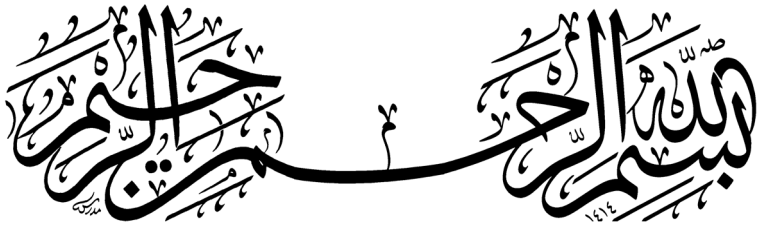
بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل الأصول

تأليف

محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم

الجزء الثالث

إصدار

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء، المقدّسة/ ص.ب. (٢٣٣) / هاتف: ٣٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

٢٥١

ح ٨٩٨ الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق مسائل الاصول/ محمد باقر بن محمد صادق الحكيم.

-ط١.- كربلاء: دار الكفيل ، ٢٠٢٢

ج٣ (٤٩٦ص) ؛ ٢٤ سم.

١- الفقه الاسلامي- اصول أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٥٦٤) لسنة ٢٠٢٢م

الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق، مؤلف .

مسائل الاصول . الجزء الثالث/ تأليف محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسيّ قدس سره للدّراسات والتّحقيق، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.

مجلد: نسخ طبق الأصل ؛ ٢٤ سم

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية

١. أصول الفقه الاسلامي (جعفري) .أ. العنوان

LCC: KBP440.76. H35 A36 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة

فهرسة أثناء النشر

الكتاب: مسائل الأصول.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق.

الإخراج الفني: علي محمد أسد الله.

الطبعة الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

المؤلِّف: محمد باقر السيّد محمد صادق الحكيم.

الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة.

المطبعة: دار الكفيل/ كربلاء المقدّسة- العراق

التاريخ: ٥ ربيع الأول ١٤٤٤هـ- ٢/ ١٠/ ٢٠٢٢م.

المفاهيم

المفاهيم

بحوث تمهيدية

ومقدمة للبحث في مسائلها يحسن التمهيد بعدة بحوث:

الأول: في عنوان «المفهوم»، ويقابله «المنطوق».

و«المفهوم» في اللغة هو المعلوم، قال في الصحاح: «فَهم: فهمْت الشي فَهْماً وفَهامِيةً: عَلِمْتهُ»[1].

و«المنطوق» هو الكلام، قال فيه: - أيضاً - «نَطَق: المنطِق: الكلام، وقد نَطَقَ نُطقاً، وأنْطَقَه غيرُه، ونَاطَقَه واستَنْطَقَه: أيْ كَلَّمه»[2]، فالمنطوق هو الكلام وهو المتكلّم به. وهذا ليس محلّ كلام.

وإنما الإشكال في المعنى الاصطلاحي للمفهوم، حيث اختلفوا في تعريفه والمراد منه. وهو غريب، لأنه - بعد أن وقع الكلام في دلالة بعض أصناف الجمل عليه - كان ينبغي الاكتفاء في بيان مفهومه من بعض مهرة الفن، لأنه اصطلاح، وهم أعرف بما اصطلحوا عليه، لا أن يقع الكلام والنقض والإبرام فيه من جلّهم، وقال عنه في الكفاية: «إنما هو حكم غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور - كما فسّر به - وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام، مع أنّه لا

---

(١) الصحاح: ٤/ ١١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٩٤٥.

موقع له، كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي»[١]... إلى أن قال: «كما لا يهمنا بيان أنّه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه...»[٢].

ومنه يظهر: أنّ في «المفهوم» بحثين:

أحدهما: في أنّه حكم لغير مذكور أو أنّه حكم غير مذكور.

وثانيهما: في أنّه من صفات الدلالة - يعني نفس دلالة الجملة المنطوقة بألفاظها وهيئاتها - أو المدلول الذي هو الحكم الإخباري أو الإنشائي الدالة عليه بواسطة دلالتها على منطوقها.

أقول: لم نجد مما ذكره الأعلام رضي الله عنهم في المقام جامعاً سالماً من النقض، خصوصاً إذا عدّ للحصر مفهوم، وبالأخص مدلول: «إنما» وأداة الاستثناء، لأنه - في الحقيقة - من المنطوق بنفسه دون المفهوم، فإن الحرف: «إنما» موضوع في اللغة لحصر الحكم بالموضوع ونفيه عن غيره، فلا يكون نفيه عن غيره غير مذكور، بل ولا يكون غيره غير مذكور، لأن مفاده هو النفي عن غير الموضوع مثل: «إنما قام زيد» أو «إنما القائم زيد».

وأما الأمر في الاستثناء فهو أوضح، لأنّ أداة الاستثناء موضوعة لإخراج المستثنى من الحكم الثابت لغيره في نفس الجملة، فمثلاً في قولك: لم يقم أحد إلّا زيد، نفيت القيام عن كل أحد وأثبته لزيد بإلّا، فنفي الحكم عن غير زيد لم يكن بالمفهوم، وإنّما كان بالمنطوق، وكذلك حصره بزيد بإثباته له بعد نفيه عن غيره لم

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٤٥-٤٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٤٤٦.

يكن بالمفهوم، لأنّ «إلا» دلّت على ذلك، فكان كل من الدال على ثبوت الحكم لزيد ونفيه عن غيره منصوصاً عليه في القضية.

وحيث أنّ هذا البحث لا تترتّب عليه ثمرة عملية، لأنّ عنوان «المفهوم» - بمعناه الاصطلاحي - لم يرد في دليل شرعي، كما أنّه لا تترتّب على تحديد مفهومه الاصطلاحي ثمرة عملية، لأنّ الثمرة تترتّب على ظهورات مصاديقه وأصنافه مثل: الجملة الشرطية أو الوصفية وغير ذلك، فلا ينبغي إطالة الكلام في تحديد مفاد عنواني المنطوق والمفهوم إلا بمقدار ما يتضح به محلّ الكلام والنزاع في مسائله.

وما يظهر من محلّ الكلام عند الأعلام: أنّ المنطوق هو: الذي يدل على ثبوت الحكم للموضوع، وأما المفهوم فهو: نفيه عن غير ذلك الموضوع، فالمنطوق من صفات الدال، وأما المفهوم فهو من صفات المدلول، إذ المنطوق هو الذي يدل على ثبوت الحكم لموضوعه، وهو الذي يدل على نفيه عن غيره إن كان له مفهوم، فإن لم يكن دالاً على حصره به ونفيه عن غيره لم يكن للقضية مفهوم وإنما لها منطوق فقط، وهو الدال على الثبوت فحسب، فتدبر جيداً.

وعليه: فما ينبغي هو البحث عن ظهورات تلك الجمل ودلالتها على ما عدّ مفهوماً لها بالوضع أو القرينة العامة، حيث يكون بحثاً عن صغريات أصالة الظهور التي ثبتت حجيتها ببناء العقلاء.

ومنه يظهر: المراد من قولهم: إنّ مفهوم الشرط حجة أو ليس بحجة أو مفهوم اللقب حجة أو لا: هو أنّ لتلك الجملة دلالة على ذلك المفهوم أو ليس لها دلالة عليه، لا أنّها دالة عليه وظاهرة فيه ويبحث عن حجية دلالتها وظهورها، فإنّها لو دلّت عليه وكان لها ظهور فيه كان حجة بلا إشكال.

كما ظهر: أنّ المبحوث عنه في المفهوم هو دلالة القضية على نفي الحكم عن غير تمام موضوعها الذي تضمنت إثباته له، سواءً بالدلالة التضمنية، كما في الحصر والاستثناء، أم بالالتزام، كما في الوصف والغاية.

فحصر المفهوم بالدلالة الالتزامية أو المدلول الالتزامي - كما صدر عن كل من الشيخين النائيني[١] والعراقي[٢] وأستاذنا الخوئي[٣] قدس سرهم - لا يمكن المساعدة عليه.

فائدة في الدلالة التضمّنية

واعلم أنّ للشيخ النائيني رحمه الله كلاماً في فوائد الأصول ذكره في ضمن مقدمة للبحث في المفاهيم أنكر فيه الدلالة التضمنية وحصر الدلالة بالمطابقية والالتزامية يحسن ذكره ونقده.

فإنّه تحدث ابتداءً عن «المفهوم» بمعناه العام، ثم ذكر أن المفهوم الذي هو موضوع البحث في المفاهيم هو المدلول الالتزامي للجملة التركيبية على وجه يكون بيناً بالمعنى الأخص. وحديثنا معه فيما قدمه لذلك، وأما الأخير فقد عرفت ما فيه.

قال قدس سره في مقدمته: «إنّ المفهوم - على ما عرفت منا مراراً - عبارة عن المدرك العقلاني الذي يدركه العقل عند الالتفات إلى الشيء، حيث أن لكل شيء وجوداً عقلانياً على طبق وجوده الخارجي، سواء كان ذلك الشيء من الماديات أو المجردات، وسواء كان جزئياً أو كلياً.

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤١٤.

(٢) نهاية الأفكار: ١/ ٤٦٩.

(٣) أصول الفقه للكرجي: ٢/ ٦.

وذلك المدرك العقلاني يكون بسيطاً، وليس مركباً من مادة وصورة، إذ المادة والصورة تكون من شؤون الوجود الخارجي، وأما الوجود العقلاني فهو مجرد عن ذلك لا تركيب فيه. وذلك المدرك هو المعبر عنه بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كل من جهة، إلا أن الجميع يشير إلى أمر فارد وشيء واحد.

والمفهوم كما يكون في الألفاظ الأفرادية كذلك يكون في الجمل التركيبية، حيث أنّه كما أن للمفردات معنى ومفهوماً مدركاً عقلانياً، كزيد، وعمرو، وإنسان، وشجر، كذلك يكون للجمل التركيبية معنى ومفهوم، كزيد قائم، والنهار موجود، وغير ذلك. وكما أن للألفاظ المفردة معنى مطابقياً ومعنى التزامياً، فكذلك يكون للجمل التركيبية معنى مطابقي ومعنى التزامي، وكما أن لازم المعنى الأفرادي تارة: يكون بيناً أخص، وأخرى: يكون أعم، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم إلى هذين القسمين.

وأما الدلالة التضمنية فهي لا واقع لها، سواء في الألفاظ الأفرادية أو الجمل التركيبية، لما عرفت: من أن المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني الذي يكون بسيطاً مجرداً عن المادة وليس له جزء، فالدلالة التضمنية لا أساس لها وإن كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة إما أن تكون مطابقية، وإما أن تكون التزامية»[1]. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويلاحظ عليه أمور:

الأول: أنّ ما ادعاه من «أنّ لكل شيء وجوداً عقلانياً على طبق وجوده الخارجي سواء كان...» ليس مطابقاً للواقع، فكم من الموجودات الخارجية ليس

(١) فوائد الأصول: ١/ ٤٧٦.

على طبقها وجود عقلاني عند أغلب ذوي العقول، لعدم إدراكها، ويكفي في ذلك الذات المقدسة جلت وعلت عن أن تدرك على طبق وجودها المقدس، وإنما تدرك إجمالاً بعناوين ثانوية، مثل «رب العالمين» ونحوه مما ليس هذا موضع بحثه.

على: أنّ الوجود العقلي قد لا يكون على طبق الوجود الخارجي، كما في موارد الجهل المركب.

الثاني: أنّ البساطة المدعاة للمدرك العقلاني بنفي تركبه من مادة وصورة وحصر ذلك بالوجود الخارجي غير مسلّمة، لأنّ المدرك العقلي (الصورة الذهنية) عرض وكيف نفساني، فله ماهية وله جنس وفصل، غاية الأمر أنّه لا يكون من الأجسام، بل ولا من الجواهر، فإنّه عرض، ولكل عرض - كما لكل جوهر - جنس وفصل، وليس المادة والصورة إلا تعبيراً آخر عن الجنس والفصل من حيث الأخذ لا بشرط الحمل أو بشرط لا - على مبناه ﷺ - .

الثالث: أنّه ﷺ عمّم المفهوم للجمل التركيبية «كزيد قائم والنهار موجود» ولا ريب أن مفهومها مركب من المفاهيم الأفرادية، فهي أجزاؤه لا محالة، إذ كيف يعقل أن يكون هناك مركب وليس له أجزاء يتركب منها! فإنّه خلف، فالدال على المفهوم التركيبي بالمطابقة دال على أجزائه بالتضمن لا محالة.

ولو تمت دعوى: أن المفهوم مدرك عقلاني بسيط لامتنع وجود المفهوم في الجمل التركيبية، فتنحصر المفاهيم في الألفاظ الأفرادية ولا يكون للجمل التركيبية معنى مركب ولا مفهوم إطلاقاً.

الرابع: أنّ فيما أفاده خلطاً بين ما هو بالذات وما هو بالعرض، فإن الوجود العقلاني هو المدرك بالذات، وليس هو المحكي باللفظ - حتى في المفردات مثل:

الدار وزيد، فضلاً عن الجمل مثل: زيد قائم - فإن المحكي بالألفاظ هو المدرك بالعرض، وهو المعاني الواقعية سواءً كانت خارجية مثل: زيد والدار، أم ذهنية مثل: التصور والتصديق، فلو سلمنا أن الوجود العقلاني بسيط لا يلزم منه كون مدلول اللفظ ومعناه بسيطاً، كي يلزم منه انتفاء دلالته على أجزاء معناه بالتضمن، وكون الدلالة التضمنية لا أساس لها.

ومنه يظهر: ما وقع فيه من الخلط بين «المفهوم» بمعناه العرفي و«المفهوم» بالمصطلح المنطقي، فإن المدرك العقلاني الذي وجوده عقلاني هو «المفهوم» بالمصطلح المنطقي، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى الكلي والجزئي، فإن كان يقبل الصدق على كثيرين كان كلياً وإلا كان جزئياً.

وأما «المفهوم» المعبّر عنه بالمدلول والمعنى والمقصود فهو المعنى العرفي لهذا اللفظ - دون المنطقي - ، ألا ترى: أنّك إذا نطقت بلفظ: زيد - مثلاً - قاصداً به الشخص المعين، فلا يكون مفهوماً منه ولا مدلولاً به ولا مقصوداً منه إلا معناه، وهو ذلك الشخص الخارجي بعينه دون صورته الذهنية ووجوده العقلاني الذي عبّر عنه بالمدرك البسيط. وإذا قلت - مثلاً - : أكرم زيداً، لا تريد من ذلك إلا وجوب إيجاد إكرام شخصه العيني الخارجي، فالوجود الخارجي لزيد وإكرامه هو متعلّق الطلب وموضوعه دون الوجود العقلي الذي يكفي في حصوله مجرد تصوره.

فالمفهوم - بمعنى المدلول والمقصود والمعنى - ليس هو ذلك الوجود العقلاني ولو كان بسيطاً، وإنما هو معناه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه ، ولا ريب أن الألفاظ لم توضع لخصوص تلك الوجودات العقلانية وإن كانت لها ألفاظ دالة عليها.

والحاصل: أن مفاهيم الألفاظ ومعانيها - سواءً في الألفاظ الأفرادية أم في الجمل التركيبية - ليست هي خصوص تلك الوجودات العقلانية، كي يلزم من الالتزام ببساطتها وتجردها عن المادة وانتفاء الأجزاء لها الالتزام بانتفاء الدلالة التضمنية، فإن مفهوم زيد هو شخص الإنسان الخارجي الذي له مادة وصورة، كما له أجزاء خارجية، كالرأس والجسد... إلخ، فلفظ زيد يدل على المجموع بالمطابقة وعلى كل جزء من أجزائه بالتضمن. ومثله الحال في الجمل التركيبية فإن مجموع ما تدل عليه دلالتها فيه مطابقية، ودلالتها على كل جزء جزء منها تضمنية.

البحث الثاني: في تقسيم المفهوم إلى موافقة ومخالفة

قسّم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، والكلام المتقدم في المفهوم كان في الثاني، فإنّه هو المهم، وهو الذي وقع الكلام والنزاع في موارده وكيفية استفادته. وأما الأول فهو ليس محلّ كلام ولا نزاع، لوضوح الحال فيه، ويراد به ما كان الحكم فيه موافقاً للحكم المذكور في المنطوق، ومثاله المعروف دلالة قوله (تعالى): ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] على حرمة ضربهما وسائر ما هو أشدّ من ذلك.

فإنّ القرينة فيه واضحة جلية، وهي قرينة عرفية تستلزم ظهور الكلام في ذلك، لأنّ مناسبة الحكم والموضوع في الآية الكريمة دلت على أنّها في مقام بيان الوظيفة العملية في معاشرة الأبوين والأدب معهما، فالنهي عن أدنى ما يخالف الأدب وينافيه يدلّ بالأولى على ما هو أشد منافاة له، كالضرب.

---

(١) الإسراء: ٢٣.

وليس هذا من قياس الأولوية كما كان من أبان عليه السلام في دية المرأة[١]، وإنما الدلالة والظهور في حرمة الأشد - هنا - هو الحجة، فلا ينبغي قياس أحدهما على الآخر، وإلا فإن الحكم يجري فيه ما تقدم من الكلام في حجية القطع.

ولا ينبغي إطالة الكلام في مفهوم الموافقة، ولا في تصوير عنوان جامع بينه وبين مفهوم المخالفة، لانتفاء الحاجة إلى ذلك.

في سنخ الحكم وشخص الحكم

البحث الثالث: في بيان سنخ الحكم المأخوذ في المفهوم انتفاؤه

اشتهر بينهم أنّ الدلالة على المفهوم مبنيّة على دلالة القضية على انتفاء سنخ الحكم، وأما انتفاء شخصه فهو عقلي، لضرورة انتفائه بانتفاء موضوعه - ولو لانتفاء بعض قيوده - . وهذا ما يحتاج إلى البحث والتوضيح.

فمثلاً: إذا قلت: «أكرم زيداً» دلّ ذلك على وجوب إكرام زيد، وهذا هو منطوق هذه القضية، وأما مفهومها - لو كان لها مفهوم - فهو عدم وجوب إكرام غير زيد. وهذا واضح لا إشكال فيه.

وإذا لاحظنا هذه القضية وجدنا أنّها قد أنشأ فيها الوجوب بصيغة: «افعل» ذات المعنى الحرفي، ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن السبب في كون المنشأ فيها شخص الحكم هو كون مفاد الصيغة جزئياً خاصاً. ولكنه غير صحيح، لأن المراد من شخص الحكم ليس هو الحكم المتشخص بجزئيته من حيث امتناع صدقه على كثيرين، وإنما من حيث تشخصه بمتعلّقه وموضوعه وإن كان كلياً

(١) وسائل الشيعة: ١٩/ ٢٦٨، ب ١٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح١.

ومنحلاً إلى أفراد كثيرة، لاسيما إذا أُنشئ بالمادة، مثل: «يجب إكرام العالم»، فإن الوجوب هنا كلي، كما هو الحال في كل من متعلّقه – وهو الإكرام – وموضوعه – وهو العالم – ، إذ الوجوب قبل إنشائه طبيعة لها أفراد كثيرة، أحدها متعلّق بالإكرام، كما أن الإكرام له أفراد أو أصناف كثيرة أحدها متعلّق بالعالم، ولكنه بإنشائه متعلّقاً بالإكرام المتعلّق بالعالم يوجد ويتشخص بإنشائه على ذلك النحو.

فشخص الحكم في القضايا الإنشائية هو المنشأ بالقضية الإنشائية التي تضمنت الدلالة عليه بجميع خصوصياته من متعلّق وموضوع وما قد يؤخذ في أصل وجوده أو في متعلّقه أو في موضوعه من قيود، ولا ريب أنّه منتفٍ عن غير ما أنشأ به وتعلّق به في جميع القضايا من دون استثناء. وكذلك شخص الحكم في الخبرية، فإنّه شخص ما أخبر به أو عنه، فإنّه منتفٍ بانتفاء أي خصوصية أخذت فيها، كما لا يخفى.

وأما سنخ الحكم فلا يراد به – كما في المثالين – هو مطلق الوجوب وطبيعيه، وإنما خصوص ما تعلّق بالإكرام ولكن في غير الموضوع المذكور في القضية، مثل: زيد، والعالم، فإن ما تعلّق بالإكرام في ذلك الموضوع هو شخص ما تشخص بالإنشاء وأثبتته تلك القضية الإنشائية، فإن دلّت تلك القضية على إثباته لذلك الموضوع – بجميع ما أخذ فيه من الخصوصيات والقيود – ونفي ما هو من سنخه عن غير ذلك الموضوع، أو عن ذاته لا بشرط الخصوصيات والقيود دلّت على المفهوم، وإلا فلا مفهوم لها.

فمثلاً: إذا دلّت قضية: «في الغنم السائمة زكاة»، على نفي الزكاة عن الغنم غير السائمة كان لها مفهوم، وهو نفي طبيعي وجوب الزكاة عن الغنم غير

السائمة، كما إذا قال: إنما تجب الزكاة في الغنم إن كانت سائمة، أو لا تجب الزكاة في الغنم إلا السائمة.

ومنه ينقدح: أنّ سنخ الحكم هو الطبيعي المتعلّق بالطبيعة، والمنتفي عن آخر القيود المأخوذة في موضوعه، لا مطلق الحكم، ولا المنتفي عن الموضوع مطلقاً، وإنما المتعلّق بنفس الطبيعة وعن غير الموضوع إن كان مطلقاً، كما في مثل: إنما يجب إكرام العالم، وعن غير فاقد القيد من ذلك الموضوع إن كان مقيداً، كما في مثل: إنما يجب إكرام العالم العادل، وعن آخر قيوده إن كان مقيداً بأكثر من قيد، كما في مثل: إنما يجب إكرام العالم العادل في يوم الجمعة، فإن مفهومه هو عدم وجوب إكرام العالم العادل في غير يوم الجمعة... وهكذا. وكذلك الحال في القضية الخبرية، فالتفت.

واعلم أنّ شخص الحكم - في مسائل المفهوم - لا ينحصر بثبوت الحكم وإنما قد يكون بنفيه، فإن الموجبة هي التي تتضمن ثبوت الحكم، وأما السالبة فهي تتضمن نفيه، فمثلاً في قولك: إنما لا يجب إكرام الجاهل، شخص الحكم فيه نفي الحكم، وهو نفي وجوب الإكرام، لا نفس الوجوب، كما أن المفهوم فيه هو ثبوت الحكم لغير ذلك الموضوع، لا نفيه عنه، فإن مفهومه هو وجوب إكرام غير الجاهل.

فالمراد من شخص الحكم هو ما تضمنه المنطوق وأنشئ به في الإنشائيات وأخبر عنه به في الخبريات سواءً كان حكماً أم نفي حكم، وكذلك المراد من سنخ الحكم فإنّه الطبيعي الذي يعمّ ما أنشئ أو أخبر به - بالخصوصيات المتقدمة - سواءً كان ثبوت حكم أم نفيه. وكذلك المفهوم، فإنّه يكون نفي سنخ الحكم

المذكور في المنطوق سواءً كان ثبوت حكم أم نفيه، فتدبر جيداً.

كما ظهر مما ذكرناه في الفرق بين شخص الحكم وسنخه: بطلان دعوى: أن المنشأ إن كان شخص الحكم لم يكن للقضية مفهوم، وإن كان سنخ الحكم كان لها مفهوم، فقد عرفت أن شخص الحكم إنما هو بإنشائه لا بكليته وجزئيته، فكل ما ينشأ يكون شخص حكم قد تشخص بإنشائه وإيجاده، ولا يعقل إيجاد السنخ في مقابل إيجاد الشخص المتشخص بالإنشاء، إذ الإنشاء إنما هو إيجاد، فلا ينتج عنه إلا شخص حكم، وأما السنخ فإن دلت القضية الإنشائية على نفيه عن غير الموضوع المذكور فيها – مطلقاً إن كان مطلقاً، وعن فاقد القيد إن كان مقيداً – دلت على المفهوم، وإلا فلا، ولذا كان اللازم في الدلالة على المفهوم دلالة المنطوق على نفي سنخ الحكم عن غير ما تضمن المنطوق إثبات الحكم له، فتدبر جيداً.

وينبغي – هنا – الانتباه إلى أنّ سنخ الحكم يراد به الأعم مما ينتفي عن غير الموضوع – في القضية ذات المفهوم – مطلقاً، كما في الحصر المطلق، ومما ينتفي عن خصوص فاقد القيد من الموضوع – من حيث فقدانه لذلك القيد بالخصوص لا مطلقاً – كما هو في الوصف، فإن المنتفي بانتفاء الوصف هو سنخ الحكم عن ذات الموضوع اللابشرط من حيث ذلك الوصف – كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى – وهو مفاد مفهوم القيد مطلقاً، فمفهوم القيد – أيضاً – ينتفي به سنخ الحكم، ولكن لا عن غير الموضوع، وإنّما عن الموضوع اللابشرط القيد، وذلك لا يستلزم كون المنفي به شخص الحكم فقط، لأن شخص الحكم إنما تعلّق بموضوع مقيد بالخصوص، فالحكم الذي يتعلّق به غير مشروط بذلك

القيد حكم آخر من سنخ الحكم الذي تعلّق به مقيداً بذلك القيد، وهو المنفي بمفهوم القيد، كالوصف والشرط – على ما سيأتي إن شاء الله تعالى – .

والمهم: –هنا– معرفة أنّ سنخ الحكم المنفي بالمفهوم قد يتعلّق بغير الموضوع مطلقاً، وقد يتعلّق بنفس الموضوع ولكن لا بشرط القيد، فالتفت.

البحث الرابع: في بيان ملاك الدلالة على المفهوم

إذا تفحّصنا القضايا التي تعرض الأعلام﵏ لمفهومها نفياً وإثباتاً وجدنا أنّ ما استفيد منها قصر الحكم على موضوعها اعتبرت دالة على المفهوم، وما لم تفد قصر الحكم على الموضوع اعتبرت غير دالة عليه على تفصيل في الخصوصيات. ولذا لم نجد بينهم خلافاً في دلالة الحصر والاستثناء على المفهوم، كما لا خلاف بينهم في عدم دلالة اللقب عليه.

وما وقع فيه الخلاف – كالشرط والوصف والغاية – إنما وقع فيه من أجل الاختلاف في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء الذي هو عبارة أخرى عن القصر والحصر، كما يظهر من بحوثهم بأدنى ملاحظة وإن اختلفوا في الخصوصيات والدلالات.

فينبغي عند البحث في كل منها البحث في دلالة القضية على حصر الحكم بموضوعها ونفيه عن غيره بالدلالة الوضعية أو القرينة العامة.

ومنه يظهر: أنّ البحث في المفاهيم عامة – في واقعه – مندرج في مفهوم الحصر، وإنما البحث في مفهوم الشرط – مثلاً – هو بحث عن كونه صنفاً من الحصر، فإذا قيل: إن سافرت فقصّر، فهل تدل هذه القضية – من حيث دلالة أداة الشرط – على

حصر وجوب القصر بالسفر وانتفاء وجوبه عند انتفاء السفر ولو بالإطلاق، أو أن غاية ما تدل عليه هو ثبوت الوجوب عند ثبوت السفر دون الانتفاء عند الانتفاء، فلا ينافيها افتراض وجوب القصر عند ثبوت أمر آخر غير السفر، كما في مثل: ما ورد في حد الترخص من خفاء الأذان أو الجدران، أو أن المنتفي فيها هو الوجوب المطلق للقصر – يعني أن المنتفي بها هو وجوب القصر المطلق الذي يعم حالتي الحضر والسفر، فقيّد بخصوص حالة ماعدا السفر من حيثية أنّه إن لم يكن سفر لم يجب القصر من حيث السفر – فلا دلالة لها على انتفاء وجوب القصر عند أمر آخر، فتكون لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وإن لم تدل على الانتفاء المطلق عند الانتفاء، فتكون لها دلالة على الحصر، ولكن في الجملة لا مطلقاً، كما سيأتي في مفهوم القيد إن شاء الله تعالى. وكذلك الحال في سائر المفاهيم.

والحاصل: أنّه بعدما كان البحث في المفاهيم بحثاً عن الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء كان البحث فيها راجعاً إلى البحث عن الدلالة على القصر والحصر لا محالة، فمفهوم الحصر هو الجامع لكل المفاهيم وهو المقسم لها، لا قسيماً، فكان ما ينبغي هو التوجّه إلى هذه النكتة بالتفصيل، وهي النظر إلى كل مفهوم منها في أنّ منطوقه يدل على الحصر أو ليس دالاً عليه، وإن كان دالاً لزم البحث في دلالته على مقدار الحصر وما هو المحصور بالدقة؟، فإنّ هذا – في الحقيقة – هو محلّ الكلام والنظر في مسائل المفاهيم وإن لم ينصّ عليه.

ولهذا نرى: أنّه ينبغي أولاً البحث في مفهوم الحصر.

مسألة في مفهوم الحصر

لا يخفى: أنّه قد تعرض لهذا المفهوم أهل المعاني والبيان، وقد عبّروا عن الحصر بالقصر، وقسموه عدة تقسيمات:

أحدها: إلى حقيقي، وغير حقيقي، ويعبّر عنه بالإضافي.

وثانيها: إلى قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف، مع التنصيص على أن المراد من الصفة -هنا- هو المعنى القائم بالغير، لا النعت النحوي، فيعم كل ما هو قائم بالغير من الأعراض وإن كان بحسب الإعراب مبتدءاً أو خبراً أو غير ذلك.

وثالثها: إلى قصر إفراد. ويقصد به منع الشركة في الوصف أو الموصوف ردّاً على من اعتقد الاشتراك.

وإلى قصر قلب، ردّاً على من اعتقد العكس. وهو - أيضاً - يجري في كل من الوصف والموصوف.

وإلى قصر تعيين. ويقصد به القصر على الوصف أو الموصوف تعييناً به للمخاطب في حال شكه في الشركة بين الوصفين للموصوف الواحد أو الموصوفين للوصف الواحد.

وقد ذكروا للقصر طرقاً:

منها: العطف بـ«لا»، مثل: زيد شاعر لا كاتب، وبـ«بل» و«لكن» بعد النفي مثل: ما زيد شاعر بل كاتب، أو لكن كاتب.

ومنها: النفي والاستثناء مثل: ما زيد إلا شاعر.

ومنها: «إنما» مثل: إنما زيد شاعر.

ومنها: تقديم ما حقه التأخير مثل: تميميّ أنا. يعني لا قيسي - مثلاً - .

ومنها: ضمير الفصل، وهو الواقع بين معرفتين مثل: زيد هو الشاعر.

ومنها: تعريف المسند أو المسند إليه بلام الجنس: فالأول مثل: زيد الشاعر، على أن يكون الشاعر خبراً لا نعتاً. والثاني: مثل: الشاعر زيد.

هذا محصل ما ذكره أهل البلاغة في المقام[1].

الكلام في عدّة بحوث:

وهنا عدّة بحوث:

البحث الأول: في تقسيم الحصر إلى حقيقي وإضافي

الأول: في تقسيم القصر أو الحصر إلى: حقيقي وإضافي، حيث أنّ الثاني يتوقف على القرينة، بخلاف الأول، لتوقّف الثاني على كونه بالإضافة إلى أمر معين يحصر الحكم فيه على طرف دون غيره بالإضافة إليه، لا مطلقاً.

فمثلاً: عندما يحصر المجيء بزيد بالإضافة إلى نفيه عن عمرو لا مطلقاً، فيقال: «إنما جاء زيد»، فهو لا ينفي مجيء بكر أو غيره، وإنّما ينفي مجيء عمرو لا غير، فانفهام ذلك من القضية يتوقف على وجود قرينة تدل على أن حصر الحكم بزيد في مقابل عمرو، لا مطلقاً. ولو لم تكن هناك قرينة على ذلك لكان مدلول

(١) راجع: شرح المختصر: ١٧٣-١٩١، البلاغة الواضحة: ٢١٦-٢٤٦.

الكلام هو انتفاء المجيء عن كل أحد ما عدا زيداً، فيستوي في ذلك عمرو وبكر وغيرهما من سائر الناس.

وحيث أنّ محلّ بحثنا في المفاهيم هو تنقيح الظهور النوعي للحصر في دلالته على نفي الحكم عن غير ما أثبت له في المنطوق فلا يدخل فيه إلا المدلول الوضعي وذو القرينة العامة، ويخرج عنه موارد القرائن الشخصية وما يتوقف عليها، فافهم جيداً.

ومنه يظهر: خروج أقسام التقسيم الثالث من الإفراد والقلب والتعيين عن محلّ الكلام، لافتراض أن هناك مخاطباً يعتقد بوجود الشركة في الحكم، أو بعكس ما هو عليه، أو بتردده وشكه في الشركة. وجميع هذه الفروض قد فرضت فيها قرائن شخصية على حال المخاطب بالإضافة إلى الحكم الخاص، ولا يكون الحصر في تلك الموارد - عادة - إلا إضافياً منوطاً بقرائن خاصة شخصية، فتخرج عن محلّ بحثنا في علم الأصول.

ولكن لا ينبغي الغفلة أو التغافل عن الحصر الإضافي، فإنّه بالانتباه إليه كثيراً ما ينحل الإشكال والغموض فيما يظهر منه - بدواً - التعارض بين ما تضمن حصر الحكم بأمر، وما تضمن ثبوته بأمر آخر، كما في مثل: ما دلّ على حصر نواقض الوضوء بما خرج من الطرفين مثل: ما رواه زكريا بن آدم وغيره، حيث تضمن: «سألت الرضا عليه السلام عن الناصور أينقض الوضوء؟، قال: إنما ينقض الوضوء ثلاث: البول والغائط والريح»[1].

(١) وسائل الشيعة: ١/ ١٧٨، ب٢ من أبواب نواقض الوضوء، ح٦.

ونعم ما علّق عليه الشيخ الحر رحمه الله بقوله: «الحصر إضافي بالنسبة إلى الناصور ونحوه، وكذا بعض أحاديث الحصر...»[١].

ومنه يعلم أنّ ما تضمن حصر النواقض بما خرج من الطرفين لا ينافي ما دل على ناقضية النوم، لأنه إنما كان بالإضافة إلى ما يخرج من البدن بسبب الرعاف أو الحجامة أو القيء أو الناصور ونحو ذلك، كما تضمنته بعض النصوص[٢]. فهو ليس حصراً حقيقياً، كي يلزم منه التعارض بين تلك الأدلة.

والحاصل: أن محلّ البحث في المفاهيم وإن كان هو تنقيح حال الظهور النوعي للحصر المستلزم للبحث عمّا لَهُ ظهور نوعي في الحصر ولكنه لا يقتضي إغفال حال الحصر الإضافي الموجود بكثرة في العرف والنصوص الشرعية وإن كانت موارده موارد القرائن الخاصة، فافهم.

البحث الثاني: في صحة تقسيم القصر إلى خصوص قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف.

فإنّهم وإن عمموه إلى سائر الصفات ولم يخصوه بالنعت إلا أنّه لا ينبغي حصره بالصفات وإن أرادوا بها سائر الأعراض، خصوصاً إذا أرادوا بها ما دل عليه من الأسماء خاصة - كما يظهر من المختصر -[٣] فإنّ الحصر قد يكون بالجوامد والذوات مما لا يكون من الصفات، مثل: إنّما هذا إنسان، وإنما ذاك حجر، أو إنّما الحجر جسم أو جوهر، أو إنّما أبو الحسن علي، ونحو ذلك مما كان

(١) المصدر نفسه: ١/ ١٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١/ ١٧٧، ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء.

(٣) شرح المختصر: ١٧٣-١٧٤.

كل من المقصور والمقصور عليه من الجوامد دون الأعراض والصفات. وتأويله بالصفة اعتراف بأنّه ليس من الصفات.

كما أنّ الحصر قد يكون بمفاد الفعل ونسبته إلى الفاعل، مثل: إنّما قام زيد، أو لم يقم إلا زيد (أو غير زيد)، ونحو ذلك. فكان ينبغي تعميم موضوع القصر لكل حكم ومحكوم به ومحكوم عليه سواءً كان صفة أم فعلاً أم ذاتاً أم عرضاً أم مشتقاً أم جامداً. فتدبر جيداً.

البحث الثالث: في طرق القصر والحصر

وهذا هو عمدة البحوث في المقام، لما عرفت من أن المفاهيم - على تقدير حجيتها - ترجع إلى الحصر، وأنها تكون من طرقه وإن لم يعدها أهل البلاغة منها.

وعليه: فلابدّ من البحث - ابتداءً - عما ذكروه من طرق الحصر، ثم البحث فيما عدّ من المفاهيم مما لم يذكروه من طرقه.

أما الذي ذكروه من الطرق فثمانية:

الطريق الأول: العطف بـ«لا»، مثل: زيد شاعر لا كاتب، وبـ«بل»، و«لكن» بعد النفي، مثل: ما جاء زيد بل عمرو، أو لكن عمرو.

ولا إشكال في دلالته على الحصر، بل فيه التنصيص على النفي في الأول بـ«لا»، وفي الأخيرين بما يتقدمهما منه.

وينبغي تعميمه في الأول لكل ما يدل على النفي مما يصلح له في المقام، وعدم قصره على «لا» العاطفة، فإنّه يتأدى - أيضاً - بـ«غير»، مثل: زيد شاعر غير كاتب، وكذلك بـ«ليس»، مثل: زيد شاعر ليس كاتباً.

ولا ينحصر ذلك بالقصر الإضافي، بل يصح حتى في الحقيقي، وما يُنفى به سنخ الحكم، مثل: يجب القصر في السفر لا الحضر، ولا يجب القصر في الحضر بل في السفر، أو لكن في السفر. وفي كل من الثلاثة تنصيص على نفي سنخ الحكم – وهو وجوب القصر – في الحضر. فدلالته على المفهوم فيما تضمن نفي سنخ الحكم من أوضح الواضحات، وإن لم يكن بالدلالة الالتزامية، فلاحظ.

مفهوم الاستثناء

الطريق الثاني: النفي والاستثناء، أو فقل: الاستثناء بعد النفي، مثل: ما شاعر إلا زيد، ولا يجب القصر إلا في السفر.

ولا ريب في دلالته على المفهوم، لأنّ الاستثناء يدل على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى، وهو من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي. وفي كل منهما دلالة على الحكم المخالف، ففي كل منهما دلالة على المفهوم، وبها كان في كل منهما دلالة على الحصر.

ومنه يظهر: أن تخصيص أهل البلاغة دلالة الاستثناء على الحصر بوقوعه بعد النفي غير صحيح، ألا ترى: أن مثل: جاء القوم إلا زيداً، يثبت المجيء لما عدا زيداً من القوم ويقصر نفيه عن زيد، كما هو الحال بعد النفي مثل: ما جاء القوم إلا زيداً، إذ هو ينفي المجيء عن القوم، ويحصره به ويقصره عليه.

ولذا اتفق أعلام الأصول ﷺ على دلالة الاستثناء مطلقاً على المفهوم سواءً كان من النفي أم الإثبات. غاية الأمر أن قسماً منهم عدوا مفهوم الاستثناء قسيماً لمفهوم الحصر، لا قسماً منه. وليس ذلك بمهم بعد أن كان دالاً على الحصر إتفاقاً، ولعله مجرد اصطلاح، فافهم.

كما لا أثر عملي لتنقيح حال الدلالة على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى من أنّه بالمنطوق أو المفهوم، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث الأول من المقدمة.

نعم نبّه كثير منهم على أنّ «إلا» الوصفية ومفادها يدخل في مفهوم الوصف، فيندرج فيه، ولا يكون من الاستثناء، أو الحصر، فيأخذ حكمه ولا ضير فيه، لأن الكلام في مفهوم الاستثناء، لا مفهوم «إلا»، ولذا لا ينبغي قصره على مفاد «إلا»، لاشتراك أدوات الاستثناء جميعاً في دلالتها على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، كما يظهر بالتتبع، بما فيها «غير» الاستثنائية مثل: «جاء القوم غير زيد» و«ما جاء غيرُ زيد» و«ما جاء القوم غيرَ زيد» فإن مفادها في مثل ذلك هو مفاد «إلا» الاستثنائية، ولذا تأخذ حكم المستثنى من الإعراب، وليس هو مفاد «إلا» الوصفية، وصحة الوصف بها لا تستلزم كونها من الصفات بقول مطلق، فالتفت، وقد عرفت أن الحكم الذي يكون هو المفهوم قد يكون نفياً، كما قد يكون إثباتاً، فراجع.

تنبيهات

ويحسن – هنا – التنبيه على عدة أمور:

رد ما نسب إلى أبي حنيفة من الإشكال على مفهوم الاستثناء

الأول: ما نسب إلى أبي حنيفة من الإشكال على دلالة الاستثناء على المفهوم بالنقض من أنّه لو كان دالاً عليه لكان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلا بطهور» ونحوه، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» دالاً على كفاية

الطهور أو فاتحة الكتاب في تحقق الصلاة وإن فقدت سائر الأجزاء والشرائط، ولا إشكال في عدم دلالته على ذلك، فهو غير دال على المفهوم.

وقد ردّه كل من تعرض إليه. والإنصاف أنّه غريب، إذ كيف يصح فهم ما ذكره من تلك النصوص، والمفروض فيه أنّه يفهم كلام العرب!، فإنّ النص الشريف لم يتضمن قوله صلى الله عليه وآله: لا صلاة إلا الطهور، أو إلا فاتحة الكتاب، كي يقال: إن دلالته على المفهوم تستلزم الاكتفاء بالطهور أو بالفاتحة، وإنما تضمن: «لا صلاة إلا بطهور» و«إلا بفاتحة الكتاب»، فهو قد دلّ على حصر الصلاة بالتقيد بالطهور وبالفاتحة، فليست دلالته على الحصر والمفهوم تقتضي كفاية الطهور أو الفاتحة، وإنما تقتضي حصر الصلاة بالتقيد بذلك، لمكان الباء. ولولا الباء الدالة على التقييد لكان مفاده حصر الصلاة بالطهور، ولكان الحديث الثاني معارضاً للأول، بحصر الصلاة بالفاتحة، ولم يكن دالاً على الاكتفاء بالطهور أو الفاتحة، ولكان مفاد الأول كون الصلاة هي الطهور لا غير، ومفاد الثاني كونها هي فاتحة الكتاب لا غير، وليس ذلك إلا لعدم الالتفات إلى مفاد الباء الدال على تقييد الصلاة بالطهور في الأول، وبالفاتحة في الثاني من دون أيّ منافاة بينهما.

ألا ترى: أنّ ذلك نظير قولك: لا وضوء إلا بالماء، ولا صوم إلا في النهار، فهل يا ترى: أن دلالة ذلك على القصر والحصر والمفهوم تستلزم دلالته على أن الوضوء هو الماء، وأن الصوم هو النهار، أو أنّها تستلزم انحصار الوضوء بكونه بالماء دون سائر السوائل، وكون الصوم في النهار دون الليل.

فكما أنّ مفهوم: لا وضوء إلا بالماء انتفاء تحققه بغير الماء، ومفهوم: لا صوم

إلا في النهار انتفاء تحقق الصوم في غير النهار، كذلك مفهوم: «لا صلاة إلا بطهور» انتفاء تحقق الصلاة بغير الطهور، ومفهوم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» انتفاء تحققها بغير فاتحة الكتاب، وليس المفهوم لذلك هو تحقق الصلاة بنفس الطهور، أو الفاتحة وإن تجردت عما عدا ذلك من الأجزاء والشرائط.

معنى كلمة التوحيد

الثاني: في كلمة التوحيد، وهي: «لا إله إلا الله»

قال في الكفاية: «والإشكال في دلالتها عليه بأن خبر «لا» إما يقدر «ممكن» أو «موجود». وعلى كل تقدير لا دلالة لها على التوحيد، أما على الأول، فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثاني، فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى إلا أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع: بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب»[1]. وتبعه آخرون في كل من تفسير الإله بواجب الوجود، والجواب عن الإشكال بما أفاد، أو بما هو قريب منه.

وليس بشيء، لأنّ مفهوم الإله مفهوم عرفي لغوي، ومفهوم واجب الوجود بعيد عن أذهانهم، فلا يراد منه ذلك، وإنما المراد منه المعبود الذي تحق

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٧٧-٤٧٨.

له العبادة. ويشهد له ما في الصحاح في بيان معنى «أَلِه» و«الله» و«الآلِهة»، حيث قال: «أله: أَلَه بالفتح إلاهةً، أي عبد عبادة»[١]، وقال: «ومنه قولنا: الله، وأصله إلاه على فِعال، بمعنى مفعول، لأنه مألوه أي معبود، كقولنا: إمام، فِعال بمعنى مفعول، لأنه مؤتمّ به...»[٢]. وقال: «والآلهة: الأصنام، سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم، لا ما عليه الشيء في نفسه»[٣].

ويتحصل مما بيّنه: أنّ «الإله» - في اللغة - هو المعبود الذي تحق العبادة له، خصوصاً بعد ما ذكره في معنى الآلهة وأن العرب إنما سموا الأصنام بالآلهة، لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأن أسمائهم - يعني المبنية على التوصيف - تتبع اعتقاداتهم، لا على ما عليه الشيء في نفسه، فمعنى كلمة التوحيد هو لا معبود تحق له العبادة إلا الله.

وأجود ما رأيته مما عُقّب به على مطلب الكفاية ما افاده المرحوم السيدﷺ تعليقاً على قول الآخوندﷺ: «المراد من الإله هو واجب الوجود» بقوله: «هو محلّ تأمل، لأنه خلاف وضعه واستعماله، بل الظاهر منه مستحق العبادة، كما يظهر من ملاحظة كتب اللغة، وموارد استعماله، وورود هذه الكلمة ردّاً على المشركين ونفياً لمعتقدهم، فإنّهم لم يكونوا قد اعتقدوا وجوب الوجود لآلهتهم، فالمراد من الكلمة أنّه لا مستحق للعبادة موجود إلا الله سبحانه»[٤].

---

(١) الصحاح: ٥/ ١٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٥/ ١٣٢٢-١٣٢٣.

(٤) حقائق الأصول: ١/ ٤٧٧-٤٧٨.

نقد دعوى استغناء «لا» و«لولا» عن الخبر

الثالث: فيما أفاده الشيخ النائيني ﷺ – تعقيباً على ردّ الإشكال على دلالة كلمة التوحيد – من إمكان أن تكون «لا» النافية للجنس و«لولا» الامتناعية مستغنية عن الخبر، حيث قال: «ويمكن أن يقال: إن كلمة «لا» الواقعة في كلمة التوحيد مستغنية عن الخبر، كما هو الحال في كلمة «لولا» الامتناعية وفي كلمة «ليس» التامة.

وأما ما ذكره النحويون من كون الخبر محذوفاً في هذه الموارد فلا يبعد أن يكون مرادهم به عدم الحاجة إلى الخبر فيها، لا أنّه محذوف حقيقة، فكلمة «لا» تدل على عدم تقرر مدخولها في الوعاء المناسب له، ففي الرواية المعروفة «لولا علي لهلك عمر» يكون المراد ترتّب الهلاك على عدم تقرر علي عليه السلام في الخارج، لأن هذا هو الوعاء المناسب لتقرره عليه السلام.

وأما في كلمة التوحيد فالمراد من التقرر المنفي هو التقرر مطلقاً ولو في مرحلة الإمكان، فتدل الكلمة المباركة على نفي الوجود والإمكان عن غير الله، وإثبات كليهما له تبارك وتعالى»[1].

وفيه مواقع للنظر:

الأول: ما أرسله إرسال المسلمات في «ليس» التامة، فإنّ الظاهر أنّها لا وجود لها في اللغة، والموجود فيها إنما هو «ليس» الناقصة. نعم هناك اصطلاح خاص فيها يراد منها فيه أصل النفي والعدم في مقابل «كان» التامة التي يراد منها الوجود دون المفاد الرابط بين الموضوع والمحمول الذي هو مفاد «كان» الناقصة، فإن «كان» التامة موجودة في اللغة دون «ليس» التامة، بل هي مهملة وغير

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤٤٠.

مستعملة حتى في العرف الخاص إلا بعنوان: ليس التامة كعنوان عام من دون أن تستعمل في موارده، بخلاف كان التامة. فافهم.

الثاني: أن ما ذكره النحويون من تقدير الخبر في كل من «لا» النافية للجنس و«لولا» الامتناعية، وأن تقديره موجود هو المعنى العرفي والارتكازي لموارد حذفه، لا لعدم الحاجة إليه، كما هو الحال في تقدير مستقر أو موجود ونحوهما في ظرف مستقر، وإلا يكون الكلام ناقصاً غير مفيد، كما يظهر بالتأمل.

الثالث: أنّه ﷺ بتفسيره لمدلولها من أنّها «تدل على عدم تقرر مدخولها في الوعاء المناسب له» قد أقر بأن المنفي بها هو تقرر مدخولها في وعائه، وهو عبارة عن وجوده في ذلك الوعاء، ولذا لم يكن مدلولها هو محض النفي أو العدم، فتعميم التقرر المنفي لمرحلة الإمكان غير صحيح، ومخالف للظهور اللغوي والعرفي لها، إذ لا ريب أن الظاهر من كلمة التوحيد إنما هو نفي وجود إله غير الله تعالى وأن لا إله موجود إلا الله سبحانه وتعالى. وأما الإمكان فليس مورد الاحتمال أو التقرر إلا عند الخاصة. فافهم جيداً.

مفهوم الحصر

الطريق الثالث: من طرق القصر هو القصر بكلمة «إنما».

وهو الذي يصطلح عليه أهل الأصول بمفهوم الحصر. ولابدّ فيه من تأخير المقصور عليه، مثل: إنما يجب القصر في السفر، وقوله (تعالى): ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1]، ففي الأول

(١) المائدة: ٥٥.

تدل «إنما» على حصر وجوب قصر الصلاة في السفر، فلا وجوب للقصر في الحضر. وفي الثاني الدلالة على حصر الولاية بالمذكورين في الآية الشريفة دون غيرهم.

ولا ينبغي الاستشكال في دلالتها على الحصر والمفهوم، للتبادر، ونقل أهل اللغة. ويكفي فيه ما نقله الخطيب القزويني عن النحاة بقوله: «ولقول النحاة: إنما لإثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه»[1]، فإنّه نصّ في أنّها تدل - عندهم - على المفهوم.

الطريق الرابع: من الطرق التي ذكروها: هو تقديم ما حقه التأخير، مثل: تميمي أنا، يعني لا قيسي. وفيه كلام، قال التفتازاني: « (وهذه الطرق) الأربعة بعد اشتراكها في إفادة القصر (تختلف من وجوه، فدلالة الرابع) أي التقديم (بالفحوى) أي بمفهوم الكلام، بمعنى أنّه إذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم منه القصر وإن لم يعرف اصطلاح البلغاء في ذلك، (و) دلالة الثلاثة (الباقية بالوضع)، لأن الواضع وضعها لمعان تفيد القصر»[2]. ويتحصل منه: أن دلالة الرابع على القصر تتوقف على تأمل صاحب الذوق السليم.

وحيث أنّ المعتبر في حجية الظهور كونه ظهوراً نوعياً فقد يتوقف فيه استناداً إلى أمرين:

أحدهما: قصر الظهور فيه على صاحب الذوق السليم، وليس كل أهل العرف العام ذوي ذوق سليم.

---

(١) متن المختصر: ١٨١.

(٢) شرح المختصر: ١٨٣.

وثانيهما: توقف فهم نفس صاحب ذلك الذوق على التأمل. ولذا كانت الدلالة عندهم بالفحوى - بحسب تعبيرهم - لا بالوضع، بخلاف الثلاثة المتقدمة.

ولا ينبغي التوقف بسبب الأول، لأنّ نوع أهل العرف ذوو ذوق سليم، فلا ينافي الظهور النوعي فيه عدم فهمه من أهل الأذواق الشاذة التي لا تفهم من الكلام سوى ما وضع للمعنى وإن كان دالاً عليه بالالتزام أو بغيره، كموارد الجمع العرفي.

نعم ما اعتبر في الثاني من توقف الفهم على التأمل إن كان يحتاج إلى مزيد من التأمل، كما في موارد التلازم غير البين، أو حتى التلازم البين بالمعنى الأعم الذي يتوقف على تصور كل من اللازم والملزوم فذلك مما يخل بالظهور النوعي جزماً، لتوقفه على القرينة الموجبة لتصور كليهما - في كل منهما - وعلى بيان الملازمة في غير البين، فيختص فهم القصر والحصر بصنف خاص من أهل العرف، ولا يتحقق بذلك الظهور النوعي.

ولكن مع كل ذلك إن كان كل من المتكلم والمخاطب من ذلك الصنف كان ذلك كافياً في استفادة المعنى المقصود من الكلام، ويكون ذلك قرينة على إرادته، كما إذا كان المخاطب من العلماء والبلغاء مثل: زرارة رضي الله عنه وأضرابه، فتدبر جيداً.

نعم قد يقال: إنّ الغالب في ذلك هو القضايا الشخصية، وهمّ الأصولي فيما يستفاد من الأدلة الشرعية المتضمنة للقضايا العامة، فلا يكون لذلك ثمرة عملية. فتأمل.

على: أنّه يمكن أن يقال - أيضاً - : إن الغالب في ذلك هو الحصر الإضافي

- كما يظهر من أهل البلاغة - وموارده القرائن الخاصة، ومحل كلامنا هو الحصر الحقيقي، كما تقدم، فمثلاً قولك: زيداً ضربت، إنما يدلّ على القصر والحصر في مورد توهم كون المضروب عمرواً، وأما لو تجرد عن القرينة والإضافة فيكون من مفهوم اللقب، إذ لا يكشف مجرد الاهتمام بتقديمه على عامله عن حصر الضرب به، فلا ينافي قوله بعد ذلك أو قبله: عمراً ضربت: فتدبر جيداً.

الطريق الخامس: تعريف المسند بلام الجنس بشرط أن يكون المسند إليه معرفة، مثل: زيد الأمير، وعمرو الشجاع، ونحو ذلك على أن يكون خبراً لا وصفاً، وإلا لم يكن مسنداً بل يكون المركب حينئذ ناقصاً، لأنه لا يكون تاماً إلا بذكر المسند، كما لا يخفى. وعلى ذلك هو يفيد حصر الإمارة بزيد، والشجاعة بعمرو حقيقة أو مبالغة، فهو يفيد حصر المسند بالمسند إليه، أو فقل: حصر الخبر بالمبتدأ.

الطريق السادس: تعريف المسند إليه باللام على أن يكون المسند معرفة، كسابقه، مثل: الأمير زيد، ونحوه، مثل: الإنسان هو الحيوان الناطق، على أن يكون الضمير مبتدءاً ثانياً ويكون هو وخبره خبراً للإنسان. وهو كسابقه يفيد حصر الثاني بالأول.

الطريق السابع والثامن: ذكر ضمير الفصل بين المسند المعرف باللام والمسند إليه المعرفة، لبيان: أن المعرفة الثاني خبر وليس وصفاً، مثل: زيد هو الأمير.

وذكره - أيضاً - بين المسند إليه المعرّف باللام والمسند المعرفة، كما إذا أريد من الضمير في قولهم: «الإنسان هو الحيوان الناطق» كونه ضمير فصل لا مسنداً إليه.

وضمير الفصل هو الفاصل والمميز بين الخبر والنعت فيما كان الخبر معرفة صالحاً لنعت المبتدأ به. هذا ما ذكره أهل النحو والبيان.

والصحيح: تعميم الضمير الواقع بين المسند والمسند إليه وإن لم يكن ضمير فصل، ألا ترى: دلالة مثل: «الإنسان هو الحيوان الناطق» على حصر الحيوان الناطق بالإنسان دون غيره سواءً كان «هو» - في المثال - ضمير فصل أم مبتدءاً.

والإنصاف: دلالة هذه الطرق الأربعة الأخيرة على القصر والحصر - خصوصاً- الأخيرين، لما فيهما من أقوائية الدلالة على الحصر بواسطة الضمير الكاشف - على كل تقدير - عن كون ما بعده ليس نعتاً للمسند إليه سواءً كان ضمير فصل أم مبتدءاً ثانياً، والتبادر أقوى شاهد على ذلك، ويسنده فهم علماء النحو والبلاغة.

وقد تعرض الشيخ الآخوند﵀ إلى خصوص تعريف المسند إليه باللام من هذه الطرق الأخيرة، ولم يرتض دلالته على الحصر فيما لم يقترن بمقام يستلزم الدلالة عليه «لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنّه الشايع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى.

وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه. نعم لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به»[1].

وفيه: أنّه لم يأخذ في موضوع ما يدل على الحصر فيه سوى تعريف المسند إليه باللام. وحيث أنّ له حالتين: إحداهما: أن يكون المسند نكرة مثل: «الإنسان حيوان». وثانيهما: أن يكون معرفة.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٨٠-٤٨١.

فإن كان نظره إلى الحالة الأولى فيرد عليه:

أنّه لا يدلّ على الحصر سواءً كانت اللام فيه لتعريف الجنس أم للاستغراق أم أخذ مدخول اللام بنحو الإرسال والإطلاق من دون فرق في ذلك أصلاً، كما في مثل: «الإنسان حيوان» فإن غاية ما يدل عليه صدق الحيوان على الإنسان سواءً أريد من الإنسان الطبيعة من حيث هي أم كل أفرادها أم مطلقة مرسلة، فإنّه لا يدلّ على حصر المحمول - وهو حيوان - بما أريد من الإنسان بأي نحو كان، إذ لا ينافي صدقه صدق: «الفرس حيوان» و«الأسد حيوان»... إلخ، فإنّه لا يدل إلا على صدق الحيوان على الإنسان، فلا وجه للتفصيل بين أن تكون اللام لتعريف الجنس، وأن تكون للاستغراق، أو يكون مدخولها أخذ بنحو الإرسال والإطلاق.

نعم لو فرض تأدي الحمل الذاتي بذلك النحو من البيان لكان دالاً على الحصر للزوم الاتحاد في المفهوم الموجب لانحصار كل واحد منهما بالآخر لا محالة، وإلا لم يكونا متحدين واختل الحمل الذاتي فيه.

وإن كان نظره إلى الحالة الثانية فيرد عليه:

أنّه يدلّ على حصر المسند إليه بالمسند مطلقاً سواءً كانت اللام لتعريف الجنس أم للاستغراق أم للعهد، وسواءً كان الحمل ذاتياً أم شايعاً، ولذا لا يصح أن يقال: الإنسان هو الحيوان، لأنّ بعض ما ليس بإنسان حيوان، ويصح أن يقال: القائم زيد، أو هو زيد، إن لم يكن قائماً غيره.

وإن كان نظره إلى الحالتين معاً فيرد عليه: لزوم التفصيل بما قد عرفت، لا بما أفاده رحمه الله.

وكأنّ نظر المرحوم السيد قدس سره إلى الحالة الثانية، ولذا علق على ذلك بقوله:

«ظهور قولنا: القائم زيد، في الحصر أقوى من كثير من الظهورات التي بنى عليها المصنف﵀ وغيره، والرجوع إلى العرف شاهد عليه، وكفى بإجماع البيانيين مؤيداً له، فلا مجال للتأمل فيه»[1]، فإن كان نظره إلى الحالة الثانية فقط - كما يظهر من كلامه - فنعم ما أفاده.

تنبيه: ينبغي تعميم تعريف المسند والمسند إليه باللام للام الموصولة التي هي بمعنى الذي، كما إذا أريد بقولهم: «القائم زيد»، «الذي هو قائم زيد»، فإنّه يدل على أنّه هو القائم دون غيره في الحصر الحقيقي، ودون عمرو - مثلاً - في الإضافي مقابل عمرو قلباً أو إفراداً أو تعييناً.

ومنه يظهر: عموم الموضوع لسائر الأسماء الموصولة، كما في مثل: من قام زيد، والذي قام زيد، أو اللذان قاما زيد وعمرو ...إلخ. والملاك في ذلك صحة التصريح بعد ذلك بمثل: دون غيره أو دون غيرهما...إلخ كل بحسبه. فكل ما يدل على الحصر يفهم منه الحصر، لا محالة، ومعه يصح التصريح بقصر المسند إليه وحصره بالمسند دون غيره، بخلاف ما لا يصح معه ذلك فإنّه لا يدل على القصر والحصر، كما في مثل: الإنسان حيوان، إذ لا يصح فيه أن يقال: إنّه حيوان دون غيره. فافهم جيداً.

هذا كله بالإضافة إلى ما ذكره أهل البلاغة والبيان.

وأما الذي تعرض له علماء الأصول من المفاهيم - نفياً وإثباتاً والتي عرفت أن الملاك في دلالتها على المفهوم هو دلالتها على الحصر - فهي مفاهيم الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصر والعدد واللقب. كما عرفت أن الاستثناء

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ٤٨١.

داخل في طرق الحصر المتقدمة، ومثله الحصر بـ«إنما»، فـاللازم تحقيـق الحـال في البواقي من أنّها من طرق الحصر - حقيقة - وإن لم يتعرض لها أهـل البيـان، أو أنّها لا تفيد الحصر، فلا يكون لها مفهوم.

ونحن نؤخر الكلام في مفهوم الشرط، لمناسـبة تظهـر فـيما بعـد إن شـاء الله تعالى. ولنبدأ بمفهوم اللقب الذي هو أضعف المفاهيم - على تقـدير حجيتـه - وإن كان يظهر منهم الاتفاق على عدمها.

مسألة مفهوم اللقب

تمهيد: يظهر منهم – بدواً – أنّ كل ما لم يعنون بعنوان خاص كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما مما بحث بعنوانه في حجيته – أنّه – داخل في اللقب، حتى أنّ المرحوم السيد قدس سره أفاد أنّ المراد منه: «ما كان طرفاً للنسبة الكلامية فاعلاً كان أو مفعولاً أو مبتدءاً أو خبراً أو زماناً أو مكاناً أو غيرها، فقولنا: زيد قائم، لا يدل على نفي القيام عن عمرو، ولا على نفي القعود عن زيد»[1].

فيندرج فيه الجار والمجرور والتمييز والحال والفعل، وهو بإطلاقه يشمل سائر المفاهيم من الشرط وغيره، لأنها بأجمعها تقع طرفاً للنسبة الكلامية، وهو مما لم يرده قطعاً. فما أفاده لا يخلو عن إجمال.

وقريب منه ما نسب إلى التقريرات من أن «المراد به ما يجعل أحد أركان الكلام كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغير ذلك»[2].

وأما ما نسب إلى الفصول من أنّه: «عبارة عما لا يتناوله الاسم»[3] فكأنه إشارة إلى ما ذكرناه – أولاً – من أنّه ما لم يعنون بعنوان خاص ولم يندرج تحت ما عنون بعنوان خاص وسمي باسم معين من المفاهيم، كمفهوم الشرط وغيره.

ولكن حيث قد عرفت أنّ أغلب طرق القصر التي تعرض لها أهل البلاغة

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ٤٨١.

(٢) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٥٢١.

(٣) المصدر نفسه.

تفيد الحصر بما فيها ما لم يتناوله الاسم وعنوان الحصر عند الأصوليين مثل: العطف بـ«لا»، و«بل»، و«لكن» بعد النفي، وتعريف المسند أو المسند إليه باللام، والإتيان بضمير الفصل، وغير ذلك مما تقدم. و- أيضاً - ما يأتي التعرض إليه إن شاء الله تعالى من مفهوم القيد، وكل ذلك يندرج تحت ما ذكر من دون أن يكون من مفهوم اللقب، فيتعين تقييده بما كان موضوعاً للحكم - كما في أصول المظفر رحمه الله[1] - من دون أن يندرج تحت أحد العناوين المتقدمة للقصر ولا أحد المفاهيم المعنونة في الأصول، كمفهوم الشرط وغيره، كي يكون الباقي بأجمعه مندرجاً تحت عنوان اللقب، وإلا لزم التفصيل في مفهوم اللقب ولم يصح معاملته بملاك واحد. والذي يظهر من تطبيقاتهم أنّه هو موضوع الحكم، فتدبر جيداً.

على: أنّه لم يتضح وجه المناسبة في تسميته والاصطلاح عليه باللقب، بخلاف البواقي، فإن المناسبة فيها واضحة، كما لا يخفى. ولعل الأولى تسميته بمفهوم الموضوع، فافهم.

إذا عرفت ذلك يظهر السرّ في عدم حجية مفهوم اللقب، لأنّه بعد ما كان يراد منه موضوع الحكم - من دون أن يندرج تحت أيّ عنوان من عناوين المفاهيم الأخرى - ولا خصوصية فيه من حيث كونه موضوعاً للحكم سوى ثبوت الحكم له، ولا ريب أن ثبوت الحكم لشيء لا يستلزم انتفاء ثبوته لشيء آخر، فقولك: أكرم زيداً، لا يقتضي أكثر من كون زيد موضوعاً لوجوب الإكرام، ومن البديهي أن وجوب إكرامه لا ينافي وجوب إكرام غيره كعمرو، ألا

(١) أصول الفقه: ١/ ١٣٠.

ترى: أنك لو قلت بعد ساعة أو بعد يوم: أكرم عمراً، لم يكن بين القولين أيّ تنافٍ بنظرك ولا بنظر العرف. والظاهر أن هذا هو السبب في الاتفاق على عدم حجية اللقب عدا ما نُسب إلى بعض العامة.

نعم لو قامت قرينة على أنّ المتكلم كان بصدد بيان تمام الموضوع لسنخ الحكم، كما لو قال ذلك جواباً لسؤال: من يجب إكرامه من الناس؟، فأجاب بقوله: زيد - مثلاً - لدل على تحديده بهذا الموضوع، وحصر وجوب الإكرام به. ولكنه للقرينة الخاصة، ومحل الكلام إنما هو في الظهور النوعي دون الموارد الخاصة.

استدراك: يرتبط بما أفيد من أن اللقب «ما كان طرفاً للنسبة الكلامية» أو «ما يجعل أحد أركان الكلام»، فقد تقدم أنّ ذلك قد يعمّ سائر المفاهيم فلا يكون قسيماً لها.

ولكنه يمكن توجيهه بأنّ المراد منه هو كونه طرفاً للنسبة الكلامية أو أحد أركان الكلام من حيث هو كذلك، حيث أنّه بانتفاء الطرف أو الركن تنتفي النسبة الكلامية المذكورة فيه لا محالة، فيكون انتفاؤه مستلزماً لانتفاء الحكم المؤدى بذلك الكلام من حيث توقفه على جميع ما ذكر فيه من أطرافه وأركانه.

وعندئذ يكون مبايناً لسائر المفاهيم، لأنّ دلالة قضاياها على المفهوم - على تقدير الدلالة - لم تكن بسبب الوقوع طرفاً للنسبة، والركنية في كلام، وإنما من حيثيات أخرى، فمفهوم الشرط من حيث كونه علة منحصرة للحكم - كما هو المعروف - والوصف من حيث تقيد الحكم به، والحصر من حيث انحصار الحكم بمورده... وهكذا، فالاختلاف بين المفاهيم بالحيثيات،

ومفهوم اللقب إنّما يراد به دلالة الكلام عليه من حيث الوقوع طرفاً للنسبة أو ركناً للكلام.

وعليه: يكون المنع عن حجيته بملاك أن أخذ شيء طرفاً للنسبة الكلامية وركناً للكلام المؤدى به حكم من الأحكام وإن استلزم تقيد الحكم به في ظرف ثبوته ولكنه لا يستلزم نفي تعلّق ما هو من سنخ حكمه - في ظرف ثبوت شيء آخر - بموضوعه أو بموضوع آخر.

وبعبارة أخرى: إنّ ذلك إنما يستلزم انتفاء شخص الحكم المؤدى بذلك الكلام، ولا كلام فيه، ولا ملازمة بين ما يوجب انتفاؤه شخص الحكم وكونه موجباً لانتفاء سنخ الحكم، ألا ترى: أن ثبوت الوجوب - مثلاً - لشيء لا يقتضي انتفائه عن سائر الواجبات، وإلا لم تتعدد الواجبات ولا غيرها من متعلّقات سائر الأحكام ولا أصنافها، وهو واضح البطلان. وقد عرفت أن السرّ في الدلالة على المفهوم هو الدلالة على الحصر، ولا دلالة له عليه.

مسألة في مفهوم العدد

لا يخفى: أنّ المراد به ما يشمل مبدأ الأعداد - وهو الواحد - وإن لم ينطبق عليه عنوان العدد، إذ العدد هو المنطبق على المتعدد، وأقل ما يتعدد هو الاثنان، ولكن الملاك موجود في كل من الواحد وما زاد عليه، مثل: ما إذا قيل في التعزير: يجلد جلدة، وفي بعض الحدود ثمانين جلدة.

ولا ينبغي توهم دلالته على المفهوم ونفي سنخ الحكم، لأنك عرفت أن ملاك الدلالة عليه هو الدلالة على الحصر، ولا دلالة لذكر العدد على الحصر. ألا ترى: أنّه لا تنافي بين قول المولى: ادع لي رجلين من جيراني، وبين قوله بعد ذلك: ادع شخصاً آخر أو أكثر منهم، بخلاف ما لو قال: لا تدع لي إلا اثنين من جيراني، وبعد ذلك أضاف إليهما غيرهما منهم، فإنّه يكون منافياً له، ولذا تراه يحمل على العدول عن حكمه الأول ونسخه بالثاني.

نعم لو كان في مقام التحديد بالعدد المعين، كما لو كان جواباً عن السؤال بـ«كم» ونحو ذلك لدل على نفي الزائد والحصر به، ولكن التحديد ليس لازماً للعدد، إذ قد يرد لا في مقام تحديد الموضوع، وإنما لبيان أصل شمول الحكم له، كما في مثل: أكرمت عالماً أو عالمين، وتصدق على فقير أو فقيرين، فإنّه لا يدل على نفي إكرام أو نفي طلب التصدق بفرد آخر على أكثر من ذلك، فتدبر جيداً.

مسألة في مفهوم الوصف أوالقيد

وينبغي

تمهيد أمرين:

الأول: في موضوع المسألة

وهو الوصف، فإن ظاهر أكثر الأعلام عليهم السلام على إرادة الوصف بالمصطلح النحوي، ولكن أستاذنا الخوئي قدس سره عمّمه لمطلق القيد[1]. وكذلك الشيخ المظفر رحمه الله، حيث قال: «المقصود بالوصف - هنا - ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف»[2].

ويمكن أن يكون هو مراد الكفاية في قوله: «الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه»[3] وإن فسّره المرحوم السيد رحمه الله بالوصف الضمني «كما في قوله صلى الله عليه وآله: لأن يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً، فإن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فيدل بمفهومه - لو قيل به - على عدم البأس بالشعر القليل»[4].

وفيه نظر - حتى لو قيل بمفهوم الوصف - فإنّ اعتبار القيح خيراً من الشعر يدل على البأس بالشعر كما بالقيح، قليلاً كان أم كثيراً.

---

(١) أصول الفقه للكرجي: ٢/ ٣٢.

(٢) أصول الفقه: ١/ ١٢٠.

(٣) كفاية الأصول: ١/ ٤٦٩.

(٤) حقائق الأصول: ١/ ٤٦٩.

والمهم: معرفة أنّ تعميم الموضوع لسائر القيود في محله، لوحدة الملاك فيما يستدل به على مفهوم الوصف، وما يمنع به، فإن الموضوع الحقيقي لذلك هو القيد سواءً كان نعتاً أم حالاً أم تمييزاً أم ظرفاً أم حرف جر أم غيرها.

كما نصّ غير واحد على تخصيصه بالمعتمد على موصوف، استناداً إلى أنّه لو لم يعتمد على الموصوف كان هو تمام الموضوع، فيندرج تحت اللقب ويخرج عن عنوان الوصف.

وفيه: أنّ غير المعتمد تارة: يكون في قوة المعتمد، كما في مثل: أكرم عالماً، وأخرى: لا يكون معتمداً عليه أصلاً، كما في قوله (تعالى): ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، فإن في الأول ضميراً يعود على مقدر - كعنوان رجل - فيكون قرينة عليه، مثل قوله (تعالى): ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[2]، ونحو ذلك، كما نصّ عليه علماء النحو. وأما في الثاني فحيث أن اللام موصولة والوصف واقع صلة لها، فلا يكون هو موضوعاً للحكم، وإنما موضوعه الاسم الموصول، وهو - هنا - ليس نعتاً ولا قيداً، فيخرج عن محلّ الكلام. فاللازم إخراج الثاني عن موضوع الكلام دون الأول.

وأيضاً: لا ينبغي الإشكال في لزوم تخصيصه بالأخص مما قيد به ولو من وجه، ليندرج تحت عنوان القيد، فيخرج عنه المساوي والأعم لا محالة، إذ لا يخرج بهما شيء عن موضوع الحكم، كي ينفى الحكم عنه بسبب ذلك.

وأما تعميمه للأعم مطلقاً، كما في مثل: أحب العسل الحلو، وللأعم من

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

وجه، كما في مثل: في الغنم السائمة زكاة، بجعل الحلو في الأول كاشفاً - من باب مفهوم الوصف - عن انتفاء تعلّق الحب بغير الحلو عن غير الموضوع، كالرمان - مثلاً - ، وجعل السوم كاشفاً عن انتفاء الزكاة في المعلوفة من الإبل، كما نسب إلى بعض الشافعية.

فهو مما لا ينبغي، لأنّه ليس يندرج حتى في مفهوم اللقب الذي لا ينتفي به إلا شخص الحكم، فضلاً عن مفهوم الوصف، لضرورة أن القيد - إن كان يخرج بسبب التقييد به عن حكم موضوعه الفاقد له - لا يخرج عن الحكم به ما لم يندرج تحت موضوعه، وإلا كان من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهو خارج عن مفاد القضية موضوعاً، فكيف يمكن أن تدل على نفي الحكم عنه مفهوماً! نعم بمفهوم اللقب تنتفي الزكاة عن غير الغنم السائمة سواءً كانت غنماً معلوفة أم إبلاً سائمة أم معلوفة أم غير ذلك، لا عن المعلوفة من الإبل دون السائمة منها.

والحاصل: أنّ مرجع مفهوم الوصف إلى مفهوم القيد، فكان الأنسب تسميته بمفهوم القيد دون الوصف، وإخراج ما لم يكن قيداً من الأوصاف عنه.

الأمر الثاني: في أقوال المسألة

حيث ذهب المشهور إلى عدم الحجية، وذهب الأقل إلى الحجية، قال في المعالم: «وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح إليه الشهيد رحمه الله في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس، وهو الأقرب»[1]، وفصل أستاذنا الخوئي دام ظله بين دلالته على نفي الحكم عن مورد القيد مطلقاً، وبين دلالته

(١) معالم الأصول: ٧٤.

«على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق، أو فقل: إنّ معنى دلالته على المفهوم هو دلالته على نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق، وأنّه غير ثابت له كذلك»[1].

وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، حيث أنّ مفهوم القيد:

تارة: يراد به دلالة التقييد على انتفاء سنخ الحكم عن فاقد القيد وحصره بالمقيد، فإذا قيل: أكرم الرجل العادل، دلّ على نفي وجوب إكرام ما عدا الرجل العادل وإن كان عالماً أو هاشمياً أو غير ذلك، فيدل على السلب الكلي عن غير العادل من الرجال، كما إذا قال: إنما يجب إكرام الرجل العادل، يعني دون سائر الرجال.

وأخرى: يراد به دلالة التقييد على انتفاء تعلّق سنخ الحكم بالمطلق، ففي المثال يدل التقييد على نفي وجوب إكرام مطلق الرجل من حيث شموله للفاسق، ولا ينفي وجوب إكرام الرجل العالم أو الهاشمي أو غيرهما من ذوي الصفات الأخرى ما خلا الفاسق، فهو لا يدل على السلب الكلي، وإنما يدل على سلب الكلي. وأستاذنا دام ظله يلتزم بالدلالة الثانية دون الأولى.

القول الصحيح والدليل عليه

والصحيح: هو التفصيل فيما ذهب إليه بين مقامي الإخبار عن الخارج والإنشاء والجعل، ففي مقام الإنشاء والجعل لا سيما في التشريعات العامة يدل التقييد على سلب الحكم عن المطلق الفاقد للقيد دون مقام الإخبار، فإنّه لا يدل عليه.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ١٣٣.

والدليل على ذلك ما نحسه بالوجدان من الفرق بين مقامي الإخبار والإنشاء، ألا ترى: أن قولك: أكرمت عالماً عادلاً، لا ينافي قولك: أكرمت عالماً فاسقاً، وكذلك قولك: غسلت ثوبي بماء متنجس، لا ينافي قولك: غسلت ثوبي بماء طاهر، ولكن على أن لا يكون المخبر عنه نفس الواقعة، وإلا كان كذباً. نعم لا مانع ولا تكاذب بين الإخبار بالمطلق والإخبار بالمقيد وإن كان المخبر عنه نفس الواقعة، كما إذا قلت غسلت ثوبي بالماء، وغسلت ثوبي بالماء الطاهر، إذ ليس في بيان القيد عندئذ إلا زيادة في البيان، ولا يستلزم أيّ تنافٍ بينهما.

وذلك بخلاف مقام الإنشاء والتشريع، ألا ترى: أن مثل قولك: اغسل ثوبك بالماء الطاهر، ينافي قولك: اغسل ثوبك بالماء، على أن تريد منه مطلق الماء - ولو كان متنجساً - فضلاً عن قولك: اغسل ثوبك بالماء المتنجس.

والسرّ في ذلك: أن الإخبار يتعلّق بواقع فيه جميع خصائصه، والمتكلم بالخيار في بيان أيّ منها يريد، ولكنه في مقام الإنشاء والتشريع يفترض فيه أن يبين جميع ما له دخل في حكمه وتشريعه المحصل لغرضه، وإلا لزم منه خلف الغرض، فإذا أخذ في حكمه قيداً ولو بتقييد متعلّقه أو موضوعه لزم المكلف الاقتصار عليه، وإلا لم يوافقه، وإذا لم يأخذ المولى في بيان قضيته التشريعية قيداً كان للعبد التمسك بالإطلاق في نفي اعتباره، فلو كان يريد المقيد لبّاً لزم من عدم تقييده خلف الغرض، كما أنّه إن كان المطلق وافياً بغرضه يكون تقييده لغواً إلا أن تقوم قرينة خاصة على أنّه لا يراد به التقييد، كما في آية التحريم[1] بالإضافة إلى الربائب، فافهم جيداً.

---

(١) النساء: ٢٣.

نعم لو لم يكن في مقام بيان تمام ماله الدخل في الغرض، وإنما كان في مقام بيان أصل التشريع لم يلزم ذكر القيود، ولذا كان التقييد بالمنفصل كاشفاً عن كون المولى في مقام أصل المقتضي عند ذكره للمطلق، وبعد وروده يكون بياناً لما يعتبر في فعلية الحكم ومانعاً من التمسك بالإطلاق.

ولا يخفى: أنّ هذا التفصيل في الدلالة على المفهوم وحصر الحكم بالمقيد من حيثيته هو المتعين في التشريعات العامة، كما هو الحال في الشريعة المقدسة، والتي يراد من هذه البحوث فهم أدلتها، إذ لا ريب أنّ المنظور فيها سنخ الحكم نوعاً، اللهم إلا في الوقائع الشخصية التي قد يكون جواب المعصوم عليه السلام فيها ناظراً إلى خصوص شخص الحكم فيها، فلا ينبغي الغفلة عن ذلك.

والحاصل: أنّه لابدّ من التفصيل - فيما يرد من النصوص الشرعية التي لم يقصر النظر فيها على تشخيص حال السائل في الوقائع الشخصية - بين ما أخذ الموضوع فيها مقيداً في مقام الإخبار عن الخارج، ومقام التشريع والإنشاء، فالقيد في الأول ليس له مفهوم بخلاف الثاني.

نعم مفهومه ليس كمفهوم الحصر الحقيقي بإنّما - مثلاً - وإن كان كالإضافي بالإضافة إلى المطلق الذي لم تؤخذ فيه حيثية التقييد بحيث يتساوى فيه واجد القيد وفاقده، فإنّ التقييد يدل بالالتزام على حصر الحكم بالمقيد ونفيه عن مطلق الطبيعة بالإضافة إلى ذلك القيد بخصوصه دون الطبيعة بالإضافة إلى سائر القيود الأخرى.

ومنه يظهر: أنّ المنفي بالتقييد هو سنخ الحكم عن تلك الطبيعة التي قيدت في القضية التشريعية، لا أنّه مسكوت عنه كما في موارد اللقب.

ألا ترى: أنّ قولك: أكرم زيداً، كما لا يدل على وجوب إكرام عمرو، لا يدل على نفيه، وعند انتفاء زيد ينتفي شخص وجوب إكرامه المنشأ بذلك القول قهراً، وأما في قولك: أكرم زيداً يوم الجمعة، أو حال كونه عادلاً، فإنّه ينفي في الأول وجوب إكرامه في سائر الأيام، وفي الثاني ينفي وجوب إكرامه الشامل لحال فسقه، لأنه إن كان الأمر كذلك لباً وفي قرارة نفسك لم يحسن تقييده بتلك القيود، لدلالتها بالالتزام على نفي وجوب إكرامه بقول مطلق - أعني بنحو يشمل حال فقدها - فإن ذكرها كذلك - مع أنّه لغو هو - موجب للتغرير بالجهل، لدلالته على حصر الحكم بالطبيعة المقيدة في حال أنّ المراد وواقع الحال تعلّقه بالطبيعة المطلقة، فلا يتطابق الظهور التصوري مع المراد الاستعمالي أو المراد الجدي، على خلاف ما تقتضيه أصالة الظهور. ولذا لو أريد المطلق لكان خلاف الظاهر وتوقف فهمه على قرينة خاصة تلغي فائدة التقييد في الدلالة على حصر الموضوع بواجد القيد دون كونه هو مطلق الطبيعة، كما ثبت ذلك في آية تحريم الربائب.وهذا المقدار هو الذي يدل عليه التقييد، فلابدّ من الاقتصار عليه.

ويترتّب عليه: عدم صحة الالتزام بمفهوم الوصف والقيد على نحو مطلق، لأن غاية ما يدل عليه التقييد هو نفي ثبوت الحكم لمطلق الطبيعة، وبالنتيجة نفي تعلّقه بالأعم من واجد القيد وفاقده دون نفي تعلّقه بفاقد القيد مطلقاً حتى وإن توفر فيه قيود أخرى قد يتعلّق غرض المولى بكونها موضوعات أو متعلّقات لأحكامه الأخرى.

فلا منافاة بين قوله: - مثلاً - أكرم الرجل العالم، وأكرم الرجل العادل، وأكرم الرجل الهاشمي، لأنك عرفت أن تقييد الطبيعة بقيد معين لا يستلزم

سوى نفي تعلّق سنخ الحكم بها على إطلاقها، فلا يستلزم تعلّق الحكم بها وهي مقيدة بذلك القيد نفي تعلّق أحكام أخرى بها عند تقيدها بقيود أخرى، كالعدالة أو الهاشمية، فمفهوم القيد ليس بسعة مفهوم الحصر بـ«إنما» ونحوه من حصر الحكم بالمذكور دون غيره مطلقاً، ألا ترى: أن قولك: إنما يجب إكرام العالم يدل على نفي وجوب إكرام سائر الأصناف من العادل والهاشمي وغيرهما، ولكن مفهوم القيد مقصور على نفي الحكم عن الطبيعة الفاقدة للقيد من حيثيته لا مطلقاً. وهذا ما يحس به الوجدان العرفي، فتدبر جيداً.

وأما ما يورد به على القول بدلالة الوصف على المفهوم مما قد يتوهم وروده على ما ذهبنا إليه، فهو وجهان:

الوجه الأول: أنّ الوصف – أو القيد – إنّما يدل على المفهوم لو كان راجعاً إلى تقييد الحكم دون الموضوع، فإنّه إن رجع إلى الموضوع فغاية ما يلزم منه تقيد موضوع شخص الحكم به، فلا يستلزم انتفاؤه إلا انتفاء شخص الحكم، كما هو الحال في اللقب، وإنما يراد بالمفهوم الدلالة على انتفاء السنخ عما عدا الوصف، ألا ترى: أن قولك: أكرم الرجل العادل، لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن الرجل العالم لو لم يكن عادلاً، إذ لا تنافي بين ذلك وبين قولك: أكرم الرجل العالم، بخلاف ما له الدلالة على المفهوم مثل: إنّما يجب إكرام الرجل العادل، فإنّه من حيث دلالته على تقييد الوجوب وتعلّقه بخصوص إكرام العادل ينفي تعلّقه بإكرام سائر ما عداه وإن كان عالماً أو غير ذلك من الأوصاف والقيود.

ويردّه: أنّ ذلك إنما يتم إيراداً على دعوى: دلالة القيد على نفي الحكم عن فاقد القيد بقول مطلق، كما في الحصر بـ«إنما» والاستثناء ونحوهما، وأما على ما

تقدم من الدلالة على نفي تعلّق الحكم بذات الطبيعة على نحو لا بشرط القيد، فغير وارد، لضرورة دلالة النسبة التقييدية على ذلك بالدلالة الالتزامية، كما عرفت، وإلا كان التقييد بذلك القيد ليس مقيِّداً، وهو خلف كونه تقييداً، وخلف كون ذلك القيد قيداً.

ومنه يظهر: الجواب عن إشكال عدم ثبوت الوضع، فإن الهيئة التقييدية - سواءً في الوصف بالأخص أم الحال أم غير ذلك من سائر القيود - موضوعة لإخراج فاقد القيد عن المقيد جزماً، فهي تدل بالملازمة البينة بالمعنى الأخص على نفي تعلّق سنخ الحكم بالطبيعة لا بشرط وإن كان شخص الحكم قد تعلّق بالطبيعة بشرط شيء، فتأمل جيداً.

كما ظهر الوجه في دعوى: أنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية، لأنها لو لم تكن احترازية لم تكن قيوداً، إذ كيف يعقل وجود القيد من دون تقييد ومقيد، وما لم يخرج بالقيد بعض أفراد المقيد عنه لم يحصل تقييد، ولزم الخلف، كما عرفت، فكل ما كان قيداً كان احترازياً لا محالة، وما لم يكن احترازياً لم يكن قيداً.

وحينئذٍ يكون تطبيق عنوان القيد على الوصف اللازم أو غيره من الظرف ونحوه مما لم يستعمل في التقييد مجازاً، لأنه عندئذ ليس قيداً، كما هو الحال في الوصف اللازم أو الأعم، فالقيد - حقيقة - لا يكون إلا احترازياً وإن لم تكن كل الأوصاف ونحوها احترازية، وموضوع كلامنا إنما هو الوصف وغيره من حيث كونه قيداً، فلا يكون إلا احترازياً.

وبذلك يظهر: الجواب عما أفيد في الكفاية من أن «الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق واحداً، فلا فرق

أن يقال: جئني بإنسان، أو بحيوان ناطق»[1]، فإن الاحترازية وإن كانت بجانب الموضوع - كما تقدم - لكن قياس «مثل جئني بإنسان» على «جئني بحيوان ناطق» في غير محله، لأن في الثاني تقييد الحيوان بالناطق أخرج ما ليس بناطق عن موضوع الحكم الذي أخذ في القضية - وهو الحيوان - فيدل بالملازمة على نفي وجوب المجيء بالحيوان على نحو اللا بشرط، وإلا لم يكن عنوان ناطق احترازياً، وأما الأول فحيث ليس فيه قيد ولا احتراز فلا دلالة لهُ على نفي الحكم عن أمر آخر.

الوجه الثاني: عدم لزوم اللغوية عند إرادة الأعم وثبوت الحكم لذات المقيد لا بشرط القيد أو الوصف، لعدم انحصار الفائدة بالوصف ونحوه من القيود بإخراج فاقد القيد عن موضوع الحكم، كما إذا كان لمزيد الاهتمام به أو كان مورد الابتلاء أو السؤال ونحو ذلك، فلا يستلزم ذكر الوصف الأخص ونحوه تخصيص الموضوع والحكم به.

ويظهر: الجواب عنه بما تقدم من لزوم التطابق بين الدلالات التصورية والتفهيمية والجدية ومدلولاتها، وإلا يلزم خلف الغرض، أو التغرير بالجهل، وحيث كان ذكر القيد دالاً بالوضع على خروج أو إخراج فاقده عن موضوع الحكم كان دالاً بالالتزام على نفي الحكم عن المطلق، فإرادة الإطلاق من المقيد تستلزم عدم التطابق بين الدلالات ومدلولاتها، وهو خلف الكون في مقام البيان. كيف والمفروض في الكلام بالقضايا التشريعية بيان المراد الجدي، والتغرير بالجهل ينافي ذلك المقام، فيكون ذكر القيد لغواً إلا مع القرينة الخاصة المتصلة أو المنفصلة على عدم إرادة التقييد به، كما إذا كان ذكره لنكتة بلاغية أو نحو ذلك.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٢٧٠-٢٧١.

وأما مزيد الاهتمام به فهو أمر مشترك بين جميع ما يذكر من الأوصاف والقيود سواءً أريد بها إخراج ما عداها من موضوع الحكم أم لا، وإلا فما الموجب لذكرها؟! . وأما كونه مورد الابتلاء والسؤال مما يرتبط بالوقائع الشخصية التي يكون بيان المعصوم عليه السلام ناظراً فيها إلى شخص المكلف وخصوص حكمه الشخصي فيها، فهو خارج عن محلّ كلامنا وتفصيلنا، فإنما هو في القضايا التشريعية المنظور بها - ولو بالملازمة والاشتراك - عامة المكلفين.

وأما تصحيح التنصيص على مورد القيد عند إرادة المطلق استناداً إلى مزيد الاهتمام الناشيء من تأكد الملاك فيه أو ندرة وجوده أو شيوعه، فلا مجال للمساعدة عليه، لما عرفت من ظهور التقييد في حصر موضوع الحكم بمورد القيد دون المطلق، فاحتمال إرادة المطلق وكون منشأ التقييد أحد تلك الأمور مخالف للظهور، فلا مجال للتعويل عليه في مخالفة ظهور ذكر القيد في التقييد ما لم تقم عليه قرينة بالخصوص ولو كانت منفصلة، كما في الآية الشريفة، حيث دلّت النصوص على عدم إرادة تقييد الحكم بها، وإلا فإنّها ظاهرة في خصوص مورد القيد، كما في قيد كونها ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم﴾[1]، ألا ترى: أن الربائب المحرمة إنما هنّ خصوص بنات المدخول بهن دون غيرهن - وإن كن باقيات في حجور آبائهن - ولا ريب أنّ الشايع في الزوجات هو المدخول بهن، وإلا فإنّ عدد الربائب الباقيات في حجور آبائهن، وكذلك المتزوجات اللواتي هنّ في بيوت أزواجهن غير قليل.

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

مسألة في مفهوم الغاية

قد وقع الكلام بين الأعلام﵏ في بحثين لهذه المسألة:

الكلام في بحثين:

أحدهما: في دلالة التقييد بالغاية على المفهوم.

والثاني: في دخول الغاية نفسها في حكم المنطوق أو خروجها عنه.

البحث الأول: في دلالة التقييد بالغاية على المفهوم

أما الأول فاختلف فيه على أقوال: أشهرها التفصيل بين أن تكون الغاية غاية للحكم فتدل على المفهوم، وأن تكون غاية للمتعلّق أو الموضوع فلا تدل عليه، وهو مختار الشيخ الآخوند﵀ وتبعه عليه آخرون.

والصحيح فيه: هو التفصيل بين ما إذا وقعت الغاية قيداً في القضية الخبرية الخارجية، مثل: سرت من النجف إلى الكوفة، فلا دلالة لها على المفهوم، وما إذا وقعت قيداً في القضية الإنشائية أو التشريعية، فتدل عليه، ولكن بمقدار ما دلّ عليه الوصف وسائر القيود من نفي تعلّق الحكم بالمطلق - يعني بذات المقيد لا بشرط - فالمنفي بالتقييد بالغاية هو مطلق الحكم إن كانت قيداً له، والحكم المتعلّق بالمطلق إن كانت قيداً للمتعلّق أو الموضوع، فالمنفي بها خصوص ما يندرج تحت سنخ الحكم المتعلّق بالمطلق، لا مطلق سنخ الحكم، كما تقدم في مفهوم القيد، فإن التقييد بالغاية إنما هو فرد منه.

وتوضيح ذلك: أما في القضايا الخبرية الخارجية - كما مثلنا - فلوضوح عدم منافاة ذلك لتحقق السير بعد الكوفة واستمراره إلى الحلة وبعد ذلك إلى بغداد أو غيرها، إذ لا دلالة لما دلّ على الغاية - مثل: «إلى» و«حتى» - في مثل ذلك على الحصر، بخلاف «إنما» ونحوها، كما إذا قلت: إنما سرت من النجف إلى الكوفة، فإنّه يدل على نفي وقوع السير عما بعد الكوفة، كما لا يخفى، إذ الفارق بينهما محسوس بالوجدان. وذلك، لأن التقييد بالغاية في مثل ذلك إنما هو تقييد للبيان والإخبار أي: للمقدار الذي هو في مقام بيانه والإخبار عنه مما وقع أو يقع في الخارج، لا لنفس المخبر عنه، كما يظهر بالتأمل.

وأما في القضايا التشريعية فحيث أنّ المتكلم في مقام بيان الحكم الشرعي ومتعلّقه وموضوعه، فإذا ذكر فيه قيداً وغاية فقد تقيد شخص الحكم بها لا محالة ودلّ بالالتزام على نفي الحكم عن ذات المقيد لا بشرط الغاية، فإن الحكم لو كان مطلقاً من حيث تلك الغاية لكان التقييد بها لغواً أو تغريراً بالجهل - كما تقدم - وهو مخالف للظاهر جزماً.

ومنه يظهر: أنّ مثل: قاعدة: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» وقاعدة: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» إنما المقيد بالمعرفة فيهما هو الحكم الفقاهتي المتعلّق بالعنوان الثانوي، وهو المجهول حرمته وطهارته الواقعيتان المتعلّقتان بعنوانه الأولي. ألا ترى: أن تلك الحلية لا تنافي الحرمة الواقعية المتعلّقة بذلك الشيء لو كان حراماً بعنوانه الأولي، وكذلك الحال في الطهارة، فالمنفي ليس هو سنخ الحرمة مطلقاً، ولا سنخ القذارة والنجاسة مطلقاً، وإنما هو خصوص الحرمة لا بشرط المعرفة، والقذارة لا بشرط العلم، وإلا لكان ذلك

منافياً لحرمة الحرام بعنوانه الأولي، وللقذر كذلك، في حال أننا لا نجد أيّ منافاة بينهما، لاختلاف الموضوع، كما لا ينبغي أن يخفى.

وأما مثل: قوله (تعالى): ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾[1] - مما كانت الغاية فيه قيداً للمتعلّق - ، فإنّه ظاهر في نفي وجوب الصيام إلى ما بعد دخول الليل، إذ لو كان يجب مطلقاً فلماذا قيد إتمامه بكونه إلى الليل لا مطلقاً!.

ومثله ما إذا كانت الغاية فيه قيداً للموضوع، كقوله (تعالى): ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[2]، فإنّه لو كان الواجب غسل الأيدي مطلقاً - يعني إلى الكتف - فلماذا قيدت هي أو غسلها بالكون إلى المرافق!.

والحاصل: أن التقييد بالغاية في القضايا التشريعية - عموماً - كسائر القيود يتقيد بها شخص الحكم ولو بسبب تقيد متعلّقه وموضوعه، ولكنه يدل على نفي حكم آخر من سنخه، وهو خصوص الحكم المتعلّق بذات المطلق الذي هو لا بشرط ذلك القيد، ولا ينفي ما سوى ذلك.

ألا ترى: أنّه في الحج يصح أن يقال: يجب السير إلى عرفات، ويجب السير إلى المزدلفة، ويجب السير إلى منى، ولا منافاة بينها، بخلاف ما لو قيل: إنما يجب السير إلى عرفات، فإنّه ينفي وجوب السير إلى المزدلفة وإلى منى، فتدبر جيداً.

البحث الثاني: في دخول الغاية في المغيّى أو عدمه

وأما البحث الثاني المعقود في دخول الغاية في حكم المغيّى، أو خروجها عنه فلا حاجة للبحث عنه في علم الأصول، لإغناء البحث عنه في علم النحو، حيث

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) المائدة: ٦.

يبحث هناك في مداليل الحروف المستعملة للغاية مفصلاً. ومن ملاحظة ما ذكر هناك يعرف الحال فيه. وقد عرفت من تعريف علم الأصول خروج هذا البحث عنه، لتقيده بقيد ما لم يبحث عنه بالقدر الكافي في العلوم الأخرى.

وبعد الرجوع إلى ما ذكر هناك يظهر: أنّه لا مجال لتأسيس قاعدة عامة تقتضي دخول الغاية في حكم المغيّى أو خروجها عنه، وإنما يعرف ذلك من مناسبات الحكم والموضوع التي تختلف باختلاف الموارد، فراجع.

مسألة في مفهوم الشرط

اختلف الأعلام﵃ فيه على قولين: أحدهما: دلالة القضية الشرطية عليه. والثاني: عدم الدلالة. والصحيح هو التفصيل بين أدوات الشرط، فإن كان الشرط بـ«لو» أو «لولا» دلت على المفهوم، بمعنى انتفاء سنخ الحكم في الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن كان الشرط بغيرهما من سائر أدوات الشرط كان قيداً ولم يدل انتفاؤه إلا على انتفاء فرد آخر من السنخ غير شخص الحكم المذكور فيها، وهو انتفاء الحكم عن المطلق الذي هو ذات المقيد لا بشرط، كما كان الحال في الوصف والغاية وغيرهما من سائر القيود.

تمهيد:

لا يخفى: أنّ محلّ الكلام في الشرط الذي ليس مسوقاً لبيان الموضوع، مثل: إذا رزقت ولداً فاختنه، إذ لا إشكال في أنّه ينتفي معه السنخ في الجزاء، ولكن من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ أنّه إن لم يرزق الولد ليس له ولد كي يختنه، فينتفي سنخ وجوب ختانه، لانتفائه بانتفاء نفسه، لا من حيث دلالة الشرطية على انتفاء وجوب ختانه.

كما لا يخفى: أنّ محلّ الكلام ينبغي أن يكون في دلالة الشرطية على الحصر بحيث تكون ظاهرة بالوضع أو القرينة العامة في انحصار سنخ الحكم في الجزاء بمورد الشرط بنحو ينتفي بانتفائه ولو بالإضافة إلى ذات المشروط. فاللازم

هو البحث عن الدلالة على الحصر الحقيقي، والحصر الإضافي بالمشروط بشرطه لا مطلقاً.

ولا يخفى: - أيضاً - أنّه لا ينبغي الإشكال في دلالة الشرطية بأداتها وهيئتها على لزوم الجزاء للشرط، وتحقق مفاد النسبة في الجزاء عند تحقق مفاد النسبة في الشرط ولو كان لمحض التلازم في الوقوع، كما لو كان واقعاً من باب الاتفاق ولكن من دون انخرام أصلاً.

ويشهد لذلك: ما نراه من كذب الشرطية عند تحقق الشرط وانتفاء الجزاء، كما في مثل: إن كان الرجل كاتباً كان شاعراً، فإن وجود الكاتب الذي ليس هو بشاعر مناقض لمدلولها جزماً. وإنما الإشكال في دلالة الشرطية على لزوم الشرط للجزاء بحيث لو تحقق الجزاء من دون تحقق الشرط كانت كاذبة، كما يقتضيه الالتزام بدلالتها على المفهوم.

و - أيضاً - لا ينبغي الإشكال في دلالة الشرطية على أنّ مفادها واقع موقع الفرض والتقدير، فهي تدل على لزوم الجزاء للشرط من دون دلالة على وقوع الشرط أو وقوع الجزاء، ولذا قيل: إن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

والمهم: معرفة أنّ ملاك الدلالة على المفهوم فيها هو دلالتها على التلازم بين طرفيها بحيث لا ينفك صدق أحدهما عن صدق الآخر وتقدير أحدهما عن تقدير الآخر ولو خارجاً، وهو عبارة عن انحصار تحقق الجزاء بتحقق الشرط. هذا في المفهوم بمعنى انتفاء سنخ الحكم، كما هو الحال في الحصر الحقيقي.

وأما المفهوم الذي هو بمعنى انتفاء الحكم عن ذات المطلق عند تقييده، كما هو الحال في مفهوم القيد من الوصف والغاية ونحوهما فلا يتوقف على انحصار الجزاء بالشرط، وإنما على محض تقييد الحكم فيه بالشرط في الجملة بنحو لا يكون مطلقاً بالإضافة إلى ذلك الشرط - يعني سواءً وجد أم لم يوجد - فلا ينافي ثبوته - أيضاً - بشرط آخر، كما في مثل: إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر، فإن الشرط في كل منهما دلّ على نفي وجوب القصر بمحض الشروع في السفر، فقيد في الأول بخفاء الأذان في مقابل وجوبه مطلقاً خفي أم لم يخف، وفي الثاني بخفاء الجدران في مقابل وجوبه مطلقاً خفيت أم لم تخف، من دون حصر الوجوب بالأول ولا بالثاني، كما كان الحال في تقييد الحكم بوصف موضوعه، مثل: أكرم الرجل العالم، وأكرم الرجل العادل، كما تقدم.

الاستدلال على المختار من التفصيل بين أدوات الشرط

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ «لولا» التي هي حرف امتناع لوجود، و «لو» التي هي حرف امتناع لامتناع تدلان على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم، لدلالتهما على انحصار الجزاء بالشرط، كما هو مفاد «إنما».

أما «لولا» فإنّها يراد بها حصر انتفاء الجزاء بثبوت الشرط، فمثلاً: قوله: «لولا علي لهلك عمر» يدل على أن هلاكه إنما لم يحصل لوجود علي، بحيث لو كان غير منحصر بذلك لكان كذباً، ألا ترى: أن قول من عمله في النجف: لولا زيارة الأمير عليه السلام لم أدخل النجف، كذب، لعدم انحصار سبب دخوله النجف بالزيارة، لفرض دخوله فيها من أجل العمل، اللهم إلا أن يريد أنّه لولا الزيارة لم أدخل

النجف بأن لا أجعل عملي ولا سكناي ولا نحو ذلك فيها مما يستلزم دخولها. ولا حاجة إلى إطالة الكلام في إيضاح دلالتها على الحصر، لوضوحها.

ومثلها: «لو» فإنّ مفادها نفي الجزاء لانتفاء الشرط، فإنّها نصّ في المفهوم، كما تقدم في الاستثناء، فإنّه ينفي الحكم عن المستثنى بالأداة التي تحصره بالمستثنى منه، وهذه - أيضاً - مدلولها بالمطابقة نفي الجزاء لانتفاء الشرط، ولذا سميت بأنها حرف امتناع لامتناع، يعني امتناع الجزاء لامتناع الشرط، مثل: قوله (تعالى): ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، فإن ظاهره هو أنّه حيث ليس فيهما آلهة إلا الله فلم يفسدا، فهي موضوعة أولاً وبالذات للدلالة على حصر انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط.

وكون ذلك بالمنطوق لا يضر بعد ما عرفت فيما تقدم من أن ما كان فيه الدلالة على الحصر والانتفاء عند الانتفاء كان دالاً على المفهوم وإن كان بالمنطوق وبالمطابقة أو التضمن، وليكن الدال المتضمن للأداة مثل: «إنما» أو «لو» منطوقاً ومدلوله مفهوماً بأيّ الدلالات كان، أو بالقرينة العامة.

ولا يضرّ في دلالتها على المفهوم اختصاص استعمالها بالدخول على الفعل الماضي بعد دلالتها على الحصر التي هي ملاك الدلالة على المفهوم، فتدبر جيداً.

هذا وأما سائر أدوات الشرط مثل: «إن» و«إذا» و«كلما» وغيرها فلا دلالة لها على حصر الجزاء وسنخ حكمه بالشرط، وغاية ما تدل عليه هو تقييد شخص الحكم في الجزاء بالشرط، كما كان الحال في الوصف والغاية ونحوهما من القيود، فمفهومها إنما هو مفهوم القيد، وقد عرفت أن المنتفي فيه فرد من السنخ، وهو المتعلّق بالمطلق الذي

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

قيد بذلك القيد، بقرينة أنّه لو كان الحكم متعلّقاً بـه لم يصـح تقييـده وإخـراج بعـض أفراده منه بتقييده بقيد يخرجها عنه، كما تقدم توضيحه بلا مزيد عليه.

ولذا لا يمتنع ولا ينافي ذلك التقييد تقييد الحكم بتقييد متعلّقه أو موضـوعه بقيد آخر، لأن الحكم المنفي بالتقييد إنما هو المتعلّق بالأعم من المقيد بحيثية ذلك القيد لا مطلقاً، بخلاف الحصر بـ«إنما» ونحوه.

فكما لا ينافي قولك: أكرم الرجل العالم قولـك: أكـرم الرجـل العـادل، كـذلك لا ينـافي قولـك: إن كـان الرجـل عالمـاً فأكرمـه قولـك: إن كـان الرجـل عـادلاً فأكرمه. ومثله قولـه: «إذا خفـي الأذان فقـصر»، فإنّـه لا ينـافي قولـه: «إذا خفيـت الجدران فقصر». وكذلك مثل: من سافر سفر معصية أتم، ومن نوى الإقامـة أتـم، ومن كان عمله السفر أتم، ومن كان بيته معه أتم... إلخ، فإننا لا نجد بالوجدان أيّ دلالة في كل من تلـك الجمـل عـلى الحـصر، فـلا نجـد أيّ دلالـة لهـا عـلى المنافـاة بين بعضها بعضاً.

