بحوث في علم الأصول

٣

مباحث الألفاظ

الجزء الثالث

تقرير

بحث سماحة آية الله العظمى السيد منتظري النجف آبادي

دام ظله

إعداد

السيد حسن الهاشمي



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Hāshimī

بحوث في علم الأصول ٣



مباحث الدليل اللفظي

الجزء الثالث

تقريرًا
لأبحاث سيدنا واستاذنا
الشهيد السعيد آية الله العظمى
السيد محمد باقر الصدر قدس سره

السيد محمود الهاشمي

(Arab)
KBL
.H37345
juz' 3

• اسم الكتاب:	مباحث الدليل اللفظي (ج٣)
• المؤلف:	السيد محمود الهاشمي
• الناشر:	المجمع العلمي للشهيد الصدر (قده)
• الطبعة:	الأولى
• طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
• تاريخ النشر:	رمضان ١٤٠٥
طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة

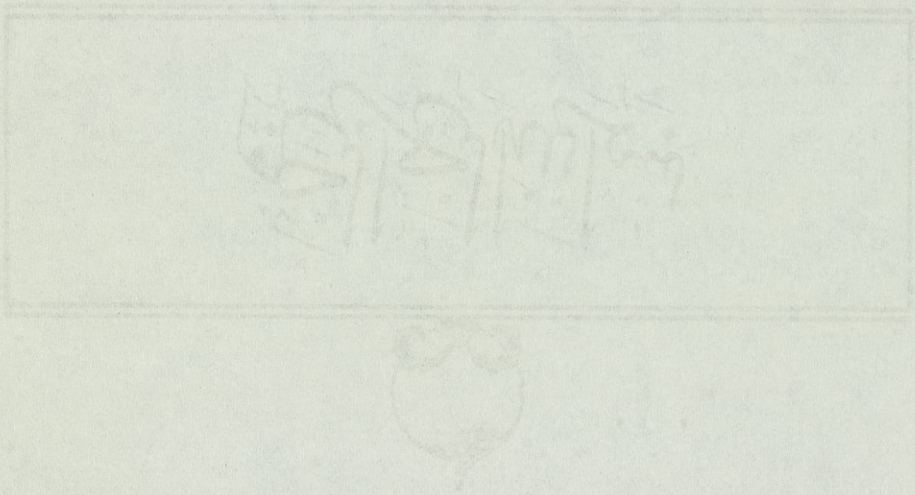
حقوق النشر محفوظة للناشر

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 018003739



بسم الله الرحمن الرحيم

(3,1) 1-659259-48



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد. فانّ هذا هوالجزء الثالث من كتابنا (مباحث الدليل اللفظي) المشتمل على مباحث النواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين من بحوث هذا العلم وبه تكمل مباحث الالفاظ، استفدتها خلال تشرفي بحضور درس سيدي واستاذي الشّهيد السعيد آيةالله العظمىٰ السيّد محمدباقر الصدر (قدّس الله سرّه الشريف).. وقد وفقني الله سبحانه لاعداده وانجازه من اجل النشر وعرض آخر ماانتهى اليه الفكر الاصولي من خلال هذه المدرسة الاصولية الفريدة التي اشادها هذا المعلم الربّاني والشاهد الشّهيد والتي تحتوي من جليل الافكار والمباني العلمية الدقيقة الرائعة مايجعلها بحق تجديداً في بابه وتطوراً عظيما لمناهج هذا العلم ومضامينه.. فسلام الله عليك ايّها المعلم العملاق الذي كنت نبراسا يهتدىٰ بك في كل مجال وستبقى معطيات مدرستك الخالدة هي التي ترسم للاجيال معالم الطريق الى الحقيقة وتنير لهم درب الوصول الى لباب المعرفة واليقين.. وسلام عليك يوم ولدت ويوم جاهدت بعقلك وفكرك ويوم استشهدت في محراب عقيدتك ورسالتك ويوم تبعث حياً مع الشهداء والصالحين.. ووفقنا الله ياسيدي لاتباع نهجك الراشد والالتحاق بقافلتك قافلة العلماء الشهداء والاجتماع بخدمتك من جديد في مستقر رحمته الواسعة مع الابرار والصالحين وحسن اولئك رفيقا.. والحمدلله رب العالمين..

السيّد محمود الهاشمي

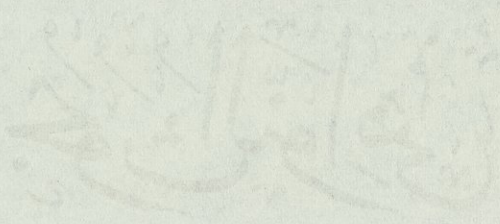
قم المقدّسة ١٤٠٦ هجرية

مباحث الدليل اللفظي

بحوث النواهي

ويشتمل على فصول ثلاثة:

- دلالات صيغة النهي
- اجتماع الأمر والنهي
- دلالة النهي على الفساد



بحوث النواهي

دلالات صيغة النهي

- مدلول صيغة النهي
- دلالة النهي على الاستغراق
- كيفية امتثال النهي
- النواهي المتعلقة بالجامع الانتزاعي

الفصل الأول
دلالات صيغة النهي

والبحث حولها من جهات:

الجهة الأولى ـ في مدلولها. وقداشتهر بين قدماء الأُصوليين أنَّ مفاد صيغة النهي هو الطلب كمفاد الأمر إلَّا اَنَّ الأخير يدلّ على طلب الفعل والنهي يدلّ على طلب الترك .

و قد رفض هذا الكلام مشهور المحقّقين المتأخرين من علماء الأُصول مدّعين أنَّ مدلول النهي مختلف عن الأمر ذاتاً فكلّ منهما يدلّ على معنى مغاير ومباين للآخر لاانَّهما يدلاّن معاً على الطلب ويختلفان في متعلقه فقط.

و بهذا الصدد نورد ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى ـ ما نسبه السيد الأستاذ الى مشهور المعترضين على الرأي السابق في مفاد النهي، حيث ذكروا انَّ الأمر يدلّ على البعث نحو الطبيعة والتحريك إليها بينما النهي يدلّ على الزّجر والتبعيد عنها.

ثُمَّ أشكل عليه بأنَّه لو أُريد من التحريك والزجر، التحريك والزجر التكوينيّان فواضح انَّهما ليسا مدلولي الأمر والنهي وإن أُريد منهما التحريك والزجر التشريعيّان فذلك يحصل بنفس الأمر والنهي حيث انَّهما بوجوديهما الواقعيّين

لابمدلوليهما مصداقان للتحريك والزجر فلابدّ وأنْ يكون مدلولهما أمراً آخر غير التحريك والزجر.

أقول: ما نسبه الى المعترضين بهذا المقدار من البيان لايكون برهاناً على ردّ مقالة السابقين اللهم إلّا أنْ يُراد منه دعوى الوجدان والتبادر العرفي وهذا صحيح بالاضافة الى منبهات لهذا الوجدان سوف نشير إليها فيما يأتي.

و امّا الإعتراض الذي وجهه عليهم فكأنّه انسياق مع مبانيه في باب الوضع وانّه عبارة عن التعهّد الذي يستوجب أنْ يكون الوضع هو منشأ الدلالة التصديقيّة الموجودة في الجملة التامّة حيث يقال حينئذ انّه لايمكن افتراض وضع الأمر والنهي للتحريك والزجر بمعنى كشفهما عنهما إذ لوكشف عن التحريك والزجر التكوينيَّين كان واضح البطلان ولوكشف عن تحريك وزجر تشريعيَّين فهما بنفسيهما مصداقان لذلك لاانَّهما يكشفان عنه.

وامَّا على المسلك المشهور والمختار من أنَّ الوضع منشأ الدلالة التصوّريّة فقط فمدلول مادة الأمر والنهي معنى إسميّ ومدلول هيئتهما النسبة التكوينيّة الخارجيّة المنتزع عنها ذلك المعنى الإسمي ـ كما حقّق في معاني الهيئات ـ وهي النسبة الإرساليّة التحريكيّة في الأمر والنسبة الزجريّة التبعيديّة في النهي وكلتا النسبتين يراد منهما الإرسال والزجر الخارجيين التكوينيَّين لاالتشريعيّين ولكنه كمفهوم تصوّريّ لا تصديقي كي يقال بأنّه واضح البطلان فانَّ الدلالة التصديقيّة تكون بالظهور الحالي فانه يكشف كشفاً تصديقيّاً عن أنَّ المراد النفسي والداعي الحقيقي للمتكلّم انَّما هو داعي التحريك التشريعي والزجر التشريعي بالأمر والنهي و بذلك يكون مدلول النهي غير الأمر تصوراً وتصديقاً.

الكلمة الثانية ـ فيما اختاره السيد الأستاذ نفسه من أنَّ الأمر يدلّ على وضع الفعل واعتباره في ذمّة العبد والنهي يدلّ على اعتبار حرمان المكلّف عن الفعل وابتعاده عنه لااعتبار تركه على ذمّته والشاهد عليه بناءاً على مسلك العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها انَّ الأمر يتبع مصلحة في الفعل فيناسب اعتبار الفعل في ذمة المكلّف والنهي يتبع مفسدة في الفعل فالفعل هو مركز البغض فيناسب اعتبار حرمان المكلَّف منه.

أقول: امّا المصير الى فرض مدلول الأمر والنهي هو الإعتبار فهذا أيضاً يكون منه انسجاماً مع مسلكه في الوضع بنحو ينشأ منه الدلالة التصديقيّة وقد تقدّم في محلّه توضيح انَّ المدلول الوضعي للأمر ليس هو الاعتبار وإنْ كان قد يستظهر كون المدلول التصديقي هو الاعتبار بدلالة سياقيّة.

وهنالك بعض الشواهد على ذلك من قبيل انَّ فكرة الاعتبار ومايرتبط بها وماتستلزمه من افتراض وعاء ذمّة وعهدة للمكلّف أُمور دقيقة معقّدة لا تنسجم مع الدلالة الوضعية التي هي أبسط وأقدم تصوراً من مثل هذا التعقيد، وانَّ صيغة الأمر كما تصدر من العالي الذي قد يكون لديه اعتبار كذلك قد تصدر من الدّاني الى العالي كما في قولنا «ربَّنا اغفرْ لنا» بينما لا يخطر على بالنا افتراض جعل شيء في ذمة الله تعالى واعتباره على عهدته[1].

