاً: أكرم الفقير.

إذن، سوف تكون الجمله الوصفيه داله على أن وجوب الإ-كرام ليس ثابتاً لكل فقير بنحو الموجه الكليه؛ وإلا فإما هو من خلال جعلين، أو جعل واحد. وعلى الأول يستلزم اللغويه عرفاً. والثانى هو المطلوب. فنقبل المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، أى: تدل الجمله الوصفيه بالحد الأدنى على أن بعض الفقراء الفساق لا يجب إكرامهم.

ص: ١٥٩

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فى التقريب الثانى فتقدم أنه بناء على هذا التقريب أن المولى العرفى حينما يبتلى بتشريع من هذا القبيل (بحيث يرى أن كل واحد من صنفى الفقير - أعنى: صنف العادل وصنف غير العادل - له ملاك خاص لجعل وجوب الإكرام له) فسوف لا يجعل جعلين، بل يكتفى بجعل واحد على نهج القضييه الكلييه ويقول: «أكرم الفقير»؛ لأن الجعل المتعدد لغو حينئذ عرفاً، فدفعاً لمحدور اللغويه العرفيه يكتفى بجعل واحد كلي؛ لأنه سوف يصل بذلك إلى نفس النتيجة العمليه التى يتوخاها من الجعل المتعدد.

إذن، فباعتبار هذه القرينه العرفى يُنفى احتمال ثبوت الحكم على ذات الفقير بنحو الموجبه الكلييه، وتكون الجملة الوصفيه القائله «أكرم الفقير العادل» داله بالدلاله التصديقه على عدم كون وجوب الإكرام ثابتاً بنحو الموجبه الكلييه لذات الفقير، وبالتالي (تقرير وإعداد: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه) داله على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه. أى: على أن بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه.

والنكته فى كون وجوب الإكرام ثابتاً لكل فقير بنحو الموجبه الجزئيه هى أن هذا الوجوب:

إما أن يكون بنحو الجعل المتعدد (بأن يُجعل وجوباً لإكرام الفقير العادل، ويُجعل وجوب آخر لإكرام الفقير غير العادل) فيلزم محذور اللغويه العرفيه التى ذكرناها.

وإما أن يكون بنحو الجعل الواحد الذى أبرز بالخطاب من خلال الجملة الوصفيه القائله: «أكرم الفقير العادل». فيلزم محذور مخالفه ظهور الخطاب من خلال الجملة الوصفيه القائله: «أكرم الفقير العادل»، فيلزم محذور مخالفه ظهور الخطاب فى دخل الوصف المذكور إثباتاً فى الجعل المبرز به ثبوتاً.

ص: ١٦٠

فدفعاً لكلا- المحذورين وبقرينه أن المتكلم لا- يلغو وبقرينه تطابق كلامه إثباتاً مع مراده ثبوتاً، تدل الجملة الوصفيه على عدم كون وجوب الإكرام ثابتاً بنحو الموجبه الكلييه، وبالتالي تدل على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه، كما هو واضح.

إذن، فالمفهوم بنحو السالبه الجزئيه يمكن إثباته للوصف على مستوى المدلول التصديقى.

وأما المفهوم بنحو السالبه الكلييه، أى: عدم ثبوت الحكم فى جميع موارد انتفاء الوصف بحيث يدل قولنا: «أكرم الفقير العادل» على أن كل فقير غير عادل لا- يجب إكرامه - وهو المفهوم المطلوب فى هذا البحث - فلا- يمكن إثباته للوصف على مستوى الدلاله التصديقيه أيضاً، كما لم يمكن إثباته على مستوى الدلاله التصوريه كما رأينا؛ وذلك لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم فى

بعض موارد انتفاء الوصف أى محذور، لا محذور اللغويه العرفيه، ولا محذور مخالفه ظهور الخطاب فى دخل الوصف المذكور إثباتاً فى الجعل ثبوتاً، ففى مثالنا المتقدم لو فرضنا أن وجوب الإكرام (تقرير وإعداد: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه) ثابت أيضاً لبعض الفقراء غير العدول، بأن نفترض أن هناك جعلين:

أحدهما: جعل وجوب الإكرام للفقير العادل، وهو الجعل المبرز بالجملة الوصفيه القائله: «أكرم الفقير العادل».

ثانيهما: جعل وجوب الإكرام للفقير الهاشمى غير العادل.

فسوف لا يلزم من ذلك لا محذور لغويه هذا الجعل المتعدد؛ لوضوح أن كل جعل له ملاك خاص، فملاك الأول العداله، وملاك الثانى السياه. ولا يمكن للمولى أن يتوصّل من خلال جعل واحد إلى نفس النتيجة العمليه التى يتوخاها من هذين الجعلين، ولا محذور مخالفه ظهور الخطاب فى دخل الوصف المذكور إثباتاً - وهو وصف العداله فى الجملة الوصفيه المذكوره - فى الجعل ثبوتاً، لفرض تعدد الجعل.

ص: ١٦١

فالجعل الذى أبرز بالخطاب بالجملة الوصفية يكون وصف العدالة دخيلاً فيه ثبوتاً وفقاً لأصالة التطابق بين الإثبات والثبوت، والجعل الآخر الذى لم يُبرَز هنا يكون وصف السيادة دخيلاً فيه.

إذن، فما دام لا يلزم من ثبوت الحكم فى بعض موارد انتفاء الوصف شىء من المحذورين، فلا توجد قرينه تدل بموجبها الجملة الوصفية على عدم ثبوت الحكم فى جميع موارد انتفاء الوصف، وهذا يعنى أن الجملة لا تدل على المفهوم بنحو السالبة الكليّة.

وهكذا نعرف أن الطريق الثانى لاقتناص المفهوم واستفادته - وهو أن يقال بدلاله الكلام دلالةً تصديقيه على ما يستلزم المفهوم - أيضاً لا يمكن سلوكه فى الجملة الوصفية كما رأينا.

ومما ذكرناه نعرف أن ما قد يقال من أنه لو لم يكن للوصف مفهوم فذكر الوصف يصبح لغواً، فقد اتضح جواب هذا التوهم بأن قيد العدالة ليس لغواً فقد ذكره المتكلم لبيان مطلب لو لم يذكره لما كان المطلب واضحاً، لكن دفع محذور اللغويه لا ينحصر فى أن نقول بأن الكلام يدل على المفهوم؛ لأنه يكفى أن يكون بعض الفقير غير العادل لا يجب إكرامه، وهو الفقير الفاسق غير الهاشمى؛ ولذلك قال: «أكرم الفقير العادل». فذكر هذا القيد (العدالة) ليس لغواً وفى نفس الوقت لا مفهوم له ولا يجب أن نقول: لا يجب إكرام كل فقير غير العادل.

إذن، اتضح أن البيان الصحيح والمختار عندنا لإثبات أن الوصف لا مفهوم له هو هذا البيان الذى ذكرناه خلال هذه الأيام التى خلت. (تقرير وإعداد: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه) وكان يتلخص فى أن الجملة الوصفية لا هى داله بالدلالة التصوريه على الربط التوقفى الذى ينتج المفهوم، ولا هى داله بالدلالة التصديقيه على أن الوصف علّه منحصره للحكم. إذن، فلا دلالة للوصف على المفهوم.

هذا تمام الكلام فى البيان الصحيح عندنا لإثبات عدم دلالة الوصف على المفهوم.

وأما الأصحاب فكل واحد منهم ذكر وجهاً لإثبات عدم المفهوم للوصف، نذكر فى المقام أهمها:

الوجه الأول: ما جاء فى كلمات المحقق العراقى ره من أن الجزاء والحكم فى القضية الشرطيه مطلق عند العرف، بمعنى أن مطلق وجوب إكرام الفقير مثلاً فى قولنا «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه» معلق على الشرط (أى: العداله)، فبانتفاء الشرط ينتفى مطلق الحكم، وهذا هو المفهوم.

وأما فى القضية الوصفيه فليس الجزاء والحكم مطلقاً ولا مقيداً، بل هو فى نظر العرف مهمل، بمعنى أن ذات وجوب إكرام الفقير مثلاً - فى قولنا: «أكرم الفقير العادل» - على إهماله مرتبط ومقيد بالعداله، ولا يوجد إطلاق يدل على أن مطلق وجوب إكرام الفقير مرتبط ومقيد بالعداله كى ينتفى مطلق الحكم بانتفاء الوصف.

والنكته فى كون الحكم - فى القضية الوصفيه - مهملًا - وفى القضية الشرطيه مطلقاً هى أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى موضوعه (أى: متعلقه) فهو لا يلحظ عند العرف وأبناء اللغه مطلقاً، ولا يلحظ عندهم مقيداً، بل يلحظ - بحسب البناء العرفى واللغوى مهملًا على نهج القضية المهمله، ولذا فلا يجرى الإطلاق فى الحكم بلحاظ متعلقه؛ لأنه بلحاظ متعلقه مهمل لا مطلق ولا مقيد، وهذا هو السر فى عدم ثبوت المفهوم للجمله اللقبية، كقولنا: «أكرم زيداً» وقولنا: «إكرام زيد واجب»؛ فإن مقدمات الحكمه لا تجرى فى الوجوب (فى هذه الجمله) بلحاظ متعلقه (وهو إكرام زيد) ولا تدل على أن مطلق الوجوب وكل حصصه ثابتة لإكرام زيد، ولذلك لا تدل على المفهوم (أى: على انتفاء نسخ الوجوب عن غير إكرام زيد وعن إكرام غير زيد). فلا تدل الجمله المذكوره على أن غير الإكرام ليس بواجب ولا على أن إكرام غير زيد ليس بواجب، مع أن من الواضح أنه لو كانت تجرى مقدمات الحكمه فى الوجوب بلحاظ متعلقه وكانت تدل على أن مطلق الوجوب ثابت لإكرام زيد، لكان للجمله مفهوم بلا إشكال، وكانت حينئذٍ بمثابة قولنا: «إكرام زيد كل الواجب».

إذن، فالبناء العرفي واللغوي قائم على لحاظ الحكم والمحمول بالقياس إلى الموضوع مهملاً، وهذا البناء هو الذى دعى أرسطو واضع علم المنطق إلى عدم تقسيم القضية بلحاظ محمولها إلى كليّه وجزئيه؛ وذلك تأثراً بالوضع اللغوي والعرفي، وخطأً بين اللغه والعرف وبين المنطق.

وفى ضوء ذلك فإذا لاحظنا الحكم (= الوجوب) فى القضية الوصفية فى المثال المتقدم (= أكرم الفقير العادل) بالقياس إلى الموضوع (وهو إكرام الفقير) نرى أنه مهمل عرفاً، فلا يجرى فيه الإطلاق، كما لا يجرى فى القضية اللقبية، فلا دلالة فيها على أن مطلق الوجوب مرتبط ومقيد بالعدالة كى يتنفى مطلق الوجوب بانتفائها ويثبت المفهوم.

وأما النكته فى كون الحكم فى القضية الشرطية مطلقاً، فهى أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى غير موضوعه ومتعلقه، كالشرط مثلاً فلا يوجد بناء نوعى عرفى ولغوى على لحاظه مهملاً، وبالتالي فلا مانع من إجراء مقدمات الحكمه فيه بلحاظ الشرط. فيقال: إن سنخ الحكم معلق على الشرط؛ لأنه يوجد فى الحقيقة فى الجملة الشرطية - كقولنا: إذا كان الفقير عادلاً فأكرمه - نسبتان: إحداهما: نسبة الحكم (وهو الوجوب) إلى موضوعه (وهو الفقير الواجب إكرامه).

والأخرى: نسبة الحكم إلى شرطه (وهو العدالة) وذاك البناء النوعى العرفى واللغوى الذى ذكرناه إنما كان يقتضى إهمال الحكم فى النسبة الأولى، ولا يقتضى إهماله فى النسبة الثانية.

فيحكم بأن مطلق وجوب إكرام الفقير معلق على الشرط، فينتفى بانتفائه، ويثبت المفهوم.

وهذا بخلاف الجملة الوصفية (= أكرم الفقير العادل) فإنه ليس فيها بحسب النظر العرفى سوى نسبه واحده وهى نسبة الحكم إلى موضوعه المقيد بالعدالة.

وقد قلنا إنّه لا يمكن إجراء الإطلاق فى الحكم بلحاظ موضوعه؛ لكونه مهملاً من هذه الناحية، وهذا هو السرف فى عدم ثبوت المفهوم للوصف (١).

ص: ١٦٤

وسندرس مدى صحه هذا الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فى الوجوه التى ذكرت من قبيل الأصحاب لإثبات أن الوصف لا- مفهوم له. وكان الوجه الأول عبارته عَمَّا أفاده المحقق العراقى ره وكان حاصله هو أن الجملة الوصفية تختلف عن الجملة الشرطية حيث أن الحكم مطلق (عند العرف) فى الجملة الشرطية (فى مثل «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه، حيث يفهم العرف أن مطلق وجوب إكرام الفقير معلق على الشرط وهو العدالة، وحينئذٍ من الطبيعى أن بانتفاء هذا الشرط ينتفى مطلق وجوب إكرام الفقير وهذا هو المفهوم) بخلاف الجملة الوصفية حيث أن الحكم ليس فيها مطلقاً ولا- مقيداً بل هو مهممل (فى مثل «أكرم الفقير العادل» حيث لا يفهم العرف أن مطلق وجوب إكرام الفقير معلق على العدالة، بل يفهم أن ذات وجوب الإكرام على إهماله مرتبط ومقيد بالعدالة).

وذلك لئلا نكته أن الحكم فى القضية الشرطية يُلحظ بالقياس إلى غير متعلقه وموضوعه (أى: يلحظ وجوب إكرام الفقير بالقياس إلى العدالة وهى شرط وليست موضوعاً ومتعلقاً لوجوب الإ-كرام)، وحينئذٍ يكون هذا الحكم مطلقاً. أما فى الجملة الوصفية فيلحظ الحكم بالقياس إلى موضوعه ومتعلقه (يعنى وجوب الإ-كرام يُلحظ بالقياس إلى الفقير العادل الذى هو موضوع الحكم) فلا- يُلحظ حينئذٍ لدى أبناء اللغة بنحو - إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه - الإطلاق ولا بنحو التقييد، بل يُلحظ مهملاً؛ فلا يجرى الإطلاق فى الحكم بلحاظ متعلقه؛ لأن الحكم بلحاظ متعلقه مهمل.

ومن هنا يقول المحقق العراقى ره: هذا هو السر فى أن الجملة الوصفية لا مفهوم لها.

ص: ١٦٥

هذا حاصل ما قاله المحقق العراقى وقد شرحناه بالأمس أيضاً.

وفيه: المنع ممَّا ذكره من أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى الموضوع يكون مهملاً لا مطلقاً ولا مقيداً، بل هو بالقياس إليه مطلق فى بعض القضايا ومقيد فى البعض الآخر.

توضيحه: إن الإهمال إنما هو فى قبال الإطلاق، فلا بد من تشخيص الإطلاق لنلاحظ أن الإهمال الذى ذكره المحقق العراقى ره ماذا يقصد منه؟ فإن الإطلاق فى الحكم يمكن أن يراد به أحد معان ثلاثه:

الأول: أن يراد به كل حصص الحكم بنحو الاستغراق، بأن تُلحظ الطبيعه بما هى فانيه فى وجوداتها الخارجيه المتكثره ومنطبقه عليها.

الثاني: أن يراد به صرف وجوده الناقض للعدم الكلي والمنطبق على الوجود الأول بأن تُلحظ طبيعته بما هي فانيه في أول وجودها ومنطبقه عليه.

الثالث: أن يراد به طبيعته بما هي هي من دون أخذ شيء آخر معها، فلا يُلحظ فناؤها في الوجودات الخارجيه الكثيره، ولا يُلحظ فناؤها في أول وجودها؛ فإن كل ذلك شؤون زائده على ملاحظه ذات الطبيعته بما هي هي، ولذا قلنا مراراً إن ملاحظه كون الطبيعته بنحو صرف الوجود - كما في متعلق الأمر - أو بنحو مطلق الوجود والاستغراق - كما في متعلق النهي - إنما يكون بنكته زائده على أصل الإطلاق.

وعليه فإن أراد المحقق العراقي ره من إهمال الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى الموضوع الإهمال المقابل للإطلاق بأحد المعنيين الأولين، بحيث يكون المقصود أن الحكم إذا لوحظ بالقياس إلى الموضوع فهو لا- مطلق بالمعنى الأول ولا هو مطلق بالمعنى الثاني.

فهذا صحيح، فقد تقدّم مراراً أن الإطلاق بهذين المعنيين مؤونه زائده لا تقتضيها مقدمات الحكمه، بل لابد من اقتناص ذلك في كل مورد بحسب القرائن الخاصه. - إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه - لكن عدم كون الحكم مطلقاً بهذين المعنيين لا يعنى كونه مهملاً كما أفاده ره، لما سيّضح قريباً.

وإن أراد ره منه ما يقابل الإطلاق بالمعنى الثالث الذى هو مقتضى مقدمات الحكمة.

فیرد علیه: أن الإهمال بهذا المعنى غير ثابت فى الحكم، لا فى القضايا الخبریه، ولا فى القضايا الإنشائية، بل هو فى الأولى مطلق، وفى الثانية مقيّد؛ فإن الثابت فى محمول الجمله الخبریه - مثل قولنا: «إكرام زيد واجب» هو الإطلاق بالمعنى الثالث، أى: أن الاستفادة من هذه القضية هو حمل ذات طبيعه المفهوم على الموضوع وإثبات طبيعى الوجوب بما هو هو له، لا- إثبات كل حصص الوجوب، ولا إثبات صرف وجوده الناقض للعدم، ولهذا السبب - أى: لأجل أنه لا يفهم من الجمله الخبریه المذكوره إثبات كل حصص الوجوب لإ- كرام زيد - لا- يكون للجمله مفهوم يدل على انتفاء سنخ الوجوب وكل حصصه عند انتفاء الموضوع؛ فإن المنطوق لم يكن دالاً على إثبات كل حصص الوجوب للموضوع، كى تدل الجمله بمفهومها على انتفاء كل الحصص عن غير الموضوع.

وقد تقدّم فى بحث دلالة الأمر على القضاء أن قولنا: «الزمان حامض» لا يدل عرفاً على إثبات كل درجات الحموضه للزمان، وأن قولنا: «المصباح منير» لا يدل على إثبات كل درجات الإناره للمصباح، وقولنا: «النار حاره» لا يدل على إثبات كل درجات الحراره للنار، وهكذا فى سائر الجمل الخبریه.

وأما فى الجمله الإنشائية - مثل قولنا: «أكرم الفقير» فباعتبار أن الحكم والمحمول فيها ليس عباره عن مفهوم اسمى بل هو عباره عن نسبه إرساليه تامه أحد طرفيها هو الإكرام المقيّد بموضوعه وهو الفقير؛ فلذا يكون الحكم الثابت لا محاله عباره عن نسبه إرساليه مقيّده لا مطلقه. أو بعباره أخرى: حكم قيد لا مطلق، ويستحيل إجراء الإطلاق فى الحكم والمحمول هنا بلحاظ موضوعه، أى: متعلّقه وقيد متعلّقه؛ فإن النسبه متقوّمه بطرفها؛ فإذا فرض أن طرفها مقيّد، كما برهنا على ذلك فى البيان الصحيح الذى ذكرناه لعدم دلالة الوصف على المفهوم، إذن فلا- معنى لإ- إجراء الإطلاق فيها بلحاظ طرفها، فيتعيّن كون الحكم فى الجمله الإنشائية هو المقيّد بالموضوع لا المطلق ولا المهمل.

وأما في الجملة الشرطية كقولنا: «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه» فالحكم عبارته عن نسبة ربطيه تعليقه تامه، وأحد طرفيها وإن كان عبارته عن هذه النسبة الإرسالية المقيده التي ذكرناها آنفاً، لكن هناك لا يُراد إجراء الإطلاق في هذه النسبة الإرسالية بلحاظ طرفها - وهو إكرام الفقير - وإثبات أن كل الواجب هو إكرام الفقير - في مقابل احتمال كون شيء آخر غير إكرامه واجباً، واحتمال كون إكرام غير الفقير واجباً - كي يقال: أُلستم قلتم آنفاً بعدم إمكان إجراء الإطلاق في هذه النسبة الإرسالية بلحاظ طرفها؟

وإنما يُراد هناك إجراء الإطلاق في هذه النسبة الإرسالية بلحاظ شيء آخر غير طرفها وهو الشرط، أي: يُراد إثبات أن كل الواجب معلق على الشرط، ومن الواضح أنه لا مانع من إجراء الإطلاق في النسبة بلحاظ شيء آخر غير طرفها المقيّد.

هذا وفي كلامه ره مواقع أخرى للنظر بيّنها سيدنا الأستاذ الشهيد ره لا نطيل المقام بذكرها، ورغم ذلك فكلامه ره من أجود الكلام في المقام كما قال سيدنا الأستاذ الشهيد ره.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول، بعد ذلك ننتقل إلى البيان أو الوجه الثاني.

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل الشرعي اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعي/الدليل الشرعي اللفظي/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام في البيانات والوجوه المذكوره من قبل الأصحاب لإثبات أن لا- مفهوم للوصف. فكان البيان الأول هو ما ذكره المحقق العراقي فاستعرضناه مفصلاً وأوردنا عليه ما يخطر بالبال تجاهه.

البيان الثاني: ما جاء في كلمات المحقق النائيني ره على ما في تقارير بحثه المضطربه التي يظهر من صدرها مطلب، ومن ذيلها مطلب آخر، بحيث يُفهم من مجموع ذلك وجود ضابطين لإثبات المفهوم للوصف، إن تمّ أحدهما ثبت المفهوم، وإلا فلا.

ص: ١٦٨

فأما المطلب الأول الذي استهلّ به كلامه، فحاصله هو أن ثبوت المفهوم للوصف منوط بتحقيق أن الوصف في الجملة الوصفيه - مثل قولنا: أكرم الفقير العادل هل أُخذ قيداً للحكم نفسه مباشرة، أم أُخذ قيداً لموضوعه ومتعلّقه؟

فعلى الثاني لا- مفهوم للوصف؛ إذ معنى كون الوصف قيداً للموضوع والمتعلق هو أن الحكم قد طرأ على المقيّد بما هو مقيّد. أي: هذه الحصه الخاصه من الإ-كرام - وهي عبارته عن إكرام الفقير العادل - وقعت موضوعاً ومتعلّقاً للحكم. ومن الواضح أن ثبوت الحكم لموضوع لا يدل على انتفاء الحكم عن غير الموضوع، فيكون الوصف نظير اللقب الذي لا يدل على أكثر من ثبوت الحكم له، فغايه ما تدل عليه الجملة الوصفيه ثبوت الحكم لهذا المقيّد بالوصف، وهذا لا يعنى انتفاء الحكم عن غيره.

وعلى الأول - بناءً على إمكان تقييد الحكم ومفاد الهيئه كما حُقّق في محلّه - يثبت المفهوم للوصف؛ لأن الحكم إذا قُيد

بالوصف انتفى بانتفائه؛ لأن المقيد ينتفى إذا انتفى قيده، وهذا هو المفهوم.

وحيث أن الظاهر عرفاً من القضايا الوصفية هو الثانى، أى: رجوع الوصف إلى الموضوع وكونه قيداً لمتعلق الحكم، لا لنفس الحكم، فلا مجال حينئذٍ لتوهم ثبوت المفهوم فيها(1).

).

هذا هو الضابط الأول - لمفهوم الوصف - الذى يفهم من صدر كلامه ره وهو أن يكون الوصف قيداً لنفس الحكم.

وقد يناقش فيه بعدم إمكان رجوع القيد إلى الحكم؛ إذ لا بد من تناسب القيد والمقيد، ووصف العدالة مثلاً فى المثال المتقدم لا يناسب أن يكون قيداً للوجوب، وإنما يناسب أن يكون قيداً لموضوع الوجوب ومتعلقه.

ص: ١٦٩

١- (١) - أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٣-٤٣٥.

لكن بالإمكان الجواب عن ذلك بأنه ممكن ولو بنوعٍ من التأويل، بأن يكون الحكم مقيداً بكونه في زمان تحقق العدالة. نعم هو خلاف الظاهر عرفاً كما قال رحمه الله.

إلا- أن أصل ما ذكره ره من أن الوصف إذا كان قيداً للحكم دل على المفهوم غير تام، وقد ظهرت المناقشة فيه مما ذكرناه في البيان الصحيح الذي قدّمناه لعدم دلالة المفهوم على الوصف، - إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه - وأيضاً في ما ذكرناه سابقاً عند بيان ضابط المفهوم، وكذلك في بحث مفهوم الشرط - في التنبيه الأول وفي التنبيه الخامس - فقد قلنا سابقاً: إن مجرد كون القيد قيداً للحكم لا- يكفي وحده لإثبات المفهوم ما لم تُثبت أن المقيد هو طبيعي الحكم وسنخه، وإلا فتقييد شخص الحكم بقيد لا يحقق المفهوم كما هو واضح.

وإثبات كون المقيد هو طبيعي الحكم متوقف على إجراء مقدمات الحكمه، وإجراؤها متوقف على أن يكون تقييد الحكم بالقيد من خلال نسبه تامه لا ناقصه، بينما النسبه هنا نسبه ناقصه دلّت عليها هيئه الجمله الناقصه التي هي جمله الوصف والموصوف - كما وضّحناه في البيان الصحيح الذي قدّمناه - ولا توجد هنا في الجمله الوصفيه نسبه تامه سوى نسبه واحده محصّصه ومقيده، وهي النسبه القائمه بين المرسل (أى: المخاطب) والمرسل إليه (وهو إكرام الفقير العادل)، والإطلاق لا- يجرى في الحصه الخاصه، فكيف ثبت أن المقيد بالوصف طبيعي الحكم وسنخه؟ وبالتالي فكيف ثبت المفهوم؟

إذن، فكون الوصف قيداً راجعاً إلى الحكم لا- يكفي وحده لاقتناص المفهوم؛ ولهذا قلنا في بحث مفهوم الشرط - في التنبيه الخامس -: إن القيد المذكور للحكم بغير لسان الشرط - كقولنا: صل عند الزوال - لا مفهوم له رغم أن القيد - وهو قولنا: عند الزوال - راجع إلى الحكم كما هو واضح. فما أفاده المحقق النائيني ره من أن الوصف لو كان قيداً للحكم لدلّ على المفهوم غير صحيح؛ إذ يوجد فرق كبير بين القيد الذي أصبح قيداً للحكم لنسبه تامه بينه - إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه - وبين الحكم كما في القضية الشرطيه، وبين القيد الذي أصبح قيداً للحكم لنسبه ناقصه بينه وبين الحكم، كما في القيد المذكور بغير لسان الشرط وكما في القضية الوصفيه.

ففى الأول يكون مقتضى الإطلاق أن الحكم على إطلاقه مقيد، فينتفى سنخ الحكم بانتفاء القيد، وهذا هو المفهوم.

وأما فى الثانى كالقضية الوصفية فحتى لو كانت ظاهره عرفاً فى رجوع القيد إلى الحكم - كما إذا قال: أكرم الفقير عند عدالته فإنه مع ذلك لا يكون لها مفهوم؛ لأن النسبة الناقصة بين الوصف والحكم تحصى ص الحكم، فبانتفاء الوصف تنتفى هذه الحصه الخاصه من الحكم، فلا يوجد ما يدل على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف كى يثبت المفهوم.

فليست النكته فى عدم دلالة الوصف على المفهوم ما أفاده ره من عدم كون الوصف قيداً راجعاً إلى الحكم؛ إذ لو كان راجعاً إلى الحكم أيضاً لما كان له مفهوم، لما شرحناه.

إذن، فهذا البيان لعدم دلالة الوصف على المفهوم غير تام.

وأما المطلب الثانى الذى ذكره ره فى ذيل كلامه والذى يفهم منه وجود ضابط آخر لإثبات مفهوم الوصف، فهو أن ثبوت المفهوم للوصف منوط بكون الوصف علّة للحكم، فلو كان علّة له دلّ على المفهوم؛ لانتفاء المعلول بانتفاء علته، والوصف وإن كان مشعراً بالعليه، إلا أنه لا ظهور له فيها إلا بقريته، فلو قامت قريته على أن الوصف علّة للحكم ثبت المفهوم.

ولم يذكر ره الانحصار هنا، مع أنه فى بحث مفهوم الشرط قيد العلّة بكونها منحصره كى يثبت المفهوم للشرط، فمقتضى إطلاق كلامه ره هنا هو أن الوصف إذا كان علّة للحكم يثبت المفهوم له حتى وإن لم يكن علّة منحصره؛ ولذا علّق عليه السيد الأستاذ الخوئى ره هنا قائلاً: إن كون الوصف علّة لثبوت الحكم وإن كان أمراً ممكناً فى نفسه وقابلاً لقيام القريته عليه من الخارج، إلا أن مجرد ذلك لا يكفى فى دلالة القضية على المفهوم ما لم تقم قريته على كونه علّة منحصره (1).

ص: ١٧١

فلا بد من دراسته هذا البيان الثانى لتعرف مدى صحته، وهذا ما يأتى إن شاء الله تعالى غداً.

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كان الكلام فى الوجه الثانى من الوجوه التى ذكرها الأصحاب لإثبات أن الوصف لا مفهوم له، وكان هذا الوجه الثانى عبارته عن ما أفاده المحقق النائيني ره، وقلنا بالأمس إن كلامه يستفاد منه مطلبان، ذكرنا المطلب الأول وناقشناه. وذكرنا أيضاً المطلب الثانى وكان حاصله هو أن الوصف إذا كان علّه للحكم فيثبت له المفهوم؛ لأن المفهوم ينتفى بانتفاء العلّه. ثم يقول هو ره إن الجملة الوصفية لا ظهور لها عرفاً فى أن الوصف علّه للحكم. فإن الوصف مشعر بالعليه وليس ظاهراً فى العلية إلا بقرينه. -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه- وهذا بيان آخر له ره، وكما تقدّم بالأمس لا يذكر ره مسأله الانحصار ولا يقول: يجب أن يكون الوصف علّه منحصره حتى يثبت المفهوم، بل يذكر العلية فقط، بينما هو فى مفهوم الشرط وكذلك فى الضابط العام للمفهوم ذهب إلى ما ذهب إليه المشهور القائلين بأن ضابط المفهوم هو أن يكون مثلاً الشرط فى الجملة الشرطية علّه منحصره للجزاء، ولكنه لم يذكر الانحصار فى الجملة الوصفية، ولذلك قلنا إن السيد الخوئى ره علق على كلام أستاذه فى الهامش بأن العلية لوحدها لا تكفى ما لم يثبت أن الوصف علّه منحصره للجزاء.

وهذا البيان أيضاً غير تام كسابقه حتى مع أخذ الاستدراك الذى ذكره السيد الأستاذ الخوئى ره بعين الاعتبار، فلا كلام الأستاذ تام ولا كلام تلميذه رهما وقبل أن نذكر تعليقنا على هذا البيان ومستدركه لا بأس بالتعليق على ما أفاده ره من أن الوصف وإن كان مشعراً بالعليه إلا- أنه لا- ظهور له فيها إلا- بقرينه؛ -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه- فإن هذا الكلام غير صحيح؛ لأن الوصف ظاهر فى العلية فى باب الأحكام الشرعية بالمعنى المقصود من العلية فى هذا الباب وهذا بخلاف باب الإخبار؛ فإن الوصف فى الجملة خبرية يشعر بالعليه وليس ظاهراً فيها.

ص: ١٧٢

فلو قال: «أكرمتم الفقير العادل» لم يكن لكلامه ظهور فى أن علّه الإكرام هى العدالة. نعم، كلامه مشعر بذلك لا أكثر.

وأما فى باب الأحكام والقضايا الشرعية فحيث أن العلية لا- تعنى معناها الحقيقى (أى: التأثير والإيجاد)؛ لأن المؤثر والموجد للحكم الشرعى هو المولى الحاكم والجاعل لا- الموضوع وقيوده وأوصافه، فعليه الوصف للحكم ليس المقصود منها تأثيره وإيجاده للحكم كما هو واضح، بل العلية هنا تعنى الموضوعية وكون شىء موضوعاً للحكم.

ومن الواضح أن الوصف ظاهر فى العلية بهذا المعنى، أى: هو ظاهر فى كونه جزء الموضوع ودخيلاً- فى الحكم، لا- أنه مشعر بذلك.

وكيف كان فتعلقنا على بيان المحقق النائيني ره ومستدركه الذى أفاده السيد الأستاذ الخوئي ره هو أن مجرد إثبات كون الوصف علّه منحصره للحكم لا- يكفى وحده لاقتناص المفهوم ما لم يثبت أن المعلول هو طبيعى الحكم وسنخه، كى ينتفى بانتفاء علتة ويثبت المفهوم.

وقد قلنا مراراً أن إثبات ذلك متوقف على إجراء مقدمات الحكمه فى مفاد الهيئه الذى هو عباره عن النسبه الإرساليه - أى: هيئه «أكرم» مثلاً فى قولنا: «أكرم الفقير العادل» - وقد عرفت أن إجراءها فيها متعذر؛ لأن هذه النسبه متقومه بطرفين: أحدهما: مادّه الفعل، أى: الإكرام فى المثال، الذى هو المرسل إليه.

وثانيهما: فاعل الفعل، وهو المخاطب المرسل، والمادّه متحصّصه بالمفعول الذى هو أيضاً متحصّص بدوره بالوصف.

وعليه فهذه النسبه - إذن - بحسب تكوّنها الذاتى متقيده ومتحصّصه، لتقيّد أحد طرفيها، ومعه يستحيل إجراء مقدمات الحكمه فيها لإثبات الإطلاق كما شرحنا لك فيما مضى.

وعليه فلا- مفهوم للوصف حتى ولو كان الوصف علّه منحصره للحكم؛ لأن الوصف حيث أنه وصف للموضوع فهو يحصّص الموضوع، والموضوع بدوره يحصّص الحكم، فلا تدل الجملة الوصفيه على أكثر من حصّه خاصّه من الحكم، فبانتفاء الوصف تنتفى هذه الحصه الخاصّه، ويبقى احتمال ثبوت حصه أخرى من الحكم رغم انتفاء الوصف، فلا يثبت المفهوم كما هو واضح.

إذن، فهذا البيان أيضاً غير تام لإثبات عدم دلالة الوصف على المفهوم.

البيان الثالث: ما جاء في كلمات المحقق الإصفهاني ره في المقام التي لا تخلو أيضاً عن قلق، إلا- أن بإمكاننا عرض كلامه وتوضيح نظره ومرامه من خلال بيانين:

الأول: دعوى أنه كلما أمكن استفادة كون الوصف علّة للحكم من الجملة الوصفية ولو بمساعدته قرينه خاصّه، أمكن حينئذٍ استفادة انحصارها بنحو يُفيد المفهوم؛ وذلك لأن فرض عدم الانحصار معناه فرض وجود علّة أخرى للحكم أيضاً غير الوصف.

ففى مثالنا المتقدم «أكرم الفقير العادل» يكون فرض عدم الانحصار مساوفاً لفرض وجود علّة أخرى لوجوب إكرام الفقير غير العدالة من قبيل كونه هاشمياً مثلاً.

وهذا يلزم منه إما محذور ثبوتى أو محذور إثباتى؛ لأنه إما أن يُفترض حينئذٍ أن الجامع بين «الوصف» (أى: العدالة مثلاً) و«تلك العلّة الأخرى» (أى: كونه هاشمياً مثلاً) هو علّة الحكم، وإما أن يُفترض أن كلاً من «الوصف» و«العلّة الأخرى» بخصوصه وبعنوانه علّة للحكم.

والأول يلزم منه محذور إثباتى؛ لأنه خلاف ظهور الجملة الوصفية فى كون «الوصف» بخصوصه وبعنوانه دخيلاً فى الحكم، لا بما هو فرد من الجامع.

فالشق الأول خلاف أصله التطابق بين مقام الإثبات والثبوت؛ فإن الوصف بعنوانه مذکور إثباتاً، فهو بعنوانه دخيل ثبوتاً.

وأما الشق الثانى فيلزم منه محذور ثبوتى، وهو صدور الواحد بالنوع - أى: طبيعى الحكم والوجوب فى المثال - من الكثير بالنوع - أى: «الوصف» و«العلّة الأخرى»؛ فإن العدالة والهاشمية نوعان، وهو مستحيل.

ثم تَبَّه ره على عدم موافقته على تعميم قاعده «الواحد لا يصدر من الكثير» للواحد بالنوع (1).

ص: ١٧٤

إذن، بيانه الأول مركب من أمرين:

أحدهما: أن الوصف عله لطبيعي الحكم.

وثانيهما: أنه لا توجد عله أخرى.

والأمر الأول يُفترض قيام قرينه عليه في الجملة الوصفية، والأمر الثاني يثبت بدليل عام يدل على أن وجود عله أخرى يستلزم المحذور.

فأما الأمر الأول فلا معنى لمناقشته؛ إذ يُفترض قيام قرينه خاصه عليه في الجملة الوصفية، فيبقى الأمر الثاني، فنقول في مناقشته: إن الدليل الذي ذكره ره لإثباته - وهو أن وجود عله أخرى لطبيعي الحكم يستلزم محذوراً إثباتياً أو ثبوتياً - غير تام، وقد سبقت مناقشه ذلك في بحث مفهوم الشرط - في التقريب الرابع لإثبات مفهوم الشرط - وها نحن نكرر تلك المناقشه هنا ونقول:

إن بالإمكان اختيار الشق الثاني وهو أن يكون كل من «الوصف» و«العه الأخرى» عله لطبيعي الحكم، من دون أن يلزم من ذلك أى محذور ثبوتى حتى على القول بعموم قاعده «الواحد لا يصدر من الكثير» للواحد والكثير بالنوع، وذلك لعدم صحه تطبيق هذه القاعده على ما نحن فيه، سواء أريد تطبيقها على ذات الحكم، أم أريد تطبيقها على روح الحكم ومبدئه، أى: الملاك؛ وذلك لأن هذه القاعده إنما تقول بأن الوجود الفلسفى الحقيقى الواحد لا يمكن أن يكون معلولاً لوجودات فلسفيه حقيقيه متعدده.

انتهى وقتنا وستأتى تتمه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزَه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الأدله المحرزَه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كنا ناقش البيان الأول للمحقق الإصفهاني ره، حيث تقدّم بالأمس أن المفهوم يثبت للوصف فيما إذا توفر أمران: الأول أن تقوم قرينه خاصه على أن الوصف عله لطبيعي الحكم. والثانى: نحن نشبته بالدليل والبرهان. والبرهان هو أن هذه العله عله منحصره ولا توجد عله أخرى للحكم؛ لأنه لو كان هناك عله أخرى لطبيعي الحكم غير هذه العله المذكوره فى الكلام (وهو الوصف) فيلزم منه إما محذور إثباتى وإما محذور ثبوتى.

ص: ١٧٥

مثلاً عندما يقول: «المطلقة اليائسه بائن» فهنا لو استفدنا من هذا الكلام أن الوصف (وهو اليأس من الحيض) عله لطبيعي الحكم (=البيوننه) فنثبت الانحصار ونثبت أن هذه العله عله منحصره لطبيعي البيوننه، ولا توجد عله أخرى للبيوننه؛ إذ لو وُجدت عله أخرى غير اليأس (مثل كون المرأه غير مدخول بها) لصيرورتها بائناً (أى: إن طُلقت فطلاقها بائن وليس رجعيًا). فهذان إما الجامع

بينهما هو العلة للبينونه وهذا خلاف ظاهر الخطاب الذى يقول «المطلقة اليأسه بائن»، أى: البينونه معلوله لليأس بعنوانه وبما هو يأس، لا بما هو جامع كلى يكون اليأس أحد عنوانيه. فإن هذا خلاف ظاهر الكلام.

وإن فرضنا أن كلاً من اليأس (=الوصف) وعدم الدخول (=العلّة الأخرى) علّة مستقله للبينونه، فهذا فيه محذور ثبوتى، وهو صدور الواحد بالنوع (=الحكم بالبينونه) من الكثير بالنوع (=اليأس وعدم الدخول)، بينما الواحد لا يصدر من الكثير.

قلنا: إن هذا الدليل غير تام، لأن بالإمكان اختيار الشق الثانى القول بأن كل منهما علّة مع ذلك لا يلزم محذور ثبوتى حتى لو عمّمنا هذه القاعده إلى الواحد بالنوع والكثير بالنوع. وما أفاده ره من أن هذا خلاف قانون الواحد لا يصدر إلا من الواحد؛ فإن تطبيق هذه القاعده على ما نحن فيه غير تام؛ وذلك لأن هذه القاعده من القواعد الفلسفيه المرتبطه باب العليّه، والعلّيّه بالمعنى الفلسفى هو الإيجاد والتأثير، فهذه القاعده تقول: إن الوجود الحقيقى الواحد يستحيل أن يكون سبب وجوده عباره عن وجودات حقيقيه متعدده. -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه- وحيث عمّمنا هذا القانون للواحد بالنوع فيستحيل أن يكون سبب النوع الواحد الواحد، ولكن ما علاقه هذا الكلام بما نحن فيه؟

هل تريدون تطبيق هذا القانون على الحكم (= بينونه المرأه) بأن هذا الحكم واحد والواحد لا يصدر من الاثنين؟ أو على ملاك الحكم ومبدئه وروحه؟ فلا يوجد لدينا شيء ثالث.

وعلى الأول، نسال ماذا تقصدون بالحكم؟ الجعل أم المجمعول؟ (فإن الجعل فى وجوب الصلاه هو ما تحقق قبل خمسہ عشر قرناً عندما نزلت آيه الصلاه، وهناك شيء آخر هو المجمعول، وهو عبارہ عن فعلية الجعل بزوال الشمس وقت الظهر).

وحينئذٍ فإن أريد تطبيقها على ذات الحكم وأريد بالحكم الجعل، بأن يقال: إن الجعل - أى: جعل وجوب الإكرام [أو جعل بينونه للمرأه] مثلاً فى المثال - واحد، ويستحيل أن يكون معلولاً للكثير - أى: العداله والهاشميه - فى المثال - ففيه أن الجعل ليس معلولاً - لشيء منهما وليس صادراً عن شيء منهما، بل هو معلول للجاعل وصادر منه، وعليه الوصف أو أى شيء آخر للحكم لا تعنى سوى كونه موضوعاً للجعل بمعنى ارتباط الجعل وتحصصه به.

ومن الواضح أن الموضوع ليس علّة للجعل بالمعنى الفلسفى للعلية الذى هو المقصود فى قاعده «الواحد لا يصدر من الكثير» التى هى من قوانين العلية.

وإن أريد تطبيقها على الحكم وأريد بالحكم المجمعول الفعلى، بأن يقال: إن الوجوب الفعلى للإكرام واحد ويستحيل أن يكون معلولاً - للكثير، أى: العداله والهاشميه. ففيه أن المجمعول الفعلى أمر تصوورى وليس وجوداً فلسفياً حقيقياً كى يخضع للنظر والقانون الفلسفى.

وأما إن أريد تطبيقها على روح الحكم ومبدئه، أى: الملاك، بأن يقال: إن ملاك وجوب الإكرام واحد ويستحيل أن يكون معلولاً للكثير (أى: العداله والهاشميه) ففيه أننا لا نعلم الغيب كى نعرف أن الملاك من سنخ واحد، بل يمكن أن يكون هناك سنخان ونوعان من الملاك مطلوبان لزوميان للمولى: -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه - أحدهما معلول للعداله، والآخر معلول للهاشميه، رغم اشتراكهما واتحادهما فى عنوان انتزاعى عام كعنوان «الملاك»؛ فإن هذا اتحاد فى الجامع الانتزاعى، وهو لا- يوجب استحاله صدورهما من علمتين مختلفتين من حيث النوع؛ لأهل هو حقيقه فى خصوص المتلبس لا يصيرهما وجوداً فلسفياً حقيقياً واحداً كى يخضع للقانون الفلسفى القائل بأن الواحد لا يصدر من الكثير كما هو واضح.

إذن، فعلى كل التقادير لا يلزم من اختيار الشق الثاني أى محذور ثبوتى.

فإن قلت: إن بإمكان المحقق الأصفهاني ره تطبيق القاعده المذكوره على مبادئ الحكم، أى: الملاك والإراداه المولويه ببيان آخر، وهو أن يقال: إن ملاك وجوب الإكرام فى المثال إما هو من سنخ واحد، أو من سنخين ونوعين، فإن كان من سنخ واحد لزم صدور الواحد بالنوع (وهو الملاك) من الكثير بالنوع (وهو العدالة والهاشميه)، وهو مستحيل، وإن كان من سنخين ونوعين لزم أيضاً صدور الواحد بالنوع (وهو الحبّ والإراداه المولويه) من الكثير بالنوع (وهو الملاكان المتباينان سنخاً ونوعاً) وهو مستحيل.

قلت: الواقع هو أنه بعد فرض قبول شمول القاعده للواحد والكثير بالنوع وعدم اختصاصها بالواحد والكثير بالشخص، وبعد قبول دلالة القضيه الوصفيه على الوصف لطبعى الحكم لقيام القرينه على ذلك (كما هو المفروض) فسوف يكون الجواب عن هذا الكلام هو:

أن بالإمكان أن نفترض أن الملاك (أى: ملاك وجوب الإكرام فى المثال) من سنخ ونوع واحد، ونفترض صدوره من الواحد بالنوع وهو الجامع بين «العداله» و«الهاشميه»، وهذا لا ينافى جعل كل من «العداله» و«الهاشميه» بعنوانه الخاص دخیلاً فى الوجوب ومصباً وموضوعاً لمسؤوليه المكلف، ولو بنكته عدم عرفيه ذاك الجامع وبالتالى عدم إمكان جعله موضوعاً للحكم، وقد تقدّم هذا فى بحث مفهوم الشرط أيضاً فى التقريب الرابع فراجع. فلا يلزم أى محذور ثبوتى أو إثباتى كما هو واضح.

هذا هو البيان الأول لكلام المحقق الإصفهاني ره وقد عرفت عدم صحته. بعد ذلك ننتقل إلى البيان الثانى غداً إن شاء الله تعالى.

الأدله المحرزّه/الدليل الشرعى/الدليل الشرعى اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

العنوان: الأدله المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

الثانى: دعوى وجود ظهورات ثلاثه فى الجملة الوصفية تتم بمجموعها الدلاله على المفهوم:

الأول: الظهور العرفى للوصف فى كونه علّه للحكم، وذلك لأن الوصف قيد والأصل فى القيود أن تكون احترازيه؛ لأنه مأخوذ فى موضوع الحكم إثباتاً، فلا بد من أن يكون مأخوذاً فيه ثبوتاً أيضاً؛ لأصالة التطابق بين الإثبات والثبوت، فحيث أن قيد العدالة قد أخذ فى طرف النسبه الإرساليه إثباتاً وفى مرحله المدلول التصورى للكلام، فالأصل أن يكون مأخوذاً فيه ثبوتاً وفى مرحله المدلول التصديقى، أى: فى مرحله الجعل والوجوب أيضاً، وبهذا يثبت أنه قيد احترازي، وتثبت عليته للحكم؛ إذ لا يُراد بالعليه أكثر من كونه مأخوذاً فى موضوع الحكم، وقد ثبت ذلك بهذه القرينه العامه المستفاده من الظهور العرفى القائله بأن الأصل فى القيد الاحتراز باعتبار أن الأصل هو تطابق الإثبات والثبوت.

الثانى: الظهور العرفى للوصف فى كونه بخصوصه وبعنوانه علّه للحكم، لا بما هو فرد من الجامع المنطبق عليه وعلى غيره.

الثالث: ظهور المعلول فى كونه عباره عن طبيعى الحكم وسنخه، لا شخص الحكم.

وهذان الظهوران الأخيران بمجموعهما يُثبتان الانحصار وكون الوصف علّه منحصره لطبيعى الحكم بعد ثبوت أصل العليه بالظهور الأول.

وحينئذٍ تتم بذلك دلالة الوصف على المفهوم؛ وذلك لأن افتراض وجود علّه أخرى للحكم غير الوصف لا يخلو عن إحدى حالات:

فإمّا أن يُفترض أنهما - أى: الوصف كالعديه وتلك العله الأخرى كالهاشميه - علتان وموضوعان لشخص الحكم، وبعباره أخرى: لجعل واحد. ومن الواضح أن هذا مستحيل؛ لأن الجعل الواحد وشخص الحكم لا يتحمّل أكثر من موضوع واحد.

ص: ١٧٩

وإما أن يفترض أنهما موضوعان لطبيعى الحكم، بأن تفرض حصّتان من طبيعى الحكم وجعلان وشخصان لوجوب الإكرام:

أحدهما: موضوعه الوصف، أى: العديه.

والآخر: موضوعه الهاشميه مثلاً.

وهذا الفرض وإن لم يكن مستحيلاً، لكنه خلاف الظهور الأخير وهو ظهور المعلول فى كونه طبيعى الحكم لا شخصه؛ لأن هذا الظهور مفاده أن المعلول للوصف - أى: العديه - هو طبيعى الحكم وسنخ وجوب الإكرام، بينما الفرض المذكور هو أن المعلول له حصّه من الطبيعى وشخص وجوب الإكرام.

وإما أن يفترض أن الجامع بينهما موضوع لطبيعي الحكم، وهذا الفرض أيضاً وإن لم يكن مستحيلاً، لكنه خلاف الظهور الثاني من الظهورات الثلاثة؛ لأن ذاك الظهور مفاده هو أن الوصف بخصوصه وبعنوانه موضوع وعله للحكم، لا بما هو فرد ومصداق للجامع المنطبق عليه وعلى غيره.

إذن، فأى حصه تُفترض للحكم لا بد من أن تكون علته منحصره في الوصف المأخوذ في الكلام، فيثبت المطلوب، وتتم الدلالة على المفهوم (١).

هذا هو بيانه الثاني ره، وكأنه أراد في هذا البيان أن يعوّض عن القرينه الخاصه التي افترض ره في البيان الأول قيامها على كون الوصف عله بالقرينه العامه المستنده إلى احترازيه القيد وتطابق الإثبات والشبوت والتي تُعطي الظهور الأول من الظهورات الثلاثة، وأراد هنا أن يعوّض عن القاعده الفلسفيه التي ذكرها في البيان الأول القائله بأن الواحد لا يصدر من الكثير والتي كانت تُثبت الانحصار بالظهورين الأخيرين من الظهورات الثلاثة الدّين يُثبتان الانحصار كما تقدّم.

وعلى كل حال

فهذا البيان الثاني أيضاً غير تام كسابقه؛ إذ يرد عليه:

ص: ١٨٠

١- (١) - نهاية الدرايه: ج ٢، ص ١٧٧.

أولاً: أن الجمع بين إثبات العلية للوصف بمقتضى الظهور الأول من الظهورات الثلاثة - وهو ظهور القيد في كونه احترازياً - وبين إثبات كون المعلول عبارته عن طبيعي الحكم بمقتضى الظهور الثالث من تلك الظهورات يستبطن التهافت؛ لأن الظهور الأول ظهور تصديقي لا- تصوّري، فإن اكتشاف كون الوصف علّة وموضوعاً للحكم ثبوتاً لم يتم من خلال الدلالة التصوريه للكلام كما هو واضح، -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهراني عفى عنه- وإنما دل الكلام على ذلك دلالة تصديقيه بمعنى أننا فهمنا من خلال ذكر الوصف إثباتاً أن الوصف دخيل ثبوتاً وموضوع وعله للمدلول التصديقي والمراد الجدي للمولى.

ومن الواضح أن المدلول التصديقي والمراد الجدي جزئي؛ لأنه عبارته عن جعلٍ لشخص الحكم قائم في نفس المولى، وهذا الجعل موجود جزئي. وحينئذٍ فلا معنى لإجراء الإطلاق فيه وإثبات أن المعلول للوصف هو طبيعي الحكم.

نعم، لو كان الظهور الأول تصورياً وكانت العلية مستفاده من الدلالة التصوريه لم يكن هناك تهافت بينه وبين الظهور الثالث، ولأمكن حينئذٍ أن يقال: إن الأمر يدل دلالةً تصوريه على طبيعي الطلب، والوصف يدل دلالةً تصوريه أيضاً على أنه موضوع وعله لطبيعي الطلب، فلا تهافت بينهما، ولكن الأمر ليس كذلك كما هو واضح.

والحاصل: أننا تاره

ننظر إلى قوله مثلاً: «أكرم الفقير العادل» في مرحله دلالته التصوريه، وحينئذٍ يكون المدلول التصوري لقوله: «أكرم» عبارته عن طبيعي الطلب - بالمعنى الحرفي، أي: النسبه الإرساليه - إلا أنه لا يفهم في هذه المرحله من الدلالة عليه العداله لطبيعي الطلب؛ -إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهراني عفى عنه- لأن العلية إنما تثبت بأصالة التطابق كما عرفنا، ومن الواضح أن أصاله التطابق تعين المدلول التصديقي والمراد الجدي؛ إذ تقول: إن كل ما أخذ تصوراً فهو مراد تصديقاً وجداً. إذن، فإثبات العلية إنما كان في مرحله الدلالة التصديقيه لا التصوريه.

وأخرى ننظر إليه

في مرحلة دلالة التصديقي، وحينئذٍ يكون المدلول التصديقي للوصف المذكور في الكلام عبارته عن كونه علّة وموضوعاً للمدلول التصديقي والمراد الجدى، إلا أن المدلول التصديقي والمراد الجدى ليس عبارته عن طبيعي الحكم، بل هو شخص الحكم الذي هو جزئى لا معنى لإجراء الإطلاق فيه.

والخلاصه

أنه في مرحلة الدلالة التصوريه يستفاد طبيعي الحكم، لكنه لا تستفاد عليه الوصف، وفي مرحلة الدلالة التصديقيه تستفاد العليّه، لكنه لا يستفاد طبيعي الحكم، فكلامه ره متهافت. هذا أولاً وبقيه المطلب تأتي غداً إن شاء الله.

الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلاله الدليل/المفاهيم/مفهوم الوصف

كنا ندرس البيان الثانى من المحقق الإصفهانى ره حول الضابط فى دلاله الوصف على المفهوم وكان هذا البيان يتلخص فى الظهورات الثلاثه التى ذكرها وشرحناها بالأمس.

قلنا إن هذا البيان لا- يمكن قبوله كالبيان الأول، وذلك أولاً- لما ذكرناه بالأمس بأن الظهور الأول الذى يفترضه المحقق الأصفهانى ره لإثبات كون الوصف علّة للحكم، هو ظهور تصديقي وليس تصورياً، بمعنى أن هذا الظهور كان يقول بأن الوصف بما أنه مذکور ودخيل فى موضوع الحكم إثباتاً وفى عالم الكلام، إذن بمقتضى أصاله التطابق بين الإثبات والثبوت يكون هذا الوصف دخيلاً وعله وموضوعاً فى المراد الجدى للمتكلم فى عالم الثبوت.

ومن المعلوم أن المراد الجدى للمتكلم عبارته عن أمر جزئى وهو شخص ذاك الحكم والاعتبار النفسانى الموجود فى نفس المتكلم. فالظهور الأول إنما يثبت أن الوصف علّة لشخص الحكم. وحينئذٍ كيف ينسجم هذا مع الظهور الثالث الذى افترض المحقق الأصفهانى ره أن الوصف علّة لطبيعي الحكم؟! هذا أولاً.

ص: ١٨٢

وثانياً: إن الإطلاق الذى ينتج المفهوم فى ما إذا كان الوصف علّة للحكم - بالمعنى المتقدم للعليه، أى: بمعنى كون الوصف مأخوذاً فى موضوع الحكم ثبوتاً - إنما هو الإطلاق بمعنى كل حصص طبيعي الحكم بنحو الاستغراق، كى يثبت أن أى حصه تفترض للحكم فعلتها الوصف المأخوذ فى الكلام، إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه، وإلا فإن الإطلاق بمعنى ذات الطبيعه بما هى هى فهو لا- ينتج المفهوم فيما إذا كان الوصف علّة للحكم؛ إذ لا- تنافى بين أن يكون الوصف علّة للطبيعي،

ويكون شيء آخر أيضاً علّه للطبيعي، فبعض حصصه معلول للوصف، وبعضها معلول للشيء الآخر، فلا يثبت المفهوم.

إذن، فالإطلاق الذي يُجدي المحقق الإصفهاني في المقام ويثبت المفهوم بعد فرض كون الوصف علّه إنما هو الإطلاق بمعنى كون كل حصص الحكم معلوله للوصف بنحو الاستغراق، لا الإطلاق بمعنى ذات طبيعه الحكم بما هي هي.

بينما قد تقدّم منا في مناقشه بيان المحقق العراقي ره هنا، وكذلك في غيره من الموارد أن الإطلاق بمعنى كل حصص الطبيعه، بأن تُلاحظ الطبيعه بما هي فانيه في وجوداتها الخارجيه، المتكثره ومنطبقه عليها ليس هو الذي تقتضيه مقدمات الحكمه وتثبته، بل الإطلاق الذي تثبته مقدمات الحكمه وتقتضيه عبارته عن ذات الطبيعه بما هي هي من دون أخذ شيء آخر معها، فلحاظ فنائها في الوجودات الخارجيه المتكثره شأن زائد ومؤونه إضافيه لا تدل عليها مقدمات الحكمه، بل الذي تدل عليه إنما هو عبارته عن لحاظ ذات الطبيعه بما هي هي.

وقد عرفت آنفاً أن الإطلاق بهذا المعنى (الذي هو المعنى الصحيح للإطلاق) لا يُنتج المفهوم في فرضنا وهو فرض كون الوصف علّه للحكم.

إذن، فالإطلاق الذى يُجدى المحقق الإصفهاني فى المقام ويُنتج المفهوم لا تقتضيه مقدمات الحكمة، والإطلاق الذى تقتضيه مقدمات الحكمة لا يُجديه ولا يُنتج المفهوم.

وثالثاً: إننا حتى لو تنزلنا عن جميع ما قلناه وفرضنا أن عليه الوصف مستفاده من الدلالة التصوريه للكلام كما أن الأمر يدل بالدلالة التصوريه أيضاً على طبيعى الطلب، وفرضنا أن الإطلاق الذى تدل عليه مقدمات الحكمة لو جرت عباره عن أن طبيعى الطلب بمعنى كل حصصه معلول للوصف، لا يتم مع ذلك كلام المحقق الإصفهاني ره؛ وذلك لتعذر إجراء مقدمات الحكمة فى المقام، إعداد وتقرير الشيخ محسن الطهراني عفى عنه، لما قلناه فى مناقشه بيان المحقق النائيني ره، وأيضاً فى بياننا المختار لإثبات عدم دلالة الوصف على المفهوم وفى غيرهما من الموارد مراراً من أن إجراء مقدمات الحكمة متوقف على تماميه النسبه القائم بين الحكم والقييد، بينما نسبه العليّه القائم هنا بين الوصف والحكم ليست تامه، بل هى ناقصه؛ لأن موطنها الأصلي هو العالم الخارج عن الذهن والتصوّر، بداهه أن علاقته بين الموضوع والحكم علاقته خارجيه موطنها خارج عن عالم الذهن والتصوّر.

وعليه فلا يعقل إجراء مقدمات الحكمة فيها لإثبات أن المعلول للوصف طبيعى الحكم والطلب، وبالتالي فلا يمكن إثبات المفهوم للوصف حتى لو فرضنا أن الوصف علّه وفرضنا أن مقدمات الحكمة لو جرت لأثبتت الإطلاق بمعنى كل الحصص، لكنها لا تجرى فى المقام لهذه النكته.

هذا تمام الكلام فى البيان الثالث من بيانات الأصحاب، وهو بيان المحقق الإصفهاني وقد عرفت عدم تماميته أيضاً كسابقه.

وبهذا المقدار من ذكر بيانات الأصحاب نكتفى فى المقام، وقد عرفت أن الصحيح إنما هو البيان الذى قدمناه لإثبات عدم دلالة الوصف على المفهوم، وبذلك نهى بحث مفهوم الوصف. وقد عرفنا أن الوصف لا مفهوم له، لكن بياننا لإثبات مفهوم الوصف كان يختلف عن بيانات الأصحاب رضوان الله عليهم. هذا تمام الكلام فى البحث التاسع عشر من بحوث الدلالات اللغويه للدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الوصف، وبعد ذلك ندخل فى البحث العشرين من هذه البحوث وهو بحث اللقب والعدد.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدلة المحرزه/الدليل الشرعى/الدليل اللفظى/دلالة الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف

البحث العشرون

البحث عن مفهوم اللقب والوصف

البحث العشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى هو البحث عن دلالة اللقب والعدد على المفهوم. فهل أن القضية المشتمله على اللقب من قبيل: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» أو «بيد الزوج» تدلّ على المفهوم؟ وتدلّ على أنه لا طلاق أبداً بيد غير الزوج؟ أى: هل تدلّ على انتفاء سنخ الحكم وكيه وطبيعيه بانتفاء اللقب والزوج. أى: لا يصح طلاق غير الزوج بتاتاً.

وكذلك القضية المشتمله على العدد، فى مثل: «أطعم ستين مسكيناً»، فهل تدلّ هذه القضية على انتفاء وجوب الإطعام عند انتفاء هذا العدد؟ أى: فى غير عدد الستين. هل تدلّ على أنه لا يجب إطعام عدد آخر من المساكين غير عدد الستين أو لا؟

وقبل أن نبدأ ونشرع فى صلب البحث لا بأس بتوضيح المراد من اللقب وكذلك المراد من العدد فى هذا البحث الأصولى:

أما اللقب: فله معنى مصطلح وهو عبارته عن العَلَم الذى فيه مدح أو ذم. مثل «المحمود» فهو علم فيه المدح، أو مثل «البطه» فهو علم فيه ذم. فاللقب هو كل علم فيه المدح أو الذم؛ لأن العَلَم على ثلاثة أقسام:

الكنية: وهى العَلَم المُصَيَّرُ بِأب أو أم أو ابن، مثل أبى ذر وابن أبى عمير وأم كلثوم. اللقب: فهو العَلَم الذى لا يُصَيَّرُ بِأب أو الأم أو الابن، ولكن فيه مدح أو ذم. عَلم محض: هو الذى لا يكون كُنيه ولا لقباً كالحسن والحسين وزيد وعمرو.

ص: ١٨٥

إلا- أن المراد من اللقب فى هذا البحث الأصولى ليس خصوص هذا المعنى المصطلح الضيق، بل المراد منه أعم من اللقب المصطلح، فهو مطلق ما يُعَبَّرُ به عن الذات أو الشئ ويقابل الوصف فهو اللقب، سواء كان اسم جنس (مثل الرجل والمرأه) أم كان علماً محضاً (كأسماء الأعلام الشخصيه مثل الحسن والحسين وزيد وعمرو) أم كان كنيه (مثل أبى الحسن وأم الحسن) أم كان لقباً اصطلاحياً (مثل المحمود والبطه) وسواء كان العَلَم المحض اسماً جامداً (مثل زيد وعمرو) أم كان اسماً مشتقاً لكنه أصبح حالياً علماً لا- يُراد منه معناه الوصفى والاشتقاقى (مثل الباقر والصادق). فكل هذه الأسماء تدخل فى دائره اللقب فى المصطلح الأصولى.

وأما العدد فله معنى مصطلح أيضاً، وهو ما قيل من أنه: نصف مجموع حاشيته وطرفيه (مثل الثلاثه، فإن طرفيها الاثنان والأربعه، وبمجموعهما يشكلان الستة التى تكون الثلاثه نصفها).

ولكننا لا نتقيد في هذا البحث الأصولي بهذا التعريف؛ فإن المراد من العدد في المقام ليس خصوص هذا المعنى المصطلح، بل المراد منه ما يعمّ حتى الواحد، وإن لم ينطبق عليه هذا التعريف (١).

إذن، فهل تدلّ جملة «الطلاق بيد الزوج» على المفهوم، أي: انتفاء سنخ الحكم (سنخ صحّه الطلاق) بسبب انتفاء الزوج، أي: هل يدلّ على بطلان أي طلاق من قبل غير الزوج؟

فلو أتى دليل آخر ودل على صحّه طلاق الحاكم الشرعي يتعارضان فيكون الدليل الآخر مخصّصاً للدليل الأول (= المفهوم) أو أساساً ليس له مفهوم فلا يتعارضان.

ص: ١٨٦

١- (١) - والصفير وما دونه (مثل ناقص واحد = «١-») ليس عدداً وإنما هو تركيب، وأما درجات الحرارة فالصفير يمثل درجه الانجماد وما دون الصفير درجات عُبر فيها عما دون الانجماد بناقص واحد وناقص اثنين وهكذا..

وكذلك بالنسبة للعدد، فإن «أطعم ستين مسكيناً» هل يدل على عدم وجوب إكرام أعداد أخرى غير الستين، مثل ٥٩ أو ٦١.

فلو دلّ دليل آخر على إطعام عشرة مساكين مثلاً فيكون معارضاً للدليل الأوّل (=المفهوم) أو ليس له مفهوم يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء هذا العدد المعين.

الجواب هو النفي، فإنه لا شىء من اللقب ولا من العدد يدل على المفهوم بنحو السالبة الكليّة. نعم هما يدلان على المفهوم بنحو السالبة الجزئية. إعداده وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فعندما يقول: «الطلاق بيد الزوج» يدل على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، أى: يدلّ على عدم صحّة الطلاق من قبل بعض الأفراد الآخرين من غير الزوج قطعاً. ولكن لا يدلّ على المفهوم بنحو السالبة الكليّة، أى: كل غير الزوج لا يصح طلاقه بحيث حتى يشمل الحاكم الشرعى. فهذا المفهوم الكلى مرفوض.

وكذلك العدد حيث يدلّ على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، أى: يدلّ على أن بعض الأفراد الأخرى غير الستين لا يجب إطعامهم، ولكن لا- يدلّ على المفهوم بنحو السالبة الكليّة بأن يكون مفاده: كل عدد غير الستين لا يجب إكرامه. فحال العدد واللقب حال الوصف تماماً. إعداده وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فكما قلنا فى الوصف أنّه لا يدلّ على المفهوم بنحو السالبة الكليّة وكذلك نقول بذلك فى الجملة اللقبية والعدديه.

والنكته فى عدم الدلالة على المفهوم بنحو السالبة الكليّة وكذلك النكته فى الدلالة على المفهوم بنحو السالبة الجزئية هو النكته نفسها التى ذكرناها فى باب الوصف، فكل ما قلناه فى الوصف يجرى هنا حرفاً بحرف.

ولأجل التوضيح ولكن باختصار نقول:

تقدّم فى بحث مفهوم الشَّرْط وكذلك فى بحث مفهوم الوصف أن اقتناص المفهوم له أحد طريقتين:

الطريق الأوّل: اقتناص المفهوم بنحو الدلالة التصوريه.

الطريق الثّانى: اقتناص المفهوم بنحو الدلالة التصديقيه.

وقلنا إن لكل من الطّريقتين والأسلوبين مقدمات وشروطاً، وعليه فلا بُدّ من ملاحظه الجملة المشتمله على العدد أو اللقب، كى نرى مدى انطباق تلك المقدمات عليها.