بخلاف ما لو قال: إنّما يتمّ من سافر سفر معصية، وإنّما يتمّ من عمله السفر، وإنما يتم من نوى الإقامة، وإنما يتم من كان بيته معه، أو نحوه مثـل: لا يـتم إلا الحاضر، فإنّها حينئذٍ متنافية، وذلك يدل بوضوح على عدم الدلالة على المفهـوم – بالمعنى المعروف – في الأول مما تضمن أدوات الشرط دون الثاني الذي تضمن أدوات الحصر.

والحاصل: أنّ مدلول القضية الشرطية إنما هو تقييد مفاد الجزاء – سواءً كان خبراً أم إنشاءً – بمفاد الشرط. وغاية ما يقتضيه هو نفي الحكـم في الجـزاء عـن موضوعه عند انتفاء الشرط، بقرينة تقييده به، كـما هـو الحـال في سـائر القيـود،

فالحكم الذي ينفيه القيد إنّما هو شخص الحكم المتعلّق بالطبيعة الشاملة لصورتي وجود القيد – الذي هنا هو الشرط – وعدمه، ويلزمه نفي تعلّق الحكم بالمقابل لذلك القيد المندرج تحت الطبيعة الشاملة، وإلا يلزم اللغو والتغرير بالجهل، وهو لا ينفي ولا ينافي تعلّق شخص حكم آخر من سنخ ذلك الحكم بالطبيعة المقيدة بقيد آخر، لأن المنفي بالقيد والتقييد إنما كان تعلّق الحكم بالمطلق من حيث تقيده بذلك القيد المذكور دون غيره من سائر القيود، ولذا لم يقع التنافي بين مثل: أكرم الرجل العالم، وأكرم الرجل العادل، كما تقدم.

ولا فرق في ذلك بين الوصف والغاية والشرط وغيرها من سائر القيود، لأن نفي تعلّق الحكم بذات الطبيعة الشاملة لفاقد القيد هو الذي دلّ عليه التقييد، ولم يدل على نفي تعلّقه بالطبيعة المقيدة بقيد آخر، لأن التقييد بالقيد الأول لم ينفه، وإنّما نفى تعلّقه بذات الطبيعة لا بشرط، ولم ينف تعلّقه بالطبيعة بشرط آخر.

نقد استدلال الشيخ العراقي قدس سره على مفهوم الشرط

ومنه يظهر: أنّ استدلال الشيخ العراقي قدس سره على مفهوم الشرط بما يظهر منه رجوعه إلى مفهوم القيد غير صحيح. ومحصل ما أفاده في المقام: أن في مثل: «أكرم زيداً» إطلاقاً يشمل جميع حالاته من القيام والقعود والمجيء ونحو ذلك: وهو منافٍ لإنشاء حكم آخر في خصوص إحداها، لاستلزامه اجتماع المثلين: أحدهما: الحكم الأول المتعلّق بالمطلق الشامل لتلك الحالة، والثاني: الحكم الآخر المتعلّق بخصوص تلك الحالة. وهو محال.

وحيث كان مفاد الأداة في الشرط هو إناطة الحكم الثابت لموضوعه في جميع الحالات بالشرط، كان لازمه انتفاء الحكم عن سائر الحالات غير ما تضمنه

الشرط، كالمجيء في مثل: إن جاء زيد فأكرمه، فإن الأداة أناطت وجوب إكرامه الثابت له بمقتضى طبع القضية في جميع حالاته بخصوص حالة مجيئه، فهي تدل على نفي كل حكم يتعلّق بوجوب إكرامه في كل حالة من حالاته التي لو تعلّق فيها حكم آخر بوجوب إكرامه فيها لزم منه اجتماع المثلين ما عدا حالة المجيء، لإناطة الحكم بها. هذا ملخص ما أفاده قدس سره[1].

ويرد عليه:

أولاً: النقض بسائر القيود من الوصف وغيره مما لم يلتزم بدلالته على المفهوم.

وثانياً: الحل ببيان: أن ما افترض من دلالة طبع القضية التي تدخل عليها أداة الشرط بإطلاقها على الشمول لجميع الحالات تارة: يفترض ثبوتها مرتين: إحداهما مجردة عن الشرط - كالمجيء في المثال - وثانيهما منوطة به. وأخرى: يفترض أنّه لم يثبت منها سوى المنوطة بالمجيء.

ففي الأولى يلزم محذور اجتماع المثلين: أحدهما: بالثبوت المطلق. والثاني: بالثبوت المقيد بالمجيء، فهي ممنوعة ثبوتاً. وفي الثانية ليس عندنا حكم مطلق، وإنما هو شخص حكم متعلّق بالإكرام المقيد بالمجيء، وهو منتفٍ قهراً عن سائر الحالات، ولتقييده بالمجيء دلالة التزامية على نفي حكم آخر من سنخه متعلّق بالإكرام الشامل للمجيء وعدمه. وأما الحالات الأخرى من القيام والقعود والصحة والمرض والسفر والحضر وغيرها فهي خارجة عن الحكم موضوعاً، لاختصاصه بالمجيء، فكيف يصح نفي وجوب إكرامه فيها جميعاً ولم ينشأ الحكم إلا متعلّقاً بحالة المجيء مع السكوت عنها جميعاً!.

---

(١) نهاية الأفكار: ١/ ٤٧٩-٤٨٠.

وما يصح التمسك بإطلاقه - هنا - هو وجوب إكرامه عند مجيئه من دون فرق بين ما يقترن به من الحالات، لا نفي وجوب إكرامه في سائر الحالات، فافهم جيداً.

وأما إن كان مرجع استدلاله إلى ما تضمنه كلامه من دلالة أداة الشرط على إناطة الحكم في الجزاء بالشرط

فمع: أنّه لم يركز عليه، لأنّ عمدة استدلاله بأن طبع القضية - حملية أم إنشائية - يقتضي إطلاقها وشمول جميع الحالات.

يرد عليه: أن إناطة الحكم بالشرط لا تزيد على إناطة الحكم بموضوعه، لأن الشرطية تدل على موضوعية الشرط للحكم بالجزاء، ولا ريب أن الحكم المناط به إنما هو شخص ما أنشيء في الإنشائية وشخص ما بيّن في الحملية، وهو ينتفي بانتفاء أي جزء من القضية دون السنخ الذي يراد بالمفهوم نفيه عما عدا مورد الشرط مطلقاً، لأن الذي يدل على انتفائه عن ذلك مطلقاً إنما هو حصر الحكم بمورد الشرط، ولا يكفي فيه مجرد إناطة شخص الحكم به، إذ لا تلازم بينهما، فتأمل جيداً.

نقد استدلال الشيخ النائيني ﷺ على المفهوم

ولأستاذنا الخوئي ﷺ كلام يتبع فيه شيخه النائيني ﷺ[1] استدل به على مفهوم الشرط بما يرجع في الحقيقة إلى مفهوم القيد - أيضاً - مما ينتفي به الحكم عن المطلق، فلا يستلزم دلالة الشرطية على انحصار سنخ الحكم في جزائها بخصوص الشرط المذكور فيها. ومرجعه إلى التمسك بإطلاق الشرط.

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤١٨-٤١٩.

ومحصّل ما أفادهﷺ في المقام: أنّه بناءً على الحق من رجوع القيد في القضايا الشرطية إلى الهيئة.

فتارة: «يكون القيد لبيان تحقق الموضوع من دون أن يكون شرطاً وتقييداً بحسب الحقيقة – كما في قولنا: «إن رزقت ولداً فاختنه»... – فلا إشكال في عدم مفهوم لهذه القضية»[١]، لأنّ القيد لازم للحكم في الجزاء لا يمكن بدونه، فلا يتصور للحكم بوجوب ختان الولد إطلاق يشمل حالة وجوده وعدمه، ويعبر عن مثل هذا القيد بالقيود التي سيقت لبيان الموضوع.

«وأخرى: يمكن فرض الإطلاق في الحكم، فإذا فرضنا أنّه قيد فقال: إن جاءك زيد فاكرمه. حيث أن الإكرام أمر يمكن إيجابه على المكلف مطلقاً»[٢] ويمكن أن يقيده بالمجيء، «فمعناه أن الوجوب يختص بما إذا جاءك زيد لا مطلقاً، إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حال عدم المجيء – أيضاً – فما فائدة التقييد؟، لأن معنى اختصاص الوجوب ليس إلا نفيه عن غيره»[٣]، وفي المثال حيث رتب الوجوب على المجيء ولم يرتّب على شيء آخر كما لو قال: إذا جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه، فهو قد «دلّ على انحصار الوجوب بخصوص حال المجيء، لعدم ذكر عدل للمجيء» وهذا الإطلاق للقيد نظير إطلاق الأمر عند عدم ذكر العدل لمتعلّقه في الدلالة على الوجوب التعييني، فإنّه يدل على انحصار الوجوب بحالة تحققه فقط دون غيره، وإلا لذكر ذلك الغير وكان عدلاً له.

---

(١) أصول الفقه للكرجي: ٢/ ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ١٤..

(٣) المصدر نفسه: ٢/ ١٥.

«ويشهد لذلك أنّه إذا شك في دخل خصوصية أخرى في الشرط - أيضاً - يمكن التمسك بالإطلاق» في نفيها «فنقول: حيث أن المولى لم يذكر قيداً آخر ولم يعطف على الشرط شيئاً آخر بواسطة واو العطف بأن يقول: إذا جاءك زيد وسلّم عليك يجب الإكرام» فإن الإطلاق ينفي اعتبار السلام في شرطية المجيء لوجوب الإكرام «كذلك نتمسك بالإطلاق في ما إذا شك في جعل شرط آخر لذلك الجزاء بأن يعطفه بحرف «أو» حتى يكون هو - أيضاً - سبباً آخر للوجوب، نتمسك بالإطلاق ونرفعه به»[1]، وبهذا ظهر الوجه في دلالة الشرطية على المفهوم.

هذا محصّل ما أفاده ﷺ.

وهو ينحلّ إلى ثلاثة أمور:

الأول: الاستدلال بالتقييد على نفي الإطلاق.

والثاني: قياسه على دلالة إطلاق صيغة الأمر على الوجوب التعييني.

والثالث: قياسه على دلالة الشرط على نفي اعتبار أمر زائد عليه في ترتّب الجزاء عليه.

أما الأول، فقد عرفت أنّ التقييد سواءً كان للحكم أم المتعلّق أم الموضوع إنّما ينفي تعلّق حكم آخر بذات المطلق غير المشروط وغير المقيد بذلك القيد لا مطلقاً، وأن غايته نفي ثبوت الحكم لا بشرط ذلك القيد، فلا ينتفي الحكم إلا عن نقيضه وإلا فما هي فائدة التقييد به، فهو لا ينفي ثبوت شرط آخر يترتّب عليه وجوب آخر متعلّق بنفس الطبيعة، كما تقدم توضيحه مفصلاً.

---

(١) أصول الفقه للكرجي: ٢/ ١٥.

وأما الثاني، فهو قياس مع الفارق، لأنّ إطلاق الأمر في مقام طلب متعلّقه يدل على لزوم متعلّقه وثبوته في عهدة المكلف سواءً فعل شيئاً آخر أم لا، كيف والأمر يدعو إلى متعلّقه، فما لم يذكر من المتعلّق إلا طبيعة واحدة لا تتحقق موافقته إلا بالإتيان بها، فعدم ذكر غيرها ينفي تعلّق ذلك الأمر بالأخرى، لأنها خارجة عن مدلولها، فلو كان المأمور به هو الأعم منها ومما يحتمل كونه عدلاً لها لكان على المولى بيانه، وحيث لم يبين غير تلك الطبيعة فيتعين أن يكون بخصوصها هي المأمور بها، وإلا لكان في بيانه قصور.

وأما في القيد – كالشرط – عندما يحتمل أنّ له عدلاً واقعاً:

فتارة: يحتمل أنّه بالشرط الآخر يتحقق تكليف آخر متعلّق بنفس الطبيعة، كما في مثل: إذا زالت الشمس فصل، وإذا غربت فصل، فيحدث بكل شرط وجوب للصلاة غير الوجوب الآخر.

وأخرى: لا يحتمل معه تعدد التكليف، وإنما المحتمل تعدد الشرط ووجود عدل للمذكور، كما في مثل: إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر.

أما الصورة الأولى، فلا عدل فيها أصلاً، وإنما هناك قضيتان تشريعيتان في كل منهما شرط وموضوع وتكليف مستقل عن الآخر، غايته أنّ المتعلّق فيهما طبيعة واحدة كالصلاة، فكيف يكون إطلاق أحدهما نافياً للشرط الآخر والتكليف المترتّب عليه! وأين هذا من إطلاق هيئة الأمر التي لا يراد منها إلا وجوب واحد إما متعلّق بطبيعة واحدة على نحو التعيين، أو بطبيعتين أو أكثر على نحو التخيير!، فإنّه في بيان واحد لا يراد منها إلا واحد منهما لا محالة. وحينئذ يأتي مورد الإطلاق وينفى به ما يحتاج إلى مزيد من البيان الذي لم يبين.

وهل يا ترى: أنّ على المولى أن يبين تكاليفه جميعاً ببيان واحد كي إذا لم يعطف على الشرط الأول لتكليفه الأول بالشرط الثاني لتكليفه الثاني يستفاد منه نفي التكليف الثاني بنفي وجود شرط آخر له من مجرد اشتراط تكليفه الأول بشرط معين!. بل قد يكون العطف بأو موهماً لوحدة التكليف، فيلزم خلف كونه في مقام البيان. ففي هذه الصورة لا يصح قياس عدم ذكر شرط آخر في الدلالة على نفيه بالإطلاق على إطلاق الأمر في الدلالة على نفي الوجوب التخييري.

مع أن هذه الصورة داخلة في محلّ النزاع، لأن القائل بمفهوم الشرط يلتزم بدلالة الشرطية على نفي وجود شرط آخر لسنخ الحكم بنحو لا يثبت حتى فرد آخر لذلك السنخ بشرط آخر، فتدبر جيداً.

وأما الصورة الثانية فهي وإن كان فيها عدل للشرط المذكور، لافتراض وحدة التكليف، ولكن الإشكال في تحديد الكون في مقام البيان، حيث أن مفاد الشرطية هو أن ما ذكر فيها من الشرط يترتّب عليه الجزاء، فإذا كان المولى بصدد بيان ذلك وكان في واقع الأمر شرط آخر يترتّب عليه ذلك الجزاء – أيضاً – فهل يكون فيما ذكره من البيان قصور في تأدية مرامه من كون خفاء الأذان – مثلاً – يترتّب عليه وجوب القصر!.

نعم يكون فيه قصور لو كان في مقام بيان كل ما يترتّب عليه ذلك الوجوب، ولكن هذا من الاستدلال بالإطلاق المقامي الذي يحرز فيه كون المتكلم في مقام بيان جميع الشروط فإذا لم يذكر إلا شرطاً واحداً علم أنّه ليس هناك شرط غيره، وهو يتوقف على القرينة الخاصة، ومحل كلامنا هو القرينة العامة بالإطلاق اللفظي.

ومنه يظهر الحال في الأمر الثالث، لأن نفي اعتبار أمر زائد على الشرط المذكور في القضية الشرطية بالإطلاق وإن كان صحيحاً، إلا أن قياس نفي شرط آخر غير مذكور فيها عليه غير صحيح، لأن اعتبار خصوصية في الشرط يتوقف عليها ترتّب الجزاء عليه من دون بيانها يستلزم قصوراً في البيان، لأنه بصدد بيان مفاد الشرطية الذي هو ترتّب الجزاء على ذلك الشرط، فلو كان يعتبر في ترتّب الجزاء عليه شيء زائد يكون ترك بيانه خلف كونه في مقام بيان مفاد القضية الشرطية.

وأما ترك بيانه لشرط آخر يترتّب عليه الجزاء – أيضاً – فهو لا ينافي كونه في ذلك المقام، وإنما ينافي كونه في مقام بيان جميع الشروط التي يترتّب ذلك الجزاء على كل واحد منها، ولكن هذا من شؤون الإطلاق المقامي دون اللفظي.

على: أنّه لو سلم دلالة إطلاق الشرط بالتقريب المذكور فهو لا يثبت المفهوم بانتفاء سنخ الحكم الشامل لتكليف آخر عند انتفاء ذلك الشرط، وإنما ينفي شرطاً أو شروطاً أخرى لذلك التكليف نفسه، كما كان الحال في القياس على هيئة الأمر بالإضافة إلى الوجوب النفسي. وقد عرفت أن محلّ الكلام هو الأعم.

وبعبارة أخرى: بعد فرض كون الاستدلال بإطلاق الشرط دون وضع الأداة للحصر به فلابدّ من التركيز على ما يقتضيه مفاد القضية الشرطية بجميع أجزائها من الأداة والشرط والجزاء، كي يكون مقام بيان مدلولها موجباً لانحصار شرط الحكم في جزائها بخصوص الشرط المذكور فيها دون غيره.

فإذا كان كل مفادها هو ترتّب حكم الجزاء على ذلك الشرط كان مقتضى إطلاق ذلك المفاد هو ترتّب الحكم على ذلك الشرط سواءً وجد شيء آخر أم لم

يوجد. وذلك إنما يدل على نفي اعتبار خصوصية في ذلك الشرط، بحيث لو لم توجد لم يترتّب الجزاء على الشرط، إذ لو كانت معتبرة في الترتّب كان عدم بيانها في مقام بيان الترتّب خلف كونه في ذلك المقام.

وغاية ما يستلزمه ذلك هو السكوت عن ترتّب الحكم على شرط آخر واختصاص البيان على الشرط الذي بيّن بتلك الشرطية دون بيان حصر الترتّب عليه ونفي ترتبه على غيره، فإن عدم بيانه بـ«أو» لا ينفيه ثبوتاً، وإنما لم يثبته إثباتاً.

نعم لو كان بصدد بيان كل ما يترتّب عليه ذلك الجزاء ولم يذكر إلا ذلك الشرط للزم الخلف لو كان هناك أمر آخر يترتّب عليه ثبوتاً، ولكن هذا المقام هو مقام الإطلاق المقامي دون اللفظي، وهو يتوقف على قرينة خاصة تقتضي كونه في مقام بيان كل ما يترتّب عليه ذلك الجزاء دون مقام بيان الترتّب على المذكور.

فقياس الاحتياج إلى مدلول «أو» في كون الوجوب تعيينياً ونفي كونه تخييرياً على الاحتياج إلى نفس المدلول لو كان هناك عدل للشرط في غير محله، إلا إذا كان في مقام بيان جميع الشروط، وهو لا يقتضيه مقام بيان مدلول القضية الشرطية بكامله.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه في الكفاية بقوله: «واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال، بخلاف إطلاق الأمر، فإنّه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال»[1]، فإن

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٥٣-٤٥٤.

مفاد الشرطية – بناءً على عدم دلالتها على الانحصار وضعاً – إنما هو كون الشرط المذكور فيها يترتّب عليه جزاؤها مطلقاً، وذلك لا ينافي ترتبه على أمر آخر كذلك مطلقاً، كما في مثل: كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران، فإن وجوب القصر يترتّب على كل واحد منهما مطلقاً وجد الآخر أم لم يوجد.

ثم إنّ أستاذنا ﷾ أفاد: أنّ الحكم المقيد في القضايا الإنشائية – دائماً – إنّما هو سنخ الحكم، وذلك «لأنّ شخص الحكم الذي يتشخص بواسطة الإنشاء غير قابل للتقييد» [١]، لأنّ «الإنشاء غير قابل للتقييد، لأنه أمر حاصل»[٢]، «بل إنما يرجع القيد إلى المنشأ وهو الطلب أو الاعتبار، فإذا صار الطلب متقيداً فمعناه نفي الحكم عن غير المقيد»[٣]، وبذلك يثبت أن الحكم المنشأ بالقضية الشرطية – بعد أن كان الشرط قيداً له – هو سنخ الحكم دون شخصه.

وهو مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ المراد من شخص الحكم ليس هو المساوق للإنشاء، كي يلزم من عدم قابلية الإنشاء للتقييد استحالة تقييده، وإنما هو شخص ما تعلّق به الإنشاء كالطلب وإن كان مطلقاً كما في مثل: «أكرم زيداً»، وكذلك إذا كان مقيداً كما في مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ولذا كان ينتفي بانتفاء أي جزء من أجزاء القضية عقلاً، فإنّه بانتفاء هيئة «افعل» ينتفي الوجوب الذي أنشأ بها قهراً، كما أنّه بانتفاء متعلّقها – وهو الإكرام – ينتفي وجوبه كذلك، وبانتفاء موضوعها (زيد) كذلك – ينتفي – من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

---

(١) أصول الفقه للكرجي: ٢/ ١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه

وكذلك الحال في الشرطية، فإنّه بانتفاء المجيء الذي قيد به الوجوب المنشأ بها ينتفي هو - أيضاً - لانتفاء قيده، ولذا قيل: المشروط عدم عند عدم شرطه، وليس بالضرورة أن يكون حكماً جزئياً - كما في المثال - بل حتى لو كان كلياً، كما في مثل «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»، ففي كل منهما يتشخص اعتبار، ويوجد فرد من طبيعي الحكم الصادق على ذلك الحكم المنشأ - والذي وجد في عالم الاعتبار والتشريع بسبب تعلّق الإنشاء به ولو مقيداً وبسبب تشخصه بما تعلّق به وربطه بموضوعه وقيوده، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد - وعلى غيره مما لم يذكر في تلك القضية سواءً كان منشئاً بإنشاء آخر أم لا.

وأما سنخ الحكم فهو الطبيعي الصادق على ذلك الحكم المنشأ، ولذا كان هو غير مذكور، والمذكور في القضية دائماً إنما هو شخص حكم متشخص - على الأقل - بمتعلّقه وموضوعه، فلا يكون المنشأ وجوباً أم حرمة أم طهارة أم نجاسة... إلى غير ذلك من سائر الأحكام إلا شخص حكم مندرج تحت سنخه الذي هو الطبيعي الأعم منه، وكذلك الحكم المخبر عنه، بعين الملاك، كما تقدم الحديث عنه مفصلاً.

وعليه: فالحكم الذي تعلّق به الإنشاء وتقيد بالشرط في الشرطية إنما هو شخص الحكم دون سنخه، فلا يدل التقييد بالشرط إلا على نفي تعلّق فرد آخر من السنخ متعلّق بعين ما تعلّق به شخص الحكم في القضية، كما هو الحال في سائر القيود، ولا ينافي إطلاق الشرط والقيد وجود شرط أو قيد آخر لشخص حكم آخر مندرج تحت سنخه، فتدبر جيداً.

واعلم أن الذي أفيد في المحاضرات للشيخ الفياض ﷾ تقريراً لأبحاث

أستاذنا مدّ ظله مغاير تماماً لما أفيد في أصول الفقه للدكتور الكرجي رحمه الله تقريراً لهذا المطلب. وقد اعتمدنا فيما تقدم من حديث أستاذنا دام عزه على الثاني، ولكن بعد مراجعة المحاضرات وجدنا أن المطلب مختلف عن ذلك تماماً، فإن ما ذكر في أصول الفقه للكرجي رحمه الله عبارة أخرى عن مطلب الشيخ النائيني مدّ ظله في أجود التقريرات[١]، وأستاذنا وإن لم يعلق على ما أفاده شيخه فيه مما يدل على موافقته له عند ذاك إلا أنّه في المحاضرات ناقشه ورده بما هو قريب مما تقدم، وبيّن وجهاً آخر لدلالة الشرطية على المفهوم.

والغريب أنّ الفرق بين شخص الحكم وسنخه في المحاضرات[٢] هو نفس ما فرّقنا به بينهما دون ما في أصول الكرجي الذي ناقشناه قبل قليل.

نقد استدلال أستاذنا الخوئي مدّ ظله

والذي أفيد في المحاضرات مبني على مختاره مدّ ظله في الخبر والإنشاء من «أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والإخبار عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه»[٣] وأن الإنشائية «موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج»[٤].

ويترتّب على ذلك: أنّ مفاد الشرطية الخبرية هو «الدلالة على قصد المتكلم الحكاية والإخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر فيه»[٥]

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤١٨-٤١٩.
(٢) المحاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٨٣-٨٤.
(٣) المصدر نفسه: ٥/ ٧٣.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه: ٥/ ٧٥.

لا مطلقاً «بل على تقدير خاص وفي إطار مخصوص»[١]... «وعليه فبطبيعة الحال ينتفي إخباره بانتفاء هذا التقدير، وهذا معنى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم»[٢].

وأما الشرطية الإنشائية فهي على نوعين:

«الأول ما يتوقف الجزاء عقلاً وتكويناً عليه»[٣].

والثاني، ما لا يتوقف عليه عقلاً «بل يكون التعليق والتوقف بجعل المولى واعتباره»[٤].

والأول: خارج عن محلّ الكلام، لكون موضوع الحكم فيها نفس الشرط، وكون انتفاء الجزاء بانتفائه عقلياً، فلا تبقى حالة يمكن أن ينتفي فيها الشرط ولا ينتفي فيها الجزاء، كي يستدل بانتفائه على انتفائه.

والثاني: هو الذي نقول بدلالته على المفهوم، لأن «اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحالة خاصة فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء هذه الحالة. ومن الطبيعي أن هذا اللازم بيّن بالمعنى الأخص، حيث أن النفس تنتقل إليه من مجرد تصور عدم الإطلاق في اعتبار المولى وأنه يكون على تقدير خاص ومقيداً به»[٥].

أقول: إنّ الأمر وإن كان كما أفاده من أنّ الإخبار على تقدير ينتفي بانتفائه لا محالة، كما أنّ الاعتبار على تقدير معين ينتفي بانتفائه كذلك إلا أن الذي يراد في

---

(١) المحاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ٥/ ٧٨-٧٩.

الدلالة على المفهوم ليس محض الدلالة على انتفاء الإخبار في الشرطية الخبرية عند انتفاء الشرط، ولا على محض الدلالة على انتفاء الاعتبار في الشرطية الإنشائية عند انتفائه، وإنما يراد فيه الدلالة على الإخبار عن نفي الجزاء عند انتفاء الشرط في الأولى، والدلالة على نفي اعتبار الجزاء عند انتفائه في الثانية، ومحض الانتفاء عند الانتفاء لا يستلزم نفي الإخبار عنه في حالة حصول أمر آخر، ولا نفي اعتباره على تقدير حصول أي أمر آخر.

فإنّ مرجع الدلالة على المفهوم إلى الدلالة على الإخبار بانحصار ترتّب الجزاء على الشرط المذكور في الخبرية، كما أن مرجعه في الإنشائية إلى الدلالة على نفي اعتبار سنخ الحكم في الجزاء على أيّ تقدير فرض غير فرض الشرط المذكور فيها، ولا دلالة لهما على ذلك.

والحاصل: أن ما افادهﷺ يرجع إلى مفهوم القيد، ولكن على مبناه في الخبر والإنشاء بكون المقيد به هو إخباره وإنشاؤه، ولا ريب أن انتفاء إخباره، أو إنشائه عند تقييده بقيد معين - كالشرط - لا يدل على إخباره بالانتفاء عند الانتفاء، ولا على إنشائه واعتباره الانتفاء عند الانتفاء، كي تتحقق الدلالة على الحصر التي هي الملاك في الدلالة على المفهوم.

ومما استدل به على المفهوم في الشرطية: هو إطلاق تأثير الشرط في الجزاء ببيان أن الشرطية لما كانت دالة على تأثير الشرط في الجزاء، فإطلاقها وترك ذكر مؤثر آخر في الجزاء يدل على انحصاره به، إذ لو كان غيره مؤثراً - أيضاً - لم يستند إليه التأثير في صورة سبق وجود الآخر عليه، لاستناد التأثير للسابق، كما أنّه في صورة التقارن لا يستند التأثير إليه، وإنما للجامع بينهما، في حال أن إطلاق

الشرطية يدل على تأثير الشرط في الجزاء مطلقاً سبقه شيء آخر أم لا، وقارنه شيء آخر أم لا.

وفيه:

أولاً: أنّه مبني على دعوى: دلالة الشرطية على تأثير الشرط في الجزاء وضعاً، كي تدل على الانحصار بالإطلاق. وهي ممنوعة، بشهادة أنّها لو كانت موضوعة لذلك لكان استعمالها مجازاً في موارد بيان محض الترتّب دون العلية والتأثير - فضلاً عن التمحض لبيان ملازمة وجود الجزاء لوجود الشرط دون العكس - في حال أننا لا نرى في ذلك أيّ حزازة، بل نرى صحته واستغنائه عن القرينة مطرداً، وقد تقدم أن الاطراد من علامات الحقيقة.

ألا ترى: أنّ استعمالها مطرد في مثل: «إن كان هذا إنساناً كان حيواناً» فيما كان الجزاء أعم مطلقاً - ولو مورداً - كما في مثل: «إذا زالت الشمس كان النهار موجوداً» - فضلاً عما كانا متساويين ولم يكن أحدهما علة للآخر مثل: «إن كان هذا إنساناً كان ناطقاً»، وبالعكس، وكذلك مثل: «إن كان إنساناً كان ضاحكاً»، و«إن كان ضاحكاً كان إنساناً»، فلو كانت الشرطية موضوعة لبيان ترتّب الجزاء على الشرط ولزومه له على نحو ترتّب المعلول على العلة لكان استعمالها في مطلق ما كان الجزاء لازماً للشرط مجازاً وبعناية وغير مطرد.

نعم لو كان الشرط أعم لم يصح الاستعمال حقيقة، كما في مثل: «إن كان الشيء حيواناً كان إنساناً»، فإنّه ليس كل حيوان إنساناً، فالوضع في الشرطية مختص بصورة لزوم الجزاء للشرط.

خصوصاً في الاعتباريات، كما في مثل قول المولى لعبده: «من أكرمنا فأكرمه»،

و«من استعطاك فأعطه»، فإن السبب في الأول هو الوفاء ومقابلة الإحسان بالإحسان، وفي الثاني الكرم، وأما الإكرام والاستعطاء فإنما هما مورداهما. وهو في العرف كثير.

وبالأخص في الشرعيات، حيث تجهل علل الأحكام - غالباً - ولا تكون الشروط فيها - عادة - إلا موضوعات لها، وما أكثر الأحكام الشرعية المبينة بواسطة القضايا الشرطية، فكيف يصح استظهار كون الشروط فيها علاً لأحكامها ومؤثرة فيها! ومن المعلوم أنّه ليس من طريقة الشارع الالتزام بعدم ذكر الشرط في قضاياه التشريعية الشرطية إلا إذا كان علة في جزائها ومؤثراً فيه. وهل يحتمل في مثل: «إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة» أن علة وجوب الطهور والصلاة المؤثرة فيه هي زوال الشمس!، أو أن الزوال إنما هو موضوع للوجوب ووقته الذي يترتّب عليه ويلازمه عند حدوثه.

ومنه يظهر: أن المجاز إنما هو في إطلاق عنوان السبب والمؤثر والعلة على الشروط، لا أن الشرط إن لم يكن سبباً ومؤثراً يكون وقوعه شرطاً في الشرطية مجازاً.

نعم يظهر منهم: أنّهم اصطلحوا على الشروط بالأسباب، ولكنه مجرد اصطلاح، لا لكون محلّ المقدم في الشرطية موضوعاً في العرف واللغة للسبب، ومحل التالي للمسبب، فافهم جيداً.

وعليه: فالقرينة على عدم كون الشروط في القضايا التشريعية علاً تنفي صحة التمسك بإطلاق التأثير فيها حتى لو التزم بوضعها لذلك في أصل العرف واللغة، فضلاً عما لو لم يلتزم به، كما عرفت وجهه.

وثانياً: لو سلم فإنما نسلّم به بمقدار الدلالة على الاقتضاء دون التأثير الفعلي الذي ينافي سبق مؤثر آخر أو مقارنته له، كي يتمسك في الآخر بإطلاق تأثيره، فإن الكون في مقام بيان ذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة وقرينة خاصة حتى لو أريدت العلية والسببية من الشرطية. والشاهد على ذلك ما لو صرح بالعلية والتأثير، كما في مثل: «مماسة الماء للنار علة لحرارته ومؤثرة فيها». فإنّه لا ينافي بإطلاقه كون مماسة الماء لأشعة شمس الصيف علة لحرارته - أيضاً - ومؤثرة فيها.

نقد ما أفاده السيّد الأستاذ ظِلَّهُ وقوم آخرون

وبذلك ظهر: أن الذي مال إليه السيد الأستاذ ظِلَّهُ ونسبه إلى الشيخ الأنصاري قدس سره وكثير من المتقدمين والمتأخرين «من ظهور الشرطية بنفسها في الانحصار بمعنى لزوم الشرط للجزاء، بحيث ينتفي بانتفائه الذي سبق أنّه المعيار في المفهوم»[1].

لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الظهور:

إمّا وضعي تصوري، وقد عرفت أنّ الشرطية موضوعة للأعم من المنحصر بالجزاء وغيره، بشهادة الاطراد من دون الحاجة إلى القرينة وبلا تجوز.

وإمّا تصديقي بواسطة الإطلاق ومقدمات الحكمة، وغاية ما يقتضيه ترتّب الجزاء على الشرط بقول مطلق: هو حصوله عند حصوله مطلقاً، دون انحصار الشرط به.

وأمّا دعوى: قضاء الوجدان بالفرق ارتكازاً بين الشرط وغيره من قيود النسبة، حيث لا تقتضي إلا ثبوت النسبة عندها مما يستلزم ظهور الشرطية في

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٥٢٨.

تعليق النسبة على الشرط وإناطتها به، وكون ذلك هو المرتكز في أذهان أهل العرف واللغة دون محض تقييدها به.

فمرجعها: إلى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع في كثير من القضايا الشرطية من الدلالة على ترتّب الجزاء على الشرط، كما هو الحال فيما يؤخذ من الشروط موضوعاً للأحكام في العرف والشرع حيث يكون - بمقتضى موضوعية الشرط للحكم - ترتّب الجزاء عليه، لا محض تقيده به، وهذه قرينة خاصة - وإن كثرت مواردها - لأنها مختصة بما إذا كان الشرط موضوعاً للحكم في الجزاء.

ولذا لو لم يكن الشرط موضوعاً للجزاء لم يظهر من الشرطية غير اللزوم، كما في مثل: إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، وكذلك مثل: إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، ونحو ذلك مثل: الإنسان والناطق والضاحك في مثل: إن كان هذا إنساناً كان حيواناً، ولا ريب أنّه ليس في تلك الموارد مخالفة للارتكاز.

على: أنّه حتى في موارد كون الشرط موضوعاً للجزاء مما يقتضي ترتّب الجزاء عليه فإنما يقتضي ترتّب شخص الحكم المقيد به عليه دون سنخ الحكم الموجب لدلالته على انحصاره به، غاية الأمر أنّه يدل على انتفاء فرد آخر من الحكم متعلّق بالمطلق، كما هو في سائر موارد مفهوم القيد - على ما تقدم توضيحه - في حال أنّه لو كان دالاً على المفهوم لكان ظاهراً في انحصار سنخ الحكم به، وموجباً للتنافي بين تعدد الشرط واتحاد الجزاء حتى لو كان الحكم فيه متعدداً مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فاعتق رقبة، ولكان مفادهما مفاد إنما يجب عليك عتق رقبة عند ظهارك، وإنما يجب عليك عتق رقبة عند إفطارك، فضلاً عما

كان الحكم فيه واحداً، كما في مثل: إن خفي الأذان فقصر، وإن خفيت الجدران فقصر. ولا نجد في مرتكزاتنا دلالة على الحصر في جميع ذلك، ولا نجد منافاتاً بين تلك القضايا، في حال أنّها لو كان لها مفهوم بحسب الارتكاز لكانت متنافية، ولكانت أدلتها متعارضة.

كيف وعدم معاملة الأعلام من الشيخ وغيره﵀ معها معاملة المتعارضين بترجيح بعضها على بعض بمرجحات باب التعارض يكشف عن أنّها بحسب مرتكزاتهم غير متكاذبة، ولذا جمع بينها - حتى القائلون بالمفهوم - بطريق آخر، كتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، أو إلغاء دلالتها على المفهوم، ونحو ذلك من دون فرض التعارض بين أدلتها، فتأمل.

مع: أنّه حتى لو سلمنا دلالتها على التعليق والإناطة - بالمعنى الذي أفيد - فإنما هو بالإضافة إلى شخص الحكم المذكور في القضية، فلا ينتفي غيره من سائر أفراد السنخ عند انتفاء الشرط - كما يقتضيه الالتزام بدلالتها على المفهوم - .

وغاية ما يصلح به الفارق الارتكازي بين الشرط وسائر القيود: هو كونه أوضح في تقييد الحكم به من غيره، لأنه - بحسب منطوق القضية - يقيد الحكم في الجزاء مباشرة، بينما بقية القيود - كالظرف، والحال، والوصف، والغاية - تقيد موضوعه أو متعلّقه أولاً وبالذات، فيتقيد بها ثانياً وبالعرض، فتأمل جيداً.

نعم القضية الشرطية تفيد الإناطة والتعليق بمعنى جعل مؤداها موقع الفرض والتقدير، يعني: أن فرض فعلية الحكم في الجزاء معلق على فرض فعلية الحكم في الشرط ومنوط به، لا مطلقاً، فإنّها قضية فرضية، وحالها ليس كما هو

الحال في الحملية، ولذا قيل: إن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، كما تقدمت الإشارة إليه.

وذلك معنى آخر للتعليق والإناطة غير التعليق والإناطة الراجع إلى حصر سنخ الجزاء بمفاد الشرط، كما يريده القائل بالمفهوم، إذ يريدون به أن سنخ الحكم في الجزاء معلق على الشرط ومنوط به، كما هو الحال في إناطة المعلول بعلته المنحصرة وتعليقه عليها بحيث لو لم يتحقق الشرط لم يتحقق سنخ الحكم، ويكون نظير حصر الحكم بحالة معينة وتعليقه عليها وإناطته بها، كما في مثل: إنما يجب القصر في السفر. والفرق كبير بين المعنيين!.

نقد ما أفاده الشيخ المظفر رحمه الله

ومنه يظهر: وقوع الشيخ المظفر رحمه الله في الخلط بينهما، فإنّه في مقام تقريب تبادر ترتّب التالي على المقدم قال: «فإنّها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله، فالتالي حاصل عنده تبعاً أي يتلوه في الحصول. أو فقل: إن المتبادر منها لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره»[1].

انظر إلى قوله: «أو فقل: إن المتبادر منها لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط» فمعنى التعليق هو الفرض والتقدير دون التبعية والإناطة، وأما تبادر لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط فهو لا يدل ولا يستلزم أكثر من لزوم التالي

(١) أصول الفقه: ١/ ١١٣.

للمقدم بحيث لا ينفك عنه، أما كونه حاصلاً عنده تبعاً ويتلوه في الحصول فهذا معنى آخر للتعليق ولا يتبادر منها، وإلا لم يكن استعمالها في موارد بيان لزوم التالي للمقدم على فرض حصوله حقيقياً في حال أنّه هو المتبادر – على ما قرره – . وما أكثر استعمال الشرطية في موارد التلازم بين الوجودين بمعنى لزوم وجود الجزاء لوجود الشرط على تقدير حصوله مطرداً وبلا حاجة إلى قرينة ومن دون حزازة، كما تقدم، وهو يكشف عن عدم وضعها للترتّب بين نفس مفادي الشرط والجزاء.

والحاصل: أنّ الترتّب على تقدير دلالة الشرطية عليه إنما هو الترتّب بين فرضي الشرط والجزاء، فيكون معناها على تقدير فرض الشرط لابد أن يفترض تحقق الجزاء. وهذا ناشيء من دلالتها على لزوم الجزاء للشرط، إذ لو لم يفرض حصول الجزاء عند فرض حصول الشرط لم يكن الجزاء لازماً له، وقد فرض وضعها للزومه له.

ومحصّل ما أفادهﷺ في الاستدلال على ظهور الشرطية في المفهوم: أنّ لها دلالات ثلاث تستلزم الدلالة على المفهوم:

الأولى: دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، الناتجة عن وضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية لا من وضع خصوص أداة الشرط. وعليه يكون استعمالها في الاتفاقية بالعناية فيما إذا اتفقت المقارنة بين طرفيها في الوجود.

الثانية: دلالتها على ترتّب التالي على المقدم، وهي ناتجة عن وضع الهيئة للارتباط والعلقة اللزومية بنحو الترتّب بوضع واحد، ولكنه فرق بين أن يكون التالي فيها متضمناً لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فهي تدل على تعليق الحكم

على الشرط وانتفائه بانتفاء الشرط، وبين أن يكون متضمناً لحكاية خبر «فإنّها تدل على تعليق حكايته على المقدم سواءً كان المحكي عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتّب - مترتباً ظ - عليه بأن يكون العكس، كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو كان لا ترتّب بينهما كالمتضايفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه»[١].

الثالثة: دلالتها على انحصار الشرط، ولكن بإطلاق الشرط، إذ لو كان هناك شرط آخر بديل له لاحتاج بيان البديل إلى العطف بأو، كما لو كان لا يترتّب عليه الجزاء إلا بأن يكون معه شيء آخر لاحتاج إلى بيانه بالعطف بالواو، «لأن الترتّب على الشرط ظاهر في أنّه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء»، فعند إطلاقه يستكشف منه أنّه لا قيد معه ولا بديل عنه، كيف وقد افترض أن المتكلم بذلك حكيم في مقام البيان، فهو نظير ظهور صيغة افعل بإطلاقها في الوجوب التعيني والتعييني[٢].

أقول: أما الدلالة الأولى فهي غير مسلمة إلا بمقدار الدلالة على لزوم الجزاء للشرط ولو لم يكن اللزوم بعلقة تكوينية أو اعتبارية، فالاتفاقية في صورة اللزوم واقعاً غير مستعملة مجازاً، لتوفر اللزوم فيها. وأما نفي اعتبار الأداة في دلالتها على اللزوم فليس صحيحاً، لأن الأداة هي الركن المقوم للدلالة على اللزوم وربط التالي بالمقدم، وإلا كانت جملة الشرط مثل: «كانت الشمس

(١) أصول الفقه: ١/ ١١٤.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ١١٤.

طالعة»، وجملة الجزاء مثل: «كان النهار موجوداً، غير مرتبطتين وإن أمكن ربطهما بغير أداة الشرط، كواو العطف أو غيرها في مثل: «وكان النهار موجوداً» ولكن لا تتكون منهما جملة شرطية. نعم هناك هيئة أخرى للشرطية غير متقومة بأداة الشرط مثل: «أسلم تسلم»، وهي هيئة الفعل المضارع الواقع جزاءً لفعل الأمر.

كما أن بعض الجمل الحملية قد تفيد اللزوم من دون أن تعد جملة شرطية في اصطلاحهم وإن كانت تفيد مفادها مثل: «من يأتيني بضالتي أو غريمي أعطيه درهماً»، ونحو ذلك. وكل ذلك لا يفيد أكثر من مفهوم القيد، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في صوره.

وأما الدلالة الثانية فممنوعة، أما في الإنشائية فلما عرفت من أن الشرط يؤخذ فيها - عادة - موضوعاً للحكم في الجزاء، فالظهور في الترتّب بسبب موضوعية الشرط للجزاء، إذ الحكم هو الذي يترتّب على موضوعه، فالشرطية الإنشائية تدل على تقييد الجزاء بالشرط من حيث كونها شرطية، لأن الشرط من قيود الجزاء، وتدل على ترتّب الجزاء على الشرط من حيث أن الشرط فيها موضوع للحكم في الجزاء، لا من حيث كونها شرطية، ولذا نجد أن هذا الأمر ثابت حتى في الحملية، مثل: «تجب الصلاة عند الزوال»، ونحو ذلك.

وأما الخبرية فعدم الترتّب فيها من حيث كونها شرطية أوضح، وما ذكره لها من الأمثلة والحالات شاهد على أنّها غير موضوعة للترتب، ولذا احتاج إلى تأويلها بحمل المترتّب على الشروط فيها ليس مفاد الجزاء فيها، وإنما هو الإخبار عنه، ولا ملزم له إلا مصادرة دعوى: وضعها للترتب، وقياسه

على الإنشائية، وقد عرفت أن المنشأ له في الإنشائية كون الشرط فيها موضوعاً للحكم في الجزاء.

وأما الدلالة الثالثة فهي ممنوعة - أيضاً - وقد قربها بنحو تقريب أستاذنا في تقرير الكرجي وشيخه النائيني رحمهما الله وقد عرفت الإشكال فيه، ولا حاجة للإعادة.

الاستدلال على المفهوم بالنصوص ونقده

هذا وقد أفاد السيد الأستاذ دام ظله: أنّه «قد يستدل ببعض النصوص الظاهرة في المفروغية عن إفادة الشرطية للمفهوم، كصحيح عبيد بن زرارة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله عزوجل: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾؟ قال: ما أبينها من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه».

وما في صحيح أبي أيوب: « عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله (تعالى): ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، من قوله عليه السلام: «فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل» ولكنه قال: «ومن تأخر فلا إثم عليه».

وصحيح أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط. فقال: لا تأكل، إن علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل». وغيرها.

وهي إن لم تبلغ مرتبة الاستدلال فلا إشكال في قوة تأييدها للمطلوب، ولاسيما الأولين، وخصوصاً الثاني، لظهوره في فهم الناس الإناطة بأنفسهم»[1].

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٥٣٠.

أقول: مفاد هذه النصوص الشريفة جارٍ على ما تدل عليه الشرطية من مفهوم القيد، كما تقدم، ولا دلالة لها على نفي السنخ بقول مطلق - كما يدعيه القائلون بالمفهوم - .

وذلك: أما الأول، فلأنّه لما تقيد وجوب الصوم بشهود الشهر فهو لا يجب على كل ممن شهده ومن لم يشهده، وحيث كان من لم يشهده مساوقاً للمسافر، لأن المكلف لا يخلو من أحدهما فكان تقييد التكليف بمن شهد لازماً لارتفاعه عمن سافر، ولكن في الجملة، ولذا لا ينافيه وجوب الصوم على المسافر في فروض متعددة، كمن سافر سفر معصية أو كان كثير السفر أو عمله السفر أو ناوياً للإقامة... إلخ.

وأما الثاني، فقد ظهر حاله من بيان الحال في الأول، لأن من لم يتعجل كان متأخراً لا محالة، فلولا التنصيص بعدم الإثم على الجميع لكان على المتأخر إثم، فكان اللازم على الجميع أن يتعجلوا حذراً من الإثم، لأن انتفاء الإثم مقيد بالتعجل، وهذا مما يفهمونه بأنفسهم.

وأما الثالث فلولا استدلال الصادق عليه السلام به فلا دلالة له إلا على مفهوم القيد وهو عدم جواز الأكل في الجملة - على طبق ظهور الشرطية فيه - ، ولكن استدلاله عليه السلام به يكشف عن أنّه كان له إطلاق مقامي يشمل جميع الحالات، فهو يدل على أن أمير المؤمنين عليه السلام كان في مقام بيان جميع الشروط التي بتوفر أيّ منها يجوز الأكل، وحيث لم يذكر منها غير ركض الرجل وطرف العين فلا ينفع خروج الدم الكثير العبيط من الذبيحة في جواز أكلها، إذ لو كان عدلاً لهما لذكره الإمام عليه السلام، وحيث لم يذكره فهو ليس عدلاً، ولا يكفي في حلية الأكل.

هذا تمام الكلام في الأدلة على المفهوم ونقدها. وقد عرفت أنّ الشرطية إنّما تدل على مفهوم القيد، فإنّه بانتفاء القيد ينتفي ما قيد به من حيث هو مقيد به لا محالة، فينتفي الحكم عن ذات المقيد، وبانتفائه عنه يستلزم انتفائه عن النقيض في الجملة، وهذا الأمر جارٍ في سائر القيود، والمنتفي به فرد آخر من أفراد السنخ، لا خصوص شخص الحكم المخبر عنه، أو المنشأ في القضية، ولذا يدخل في المفاهيم، ولكنه لا ينتفي به سائر أفراد السنخ، بخلاف مفهوم الحصر، فإنّه ينتفي به السنخ بسائر أفراده.

ومن هنا يحسن التعبير عن المفهوم الذي تنتفي به سائر أفراد السنخ: بمفهوم الحصر، وعن المفهوم الذي ينتفي به فرد من السنخ وهو المتعلّق بالمطلق، ويستلزم انتفائه عن النقيض في الجملة: بمفهوم القيد، كي لا يقع الخلط بينهما. والمناسبة واضحة.

ومنه يظهر: اشتراك كلا المفهومين في كون الحكم المنفي هو غير الحكم الذي تكفل المنطوق بإثباته والكشف عنه، فإنما هو شخص الحكم المتشخص بالحكاية عنه أو بإنشائه، إلا أن مفاد الحصر نفي غيره عن غير الموضوع مطلقاً، كما لو قال: دون غيره مطلقاً، ومفاد القيد دون غيره في الجملة، فقول القائل: «إنما يجب عليك إكرام زيد عند مجيئه» في قوة قوله: «يجب عليك إكرام زيد عند مجيئه ولا يجب عليك إكرامه عند عدم مجيئه مطلقاً»، فالمثبت هو شخص الحكم، والمنفي هو السنخ مطلقاً. هذا في مفهوم الحصر.

وأما في مفهوم القيد، كما في مثل: «يجب إكرام زيد عند مجيئه»، فإنّه في قوة قوله: «ولا يجب إكرامه عند عدم مجيئه في الجملة»، يعني أعم من أن لا يجب عند العدم إكرامه مطلقاً، ومن أن لا يجب في بعض حالاته الأخرى وإن وجب في بعض

آخر، فما تضمن المنطوق ثبوت الحكم له فإنما تضمن ثبوت شخص الحكم، وما تضمن أو دل على نفيه من الحكم فهو سنخ الحكم في الجملة لا مطلقاً.

نقد ما أفيد في الكفاية

وبذلك ظهر ما في الكفاية – وغيرها – من «أنّ المعلّق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه – كما لا يخفى – كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً»[1]، فيكون الحكم المذكور في القضية هو سنخ الحكم، وأما شخص الحكم فهو ذو الخصوصية الناشئة من قبل الاستعمال، وعليه يكون ذات المستعمل فيه اللفظ من حيث هو سنخ الحكم، ومن حيث هو مستعمل فيه اللفظ شخص الحكم، وبسبب تعليق المستعمل فيه من حيث هو على الشرط – مثلاً بناءً على مفهوم الشرط – كان المنتفي عند انتفاء الشرط سنخ الحكم، لأنه هو المعلق عليه، لا المستعمل فيه من حيث هو مستعمل فيه، كي ينتفي بانتفاء أيّ خصوصية من خصوصيات الاستعمال.

فإنّ هذا التفسير لسنخ الحكم وشخصه لا يمكن المساعدة عليه، حيث أنّه بإنشاء الحكم – كالوجوب – إنما يتحقق فرد منه، وهو المرتبط بكل ما في القضية من شرط ومتعلّق وموضوع وكل ما اشتملت عليه – وإن لوحظ من حيث هو مفاد الصيغة وما بمعناها لا من حيث هي مستعملة فيه – فإنّه قد تشخص بإنشائه بتلك القيود لا محالة، فلا يكون هو بنفسه سنخ الحكم وإن ألغيت خصوصيات

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٥٧.

الاستعمال فيه، لأنّ تشخصه ليس منحصراً بخصوصيات الاستعمال، كي يقال: إنّه هو ذات المستعمل فيه، لا من حيث هو مستعمل فيه، فإن تشخصه قد حصل بإنشائه على النحو الذي أُنشأ به وإن لم تلحظ معه خصوصيات الاستعمال.

وكذلك الحال في الحكم المخبر به أو المخبر عنه، فإنّه يتشخّص بذلك وبخصوصيات ما أخذ فيه من شرط وموضوع وغيرهما في القضية الخبرية وإن لم تؤخذ فيه خصوصيات الاستعمال، كما هو الحال في الإنشاء.

فما أفاده﵀ لا ينفع في الجواب عن سؤال: «كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية؟ وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم»[1].

وقد عرفت أن السر في الدلالة على انتفاء سنخ الحكم مطلقاً في مفهوم الحصر، وعلى انتفائه في الجملة في مفهوم القيد هو دلالة الحصر على انتفاء سنخ الحكم عن غير ما حصر به مطلقاً، فكأنه قال: دون غيره مطلقاً، ودلالة القيد على انتفاء سنخ الحكم في الجملة. ولو لا تلك الدلالة لما انتفى غير شخص الحكم، ولما كانت هناك دلالة على المفهوم.

نقد ما أفاده الشيخ﵀

كما أن جواب الشيخ﵀ عن ذلك الإشكال غير مفيد - أيضاً - فإنّه حمل شخص الحكم على كونه جزئياً، والسنخ على كونه كلياً، ففرق بين القضيتين

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٥٦-٤٥٧.

الخبرية والإنشائية بأن الخبرية حيث كان الإخبار فيها يتعلّق بالكلي فيكون المعلق على الشرط كلياً، فينتفي الإشكال فيه، وفي الإنشائية وإن كان الإنشاء يتعلّق بالجزئي إلا أن الشرطية حيث كانت دالة على كون الشرط علة منحصرة للحكم فكان المرتفع بارتفاعها هو كلي الحكم، لأن ارتفاع شخص الحكم ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة في القضية الشرطية، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط، كما في اللقب والوصف وغيرهما مما لا دلالة له على العلية.

وفيه: أنّ شخص الحكم – هنا – ليس هو بجزئيته حتى يكون المعلق على الشرط في الخبرية هو السنخ، لكونه كلياً، وفي الإنشائية هو المعلول للعلة المنحصرة، لا خصوص شخص ما أنشأ بها، وإنما هو المتشخص بالإخبار والإنشاء على حدّ سواء، لتشخصه بتعلّق الإخبار به بالخصوصيات المذكورة في القضية، وكذلك يتعلّق الإنشاء به بتلك الخصوصيات وإن كان كلياً يصدق على كثيرين، كما في مثل: «كلما زالت الشمس فصل»، فإن الوجوب المنشأ به هو الطبيعي الصادق على كل وجوب يحدث عند كل زوال للشمس، ولكن تشخصه إنما نشأ من تعلّق الإنشاء به متعلّقاً بالصلاة ومرتبطاً بالزوال، فهو من حيث صدقه على كثيرين كلي، ولكنه من حيث تعينه بذلك الإنشاء بخصوصياته جزئي، لم ينشأ به غيره، وجزئيته بجزئية المعنى الحرفي، كما تقدم توضيحه في محله، لا بعدم صدقه على كثيرين. وكذلك الحال في المخبر عنه في القضية الخبرية بعين الملاك. فتدبر جيداً.

والجواب الصحيح عن الإشكال هو: أنّ المفهوم إما مفهوم حصر أو مفهوم قيد، وبكل منهما ينتفي سنخ الحكم، غاية الأمر أنّه في الأول ينتفي السنخ بقول مطلق، وفي الثاني ينتفي في الجملة.

وتوضيح ذلك: أنّ مفهوم الحصر مثل: إنما يجب القصر على المسافر، أولا يجب القصر إلا على المسافر، ونحو ذلك مما تكون الدلالة فيه على انتفاء السنخ - الذي لم يذكر في القضية إلا فرد منه متشخص بكل ما ارتبط به فيها - تضمنية أو التزامية تدل على نفي سنخ الحكم عن غير ما أثبت له شخص الحكم في تلك القضية، فإن شخص الحكم في الأولى هو وجوب القصر على المسافر، وأداة الحصر فيها هي التي دلت على انتفاء سنخ وجوب القصر على غير المسافر، وهو غير مذكور فيها.

وأما الثانية فإنّها تضمنت ابتداءً نفي سنخ وجوب القصر على كل أحد، وأداة الاستثناء هي التي دلت على ثبوت شخص وجوب القصر على المسافر، فقضية الحصر بالاستثناء تضمنت كلاً من سنخ الحكم وشخصه، ودلّت على نفي الأول بما قبل الأداة، كما دلّت على إثبات الثاني بالأداة، فليس بالضرورة أن يكون المذكور في القضية - ذات المفهوم - خصوص شخص الحكم، كي يقال: إن انتفائه بانتفاء أي جزء من أجزائها عقلي لابدّ منه، لارتباطه بكل واحد منها. ونظيره الحصر بحرف «لا»، مثل: يجب القصر على المسافر لا الحاضر.

نعم: الحصر بأداة التعريف مثل: الواجب عليه القصر هو المسافر، يدل على نفي سنخ وجوب القصر عن غير المسافر بالدلالة الالتزامية، فإنّه بمنزلة قولك: دون غيره، كما هو واضح. وعليه: فكون سنخ الحكم غير مذكور في القضية لا يستلزم انتفاء دلالتها على نفيه، لأن المحصور بالأداة ليس هو شخص الحكم فيها، وإنما هو السنخ.

وأما الشرطية فبناءً على دلالتها على المفهوم - كما لو كانت أداة الشرط فيها

موضوعة لحصر الجزاء بالشرط - فإنّها تدل على نفي سنخ الحكم عند انتفائه بالتضمن، كما في الحصر بـ«إنما» تماماً، لأن مدلولها - على ذلك - ليس هو نفي شخص وجوب القصر على المسافر عن الحاضر - كما في مثل: إن كان المكلف مسافراً وجب عليه القصر - فإنّه ينتفي عن غير المسافر من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنما مدلولها هو نفي سنخ وجوب القصر عن غير المسافر، كما كان الحال في الحصر بـ«إنما»، فلو كان وضعها للتعليق عبارة أخرى عن وضعها للحصر لكانت دالة على نفي السنخ بالتضمن.

نعم: لو كان وضعها للتعليق لا يستلزم وضعها للحصر، خصوصاً إذا أريد به وضعها موضع الفرض والتقدير - كما نقول به - فغاية ما تستلزمه هو الدلالة على مفهوم القيد دون الحصر، ويكون ذلك إشكالاً على من يقول بدلالتها على مفهوم الحصر. هذا بالإضافة إلى مفهوم الحصر.

وأما مفهوم القيد مثل: يجب التمام في الحضر، فإن المذكور في قضيته وإن كان هو شخص الحكم الذي هو هنا شخص وجوب التمام في الحضر، ولكنه يدل بالالتزام على نفي سنخ وجوب التمام في غير الحضر في الجملة، إذ لو كان يجب مطلقاً في كل من الحضر والسفر فلماذا قيد وجوبه بالحضر! والمنتفي هنا ليس شخص الحكم، وهو وجوب التمام في الحضر، فإنّه منتفٍ عن غير الحضر من باب السالبة بانتفاء الموضوع - كما هو الحال في سائر موارد شخص الحكم - ، وإنما المنتفي هو سنخ الحكم، ولكن في الجملة وعلى الإجمال لا مطلقاً، فليس المنتفي بانتفاء الحضر هو شخص الحكم فقط، كي يقال: إن انتفائه بانتفاء أيّ طرف من أطراف القضية عقلي قهري، وإنما هو السنخ في الجملة، كما عرفت.

ومنه يظهر: الجواب عن الإشكال حتى في الشرطية - بناءً على الحق من دلالتها على مفهوم القيد - إذ المقيد بالشرط فيها وإن كان شخص الحكم في الجزاء وهو ينتفي بانتفاء الشرط قهراً إلا أنّه لو لم يكن السنخ ينتفي بانتفاء الشرط في الجملة - أيضاً - لما كان وجه لتقييده بالشرط، لأنه عندئذ ثابت لموضوعه على كل تقدير، فتدبر جيداً.

واعلم أنّه يترتّب على أن المستفاد من الشرطية هو مفهوم القيد دون الحصر وضوح الحال فيما لو كان مفاد الجزاء قضية عامة وحكماً متعلّقاً بالعام - سواءً كان العموم فيه استغراقياً أم مجموعياً - مثل: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، فإن مفهومها إنما هو: إن لم يبلغ الماء قدر كر تنجس في الجملة، لا أنّه يتنجس بكل نجس، والخلاف في دلالتها على التنجس بكل نجاسة مبني على دلالتها على مفهوم الحصر، وقد عرفت عدم دلالتها عليه.

مسألة تعدّد الشرط واتحاد الحكم

مسألة: في الجمع بين مفاد الشرطيتين إذا تعدّد الشرط فيهما واتحد الجزاء وعلم بعدم تعدّد الحكم بتعدّد الشرط.

تمهيد

وينبغي تمهيد أمور:

الأول: أنّ هناك مسألتين تشتركان فيما يبدو من عنوانيهما، حيث يشتركان في فرض تعدد الشرط واتحاد الجزاء إلا أن المراد من الاتحاد في إحداهما هو وحدة الحكم، للعلم بعدم تعدده بسبب تعدد الشرط فيهما، مثل: قضية «إذا خفي الأذان فقصر» وقضية «إذا خفيت الجدران فقصر»، إذ يعلم بعدم وجوب تكرار صلاة القصر عند خفاء كل من الأذان والجدران، فيلزم البحث في ظهوريهما. وهو معقد البحث في هذه المسألة.

وأما الثانية فيبحث فيها عن تداخل الجزاء في القضيتين أو عدم تداخله، وقد افترض فيه وحدة الجزاء – أيضاً – ولكن بوحدة عنوانه من دون العلم بوحدة الحكم فيه، مثل: «إذا أفطرت فأعتق رقبة» و«إذا ظاهرت فأعتق رقبة». وهذه مسألة التداخل التي تلي هذه المسألة.

الثاني: أنّ هذه المسألة من حيث أخذ الشرط والشرطية في موضوع البحث فيها تكون متفرعة عن مسألة دلالة الشرطية على المفهوم، لأن منشأ الإشكال فيها هو التنافي بين ظهور كل من الشرطيتين في حصر ترتّب الجزاء بشرطها. وأما

بناءً على عدم دلالة الشرطية على المفهوم والحصر فلا منافاة بين دلالتيهما، كي ينظر في وجه الجمع بينهما.

الثالث: أنّ ملاك البحث في هذه المسألة لا يختصّ بالجمل الشرطية، بل يعمّ كل ما له دلالة على الحصر، لأنّ حصر الحكم بأحد الموضوعين - شرطاً كان أم غيره - يستلزم منافاة حصره بموضوع آخر، فيلزم البحث عن وجه الجمع بينهما.

ومنه يظهر: لزوم عقد ثلاثة بحوث في هذه المسألة:

الأول في وجه الجمع بين ظهور الشرطيتين بناءً على مفهوم الشرط.

والثاني في وجه الجمع بينهما على المختار من دلالة الشرطية على مفهوم القيد.

والثالث في وجه الجمع بين القضيتين الدالة كل منهما على حصر الحكم بموضوعها من سائر ما دل على الحصر.

البحث الأول: في وجه الجمع بين الشرطيتين

البحث الأول: ونقول فيه: حيث عرفت أنّه مبني على دلالة الشرطية على المفهوم والحصر، فاعلم أنّ الجمع العرفي بين ظهور الشرطيتين فيه يدور بين أربعة وجوه:

أحدها: رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، فيتحقق الجزاء وهو وجوب القصر عند وجود أي واحد من الشرطين سواءً وجد الآخر أم لم يوجد. وهو مبنيّ على كون المفهوم بالإطلاق وعدم البيان، فورود البيان بالثاني ينفي الإطلاق.

الثاني: تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى، وينتج عنه ما نتج عن الأول، وهو كفاية كل واحد من الشرطين في تحقّق الجزاء عند تحقّق أيّ واحد

منهما، فيجب القصر بتحقق أي واحد من الشرطين، لأنّ إطلاق انتفاء القصر عند انتفاء خفاء الأذان حينئذ مقيد بخفاء الجدران، وكذلك انتفاء القصر عند انتفاء خفاء الجدران مقيد بخفاء الأذان، فيكون عدم وجوب القصر عند سماع الأذان مقيداً بخفاء الجدران، وعليه يجب القصر عند خفائها، وكذلك عدم وجوب القصر عند رؤية الجدران مقيد بخفاء الأذان، فإذا خفي الأذان وجب التقصير وإن لم تخف الجدران.

فيختلف هذا الوجه عن الوجه الأول في كيفية الجمع العرفي بين الشرطيتين في الظهور، لا في النتيجة. والوجه فيه هو حمل المطلق على المقيد، لأن منطوق كل منهما يقيد مفهوم الأخرى.

الثالث: أن يحمل الشرط في كل منهما على القدر الجامع بينهما ويكونان فردين له يتحقق بتحقق أيّ واحد منهما. ونتيجته هي عين النتيجة في الأولين يكفي في وجوب القصر تحقق خفاء أي واحد من الجدران والأذان، لأن الشرط الواقعي هو الجامع بينهما، والجامع يتحقق بكل واحد من أفراده وإن لم يتحقق الآخر. والوجه فيه حمل كل منهما على كونه علة، والبناء على أن الواحد لا يصدر إلا عن واحد، وحيث افترض وحدة الحكم في الجزاء فتكون العلة فيه واحدة، فلا محالة يكون كل منهما مصداقاً للعلة الواحدة، ويكون المؤثر هو القدر الجامع بينهما.

الرابع: تقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالشرط الآخر، فيكون كل من الشرطين مقيداً بالآخر، ويكون الشرط الحقيقي شرطاً واحداً مركباً منهما معاً. وينتج عنه عدم وجوب القصر إلا بعد خفاء كل من الأذان والجدران معاً. والوجه

فيه حمل المطلق على المقيد، لأن إطلاق الشرط يقتضي كونه مستقلاً بالتأثير، فيكون الثاني مقيداً للأول، فلا يتم الشرط في كل منهما إلا بانضمام الآخر إليه.

هذا ما يرتبط بالبحث الأول.

البحث الثاني: في وجه الجمع بين الشرطيتين على المختار

وأمّا البحث الثاني – وهو المبني على دلالة الشرطية على مفهوم القيد دون الحصر كما هو مختارنا – فالصحيح فيه هو كفاية أي واحد من الشرطين لترتّب الجزاء الذي هو وجوب القصر في المثال، لأن غاية ما يدل عليه مفهوم القيد هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في الجملة لا مطلقاً، والتنافي بين ظهور الشرطيتين مبني على دلالة كل منهما على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بقول مطلق، فيقع التنافي بين دلالة الأول على انتفاء وجوب القصر مطلقاً عند انتفاء خفاء الأذان– أي عند سماعه – ، ويترتّب عليه التنافي بينه وبين دلالة الثانية التي دلت على انتفاء وجوب القصر مطلقاً عند انتفاء خفاء الجدران – أي عند رؤيتها – ، فإطلاق المفهوم في كل منهما ينافي منطوق الأخرى، كما ينافي إطلاق مفهومها – أيضاً – .

وأما انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في الجملة – كما هو الحال في مفهوم القيد – فلا يستلزم المنافاة بين مفهوم إحداهما ومنطوق الأخرى ولا بين مفهوميهما، إذ لا إطلاق له، فغاية ما تدل عليه الأولى هو أنّه يجب القصر عند خفاء الأذان لا مطلقاً – يعني سواءً خفي أم لم يخف – وهي لا تنافي وجوب القصر – أيضاً – عند خفاء شيء آخر مثل: الجدران، كما هو مدلول الأخرى التي لم يدل مفهومها

إلا على نفي وجوب القصر مطلقاً - يعني سواءً خفيت الجدران أم لم تخف - فلا إطلاق في أي من المفهومين، كي ينافي منطوق الأخرى أو مفهومها، فتدبر جيداً.

كما أن إطلاق الشرط في كل منهما لا ينافي إطلاق الآخر، لأن مقتضاه في كل منهما ثبوت الحكم عند ثبوته سواءً وجد شيء آخر أم لا، فثبوت الحكم عند ثبوت أي منهما لا ينافي ثبوته عند ثبوت الآخر، وغاية ما يقتضيه هو ثبوت الحكم عند ثبوته، ونتيجته هو ثبوت الحكم عند ثبوت أي واحد منهما.

هذا كله في الشرطية، وبعين الملاك يجري الكلام والحكم بالإضافة إلى سائر القيود.

البحث الثالث: في موارد دلالة كلتا القضيتين على الحصر

وأما البحث الثالث، وهو المعقود في موارد دلالة القضية على الحصر، كما في مفاد «إنما» والاستثناء، ففيه تفصيل بين صورتين:

إحداهما: أن يتعلّق الحصر بالحكم فيكون المدلول هو انحصار الحكم بأمر معين، مثل: إنما يجب القصر عند خفاء الأذان، أو لا يجب إلا عنده، وكذلك القضية الثانية: إنما يجب القصر عند خفاء الجدران، ونحوه مما يدل على أن وجوب القصر لا يثبت إلا عند ثبوت شيء معين.

الثانية: أن يتعلّق الحصر بموضوع الحكم الذي هو في المثال خفاء الأذان وخفاء الجدران، مثل: إنما خفاء الأذان هو الذي يجب القصر عنده، أو لا يعتبر في وجوب القصر إلا خفاء الأذان، والقضية الثانية بخلافها تحصر موضوع الحكم بخفاء الجدران.

وكل منهما تارة: يكون الحصر فيها إضافياً، وأخرى: حقيقياً.

لا كلام في الإضافي، لعدم المنافاة فيه بين القضيتين، مثل ما تقدم من قوله عليه السلام: «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك»[1] بالإضافة إلى ما يخرج من البدن، كالقيء والرعاف وغيرهما، فلا ينافي ما دل على ناقضية النوم، لأنه ليس يخرج من البدن، فكلامنا في الحصر الحقيقي، وبه يختلف الحكم بين الصورتين.

أما الصورة الأولى فاللازم فيها هو تقييد الحكم بكلا الموضوعين، أو فقل: تقييد موضوعية كل منهما بالآخر، فيكون الموضوع مركباً منهما معاً، لأن ذلك هو مقتضى العمل بكل من الدليلين، حيث دل الأول على انحصار ثبوت وجوب القصر بثبوت خفاء الأذان، فعند انتفاء خفائه - كما هو الحال عند سماعه - لا يجب القصر مطلقاً سواءً خفيت الجدران أم لم تخف. وكذلك دل الآخر على انحصار الوجوب بخفاء الجدران، فعند انتفاء خفائها - كما هو الحال عند رؤيتها - لا يجب القصر مطلقاً سواءً خفي الأذان أم لم يخف. ولازم ذلك تقيد الوجوب بخفائهما معاً، لانحصار تحققه بثبوت كل منهما المستفاد كل واحد من دليله، فلا تنافي بينهما أصلاً، لأن اشتراط الحكم بشيء - كالعقل - لا ينافي اشتراطه بشرط آخر - كالبلوغ - فلا يحصل إلا عند حصولهما معاً.

وأما الثانية فحيث كان كل من الدليلين فيها يحصر الموضوع بأحد الخفائين دون غيره مما يستلزم نفي موضوعية الآخر للحكم، إذ كل منهما يدل على انحصار ما يجب القصر عنده بخصوص ما تضمنه دون الآخر، فإن قضية: «إنما خفاء الأذان هو الذي يجب القصر عنده» تكذب قضية: «إنما خفاء الجدران هو

---

(١) وسائل الشيعة: ١/ ١٧٨، ب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، ح٦.

الذي يجب القصر عنده» فيتكاذب بذلك الدليلان، ويلزم الأخذ بما خالف العامة وما كان حكامهم إليه أميل، وطرح الآخر. وإلا لزم الاحتياط بتأخير الصلاة عن خفائها معاً إحرازاً للموضوع الواقعي للحكم، ولا يجزي القصر عند خفاء أحدهما دون الآخر، كما لا يجزي التمام، لاحتمال مخالفة الحكم الواقعي المردد بينهما: نعم يكفي عندئذ - أيضاً- الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، لأن الحكم الواقعي مطاع حينئذ على كل تقدير.

والحاصل: أنّ اللازم - بعد تكاذب الدليلين في تعيين الموضوع الذي حصر الحكم به - هو الاحتياط إن لم يحرز مخالفة أحدهما للعامة أخذاً بمرجحات باب المعارضة، لأنّ التكاذب في متعلّق الحصر يجعلهما من المتباينين، كما هو الحال في المختلفين في تعيين مفهوم اللفظ المختص، فتدبر جيداً.

مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات

وينبغي

تمهيد أمور:

الأول: فيما يقصد بالأسباب

يقصد بالأسباب - هنا - موضوعات الأحكام التي تستقل في ترتّب الأحكام عليها وقد أنيطت بها شرعاً مثل: أوقات الصلاة، فإن وجوب الظهرين مترتّب على زوال الشمس بذلك النحو، ووجوب العشائين مترتّب على غروبها، ووجوب صلاة الصبح مترتّب على طلوع الفجر كذلك. ومثله وجوب الوضوء للصلاة، فإنّه مترتّب على نواقض الوضوء، إذ أن كلاً منها سبب لوجوبه... وهكذا الحال في سائر الموضوعات التي تستقل في ترتّب الأحكام عليها، كالاستطاعة للحج، والظهار أو الافطار لوجوب الكفارة... إلى غير ذلك.

ولا فرق فيها بين أن تبيّن في القضية التشريعية بقضية شرطية أم حملية، أو بلسان جملة خبرية أم إنشائية، فالسبب يراد منه ما يترتّب عليه الحكم مستقلاً بلا فرق بين الأدلّة الدالّة على اعتباره فيه حتى لو كان دليلاً لبّياً غير لفظي.

فلا فرق بين تعدد الشرط للحكم وتعدد سائر الموضوعات بذلك النحو وإن لم تبين بلسان قضايا شرطية، مثل: النوم ينقض الوضوء، وينقضه ما يخرج من الطرفين، ونحو ذلك.

فيكون بيان عنوان المسألة بمثل: إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء، من باب المثال

- في الحقيقة - وإلا فلا خصوصية للشرط فيه إلا من حيثية وقوعه موضوعاً للحكم بذلك النحو في الجزاء - غالباً - خصوصاً في القضايا التشريعية.

وبذلك ظهر: أنّه لا دخل للبناء على حجية مفهوم الشرط في هذه المسألة - أصلاً - وأنّها غير متفرعة على القول به. وعليه: يكون تحريرها في هذا المقام مبنياً على دلالة الشرطية المشار إليها من كون الشرط سبباً للحكم في الجزاء.

كما أنّ محلّ الكلام فيها مختص بالأسباب الاعتبارية للأحكام المجعولة - سواءً كانت تكليفية أم وضعية - فيخرج عنه الأمور التكوينية.

وتسميتها بالأسباب لإناطة الأحكام المجعولة بها من قبل الجاعل، كما هو الحال في الأمور التكوينية حيث تناط الكائنات بأسبابها التكوينية، كالاحتراق المسبب عن النار، ولكن هنا بالجعل والاعتبار، فليس المراد بذلك أنّها العلل والملاكات للأحكام المترتبة عليها، وإنما هي أسباب اعتبارية جعلها المعتبر أسباباً أو كالأسباب حيث أناط فعلية أحكامه بفعليتها وحكم بترتبها عليها.

وأما علل الأحكام وملاكاتها التي بسببها شرعت منوطة بتلك الموضوعات فهي أسباب تكوينية لتشريعها على النحو الذي شرعت به تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقات تلك الأحكام، وليست تابعة لتلك الموضوعات، وإنما التابع لها هو الأحكام وترتبها عليها بالنحو الذي جعلت به وشرعت عليه، فالإناطة بها شرعية جعلية اعتبارية لا تكوينية ثبوتية.

الثاني: فيما يراد بالمسببات

يراد من المسببات - هنا - متعلّقات الأحكام دون نفس الأحكام، فلو تداخلت، كما في مثل: إذا أتاك ضيف فأكرمه، وإذا أتاك عالم فأكرمه، حيث يكفي

إكرام واحد للضيف العالم، يقال في ذلك: تداخلت المسببات وهي إكرام العالم وإكرام الضيف، في حال أن المسبب عن السببين – حقيقة – هو وجوب إكرام العالم ووجوب إكرام الضيف دون متعلّقيهما، فقد عرفت أن الجاعل قد جعل الموضوع سبباً للحكم، وأما الإكرام فهو متعلّق المسبب، وليس هو المسبب الجعلي الاعتباري للجاعل المعتبر، فيكون في التعبير عنه بالمسبب مسامحة، إلا أنّه اصطلاح لهم في المقام، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ولعل وجه المناسبة فيه هو المقابلة للأسباب، وكونها دخيلة فيه، إذ لولاها لم يتوجه الحكم للمكلف، ولو لم يتوجه لم يفعل ما كلف به ولم يمتثله، حيث لا موضوع حينئذ للامتثال والإطاعة، فيكون الإتيان بالمتعلّق – بالآخرة – مسبباً عن حصول سبب التكليف، فافهم.

الثالث: فيما يراد بالتداخل

يراد بتداخل الأسباب – هنا – هو وحدة الأثر الناتج عنها، وهو التكليف المناط بها، فقد عرفت أن المراد من السبب هو الموضوع للحكم، فعندما يتعدّد الموضوع تارة: يتعدّد الحكم بتعدّده، كما لو كان للمورث ولدان وانحصر الميراث بينهما وكان قد أوصى بثلثه لأحدهما دون الآخر، فالموصى له يستحق ثلثاً بالإرث وثلثاً بالوصية، فبتعدد السبب – وهو الإرث والوصية – تعدد الحكم، فلم تتداخل أسبابه.

وأخرى: يتحد الحكم وإن تعدّدت أسبابه، كما في مثل: ما إذا بال المكلف ونام، فإنّه لا يجب عليه الوضوء مرتين، وإنما يتوجه إليه وجوب واحد متعلّق بوضوء واحد.

ففي الفرض الأول لم تتداخل الأسباب وإن اتحد عنوان الحكم وهو استحقاق الثلث، وفي الثاني تداخلت ولم يتعدد مصداق الحكم. وعليه: فعندما يكون هناك عنوان واحد للحكم ذي المتعلّق الواحد وتكون له موضوعات متعددة فإن تعددت مصاديقه بعددها لم تتداخل الأسباب فيه، وإن لم تتعدد بتعددها تداخلت فيه، إذ لم يتسبب عنها إلا مصداق حكم واحد.

وعليه: فالتداخل في الحقيقة ليس هو في نفس الأسباب، وإنما في تسبيبها أو المسبّب عنها، فتارة: ينتج عنها مسبب واحد، فتتداخل وتتحد في الأثر، وأخرى: ينتج عنها مسببات بعددها، فلا تتداخل، لعدم اتحادها في الأثر. هذا ما يرتبط بتداخل الأسباب. وأما تداخل المسببات فقد عرفته.

وبذلك يتضح الغموض في عناوين موضوع هذه المسألة والمصطلحات فيها.

وكان الأنسب التعبير عنه بتداخل الأحكام ومتعلّقاتها.

وبذلك ظهر:

انحلال المسألة إلى مسألتين:

الأولى: محلّ الكلام فيها هو أنّه إذا تعدّدت أسباب الحكم المتعلّق بطبيعة معينة فهل القاعدة تقتضي تعدد الحكم بعدد تلك الأسباب أو أنّها تقتضي وحدة الحكم وإن تعددت أسبابه؟ فمثلاً: لو قال المولى: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة، فهل القاعدة تقتضي ترتّب وجوبين أحدهما مسبب عن الظهار والآخر عن الإفطار فيما إذا تحقّقا في الخارج، كما إذا أفطر المكلف وظاهر، أو هي لا تقتضي إلا ترتّب وجوب واحد ناتج عنهما معاً؟،

فمن قال بالثاني فهو قائل بتداخل الأسباب، ومن قال بالأول فهو قائل بعدمه، وعليه الأكثر.

الثانية: محلّ الكلام فيها هو أنّه إذا تعددت الأحكام بتعدد أسبابها وتصادقت عناوين متعلّقاتها فهل القاعدة تقتضي كفاية امتثالها معاً بالإتيان بالمجمع مرة واحدة، أو لا يكفي إلا الإتيان بمتعلّق كل منهما مستقلاً عن الآخر بحيث حتى لو جيء بالمجمع فلابدّ فيه من التكرار؟، فالقائل بالأول قائل بتداخل المسببات، والقائل بالثاني قائل بعدمه.

المسألة الأولى: في تداخل الأحكام عند تعدّد أسبابها وعدمه

وينبغي

تمهيد أمور:

الأول: قد عرفت أنّ موضوع هذه المسألة في الحقيقة هو التداخل عند تعدد الأسباب، فكان اللازم هو البحث عما تقتضيه القاعدة عند وجود أسباب متعددة للحكم المتعلّق بطبيعة واحدة مثل: وجوب عتق رقبة عند كل من العتق والإفطار سواءً كان البحث عما تقتضيه نفس السببية أم ما تقتضيه أدلتها، فيكون البحث عما يقتضيه ظهور الشرطية وجزاؤها مبنياً على دلالتها على سببية الشرط للجزاء، وعلى كون السببية مساوقة للشرطية وإن لم يكن بيانها بها كما لو كان بالحملية.

وحيث عرفت في المسألة السابقة عدم نهوض الشرطية وعدم وضعها لأكثر من لزوم التالي للمقدم من دون الدلالة على الحدوث عند الحدوث فضلاً عن

السببية، فلا مجال للاستدلال بظهورها والاعتماد عليه في اختيار التداخل أو عدمه وإن جرى على ذلك الأعلام رضي الله عنهم في هذا المقام.

وأما إرجاع مفاد ما دلّ على السببية - ولو كان بالحملية - إلى الشرطية فهو وإن كان ينطبق عليه مفادها في الجملة إلا أنّها لما كانت لا تدلّ على غير اللزوم فلو حوّل مفاد ما دل على السببية إلى الشرطية انتفت دلالته على السببية من حيث عدم دلالة الشرطية عليها، كما لو قال: الظهار سبب لوجوب العتق، فإنّه لا يتأدى بمثل: إن ظاهر المكلف وجب عليه العتق، إلا إذا كان من موارد دلالة مناسبة الحكم للموضوع عليه.

والحاصل: أنّه بناءً على عدم إفادة الشرطية أكثر من لزوم الجزاء للشرط لا ينبغي البحث في دلالتها على تداخل الأسباب أو عدمه، لأنها لا تدل على أكثر من الثبوت عند الثبوت وهو لا يستلزم التداخل أو عدمه بوجه، لأنه أعم، وحيث أن هذا البناء هو الصحيح فلا حاجة إلى البحث في هذه المسألة على المباني الأخرى للشرطية.

وعليه: فيكون معقد البحث هو ما تقتضيه السببية أو أدلتها من التداخل وعدمه دون ما تقتضيه دلالة الشرطية. ولذا قيّد أستاذنا الخوئي تبعاً لشيخه النائيني قدس سرهما محلّ النزاع فيما «إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء»[1] بقولهما: «وثبت من الخارج أو من نفس ظهور القضيتين (الدليلين) كون كل شرط مستقلاً في ترتّب الجزاء عليه»[2]، فإن كون الشرط مستقلاً في ترتّب الجزاء عليه عبارة أخرى عن

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ١٠٩، أجود التقريرات: ١/ ٤٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

كونه سبباً له، فكان ينبغي البحث، عما تقتضيه السببية دون مفاد الشرطية، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى ذلك القيد. وعليه: فلا ينبغي البحث عن دلالة نفس الشرطية بعدما لم تكن بنفسها دالة عليه..

الأمر الثاني: إنّ محلّ النزاع منحصر بما لم يعلم من الخارج أو من مناسبة الحكم والموضوع التداخل أو عدمه، كما في وجوب القصر بسبب السفر عند خفاء الأذان، وبسببه - أيضاً - عند خفاء الجدران. وكذلك في مثل: انتقال الملكية من المالك بسبب الهبة، فإنّها بعد انتقالها إلى المتهب يمتنع انتقالها من الواهب إلى آخر، بسبب آخر، كالبيع أو هبة أخرى.

وكذلك لو علم عدم التداخل، كما في إفطار كل يوم من شهر رمضان، إذ من المعلوم أن لكل يوم كفارته، ولا تكفي كفارة واحدة فيما لو أفطر في أكثر من يوم واحد، فبكل واحد من تلك الأسباب يتحقق حكم مغاير لما يتحقق بالآخر، ولذا يكون لكل منهما إطاعته وعصيانه مستقلاً عن إطاعة الآخر وعصيانه.

الأمر الثالث: ينبغي دخول موارد تأكد الأحكام في التداخل دون عدمه، لأن الناتج عن الأسباب عندئذ إنما هو حكم واحد له امتثال واحد وإن كان لكل سبب تأثير في مرتبة منه. ولذا لا يقع مورد تأكد الأحكام لموضوع المسألة اللاحقة - وهي مسألة تداخل المسببات أو المتعلّقات - للعلم عندئذ بتداخلها وإن لم تتداخل أسبابها، فإن المسألة اللاحقة مبنية على عدم تداخل الأحكام سواءً علم من الخارج أم كان لأجل اختياره في هذه المسألة.

الأمر الرابع: ينبغي حصر محلّ الكلام بالسبب التام التأثير، فيخرج عنه ما ليس له إلا اقتضاء التأثير، حيث يتوقف تأثيره على تحقق الشرط وسائر ما

يعتبر فيه، وإلا لم يتسبب تعدده في تحقق حكم واحد فضلاً عن أحكام متعـددة، كي يبحث في تعدد الأحكـام المترتبـة بعـددها أو تـداخلها، فـلا يترتّـب عليهـا إلا حكم واحد.

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فالصحيح هو عدم التداخل، لأنّ السـبب - بعـد افـتراض تمامية ما يعتبر في تسبيبه وتأثيره - لو لم يؤثر ولم يتسبب عنه الحكم لم يكن سـبباً تاماً وكان هناك نقص بتسبيبه وتأثيره، وهو خلف الفـرض، ولازم ذلـك تعـدد الحكم المسبّب عن تلك الأسباب التامة بعددها لا محالة.

ومنه يظهر: الخلل في تحرير هذه المسألة وتحقيقها من ربطها بمفاد الـشرطية وظاهرها، إذ الظهور إنما يستفاد من الدليل اللفظـي، ومحـل الكـلام يشـمل مـا يستفاد من اللبي ومن غير الشرطية، كالحملية، فلا يصح الاستناد فيه إلى مدلول الشرطية وظاهر شرطها وتقديمه على ظاهر جزائها. خصوصـاً بعـد أن لم يكـن ظهورها - من حيث هي قضية شرطية - دالاً على أكثر من لزوم الجزاء للشرط، أو فقل: من الثبوت عند الثبوت، فهي لا تدل على الحدوث عند الحدوث فضلاً عن كون الشرط سبباً اقتضائياً للجزاء أو سبباً تاماً له.

وقد عرفت أنّ السبب لا يكون مؤثراً إلا بعد تماميته وتوفر كل مـا يعتـبر في تأثيره، فإذا أحرز ذلك كان المتعدد مؤثراً في المتعدد لا محالـة، كـما كـان الواحـد مؤثراً في الواحد، وإلا لم يحرز تأثير الواحد في واحد فضلاً عن المتعدد في المتعدد، فكيف يصح النزاع في أن المسبب عنها واحد تتداخل في تسـبيبه أو متعـدد فـلا

تتداخل فيه! في حال أنّها عند عدم إحراز تماميتها في التأثير لا يحرز تأثيرها في الواحد ولا المتعدد!، فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: أنّه لا فرق بين كونها من سنخ واحد - كما لو تكرر السبب - وكونها من أجناس متعددة، بعين الملاك، فإن السبب التام إذا تكرر تكرر عنه ما يترتّب عليه لا محالة، وإلا لم يكن تاماً سواءً كان من جنس واحد وطبيعة واحدة أم من طبايع متعددة.

نقد ما نسب إلى فخر المحققين رضي الله عنه

وأما التفصيل المنسوب إلى فخر المحققين رضي الله عنه من ابتناء التداخل وعدمه على القول بأن الأسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات، استناداً إلى أنّها إن كانت معرفات لم يستلزم تعددها إلا تعدد الكاشف، وتعدد الكاشف لا يستلزم تعدد المنكشف، فلا يستلزم تعدده إلا احتمال تعدد السبب، ومع عدم إحراز تعدد سبب الحكم لا يمكن احراز تعدد الحكم، والمعلوم ترتبه يقيناً إنما هو حكم واحد، وأما الأحكام الأخرى المحتملة فلا منجِّز لها على تقدير وجودها، والمنجَّز إنما هو الحكم المعلوم، فيكون نتيجة القول بأنها معرفات شبيهة أو منتهية إلى التداخل، ومعاملة الأسباب الشرعية معاملة السبب الواحد.

وأما إذا كانت مؤثرات فتعدّدها يستلزم تعدّد آثارها فتتعدّد الأحكام بعددها، فلا تتداخل.

فالكلام فيه من جهتين:

إحداهما: في دعوى: كون الأسباب الشرعية معرفات.

والثانية: في صحة التفصيل نفسه.

أما الأولى فقد عرفت فيما تقدم أنّ الأسباب التي أنيطت بها الأحكام الجعلية الاعتبارية ليست عللاً تكوينية لها، وأن جعل السببية لها أمر اعتباري، فهي أسباب بالاعتبار وإن كان لها دخل في المصالح والمفاسد الداعية لجعل الأحكام وتشريعها ولكنها ليست عللاً لذلك الجعل يقيناً، لأنها تابعة لملاكات لم تذكر في القضايا المتضمنة لإناطة الأحكام بأسبابها الشرعية، وإنما ذكر فيها الحكم الشرعي وموضوعه المعبر عنه بالسبب، وهو الذي يترتّب عليه ذلك الحكم.

فإن أريد أنّها معرفات لتلك العلل وكاشفة عنها فهو أمر صحيح مقبول، وذلك لا أثر له في المقام ولا يقتضي هذا التفصيل، لأن المفروض في القضايا الشرعية أن تكون مطابقة للملاكات الواقعية التي شرعت من أجلها، كما لا ينبغي أن يخفى.

وإن أريد أنّها معرفات للأسباب التي جعلت لها السببية واعتبرت أسباباً شرعاً فهو وإن كان ممكناً، لكن أدلة اعتبارها - وإن كانت لبية - حيث أناطت الأحكام بها ودلّت على ترتبها على كل واحد منها مستقلاً فقد كشفت عن جعل السببية لها شرعاً، حالها حال الأسباب الجعلية العقلائية للأحكام التي جرت سيرتهم عليها، ولذا لا يحتمل أن يكون البيع عند العقلاء معرفاً للسبب العقلائي الذي أنيط بإنشائه التمليك والتملك، لأنه احتمال ثبوتي محض مخالف لما يجده العقلاء والمتشرعة من الأسباب المجعولة سببيتها وأحكامها.

خصوصاً في الأدلة اللفظية - وإن كانت قضايا حملية - لأن ظهور موضوعية العنوان للحكم في أنّه بنفسه هو الموضوع - وكذلك السبب في كونه

هو السبب لا الكاشف عن السبب - يدل على أن تلك العناوين لم تؤخذ في أدلتها معرفات للعناوين التي جعلت في الشريعة المقدسة موضوعات أو أسباباً شرعية لأحكامها.

بل لا يكاد يحتمل ذلك غير المتعمقين من المحققين المتأخرين، في حال أن العبرة بما عليه المتشرعة المعاصرون للمعصومين عليهم السلام وما تعلموه منهم، ولا يحتمل أنّهم كانوا يتعاملون مع الأسباب الشرعية على أنّها معرفات للأسباب الشرعية من دون أن تكون هي الأسباب، بل مقتضى الوجدان العقلائي والمتشرعي هو أن ما يناط به الحكم من العناوين هو السبب عند معتبره سواءً كان هو الشارع المقدس أم العقلاء، فافهم جيداً.

واعتبر في ذلك بمتعلّقات الأحكام، حيث لم يظهر من أحد احتمال أنّها معرفات للمتعلّقات الواقعية وكاشفات عنها لا أنّها بنفس عناوينها المأخوذة في أدلتها متعلّقات لأحكامها. على: أنّه خلاف الظاهر جداً.

وأما الجهة الثانية –وهي التفصيل المنسوب إليه- فالأمر فيها وإن كان كما قرّب في وجه التفصيل بدواً -من حيث أن الكاشف يكفي فيه أن يكون أخص من المنكشف مورداً، فلا مانع من إثباته بكواشف متعددة كلها أخص منه، فلا يتعدد بعددها- إلا أن ذلك لا يمكن المساعدة عليه، لأنه مخالف لمقتضى أدلة جعلها من كونها كاشفة عن الأسباب التامة المؤثرة في الأحكام وترتبها عليها، ولذا جعلت في مكانها وأنيطت الأحكام بعناوينها، كما لو كانت هي الأسباب الشرعية الواقعية.

فإن ذلك يكشف عن اختيار الشارع المقدس من المعرِّفات والكواشف لما هو

مساوٍ للمعرَّفات والمنكشفات بها، لأن جعلها في لسان أدلتها عوضاً عن الأسباب الواقعية للقضية الشرعية يدلّ على كشفها عنها عند وجودها، وكشفها عن انتفائها عند عدمها، وإلا لزم القصور في البيان أو التغرير بالجهل، وكل ذلك محال على الشارع المقدس. وعليه: فلا مناص عن الالتزام بمساواتها للمنكشف بها.

وينتج عن ذلك: بطلان التفصيل المذكور، لأنّها سواءً كانت بنفسها مؤثرات أو معرفات للمؤثرات لابد من التعامل معها معاملة المؤثرات بمقتضى جعل الشارع لها كذلك من دون قصور في البيان ولا تغرير بالجهل.

فمثلاً: تجب صلاة الآيات عند كسوف الشمس وخسوف القمر وعند الزلزلة وكل مخوف أرضي أو سماوي، فإن الالتزام بكون تلك الأسباب معرفات للأسباب الشرعية المؤثرة في ترتّب الوجوب على كل واحد منها لا يستلزم وحدة الوجوب عند اجتماعها، كما لو حدثت الزلزلة عند الخسوف وحصل مع ذلك مخوف سماوي، كالنار التي تظهر في السماء والصيحة فيها ونحو ذلك مما تجب صلاة الآيات بسببه، لأن كونها معرفات لا يستلزم إلا كونها كواشف عن المؤثرات، فبحدوث كل واحد منها ينكشف حدوث مؤثر في وجوب تابع له، فتتعدد الأحكام بعددها.

فمحض الالتزام بكونها معرفات للأسباب الواقعية لا يقتضي عدم كشفها إلا عن وجوب واحد، وإنما الذي يقتضيه هو الالتزام بعدم كشفها إلا عن سبب واحد، وهو خلاف ما تقتضيه أدلتها من لزوم المعاملة مع كل واحد منها معاملة السبب الواقعي المنكشف به، كما عرفت.

ومنه يظهر: أن ما أفاده الأستاذ الروحاني دام ظله من المصير إلى التداخل استناداً إلى أن تعدد الكاشف مثل: المرآة لا ينافي وحدة المنكشف والمرئي[1].

لا يمكن المساعدة عليه، فلا يستلزم البناء على أنّها معرفات عدم انكشاف غير سبب واحد بها، كي ينفى غيره بأصالة البرائة، بل غاية ما يقتضيه هو كون المعرف ليس بعنوانه هو المؤثر، وإنما المؤثر هو المنكشف به، فتتعدد المؤثرات بعدد المعرفات، فلا يحصل التداخل، ولا نتيجة التداخل.

هذا كله في مسألة تداخل الأحكام المتعددة الأسباب المعبّر عنها بتداخل الأسباب.

المسألة الثانية في تداخل متعلّقات الأحكام

وأما المسألة الثانية: في تداخل متعلّقات الأحكام المعبّر عنها بتداخل المسبّبات فموضوعها تعدّد الأحكام سواءً كان مستنداً إلى القول بعدم التداخل في المسألة السابقة أم لأجل العلم بتعددها من دليل خارج.

ومحل الكلام فيما إذا تصادقت متعلّقات الأحكام المتعددة فيما بينها فهل يجزي الإتيان بمصداق واحد في امتثالها والخروج عن عهدتها أو لا يجزي إلا تكراره بعددها؟، والأول هو المعبّر عنه بالتداخل، والثاني هو المعبر عنه بعدم التداخل.

ولا يدخل في محلّ النزاع ما لا يقبل التكرار، كالقتل الذي يتعلّق به الحكم المسبب عن ارتداد الشخص، والذي تعلّق به حكم القصاص المسبب عن قتله لمن يستحق القتل بقتله.

---

(١) منتقى الأصول: ٣/ ٢٦٤-٢٦٥.

وكذلك ما علم الحال فيه من الخارج سواءً التداخل أو عدمه، لأن الكلام فيما تقتضيه القاعدة. كما يخرج عنه المتباينان اللذان لا يتصادقان على مورد واحد، كالصوم والصلاة، فكيف يقع أحدهما امتثالاً لحكم الآخر وكل حكم إنما يدعو إلى متعلّقه!.

فروض المسألة من حيث المتعلق

إذا عرفت ذلك فلهذه المسألة من حيث المتعلّق ثلاثة فروض:

الأول: أن تتعدّد الأحكام على الطبيعة الواحدة، كما لو اجتمعت وجوبات متعددة لتعدد أسبابها واجتماعها، مثل: ما لو اجتمع الخسوف مع الزلزلة، أو تعدد السبب الواحد قبل إطاعة الحكم المسبب عن السابق منهما مثل: ما لو تعددت الزلزلة قبل أن يصلي بعد الأولى.

الثاني: أن يتعلّق أحد الحكمين بالمطلق والثاني بالمقيد، مثل: إذا أفطرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة.

الثالث: أن يتعلّق الحكمان بالعامين من وجه، مثل: أكرم العالم إن جائك، وأضف الهاشمي إن استضافك، فجاء إليه عالم هاشمي واستضافه.

الفروض من حيث الحكم وتحقيق الحال فيها

وأما من حيث الحكم ففروضها كثيرة:

لأنّ الحكم إما تكليفي أو وضعي. والأول إما اقتضائي أو غير اقتضائي. والثاني هو الإباحة. والأول إما إلزامي أو غير إلزامي. والأول هو الوجوب والحرمة. والثاني هو الاستحباب والكراهة. وباعتبار آخر الحكم إما شمولي أو بدلي.

وأما الوضعي فهو موضوع للحكم التكليفي، كالطهارة والنجاسة وغيرهما، فعندما يتعدد الحكم بالطهارة أو النجاسة فإن كان يتعدد الحكم التكليفي بتعدد الحكم بأحدهما جرى عليه الحكم بالتداخل أو عدمه ما يجري على الحكم التكليفي، فلا موجب لإفراد البحث فيه مستقلاً عن التكليفي.

وأما التكليفي غير الاقتضائي - وهو الإباحة - فلا أثر لتعدده، لأنه ليس موضوعاً للامتثال أو المخالفة، فإن العمل موافق له على كل تقدير، فلا يكون تعدد حكمه إلا مورداً للتداخل.

وأما الاقتضائي فحيث له قسمان: إلزامي وغير إلزامي، ويختلف الحال بينهما فلنتكلم - ابتداءً - في الأول ثم في الثاني.

أما الأول فهو إما حرمة أو وجوب، والحرمة - دائماً - شمولية، فإذا تعددت واتحد مصداق متعلّق الحرمتين فلا مناص من الالتزام بتأكدهما فيه، كما في شرب النجس والمغصوب، أو المتنجس بنجاستين، لكون المتعلّق حينئذٍ مجمعاً للمفسدتين كما هو مجمع لمتعلّقي الحكمين، فيتأكدان فيه.

وأما الوجوب فهو قد يكون شمولياً وقد يكون بدلياً، فإن كانا معاً شموليين فالحكم التأكد - أيضاً - بعين الملاك في الحرمة إلا أنّ المتعلّق حينئذ هو مجمع المصلحتين.

وكذلك الحال إن كان أحدهما شمولياً والآخر بدلياً، فإنّهما يتأكدان في البدلي.

وأما فرض اجتماع متعلّقي الوجوب والحرمة في المصداق فهو خارج عن محلّ كلامنا في تداخل متعلّقات الأحكام، وإنما يكون مورداً للتزاحم، أو لمسألة

اجتماع الأمر والنهي. فينحصر الكلام في الاقتضائي الإلزامي بالوجوب البدلي، وقد عرفت أن له ثلاثة فروض.

وما ينبغي في هذه المسألة هو الرجوع إلى أدلة تلك الأحكام وما تقتضيه من التداخل أو عدمه في جميع تلك الفروض، لإمكان التداخل وعدمه في كل منها.

أما الأول فلأنّه بعد أن تعدّد السبب وتعدّد الحكم المسبب عنه بتعدّده لا مستقلاً عنه، فيكون متعلّق كل من الوجوبين واجباً من حيثيتين، فلا مانع من اجتماعهما فيه وكفاية الفرد الواحد لإطاعتهما معاً، كما لو أمر المولى بزيارة زيد عند مجيئه من السفر، وزيارته عند مرضه، فجاء من السفر مريضاً، فإن الزيارة الواحدة تكفي في ذلك، بل قد يستنكر عرفاً تكرارها لذلك، فتكون مناسبة الحكم والموضوع العرفية قرينة على التداخل وإجزاء فرد من الزيارة امتثالاً لكلا الحكمين.

وليس في ذلك محذور ثبوتاً ولا إثباتاً، لأنّ دعوى: امتناع اجتماع المثلين لو سلمت في الاعتباريات فإنما تصح في اجتماعهما من حيثية واحدة، وذلك يلزم لو كان السبب واحداً، فيكون الحكم المعتبر عنده متحيثاً بحيثية واحدة ناشئة من ارتباطه به وتعليقه عليه، وحينئذٍ بالإمكان أن يدعى لزوم اجتماع المثلين المحال ولو لكونه عبثاً. وأما إذا تعدد السبب فلا مانع من تعدد المسبب وفعلية حكمين كل منهما متعلّق بنفس الطبيعة من حيثيته التي تختلف عن حيثية الآخر المرتبط بالسبب الآخر، فيكون لكل حكم مصلحته الداعية إليه، وتكون الطبيعة الواحدة التي تعلّقا بها واجدة لكلتا المصلحتين الملزمتين، ولذا لو عصى المكلف ولم يوجد تلك الطبيعة استحق عقابين.

وأما إثباتاً فقد عرفت أنّ ذلك واقع عرفاً، ألا ترى: أنّ الحاج إذا عقد مجلس تعزية وصنع وليمة ودعى صديقه إليها فعندئذ تجتمع عدة دواعٍ وإرادات متعلّقة بزيارة صديقه له من حيثيات متعددة، ولا ريب في عدم تعلّقها بزيارات متعددة بعددها، وإنما بزيارة واحدة يتحقق بها تكريمه من حيث رجوعه من الحج، وحضور مجلس التعزية، وإجابة دعوته إلى الوليمة. وبعد وضوح ذلك يكون تحقق الأحكام المتعددة عند اجتماع أسباب متعددة لها يكون بمكان من الوضوح، ويجعل دعوى: لزوم امتناع اجتماع المثلين في أمثال ذلك واضحة البطلان، وهذا دليل آخر على إمكانه شرعاً، كما لا يخفى.

وعليه: فلا مانع من أن يجتزي الشارع المقدس بفرد واحد من صلاة الآيات عند حدوث أسباب متعددة لوجوبها، كالخسوف والزلزلة وغيرهما. والمتبع في ذلك أدلتها وما تقتضيه من التداخل أو عدمه.

ومن ذلك يظهر: الحال في الفرض الثاني فضلاً عن الثالث، لأنّ المجمع في كل منهما يصلح لامتثال كلا التكليفين اللذين تعلّقا به من حيثيتين متغايرتين.

ففي الثاني كما لو أمر بعتق رقبة عند الظهار وبعتق رقبة مؤمنة عند الإفطار، فظاهر المكلف وأفطر، فلا مانع من أن يجتزي الشارع المقدس بعتق الرقبة المؤمنة إمتثالاً لكلا الأمرين بعين الملاك.

وكذلك في الفرض الثالث، كما لو أمر بإكرام العالم وإكرام الهاشمي مطلقاً أو معلقاً كل منهما على سبب فإن المجمع – وهو إكرام العالم الهاشمي – تتحقق فيه كلتا الحيثيتين، ولا يلزم منه اجتماع المثلين فيه، كيف ولو لم يكف تعدد الحيثيات فيما تقدم من الفرضين لم ينفع تعدد الحكمين فيه، لأن تعدد الحكم بسبب تعدد

عنوان موضوعه لم يمنع من وحدة المجمع بسبب وحدة مصداق الموضوعين واجتماع كلا الحكمين والعنوانين فيه، فإن الحكم الوارد على الطبيعة - وإن كان بدلياً - ينحل عقلاً إلى أحكام تخييرية بعدد أفرادها، فلو كان ذلك محالاً في ذاته لاستحال اجتماع الحكمين التخييريين في المجمع وإن كانا عقليين.

كما أنّ للمولى أن لا يكتفي بفرد واحد في أيّ واحد من الفروض، فيلزم التكرار في الفرض الأول، ويتخير في الثاني بين فردين من الأخص، أو واحد منه وواحد من غيره، كما أنّه في الثالث يتخير - أيضاً - بين فردين من المجمع، وفردين من غيره، وفرد منه وفرد من غيره.

فاللازم في جميع تلك الفروض مراجعة أدلة الأحكام فيها، فإن علم الحال منها فالعمل عليه، وإلا لزم الاحتياط بالتكرار والعمل بقاعدة الاشتغال، لأن المفروض في الجميع هو العلم بتعدد الأحكام وإن تصادقت متعلّقاتها، فتدبر جيداً.