وامّا الاستدلال على كون مفاد النهي اعتبار حرمان المكلّف لا اعتبار الترك في ذمته بمذهب العدلية فيرد عليه.

أولاً: انَّنا نتكلّم في الوضع اللغويّ الثابت قبل تكون مثل هذه المسالك الفلسفيّة لدى علماء المسلمين فما معنى الاستدلال على مدلول لغويّ وضعي بمذهب كلامي لدى فرقة من المسلمين.

وثانياً: انَّ مذهب العدليّة لا يقتضي ذلك إذ المولى كما يمكنه أنْ يتوصّل الى تبعيد المكلّف عن مفسدة الفعل عن طريق اعتبار حرمانه كذلك يمكنه أنْ يتوصّل الى نفس النتيجة عن طريق اعتبار الترك في ذمته ومجرّد مناسبة اعتبار الحرمان مع مفسدة الفعل لا تكون دليلاً على أنَّ الواضع قد لاحظ هذه المناسبة بعين الاعتبار ولم يغفل أو يتغافل عنها.

الكلمة الثالثة ـ ماهو المختار فنقول: انَّ ماقيل في الكلمة الأولى من الفرق بين مفاد صيغة النهي ومفاد صيغة الأمر صحيح.

١ ــ للقائل بمسلك الاعتبار أنْ يجعل المدلول الوضعي في هذه الموارد الدعاء ابتداءً. نعم هذا يؤدي الى أنْ يكون المدلول التصديقي للصيغة ابتداءً متعلّقاً بمدلول المادة وهذا غريب في نفسه على ماتقدّم نظيره في بحوث الأمر.

فكلّ من الصيغتين لها دلالة تصوريّة وتصديقيّة وهما تختلفان في كلتا الدلالتين على ماتقدّم والحجّة عليه هو الوجدان القاضي بأنَّ مايفهم من صيغة افعلْ يختلف عمّا يفهم من صيغة لا تفعل اختلافاً ذاتياً لااختلافاً بحسب المتعلَّق كما هو مدعى القدماء. وهناك منبّهات لهذا الوجدان أهمّها:

انَّ الصيغتين لو كان مفادهما متباينين - كما هو المدَّعى - فلانحتاج الى افتراض شيء وراء المعنى الحرفيّ للهيئة والمعنى الإسمي للمادة في اقتناص مفاد الأمر والنهي كاملة.

فيكون مدلول (صلِّ) مثلاً هو الإرسال والتحريك نحو الصلاة أي النسبة الإرسالية نحو الصلاة ومدلول (لا تصلِّ) مثلاً هو الزجر والمنع عن الصلاة أي النسبة الزجريّة عن الصلاة.

وامَّا إذا أخذنا بوجهة نظر القدماء فنحتاج الى توسيط عنصر ثالث وادخال معنى آخر غير مفاد الهيئة والمادة في مفاد النهي اذ الطلب أو النسبة الطلبيّة أو التحريكيّة هل يكون متعلّقاً بالمادة فهذا خلف المقصود من النهي أو يكون متعلّقاً بتركها فهذا ادخال عنصر الترك الذي لايكون مدلولاً للمادة في مدلولها لأنَّ مدلولها الطبيعة التي وإنْ كانت لم يؤخذ فيهالاالوجودولاالعدم إلّا انَّها انَّما تصلح مرآة لمايوجد من افرادها لالتركها فهذه المشكلة التي يواجهها أصحاب هذا الاتجاه تجعلهم أمام أمرين فإمَّا أنْ يلتزموا بدال ثالث وراء الهيئة والمادة يدلّ على هذا العنصر الغريب عنهما وهذا خلف المفروض أو اَنْ يأخذونه في مدلول أحد الدالّين، فانْ أخذ في طرف المادة بدعوى: انَّ الصلاة في لا تصلِّ مثلاً مستعملة في ترك الصلاة مجازاً وعناية فهذا واضح البطلان بحسب وجدان كلّ عرفي القاضي بعدم عناية ولاتجوّز في طرف النواهي كالأوامر وإنْ أخذ في طرف المادة بأَنْ أخذت فانية في الترك الخارجي فهذا أيضاً مستحيل لماقلناه من انَّ الطبيعة انَّما تُفنى في وجودها في الخارج لافي عدمها.

وإنْ أخذ في طرف الهيئة فهذا أيضاً غير عرفي بل خلاف الأوضاع اللغوية لأنّ الهيئة معنى حرفي نسبي والترك معنى اسمي لابدَّ وأن يقع طرفاً للنسبة ونحن لم نعهد اَنْ يكون ما له معنى حرفي دالاً على النسبة وطرفها معاً.

ثمّ لو فرضت الدلالة على ذلك فنحتاج الى نسبة أُخرى بين الترك ـ المعنى الإسمي المدلول عليها بالهيئة ـ و بين المادة وهي الطبيعة وهي نسبة الإضافة لأنَّ المطلوب انَّما هو ترك المادة لامطلق الترك ولادال على هذه النسبة الثانية فأيضاً لابدَّ من اقحامها في مدلول الهيئة فهذه مشاكل ومتاعب تثيرها هذه الفرضيّة لمفاد النهي.

الجهة الثانية ـ في أنَّ المستفاد من صيغة النهي هل هو الإنحلال بحيث يكون الحكم استغراقيّاً أم انَّه لا توجد إلَّا حرمة واحدة كالوجوب المستفاد من الأمر؟

المعروف انَّ المستفاد من النهي التحريم المطلق بنحو الاطلاق الاستغراقي فيكون هناك تحريمات عديدة بعدد الأفراد لاحرمة واحدة والأثر العملي بين القولين انَّه على القول بوحدة التحريم لوصدر منه الفعل مرّة جاز له اَنْ يرتكب فرداً آخر منه وامَّا على القول بانحلالية التحريم فيكون الفرد الثاني محرماً كالفرد الأول بحرمة أُخرى مستقلة لا تسقط بعصيان الأولى.

والصحيح ماعليه المشهور فمتعلّق النهي اطلاقه شمولي استغراقي بخلاف متعلّق الأمر الذي يكون اطلاقه بدليّاً و يكون المطلوب صرف وجوده.

من هنا يرد السؤال: انَّه كيف أصبح الفرق بينهما مع انَّ الاطلاق في المدلولين معاً بمقدمات الحكمة وهي واحدة في المقامين.

وقد عالج السيد الأستاذ ـ هذا الإشكال ببيان انَّ هناك مقداراً مشتركاً من مقدمات الحكمة يجري في مورد البدلي والشمولي معاً وهذا المقدار المشترك ليس هو المعين للشمولية أو البدليّة وانَّما يضمّ اليه ضميمة ومقدمة عقلية في بعض الموارد فينتج البدلية و يضمّ اليه ضميمة ومقدمة أُخرى فينتج الشمولية[1].

ولأجل توضيح هذه الفكرة نورد ثلاثة أمثلة.

الأول: في متعلّقات الأوامر كما إذا قال المولى (صلِّ) فانَّه لايخلو من اَنْ يكون متعلّق الأمر أحد شقوق فإمَّا هو جميع الصلوات ـ وهو معنى الاطلاق الشمولي ـ وإمَّا هو إحدى الصلوات وهو الاطلاق البدلي ـ وإمَّا هو مجموعة من الصلوات.

١ ــ المحاضرات، ج٤، ص١٠٦-١١٤.

والشقّ الثالث يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة، إذ أيّ خصوصيّة في تلك المجموعة كي تحمل الطبيعة عليها فقط فلوكان المقصود واحدة من المجاميع المتصوّرة كان عليه اَنْ ينصب التقييد عليها.

والشقّ الأول يبطل بمقدمة عقلية وهي عدم المقدورية، إذ كيف يمكن الإتيان بجميع الصلوات مع انَّ أفرادها العرضية متزاحمة ومتضادة فيتعيّن الشقّ الثاني وهو الاطلاق البدلي.

الثاني: في متعلّقات النواهي كما إذا قال (لا تكذب) فانَّه أيضاً فيه ثلاثة احتمالات، اَنْ يكون الحرام جميع أفراد الكذب أي كلّ كذب ـ وهو الاطلاق الشمولي ـ واَنْ يكون الحرام أحد أفراد الكذب ـ وهو الاطلاق البدلي ـ واَنْ يكون الحرام مجموعة من أفراد الكذب ـ كالكذب على الله ورسوله مثلاً والكذب في حالة الصوم مثلاً ـ والشقّ الثالث هنا أيضاً يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة في جميع الموارد إذ لوكان المراد مجموعة أو فئة معيّنة من الأكاذيب وهو في مقام البيان لكان عليه اَنْ ينصب قرينة عليها، وامّا الشقّ الأول والثاني في المقام فنجد انَّ المقدمة العقلية تنفي الشقّ الثاني أي الاطلاق البدلي لأنَّ الاطلاق البدلي غير معقول إذ مقتضى طبع المطلب اَنْ يترك الإنسان كذباً واحداً على الأقل أي أحد أفراد الكذب فانتراك كذب واحد ضروري قهري فلايعقل التكليف به فيتعين الشقّ الأول وهو الاطلاق الشمولي.

الثالث: ماسمّاه بموضوعات الأحكام الوضعية «كأحلّ الله البيع» فانّه أيضاً يرد فيه الاحتمالات الثلاثة، حليّة كلّ بيع وحلية أحد البيوع وحليّة مجموعة معيّنة من البيوع كالعقدية مثلاً، والاحتمال الثالث يُنفىٰ بالقدر المشترك من مقدمات الحكمة والاحتمال الثاني يُنفى بمقدمة عقلية إذ من اللغوحليّة بيع لابعينه فيتعيّن الاحتمال الأول أي الاطلاق الشمولي.