هل يمكن أن نسلك الطريق الأوّل لاقتناص المفهوم هنا فى باب اللقب والعدد؟

ثم هل يمكن أن نسلك الطريق الثّانى لاقتناص المفهوم هنا أم لا؟

الجواب هو عدم إمكان سلوك أى من الطّريقتين هنا، وذلك:

أما الطريق الأوّل (أخذ المفهوم من الدلالة التصوريه للكلام) فالسبب هو أن دلالة الجملة تصوّراً على المفهوم متوقف على شرطين كما تقدّم:

أولاً: أن تدل الجملة على الربط التوقفي بين الحكم من جهه وبين شىء آخر (مثل الشَّرْط أو الوصف أو اللقب أو العدد) غير الربط التوقفي الثابت بين الحكم وموضوعه. وإلا- فإن الربط بين الحكم والموضوع لا ينتج الموضوع كما تقدّم مراراً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه طبعاً علاقه الحكم بالموضوع سنخ علاقه إذا انتفى الموضوع ينتفى الحكم، لكن انتفاء الحكم بسبب انتفاء موضوعه ليس مفهوماً اصطلاحياً فى علم الأصول، كما قلنا فى القضايا الشَّرْطيّه المصوغه لبيان الموضوع مثل «إن رُزقت ولداً فاختنه» فقد تقدّم أن هذه القضية لا تدلّ على المفهوم الأصولى المصطلح (= انتفاء الحكم عن الموضوع بسبب انتفاء شىء آخر)، وإن كانت تدلّ على أنه إن لم ترزق ولداً لا يجب الختان، لكن لا يجب الختان حينئذٍ من باب أنه لا موضوع لوجوب الختان؛ فإن الموضوع إذا انتفى ينتفى حكمه قهراً وعقلاً.

فلا- يُدَّ من أن تدل الجملة تصوّراً على ربط توقفي بين الحكم وبين شيء آخر غير الربط التوقفي الثابت بين الحكم وموضوعه. هذا هو الشرط الأول.

وثانياً: أن تدل الجملة على أن المتوقّف على ذاك الشيء الآخر طبيعي الحكم وسنخه لا شخصه.

فهذان الشرطان ذكرناهما سابقاً لكي نقتنص المفهوم من الجملة على نحو الدلالة التصوريه.

فهل هذان الشرطان متوفران في المقام؟

الجواب: كلا. ليس شيء منهما متوفراً، وذلك:

أما الشرط الأول (الدلالة التصوريه على الربط التوقفي) فغير موجود وذلك:

أولاً: لشهاده الوجدان العرفي واللغوي الموجود لدى أي ابن لغة بأن قوله: «الطلاق بيد الزوج» لا يدل تصوّراً (عندما يسمعه السامع) على ربط توقفي بين الحكم (صّحه الطلاق) وبين الزوجيه، غير الربط التوقفي الموجود بين الحكم والموضوع.

وكذلك في قوله: «أطعم ستين مسكيناً» لا- نفهم منها إلا- الربط القائم بين الحكم (الوجوب) من جهه وبين موضوع الوجوب (إطعام ستين مسكيناً)، ولا يوجد ربط آخر غير هذا الربط الموجود بين الحكم وموضوعه.

وثانياً: حتى لو قطعنا النظر عن الوجدان فلا- نجد في الجملة اللقبية ولا- في الجملة العددية ما يدل أو ما يمكن أن يدل على التوقف. فكل ما يكرر النظر ويرجع البصر لا يرى في هذه الجملة ما يمكن أن يدل على التوقف لا بمفهومه الاسمي ولا بمفهومه الحرفي.

أما المفهوم الاسمي فمن الواضح أنه لا يوجد مفهوم اسمي في هذه الجملة يدل على التوقف مثل التوقف أو المتوقف.

وأما المفهوم الحرفي (النسبه التوقيه) فلأن ما يدل على النسبه عباره عن الحرف أو الهيئه، فإن «الطلاق بيد الزوج» لا توجد فيها ما يمكن أن يكون دالاً على النسبه التوقيه، فالموجود فيها هو هيئه الجملة الكامله، وهيئه الجملة ناقصه التي هي داخل الجملة التامه، وهي هيئه المضاف والمضاف إليه وهي «يد الزوج». فاليئه بين اليد وبين الزوج نسبه ناقصه وقد تقدّم مراراً أن النسبه الناقصه تجعل الكلمتين كلمه واحده، وأما هيئه مجموع الجملة فتدل على نسبه تامه، لكن نسبه تامه بين طرفين. بين الحكم وهو عباره عن الصّحه والنفوذ والامضاء والطرف الآخر عباره عن طلاق الزوج.

نعم، هذه النسبة التامة نسبه توقيه، لكنها ليست نسبه تامه زائده على توقف الحكم على الموضوع. فهذا ليس هو المطلوب.

وكذلك في الجملة العديه، فعندنا نقول: «أطعم ستين مسكيناً» فلا توجد فيها ما يدل على التوقف بمعناه الاسمي وهو واضح. ولا ما يدل على التوقف بمعناه الحرفي، لأن ما يدل على التوقف بالمعنى الحرفي عبارته عن الهية. هية «أطعم» أو هية مجموع «أطعم ستين مسكيناً»؟ هية مجموع الجملة تدل على نسبه إرساليه تامه ولكن بين المرسل (المكلف والمخاطب) والمرسل إليه (إطعام مُحَصَّص) وهو إطعام ستين مسكيناً (كل هذا طرف من النسبه).

فالجملة تدل على نسبه تامه مُحَصَّصه ومقيده بهذا اللقب أو هذا العدد. فلا تدل الجملة على نسبه توقيه بين الحكم (= الوجوب) وبين الموضوع (إطعام ستين مسكيناً) زائداً على توقف الحكم على موضوعه. بل هو عين توقف الحكم على موضوعه. فإذا انتفى عدد الستين فقد انتفى الموضوع وإذا انتفى الموضوع فقد انتفى الحكم قهراً وعقلاً. فلا دلالة في هذه الجملة على النسبه التوقيه التي نحتاجها لإثبات المفهوم.

فالشرط الأول (أن تدل الجملة على التوقف بين الحكم وبين شيء آخر زائداً على توقف الحكم على موضوعه) منتف في المقام.

وأما الشرط الثاني (أن تدل الجملة على أن المتوقف عبارته عن طبيعي الحكم وسنخه) فهو أيضاً غير متوفر في الجملة اللقبية وكذلك في الجملة العديه؛ لأن هذا الشرط إنما يتم من خلال إجراء الإطلاق في المتوقف وقد تقدم في التنبه الخامس من تنبيهات المفهوم الشرط أن إجراء الإطلاق في المتوقف إنما يتم فيما إذا كانت النسبه بين الحكم والقيده تامه، إعداداً وتقريراً: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه كما في الجملة الشرطية. وأما إذا كانت ناقصه فلا يجري الإطلاق، لأن النسبه الناقصه منده في النسبه التامة وأخوذه طرفاً في النسبه التامة التامة، فهي محصصه للنسبه التامة، فيدل الكلام بمجموعه على نسبه تامه محصصه. فإن جملة «الطلاق بيد الزوج» بأكملها تدل على نسبه تامه محصصه، أي: حصه من الحكم الشرعي، وحصه من الصيحه ثابته لطلاق الزوج. وإذا انتفى الزوجيه (أي: شخص آخر أراد أن يطلق) فتنتفى هذه الحصه من الطلاق، ولكن قد تثبت حصه أخرى لصحه الطلاق، مثل طلاق الحاكم الشرعي.

إذن، فلا- يمكن إجراء الإطلاق في المتوقف حتى لو أثبتنا أن الجملة تدلّ على التوقف؛ لأنّ الكلام لا يدلّ إلا على حصّه من الصّحّه والإطلاق لا يجرى في الحصّه.

وكذلك الجملة العديده. وللکلام تتمه تأتي غداً إن شاء الله - تعالى -.

الأدله المحرزّه/الدليل الشرعي/الدليل اللفظي/دلّاله الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الأدله المحرزّه/الدليل الشرعي/الدليل اللفظي/دلّاله الدليل/المفاهيم/مفهوم اللقب والوصف

كان الكلام في مفهوم اللقب والعدد فذكرنا أن حال اللقب والعدد حال الوصف، وأنه كما قلنا في الوصف أنه لا دلّاله له على المفهوم كذلك نقول في اللقب والعدد لا دلّاله لهما على المفهوم، والنكته في عدم الدّلاله على المفهوم هنا هي نفس النكته التي ذكرناها في الوصف.

والحاصل إذا كان الحكم قد بيّن (في الجملة اللقبية والعديده) من خلال معنى حرفي (مثل صيغه «افعل») فحينئذ لا دلّاله للكلام على المفهوم، كما أنه لا- دلّاله له على المفهوم فيما إذا كان الحكم (=الوجوب) قد بيّن واستفيد من خلال معنى اسمي (مثل «إطعام ستين مسكيناً واجب»)، وليس من خلال الهيئه والصيغه الدّالّه على المعنى الحرفي. فهنا أيضاً لا يمكن إجراء الإطلاق في كلمه «واجب»؛ وذلك أيضاً لما قلناه في مفهوم الوصف (وفي غير بحث مفهوم الوصف) من أن الإطلاق لا يجرى في المحمول.

فإن قال: «الزّمان حامض» يمكن إجراء الإطلاق في الموضوع بأن هذا الكلام يشمل كل زمان، لكن إجراء الإطلاق في المحمول ليس له معنى، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه بأن تكون كل درجات الحموضه ثابتة للزمان، فإن هذا ليس مقبولاً- عرفاً. أو مثل: «المصباح منير» فلا إطلاق فيها على أن كل درجات النور والإناره ثابتة للمصباح. ومثل «الصّلاه واجبه» لا يريد إثبات كل حصص الوجوب للصّلاه بحيث أن غير الصّلاه ليس واجباً.

ص: ١٩١

إذن، فالشرط الثاني من شرطي استفاده المفهوم من الكلام على مستوى الدّلاله التصوريه منتفٍ أيضاً في المقام.

وبهذا عرفنا أن الطريق الأول لاقتناص المفهوم من الكلام وهو أخذ المفهوم من الدّلاله التصوريه للكلام كان مشروطاً بشرطين، كلاهما غير متوفرين في الجملة اللقبية وفي الجملة العديده. أي: لا الدّلاله على التوقف موجوده في الكلام ولا الدّلاله على أن المتوقّف طبيعي الحكم.

أما الطريق الثاني (=اقتناص المفهوم من الدلاله التصديقيه للكلام)، فقد تقدّم شرحه سابقاً، بأنّه لو تمكّن شخص من أن يثبت أن جملة (سواء الوصفيه أم الشّرطيّه أم اللقبية أم أيه جملة) تدلّ بالدلاله التصديقيه على أن علّه الحكم المذكور فيها منحصره بالقيّد المذكور فيها (كقيّد الشّرط في الجملة الشّرطيّه، وقيّد الوصف في الجملة الوصفيه، واللقب في الجملة اللقبية وهكذا..) فمن

الطبيعي حينئذٍ أن تدلّ الجملة على المفهوم. أى: تدلّ على أنّه إذا انتفى القيد أو الوصف ينتفى الحكم؛ لأن القيد أو الوصف علّه منحصره.

والسؤال هو أنّه هل يمكن أن نسلّك هذا الطريق في اللقب والعدد لإثبات المفهوم؟

والجواب: كلا، فهذا الطريق أيضاً مسدود وهذا الباب موصد أمامنا في باب اللقب والعدد؛ وذلك لأن الجملة اللقبية وكذلك العددية لا دلالة لهما على أن علّه الحكم منحصره باللقب أو العدد.

فإن قوله «الطلاق بيد الزوج» مثلاً، لا دلالة له على أن الطلاق منحصر بالزوجيه، وكذلك قوله «أكرم ستين مسكيناً» لا دلالة له على العلية الانحصارية (أى: الدلالة على أنه لا يجب إكرام غير ستين مسكيناً من الأعداد الأخرى).

فبالتالى لا يثبت المفهوم للقب وللعدد بنحو السالبة الكليّة؛ لأننا لم نفهم من الكلام أن هذا القيد علّه منحصره، فلعل هناك علّه أخرى لصحة الطلاق غير الزوجيه وهى حكومه الحاكم الشرعى، كما يحتمل وجود علّه أخرى لوجوب الإطعام.

أجل، إن المفهوم يثبت لهما بنحو السالبة الجزئية، كما كنا نقول به في الوصف. أى: قوله: «الطلاق بيد الزوج» يدل على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، أى: يدل على أن بعض مصاديق طلاق غير الزوج باطل، وليس كل مصاديقه. كذلك العدد، فإن قوله: «اطعم ستين مسكيناً» يدل على أن بعض الأعداد الأخرى غير الستين لا يجب إطعامهم.

والنكته في كلاً-المطلبين (في دلالة اللقب والعدد على المفهوم الجزئي، وأيضاً في عدم دلالتها على المفهوم الكلي) هي النكته نفسها التي ذكرناها في الوصف.

فذلكه الكلام: أننا نقبل المفهوم بنحو السالبة الجزئية، أى: لم تجعل صحه الطلاق بنحو الموجه الكلي لكل أحد، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه بحيث يمكن للجميع أن يطلقوا هذه المرأة المسكينه، بل بعض هؤلاء الأفراد غير الزوج لا يصح منهم أن يطلقوا هذه المرأة؛ وذلك لنفس النكته التي ذكرناها في الوصف (في التقريب الثاني - القرينه العرفيه - حيث ذكرنا تقريبين وناقشنا التقريب الأول(1) واعتمدنا التقريب الثاني) من أن هذه الجملة اللقييه «الطلاق بيد الزوج» أو «الطلاق بيد من أخذ بالساق» تدل بالدلاله التصديقيه على أن صحه الطلاق ليست ثابتة لكل شخص، بنحو الموجه الكلي، بنكته أنه لو كان الشارع قد جعل صحه الطلاق لكل شخص فإما أن يكون ذلك بنحو الجعل المتعدد، أو يكون بنحو الجعل الواحد، فإن افترضتم أنه قام بالجعل من خلال جعلين: ١- صحه الطلاق للزوج ٢- صحه الطلاق لغير الزوج، فهذا يلزم منه محذور اللغويه العرفيه؛ فإن المولى لو كان يريد جعل صحه الطلاق لكل شخص فلماذا يجعل جعلاً عديده، إذ كان بإمكانه أن يجعل جعلاً واحداً يذكر فيه أن هذا الطلاق يصح من كل شخص. لأنه سوف يصل من خلال هذا الجعل الواحد إلى النتيجة المطلوبه لديه والتي تفترضون أنه يصبو إليه من جعل جعل عديده.

ص: ١٩٣

وإذا كان بنحو جعل واحد (هذا الجعل المبرز من خلال هذا الخطاب) فهذا أيضاً يلزم منه مخالفه ظهور هذا الخطاب، فإن هذا الخطاب ظاهر في أن القيد المذكور في هذا الخطاب كما أنه دخيلٌ إثباتاً دخيلٌ ثبوتاً أيضاً؛ لحكم أصاله التطابق بين مقام الإثبات والثبوت.

فلو كان مراده جعل صحه الطلاق من قبل أي شخص كان، لم يكن يجعل الطلاق بيد الزوج ويذكره؟ فإن ذكره سوف يكون لغواً، وهذا خلاف ظاهر الخطاب.

إذن، بهذا الدليل ودفعاً لمحدور اللغويه نقول بأن مقصود المتكلم من «الطلاق بيد الزوج» ليس هو جعل الطلاق بنحو الموجه الكليته لكل شخص، وإذا لم يكن هذا هو مقصوده فمعنى ذلك أن بعض غير الزوج طلاقه باطل، وهذا هو المفهوم بنحو السالبة الجزئية.

وكذلك العدد.

إذن، فالمفهوم بنحو السالبة الجزئية يمكن إثباته للعدد واللقب معاً بهذا البيان الذي ذكرناه، أما المفهوم بنحو السالبة الكليته (بأن يدل المفهوم على أن هذا الحكم غير ثابت في جميع موارد انتفاء اللقب أو العدد، أي: إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه بطلان طلاق غير الزوج في جميع الموارد) فلم يثبت؛ وذلك لأن النكته في عدم الدلالة على المفهوم بنحو السالبة الكليته هي نفس النكته في عدم دلالة الجملة الوصفية على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف بنحو السالبة الكليه، والنكته هي أنه لا يلزم أي محذور لو التزمنا بأن هذا الحكم المذكور في الكلام ثابت لبعض موارد انتفاء اللقب.

أما محذور اللغويه فليس لغواً أن يجعل المولى جعلين: أن يجعل صحه الطلاق من الزوج بملاك أنه زوجها. وأيضاً يجعل صحه الطلاق لشخص آخر كالحاكم الشرعي ولكن بملاك آخر وهو ملاك الحكومه. فكيف للمولى أن يتوصل إلى صحه طلاقها من قبل شخصين أو ثلاثة أشخاص إلا من خلال جعلين أو ثلاثة جعلول.

وكذلك محذور مخالفه ظاهر الخطاب، فإننا نلتزم بظاهر الخطاب، فإننا نحتفظ بأن هذا الجعل بملاك الزوجيه محفوظ كما أن هناك جعل آخر محفوظ بخطاب آخر وهو خطاب الحكومه.

فلا نكته تساعدنا على الالتزام بأن الجملة تدلّ على المفهوم بنحو السالبه الكئيه.

هذا تمام الكلام فى هذا المطلب وقد اتضح أن الجملة اللقييه والعدديه لا طريق لإثبات المفهوم لهما، لا الطريق الأول ولا الطريق الثانى.

نعم فى العدد يوجد مطلب سوف نتعرض له غداً وهو أن المولى لو كان فى مقام التحديد فقد يكون هذا التحديد قرينه خارجيه على المفهوم، ولا- علاقته لها باللقب بما هو لقب أو العدد بما هو عدد. مثل تحديد عدد أيام الحيض فى جانب الحيض أن لا يكون أقل من ٣ أو فى جانب الكثره أن لا يكون أكثر من ١٠. وهذا ما سندرسه غداً إن شاء الله تعالى.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

انتهى الحديث عن مفهوم اللقب والعدد، وبقيت نقطه تتعلق بالعدد وهى عبارته عن أنه إذا استظهرنا من الدليل أن العدد المذكور فى الخطاب إنما ذكره المولى من أجل التحديد وبيان الحدّ، حينئذٍ سيكون هذا قرينه على المفهوم، ولكن لا علاقته له بمفهوم العدد بما هو عدد، وإنما استفيد من القرينه الداله على التحديد.

ويتصور التحديد على ثلاثه أقسام:

أن يكون التحديد تحديداً من طرف الزياده والنقيصه معاً. أن يكون التحديد تحديداً من طرف النقيصه. أن يكون التحديد تحديداً من طرف الزياده.

أما القسم الأول بأن يكون التحديد من كلا الطرفين، أى: أن يكون المولى فى مقام بيان الحدّ الأدنى والحدّ الأقصى معاً، مثل أن نستظهر من الدليل الدال على استحباب تسبيح الزهراء سلام الله عليها بأن المولى كان فى مقام تحديد كلا الطرفين عندما ذكر التكبير لأربع وثلاثين مرّة والتحميد لثلاث وثلاثين مرّة والتسبيح ثلاث وثلاثين مرّة. فهذا يكون قرينه على أن الحكم ينتفى بانتفاء هذا العدد. أى: إذا لم يكن التكبير ٣٤ مرّة فينتفى الاستحباب. ومثله عدد تسبيحات صلاه الجعفر الطيار سلام الله عليه.

ص: ١٩٥

أما القسم الثانى بأن يكون التحديد من طرف النقيصه، من قبيل عدد عشره فى إقامه المسافر، فإنه إذا نوى عشره أيام، فهو تحديد ولكنه تحديد من طرف النقيصه، أى: بيان للحد الأدنى من الإقامه، وليس بياناً للأحد الأعلى فإن الحدّ الأعلى لا بشرط، أى: لا- يكون أقل من عشره أيام. أو مثل عدد الثلاثه فى الحيض تحديد من جانب النقيصه. أو عدد الوزن فى الكرّ أو عدد

المساحة؛ فإن للكر تحديدان، تحديد وزني وتحديد مساحتي.

أما القسم الثالث: بأن يكون التحديد من طرف الزيادة، من قبيل عدد العشره في الحيض بأن أكثر الحيض عشره. أو عدد أيام شهر رمضان لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً.

فهذه التحديدات تكون قريبه على انتفاء الحكم إذا زاد على هذا العدد أو نقص منه. على كل حال كانت هذه نقطه متعلقه بالعدد.

وبهذا انتهى الكلام عن مفهوم اللقب والعدد. وبعد ذلك ندخل في البحث الحادي والعشرين من دلالات الدليل الشرعي اللفظي وهو مفهوم الغايه.

البحث الحادي والعشرون

مفهوم الغايه

إذا كان في الكلام ما يدل على الغايه من قبيل «حتى» و«إلى» كقوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» أو قوله تعالى «وأتموا الصيام إلى الليل» أو إذا قال: «صم حتى تصبح شيخاً»، أو قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، أو إذا قال: «صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر». فهذه كلها كلمات وجمل مشتمله على غايه. وحينئذ يوجد بشأن هذه الجمل بحثان:

البحث الأول: حول مفهوم هذه الجمله، حيث يُبحث هل تدل هذه الجمله المفهوم، أي: هل تدل على انتفاء سنخ الحكم عندما تتحقق الغايه؟ البحث الثاني: حول منطوق هذه الجمله، حيث يُبحث هل أن منطوق هذه الجمله واسع أم ضيق؟ وهذا هو البحث المعروف الدائر حول أن الغايه هل هي داخله في المعنى من حيث الحكم أم هي خارجه عن المعنى؟ فهل يجب الصوم في اليوم العاشر إن قال المولى: «صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر» أم لا يجب.

والبحث الأول حول المفهوم يتحدّد في طول البحث الثّاني حول المنطوق. أى: إن دَلَّ المنطوق على أن الغايه داخله في المعنى (أى: إذا كان المفهوم واسعاً)، فيكون المفهوم (على أن يكون للغايه مفهوم) عباره عن انتفاء سنخ الحكم عمّا بعد اليوم العاشر، وهو اليوم الحادى عشر. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه وإذا كان المنطوق ضيقاً (أى: الغايه غير داخله في المعنى، أى: عدم دخول العاشر) فالمفهوم يتسع ويكون عباره عن انتفاء سنخ الحكم عن الغايه وما بعدها.

أما البحث الأول: وهو البحث عن المفهوم، فنقول: إن الغايه على أربعة أقسام كالتالى:

القسم الأول: أن تكون الغايه غايه لموضوع الحكم (بمعناه المرزائى والضيق والذى هو عباره عن متعلق متعلق الحكم) كما فى الآيه الشريفه «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» فإن «إلى الكعبين» غايه للأرجل، فإن الأرجل موضوع (= متعلق المتعلق)؛ فإن الأرجل متعلق الغسل والغسل متعلق الوجوب (وجوب غسل الأرجل).

والسبب فى أننا لم نذكر القسم الأول من الآيه أى: «وأيديكم إلى المرافق» هو أنه «إلى المرافق» غايه للمتعلق (لغسل) وليس غايه للموضوع (للأيدى)، كما يحتمل أنه ما تقوله رواياتنا، أى: لا يجب غسل ما فوق المرافق، أى: الآيه تُبين حدّ الغسل ولا تبين حدّ اليد حتى تدلّ على ما يصنعه العامه من غسل اليد من الأصابع نحو المرافق، فهى لا تريد بيان حدّ المغسول. وهذا بخلاف «الأرجل» فإنها واضحه فى أنها غايه للموضوع ومتعلق المتعلق.

القسم الثّانى: أن تكون الغايه غايه لمتعلق الحكم، كما ذكرناه فى هذه الآيه بالنسبه إلى المرافق أو كما فى الآيه الأخرى: «أتموا الصيام إلى الليل» فإن «إلى الليل» غايه للصيام، أى: الإمساك إلى الليل، والصيام متعلق الحكم والوجوب.

القسم الثالث: أن تكون الغاية غاية لا للموضوع ولا للمتعلق بل تكون غايةً لنفس الحكم الشرعي، فإن «إلى الليل» غايةً للوجوب الذي هو قوله «واجب». ولكن نفترض في هذا القسم أن يكون الحكم قد بُيِّن من خلال معنى اسميٍّ مثل كلمة «واجب».

القسم الرابع: كالقسم الثالث ولكن الحكم مبيِّن فيه بالمعنى الحرفي. أي: من خلال صيغته الأمر مثل «صم حتى تصبح شيخاً»؛ فإن الشيخوخة غايةً للحكم ولو وجوب الصيام (أي: وجوب الصيام على الإنسان غايته إلى أن يصبح شيخاً) وليست غايةً للصيام (حتى يجب عليه الصيام متصلاً ولسنين متلاحقه إلى أن يصبح الإنسان شيخاً).

فهذه أقسام أربعة وسوف يتضح السبب في تقسيم الغاية إلى هذه الأقسام الأربعة.

يبدو من المحقق العراقي ره أن الغاية إذا كان غايةً للحكم (أي: القسم الثالث والرابع) وكان هذا الحكم مطلقاً عرفاً، فحينئذٍ تدلُّ الغاية على المفهوم؛ لأنَّ الكلام حينئذٍ يدلُّ عرفاً على أن مطلق الحكم مُعَيَّنٌ بهذه الغاية، فإذا تحققت الغاية ينتفى مطلق الحكم؛ لأننا فرضنا أن الغاية هي نهاية الحكم، فإذا تحققت الغاية يكون الحكم قد انتهى، وهذا هو المفهوم.

أما إذا كانت الغاية غايةً للحكم ولكن لم يكن الحكم عرفاً مطلقاً بل كان مهملاً (أي: ارتبط الوجوب على إهماله بغايته) فيقول العراقي لا تدلُّ الغاية على المفهوم؛ لأن المفهوم عبارته عن انتفاء مطلق الحكم، بينما لا يوجد إطلاق في الحكم، لأننا فرضنا أن الحكم مهمل.

وقد تقدّم نقل نظير هذا الكلام منه في بحث مفهوم الوصف (١١)، حيث قال: إذا لوحظ الحكم بالقياس إلى موضوعه وما يرتبط بالموضوع مثل الوصف فهو مهملٌ في نظر العرف، فلا يمكن إجراء الإطلاق في الحكم لإثبات أن مطلق الحكم مرتبطٌ بهذا الموضوع أو هذا الوصف. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه وذكره عدم ثبوت المفهوم للقب شاهداً على أن الحكم بالقياس إلى موضوعه مهملٌ (لأن مطلق الحكم لم يتقيّد بهذا اللقب حتى ينتفى مطلق الحكم بانتفاء اللقب، بل أصل الحكم وذات الحكم على إهماله تعلق بهذا اللقب).

ص: ١٩٨

أما إذا لوحظ الحكم بالقياس إلى شيء آخر غير الموضوع (من قبيل الشَّرْط في الجملة الشَّرْطِيَّة، أو) من قبيل الغايه هنا فيما إذا كانت الغايه راجعه إلى الحكم (أى: القسم الثالث والرابع) فيقول العراقي ره: هذا مطلق عرفاً وذلك على القاعده التي أثبتها وتقدم الكلام عنها في بحث مفهوم الوصف أن الحكم بالقياس إلى شيء آخر غير الموضوع والمتعلق مطلق عرفاً، فيدل على المفهوم.

ولكن تقدم النقاش في هذا الكلام مفصلاً في بحث مفهوم الوصف (11) فلا نعيد كلامه؛ إذ لا يحتوى على مطلب جديد أكثر ممّا ذكره هنا؛ وكان فذلكه النقاش أن للإطلاق ثلاثه معاني نرفض المعنى الأوّل والثاني منها ونختار المعنى الثالث وهو أن يكون الإطلاق بمعنى لحاظ ذات طبيعته من دون لحاظ شيء زائد.

فالحكم إذا لوحظ بالقياس إلى موضوعه أو إلى متعلقه فإما هو مطلق بهذا المعنى الصحيح أو مقيد، ولا يوجد لدينا مهممل في البين ولا معنى للمهممل (إما أن يلحظ ذات طبيعته الحكم وإما يلحظها مقيدة) على تفصيل تقدم بأن في بعض القضايا تكون مطلقه وفي بعض القضايا تكون مقيدة.

أما المحقق النائيني ره فالميزان والقياس عنده لثبوت المفهوم للغايه (على ما هو ظاهر من كلامه) هو أن تكون الغايه غايه للحكم بشرط أن يكون الحكم مقيداً بالمعنى الحرفي (=القسم الرابع) لا بالمعنى الاسمي. ومتى ما كانت الغايه غايه للموضوع (كالقسم الأوّل) أو للمتعلق (كالقسم الثاني) أو كانت غايه للحكم ولكن لم يذكر الحكم من خلال الحرف والهيئه، بل ذكر الحكم من خلال الاسم (كالقسم الثالث) فالمفهوم غير ثابت.

وهذا معناه عدم ثبوت المفهوم في الأقسام الثلاثه الأولى عند المرزا؛ وذلك لأن الغايه في هذه الأقسام الثلاثه ترجع إلى معنى اسمي، وذاك المعنى الاسمي إما هو الموضوع كالأرجل في الآية الشريفه (=في القسم الأوّل، فإن «إلى الكعبين» غايه للأرجل، والأرجل معنى اسمي)، وإما هو المتعلق مثل «أتموا الصيام إلى الليل» (=في القسم الثاني) وإما هو الوجوب ولكن الوجوب مبين بالمعنى الاسمي، مثل: «الصيام واجب إلى الليل»، فإن «واجب» غايه لـ «إلى الليل» وهو معنى اسمي (في القسم الثالث).

ص: ١٩٩

فحيث أن الغايه في كل هذه الأقسام الثلاثه غايه للمعنى الاسمى فالغايه تُحَصِّصُ هذا المعنى الاسمى، أى: حصه من هذا المفهوم الاسمى (أى: يجب مسح حصه من الأرجل وهى الأرجل إلى الكعبين، وتجب حصه من الوجوب للصيام وهى الصيام إلى الليل)، فلا يدلّ الكلام على أكثر من حكمٍ تعلق بحصه معينه، وهذا لا مفهوم له (فإذا تعلق الحكم بحصه معينه فلا يعنى أن بانتفاء الحصه ينتفى مطلق الحكم)(1).

أما السيد الأستاذ الخوئى ره فقد جعل الميزان فى ثبوت المفهوم فى باب الغايه أن تكون الغايه غايه للحكم نفسه، سواء كان الحكم مبيناً بالمعنى الحرفى كالقسم الرابع أو مبيناً بالمعنى الاسمى كالقسم الثالث، فإن المهم أن تكون الغايه غايه للحكم ذاته ليثبت المفهوم، أمّا إذا كانت الغايه غايه لموضوع الحكم (كما فى القسم الأوّل) أو لمتعلق الحكم (كما فى القسم الثّانى) فلا يثبت المفهوم(2).

إذن، هناك خلاف على ما هو الظاهر بين الأستاذ (= النائينى) وتلميذه (= السيد الأستاذ الخوئى ره) بالنسبه للقسم الثالث، حيث لا مفهوم له عند المرزا بينما له مفهوم عند السيد الخوئى ره، وذلك بعد اتفاقهما على أن المفهوم إنّما يثبت إذا كانت الغايه غايه لنفس الحكم، ولا يثبت إذا لم تكن الغايه غايه للحكم نفسه.

فلا بُدّ لنا من قراءه دليل المرزا ومدرسته على هذا المُدعى وهذا ما يأتى غداً إن شاء الله. (إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه).

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلّاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلّاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ص: ٢٠٠

١- (٣) - راجع «أجود التقريرات»: ج ١، ص ٤٣٦ وما بعدها و«دراسات فى علم الأصول»: ج ٢، ٢٢٣-٢٢٥.

٢- (٤) - المصدران.

كان الكلام فى مفهوم الغايه حيث قسمناها إلى أربعه أقسام، فقد تكون الغايه غايه لموضوع الحكم وقد تكون غايه لمتعلق الحكم وقد تكون غايه للحكم، وفى الأخير قد يكون الحكم مذكوراً بنحو المعنى الاسمى، وقد يكون مذكوراً بنحو المعنى الحرفى.

وقلنا إن مدرسه المحقق النائينى ره ذهبت إلى ثبوت المفهوم للغايه فيما إذا كانت الغايه غايه للحكم، وأمّا إذا لم تكن غايه للحكم (كالقسمين الأولين) فلا يثبت لها المفهوم، على خلاف بين المرزا والسيد الأستاذ الخوئى ره بالنسبه إلى القسم الثالث.

واستدلّت مدرسه المرزا عليه بأن معنى الغايه هو النّهايه وغايه الشئ عله لانعدامه، أى: أن الحكم سوف ينعدم وينتهى بتحقيق

الغايه، وهذا هو المفهوم؛ إذ لا نريد من المفهوم أكثر من انتهاء الحكم.

أما إذا لم تكن الغايه غايه للحكم بل كانت غايه لموضوع الحكم (كالقسم الأوّل) أو لمتعلق الحكم (كالقسم الثّاني)، فحينئذٍ لا تدلّ هذه الغايه إلا على تحديد دائره الموضوع أو المتعلّق قبل طُرُؤ الحكم على هذا الموضوع أو المتعلّق؛ فإن المولى فى الرتبه السابقيه على جعل الحكم يتصوّر الموضوع والمتعلق. فيكون حال الغايه حال الوصف أو حال أى قيد من قيود الموضوع أو قيود المتعلّق، وقد تقدّم أنّه لا يثبت المفهوم لقيود الموضوع أو لقيود المتعلّق (أى: ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المقيد بهذا القيد فهذا لا يدلّ أبداً على أن حكماً آخر من سنخ هذا الحكم غير ثابت لموضوع آخر أو لمتعلق آخر).

أقول: هذا كلام لا- يمكننا أن نقبله وذلك لما تقدّم فى البحث عن ضابط المفهوم حيث نحن والمشهور قلنا معاً: إن ثبوت المفهوم متوقف على ركنين هما:

ص: ٢٠١

الركن الأول: إثبات العلية الانحصارية للقيد، مثل أن يثبت أن الشرط عله منحصره للجزاء، أو الوصف أو الغاية أو أى شيء آخر نريد إثبات المفهوم له. الركن الثاني: إثبات أن المقيّد بهذا القيد هو طبيعي الحكم، لا شخصه.

وحيث نأتى إلى الجملة الغاية فنرى أن الركن الأول متوفر فيها (لما قاله النائينى من أن معنى الغاية هو النهايه، أى: الغاية تؤدى الدور نفسه الذى تؤديه العله المنحصرة، أى: وجود الغاية يعدم الحكم كما أن وجود الشرط يوجد الحكم).

إلا- أن الركن الثانى (وهو إثبات أن مطلق الحكم وطبيعئيه مقيّد ومُعَيّاً بهذا القيد وبهذه الغاية) غير موجود ولا يمكن إثباته فى الجملة الغائية؛ لأن طريق إثباته هو إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه فى الحكم، بينما لا يجرى هذا الإطلاق فى المقام كما لم يجر فى الوصف، حيث كنا نقول: إن الوصف يرتبط بالحكم من خلال نسبه ناقصه وشأن النسبه الناقصه تحصيلُ الحكم، فالكلامُ المشتمل على الوصف يدلّ على حصّه خاصّه من الحكم ومن الطبيعى أن بانتفاء الوصف تنتفى هذه الحصّه الخاصّه من الحكم، فلا دلالة للكلام على المفهوم، وكذلك نقول فى الغاية أنّها ترتبط بالحكم من خلال نسبه ناقصه (أى: النسبه الغائيه التى هى مفاد أداءه الغايه مثل «حتى» و«إلى»)، وقد عرفنا سابقاً أن الإطلاق لا يجرى فى النسبه الناقصه.

إذن، لدينا فى المقام صغرى وكبرى. الصغرى هى أن النسبه الغائيه نسبه ناقصه. والكبرى هى أنه كلما كانت النسبه ناقصه لا يجرى فيها الإطلاق.

أما الصغرى

فيمكن إثباتها عن طريقين:

أحدهما: عن طريق اللّم وهو الاستدلال بالعله لإثبات المعلول.

وثانيهما: عن طريق الإنّ وهو الاستدلال بالمعلول لإثبات العله.

ص: ٢٠٢

أما الطريق الأول (= طريق اللّم) وذلك من خلال معرفه علّه صيروره بعض النسب ناقصه، وهذا ما تقدّم مفصلاً في بحث معانى الحروف والهيئات بأن الميزان هو أن كل نسبه يكون موطنها ووعاؤها الأصلى العالم الخارج عن عالم الذهن واللحاظ والتصور (حتى إن كان فى عالم النفس، فإن عالم النفس من عوالم الواقع وهو خارج عن عالم التصور) أى: تكون النسبه قائمه بين شيئين هما واقعان (شيئين فى عالم الواقع) فهى نسبه ناقصه، وفى مقابله كل نسبه موطنها الأصلى عالم اللحاظ (= نسبه بين مفهومين) وعالم الذهن فهى نسبه تامه. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فالنسبه الخارجيه نسبه ناقصه. مثل ما تدلّ عليه كلمه «فى» من النسبه الظرفيه التى هى نسبه خارجيه (لأنها نسبه واقعيه قائمه بين الظرف والمظروف)، فتأتى إلى الذهن ناقصه. ومثل النسبه الموجوده بين المضاف والمضاف إليه كـ «علم زيد» فإنها نسبه خارجيه قائمه بين العلم وزيد.

فهذه النسبه عندما يستوردّها الذهن من الخارج إلى الذهن تصبح ناقصه، وقد أقمنا هناك برهاناً علمياً كان له شقوق على سبب تحول هذه النسبه فى الذهن إلى نسبه ناقصه.

وأما النسبه التامه فهى عباره عن النسبه بين مفهومين فى عالم اللحاظ كالنسبه الموجوده فى الجمله التامه، مثل «زيد عالم» فهذه النسبه توجد بينهما فى عالم المفاهيم، وإلا فلا نسبه بين زيد والعالم فى الخارج؛ لأن النسبه قوامها بطرفين، ولا يوجد طرفان فى العالم الخارجى ولا توجد اثنييه بين زيد وعالم، وإنما يوجد بينهما اتحاد فى الوجود الواقعى الخارجى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه نعم فى الخارج توجد نسبه بين زيد والعلم، ولا توجد نسبه بين زيد والعالم (علم زيد نسبه خارجيه وناقصه، ولكن زيد عالم نسبتها ذهنيه وتامه) وهذه النسبه التامه سميناها بالنسبه التصادقيه، أى: هذان المفهومان متصادقان على شىء واحد.

هذا هو الضابط الكلّي الذي ذكرناه هناك، ومن الطبيعي أننا عندما نأتي إلى الجملة الغائية نرى أن هذا الضابط ينطبق عليها، لأن الجملة الغائية فيها نسبة ناقصة بين الغايه والمغيا؛ لأن معنى الغايه هو النهايه، فهناك نسبة بين المغيا وغايته. أى: نسبة تحكى عن واقع خارجي وواقع النفس الأمري وهو الأمر الذي نعبّر عنه بانتهاء هذا الشيء عند انتهاء الغايه.

هذا هو الطريق الأوّل لإثبات أن النسبه الغائيه نسبه ناقصه، من خلال علّه نقصان النسب وهى عباره عن كونها خارجيه وقد رأينا أن هذه النسبه الخارجيه موجوده فى النسب الغائيه. فنكتشف من خلال ذلك أنّها نسبه ناقصه.

وأما الطريق الثّانى (= طريق الإين): فهو طريق معاكس للطريق الأوّل، حيث ثبت نقصان العلّه من خلال معلول النقصان، ومعلول النقصان عباره عن تلك الآثار والنتائج التى تترتب على نقصان النسبه، ومن تلك الآثار هو عدم صحّه الشكوت عليها، وهذا الأثر نجده موجوداً فى الجملة الغائيه حيث لا يصحّ الشكوت عليها، فلا يصحّ من المتكلّم أن يقول: «الصوم إلى الليل» ويسكت.

فهذا مثبّه فى المقام على كون النسبه الغائيه ناقصه.

إذن هذان طريقان لإثبات الصغرى وهى عباره عن أن النسبه الغائيه ناقصه.

أما الكبرى (=)

كلما كانت النسبه ناقصه فلا يجرى الإطلاق)

فيمكن إثباتها عن طريقين أيضاً:

طريق اللّم: وذلك من خلال الرجوع إلى السبب فى عدم جريان الإطلاق والسبب هو أن النسبه إذا كانت ناقصه فسوف تكون محصّصه للكلمتين وتُرجعُهما إلى كلمه واحده ذات مفهوم واحد، أى: لا يوجد حينئذٍ مفهومان. مثلاً نسبة المضاف والمضاف إليه (مثل «علمٌ زيدٍ») نسبة ناقصه تُرجع هاتين الكلمتين إلى كلمه واحده ومفهوم واحد. فلا تتضمن النسبه الناقصه ربطاً حقيقياً بين مفهومين قائمين فى الذهن، بخلاف النسبه التامّه حيث يوجد فيها ربط حقيقى بين مفهومين قائمين فى الذهن. بينما يشترط فى الإطلاق أن يكون هناك مفهوم قائم حتى يُلاحظ ويجرى الإطلاق فيه. وهذا ما نفتقده فى النسبه الناقصه.

وسياتى مزيد توضيح لهذا المطلب غداً إن شاء الله تعالى.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كان الكلام فى مفهوم الغايه وقلنا إن الغايه لا- مفهوم لها حتى إذا كانت غايه للحكم نفسه (فى القسم الثالث والرابع)، خلافاً للمحقق النائينى ره وخلافاً للسيد الأستاذ الخوئى ره حيث قالوا: إن الغايه إن كانت غايه للحكم نفسه فيثبت لها المفهوم؛ وذلك لأن الضابط فى المفهوم أمران:

أن تكون الغايه عله منحصره. أن يكون الحكم المعنياً بالغايه عباره عن مطلق الحكم وسنخه ونوعه.

وقد تقدم أن الشرط الأول متوفر دون الشرط الثانى، حيث لا يمكن إثبات أن المعنى طبيعى الحكم؛ لأن إثبات ذلك متوقف على إجراء الإطلاق وهو بدوره متوقف على أن يكون الحكم مرتبطاً بالغايه بنسبه تامه (لا بنسبه ناقصه)، والحال أن الحكم المرتبط بالغايه مرتبط بها بنسبه ناقصه، وكما كانت النسبه ناقصه لا يجرى الإطلاق.

ثم أردفنا الحديث بمطليين يمثلةان الصغرى والكبرى لاستدلانا، وكانت الصغرى عباره عن نقصان النسبه، وقد أثبتناها بدليلين ليمى وإنى. ريثما كانت الكبرى عباره عن عدم جريان الإطلاق فى كل مورد كانت النسبه فيه ناقصه، وهذا ما يمكن إثباته عن طريقين نقدمهما إليك كالتالى:

الطريق الأول (= طريق اللم): هو أن السبب فى عدم جريان الإطلاق فى النسبه الناقصه عدم وجود مفهومين قائمين فى ذهن المتكلم حتى يجرى الإطلاق فى أحدهما بالقياس إلى الآخر. أى: الرجوع إلى سبب عدم جريان الإطلاق، والسبب (كما أكدنا عليه مراراً وتكراراً) هو أن النسبه الناقصه تدمج الكلمتين فى كلمه واحده، وتجعل المفهومين مفهومًا واحدًا، وهذا (أى: عدم وجود ربط حقيقى بين مفهومين قائمين فى الذهن) ما يمنعنا عن إجراء الإطلاق؛ إذ الإطلاق عباره عن أن المتكلم لاحظ هذا المفهوم القائم فى ذهنه بما هو هو، من دون لحاظ شىء زائد عليه.

ص: ٢٠٥

فيجب أن يكون هناك مفهومان فى ذهن المتكلم يلاحظهما المتكلم بما هما مفهومان ثم ينتقل إلى أحد المفهومين ليجرى فيه الإطلاق ويقول: إن المتكلم لاحظ هذا المفهوم بما هو هو. وذلك مثل: «الربا حرام» أو «البيع حلال» أو «البيع نافذ وصحيح»، فإن الإطلاق إنما يجرى فى «الربا» ليشمل كل مصاديق الربا؛ وذلك باعتبار وجود مفهومين قائمين فى ذهن صاحب هذا الكلام، فيما أنه لاحظ مفهوم الربا ولم يأت بقيد (أى: لم يقل «الربا الفلانى») فالأصل فيه هو أنه لاحظ هذا المفهوم بما هو هو، ومن دون مؤونه زائده.

ولكن الأمر هذا غير متوفر في النسب الناقصه؛ لأنه لا يوجد هناك مفهومان في ذهن المتكلم ولا يوجد ربط حقيقى ذهنى بين مفهومين، فلا- يأتى الإطلاق فى المقام كما لا يأتى التقييد أيضاً؛ إذ الإطلاق والتقييد كليهما من شؤون النسبه التامه التى تدلّ عليها الجملُ التامه، وأمّا النسب الناقصه التى تدلّ عليها الجمل الناقصه فلا معنى للإطلاق والتقييد فيها؛ إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه لأنه يوجد فى مواردها مفهومان قائمان فى ذهن المتكلم، بل القائم فى ذهنه هو مفهوم واحد يفهمه من «غلامُ زيدٍ» أو «علمُ عليٍّ»؛ لأن النسب الناقصه تخصص المفهوم فى مفهوم واحد وتكون النتيجة عباره عن حصه من هذا المفهوم. فلا يوجد لدينا نسبه تامه يصحّ الشكوت عليه حتى نقول إن مقصود المتكلم هو الإطلاق أو هو التقييد.

الطريق الثانى (= طريق الإين): ويتم هذا الطريق من خلال الرجوع إلى النتائج والآثار التى تترتب على عدم جريان الإطلاق فيما موارد النسب الناقصه، فإن عدم ثبوت المفهوم أثر من تلك الآثار، فإن من آثار عدم جريان الإطلاق فيما نحن فيه (من النسبه الغائيه) عدم ثبوت المفهوم لهذه النسبه، بخلاف ما إذا كانت النسبه تامه، حيث يثبت المفهوم لجواز جريان الإطلاق.

والشاهد على ذلك إحساسنا الوجداني والعرفي الواضح بالفارق بين قولنا: «وجوب الصوم مُعَيَّنًا بالليل» وبين قولنا «وجوب الصوم المغيَّب بالليل مجعولٌ»؛ فإن من الممكن إجراء الإطلاق في الوجوب في الجملة الأولى؛ لأن مفهوم الوجوب أصبح طرفاً لمفهوم آخر وهو مفهوم المغيَّب (فهى جمله تامه متكوّنه من مبتدأ وخبر). فإن المتكلم قد لاحظ مفهوم الوجوب، إلا أننا شككنا في أن لاحظته كان مقيداً بغيره أم لا؟ فنجرى الإطلاق ونقول: إن الأصل في المتكلم هو أنه «إن أراد شيئاً يقوله وما لم يقله لم يردده»، وحيث أنه لم يقل: «الوجوب الخاص والحكم الفلاني مُعَيَّنًا»، فمقتضى كلامه أن مطلق وجوب الصوم مُعَيَّنًا بالغايبه. فإذا جاء الليل وتحققت الغايه ينتفى مطلق وجوب الصوم.

ونظيره ما كنا نقوله في القضية الشرطيّه (= إن جاء زيد فأكرمه) بأن وجوب إكرام زيد موقوف على مجيئه، فيجرى الإطلاق في وجوب إكرام زيد، أى: مطلق وجوب إكرام زيد وطبيعئّه متوقف على مجيئه.

هنا أيضاً لو قال القائل: «وجوب الصوم مُعَيَّنًا بالليل» فيجرى الإطلاق. أما إن قال «وجوب الصوم المغيَّب بالليل مجعولٌ وثابت من قبيل الشارع» فهنا لا يمكن إجراء الإطلاق في الوجوب؛ لأن الوجوب هذا قد ارتبط بالغايبه من خلال نسبه ناقصه (فإن الوجوب أضيف إلى الصوم ووُصِف الوجوب بالمغيا. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فمن خلال نسبه الصفه والموصوف الناقصه - وجوب الصوم المغيَّب بالليل -) وهى الحِصَّه المغيَّاه بالوجوب، فيدل الكلام على أن هذه الحِصَّه مجعوله في الشريعة، فإذا جاء الليل تنفى هذه الحِصَّه المجعوله الخاصه. أمّا مطلق وجوب الصوم فلا ينتفى بحلول الليل ولا يكون الكلام دالاً على أن كل وجوب صوم مُعَيَّنًا بالليل. ومن هنا فلا يدل على المفهوم (= لا يدل على انتفاء نسخ الوجوب عند تحقّق الغايه).

فالصحيح لا- مفهوم للغايه فى كل الأقسام الأربعة التى ذكرناها (بما فيها القسمين الثالث والرابع حيث كانت الغايه فيها غايه للحكم) سواء بالمعنى الاسمى (= القسم الثالث) أو بالمعنى الحرفى (= القسم الرابع).

بقى فى المقام أمران نستعرضهما فيما يلى:

الأمر الأول: وهو أن قاعده احترازيه القيود (التى هى قاعده عرفيه عقلائيه قائمه على أساس أصاله التطابق بين عالمى الإثبات والثبوت) تقول بأن ما قاله المتكلم قد أراده، والغايه قيد ذكره المتكلم إثباتاً فلا بد أن يكون مراده ثبوتاً، ومعنى هذا أن يكون القيد المذكور فى هذا الخطاب مقيد بهذه الغايه. فانتفاء شخص الحكم المذكور فى الخطاب عند حصول الغايه مسلم وثابت ولا كلام لنا فيه؛ لأنه ثابت على أساس قاعده احترازيه القيود، حيث كنا نقول فيها بانتفاء شخص الوجوب عند انتفاء الوصف.

الأمر الثانى: وهو أن للجمله الغايه مفهوم بمقدار السالبه الجزئيه (أى: نفى الموجه الكليّه)، كالجمله الوصفيه واللقبيه والعدييه التى تقدّم الحديث عنها سابقاً. فعندما نقول: «صم حتى تصبح شيخاً» يدلّ الكلام على أن وجوب الصوم ليس ثابتاً على كل إنسان بنحو الموجه الكليّه بحيث يجب الصوم على كل إنسان سواء كان شيخاً أو غير شيخ، بل يدلّ على أن بعض الشيوخ لا يجب عليهم الصوم.

والنكته فى دلالة الكلام على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه هى النكته نفسها التى ذكرناها فى باب الوصف واللقب وغيرهما، بأنّه المفهوم لو كان ثابتاً بنحو السالبه الكليّه فإما أن يفرض أن هذا الوجوب المجعول بنحو الموجه الكليّه قد جعل من خلال جعلين، أو جعل من خلال جعل واحد.

أما فرض الجعلين (الجعل الأول: جعلّ لوجوب الصوم لغير الشيخ فى «حتى تصبح شيخاً». الجعل الثانى: جعلّ لوجوب الصوم للشيخ) فيلزم منه محذور اللغويه؛ فإن من اللغو أن يجعل المولى جعلين فيما إذا يريد جعل الصوم لكل إنسان؛ إذ بإمكانه أن يقول للإنسان رأساً: «صم» ليصل بذلك (بالجعل الواحد) إلى الموجه الكليّه التى يريدّها. واللغو مستحيل على المولى الحكيم.

أما فرض جعل واحد (وهو هذا الجعل والخطاب: «صم حتى تصبح شيخاً»، فإنه يريد إثبات الصوم لكل إنسان شيخاً أو غير شيخ) فيلزم منه محذورٌ مخالفه ظاهر الخطاب؛ لأن الخطاب ظاهر (على أساس أصالة التطابق بين عالم الإثبات والتبوت) في أن هذه الغايه (=الشيخوخه) التي ذُكرت في الكلام مرادٌ جدُّ للمتكلّم. أى: عدم الشيخوخه دخيله في هذا الجعل، لأنه قال: «حتى تصبح شيخاً».

فيلزم من كل من الفرضين محذور، وبالتالي نجزم بأنّه لا توجد موجبهٌ كليه في المقام مفادها وجوب الصوم على كل إنسان، وهذا معناه أن «صم حتى تصبح شيخاً» يدلّ على أن بعض الشيوخ لا يجب عليهم الصوم قطعاً، وهذا معناه ثبوت المفهوم بنحو الموجبه الجزئيه.

هذا تمام الكلام في البحث الأول وهو البحث عن مفهوم الجملة الغائيه، بأنها هل تدلّ على انتفاء سنخ الحكم عندما تتحقّق الغايه أم لا.

أما البحث الثّاني: وهو البحث عن منطوق هذه الجملة، وأنّ هذا المنطوق هل هو واسع أم ضيق؟ وهذا البحث مختص بما إذا كانت الغايه غايهً لمتعلق الحكم (أى: القسم الثّاني) أو إذا كانت الغايه غايه لموضوع الحكم (أى: القسم الأوّل).

مثلاً- في قوله «صم إلى الليل» فإن الليل الذي جُعل غايه للمتعلق (للصوم) - وليس غايه لوجوب الصوم - نبحت عن أنّ الليل (وهو الغايه) هل هو داخل في المعنيّا من حيث الحكم (أى: هل يجب صوم الليل أيضاً كما يجب صوم النهار؟ هل حكم الليل هو حكم ما قبل النهار؟ وهذا معناه أن الغايه داخله في المعنيّا، أو أنّه خارجه عنه حكماً كما أنّها خارجه عنه حقيقه) أم لا. طبعاً بعد وضوح أنّه ليس داخلاً في المعنيّا حقيقه؛ فإن حقيقه الصوم غير حقيقه الليل.

وكذلك بالنسبة إلى غايه الموضوع (أى: متعلق المتعلق، وهو القسم الأول) كما فى قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» حيث قلنا إن «إلى الكعبين» غايه للأرجل، والأرجل موضوع (متعلق المتعلق)، فإن الأرجل متعلق الغسل، والغسل متعلق الوجوب. فيأتى النزاع هنا أيضاً بأن الغايه (الكعب مثلاً) هل هى داخله فى المعنى (=الأرجل) فيجب مسح الكعبين أيضاً أو خارجه. وهذا ما نبهته إن شاء الله يوم السبت.

مفهوم الاستثناء/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الاستثناء/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

البحث الثانى: وهو البحث الدائر حول سعه وضيق منطوق هذه الجملة. فهل تدل الجملة الغايه على أن الحكم المذكور فيها يشمل الغايه أيضاً بحيث أن الغايه تكون داخله فى المعنى بحسب الحكم أم لا يشمل ولا تكون الغايه داخله فى المعنى بحسب الحكم.

وقد قلنا: إن هذا البحث مختص بما إذا كانت الغايه غايه لموضوع الحكم (أى: القسم الأول) أو إذا كانت الغايه غايه لمتعلق الحكم (أى: القسم الثانى).

ومثال القسم الأول (= غايه الموضوع) الآيه الشريفه: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»⁽¹⁾، فإن «إلى المرافق» غايه للأيدى، والأيدى موضوع لوجوب الغسل. وكذلك فى الجملة الأخرى فى الآيه «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» فإن «إلى الكعبين» غايه للأرجل التى هى موضوع الحكم.

ومثال القسم الثانى (= غايه للمتعلق) الآيه الشريفه: «أتموا الصيام إلى الليل»⁽²⁾ فقد جعل الليل غايه للصيام الذى هو متعلق الحكم والوجوب.

فيعقل البحث فى هذين القسمين عن دخول الغايه فى المعنى أو لا، فإن فى القسم الأول يعقل أن نتحدث حول أن المرافق (= الغايه) هل هى داخله فى الأيدى من حيث الحكم، ليكون غسله واجباً كوجوب غسل الأيدى أو لا. أو الكعبين الذى هو غايه للأرجل فهل هى داخله فى الأرجل حكماً (طبعاً الكعبان داخلان فى الأرجل حقيقياً وإنما الكلام فى دخولهما حكماً).

ص: ٢١٠

١- (١) - سورة المائده (٥): الآيه ٦.

٢- (٢) - سورة البقره (٢): الآيه ١٨٧.

وكذلك بالنسبة إلى القسم الثانى فإن فى «أتموا الصيام إلى الليل» يعقل الكلام عن أن الليل هل هو داخل فى الصوم حكماً

وليس حقيقة؛ فإن من البديهي عدم دخول الليل (الذي هو أمر تكويني) في الصوم (الذي هو فعل المكلف) حقيقة. لكن السؤال هو: هل أن حكم الليل حكم الصيام، وأن وجوب الصيام هل هو ثابت في الليل أيضاً أم لا؟

أما في القسمين الأخيرين، أي: فيما إذا كانت الغاية غايةً لنفس الحكم (لا لموضوعه ولا لمتعلقه)، سواء يُبين الحكم بنحو المعنى الاسمي (وهو القسم الثالث) كما إذا قال: «الصيام واجب إلى الليل» أو يُبين الحكم بنحو المعنى الحرفي (وهو القسم الرابع) كما إذا قال: «صم حتى تصبح شيخاً»، حيث أن الغاية هنا غاية للحكم نفسه؛ فلا معنى للبحث عن أن الغاية داخله في المعنى أو لا؛ فإن المعنى هو الوجوب والحكم والغاية هو الليل أو الشيخوخة، فلا معنى للبحث عن دخول (لا- حكماً ولا- حقيقةً) هكذا غاية في المعنى وعدم دخولها فيه.

بل قد يستحيل دخول الغاية في المعنى إذا كانت الغاية غايةً لنفس الحكم؛ لأنه قد يلزم منه اجتماع الضدين. مثلاً في قوله عليه الصّلاه والسلام: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فإن الغاية في الحديث هو «حتى تعلم أنه قدر» وحاله العلم بالنجاسة، والمعنى هو «كل شيء لك طاهر» والحكم بالطهارة. فالحكم بالطهارة في هذا الحديث مُعَيَّن بالعلم بالنجاسة. فلا يُعقل هنا دخول الغاية في المعنى، لأنه مستحيل (أي: حاله العلم بالنجاسة داخله في المعنى الذي هو الطهارة)؛ إذ سيكون معناه «حتى مع العلم بالنجاسة سيكون هذا الشيء محكوماً بالطهارة. فلا يعقل جريان النزاع فيما إذا كانت الغاية غاية للحكم، وعلى كل حال فإن هذا البحث يختصّ بالقسمين الأولين.

وحيث نأتى إلى محلّ البحث، هناك من يقول بدخول الغايه فى المعنى مطلقاً وهناك من يقول بعدم دخول الغايه فى المعنى مطلقاً (كما يظهر من صاحب الكفايه ره تبعاً للنحوى المعروف نجم الأئمه).

وهناك قول ثالث يُفصّل بينما إذا كانت أداء الغايه من قبيل كلمه «إلى» وبين ما إذا كانت أداء الغايه من قبيل كلمه «حتى» (كما اختاره الزمخشري على ما نُسب إليه وبعض النحاه ادعى الإجماع على أنه إذا كانت أداء الغايه من قبيل «حتى» فالغايه داخله فى المعنى إجماعاً)؛ لأن «حتى» تُستعمل لبيان أخفى أفراد المعنى من حيث الحكم المذكور فى المعنى، كقولنا: «مات النَّاس حتى الأنبياء»، فإن الأنبياء أخفى أفراد البشر من حيث شمول الحكم له، فقد يتصوّر شخص بأن هذا نبى وهو أقوى النَّاس مقاومه أمام الموت فلا يجب أن يموت، ولذلك يقول القرآن الكريم: «إنك ميّت» (١)، فقطعاً ما بعد «حتى» داخل فى المعنى.

أما إذا كانت أداء الغايه من قبيل «إلى» فيقول صاحب هذا القول بعدم دخول الغايه فى المعنى.

أقول: أما أصل التفصيل ففيه ما لا يخفى؛ لأن كلمه «حتى» التى استعملت لبيان الفرد الخفى خرجت عن كونها أداء الغايه وجاره وخافضه، بل أصبحت حرف عطف، ولذلك نقول: «مات النَّاس حتى الأنبياء» بالرفع عطفاً على «النَّاس» ولذلك لم تجز «حتى» مدخولها. فالواقع أن هذا التفصيل خلط بين «حتى» الجاره والخافضه وبين «حتى» العاطفه. هذا إن كان كلامنا عن «حتى» الغايه، وإلا فهى خارجه عن البحث. هذا بالنسبه إلى القول الثالث فلا وجه له أصلاً.

أما القولين الأولين: فالصحيح أنه لا يوجد ضابطٌ كلى لدخول الغايه فى المعنى ولا قاعده لخروجها منه، وإنما الأمر يختلف باختلاف الموارد والقرائن الخاصه، فإن وجدت قرينه فى مورد على أن الغايه داخله فى المعنى فيؤخذ بها، وإن لم توجد قرينه (لا على دخول الغايه فى المعنى ولا على عدم دخولها) أصبح الكلام مجملاً من هذه الناحيه، فلا يدلّ الكلام على أن الغايه محكومها بحكم المعنى أم ليست محكومها بحكم المعنى. وبهذا السبب نفسه لا يُدري حينئذٍ أن للغايه مفهوم أم ليس لها مفهوم؛ لأن المنطوق إن كان مجملاً (فهو موسع يشمل الغايه أو هو ضيق فلا يشمل الغايه، وعليه) فسوف يصبح المفهوم مجملاً أيضاً، فإن المنطوق إذا كان مجملاً من حيث السبب والضيق فيكون مفهوم الجملة أيضاً مجملاً؛ لأنه على تقدير دخول الغايه فى المعنى يكون للغايه حكم المنطوق فليس لها حكم المفهوم، وعلى تقدير عدم دخول الغايه فى المعنى لا يكون للغايه حكم المنطوق فلها حكم المفهوم.

ص: ٢١٢

وحيث أننا لا ندري بأن الغايه داخله في المعنى أو غير داخله فيها (حسب الفرض)، وبالتالي فلا علم لنا بأن الغايه محكومه بحكم المنطوق ولا- علم لنا بأنها محكومه بحكم المفهوم. فالكلام مجمل من حيث الغايه مفهوماً ومنطوقاً. وحينئذٍ يجب الرجوع إلى أدله أخرى لمعرفة حكم الغايه، إن كانت توجد هناك أدله، وإلا فالمرجع حينئذٍ هو الأصول العمليه.

فإن لم تقم قرينه في مثل قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» على أن الكعبين (قُبهُ القدم) داخلان في الأرجل (=دخول الغايه في المعنى) ولم تقم قرينه على أن الكعبين خارجان عن الأرجل (=عدم دخول الغايه في المعنى)، فحينئذٍ تصبح الآيه مجملاً- من حيث حكم الكعبين بأنه هل يجب مسحهما أو لا، فنرجع إلى الأصول العمليه، فنجرى أصاله البراءه عن الوجوب.

وأما صاحب الكفايه ره فقد استدل على قوله بأن الغايه حدُّ الشَّيء والحدُّ خارج عن المحدود، فالغايه خارجه عن المعنى.

وجواب هذا الاستدلال واضح؛ لأنه:

أولاً: أن تفسير الغايه بالحد تفسيرٌ للمجمل بالمجمل، فما مقصودكم من قولكم «الغايه حدُّ الشَّيء»؟ فهل المقصود من الحد هو أولُّ جزء من أجزاء ما يجاور الشَّيء ويلاصقه، أو آخر جزء من أجزاء الشَّيء نفسه؟! مثل حدِّ بيتكم عبارته عن أولِّ جزء من أجزاء بيت جاركم، أو آخر جزء من أجزاء بيتكم هو حدُّ بيتكم.

فإن كان الحد عبارته عن الأول (أولُّ جزء من أجزاء ما يجاور الشَّيء) فسوف يكون حدُّ الشَّيء خارجاً عن الشَّيء، ولكن إن كان الحد بالمعنى الثاني (آخر جزء من أجزاء الشَّيء نفسه)، فحينئذٍ ليس هذا خارجاً عن المعنى. ومن قال أن معنى الحد هو المعنى الأول؟

وثانياً: أساساً ليس كلامنا هنا في الخروج والدخول الحقيقيين، حتى يأتي صاحب الكفايه ويقول إن حدّ الشئ خارج عن الشئ حقيقه وليس داخلاً فيه، فإنه ليس كلامنا عن خروج الغايه عن المعنى حقيقه، بل عن خروج الغايه عن المعنى حكماً، وإن كانت خارجه عن المعنى حقيقه. مثل مثال «الليل والصوم» المتقدم، حيث قلنا إن الليل خارج عن الصوم حقيقه، لكن يعقل النزاع في الدخول والخروج الحكميين بأن الليل هل هو داخل في حكم الصوم أو لا. إذن فهذا الاستدلال غير تام. والنتيجه أن في بحث دخول الغايه في المعنى وعدم دخولها يكون الأمر كما قلناه من اتباع القرائن إذا وجدت وإلا فراجع إلى الأصول العمليه.

هذا تمام الكلام في هذا البحث الحادى والعشرين من بحوث دلالات الدليل الشرعى اللفظى وهو بحث مفهوم الغايه، وبعد ذلك ندخل في البحث الثانى والعشرين وهو بحث دلاله الاستثناء على المفهوم ونأمل أن نكملهما خلال هذا الأسبوع، حتى ندخل في العام بعد العطله.

البحث الثانى والعشرون

مفهوم الاستثناء

طبعاً لا يخفى أن المقصود من الاستثناء واضح، وهو إخراج واقتطاع شئ من شئ. فهل لهذا مفهوم أو لا؟

تاره يكون الاستثناء استثناءً من السلب والنفى كما إذا قال: «لا يجب تصديق المخبر إلا الثقه»، وأخرى يكون الاستثناء من الإثبات والإيجاب، كما إذا قال: «أكرم العلماء إلا فساقهم» فإنه استثناء من الإيجاب. فهذان نحوان من الاستثناء ينبغى البحث عنهما.

أما النحو الأول فلا إشكال فى ثبوت المفهوم للاستثناء من السلب، أى: يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى. فمثلاً فى مثال «لا يجب تصديق المخبر إلا الثقه» يكون الحكم المذكور للمستثنى منه هو عدم الوجوب (= لا يجب تصديق المخبر)، وبعد ذلك استثنى الثقه من عدم الوجوب، فلا شك فى أن هذا الاستثناء له مفهوم. أى: يدل على انتفاء ذاك الحكم وهو عدم وجوب التصديق إلا الثقه، ومن المعلوم أن نفى (= المفهوم) النفى إثبات، فثبت المفهوم.

وهذا واضح، بل نرى أنه أوضح من أن يُستدلّ عليه بدليل ولا يحتاج إلى إقامه دليل على أن هذا النحو من الاستثناء له مفهوم وإن كان صاحب الفصول ره حاول أن يستدلّ عليه (على أن الاستثناء من النفي إثبات وهو المفهوم) أيضاً، إعداداً وتقريراً: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فقد حاول أن يستدلّ على ذلك بدليل: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل إسلام من كان يقول: «لا إله إلا الله». فإن من يقول «لا إله إلا الله» يكون قد استثنى (إلا الله) من النفي (= لا إله). فلو لا أن الاستثناء من النفي إثبات، إذن من قال «لا إله إلا الله» ليس يثبت وجود الله فلا يكون مسلماً، وهذا يدلّ على أن الاستثناء من النفي إثبات. أي: يثبت وجود الله. ولذا يعبر عن هذه الجملة بكلمة التوحيد.

أقول: لا حاجة إلى الاستدلال وأمثاله وواضح أن الاستثناء من النفي إثبات. فبالنسبة إلى هذا القسم لا أظن وجود مشكله.

وإن كان قد خالف (وإن لم يكن من دأبي أن أذكر أمثال هؤلاء الذين يتميزون باستدلالات سطحيه وقشريه، والذي سيموا - وللأسف - بأئمة الفقه ومنهم) أبو حنيفة حيث قال: إن الاستثناء من النفي لا يفيد الإثبات (على ما هو المحكى عنه)، واحتج واستدل على ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة إلا بطهور» فقال: لو كان الاستثناء من النفي يفيد الإثبات فلا صلاة إلا بطهور، حيث نفي صدق الصلاة ثم استثنى الطهور، ولو كان الاستثناء دالاً على الطهور كان هذا الكلام يدلّ على صدق الصلاة بمجرد الطهور، أي: بمجرد أن يتوضأ الإنسان تصدق عليه أنه صلى وإن كان فاقداً لسائر الأجزاء والشرائط.