والحاصل: أنّه لا فرق فيما إذا تعدد الحكم بتعدد سببه بين أن يتعلّق الحكمان بطبيعة واحدة وأن يتعلّقا بطبيعتين متصادقتين على مصداق واحد، لأن تعدد الحثيثية من حيث السبب يستلزم تعدد المصلحة في المتعلّق، لأن العتق - مثلاً - الذي وجب بسبب الظهار فيه مصلحة ملزمة تستلزم وجوبه سواءً وجد الإفطار أم لم يوجد، وكذلك في العتق الواجب بسبب الإفطار فيه مصلحة ملزمة تستلزم إيجابه سواءً وجد الظهار أم لا، وحيث لا نعلم تفصيلاً بالمصلحتين وإنما يعلم بهما المولى، فإن كانا يتحققان معاً بامتثال واحد كفى العتق الواحد وأجزأ عنهما معاً، وإن لم يتحققا إلا بفردين لم يجز عنهما إلا عتقان، وعليه يلزم في تعيين أيّ

منهما الرجوع إلى المولى والأدلة التي يستفاد منها ذلك، فإن دلت على أحد الوجهين وإلا لزم الاحتياط بالتكرار.

نقد ما في الكفاية ومنتقى الأصول

ومنه يظهر: ما في الكفاية وكلام من تابعها في دعوى: لزوم اجتماع المثلين في الطبيعة الواحدة[١]، كالأستاذ الروحاني حيث قال: «وأنّه لابد من حمل الكلام الظاهر في نفسه في ذلك على كون متعلّق أحدهما فرداً آخر غير ما امتثل به الآخر، فكل من الحكمين يطلب به فرد غير ما يطلب بالحكم الآخر. وعليه فيمتنع الاكتفاء بفرد واحد. وليس هو إلا نظير الاكتفاء عن نافلة المغرب بركعتين... ولكن لو ثبت الدليل في بعض الموارد فهو يرجع في الحقيقة إلى بيان وحدة الحكم، إذ تعدد الحكم وإرادة فردين خُلف الاكتفاء بواحد، فإن قول الآمر: «أريد أن تعطي درهمين» ينافي قوله: «أكتفي بدرهم واحد» كما لا يخفى»[٢].

والغريب: أنّه قسّم الفرض الثالث وهو «ما إذا كان متعلّقهما طبيعتين متغايرتين، كوجوب إكرام العالم ووجوب ضيافة الهاشمي»[٣] إلى ثلاثة أنحاء:

الأول: أن تكون الطبيعتان متغايرتين ذاتاً، كإكرام الهاشمي وضيافة العالم.

الثاني: أن تكونا متحدتين ذاتاً، لكن يتغايران قيداً، كإكرام الهاشمي وإكرام العالم.

الثالث: «أن يكون اختلافهما بأخذ جزء أو شرط يوجب المغايرة وإن

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٦٢، وبحوث في علم الأصول: ٣/ ١٩٨.

(٢) منتقى الأصول: ٣/ ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ٣٦٥.

كانتا ذاتاً متحدتين كنافلة المغرب والغفيلة، فإنّهما يجتمعان في الغفيلة المأتي بها في وقت النافلة، وتفترق النافلة بما إذا جاء بالعمل بلا الذكر الخاص المعتبر في الغفيلة، كما تفترق الغفيلة إذا جاء بها في غير وقت النافلة. وبذلك كان بينهما العموم من وجه»[1].

فهو ينصّ على أنّ اختلافهما في الشرط «يوجب المغايرة وإن كانتا ذاتاً متحدتين»، وعليه يكفي في المغايرة بين النافلة والغفيلة في الوقت، حيث أنّ وقت النافلة محدود بغياب الحمرة المغربية، بينما وقت الغفيلة هو بين العشائين في أي وقت أداهما ولو بعد غياب الحمرة.

وليت شعري إذا كان الاختلاف في الشرط كافياً في تغاير الطبيعتين وإن كانتا ذاتاً متحدتين فيكون محلّ الكلام - حيث أخذ تعدد الشرط في موضوع هذه المسألة - بجميع صوره من تغاير الطبيعتين وإن اتحدتا ذاتاً، فينتفي الفرض الذي يلزم فيه اجتماع المثلين عن جميع صور المسألة وفروضها، فلماذا كان الإصرار على امتناعه ولزوم حمل الكلام على كون متعلّق كل منهما فرداً غير ما يمتثل به الآخر؟!.

وبناءً على هذا يكون افتراض وجوب صلاة الطواف الواجب عند وقوعه في وقت وجوب صلاة الصبح قبل أدائها من هذا القبيل، لاشتراط الأولى بوقوعها بعد الطواف في أي وقت حصل، واشتراط الثانية بوقوعها بعد الفجر، ولكن هل يحتمل تداخلهما!. غاية الأمر أنّهما قصديان، ويكفي في القصدي قصده ولو مع قصد غيره وإن كان قصدياً، كما في احترام القادمين بقصده في قيام واحد لهما

(١) منتقى الأصول: ٣/ ٢٦٧-٢٦٨.

و - أيضاً - قد يحصل في ضربة واحدة أمران قصديان، كما لو ردّ الأب على ولده المسيء بضربة قاصداً بها كلاً من التأديب والتشفي، فكونهما قصديين، لا يمنع من قصدهما معاً، والمورد من العامين من وجه بمقتضى صورتيهما وما ينطبقان عليه، ولكن قد يدل الدليل على أنّهما متباينان شرعاً وإن اتحدا صورة، كما في المثال، وهذا شاهد على لزوم الرجوع إلى الشارع في موارد هذه المسألة.

التداخل في نافلة المغرب والغفيلة

وأما التداخل في نافلة المغرب والغفيلة فهو مقتضى أدلتهما خصوصاً بعد وجود ما دل على جواز الاقتصار في نافلة المغرب على ركعتين مثل: ما تضمنه صحيح زرارة: «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إني رجل تاجر أختلف وأتجر، فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلاة الزوال؟ وكم نصلي؟ قال: تصلي ثماني ركعات إذا زالت الشمس، وركعتين بعد الظهر، وركعتين قبل العصر، فهذه اثنتا عشرة ركعة وتصلي بعد المغرب ركعتين، وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة...»[1].

ومثله صحيح زرارة الآخر: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما جرت به السنة في الصلاة؟ فقال: ثمان ركعات الزوال وركعتان بعد الظهر وركعتان قبل العصر وركعتان بعد المغرب وثلاث عشرة ركعة من آخر الليل...»[2] ومثلهما غيرهما[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ٣/ ٤٢، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض والنوافل، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٤٢، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض والنوافل، ح٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ٤٢، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض والنوافل.

فما دلّ على استحباب نافلة المغرب مطلق يعمّ حتى الاجتزاء بركعتين.

وأمّا أدلّة الغفيلة فهي روايتان:

الأولى: رواية الصدوق «محمد بن علي بن الحسين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله تنفّلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين، فإنّهما تورثان دار الكرامة. قال: وفي خبر آخر دار السلام، وهي الجنة، وساعة الغفلة ما بين المغرب والعشاء الآخرة»[1].

ولا ينبغي الإشكال في اعتبار السند، كما يظهر من روايته لها مسندة في العلل وغيره. ويكفي ما فيه، حيث رواها عن أبيه عن سعد عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن زرعة عن سماعة عن جعفر بن محمد عليه الصلاة والسلام.

الثانية: رواية الشيخ في المصباح «عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد و«ذا النون إذ ذهب مغاضباً... إلى قوله: «وكذلك ننجي المؤمنين»، وفي الثانية الحمد وقوله: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو» إلى آخر الآية، فإذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال: «اللهم إني أسألك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تفعل بي كذا وكذا اللهم أنت ولي نعمتي والقادر على طلبتي، تعلم حاجتي، فأسألك بحق محمد وآله لما قضيتها لي» وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل»[2].

ولا ريب أنّ الحديث الأول ينسجم مع أدلة نافلة المغرب غاية الانسجام

---

(١) وسائل الشيعة: ٥/ ٢٤٩، ب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٥/ ٢٤٩، ب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح٢.

- خصوصاً ما دل على كفاية ركعتين - حتى كأنه من أدلتها إلا أن فيه عنوان ساعة الغفلة وتحديدها بما بين المغرب والعشاء مما يقتضي كون مفهومها غير مفهوم نافلة المغرب المحدد وقتها ما بين صلاة المغرب وغياب الحمرة المغربية - على المشهور - فيكون بينهما عموم من وجه، لأن الظاهر من هذا الحديث إرادة صلاتي المغرب والعشاء لا وقتهما ولا وقت فضيلتيهما.

وكذلك الحديث الثاني، حيث يقول: «من صلّى بين العشائين»، وأما التوقّف في ذلك استناداً إلى انصراف النصوص إلى المتعارف في ذلك الزمان من إيقاع الصلاتين في وقت الفضيلة، فلا ضرورة تقتضيه، لأن العبرة بالانصراف المستحكم الموجب لانعقاد الظهور دون الانصراف البدوي الذي منشؤه كثرة الأفراد، أو المتعارف في وقت النص.

والمهم: ملاحظة الأدلة من حيث الإجزاء وعدمه، وحيث أن الأول قد حث على التنفل بركعتين في الوقت المعلوم فهو لا يمنع من التنفل بهما قاصداً كلاً من نافلة المغرب ومن ما يترتّب عليهما من إرث دار الكرامة والسلام.

وكذلك الثاني، بل هو أوضح، لعموم قوله عليه السلام: «من صلى بين العشائين ركعتين...» لنافلة المغرب فيما إذا قرأ فيها بالآيتين ودعا بذلك الدعاء، ويترتّب عليها قضاء حاجته.

والحاصل: أنّ ملاحظة أدلة نافلة الغفيلة ونافلة المغرب تقتضي جواز الاكتفاء بعمل واحد واجد لخصوصية كل منهما، ولا تدل على التباين الكلي بينهما وإن كانا تعبديين قصديين. وعلى ذلك فقس، فإنّه لا غنى عن مراجعة أدلة الأحكام المتعددة بعدد شروطها وأسبابها في جميع الفروض المتقدمة.

نعم لو كان السبب واحداً وترتّب عليه وجوبان متعلّقان بطبيعة واحدة فلا مجال للاجتزاء بفرد واحد امتثالاً لكليهما، كما في الزوال المترتّب عليه كل من وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة العصر، فإن هذا وأمثاله يكون من باب وجوب إعطاء درهمين فلا يكفي إعطاء درهم واحد، لا فيما إذا كان هناك سببان يترتّب على كل منهما وجوب متعلّق بنفس الطبيعة، فإنّه لا مانع عقلي فيه من التداخل، كما لو قال: أعط الفقير درهماً إن التقيت به، وأعطه درهماً إن استعطاك، فإنّه ليس بالضرورة يدل على لزوم إعطائه درهمين إن اجتمع كل من الالتقاء به وطلبه العطاء، إذ قد يلتقي به ولا يستعطيه، كما قد يستعطيه بالواسطة فلا يلتقيه، فتدبر جيداً.

هذا ما يرتبط بدعوى: لزوم اجتماع المثلين من تداخل المسببات وقد عرفت إمكان تعلّق الحكمين بالطبيعتين من حيثية تعدد الأسباب، ولزوم الاعتماد على دلالة أدلة تلك الأحكام على التداخل، أو عدمه في الفروض الثلاثة جميعاً، وإن لم تكن لها دلالة فالأصل العملي يقتضي عدم التداخل في الجميع ولزوم التكرار، لأن الاشتغال اليقيني بتعدد الأحكام يستدعي الفراغ اليقيني عنها، وهو -هنا- لا يحصل إلا بإطاعة كل منها مستقلاً عن الآخر.

نقد تفصيل المحاضرات

وأما التفصيل بين الفرضين الأولين من جهة والثالث من جهة أخرى استناداً إلى أن مقتضى الأصل والقاعدة إطاعة كل تكليف مستقلاً عن الآخر، فيلزم التكرار عند تعدد السبب، وتعلّق الحكمين بنفس الطبيعة - كما في الفرض الأول - وتعلّق أحدهما بالأعم والثاني بالأخص - كما في الفرض الثاني - ،

بخلا ف فرض العامين من وجه - الذي هو الفرض الثالث - حيث أنّه بالإتيان بالمجمع يتحقق الإتيان بما ينطبق عليه كلا الطبيعتين «ومن الطبيعي أنّه لا يعتبر في تحقق الامتثال عقلاً إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر»[1].

ففيه: أنّ ملاك الامتثال عقلاً إذا كان هو الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر فلا يضر تعدد الأمر، لتعلّق كل من الأمرين بما ينطبق على المأتي به، وهذا الملاك بعينه موجود في جميع الفروض، ألا ترى: انطباق عتق الرقبة على المأتي به عندما يكون متعلّقاً لأمرين مسببين عن الظهار والإفطار - كما في الفرض الأول - .

وكذلك الحال في الفرض الثاني عندما يتعلّق أحد الأمرين بعتق الرقبة والآخر بعتق الرقبة المؤمنة، أو ليس في عتق الرقبة المؤمنة المأتي به - امتثالاً لهما - انطباق كلا متعلّقي الأمرين عليه!، فلماذا كان اللازم هو التكرار في هذين الفرضين إلا أن يدل على الاكتفاء بالواحد دليل خاص ولم يكن انطباق متعلّق الأمر عليه دليلاً إلا في فرض العامين من وجه؟!.

ولو كان الدليل هو الإطلاق فالإطلاق ثابت في جميع الفروض، لأن كل تكليف متعلّق بعنوان إنما يدعو إلى ما ينطبق عليه سواءً كان هناك تكليف آخر يدعو إليه - أيضاً - أم لا، بنفس العنوان أم لا، بتكرر سببه أم لا، انطبق عليه عنوان آخر أم لا.

ولكن هذا الإطلاق لا مجال للتمسك به في هذه الموارد، لأنه مع تعدد التكليف بتعدد السبب يناط كل تكليف بسببه، ولا يعلم ما ينشأ بتلك الأسباب

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ١٢٤.

من المصالح الملزمة وأنها هل يكفي في استيفائها الفرد الواحد الذي ينطبق عليه كلا المتعلّقين أو لابدّ من التكرار، فيلزم الرجوع في ذلك إلى المشرّع، كي يعلم الحال، أو التكرار عملاً بالاحتياط.

والحاصل: أنّ تعدد التكليف بتعدد الأسباب مشترك بين الجميع، فلو كان يلزم منه التكرار للزم في الجميع، كما أن انطباق المتعلّق على الفرد المجمع مشترك بين الجميع – أيضاً – فلو كان كافياً في امتثال التكاليف المتعددة لزم التداخل في الجميع، فلا وجه للتفصيل، فتدبر. هذا كله في الحكم الاقتضائي الإلزامي البدلي.

وأما الاقتضائي غير الإلزامي فهو إما كراهة أو استحباب.

أما الأول فهو انحلالي شمولي مطلقاً، كالحرمة، فلا محالة تتأكد الكراهة عند اجتماع أسبابها في جميع الفروض.

وأما الثاني فهو قد يكون انحلالياً وقد يكون بدلياً، فإن كانا انحلاليين تأكدا بعين الملاك، وإن كان أحدهما انحلالياً والآخر بدلياً تأكدا – أيضاً – في المجمع، كما في زيارة الحسين عليه الصلاة والسلام، فإنّها مستحبة في جميع الأوقات، كما أنّها تستحب بدلياً في أوقات معينة، مثل: يوم عرفة، حيث تستحب مرة في ذلك اليوم، فهي تتأكد فيه، فيحصل الزائر في يوم عرفة على ما يحصل عليه الزائر الممتثل لاستحباب زيارته عليه السلام مطلقاً، وعلى ما يحصل عليه في يوم عرفة بالخصوص إن شاء الله تعالى.

وإن كان كل منهما بدلياً، كما في ركعتي تحية المسجد والطواف المستحب لم يبعد التداخل، لأن المصلحة في المستحبات غير ملزمة، فالتمسك بإطلاقها لا

يلزم منه محذور فوات المصلحة الملزمة. ولاسيما إذا اقتضت أدلتها ذلك، كما تقدم في نافلة المغرب والغفيلة.

وأما لو اجتمع في المورد كل من سبب الاستحباب والكراهة كان من موارد اجتماع الامر والنهي، والكلام فيه موكول إلى تلك المسألة.

وأما موارد اجتماع أسباب الاستحباب والوجوب فلا يبعد التداخل فيها ما لم يحتمل أو يعلم أنّهما من المتباينين، كما في مثل: فريضة الصبح وصلاة الزيارة، إذ يتعين في مثل ذلك التكرار، بخلاف ما لو علم انطباق كلا المتعلّقين على المجمع، كما في مثل صلاة تحية المسجد وصلاة الفريضة.

تذييل: تعرّض الأعلام﵃ في مطاوي هذه المسألة إلى تداخل الأغسال وكفاية الوضوء الواحد عند تعدّد نواقضه.

وقد عرفت أنّ الرجوع إلى الأدلّة في ذلك هو المتعيّن، خصوصاً في الواجبات، فإنّ قيام الأدلة على الإجزاء والتداخل يكشف عن استيفاء المجمع للمصالح المتعددة بتعدد تلك الأسباب التي بتعددها تتعدد التكاليف الناتجة عن تعدد المصالح في متعلّقاتها بسبب تعدد الأسباب.

هذا لو أحرز تعدد التكاليف بالغسل أو الوضوء عند اجتماع تلك الأسباب، وأما إذا كانت الادلة كاشفة عن تداخل الأسباب أنفسها عند اجتماعها – كما هو الظاهر – فلا تصل النوبة إلى الحديث عن تداخل المسبّبات، فتدبر جيداً.

المطلق والمقيد

بحوث تمهيدية:

يحسن تمهيد عدّة بحوث قبل الشروع في تحقيق مسائل المطلق والمقيد:

البحث الأول: في عناوين: التخصّص والورود والحكومة والعموم والإطلاق

أما التخصّص فهو أن يرد حكم على عنوان ويكون هناك عنوان أو فرد لعنوان آخر مباين لذلك العنوان تكويناً، فيكون خارجاً عن حكمه أو عن موضوع حكمه تخصّصاً، مثل ما إذا قال: أكرم كل عالم أو العالم، فيكون الجاهل أو زيد الجاهل خارجاً عن موضوع وجوب إكرام العالم تخصّصاً لأنه غير منطبق عليه تكويناً.

وأما الورود فهو أن يرد حكم على عنوان ويكون هناك عنوان آخر أو فرد لعنوان آخر مباين لذلك العنوان –أيضاً– ولكن ليس تكويناً وبالذات، وإنما ببركة التعبّد الشرعي، فيكون خارجاً عنه وعن حكمه بالورود، مثل مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن ما كان من الحجج الشرعية كالظهور وخبر الثقة وغيرهما ممّا ثبتت حجيته شرعاً يكون خارجاً عن موضوع القاعدة واقعاً، لأنه يكون بقيامه على التكليف بياناً له، فيكون العقاب على مخالفته بالبيان، ولكن ببركة التعبد الشرعي بحجيته التي بها كان بياناً واقعاً، إذ لولا التعبد بحجيته لما أفاد إلا الظن النوعي الذي هو – كالقياس–

ليس ببيان تكويناً ما لم يكن حجّة شرعاً، فتدّبر جيّداً.

وأما الحكومة فهي أن يرد دليل يتضمن حكماً على عنوان ثمّ يرد دليل آخر ناظر إلى ذلك الدليل فيشرحه ويفسّره أو ينزّل ما لم يندرج تحت موضوعه منزلته أو ينزّل ما هو منه منزلة ما ليس منه أو يخرج من حكمه ما هو منه ونحو ذلك بشرط النظر إليه مثل الأدلّة المفسّرة والشارحة للآيات الكريمة، ومثل «الطواف في البيت صلاة»، حيث نزّل به الطواف منزلة الصلاة، ومثل: أدلّة نفي الحرج بالإضافة إلى الأدلة الأولية، ونحو ذلك.

وأما العموم فهو أن يكون اللفظ موضوعاً للشمول وعموم جميع أفراد مدخوله، أو تكون الهيئة دالة على ذلك، فتكون الهيئة عندئذٍ مفيدة للعموم كما كان لفظ العام مفيداً له مثل: كل عالم يجب إكرامه، أو لا تكرم جاهلاً. ويقابله التخصيص، كما لوورد بعد ذلك مثل: لا تكرم العالم الفاسق، أو أكرم الجاهل العادل، ونحو ذلك.

وأما الإطلاق فهو أن يكون اللفظ بذاته دالاً على ما يجري ويسري في جميع أفراد معناه من دون خصوصية لبعضها على بعض، مثل: أكرم عالماً. ويقابله التقييد، كما إذا ورد مثل: لا تكرم العالم الفاسق، ونحو ذلك. وموضوع كلامنا في مسائل المطلق والمقيّد هو الإطلاق والتقييد، أو فقل: هو المطلق والمقيّد. وأما تلك الأمور فلكل منها مقام يخصّه.

البحث الثاني: في تعريف المطلق

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ على شايع في جنسه».

والمقصود من الجنس – هنا – ليس هو الجنس بالمصطلح المنطقي الذي هو

أحد الكليات الخمسة، وإنّما هو الطبيعة القابلة للتشخص والصدق ولو تقديراً، كالعنقاء، أو اعتباراً، كالملكية.

كما أنّه ينبغي أن يراد من الشيوع السريان في مقابل ما لا تسري فيه الطبيعة، لإرادة حصّة منها دون غيرها، إما من اللفظ مباشرة، أو من تقييدها على نحو تعدد الدال والمدلول، فالدال على الطبيعة السارية في جميع حصصها وأفرادها مطلق، والمراد به حصة خاصة هو المقيد ولو كان الدال عليه دليلاً لبياً.

ومنه يظهر: أنّ موضوع الإطلاق والتقييد هو اللفظ ولكن بلحاظ المعنى، فإن أريد معناه الساري في جميع الحصص والأفراد كان مطلقاً، وإن أريد منه حصة دون أخرى كان مقيداً.

كما ظهر: أنّ المبحوث عنه – هنا أولاً وبالذات – هو الإطلاق الأفرادي، لأن عمدة البحوث فيه هو تعيين ما وضعت له أسماء الأجناس، وأما الأحوالي فيبحث عنه – أو يظهر حاله – من البحث في قرينة الحكمة، فلا ضرورة لتكلّف إدراجه في العنوان «بلحاظ تحليل الذوات الشخصية إلى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة»[1].

البحث الثالث: في عناوين المفهوم والمدلول و«المعنى»

لا يخفى أنّ هناك عناوين ثلاثة هي: «المفهوم» و«المدلول» و«المعنى»، كلها ترتبط بما يستعمل اللفظ فيه، فإنّه من حيث أنّه يفهم من اللفظ يكون مفهوماً، ومن حيث دلالة اللفظ عليه يكون مدلولاً، ومن حيث إرادة استعمال اللفظ فيه وقصده منه يكون معنى. وهي وإن كان بينها عموم من وجه إلا أن مراد أهل

(١) نهاية الأفكار: ١/ ٥٥٩.

الفن من إطلاقها من دون قرينة هو ذات المعنى غير مقيد بتلك الحيثيات، فعندما يقال: «المفهوم، أو مفهوم اللفظ الفلاني، كاسم الجنس كذا» يريدون به حاق المعنى من حيث هو لا من حيث كونه مفهوماً، وكذلك المدلول والمعنى لا من حيث الدلالة والقصد.

فكون المفهوم من حيث هو مفهوم لا وجود له إلا في الذهن لا يستلزم استعمال كلمة المفهوم فيما يريدون منها أنّه المقيد بالوجود الذهني، وإنما يراد به نفس المعنى والمدلول من حيث هو لا من حيث تقيده بالمفهومية، وكذلك الحال في المعنى والمدلول، فهي في استعمالاتهم المتعارفة متساوقة المعنى.

في الكلي والجزئي

وهذا بخلاف عنوان «المفهوم» في علم المنطق حيث يقسم إلى ما يمتنع صدقه على كثيرين، وما لا يمتنع، من الجزئي والكلي، فإن المقسم فيه إنما هو الصورة الذهنية ولو كانت مخترعة لم يوضع لها لفظ ولم تفهم من لفظ أو أيّ دال آخر. ولذا قوبل بالمصداق، فإن مفهوم زيد جزئي، لأن الصورة الذهنية لزيد يمتنع صدقها على كثيرين، فمصداقها واحد لا غير، مع أن كلمة زيد لم توضع إلا للمصداق دون صورته الذهنية، وهو الذي يفهم منها عند استعمالها، وهو مدلولها والمعني بها.

وكذلك الكلي بجميع أقسامه يراد به في المنطق نفس وجوده الذهني وصورته فيه، ويعبر عنها بالمفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين، فإن نفس هذا المصطلح كلي منطقي، ولا وجود له إلا في العقل، لا من حيث امتناع وجود الكليات في الخارج فحسب، بل من حيث أن الكلي - بجميع أقسامه - قسيم

للجزئي، ومقسمها إنما هو الصورة الذهنية، فليس هناك كلي إلا في الذهن، وليس هناك جزئي - أيضاً - إلا في الذهن، لامتناع وجود الصورة الذهنية في الخارج، فإنّه خلف. وأما المصداق فقد يكون ذهنياً وقد يكون خارجياً، لأن المصداق إنما هو ما تنطبق عليه تلك الصورة الذهنية، فلا مانع من صدقها عليه.

ومنه يظهر: أن محض تقيّد الصورة بكونها في الذهن - كما هو الحال في الكلي العقلي - لا يستلزم امتناع صدقها على الخارجيات، لأن تقيدها بالكلية كتقيدها بالجزئية إنما يستلزم وجودها في الذهن، وامتناع وجودها في الخارج، ولا يستلزم امتناع صدقها على الخارجيات إن كانت منطبقة عليها، كالإنسان الكلي، فإنّه يصدق على كل إنسان في الخارج لا محالة، وإلا لزم الخلف ولم يكن كلياً، أو يلزم امتناع وصفه بالكلية.

بل يجري ذلك في الكلي الطبيعي - أيضاً - بعين الملاك، لأنّه من أقسام الكلي الذي هو صورة ذهنية - بجميع أقسامه - فلو كان يمتنع صدق الصورة الذهنية على الخارجيات لم يكن كلياً، بل لبطل أصل التقسيم من رأس، لأن صحّة تقسيم الصورة الذهنية إلى كلي وجزئي مبنية على افتراض إمكان صدق الوجود الذهني على الخارجيات، فلو كان صدقه عليها ممتنعاً لما انقسم إلى كلي وجزئي ابتداءً كي ينقسم الكلي إلى أقسامه.

نقد الكفاية وماذكر في المنطق من أقسام الكلي

ومنه يظهر: أنّ ما تكرّر في الكفاية من امتناع صدق الكلي العقلي على الخارجيات غير صحيح، فإنّه يستلزم انتفاء صدق الطبيعة بوصف الكلية على

الخارجيات، وكذلك انتفاء صدق المفاهيم الجزئية بوصف الجزئية على الخارجيات، وهو - مع أنّه خلف ويستلزم بطلان التقسيم من رأس - خلاف الوجدان، فإننا نجد صدق الإنسان الكلي على زيد وعمرو وسائر الناس، وكذلك نجد بالوجدان صدق مفهوم زيد بوصف الجزئية على زيد.

كيف ولو لا ذلك لم يصدق من المفاهيم على الخارجيات سوى ما غفل عن كليته وجزئيته، إذ يلزم - على ذلك - أنّه بمجرد الالتفات إلى اتصاف المفهوم بأحدهما لا يصدق على مصداقه، فبمجرد الالتفات إلى أن مفهوم الإنسان يصدق على أفراده ينتفي صدقه عليها، وبمجرد الالتفات إلى أن مفهوم زيد لا يصدق إلا على الذات الخاصة الخارجية ينتفي صدقه عليها، وهو كما ترى، إذ كيف ينتفع حينئذٍ بهذا التقسيم ولا تتمايز أقسامه إلا بالغفلة عما يميز بعضها عن البعض الآخر؟!.

نعم هناك من المفاهيم ما لا مصداق له إلا في الذهن وإن كان لذلك المصداق مفهوم يصدق على الخارجيات ويعبر عنها بالمعقولات الثانوية، وهي الكليات الخمسة، فإن النوع - مثلاً - كلي، ولكن مصداقه، وهو مفهوم الإنسان - مثلاً - لا موطن له إلا في العقل وإن كانت له مصاديق في الخارج، كزيد وعمرو. فكان الأنسب والأنفع تقسيم الكلي بنحو آخر بحيث يختص قسم منه بما لا مصداق له إلا في العقل، والآخر بما يقبل الصدق على الخارجيات.

والحاصل: أنّ لنا إشكالين:

أحدهما: يرد على دعوى: امتناع صدق الكلي العقلي على الخارجيات.

والثاني: على أصل تقسيم الكلي إلى الأقسام الثلاثة بالنحو المذكور في علم المنطق، فإنّه وإن كان صحيحاً إلا أنّه لا يكاد ينتفع به، لأنّ الطبيعي منه بمجرد الالتفات إلى

أنّه من أقسامه، ويتصدّى المفكر لتطبيق عنوان القسم عليه ينقلب من كونه فرداً منه إلى كونه فرداً من قسيمه، فلا تكون أفراده إلا المغفول عن أنّها من أفراده.

ولذا يكون الأنفع والأجدى - منطقياً - أن يقسم الكلي ابتداءً إلى قسمين:

الأول: المنطقي، وهو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والثاني: مصداقه، وهو ما ينطبق ويصدق عليه من المفاهيم.

في انقسام الكلي إلى المعقول الأولي والمعقول الثانوي

ثم تقسيم الثاني إلى ما ليس له مصداق إلا في العقل، أو لا.

والأول: كالكليات الخمسة، فإنّ كلاً من الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاصة لا مصداق له إلا في العقل، لأن مصاديقها مفاهيم كلية لا توجد إلا في الذهن، ألا ترى: أن مصداق الجنس هو مفهوم الحيوان الكلي الذي هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة في الحقيقة، وكذلك النوع والثلاثة الأخرى، فإنّها جميعاً مفاهيم كلية لا موطن لها إلا في العقل. وليسمّ بالكلي العقلي، لأنه عنوان لما موطنه عقلي لا غير، وليعبر عنه بالمعقول الثانوي.

والثاني: هو المفهوم الكلي الحاكي عن الطبايع القابلة لوجود أفرادها في الخارج. وإذا لاحظت هذا القسم جيداً وجدت مصاديقه وإن كانت كليات - أو مفاهيم كلية أيضاً - إلا أن مصاديقها يمكن أن تكون خارجية مثل: مفهوم الإنسان، فإنّه ذو مصاديق خارجية، بخلاف مثل: النوع فإن مصاديقه لا تكون إلا ذهنية مثل: مفهوم الإنسان ومفهوم الفرس وغيرهما. وليُسمّ هذا بالكلي الطبيعي، لأن الطبيعة كما يمكن أن توجد في الذهن بصورتها النوعية كذلك يمكن أن توجد في الخارج بصورها الشخصية، وليعبر عنه بالمعقول الأولي.

والحاصل: أنّ الأنفع في تقسيمات المفاهيم إلى الجزئية والكلية أن يقال فيها: إن المفهوم إما أن يمتنع فرض صدقه على كثيرين أو لا. والأول هو الجزئي المنطقي. والثاني هو الكلي المنطقي. وكل منهما إما أن يمتنع وجود مصداقه في الخارج أو لا. والأول هو العقلي كلياً كان أم جزئياً. والثاني هو الطبيعي كلياً أو جزئياً وليعبّر عن الأول بالمعقول الثانوي، وعن الثاني بالمعقول الأولي.

ولهذا التقسيم مزية أخرى تبعد المفكر عن الخلط والاشتباه بين المفهوم والمصداق، كما يظهر بالملاحظة والتدبر، فلاحظ وتدبر جيداً.

وعليه: فكلّ من المعقول الأولي والثانوي مفهوم لا وجود له إلا في العقل، غاية الأمر أنّ مصداق الأول خارجي ومصداق الثاني عقلي، فكان اللازم جعل الأول طبيعياً والثاني عقلياً.

وأمّا تعليل الكفاية لعدم صدق الكلي العقلي – من حيث أنّه لا موطن له إلا في الذهن – على الخارجيات بقوله: «بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهناً»[1].

ملاك الحمل الشايع الاتحاد في المصداق لا في الوجود

ففيه: – مضافاً إلى ما تقدّم – أنّ مناطه هو مناط الحمل الشايع، وهو الاتحاد في المصداق، لا الوجود، إذ المفاهيم كلها لا وجود لها إلا في الذهن ولا موطن لها في الخارج، وهي لا تتحد في الخارج، لأنها لا موطن لها إلا في الذهن، فكيف يتحد في الخارج ما لا وجود له إلا ذهناً، وما يتحد في الذهن منها هو خصوص

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٤٧.

ما توفر فيه مناط الحمل الأولي الذي هو الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار، كالتغاير بالإجمال والتفصيل.

وأما في الوجود الخارجي فلا وحدة إلا في المصداق، كما إذا كان مصداقاً لمفهومين متصادقين على مصداق واحد، كمفهومي الوجود والماهية، والحيوان والإنسان، والإنسان والضاحك، والطير والأبيض، أو مثل: مفهوم هذا ومفهوم زيد. وأما الوجودات الخارجية فيما بينها فيستحيل أن تتحد بوجود واحد، لأنها جميعاً متماثلة، ويمتنع اجتماع المثلين في شيء واحد شخصي.

وهذا مما يزيد كون ملاك الشايع هو الاتحاد في المصداق وضوحاً، لامتناع اتحاد الوجودات المتعددة بوجود واحد، اللهم إلا بانتفاء حدودها الوجودية، كما في أجزاء المركب الواحد عندما تندمج وينتج عن اندماجها مركب واحد هو المجموع منها جميعاً، كما في قطرتي ماء عندما يندمجان ويتركب منهما وجود ثالث مركب منهما معاً، وفي مثله لم يتحد الوجودان بالضرورة، للتماثل بينهما، وإنما اندمجا واختلطا ونتج عن ذلك مركب منهما. ومعلوم أن ذلك ليس هو مراد القائل بأن ملاك الحمل الشايع هو الاتحاد في الوجود.

على: أن ذلك النحو من الاندماج لا يصحح حمل أحد الجزئين على الآخر بالضرورة، للتماثل بينهما. ولو حمل أحد مفهوميهما على المركب كان من المجاز بعلاقة الجزء والكل، كما لا يخفى.

البحث الرابع: في اعتبارات الماهية

لا يخفى: أن المراد من الماهية – هنا – هو الطبيعة التي هي في ذاتها قابلة للصدق على كثيرين وإن كانت عرضية، كالخاصة والعرض العام، لا خصوص

الماهية النوعية، وهي المركبة من الجنس القريب والفصل، بل ولا الأعم منها مما أخذ فيه الجنس وإن كان بعيداً، فإنّها تشمل وتعم حتى الاعتبارية، كالملكية، كما تقدمت الإشارة إليه.

ويقصد من الاعتبارات في العنوان التصورات واللحاظات والتعقلات، فهنا مقامان:

أحدهما: تقسّم الماهية فيه باعتباراتها من حيث نفس التصورات واللحاظات وكيفية تصورها وتعلّق اللحاظ بها.

والثاني: تقسّم فيه من حيث تعلّق الحكم بها أو عليها. وحيث أنّ الغاية من هذا البحث هو معرفة ما وضع له اسم الجنس من هذه الاعتبارات، فما ينبغي البحث فيه – هنا – هو المقام الأول، لأن الثاني، يرتبط بمقام الحكم الراجع إلى التصديقات، ولا ريب أن معرفة حال الموضوع له اللفظ هو مقام تصور، لا تصديق، كما هو واضح.

على: أنّ حال الثاني يعرف من الأول. فما ينبغي – هنا – هو البحث عن أنحاء تصور الماهيات وأقسام تلك التصورات واللحاظات للماهية، وهي المعبّر عنها باعتبارات الماهية.

كما أنّ للماهية مقامين للتعقّل واللحاظ:

أحدهما: أن تلحظ وتعقل بذاتها، لا بما هي معقولة ملحوظة، كالماهية المنتزعة من الخارجيات مثل: الإنسان والضحك والوجود، ويعبر عنها بالمعقول الأولي، فالتفت.

والثاني: أن تلحظ وتعقل من حيث هي ملحوظه معقولة، فيكون كل من اللحاظ الأول والماهية الملحوظة به معاً ملحوظين باللحاظ الثاني، مثل النوع

وسائر الكليات الخمسة، فإن كلاً منها ملحوظ بخصوصيته مضافاً إلى لحاظ كليته، ولذا لا تكون مصاديقها إلا كليات.

والماهية في هذا القسم يعبر عنها بالمعقول الثانوي، حيث أخذ فيها التعقل واللحاظ مضافاً إلى ذاتها. ولذا كان النوع معقولاً ثانوياً، ومثله باقي الكليات الخمسة، لأنه قد أخذ فيه مضافاً إلى كونه تمام الحقيقة كونه كلياً ملحوظاً صدقه، أو إمكان صدقه على كثيرين.

ومنه يظهر: أن القابل للاعتبارات وأقسام الفروض واللحاظات هو المعقول الأولي، لأن الثاني مقصور على ما أخذ فيه اللحاظ، فلا يقبل افتراض ما لم يؤخذ فيه اللحاظ، لأنه خلف.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن للكلام في اعتبارات الماهية مقامين:

أحدهما: ثبوتي لا علاقة له بوضع الألفاظ، فيكون النظر إلى الماهية وما يمكن أن تكون عليه لحاظاتها وأنحاء تعقلها ثبوتاً.

والثاني: يكون النظر فيه إلى الماهية من حيث أن هناك ألفاظاً لغوية وضعت لها، حيث يراد تعيين ما وضع له اسم الجنس المعلوم وضعه للماهية - في الجملة - ولكن محلّ النظر والخلاف فيه بين الأعلام﵏ هو أن الماهية بأيّ واحد من الاعتبارات قد وضعت لها الألفاظ، حيث أنّها على مختار بعضهم يكون استعمالها في مورد التقييد مجازياً، وعلى مختار سلطان العلماء والمشهور عند من تأخر عنه حقيقياً.

وعليه: فلا ضرورة تقتضي تفصيل الكلام في مقام الثبوت والنظر في مصطلحاتهم وتطبيقاتها على ما تنطبق عليه ونقد كلامهم، خصوصاً إذا رجع إلى اختلافهم في نفس الاصطلاحات فضلاً عن التطبيق، فإن ذلك مما لا يترتّب عليه ثمرة عملية.

فما ينبغي من النظر إلى الاعتبارات في مقام الثبوت هو الذي يظهر به موطن الخلاف في ما وضعت له أسماء الأجناس، وما اشتهر التعبير به بين أهل الفن من البشرط شيء والبشرط لا وإللابشرط القسمي واللا بشرط المقسمي، فنقول:

الماهية إما أن يقصر النظر عليها فلا يلحظ معها شيء حتى النظر إليها، أو لا. والأول: هو الماهية المهملة.

والثاني: إما أن يلحظ معها خصوص شيء من شؤونها، كسريانها وشمولها وحصصها، أو يلحظ معها خصوص شيء خارج عنها، أو هما معاً. فهذه أقسام ثلاثة.

وكل منها: إما أن تشترط به، أو بعدمه، أو لا تشترط به ولا بعدمه، والأول هو الماهية بشرط شيء، والثاني بشرط لا، والثالث لا بشرط، ويعبر عنه بالقسمي لأنه قسيم لما تقدمه من الأول والثاني.

والجامع بين هذه الأقسام الثلاثة - وهو الماهية التي لوحظ معها شيء فمن حيث لحاظ شيء معها يعمّ كل واحد من اللحاظات الثلاثة تكون جامعة للأقسام الثلاثة - هو اللا بشرط المقسمي.

وقد عبّر في الكفاية عن الماهية التي هي المقسم للملحوظ بتلك اللحاظات جميعاً بالمبهمة المهملة، والتزم بوضع أسماء الأجناس لها حيث قال: «ولا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً - ملحوظ - معها حتى لحاظ أنّها كذلك»[1]. فافهم

إلى هنا ينتهي الكلام في هذه البحوث التمهيدية، وبعده ننتقل إلى الكلام في مسائل المطلق والمقيد.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٤٥-٥٤٦.

مسألة فيما وضعت له أسماء الأجناس

وينبغي

تمهيد أمور:

الأول: نقل عن المشهور قبل سلطان العلماء رضي الله عنه: أنّ استعمالها في المقيد مجاز، كما نقل عنه وعمّن تأخر عنه: أنّها موضوعة للا بشرط المقسمي أو الماهية المهملة، فلا يكون استعمالها في المقيد مجازاً.

وحيث أنّ محلّ كلامنا فيما وضعت له أسماء الأجناس فيخرج الفرض الأول - وهو أن لا يلحظ معها شيء أصلاً - عن محلّ الكلام، لضرورة لحاظ كل من الموضوع والموضوع له عند الوضع، فاللفظ ملحوظ معها جزماً.

ونظر السابقين لابدّ أن يكون إلى القسم الثالث من القسم الثاني، وهو فرض أن يلحظ معها ما هو من شؤونها وغيره، أما كون الملحوظ من شؤونها فلأنه لو لم يلحظ معها السريان والإطلاق ولم تشترط به لم يكن الاستعمال في المقيد مجازاً. وأما كون الملحوظ معها غيره فلمكان ملاحظة اللفظ معها لا محالة، كما عرفت. وعليه: فيرجع قولهم إلى أنّها موضوعة للماهية بشرط شيء، وهو الإطلاق والشمول من حيث هي، وبشرط لا من حيث التقييد بقيد من خارج، وذلك لأن محلّ الخلاف ليس هو في صحة استعمال لفظ الماهية في بعض حصصها مباشرة فيراد منه المقيد ابتداءً، كاستعمال الرقبة في خصوص المؤمنة، فإن ذلك

مجاز اتفاقاً. وإنما الكلام فيما لو تعدد الدال والمدلول عند التقييد بقيد مثل: الرقبة المؤمنة، فإنّه مجاز على القول الأول وحقيقة على الثاني.

ومما رتّب على ذلك: أنّه على القول الأول عند انتفاء القيد تكون دلالة اسم الجنس على الإطلاق وضعية وبالدلالة التصورية، لأنه موضوع للماهية بشرط الإطلاق والشمول، ولذا كان التقييد منافياً له وموجباً لاستعماله في غير ما وضع له.

وأما على الثاني فحيث كان الموضوع له هو اللابشرط المقسمي أو الماهية المبهمة – ولذا لم يكن التقييد منافياً له ولا موجباً لاستعماله في غير ما وضع له – فعند انتفاء التقييد يكون المدلول – في ذاته – هو الأعم القابل لكل من التقييد والإطلاق، فليس له دلالة تصورية على الإطلاق، فتتوقف استفادة الإطلاق منه على الدلالة التصديقية المعبّر عنها بقرينة الحكمة أو مقدمات الحكمة التي هي: إمكان الإطلاق والتقييد، وانتفاء القرينة على التقييد، وكون المتكلم في مقام البيان – على ما سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى – ، ولذا قال في الكفاية «إن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له فلابد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة»[1].

نقد الكفاية

ولكن هذا البيان لا يمكن المساعدة عليه، لأن كون الموضوع له هو الطبيعي القابل لكل من الإطلاق والتقييد لا يستلزم انتفاء دلالته التصورية على المطلق

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٥٥.

- خصوصاً عند انتفاء التقييد - كيف وقد افترض وضعه لما هو قابل لكل منهما - وهو ذات الطبيعة - فلا محالة لابدّ أن يدل عليها اللفظ الموضوع لها بالدلالة التصورية الوضعية، فيلزم من تصوره تصور الموضوع له، وهو ذات الطبيعة السارية في جميع الحصص والأفراد، فتكون الدلالة على الإطلاق - بمقتضى الدلالة على المطلق الساري في جميع الحصص والأفراد - دلالة تصورية، ولا تتوقف على الدلالة التصديقية بمقدمات الحكمة، فافهم.

وأما استفادة كون موضوع الحكم هو المطلق فذلك هو المرتبط بالدلالة التصديقية، وله مقام آخر يأتي الحديث عنه (إن شاء الله تعالى) في البحث عن مقدمات الحكمة.

نقد قولي المتقدمين والمتأخرين

فينحصر الفرق بين قولي المتقدمين والمتأخرين في كون الموضوع له اسم الجنس هو الطبيعة السارية بشرط عدم تقييدها بدال آخر، أو هو الطبيعة السارية القابلة للتقييد بدال آخر.

وأما أصل سريانها في جميع الحصص والأفراد فهو مما ينبغي أن يكون متفقاً عليه، لأن لفظها موضوع للطبيعة التي هي في ذاتها سارية في جميع الحصص والأفراد سواءً عند تقييدها أم عند عدمه. نعم استعمال اللفظ فيها عند تقييدها بلفظ آخر مجاز على الأول وحقيقة على الثاني، ولكنه عند عدم التقييد حقيقة في المطلق على كلا القولين.

غاية الأمر: أنّه على الأول يكون المدلول في الحقيقة هو الطبيعة بشرط عدم تقييدها من خارج، فهي مأخوذة بشرط لا من حيث طروء التقييد عليها بأيّ قيد

حتى لو كان بدال آخر، كما في مثل: رقبة مؤمنة، وعلى الثاني يكون هو الطبيعة لا بشرط عدم تقييدها من خارج، فيفترض على ذلك أن يكون الاختلاف مقصوراً على اشتراط عدم التقييد بقيد مدلول عليه بدال آخر، أو عدم اشتراط تقييده بذلك القيد.

المراد من اسم الجنس

الأمر الثاني: أنّ المراد من أسماء الأجناس في عنوان المسألة هو أسماء الكليات سواءً كانت من المعقولات الأولية، كالجواهر مثل: إنسان وحيوان، والأعراض مثل: المشي، والضحك، والعرضيات مثل: الضاحك، والماشي، أم من المعقولات الثانوية مثل: النوع، والجنس وسائر الكليات الخمسة، وعنوان العام والمطلق، ونحو ذلك مما كان مصداقه كلياً وإن كان اعتبارياً، كالملكية.

وهذا مصطلح أصولي مختلف عن المصطلح النحوي، فإن اسم الجنس - نحوياً - يقابل الجمع واسم الجمع، وقسمه بعضهم إلى أفرادي وجمعي، وأن الأول هو ما يصدق على القليل والكثير بلفظ واحد مثل: ماء، وذهب، وخل، وزيت. والثاني هو ما يصدق على أكثر من اثنين، كالجمع واسم الجمع، ولكنه يفرّق بينه وبين واحده بالتاء مثل: شجر، وشجرة، أو بياء النسبة مثل: روم، ورومي - على كلام بينهم - .

تحديد محل البحث في المسألة

الأمر الثالث: قد أفرد النكرة في مسائل المطلق والمقيد ببحث مستقل، كما أفرد العلم الجنسي - أيضاً - ببحث. وحيث أنّه وقع الكلام في وجه التعريف في

العلم الجنسي من أنّه لفظي أو معنوي مما يرجع في الحقيقة إلى الخلاف في معناه فكان له وجه.

ولكنه لم يظهر له وجه في النكرات، لأنّها بأجمعها اسماء أجناس، ولا خصوصية لها من بينها، فإن كان هناك فرق بين وقوعها في مقام الإخبار، ومقام الإنشاء والطلب فهو جارٍ بين أسماء الأجناس بعين الملاك، كما أن دلالتها على الوحدة ليست بملاك كونها نكرات، كيف وسائر أسماء الأجناس نكرات، اللهم إلا العلم الجنسي الذي يظهر حاله من البحث فيه.

وأما كون الوحدة مستفادة من التنوين اللاحق لها أو من شيء آخر، كما لو كان الموضوع له هو المقيد بالوحدة فهو بحث علمي لا تترتّب عليه ثمرة عملية، فلا ينبغي عقد بحث مستقل في النكرة.

والحاصل: أنّ محلّ البحث هو أسماء الكليات المجردة عن أدات التعريف، فهل هي موضوعة للطبيعة بشرط الشمول الذي ينافيه التقييد حتى بنحو تعدد الدال والمدلول، أو لذات الطبيعة القابلة للتقييد بذلك النحو وإن كانت سارية في جميع حصصها وأفرادها قهراً حتى لو قيدت بقيد أخرج منها بعضها، إذ أنّها لو لم تكن سارية فيه لم تكن حاجة إلى إخراجه منها بالتقييد؟

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحق هو ما ذهب إليه المتأخرون من الوضع للطبيعة لا بشرط التقييد بقيد خارج على نحو تعدد الدال والمدلول، والدليل عليه هو التبادر، فإن المتبادر منها بالوجدان هو ذات الطبيعة القابلة للتقييد، ولذا لم يكن التقييد مستلزماً لأيّ حزازة وعناية.

نعم ألفاظها موضوعة للطبيعة السارية في جميع أفرادها بشرط السريان والشمول من داخل، ولذا نجد العناية عندما يراد من الإنسان خصوص الإنسان الكامل، كما إذا قيل: زيد هو الإنسان، وأما عمرو فليس بإنسان، بخلاف ما لو قيل: زيد إنسان كامل، وعمرو إنسان ناقص، فإنّه جارٍ على طبق المعنى المتبادر من دون أيّ عناية فيه، فلم يستلزم تقييده بالكمال والنقصان تجوزاً فيما استعمل فيه، بخلاف الأول.

وأما تطبيق اعتبارات الماهية على الموضوع له فيها من كونه هو الماهية المقسم لجميع الاعتبارات أو اللابشرط المقسمي أو القسمي ففيه بحث وتفصيل.

وذلك لأنّ دعوى: وضعها لذات الماهية التي هي المقسم لجميع الاعتبارات لا يمكن المساعدة عليها:

أولاً: لاقتصارها على ما قصر النظر فيه على ذاتها وذاتياتها في حال أن المقسم لابد من وجوده في جميع الأقسام، فكيف ينسجم ذلك مع مقام الوضع! لضرورة ملاحظة اللفظ الموضوع لها، فإن كلامنا فيما وضعت له ألفاظها، لا محض أنحاء تصوراتها، كما تقدمت الإشارة إليه.

وثانياً: لأنه يستلزم اختصاص الموضوع له باسم الجنس أو خصوص الأفرادي منه، وهو الصادق على القليل والكثير أو الواحد والأكثر بلفظ واحد مثل: ماء، وتراب، وتمر، وشجر - حيث لا يتقيد بقيد - في حين أننا نجد أكثر أسماء الكليات موضوعة لما لا يصدق إلا على الواحد، مثل: إنسان، وحيوان، وعبد، وزوج، وركوع، وسجود، وأبيض، وأسود... إلخ، ولذا قيل: إن النكرات موضوعة لمعانيها بقيد الوحدة، فإنّه وإن كان غير مسلم على إطلاقه - لما عرفت

من أسماء الأجناس - إلا أنّه صحيح في أكثر أسماء الكليات، كما يظهر بأدنى ملاحظة، فكيف تصح دعوى: وضعها لذات الماهية من دون اعتبار شرط الوحدة أو أي شيء آخر؟!.

ومنه يظهر: الحال في دعوى: وضعها للابشرط القسمي، فقد عرفت أن منها ما اشترط فيه الوحدة، فلو كان الموضوع له هو اللابشرط القسمي لاختص الموضوع له فيها باسم الجنس - بالمصطلح النحوي - أو بخصوص الأفرادي منه الذي يصدق على الواحد والكثير بلفظ واحد، فيخرج عنه أكثر أسماء الكليات.

ونفس الإشكال يرد على دعوى: الوضع للابشرط المقسمي كيف وهو أعم من القسمي، ومن الضروري وجود المقسم في أقسامه، وإلا لم يصح التقسيم.

ويرد على تلك الدعاوى بأجمعها - أيضاً - : أنّه لو صحّ أيّ منها لكان استعمال اللفظ الموضوع للكلي بأيّ حصة منه بالخصوص، أو أيّ فرد منه بخصوصه حقيقياً، لفرض وضعه لذات الطبيعة لا بشرط أيّ حصة منه أو فرد، ولا بشرط أيّ شيء آخر بما فيه السريان في جميع الأفراد والحصص، وذلك ما لا يرتضيه أيّ أحد منهم، لما عرفت من أنّه مجاز عند الكل، وإنما الخلاف في أن التقييد من خارج الطبيعة وخارج ما استعمل فيها بدال آخر على التقييد هل يستلزم تجوزاً في استعمال اللفظ الموضوع لها أو لا يستلزمه؟

فيلزم على المتأخرين الحفاظ على استعمال اللفظ بالطبيعة السارية في جميع الحصص والأفراد حتى عند التقييد، كي يكون القيد مخرجاً لبعض ما دل اللفظ عليه من حيث وضعه لما يشمله ويسري فيه، ولذا كان من باب تعدد الدال والمدلول، حيث أن الدال الأول دال على الطبيعة السارية في الجميع من دون

استثناء، والدال الثاني دال على القيد، والتقييد به دال على إخراج ما عداه من الحصص والأفراد.

فالموضوع له هو المشروط بالإطلاق والشمول والسريان في جميع الحصص والأفراد الداخلة فيما وضع له اللفظ وما هو مدلوله، وليس هو اللابشرط بالإضافة إلى تلك الحصص والأفراد، وإنما هو لا بشرط بالإضافة إلى تقييده من خارج اللفظ الدال عليه.

وعليه: يكون النزاع في أن الموضوع له هل هو مشروط بشرط آخر غير سريانه في جميع حصصه وأفراده – وهو عدم تقييده بقيد يخرج عنه بعضها – أو غير مشروط به، وإلا فإنّه على كل تقدير إنما هو موضوع للطبيعة بشرط السريان في الجميع، فهو من حيث كونه المدلول الوضعي للفظ ليس صالحاً لأن يراد منه خصوص بعض الحصص، لأن اللفظ إنما وضع للأعم، فاستعماله في الأخص مجاز، والخلاف إنما هو في صلوح الموضوع له لطروء التقييد عليه من خارج لفظه، لا باستعمال لفظه فيه.

فالصحيح: أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس بالإضافة إلى ما هو من شؤون الماهية بشرط شيء، وهو شمولها وسريانها، وبالإضافة إلى ما هو خارج عن لفظها الموضوع لها من الدوال الأخرى على القيود والتقييدات لا بشرط، خلافاً للمتقدمين الذين يقتضي قولهم بالمجاز كونها بالإضافة إلى تلك الدوال على القيود والتقييدات مأخوذة بشرط لا.

كما أنّها على قسمين:

أحدهما: مشروط بالوحدة، مثل: إنسان، وحيوان، ورجل، وامرأة، ووالد، ومولود... الخ، وهو الأكثر.

والآخر: غير مشروط بها مثل: اسم الجنس الصادق على الواحد والكثير بلفظ واحد، كتمر، وعنب، وفضة، وذهب... الخ، وأفعل التفضيل، فإنّه يصدق على الواحد والمتعدد بلفظ واحد - أيضاً - مثل: زيد أفضل من عمرو، والعلماء أفضل من الجهال... الخ.

وكذلك منها: ما هو مختصّ بالذكور مثل: رجل، ومنها: ما هو مختص بالإناث مثل: امرأة... إلى غير ذلك من الحيثيات المأخوذة فيما وضعت له ألفاظ الكليات الجامدة، والهيئات الاشتقاقية - أيضاً - مثل هيئة اسم الفاعل واسم المفعول وهيئات المثنى والجمع وغير ذلك مما وضعت له بشرط شيء من حيثية وبشرط لا من أخرى ولا بشرط من حيثية ثالثة.

ألا ترى: أنّ هيئة «فاعل» مأخوذ فيها الذكورة والإفراد، ولم يؤخذ فيها خصوص الصدور أو الحلول، وهيئة «فاعلة» نظيرها إلا في الأنوثة، والجمع المذكر السالم، والجمع المؤنث السالم أخذ في أحدهما الذكورة، وفي الآخر الأنوثة، ولم يؤخذ فيهما عدم التقييد من خارج - كغيرهما - ، وهكذا... الخ.

وهذا باب واسع في اللغة يشتمل على أصناف كثيرة مختلفة في الدلالة على الماهيات الموضوعة لها بحيثيات متعددة مختلفة فيها من حيث الاشتراط وعدمه، ولا يكاد يخلو أيّ واحد من ألفاظ الكليات عن التقيد بإحدى الحيثيات.

نقد دعاوى كل من المتقدمين والمتأخرين

ومنه يظهر: أن الدعاوى المتقدمة من الوضع للماهية المبهمة واللابشرط المقسمي والقسمي بعيدة كل البعد عما وضعت له ألفاظ الكليات في اللغة، فالواقع

أن كلاً منها وضع للماهية بشرط شيء من حيثية، وبشرط لا من حيثية أخرى، ولا بشرط من حيثية ثالثة على اختلاف الأسماء والماهيات المسمات بها، وكلها تشترك في أنّها موضوعة للماهية بشرط السريان في جميع حصصها وأفرادها المتوفر فيها الحيثيات الأخرى، كالوحدة والتذكير والتأنيث مما اعتبر فيها، فهي من حيث السريان مأخوذة بشرط شيء، ولكنها من حيث التقييد بدال آخر مأخوذة لا بشرط، فلا يستلزم تقييدها بدال لاحق، كالوصف بالأخص تجوزاً في استعمال اللفظ الموضوع لها فيها عندما يستعمل فيها على نحو سريانها في جميع أفرادها، لأن اللفظ لم يوضع لها بشرط عدم تقييدها بقيد خارج عنه، كالوصف وغيره.

فإن قلت: على هذا يكون مدلولها عموماً بدلياً، فتكون أسماء الأجناس من ألفاظ العموم ولكن بالذات من حيث دلالتها على السريان في جميع الأفراد والعموم البدلي لها جميعاً.

قلت: نعم، ولا ضير فيه، فإنّه هو مدلولها في مقام الإنشاء والطلب، أليس هو المستفاد من مثل: أعتق رقبة، فإن المتبادر منه هو أيّ رقبة وإن كانت إضافة «أيّ» إليه تجعله أظهر في العموم البدلي، لأنها نصّ فيه، ولكنه من دونها ظاهر فيه جزماً، ولا ينبغي إنكاره، إذ لا إجمال فيه. بل حتى لو قيّد - كما لو قيل: أعتق رقبة مؤمنة - فإنّه يبقى يدل على البدل ولكن في خصوص الرقبة المؤمنة، لأن تقييده بالإيمان أخرج من موضوع الحكم ما سواه.

ويشهد لذلك: صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي «قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: إن رجلاً من بني إسرائيل قتل قرابة له، ثم أخذه وطرحه على طريق أفضل سبط من أسباط بني إسرائيل، ثم جاء يطلب بدمه، فقالوا لموسى عليه السلام: إن سبط

آل فلان قتلوا فلاناً فأخبرنا من قتله، قال: ائتوني ببقرة، ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾، ولو أنّهم عمدوا إلى أيّ بقرة أجزأتهم، ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم، ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ﴾ يعني لا صغيرة ولا كبيرة ﴿عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَ﴾، ولو أنّهم عمدوا إلى أيّ بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم.

﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوۡنُهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾، ولو أنّهم عمدوا إلى أيّ بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم...»[1].

انظر إلى قوله عليه السلام: «ولو أنّهم عمدوا إلى أيّ بقرة أجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم»، فقد كرّره عليه السلام ثلاث مرات بعد كل بيان، والأول كان مطلقاً والأخيران مقيدان، وفي كل ذلك كان المفاد هو العموم البدلي المبين بقوله عليه السلام: «إلى أيّ بقرة...»، وكان يجزيهم العمل بذلك الظهور، ولكن شدّدوا واستفصلوا فشدّد الله عليهم، فكان ما ينبغي لهم العمل بالظهور المنعقد بالعموم البدلي للمطلق، وحتى بعد تقييده ولكن بمقدار ما قيد به، كما في الأمرين الثاني والثالث.

واعلم أنّه لا ملازمة بين وضع الاسم للطبيعة السارية في جميع حصصها وأفرادها وكونه من ألفاظ العموم، أو العموم البدلي، فإن الدال على العموم أو غيره في ذلك ليس هو اللفظ الموضوع للطبيعة السارية، وإنما هو مناسبة الحكم والموضوع، وهي قد تقتضي إرادة العموم البدلي، كما إذا وقع موضوعاً للأمر، مثل: أمرهم بذبح بقرة، وقد تقتضي إرادة العموم الاستغراقي، كما إذا وقع

(١) البرهان: ١/ ٢٤٤.

موضوعاً للنهي مثل: لا تشرب خمراً، أو لا تكرم فاسقاً، وكذلك في مورد النفي مثل: ما جائني ضيف، أو ما أعتقت عبداً.

وكذلك قد تقتضي تعلّق الحكم بفرد واقعي للطبيعة –وإن كان مجهولاً أو غير معرّف –كما لو قلت: أكرمت رجلاً، أو تصدقت على فقير، أو غسلت ثوبي بماء، أو أكلت تمراً... إلى غير ذلك من الأمثلة والفروض، فإن الذي يدل على أيّ صنف من تلك الدلالات هو مناسبة الحكم والموضوع، وليس الوضع للطبيعة السارية وإن كان اللفظ مستعملاً فيها في جميع تلك الموارد على حد سواء، ألا ترى: أن لفظ «بقرة» –مثلاً –موضوع لطبيعي الحيوان المعين –وليكن بشرط سريانه في جميع حصصه وأفراده –مضافاً إلى قيد الوحدة، ولكن وقوعه في مورد الأمر يقتضي إرادة العموم البدلي منه، كما إذا قيل: اذبح بقرة، وهو مستعمل في الطبيعة السارية في جميع البقر.

وكذلك لو قال القائل: لا تذبح بقرة، فإنّه يدل على إرادة العموم الاستغراقي، لأنّ متعلّق النهي هو ترك الذبح المتعلّق بتلك الطبيعة السارية في جميع آحاد البقر، ولا يتحقق ذلك الترك إلا بترك الذبح المتعلّق بتلك الطبيعة بجميع أفرادها، ونظيره لو قال: لم أذبح بقرة، بعين الملاك.

وأما لو قال: ذبحت بقرة، فإن اللفظ – هنا – وإن استعمل في الطبيعة السارية في جميع آحاد البقر – أيضاً – ولكن حيث كان مفاده تعلّق الذبح بفرد من تلك الطبيعة السارية في جميع حصصها وأفرادها لم يدل على عموم بدلي ولا استغراقي، لأن وقوع الفعل في الخارج متعلّقاً بفرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم تعلّقه بجميع أفرادها وإن كانت هي سارية فيها جميعاً، ولذا كان المدلول صالحاً للانطباق على كل واحد من تلك الأفراد من دون استثناء. وذلك فيما أخذ فيه

قيد الوحدة مضافاً إلى السريان، وأما الذي لم يؤخذ فيه قيد الوحدة، كما في اسم الجنس مثل: البقر، فإنّه يصح فيه التعلّق بالواحد والمتعدد حتى جميع الأفراد إلا إذا كان المعلوم من الخارج عدم وقوعه فيكون قرينة على إرادة البعض دون الكل، كما في مثل: ذبحت بقراً.

والحاصل: أنّ وضع الاسم للطبيعة بشرط السريان في جميع حصصها وأفرادها لا يستلزم كونه من ألفاظ العموم البدلي، وإنما يستفاد العموم أو غيره من مناسبة أخرى تقترن بالاستعمال.

وبهذا يفترق المطلق عن العام، إذ يراد من العام جميع أفراد الطبيعة، لا محض الطبيعة السارية في جميع الأفراد، ولذا لو قال: ذبحت كل بقرة دل على تعلّق الذبح بالجميع، فتدبر جيداً.

مسألة في الأداة المعبّر عنها باللام أو بأل

لا يخفى: أنّه ذكر لها ثلاثة استعمالات[1]:

الأول: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الذي: وهي الداخلة على اسم الفاعل والمفعول ونحوهما مثل: أكرم العالم: وانصر المظلوم، فيكون معناها الذي هو عالم والذي هو مظلوم.

الاستعمال الثاني: أن تكون حرف تعريف، وهو على قسمين: عهدي، وجنسي ويراد بالجنسي التعريف المرتبط بالجنس وإن كان من حيث أفراده في الجملة.

والعهدي له ثلاثة موارد:

أحدها: العهد الذكري، كما في مثل: قوله (تعالى): ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا * فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾[2]، فيكون المركب منها ومن المحلى بها ساداً مسدّ الضمير العائد على ما ذكر مجرداً عنها، فقد سدّ مسدّ قوله: فعصاه فرعون.

الثاني: العهد الذهني، كما في مثل: قوله (تعالى): ﴿إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[3]، وقول العباس رضي الله عنه: «يا أهل بيعة الشجرة»، فإن الشجرة التي وقعت البيعة تحتها معهودة عند من علم بتلك الحادثة.

الثالث: العهد الحضوري، كما في مثل: أكرم هذا الرجل، ويا أيها الرجل،

---

(١) يحسن مراجعة ما أفيد في كتاب مغني اللبيب.

(٢) سورة المزمل: ١٥ و١٦.

(٣) سورة الفتح: ١٨.

ونحو ذلك، كما لو قلت لشاتم رجل بحضرتك: لا تشتم الرجل، ومثل: قوله (تعالى): ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[١].

والجنسي ذكر له ثلاثة موارد - أيضاً - :

أحدها: لتعريف الماهية مثل: الرجل أقوى من المرأة، فإنّها بدخولها على رجل عرف أن المراد به ماهيته، فإنّه من دونها لا يدل إلا على واحد من الرجال، وكذلك الحال في المرأة، فإنّه من دونها إنما يدل على واحدة من النساء، والمراد به إنما هو أن هذه الطبيعة والماهية أقوى من تلك، ومثل: قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[٢].

الثاني: لاستغراق الأفراد، مثل: قوله (تعالى): ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[٣]، وذكر: أن الضابط لذلك صلوح أن تخلفها «كل» حقيقة، إذ يصح أن يقال: إن كل إنسان في خسر إلا الذين آمنوا.

وفيه نظر، لأنه وإن صح أن تخلفها «كل» في ذلك إلا أنّه لا يستلزم كونها بمعنى «كل» كي تكون دلالتها على الاستغراق من أجل صلوح أن تحل «كل» محلّها، لإمكان أن يقال: إنّها في هذه الموارد - أيضاً - طبيعية لتعريف الماهية، ولكن من أجل سريان الطبيعة في جميع أفرادها صلح أن تحل «كل» محلها، لا من أجل كون معناها في مثل ذلك هو معنى «كل» أو ما هو مساوق له.

فإن قلت: لو كان ذلك كذلك لصح في الطبيعية ذلك، ولكان يصح أن

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) سورة الأنبياء: ٣٠.

(٣) سورة العصر: ٢.

يقال: كل رجل أقوى من كل إمرأة، ولكنه ليس صحيحاً، إذ أن كثيراً من النساء أقوى من كثير من الرجال.

قلت: ليس المدعى: أنّ الطبيعية هي الاستغراقية، كي يرد ما أوردت، وإنما نجد أن ما يذكر للاستغراقية لا شاهد عليه، فإنّه إذا أريد منه الطبيعية يتم - أيضاً - من أجل سريان الطبيعة أينما وجدت، فإنّه إذا كان طبيعي الإنسان في خسر صحّ أن يقال: كل من وجدت فيه ماهية الإنسان فهو في خسر - إلا الذين آمنوا - من حيث كون ماهية الإنسان محكوماً عليها بالخسر، لا من حيث أن جميع الأفراد محكوم عليها به، فلا تكون صحة التعويض عن اللام بكل دليلاً على أنّها مستعملة في الاستغراق، وإنما المصحح لذلك هو مناسبة الحكم للموضوع الذي هو سارٍ في جميع الأفراد، فتأمل جيداً. كيف ولو كانت كذلك لكانت في مثل ذلك اسماً بمعنى «كل»، وهو كما ترى.

الثالث: لاستغراق خصائص الأفراد مثل: زيد الرجل علماً، وهي التي يصح أن تخلفها «كل» مجازاً، فيصح أن يقال: زيد كل الرجل علماً. هذه موارد استعمالها حرف تعريف.

الاستعمال الثالث: أن تكون زائدة، وهي الداخلة على المعارف مثل: «التي» و«الذي» ونحوهما، ومثل: الحسن، والحسين، والعباس ونحو ذلك مما لا تفيد تعريفاً، وقد توصف في بعض مواردها بلمح الصفة، أو بأنها للمح الصفة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأقوال فيها مختلفة، فبين من ذهب إلى تعدد معانيها، وبين من قال: إنّها للتزيين والتعريف اللفظي في جميع ذلك، وبين من ذهب إلى أنّها للتعريف مطلقاً، وبين من فصل بين التعريف الذهني وبين غيره، فالتزم بنفي دلالتها على التعريف فيه، وبدلالتها عليه في غيره.

وحيث أنّ ما يصلح أن يكون مورداً للأحكام الشرعية نوعاً هو خصوص ما كان لتعريف الماهية المعبر عنها بالطبيعية وما كان منها للاستغراق المعبر عنها بالاستغراقية، لوضوح أنّ نوع الأحكام الشرعية متعلّقة بالطبائع الكلية ذات الموضوعات الكلية، فلا ثمرة للبحث في بقية الموارد إلا من أجل تمييز بعضها عن بعض. وأما في هذين الموردين فحيث لم يثبت استعمال الأداة في استغراق الأفراد وإمكان حملها على الطبيعية - كما عرفت - فلا ثمرة عملية في إطالة الكلام في هذه المسألة.

مفاد الجمع المحلّى بالأداة

نعم هناك مورد واحد يحسن البحث فيه، وهو ما إذا دخلت الأداة على الجمع مثل: الرجال والعلماء ونحو ذلك، حيث يقال: إنّه من صيغ العموم الاستغراقي.

ولكنه لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الظاهر أنّه داخل في المطلق، وأنّ اللام فيه طبيعية، كما هي الداخلة على المفردات، وذلك يظهر من تتبع موارد الاستعمال وعدم صلوح تعويض اللام بأداة العموم في كثير من موارد الطلب، وفي موارد الخبر، ألا ترى: لو قال المولى: تصدّق على الفقراء، وأكرم العلماء، أو الصلحاء. فهل يحتمل أن مفاده تصدّق على جميع الفقراء وعلى كل واحد منهم، أو تعلّق أمره بإكرام كل واحد من العلماء أو الصلحاء؟!.

وكذلك لو قال: تصدقت بمالي على الفقراء، وأكرمت العلماء أو السادة أو الصلحاء أو نحو ذلك، فهل يراد من ذلك سوى التصدق على أفراد هذه الطبايع؟! إذ لا يراد من ذلك كل فقير وكل عالم وكل سيد وكل صالح، كيف وهو في مثل ذلك متعذر في الأمر وكذب في الخبر.

وكذلك لو قال: لم أكرم الفساق، أو لا تكرم الفساق، فإنّه لو كان من ألفاظ العموم الاستغراقي وبمنزلة قوله: كل فاسق، لكان المنفي والمنهي عنه هو إكرام الكل فينتج عنه الجزئية، ولا ينافي إكرام بعضهم في النفي أو النهي، في حال أنّه يدل في هذه الموارد على العموم كما لو تعلّق النفي أو النهي بالنكرة أو المحلى باللام الجنسية، ألا ترى: أن قولك: لم أكرم كل فاسق، إنما يدل على عدم تعلّق الإكرام بجميعهم بمفاد السالبة الجزئية، كما لو قلت: ليس كل إنسان أبيض، إذ يرد النفي على العموم، بخلاف مثل: لا زنجي أبيض، فإنّه يدل على السلب الكلي. ونظيره الكلام في النهي، وذلك يكشف عن أنّه نظير المفرد المحلى بالأداة الذي عرفت أنّه يراد به المطلق، وأما استفادة العموم أو الخصوص فهي تابعة للقرينة، وكثيراً ما تكون هي مناسبة الحكم والموضوع.

والحاصل: أنّ دعوى: كون الجمع المحلي بالأداة من صيغ العموم الاستغراقي لو تمت لصحّ تعويضه بما يدلّ على ذلك العموم جزماً، مثل: مفاد «كل»، وقد عرفت أنّه لا يصح ذلك في كثير من الموارد.

والظاهر أنّ الجمع المحلى بالأداة له استعمالان:

أحدهما: في العهد حيث يكون هناك معهود، فتكون اللام فيه عهدية، كما في المفرد، فالذكري مثل: جائني رجال فأكرمت الرجال، والذهني، كما في قول فقهائنا رضي الله عنهم: ذهب الأصحاب إلى كذا، أو أفتى الأصحاب بكذا، ونحوه، فإنّهم يقصدون به الفقهاء الإمامية، لمعهودية التعبير عنهم رضي الله عنهم بذلك، والحضوري، كما في مثل: يا أيها الرجال، ومثل: قولك لولدك عندما جائك ضيوف: أكرم الضيوف.

الثاني: في أفراد الطبيعة، مثل: العلماء، والعدول، والفقراء، ونحو ذلك

لغير عهد، فإن الظاهر منه هو أفراد العالم وأفراد العادل وأفراد الفقير... إلى غير ذلك من الموارد.

ويشهد لذلك التبادر، ويتضح بتتبع موارد الاستعمالات، ألا ترى: أن مثل: أكرم العلماء، وصلّ مؤتماً بالعدول، وتصدق على الفقراء، وانصر المظلومين، ولا تصحب الحمقى، ولا تأتم بالفساق، ولم أنتصر بالظالمين... إلى غير ذلك، لا يتبادر منها غير أفراد العالم وأفراد العادل وأفراد الفقير... إلخ.

وذلك، لأنه لم يقصد في متعلّق الأمر استقصاء العلماء بالإكرام بخلاف ما لو قال: أكرم كل عالم أو جميع العلماء - وإنما أريد إكرام أفراد هذه الطبيعة من حيث هم من أفرادها، وكذلك الائتمام بالعدول لا يراد به الائتمام بكل عادل، ومثله الأمر بالتصدق، لا يراد به لزوم التصدق على كل فقير، وكذلك نصرة المظلومين... وهكذا.

ومثله في موارد النفي والنهي فإنّهما لم يردا إلا على ما أريد به أفراد الأحمق وأفراد الفاسق وأفراد الظالم ونحوه، كما إذا قال: لا تصحب أفراد الأحمق، ولا تأتم بأفراد الفاسق، ولم أنتصر بأفراد الظالم... وهكذا، ولذا ينتج عنه العموم والسلب الكلي، كما تقدم.

وهذا المعنى مطرد في جميع موارد الاستعمال حتى ما يتعقبه الاستثناء مثل: أكرم العلماء إلا الفساق، فإن المراد من العلماء أفراد العالم، ومن الفساق أفراد الفاسق، كيف ولو أريد من العلماء كل عالم ما عدا الفاسق لدل على وجوب استقصاء كل العلماء العدول بالإكرام، وليس هو مدلوله. وهذا شاهد على أن تعقبه بالاستثناء لا يستلزم إرادة العموم منه، كي يكون قرينة عليه.

ولا ريب أنّ ليس في مثل هذا الاستعمال عناية ولا حزازة، بخلاف ما لو قال: أكرم كل عالم إلا الفساق، فإنّه لو اراد منه إكرام أفراد الطبيعة الذين هم علماء غير فساق، وليس إكرام جميع العلماء غير الفساق، لكان في ذلك تجوز وعناية حتى لو جاء بقرينة على ذلك، كما لو قال بعد ذلك، ليس مقصودي كل عالم غير فاسق و جميعهم، وإنما أفراد هذه الطبيعة، فيكفي عندي إكرام من تصادفه منهم وتلاقيه، لا بنحو يلزمك استقصاؤهم، فلو كان ظاهراً في العموم لكانت إرادة ذلك منه يتوقف فهمها على التفسير والقرينة، في حال أنّه هو الظاهر منه دون العموم. بل الذي يتوقّف فهمه على القرينة هو العموم، لأنّه ليس هو مفاد الجمع المحلى بالأداة.

ولذلك نقول: إنّه من سنخ المطلق دون العام الاستغراقي، فيكون كسائر المطلقات السارية في جميع الأفراد قد يراد منها ما يساوق العموم البدلي، ولكن مع المحافظة على مفاد صيغة الجمع الذي هو ما فوق الاثنين، وقد يراد منه العموم الاستغراقي، حسب ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع أو القرائن الخاصة.

وبعد وضوح أنّه غير ظاهر بذاته في العموم، فلا تصل النوبة إلى البحث عن تفسيره وتحليله بأن لام التعريف تدل على تعين مرتبة من مراتب الجمع، وأن المتعينة منها هي المستغرقة لجميع الأفراد، أو أنّه موضوع لها ابتداءً، فتدبر جيداً.

هذا ويمكن أن يقال: إنّ اللام في جميع مواردها سواءً دخلت على المفرد أم الجمع، وسواءً كان مدخولها مشتقاً أم جامداً تكون موصولة بمعنى الذي، ولكنه يحتاج إلى مزيد من التتبع في موارد الاستعمال. ولعله بعد ما تبين من الحال لا يكون له ثمرة عملية، كما قد يظهر بالتأمل، فتأمل.

الكلام في علم الجنس

بقي الكلام في علم الجنس مثل: أسامة للأسد، وثعالة للثعلب، وذؤالة للذئب، وأم عريط للعقرب... إلى غير ذلك مما هو مذكور في اللغة وكلمات علماء النحو. والمذكور في كلماتهم أن معناه هو نفس معنى المعرف بلام الجنس، فمعنى أسامة هو معنى الأسد، وهكذا غيره، ولذا يكون معرفة، فلا يصح دخول اللام عليه، ألا ترى أنّه لا يقال: الأسامة والثعالة.

وليس لنا طريق لمعرفة معناه الحقيقي إلا أقوال أهل اللغة، لترك عرفنا استعمال هذه الألفاظ. وهو كافٍ، لما ثبت عندنا من حجية قول اللغوي من حيث كونه من أهل اللغة، وقد فسروه بالمعرف بلام الجنس، فيلحقه حكمه وقد تقدم.

وأما الخلاف في أنّ التعريف فيه حقيقي أو لفظي فهو وإن كان مرجعه إلى التدقيق في معناه والخلاف فيه إلا أنّه ليس له ثمرة عملية بالإضافة إلينا. وذلك لما عرفت من استنادنا إلى أهل اللغة في فهم معناه، وقد أوضحوه بما عرفت، فإن كان المخالف يخالف أهل اللغة فلا اعتبار لقوله، لأنه من المتأخرين وليس منهم، وإن كان الاختلاف في تحليل المعرف بلام الجنس فيكون النزاع في أن التعريف بلام الجنس حقيقي أو لفظي، فلا ملزم لإطالة الكلام فيه بعد وضوح الحال في سريانه في جميع أفراده وصحة الحكم به وعليه، وبعد الاتفاق على معاملته معاملة المعرفة حتى عند القائلين بكون التعريف فيه لفظياً مثل: نجم الأئمة، والشيخ الآخوند رحمهما الله.

وأما التعرّض لكلام الكفاية من المناقشة في الكلي العقلي وعدم صحّة حمله على الخارجيات فلا حاجة إليه بعد ما تقدّم نقده مفصّلاً فيما تقدم.

وعلى كل حال فإنّ الظاهر من المعرف بلام الجنس هو ورود التعريف على الطبيعة المعروفة ذهناً، بدليل التبادر، فتأمل جيداً.

مسألة في مقدمات الحكمة

لا يخفى: أنّ المتفق عليه منها اثنتان وهما:

كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال والإجمال. وانتفاء ما يوجب التقييد. وأضاف في الكفاية: «انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب»[1]. كما أضاف الشيخ النائينيﷺ: قبول متعلّق الحكم أو موضوعه (المطلق) للانقسام إلى قسمين[2]، ولم يرتض ما أضيف في الكفاية. وكذلك أضاف أستاذنا الخوئيﷺ: كون المتكلم متمكناً من البيان والإتيان بالقيد[3]، ولم يرتض تلك الإضافتين.

وينبغي الكلام في

عدة بحوث:

البحث الأول: في أن دلالة المطلق على الإطلاق دلالة وضعية

ذكر أنّه بناءً على ما ذهب إليه سلطان العلماء ومن تأخّر عنه من كون أسماء الأجناس ونحوها لم توضع للماهيات بشرط الإطلاق، وإنّما للماهية المبهمة أو اللابشرط المقسمي أو القسمي - على اختلاف أقوالهم فيها - تتوقّف استفادة الإطلاق منها على تلك المقدمات المعبّر عنها بمقدمات الحكمة.

وذلك، لأنّ الموضوع له تلك الأسماء بعد أن كان هو الأعم من المطلق

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٥٥.

(٢) أجود التقريرات: ١/ ٥٢٨.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٣٦٤.

والمقيد فليس له دلالة وضعية على الإطلاق حتى عند عدم التقييد، فإذا انتفت الدلالة الوضعية عليه لزم التماس دالٍ آخر من قرينة خاصة أو عامة، ولا كلام في القرينة الخاصة إن وجدت، وعند انتفائها لا يتوصّل إلى إثبات الإطلاق إلا بتلك المقدمات المعبر عنها - أيضاً - بقرينة الحكمة، وإلا يبقى الكلام مجملاً صالحاً لكل من الإطلاق والتقييد.

ولكن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من الإشكال في تطبيق اعتبارات الماهية على ما وضع له اسم الجنس الموجب لاختيار تلك الأقوال، فقد عرفت أن أسماء الأجناس بأجمعها من حيث السريان في جميع الحصص والأفراد مأخوذة بشرط شيء، فلا هي موضوعة للماهية المهملة، ولا للابشرط المقسمي، ولا للابشرط القسمي، كيف والأعلام بأجمعهم متفقون على أن استعمالها في بعض الحصص مجاز!، وإنما الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في التقييد بقيد خارج عن مدلول الاسم على نحو تعدد الدال والمدلول، فإنّه عند المتقدمين يستلزم المجاز، وعند المتأخرين لا يستلزمه من حيث أن كلاً من القيد والمقيد إنما استعمل في ما وضع له.

وعليه: يفترض أن تكون الدلالة على الإطلاق والسريان في جميع الحصص والأفراد في حالة انتفاء القيد دلالة وضعية عند الجميع، والاختلاف منحصر في حالة طروء التقييد على نحو تعدد الدال والمدلول. وذلك يستلزم الاستغناء عن التماس دليل على الإطلاق عند عدم القيد، فإن اللفظ موضوع للطبيعة السارية بشرط السريان، وإلا لكان استعمالها في بعض الحصص حقيقياً، في حال أنّه مجاز اتفاقاً.

وإذا تأمّلت فيه جيداً وجدت أنّ دلالة تلك الأسماء على السريان دلالة تضمنية، فتأمل جيداً.

وعليه: تكون الدلالة على الإطلاق لفظية وضعية تضمنية، ويستغنى بها عن قرينة الحكمة.

بل حتى لو سلّم بكون الوضع لما قيل: من أنّه للماهية المهملة، أو اللابشرط المقسمي، أو القسمي فإن الدلالة تبقى لفظية وضعية، ولكنها تكون – على ذلك – التزامية، لضرورة وجود المقسم في جميع الأقسام، وإلا لم تكن موضوعة له، فعند استعمال اللفظ فيه وعدم تقييده بقسم منها يكون صادقاً عليها جميعاً وسارياً فيها لا محالة، وإن كان – على ذلك – لو استعمل في أيّ منها بالخصوص لكان استعماله فيه حقيقياً، لفرض أنّه موضوع للمقسم لا بشرط الإطلاق ولا الخصوص، فتدبر جيداً. ولكن حيث أنّه لا توجد قرينة على إرادة خصوص قسم أو حصة أو فرد معين فيبقى اللفظ دالاً على ذات المقسم الساري في الجميع، وتكون دلالته على السريان دلالة تصورية التزامية، للتلازم البين بالمعنى الاخص بين تصور الساري وتصور سريانه في جميع ما هو سارٍ فيه، ويلزمها الدلالة التصديقية بين إرادة الساري وإرادة سريانه في جميع أقسامه، فلو وقع موضوعاً للحكم أو متعلّقاً له كان مطلقاً صادقاً على جميع ما هو دونه من دون توقف على قرينة على ذلك.

ومنه يظهر: أنّه بناءً على تطبيقنا لاعتبارات الماهية على أسماء الأجناس من أنّها موضوعة للماهية بشرط الإطلاق والسريان تكون الدلالة تضمنية، لمكان اشتراط الماهية به، فيكون بالنتيجة جزء الموضوع له، وبناءً على التطبيقات الأخرى – حيث يكون الموضوع له ذات الساري لا بشرط السريان – تكون

الدلالة التزامية، لمكان التلازم بين الساري وسريانه، فتأمل[١].

ويترتّب على ذلك ثمرة مهمة، وهي عدم سقوط الإطلاق عن الحجية في المقيد بالتقييد المنفصل، لمكان وجود الظهور التصوري للمطلق في الإطلاق، فلا ينتفي بالتقييد المنفصل أصل الظهور على الإطلاق، غاية الأمر أنّه يلزم الجمع بينهما، وسيأتي بيان وجهه إن شاء الله تعالى.

وتوضيح ذلك: أنّه بناءً على انتفاء الدلالة التصورية للمطلق على الإطلاق تنحصر الدلالة عليه بمقدمات الحكمة، وهي - على تقدير دلالتها - تكون دلالتها تصديقية موجبة للظهور التصديقي في الإطلاق، وحيث أن عمدتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد فبعد ما يرد التقييد ينكشف به أن المطلق لم يكن مراداً لا محالة، إذ لو كان مراداً وكان المتكلم بصدد بيانه وهو يعلم بأنه مقيد للزم الخلف، فالتقييد بالمنفصل ينفي المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة.

وهنا خلاف بين الشيخين: الأنصاري والآخوند قدس سرهما، فإن الأول اعتبر في تلك المقدمة كون المتكلم في مقام بيان المراد الجدي، بينما الثاني اعتبر فيها بيان المراد التفهيمي، وحيث كان ينتفي بالتقييد المنفصل كون الإطلاق مراداً جدياً فبمجرد ثبوته ينتفي الظهور الإطلاقي كلية من باب الورود، لأنه يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده الجدّي، فتسقط حجية دليل المطلق في الإطلاق، لانتفاء ظهوره فيه لا محالة بناءً على الأول.

---

(١) إشارة إلى أنّه لو كان الموضوع له هو ذات الطبيعة لا بشرط السريان ولا بشرط عدمه فيكون استعمال اللفظ الموضوع لها في غير الساري حقيقياً كما لو استعمل في الساري، ومعه كيف يكون السريان في الجميع مدلولاً التزامياً وهو غير لازم، فافهم جيداً.

وأمّا بناءً على الثاني فإنّه وإن كان التقييد المذكور كاشفاً عن عدم كون الإطلاق مراداً جدياً إلا أنّه لا ينفي كونه مراداً تفهيمياً له، فلا ينتفي ظهور المطلق في الإطلاق، وإنما يتقدم عليه ظهور المقيد من باب تقديم الأظهر على الظاهر، فلا يسقط عن حجيته في الإطلاق مطلقاً، وإنما بمقدار ما تنافيه الحجة الأقوى فيه، فيكون من موارد الجمع العرفي دون الورود.

ولكن هذا الخلاف مبني على انتفاء الدلالة التصورية والظهور التصوري للمطلق في الإطلاق، وأما بناءً على أن للمطلق ظهوراً تصورياً - من باب التضمن على مبنانا، ومن باب الالتزام إن اقتضته مباني القوم - فلا يبقى مجال لذلك النزاع، لأن الظهور التصوري لا ينتفي بالقرينة المنفصلة على إرادة خلافه جداً، فإنّها وإن كانت أقوى منه لكن العمل بها لا يخرج عن كونه من باب الجمع العرفي، ولا يكون من باب الورود بحال، فلا يسقط عن الحجية إلا بمقدار ما يقتضيه القيد سواءً في الباقي أو في موارد الإطلاق من الحيثيات الأخرى.

البحث الثاني: في دلالة مقدّمات الحكمة على الإطلاق أو عدم دلالتها

وهي التي عمدتها مقدمتان: الأولى: كون المتكلم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال. والثانية: انتفاء ما يوجب التقييد.

لا يخفى: أن محلّ نظر العقلاء واهتمامهم في موارد الكلام والخطاب إنما هو المراد الجدي، ولذا لا يعتنى بالدوال والكواشف عند العلم به من خارجها، وإنما يرجع إليها لإثباته ولو تعبداً ببناء العقلاء فيما يكشف منها عنه تعبداً به، فالمهم عند المخاطب إنما هو إحراز المراد الجدي للمتكلم، لأنه هو موضوع الأثر.

وقد تقدّم في أول البحث في مسائل حجّية الظهور أنّ إحراز المراد الجدي للمتكلم يتوقّف على أربع مقدمات، - ولنعبر عنها هنا بالركائز - :

الأولى: أن يكون في مقام التفهيم ونقل مقاصده إلى الغير لا في مقام تجربة صوته ونحو ذلك، فلابد من أن يكون له إرادة تفهيمية، والكاشف عن هذه المقدمة إنما هو الوجدان والعلم بالمقام.

الثانية: أن يكون في مقام استعمال الألفاظ التي يتكلم بها في معانيها الظاهرة فيها، أو ينصب قرينة على خلافها، فتكون له إرادة استعمالية متعلّقة بتلك المعاني، والكاشف عنها عند الشك فيها بناء العقلاء.

الثالثة: عدم الغفلة عن نصب القرينة على خلاف المعنى الحقيقي والظهور التصوري، والكاشف عنها بناء العقلاء عليها - أيضاً - .

الرابعة: كون المتكلم جاداً غير هازل، فتكون له إرادة جدية متعلّقة بما أراد تفهيمه واستعمل اللفظ فيه، والكاشف عنها هو بناء العقلاء عند الشك فيها كذلك. وبتوفر هذه المقدمات والركائز وبناء العقلاء عليها يثبت المراد الجدي.

هذا في عامة الألفاظ وموارد الكلام المبنية على الإفادة والاستفادة، كما تقتضيه حكمة الوضع وإنشاء اللغات. ومن مواردها المطلقات، فلا خصوصية لها في استفادة الإطلاق من المطلقات وكونه مراداً جدياً للمتكلم، فإذا أريد من البيان في المقدمة الأولى من قرينة الحكمة هو بيان المراد الجدي أغنت عن سائر المقدمات، لأن بيان المراد الجدي - كما هو الحال في فهم المخاطب له - يتوقف على الركائز الأربعة المقومة للظهور التصديقي وحجيته، ولا يحرز إلا بها.

وبذلك يظهر: الاستغناء عن المقدمة الثانية من قرينة الحكمة بالركيزة الثانية من ركائز حجية الظهور، كما يستغنى بها - أيضاً - عن المقدمة الثالثة، لأن وجود القدر المتيقن في مقام - التخاطب - كما في موارد الانصراف المستحكم إن كان قرينة على التقييد كان الظهور منعقداً فيه دون الإطلاق، فيستغنى عنه بالركيزة الثانية، وإن لم يكن إلا صالحاً للقرينية على التقييد لم يتم الإطلاق - أيضاً - ، لانتفاء الركيزة الثالثة من ركائز حجية الظهور، فإنّه إذا لم يكن غافلاً عن نصب القرينة عن ما ينافي الإطلاق فهو ملتفت إلى ما يصلح للقرينية على ذلك، وإذا كان ملتفتاً إلى ذلك فكيف يحرز كون مراده الجدي متعلّقاً بالإطلاق، بل تنتفي بذلك الركيزة الأولى - أيضاً - لأن وجود ما يصلح للقرينية وعدم الغفلة عنه يستلزم كونه في مقام الإجمال دون البيان. اللهم إلا أن يكون في مقام بيان إرادة المجمل، فافهم جيداً.

مع: أنّه لا يختصّ ذلك بوجود القدر المتيقن الصالح للقرينية من دون سائر ما يصلح لها من اللفظيات واللبيات، فكان الأنسب جعل المقدمة الثالثة - لو احتيج إليها - انتفاء ما يصلح للقرينية، أو تتمة الثانية بذلك كأن يقال: الثانية: انتفاء ما يوجب التقييد وعدم ما يصلح للقرينية عليه.

مضافاً إلى ذلك: ما نبّه عليه غير واحد من أنّه يستلزم الإجمال وترك التمسك بالإطلاق في موارد السؤال عن المورد ونحوه، في حال أن المورد لا يخصص الوارد جزماً. هذا لو أريد من الكون في مقام البيان هو الكون في مقام بيان المراد الجدي.

وأما إذا أريد من البيان بيان المراد التفهيمي لم ينفع إحرازه في الكشف عن الإطلاق ما لم تنضم إليه سائر الركائز المتقدمة المقومة للظهور التصديقي

الكاشف عن المراد الجدي، لأن العبرة وما يترتّب عليه الأثر هو إحراز المراد الجدي، ألا ترى: أن في موارد الهزل والتورية مراداً تفهيمياً ولكن ليس فيها مراد جدي، فلو لم يحرز كون المتكلم في مقام الجد لم ينفع إحراز مراده التفهيمي.

على: أنّ الإرادة التفهيمية قد تتعلّق بالمجمل من الكلام، والشاهد عليه وجوده في كثير من الموارد، كما إذا كان المتكلم في مقام الإجمال، لتعلّق غرضه به فلا تنفع حينئذٍ مقدمات الحكمة في الكشف عن الإطلاق وإن أحرز كون المتكلم بالمطلق في مقام بيان تمام ما يريد تفهيمه، لاحتمال أنّه في مقام البيان في الجملة دون التفصيل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر: أنّه لا مقابلة ولا تنافي بين كونه في مقام بيان تمام المراد وبين كونه في مقام الإجمال، فلا يستلزم إحراز الأول نفي الثاني. اللهم إلا إذا أريد من مقام البيان خصوص مقام بيان المبين والمفصل دون المجمل، وأريد من الإهمال بيان القضية المهملة، كما هو ظاهر عبارة الكفاية.

بل لو لم يكن اللفظ موضوعاً للمطلق - وإنما للأعم منه ومن المستعمل في خصوص بعض الحصص على اختلافهم فيه من كونه الماهية المهملة أو اللابشرط - لما كان ظاهراً فيه تصوراً، فتنتفي الركيزة الثانية من ركائز حجية الظهور، كيف وقد افترض أنّه موضوع للقابل لكل من المطلق والمقيد فكيف يكون ظاهراً في خصوص المطلق ولا يكون مجملاً مردداً بينهما وهو لم يوضع إلا للمجمل المردد؟!.

وقد ذكر المرحوم السيد هذا الإشكال، وأجاب عنه بقوله: «فإن قلت: الإطلاق إذا كان جهة زائدة على نفس المعنى وصرف المفهوم الموضوع له

اللفظ امتنع أن يدل عليه، فعلى أيّ شيء يعول المتكلم في بيانه؟ قلت: يعوّل على عدم ذكر القيد، فإنّه طريق عقلائي إلى إرادة الإطلاق. وبذلك افترق عن القيد، فإنّه لما كان أجنبياً عن ذات المقيد لم يكن عدم ذكره طريقاً إلى إرادته، بل ينحصر الطريق إليه في ذكره.»[١]. وتابعه عليه الأستاذ الروحاني[٢] والسيد الصدر رحمهما الله في جوابه الثالث عنه[٣].

ولا مجال للمساعدة على هذا الجواب، لأن الإطلاق لما كان جهة زائدة على ذات المعنى كان حاله حال سائر الحصص، فكما كان القيد أجنبياً عن ذات المقيد يكون الإطلاق أجنبياً عنه - أيضاً - فكيف يكون مجرد عدم ذكر القيد طريقاً عقلائياً إلى إرادة الإطلاق ولا طريقية فيه إليه، كما لا طريقية فيه إلى المقيد؟!، فإن الذي يناسب الذي ادعوه للفظ الذي يراد إثبات إطلاقه هو معاملة العقلاء معه معاملة المجمل، كما هو الحال في المشترك عند عدم القرينة على خصوص أحد معانيه.

على: أنّه كيف يكون القيد أجنبياً عن ذات المعنى - المقيد به - وقد افترض وضع اللفظ له بنحو يلزم منه أن لو استعمل في الحصة كان استعماله فيه حقيقياً.

والإنصاف: أنّ الطريق العقلائي لإثبات إرادة الإطلاق هو وضع اللفظ للمعنى المطلق الساري في الجميع، ولذا كان ظاهراً في المطلق وكان القيد أجنبياً عنه، خصوصاً بعد ما لم يكن دالاً على التقييد والمقيد إلا بنحو تعدد الدال والمدلول.

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ٥٥٦.

(٢) منتقى الأصول: ٣/ ٤٣٢.

(٣) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤١٣.

وللسيد الصدر﵀ جوابان آخران عن هذا الإشكال لا مجال للمساعدة عليهما - أيضاً - فإنّه قد تعرّض لهذا الإشكال بعد تقريبه لدلالة مقدمات الحكمة على الإطلاق بما محصّله: أنّ الإطلاق مدلول التزامي لظهور حالي سياقي في أنّ المتكلم بصدد بيان تمام مراده بكلامه، فلو أراد المقيد ولم يأت بما يدل على التقييد وإنّما جاء بلفظ دال على الماهية «فيكون قد بين بكلامه بعض مرامه لا تمام مراده، وهذا خلف الظهور الحالي السياقي المذكور» فيدل بالالتزام على أن مراده المطلق[١].

ثم تعرض للإشكال وأجاب عنه بثلاثة أجوبة، تقدم ذكر الثالث ومناقشته، وأما الآخران:

فالأول: مبنيّ على مبناه في الإطلاق من أنّه عدم لحاظ القيد، لا لحاظ عدم القيد، بخلاف التقييد فإنّه يدخل تحت اللحاظ، وحيث كان الظهور الحالي السياقي المذكور «إنما يقتضي كون المتكلم بصدد بيان كل ما يدخل تحت لحاظه، لا كل ما هو في ذهنه حتى ما يرتبط بذات اللحاظ. وحينئذٍ إن كان مرامه المطلق فما يدخل تحت لحاظه لا يزيد على ذات الماهية، فليس عليه بمقتضى الظهور المذكور إلا أن يأتي بما يدل على ذات الماهية، ويكفي ذلك للاجتناب عن مخالفة هذا الظهور. وأما إن كان مراده المقيد فمن الواضح أنّ ما يدخل تحت لحاظه يزيد على ذات الماهية، لأنه حينئذٍ إنما يرى الماهية المقيدة، لا خصوص ذات الماهية، فيجب عليه أن يأتي بما يدل على القيد وإلا خالف الظهور المذكور»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤١١-٤١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٤١٢.

وفيه:

أولاً: أنّ الإطلاق ليس - كما أفيد من أنّه - عدم لحاظ القيد، وإنما هو الشمول والسريان في جميع الحصص والأفراد، فإن اسم الجنس موضوع للطبيعة السارية في جميع حصصها وأفرادها من دون خصوصية لبعضها على البعض الآخر.

وثانياً: أنّ الإطلاق بهذا النحو إنما يكون له مجال في المدلول التصوري للفظ، فيصح أن يقال: إن اسم الجنس موضوع لذات الماهية عند عدم لحاظ القيود، أو الذي لم يلحظ معه قيد، فلا يتوقف حينئذٍ استعماله فيما وضع له على لحاظ عدم القيد، بل يكفي فيه استعماله في ذات الماهية من دون حاجة إلى لحاظ عدم القيد. ولكن هذا لو كان الموضوع له والمستعمل فيه هو المطلق، في حال أنّه يلتزم بأن أسماء الأجناس «موضوعة للماهية المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة»[1].

والمهم: معرفة أنّ الإطلاق إنما يكون من شؤون اللحاظ من حيث أنّه عدم لحاظ القيد بالإضافة إلى الدلالة التصورية - لو كان اللفظ موضوعاً للماهية المطلقة - وأما مقام الاستناد إلى مقدمات الحكمة والظهور الحالي السياقي للمتكلم في أنّه بصدد بيان تمام مرامه بكلامه فهو مقام الاستناد إلى الدلالة التصديقية على الإطلاق.

ولا يمكن أن يراد من الإطلاق في هذا المقام مجرد عدم لحاظ القيد، فإنّه لا ينفع في الكشف عن تعلّق المراد الجدي - وحتى التفهيمي - بثبوت المحمول لذات الموضوع في أي حصة وفي أي فرد من أفراده، كي يكون مدلولاً التزامياً

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤٠٩.

تصديقياً مراداً للمتكلم، إذ لا يراد من مقدمات الحكمة إلا إثبات تلك الإرادة وإثبات تعلّقها بثبوت الحكم للموضوع الساري في جميع مصاديقه وأفراده دون محض عدم لحاظ القيد، وكيف يعقل تعلّق الإرادة بالحكم على غير المقيد من دون لحاظه غير مقيد؟!.

فالإطلاق في مرحلة المدلول التصديقي لا يتم إلا إذا لوحظ الموضوع غير مقيد، فلابد أن تكون خصوصية الإطلاق في المطلقات داخلة تحت اللحاظ، وإلا لم تتعلّق بها الإرادة، ولم تكشف عنها الدلالة.

وأمّا الجواب الثاني فقد أفاد فيه: بأنّا لو سلّمنا بأنّ خصوصية الإطلاق داخلة تحت اللحاظ فإنما نسلم بها في مرحلة المدلول التصوري للفظ دون التصديقي الذي هو مرحلة الإسناد والحكم، إذ أنّه يستلزم حينئذٍ حمل المحمول لا على ذات الموضوع بما هو فانٍ في الخارج، بل على ذات الموضوع بما هو مطلق ومجرد عن القيد. وهذا لازم فاسد، إذ من الواضح أنّه ليس من أفراد هذا الموضوع في الخارج ما يكون مطلقاً ومجرداً عن القيد، كي يكون هو المقصود بالحمل[1].

وفيه: ما قد عرفت من امتناع الدلالة التصديقية على تعلّق المراد الجدي بما لم يلحظ معه عدم القيد ما لم يدخل تحت اللحاظ عدم تقيده وعدم تقييده بقيد، إذ كيف يعقل تعلّق إرادته بثبوت المحمول للموضوع مطلقاً في أيّ فرد كان وهو لم يلحظ ذلك الإطلاق، فإنّه يستحيل تعلّق الإرادة بغير المتصور ذهناً، ومعه كيف تتم دلالة الكلام على تلك الإرادة المتعلّقة بما لم يتصور ولم يلحظ؟!

وأمّا أنّ ذلك يستلزم كون الحمل «على ذات الموضوع بما هو مطلق ومجرد عن

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤١٢-٤١٣.

القيد» فهو صحيح، وهو المراد، وهو الذي يراد إثباته بذلك الظهور الحالي ومقدمات الحكمة، ولا فساد فيه، لأن الذي هو مجرد عن القيد إنما هو موضوع الحكم - وإن كان بما هو فانٍ في الخارج - ولكن على أن لا يكون لأي من القيود والحصص دخل في ثبوت الحكم له، لا على أن لا يكون ثبوته ووجوده في الخارج في ضمن قيوده ومشخصاته الخارجية. وشتان ما بينهما، فإن أخذ الموضوع في الحكم مجرداً عن القيود شيء، وتحققه في الخارج متشخصاً بقيوده شيء آخر.

وأمّا قضية أخذه بما هو فانٍ في الخارج فإنّما يراد بها أنّ العنوان يؤخذ في القضايا التشريعية - عادة - بما هو مشير إلى معنوناته ومصاديقه في الخارج، في مقابل وجوده الذهني أو الأعم سواءً كان موضوعاً للحكم كالرقبة أو متعلّقاً له كالعتق، فعندما يقال: أعتق رقبة، إنما يراد به تعلّق الوجوب بالوجود الخارجي للعتق وإيجاده في الخارج دون محض وجوده في الذهن وتصوره فيه، ودون الأعم من الوجودين الذهني والخارجي، كما هو بديهي، إذ لا يكفي محض تصور عتق الرقبة في الذهن امتثالاً للأمر به بالضرورة. وكذلك الحال في الموضوع مثل الرقبة - في المثال - فإنما هو موضوع للعتق المأمور بإيجاده في الخارج، فلا يكون موضوعاً إلا من حيث كونه مشيراً إلى أفراده في الخارج وفانياً فيها، فلا يكون وجوده الذهني موضوعاً للحكم إلا من حيث كونه طريقاً لأفراده ومعنوناته في الخارج.

وحينئذٍ فإن كان الغرض من الحكم يترتّب على العنوان المأخوذ موضوعاً أينما وجد وفي أيّ حصة كانت أخذ في القضية التشريعية مطلقاً ومجرداً عن التقييد بأيّ منها، إذ لا أثر لأيّ منها بخصوصها في ترتّب الغرض عليه ودخله

فيه، لأنه قد افترض أن الغرض يترتّب عليه في جميع حصصه وأفراده، وإن كان الغرض لا يترتّب إلا على حصة منه أخذ في القضية مقيداً بها واختصت الأفراد الخارجية التي هي موضوع الأثر وأشير بذلك العنوان المقيد اليها بخصوص الواجدة للقيد، كما لو قال: أعتق رقبة مؤمنة، فليس المقصود من كون الموضوع فانياً في الخارج عندما يكون مجرداً عن القيد أن تكون أفراده الخارجية مجردة عن القيد، وإنما يراد به أنّه إنما كان موضوعاً للحكم من حيث أنّه يشار به إلى أفراده في الخارج، فإن كان مجرداً عن القيد شملها جميعاً، وإن كان مقيداً اختص بالأفراد الواجدة لذلك القيد وخرج عنه سائر الأفراد.

فلا يلزم من أخذ الموضوع في القضية التشريعية مطلقاً ومجرداً عن القيد أن لا يكون المعنون الخارجي فرداً لها إلا إذا كان في الخارج مطلقاً ومجرداً عن القيد من مجرد كون العنوان في القضية موضوعاً من حيث أنّه فانٍ في الخارج.

والحاصل: أن المدلول الوضعي للفظ مبدأ وموضوع لكون المتكلم به في مقام تفهيمه، فإن كان الموضوع له اسم الجنس هو المطلق كشف ذلك بضميمة سائر الركائز أن مراده هو المطلق، وإن كان هو الأعم من المطلق والمقيد لم يكشف ذلك – وإن انضمت إليه سائر الركائز والمقدمات – إلا عن إرادة الأعم منهما، فلا يكون إلا مجملاً مردداً بينهما.