وهذا الكلام فيه عدّة مواضع للنظر نقتصر فيه على نكتتين:

النكتة الأولى: انَّ استفادة البدلية أو الشمولية في كلّ مورد ليس بميزان لغوية الآخر وعدم معقوليته مع ضمّ القدر المشترك بدليل انَّه في كثير من الموارد يكون كلّ

منها معقولاً ومع ذلك لاشك في انَّ صناعة الفهم العرفي تقتضي تعيين أحد الوجهين وذلك كما في موضوعات الأوامر لافي متعلقاتها. من قبيل ماإذا قال (أكرم العالم) فانَّه بالنسبة الى الموضوع وهو العالم لاإشكال في انَّ مقتضىٰ الاطلاق فيه الشمولية وثبوت الحكم على كلّ فرد من أفراد طبيعة العالم مع انَّه لااستحالة ولالغوية في اَنْ يكون بدليّاً بأَنْ يجب إكرام عالم ما فقط، بل كلّ من الشمولية والبدلية معقول على حدّ واحد فهذا يبرهن على انَّ وراء مسألة استحالة البدلية في هذا المورد أو الشمولية في ذلك المورد توجد نكتة أُخرى هي التي تقتضي البدليّة أو الشمولية.

النكتة الثانية: في موارد متعلّقات الأوامر ـ المثال الأول ـ ماأُفيد غير كافٍ للانتهاء الى البدليّة وذلك لأنَّنا إذا بنينا على عدم شرطية القدرة في الخطاب أصلاً وافترضنا أنَّه شرط في مقام الامتثال فقط كما ادَّعاه الأستاذ في بحث الترتّب وإنْ لم أعهد منه التفريع عليه في مورد أصلاً، فلامانع من اطلاق الخطاب لكلّ أفراد المتعلّق غاية الأمر أنَّ الامتثال اللازم بحكم العقل يختصّ بالمقدور منها.

وأمَّا إذا قلنا بأنَّ شرطيّة القدرة بحكم العقل فحيث انَّ هذا المقيّد لبّي كالمتصل فلاينعقد اطلاق لغير المقدور من أفراد المتعلّق فتثبت الشمولية في حدود هذا المقيّد المتّصل الذي يقيّد دائرة الاطلاق الشمولي كسائر المقيدات للاطلاقات الشمولية، وكذلك الحال لوقلنا بأنَّ الخطاب يقتضي تقييد المادة بالمقدور منها بل الحال على ذلك أوضح كما لايخفى.

فلابدَّ من التفتيش عن نكتة أُخرى لاقتضاء البدليّة في متعلّقات الأوامر والشمولية في متعلّقات النواهي وراء هذه الكلمات.

وتلك النكتة قد شرحناها مفصّلاً في بحث المرّة والتكرار. ونوجزها هنا قائلين:

انَّ البدليّة والشمولية تارة تكون في العمومات وأخرى في المطلقات. امَّا في العمومات فالدال عليها لفظي فـ(كلّ) موضوعة للدلالة على الشمول أو (أي) موضوعة للدلالة على العموم البدلي، وامَّا المطلقات فقدقيست على العمومات وتصوّر فيها أيضاً انَّ البدلية والشمولية من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة.

والصحيح انَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لايثبت إلّا أنَّ موضوع الحكم هو الطبيعة

من دون قيد زائد وامّا البدليّة والشموليّة فهما من شؤون تطبيق الحكم وليسا مدلولين لمقدمات الحكمة ولاللوضع، فانّ الحكم على الطبيعة لوكان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي وإلّا فشمولي.

وتوضيح ذلك: انّ هناك متعلّقاً للحكم وموضوعاً والموضوع يفرض مفروغاً عن وجوده بخلاف المتعلّق إذ لوكان مفروغاً عنه قبل الحكم كان الأمر به تحصيلاً للحاصل، وحينئذ يقال: انّ الطبيعة المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم يستتبع لامحالة انطباقها على جميع مايصلح اَنْ يكون مصداقاً لها فيتعدد الحكم بتعدد فعليات تلك الطبيعة كما هو شأن القضيّة الشرطيّة، فأكرم العالم يرجع الى قولنا إنْ كان هذا عالماً وجب إكرامه، هذا في طرف الموضوعات وامّا في طرف المتعلقات فالقاعدة تقتضي العكس لأنّ المتعلّق لم يفرض وجوده كي يتعدد الحكم تطبيقاً بتعدد فعلياته. بل انّما يثبت بنفس الحكم فلاموجب لتعدده.

و بتعبير واضح انّ القضية الحقيقيّة المناط فيها الحكم بالشرط انّما يتعدد بلحاظ الشرط لابلحاظ المتعلّق والجزاء، ومن هنا قلنا في بحث المرّة والتكرار، انّ الأصل في الموضوعات هو الاطلاق الشمولي والأصل في المتعلّقات هو الاطلاق البدلي، ولكنه يوجد استثناءان لذلك أحدهما ـ عن الأصل الأول حيث يستثنى من هذا الأصل في الموضوعات ماإذا كان الموضوع منوّناً من قبيل أكرم عالماً ـ حيث انّ الإسم يحتاج الى مايتّكئ عليه من تنوين أو الألف واللام ـ فيصير الاطلاق بدليّاً من جهة انّ تنوين التنكير يكون ظاهراً في أخذ قيد الوحدة وصرف الوجود فيه وهذا لايعقل مع الشمولية[1].

١ ــ ليس التنوين الدال على الوحدة ينافي الشمولية بدليل دخوله على موضوع النهي في قولك لاتكرم عالماً مع شموليّته بل حتى في الأمر اذا أخذ مقدر الوجود كما اذا قال إنْ رأيت عالماً فاكرمه بل السرّ هوان (عالماً) في اكرم عالماً وإن كان بحسب الموقع اللفظي موضوعاً في الجملة ولكنه بحسب المعنى واللّب قيد في متعلّق الأمر فلايفهم أخذه مقدر الوجود بل لوأمكن ايجاده لاكرامه لوجب لولاالقرينة الخاصّة نظير قولنا ابن مسجداً أو توضأ بالماء ـ رغم عدم التنوين في الأخير ـ فالمعنى اوجد اكرام عالم، وهذا يتحقق باكرام عالم واحد بنحو صرف الوجود وامّا في لاتكرم عالماً فحيث انّ المطلوب اعدام اكرام عالم، فلايتحقق إلّا بترك اكرام كلّ عالم. فالحاصل كلّما كان القيد قيداً في متعلّق الأمر ولوكان بحسب ظاهر اللفظ في مركز الموضوع فلاينحل الحكم بلحاظه فليس هذا استثناءً عن القاعدة السابقة.

بلحاظه فليس هذا استثناءً عن القاعدة السابقة. وأمّا الانحلال في (اكرم العالم) فلأنّ اللام تدلّ على أنّه مقدر الوجود سواءً كانت للعهد أو الجنس فتأمّل جيداً.

والاستثناء الثاني عن الأصل الثاني في المتعلقات حيث يستثنى منه متعلقات النواهي فانه يستفاد منها انَّ كلّ فرد من المتعلّق موضوع مستقل للحرمة وهو معنى الشمولية، وقرينة ذلك غلبة نشوء النهي عن المفسدة وغلبة كون المفسدة انحلاليّة بعدد الأفراد على ماتقدّم شرحه مفصّلاً في أبحاث المرّة والتكرار وقد تعرّض السيد الأستاذ الى هذه القرينة في المقام ولم يرتضها بل اعترض عليها بأمرين:

الأول: انَّه انَّما يتمّ بناءاً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وامَّا إذا أنكرنا ذلك كما هو مسلك الأشاعرة فلاموضوع لهذه القرينة.

الثاني: انَّ هذا تخرّص ورجم بالغيب إذ نحن لانعرف ملاكات خطابات المولى بل انَّما نستكشف انحلاليّة الملاك بانحلاليّة الخطاب فكيف يفترض معرفة انحلالية الملاك واثبات انحلاليّة الخطاب بها. وكلا الإعتراضين ممّالايمكن المساعدة عليها.

أمّا الأول: فلأنَّ الكلام في الظهور العرفي اللغوي للكلمة والنزاع بين الأشعري وغيره نزاع ثبوتي في الأحكام الشرعية خاصة ومن الواضح انَّ الأشاعرة الذين ينكرون ذلك في أحكام الله لاينكرونه في حقّ نواهي الناس وهذا كافٍ في تماميّة القرينة المدّعاة. وإن شئت قلت: انَّ الغالب كون المبغوضية والمفسدة التي هي ملاك النهي في كلّ فرد من أفراد الطبيعة سواءً كانت تلك المفسدة راجعة الى العبد أو الى المولى نفسه أو كانت جزافيّة وتحكميّة وهذا لاربط له ببحث التبعيّة بين الأشعري والمعتزلي.

وبهذا يندفع الأمر الثاني أيضاً إذ المدّعى غلبة انحلالية ملاكات النواهي العرفية لاالشرعية وهذه الغلبة تستوجب الظهور في النهي فيكون حجّة لوصدر ذلك النهي عن الشارع أيضاً.

وبما ذكرناه ظهر وجه الفرق بين الأوامر والنواهي حيث يكون الأمر ساقطاً بالعصيان أو الامتثال مرّة بخلاف النهي فانَّه لايسقط بالعصيان مرّة وليس ذلك إلّا من جهة تعدد الحرمة والنهي ووحدة الأمر.

وقد اتّضح بذلك مافي كلام المحقّق الخراساني من تفسير ثبوت النهي والحرمة للشرب الثاني بالتمسّك باطلاق المتعلّق للشرب الثاني بعد الشرب الأول فانَّه قدتبيّن انَّ الاطلاق لايقتضي أكثر من كون الطبيعة بماهي هي موضوع الحكم من دون فرق

في ذلك بين باب الأوامر والنواهي وامّا الاستغراقية أو البدلية فبحاجة الى نكتة أخرى على النحو الذي شرحناه.

الجهة الثالثة: انّه إذا فرضنا وحدة النهي وعدم انحلاليته فصار مفاد لا تشرب ثبوت حرمة واحدة على حدّ الأمر بالطبيعة، مع ذلك سوف يبدو لنا فرق بين الأمر والنهي غير ماكنّا بصدده في الجهة السابقة ـ وهو الانحلال الى عدّة تكاليف ـ فانّه وإنْ لم يكن فرق بينهما من حيث السقوط بالعصيان إلّا انّه يبقى بينهما فرق في كيفيّة الإمتثال فانّ الأمر يمتثل بإتيان فرد من أفراد الطبيعة ولايكون عصيانه إلّا بأنْ يترك تمام أفرادها وامّا النهي فالتحريم الواحد انّما يمتثّل باجتناب تمام أفراد الطبيعة ولايكفي اجتناب بعض أفرادها، وهذه ليست دلالة لفظية بل من جهة حكم العقل بأنّ الطبيعة الواحدة مفهوماً لا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها ولكنها توجد بوجود فرد واحد، والمطلوب في طرف الأمر هو الايجاد فيكون بواحد بينما المطلوب في طرف النهي الإعدام فلايكون إلّا بانعدام الجميع.