والعيب والخلل واضح في هذا الكلام؛ فإن المستثنى منه في هذا الحديث الشريف وأمثاله الكثيره الوارده على هذا السياق (كـ_ «لا- صلاة إلا- بفاتحه الكتاب» و«لا صلاة إلا إلى القبلة» و«لا صلاة إلا بالطهور»)، فإن المستثنى منه في هذه التعبيرات عبارته عن الفعل التام الجامع للشرائط والأجزاء غير هذا المذكور. مثلاً قوله «لا صلاة إلا بطهور» يعنى أن المستثنى منه عبارته عن الصلاة الواجده لسائر الأجزاء والشرائط. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه وواضح أن الصلاة لا تصدق عليه، لأننا (في بحث الصحيح والأعم) إما من القائلين بأن ألفاظ العبادات موضوعه للصحيح فالصحيح هو الواجب والصلاة الفاقده للطهور ليست صلاةً أساساً، وإما أن نقول أن الألفاظ موضوعه للأعم فالصلاة الفاقده للطهور ليست صلاةً صحيحه.

إذن المفهوم هو أنه الصلاة الواجده لجميع الأجزاء والشروط حتى الطهور صلاةً وصحيحه كذلك.

فالمنطوق في هذا الحديث الذي ذكره عبارته عن نفى الصلاتيه عمّا هو واجد لجميع ما يُعتبر في الصلاة إلا الطهور. هذا هو المفهوم. والمفهوم عبارته عن إثبات الصلاتيه لواجد الأجزاء والشروط حتى الطهور. فالحكم بعدم الصلاتيه هنا مختص بالمستثنى منه، ومنفى عن المستثنى، فدلاله هذا الحديث على ما قلناه من انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى واضح وظاهره.

بعد ذلك نأتى إلى النحو الثّاني من الاستثناء وهو الذي يقع البحث فيه وهو الاستثناء من الإيجاب، وهذا ما يأتي غداً إن شاء الله.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الاستثناء قد يكون استثناء من النفي فهذا يدل على المفهوم بلا إشكال، فإن الاستثناء من النفي إثبات. وقد يكون الاستثناء استثناء من الإيجاب، كما إذا قال: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، فهل يكون هذا الاستثناء (الاستثناء من الإثبات) نفيًا كى يثبت المفهوم ويدل الكلام على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، أم لا يدل على ذلك ولا يثبت المفهوم.

ص: ٢١٦

قد يقال: إن المستثنى منه لو كان يدل على ثبوت طبيعي وجوب الإكرام للعلماء، لكان الاستثناء من هذا الإثبات دالاً على إخراج فساق العلماء عن كونهم موضوعاً لطبيعي وجوب الإكرام. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فيثبت المفهوم ويثبت انتفاء طبيعي الوجوب عن فساق العلماء. لكن لا- ظهور للمستثنى منه في ثبوت طبيعي وجوب الإكرام؛ إذ قد يدل على ثبوت حصّه من الوجوب، فالاستثناء يدل حينئذٍ على إخراج فساق العلماء عن كونهم موضوعاً لتلك الحصّه من الوجوب، فلا يثبت المفهوم، إذ لعلّ لفساق العلماء حصّه أخرى من وجوب الإكرام، غير هذا الوجوب، وهذه الحصّه.

إلا أن التحقيق هو أن الاستثناء من الإثبات (= النحو الثّاني من الاستثناء) أيضاً له مفهوم. وبيان ذلك في ضوء الضوابط والموازن التي ذكرناها سابقاً لإثبات المفهوم هو أن ثبوت المفهوم متوقف على ركنين كما تقدّم مراراً:

الأول: إثبات العليّة الانحصاريه.

والثاني: إثبات أن المعلول سنخ الحكم وطبيعيه.

وكلا الركنين متوفر في المقام.

أما الأمر الأول وهو إثبات العليّة الانحصاريه، فمتوفر باعتبار أن الاستثناء معناه الاقتطاع والإخراج، أي: «أداه الاستثناء» تخرج المستثنى عن كونه موضوعاً للحكم المذكور للمستثنى منه.

ففي مثالنا «أكرم العلماء إلا-فساقهم»، تُخرج أداه الاستثناء (وهي «إلا») فساق العلماء عن كونهم موضوعاً لوجوب الإكرام، والموضوع هو العله، فقد تقدّم أكثر من مرّة أن العليّة في باب الأحكام الشرعيه لا تعنى العليّة بمعناها الحقيقي الفلسفى العقلى، بل عله الحكم تعنى موضوع الحكم.

فأداه الاستثناء تدلّ على أن موضوع الحكم (أو بعبارة أخرى عله ومناطق وجوب الإكرام) عبارته عن العلماء المُقْتَطَع عنهم الفساق، والعلماء الخارج عنهم الفساق. أي: تدلّ أداه الاستثناء على أن العله المنحصره (أو قل: الموضوع المنحصر) عبارته عن العلماء العدول، فتثبت العليّة الانحصاريه (طبعاً العليّة بمعناها المتصور في باب الأحكام الشرعيه وهو الموضوعيه).

ص: ٢١٧

وأما الركن الثاني فثابت في المقام أيضاً؛ وذلك لأن النسبة الاستثنائية التي تدلّ عليها أداة الاستثناء في المقام نسبة تامّة قائمة بين المستنى منه والمستنى في الذهن والتصوّر واللحاظ، لا في عالم الخارج عن الذهن؛ فإنه لا وجود للاستثناء والاقتطاع وإخراج شيء من شيء في عالم الخارج، فلا معنى للاستثناء في العالم الخارجي. فإن الملاحظ خارجاً هو أن هؤلاء العدول يجب إكرامهم وأولئك الفاسقون لا يجب إكرامهم، ولا نلاحظ إخراج شيء من شيء في عالم الخارج.

فالاستثناء في الواقع من شؤون النسبة التامة الحقيقية القائمة في الذهن بين مفهوم المستنى منه ومفهوم المستنى (بين مفهوم العلماء ومفهوم فساق العلماء). إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فالموطن الأصلي لهذه هو الذهن. ونحن قلنا مراراً (في بحث معاني الحروف والهيئات وفي كثير من المناسبات) إنّه كلما كان الموطن الأصلي للنسبة الذهن فالنسبة نسبة تامّة، وإذا كان الموطن الأصلي للنسبة خارج الذهن فالنسبة ناقصة كنسبة الظرفية لأن الموطن الأصلي لهذه النسبة خارج عالم الذهن، وهي العلاقة القائمة خارج عالم الذهن بين الظرف والمظروف. بخلاف النسبة التامة في مثل «زيد قائم»، حيث أن النسبة قائمة بين مفهومين (زيد وعالم) متباينين في عالم الذهن، وهذه النسبة عبارة عن نسبة التصادق، أي: ما يصدق عليه المفهوم الأول يصدق عليه المفهوم الثاني وكذلك العكس، وهذه النسبة هي التي سميناها بالنسبة التصادقية.

فإذا كان الميزان كون النسبة نسبة تامّة هو أن يكون الموطن الأصلي للنسبة عالم الذهن، فنقول: إن من الواضح أن موطن النسبة الاستثنائية (= النسبة الموجودة بين المستنى منه والمستنى) ليس هو الخارج؛ لأن الاستثناء هو الاقتطاع ولا يوجد في عالم الخارج عن الذهن اقتطاع وإخراج شيء من شيء. إنّما الاقتطاع من شأن المفاهيم الذهنية. يعنى: مفهوم العلماء المققطع منهم فساقهم. فهذه النسبة الاقتطاعية الإخراجية نسبة تامّة موجودة في الذهن بين هذين المفهومين.

وإذا كانت النسبة تامّة فيعقل إجراء مقدمات الحكمه في طرف هذه النسبه الاستثنائية وهو الحكم ووجوب الإكرام. أى: فساق العلماء اقتطعوا من العلماء بلحاظ وجوب الإكرام. أى: اقتطاع فساق العلماء من العلماء في وجوب الإكرام وبلحاظ وجوب الإكرام. فنجرى الإطلاق في هذا الطرف ونقول: مقتضى الإطلاق هو أن طبعي هذا الوجوب (وجوب الإكرام) هو طرف لهذه النسبه. كما كنا نجرى الإطلاق في الجملة الشرطيّه حيث كنا نقول: إن الجملة الشرطيّه تدلّ على أن وجوب إكرام زيد معلق ومتوقف على مجيئه، فنجرى الإطلاق في وجوب الإكرام ونقول: إن مقتضى الإطلاق هو أن طبعي وجوب إكرام زيد متوقف على مجيئه، لا شخص هذا الوجوب.

فكما كنا نجرى الإطلاق هناك لإثبات أن طبعي الحكم موقوف ومعلق على الشرط، كذلك هنا نجرى الإطلاق في الحكم ونثبت أن طبعي وجوب الإكرام اقتطع الفساق من العلماء بلحاظ طبعي وجوب الإكرام، لا بلحاظ شخص هذا الوجوب. وهذا معناه أن فساق العلماء ليس لهم أيه حصّه من وجوب الإكرام؛ لأن كل حصص وجوب الإكرام فيه اقتطاع فساق العلماء من العلماء. فلا توجد حصّه من إكرام العلماء لم يقطع منها الفساق بلحاظ تلك الحصّه، وهذا هو المفهوم.

فإن قلت: كيف تقولون إن النسبه الاستثنائية نسبه تامّه والحال أننا نرى أن الجملة المشتمله على المستثنى منه والمستثنى جملته ناقصه. مثل: «العلماء إلا الفساق»، فإن هذه الجملة ناقصه لا يصحّ الشكوت عليها بشهاده الوجدان. فإذا كان ميزانكم المتقدم عبارته عن كلما كانت النسبه ناقصه فهي تُؤخّد الكلمه وتدمج إحداها في الأخرى وتصيرهما مفهوماً واحداً، فقولنا «أكرم العلماء إلا فساقهم» يدلّ على حصّه من العلماء، وحينئذٍ لا معنى لإجراء الإطلاق في هذه الحصّه. فالركن الثاني للمفهوم غير تام.

قلنا: إننا ما زلنا نقول إن النسبة الاستثنائية تامّة، إلا أنكم أخطأتم في تصوركم أن هذه النسبة الاستثنائية لها طرفين، بل هي قائمه بثلاثة أطراف هي:

الطرف الأول: هو المستثنى منه، أى: العلماء.

الطرف الثاني: المستثنى، أى: فساق العلماء.

الطرف الثالث: المستثنى بلحاظه، فإن فساق العلماء أقتطعوا من العلماء بلحاظ وجوب الإكرام. ولا يُبَدَّ من طرف ثالث للاستثناء، ولا بُدَّ من وجود قضيه (وهو الحكم) حتى يخرج العلماء منهم بلحاظه.

متى ما كان هذا الطرف الثالث موجوداً كانت الجملة تامّة، لأن النسبة الاستثنائية استكملت الكلام، ومتى ما لم يكن هذا الطرف الثالث موجوداً كان الكلام ناقصاً؛ لأن النسبة الاستثنائية لم تستكمل أطرافها.

إذن، فقوله «العلماء إلا الفساق» كلام ناقص، ولكن ليس لأن النسبة الاستثنائية ناقصة، بل لعدم اكتمال الأطراف الثلاثة للنسبة الاستثنائية. فلم يُذكر في الكلام من أى شىء خُرج واقتطع فساق العلماء.

والخلاصة أن قوام النسبة الاستثنائية وتقرّرها الماهوى بهذه الأطراف الثلاثة ولا تتعقل من دون هذه الأطراف الثلاثة، بخلاف النسبة الظرفية التى قوامها بطرفين هما الظرف والمظروف؛ لأن الاستثناء معناه الاقتطاع واقتطاع شىء من شىء فرغ وجود حكم فى ذاك الحكم يُقتطع هذا من ذاك، وإلا فلا يكون للاقتطاع معنى من الأساس، فيدل هذا الكلام على المفهوم.

مفهوم الغايه/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الغايه/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الاستثناء من الإثبات يدلّ على المفهوم أيضاً؛ وذلك لتوفره شرطى المفهوم وركنيه:

أما الشَّرْطُ الأوَّلُ (العليه الانحصاريه) فهو متوفر فى المقام كما شرحنا بالأمس.

ص: ٢٢٠

وأما الشَّرْطُ الثَّانِي (= أن يكون المعلول طبيعى الحكم) فمتوفر فى المقام أيضاً؛ وذلك من خلال الإطلاق الدَّالَّ على أن مطلق الحكم وطبيعيه هو المعلول لهذه العلّه؛ لأن الحكم قد وقع طرفاً من أطراف هذه النسبة الاستثنائية؛ فإنها ليست ثنائى الطرف كما توهمّ وذكرنا بالأمس هذا التوهمّ من خلال الإشكال الذى كان يقول إن الجملة المشتمله على المستثنى والمستثنى منه ناقصه لا يصحّ الشُّكوت عليها، فهذا التوهمّ غير صحيح؛ إذ لا تكتمل النسبة الاستثنائية إلا بأطراف ثلاثة، والطرف الثالث هو الحكم (أى: المستثنى بلحاظه). فقد أقتطع فساق العلماء من العلماء بلحاظ بما أن هؤلاء وقعوا موضوعاً لحكم؛ إعداد وتقرير: الشيخ محسن

الطهراني عفى عنه إذ لا يريد القائل أن يقول: إن فساق العلماء ليسوا من العلماء، وإلا لكان معنى ذلك أنه استعمل كلمة العلماء في المقام مجازاً، فإن العلماء في اللغة لم تُوضَع لخصوص العدول، والحال أن التَّجَوُّز خلاف الأصل والظاهر (= اقتطاع فساق العلماء من العلماء كان اقتطاعاً من العلماء بما أنهم وقعوا موضوعاً لحكم معين وهو وجوب الإكرام)، ولا يحس أي عربي هنا بالتجوز أيضاً. فما لم يذكر الحكم في المقام لا- تكون النسبة الاستثنائية مستوفية لأطرافها بل تكون حينئذٍ ناقصة. فالجمله المشتمله على المستثنى والمستثنى منه يجب أن تحتوى على ثلاثة أطراف.

والحاصل: أن النسبة الاستثنائية إذا كانت ذات أطراف ثلاثة أحدها الحكم فيمكن إجراء الإطلاق في الحكم، لأنه طرف في النسبة التامة، كما كنا نجرى الإطلاق في الحكم في القضييه الشرطيّه، حيث كانت تدلّ على نسبه تامّه وهي نسبه التوقف بين الجزاء والشرط. الجزاء هو الحكم والشرط هو موضوعه. فباعتبار أن الجزاء الذي هو الحكم كان طرفاً لتلك النسبة التامة كان يمكن إجراء الإطلاق في ذاك الطرف، ونقول: إن مطلق الحكم متوقف على الشرط وإذا انتفى الشرط ينتفى مطلق الحكم، وهذا هو المفهوم.

هنا أيضاً الحكم طرف للنسبه الاستثنائية التامة، فنقول: قد اقتطع فساق العلماء من العلماء بلحاظ مطلق وجوب الإكرام، لا بلحاظ شخص هذا الوجوب الخاص المذكور في هذا الخطاب، ومعنى ذلك انتفاء مطلق وجوب الإكرام بالنسبه إلى فساق العلماء، وهو المفهوم.

وإن شئت قلت: إن مجرد تماميه النسبه لا يكفي لإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه وإثبات هذا الركن الثاني للمفهوم، بل لابد من إثبات أن هذه النسبه التامة ذات مدلول تصديقي؛ لأن الإطلاق الذي تنتجه مقدمات الحكمه مرجعه إلى أصاله التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي.

فمعنى قولنا: الأصل أن يكون البيع في «أحل الله البيع» (١) مطلقاً، هو أنه بما أن لكلام المتكلم مدلول تصوري (وهو أن طبعي البيع حلال)، يبقى سؤال: هل هذا هو مراده الجدي؟ أم أن مراده بيع خاص كبيع البالغ مثلاً؟ فنقول: بما أن المدلول التصوري لكلامه كان عبارته عن الحلي لطبعي البيع، فمراده الجدي حلي طبعي البيع أيضاً؛ إذ ما لم يذكره لم يرد. فأصاله التطابق بين ما ذكره وبين مراده (أي: بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي) هو مرجع الإطلاق.

إذن، لابد حينما نريد إجراء الإطلاق في مورد لابد أن نثبت أن هنا مدلولاً تصديقياً ومراداً جدياً للمتكلم، ولا يكفي مجرد أن تكون هذه النسبه تامة، وإنما لابد أن تكون هذه النسبه تامة أولاً وثانياً أن تكون هذه النسبه ذات مدلول تصديقي.

وحيث نتقل إلى الجملة الاستثنائية التي نحن بصددنا الآن، لنرى هل أن فيها مدلول تصديقي لهذه النسبه التامة الاستثنائية التي تحدثنا عنها؟ نحن نريد أن نقول نعم، يوجد بإزاء هذه النسبه التامة الاستثنائية مدلول تصديقي ويوجد مدلول تصديقي أيضاً بإزاء النسبه التامة التي تدل عليها هيئة جملة المستثنى منه. أي: هناك مدلولان تصديقيان في الجملة الاستثنائية.

ص: ٢٢٢

توضيح ذلك: افرضوا الجمله الاستثنائية التي كنا نمثل بها وهي: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، فإن فيها نسبة حكميه إرساليه والتي تدلّ عليها هيئه «أكرم» (وهو الوجوب بمعناه الحرفي، أي: النسبي)، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه وهذه النسبه متقومه بأطراف ثلاثه: المرسل (المتكلم) والمرسل (المخاطب) والمرسل إليه (الإكرام). وهناك نسبة تامه أخرى في هذه الجمله وهي النسبه الاستثنائية التي تدلّ عليها أداه الاستثناء «إلا» (أي: الاقتطاع والإخراج بالمعنى الحرفي، لا بالمعنى الاسمي)، فإن لهذه النسبه أطراف ثلاثه - كما تقدّم - أحد أطرافها المستثنى (فُساق العلماء) الطرف الثاني المستثنى منه (العلماء) الطرف الثالث الحكم (وجوب الإكرام).

إذن النسبه الأولى التي كانت عباره عن الوجوب أصبحت طرفاً في النسبه الثانيه؛ لأن هذا الوجوب أصبح طرفاً في هذه النسبه الاقتطاعيه والإخراجيه (ففي كل اقتطاع وإخراج يوجد مُقْتَطَعٌ ويوجد مقتطع منه ويوجد ما بلحاظه الاقتطاع وهو الحكم). فهل هذه الجمله بكاملها «أكرم العلماء إلا فساقهم» لها مدلول تصديقي جدي؟ أي: هل يوجد مراد جدي للمتكلم وراء هذه الجمله؟ قطعاً له مدلول تصديقي.

وحيث إنّ هل مراده الجدي عباره عن النسبه الأولى وهي عباره عن «وجوب إكرام العلماء» الذي هو مفاد «أكرم»؟ فليس للنسبه الثانيه مدلول تصديقي، أو أن مراده الجدي هو العكس. أي: المدلول التصديقي لهذه الجمله واقع بإزاء النسبه الثانيه (=النسبه الاقتطاعيه)، بمعنى أن المراد الجدي للمتكلم في هذه الجمله عباره عن إخراج فساق العلماء عن وجوب الإكرام، فالنسبه الأولى (نفس وجوب إكرام العلماء) ليس مراده الجدي؟! هذا هو الفرض الثاني.

الفرض الثالث: أن يكون المراد الجدي للمتكلم عباره عن كلتا الجملتين معاً، فعندنا مرادان جديان ومدلولان تصديقيان للجمله، أحدهما واقع بإزاء النسبه الأولى وهو عباره عن وجوب إكرام العلماء، والمراد الجدي الآخر واقع بإزاء النسبه الثانيه، وهو عباره عن إخراج واقتطاع فساق العلماء عن وجوب الإكرام.

فأى هذه الفروض الثلاثة هو الصحيح؟

من الواضح أن الصحيح هو الفرض الثالث (= ثبوت مدلولين تصديقين للجمله الاستثنائية)، ويشهد بذلك الوجدان الذي يقضى ويحكم بأن المتكلم إذا خالف الواقع في المستثنى منه وخالف الواقع في المستثنى، يكون قد كذب كذبتين وليس كذبه واحده. فلو قال قائل: «كل إنسان أسود إلا الزنجي» يكون قد خالف الواقع في المستثنى منه (أى: عندما قال «كل إنسان أسود») فإنه ليس كل إنسان أسود، وأيضاً خالف الواقع في المستثنى (عندما قال: «ليس كل زنجي أسود»). فتعدد الكذب يدل على تعدد المراد الجدى وتعدد المدلول التصديقي للمتكلم.

فيوجد بإزاء النسبه التامه الاستثنائية مدلول تصديقي، فيصح أن يكون أحد مرادى المتكلم إخراج فساق العلماء عن وجوب الإكرام. فإذا كان هذا مراداً له فكأنه يريد أن يقول: «وجوب إكرام العلماء خرج عنه فساقهم»، فنجرى الإطلاق في «وجوب إكرام العلماء»، أى: مطلق وجوب إكرام العلماء خرج عنه فساق العلماء. كما كنا نقول في الشرطية إن مطلق وجوب الإكرام متوقف على الشرط.

وبعبارة أخرى لا- تخلوا عن فائده أيضاً، يمكن أن نقول: إن هناك فرقاً بين ما إذا نظرنا إلى الحكم بما هو حكم ثابت على موضوعه (وهو العلماء) وبين ما إذا نظرنا إلى هذا الحكم بما هو موضوع للاستثناء؛ لأن هذا الحكم في الوقت نفسه حكم ثابت على الموضوع (وهو العلماء) وفي الوقت نفسه هو موضوع لشيء آخر وهو الاستثناء؛ فإن هذا الحكم (وجوب الإكرام) له حصص عديده (إذ تصوّر حصه بملاك كونهم علماء، وحصه أخرى بملاك كونهم عدول، وحصه ثالثة بملاك تهجدهم في الليل، وحصه رابعة بملاك كونهم حافظين للقرآن وهكذا) وحينئذ يدل هذا الكلام (= «أكرم العلماء إلا فساقهم») على حصه من الوجوب (= وجوب ثابت بملاك خاص وهو ملاك العدالة)، وليس الكلام ناظراً إلى العلماء بالملاك الموجود في العلماء الحافظين للقرآن، أو إلى الملاك الموجود في العلماء الحافظين للقرآن، إعداداً وتقريراً: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه وحينئذ لو نظرنا إلى هذا الوجوب الذي يدل عليه هذا الكلام بما هو حكم ثابت للعلماء، فسوف لا يكون للحكم إطلاق يشمل كل الحصص؛ لأن بهذه النظرة سيكون هذا الحكم ثابتاً على موضوعه بملاك معين وهو ملاك العدالة (لأنه قال: «أكرم العلماء إلا فساقهم»)، فلا يمكن إجراء الإطلاق في الحكم؛ لأن بهذه النظرة لا يبقى للحكم إطلاق يشمل جميع الحصص، وإنما يدل على حصه من الوجوب بملاك معين. أمّا إذا نظرنا إلى الحكم بالنظرة الثانية، أى: بما هو موضوع للاستثناء والاقطاع (أى: بالنظرة التي نرى بها الكلام بمثابة قوله: «وجوب إكرام العموم قد استثنى منه فساقهم») فالوجوب بهذه النظرة لا يتحصص بحصه معينه؛ إذ لا- معنى هنا لأن يكون موضوع الاستثناء عبارة عن حصه من الوجوب، وإلا تصبح القضية بشرط المحمول، أى: حصه من وجوب إكرام العلماء قد استثنى منها فساقهم، فكأنه قال: وجوب إكرام العلماء غير الفساق قد استثنى منه فساقهم، فأصبحت هذه القضية بشرط المحمول مثل «زيد الكاتب كاتبة».

فيكون المقصود مطلق الوجوب وطبيعياً وقد استثنى منه فساقهم، فيجرى الإطلاق فيه.

والحاصل أن الركن الثاني من ركني المفهوم وهو إثبات أن مطلق الحكم معلول لهذه النسبة المنحصرة متوفر في المقام من خلال إجراء الإطلاق في الحكم لإثبات أن مطلق الحكم قد استثنى منه المستثنى، فيدل على أن مطلق الحكم متفهم عن المستثنى وهذا هو المفهوم.

وتَحَصَّلَ مِنَّا ذكرنا أن الاستثناء بكلا- نحويه (الاستثناء من النفي إثبات، والاستثناء من الإثبات نفي أيضاً) له مفهوم. غايه الأمر ثبوت المفهوم في النحو الأول أوضح منه في النحو الثاني. والسرف في الأوضحيه هو أن إثبات المفهوم في النحو الأول لا يحتاج إلى الركن الثاني (أى: إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه لإثبات أن الحكم الذى أُخرج عنه المستثنى هو طبيعى الحكم)؛ فإن المفهوم يثبت في النحو الأول حتى إذا لم يجرى الإطلاق مع ذلك يثبت المفهوم.

هذا ما يخطر بالبال وهذا هو ما أفاده سيدنا الأستاذ الشهيد ره في مجلس درسه الشريف، لكنكم تجدون في الحلقة الثالثة خلاف هذا، حيث لا- يؤمن بمفهوم الاستثناء هناك. ولم أعرف وجهه، وهو لم يذكر وجه ذلك في الحلقة الثالثة أيضاً، مع أن الحلقة الثالثة متأخره، وعلى أى حال هذا رأينا، وهو أن للاستثناء مفهوم

مفهوم الحصر/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مفهوم الحصر/المفاهيم/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

بقيت نقطه تتعلق بمفهوم الاستثناء وهى أنه بناء على ما قلناه من ثبوت المفهوم للاستثناء حينئذٍ إذا ورد دليلان أحدهما يقول مثلاً: «أكرم العلماء إلا- الفساق»، والآخر يقول: «إذا زارك العالم الفاسق فأكرمه»، فهنا سوف يقع التعارض بين مفهوم الاستثناء في الدليل الأول وبين منطوق الدليل الثاني، وذلك في مورد العالم الفاسق؛ فإن مفهوم الدليل الأول يدل على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، بينما منطوق الدليل الثاني يدل على وجوب إكرام العالم الفاسق إذا زارك. فلا بد حينئذٍ من إعمال قواعد باب التعارض.

ص: ٢٢٥

أما إذا ورد دليلان أحدهما يقول: «أكرم العلماء إلا الفساق» والآخر يقول: «أكرم الفقير الفاسق»، وفرضنا أن هناك عالماً فقيراً فاسقاً، فلا- يقع التعارض في مثله بين الدليلين، والوجه فيه واضح، لأن الدليل الأول وإن كان يدل بمفهومه على انتفاء طبيعى وجوب الإ-كرام، لكن طبيعى وجوب الإ-كرام الذى نفيناه عن الفساق بالدليل الأول (بمقتضى المفهوم) إنما هو طبيعى وجوب الإكرام الثابت لعنوان العالم، هذا ما نفيناه عن العالم الفاسق.

أما وجوب الإكرام الذى ليس لعنوان العلم ولا عنوان العالم دخل فيه، وإنما هو وجوب إكرام ثابت لعنوان آخر غير عنوان العالم، وهو عنوان الفقير، هذا لم ينف بالمفهوم؛ فإن الدليل الثاني يثبت وجوب الإكرام لعنوان آخر وهو عنوان الفقير (= أكرم الفقير

الفاسق)، واتفق أن هناك عالماً فقيراً فاسقاً. فلا ينفي المفهوم الأول وجوب إكرام هذا الشخص بل ينفي وجوب الإكرام الثابت لعنوان العالم، ولا- ينفي وجوب الإكرام الثابت لعنوان الفقير. فلا يقع تعارض بين الدليلين في مورد العالم الفقير الفاسق، وإنما يؤخذ بالدليلين معاً: يجب إكرام العالم العادل ولا يجب إكرام العالم الفاسق بعنوان أنه عالم، ولكن يجب إكرام الفقير بعنوان أنه فقير.

وبعبارة أخرى: المفهوم المدعى في الاستثناء إنما هو انتفاء طبيعي الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه (وهو عنوان العالم في مثالنا) عن المستثنى، فلا يُنافى ثبوت حكم آخر للمستثنى لعنوان آخر كالفقير في مثالنا.

وهذا بخلاف الفرض الأول، حيث كنا نفترض وجود دليلين أحدهما يقول: «أكرم العلماء إلا الفاسق»، فمفهوم الاستثناء يدلّ على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، والدليل الثاني كان يقول: «إذا جاءك العالم الفاسق فأكرمه»، فعنوان العالم موجود في كلا الدليلين، ولذلك قلنا إنه يقع التعارض بين الدليلين: بين مفهوم الأول ومنطوق الثاني؛ لأنهما واردان على عنوان واحد وهو عنوان العالم.

هذه هي النقطة التي كانت قد بقيت فيما يتعلّق بمفهوم الاستثناء. وبهذا تمّ الكلام عن هذا المفهوم.

وبعد ذلك ننتقل إلى مفهوم الحصر وهو آخر المفاهيم وهو البحث الثالث والعشرون من بحوث دلالات الدليل اللفظي الشرعي.

البحث الثالث والعشرون

بحث دلالة الحصر على المفهوم

إذا كان الكلام دالاً على حصر الحكم بموضوع معيّن، إما من خلال أداه من أدوات الحصر من قبيل «إنّما»، أو من خلال صيغته من صيغ الحصر، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى. مثلاً إن قال: «إنّما تجب الصّلاه» يكون قد حصر الوجوب بالصلاه. أو إذا قال: «إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفه قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل»^(١) فيكون قد حصر مصرف الصدقة في هذه الأصناف الثمانية. أو إذا قال: «يا أيها الذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون»^(٢).

وقد يكون الحصر من خلال صيغته من صيغ الحصر مثل تقديم ما حقه التأخير، كقوله تعالى: «إياك نعبد وإياك نستعين»^(٣)، فإن «إياك» مفعول يجب أن يكون مؤخراً ولكنه قدّم على الفعل والفاعل.

وعلى أي حال فهل حصر حكم بموضوع يدلّ على المفهوم؟ أي: يدلّ على انتفاء ذاك الحكم عن غير ذاك الموضوع، مثلاً: «إنّما تجب الصّلاه» هل تدلّ على أن الوجوب ليس في غير الصّلاه حيث حصر الوجوب بالصلاه؟

الجواب: نعم، يدلّ الحصر على المفهوم، بل مفهوم الحصر من أقوى المفاهيم، حتى أقوى من مفهوم الشّروط، كما ستوضح نكته الأقوائيه.

ص: ٢٢٧

١- (١) - سورة التوبه (٩): الآية ٦٠.

٢- (٢) - سورة المائده (٥): الآية ٩٠.

٣- (٣) - سورة الفاتحه (١): الآية ٤.

والوجه في ذلك هو أن شرطى المفهوم متوفران:

الركن الأوّل: وهو أن يكون الكلام دالاً على العلية (= الموضوعية) الانحصارية، وهذا الركن متوفر، فإن مدلول أداء الحصر من قبيل «إنّما» أو صيغته الحصر هو أنّ الموضوع الوحيد للوجوب هو الصّلاه وذلك حينما يحصر الوجوب بالصلاه فى «إنّما تجب الصّلاه»، فمعنى ذلك عدم وجود وجوب آخر لغير الصّلاه. وكذلك مثال الزكاه وصرّفها فى موارد الثمانيه. فلو كان هناك موضوع آخر لصرّف الزكاه لما حصر ولما قال: «إنّما الصدقات للفقراء».

إذن فالركن الأوّل ثابت بلا- إشكال وهذا هو معنى الحصر أساساً. فالحصر بدلالته التصوريه ومن دون حاجه إلى الدّلاله التّصديقيّه يدلّ على العلية الانحصاريه.

الركن الثّانى: وهو أن يكون الكلام دالاً على أن المعلول هو طبعى الحكم لا شخص حكم هذا الموضوع، وهذا الشّرط أيضاً ثابت لأنّه ممّا تدلّ عليه جملة الحصر بالظهور التّصوّرى من دون حاجه إلى مقدمات الحكمه، وهذا بخلاف الموارد السابقه حيث كنا نثبت الركن الثّانى بالإطلاق؛ وذلك بظهورين موجودين فى جملة الحصر:

الظهور الأوّل: ظهور الكلام فى التأسيس؛ فإن التأكيد خلاف الظاهر. إذن عندما حصر المتكلم الوجوب بالصلاه وقال: «إنّما تجب الصّلاه» هل حصر شخص هذا الوجوب بالصلاه أو مطلق الوجوب؟ فلو كان مقصوده حصر شخص هذا الوجوب بالصلاه لم يكن يحتاج إلى «إنّما» فإن من الواضح أن شخص كل حكم محصور بموضوعه (فإنه لا يتصوّر حكم من دون موضوع، فهذا على) وفق القاعده ولا يحتاج إلى ذكر الحصر.

فحمل الأداء على التأسيس الذى هو الظاهر الأوّل يقتضى أن نقول: إن أداء الحصر تدلّ على حصر مطلق الوجوب بالصلاه.

الظهور الثَّانِي: ظهور الكلام في عدم اللغويه، فهنا لو كان هنا يريد أن يحصر شخص هذا الوجوب بالصلاة، لا مطلق الوجوب، فهذا معناه أنه يوجد هناك فرد آخر من الوجوب لغير الصَّلاة (فهذا لغو وليس حصراً أساساً). فهناك وجوب لغير الصَّلاة. فإذا كان هكذا فحصر الوجوب بالصلاة لغو. لأنه سواء حصر الوجوب بالصلاة أم لم يحصره فيها هناك وجوب آخر للصَّلاة. فهذهين الظهورين ثبت أن الركن الثَّانِي للمفهوم ثابت أيضاً.

ومن هنا اتضح وجه أقوائيه مفهوم الحصر من باقى المفاهيم. وذلك باعتبار أن ركنى المفهوم ثابتان فى جملة الحصر بالظهور التَّصَوُّرى.

إذن ثبوت المفهوم للحصر ممَّا لا إشكال فيه، إنَّما الكلام فى أدوات الحصر، ومن جملة أدوات الحصر: «إنَّما» ولا مرادف لها فى اللغة الفارسيه، وإن الموجود فى الفارسيه هو جملة «اين است و جز اين نيست» وهذا سبب عمق اللغة العربيه وقدرتها واستيعابها للمعانى بأساليب مختلفه(١). والظاهر أنَّه لا يوجد خلاف عند أهل اللسان وعلماء اللغة فى دلاله «إنَّما» على الحصر، حيث يدعن جميعهم على أن «إنَّما» للحصر، والدليل على حصرها هو التبادر العرفى لدى أهل اللغة، مضافاً دليل ثان هو تصريح أهل اللغة العربيه، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه حتى علماء المعانى والبيان والبديع (البلاغه) أذعنوا بأن «إنَّما» تفيد الحصر، إلا أنهم عبروا عن الحصر بالقصر(٢).

ص: ٢٢٩

١- (٤) - أقول: من البديهيات فى علم «فقه اللغة» أن دلالة الكلمه الواحده على مفهوم واسع (كما إذا أفادت كلمه فى اللغة العربيه معنى جملة فى اللغة الفارسيه أو بالعكس كما هو الملاحظ فى اللغتين، بل فى كثيرٍ من اللغات إن لم نقل كل اللغات) لا تدلّ على عمق لغه أو فصاحتها وبلاغتها، ومن جملة هذه الأفكار الخاطئه ما اشتهر بين من درس النحو ولم يدرس فقه اللغة أن «فضل اللغة العربيه على باقى اللغات هو كثره الموادّ الاشتقاقية للغه العربيه والتي تفوق مائه ألف مادّه، حيث تصل تلك الموادّ بمشتقاتها إلى ما يقارب عشره ملايين كلمه»؛ فإن هذه فكره غير سديده وقد تَمَّت مناقشتها فى مكانها وأقل ما يمكن أن يذكر فى المقام الآن هو أن العرب قد تركت جل هذه الموادّ اللغويه أولاً وثانياً أن لمعرفة اللغات معايير صوتيه وبلاغيه فنيه أخرى لا يسعنا التطرق لها الآن، وقد وصلنا فى تلك الأبحاث إلى نتيجة علميه قويمه وهى أنَّه: «عبقريه اللغات أسطوره، ولا سبيل لتفضيل لغه على لغه» فراجع معلوماتك النحويه وفقه اللغة وتدبر جيداً (الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه).

٢- (٥) - أقول: من أدوات الحصر «قط» و«فقط» و«حسب» و«فحسب» وما شابه ذلك (الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه).

والمخالف لذلك هو «فخر الرازي» في التفسير الكبير، وأنا أستحي أن أطلق لفظ الإمام على مثل هؤلاء. حيث يقول في تفسير آيه: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون» (١) بعد اعترافه بأن الآية نزل في شأن الإمام على عليه السلام يُشكِّك في دلالة الآية على الحصر، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم:

الآية الأولى: «إنما مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء» (٢)، فإنه لو كانت «إنما» للحصر لكانت الآية تدلّ على أن مَثَل الحياه الدنيا منحصره في ماء المطر، بينما هذا واضح الفساد والبطلان، فكما يمكن تمثيل الدنيا بالمطر يمكن تمثيلها بكثير من الأشياء غير القارّه مثل نوم الإنسان.

والآية الثانية: «إنما الحياه الدنيا لهو ولعب» (٣)، فإن كانت «إنما» تدلّ على الحصر كانت حياه الدنيا منحصره في اللهو واللعب، بينما هذا واضح البطلان فإن بالإمكان صرف الحياه الدنيا في الجهاد والعباده. فهذا شاهد آخر على أن «إنما» لا تفيد الحصر.

أقول: ماذا يقول جنابه في قوله تعالى: «وما الحياه الدنيا إلا متاع الغرور» (٤)، حيث توجد فيها «ما» النافيه ومن ثم «إلا»، حيث يؤمن حتى الفخر الرازي بأنه يدلّ على الحصر. وقد تقدّم منا أن الاستثناء من النفي إثبات بلا إشكال. فكل ما تقوله هناك في حصر الحياه الدنيا بمتاع بالغرور قلّه هنا في هذه الآية.

أما الآيتان فلا تدلان على مقصودك:

أما الآية الأولى ففيها كاف التشبيه، فلو لم تكن الكاف موجوده ولم يكن «الماء» مدخولاً للكاف بل كان: «إنما مثل الحياه الدنيا ماء أنزلناه من السماء»، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه وكان يحصر تمثيل الحياه الدنيا بالمطر لكان إشكال الرازي وارداً، لكن الآية لم تحصر تمثيل الحياه الدنيا بالماء، وإنما حصرت مثل الحياه الدنيا بما يشبه الماء، وما يشبه الماء هو كل الأمور غير القاره من ماء المطر والماء الجارى وغير الماء من الأشياء غير القاره.

ص: ٢٣٠

١- (٦) - سورة المائده (٥): الآية ٥٥.

٢- (٧) - سورة يونس (١٠): الآية ٢٤.

٣- (٨) - سورة محمد (٤٧): الآية ٣٦.

٤- (٩) - سورة آل عمران (٣): الآية ١٨٥ وسورة الحديد (٥٧): الآية ٢٠.

وأما الآية الثانية فليس استشهاده بها تاماً؛ وذلك لأنَّ «الحياه الدنيا» صفه وموصوف، وليس مضافاً ومضاف إليه، فإن كانت «حياه الدنيا» مضافاً ومضاف إليه كان كلام الرازي صحيحاً، فمن الطبيعي أن الحياه النازله منحصره باللهم واللعب لأنها هي الحياه الحيوانيه.

إذن الحصر ثابت في هاتين الآيتين ولا محذور فيه، وعليه فإن «إنّما» للحصر وآيه الولايه لا شك أنّها تدل على حصر الولايه بالله وبرسوله وبمن نزلت الآيه في شأنه حتى باعتراف الفخر الرازي.

فلا شك أن «إنّما» من أدوات الحصر.

ومن جمله صيغه الحصر وأساليبه جعل العام أو المطلق موضوعاً ومعرفهً وجعل الخاص محمولاً. فلو قال: «العلماء هم الفقهاء» فيكون «العلماء» عاماً و«الفقهاء» خاصاً، أو مثل: ابنك هو محمد. فهذه الصيغه أيضاً تدلّ على الحصر، أي: حصر الموضوع بالمحمول.

وأيضاً من جمله صيغ الحصر تقديم ما حقه التأخير كما قلنا في: «إياك نعبد وإياك نستعين».

هذا تمام الكلام في مفهوم الحصر وبهذا تمّ الكلام عن المفاهيم. وبعد ذلك بعد العطله نبدأ ببحث دلالة العام.

العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الاصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

البحث ٢٤: دلالة العام

البحث الرابع والعشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعي اللفظي هو بحث دلالة العام، وهذا هو البحث المعنون في كلمات الأصحاب ببحث «العام والخاص»، وإنّما عدلنا عن ذاك العنوان إلى هذا العنوان باعتبار أننا سوف لن نبحث هنا عن الخاص والتخصيص، بخلافهم حيث بحثوا هنا عن شيئين (العموم والتخصيص)، أما المباحث الراجعه إلى الخاص والتخصيص فهي في رأينا ليست مرتبطه ببحثنا الفعلي من الناحيه الفنيه والمنطقيه، فإن بحثنا عن ظهورات الدليل الشرعي اللفظي ودلالاته، أمّا البحث عن حجيه دلالات الدليل الشرعي (حجيه الظهور) فهو بحث سوف نصل إليه بعد إكمال البحث عن أصل الدلالات ثم إكمال البحث عن إثبات الصدور من الشارع، ثم بعد ذلك ندخل في بحث حجيه الدلالات والظهور. فموقع بحثنا عبارته عن البحث عن أصل الدلالة، بأنّه هل للأمر والشروط والوصف والعام وغيرها ظهور في الوجوب أو لا؟ فهذه بحوث ترتبط ببحثنا، أمّا المباحث الأخرى التي ذكروها فالأكثره الساحقه منها مرتبطه ببحث حجيه الظهور، مثل البحث عن أن العام هل هو حجّه بعد التخصيص أو لا؟ أو هل أن العام حجّه إذا كان المخصّص مجملاً أو لا؟ وهكذا سائر العناوين. وبعضها مرتبطه ببحث تعارض الدليلين، مثل البحث عن وجه تقديم الخاص على العام.

فالقسم الأ-كثر من بحوث العامّ والخاص مرتبط ببحث الحجية وقسم منها مرتبط ببحث التعارض، وكلاهما خارج عمّا نحن فيه، ولذا غيّرت عنوان البحث.

على أى حال إن لهذا البحث جهات ثلاث لا بُدّ من دراستها تبعاً:

الجهة الأولى: فى تعريف العامّ والعموم.

الجهة الثانية: فى أقسام العامّ.

الجهة الثالثة: فى ألفاظ العموم وأدواته.

أما الجهة الأولى: فى تعريف العموم، فتوجد تعاريف كثيرة فى هذا المجال مذكورة فى الكتب الأصولية المشروحة والمطوّلة، فلا-نطيل الكلام بذكر كلّها ومناقشتها، وإنما نقتصر على ذكر التعريف الذى ذكره المُحقّق الخراسانى فى الكفاية، فإنّه حينما أصبح بصدد بيان أقسام العموم وأن هذا التّقسيم ليس بلحاظ نفس العموم حيث ليس للعموم أقسام، بل له قسم واحد دائماً، بل هذا التّقسيم بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعامّ، فعرف العامّ بهذا التعريف: «شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه».

ولنا ملاحظتان على هذا التعريف:

الملاحظة الأولى: أن هذا التعريف ليس مانعاً عن دخول الأعيان؛ وذلك لأنّ من جملة الأعيان المطلق الشمولى فهو ليس عامّاً، مع ذلك هذا التعريف يشمله. مثل «أكرم العالم» فإن مفهوم «العالم» هنا مفهومٌ يشمل لجميع الأفراد التى يصلح هذا المفهوم لأنّ ينطبق عليها. فـ«العالم» هنا مطلق وليس عامّاً؛ لأنّ «العالم» مفرد معرّف باللام والمشهور أنّه مطلق وليس من أدوات العموم فى المصطلح الأصولى، بينما تعريف الآخوند يشمله.

فليس مجردّ شمول المفهوم واستيعابه لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه يعتبر عموماً فى المصطلح الأصولى، بل لا بُدّ من أن نقيّد هذا الشمول والاستيعاب بقيد ونقول: الشمول الذى يفيد اللفظ والكلام؛ وذلك لأنّ الشمول والاستيعاب تارة يكون مدلولاً للفظ والكلام، كما فى قولنا: «أكرم كل عالم» على أن يكون «كل» موضوعاً فى اللغة للاستيعاب والشمول كما هو الصحيح على ما يأتى فى أدوات العموم، وقد لا يكون الشمول والاستيعاب مدلولاً للكلام ولللفظ، كما فى «أكرم العالم»، فإن «العالم» لا يدلّ بالدلالة اللغوية الوضعيّة على الشمول والاستيعاب، وإنما يدلّ على طبيعه العالم؛ لأنّه اسم الجنس واسم الجنس وضع فى اللغة للدلالة على الطبيعه.

غايه الأمر نلاحظ وجود الشمول والاستيعاب لهذا الحكم فى مرحله التطبيق والفعليّه خارجاً، أى: نلاحظ أن الحكم ينطبق فى كل مورد يوجد فيه خارجاً «عالم». فالشموليه هنا من شؤون عالم المجعول وعالم التطبيق وعالم الفعليّه، لا- من شؤون عالم الجعل. فقوله: «أكرم العالم» لا- يدلّ إلا- على جعل واحد بوجوب واحد على موضوع عباره عن «إكرام طبيعى العالم»، وليس الكلام دالاً على جعل عديده. لكن العقل يحكم بأنّه كلما تحقّق هذا الموضوع (أى: طبيعى العالم) خارجاً يصبح الحكم فعليّاً؛ لأنّ قوله «أكرم العالم» يرجع بالحقيقه إلى قضيه شرطيه، أى: «إن وجد عالم فأكرمه». أى: إن وجد عالم أوّل فأكرمه، وإن وجد عالم ثانٍ فأكرمه وهكذا.. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فلكما تعددت فعليّات الموضوع تعددت فعليّات الحكم، وليس الجعل فإنّه يتعدّد الجعل نفسه. إذن فلا توجد شموليه واستيعاب فى هذا الكلام، لأنّ النظر (من الناحيه اللغويه والوضعيه) ليس فيه إلى الأفراد بل النظر فيه إلى الطبيعه. نعم هذا الحكم تتعدّد فعليّاته بعدد أفراد العالم، وهذا تعدّد فى عالم الفعليّه، ونحن لا دخل لنا بعالم الفعليّه؛ فإن كلام المولى ناظر إلى عالم الجعل دون الفعليّه.

إذن، الشموليه التى تستفاد من قوله: «أكرم العالم» إنّما تستفاد من مرحله الفعليّه وليست مستفاده من الكلام واللفظ، وهذا بخلاف العامّ، فإن الشموليه فى العامّ تستفاد من اللفظ فى مثل: «أكرم كل عالم» فإن كلمه «كل» تدلّ على الشمول واستيعاب الألفاظ.

فتعريف المُحقّق الخراسانى ليس تعريفاً مانعاً عن دخول المطلق الشمولى.

الملاحظه الثانيه: هى أن هذا التعريف فى أحسن الفروض والتّقادير ليس جامعاً لكل استيعابٍ مدلولٍ للفظ والكلام.

توضيح ذلك: الاستيعاب الذى يدلّ عليه اللفظ بالدلاله اللفظيّه على قسمين:

القسم الأول: الاستيعاب الذي يستفاد من اللفظ بنحو المعنى الاسمي، من قبيل الاستيعاب الذي يدلّ عليه ألفاظ «كل» و«جميع» و«عموم» و«كافه» و«قاطبه» وأمثالها من الألفاظ التي هي موضوعه في اللّغّه للدّلاله على نفس المعنى الاسمي الذي يدلّ عليه لفظ «الاستيعاب» ولفظ «الشمول». فيتعامل مع هذه الألفاظ معاملة الاسم، فتجرى عليها أحكام الاسم من إمكان وقوعها مبتدأً، خلافاً للحرف والفعل حيث لا يقعان مبتدأً.

فالاستيعاب الذي يدلّ عليها قولنا: «أكرم كل عالم» أو قولنا: «احترم جميع من في البيت» و«زرت عموم من رجع من الحج» هو استيعاب مدلول عليه باللفظ بالدّلاله الوضعيّة بنحو المعنى الاسمي. هذا شكل من الاستيعاب الذي يدلّ عليه اللفظ.

القسم الثاني: هو الاستيعاب الذي يدلّ عليه اللفظ بنحو المعنى الحرفي، من قبيل الاستيعاب الذي تدلّ عليه هيئه من الهيئات أو حرف من الحروف. مثلاً الاستيعاب الذي يدلّ عليه الجمعُ المعرّف باللام كالعلماء، على أن تكون هذه الهيئه (الجمع المعرف باللام) موضوعه لغّه للاستيعاب، فهي تدلّ على العموم والشمول بنحو المعنى الحرفي، أي: تدلّ على النسبه الاستيعابيه التي هي معنى حرفي غير مستقلّ.

وحينئذ في مقام تطبيق التعريف الذي ذكره صاحب الكفايه قد يقال بأننا (في النحو الأول أي: الاستيعاب المستفاد بنحو المعنى الاسمي) نستفيد استيعاب مفهوم العالم لجميع ما يصلح للانطباق عليه من دلالة «كل» في «أكرم كل عالم»، فالتعريف ينطبق على القسم الأول.

وأيضاً نأتي إلى القسم الثاني ونحاول أن نطبق تعريف صاحب الكفايه عليه، فنقول في هيئه الجمع المُحلّي باللام التي تدلّ على العموم بنحو المعنى الحرفي إننا نستفيد استيعاب كلمه «العلماء» (أي: لجميع ما يصلح للانطباق عليه من خلال دلالة اللام أو هيئه الجمع المحلّي باللام).

فتعريف صاحب الكفايه قابل للانطباق على كلا النحويين (سواء المستفاد بنحو المعنى الاسمي أو المستفاد بنحو المعنى الحرفي).

لكن هذا الكلام غير تامّ فلا يمكن أن نقول: إن التعريف الذي أفاده صاحب الكفايه ينطبق على كلا القسمين؛ وذلك لأنّ هذا التعريف يحتمل فيه أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون مقصود الآخوند من قوله: «شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه» هو أن يُلاحظ المفهوم الواحد مرآةً لجميع ما يصلح للانطباق عليه. مثلاً مفهوم «العالم» في قولنا: «أكرم العالم» يُلاحظ مرآةً لجميع المصاديق، أو مفهوم «العلماء» في قولنا: «أكرم العلماء» يُلاحظ مرآةً لجميع الأفراد والمصاديق التي يصلح هذا المفهوم للانطباق عليها.

لكن هذا الوجه مستحيل أساساً وغير معقول؛ وذلك لنكته تقدّمت بصوره مشروحه في بحث الوضع (في بحث الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ) حيث قلنا: إن كل مفهوم منتزَع من طبيعته من الطبائع لا- يعقل أن يكون هذا المفهوم مرآةً للحثيات الفرديه الخاصّه بالأفراد، وإنّما يكون مرآةً للحثيات المشتركة بين الأفراد (ما به الاشتراك)، والتي هي عبارته عن ذات طبيعته (فدات طبيعته هي الحثية المشتركة بين الأفراد). أما نفس الأفراد بما هي أفراد وبخصوصياتها الفرديه المميزه لها بعضها عن بعض، فلا يعقل أن يكون العنوان والمفهوم فانياً فيها ومنطبقاً عليها، وحاكياً عنها. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فمثلاً- مفهوم «العالم» لا يرى به إلا ذات العالم وذات طبيعته المشتركة، كما هو شأن أيّ جامع كلي آخر. كل عنوان يستحيل أن ينطبق على هذا الفرد بما هو فرد؛ لأنّ هذا المفهوم في الواقع جزءٌ تحليلي لهذا الفرد، فإن الفرد يتركب من هذا القاسم المشترك ومن المشخصات الفرديه، فهذا المفهوم لا يمكنه أن يحكى عن الفرد بمشخصاته الفرديه، وإنّما هذا المفهوم يحكى عن جانبٍ من هذا الفرد وجزء تحليلي منه وهو ما به الاشتراك (وطبيعته).

وعلى هذا الأساس واجه الوضع العام والموضوع له الخاص مشكلةً ثبوتيةً كانت تقول بأن تصوّر واستحضار مفهوم عام من قبل الواضع لا يكفي ولا يبرّر له أن يضع اللفظ لأفراد هذا المفهوم العام الذي استحضره في ذهنه؛ لأنّه حينما استحضر هذا المفهوم العام في ذهنه لم يستحضر الأفراد بما هي أفراد؛ لأنّ هذا المفهوم لا تُرى الأفراد بما هي أفراد؛ لأنّ المفهوم كليّ وجامع، ومعنى كونه جامعاً وكليّاً هو إلغاء الخصوصيات الفردية وإلا فلا يكون جامعاً. فهو رأى جزءاً تحليلياً من الأفراد.

ومن هنا افتقرنا واحتجنا لمعالجة هذه المشكله الثبوتية إلى جامع ومفهوم عرَضِي يُرى الأفراد بما هي أفراد، على ما هي عليه من الخصوصيات، من قبيل جامع «الفرد» و«الخاص» و«المصادق». فهذه الجوامع الانتزاعية هي التي تُرى الأفراد بما هي أفراد وبخصوصياتها الفردية.

إذن هذا الوجه الأول وهو أن يكون مقصود الآخوند أن المفهوم يحكى ويُرى أفرادَه غير معقول ومستحيل، فهذا الاحتمال غير وارد. فيبقى الاحتمال والوجه الثاني. وهذا ما سوف نتحدث عنه غداً إن شاء الله تعالى.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الاصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ في النَّظَرِيَّةِ الأولى حول أقسام العموم وهي نظريَّة المُحَقِّقِ الخراساني، وَالَّتِي تَقَدَّمَ بَيَانُهَا بِالْأَمْسِ. وَكَانَ حَاصِلُهَا أَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ (الاستغراقِي وَالبَدَلِي وَالمَجْمُوعِي) المذكورة للعالم ليست في الواقع أقساماً للعالم بما هو عام؛ فَإِنَّ نَفْسَ الْعُمُومِ لَيْسَ لَهُ إِلَّا مَعْنَى واحداً في جميع هذه الأقسام الثلاثة. وَإِنَّمَا تَخْتَلَفُ كَيْفِيَّتُهُ تَعَلُّقَ الْحُكْمِ بِالْعَالِمِ، الاختلاف الذي تتمخض عنه هذه الأقسام.

أقول: يُحْتَمَلُ أَنَّ يَكُونُ مَقْصُودُ المُحَقِّقِ الخراساني من هذا الكلام التَّسْبِيحَ عَلَى نَكْتِهِ هِيَ أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلْبَحْثِ عَنْ أَنَّ الْكَلِمَةَ الفُلائيَّةِ والأداة الفُلائيَّةِ التي هي من أدوات العموم هل تدلّ على ذات العموم أم تدلّ (مضافاً إلى ذلك) على الاستغراقية أو البدلية أو المجموعية؛ لأنّ العموم في الحقيقة قسّم واحداً، وهذه الأقسام الثلاثة ليست لأجل وجود مائز في ماهية العموم بين هذه الأقسام الثلاثة. فلا يوجد عندنا عموم استغراقِي وعموم بدلي وعموم مجموعِي، بحيث تنقسم ماهية العموم إلى ثلاثة أقسام، وَإِنَّمَا هَذِهِ الْأَقْسَامُ بِلِحَازِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِالْعَالِمِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْحُكْمَ إِنْ كَانَ مُتَكَثِّراً بِتَكَثُّرِ الْأَفْرَادِ فَهُوَ الْعَالِمُ الاستغراقِي، وَإِنْ كَانَ الْحُكْمَ واحداً واكتفى في مقام الامتثال بفرد من الأفراد فهو العام البدلي، وَإِنْ كَانَ الْحُكْمَ واحداً ولم يُكْتَفَ فِي مَقَامِ الْاِمْتِثَالِ بِفَرْدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ فَهُوَ الْعَالِمُ المَجْمُوعِي.

ص: ٢٣٦

على أي حال، فقد يكون مقصوده التَّسْبِيحَ عَلَى هَذِهِ النُّكْتَةِ.

فإن كان مقصوده هذا، فيرد على كلامه بأن هذا غير صحيح؛ وذلك لأنّه بعد الفراغ من أن للعموم في الخارج ثلاثة أنحاء، فمن

الممكن أن توضع أداة خاصه وكلمه خاصه فى اللغه بإزاء نحو خاص من هذه الأنحاء الثلاثه، سواء كان المائز بين هذه الأقسام الثلاثه ذاتياً وناشئاً من ذات العموم (كما لعله هو المشهور) أو كان المائز شيئاً خارجاً عن حقيقه العموم (كما يقوله الآخوند) أى: كان المائز عباره عن تعلّق الحكم بالعام. وعلى أى حال من الممكن أن يضع الواضع فى اللغه كلمه معينه بإزاء العموم الاستغراقى أو يضع أداة وكلمه بإزاء العموم البديلى، أو المجموعى.

ومثاله المسند والمسند إليه، فإذا كان المسند متأخراً عن المسند إليه يعطى معنى غير المعنى الذى يعطيه فيما إذا كان المسند مقدماً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فإنه لا يفهم الحصر من قولنا: «الإمام عليه السلام معصوم» بأن غير الإمام عليه السلام ليس معصوماً؛ لأن إثبات الشئ لا ينفى ما عداه، على عكس ما يفهم من قولنا: «المعصوم عليه السلام هو الإمام» فإن الجملة الأخيره تفيد الحصر. أى: أن هيئه تقدّم الحكم على الموضوع ووضعت فى لغه العرب على أن الحكم محصور فى هذا الموضوع، مع أن الموضوع واحد ذاتاً. فلا فرق ذاتى بين الموضوع الذى حُصر فيه الحكم وبين الموضوع الذى لم يُحصر فيه الحكم، فلا يمنع من أن يأتى الواضع ويضع تلك الهيئه للحصر.

وعلى أى حال فإن هذه النظرية من المُحقّق الخراسانى غير تامه؛ وذلك لأن هذه النظرية تعتبر أن هذه الخُصوصية يات الثلاث (وهى خصوصية الاستغراقية والبديلية والمجموعيه) إنما هى من شؤون طرور الحكم ووروده على العام، ومن شؤون تعلّق الحكم بالعام. أى: هذه الخُصوصية يات ليست خُصوصية يات لنفس العموم وإنما هى خُصوصية يات لمرحله لاحقه على العموم وهى مرحله عروض الحكم على العموم، مع أنه غير صحيح؛ لأن انقسام العموم إلى هذه الأقسام الثلاثه يمكن افتراضه بقطع النظر عن تعلّق الحكم بالعام؛ وذلك لأننا (ومعنا كل ابن لغه) نشعر بالوجدان بأن هناك فرقاً بين التصور الذى تُعطيه مثلاً كلمه «كل عالم» و«جميع العلماء»، بقطع النظر عن الحكم، أى: الجملة الناقصه بقطع النظر عن الوجوب. قبل أن يأتى بالحكم، فهناك صوره ذهنيه تتكوّن فى الذهن تختلف عن الصوره الذهنيه لـ «أحد العلماء»، وهل هاتان الصورتان هى صوره «مجموع العلماء» نفسها، أو أن هناك صور ثلاث.

فَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الصُّورَةَ الَّتِي تَتَكَوَّنُ فِي الدَّهْنِ مِنْ «جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ» هِيَ صُورَةُ اسْتِغْرَاقِيَّةٍ، أَيْ: صُورَةُ الْأَفْرَادِ الْعَدِيدِينَ بِمَا هُمْ عَدِيدُونَ، وَهِيَ تَخْتَلِفُ عَنِ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ الَّتِي تَأْتِي إِلَى الدَّهْنِ عِنْدَ سَمَاعِ «أَحَدِ الْعُلَمَاءِ» فَهِيَ صُورَةُ فَرْدٍ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَفْرَادِ الْعَدِيدِينَ، كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الثَّلَاثَةَ الَّتِي تَتَكَوَّنُ فِي الدَّهْنِ عِنْدَ سَمَاعِ «مَجْمُوعِ الْعُلَمَاءِ» عِبَارَةٌ عَنِ صُورَةِ الْمَجْمُوعِ الْمُرَكَّبِ مِنْ هَذِهِ الْأَفْرَادِ.

فَالِاسْتِغْرَاقِيَّةُ وَالْبَدَلِيَّةُ وَالْمَجْمُوعِيَّةُ تَعْبَّرُ عَنْ صُورٍ ذَهْنِيَّةٍ ثَلَاثٍ لِلْعُمُومِ يَنْسَجُهَا ذَهْنُ الْمُتَكَلِّمِ وَفَقًا لْغَرَضِهِ، وَتَمْهِيدًا لِجَعْلِ الْحُكْمِ الْمُنَاسِبِ عَلَيْهَا. إِذْ هِيَ حَالِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ لِلْعُمُومِ فِي مَرَحَلَةٍ سَابِقَةٍ عَلَى طَرَوْ الْحُكْمِ وَقَبْلَ أَنْ يُحْكَمَ بِحُكْمٍ كَمَا إِذَا كَانَ الْكَلَامُ خَالِيًا مِنَ الْحُكْمِ أَسَاسًا. فَالْعُمُومُ نَفْسُهُ لَهُ ثَلَاثَةٌ أَنْحَاءٌ وَذَلِكَ قَبْلَ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهِ (فِي مَرَحَلَةِ الْمَدْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ).

النَّظَرِيَّةُ الثَّانِيَّةُ: وَهِيَ عِبَارَةٌ عَمَّا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ حَيْثُ فَصَّلَ بَيْنَ الْفَارِقِ الْمَوْجُودِ بَيْنَ الْعُمُومِ الْبَدَلِيِّ وَبَيْنَ قَسَمِيَّتِهِ، وَبَيْنَ الْفَارِقِ الْمَوْجُودِ بَيْنَ الْعُمُومِ الْمَجْمُوعِيِّ وَالْعُمُومِ الْاسْتِغْرَاقِيِّ، فَإِنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ بَعْدَ أَنْ وَافَقَ عَلَى كَلَامِ أَسْتَاذِهِ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِيِّ فِي الْقَوْلِ بِأَنَّ الْفَرْقَ وَالْمَآئِزَ بَيْنَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ خَارِجٌ عَنِ الْعُمُومِ نَفْسِهِ. ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ حَاطُوا أَنْ يَفْرَقَ بَيْنَ الْعُمُومِ الْبَدَلِيِّ وَقَسَمِيَّتِهِ (الْمَجْمُوعِيِّ وَالِاسْتِغْرَاقِيِّ) قَائِلًا: إِنَّ هَذَا الْفَرْقَ نَاشِئٌ مِنْ خُصُوصِيَّةٍ فِي مَدْخُولِ أَدَاةِ الْعُمُومِ. وَذَلِكَ بِأَنَّ مَدْخُولَ أَدَاةِ الْعُمُومِ إِنْ كَانَ نَكْرَةً وَمُنَوَّنًا بِنَتْنِ الْتَّنْكِيرِ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْعُمُومُ بَدَلِيًّا؛ لِأَنَّ النِّكْرَةَ يَسْتَحِيلُ انْطِبَاقُهَا عَلَى أَفْرَادِهَا وَاسْتِيعَابُهَا لِأَفْرَادِهَا فِي عَرَضٍ وَاحِدٍ؛ فَإِنَّهَا لَا تَقْبَلُ الْاسْتِيعَابَ الْعَرَضِيَّ، بَيْنَمَا الْعُمُومُ الْمَجْمُوعِيُّ اسْتِيعَابَ عَرَضِيٍّ، وَكَذَلِكَ الْعُمُومُ الْاسْتِغْرَاقِيُّ. وَهَذَا لَا يَنْسَبُ النِّكْرَةَ؛ إِعْدَادًا وَتَقْرِيرًا: الشَّيْخُ مُحْسِنُ الطَّهْرَانِيُّ عَفَى عَنْهُ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا مُنَوَّنَةٌ بِنَتْنِ الْتَّنْكِيرِ وَهُوَ يَفِيدُ قِيْدَ الْوَحْدَةِ عَلَى الْبَدَلِ. فَمَتَى مَا كَانَ مَدْخُولَ أَدَاةِ الْعُمُومِ نَكْرَةً مُنَوَّنًا بِنَتْنِ الْتَّنْكِيرِ فَحَيْثُ هَذَا التَّنْوِينُ يَفِيدُ الْوَحْدَةَ، فَهَذِهِ النِّكْرَةُ لَا يُمْكِنُ تَسْتَوْعَبُ كُلِّ أَفْرَادِهَا فِي عَرَضٍ وَاحِدٍ، بَلْ تَسْتَوْعَبُ جَمِيعَ أَفْرَادِهَا عَلَى الْبَدَلِ.

أما إذا كان مدخول أداه العموم اسم جنس ولم يكن نكرة بل كان مُؤنَّاً بتنوين التَّمَكِينِ، فالعموم ليس بَدَلِيًّا (أما أَنَّهُ مجموعيٌّ أو استغراقيٌّ فهذا سيأتي، والمُهمُّ أَنَّهُ ليس بَدَلِيًّا)؛ وذلك لأنَّ انطباق اسم الجنس على أفرادهِ واستيعابه لأفرادهِ استيعابٌ عَرَضِيٌّ وليس على سبيل البدل؛ لأنَّهُ لا يوجد فيه قيد الوحده؛ وذلك لأنَّهُ لا يوجد فيه تنوين التَّنْكِيرِ.

وحيثُ تارةً يكون الحكم الَّذي تعلقُ بهذا العامِّ حكماً واحداً ثابتاً للمجموع فيكون العامُّ مجموعياً وأخرى يكون الحكم عبارة عن أحكام متعدده بعدد الأفراد فيكون العامُّ استغراقياً.

فتحصل أَنَّهُ من وجهه نظر العِرَاقِيِّ رحمه الله يكون الفرق بين العموم البَدَلِيِّ وبين قسيميه هو من ناحيه مدخول أداه العموم.

وحيثُ إنَّ إذا كان اسم الجنس ولم يكن بَدَلِيًّا فهنا لأجل معرفه أَنَّهُ مجموعيٌّ أو استغراقيٌّ علينا أن ننظر إلى كيفيه تعلق الحكم بالعامِّ، وهي المسأله الَّتِي ذكرها الآخوند، أما في مقام التَّفَرِيقِ بين العموم البَدَلِيِّ وغير البَدَلِيِّ لا يقبل العِرَاقِيُّ ما قاله الآخوند من أن كيفيه تعلق الحكم بالعامِّ يُنتج البَدَلِيَّةَ أو غير البَدَلِيَّةِ.

وقبل البَدَلِءِ بمناقشه هذه النَّظَرِيَّةِ نُؤكِّدُ هنا أيضاً على ما أَكَّدنا عليه عند دراستنا لِلنَّظَرِيَّةِ السَّابِقَةِ، وهو أن هذه الخصوصيه الَّتِي يقول بها المُحَقِّقُ العِرَاقِيُّ رحمه الله وهي خصوصيه أن مدخول أداه العموم نكرة أو اسم الجنس؟ والخصوصيه الَّتِي كان يقول بها الآخوند وهي خصوصيه تعلق الحكم بالعامِّ، والخصوصيه الَّتِي يقول بها المشهور (لعلَّه المشهور) بأنَّه نفس العموم، كل هذه الأمور لا- يهمننا هنا. أي: سواء كان المائز بين هذه الأقسام الثلاثة كان كامناً في نفس العموم (كما لعلَّه المشهور) أو كان هذا المائز كامناً في خصوصيه في مدخول أداه العموم (كما يقول العِرَاقِيُّ رحمه الله بالنسبه إلى البَدَلِيِّ وغير البَدَلِيِّ) أو كان هذا المائز ناشئاً من خصوصيه في تعلق الحكم بالعامِّ (كما يقوله الخُرَاسَانِيُّ)، على أي حال لطالما لدينا ثلاثة أنحاء من العموم في الخارج، إذن من حَقِّنا أن نبحث عن أَنَّ الكلمه الفُلاطِيَّةِ أو الأداة الفُلاطِيَّةِ هل تدلُّ في لغة العرب على هذا القسم أو ذاك القسم أو القسم الثالث.