البحث الثالث: في تفصيل أنحاء استعمال أسماء الأجناس والعناوين الكليّة

لا يخفى أنّ أسماء الطبايع والماهيات قد ترد في مقام الإجمال، كما قد ترد في مقام البيان. وما يرد في مقام البيان قد يرد في مقامه من جهة دون أخرى.

وتوضيح ذلك: أنّ أنحاء استعمال تلك الأسماء في معانيها تختلف باختلاف المقامات، فقد تؤخذ موضوعاً للحكم في الجملة، لأن المقام مقام بيان إجمالي، كما لو راجع المريض الطبيب وقال له: إن حالتك تستدعي استعمالك للدواء أو العلاج الطبيعي - مثلاً - فلا ريب أنّه ليس في مقام بيان أن حالته تستدعي استعمال أيّ دواء كان، أو أيّ نحو من أنحاء العلاج الطبيعي، وإنما هو في مقام بيان أنّه غير مستغنٍ عنهما. كما أنّه قد يكون في مقام بيان ما يحتاجه من الدواء والعلاج، وهو الذي يكتبه للصيدلي والمعالج.

والذي يكشف عن ذلك - عادة - هو قرائن المقام ومناسبة الحكم للموضوع.

فإن قلت: إذا كان اسم الدواء ونحوه موضوعاً للطبيعة المطلقة، وكان الإطلاق مدلولاً عليه بالتضمن فكيف يصح استعماله في بعض الحصص في الجملة - وهي التي يفصح عنها ويبينها فيما بعد - ؟!، فإن ذلك يكشف عما ذهب إليه المتأخرون من الوضع لذات الطبيعة المهملة، أو اللابشرط، وإلا لم يصح الاستعمال إلا في المطلق.

قلت: إنّ الإطلاق الذي ندعيه - وهو الذي عليه الأوضاع اللغوية - ليس هو العموم، وإنما هو السريان والشيوع في جميع أفراد الطبيعة وحصصها، ألا ترى: أن كلمة دواء يتبادر منها الطبيعة السارية في جميع أفرادها، وليس هو المردد بين الساري وخصوص البعض منها. وكذلك كلمة العلاج وسائر ألفاظ الماهيات، فليس يراد من دلالتها وضعاً أو تضمناً على الإطلاق دلالتها على أرادة جميع الحصص والأفراد، وإنما على الطبيعة السارية في الجميع.

وذلك لا يستلزم العموم مطلقاً، وإنما يختلف باختلاف الموارد، فقد يستلزم

العموم الاستغراقي في حالة، كما إذا ورد في سياق النفي أو النهي، وقد يستلزم العموم البدلي، كما في مثل: أعتق رقبة، وقد يستلزم الانطباق على واحد معين في الواقع غير معين في البيان، كما في مثل: أعتقت رقبة. وفي كل ذلك الاسم مستعمل في الطبيعة السارية وإن لم تنطبق في مقام الإخبار إلا على واحد من أفرادها دون غيره.

على: أنّ المستعمل في المثال هو المحلى بالأداة، وهي – فيه – إما طبيعية أو عهدية، فإن كانت عهدية كان المراد منها هو المعين بدلالة اللام دون مطلق مدخولها وإن كانت طبيعية دلّت على أن المراد منها كون الموضوع هو الطبيعة، ولذا تكون في قوة المهملة، وإلا فإن طبيعي الدواء سارٍ في جميع أفراده قهراً، وهو الموضوع له اللفظ، فإن الإطلاق الذي وضعت ألفاظ الأجناس بأزاء الطبايع المتصفة به إنما هو مدلولها التصوري، وهو موجود معها تصوراً كلماتعلّق بها التصور.

وأمّا الإطلاق التصديقي فهو تابع لمقدمات الظهور وركائزه بأجمعها، ولا يكفي فيه محض الدلالة الوضعية المطابقية، فضلاً عن التضمنية الدالة على شيوع الطبيعة وسريانها في جميع حصصها وأفرادها من حيث هي أفرادها، فتدبر جيداً.

وأمّا كون الحكم في الدلالة التصديقية ثابتاً للطبيعة بجميع أفرادها أو لواحد منها أو في الجملة فهو مقام آخر يتبع ما يدل عليه من قرائن الحال والمقال، فلا ينبغي الخلط بينهما، وإنما الدلالة التصورية يتحقق بها ركن من أركانه فحسب. هذا بالإضافة إلى مقام الإجمال.

وأمّا مقام البيان – وقد عرفت أنّه يرتبط بالدلالة التصديقية – فهو قد يكون مقام بيان من جهة معينة دون أخرى، وقد يكون مقام بيان من جميع الجهات.

ويتضح الحال فيه بعد تمهيد أمرين:

وجه التقابل بين الإطلاق والتقييد

الأول: وقع الكلام بين الأعلام﵏ - بعد الفراغ عن أن هناك تقابلاً بين الإطلاق والتقييد - في أنّه من تقابل السلب والإيجاب، أو العدم والملكة، أو التضاد.

والتحقيق: أنّ هناك موردين لهما، وهما: مورد المدلول التصوري. ومورد المدلول التصديقي.

أما الأول: فحيث كان المدلول التصوري تابعاً للدال عليه، والدال عليه قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً. وحيث كان المفرد القابل لوصف الإطلاق والتقييد إنما هو الجامع بين الأفراد المتعددة دون ما ليس له إلا فرد واحد، فيخرج ما لم يكن له إلا فرد واحد عن محلّ الكلام، فضلاً عن الجزئي الذي هو واحد في نفسه ولم يستعمل اللفظ إلا فيه مثل: زيد، وعمرو. فيختص الكلام بالكليات.

وقد عرفت أنّ الأسماء الموضوعة لها قد وضعت لطبايعها السارية في جميع أفرادها بحيث لو استعملت في خصوص بعضها أو بعض حصصها كان استعمالها فيه مجازياً، فيكون إطلاقها بالإضافة إليه إنما هو سريانها وشيوعها في أفرادها، وهو أمر وجودي. وكذلك لو أريد به خصوص بعض ما هي صادقة عليه كان اختصاص المستعمل فيه بالحصة المعينة وجودياً - أيضاً - وإن كان الاستعمال فيه مجازياً، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد فيما تستعمل فيه الألفاظ المفردة حقيقة ومجازاً من تقابل الضدين.

وأمّا المركبات مثل: المركب من الوصف والموصوف، وسائر أنحاء الهيئات التقييدية، فحيث كان مدلولها مركباً من القيد والمقيد بنحو تعدد الدال والمدلول فالتقييد فيها دائماً يكون وجودياً لا محالة، إذ ينتج عنه مدلول تصوري مركب من مقيّد وقيده، وحيث أن مقابله ما يطرأ عليه التقييد – وهو المفرد – مثل: الرقبة – فإن لم يطرأ عليه التقييد كان مطلقاً، وإن طرأ عليه التقييد كان مقيداً، فيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد فيه من التقابل بين السلب والإيجاب.

ويتحصّل: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في المفردات بالإضافة إلى ما تستعمل فيه من الحقيقة والمجاز من تقابل الضدين، وأن التقابل بينهما في ما يعرض عليه التقييد من خارج مدلوله هو من تقابل السلب والإيجاب، هذا في المدلول التصوري.

وأما الثاني –وهو المدلول التصديقي– فحيث يكون فيه حكم، كالوجوب، ومتعلّق، كالعتق، وموضوع، كالرقبة، ومعروض الإطلاق والتقييد فيه إنما هو معروض الحكم وما يثبت له، فإن كان ثابتاً له بجميع أفراده كان مطلقاً، وإن ثبت للبعض بالخصوص كان مقيداً، فالإطلاق والتقييد فيه – لباً وواقعاً – إنما ينظر فيهما إلى ثبوت الحكم للجميع أو البعض، فيكون من وصف الموضوع بحال الحكم، لأن ثبوت الحكم للجميع هو الإطلاق في الحقيقة، كما أن ثبوته لخصوص البعض هو التقييد، فكان الحكم على الجميع إطلاقاً، والحكم على خصوص البعض تقييداً، فالحكم في ذلك هو المطلق عند ثبوته للجميع، وهو المقيد عند ثبوته للبعض.

ومنه يظهر: أنّ التقابل بينهما فيه من تقابل الضدين، لأن كلاً منهما وجودي سواءً الثابت للجميع أم الثابت لخصوص البعض فتأمل.

في الإطلاق الأحوالي

هذا كله في الإطلاق الأفرادي، وهناك إطلاق وتقييد يرتبطان بأحوال الموضوع أو المتعلّق، ومورديهما منحصر بالدلالة التصديقية، ولا يختص بالكليات بل يعمّ الجزئيات - أيضاً - لتعدد أحوالها، بخلاف ذواتها، ويعبر عن الإطلاق ومقابله فيه بالأحوالي.

ومرجع الإطلاق فيه إلى ثبوت الحكم للموضوع، أو المتعلّق بجميع أحواله، كما أن مرجع التقييد فيه إلى ثبوت الحكم في خصوص بعض الأحوال، والتقابل بينهما من تقابل الضدين.

ويترتّب على ذلك أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في موارد الدلالة التصديقية التفهيمية والجدية إنما هو من تقابل الضدين مطلقاً. نعم هما إنما يعرضان على الكلام والأحكام، فما لم يكن كلاماً يتضمن حكماً لا يقبل الاتصاف بالإطلاق أو التقييد، فهما من هذه الحيثية يكونان من الضدين الإضافيين، حيث يختص موضوعهما بما هو قابل للاتصاف بهما، كالحرارة والبرودة في عدم عروضهما على ما ليس من الأجسام، كالعلم والشجاعة والغنى والفقر وغيرها من الصفات، فلا يصح أن يقال: علم حار، وعلم بارد، وأمثال ذلك مما ليس جسماً، وذلك لا يستلزم كون التقابل بينهما من العدم والملكة ، فتدبر جيداً.

في الإطلاق المقامي

كما أنّ هناك إطلاقاً آخر يعبر عنه بالإطلاق المقامي، ويعرّف بأنه السكوت في مقام البيان، كما لو سأل العبد مولاه: هل تريد شيئاً؟، فقال: - مثلاً - اشتر لنا

خبزاً، ولم يطلب معه شيئاً آخر، فهو يدل بقرينة المقام على عدم إرادة شيء آخر. وهذا الإطلاق لا يقابل بالتقييد، كما لا يخفى، كما أنّه مختصّ بالدلالة التصديقية.

تصنيف العناوين المأخوذة في الأحكام ووجه التمسك بإطلاقها

الأمر الثاني: أنّ العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها على ثلاثة أصناف:

الأول: أن يكون من سنخ السبب التام والعلة التامة لثبوت الحكم له، فلا ينفك الحكم عنه في أيّ حال وأيّ مصداق كان، كما في مثل: اجتماع النقيضين محال، والأربعة زوج، والعدل حسن، والظلم قبيح، ونحو ذلك مما يستلزم ثبوت الحكم له في أي مصداق فرض.

الثاني: أن يكون من سنخ المقتضي لثبوت الحكم له، فلا مانع من تخلف الحكم وانفكاكه عن بعض مصاديقه بالفعل وإن كان لو خلي ونفسه لثبت الحكم له، أو فقل: وإن كان الحكم يثبت لذلك المصداق من حيثيته ولكنه قد لا يتصف به فعلاً بسبب مزاحم له من حيثية أخرى، كما في مثل: الصدق حسن، والكذب قبيح، فإن الصدق وإن كان موجباً لاتصاف جميع مصاديقه بالحسن من حيثيته ولكن لا مانع من أن تتصف بعض مصاديقه بالقبح من حيثية أخرى مزاحمة له بنحو أهم، كما إذا ترتبت عليه فتنة، أو كان مصداقاً للغيبة المحرمة، فإنّه وإن كان من حيث كونه صدقاً حسناً ولكنه من حيث كونه مصداقاً للفتنة أو الغيبة قبيح، فإن كانت حيثية القبح أهم كان المصداق قبيحاً بالفعل. وكذلك الحال في الكذب فإن كل مصاديقه من حيث كونها كذباً قبيحة إلا أنّه بالإمكان أن يكون

بعضها مصداقاً لعنوان آخر حسن، وجهة حسنة أهم، فيتقدم عند المزاحمة ويتبعه الحكم الفعلي، كما في المصداق الذي يترتّب عليه إصلاح ذات البين.

الثالث: أن يذكر في القضية لمحض الإشارة والطريقية لتعيين الموضوع الحقيقي للحكم من دون أن يكون له بنفسه أيّ تأثير في ثبوت الحكم لمصداقه، مثل: مضمون ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من تعيين الخليفة من بعده بقوله: «ما خليفتي فيكم إلا خاصف النعل»[1] وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك الحال يخصف نعل رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ من البديهي أن خصف النعل لا دخل له في ثبوت الخلافة له عليه السلام، وإنما كان لمحض الإشارة إلى شخصه المقدس، فيكون خاصف النعل عنواناً متمحضاً في الطريقية.

وإذا نظرنا إلى الصنف الثالث وجدنا أنّه يحتاج إلى قرينة خاصة تصرفه عن دخالته في الحكم، كما في المثال، وإلا فإن ظهور موضوعية العنوان للحكم تقتضي كونه دخيلاً فيه، إما على النحو الأول، أو الثاني، فيكون النحو الثالث على خلاف الظهور النوعي، ولذا كان يحتاج إلى قرينة خاصة.

وأما الآخران فهما مشتركان في كون الظهور النوعي دالاً على دخلهما في الحكم وكون ثبوته في مواردهما من حيثية كون أي واحد منهما موضوعاً له، فالحكم بالامتناع على مصاديق اجتماع النقيضين، لصدق عنوان اجتماع النقيضين عليها، ومثله الحكم بالحسن على مصداق العدل من حيث كونه عدلاً... وهكذا. وقد عرفت أن ثبوت الحسن لمصاديق الصدق، والقبح لمصاديق الكذب من حيثية كل واحد منهما – أيضاً – .

---

(١) الاحتجاج: ١/ ٢٤٤. ومضمونه في كثير من المصادر.

ويختلفان في أن الصنف الأول لا يتخلف عنه الحكم في جميع مصاديقه، ولا يزاحمه في ثبوت الحكم لأيّ منها أيّ عنوان فرض، فإن عدد الأربعة زوج في أيّ مصداق فرض، لضرورة قبول كل مصداق له الانقسام بمتساويين، ومثله: سائر ما يصلح مثالاً له، بخلاف الصنف الثاني فإنّه قد يتخلف عنه الحكم فيما إذا تعرض للمزاحم، كما تقدم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّنا إذا نظرنا إلى القضايا العرفية - بما فيها القضايا القانونية - وإلى القضايا الشرعية نوعاً وجدناها من الصنف الثاني، وأما الذي هو من الصنف الأول فهو نادر أو قليل مثل: لزوم إطاعة الله ﷻ ونبيه وأوصيائه عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، وحرمة معصيته ومعصيتهم. وما هو من ذلك يكون غالباً في الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص.

وعلى كل حال فإمّا أن يعلم حال القضية في أنّها من أيّ من الصنفين أو لا، فإن كان الأول، فإمّا أن يعلم أنّها من الصنف الأول أو الثاني، فإن علم أنّها من الصنف الأول كان الحكم ثابتاً فيها لجميع المصاديق وكان الموضوع أو المتعلّق فيها مطلقاً وإن اختلفت فيه الجهات لا محالة، لافتراض أنّه علة تامة لثبوت الحكم بالفعل له، فلا يتخلف عنه، وإلا لزم الخلف وإن كان مصداقاً لعناوين أخرى ذات اقتضائات أخر.

وإن كان من الصنف الثاني كان ثبوت الحكم لجميع مصاديقه من حيثيته ومن جهته لا مطلقاً من جميع الجهات، فلا ينافيه ثبوت حكم آخر مزاحم له من حيثية أخرى بعنوان آخر مساوٍ أو أهم - على اختلاف الموارد - ، كما عرفت من مثالي الصدق والكذب، فإن الصدق قد يكون محرماً، كما إذا كان غيبة محرمة، كما أن الكذب قد لا يكون محرماً، كما إذا كان يترتّب عليه إصلاح ذات البين.

ومن هنا يظهر: السرّ في كون العنوان مطلقاً من جهة، ولا يكون كذلك من جهة أخرى، وبه تتحدد الجهة التي يكون مطلقاً بالإضافة إليها دون غيرها، وذلك لأنها تتحدد بالعنوان الذي أخذ في الحكم، فيثبت الحكم لمصاديقه من جهته وحيثيته، لا من سائر الجهات والحيثيات ما لم يكن علة تامة لثبوت الحكم له. ويترتّب عليه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من كيفية الجمع بين المطلق والمقيد، والعام والخاص.

وبه ينكشف الحال في مثل: قوله (تعالى): ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1]، فإنّ فيه حكمين بالحلية:

أحدهما: موضوعه الطيّبات. والثاني: موضوعه ما أمسك عليه الجوارح مقروناً بالأمر بذكر اسم الله عليه.

والأول قد حكم فيه بحلّ الطيّبات، ولكن من حيث هي طيّبات في مقابل الخبائث، لا مطلقاً، وإلا فإنّ الطيّبات قد تكون مملوكة للغير ولا يحل التصرف فيها بدون إذنه ورضاه، فهي مطلقة من جهة وغير مطلقة من جهة أخرى.

كما أنّ الثاني قد حكم فيه بحل ما أمسكن عليه من حيثية كونه مذكى، فهو يدل على أن كل ما أمسكن وذكر اسم الله عليه كان حلالاً، ولكن من تلك الحيثية والجهة وبذلك العنوان، لا مطلقاً بالإضافة إلى سائر العناوين والحيثيات الأخرى، ولذا لا يصح التمسك بإطلاقه لإثبات طهارته، لأن الحكم بالحلية إنما ثبت له من حيثية تذكيته لا غير، فلو كان متنجساً لم يحل أكله، ولكن من حيث

(١) المائدة: ٤.

حرمة أكل المتنجس، فلا ينافي الحكم بالحلية من حيث التذكية الحكم بالحرمة من حيث الملاقاة للنجاسة.

وكذلك مثل: الماء طاهر ومطهر، فإن الحكم عليه بالطهارة والمطهرية من حيث كونه ماءً ولا ينافيه الحكم بنجاسته ونفي مطهريته بعنوان آخر، كما إذا كان قليلاً ولاقته نجاسة. وعلى ذلك فقس، فإن أخذ العنوان في الحكم إنما يستلزم الإطلاق في مصاديق ذلك العنوان من حيثيته لا مطلقاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذا الملاك ثابت حتى في الصنف الأول - أيضاً - لأنّ الحكم فيه إنما ثبت له من حيثيته لا مطلقاً وإن كان لا ينفك عن أيّ من مصاديقه حتى لو صدق عليها عناوين أخرى لها شأنية المزاحمة، غاية الأمر أنّها لا تؤثر عليه ولا تنفيه، لعدم صلوحها لمزاحمته فعلاً بعد افتراض كونه علة تامة لثبوت الحكم لمصاديقه، فإن غاية ما يقتضيه ظهور موضوعية العنوان للحكم إنما هو ثبوت الحكم لمصاديقه من حيثيته، وأما كونه صالحاً لأن يزاحمه عنوان آخر أو غير صالح لذلك فهو أمر خارج عن محض أخذه موضوعاً للحكم، فيكون الدال على ذلك أمراً آخر غير أصل أخذه في القضية موضوعاً لحكمها.

ومنه يظهر الإشكال في دعوى: «ظهور حال المتكلم في أنّه بصدد بيان تمام ماله دخل في حكمه الجدي بكلامه»[1]، فإنّ غاية ما يقتضيه الظهور السياقي هو أن المتكلم بصدد بيان أن حكمه الجدي يثبت لموضوعه من حيثيته، وليس ثبوته له بالفعل من سائر الحيثيات، وإلا كان اللازم عليه في كل قضية أن يذكر كل ما له دخل في حكمه من جميع الجهات، وهو يستلزم في نوع القضايا ما لم يقع من

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤١٤.

ذكر تلك الأمور جميعاً في كل قضية لها قيود واستثناءات من حيثيات متعددة، وعدم الاقتصار على ذكر الحكم وموضوعه، إذ لا ريب أنّه لم يجر على تلك الطريقة أهل العرف، ولا الشارع المقدس، كما يظهر من أدنى تتبع في القضايا العرفية والشرعية.

ومن ذلك - أيضاً - يظهر: الحال في الفرض الثالث - وهو ما إذا لم يعلم أن عنوان الموضوع للحكم من أيّ الصنفين - فقد عرفت أن ظهور حال المتكلم لا يدل على أكثر من كونه بصدد بيان أن الحكم ثابت لموضوعه الذي أخذه في القضية من حيثيته، فغاية ما يقتضيه ثبوت القدر المشترك بين الصنفين، فلا يتم إطلاقه إلا من جهته، لا من سائر الجهات.

وأما الصنف الثالث - وهو المتمحّض في الطريقية للموضوع الواقعي للحكم - فحيث علم عدم دخله بعنوانه في الحكم فلا يمكن التمسك بإطلاقه، للعلم بعدم ثبوت الحكم له من حيثيته، وإنما من حيثية ما هو طريق إليه، وحينئذٍ إن علم العنوان الذي هو طريق إليه - ولو إجمالاً بحيث يكون الحكم ثابتاً لمصاديقه كالموضوع الواقعي - أمكن التمسك بإطلاقه لإثبات الحكم لمصاديقه، ولكن من حيثية ما هو طريق إليه.

وأما إذا لم يعلم حاله من أنّه مساوٍ للعنوان الواقعي الذي هو الموضوع للحكم واقعاً، أو أعم لم يصح التمسك بإطلاقه، للعلم بأن الحكم لم يثبت لمصداقه من حيثيته، وإنما لعنوان آخر يحتمل أنّه أخص منه، فلا يصح إثبات الحكم لمصاديقه ما لم يعلم ثبوته لها، فكيف يمكن إثباته لها في موارد الشك بواسطته!، فتأمل جيداً.

فينحصر إمكان التمسك بإطلاق الموضوع والمتعلّق بما إذا ثبت كون ثبوت

الحكم للعنوان من حيثيته، كما يقتضيه ظهور حال القضايا في موضوعية العناوين المأخوذة فيها موضوعات لأحكامها، وقد عرفت أن الحكم فيها إنما يثبت للموضوع فيها من حيثيته وجهته، لا من سائر الجهات.

ويترتّب على ذلك انحصار صحّة التمسك بالإطلاق في إثبات شمول الحكم لمصداق العنوان المشكوك ثبوت الحكم له بصحة إثبات الحكم له من حيثية عنوانه وجهته، لا مطلقاً. وأما في مورد العلم بكون العنوان من الصنف الأول فإنّه وإن كان الحكم يثبت لجميع مصاديقه لا محالة مطلقاً ومن دون استثناء إلا أنّه لا يقع عندئذ مورداً للشك في شمول الحكم له كي تكون هناك حاجة لإثبات شموله وثبوته له بالإطلاق.

اختلاف العامّين من وجه مورد للتزاحم في المجمع دون التعارض

كمايترتّب على هذا الوجه في بيان ملاك التمسك بالاطلاق وتحديد منشأ الظهور في صحة التمسك به من ظهور أخذ العنوان موضوعاً للقضية في أن الحكم فيها ثابت لمصاديقه من حيثيته: أن موارد اختلاف الحكم في العامين من وجه تكون من موارد التزاحم دون التعارض، فمثلاً إذا قيل: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، بدليلين منفصلين - كي لا يكون كل منهما صالحاً لتقييد الآخر، فيكون من موارد المحفوف بما يصلح للقرينية، فلا ينعقد الظهور في الإطلاق - فإنّه لما كان ظاهر قضية: «أكرم العالم» هو أن وجوب إكرامه من حيثية علمه وعالميته، لا لذاته، فإن ذلك يكشف عن أن في العالمية ملاكاً يستلزم وجوب إكرامه، كما أن ظاهر قضية: «لا تكرم الفاسق» يكشف عن أن في الفسق ملاكاً يستلزم حرمة إكرام الفاسق، فإذا اجتمع الوصفان والعنوانان في شخص واحد

كان الواجب إكرامه من حيث أنّه عالم، وكان يحرم إكرامه من حيث أنّه فاسق، فيقدم الأهم منهما ملاكاً، ولا يكونان من موارد التعارض، كي يرجع فيه إلى أحكام التعارض بين الأدلة.

ومن ذلك ما دلّ على حلية المذكى، فإن لحمه حلال أكله، وما دل على حرمة أكل المتنجس، ففي الأول ملاك الحلية الثابت من حيث التذكية، وفي الثاني ملاك الحرمة الثابت من حيث الملاقاة للنجاسة، فيرجح الثاني، لأن الاقتضائي يقدم على الحكم بالحلية الذي لا اقتضاء فيه، فيحرم أكله، ولا يرجع في ذلك إلى مرجحات باب التعارض، مثل: مخالفة العامة.

وعلى ذلك فقس، فإنّ لاستفادة ثبوت الأحكام لموضوعاتها من حيثياتها، لا من حيث هي مطلقاً ومن جميع الجهات ثمرات مهمة تظهر في مسائل الفقه، كما عرفت، وفي مسائل الأصول مثل: اجتماع الامر والنهي والتزاحم والجمع العرفي بين المطلق والمقيد والتعارض، حيث ادعي أن من موارده تعارض دليلي العامين من وجه في المجمع، ولكن عرفت أنّه من موارد التزاحم دون التعارض.هذا ما يرتبط بالإطلاق الأفرادي.

التفصيل في الإطلاق الأحوالي

وأما الأحوالي ففيه تفصيل، لأنّه تارة: يكون الموضوع في القضية جزئياً، وأخرى: يكون كلياً.

فإن كان جزئياً وتمت مقدمات حجية الظهور كان إطلاق الموضوع وعدم تقييده بحال دالاً على ثبوت الحكم له بجميع حالاته من دون اختصاصه بحالة دون أخرى.

فمثلاً: لو قال: أكرم زيداً، وكان في مقام التفهيم، فقد دل ذلك القول منه تصوراً على مدلولاته الحقيقية، فإذا لم ينصب قرينة على خلافها، ولم يكن غافلاً عن نصب القرينة على الخلاف، وقصدها جداً تمت دلالة ذلك القول منه على أنّه يريد لزوم إكرام زيد من دون خصوصية لحالة من حالاته، فإذا تعلّق الشك بأنه أراد وجوب إكرامه في خصوص حالة لقائه، أو عدالته، أو مجيئه من الحج، أو غير ذلك من الفروض فلا مجال للاعتناء بذلك الشك، لأنه لو أراد وجوب إكرامه في خصوص إحدى تلك الحالات لقيد ثبوت الحكم بها، وحيث لم يقيده بشيء فهو يريده مطلقاً، وإلا لم يكن في مقام تفهيم ما تكلم به، أو يكون قد غفل عن نصب قرينة على خلافه، أو لم يرده جداً في حال أن «زيد» هو تمام موضوعه الذي أخذه في حكمه.

وأما إذا كان الموضوع كلياً لم يصح التمسك بإطلاق حالاته، لأن الحكم - كما عرفت في الإطلاق الأفرادي - إنما ثبت له من حيثية ذلك العنوان، لا مطلقاً، فالماء الذي حكم بطهارته إنما حكم عليه بها من حيث هو ماء، ولم ينظر إلى حالاته من كونه لاقى نجساً، أو لم يلاقه، وكان مغصوباً، أو غير مغصوب، أو مستعملاً في رفع حدث، أو خبث، أو غير ذلك، وإنما هو بجميع أفراده من حيث هو ماء طاهر، لا من الحيثيات والحالات الأخرى، فلا يصح التمسك بإطلاقه من حيث الحالات، وإنما من حيث العنوان فحسب.

وأما الإطلاق المقامي، فحيث أن مرجعه إلى السكوت في مقام البيان فلا يقابل بالتقييد، وإنما يقابل بالبيان، أو فقل: بالكلام، فما يتكلم به من الأحكام وشؤونها في مقام بيانه وبيانها يدل على اعتباره ببيانه وكلامه، وما لم يتكلم به ولم يبينه فقد دلّ مقامه على نفي اعتباره بسكوته عنه وعدم بيانه.

البحث الرابع: في نقد المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة

هناك عدّة عناوين سيقت في المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، كما في الكفاية، حيث قال: «إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال»[1]. وهي: تمام المراد، والإجمال، والإهمال. وبقرينة المقابلة بين بيان تمام المراد، والإجمال، أو الإهمال يعلم أنّ المراد من تمام المراد لا يجتمع مع الإجمال والإهمال، وكذلك بقرينة عطف الإهمال على الإجمال بـ«أو» يعلم أنّ المراد من الإجمال غير المراد من الإهمال.

والظاهر: أنّ المراد من مقام الإجمال ما يساوق الاقتصار على ذكر اللفظ المجمل، كالمشترك بين معنيين من دون نصب قرينة على أحدهما، فإنّه هو الذي يقتضيه مقام الإجمال في مقابل مقام البيان، إذ أن مقام الإجمال يقتضي ذكر اللفظ المجمل، كما أن مقتضى مقام البيان هو ذكر المبين.

و- أيضاً - أنّ الظاهر من الإهمال ومقامه هو إرادة مقام بيان القضية المهملة، فلا تدل إلا على ثبوت الحكم للأفراد في الجملة، كما هو الحال في القضايا المبين فيها أصل التشريع من الصلاة، والصيام، والحج، وغيرها، فإنّها من سنخ القضايا المهملة دون المحصورة.

ومنه يظهر: أنّ المراد من تمام المراد هو تمام الموضوع، أو المتعلّق بجميع ما به كان موضوعاً للحكم في القضية، أو متعلّقاً له، فإنّه قد يكون نفس الطبيعة في أي حصة وأيّ فرد من أفرادها، وقد يكون خصوص صنف منها: فيلزم تقييدها به وإخراج ما عداه.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٥٥.

وعليه: يكون مقام الإجمال منافياً لأصل مقام البيان سواءً كان البيان على نحو الإهمال أم على نحو التفصيل في بيان تمام المراد، كما أن مقام الإهمال لا ينافي أصل مقام البيان، وإنما ينافي مقام بيان تمام المراد.

ومنه يظهر: أنّ تمام المراد يراد به ما يساوق القضية المحصورة، بل تمام الموضوع أو المتعلّق بجميع ما هو معتبر فيه من الخصوصيات الدخيلة في ثبوت الحكم له، فإن لم يعتبر فيه إلا ذات الطبيعة والماهية جيء به مطلقاً غير مقيد، وإلا كان اللازم في ذلك المقام بيان جميع الخصوصيات والقيود الأخرى الدخيلة في ثبوت الحكم له.

ومن هنا تظهر: الحاجة إلى المقدمة الثانية في صحة التمسك بإطلاقه – وهي عدم بيان القيد – لأن بيانه يكشف عن أن تمام ماله الدخل في الحكم هو المقيد دون المطلق، فبيان القيد يخرج الموضوع عن كونه هو المطلق، في حال أن الغاية من التمسك بمقدمات الحكمة هو إثبات كون الموضوع مطلقاً، كي يتمسك بإطلاقه.

وأنت خبير بأنّ ذلك إنّما يتم وينفع فيما لو كان لفظ المطلق ظاهراً في نفسه تصوراً في المطلق الساري في جميع الحصص والأفراد، وأما إذا كان في نفسه مجملاً مردداً بين ما يصح استعماله في الساري فيها جميعاً وما يصح استعماله في البعض، فيكون الاقتصار عليه في مقام بيان تمام المراد مناقضاً لذلك المقام، إذ لا يصلح إلا لمقام الإجمال والإهمال، لمكان تردده بين الأعم والأخص، فلا ينتج عن الاقتصار عليه في مقام البيان إلا الإهمال والإجمال، وعليه فلا ينتج عن إطلاقه إلا بيان قضية مهملة.

ومنه يظهر: أنّ المقدمة الأولى – وإن ضمت إليها الثانية – متناقضة في ذاتها،

إذ كيف يصلح الكون في مقام بيان تمام المراد الاقتصار فيه على بيان المجمل المردد الذي لا ينتج عن بيانه إلا بيان القضية المهملة؟!، وذلك لا يناسب إلا مقام الإجمال والإهمال، وقد تقدم صياغة الإشكال ببيان آخر، كما تقدم ردّ ما أجيب به عنه، فراجع.

ونزيد عليه: أنّ مرجع المقدمات المذكورة إلى الإطلاق المقامي دون اللفظي الذي يراد بها إثباته، غاية الأمر أنّه افترض فيه كون معقد الإطلاق هو موضوع الحكم أو متعلّقه بينما يمثل – عادة – للإطلاق المقامي ومعقده بالأحكام، فإنك إذا دققت جيداً وجدت أن معقده وما افترض فيه كون المتكلم في مقام بيانه – هنا – هو تمام ما يريده موضوعاً أو متعلّقاً لحكمه، وحيث لم يذكر في ذلك المقام إلا اللفظ الموضوع للماهية المبهمة أو المهملة فلا يكون تمام ما يريده إلا تلك الماهية التي وضع لها ذلك اللفظ دون ما يزيد عليها من السريان في جميع الحصص والأفراد، ودون خصوص بعضها، إذ لا مدلول للفظها على أكثر مما وضع له عند عدم القرينة، والمفروض عدمها، فغاية ما يدل عليه ذلك المقام – لو كان – هو اعتبار الماهية المهملة في الحكم دون غيرها، فلا ينتج عنه إلا السكوت في مقام البيان. وحينئذٍ لا يقابل بالتقييد – كما هو الحال في الإطلاق اللفظي – وإنما يقابل بالبيان، فلو بيّن اعتبار ما يزيد على مدلول اللفظ من الخصوصيات المعتبرة عنده في موضوع حكمه ومتعلّقه لم يكن ذلك من التقييد في شيء، وإنما كان من البيان المقابل للسكوت في مقام البيان.

ومنه يتضح: أهمية البحث فيما وضعت له أسماء الأجناس وعناوين الكليات والطبايع، وكيف أن له تمام الأثر في صحة التمسك بالإطلاق اللفظي، وأن ما

سميت بمقدمات الحكمة لا تنفع المستند إليها في إثبات إرادة المطلق - إن بني على الوضع للماهية المهملة أو اللابشرط - فإنّها بنفسها متناقضة الفروض، ولو تمت لم ينتج عنها إلا الإطلاق المقامي دون اللفظي، فتدبر جيداً.

البحث الخامس: في نقد المقدّمة الثانية

وهي - على ما عبّر عنه في الكفاية بقوله - : «انتفاء ما يوجب التعيين»[1].

والبحث فيها من جهات:

الجهة الأولى: في القرينة المتصلة

بعد الفراغ عن أنّ المراد بما يوجب التعيين هو القرينة على القيد والتقييد، وأن القرينة قد تكون متصلة، وقد تكون منفصلة، فلنتكلم ابتداءً في المتصلة، وهي معقد البحث في هذه الجهة، فنقول:

لا إشكال في أنّ التقييد بالقرينة المتصلة يوجب اختصاص الحكم بواجد القيد وخروج فاقده عنه سواءً كان لفظياً، مثل: «أكرم العالم العادل» أم لبّياً، مثل قوله: «اسقني ماءً» حيث يراد به خصوص ما هو صالح للشرب.

وإنّما وقع الكلام في أنّه يوجب كون استعمال اللفظ المقيد - كالعالم - مجازياً، كما عن القدماء، أو لا يستلزم ذلك بل هو حقيقي، كما هو قول المتأخرين. وقد عرفت أن الصحيح هو الثاني، لما تقدم من أن اللفظ الموضوع للطبيعة - وإن وضع لها بشرط الشيوع والسريان - استعمل في المعنى الساري عند التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول، فإنّ الدالّ على التقييد عندئذ إنّما هو الهيئة التقييدية المركبة

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٥٥.

من الوصف والموصوف، أو فقل: من القيد والمقيد، وكل منهما لم يستعمل إلا فيما وضع له، كيف ولو لم يستعمل المقيد في الطبيعة الشاملة للقيد فماذا يخرجه القيد والتقييد عنها؟!.

فإنّه بالهيئة التقييدية يتكون مركب تصوري من ذات المطلق، وذات القيد، والهيئة التقييدية، كتوصيف العالم بالعادل، وكل ذلك مستعمل فيما وضع له، وينتج عنه مركب تصوري هو تقيد العالم بالعادل.

وفي قوته المقيد بالقيد اللبّي، فإنّه بمنزلة قوله: «اسقني ماءً صالحاً للشرب» فلم يستعمل في مثل تلك الموارد اللفظ الموضوع للطبيعة مجازاً، بل فيما وضع له. وإنما يلزم المجاز لو استعمل في الحصة مباشرة، كما لو استعمل العالم في خصوص العادل من العلماء، أو الماء في خصوص الصالح للشرب. ولا يلزم من التقييد بالمتصل ولا مما هو في قوته شيء من ذلك. فيكون المدلول التصوري هو المقيد الموجب لخروج فاقد القيد عنه تصوراً، ويتبع ذلك الدلالة التفهيمية، وكذلك الجدية.

ومنه يظهر: أنّ دلالة المقيد على الإطلاق في سائر الحصص الواجدة للقيد لا تتأثر بالتقييد، لبقائها في ضمن مدلول المقيد تصوراً، وتتبعه الدلالتان التصديقيتان التفهيمية والجدية. وهذا التحليل على مبنانا واضح.

وأمّا على مبنى المتقدمين فإنّه يكون من الاستعمال المجازي، لأن الموضوع له عندهم أخذ بشرط الإطلاق وعدم تقييده حتى بنحو تعدد الدال والمدلول، فالتقييد يستلزم المجاز ولو كان بذلك النحو.

وأمّا على مبنى المتأخرين فإنّه يكون حقيقياً، ولكن من حيث صحة

الاستعمال في المقيد حقيقة، لأنّه موضوع للأعم، فيكون التقييد كاشفاً عن استعماله في الحصة وقرينة عليه، فتأمل[١].

وعلى كل تقدير يكون الدال على المقيد وخروج فاقد القيد عن موضوع الحكم بمقتضى التقييد تصورياً، ويتبعه في ذلك الدلالتان التفهيمية والجدية.

الجهة الثانية: في القرينة المنفصلة

لا يخفى: أن ورود المطلق في القضية خالياً عن القيد المتصل موجب لانعقاد ظهوره التصوري في الإطلاق. أما على مبنانا فالأمر واضح، لكونه مدلولاً تصورياً قد دلّ عليه اللفظ بالتضمن. وأما على مبنى القدماء فلأنه بعد تجرده عن القرينة على المجاز فقد انعقد ظهوره في المطلق.

ولكنه على مبنى المتأخرين ليس له ظهور تصوري في الإطلاق، لأنه موضوع للأعم، فينحصر انعقاد الظهور في الإطلاق بالدلالة التصديقية، وقد عرفت أن هناك دلالتين تصديقيتين: التفهيمية والجدية، فهناك مراد تفهيمي، وآخر جدي، وهما يتبعان ما أريد في المقدمة الأولى من كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فإن أريد من المراد فيها هو المراد الجدي فقد انهدم بالتقييد المنفصل الركن الأساسي للإطلاق المتمثل بالمقدمة الأولى، لأن التقييد يكشف لا محالة عن أن الإطلاق عند ذكر لفظ المطلق لم يتعلّق به المراد الجدي.

وإن كان المراد فيها هو المراد التفهيمي فقد انعقد الظهور في الإطلاق وإن

---

(١) إشارة إلى أنّه لو كان موضوعاً للأعم – كالماهية المهملة أو المبهمة أو اللابشرط – لم يكن استعماله في الحصة إلا حقيقياً – كما في التقريب المتقدم – ولكن ذلك ينافي ما نقل عنهم من أن استعماله في الحصة مجاز، فإن ذلك يستلزم التناقض بين المبنيين، فافهم جيداً.

انكشف بالمنفصل عدم مطابقة المراد الجدي له، وانتفاء تعلّقه بالإطلاق، فيكون المنفصل على الأول وارداً على دليل الإطلاق، ونافياً له تكويناً، كما في ورود الأمارة على الأصل، ويكون على الثاني مقيداً له ويتقدم عليه بملاك تقديم الأظهر على الظاهر، كما في تقديم الخاص على العام – على ما بنوا عليه في وجه تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق – . وقد ذهب الشيخ قدس سره إلى الأول وتبعه الشيخ النائيني رحمه الله، كما ذهب إلى الثاني الشيخ الآخوند قدس سره وجل من تأخر عنه رحمهم الله.

وتظهر الثمرة في صحة التمسّك بالإطلاق في الباقي إن كان لسان المنفصل نافياً للحكم عن بعض الحصص، كما إذا قال: أعتق رقبة، وبالمنفصل قال: لا تعتق الرقبة الكافرة، فإنّه على الأول يلغو دليل المطلق عن الاعتبار ولا يصلح للتمسك به، ولا بإطلاقه في إثبات الحكم للرقبة المؤمنة وأصنافها، وأما على الثاني فيبقى حجة في الباقي. وأما إذا قال بالمنفصل: أعتق الرقبة المؤمنة، فلا تظهر الثمرة بين القولين، لأنه حتى لو لم يصح التمسك بإطلاق الأول لإثبات وجوب عتق المؤمنة بعد خروج غيرها بالتقييد بها، فإنّه يكفي التمسك بإطلاق الثاني لإثباته.

ولكن لا ثمرة لهذا النزاع على مبنانا، كما تقدمت الإشارة إليه، لأن الدلالة عليه وضعية تصورية – وإن كانت تضمنية – ولا ريب أنّها لا تنتفي تكويناً بورود الدليل على عدم مطابقة المراد التفهيمي لها، فضلاً عن الجدي. نعم حجيتها في الكشف عن المراد منوطة بعدم العلم بمخالفتها له، فلو علم بالمخالفة يقتصر على مقدارها وتبقى حجة في ما ليس فيه مخالفة له.

إذا عرفت ذلك فلا حاجة إلى إطالة الكلام في هذا الخلاف، خصوصاً بعد

بنائه على المقدمة الأولى التي عرفت ما فيها من المشاكل والإشكالات، ونحن في غنى عن ذلك بنهوض الدلالة التصورية على الإطلاق، فضلاً عن التفهيمية.

الجهة الثالثة: في وجوب الفحص عن القيد المنفصل

والكلام تارة: لتنقيح ما عليه العرف، وأخرى: لمعرفة الحال وكيفية التعامل مع المطلقات في الأدلة الشرعية.

أما بالإضافة إلى العرف فهناك فرضان:

الأول: ما يرد في القوانين والتشريعات العامة، كالدساتير وقوانين المحاكم ومجالس النواب ونحو ذلك مما يرجع إليه من يتصدى لتطبيقها على مواردها، فلا إشكال في لزوم الفحص عن القيود والمقيدات المنفصلة، والجمع بينها وبين المطلقات، وقد يصرح في بعضها الإشارة إلى لزوم ملاحظة القوانين الأخرى المقيدة، لا سيما إذا اختلفت في الحيثيات الموجبة لتشريعها، بل قد تؤسس محكمة للبت في تفسيرها وما يلزم في مقام العمل بها، فلا يجوز في مثل ذلك العمل بإطلاق المطلق من دون الفحص عن سائر التشريعات المرتبطة به وتقييدها بالقيود المعتبرة فيها.

الثاني: ما يصدر من آحاد الناس مع المتعاملين معهم مثل: المولى مع عبده، والوالد مع ولده، ورب العمل مع عماله... إلخ. وفي مثله لا إشكال في صحة العمل بالمطلق وإطلاقه وعدم لزوم الفحص، ولا السؤال عن القيد ما لم يكن هناك ما يوجب الإجمال، كما إذا كان الكلام محفوفاً بما هو صالح للقرينية على التقييد. ويظهر ذلك بأدنى مراجعة وملاحظة لما عليه أهل العرف العام في

تعاملاتهم بنحو لو كان المتكلم يريد المقيد من دون نصب قرينة متصلة عليه لم يكن له محاسبة عماله عند العمل بإطلاقه، كما ليس على آحادهم سؤال بقية العمال - مثلاً - عما يحتمل من التقييدات المتأخرة كلما احتمل ذلك، فإنّ كلاً منهم يلزمه موافقة أوامره ونواهيه بالنحو الذي تكلم به معه، ولكل منهم وظيفته والعمل بما صدر من كلام رئيسهم له.

نعم لو صدر منه التقييد قبل وقت العمل لزم الأخذ به من دون إشكال، لأنه يكون قرينة على إرادة المقيد، وأما لو صدر منه بعد وقت العمل كان ناسخاً للإطلاق بمقدار منافاته للمطلق وعدولاً عن الإطلاق فيه لا محالة، وإلا كان عليه البيان قبل وقت الحاجة والعمل.

في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

وهذا هو مورد قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن تفويت الغرض في مورد القيد يكون من قبل من عليه البيان، وليس من قبل من عليه العمل بالبيان، كيف وقد فرض أن البيان له كان مطلقاً غير مقيد وهو قد عمل به من دون تقصير فيه.

ومنه يظهر: أن قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تقتضي كون التقييد بعد وقت الحاجة نسخاً للحكم السابق إن كان من عليه البيان حكيماً ملتفتاً للقيد قادراً على بيانه. وأما التقييد قبل وقت الحاجة وإن كان بالمنفصل فلا يستلزم النسخ، ولا قبح فيه، لأن غاية ما فيه تقطيع للبيان وفصل بين القرينة وذي القرينة، وهناك من فنون البيان ما يقتضيه، فاللازم فيه حمل المطلق على

المقيد. نعم لابدّ فيه من الإشارة في دليل المطلق المتأخر إلى دليل التقييد المتقدم، كي يكون المتقدم قرينة على المتأخر، وإلا كان كل منهما إنما يثبت الحكم لموضوعه أو متعلّقه من حيثية ذلك الموضوع لا مطلقاً، فيقدم الخاص على العام، لأنّه أهم ملاكاً على ما هو الحق من وجه الجمع بين المطلق والمقيد والعام والخاص، فالتفت. هذا في العرفيات.

وأمّا بالإضافة إلى الشرع، فحيث أنّ البيان فيه على نحوين:

أحدهما: ما هو من قبيل الدستور والقوانين العامة مثل: القرآن الكريم، فلا يجوز العمل بمطلقاته قبل الفحص عن المقيدات فيه، بل ولا قبل الرجوع إلى أهل بيت العصمة (صلوات الله عليهم أجمعين) ولو بالرجوع إلى أحاديثهم المعتبرة، حيث يتعذر الرجوع إليهم مباشرة، كما في عصر الغيبة، فإن المقيدات فيها حجة على تقييد المطلقات في الآيات. وكذلك الحال في الحكومة والتفسير والتخصيص فإنّهم القيمون عليه العالمون به وبتأويله دون غيرهم من سائر الناس إلا من تعلم منهم بمقدار ما علم.

الثاني: ما هو من قبيل ما يصدر من آحاد الناس مع بعضهم، كما يصدر من المعصومين عليهم السلام مع آحاد المتشرعة عندما يستفيدون منهم أحكام الدين، فعندما يسأل بعضهم أحد المعصومين عليهم السلام عن الصلاة في السفر – مثلاً – ويجيبه بلزوم القصر، فلا ينبغي أن يتوقف في ذلك إذا كان سؤاله عن حكمه الفعلي، وليس عليه أن يفحص عن المقيدات، لا بسؤاله عليه السلام عنها، ولا بالفحص عن أقواله وأقوال آبائه عليه وعليهم السلام، كما هو الحال في سائر آحاد الناس فيما بينهم من أنحاء التعامل، كما عرفت.

ولكن ذلك بالإضافة إلى نفس السائل ومن هو بحكمه، وأما بالإضافة إلى الفقيه فيما بعد الغيبة - كما هو في عصرنا - فلا إشكال في لزوم الفحص عن سائر ما يحتمل وجود القيد فيه من النصوص المروية عن ذلك المعصوم عليه السلام وعمن تقدم عليه وعمن تأخر عنه.

وذلك لأنّ الفقيه يبحث عن الحكم الشرعي بجميع خصوصياته في متعلّقاته وموضوعاته، ولا يستطيع الوصول إليها من مجرد سؤال وجواب في واقعة واحدة لم يعتبر فيها سوى مراعاة حال السائل وسؤاله فيها، لأن إطلاق المطلق فيها قد يكون من أجل أن السائل لا يبتلي بموارد القيود، أو أن سؤاله كان عن أصل التشريع لا عن حكمه الفعلي، أو غير ذلك من الفروض، والجواب بالمطلق إنما كان له وعن سؤاله، وليس من سنخ القضايا العامة التي تصاغ بها التشريعات لعامة المكلفين، فكيف يمكن أن يؤخذ بالإطلاق فيها من دون فحص عن المقيدات.

على: أنّك عرفت أنّ التشريعات العامة لا يؤخذ بكل قضية من قضاياها ما لم تلاحظ القضايا المرتبطة بموضوعاتها ومتعلّقاتها مما يحتمل أن تكون مقيدة لمطلقاتها، أو مزاحمة لأحكامها.

ومنه يظهر: السر في انفصال كثير من القيود عن المطلقات في الأحاديث الشريفة من دون أن يستلزم ذلك قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن البيان الصادر كان شخصياً في واقعة خاصة، فليس يصح الاستناد إلى إطلاقه إلا لذلك الشخص ومن هو بحكمه وفي حدود سؤاله.

كيف ولو كان في ذلك تأخير للبيان عن وقت الحاجة للزم وقوع النسخ في الأحاديث الشريفة بعد النبي صلى الله عليه وآله، وهو منافٍ لما هو معلوم في الدين من أن

حلال محمدﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامهﷺ حرام إلى يوم القيامة، يعني أن أحكامهﷺ ثابتة إلى يوم القيامة لا نسخ فيها ولا تبديل، وبوفاتهﷺ قد انتهى عصر التشريع وتمت خاتمة الشرايع بجميع تشريعاتها[١]، غاية الأمر أن الذي يعلم بها جميعاً وبجميع شؤونها واختلاف أحكامها باختلاف موضوعاتها هو مدينة علمهﷺ أمير المؤمنين عليعليه السلام والأئمة المعصومون من ذريته صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

والحاصل من مجموع الكلام في المقدمة الثانية: هو لزوم إحراز عدم القرينة على التقييد مطلقاً سواءً كانت متصلة أم منفصلة في حجية الإطلاق بالإضافة إلى صحة استناد الفقيه إلى المطلقات في الأدلة الشرعية. وذلك يستلزم لزوم الفحص في سائر الأدلة المتضمنة لما يرتبط بالمطلق وحكمه من الموضوعات والمتعلّقات، ولا يصح الرجوع إلى أصالة عدم القرينة على التقييد إلا بعد استقراء الفحص في تلك الأدلة. هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية.

البحث السادس في نقد المقدّمة الثالثة

وهي التي أضافها في الكفاية بقوله: «ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب»[٢]، وقد ظهر الحال فيها مما تقدم، لأنّ القدر المتيقن في ذلك المقام إن رجع إلى ما يعمّ المورد فلا يضر وجوده في الظهور، لبداهة أنّ المورد لا يخصص الوارد، لاسيما بعد الالتفات إلى أنّ المطلقات – عادة – لا تخلو من وجود قدر متيقن من حصصها في مقام التخاطب.

---

(١) راجع الكافي: ١/ ٥٨، ح١٩؛ ٢/ ١٧، ح٢.
(٢) كفاية الأصول: ١/ ٥٥٥.

وإن رجع إلى اعتبار انتفاء الانصراف إلى بعض الحصص فلا إشكال في أن البدوي منه لا يضر في الظهور فضلاً عن حجيته، والمستحكم مرجعه إما إلى النقل أو الاشتراك، وهو مما يوجب قصور الدلالة التصورية عن الكشف عن المطلق فضلاً عن إرادة الإطلاق منه جداً، والكلام في مقدمات الحكمة يراد منه إحراز المراد منها جداً بعد الفراغ عن وضع اللفظ للماهية ودلالته التصورية عليها.

ولو سلّم: أنّ وجوده يمنع من الدلالة على الإطلاق فالمانع منها ليس لخصوصية كونه قدراً متيقناً في مقام التخاطب وإنما لكونه صالحاً للقرينية على التقييد، ولا ريب أن ما كان كذلك يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق، كغيره من موارد الكلام، فكان اللازم هو اعتبار انتفاء ما هو صالح للقرينية دون الاهتمام بعنوان القدر المتيقن، فإن بينهما عموماً من وجه، والعبرة بالأول دون الثاني.

ولا إشكال في اعتبار انتفاء ما يصلح للقرينية، لأن وجوده موجب للإجمال، ولكن لا ضرورة تستدعي جعله مقدمة مستقلة، ويكفي فيه إضافته في المقدمة الثانية بأن تصاغ بمثل: انتفاء القرينة على التقييد وعدم ما يصلح للقرينية عليه.

والمهم: أنّ المعتبر ليس هو انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، وإنما هو انتفاء ما يصلح للقرينية، فتدبر جيداً.

البحث السابع: في نقد المقدّمة التي أضافها الشيخ النائيني قدس سره

وجعلها أولى المقدمات، فقد أفاد في بيانها بقوله: «أن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام إلى قسمين مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به، إذ مع عدم

قبوله للانقسام في مرتبة سابقة على الحكم، كانقسام الواجب إلى ما يقصد به امتثال أمره وما لا يقصد فيه ذلك، وانقسام المكلف إلى العالم والجاهل بالحكم يستحيل فيه الإطلاق، كما يستحيل فيه التقييد، على ما أوضحنا بيان ذلك فيما تقدم.»[١]، وقد أرجع ذلك إلى كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من التقابل بين الملكة والعدم.

وقد ناقشه أستاذنا الخوئي ﷺ في كلّ من المبنى وتطبيقه:

أمّا المبنى فلأنّ التقابل بينهما عنده ﷺ من تقابل الضدين بالنحو الذي يلزم من استحالة أحدهما ثبوت الآخر، كما في الضدين الذين لا ثالث بينهما، حيث أن الإهمال في مقام الثبوت ممتنع، لأن الحاكم الملتفت إلى الانقسام - سواءً كان بالتقسيمات الأولية أم الثانوية - [٢] إمّا أن يتعلّق شوقه وإرادته بذات الطبيعة المتحصّلة بأيّ واحد من القسمين أو بخصوص أحدهما، «ضرورة أنّ متعلّق الشوق لابدّ وأن يكون متعيناً في ظرف تعلّقه به ولو بعنوانه الإجمالي، ويستحيل فرض الإهمال في الواقع وتعلّق الشوق بما لا تعيّن له في مرحلة تعلّقه به»[٣]، فلا محالة إمّا أن يتعلّق بالمطلق أو المقيد، فيلزم من استحالة أحدهما ثبوت الآخر لا محالة.

وأما التطبيق فلأنّ «القابلية المعتبرة فيه لا يلزم أن تكون شخصية دائماً، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسية، ألا ترى: أنّه يصدق على الإنسان أنّه جاهل بحقيقة ذات الواجب وصفاته مع أنّه يستحيل أن يكون عالماً بها، فلو كان

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ٥٢٨.

(٢) يراد من الأولية انقسامها في ذاتها مع قطع النظر عن التكليف والحكم، ومن الثانوية انقسامها الناشي من تعلّق التكليف بها. يراجع متن أجود التقريرات: ١/ ١٠٤.

(٣) هامش أجود التقريرات: ١/ ١٠٣.

استحالة أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة مستلزمة لاستحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المثال مع أنّه ضروري وجداناً»[١].

وهنا ملاحظتان:

الأولى: على ما يظهر من الشيخ النائيني ﷺ في ملاك التقابل بين الملكة والعدم من أنّه إمكان الاتصاف بالملكة، فما أمكن اتصافه بها إن اتصف بها فعلاً صدق عليه وصفها، كالعلم، وإن لم يتصف بها صدق عليه المقابل، كالجهل، وأما ما لا يمكن اتصافه بها فلا يصدق عليه كلا الوصفين، وطبق ذلك على الإطلاق والتقييد، ولذا منع من الإطلاق في موارد امتناع التقييد، كما في التقسيمات الثانوية.

وذلك لا يمكن المساعدة عليه، لأن الملاك في تقابل العدم والملكة إنما هو شأنية الاتصاف بها دون إمكانه، فإن شأنية الاتصاف لا تلازم إمكانه، إذ قد يمكن أن يتصف الشي بالوصف المعين من دون أن يكون من شأنه ذلك، كما أنّه قد يمتنع اتصافه به فعلاً ومع ذلك يكون من شأنه الاتصاف به.

فالأول مثل: الحجر، والحصا، والنمل، والهدهد، وسائر أنواع الحيوان ما عدا الإنسان، فإنّها لا توصف بالخرس، لأنها ليس من شأنها الكلام، بخلاف الإنسان، ولكن لا يلزم من انتفاء شأنيتها للكلام كالإنسان استحالة اتصافها بالكلام وصدوره منها، كيف وقد تكلم الحجر والحصا وشهد لنبينا ﷺ بالرسالة[٢]، وتكلم الهدهد مع نبي الله سليمان عليه السلام[٣]، وتكلمت النملة - أيضاً - وسمع عليه السلام

(١) المصدر السابق: ١/ ١٠٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ١/ ٨٠. ينظر في فصل نطق الجمادات.

(٣) في آية ٢٢ سورة النمل: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾.

منها كلامها بالفعل[١]. فلا تلازم بين الشأنية والإمكان، وإنما الإمكان أعم، فافهم.

والثاني مثل: ما أفاده أستاذنا دام ظله من امتناع علم الإنسان بكنه الباري (سبحانه وتعالى) وحقيقة صفاته جل جلاله ومع ذلك يصدق عليه أنّه جاهل بها، لأن ملاك التقابل في الملكة والعدم إنما هو شأنية الاتصاف بالملكة - ولو بالإضافة إلى النوع أو الصنف أو الجنس - كالعلم دون إمكان الاتصاف الشخصي بها، فكم من مورد يمتنع فيه الاتصاف بالملكة ويصدق عليه مقابلها، لمجرد شأنية صنفه أو نوعه أو جنسه بها، ألا ترى: أن من ولد من دون عينين فإنّه يستحيل عليه البصر بهما، لانتفائهما ومع ذلك يصدق عليه أعمى. وعلى ذلك فقس.

ويترتّب على ذلك: أن ما كان من شأنه التقييد، كالطبايع إن لم يطرأ عليه التقييد بالفعل كان مطلقاً وإن كان عروض التقييد عليه ممتنعاً، وما لم يكن من شأنه التقييد لا يتصف بالإطلاق عند عدم تقييده ولو فرض كون تقييده ممكناً.

هذا لو كان التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، وأما إذا كان من تقابل الضدين، كما هو مبنانا ومبنى أستاذنا دام ظله، فلا يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق. بل حتى لو سلمنا كون الملاك في العدم والملكة هو الإمكان لا الشأنية - كما عرفت - .

وعليه: فينهدم بذلك الأساس الذي بنيت عليه هذه المقدمة ويظهر الاستغناء عنها.

---

(١) في آية ١٨ من سورة النمل: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ..﴾.

الملاحظة الثانية: على ما أفاده أستاذنا﵀ من امتناع الإهمال في مقام الثبوت: أنّه بالإضافة إلى الشارع المقدس مسلّم، لامتناع الغفلة والجهل في حقه تعالى، فالداعي الذي أوجب تعلّق حكمه به إما أن يستلزم تعلّقه به مطلقاً أو مقيداً لا محالة. ولكنه بالإضافة إلى العرف غير مسلّم، لأنّ الإنسان عندما يتعلّق شوقه بالطبيعة، فإنّما يتعلّق شوقه بها من حيث الأثر المترتّب عليها، وقد يجهل بما يترتّب عليه الأثر من الأقسام حتى مع التفاته إليها، فلا يلزم من مجرد تعلّق شوقه بالطبيعة والتفاته إلى أقسامها لزوم تعلّقه إما بالمطلق القابل للانطباق على كل واحد من وجودات تلك الأقسام، أو بخصوص حصة خاصة وقسم واحد منها إلا إذا كان عالماً بما يترتّب عليه الأثر والداعي الذي لأجله تعلّق شوقه بها، وأنه يترتّب على مطلق وجوده في كل واحد من الوجودات، أو على خصوص وجود قسم أو حصة منها.

ألا ترى: أنّ المريض يتعلّق شوقه بالدواء ولكن من حيث ترتّب الشفاء عليه، فحتى لو التفت إلى أقسامه، أو أقسام ما يعلم إجمالاً بترتّب الشفاء عليه، ولكن متعلّق شوقه يبقى مردداً بين الأعم والأخص، ولذا يراجع الطبيب ليعين له ما ينفعه من الأعم والأخص من تلك الطبيعة وإن كان يعلم بها إجمالاً، كالمضاد للالتهاب المعبر عنه بالأنتبايتك، فيبقى متعلّق شوقه مبهماً مردداً بين المطلق والمقيد.

نعم لا إشكال في أنّ الشوق من المعاني التعلّقية، فيستحيل أن يتحقق من دون تعلّقه بعنوان متعين في ظرف تعلّقه به، ولكن لا ضرورة تقتضي أن يتعلّق بعنوانه التفصيلي من المطلق أو المقيد، بل يكفي أن يتعلّق بعنوانه الإجمالي وإن تردد بينهما، فلا يكون الإهمال بين المطلق والمقيد في مقام الثبوت على إطلاقه

ممتنعاً، وإنما بالاضافة إلى الشارع المقدس فقط. ولكنه هو المهم في المقام، لأنّ تحقيق القضايا العرفية إنما يراد الاستعانة به على معرفة الحال في القضايا الشرعية، فإذا عرفنا حالها أغنانا ذلك عن إطالة الكلام والبحث في غيرها.

نعم الشوق ونحوه من العوارض ممتنع على المولىﷺ، ولكن لا إشكال في أن له أحكاماً مناطة بملاكاتها، ولا ريب أن تلك الملاكات إما أن تقتضي تعلّقها ثبوتاً بالمطلقات أو بالمقيدات، ولا يعقل في حقهﷺ الإهمال، كما لا يخفى. فإنّه (سبحانه وتعالى) لا يغفل ولا يجهل ولا تخفى عليه خافية.

البحث الثامن: في نقد مقدّمة أخرى - أيضاً - أضافها أستاذنا الخوئيﷺ.

وهو - كذلك - جعلها أولى المقدمات، وقد أفاد في بيانها: «أن يكون المتكلّم متمكناً من البيان والإتيان بالقيد، وإلا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات حتى يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت»[1]، ثم أخذ في بيان امتناع الإهمال في مقام الثبوت بما عرفت من تقريبه ونقده.

ويرد عليه: «أنّ ما ذكره ثانياً من «أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام الإهمال والإجمال...»[2] يغني عنها، لأنّ المتكلم لو لم يكن متمكناً من البيان والإتيان بالقيد فكيف يعقل أن يكون في مقام البيان؟!، إذ لا أقل من أنّه حينئذٍ - لو تكلم - يكون في مقام الإهمال والإجمال، فإن عدم تمكنه من البيان ينافي كونه في مقام البيان.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ٥/ ٣٦٦.

ولا يخفى: أنّ اعتبار التمكن من البيان إن رجع إلى إحراز نفي التقية فيكفي فيه أصالة الجهة التي عليها سيرة المتشرعة، وإن رجع إلى إحراز القدرة على البيان فاللازم فيه الوجدان، إذ قد عرفت فيما تقدم: أن أول مقدمة من مقدمات وركائز حجية الظهور هي إحراز كون المتكلم في مقام التفهيم، وإنما يكون التفهيم بالبيان، وقد تقدم أن طريق إحراز هذه المقدمة هو الوجدان.

والمتحصّل من جميع ما تقدم: أن الذي ذكرناه في حجية الظهور التصديقي ومقدماتها يغنينا عن التمسك بمقدمات الحكمة بعد الفراغ عن دلالة أسماء الأجناس على الطبيعة السارية في جميع حصصها وأفرادها عند انتفاء القرينة وما يصلح للقرينة على التقييد. وقد عرفت الإشكال في التمسك بمقدمات الحكمة على الإطلاق لو لم توضع أسماء الأجناس لذلك.

كما ظهر مما تقدم – أيضاً – : أن مقدمات حجية الظهور تدل على الإطلاق الأحوالي في الجزئيات، حيث لا يعقل الإطلاق الأفرادي فيه.

نقد دعوى: أن الإطلاق رفض للقيود لا جمع لها

وأما دعوى: «أنّ الإطلاق رفض للقيود لا جمع لها»[1] فلا يمكن المساعدة عليها، لأن الإطلاق التصوري هو دلالة لفظ المطلق على الطبيعة السارية في جميع أفرادها، فليس فيه رفض للقيود، ولا جمع لها، نعم لابد فيه من عدم ذكر قرينة على التقييد، وإلا تركب المدلول التصوري من القيد والمقيد، كما في مثل: رقبة مؤمنة، فاللازم فيه ترك التقييد، ولكن ليس فيه رفض للتقييد ولا للقيود، لأن الرفض

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٤٢٧.

فعل قصدي يتعلّق بالمرفوض، فلو تعلّق بالقيود لكان لفظ المطلق دالاً على قصد ترك القيود في حال أنّه موضوع لذات الطبيعة السارية من دون تضمنه لقصد الترك، فهو لا يتضمن معنى الرفض، فضلاً عن أن يكون بنفسه رفضاً.

غاية الأمر: أنّ المدلول التصوري لا يكون ذات المطلق عند اقترانه بالقيد، فيلزمه ترك التقييد والقيود، من دون أن يكون الترك معنى الإطلاق، فضلاً عن أن يتعلّق به القصد الذي هو مقوم للرفض، وكذلك الحال في الجمع.

وأمّا المدلول التصديقي للإطلاق فهو شمول الحكم وتعلّقه بالطبيعة السارية في جميع أفرادها، فهو ليس رفضاً للقيود ولا جمعاً لها، كيف وقد لا يلتفت المتكلم إلى القيود، كي يرفضها أو يجمعها، بل ينحصر توجهه إلى شمول حكمه للطبيعة وثبوته لها من حيث هي، فلا يلتفت إلى القيود، كي يرفضها أو يجمعها كلها، وقد عرفت أن الرفض عنوان قصدي، فلا يتحقق من دون توجه إلى متعلّقه. ومثله الجمع بين القيود، فإنّه لابدّ فيه من تصدي المتكلم للجمع بينها، فيتوقف على كل من القصد والالتفات إليها.

نعم غاية الأمر: أنّه يلزم الإطلاق ترك التقييد الذي يلزمه ترك القيود، فيكون ترك القيود لازماً للازم الإطلاق، ولكنه غير صادق على الإطلاق، فلا يكون الإطلاق تركاً للقيود، فضلاً عن أن يكون رفضاً أو جمعاً لها، وإنما لازمه هو محض تركها من دون توقف على قصده، فضلاً عن قصد الرفض والجمع.

خصوصاً عند من يلتزم بأنّ الإطلاق هو عدم ملاحظة القيد دون ملاحظة عدم القيد، فإنّه من باب الأولى أن لا يلتزم بأنّه رفض للقيود، كما لم يلتزم بأنّه جمع لها.

مسألة في أنّ إطلاق المطلق هل يقتضي بدليّته أو شموليّته

تمهيد:

لا يخفى: أنّ الإطلاق المبحوث في هذه المسألة عن حاله من البدلية والشمولية إنما هو الإطلاق بمدلوله التصديقي، وقد تقدم أن مرجعه إلى إطلاق الحكم الثابت له، وأن وصف المطلق بالإطلاق فيه من الوصف بحال المتعلِّق، فمحل الكلام - هنا - هو في شمولية الحكم الثابت للمطلق وبدليته، لا في المدلول التصوري لذات المطلق.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحكم الثابت للمطلق تارة: يثبت له من حيث كونه متعلّقاً به، كما في ثبوت الوجوب للعتق وتعلّقه به، وأخرى: يثبت له من حيث كونه موضوعاً له، كما في ثبوت وجوب العتق للرقبة وكونها موضوعاً له أو لمتعلّقه، لأن العتق إنما يعرض للرقبة التي هي العبد، فعندما يقال: «أعتق الرقبة» يبحث عن كون عنوان الرقبة الواقع في لسان الدليل مطلقاً هل يراد منه كل رقبة على نحو الشمول، فيجب عتق كل رقبة، أو على نحو البدل، فيكفي فيه عتق أيّ رقبة؟

فالكلام في صورتين: إحداهما: في المتعلّق. والثانية في الموضوع.

الصورة الأولى في متعلّق الحكم

أما الاولى: فهي وإن كانت لها صورتان - أيضاً - إحداهما: أن يكون الحكم تكليفياً، والأخرى: وضعياً، إلا أنّ الكلام ينبغي أن يختص فيها بالحكم

التكليفي، لأنّ متعلّق الحكم الوضعي، كالطهارة والنجاسة والملكية والغصبية والزوجية وغير ذلك إنما هو موضوع لتلك الأحكام، ومما يتوقف عليه ثبوتها، فضلاً عن كونه موضوعاً للأحكام التكليفية - أيضاً - خصوصاً بعد تعلّق الحكم الوضعي به، مثل: الماء عندما يكون متعلّقاً للطهارة أو النجاسة، وليس من الأفعال - كما كان الحال في الحكم التكليفي - فيندرج متعلّقها في الصورة الثانية التي يبحث فيها عن حال الموضوع من أن إطلاقه يقتضي كونه شمولياً أو بدلياً، فمثلاً: عندما يتعلّق بالماء الحكم بطهارته يكون الماء موضوعاً للطهارة، وكذلك عندما تتعلّق النجاسة بالبول، فإنّه يكون موضوعاً لها... وعلى ذلك فقس.

وهذا بخلاف الحكم التكليفي مثل: الوجوب عندما يتعلّق بالصلاة، أو الحرمة عندما تتعلّق بالكذب ...إلخ، فإنّ التكليف يتعلّق بالأفعال لا بالذوات ونحوها مما أخذ في ثبوت التكليف وفعليته مثل: المكلف، والزوال، وحتى مثل: السفر والاستطاعة من الأفعال والصفات المأخوذة في فعلية التكليف، فإنّها تكون موضوعات للأحكام وليست متعلّقات لها وإن كانت متعلّقات لأحكام تكليفية أخرى، فافهم جيداً. فالكلام فعلاً في إطلاق متعلّق الحكم التكليفي.

وحيث كانت الأحكام التكليفية خمسة هي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة فلابد من البحث عن حال متعلّق كل واحد منها فنقول:

في متعلق الوجوب والاستحباب

أما متعلّق الوجوب مثل: الصلاة والصيام والحج وغيرها فلا إشكال في أنّ إطلاقها بدلي، للعلم بعدم وجوب كل فرد من أفراد صلاة الزوال عند زوال

الشمس، فمثلاً قد تضمن قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة»[١]. ولا ريب أنّه يجزي في امتثال هذا الوجوب الإتيان بفرد من الطهور وفرد من الصلاة - بما أخذ فيها من الأجزاء والشرائط - على البدل.

والسرّ في ذلك: أنّ الوجوب إنما يتعلّق بإيجاد الطبيعة وانتسابها إلى المكلف بنحو الصدور، وذلك يتحقق بصرف الوجود، فبمجرد إيجاد المكلف لأيّ فرد من أفرادها يتحقق صدروها منه وبه يتحقق امتثال الوجوب، فيسقط بالامتثال.

مضافاً إلى ذلك: أنّه لو أريد جميع أفراد الصلاة لزم التكليف بما لا يطاق، حيث يمتنع على المكلف إيجادها جميعاً، فيمتنع الإطلاق الشمولي في متعلّقات الوجوبات لا محالة. ولما كان الأمر دائراً بينهما فيتعين الإطلاق البدلي.

وهذا الملاك جارٍ في سائر الواجبات من دون خصوصية للصلاة أو الطهور أو غيرهما، كالحج أو صيام كل يوم من أيام شهر رمضان - كما لا يخفى - سواءً كانت واجبات نفسيه أم غيرية أم غير ذلك.

وبعين الملاك يظهر الحال في الاستحباب، لأنّ الاستحباب كالوجوب إنما تعلّق بإيجاد الطبيعة وصدروها من المكلف، ولا ريب أنّ الطبيعة توجد بأي فرد من أفرادها، فيتحصل بإيجاد الفرد إيجادها وبصدوره من المكلف صدروها منه، وبه يتحقق امتثال الطلب الاستحبابي ويسقط بالامتثال، نظير الوجوب.

غاية الأمر: أن الوجه الثاني لإثبات كون الإطلاق في متعلّق الوجوب بدلياً لا يجري فيه، لأن الاستحباب ليس فيه إلزام، فلا تستلزم الشمولية في متعلّقه التكليف بما لا يطاق فلا يلزم من الشمولية فيه قبح، كيف وبإمكان المكلف أن

(١) وسائل الشيعة: ١/ ٤٨٣، ب ١٤ من أبواب الجنابة، ح٢.

يترك جميع أفراد الطبيعة من دون أن يستلزم ذلك عقاباً فضلاً عن أن يترك بعض أفرادها لعدم القدرة عليه. فإن القبيح - في الحقيقة - هو الإلزام بغير المقدور والعقاب على تركه دون محض طلبه والحث عليه.

ومنه يظهر: أنّ متعلّق الاستحباب يكون شمولياً إذا استفيد من بيان المنافع المترتبة على بعض الطبايع، حيث يكشف ذلك البيان - من كونه حثّاً على الانتفاع بها - عن استحبابها شرعاً، فيكون المستحب جميع أفرادها، لا واحداً منها على البدل. فمثلاً قوله عليه السلام: «الدعاء يدفع البلاء النازل وما لم ينزل»[1] يدل على أن طبيعي الدعاء يدفع البلاء، فيكون بمقتضى إطلاقه كل فرد منه دافعاً للبلاء، وحيث أن كلامه عليه السلام وارد مورد الحث عليه فيكون دالاً على استحبابه، وبه يثبت أنّ إطلاق المتعلّق فيه شمولي، فتكون جميع أفراد الدعاء مطلوبة وليس فرداً واحداً على البدل. ولا محذور فيه لأنه ليس فيه إلزام بالجميع ولا يترتّب العقاب على تركه، بخلاف الوجوب.

والحاصل: أنّ الاستحباب تارة: يكون دليله الطلب الاستحبابي، كما لو قال: تصدق على الفقير، فهو - كالوجوب - لا يدل على أكثر من طلب إيجاد الصدقة المتحقق بصرف الوجود، وهو يقتضي كون إطلاق الصدقة فيه بدلياً.

وأخرى: يكون دليله الحث على الطبيعة ببيان فائدتها ونفعها - كما في مثل: «الصدقة تدفع البلاء» أو تدفع ميتة السوء - فيكون ظاهر الإطلاق فيه شمولياً، لظهوره في المطلق، وإطلاقه يقتضي أن كل صدقة تدفع البلاء، فتكون كل صدقة مستحبة.

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٦٩، ح٥.

في متعلّق الحرمة والكراهة

وأمّا الحرمة فإنّها إذا تعلّقت بالطبيعة المطلقة فهي تقتضي كون الإطلاق شمولياً، لأن حقيقتها هي طلب الترك والإلزام بعدم انتساب الطبيعة إلى المكلف وبعدم صدورها منه، وحيث أنّها بصدور أيّ فرد من أفرادها منه يتحقق صدورها منه ويتحقق به فعلها فلا ينتفي صدورها منه إلا بانتفاء جميع أفرادها وتركها جميعاً، فيكون إطلاق متعلّق الحرمة شمولياً لا محالة.

وبعين الملاك يكون إطلاق متعلّق الكراهة، لأن الطلب فيها وإن لم يكن إلزامياً إلا أنّ متعلّقه لما كان هو الترك وكان متعلّق الكراهة هو الطبيعة ولا يتحقق تركها وانتفاء صدورها من المكلف إلا بانتفاء جميع أفرادها، لأنها توجد بوجود أيّ فرد من أفرادها، فلا يتحقق امتثال الكراهة إلا بانتفاء جميع أفراد متعلّقها، فيكون إطلاق المتعلّق فيها شمولياً لا بدلياً.

ولا فرق فيما يستفاد منه الكراهة سواءً كان بلسان الطلب والنهي، كما لو قال: لا تأكل التفاح الحامض، أم بلسان بيان المضرة المترتبة على الطبيعة، كما في قوله عليه السلام: «أكل التفاح الحامض والكزبرة يورث النسيان»[1]، فإنّ إطلاق المتعلّق في جميع ذلك شمولي وليس بدلياً.

وأما الإباحة فالأمر فيها واضح جداً، لأنّ إطلاق متعلّقها - مثل: شرب الماء - يقتضي إباحة كل فرد منه لا واحد منه على البدل، وإلا لم يكن مطلقاً، وإنما يكون حينئذٍ مقيداً بفرد واحد، كما لو قال: «يباح لك شربة من الماء أو من هذا الماء»، بخلاف ما لو قال: «شرب الماء مباح»، والأمر فيه واضح لا يحتاج إلى مزيد كلام.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧/ ١٢٨، ب ٩١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٢.

الصورة الثانية: في إطلاق الموضوع

تمهيد أمور:

الأول: لا يخفى: أنّ الموضوع – الذي نتكلم هنا في إطلاقه – يراد به ما يعمّ موضوع الحكم، كالزوال والخسوف، وموضوع المتعلّق مثل: الرقبة التي هي موضوع للعتق، والعالم الذي هو موضوع للإكرام، والميت الذي هو موضوع للتغسيل، والخمر الذي هو موضوع للشرب، حيث يجب عتق الرقبة، وتغسيل الميت، ويحرم شرب الخمر... وهكذا.

الثاني: كما لا يخفى: أنّ المراد بالموضوع – هنا – يختص بما يتوقف عليه الحكم، أو المتعلّق من الشرائط الخاصة دون العامة من البلوغ والعقل والقدرة وغيرها.

الثالث: أنّ محلّ الكلام – هنا – في مقام الإثبات، لأنّ دلالة الإطلاق إنما هي إثباتية سواءً دلّت على الشمول أم البدل.

الرابع: أنّ محلّ الكلام – هنا – يختلف عما تقدم في بيان المختار في ما وضع له اسم الجنس، فإنّه وإن تعرضنا هناك إلى أن مدلول اسم الجنس قد يرد موضوعاً للحكم ويكون إطلاقه شمولياً، كما قد يرد ويكون إطلاقه بدلياً، ولكن لم يكن محلّ البحث هناك في ملاكه وتشخيص المناط فيه.

الخامس: أنّ الحكم الوضعي وإن كان شرعياً، كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وغيرها قد يكون موضوعاً للحكم التكليفي، وقد يكون موضوعاً لمتعلّقه.

فالأول مثل: الملكية التي هي موضوع لجواز التصرف، إذ أن الناس مسلطون على أموالهم، والزوجية التي هي موضوع لجواز الاستمتاع، والاستطاعة الشرعية التي هي موضوع لوجوب الحج، وطهارة ما يشرب وما يؤكل التي هي موضوع لحلية شربه وأكله... إلى غير ذلك.

والثاني مثل: طهارة اللباس التي هي موضوع للصلاة، فإنّها شرط لمتعلّق التكليف الذي هو الصلاة، وملكية ما يتصدق به التي هي موضوع للصدقة الواجبة أو المستحبة، والرقبة التي هي موضوع للعتق الواجب أو المستحب، فإن تلك الأحكام ومعروضاتها تكون موضوعات لمتعلّقات الأحكام التكليفية.

وعليه: فالأحكام الوضعية قد تندرج تحت موضوعات الأحكام التكليفية، فيكون حالها حال سائر الشرائط التي تتوقف عليها فعلية الحكم التكليفي، وقد تندرج تحت موضوعات متعلّقات الأحكام التكليفية التي يتوقف عليها فعلها وإيجادها.

ويترتّب على ذلك أنّ نحو الإطلاق فيها من كونه شمولياً أو بدلياً يتبع نحو الإطلاق في كل من القسمين.

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القسم الأول - وهو الذي يتوقف عليه فعلية الحكم التكليفي - فالإطلاق فيه شمولي، لأن موضوعيته للحكم مرجعها إلى اشتراط الحكم به، ومرجع اشتراط الحكم به إلى قضية شرطية مقدمها تحقق الموضوع، وتاليها تحقق الحكم. ومرجع الإطلاق فيه - حقيقة - هو إطلاق المقدم في تلك الشرطية.

فمثلاً: قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة» إطلاق الشرط فيه يقتضي أنّه كلما زالت الشمس وجب الطهور والصلاة. والأمر فيه واضح، لأن الزوال بنفسه قد أخذ شرطاً في القضية الشرطية الشرعية. وفي قوته - مثلاً - : «الماء الطاهر يحل شربه، والنجس يحرم شربه»، فإنّه بمثابة قوله: كلما كان الماء طاهراً حل شربه، وكلما كان نجساً حرم شربه. وعلى ذلك فقس، فإن الإطلاق في موضوعات الأحكام نفسها مرجعه إلى إطلاق الشروط، لأنها في الحقيقة هي شروط لها، وإطلاق الشرط يقتضي كونه شمولياً، فكلما تحقق يلزمه تحقق الجزاء، كما تقدم في مفاد القضية الشرطية.

فإن قلت: إنّ الذي تقدم في مفاد الشرطية هو أنّ غاية ما تدلّ عليه هو لزوم الجزاء للشرط، فهي لا تدل على الحدوث عند الحدوث فضلاً عن الترتّب والسببية، وهذا التطبيق لمفاد الشرطية المستلزم لتعدد الجزاء بتعدد الشرط يبتني على دلالة الشرطية على السببية، وعلى عدم تداخل الأسباب، كي يترتّب عليه كون إطلاق الموضوع شمولياً بنحو يكون كلما وجد الشرط - الذي هو موضوع للحكم - ترتّب عليه الحكم - الذي هو الجزاء - .

قلت: لا تنافي بين الالتزام بعدم دلالة الشرطية على الحدوث عند الحدوث، فضلاً عن الترتّب والسببية، وبين الالتزام بكون إطلاق الشرط والموضوع شمولياً، لأن الشرط لما كان يلزمه الجزاء وهو كلي انحلالي، ولذا وقع الكلام في كون إطلاقه شمولياً أو بدلياً فإذا كان منحلاً إلى مصاديقه كان الجزاء ثابتاً عند ثبوت كل واحد منها لا محالة، وإلا لم تصدق الشرطية، لأن دلالتها على الثبوت عند الثبوت دلالة وضعية - كما تقدم - ، فإذا قيل: «إن كانت الشمس طالعة

كان النهار موجوداً» كانت دالة على انحلال الشرط - إن كان له أفراد - لا محالة، فلابدّ من كون النهار موجوداً كلما تحقق فرد من طلوع الشمس، وإلا يلزم الخلف، فيكفي في ذلك دلالتها على لزوم الجزاء للشرط.

ومنه يظهر: عدم توقف دلالة الشرطية - على انحلال الشرط - على دلالتها على السببية، فقد عرفت أنّه يكفي فيه دلالتها على محض اللزوم والثبوت عند الثبوت من دون توقف على دلالتها على الحدوث عند الحدوث، فضلاً عن الترتّب والسببية، لأن الجزاء لا يكون لازماً للشرط ما لم يثبت عند ثبوت أيّ فرد من أفراده، وإلا كان الشرط ثابتاً والجزاء غير ثابت، وهو خلف دلالتها على الثبوت عند الثبوت.

وأما كون ذلك مستلزماً لتعدد الجزاء بتعدد الشرط وانحلاله إلى أفراده فهو توهم محض مبني على توهم دلالة الشرطية على عدم تداخل الأسباب.

وفيه أولاً: أنّنا لا نلتزم به هنا. وثانياً: أننا لم نلتزم به هناك.

أما الأول: فلأن غاية ما نلتزم به هنا هو انحلال الشرط، ولزوم كون الجزاء ثابتاً عند ثبوت أي فرد من أفراده، وذلك لا يستلزم انحلال الجزاء وتعدد أفراده بتعدد أفراد الشرط، إذ قد يكون الفرد من الجزاء ثابتاً على حاله وإن تعددت أفراد الشرط، ولا ينافي ذلك دلالة الشرطية على الثبوت عند الثبوت، وهو - أيضاً - لا ينافي دلالتها على انحلال الشرط وشموليته، كما في مثل: «إذا بلت انتقض وضوؤك»، ألا ترى: أن تكرر البول يلازم أو يلزمه انتقاض الوضوء وإن لم يتكرر الانتقاض بتكرره، وإنما هو ثابت بفرده الأول وإن تكرر البول مرات ومرات ما لم يتخللها وضوء، فينتقض بالبول الواقع بعده،

ولم ينخرم بذلك دلالة الشرطية على الثبوت عند الثبوت، ولا دلالتها على انحلال الشرط وشموليته. ومثله وبمعناه قوله: «البول ينقض الوضوء» ونحوه بعين الملاك.

وإن شئت قلت: إنّ شمولية الشرط، كالبول تلازم انتقاض الوضوء به حيث كان المرء متوضئاً، فلو لم يكن على وضوء لم يكن البول ناقضاً، ولكن عدم نقضه له لا لعدم ناقضيته في ذاته، وإنما لعدم الموضوع، فلا ينافي شموليته عدم انتقاض الوضوء به عند عدمه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فتدبر جيداً.

وأما الثاني: فلأنه قد تقدم أنّ مسألة تداخل الأسباب وإن حررت بعنوان: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء إلا أن موضوعها - في الواقع - ليس هو الشرط، وإنما موضوع الحكم المستقل في التأثير، و - أيضاً - فيما إذا تعدد عنوان الشرط أو الموضوع المستقل، بينما محلّ الكلام - هنا - هو انحلال المطلق المأخوذ موضوعاً للحكم من دون أن يؤخذ فيه الاستقلال في التأثير، فلم يؤخذ فيه تعدد عنوان الشرط، ولا كونه مستقلاً في التأثير. غاية الأمر أننا قربنا دلالة إطلاقه على الانحلال والشمول بأنه لما أخذ موضوعاً للحكم فإذا كان مطلقاً كان ذلك في قوة أخذه شرطاً للحكم، لصحة تأليف قضية شرطية يكون مقدمها ثبوته وجزاؤها ثبوت حكمه - على ما تقدم - .

وأين هذا من موضوع مسألة التداخل الذي أخذ فيه أمران كلاهما لم يؤخذا في محلّ كلامنا، وهما: تعدد عنوانه، واستقلالية كل منهما في التأثير، في حال أن محلّ كلامنا هو: أن موضوع الحكم إذا كان مطلقاً - وهو واحد وإن لم يكن مستقلاً في التأثير - فهل مقتضى إطلاقه شموليته، فيلزم منه كون الحكم ثابتاً

عند ثبوت كل فرد من أفراده، أو بدليته، فيلزم منه كون الحكم ثابتاً عند ثبوت فرد من أفراده على البدل، فلا يلزم منه ثبوت الحكم عند ثبوت فرد آخر أو الأفراد الأخرى؟.

ولا تغفل عن أنّ إطلاق موضوع الحكم إنما هو سبب لظهور الموضوع في الشمول، فلا مانع من ورود دليل خاص في مورد خاص على أنّه ليس شمولياً فيه، كما في الاستطاعة التي هي موضوع لوجوب الحج، إذ قام الدليل الخاص على أن المستطيع يجب عليه الحج في أول سنة من سنين استطاعته، ولا يجب عليه بعد أدائه في السنين الأخرى وإن كان فيها مستطيعاً. هذا كله في القسم الأول، وهو موضوع نفس الحكم.

وأما القسم الثاني – وهو موضوع متعلّق الحكم مثل: الماء وإباحته وطهارته بالإضافة إلى الوضوء والغسل به الّذين هما متعلّقان للحكم بالوجوب أو الاستحباب – فالأمر في كون إطلاقه شمولياً أو بدلياً مختلف.

وتفصيل ذلك: أنّ موضوع المتعلّق تارة: يكون بنفسه موضوعاً للحكم – أيضاً – وأخرى: يكون موضوعاً للمتعلّق لا غير، فإن كان الأول – مثل: الميت، حيث أنّه موضوع لكل من التغسيل ووجوبه – لحقه حكم إطلاق الموضوع في القسم الأول من كونه شمولياً، ولذا يجب تغسيل كل ميت. وإن كان الثاني – مثل: الماء موضوعاً للوضوء الواجب، والخمر موضوعاً للشرب المحرم – فهو يختلف باختلاف الأحكام.

وذلك أما في الوجوب والاستحباب، كما إذا قال: توضأ بالماء، فحيث أن إطاعة هذا التكليف تتحقق بصرف الوجود فلا محالة يكون إطلاق موضوع

متعلّقه بدلياً، إذ لو كان شمولياً لكان الواجب هو الوضوء بكل ماء، وهو خلف كونه متعلّقاً بصرف الوجود. ومنه يظهر الحال في مثل: تصدق على الفقير، وأكرم العالم، ونحو ذلك، فلاحظ.

وأما في الحرمة والكراهة، كما في مثل: لا تشرب الخمر، ولا تأكل التفاح الحامض، فحيث كان المطلوب ترك الشرب المتعلّق بمطلق الخمر، وترك أكل مطلق التفاح الحامض، فيكون إطلاق موضوع المتعلّق فيهما شمولياً، إذ لا تتحقق الإطاعة فيهما إلا بترك شرب كل خمر، وترك أكل كل تفاح حامض.

وأما الإباحة، كما في مثل: يباح شرب الماء، ويحل لبس القطن، فحيث أن إطلاق موضوع متعلّقها يقتضي إباحة شرب كل ماء، ولبس كل قطن ونحو ذلك كان إطلاق موضوع متعلّقها يقتضي شموليته، كيف وإلا كان المباح شرب فرد من الماء على البدل، ولبس فرد من القطن كذلك، ويلزم منه عدم إباحة غيره، وهو - كما ترى - خلف كونه مباحاً بجميع أفراده.

والحاصل: أنّ موضوع المتعلّق إن كان موضوعاً للحكم نفسه - أيضاً - كان إطلاقه شمولياً، وإن كان موضوعاً للمتعلّق دون الحكم فإن كان حكم المتعلّق هو الوجوب أو الاستحباب كان إطلاقه بدلياً، وإلا كان شمولياً.

مسألة الجمع بين المطلق والمقيد

وينبغي تقديم أمور لتحديد محل الكلام

الأول: أنّ محلّ الكلام إنما هو فيما إذا علم وحدة الحكم المتعلّق بهما، أو قام الدليل على وحدته. ومن دون ذلك فلا إشكال في عدم صحة حمل المطلق على المقيد، كما في مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، حيث أن الحكم الذي موضوعه الظهار مغاير للحكم الذي موضوعه الإفطار، ولا مانع من أن يتعلّق أحد الحكمين المستقلين بالمطلق والآخر بالمقيد، فلا يتنافيان، كي يكون هناك حاجة أو موجب للجمع بينهما.

ومنه يظهر: أنّ محلّ الكلام إنما هو في مقام الإثبات وظهورات الأدلة عندما يتعلّق الحكم في أحدها بالمطلق والآخر بالمقيد. وأما في مقام الثبوت فلا إشكال في أن الحكم الواحد إما أن يرتبط بالمطلق أو المقيد لا محالة، ولا يمكن أن يكون موضوعه كلاً منهما، أو متعلّقه كذلك، كما لا إشكال في إمكانه عند تعدد الحكمين.

الأمر الثاني: أن محلّ الكلام إنّما هو في القضايا التشريعية، وأما الخبرية المحضة مثل: قولك: أكرمت عالماً، وقولك الآخر: أكرمت عالماً عادلاً فإنّها خارجة عن محلّ الكلام، لعدم التنافي بينهما وإن كان كل من الإكرام والعالم في كلتا القضيتين واحداً، إذ لا مانع من أن يكون من تعلّق به الإكرام هو ذلك العالم العادل، وإنما تعدد البيان بالإخبار عنه بعنوان مطلق تارة، وبمقيد أخرى، فلا تنافي بينهما حتى مع وحدة الفعل والحكم في القضية الخبرية.

الأمر الثالث: يختص محلّ الكلام بالتقييد المنفصل، وأما المتصل فلا ينبغي الإشكال في لزوم حمل المطلق فيه على المقيد، مثل: أعتق رقبة، ولتكن مؤمنة، أو ولا تعتق الرقبة الكافرة، ونحو ذلك، لعدم انعقاد الظهور التصديقي في المطلق، كي يتنافى مع الظهور التصديقي للمقيد، ويلزم الجمع بينهما.

الأمر الرابع: يختص محلّ الكلام – أيضاً – بالجمع العرفي بين المطلق والمقيد، فلا يعمّ الدليل الحاكم، وإلا فلا إشكال في تقديمه على المحكوم ولو كان هو المقيد، فضلاً عن أن يكون المحكوم هو المطلق، فلو قال: أعتق رقبة، وبالدليل المنفصل قال: ما أمرتك بعتقه هو الرقبة المؤمنة، فلا إشكال في لزوم حمله على خصوص المؤمنة.

وكذلك لو قال – أولاً – : أعتق رقبة مؤمنة جواباً لسؤال السائل: إن ظاهرت فهل أعتق رقبة مؤمنة؟، ثم قال: لا مانع من أن تعتق رقبة غير مؤمنة، لأن تقييدي إياها بالإيمان كان جواباً لسؤالك الذي قيدت فيه الرقبة بالإيمان، ونحو ذلك، إذ لا إشكال في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بقول مطلق، لأنه ناظر إليه.

الأمر الخامس: لا مانع ثبوتاً من تعلّق التكليف بالمطلق، وتعلّق تكليف ثانٍ بالمقيد على نحو تعدّد المطلوب، كما في الحج حيث أنّه يجب على المستطيع في سنة الاستطاعة، ولو عصى فلم يؤده في تلك السنة لم يسقط عنه وجوبه، بل يجب عليه فيما بعد ولو متسكعاً، وكما في سجدتي السهو حيث يجب على الساهي فعلهما بعد الصلاة فوراً، ولو عصى بتأخيرهما لم يسقطا عنه، بل يبقى وجوبهما عليه فوراً ففوراً.

ودعوى: أنّ «تعلّق وجوبين بالمقيد تارة: بما هو، وأخرى: بذات المقيد من حيث أنّه جزء المطلوب كذلك يستلزم تعلّق بعثين بالواحد، وهو محال»[١].

ممنوعة:

أولاً: لعدم استحالة تعلّق بعثين بواحد إلا من حيثية واحدة، لاستلزامه العبث، وإلا فلا مانع منه، كما في العامين من وجه.

وثانياً: أن متعلّق البعثين في المقام ليس واحداً في الحقيقة، لأن أحد التكليفين تعلّق بذات الفعل، كما عرفت في الحج وسجود السهو، والتكليف الثاني تعلّق بإيقاعه في الوقت الخاص وبالصفة الخاصة والقيد المعين، فقد تعلّق أحدهما بذات الفعل، وتعلّق الثاني بالخصوصية الزائدة عليه وهي ارتباطه وتقيده بالقيد، فلم يتعلّق البعثان بالواحد، وإنما باثنين، ولذا أمكن انفصال الثاني عن الأول.

الأمر السادس: ينحصر محلّ الكلام في التكاليف الإلزامية والمباحات، وأما المستحبات والمكروهات، أو هما مع الواجبات فلا موجب لحمل المطلقات فيها على المقيدات، لتعدد الحيثيات فلا طريق فيها لإحراز وحدة التكليف والحكم.

أما في المستحبات فيما بينها فلتعدد مراتبها، كما في مثل: استحباب الدعاء، واستحباب الدعاء عند نزول الغيث، أو زيارة الحسين عليه السلام مطلقاً في أي وقت، وزيارته في الأوقات المخصوصة مثل: يوم عرفة، أو الصلاة المستحبة مثل: الصلاة خير موضوع فمن شاء أقل ومن شاء استكثر، وصلاة النافلة المرتبة... إلى غير ذلك من أصناف المستحبات، فوجود المقيدات فيها لا ينافي استحباب

(١) نهاية الدراية: ١/ ٦٧٢.

مطلقاتها، ويكون من باب تعدد المطلوب، وقد عرفت أنّه لا مانع منه ثبوتاً، بل هو واقع إثباتاً في الواجبات، فضلاً عن المستحبات.

ومثله: الحال في المكروهات بعين الملاك إلا أن يعلم من مناسبة الحكم والموضوع، أو من دليل خارج وحدة الحكم، فيحمل فيه المطلق على المقيد، كما في مثل: لا تأكل التفاح، ولا تأكل التفاح الحامض، فافهم.

وأما فيما بينهما - استحباباً وكراهة - مع الواجبات فالأمر أوضح، للعلم بتعدد الحكم وتعدد حيثيته في كل منها، فإن الوجوب المتعلّق بالمطلق مغاير للاستحباب المتعلّق بالمقيد، لأنّ كلاً منهما تعلّق بمتعلّقه من حيثية مغايرة لما تعلّق به الآخر، وكذا المكروه، كما لا يخفى. ولذا حملت المقيدات على زيادة الثواب في المقيدات عند الحث عليها، وعلى قلة الثواب عند الحث على تركها، كما في الصلاة في الحمام ونحوها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في ثلاثة مقامات:

تحقيق المسألة في ثلاثة مقامات

الأول في المتوافقين من التكاليف الإلزامية.

والثاني في المتخالفين منها.

والثالث في المباحات.

المقام الأول: في المتوافقين من التكاليف الإلزامية

أما الأول - كما في مثل: أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، أو إذا أفطرت فأعتق

رقبة، وإذا أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، ومثل: لا تضرب أحداً، ولا تضرب أحداً عند الغضب، ونحو ذلك – فهو على صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يتحدا في السبب – يعني الموضوع – : مثل: إذا أفطرت فأعتق رقبة، وإذا أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإن علم من وحدة السبب والحكم والمتعلّق وموضوع المتعلّق – وهو الرقبة – أو من مناسبة الحكم والموضوع أو غير ذلك وحدة الحكم فيهما، فيدور الأمر بين أن يكون موضوع المتعلّق – في المثال – هو المطلق أو المقيد، فيتعين تقديم المقيد وتقييد المطلق به ولو من باب تعدد المطلوب . لاسيما مع ملاحظة أن الغالب في ذكر المطلقات عند كون الحكم في نفس المتكلم ثابتاً للمقيد هو كونه بصدد بيان أصل التكليف وترك بيان خصوصياته لمقام آخر، كما يلاحظ في بيان الطبيب الإجمالي وترك البيان التفصيلي للصيدلي، ونحو ذلك.

على: أنّ فرض المسألة – وهو أن يكون هناك مطلق ومقيد – ملزم بالعمل بالمقيد، لمكان القيد ومفهومه الذي تقدم حجيته في نفي الحكم عن فاقد القيد في الجملة، وحيث افترض دوران الأمر بين المطلق والمقيد بالقيد المذكور فيلزم حمل المطلق على المقيد. وإن لم يعلم وحدة الحكم فيهما – كما إذا احتمل كون الأمر بالمقيد لكونه أفضل الأفراد أو نحو ذلك – يكون قصر الامتثال على المقيد من باب الاحتياط، فتدبر جيداً.

الصورة الثانية: أن لا يعلقا على سبب، مثل: أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة. وقد ظهر الحال فيها مما ذكرناه أخيراً في الصورة الأولى من أنّه إن علم وحدة الحكم فيهما كان مقتضى ظهور القيد في مفهومه هو لزوم العمل بالمقيد، وإن لم

يعلم ذلك فيدور الأمر بين أن يكون هناك تكليفان يتعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيد ويلزم حينئذ التكرار، وأن يكون الأمر بالمقيد استحبابياً، فيكفي الإتيان به، أو وجوبياً من باب تعدد المطلوب، فيلزم الرجوع حينئذٍ إلى الأصول العملية، فافهم جيداً.

الصورة الثالثة: أن يعلق أحدهما على سبب دون الآخر، مثل: أعتق رقبة، وإذا ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة. وفي هذه الصورة لا ظهور للدليلين في وحدة الحكم، فلا ملزم لحمل المطلق على المقيد ويلزم العمل بكل منهما، فيلزم التكرار ولو احتياطاً، فافهم جيداً.

المقام الثاني: في المتخالفين في الوجوب والتحريم

والبحث فيه موكول إلى البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّه وإن كان موضوعها العامين من وجه إلا أنّه يلزم إتباعه بالبحث في المطلق والمقيد أيضاً.

المقام الثالث: في المباحات

ولها صورتان:

الأولى: أن يكون كل من المطلق والمقيد مورد الإباحة مثل: يباح شرب الماء، ويباح شرب الماء البارد، وفيها لابدّ من النظر إلى دليل المقيد في أنّه وارد مورد التطبيق – كما هو الغالب – أو مورد التقييد، فإن كان الأول فلا موجب للتقييد، وإن كان الثاني لزم تقييده بالمقيد في مورد القيد، لدلالة مفهوم القيد على إخراج مقابله من حيثيته، كما تقدم.

الصورة الثانية: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم، وحيث كان ثبوت كل حكم في كل منهما من حيثية متعلّقه أو موضوعه فيلزم العمل بكل منهما من تلك الحيثية، ويقدم الأهم ملاكاً منهما. وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له في مسألة الجمع بين العام والخاص، فانتظر.

العام والخاص

تمهيد بحوث

البحث الأول: في المراد من العام في مسائله

لا يخفى: أنّ للعام معنى لغوياً مشتقاً من العموم، وهو الشمول، وهو بهذا المعنى يكون مشتركاً معنوياً بين العام والمطلق، في حال أنّهما - بحسب العرف الخاص والمصطلح الأصولي - متباينان، ولذا كان لكل منهما مسائل تخصه.

ألا ترى: أنّ استفادة الشمول في العام من ألفاظ خاصة موضوعة له في اللغة، مثل: كل، وجميع، وأي، وغيرها، أو هيئات كذلك، مثل: النكرة في سياق النفي، أو النهي، بخلاف استفادة الشمول في المطلق، فإنّها إما بالدلالة التضمنية - كما قربناه - أو من مقدمات الحكمة - كما هو المشهور - ، فلكل من العام والمطلق - بالمصطلح الأصولي - مفهوم مباين للآخر، وألفاظ تخصه، وأحكام كذلك، ولكل منهما مسائلهما، كما لا يخفى.

ومنه يظهر: الاشكال في ما أفاده أستاذنا الخوئي قدس سره من «أنّ العام معناه الشمول لغة وعرفاً، وأما اصطلاحاً فالظاهر أنّه مستعمل في معناه اللغوي والعرفي، ومن هنا فسروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.»[1].

خصوصاً بعد نقله تفسيرهم له «بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ١٥١.

مدخوله»، فهل يا ترى: أن العام عندهم هو كل ما دل على الشمول في الجملة، أو خصوص ما دلّ على الشمول لجميع أفراد مدخوله؟!.

فالعام - عندهم - هو الداخل على مدخوله بذلك النحو، وليس كل ما دلّ على الشمول، ولذا خرج عنه المطلق ولو كان دالاً على الشمول - أيضاً - ولكن بنفسه أو بمقدمات الحكمة، لا بلفظ داخل عليه، أو هيئة تخصه.

ومنه يظهر: الإشكال - أيضاً - في ما أفاده السيد الأستاذ ﷾ من دمج العام والمطلق بمفهوم واحد، وتعريف العام بمفهوم شامل للمطلق من أنّه «ما دل على سريان الحكم في أفراد متعلّقه أو أحواله، بحيث تتساوى فيه»[1].

فقد عرفت أنّهما متباينان مفهوماً وحكماً، ولذا كان للعموم ألفاظ موضوعة له وصيغ تخصه، وأما المطلق فلم يوضع للعموم، وإنما قد يكون لفظ العام داخلاً عليه، أو هو واقع في سياق ما يدل عليه، كما إذا وقع في سياق النفي أو النهي.

وتداخل جملة من مباحثهما لا يستلزم جمعهما بعنوان واحد، بعد أن كان لكل منهما معنى مباين للآخر، ولكل منهما ملاك في الدلالة على الشمول ونحو ذلك الشمول وما يترتّب عليه، ألا ترى: أن المطلق في ذاته غير قابل للدلالة على العموم الاستغراقي ولا المجموعي وإنما الدال على أحدهما هو مناسبة الحكم والموضوع، كما تقدم، أو أحد ألفاظ العموم، بخلاف بعض ألفاظ العموم مثل: «كل». كما أن المطلق لما يدل على البدل يكون ظاهراً فيه، بخلاف أداة العموم مثل: «أي»، فإنّها تكون نصاً فيه.

وعليه فالعام: هو الدال على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله بلفظ

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ٢/ ١٠.

موضوع لذلك أو صيغة تخصه، بخلاف المطلق، فإنّه إنما يدل على شمول الحكم لجميع أفراده بالتضمن، أو بقرينة الحكمة على الكلام المتقدم فيه.

وبذلك ظهر - أيضاً - : أن مثل لفظ «عشرة» ونحوه في دلالته على ما تضمنه من أجزائه ليس من ألفاظ العموم، فإنّه إنما يدل على ذلك بالتضمن بالنحو الذي يدل عليه اللفظ الموضوع للمركب على أجزائه، وذلك غير نحو دلالة العام والمطلق في الدلالة على شمول الحكم للأفراد، فتدبر جيداً. نعم سريان العشرة في كل واحد من أفرادها دلالة إطلاقية، وهي غير دلالتها على شمولها لكل جزء من أجزائها، فإنّه وإن كانت الدلالة في كل منهما تضمنية إلا أنّها بالإضافة إلى انطباق العشرة على كل عشرة عشرة وسريانها في العشرات من حيث أخذ السريان في مفهومها، وأما بالإضافة إلى أجزاء العشرة المركبة منها فمن حيث دلالة اللفظ الموضوع للمركب على كل جزء من أجزائه، كدلالة لفظ «الكتاب» على كل ورقة من أوراقه، ودلالة لفظ «حيوان» ونحوه على مجموع أجزائه.