وبما ذكرناه من التميز بين هذا الفارق و بين الفارق في الجهة السابقة اتّضحت جملة من المغالطات في كلمات المحقّقين من أهمّها ماوقع في تقريرات المحقّق العراقي (قده) من طرح المشكلة ابتداءاً بماذكرناه في الجهة السابقة من بقاء النهي بعد العصيان بينما لايبقى الأمر بعد العصيان وجعل جوابها الكلام المشهور أي ربطها بالفارق العقلي في كيفية الامتثال الذي قلناه في هذه الجهة، مع انّ هذا المطلب لادخل له في دفع تلك المشكلة وجوابها هو ماقلناه في تلك الجهة من انحلالية النهي و بدلية الأمر.

وأيّاً ماكان فالبحث هنا عن الفارق المذكور بين كيفيّة امتثال الأمر وكيفية امتثال النهي وانّه هل صحيح ماذكر من حكم العقل في كيفية وجود الطبيعة وعدمها؟ حيث انّ المحققين المتأخرين أنكروا ذلك وقدحقّقنا هذه المشكلة مفصلاً في بحث المرّة والتكرار وأثبتنا صحّة ماذهب اليه المشهور في حلّ المشكلة.

وملخّص ماقلناه هناك : انّ الطبيعة إذا لاحظنا وجودها الخارجي فالاتجاه الصحيح والمشهور فيه هو انّ نسبة الكلّي الطبيعي الى أفراده الخارجية انّما هي نسبة الآباء الى الأبناء في قبال اتّجاه الرجل الهمداني القائل بأنّ نسبة الطبيعي الى أفراده

نسبة الأب الواحد الى أبنائه فيقال على مستوى البحث الفلسفي بصحّة الاتّجاه الأول الذي سار عليه ابن سينا دون الاتجاه الثاني الذي سلكه الرجل الهمداني.

وقد ربطت المسألة الأصولية هذه بتلك المسألة الفلسفية أيضاً فقيل: بأنّه إذا كان الطبيعي يوجد بوجودات متعدّدة وانّ وجود كلّ فرد ناقض لعدم الطبيعة في ضمن ذلك الفرد لامطلقاً فلامعنى لمااشتهر من انّ الكلّي يوجد بفرد واحد ولاينعدم إلّا بانعدام تمام أفراده، لأنّ وجود الطبيعي في ضمن كلّ فرد لايحفظ إلّا في ضمن ذلك الفرد ولايعدم إلّا بعدم ذلك الفرد فكما انّ هناك وجودات عديدة للطبيعة هناك أعدام عديدة لها ايضاً فاذا كان الأمر متعلّقاً بوجود واحد كذلك النهي يتعلّق بعدم واحد من تلك الأعدام.

هذا ملخّص ماانتهى اليه المحقّقون المتأخرون.

وقد ذكرنا في بحث المرة والتكرار انّ هذا الربط بين المسألتين في غير محلّه فانّ بطلان مسلك الرجل الهمداني انّما هو بلحاظ المسألة الفلسفية وعالم الوجود الخارجي للطبيعة، وامّا بلحاظ المسألة الأُصولية و بالقياس الى عالم الذهن الذي ينتزع جامعاً يكون قدراً مشتركاً بين الأفراد فيصحّ كلام الرجل الهمداني حقيقة بلاإشكال حتى من ابن سينا، اذ لاإشكال في وحدة الكلّي عنواناً ومفهوماً ومتعلّق الأمر والنهي انّما هو الوجود العنواني للمتعلق أي المفهوم لاالوجود فمايكون متعلّقاً للأمر حقيقة ينحفظ بفرد واحد ولاينعدم إلّا بانعدام تمام أفراده وهذا هو معنى تلك الكلمة المشهورة، والمطلوب في الأوامر حفظ ذلك المفهوم الطبيعي بينما المطلوب في النواهي اعدامه.

الجهة الرابعة: وتشتمل على تنبيهين مرتبطين بالجهتين السابقتين.

التنبيه الأول: انّ هاتين الخصيصتين اللتين تميزان النهي عن الأمر في الجهتين السابقتين ثابتتان للنهي سواءً كان النهي مدلوله الزجر عن الفعل أو طلب الترك ولذلك لوصرّح بطلب الترك أيضاً كانت الخصيصتان مستفادتين منه كما إذا قال (أترك الصلاة) فانّه يستفاد منه نفس مايستفاد من النهي عن الصلاة في مثل (لا تصلِّ).

والوجه في ذلك إنّ كلتا النكتتين موجودتان في طلب الترك أعني نكتة نشوء طلب

الترك غالباً من مفسدة الفعل التي هي انحلالية فيكون الحكم انحلاليّاً ونكتة انَّ الطبيعة لا تترك إلّا بترك تمام أفرادها فيكون امتثاله بترك تمامها.

التنبيه الثاني: انَّ قاعدة أنَّ الطبيعة توجد بفرد واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها بالتفسير المتقدّم تنطبق على كلّ الطبايع والكلّيات إلّا الجامع الانتزاعي مثل أحدهما فانَّه لوقال (أوجد احدهما) استفيد منه لزوم ايجاد أحدهما بينما إذا قال اعدم أحدهما أو اترك أحدهما لايستفاد منه لزوم تركهما واعدامهما معاً مع انَّ القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص و بعبارة أخرى مثل عنوان أحدهما يختلف عن أي عنوان جامع آخر في انَّه يمكن اَنْ يصدق في حقّه في آنٍ واحد الوجود والعدم معاً فنقول أحدهما موجود وأحدهما معدوم وهذا بخلاف سائر الجوامع والمفاهيم الكليّة فانَّه لايضاف إليها العدم إلّا بانعدام تمام مصاديقها وأفرادها، وهذا لغز مستعصىٰ لايمكن حلّه إلّا بمراجعة حقيقة هذه الجوامع لكي يتبيّن انَّها ليست كلّيات وانَّما هي أشباه كلّيّات.

وتوضيح ذلك انَّ عنوان أحدهما ومايماثله ليس جامعاً من قبيل عنوان الصلاة وانَّما هو مجرّد رمز ذهني يراد به التعبير عمَّا في الخارج والاشارة اليه فبدل اَنْ يقول مثلاً جاء زيد يقول جاء أحدهم فانَّ هذا ليس جامعاً ينطبق على زيد وغيره كما في سائر الجوامع وانَّما هو من قبيل الرمز بـ(س أو ص) الذي يعبر بهما عن الاعداد فهو في قوة اَنْ يقال هذا أو ذاك فليس طلب تركه طلباً لترك الجامع وانَّما هو طلب لترك إحدى الخصوصيّتين.

والبرهان على ذلك: انَّ الجامع لايمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصيّاته لأنّه عبارة عن تجريد الفرد عن خصوصياته وانطباقه على الفرد بذاته لابخصوصيته، وهذا بخلاف عنوان أحدهما أو أحدهم فانه ينطبق على الخصوصية بماهي خصوصية.

اجتماع الأمر والنهي

- فذلكة القول بالامتناع
- امتناع الأمر بالجامع والنهي عن فرده
- امتناع الأمر بعنوان جامع والنهي عن الجامع عنوان آخر ينطبق على فرد من ذلك
- ملاكات ثلاثة لجواز الاجتماع
- البحث عن صغرى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون
- تنبيهات مسألة الاجتماع

الفصل الثاني
اجتماع الأمر والنهي

الأمر والنهي تارة يلحظان بالنسبة الى متعلقهما بالذات وأُخرى بالنسبة الى متعلّقهما بالعرض، والمقصود من المتعلّق بالذات العنوان القائم في الذهن الذي هو المعروض الحقيقي للأمر والنهي والمقصود من المتعلّق بالعرض مطبق تلك العناو ين باعتبار انَّ تلك العناو ين ملحوظة بماهي فانية في معنوناتها فتكون هي المعروضة بالعرض.

وعلى هذا الأساس يقال: انَّ المعروض بالذات للأمر والنهي إنْ كان واحداً من قبيل (صلّ) و(لا تصلِّ) فيجب آنْ يفترض استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه أصلاً موضوعيّاً مفروغاً عنه قبل البحث عن اجتماع الأمر والنهي. كما انَّه إنْ فرض انَّ ماهو المعروض بالعرض لهما متغاير بقطع النظر عن التغاير بين المعروضين بالذات كشرب الخمر والصلاة فهذا أيضاً يجب آنْ يفترض امكان تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر مفروغاً عنه.

وهناك حالة وسطى هي موضوع هذا البحث وهي التغاير بين المعروضين بالذات فيقع البحث حينئذ عن انَّ هذا التغاير هل يدفع محذور التضاد أم لا؟ امَّا باعتبار كشفه عن التغاير بين المعروضين بالعرض، وامَّا باعتبار انَّه وإنْ لم يكشف عن ذلك إلّا

أنّه بنفسه كافٍ في دفع محذور التضاد.

وهذا التغاير يتصوّر بأحد نحوين رئيسين:

أحدهما: أنْ يكون العنوان واحداً فكلاهما متعلّق بالصلاة مثلاً إلّا انّهما متغايران بالاطلاق والتقييد كصلِّ ولا تصلِّ في الحمام.

الثاني: أنْ يكون العنوان متغايراً رأساً من قبيل صلِّ ولا تغصب. فلابدَّ من بحث كلّ واحد منهما.

وهذان النحوان يختلفان في أمر هو انّه لايمكن البحث في النحو الأول عن امكان استلزام التغاير في العنوان ـ المعروض بالذات ـ بهذا النحو للتغاير في المعنون ـ المعروض بالعرض ـ لوضوح وحدة الصلاة الخارجية في الحمام وعدم تعدّدها فينحصر البحث عن هذا النحو من التغاير في انَّ هذا المقدار من التغاير بالعنوان هل يكفي لدفع التضاد بنفسه أم لا؟

بينما النحو الثاني للتغاير يعقل البحث فيه عن اندفاع محذور التضاد بلحاظ كلّ من الناحيتين. وبهذا يظهر انَّ منهج البحث عن اجتماع الأمر والنهي ليس كما صوّره السيد الأستاذ.