فمثلاً إن هيئته تقدّم الحكم على الموضوع وُضعت لغه لإفاده الحصر (لإفاده أن هذا الحكم محصور بهذا الموضوع)، مع أنّه لا فرق ذاتي بين هذا الموضوع الذي انحصر الحكم فيه وبين أي موضوع آخر لم يُحصَر فيه الحكم. كما لا فرق ذاتي بين «المسند إليه» الذي تقدّم عليه «المسند» وبين «المسند إليه» الذي تأخر عنه «المسند». ولكن مع ذلك يمكن أن توضع في اللّغه كلمه أو هيئته خاصه (تقدّم ما حقّه التأخير) لإفاده حصر الحكم بهذا الموضوع. فلتكن أدوات العموم هكذا أيضاً. أي: نقول انقسام العموم إلى بدليّ وغير بدليّ حتى لو افترضناه كما افترضه العراقي رحمه الله بأن هذا الانقسام ليس ذاتياً، بل هو ناشئ من كون مدخول أداه العموم نكرة أو اسم جنس، ولكن يبقى السؤال بأنّه كيف نميّز بين اسم الجنس والنكرة؟ فإن «رجلاً» النكرة لا تختلف عن «رجلاً» التي تنوينها لاسم الجنس، فإن كلاهما «رجلٌ»

العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

انتهينا إلى مناقشه النظرية التي أفادها المحقق العراقي والتي تقدّم توضيحها. وتقع دراستنا لهذه النظرية في مقامين:

المقام الأول: في أن الفارق الذي ذكره المحقق العراقي للعموم البدليّ والعموم غير البدليّ هل هو صحيح أم لا؟

المقام الثاني: في أن الفارق الذي ذكره بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي هل هو صحيح أم لا؟

أما المقام الأول فهو أن الفارق والمائز بين العموم البدليّ والعموم العرضي (أي: غير البدليّ) هل هو ناشئ من خصوصية في العموم نفسه، أو هو ناشئ من خصوصية في شيء آخر؟ فقد عرفنا أن المحققين الخراسانيّ والعراقي اتفقا على أن الفرق ناشئ من خصوصية في شيء آخر (ليس من العموم نفسه)، غايه الأمر المحقق الخراسانيّ ذهب إلى أن هذا الفرق ناشئ من خصوصية في كيفية تعلق الحكم بالعالم، حيث قال: إن تعلق الحكم بالعالم قد ينتج العموم البدليّ وقد ينتج العموم غير البدليّ، بينما المحقق العراقي ذهب إلى أن الفرق ناشئ من خصوصية في مدخول أداه العموم (كما تقدّم توضيحه)، فإن كان مدخولها نكرة فالعموم عموم بدليّ، وإن كان اسم جنس فالعموم عموم عرضيّ.

ص: ٢٤٠

أما كلام المحقق الخراسانيّ فقد عرفنا بأنّه غير تام؛ لما تقدّم في مناقشه نظريته بأن الاستيعاب نفسه يقطع النظر عن طرّو أي حكم عليه، تارة يتصوّر بنحو بدليّ، وأخرى يتصوّر بنحو عرضيّ. أي: نحن نرى وجداناً الفرق بين مفهوم «كل الأشياء» أو «جميع الأشياء»، وبين مفهوم «أحد الأشياء»، مع أنّه لا حكم في البين.

فالوجدان يرى بأن الاستيعاب البدليّ والاستيعاب العرضيّ نحوان من الاستيعاب، وهما متباينان بما هما استيعابان، وبغض النظر عن طرّو الحكم. فالفرق بين البدليّ والعرضي ليس ناشئاً من كيفية تعلق الحكم بالعالم.

وأما كلام المُحَقِّق العِرَاقِي رحمه الله فأيضاً لا- يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنَّه أفاده رحمه الله بأنَّ علينا أن نعرف مدخول الأداة، فإن كان نكرة فالعموم عموم بدليّ؛ لأنَّ التَّنوين في النَّكْرَة المُنَوَّنة بتنوين التَّنْكِير يدلُّ على الوحده، فتكون هذه النَّكْرَة مقيّده بقيد الوحده، فلا يمكنها أن تستوعب أفرادها استيعاباً عرضياً (وفي عرض واحد)؛ لأنَّه خلاف قيد الوحده، فلا بُدَّ من أن يكون استيعابها لأفرادها استيعاباً يَدَلِّيّاً، أي: أحد الأفراد. أما إذا كان مدخول الأداة اسم الجنس فيمكنه أن يستوعب أفرادَه استيعاباً عرضياً؛ لأنَّه ليس منوناً بتنوين التَّنْكِير الدَّالُّ على الوحده.

وهذا الكلام ممَّا لا يمكن المساعدة عليه لا في جانب النَّكْرَة ولا في جانب الاسم الجنس، أمَّا في جانب النَّكْرَة فمن الممكن أن نفترض أن مدخول الأداة نكرة ومُنَوَّنة بتنوين التَّنْكِير وأن يكون تنوين التَّنْكِير دالًّا- على الوحده أيضاً، لكن مع ذلك يكون الاستيعاب عرضياً وليس يَدَلِّيّاً، فليس دائماً إذا كان المدخول نكرة فلا بُدَّ وأن يكون العموم يَدَلِّيّاً؛ إذ يمكن افتراض أن العموم بدليّ مع أن المدخول مُنَوَّن بتنوين التَّنْكِير الدَّالُّ على الوحده؛ وذلك لا- كما تخيله المُحَقِّق العِرَاقِي بحيث يكون المستوعب للأفراد النكرة نفسها (نعم إذا أردنا أن تكون النَّكْرَة نفسها مستوعبه لأفرادها فكلامه صحيح؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه لأنَّ النَّكْرَة المنونه بتنوين التَّنْكِير الدَّالُّ على الوحده لا يمكن أن تستوعب أفرادها استيعاباً عرضياً) بل بشكل آخر وهو أن يكون المستوعب لأفراد النَّكْرَة استيعاباً عرضياً عبارة عن مفهوم آخر (وليس مفهوم النَّكْرَة نفسها) من قبيل مفهوم «الكل». فلو فرضنا أن كلمة «رجل» في قول القائل: «أكرم كلَّ رجلٍ نكرة ولم تكن اسم جنس، أي: كان التَّنوين تنوين التَّنْكِير وليس تنوين التمكّن، لأنَّ كون التَّنوين للتَّنْكِير لا- يمنع من أن يكون الاستيعاب والعموم الذي نفهمه من هذه الجملة استيعاباً عرضياً؛ لأنَّ المستوعب ليس هو كلمة «رجل» حتّى يقول العِرَاقِي: إنَّه نكرة ودالُّ على الوحده، فلا يمكن أن يستوعب استيعاباً عرضياً، وإنَّما المستوعب كلمة «كل» حيث تستوعب أفراد الرجل استيعاباً عرضياً. أي: مفهوم كلمة «كل» يستوعب أفراد مفهوم «رجل»، ولا استحاله في هذا، ولا استحاله في أن تكون كلمة مقيّده بقيد الوحده، لكن تأتي كلمة أخرى تستوعب أفراد هذه الكلمة الأولى في عرض واحد، فهذا ليس محالاً. فإنَّ المحال هو أن تكون النَّكْرَة نفسها مستوعبه لأفرادها استيعاباً عرضياً؛ لأنَّه خلف قيد الوحده، ولكن نحن نقول: إنَّ هناك كلمة أخرى وهي كلمة «كل» وهي اسم لها مفهوم اسمي، ومفهومها يستوعب أفراد المدخول (=النَّكْرَة).

فاستيعاب كلمه لأفراد كلمه أخرى استيعاباً عرضياً ليس محالاً، ولو كانت الكلمه الأخرى نكره، وهذا لا استحاله فيه وممكن بل واقع فى النَّكْرَه الواقعه فى سياق النهى أو سياق النَّفَى (بناءً على إفادتها العموم) فهى تفيد العموم العَرَضِيَّ مع أنها نكره. فلو قال مثلاً: «لا تكرم عالماً» فَإِنَّ «عالماً» نكره ولكن وقوعها (= هذه الهيئه) فى سياق النَّهْيِ (بناءً على أن النكره فى سياق النَّهْيِ وَالنَّفَى) يفيد العموم، ولكن ليس المستوعب النكره نفسها. فهذه الصيغه تخرب مفعول تنوين التَّنْكِيرِ؛ فهى كأداه العموم مثل «كل»، فكما أن «كل» تدلّ على العموم فكذلك قالوا إن النَّكْرَه فى سياق النَّهْيِ أو النَّفَى تفيد العموم. وهذا ما سنبحث عنه فى بحث ألفاظ العموم إن شاء الله تعالى.

فكأنَّ العِرَاقِيَّ افترض أن النَّكْرَه نفسها هى التى تستوعب أفرادها، فقال: لا- يمكن أن يكون الاستيعاب عرضياً، بل لا بُدَّ وأن يكون بَدَلِيًّا؛ ولكننا نفترض مفهوماً آخر يستوعب مفهوم النَّكْرَه. هذا بالنسبه إلى النَّكْرَه.

وأما الجانب الآخر وهو أن يكون المدخول اسم جنس، ليكون الاستيعاب عَرَضِيًّا وليس بَدَلِيًّا. فهذا ممَّا لا نقبله؛ إذ من الممكن أن يكون المدخول اسم جنس ومع ذلك يكون الاستيعاب عرضياً؛ وذلك:

أولاً: لأنَّ اسم الجنس لا يجب أن يكون الاستيعاب فيه عرضياً، بحيث لا يصحَّ أن يكون بَدَلِيًّا؛ فإن اسم الجنس ليس «بشرط لا». وإن فرق اسم الجنس عن النَّكْرَه هو أن النَّكْرَه لا يمكن فيها الاستيعاب العَرَضِيَّ لَأَنَّهَا مَقْيَدَه بقيد الوحده، وأما اسم الجنس فلأنه ليس مَقْيَدًا بقيد الوحده فيجوز أن يكون الاستيعاب فيه عرضياً، لا أن يكون الاستيعاب العَرَضِيَّ واجباً فيه.

ثانياً: لو سَلَّمْنَا بأن اسم الجنس يجب أن يكون الاستيعاب فيه عَرَضًا ولا يجوز أن يكون بَدَلِيًّا، لكن مع ذلك من الممكن أن نفترض أن المستوعب مفهومٌ آخر. أى: نفترض أن الواضع وضع أداة تفيد مفهوماً اسمياً يستوعب أفراد مدخول هذه الأداة استيعاباً بَدَلِيًّا. مثلاً كما نقول فى «أى عالم» إذا افترضنا أن «عالم» فى هذه الجملة الناقصه اسم جنسٍ والتَّنْوِينِ فيه تنوين تمكّن، فهنا المفهوم المستوعب لعالم هو مفهوم «أى» وقد وضع الواضع هذا اللَّفْظَ للدلالة على أن هذه الكلمه تستوعب أفراد مدخولها استيعاباً بَدَلِيًّا، مع أن مدخولها ليس نكره.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْعَمُومَ (كما قلنا في تعريف العموم) ليس عبارته عن استيعاب مفهوم لأفراد نفسه (فقد ناقشنا هذه الفكرة خلافاً للخراساني حيث كان يقول: العموم هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه، فقد ناقشناه بأن هذا الشمول إن قصدتم به بأن المفهوم مرآه لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه فهذا غير معقول أصلاً، فإن المفهوم لا يحكى عن الأفراد بما هي أفراد، بل يحكى المفهوم عن القاسم المشترك بين الأفراد) حَتَّى يَتِمَّ كَلَامُ الْمُحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ اسْتِيعَابَ النَّكْرَةِ لِأَفْرَادِهَا بَدَلِيٌّ، وَلَكِنَّا قُلْنَا: إِنْ الْعَمُومَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِيعَابِ مَفْهُومٍ لِأَفْرَادِ مَفْهُومٍ آخَرَ، سِوَاهُ كَانَ اسْتِيعَاباً بَدَلِيّاً أَوْ عَرْضِيّاً، وَسِوَاهُ كَانَ الْمَدْخُولِ اسْمَ جِنْسٍ أَوْ النَّكْرَةِ.

فكون «المأخوذ قد أُخِذَ فيه قيد الوحدة أو لم يُؤخذ فيه قيد الوحدة» لا ينافي استيعاب الأداة لتمام أفراد المدخول إما عرضياً أو على نحو البديل؛ لأنَّ ما يراد كونه مستوعباً إنّما هو مفهوم الأداة، لا مفهوم المدخول، إذن فانقسام العموم إلى البَدَلِيِّ والعرضي انقسامٌ في العموم نفسه بما هو عموم، أي: العموم عبارته عن الاستيعاب والتطبيقات العديده بعدد الأفراد. وهذه التطبيقات العديده تارة تُفترض في عَرَضٍ واحد وهذا هو الاستيعاب العَرَضِيٌّ، وأخرى تُفترض على سبيل البديل وهو الاستيعاب البَدَلِيٌّ.

إذن، المائز الذي ذكره العِرَاقِيُّ لتمييز البَدَلِيِّ مِنَ الْعَرَضِيِّ غير مقبول.

المقام الثَّانِي: وهو الكلام في الفارق الذي ذكره رحمه الله بين العموم الاستغراقي والعموم المَجْمُوعِي حيث رأينا أن المُحَقِّقَيْنِ اتفقا على أن الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المَجْمُوعِي ناشئ من خُصُوصِيَّتِهِ فِي شَيْءٍ آخَرَ وهو عبارته عن كَيْفِيَّتِهِ تَعَلُّقَ الْحُكْمِ بِالْعَامِّ، بِمَعْنَى أَنَّ انْقِسَامَ الْعَمُومِ إِلَى هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ، وَلَيْسَ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الْعَمُومِ، فَالْحُكْمُ إِذَا كَانَ وَاحِداً فَهَذَا هُوَ الْعَامُّ الْمَجْمُوعِيٌّ، وَإِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُتَعَدِّداً بَعْدَ الْأَفْرَادِ فَهَذَا هُوَ الْعَامُّ اسْتِغْرَاقِيٌّ.

فهذا الكلام أيضاً ممّا لا نقبله، وذلك لأنّنا نتساءل ماذا تقصدون من وحده الحكم وتعدده في قولكم: «إن الحكم إذا كان واحداً فالعام مجموعي وإذا كان متعدداً فالعام استغراقي» هل المراد وحده الجعل وتعدده؟ أم المراد وحده المجعول (أى: وحده الحكم الفعلي)؟

فإن كان المراد الأول فمن الواضح أنّ الحكم في عالم الجعل واحد دائماً، حتّى في العام الاستغراقي، فليس الحكم في العام الاستغراقي متعدداً (في عالم الجعل) وواحداً في العام المجموعي، بل الحكم واحد في كليهما في عالم الجعل؛ فإنّ الخطاب واحد في كليهما والخطاب الواحد لا يكشف (دائماً) إلا عن جعل واحد. ونظر المولى في كليهما إلى الأفراد.

غايه الأمر في العام المجموعي نظر المولى إلى الأفراد بنظره وحدويّه، بحيث كان كل فرد جزءاً من المركب الواحد، فلذا لا ينحلّ هذا الجعل الواحد إلى أحكامٍ عديده بعدد الأفراد.

أمّا في العام الاستغراقي فباعتبار أن النّظر المولوي كان نظراً تجزيّياً ونظره تعدديّه، أى: النّظر إلى الأفراد بما هو عديدون ومتكثرون وأفراد، لا بما هم أجزاء لمركب واحد، فلذا ينحلّ الجعل الواحد هنا عقلاً إلى أحكامٍ عديده بعدد الأفراد. وعلى أيّ حال فإنّ الجعل واحد في كليهما.

أما إن قصدتم بهذا الكلام وحده المجعول وتعدّد المجعول، فمن الواضح أنّ المجعول وحدته أو تعدده تابع لوحده موضوع الحكم وتعدده؛ إعداداً وتقريراً: الشّيخ محسن الطهراني عفى عنه لأنّ المجعول تابع للموضوع؛ فإن الحكم يصبح فعلياً عندما يصبح موضوع الحكم فعلياً. إذا كان موضوع الحكم واحداً بالنوع (وليس واحداً بالشخص، أى: كان الموضوع كلياً، مثل «أكرم العالم» فإن «العالم» كليّ وواحد بالنوع، أى: يضم أفرادّه، فالجعل هنا واحد ولكن المجعول يتعدّد بعدد الأفراد، فإذا وُجد عالم واحد فيوجد وجوبٌ فعليّ واحد، وإذا وجد عالمان في الخارج فوجوبان فعليّان، وهكذا..) ومنحلاً إلى أفرادٍ عديده، فيتعدّد المجعول بعدد الأفراد (ولا يتعدّد الجعل فإنّه واحد دائماً).

وإذا كان موضوع الحكم واحداً بالشخص (أى: لوحظ الأفراد كمركبٍ واحد، ونُظر إلى الأفراد بما هي جزء من هذا المركب، فالموضوع واحد بالشخص) فالمجوعول واحد أيضاً.

فالحده والتعدد تابع لكيفية موضوع الحكم، فإن كان موضوع الحكم عبارته عن مجموع الأفراد كمركب واحد فيكون المجعول واحداً، وإذا كان موضوع الحكم الأفراد كأفرادٍ (لا كأجزاء لمركبٍ واحد) فيتعدد المجعول بتعدد الأفراد. إذن لا بُدَّ من فرض فرقٍ بين موضوع الحكم فى العامِّ المَجْمُوعِيِّ وموضوع الحكم فى العامِّ الاستغراقيِّ فى المرحله السَّابِقَه على تعلق الحكم. أى: يجب أن يكون هناك فارق ومائز بين هذا الموضوع وذاك الموضوع. فالموضوع الذى يتعلق به الحكم فى العامِّ المَجْمُوعِيِّ يختلف عن الموضوع الذى يتعلق به الحكم فى العامِّ الاستغراقيِّ

العامِّ /دلاله الدليل/ الدليل الشرعى اللفظى/ الدليل الشرعى/ الأدله المحرزه/ علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامِّ /دلاله الدليل/ الدليل الشرعى اللفظى/ الدليل الشرعى/ الأدله المحرزه/ علم الأصول

كانَ الكلامُ فى الفارق الذى ذكره المَحَقِّقُ العِرَاقِيَّ (ره) وكذلك المَحَقِّقُ الخُرَاسَانِيَّ قبله، بين العامِّ المَجْمُوعِيِّ والعامِّ الاستغراقيِّ، حيث قال العَلَمَانِ بأن الفارق إنما هو فى كَيْفِيَّتِهِ تعلق الحكم بالعامِّ، وقلنا: ما هو المقصود من الحكم فى هذا الكلام (حينما تقولون إن الحكم إذا كان واحداً فالعامِّ مجموعيِّ، وإذا كان متعدداً فالعامِّ استغراقيِّ)؟

إن قصدتم به الجعلَ فالجعلُ واحد فى كلا- العامين (المَجْمُوعِيِّ والاستغراقيِّ)؛ لأنَّ الخطاب الدَّالُّ على الجعل واحد، وليس الجعل فى العامِّ الاستغراقيِّ متعدداً، بل هو جعل واحد، فهذا لا يسبب فرقا بين العامين؛ إذ أن وحده الجعل موجوده فيهما معاً، فإنَّ كل خطاب لا يكشف إلا عن جعل واحد.

وإن كان المقصود من الحكم المجعول (أى: الحكم الفعليِّ)، إذن فالعامِّ مجموعيِّ، وإذا كان الحكم الفعليِّ متعدداً فالعامِّ استغراقيِّ. وحده الحكم الفعليِّ تحوّل العامِّ إلى عامِّ مجموعيِّ، وتعدّد المجعول (أى: تعدّد الحكم الفعليِّ) تحوّل العامِّ إلى عامِّ استغراقيِّ، فنحن نقول: متى فعلية الحكم فعليةً واحده، ومتى تكون فعليةً متعدّده؟ الجواب واضح، فإنَّ فعلية الحكم تابعه لفعلية موضوعه كما تقدّم. والموضوع هو العامِّ (العلماء). فإذا كان موضوع الحكم واحداً (أى: كانت هناك فعلية واحده للعلماء وفعلية واحده لموضوع الحكم) إذن فهناك فعلية واحده لوجوب الإكرام، وإذا كان موضوع الحكم متعدداً أى: كان العلماء متعدّدين (أى: فعليات عديده للموضوع)، فنكون قد رجعنا إلى العامِّ نفسه (= العلماء)، إذا كان العلماء واحداً فعندنا موضوع واحد وفعلية واحده، فيكون عندنا حكم واحد (أى: العامِّ المَجْمُوعِيِّ). وإذا كان العلماء متعدّدين، فعندنا فعليات عديده للموضوع، وبالتالي توجد لدينا فعليات عديده للحكم.

ص: ٢٤٥

والعلماء يكون واحداً فيما إذا نظر المولى إلى «العلماء» بنظره وحدويّه، أى: فرضهم أجزاء لمركبٍ واحدٍ، أى: فرض مجموع

العلماء كشخص واحدٍ، فالفرق في العام نفسه (= العلماء) وليس في كَيْفِيَّته تعلق الحكم بالعام؛ لأننا افترضنا أن مقصودكم من الحكم المجعول، والمجعول (= فعلية الحكم) تابع للموضوع.

فإذا نظر المولى إلى العام (العلماء، وهو الموضوع) بنظره وحدويّه (أى: قبل طرؤ الحكم) وافترضهم مركباً واحداً، فباعتبار أن فعلية الموضوع واحده ففعلية الحكم واحده (أى: مجعول واحد)، تبعاً لوحده موضوعه. أى: يتحد المجعول فيما إذا اتحد الموضوع والعام. فرجعنا مرّة ثانية إلى الموضوع وإلى العام. فالفرق بين المَجْمُوعِيّ والاستغراقيّ كامن في العام نفسه قبل طرؤ الحكم.

فكلام العلمين غير صحيح، فهذه النظريّة الثانيه غير تامّه.

النظريّة الثالثه: وهى الصّحيحه والمُتَعَيَّنَه عندنا وهى الّتى تبنّاها سيدنا الأستاذ الشّهيد (ره) وحاصلها أن هذه الأقسام الثلاثه (أى: العموم البديليّ والعموم الاستغراقيّ والعموم المَجْمُوعِيّ) هى ثبوتاً متصوّره للعموم بما هى عموم، أى: الفارق بين هذه الأقسام الثلاثه كامن في العام نفسه، بغضّ النّظر عن طرؤ شىء آخر عليه، وقبل طرؤ شىء آخر عليه، وتقسيم العام إلى هذه الأقسام الثلاثه إنّما هو بلحاظ العام نفسه؛ فإن هذه الخُصُوصِيّات إنّما هى خُصُوصِيّات للاستيعاب نفسه؛ فإنّ الاستيعاب والشّمول على أقسام ثلاثه:

(١). تارة يكون الاستيعاب استيعاباً للأفراد على نحو البدل، وهذا هو العام البديليّ.

(٢). وأخرى يكون الاستيعاب استيعاباً للأفراد فى عرض واحد.

(٣). والاستيعاب العرضيّ ينقسم إلى قسمين، فتارة يكون النّظر إلى هذه الأفراد نظراً وحدويّه، أى: كأنّ هناك مركباً واحداً له أجزاء عديده، فيكون العام مجموعياً.

٤). وأخرى يكون النَّظَرُ إلى الأفراد نظراً تعدُّديته، أى: النَّظَرُ إلى الأفراد بما هي مستقلَّة، فيكون العامُّ استغراقياً.

كيفية التمييز بين هذه الأقسام: ونميز هذه الأقسام الثلاثة بعضها من بعض بأدوات العموم؛ فلطالما يُتصوَّر العموم والاستيعاب في مقام الثبوت على أقسام ثلاثة، فنحتاج في مقام الإثبات إلى دالٍّ يدلُّ على كل واحد من هذه الخُصُوصِيَّات، والدَّالُّ عبارته عن أدائه العموم.

وأما بحسب مقام الإثبات:

فهناك ألفاظ في لغة العرب من الواضح أنَّها ظاهرة في الدِّلالة على العموم الاستغراقى، مثل كلمة «الكلِّ» وكلمة «الجميع» و«اللام» الداخلة على الجمع (بناءً على أن الجمع المحلى باللام من أدوات العموم)، سواء كانت هذه الأدوات من الأسماء ككلمة «كل» أو كانت من الحروف مثل «اللام». وهناك بعض الأدوات يظهر منها العمومُ اليَدْلِيُّ: مثل كلمة «أى». وبعض أدوات العموم ظاهره في العموم المَجْمُوعِيَّ مثل كلمة «المجموع».

هذا تمام الكلام في الجِهَة الثَّانِيَة من جهات البحث، وهى عبارته عن البحث عن أقسام العموم.

الجِهَة الثَّالِثَة وهى البحث عن ألفاظ العموم وأدواته. ونقصد بالألفاظ والأدوات الأعمَّ ممَّا إذا كانت الأداه عبارته عن اللفظ، سواء كان اللفظ اسماً أو كان حرفاً، وممَّا إذا كانت الأداه عبارته عن هيئته معينه كهيئته وقوع النَّكْرَه في سياق النَّفْيِ أو النَّهْيِ، أو هيئته الجمع المحلى باللام، بخلاف حرف اللام، على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

إن ألفاظ العموم وأدواته عديدة نتكلَّم عن كل واحد منها تباعاً:

الأولى: لفظه «كل» وعندنا في هذه اللفظه جهات من البحث:

الجِهَة الأولى: فى أصل دلالتها على العموم والاستيعاب. فلا ينبغي الإشكال فى أن هذه اللفظه تدلُّ على العموم والاستيعاب، خلافاً لبعض قدماء الأصوليين ممن أثار الشكَّ فى إفادتها العموم، سواء من العامه مثل السَّرْحَسِيَّ والغزالي والآمدى والبصرى، أو من الخاصه مثل صاحب المرزا القمى وقبلة صاحب المعالم وغيرهما، على الرغم من وجود شكَّ من هذا النوع عند العلماء الأصوليين فى إفادته مثل هذه اللفظه للعموم ولكن فى رأينا لا ينبغي الإشكال والتشكيك والشكَّ فى إفادتها العموم.

بل قد هناك من صعد أكثر من الشكّ وذهب إلى أن هذه اللفظه حقيقة في الخصوص، فمثلاً يقول صاحب الفصول: «حجّه من جعلها حقيقة في الخصوص أمران:

الأوّل: أنّ إرادته الخصوص ولو في ضمن العموم معلومه بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط، وجعل اللفظ حقيقة في المعنى المتيقّن أولى من جعله حقيقة في المشكوك أولى من جعله حقيقة في المعنى المحتمل.

الثاني: إنّ قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خصّ) إلحاقاً للقليل بالعدم مبالغه، والظاهر يقتضى كون اللفظ حقيقة في الأشهر الأغلب تقيلاً للمجاز.

فكأنه في الدليل الأول يريد أن يرجح وضع اللفظ للخصوص بمرجح هو أنّنا على يقين من أن الخصوص مراد قطعاً، إما في ضمن العموم أو هو المراد. فكأن كون الخصوص هو القدر المتيقّن المراد، مرجح.

كما أنّه يريد في الدليل الثاني أن يقول بأن اللفظ وضع للخصوص وذلك تقيلاً للمجاز؛ لأننا إذا قلنا بأن اللفظ وضع للخصوص لا يلزم منه محذور كثره المجازات، بخلاف ما إذا قلنا إن اللفظ وضع للعموم فيلزم منه محذور كثره المجازات. فالمرجح في الدليل الثاني عبارته عن تقييل المجاز.

ويرد على هذا الكلام ما أورد عليه الخراساني في الكفايه من أنّه:

أولاً: من الضروري والبدهي الذي لا يقبل الإنكار والشك هو أن هذه اللفظه «كل» وما يرادفها في سائر اللغات (مثل كلمه «هر» في اللغه الفارسيه) لا من ألفاظ الخصوص ولا من الألفاظ المشتركه بين الخصوص والعموم. ومع وجود هذه الضروره والبدايه التي هي قائمه على أنّ اللفظ وضع للعموم، مع القطع بذلك لا- يُصغى إلى هذين الوجهين المذكورين في كلام صاحب الفصول؛ لأنّ هذين الوجهين إنّما يصحان لمن يشكّ، ونحن لا نشك بل نقطع بخلافه. مضافاً إلى أن الدليلين عليان وذلك كالتالي:

أما الدليل الأول فهو لا يوجب اختصاص الوضع، فلو كنا على يقين بأن الخصوص هو المراد، ولكن هذا لا يعنى أن اللفظ وُضع للخصوص، فهذا مجرد استحسان ولا عبره للوجوه الاستحسانية التي لا تفيد أكثر من الظن، وهذا ليس دليلاً على الوضع. فكون هذا المعنى هو القدر المتيقن المراد ليس دليلاً على الوضع. ونحن إننا نتيقن بأن اللفظ أريد منه الخاص (والخاص مراد قطعاً) هل هو من أجل استعمال اللفظ في الخصوص؟ لا، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة؛ فإن استعمال لفظ في معنى لا يدل على أن اللفظ وضع لهذا المعنى؛ فقد قالوا قديماً وقلنا إن الاستعمال أعم من الحقيقة. وإن كان هذا اليقين من باب أنه بعض العام، فهذا أصبح دليلاً ضدكم؛ لأن معنى ذلك أن اللفظ وُضع للعام، وباعتبار أن الخاص في ضمن العام فنحن نتيقن بأن الخاص مراد.

أما الدليل الثاني (مسألة اشتهاار التخصيص) فمردود؛ لأن اشتهاار التخصيص لا يوجب كثره المجاز؛ لما سوف نعرفه من أن تخصيص العام لا يحول العام مجازاً، بل هو يهدم حجية العام، ويبقى العام حقيقه في العموم وظاهراً في العموم، فهذا تعارض في الحجية. (وإن كانت فكره أن المخصص المنفصل يهدم ظهور العام، موجوداً من القديم، ولكننا نقول بأن المخصص المنفصل يهدم حجية العام في العموم وفقاً للمشهور بل السائد).

والخلاصه: أنه لا- أن اشتهاار التخصيص يوجب كثره المجاز ولا أن كثره المجاز من المحاذير؛ فإننا لا نخاف من كثره المجاز. فالمجاز مع القرينه لا مشكله فيه، وما أكثر المجازات التي تستعمل مع القرينه.

هذا ما أفاده صاحب الكفايه (ره) وهو تام.

أقول: بالإضافة إلى كل هذا، لا معنى لهذا الكلام أساساً؛ فإننا نتساءل ما هو الخصوص؟ فإن العموم له سقف واضح، وهو المائة مثلاً- إن قيل «أكرم العلماء» وكان العلماء مائة. أما الخصوص فما هو؟ هل هو التاسع والتسعون؟ أو هو الثامن والتسعون؟ أو هو الخمسون؟ أو هو الأربعون؟ فاللفظ وضع لأى منها؟ فإن العموم له تعيين، ولكن الخصوص ليس له تعيين وليس له حد خاص، كى يمكن الالتزام بوضع اللفظ له، فله معانى عديده. فلفظ «كل» مشترك لفظي (كلفظ «عين») فى لغة العرب، أحد معانيها «المائة» وأحد معانيها «تسعه وتسعون من العلماء» وأحد معانيها «ثمانيه وتسعون من العلماء» وهكذا..

والخلاصه: فإما أن تقولوا بأن لفظ «كل» وُضع لأحد هذه الأفراد، فهذا ترجيح بلا مرجح. وإن قيل إن اللفظ وضع لجميعها بنحو الاشتراك اللفظي فهو خلاف الوجدان اللغوي، حيث أن من الواضح في اللغة أن الكل ليست من الألفاظ المشتركة، ولم يذكر ذلك أحد من علماء اللغة. بالإضافة إلى أن مرادفها في اللغات الأخرى ليست مشتركة. وإما أن تلتزموا بأنه مشترك معنوي (أي: هناك جامع لهذه المعاني وقد وُضع اللفظ لذاك الجامع) فهذا أيضاً واضح البطلان، لأنه لا جامع بين ١ و ٤٠ و ٥٠ و ٦٠.

على كل حال، فنحن لا- نشك في أن «كل» تدلّ على العموم والاستيعاب ولا- نشك في أنها موضوعه في اللغة للعموم والاستيعاب، ودليلنا على هذا المدعى هو التبادر عند أبناء اللغة كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى، أي: أصل دلالة الكل على العموم

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

الجبهه الثانيه من جهات البحث حول كلمه «كل». بعد أن فرغنا في الجبهه الأولى عن أصل دلالتها على الاستيعاب والشمول، فهنا في هذه الجبهه الثانيه نريد أن نبحث عن أن هذه الكلمه الدالّه على الاستيعاب هل تدلّ على استيعاب الأجزاء؟ أم تدلّ على استيعاب الأفراد؟ أم تدلّ على كلا النحويين من الاستيعاب؟

توضيح ذلك: أن الاستيعاب والعموم الذي تدلّ عليه كلمه «كل» على قسمين:

القسم الأول: هو العموم والاستيعاب الأفرادي، أي: أن تكون كلمه «كل» مستوعبه وشامله لأفراد المفهوم الذي دخلت عليه. كما في قولنا: «كل عالم»، «كل كتاب»، «كل آيه» و«كل سوره» وهكذا..

ص: ٢٥٠

القسم الثاني: العموم والاستيعاب الأجزائي، لا الأفرادي، أي: أن تكون كلمه «كل» دالّه على أجزاء مفهوم آخر دخلت عليه كلمه «كل». كما في قولنا: «قرأت كل الكتاب» فإن «كل» هنا تدلّ على استيعاب أجزاء الكتاب، أي: الصفحه الأولى والثانيه والثالثه ووسط الكتاب وآخره.

فهذان نحوان من الاستيعاب الذي تدلّ عليهما كلمه «كل». ولا- شك من وجود كل من النحويين في اللغة وفي الاستعمالات اللغويّه. ولا- يوجد هناك إحساس بالتجوّز لا في الأول ولا في الثاني. فلا يحس العربي بالتجوّز عندما يقال: «كل كتاب» ويفهم منه استيعاب الأفراد، كما لا يحس بالتجوّز عندما يقال: «كل الكتاب» ويفهم منه استيعاب الأجزاء. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه فيكشف عدم الإحساس بالتجوّز في المقامين عن أن كلمه «كل» لم توضع لخصوص الاستيعاب الأفرادي (القسم الأول) دون الثاني، ولا العكس (أي: لم توضع لخصوص الاستيعاب الأجزائي دون الأفرادي).

والمهم أن كلمة «كلّ» وضعت لاستيعاب مدخولها، ولمّا كان مدخولها عبارة عن الطّبيعه (العالم: طبعي العالم) وكلمه «كلّ» وضعت لاستيعاب تمام الطّبيعه وتمام المدخول، ومعنى استيعاب الطّبيعه أن الطبع الأوّليّ لكلمه «كلّ» أن تكون كلمه «كلّ» دالّه على الاستيعاب الأجزائيّ (دون الأفرادي)؛ لأنّ الطّبيعه عبارة عن العناصر والأجزاء المكوّنه للطّبيعه؛ فإنّ الطّبيعه واجده ذاتاً لأجزائها، وهذا بخلاف الأفراد؛ إذ الطّبيعه ليست واجده ذاتاً لأفرادها وإن كانت تُرى أفرادها وتنطبق على أفرادها، وأفرادها مصاديق لها، ووجدانها لأفرادها بحاجه إلى نظر، وهذا بخلاف أجزائها، فإن أجزاءها مقومات لها. ولكن من دون الأفراد تكون الطّبيعه قائمه بذاتها، فهناك بعض أنواع الطبعي له فرد واحد، كما أن هناك بعض أنواع الطبعي ليس له أفراد.

فإذا كان المدخول هو الطّبيعه، إذن مقتضى الطبع الأوّلي في كلمه «كلّ» هو أن تكون دالّه على استيعاب أجزاء الطّبيعه. فإذا أريد صرف هذا الاستيعاب إلى الاستيعاب الأفرادي فهذا يحتاج إلى قرينه، وإلا فلو بقينا نحن ومقتضى الطبع الأوّلي لكلمه «كلّ»، فالمفروض أن تدلّ على استيعاب أجزاء المدخول.

ومما يؤيد ذلك ما يقابل كلمة «كلّ»، وهى كلمة «بعض»؛ فَإِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ كَلِمَةَ «بَعْضٌ» وَاضِحَةٌ فِي التَّبْعِيضِ الْأَجْزَائِيِّ، كَمَا فِي «بَعْضِ عَالَمٍ»، أَيْ: بَعْضُ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، وَلَيْسَ الْبَعْضُ هُنَا بِلِحَازِ الْأَفْرَادِ. وَهَذَا يُؤَيِّدُ أَنَّ مَا يُقَابِلُ كَلِمَةَ «كُلٌّ» وَهُوَ كَلِمَةُ «بَعْضٌ» تَدَلُّ عَلَى تَجْزِئَةِ الْأَجْزَاءِ، بَيْنَمَا كَلِمَةُ «كُلٌّ» تَدَلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ الْأَجْزَاءِ.

إِذْنًا، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ الْأَوَّلِيُّ لِكَلِمَةِ «كُلٌّ»، وَلَكِنْ هَذَا الَّذِي قَلْنَا لَا- يَعْنِي أَنَّ نَرِيدُ أَنْ نَقُولَ إِنْ كَلِمَةُ «كُلٌّ» مَوْضُوعُهُ فِي اللَّغَةِ لِخُصُوصِ اسْتِيعَابِ الْأَجْزَائِيِّ، فَإِنَّ كَلِمَةَ «كُلٌّ» كَمَا قَلْنَا قَبْلَ قَلِيلٍ مَوْضُوعُهُ فِي اللَّغَةِ لاسْتِيعَابِ مَفْهُومٍ آخَرَ، لَا- لِخُصُوصِ اسْتِيعَابِ الْأَجْزَائِيِّ، أَمَّا خُصُوصِيَّةُ كَوْنِ اسْتِيعَابِ اسْتِيعَابًا بِلِحَازِ الْأَجْزَاءِ (= أَجْزَائِيًّا) لَيْسَتْ مَسْتَفَادَةٌ مِنَ الْوَضْعِ (بِأَنَّ تَكُونَ كَلِمَةُ «كُلٌّ» مَوْضُوعَةً لاسْتِيعَابِ الْأَجْزَائِيِّ) مَسْتَفَادَةٌ مِنْ مَدْخُولِ «كُلٌّ» نَفْسِهِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ مَدْخُولَ «كُلٌّ» عِبَارَةٌ عَنِ الطَّبِيعَةِ، وَالطَّبِيعَةُ ذَاتًا وَاجِدَةٌ لِأَجْزَائِهَا وَلَيْسَتْ وَاجِدَةٌ لَشَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ أَجْزَائِهَا، فَهَذِهِ الْخُصُوصِيَّةُ بِهَا مَسْتَفَادَةٌ مِنْ نَفْسِ الْمَدْخُولِ بِهَذِهِ النُّكْتَةِ، أَمَّا خُصُوصِيَّةُ كَوْنِ اسْتِيعَابِ اسْتِيعَابًا أَفْرَادِيًّا فَهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى الْقَرِينَةِ.

وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ كَلِمَةَ «كُلٌّ» مَوْضُوعُهُ لِدَاتِ اسْتِيعَابِ، لَكِنْ اسْتِيعَابِ الْمَدْخُولِ، أَمَّا خُصُوصِيَّةُ كَوْنِ اسْتِيعَابِ اسْتِيعَابًا لِلْأَجْزَاءِ فَهَذَا مَا نَسْتَفِيدُهُ مِنَ الْمَدْخُولِ نَفْسِهِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْمَدْخُولَ طَبِيعَةً وَالطَّبِيعَةَ تَدَلُّ عَلَى أَجْزَائِهَا. هَذَا هُوَ مَقْتَضَى الطَّبَعِ الْأَوَّلِيِّ لِكَلِمَةِ «كُلٌّ».

إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ ظَاهِرُهُ وَاضِحٌ وَمُلْحُوظُهُ فِي اللَّغَةِ فِي مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ «كُلٌّ» لَا يُمْكِنُ إِنْكَارُهَا وَهِيَ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ «كُلٌّ» إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ أَفَادَتْ اسْتِيعَابَ الْأَجْزَائِيِّ، وَإِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّكِرَةِ أَفَادَتْ اسْتِيعَابَ الْأَفْرَادِيِّ.

فَلَوْ قَلْنَا: «قَرَأْتُ كُلَّ الْكِتَابِ» أَوْ «حَفِظْتُ كُلَّ الْقُرْآنِ» فَهَذَا اسْتِيعَابُ أَجْزَائِهِ. أَمَّا إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّكِرَةِ «اقْرَأْ كُلَّ كِتَابٍ نَحْوًا» فَيَدُلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ الْأَفْرَادِيِّ.

وهذا الظهور ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام فى تخريج هذه الظاهره، مع أنّنا قلنا إن كلمه «كلّ» لم توضع لخصوص الاستيعاب الأجزائى كما لم توضع لخصوص الاستيعاب الأفرادى، وإنّما وضعت لاستيعاب الطّبيعه، والطّبيعه لا تختلف من معرفه إلى نكره، فكلاهما طبيعه، فلماذا حينما تدخل كلمه «كلّ» على النّكره (= كلّ عالم) أفادت الاستيعاب الأفرادى، وإذا دخلت على المعرفه (= كل العالم) أفادت الاستيعاب الأجزائى؟ فما هو السر فى ذلك؟!

أفاد المُحقّق العِراقى رحمه الله فى المقام وذكر تفسيراً عُرْفياً لهذه الظاهره وظاهر هذا التفسير، حيث قال: إن الأصل فى اللام أن تكون للعهد فهذا هو المرتكز من اللام فى الأذهان، فإذا قيل مثلاً: «قرأت كل الكتاب»، فيتبادر إلى الذّهن كتابٌ معهود، والعهد هو التّشخّص والفردية، أى: فرد من الكتاب. فبما أن اللام للعهد والعهد يعنى التّشخيص المساوق للفردية، إذن لا- يمكن الاستيعاب الأفرادى، فيتعيّن الحمل على الاستيعاب الأجزائى. وهذا هو السرّ.

أما إذا لم توجد اللام فى مدخول «كلّ»، وقال: «اقرأ كل كتاب» فهنا المانع الذى كان يمنع فى الفرض الأوّل عن الاستيعاب الأفرادى عبارته عن اللام، وهذا المانع غير موجود هنا، فلا مانع من توجه الاستيعاب إلى الأفراد. أى: يريد العِراقى أن يُخرّج هذه الظاهره الملحوظه من خلال اللام.

فالحاصل: أن الحمل على الاستيعاب الأجزائى إنّما يتّم فى موارد دخول «كلّ» على المعرفه بموجب هذه القرينه العامه (وهى لام العهد)، وإذا لم تكن هذه القرينه موجوده كموارد النّكره فيكون الكلام دالاً على الاستيعاب الأفرادى (1).

ظاهر هذا الكلام وهو أن الاستيعاب الأفرادى هو الأصل فى كلمه «كلّ»، ولذا قال: تكون الكلمه ظاهره فى الاستيعاب الأفرادى عند عدم وجود اللام فى المدخول، وإنّما يصرف الكلام إلى الاستيعاب الأجزائى بسبب وجود اللام فى موارد المعرفه، واللام هى المانع عن الاستيعاب الأفرادى.

ص: ٢٥٣

وحيثُ يُدِيرُ عليه: من أَنَّ هذه الظاهره الَّتِي نحن بصدد تخريجها وتفسيرها لا تدور مدار وجود اللام، بل تدور هذه الظاهره مدار المعرفه والنكره، وهذا أعم من وجود اللام وعدم وجود اللام؛ فقد لا يكون مدخول «كل» ذا لام، ومع ذلك معرفه، بأن يكون مدخول «كل» مضافاً، مثل: «اقرأ كل كتاب زيد»، فهنا أيضاً نلاحظ أَنَّهُ نستفيد منه الاستيعاب الأجزائي، مع أَنَّهُ لا توجد لام في البين.

أى: الملحوظ في موارد استعمال كلمه «كل» هو أن هذه الكلمه كلما دخلت على المعرفه - سواء كانت المعرفه معرفه باللام أو معرفه بالإضافه - أفادت الاستيعاب الأجزائي، حتّى وإن لم يكن المدخول محلي باللام. فلو كانت عهدية اللام هي المانع عن الاستيعاب الأفرادى، إذن لا اختصت إفاده الاستيعاب الأجزائي بالمعرف باللام، أمّا المعرف بالإضافه فالمفروض أن تفيد الاستيعاب الأفرادى، بينما نحن نرى أَنَّهُ حتّى في المعرف بالإضافه نستفيد الاستيعاب الأجزائي. فالمعنى الَّذِي ذكره العِراقِي رحمه الله غير موجود، فعهدية اللام لا تصلح لتخريج وتفسير هذه الظاهره.

طبعاً هذا إذا كان مقصوده من العهدية ما هو الظاهر من العهدية، فإن الظاهر منها هو الشيء المشخص والمشار إليه، فهذه العهدية تتنافى مع الاستيعاب الأفرادى (كما قلنا)، وتتنافى مع تعدد الأفراد، لأن هذه العهدية تساق الفردية.

أما إذا كان مقصوده رحمه الله من العهدية معنى آخر وإن كان هذا خلاف الظاهر، وهو أن يكون المقصود منها مطلق التعيين (وليس إشاره إلى فرد معين)، أى: مطلق المعرفه، وكان اللام من باب المثال، فهو محفوظ في جميع موارد المعرفه، سواء المعرف باللام أو المعرف بالإضافه. فالعهدية بهذا المعنى لا تتنافى مع الاستيعاب الأفرادى؛ لأنّ الَّذِي يتنافى مع الاستيعاب الأفرادى (كما قلنا) إنّما هو العهدية بالمعنى الأول، أى: الإشاره إلى فرد خاص. وهذا إنّما هو موجود في لام العهد بالخصوص، فلام العهد هي المنافيه للاستيعاب الأفرادى بالخصوص؛ لأنّ لام العهد دالّه على الفرد المعهود، وأمّا غير موارد لام العهد مثل لام الجنس، فإنّها معرفه ولكنها حيث لا تدلّ على العهد فلا تدلّ على الاستيعاب الأفرادى.

فهذا التخریح الذی ذکره العِراقی رحمه الله غیر تام. یرى ما هو التعلیل الصّحیح لهذه الظاهره وهذا ما یرى إن شاء الله
غداً

العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كانَ الكلامُ فى تخريج هذه الظاهره الملحوظه الّتى ذكرناها بالأُمسِ وهى أن كلمه «كلّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأجزائى وإذا دخلت على النّكره أفادت الاستيعاب الأفرادى، فما هو تفسيرها؟

قلنا إن العِراقى رحمه الله ذكر تفسيراً عُرفياً لهذه الظاهره، لكننا لاحظنا أنّ هذا التّفسير قابل للمناقشه كما تقدّم بالأُمسِ، فلا بُدّ من تفسير وتخریح آخر لهذه الظاهره.

الصّحیح فى مقام تخريج هذه الظاهره هو أن يقال إنّ مقتضى الأصل والطبع الأولى فى كلمه «كلّ» (كما تقدّم سابقاً) هو الاستيعاب الأجزائى، أى: استيعاب أجزاء المفهوم الآخر الذی دخلت عليه كلمه «كلّ»، سواء كان مدخولها مفرداً كقولنا: «أكرم كلّ عالم» و«اقرأ كلّ كتاب» أو كان مثنى أو جمعاً (كما سوف نوضّح)، وهذا المفهوم الآخر إنّما يكون طبيعاً ومفهوماً بأجزائها الذاتيه (أى: طبيعته واجدهً لأجزائها بالذات، وطبيعته بأجزائها وبعناصرها المقومه لها).

فالاستيعاب الأجزائى الذی نفهمه فى موارد دخول كلمه «كلّ» على المعرفه أمرٌ على القاعده ولا يحتاج إلى تخريج، فعندما يقول: «اقرأ كلّ الكتاب» «صمت كلّ النهار» فتبدّل كلمه «كلّ» على استيعاب مفهوم الكلمه الّتى دخلت عليه كلمه «كلّ» وهو مفهوم الكتاب، ومفهوم الكتاب واجد لأجزائه؛ فإنّ الكتاب بأجزائه يكون كتاباً، وكذلك الصيام.

وإنّما الذی يحتاج إلى التّفسير والتخریح هو استفاده الاستيعاب الأفرادى فى موارد دخول الكل على النّكره. أى: لماذا نفهم الاستيعاب الأفرادى عندما يقال: «أكرم كل عالم» أو «اقرأ كل الكتاب» ولا نفهم الاستيعاب الأجزائى؟ أى: ما يحتاج إلى القرينه والتّفسير والتخریح هو صرف الاستيعاب إلى الأفراد، وحينئذ نقول فى مقام تخريج دلالة كلمه «كلّ» على الاستيعاب الأفرادى عند دخولها على النّكره: إنّنا لو حذفنا أداة العموم (وهى كلمه «كلّ») ولم نقل: «قرأت كلّ سورة» بل قلنا «قرأت سورة»، فسوف نفهم الإطلاق البديلى من كلمه «سورة»، باعتبار أنّها نكره ومثونته بتنوين التّنكير، ومعنى الإطلاق البديلى هو أن هناك ملاحظه للأفراد، أى: المتكلم لاحظ الأفراد وأشار إليها ولكنّه أراد أحدها على سبيل البدل. هذا فيما إذا لم تأت كلمه «كلّ».

ص: ٢٥٥

أما إذا دخلت كلمه «كلّ» (وهى موضوعه لغه للاستيعاب) فى هذا الجو الذی كان واضحاً فيه أن النّظر إلى الأفراد (لكن أحدها على سبيل البدل)، أفادت استيعاب الأفراد لا على سبيل البدل. فالمقصود أن الأفراد استفدناها قبل دخول كلمه «كلّ» (أى: عند حذف كلمه «كلّ» كُنّا نفهم أن النّظر إلى الأفراد)؛ بدليل أنّنا كُنّا نفهم الإطلاق البديلى. والإطلاق البديلى معناه أن المطلوب هو

وعليه فإنَّ الأفراد هي الملحوظة وليست الأجزاء، ولكن عندنا تأتي كلمة «كلّ» وهي موضوعه في اللُّغَة للاستيعاب فسوف تدلُّ على استيعاب الأفراد، دون الأجزاء.

وهذا هو سرُّ استفادة الاستيعاب الأفرادى عند دخول كلمة «كلّ» على النَّكْرَه.

وبعبارة أخرى: التَّكْثُرُ الملحوظ الَّذِي يراد إفادته الاستيعاب بلحاظه (ببركه أداه العموم وببركه الكلّ) إنّما هو الأفراد، لا الأجزاء، فقد استفدنا هذا التَّكْثُرُ بغض النَّظَرِ عن كلمة «كلّ»، حيث كُنَّا نفهم الإِطْلَاقَ اليَدْلِيَّ هناك، فبعد أن حضرت كلمة «كُلٌّ» الموضوعه للاستيعاب، فتدُلُّ على استيعاب هذا التَّكْثُرُ استيعاباً أَجْزَائِيًّا.

إذن، فاستيعاب الأفراد ملازم دائماً لهذه النُّكْتَه، وهي أَنَّهُ لولا أداه العموم (= كلمة «كلّ») لكان الإِطْلَاقُ بَدْلِيًّا، أى: لكان المفهوم المدخول لكلمه «كلّ» شاملاً للأفراد على نحو الشمول اليَدْلِيَّ. وحيث أن الأداة دخلت على المفهوم، وهي موضوعه للعموم، فكما تصلح الأداة للاستيعاب الأفرادى تصلح للاستيعاب الأجزائى؛ إذن تدلُّ هنا على الاستيعاب الأفرادى.

فحاصل ما نريد أن نقوله فى المقام هو أن الَّذِي يظهر من ملاحظه الظهورات هو أن كلمة «كُلٌّ» دائماً تكون معانده لِيَدْلِيَّه مدخولها. فكلُّما كان مدخول كلمة «كُلٌّ» يَدْلِيًّا (فيما إذا كان المدخول نكرةً)، تقضى كلمة «كُلٌّ» عليها وتستخلفها باستيعاب أفرادى وتفيد بأنَّ المُتَكَلِّمَ لاحظ الأفراد على سبيل الاستيعاب الأفرادى.

أما إذا كان مدخول كلمه «كلّ» معرفه، فكلمه «كلّ» تدلّ على الاستيعاب الأجزائى؛ لأنّ المعرفه فى نفسها لا تقتضى الّيدلّيه بخلاف النّكره، وإنّما المعرفه (كأى مفهوم آخر) تدلّ على أجزاء نفسها بمقتضى طبعها الأولى وإطلاقها الأولى. فاستفاده الاستيعاب الأجزائى فى المعرفه أمر ثابت على القاعده.

ولا يرد النقص على ما ذكرناه بالآيه الشريفه «كل الطّعام كان حلاً لبني إسرائيل» بدعوى أن كلمه «كلّ» فى هذه الآيه المباركه تدلّ على الاستيعاب الأفرادى (أى: كل أفراد الطّعام)، رغم أن الطّعام هنا معرفه تدلّ على الاستيعاب الأفرادى، بينما قلتّم بأنّ الـ«كلّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأجزائى.

هذا النقص غير وارد؛ لأنّ مفهوم الطّعام سينخ مفهوم يمكن عيّده أفراده أجزاءً له، بخلاف مفهوم الإنسان؛ فإن مفهوم الإنسان لا يمكن عيّده أفراده أجزاءً له؛ ولذا فى مقام الاستيعاب الأفرادى لا يصحّ أن يقال: «كل الإنسان حيوان ناطق» ويُقصد به استيعاب الأفراد، بينما يصحّ القول: «كلّ إنسان حيوان ناطق»؛ لأنّ أفراد الإنسان لا يمكن عيّدها أجزاءً للإنسان، بخلاف مثل مفهوم الطّعام أو مفهوم الماء؛ إذ يمكن عد أفراده أجزاءً له.

فالاستيعاب الأفرادى فى هذه الآيه (كما قلنا) فى الواقع استيعاب أجزائى ومطابق للقاعده، فلم نخرج من القاعده الّتى أسسناها وهى أن كلمه «كلّ» إذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأجزائى، لكن يمكن عدّ أفراد الطّعام فى هذه الآيه أجزاءً للطعام. مثل الماء، فإنّ من الممكن أن يكون أفراد الماء أجزاءً له، فيصحّ أن نقول: «كل الماء يحلّ شربه». فالاستيعاب فى هذه الآيه ليس أمراً شاذاً، وليس أمراً يمكن أن ينقض به على ما قلناه.

ومما ذكرناه يتّضح حال ما إذا دخلت كلمه «كلّ» على الجمع، مثل «قرأت كل الكتب» أو ما هو بحكم الجمع مثل اسم الجمع كـ«النّاس» و«القوم» فى «رأيت كل النّاس» أو «رأيت كلّ القوم». فهنا العموم والاستيعاب الّذى نفهمه من أمثال هذه الجمل له وجهان وتخريجان تامّان:

الأول: أن يكون العموم عموماً أجزائياً. فيمكن أن نفهم من جملة «قرأت كل الكتب» استيعاباً أجزائياً (أى: أجزاء تلك الكتب). فكلمه «كُلٌّ» تستوعب جميع أجزاء مدخولها، ومدخولها هو الجمع، وأجزاء الجمع بما هو جمع أفراد. فيمكن اعتبار كل واحد من آحاد الجمع جزءاً من أجزاء الجمع. فيمكن اعتبار الاستيعاب استيعاباً أجزائياً فيما إذا دخلت كلمه «كُلٌّ» على الجمع. وهذا ممكن وصحيح.

كما يمكن أيضاً أن يكون الاستيعاب استيعاباً أفرادياً، أى: استوعبت كلمه «كُلٌّ» تمام أفراد المدخول هنا؛ لأنَّ المدخول عباره عن الجمع (=الكتب) وأفراد الكتب عباره عن كل واحدٍ واحدٍ من الكتب. فكلاهما ممكن فى حق الجمع (أى: إذا دخلت كلمه «كُلٌّ» على الجمع يمكن أن نقول: إن الاستيعاب أجزائى - لأنَّ كل كتاب جزء من الجمع -، كما يمكن أن نقول: إن الاستيعاب أفرادى - لأنَّ كل كتاب هو فرد من أفراد الكتب-).

لكن لا يبعد عندى أن يكون الأظهر فيه هو الأول (= الاستيعاب الأجزائى)، كما هو الحال فى دخول كلمه «كُلٌّ» على اسم العدد المعرف، مثل «العشره»، فى قولنا: «كُلُّ العشره»؛ فإنَّ الاستيعاب الذى نفهمه من كلمه «كُلٌّ» فى «كُلُّ العشره» استيعابٌ أجزائى (أى: استيعاب ناظر إلى أجزاء العشره)، و«أجزاء العشره» تعنى «آحاد العشره» (= كل واحد من أجزاء العشره هى آحاد العشره)، والعشره مركبه من عشره أجزاء. أما أفراد العشره فهى العشرات العديده التى يكون كل واحد منها فرداً من أفراد العشره (أفرادها مثلاً عشره أشخاص، وعشره تفاحات، وعشره كتب وهكذا..)(1). فإن الآحاد المنضويه تحت كل عددٍ أجزاء له وليس أفراداً له؛ فإنَّ الأعداد المنضويه تحت عدد «الخمسه» ليست مصاديق وأفراد للخمسه وإنما هى أجزاء للخمسه.

ص: ٢٥٨

١- (١) - لا ننسى أن الكلام هنا حول «العشره» التى هى اسم العدد، أى: العشره فى مقابل أحد عشر واثنا عشر و..، أما «العشره» الجنس فهى التى تحتوى تحتها أفراد العشره، كما لا نتحدث فى المقام عن أفراد «العشره» الجمع، ولا عن «العشرات» الجمع (هذا ما أفاده الأستاذ - حفظه الله - جواباً عن أسئله عدّه من التلاميذ).

فالاستيعاب إنما هو استيعاب بالنظر إلى كل واحد واحدٍ من آحاد العشرة، في قبال قولنا: «رأيتُ كل العشرة إلا واحداً منهم» فنكون قد استثنينا جزءاً من مفهوم العشرة، أى: التسعة.

فالحاصل: أننا نريد أن نقول فليكن اسم الجمع أو الجمع مثل اسم العدد المعرف، أى: الاستيعاب الموجود في الجمع مثل الاستيعاب الموجود في اسم العدد، فإذا دخلت كلمه «كلّ» على الجمع أفادت نفس الاستيعاب الذي تفيده هذه الكلمه إذا دخلت على اسم العدد المعرف.

فالاستيعاب في «كل الكتب» ناظر إلى الأجزاء أيضاً، أى: أجزاء الكتب بما هي كتب عباره عن هذا الكتاب وذاك الكتاب و..؛ لأنّ الكتب جمع وأجزاء الكتب عباره عمّا يتركّب منه الجمع. فيفيد الاستيعاب الأجزائي.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى دخول «كلّ» على المعرفه وعلى النكره، وعلى الجمع.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول

قلنا إن كلمه «كُلّ» إذا دخلت على النكره أفادت الاستيعاب الأفرادى وذكرنا التوكيد والتفسير لهذه الإفاده، وإذا دخلت على المعرفه أفادت الاستيعاب الأجزائي على القاعده؛ لأنّ مدخولها عباره عن المفهوم الذي هو عباره عن الطيبه، والطيبه تتم بأجزائها، فكلمه «كُلّ» تدلّ على استيعاب أجزاء هذه الطيبه.

هذا واضح فيما إذا كان مدخول المعرفه مفرداً، من قبيل «كُلّ الكتاب» «كُلّ الدرس» «كُلّ اليوم»، وأما إذا كان مدخول المعرفه جمعاً، من قبيل «كُلّ الكتب» أو دخلت على ما هو بحكم الجمع من قبيل اسم الجمع مثل «كُلّ القوم» و«كُلّ الناس»، فهل تفيد الاستيعاب الأجزائي أو الاستيعاب الأفرادى؟ هنا قلنا: إن الاستيعاب و العموم الذي نفهمه من أمثال هذه الجمله يمكن تخريجه بكلا النحويين:

ص: ٢٥٩

يمكن أن يكون استيعاباً أجزائياً، بمعنى أن تكون «كُلّ» مستوعبه لتمام أجزاء هذا المدخول، والمدخول هو الجمع، بحيث يكون كل واحد من وحدات الجمع (كل كتاب من الكتب أو كل واحد من القوم) جزءاً لهذا الجمع المدخول، وتكون كلمه «كُلّ» دالّه على استيعاب هذه الأجزاء.

ويمكن أيضاً أن يكون استيعاباً أفرادياً، بمعنى أن تكون «كُلّ» مستوعبه لتمام أفراد المدخول، بحيث يكون كل واحد من وحدات الجمع (كل كتاب من الكتب أو كل واحد من القوم) فرداً لهذا الجمع المدخول (أى: أن يكون «كُلّ» جمعاً مركباً من أجزاء)، وحينئذ تدلّ كلمه «كُلّ» على الاستيعاب الأجزائي. وإذا اعتبرنا كل واحد من وحدات الجمع فرداً للجمع، أى: لم نعتبر

الجمع كلاً مَرَكَباً من أجزاء، فحينئذٍ يكون الاستيعاب أَفْرَادِيّاً.

فكلام التخريجين ممكن إلاّ- أنّنا قلنا بالأَمْسِ أن الأظهر (في موارد دخول «كُلّ» على الجمع) هو الأوّل، أى: أن يكون الاستيعاب أَجْزَائِيّاً لا أَفْرَادِيّاً.

وكذلك الأمر في موارد دخول كلمه «كُلّ» على اسم العدد المعرّف، من قبيل «العشره» و«الخمسه» و«الأربعه» وأى اسم من أسماء الأعداد فيما إذا كان معرّفًا ودخلت عليها «كُلّ» (أى: «كُلّ العشره»)، فلاستيعاب المستفاد من كلمه «كُلّ» في مثل هذه الموارد إنّما هو استيعاب أَجْزَائِي (أى: استيعاب ناظر إلى أجزاء العشره)، وأجزاء العشره هى آحاد العشره. إذن، هو استيعاب بالنظر إلى كل واحدٍ واحد من آحاد العشره. فقولنا مثلاً: «كل العشره» فى قِبَال قولنا «كل العشره إلاّ واحداً منها». أى: إلاّ واحداً من آحاد العشره، فنكون قد استثنينا أحداً من آحاد العشره، والآحاد التى هى أجزاء للعشره. وآحادها إنّما هى أجزاءؤها، فنكون قد استثنينا جزءاً من أجزاء تلك العشره. فإذا لم يكن يوجد هناك استثناء (حيث أن الاستثناء يقابل الكلّ) فكلمه «كُلّ» تفيد استيعاب هذه الأجزاء، وليس النَّظَر هنا إلى استيعاب أجزاء كل واحد من آحاد العشره وإنّما النَّظَر إلى استيعاب آحاد العشره التى هى أجزاء للعشره.

ص: ٢٦٠

فإن قلت: إن كلمة «كُلّ» إذا دخلت على اسم العدد المعرّف من قبيل «كل العشرة» تفيد الاستيعاب الأفرادى لا الأجزائي؛ بدليل أنّه لو استثنينا الجزء فيكون هذا الاستثناء غير صحيح، فلو قال: «كل العشرة إلا هذا الجزء من الكتاب» فإنّ هذا الاستثناء غير صحيح ومستهجن، بخلاف ما إذا استثنينا فرداً من العشرة وقلنا: «كل العشرة إلا واحداً» فهذا الاستثناء ليس مستهجناً، فهذا يكشف عن أن الاستيعاب استيعاب أفرادى ولذا يصحّ أن نستثنى فرداً، وليس أجزائياً ولذا لا يصحّ أن نستثنى جزءاً.

قلنا: إن الاستيعاب - كما قلنا - أجزائي وليس أفرادياً، وإنّ كلمة «كُلّ» تدلّ على استيعاب تمام العشرة، لكن أجزاء العشرة ليست إلا آحادها، وليست أجزاء لآحادها. أى: المفروض أن كلمة «كُلّ» داخله على العشرة بما هي عشرة، والعشرة إنّما تكون عشرة فيما إذا كانت واجده لأجزائها. فكلمة «كُلّ» تدلّ على استيعاب هذه الأجزاء، أى: استيعاب هذه الآحاد، ومن هنا يصحّ أن نستثنى أحد هذه الآحاد، أو اثنين من آحادها.

فحاصله ما نريد قوله هو أنّه كما أن الحال فى اسم العدد المعرّف المدخول لكلمه «كُلّ» يكون الاستيعاب المُستَفَاد منها استيعاباً أجزائياً، فليكن الجمع واسم الجمع مثل اسم العدد أيضاً، فإذا دخلت كلمه «كُلّ» على الجمع أو على اسم الجمع يكون الاستيعاب استيعاباً أجزائياً وَنَظِراً إلى أجزاء المدخول؛ لأنّ المدخول هو الجمع، والجمع بما هو جمع بأجزائه، وأجزاؤه عباره عن آحاده. فأجزاء الكتب (فى الجمع بما هو جمع) آحاد الكتب، يعنى: هذا الكتاب وذاك الكتاب وذلك الكتاب. فهذه أجزاء الكتب وليست آحاد للكتب، ولذلك يصحّ أن نستثنى أحد هذه الأجزاء ونقول: قرأت كل الكتب إلا هذا الكتاب، ولا يصحّ أن نستثنى جزءاً من أحد هذه الكتب ونقول: «قرأت كل الكتب إلا هذا الجزء من هذا الكتاب» فهذا استثناء غير عُرفى ومستهجن وغير مقبول.

فيقال كما قلنا في اسم العدد، يقال بأن الاستيعاب هنا استيعاب أجزاء، والأجزاء عبارة عن الآحاد.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ كَلِمَةَ «كُلٌّ» إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْمَفْرَدِ الْمَعْرُوفِ أَفَادَتْ الِاسْتِيعَابَ الْأَجْزَائِيَّ عَلَى الْقَاعِدَةِ (لَأَنَّ قَلْنَا: إِنَّ «كُلٌّ» تَدَلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ مَفْهُومٍ مَدْخُولِهَا، وَمَفْهُومٍ مَدْخُولِهَا هُنَا الطَّبِيعَةُ، فَإِنَّ الْكِتَابَ يَعْنِي طَبِيعَةَ الْكِتَابِ، وَطَبِيعَةَ الْكِتَابِ إِنَّمَا هِيَ بِأَجْزَائِهَا كَالْغُلَافِ وَالْأُورَاقِ)، وَإِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ أَوْ اسْمِ الْجَمْعِ أَمَكْنَ كَلَا النُّحُوينَ مِنَ الِاسْتِيعَابِ (أَي: يَمَكُنُ الِاسْتِيعَابَ الْأَجْزَائِيَّ بِأَنَّ نَعْتَبِرُ الْجَمْعَ كَلًّا مُرَكَّبًا مِنْ أَجْزَاءٍ، وَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْ وَحْدَاتِهِ جُزْءٌ لَهُ، كَمَا يَمَكُنُ أَنْ يَكُونَ الِاسْتِيعَابُ أَفْرَادِيًّا إِذَا لَمْ نَعْبِرَ الْجَمْعَ كَلًّا مُرَكَّبًا مِنْ أَجْزَاءٍ)، لَكِنْ قَلْنَا: إِنَّ الْأَظْهَرَ هُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْجَمْعِ هِيَ آحَادُهَا (= أَجْزَاءُ الْكُتُبِ آحَادُ الْكُتُبِ، وَأَجْزَاءُ الْقَوْمِ آحَادُ الْقَوْمِ)، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي اسْمِ الْعَدَدِ كـ «العشرة» و«الخمس». هَذَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَفْرَدِ وَالْجَمْعِ وَاسْمِ الْجَمْعِ وَاسْمِ الْعَدَدِ الْمَعْرُوفِ.