البحث الثاني: في تقسيمات العموم

التقسيم الأول: في تقسيمه إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي

وذلك مرتبط بنحو موضوعية العام للحكم، فإن كان كل فرد من أفراد العام موضوعاً مستقلاً للحكم وإنما جمعت ببيان واحد كان العموم استغراقياً، مثل: أطعم كل جائع من جيرانك، حيث يكون كل واحد منهم موضوعاً مستقلاً لوجوب مستقل عن الباقين، والوجوبات المتعلّقة بإطعامهم، فتكون قضية

العموم الاستغراقي بمثابة قضايا طلبية بعدد أفراد العام المأخوذ في موضوعها، فيكون لكل فرد من أفراد الوجوب - كما في المثال - إطاعته ومعصيته سواءً أطاع في الباقي أم عصى.

وإن كان كل فرد من أفراد العام جزء موضوع للحكم فيكون الحكم واحداً وتلك الأفراد بمثابة الأجزاء، فلا تتحقق الإطاعة إلا بالامتثال بالإضافة إلى الجميع بحيث لو لم يمتثل في واحد لم يتحقق الامتثال في الباقي كان العموم مجموعياً، مثل: ما لو أراد بوجوب واحد إطعام كل الجائعين من جيرانه، فلو لم يطعم بعضهم لم يمتثل في شيء وإن أطعم الباقين، ومثل: وجوب الاعتقاد والإقرار بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، بحيث لو أنكر إمامة أيّ واحد منهم كان كمن أنكرهم جميعاً، ونظير ما يجب في الكفارة من صيام مجموعة معينة من الأيام، وإطعام مجموع من يجب إطعامهم، أو الصدقة عليهم، كالثلاث أو العشرة أو الستين.

وإن كان كل فرد من أفراد العام موضوعاً تاماً للحكم ولكن على البدل بنحو لو أطاع في واحد امتثل، ولا يتحقق العصيان إلا بترك الجميع كان العموم بدلياً، مثل: ما لو أمر بإطعام أيّ واحد من جيرانه الجائعين، فإنّه يكفي في امتثاله إطعام واحد منهم، ولا يعصي إلا بترك إطعامهم جميعاً، ومثل: وجوب قضاء ما فات من صيام شهر رمضان في أي من أيام السنة، ونحو ذلك.

التقسيم الثاني: في تقسيمه إلى عموم الأفراد وعموم الأجزاء.

والأول هو المعروف، ولكن الثاني موجود - أيضاً - ألا ترى: أن ألفاظ العموم مثل: «كل» و«جميع» إذا تفحصنا موارد استعمالها وجدناها غير مختصة

بإرادة أفراد مدخولها، فإنّها تستعمل كذلك، بإرادة أجزاء مدخولها مثل: اقرأ كل الكتاب، واشتر كل الدار، ونحو ذلك، وهي في مثل ذلك يراد منها جميع أجزاء مدخولها لا جميع أفراده، ولم تخرج بذلك عن كونها من أدوات العموم.

ومنه يظهر: أنّ تخصيص عنوان «العام» بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله في غير محله، لأنه قد يدل على شمول الحكم لجميع أجزاء مدخوله.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ «كل» ونحوها إن كان مدخولها نكرة فالظاهر والمتبادر منها إنما هو العموم الاستغراقي، كما إذا قال: أكرم كل عالم، وتصدق على كل فقير، وأعن كل ضعيف، وانصر كل مظلوم... إلخ، وأمّا إذا كان مدخولها المفرد المعرف بالأداة، مثل: اقرأ كل الكتاب، ونحو ذلك فالظاهر والمتبادر منها هو العموم المجموعي، ولكن لأجزاء مدخولها، لا لأفراده.

والحاصل: أنّ العموم ينقسم إلى عموم الأفراد وعموم الأجزاء، فقد عرفت أن العام عندما يقع موضوعاً للحكم فقد يتعلّق الحكم بأفراده، وقد يتعلّق بأجزائه، ولكن محط الأنظار في مسائل العموم – عادة – هو عموم الأفراد، فالتفت.

التقسيم الثالث: في تقسيمه إلى عموم الأفراد أو الأجزاء من جهة، وإلى عموم الأزمان أو الأحوال من جهة أخرى.

أما عموم الأفراد أو الأجزاء فقد عرفت حاله: وأما عموم الأزمان والأحوال فهو وإن اختلف بالإضافة إلى كل واحد منهما مفهوماً، لاختلافهما فيه إلا أنّهما متلازمان خارجاً، فما يدلّ على عموم أحدهما يدل على عموم الآخر بالملازمة، لأن ما دلّ على ثبوت النسبة في جميع الأزمان يدلّ على ثبوتها في جميع

الأحوال لا محالة، وكذلك ما دل على ثبوتها في جميع الأحوال فهو يدل على ثبوتها في جميع الأزمان – أيضاً – ، فلا فرق إثباتاً بين العموم الأزماني والأحوالي.

البحث الثالث: في وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي

لا إشكال في دلالة مثل: «كل» و«جميع» و«أيّ» من ألفاظ العموم عليه.

وإنّما الإشكال في عدّ وقوع النكرة في سياق النفي والنهي من أدواته أو صيغه وهيئاته، فإننا نجدها غير منعكسة ولا مطردة، ألا ترى: أن المعرّف بالأداة – جمعاً كان أو مفرداً – عندما يقع في سياق النفي أو النهي يدل على العموم – أيضاً – ، فمثلاً لو قال: لا تكرم الفاسق، أو لا تكرم الفساق، وكذلك مثل: لا تسلم على تارك الصلاة، أو على من يستخف بصلاته، ونحو ذلك مما يعد من المعارف، فإنّه – أيضاً – يدل على العموم، فلا ينبغي تخصيصه بالنكرة.

كما نجد أنّ مثل: «كل» و«أيّ» عندما يضاف إلى نكرة ويقع في سياق النفي قد لا يفيد العموم، لأن النفي قد ينصب على العموم نفسه، فلا يفيد حينئذٍ إلا سلب العموم، لا عموم السلب، ولذا عدّ في المنطق «ليس كل» سوراً للسالبة الجزئية، مثل: ليس كل حيوان إنساناً، فلا يستلزم وقوع النكرة في سياق النفي الدلالة على العموم بقول مطلق، بل قد يدلّ على سلب العموم.

وأيضاً: ذكر في علم النحو: أنّ أداة النفي «لا» كما تستعمل نافية للجنس مثل: «لا رجلَ في الدار» ويكون مدخولها مبنياً على الفتح، كذلك تستعمل نافية للوحدة مثل: «لا رجلٌ في الدار» ويكون مدخولها مرفوعاً اسماً لها، كما في «ليس»، وحينئذٍ تصدق القضية وإن كان في الدار رجلان أو أكثر، فلا تدل على العموم.

والصحيح: أنّ ما يدل على العموم في ذلك إنما هو النفي أو النهي الوارد على الطبيعة سواءً جيء بما دل عليها معرفة أم نكرة، والملاك فيه هو أنّها لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، بخلاف ما إذا ورد على الوحدة أو العموم، فتدبر جيداً.

البحث الرابع: في توقّف دلالة العام على جريان مقدمات الحكمة في مدخوله

فقد وقع الكلام بين الأعلام﵀ في أن دلالة العام على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله تتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخوله أو لا تتوقف.

والأقوال في ذلك ثلاثة:

الأول: التوقّف استناداً إلى أن لفظ العام إنما يدلّ على عموم ما يراد من مدخوله.

الثاني: عدم التوقّف استناداً إلى أنّه موضوع لعموم ما وضع له مدخوله.

الثالث: التفصيل بين أن يكون الدال على العموم هو لفظ العام مثل: «كل»، وأن يكون هو الهيئة مثل: الوقوع في سياق النفي، استناداً إلى أنّ النفي أو النهي لم يوضع للعموم، وإنّما بضميمة دلالة عقلية موضوعها هو النفي أو النهي المتعلّق باللفظ المطلق الدال على الطبيعة، حيث لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، وحيث أن دلالة المطلق على الإطلاق متوقفة على قرينة الحكمة فتتوقف دلالة الهيئة على العموم على تلك القرينة.

وهنا ملاحظتان:

الاولى: لم يظهر لهذا البحث ثمرة عملية وإن ادعي أنّها تظهر في تقديم العام

على المطلق الشمولي في التعارض[١]. ولكنها ممنوعة، لأنّ التعارض المدعى لابدّ أن يكون بين المتباينين أو بين العامين من وجه، وحيث أن مورد التنافي بين العامين من وجه هو التزاحم، فلا يبقى إلا موارد التباين، ولا مجال لتقديم العام فيه وإن كانت دلالته وضعية ودلالة المطلق بقرينة الحكمة – بناءً عليها – لما فيه من إلغاء دليل المطلق بالمرة من دون جمع بين الدليلين، فمثلاً لو قال: سلّم على كل كافر، ولا تسلّم على كافر، أفلا يقع بينهما التعارض، وهل يا ترى: تكون «كل» في الأول قرينة على عدم إرادة النهي عن التسليم على أيّ كافر، لمجرد البناء على توقف الإطلاق في الثاني على عدم البيان؟! فإنّ التعارض المستحكم بينهما لا يرتفع بذلك البناء يقيناً، كما يظهر بأدنى تأمّل.

الثانية: قد عرفت في مسائل المطلق والمقيد: أنّ دلالة المطلق على السريان وشمول جميع الأفراد وضعية – أيضاً – وإن كانت بالدلالة التضمنية.

وعليه: فلا دلالة العام تتوقف على قرينة الحكمة ولا دلالة المطلق تتوقف عليها، وكل منهما دلالته وضعية تصورية حتى في موارد الوقوع في سياق النفي أو النهي.

---

(١) منتقى الأصول: ٧/ ٣٣٤.

مسألة في اقتضاء التخصيص التجوّز

فقد وقع الكلام في أنّ تخصيص العام هل يستلزم التجوز في استعماله أو لا يستلزمه فلا ينافي كونه حقيقة في العموم؟

وينبغي

تمهيد أمور:

الأمر الأول: في تقسيم التخصيص إلى متصل ومنفصل:

ينقسم التخصيص في كلمات الأعلام﵏ إلى متصل ومنفصل، والمتصل: هو الذي يقترن بالعام عند صدوره سواءً كان لفظياً أم لبياً، فاللفظي مثل: أكرم كل عالم عادل. واللبي مثل قول المتدين لولده: قبّل يد كل عالم تلقاه، حيث أن المتعارف عند المتدينين إنما هو تقبيل أيدي علماء الدين تعظيماً وتقديساً للدين دون غيرهم من أصناف العلماء. هذا لو لم يكن لفظ العالم منصرفاً إلى خصوص العالم الديني.

والمنفصل: هو الذي يصدر منفصلاً عن تمام الكلام وانعقاد ظهوره في العموم، كما لو قال: أكرم كل عالم. ثم بعد يوم أو يومين قال: لا تكرم العالم الفاسق.

وفي عدّ المتصل مخصصاً إشكال ونظر، لأنّ المتصل يقيد مدخول أداة العموم، وقد عرفت أن العام هو الدالّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، فإذا كان مدخوله مقيداً فعمومه ابتداءً مختص بالمقيد، ولم يخصص بشيء، إذ لم يخرج عن عمومه شيء من أفراد مدخوله، لأن مدخوله هو المقيد – يعني

هو المركب من القيد وذات المقيد والهيئة التقييدية، فهو عبارة أخرى عن المقيّد ولكن بما هو مقيد - دون المطلق، ولذا قال في الكفاية: «وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل: ضيّق فم الركيّة»[1]، وهي البئر، حيث يراد من تضييق فمها إيجاده ضيقاً من أول الأمر، لا إيجاده واسعاً ثم تضييقه.

والمهم: معرفة أنّه ينبغي خروج المتصل عن محلّ الكلام، وذلك، لأن المتصل إما أن يكون قيداً أو استثناءً، فإن كان قيداً كان من التخصص حقيقة، لأن العموم لم ينعقد إلا فيه، فيكون فاقد القيد خارجاً عن حكم العام بالتخصص لا بالتخصيص، كما في مثل: أكرم علماء البلد، حيث يخرج غيرهم عن وجوب الإكرام تخصصاً وإن انطبق عليهم عنوان العلماء، فلا تصل النوبة إلى التنافي بين ظهوري العام والخاص كي يحتمل في العام استعماله المجازي.

ومنه يظهر: الحال في الاستثناء المتصل، لأنّه وإن كان يخرج فيه المستثنى عن حكم المستثنى منه إلا أنّه لا ينبغي توهم كون الاستعمال فيه مجازياً، فمثلاً لو قال: أكرم جميع العلماء إلا فساقهم، فإن فساقهم وإن كانوا منهم إلا أن لفظ العلماء لم يستعمل في خصوص العدول كي يكون مجازاً فيه، وإلا كان استثناءً منقطعاً، وهو خلف فرض كونه متصلاً.

فالاستثناء المتصل وإن أخرج فيه ما يشمله معنى المستثنى منه عن حكمه إلا أنّه لم يستعمل لفظ المستثنى منه إلا في معناه الحقيقي الشامل للمستثنى، فليس فيه أيّ تجوز.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٨٨-٤٨٩.

وأما المنقطع فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ ليس فيه تقييد ولا تخصيص، وإنما ينفى الحكم فيه عن غير المستثنى منه فلا يندرج تحت المستثنى منه كي يكون مخصصاً له، فليس فيه ما هو قابل لأن يعد من التخصيص في شيء كي يبحث في أنّه من تلك الحيثية مستعمل على نحو الحقيقة أو المجاز.

والحاصل: أنّه ينبغي حصر محلّ الكلام وموضوع المسألة بالمخصص المنفصل، فتدبّر جيداً.

الأمر الثاني: في الثمرة

لا يخفى: أنّ هناك مسألة أخرى تلي هذه المسألة يبحث فيها عن حجية العام المخصص في الباقي، وهي ذات ثمرة عملية مهمة، لأنه إذا كان حجة في الباقي استند إثبات الحكم في الباقي إليه، وإن لم يكن حجة في الباقي لزم الرجوع فيه إلى الأصول العملية، لفقد الحجة على الحكم فيه.

فإذا بني في هذه المسألة على عدم لزوم التخصيص للتجوز في العام وأنه باقٍ على الحقيقة يكون بأصالة الحقيقة حجة في العموم وإثبات حكمه للباقي وإن أخرج المخصص حكم الخاص عن حكمه، بخلاف ما لو بني على المجاز، فإن للقول بانتفاء حجيته في الباقي مجالاً واسعاً، كما سيأتي «إن شاء الله تعالى».

فالذي ينتهي في هذه المسألة إلى القول بعدم استلزام التخصيص للتجوز في العام يتقرر عنده حجية العام المخصص في الباقي من تحقيق الحال في هذه المسألة، بخلاف من ينتهي فيها إلى التجوز فإنّه يتعين عليه البحث في تلك المسألة لو لم يستلزم ذلك القول فيها القول بانتفاء حجيته في الباقي.

الأمر الثالث: في أنّ للمجاز مذهبين معروفين

أحدهما: كون التجوز في الكلمة باستعمالها في غير ما وضعت له ولكن بمناسبة. وهو المشهور.

الثاني: كون التجوز في الإسناد وتنزيل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي أو نفيه عنه بتنزيله منزلة عدمه ادعاءً واعتباراً، فيكون التصرف به في أمر عقلي وتبقى الكلمة مستعملة فيما وضعت له حقيقة. وهذا هو مذهب السكاكي.

ومحلّ الكلام في هذه المسألة ينبغي أن يبنى على المذهب الأول، لأنّ التخصيص إذا كان يستلزم استعمال العام أو مدخوله في غير ما وضع له لزم عدم دلالته على العموم، لعدم استعماله فيه. وأما على الثاني فحيث أن التخصيص وإن استلزم التجوز إلا أن التجوز لما لم يكن في الكلمة فكل من العام ومدخوله مستعمل فيما وضع له، فيبقى حقيقة فيه حتى بعد التخصيص، وإنما التجوز في أمر نفساني باعتبار أن المنزل من أفراد المنزل عليه إن لم يكن من أفراده، كما في مثل: رأيت أسداً يرمي، أو زيد أسد، أو باعتباره ليس من أفراده إن كان واقعاً من أفراده، كما في مثل: زيد ليس رجلاً أو ليس إنساناً.

وما نحن فيه عندما يخصص العام بإخراج الخاص عن حكمه فعلى مذهب السكاكي يكون بتنزيل الخاص منزلة أنّه ليس من العام ولا من أفراده أو أنواعه، فلا يشمله حكمه، وعليه فالتخصيص وإن أخرج الخاص عن حكم العام إلا أنّه لم يتصرف في العام ولا في شمول حكمه لجميع أفراده، غاية الأمر أنّه بالتخصيص أخرج الخاص عن حكمه بادعاء أنّه ليس من مصاديقه، فلا ينافي هذا السنخ من التجوز والادعاء بقاء حكم العام في الباقي على حاله، كما لا يخفى.

على: أنّ هذا النحو من التجوز والادعاء والتنزيل وإن استلزم نفي حكم العام عن الخاص إلا أنّه في الحقيقة يكون من الحكومة، وليس من التخصيص في شيء، لأنه إنما نفي عنه حكم العام بتنزيله منزلة عدم شمول عنوانه له وادعاء أنّه ليس من أفراده ومصاديقه، فيخرج عن باب التخصيص وعن موضوع المسألة تخصصاً، فافهم جيداً.

والحاصل: أنّه يلزم البحث في هذه المسألة على المذهب المشهور في المجاز، وهو المجاز في الكلمة دون مذهب السكاكي فيه.

الأمر الرابع: في لزوم العمل بالخاص

حيث لا إشكال في لزوم العمل بالخاص - ولو كان منفصلاً - فلو ورد الخاص المنافي حكمه لحكم العام لا يؤخذ بحكم العام في مورده يقيناً ولا تجري قواعد باب المعارضة بين دليليهما قطعاً، بل يقدم الخاص ويكون العمل على حكمه المخالف لحكم العام.

وعلى ذلك جرت سيرة المتشرعة والفقهاء رضي الله عنهم، فلو لم يحرز استقرار سيرة العقلاء على ذلك - ولو من أجل التناقض الموجب للتكاذب بين قضيتي العام والخاص - لم يمنع ذلك من تقديم الخاص، لأن سيرة المتشرعة في عصور المعصومين عليهم السلام في التعامل مع الأدلة الشرعية على ذلك يقيناً، كما يظهر بوضوح لمن يراجعها، فإن العمومات المخصصة في الأدلة الشرعية وكذلك المطلقات المقيدة كثيرة جداً حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص.

ولا إشكال في أن المتشرعة في تلك العصور كانوا يقدمون العمل بالخاص

على العمل بالعام بعد ورود التخصيص، وقد تبعهم الفقهاء﵃ على ذلك وهو إما من تقديم الأظهر على الظاهر، كما هو الحال في تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة، أو تقديم الأقوى ملاكاً كما سيأتي تقريبه «إن شاء الله تعالى»، وإنما الإشكال في بقاء العام بعد التخصيص على حجيته من حيث كون تقديم الخاص عليه موجباً لانتفاء حجيته في إثبات حكمه للخاص المنافي حكمه بالتخصيص لحكمه مما يوجب احتمال استعماله مجازاً في غير ما وضع له لفظ العام أو لفظ مدخوله، وهو المبحوث عنه في هذه المسألة.

نعم هناك فرض واحد خارج عن كل ذلك، وهو فرض ما كان دليل العام نصاً في العموم بحيث لا يحتمل - على تقدير صدروه - إلا إرادة جميع أفراده من دون استثناء، وهو ما يعبر عنه بكون لسانه آبياً عن التخصيص، فإنّه في هذا الفرض لو ورد خاص منافٍ لحكمه لزم وقوع التعارض بين دليلي العام والخاص، ولزم إجراء قواعد باب المعارضة بينهما، لامتناع الجمع بينهما على تقدير صدورهما، ولزوم التكاذب بين دليليهما، فالتفت، ولعله فرض نادر أو غير واقع.

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه وقع الاختلاف في استلزام التخصيص للتجوز في العام على أقوال:

أحدها: استلزام التجوز مطلقاً، وثانيها: عدم استلزامه كذلك، وثالثها: التفصيل بين المنفصل فيستلزمه دون المتصل.

أما الثالث فقد عرفت الحال فيه، إذ المتصل ليس فيه تخصيص حقيقة، كما

تقدم، فيدور الأمر بين الأولين، والصحيح هو القول الثاني، وذلك لبطلان الأول من جهة أن الموجب لتوهم استلزام التجوز في العام إنما هو منافاة حكم الخاص لحكمه ولزوم تقديمه، ولكن ذلك غير موجب له، ويتضح الحال بالرجوع إلى مقومات أصالة الظهور، وأن العبرة بالمراد الجدي، فإنّه هو موضوع الحجية في مقام العمل.

وقد أوضحنا في محله أنّه بعد إحراز كون المتكلم في مقام التفهيم وأن هذه المقدمة تحرز بالوجدان، فإذا تكلم بما له مدلول تصوري ولم ينصب قرينة على خلافه لا لغفلة عنها ولا عن لزوم نصبها إذا كان مخالفاً لما يريد تفهيمه بكلامه كان ذلك قرينة على أنّه استعمل اللفظ فيما وضع له، فيكون مراده الاستعمالي مطابقاً لمراده التفهيمي، فإذا كان جاداً في كلامه كان مراده الجدي مطابقاً لمراده التفهيمي، وبناء العقلاء منعقد على التطابق بين الإرادات الثلاث ما لم ينصب قرينة على الخلاف.

إذا عرفت ذلك فعندما يصدر العام من المولى بذلك النحو يكون المورد من موارد بناء العقلاء على أن المراد الجدي مطابق للمدلول التصوري بتوسط مطابقة المراد الاستعمالي لذلك المدلول التصوري، ومطابقة المراد التفهيمي للمراد الاستعمالي، ومن ثم مطابقة المراد الجدي للمراد التفهيمي، فالمدلول التصوري لا يكشف عن المراد الجدي مباشرة، وإنما بتوسط كشفه عن المراد الاستعمالي وكشف المراد الاستعمالي عن المراد التفهيمي وكشف المراد التفهيمي عن المراد الجدي. ولا ريب أنّه ليس هنا تلازم تكويني بين تلك الدلالة التصورية – ولو صدرت في مقام التفهيم – وبين تلك الإرادات، وإنما بنى

العقلاء على التلازم بينها عند عدم نصب قرينة على الخلاف، للانتفاع بالكلام فيما بينهم، إذ من دون ذلك البناء تنتفي فائدة الكلام واللغات وأوضاعها، كما تقدم في مسألة حجية الظهور.

والمهم: معرفة أنّ التلازم بين المدلول التصوري والمرادات الاستعمالية والتفهيمية والجدية إنما هو ببناء العقلاء عند عدم القرينة، لا بالتلازم التكويني بينها، فليس هناك ما يستلزم تكويناً انتفاء الدلالة التصورية وانتفاء المراد الاستعمالي المطابق لمدلولها عند انتفاء مطابقة المراد الجدي لها، وإنما كان ذلك ببناء تعبدي من العقلاء على التطابق بين ذلك المدلول وتلك المرادات.

فعندما يرد الخاص ويكشف عن عدم مطابقة المراد الجدي في العموم للمدلول التصوري لا يستلزم الجزم بعدم استعمال اللفظ في مدلوله التصوري، لاحتمال أنّه استعمل فيه، بل وأريد تفهيمه، ولكنه غير مراد جداً، كما في موارد التورية، أو من باب أنّه القاعدة الأولية التي يرجع إليها عند عدم التخصيص، لا عند الشك، فلا يكون أصلاً عملياً.

وعليه: فليس هناك تنافٍ بين التخصيص واستعمال العام في العموم – على ما تقتضيه أصالة الحقيقة – كي يكون قرينة على استعماله في غير ما وضع له وعلى التجوز فيه، وإنما التنافي بين إرادة التخصيص وإرادة العموم جداً، وبتقديم الخاص على العام يلزم نفي إرادة العموم بالنحو الشامل لذلك الخاص، وأما إرادة شموله لباقي الأفراد فليس هناك ما ينفيها ولا ما ينافيها.

وذلك يستلزم بقاء أصالة الحقيقة حجة في كون لفظ العام مستعملاً في العموم، وبها ينفى احتمال المجاز، حيث لا قرينة عليه، لأن التخصيص إنما يعد

قرينة على عدم إرادة العموم جداً، لا استعمالاً ولا تفهيماً، لما قد عرفت من أنّه إنما يستلزم التنافي بين الإرادتين الجديتين للعموم والخصوص معاً، فبتقديمه يبنى على انتفاء الإرادة الجدية للعموم بالمقدار المنافي للخصوص، وأما الباقي فتبقى أصالة الحقيقة الكاشفة عن المراد الاستعمالي في العموم حجة فيه.

كما أنّه يحسن النظر بدقة إلى مقام التفهيم وأن إحراز المراد التفهيمي – هنا – من أمرين يلزم منهما كون المراد التفهيمي هو العموم جزماً:

أحدهما: عدم نصب القرينة على خلاف المدلول التصوري للعموم، وهو محرز بالوجدان.

وثانيهما: نفي احتمال الغفلة عن نصب القرينة على الخصوص، وهو محرز كذلك بالإضافة إلى المعصومين عليهم السلام.

وهما يكشفان كشفاً قطعياً عن أنّ المعصوم عليه السلام كان مريداً لتفهيم العموم، فيكون تعلّق الإرادة التفهيمية بالعموم متيقناً، ومعه يتعين كون دليل الخاص كاشفاً عن عدم تعلّق الإرادة الجدية بشمول حكم العام لذلك الخاص، فتنحصر المنافاة بين تعلّق الإرادتين الجديتين بكل من حكمي العام والخاص.

ومعه يلزم تقديم دليل الخاص على دليل العام، لأنه أظهر، وذلك مما يكشف عن أن الشارع قد اعتمد في بيان تمام مراده الجدي على كلا البيانين معاً، وحيث كان يعتمد على هذه الطريقة في بيان مراداته مع المتشرعة لم يمكن إحراز تمام مراده الجدي في العمومات وانحاء تخصيصاتها إلا بعد استفراغ الوسع بالفحص عن المخصصات، حيث يكشف عدم العثور عليها عن قيام الحجة

على العموم وتمامها واكتفاء الشارع بها، وإلا كان عليه بيان المخصص وإقامة الحجة عليه، لأن على الشارع البيان، وإنما على المكلف العمل بما بينه له لا بما لم يبينه أصلاً، أو ما بينه ولم يصل إليه حتى بعد استفراغ وسعه في الفحص عنه. فتدبر جيداً.

على: أنّه - لو سلم - فإنّه كما يحتمل المجاز يحتمل الإضمار - أيضاً - ففي مثل: أكرم كل عالم، ولا تكرم العالم الفاسق، كما يحتمل استعمال كل عالم مجازاً فيما لا يشمل العالم الفاسق كذلك يحتمل أنّه قد أضمر معه قيد غير الفاسق، ومعه لم يستعمل لفظ العموم في الخصوص ولم يستعمل مدخوله في غير العالم، وحينئذٍ لم لا يكون الخاص قرينة على إضمار قيد غير مذكور يكشف عنه التخصيص؟، ولا أقل من احتماله في عرض احتمال المجاز، فلا يستلزم التخصيص المجاز، وإنما يستلزم احتماله.

لكنك قد عرفت أنّ ذلك غير وارد بالإضافة إلى المعصوم عن الغفلة عن القرينة، ولا عن لزوم نصبها لو أراد تفهيم غير المدلول التصوري، فحيث هو عليه السلام لم ينصب قرينة على ذلك فلابدّ أنّه قد أراد تفهيم المدلول التصوري، ولابدّ أنّه استعمل اللفظ فيه ولم يضمر قيداً، ومعه يتعين أن مراده الجدي من العموم ليس على طبق مراده التفهيمي، وإنما هو على طبق مراده الجدي من الخصوص الصادر منه. ولذلك فائدة مهمة للمتشرع، وهي حجية العمل بالعام عند عدم العثور على الخاص، كما عرفت.

نعم يمكن احتمال ذلك بالإضافة إلى غير المعصومين عليهم السلام من العقلاء، لاحتمال غفلتهم عن نصب القرينة، أو عن لزوم نصبها، أو تسامحهم في ذلك،

ولكن الاعتماد على الأصول العقلائية في نفي الاحتمال إنما يحتاج إليه بالإضافة إلى التعامل فيما بينهم، واستكشاف مرادات الشارع فيما جرى فيه على طريقتهم عند احتمال اشتراكه معهم في موجبات الاعتماد على تلك الأصول اللفظية دون ما إذا اختلف معهم في بعض الخصوصيات، كاحتمال الغفلة، فإنّه لا حاجة معه إلى نفيها بالاعتماد على تلك الأصول، للعلم بعدمها في حقه. هذا ولكن للبحث فيه تتمة تأتي بعد قليل إن شاء الله تعالى، فانتظر.

ظهور الحال في مسألة حجية العام في الباقي

ومن ذلك يظهر: الحال في مسألة حجية العام في الباقي بعد ورود الخاص، فقد عرفت أن العام حجة في العموم، وفي الكشف عن المراد الجدي فيه بمقدار ما لم يكشف التخصيص عن عدم شموله للخاص، خصوصاً بعد ما ثبت من طريقة الشارع المقدس في كثير من بياناته على بيان العام وتخصيصه بالمنفصل، وبعد ما ثبت من تعامل المتشرعة مع تلك النصوص معاملة حمل العام على الخاص وتقديم الخاص عليه في خصوص مورده والعمل على العام في الباقي، «كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف»[1].

وجه الجمع بين العام والخاص

ولا يخفى: أنّ ذلك وإن كان يكفي في لزوم العمل على الخاص ولزوم الفحص عنه، للعلم بجريان سيرة المتشرعة وفقهائنا عليهم السلام على ذلك إلا أنّه يبقى معه وجه الجمع بين العام والخاص غامضاً، ويبقى سؤال منشأ عدم التطابق بين

(١) كفاية الأصول: ١/ ٤٨٩.

الإرادتين الجدية والتفهيمية في العام المخصص قائماً حيث نتج عن البحث المتقدم العلم بالإرادة التفهيمية من دليل العام، وكشف دليل الخاص عن عدم مطابقة الإرادة الجدية لها، وكون المراد الجدي مطابقاً للخصوص دون العموم على خلاف ما انعقد عليه ظهور العام وإن كان من باب ضرب القاعدة كي يرجع إليها عند عدم العثور على المخصص وكان تقديم الخاص على العام من باب تقديم الأظهر على الظاهر. هذا كله على ما هو المعروف من وجه الجمع بين العام والخاص.

ولكنه محلّ بحث ونظر، إذ كيف يمكن أن يكون الجمع بين العام والخاص بذلك النحو جمعاً عرفياً ارتكازياً في حال أن المستفاد – على ذلك – من العموم قضية كلية، ومن الخصوص قضية جزئية مناقضة لها، والتكاذب بينهما ارتكازي – أيضاً – لبداهة مناقضة الموجبة الكلية للسالبة الجزئية والسالبة الكلية للموجبة الجزئية، وهل يمكن التنافي بين الارتكازيات؟!.

وعليه: فيلزم البحث في وجه الجمع العرفي بين العام والخاص بنحو واقعي عليه العرف العام والشارع والمتشرعة مطابق للارتكازيات العرفية والعقلائية من دون استلزامه أيّ تنافٍ بينها، فلنعقد – هنا – :

مسألة الجمع العرفي بين العام والخاص

ولهذه المسألة والوجه الذي سنبينه فيها ثمرات مهمة يأتي التعرض إليها في محله (إن شاء الله تعالى).

ولا يخفى: أنّ الوجه المعروف للجمع العرفي بين العام والخاص هو أنّ الخاص أظهر في إثبات حكمه لمورده من العام فيه، فيقدم على العام تقديماً للأظهر على الظاهر. ولكن الوجه المختار فيه كونه من باب التزاحم وتقديم الخاص على العام من حيث كونه أقوى ملاكاً.

الوجه المختار

ويتضح ببيان أمور:

تصحيح في التضاد الذي هو من أقسام التقابل

الأول: أنّ التضاد من أقسام التقابل بلا إشكال، ولكنه لم يؤخذ فيه اتحاد الجهة والإضافة في حال أنّه لابدّ من أخذ ذلك فيه، كيف ولولا ذلك لأمكن اجتماعهما في كثير من الموارد، كما في مثل: الخفة والثقل، والطول والقصر، ونحو ذلك، فإن الكيلو خفيف بالإضافة إلى الطن وثقيل بالإضافة إلى الغرام، وكذلك المتر طويل بالإضافة إلى السنتيمتر وقصير بالإضافة إلى الكيلو متر.

وكذلك الحال في الأحكام الشرعية، فإن نظر الطبيب إلى جسم الأجنبية وإن كان حراماً من حيث كونه إلى الأجنبية، ولكنه حلال من حيث كونه يتوقف

عليه علاجها، فاجتماع الحكمين من حيثيتين حتى في الشرعيات كثير. غاية الأمر أنّه يقدم فيه الأهم على المهم.

الثاني: التذكير بما تقدّم في مسائل المطلق والمقيد من أنّ للمولى العرفي والشرعي أن يبيّن أحكامه بإحدى طرق ثلاث:

الأولى: أن يأخذ في موضوع حكمه عنواناً طريقياً محضاً إلى العنوان الواقعي لموضوع حكمه الذي فيه ملاك ذلك الحكم، فلا يكون له دخل في الملاك لا على نحو العلية التامة، ولا على نحو الاقتضاء، كما لو قال: أكرم هؤلاء الجالسين، ولم يكن لجلوسهم دخل في وجوب إكرامهم، وإنما صادف كون من يلزم إكرامهم – لكونهم من العلماء، أو غير ذلك مما فيه علة الحكم – جالسين في ذلك المكان، ونحو ذلك مثل: ما روي عن نبيناﷺ قوله: «ما خليفتي فيكم إلا خاصف النعل»[1]، إشارة إلى أمير المؤمنينعليه السلام، حيث كان في تلك الحال يخصف نعل رسول اللهﷺ.

الثانية: أن يأخذ في موضوع حكمه ما هو علة تامة له بنحو لا ينفك عنه الحكم ولا في حال من الأحوال، كما في حرمة معصية الله (سبحانه وتعالى) ومعصية نبيه وأوصيائه عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام.

الثالثة: أن يأخذ في موضوع حكمه ما هو مقتضٍ وثابت له ولكن يمكن أن ينفك عنه فيما لو ابتلي بالمانع والمزاحم، مثل: حرمة الميتة التي يمكن أن تحتف بالمانع، كالاضطرار.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الطريقة الأولى في البيان – عادة – لا تكون إلا في

---

(١) الاحتجاج: ١/ ٢٤٤، وغيره، وقد تقدم.

القضايا الخارجية والأحكام الجزئية. ومحلّ الكلام في القضايا العامة وهي المتضمنة للعمومات والقضايا المخصّصة لها.

مضافاً: إلى لزوم كون تلك العناوين ملازمة للعناوين الواقعية التي فيها ملاكات تلك الأحكام، وإلا يلزم الخلف.

مع أنّها تتوقف على قرائن خاصة، لأن هناك ظهوراً نوعياً في موضوعية العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم وأنه هو الموضوع الواقعي له، لا أنّه محض طريق إليه من دون أن يكون له أيّ دخل فيه.

وأما الطريقة الثانية فلا إشكال في عدم التزام العرف بها، لتوقفه على ملاحظة سائر العناوين المتصادقة مع موضوع الحكم، والإحاطة بملاكاتها، وتقييدها بما يستلزم ثبوت الحكم لها بنحو لا ينفك عنها بحال.

ومن المعلوم أنّه ليس مبنى العرف على ذلك، خصوصاً بعد توقفه على أمر متعسر - عادة - لأن الإحاطة بجميع ملاكاتها متعذر غالباً، إلا فيما كان لا يتوقف على بحث ونظر، كما هو الحال في البديهيات ونحوها من القضايا التي قياساتها معها، وفي مثلها لا يحصل بعد بيانها تخصيص منفصل - عادة - فافهم.

وعليه: لا يكون مبنى العرف في غالب القضايا إلا على الطريقة الثالثة، وهي التي يكون عنوان الموضوع فيها مقتضياً للحكم، ويثبت الحكم له فيها من حيثيته، فإذا وجد المولى العرفي بعد ذلك عنواناً خاصاً ذا ملاك أهم مزاحم لملاك حكم العام يتصدى لتخصيصه به. وذلك يحصل إما لغفلته عن الخاص الأهم والتفاته بعد ذلك إليه، أو لعدم الابتلاء به عند التكليف بالعام وطروء عروضه

بعد ذلك مما يدفعه إلى تخصيصه به، أو لاعتماده على قرينة لبية مخصصة للعام وانكشف بعد ذلك عدم التفات المكلّف إليها.

والمهم: النظر بعمق إلى طريقة العقلاء في التعبير عن موضوعات أحكامهم المتعارفة، والتحقق من أنّهم إنما حكموا عليها بتلك الأحكام من حيثيتها، لما فيها من الملاك المقتضي لتلك الأحكام، من دون الالتزام بتقييدها بكل القيود التي تستلزم عدم تقديم أيّ عنوان وأيّ ملاك آخر مزاحم لها على كل حال.

وإنّما يبقى باب التخصيص والتقييد بالمنفصل مفتوحاً لديهم عندما يجدون عنواناً آخر صادقاً على بعض ما حكموا عليه بحكم وكان ذا ملاك أهم فيخصصون به ويقيدون. كما أن باب النسخ مفتوح لديهم، إذ متى ما شاء المولى أن ينسخ حكمه الأول فله ذلك، ولكن لا إشكال في أن سيرتهم جارية على التخصيص بالمنفصل والتقييد به – أيضاً – وليست مقصورة على النسخ.

والسرّ في ذلك: ما قد عرفت من أنّ نوع أحكامهم إنما هو على ما يقتضيها من الموضوعات ومن حيثيتها، لا من ساير الجهات والحيثيات، وليس في ذلك تناقض ولا منافاة لارتكازاتهم، وإنما يجدون التناقض في خصوص ما خصص أو قيد مع الحفاظ على نفس العنوان والحيثية. فمثلاً: تجد التناقض بين مثل: أكرم كل عالم، ولا تكرم بعض العلماء. ولكن لا يوجد تناقض بين مثل: أكرم كل عالم، ولا تكرم العالم الفاسق، وذلك، لاختلاف الحيثية في الثاني، لمكان اقتضاء الفسق ما ينافي الإكرام وإن كان العلم مقتضياً له، بخلاف الأول حيث لم تتعدد الحيثية فيه.

وبهذا يظهر: وجه الجمع بين القضيتين الارتكازيتين العرفيتين، وهما: كون

حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص جمعاً عرفياً، وكون التنافي بين الكلية والجزئية مع الاختلاف في السلب والإيجاب من باب التناقض، فإنّه مع تعدد حيثية عنواني العام والخاص ليس هناك تناقض، وإنما يقدم الخاص على العام بملاك كون ملاكه أهم، ومع وحدة الحيثية فيهما يحصل التناقض والتكاذب بين القضيتين.

كما ظهر بذلك: أن ليس هناك تنافٍ بين ما يكشف عنه دليلا العام والخاص حتى في المراد الجدي - فضلاً عن مطابقة المرادين التفهيمي والاستعمالي مع المدلول التصوري - فإن المراد الجدي في العام مطابق للمدلول التصوري كالمرادين التفهيمي والاستعمالي، ولكن من حيثية عنوان العام، لا من سائر الحيثيات، فيكون حكم العام ثابتاً لجميع أفراده من حيثيته مطلقاً حتى في مورد الخاص، كما أن حكم الخاص ثابت له في جميع أفراده من حيثيته، لا من سائر الحيثيات، فليس هناك أيّ تنافٍ بين ظهوري العام والخاص في أيّ من الدلالات، ولا في أيّ من المرادات، فلا تصل النوبة إلى تقديم الأظهر على الظاهر.

على أنّ دعوى: تقديم الأظهر على الظاهر إنّما يتمّ بها الجمع العرفي بالإضافة إلى القرينة، حيث أن الأظهر يكون قرينة على المراد من الظاهر، كما في التقييد بالمتصل، وكما في مثل: رأيت أسداً يرمي، فإن وصف الأسد بالرمي الذي هو أظهر في كون المتصف به إنساناً يكون قرينة على أن المراد من الأسد - الذي هو ظاهر في الحيوان المفترس - هو الإنسان، فيكون المراد من الأسد هو الإنسان الشجاع أو مطلق الشجاع - بناءً على المجاز في الكلمة - .

وأما في التخصيص المنفصل - وكذلك التقييد بالمنفصل - فلا يصلح أن

يكون قرينة على أن المراد الاستعمالي من العام هو الخاص ولا التفهيمي ولا الجدي. ويظهر: عدم صلوحه لذلك بوضوح عند التصريح بوحدة الحيثية فيهما، كما لو قال: يجب عليك إكرام كل جيرانك من حيث هم جيرانك، ويحرم عليك إكرام بعض جيرانك من حيث هم جيرانك، بل حتى لو لم يصرح بالحيثية فيهما كما لو قال: يجب إكرام كل جيرانك ويحرم عليك إكرام بعضهم أو يحرم إكرام بعض جيرانك - أو نحو ذلك - فإن القولين متناقضان عند العرف، ولا يكون الثاني قرينة على الأول بالرغم من أنّه أخص ومتصل - حيث يفترض أن يكون أظهر - غايته أنّه يكون من قبيل الأحجية.

نعم لو قال: ويحرم عليك إكرام الفاسق منهم، أو نحو ذلك مما اشتمل على حيثية أخرى مزاحمة لحيثية العام، فإنّه لا يناقض الأول، لأنه يحمل على أن حيثية الفسق في الفاسق منهم أهم من حيثية الجوار المقتضية لوجوب إكرامهم، فافهم جيداً.

وكما في موارد إباء العام عن التخصيص، كما لو قال: لا تسبح اختياراً في النهر أبداً وفي أيّ حال، ثم قال: اسبح في النهر إذا رغبت في النهار، أو نحو ذلك، فإنّه لو لم يكن الثاني ناسخاً للأول كان معارضاً له، ولا يصح حمل الأول عليه، وإلا لزم الخلف، إذ كيف يصح تخصيصه وقد افترض إباؤه عنه؟!، في حال أن خصوصية كون الخاص في مورده أظهر من العام محفوظة فيه - أيضاً - فلو كان حمل الأظهر على الظاهر حملاً عرفياً بقول مطلق لم يكن هناك مورد يكون العام فيه آبياً عن التخصيص، وهو كما ترى!.

والحاصل: أنّ الجمع العرفي بين العام والخاص - ومثله المطلق والمقيد -

المنفصلين يتم ويتحقق بحمل كل منهما على ثبوت الحكم في أفراده من حيثيته حتى في مورد تصادقهما، وحينئذٍ يقدم الخاص، لأنه أقوى ملاكاً، إذ لو لم يكن كذلك لم يصح تخصيص العام به. فورود كل منهما بحكمه الثابت له من حيثيته - بشهادة ظهور موضوعية العنوان لحكمه وكشفه عن ثبوت ملاك حكمه فيه - يكشف عن ثبوت حكم كل منهما له بملاكه، والتخصيص يكشف عن أهمية ملاك الخاص وترجيحه على ملاك العام في مورده، إذ لو لم يكن أهم لم يكن وجه لصدوره من المولى، كما لا يخفى.

وأما قضية تقديم الأظهر على الظاهر فهي غير مسلمة إلا في مورد كون الأظهر قرينة على أرادة خلاف الظاهر، وكونه قرينة غير مسلم إلا في موارد الحكومة، أو الاستعمال المجازي، أو التخصيص والتقييد المتصلين في الجملة، فتدبر جيداً.

هذا بالإضافة إلى العرف وما هو جارٍ عليه، وأما بالإضافة إلى الشرع والأدلة الشرعية فلا موجب لحمل كثرة التخصيصات والتقييدات المنفصلة فيها على غير ما عليه العرف العام والجمع الجاري عليه، فإن الشارع إنما تكلم معهم بلغتهم وما تقتضيه أوضاعها وظهوراتها النوعية المتعارفة عندهم - حتى كأنه أحدهم - وعلى ذلك جرت سيرة عامة المتشرعة، فإن سيرتهم وإن كانت لبية والقدر الظاهر منها هو تقديم الخاص على العام إلا أن مقتضى التأمل فيها - كما كان الحال في العرف العام - هو فهم أن حكم العام إنما ثبت له من حيثيته، فيكون ملاكه ثابتاً في جميع أفراده من تلك الحيثية، لا مطلقاً من جميع الحيثيات والجهات، كما يقتضيه الفهم العرفي تماماً.

وكذلك الحال في الخاص، فإنّهم يفهمون - أيضاً - أن الحكم المضاد لحكم العام فيه إنما ثبت له من حيثيته، لا مطلقاً، ولا ريب أن صدور التخصيص من الحكيم يكشف عن أن الملاك الذي يقتضيه الخاص أهم عنده من الملاك الذي يقتضيه العام في مورده، فيكون هو السبب في تقديمه عليه، فلا يكون من باب التعبد محضاً، كما لا يكون ذلك طريقاً مختصاً بالشارع في بيان أحكامه وإنما هو جارٍ على ما جرى عليه العرف وما تقتضيه ظهورات كلامهم، وقد عرفت أن ليس فيه تناقض ولا تكاذب، لتعدد الجهة والحيثية من تعدد عنواني الخاص والعام، فقد عرفت أن التضاد لابدّ من أخذ اتحاد الجهة والحيثية فيه، فلا مانع من اجتماع الحكمين المتضادين ولكن من جهتين وحيثيتين، وهما حيثية كل من العام وملاكه، وحيثية الخاص وملاكه.

ومنه يظهر: أن لا تكاذب بين مثل: أكل الميتة حرام، وأكل الميتة عند الاضطرار إليه حلال، فإن أكل الميتة من حيث هو حرام، ولكن من حيث أنّه مضطر إليه حلال. ولا تكاذب بينهما، لتعدد الحيثية، ومثل: الماء طاهر ومطهر، والماء المتنجس لا طاهر ولا مطهر، فإن الماء من حيث هو ماء طاهر ومطهر، ولكنه إذا ابتلي بالنجاسة فمن حيث هو متنجس لا يكون طاهراً ولا مطهراً.

وبذلك ينحلّ ما قد يتوهم من التكاذب بين ما ورد في حديث الكساء الشريف من قوله صلى الله عليه وآله: «ما ذكر خبرنا هذا في محفل من محافل أهل الأرض - وفيه جمع من شيعتنا ومحبينا - وفيهم مهموم إلا وفرج الله همه، ولا مغموم إلا وكشف الله غمه...»[1] وبين ما قد يحصل من عدم تفريج هم من هو فيهم أو

(١) كلمات الإمام الحسن عليه السلام: ٥٢. المجمع الفقهي.

عدم كشف غم بعضهم ...إلخ، فإنّه لا منافاة في ذلك، إذ يكون الإخبار عن ذلك من حيث أنّه يذكر الخبر بتلك الخصوصيات فيكون فيه ملاك كشف الهم والغم ونحو ذلك، ولكنه ليس على نحو العلة التامة بنحو لا يمكن أن يمنع منه مانع، وإنما هو على نحو المقتضي، فإذا احتف بمانع، أو ما فيه ملاك أهم على خلافه لم يؤثر، وإنما يكون الأثر لذلك الملاك الأهم.

وكذلك ما ورد في أجر البكاء على الحسين عليه السلام[1]، وما نقل من بكاء بعض أعدائه وقتلته عليه[2]، فإن في البكاء عليه ملاكاً يقتضي ذلك الأجر مثل: وجوب الجنة له، ولكنه على نحو المقتضي ومن حيث أنّه بكاء عليه، فإذا احتف بالمانع مثل: كون الباكي عليه عدواً له، أو قاتلاً له مما يكون ملاكه في اقتضاء عذابه وعدم دخوله للجنة أهم كان هو المؤثر فعلاً دون البكاء عليه عليه السلام.

وأيضاً: مثل قوله (تعالى): ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، فإنّه لا ينافي ما ثبت من وجود محرمات أخرى في الشريعة المقدسة مما يحرم أكله مثل: لحم الكلب وغيره مما هو كثير، وذلك لأنّه - بعد الغضّ عن ما أفيد من كون الآية الشريفة مكية، وأنّ ما أوحي إليه صلى الله عليه وآله من تحريم سائر ما يحرم أكله إنّما كان بعد ذلك، وبعد الغضّ عما أفيد - أيضاً - من كون الحصر فيه إضافياً في مقابل ما كان من تحريم المشركين بعض الأصناف افتراءً على الله (سبحانه وتعالى) - نقول:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠/ ٣٩١، ب ٦٦ من أبواب المزار.

(٢) بحار الأنوار: ٤٥/ ٥٥، وفيه: «ودموع عمر تسيل على خديه ولحيته».

(٣) سورة الأنعام: ١٤٥.

إنّ موضوع التحريم في الآية الكريمة إنما هو عنوان «على طاعم يطعمه»، فالتحريم ثبت له من حيث هو مطعوم، ولم يثبت التحريم ولم يتعلّق بالمطعوم من حيث هو مطعوم إلا بما ذكر في الآية، فلا يكون ملاك التحريم بالمطعوم من حيث هو كذلك إلا في المذكورات دون غيرها. وأما سائر ما تعلّقت به الحرمة من غيرها فلم تتعلّق به من حيث هو مطعوم، وإنما من حيثيات أخرى مثل: كونه من الخبائث، ونحو ذلك، فلا يكون هناك تنافٍ بين العموم في الآية الكريمة وبين المخصصات الأخرى. وعلى ذلك فقس واغتنم.

وعلى هذا الجمع العرفي بين العام والخاص يظهر الحال في عدّة مسائل:

ظهور الحال في عدة مسائل

منها: مسألة: حجّية العام المخصص بالمنفصل في الباقي

وذلك لأنّ دليل العام لما كان يثبت حكمه لجميع أفراده بملاكه حتى في مصاديق الخاص - فضلاً - عن غيرها، فإذا زوحم بالخاص وملاكه في خصوص مصاديق ذلك الخاص يبقى حكمه بملاكه من دون مزاحم في سائر أفراده، ويكون حجّة فيها.

ومنها: مسألة دوران أمر الخاص بين التخصيص والنسخ

ويظهر: الحال فيها ببيان أمرين:

الأول: أنّ النسخ: هو رفع الحكم السابق لموضوعه بتشريع آخر ينهي التشريع السابق على نفس موضوعه ولو في بعض حصصه ولكن بتشريع جديد لا بعنوان آخر، كما في وجوب الصلاة اليومية مثنى مثنى ثم شرعت الرباعيات والثلاثية وأبقيت الصبح على حالها، فإن التشريع الأول كان متعلّقاً بصلاة الظهر

ذات الركعتين - مثلاً - ثم نسخ بتشريع آخر جعلها أربع ركعات في الحضر وركعتين في السفر بالشروط الخاصة فيها.

وإذا تأملت فيه وجدت أن لازمه التخصيص في الأزمان - بمعنى انتهاء أمده إلى زمان التشريع الثاني - لا أنّه بنفسه تخصيص في الأزمان وإن كان دليله حين صدوره ظاهراً في التأبيد وغير مقيد بزمن خاص، لأن النسخ تشريع جديد يلغي التشريع الأول ويبدل به شرعه إلى شرع آخر من قبل الشارع، فتأمل جيداً.

الثاني: أنّ فرض دوران الأمر بين النسخ والتخصيص منحصر في زمان حياة نبينا صلى الله عليه وآله، فلا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله، ففي صحيح زرارة: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره...»[1]، ولقوله صلى الله عليه وآله: «حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة»[2]، ولما هو معلوم من أنّ كل حكم لم يشرّع في شريعته وبتبليغه صلى الله عليه وآله - ولو إلى خصوص وصيه علي أمير المؤمنين عليه السلام - فهو بدعة وليس من الدين في شيء، لتمامية شريعة الإسلام في حياة خاتم الرسل صلى الله عليه وآله، فلا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله. وإنما هناك التبليغ والبيان من أوصيائه (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام) على اختلاف موضوعات الأحكام والمصالح المقتضية لبيانها وإخفائها، فإنّ علينا المسألة وليس عليهم البيان، كما يدل عليه صحيحا الوشا عن الرضا عليه السلام[3].

---

(١) الكافي: ١/ ٥٨، ح١٩، وبمضمونه غيره.

(٢) كنز الفوائد: ١٦٤، وغيره.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨/ ٤٣، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح٨ و٩.

ومنه يظهر: أنّ دعوى: قبح تأخير البيان عن وقت حاجة المكلف إلى العمل به غير صحيحة، خصوصاً بعد أن كان البيان في بعض الحالات مخالفاً للتقية من قبل الإمام عليه السلام أو موجباً لتنجز التكليف الموجب لوقوع العبد في مشقة إطاعته، كما يشير إليه بعض الأحاديث الواردة في حقوق الأخوان[1].

كما ظهر: انتفاء الثمرة في البحث عن الحكم عند دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، لأنّه ليس محلّ ابتلائنا، فإنّ احتمال النسخ غير وارد في أقوال الأئمة عليهم السلام والأحكام المنقولة عنهم، فلا مورد لدوران الأمر بين التخصيص والنسخ في أحاديثهم الشريفة.

ومنها: مسألة: التعارض بين العام والخاص

وذلك لأنّه لو افترض تخصيص العام من حيثية عنوانه، لا بعنوان آخر ولا من حيثية أخرى لزم وقوع التكاذب بين النصين الموجب للتكاذب بين الدليلين. وعندئذ يلزم الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، ولا يصح في ذلك تقديم الخاص على العام، بخلاف ما لو كان التخصيص بعنوان خاص ذي حيثية أخرى غير حيثية العام، كما تقدم.

فينحصر مورد التعارض بين العام والخاص بأن يكون الحكم في الخاص بنفس الحيثية التي تعلّق الحكم بها في العام، لمكان التناقض والتكاذب بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، والسالبة الكلية والموجبة الجزئية، ولعلّ هذا النحو من القضايا المتناقضة في النصوص الشرعية معدوم أو نادر جداً، ولو وجد جرت عليه أحكام باب المعارضة.

---

(١) الكافي: ٢/ ١٧٠ و١٧٤، ب حق المؤمن على أخيه وأداء حقّه، ح٣ و١٤.

هذا على مسلكنا في الجمع بين العام والخاص، وأما على مسلك القوم من كون تقديم الخاص على العام من باب تقديم الأظهر على الظاهر وكون حجية العام في الباقي إما بالبناء على أن العام مستعمل في العموم وأن التخصيص قد زاحم دلالته المطابقية فيه دون التضمنية في الباقي - كما يقتضيه بناء المشهور - وإما بالبناء على أن العام مستعمل في الخصوص مجازاً وأنه يحمل على الباقي لأنه أقرب المجازات - كما هو بناء الشيخ دام ظله - فتقع هناك مشكلة في حمل العام على الخاص وحجيته في الباقي إن كانت دلالة العام على العموم مستندة إلى أداة النفي أو النهي الداخلة على النكرة ووقوعها في سياقها مما يلازم انتفاء جميع الأفراد من دون أن تكون موضوعة للعموم.

نقد ما أفاده الأستاذ الروحاني دام ظله في المقام

كما نبّه إليه الأستاذ الروحاني دام ظله بل التزم فيه بالتعارض بين دليلي العام والخاص ولم يحمل العام على الخاص فيه، حيث قال: «وعليه، فإذا دل دليل على ثبوت فرد كان معارضاً لمدلول دليل النفي أو النهي، للتنافي بين نفي أقل المراتب وثبوت مرتبة، وبين تحريم صرف الوجود وجواز فرد، ولا تكون نسبته إلى دليل النفي أو النهي نسبة الخاص إلى العام، إذ ليس لدليل النفي إلا دلالة واحدة على أمر واحد، والعموم يستفاد بالملازمة العقلية، وليست له دلالة على العموم رأساً، كي تكون نسبة الدليل المتكفل لثبوت فرد نسبة الخاص إلى العام، لكونه ينافيه في جهة عمومه لا في أصل مدلوله»[1].

---

(١) منتقى الأصول: ٣/ ٣١٥.

وهو - كما ترى - إذ أنّه يقتضي وقوع التعارض بين قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[1] وبين ما دلّ على تنجس الكر بوقوع النجاسة فيه إذا تغير بأحد أوصافها الثلاثة، وما هو نظير ذلك من الأدلة، وهل يلتزم هو دام ظله أو غيره من الفقهاء بغير التخصيص في ذلك؟ وهل يا ترى: أنّهم يرجعون فيه إلى العمل بقواعد باب المعارضة؟!.

بخلاف ما إذا كان الحكم بعدم التنجس من حيث كونه كراً، فإنّه لا ينافي الحكم بتنجسه من حيث التغير بالنجاسة، كما تقدم إثباته.

وله دام ظله كلام في المطلق والمقيّد المنفصل يفصّل فيه بين صور ثلاث يلتزم في اثنين منها بالتعارض وبحمل المطلق على المقيد في الأخرى، فإنّه بعد أن فصّل بين ورود المقيد قبل انتهاء وقت بيان المراد الواقعي ووروده بعد انتهائه وأنّه في الأول يقدّم على المطلق بخلاف الثاني، استشكل في تقديم المقيدات على المطلقات في الروايات بقول مطلق، وذكر لورود المطلق ثلاث صور:

الأولى: أن يكون وارداً في بيان الحكم لمن يريد العمل به وهو ممن لا يلتقي بالإمام عليه السلام ولا بأحد الرواة من الثقات لبعد البلاد ونحوه.

الثانية: أن يكون المطلق وارداً لبيان الحكم في مقام التفقه، لا في مقام العمل وكان التقييد بالمنفصل من الإمام عليه السلام نفسه.

الثالثة: كالثانية إلا في كون التقييد من الإمام المتأخّر عنه عليه السلام.

وقد التزم بتقديم المقيد في الثانية استناداً إلى إمكان الالتزام بجريان العادة على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/ ١١٧، ب ٩ أبواب الماء المطلق، ح١، ٢، ٥ و٦.

ثم قال: «ولا ينحلّ الإشكال في الصورة الثالثة إلا بالالتزام بأن الأئمة عليهم السلام حين يبينون الحكم يبينونه بعنوان النقل والرواية عن النبي صلى الله عليه وآله، غاية الأمر أنّهم لا تشملهم أدلة حجية الخبر، للقطع بصدقهم - إذ على هذا الفرض لا يكون ورود القيد متأخراً عن وقت البيان، لصدوره من الأول، نعم الاطلاع على صدوره يكون متأخراً عن وقت الحاجة، وهو لا يضير - يضر ظ - في تقديمه على المطلق بعد صدوره من السابق، فإنّه يكفي في عدم تأخره عن وقت البيان بيانه ولو للإمام اللاحق، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم وبيانه وقد بينه بقيده. نعم لو أراد أن يعمل لم يكن له حق التمسك بالإطلاق ما لم يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه.

ومن هنا ظهر: أنّه لا تنحل ذلك - بذلك ظ - مشكلة تأخير القيد في الصورة الأولى، لأن المفروض كون السائل في مقام العمل وتأخير بيان القيد له لا معنى له. وبالجملة: لا يتصور وجه لصحة تأخير بيان القيد في الصورة الأولى أصلاً.

وأما إذا قلنا بأنّهم يبينون الحكم بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة والاطلاع على حكم الله تعالى، لكنهم ليسوا كسائر المجتهدين باعتبار أن استنباطهم يطابق الواقع ولا يشوبه الخطأ - بناءً على هذا - كان الإشكال متوجهاً، لأنّ مقتضى الدليل المطلق أنّ الحكم الإلهي هو المطلق، ومقتضى الدليل المقيد أن الحكم هو المقيد، فيتصادمان كسائر موارد التعارض.

ولا يرتفع التعارض إلا بالالتزام بأنّ المطلق لم يرد لبيان المراد الواقعي للمولى ولم يقصد به الكشف عن الواقع، ولكنه مشكل، إذ بعد فرض كون

السؤال عن الواقع لأجل العمل أو الاطلاع عليه لا معنى لأن يقال: إنّ الإمام عليه السلام ليس بصدد بيان الواقع في جوابه. فالتفت وافهم وتدبر في أطراف ما ذكرناه، فإنّه بالتدبر حقيق ومن الله سبحانه نستمد التوفيق»[1].

وعلى هذا فلا ينفع دفع إشكال التعارض بين دليل العام المستفاد عمومه بالملازمة العقلية، كما في مورد وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، ودليل الخاص بارجاعهما إلى المطلق والمقيد، حيث أن لفظ النكرة الواقع في سياق النفي والنهي مطلق، ودليل الخاص يتكفل تقييده، فليحمل فيه المطلق على المقيد، ويخرج عن العام والخاص فلا يتعارضان فيه - لا ينفع - على ما أفاده صلى الله عليه وآله إلا في صورة واحدة، وهي الصورة الثانية التي افترض فيها كون المطلق وارداً لبيان الحكم دون العمل من قبل الإمام عليه السلام أو كون المقيد وارداً من قبل نفس الإمام عليه السلام دون الإمام المتأخر عنه، حيث يمكن الالتزام فيها بجريان العادة على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

وأما بقية الصور فقد التزم فيها بالتعارض - أيضاً - بل حتى هذه الصورة كان ينبغي منه أن يقيد فرضها بقيد آخر، وهو أن يكون المتعلم الذي بيّن له المطلق هو نفس الذي بيّن له المقيد، وإلا جرى فيه نفس المحذور في الصورة الثالثة، لأنه بعد فرض كون السؤال عن الواقع لأجل الاطلاع عليه لا معنى لأن يقال: إن الإمام عليه السلام بيّن الواقع - أو أكمل بيانه - في مجلس آخر لشخص آخر.

فينحصر مورد الجمع بين المطلق والمقيد في خصوص ما إذا كان السائل المبيّن

---

(١) منتقى الأصول: ٣/ ٤٦٣-٤٦٤.

له المطلق هو بعينه من بيّن له المقيد، وما إذا كان الإمام المبيّن لهما واحداً، وتبقى سائر موارد تقييد المطلق بالمقيد المنفصل من موارد التعارض، فلا يحمل فيها المطلق على المقيد. وهو مما لا يمكن الالتزام به، إذ ما أكثر ما يرد المطلق عن إمام والمقيد عن إمام آخر (صلوات الله عليهم أجمعين)، وكذلك يرد المطلق برواية أحد أصحابهم والمقيد برواية آخر، فأين الجمع العرفي بين المطلق والمقيد وأغلب موارده متصادمة متعارضة؟!.

ولكن ذلك مبني على مسلكه ونظرائه﵀ في وجه الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد، فيكون وقع لهذه الإشكالات والمشاكل، وأما على مسلكنا في الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد فلا وقع لتلك الأمور، إذ لا تنافي بين ثبوت حكم للعام أو المطلق بعنوانه ومن حيثيته لجميع أفراده، وثبوت حكم آخر لبعض أفراده من حيثية أخرى بعنوان آخر خاص أو مقيد، فيقدم عليه، لكونه أهم سواءً كان البيانان من قبل نفس الإمامعليه السلام أم من قبل إمام آخر، وسواءً كانا لنفس السائل أم لسائل آخر، وسواءً كان السؤال للتعلم أم العمل.

على: أن المحذور في الصورة الأولى مبني على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل، وقد عرفت ما فيه، فإن على المكلف السؤال وليس على الإمامعليه السلام الجواب، كما أنّهعليه السلام قد يجيب بالعام أو المطلق ولا يبيّن الخاص أو المقيد، لمصلحة أو لمانع من البيان أهم مما في ملاك الخاص أو المقيد بالإضافة إلى شخص السائل أو غيره على اختلاف الأشخاص والظروف واختلاف موضوعات الأحكام بالإضافة إلى كل سائل مما هو معلوم عند الإمامعليه السلام

ومجهول عندنا، وما أكثر ما بُيّن من الأحكام في نصوص لم تتضمن كل خصوصيات موضوعاتها، وإنما تستفاد من أدلة أخرى من دون أن يستلزم تخصيص أو تقييد بعضها ببعض تصادماً وتعارضاً. وفي كلامه‌ﷺ موارد أخر للنظر لا حاجة إلى التعرض إليها.

والمهم: معرفة الحال من أن ملاك الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد على مسلكنا الراجع إلى كون التزاحم بينهما ملاكياً تنحل جميع الإشكالات المطروحة في المقام بخلاف مسلك القوم الراجع إلى كون التزاحم بينهما دلالياً، فإنّه يستلزم لوازم باطلة لا يلتزم بها أهل هذا المسلك أنفسهم، فراجع كلماتهم‌رضي الله عنهم وتدبر فيها جيداً.

ومما يترتّب على ذلك: وضوح الحال في

مسألة: أنّ إجمال الخاص هل يستلزم إجمال العام أو لا يستلزمه؟

ولظهور الحال فيها يحسن الكلام في

عدة بحوث:

البحث الأول: في إجمال العام وعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرفه

لا يخفى: أنّه لا إشكال ولا ريب في أنّه لا يصح التمسك بالعام لإثبات حكمه في موارد الاشتباه في مفهومه ولا في مصداقه، أمّا بالإضافة إلى مفهومه فعند إجماله إمّا أن يتردد بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، فإن تردد بين المتباينين لم يمكن إثبات حكمه لأيّ منهما بالخصوص، لعدم حجيته في أيّ منهما،

ويترتّب عليه لزوم العمل بالاحتياط إن كان حكمه إلزامياً، للعلم الإجمالي بتعلّق الإلزام بأحدهما، فإن كان هو الوجوب لزم الإتيان بهما كليهما، وإن كان هو الحرمة لزم اجتنابهما معاً.

وبعبارة أخرى: يكون المورد من موارد العلم الإجمالي، ولا ظهور له إلا في المعلوم بالإجمال، وإن تردد بين الأقل والأكثر لم ينهض إلا بإثبات حكمه للأقل، لانتفاء حجيته على الأكثر، حتى لو كانا ارتباطيين، فضلاً عما إذا كان استقلاليين. نعم لو كان الأقلّ لا يتحقق خارجاً إلا في ضمن الأكثر لزم الأكثر عندئذ على كل حال، إما لكونه المراد بالعام، أو لكونه مقدمة داخلية له.

وأما بالإضافة إلى المصداق – وهو المعبّر عنه بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرفه – فلا يمكن إثبات حكمه له، لعدم كونه حجة عليه – أيضاً – للشك في انطباقه عليه، ففي مثل: الماء كله طاهر، عند الشك في المصداق وتردده بين الماء والبول، لا يمكن إثبات طهارته استناداً إلى تلك الكبرى، فإنّه مصادرة، أو فقل: إن القياس فيه غير منتج، لعدم إحراز الصغرى، وهي كون المايع ماءً، فكيف يمكن إحراز النتيجة؟! وهي كونه طاهراً ما لم يحرز كونه ماءً، فإن الحدّ الأوسط الذي حكم عليه بالطهارة إنما هو الماء – لا مطلق المايع – فما لم يحرز كونه ماءً لم يحرز كونه طاهراً، فلا يكفي الحكم بطهارة الماء في إثبات طهارته، ما لم يحرز كونه ماءً، لأن الشك في أيّ من المقدّمتين يوجب الشك في النتيجة، ويكون القياس معه عقيماً. ولذا قيل: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام. وهو الصحيح.

البحث الثاني: في الخاص المتصل وسراية إجماله إلى العام

حيث أنّ التخصيص قد يكون بالمتصل وقد يكون بالمنفصل، والمنفصل يأتي البحث فيه (إن شاء الله تعالى)، فالكلام فعلاً في المتصل وسراية إجماله إلى العام.

ولعلّ الأمر فيه واضح، لأن فرض اتصاله بالعام يستلزم تقييد العام به من حين صدوره ابتداءً قبل انعقاد ظهور للعام في العموم، والظهور المنعقد الكاشف عن الموضوع للحكم مقصور على العام المخصّص والمقيّد بذلك القيد المجمل، فلا يثبت بدليل العام – حينئذٍ – إلا تعلّق حكمه بخصوص أفراد ذلك الخاص المعنونة بخصوص عنوانه دون ما سواها.

فإذا افترض أن عنوان الخاص مجمل سرى إجماله إلى ذلك العام المقيّد به لا محالة، لاختصاصه بأفراده سواءً كان الإجمال في المصداق أم المفهوم المردّد بين المتباينين، أو الأقل والأكثر، والحكم في تلك الفروض هو عين الحكم للعام المجمل مفهوماً أو مصداقاً الذي تقدم بيانه في البحث الأول.

والسبب فيه هو التقييد المتصل الدال على أنّ موضوع الحكم هو مجموع القيد والمقيّد، ولا فرق فيه بين أن يبيّن بعنوان بسيط، مثل: إنسان، أو مركّب، مثل: حيوان ناطق.

وعليه، فيكون إجمال الخاص المتصل نظير إجمال العام نفسه، ويلحقه أحكامه المتقدمة في البحث الأول، فيختص موضوع البحوث الآتية بالخاص المنفصل. نعم هناك بحث في المخصّص اللبي يأتي (إن شاء الله تعالى) بعد ذلك.

البحث الثالث: في إجمال الخاص لتردد مفهومه بين المتباينين

ولا إشكال في سراية الإجمال فيه إلى العام في الجملة: بمعنى عدم صحة التمسك بالعموم في إثبات حكمه وتقديمه على الخاص في مورد الشك، للعلم الإجمالي الناشيء عن دليل الخاص الموجب لتقديم حكم الخاص في أحد المعنيين، فتقديم العام في كلّ منهما منافٍ للعلم الإجمالي، وتقديمه في أحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، فيلزم التعامل مع هذا الفرض بما يقتضيه العلم الإجمالي من جهة، وحكم العام من جهة أخرى على جميع التقادير كل بحسبه.

فقد يلزم العمل بمقتضى حكم العام في كلا الموردين، ولكن استناداً إلى قاعدة الاحتياط لا إلى أصالة العموم، كما لو قال: أكرم كل عالم. ولا يجب إكرام زيد. وتردّد زيد بين ابن عمرو وابن بكر، فإن حكم الخاص غير اقتضائي بينما حكم العام إلزامي انشغلت الذمة به وهو يقتضي وجوب إكرام زيد الذي لم يُقصد بالتخصيص، كما أن دليل الخاص لم يقتض الحرمة، فيلزم عقلاً إكرامهما معاً. بخلاف ما لو كان حكم العام غير اقتضائي أو غير إلزامي وكان حكم الخاص إلزامياً فإنّه حينئذٍ يلزم العمل بما يوافق حكم الخاص على كل تقدير... إلى غير ذلك من فروض المسألة التي تظهر بالتتبع.

ومنه يظهر: أن ظهور الخاص وإن لم ينهض بإثبات حكمه لكلا الموردين، لعدم ظهوره فيهما معاً إلا أنّه حجة في إثبات حكمه لواحد منهما المعلوم عند المولى المجهول عندنا، فهو ينهض بإثبات الحكم عند العلم الإجمالي بمتعلّقه، وليس ساقطاً عن الحجية بالمرة، كما لا وجه لإخراج الموردين معاً عن حكم العام بسبب ذلك الإجمال، بل قد عرفت أن حكم العام ثابت لهما معاً من حيثيته،

وإنما زوحم بحكم الخاص في أحدهما ولكنه غير معلوم تفصيلاً. فاللازم مراعاة ذلك كله، فتدبر جيداً.

البحث الرابع: في إجمال المخصص اللفظي لتردّد مفهومه بين الأقل والأكثر

أو فقل: لتردّد مفهومه بين مفهومين: أحدهما أعمّ من الآخر مطلقاً، فيكون الآخر أخصّ مطلقاً منه.

فمثلاً: لو قال: أكرم كل عالم، وبدليل منفصل قال: لا تكرم العالم الفاسق، وتردّد مفهوم الفاسق بين مرتكب المعصية مطلقاً كبيرة كانت أم صغيرة، وخصوص مرتكب الكبيرة، فيدور أمر الخاص بين مفهومين: أحدهما مرتكب المعصية مطلقاً، وهو الأعمّ، وثانيهما مرتكب الكبيرة، وهو الأخص.

فقد وقع الكلام في حجية العام في إثبات حكمه لمرتكب الصغيرة بعد الفراغ عن تخصيصه بمرتكب الكبيرة، للعلم بفسقه على كل حال. وعلى ذلك فقس في سائر الموارد، فيكون الأخص خارجاً يقيناً، ويكون باقي موارد الأعم محلاً للكلام.

وقد نسب القول بالحجية في ذلك لأكثر الأعلام﵃ من المتقدمين، فضلاً عن المتأخرين.

وهو الصحيح، أما على ما بيّناه من وجه الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد، فالأمر واضح، لأنّ دليل العام قد تكفّل إثبات الحكم لجميع أفراد العام من حيثيته بما فيها أفراد الخاصّ - سواءً كان مفهومه أعمّ أم أخصّ - فحتى

مرتكب الكبيرة يجب إكرامه من حيث كونه عالماً، فضلاً عن مرتكب الصغيرة فحسب، ودليل الخاصّ إنما دلّ على حرمة إكرام العالم الفاسق من حيثية فسقه، أو من حيثية كونه عالماً فاسقاً لا من حيث كونه عالماً، كي يكون مناقضاً لدليل العام، فهو لم ينهض بإثبات حكمه إلا بمقدار ما يكون لفظ «الفاسق» ظاهراً فيه وحجة في الدلالة التصورية عليه، وقد افترض إجماله وتردده بين الأعم والأخص، فهو ليس ظاهراً في الأعم ولا دالاً عليه تصوراً، فلا يدلّ عليه تصديقاً ولا جدّاً، كي يكون حجة عليه.

نعم ظهوره في الأخصّ تامّ، لانطباقه عليه على كل تقدير، فيكون دالاً عليه وحجة كاشفة عنه، لأن حجية الدلالة التصديقية للمخصّص تابعة للدلالة التصورية، وحيث افترض قصورها في الدلالة على المفهوم الأعم وانتفاء نهوضها إلا بالدلالة على المفهوم الأخصّ، فلا ينهض دليل الخاصّ إلا بالدلالة على ما يزاحم حكم العام في الأخص دون الأعم، فيكون العالم مرتكب الصغيرة دون الكبيرة قد ثبت وجوب إكرامه بدليل العام، ولم يثبت بدليل الخاص حرمة تزاحمه وتتقدم عليه.

وأما لو بني على أنّ وجه الجمع بين العام والخاص هو تقديم الأظهر على الظاهر فيشكل الحال في ذلك، للعلم بكون المراد الجديّ من العام هو ما عدا الخاصّ فإذا تردد الخاصّ بين مفهومين: أعمّ وأخص تردّد المراد الجديّ من العام بين ما يعمّ بعض أفراد الأعم منهما وما لا يعمّها لا محالة.

وينتج عن دليلي العام والخاص بذلك معنيان خاصّان: أحدهما: ما أريد من الخاص. والثاني: ما أريد من العام المخصّص - وهو ما عدا الخاص - ، فكما لا

يصلح الخاص لإثبات حكمه لمرتكب الصغيرة - كما في المثال - كذلك لا يصلح العام لإثبات حكمه له، للشك في المعنى المراد جدّاً في كل منهما.

ووجود الدلالة التصورية للعام على المدلول التصوري الشامل للمورد دون الدلالة التصورية للخاص لا ينفع، لأنّ حجية الدلالة التصورية والظهور التصوري منوطة بكشفها عن المراد والظهور التصديقي، ومن أهم مقدمات الظهور التصديقي إحراز كون المتكلم في مقام البيان دون الإجمال، وإلا لم يكشف بيانه إلا على المقدار المجمل.

فإذا كان التخصيص كاشفاً عن انتفاء الإرادة الجديّة للعموم كان كاشفاً عن انتفاء كون المتكلم بالعام في مقام بيان الإرادة الجدية للعموم، وكاشفاً عن الإجمال لا محالة، للعلم بأن المتكلم لم يكن في مقام بيان الإرادة الجدية للعموم، غاية الأمر أنّه كان في مقام بيان الإرادة التفهيمية له، ولكنّ حجية جميع الدلالات التصورية والتصديقية الكاشفة عن الإرادتين الاستعمالية والتفهيمية منوطة بالكشف عن الإرادة الجديّة، فإذا علم أن المتكلم لم يكن في مقام الجدّ لم تكن حجة في إثباته، كما تقدّم في مسألة حجية الظهور.

وهذا على مبنى الشيخ الآخوند ومن تأخّر عنه رحمه الله، وأما على مبنى الشيخ قدس سره من كون حجية العام المخصّص في الباقي لكونه أقرب المجازات فالإشكال أوضح، للعلم بأنّ العام - عندئذ - إنما استعمل مجازاً فيما عدا ما استعمل فيه الخاص، فيكون متعلّق الإرادة الاستعمالية في العام هو ما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملاً مردّداً بين الأخصّ والأعمّ سرى إجماله إلى العام لا محالة، فتدبر جيداً.

فإن قلت: بعد أن كان الخاص قاصر الدلالة على تعلّق الإرادة الجدية في التخصيص بالأعم، وكان العام ظاهراً في العموم، ولم يزاحم ظهوره في جميع الأفراد إلا ظهور الخاص، وظهور الخاص لم ينهض بالكشف إلا عن انتفاء تعلّق الإرادة الجدية في العام بالقدر المتيقن منه - وهو الأخص - فيكون ما عدا الأخص من أفراد الأعم محتمل الإرادة جداً في ضمن أفراد العام التي دلّ على إرادتها ما دلّ على العموم، فيكون حجة في إثبات إرادتها جدّاً، والذي يكون مانعاً عن حجية الظهور إنما هو العلم بانتفاء مطابقة ما يكشف عنه مع المراد الجدي دون ما احتمل مطابقته له، كما هو الحال في المقام، فلا يسري إجمال الخاص إلى العام حتى بناءً على كون الجمع العرفي من باب حمل الظاهر على الأظهر.

قلت: إنّ المتكلم بالعموم حال نطقه بالعام تارة: يكون غير ناظر إلى حكم الخاص والتخصيص، وأخرى: يكون ناظراً إليه، ففي الصورة الأولى يكون مراده الجدّي هو العموم وجميع أفراده - بما فيها أفراد الخاص التي سوف يعرض عليها التخصيص - ويكون حكمه شاملاً لها جميعاً، ثم بعد ذلك يجد أنّ في الخاص ملاكاً يقتضي الحكم عليه بخلاف ما تقدم من حكمه على العام إما لأنه كان غافلاً عنه ثم التفت إليه - كما يكثر عند أهل العرف - وإما لحدوث ظرف جديد يستلزم تبدل الملاك في الخاص، والحكم عليه بحكم جديد، فيأتي بالبيان المخرج للخاص عن حكم العام، فيكون المراد الجدّي عند صدور العام متعلّقاً بجميع أفراده.

ولكنّ هذه الصورة ليست من موارد التخصيص في شيء - وإن شابهته صورة - ، وإنما هي من موارد النسخ حقيقة، لأنّ حكم العام حين صدوره قد

تعلّق بجميع أفراده جدّاً وتفهيماً واستعمالاً، ثم بدا للمتكلّم أن يخرج بعض أفراده عن حكمه بعنوان خاص، وببيان جديد، فيكون هذا البيان الجديد بما تضمنه من إنشاء حكم جديد على أفراد موضوعه رافعاً للحكم السابق الثابت لها من حيث اندراجها تحت العام وكونها من أفراده، فهذه الصورة من صور النسخ حقيقة دون التخصيص، فتخرج عن موضوع كلامنا المعقود في التخصيص، لأنّ التخصيص - اصطلاحاً - يراد به كون حكم الخاص ثابتاً له حتى حال بيان العام، وإنما المتأخّر هو بيانه، لا أصل تشريع حكمه. ولعلّه كثير في العرفيات، كما كان في عصر التشريع قبل تمام الشريعة المقدّسة.

وأما الصورة الثانية فحيث افترض فيها ثبوت حكم للخاص مغاير لحكم العام والمتكلّم غير غافل عنه، وإنما ترك بيانه إلى زمان متأخر، فهو عند نطقه بالعموم وبيانه له غير قاصد لشمول حكم العام لأفراد الخاص جدّاً، وإنما هو قاصد لما عدا الخاص يقيناً، ولذا قيل بكون استعمال العام في العموم عندئذ مجازاً.

فإذا كان المراد الجدي من العام هو ما عدا الخاص، فهل يا ترى: أن المتكلم بذلك يقصد ما عدا معنى الخاص الذي هو يراه معنىً له ويقصده منه عند استعمال اللفظ فيه؟ أو يقصد ما عدا ما يثبت لدى الآخرين وخصوص ما يكون بيانه ومقام الإثبات كاشفاً عنه؟!، ولا سبيل إلى الثاني قطعاً، لأنه عند بيان العام لم يكن إلا في نفسه النظر القلبي إلى الخاص من حيث هو موضوع لحكمه المنافي لحكم العام، وليس فيه نظر إلى مقام البيان المستقبلي للخاص ومقام إثباته بمقدار ما يثبته ويكشف عنه.

وعليه: يكون المنظور عند المتكلم بالعام إنما هو الحصة المباينة لحصة الخاص وبها تعلّق مراده الجدي من لفظ العام، ولا ريب أن سعة كل من تلك الحصتين وضيقها يتبع سعة الأخرى وضيقها بحسب حكمه وقصده، لا بحسب القدر المتيقن عن لفظها المجمل عند الآخرين بعد ما يُبيّن لهم في المستقبل.

والحاصل: أنّه بعد ما علم بالتخصيص أن العموم غير مراد جدّاً من العام قطعاً، وإنما تعلّق المراد الجدي بخصوص ما عدا الخاص، فمتعلّق المراد الجدّي هو الحصّة المقابلة لحصة الخاص، فإذا كان مدلول الخاص – عندنا – مجملاً سرى إجماله إلى مدلول العام – الذي لم يرد منه جداً إلا الحصّة المقابلة لحصّة الخاص – لا محالة، فتدبر جيداً. وأما الدلالة التصورية للفظ العام والتصديقية التفهيمية منه فلا يصلحان لتعميم مفهوم العام بعد العلم بعدم إرادته جداً، وبتعلّق الإرادة الجدية بخصوص الحصة الأخرى المقابلة لحصة الخاص، فيلزم من إجمال كل منهما إجمال الأخرى لا محالة، والدليل قاصر عن رفع الإجمال فيهما، لما قد عرفت من أن الدلالتين التصورية والتفهيمية تقصر حجيتهما عن إثبات المراد الجدّي بعد العلم به، وهو – هنا – معلوم بعنوانه المجمل فإذا كان عنوانه مجملاً كان المراد الجدي منه مجملاً لا محالة.

خصوصاً: عند من يرى: أن الأظهر يكون قرينة على الظاهر، فإن القرينة إذا كانت مجملة سرى إجمالها إلى ذي القرينة بالضرورة، فلاحظ.

مع: أنّه لو سلّم فإنما يتم في المخصّص اللفظي، حيث يكون له ظهور مقدّم على ظهور العام، ويكون حجة في إثبات القدر المتيقن دون الأكثر، وأما في المخصّص اللبّي، فلا مجال له، إذ ليس فيه لفظ، كي يكون أظهر من العام، فإنّه لما

لم يكن له لفظ فليس له مدلول تصوّري كاشف عن المدلول التصديقي، كي يكون حجة في إثبات القدر المتيقن دون غيره، فإن الدليل اللبّي لا لفظ فيه – كالسيرة العمليّة – ومدلوله إنما هو الخاص على واقعه المفروض إجماله – عندنا – فعند إجماله يتردد بين الحصة الأقل والأكثر، وبالملازمة تتردّد الحصة الباقية من العام بين الأقل والأكثر لا محالة، فيسري إجمال الخاص إلى العام.

وقد عرفت أن ظهور لفظ العام في العموم لا ينفع في إثبات الحكم للمشكوك، للعلم بانتفاء كون العموم مراداً جدياً، وإنما أريد منه جدّاً ما عدا الخاص.

نعم لو لم يتعلّق الدليل اللبيّ إلا بالقدر المتيقن خرج عن فرض إجمال المخصص وكون الاشتباه في المفهوم، لأنّ دليل التخصيص اللبّي إنما تعلّق بالمفهوم الأقل، وأما الأكثر فالاحتمال فيه بدويّ، وينتفي بأصالة العموم، لما عرفت من أنّه حجة في الباقي.

والحاصل: أنّه يلزم القائلين بتقديم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الظهورين على الآخر التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبّي، دون التعرض إلى المخصّص اللفظي وترك اللبّي في اشتباه الخاص مفهوماً بين الأقل والأكثر، كما لو علم من السيرة تنجّس ملاقي النجس ودار أمر النجاسات بين الأقل والأكثر، فإن الدليل اللبّي – عندئذٍ – إنما تعلّق بتنجس الملاقي للنجاسة، ولم يتعلّق بما هو النجس والنجاسة، كي لا يثبت به إلا الأقل منها.

وأما على مسلكنا في وجه الجمع بين العام والخاص فلا فرق بين أن يكون المخصص – في هذا الفرض – لفظياً منفصلاً، أو لبيّاً بمنزلة المنفصل، كما إذا كان غير صالح للقرينية على تخصيص العام حين بيانه، ولا موجباً عند بيانه لإجماله، فإنّه

في جميع ذلك يصحّ التمسك بالعام في إثبات حكمه لمورد الشك، لما عرفت من أن العموم دلّ على ثبوت حكم العام لجميع أفراده من حيثيته بما فيها مصاديق الخاص، فلا يصحّ إثبات حكم الخاص المنافي له في أيّ فرد من أفراده إلا بعد العلم بثبوته له، من دون فرق في ذلك بين أن يكون دليل التخصيص لفظياً أو لبّياً.

البحث الخامس: في إجمال المخصّص لتردّده بين الأقل والأكثر في الشبهة المصداقية

فمفهوم الخاص - هنا - بيّن لا إجمال فيه ولا تردّد، وإنما الإجمال والتردّد والاشتباه في فرد العام الذي يقع الاشتباه والتردد في أنّه مصداق للخاص أو ليس مصداقاً له، فلا يكون سبب الاشتباه فيه الجهل والشك في العنوان ومعناه، وإنما السبب فيه هو الجهل والاشتباه في أمر خارجي للجهل في حاله من أنّه متلبس بعنوان الخاص فيكون مصداقاً له، أو ليس متلبساً به فلا يكون مصداقاً له.

وقد اختلف في جواز التمسّك بالعام في إثبات حكمه له وعدمه على أقوال:

منها: جوازه مطلقاً، «وربما نُسب أو يُنسب إلى المشهور أو الأشهر»[1].

ومنها: عدم جوازه مطلقاً.

ومنها: التفصيل بين كون المخصّص لفظياً فلا يجوز، وكونه لبيّاً فيجوز، كما في الكفاية ولكن بشرط أن لا يكون «مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب»[2]، ونسب إلى الشيخ ﷺ - أيضاً - .

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤٥٨.

(٢) كفاية الأصول: ١/ ٤٩٩.

ومنها: التفصيل بين أن تكون قضية حكم العام حقيقية فلا يجوز، وبين أن تكون خارجيّة و«كان المخصّص لبيّاً ولم تقم قرينة على»[١] أنّ إحراز الموضوع في الخارج موكول إلى نظر المكلّف - كما في القضايا الحقيقية - جاز التمسك بالعام في ذلك. وهناك تفصيل آخر للسيد الصدر يأتي التعرض له بعد البحث في هذه الأقوال (إن شاء الله تعالى).

تمهيد

ومقدّمة لتحقيق الحال في ذلك نقول: إنّ محلّ الكلام في هذا البحث يفترض أن يكون في فرض كون المخصّص منفصلاً، لأن المتصل في واقعه ليس تخصيصاً وإنما هو قيد لمدخول أداة العموم، فيكون العام في الحقيقة هو المجموع المركب من القيد المعبّر عنه بالخاص المتصل، والمقيّد المعبّر عنه بالعام، فقد عرفت فيما تقدم أن التخصيص المتصل يستلزم انعقاد ظهور ابتدائي في خصوص مورد الخاص ولا ينعقد معه ظهور للعام في العموم، كي يكون ظهور الخاص مقدماً عليه بالتخصيص، فإن ظهور العام في ذلك لم ينعقد ابتداءً إلا في موارد الخاص، وعليه يكون الاشتباه من طرف الخاص فيه موجباً للاشتباه في صدق المركب من القيد والمقيد على المصداق، ففي مثل: أكرم كل عالم عادل، مع الشك في عدالة زيد لا مجال للتمسك بعموم «عالم» فيه جزماً، لأنه بعد تقييده بالعادل لم ينعقد ظهوره إلا في خصوص العادل، فلا فرق في عدم صحة التمسك بالعموم في ذلك بين أن يكون الاشتباه في كون زيد عالماً، وأن يكون في كونه عادلاً.

ومنه يظهر: الحال في المخصص اللبّي، فإنّه إن كان واضحاً جلياً ويلتفت إليه

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٢٠٣.

عادة عند التكلم بقضية العموم يكون بمثابة التخصيص المتصل قرينة على القيد، غاية الأمر أنّه يكون كالقرينة الحالية، ومعه لا ينعقد لمدخول الأداة ظهور إلا في المركب من الأمرين معاً: كما هو الحال في المخصّص المتصل تماماً.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فالصحيح هو القول الأول، فإنّه يترتّب بوضوح على ما عرفت من الوجه الصحيح في الجمع العرفي بين العام والخاص من دلالة كلّ من دليليهما على وجود ملاك حكم كل منهما في جميع مصاديقه ولكن من حيثيته لا مطلقاً، وعلى نحو المقتضي لا العلة التامة، فيتقدم الخاص وملاكه على العام لكونه أهم، لا لعدم الملاك لحكم العام في مورده، اللهم إلا إذا اتحدت الحيثية فيهما معاً، فيلزم التكاذب والتعارض بينهما، وعلى ذلك ارتكاز العرف في كل من الموردين.

وعليه: فيكون حكم العام ثابتاً للمورد بدليله يقيناً من دون شبهة أو إجمال، وأما حكم الخاص فلا دليل على ثبوته للمورد، لفرض الشك والاشتباه في كونه مصداقاً له، فلا يصلح دليل الخاص للمنع عن دليل العام المتكفل لإثبات الحكم للمورد بملاكه، كما هو الحال في سائر موارد التزاحم عندما يعلم بثبوت حكم المهمّ للعلم بتحقق موضوعه، ويشك في ثبوت حكم الأهم للشك بتحقق موضوعه، فإنّه لا يصح التوقف في ذلك.

ألا ترى: أن من وجبت عليه الصلاة الموسعة إن شك في وجود النجاسة في المسجد حيث يكون وجوب إزالتها فورياً فهل يصحّ التوقف في جواز وصحة مبادرته إلى الصلاة وترك التصدي لإطاعة وجوب الإزالة المحتمل، لمجرد

احتمال تحقق موضوعه بسبب كونه أهمّ؟!، لا يظن من أحد التوقف في ذلك. وما نحن فيه من هذا القبيل، فتدبر جيداً.

وأما الأقوال الأخرى فهي بأجمعها مبنيّة على أن وجه الجمع العرفي بين العام والخاص من باب حمل الأظهر على الظاهر. وقد عرفت ما فيه، وأنه لا يمكن المساعدة عليه، كيف والتناقض بين الكلية والجزئية المختلفتين بالسلب والإيجاب ارتكازي عقلائي، فلماذا لم يحمل فيهما العام على الخاص والأظهر على الظاهر؟! سواءً في ذلك كل من القضايا الحقيقية والخارجية ذوات الأدلة اللفظية واللبّية، فلاحظ.

نقد التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبي

ويرد على التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبي - أيضاً - : أنّه حتى لو سلّم بكون الجمع بين العام والخاص من باب تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر، أو القرينة المنفصلة على ذي القرينة، فلا مجال للمساعدة عليه، لأنّ الخاص - عندئذٍ - إما هو خصوص المتيقن من أفراده، أو هو عنوانه الصادق عليها جميعاً.

فإن كان الأول لم يقع الاشتباه في مصداق الخاصّ، لافتراض أن الخاصّ الخارج عن حكم العام لبّاً ليس هو إلا أفراده المتيقنة دون ما صدق عليها عنوانه واقعاً من دون اعتبار الشك واليقين فيه، فما هو المتيقن هو الخاص، وما هو المشكوك فليس من أفراده قطعاً، فيبقى داخلاً تحت العام وحكمه بلا شبهة فيه أصلاً، ويخرج عن فرض المسألة موضوعاً.

وإن كان الثاني لم يصحّ التمسك فيه بالخاص ولا بالعام، أما بالإضافة إلى الخاص فالأمر فيه واضح، للشك في كونه من مصاديقه، فهو نظير الشك في كون

الفرد من مصاديق العام المعلوم عدم جواز التمسك بالعام في إثبات حكمه لـه، إذ الملاك فيهما واحد، لأنه مصادرة، وتمسك بالقيـاس والنتيجـة مـع الشـك في الصغرى المستلزم للشك في النتيجة قهراً.

وأما بالإضافة إلى العام فإنّه وإن كان من مصاديق عنوانه ومدلوله التصوري إلا أنّ الإشكال في إثبات كونه من مصاديق مدلوله الجدّي الـذي تـدور حجيـة الظهور فيه مدار إثباته – كما تقدم – فإنّ العام بعد العلم بتخصيصـه يعلـم بـأن المراد الجدّي منه لم يتعلّق بجميع أفراده، وإنـما بخصـوص مـا عـدا الخـاص، إذ التخصيص يستلزم تحصيص العام إلى حصتين لا محالة: إحداهما: هي المندرجـة تحت الخاص، والثانية: هي الباقية تحت عموم العام، والتي هي المرادة منه جدّاً، والتي هي المقابلة لحصّة الخاص، فلـو تـردّد أمـر الفـرد واشـتبه حالـه في كونـه مندرجاً تحت أيّ من الحصتين لم يصحّ ترجيح إحداهما على الأخـرى في إثبـات حكمها له، لأنه بلا مرجح.

ومجرّد كون دليل التخصيص لبيّاً لا ينفع في تـرجيح حصـة العـام فيـه، كـما كان الحال فيه لو كان لفظياً، بل لعلّ الأمر فيه أولى، لأنّ الدليل اللبي يكشف عن مدلولـه كشـفاً قطعيـاً، بخـلاف اللفظـي فـإنّ كشـفه ظنـي – غالبـاً – وإن كان حجة – أيضاً – . فعلى ذلك يكون الحال في مثل: أكرم جيراني، عند القطـع بأنه لا يريد إكرام العدوّ منهم نظير ما إذا قال بعد الفصل والانفصال: لا تكرم من جيراني من هو عدوّ لي، إذ أن كلاً من الدليلين قد حصّص الجـيران إلى حصـتين متقابلتين فعند اشتباه حال الفرد في أنّه مندرج تحت أيّ منهما يكون ترجيح صدق إحداهما عليه دون الأخرى بلا مرجح. اللهم إلا أن يكـون الخـاصّ المنكشـف

بالقطع واليقين ليس هو من كان عدوّاً منهم، وإنما من عُلمت عداوته، فلا يشمل الخاص عندئذ إلا معلوم العداوة، كما عرفت في الفرض الأول.

وأما كون التعامل العرفي في مثله بالحكم عليه بحكم العام فليس السرّ فيه كون المخصّص لبياً قطعياً ولا كون القضية خارجية [١] - كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) - ولا كون العام حجة فيما اشتمل عليه ظهوره الكاشف عن إرادة العموم، ولزوم اتباعه ما لم يقطع بخلافه، وإنما هو كشف دليل العام عن ثبوت ملاك حكمه لجميع أفراده من حيثيته، فيلزم اتباعه ما لم يثبت مزاحمة ملاك أهمّ في بعض أفراده يقتضي الحكم بغير حكمه.

وليت شعري لو كان ذلك هو السرّ في ذلك - كما في الكفاية [٢] - للزم لذلك لزوم اتباع العموم في المخصّص اللفظي - أيضاً - كيف وهو لا يستلزم القطع بخلاف العموم!! وقد عرفت أنّه إنما يستلزم الظنّ المعتبر، فالتفصيل بين اللفظي واللبي لا يمكن المساعدة عليه على كل تقدير.

تفصيل أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده

وأما تفصيل أستاذنا الخوئي قدس سره فإنما هو تفصيل في القضايا الخارجية التي تتكفل العموم، وحينئذٍ «فإن كان المخصص لفظياً أو كان لبيّاً وقامت قرينة على أن المولى أوكل أمر التطبيق وإحراز الموضوع إلى نفس المكلّف، فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم إذا كان المخصّص لها لبيّاً ولم تقم قرينة على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلّف كانت القضية

(١) منتقى الأصول: ٣/ ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) كفاية الأصول: ١/ ٤٩٩-٥٠٠.

بنفسها ظاهرة في أنّ المولى لاحظ بنفسه الأفراد الخارجية واشتمالها على الملاك، ثم جعل الحكم عليها، ومن المعلوم أنّ هذا الظهور حجة ولا يمكن رفع اليد عنه إلا فيما علم بعدم اشتمال فرد على الملاك»[١].

ويرد عليه - مضافاً إلى ما ورد على أصل المبنى - :

أولاً: أنّ القضايا الشرعيّة الفرعيّة - نوعاً - هي من سنخ القضايا الحقيقية، لا الخارجية، فيكون التفصيل في خصوص الخارجية فاقداً للثمرة العملية.

وثانياً: أنّ افتراض كون القضية خارجية يستلزم كون المتكلم قد لاحظ بنفسه وجود موضوعها في الخارج «على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة المحقّقة منه في أحد الأزمنة الثلاثة»[٢] ويكون حكمه عليها بالذات لا من حيث العنوان القابل للصدق عليها وعلى غيرها، وإلا كانت حقيقية وإن لم يوجد من أفراده إلا خصوص أفراد معينة في زمن مخصوص.

وبعبارة أخرى: إنّ الفارق بين الحقيقية والخارجية يرجع إلى أن الحكم في القضية إن ثبت لأفراد موضوعها من حيث كونها مصاديق له كانت حقيقية، وإن ثبت لها بأسباب خارجية وكان الموضوع الجامع لها محض مشير إليها ب عد التحقق من وجودها ليثبت الحكم ونسبته لها في خصوص أحد الأزمنة كانت خارجية.

وعليه فيفترض في الخارجية أن يكون أمر التطبيق وإحراز الموضوع فيها إلى المولى نفسه دون المكلّف، لأن القضية قضيته وهو الحاكم فيها دون المكلّف، فما لم

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) المنطق: ١٨٨.

يتصدّ بنفسه إلى إحراز أفراد موضوعها وثبوت حكمه لها في زمن مخصوص لا تكون قضيّة خارجية، ويلزم الخلف.

ويترتّب على ذلك: أنّه كان اللازم هو التفصيل بين الحقيقية والخارجية فإن كانت حقيقية لم يصح التمسك بالعام في إثبات حكمه للمصداق الذي يشك في انطباق المخصّص اللبّي عليه، لأنّ أمر التطبيق فيها وإحراز الموضوع موكول للمكلّف، وإن كانت خارجية صحّ التمسك بالعام في ذلك، لأن أمر التطبيق وإحراز الموضوع فيها قد تكفّله المولى بنفسه، فبعد أن حكم المولى على تلك الأفراد الخارجية التي تصدّى بنفسه لإحراز انطباق موضوع حكمه عليها فلا يجوز للعبد ترك امتثال ذلك الحكم في أيّ واحد من تلك الأفراد ما لم يعلم بخروجه عن حكمه، فلا يكفي محض الشك في ذلك – على النحو الذي قربه ﷺ – .

وثالثاً: أنّه لا مجال للتخصيص المنفصل في القضايا الخارجية، سواءً في ذلك التخصيص اللفظي وما هو بمنزلته من اللبّي، وإنما يعقل فيه النسخ، لأنه مستلزم للتناقض، وذلك لما تمتاز به القضية الخارجية من «كون وجود موضوعها في الخارج على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة المحققة منه في أحد الأزمنة الثلاثة» – كما تقدم – مما يستلزم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيها طريقياً ولمحض الإشارة إلى تلك الأفراد، وكون ثبوت الحكم لها لا من حيث انطباقه عليها، وإنما من حيث كونه جامعاً وعنواناً طريقياً مشيراً إليها، فيكون الحكم على كل واحد منها من حيث ملاكه الثابت له، لا من حيث كونه مصداقاً لذلك العنوان الذي أخذ موضوعاً في القضية، وإلا كانت حقيقية، لأنّ العنوان الذي يثبت الحكم لأفراده من حيثيته لا يتحدّد بزمن خاص وأفراد خارجية

معيّنة وإن لم يوجد غيرها في الخارج، لافتراض أن الحكم فيها إنما ثبت لأفراد ذلك العنوان من حيثيته، فكل ما افترض من أفراده يلحقه حكمه من حيثيته بالضرورة وإن لم يكن إلا مقدر الوجود ولم يوجد ولا يوجد أبداً.

فمثل قضية: كل جنديّ في المعسكر قُتل، أو مدرّب على السلاح، إنما كانت خارجية، لأن الحكم لم يثبت لأفراد موضوعها من حيث كونه جندياً في المعسكر، وإنما ثبت في كل واحد منه بسببه حتى وإن كان سبباً مشتركاً، ولكن لا من حيث كونه جندياً في المعسكر، وإلا لكان الحكم ثابتاً لكل جندي في المعسكر من حيث كونه كذلك، فلا تكون خارجية، بل حقيقية.

وعليه فيلزم على من يتكلّم بالقضية الخارجية أن يتحقق من وجود أفراد الموضوع بأجمعها كي يحكم عليه، فلو فرض أن واحداً منها أو أكثر لم يكن محكوماً بذلك الحكم لزم كذب الكلية فيه، كما إذا كان بعض من في المعسكر لم يُقتل أو لم يتدرّب على السلاح.

ومنه يظهر: أنّه مع جهل المولى أو غفلته عن حال بعض الأفراد في القضية الخارجية ولزوم استثنائه - كما قد يتفق للموالي العرفيين - يكون حكمه المتأخر بعد العلم والالتفات ناسخاً للحكم السابق الذي أثبته بالعموم لتلك الأفراد، وليس مخصصاً له، لأنه لم يكن في نفسه إلا الحكم على جميع تلك الأفراد من دون استثناء.

وأما بالإضافة إلى المولى الشرعي - حيث لا يتصوّر فيه الغفلة والجهل - فالأمر سهل، لما عرفت من أن القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية لا الخارجية، ففرض وجود الخارجية فيها - فضلاً عن المخصصة بالدليل اللبّي -

مجرّد فرض في فرض. ولو وجد لزم التعامل معه معاملة المتعارضين، للعلم بكذب دليل العموم وانتفاء مطابقته للواقع.

تفصيل السيد الصدر رحمه الله ونقده

وأما تفصيل السيد الصدر رحمه الله فمحصّله إلى أنّه: لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص سواءً في القضية الخارجية أم الحقيقية إلا في حالتين:

الأولى: أن تكون القضية خارجية، ويشترط فيها «أن لا يعرف من دليل التخصيص تقييد الجعل، وعدم تعهّد المولى بإحراز القيد، وأن لا نعلم بفقدان القيد في بعض أفراد العام»[١] و«أن لا يثبت من الخارج فقدان بعض أفراد العام للقيد»[٢].

والحالة الثانية: أن تكون القضية حقيقية، ويشترط فيها - مضافاً إلى ذلك الذي تقدم في الخارجية - أن يكون «القيد أمراً تشريعياً راجعاً إلى الشارع نفسه»[٣].

ومرجعه في الحقيقة إلى أنّه لو احتمل كون جميع أفراد العام واجدة للقيد بنظر المولى، وأنّه تعهد بإحراز القيد فيها جميعاً، وأن دليل الخاص لم يدل على خروج بعض أفراد العام عنه، فهو - عندئذ - يكون وصفاً لها جميعاً، فلا يوجب انقسام العام وأفراده إلى حصتين: إحداهما واجدة للقيد، وأخرى فاقدة له، فيجوز التمسك بالعام عند الاشتباه في حال الفرد من أنّه واجد للقيد أو فاقد له.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٣٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٣٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ٣٢٤-٣٢٥.

ولا يفترق الحال في ذلك بين القضية الخارجية والحقيقية بعد أن كان القيد فيها «سنخ قيد يرجع إلى الشارع، لكونه أمراً تشريعياً، فيمكن للمولى أن يتعهد بإحرازه حتى في القضية الحقيقية، وذلك بجعله كذلك على تمام الأفراد»[1].

ولكنّ ذلك مشروط بعدم العلم بفقدان القيد في بعض الأفراد، لأن العلم بذلك يكشف عن كون القيد محصّصاً لأفراد العام إلى حصتين، أحداهما واجدة للقيد، والأخرى فاقدة له، ومعه لا يحتمل كون المولى قد تعهّد باتصاف جميع أفراد العام بذلك القيد، وإلا لم يتخلف، فيكشف ذلك عن عدم تعهّده بذلك، وأنه قد أوكل الأمر في تشخيص حال اتصاف الفرد بالقيد وعدمه إلى المكلف. هذا محصّل كلامه في المقام.

وما أفاده قدس سره لا يمكن المساعدة عليه – مضافاً إلى أصل المبنى في الجمع بين العام والخاص – لأمور:

الأول: ما قد عرفت في مناقشة أستاذنا الخوئي قدس سره من أن الاهتمام بحال القضية الخارجية – فضلاً عن التفصيل فيها – في غير محلّه، لأنّ غرض الأصولي يرتبط بتشخيص حال القضايا الشرعية الفرعية، وهي من سنخ القضايا الحقيقية لا الخارجية، فلا يكون لذلك ثمرة عملية.