وقبل الدخول في البحث عن هذين القسمين الرئيسيين لابدَّ من التعرّض لما افترضناه أصلاً موضوعيّاً للبحث وهو استحالة اجتماع الأمر والنهي على متعلّق واحد بالذات.

ويمكن بهذا الصدد ذكر ثلاثة بيانات قديمكن ارجاع بعضها الى البعض الآخر:

البيان الأول: أنَّ التكليف مشروط بالقدرة ولاقدرة للمكلّف على أنْ يصلّي ولايصلّي، بل ليس له إلّا قدرة واحدة فيستحيل أنْ يجتمع التكليفان وهذا هو نفس البيان المذكور في باب التزاحم غير انّه هناك كان يجاب عن محذور الاستحالة بوجود قدرتين مشروطتين كلّ منهما بعدم الآخر لكنَّ هذا غير معقول في المقام.

وهذا البيان يمكن لمن يرى انَّ القدرة ليست شرطاً في التكليف بل في الامتثال فقط ـ كما عليه الأستاذ ـ أنْ يدفعه بدعوى: انّه لامانع من التكليف بغير المقدور غاية الأمر أنَّ العقل يحكم بعدم منجزية شيء منهما، لأنّه على تقدير عدم أحد النقيضين

يكون الآخر ضرورياً لامحالة فلامعنى لاشتراط الأمر بأحدهما بفرض ترك الآخر فانْ وصل أحدهما دون الآخر تنجز حكم العقل به وإلّا فلايحكم العقل بتعيين أحدهما.

البيان الثاني: انَّ التضاد بين صلٍّ ولا تصلّ ثابت في عالم الجعل والحكم لأنَّ الحكم انَّما هو البعث والزجر، و يستحيل اجتماع البعث والزجر على عنوان واحد ـ مع قطع النظر عن القدرة في مرحلة الامتثال ـ وهذا البيان بحسب الحقيقة هو روح البيان الأول لأنّه قدارسل في ذلك البيان شرطية القدرة ارسال المسلّمات مع انَّ نكتتها مايذكر في هذا البيان.

وهذا أيضاً يمكن انكاره لمن يرى انَّ الحكم ليس إلّا مجرّد اعتبار للفعل أو الترك على ذمّة المكلّف وليس متقوّماً بداعي الباعثية والمحركيّة.

البيان الثالث: انَّ التضاد بينهما ثابت في مرحلة المبادئ لأنَّ الأمر يكشف عن مصلحة تامة ومحبوبيّة فعلية في الفعل، والنهي يكشف عن قيام مفسدة تامّة ومبغوضيّة فعلية في الفعل فاذا تعلّقا بشيء واحد لزم اجتماع الضدّين.

وهذا البيان أيضاً يمكن دفعه على المسلك القائل بأنَّ مبادئ الحكم قدتكون في نفس الجعل بأنْ تكون المصلحة في الجعل لامتعلّقه فلايتّحد مركز المصلحة الفعلية مع مركز المفسدة الفعلية.

وكذلك المسلك القائل بأنَّ المبادئ ليست إلّا ذات المصلحة والمفسدة لاالمصلحة والمفسدة التامّتين الموجبتين للحبّ والبغض لامكان حصول ذات المصلحة والمفسدة في فعل واحد.

وموضع تحقيق هذه المباني موكول الى محلّها ونحن هنا نفرغ عن عدم صحّة هذه المباني وتماميّة البيانات الثلاثة معاً.

وعلى هذا الضوء ندخل في شرح كلّ من القسمين للتغاير بين المتعلقين بالذات لنرى مايتمّ من هذه البيانات فيه.

امّا القسم الأول فالبيان الأول لايتمّ فيه لوضوح امكان امتثال الأمر باتيان الجامع بغير الحصّة المحرمة.

وامَّا البيان الثاني فأيضاً لايأتي لوضوح امكان فعلية انقداح كلا الداعيين داعي

البعث نحو المطلق وداعي الزجر عن المقيد.

وامّا البيان الثالث أي التنافي بلحاظ عالم المبادئ، فهذا البيان تارة: تلحظه بالنسبة الى عالم الذهن والمفاهيم أي المعروض بالذات، وأخرى: بالنسبة الى عالم الخارج والوجود أي المعروض بالعرض.

امّا بالنسبة الى العالم الأول فالصلاة قدوقعت معروضاً للمحبوبية على وجه الاستقلال ووقعت معروضاً للمبغوضية على وجه الضمنيّة أي ضمن المقيد.

وحينئذ قد يقال: انّه كما يستحيل اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة الاستقلاليّتين كذلك يستحيل اجتماع المحبوبيّة الاستقلاليّة والمبغوضية الضمنية، بدليل انّه لايمكن اجتماع المبغوضية الاستقلالية مع المحبوبية الضمنية فانّه لايعقل الأمر بالصلاة مثلاً مع النهي عن التكبيرة نهياً إستقلاليّاً.

إلّا أنَّ الصحيح عدم تمامية هذا الكلام وانَّ هناك فرقاً بين المحبوبية الضمنية والمبغوضية الضمنية، فالأول لايمكن اَنْ تجتمع مع البغض الاستقلالي إلّا أنَّ الثاني يمكن اَنْ يجتمع مع الحبّ الاستقلالي فانّه يمكن اَنْ يبغض مجموع أمرين وجزئين مع تعلّق الحبّ الاستقلالي بأحدهما، فلابدَّ من التفرقة بين اجتماع المحبوبية الضمنية مع المبغوضية الاستقلالية فانّه مستحيل وبين اجتماع المبغوضية الضمنية مع المحبوبية الاستقلالية فانه جائز.

وهذا رغم كونه وجدانيّاً يمكن البرهنة عليه بأحد بيانين:

الأول: انّا لانتعقّل المبغوضيّة الضمنيّة في نفسها بخلاف المحبوبيّة الضمنية، فانَّ الحبّ إذا تعلّق بمجموع جزئين فسوف تتعلّق محبوبيّتان ضمنيّتان بالجزئين و يكون لكلّ منهما اقتضاء لايجاد ذلك الجزء لاكاقتضائين مستقلين بل كجزء من اقتضاء الحبّ الاستقلالي للمجموع كما انَّ الحبّ الضمني كان جزءاً تحليليّاً لذلك الحبّ الواحد.

هذا في طرف الحب وامّا في طرف البغض إذا تعلّق بمجموع جزئين فهذا البغض انّما يقتضي اعدام المجموع أي أحد الجزئين ونفيه لااعدام كليهما، وهذا الاقتضاء لايمكن اَنْ يتبعض كي ينحل الى بغضين ضمنيين على كلّ من الجزئين و يكون لهما

اقتضائان تحليليان، وهذا كاشف عن عدم انحلال المبغوضية الى مبغوضيّتين ضمنيّتين، إذ لوكان هناك بغض ضمني فإنْ كان لايقتضي شيئاً فهوخلف كونه مبغوضاً وإنْ كان يقتضي اعدام ذلك الجزء كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي وانّه لابدَّ من اعدام الجميع وهوغير معقول أيضاً ولوكان يقتضي اعدام المجموع فهوخلف كونه ضمنيّاً وهذا كلّه انّما كان على أساس انَّ المجموع وجوده بوجود كلّ أجزائه بينما يكفي في عدمه عدم احد أجزائه.

الثاني: انَّ البغض والحبّ انّما يتنافيان فيما اذا فرض تنافيهما في مقام الاقتضاء والتأثير فاذا كان بين مقتضاهما تناف ذاتي لاعرضي - كالتنافي العرضي في باب التزاحم - استحال اجتماعهما، ولهذا لوافترضنا عالماً يمكن فيه تحقيق كلا النقيضين أمكن تعلّق الحبّ والبغض بشيء واحد فانَّ البغض ليس نقيضاً للحبّ بذاته ولا تضاد ذاتي فيما بينهما أيضاً وانَّما التنافي بلحاظ متعلّقهما.

وعليه نقول: انَّه لا تنافي ذاتي بين مقتضى الحبّ الاستقلالي لشيء ومقتضى البغض الضمني لذلك الشيء لأنّ البغض الضمني لايقتضي أكثر من اعدام المجموع لاالجميع وهولايتنافى مع مقتضي الحبّ الاستقلالي لذلك الجزء لعدم توقّف اعدام الجميع على اعدام ذلك الجزء.

وهكذا يتّضح: انَّه لا تنافي بين اَنْ تقع الصلاة مثلاً مركزاً للمحبوبية الاستقلالية ومركزاً للمبغوضية الضمنية فلا تنافي بلحاظ عالم المعروض بالذات.

وامّا بلحاظ عالم المعروض بالعرض فقد يُدعى انَّ تعلّق الأحكام بالعناوين انَّما هوبلحاظ حكايتها عن الخارج ومن الواضح انَّه بلحاظ الخارج لايوجد إلّا شيء واحد فيستحيل اَنْ يكون هذا الوجود الواحد متعلّقاً للمحبوبيّة والمبغوضية الاستقلاليتين معاً.

وهذه الشبهة أيضاً غير تامة لأنَّ الأحكام المتعلقة بالعناوين وإنْ كانت متعلقة بها بماهي مرآة عن الخارج إلّا انَّ ذلك انَّما يكون بمقدار مرآتية ذلك العنوان المتعلق لا أكثر من ذلك، ومن الواضح انَّ متعلّق الأمر انَّما هو الطبيعة التي يكون مرآة عن صرف وجود الطبيعة في الخارج وامَّا متعلّق النهي فهو الحصّة الخاصّة التي تكون مرآة

عن الفرد، فالمعروض بالعرض للنهي هو الفرد وهو ليس معروضاً بالعرض للأمر بل مصداق للمعروض بالعرض في الأمر، فانّه قدتقدّم أنّ متعلّق الأمر صرف الوجود وصرف الوجود لايلحظ من خلاله الأفراد كي يكون المعروض بالعرض واحداً وانّما يلحظ نفس الطبيعة.

وعليه فلااجتماع للمحبوبيّة والمبغوضية على مركز واحد في عالم المعروض بالعرض كما لااجتماع في مركز واحد بلحاظ المعروض بالذات وفي مقابل هذا الكلام يوجد بيانان لوتمّ أحدهما سوف يكون ملاكاً للامتناع.