أَمَّا إِذَا دَخَلَتْ «كُلٌّ» عَلَى الْمُشْتَبِهِ، كَقَوْلِنَا: «قَرَأْتُ كُلَّ الْكُتَابِينَ» أَوْ «كَتَبْتُ كُلَّ الدَّرْسِينَ»، أَوْ «طَالَعْتُ كُلَّ الْمَجْلِدِينَ» وَهَكَذَا.. فَنُرِيدُ أَنْ نَقُولَ: إِنَّ الِاسْتِيعَابَ هُنَا أَجْزَائِيًّا أَيْضًا (أَي: بِالنَّظَرِ إِلَى أَجْزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكُتَابِينَ)، وَلَا يَمَكُنُ فِيهِ الِاسْتِيعَابَ الْأَفْرَادِيَّ؛ لِأَنَّ الْمَدْخُولَ هُنَا تَشْبِيهُهُ، وَالْإِثْنَانُ الَّذِي هُوَ الْمَدْخُولُ لَا يَنَاسِبُ التَّكْثِيرَ وَالِاسْتِيعَابَ الْأَفْرَادِيَّ، فَ«عَدَمُ صِلَاحِيهِ وَعَدَمُ مَنَاسِبِهِ الْمَدْخُولَ هُنَا لِلتَّكْثِيرِ وَالِاسْتِيعَابِ الْأَفْرَادِيَّ» بِنَفْسِهِ تَكُونُ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ النَّظَرَ إِلَى أَجْزَاءِ كُلِّ مِنَ الْكُتَابِينَ، أَيْ: قَوْلِنَا «قَرَأْتُ كُلَّ الْكُتَابِينَ» لَيْسَ فِي قِبَالِ قَوْلِنَا: «قَرَأْتُ الْكُتَابِينَ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمَا»، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفْهَمَ ذَاكَ الْمَعْنَى يَقُولُ: «قَرَأْتُ وَاحِدًا مِنْهُمَا»، فَإِنِّي لَا أَرَى الِاسْتِثْنَاءَ فِي «قَرَأْتُ الْكُتَابِينَ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمَا» اسْتِثْنَاءً عُرْفِيًّا بَلْ هُوَ اسْتِثْنَاءٌ مَرْفُوضٌ وَغَيْرٌ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ الْوَاحِدِ مِنَ الْإِثْنَيْنِ حَتَّى نُوَكِّدَ عَدَمَ الِاسْتِثْنَاءِ بِكَلِمَةِ «كُلٌّ»، وَإِنَّمَا قَوْلِنَا «قَرَأْتُ كُلَّ الْكُتَابِينَ» فِي قِبَالِ قَوْلِنَا: «قَرَأْتُ الْكُتَابِينَ إِلَّا بَعْضًا مِنْ أَحَدِهِمَا». أَيْ: فِي مَقَابِلِ اسْتِثْنَاءِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ أَحَدِ الْكُتَابِينَ، لَا فِي مَقَابِلِ اسْتِثْنَاءِ «أَحَدِ الْكُتَابِينَ».

فالحاصل: أن كلمة «كُلُّ» الداخلة على المَعْرِفِ تدلُّ على الاستيعاب الأجزائي، يعنى: استيعاب أجزاء المدخول، بلا فرق بين أن يكون المدخول المَعْرِفِ عبارته عن المفرد أو أن يكون عبارته عن الجمع أو أن يكون عبارته عن اسم العدد المَعْرِفِ أو أن يكون عبارته عن المثني، فلم نَشُدَّ عن القاعدة التي أسسناها (وهي أن الكل إذا دخلت على المَعْرِفِ أفادت الاستيعاب الأجزائي) في كل هذه الموارد، غايه الأمر أن أجزاء الجمع عبارته عن آحاده، وكذلك أجزاء العدد عبارته عن آحاده، أما في المثني فإن أجزاء المثني عبارته عن أجزاء كل واحد من الفردين، فأجزاء الكتابين عبارته عن صفحات الكتابين، وليس عبارة عن الفردين؛ لأنه تشبيه وليس تَكْثُرًا، ولا تَكْثُرُ في الآحاد كما لا تَكْثُرُ في التثنية، فلا معنى للاستيعاب الأجزائي فيه.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة الثانية من جهات البحث عن كلمة «كُلُّ»، فقد استوعبنا أن لحد الآن أن كلمة «كُلُّ» تدلُّ على استيعاب مدخولها، وبعد ذلك يجب أن ندخل في الجهة الثالثة، وهي جهة تخريج دلالة كلمة «كُلُّ» على الاستيعاب.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول

الجهة الثالثة: في البحث عن تخريج الدلالة اللغوية التي أثبتناها في الجهة الأولى لكلمة «كُلُّ»، وهي دلالتها على العموم والاستيعاب، فهل نحتاج نحن في فهم العموم والاستيعاب من هذه الكلمة إلى إجراء مُقَدِّمَاتِ الحِكمَةِ في مدخولها، بحيث يتوقَّف إسرائُ الحكم إلى تمام أفراد العالم (في قولنا: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ») على إجراء الإِطْلَاقِ وقرينه الحِكمَةُ في كلمة «العالم»؟ أم لا- نحتاج إلى ذلك، بل إن دخول كلمة «كُلُّ» على كلمة «العالم» يغني كلمة «العالم» عن قرينه الحِكمَةُ. أي: تتولى كلمة «كُلُّ» دورَ قرينه الحِكمَةُ. هذا هو الخلاف الواقع بين الأعلام والَّذِي نريد أن ندرسه في هذه الجهة، ولكل من القولين أتباع.

ص: ٢٦٣

وطبعاً لا يختص هذا الخلاف بكلمة «كُلُّ»، بل يجرى ويسرى إلى كل لفظ وأداه (بالقياس إلى مدخولها) من ألفاظ العموم.

والظاهر من كلام المُحَقِّقِ الخُرَاسَانِيِّ في الكفاية أن كلا- الوجهين ممكن من الناحية الثبوتية والنظرية. أي: يمكن وضع كلمة «كُلُّ» ثبوتاً ليلائم القول الأول وليلائم القول الثاني أيضاً. بمعنى أنه من الممكن أن يضع الواضع كلمة «كُلُّ» بنحو نحتاج إلى قرينه الحِكمَةُ في مدخولها، ومن الممكن ثبوتاً أن يضع الواضع كلمة «كُلُّ» بنحو لا نحتاج إلى قرينه الحِكمَةُ في مدخولها.

توضيح ذلك: أن اسم الجنس الذي هو مدخول «كُلُّ» (أي: العالم، والإنسان في «كُلِّ عَالَمٍ» و«كُلِّ إِنْسَانٍ») مَوْضُوعٌ لِلطَّبِيعَةِ المهملة (أي: الجامع بين المطلق والمقيّد)، فإن أريد منها المقيّد تحتاج إلى قرينه كما إن أريد منها المطلق تحتاج إلى قرينه. فإن أريد منها المقيّد فلا بُدَّ من الإتيان بقرينه تدلُّ على القيد، وإن أريد به المطلق فأيضاً لا بُدَّ من الإتيان بقرينه تدلُّ على الإِطْلَاقِ، سواء كانت قرينه خاصه (بأن: يصرح المُتَكَلِّمُ بأن مقصودى هو المطلق) أو قرينه عامه وهي قرينه الحِكمَةُ.

فعلى أى حال، يحتاج مدخول «كل» إلى قرينه بأنه ماذا أريد من هذا المدخول، هل أريد منه الطَّبِيعَةَ المطلقة أو أريد منه الطَّبِيعَةَ

المقيّد. وأمّا نفس الكلمه فالمفروض أنّها لا تدلّ على ما أريد منها (أى: لا تدلّ على المطلق ولا على المقيّد)، لأنّها موضوعه للجامع بين المطلق والمقيّد. هذا شأن المدخول.

وحينئذٍ نأتى إلى أداه العموم ككلمه «كل» مثلاً، فيقول صاحب الكفايه: إنّ من الممكن أن يضع الواضع كلمه «كل» لاستيعاب ما أريد من مدخولها، كما أنّ من الممكن أن يضع الواضع كلمه «كل» لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه.

ص: ٢٦٤

فإن وضعها على النَّحْوِ الأوَّلِ (أى: أَنْ تَكُونَ كلمه «كُلٌّ» موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول) إذن فلا محاله نحتاج إلى إجراء قرينه الحِكْمَه فى المدخول؛ لأنَّ المفروض أنَّ الأداة قد وضعت للدلالة على استيعاب المراد من مدخولها، وَمِنْ الوَاضِحِ أَنَّ مدخولها إِنَّمَا هو اسم جنس، واسم الجنس لا يَدُلُّ بنفسه إلاَّ على الطَّبِيعَه المهمله، ولا يَدُلُّ على أَنَّهُ ماذا أريد منه؟! فلا يُعرف المراد من المدخول من خلال الأداة؛ لأنَّ الأداة وضعت لاستيعاب المراد من المدخول. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ولا يُعرف من المدخول نفسه، لأنَّ المدخول نفسه وضع للطَّبِيعَه المهمله، فلا يَدُلُّ من تعيين أن المراد من المدخول هو المطلق من خلال قرينه الحِكْمَه (أى: لا يَدُلُّ من إجراء قرينه الحِكْمَه لكى نثبت بها أن المراد من المدخول هو "الطَّبِيعَه المطلقه"، ثم تأتي كلمه «كُلٌّ» وتدلُّ على استيعاب جميع أفراد هذه الطَّبِيعَه المهمله). هذا إذا وضعها الواضع بالنحو الأوَّل. فبناء على هذا سوف يكون العموم دائماً بحاجه إلى الإِطْلَاق.

وإن وضعها الواضع بالنحو الثَّانِي (أى: وضع كلمه «كُلٌّ» لا لاستيعاب المراد من المدخول، بل لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول) فلا حاجه بنا إلى إجراء قرينه الحِكْمَه فى المدخول، لأنَّ الأداة بنفسها تَدُلُّ على استيعاب تمام الأفراد التى يصلح المدخول ذاتاً للانطباق عليها. فإن مفهوم المدخول إذا كان صَالِحاً ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد وتم تطبيقه عليها فعلاً (بتوسط الأداة مباشرة) فلم تعد هناك حاجه إلى إجراء قرينه الحِكْمَه كما هو واضح.

فَالنَّيْجَه أَنَّهُ بحسب مقام الثُّبوت يمكن كلا الأمرَيْن:

أما بحسب مقام الثُّبوت:

الأمر الأوَّل: لازمه توقُّف العموم على تَمَامِيَّه الإِطْلَاق فى المدخول، لتحديد المراد من المدخول، ثم استيعاب أفراد هذا المراد بتوسط أداه العموم.

الأمر الثاني: يعنى استغناء العموم عن إطلاق المفهوم؛ لأنه يفترض في الأداه أنها بنفسها تدل على استيعاب تمام الأفراد التي يصلح المدخول للانطباق عليها. هذا بحسب مقام الثبوت.

وبحسب مقام الإثبات:

يستظهر المُحَقِّقُ الخُرَاسَانِيَّ الثاني (أى: يقول: الظاهر أن كلمه «كُلٌّ» وضعت لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه)، فلا نحتاج في استفاده العموم من أداه العموم ومن كلمه «كُلٌّ» إلى إطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول؛ إذ تدل الأداه رأساً على استيعاب تمام الأفراد التي ينطبق عليها المدخول.

ولا يبعد أن يكون هذا هو المشهور بين الأصوليين واختاره جمع من المتأخرين كالمحقق الإصفهاني رحمه الله والسيد الأستاذ الخوئي رحمه الله، بل أنهما ذهبا إلى أن الأول غير ممكن ثبوتاً.

بينما اختار جملة من الأصوليين الأول، ومن بينهم النائيني حيث ذهب إلى أنه لا بيد من إجراء قرينه الحكمة في المدخول، وأن استفاده الاستيعاب والعموم من أدوات العموم متوقفه على إجراء الإطلاق في مدخولها، بحيث لولا إجراء الإطلاق في المدخول لا يستفاد ولا يفهم العموم من أده من أدوات العموم.

فالمسألة ذات قولين:

القول الأول: العموم إنما هو في طول الإطلاق. أى: أداه العموم موضوعه لاستيعاب ما يراد من مدخولها، وتعيين ما يراد إنما يكون من خلال مقدمات الحكمة والإطلاق. وهذا ما اختاره النائيني. فلا يمكن استفاده العموم من خلال الأداه وحدها ومن دون الاستعانه بأدوات العموم.

القول الثاني: هو أن العموم ليس في طول الإطلاق، وليس مفتقراً ومحتاجاً إلى الإطلاق، بل أداه العموم موضوعه لاستيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، فإفاده العموم والاستيعاب من خلال الأداه وحدها أمر ممكن بل هو المتعين والواقع، وهذا ما اختاره الإصفهاني والسيد الأستاذ الخوئي رحمه الله وقد يكون له قائل غيرهما أيضاً.

ص: ٢٦٦

أما القول الأول: فحاصل ما يمكن جعله دليلاً فثباً على هذا القول هو أن يقال: إن الأداة إنّما تدلّ على استيعاب المدخول، ولا تدلّ على تعيين المدخول، ولذا لا- مانع من ناحيه الأداة من دخولها على أى مدخول، تدخل على المفهوم المقيّد وتدلّ على المفهوم المطلق. فلا- فرق من ناحيه كلمه «كل» بين قولنا: «أكرم كل إنسان» (الإنسان مطلق) وبين أن نقول: «أكرم كل إنسان عالم» (المفهوم هنا مقيّد بـ واحد) وبين أن نقول: «أكرم كل إنسان عالم عادل» (المفهوم هنا مقيّد بقيدين). فكلمه «كل» لا تأبى عن تقيّد مدخولها وتحصيص مدخولها إلى أى درجه شئنا. هذا من ناحيه الأداة.

أما من ناحيه مدخول الأداة، فيقول المرزا إن مدخولها اسم جنس، واسم الجنس مؤضوع للطبيعه المهمله، وهذه الطبيعه المهمله يسميها النائيني بالماهيّه اللابشرط المقتسمي، والتي هي جامعه لثلاثه أفراد:

الأول: الماهيّه الملحوظه بشرط اللابشرط القسيمي (الماهيّه المطلقه).

الثاني: الماهيّه الملحوظه بنحو بشرط شيء (الماهيّه أو الطبيعه المقيده).

الثالث: الماهيّه الملحوظه بشرط لا- (الماهيّه المجزده عن الخصوصيات الخارجيه)، وهي الماهيّه التي تقع مؤضوعاً في قولنا: «الإنسان نوع»؛ فإن ماهيّه الإنسان لوحظت هنا بشرط التجرد عن الخصوصيات الخارجيه، وإلا فمع الخصوصيات الخارجيه لا يكون «نوعاً»، أو عندما نقول: «الناطق فصل» وأمثالهما، نكون قد لاحظنا الماهيّه بهذا اللحاظ الثالث.

إذن، اسم الجنس مؤضوع للطبيعه المهمله الجامعه بين هذه الأقسام الثلاثه، والطبيعه بهذا المعنى (أى: لا بشرط المقتسمي الذي هو مقسم لهذه الأقسام الثلاثه) يستحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجيه؛ لأنّ المفروض أنّها جامعه بين ما يقبل الانطباق وبين ما لا يقبل الانطباق على الأفراد الخارجيه، والجامع بين ما يقبل الانطباق وما لا يقبل الانطباق، لا يقبل الانطباق.

إذن، مدخول الأداة غير قابل للصدق على الأفراد الخارجيه، بينما أداة العموم (ككلمه «كل») لا يمكن أن تدلّ على العموم إلا إذا كان مدخولها ممّا يقبل الانطباق على تمام الأفراد الخارجيه. فما هو الحل؟!

فيقال على هذا الأساس أن في المقام أربع احتمالات لا بُدّ من تمحيصها:

الاحتمال الأوّل: أن يفرض أن الأداة تدلّ على استيعاب أفراد المعنى الذي وضع له مدخولها.

ولكن هذا الاحتمال ساقط، لأنّ وضع الأداة بهذا النّحو مستحيل، بأنّ تكون كلمه «كل» مثلاً موضوعه لاستيعاب أفراد المعنى الذي وضع له المدخول؛ لأنّ المدخول اسم جنس، واسم الجنس وضع للطبيعه المهمله، والطبيعه المهمله هي الماهية الملحوظه بنحو اللابشرط المُقسَمِيّ، ولا يعقل انطباق هذه الماهية على الأفراد الخارجيه، فكيف يمكن وضع الأداة لاستيعاب تمام أفراد معنى ذاك المعنى غير قابل أساساً للانطباق على الأفراد الخارجيه، بل لا يُدّ من تحول المعنى المدخول من الطبيعه المهمله إلى الطبيعه المطلقه (أى: إلى اللابشرط المُقسَمِيّ)، حتّى يمكن جريان الاستيعاب على معنى المدخول.

الاحتمال الثاني: أن يفرض أن الأداة تدلّ فقط على أن مدخولها عباره عن الطبيعه المطلقه، ولا دلالة لها على استيعاب أفراد هذه الطبيعه، إعداداً وتقريراً: الشّيخ محسن الطهراني عفى عنه وإنّما تقوم الأداة بدور تحويل المعنى المدخول من الطبيعه المهمله إلى الطبيعه المطلقه (من اللابشرط المُقسَمِيّ إلى اللابشرط المُقسَمِيّ)، فلا تدلّ كلمه «كل» على الاستيعاب.

هذا الاحتمال ساقط أيضاً، لأنّه خلاف الوجدان الذي يحكم ويقضى بأن الأداة تفيد الاستيعاب والعموم، بدليل التبادر العرفي والانسباق إلى ذهن أبناء اللغه، كما تقدّم في الجبهه الأولى، حيث أثبتنا هذا الأساس بأن كلمه «كل» وضعت لعموم واستيعاب مدخولها.

الاحتمال الثالث: أن يُفرض أن الأداة تَدُلُّ على كلا المطلبين: أَوْلًا تَدُلُّ على أن مدخولها هو المطلق (هو اللابشرط القِسْمِيّ)، وتَدُلُّ أيضاً على استيعاب أفراد هذا المطلق (أى: تَدُلُّ على معنيين معاً). فبالنتيجة تَدُلُّ الأداة على استيعاب أفراد مَدْخُولِهَا، بعد تحويل معنى المدخول من المطلق إلى المهمل (أى: الأداة تقوم بعملين معاً، أَوْلًا- يوسع دائره المدخول ويثبت بأن معنى المدخول هو اللابشرط القِسْمِيّ والمطلق، وثانياً تستوعب أفراد هذا المدخول).

هذا الاحتمال أيضاً وَاضِحٌ البُطْلَانِ والسقوط؛ لَأَنَّ معنى ذلك أن الأداة لها معنيان طَوَلِيَّانِ فى استعمال واحد، أحدهما: إطلاق المدخول، وثانيهما: استيعاب أفراد هذا المطلق، بينما مِنَ الوَاضِحِ أَنَّ كل كلمه لها معنى واحد ولا يمكن أن يكون لها معنيان، كغيرها من الكلمات.

الاحتمال الرَّابِع: وهو أن يفرض أن الأداة تَدُلُّ على استيعاب أفراد المدخول، بعد تحويل المعنى المدخول من الطَّبِيعِ المَهْمَلِ إلى الطَّبِيعِ المَطلَقِ بتركه قرينه الحِكْمَه، لا بالأداة نفسها. أى: أَوْلًا نَحْوِلُ المعنى المدخول من اللابشرط المَقْسَمِيّ إلى اللابشرط القِسْمِيّ بتركه قرينه الحِكْمَه، بعد ذلك تأتى الأداة وتَدُلُّ على استيعاب تمام أفراد هذا المدخول.

وهذا الاحتمال هو المتعَيَّن، بعد أن سقطت الاحتمالات السَّابِقَه.

إذن، إفاده العموم دائماً فى طول إفاده الإِطْلَاق. أى: نفهم العموم من كلمه «كُلُّ» فيما إذا فهمنا من المدخول أَنَّهُ مَطلَق. أما إذا لم نفهم أن المدخول مَطلَق أو مهمل، فلا يمكن للكل أن تستوعب شيئاً، لَأَنَّ «كل» وضعت لاستيعاب ما يُراد من مدخولها، فما المراد من مدخولها؟! لا بُدَّ من قيام قرينه على أن المراد من المدخول ما هو؟ وهذه القرينه هى القرينه العامه وهى قرينه الحِكْمَه.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الأداة تَدُلُّ على استيعاب أفراد المدخول، ولا- تَعَيَّن أن المدخول هو المطلق، فلا- يُبَدِّ من إثبات أن المراد من المدخول هو المطلق بقرينه الحِكْمَه، كى تَدُلُّ الأداة على استيعاب تمام أفراد هذا المطلق.

هذا ما يمكن أن يقال فتيًا في توجيه القول الأول.

وما ذكر أو يمكن أن يذكر في مقام الاعتراض على هذا القول والبرهنه على إبطاله ونفيه عدّه وجوه تأتي في البحث المقبل، إن شاء الله تعالى.

العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

وقد اعترض على البيان المتقدم في الوجه الأول وهو القول بأن العموم متوقف على الإطلاق بعدّه اعتراضات نردفها فيما يلي:

الاعتراض الأول: ما ذكره السيّد الأشتاذ الخوئي رحمه الله من لزوم اللغو في وضع الأداه وكذلك في استعمال الأداه؛ لأنّ الأداه لو كانت موضوعه لاستيعاب مراد مدخولها (كما يقول صاحب هذا القول) لكانت دلالة الأداه على العموم متوقّفه على إجراء قرينه الحكمة في مدخولها، ولو كان الأمر هكذا فلا- تدلّ الأداه على العموم من دون إجراء قرينه الحكمة، ومع إجراء قرينه الحكمة تكون نفس القرينه كافيه وحدها في إثبات العموم، وفي استيعاب الحكم لتمام الأفراد. فلا حاجة حينئذ إلى وضع الأداه للعموم من قبل الواضع، كما لا حاجة إلى استعمال الأداه من قبل المتكلم في العموم (لا وضعاً ولا استعمالاً)؛ لانتهاء الفائدة، فإنّه إن جرى الإطلاق في مدخول الأداه لم نكن بحاجة إلى العموم أصلاً كي توضع الأداه للعموم أو تستعمل في العموم؛ لأنّ مُقدّمات الحكمة الجارية في المدخول دلت على ما نريده وهو استيعاب الحكم لتمام الأفراد، وإن لم يجرى الإطلاق في المدخول، فلا يكون دخول الأداه نافعاً ومجدياً أصلاً، ولم يكن وضع الأداه للعموم ذا فائده، ولا مفيده للتأكيد. بمعنى أن الأداه لا- تصلح لأن تكون مؤكّده أيضاً؛ لأنّ التأكيد إنّما يصح في المورد الذي تكون دلالة المؤكّد في عرض دلالة المؤكّد. مثلاً حينما نقول: «جاء الطلاب كلهم»، تكون كلمه «كلهم» تأكيداً للطلاب؛ لأنّ دلالة كلمه «كلهم» على الاستيعاب والشمول في عرض دلالة كلمه «الطلاب» على الاستيعاب والشمول. فإن كلمه «الطلاب» وحدها تدلّ على الاستيعاب حتّى من دون كلمه «كلهم» وكلمه كلهم تدلّ على الاستيعاب حتّى من دون كلمه «الطلاب». أي: دلالة كل من الكلمتين على الاستيعاب تامّه ومستقلّه من دون الحاجة إلى الكلمه الأخرى. فيصحّ التأكيد في مثل هذا المورد.

ص: ٢٧٠

أما فيما نحن فيه (بناءً على القول الأول الذي ذهب إليه المرزا والذي شرحناه بالأمنس) فيقول السيّد الخوئي: لا تترتب أيه فائده لوضع الأداه واستعمالها وذلك بناء على القول الأول؛ لأنّه إن جرى الإطلاق في المدخول فيكفي نفس الإطلاق في المدخول للدلالة على الاستيعاب والشمول، وإذا ما جرى الإطلاق في المدخول فسوف لا تكون الأداه داله على العموم؛ لأنّ دلالتها على العموم كانت في طول دلالة المدخول على الإطلاق، بحيث لو لا- الإطلاق ولولا- قرينه الحكمة، لا- دلالة أساساً على العموم، فكيف يدلّ على التأكيد؟ فلا يصحّ التأكيد أيضاً (١).

أقول: هذا الاعتراض لا يمكن قبوله، لأنه يرد عليه:

أولاً: أن العموم والإطلاق ليسا شيئاً واحداً مفهوماً وتصوراً؛ فإن مفاد العموم غير مفاد الإطلاق بحسب عالم المفهوم، وهذا مطلب ذكرناه في بدايه البحث عن العموم، عندما كُنَّا نعرّف العموم، حيث قلنا: إن العموم لَيْسَ عبارته عن مطلق الاستيعاب، بل هو عبارته عن الاستيعاب الذي يَدُلُّ عليه الكلام (الْمَدْلُولُ عليه بالكلام وبالخطاب). فالاستيعاب الذي لا يَدُلُّ عليه اللَّفْظُ وإنما تَدُلُّ عليه قرينه من القرائن كقرينه الحكمه، يُعَدُّ استيعاباً وَلَكِنَّهُ لا يُعَيِّدُ عموماً بل هو إطلاق؛ فإن مفاد الأداه هو العموم والاستيعاب وإرائه الكثره (إما الأفراديه في الاستيعاب الأفرادى، وإما الأجزائيه في الاستيعاب الأجزائى) في مرحله مدلول الكلام، أما قرينه الحكمه فمفادها لَيْسَ عبارته عن الاستيعاب وإرائه الكثره في مرحله مدلول الكلام والخطاب، وإنما هي قرينه تفيد نفى الخُصُوصِيَّاتِ الزائده على ذات الطَّبِيعَه، وتدلُّ على أن الطَّبِيعَه لوحظت مجردة عن الخُصُوصِيَّاتِ.

إذن، فالملاحظ في باب العموم عبارته عن الكثره، أما في باب الإطلاق فليس الملحوظ عبارته عن الكثره، بل هو عبارته عن ذات الطَّبِيعَه مجردة عن الخُصُوصِيَّاتِ. فالإطلاق والعموم شيان. وهذا وحده كافٍ لِتَضْحِيحِ الوُضْعِ ولتَضْحِيحِ الاستعمال.

ص: ٢٧١

أما الوضع فَلأنَّ الفائدة المترقبه من الوضع عباره عن إفاده المعانى المختلفه والمتنوعه، وهذان معنيان مستقلان، فهناك استيعاب يَدُلُّ عليه اللَّفظ والكلام، وهناك استيعاب لا يَدُلُّ عليه الكلام. فليس من اللَّغو أن يأتى الواضع ويضع لفظاً كلفظ «كل» لهذا الاستيعاب الأوَّل، وإن كان يوجد شيء آخر فى العالم يَدُلُّ على الاستيعاب وهو الإِطْلَاق، لكن ذاك الاستيعاب الَّذى يفيدَه الإِطْلَاق غير الاستيعاب الَّذى يريده الواضع عند وضع كلمه «كل».

ولا- لغويّه أيضاً فى الاستعمال، لأنَّ المُتَكَلِّم قد يَتَعَلَّقُ غرضه بأن يفيد الاستيعابَ والكثيره (الأفْرَادِيَّة أو الأَجْزَائِيَّة) بكلامه وفى مرحله مدلول الكلام والخطاب، ولا يريد تحويل السَّامِع إلى قرينه الحِكْمَه.

النَّتِيَجَه: لا لغويّه فى وضع الأداة للعموم ولا فى استعمال المُتَكَلِّم الأداة فى العموم، حتّى لو لم يَكُنْ يُوْدَى إلى نتيجته عمليه بالنَّسْبِه للحكم الشَّرْعِيّ.

لكن لنفرض الآن مجاراةً مع السَّيِّد الخُوَيْبِي رحمه الله بأنَّه لا- فرق بين وضع الأداة للعموم وعدم وضع الأداة للعموم من حيث النَّتِيَجَه (وإن لم نكن نقبل به ونناقشه)، لكن القضايا ليست منحصره بالحكم الشَّرْعِيّ، فَإِنَّمَا فى الجهه الأولى عند البحث عن تعريف العموم قلنا: إن العموم عباره عن الاستيعاب الَّذى يكون مدلولاً للكلام والخطاب. إذن كل من أداه العموم (مثل كلمه «كل») وإِطْلَاق المدخول، كل منهما يعطى صوراً متميزه عن الصُّورَه الَّتى يعطيها الآخر، فلا لغويّه فى المقام؛ إذ لَيْسَ الغرض من وضع الأداة للعموم بيان الأحكام الشَّرْعِيَّة، كى يقال: إن استيعاب الحكم الشَّرْعِيّ (= وُجُوب الإِكْرَام) لتمام أفراد العالم حاصل من الإِطْلَاق، فلا حاجه إلى كلمه «كل»، لا حاجه إلى وضعها ولا حاجه إلى استعمالها؛ فَإِنَّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنَّه لَيْسَ غرض الواضح من وضع أداه العموم بيان الحكم الشَّرْعِيّ، بل غرضه تنويع الصُّورَه الذَّهْنِيَّة فى مقام المحاوره وإِخْطَار المعانى إلى ذهن السَّامِع، حتّى لو فرضنا أنَّه لا يوجد فرق بين الصورتين من حيث الحكم الشَّرْعِيّ.

إذن، فلنفرض أنه حتى إذا لم توضع الأداه للعموم والاستيعاب في اللغه، ولم يستعملها المتكلم في كلامه، لكننا نفهم استيعاب الحكم لتمام الأفراد، من خلال إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه، لكن هذا لا يعنى لغويّه الوضع ولغويّه وضع الأداه للعموم في اللغه ولا لغويّه استعمال الأداه في العموم من قبل المتكلم؛ لأنّ الاستيعاب الذي كُنّا نفهمه من خلال قرينه الحكمه ومن دون الأداه ليس استيعاباً مدلولاً عليه باللفظ، لا وضعاً ولا استعمالاً:

أما وضعاً، فمن الواضح أن الواضع يريد أن يضع لفظاً دالاً على الاستيعاب.

أما استعمالاً، فالمستعمل قد يتعلّق غرضه بأن يستعمل لفظاً دالاً على الاستيعاب أيضاً، فلا توجد لغويّه أبداً.

هذا، مضافاً إلى أنه حتى لو فرضنا أنّ الواضع اللغوي وكذلك المتكلم المستعمل من أبناء اللغه ناظران إلى خصوص الأحكام الشرعيّه، مع ذلك لا لغويّه في المقام، لا في وضع الأداه للعموم من قبل الواضع، ولا في استعمالها من قبل المتكلم من أبناء اللغه، وذلك لإمكان أن نفترض أن غرض الواضع تعلّق بتوفير أداه ولفظ تدلّ هذه الأداه ويدلّ هذا اللفظ على أن ملاك الحكم الشرعيّ قائم بالأفراد بما هي أفراد، يعنى: يدلّ هذا اللفظ وتدلّ هذه الأداه على أن مركز الحكم الشرعيّ وموضوع الحكم الشرعيّ إنّما هو الفرد بما هو فرد، لا الطبيعيّه.

ولا يؤمّن هذا الغرض للواضع ولا يحصل عليه من طريق مقدمات الحكمه، لما قلنا من أنّ الإطلاق لا يدلّ على أن موضوع الحكم ومصّب الحكم عبارته عن الأفراد بما هي أفراد، وأنّ الإطلاق لا يرى الكثره الأفراديه وإنّما غايه ما يدلّ عليه الإطلاق هو أن موضوع الحكم عبارته عن ذات الطبيعيّه بلا قيد. فإذا كان غرض الواضع ذاك فذاك الغرض لا يحصل من خلال الإطلاق ومقدمات الحكمه، فيتعين على الواضع أن يضع أداه العموم (لفظ «كل» مثلاً) لهذا الغرض (لإفاده هذا المطلب وهو أن المولى عندما يقول: «أكرم كل عالم»، يستفيد السامع أن موضوع الحكم ومصّب وجوب الإكرام هو الفرد وليس موضوع الحكم ذات الطبيعيّه، وهذا بخلاف الإطلاق حيث لا يستفيد السامع أن موضوع الحكم عبارته عن الأفراد في قولنا: «أكرم العالم»، بل يستفيد أن موضوع الحكم عبارته عن ذات الطبيعيّه وهو «العالم»). هذا بالنسبه إلى الوضع.

كذلك بالنسبة إلى الاستعمال، أى: بالإمكان أن نفترض أن غرض المتكلم من أبناء اللغه متعلق بأن يفيد هذا المعنى للسامع، أى: أن ملاك الحكم وموضوع الحكم متعلق بالأفراد بما هي أفراد، لا- بذات الطبيعه. أى: لكى يعطى المتكلم للسامع هذا المطلب (وهو أن ملاك الحكم وملاك وجوب الإكزام متقوم بأفراد العالم، لا بطبيعه العالم) يتعين عليه أن يستعمل كلمه «كل»؛ لأن الإطلاق فى «العالم» لا يحصل هذا الغرض ولا يعطى هذا المعنى للسامع.

فالحاصل أنه لا توجد لغويّه لا فى وضع الأداة فى العموم ولا فى استعمال الأداة فى العموم، حتى لو قلنا بقول المرزا (أى: حتى لو قلنا بأن العموم متوقف على الإطلاق، وأن دلاله لفظه «كل» على العموم منوطه بإجراء الإطلاق فى مدخولها)، مع ذلك لا يلزم المحذور الذى قاله السيد الأستاذ الخوئى رحمه الله، وهو اللغويّه فى وضع الأداة أو اللغويّه فى استعمالها. هذا هو الاعتراض الأول.

وثانياً: أننا حتى لو غضضنا النظر وقبضنا الطّرف عن الاعتراض الأول، مع ذلك لا- نسلم بلزوم اللغويّه فى وضع الأداة وفى استعمالها بناءً على كلام المرزا؛ وذلك لأنّ مخدور اللغويّه إنّما يرد فيما لو كانت الأداة موضوعه لمطلق العموم والاستيعاب (أى: الاستيعاب البسيط والساذج)، فحينئذ يقال - تنزلاً وبغض النظر عن الإشكال الأول -: إن الإطلاق (إطلاق المدخول وعدم تقيده بقيد) يتكفل بهذا الاستيعاب الساذج، فلا- حاجه إلى الأداة، لطالما فرضنا الطويته بين دلاله الأداة على العموم ودلاله الإطلاق، وما دام الإطلاق يتكفل بنفسه الدلاله على الاستيعاب، فمعنى ذلك أنّنا أحرزنا الاستيعاب من خلال الإطلاق، ومن ثمّ فتلغو الأداة وضعاً واستعمالاً، ولا يتمّ التأكيد أيضاً، كما أفاد السيد الخوئى.

لكن لَيْسَ الأمر كذلك؛ فإن الأداة سواء قلنا بالقول الأوّل المرزائي (وهو أن الأداة موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول) أم قلنا بالقول الثّاني الذي يقول به جمع ومنهم السيّد الأسيّد الأسيّد الأسيّد (وهو أن الأداة موضوعه لاستيعاب ما ينطبق عليه المفهوم) لَيْسَتِ الأداة موضوعه لمطلق العموم ومطلق الاستيعاب (أى: الاستيعاب الساذج)، بل هو موضوعه لحصه خاصه من العموم والاستيعاب، وهذه الحصه عباره عن العموم الاستغراقي والاستيعاب الشّموليّ. فكلّمه «كل» موضوعه للاستيعاب الشّموليّ، وليست موضوعه للاستيعاب، فلا تَدُلُّ كلمه «كل» على الاستيعاب اليَدليّ ولا على المَجْموعيّ، وبالتالي لا يَتِمُّ إشكال السيد الخوئي على المرزا، لأنّ كلمه «كل» تَدُلُّ على حصه خاصه من الاستيعاب، وهو الاستيعاب الشّموليّ الاستغراقيّ.

وحيث إنّ الإِطلاق أيضاً قد يفيد الاستيعاب الشّموليّ وهو ما يُسمّى عاده بالإِطلاق الشّموليّ، إلّا أن دلالة الأداة على الشّموليّ والاستغراقيه ليست في طول دلالة الإِطلاق على الشّموليّ بل هي في عَرَضها، وحيث إنّ تصلح الأداة لأن تكون مؤكده للإِطلاق. وهذا ما سوف نوضحه إن شاء الله غداً.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول

كُنّا بصدد دراسه القول الأوّل في المسأله، وهو القول بأن العموم في طول الإِطلاق ومتوقف على الإِطلاق، وأنّ أداة العموم موضوعه لاستيعاب المراد من مدخولها، فلا بُدَّ أوّلاً من تحديد وتعيين المراد من المدخول، ثم بعد ذلك تَدُلُّ الأداة على استيعاب أفراد هذا المراد والمدخول. وَمِنَ الوَاضِحِ أنّ تعيين المراد من المدخول إنّما يَتِمُّ من خلال الإِطلاق ومقدّمات الحُكمه.

هذا القول قلنا إنّهُ أصبح مورداً لعدّه اعتراضات، الاعتراض الأوّل ما ذكره السيّد الأسيّد الأسيّد الأسيّد (ره) وقد تقدّم بيان هذا الاعتراض، وَكَانَ حَاصِلُهُ أنّهُ يلزم بناءً على هذا القول اللغويّ، فالأداة لغو وضعها من قِبَلِ الوَاضِعِ كما أن استعمالها لغو من قِبَلِ المُتَكَلِّمِ أيضاً، بالشرح المتقدّم.

ص: ٢٧٥

قلنا: إن هذا الاعتراض غير وارد وذلك:

أوّلاً لا لغويّه لا في الوضع ولا في الاستعمال، كما تقدّم شرحه.

وثانياً: حتّى لو سلّمنا بلزوم اللغويّه وغرضنا النّظر عن الإشكال الأوّل، مع ذلك لا نسلم باللغويّه من جهه أخرى وهي أنّهُ إنّما تلزم اللغويّه لو كانت الأداة موضوعه لمطلق العموم، حيث إنّ فرضوا تنزلاً أن الأداة وَضِعاً واستعمالاً لغو، لأنّه هذا العموم والشمول والاستيعاب نفهمه من الإِطلاق فلا حاجه إلى الأداة. لكن لَيْسَ الأمر كذلك، لأنّ الأداة ليست موضوعه لمطلق العموم والاستيعاب، بل الأداة (كلّمه كل مثلاً) موضوعه للعموم الاستغراقيّ والشّموليّ، فلا تدل الأداة على العموم اليَدليّ ولا المَجْموعيّ.

وحيثَ لَطالما الأداة كذلك، فلا يصحّ كلام السَّيِّد الأَشِيَّتاذ الخُوئيّ (ره) الَّذي قال بأن الأداة لا فائده فيها أبداً (بناءً على القول الأوّل) حتى أنّهُ نفى فائده التأكيد كما شرحنا بالأُمسِ.

أقول: هذا الكلام غير تامّ، وفائده التأكيد موجوده في الأداة، لأنّ الأداة تُدَلُّ على الشُّموليّه والإِطلاق أيضاً يُدَلُّ على الشُّمول (هذا الَّذي يُسَيِّمُ بالإِطلاق الشُّمولي) لكن مع ذلك (رغم أن الأداة تُدَلُّ على الشُّموليّه وكذلك الإِطلاق شُّمولي) ليست الأداة لغواً، بل فيها فائده التأكيد؛ لأنّ دلالة الأداة على الشُّموليّه ليست في طول دلالة الإِطلاق على الشُّموليّه، بل في عرضها، والسَّيِّد الأَسْتاذ الخُوئيّ (ره) قبل أنّهُ لو كان في عرضه فيكونُ التأكيد صحيحاً (وقد تقدّم شرحه ومثاله كان الطلاب جاؤوا كلهم). ففي هذا الفرض (كون الدَّلالتينِ عرضيتين) تتّم الفائده التأكيديه. فنحن نريد أن نقول: إنّ الفائده التأكيديه موجوده في المقام.

صحيح أن كلمه كل تُدَلُّ على الشُّموليّه، وكذلك كلمه الطلاب ببركه الإِطلاق تُدَلُّ على الشُّموليّه، لكن الدَّلالتينِ عرضيتان، دلالة الأداة على الشُّموليّه في عرض دلالة المدخول (أى: كلمه العالم) على الشُّموليّه، فتصلح الأداة لأن تكون مؤكّده، وإذا كانت الفائده التأكيديه موجوده فليست الأداة لغواً. هذا مجمل ما نريد أن نقوله.

توضيح ذلك: أن مقدمات الحكمه إذا جرت في المدخول تثبت أصل الإِطْلَاق، أى: تثبت أن المراد من كلمه العالم هو طَبِيعِي العالم، بلا قيد. هذا هو الإِطْلَاق الَّذِي تثبته مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ. أما هذا الإِطْلَاق هل هو شُمُولِيٌّ أو بدليٌّ؟ هذا مطلب لا تجيب عنه مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ، فَإِنَّهَا لَا تُشَخِّصُ أَنَّ الإِطْلَاقَ بدليٌّ أو شُمُولِيٌّ، فإن الإِطْلَاقَ فِي كُلِّ المَوَارِدِ شَيْءٌ واحد، وهو كون المَوْضُوعِ أو المُتَعَلِّقِ عبارته عن أن المُتَعَلِّقَ شُمُولِيٌّ. أى: أصل الإِطْلَاق.

أما خُصُوصِيَّتُهُ أَنَّ الإِطْلَاقَ شُمُولِيٌّ أو بدليٌّ، فبحاجه إلى دالٍّ آخر، وقرينه أخرى غير مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، ونحن ذكرنا هذا المطلب بتفصيل في بحث دلالة الأمر على المره والتكرار، وكذلك في بحث دلالة النهي على الإنحلال، حيث أعطينا المقياس في كلا البحثين مفصلاً، وحاصله هو أن الشُمُولِيَّةَ (خُصُوصِيَّتَهُ كَوْنُ الإِطْلَاقِ شُمُولِيًّا) تثبت من خلال قرينه أخرى غير مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، والقرينه كانت في ذينك البحثين: مثلاً قرينه وقوع هذا الطَّبِيعِيِّ (الَّذِي دلت عليه مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ) مَوْضُوعاً للحكم (أى: متعلقاً لِلْمُتَعَلِّقِ) مثل كلمه عالم في قولنا: أكرم العالم، فإن العالم مُتَعَلِّقُ الْمُتَعَلِّقِ، لأنَّ العالمَ تعلقَ بالإِكرامِ والإِكرامِ مُتَعَلِّقٌ للوجوب. فالعالم مَوْضُوعٌ (بحسب اصطلاح المرزا، أى: مُتَعَلِّقُ الْمُتَعَلِّقِ) فقلنا هنا: إنَّه إذا حسبنا حساب المَوْضُوعِ (مُتَعَلِّقُ الْمُتَعَلِّقِ) فإِطْلَاقُ الحكم بلحاظ المَوْضُوعِ إِطْلَاقٌ شُمُولِيٌّ، أى: إِطْلَاقُ أَكْرَمِ الْعَالَمِ لكل فرد فردٍ من أفراد العالم إِطْلَاقٌ شُمُولِيٌّ، أى: يَنْحَلُّ الحكم (في مقام الفعلية والتطبيق لا في مقام الجعل) بعدد أفراد هذا المَوْضُوعِ، وهذا بسبب وجود نكته خاصه في المَوْضُوعِ وهذه النكته غير موجوده في المُتَعَلِّقِ، والنكته تقدّمت هناك وهى أن أَكْرَمِ الْعَالَمِ، ترجع بحسب حقيقتها إلى جملة شرطية، أى: كُلَّمَا وَجَدَ عَالَمٌ فَأَكْرَمَهُ. فإذا وَجَدَ عَالَمٌ واحد فأكْرَمَهُ (أى: وجد وجوب واحد) وإذا وَجَدَ عَالَمَانِ فَأَكْرَمَهُمَا (أى: وَجَدَ وَجُوبَانِ) وهكذا..

ولذا قلنا هناك: إن الأصل العام بلحاظ الموضوع هو أن يكون الإطلاق شمولياً، وطبعاً كان له استثناء حيث قلنا: إلا إذا كان مُمَوَّنًا بتكوين التَّنْكِير الدَّالِّ على الوحده مثل أكرم عالماً.

إذن، فخصوصيه الشُّموليَّه تستفاد من قرينه أخرى غير قرينه مُقَدِّمات الحِكْمِه. هذا بالنَّسْبِه إلى الشُّموليَّه في مقابل البَدَلِيَّه.

وبالعكس، خُصُوصِيَّه البَدَلِيَّه في قِبال الشُّموليَّه أيضاً تحتاج إلى قرينه أخرى غير قرينه الحِكْمِه، وتلك القرينه أيضاً ذكرناها في ذينك البحثين، مثلاً- وقوع الطَّبِيعِيَّ متعلِّقاً للحكم (لا مؤضوعاً)، أى: الإكرام يقع متعلِّقاً للوجوب في أكرم العالم، فحَيْثُ لم يُعَيَّن نوعاً خاصاً من الإكرام، فالإكرام طَبِيعِيَّ هنا أيضاً، ومقَدِّمات الحِكْمِه تُثبت أن المراد هذا الطَّبِيعِيَّ بلا قيد، أمّا وقوع هذا الطَّبِيعِيَّ متعلِّقاً للحكم، نفس هذا قرينه على أن إطلاق الوجوب بلحاظ الإكرام إطلاق بدليّ (أى: يجب إكرام ما) ويجب نوع واحد من أنواع الإكرام، فلا يجب إكرام العالم بجميع أنواع الإكرام. فلا يَنْحَلُّ وُجُوب الإكْرَامِ إلى وجوبات عديده بعدد مصاديق الإكرام.

فخصوصيه البَدَلِيَّه أيضاً تحتاج إلى دالٍّ وقرينه أخرى غير مُقَدِّمات الحِكْمِه، وهى قرينه وقوع الطَّبِيعِيَّ متعلِّقاً للحكم. ولذا قلنا في ذينك البحثين إن الأصل الأولى والأصل العام في إطلاق الحكم بلحاظ الممتعلِّق أن يكون الإطلاق يَدَلِّيًّا، إلا (كان عندنا استثناء هناك أيضاً) إذا كان الحكم عبارته عن النَّهْيِ (حيث يصبح الإطلاق شمولياً)؛ لأنَّ الحكم الحُرْمَه والنَّهْيِ يكون ظاهراً (باعتبار أنَّه ناشئ من المفسده، والمفسده عادة إنحلالِيَّه، والمفسده عادة موجوده في كُلِّ مصاديق الكذب) في الشُّموليَّه. هذا تكرر لما تقدّم هناك للاستدكار.

أقول: المُهْمُ أَنَّ قرينه الحِكْمِه ومقدماتها لا- تُثبت إلاَّ أصلَ الإطلاق (أى: أصل وقوع الطَّبِيعِيَّ مؤضوعاً أو متعلِّقاً للحكم)، أمّا أنَّ إطلاق الحكم بالنَّسْبِه إلى هذا الطَّبِيعِيَّ بدليّ أو شموليّ، فهذا أمر لا تدلُّ عليه قرينه الحِكْمِه، وإنَّما لا بُدَّ من تحديده وتعيينه من خلال قرينه أخرى، وقد حدّدنا القرينه الأخرى في الأبحاث السَّابِقَه كما أشرنا الآن.

إذن، قرينتى الشُّمُولِيَّه والْبِدَلِيَّه فى الإِطْلَاقِ تستفادان من نكتتين وقرينتين أُخْرِيَيْنِ غير الإِطْلَاقِ ومَقْدَمَاتِ الحِكْمَه. ففى جميع الإِطْلَاقَاتِ يوجد لدينا ذالان:

١- دالٌ يَدُلُّ على أصل الإِطْلَاقِ، أى: يَدُلُّ على أن المراد هو الطَّبِيعِيُّ بلا قيد، وهو قرينه الحِكْمَه.

٢- ودالٌ يَدُلُّ على الشُّمُولِيَّه، أو يَدُلُّ على أن الإِطْلَاقِ بدلئى. وهذا الدالُّ عبارته عن قرينه أخرى غير مُقَدَّمَاتِ الحِكْمَه، وهى القرينه الَّتِى أشرنا إليها إجمالاً.

وحينئذٍ نأتى إلى ما نحن فيه ونقول: إنَّ أداء العموم (مثل كلمه كل) وضعت لخصوص العموم الشُّمُولِيَّ (لا لكل عموم)، إذن فلنترض (بناءً على هذا القول الذى ندرسه وهو قول المرزا) أن دلاله الأداء على أصل العموم والاستيعاب متوقفه على جريان الإِطْلَاقِ ومَقْدَمَاتِ الحِكْمَه فى مدخول الأداء (لتكون دلاله الأداء على الاستيعاب فى طول دلاله مَقْدَمَاتِ الحِكْمَه على الاستيعاب، كما يقول المرزا)، لكن هذا لا يَسْتَلْزِمُ المحذور الذى ذكره السَّيِّدُ الأَسْتِثْنَاءُ الخُوئِيَّ (ره)، وهو أن يكون وضع الأداء للاستيعاب الشُّمُولِيَّ من قِبَلِ الواضع وكذلك استعمال الأداء من قِبَلِ المُتَكَلِّمِ فى الاستيعاب الشُّمُولِيَّ، لغواً ولا فائده فيه أصلاً، لا تلزم اللغويَّ؛ وذلك لأنَّ دلاله الأداء على أصل العموم والاستيعاب وإن كانت فى طول مَقْدَمَاتِ الحِكْمَه، إلاَّ أنَّ دلاله الأداء على أن العموم شُّمُولِيَّ أو بدلئى، ليست (هذه الدلاله) فى طول مَقْدَمَاتِ الحِكْمَه، لما عرفتم من أنَّ مُقَدَّمَاتِ الحِكْمَه لا تثبت إلاَّ أصل الإِطْلَاقِ فلا تثبت خُصُوصِيَّه الشُّمُولِيَّه أو البَدَلِيَّه؛ إذ الدالُّ عليه قرينه أخرى من قبيل كون الطَّبِيعِيُّ مَوْضُوعاً للحكم.

إذن، فيوجد هناك دالان على خُصُوصِيَّه الشُّمُولِيَّه:

الدال الأول: الأداء (كلمه كل)، حيث تَدُلُّ بِالدِّلالَةِ الوَضِيعِيَّه على الشُّمُولِيَّه والاستغراقيه.

الدال الثاني: تلك القرينه الأخرى التي ذكرناها، وهي كون الطبيعيّ موضوعاً للحكم، فهذا أيضاً يدلّ على الشموليّة.

وَمَنْ الْوَاضِحَ أَنَّهُ لَا طَوْلِيَّةَ بَيْنَ دَلَالَةِ هَذَيْنِ الدَّالَيْنِ، وَدَلَالَتَهُمَا عَرَضِيَّةً. أَي: دَلَالَةُ الْأَدَاةِ عَلَى الشُّمُولِيَّةِ لَيْسَتْ فِي طَوْلِ دَلَالَةِ الدَّالِّ الثَّانِي عَلَى الشُّمُولِيَّةِ. فَتَدُلُّ الْأَدَاةُ عَلَى الْعُمُومِ الشُّمُولِيِّ، سِوَاءَ وَقَعِ الْعَالَمُ مَوْضُوعاً لِلْحُكْمِ أَوْ لَمْ يَقَعْ مَوْضُوعاً لِلْحُكْمِ. فَدَلَالَةُ الْأَدَاةِ عَلَى مَعْنَاهَا غَيْرُ مَتَوَقَّفَةٍ عَلَى دَلَالَةِ تِلْكَ الْقَرِينَةِ الْأُخْرَى الَّتِي حَدَّدْنَاهَا عَلَى الشُّمُولِيَّةِ. بَلْ هُمَا فِي عَرَضٍ وَاحِدٍ، حَتَّى عَلَى قَوْلِ الْمَرْزَا.

إِذْنِ، تَصْلُحُ الْأَدَاةُ (حَتَّى عَلَى قَوْلِ الْمَرْزَا) أَنْ تَكُونَ مُؤَكِّدَةً لِلشُّمُولِيَّةِ الَّتِي نَسْمَعُهَا مِنْ تِلْكَ الْقَرِينَةِ الْأُخْرَى. أَي: نَحْنُ عِنْدَمَا نَسْمَعُ أَكْرَمَ كُلِّ عَالَمٍ نَفْهَمُ الشُّمُولِيَّةَ مِنْ دَالِّينَ، كَمَا عِنْدَمَا نَسْمَعُ أَكْرَمَ الطَّلَابِ كُلَّهُمْ نَفْهَمُ الشُّمُولِيَّةَ مِنْ دَالِّينَ: أَحَدُهُمَا الطَّلَابُ، وَالْآخَرُ كَلِمَةُ كُلِّهِمْ.

هذا هو الاعتراض الثاني على كلامه (ره).

وَالثَّلَاثُ: أَنَّمَا حَتَّى غَضَضْنَا النَّظَرَ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ الثَّانِي (كَمَا غَضَضْنَا النَّظَرَ عَنِ الْأَوَّلِ) مَعَ ذَلِكَ لَا نُسَلِّمُ بِلِزُومِ اللَّغْوِيَّةِ (وَضِعَاءً وَاسْتِعْمَالًا) بِنَاءً عَلَى قَوْلِ الْمَرْزَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّغْوِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ وَتَرُدُّ فِيْمَا لَوْ كَانَ مَقْصُودَ الْمَرْزَا (أَوْ أَيِّ شَخْصٍ يَقُولُ بِقَوْلِ الْمَرْزَا) هُوَ أَنَّ الْعُمُومَ مَتَوَقَّفٌ عَلَى إِجْرَاءِ الْإِطْلَاقِ بِلِحَازِ الْحُكْمِ (إِجْرَاءِ الْإِطْلَاقِ فِي الْمَدْخُولِ بِلِحَازِ الْحُكْمِ، أَي: بِلِحَازِ كَوْنِ الْمَدْخُولِ مَوْضُوعاً لِلْحُكْمِ)، بِحَيْثُ يَجِبُ أَوَّلًا- أَنْ نُعَيِّنَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَدْخُولِ (المراد من العالم في قولنا أَكْرَمُ كُلِّ عَالَمٍ مِثْلًا) بِمَا هُوَ مَعْرُوضٌ لِلْوَجُوبِ وَالْحُكْمِ (أَي: بِمَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحُكْمِ) مَا هُوَ؟ هَلْ طَبِيعِي الْعَالَمِ، أَوْ عَالَمٌ مَقْيَدٌ بِقَيْدٍ خَاصٍّ؟! وَهَذَا التَّعْيِينُ وَالتَّحْدِيدُ (لِلْمُرَادِ مِنَ الْمَدْخُولِ الْوَاقِعِ مَوْضُوعاً لِلْوَجُوبِ) إِنَّمَا يَتِمُّ مِنْ خِلَالِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَالْإِطْلَاقِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَأْتِي الْأَدَاةُ وَتَدُلُّ عَلَى اسْتِعَابِ أَفْرَادِ هَذَا الْمُرَادِ.

مثلاً- في أكرم كمال عيالِم، يجب أولاً- تعيين أن المراد من العالم الذي هو موضوع للوجوب هو طبعي العالم وذلك بمقدمات الحكمة، ثم بعد ذلك تدل كلمة كل على استيعاب أفراد هذا العالم والطبيعي الذي وقع موضوعاً للوجوب الإكرام. فلو كان المقصود هذا فلنفرض (تنزلاً) أنه يرد إشكال السيد الخوئي، وهو لزوم اللغوي؛ لأنه لا فائدة حينئذ للأداة لا وضعاً ولا استعمالاً، لأن المفروض أننا أولاً أحرزنا أن المراد من العالم الذي هو موضوع وجوب الإكرام هو الطبيعي بلا قيد، فمعنى ذلك أننا أحرزنا الشمول، فلا حاجة إلى الأداة ككلمه كل، لا وضعاً لأنه لغو، ولا استعمالاً لأنه لاغ أيضاً، حيث أننا وصلنا إلى المقصود بأقصر طريق.

فلو غضضنا النظر عن إشكالاتنا السابقة إنما نسلم بها فيما لو كان مقصود المرزا أن العموم متوقف على أن نحدد المراد من المدخول بوصفه معروضاً للحكم لتكون هذه الطوليته موجبة للغويته.

أما لو كان مقصود المرزا وكل من يقول بهذا القول هو أن العموم متوقف على إجراء الإطلاق في المدخول لا إجراء الإطلاق في المدخول بوصفه موضوعاً للوجوب، بل بوصفه معروضاً وموضوعاً للعموم، لا للحكم. أي: لو كان مقصود المرزا هو أننا يجب أولاً- أن نعين المراد من عالم بوصفه موضوعاً للعموم والاستيعاب لا المراد من عالم بوصفه موضوعاً للوجوب الإكرام كما كان في الفرض الأول، بل يجب أن نحدد أن المراد من العالم الذي هو موضوع للعموم والاستيعاب بالإطلاق، فنثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمة أن العالم الموضوع للاستيعاب هو طبعي العالم، ثم بعد ذلك تأتي الأداة وتدلل على استيعاب أفراد هذا الطبيعي.

مثلاً- في مثالنا أكرم كمال عيالِم لو أراد المرزا أن يقول: يجب أولاً- أن نعين المراد من العالم بما هو معروض للعموم، (ما المراد العالم الذي عرض عليه العالم؟) فهذا نحدده بالإطلاق، بأن المراد من الإطلاق الذي طرأ عليه العموم هو الطبيعي والمطلق، ثم بعد ذلك تأتي الأداة وتدلل على استيعاب أفراد هذا الطبيعي. ثم يعرض الوجوب على هذا الاستيعاب. فحينئذ لا يرد إشكال اللغوي؛ لأنه بإجراء الإطلاق في المدخول لا نصل إلى هذه النتيجة التي وصلنا إليها الآن وهي أن الحكم عارض للعموم، باعتبار أن الوقت انتهى تأتي تنتمه البحث إن شاء الله غداً.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كُنَّا ندرس الاعتراض الأول الموجه إلى قول المرزا القائل بأن العموم في طول الإطلاق، وكان هذا الاعتراض يذكر مخدور اللغوي في وضع الأداه وفي استعمالها. فرفضنا لزوم هذا المخدور في جهتين، وانتهينا إلى الجبهه الثالثه حيث بيننا شطراً منها، بأننا حتى لو سلمنا بمخدور اللغوي فإنما نسلم به فيما لو كان المقصود أن العموم متوقف على إجراء الإطلاق في المدخول بوصف المدخول موضوعاً ومعرضاً للحكم (أى: بلحاظ كون المدخول موضوعاً للحكم)، لا بوصفه موضوعاً ومعرضاً للعموم، بحيث يريد أن يقول: إنه يجب أولاً أن نعيّن المراد من المدخول (الذي هو معروض للعموم) بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لتأتى الأداه بعد ذلك وتدل على استيعاب أفراد المراد، وبعد ذلك يعرض الحكم على هذا الاستيعاب.

فكان المرزا يريد أن يقول في «أكرم كل عالم» (وهو المثال السابق): إنه لا بيد من إجراء الإطلاق في كلمه «العالم» أولاً، لكي نعيّن أن المراد من «العالم» الذي هو معروض للاستيعاب والعموم هو طبيعه «العالم» المطلقه، ثم بعد إجراء هذا الإطلاق يصل الدور إلى الأداه لتدل على استيعاب أفراد «العالم الواقع معروضاً للعموم» ثانياً، ثم يعرض وجوب الإكرام على هذا الاستيعاب وهذا العموم في المرحله الأخيره.

فإن كان هذا مقصوده، فلا يرد مخدور اللغوي؛ لأننا من خلال إجراء الإطلاق في المدخول بوصفه معروضاً للعموم (وإثبات أن «العالم الذي هو معروض للعموم» مطلق) من دون الاستعانه بأداه العموم لا نصل إلى المقصود الذي كُنَّا نبغيه وهو أن هذا العموم العارض على هذا المطلق موضوع ومعرض للحكم.

ص: ٢٨٢

فالحاصل أن الصوره الذهنيه التي يعطيها مثل «أكرم كل عالم» تختلف عن الصوره الذهنيه التي يعطيها مثل قوله: «أكرم العالم»، رغم أن نتيجتهما واحده، وهى عبارته عن وجوب إكرام كل عالم، لكن هناك صورتان ذهنيان:

الصوره التي تأتي إلى الذهن عند سماع قوله: «أكرم العالم» وهى صورته حكم عارض على المطلق (أى: وجوب إكرام عارض على المطلق). أما الصوره التي تأتي إلى الذهن عند سماع قوله: «أكرم كل عالم» تختلف، وهى صورته الحكم العارض على العموم العارض على المطلق. أى: صورته وجوب إكرام ثابت للاستيعاب والعموم الداخل على المطلق، وإن كانت هذه الصوره الثانيه أطول مسافه من الصوره الأولى. فموضوع الوجوب في الصوره الثانيه هو العموم والاستيعاب بعد ملاحظه الإطلاق في مدخول هذا الاستيعاب، بينما موضوع الحكم في الصوره الأولى عبارته عن المطلق.

إذن، هذه الطوليّه (بين الإطلاق في ذلك المدخول، وبين العموم والاستيعاب) لا-توجب لغويّه وضع الأداه للعموم، ولا لغويّه استعمالها في العموم؛ إذ قد يعترض غرض الواضع بأن يوفر في اللغه أداة لإعطاء الصوره الذهنيه الثانيه، فلا يكون الوضع لغواً،

كما أَنَّهُ قَدْ يَتَعَلَّقُ غَرَضُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُسْتَعْمِلِ بِالصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ الثَّانِيَةِ، فَأَيْضاً لَيْسَ الِاسْتِعْمَالُ لَغَوًّا.

هذا ما تبقى من الاعتراض الثالث على إيراد السَّيِّدِ الْأُسْتَاذِ الْخُوَيْنِيِّ (ره).

إِذْنِ، فَالِاعْتِرَاضُ الْأَوَّلُ مِنَ الِاعْتِرَاضَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى كَلَامِ الْمُرْزَا لَمْ يَكُنْ وَارِداً وَلَا تَامًّا.

الاعتراض الثَّانِي: الَّذِي أُورِدَ عَلَى قَوْلِ الْمُرْزَا وَكُلِّ مَنْ يَقُولُ بِهَذَا الْقَوْلِ، هُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْإِصْفَهَانِيُّ (ره)، حَيْثُ قَالَ: لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُ أَصْحَابُ هَذَا الْقَوْلِ وَكَانَتْ الْأَدَاةُ مَوْضُوعَهُ لِاسْتِيعَابِ الْمُرَادِ مِنَ الْمَدْخُولِ، وَبِالْتَّالِي كَانَتْ دَلَالَةُ الْأَدَاةِ عَلَى الْعُمُومِ مَنْوُطَةً بِإِجْرَاءِ الْإِطْلَاقِ فِي مَدْخُولِهَا، لَزِمَ اجْتِمَاعُ اسْتِيعَابَيْنِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ.

ص: ٢٨٣

وبعبارة أخرى: لزم دخول الاستيعاب على المستوعب.

وبعبارة ثالثة: لزم أن يكون المستوعب مرّة ثانية مستوعباً.

وهذا مستحيل، فإن من المستحيل أن يجتمع استيعابان على شيء واحد؛ لاستلزامه اجتماع المثليين على شيء واحد، واستلزامه قبول الشيء لمماثله، كما يستحيل قبول الشيء لمعانده.

فلو أجرينا الإطلاق أولاً في كلمة «العالم» في الرتبة السابقة على الأداه، وأثبتنا أن العالم مطلق، فأصبحت كلمة «العالم» مستوعباً لأفراده ببركه الإطلاق ومقدّمات الحكمه، حينئذ الأداه تريد مرّة ثانية أن تصنع ماذا؟ تريد أيضاً أن تصيّر مفهوم عالم مستوعباً لأفراده، بينما مفهوم «العالم» استوعب أفراده بالإطلاق، والمستوعب لا يستوعب أفراده مرّة ثانية، كما يستحيل أن يكون المستوعب غير مستوعب (وأن يقبل معانده) (1).

ويرد على هذا الكلام بأنّه غير وجيه أيضاً؛ وذلك:

أولاً: لأنّ الاستيعابين مختلفان سنخاً وليس من سنخ واحد، وبالتالي ليسا مثليين، كى يلزم من اجتماعهما اجتماع المثليين، وقبول المماثل لمماثله؛ وذلك لما قلناه أكثر من مرّة من أن الإطلاق على ما هو الصحيح ليس عبارة عن الاستيعاب، ويختلف عن العموم حتّى يقال: إن مفهوم العالم إذا جرى الإطلاق فيه أصبح مستوعباً، فيستحيل مرّة ثانية أن يكون مستوعباً.

لكننا نجيب عن الاعتراض الأوّل بنفس ما قلناه في الجواب عن السيد الخوئي، وهو أن الاستيعاب الذي نفهمه من إجراء الإطلاق في المدخول غير الاستيعاب الذي نستفيدة من دخول الأداه على المدخول، لما قلناه من أن الإطلاق ليس استيعاباً أصلاً، بل هو عبارة عن تعريه الطبعه عن الخصوصيات الفرديه، أى: يلغى التكثر في باب الإطلاق، ولكن التكثر يلحظ في باب العموم من قبل المتكلم، حيث يرى المتكلم جميع الأفراد من حيث أنّها جميع الأفراد. بينما النظر في الإطلاق إلى ذات الطبعه والنظر فيه إلى ذات الطبعه، وفرق كبير بين الأمرين.

ص: ٢٨٤

وعليه فالَّذِي تفيده مقدمات الحِكمه عند جريانها في المدخول لَيْسَ إلا عبارته عن أن مَوْضوع الحكم ذات الطَّبِيعَه بلا قيد، أما الَّذِي تفيده الأداة (أداة العموم) فهي عبارته عن استيعاب الأفراد وإيرائه الأفراد في مرحله المَدْلُول التَّصَوُّرِي للكلام، إذن مفاد الأداة مَفْهُومًا وتصورًا لَيْسَ من سنخ مُقَدِّمات الحِكمه، أي: ليس مفاد مُقَدِّمات الحِكمه استيعابًا، أما الأداة فمفادها الاستيعاب.

ففي مرحله المَدْلُول التَّصَوُّرِي للكلام لم يجتمع استيعابان متمثالان. فإن كلمه «كل» في قولنا: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» تَدُلُّ تَصَوُّرًا على استيعاب أفراد العالم، وكلمه «العالم» لا- تَدُلُّ تَصَوُّرًا على استيعاب أفرادها، وإنَّما تَدُلُّ على ذات الطَّبِيعَه. فأين الاستيعابان المتمثالان؟ ومتى أصبح المستوعب مستوعبًا؟ فلا يوجد في مرحله المَدْلُول التَّصَوُّرِي للكلام إلا استيعاب واحد (وهو الاستيعاب الَّذِي تَدُلُّ عليه الأداة)، ولا نجد استيعابين حتَّى يكونا مماثلين.