الثاني: إنّ احتمال تعهّد المولى بإحراز القيد في جميع أفراد العام ينفيه ظهور دليل الخاص الظاهر في التقييد والتحصيص، وإلا كان لغواً لا طائل منه، لأنّ المولى لو كان متعهّداً بإحراز القيد في جميع أفراد العام الذي أخذه موضوعاً لحكمه فلماذا يأتي بعد ذلك بدليل التقييد والتخصيص الكاشف عن اختصاص

(١) بحوث في علم الأصول: ٣/ ٣٢٥.

موضوع حكمه بالمقيد بذلك القيد الموجب لتوهم خروج ما عدا المقيّد بـه عـن موضوع الحكم والجعل!، بل هو يكون موجباً للتغرير بالجهل وإيقاع المكلّف في مؤونة إحرازه في حال أنّه في غنى عن ذلك بإحراز المولى له.

الثالث: أن ذلك خروج عن فرض المسألة من ورود دليل منفصل مخصّـص للعام ومخرج عن حكمه بعض أفراده ووقوع الاشـتباه في حـال الفـرد مـن أنّـه مصداق للخاص أو ليس مصداقاً له، فإن مرجع تفصيله إلى الاشـتباه في أنّ مـا تضمنه الدليل المنفصل هل هو وصف قد تلبّس به جميـع أفـراد العـام - ولكـن بتعهّد المولى ونظره - أو هو مختص ببعض أفـراد العـام ومقسّـم لهـا إلى قسـمين وحصتين لكل منهما حكم؟، فيكون متعلّق الاشتباه فيه - وهو الذي عـبّر عنـه بالقيد - أنّه وصف لجميع أفراد العام أو هو وصف لبعضها دون البعض الآخر، وأما فرض المسألة فمتعلّق الاشتباه فيه إنـما هـو حـال الفـرد مـن أنّـه مصـداق للخاص كما هو مصداق للعام، أو هو مصداق للعام وليس مصداقاً للخـاص؟ مع العلم بورود المخصّص المخرج لبعض أفراد العام عن حكمه من دون جهل واشتباه بأصل التخصيص، فتدبر جيداً. وفي كلامه مواضع أخر للنظر لا حاجة للتعرض إليها.

البحث السادس: في جريان الأصل الموضوعي

لا يخفى: أنّه كما يثبت عنوان العام وصدقه على الفـرد بالوجـدان أو العلـم، كذلك يثبت بالأمارة وبالأصل العملي المحرز له عند فقدهما، وكذلك الحـال في الخاص، فإذا اشتبه حال الفرد في الشبهة المصداقية سواءً كان من طرف العام أم الخاص وكان هناك أصل موضوعي يسـتلزم اعتبـار المشـتبه مصـداقاً للعـام أو

الخاص، يلزم العمل به وترتيب أثره وإن لم يرفع الشك والاشتباه وجداناً إلا أنّه يرفعه تعبّداً، فلو قال المولى: أكرم كل عادل، وكان زيد عادلاً وشك في عروض الفسق عليه فلا مانع من استصحاب عدالته في إثبات كونه عادلاً، وإثبات وجوب إكرامه، كما أنّه لو قال: أكرم كل عالم، ثم قال - بدليل منفصل - : لا تكرم العالم الفاسق، وكان زيد فاسقاً، ثم شك في بقاء فسقه، فلا إشكال في صحة استصحاب فسقه وتطبيق عنوان الفاسق عليه وإن كانت الشبهة فيه مصداقية، لأن الأصل العمليّ - كما هو الشأن في الأمارة - وإن لم يرفع الشك والاشتباه وجداناً إلا أنّه يلزم التعامل معه بمقتضى الأصل أو الأمارة تعبداً. وهذا في الجملة مما لا إشكال فيه.

الكلام في صحّة استصحاب العدم الأزلي لنفي الخاص

ولكن وقع الإشكال في صحة التمسك باستصحاب العدم الأزلي في نفي وصف الخاص اللازم له عند الشك في صدقه على فرد العام، كما في مثل: ما دلّ على أنّ المرأة تحيض إلى خمسين سنة إلا القرشية، فإنّها تحيض إلى ستين[1].

فقد وقع الكلام في صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص في الموضوع المركب من العام وعدم الخاص الذي هو وصف لازم لموصوفه تكويناً، استناداً إلى استصحاب عدمه الأزلي، بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعام في ذلك الفرض مطلقاً أو على التفصيلات المتقدمة في البحث السابق.

ولا تغفل عن أنّ معقد البحث السابق والأقوال فيه هو التخصيص

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ٥٨٠، ب ٣١ من أبواب الحيض، ح٥ و٩.

المنفصل، وعلى مختارنا فيه يمكن التمسك بالعام في إثبات حكمه لمورد الكلام هنا من دون توقف على جريان استصحاب العدم الأزلي في نفي عنوان الخاص عن المصداق المشكوك، ولكن على الأقوال الأخرى يتوقف ذلك على هذا الاستصحاب بحسب تلك الأقوال وتفصيلاتها.

ولكن في التخصيص المتصل كلنا سواء في ذلك، لعدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص المتصل اتفاقاً، فجريان استصحاب العدم الازلي في معقد هذا البحث أو عدم جريانه له ثمرة عملية إن لم تكن في التخصيص المنفصل فلا أقل من موارد التخصيص المتصل، فالتفت.

والأقوال في ذلك ثلاثة:

الأول: صحة التمسك بالاستصحاب المزبور، وقد ذهب إليه الشيخ الآخوند[١] وتبعه عليه أستاذنا الخوئي قدس سرهما[٢].

الثاني: عدم صحّته، وهو مختار الشيخ النائيني قدس سره.

الثالث: التفصيل في حكم الخاص بين أن يكون نقيضاً لحكم العام فيصح التمسك به، وأن يكون ضدّاً له فلا يصح، ففي مثل: أكرم العلماء إلا فساقهم، يصحّ التمسك باستصحاب عدم فسق زيد - مثلاً - لنفي وجوب إكرامه، وأما في مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، فلا يصح التمسك به[٣].

والصحيح هو القول الثاني من عدم صحته مطلقاً.

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ٥٠٢-٥٠٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٢٠٨.

(٣) نهاية الأفكار: ١/ ٥٢٨.

تحقيق الحال

ولتحقيق الحال وإيضاحه نذكر أموراً:

الأول: أنّ محلّ الكلام في هذا البحث لا يخرج عن موضوع مسألة مهمة من مسائل الاستصحاب، وهي مسألة ما إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركباً وأحرز بعض أجزائه بالوجدان فهل يصحّ إحراز البعض الآخر بالاستصحاب؟ أو لا يصحّ، لكونه من الأصل المثبت؟.

تفصيل الشيخ العراقي رحمه الله ونقده

ومنه يظهر الوجه في تفصيل الشيخ العراقي دام ظله، لأنّه بنى على أنّ تخصيص العام لا يستلزم تقييده بعدم الخاص، كي يكون موضوع حكم العام بعد تخصيصه مركباً من عنوان العام وعدم عنوان الخاص، «وإنما موضوع الأثر حينئذٍ عبارة عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طروّ لون عليها من قبل دليل المخصص، غاية الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق – مثلاً – لملازمة الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلاً مع العدالة أو عدم الفسق، ومن المعلوم في مثله – حينئذٍ – عدم إجداء قضية استصحاب العدالة أو عدم الفسق للمشكوك لإثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق إلا على القول بالمثبت»[1].

فهو دام ظله لا يرى أنّ موضوع الحكم – بعد التخصيص – مركب من عنوان العام وعدم الخاص، فلا يستلزم إحراز عدم الخاص إحراز جزء للموضوع، كي يندرج تحت موضوع المسألة التي أشرنا إليها.

---

(١) نهاية الأفكار: ١/ ٥٢٨.

غاية الأمر أنّ استصحاب عدم الخاص كاستصحاب عدم الفسق ينفي نقيض حكم الفسق، فإذا كان حكم الفساق عدم وجوب إكرامهم فبنفيه يثبت وجوب إكرام المشتبه، لأنّ نفي عدم الوجوب عبارة عن أخرى عن الوجوب، إذ ليس نقيض العدم إلا الوجود، ولذا لو كان حكم الفساق مضاداً لحكم العام مثل: حرمة إكرامهم، فلا ينفي استصحاب عدم فسق المشتبه إلا حرمة إكرامه ولا يثبت حكم العام فيه الذي هو وجوب الإكرام.

والحاصل: أنّ التخصيص لما لم يستلزم الدلالة على أن موضوع حكم العام المخصص مركب من عنوان العام وعدم الخاص لم ينفع استصحاب عدم صدق الخاص على الفرد المشكوك كونه من أفراده إلا في إحراز عدم صدقه عليه، فلا ينتفي به إلا حكمه الخاص به، فإن كان نقيضاً لحكم العام ثبت به حكم العام، وإن كان ضدّاً له لم يثبت به إلا انتفاء ذلك الضدّ ولم يثبت به حكم العام، لأنّ نفي عنوان الخاص عنه لا يقتضي أكثر من انتفاء حكمه عنه لا غير.

وفيه: ما تقدم التنبيه عليه من أنّ تخصيص العام يستلزم تحصيصه إلى حصتين لا محالة:

إحداهما: الحصة المندرجة تحت الخاص ويلحقها حكمه، والأخرى: هي الحصة المباينة لها الباقية تحت عموم العام، فالتخصيص يوجب تقيّدها بعدم الخاص لا محالة، إذ لو كان موضوع حكم العام غير مقيّد بعدم الخاص لما أمكن تخصيصه وإخراج الخاص عن حكمه، فالتخصيص يدلّ على تقييد المراد الجدّي من العام بعدم الخاص، وذلك يستلزم تركب موضوع حكم العام من عنوانه وعدم الخاص. وهذا ما يقتضيه مبناه في وجه الجمع بين العام والخاص على أنّه من باب حمل الظاهر

على الأظهر، إذ يمتنع أن يكون المراد الجدي متعلّقاً بذات أفراد الباقي - يعني لا بشرط عدم الخاص - بعد التفات المولى إلى الخاص وإن أخر بيانه.

وأما على مبنانا ففي التخصيص المنفصل يكون حكم العام وملاكه من حيثيته ثابتاً حتى لأفراد الخاص ولكنّ التخصيص يكشف عن وجود حكم بملاك أهمّ فيه، فيكون مزاحماً له في مورده، ويتقدم عليه، لأهميته، فينتج عنه أنّ فعلية حكم العام ونفوذه منوط شرعاً بأمرين: أحدهما تحقق عنوان العام، وثانيهما عدم عنوان الخاص، فيتركب موضوع فعلية حكم العام منهما لا محالة، فيدخل في الموضوع المركب، ولا يكون موضوع حكم العام مستقلاً عن الخاص وغير مقيّد به. هذا في التخصيص بالمنفصل.

وأما التخصيص المتصل - كما في مثل: أكرم العلماء إلا فساقهم - فالأمر فيه أوضح، لأنه لم ينعقد ظهور لموضوع الحكم الكاشف عن ملاكه إلا في المركب من عنوان العلماء وعدم فسقهم، فيدخل في محلّ الكلام ويندرج تحت موضوع المسألة المشار إليها على كلّ تقدير.

الأمر الثاني: بعد الفراغ عن أنّ التخصيص المنفصل وما هو كالاستثناء في المتصل يدل على نفي الحكم عن بعض أفراد العام، مثل: تحيض المرأة إلى خمسين إن لم تكن قرشية فيستلزم تقييد العام بعدم الخاص ويكون موضوع حكم العام بعد التخصيص مركباً من عنوان العام وعدم الخاص، ففي المثال يكون موضوع الحكم بالتخصيص إلى الخمسين مركباً من المرأة وعدم قرشيتها، فيقع الكلام في أن الجزء العدمي من الموضوع هل هو مأخوذ في الدليل على نحو العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة أو على نحو العدم المحمولي؟، وهو ما يعبّر عنه

اصطلاحاً بمفاد ليس التامة، فإنّه في مقابل كان التامة الحاكية عن أصل الوجود وإن لم تستعمل ليس في اللغة والعرف إلا ناقصة.

فإن كان عدم الخاص مأخوذاً في الموضوع على نحو العدم النعتي لم يجر الاستصحاب، لانتفاء سبق اليقين وعروض الشك، لفرض ملازمة الوصف للمرأة، فإنّها من حين وجودها إما أن تكون قرشية أو غير قرشية، فليس هناك ظرف يعلم بحالتها السابقة فيه ثم يشك في بقائها.

وأما إن كان العدم مأخوذاً في الموضوع على نحو العدم المحمولي وبمفاد ليس التامة أمكن إجراء الاستصحاب، ولكن في العدم الازلي، حيث أن المرأة المشكوك في قرشيتها قبل وجودها لم تكن قرشيتها موجودة من باب السالبة بانتفاء الموضوع يقيناً، والآن يشك في بقاء ذلك العدم، فيستصحب، ويحرز باستصحابه الجزء العدمي من الموضوع، ويثبت بذلك حكم العام في الفرد المشكوك لإحراز كلا جزئي موضوعه فيه، أحدهما بالوجدان، وهو كونها امرأة، والآخر: بالأصل، وهو عدم قرشيتها.

وقد ذهب الشيخ النائيني قدس سره إلى أنّ العدم المأخوذ في موضوع حكم العام من النحو الأول، بينما ذهب أستاذنا الخوئي قدس سره إلى أنّه من النحو الثاني، ولذا منع الشيخ من جريان الاستصحاب فيه، لكونه مثبتاً، وجوّزه الأستاذ قدس سره على اعتبار أنّه يحرز جزء الموضوع مباشرة، فلا يكون مثبتاً.

ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ونقده

وقد استند الشيخ النائيني قدس سره في منع استصحاب العدم الأزلي في المقام إلى

مقدمات ثلاث نعرضها إجمالاً ثم نتحدث بالتفصيل عن كل واحدة منها ونقدها وهي:

الأولى: أنّ الحاكم في مقام جعل حكمه يستحيل أن يكون جاهلاً بموضوع حكمه، فهو إما أن يلاحظه مطلقاً أو مقيداً، فإذا افترض خروج بعض الأقسام عنه كان الباقي بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج.

الثانية: أنّ العنوان الخاص إذا كان من الأوصاف القائمة بعنوان العام فلا محالة يكون موضوع الحكم مركباً من العام وعرضه القائم به فإذا كان الخاص مثل: عنوان القرشية كان الموضوع مركباً من عنوان المرأة والعرض القائم بها الذي هو مفاد ليس الناقصة والعدم النعتي، لفرض قيام العرض بالعام الذي هو - هنا - عدم القرشية، فيكون العدم نعتياً.

الثالثة: أنّ التقابل بين الوجود النعتي مثل: وصف المرأة ونعتها بالقرشية والعدم النعتي مثل: وصفها بعدم القرشية من التقابل بين الملكة والعدم الذي يشترط فيه وجود الموضوع، فلا يتصف الموضوع بأحدهما إلا بعد وجوده.

فإذا تمت هذه المقدمات أنتجت كون الجزء العدمي من موضوع الحكم الذي هو مركب من عنوان العام وعدم الخاص من العدم النعتي، وحيث كان لازماً لموضوعه فليس لموضوعه حالة سابقة يعلم باتصافه به، كي يستصحب عند الشك في بقائها. وأما استصحاب العدم المحمولي الأزلي وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنّه لا يحرز العدم النعتي إلا بالملازمة التكوينية بينهما، فيكون من الأصل المثبت، فلا يكون حجة[1]. هذا مجمل كلامه قدس سره.

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ٤٦٥-٤٧١.

ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده

وأما أستاذنا الخوئي دام ظله فلم يعلق على ما ذكر في المقدمة الأولى، ولكن على الثانية، ومحصّل ما أفاده في ذلك هو: أنّ هناك فرقاً بين الأصل الجاري في إثبات الموضوع من العرض ومعروضه، والأصل الجاري في عدمه، وذلك لأن «وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلا أن عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً، ضرورة أن الافتقار إلى وجود الموضوع إنما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه، فعدالة زيد - مثلاً - وإن كانت بحيث إذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع إلا أن عدم عدالته ليس كذلك، بل هو أمر أزلي كان متحققاً قبل تحقق موضوعه، فإذا تحقق زيد في الخارج ولم يكن متصفاً بالعدالة كان عدم عدالته المعبّر عنه بعدم اتصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل»[1].

«فمفاد قضية: «المرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية» وإن كان هو اعتبار وصف القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم بتحيض القرشية بعد الخمسين إلا أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحيض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية - أعني به مفاد ليس الناقصة - وإنما يستدعي أخذ عدم القرشية في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة، فكل امرأة لا تكون متصفة بالقرشية باقية تحت العام، وإنما الخارج خصوص المتصفة بالقرشية، لا أن الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتصفة بعدم القرشية، فإذا شك في كون امرأة قرشية لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية

(١) أجود التقريرات: هامش ١/ ٤٦٧.

الثابت لها قبل تولّد تلك المرأة في الخارج»[١]. هذا محصّل ما أفيد في المقام.

أقول: إنّ محطّ النظر

تارة: يكون إلى الجزء العدمي من كونه مأخوذاً في الموضوع على نحو مفاد ليس التامة والعدم المحمولي، أو ليس الناقصة والعدم النعتي.

وأخرى: يكون إلى نفس الجزء الأول مضافاً إلى ما اعتبر فيه من العدم محمولياً كان أم نعتياً.

ففي الصورة الأولى يكون الأمر كما أفاده أستاذنا، إذ أنّ في اعتبار العدم على نحو الصفتية في الموضوع مؤونة زائدة تحتاج إلى عناية لا يقتضيها محض اعتبار العدم وتقييد الموضوع به. ألا ترى: أنّ مفاد: «المرأة تحيض إلى خمسين إلا أن تكون قرشية». غاية ما يدلّ عليه أنّها إن لم تكن قرشية أو إن لم تكن متصفة بعنوان القرشية فإنّها تحيض إلى خمسين، ولا يقتضي أن تكون متصفة بعدم كونها قرشية، فيكفي في تحقق الجزء الآخر سلب كونها من قريش أو عدم قرشيتها من دون توقف على اتصافها بعدم القرشية.

ولكنّ الإشكال في الصورة الثانية، حيث افترض أنّ الموضوع مركب من المرأة وانتفاء كونها من قريش، فالموضوع هو المرأة التي ليست قرشية، وحينئذٍ إذا أريد التمسك باستصحاب العدم الازلي لنفي موضوع حكم القرشية وإثبات حكم المرأة التي تحيض إلى خمسين يفترض استصحاب عدم كون المرأة قرشية، لا استصحاب عدم قرشيتها، لأنّ موضوع الحكم ليس هو قرشية المرأة أو عدم قرشيتها، وإنما هو المرأة التي لم تكن قرشية.

---

(١) أجود التقريرات: هامش ١/ ٤٦٨-٤٦٩.

وهل يا ترى: يمكن التمسك بهذا الأصل لإثبات كون هذه المرأة ليست قرشية، أو أنّه من الأصل المثبت، حيث أنّ لازم كون عدم هذه المرأة قرشية - الذي هو العدم الأزلي لها حيث لم تكن قرشية ولا غير قرشية - كونها ليست قرشية.

ولذا استند في إثبات حكم التحيض إلى الخمسين لها إلى دعوى: أن كونها امرأة بالوجدان وأنها ليست قرشية بالأصل، في حال أنّ المتيقن السابق ليس هو عدم قرشيتها، وإنما هو عدم كونها امرأة قرشية، وهذا لا يثبت أنّها ليست قرشية - ولو على نحو العدم المحمولي - إلا بالملازمة على نحو الأصل المثبت، لأنّ عدم كونها امرأة قرشية يلزمه أنّها امرأة ليست قرشية. كيف ولم يعلم من السابق أنّها امرأة ليست قرشية، وإنما المعلوم هو عدم كونها امرأة قرشية! فتأمل جيداً.

على: أنّه لو سلم فهو معارض باستصحاب عدم كونها غير قرشية، لأنها امرأة بالوجدان وعدم كونها غير قرشية بالأصل، لما عرفت من أنّها قبل وجودها لم تكن قرشية ولا غير قرشية، لأنها لم تكن، كي يحمل عليها عنوان القرشية أو غير القرشية، فإنّها قبل وجودها منتفٍ عنها كلا العنوانين من الأزل، وبعد وجودها وإحراز الجزء الأول من موضوع الحكم الّذي هو كونها امرأة بالوجدان فإن كلا العنوانين المتناقضين - والذين يحكي كل منهما عن إحدى حصتي العنوان المخصص - لم يكونا من الأزل على نحو العدم المحمولي، لانتفاء موضوعهما معاً سابقاً، فترجيح اجراء الأصل في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

خصوصاً: بعد أن كان كل واحد منهما بضميمة الجزء المشترك بينهما

- وهو المرأة - موضوعاً لحكم غير حكم الآخر، فإن القرشية تحيض إلى ستين، وغير القرشية تحيض إلى خمسين، فلم اختص عدم قرشيتها بإجراء الاستصحاب فيه، كي ينفى عنها الحكم بأنها تحيض إلى ستين، ولم يستصحب عدم كونها من الحصة الأخرى التي تحيض إلى خمسين، كي ينفى عنها الحكم بأنها تحيض إلى خمسين؟!.

وقد عرفت أنّ ما أفاده الشيخ النائينيﷺ في المقدمة الأولى - من أنّ التخصيص يستلزم تحصيص العام إلى حصتين، وأنه كما يقتضي التخصيص تقييد العام بعنوان الخاص في حصته فإنّه يقتضي - أيضاً - تقييد العام بنقيض الخاص في الباقي الذي هو الحصة الأخرى - هو الصحيح، وهو مسلّم عند أستاذناﷺ.

والحاصل: أنّ التمسّك باستصحاب العدم الأزلي لعنوان الخاص من أجل إثبات حكم العام للمشتبه كونه من مصاديق الخاص لا يمكن المساعدة عليه. ولعل في ذلك مزيد كلام في مسائل الاستصحاب، فالتفت.

مسألة في حجّيّة العام في عكس نقيضه

تمهيد

حيث أنّه إذا كان حجة فيه وكان هناك دليل يتضمن نفي حكم العام عن مورد يشك أنّه من مصاديق ذلك العام فإن صدق عكس نقيضه يكشف عن أنّه ليس من مصاديقه، ففي مثل: «كل عالم يجب إكرامه»، إذا عُلم من دليل خارج أنّ زيداً لا يجب إكرامه، فهل يصحّ الاستناد إلى أصالة العموم وحجيتها في عكس النقيض لنفي كون زيد مصداقاً للعالم، لأنّ عكس نقيض: «كل عالم يجب إكرامه»، هو: كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم، فزيد ليس بعالم.

مثال آخر: أنّه إذا قام الدليل على أنّ كل نجس ينجّس، وعلى أنّ ماء الغسالة لا ينجس، فهل يكشف ذلك عن أن ماء الغسالة طاهر، لأنّ عكس نقيض: «كل نجس ينجس» هو أنّ «كلّ ما لا ينجس فهو ليس بنجس» فيحكم بطهارة ماء الغسالة، وتترتّب عليه أحكام الطهارة، مثل: جواز التطهير به من الحدث والخبث وغير ذلك؟.

ومنه يظهر: إمكان التعبير عن هذه المسألة بأنه لو دار أمر المحكوم بغير حكم العام بين أن يكون خروجه عن حكم العام من باب التخصيص لاحتمال أنّه من أفراده، وبين أن يكون خروجه عنه من باب التخصّص لاحتمال أنّه ليس من أفراده، فهل يصحّ التمسك بعكس النقيض للعموم في إثبات أنّه من التخصص دون التخصيص أو لا؟.

تحقيق المسألة

أقول: ممّا يترتّب على مسلكنا في الجمع العرفي بين العام والخاص والمطلق والمقيّد وضوح الحال في هذه المسألة - أيضاً - .

وذلك، لأنّ ملازمة صدق عكس نقيض القضية لصدقها من الواضحات والارتكازيات، كما كان الحال في ملازمة صدق إحدى القضيتين المتناقضتين لكذب الاخرى، ألا ترى: أنّه إذا صدقت قضية «كل إنسان ناطق» صدقت قضية «كل من ليس بناطق ليس إنساناً» بالضرورة، وإلا لكذبت الأولى التي هي الأصل للثانية، لأن الكلية الموجبة لا تصدق إلا إذا كان المحمول فيها أعمّ من الموضوع مطلقاً أو مساوياً له، وفي كلتا الحالتين ينتفي بانتفاء أحدهما بالضرورة.

ما أفيد في الكفاية ونقده

فما في الكفاية - وغيرها - من «أنّه لابدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل ها هنا إلا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك»[1] يعني في التمسك من المثبت في الأصول اللفظية التي محلّ الكلام من مواردها.

لا مجال للمساعدة عليه، لأنّه مخالف للسيرة وبناء العقلاء في ذلك يقيناً، كيف وما ذكر في المنطق من ذلك هو المرتكز عند العقل والعقلاء!. وإنّما الإشكال والغموض في تفسير القضايا العقلائية والشرعية، لا سيما إذا حملت العمومات على أنّها ظاهرة في كونها عللاً تامة لأحكامها في القضايا الحقيقية،

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥١٣.

في حال أن ما كان منها كذلك في غاية القلة، مثل: «كل عدل حسن» و«كل ظلم قبيح»، فإنّها - نوعاً - تكون موضوعاتها - بما فيها العمومات - من سنخ المقتضيات، وتثبت أحكامها لها من حيث عناوينها، لا مطلقاً وعلى كل حال.

ألا ترى: أنّ مثل: «كل صدق حسن»، قضية صادقة بحسب المرتكزات العقلائية، ومثلها: قضية: «كلما ليس حسناً ليس صدقاً»، إذ لو كان صدقاً لكان بعض الصدق ليس بحسن، فلو حملت على أنّ الصدق علة تامة للحسن لكانت كاذبة هي وعكس نقيضها معاً، لأنّ بعض الصدق قبيح، كالغيبة والنميمة، ولكن المفهوم منها - بعد أن ندقق فيها جيّداً - كالمراد منها هو: أنّ كل صدق من حيث هو صدق حسن، كما أنّ ما لم يكن حسناً من حيث هو صدق لم يكن صدقاً بينما نجد أن الغيبة والنميمة قبيحان وإن كان كل منهما صدقاً في قضيته وخبره إلا أنّهما لم يتصفا بالقبح من حيث أنّهما مصداقان للصدق، وإنما كل منهما اتصف بالقبح من حيثيته وما يترتّب عليه من الفساد، وإلا فإنّ كلاً منهما من حيث هو صدق حسن.

فالإشكال ليس في استقرار سيرة المتشرعة وبناء العقلاء على الأخذ بعكس النقيض، وإنما في تفسيرهم للقضية الحقيقية بحسب مرتكزاتهم، فإنّهم يفسرونها على أن الموضوع فيها مقتضٍ للحكم وأن الحكم فيها قد ثبت له من حيثيته، لا مطلقاً وعلى كل حال، كما تقدم.

ويترتّب على ذلك أن عكس النقيض وإن كان حجة إلا أن حجيته لا تستلزم كون المحكوم عليه بخلاف حكم العام خارجاً عنه بالتخصص دون التخصيص

إلا إذا عُلم أن عنوان العام علة تامة لثبوت الحكم له، فمثلاً: الظلم علة تامة للقبح والحرمة، فإذا ثبت أنّ القصاص من القاتل جائز وليس قبيحاً، كشف ذلك عن خروجه عن الظلم تخصّصاً بالضرورة.

وأما مثل: كل نجس ينجّس، وماء الغسالة لا يتنجس، فإنّ الحكم بتنجيس النجس ليس ظاهراً إلا في أنّه يثبت له بعنوانه ومن حيثية كونه نجساً، ولم يعلم أنّه علّة تامة لتنجيس ملاقيه، فلا يكشف صدق عكس نقيضه إلا عن عدم نجاسة ما لم ينجس ملاقيه من حيث كونه نجساً، ولا يستلزم صدقه ولا صدق عكس نقيضه إلا ذلك، دون ما لم ينجّس ملاقيه من حيثية أخرى غير حيثية نجاسته، فإنّه قد يكون نجساً في ذاته ولكن لم يحكم الشارع بتنجيسه لملاقيه، للزوم الحرج النوعي على المكلفين، أو غير ذلك مما هو أهم عند الشارع من الحكم بتنجيسه لملاقيه الذي يقتضيه كونه نجساً في ذاته، مثل: ما ورد في الحديد من أنّه «نجس ممسوخ»[1]، ولم يظهر من أحد الحكم بنجاسة ملاقيه.

والحاصل: أنّ حجية العام في عكس نقيضه لا تستلزم حمل ما دلّ على ما حكم عليه بخلاف حكم العام على أنّه من باب التخصّص، لأن التخصيص بملاك آخر غير ملاك حكم العام لا يناقض العام ولا يستلزم كذبه، وإنما يستلزم الكذب لو كان الحكم على الخاص المخالف لحكم العام بعين ملاك العام، كما تقدم.

ومنه يظهر: أنّ السرّ في عدم انعقاد السيرة وبناء العقلاء على عدم حمل الدليل المخالف لحكم العام على خروج موضوعه عن العام تخصّصاً إنما هو عدم

(١) الكافي: ٣/ ٤٠٠، ح١٣.

ظهور القضايا الحقيقية - نوعاً - في كون موضوعاتها عللاً تامة لأحكامها، لا لعدم حجية الأمارة والعام في عكس نقيضه. فتدبر جيداً.

الكلام في إجمال موضوع الحكم المخالف لحكم العام وتردده بين التخصيص والتخصص

بقي الكلام في فرض إجمال موضوع الحكم المخالف لحكم العام المشتبه كونه من مصاديقه وتردّده بين فردين يُعلم أنّ أحدهما مصداق للعام والآخر ليس مصداقاً له، فهل تقتضي أصالة العموم - ولو بالملازمة - حلّ الإجمال وكون الفرد المشتبه خارجاً عن العام تخصّصاً، أو لا؟.

مثلاً: لو قال أكرم كل عالم، وقال: لا تكرم زيداً، وتردد زيد بين شخصين كل منهما مسمّى بزيد أحدهما عالم والآخر ليس بعالم.

تحقيق الحال

والصحيح في ذلك هو العمل بأصالة العموم بالإضافة إلى زيد العالم، لأنّ دليل العام دلّ على وجوب إكرامه من حيث هو عالم، ولم يقم دليل أو لم ينهض دليل بإثبات مزاحم لتلك الحيثية بنحو يستلزم نفي الحكم الذي تقتضيه، لفرض إجماله مفهوماً، فهو لم ينهض إلا بإثبات حكم لموضوع مردد بين فرد العام الذي ثبت فيه حكم العام لثبوت ملاكه فيه، وشخص آخر ليس من أفراده جزماً.

فغاية ما يقتضيه هو حصول علم إجمالي بحكم مخالف لحكم العام متعلّق بفرد مردد بين فرد العام وغيره، وحينئذٍ فإن كان ذلك الحكم غير إلزامي وكان حكم العام إلزامياً فالأمر فيه واضح، لأن الحجة بعد أن قامت بواسطة العام

على انشغال الذمة بالتكليف بالإضافة إلى الفرد المعين - كزيد العالم في المثال - فلا ينفع احتمال مزاحمته بحكم آخر غير الزامي وإن كان على تقدير تعلّقه بفرده يكون مقدّماً عليه، لما تقدم من أنّ ملاك حكم الخاص أهمّ من ملاك حكم العام أو مساوياً له جزماً وإلا لامتنع التخصيص، ولكنّ مجرد احتمال الأهمية لا يوجب رفع اليد عن التكليف الملزم المحرز ملاكه بدليل العام.

وأما إن كان إلزامياً فهو وإن كان يوجب انشغال الذمة، بلزوم إطاعته من حيثيته على كل تقدير، ولكنه عند ابتلائه بالمزاحم في أحد طرفيه لا يكون منجزاً إلا في الطرف الآخر، لأنّ غاية ما ثبت به هو التكليف المردّد تعلّقه بواحد من الفردين، وهو على تقدير تعلّقه بفرد العام وإن كان أهم ويلزم إطاعته، ولكنه على تقدير تعلّقه بالشخص الآخر فهو غير مزاحم، لا للمهم ولا للأهم، إذ ليست على هذا التقدير مزاحمة أصلاً، لأن الشخص الآخر خارج عن العام تخصّصاً فهو لم يحكم عليه بغير حكمه.

وعليه: فلم يثبت بالعلم الإجمالي إلا التكليف المردّد بين ما هو أهم على تقدير وما ليس فيه مزاحمة على تقدير آخر، فما لم تثبت أهميته على كل تقدير لم يصلح لأحراز الأهمية من حكم العام وملاكه في فرده، فلم يتنجز بمقدار يلزم إطاعته وتقديم ملاكه على كل تقدير.

ويترتّب على ذلك لزوم الاحتياط بموافقته في الشخص الآخر، لتنجّز الحكم فيه من حيث كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأما فرد العام فحيث كان على أحد التقديرين يلزم موافقة حكم العام فيه وعلى التقدير الآخر يلزم موافقة الحكم المخالف له فيه فيدور الأمر فيه بين محذورين، لأنّه على تقدير التخصيص يتعين

العمل بحكم الخاص، وعلى تقدير التخصص يتعين العمل بحكم العام، فيكون من موارد التخيير.

وحيث وصلت النوبة إلى التخيير فينبغي اختيار موافقة حكم العام، لأنّ فيها إحراز واستيفاء الملاك الملزم على كل تقدير، بخلاف الحال لو اختار موافقة الحكم الآخر فإنّ فيه استيفاء الملاك الملزم – وإن كان أهم – على أحد التقديرين دون الآخر، فتأمل جيداً.

مسألة لزوم الفحص عن المخصّص

تمهيد:

لا إشكال في لزوم الفحص عن المخصّص في الجملة، وإنّما وقع الكلام في ملاكه وما يترتّب عليه من مقداره. كما لا ينبغي الإشكال في اختصاصه بصورة احتماله، إذ لا معنى للفحص عنه عند العلم التفصيلي بوجوده أو عدمه.

ومنه يظهر: اختصاص موضوع المسألة بالمنفصل، لأنّ المتصل إما معلوم الوجود إن اقترن بالعام، وإما معلوم العدم إن لم يقترن به.

وأما احتمال اتصاله بالعام عند صدوره وعدم وصوله إلينا بسبب عدم الإتقان في النقل. فيردّه: أنّه – على هذا – يكون بالإضافة إلينا منفصلاً وإن كان عند صدور النص متصلاً.

مع: أنّه لو كان لكان قرينة متصلة على الخصوص فيدفع احتماله بأصالة عدم القرينة.

مضافاً: إلى أنّ الإتقان في النقل معتبر في اعتبار السند ورجاله فلو لم يثبت ثبت الراوي، كما إذا كان مخلّطاً كان ضعيفاً لا يعتدّ بخبره، ومحلّ الكلام فيما نقل العام بالدليل المعتبر وما هو حجة، كي يكون دليلاً وحجّة على العموم.

شبهة تأثير تقطيع الأخبار في حجيتها ونقدها

وكذلك الحال في احتمال عدم وصوله إلينا متصلاً بسبب تقطيع الأخبار،

فإنّه يوجب كونه منفصلاً بالإضافة إلينا، فيلزم الفحص عنه، لأن الاتصال والانفصال وما يترتّب على كل منهما من الحكم إنما هما الاتصال والانفصال في ما تضمنه دليل العام، دون أصل الكلام الصادر من الإمام عليه السلام، وإلا فإنّ كلام الإمام عليه السلام إنما هو كاشف عن الشريعة الواقعية التي قد لا يكون فيها انفصال، فافهم.

على: أنّ الذين قاموا بتقطيع الأخبار إنما هم أهل الفقه والفهم والأمانة والتقى والخبرة في الأخبار والأحكام - كالحرّ العاملي رضي الله عنه في الوسائل - فترى الأخبار المقطعة كل منها كامل المضمون في بابه من دون أن يؤثر على مضمونه القطعة أو القطع الأخرى، كما يشهد به مراجعة الأخبار كاملة في أصولها التي أخذت منها، مثل: كتاب الكافي للكليني رضي الله عنه، خصوصاً بعد أن كان هو أو المعلّق يشير إلى ذلك، وإلى ما له دخل في حكم آخر، كما يظهر عند مراجعته، فغاية ما يلزم احتمال أن يكون هناك ما يؤثر على فهم المراد وغفلوا عنه، كما هو الحال في النقل بالمعنى، وينفيه أصالة عدم الغفلة، كما هو الحال في النقل بالمعنى، فإن الظهور للناقل حجة، كما أنّ ظهوره حجة لنا كذلك.

تحقيق الحال

فالمهم: تحقيق الحال في المنفصل

ويظهر: الحال فيه مما ذكرناه في مسائل المطلق والمقيد من وجوب الفحص عن القيد المنفصل، لوحدة الملاك في كل من المطلق والعام والقيد والخاص، فإنّ الحكم في كل من المطلق والعام يتعلّق به من حيثيته، غاية الأمر أنّ في

العموم أداة موضوعة لاستيعاب جميع أفراد مدخولها أو هيئة تدلّ على ذلك، مثل: النكرة في سياق النفي إن لم يتصادقا عليها، وكذلك الحال في القيد والخاص المنفصلين، فإنّ كلاً منهما يحكم عليهما بحكم مخالف للمطلق والعام كلّ من حيثيته مما يستلزم تقديمه على حكم العام والمطلق، لأهميته وأهمية ملاكه، كيف ولو لا ذلك لم يحسن أن يصدر من المولى تقييد أو تخصيص، لأنه خلف الغرض.

ومحصّل ما تقدّم في المطلق والمقيد: أنّ هناك فرقاً في العرفيات في مقام العمل بالعام بين أن يتصدى نفس صاحب الشأن لتشخيص الوظيفة الشخصية وبين أن يتصدّى العامل بالعمومات المشرّعة في الدساتير والقوانين مثل: القضاة، حيث يتصدّون لتطبيق القوانين المعدّة لهم في إصدار أحكامهم، ففي الصورة الأولى لا يجب الفحص، بخلاف الصورة الثانية.

وأما في الشرعيات والنظر إلى الأدلة الشرعية فإنّ على الفقيه الفحص عن المخصّصات حتى بالإضافة إلى النصوص التي صدرت من المعصومين عليهم السلام في مقام بيان الوظائف الشخصية لآحاد أصحابهم، كما في موارد إجاباتهم عن مسائلهم، فضلاً عما كان صادراً منهم عليهم السلام في مقام بيان الوظائف العامة، نظير ما في القرآن المجيد.

نعم ما كان صادراً من الفقيه إلى العامي السائل منه عن حكم واقعة شخصيه فإنّه لا يجب على العامي في مثل ذلك الفحص عن المخصص، كما كان الحال في سائر أهل الشأن عندما يُسألون في الوقائع الشخصية ويجيبون بالعام مشخصين لحكم السائل، كما في الأطباء مع مراجعيهم، وأمثال ذلك.

وبناءً على ما تقدم في الجمع بين المطلق والمقيد والعام والخاص من أنّ كلاً منهما يدلّ على ثبوت الحكم له من حيثيته، ينبغي التفصيل بين أن يكون العام من سنخ العلة التامة لثبوت حكمه لأفراده فلا حاجة للبحث معه عن الخاص، للعلم بانتفائه، مثل: وجوب إطاعة الله سبحانه وتعالى في جميع تكاليفه وحرمة معصيته، أو مثل قوله عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[1]، وبين أن يكون من سنخ المقتضي مثل: كل تجارة عن تراضٍ حلال، أو حرمة النظر إلى جسد الأجنبية، ونحو ذلك مما يمكن مزاحمته بالأهم مثل: حرمة البيع الربوي وإن كان عن تراضٍ، وجواز النظر إلى الأجنبية إذا توقف عليه إنقاذها من الهلاك، فيلزم الفحص، فيه عن المخصص، وكذلك الحال في المطلق والمقيد.

وذلك، لأنّه بعد افتراض أهمية حكم الخاص فيكون التكليف الشرعي على طبقه لا محالة، فيلزم الفحص عنه عند احتماله حتى إن كانت الشبهة فيه بدوية، فضلاً عما إذا كانت طرفاً للعلم الإجمالي، فيلزم الفحص عن التكليف فيه، كسائر التكاليف الشرعية، حيث يجب طلب العلم بها وتعلّمها، لوجوب التفقه في الدين، والعمل بما بينه الشارع من أحكامه.

وحيث أنّ الحجج الشرعية كلها من مصاديق البيان الشرعي بجعله لحجيتها، فيجب الفحص عن الحجة الشرعية عن المخصص، كسائر أحكام الدين، ولا يحرز البيان وعدمه إلا الفحص عنه في مظانّ وجوده.

مقدار الفحص اللازم

وأما مقدار الفحص اللازم فهو الفحص عنه في القرآن الكريم وأقوال

---

(١) وسائل الشيعة: ١١/ ١٣٤، ب ٣ من أبواب جهاد النفس، ح١.

المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام في الكتب المعدّة لجمع أحاديثهم الشريفة. وأما الذي يحتمل وجوده في المخطوطات التي قد توجد في بعض المكتبات الخاصة أو العامة، فمن المعلوم عدم وجوب الفحص عنها، فضلاً عن الفحص عما فيها، فإن ذلك لو وجب لوجب انصراف أهل العلم عن الدراسة والتحقيق وصرف الجهد كله في تحصيل ما في تلك الكتب المتعسّر تحصيل الكثير منها، والمتعذر تحصيل البعض الآخر، ولا ريب في عدم لزوم تحمل ذلك، في حال أنّه مزاحم بالأهم، وهو الاطلاع والعمل والتفقه بما يتيسر الاطلاع عليه والعمل به مما هو موجود بالمجاميع المطبوعة مثل: الوسائل وغيرها، خصوصاً بعد البحوث المضنيه من قبل أصحابها في كتب الحديث، ونظائرها من مؤلفات الفقهاء كما في مرويات السرائر والمعتبر وغيرها. فجزاهم الله (تعالى) عنا بخير جزاء المحسنين.

ومن الجدير بالذكر – هنا – أنّي سألت من قضى عشرات السنين في تتبّع مخطوطات الشيعة وتصويرها والاطلاع على ما فيها: هل وجدت فيها رواية غير موجودة في كتب الأحاديث المطبوعة مثل: الوسائل ومستدرك الوسائل ونحوهما؟، فأجاب بالنفي. وهذا مما يضعّف احتمال وجود الحجة والبيان الشرعي – بالإضافة إلينا – في غير ما هو بأيدينا من الأحاديث الشريفة.

وكيف كان فقد عرفت أنّه غير لازم يقيناً، فاللازم بذل الجهد والوسع في الفحص عن الأحكام والتكاليف الشرعية والحجج عليها من العمومات والمخصّصات والمطلقات والمقيّدات وسائر الأدلة في الكتب الجامعة لتلك

البيانات الشرعية[١]. فإن كان فيها عام لزم بذل الوسع في الفحص عن مخصّصه إلى أن يحصل اليأس منه. وهذا ما ذهب إليه الأعلام﵃ في الجملة.

وهل يلزم القطع بعدمه، أو يكفي الاطمئنان؟

الصحيح: أنّه لا يلزم القطع ولا يكفي الاطمئنان، لأنّ المعتبر هو اليقين، ولكن من دون تسرّع ولا اعتماد على غير الأسباب العقلائية في ذلك، فإنّ حجية القطع إنما ثبتت له من حيث أنّه مصداق لليقين، والاطمئنان – الذي هو أعلى الظن – قد يصحبه سكون النفس وزوال التردد، فيكون مصداقاً لليقين، وقد لا يصحبه ذلك، فلا يكون غير ظن شخصي لا دليل على حجيته لو لم تقم الحجة على عدم حجيته.

هذا ما ينبغي بيانه – هنا – والتفصيل في مسائل البرائة والاشتغال.

(١) خصوصاً بعد أن كان الفقيه لا يكتفي بمراجعة تلك النصوص وإنما يراجع ما أفاده نوع الفقهاء في كل مسألة يتصدى لتحقيقها وهم لم يقصروا – عادة – في تحقيق مداركها فلاحظ.

مسألة اختصاص الخطاب بالمشافهين

مسألة: في أنّ الدليل المتضمّن ثبوت الحكم لموضوعه بأداة الخطاب هل يستلزم قصوره عن إثبات حكمه لغير المشافهين به، فيكون الخطاب موجباً لقصر حجية ظهوره على إثبات الحكم لخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب، أو لا يستلزم ذلك، فيثبت به حكمه للمعدومين حينه، فضلاً عن الغائبين؟. ويعبّر عن الأدلة المتضمّنة للخطاب بالخطابات الشفاهية.

وهنا

عدّة بحوث:

البحث الأول: في انحلال المسألة إلى ثلاث مسائل

قد فصّل الشيخ الآخوند ﷺ في الكفاية البحث في هذه المسألة إلى ثلاث مسائل:

الأولى: أنّ التكليف المتعلّق به الخطاب هل يعقل تعلّقه بالمعدومين كالموجودين حينه، أو أنّ تعلّق الخطاب به وتكفّله له يستلزم قصره على الموجودين؟.

الثانية: هل يصحّ مخاطبة المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب أو أنّه ممتنع، فيلزم قصره على المشافه؟.

الثالثة: أنّ أداة الخطاب هل تكون قرينة على اختصاص العناوين العامة المتعلّق بها الخطاب بالحاضرين في مجلس الخطاب وتخصيصه بهم، فيخرج منها من كان غائباً عنه أو معدوماً في حينه؟.

فالأولى في إمكان تكليف المعدوم، والثانية في إمكان مخاطبة غير المشافه، والثالثة في كون الأداة قرينة على التخصيص المتصل بخصوص المشافه. ولذا قال: «إنّ النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً»[1].

وعلى: هذا فالمسألة الأولى لا علاقة لها بالخطاب إلا من حيث كون التكليف مورداً له بالعرض من دون أن يكون له أيّ أثر فيه، بخلاف الأخريين، حيث أنّ إحداهما موضوعها أصل الخطاب وإن لم يكن مدلولاً للأداة، والأخرى موضوعها مدلول الأداة وظهورها التصوري أو التصديقي، فافهم جيداً.

البحث الثاني: في المسألة الأولى التي يبحث فيها عن إمكان تكليف المعدوم.

تحقيق الحال فيها

وهنا يلزم النظر في المراد من التكليف، فإن كان هو الإلزام، - بالفعل أو الترك - الفعلي المنجز على ما يقتضيه ظاهر العنوان، فامتناعه واضح، كما أفاده الأعلام، لأنّ إلزام أحد بأمر ما يتوقف على وجود المكلِّف والمكلَّف بالفعل، لأنّ كلاً منهما موضوع له، فانتفاء أيّ منهما يستلزم انتفاء التكليف من

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥١٩-٥٢٠.

باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما هو الحال في الضرب - مثلاً - فإن وجوده يتوقف على وجود كلّ من الضارب والمضروب، وإلا امتنع وجوده.

وأما إذا كان المراد منه تشريع الحكم على موضوعه، مثل قوله (تعالى): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، فيكون المراد من التكليف هو إيجاد قضيته التشريعية المنحلّة إلى الأحكام الجزئية بعدد أفراد موضوعها، فلا ريب في عدم اختصاص الحكم فيها بالموجودين حين تشريعها، لأنّها تكون من سنخ القضايا الحقيقية التي لا يتوقّف صدقها أو الالتزام بها على وجود أفراد موضوعها، بل هي تنحل إلى قضايا جزئية بعدد أفراد موضوعها، فلا يكون الحكم في كل قضية من تلك القضايا الجزئية فعلياً إلا بفعلية موضوعه الجزئي، فعوضاً من أن يشرّع المولى لكلّ عبد من عبيده قضية تخصّه يشرّع قضية عامة حكمها ثابت لجميع أفراد موضوعها الذي أخذ فيه كل ماله دخل في ثبوت ذلك الحكم.

وهذا ما جرى عليه الشارع المقدس في شريعة الإسلام، فموضوعاتها لا تختصّ بالموجودين حين تشريعها، ولا بخصوص الموجودين حين تبليغها، بل تعم كل من صدق عليه الموضوع إلى يوم القيامة. غاية الأمر لا يكون الحكم الجزئي المنحل منها فعلياً إلا بعد وجود موضوعه وفعلية كل ما أخذ فيه، كالاستطاعة في الحج.

ومنه يظهر: أنّه لا أثر لتعلّق الخطاب بهذا السنخ من القضايا الشرعية، مثل: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[2]، فإنّ التكليف فيها وفي أمثالها

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) المائدة: ١.

مرجعه إلى قضية تشريعية مفادها أنّه يجب على الذين آمنوا أن يوفوا بالعقود، فكل من صدق عليه عنوان المؤمن يجب عليه الإيفاء بالعقد وإن لم يكن موجوداً عند نزول الآية الكريمة أو عند نطق النبي صلى الله عليه وآله بها، فلا ينبغي إطالة الكلام في ذلك.

البحث الثالث: في المسألة الثانية التي بحث فيها عن إمكان خطاب غير المشافه من الغائبين عن مجلس الخطاب والمعدومين.

تحقيق الحال

واللازم – هنا – بعد معرفة أنّ حقيقة الخطاب هو توجيه الكلام إلى الغير: البحث في أنّ صدور الخطاب هل يتوقّف على وجود ذلك الغير بالفعل حين الخطاب – كما كان الحال في الحكم والتكليف الفعلي – أو أنّه لا يتوقف إلا على تصوّر ذلك الغير ولو في الجملة؟، فعلى الأول يمتنع خطاب غير المشافه من الغائبين فضلاً عن المعدومين، وعلى الثاني لا يمتنع ذلك، وإنما يكفي فيه تصوره ولو كان معدوماً حينه.

والصحيح هو الثاني، فإنّ الخطاب وتوجيهه إلى الغير إنما يتوقف على تصوره من قبل المتكلم، ولا يتوقف وجوده على التفات المخاطَب، ولا على مشافهته، ولا على حضوره في مجلس الخطاب، ولا على وجوده. غاية الأمر أنّ صدوره من الحكيم يتوقف على توقع حصول فائدة منه، وإلا كان لغواً.

تفصيل الشيخ النائيني رحمه الله ونقده

ولا فرق في ذلك بين أن يكون متعلّق الخطاب قضية خارجية أو حقيقية، خلافاً للشيخ النائيني قدس سره.

وذلك: أمّا في القضايا الحقيقية فلأنّ الحكم فيها على كل ما يصدق عليه عنوان الموضوع من حيث هو مصداقه موجوداً كان بالفعل أم معدوماً حاضراً أم غائباً ملتفتاً كان أم غافلاً. غاية الأمر أنّ الحكم فيها لا يكون فعلياً إلا بفعلية الموضوع، كما تقدم. ألا ترى: حال المؤلّفين عندما يخاطبون قرّاء كتبهم أو مقالاتهم، فإنّ خطابهم يصدق عليه توجيه الكلام إلى الغير حقيقة، ومع ذلك قد يكون القارئ عند تأليف الكتاب أو المقالة معدوماً، كما أنّه غائب عن مجلس الخطاب بالفعل، بل وغير ملتفت إليه ولا عالم به، فإنّه لا يحصل ذلك إلا عند المطالعة والقرائة، لاسيما بعد ملاحظة أن الكاتب - عادة - يكون هو المتوجّه والملتفت إلى ما يكتب دون غيره، فضلاً عن أن يكون ذلك الغير هو المتوجه إليه الخطاب.

وفي مثل ذلك الخطاب لم يكن عنده إلا تصور المخاطب في الجملة، فلو كان يتوقف على الوجود وغيره لم يصدق عليه الخطاب، في حال أنّه يصدق عليه بالوجدان حقيقة من دون تنزيل ولا عناية.

ومثله لو خاطب الأب أولاده وكان بعضهم غائباً فقال: يا أولادي أريدكم أن تكونوا لي زيناً ولا تكونوا عليّ شيناً، وليبلغ الشاهد الغائب. أفليس الغائب المبلَّغ بالخطاب مخاطباً؟!. وغير ذلك كثير في الشرع والعرف.

ومنه يظهر: الحال في القضايا الخارجية، فإنّ مخاطبة الوالد المعيّن لأولاده الحاضرين والغائبين من سنخ القضايا الخارجية، وهي لم تتوقف تكويناً إلا على تصور موضوعها، كما لم تتوقف حكمتها إلا على توقع الفائدة منها، ولا يوجد في مثل ذلك تنزيل ولا عناية. وأوضح منه أنك قد تغفل عن افتراق

صاحبك عنك فتخاطبه لتخيّل أنّه بعد في مكانه، وعندما لا تجد جوابه وتتفقده ولا تجده فهل يا ترى: أنّ خطابك لم يوجد أو أنّه وجد بلا عناية ولكنه وقع بلا فائدة؟.

على: أن الاهتمام بالقضايا الخارجية والتفصيل بينها وبين الحقيقية في المسائل الأصولية لا حاجة تقتضيه، لأنّ الغاية منها تحقيق الكبريات التي يحتاجها الفقيه، والقضايا الفقهية – نوعاً – من سنخ القضايا الحقيقية دون الخارجية، لأن مرجع الأحكام في القضايا الخارجية إلى أحكام شخصية تتعلّق بأشخاص معينين في الخارج، وما يبحث عنه الفقيه هو الأحكام الشرعية المتعلّقة بالموضوعات العامة وإن اختلف المكلفون فيها، كما في اختلاف الرجل والمرأة في بعض الأحكام، ألا ترى: أن كلاً من الرجل والمرأة من العناوين والموضوعات العامة وتثبت أحكام كل منهما بعنوانه العام، وليست هي من سنخ القضايا الخارجية التي هي في واقعها قضايا شخصية وإن أخذ في عنوان موضوعها عنوان كلّي إلا أنّه يكون مجرّد مشير إلى تلك الجزئيات الخارجية التي لم يثبت الحكم إلا لها في خصوص تعينها بأحد الأزمنة الثلاثة، فافهم جيداً.

البحث الرابع: في مسألة أنّ مدلول أداة الخطاب هل يقتضي تخصيص العام المتعلّق به الخطاب – مثل: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ – بخصوص صنف منه.

كالحاضرين دون الغائبين والملتفتين إلى الخطاب أو العالمين به دون الغافلين والجاهلين؟. وبعبارة أخرى: إنّ تعلّق الخطاب بالعنوان العام هل يكون قرينة على تخصيصه أو لا يقتضي ذلك؟.

تمهيد:

لا يخفى: أنّ الخطاب يستلزم اختصاص حكمه بالمخاطَب، فيكون غير المخاطَب خارجاً عن حكمه موضوعاً، فإذا خاطبت زيداً وكلّفته بشيء فعمرو خارج عنه موضوعاً، فهو قرينة متصلة على اختصاص الحكم بالمخاطب وإن لم يمنع من توجيه حكم آخر شبيه به إلى عمرو، لأن مفهوم اللقب ليس بحجة، ولكنّ الحكم المنشأ به في جملة الخطاب مختص به بلا إشكال، لأنه موضوعه الذي تعلّق به فيها.

وعليه: فكل ما يقتضيه الخطاب من الخصوصيات يستلزم اختصاص موضوعه بها قهراً، فالمخاطب لما كان مخصوصاً بالخطاب فيعتبر فيه كل ما يعتبر بالخطاب.

ومن هنا نشأ التفصيل في حجية الظهور بين من قصد إفهامه، ومن لم يقصد، بدعوى: أنّ المخاطَب هو الذي يتصدى المتكلم إلى تفهيمه، فلو أراد غير الظاهر لزمه نصب قرينة عليه، بخلاف غير المخاطب، حيث أنّه لم يقصد تفهيمه، فلا يلزمه نصب القرينة إليه، فلا تنفع أصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة في نفيها بالإضافة إليه، وقد تقدم أنّ حجية الظهور تتوقّف على نفي القرينة على خلافه. ولكنّ هذه الدعوى تقدمت مناقشتها بما لا مزيد عليه، فراجع.

كما نشأ من ذلك التفصيل بين المعدوم وغيره - كما في أولى هذه المسائل - استناداً إلى أن المعدوم لا يصح تكليفه ولا خطابه. وقد تقدمت مناقشته.

كما نشأ منه التفصيل بين الحاضر في مجلس الخطاب وغيره، كالغائب والمعدوم، وقد تقدم في المسألة الثانية، وتقدمت مناقشته - أيضاً - .

و - أيضاً - نشأ منه البحث في أنّ ظهور الخطاب هل يستدعي اختصاصه بالمشافه المتوجّه والملتفت إليه أو يعمّ كل من شمله عنوان العام في قضيته وإن لم يكن موجوداً، فضلاً عمن لم يكن مشافهاً أو غافلاً؟.

وهذا هو المبحوث عنه في هذه المسألة فهل يستلزم ظهور الخطاب تخصيص الذين آمنوا - مثلاً - بخصوص الحاضر في وقته أو في مجلسه الملتفت إليه المشافه به؟.

ومنه يظهر: السرّ في وصف عنوان المسألة بالخطابات الشفاهية، فإنّ منشأه دعوى: أنّ الظهور الفعلي للخطاب يستلزم اختصاصه بالمشافه، أو أنّه محض اصطلاح، فتأمل.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الظهور المتوهم استلزامه لتخصيص عنوان العام بذلك إما الظهور التصوري لأداة الخطاب، أو الظهور التصديقي للخطاب المستفاد من مجموع القضية ذات الخطاب.

فإن كان الأول فيردّه: أنّ أداة الخطاب - مثل حرف النداء وكاف الخطاب - موضوعة لجزئي الخطاب وواقعه المرتبط بالمخاطب وتعلّقه به من جهة وتعلّقه بما خوطب به من جهة أخرى سواءً خوطب به من يعقل، مثل: قوله (تعالى): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾[1]، أم من لا يعقل، مثل: قوله (تعالى): ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾[2]، أو مثل:

(١) سورة الحج: ١.

(٢) سورة هود: ٤٤.

«ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي»، وسواءً خوطب بـه حـاضر أم غائـب، مثـل: خطاب مؤلف الكتاب لقارئه، وسواءً كان المخاطب ملتفتاً أم غـير ملتفـت، إلى غير ذلك مما يصدق عليه عنوان الخطاب حقيقة وإن كان هناك عنايـة أو تنزيـل من حيثية أخرى بتنزيل من لا يعقل بمنزلة من يعقـل، أو تنزيـل غـير المتلفـت بمنزلة المتلفت ولكن لا من حيث أنّه ليس خطاباً حقيقة وأنّ الأداة استعلمت في غير ما وضعت له، وإنّما من أجل أن يخرج الكلام عـن اللغويـة، فإنّـه لا يحسـن الفعل من العاقل إلا لغاية وفائدة سواءً كان بتوجيهه إلى الغير، كما في الخطاب أم بغير ذلك، كما هو في سائر الأفعال الاختيارية.

وأنت إذا تأمّلت في موارد استعمال أدوات الخطاب في تلك الموارد وأمثالها لم تجدها استعملت في غير الخطاب حقيقة وإن خوطب بها من لا يعقـل الخطـاب ولا غيره من الكلام، ولكنه خوطب بها وقـد اسـتعلمت هـي في الخطـاب دون غيره من المعاني وهي قد وضعت له فاستعمالها فيه حقيقة لا مجاز، فتدبر جيداً.

وأما إن أريد به الظهور التصديقي فيردّه: ما تقدّم من أنّ حقيقة الخطـاب لا تتوقف إلا على تصور المخاطب دون وجوده أو حضوره، والذي يتوقـف عليـه فائدة الخطاب والغرض منه قد يجتمع مع وجود المخاطب وحضـوره وتوجهـه والتفاته حين صدور الخطاب، وقد لا يترتّب عليه إلا بعد حـين، كـما في توجيـه خطاب الكتاب إلى القارئ الذي لا يقرؤه إلا بعد زمن وقد يكون طويلاً.

والحاصـل: أنّـه لا يقتـضي ظهـور الخطـاب التصـوري ولا التصـديقي الاختصاص بالموجود حينه ولا حضوره ولا علمه ولا توجهه ولا التفاته إليـه، فهو لا يستلزم تخصيص العنوان العام المتعلّق به بشيء من تلك القيـود، لا سـيما

إذا كانت قضية الخطاب قضية تشريعية ومن سنخ القضايا الحقيقية، كما هو الحال في نوع القضايا التشريعية.

البحث الخامس: في الثمرة

ذكر لهذه المسألة عدّة ثمرات: أهمّها: صحّة التمسّك بعموم العام المتعلّق به الخطاب في إثبات حكمه لجميع أفراده من المشافهين وغيرهم على القول بعدم قرينية الخطاب لاختصاصه بالمشافهين، وأمّا على القول بالاختصاص فلا يمكن إثبات الحكم لغير المشافهين إلا بقاعدة الاشتراك، للعلم باشتراك المكلفين بالأحكام المشتركين في موضوعاتها، فإذا ثبت للمشافهين حكم وأحرز اتحادهم مع الباقين في موضوعه ثبت الحكم للباقين بالملازمة.

ومن هنا يظهر: الفرق بين القولين، لأنّ قاعدة الاشتراك لا تقتضي اشتراك المكلّفين في جميع الأحكام بقول مطلق، وإنما في خصوص ما اشتركوا فيه بتمام الموضوع - وهو المعبّر عنه في كلامهم بالصنف - وإلا فكم من المكلّفين حكمهم وجوب التمام وحكم آخرين منهم وجوب القصر، لعدم اشتراكهم في الصنف، حيث أن التمام وظيفة الحاضر، والقصر وظيفة المسافر - على التفاصيل المذكورة في الفقه - ، كما أنّ هناك أحكاماً تختص بالنساء وأخرى تختص بالرجال... إلى غير ذلك.

وعليه: فقاعدة الاشتراك لا تغني عن التمسك بأصالة العموم في المسألة الأولى، للزوم إحراز الاشتراك في الصنف، ولا في المسألة الثانية ولا في الثالثة بعين الملاك.

ويترتّب على ذلك عدم صحة التمسك بقاعدة الاشتراك عند احتمال دخل وجود المكلّفين في موضوع التكليف الذي تعلّق بهم وتوجّه إليهم عند صدوره من المولى، لعدم إحراز الاشتراك في الصنف. وبعين الملاك لا يصح التمسك بتلك القاعدة لو احتمل دخل حضور المكلّف في مجلس الخطاب بالتكليف، وكذلك لو احتمل دخل مشافهة المكلّف فيما خوطب به من التكاليف.

تنبيه: إلى اشتراك موضوع المسائل الثلاث في الإطلاق والعموم

لا يخفى أنّ الإطلاق والعموم مشتركان في هذه المسائل الثلاث حكماً وموضوعاً وثمرة، إذ لا فرق بينهما إلا في الدالّ على الشمول، فإنّه بأداة العموم أو هيئته في العام، وبالدلالة التضمّنية في المطلق، وذلك لا يستلزم فرقاً بينهما من حيث إمكان تكليف المعدوم الذي هو فرد للعام أو الذي هو فرد للمطلق أو عدم إمكانه، ولا في إمكان خطاب الغائب الذي هو فرد لأحدهما أو عدم إمكانه، ولا في قرينيّة ظهور الخطاب المتعلّق بالعام أو المطلق على اختصاصه بالمشافه أو عدم قرينيته، ولا في لزوم الرجوع إلى قاعدة الاشتراك واعتبار الاتحاد في الصنف، فإنّهما لا يفترقان في ذلك كلّه - كما لا يخفى - .

مسألة دوران الأمر بين التخصيص والاستخدام

مسألة: في دوران الأمر بين التخصيص والاستخدام، وذلك في فرض كون إرادة العموم تستلزم الاستخدام وكون عدم الاستخدام يستلزم تخصيص العام بمقدار ما أريد من الضمير. وقد عنونها في الكفاية بقوله: «هل تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟.»[1].

والمثال المذكور لذلك قوله (تعالى): ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

حيث أنّ «المطلّقات» يعمّ البائنات والرجعيات، واللواتي بعولتهنّ أحق بردّهن ليس جميع المطلقات، وإنّما هنّ الرجعيات، فيدور الأمر بين أن يراد من المطلّقات العموم ويكون الضمير في «بعولتهنّ» مستعملاً على سبيل الاستخدام، لأنّ المراد به بعض المطلّقات، وبين أن يراد من المطلّقات خصوص من بعولتهنّ أحق بردهنّ فيلزم التخصيص.

واختلف الأعلام في ذلك، فبين قائل بالتخصيص وقائل بالاستخدام ومتوقف ملتزم بالإجمال.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٢٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

في الثمرة

ومن الجدير بالذكر ما أفاده أستاذنا الخوئيﷺ في المقام حيث قال: «ثم إنّه هل يكون لهذه المسألة صغرى في الفقه أم لا؟، الظاهر عدمها، حيث أنّه لم يوجد في القضايا المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية مورد يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام. وعلى هذا الضوء فلا تترتّب على هذه المسألة ثمرة في الفقه»[1].

وعليه: فلا حاجة إلى إطالة الكلام في تحقيق هذه المسألة، خصوصاً بعد أن كانت من موارد الدوران بين ما هو مخالف للأصول اللفظية فيما بينها، فإنّ المرجع فيه هو مناسبة الحكم للموضوع إن وجدت وإلا لزم الإجمال فتدبر جيداً.

البحث في آية المطلّقات

ولكن من المناسب الحديث عن الآية الكريمة التي ذكرت مثالاً لها، والبحث عن ظهور فقراتها الشريفة.

ومقدّمة لذلك نقول:

لا يخفى: أنّ المطلّقات على صنفين رئيسيين: الأول الرجعية، والثاني البائنة، والبائنة التي لا عدّة لها هي: الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها. والبائنة المعتدّة هي: المختلعة والمباراة بشرط عدم رجوعهما في البذل، وإلا كانتا من الرجعيات، كما أنّ الحامل تمام عدّتها بوضع حملها، وغير الحامل تمام عدتها بثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٢٩٢.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الآية الكريمة قد تضمّنت أحكاماً خمسة:

الأول: لزوم التربّص المتعلّق بالمطلّقات.

الثاني: حرمة كتمان الحمل المتعلّق بالضمير في «لهنّ».

الثالث: أحقية بعولتهن بردّهنّ المتعلّق بالضمير العائد إليهنّ - أيضاً - .

الرابع: المماثلة فيما لهنّ وعليهنّ بالمعروف.

الخامس: أنّ للرجال عليهنّ درجة.

وإذا نظرت إلى الحكم الاول وجدت موضوعه هو «المطلّقات» الشامل بعمومه أو إطلاقه لجميع الأصناف وأفرادها، بينما الحكم الثاني موضوعه خصوص الحوامل اللواتي تمام عدّتهن بوضع الحمل، وليس بالقروء، وأما الحكم الثالث فموضوعه الرجعيات، والحكمان الأخيران موضوعه عموم المطلّقات.

الآية الكريمة مورد ثمرة الجمع بين العام والخاص على المسالك فيه

وهنا تظهر: ثمرة الاختلاف في وجه الجمع بين العام والخاص، فعلى مسلكنا من كون الحكم ثابتاً لكل منهما من حيثيته لجميع أفراده لا يلزم شيء من مخالفة الظهور ولا تعارض بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام في ظهورات فقرات الآية الكريمة، حيث أنّ الحكم بالتربّص يثبت للمطلّقة من حيث هي مطلّقة مطلقاً سواءً كانت حاملاً أم غير حامل، وسواءً كانت رجعية أم بائنة، لأنّ موضوعه إنما هو المطلّقات الشامل لجميع الأفراد.

وأما الحكم بحرمة كتمان الحمل فموضوعه مركب من المطلّقة والحامل، فهو قد ثبت لها من حيث هي مطلّقة حامل لا مطلقاً، فلا ينافي كون حكم المطلقة من

حيث هي مطلّقة لزوم تربّصها ثلاثة قروء، ومثله الحكم بكون عدتها تمام الحمل، فإنّ كون عدتها ذلك - الثابت بدليل منفصل - إنما ثبت لها من حيث كونها مطلّقة حاملاً لا مطلقاً، فلا ينافي كون عدة المطلّقة من حيث هي مطلّقة ثلاثة قروء.

وكذلك الحكم بأحقية بعولتهن في ردّهن، فإنّه إنما ثبت لهنّ من حيث كونهنّ مطلّقات، فلا ينافي عدم أحقيتهم بردهن من حيث كونهنّ مختلعات أو مباريات أو من بقية أصناف البائنات خصوصاً بعد أن كان الدليل على ذلك منفصلاً، فلا يصلح للقرينية على شيء. وأما الحكمان الأخيران فموضوعهما عموم المطلّقات الشامل لجميع الأصناف ولم يخصّص بشيء فلم يناف شيئاً ولم ينافه شيء.

وأما على مسلك القوم في الجمع العرفي وأنّه من حمل الظاهر على الأظهر تقع مجموعة من المخالفات بين الظهورات سواءً على القول بأنّ العام المخصص بالمنفصل مستعمل في العموم حقيقة وأنّ التخصيص إنما يكشف عن اختصاص المراد الجدّي بالباقي - كما في الكفاية وما وافقها - أم على القول بأنه مجاز في الباقي - كما عن الشيخ قدس سره - .

ما أفيد في الكفاية ونقده

هذا واعلم أنّ الشيخ الآخوند قدس سره بعد أن ذكر عنوان هذه المسألة وأنّ فيها خلافاً قال: «وليكن محلّ الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ

﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، وأما إذا كان مثل: والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهن، فلا شبهة في تخصيصه به»[1].

وكأنّ الوجه فيه هو أنّ الضمير في المحمول لم يرد به غير الرجعيات، فيكون قرينة متصلة على أنّ المراد من المطلقات خصوص الرجعيات، بخلاف ما إذا كانت هناك محمولات متعددة ولم يكن ذلك المحمول هو الأول منها.

وعلى ذلك يلزم:

أولاً: أن يكون المراد من المطلقات في الآية الكريمة هو خصوص الحوائل - يعني دون الحوامل - ، لأنّ عدّة الحوامل إنما هي بمدّة الحمل دون القروء، وصدر الآية الكريمة هو: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ﴾، ومعه يلزم الاستخدام في الفقرة الثانية لا محالة وهي: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾، لاختصاص ذلك بالحوامل تكويناً، فيلزم عود الضمير على ما يباين ما أريد منه، لأنّ المراد منه الحوامل، والمراد من مرجعه غير الحوامل، وذلك خلاف الظاهر جداً.

وأما احتمال كون متعلّق الكتمان هو الأعم من الحمل والحيض فهو وإن لم يستلزم التباين بين الضمير ومرجعه إلا أنّه خلاف الظاهر في نفسه. مع: أنّه لا يرفع الاستخدام المخالف للظاهر.

وثانياً: يلزم من الفقرة الثالثة المتضمنة لقوله (تعالى): ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ كون المراد من الضمير فيه خصوص الرجعيات من ذوات العدّة بالقروء إن عاد على موضوع الحكم الأول الذي أريد به خصوص المعتدات بالقروء، وعلى

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٢٨.

خصوص الحوامل الرجعيات إن أريد به ما أريد من الضمير في الفقرة الثانية، وعلى عموم الرجعيات من المطلقات إن أريد به ما هو الأعم من الحوامل وغير الحوامل. وكل ذلك مخالف للظاهر، لاختلاف تلك الأمور عما أريد به.

وثالثاً: إنّ ما تضمنته الفقرتان الرابعة والخامسة من أنّ «لهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف»، ومن أنّ (للرجال عليهنّ درجة) لا يختصّ بصنف من المطلقات، فيقتضي أن يراد بالضمير فيهما عموم المطلّقات. ولا ريب أنّ كون المراد الجدي هو الخصوص وكونه هو العموم مستحيل، فيلزم الاستخدام في هاتين الفقرتين - أيضاً - وهو خلاف الظاهر جداً، لاستلزامه التغاير وتعدد المرادات الجدّية بين عنوان المطلقات والضمائر العائدة إليه في الفقرات حتى أنّ في بعضها التباين الكلي بينها، كما في الحامل والحائل.

وأما بناءً على أنّ العام المخصّص بالمنفصل مجاز في الباقي فيلزم كون المطلقات مستعملاً في خصوص الرجعيات من المعتدات بالقروء دون الحوامل ودون البائنات حتى من ذوات العدة بالقروء فضلاً عن غيرهنّ، والاستخدام في عدّة ضمائر، وكل ذلك مما لا يساعد عليه الذوق والوجدان العرفي، كما في استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى إن لم يكن هذا من مصاديقه، فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: أنّ وضوح الحال في هذه المسألة - أيضاً - مما يترتّب على ما أوضحناه من مداليل القضايا الحقيقيه التي منها نوع القضايا التشريعية العامة والمخصّصة والمطلقة والمقيّدة في وجه الجمع العرفي بين العام والخاص والمطلق والمقيّد.

مسألة في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

تمهيد:

نقل في الكفاية الاتفاق على تخصيص العام بمفهوم الموافقة وحصر النزاع بمفهوم المخالفة[1]. ولعلّ الوجه فيه واضح، لأنّ الملازمة بين حكمي المنطوق والمفهوم الموافق بعد أن كانت تصورية فهي بالغة حدّ التلازم البيّن بالمعنى الأخص، فإذا تعلّق حكم الموافق ببعض أفراد العام المحكوم عليه بغير ذلك الحكم كان مخصّصاً له بعين ملاك تخصيصه بعنوان الخاص، وهو الدلالة اللفظية، إذ لا فرق فيها بين الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام، فلو قال: أكرم كل عالم، وقال: لا تكرم من العلماء من لا يصلّي النوافل أو من يفعل المكروه، فهو يدل على حرمة إكرام من لا يصلي الفرائض أو من يفعل الحرام منهم قطعاً، كما دلّ على حرمة إكرام من لا يصلّي النوافل أو من يفعل المكروه لو لم يكن على ذلك أدلّ، فكما يجوز تخصيصه بالمنطوق فيه يجوز تخصيصه بمفهومه الموافق جزماً، فيختص الكلام بمفهوم المخالفة.

وأما إطالة الكلام في الموافق المساوي لمنطوقه مما يستلزم كون النسبة بينه وبين العام عموماً من وجه أو حكومته على العام فمما لا ينبغي، لأنه خروج عن فرض المسألة الذي يفترض فيه أن يكون المفهوم أخصّ من العام مطلقاً كي

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٥٣٠.

ينحصر البحث في أنّ كون دلالته بالمفهوم هل توجب قصوره عن التخصيص به أو لا؟ كما أنّ محلّ الكلام إنما هو في التخصيص دون الحكومة، فيعتبر في محلّ الكلام أن لا يكون دليل المفهوم ناظراً إلى دليل العام وحاكماً عليه، وإلا تقدم عليه بلا حاجة إطالة كلام.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المفاهيم - كما تقدم - على قسمين:

أحدهما: ما يدل على حصر الحكم بموضوعه ونفيه عن جميع ما عداه، مثل: مفهوم «إنّما» ومفهوم الاستثناء ونحوهما.

والثاني: ما يدلّ على القيد ونفي الحكم عن فاقد القيد في الجملة ومن حيثيته لا مطلقاً مثل: مفهوم الوصف ومفهوم الشرط.

فما كان من القسم الأول لزم تخصيص العام به كسائر موارد الخاص، كما لو قال: الماء كله طاهر ومطهّر، وقال: لا يطهّر الماء شيئاً إلا ما كان منه معتصماً أو غير ملاق للنجاسة، فإنّه لا ينبغي الإشكال في تخصيص العام بمثل ذلك، ويحمل الأول على أنّ الماء من حيث هو ماء طاهر ومطهر، وأما الملاقي للنجاسة فإنّه إن لم يكن معتصماً فهو غير مطهّر، ولكن لا من حيث كونه ماءً وإنما من حيث كونه ماءً ملاقياً للنجاسة وغير معتصم.

وأما القسم الثاني فهو وإن كان يخصّص العام - أيضاً - ولكن في الجملة لا مطلقاً، لأنّ دلالته على نفي الحكم عن فاقد القيد إنما كانت كذلك، ولم تدلّ على نفيه عنه مطلقاً، فإذا قال: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء، فقد دلّ بتقييده

الحكم بعدم تنجسه ببلوغه قدر كرّ على أنّه لو لم يبلغ ذلك القدر يتنجس ولكن من حيث أنّه لم يبلغ ذلك القدر، ولذا لم يدلّ على أنّ كلّ ما لم يبلغ ذلك القدر يتنجس مطلقاً، فلا ينافي أنّ هناك ما لم يكن كرّاً ولا يتنجس بملاقاة النجاسة، مثل: ماء المطر، أو ما له مادة، فهو يخصّص العام بمقدار دلالته على نفي الحكم عن فاقد الشرط في الجملة، لا على نحو السلب الكلي.

وقد عرفت أنّ دلالة الجمل ذات المفاهيم بكلا قسميها عليها إنّما كانت بالوضع، وليست بمقدمات الحكمة، ومعه تكون دلالة المفهوم على التخصيص كدلالة العام على العموم وضعية، وكسائر موارد التخصيص، فلا خصوصية للمفهوم كي يبحث في جواز التخصيص به دون سائر المخصّصات.

ولكنّ هذا مبنيّ على ما تقدم من الوجه الذي دلّت به القضايا ذوات المفهوم عليه. وأمّا على مبنى كون استفادة المفهوم من مقدمات الحكمة تقع بعض الإشكالات الناشئة من كون دلالة العموم الوضعية قد تصلح للبيان، فتنتفي بذلك أهم مقدمات الحكمة التي هي عدم البيان. ونحن في غنى عن البحث في ذلك، والذي يحتاج إليه إنّما هم أصحاب ذلك المسلك في وجه الدلالة على المفهوم.

مسألة تعقّب الاستثناء للجمل المتعدّدة

مسألة: وقع الكلام في أنّ مقتضى القاعدة عند تعقب الاستثناء للجمل المتعددة هل هو حمله على الجميع وتخصيص عموماتها به، أو على خصوص الأخيرة، أو أنّه لا قاعدة تقتضي أحد الأمرين، أو التفصيل بين أن يتحد موضوعها فيعود للجميع أو يتعدد فيعود للأخيرة... إلى غير ذلك من التفصيلات.

تمهيد

لا يخفى: أنّ الاستثناء وإن كان ينقسم إلى المتصل والمنقطع إلا أنّ محلّ الكلام – هنا – هو المتصل، لأنّ المتصل هو الذي يكون فيه تخصيص للعام المستثنى منه، وأما المنقطع فحيث كان المستثنى منه مقدراً غير مذكور وإنما المذكور غيره، مثل: «ما فيها إنسان إلا وتداً»، فهو خارج عن محلّ الكلام. ومنه يظهر: خروج المفرّغ عنه – أيضاً – بعين الملاك، لأن المستثنى منه غير مذكور، مثل: ما فيها إلا وتد.

ومنه يظهر: اختصاص الكلام بما إذا اشتملت تلك الجمل على عمومات وكان المستثنى مندرجاً فيها جميعاً كي يصلح لأن يبحث عن أن الظهور النوعي منعقد على عود الاستثناء للجميع أو لخصوص الأخيرة وتدخل في مباحث العام والخاص، وإلا خرجت عن موضوع البحث في المسألة.

ولا يخفى: – أيضاً – شمول محلّ الكلام للجملة الواحدة المشتملة على حكم واحد لمواضيع متعددة مثل: أكرم العلماء والجيران والأشراف إلا الفساق، فإنّها وإن كانت جملة واحدة – بحسب الاصطلاح النحوي – إلا أنّها داخلة في محلّ

الكلام والبحث ولو من حيث أنّ أداة العطف فيها توجب كونها بمنزلة الجمل المتعددة، فإنّها في قوة: أكرم العلماء وأكرم الجيران... .

الإشكال في الثمرة

وكذلك ينبغي في المسألة الأصولية أن تُنقّح بها قاعدة عامة يرجع إليها في مواردها الفقهية، حيث يحتاج الفقيه إليها في مقام الاستنباط، وأما لو كان الأمر في المسألة مجرد تشخيص حال فروض لكل منها قرينته الخاصة به وإن كان كلياً لم يحسن إدراجها في مسائل الأصول، إذ الفروض لا سيما في الأبواب الخاصة من اللغة كالشرط والاستثناء ونحوها - الفروض - لأنحاء الاستعمالات فيها كثيرة جداً، خصوصاً إذا كان في بعضها قرينة تقتضي ظهوراً معيّناً، وفي البعض الآخر قرينة أخرى تقتضي ظهوراً آخر، أو لا قرينة معه على أمر معيّن فيكون مجملاً بالإضافة إليه، فإنّه في مثل ذلك لا يحسن تأسيس مسألة أصولية يبحث فيها عن فروض استعمالات تلك المفردات اللغوية والاهتمام باستيعابها والبحث والتدقيق في ظهوراتها والمنشأ لها.

فإنّ ما ينبغي في مثل ذلك هو الرجوع عند الحاجة إلى تشخيص حال الظهور في المورد الخاص عند انتفاء الدليل الخاص[1] والقرينة الخاصة إلى علوم اللغة المرتبطة بالمقام والاستعانة بها في ذلك ومن ثمّ تحقيق الحال فيها بالخصوص من

(١) مثل: محلّ الشاهد لهذه المسألة وهو قوله (تعالى): ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، النور: ١٨، وقد دلّ الدليل الخاص على قبول توبتهم وشهادتهم بعدها وعدم سقوط الحد عنهم.

قبل الفقيه. وأما إذا فتحت أبواب هذه المسائل في الأصول فستكثر المسائل فيه وتتشعب فروضها وتكثر الأقوال فيها من دون ثمرة مهمّة تترتّب عليها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هذه المسألة من تلك المسائل، فبينما كانت ذات قولين: - هما: عود الاستثناء إلى الكل واختصاصه بالأخير - فإذا هي بالتحقيق في فروضها تعددت الأقوال والتفصيلات في تلك الفروض بحسب القرائن المختص بها كل فرض منها.

فمن تلك التفصيلات:

ما إذا اتحد الموضوع وتعددت الأحكام ينعقد الظهور بعود الاستثناء إلى الجميع، بقرينة أن المستثنى منه واحد في الجميع، فلا وجه لتخصيصه بالأخير، بخلاف ما إذا تعددت الموضوعات ولا سيما إذا تعددت الأحكام ومتعلّقاتها - ويعبّر عنها بالمحمولات - مثل: جالس العلماء وتصدّق على الفقراء وأكرم الشرفاء إلا الفساق، فإنّه لا قرينة في ذلك على العود إلى الجميع، فتبقى أصالة العموم فيها محكّمة.

ومنها: التفصيل في مورد اتحاد الموضوع وتعدد الحكم بين تكراره مثل: أكرم العلماء وأكرم الشرفاء إلا الفساق، فيعود إلى خصوص الأخير، وبين عطفه بالواو مثل: أكرم العلماء والشرفاء إلا الفساق، فيعود إلى الجميع، أو يلتزم فيه بالإجمال، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على التخصيص.

ومنها: التفصيل بين أن يكون الاستثناء بالحرف مثل إلا أو الفعل مثل: حاشا وأن يكون بالاسم مثل: غير وسوى، فإنّه إن كان بأحد الأولين أمكن عوده على الجميع، وإن كان بالاسم فإن كان الموضوع واحداً عاد إلى الجميع وإن كان متعدداً

اختص بالأخير، لأن الاسم في الاستثناءفي حقيقته وصف للمستثنى منه – وإن أخذ في إعرابه حكم المستثنى – ، وحيث كان في واقعه ومعناه وصفاً للمستثنى منه فإن كان واحداً عاد الاستثناء به إلى الجميع، وإن كان المستثنى منه متعدداً أو مكرراً اختص بالأخير، وإلا استلزم التأويل أو الفصل بينه وبين موصوفه.

ولعلّه بمزيد من التصفح والتأمّل في الفروض تظهر أحكام أخرى لقرائن أخرى وتفصيلات أخرى، فضلاً عن ما يقتضيه البحث ويلازمه – عادة – من اختلاف وجهات النظر مما يستلزم كثرة الكلام والنظر فيه من دون حاجة تقتضيه، فتدبر جيداً.

مسألة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

تمهيد:

بعد الالتفات إلى لزوم اختصاص محلّ الكلام بخبر الواحد المعتبر - وهو المعلوم حجيته - وإلا لم يجز العمل به ذاتاً، فضلاً عن تخصيص الكتاب به، يحسن ذكر ما أفاده أستاذنا الخوئي ﷺ في المقام من أنّ الظاهر عدم اختلاف أصحابنا ﷺ في جواز تخصيص العام الكتابي به، وأنّ الاختلاف في ذلك إنما هو بين العامة، وأنّهم «بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً، وبين من فصّل: تارة بما إذا خصّص العام الكتابي بمخصّص قطعيّ قبله، وما إذا لم يخصّص به كذلك، فقال بالجواز على الأول دون الثاني[1]، «وتارة أخرى بين المخصّص المتصل والمنفصل، فقال بالجواز في الأول دون الثاني»[2]، «ومنهم من توقف في المسألة، وهو الباقلاني»[3].

الحقّ في المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بعد البناء على حجّية خبر الواحد المتصف بشرائط الحجيّة فمقتضى القاعدة جواز التخصيص به من دون فرق بين العام الكتابي وغيره، لتوفّر ملاك تقديم الخاص على العام فيه كغيره على حدّ سواء، فلا

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥/ ٣٠٩-٣١٠.

(٢) المصدر نفسه: ٥/ ٣١٠.

(٣) المصدر نفسه.

موجب للتفريق بينهما إلا أنّه أثيرت عليه بعض الشبهات أهمها اثنتان يحسن ذكرهما وردّهما.

شبهتان وردهما:

الشبهة الأولى:

أنّ العام الكتابي مقطوع الصدور، وخبر الواحد ظنّي الصدور، فيلزم تقديم العام عليه، لأنّ القطعي أقوى من الظنّي.

ويردّها:

أولاً: أنّ التقديم مبنيّ على التنافي بين العام والخاص وقد تقدّم أن لا تنافي بينهما، لأنّ حكم العام إنما ثبت له من حيثيته لا مطلقاً، بل هو ثابت من تلك الحيثية حتى في الخاص، كما أنّ حكم الخاص إنما ثبت له من حيثية ذلك العنوان الخاص، وإنما يقدّم على حكم العام، لأنه أهمّ. فلا موجب لتوهم التعارض بين دليليهما، لعدم التنافي بينهما، وإنما هو من موارد التزاحم ولو كان ملاكياً وكان الترجيح من قبل المولى نفسه، كيف ولو لا ذلك لما حكم على الخاص بغير حكم العام، فلا تعارض بين دليلي العام والخاص، كي يقدّم الأقوى منهما.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ هناك تنافياً إلا أنّه تنافٍ بدويّ لا يعدّ في نظر العرف تنافياً موجباً لتعارض دليليهما، ولذا كان التخصيص متعارفاً عند العرف والشرع حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خصّ»، فيكون الجمع بين العام والخاص بحمل الأول على الثاني جمعاً عرفياً، كيف وإلا يلزم التعارض بين دليليهما مطلقاً من دون خصوصية للعام الكتابي، ولا قائل به.

مع: أنّ قطعية الصدور لا تختص بالعام الكتابي، فإنّها تشمل كل ما هو مقطوع الصدور، كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية ونحو ذلك، فكان ينبغي تعميم الحكم لكل مقطوع الصدور وعدم قصره على العام الكتابي. وكذلك ظنية الخبر لا وجه لتخصيصها بالذكر والبحث، إذ كان اللازم تعميم الحكم لكل ظنّي من الظنون المعتبرة وإن لم يكن خبراً، فافهم.

وثالثاً: أنّ موضوع المسألة - كما عرفت - مختصّ بالخبر المعتبر، وهو الذي قام على حجيته دليل قطعي، فالغاؤه بعدم التخصيص به إلغاء وترك للعمل بدليله القطعي، ولا ريب أنّه مخالفة للشارع الذي علم أنّه حكم بحجيته واعتباره ولزوم العمل به وتنزيله منزلة المقطوع به، فترك التخصيص به مخالفة للشارع، فتأمل جيداً.

الشبهة الثانية:

ما قد يتوهم من دلالة أدلة العرض على الكتاب والنهي عن العمل بما خالفه مثل: «ما خالف كتاب الله زخرف» أو «باطل» أو «لم نقله» أو «اضرب به عرض الجدار»، ونحو ذلك[1] مما قد يبدو منه عدم حجية ما خالف الكتاب بقول مطلق وإن كان بنحو التخصيص.

ويردّها:

أولاً: ما تقدّم في الردّ الأول على الشبهة الأولى من أنّ التعارض فرع المنافاة، ولا منافاة بين مفادي العام والخاص، ولا بين دليليهما، فلا مخالفة بين مفاد

(١) وسائل الشيعة: ١٨/ ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١٢، ١٤، ١٥، ٢٩ وغيرها.

الكتاب والخبر، لأنّ مفاد العام إنّما هو ثبوت الحكم له من حيثيته العامة الموجودة حتى في الخاص، كما أنّ مفاد الخاص ثبوت حكمه له من حيثيته، وإنما يقدّم حكمه، لأنه أهم، فيخرج التخصيص عن أخبار العرض ومفاداتها موضوعاً، إذ ليس فيه مخالفة لكتاب الله، كي تنهى عنه أخبار العرض.

وثانياً: أنّ لسان تلك الأدلة آب عن التخصيص، كما في «زخرف» و«باطل»، وحيث أنّ هناك تخصيصات للكتاب معلومة يقيناً من الكتاب نفسه ومن الأدلة القطعية الأخرى، فلو كانت المخالفة في تلك النصوص يراد منها ما يشمل التخصيص تقع المعارضة بينها وبين تلك القطعيات، فتكون تلك التخصيصات القطعية قرينة قطعية على عدم شمول المخالفة المنهي عنها فيها للتخصيص، فلا تدلّ على النهي عنه. وقد تقدّم الحديث عن تلك النصوص ومداليلها وشؤونها مفصّلاً في مسألة حجّية ظواهر الكتاب، فإنّ فيه مزيد فائدة في المقام، فراجع.

مسألة دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

تمهيد:

لا يخفى: أنّه يلزم أولاً: استيضاح الفرق بين التخصيص والنسخ، لأنّ ذلك من المبادئ التصورية للمسألة، حيث افترض فيها دوران الأمر بينهما وثانياً: البحث في الثمرة المترتبة على هذه المسألة.

البحث الأول: في الفرق بين التخصيص والنسخ

أمّا الفرق بين التخصيص والنسخ فاعلم أنّ التخصيص على قسمين: متّصل ومنفصل، فالمتصل هو تقييد العام عند ذكره بما يوجب قصر حكمه على مورد القيد سواءً كان بمثل الوصف أم الاستثناء أم غيرهما، كما في مثل: أكرم العلماء دون فساقهم. والمنفصل هو القضية التي يكون موضوعها عنواناً مختصاً ببعض أفراد العام ومحمولها حكماً مخالفاً لحكم العام.

وأمّا النسخ فهو رفع تشريع سابق من قبل من له حق التشريع لنفس ما شرّع سابقاً من الحكم ومتعلّقه أو ما أخذ فيه أو ما أخذ في متعلّقه، فالناسخ تشريع متأخّر يرفع تشريع القضية التشريعية السابقة إما بمجرد نفي بقاء تشريعها، وإما بتغيير حكمها أو ما أخذ فيه من موضوعه أو ما أخذ في متعلّقه، فالناسخ يُنهي التشريع السابق، والمنسوخ هو التشريع المنتهي أمده واعتباره، ومن حيث انتهاء أمده ورفع اعتباره بناسخه قيل: إنّ النسخ تخصيص في

الأزمان، لانتهاء زمن اعتبار المنسوخ بنسخه، وإلا فإنّه قد لا يكون معه ما يدلّ على العموم في الأزمان، كي يكون الناسخ قد خصصه ببعضها وأخرج عنه الباقي وإن كان الظهور الأولي للقضايا التشريعية التي هي من سنخ القضايا الحقيقية فعلية حكمها بفعلية موضوعها من دون اختصاص بزمان دون زمان، ولكنّ ذلك ليس عموماً أزمانياً، كي يكون الناسخ مخصصاً له، فافهم جيداً.

ويترتّب على ذلك: أنّ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ إنّما يعقل في الدليل المنفصل المتضمن لحكم ينافي حكم العام ويختص ببعض أفراده، وأما التخصيص المتصل - وهو التقييد الذي يتضمنه نفس دليل العام - فلا يحتمل أن يكون نسخاً أو ناسخاً، لعدم تمامية القضية التشريعية المشرّع فيها حكم العام المخصّص به إلا به، فليس معه إلّا تشريع واحد، وليس فيه تشريعان، كي يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً.

ويترتّب على ذلك: أنّه عندما يرد دليل يتضمّن حكماً للخاص منافياً لحكم العام يدور أمره بين أن يكون دالاً على تشريع مستقل متضمن لحكم الخاص بملاك ثابت له مستقل عن حكم العام وملاكه، وأن يكون دالاً على ثبوت ملاك للخاص مزاحم لملاك العام الموجود فيه - أيضاً - ولكنه أهم منه، فالمنسوخ لا ينهض بالدلالة على وجود الملاك وبقائه في أفراد الخاص عند كون موضوعه عاماً شاملاً له، بخلاف المخصَّص فإنّه يدلّ على ثبوت ملاكه من حيثيته لجميع أفراده بما فيها المندرجة تحت الخاص وإن زوحم بأهمّ منه فيه من حيثية الخاص، فتدبر جيداً.

البحث الثاني: في الثمرة

لا يخفى: أنّ النسخ في شريعة الإسلام المقدسة قد انتهى بتمامها، وهي خاتمة الشرايع وقد تمت في عهد حياة نبيناﷺ، فإن «حلال محمدﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره...» كما في صحيح زرارة[1]. وبذلك انسدّ باب البدع على أهل الضلالة والبدع، لأنّ كل ما علم أنّه ليس مما شرّع على لسان النبيﷺ والقرآن فإنّما هو بدعة خارجة عن الإسلام.

وعليه، فيكون دوران الأمر بين التخصيص والنسخ مختصاً بالأدلة الصادرة في زمان النبيﷺ، وأما الذي صدر من أمير المؤمنينعليه السلام بعد وفاة النبيﷺ إلى المهدي بن الحسن صلوات الله عليهم أجمعين فلا نسخ فيه، وإنما هو تخصيص.

وأما الذي ورد عن النبيﷺ فهو إما عن أهل بيت العصمةعليهم السلام أو غيرهم، فما كان عن غيرهم فالمعتبر هو الفرد النادر، فضلاً عن أن يكون فيه خاص يدور أمره بين التخصيص والنسخ، وما كان عنهمعليهم السلام فالأعم الأغلب منه - إن لم يكن كله - قد صدر عنهم بعد وفاة النبيﷺ فلا يكون فيه نسخ.

وأما القرآن الكريم فإنّه وإن كان فيه النسخ والتخصيص ولكن لا مجال لاستنباط الأحكام منه بمعزل عن النصوص، ولا ريب أنّ النصوص أوضحت الحال فيه، فلا يكاد يظهر لهذه المسألة ثمرة في الفقه.

ولا تغفل عن أنّ الثمرة - لو كانت - فإنما تظهر وتترتّب فيما إذا علم تقدّم زمان صدور الخاص على العام، فإنّه يدور أمره بين أن يكون مخصصاً للعام أو منسوخاً به، وكذلك إذا جهل المتقدم منهما، وأما إذا علم تأخر الخاص فلا ريب

(١) الكافي: ١/ ٥٨، ح١٩.

في لزوم تقديمه على العام سواءً كان مخصّصاً له أم ناسخاً: وعليه فيكون المقصود من عنوان المسألة هو دوران أمر الخاص بين أن يكون مخصصاً للعام أو منسوخاً به، لا دوران أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً، لما عرفت من أنّه حينئذ يجب تقديمه والعمل عليه على كل تقدير.

ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ونقده

ومن الجدير بالذكر التعرّض لما افاده الشيخ النائيني قدس سره في مناقشة الاستدلال بالحديث المتقدّم المتضمّن أنّ حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، حيث قال: «الظاهر منه عرفاً بيان استمرار الشريعة المقدسة وأنها لا تنسخ بشريعة أخرى، فالمراد منه أن كل ما يكون إلى يوم القيامة متصفاً بالحلية أو الحرمة فهو حلال محمد صلى الله عليه وآله أو حرامه، فأحكامه صلى الله عليه وآله مستمرة إلى يوم القيامة ولا تنسخ بشريعة أخرى»[1].

أقول: لا يخفى:

أولاً: أنّ الحديث الشريف تام السند والدلالة معاً، ويشهد بما هو معلوم من انتهاء الشريعة الإسلامية وكمالها في حياته صلى الله عليه وآله، وذلك يستلزم انتفاء النسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله.

وأما الأئمّة المعصومون عليهم السلام فهم عالمون بكل تفاصيل الشريعة المقدسة ودقائقها وأصولها وفروعها وقد ورّثهم رسول الله صلى الله عليه وآله علمه كله، فهم كما يعلمون بالناسخ يعلمون بالمنسوخ بل هم يعلمون بجميع التشريعات حتى الشرايع السابقة، فضلاً عن شريعة الإسلام التي جعلهم الله عز وجل حججاً من قبله

(١) أجود التقريرات: ١/ ٥١٢.

عليها وأئمة للمسلمين جميعاً. وحيث أنّها قد تمت على يد النبيﷺ فلا تشريع جديداً بعد تمامها، وإلا لزم الخلف.

غاية الأمر أنّه قد يتغير موضوع القضية الشرعية إلى موضوع قضية شرعية أخرى باختلاف الظروف فيتغير الحكم لاختلاف موضوعه، كما في حرمة الميتة على المختار وحلّيتها للمضطر إليها، فإن الحكم وإن تغير من الحرمة إلى الحلية إلا أنّه لم يكن ذلك من نسخ الحرمة بالحلية، وإنما من تبدل الموضوع، كما لا يخفى، ولا ريب أن أئمتناعليهم السلام هم أعرف الناس بالقضايا التشريعية وموضوعاتها فقد يتبدل الموضوع ويتبدل به الحكم فيبلغونه للمتشرعة أو يخبرون به، ولا يستلزم ذلك نسخاً من الإمام المتأخّر عما كان عليه المتقدم وإن كان قد فوّض إليهم أمر التبليغ، وليس عليهم البيان وإنما يجب علينا السؤال، كما تضمنته النصوص المعتبرة.

وعليه: فينحصر احتمال النسخ بما ورد عن النبيﷺ في عصره قبل تمام الشريعة المقدسة، حيث كانت تنزّل عليه بالتدريج، وهذا ليس له ثمرة عملية تذكر، لندرة الروايات بالطرق المعتبرة عن نبيناﷺ من غيرهمعليهم السلام، فضلاً عما يحتمل فيه النسخ أو يدور أمره بين النسخ والتخصيص، وقد أغنتنا أحاديثنا المعتبرة عن ائمتنا في الشريعة المقدسة في ذلك وإن كانت ترجع كلها إلى الرواية عنهﷺ.

والذين يدور الأمر عندهم بين التخصيص والنسخ هم العامة الذين لا يرجعون إلى أهل بيت العصمة، وإنما يرجعون إلى ما روي عن النبيﷺ في عصر نزول الرسالة عليه وقد كان فيها ناسخ ومنسوخ، فكأنّ هذه المسألة قد حرّرت لهم، وأما نحن ففي غنى عن ذلك، كما عرفت.

وثانياً: أنّ تفسير الشيخ قدس سره للرواية بما أفاده لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ إرادة «أن كل ما يكون إلى يوم القيامة متصفاً بالحلية أو الحرمة فهو حلال محمد صلى الله عليه وآله وحرامه» خلاف الظاهر، فإنّه من عكس الحمل، ألا ترى: أنّ حرف الجر «إلى» متعلّق بحلال الثانية دون الأولى وهي الخبر للأولى، وكذلك الحال في «حرام»، فمفاد الخبر أنّ كل حلال متصف بأنه حلال محمد صلى الله عليه وآله فهو حلال إلى يوم القيامة. وكذلك الحرام، فظاهر الخبر أنّ أحكام الشريعة بعد تمامها لا تنسخ بأحكام أخرى، وإنّما هي مستمرة إلى يوم القيامة.

هذا وقد تقدم الحديث عن هذه المسألة قبل البحث عن مسألة التعارض بين العام والخاص بما فيه مزيد من الفائدة فراجع، وقد عدنا إليها تبعاً لبحث الأعلام رحمهم الله فيها هنا، ولمزيد من الفائدة.

والنتيجة: أنّ كل ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من الأدلة الخاصة - عندما تتضمّن أدلة عامة أحكاماً مخالفة لأحكامها - تحمل على التخصيص مطلقاً، ولا يحتمل فيها أن تكون ناسخة أو منسوخة تقدّمت على العمومات أم تأخّرت عنها.

مسألة في ألفاظ العموم

موضوع المسألة وثمرتها

لا يخفى أنّ مما بحث فيه الأعلام﵏ من مسائل العموم ما عنون في كلماتهم بألفاظ العموم. ولكن البحث في تلك المسألة – حقيقة – لم يكن عن نفس ألفاظ العموم وتعيين الألفاظ التي وضعت لها في اللغة، مثل: «كل» و«جميع»، و«أجمع»، و«كافّة» ونحو ذلك في العموم الاستغراقي، و«أيّ» في العموم البدلي، وإنّما بحثوا في أنّ الدلالة على العموم هل هي مستندة إليها بدعوى: أنّها موضوعة لعموم نفس مدخولها أو لعموم ما أُريد من مدخولها؟ فإن كان الأول كانت دلالتها الوضعية كافية في الدلالة على العموم، لأنّها تدلّ عليه وضعاً، فهي تدلّ عليه تصوراً، وبتبع ذلك تحصل الدلالة التفهيمية والجدّية.

وإن كان الثاني توقّفت دلالتها على عموم ما يدلّ عليه مدخولها على مقدمات الحكمة، لأنّ إرادة المطلق من مدخولها يتوقّف الكشف عنه على تلك المقدّمات.

ولكنّا في غنىً عن البحث في ذلك، لما عرفت في بيان وجه دلالة المطلق على الإطلاق، من أنّه بالدلالة التضمّنية، حيث وضع لفظ المطلق للطبيعة بشرط سريانها في جميع أفرادها وحصصها دون المهملة ودون الطبيعية لا بشرط، ولذا كان استعمالها في خصوص بعض حصصها أو أفرادها مجازاً وإن كانت لا بشرط

من حيث التقييد بقيد خارجي غير مقصود من نفس لفظها، وأنّ ما أسّس من مقدمات الحكمة غير تامّ في نفسه، ولا ينفع في الدلالة على الإطلاق لو لم يدلّ اللفظ وضعاً عليه، كما تقدم مفصلاً.

وعليه: فتكون دلالة ألفاظ العموم على عموم نفس المدخول وضعيّة، ولا تتوقّف على جريان مقدمات الحكمة في مدخولها لو تمّت في نفسها.

نعم لا مانع من أن يستعمل لفظ المدخول في معناه المجازي، وعندئذ تدلّ على عموم ذلك المعنى دون المعنى الذي وضع له، ولكنه يتوقّف على القرينة، كما هو الحال في سائر الاستعمالات المجازية. ولذا كان من دونها لا يفهم منه إلا معناه الحقيقي، فعند عدم القرينة على إرادة غير المعنى الحقيقي وغير المدلول الوضعي تدل أداة العموم على عموم المدلول الوضعي لمدخولها تصوراً وبالظهور التصوري، ومن ثمّ تحصل الدلالة التصديقية على المراد الجدّي.

فائدة في المجمل والمبيّن

جرت عادة الأعلام﵃ على التعرّض إلى عنواني المجمل والمبيّن ولبعض الأمثلة. والظاهر أنّ لعنوان المجمل اصطلاحاً خاصّاً، لأنه لم نجد ما يستعمله فيه أهل الفن من المعنى في ضمن المعاني التي ذكرت في ما راجعناه من كتب اللغة.

وإذا تصفّحنا ما يستعمل فيه عندهم وجدناه يستعمل تارة: في مقابل المفصّل، فيقال: مجمل الكلام كذا، وتفصيله كذا، أو مفصّل الكلام كذا. وأخرى: في مقابل المبيّن، فيقال: هذا اللفظ مجمل، كما يقال: ذاك اللفظ مبين، أو هذا الكلام مجمل، أو ذلك مبيّن.

والمجمل والمفصل متقابلان تقابل الضدّين، لأنّهما معاً وجوديّان. وأما المجمل والمبيّن فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم، لأنّ ما لم يكن مبيّناً وكان من شأنه أن يكون كذلك كان مجملاً. وكما يصحّ وصف المفرد به، كاللفظ المشترك، يصحّ وصف المركب به، فيقال: هذا الكلام مجمل. كما أنّه قد يكون مجملاً بالإضافة إلى شخص أو جماعة، ومبيّناً بالإضافة إلى آخر أو آخرين. كلّ ذلك صحيح، ولا يستلزم كونهما متضايفين، لإمكان أن يكون الكلام مجملاً من دون أن يكون معه كلام مبيّن، فهما ليسا مثل: الأب، والابن، أو الفوق، والتحت، كي يكونا متضايفين لا يصدق أحدهما إلا عند صدق الآخر، فافهم جيداً.

في الأوامر

تمهيد: في عناوين الإنشاء والطلب والأمر

يحسن تمهيد مقدمة نبحث فيها عن المبادئ التصورية لمسائل الأوامر وهي عناوين الإنشاء والطلب والأمر.