البيان الأول: ماذكرته مدرسة المحقّق النائيني (قده) في تنبيهات مسألة اجتماع الأمر والنهي مع انّه بيان على أصل الكبرى. وحاصله: انّه لايوجد تضاد بين الأمر والنهي المتعلقين بالمطلق والمقيد مع وضوح انّ التركيب اتحادي وليس انضمامياً لأنّ مركز الأمر هو صرف الوجود ومركز النهي هو الفرد ولا تنافي ذاتي بينهما إلّا انّه يوجد تناف بالعرض يقتضي: عدم امكان اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام وذلك لأنّ الأمر بصرف وجود الطبيعة لازمه امكان تطبيقها على أي فرد من أفراد الطبيعة خارجاً حتى الفرد المحرم فيقع تنافٍ لامحالة بين هذا المدلول الإلتزامي المستفاد من بدليّة متعلّق الأمر و بين النهي عن الفرد[1].

والفارق العملي بين هذه الصياغة للامتناع و بين الصياغة السابقة التي كانت تفترض التنافي أولاً و بالذات بين مدلولي الأمر والنهي انّه على الصياغة السابقة لايفرق في الامتناع بين أنْ يكون النهي تحريميّاً أو كراهياً، لأنّ المحبوبية لاتجتمع مع المبغوضية ولوكانت بمرتبة الكراهة، بينما على أساس هذه الصياغة لايوجد تنافٍ فيما إذا كان النهي كراهيتاً لأنّ الترخيص في التطبيق على الفرد الذي هو المدلول الإلتزامي للأمر بصرف الوجود لايتنافى مع كراهة ذلك الفرد. وبهذا أجابت مدرسة الميرزا (قده) على الإشكال العويص الذي يواجه مسألة الكراهة في العبادات ولهذا أيضاً ذكرت هذا البيان في تلك المسألة. وهذا البيان غير تام لأنّ الاطلاق البدلي في متعلّق الأمر

١ ــ فوائد الأصول، ج ١، ص٤٣٥.

ليس معناه ولا لازمه الترخيص في التطبيق على الأفراد كحكم شرعي شمولي مولوي.

وتوضيح ذلك: انّا قد ذكرنا فيما سبق أنّ مقتضى الاطلاق ليس إلاّ كون معروض الحكم ذات الطبيعة التي هي تمام المبين بحسب مقام الاثبات، ولازم ذلك انّه من قبل هذا الوجوب لا مانع من تطبيقه على أيّ فرد ولا انّه لا مانع بالفعل ومن جميع الجهات.

وإنْ شئتم قلتم: انّه قد وقع الخلط في المقام بين الترخيص الوضعي والترخيص التكليفي، فانّ الأمر يقتضي الترخيص الوضعي في تطبيق الحكم على كل فرد أي الاجتزاء بأي فرد محقق للطبيعة وهذا لاينافي انْ يكون هناك مانع من ناحية أخرى، فلا تنافي بين مدلول الأمر والنهي لا بالذات ولا بالعرض.

وعندما أشكلنا على أصحاب هذا المسلك بهذا الإشكال أجابوا بأنّ هذا مدلول عرفي يوجب الامتناع والتنافي العرفي بينهما وهذا مطلب آخر سوف نتعرض له مشروحاً فيما يأتي.

البيان الثاني: انّ الحبّ المتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود يلازم تعلق الحبّ بكل فرد فرد على تقدير عدم الافراد الأخرى، وهذا معناه انّ التخيير العقلي دائماً يلزم منه التخيير الشرعي بلحاظ عالم الحبّ وإنْ لم يكن كذلك بحسب عالم الجعل والحكم وهذا يستوجب التضاد بين النهي عن الحصّة والأمر بالطبيعة لأنّ الأول يقتضي تعلق البغض بالحصّة والثاني يقتضي تعلق الحبّ بها منوطاً بترك سائر الحصص، فبلحاظ عالم الحبّ يكون الحبّ سارياً من الطبيعة الى الأفراد بنحو مشروط وإنْ لم يكن كذلك بلحاظ الحكم فيلزم اجتماع الضدّين إذ كما لا يجتمع الضدّان مطلقاً كذلك مشروطاً.

وهذا البيان موقوف على تمامية ارجاع الحبّ المتعلّق بالطبيعة الى الحب بكل حصّة منها مشروطاً بعدم الأُخرى ولو اختياراً من جهة أنّ المكلّف لم يقدّم غيرها الى المولى. وهذا التلازم وجداني في النفس البشرية فانّه من غير الصحيح انْ يقال لمن يحبّ شرب الماء من هذا الإناء أو ذاك انّه يحبّ صرف الوجود لا هذا الذي شربه أو ذاك إذا شربه بل يحبّ الجامع الذي هو غير هذا وغير ذاك.[1] وهذا معناه انّه

١ ــ وجدانية هذا الحكم محل تأمل بل الوجدان يحكم انّه يحبّ هذا الفرد بما هو مصداق لذلك الجامع فهو يحبّ الصلاة الخارجية وهذا الفرد صلاة خارجية كذلك الفرد الآخر فالخصوصيّات والحيثيّات الفرديّة الأخرى المقيّدة وكذلك الحصص بما هي حصص خاصة لا تكون متعلّقة للحبّ إلاّ بالعرض. ولكن لاينبغي الاشكال في وجدانية التضاد والتنافي ثبوتاً بين (صلِّ) و(لا تصلِّ) ←

بلحاظ روح الحكم وهو الحبّ والبغض يلزم دائماً التخيير الشرعي من التخيير العقلي فهذا البيان الثاني تام في اثبات الامتناع.

هذا كله في التغاير بين متعلق الأمر والنهي بنحو الاطلاق والتقييد.

وامّا التغاير بينهما بنحو تعدد العنوان من قبيل (صلِّ) و(لا تغصب) فهنا يوجد دعويان متقابلان متطرفان، دعوى تقول بأنّه يكفي في رفع غائلة التضاد بينهما مجرّد تعدد الوجود الذهني الذي هو المعروض بالذات للحكم ولواتّحد المعروض بالعرض لهما، ولازم هذه الدعوى انّه لوأوجدنا ماهية واحدة في الذهن بوجودين مرتين ـ كما إذا تصوّرنا الصلاة مرتين ـ أمكن اَنْ يتعلّق بأحدهما الحبّ و بالآخر البغض لأنَّ كل منهما وجود غير وجود الآخر وإنْ أتحدا ماهية فعروض الضدين عليها نظير عروض أحد الضدين على زيد والآخر على عمر اللذان هما وجودان خارجيان لماهيةواحدة.

ودعوى أخرى: بأنَّ الغائلة لا ترتفع إلّا بتعدد الوجود الخارجي للمتعلقين لأنَّ الأحكام وإنْ كانت متعلقة بالوجود الذهني إلّا انّها متعلقة بها بماهي قنطرة الى الخارج فلابدَّ من تعدد الوجود الخارجي كي يرتفع محذور التضاد.

والدعوى الأولى كما أشرنا تتوقّف تماميّتها على اثبات انَّ الأحكام لا تعرض على الوجود الخارجي وانّما تعرض على الوجود الذهني.

وهذه النقطة يمكن البرهنة عليها بعدة تقريبات:

التقريب الأول: انّه لوكانت الأحكام متعلقة وعارضة على الوجود الخارجي فماذا يقال عن الحكم الذي لم يمتثل ولم يتحقق بعد شيء من مصاديقه في الخارج، كما لوعصى المكلّفون ولم يأتوا بشيء من الصلوات خارجاً، مع وضوح انحفاظ الأمر

في الحمام) ولعل وجهه ان ايجاب الطبيعي مع تحريم فرد من أفراده يؤدّي بحسب عالم النفس واللحاظ الذي هوعالم الحكم الى امكان اجتماعهما في مورد واحد مع انّ الارادة والكراهة أوالحبّ والبغض يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد. فالحاصل التضاد بين الارادة والكراهة وامتناع اجتماعهما في مورد واحد يستدعي زائداً على اشتراط تغاير متعلقيها بالذات اَنْ لايكون بحسب عالم اللحاظ ومن منظور الملاحظ مما يمكن أن يتطابقا في الخارج على مورد واحد وإلاّ كان من زاوية نظرالملاحظ من اجتماع الضدّين في مورد واحد وهو تهافت وهذا بحسب الحقيقة من شؤون مرآتية العناوين وحكايتها عن الخارج فلا بدّ وأن يتقيّد متعلّق الأمر بغير الفرد المحرم. وماذكر من انَّ الجامع بنحو صرف الوجود غيرالفرد انّما هوبلحاظ عالم المفاهيم والتحليل الذهني لاعالم تعلق الأمر والارادة الذي هوعالم محكي تلك المفاهيم في الخارج تماماً كالعناوين الانتزاعية الذهنية التي سوف يأتي بيان هذا المحذور فيها فتدبّر.

والحكم الشرعي في حالتي العصيان والامتثال معاً.

التقريب الثاني: انَّه لوكان الحكم متعلقاً بالوجود الخارجي لكان متأخراً مرتبة عن الوجود الخارجي مع انَّه من مبادئ الوجود الخارجي والدواعي لايجاده فيستحيل اَنْ يكون عرضاً من اعراضه، وهذا هو معنى مايقال من انَّ العلّيّة تنافي العروض، ولايمكن الجواب عليه: بماذكره المحقق الاصفهاني من التفرقة بين الوجود العلمي والوجود الخارجي بأنْ يكون العارض على الوجود الخارجي هو الأمر الواقعي ومايكون علّة للوجود الخارجي هو الأمر بوجوده العلمي أي علم المكلّف بالأمر فاختلف ماهو العلّة والمتقدّم عمّاهو العارض والمتأخر.

لأنَّه إذا كان الأمر بوجوده الواقعي عارضاً على الوجود الخارجي ومتأخراً عنه فيستحيل اَنْ يكون العلم بمثل هذا الأمر محركاً نحو ذلك الوجود الخارجي لأنَّ العلم به سوف يكون كاشفاً عن وجود معروضه في الخارج،لأنَّ مايكون محركاً انَّما هو العلم بالأمر الفعلي لاالشأني التقديري، والأمر لايكون فعليّاً إلّا بعد اَنْ يتحقق الموجود خارجاً أو على الأقل بعد اَنْ يرى العالم معروضه موجوداً في الخارج، فاذا لم يرَ العالم المعروض فعليّاً في الخارج فلايكون الأمر فعلياً بحسب نظره فلايكون محركاً.