وثانيًا: لو سَلَّمنا بأن الإِسْتِيعَايَيْنِ من سنخ واحد، لكن مع ذلك لا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثليين، لكن هذين الإِسْتِيعَايَيْنِ مركزهما مختلف، مركز أحدهما غير مركز الآخر. مركز استيعاب «العالم» هو استيعاب العالم لأفراده (واستيعاب الطَّبِيعَه لأفرادها)، بينما استيعاب الثَّابِتِ للأداة هو استيعاب مَفْهُومِ اسمي لأفراد مفهوم اسمي آخر (استيعاب مفهوم كل لأفراد العالم). فَيَكُونُ قولنا: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» نظير قولنا: «أَكْرَمُ كُلِّ الْعُلَمَاءِ» (على أن يكون الجمع المحلي بِاللَّامِ مفيدا للعموم في نفسه ومستقلًا عن كلمه «كل»). فلا يلزم اجتماع استيعابين على مفهوم واحد؛ لَأَنَّ المركز مختلف، وإنَّما هناك استيعابان كل منهما قائم بمفهوم، أحدهما قائم بمفهوم «كل» والآخر قائم بمفهوم «العلماء»، فلا يوجد لدينا مفهوم واحد طرأ عليه استيعابان، حتَّى يلزم طرؤ مثليين على شيء واحد واجتماع مثليين على شيء واحد.

أو من قبيل قولنا: «قرأتُ كل الكتاب» فماذا يقول الإِضْرَافِيَهَانِي هُنا؟! هناك أيضًا لا يلزم اجتماع إِسْتِيعَايَيْنِ على شيء واحد، بل هناك استيعاب قائم بمفهوم كل (استيعاب «كل» لأجزاء مفهوم آخر وهو «أجزاء الكتاب»)، ومفهوم «الكتاب» أيضًا مستوعب لأجزائه.

والحاصل: أننا نقول في هذا الاعتراض الثاني أننا حتى لو سلمنا بأن الإطلاق استيعاب مثل العموم، لكننا نقول بأن المستوعب الأول في الرتبة السابقة على الأداة هو ذات المدخول (أى: مفهوم «العالم» مستوعب لأفراده)، والمستوعب الثاني هو مفهوم «كل» لأن «كل» اسم وله مفهوم اسمي، هذا المفهوم الاسمي مستوعب لأفراد مفهوم «العالم». فلم يصبح المستوعب مستوعباً ثانياً.

وثالثاً: حتى لو غرضنا النظر عما قلناه أولاً (وفرضنا أن الإطلاق يدل على الاستيعاب) وغرضنا النظر عما قلناه ثانياً (بأن مركز الاستيعابين مختلف وليس واحداً) لكن مع ذلك نقول: إن لهذا الاستيعاب مدلولان طوليان، أحدهما الأداة والآخر الأداة. لأن الطوليه إنما هي بين دالين. الأداة تدل على الاستيعاب في طول دلالة الإطلاق على الاستيعاب. أما المدلول واحد، فلا يوجد مدلولان، بل يوجد مدلول واحد وهو الاستيعاب، فلا تعدد ولا اثنين في الاستيعاب حتى يلزم محذور اجتماع استيعابين على شيء واحد.

حاصل الاعتراضات الثلاثة:

الاعتراض الأول: إنما يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كان هناك دالتان تصورتان على استيعابين طوليين مختلفين في مستوعب واحد (فلو كان هكذا لكان اعتراض الإصفهاني (ره) وارداً)، بينما اتضح في الاعتراض الأول أنه لا توجد لدينا دالتان تصورتان على الاستيعاب، وإنما توجد دلالة تصوّريه واحده على الاستيعاب وهي دلالة الأداة، أما الإطلاق فدلالته تصوّراً ليست على الاستيعاب بل على ذات الطبيعة لا أكثر.

الاعتراض الثاني: اتضح فيه أنه لا يوجد لدينا (حتى لو كانت عندنا دالتان تصورتان على الاستيعاب) مستوعب واحد، بل هناك مفهومان مستوعبان، أحدهما المفهوم الاسمي للأداة، والآخر المفهوم الاسمي للمدخول. إذن فلم يصح وجود دالتان تصورتان للاستيعاب على مفهوم واحد.

الاعتراض الثالث: واتضح فيه عدم وجود استيعابين طوليين، بل يوجد دالتان طوليان على هذا الاستيعاب. وبالتالي لم يلزم اجتماع استيعابين متماثلين في مستوعب واحد، فلم يلزم صيروه المستوعب مستوعباً مرةً ثانية لاستيعاب المماثل، كى يكون من قبيل قبول المماثل لمماثله، وبالتالي يكون من قبيل اجتماع المثليين.

إذن، فالاعتراض الثاني الذي أورده المحقق الإصفهاني (ره) على القول الأول في المسألة غير تام.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزة / علم الأصول

الاعتراض الثالث: (الذي أورد على ما قاله النائني من أن العموم في طول الإطلاق) ما أورده السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله أيضاً، وهو أنه يشترط من قول الميزرا باطل، وهو عدم إمكان التصريح بالعموم أصلاً؛ لأن العموم دائماً في طول الإطلاق ومقدمات الحكمه، فلو أبطت دلالة الأداة على العموم بإجراء مقدمات الحكمه في مدخولها (كما هو المفروض بناءً على هذا القول)، لزم من ذلك أن لا يكون المتكلم قادراً على التصريح بالعموم، مهما استعمل من الألفاظ (حتى لو قال: «أكرم كل عالم قاطبه» وجاء بمختلف الألفاظ) فلا يكون كلامه صريحاً في العموم؛ إذ أن غايه ما تفيده هذه الألفاظ والأدوات إنما هو استيعاب ما يراد من مدخولها، أما تعيين أنه ماذا يراد من مدخولها فهذا على عاتق مقدمات الحكمه لكي يتعين أن المراد من مدخول هذه الألفاظ هو المطلق، لتأتي الأداة بعد ذلك وتدل على استيعاب أفراد هذا المطلق. بينما من الواضح أن هذا اللازم (أي: عدم إمكان التصريح بالعموم) باطل بالوجدان العرفي؛ فإنه يحكم بأن بإمكان المتكلم أن يصرح بالعموم بحيث يستغنى من مقدمات الحكمه رأساً (1).

هذا الاعتراض أيضاً لا يمكن قبوله وذلك يُحتمل أن يكون مراده أحد هذه الاحتمالات الثلاثة:

المحتمل الأول: أن يكون مقصود السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله من هذا الكلام أن المتكلم لا يتمكن من أن يجعل كلامه صريحاً في العموم من خلال أداة العموم؛ لأن الميزرا يقول بأن دلالة الأداة على العموم متوقفه على إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه في المدخول؛ إذ أن الإطلاق ظهور وليس صريحاً في العموم، فلا يمكن للمتكلم أن يجعل كلامه صريحاً في العموم من خلال أداة العموم ومدخولها. هل هذا ما يريد السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله أن يقوله؟

ص: ٢٨٧

١- (١) - هامش أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤٠ وما بعدها.

إذا كان هذا ما أراده السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله، فهذا اللازم مما لا ينكره أصحاب هذا القول ولا يابون منه، بل هذا مدعاهم، وهذا ليس إشكالاً على الميزرا ومن يقول بمقولته.

المحتمل الثاني: أن يكون مقصوده رحمه الله من هذا الكلام هو أنه يشترط من قول الميزرا أن لا يتمكن المتكلم من التصريح بالعموم واستيعاب جميع أفراد مدخول الأداة أصلاً، وبأى وجه من الوجوه، ولو بواسطة ألفاظ أخرى غير أداة العموم.

وهذا ليس صحيحاً؛ لأن من البديهي أن من الممكن التصريح بالعموم في اللغة العربية من خلال ألفاظ أخرى كما إذا قال:

«أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ بِلا قَيْدٍ وَلا اسْتِثْنَاءٍ»، فَيَكُونُ الْكَلَامُ صَرِيحاً وَلا يَحْتَاجُ إِلَى مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ غَايَةَ مَا تُثْبِتُهُ مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ هُوَ أَنَّ الشُّكُوتَ وَعَدَمَ ذِكْرِ الْقَيْدِ يَدُلُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ (وَيَدُلُّ عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيدِ)، بَيْنَمَا الْمَفْرُوضُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ صَرَّحَ هُنَا بِعَدَمِ الْقَيْدِ (حَيْثُ قَالَ: «أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ بِلا قَيْدٍ وَلا اسْتِثْنَاءٍ»)، لِأَنَّهُ سَكَتَ عَنِ ذِكْرِ الْقَيْدِ. فَتَكُونُ الدَّلَالَةُ عَلَى عَدَمِ الْقَيْدِ دَلَالَةً لَفْظِيَّةً صَرِيحَةً وَلا يَسْتَدِلُّ بِدَلَالَةِ سُكُوتِهِ حَكْمِيَّةً وَمَعَهُ فَلا حَاجَةَ إِلَى إِجْرَاءِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لِإِثْبَاتِ عَدَمِ الْقَيْدِ. إِذْنًا، إِمْكَانُ التَّصْرِيحِ بِالْعَمُومِ بِهَذَا النَّحْوِ لَيْسَ مِمَّا يَسْتَلْزِمُ قَوْلَ الْمِيرْزَا عَدَمَهُ؛ إِذْ أَنَّ الْمِرْزَا يَقُولُ: لا يُمْكِنُ التَّصْرِيحُ بِالْعَمُومِ مِنْ خِلالِ الْأَدَاةِ وَلا مِنْ خِلالِ شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ الْأَدَاةِ.

المحتمل الثالث: هو أن يكون مقصوده رَحِمَهُ اللَّهُ مَجْرَدَ هَذِهِ الدَّعْوَى □ وَهِيَ أَنَّ أَدَاةَ الْعَمُومِ صَرِيحَةً فِي الْعَمُومِ، بِخِلَافِ الْإِطْلَاقِ، فَيَلْزِمُ مِنْ كَلَامِ الْمِيرْزَا إِنْكَارَ هَذَا الْأَمْرِ الْوَاضِحِ (أَي: إِنْكَارَ صِرَاحَةِ الْأَدَاةِ فِي الْعَمُومِ، أَيْ: أَنَّ الْمِرْزَا سَلَبَ مِنَ الْأَدَاةِ صِرَاحَتَهَا وَقَيَّدَهَا بِالظُّهُورِ الَّذِي هُوَ لَيْسَ صَرِيحاً).

ولعلّ هذا الاحتمال هو مقصوده، وهذا ما سنتعرض له قريباً - إن شاء الله - وإن كانت عبارته الكتاب لا تساعد على إرادته هذا المعنى.

فالحاصل أنّ هذا الاعتراض لا يمكن مساعدته، كالاغراض السابقين.

الاعتراض الرابع: على كلام الميرزا هو ما أفاده سيّدنا الأستاذ الشّهيد رَحِمَهُ اللهُ وهو الوجه الصّحيح المختار من وجوه الاعتراض على قول الميرزا، وهو أنّه ما هو المقصود من قولكم: «إنّ الأداة وضعت لاستيعاب المراد من المدخول»؟ إذ يحتمل فيه أربعة احتمالات وسوف نرى أنّ كلّها غير تامّة، وبالتالي لا- يتّمم أصل هذا الكلام (وهو أنّ الأداة وضعت لاستيعاب المراد من المدخول).

الاحتمال الأوّل: أنّ يكوّن المقصود هو استيعاب المراد الجديّ للمتكلم من المدخول.

الاحتمال الثّاني: أنّ يكوّن المقصود هو استيعاب المراد الاستعماليّ للمتكلم من المدخول.

الاحتمال الثّالث: أنّ يكوّن المقصود هو استيعاب ما في ذهن المتكلم من المراد الاستعماليّ.

الاحتمال الرابع: أنّ يكوّن المقصود هو استيعاب المدخول، تماماً كما يقوله أصحاب القول الآخر في المسألة (أى: قول صاحب الكفاية حيث كان يقول بأنّ الأداة وضعت لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه)، غاية الأمر تريدون أن تقولوا: إن استفادة العموم من الأداة بنحو الاستفادة التصديقيه (أى: أنّ يكوّن الحكم في عالم الثبوت والمراد الجديّ مستوعباً لتمام الأفراد، هذه الاستفادة تابعه لجريان الإطلاق ومقدمات الحكمه. وفيما يلي نوضح هذه المحتملات وندرسها:

أما الاحتمال الأوّل (القائل بأنّ الأداة موضوعه لاستيعاب أفراد المراد الجديّ للمتكلم من المدخول، ونعيّن المراد الجديّ للمتكلم ونحدّده بالإطلاق أوّلاً، ثم تأتي الأداة وتدلّ على استيعاب أفراد هذا المطلق. فيكون العموم في طول الإطلاق، وبحاجه إلى جريان الإطلاق في مدخول الأداة) فيرد عليه بأنّه احتمال باطل، لأنّه يستلزم منه ثلاثة محاذير:

المحذور الأول: هو أنه يلزم من هذا الكلام أن لا يكون للأداة معنى ومدلولاً ولا يفهم منها العموم في الموارد التي لا يوجد فيها مراد جدي للمتكلم، كما في حالة الهزل. فإن قال المتكلم هازلاً: «أكرم كل بني أمية»، يجب أن لا يكون للأداة معنى ومدلولاً تصوورياً؛ لأن مدلولها التصوري الحقيقي (الذي وضعت له الأداة) مرتبط بالمراد الجدي للمتكلم (حسب الفرض)؛ ففي المورد الذي لا يوجد مراد جدي للمتكلم تصبح الأداة بلا معنى. فيلزم منه أن لا تكون الأداة ذات معنى ولا يفهم منها العموم.

بينما من الواضح أن للأداة معنى تصوري حقيقي يأتي إلى الذهن قطعاً، وأن العموم يحضر في ذهن العرف حتى في حالات الهزل هذه.

المحذور الثاني: هو لزوم تفكك الجملة المتضمنة للأداة في مرحلة مدلولها التصوري والاستعمالي، وعدم وجود أي ترابط بين مفرداتها من حيث الدلالة التصوري والاستعماليه. أي: أن المحذور الثاني الذي يلزم من هذا الكلام هو أنه لا يتحصل معنى جمعي "تصوري واستعمالي" للجملة، سواء أكان هناك مراد جدي للمتكلم أو لم يكن.

فنحن لا نريد أن نطرح مخدور الهزل هنا، بل نريد أن نقول: حتى في حالة ثبوت المراد الجدي للمتكلم يلزم مخدور آخر من كلام الميرزا (لو كان مراده هذا الاحتمال الذي طرحناه، وهو أنه لظالما فرضتم أن الأداة وضعت لاستيعاب المراد الجدي لأفراد مدخولها) وهو أن الأداة في دلالتها متجه إلى المراد الجدي مباشرة، فلا دلاله لها في مرحلة التصور والاستعمال، وإذا لم يكن للأداة معنى في مرحلة التصور والاستعمال، إذن سوف لن يكون هناك ربط بين أطراف الجملة المتضمنة للأداة. أي: سوف لن يتحصل للجملة معنى جمعي وتصوري؛ لأن المعنى الجمعي التصوري للجملة بما هي جملة متقوم بوجود الرّبط بين مفردات الجملة وأطرافها، وهذا الرّبط قوامه المعنى التصوري والاستعمالي لكل واحد من ألفاظ الجملة.

فإن فرضتم أن واحداً من ألفاظ الجمله (وهو الأداة) لا معنى تصورى واستعمالي له، فلا ربط بين المفردات، وبالتالي لا يبقى للجمله بما هي جمله معنى فى مرحله التَّصَوُّر والاستعمال؛ لأنكم فرضتم أن الأداة فى دلالتها متجهه إلى المدخول التصديقيّ الجِدِّيّ مباشره، إذن فى مرحله التَّصَوُّر لا معنى للأداة، وإذا لم يكن للأداة معنى فتفككت الجمله (لأن الأداة من عناصر الجمله)، وهذا واضح البطلان، ضرورة أن الجمله بما هي جمله لها معنى تصورى بَعْضُ النَّظَرِ عن المعنى التصديقيّ والمراد الجِدِّيّ.

المحذور الثالث: أنه يلزم من هذا الكلام التَّهافت والتناقض فى لحاظ السَّامِعِ للمدلول التصديقيّ للكلام. أى: أن السَّامِعِ فى لحاظه وتصوره للمراد الجِدِّيّ من مَجْمُوعِ الجُمْلَه يبتلى بالتضاد والتناقض؛ وذلك لأنَّ المفروض بحسب هذا القول هو أنَّ الأداة وضعت لاستيعاب أفراد المراد الجِدِّيّ من المدخول، وَمِنَ الوَاضِحِ أنَّ المدخول وحده لا مدلول جدى له، وإنما يُتصور له مدلول ومراد جدى فى ضمن المراد والمدلول الجِدِّيّ لمجموع الكلام (أى: فى ضمن المَدْلُولِ التصديقيّ للكلام)، وإلا فإنه ليس للأداة وحدها مدلول تصديقيّ ومراد جدى (بل فى ضمن المَدْلُولِ التصديقيّ للجِدِّيّ للكلام)، وَمِنَ الوَاضِحِ أنَّ المَدْلُولِ التصديقيّ لكلام ليس متعدداً بعدد مفردات الكلام (أى: لا يقتنص ولا يقتبس المراد الجِدِّيّ من كل كلمه كلمه، وإنما يقتبس من مجموع الكلام).

إذن، المدلول الجِدِّيّ لمدخول الأداة هو المَدْلُولُ الجِدِّيّ نفسه لمجموع الكلام، ولا يُتصور إلا فى ضمن المَدْلُولِ الجِدِّيّ للكلام. فلو كانت الأداة موضوعه لاستيعاب أفراد المدلول الجِدِّيّ لمدخولها (كما يقول أصحاب هذا القول) يلزم منه حصول التَّهافت والتناقض فى اللِّحَازِ والتَّصَوُّرِ فى ذهن السَّامِعِ؛ لأنَّه الأداة موضوعه لاستيعاب المراد الجِدِّيّ من المدخول، فلا بُدَّ للسَّامِعِ أن يتصور المَدْلُولِ الجِدِّيّ للكلام فى المرحله السَّابِقَه، (قبل تصوّر معنى الأداة عليه أن يتصور المَدْلُولِ الجِدِّيّ للكلام؛ لأنَّه قلنا لا- يتصور للمَدْلُوحِ مراد جدى إلا- فى ضمن المراد الجِدِّيّ للكلام ككل، فيكون تصوّر معنى الأداة فى طول تصوّر المراد الجِدِّيّ من مجموع الكلام). هذا من جهه.

ومن جهة أخرى يُقتبس المرادُ الجِدِّي للكلام من مجموع الكلمات، ومن جملة هذا المجموع الأداة نفسها (أى: يَدُلُّ مجموع الكلام دلالة تَصْدِيقِيَّةٍ جديده على نسبة تامَّةٍ يكون أحد طرفيها مدخول الأداة نفسها).

مثلاً- قوله: «أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ» يَدُلُّ على نسبة إرساليه من قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ للسامع نحو «إكرام كل عالم». إذن، يجب أن يتصوَّر السَّامِعُ معنى الأداة ومدخولها في الرُّتْبَةِ السَّابِقَةِ على تصوِّره للمراد الجِدِّي للكلام؛ لأنَّ معنى الأداة ومدخولها طرف لهذه النُّسْبَةِ، فيجب أن يتصوَّر معنى الأداة ومدخولها حتَّى يمكن أن يتصوَّر النسبة. فَيَكُونُ تصوُّر المَدخُولِ الجِدِّي للكلام في طول تصوُّر معنى الأداة، وقبل ذلك فرضنا أن تصوُّر معنى الأداة في طول تصوُّر المراد الجِدِّي (أى: في ذهن السَّامِعِ هذا متوقَّف على ذاك وذاك متوقَّف على هذا، أى: ستكون النَّتِيْجَةُ في ذهنه توقَّف الشَّيْء على نفسه).

وَالنَّتِيْجَةُ أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ تهافت وتناقض في تصوُّر السَّامِعِ في ذهنه ولحاظه، وهذا (التهافت والتناقض في اللِّحَازِ والتصوُّر في آن واحد بالنُّسْبَةِ إلى شَيْء واحد) محال.

فيبطل الاحتمال الأوَّل لوجود هذه المحاذير الثَّلاثَةِ، ويبقى أن ندرس الاحتمالات الأخرى، وهذا ما سيأتي إن شاء الله.

العَام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كُنَّا ندرس الاعتراض الَّذِي أورده السيد الأستاذ الشهيد على المَحَقِّقِ النَّائِنِي وغيره من القائلين بأن العموم في طول الإِطْلَاقِ، وَأَنَّ الأداة موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول، ولذا لا بُدَّ من تَحْدِيدِ المُرَادِ من خلال الإِطْلَاقِ أوَّلًا، ثم تَدُلُّ الأداة على استيعاب أفراد هذا المراد.

الاعتراض الَّذِي وَجَّهَهُ سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللهُ إلى هذا القول هو أَنَّ المحتملات فيه أربعة لا بُدَّ من دراستها:

ص: ٢٩٢

الاحتمال الأوَّل: ما ذكرناه بالأَمْسِ، وهو أن يكون المقصودُ كون الأداة موضوعه لاستيعاب المراد الجِدِّي من المدخول. وقد أبطلناه من خلال القول بأنَّهُ يَسْتَلْزِمُ محاذير ثلاثة ذكرناها بالأَمْسِ.

الاحتمال الثَّانِي: أن يكون المقصود هو أن الأداة موضوعه لاستيعاب المراد الاستعمالي من المدخول، لا المراد الجِدِّي، فإن قال: «أَكْرِمَ كُلَّ رَجُلٍ» يكون المراد الاستعمالي من كلمه «رجل» (أى: المعنى المستعمل فيه) عباره عن الإنسان المُذَكَّرِ، فيقال حينئذٍ إن كلمه «كُلُّ» وضعت وتدلُّ على استيعاب أفراد الإنسان المذكور. هذا هو الاحتمال الثَّانِي في مقصود القائلين بهذا القول.

وهو احتمال معقول؛ إذ من الممكن أن تُكوِّن الأداة موضوعه لاستيعاب أفراد المعنى الَّذِي استعمل فيه المدخول، لكنَّ هذا الاحتمال بِالرَّغْمِ من أَنَّهُ معقول لا- يُحَقِّقُ غرض النَّائِنِي وغيره من القائلين بهذا القول، فإن غرضهم هو كون العموم في طول

الإطلاق ومقدمات الحكمه في المدخول، وغرضهم أن دلالة الأداة على العموم متوقفه على أن ننفي إرادة القيد بالإطلاق وبمقدمات الحكمه. أما بناءً على هذا الاحتمال لا- يكون العموم في طول الإطلاق (أى: لا تكون دلالة الأداة على الاستيعاب بحاجه إلى الإطلاق ومقدمات الحكمه في المدخول)، وإنما يكون العموم في طول تعيين المراد الاستعمالي للمدخول (أى: دلالة الأداة على استيعاب تكون بحاجه إلى ما يُعَيَّن المراد الاستعمالي للمدخول).

وَمَنْ الْوَاضِحُ أَنَّ تَعْيِينَ الْمَرَادِ الْاسْتِعْمَالِيِّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْإِطْلَاقِ وَمَقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ وَلَا يَتَّحَدُّ عَنْ هَذَا الطَّرِيقِ، بَلْ يَتَّحَدُّ وَيَتَعَيَّنُ الْمَرَادُ الْاسْتِعْمَالِيُّ دَائِمًا بِأَصَالِهِ الْحَقِيقَةِ وَالَّتِي هِيَ أَصْلُ عُقْلَانِيٍّ يَعَيِّنُ لَنَا دَائِمًا أَنَّ اللَّفْظَ قَدْ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ، وَهُوَ الَّذِي يُجَدِّدُ وَيُعَيِّنُ لَنَا أَنَّ الْمَرَادَ الْاسْتِعْمَالِيَّ لِلْمُتَكَلِّمِ مِنَ الْمَدْخُولِ هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةَ الَّذِي وَضَعَ لَهُ. فَمَقْتَضَى أَصَالِهِ الْحَقِيقَةِ فِي الْمَدْخُولِ هُوَ أَنَّ هَذَا الْمَدْخُولَ قَدْ اسْتَعْمَلَ اسْتِعْمَالًا حَقِيقِيًّا وَأَنَّ الْمَرَادَ الْاسْتِعْمَالِيَّ مِنْهُ هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةَ، فَتَدُلُّ الْأَدَاءُ حِينَئِذٍ عَلَى اسْتِعَابِ أَفْرَادِ هَذَا الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، مِنْ دُونِ أَيْ حَاجَةٍ إِلَى الْإِطْلَاقِ وَمَقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ.

مثلاً- في مثالنا المتقدم عندما يقول: «أَكْرِمُ كُلَّ رَجُلٍ» (بناءً على الاحتمال الثاني وهو أن الأداة وضعت لاستيعاب المراد الاستعمالي من المَدْخُول) يكون المراد الاستعمالي لكلمه «رجل» (بعد إجراء أصاله الحقيقيه وأصاله عدم المجاز) عباره عن الإنسان المذكور مِنْ دُونِ أَخْذِ أَى قِيدٍ آخِرٍ فِي مَعْنَى الرَّجُلِ مِثْلَ قِيدِ «العداله».

فثبت بأصاله الحقيقيه أن المراد من «الرَّجُلِ» هو «الإنسان المذكور» لا- «الإنسان المذكور العادل»، بلا حاجه إلى إجراء الإِطْلَاقِ ومَقَدَّماتِ الحِكْمَةِ لِإثباتِ عدم القيد؛ لأننا نفحص عن المراد الاستعمالي ولا نبحث عن المراد الجِدِّي حَتَّى نحتاج إلى مُقَدَّماتِ الحِكْمَةِ، فإن الأخيره طريق لِإثباتِ المراد الجِدِّي، أمّا هنا فلا نحتاج إلى المراد الجِدِّي (بناءً على هذا الاحتمال الثاني)؛ لأننا فرضنا في هذا الاحتمال أن الأداة موضوعة لاستيعاب المراد الاستعمالي من المدخول، وليس المراد الجِدِّي. فنفحص عن المراد الاستعمالي للمدخول، وفي مقام الفحص عنه لا- نحتاج إلى الإِطْلَاقِ، بل نحتاج هنا إلى أصاله الحقيقيه الَّتِي تُثبت لنا أن لفظ «رجل» مثلاً لم يُستعمل في إنسان خاصّ وهو الإنسان المذكور العادل؛ إعداد و تقرير: الشَّيْخِ محسن قاسم الطهراني عفى عنه. إذ لو كان كذلك لكان المراد الاستعمالي لِلْفِظِ مَعْنَى مَجَازِيًّا، ولكن أصاله الحقيقي تنفى هذا المطلب وتُعَيِّنُ أَنَّ اللَّفْظَ قَدْ اسْتُعْمِلَ فِي نَفْسِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي الَّذِي وَضَعَ لَهُ. وهو ذات الطَّبِيعَةِ (أى: طبيعه الإنسان المذكور). فإذا كان المراد الاستعمالي للمدخول عباره عن ذات الطَّبِيعَةِ دلت الأداة على استيعاب أفراد هذه الطَّبِيعَةِ.

هذه هي النَّتِيجَةُ الَّتِي نصل إليها بناءً على الاحتمال الثاني، فلا يتحقّق غرضُ النائيني وهو أن يصبح العموم في طول الإِطْلَاقِ؛ إذ لا دور للإِطْلَاقِ بناءً على هذا الاحتمال، بل يصبح العموم في طول أصاله الحقيقيه، وتقول أصاله الحقيقيه: إنَّ المعنى المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له والمعنى الحقيقي (أى: يرجع الكلام إلى القول الآخر وهو قول الآخوند) وهو أن كلمه «رجل» تصلح للانطباق على كل إنسان مذكور. وأصاله الحقيقيه تقول: إن كلمه «رجل» استعملت في هذا المعنى (أى: في ذات طبيعه الصالحه للانطباق) فوصلنا إلى ما يقوله الآخوند الَّذِي هو مخالف لقول الميرزا، فهذا الاحتمال الثاني خلف ما يريد الميرزا. فلا يمكن القول بأن هذا الاحتمال هو مقصود الميرزا، بل تكون نتيجته ضدّ ما يريد الميرزا.

الاحتمال الثالث: أن يكون مقصود الميرزا لا الأول (الأداة وضعت لاستيعاب المراد الجدي) ولا الثاني (الأداة وضعت لاستيعاب المراد الاستعمالي)، بل مقصوده أن الأداة وضعت لاستيعاب ما في ذهن المتكلم من المراد الاستعمالي.

فإننا عندما نسمع «أكرم كلَّ رجلٍ» في المثال المتقدم، نحتمل أن يكون ما في ذهن المُتَكَلِّم من المراد الاستعمالي لكلمه «رجل»، عبارته عن نفس المعنى الموضوع له، يعني «الإنسان المذكور»، كما أننا نحتمل احتمالاً آخر أيضاً وهو أن يكون ما في ذهن المُتَكَلِّم من المراد الاستعمالي لكلمه «رجل» (أى: ما يتصوره المُتَكَلِّم من كلمه «رجل» في مقام الاستعمال) عبارته عن الإنسان المذكور العادل. أى: نحتمل أن يكون قيد «العدالة» موجوداً في ذهن المُتَكَلِّم، وأنه أراد أن يستعمل كلمه «رجل عادل» وأن يقول «رجل عادل» ولكِنَّه حذف كلمه «العادل» في الكلام. فهذا احتمال موجود أيضاً.

إذن ما في ذهن المُتَكَلِّم من المراد الاستعمالي للمدخل مُرَدَّد بين الإنسان المُيَدَّر (أى: المعنى الموضوع له) وبين الإنسان المذكور العادل. فيقال حينئذٍ: إن الأداة (أى: كلمه «كلَّ») وضعت لاستيعاب أفراد ما في ذهن المتكلم.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: إن المدخول (كلمه «رجل» مثلاً في مثالنا) هو اسم جنس، واسم الجنس مَوْضُوع لطبيعته مهمله (أى: ذات المعنى وذات الماهية)، لكن الموجود في ذهن المُتَكَلِّم وَالَّذِي يتصوره المُتَكَلِّم دائماً لا يمكن أن يكون هذه الطبيعة المهمله؛ فإنَّ ما في ذهن المُتَكَلِّم وما يتصوره دائماً شيء أزيد من هذا المعنى الموضوع له؛ إعداداً وتقريراً: الشَّيْخُ محسن قاسم الطهراني عفى عنه. لأنَّ هذا المعنى الموضوع له عبارته عن الطَّبيعَة المهمله، وَالطَّبيعَة المُهمَلَة على إهمالها لا تلحظ، فإنَّ الطبيعة عندما تلحظ وتُتَّصَرَفُ فإما أن تُلحظ مطلقه أو أن تُلحظ مقيده. أمّا أن تلحظ مهمله فلا يمكن؛ لأنَّ معنى ذلك ارتفاع النقيضين. وارتفاع النقيضين محال في أى عالم من العوالم، سواء في عالم الوجود الخارجي أو في عالم الوجود الذهني. فلا يمكن أن يكون الموجود في ذهن المُتَكَلِّم عبارته عن الطَّبيعَة المهمله التي لا هي مطلقه ولا هي مقيده، فإنَّ هذا من ارتفاع النقيضين.

إذن، فالموجود في ذهن المُتَكَلِّم دائماً إما هو الطَّبِيعَةُ المَقْيَدَةُ (يعني الإنسان المذكور العادل في مثالنا) أو الطَّبِيعَةُ المطلقة (أى: الإنسان المذكور).

فيقال: إن أداه العموم وضعت لاستيعاب تمام أفراد ما في ذهن المُتَكَلِّم من المراد الاستعمالي، وَالَّذِي لا ندرى هل هو الطَّبِيعَةُ المطلقة أو الطَّبِيعَةُ المَقْيَدَةُ، باعتبار أننا نحتمل احتمالين كما ذكرنا.

فلذا نحتاج إلى مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ والإِطْلَاقِ، لكي يُثَبِتَ لنا الإِطْلَاقُ أَنَّ ما في ذهنه وما تصوّره إِنَّمَا هو الطَّبِيعَةُ المطلقة، فَيَكُونُ العموم في طول الإِطْلَاقِ ومتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول في الرُّتْبَةِ السَّابِقَةِ، لكي نحرز أَنَّ المُتَكَلِّمَ لم يتصوّر الطَّبِيعَةَ المَقْيَدَةَ، بل ما تصوّره من المدخول في مقام الاستعمال هو الطَّبِيعَةُ المطلقة. هذا ما نشبته بالإِطْلَاقِ، ثم نأتى إلى الرُّتْبَةِ الثَّانِيَةِ لِإثباتِ أفراد هذا الذي تصوّره المُتَكَلِّمُ. هذا شرح الاحتمال الثالث.

يقول سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللهُ: إِنَّ هذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لِأَنَّهُ يرد عليه:

أَوَّلًا: أَنَّهُ يلزم منه أخذ مفهوم غريب عن معنى الأداة في معنى الأداة ومدلولها؛ لِأَنَّهُ يوجد في المقام ثلاثة دوال:

الدَّالُّ الأَوَّلُ: الأداة وهي كلمة «كل» في المثال.

الدَّالُّ الثَّانِي: مدخول الأداة وهي كلمة «رجل» في المثال.

الدَّالُّ الثَّالِث: هيئه إضافة الأداة إلى مدخولها وهي هيئه إضافة «كل» إلى «رجل» في المثال.

وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ الدَّالَّ الثَّانِي يَدُلُّ عَلَى الطَّبِيعَةِ المَهْمَلَةِ (اللابشرط المَقْسِيْمِيَّةِ)؛ لِأَنَّ المدخول اسم جنس واسم الجنس مَوْضُوعٌ لذات الطَّبِيعَةِ.

أما الدَّالُّ الثَّالِث: فَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّها هيئه جملة ناقصة وهي تَدُلُّ عَلَى السَّيِّبَةِ الناقصة بين طرفين، أحدهما معنى «كل» وهو الاستيعاب، والثَّانِي: معنى «رجل» وهو ذات الطَّبِيعَةِ.

إذن، فلا بُدَّ من أن نفترض أنَّ الدَّالَّ على هذا العنصر الَّذي ذُكر في هذا الاحتمال الثالث (وهو عنصر ما في ذهن المُتكلِّم من كلمة «رجل» في مقام الاستعمال) هو عبارته عن الأداة، بأن يقال: إن الأداة موضوعه للاستيعاب ولتحديد ما يتصوره المُتكلِّم من كلمة «رجل»، وهذا معناه أنَّنا أخذنا معنى ومفهوماً غريباً في كلمة «كل»، وهذا واضح البطلان.

ويأتي توضيح أكثر لهذا المطلب غداً إن شاء الله تعالى.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدلة المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدلة المحرزه /علم الأصول

كان الكلام في نقد القول القائل بأنَّ العموم في طول الإطلاق، وأنه متوقَّف على إجراء الإطلاق في مدخول أداة العموم. ذكرنا أن سيِّدنا الأسيِّتاذ الشَّهيد رحمه الله اعترض على هذا القول بأن قولكم: إن الأداة موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول، ماذا تقصدون منه؟ ذكرنا أن هناك محتملات أربعة:

الاحتمال الأوَّل: أن المراد هو أن الأداة موضوعه لاستيعاب المراد الجِدِّي، فهذا الاحتمال أبطلناه بالمحاذير الثلاثة المتقدِّمه.

الاحتمال الثَّاني: أن يُكوِّن المقصود هو أن المقصود أنَّ الأداة موضوعه لاستيعاب المراد الاستعماليِّ من المدخول. هذا أيضاً أبطلناه بالبيان المتقدِّم.

الاحتمال الثَّالث: أن يُكوِّن المقصود هو أن الأداة موضوعه لاستيعاب ما في ذهن المُتكلِّم وما في تصوُّر المُتكلِّم من المراد الاستعماليِّ، بالبيان الَّذي شرحناه بالأمس.

هذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأنَّه يرد عليه:

أولاً: أن هذا يلزم منه أن يكون هناك مفهوم غريب داخلاً في معنى أداة العموم، وإليك مزيد من الشرح والتوضيح:

إنَّ مدخول «كل» في قوله: «أَكْرَمُ كُلِّ رَجُلٍ» هو كلمة «كل رجل»، وهي جملة ناقصه متكونه من مضاف ومضاف إليه، ونسبه ناقصه قائمه بطرفين:

ص: ٢٩٧

أحد الطرفين: الاستيعاب الَّذي يَدُلُّ عليه «كل».

الطَّرْف الثَّاني (أى: المستوعَب الَّذي هو مصبُّ الاستيعاب): هو كلمة «رجل» أو «عالم». فإن فرضتم أن كلمة «عالم» تدلُّ على المعنى (والمدلول) الوضعيِّ نفسه الَّذي وضعت له كلمة «عالم»، أى: ذات الطَّبيعَة باعتبار أن كلمة «عالم» اسم جنس والمعنى

الوضعي لاسم الجنس هو ذات الطبيعه، وحينئذ لا محذور ولا إشكال أبداً.

أما إن فرضتم أن هذا الطرف الثاني ليس عبارته عن ذات الطبيعه صرفاً، بل أكثر من ذات الطبيعه (كما هو المفروض في هذا الاحتمال الثالث حيث فرضنا أن الأداة تدل على استيعاب ما يتصوره المتكلم من كلمه «عالم»، لا أن الأداة وضعت لاستيعاب ذات الطبيعه، فالمستوعب "أى: طرف الاستيعاب" ليس عبارته عن ذات الطبيعه فحسب، بل هو عبارته عمّا في ذهن المتكلم وما في تصور المتكلم من كلمه «عالم») فلا-بيد من وجود دال في الجملة يدل على هذه الزيادة، وذلك لوضوح أننا نتكلم على مستوى الدلاله اللفظيه للكلام؛ لأننا نريد أن نرى أن المدلول التصوري من الكلام ما هو؟ ولا يمكن أن نفهم معنى في مرحله الدلاله التصوريه ما لم يكن هناك دال عليه، فما هو الدال بالدلاله اللفظيه التصوريه على هذا الطرف الثاني للنسيه الناقصه (أى: الطبيعه مع هذه الزيادة)؟!

فإن كان الدال على هذه الزيادة عبارته عن مقدمات الحكمه فهذا خلف فرضنا؛ لأنّ الفرض هو أننا نريد أن نحدد المدلول التصوري، لا المدلول التصديقي والمراد الجدي، ومقدمات الحكمه لا تجدى ولا تنفع لتحديد المدلول والمعنى التصوري للفظ؛ فإن مفاد مقدمات الحكمه المراد الجدي للكلام، ولا تجرى مقدمات الحكمه في مرحله تعيين المعنى التصوري اللفظي للكلام. فإذا فرضتم أن الدال على هذه الزيادة فهذا يلزم منه الخلف. أى: يلزم منه أن تكون الأداة في معناها التصوري محتاجه إلى مقدمات الحكمه التي لا تنفع الأداة في هذه المرحله.

وإن كان الدال على هذه الزيادة عبارته عن المدخول (أى: كلمة «رجل» فى مثالنا)، فهذا باطل أيضاً ويلزم منه التجوز فى كلمه «رجل»؛ لأن معناه أن كلمه «رجل» استعملت هنا فى الطبعه مع الزيادة، والحال أن هذا ليس هو المعنى الحقيقى لكلمه «رجل». فيلزم من هذا الفرض أن يكون الاستعمال مجازياً.

وإن كان الدال على هذه الزيادة عبارته عن الأداة، فهذا غير معقول؛ لأن للأداة معنى وهو الاستيعاب، وإلا فمعنى ذلك أن تكون الأداة مستعمله فى معنيين: أحدهما الاستيعاب، وثانيهما المستوعب (ما فى ذهن المتكلم من الطبعه)، وهو غير معقول. هذا هو الإشكال الأول الذى يرد على هذا الاحتمال الثالث.

وثانياً: سألنا أن الأداة موضوعه لاستيعاب ما يتصوره المتكلم من المدخول فى مقام الاستعمال، حتى وإن لم يكن هناك دال على هذه الزيادة فى مقام الكلام، مع ذلك نسلم بوجود هذا المعنى الغيبى الذى لا دال عليه فى الكلام، وسلمنا أن هيئه الجملة الناقصه تدل على نسبه ناقصه بين معنى الأداة (الاستيعاب) وبين هذا المعنى الغيبى وهو ما فى ذهن المتكلم من معنى كلمه «رجل» مثلاً. أى: قوله: «كل رجل» يرجع إلى قوله: «كل من ينطبق عليه المعنى الذى أنا أتصوره من لفظ "رجل"». أى: استيعاب كل من ينطبق عليه ما يتصوره المتكلم من كلمه «رجل».

فإذا بنينا على هذا، فسوف يبقى معنى هذا الكلام مجملاً إلى يوم القيامة، فلا يفيد العموم فى يوم من الأيام؛ وذلك لأنه إذا كان قوله «كل رجل» دالاً على «كل من ينطبق عليه المعنى الذى قصده المتكلم من كلمه "رجل"»، فلن نعرف مقصود المتكلم؛ إذ لا يوجد أصل عقلايى يحدد ويعين لنا أنه ماذا تصور المتكلم فى مقام الاستعمال من كلمه «رجل»؛ وذلك لأن الموجود عندنا هو عبارته إما عن «أصالة الحقيقه» أو «أصالة الإطلاق» أو «أصالة التتأبط بين الإثبات والتبوت».

أما أصله الحقيقيه فإن مفادها هو أن المُتَكَلِّم قصد المعنى الذى وضع له اللفظ (أى: المعنى الحقيقي)، فقد أراد الحيوان المفترس من كلمه «الأسد» مثلاً حين استعمالها، فلا تدلُّ أصله الحقيقيه على أنه أراد شيئاً زائداً على الموضوع له، بخلاف المقام حيث فرضنا شيئاً زائداً، أى: قوله «كل رجل» يدلُّ على استيعاب ما ينطبق عليه ما يتصوره المتكلم من كلمه «رجل»، فهذا مطلق لا تثبته أصله الحقيقيه.

وأما أصله الإطلاقي فلا- تثبت غير المراد الجدي، وهذا معناه أن مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ إِنَّمَا تجرى فيما إذا لم يكن هناك إجمال وغموض فى المعنى التَّصَوُّرِيَّ للكلام، فإذا كان المعنى المتصوّر للكلام وَاضِحاً فَمُقَدِّمَاتُ الحِكْمَةِ تجرى لكى تثبت أن نفس هذا المعنى التَّصَوُّرِيَّ مراد جِداً لِلْمُتَكَلِّمِ، أما إذا لم يكن المعنى التَّصَوُّرِيَّ وَاضِحاً، بل كان مُجْمَلاً، فلا تجرى مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ.

والمفروض هنا أن المعنى التَّصَوُّرِيَّ غير واضح؛ لأننا فرضنا أن الأداة تدلُّ على استيعاب ذاك الذى يتصوره المُتَكَلِّم من كلمه «رجل»، وذاك غير معلوم، فكيف نثبت بمقدمات الحِكْمَةِ أَنَّ المُتَكَلِّمَ تصوّر المطلق، ثم بعد ذلك اثبتوا بِمُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ أَنَّهُ أراد هذا المطلق.

وإن شئتم قلتم: لا يثبت العموم (بناءً على هذا الاحتمال) أصلاً وأبداً حَتَّى بِمُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ؛ إذ لا يمكننا حين سَمَاعِ «أَكْرَمُ كُلِّ رَجُلٍ» أن نثبت - حَتَّى بالإطلاق - أن ما فى ذهن المُتَكَلِّم من مدخول الأداة هو الإنسان المذكور، لأنَّ هناك أصولاً عَقْلِيّاً ثلاثة:

أحدها أصله الحقيقيه، وغايه ما تُثبته هى أن قيد «العادل» و«العالم» غير مأخوذ وغير ملحوظ فى المِيدَلُول الاستعمالي لكلمه «رجل»، أى: كلمه رجل لم تستعمل مجازاً فى الإنسان المذكور العادل، بل استعملت استعمالاً حقيقياً، أى: استعملت فى الإنسان المذكور. فلا تنفى أصله الحقيقيه وجود قيد العادل فى ذهن المُتَكَلِّم.

وثانيهما أصاله الإِطْلَاقِ وغايه ما تثبته مُقَدِّمَاتِ الحِكْمِ وَأَصَالِه الإِطْلَاقِ هِي أَن كُلِّ مَا هُوَ موجودٌ ثبوتاً فهو موجودٌ إثباتاً، وما هو غير موجودٍ إثباتاً فهو غير موجودٍ ثبوتاً، أى: ما لم يقله لم يرد، وهذه المقدمات إِنَّمَا تجرى فِي المراد الجِدِّي، أى: مراده الجِدِّي لَيْسَ أَكْثَرَ من كلامه. فأصاله الإِطْلَاقِ تجرى فِي المراد الجِدِّي ولا تجرى فِي المراد الاستعمالي. بينما نحن بناءً على الاحتمال الثالث الَّذِي ندرسه كان يقول أن الأداه موضوعه لاستيعاب ما فِي ذهن المُتَكَلِّمِ وما فِي تصوُّر المُتَكَلِّمِ من المراد الاستعمالي لا المراد الجِدِّي.

وثالثهما أصاله التَّطَابُقِ بين عالم الإثبات وعالم الثبوت: وهى تَدُلُّ على أَنَّ ما هو موجودٌ إثباتاً موجودٌ ثبوتاً (1)، وهو غير نافع فِي المقام أيضاً؛ إذ مِن الواضِحِ أَنَّ هذا الأصل لا ينفى وجود شىء إضافي فِي عالم الثبوت، أما أَنَّهُ لعلَّ هناك شىء موجودٌ ثبوتاً وَلَكِنَّهُ غير موجودٍ إثباتاً، فهذا ما لا ينفيه هذا الأصل؛ إذ من المحتمل أن يكون المُتَكَلِّمُ قد قصد استعمال اللَّفْظِ فِي «الرَّجُلِ العالم» ولم يأت بقيد «العالم» فِي عالم الإثبات.

فعلى أى حال اتَّضَحَ أن هذا الاحتمال الثالث باطل. فتصل النوبه إلى الاحتمال الرَّابِعِ وهذا ما سندرسه غداً إن شاء الله تعالى.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه /علم الأصول

ذكرنا احتمالات ثلاثه فِي مقصود الميرزا ومن يقول بقول الميرزا فِي المسأله (أى: من يقول بأن العموم فِي طول الإِطْلَاقِ، وأن الأداه موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول)، وأبطلنا هذه الاحتمالات بالبيانات السَّابِقَه.

ص: ٣٠١

١- (١) - وهى قاعده احترازيه القيود (الطهرانى).

وهذه الاحتمالات المتقدمه مشتركه فِي جهه وهى أن يكون المقصود عبارة عن أن أداه العموم أخذت خُصُوصِيَه (فى مدلولها التَّصَوُّرى الوضعي) زائده على أصل الاستيعاب ومفهومه، غايه الأمر لاحظنا أن هذه الاحتمالات الثلاثه تختلف فِي تحديد تلك الخُصُوصِيَه وتشخيصها على احتمالات كان الأول منها يُحَدِّدُ هذه الخُصُوصِيَه بِالمراد الجِدِّي (حيث كان يقول: إن الأداه وضعت لاستيعاب المراد الجِدِّي)، وثانيها كان يُحَدِّدُ هذه الخُصُوصِيَه بِالمراد الاستعمالي من المدخول، وثالثها كان يحدد هذه الخُصُوصِيَه بما يتصوُّره المُتَكَلِّمُ وما فِي ذهن المُتَكَلِّمِ من المدخول فِي مقام الاستعمال.

فهذه الاحتمالات الثلاثه كُلُّها لا تتجاوز مرحله المَدْلُولِ الوضعي التَّصَوُّرى للأداه، فإن كُلُّها تقول: إن المَدْلُولِ التَّصَوُّرى الوضعي للأداه عباره عن الاستيعاب مع زياده خُصُوصِيَه.

الاحتمال الرَّابِعِ: يباين هذه الاحتمالات الثلاثه فِي اشتراكها فِي تلك الجهه، أى: لا يفترض أخذ خُصُوصِيَه زائده فِي المدلول

الوضعي والاستعمالي للأداة على مفهوم الاستيعاب. بل يقال: إن المُحَقَّق النَّائِنِي ومن يسلك مسلكه لا يختلف مع المُحَقَّق الخُرَاسَانِي (صاحب القول الآخر في المسألة)، فالكل يقولون بأن الأداة موضوعه لاستيعاب تمام أفراد ذاك المعنى الذي وضع له المدخول، من دون أي تصوّر في الـيَدُولِ الوضعي والاستعمالي للأداة، أي: أن المدلول الوضعي والاستعمالي للأداة واضح عندهم بلا حاجة إلى إجراء مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ، وهي عبارته عن استيعاب تمام طبيعه المدخول (= العالم)، كما يقول الآخوند.

فما الفرق بينهم وبين الآخوند؟ إنّما اختلافهم في نقطه أخرى (وليس في أنّه ما هو المعنى التّصوُّري والاستعمالي للأداة؛ لأنّ من الواضح أنّ المعنى التّصوُّري للأداة هو استيعاب أفراد طبيعه المدخول) وهي تحديد المراد الجِدِّي للخطاب ككل المشتمل على الأداة.

يقول النائيني ومن يسلك مسلكه: إنّنا لو أردنا أن نستفيد العموم والاستيعاب من قوله: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» استفادةً تَصْدِيقِيَّةً، أي: لو أردنا أن نقتنع بأن حكم المولى في عالم الثبوت وعالم المراد الجِدِّي حكمٌ عامٌّ ومستوعبٌ لتمام أفراد طبيعه العالم، فهذا لا يمكن إلّا بعد جريان الإطّلاق ومقدمات الحِكْمَةِ في مدخول الأداة.

فليس الخلاف في فهم المعنى التَّصَوُّرِيَّ للأداه، فإنَّ مِنَ الواضِحِ أَنَّ الأداهَ موضوعه لاستيعاب تمام أفراد المدخول، وإنَّما الخلاف في استفاده العموم بنحو الاستفاده التصديقيه، أي: أن يكشف الكلام عن أن الحكم الموجود في نفس المولى (وهو الوجوب) منصب على استيعاب أفراد ذات الطَّبيعَه، أو منصب على استيعاب أفراد الطَّبيعَه المطلقه؟ وحيث أن الأوَّل غير ممكن، والثَّانِي هو المتعين، فلا- يُدَّ أن نعيَّن مسبقاً أنَّ المدخول يَدُلُّ على الطَّبيعَه المطلقه من خلال الإِطْلَاقِ ومقدِّمات الحِكمَه في المرحله السَّابِقَه، حتَّى يمكن للأداه أن تَدُلَّ على استيعاب أفراد الطَّبيعَه المطلقه.

هذا هو الاحتمال الرَّابِع، ولكن قبل أن نبطله يجب علينا أن نتدبر أولاً في مثال: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ»، إذ لهذا الكلام مدلولان:

أحدهما: مدلول تصويري، أي: مدلول يأتي إلى الدَّهْنِ تصوُّراً عندما نسمع هذا الكلام، وهو عبارته عن نفس المعنى الَّذِي وضعت له ألفاظ وهيئات هذه الجملة، وهو عبارته عن النَّسَبِ بِه الإِرسَالِيَّه القائمَه بين المُتَكَلِّمِ والمخاطب وإكرام طبيعه العالم. ففي مرحله المَدْلُولِ التَّصَوُّرِيَّ نجد أن هذه النسبه الإِرسَالِيَّه موضوعها عبارته عن المعنى التَّصَوُّرِيَّ لكلمه «عالم»، وهو طبيعه العالم. أي: نكتفي في هذه المرحله بِأَنَّ يَكُونِ الموضوع مَهْمَلًا، بلا حاجه إلى إطلاقه أو تقييده، لأنَّ هذه المرحله مرحله ما يأتي إلى الدَّهْنِ تصوُّراً عند سَمَاعِ الكلام.

ثانيهما: المعنى والمدلول التَّصديقيُّ والمراد الجِدِّيُّ لِلْمُتَكَلِّمِ، أي: ما في نفسه وما في مراده الجِدِّيُّ عندما قال هذا الكلام وهو عبارته عن الوجوب (الحكم المجعول من قبله، القائم بنفس المتكلم) الَّذِي له مَوْضُوع، وهذا المَوْضُوع واقع بإزاء كلمه «العالم». فلا- يكفي أن نَقُول: إِنَّ مَوْضُوعَ هذا الحكم مهمل (إذ لا معنى للإهمال عند الحاكم في مقام الثُّبُوت). أما أن نقول إِنَّ الحاكم حكم بوجوب إكرام الطَّبيعَه المهمله، فهذا كلام لَيْسَ له معنى.

حينئذٍ يأتي هنا دور مُقَدِّماتِ الحِكمَةِ لكي تُحدِّدَ لنا أن الموضوع مطلق، أى: لتحديد موضوع المراد الجِدِّيِّ للمُتَكَلِّمِ وتقول: إن الأصل في موضوع هذا الحكم أن لا يكون أزيد من الموضوع في المدلول التصوريِّ حيث كان الموضوع عبارة عن الطَّبيعَةِ. فتقول مُقَدِّماتِ الحِكمَةِ: إن الأصل في هذا المراد الجِدِّيِّ هو أن يكون موضوعه نفس ذاك الموضوع. أى: لو كان قيد «الفقيه» مأخوذاً في مراده الجِدِّيِّ بحيث كان مراده الجِدِّيِّ عبارة عن «وجوب إكرام العالم الفقيه»، لكان موضوع الحكم والمراد الجِدِّيِّ أزيد من الموضوع في مرحلة التَّصوُّر؛ لأنَّ الموضوع في مرحلة التَّصوُّر «طبيعته العالم» و«طبيعي العالم»، بينما فرض الموضوع هنا أنَّه عبارة عن «العالم الفقيه»، وليس «العالم الفيزيائي»، فيصبح الموضوع أزيد من ذاك. وهذا خلاف أصله التَّطابُّق بين مرحلة المدلول التصديقيِّ ومرحلة المدلول التصوريِّ، فإنَّ أصله التَّطابُّق تقتضى أن يكون موضوع الحكم المجعول في نفس المولى جِداً هو مطلق العالم. هذا ما نصنعه في مثل قوله: «أَكْرَمَ الْعَالِمِ».

وبالانتقال إلى ما نحن فيه (أدوات العموم) من «أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ» فنجد أن له مدلولان كسائر الكلمات:

أحدهما: مدلول تصوُّريِّ، وهو ما يأتي إلى الدَّهْن عند سَماع هذه الجملة، وهو عبارة عن معانى هذه الألفاظ والهيئات (وهي «أكرم» "الدَّالَّة عَلَى النُّسْبَةِ إِزْسَالِيَّةٍ" و«كل» "الدَّالَّة عَلَى الاستيعاب" و«عالم» الدَّالَّة عَلَى الطَّبيعَةِ) الَّتِي وضعت لها. فالمعنى التَّصوُّريُّ لهذه الجملة هو الوجوب (بالمعنى الحُرْفِيِّ، أى: النُّسْبَةِ الإزْسَالِيَّةِ) المُتَعَلِّقُ بنحو الاستيعاب بطبيعي العالم.

لكن هذا كُلُّه لا يكفي لاستفاده العموم واستنباط العموم استفاده تَصْدِيقِيَّةً، أى: لا يكفي لكي نقتنع بأن مقصود المولى هذا. يأتي إلى الدَّهْن ولكن مجرد التَّصوُّر الذهني لا يكفي لكي نقتنع تصديقاً بأن المراد الجِدِّيِّ للمُتَكَلِّمِ هو هذا؛ لأنَّ هذا مدلول تصوُّري بحت يكفي فيه لأن يكون المَفْهُومَ مهملاً.

ثانيهما: المعنى التصديقيّ، وهذا المِذْلُولُ تتطابق أجزاءه مع أجزاء المِذْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ. أى: هذا المِذْلُولُ التَّصْدِيقِيُّ عبارته عن «الوجوب المجعول في نفس المولى، وهذا الوجوب مُتَعَلِّقٌ بنحو الاستيعاب بتمام أفراد طبيعته العالم»، ولكن في هذه المرحلة لا يمكن أن يكون موضع الاستيعاب ومصنّبه عبارته عن الطَّبِيعَةِ المهملة، بل إما هو الطَّبِيعَةُ المهملة أو الطَّبِيعَةُ المقيّده؛ لأنّ المراد الجِدِّيُّ للمولى إما هذا أو ذاك، بحيث لو سئل المولى نفسه: ما هو مرادك عندما حكمت بوجوب الإِكرام؟ هل حكمت بوجوب إكرام مطلق العالم أو إكرام خاصّ؟ أن يجب المولى: لا هذا ولا ذاك، بل الطَّبِيعَةُ المهملة. فإن هذا غير ممكن.

وهذا معنى قولنا: «يستحيل الإهمال في مقام التُّبوت».

وعليه، فلا- يُدَّ من دليل يَدُلُّ هنا على أن المراد والموجود في نفس المُتَكَلِّمِ هنا ما هو؟ هل هو الطَّبِيعَةُ المطلقة أم الطَّبِيعَةُ المقيّده؟! وهذا الدليل عبارته عن مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ، فهي التي تعيّن أن المراد من المدخول الذي انصب عليه الاستيعاب (أى: كلمة «عالم» التي انصب عليها كلمه «كل») عبارته عن المطلق (أى: الطَّبِيعَةُ المطلقة للعالم).

إذن، استفادة العموم من الخطاب استفادته تصديقيّته جديده تابعه لجريان الإطلاق في المدخول.

والخلاصه أنّه إذا كان مقصود الميرزا هذا الاحتمال فلا يريد المرزا أن يتصرف في المِذْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ أو الوضعيّ للأداة، فهو كالأخوند يسلّم بأن المِذْلُولِ الوضعيّ التَّصَوُّرِيِّ والاستعماليّ للأداة عبارته عن الاستيعاب من دون أخذ خصوصيّة أخرى، وما يريد أن يقوله هو أنّ الخطاب المشتمل على الأداة وعلى مدخول الأداة، لا يستفاد منه (استفادته تصديقيّته) العموم، إلّا بعد إجراء الإطلاق في المدخول.

هذا توضيح للاحتمال الرابع، وبه قد حان حين دراسته ما أفاده والجواب عنه فيما يلي:

الجواب: هو أن هذا الاحتمال أيضاً غير تام كلاحتمالات السابقيه، فإن استفاده العموم (أى: استفاده استيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعه استفاده تصديقيه وجديه) ليست تابعه لجريان الإطلاق ومقدمات الحكمه فى مدخول الأداه، وليست مفتقره إلى الإطلاق أبداً، بل تكفى لهذه الاستفاده «أصالة الجد» التى هى أقوى من «أصالة الإطلاق ومقدمات الحكمه». فهناك أصل عقلايى نسميه بأصالة الجد، وهذا الأصل يُشكّل ظهوراً قوياً للكلام، هنا وفى سائر موارد الدلالات الوضعيه اللفظيه.

ونكته هذا الأصل العقلايى عباره عن أن ظاهر حال المتكلم أنه يريد ما يقوله. أى: أنه لا يقول ما لا يريد.

توضيحه أننا فرضنا فى هذا الاحتمال الرابع أن المذلول الوضعى اللفظى التصورى لقوله: «أكرم كل عالم» هو تصور «وجوب مجعول بنحو الاستيعاب متعلق بتمام أفراد طبيعه العالم» عندما نسمع قوله: «أكرم كل عالم»، ومعنى هذا هو أن المتكلم قال فى كلامه ما يدل على استيعاب الوجوب لتمام أفراد طبيعه العالم؛ لأننا فرضنا أن هذا هو المعنى التصورى الوضعى لكلامه (إذن هذا شىء قاله)، حيث قال: «إن الحكم مستوعب لتمام أفراد طبيعه العالم». حينئذ نأتى إلى المراد الجدى ونقول: لو كان مراده الجدى غير هذا (أى: لو لم يكن يريد استيعاب وجوب الإكرام لكل أفراد العالم، بل كان يريد إكرام البعض، لكان معنى ذلك أنه قال ما لا يريد، لأنه ذكر الاستيعاب ولكنّه لا يريد الاستيعاب. فقال ما لا يريد، وهذا خلاف أصالة الجد. إذن، لا حاجه إلى إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه.

فمقامنا من قبيل ما لو قال: «أكرم زيداً» حيث نستفيد وجوب إكرام زيد استفاده تصديقيه وجديه فلا نحتاج إلى الإطلاق، وذلك بنكته أصالة الجد، حيث نقول رأساً: معنى كلامه تصوراً هو وجوب إكرام زيد، إذن هو قال بوجوب إكرام زيد، إذن أراد جداً وجوب إكرام زيد. أمّا أن يكون ما قاله: «وجوب إكرام زيد»، ولكن ما أراد شىء آخر، هذا خلاف أصالة الجد. ومعناه أنه قال شيئاً لا يريد.

والفارق بين أصاله الجد ومُقَدَّمات الحِكْمِه هو أن الأخيره عكس أصاله الجد، أى: مُقَدَّمات الحِكْمِه أصاله فى جانب العدم وعدم ذكر القيد، ولكن أصاله الجد فى جانب شىء ذكره. وما ذكره أقوى عمّا لم يذكره.

وفى المقام لا- حاجه بناءً إلى الإِطْلَاق، ولَيْسَ العموم مفتقراً إلى الإِطْلَاق وليس فى طوله، ونلزم المُتَكَلِّم بأصاله الجد (بأنك قلت بأن الحكم مستوعب لأفراد العالم) مِنْ دُونِ الإِطْلَاق.

وسياتى مزيد توضيح غداً إن شاء الله تعالى..

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه/علم الأصول

اتَّضَحَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الدَّلِيلَ الْمَذْكُورَ لِإِثْبَاتِ قَوْلِ النَّائِنِيِّ غَيْرِ تَامٍّ، كَمَا اتَّضَحَ أَنَّنا لا نَحْتَاجُ إِلَى الإِطْلَاقِ وَمُقَدَّماتِ الحِكْمِه لِلوُصُولِ إِلَى ما نَرِيدُه فى بابِ العموم (وهو استيعاب الحكم لتمام أفراد الطَّبِيعَه). أى: اتَّضَحَ أَنَّهُ وَإِنْ كانَ المدخولُ عبارَه عن اسمِ الجنسِ واسمِ الجنسِ يَدُلُّ على الطَّبِيعَه المَهْمَلَه، ولا- نَحْتَاجُ فِيها إلى الإِطْلَاقِ، ولكن الطَّبِيعَه المَهْمَلَه مطلقَه بالحملِ الشائعِ، وَإِنْ لم يَكُنِ الإِطْلَاقُ داخِلاً- فى مدلولها، وحيث لم يلاحظ معها قيد فتكون مطلقه، إذ لا يراد بالمطلقه إلا أن تتصور الطَّبِيعَه ولا يتصور معها قيد، لا أَنَّهُ يتصور معها عدم القيد، فتكون قابله للانطباق على تمام الأفراد، وحينئذٍ يطرأ الاستيعاب عليها.

وهذا المطلب يحصل من نفس إطلاق اسم الجنس من دون قيد، بعد إحراز عدم استعمال اسم الجنس فى المقيّد، بموجب أصاله الحقيقه. وبهذا يكون مدخول الأداة قابلاً للانطباق على الأفراد بذاته، بلا حاجه إلى مقدمات الحِكْمِه، فيمكن للأداة حينئذٍ أن تدلّ على استيعاب تمام أفراد هذا المدخول.

إذن، نحن فى نفس الوقت الذى نوافق فيه المُحَقِّقُ النَّائِنِيُّ رحمه الله فى أصل مُيَدَعَاةِ القائلِ بأن الطَّبِيعَه لا بُدَّ من أن تتعيّن فى الطَّبِيعَه المطلقه قبل طرؤ الاستيعاب عليها، حتى بعد ذلك تدلّ الأداة على استيعابها، فى نفس الوقت الذى نوافقه على هذا المطلب، لكننا نخالفه فى الطَّرِيقِ إلى هذا المطلب، فهو رحمه الله ذهب إلى أن الطَّرِيقَ لتعيين الطَّبِيعَه فى المطلقه هو الإِطْلَاقُ ومُقَدَّماتِ الحِكْمِه، ولكننا لا نوافقه على هذا الطَّرِيقِ، وإن كُنّا نقولُ بأنَّهُ لا بُدَّ من أن تتحدد الطَّبِيعَه فى المطلقه حتى يمكن أن يطرأ الاستيعاب عليها، لكن الطَّرِيقَ عندنا هو أصاله الحقيقه، بالبيان المتقدم أمس والذى أشرنا إليه اليوم.

ص: ٣٠٧

إشكالٌ وهنا قد يُطرح إشكالٌ على أصل كلام المُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ (وأصل المُدَّعى الذى وافقناه فيه وهو أن الطَّبِيعَه لا بُدَّ وأن تتعين وتتحدد فى الطَّبِيعَه المطلقه قبل أن يطرأ الاستيعاب والعموم عليها، فيقال: إن ذات الطَّبِيعَه التى وُضِعَ اللَّفْظُ (لفظ «العالم» مثلاً) لها، هو اسم جنس، وقد وضع اسم الجنس لذات الطَّبِيعَه وَالتّى يُعبّرُ عنها بالطبيعه المَهْمَلَه، وهذه الطَّبِيعَه هى المعنى الذى استعمل فيه اللَّفْظُ، وهى الجامعه بين المطلقه وغير المطلقه. والمطلقه منطبقه على تمام الأفراد. إذن، فالطبيعه المَهْمَلَه أيضاً منطبقه على

الأفراد؛ لأنَّ الطَّبِيعَةَ المهملة جامعه بين المطلقة والمقيَّده. والجامع موجود دائماً في ضمن فرده، وقد فرضنا أن أحد فردى الجامع هو الطَّبِيعَةَ المهملة.

فإذا كان الفرد قابلاً للانطباق على الأفراد فالجامع الموجود في الفرد أيضاً قابل للانطباق على الأفراد؛ لأنَّ الجامع بين ما يقبل الانطباق على الأفراد وما لا ينطبق على الأفراد لا يُبَدَّ وأن يكون منطبقاً على الأفراد، إذن هذا الجامع موجود فيما يقبل الانطباق. إذن، فالطبيعه المهملة موجوده ضمن الأفراد لأنَّ أحد فردى هذه الطَّبِيعَةَ هو الطَّبِيعَةَ المطلقة والمطلقة منطبقه على الأفراد (أى: عكس ما ذكرناه كدليل فنى لكلام الميرزا).

وإذا كانت المطلقة تنطبق على جميع الأفراد فالطبيعه المهملة التي هي محصوره في الطَّبِيعَةَ المطلقة أيضاً منطبقه على الأفراد، فَتَدُلُّ أداه العموم (كلمه «كُلُّ») الداخلة على هذه الطَّبِيعَةَ المهملة (اسم الجنس) على استيعاب تمام أفراد المدخول، بلا حاجه إلى تحديد الطَّبِيعَةَ في الطَّبِيعَةَ المطلقة لكي يطرأ الاستيعاب والعموم في رتبه لاحقه،

ويرد صاحب الإشكال كلامه قائلاً: وإلا لو كُنَّا نحتاج إلى تحديد الطَّبِيعَةَ في الطَّبِيعَةَ المطلقة أولاً كى يمكن بعد ذلك طرؤ الاستيعاب عليها، لورد عليكم النقض بالوضع (باب وَضْع الألفاظ للمعاني)، فإن الوضع أيضاً حكم يُصدره الواضع على كل من اللَّفْظ والمعنى، حيث يضع لفظ الأسد قبال هذا المعنى المعين، فإن الواضع يضع لفظ الإنسان في مقابل الطَّبِيعَةَ المهملة. ونحن نجد أن هذا الحكم بمجرد صدوره من الواضع يسرى إلى كل أفراد هذه الطَّبِيعَةَ المهملة، وكل حصص هذه الطَّبِيعَةَ المهملة. فإن الإنسان الأسود إنسان والإنسان الطويل إنسان و.. وهذا الحكم بذاته يسرى إلى تمام حصص الطَّبِيعَةَ وأفرادها، بدليل صحَّه استعمال لفظ الإنسان في كُـلِّ واحده من أفراد الإنسان.