في معنى الإنشاء والخبر

أما الإنشاء فمن أهمّ معانيه في اللغة: الخلق والإيجاد، قال الجوهري في مادة نشأ «أنشأه الله: خلقه»[1].

وأما في الاصطلاح فهو يقابل الخبر وقد عرّف الخبر في المنطق بأنّه «المركّب التام الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب»[2]، كما عرّف الإنشاء بأنّه «المركّب التام الذي لا يصحّ أن نصفه بصدق وكذب»[3].

والسرّ في ذلك: أنّ الإخبار هو إيجاد ما به الحكاية عن الواقع، فيكون الخبر في حقيقته هو الحاكي بمضمونه عن الواقع، ولذا يصحّ وصفه بالصدق إن طابق الواقع وبالكذب إن خالفه. ومن حيث أنّ الإخبار يتحقّق بالخبر يكون الإخبار - أيضاً - يصح وصفه بالصدق عند المطابقة وبالكذب عند المخالفة، لكان الحكاية، فإن الإخبار هو الحكاية، والحاكي هو الخبر.

---

(١) الصحاح: ١/ ٤٤.

(٢) المنطق: ١/ ٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٦٩.

وأما الإنشاء فهو إيجاد ما تعلّقت به النفس - أو فقل ما تعلّق به فعل النفس - بالتعبير عنه بما يدل عليه سواءً كان من الأمور الخارجية، كالأمر والاستفهام والتمنّي والترجّي أم كان من الأمور الاعتبارية التي وجودها قائم بالاعتبار، كالزوجية والرقية والملكية... إلى غير ذلك من الاعتباريات، فالمتكلّم بالقضية الإنشائية يوجد بها أمراً أو نهياً، وهي من الأمور الخارجية، لتشخّصها بنفس الدال عليها، كقول: «افعل أو لا تفعل»، أو يوجد بها أمراً اعتبارياً قائماً بالالتزام والاعتبار مثل: قول البايع: «بعتك كتابي»، وقول المشتري: «قبلت»، أو قول المولى: «عبدي حرّ»، ونحو ذلك، فإنّه في جميع ذلك يوجد شيء بالإنشاء، ولا معنى لأن يوصف وجود الشيء أو إيجاده بالصدق والكذب، إذ لا حكاية فيه، والصدق والكذب إنّما هما من عوارض الحكاية وما به الحكاية، فما لا حكاية به لا يصحّ وصفه بالصدق والكذب، فتدبر جيداً.

وكلّ من الخبر والإنشاء من العناوين القصدية، فمن دون قصد الإخبار لا يتحقق الخبر، ومن دون قصد الإنشاء وما به الإنشاء، كالأمر أو البيع لا يتحقق الإنشاء. كما أن هناك من الجمل ما يستعمل في كلّ من الإنشاء والإخبار مثل: أعاد أو يعيد أو بعت، بل حتى مثل قول البنّاء لبعض عماله: «أنت تناول الطابوق»، وللآخر «أنت ناشور»، ونحو ذلك. وهناك من الصيغ والمفردات ما هو مختص بالإنشاء، مثل: صيغة «افعل، وليت، ولا الناهية، ولام الطلب»، وغير ذلك.

وأما تحقيق حال ما وضع له واستعمل فيه من تلك الأمور وأنّه من باب الوضع العام والموضوع له عام، أو الموضوع له خاص، فهو مبتنٍ على كون الوضع للأدوات والهيئات من أيّ من الوضعين، وقد تقدم أنّه من الوضع العام

والموضوع له خاص بالنحو الذي تقدم في وضع الحروف والهيئات، فلا حاجة لإطالة الكلام فيه.

في عنوان الطلب

وأما عنوان الطلب فلم نجد له في الصحاح معنىً، بل قال: «طلبت الشيء طلباً»[(١)]، وكأنّه لوضوحه، والظاهر أنّه هو نفس معناه العرفي الذي أوضحه المرحوم السيدﷺ بقوله: «الطلب عرفاً هو السعي نحو الشيء، كما يظهر من ملاحظة موارد استعماله، مثل: طلب الماء، والغريم، والضالة، وقولهعليه السلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين»، ونحوها قول الشريف الرضيرحمه الله:

لو على قدر ما يحاول قلبي ... طلبي لم يقرّ في الغمد عضبي

ولم يستعمل في الكتاب المجيد إلا في ذلك»[(٢)].

هذا حال الطلب في اللغة والعرف العام.

وأما في عرف أهل العربية والمنطق والأصول فالظاهر أنّه إنشاء وإيجاد ما يكشف ويعبّر عن الرغبة والإرادة أو الكراهة، وذلك من تتبّع تقسيماتهم له وموارد استعمالاتهم، فإنّهم قسموه إلى الأمر والنهي والدعاء والاستفهام والتمني والترجي والعرض والتحضيض والنداء.

وفي كل ذلك يكون الإنشاء بإيجاد ما يعبّر عن الإرادة أو الكراهة، ويستعلمونه بالمعنى الجامع لتلك الأمور ويطلقونه عليها.

---

(١) الصحاح: ١/ ١٠٣.

(٢) حقائق الأصول: ١/ ١٤٠-١٤١.

وقد يختلفون في بعض الخصوصيات، فمثلاً في النحو يعبّر بالأمر عن صيغة «افعل» من دون فرق بين أن تصدر من العالي أو الداني أو المساوي، بينما في البلاغة ينحصر بالصادر من العالي، وكذلك في الأصول في الجملة.

والمهمّ: معرفة أنّ عنوان الطلب في ما جروا عليه يختلف عما عليه العرف العام واللغة، فإنّ بينهما عموماً من وجه، لأنّ السعي الخارجي نحو الغريم أو الضالة - مثلاً - لا يطلق عليه عنوان الطلب في عرفهم، كما أنّ مثل: الترجّي والتمنّي بل وكذلك الأوامر والنواهي الامتحانية لا ينطبق عليها عنوان السعي نحو متعلّقاتها جزماً وإن كانت مبرزة للإرادة أو الكراهة، فافهم جيداً.

في عنوان الأمر

وأما عنوان الأمر فهو في اللغة على معنيين، قال الجوهري في مادة أمر: «الأمر: واحد الأمور، يقال: أمر فلان مستقيم، وأموره مستقيمة. وقولهم: لك عليّ أمْرة مطاعة، معناه: لك عليّ أمْرة أطيعك فيها، وهي المرة الواحدة من الأمر، ولا تقل: إمْرة بالكسر إنّما الإمرة من الولاية»[1].

والظاهر منه أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين:

أحدهما: الشأن، لأنّ المراد من أنّ أمر فلان مستقيم هو شأنه، وأموره المستقيمة هي شؤونه.

وثانيهما: الطلب المخصوص المتميّز بما له الإطاعة. وقد نُسب هذا إلى

(١) الصحاح: ١/ ٣٦٢.

الفصول، وقريب منه ما استظهره السيد الأستاذ ظِلَّهُ من أنّ له معنيين: «نحو من الطلب أو ما يرجع إليه...، والشأن أو ما يجري مجراه»[١].

الأقوال في معنى الأمر

وقد أفاد في الكفاية «أنّه قد ذكر للفظ الأمر معاني متعددة، منها الطلب... ومنها الشأن... ومنها الفعل...، ومنها الفعل العجيب،... ومنها الشيء... ومنها الحادثة... ومنها الغرض...»[٢]، ثم قال: «ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء»[٣].

ومال الشيخ النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ إلى أنّ المعنى واحد، وهو «الواقعة التي لها أهمية في الجملة»[٤]. وهناك أقوال أخرى تقرب مما تقدم في هذه الأقوال، وإنّما تختلف في بعض الخصوصيات.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين على أقل تقدير:

أحدهما: مصدر، وهو معنىً حدثي يشتق منه مثل: أمَر ويأمرُ وآمِر ومَأمور ومَأمور به... إلخ، كما أنّه بهذا المعنى يجمع على أوامر، وهذا المعنى من أصناف الطلب، كالنهي.

ثانيهما: معنىً جامد لا يشتق منه، ويجمع على أمور، فلا يصغى إلى ما

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٢٥٧.

(٢) كفاية الأصول: ١/ ١٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٤١-١٤٢.

(٤) أجود التقريرات: ١/ ٨٦-٨٩.

استظهره الشيخ النائيني﵀ من أنّ لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد، وهو «الواقعة التي لها أهمية في الجملة»، وأنّه يمكن أن يقال: «الأمر بمعنى الطلب هو من مصاديق عنوان الأمر، لأنه من الأمور التي لها أهمية[1].

والأول سيأتي الكلام فيه (إن شاء الله تعالى).

استدراك في علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب

وأما الثاني فقد عرفت اختلاف الأقوال فيه، ومقدمة لتحقيق الحال نقول:

تقدّم في مسألة علامات الحقيقة والمجاز أنّ منها صحة الحمل وعدم صحة السلب سواءً في الحمل الذاتي أم الشايع الصناعي، وأنّ صحة السلب تكشف عن أن المسلوب معناه ليس حقيقياً، وإنّما هو مجاز أو خطأ، إذ لو كان حقيقة في الأعم الصادق على الفرد المشتبه لما صح سلبه عنه.

وهو وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أنّه ينبغي تخصيصه بغير ما وضع لما يكني به، خصوصاً عما لا يراد التصريح به، وأما في مثله فيكون المدار على صحة تطبيقه على مورد الاشتباه وعدمها، فإن كان تطبيقه عليه مطابقاً للارتكاز كشف عن وضعه لما يعمّه، وإلا كشف عن وضعه لما لا يعمّه.

فمثلاً: لفظ فلان أو فلانة يكنى به عما لا يراد التصريح باسمه من الناس فتقول: جاء زيد وعمرو وفلان وفلان، فإنّ كلمة «فلان» موضوعة للإنسان الذي لا يراد التصريح باسمه، وهي في المثال وإن انطبق معناها على بكر وغيره، كخالد، ولكنها لا يصح حملها - بما لها من المعنى - على أيّ منهما، فلا يصحّ

(١) أجود التقريرات: ١/ ٨٦ .

أن نقول: «بكر فلان»، و«خالد فلان»، وإن صحّ الجواب ببكر وخالد عن سؤال «من فلان وفلان»؟ أو «من تقصد بفلان وفلان»؟، فإنّ معناها وإن كان يعلم بانطباقه عليهما وعلى كل من يقصد به في موارد استعمالها إلا أنّه لا يصحّ أن تحمل عليه.

ومثلها: كلمة: «كيت وكيت»، كأن تقول: «فعل زيد كيت وكيت» أو «قال: كيت وكيت»، فإنّها يكنى بها عما لا يراد التصريح به، فمعناها ينطبق عليه ولكن لا يصحّ حمله عليه، فلا يصح أن تقول: «غيبة زيد لعمرو كيت»، ولا «بهتانه على بكر كيت».

وأيضاً: نجد أنّ معاني الحروف تنطبق عليها كلياتها العامة بلا إشكال، كيف وهي قد وضعت بالوضع العام والموضوع له خاص، فمعانيها الجزئية لم تلحظ عند الوضع إلا بملاحظة المعاني العامة المنطبقة عليها، ولكنها غير صالحة لأن نجعل منها موضوعاً والمعنى العام لها محمولاً، لأنّ الحرف لا يخبر عنه، ومثلها الهيئات الموضوعة كذلك.

والحاصل: أنّه لا يلزم من صدق الكلي على مصداقه صحّة حمله عليه مطلقاً، وإنّما اللازم انطباقه عليه قهراً، وصحة تطبيقه وإطلاقه عليه، وعليه فلا يلزم من عدم صحة حمل اللفظ بما له من المعنى على معنى آخر عدم وضعه لما يعمّه، فلا يكشف عدم صحّة الحمل الشايع - على أنّ ما لم يصح حمل الكلي بالشايع عليه - عن أنّه ليس من أفراده وأنّ ما وضع له لفظه لا يشمل ذلك الفرد، كي يحمل على أنّه موضوع لما لا يعمّه، بل لابدّ من إضافة قيد لذلك بأن يقال: إنّ من علامات الحقيقة صحة الحمل أو الانطباق وعدم صحة الحمل مع انتفاء الانطباق، فإن

العلامة قد تكون موجودة بإحراز الانطباق أو عدمه من دون صحة الحمل أو عدمه. فتدبر جيداً.

تحقيق الحال في معنى الأمر الذي يجمع على أمور

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كلمة الأمر - في غير الطلب - يكنّى بها عن الأعم من أفراد الشيء وأصنافه، كما يظهر من تتبّع الأمثلة وموارد استعمالها، فكان منشأ عدّ ما ذكر من الشأن والحادثة والغرض والشيء وغير ذلك معاني لها هو الغفلة عن كونها موضوعة لما يكنّى بها عن مصاديق تلك الأمور وأفرادها.

فإذا قيل: «كل أمر ما خلا الله باطل» أريد بها الكناية عن الشيء، فكأنّما قيل: كل شيء ما خلا الله باطل، وإذا قيل: شغلني أمر كذا، فقد كنّى بها عن الشأن، وإذا قيل: «أمر زيد مستقيم»، كنّي بها عن طريقة زيد ومسلكه، وإذا قيل: «وقع في البلد أمر عظيم»، كنّي به عن الحادثة أو الحدث... وهكذا.

ويشهد لذلك: أنّها لو كانت موضوعة لمفهوم الشيء - مثلاً - لصحّ أن يعوض بها عن لفظ الشيء، ألا ترى: أنّ كلمة الشيء يصحّ حملها بمالها من المعنى على أفراد الشيء وأصنافه، فيصح أن تقول: «زيد شيء والإنسان شيء»... إلخ، ولا يصح أن تقول: «زيد أمر والإنسان أمر»...إلخ، كما لا يصح أن تقول: «الفعل أمر، والشأن أمر، والحادثة أمر، والواقعة التي لها أهمية أمر»، بينما يصح أن تقول: «اشتريت من السوق أموراً كثيرة»، وتقول تعبيراً عن دعوى المدعي: «هذا الأمر الذي ادعي»، وتعبّر عن البحوث، فتقول: «ينبغي تقديم أمور»، وعن الإشكالات والردود فتقول: «ويرد عليه أمور»...إلخ.

وينتج عن ذلك: ظهور كون لفظ الأمر موضوعاً لما يكنّى بـه عـن الأشـياء وأصنافها بما فيها الشؤون والأغراض والطرق والحوادث وغيرها. ولا يـضرّ في ذلك عدم صحة حملها بما لها من المعنى الارتكازي عليها، لأن العبرة بالانطبـاق لا بخصوص الحمل، فتدبر جيداً. هذا ما يرتبط بالمعنى الثاني لمادة الأمر.

في معنى الأمر الذي يجمع على أوامر

وأما المعنى الأول فقد عرفت أنّه مصدر «أمَر» ويشتق منه كما يشتق من سائر المصادر الأفعال الثلاثة وغيرها مـن الأسـماء المشـتقة، فهـو ذو مفهـوم كـلي لـه مصاديقه، كغيره من المصادر مثل: «الضرب» ونحوه.

والمهم: تحديد معناه وما يترتّب عليه من دلالته على الوجوب واعتبار العلـو أو الاستعلاء فيه وغير ذلك، وهذا يرتبط بمعناه اللغوي والعـرفي. وأمـا معنـاه الاصطلاحي فهو المقسم الجامع للمولوي والإرشادي والوجوبي والاسـتحبابي والتعبّدي والتوصّلي ونحو ذلـك ولا ينبغـي مزيـد اهـتمام بـه، لأنّـه – عـادة – مصحوب القرينة الخاصة، فلاحظ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الظاهر من لفظ الأمر هـو الإلـزام بالفعـل، فـإذا قلت في مقام الإخبار: «أمرت عبدي بكذا»، قصدت به ألزمتـه بـه، أو في مقـام الإنشـاء كـأن تقـول: «آمـرك بكـذا»، فأنـت تعنـي ألزمـك بكـذا. وفي مقابلـة النهي، فإنّه عبارة عن الإلزام بالترك، فإن نهي المولى عن فعل عبارة أخـرى عـن الإلزام بتركه.

ويدلّ عليه التبادر، وانطباق عنوان الأمر بمفهومه الارتكازي على كل إلزام

بالفعل، وعدم انطباقه على ما لا إلزام به إلا تجوزاً وتنزيلاً، واطراد صحة استعمال كل منهما في موارد الآخر. وكذلك الحال في النهي.

ويشهد لذلك قوله (تعالى): ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[١]، وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»[٢]، وما في حديث بريرة: «فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: لو راجعته - راجعتيه ظ- - فإنّه أبو ولدك، فقالت: يا رسول الله أتأمرني؟، قال: لا، إنما أنا شفيع، فقالت: لا حاجة لي فيه»[٣]... إلى غير ذلك مما طبق فيه عنوان الأمر على خصوص موارد الإلزام وأنيط فيه الحكم بعنوان الأمر بماله من المدلول الوضعي.

ولا تغفل عن أنّ ذلك ليس لمحض استعمال مادة الأمر في الإلزام أو تطبيقه على تلك الموارد كي يقال: إن ذلك أعمّ من الحقيقة، أو لا يستلزم الاختصاص بالمورد، كما اشتهر به الإشكال عليه، وإنما من أجل أن العتاب لا يصلح إلا على ما يستحق على مخالفته العتاب، ولذا جيء بما يدل بنفس لفظه عليه.

وكذلك الحال في السواك، فإنّه لا يناسب المشقّة إلا بما يدلّ على الإلزام بنفس عنوانه، كيف وقد تحقق الطلب والحثّ منه صلى الله عليه وآله على السواك ولم يستلزم المشقة، فكان قوله صلى الله عليه وآله: «لأمرتهم» عبارة أخرى عن قوله صلى الله عليه وآله: لألزمتهم بالسواك.

ولعل قول بريرة في مقام الاستفصال: «أتأمرني؟» أوضح من ذلك كله، إذ لا يصح الاستفصال إلا بالعنوان الخاص دون الأعم، لأن أصل الطلب والحث قد

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) وسائل: ١/ ٣٥٤، ب ٣ من أبواب السواك، ح٤.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٥/ ٣٢.

تحقق منه جزماً فكيف يصحّ منها أن تسأل بمثل أتطلب مني أو تحثني؟، لأنّ ذلك قد حصل منه صلى الله عليه وآله حتى إذا كان محض شفيع، وحيث جاءت بعنوان الأمر فقد جاءت بما مدلوله الإلزام في أصل معناه، وإلا لم تجيء به في حال أن عليها أن تستفصل بما هو صريح في الإلزام، فالإنصاف أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الأمر في عرف القائل صريح في الإلزام، وليس ظاهراً فيه فحسب.

هذا إن كانت الرواية صادقة، بل حتى وإن كانت مكذوبة ومتقوّلة على بريرة والنبي صلى الله عليه وآله، فإنّها تدلّ على أن مادة الأمر نصّ في الإلزام ولكن في عرف الواضع لتلك الرواية والمتقول بها، ولا يضر ذلك في استكشاف الظهور والوضع اللغوي ما دام قد صدر من أهل لسان تلك اللغة، كما تقدم في تقريب حجية قول أهل اللغة.

والحاصل: أنّ تلك الشواهد تسند علامات الوضع في الدلالة على أنّ مادة الأمر موضوعة للإلزام من التبادر، وانطباق كل منهما على موارد الآخر، واطراد صحة استعمال كل منهما في كل واحد من أفرادهما، فتدبر جيداً.

في الإلزام واللزوم التكويني والتشريعي

ولا يخفى: أنّ الإلزام الذي أوضحنا ترادفه مع الأمر إنّما هو الإلزام التشريعي. وذلك، لأنّ الإلزام ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: التكويني، وهو المتعدي إلى مفعولين بنفسه لا بضميمة حرف الجر، مثل قوله عليه السلام في زيارة أمين الله: «وألزم أعداءك الحجّة مع ما لك من الحجج البالغة على جميع خلقه».

وهو – أيضاً – مشتق من اللزوم الـذي هـو ضـد الفـراق والمفارقـة، وهـو يتعدى بنفسه، فنقول: لزمه كذا، كما تقول في ضـده: فارقـه كـذا. ومنـه تقسـيم العرض إلى لازم ومفارق، فـمادة اللـزوم هـذه يقصـد منهـا اللـزوم التكـويني، ويشتق منها الإلزام التكويني.

الثاني: الإلزام التشريعي، وهو إلزام اعتبـاري، كسـائر الأمـور الاعتباريـة، مرجعه إلى اعتبار متعلّقه – كالقيام – لازماً على المكلّف. ويفترق عن الأول بأنه يتعدى إلى الثاني بالباء، فلا تقول: ألزمته قياماً، لو أمرته به، وإنما تقـول: ألزمتـه بالقيام، كما تقول: أمرته بالقيام.

كما أنّه مشتق من اللزوم التشريعي الذي لا يتعدى بنفسه إلى المفعول، وإنـما بحرف الجر «على»، فتقول: لزم القيام عليه، ويلزم عليه القيام، بخلاف اللـزوم التكويني، حيث تقول: لزم الزنجي عرض السواد، أو هـو مـلازم لـه ولازم لا يفارقه، ولا تقول: لازم عليه.

في الأمر والنهي

و – أيضاً – لـيس معنـى الأمـر هـو مطلـق الإلـزام التـشريعي، وإنّـما هـو خصوص الإلزام بالفعل، لأنّ الإلزام التشريعي إذا تعلّق بالترك لم يكن أمراً، بل نهياً، فإن النهي – أيضاً – إلزام تشريعي، ولكنه متعلّق بالترك.

ويجري فيه نفس ما جرى في الأمر من علامات الحقيقـة، فـإنّ المتبـادر مـن النهي هو الإلزام بالترك، وكذلك ينطبق كل منهما على مصاديق الآخر، ويطـرد استعمال كلّ منهما في معنى الآخر.

نعم يفترق النهي عن الإلزام بالترك في أنّ النهي يتعدّى إلى الفعل بالحرف «عن»، فنقول: نهيتك عنه، ولكن إذا عبّرت بالإلزام تقول: ألزمتك بتركه. ولعلّه لتضمن النهي الردّع الذي يتعدى بالحرف «عن»، وليس ذلك بالمهم بعد وضوح معناه بالمقدار الذي يترتّب عليه ما في البحوث القادمة.

واعلم: أنّ هنا بحثين عقدا في الأمر، ولكنّ الملاك فيهما لا يختصّ بالأمر بل يعمّ النهي - أيضاً - ، وهما في اعتبار العلو أو الاستعلاء في صدق عنوان الأمر على الطلب الخاص، وفي وجه دلالة الأمر على الوجوب، وهما يجريان في النهي - أيضاً - ، لوحدة المنشأ، خصوصاً على مختارنا في مدلولهما الوضعي.

اعتبار العلو في الأمر والنهي

أما البحث في اعتبار علو الآمر على المأمور في صدق عنوان الأمر فيظهر الحال فيه بوضوح من وضوح معنى الأمر، فإنّ الإلزام بالفعل لا يصح إلا ممن له شأنية الإلزام به، كالمولى مع عبده، ولذا ترى: أنّه لو طلب العبد من مولاه فعلاً لا يصدق عليه أنّه أمر مولاه، وإنما يصدق عليه الدعاء، فإنّ طلب الداني من العالي دعاء، كما أنّ طلب المساوي من المساوي التماس، وإن كان كل منهما عن أشدّ الإرادة وبالإلحاح.

ولذا ترى: العقلاء يُنكرون على من ليس له أهلية الإلزام واعتباره على الغير الذي هو أعلى منه شأناً كما لو قال لمولاه أو لأميره - مثلاً -: آمرك بكذا، فيقولون له: أتأمر الأمير؟!. وكذا بالإضافة إلى المساوي كالصديق والأصدقاء لو قال لهم: آمركم بكذا، فتراهم ينكرون عليه ويقولون له: أتتأمّر علينا؟!.

وهذا واضح جداً، كما لو قال للأمير: أُلزمك بكذا، أو قال لأصدقائه: أُلزمكم بكذا، فإنّه سيقال له – مثلاً – : ومن أنت حتى تلزم الأمير بكذا، أو تلزمنا بكذا؟!، فإنّ الإلزام لا يصلح ولا يصحّ إلا ممن له شأنية الإلزام.

وعين الكلام يجري في النهي، لأنّه بمعنى الإلزام ولكنّ الفرق في متعلّقه، وهو ليس بفارق، كما لا يخفى، إذ الإلزام لا يصحّ إلا ممن له شأنية الإلزام سواءً تعلّق بالفعل أم بالترك.

وجه دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة

ومنه يظهر: الوجه في دلالة الأمر على الوجوب، لأنّه بعد أن كان معنى الأمر هو الإلزام بالفعل فهو يدل بالالتزام على لزوم الفعل، كما يدلّ إيجاب الفعل على وجوبه بالالتزام، فإنّ الإلزام بالفعل مرادف لإيجابه، كما أنّ لزومه مرادف لوجوبه، وحيث أنّ الأمر بالفعل مرادف للإلزام به، والإلزام بالفعل مرادف لإيجابه فالأمر بالفعل مرادف لإيجابه، فهو يدلّ على الإيجاب بالمطابقة، وعلى الوجوب بالالتزام.

وبعين الملاك يدلّ النهي على الحرمة، لأنّ النهي إلزام بالترك، فيدل على لزومه، والحرمة إنما هي لزوم الترك، غاية الأمر أن النهي يتعدّى إلى الفعل المنهي عنه بالحرف «عن»، والإلزام يتعلّق بتركه بواسطة حرف الباء الداخل على تركه، فيقال: نهيتك عن الفعل، وألزمتك بتركه. وليس ذاك بمهم بعد وضوح المعنى، فافهم.

ويترتّب على كون دلالة مادة الأمر على الإلزام بالفعل وضعيّة – ومن

ثم دلالتها على وجوب ما تعلّقت به - الاستغناء عن تكلّف دعوى: حكم العقل بوجوب الامتثال، أو الاعتماد على مقدمات الحكمة. هذا ما يرتبط بمادة الأمر.

الكلام في صيغة «افعل»

وأما صيغة الأمر - وقد يعبّر عنها بصيغة «افعل» - فينبغي - ابتداءً - بيان المراد منها، لأنّها جعلت موضوعاً لعدة مسائل معقودة فيها، والمقصود بها - حتى لو عبّر عنها بصيغة «افعل» - هو كلّ ما يدلّ على طلب الفعل والحثّ عليه ولو لم يكن فعل أمر، كما في اسم الفعل الدال على ذلك، مثل: صه ومه، وحتى الحرف الدال عليه، مثل: لام الطلب، فإضافتها إلى الأمر من باب التغليب وإن صدق عليها عنوان الأمر إذا أريد منها الإلزام، ولذا يدخل في محلّ الكلام ما كان منها صادراً من الداني إلى العالي المعبر عنه بالدعاء، والصادر من المساوي إلى المساوي المعبّر عنه بالالتماس.

كما يختلف الوجه في دلالتها على الوجوب - حتى عند صدورها من العالي - لأنها لم توضع للإلزام - كمادة الأمر - ولذا يصحّ الدعاء بها والالتماس من دون أن يستلزم أيّ قبح أو تجوز، بخلاف مادة الأمر - كما تقدم - .

ولعل أغلب موارد استعمالها هو في مقام الطلب والحث، وأما في المقامات الأخرى كالإباحة مثل: قوله (تعالى): ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[1]، والتمني، مثل: قول الشاعر: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي» والتعجيز، مثل: قوله (تعالى):

(١) سورة المائدة: ٢.

﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[١]، والتهديد، مثل قوله (تعالى): ﴿ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَٰمِلُونَ﴾[٢] ...إلى غير ذلك، فهي - عادة - مصحوبة فيها مع القرينة، وأما مع عدمها فلا تكون ظاهرة إلا في الطلب والحثّ. ويشهد بذلك الوجدان، لمكان التبادر.

والمهم: أنّ محلّ الكلام الذي يترتّب عليه الأثر العملي في تشخيص مفاده ومدلوله هو ما كان منها مستعملاً في ذلك المقام، وهو الموجود - غالباً - في النصوص الشرعية، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في تشخيص حالها في المقامات الأخرى، لأنه بلا طائل.

وحيث كان الكلام في مدلول الصيغة فالمناسب تذكر ما بنينا عليه من المعنى الحرفي وتطبيقه على معناها، وقد عرفت - هناك - أنّ الموضوع له الحرف هو خصوص جزئي المعنى التعلّقي المتعلّق بالغير فعلاً وواقعاً وذهناً، وبما أن صيغة الأمر موضوعة لواقع الطلب المنشأ بها، وهو المتعلّق حال إنشائه بالمطلوب فعلاً واقعاً وذهناً، فيكون معناها معنىً حرفياً وإن كان عرضاً، كما هو كذلك.

ولذلك قلنا: إنّ المعنى الحرفي لا يختصّ بالنسب، بل يشمل الأعراض - أيضاً - ولكن بشرط أن يُراد به واقع العرض المتعلّق بالغير واقعاً وذهناً، فلو أريد به مفهومه - ولو من باب التطبيق على مصداقه - لم يكن حرفياً، بل لا يصحّ عندئذ التعبير عنه إلا بالاسم، فإنّ الحروف موضوعة لمصاديق المعاني التعلّقية الملحوظ تعلّقها بالغير كما هي في واقعها متعلّقة به.

---

(١) سورة البقرة: ٢٣.

(٢) سورة هود: ١٢١.

وأما دعوى: أنّ صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية أو البعثية أو الإرسالية - على اختلاف عباراتهم - فلا يمكن المساعدة عليها، لوضوح أنّ قول: «افعل» بنفسه طلب الفعل من الغير، لا أنّه نسبة طلبه منه، ولا أنّه طلب ملحوظ نسبة، لأن اللحاظ لا يغير من الواقع شيئاً، فهل يا ترى: يتغيّر الجوهر بلحاظه عرضاً أو نسبة فيكون عرضاً أو نسبة؟!، وكذلك العرض لا ينقلب نسبة بمجرد لحاظه نسبة أو غير ذلك تبعاً للحاظه.

على: أنّها لو كانت موضوعة للنسبة الطلبية دون واقع الطلب لكان الطلب مدلولاً عليه بالالتزام لا بالمطابقة، وهو خلاف الوجدان، فإنّ المتبادر والمستعمل فيه الصيغة إنّما هو واقع الطلب المنشأ بها دون نسبته كي يكون مدلولاً عليه بالالتزام.

مسألة في مدلول صيغة الأمر

مسألة: في مدلول صيغة الأمر وأنّه الوجوب أو الندب أو القدر المشترك بينهما؟

لا يخفى: أنّ الاختلاف وتعدّد الأقوال في هذه المسألة إنّما كان بين المتقدمين، كما يظهر من المعالم، وأما المتأخرون فلم يظهر لهم إلا قول واحد، وهو ظهورها في الوجوب وتوقّف استفادة الندب على القرينة.

وهو الصحيح، كما يظهر من تتبع موارد استعمالها من العالي عند عدم القرينة ألا ترى: أنّه يكفي الوالد قوله لولده: افعل كذا، في فهم الولد والعرف دلالته على إلزامه بالفعل، ولذا يصحّ عتابه وعقابه، ولا يقبل منه اعتذاره بأنّ الصيغة المذكورة لا تدلّ على الوجوب، فلا هي دالة على الندب، ولا على القدر المشترك، كي يحتاج فهم كل واحد منهما إلى القرينة.

بل حتى لو صدرت من المساوي فإنّه لا يفهم منها عرفاً إلا المرتبة العالية من الطلب، ولذا لم يقبح عتاب الصديق صديقه عند عدم استجابته لطلبه وإن لم يكن له ما للمولى من شأنية الإلزام إلا بمقدار ما تقتضيه الصداقة والعلاقة من الالتزام.

وكذلك الحال في الداني الداعي من العالي، فإنّه مهما بلغت حاجته وشدة تعلّقه بقضائها تراه يعبّر عن طلبه حتى مع إلحاحه بالصيغة من دون توقّف الدلالة على المرتبة العالية والشديدة على القرينة.

دلالة الصيغة على المرتبة الشديدة وضعية لا عقلية

فالإنصاف: أنّ التبادر يدلّ على أنّها موضوعة للمرتبة الشديدة أو العالية أو الأكيدة من الطلب – ما شئت فعبّر – . غاية الأمر أنّه لا ينتزع عنها عنوان الأمر أو الوجوب ما لم تصدر من العالي الذي له شأنية الإلزام، ولكنّ ذلك لا يخلّ في دلالتها على المرتبة العالية من الطلب ولو صدرت ممن ليس له شأنية الإلزام، فإنّها وإن لم يصدق عليها حينئذٍ عنوان الأمر إلا أنّ ما في نفس الطالب لا يختلف في قوة إرادته لمطلوبه من الغير وإن كان مساوياً أو أدنى، ويشهد لذلك اطراد استعمالها في تلك المرتبة من الطلب.

وعليه: فهي موضوعة لتلك المرتبة، ولكن لا ينطبق على مدلولها عنوان الوجوب إلا إذا صدرت من العالي، إذ ليس لغيره أن يوجب الفعل على غيره ما لم يكن أدنى منه، فهي ليست موضوعة للوجوب، وإنّما للطلب الأكيد الذي لو صدر من العالي لكان أمراً ودالاً على الوجوب، فلو صدر من غير العالي لم يكن دالاً على الوجوب، ولكن لا لقصور في دلالته على المرتبة الأكيدة والشديدة من الطلب وإنّما لقصور في الطالب، حيث أنّه ليس له أن يوجب فعلاً على من هو أعلى منه أو مساوٍ له في المنزلة، فتكون النسبة بين مدلولها ومدلول الأمر هي العموم المطلق، لأنها تعمّ كلاً من الأمر والالتماس والدعاء.

ويترتّب على ذلك: أنّه إذا تعلّقت الصيغة باستعمال واحد بمادة واحدة ذات صنفين أحدهما ليس بواجب قصرت دلالتها على وجوب الآخر، كما في مثل: اغتسل للجمعة وللجنابة، حيث يعلم بعدم وجوب غسل الجمعة، فإنّ إرادة الوجوب والندب منها معاً وإن أمكن ثبوتاً إلا أنّه خلاف الظاهر جداً، وإرادة

الأعم لا تقتضي إلا تعلّق مطلق الطلب بهما معاً، فلا تصلح للدلالة على الوجوب في الجنابة.

نعم إذا تعدّد الاستعمال لم يكن مانع من الاستناد إلى ظهورها في وجوب ما لم يعلم عدم وجوبه، كما لو قيل: اغتسل للجمعة، واغتسل للجنابة. اللهم إلا إذا استفيد من وحدة السياق أمر آخر، فتدبر.

والحاصل: أنّ تبادر المرتبة الأكيدة من الطلب يكشف عن وضع الصيغة لها، ولذا تجد أهل العرف يعبرون عن تلك المرتبة بصيغة «افعل» من دون توقّف فهمها على قرينة، فإذا صدرت من العالي دلّت على الإلزام والوجوب، لأنّ له شأنية ذلك، وإذا صدرت من غيره لم تقتض الوجوب والإلزام، لا لقصورها في الدلالة على المرتبة الأكيدة من الطلب، وإنّما من أجل أنّ من صدرت منه ليس له شأنية الإلزام وإن كان طلبه بأشدّ أو آكد مراتب الطلب.

ومنه يظهر: أنّ الوجه في لزوم إطاعة الطلب المفاد بها - إن صدر من العالي - هو الظهور التصوري، وعلى طبقه الظهور التصديقي في الطلب الأكيد والإلزام، فيدل على وجوب المتعلّق، لدلالته على لزومه والإلزام به، فتكون طاعته واجبة، كسائر ما دلّ على الوجوب ويكون متعلّقه واجب الإطاعة عقلاً، ومخالفته معصية، كسائر الواجبات، بمقتضى حكم العقل بوجوب إطاعة المولى وحرمة معصيته، لا لمحض كونها دالّة على الطلب، فإنّ الطلب أعمّ عند العقل مما هو واجب الإطاعة وما هو ليس كذلك، كيف وهو يعمّ ما يراد منه الإيجاب وما يراد منه الاستحباب.

فحقّ الطاعة لا يقتضي أكثر من استحقاق العقوبة عند ترك إطاعة ما قامت

الحجة على وجوبه، ولا تقتضي استحقاق العقوبة على مخالفة الطلب الاستحبابي.

وكذلك لا ينفع إطلاق الصيغة ما لم تدل بنفسها على المرتبة الأكيدة فيما لو كانت موضوعة للأعم، لتباين المرتبتين الأكيدة والضعيفة بنظر العرف والعقل، فتعيين أيّ منهما يحتاج إلى بيان، وعدم البيان إن لم يستلزم الإجمال فلا يكاد يثبت إلا المرتبة الضعيفة بأصل الطلب، لأنه مراد على كل تقدير، فلو أريد الاستحباب كان ترك البيان مؤدياً إليه دون ما إذا أريد الوجوب، فتدبر جيداً.

واعتبر في ذلك بما لو قال المولى لعبده: اشترلي ثوباً أسود، ألا ترى: أنّ الإطلاق وعدم بيان أيّ من مرتبتي السواد الشديدة والضعيفة يقتضي الاجتزاء بأيّ منهما.

وأما دعوى: تعيّن المرتبة الشديدة، لمجرد أنّها تمتاز عن الضعيفة بنفس السواد، استناداً إلى أنّ ما به الامتياز في الشديدة هو عين ما به الاشتراك بينها وبين الضعيفة وهو السواد.

فلا يمكن المساعدة عليها، لأنّ وضع السواد والأسود للأعمّ يقتضي إرادته عند عدم بيان أيّ منهما في مقام بيان تمام المراد، كما هو الحال في سائر موارد التمسك بإطلاق العنوان العام عند انطباقه على الأصناف المتعددة من دون فرق بين صدقه عليها بالتواطي أو بالتشكيك.

بقي شيء: وهو أنّ المركب من صيغة «افعل» والمادة المتشخصة بها وإن كان ظهوره الأولي هو طلب المادة من الفاعل إلا أنّ متعلّق الطلب في الحقيقة هو ليس نفس المادة، وإنّما انتسابها إلى المطلوب منه وارتباطها به وإيجادها من قبله،

والنسبة والانتساب وإن كان على نحوين: صدوري، كما في انتساب القيام والجلوس إلى القائم والجالس. وحلولي، مثل: انتساب الموت والحياة إلى الحي والميت إلا أنّه حيث كان الطلب لا يحسن إلا من القادر على الفعل كان الانتساب المطلوب هو الصدوري، لأنّ الحلولي لا تتعلّق به القدرة والاختيار، فكان مفاد الهيئة الطلبية حقيقة هو طلب صدور المادة من المطلوب منه، أو فقل: هو النسبة الصدورية منه.

ومنه يظهر: أنّها لو تعلّقت بالأمر الحلولي كان المراد من الطلب بها هو إيجاد سببه وصدور التسبيب إليه مما يمكن تعلّق القدرة به، كما لو تعلّق الطلب بالنوم وأمثاله مما يمكن تعلّق القدرة بأسبابه، كالاسترخاء وإغماض العينين.

وكذلك ظاهر الطلب هو مباشرة المطلوب منه للفعل، لا مجرد وقوعه ولو من الغير حتى بتسبيبه له، كما هو الحال في الأمر بالصلاة والصيام وغير ذلك، وأما كفاية مطلق الانتساب والصدور بالتسبيب من الغير - كما في مثل قول الأمير لوزيره: ابن لي قصراً أو مسجداً - فهو يتوقّف على القرينة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

مسألة في الصيغ المشتركة بين الخبر والإنشاء

مسألة: فيما هو مفاد الصيغة المشتركة بين الخبر والإنشاء مثل: يعيد.

وهنا في الحقيقة ثلاث مسائل:

الأولى: فيما هو الفارق بين حقيقتي الخبر والإنشاء.

والثانية: في أنّ الصيغة المشتركة هل هي موضوعة بوضع واحد وتستعمل في كل منهما حقيقة فيه، أو موضوعة بالخصوص للخبر وتستعمل في الإنشاء مجازاً، أو موضوعة لكل منهما على نحو الاشتراك اللفظي بوضعين مستقلين؟.

والثالثة: في أنّها إذا استعملت في مقام الطلب أو بيان الوظيفة العملية هل تدل على الوجوب، أو على مطلق الطلب، أو غير ذلك؟.

المسألة الأولى: في حقيقة الخبر والإنشاء وثمرتها

أمّا المسألة الأولى ففيها أربعة احتمالات: مرجعها إلى الخلاف في حقيقة الإنشاء:

الأول: أنّه إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر أو نفس المنشيء.

الثاني: أنّه إيجاد المعنى بالعرض، كما يوجد المعنى في مقام استعمال اللفظ فيه بعرض إيجاد المستعمل للفظ.

الثالث: أنّه إيجاد المعنى باللفظ في وعائه المناسب له من الاعتبار الشرعي أو العقلائي وهو الصحيح.

الرابع: أنّه إبراز الأمر النفساني باللفظ غير قصد الحكاية[١].

أقول: لا يخفى أنّه وإن اخترنا في الدورة الأولى القول الثالث - بحسب ذكر الأقوال المتقدمة - إلا أنّه حيث لم يظهر لنا ثمرة عملية أصولية أو عملية يترتّب عليها أثر عملي في الأصول فالأولى ترك إطالة الكلام وترك تحقيق الحال ونقد الأقوال فيها.

المسألة الثانية: فيما وضعت له الصيغ المشتركة

وأمّا المسألة الثانية فحيث كان المدلول التصوري في مثل: يعيد، وعبدي حرّ، ونحو ذلك واحداً، والاختلاف إنّما كان في القصد - أعني قصد الإخبار والحكاية في الخبر، وقصد الإنشاء في الإنشاء، وهما يرتبطان بالدلالة التصديقية التابعة لقرائن المقام من كون المتكلم في مقام الإخبار أو الإنشاء فلا مجال للبحث في أنّها موضوعة لكل منهما بوضع مستقل أو أنّها تستعمل في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً، لأنّ الذي يتبع الوضع هو المدلول التصوري وهو واحد ومبدأ لكلا المقامين معاً، ومقام كل منهما يتبع الدلالة التصديقية التابعة لقرائن المقام على أنّ المتكلم في مقام الإخبار أو في مقام الإنشاء، فلا حاجة للبحث في أن صيغ تلك الجمل وضعت بوضعين أو تستعمل مجازاً وحقيقة باختلاف المقامين.

نعم بالإمكان دعوى: أنّ مقام الإنشاء يحتاج إلى قرينة أقوى من القرينة على أنّ المتكلم في مقام الإخبار، كما يظهر من تتبع موارد الاستعمال، ولكنّ

(١) منتقى الأصول: ١/ ١٢٤.

ذلك كله يرتبط بالمدلول التصديقي دون أصل المدلول التصوري المشترك بينهما، فتدبر جيداً.

المسألة الثالثة: في الصيغ المشتركة المستعملة في مقام بيان الوظيفة العملية، مثل: يركع ويعيد.

مقدمة:

لا يخفى: أنّ عنوان هذه المسألة حرّر في كلماتهم﵃ - كما في الكفاية - ببيان: «هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث، مثل: يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب، أو لا؟»[1].

وهو مبتنٍ على أمرين أخذا فيه مفروغاً عنهما:

أحدهما: أنّ مثل تلك الجمل خبرية.

وثانيهما: أنّها في مثل ذلك مستعملة في مقام الطلب.

وكلّ منهما لا مجال للمساعدة عليه:

أما الأول فلما عرفت في المسألة الثانية من هذه المسائل أنّ الصيغ المشتركة لم توضع إلا لمحض المدلول التصوري الذي هو في الجملة الفعلية استناد الفعل إلى فاعله، وفي الاسمية انطباق المحمول على الموضوع وكونه هو هو - كما تقدم - وأما الخبر والإنشاء فهما من العناوين القصدية التصديقية المدلول عليها بقرائن المقام دون أصل الوضع، كي يكون الخبر أو الإنشاء - أو خصوص الخبر - مدلولاً تصورياً.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ١٦٠.

وعليه: فوصف تلك الجمل المشتركة بين الخبر والإنشاء بالخبرية في غير محلّه، لأنه مبنيّ على أنّها موضوعة للخبر دون ما هو صالح لأن يستعمل في كل من مقامي الخبر والإنشاء، خصوصاً من صاحب الكفاية، حيث قال في ذيل بحثه في المعنى الحرفي: «ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء - أيضاً - كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء يستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا فيما استعملا فيه...»[1]، فإذا كانا متفقين فيما استعملا فيه - والاستعمال المقصود هنا هو الاستعمال الحقيقي - ولم يختص ما اشتركا فيه بوصف الخبر فلماذا عبّر عنه بالجمل الخبرية ولم يعبّر عنه بالجمل المشتركة بينهما؟!.

اللهم إلا إذا كان منشؤه غلبة استعمالها في مقام الخبر، فتأمل.

وأما الثاني - وهو المفروغية عن كونها مستعملة في مقام الطلب - فهو غير صحيح - أيضاً - لما سيظهر إن شاء الله (تعالى) من أنّها لم تستعمل في مقام الطلب والبعث - كما أفيد - وإنّما في مقام بيان الوظيفة العملية للمكلّف الذي يكون في بعض صوره خبراً حقيقة، بل هناك بعض ما استعمل بأداة الطلب في ذلك المقام غير مراد به الطلب حقيقة إلا من باب الإرشاد إلى الوظيفة العملية للمكلّف.

تحقيق الحال

والصحيح: أنّ المقام الذي استعملت فيه الصيغ أو الجمل المذكورة في محلّ الكلام ليس هو مقام الطلب والبعث - كما أفيد - وإنما هو مقام الإرشاد إلى الوظيفة العملية للمكلّف.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ٢٧.

بيان ذلك: أنّ الناظر في النصوص الشريفة المتضمنة لتلك الجمل يجدها على طائفتين:

الأولى: - وهي الأغلب - تكون الجملة فيها واقعة في الجواب عن السؤال عن الوظيفة العملية للمكلّف، مثل: ما في حديث أبي بصير: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر سجدة سجد أم سجدتين. قال: يسجد حتى يستيقن أنّهما سجدتان»[1]، فهل يا ترى: بعد أن كان السؤال عن الوظيفة العملية للمكلّف المفروض فهل يحتمل أن يكون الجواب عن غير ما به بيانها والإرشاد إليها؟!. ومن تصدّى لاستقراء الروايات المتضمنة لتلك الجمل يجد أغلبها قد وقع جواباً للسؤال عن الوظيفة العملية للمكلف بعد عرض مفروض السؤال.

ومنه يظهر: أنّه حتى لو كان الجواب بأداة الطلب لم يكن إلا إرشاداً للوظيفة العملية، كما في مثل: صحيح عمران الحلبي «قال: قلت: الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع أم لا. قال: فليركع»[2]، خصوصاً بعد أن ورد الجواب عن نفس الفرض والسؤال في صحيحة أخرى عن أبي بصير والحلبي جميعاً: «في الرجل لا يدري أركع أم لم يركع. قال: يركع»[3]، فإنّ المؤدّى بكل من لام الطلب والفعل في كل من الجوابين واحد، وهو الإرشاد إلى الوظيفة العملية للشاك في الركوع، فليس المبيّن بلام الطلب هو الوجوب المولوي، وإنّما هو الأمر الإرشادي إلى كون وظيفته عند الشك في الركوع الإتيان به، كما كان ذلك هو المبيّن بقوله في الحديث الآخر: «يركع» تماماً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٩٧١، ب ١٥ من أبواب السجود، ح٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ٦٣٥، ب ١٢ من أبواب الركوع، ح١.

(٣) المصدر نفسه: ٤/ ٩٣٦، ب ١٢ من أبواب الركوع، ح٤.

وأوضح من ذلك ما تضمّنته كثير من النصوص من الجواب بتلك الجمل عن سؤال: كيف يصنع؟، لأنّه صريح في طلب بيان الوظيفة العملية والإرشاد إليها.

مثل: ما في صحيح محمد بن مسلم: «عن أحدهماعليهما السلام في الرجل يمس أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع أينصرف؟. فقال: إن كان يابساً فليرم به ولا بأس»[١]، وفي صحيحه الآخر - أيضاً - «قال: سألته عن الرجل يأخذه الرعاف أو القيء في الصلاة كيف يصنع؟. قال: ينفتل (ينتقل) فيغسل أنفه ويعود في الصلاة، وإن تكلم فليعد الصلاة»[٢]...إلى غير ذلك مما هو نصّ في السؤال عن الوظيفة العملية.

وأوضح من كلّ ما تقدم في الدلالة على ذلك: ما تضمنه صحيح عبيد الله الحلبي: «عن أبي عبد اللهعليه السلام في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد، فقال: يسلّم من خلفه ويمضي في حاجته إن أحبّ»[٣]. فهل يا ترى: أنّ التسليم أو المضي في الحاجة - هنا - قد تعلّق بهما الطلب، أو أنّهما وقعا بياناً وإرشاداً إلى ما للمكلف فعله في الفرض المذكور.

ويشهد لذلك ما نراه عندما يسئل أهل الخبرة عن الوظيفة العملية ويجيبون بتلك الجمل إرشاداً إليها، كما في الأطباء وغيرهم.

وعليه: فليس لتلك الجمل دلالة على الوجوب مباشرة، وإنّما مدلولها المباشر

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ١٢٤٤، ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ١٢٤٥، ب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤/ ١٠٠٤، ب ١ من أبواب التسليم، ح٦.

هو الوظيفة العملية، فإن اقتضت عملاً وكان واجباً أو معتبراً في الواجب كان الدليل على وجوبه هو الدليل على وجوب ذلك الواجب، لا لدلالتها عليه، وإن كان مستحباً أو معتبراً فيه لم تدل على وجوبه من باب الأولى.

الطائفة الثانية: ما تضمن قول الإمام عليه السلام تلك الجمل مباشرة لا في ضمن جواب السؤال عن الوظيفة العملية، مثل: ما في صحيح زرارة «عن ابي جعفر عليه السلام أنّه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[1]، وما في حديث «السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام: قال: سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض»[2].

وهي وإن كان ظهورها في كونها إرشاداً إلى الوظيفة العملية للمكلّف أضعف من الطائفة الأولى إلا أنّها بعد وضوح كون المتعارف من التعبير بهذه الجمل عن الوظائف العملية للمكلّفين أو المسترشدين فهي ظاهرة في ذلك دون الطلب أو الوجوب المولوي.

والحاصل: أنّ التتبّع في النصوص المتضمنة لتلك الجمل يفضي إلى أنّها ليست في مقام الطلب والبعث المولوي، وإنّما هي في مقام الإرشاد إلى الوظيفة العملية الشرعية للمكلّف في كل مورد بحسبه.

وهي تختلف، فقد تكون إرشاداً إلى الوظيفة العملية فيما هو واجب، أو جزء واجب، أو شرط له، أو إجزاء عنه، أو نفي لأحد تلك الأمور، وقد تكون

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٧٧٠، ب ٢٩ من أبواب القرائة، ح٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ٨٨٥، ب ٤٧ من أبواب القرآن، ح١.

إرشاداً إلى الوظيفة العملية فيما هو مستحب كذلك، وقد تكون إرشاداً إلى الوظيفة العملية في الأحكام الوضعية، مثل: ما تضمّنه صحيح محمد بن مسلم «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل. قال: يغسل المكان الذي أصابه»[1]، وقد تكون إرشاداً إلى الإباحة كما تقدم في صحيح عبيد الله الحلبي.

وعليه: فلا تكون ظاهرة في الوجوب، وإنّما يتبع ظهورها حال ما دلّت عليه من الإرشاد إلى الوظيفة العملية في كل فرض مستقلاً عن الفروض الأخرى على اختلاف الحكم فيها - كما عرفت - ، فهي بخلاف صيغة «افعل» التي لها ظهور أوليّ في الوجوب، ولا تنسلخ عنه إلا بالقرينة الخاصة.

ومنه يظهر: الإشكال في استفادة الوجوب منها المستندة إلى استظهار دلالتها على الطلب، فقد عرفت أنّها لا تدلّ عليه، فيبطل كلّ ما يتوقف على دلالتها على الطلب من الوجوه التي قرّب بها الدلالة على الوجوب.

ما أفيد في الكفاية ونقده

فمن ذلك: ما أفيد في الكفاية، وهو يتضمن تقريبين:

الأول: أنّ هذه الجمل مستعملة في الخبر «إلا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ١٠١٦، ب ١٢ من أبواب النجاسات، ح٨.

(٢) كفاية الأصول: ١/ ١٦١-١٦٢.

الثاني: أنّ مقدمات الحكمة بمعونة شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب «موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره»[١].

ويرد عليهما: ابتناؤهما على وقوع تلك الجمل في مقام الطلب والبعث، وقد عرفت ما فيه.

ويرد على الأول: ما أشار إليه غير واحد من أنّ الإخبار عن الوقوع لا يكشف عن أكثر مما كشف عنه الطلب نفسه من رجحان مطلوبه، ولا ملازمة بين وقوع مطلوبه وأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فإنّ كلاً من وقوع المطلوب وعدمه يقع مع كل من الوجوب والاستحباب على اختلاف المكلفين في ذلك.

ويرد على الثاني: أنّه إنما يتم لو أحرز أنّ المتكلّم في مقام تعيين مراده من كونه هو الوجوب أو الندب، وهو لا يحرز من مجرد كونه في مقام الطلب، لاحتمال كون تمام ما يريد بيانه هو أصل الطلب والقدر المشترك بينهما.

ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده

ومن ذلك: ما أفاده أستاذنا الخوئي قدس سره من «أنّ حقيقة الإنشاء وواقعه الموضوعي - بحسب التحليل العلمي - عبارة عن اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلّف وإبرازه بمبرز...»[٢].

وفيه: مع منع المبنى: أنّ الإنشاء الطلبي قد يكون للإرشاد فلا يدلّ إلا على

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ١٦٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ٢/ ١٣٤.

ما سيق للإرشاد إليه، وقد عرفت أنّ هذه الجمل قد استعملت للإرشاد إلى الوظيفة العملية، وهي تختلف باختلاف الموارد، وأما الذي هو عبارة عن اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلّف - بحسب مبناه - فإنما هو الطلب المولوي.

نقد ما أفاده الشيخ النائيني

ومنه يظهر: ما لو استند في الدلالة على الوجوب إلى ما اختاره الشيخ النائيني مما يعبّر عنه بحق الطاعة، فإنّه ممنوع مبنىً، ولو سلّم فإنّما يتمّ في الطلب المولوي دون الإرشادي، وقد عرفت أنّ الجمل المذكورة لا تستعمل - عادة - إلا في مقام الإرشاد إلى الوظيفة العملية، فلو سلّم دلالتها على الطلب وكونها في مقام الإنشاء لم يقتض ذلك إلا كون الطلب المنشأ إرشادياً لا مولوياً. فتدبّر جيداً.

فائدة في بعض العناوين التي يكثر تداولها

فائدة: نتعرّض فيها لمفاهيم بعض العناوين التي يكثر تداولها في اللغة والعرف العام والعرف الخاص، أو النصوص الشرعية. وهي الطلب والإرادة والكراهة والإرادة التشريعية والإرادة التكوينية والأمر والنهي والشوق والرغبة والمحبة.

في عنوان الطلب

أما الطلب فقد تقدم أنّه في اللغة هو السعي نحو الشيء، وعند أهل العربية هو العنوان الجامع للأمر والنهي والتمني والترجي والتحضيض والاستفهام والدعاء والعرض والنداء.

وأما في الأصول فله استعمالان:

أحدهما: ما يعمّ الدال على الوجوب والاستحباب.

والثاني: ما يعمّهما ويعم الدال على الحرمة والكراهة.

والأول: هو الغالب في استعمالاتهم ومستغنٍ عن القرينة، ولكن الثاني يحتاج إلى ذكر متعلّقه من الفعل أو الترك. فلاحظ.

وأما في عرفنا الحالي فله استعمالان:

أحدهما: بمعنى الدين والقرض، فيقال: أطلب زيداً كذا دينار، أو يطلبني كذا دينار. ويتعدّى بنفسه إلى مفعولين.

ثانيهما: بمعنى الإرادة، فيقال: أطلب منك كذا، يعني: أريد منك كذا. وهو الفعل الذي يتعلّق به الطلب والإرادة، وهو يتعدى إلى الفعل المطلوب بنفسه، ولكنه يتعدى إلى المطلوب منه بحرف الجر «من»، فالطلب - في عرفنا - مشترك لفظي بين الدين والإرادة، والقرينة على إرادة الأول أن يتعدى بنفسه إلى مفعوليه، وعلى الثاني أن يتعدى إلى من بذمته المال أو الحق بالحرف «من».

في عنوان الإرادة

وأما عنوان الإرادة في اللغة فهو المشيئة، قال في الصحاح في مادة «رود: الإرادة: المشيئة»[1]. وكذلك قال في مادة «شيأ»: «والمشيئة: الإرادة»[2].

وفي عرفنا لها استعمالان:

أحدهما: في الرغبة الشديدة، وهي قد تتعلّق بفعل المريد نفسه فتتعلّق بالفعل وحده، فيقال: أريد أن أفعل كذا، وقد تتعلّق بفعل الغير فتتعلّق بالفعل - أيضاً - ولكن تتعلّق بذلك الغير بواسطة «من»، فيقال: أريد منك كذا، أو أن تفعل كذا. وهذه المتعلّقة بفعل الغير هي التي يعبّر عنها - عند العرف - بالطلب والتي تقدّم فيها أنّه أحد المعنيين الذين تستعمل فيها عندهم، ويستفاد منها الوجوب والإلزام فيما إذا صدرت من العالي، كما هو كذلك في «الطلب» عندهم، ألا ترى: أنّه لو قال الوالد لولده - مثلاً - : أطلب منك أن تفعل كذا فهم منها الإرادة والرغبة الشديدة الملازمة للإلزام بالفعل، كما في الأمر وإن كان

---

(١) الصحاح: ١/ ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٣٢.

الأمر في الأمر أوضح، لأنّه نـصّ في الإلـزام، بيـنما في الطلـب والإرادة يسـتفاد الإلزام بالملازمة، فتدبر جيداً.

ولا يخفى: أنّ الطلب والإرادة أعمّ مورداً من الأمر مطلقاً، لأنّهما يصـدران من الداني والمساوي - أيضاً - من دون أيّ حزازة.

كما ظهر بذلك: أنّ الرغبة أعمّ من هـذه الإرادة مطلقـاً، لاختصـاص هـذه الإرادة بالشديدة منها، ولو استعملت في الضعيفة بنحو من التوسع والمجاز.

الثاني: في القصد، فيقال: ما تريد بقولك كذا؟، أو من قولك كذا؟، يعني ما تقصد به أو ما تقصد منه؟، كما لو قال: رأيت أسداً، وأريـد بـه أو منـه الحيـوان المفترس. ونحو ذلك، فلاحظ.

ولا يخفى: أنّ للقصد - أيضاً - معنيين:

أحدهما: ما تقدم، وهو المتعلّق بالمعنى، ويعبّر عنه بالمقصود والمعنى، كما يقال عنه: المراد، ومنه المراد الاستعمالي، والمراد التفهيمي، والمراد الجدي.

والثاني: ما يتعلّق بالغاية، ويعبّر عنه بالمقصد والغاية، ويعبّر عنـه - أيضـاً - بالمراد، كما يقال - مثلاً - للسائر: أين تريد؟، فيقول: أريـد الكوفـة أو كـربلاء، يعني مقصدي وغايتي هو الوصـول إلى الكوفـة أو كـربلاء، فهـذه كلهـا معـانٍ عرفية للإرادة.

الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية

وأما الإرادة في النصوص الشرعية عنـدما تضـاف إلى الله (تبـارك وتعـالى) فيكفي منها حديث الفتح بن يزيد الجرجاني المروي في كل من الكـافي وتوحيـد

الصدوق رحمه الله ولكن باختلاف يسير، ففي الكافي: «عن أبي الحسن عليه السلام قال: إنّ لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنّه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة، وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق، ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى»[1]. وما في التوحيد عوض عن إسحاق إسماعيل[2]، وبعض العبارات التي لا تؤثر على المضمون الكلّي للحديث الشريف.

ومحصّل ما يرتبط بالمقام من الحديث الشريف: أنّ لله (سبحانه وتعالى) إرادتين ومشيئتين: إحداهما: تتعلّق بالأمر الخارجي وما يقع خارجاً. والثانية: تتعلّق بالأمر التشريعي وهو الأمر والنهي.

والأولى: لا تُغلب بمشيئة العبد وإرادته، فهي لا يتخلّف عنها متعلّقها سواءً تعلّقت مشيئة العبد بما تعلّقت به أم تعلّقت بنقيضه، ولذا تخلفت مشيئة إبراهيم التي تعلّقت بذبح ولده عن الذبح، لأنّ الله (تعالى) لم يشأ الذبح، ووافقت مشيئة آدم الأكل من الشجرة مشيئة الله (تعالى) الأكل منها، ولذا لم يتخلّف عنها الأكل.

وأما الثانية فهي تتعلّق بالأمر التشريعي، كالأمر والنهي، فهي التي قد يتخلّف عنها متعلّقها سواءً تعلّقت مشيئة العبد به، كما في مشيئة إبراهيم ذبح ولده الذي تعلّق به الأمر أم تعلّقت بنقيضه، كما في مشيئة آدم وزوجته، حيث

(١) أصول الكافي: ١/ ١٥١، المشيئة والإرادة، ح٤.

(٢) توحيد الصدوق: ٦٤، التوحيد ونفي التشبيه، ح١٨.

تعلّقت بالأكل الذي تعلّق به النهي، وبذلك قد تخلف متعلّق إرادة العزم عنها، ولكن قد يوافقها متعلّقها، كما إذا تعلّقت مشيئة العبد به ولم يُمنع عنه.

ويتحصّل من ذلك: أنّ هناك إرادتين تتعلّق إحداهما: بالكائنات أو التكوينيات، وليعبّر عنها بالإرادة التكوينية، وهي التي لا يتخلّف عنها متعلّقها، ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]. والثانية: تتعلّق بالتشريعات، وليعبّر عنها بالإرادة التشريعية، وهي التي تكون موضوعاً للطاعة والمعصية، فإنّها تتعلّق بالتشريع المتعلّق بفعل المكلّف، فإن وافق فعله ذلك التشريع - كالأمر والنهي - فقد أطاع، وإلا لم يكن مطيعاً، أو فقل: إنّها نفس تشريع الأمر والنهي لا المتعلّق بهما، فيكون كل واحد من الأمر والنهي بنفسه إرادة عزم، فتأمل جيداً.

وبهذا ظهر: المائز بين الإرادتين التكوينية والتشريعية بالإضافة إلى المولى الشرعي تبارك وتعالى. غاية الأمر أنّهما لم يعبّر عنهما في الحديث بهذا التعبير، وإنّما بإرادة الحتم وإرادة العزم، ولعلّ الثانية تختصّ بالأمر والنهي، كما يقتضيه إضافتها إلى العزم، لما فيه من معنى إرادة الفعل والقطع عليه، قال الجوهري: «عزم: عزمت على كذا عزماً وعزماً - بالضم - وعزيمة وعزياً، إذا أردت فعله وقطعت عليه»[2]، فافهم، ولكن الإرادة التشريعية في كلمات الأعلام﵈ لا تختص بالأمر والنهي بل تعم سائر الأحكام، فتدبر جيداً.

ويناسبه التعبير في النصوص الشرعية بإضافة الأمر الوجوبي إلى العزيمة،

(١) سورة يس: ٨٢.
(٢) الصحاح: ٤/ ١١٨٦.

فيقال: أمر عزيمة، في مقابل الأمر الاستحبابي المعبّر فيها عنه بأمر إطلاق أو أمر رخصة. كما أنّه قد يعبّر فيها عن النهي التحريمي بنهي إلـزام، في مقابـل النهـي الكراهتي المعبّر فيها عنه بنهي إعافة.

هذا وأمّا الكراهة فهي في العرف واللغة ضد المحبّة، فهي مسـاوقة للـبغض الذي هو ضدّ «الحبّ»[١].

وأما الشوق فهو في اللغة «الشوق والاشتياق: نزاع النفس إلى الشيء، يقال: شاقني الشيء يشوقني، فهو شائق وأنا مشوق»[٢]، ولكن في العـرف يقـال: أنـا مشتاق. وهو قريب من الرغبة أو من مراتبها.

وأما الرغبة فهي في العرف ميلان النفس نحو الشيء، وقد تقدم أنّ الشديدة منها من معاني الإرادة عرفاً، وفي الصحاح: «رَغِبت في الـشيء إذا أردتـه، رغَبـة ورَغَباً - بالتحريـك - وارتغبـتَ فيـه مثلـه. ورغبـتَ عـن الـشيء، إذا لم تُـردْه وزهدت فيه، وأرغبني في الشيء ورغّبني فيه بمعنى»[٣]. وكأنه خصّص الرغبـة بما يحدث عند المشيئة، لأنه فسّر الإرادة بالمشيئة، والمشيئة بالإرادة، كما تقدم. ولا يساعد عليه العرف، فإن الرغبة التي تقارن المشيئة هي خصوص الرغبة الشديدة التي تصلح لتعلّق المشيئة بمتعلّقها، وهو خصوص ما يرى الشائي والمريد قدرته عليه، لا مطلق المرغوب فيه، ألا ترى: أنّ الرغبة قد تتعلّق بما ليس بمقدور، بل بكل محبوب، كما في موارد التمنّي. بل إن الشيء قد يكون مقدوراً ومرغوباً فيـه

(١) الصحاح: ٣/ ٦٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣/ ٩١٤.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٨٢.

ومع ذلك لا تتعلّق به الإرادة والمشيئة، ولو لمزاحمته بالأهمّ وغير ذلك، فإنّه مع كلّ إرادة رغبة، وليس مع كل رغبة إرادة.

والمهمّ: معرفة حال هذه العناوين، وأنّ الذي بالإمكان هو اتصاف الموالي العرفيين بها. وأما المولى الشرعي (جلّ وعلا) فليس بالإمكان اتصافه (سبحانه وتعالى) بما يستلزم التغيّر في النفس، كالشوق ونحوه، وإنما الممكن في حقه ﷻ ما يرتبط بأفعاله، كالإرادة بمعنى المشيئة، فإنّه ﷻ قد يشاء شيئاً ولا يشاء آخر، بل قد يشاء عدمه، كما في قضية إبراهيم وولده عليهما السلام. فافهم جيداً.

انتفاء الثمرة لمسألة اتحاد الطلب والإرادة

ومما ذكرناه في هذه الفائدة من بيان حال هذه المفاهيم يظهر الاستغناء عن البحث في مسألة اتحاد الطلب والإرادة، لأنّه إن أريد بالإرادة المشيئة وقد عرفت انقسامها إلى إرادة حتم وهي التكوينية، وإرادة عزم وهي التشريعية والتي هي عبارة أخرى عن الأمر والنهي، فتكون الإرادة التشريعية متحدة مع الطلب دون التكوينية. وإن أريد بها الرغبة والشوق مما يمكن في حق البشر ويمتنع اتصاف الباري (سبحانه وتعالى) به، لاستلزامه عروض التغيّر على ذاته المقدسة فلا تتحد الإرادة مع الطلب الذي هو الأمر والنهي الصادر عنه يقيناً، لامتناعه فيه، وصدور الطلب منه (جلّ وعلا).

مضافاً: إلى أنّ الشوق والرغبة ونحو ذلك ليس من الطلب في شيء حتى بالإضافة إلى البشر، لأنّ غاية الأمر أنّه يكون من مبادئ الطلب الذي هو نفس الأمر والنهي، لشهادة الوجدان بأنّ الشوق أو الرغبة أو المحبة أو الإرادة – التي

هي شدة الرغبة – تكون قبل صدور الطلب، بل قد لا يتعقّبها الطلب، لوجود المانع أو المزاحم، فكيف تكون عينه وتتحد معه؟!، هذا لو أريد من الإرادة التي هي بمعنى الشوق: المتعلّقة بفعل الغير.

وأما لو أريد بها: المتعلّقة بفعل النفس فلا هي بمعنى الطلب ولا من مقدماته، نعم هي من مقدمات الطلب بالمعنى اللغوي للطلب الذي هو السعي نحو الشيء، ولكنه مباين مفهوماً مع الأمر والنهي، لأنهما من أقسام الطلب بمعناه الاصطلاحي – كما تقدم – .

مع: أنّهما مختصان بالطلب من الغير، ولا يصدقان على ما يكون في النفس إلا مجازاً، فتدبر جيداً.

نعم من معاني الإرادة في عرفنا الحالي الطلب في الجملة ولكن فيما إذا تعلّقت بفعل الغير ووجد ما يدلّ عليها، كما لو قال: أريد منك كذا، فإنّه بمعنى: أطلب منك كذا، ولكن لم يظهر لذلك أثر عملي فيما يرتبط بالنصوص والتشريعات المفادة بها، فلاحظ.

مسألة التعبّدي والتوصّلي

مسألة: هل الأصل يقتضي لزوم قصد التقرّب عند الشك في اعتباره في الواجب أو يقتضي عدم لزومه؟

الكلام في عدّة بحوث:

البحث الأول: في أنّ محلّ الكلام هو التعبدي والتوصلي.

والأول هو الذي يعتبر فيه قصد التقرب به إلى المولى (عزّ وجلّ)، فلو جيء به من دون ذلك القصد لم يسقط أمره، مثل الصلاة والصيام وسائر العبادات. والثاني ما لا يعتبر فيه ذلك، فيسقط أمره حتى لو جيء به من دون ذلك القصد مثل: تكفين الميت ودفنه، والتطهير من الخبث وغير ذلك. وبالمناسبة كما يعبّر بالتعبدي والتوصّلي عن المأمور به، كذلك يعبّر بهما عن الأمر فيقال: أمر تعبدي وأمر توصّلي، وهو من الوصف بحال المتعلّق، لأنّ اعتبار القصد المذكور وعدم اعتباره إنما هو في متعلّق الأمر، لا نفس الأمر، كما لا يخفى.

هذا هو المصطلح المعروف الذي جرى عليه علماء الأصول، وقيل: هناك مصطلحات أو معانٍ أخرى للتعبدية والتوصلية:

أحدها: التعبدي بمعنى ما يعتبر فيه المباشرة، في مقابل التوصّلي الذي يعمّ المباشر وغيره.

الثاني: ما يعتبر فيه الاختيار، في مقابل الذي يعمّ المأتي به اضطراراً أو إلجاءً.

الثالث: ما يعتبر فيه أن لا يقع على وجه محرّم، في مقابل ما لا يعتبر فيه ذلك. فالأول هو التعبدي والثاني هو التوصلي في الجميع.

ولكن الذي جرى عليه الأصوليون هو المصطلح الذي عليه موضوع هذه المسألة دون البواقي. وهو الصحيح، لأن تكثير المصطلحات للعنوان الواحد يستلزم الاشتراك الموجب للحاجة إلى القرينة في تعيين المراد مما قد يوجب التطويل من دون طائل أو الإجمال في حال أنّ الغاية من الاصطلاح والنقل الخاص تيسير البيان لا تعسيره.

البحث الثاني: في الأصل المبحوث عنه في المسألة

لا يخفى أنّ الأصل المبحوث عنه في هذه المسألة ومحطّ الاهتمام فيها هو الأصل اللفظي المعبّر عنه بالإطلاق الشامل للإطلاق المقامي، وأما الأصل العملي فيبحث عنه بالتبع. وأما البحث عن وجود عمومات تدل على كون الواجبات تعبدية فهو بحث فقهي موكول إلى الفقه.

البحث الثالث: في الثمرة العملية للبحث في إمكان جريان الإطلاق اللفظي لنفي التعبدية.

وهو العمدة، لأنّك إذا لاحظت مجموع ما يذكر في بحوث هذه المسألة وجدت أنّ عمدة الكلام والنزاع في الوجوه الكثيرة ونقدها موضوعها الإطلاق اللفظي، في حال أنّ المصير إلى كون القاعدة تقتضي التوصلية لا تتوقف عليه.

الإشكال في الثمرة

ومنه يظهر: الإشكال في الثمرة العملية لهذه المسألة، وذلك، لأنّ الإطلاق

اللفظي إما أن يراد به إطلاق الهيئة أو إطلاق المادة، فإن كان الأول كما يظهر من الكفاية، حيث قال: «إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصّلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة أو لا؟...»[1].

فيرد عليه: أنّ إطلاق الصيغة لا علاقة له بكون الواجب تعبدياً أو توصلياً، لأنّ الصيغة إنّما تدلّ على الطلب والإرادة والوجوب، وتقيّد المتعلّق أو غرضه بقصد التقرّب لا يوجب تقيّد هذه الأمور، كي ينفى بإطلاقها، فكان اللازم البحث في إطلاق المادة وما يترتّب عليه، كما أشار إليه الشيخ الاصفهاني رحمه الله[2].

وإن كان الثاني فلا يخلو الحال في المادة إما من قبولها للتقيد بقصد التقرب أو عدم قبولها له، فإن كانت قابلة له دلّ الإطلاق اللفظي على التوصلية وعدم اعتبار قصد التقرب، وإن لم تكن قابلة للتقييد أو التقيد بذلك القصد فالمرجع - حينئذٍ - هو الإطلاق المقامي النافي لذلك القيد - أيضاً - .

وذلك، لأنّ بيان ما له الدخل في الغرض - مما لم يطلع عليه العبد - من مسؤولية المولى ولو بدليل خارج عن دائرة الأمر ومتعلّقه، لأنّ على المولى البيان، فلو لم يبيّن ماله الدخل في غرضه وافترض أنّه في مقام البيان لزم الخلف. و - أيضاً - يلزم أن يكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان، وكلّ ذلك ممتنع على المولى الشرعي (جلّ وعلا).

مع: أنّ المنع من الإطلاق اللفظي للمتعلّق - كالصلاة - استناداً إلى الخلف والدور ونحو ذلك من المحاذير الثبوتية لا يمكن المساعدة عليه، فإنّها حتى

(١) كفاية الأصول: ١/ ١٦٥.

(٢) نهاية الدراية: ١/ ٢٢٤.

لو لم يتوصّل إلى بيان عدم لزومها بالتفصيل إلا أنّه من المعلوم عدم لزومها إجمالاً.

وذلك، لأنّ وجود الشيء خير دليل على إمكانه، فلو ثبت وجوده كان وجه المنع منه ثبوتاً من الشبهة في مقابل البديهة، ألا ترى: أنّك إذا نظرت إلى أيّ فعل من أفعال الغير واختلاف ما يمكن أن يقع عليه من الغايات وجدته سارياً في كل مصاديقه وأفراده قهراً مهما اختلفت غاياتها، فلا ريب أنّ بالإمكان تصنيفه وتقييده بكل واحد من تلك الغايات، لأنّ الغايات من المقارنات والمشخّصات المصنّفة لطبايع الأفعال، حالها حال الأزمنة والأمكنة... إلى غير ذلك من الخصوصيات.

وعليه: فكما يمكن تصنيف سقي الماء بالزمان والمكان، أو شرب الدواء وغير ذلك من الأفعال كذلك يمكن تقييده وتصنيفه بالغاية، فإذا قلت لولدك: اشرب الدواء بداعي أن تشفى من مرضك، فقد قيدته بداعي الشفاء ولو افترض أن الولد يعسر عليه ولا يستسيغ شرب الدواء حتى لأجل الشفاء - كما قد يشاهد من حال الصبيان - وكذلك لو قلت له: اشرب الدواء، لأني آمرك بشربه، فلو لم تفعل لهذا الداعي أضربك ضرباً شديداً، فهل يا ترى: قد تعلّق الأمر بالشرب المقيد بداعي امتثال الأمر، أو لا؟!، وهل يصحّ بعد ذلك أن يقال: إنّه ممتنع، لاستلزامه الدور أو الخلف أو غير ذلك؟!، فإنّه لا معنى لدعوى: امتناعه بعد وقوعه أو ظهور إمكان وقوعه.

ومثله ما إذا أمر المولىﷺ بالصلاة بقيد أن يؤتى بها بداعي امتثال أمره بها ابتغاء مرضاته، أو خوفاً من عقابه، فإنّه لا محذور فيه قطعاً، والوجدان أقوى

شاهد عليه، فدعوى: امتناعه ثبوتاً إنما استند إلى الشبهة في مقابل البديهة، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في تلك الشبه والجواب عنها. ألا ترى: أنّ الصلاة طبيعة تنطبق على ما يؤتى بها بداعي أمرها، كما تنطبق على ما يؤتى بها لدواعٍ أخرى، وهي سارية فيها جميعاً، فلا مانع ثبوتاً ولا إثباتاً من صحة تقييدها بذلك القيد، كما لا مانع من إطلاقها، حاله حال سائر القيود والحصص.

مع: أنّه لو سلّم امتناع التقييد به لكان مستلزماً لضرورة إطلاقه، لأنّ التقييد إما أن يكون في المدلول التصوري أو التصديقي، أما في المدلول التصوري فهو إما بأن يستعمل اللفظ الموضوع للطبيعة في المقيد، وإما أن يستعمل في ذات المطلق ويستفاد التقييد بإضافة القيد إليه من باب تعدد الدال والمدلول.

فعلى الأول لو امتنع الاستعمال في المقيّد تعيّن استعماله في المطلق، لأن الحقيقة والمجاز ضدّان يعرضان على الاستعمال ولا ثالث لهما فيه، فلو امتنع المجاز لزم كونه حقيقياً لا محالة.

وعلى الثاني لو امتنع التقييد تعيّن الإطلاق – أيضاً – لأنّ التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب، فلو امتنع إضافة القيد كان انتفاؤه ضرورياً لا محالة. هذا في المدلول التصوري.

وأما في المدلول التصديقي فبعد افتراض امتناع تقييد المتعلّق وامتناع قصر تعلّق الحكم بالحصة ثبوتاً كان اللازم ضرورة الإطلاق وتعلّق الحكم بالمطلق لا محالة، لأنّ الحكم قد تعلّق بأحدهما يقيناً، فلو لم يكن المقيّد كان هو المطلق بالضرورة.

ويلزم ذلك العلم بكون متعلّق الحكم مطلقاً، فلو افترض عدم تحقق

الغرض منه وانتفاء تحصيله إلا بقصد امتثال حكمه كان الغرض مقيداً بذلك القصد لا محالة، وحيث كان الغرض من كل من الأمر ومتعلّقه قيداً ثبوتياً لهما - وقد افترض امتناع تقييدهما به - لزم امتناع تقييد الغرض به، لاسلتزام تقييده به تقييدهما به ثبوتاً، فيلزم استحالة كون الواجب تعبدياً، وهو - كما ترى - واضح البطلان.

ولا ينفع حينئذٍ ما أفيد من متمم الجعل بتشريع أمر ثانٍ متعلّق بالإتيان بالواجب بقصد امتثال الأمر الأول وكون الغرض منهما واحداً، لافتراض تقيد الغرض منهما بالقصد، وقد عرفت أن تقييد الغرض يستلزم تقييد المأمور به لا محالة فإن أمكن أمكن فيهما معاً وإلا امتنع فيهما معاً.

ففي الحقيقة يكون الإشكال على دعوى: إمكان تقييد المتعلّق بقصد الامتثال إشكالاً على أصل تشريع الواجب التعبدي، وهو ما قلناه من أنّه من الشبهة في مقابل البديهة، لأن من البديهي إمكانه ووقوعه.

ثم: إنّك قد عرفت أنّ إحراز الإطلاق المقامي يتمّ من مجرّد إحراز الكون في مقام البيان مع عدم البيان، وذلك يغني عن إطالة الكلام في الإطلاق اللفظي، وهو يقتضي كون الواجب توصلياً، فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي سواءً كان محلّ الكلام من موارد البرائة أم الاشتغال.

ما أفاده الشيخ العراقي رحمه الله ونقده

إلا أنّ الشيخ العراقي قدس سره فصّل بين الإطلاقين: اللفظي والمقامي في كون المورد من موارد البرائة والاشتغال، فبنى على جريان الإطلاق اللفظي - إن تمّ في ذاته - من دون فرق بين كون المورد لأيّ واحد منهما، وعلى عدم جريان

الإطلاق المقامي إلا إذا كان المورد من موارد البرائة دون الاشتغال، ولذا قال: «وهذا بخلاف الإطلاق المقامي، فإنّه مبني على إحراز كون المولى في مقام بيان مراده بكل ما يمكن أن يتوصل به إلى كشفه - ولو كان حكم العقل في ظرف الشك - ولذا لو اتكل في بيان مرامه عليه ما نقض غرضه»[1].

وهو مبنيّ على أنّ مرجع الإطلاق المقامي إلى وجود كل ما يؤدّي إلى تحقيق الغرض من البيان ولو كان أصلاً عملياً يحكم به العقل لبّاً، كما في قاعدة الاشتغال.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا غير ما هو المعروف من أنّ الإطلاق المقامي - في أمثال المقام - هو عدم البيان في مقام بيان التكليف أو المكلّف به، فإن كان في مقام بيان التكليف ينحصر التكليف بما بيّنه، وإن كان في مقام بيان المكلّف به انحصر المكلّف به بما بيّنه وانتفى عما سواه.

ومع ذلك ففيه - أولاً - : أنّ ذلك خروج عن الإطلاق المقامي وليس تفصيلاً فيه، لأنه ليس هو محض السكوت عن البيان، وإنما هو عبارة عن السكوت في مقام البيان حتى لو توسع في البيان وأريد منه بيان كل ما يتعلّق بالغرض، لا خصوص التكليف ومتعلّقه.

وذلك، لأنّ في الاعتماد على الأصل العملي سكوتاً عن البيان، وخلف كونه في مقام البيان، فلو افترض أنّه في مقام بيان كل ما يتعلّق بغرضه وما هو معتبر فيه وسكت عنه كشف عن عدم اعتباره فيه لا محالة، سواءً كان الشك فيه - عند عدم البيان - مورداً للبرائة أم الاشتغال، فكونه مورداً للاشتغال لا يغني في

(١) بدائع الأفكار: ١/ ٢٣٩.

تحصيل غرضه إن كان المشكوك معتبراً فيه بعد أن افترض كونه في مقام بيان كل ما هو معتبر في تحصيل غرضه. بل يكون سكوته في ذلك المقام مفوّتاً لغرضه، لأنه قرينة على نفي اعتبار كل ما لم يذكر فيه، فلا تصل النوبة عندئذ إلى الأصل العملي وإن كان هو الإشتغال كي يعتمد المولى على رجوع المكلف إليه، فإن المكلف إنما يرجع إليه عند الشك، ومع القرينة ينتفي موضوع الأصل العملي وهو الشك لا محالة.

وثانياً: أنّه أفاد أنّ الإطلاق المقامي «مبنيّ على إحراز كون المولى في مقام بيان مراده بكل ما يمكن أن يتوصّل به إلى كشفه ولو كان حكم العقل في ظرف الشك»[1]، فيلزم منه اعتبار كون الإطلاق المقامي كاشفاً عن المراد والغرض.

ولكنّك إذا نظرت إلى حكم العقل في ظرف الشك سواءً في المكلّف به أم في أصل التكليف وجدته متكفلاً بتحديد الوظيفة العملية في ذلك الظرف لا غير، ولا يكشف عن مراد المولى من بيانه أو في مقام بيانه من قريب ولا من بعيد، لأنه ليس ناظر إليه ولا جزءاً منه متصلاً ولا منفصلاً، فإنّه ليس بياناً للمراد، فلا يكون كاشفاً عنه، فلا يصلح للكشف عن شيء في مقام الإثبات والدلالة، فكيف يصحّ الاعتماد عليه في الكشف عن المراد في ذلك!.

نعم بإمكان المولى - حيث يجد أنّ حكم العقل بالاشتغال كافٍ في تحقيق غرضه عوضاً عن البيان - أن لا يتصدى للبيان بتاتاً، فلا يكون في مقام البيان المعتبر في الإطلاق اللفظي ولا المقامي، ويعتمد على حكم العقل الجاري في

(١) بدائع الأفكار: ١/ ٢٣٩.

تحديد الوظيفة العملية عند انتفاء البيان. وذلك غير ما ادعي من أنّه للمولى أن يكتفي في مقام البيان على حكم العقل في ظرف الشك. فتدبر جيداً. هذا ما يرتبط بأصل المسألة.

في تحديد محل الكلام وتحقيق الحال فيه

وينبغي قصر محلّ الكلام فيها على البحث في إمكان الإطلاق اللفظي أو المقامي لنفي اعتبار قصد امتثال الأمر وقصد التقرب على ما عدا ألفاظ العبادات، لأنّه بناءً على الصحيح يكون قصد التقرب مأخوذاً في المفهوم فكيف يعقل أن يكون إطلاقه نافياً له؟!. بل مرجع الشك حينئذٍ إلى أنّ العنوان المشكوك تقيده بقصد القربة إلى الشك في كونه من العبادات أو التوصليات، فيقع الشك في اختصاص مفهومه بما اشتمل على قصد القربة أو أنّه هو الأعم. وذلك لا ينفع في التمسك بالإطلاق، لأنّه ما لم يعلم شمول المفهوم لفاقد القيد لا يمكن التمسّك بإطلاقه لنفيه، فإنّه مصادرة، وهو نظير التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام.

ومنه يظهر: أنّه لا يصح التمسّك بالإطلاق حتى بناءً على الأعم، للعلم بأخذ قصد القربة في مفهوم لفظ العبادة – أيّ عبادة كانت – ولو كان هو الأعم وإلا لم يكن اللفظ من ألفاظ العبادات ولا المفهوم من مفاهيمها، إذ على التقدير الآخر يكون من التوصليات، فيلزم الإجمال في أصل المفهوم والتردد في صدقه على فاقد قصد التقرب.

ومعه يمتنع التمسك بإطلاقه، كما هو الحال بناءً على الصحيح. بل قد تقدم

في بحث الثمرة لمسألة الصحيح والأعم عدم صحة التمسك بالإطلاق لنفي أيّ جزء أو قيد حتى بناءً على الأعم، فضلاً عن قصد التقرب كما هو الحال على الصحيح. فراجع، وعليه: ففي صورة إجمال المفهوم يتعين الرجوع إلى الأصل العملي.

نعم يمكن أن يكون مورداً للإطلاق فيما علم أنّه لم يؤخذ في مفهومه قصد التقرب يقيناً وأنه كما يصدق على واجد القصد يصدق على فاقده، كما في مثل: غسل الثوب أو الصبّ على موضع البول، فإنّه - عندئذ - يمكن التمسك بالإطلاق في نفي اعتبار قصد التقرب، لصدق الغسل أو الصبّ على ما لم يصحبه ذلك القصد يقيناً لو احتمل أن لقصد التقرب فيه دخلاً في الغرض، وفي مثله يمكن التمسك بالإطلاق لفظياً كان أم مقامياً، كما تقدم تقريبه.

والمهم: الانتباه إلى أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة يلزم أن يقصر على ما علم عدم أخذ قصد القربة في مفهومه وأن لا يكون المأمور به من ألفاظ العبادات، وأن يكون العنوان الذي تعلّق به الأمر غير مأخوذ فيه قصد التقرب جزماً، وحينئذٍ إذا تعلّق الشك باعتبار قصد التقرب فيه زيادة على ما يحقق أصل العنوان وطبيعي ما وضع له اللفظ الذي تعلّق به الأمر يجري الكلام في أنّه يمكن التمسّك بإطلاقه لنفي اعتبار قصد التقرب في امتثال أمره أو لا يمكن، وقد عرفت إمكانه من دون حاجة إلى متمم الجعل بتشريع أمر ثانٍ يشترك مع الأمر الأول في الغرض.

ولو فرض عدم إمكانه كان بالإمكان التمسّك بالإطلاق المقامي، كما عرفت في الإشكال على الثمرة. هذا حال الإطلاق بكلا معنييه.

الكلام في الأصل العملي

وأمّا الأصل العملي فله فرضان:

الأول: صورة إجمال المفهوم وتردّده بين الأعم والأخص، للشك في أنّه خصوص واجد القيد الذي هو - هنا - قصد التقرّب أو الأعم منه ومن فاقده، فهو من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين مع إجمال المفهوم، والأصل الجاري فيه هو الاحتياط - على ما سيأتي في محله إن شاء الله (تعالى) - لأنه قد افترض فيه قيام الحجة على انشغال الذمة بالتكليف المتعلّق بذلك المفهوم على واقعه المجمل سواءً كان هو الأقل أم الأكثر، فهو ذو عنوان مجمل تعلّق العلم بوجوبه على إجماله، فيلزم الخروج عن عهدته على كل تقدير، ولا يحصل ذلك إلا بالإتيان بالأكثر وهو المقيد بقصد التقرب.

الثاني: صورة وضوح المفهوم والعلم بوضعه للأعم الذي هو الأقل، فيكون بذلك قد تحقق البيان بإقامة الحجة على الأقل الذي قامت عليه مباشرة، ويكون الشك قد تعلّق بأمر زائد عليه من دون قيام حجة عليه لا تفصيلية، لأنّ التفصيلية تعلّقت بالأقل، ولا إجمالية، إذ لا إجمال فيما قامت عليه الحجة، وإنّما الشك في اعتبار أمر زائد على ما علم وجوبه، وحيث لا دليل ولا بيان عليه فهو مجرى لأصل البرائة.

والحاصل: أنّه إذا كان المفهوم مردداً بين أن يكون عبادياً أو توصلياً كان من موارد الاشتغال، ولزم الامتثال بقصد التقرّب، وإن كان المفهوم توصلياً واحتمل اعتبار قصد التقرب لخصوصية فيه كان من موارد البرائة.

هذا تمام الكلام في التعبّدي والتوصّلي، وقد جرت العادة على تعقيبه بالبحث في ثلاث مسائل معقودة في اعتبار المباشرة، والاختيار، والوقوع على وجه غير محرّم في تحقّق المأمور به الموجب لسقوط أمره، أو عدم اعتبارها.

وقد تقدّم أنّ كلاً من هذه الأمور الثلاثة قد يعبر عنها بالتعبّدي وعن ما يقابلها بالتوصّلي غير ما هو المعروف من عنواني التعبّدي والتوصّلي اللذين عليهما مدار البحث والكلام في المسألة السابقة.

مسقطات الأمر

وقبل البحث في هذه المسائل الثلاث يحسن البحث في مسقطات الأمر، حيث قد يعبّر عن الامتثال وموافقة الأمر بمسقط الأمر من دون سائر المسقطات أو يضاف إليه العصيان، فيقال: لا يسقط الأمر إلا بالامتثال أو العصيان، في حال أنّ هناك أموراً أخرى تسقطه – أيضاً – فكان ينبغي الانتباه والتنبيه عليها، خصوصاً بعد أن كان المقصود من سقوط الأمر في تحرير عناوين البحث في هذه المسائل الثلاث هو سقوطه بالامتثال دون سائر المسقطات.

البحث في مسقطات الأمر: وهي الأمور التي بتحقّق أيّ واحد منها يسقط الأمر ولا يبقى متوجّهاً إلى المكلّف:

الأول: الامتثال بتحقيق متعلّق الأمر بالنحو المطابق له المستوفي لغرض المولى منه.

الثاني: ترك إطاعة الامر في وقته بترك الإتيان بالمأمور به، وله صورتان:

إحداهما: أن يكون عن عذر. والثانية: أن يكون لا عن عذر.

ولا ريب في اختصاص اسم العصيان بالثانية، لأنّ المعذور وإن كان تاركاً للمأمور به إلا أنّه لا يعدّ عاصياً لأمره وإن لم يكن مطيعاً له، ولذا لا يستحق على تركه العقاب.

الثالث: تحقّق الغرض من الأمر بفعلٍ آخر غير ما تعلّق به الأمر، أو بفعل شخص آخر، أو بشيء آخر غيرهما.

فالأول: كما إذا كان المولى في عطش وأمره بإتيانه بالماء ولكنه أتاه بشراب ألذّ من الماء راوٍ للعطش، كالعصير.

والثاني: كما لو أمره بالإتيان بالماء ولكن قبل إتيانه به ومن دون توانٍ قدّم له شخص آخر الماء فأخذه منه.

والثالث: كما لو كان في الليل وانقطع الكهرباء فأمره بإيقاد المصباح وإحضاره وعاد التيار الكهربائي قبل ذلك.

وفي كلّ ذلك يسقط الأمر لتحقّق غرضه بغير ما تعلّق به، إذ كثيراً ما يكون الغرض أعمّ من خصوص ما يترتّب على فعل المأمور به.

الرابع: فوات الغرض الموجب لتعلّق الأمر بالفعل، كما لو أمره باطعام الضيف فخرج الضيف من دون توانٍ المكلف، أو أنّه لما سمعه يأمر عبده باحضار الطعام اعتذر من الأكل لكونه صائماً أو غير ذلك مما يوجب لغوية إحضار الطعام له، كما إذا كان الغرض منه إكرامه به وعلم بعدم ترتبه عليه.

الخامس: انتفاء موضوع الأمر، وهو كلّ ما له دخل في ثبوته، كالمكلَّف ونفس الآمر (المكلِّف) - كما لو مات بعد الأمر مباشرة - وشروط التكليف، وموضوع المكلّف به، كما لو أمره بغسل ثوبه فوقع الثوب في النار واحترق، فإنّه لا موضوع للغسل بعد ذلك، فيسقط الأمر المتعلّق بغسله لا محالة.

ومنه يظهر: أنّ المراد من سقوط الأمر في عنوان هذه المسائل الثلاث إنّما هو المرتبط بالامتثال دون البواقي وإن كانت بأجمعها مسقطة للأمر.

كما ظهر - أيضاً - من كمال ارتباط الأمر بالغرض منه ولزوم ترتبه عليه: أنّ

محض الإتيان بمتعلّق الأمر لا يستلزم سقوطه ما لم يكن مستوفياً لغرضه، كما لو بني على دخالة قصد التقرب وامتناع أخذه في متعلّق الأمر، فإن الأمر به لا يسقط وإن جيء به تاماً ومطابقاً للمأمور به ما دام غير مستوفٍ للغرض من الأمر، فلا يكفي في تحقّق الامتثال المسقط للأمر محض الإتيان بمتعلّق الأمر، بل هو مراعى بتحقق الغرض من الأمر به، كما أشرنا إليه، وإلا يبقى الأمر ثابتاً في عهدة العبد، لبقاء علته الموجبة لصدروه من المولى المنوطة باستيفاء غرضه.

ولكنّ ذلك موقوف على معرفة العبد بأغراض المولى من أوامره، كما هو الحال في كثير أو أكثر الأوامر الصادرة من الموالي العرفيين، بخلاف المولى الشرعي (تبارك وتعالى)، فإن الأغراض من أحكامه المقدسة لا يطلع عليها إلا من أطلعه وأعلمه بها، فإنّه هو الخالقﷻ وهو المشرّع لتلك الأحكام وهو علام الغيوب، فليس على العبد في مقام امتثال أحكامه إلا بموافقة متعلّقاتها المأخوذة فيها كما وردت في الشريعة المقدسة من دون النظر في عللها وغاياتها ما لم تعلم من قبله ولو بواسطة حججه صلوات الله عليهم أجمعين، وليس عليه النظر في عللها ما لم تكن منصوصة، فتدبّر جيداً.

إذا عرفت ذلك فلنبحث في هذه المسائل:

مسألة في اعتبار المباشرة في الإتيان بالمأمور به

مسألة: هل أنّ ظهور صيغة الأمر يقتضي اعتبار مباشرة المكلّف لفعل المأمور به، أولا يقتضي إلا وجود الفعل سواءً كان صادراً منه أم من الغير بتسبيب منه، كطلب أو إجارة أم لتبرّع الغير به؟.

تمهيد

ومقدّمة لتحقيق الحال فيها يحسن تمهيد أمرين:

الأول: لا يخفى الفرق بين اعتبار المباشرة وعدمها، وبين الوجوبين: العيني والكفائي، فإنّ مرجع اعتبار المباشرة إلى صدور الفعل من المكلّف نفسه، فلا يجزي تسبيبه لصدور الفعل من غيره، كما لا يجزي تبرّع الغير به عنه ولو كان من باب النيابة. وأما الوجوب العيني فمرجعه إلى توجه التكليف إلى الجميع بنحو يلزم كل واحد منهم فعل المأمور به سواءً فعله الآخرون أم لا، بخلاف الوجوب الكفائي، فإنّه وإن كان التكليف فيه متوجهاً إلى الجميع ولكن يكفي في امتثاله وسقوطه فعل واحد منهم.

وعليه: فقد يكون التكليف عينياً ولكنه غير مباشري، كما في تكليف الولد الأكبر بالقضاء عما فات والده، فإن تكليف كلّ ولد أكبر عيني، ولكنّه لا يعتبر فيه المباشرة. وكذلك قد يكون التكليف كفائياً ولكنه لا يسقط بفعل غيرهم، كما لو سلّم أحد على جماعة وردّ عليه السلام غيرهم، فإنّه لا يكفي إلا إذا كان الردّ منهم أو من أحدهم مباشرة دون غيرهم.

الثاني: ينبغي أن يخرج عن محلّ الكلام ما إذا كان العمل مبنيّاً على التسبيب، كعمل المقاولين في هذه الأيام، فإذا طلب أحد من المقاول أن يبني له داراً أو مسجداً أو غيرهما فإنّ من المعلوم عدم تكليفه بمباشرته للبناء، وإنما يريد تسبيبه وتكفّله بإنجاز العمل ولو من غيره. ومثله – أيضاً – سائر ما علم فيه تحقق غرض المولى بصرف الوجود من أيّ كان، فإن تكليفه لشخص معين أو جماعة حينئذٍ لا يقتضي قيامهم بالمأمور به مباشرة، كما في مثل: القضاء عن الميت، حيث قام الدليل على إجزاء قضاء أيّ أحد يصدر منه وإن كان بتسبيب أو تبرّع، وكذلك حال التطهير من الخبث، فإنّه يسقط الأمر به ولو كان بغير مباشرة.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المشهور هو اعتبار المباشرة ولكن السيد الصدر﵀ فصّل بين فعل الغير غير التسبيبي فالتزم بأنّ مقتضى الأصل عدم السقوط به، وأما التسبيبي «ففيه تفصيل بين ما إذا كانت النسبة الفعلية صدورية فقط، كما في مثل: أزل النجاسة أو ابن مسجداً، فالأصل هو التوصلية، وبين ما إذا أخذ فيها إضافة إلى ذلك نسبة الحلول فيه – نسبة العرض إلى محلّه – كما في مثل: صلّ أو اشرب الماء، فالأصل التعبدية»[1].

والصحيح: هو اعتبار المباشرة مطلقاً، كما هو المشهور.

والدليل عليه: أنّ مقتضى التأمل في مدلول صيغة الأمر هو أنّها موضوعة لطلب استناد متعلّقها إلى المطلوب منه، لا محض المادة، وإنما هو استنادها إليه،

(١) بحوث في علم الأصول: ٢/ ٦٥.

كما هو الحال في كلٍ من هيئتي فعل الماضي والمضارع، فإنّه كما أنّ مفاد «فَعَلَ» و«يفعل» هو استناد الفعل إلى الفاعل كذلك الحال في مفاد «افعل» فإنّه هو استناد الفعل إليه - أيضاً - دون محض وجوده.

واستناد الفعل إلى فاعله وإن كان يقع على نحو الصدور تارة، مثل: ضرب ويضرب، وعلى نحو الحلول أخرى، مثل: مات ويموت، إلا أن مناسبة السياق، أو فقل: مناسبة الحكم والموضوع ومناسبة سنخ المادة وما تستند إليه تكون قرينة على كونها صدورية أو حلولية.

فمثل الضرب والكلام يناسب صدورهما من الفاعل، لأنّهما - عادة - يكونان باختياره وكل منهما فعله وهو الذي يوجدهما، فتكون النسبة في مثل ذلك صدورية، بخلاف مثل: الموت والحياة، فإنّهما وإن كانا منتسبين إليه، كيف فإنّه هو الميت وهو الحيّ، إلا أنّهما حيث لم يكونا باختياره ولا بإيجاده، وإنّما باختيار غيره وإيجاده، ويحلان فيه، فكانت نسبتهما أو انتسابهما إليه على نحو الحلول دون الصدور، إذ لم يصدرا منه وإنما حلا فيه.

وحيث كان مفاد الطلب هو الحثّ على فعل المادة وإيجادها كان المطلوب - حقيقة - هو صدور المادة من المطلوب منه دون حلولها فيه، لما عرفت من أن حلول ما يحلّ فيه حقيقة ليس هو فعله، وإنّما فعل غيره فيه وإن انتسب إليه من حيث أنّه هو محلّه ومعروضه، فتكون النسبة المطلوبة من المطلوب منه - المعبّر عنه في النحو بالفاعل - هي النسبة الصدورية دون الاستنادية التي هي أعم منها ومن الحلولية، فإنّه وإن كانت المناسبة بين فعل الأمر وباقي الأفعال تقتضي كون نسبة المادة إلى الفاعل في الجميع هي الاستنادية التي هي

أعمّ من الصدورية والحلولية إلا أنّ خصوصيّة الأمر والطلب تقتضي كونها خصوص الصدورية.

فمناسبة الطلب تقتضي كون النسبة المطلوبة هي الصدورية دون الأعم، ولذا لم يحسن أمر الغير بفعل ما يحلّ فيه إلا بضرب من التجوز أو التأويل بحمل كون المراد من المطلوب هو إيجاد الأسباب أو المعدّات له، كما في الأمر بالنوم - مثلاً - فإن النوم ليس من فعل النائم، وليس بمقدوره إلا التهيّؤ له من الاستلقاء والاسترخاء ونحو ذلك.

فينتج من ضمّ مفاد الطلب إلى كون المطلوب هو استناد الفعل إلى المطلوب منه كون المراد هو صدور المادة والفعل منه، دون محض وجوده، ولا يكون ذلك إلا بالمباشرة منه، دون تبرّع الغير به ودون تسبيبه إلى فعل الغير له بطلب أو إجارة أو غير ذلك.

أما نفي التبرّع فواضح، لأنه لا علاقة له به، وغاية الأمر أن المتبرّع فعل فعلاً نظير ما طُلب منه، فيكون سقوط الأمر حينئذٍ - لو سقط - بتحقق غرض المولى إن كان محققاً له، فلا يصحّ الاكتفاء به إلا إذا علم بذلك، ومحلّ الكلام إنما هو في فرض الشك واحتمال اعتبار المباشرة.

وأما نفي التسبيب والاجتزاء به، فلأن الذي فعله المكلّف وما صدر منه وانتسب إليه إنما هو تسبيبه لإيجاد الغير لذلك الفعل دون صدوره منه وإيجاده له وانتسابه إليه، في حال أن الطلب لم يتعلّق بالأعم منه ومن تسبيبه إليه، وإنما تعلّق بنفس فعله وإيجاده له وصدوره منه وانتسابه إليه، فهو بذلك لم يمتثل ما طُلب منه، ولا يتحقق امتثاله إلا بمباشرته لذلك الفعل، فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: أنّ وضع الصيغة في كل فعل من الماضي والمضارع والأمر للانتساب الأعم من الصدوري والحلولي حتى لو أريد جداً بأن يكون المراد الجدي هو محض انتساب المادة إلى الفاعل يستلزم ظهورها في المباشرة، لأنّ انتسابه إليه حقيقة لا يكون إلا في فرض كون المادة - كالضرب والنوم - فعلاً منتسباً إليه وهو فاعله، لا أن يكون الضارب والنائم غيره وإن كان هو المتسبّب لتلبسه بالضرب والنوم، وذلك لأنه لم يتلبّس بهما ولم ينتسبا إليه حقيقة، لأنه إنما تلبس بالتسبيب إليهما، فالمنتسب إليه وما تلبّس به إنما هو التسبيب لفعل الغير وتلبّس ذلك الغير بهما دونه، لأنّه إنّما فعل التسبيب إليهما ولم يفعلهما، فلو نسب إليه شيء مما تسبب بفعل الغير له كانت النسبة بضرب من التجوز في الكلمة أو الإسناد، كما في مثل: بنى الأمير مسجداً، ونحو ذلك.

وعليه: فلا فرق بين أن يراد من النسبة - جداً - خصوص الصدورية أو الحلولية أو الأعم منهما يكون ظهورها في لزوم استنادها إليه حقيقة موجباً لاختصاص الطلب - إن تعلّق بها - بصورة المباشرة للفعل دون تسبيبه له، لأن المطلوب إنما هو فعله - كالبناء أو الإزالة - في حال أنّه لو تسبب إليهما ولم يفعلهما كان فعله هو التسبيب إليهما دون فعلهما، كيف وهما حينئذٍ من أفعال الغير دونه، فلا يصح نسبتهما إليه إلا مجازاً، من دون فرق بين أن تكون النسبة نسبة العرض إلى محلّه، كما في مثل: صلّ واشرب، أو تكون صدورية فقط، كما في مثل: أزل النجاسة أو ابن مسجداً، لما عرفت من أنّ المزيل للنجاسة والباني للمسجد - وإن كان بتسبيبه إليهما - إنما هما فعل غيره، إذ لم يفعل شيئاً منهما، وإنما الذي فعله هو التسبيب إلى فعل الغير لهما. نعم يصحّ نسبتهما إليه مجازاً.

نقد تفصيل السيد الصدر رحمه الله

ومنه يظهر: الإشكال في تفصيل السيد الصدر رحمه الله، خصوصاً إذا كانت النسبة صدورية – كما هو المفروض في كلامه – لأنّ الإزالة والبناء وأمثالهما مما طلب من المكلّف صدورها منه لا تكون صادرة منه إلا بمباشرته لها، فإن الصادر منه في غير ذلك ليس إلا التسبيب إليها، فلا تكون نسبتها إليه إلا مجازاً، كما عرفت.