و بعبارة أخرى: اذا فرض انَّ العلم بالأمر المحرك للمكلف متعلق بالأمر الفعلي المتحقق في الخارج بتحقق موضوعه لزم التهافت في نظر العالم لأنه يرى الفعل معلولاً له ولعلمه فكيف يكون موجوداً بقطع النظر عنه فهذا تحصيل الحاصل، وإنْ كان المحرك له العلم بأنَّه سوف يتحقق الموضوع و يتحقّق حكمه في الخارج أي الحكم التقديري فهذا لايمكن اَنْ يكون محركاً.

التقريب الثالث: ماأشرنا إليه مراراً من أنَّ الأحكام الشرعية من الصفات ذات الاضافة والتي تكون الاضافة مقومة لها بحيث لايعقل افتراضها في أي مرتبة إلّا ولها تلك الاضافة حتى مرتبة ذاتها إذ يلزم من الانفكاك في مرتبة من المراتب تعقل حبّ أو علم مثلاً بلامحبوب أو معلوم وهو غير معقول، ولازم هذا اَنْ يكون المضاف إليه في هذه الصفات ثابتاً في مرتبة ذاتها، وبهذا البرهان يثبت انَّ المحبوب بالذات والمبغوض بالذات انَّما هو نفس الحبّ والبغض.

ويمكن أنْ يصاغ هذا التقريب بصياغة أخرى حاصلها: انَّ الارادة نسبة الى ماهية المراد وهي امَّا نسبة العرض الى موضوعه كنسبة البياض الى الجسم أو نسبة الشيء الى متعلقه، والأول واضح البطلان لأنَّ موضوع الارادة هو النفس لا المراد الخارجي بل قد تتعلق الارادة بالعدم كما لو أراد أنْ لا يكون زيد عالماً، وامَّا الثاني فانْ كانت هذه النسبة التي هي نسبة الاضافة نسبة تعرض على الارادة كعروض الاضافة الخارجية على الشيء فيقال عنه انه لفلان مثلاً فهذا يستلزم امكان انفكاك هذه الاضافة عن المضاف مع انَّه غير ممكن في الارادة إذ لا يتعقل ارادة بلا مراد، وإنْ كانت هذه الاضافة أمراً ذاتياً للارادة بأنْ كانت حقيقتها ذلك فمن الواضح انَّ الارادة ليست عبارة عن نسبة الاضافة التي لا استقلال لها في نفسها وانَّما الارادة شيء لها الاضافة الى المراد، فاذا بطلت هذه الشقوق كلّها يتعيّن أنْ تكون نسبة الارادة الى المراد نسبة الوجود الى الماهية ولكن بالوجود الذهني، والوجود مع الماهية متّحدان لا محالة وفي عالم واحد كما هو واضح.

وعلى أساس هذه التقريبات يقال بأنَّه يرتفع غائلة الاجتماع بمجرد تعدد الوجود الذهني المتعلّق به الأمر والنهي.

وهذه الدعوى لو تمّت لاقتضت جواز الاجتماع حتى لو كان العنوان واحداً ـ كما أشرنا إليه ـ فيما اذا وجد ذلك العنوان في الذهن مرّتين.

إلّا انَّ هذه الدعوى غير صحيحة لأنَّ كون الأحكام عارضة على الوجودات الذهنية وإنْ كان صحيحا إلّا أنَّ الصور الذهنية لها اعتباران، اعتبار بالحمل الأوّلي واعتبار بالحمل الشايع وقد تقدّم مراراً توضيح هذين الاعتبارين في الصور والوجودات الذهنيّة.

ومحصّله: إنَّ الوجود الذهني بالنظر التصوري ـ الحمل الأوّلي ـ يكون عين الأمر الخارجي المحكي عنه، و بالنظر التصديقي ـ الحمل الشايع ـ يكون مبائناً للخارج وغير واجد لشيء من خصائصه وأحكامه، فالماء الموجود في الذهن بالنظر التصديقي صورة و انطباع في النفس وليس ماءاً ولا واجداً لشيء من خصائص الماء و بالنظر التصوّري يكون ماءاً رافعاً للعطش محبوباً لدينا. والحكم بمبادئه يتعلّق بالصورة الذهنية بحسب النظر التصوري لا التصديقي ولذلك أيضاً يكون محركاً نحو الخارج الذي

هو المنظور التصوّري وامّا الصورة الذهنية بحسب النظر التصديقي فليس بمطلوب ولامحبوب أصلاً. وحينئذ سوف يكون الحكم والحبّ في عالم النفس وبحسب لحاظ المولى متعلقاً بالصورة الذهنية بالحمل الأوّلي والنظر التصوّري الذي لايرى به إلّا الماهية فاذا كانت الماهية والمنظور التصوّري واحداً ـ ولوضمن وجودين ذهنيين ـ فيستحيل انْ يتعلّق الحبّ والبغض والأمر والنهي بها لأنَّه بحسب هذا النظر واللحاظ الذي هو نظر المولى في مقام الحكم ومبادئه يلزم التهافت والتضاد فيكون مستحيلاً أيضاً، فليست الاستحالة منحصرة بماإذا كان الوجود الذهني المعروض للأمر والنهي بالحمل الشايع واحداً فقط.

وامّا الدعوى الثانية فتقريبها: انَّ الأحكام الشرعية وإنْ كانت متعلقة بالصور الذهنيّة وبالعناوين في أُفق النفس أوعالم الاعتبار إلّا انَّها انَّما تتعلّق بها بماهي فانية في المعنونات الخارجية اذ لولاهذا الفناء لماكان يريد المولى شيئاً من هذه العناوين فالمتعلّق المطلوب للمولى هو المعنون الخارجي، وعلى هذا فلابدَّ من تعدد الوجود الخارجي لمتعلّق الأمر والنهي كي لايلزم التضاد وإلّا فالتضادحاصل ولوكانت العناوين والمرآيا متعددة، ومن هنا قالوا انَّ الميزان في الامتناع والجواز تشخيص أنَّ تعدد العنوان بعدد المعنون أم لا؟ أي انَّ التركيب بين معنون متعلّق الأمر مع معنون متعلّق النهي اتحادي أو انضماميّ فانْ كان اتحاديّاً بأنْ كان هناك معنون واحد أمتنع الاجتماع وإنْ كان انضماميّاً جاز الاجتماع. وكأن هذا المقدار من البيان يشترك فيه المحقّق الخراساني والنائيني (قده) والسيد الأستاذ فانَّهم جميعاً يتّفقون على أصل هذه الدعوى وانَّ الأحكام متعلّقة بالعناوين بماهي فانية في الخارج وانَّما يختلفون في التطبيق وبعض النتائج، فالمحقّق الخراساني (قده) يدّعي انَّ الخارج واحد وانَّ تعدد العنوان لايؤدّي الى تعدد المعنون [1]ـ وهذه مقدمة أخرى غير أصل الدعوى يذكرها في برهانه على الامتناع المؤلّف من عدة مقدمات ـ والمحقق النائيني (قده) يدّعي انَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كان العنوانان بنحو العامين من وجه، كعنواني

١ ــ كفاية الأصول، ج١، ص٢٤٠.

الغصب والصلاة، ببرهان يذكره لاثبات ذلك محصله: انَّ كلاً من العنوانين لابدَّ وانْ يكون منتزعاً من جهة مشتركة محفوظة في موارد الاجتماع والافتراق معاً فلابدَّ من الالتزام بجهتين في موارد الاجتماع لامحالة وإلّا استحال انتزاع عنوانين بينهما عموم من وجه بل صحّ انتزاع عنوان الغصب حينئذ من الصلاة في المسجد وكذلك عنوان الصلاة من الغصب وإنْ كان بغير الصلاة[1]، والسيد الأستاذ أفاد موقفاً وسطاً بين المحقّق الخراساني والنائيني (قدهما) حيث أدعى انَّ اطلاق القول بانَّ تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون وكذلك اطلاق القول بأنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون في العامين من وجه كلاهما لايمكن المساعدة عليه وإنَّما الصحيح انْ يقال: انَّ العنوانين إنْ كانا من المقولات الحقيقيّة والماهيّات الخارجية فلامحالة يتعدد المعنون بتعدد العنوان إذ يستحيل انْ تكون ماهيّتان لموجود واحد في الخارج بل الوجود الواحد لاتكون له إلّا ماهية واحدة، وإنْ كان العنوانان من العناوين الانتزاعيّة الاعتبارية فتعددها لايوجب تعدد المعنون حتى لوكانا عامين من وجه، وماذكره المحقّق النائيني (قده) من البرهان لايتمّ فيها لأنَّ العنوان الانتزاعي لايلزم انْ يكون منشأ انتزاعه ماهية واحدة بل قدينتزع في مورد الاجتماع من ماهية غير التي ينتزع منها في مورد الافتراق[2].

وهكذا اختلف هؤلاء المحقّقون الثلاث في النتائج تبعاً لاختلافهم في تطبيق تلك الكبرى الكليّة القائلة بأنَّ الميزان في دفع غائلة الاجتماع تعدد الوجود الخارجي وعدمه وسوف يأتي التعرض تفصيلاً لهذه التطبيقات وبراهينها التفصيليّة وانَّما نحن في هذا المقام بصدد ملاحظة أصل تلك الدعوى وماتحتويها من الفكرة الكليّة فنقول:

إنَّ عبارة أنَّ الأحكام تتعلّق بالعناوين بماهي فانية لابما هي هي وبالمعنى الإسمي على اجمالها صحيحة إلّا أنَّ هذا لايعني انَّ العنوان قنطرة حقيقة توصل الحكم الى المعنون الخارجي بحيث يستقر عليه فانَّ هذا مستحيل سواءً أُريد به انَّ الحكم

١ ــ أجود التقريرات، ج١، ص٣٣٧.

٢ ــ نفس المصدر، ص٣٣٧-٣٣٨.