فهذا شاهد ودليل على أن الحكم يسرى إلى تمام أفراد هذه الطَّبِيعَةِ المهملة، وإلا لما صَحَّ استعمال لفظ الإنسان في حصّه خاصّه كالإنسان الأسود.

فلو كان الأمر كما يقول النائني من أنّه لا بُدَّ من أن تتعين الطَّبِيعَةُ فِي الطَّبِيعَةِ المطلقة أولاً لكي تثبت صحّة السريان، لكان لازمه أن لا يسرى الوضع في باب الوضع إلى تمام الحصص؛ لأنّ الواضع لم يُحدِّد الطَّبِيعَةَ فِي الطَّبِيعَةِ المطلقة ثم وضع اللفظ، بل وضع الحكم قبل طرؤ الوضع وسرى هذا الحكم إلى الحصص.

فليكن مقامنا من هذا القبيل؛ فإن الحكم في مقامنا عبارته عن الاستيعاب. ومدخول الأداة عبارته عن اسم الجنس، ومعنى اسم الجنس هو الطَّبِيعَةُ المهملة، فإذا دخلت الأداة على هذا المدخول كان معناه أن الاستيعاب حكم طراً على الطَّبِيعَةِ المهملة، فيسرى الحكم إلى تمام الأفراد، بلا حاجة إلى ما أفاده النائني.

هذا الإشكال في الواقع يُتَمَّ الجواب عنه بالنحو الذي تتضح به حقيقة المقصود في المقام بتوضيح هذه المصطلحات الثلاثة: «الطَّبِيعَةُ المطلقة» و«الطَّبِيعَةُ المقيّده» و«الطَّبِيعَةُ المهملة» وتوضيح نسبه «الطَّبِيعَةُ المهملة» إلى «الطَّبِيعَةُ المطلقة» و«الطَّبِيعَةُ المقيّده». وتفصيل هذا البحث موكول إلى بحث المطلق والمقيّد، ولكن إيجازاً وإجمالاً نقول:

إذا لاحظنا جملة «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ»، فمن جهة نجد إطلاقاً وسرياناً لهذا الحكم إلى تمام أفراد العالم، ومن جهة أخرى الموضوع هو «العالم» و«العالم» لفظ وضع في اللّغة لطبيعه العالم، وليس موضوعاً لطبيعه العالم المطلقة. وهذا معناه عكس ما رأيناه أولاً. أي: الإِطْلَاقُ لَيْسَ دَخِيلاً فِي الْمَوْضُوعِ؛ لأنّ الْمَوْضُوعِ هو العالم والعالم عبارته عن الطَّبِيعَةِ وليس عبارته عن الطَّبِيعَةِ المطلقة. فمعنى ذلك أن الإِطْلَاقَ لَيْسَ مأخوذاً ودخِيلاً فِي الطَّبِيعَةِ، وإلا لما وجدنا خارجاً طبيعياً مطلقه حتّى يجب علينا إكرامه.

فما هو تفسير هذا التناقض؟!

الجواب عن ذلك هو أنّه يوجد في الذّهن مرئى وملحوظ (وهو ذات الطّبيعه، طبيعه العالم في مثالنا) وتوجد مرآتان كيفيتان (إحدهما: الرّؤية الإطلاقيه، وثانيهما الرّؤية التقيديه) للحاظ هذا المرئى والملحوظ.

أمّا الرّؤية الإطلاقيه فهي مكوّنه من عنصرين:

أحدهما: لحاظ ذات الطّبيعه (أى: تصوّر ذات الطّبيعه، أى: تصوّر طبيعه العالم مثلاً).

ثانيهما: عدم لحاظ خُصُوصِيَّه وعدم رُؤْيِه قيد ووصف مع هذه الطّبيعه.

وهذا الثّانى من خصائص الرّؤية، ومن قيود الرّؤية، وليس من خصائص المرئى. أى: هذا لا- يزيد في المرئى شيئاً على ذات الطّبيعه. فالمقصود من عدم لحاظ القيد هو واقع عدم لحاظ القيد، لا مفهوم عدم لحاظ القيد. أى: أمر تصديقى وليس أمراً تصوّرياً. أى: لَيْسَ المقصود تصوّر عدم لحاظ القيد. وهذا يعنى أن الإِطْلَاقَ خُصُوصِيَّه في اللّحَاط والرّؤية الذّهنيّه لذات الطّبيعه وليس الإِطْلَاقَ خُصُوصِيَّه في ذات المرئى والملحوظ.

هذا معنى ما قلناه من أن الإِطْلَاقَ لَيْسَ دُخِيلاً في المَوْضُوع، وهذا معنى قولنا: «الإِطْلَاقَ لَيْسَ دُخِيلاً في العالم». أى: المَوْضُوعُ عباره عن ذات الطّبيعه والإِطْلَاقَ خُصُوصِيَّه من خُصُوصِيَّات رُؤْيِه ذات الطّبيعه، وليس الإِطْلَاقَ خُصُوصِيَّه من خُصُوصِيَّات نفس ذات الطّبيعه (نفس المرئى)، وإنّما من خُصُوصِيَّات الرّؤية والنظاره والمنظار. فكَمَا أَنَّ المنظار لَيْسَ داخِلاً في المنظور والمرئى (كالفرش والبساط مثلاً)، لا الفرش المنظور إليه بالمنظار، فالإِطْلَاقَ لَيْسَ داخِلاً فيه كمرئى. هذه هى الرّؤية الإطلاقيه.

أمّا الرّؤية التقيديه فهي أيضاً مكوّنه من عنصرين:

أحدهما: رُؤْيِه وتَصَوُّر ولحَاط ذات الطّبيعه.

ثانيهما: لحاظ خُصُوصِيَّه معها، أى: رُؤْيِه قيد ووصف زائد على ذات الطّبيعه.

هذا العنصر الثاني وإن كان كالعنصر الثاني في الرؤية الإطلاقيه (أى: العنصر هنا من خصائص الرؤية، أى: لحاظ القيد خصوصيته واقعيه مثل عدم لحاظ القيد) لكن هذا العنصر له ملحوظ ومرئى؛ لأنه لحاظ ورؤيه وليس عدم لحاظ، فإذا كان لحاظاً ورؤيه فله ملحوظ ومرئى وهو القيد.

وهاتان الرؤيتان متباينتان (أى: الرؤية الإطلاقيه مع الرؤية التقيديه) في العنصر الثاني، وإن كانا مشتركين في العنصر الأول وهو ذات لحاظ الطبيعه؛ فإن العنصر الثاني في الرؤية الإطلاقيه كان عباره عن عدم لحاظ القيد، بينما العنصر الثاني في الرؤية التقيديه عباره عن لحاظ القيد. وهذا العنصر (التقيدى) أصبح سبباً وعله لأن يكون المرئى بهذه الرؤية الإطلاقيه موسعاً ومنطبقاً على تمام الأفراد، وإن لم يكن داخلاً في المرئى واللحاظ، لكنّه في نفس الوقت يُحدّد مدى سعه المرئى.

فالإطلاق خصوصيته في الرؤية الذهنيه تشكّل الحثيه التعليليه لسعه انطباق المرئى. أى: تصبح عله وحيثيه تعليليه لسعه انطباق المرئى والملحوظ. أى: يؤدي إلى أن يكون الملحوظ من خلال هذه النظاره منطبقاً على تمام الأفراد، وهذا هو معنى ما قلنا من أنّه على الرغم من أن الإطلاق ليس دخيلاً في العالم، ولكننا مع ذلك نشاهد سريان الحكم إلى تمام أفراد الموضوع؛ لأنّ الموضوع ذات الطبيعه المهمله، والمرئى ذات الطبيعه، ولكن إذا رؤى هذا المرئى بالنظاره الإطلاقيه فهذه النظاره له عنصر ثان (= عدم لحاظ القيد) يسبب أن يكون المرئى من خلال هذه النظاره قابلاً للانطباق على الأفراد.

فوافقكم على أن المرئى هو ذات الطبيعه ولكن هذا المرئى عندما رُئى من خلال هذه النظاره الإطلاقيه وهذه النظاره الإطلاقيه كان فيها عنصر عباره عن عدم لحاظ القيد، هذا العنصر سبب أن يكون هذا المرئى واسعاً وقابلاً للانطباق على جميع الأفراد. وهذا هو السبب في مشاهدتنا السريان. وللبحث تتمه تأتي غداً إن شاء الله تعالى.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/ الدليل الشرعي اللفظي/ الأدله المحرزه/ علم الأصول

«الوجوب»

الأمر الرَّابِع: أَنَّ الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ وإن كانت هي عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ (كما تقدّم في الأمر الأوّل) إلا أن هذا لا يعني أَنَّها تنطبق على الأفراد كالطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ؛ فقد يُتَوَهَّم من قولنا «الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ هي عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ»، أَنَّها كالمَطلَقَةَ تنطبق على الأفراد، ولكن بالالتفات إلى ما تقدّم من أن الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ هي عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ ولكن بِقَطْعِ النَّظَرِ عن الرُّؤْيَةِ وكيفية الرُّؤْيَةِ (أى: الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ فاقده لأى رؤيه وأى نظره، حتّى النظره الإطلاقيه) فَسَوْفَ لا تقبل الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ أن تتسع للانطباق على الأفراد؛ لِأَنَّ السَّبَبَ والعلّه الموجهه لسعه الطَّبِيعَةَ وانطباقها على كل الأفراد هو الرُّؤْيَةُ الإطلاقيه، وقد عرفنا من خلال ما تقدّم أن خُصُوصِيَّتَهُ الرُّؤْيَةُ الإطلاقيه هي الحِيثِيَّةُ التعليليه الموجهه لسعه الطَّبِيعَةَ، وهي السبب لاتساع الطَّبِيعَةَ وانطباقها على الأفراد، وحيثُذُ بفقدان هذه الرُّؤْيَةُ الإطلاقيه سوف لا تكون الطَّبِيعَةَ واسعه ومنطبقه على الأفراد.

هذا هو السَّبَبُ فِي أَنَّ الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ على الرغم من أَنَّها عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ وعلى الرغم من أن الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ منطبقه على الأفراد ولكن الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ غير منطبقه على الأفراد.

الأمر الخامس: فِي ضِوَاءِ ما تقدّم يَتَضَعُ عدم تَمَامِيَّةِ البرهان المتقدم فِي الإشكال الَّذِي طرحناه، حيث كان يقول: إن المِذْلُولَ الوَضْعِيَّ والاستعمالي لمدخول الأداة (الَّذِي هو اسم الجنس) لَمَّا كان عبارته عن ذات الطَّبِيعَةَ المَعْبَرِ عنها بالطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ وذات الطَّبِيعَةَ جامعها بين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ والطَّبِيعَةَ المَقْتَدَةَ، وَالطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ منطبقه على تمام الأفراد، فتطبق الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ على الأفراد أيضاً؛ وذلك ببرهان أن الجامع موجود فِي ضمن فرده، فإذا كان الفرد منطبقاً فِي مورد كان الجامع منطبقاً أيضاً. هذا البرهان المتقدم من قِبَلِ صاحب الإشكال الَّذِي أشكل علينا وعلى الميرزا أيضاً.

ص: ٣١٢

فقد اتَّضَحَ مِمَّا تقدّم أن هذا البرهان غير تام؛ وذلك بعد أن عرفنا أن الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ، لا أَنَّها جامعها بين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ والطَّبِيعَةَ المَقْتَدَةَ. فهناك فرق بين العينيّة وبين الجامعيّة (كما وضحنا بالأَمْسِ)، فالجامعيّة نظير جامعها الكلّي لأفراده أو جامعها الإنسان لزيد وبكر وعمر، فَيَصِحُّ هناك أن نقول: إنَّ الإنسان كلّي وجامع بين هذه الأفراد، وفي مثله يأتي هذا الكلام (وهو أن الكلّي موجود ضمن فرده)، لكن فيما نحن فيه اتَّضَحَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ ليست جامعها بين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ والطَّبِيعَةَ المَقْتَدَةَ، بل هي عين الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ ولكن مِن دُونِ الرُّؤْيَةِ، وهي عين الطَّبِيعَةَ المَقْتَدَةَ ولكن مِن دُونِ الرُّؤْيَةِ. فهي عينها لا. أَنَّها جامعها بين هذه وتلك. فإذا لم تكن جامعها (على حدّ جامعها الكلّي لأفراده) فلا يأتي فيها هذا البرهان (الَّذِي طرحه صاحب الإشكال، حيث قال: بما أن الكلّي موجود ضمن فرده الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ موجوده ضمن فردها - أى: ضمن الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ - فإذا انطبقت الطَّبِيعَةَ المَطلَقَةَ على الأفراد فالطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ تنطبق على الأفراد).

وسبب عدم انطباقها على الأفراد ما قلناه في الأمر الرابع، وهو أن الطَّبِيعَةَ المهملة فاقده لعله الانطباق والاتساع (وهي الرؤْيَةُ الإطلاقيه)، وهذه الحيشه التعليليه مفقوده في الطَّبِيعَةَ المهملة.

الأمر السادس: اتَّضَحَ الجواب في ضوء ما تقدّم عن النقص المتقدّم من قِبَلِ صاحب الإشكال وَالَّذِي بَيَّنَّاهُ قَبْلَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ، وهو النقص بعملية الوضع؛ فَإِنَّ الوَضْعَ حاله حال أى حكم آخر على الطَّبِيعَةَ، فقد قلنا في الأمر الثالث من هذه الأمور أَنَّ الحَكمَ على الطَّبِيعَةَ نظراً إلى أَنَّهُ متوقّف على تصوّر الطَّبِيعَةَ، والرؤْيَةُ لا- تكون إلا من خلال إحدى الرؤيتين إما الإطلاقيه وإما التقيدييه، إذن عندما يريد الواضع أن يضع العُلقَةَ الوَضْعِيَّةَ فلا بُدَّ له أن يتصوّر ذاتَ الطَّبِيعَةَ (طبيعه «العالم» مثلاً)، فهذا الوضع هو حكم يُصدره الواضع على الوضع وعلى المعنى. أى: يضع هذا بإزاء ذاك. حكم يصدره بإزاء كل من اللَّفْظِ والمعنى، فلا بُدَّ له من أن يتصوّر اللَّفْظَ وأيضاً أن يتصوّر المعنى حتّى يضع اللَّفْظَ بإزاء المعنى. والمعنى هو ذات الطَّبِيعَةَ الَّتِي لا بُدَّ وأن يتصورها، وعندما يتصوّر ذات الطَّبِيعَةَ ويلاحظها لا- يلحظ معها قيدهاً وهذا معناه أَنَّهُ رأى الطَّبِيعَةَ بالرؤْيَةِ الإطلاقيه، وعدم لحاظ القيد هو العنصر المميز للرؤْيَةِ الإطلاقيه. إذن رأى الطَّبِيعَةَ بالرؤْيَةِ الإطلاقيه ووضع اللَّفْظَ للمرئى (أى: لذات الطَّبِيعَةَ) لا لمجموع المرئى والرؤْيَةِ (1).

ص: ٣١٣

١- (١) - لا- على مسلك التَّعَهُدِ لَأَنَّ الدَّلَالَهَ عنده تَصْيِدِيْقِيَّةٌ لا- تَصَوُّرِيَّةٌ، وصاحب النقص كان يريد أن ينتقض على مسلك المُشْهُورِ لا على مسلك التَّعَهُدِ.

فالمقصود هو أنه حينما تصوّر الطَّبِيعَةَ المهملة خرجت الأَخِيرُهُ عن كونها طبيعته مهملة وأصبحت طبيعته مطلقه، فالوضع انصبَّ على الطَّبِيعَةَ المطلقه، وهذا هو السَّبَبُ في أن الوضع يسرى إلى كل الحصص؛ لأنَّ الوضع انصبَّ على الطَّبِيعَةَ المطلقه، ولم ينصبَّ على الطَّبِيعَةَ المهملة؛ لأنَّ الوضع جاء بعد التَّصَوُّر وبمجرد تصوّر الطَّبِيعَةَ المهملة تخرج الطَّبِيعَةَ المهملة عن كونها مهملة وتصبح مطلقه والمطلقه قابله للانطباق على كل الأفراد.

هذا هو السَّبَبُ والسر في أننا نرى أن الحكم يسرى إلى جميع الحصص والأفراد، على الرغم من أن خُصُوصِيَّهِ الإِطْلَاق غير دخيله في ذات المعنى وذات الطَّبِيعَةَ.

إذن فالوضع لم ينصبَّ رأساً على الطَّبِيعَةَ المهملة كما توهم في الإشكال، ولا- يمكن ذلك؛ لما قلناه من أن الطَّبِيعَةَ المهملة لا يمكن الحكم عليها بأى حكم (وَضِعِيٌّ أو غير وَضِعِيٌّ)؛ لأنَّ كل حكم من الأحكام متوقّف على التَّصَوُّر والطَّبِيعَةَ المهملة شرطها أن لا- يَكُونَ هناك تصوّر، وبمجرد أن تُتَّصَوَّر تخرج عن كونها طَّبِيعَةَ مهملة، وبمجرد أن تتصور وترد إلى الدُّهْن تكون مطلقه بالحمل الشائع، وإطلاق هذا هو السر في أن الوضع يسرى إلى كل الحصص والأفراد.

الأمر السَّابع: هو أنه في ضوء ما قلناه اتَّضَحَ الحال فيما نحن فيه من أداه العموم (الكل مع مدخولها) فإن دخول الأداة (والتي وضعت في اللُّغَة للاستيعاب) على اسم الجنس (المَوْضُوع لغيره لذات الطَّبِيعَةَ) لَيْسَ معناه ما تُوهم في الإشكال من أن الاستيعاب حينئذٍ منصبَّ على الطَّبِيعَةَ المهملة (كما تصوّره صاحب الإشكال)، والاستيعاب حكمٌ يصدره المتكلم، وهذا الحكم انصبَّ على الطَّبِيعَةَ المهملة فيسرى إلى تمام الأفراد بلا- حاجه إلى ما يقوله الميرزا وبلا حاجه إلى ما تقولونه أنتم من أنه يجب أن نحدد الطَّبِيعَةَ المهملة في الطَّبِيعَةَ المطلقه حتّى يصحَّ السريان، فقد اتَّضَحَ الجواب عن هذا الكلام بأن الاستيعاب لم ينصبَّ على الطَّبِيعَةَ المهملة، بل الاستيعاب والوضع وأى حكم آخر لم ينصبَّ ولا- يمكن أن ينصبَّ رأساً على الطَّبِيعَةَ المهملة، بل ينصبَّ على الطَّبِيعَةَ المطلقه، أى: الطَّبِيعَةَ المرثيه بالرؤيه الإِطْلَاقية. فينصبَّ الحكم (أثماً كان) على الطَّبِيعَةَ المطلقه، أى: المرثيه بالرؤيه الإِطْلَاقية، لكن لا- ينصبَّ على الطَّبِيعَةَ المطلقه بما هي مطلقه (أى: خُصُوصِيَّهِ الإِطْلَاق وحيثه الإِطْلَاق ليست جزءاً من معنى المدخول ومن معنى اسم الجنس و«العالم»؛ لأنَّ خُصُوصِيَّهِ الإِطْلَاق ليست من شؤون العالم والمرثي والمنظور إليه، وإنما هي من شؤون النظاره والرؤيه الذهنيه)، وأمّا المحكوم عليه بالاستيعاب فهو ذات الطَّبِيعَةَ المرثيه الوارده إلى الدُّهْن، وقد قلنا إن ذات الطَّبِيعَةَ المرثيه الوارده إلى الدُّهْن هي مطلقه بالحمل الشائع، وهذا الإِطْلَاق يكون حَيْثِيَّه تعليليه لسريان الحكم والاستيعاب إلى تمام الأفراد.

وهكذا يَتَضَح لنا أَنَّهُ لا معنى لدلاله الأداة على استيعاب مدخولها وهو اسم الجنس الدال على الطَّبيعَة إلاَّ بِأَنَّ يَكُونَ الملحوظ لِلْمُتَكَلِّمِ عبارَه عن الطَّبيعَة المطلقة بالحمل الشائع، أى: الطَّبيعَة المرثيه بالرؤيه الإطلاقيه؛ إذا مِنْ دُونِ هذه الرُّؤْيِيَه لا يمكن لِلْمُتَكَلِّمِ أن يحكم بالاستيعاب على ذات الطَّبيعَة، وأمَّا الطَّبيعَة بما هي هي ومجردة عن أيه رؤيه (التي نسميها بالطَّبيعَة المهمله) فليست مرثيا لكي يُعقل أن يقع مَوْضُوعاً للحكم وللإستيعاب، كما هي ليست مرثيه للواضع لكي يعقل أن يقع مَوْضُوعاً للوضع، وكما هي ليست مرثيه لأي حاكم آخر يريد أن يحكم عليها بحكم آخر. فأى طبيعه يُفترض رؤيتها ليست إلاَّ عبارَه عن الطَّبيعَة المطلقة بالحمل الشائع، أو بالطبيعه المقيده. أمَّا لا هذا ولا ذاك فيلزم منه ارتفاع النقيضين المحال.

إذن، فالإشكال المتقدم غير واردٍ لا- علينا ولا على الميرزا؛ فإن الطَّبيعَة لا بُدَّ وأن يَتَعَيَّن في الطَّبيعَة المطلقة قبل طرؤ الاستيعاب عليها، لكي يصحَّ السريران وهذا مطلق قاله الميرزا وأكدنا عليه. فلا بُدَّ من أن تتحدد المهمله في المطلقة حتى تدلَّ الأداة على استيعاب أفرادها.

فما قاله الميرزا متين جداً، إنَّما الإشكال الذي وجهناه إلى الميرزا (فيما مضى) هو أَنَّهُ وإن صحَّ أن أصل الطَّبيعَة لا بُدَّ وأن تتعين في المطلقة حتى يتمَّ استيعاب أفرادها، ولكن الطَّرِيق إلى هذا التَّعيين والتحديد ما هو؟ قال الميرزا: الطَّرِيق هو مُقَدِّمَاتُ الحِكمَة، ولكننا قلنا بأن الطَّرِيق إلى هذا التَّعيين ليس هو مُقَدِّمَاتُ الحِكمَة، بل يكفي نفس أن المُتَكَلِّم ذكر اسم الجنس ولم يذكر قيده، فإذا ضممنا إلى ذلك مدلول الأداة وهو الاستيعاب، تَمَّ الدِّلالَة اللَّفْظِيَّة التَّصَوُّرِيَّة للكلام على استيعاب تمام الأفراد التي تنطبق عليها الطَّبيعَة.

أى: إذا لم يكن الْمُتَكَلِّمُ يريد الاستيعاب يكون قد خالف ظهورَ حاله؛ لأنَّ ظاهر حال المتكلم هو أن ما يقوله يريدُه (أصالة الجَد)، وهو قال الاستيعاب (من خلال كلمه «كل»، أى: استيعاب ذات الطَّبِيعَه، أى: استيعاب الطَّبِيعَه المطلقه بالحمل الشائع) فهو أرادُه، وإن لم يرده يكون قد خالف هذا الظُّهور الإثباتي الَّذِي نرجع إليه دائماً في جميع الدلالات الوضعيَّة.

فهنا لا- نحتاج إلى الظُّهور الحَيِّ السلبى والحَكَمِيّ وهو الإِطْلَاق والقائم على أساس الشُّكوت، وَالَّذِي رجع إليه الميرزا. بل ما عندنا هو أقوى من هذا الظُّهور، وهو الظُّهور الإيجابي والكلام الَّذِي ذكره الْمُتَكَلِّمُ، فما ذكره أرادُه بأصالة الجَد، بلا حاجه إلى الإِطْلَاق ومقدمات الحِكْمه.

بقيت تتمه مختصره نذكرها غداً إن شاء الله تعالى..

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه/علم الأصول

تلخص ممَّا ذكرناه أن العموم والاستيعاب الَّذِي يستفاد من أداه العموم مثل كلمه «كُلُّ»، غير محتاج إلى الإِطْلَاق ومقدمات الحِكْمه في مدخول هذه الأداه. فلو قال مثلاً: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» نستفيد منه استيعاب الحِكْم لتمام أفراد طبيعه العالم، خلافاً لما قاله الْمُحَقِّقُ النَّائِنِي.

وبَيَّنَّا أَنَّ السَّرَّ فِي ذَلِكَ هُوَ أَنَّ أَصَالَهُ الْجَد هِيَ الْمَرْجِعُ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ، وَهِيَ أَقْوَى مِنْ أَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ؛ فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ ظُهُورَ حَالِي سَلْبِي وَسُكُوتِي لِلْمُتَكَلِّمِ (معناه أن ما سكت عنه الْمُتَكَلِّمُ ولم يذكره لم يرده) بينما في المقام نحن نتمسك بأصالة الجَد الَّتِي هِيَ قَائِمَةٌ عَلَى أَسَاسِ ظُهُورِ حَالِي إِيجَابِي وَكَلَامِي لِلْمُتَكَلِّمِ، فنقول: بما أن الْمُتَكَلِّمَ استعمل أداه وضعت للاستيعاب لغه، وهذا الاستيعاب دخل على اسم جنس (كلمه «العالم») واسم الجنس موضوع للطَّبِيعَه المَهْمَله، لكن بعد دخول الاستيعاب على هذه الطَّبِيعَه، سيكون معناه أَنَّ هَذِهِ الطَّبِيعَه رُئِيَتْ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ.

ص: ٣١٦

وَقُلْنَا: إِنَّ الْحِكْمَ عَلَى الطَّبِيعَه متوقف على تصوُّر الطَّبِيعَه، وبمجرد أن تُصَيَّرَ الطَّبِيعَه المَهْمَله تخرج عن كونها مهمله وتصبح طبيعه مرثيه بكونها إطلاقيه (إذا لم يُلاحظ مع الطَّبِيعَه قيدا)؛ فهو ذكر في كلامه استيعاب طبيعه العالم، وما ذكره أرادُه، فيكون قد أراد استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم، فلا- نحتاج إلى إجراء الإِطْلَاقِ فِي كَلِمَةِ الْعَالِمِ حَتَّى نَسْتَفِيدَ الْعُمُومَ. هذا ظهور لَفْظِيٍّ وَوَضْعِيٍّ وَهُوَ أَقْوَى مِنْ الْإِطْلَاقِ الَّذِي هُوَ ظُهُورُ حَالِي حَكَمِيٍّ.

فصحيح أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لو كان قد قيد مدخول الأداه بقيد من القيود، أى: لو كان قد قال: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ عَادِلٍ» لم يكن استعماله هناك للأداه استعمالاً مَجَازِيّاً بل كان استعمالاً حقيقيّاً؛ لَأَنَّهُ اسْتَعْمَلَ الْأَدَاهُ فِي مَعْنَاهَا الْمَوْضُوعَ لَهُ وَهُوَ الْاسْتِيعَابُ، لَكِنَّ هَذَا لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَقْتِدْ مَدْخُولَ الْأَدَاهُ بِقَيْدٍ فَدَلَالَةُ الْكَلَامِ هُنَا عَلَى عُمُومِ وَاسْتِيعَابِ أَفْرَادِ طَبِيعَةِ «الْعَالِمِ» دَلَالَةٌ إِطْلَاقِيَّةٌ وَمُحْتَاجَةٌ إِلَى

مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ كما يقول النائبي (فقد ذكرنا هكذا في البيان الفنى الذى ذكرناه لصالح النائبي). وهذا معناه أن الأداة موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول؛ إذ تارة يراد من المدخول طبيعه العالم فيقول: «أَكْرِمِ الْعَالِمِ»، وتارة يراد من المدخول خصوص العالم العادل فتدُلُّ الأداة أيضاً على استيعاب أفراد العالم العادل.

إذن، كأنَّ النائبي اعتبر عدم التَّجَوُّزِ فِي مَوَارِدِ التَّيْسِيدِ شَاهِدًا وَقَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْأَدَاةَ عَلَى حِيَادٍ وَأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ الْمَرَادِ مِنَ الْمَدْخُولِ، وَيَبْقَى أَنْ نَرَى مَا هُوَ الْمَدْخُولُ؟ هَلِ الْمَدْخُولُ هُوَ «الْعَالِمِ» أَوِ الْمَدْخُولُ هُوَ «العالم العادل»؟ إِذْ أَنَّ كِلَيْهِمَا يَنْسَجِمُ مَعَ الْأَدَاةِ. فَلَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَسْتَفِيدَ مِنَ الْأَدَاةِ اسْتِيعَابَ تَمَامِ أَفْرَادِ طَبِيعَةِ الْعَالِمِ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَتَمَسَّكَ بِالْإِطْلَاقِ وَمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَنَقُولَ: بِمَا أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَالَ: «أَكْرِمِ كُلَّ عَالِمٍ» وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدًا (وهو قيد «العالم»)، إِذْ فَمَقْتَضَى الْإِطْلَاقِ وَمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ هُوَ أَنَّهُ أَرَادَ اسْتِيعَابَ تَمَامِ أَفْرَادِ طَبِيعَةِ الْعَالِمِ.

فهذا الكلام غير تام وقد اتضح عدم تَمَامِيَّة؛ وذلك لأنَّ مدخول الأداة إذا لم يُقَيَّد بقيد فهنا نفس الكلام يكون دالاً على استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم، أى: نفس الكلام سوف يُدَلُّ بالدلالة اللفظية الوضعية على استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم. أى: تأتي أصاله الجسد وتقول: هذا المُتَكَلِّم (كما شرحنا فى بدايه بحث اليوم) ذكر فى كلامه أداة وضعت فى اللُّغَة لاستيعاب مدخولها، ومدخولها اسم جنس، واسم الجنس مَوْضُوع لذات الطَّبِيعَة (طبيعه العالم) لكن بما أن الاستيعاب دخل على اسم الجنس وعلى هذه الطَّبِيعَة، والاستيعاب نوع من الحكم يصدره المُتَكَلِّم، فيقتضى أَنْ تَكُونَ طبيعه العالم قد رُئِيت ولوحظت من قِبَل المُتَكَلِّم، وبمجرد أن تتصور طبيعه العالم تخرج عن كونها طبيعه مهملة وتصبح طبيعه مطلقه. فذكر فى كلامه استيعاب تمام أفراد طبيعه العالم، والأصل فيه أن يكون ما ذكره أرادَه جِداً.

فلا نحتاج إلى الإِطْلَاق ومَقَدِّمات الحِكْمَة، ولو كُنَّا نحتاج إلى الإِطْلَاق ومَقَدِّمات الحِكْمَة فقولوا فى كُلِّ مورد دلالة الكلام على الاستيعاب وعدم القيد، دلالة إطلاقيه مفتقره إلى مُقَدِّمات الحِكْمَة حتَّى لو صَيَّرَح المُتَكَلِّم بالإِطْلَاق (مثلاً إذا قال: «أكرم مطلق العلماء» أو «أكرم عموم العلماء»؛ لأنَّ نفس البيان الذى ذكرتموه لكلمه «كل» تجرى فى المقام.

فقولوا فى المقام أن «أكرم مطلق العلماء» إن الاستعمال حقيقى هنا، كما أن «أكرم مطلق العلماء العدول» استعمال حقيقى أيضاً. فاعتبروا عدم التَّجَوُّز وكون الاستعمال حقيقياً فيما لو قال «أكرم مطلق العلماء العدول» شاهداً وقرينه على أَنَّهُ عندما يقول: «أكرم مطلق العلماء» تفتقر الدلالة على الاستيعاب إلى مُقَدِّمات الحِكْمَة، بينما مِنَ الوَاضِح أَنَّ الميرزا لا يقول بذلك، أى: لا إِشْكَال فى أن دلالة «أكرم مطلق العلماء» على الاستيعاب وعلى عدم القيد ليست مفتقره إلى مُقَدِّمات الحِكْمَة، وإنَّما هى دلالة لفظيه وضعيه تَصَوُّرِيَّة كما هو واضح. وكذلك الأمر هنا فى قوله: «أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ».

ولعلّ الالتباس في هذه النُقطة هي التي سببت أن يتجه ذهن النائني إلى ما قاله. وعلى كل حال بهذا ننتهي من الكلام في الجبهه الثالثه من الجهات التي وعدنا بالبحث عنها حول كلمه «كُلٌّ».

الجبهه الرابعه: من جهات البحث حول كلمه «كل»، ونريد أن نرى في هذه الجبهه أن سنخ العموم والاستيعاب المُستفاد من كلمه «كُلٌّ» ما هو؟ فقد درسنا أن الاستيعاب والعموم يتصوّر على أقسام ثلاثه: العموم البدليّ والعموم الاستغراقيّ والعموم المجموعيّ.

لا إشكال في كلمه «كُلٌّ» لا تدلّ على العموم البدليّ؛ لأنّها لم توضع لهذا النوع من الاستيعاب.

يبقى أن نرى هل يستفاد من كلمه «كُلٌّ» العموم الاستغراقيّ (وجوب إكرام كل واحد واحد من العلماء «أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ») أو يستفاد منها العموم المجموعيّ أي: مجموع العلماء موضوع واحد لحكم واحد، ولا توجد أحكام عديده لموضوعات عديده. فلو لم يأتي بالجميع لا يكون ممتثلاً.

قد يقال: إن مقتضى الأصل هو العموم الاستغراقيّ الشُموليّ (والمقصود من الأصل هو أصاله الإطلاق). أي: لوحظ الأفراد بحيث كان كل فرد منهم موضوع مستقلّ؛ لأنّ العموم المجموعيّ بحاجة إلى عناية زائده وبحاجه إلى بيان زائد وإضافي، كما في كُلاًّ إطلاق (أحلّ الله البيع كان عليه أن يأتي بيان زائد إن كان يريد شيئاً آخر كبيع خاصّ).

فإن في العموم المجموعيّ أصبحت الأفراد نتيجة تقييد بعضهم ببعض أجزاء لمركب واحد، بحيث يكون الامتثال لهذا العامّ المجموعيّ بالإتيان بجميع الأفراد، وعصيانه بترك هذا المجموع، ولو بترك فرد واحد. فإذا كان في الكلام ما يبدلّ على هذه العناية فنحمل الكلام على هذه العناية الخاصه، لكن المفروض لا يوجد في الكلام لفظ يبدلّ على هذه العناية التي يحتاجها العموم المجموعيّ. فيكون المتيكلم ساكتاً عن إفاده العموم المجموعيّ، وسكوته يدلّ على أنّه لم يرد العموم المجموعيّ. وهذا معناه أن مقتضى الإطلاق وسكوت المتيكلم عن العناية الزائده أن العموم هو العموم الاستغراقيّ.

وقد يقال: بعكس هذا الكلام، وهو أن مقتضى الأصل عبارته عن العموم المَجْمُوعِيّ؛ لأنّ هذا العموم المَجْمُوعِيّ هو المُفاد والمدلول الأوّليّ للأداة؛ باعتبار أن المَجْمُوعِيّ وإن كانت بحاجة إلى عناية زائده، لكن هذه العناية موجودة وأُعملت من قِبَل المُتَكَلِّمِ فعلاً أى: هذه العناية داخله في المراد الاستعماليّ لمراد المُتَكَلِّمِ؛ لأنّ أداة العموم تَدلّ على استيعاب مدخولها (كما تقدّم في أوّل البحث عن كلمه «كُلٌّ») فلا بُدّ من أن يكون مفهوم الأداة مفهوماً واحداً ولا يمكن أن يكون لها مفاهيم عديدة (موضوعه له بما هي كثيرة)، أمّا أن تكون الأفراد المُتَكَثِّره بما هي مُتَكَثِّره فيستحيل أن تكون مدخولاً لأداة العموم؛ لأنّ الأفراد المُتَكَثِّره بما هي مُتَكَثِّره عبارته عن معانٍ ومفاهيم عديدة. أى: لهذا «العالم» معنى يختلف عن معنى «العالم» الآخر، وكذلك «العالم» الثالث يختلف معنئيهما وعن معاني الأفراد الأخرى للعالم. فإذا كان المراد الاستعماليّ (في مقام الإثبات) هو هذا المعنى الواحد فمقتضى أصاله التّطابق بين مقام الإثبات ومقام الثُّبوت هو أن تكون هذه العناية موجودة في مقام الثُّبوت، أى: مُرادَه لِلْمُتَكَلِّمِ، أى: المُتَكَلِّمِ افترض كل العلماء المائة عالماً واحداً حتّى يمكنه أن يدخل الأداة عليها، وإلا فكيف يمكنه أن يدخل الأداة على المعاني العديده بما هي عديده فإن إدخال الأداة على المعاني العديده بما هي عديده مستحيل؛ إذ ليس لمفهوم الأداة إلا معنى واحداً.

فإذا كان المراد والمدلول الاستعماليّ في مقام الإثبات (= كلام المُتَكَلِّمِ) عبارته عن معنى واحد، فمقتضى أصاله التّطابق بين مقام الإثبات ومقام الثُّبوت هو أن تكون هذه العناية موجودة في مقام الثُّبوت (أى: أن تكون مراده لِلْمُتَكَلِّمِ، أى: افترض المتكلم جميع العلماء المائة عالماً واحداً، لكي يدخل عليها الأداة، وإلا فيستحيل إدخال الأداة على المعاني العديده بما هي عديده.

إذن، ففي مقام الإثبات المُتَكَلِّمَ لاحظ مجموع المائه، لأنَّه في مقام الإثبات استعمل لفظ «العالم» وكل من يستعمل لفظ «العالم» لا- يُدَّ وأن يكون مستعملاً لهذا اللفظ في معنى واحد، فالمتكلم في مقام الإثبات لاحظ المجموع، لأنَّ المجموع معنى واحد. فَحَيْثُ أَنَّهُ لَاحِظَ المَجْمُوعَ إِثْبَاتًا فَيَكُونُ قَدْ لَاحِظَ المَجْمُوعَ ثَبُوتًا بِمَقْتَضَى أَصَالِهِ التَّطَابُقِ بَيْنَ مَقَامِ الإثْبَاتِ وَمَقَامِ الثُّبُوتِ.

إذن فنحن أمام كلامين متقابلين.

التَّحْقِيقُ أَن يُقَالَ تَبَعًا لِسَيِّدِنَا الأَسْتَاذِ الشَّهِيدِ رِضْوَانِ اللهِ عَلَيْهِ: إن هذه العناية (عنايه توحيد الأفراد المُتَكَثِّرَه) لا شكَّ أَنَّهُ مِمَّا لا بُدَّ مِنْهَا (وهي ضروريه في مقام الاستعمال) أي: أَنَّهُ أَخَذَتْ مِنْ قِبَلِ المُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ الاستعمال، بنفس النُّكْتَه الَّتِي ذَكَرَ فِي المَقَامِ الثَّانِي، فَإِنَّ اللفظ الواحد لا يستعمل إلا في معنى واحد. فلا بُدَّ أن يكون المراد الاستعمالِ لِلْمُتَكَلِّمِ من مدخول الأداة (من كلمه «العالم») عباره عن مفهوم واحد توحدت فيه المتكثرات، كى يمكن استعمال اللفظ في ذاك المعنى الواحد. فأصل هذه العناية أمر لا بُدَّ مِنْهُ فِي مَقَامِ الاستعمال. إلا أن هذه العناية على نحوين سوف نشرحهما إن شاء الله في البحث القادم. .

العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعى اللفظى / الدليل الشرعى / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعى اللفظى / الدليل الشرعى / الأدله المحرزه / علم الأصول

كَانَ الكَلَامُ فِي أَنَّ العَمُومَ المُسْتَبَدَّ مِنْ كَلِمَةِ «كُلٌّ» هَلْ هُوَ عَمُومٌ اسْتِغْرَاقِيٌّ أَمْ هُوَ عَمُومٌ مَجْمُوعِيٌّ، بَعْدَ أَنْ أَقْصَيْنَا عَنْ حَسَابِنَا العَمُومَ البَدَلِيَّ بِلَا إِشْكَالٍ. فقلنا:

قَدْ يُقَالُ بِأَنَّ مَقْتَضَى الأَصْلِ هُوَ الأَوَّلُ (أى: أَنَّ العَمُومَ اسْتِغْرَاقِيٌّ) لِأَنَّ العَمُومَ المَجْمُوعِيَّ بِحَاجَةٍ إِلَى عِنَايَةٍ إِضَافِيَةٍ وَهِيَ عِنَايَةُ تَوْحِيدِ الكَثِيرِ وَتَرْكِيبِ المَتَكَثِّرَاتِ فِي مَرْكَبٍ وَاحِدٍ اسْمُهُ المَجْمُوعُ، فَهَذِهِ عِنَايَةُ إِضَافِيَةٍ يَقْتَضِي الإِطْلَاقَ عِندَهَا.

ص: ٣٢١

وَقَدْ يُقَالُ بِالعَكْسِ: بِأَنَّ مَقْتَضَى الأَصْلِ هُوَ العَمُومُ المَجْمُوعِيٌّ، بِأَنَّ هَذِهِ العِنَايَةَ (عِنَايَةَ تَوْحِيدِ الكَثِيرِ) أَمْرٌ لا بُدَّ مِنْهُ فِي مَقَامِ الاستعمال، فَإِنَّهُ لا بُدَّ لِلْمُتَكَلِّمِ مِنْ أَنْ يَسْتَعْمَلَ اللفظَ فِي مَفْهُومٍ وَاحِدٍ، وَلا يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ اللفظَ فِي مَفَاهِيمٍ عَدِيدَةٍ وَمَعَانِي عَدِيدَةٍ، وَالأَفْرَادِ المُتَكَثِّرَه بِمَا هِيَ مُتَكَثِّرَه هِيَ فِي الوَاقِعِ مَعَانٍ عَدِيدَةٍ، فَلا يُمْكِنُ اسْتِعْمَالُ اللفظِ الوَاحِدِ فِيهَا مَعًا، فَلا بُدَّ مِنْ إِعْطَاءِ هَذِهِ المَتَكَثِّرَاتِ نَوْعًا مِنَ الوَحْدَةِ كى يَصِحَّ هَذَا الاستعمال. فَالعِنَايَةُ عِنَايَةُ مَأْخُودَةٍ فِي مَقَامِ الاستعمال وَفِي مَقَامِ الإثْبَاتِ وَمَقْتَضَى التَّطَابُقِ بَيْنَ الإثْبَاتِ وَالثُّبُوتِ هُوَ أَنَّ هَذِهِ العِنَايَةَ مُرَادَةٌ جِدًّا لِلْمُتَكَلِّمِ. أى: العَمُومُ مَجْمُوعِيٌّ. هَذَا كَلَامَان.

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ لا بُدَّ مِنْ أَصْلِ هَذِهِ العِنَايَةَ، أى: لا بُدَّ لِلْمُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ الاستعمال مِنْ تَوْحِيدِ المَتَكَثِّرَانِ وَإِضْفَاءِ نَوْعٍ مِنَ الوَحْدَةِ وَإِبْطَاسِهَا نَوْعًا مِنَ الوَحْدَةِ لكى يَصِحَّ اسْتِعْمَالُهُ لِللفظِ فِي ذَاكَ المَفْهُومِ الوَحْدَانِي. فَعِنَايَةُ تَوْحِيدِ الكَثِيرِ أَمْرٌ لا بُدَّ مِنْهُ إِلاَّ أَنْ هَذِهِ العِنَايَةُ تُتَصَوَّرُ عَلَى نَحْوِيْنِ:

النَّحْوُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ تَوْحِيدَ الْكَثِيرِ أَمْرًا أَخَذَ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ وَمَقَامِ الْاسْتِعْمَالِ لِحُضُورِهِ الْاسْتِعْمَالِ فَقَطْ وَفَقَطْ وَلَا أَكْثَرَ. أَيْ: الْمُتَكَلِّمُ فِي مَقَامِ الْاسْتِعْمَالِ بِاعْتِبَارِ أَنَّه لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ اللَّفْظَ فِي الْمُتَكَثِّرَاتِ بِوصفها متكثرات، فكان مضطراً إلى أن يعتبر هذه المتكثرات أمراً واحداً ويُلبسها ثوبَ الواحدِ ويعتبر لها لوناً من الواحدِ ويتصور فيها نوعاً من الواحدِ فيها لكي يتمكن من أن يستعمل اللفظ فيها؛ باعتبار أن الأفراد مشتركة في صفة واحدة كصفة العلم، وهو يريد أن يعبر عنهم جميعاً بلفظ واحد وهو لفظ «كل»، فلم يكن له خيار غير أن يُلبس هذه الأفراد المتكثرات ثوبَ الواحدِ ويجعلها شيئاً واحداً ويستعمل اللفظ فيه.

إذن هذه عنايه، ولكنها من شؤون الاستعمال ومن شؤون إراءه المعنى، وليس لها محكى وراء ذلك فى الخارج؛ لأن هذه الصفه المشتركه (= العلم) فى الأفراد المُتَكثَّره ليست قائمه فى الخارج بمجموع الأفراد، بل هى قائمه بالجميع؛ فَإِنَّ «صفه العلم» قائمه بكل فرد فرد بما هو هو ومستقلاً. أى: هذا عالم سَوَاءً كَانَ الآخرون علماء أم لا، وذاك عالم أيضاً سَوَاءً كَانَ هذا وآخرون علماء أم لا. فصفه العلم ليست قائمه فى الخارج بمجموع هؤلاء المائه (إذا افترضنا أن مجموعهم مائه عالم)، بحيث إذا كان ٩٩ منهم عالمًا ولم يكن الأخير عالمًا يسقط المجموع عن كونها عالمًا، لا هذا لَيْسَ صحيحًا؛ لأن صفه العلم قائمه بالجميع لا بالمجموع. فلم تُعطى هذه الصفه توحيداً للأفراد فى الخارج، بحيث يصيرهم مركباً واحداً، وإنما توحيد هؤلاء أمر اعتبارى اعتبره المستعمل لضروره الاستعمال، بعد أن كان مكتوف اليد ولم يكن بإمكانه أن يستعمل اللفظ فى المتكررات بما هى مُتَكثَّره.

فعنايه توحيد الكثير هنا ضروره استعماليه لا أكثر، وإلا فلا يوجد وراء هذه الضروره محكى فى الخارج (فقد قلنا بأنه لا يوجد توحيد خارجى بين العلماء، فكل فرد موضوع مستقل). أى: لم تقم صفه العلم بمجموع المائه من العلماء بل قامت بكل واحد واحد من المائه، أى: بالجميع.

وإذا كانت عنايه توحيد الكثير بهذا النحو فالحق مع القول الأول، وهو القول بأن مقتضى الأصل هو كون العموم المُسْتَفَاد من لفظه «كل» عموماً استيعاقياً. أى: كل فرد موضوع مستقل، وليست هذه العنايه مأخوذة فى المراد الجدى للمتكلم فى مقام الثبوت. نعم هى مأخوذة فى مقام الإثبات والاستعمال.

لا يقال: إن هذا خلاف أصاله التتابق بين مقامى الإثبات والثبوت.

إذ يقال: بأنها أصل عُقْلَائِيَّ يجريه العقلاء عندما كان المأخوذ لا لضروره الاستعمال وَالتَّعْبِيرِ، بل أخذ في مقام الإثبات لأنَّ له محكياً في الخارج وله ما يإزاء في الخارج وراء الاستعمال. أمَّا فيما نحن فيه أخذ في مقام الإثبات والاستعمال عنايه التوحيد لكن لأجل ضروره التَّعْبِيرِ فقط. فلا تنطبق أصله التَّطَابُقِ المذكور هنا ولا يُشكِّلُ أفراد العالم (في هذا المثال) مُرَكَّباً واحداً في الخارج، نعم وَحَدُّهُمُ المستعملُ اعتباراً لكي يتسنى لهم أن يستعمل كلمه «كُلُّ» فيهم ويمكنه التَّعْبِيرِ بلفظ واحد. أي: ضروره تعبيره وبيانيه واستعماليه، وإلا فهم ليسوا واحداً في الخارج.

إذن هذا التركب والتوحيد أمر اعتباري محض لضروره الاستعمال لئس أكثر، ومثل هذا (أي: التَّطَابُقِ بين الإثبات وَالثُّبُوتِ) لا يقتضى حفظه في مقام الثُّبُوتِ والمراد الْجِدِّيُّ لِلْمُتَكَلِّمِ. فالحق مع العموم الاستغراقى في مثل هذا المورد.

التَّحْوِ الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ هذه العنايه (عنايه توحيد المتكثرات وتركيبها) مأخوذه في الِئِدْلُولِ الاستعمالى بمعنى أن هذا التركيب والتوحيد أمر واقعى في الخارج، أي: له ما يإزاء خارجاً وليس أمراً اعتبارياً بَحْتاً مِنْ قِبَلِ المستعملِ، بل هو أمر واقعى في الخارج وراء شؤون الاستعمال ويقطع النَّظْرَ عن اعتبار المستعملِ وبمعزلٍ عن طرَوْ الأداة واستعمالها مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ ولها ما يإزاء خارجاً؛ باعتبار أن الأفراد الْمُتَكَثِّرَةَ مشتركه في صفة واحده، هذه الصفة قائمه بمجموع الأفراد خارجاً، لا بالجميع. أي: الأفراد الْمُتَكَثِّرَةَ تشترك في عنوان واحد أعطاهَا نَوْعاً من التوحيد والتركب، فأصبحت الأفراد بمجموعها (لا بجمعها) مركزاً لهذا العنوان والصفة، وذلك من قبيل عنوان «الجيش» و«العسكر»، فهذا العنوان قائم بمجموع الجنود والعساكر، والجندي الواحد لئس جيشاً، بخلاف العالم الواحد فَإِنَّهُ عالم والعنوانُ محفوظ فيه. فهذا العنوان في الخارج قائم بمجموع الأفراد، أي: قائم فليس قائماً بكل فردٍ مستقلاً.

ففرق كبير بين عنوان العالم وبين عنوان الجيش والعسكر؛ حيث لم يعط عنوان «العالم» توحيداً وتركباً لأفراد العالم، بينما العنوان الأخير (الجيش أو العسكر) وُحِدَ الأفراد توحيداً حقيقياً، فليس توحيداً لضروره التَّعْيِيرِ وإنما هو في مرحله أسبق من التَّعْيِيرِ، حيث يوجد توحيد حقيقى وواقعى بين الأفراد.

فإذا كانت العناية من هذا القبيل، عندما يقول: «أكرم كل الجيش» أو «أكرم كل العسكر» تفيد كلمة «كل» العموم المَجْمُوعِيَّ، فلا يوجد ألف وجوب بعدد الجنود (وهم ألف فرد)، بل الوجوب مجموعي.

فالحاصل: أننا نفرق بين قوله: «أَكْرِمُ كُلَّ عَالِمٍ» وبين قوله: «أكرم كل العسكر» أو «كل الجيش»؛ فإن مقتضى الإِطْلَاقِ فِي الْأَوَّلِ هو أن العموم عموم استغراقي؛ وذلك لما قاله صاحب القول الأول من أن المَجْمُوعِيَّةَ عناية إضافية وتحتاج إلى بيان زائد ولا يوجد في المقام بيان زائد. أي: تحتاج عناية توحيد الكثير في مراده المراد الجِدِّيَّ إلى قرينه ولا قرينه في المقام. بينما في الثاني «أكرم كل الجيش» مقتضى الأصل هو أن يكون العموم مجموعياً؛ لأنَّ تركب الكثير وتوحيده هناك له محكى خارجاً وراء عالم الاستعمال.

وفي ضوء ما ذكرناه نستطيع أن نفسر وجه الفرق بين دخول «كل» على المفرد المنكر وبين دخولها على المفرد المَعْرَفِ بِاللَّامِ. فهناك فرق بين أن يقول: «اقرأ كل كتاب» وبين أن يقول: «اقرأ كل الكتاب»؛ ففي حالة الأولى تفيد كلمة «كل» العموم الاستغراقي، أي: تكون هذه الكلمة ظاهره في أن كل كتاب مَوْضُوعٌ مُسْتَقَلٌّ لِلْحَكْمِ؛ لأنَّ الواحد (وحده الكتب) ليست إِلَّا حَيْثِيَّةً اعتبارية محضه خلقها المستعمل في مرحله الاستعمال ليصح استعماله، وإلا فهذه الوحدة لَيْسَ لها ما يَازِءُ فِي الْخَارِجِ. أي: لَيْسَ لمجموع الكتب وحده واقعيه في مرحله سابقه على الاستعمال وفي مرحله سابقه على دخول الأداة عليها، ولذا فلو قرأ كتاباً ولم يقرأ كتاباً آخر يكون ممثلاً لحكم وعاص لحكم آخر.

بينما في الحالة الثانية عندما يقول: «اقرأ كل الكتاب» تفيد كلمة «كل» العموم المَجْمُوعِيَّ بلحاظ الأجزاء، أي: كل صفحات هذا الكتاب. أي: يوجد حكم واحد موضوعه مجموع صفحات هذا الكتاب، وليس هناك أحكاماً عديدة بعدد أجزاء وصفحات الكتاب، بحيث إذا قرأ ٩٩ صفحة من مجموع ١٠٠ صفحة، لا يكون ممثلاً، لا لَيْسَ كذلك؛ لأنَّه لم يكن هناك إلا حكم واحد تعلق بقراءة مجموع هذه المائة، فلو لم يقرأ المجموع لم يمثل هذا الحكم.

فالعموم هنا مجموعي؛ لأنَّ هذا المجموع له وحده حقيقه وبقطع النَّظَرِ عن اعتبار المستعمل ودخول الأداة، لأنَّ هذه الصفحات المائة أعطت الكتاب توحداً فهو كتاب واحد رغم أنَّه مائة صفحة.

هذا فرق نجده وهذا الفرق نفسره بما قلناه. ومنشأ هذا الفهم وهذا الظُّهور في هَاتَيْنِ الحالتين هو قلناه من أنَّ حَيْثِيَّةِ اجتماع الأفراد في الحالة الأولى (اقرأ كل كتاب) اعتباريه محضه نشأت من ضروره عالم الاستعمال، أي: المستعمل أعطى وحده لهذه الكتب، وإلا فهي ليست لها وحده. ولذا فأصالة التَّطَابُقِ لا تقتضى أن تكون هذه مُراداً جِداً لِلْمُتَكَلِّمِ. وهذا بخلاف الحالة الثانية، حيث أن الحَيْثِيَّةِ الوُحْدَوِيَّةِ فيها ليست اعتباريه، بل هي تشكل أجزاء لمركب واحد، فالعنايه موجوده هنا بِقَطْعِ النَّظَرِ عن لحاظ المستعمل، ولذا تقتضى أصالة التَّطَابُقِ أن تكون مُراداً جِداً.

إذن، فالأصل في كلمة «كل» حينما تأتي لإفاده العموم الأفرادي الاستغراقيه، كما في «اقرأ كل كتاب» و«أكرم كل عالم»، وحينما تأتي لإفاده العموم الأجزائي فالأصل فيها المَجْمُوعِيَّةِ مثل «اكتب كل الدرس» أو «اقرأ كل الكتاب».

ومما لعله يؤيد هذا التمييز الذي ذكرناه بين مدلولي «كل» ويشهد له، ما ذكره النَّجَّاهُ واتفق عليه علماء العَرَبِيَّةِ من أن «كل» بلحاظ اللفظ مفرد مذكر، أمَّا بلحاظ المعنى (أي: بلحاظ المدخول) فيختلف الأمر من حيث التذكير والتأنيث ويختلف أيضاً من حيث الإفراد والتثنية والجمع، فذكروا أنَّ لفظه «كل» إذا دخلت على النَّكْرَه كانت تابعه لمدخولها من حيث الإفراد أو الجمع، ومن حيث التذكير أو التأنيث، ولا تتبع نفسها. كقوله تعالى: «كل نفس بما كسبت رهينه» (١) فلو كان يرعى لفظ كل كان يقول: «كل نفس بما كسبت رهين»، وكقوله: «لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه» (٢)، وكقوله: «وهمت كل أمه برسولهم ليأخذوه» (٣) باعتبار أن الأمه جاءت جمعاً، وإلا- فلو كانت بلحاظ نفس كلمة «كل» كان المفروض أن يقول: «وهمت كل أمه برسولهم ليأخذوه»، وكالآيات التالية: «قد علم كل أناس مشربهم» (٤)، «ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون» (٥) «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً» (٦)، «وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها» (٧)، «كذلك زيننا لكل أمه عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم» (٨)، «وكذلك جعلنا في كل قرينه أكابر مجرميها ليمكروا فيها» (٩)، «ولا تكسب كل نفس إلا عليها» (١٠)، «لكل أمه أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعه» (١١)، «وكل إنسان ألزمنا طائره في عنقه» (١٢)، «يوم ندعو كل أناس بإمامهم» (١٣)، «ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمان عتياً» (١٤)، «يوم ترونها تذهل كل مرضعه عمًا أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها» (١٥)، «كل حزب بما لديهم فرحون» (١٦). هذا إذا دخلت كلمة «كل» على النَّكْرَه.

ص: ٣٢٦

١- (١) - سورة المدثر (٧٤): الآية ٣٨.

٢- (٢) - سورة عبس (٨٠): الآية ٣٧.

- ٣-٣ - سورة غافر (٤٠): الآية ٥.
- ٤-٤ - سورة البقره (٢): الآية ٦٠ وسوره الأعراف (٧): الآية ١٦٠.
- ٥-٥ - سورة البقره (٢): الآية ٢٨١، وسوره آل عمران (٣): الآية ١٦١، ووردت «كل نفس ما كسبت» في موضعين آخرين أيضاً هما: سورة آل عمران (٣): الآية ٢٥، وسوره إبراهيم عليه السلام (١٤): الآية ٥١.
- ٦-٦ - سورة آل عمران (٣): الآية ٣٠.
- ٧-٧ - سورة الأنعام (٦): الآية ٢٥ وسوره الأعراف (٧): الآية ١٤٦.
- ٨-٨ - سورة الأنعام (٦): الآية ١٠٨.
- ٩-٩ - سورة الأنعام (٦): الآية ١٢٣.
- ١٠-١٠ - سورة الأنعام (٦): الآية ١٦٤.
- ١١-١١ - سورة الأعراف (٧): الآية ٣٤ وسوره يونس عليه السلام (٤٩): الآية ٤٩.
- ١٢-١٢ - سورة الإسراء (١٧): الآية ١٣.
- ١٣-١٣ - سورة الإسراء (١٧): الآية ٧١.
- ١٤-١٤ - سورة مريم عليها السلام (١٩): الآية ٦٩.
- ١٥-١٥ - سورة الحج (٢٢): الآية ٢.
- ١٦-١٦ - سورة المؤمنین (٢٣): الآية ٥٣ وسوره روم (٣٠): الآية ٣٢.

أمّا إذا دخلت على المعرفه فجاز فيها الوجهان، أى: يجوز أن نراعى لفظ «كلّ»، أى: يُتعامَل معه كفرد مذكر، ويجوز أن نلاحظ معناه (أى: مدخوله). فبلحاظ لفظه يجوز الإفراد والتذكير للضمير الَّذِي يرجع إلى «كلّ»، رغم أن معناه ومدلوله جمع مثلاً أو مؤنث. فمثلاً- يجوز أن نقول: «كل الأُمّة يؤمن بالله» (أى: نراعى لفظ «كلّ»)، كما يجوز أن نراعى المعنى ونقول: «كل الأُمّة تؤمن بالله»، بينما فى الفرض الأوّل لا- يوجد إلّا- وجه واحد. وأيضاً يمكننا أن نقول: «كل الأُمّة يؤمنون بالله» (بلحاظ معنى «كلّ» ومدخوله).

هذا ما قاله النّحاه وعلماء العرَبِيَّة وهذا مؤيّد لما قلناه من التمييز بين ظهور «كُلٌّ» فى الحاله الأولى (وهى حاله دخوله على النّكِرَه) وظهور «كُلٌّ» فى الحاله الثّانيه، حيث قلنا إن دخول «كُلٌّ» فى الأولى (على النّكِرَه) ظاهر فى العموم الاستغراقى للأفراد وَالَّذِي لا يُلاحظ فيه توخّيد الأفراد المُتَكَثِّرَه إلّا فى مرحله الاستعمال والتّعبير فحسب، كما أن دخول «كُلٌّ» فى الثّانيه (على المعرفه) يجعله ظاهراً فى العموم المُجموعى وَالَّذِي يُلاحظ فيه توخّيد المتكثرات وانصباب الحكم على مَوْضُوع واحد وهو المجموع، ولذلك لا تكون «كُلٌّ» تابعه لمدخولها، وإنّما يجوز لحاظ لفظها فى المفرد المذكر حتّى وإن لم يكن مدخولها مُفْرَداً مذكراً كما قلنا، مثلاً يجوز له أن يقول: «كل الأُمّة يؤمن بالله تعالى».

هذا تمام الكلام فى الجبهه الرّابعه من جهات البحث عن كلمه «كُلٌّ»، وبهذا تمّ الكلام عن هذه اللفظه وهى الأداة الأولى من أدوات العموم وألفاظها، وبعد ذلك ننتقل إن شاء الله تعالى إلى الأداة الثّانيه من أدوات العموم وهى «الجمع المحلى باللام». إعداد وتقرير: الشّيخ محسن الطهرانى عفى عنه.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

الثانيه من أدوات العموم وألفاظه هو «الْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ»، مثل الفقراء والعلماء و«المساكين» وهكذا سائر الجموع المعرّفه بِاللَّامِ، وحول هذه اللفظه توجد ثلاث جهات لا بُدَّ من البحث فيها:

الجهة الأولى: كيفيّة دلالتها على العموم ثبوتاً وتصوراً.

الجهة الثانيه: في تحقيق أصل دلاله هذه اللفظه على العموم إثباتاً، فهل تدلّ فعلاً على العموم.

الجهة الثالثه: في البحث عن أن العموم المُستفاد من هذه اللفظه من أي نوع من أنواع العموم؟ مجموعي أو استغراقي؟

أمّا الجهة الأولى: فالكلام فيها يقع:

تارة بناءً على التّعريف المتقدم من المُحقّق الخراساني للعموم والذي تقدّمت دراسته في بدايه بحثنا عندما كنّا نبحث عن تعريف العموم، حيث فسر العموم بهذا التّعريف: «العموم هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه». إذن، العموم عنده عباره عن استيعاب مفهوم لأفراد نفسه.

وأخرى نتكلّم بناءً على التّعريف المختار حيث عرفنا العموم بأنّه عباره عن «استيعاب [وَضْعاً] مفهوم لأفراد مفهوم آخر» (لا استيعاب مفهوم لأفراد نفسه)، إما ذاتاً وإما بدلاً آخر، كما تقدّم توضيح ذلك كُله.

أمّا على تفسّير الخراساني للعموم فنحتاج إلى مفهوم اسمي واحد يكون مستوعباً لأفراد نفسه (حتى يكون هو العامّ). إذن، نحن بحاجة أولاً إلى ما يدلّ على هذا المفهوم الاسمي، وثانياً بحاجة إلى ما يدلّ على استيعاب هذا المفهوم الاسمي لأفراد نفسه.

فاذا أتينا إلى «الْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ» مثل «العلماء» وحللنا هذه اللفظه رأينا أنّها مشتمله على ثلاثه دوال: مادّه الجمع وهيئه الجمع وَاللَّامِ. أمّا المادّه فلا إشكال ولا كلام في أنّها تدلّ على مفهوم اسمي وهو عباره عن «طبيعيّ العالم». وأمّا «اللَّامِ» فأيضاً لا إشكال في أنّها (باعتبارها حرفاً) تدلّ على معنى حرفي، طبعاً علينا أن نحدّد هذا المعنى الحرفي، ولكن بالمآل طبيعه المعنى معنى حرفي. وأمّا «هيئه الجمع» فهي محط الجدل والبحث الدائر لدى الأصوليين.

ص: ٣٢٨

يوجد هنا فرضان:

الفرض الأول: أن نفترض أن مدلول هذا الدالّ عباره عن مفهوم اسمي، وإن شئتم عبروا عنه بـ «المتعدد من أفراد مدلول المادّه

[أى: من أفراد طَبِيعِيّ العالم] أو إن شئتم عبروا بـ«ما لا- يقلّ عن ثلاثه من أفراد مدخول المَادَّة» أو عبروا عن هذا المَفْهُوم الإِسْمِيّ الَّذِي تَدلُّ عليه هيئته الجمع بـ«الجمع من أفراد المَادَّة» أى: «الجمع من أفراد طَبِيعِيّ المَادَّة».

والمُهَمِّم في هذا الفرض الأول أن تُفترض لهيئته الجمع معنىً اسمياً.

والفرض الثَّانِي: أن نفترض أن مدلول هذا الدَّالِّ عبارته عن مفهوم حرفي. فهاتان فرضيتان.

فإذا أردنا أن نتكلّم وفقاً لتعريف الخُرَاسَانِيّ (كما هو المفروض الآن) فتارة نتكلّم بناءً على الفرض الأوّل وأخرى بناءً على الفرض الثَّانِيّ:

أمّا بناءً على الفرض الأوّل وهو أن تُكوّن هيئته الجمع دالّه على معنى اسمي وَالَّذِي نعبر عنه بـ«الجمع من أفراد مدلول المَادَّة» أو «الجمع من أفراد طَبِيعِيّ المَادَّة»، فَسَوْفَ يكون هذا المعنى الإِسْمِيّ هو العامّ الَّذِي يستوعب تمام أفراد نفسه. يبقى هذا السُّؤال الأساسي وهو أَنَّهُ كيف يستوعب هذا المَفْهُوم الإِسْمِيّ تمام أفراد نفسه؟ وكيف نصوّر استيعاب هذا المَفْهُوم الإِسْمِيّ لأفراد نفسه؟!!

فقد يجاب عنه بأن تصويره يتّم بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: أن يقال بأن هذا المفهوم الإِسْمِيّ وهو مفهوم «الجمع من أفراد مدلول المَادَّة (= أفراد العالم)» يستوعب كل فرد فرد من أفراد العالم؛ وذلك باعتبار أن كل فرد من العلماء هو فرد من الجمع (من هذا المَفْهُوم الإِسْمِيّ) لأنّ كل فرد من الجمع مندرج تحت الجمع.

وهذا التّصوِير باطل؛ وذلك لأنّه بحسب الفرض (تعريف الآخوند) يكون العموم عبارته عن استيعاب أفراد نفسه، والمفروض أن المَفْهُوم الإِسْمِيّ الَّذِي تَدلُّ عليه هيئته الجمع افترضناه عبارته عن الجمع، وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ كل فرد من الأفراد لَيْسَ من مصاديق الجمع، بل الفرد من مصاديق المَفْهُوم الإِسْمِيّ لكلمه «الفرد». الفرد لا- من مصاديق الجمع ولا- من مصاديق المُثَنِّي، بل هو من مصاديق «المفرد» في مقابل الجمع وفي مقابل المُثَنِّي. وهذا بخلاف الثَّلَاثَة والأربعه والخمسه و.. فهي من مصاديق الجمع ومراتبه. فلا- يقتضى استيعاب الجمع لتمام مصاديق نفسه استيعاب كل فرد؛ لأنّ المفرد لَيْسَ من مصاديق الجمع، فلا- ينطبق تعريف الخُرَاسَانِيّ في المقام.