نعم لا مانع من أن يريد المولى المجاز، كما في مثل: أمر الأمير للوزير ببناء المسجد، فإن مقامه وانتفاء امتهانه للبناء قرينة على إرادة التسبيب، وكما في مثل: الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد مما علم منه إرادة طهارته، وسائر موارد الطهارة من الخبث، فإن ذلك يكشف عن تحقق الغرض بالطهارة من دون فرق بين صدورها من المكلّف ووقوعها من غيره بتسبيب أو غير تسبيب حتى بمثل: المطر، فإنّه به يسقط الأمر بالإزالة لحصول الطهارة، لا للإمتثال بفعل المأمور به.

ونظيره ما تعلّق بقضاء الولد الأكبر ما فات والده من الصلاة، فإن نسبة الصلاة إلى المكلّف هي نسبة العرض إلى محلّه، كشرب الماء، ومع ذلك يسقط عنه أمره بها لو تبرع به الغير، فضلاً عما إذا تسبب إليه بإجارة أو غيرها، فإن ذلك قرينة على تحقق الغرض من ذلك الأمر بمحض صدور الصلاة نيابة عن الوالد سواءً كان من الولد أم من غيره، بتسبيب منه أم بتبرّع من الغير.

ويتحصّل: أنّ الظهور التصوري لصيغة الأمر بالحثّ على استناد الفعل إلى المطلوب منه يستلزم الظهور التصديقي بإرادة المباشرة منه عند الالتفات إليها، فإن الملازمة بين المدلول التصوري – وهو استناد الفعل إلى الفاعل – وتصور

المباشرة، وكذلك التصديق بإرادة الاستناد يستلزم التصديق بإرادة المباشرة، ولكنها ملازمة بينة بالمعنى الأعم، لتوقّفها وتوقّف الجزم بها على تصور المباشرة في التصورية، وعلى تصور إرادتها في التصديقية، لأنّ طرفي الملازمة التصديقية هما إرادة الاستناد وإرادة المباشرة، فيتوقف الجزم بإرادة المباشرة على تصورها، لأنّ المطلوب بمقتضى ذلك الظهور هو إيجاد فعله، لا مطلق وجود الفعل، وأما التسبيب إليه فهو فعل آخر لم يتعلّق به الأمر تصوّراً ولا تصديقاً ما لم تقم قرينة خاصة عليه.

ويمكن – أيضاً – الاستدلال على المباشرة بإطلاق الصيغة، وذلك، لأنّها تدل على وجوب الفعل على المكلف مطلقاً سواءً فعله آخر أم لا، وسواءً كان فعل الآخر بتسبيب من ذلك المكلف أم لا، نظير دلالة إطلاق الصيغة على كون الوجوب عينياً.

ولكنّ الاستدلال بإطلاق الصيغة يتوقف على الدليل اللفظي وإحراز كونه في مقام البيان، وأما الاستدلال الأول فهو يتم حتى لو كان الدليل لبيّاً، لما عرفت من أنّ إحراز توجه طلب الفعل نحو المكلّف يستلزم كون المطلوب منه فعله، وفعل الغير – ولو بتسبيب منه – ليس فعله ولو كان بتسبيب منه، ففعله هو التسبيب إليه دونه، فتدبر جيداً. هذا ما يرتبط بالأصل اللفظي.

الكلام في الأصل العملي

وأما الأصل العملي فلا تصل النوبة إليه إلا في فرض إجمال النسبة التي تدل عليها صيغة الأمر من أنّها استنادية – كما بيّنا – أو محض ارتباط الفعل بالمكلّف

ولو بواسطة التسبيب، فيدور حينئذٍ أمرها بين الأعمّ والأخص، ويكون المورد من موارد دوران اشتباه المفهوم بين الأعم والأخص، لاشتباه معنى الصيغة - الذي هو معنىً حرفي مضافاً إلى شخص الطلب المنشأ بها - بين محض الارتباط الذي يعمّ التسبيب أو خصوص ارتباط الفعل بالمكلّف مباشرة.

والقاعدة الجارية في المفهوم المشتبه بين الأعم والأخص بعد العلم الإجمالي بتعلّق التكليف به على إجماله هي قاعدة الاشتغال، فإنّ مختارنا هناك هو التفصيل بين أن يتعلّق الأمر بالمفهوم المردد وبين أن يتعلّق بأجزائه مباشرة وإن كان المفهوم الصادق عليها مردداً بين الأعم والأخص أو الأقل والأكثر ما لم يكن مشككاً. وهنا قد تعلّق الأمر بالمفهوم المردد بينهما مباشرة وحيث لم يكن في مفهوم النسبة المطلوبة تشكيك - كما لا يخفى - فيلزم إحراز الفراغ عن التكليف به على كل تقدير، نظير دوران أمر المفهوم بين المتباينين لوحدة الملاك فيهما، فيكون مقتضى الأصل العملي هو اعتبار المباشرة - أيضاً - .

مسألة في اعتبار الاختيار
في الإتيان بالمأمور به وعدم اعتباره

تمهيد

ومقدمة للبحث فيها يحسن بيان أمور:

الأول: ينبغي قصر موضوع المسألة بالعناوين غير القصدية مثل: التطهير من الخبث ونحوه، فتخرج العناوين القصدية، وهي التي لا تقع ولا توجد من دون قصدها، مثل: التأديب، والتعظيم، والاحترام، والعبادات بأسرها، كالوضوء والصلاة وغيرهما، وذلك، لامتناع تعلّق القصد بها من دون اختيار والتفات، كما لا يخفى.

الثاني: لا ينبغي إخراج موارد الإكراه من محلّ الكلام، لأنّ المكرَه يفعل ما أكره عليه باختياره لأن غاية ما يستلزمه الإكراه هو تحديد خيارات المكره وجعله بين خيارين إما الفعل، وإما الترك، فباختياره الفعل يدرأ شرّ المكرِه لا لغايته الشخصية، وبالترك يتعرض لشرّه وما أوعده وهدّده به من الضرر، وكلّ ذلك لا يستلزم وقوع الفعل منه أو تركه بغير اختياره.

الثالث: ليست لهذه المسألة ثمرة عملية مهمّة، لأنّ نوع الأفعال - خصوصاً - الواجبات وإن كانت توصّلية لا تقع من دون اختيار إلا نادراً، كما لو طهّر ثوبه أو يده من دون التفات أو في حال النوم ونحو ذلك.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الصحيح هو عدم اعتبار الاختيار، لأنّه بعد أن كان محلّ الكلام مقصوراً على غير القصديات فهي مختصّة بالتوصّليات، فلا يشترط فيها قصد التقرّب، فيكون كلّ من إطلاق المادة والهيئة دالاً على كفاية الإتيان بالمأمور به ولو من دون اختيار.

أما إطلاق المادة فلصدقها على الفعل وعدم تقييدها بالاختيار في دليل الأمر، كما في مثل: التطهير من الخبث لو وقع حال النوم، إذ قد يحدث من بعض الأشخاص تصرفات في حال نومهم على النحو الذي يصدر منهم في حال يقظتهم وإن كان ذلك فرداً نادراً، فإذا علم بعد استيقاظه أنّه قد طهر ثوبه أو غير ذلك لا يحتاج إلى الإعادة، لأنه بذلك قد تحقق التطهير المطلوب منه وإن صدر منه بغير اختياره.

وأما إطلاق الصيغة فلأنّ مدلولها لم يقتض إلا الحث على استناد الفعل إلى المكلّف، ولا ريب أنّه بفعله - كما في المثال - قد استند الفعل إليه، لأنه هو الذي فعله وهو الذي طهر ثوبه وغسله، ولم يتقيد الحث بالاختيار ولا كون الاستناد إليه به، وقد تحقق بما أتى به ما دعت إليه الصيغة وما تعلّقت به.

ما أفاده الشيخ النائيني& ونقده

وقد منع الشيخ النائيني‌ﷺ منه بوجهين:

«الأول: أن المطلوب - على المذهب الحق - لابدّ أن يكون حسناً بالحسن الفاعلي، وهو لا يتحقق إلا في خصوص الفعل الارادي»[1].

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ١٠١.

«الثاني: أنّ الطلب التشريعي - كما ذكرناه - هو تحريك عضلات العبد نحو المطلوب بإرادته واختياره وجعل الداعي له لأن يفعل، ومن البديهي أنّه إنّما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي، لا الأعمّ منه ومن غيره. وعليه فالمطلوب دائماً هو الفعل الإرادي»[1].

وكلّ منهما لا يمكن المساعدة عليه:

أما الأول: ففيه: أنّ الحسن الفاعلي - في مورد اعتباره - مختص بالعبادات وقد عرفت خروجها عن محلّ الكلام موضوعاً، لأنها من القصديات، فضلاً عن اعتبار قصد التقرب فيها، وكلّ ذلك لا ينسجم مع موضوع الكلام الذي يفترض فيه إمكان تحقق المأمور به من دون اختيار المستلزم لاختصاصه بالتوصليات، ولا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار وقوعها بداعٍ حسن موجب لاتصاف فاعلها بالحسن، فمن طهّر فمه من الدم لاستقذاره، لا لنجاسته، ولا بداعي الانقياد للأمر الغيري من أجل الوضوء أو الصلاة أو غير ذلك فهو قد فعل المأمور به وإن لم يتّصف بالحسن الفاعلي، إذ لم يرتبط داعي فعله بالمولى، وإنما جاء به لداعٍ شخصي، فهل يحتمل أن الأمر بتطهيره لم يسقط أو أنّه سقط بالعصيان أو بتفويت الغرض أو نحو ذلك من دون تحقق متعلّقه في الخارج؟!.

والحاصل: أنّ اعتبار الحسن الفاعلي في المطلوب يوجب اختصاص الأوامر ومتعلّقاتها بالتعبديات، في حال أنّ انقسامها إلى التعبديات والتوصليات من الضروريات، كما أشار إليه أستاذنا الخوئي قدس سره[2].

---

(١) أجود التقريرات: ١/ ١٠٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ٢/ ١٥١.

مع: أنّه لو كان الأمر كذلك للغي البحث في هذه المسائل، حتى مسألة التعبدي والتوصلي، لافتراض اعتبار الحسن الفاعلي فيها جميعاً، ولا يتحقق الحسن الفاعلي إلا بوجه مقرّب للمولى.

وأما الثاني، فلأنّ الطلب التشريعي ليس كما أفيد، وإنما هو الحث نحو الفعل سواءً كان جوارحياً أم جوانحياً مثل: حب أهل البيت عليهم السلام، وبغض أعدائهم.

وأما دعوى: تقيّده بإرادة العبد واختياره مباشرة فهو مصادرة إن لم يستند إلى ما أفيد أخيراً من أنّه لجعل الداعي الموجب لاختصاصه بالفعل الإرادي.

وأمّا كون الداعي إلى الطلب هو جعل الداعي بخصوصية عنوانه فلا مجال للمساعدة عليه:

أولاً: لانتقاضه بتوجه الأوامر الشرعية إلى العصاة والمتمرّدين الذين لا يبالون بالحلال والحرام، لاختصاص داعوية الأمر بالأشخاص المطيعين، وعلى الأقل بمن هو بصدد الإطاعة، كي يمكن أن يكون الأمر داعياً له إلى فعل المأمور به، فلو كان داعي جعل الداعي مختصاً بمن يمكن أن يكون الأمر داعياً له إلى إطاعته لم يكن المتمردون مكلّفين بالأوامر الشرعية.

وثانياً: إنّ الداعي للأمر والطلب وإن كان مرتبطاً بجعل الداعي للمكلّف فإنما هو بجعل ماله شأنية الداعوية دون فعليّتها، فلا يختصّ بمن يمكن أن يكون الأمر داعياً له بالفعل، كي يوجب ذلك اختصاصه بالفعل الإرادي.

وثالثاً: لما سيأتي – إن شاء الله تعالى – في مسألة مقدمة الواجب من تحقيق حال العلة الغائية والأغراض الداعية للأمر، وأنّ هناك أغراضاً طولية يتبع كلّ

منها أقصى الأغراض، فإذا كان الغرض الأقصى من الأوامر التوصلية هو وجود متعلّقاتها – ولو لما بها من التمكن من فعل ما تتوقف عليه – فيكون الغرض منها تحقق متعلّقاتها، فإذا تحقق المتعلّق فقد تحقق الغرض وسقط الأمر، لتحقق غرضه بتحقق متعلّقه بأيّ وجه اتفق إرادياً كان أم غير إرادي، ولا تغفل عن أن محلّ الكلام إنما هو في التوصّلي.

ولا يخفى: أنّ الغرض كما يضيق دائرة الأمر ومتعلّقه بضيقه فإنّه يوسّعه –أيضاً– بسعته، فكان ينبغي هو النظر إلى الغرض الذي لأجله أمر المولى بالفعل وجعل به للمكلّف الداعي إلى الإتيان بذلك الفعل، وقد تقدّم في بيان مسقطات الأمر ماله نفع في المقام، فراجع. هذا ما يرتبط بالأصل اللفظي.

بيان الأصل العملي

وأما الأصل العملي فهو – هنا – البرائة، لأنّ العنوان الذي تعلّق العلم بوجوبه معلوم المفهوم، فإنّ الإرادة والاختيار مما هو خارج عن ذات الطبيعة غير القصدية، مثل: الغَسل والمشي وغيرهما من الطبايع التوصلية غير القصدية، فيكون الشك في اعتبار الاختيار شكاً في تكليف زائد على ما علم التكليف به، وهو مجرى البرائة.

مسألة في اعتبار
أن لا يقع المأمور به في الفرد المحرّم

والصحيح: أنّه لابدّ من التفصيل أوّلاً بين أن يكون المأمور به توصلياً أو تعبدياً، فإن كان توصلياً – مثل التطهير من الخبث – فتارة: يكون النهي عن الفرد أو الحصّة ذات الفرد المحرّم متصلاً بدليل الأمر بالطبيعة، وأخرى: يكون النهي بدليل منفصل.

وإن كان تعبّدياً فتارة: يكون النهي متعلّقاً بنفس العنوان العبادي مقيّداً بالحصة المحرمة – مثل: صلاة الحائض وصومها – وأخرى: يكون متعلّقاً بعنوان آخر بينه وبين عنوان العبادة عموم من وجه، فهنا صور أربع:

صور المسألة

الصورة الأولى:

أن يكون توصّلياً ويكون دليل النهي متصلاً فاللازم تقييده بغير المحرّم، لأنّ النهي عن الحصّة – حينئذٍ – يكون قرينة على تقييد متعلّق الأمر بغيرها، لمكان وضوح التضاد عند العرف بين الأمر والنهي، فيكون ذلك موجباً لقصر متعلّق الأمر بغير الحصّة المنهي عنها، فيعتبر في تحقّق المأمور به وانطباقه على الفرد أن لا يكون من أفراد الحصة المحرّمة، لأنّها خارجة عن متعلّق الأمر، ويكون نظير ما إذا جاء بفرد من طبيعة أخرى خارجة عن الأمر ومتعلّقه موضوعاً، كما لو قال: أعتق رقبة، فذهب وأطعمها،

فكيف يجزي أو يصحّ الإتيان بالإطعام في مقام امتثال الأمر بالعتق وهو مباين للمأمور به؟!.

والأمر واضح، لأنّ التقييد يستلزم خروج مورد القيد عن المقيّد، وقد عرفت أنّ النهي المتصل قرينة متصلة على خروج متعلّقه عن متعلّق الأمر، فلا يصدق عليه متعلّق الأمر من حيث هو متعلّقه وإن صدق عليه عنوانه من حيث هو.

الصورة الثانية:

أن يكون توصّلياً ويكون دليل النهي منفصلاً، فلا يعتبر فيه عدم انطباق متعلّق النهي عليه، وذلك أمّا مع تعدّد العنوان - كما في التطهير من الخبث والغصب - فلما تقدم من أنّ مرجع تعدد الحكم بتعدد العنوان إلى تعدد الملاك في المجمع، فيكون مثل: اغسل ثوبك بالماء، ولا تغصب، نظير: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، فكما يكون بإكرام العالم الفاسق مطيعاً للأول ومحققاً لملاكه وإن كان عاصياً للثاني ومحققاً للمفسدة الداعية للنهي عنه، كذلك الحال في الغسل والغصب، فيكون الغسل موجباً لطهارة الثوب ومحققاً لملاك أمره وإن كان عاصياً للنهي عن الغصب وواقعاً في مفسدته، اللهم إلا في العناوين ذات العلة التامة في الحسن أو القبح، فيلزم التعامل بينها وبين أدلّتها بنحو آخر على ما تقدم الكلام فيه مفصلاً في الجمع بين المطلق والمقيد والعام والخاص، فراجع.

ومنه يظهر: الحال في مورد وحدة العنوان وتعلّق النهي بحصة منه ولكن بدليل منفصل، كما لو قال: اغسل ثوبك بالماء، وبدليل منفصل قال: لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب، فإنّ دليل الأمر كشف بإطلاق متعلّقه عن تحقق ملاكه

بجميع أفراده من دون استثناء وإلا لاستثني منها ما كان فاقداً له، وأمّا دليل النهي فإنّه - أيضاً - دلّ على ثبوت المفسدة بجميع أفراد الغسل بالماء المغصوب، فيتحقق به - بمقتضى الدليلين - كل من الملاكين، ويكون بالإتيان به عصيان للنهي، وموافقة للأمر، كل من حيثية متعلّقه وملاكه، فإنّه لو كانت الحصّة المحرمة غير واجدة لملاك الأمر وغير داخلة في متعلّقه لما تركها المولى في بيانه المطلق الكاشف بإطلاقه وعدم استثنائها عن شمول متعلّق أمره لها وتحقق ملاكه بها، حالها حال سائر الحصص.

غاية الأمر: أنّ دليل النهي كشف - أيضاً - عن مفسدة فيها، فكان اللازم على المكلّف اختيار غيرها طاعة له وحذراً عن الوقوع في عصيانه ومفسدة متعلّقه، ولكنه إذا جاء بها بسوء اختياره فقد تحقق بها كلّ من المفسدة التي كشف عنها النهي، والمصلحة التي كشف عنها الأمر. وكون مفسدة النهي أهمّ لا يستلزم انتفاء مصلحة الأمر بعد أن كان كل من دليلي الأمر والنهي قد أثبتاهما وكشفا عنهما، ولا مانع ثبوتاً ولا إثباتاً عن اجتماع المصلحة والمفسدة في أمر واحد من حيثيتين، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة:

أن يكون تعبدياً ويكون النهي متعلّقاً بنفس العنوان مع تقييده بالحصة المحرمة مثل: صلاة الحائض وصومها، فاللازم تخصيص المأمور به بغير الحصّة المحرّمة واعتبار عدم وقوعه بها، وذلك لا لعدم شمول متعلّق الأمر لها - كما لو كان دليل النهي منفصلاً - وإنما لأجل امتناع التقرب بالمبعّد، فلا يمكن التقرب بالحصة المحرّمة بعد افتراض تعلّق التحريم بها بعنوانها.

الصورة الرابعة:

أن يكون متعلّق الأمر عبادياً ويكون متعلّق النهي عنواناً ثانياً يلتقي معه في بعض الأفراد، كما في مثل: الصلاة والغصب، وهذا مورد مسألة اجتماع الأمر والنهي. ولتحقيقها مقام آخر يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى. هذا ما يرتبط بالأدلة الاجتهادية.

الكلام في الأصل العملي

وأمّا الأصل العملي فلابدّ أن يكون مورده هو إجمال الدليل، لأنّ مفروض المسألة أن يكون هناك أمر بالطبيعة وأن يكون لها فرد محرّم، فلابدّ أن يكون هناك دليل على الأمر بها ودليل على حرمة فردها.

وحيث عرفت أنّ للمسألة صوراً أربع فنقول:

أمّا الصورة الأولى، فالإجمال فيها إما أن يكون في الأمر أو النهي الدال على التقييد، أو فيهما معاً.

وعلى كل تقدير يلزم العمل بالاحتياط، لأنّ الإجمال إن كان في الأمر ومتعلّقه من أنّه شامل للفرد المحرم أو غير شامل له وقد انشغلت الذمة به يقيناً ولا إطلاق له فيلزم الخروج عن عهدته يقيناً، ولا يحصل ذلك إلا بالإتيان بغير المحرم. وإن كان في النهي ومتعلّقه فكذلك، لأنك عرفت أنّ النهي المتصل يكون قرينة على تقييد الأمر ومتعلّقه بما عدا القيد، فيكون إجماله من إجمال القيد، وإجمال القيد موجب لإجمال المقيّد به لا محالة، ومع إجمال المقيد المأمور به يلزم العمل بالاحتياط، لما عرفت. وإن كان الإجمال

فيهما معاً فالأمر أوضح، لمكان إجمال المأمور به من كلتا الحيثيتين فيلزم العمل بالاحتياط.

وأمّا الصورة الثانية، فلا يتوقف الرجوع إلى الأصل العملي فيها على إجمال النهي، لفرض انفصاله، فإنّه حتى لو كان مبيّناً لم يضرّ في صحة التمسك بإطلاق الأمر فكيف إذا كان مجملاً، فالذي يلزم بالرجوع إلى الأصل العملي فيها إنما هو إجمال دليل الأمر، وحينئذٍ لما افترض أنّه لا إطلاق له ولا لمتعلّقه فمن أين يحرز ملاك الأمر في الفرد المحرّم؟ لا سيما بعد ملاحظة تقدّم دليل النهي على دليل الأمر في الكشف عن كون المفسدة في الفرد أهمّ من المصلحة، فتكون المفسدة فيه محرزة ويكون ملاك الأمر مشكوكاً فيه ولا محرز له كي يسقط لتحقق غرضه وملاكه، فلا محيص عن العمل بالاحتياط وكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال.

وأمّا الصورة الثالثة فلا مورد فيها للأصل، لأنّ فرض المسألة ينفيه، باعتبار أنّه قد افترض في أصل موضوع المسألة كون فرد المأمور به محرّماً فسواءً تعلّق الشك بالأمر والمأمور به أو بالنهي والمنهي عنه يخرج المورد عن فرض المسألة، لأنه مع الشك في الأمر لا يحرز كون الطبيعة ذات الفرد المحرم مأموراً بها، ومع الشك في النهي لا يحرز كون الفرد محرماً، فكيف يرجع إلى الأصل في إثبات سقوط الأمر بالفرد المحرّم أو في نفي سقوطه به؟! وقد عرفت أنّ العبادة لا يمكن التقرب فيها بالمحرّم فلو تعلّق الأمر بها يعلم بعدم سقوط أمرها بالفرد المحرم، كصلاة الحائض وصومها.

وأمّا الصورة الرابعة فقد عرفت أنّها مورد مسألة الاجتماع فلا يحسن الكلام

- هنا - في تنقيح حال الأصل العملي فيها، وإنّما محلّ بحثه فيها أو فيما يترتّب على البحث فيها.

مسألة في ظهور الأمر
في الوجوب العيني التعييني النفسي

مسألة: ما إذا وقع الشك في كون الوجوب أو الواجب تعيينياً أو تخييرياً، أو في كونه عينيّاً أو كفائيّاً، أو في كونه نفسيّاً أو غيريّاً فهل هناك ما يوجب ظهور الدليل في كونه تعيينياً عينياً نفسياً؟.

في الثمرة

الظاهر: أنّه ليس هناك خلاف في أصل ظهور دليل الأمر في ذلك، وإنّما الخلاف في الوجه الموجب لذلك الظهور من كونه إطلاق الصيغة أو المادة أو خصوصية كل من المادة والموضوع - أعني المكلّف - أو كون الإطلاق مقاميّاً أو غير ذلك من الخصوصيات، مثل: اقتضاء الظهور لكونه نفسياً وعدم اقتضائه لنفي كونه غيرياً من حيثية أخرى، كما في صلاة الظهر التي هي واجب نفسي من حيثية ذاتها وغيري من حيث توقف صلاة العصر في الوقت المشترك عليها.

وعليه: فلا يظهر للنزاع في هذه المسألة ثمرة عملية، لأنّ الخلاف في توجيه ذلك الظهور وسببه وملائمته مع المباني في المسائل الأخرى كالمختار في المعنى الحرفي. لاسيما بعد أن كان هناك مزيد من البحث في تقسيمات الواجب.

ومما يوجب وضوح الحال في كون الوجوب تعيينياً ما تقدّم من كون صيغة الأمر موضوعة لطلب انتساب المادة للمكلّف وكون طلبها مقتضياً لصدوره منه،

فهل يا ترى: أنّه لو جاء بمادة وطبيعة أخرى تكون تلك المادة – التي تعلّق بها الأمر – منتسبة إليه وصادرة منه؟!، في حال أنّ تلك المادة التي لم يتعلّق بها الطلب هي المنتسبة إليه، والمفروض أنّ الطلب لم يتعلّق بها ولم يكن في دليله تخيير بينهما.

وكذلك الحال في التكليف العيني، فإنّه بعد أن توجّه الأمر إلى المكلّف المعيّن وتعلّق الطلب بانتساب المادة إليه وصدروها منه فيكون صدورها من غيره أجنبياً عن طلبها منه ولم يكن في الدليل تخيير بين انتسابها إليه وانتسابها إلى غيره، وإنّما تضمّن الدليل طلب انتسابها إليه.

فالظهور التصوّري في كل من تعلّق الطلب بالمادة المعيّنة والمكلّف المعين في الدليل يقتضي أن يكون التكليف عينياً تعيينياً قبل أن تصل النوبة إلى الظهور التصديقي والاستناد إلى الإطلاق.

وقد أشار إلى ذلك المرحوم السيد[1] وهذا يصلح توضيحاً لما أفاده.

وأما التكليف النفسي فيكفي في إثباته الإطلاق المقامي، لأنّ تصدّي المولى لتكليفه بفعل، وسكوته عن التكليف بغيره – الذي لو كان لكان أولى بالبيان، لأنّ الملاك المهمّ قائم به، وإنما وجب هذا في طول وجوبه – يكشف عن عدم كون وجوبه لغيره، فيكون ذلك كافياً لإثبات الوجوب النفسي وإن لم يمنع من كونه واجباً لغيره – أيضاً – ولكن من حيثية أخرى، كما في صلاة الظهر إلا أنّ ذلك يحتاج إلى بيان آخر، ولذا لم يكفِ في إثباته أصل بيان وجوب الظهر – مثلاً – . فتأمل جيداً.

---

(١) حقائق الأصول: ١/ ١٨٠.

مسألة وقوع الأمر
بعد الحظر أو في مقام توهّمه

مسألة: وقوع الأمر بعد الحظر أو في مقام توهمه، حيث أنّ المشهور ظهوره في الإباحة، وتوقّف بعضهم مثل: الشيخ الآخوند‌ﷺ والتزم بالإجمال والاعتماد على القرائن الخاصّة.

تحقيق المسألة

والظاهر: أنّ وقوع الأمر بعد ذلك قرينة على الإذن والإباحة - ولكن بالمعنى الأعم - .

ويظهر ذلك بوضوح من تتبّع حال العرف، فمثلاً: لو كان الوالد قد منع ولده من السباحة أو كان الولد يحتمل منع الوالد منها فقال لوالده: إنّ أصحابي يريدون الذهاب إلى النهر والسباحة فيه، فهل تأذن لي أن أسبح معهم؟، فأجابه الوالد بقوله: اذهب واسبح معهم. أفلا يدلّ على إباحتها له؟!، بل الظاهر من ذلك وأمثاله أنّ الأمر فيه منوط بإرادة الولد، فكأنّه قال: اسبح معهم إن شئت أو إن أحببت، مما يرجع إلى الدلالة على انتفاء المنع الموجب لإباحة الفعل وترك أمره للولد إن شاء فعل وإن شاء ترك.

ويشهد لذلك: صحيح عبيد الله الحلبي المتقدم «عن أبي عبد الله‌عليه‌السلام في الرجل يكون خلف الإمام، فيطيل الإمام التشهّد، فقال: يسلّم من خلفه ويمضي

في حاجته إن أحب»[1]، فإنّ قوله عليه السلام: «يسلّم من خلفه...» وإن كان بياناً لوظيفة المكلّف في ذلك إلا أنّ إناطة التسليم والمضي في الحاجة بمحبّة المكلّف ومشيئته جواباً للسؤال في مقام توهّم حظر التسليم قبل الإمام جارٍ على طبق ما عليه العرف في ذلك المقام.

والحاصل: أنّ وقوع الأمر في ذلك المقام لا يراد منه الطلب والحثّ والإلزام من قبل المولى جزماً، وإنّما يراد منه تخيير المكلّف وإناطة الفعل بمشيئته واختياره، لا بإرادة المولى وإلزامه، - على ما عليه الحال في غير ذلك المقام - .

ومنه يظهر: أنّه لا يقتضي الإباحة - بالمعنى الأخص - التي هي حكم خاص مباين للاستحباب والكراهة، لأنّ رفع الحظر بذلك النحو من التخيير في ذلك المقام لا دلالة له إلا على رفع المانع والكشف عن نفي الإلزام بالترك بخلاف ما كان، أو بخلاف ما يتوهم من الحظر والمنع، فلا ينافي الاستحباب أو الكراهة، كما هو في مورد الحديث المتقدم، إذ لا إشكال في أنّ الأفضل للمأموم إتمام الصلاة جماعة، فتدبّر جيداً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ١٠٠٤، ب ١ من أبواب التسليم، ح٦.

مسألة المرّة والتكرار

مسألة: هل يقتضي إطلاق صيغة الأمر أو متعلّقها (الطبيعة) المرّة أو التكرار أو لا يقتضي أحدهما؟

ينبغي:

تمهيد أمور:

الأول:

لا يخفى: أنّ المرّة والتكرار وصفان للطبيعة التي يتعلّق بها الأمر، وقد يراد منهما الفرد والأفراد، كما قد يراد منهما الدفعة والدفعات، وبينهما عموم من وجه، فإن الدفعة قد تتحقق بالأفراد المتعددة المتحققة بوجود واحد في زمان واحد، كما في التصدق باليدين معاً في آن واحد على فقيرين بكل يد على واحد منهما، فيتحقق بالدفعة الواحدة فردان من الطبيعة، وقد يتحقق الفرد الواحد في أزمنة متعددة بدفعات، كما في الكلام الواحد الممتد المتصل، مثل الخطبة الواحدة، فإنّها فرد واحد ولكن لم تتحقق بزمان واحد ووجود واحد، وإنما بأزمنة ووجودات متعددة، فلا تلازم بين الفرد والدفعة ولا بين الأفراد والدفعات، فافهم.

والمهم في محلّ الكلام: تحصيل ما يثبت كفاية المرة الواحدة سواءً تحققت بفرد واحد وإن كان لا يتحقق إلا بدفعات ووجودات متعددة كالخطبة الواحدة، أم تحققت بدفعة واحدة ووجد بها فرد واحد أو أفراد متعددة.

الأمر الثاني:

في بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة أنّ تعدّد الأسباب هل يوجب تعدد المسببات أو لا يوجبها؟. وذلك، لأنّ محلّ الكلام هناك - كما تقدم- هو أنّ تعدد الأسباب - سواءً كانت من سنخ واحد، كتعدد الزوال أو الزلزلة أم من سنخين، كالزوال والغروب والزلزلة والمخوف السماوي - هل يستلزم تعدد التكليف الموجب لتكرار المكلّف به عند كل سبب أو يكفي فيه امتثال واحد وإن تعدد السبب؟.

وأما محلّ الكلام هنا فهو أنّ التكليف الواحد - سواءً نتج عن سبب واحد أو أسباب متعدّدة - هل يقتضي دليله أو هل تتحقق إطاعته بالمرة الواحدة من دون تكرار، أو تتحقق بالتكرار - أيضاً - ؟ وأما أنّها لا تتحقق إلا بالتكرار فلا يظهر وجود قائل به، فافهم جيداً.

الأمر الثالث:

أنّ هناك مسألة أخرى بحثت بعد هذه المسألة، وهي مسألة أنّه هل يجوز الامتثال بعد الامتثال، كالإتيان بصلاة الظهر - مثلاً - مرة ثانية أو لا يجوز ذلك؟.

وكان اللازم بحث تلك المسألة قبل هذه، لأنّ هذه - في الواقع - متفرعة على تلك، وذلك لأنّه إذا بني على عدم جواز الامتثال بتكرار المأمور به بعد الامتثال بالإتيان به أولاً فيلزم اختيار القول بالمرّة - هنا - ، لأنّ في التكرار امتثالاً آخر بعد الامتثال الأول، وهو عند أصحاب هذا القول ممتنع، وقد عرفت

أنّ النزاع في هذه المسألة ليس في أنّ الأمر يقتضي التكرار أو لا يقتضي أكثر من المرة، إذ لا قائل به، وإنّما هو في أنّه يقتضي المرّة دون التكرار أو لا يقتضيها؟ فالامتثال يحصل بالمرّة عند الجميع، وإنّما الإشكال في أنّ الأمر يقتضيها دون التكرار أو لا يقتضي الاقتصار عليها، فيمكن الامتثال بالتكرار - أيضاً - ؟ وهو عبارة أخرى عن الامتثال بالفرد الآخر بعد الامتثال بالفرد الأول.

الإشكال في تحرير المسألة

ومنه يظهر: أن لا وجه لتحرير مسألة المرّة والتكرار وإن حرّرت بعنوان: أنّ صيغة الأمر هل تقتضي المرة أو التكرار أو لا تقتضي أياً منهما؟ وإنما يصح البحث عن إمكان الامتثال بالتكرار كما يصح الامتثال بالمرّة أو لا يمكن، إذ لا يحتمل دلالة الأمر بهيئته أو بمادة متعلّقه على لزوم التكرار بحيث يكون ظاهر قوله: صلّ أو اغسل ثوبك أو غير ذلك صلّ مكرراً صلاة بعد أخرى أو غسلاً بعد آخر، خصوصاً لو أريد به إلى ما لا نهاية، فإنّه بديهي البطلان، لاستلزام انشغال المكلّف بإطاعة التكليف الواحد دون سائر ما يزاحمه من التكاليف الأخرى لو كان يجب كذلك، وهو مخالف للضرورة.

وأمّا الاقتصار على عدد معيّن من المرتين أو الثلاث أو الأكثر - فمع: أنّه معلوم البطلان - هو ترجيح من غير مرجّح، فكان اللازم هو البحث في:

مسألة الامتثال بعد الامتثال

وفيها ثلاثة أقوال: أحدها: إمكانه مطلقاً، والثاني: عدم إمكانه مطلقاً، والثالث: التفصيل بين ما إذا كان الامتثال علّة تامة لحصول الغرض الأقصى فلا يمكن، وما إذا لم يكن علّة تامة فيمكن، وهو مختار الكفاية.

والكلام في عدة بحوث:

الأول: في تصحيح عنوان المسألة

ينبغي أن يكون محلّ الكلام في هذه المسألة هو إمكان أن يبقى الأمر متعلّقاً بالطبيعة بعد الإتيان بها أو لا يمكن، حيث يصحّ النزاع في ذلك، ويمكن الترديد – ولو بدواً – بين الأقوال المتقدمة، وأما عنوان الامتثال بعد الامتثال، أو تبديل الامتثال بالامتثال فلا معنى للنزاع فيه، إذ لا إشكال في امتناعه، لأنّ الامتثال مسقط للأمر، وإذا سقط الأمر انتفى موضوع الامتثال الثاني، فكيف يعقل تحقق الامتثال الثاني من دون أمر يدعو إليه؟! ولا يراد بالامتثال إلا إطاعة الأمر، فعند انتفاء الأمر ينتفي امتثاله من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعندئذٍ لا محيص عن الالتزام بالامتناع.

وأمّا إذا أريد من الامتثال محض الإتيان بالطبيعة المأمور بها وإن لم يتحقق بها عنوان الامتثال – وهو الموجب لسقوط الأمر – فإنّه يمكن أن تتعدد الأقوال بسبب نحو ترتّب الغرض، فمن يرى ترتبه مطلقاً يلزمه الالتزام بعدم إمكان

تبديله بفرد أو مرة أخرى، ومن لا يرى ترتبه مطلقاً له أن يلتزم بإمكان تبديله، ومن يرى ترتّب الغرض الأدنى عليه ولكنه يرى أن سقوط الأمر مراعى بسقوط الغرض الأقصى وترتبه عليه – فلا يكفي تحقق ذلك الغرض في سقوطه إلا أن يكون بعينه هو الغرض الأقصى منه – لزمه التفصيل بين أن يكون الإتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الغرض الأقصى وأن لا يكون كذلك، فإنّه عندئذ يكون سقوط الأمر مراعى بحصول الغرض الأقصى دون خصوص ما يتحقق بالطبيعة من الغرض الأولي المترتّب على صرف وجودها.

والحاصل: أنّ الذي ينبغي هو تحرير المسألة بعنوان: أن الإتيان بالمأمور به مرّة هل يستلزم سقوط الأمر به مطلقاً، أو لا يستلزمه مطلقاً، أو لابدّ من التفصيل بين الإتيان المحصّل للغرض الأقصى وعدمه؟ فعلى الأول يمتنع تبديل الامتثال مطلقاً، وعلى الثاني يمكن تبديله مطلقاً، وعلى الثالث يلزم التفصيل بين ما يحصّل الغرض الأقصى فيمتنع تبديله، وما لا يحصّل إلا الغرض الأدنى ويكون سقوط أمره مراعى بحصول الغرض الأقصى فيمكن تبديله إلى أن يتحقق الغرض الأقصى منه، فلا يمكن عندئذ تبديله.

البحث الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة التخيير بين الأقل والأكثر.

وذلك لأنّ الأمر في تلك المسألة متعلّق بأحد الفعلين على البدل، بخلاف الأمر في هذه المسألة فإنّه تعييني متعلّق بفعل واحد وطبيعة واحدة، غاية الأمر أنّه بناءً على الإمكان فيها يكون العبد مخيّراً بين الاكتفاء بفرد واحد وبين أن يأتي بعده بفرد آخر.

هذا ولكن مقتضى التأمّل في موضوع البحث في كلتا المسألتين هو أنّ موارد التخيير بين الأقل والأكثر يكون من موارد هذه المسألة، كما لو كان هناك تخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاث في الصلوات الثلاثية والرباعية، فإنّ الإتيان بالأكثر لا يكون إلا من تبديل إتيان الفرد الأقل بالإتيان بالفرد الأكثر، لأنّ الفرد الأقل محقق للطبيعة حاله حال الفرد الأكثر، والفرد الأكثر لا يتحقق إلا بعد تحققه لا محالة، لأنه من حيث هو جزؤه لا يكون إلا جزئه المتقدّم على بقية أجزائه، فيكون متقدماً على الفرد الأكثر الذي هو مجموع تلك الأجزاء، ويكون الفرد الأكثر متأخراً عنه، فلو كان هناك تخيير بينهما كان من تبديل الإتيان بفرد بالإتيان بفرد آخر.

نعم التخيير بين المتباينين لا يكون من موارد هذه المسألة إلا من باب أنّ الإتيان بالمأمور به – كما لو أتى بالقصر أو التمام – هل يمكن الإتيان به ثانياً بعد الإتيان به أولاً، كما لو أراد أن يأتي بالعدل ثانياً، لافتراض أنّ كلاً منهما قد تعلّق به الأمر تخييراً، فيكون التخيير الشرعي فيه كالتخيير العقلي بين أفراد الطبيعة الواحدة، لوحدة الملاك فيهما.

ولكن البحث في هذا النحو من التخيير لم يبحث عنه في تلك المسألة من هذه الحيثية، وإنما بحث عن توجيهه وبيان الوجه فيه، بخلاف البحث بين الأقل والأكثر فإنّه ما لم يشترط في الأقل أن يكون بشرط لا، كما إذا كان لا بشرط، فإنّه يكون من موارد هذه المسألة، نعم لو أخذ بشرط لا – يعني بشرط عدم انضمام الأجزاء الأخرى إليه – كان داخلاً في المتباينين، لمكان التباين بين المأخوذ بشرط شيء والمأخوذ بشرط لا، كما لا يخفى.

والمهم: الانتباه إلى أنّ المصير إلى إمكان التخيير بين الأقل والأكثر يتقرر من البحث في هذه المسألة، لأنه من مواردها، فتدبر جيداً.

البحث الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الإجزاء.

وذلك، لأنّ موضوع البحث في تلك المسألة هو إجزاء وكفاية الإتيان بالمأمور به على النحو الذي أمر به، وأمّا في هذه المسألة فهو في إمكان الإتيان بالمأمور به ثانياً وإن كان الإتيان به أولاً كافياً ومجزياً ومغنياً عن تكراره. نعم لابدّ من البناء على كفاية المرة والإتيان الأول، وإلا لكان التكرار واجباً، وقد عرفت عدم وجوب التكرار، خصوصاً بعد عدم دلالة الصيغة عليه.

على: أنّ هذا هو الغرض الأول الواضح من فروض مسألة الإجزاء، ولها فروض أخرى مختلفة عنه، مثل: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي بعد ارتفاع الاضطرار، وإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، فلا اتحاد بين المسألتين. نعم غاية الأمر أن الشيخ الآخوند تعرض استطراداً إلى مختاره في هذه المسألة واستدلاله عليه مرة أخرى[1].

تحقيق الحال

هذا ما يرتبط بما مهدناه من البحوث، والمهم منها البحث الأول الذي تحصّل منه أنّ ما ينبغي أن يكون محلاً للكلام هو جواز الإتيان بالطبيعة المأمور بها مرة ثانية بداعي الأمر، وأنه يمكن أن يصدق على المأتي به ثانياً عنوان المأمور به، وإن

(١) كفاية الأصول: ١/ ١٩٥-١٩٦.

شئت قلت: هل يمكن تبديل الوجود الأول للطبيعة المأمور بها بوجود ثانٍ لها أو لا يمكن؟.

والصحيح في ذلك هو: التفصيل بين ما إذا علم الغرض الأقصى للمولى - ولو إجمالاً - وعدم ترتبه على الوجود الأول مباشرة فبالإمكان إيجاد الطبيعة ثانياً بداعي الأمر، وأما إذا علم تحققه بالوجود الأول فلا يمكن إيجاد ثانٍ بداع الأمر، ولا ينطبق عليه عنوان الامتثال ولا المأمور به، وأما إذا لم يعلم الغرض الأقصى واحتمل عدم تحققه بالوجود الأول وإمكان تحقّقه بالوجود الثاني فيمكن الإتيان بالوجود الثاني رجاءً.

ويتضح ذلك بتمهيد مقدّمة، وهي: لا يخفى: أنّ على العبد الاهتمام بأغراض المولى وتحصيلها بمجرد الاطلاع عليها ولو لم يكن هناك أمر أو نهي، ولكن كلّ غرض بحسبه، إذ الأغراض منها لزومي ومنها لا يتصف إلا بالرجحان دون الإلزام. ويتضح ذلك بالمثال المتقدم سابقاً.

وهو: أنّ المولى لو كان نائماً وله طفل يحبو وتوجّه إلى النهر بمرأى من العبد فهنا غرض قائم في نفس المولى وهو الحفاظ على ولده، ولا ريب أنّ العبد مطلع عليه، لأنّ المولى كسائر الآباء يحب ولده ولا يريد له تلفاً، فلو ترك العبد الطفل على حاله ووقع في النهر وغرق ومات، ثم استفاق المولى ووجد طفله غريقاً ميتاً، وسأل العبد عن السبب فأجابه بما كان، فقال له: لماذا لم تمنعه من السقوط في النهر؟، فهل يا ترى: أنّ للعبد أن يعتذر عن ذلك بمثل: أنك لم تأمرني بحفظه ولم تبيّن لي لزوم منعه عن ذلك، وليس لك أن تعاقبني، لقبح العقاب بلا بيان؟!.

ولا يظنّ من عاقل قبول ذلك العذر من العبد، بل المحرز بالوجدان أنّ للمولى – بعد اعتراف العبد بذلك – أن يعاقبه ويعاتبه أشدّ العتاب.

والسرّ في ذلك ليس إلا اطلاعه على الغرض الملزم من وجوب حفظ الولد والحفاظ عليه وإن لم يوجد أمر بذلك أو نهي عن التفريط فيه.

نعم لو كان غافلاً عن حال الطفل، أو كان نائماً مثل مولاه من دون تفريط فليس للمولى أن يعاقبه أو يعاتبه، لصحة عذر الغافل والنائم وأمثالهما من ذوي الأعذار.

وكذلك لو لم يعلم بغرض المولى فليس للمولى عقابه ولا عتابه، كما لو كان الطفل مريضاً وكان دواؤه عند المولى، فلم يسقه دوائه، لجهله بمرضه ودوائه، فإنّه ليس للمولى عليه حقّ في ذلك، بل كان عليه تكليفه وإعلامه، فلو أراد عقابه يكون حينئذٍ مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومن ذلك يظهر: أنّ المهمّ في باب الإطاعة والمعصية ليس هو البيان، وإنّما هو تحقيق غرض المولى الملزم المعلوم للعبد، وأن لا موضوعية للبيان إلا في الكشف عن أغراض المولى وإعلام العبد بما يحققها، فالعبرة بالغرض المعلوم سعة وضيقاً دون البيان، وبينهما عموم من وجه، إذ قد يكون البيان مطابقاً للغرض، وقد يكون أعمّ منه، كما قد يكون أخصّ على اختلاف صوره وأسبابها. وهذا الأمر في العرفيات واضح جداً لا يتوقف استيضاحه على أكثر من الالتفات إليه وإلى موارده.

وأما في الشرعيّات فقد تقدم أنّ أغراض المولىﷺ من تشريعاته لا تعلم – عادة – إلا عن طريق بيانه إلا أنّ مناسبة الحكم والموضوع يمكن في بعض الفروض أن تكشف عن سعة الغرض وضيقه لو لم يكن ذلك من مصاديق البيان

الشرعي، كما في الأمر بالمقدمة، إذ من المعلوم أن الغاية من الأمر الغيري ليست هي بمحض الإتيان بمتعلّقه وإن كان لم يتعلّق إلا به، ولكنّ الغاية القصوى منه هو الإتيان بالواجب النفسي المتوقف عليه، وقد يستفاد في غير ذلك من البيان الشرعي نفسه.

والمهمّ من تحرير هذه المقدمة: معرفة أنّ ملاك الإطاعة والامتثال لبّاً غير منوط بالبيان إلا بمقدار الكشف عن ما يحقّق غرض المولى من ذلك البيان، فلا ينبغي قصر الإطاعة على خصوص ما يقتضيه البيان إلا إذا كان مطابقاً للغرض، لأنّ البيان محض طريق للكشف عن الغرض الذي هو موضوع الإطاعة حقيقة، كما عرفت، فلو علم من مناسبة الحكم للموضوع، أو من بيان آخر سعة الغرض أو ضيقه كان اللازم العمل بما يقتضيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه تارة: يعلم غرض المولى من الأمر، وأخرى: لا يعلم، فإن علم فإنّه إمّا أن يعلم ترتّبه على المأتي به مباشرة، وإمّا أن يعلم عدم ترتبه عليه كذلك.

فهنا صور ثلاث:

الكلام في ثلاث صور

الأولى: أن يعلم ترتّب الغرض على المأتي مباشرة

كما في التطهير من الخبث، فإن الغرض من الأمر به هو حصول الطهارة، ولا ريب أن الطهارة تحصل من مجرّد التطهير، فإذا حصل التطهير من الخبث فقد حصلت الطهارة منه قهراً، ومع حصولها لا يمكن أن تحصل ثانية بتطهير ثانٍ، لأنه من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وهذا الأمر جارٍ في سائر المسبّبات التوليدية عندما تكون هي الغاية من الأمر بأسبابها، مثل: وجوب إتلاف كتب الضلال، وإنقاذ الغريق، وإزالة النجاسة عن المسجد، ونحو ذلك، مما يستلزم تحقق الغرض قهراً، فلا يمكن حينئذٍ تجديد الامتثال أو تبديله.

الصورة الثانية: أن يعلم عدم ترتّب الغرض الأقصى عليه

كما في الوجوب الغيري، فإن الغرض منه لا يحصل من مجرد الإتيان بالمقدّمة ما لم يترتّب عليها الواجب النفسي الذي كان وجوبها في طول وجوبه، ولذا لو جاء بالمقدمة لم يسقط أمرها إلا بعد سقوط الأمر به.

ويترتّب على ذلك: أنّه لو جاء بالمقدمة امتثالاً لأمرها ثم انتقضت قبل الإتيان بما يترتّب عليها لزم تكرارها والإتيان بما يمكن التوصل به لما يترتّب عليها إلى أن يحصل الواجب النفسي المشروط بها ويسقط أمره، فمثلاً: لو توضّأ للصلاة امتثالاً لأمره ثم انتقض وضوؤه قبل الصلاة لزمه تبديل ذلك الامتثال بامتثال آخر يقيناً، وإلا تعذر عليه امتثال الأمر بالصلاة، وكذلك لو طهّر ثوبه أو بدنه من الخبث ثم تعرض للنجاسة به مرة أخرى فإنّه لا يكفي التطهير الأول - وإن ترتّبت الطهارة عليه من الخبث السابق قهراً - لعروض نجاسة أخرى عليه، فلابد من تكرار التطهير، إذ كيف يمكن أن يصلي على طهارة وهو فاقد لها؟!. وعلى ذلك فقس، فإنّه في مثل ذلك لا ينبغي الإشكال في إمكان تبديل أو تكرار الامتثال، بل وجوبه، فضلاً عن إمكانه.

وهذا الأمر في الوجوب الغيري واضح، ولا مانع منه حتى في غيره ولكن بشرط قيام الدليل، كما في مثل: موثقة عمار الساباطي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

الميت يصلى عليه ما لم يوارَ في التراب وإن كان قد صلّي عليه»[١]، وغيرها[٢] مما دلّ على جواز تكرار الصلاة على الميت قبل دفنه.

ولعلّ الأمر في التكفين كذلك - أيضاً - كما لو كفّن بالسواد وقبل دفنه تيسر الكفن الأبيض، وأمّا طهارة الكفن فلا إشكال فيها، إذ لو عرضت عليه النجاسة يلزم تطهيره، أو تبديله بطاهر.

هذا ويمكن حمل ذلك على أنّه من الواجب الغيري وأن الواجب النفسي هو دفن الميت مكفّناً بكفن طاهر، أو مع ذلك مصلّى عليه، ومغسّلاً، وحينئذٍ يكون تجديد الكفن والصلاة ممكناً، لوجوبهما من باب المقدمة، وأما الغسل فلا يمكن تجديده، لأن أثره قهري ولا ينتقض في الأموات.

نعم يمكن أن يكون من ذلك: ما دلّ على استحباب إعادة الصلاة جماعة، مثل: موثق عمار: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي الفريضة، ثم يجد قوماً يصلون جماعة، أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: نعم، وهو أفضل. قلت: فإن لم يفعل؟. قال: ليس به بأس»[٣]، ومعتبر حفص بن البختري: «عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة، قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة»[٤].

فإنّ جواز تكرار وتبديل الامتثال - فضلاً عن استحبابه - يكشف عن عدم

---

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ٧٨١، ب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح١٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٧٨١، ب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح٢٠ وغيره.

(٣) المصدر نفسه: ٥/ ٤٥٦، ب ٥٤ من أبواب الجماعة، ح٩.

(٤) المصدر نفسه: ٥/ ٤٥٧، ب ٥٤ من أبواب الجماعة، ح١١.

تحقق الغرض الأقصى من الصلاة بالوجود الأول، وإلا لما كان بالإمكان التكرار، خصوصاً بجعله هو الفريضة - كما في حديث حفص - .

نعم لا يمكن استكشاف الغرض من ذلك إلا في حدود ما دلّ عليه الدليل من أنّه يتحقق بالجماعة. وأما تحققه بفرد آخر غيرها - كأن يعيد منفرداً - فلا دليل عليه، إذ لعلّه من الضيق بنحو لا يتحقق ولا يدعو إلى ما يحققه بعد الامتثال الأول إلا بالجماعة، فلا يصح الاعتماد على ذلك في البناء على جواز تكرار المنفرد صلاته منفرداً، فتأمل جيداً.

ومنه يظهر: الحال في التخيير بين الأقل والأكثر، فإنّه لو قام الدليل عليه كشف عن عدم تحقق الغرض الأقصى بمجرد حصول الأقل - وإن كان لا بشرط وإن كان مجزياً - إذ لا مانع من أن يتحقّق - أيضاً - بالأكثر، أو يكون مراعى بعدم تحقّق الأكثر، لما عرفت من أن الأمر يدور مدار الغرض وإن لم يكن متعلّقه تام المطابقة معه.

غاية الأمر: أنّه يتوقف إثباته على وجود الدليل عليه، لما عرفت من أنّ أغراض المولىﷻ لا يمكن أن تستكشف إلا من قبله، ومن قبل من جعلهم حججاً له على خلقه صلوات الله عليهم أجمعين.

الصورة الثالثة: أن لا يعلم حال الغرض وما يقتضيه

وحينئذٍ لا يمكن تبديل الامتثال إلا برجاء بقاء الغرض والطلب، لعدم الدليل عليه ولا على نفيه. ولكن ليس معنى ذلك الحث على التكرار، وإنما لأجل بيان الحال في فروض المسألة واستيفائها، كيف وقد يكون ذلك مزاحماً بالأهمّ غالباً أو دائماً مما هو معلوم الطلب، فتدبر جيداً.

ويترتّب على ذلك أمور:

الأول:

قد عرفت أنّ الغرض الأقصى من الأمر قد لا يتحقّق بفعل المأمور به وإن كان مجزياً، فهو ليس علة تامة لحصول الغرض من الأمر بقول مطلق، إذ الأمر بالطبيعي قد يبقى، لعدم حصول غرضه وإن جيء بمتعلّقه، كما في الأمر الغيري.

ومنه يظهر: أنّه لا تفاوت بين الامتثال الثاني والأول في عدم سقوط الأمر ما لم يحصل الغرض الأقصى، فإنّ الامتثال الثاني للأمر بالمقدمة لا يسقط إلا بسقوط الأمر النفسي، ولذا لو انتقضت الطهارة من الحدث أو الخبث وجبت إعادتها وإن بلغت الإعادة ما بلغت، ولا يسقط الأمر بها ما دام الأمر بالصلاة قائماً.

ردّ بعض الدعاوي

كما ظهر: بطلان دعوى: «أنه لا معنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الأمر والغرض»[1]، لما عرفت من أنّ الامتثال الثاني قد يلزم عند انتقاض الامتثال الأول بالحدث، أو لعدم حصول الغرض الأقصى بالامتثال الأول وإن كان يتحقق به الغرض الأدنى، كما قد يكشف عنه صحة إعادة الصلاة جماعة.

وأمّا دعوى: استحالة ارتباط سقوط الأمر بحصول غرض المولى استناداً إلى أن «الأمر لو بقي بشخصه ومتعلّقاً بالجامع بين الفرد الواقع وبين سائر الأفراد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢/ ٢٠٩.

كان طلباً للحاصل، ولو بقي متعلّقاً بغير الفرد الواقع استحال أن يكون شخص ذلك الأمر الأول»[١].

غير صحيحة، لأنّ الأمر بالطبيعة ينحلّ لبّاً إلى أوامر تخييرية بعدد أفرادها، فإن كان الغرض منه لا يتحقق بمجرد تحقق الفرد فعند تحقق الفرد الواقع لا يسقط إلا ذلك الأمر الشخصي التخييري المتعلّق بذلك الفرد، وأما سائر الأوامر الأخرى فتبقى منوطة بتحقق الغرض، ولا تسقط إلا بالفرد الذي يترتّب عليه الغرض، فلا يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعة الكلية إلا بعد حصول الغرض منه.

ولعلّ التعبير عنه بشخص الأمر هو الذي أوجب توهم استحالة بقائه بعد تحقق فرد ما تعلّق به، لأنه لم يتعلّق بشخص الفرد حتى يكون الإتيان بذلك الفرد موجباً لسقوطه، وإنما تعلّق بالطبيعة التي هي أعم من ذلك الفرد وغيره من سائر أفرادها، نعم شخص الأمر النابع من ذلك الأمر هو الذي تعلّق بشخص الفرد الواقع، وهو أمر تخييري بالتخيير العقلي، وهو قد سقط بالإتيان بمتعلّقه الذي هو شخص الفرد الواقع، ولكن الغرض قد لا يتحقق به، كما في الطهارة المنتقضة بالحدث قبل الصلاة، فيلزم إيجاد فرد آخر لها إلى تحقق الصلاة وتحقق الغرض الذي لأجله تعلّق الأمر بالطهارة.

ألا ترى: أنّ الأمر المقدّمي بالطهارة لأجل الصلاة، ينحل عقلاً إلى أوامر غيرية تخييرية بعدد أفراد ما يمكن من طبيعي الطهارة، فإذا جيء بفرد من الطهارة سقط شخص الأمر المتعلّق بذلك الفرد، ولكنه عند انتقاضه بالحدث

(١) بحوث في علم الأصول: ٢/ ١٢٨.

يبقى ذلك الأمر المتعلّق بالطبيعة والمنحلّ إلى أوامر غيرية بعدد أفرادها متوجهاً نحو المكلّف، لعدم سقوطه وإن سقط بعض ما انحلّ إليه، إذ لا يمكن إعادة شخص تلك الطهارة المنتقضة بالحدث، وإنما يمكن إيجاد فرد آخر غيرها، فالأمر بالكلي باقٍ ولم يسقط بالفرد الواقع إلا شخص الأمر المتعلّق به، ولا يضرّ ذلك بفرديته للطبيعة بعد أن كانت مطلقة لا بشرط.

نعم لو كانت مقيّدة بالموصلة كشف عدم إيصال الفرد المنتقض بالحدث عن عدم تعلّق الأمر به وعدم شمول متعلّق الأمر له من أول الأمر، ولكن ذلك لا يكفي في تقييد الأمر أو المأمور به الغيري بخصوص المقدمة الموصلة، كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر: أنّ المراد من بقاء الأمر بالطهارة حتى بعد تحقق فرد منها ليس هو شخص الأمر المتعلّق بذلك الفرد الواقع كي يستحيل أن يتعلّق بغير ذلك الفرد وأن يبقى بعد وقوعه، وإنما هو بقاء الأمر المتعلّق بالجامع بين ذلك الفرد الواقع وبين غيره مما لم يقع بعد.

كما أنّ المراد من بقاء الأمر المتعلّق بالجامع - وإن تحقّق فرد منه - كونه مراعىً فيه بالغرض منه الذي لأجله صدر، كما في الأمر الغيري بالطهارة، حيث أنّه لا يسقط بمجرد الإتيان بفرد منها - وإن كان لا يستلزم تحريك المكلّف إلى فرد آخر ما لم ينتقض ذلك الفرد - .

ويشهد لعدم سقوطه أنّه بمجرد انتقاض ذلك الفرد الواقع بالحدث يعود داعياً ومحرّكاً إلى الجامع بفرد آخر إلى أن يتحقق الغرض منه الذي لا يتحقق إلا بالصلاة مع الطهارة. كيف ولو لا ذلك لما أمكن الإتيان بفرد آخر للطهارة بعد

انتقاض الفرد الواقع بداعي أمرها، لفرض سقوطه بالفرد الواقع؟! وهو - كما ترى - معلوم البطلان.

وقد اعترف هو به وعبّر عنه بالغرض الغيري وأضاف إليه الغرض الضمني النفسي فقال: «ومن الواضح أن الأغراض المقدمية أو الضمنية لا تتحقق إلا بعد الوصول إلى تمام النتيجة وتحقق تمام الأجزاء والشرائط... - إلى أن قال: - ولا محذور في ذلك كما لا يخفى»[1].

ويلزمه الالتزام ببقاء الأمر الغيري والضمني ولو تحقق فرد متعلّقه ما لم يتحقق الواجب النفسي بالكامل وإن جيء بفرد منه، ولازمه إمكان تعلّق الأمر النفسي بما لا يترتّب الغرض عليه إلا بتحقق سبب تكويني خارج عن قدرة المكلّف، كما لو أمر المولى عبده باحضار الماء ليشربه ولكنه لم يأمره بحفظه، فإذا أحضره له وعثر أحد بالإناء فانسكب الماء قبل شربه، أفلا يجب على العبد تكرار الامتثال لعدم تحقق الغرض المعلوم منه؟!.

وهذا الأمر نفسي لا هو غيري ولا ضمني، وليس في ذلك هدم للامتثال، بل لو انهدم الامتثال أفلا يستلزم انهدامه وجوب تجديد الامتثال؟! ولا مانع من أن تكون في الشريعة أوامر نفسية لا تتحقق أغراضها بمجرد الإتيان بمتعلّقاتها، وإنما يتوقف ذلك على أمور خارجة عن إرادة المكلّف لا يعلم بها إلا المشرّع الأعلى (جلّ وعلا)، فتدبّر جيداً.

ومنه يظهر: أنّ إمكانية التحريك ترتبط بالغرض وعدمه، لا بالامتثال وعدمه، فقد عرفت أنّ الامتثال قد يحصل ولكنه مراعى ببقاء الغرض فإن

(١) بحوث في علم الأصول: ٢/ ١٢٨-١٢٩.

انتقض بما يستلزم عدم ترتّب الغرض عليه لزم تبديله بامتثال آخر، للزوم المحافظة على الغرض وإمكان ترتبه عليه.

الثاني:

أنّ التفصيل بين أن يكون امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى فلا يمكن الإتيان بامتثال آخر وأن لا يكون علة تامة له فيمكن كما في الكفاية[1] وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنّه لما كانت الغاية من تحرير المسألة - كسائر مسائل الأصول - الانتفاع بها في الفقه كان الأنسب تفصيل الحال في مقام الإثبات، لأنّه هو النافع في الفقه، خصوصاً بعد ارتباط التفصيل بغرض المولى، والمولى الشرعي لا تعلم أغراضه - عادة - إلا من قبله، فكان الأنسب هو التفصيل الذي ذكرناه وإن كان في لبّه وجوهره مستقى من تفصيل صاحب الكفاية قدس سره وجزاه الله عنا بخير جزاء المحسنين.

الثالث:

قد ظهر من مناقشة ما أفاده السيد الصدر رحمه الله: أن لا ملازمة بين الإتيان بالمأمور به عن أمره وعلى وجهه وبين إجزائه عنه، وذلك لأن الأمر إن قصد به الأمر بالكلّي فإن إجزاء الفرد عنه مراعى بترتّب الغرض عليه، ولذا لو انتقض - كما في الطهارة المأتي بها طاعة للأمر الغيري المتعلّق بها - لم يكن مجزياً، فلا يجزي عنه إلا الفرد الذي يترتّب عليه حصول الغرض، كما في الفرد من الطهارة الذي تقع معه الصلاة دون الفرد المنتقض منها.

---

(١) كفاية الأصول: ١/ ١٨٦.

نعم الفرد المأتي به يجزي عن شخص الأمر التخييري - بالتخيير العقلي - المتعلّق به ويسقط به على كل حال سواءً ترتّب عليه الغرض أم لم يترتب، كما في الطهارة المنتقضة بالحدث قبل الصلاة، لأنه مع ترتّب الغرض عليه يكون مجزياً بلا إشكال، ومع عدم ترتّب الغرض عليه يكون مسقطاً له قطعاً، إذ لا يمكن حينئذٍ تكرار ذلك الفرد بعينه الذي تعلّق به شخص ذلك الأمر الجزئي، وإنما الممكن إيجاد فرد آخر تعلّق به شخص أمر جزئي آخر، فهو مسقط لأمره التخييري الجزئي على كل حال وإن كان في إجزائه عن الأمر بالكلي وإسقاطه له - الذي هو أمر تعييني - مراعى بتحقق الغرض الأقصى منه. فالتفت.

الرابع:

حيث عرفت أنّ النزاع في هذه المسألة من المبادئ التصديقية للنزاع في مسألة المرّة والتكرار، لتفرعها ثبوتاً على إمكان التكرار، ولذا كان على من منع من إمكان التكرار - كأستاذنا الخوئي قدس سره - أن يلتزم بضرورة المرة وامتناع التكرار المستلزم للغوية البحث عن أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي المرة أو التكرار؟، فإنّه يمتنع أن يقتضي التكرار، لامتناع التكرار في نفسه، كيف ومقام الإثبات متفرع على مقام الثبوت، فما هو ممتنع ثبوتاً لا معنى للنزاع في الدلالة أو عدم الدلالة عليه إثباتاً.

الرجوع إلى مسألة المرة والتكرار

وأما على مختارنا في هذه المسألة فتحقيق الحال في مسألة المرّة والتكرار أن يقال فيه: إنّه مع العلم بالغرض فلا شأن للإطلاق في إثبات المرة أو التكرار، لأنّ

كفاية المرّة منوطة بالعلم بترتّب الغرض عليها وعدمه، فإن علم بترتّب الغرض عليها لزم الاكتفاء بها، لا لدلالة الصيغة، وإنما للعلم بترتّب الغرض المسقط للأمر، وإن علم بعدم ترتبه عليها لزم مراعاة الغرض في ذلك، فهو قد يقتضي التكرار، كما في انتقاض الطهارة وانسكاب الماء، وقد لا يقتضيه، كما لو بقي الفرد صالحاً لترتّب الغرض عليه إلى أن يتحقق بالفعل.

نعم مع عدم العلم بالغرض يكون إطلاق المادة مستلزماً لكفاية المرة، لأنّ الأمر إمّا أن يتعلّق بالطبيعة المقيّدة بالمرة أو المقيّدة بالتكرار أو غير المقيدة بأحدهما، والأخير هو فرض إطلاقها، وعليه يكون المطلوب هو صرف وجودها، وهو يتحقق بأول وجود لها، فيكفي في تحقيقه المرة.

وأمّا إطلاق الصيغة فلا معنى له، لأنّ مدلول الصيغة هو الأمر والوجوب، والمرة والتكرار إنما هما من صفات وعوارض المادة دون الأمر، فلو قال المولى: افعل مرة واحدة أو مكرراً كان مدلوله افعل فعلاً مرة أو مكرراً، دون مثل: آمرك أمراً واحداً أو أمراً مكرراً، فلا معنى لجعل محلّ النزاع في ذلك هو إطلاق الصيغة، بل المتعيّن هو النظر إلى المادة وإطلاقها، وقد عرفت أن مورده منحصر في صورة الجهل بالغرض، فتدبر جيداً.

والحاصل: أنّه بناءً على إمكان تبديل الامتثال لابد من التفصيل في مسألة المرة والتكرار بين العلم بالغرض من الأمر وعدم العلم به، فإن علم الغرض لزم مراعاته بما يقتضيه، وإن لم يعلم كان مقتضى إطلاق المادة كفاية المرة.

وأمّا إطلاق الصيغة فلا يقتضي المرة ولا التكرار، لأنّهما من صفات مدلول المادة دون الأمر الذي هو مدلول الصيغة.

مسألة الفور والتراخي

قد وقع الكلام في دلالة الأمر وظهوره في لـزوم الفـور، أو في التراخـي، أو عدم دلالته على أيّ منهما.

والمشهور هو القول الأخير، والصحيح هو القول الأول. نعم قـد يتمسّـك بدلالة إطلاق المادة على جواز التراخي، وفي عدّ الثاني قولاً في المسألة نظر.

ثم إنّه على الفور فهل المدلول هو وجوب الإتيان بالمادة على الفور على نحـو وحدة المطلوب بحيث لو عُصي ولم يؤت بالمادة فوراً يسقط الأمر بالعصيان، كما في وجوب ردّ السلام، أو على نحو تعدّد المطلوب، فينحـل الواجـب إلى اثنـين: أحدهما نفس المادة، وثانيهما إيقاعها فوراً؟، والصحيح هو الثاني.

وعلى الثاني فهل الفور المطلوب هو في خصوص أول أزمنة الإمكان بحيـث لو لم يأت المكلف بالمادة فيه يسقط وجوب الفور فله الإتيان بالمادة في أي وقـت شاء، ومثل له بصلاة الزلزلة، أو تبقى المادة واجبة فوراً ففـوراً، فعنـد تركهـا في الزمان الأول تجب في الثاني وعند تركها فيـه تجـب في الثالـث وهكـذا إلى حـين الإتيان بها، كما في التوبة من الذنب؟.

والصحيح فيه – أيضاً – هو الثاني، فيكون المختار هـو القـول بالدلالـة على وجوب المادة فوراً ففوراً إلى أن يتحقق الإتيـان بهـا، أو تكـون محـدودة بوقت وينتهي وقتها فيسقط وجوبها بالعصيان.

تمهيد

ويحسن تقديم أمرين:

الأول: أنّ كل موقّت بوقت يملأ إتيانه وقته يكون خارجاً من موضوع هذه المسألة، لامتناع التراخي فيه، كما في مثل: صوم شهر رمضان، والحج، فإن التراخي في أيّ منهما يستلزم سقوط الأمر فيه بالعصيان على كل حال، بخلاف مثل التوبة أو الأمر بالمعروف ونحوهما مما لم يوقت بوقت يستوعبه، فإنّه يبقى الأمر فيه ما بقي موضوعه.

الثاني: أنّ محلّ الكلام غير مقصور على الدلالة التصورية للصيغة ولا لخصوص إطلاقها - ولو بمقدمات الحكمة - بل يعمّ دلالتها التصديقية ولو بقرائن عامة، أو حتى بأدلة منفصلة عن مدلولها، كما يشهد له استدلالهم على الفور ببعض الآيات الكريمة مثل: ما تضمن الأمر بالمسارعة إلى المغفرة[1] واستباق الخيرات[2] وإن لم تتم دلالتها عندنا.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الظاهر من الأمر - سواءً بين بمادة الأمر أم بصيغته - هو تبعية فعلية متعلّقه لفعليته، فإذا كان الأمر فعلياً دلّ على وجوب متعلّقه بالفعل، وأما كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً - كما في الواجب المعلق - فهو خلاف الظاهر، ويحتاج إلى قرينة تثبته، لأن هناك ملازمة في الذهن العرفي بين إحراز فعلية الوجوب وفعلية الواجب المستلزمة للإذعان بلزوم فعله فوراً ففوراً.

---

(١) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

ويظهر ذلك بوضوح من تتبّع الأمثلة العرفية، مثل: أوامر الآباء لأبنائهم ونحو ذلك وإن كانت معلقة ومشروطة بوقت أو غيره، مثل: ما لو قال: إذا صار الظهر فاشتر الخبز، وإذا جاء ضيف فرحب به وأكرمه، ونحو ذلك، ولا يضر فيه كون كثير من الموارد مصحوباً بالقرينة الخاصة على الفورية - مضافاً إلى تلك الملازمة - مثل: إذا طرقت الباب فافتحها، و: تعال، و: اذهب، ونحو ذلك إلا أن كثيراً منها غير مصحوب بالقرينة الخاصة.

نعم بعضها مصحوب بقرينة على جواز التراخي، مثل: احفظ دروسك قبل الامتحانات، وقلّم أظفارك يوم الجمعة، ونحو ذلك، فإنّه من المعلوم أن الغاية من الأمر بحفظ الدروس هو النجاح في الامتحانات، فلا ضرورة للاشتغال به فوراً، كما أن الغاية من تقليم الأظفار يوم الجمعة تترتّب على وقوعه فيه من دون ضرورة لأن يقع في أول آناته.

تفصيل الأستاذ ظِلَّهُ ونقده

ولم نجد من نبّه على استفادة العرف للفورية إلا السيد الأستاذ ظِلَّهُ إلا أنّه مع ذلك لم يرتض كشفها عن الدلالة على الفورية، حيث قال: «نعم، قد يستفاد الفور العرفي من شاهد الحال، كما يكثر في الخطابات الشخصية غير المبنية على القوانين العامة، حيث يغلب صدورها عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة للأمر به، لا لمحض بيان تحقق موضوع التكليف، ولا يبعد كون الغلبة المذكورة قرينة عامة على حمل الخطابات المذكورة على ذلك عند الشك سواءً كانت الخطابات تنجيزية، كما في قول القائل: ناولني ماءً، أو أغلق الباب أم تعليقية، كما في قوله: إن جاء زيد فأكرمه، وإن أحسن إليك فكافئه،

وإن كانت المناسبات العامة الارتكازية والقرائن الخاصة قد تقتضي تعيين وقت خاص.

وهذا بخلاف الخطابات المتضمنة للقوانين العامة، كما في الأحكام الشرعية وغيرها، فإن الظاهر سوقها - تبعاً لمدلولها اللفظي - لمحض بيان تحقق موضوع التكليف، من دون نظر لوقت العمل به. بل مقتضى الإطلاق المتقدم السعة فيه»[1].

ومحصّل ما أفادهﷺ في الفرق بين الأوامر العرفية والأوامر العامة، كما في الأحكام الشرعية أمران:

الأول: كونها خطابات شخصية بخلاف الثانية.

والثاني: غلبة صدورها عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة للأمر بالفعل، لا لمحض بيان تحقق موضوع التكليف، فتكون تلك الغلبة قرينة عامة على الفورية حتى عند الشك فيها.

ولكن ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه بعد حصر محلّ الكلام بما ليس فيه قرينة خاصة على الفور ولا التراخي، لأن الاستناد في ذلك يكون إليها، لا إلى القرينة العامة التي ندعي وجودها في نوع الأوامر.

ولا يخفى - ابتداءً - أنّ كلامه لا يخلو عن إجمال، حيث يظهر مما أفيد في الفارق الثاني: أن السبب في ظهورها في الفور هو غلبة صدورها عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة للأمر به، بخلاف ما لو كان صدورها لمحض بيان

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٣١٣-٣١٤.

تحقق موضوع التكليف، فإنّه بمقتضى ذلك أنّها لو صدرت لمحض بيان تحقق موضوع التكليف لا تدل على الفور.

ولكن لم يظهر المراد من «محض بيان تحقّق موضوع التكليف»، حيث أنّ الذي يبين به تحقّق موضوع التكليف ليس هو الأمر، لأنّ الأمر إنّما يتبيّن به نفس التكليف فكيف يصلح لأن يكون صدوره لمحض بيان تحقّق موضوع التكليف!. نعم الأمر التنجيزي يدلّ بالملازمة على تحقق موضوع التكليف، لكنه:

أولاً: لا يصلح لتمحض بيان تحقق موضوع التكليف، لأنه إنما يدلّ على تحققه بواسطة دلالته على فعلية التكليف وتنجزه، فلو تجرد عن تلك الدلالة لم يصلح للدلالة على تحقق موضوعه.

وثانياً: لم تظهر المنافاة بين تمحّضه لبيان تحقّق موضوع التكليف وبين صدوره عند حضور وقت العمل به وتحقق الحاجة للأمر به، فإن تحقق موضوع التكليف إنما هو بحضور وقت العمل به وتحقق الحاجة للأمر به، فكيف يكون صدوره لمحض بيان حضور وقت العمل وتحقق الحاجة منافياً لغلبة صدوره عندهما ؟!.

وأمّا سوق الخطابات «لمحض بيان تحقق موضوع التكليف من دون نظر لوقت العمل به»[1] فلا مصداق له – لو لم يكن ممتنعاً – لأنّ وقت العمل من جملة ما يحقق موضوع التكليف فكيف يعقل أن يتصدى المتكلم لبيان تحقق موضوع التكليف من دون أن ينظر إلى وقت العمل به! نعم هناك صنف

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٣١٤.

واحد من التكاليف لا يكون وقت العمل به موضوعاً له، وهو الواجب المعلق، حيث يكون التكليف فيه فعلياً ووقت العمل به استقبالياً، ولكن لا ملازمة بين كون الخطاب عاماً وكونه معلّقاً، بل الذهن العرفي فارغ عن الواجب المعلّق وغير ملتفت إليه، فيحتاج تصويره له وتعميم عنوان التكليف له إلى مؤنة بيان زائد وقرائن خاصة، ولا مجال لحمل جملة الخطابات المتضمنة للقوانين والأحكام العامة عليه، فتدبر جيداً.

مع: أنّه قد افترض كون الغلبة بذلك النحو قرينة عامة على الفور حتى في الخطابات التعليقية، في حال أنّها إنّما تكون قرينة عليه في فرض صدورها عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة إلى الأمر مما يقتضي الاختصاص بالخطابات التنجيزية دون التعليقية التي غالباً تصدر قبل حضور وقت العمل.

فالإنصاف أنّ ما أفيد في الفارق الثاني لا يخلو من تهافت وارتباك في العبارة مما يوجب إجمال المراد.

إذا عرفت ذلك فنقول:

يرد عليه:

أولاً: أنّ المنشأ لظهور الخطابات العرفية في الفورية لو لم يكن ما ذكرناه – من التلازم في ذهن العرف بين ظهور الأمر في فعلية الوجوب وفعلية الواجب – لم تكن غلبة صدور الأوامر العرفية عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة إلى الأمر صالحة للدلالة على الفورية، لما فيها من إطلاق المادة «الصادقة بنحو واحد على الأفراد الطولية والعرضية»[1].

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٣١٠.

«كما أنّ الهيئة ونحوها مما يدلّ على التكليف لا تدلّ إلا على البعث نحو المكلَّف به وطلبه على ما هو عليه من السعة»[1]، فإنّ الحاجة إلى الأمر عند حضور وقت العمل به لا تقتضي إلا توجيه التكليف بما يدلّ عليه متعلّقاً بالمادة الصادقة على جميع الأفراد بنحو واحد، فلا تصلح للدلالة على الفورية، والملاك في الجميع واحد.

وثانياً: أنّ كثرة الخطابات الشخصية في العرفيات لا تصلح لأن يكون لها دخل في الدلالة على الفور فيها، لأن المكلَّف فيها وإن كان جزئياً إلا أنّ متعلّق التكليف فيها كلي طبيعي صادق على أفراده الطولية والعرضية بنحو واحد، وكون المكلف شخصياً لا يمنع من جريان الإطلاق في المتعلّق الذي هو كلي، فلا دخل له في القرينة العامة على الفور. خصوصاً بعد البناء على أن هيئة الأمر متمحضة في الدلالة على الحث والبعث نحو فعل تلك الطبيعة من دون أن تكون فيها دلالة على الفورية.

وأمّا الخطابات العامة فهي وإن تعلّقت بعموم المكلفين - والتكاليف فيها عامة - إلا أنّه لا إشكال في انحلالها إلى خطابات وتكاليف شخصية بعدد المكلفين، والمهمّ: أنّ مثل: «يا آيها الذين آمنوا...» في قوة: يا زيد ويا عمرو ويا بكر... إلخ»، فالفرق بينهما ليس بفارق.

نعم نوع الخطابات العامة تعليقية تُعلّق فيها فعلية أحكامها على فعلية موضوعاتها بخلاف الخطابات الشخصية، فإن الكثير منها أو الغالب فيها أن تكون تنجيزية، لكون صدورها عند حضور وقت العمل بها - كما أفيد - .

---

(١) المحكم في أصول الفقه: ١/ ٣١٠..

ولكن ذلك لا يستلزم كون الغلبة المذكورة قرينة عامة على الفورية، لما عرفت من أنّ حضور وقت العمل بالتكليف غاية ما يقتضيه كون التكليف تنجيزياً، فبناءً على عدم دلالة المادة ولا الهيئة على الفور لا ينفع كون التكليف تنجيزياً في الدلالة على الفورية.

كيف ولو كانت الفورية مستندة إلى الغلبة المذكورة لاختصت بالتكاليف التنجيزية، لأنّ الملاك في دلالة تلك الغلبة على الفورية هو صدور التكاليف عند حضور وقت العمل والحاجة إلى الأمر به المستلزم لاختصاصها بالتنجيزية. وعليه: فلا تصلح الغلبة المذكورة قرينة على الفور عند الشك فيه إلا في الخطابات التنجيزية، كما في مثل: ناولني ماءً، وأما التعليقية – كما في مثل: إن جاء زيد فأكرمه – فلا تصلح للقرينية على الفورية فيها، لافتقار خصوصية حضور وقت العمل والحاجة إلى الأمر به التي بُني على أنّه بسببها كانت قرينة على الفور.

والحاصل: أنّه لا فرق في ملاك الدلالة على الفورية بين الخطابات العامة والشخصية، ولا بين الأوامر التنجيزية والتعليقية، ولا بين الخطابات العرفية والشرعية، وما أفيد من قرينية الغلبة المذكورة – لو تم – لاستلزم اختصاصها بالتنجيزية دون التعليقية.

هذا ما يرتبط بالدليل وحال الظهور التصديقي في الدلالة على الفور.

الكلام في الأصل العملي

وأمّا الأصل العملي، وهو المرجع عند عدم الدليل على كون الوجوب فورياً فله عدة فروض:

الأول: أن يتعلّق الشك في كون الواجب منجزاً، فيتحد فيه وقت الوجوب

والواجب، أو معلّقاً يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً، كما يمثّل له بالحج، ومرجعه إلى الشك في أخذ الوقت الاستقبالي شرطاً في الواجب، فإن كان مشروطاً به وجب في خصوص ذلك الوقت، وإن لم يكن مشروطاً به وجب فوراً. وهذا من موارد دوران الأمر بين المتباينين لأنّ اللابشرط يلزم منه وجوب الفرد الفعلي، والبشرط شيء يلزم منه وجوب الفرد الاستقبالي، وهما متباينان وقد علم بوجوب أحدهما إجمالاً، فيجب الاحتياط بالإتيان بالأول فوراً، ثم الإتيان بالثاني في الوقت الذي يحتمل اشتراطه به.

الثاني: الشك في الموقّت من كونه مضيقاً يختصّ وقته بأول زمان إمكانه، كالصيام في نهار شهر رمضان، ومن كونه موسّعاً - بمعنى أن وقته يسع للإتيان بعدة أفراد طولية له - .

والثاني له ثلاث صور:

أحدها: أن لا يكون الفور لازماً فيه، كما في الصلاة اليومية.

وثانيها: أن يكون الفور لازماً فيه بالاضافة إلى أول الوقت لا غير، فلو لم يؤد فيه يبقى موسعاً، كما في صلاة الزلزلة.

وثالثها: أن يلزم الفور فيه أولاً فأوّل إلى حصول الامتثال، كما في الدين بعد حلول الأجل.

والشك في هذا الفرض بصوره الثلاث تارة: يكون للشبهة الحكمية، كما لو تعلّق الشك بحال جعل الوقت المعتبر في الواجب من كونه بمقدار فرد واحد، أو كونه يسع أفراداً طولية متعددة، وأخرى: للشبهة الموضوعية، كما لو علم بحال الجعل ولكن الوقت المجعول اعتباره يختلف طولاً وقصراً باختلاف

الحالات، كما في الخسوف الذي قد يطول ويقصر باختلاف أسبابه الكونية، فإنّه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، فلو علم بحدوث الخسوف الجزئي ولم يعلم مقدار بقائه من أنّه يسع أفراداً طولية متعدّدة أو لا يسع إلا فرداً واحداً كي يتعين على المكلف الإتيان به فيه.

أمّا الشبهة الحكمية فالمرجع فيها هو الاحتياط، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وتوضيح ذلك:

أمّا في الصورة الأولى، حيث يعلم بالتوقيت وإنّما يشك في أنّ حدّ الوقت المجعول ضيّق يتعيّن إيقاع الواجب فيه، أو أنّه واسع يسع أفراداً متعدّدة مخيراً بينها، فإن كان الجعل على النحو الاول لا يمكن الفراغ من التكليف المعلوم بالإجمال إلا بالإتيان بفرد واحد مضيق لا يجزي غيره، وإن كان الجعل على النحو الثاني كان مخيراً بين عدّة أفراد، فيدور الأمر فيه بين التعيين والتخيير، ولا يعلم الفراغ اليقيني فيه إلا بالفرد المعين فيتعين.

وأمّا الصورتان الأخريان فحيث افترض فيهما كون الفرد الأول فورياً فيجب الإتيان به على كل تقدير سواءً كان الوقت مضيّقاً أم يسع أفراداً عديدة، أما إن كان مضيقاً فالأمر فيه واضح جداً، إذ لا يمكن الامتثال إلا فيه، وأمّا إن كان يسع أفراداً عديدة فحيث كان الأول منها فورياً فلا يجوز اختيار غيره وإلا يلزم عصيان أمره الفوري وإن لم يسقط بكلّه بعصيان الفورية فيه، لأنه – عندئذ – من موارد تعدد المطلوب.

وعليه: يعلم تفصيلاً بوجوب الفرد الأول على كل تقدير، فيلزم فيه الفورية.

وأمّا في الشبهة الموضوعية فالصورة الأولى هي مورد الاستصحاب، فلا يجب فيها الفور، ففي المثال المتقدم في الخسوف عند ما يعلم بالخسوف ويشك في بقائه فإنّه وإن دار الأمر فيه بين التعيين لو كان وقته قصيراً والتخيير إن كان وقته طويلاً إلا أن استصحاب بقاء الوقت الذي هو موضوع صلاة الخسوف يقتضي بقاء الوقت وسعته لأفراد طولية متعددة يكون المكلف مخيراً بينها.

وأمّا الصورة الثانية فيجب الفور فيها على كل تقدير: إما لضيق الوقت، وإما لفورية الفرد الأول.

وأما الاستصحاب فلا ينفع في نفي فورية الفرد الأول للعلم بها على كل تقدير، وإنما ينفع في إثبات بقاء الوقت المستلزم لكون فعل الواجب فيه مصداقاً للأداء، وعندئذ يكون المكلف في ما بعد مضي زمان الفرد الأول مخيراً بين البواقي.

وأما الثالثة فكذلك يجب فيها الفور بالإضافة إلى الفرد الأول - أيضاً - على كل تقدير، لأن وجوبه فوري سواءً كان الوقت فيه لا يسع إلا فرداً واحداً أم كان يسع أفراداً عديدة، بل أمر الفور - هنا - أوضح من الجميع، لأنه حتى مع استصحاب الوقت يبقى الفور لازماً إلى حين تحقق الامتثال، لأنّ المفروض أنّه على تقدير سعة الوقت للأفراد الطولية يجب الامتثال فيه فوراً ففوراً.

الفرض الثالث: أن يتعلّق الأمر بالطبيعة في الجملة ولا يعلم أنّه على الفور أو ليس كذلك، فيجوز التراخي فيه ولابد فيه من كونه محفوفاً بما يصلح للقرينية على جواز التراخي، كي يتعقل الإجمال فيه، وإلا فقد علمت أنّ هناك ملازمة في ذهن العرف بين فعلية الوجوب وفعلية الواجب، فهو بمنزلة قوله:

افعل الآن، في الدلالة على كون الوجوب في هذا الآن، وكون الواجب - أيضاً - في هذا الآن.

ومتعلّق الشك فيه هو أخذ الفورية في المتعلّق سواءً على نحو وحدة المطلوب أم على نحو تعدده. والمرجع فيه البرائة، لأنّه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من دون وجود إجمال في المتعلّق، للعلم بأنّ قيد الفورية خارج عن مدلول ما وضع للطبيعة السارية في جميع أفرادها الطولية والعرضية، فتدبّر جيداً.

فهرس المحتويات

المفاهيم ٧

بحوث تمهيدية ٧

الأول: في عنوان «المفهوم»، ويقابله «المنطوق». ٧

فائدة في الدلالة التضمّنية ١٠

البحث الثاني: في تقسيم المفهوم إلى موافقة ومخالفة ١٤

في سنخ الحكم وشخص الحكم ١٥

البحث الثالث: في بيان سنخ الحكم المأخوذ في المفهوم انتفاؤه ١٥

البحث الرابع: في بيان ملاك الدلالة على المفهوم ١٩

مسألة في مفهوم الحصر ٢١

الكلام في عدّة بحوث ٢٢

البحث الأول: في تقسيم الحصر إلى حقيقي وإضافي ٢٢

البحث الثاني: في صحة تقسيم القصر إلى خصوص قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ٢٤

البحث الثالث: في طرق القصر والحصر ٢٥

مفهوم الاستثناء ٢٦

تنبيهات ٢٧

رد ما نسب إلى أبي حنيفة من الإشكال على مفهوم الاستثناء ٢٧

معنى كلمة التوحيد ٢٩
نقد دعوى استغناء «لا» و«لولا» عن الخبر ٣١
مفهوم الحصر ٣٢
مسألة مفهوم اللقب ٤١
مسألة في مفهوم العدد ٤٥
مسألة في مفهوم الوصف أوالقيد ٤٧
تمهيد أمرين ٤٧
الأول: في موضوع المسألة ٤٧
الأمر الثاني: في أقوال المسألة ٤٩
القول الصحيح والدليل عليه ٥٠
مسألة في مفهوم الغاية ٥٩
الكلام في بحثين ٥٩
البحث الأول: في دلالة التقييد بالغاية على المفهوم ٥٩
البحث الثاني: في دخول الغاية في المغيّى أو عدمه ٦١
مسألة في مفهوم الشرط ٦٣
تمهيد ٦٣
الاستدلال على المختار من التفصيل بين أدوات الشرط ٦٥
نقد استدلال الشيخ العراقي ﷺ على مفهوم الشرط ٦٨
نقد استدلال الشيخ النائيني ﷺ على المفهوم ٧٠
نقد استدلال أستاذنا الخوئي ﷺ ٧٩

نقد ما أفاده السيّد الأستاذ ظلّه وقوم آخرون ٨٤
نقد ما أفاده الشيخ المظفر رحمه الله ٨٧
الاستدلال على المفهوم بالنصوص ونقده ٩١
نقد ما أفيد في الكفاية ٩٤
نقد ما أفاده الشيخ قدس سره ٩٥
مسألة تعدّد الشرط واتحاد الحكم ١٠١
تمهيد ١٠١
البحث الأول: في وجه الجمع بين الشرطيتين ١٠٢
البحث الثاني: في وجه الجمع بين الشرطيتين على المختار ١٠٤
البحث الثالث: في موارد دلالة كلتا القضيتين على الحصر ١٠٥
مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات ١٠٩
تمهيد أمور ١٠٩
الأول: فيما يقصد بالأسباب ١٠٩
الثاني: فيما يراد بالمسببات ١١٠
الثالث: فيما يراد بالتداخل ١١١
انحلال المسألة إلى مسألتين ١١٢
المسألة الأولى: في تداخل الأحكام عند تعدّد أسبابها وعدمه ١١٣
تمهيد أمور ١١٣
تحقيق المسألة ١١٦
نقد ما نسب إلى فخر المحققين رحمهما الله ١١٧

المسألة الثانية في تداخل متعلّقات الأحكام ١٢١
فروض المسألة من حيث المتعلق ١٢٢
الفروض من حيث الحكم وتحقيق الحال فيها ١٢٢
نقد ما في الكفاية ومنتقى الأصول ١٢٧
التداخل في نافلة المغرب والغفيلة ١٢٩
نقد تفصيل المحاضرات ١٣٢
المطلق والمقيد **١٣٧**
بحوث تمهيدية ١٣٧
يحسن تمهيد عدّة بحوث قبل الشروع في تحقيق مسائل المطلق والمقيد: ١٣٧
البحث الأول: في عناوين: التخصّص والورود والحكومة والعموم والإطلاق ١٣٧
البحث الثاني: في تعريف المطلق ١٣٨
البحث الثالث: في عناوين المفهوم والمدلول و«المعنى» ١٣٩
في الكلي والجزئي ١٤٠
نقد الكفاية وماذكر في المنطق من أقسام الكلي ١٤١
في انقسام الكلي إلى المعقول الأولي والمعقول الثانوي ١٤٣
ملاك الحمل الشايع الاتحاد في المصداق لا في الوجود ١٤٤
البحث الرابع: في اعتبارات الماهية ١٤٥
مسألة فيما وضعت له أسماء الأجناس **١٤٩**
تمهيد أمور ١٤٩
نقد الكفاية ١٥٠

نقد قولي المتقدمين والمتأخرين ١٥١
المراد من اسم الجنس ١٥٢
تحديد محل البحث في المسألة ١٥٢
تحقيق المسألة ١٥٣
نقد دعاوى كل من المتقدمين والمتأخرين ١٥٧
مسألة في الأداة المعبّر عنها باللام أو بأل ١٦٣
مفاد الجمع المحلّى بالأداة ١٦٦
الكلام في علم الجنس ١٧٠
مسألة في مقدمات الحكمة ١٧١
عدة بحوث ١٧١
البحث الأول: في أن دلالة المطلق على الإطلاق دلالة وضعية ١٧١
البحث الثاني: في دلالة مقدّمات الحكمة على الإطلاق أو عدم دلالتها ١٧٥
البحث الثالث: في تفصيل أنحاء استعمال أسماء الأجناس والعناوين الكليّة ١٨٤
وجه التقابل بين الإطلاق والتقييد ١٨٧
في الإطلاق الأحوالي ١٨٩
في الإطلاق المقامي ١٨٩
تصنيف العناوين المأخوذة في الأحكام ووجه التمسك بإطلاقها ١٩٠
اختلاف العامّين من وجه مورد للتزاحم في المجمع دون التعارض ١٩٦
التفصيل في الإطلاق الأحوالي ١٩٧
البحث الرابع: في نقد المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة ١٩٩

البحث الخامس: في نقد المقدّمة الثانية ٢٠٢
والبحث فيها من جهات ٢٠٢
الجهة الأولى: في القرينة المتصلة ٢٠٢
الجهة الثانية: في القرينة المنفصلة ٢٠٤
الجهة الثالثة: في وجوب الفحص عن القيد المنفصل ٢٠٦
في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ٢٠٧
البحث السادس في نقد المقدّمة الثالثة ٢١٠
البحث السابع: في نقد المقدّمة التي أضافها الشيخ النائيني ٢١١
البحث الثامن: في نقد مقدّمة أخرى – أيضاً – أضافها أستاذنا الخوئي ٢١٦
نقد دعوى: أن الإطلاق رفض للقيود لا جمع لها ٢١٧
مسألة في أنّ إطلاق المطلق هل يقتضي بدليّته أو شموليته ٢١٩
تمهيد ٢١٩
الصورة الأولى في متعلّق الحكم ٢١٩
في متعلق الوجوب والاستحباب ٢٢٠
في متعلّق الحرمة والكراهة ٢٢٣
الصورة الثانية: في إطلاق الموضوع ٢٢٤
تمهيد أمور ٢٢٤
تحقيق المسألة ٢٢٥
مسألة الجمع بين المطلق والمقيد ٢٣١
وينبغي تقديم أمور لتحديد محل الكلام ٢٣١

تحقيق المسألة في ثلاثة مقامات..... ٢٣٤
المقام الأول: في المتوافقين من التكاليف الإلزامية ٢٣٤
المقام الثاني: في المتخالفين في الوجوب والتحريم ٢٣٦
المقام الثالث: في المباحات..... ٢٣٦
العام والخاص **٢٣٩**
تمهيد بحوث..... ٢٣٩
البحث الأول: في المراد من العام في مسائله..... ٢٣٩
البحث الثاني: في تقسيمات العموم..... ٢٤١
التقسيم الأول: في تقسيمه إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي..... ٢٤١
التقسيم الثاني: في تقسيمه إلى عموم الأفراد وعموم الأجزاء. ٢٤٢
التقسيم الثالث: في تقسيمه إلى عموم الأفراد أو الأجزاء من جهة، وإلى عموم الأزمان أو الأحوال من جهة أخرى..... ٢٤٣
البحث الثالث: في وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي..... ٢٤٤
البحث الرابع: في توقّف دلالة العام على جريان مقدمات الحكمة في مدخوله ٢٤٥
مسألة في اقتضاء التخصيص التجوّز **٢٤٧**
تمهيد أمور ٢٤٧
الأمر الأول: في تقسيم التخصيص إلى متصل ومنفصل..... ٢٤٧
الأمر الثاني: في الثمرة ٢٤٩
الأمر الثالث: في أنّ للمجاز مذهبين معروفين ٢٥٠
الأمر الرابع: في لزوم العمل بالخاص ٢٥١

تحقيق المسألة ٢٥٢
ظهور الحال في مسألة حجية العام في الباقي ٢٥٧
وجه الجمع بين العام والخاص ٢٥٧
مسألة الجمع العرفي بين العام والخاص ٢٥٩
الوجه المختار ٢٥٩
تصحيح في التضاد الذي هو من أقسام التقابل ٢٥٩
ظهور الحال في عدة مسائل ٢٦٨
منها: مسألة: حجّية العام المخصص بالمنفصل في الباقي ٢٦٨
ومنها: مسألة دوران أمر الخاص بين التخصيص والنسخ ٢٦٨
ومنها: مسألة: التعارض بين العام والخاص ٢٧٠
نقد ما أفاده الأستاذ الروحاني دام ظله في المقام ٢٧١
مسألة: أنّ إجمال الخاص هل يستلزم إجمال العام أو لا يستلزمه؟ ٢٧٦
عدة بحوث ٢٧٦
البحث الأول: في إجمال العام وعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرفه ٢٧٦
البحث الثاني: في الخاص المتصل وسراية إجماله إلى العام ٢٧٨
البحث الثالث: في إجمال الخاص لتردد مفهومه بين المتباينين ٢٧٩
البحث الرابع: في إجمال المخصص اللفظي لتردّد مفهومه بين الأقل والأكثر ٢٨٠
البحث الخامس: في إجمال المخصّص لتردّده بين الأقل والأكثر في الشبهة المصداقية ٢٨٧
تمهيد ٢٨٨

تحقيق الحال ٢٨٩
نقد التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبي ٢٩٠
تفصيل أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده ٢٩٢
تفصيل السيد الصدر رحمه الله ونقده ٢٩٦
البحث السادس: في جريان الأصل الموضوعي ٢٩٨
الكلام في صحّة استصحاب العدم الأزلي لنفي الخاص ٢٩٩
تحقيق الحال ٣٠١
تفصيل الشيخ العراقي رحمه الله ونقده ٣٠١
ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ونقده ٣٠٤
ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده ٣٠٦
مسألة في حجّيّة العام في عكس نقيضه ٣١١
تمهيد ٣١١
تحقيق المسألة ٣١٢
ما أفيد في الكفاية ونقده ٣١٢
الكلام في إجمال موضوع الحكم المخالف لحكم العام وتردده بين التخصيص والتخصص ٣١٥
تحقيق الحال ٣١٥
مسألة لزوم الفحص عن المخصّص ٣١٩
تمهيد ٣١٩
شبهة تأثير تقطيع الأخبار في حجيتها ونقدها ٣١٩

تحقيق الحال ٣٢٠
مقدار الفحص اللازم ٣٢٢
مسألة اختصاص الخطاب بالمشافهين **٣٢٥**
عدّة بحوث: ٣٢٥
البحث الأول: في انحلال المسألة إلى ثلاث مسائل ٣٢٥
البحث الثاني: في المسألة الأولى التي يبحث فيها عن إمكان تكليف المعدوم. ٣٢٦
تحقيق الحال فيها ٣٢٦
البحث الثالث: في المسألة الثانية التي بحث فيها عن إمكان خطاب غير المشافه من الغائبين عن مجلس الخطاب والمعدومين ٣٢٨
تحقيق الحال ٣٢٨
تفصيل الشيخ النائينيﷺ ونقده ٣٢٨
البحث الرابع: في مسألة أنّ مدلول أداة الخطاب هل يقتضي تخصيص العام المتعلّق به الخطاب – مثل: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ – بخصوص صنف منه. ٣٣٠
تمهيد ٣٣١
تحقيق الحال ٣٣٢
البحث الخامس: في الثمرة ٣٣٤
تنبيه: إلى اشتراك موضوع المسائل الثلاث في الإطلاق والعموم ٣٣٥
مسألة دوران الأمر بين التخصيص والاستخدام **٣٣٧**
في الثمرة ٣٣٨
البحث في آية المطلّقات ٣٣٨

الآية الكريمة مورد ثمرة الجمع بين العام والخاص على المسالك فيه ٣٣٩
ما أفيد في الكفاية ونقده ٣٤٠
مسألة في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة ٣٤٣
تمهيد ٣٤٣
تحقيق الحال ٣٤٤
مسألة تعقّب الاستثناء للجمل المتعدّدة ٣٤٧
تمهيد ٣٤٧
الإشكال في الثمرة ٣٤٨
مسألة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٥١
تمهيد ٣٥١
الحقّ في المسألة ٣٥١
شبهتان وردهما ٣٥٢
الشبهة الأولى ٣٥٢
الشبهة الثانية ٣٥٣
مسألة دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٣٥٥
تمهيد ٣٥٥
البحث الأول: في الفرق بين التخصيص والنسخ ٣٥٥
البحث الثاني: في الثمرة ٣٥٧
ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ونقده ٣٥٨
مسألة في ألفاظ العموم ٣٦١

موضوع المسألة وثمرتها ٣٦١
فائدة في المجمل والمبيّن ٣٦٣
في الأوامر ٣٦٥
تمهيد: في عناوين الإنشاء والطلب والأمر ٣٦٥
في معنى الإنشاء والخبر ٣٦٥
في عنوان الطلب ٣٦٧
في عنوان الأمر ٣٦٨
الأقوال في معنى الأمر ٣٦٩
استدراك في علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب ٣٧٠
تحقيق الحال في معنى الأمر الذي يجمع على أمور ٣٧٢
في معنى الأمر الذي يجمع على أوامر ٣٧٣
في الإلزام واللزوم التكويني والتشريعي ٣٧٥
في الأمر والنهي ٣٧٦
اعتبار العلو في الأمر والنهي ٣٧٧
وجه دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة ٣٧٨
الكلام في صيغة «افعل» ٣٧٩
مسألة في مدلول صيغة الأمر ٣٨٣
دلالة الصيغة على المرتبة الشديدة وضعية لا عقلية ٣٨٤
مسألة في الصيغ المشتركة بين الخبر والإنشاء ٣٨٩
المسألة الأولى: في حقيقة الخبر والإنشاء وثمرتها ٣٨٩

المسألة الثانية: فيما وضعت له الصيغ المشتركة ٣٩٠
المسألة الثالثة: في الصيغ المشتركة المستعملة في مقام بيان الوظيفة العملية، مثل: يركع ويعيد. ٣٩١
مقدمة: ٣٩١
تحقيق الحال ٣٩٢
ما أفيد في الكفاية ونقده ٣٩٦
ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمه الله ونقده ٣٩٧
نقد ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ٣٩٨
فائدة في بعض العناوين التي يكثر تداولها ٣٩٩
في عنوان الطلب ٣٩٩
في عنوان الإرادة ٤٠٠
الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية ٤٠١
انتفاء الثمرة لمسألة اتحاد الطلب والإرادة ٤٠٥
مسألة التعبّدي والتوصّلي ٤٠٧
الكلام في عدّة بحوث ٤٠٧
البحث الأول: في أنّ محلّ الكلام هو التعبدي والتوصلي. ٤٠٧
البحث الثاني: في الأصل المبحوث عنه في المسألة ٤٠٨
البحث الثالث: في الثمرة العملية للبحث في إمكان جريان الإطلاق اللفظي لنفي التعبدية. ٤٠٨
الإشكال في الثمرة ٤٠٨

ما أفاده الشيخ العراقي﵀ ونقده..... ٤١٢
في تحديد محل الكلام وتحقيق الحال فيه ٤١٥
الكلام في الأصل العملي..... ٤١٧
مسقطات الأمر **٤١٩**
مسألة في اعتبار المباشرة في الإتيان بالمأمور به **٤٢٣**
تمهيد..... ٤٢٣
تحقيق الحال ٤٢٤
نقد تفصيل السيد الصدر﵀..... ٤٢٨
الكلام في الأصل العملي..... ٤٢٩
مسألة في اعتبار الاختيار في الإتيان بالمأمور به وعدم اعتباره **٤٣١**
تمهيد..... ٤٣١
تحقيق الحال ٤٣٢
ما أفاده الشيخ النائيني﵀ ونقده ٤٣٢
بيان الأصل العملي..... ٤٣٥
مسألة في اعتبار أن لا يقع المأمور به في الفرد المحرّم **٤٣٧**
صور المسألة ٤٣٧
الصورة الأولى..... ٤٣٧
الصورة الثانية ٤٣٨
الصورة الثالثة ٤٣٩
الصورة الرابعة ٤٤٠

الكلام في الأصل العملي..... ٤٤٠
مسألة في ظهور الأمر في الوجوب العيني التعييني النفسي ٤٤٣
في الثمرة ٤٤٣
مسألة وقوع الأمر بعد الحظر أو في مقام توهّمه..... ٤٤٥
تحقيق المسألة ٤٤٥
مسألة المرّة والتكرار..... ٤٤٧
تمهيد أمور ٤٤٧
الأول ٤٤٧
الأمر الثاني ٤٤٨
الأمر الثالث..... ٤٤٨
الإشكال في تحرير المسألة ٤٤٩
مسألة الامتثال بعد الامتثال..... ٤٥١
والكلام في عدة بحوث..... ٤٥١
الأول: في تصحيح عنوان المسألة..... ٤٥١
البحث الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة التخيير بين الأقل والأكثر..... ٤٥٢
البحث الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الإجزاء. ٤٥٤
تحقيق الحال ٤٥٤
الكلام في ثلاث صور ٤٥٧
الأولى: أن يعلم ترتّب الغرض على المأتي مباشرة..... ٤٥٧
الصورة الثانية: أن يعلم عدم ترتّب الغرض الأقصى عليه ٤٥٨

الصورة الثالثة: أن لا يعلم حال الغرض وما يقتضيه ٤٦٠
ويترتّب على ذلك أمور ٤٦١
الأول ٤٦١
ردّ بعض الدعاوي ٤٦١
الثاني ٤٦٥
الثالث ٤٦٥
الرابع ٤٦٦
الرجوع إلى مسألة المرة والتكرار ٤٦٦
مسألة الفور والتراخي **٤٦٩**
تمهيد ٤٧٠
تحقيق الحال ٤٧٠
تفصيل الأستاذ ظِلَّهُ ونقده ٤٧١
الكلام في الأصل العملي ٤٧٦
فهرس المحتويات **٤٨١**