الوجه الثَّانِي: أن يقال إن هذا المَفْهُومَ الإِسْمِيَّ (وهو الجمع) يستوعب كل ثلاثة ثلاثة من أفراد العالم؛ لأنَّ كل ثلاثة هي مصداق للجمع، فهذا المَفْهُومَ الإِسْمِيَّ يستوعب كل ثلاثة ثلاثة من العلماء، وبالتالي فهذا المَفْهُومَ يستوعب كل فرد باعتباره جزءاً من ثلاثة، فَيَكُونُ مندرجاً تحته.

هذا أيضاً غير تامٍّ؛ لأنَّه يرد عليه أن الثلاثة هي إحدى مراتب الجمع، وهي من مصاديق الجمع، وهناك أفراد ومصاديق أخرى للجمع غير الثلاثة، فالأربعة والخمسة والعشرون.. أيضاً مصاديق أخرى للجمع؛ فإن هيئه الجمع لم تُوضع للثلاثة بشرط عدم الزيادة. فمقتضى العموم هو استيعاب جميع مصاديق الجمع، ومن مصاديق الجمع كل ثلاثة ثلاثة من العلماء، كما أن من مصاديقه كل أربعة أربعة وكذا كل خمسة خمسة وهكذا إلى آخر حلقات ومصاديق الجمع إن كان للجمع نهايه.

الوجه الثالث: أن يقال إن هذا المَفْهُومَ الإِسْمِيَّ الَّذِي وضعت له هيئه الجمع مفهومٌ مرِنٌ نعبر عنه بهذا التَّعْيِيرِ: «الجمع الَّذِي لا يقل عن ثلاثة» وهذا له مصاديق عديده. وهذا المَفْهُومَ يستوعب كل هذه المصاديق والمراتب من الجمع، واستيعاب تمامها يتمثل خارجاً في المرتبة العليا من مراتب الجمع، وهي المرتبة المشتمله على جميع الأفراد. فمثلاً إذا كان العلماء ١٠٠ خارجاً فالمرتبة العليا من مراتب الجمع هي مرتبة المائة المشتمله على جميع الأفراد. وحينئذٍ يكون هذا المَفْهُومَ الإِسْمِيَّ مستوعباً للمرتبة العليا، والمرتبة العليا مستوعبه للمراتب النازله.

إلَّا أَنَّهُ يرد على هذا الوجه أَنَّ هذا بحسب الدَّقَّة لَيْسَ عموماً بالمعنى الدقيق، بل أصبح نتيجة العموم؛ لأنَّ هذا لَيْسَ استيعاباً لتمام مصاديق الجمع؛ لأنَّ المرتبة العليا من الجمع هي في الواقع أحد مصاديق الجمع، وليست جميع مصاديق الجمع. لكن تُجعل اللّام (الَّتِي هي في اللُّغَةِ للتعين) قرينهً على أَنَّ المُتَكَلِّمَ أراد هذه المرتبة العليا، باعتبار دخول سائر المراتب تحت هذه المرتبة، فلذلك يُرى كأن هذه المرتبة جميع تلك المراتب، وإلا فإن المائة ليست جميع تلك المراتب بل هي مرتبة في عَرَضِ تلك المراتب.

معنى العموم أن تدلّ اللّام مع مدخولها على استيعاب تمام أفراد نفسه، أى: استيعاب تمام الجموع، أى: استيعاب الثلاثات واستيعاب الأربعات والخمسات والستات وهكذا، بينما «اللام» دلّت في المقام على أن مدلولها متعين في المرتبة العليا (أى: المائة)، والمائة ليست مستوعبة للمراتب الأخرى من الجمع. وامتنياز المائة (التي هي في المرتبة العليا) هو أن سائر الموارد داخله تحتها، لا أنها جميع تلك المراتب. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. فكأنها ترى بأنها جميع تلك المراتب.

هذه وجوه ثلاثة لتصوير كيفيه استيعاب هذا المفهوم الإسمي (الذي افترضناه أنه هو مدلول هيئه الجمع) لأفراد نفسه. هذا كله بناءً على الفرض الأول.

أمّا بناءً على الفرض الثاني: وهو أن تكون هيئه الجمع دالّة على معنى حرفيٍّ وعلى نسبه بحتة، وهذا المعنى النسبي قائم بمدلول المادّه (= طبيعى العالم) وبأفراد هذا الطبيعي. وما هو هذا المعنى النسبي الحرفي البحت؟ هو عبارته عن تعدد هذه الأفراد، ولكن تعدد كنسبه وربط، لا كمعنى اسمي. أى: النسبه التعدديه، كما في سائر الهيئات.

فيكون المفهوم الإسمي المستوعب لأفراد نفسه (وفقاً لتعريف الخراساني) شيئاً آخر؛ لأن مدلول الهيئه أصبح معنى حرفياً، فلا يمكن أن يكون هو العام؛ لأن العام عبارته عن مفهوم إسمي مستوعب لأفراد نفسه (بناءً على تعريف الآخوند)، فلا يمكن أن يكون هو العام المستوعب لأفراد نفسه، وإنما المفهوم الإسمي المستوعب لأفراد نفسه سوف يكون هنا عبارته عن مدلول المادّه (أى: الطبيعي)، وتكون هيئه الجمع دالّة على استيعاب هذا المفهوم لأفراده. فالدال على أصل هذا المفهوم هو المادّه، والدال على استيعاب هذا المفهوم لأفراده هو الهيئه.

فالهيئه دالّة على معنى حرفي، واللام حرف يدلّ على معنى حرفي كسائر الحروف. إذن، اجتمع لدينا معنيان حرفيان (معنى اللام ومعنى هيئه الجمع) على هذا المفهوم الإسمي (أى: مدلول المادّه). وحينئذٍ نواجه مسأله وهي أنه كيف يتم تصوير استيعاب هذا المفهوم الإسمي (مدلول المادّه، طبيعى العالم) لأفراد نفسه؟!.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كُنَّا نتحدث عن كَيْفِيَّتهِ دلالة الجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ على العموم ثبوتاً، وذكرنا أنَّنا تارةً نتكلَّمُ بناءً على تعريف الخُرَاسَانِيِّ للعموم، وأخرى بناءً على التَّعْرِيفِ الْمُخْتَارِ. أمَّا بناءً على تعريف الخُرَاسَانِيِّ المتقدِّم فذكرنا فرضين تقدِّم أولهما (وهو أن نفترض أن هيئته الجمع تُدَلُّ على معنى اسمي ويكون هو العامُّ المستوعب لأفراد نفسه)، ووصلنا إلى الفرض الثَّانِي: وهو أن تُكُونَ هيئته الجمع دالَّةً على معنى حرفي ونسبي قائم بمدلول مادَّة الجمع (وهي طَبِيعِيَّ الْعَالَمِ) وبأفراد هذا المَدْلُولِ. وهو عبارته عن تعدُّد تلك الأفراد تعدُّداً نسبياً وَرَبْطِيّاً كسائر الهيئات.

وعليه، فَسَوْفَ يكون المَفْهُومُ الإِسْمِيَّ المُسْتَوْعَبُ لأفراد نفسه عبارته عن مدلول المَادَّةِ (وهو طَبِيعِيَّ الْعَالَمِ)، فهذا المَفْهُومُ الإِسْمِيَّ المُسْتَوْعَبُ يكون هو العامُّ والمُسْتَوْعَبُ، وتكون هيئته الجمع دالَّةً على تعدُّد أفراد هذا المَفْهُومِ تعدُّداً نِسْبِيّاً وَرَبْطِيّاً. وبما أن اللَّامَ حرف يَدُلُّ على معنى حرفي كسائر الحروف، فيلزم في المقام اجتماع معنيين حرفيين على هذا المَفْهُومِ الإِسْمِيَّ المَدْلُولِ لِلْمَادَّةِ. وحينئذٍ كيف تتصور استيعاب هذا المَفْهُومِ الإِسْمِيَّ لأفراد نفسه مع وجود هذين الحرفين «الهيئته» و«اللَّام». ويمكن تصويره بعده أنحاء:

النَّحْوُ الأوَّل: أن يقال بأن لكل منهما معنى حرفياً خاصاً به في قِبَالِ الآخر، وكلا المعنيين الحرفيين طارئ على هذا المعنى الإِسْمِيَّ ويدلُّ كل من الهيئته وَاللَّامَ على استيعاب (بنحو المعنى الحَرْفِيَّ) هذا المَفْهُومِ الإِسْمِيَّ لأفراد نفسه. غَايَةُ الأمرِ أَنَّ الهيئته تُدَلُّ على استيعاب هذا المَفْهُومِ (= مدلول المَادَّةِ) ثلاثة فصاعداً من أفراد نفسه مِنْ دُونِ تعيين. فالاستيعاب المُسْتَفَادُ من الهيئته استيعاب ناقص، أمَّا اللَّامُ فَتَدُلُّ على استيعاب هذا المَفْهُومِ لأفراد نفسه استيعاباً مع تعيين، والتعيين لا يكون ولا يَتِمُّ إلا بالمرتبه التي تدرج تحتها كل المراتب، وهذه المرتبه هي المرتبه العليا والأخيره من مراتب الجمع. فلو أريد من العلماء تسعين فليس التسعين مُعَيَّنًا، فيتصور فيه عدده تسعينات، ولكن المائة لا تكون مردَّده، فلا توجد في المائة إلا مائه واحده.

ص: ٣٣٢

ويرد عليه أنه لو كان الأمر كذلك فالاستيعاب الأوَّل زائد في الصُّورَةَ الذَّهَبِيَّةَ عند سَمَاعِ الجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ؛ لِأَنَّهُ استيعاب ناقص، فنحن لا نفهم إلا استيعاباً واحداً وافتراس أن هذه الكلمه تُدَلُّ على استيعاب كامل وعلى استيعاب ناقص ما لا نتعلَّقه، بعد أن افترضنا أن اللَّامَ تُدَلُّ على استيعاب كامل.

النَّحْوُ الثَّانِي: أن يفترض أن اللَّامَ والهيئته بمجموعهما يَدُلَّانِ على استيعاب هذا المَفْهُومِ الإِسْمِيَّ (أى: مدلول المَادَّةِ) لأفراد نفسه (طبعاً استيعاباً بنحو المعنى الحَرْفِيَّ)، فلا يُفترض في هذا النَّحْوِ وجود استيعابَيْنِ (يُستفاد أحدهما من الهيئته والآخر من اللَّامِ، كما كُنَّا نفترض في الفرض الأوَّل) وإنما يُفترض في هذا النَّحْوِ أن هناك استيعاباً واحداً بنحو المعنى الحَرْفِيَّ وهذا الاستيعاب مستفاد من مجموع الهيئته وَاللَّامَ معاً، فلا يأتي إشكال وجود شيء زائد.

ويرد عليه بأنه يَسْتَلْزِمُ تعدّد الوضع في هيئة الجمع، أى: يلزم منه أن نقول: «هيئة الجمع» وضعت مرتين: مرّة وضعت للمساهمة مع اللّام في إفاده هذا الاستيعاب الذي قلموه، كما أنّها وضعت (في اللّغة العرَبِيَّة) مرّة أخرى هيئة الجمع من دون اللّام (علماء من دون العلماء) لمعنى آخر، وهذا يعنى أن مدلول هيئة الجمع في موارد دخول اللّام عليها (أى: في موارد الجمع المحلّى باللّام) يختلف وضِعاً عن موارد هيئة الجمع من دون اللّام، يعنى يختلف معنى هيئة الجمع في «العلماء» عن معنى هيئة الجمع في «علماء». بينما معنى «العلماء» في الجمع المحلّى باللّام ومعنى «علماء» في الجمع غير المحلّى باللّام واحد، والتّغايير في معنييهما خلاف المرتكز العرْفِيّ؛ لأنّ العرف يفهم أن الهيئة الموجوده في «العلماء» هي نفس الهيئة الموجوده في «علماء».

النّحو الثالث: أن يقال إن لكل من الهيئة واللّام معنى حرفياً يختصّ به في قبيل الآ-خر، وكلا- المعنيين طارئ على هذا المعنى الإسمي (أى: مدلول المادّة) - كالنحو الأوّل - لكن طرأ على المفهوم الإسمي لا في عرض واحد، بل وردا (أى: هذين المعنيين الحرفيين) على المعنى الإسمي بنحو الطوليّه؛ كما أن نفس الحرفين (الهيئة واللّام) طوليان أيضاً بحسب التنسيق الحرفي، باعتبار أن الهيئة طرأت على المادّة أولاً وفي طول ذلك وردت اللّام على الهيئة. وذلك بأن نقول: إنّ الهيئة دكّت على معنى حرفي وهو عباره ما لا- يقل عن ثلاثه من أفراد العالم. وفي طول هذا المعنى دكّت اللّام على معنى حرفي هو استيعاب المادّة التي لا يقل أفرادها عن ثلاثه استيعابها لتمام الأفراد. أى: هناك نسبة استيعابيه لا تقل عن كونها ثلاثيه بين المادّة والأفراد دكّت الهيئة على هذه النّسبه. وهناك نسبة استيعابيه بين هذه المادّة بهذا الوصف (الذي ذكرناه التي تستوعب استيعاباً لا يقل عن ثلاثه) وبين تمام أفراد المادّة، وهي نسبة استيعابيه تدلّ عليها اللّام. فهذا تصوير ثالث لكيفية استيعاب مدلول المادّة من خلال هذين الحرفين.

يبقى أَنَّهُ كَيْفَ تَدُلُّ اللَّامُ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْهَيْئَةِ عَلَى اسْتِعَابِ هَذِهِ الْمَادَّةِ الَّتِي لَا يَقِلُّ أَفْرَادُهَا عَنْ ثَلَاثَةٍ اسْتِعَابًا لِتَمَامِ الْأَفْرَادِ؟!

الجواب: يمكن أن يكون بأحد الأنحاء المتقدمه في الفرض السَّابِقِ (أَنْ تُكُونَ هَيْئَةُ الْجَمْعِ دَالَّةً عَلَى مَعْنَى اسْمِي رَأْسًا) بِالْأَمْسِ؛ لِأَنَّ الْمَادَّةَ بَعْدَ أَنْ تَدْخُلَ عَلَيْهَا هَيْئَةُ الْجَمْعِ تَأْخُذُ مَعْنَى الْهَيْئَةِ وَتَمْتَصُّهُ، فَيَكُونُ مَعْنَى الْمَادَّةِ مَعْنَى مَطْعَمًا بِالْجَمْعِ، وَالَّذِي عَبَرْنَا عَنْهُ بِالْأَمْسِ بَعْدَهُ تَعَابِيرٌ مِثْلُ عِنْوَانِ «مَا لَا يَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ» ثُمَّ تَدْخُلُ اللَّامُ فَتَأْتِي تِلْكَ الْوَجُوهَ الَّتِي تَقَدَّمَتْ بِالْأَمْسِ لِكَيْفِيهِ دَلَالَةُ اللَّامِ عَلَى اسْتِعَابِ هَذَا الْمَفْهُومِ الْإِسْمِيِّ الْمَطْعَمِ بِالْجَمْعِ لِتَمَامِ أَفْرَادِ نَفْسِهِ.

وبهذا تَمَّ الْكَلَامُ بِنَاءً عَلَى تَعْرِيفِ الْخُرَاسَانِيِّ لِلْعَمُومِ. وَعَلَى كُلِّ حَالٍ إِذَا أَمَكُنَ تَصْوِيرَ دَلَالَةِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ عَلَى الْعَمُومِ ثُبُوتًا بِنَاءً عَلَى تَعْرِيفِ الْآخُونَدِ أَوْ لَمْ يَمَكُنْ، فَالْخَطْبُ هَيْنَ لِأَنَّنا أَنْكُرْنَا أَوَّلَ تَعْرِيفِ الْآخُونَدِ لِلْعَمُومِ وَلَمْ نَرْتَضِهِ، فَيَكُونُ الْمَبْنَى غَيْرَ تَامٍ.

نَأْتِي إِلَى الْكَلَامِ بِنَاءً عَلَى التَّعْرِيفِ الصَّحِيحِ الْمُخْتَارِ لِلْعَمُومِ حَيْثُ عَرَّفْنَا الْعَمُومَ خِلَافًا لِلْآخُونَدِ الَّذِي عَرَفَهُ بِأَنَّهُ «شَمُولُ الْمَفْهُومِ لِمَصَادِقِ نَفْسِهِ» حَيْثُ عَرَّفَنَاهُ بِأَنَّهُ «اسْتِعَابُ مَفْهُومِ أَفْرَادِ مَفْهُومٍ آخَرَ، إِمَّا ذَاتًا أَوْ عَنْ طَرِيقِ دَالٍّ مِنَ الدَّوَالِ»، وَذَكَرْنَا لِكُلِّ مِثَالًا. هَذَا هُوَ التَّعْرِيفُ الصَّحِيحُ لِلْعَمُومِ وَقَدْ تَقَدَّمَ شَرْحُهُ هُنَاكَ.

فبِنَاءٍ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ نَأْتِي إِلَى الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ فَنَكُونُ بِحَاجَةٍ إِلَى مَفْهُومَيْنِ اسْمِيَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُسْتَوْعِبًا وَيَكُونُ الْآخَرُ مُسْتَوْعَبًا؛ لِأَنَّ الْعَمُومَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ اسْتِعَابِ مَفْهُومِ أَفْرَادِ مَفْهُومٍ آخَرَ. فَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ دَالٍّ لِكُلِّ مِنَ الْمَفْهُومِ الْإِسْمِيِّ الْمُسْتَوْعَبِ وَالْمَفْهُومِ الْإِسْمِيِّ الْمُسْتَوْعَبِ وَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ دَالٍّ ثَالِثٍ يَدُلُّ عَلَى النَّسْبَةِ الْاسْتِعَابِيَّةِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ.

الجواب: يمكن أن نصور وجود هذه الدوال الثلاث في الجمع المحلي باللام. فالدال الأول (المستوعب) هو هيئة الجمع حيث أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى اسْمِي وَهَذَا الْمَعْنَى الْإِسْمِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْعَدَدِ لَا تَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَادَّةِ، وَذَلِكَ بِنَاءً عَلَى مَا اخْتَرْنَاهُ فِي بَحْثِ الْمَشْتَقِّ حَيْثُ قَلْنَا هُنَاكَ إِنْ هَيْئَةُ الْمَشْتَقِّ مَعَ أَنَّهَا هَيْئَةٌ لِكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى اسْمِي (هَيْئَةُ «الْعَالَمِ») وَهَذَا الْمَعْنَى الْإِسْمِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ «ذَاتِ لَهَا الْعِلْمِ» (ذَاتِ لَهَا الْمَبْدَأِ)، لِأَنَّ الْمَشْتَقَّ يَمْتَازُ عَلَى غَيْرِهِ (كَمَا شَرَحْنَا هُنَاكَ مَفْصَلًا) بِحَمْلِهِ عَلَى الذَّاتِ (وَيُقَالُ: «زَيْدٌ عَالِمٌ»)، وَالشَّرْطُ الْأَسَاسِيُّ لِلْحَمْلِ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوَجُودِ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَدْلُولُ هَيْئَةِ الْمَشْتَقِّ مُطْعَمَهُ بِالذَّاتِ؟ وَإِلَّا إِذَا لَمْ يُؤْخَذَ عِنَصَرُ الذَّاتِ فِي مَفْهُومِ الْمَشْتَقِّ كَيْفَ يَتَّحِدُ الْعَالَمُ مَعَ زَيْدٍ؟!

هذا ما تقدّم مفضّلاً على أن كانت النَّتِيَجَة هي أن هيئه المشتقّ تَدُلُّ على معنى اسمي؛ لأنّها تحمل على الذّات، بخلاف سائر الهيئات حيث لا تُحمل مداليلها على الذّات.

فبناءً على هذا المبني تكون هيئه العلماء دالّه على ذوات لا- تقلّ عن ثلاثة لها العلم. كما أن هيئه «العالم» تَدُلُّ على «ذات لها العلم» تَدُلُّ هيئه «العلماء» على «ذوات لا تقل عن ثلاثة لها العلم».

فالدال الأول الذي يَدُلُّ على مفهوم المستوعب عبارته عن هيئه الجمع.

والدال الثاني الذي يَدُلُّ على مفهوم المستوعب عبارته عن مادّه الجمع (العالم).

يبقى الدالّ الثالث الذي يَدُلُّ على استيعاب هذا المفهوم الأول لأفراد المفهوم الثاني، وهذا الدالّ الثالث هو «اللام» طبعاً استيعاب بنحو المعنى الحرفي. أي: نسبة استيعابه بين تلك المرتبه التي لا تقل عن ثلاثة من أفراد العالم وبين جميع أفراد العالم.

بعبارته أخرى: اللام تَدُلُّ على تعيين المرتبه في المرتبه العليا من العدد (أي: المائة مثلاً)، فالاستيعاب في المقام في الجمع المحلى باللام بحاجه إلى دوال ثلاثة:

١- دال يَدُلُّ على مفهوم المستوعب.

٢- دال يَدُلُّ على مفهوم المستوعب.

٣- دال يَدُلُّ على الاستيعاب.

وبهذا يختلف الجَمْعُ الْمُحَلِّيُّ بِاللَّامِ عن كلمه «كُلُّ»، حيث لم يكن الاستيعاب في كلمه «كُلُّ» بحاجه إلى دوال ثلاثة، بل كان بحاجه إلى دالّين هما الأداه (وهي كلمه «كُلُّ») والآخر مدخول الأداه (وهو «العالم»). فكانت كلمه «كُلُّ» تَدُلُّ على معنى اسمي مستوعب باعتبارها من الأسماء، والمدخول كان هو المستوعب. فكلمه «كُلُّ» هناك كانت تَدُلُّ ذاتاً على الاستيعاب. وهذا معنى قولنا: «استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، إما ذاتاً أو عن طريق دالّ من الدوال». ذاتاً كما في كلمه «كُلُّ» وبدال آخر مثل هيئه الجمع حيث لا- تَدُلُّ ذاتاً على استيعاب كل الأفراد؛ لأنّ اللام للتعين، والمرتبّه الوحيد المعينه هي المرتبه الأخيره (أي: المائة)، فيكون الاستيعاب من خلال دالّ وهو اللام.

هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى من جهات البحث في الجمع المحلي باللام، وهو البحث عن تصوير دلالة الجمع المحلي باللام على العموم، وقد عرفنا بأنه يمكن تصوير دلالة الجمع المحلي باللام على العموم ثبوتاً (بأن تدلّ هيئه الجمع على المفهوم المستوعب وتدلّ مادّه الجمع على المفهوم المستوعب وتدلّ اللام على استيعاب ذاك الأول لتمام أفراد هذا الثاني).

أما إثباتاً فهذا ما سيأتي في البحث الثاني إن شاء الله تعالى.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول

الجبهه الثانيه من جهات البحث حول الجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ هو البحث الإثباتي بعد الفراغ من البحث الثبوتي (في الجبهه الأولى) والانتهاء إلى إمكان دلالة الجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ على العموم ثبوتاً، وصوّرنا هذه الدلالة بما يتلخص في أن اللام تدلّ على استيعاب مدلول الهيئه (وهو الجمع الذي لا يقل عن ثلاثه) بمدلول المادّه (وهو طبعي العالم)، لتدلّ اللام على استيعاب الأول لأفراد الثاني.

فبعد الفراغ عن هذا المطلب الثبوتي آن الأوان للبحث إثباتياً عن إمكانيه إثبات هذه الدلالة؟ وما هو الدليل على أنّ الجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ يدلّ على العموم بهذا النحو من الدلالة التي صورناها ثبوتاً؟ فكيف نخرّج هذه الدلالة إثباتاً؟ كيف نثبت دلالة اللام (الداخله على الجمع) على العموم والاستيعاب؟!

هذا هو البحث في هذه الجبهه الثانيه. وهنا يوجد مسلكان:

المسلك الأول: يقول إن اللام وضعت في اللغه في العموم (بهذا النحو الذي صورناه في الجبهه الأولى)، وله أدلته التي تأتي إن شاء الله.

فلا محاله يفترض هذا المسلك أنّ هناك وضعين للام في اللغه العربيّه؛ لأننا نجد الفرق بين اللام الداخلة على الجمع مثل «العلماء» واللام الداخلة على المفرد مثل «العالم»؛ فإنّ اللام الأخيره لا تدلّ على العموم بلا إشكال. فالجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ من أدوات العموم ومن أفاضه وضِعاً، أمّا المفرد الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ فلا يدلّ على العموم وضِعاً، فإن دلّ «العالم» على الاستيعاب إنّما يدلّ عليه لا بالوضع، بل بمقدّمات الحكّمه.

ص: ٣٣٦

المسلك الثاني: يقول اللام مطلقاً (سواء الداخلة على الجمع أو المفرد) وُضِعَتْ لُغَةً لِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْيِينِ مَدْخُولِهَا وَتَمَيِّزِهِ وَتَشْخِصِهِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ مَدْخُولِهَا إِذَا كَانَ مُفْرَدًا مِثْلَ «الْعَالِمِ» فَهِيَ كَافِيَةٌ فِي التَّعْيِينِ الَّذِي تَتَطَلَّبُهُ اللَّامُ وَتَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّامُ تَعْيِينُ الْجِنْسِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ «الْعَالِمِ» اسْمُ جِنْسٍ وَالْجِنْسُ لَهُ نَحْوُ تَعْيِينِ وَتَمَيِّزِ ذَهْنِي فِي الدُّهْنِ؛ فَإِنَّ الطَّبِيعَةَ (أَيَا كَانَتْ كَالنَّارِ وَالْمَاءِ

والهواء) لها تميّز وتشخص في الذهن عن سائر الطّبيّات، فإن طبيعته «الماء» في الذهن غير طبيعته «التّراب» وغير طبيعته «الهواء» وهكذا. فيوجد انطباع مُعيّن في ذهن الإنسان لكل جنس من الأجناس، يشكل هذا الانطباع نوعاً من الاستثناس الذهني للمفهوم.

فاللام الداخلة على اسم الجنس تدلّ على تعيّن الجنس، فكلمه «النار» تختلف عن كلمه «نار»، فإن كلمه «نار» تدلّ على ذات المفهوم، بينما كلمه «النار» تدلّ على ذاك المفهوم الذي يأنس به الذهن وله انطباع عنه، أي: حصيلة ذاك الانطباع العام.

أمّا إذا دخلت اللّام على الجمع، فاللام تكون للتعين أيضاً، لكن التعين هنا يجب أن يكون عبارته عن تعيّن الجمع بما هو جمع، فتدلّ على أن هذا الجمع بما هو جمع متعين ومتميّز. يعني لا يكفي ذاك التعيّن الجنسي والتمييز الذهني للطبيعه الذي شهدناه في المفرد؛ لأنّ ذاك تعيّن للطبيعه بما هي طبيعته، ولكن اللّام هنا لأنّها دخلت على الجمع (أي: دخلت على هيئته «العلماء» وليس على الميآده، وإلا- لكان «عالم»)، فلا يدّ أن تدلّ على تعيّن الجمع بما هو جمع، لا- تعيّن الطبيعه بما هي طبيعته. ويا ترى كيف يحصل التمييز للجمع؟

للإجابة عن هذا السؤال يقول صاحب المسلك الثّاني: إنّ تعيّن الجمع بما هو جمع إنّما يحصل من خلال تحديد الأفراد الداخلة في الجمع وتمييزها عن الأفراد الخارجة عن الجمع؛ وذلك فيما إذا تحدّد وتخصّص أنّه أي فرد داخل في الجمع وأي فرد خارج عن الجمع. أمّا إذا بقي مُردداً (بأنّه لا يعرف بأن هذا الفرد داخل في الجمع أو خارج عنه) فالجمع غير متعين. وهذا التّخصّص لا يحصل إلا- من خلال إرادته المرتبه العليا والأخيره من الجمع (أي: تلك المرتبه المساوقه للعموم والاستيعاب)؛ لأنّها هي المرتبه التي تتميز فيها الأفراد الداخلة في الجمع. أمّا لو أريد مرتبه أخرى من الجمع غير تلك المرتبه الأخيره لما تعيّن الجمع.

مثلاً في نفس مثال «أكرم العلماء» إذا افترضنا أن كل العلماء خارجاً مائه. فاللام وضعت لتعين مدخولها، ومدخولها هو الجمع، فلا بُدَّ أن يكون هذا الجمع مُتَعَيِّناً، ولا بُدَّ لإشباع تَعَيِّن اللّام أن نفترض أن الجمع متعين، ويحصل التّعَيِّن للجمع هنا بأن نقول إن مراد المُتَكَلِّم من «العلماء» كلّ المائه، أي: المرتبه العليا والأخيره، أي: العموم والاستيعاب. فالمرتبه الأخيره المتعَيِّنه والتميزه عباره عن المائه. أمّا لو أراد المُتَكَلِّم من «العلماء» التسعين من المائه، فَحَيْثُ أَنَّ التسعين من المائه جمع وَلَكِنَّهُ جمع غير متعَيِّن؛ لِأَنَّ هناك تسعينات عديده تُتَصَوَّر داخل المائه. فهذا الفرد داخل في التسعين أو خارج عن التسعين؟ أي: إذا وضعنا يدنا على كل فرد من هؤلاء المائه نجده مُرَدِّداً بين كونه داخلًا في التسعين أو خارجاً عنه؛ لِأَنَّنا نتصور عدّه تسعينات.

إذن، فالجمع غير متعَيِّن. فأى مرتبه من مراتب الجمع غير المرتبه الأخيره (التي هي العموم والاستيعاب، وهي كل المائه) هي في الواقع مردده وغير مُعَيِّنه. فاللام الداخلة على الجمع تَدُلُّ على تَعَيِّن مدخولها وتعيّنه لا يكون إلا بالمرتبه العليا المستوعبه لجميع الأفراد.

فهذان مسلكان لِإثباتِ دلالة الجَمْعِ المُحَلِّيِّ بِاللّامِ على العموم (مسلك الوضع ومسلك التّعَيِّن). وقبل دراسته هذين المسلكين واستعراض المناقشات التي يمكن توجيهها إلى كل من هذين المسلكين، لا بأس أن نشير إلى الفوارق بين هذين المسلكين، وهي كما يلي:

الفارق الأول: هو أن يقال إن الفارق بين المسلكين هو أَنَّهُ:

بناءً على المسلك الأول تكون دلالة اللّام على العموم والاستيعاب دلالةً وضعيّه ثابتة بمقتضى أصاله الحقيقه في استعمال المُتَكَلِّم لِلّام (باعتبار أن اللّام وضعت للعموم والاستيعاب). فإذا استعمل المتكلم اللّام تقول أصاله الحقيقه: إن الأصل أن يكون مراد المُتَكَلِّم من اللّام هو المعنى الحقيقي (أي: العموم) وأقل من العموم مجاز وأصاله الحقيقه تنفي المجاز. فإذا شككنا في مورد أَنَّهُ هل أراد المُتَكَلِّم من «العلماء» العموم والاستيعاب أم أراد جمعاً أقل من العموم؟ ففي الواقع يرجع شكنا هنا إلى أن المُتَكَلِّم هل أراد المعنى الحقيقي لِلّام أو أراد المعنى المجازي؟ هذا بناءً على المسلك الأول.

أَمَّا بِنَاءٌ عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي، فَدَلَالَةُ اللَّامِ عَلَى الْعَمُومِ لَيْسَتْ وَضَعِيَّةً بَلْ تَدُلُّ وَضْعاً عَلَى تَعْيِينِ مَدْخُولِهَا، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ تَعْيِينَ مَدْخُولِهَا يَحْصُلُ بِطَرِيقَيْنِ:

أحدهما: أن يُرَادَ الْمَرْتَبَةُ الْعُلْيَا وَالْأَخِيرَةَ (كَمَا قَلْنَا) الْمَسَاوِقَةَ لِلْعَمُومِ.

وثانيهما: أن يُرَادَ جَمْعاً مَعْهُوداً، أَيْ: أَنْ لَا يُرِيدُ بِقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءَ» كُلَّ الْمَائَةِ، بَلْ يُرِيدُ مَجْمُوعَهُ خَاصَّةً مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالْعَهْدُ نَوْعٌ مِنَ التَّعْيِينِ (وَلَيْسَتْ الْمَرْتَبَةُ الْأَخِيرَةُ مِنَ الْجَمْعِ هِيَ الْمَتَعَيَّنَةُ فَقَطْ، وَإِنَّمَا الْعَهْدُ أَيْضاً نَوْعٌ مِنَ التَّعْيِينِ). فَإِذَا شَكَكْنَا بِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ الْعَمُومَ بِقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءَ» أَوْ أَرَادَ جَمَاعَهُ مَعْلُومَهُ وَخَاصَّهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، فَكَيْفَ نَدْرَأُ الْإِحْتِمَالَ الثَّانِي؟ هَلْ نَدْرُوهُ بِأَصَالِهِ الْحَقِيقَةِ؟! مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا- يُمْكِنُ رَدُّهُ بِأَصَالِهِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ (وَهُوَ التَّعْيِينُ) عَلَى كُلِّ حَالٍ (أَيْ: سِوَا أَرَادَ الْعَمُومَ أَوْ أَرَادَ جَمَاعَةً مَعْهُودَةً).

فَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَنْفِيَ الْعَهْدَ نَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ إِضَافِيَّةٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَمُومَ يَدُلُّ عَلَى الْمَرْتَبَةِ الْأَخِيرَةِ، فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْقَرِينَةُ مَوْجُودَةً فِيهَا، وَإِلَّا فَمَعْدَمٌ وَجُودُ الْقَرِينَةِ عَلَى الْعَمُومِ تَصْبِحُ اللَّامُ هُنَا مَجْمُوعَةً لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى الْعَمُومِ وَلَا عَلَى الْعَهْدِ، وَتَبْقَى مُرَدِّدَةً؛ لِأَنَّ كِلَيْهِمَا مُرَدَّدٌ وَمَعْنَى كِلَيْهِمَا حَقِيقِيٌّ. فَبِنَاءً عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي لَا- تَنْفَعُ أَصَالُهُ الْحَقِيقَةَ شَيْئاً؛ لِأَنَّهَا لَا تَقْتَضِي غَيْرَ أَنْ مَدْخُولِهَا مُتَعَيَّنٌ، وَتَعْيِينُ الْمَدْخُولِ أَعْمٌ مِنَ الْعَمُومِ، فَلَعَلَّ مَدْخُولِهَا مُتَعَيَّنٌ فِي جَمَاعَةٍ مَعْهُودَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ.

هَذَا الْفَارِقُ الْأَوَّلُ الَّذِي قَدْ يُذَكَّرُ بَيْنَ الْمَسْلُوكَيْنِ. وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ عَلَى الْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ لَا نَبْتَلِي بِالْإِجْمَالِ (عِنْدَمَا نَشْكُ بِأَنَّ الْمُرَادَ هَلْ هُوَ الْعَمُومُ أَوْ غَيْرُ الْعَمُومِ؟) بَلْ تَنْفَعُهَا أَصَالَةُ الْحَقِيقَةِ فِي أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ وَهُوَ الْعَمُومُ، بَيْنَمَا عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي نَوَاجِهُ مَشْكَلَةُ الْإِجْمَالِ (إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَرْفَعُ الْإِشْكَالَ وَبَقِينَا نَحْنُ وَاللَّامُ الدَّخِلَةُ عَلَى الْجَمْعِ)، حَيْثُ نَقُولُ أَصَالَهُ الْحَقِيقَةَ: الْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيَّةُ، وَالْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْيِينِ الْمَدْخُولِ، وَتَعْيِينُ الْمَدْخُولِ لَهُ نَحْوَانُ وَشِكْلَانُ. أَيُّهُمَا الْمُرَادُ؟ لَا يُعْرَفُ.

إِلَّا أَنْ سَيِّدُنَا الْأَسْتِثْنَاءُ الشَّهِيدَ رَحِمَهُ اللَّهُ نَاقِشَ تَمَامِيَّةَ هَذَا الْفَرْقِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا الْفَرْقَ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ كَانَ الْمَسْلُوكَ الْأَوَّلَ الْقَائِلَ بِالْوَضْعِ (لِلْعَمُومِ) يَدْعَى أَنَّ اللَّامَ الدَّاخِلَةَ عَلَى الْجَمْعِ وَوُضِعَتْ فِي اللَّغَةِ لِلْعَمُومِ فَقَطْ، وَلَمْ تُوَضَّعْ لَشَيْءٍ آخَرَ (كَتَعْيِنِ مَدْخُولِهَا) لَغَةً، فَحِينَئِذٍ كَانَ يَتِمُّ الْفَرْقُ الَّذِي ذُكِرَ؛ لِأَنَّهُ بِنَاءً عَلَى هَذَا سَوْفَ يَكُونُ اسْتِعْمَالُ اللَّامِ فِي الْعَهْدِ مَجَازًا؛ لِأَنَّ الْعَهْدَ لَيْسَ عَمُومًا (وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ اللَّامَ لَيْسَ لِلْعَهْدِ بَلْ لِلْعَمُومِ فَقَطْ) وَالْمَجَازُ يُنْفَى بِأَصَالِهِ الْحَقِيقَةَ، وَبِالتَّالِي لَا تَكُونُ اللَّامُ مَجْمَلَةً (أَي: لَا نَبْتَلِي بِالْإِجْمَالِ عَلَى الْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ الْمَسْلُوكِ الثَّانِي الَّذِي نَبْتَلِي فِيهِ بِالْإِجْمَالِ) فَيَكُونُ الْفَرْقُ الْمَذْكُورُ بَيْنَ الْمَسْلُوكَيْنِ تَامًا، لَكِنْ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ أَصْحَابُ الْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ يَدْعُونَ هَذَا الْمُدْعَى.

أَمَّا إِذَا ادَّعَوْا أَنَّ اللَّامَ مَوْضُوعَةٌ فِي اللَّغَةِ بِنَحْوِ الْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ لِمَعْنِيَيْنِ (مِثْلَ لَفْظِ «عَيْن» الَّذِي لَهُ مَعَانٍ عَدِيدَةٌ) بِنَحْوِ الْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ، أَحَدُهُمَا هُوَ الْعَمُومُ، وَالْمَعْنَى الثَّانِي هُوَ تَعْيِنُ الْمَدْخُولِ. وَحِينَئِذٍ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ مَوْضُوعًا لَهُ (مَعْنَى حَقِيقِي). فَلَا اسْتِعْمَالَ اللَّامِ فِي الْعَهْدِ مَجَازًا وَلَا اسْتِعْمَالَ اللَّامِ فِي الْعَمُومِ مَجَازًا.

وَعَلَيْهِ فَفِي مَوَارِدِ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْعَهْدِ لَا يُمْكِنُ نَفْيُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ بِأَصَالِهِ الْحَقِيقَةَ؛ لِأَنَّ الْاسْتِعْمَالَ حَقِيقِيًّا عَلَى كُلِّ حَالٍ، سَوَاءً كَمَا نَرَادُ الْمُتَكَلِّمَ الْعَمُومَ، أَمْ كَانَ مَرَادُهُ جَمَاعَهُ خَاصَّةً مِنَ الْعُلَمَاءِ، فَلَا يُبَيِّنُ مِنْ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى الْعَمُومِ، فَإِذَا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْقَرِينَةُ مَوْجُودَةً وَبَقِينَا نَحْنُ وَقَوْلُهُ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ» يَكُونُ هَذَا الْكَلَامُ مُجْمَلًا، لَا دَلَالَةَ لَهُ لَا عَلَى الْعَمُومِ وَلَا عَلَى الْعَهْدِ، فَنَبْتَلِي بِالْإِجْمَالِ عَلَى كِلَا الْمَبْنِيِّينَ حَتَّى الْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَسْلُوكَيْنِ، وَالْإِجْمَالُ مَوْجُودٌ فِي كِلَيْهِمَا.

وَقَدْ يُقَالُ فِي قِبَالِ هَذَا الْكَلَامِ: بِأَنَّ الْمَسْلُوكَيْنِ لَا يَتَّفِقَانِ فِي الْإِجْمَالِ، بَلْ لَا نَبْتَلِي بِالْإِجْمَالِ عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي خِلَافًا لِلْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ حَيْثُ نَبْتَلِي فِيهِ بِالْإِجْمَالِ (أَي: الْفَارِقُ مَوْجُودٌ بَيْنَ الْمَسْلُوكَيْنِ، لَكِنْ عَلَى عَكْسِ الْفَارِقِ الَّذِي ذُكِرَ مِنْ أَنَّهُ لَا إِجْمَالَ عَلَى الْمَسْلُوكِ الْأَوَّلِ بَيْنَمَا يَوْجَدُ إِجْمَالَ عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي)؛ لِأَنَّ اللَّامَ عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي (الْقَائِلَ بِأَنَّ اللَّامَ وَوُضِعَتْ فِي اللَّغَةِ لِتَعْيِنِ الْمَدْخُولِ، وَتَعْيِنَ الْمَدْخُولَ جَامِعًا كُلِّيًّا وَوُضِعَتْ لَهُ اللَّامُ، فَ) تَكُونُ اللَّامُ مَشْتَرَكًا مَعْنَوِيًّا لَا لَفْظِيًّا، وَهَذَا الْمَشْتَرَكُ الْمَعْنَوِيُّ لَهُ مَصْدَاقَانِ:

(١)- التَّعِينُ من خلال العموم (أى: إرادته المرتبه العليا والأخيره المساوقه للعموم).

(٢)- التَّعِينُ العهْدِيَّ (أى: أَنْ يَكُونَ المراد جماعه خاصه معهوده من العلماء).

فاللام وضعت لمعنى كلى له مصداقان، أى: مشترك معنوى. فلا بُدَّ أَنْ نثبت أن أيا من التَّعِينَيْنِ هو المراد؟ وهذا إِنَّمَا يَتَمُّ من خلال دالٍّ آخر، لأنَّ اللّامَ لا يَدُلُّ على ذلك، بل يَدُلُّ على ذاك الجامع الكلى الذى وضعت اللّامَ له وهو تعين المدخول.

وحيث أن التَّعِينُ العهْدِيَّ بحاجه إلى مؤونه زائده (أى: لو أراد المُتَكَلِّمُ من قوله: «أكرم العلماء» جماعه خاصه معهوده، فهذه الإِرادَة تحتاج إلى بيان إضافي وزائد)، وهذا بخلاف إرادته العموم (فيما إذا كان يريد بقوله «أكرم العلماء» التَّعِينُ العمومى والجمعى) فذاك لا يحتاج إلى بيان زائد، فإنَّ نفسَ قوله: «أكرم العلماء» باعتبار أن اللّامَ دخل على الجمع، والجمع المتعين ذاتاً هو المائه، فلا يحتاج إلى بيان إضافي.

فأحد التَّعِينَيْنِ بحاجه إلى بيان إضافي، والآخر لا يحتاج إلى بيان إضافي، فمقتضى الإِطْلَاق هو الثَّانِي، شأن الإِطْلَاقِ فى سائر الموارد حيث نقول بأن القيد يحتاج إلى بيان إضافي وحيث أنَّه لا يوجد بيان إضافي فعدم البيان على القيد دليل على عدم إرادته القيد، فكذلك الحال هنا؛ إذ التَّعِينُ العهْدِيَّ بحاجه إلى بيان زائد وعدم وجود هذا البيان الزائد إثباتاً يَدُلُّ على أنَّه لَيْسَ التَّعِينُ العهْدِيَّ مراداً ثبوتاً، فيتعين الأمر فى التَّعِينِ العمومى، فلا نتبلى بالإجمال؛ إذ التَّعِينُ العمومى يكون هو المراد لِلْمُتَكَلِّمِ (أى: تصبح الدَّلَالَة على العموم دلالة إطلاقيه)، وبالتالي لا يوجد إجمال.

وهذا بخلاف المسلك الأوّل حيث نتبلى فيه بالإجمال؛ لأنَّ على المسلك الأوّل تكون اللّامَ من المشترك اللفظي لا المعنوي (كما تقدّم)، أى: صاحب المسلك الأوّل يقول: إنَّ للّامَ وضعان لغه، وضعت للعموم ووضعت لتعين المدخول. فلها معنيان حقيقيان وهو مشترك لفظي. ومن الواضح أنَّ فى موارد استعمال المشترك اللفظي مِنْ دُونِ قرينه معيّنِه لأحد المعنيين فى قبال الآخر، يصبح اللفظ مُجْمَلًا. مثل لفظ «العين» إذا استعملت مِنْ دُونِ قرينه تعين أنَّه أى معنى من معاني «العين» أُريدَ، وهذا ما يدّعيه علماء السنه بأنَّه «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، بأن لفظ «المولى» مشترك لفظي له معان عديده، من معانيه: «المُحِبُّ» و«الناصر» و«الولى»، وحيث لا توجد قرينه على إرادته الولايه الخاصه فلا طريق لإثبات العموم حتّى بِمُقَدَّمَاتِ الحِكمَة.

وللبحث تتمه تأتي إن شاء الله تعالى.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزة / علم الأصول

قلنا يوجد في دلالة الجمع المحلي باللام على العموم مسلكان:

المسلك الأول: القائل بأن اللام الداخلة على الجمع موضوعه للعموم.

المسلك الثاني: القائل بأن اللام مطلقاً موضوعه لتعيين مدخولها، وهذا التعيين في الجمع ملازم للعموم (المرتبه الأخيره).

وقلنا قبل دراسته المسلكين لا بأس بذكر الفوارق بينهما وكان أول فارق هو ما ذكرناه بالأمس، من أنه قد يقال على المسلك الأول لا نبتلى بالإجمال في الموارد التي نحتمل إرادته غير العموم؛ وذلك لأن بإمكاننا أن ننفي هذا الاحتمال بأصالة الحقيقة، أما على المسلك الثاني فسوف نبتلى بالإجمال إذا احتملنا إرادته غير العموم، وذلك لأن هذا الاحتمال لا يمكن نفيه بأصالة الحقيقة؛ لأن هذا الأصل لا يقتضى سوى أن المدخول متعين وهذا أعم من العموم، فقد يكون المراد جماعه معهوده خاصه، والجماعه المعهوده متعينه أيضاً.

وهذا الفرق ناقشناه بالأمس حيث قلنا: إنه على كلا المسلكين نبتلى بالإجمال؛ لأن على المسلك الثاني كما تقدم الآن، وعلى المسلك الأول لأنه على المسلك الأول تكون اللام مشترك لفظي بين العموم وبين تعيين المدخول، واستعمالها في كل منهما حقيقي، فلا ينفى احتمال العهد بأصالة الحقيقة.

وقد يقال في مقابل هذا الكلام إن المسلكين لا يتفقان بالإجمال، بل نبتلى بالإجمال على المسلك الأول لما قلناه الآن من أن اللام مشترك لفظي، وأما على المسلك الثاني فلا نبتلى بالإجمال لأن اللام على الثاني مشترك معنوي موضوع لتعيين مدخولها، والتعيين له مصداقان أحدهما «العموم» والآخر «العهد»، و«العهد» بحاجة إلى بيان زائد بخلاف العموم، فينفي الزائد بالإطلاق، فلا نبتلى بالإجمال.

ص: ٣٤٢

إلا أن يقال في دفع هذا الكلام بأنه حتى على المسلك الأول لا نبتلى بالإجمال أيضاً؛ لأن اللام على هذا المسلك وإن كانت مشتركاً لفظياً له معنيان أحدهما العموم والآخر تعيين المدخول، لكن بالإمكان أن تثبت العموم في مقابل العهد، وذلك من خلال القول بأن عدم وجود ما يدل على العهد بنفسه قرينه على إرادته المعنى الآخر وهو العموم؛ فإنه إذا كان المشترك اللفظي مشتركاً بين معنيين فقط، فقد يكون الأمر من هذا القبيل (أي: عدم وجود ما يدل على ذلك المعنى بنفسه قرينه على أن المراد من هذا المعنى الآخر)، فهنا أيضاً يقال: صحيح أن اللام معنيان على المسلك الأول (= العموم وتعيين المدخول)، فإذا احتملنا أن مراد

الْمُتَكَلِّمُ مِنْ قَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ» الْعَمُومِ، وَاحْتِمَلْنَا أَنْ مَرَادَهُ جَمَاعَهُ مَعَهُودَهُ خَاصَّةً مِنَ الْعُلَمَاءِ، لَا عَمُومَ الْعُلَمَاءِ، فَقَدْ يُقَالُ هُنَا بِأَنَّهُ بِاعْتِبَارِ أَنْ الْمُتَكَلِّمَ لَمْ يَذْكُرْ فِي كَلَامِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْعَهْدِ (= مَا يَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ جَمَاعِهِ مَعَهُودَهُ خَاصَّةً) هَذَا بِنَفْسِهِ قَرِينَهُ عَلَى أَنْ الْمَرَادُ هُوَ الْمَعْنَى الْآخِرُ وَهُوَ الْعَمُومُ. فَالْمَسْلُكَانِ اتَّفَقَا عَلَى عَدَمِ الْإِبْتِلَاءِ بِالْإِجْمَالِ. وَعَلَى أَى حَالٍ فَهَذَا الْفَارِقُ الْأَوَّلُ بَاطِلٌ. هَذَا بِالنَّسْبِ إِلَى هَذَا الْفَارِقِ الْأَوَّلِ.

الْفَارِقُ الثَّانِي: الَّذِي قَدْ يُذَكَّرُ بَيْنَ الْمَسْلُكَيْنِ هُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنْ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا هُوَ أَنَّهُ بِنَاءً عَلَى الْمَسْلُكِ الْأَوَّلِ تَكُونُ «الْلَامُ» هِيَ الَّتِي تُجَرِّدُ لَنَا نَوْعِيَّةَ الْعَمُومِ (مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ إِسْتِغْرَاقِيًّا أَوْ مَجْمُوعِيًّا)؛ لِأَنَّ هَذَا الْمَسْلُكَ يَقُولُ بِوَضْعِ «الْلَامِ» ابْتِدَاءً لِلْعَمُومِ وَلَا اسْتِيعَابَ الْأَفْرَادِ، فَبِالْإِمْكَانِ أَنْ نَتَصَوَّرَ أَنَّ «الْلَامَ» عِنْدَمَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْعَمُومِ فَهِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْعَمُومِ بِهَذَا النَّحْوِ (أَى: بِنَحْوِ الْاسْتِغْرَاقِ وَبِنَحْوِ إِفْنَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ فِي كُلِّ فَرْدٍ فَرْدًا)، فَيَكُونُ الْعَمُومُ إِسْتِغْرَاقِيًّا. هَذَا الْمَطْلَبُ يُمْكِنُ أَنْ نَقُولَهُ (الْعَمُومُ الْاسْتِغْرَاقِيُّ) بِنَاءً عَلَى الْمَسْلُكِ الْأَوَّلِ، فَيَكُونُ الْعَمُومُ عَمُومًا إِسْتِغْرَاقِيًّا لَا مَجْمُوعِيًّا.

أَمَّا بِنَاءٌ عَلَى الْمَسْلُوكِ الثَّانِي الْقَائِلُ بِأَنَّ اللَّامَ لَمْ تَوْضِعْ لِلْعُمُومِ ابْتِدَاءً وَرَأْسًا، وَإِنَّمَا وُضِعَتْ لِتُعَيِّنَ مَدْخُولَهَا وَمَدْخُولَهَا هُوَ الْجَمْعُ، فَتَيَدُلُّ «اللَّامُ» عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْجَمْعِ هُوَ الْجَمْعُ الْمُتَعَيَّنُ، وَالْجَمْعُ الْمُتَعَيَّنُ مُتَمَثِّلٌ فِي الْمَرْتَبَةِ الْعُلْيَا وَالْأَخِيرَةَ مِنَ الْجَمْعِ (أى: إِذَا كَانَ عَدَدُ الْعُلَمَاءِ مِائَةً فَالْعَدَدُ الْمُتَعَيَّنُ هُوَ الْمِائَةُ، لِأَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الْمَرَاتِبِ النَّازِلَةِ غَيْرُ مُتَعَيَّنٍ، عَلَى شَرْحِ تَقَدُّمِ بِالْأَمْسِ). فَالْلامُ تُعَيِّنُ مَرْتَبَةَ الْجَمْعِ، وَتُعَيِّنُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي قَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ» الْمِائَةُ، لَا أَقْل.

أَمَّا أَنَّ هَذِهِ الْمِائَةُ هَلْ أُرِيدَتْ بِنَحْوِ الْعُمُومِ الْمُجْمُوعِيِّ، (أى: يَجِبُ إِكْرَامُ مَجْمُوعِ الْمِائَةِ بِحَيْثُ لَوْ أَكْرَمَ ٩٩ مِنْهُمْ لَمْ يَكُنْ مِمْتَثِّلًا) أَوْ أَنَّهَا أُرِيدَتْ بِنَحْوِ الْعُمُومِ الْاسْتِغْرَاقِيِّ؟ فَهَذَا الْمَطْلَبُ لَا دَلَالَهَ لِلَّامِ عَلَيْهِ أَبَدًا، وَإِنَّمَا تَدُلُّ «اللَّامُ» عَلَى أَنَّ الْمَدْخُولَ وَهُوَ الْجَمْعُ مُتَعَيَّنٌ، أى: مِائَةً، أَمَّا أَنَّ الْمِائَةَ أُرِيدَ بِنَحْوِ الْاسْتِغْرَاقِ أَوْ بِنَحْوِ الْمَجْمُوعِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ مَفَادِ اللَّامِ.

فَلَا بُدَّ حِينَئِذٍ مِنَ الرَّجُوعِ (لِفَهْمِ أَنَّ الْعُمُومَ هَلْ هُوَ اسْتِغْرَاقِيٌّ أَوْ مَجْمُوعِيٌّ) إِلَى نَفْسِ الْجَمْعِ وَمِلَاحَظِهِ مَا تَقْتَضِيهِ طَبِيعَةُ الْجَمْعِ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ «اللَّامِ»، أى: يَجِبُ أَنْ نَرَى هَلْ أَنَّ «الْجَمْعَ» وَهُوَ «الْعُلَمَاءُ» ظَاهِرٌ فِي الْاسْتِغْرَاقِ أَوْ هُوَ ظَاهِرٌ فِي الْمَجْمُوعِ أَوْ هُوَ مَجْمَلٌ؟

فَإِذَا بَيْنِينَا (كَمَا هُوَ الْأَقْرَبُ عَلَى مَا يَأْتِي شَرْحَهُ قَرِيبًا) عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ ظَاهِرٌ فِي الْمَجْمُوعِيِّ، إِذْ نَافِعُ دُخُولِ «اللَّامِ» الدَّالَّةُ عَلَى الْمَرْتَبَةِ الْعُلْيَا وَالْأَخِيرَةَ مِنَ الْجَمْعِ الْمُتَمَثِّلَةِ فِي الْعُمُومِ، يَبْقَى ظُهُورُ الْجَمْعِ فِي الْمَجْمُوعِيِّ عَلَى حَالِهِ. فَيَكُونُ الْعُمُومُ وَالْاسْتِغْرَاقُ مَجْمُوعِيًّا، كَمَا كَانَ قَبْلَ دُخُولِ «اللَّامِ» (أى: كَمَا أَنَّ «عُلَمَاءَ» ظَاهِرٌ فِي الْمَجْمُوعِيِّ يَكُونُ «الْعُلَمَاءُ» ظَاهِرًا فِي الْمَجْمُوعِيِّ أَيْضًا) وَلَا فَرْقَ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ.

غايه الأمر قبل دخول «اللّام» كان يتردد السّامع بين مراتب الجمع بأنّه هل المقصود ثلاثه منهم أو عشره أو عشرين منهم؟! أيّ مرتبه هي المقصوده وهي المراده للمتكلم؟ هذا في «علماء». أمّا بعد دخول اللّام فقامت اللّام بتعيين الجمع وإخراج الجمع من الترديد وعيّنت أن المراد هو خصوص المرتبه الأخيره من الجمع، فحاصل هذا الفارق الثّاني هو أنّه بناءً على المسلك الأوّل يمكن أن نقول بأن اللّام ما دامت قد وضعت للعموم، فهي عندما تدخل على الجمع تلبس الجمع ثوباً جديداً ويخرجه عن ظهوره السّابق قبل دخول «اللّام»، ويخرجه عن المَجْمُوعِيّه، أي: وضعت «اللّام» للعموم بنحو يقلب دلالة الجمع من المَجْمُوعِيّه إلى الاستغراقيه. هذا ما يمكن أن نقوله ونتصوّره بناءً على المسلك الأوّل.

وأما على المسلك الثّاني القائل بأن «اللّام» وضعت لتعيّن المدخول، فلا- يمكننا أن نقول بأن «اللّام» قَلَبَتْ ظهورَ الجمع من المَجْمُوعِيّه إلى الاستغراقيه؛ لأنّه بناءً على المسلك الثّاني تكون مهمّه اللّام وواجبها تعيين مرتبه الجمع؛ لأنّ المسلك الثّاني يقول بأن «اللّام» وضعت للتعيين، فتكون مهمتها تعيين مدخولها وتشخيصه وتحديدّه.

إذن، فتبدّل «اللّام» على أن المراد من «العلماء» كل المائه لا أقلّ، أمّا أن المراد كل المائه بنحو المجموع أو بنحو الاستغراق فهذا ليس من واجبات «اللّام»، ويبقى نحن أمامنا الظهور السّابق للجمع، وهو الظهور في المَجْمُوعِيّه، فيكون العموم مجموعياً بناءً على المسلك الثّاني.

ولمزيد من الإيضاح أقول: إنّ طبيعه الجمع بقطع النّظر عن «اللّام» وقبل دخول «اللّام» تقتضي المَجْمُوعِيّه لا الاستغراقيه؛ لأنّ حال الجمع حال العدد، أي: الجمع يدلّ على معنى اسمي واحد، كما أنّ العدد يدلّ على معنى اسمي واحد، فهو كقوله: «أكرم ثلاثه» أو «أكرم تسعه» الظاهر في المَجْمُوعِيّه (أي: حكم واحد منصبّ على موضوع واحد وهو «مجموع الثلاثه»، بحيث إذا أكرم ثمانية من أصل تسعه لم يكن ممثلاً- أصلاً، لا أنّه أمثل ثمانية ولم يمثل التسعه. فحيثه الاجتماع في الثلاثه أو التسعه لها ما يوازئها، أي: يوجد لها محكيّ خارجاً بمعزل عن اعتبار المستعمل. أي: معنى لفظ ثلاثه أو أي عدد آخر معنى وحداني.

سواء قلنا إن هذا المعنى الواحدى حقيقته من الحقائق، أمر حقيقى مقولّى من المقولات الواقعيه، كما يقوله الفلاسفه حيث يرون أنّ العدد من مقوله الكمّ الواحد المنفصل (أى: المقولات العشر أمور حقيقته وليست اعتباريه، أحدها الجوهر وتسعه منها الأعراض القائمه بالجوهر، فالأعراض أمور حقيقته أيضاً، غايه الأمر أنّها قائمه بالجوهر وليس لها وجود مستقل عن الجوهر)، سواء قلنا هكذا أو لم نقبل كلامهم وقلنا بأنّ العدد وإن كان أمراً وحدائياً ولكنّه ليس أمراً حقيقياً مقولياً وإنّما هو أمر اعتبارى حتى بناء على هذا أيضاً لا إشكال فى أنّ هذه الوحدات الاعتباريه أمر يطابق المركز العرفى والعلائى، بمعنى أن هذا الأمر الاعتبارى يُعتبر فى مركز العقلاء شيئاً ثابتاً فى الخارج، على حدّ ثبوت الأمور الحقيقيه. أى: يرى العقلاء أنّ له واقعاً موضوعياً، وأنّ العدد يقع موضوعاً للآثار والأحكام، كما أنّ الأمور الواقعيه تقع موضوعاً للأحكام والآثار.

هذا حال العدد، سواء قبلنا الرأى الفلّسفى أو لم نقبله، فعلى أى حال فإنّ العدد له معنى وحدانى. ثلاثه يعنى: مجموع هذه الثلاثه، وأربعه يعنى مجموع هذه الأربعه.

أريد أن أقول: كما أنّ هذا حال العدد فكذلك الجمع؛ فإنّ مرجع الجمع إلى العدد أيضاً، غايه الأمر لا بشرط من حيث الزيادة. كلمه «ثلاثه» أو «تسعه» بشرط لا- عن الزيادة، ولكن كلمه «علماء» يعنى ثلاثه لا بشرط عن الزيادة. فالجمع كالعدد يدلّ على معنى وحدانى ثابت فى الخارج ولو لم يكن ثابتاً فى الواقع الموضوعى، وكان ثابتاً على أقلّ تقدير فى المركز العرفى (إن لم نقل أنّ له واقعاً موضوعياً حقيقياً فلا أقل من أنّ له واقع موضوعى فى المركز العرفى والعلائى) ويقع موضوعاً للأحكام والآثار، أى: ليست من الأمور الاعتباريه الدهنيه البحتة التى هى من شؤون الاستعمال، فليس مثل «كل عالم» لما تقدّم من أنّه وإن كان يوجد توحيد وتركب فى مثل «أكرم كلّ عالم» لكنّه ليس إلاّ اعتباراً من قبل المتكلم والمستعمل لكى يتسنى له استعمال هذا اللفظ فى معانٍ متعدده، وإلا- فليست صفه العلم (التى يشترك فيها أفراد العالم) قائمه بمجموعهم فى الخارج، بل هى قائمه بجمعهم (هذا عالم سواء كان الآخر عالماً أو لا). وقد فرّقنا بين قوله: «أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «أكرم كلّ الجيش» أو «أكرم كلّ العسر»، حيث قلنا إنّ للجيش توحيد حقيقى وتركب واقعى فى الخارج، فليس الجندى الواحد جيشاً، وليس الجنديان جيشاً، وهذا بخلاف العالم، فإنّ عالماً عالم، والعالمين عالمان بمعزل عن أن يكون الآخر عالماً أو لم يكن. فقلنا هنا: إنّ التوحيد فى قوله «أكرم كلّ عالم» مجرد أمر اعتبارى لا أكثر.

أَمَّا فِي مَا نَحْنُ فِيهِ فَلَيْسَ هَكَذَا، وَالْجَمْعُ مِثْلُ الْعَدَدِ لَهُ تَوْحِيدٌ وَتَرْكِبٌ (أى: معنى وحداني، له واضح موضوعي على الأقل في ارتكاز العرف والعقلاء) والشَّاهد على ذلك فهمُ الفقهاء في الأبواب الفقهيَّةِ المختلفةِ، حيث أنهم يفهمون وحدة الحكم المجموع على العدد.

مثلاً إذا ورد في دليل أنَّه يستحب الذكر الفلاني مائة مرَّة، أو الدعاء الفلاني مائة مرَّة أو عشره مرات، أو التسبيح الفلاني ألف مرَّة، أو تُستحب الصَّلاة عشر ركعات، فإذا ذكر حكم مجموع على العدد يفهم الفقهاء أنَّ هناك حكماً واحداً مجموعاً على المجموع (أى: مجموع العدد، مجموع المائة)، بنحو العموم المَجْمُوعِيّ، لا- بنحو العموم الاستغراقيّ (بحيث إذا صَلَّيْتُ ركعتين يُثاب بمقدار ركعتين، وإذا صَلَّيْتُ أربع ركعات يُثاب بمقدار أربع ركعات، فلا توجد هناك استجابات عديده لكل ركعه ركعه من الركعات العشر، بل هناك استجاب واحد لمجموع الركعات العشر).

ففهم الفقهاء هو أنهم يفهمون من الحكم المجموع على العدد المَجْمُوعِيّ والوحده، أى: يفهمون حكماً واحداً منصباً على المجموع.

وعليه، فبناءً على المسلك الثَّانِي لا يقتضى دخول «اللام» على الجمع الظَّاهِرِ فِي المَجْمُوعِيّهِ سوى تعيين مرتبه الجمع في المرتبه الأخيره (في المائة)، أَمَّا الظُّهُورُ فِي المَجْمُوعِيّهِ فَباق على حاله؛ لَأَنَّ ما قلناه في العدد نقوله في الجمع أيضاً. فقولنا «علماء» في قوه قولنا «ثلاثه» إلا أن «علماء» لا بشرط، و«ثلاثه» بشرط لا عن الزيادة. فكلام المَتَكَلِّمِ (وهو الجمع) يَدُلُّ على المَجْمُوعِيّهِ، فمقتضى الأصل أنَّه مراده الجِدِّيّ. هذا فارق آخر قد يُذكر بين المسلكين.

إلا أن الصَّحِيح أن هذا الفارق أيضاً غير تام؛ وذلك لأنَّ العموم في «العلماء» مثلاً يمكن أن يكون إِسْتِغْرَاقِيّاً على كلا المسلكين، مِنْ دُونِ فارق بينهما من هذه الناحيه. وذلك أَمَّا على المسلك الأوَّل فواضح فيمكن أن يكون العموم إِسْتِغْرَاقِيّاً بالشرح المتقدِّم.

وأما على المسلك الثاني فأيضاً يمكن أن يكون العموم استغراقياً، وذلك لأن المسلك الثاني وإن كان يعترف بأن الجمع والعدد له اعتبار ثابت في نفسه، إلا أن «اللام» الداخلة على الجمع ما دامت قد دلّت على التّعين وهذا التّعين تجسّد وتمثّل في المرتبة الأخيره والعليا من مراتب الجمع (أى: مرتبه العموم والاستيعاب لكل المائه، باعتبار أن هذه المائه هي المتعينه في الصدق الخارجى، ولا توجد مائه أخرى)، فهذا معناه أن حثّيه الوحده المأخوذه في الجمع ليست عباره عن حثّيه العدد، وإنما هي حثّيه اعتباريه محضه، فقولنا: «أكرم عشره» يختلف عن قولنا «أكرم العلماء»؛ لأنّ الأوّل ظاهر في المَجْمُوعِيّه؛ لأنّ «عشره» عدد وحثّيه العدد يوجد ما بإزائها في الخارج، أمّا قولنا «أكرم العلماء» فهنا يكون النّظر إلى خُصُوصِيّه الاستيعاب والتكثّر، والخصوصيه العدديه ذهبت مهب الرياح، وجاءت «اللام» بخُصُوصِيّه التّكثّر والاستيعاب عندما دخلت على الجمع، ولذلك نرى أن صدق العلماء يزداد وينقص، بخلاف صدق «عشره» حيث لا يزداد مصداقه ولا ينقص. أمّا «العلماء» قد يكون مصداقه مائه وذلك فيما إذا كان العلماء مائه، وقد يكون مصداقه خمسين وذلك فيما إذا كان عدد العلماء خارجاً خمسين وهكذا. أى: التّعين الذى أفادته «اللام» وإن كان يقضى ويستلزم إفاده المرتبه العليا والأخيره، إلا أن هذه المرحله غير متعينه من حيث الكمّ، وتختلف باختلاف الموارد (أى: إذا كان العلماء خارجاً مائه فالمرتبه العليا عباره عن المائه، وإذا كان العلماء خارجاً تسعون فالمرتبه العليا عباره عن التسعين). فلا محاله يرى بهذا الاعتبار كأنه ألغيت خُصُوصِيّه الكم والعدد، ولوحظت خُصُوصِيّه الاستيعاب والكثره.

إذن فخصوصيه الاستيعاب وعموم جميع الأفراد لم تؤخذ فيها مقوله الكم المنفصل، وإنما الملحوظ عباره عن واقع الأفراد الخارجيه المتعينه بشرط أن لا يكون أقل من ثلاثه. فبالإمكان أن يكون العموم عموماً استغراقياً، حتى بناءً على المسلك الثاني، كما هو على المسلك الأوّل.

فلم يظهر فرق بين المسلكين من هذه الناحية أيضاً. هذا بالنسبة إلى الفارق الثاني.

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 الإخصائين 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 والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