عفوياً وتلقائياً يسري من الصورة الذهنيّة والعنوان الى الخارج أو أُريد به انَّ الصورة الذهنية تكون سبباً لادراك المولى للخارج فيلقي الحكم عليه، اذ يرد على الأول: ماتقدّم من الأدلة على استحالة تقوم الحكم بالوجود الخارجي. و يرد على الثاني: انَّ ادراك الخارج غير معقول وانَّما يكون ادراكه بادراك الصورة الذهنية و بعنوان دائماً، وليس معنى الفناء في الخارج انَّ الصورة الذهنية تكون سبباً وعلّة لادراك الخارج بنحو الحيثيّة التعليليّة وانَّما معنى الفناء والافناء انَّه لايوجد لدى المولى الحاكم إلّا الصورة الذهنية بالنظر التصديقي و يكون هذا الشيء الحقيقي هو الفاني وهو المفني فيه لانَّه فانٍ في شيء آخر لدى المولى، بل الجهة الفانية من هذا الشيء هو الصورة بالحمل الشايع والجهة المفنى فيها هي الصورة بالحمل الأوّلي. و بعبارة أخرى. انَّ المفني فيه بالذات الحقيقي هو نفس الصورة الذهنية لاالخارج وليس الخارج إلّا المفنى فيه بالعرض كما هو واضح.

فالتعابير بالفناء والآليّة والقنطرة الى الخارج ونحو ذلك من التعابير ليس إلّا بمعنى انَّنا ننظر الى الصورة الذهنية لابحقيقتها الواقعيّة بل بعنوانها ومايتوهّم من خلالها. وهكذا يتّضح: انَّ كون الأحكام متعلقة بالصورة الذهنية بماهي فانية في الخارج لايعني عروضها وتعلّقها بالخارج بل يعني انَّها تتعلّق بالصورة بماهي ترى عين الخارج إلّا أنَّ كونها ترى عين الخارج بالنظر التصوري لايعني تعلقها بالخارج حقيقة.

وبهذا يتّضح أيضاً انَّه يجوز تعلّق الأمر والنهي بالعنوانين وإنْ كان الوجود الخارجي (المعنون) لهما واحداً لأنَّ متعلّق الأمر والنهي الصورة الذهنية بالنظر التصوّري وهو متعدد بنفس تعدد العنوان بالنظر التصوّري لأنَّه بحسب النظر التصوّري يرى امران في الخارج إذ ليس معنى لحاظهما خارجيين لحاظ الوجود الشخصي في الخارج بل لحاظ نفس الطبيعة والعنوان في الخارج وهما متعددان بحسب الفرض.

وهكذا نصل الى انَّ تعدد العنوان بحسب النظر التصوّري الذي هو ظرف عروض الحكم يكفي لدفع غائلة التضاد بالذات بين الأمر والنهي في هذا الشقّ كما كان كذلك في الشقّ الأول ـ أي ماإذا كان الأمر بالجامع والنهي عن الحصّة ـ.

يبقى بعد هذا أنْ نلاحظ التقريبين اللذين ذكرناهما للامتناع في الشقّ الأول لامن جهة نفسي الأمر والنهي بل باعتبار مايلزم الأمر بشيء بنحو صرف الوجود من الترخيص في تطبيق الجامع على الحصة أو لزوم التخيير الشرعي فهل يتمّ شيء منهما في المقام أي ماإذا كان متعلق النهي غير متعلّق الأمر عنواناً كالغصب والصلاة أم لا؟.

والتحقيق: عدم تمامية شيء منهما في المقام، لأنَّ متعلق النهي هنا عنوان آخر كالغصب وهو غير الجامع المتعلق للأمر وليس حصّة منه فانَّ الحصّة المقيدة للصلاة بالغصب تعني الصلاة مع تقيدها بالمكان المغصوب مثلاً على نحو دخول التقيد وخروج القيد فعنوان الغصب الذي هو القيد يبقى خارجاً عن معروض الأمر أو الحبّ المتعلقين بالصلاة حتى إذا لزم منهما الترخيص في تطبيقه على الحصّة أو تعلّق الحبّ بها بنحو التخيير الشرعي، فيكون معروض الأمر والحبّ ذات الحصّة والتقيد ومعروض النهي والبغض القيد وهو الغصبيّة ولامحذور في ذلك، وهذا بخلاف الشقّ السابق أي ماإذا تعلّق النهي بالحصّة المقيّدة ـ كالصلاة في الحمام أو في المكان المغصوب ـ حيث انَّه سوف يتعلّق النهي والبغض بالحصّة المقيّدة التي يلزم من الأمر بالجامع المنطبق عليها الترخيص فيها أو تعلّق الحبّ بها بنحو التخيير الشرعي فيجتمع المتضادان في مركز واحد، نعم هناك تحفّظ أساسي هنا سوف يأتي بيانه.

ومن مجموع ماتقدّم الى هنا نستطيع أنْ نستخلص ثلاثة ملاكات وتقريبات لجواز اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد لوتمّ شيء منها في مورد جاز الاجتماع.

الملاك الأول: انَّ الأمر إذا كان متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة في الخارج فحتى إذا كان النهي متعلّقاً بالفرد والحصّة لا تضاد بينهما، إذ لامحذور في أنْ يريد المولى صرف الوجود للجامع و ينهى عن فرد من أفراده.

الملاك الثاني: أنْ يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي عنواناً وإنْ انطبقا على وجود واحد في مورد خارجاً، لأنَّ تعدد العنوان يؤدّي إلى تعدد ماهو معروض الأمر والنهي والحبّ والبغض حقيقة وذاتاً.

الملاك الثالث: أنْ يكون التركيب بين عنواني المأمور به والمنهي عنه انضماميّاً

لااتّحادياً، أي يكون تعدد العنوان مستلزماً لتعدد المعنون خارجاً.

والملاك الثالث هو الذي بنى عليه المحقّقون جواز الاجتماع كبرو يّاً وإنْ اختلفوا في تشخيص موارده صغرو يّاً، وسوف يأتي الحديث عن ذلك مفصلاً.

والملاك الثاني قد أوضحناه الآن وعلى أساسه أثبتنا جواز الاجتماع حتى مع وحدة المعنون.

والملاك الأول قد بيّنا فيما سبق انّه وإنْ كان صحيحاً في نفسه بلحاظ نفس الأمر والنهي إلّا انّه لولاحظنا ماأدّعينا وجداناً لزومه عن الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود من التخيير الشرعي في عالم الحبّ والارادة المستلزم لتعلّق الحبّ بالفرد عند ترك سائر الأفراد لزم التضاد بين الأمر بالجامع والنهي عن الفرد في عالم الحبّ والبغض الذي هو عالم المبادئ وروح الحكم[1].

١ ــ ذكر سيدنا الأستاذ (قدس سرّه الشريف) خارج البحث تعليقاً على هذا الملاك لجواز الاجتماع بأنَّ ماذكرناه في ردّه من سريان المحبوبيّة من الجامع الى الفرد لايشكل محذوراً ثبوتيّاً للامتناع وانّما هو مجرّد محذور اثباتي مخصوص بما اذا كان الأمر والنهي ثابتين بدليلين لفظيّين.

توضيح ذلك: انَّ حبّ الفرد المتولد من حبّ الجامع تارة يكون بنحو بحيث يغلب مبغوضيّة الفرد المحرم بعد الكسر والانكسار بين مصلحة الجامع المتحقّقة بالفرد ومفسدته فيكون الفرد محبوباً ولكن بدرجة أخف من محبوبيّة سائر الأفراد، وأخرى: يفرض غلبة المبغوضيّة فلاحبَّ للجامع المنطبق على هذا الفرد المبتلىٰ بالمفسدة.

فعلى الأوّل يمكن ثبوتاً بقاء الأمر بل الحبّ على الجامع رغم تعلّق النهي بالفرد غاية الأمر لايكون ملاك النهي مبغوضيّة الفرد بل وجود المفسدة فيه أو قلّة محبوبيّته، فالمولى ينهى عنه لكي يطبّق المكلّف الجامع على الأفراد غير المبتلاة بالمفسدة والواجدة للمحبوبيّة الكاملة ولكن لوأتى به كان واجداً للمصلحة والمحبوبيّة.

وعلى الثاني أيضاً يبقىٰ الأمر على الجامع المنطبق على الفرد المبغوض ولاينحسر عنه الى الجامع المختصّ بسائر الأفراد، لأنَّ هذا الفرد وإنْ لم يكن محبوباً إلّا انّه واجد للمصلحة وملاك الأمر ومعه لاوجه لبقاء الأمر ومعاقبة المكلّف على تركه للجامع ضمن سائر الأفراد بعقاب زائد على ارتكابه للحرام بل يبقى الأمر متعلّقاً بالجامع رغم عدم محبوبيّة هذا الفرد ولكن ينهى عن الفرد لكي يدفع المفسدة والمبغوضيّة، فانَّ الأمر والنهي لايلزم آنْ ينشآ دائماً عن المحبوبيّة والمبغوضيّة الفعليّتين في متعلقيهما وانَّما ظاهرهما ذلك، مع امكان أن تكون احداهما أو كلتاهماشأنية ولايقدح ذلك في تنجز الأمر أو النهي ودخوله في عهدة المكلّف فانه يكفي في ذلك ابرازهما من قبل المولى والتصدّي لتحصيل ملاكهما اذا كان ممكناً كما في المقام، وهذا يعني انَّ دليلي الأمر والنهي لوكانا لفظيين بحيث يستظهر منهما المحبوبيّة والمبغوضيّة الفعليتين وقع التنافي بينهما بلحاظ هذا الظهور وامّا اذا كان أحدهما لبّيّاً كالاجماع أمكن الجمع بينه وبين مدلول الآخر، فالمحذور اثباتي وليس ثبوتيّاً.. انتهى بيانه (قدّس سرّه الشريف).

هذا ولكن يخطر في الذهن القاصر تحفّظان على هذا البيان:

الأول ــ انّنا لووافقنا على هذا البيان فلاوجه للقول بالامتناع حتى اثباتاً وفي موارد ثبوت الأمر والنهي بدليلين لفظيين، لأنَّ دلالة الأمر والنهي على المحبوبيّة والمبغوضيّة ليست إلّا دلالة إلتزاميّة مبنيّة على قاعدة التبعيّة أوعلى الغلبة والاستيناس العرفي نتيجة انَّ من يأمر بشيء يُحِبُّ المأمور به عادة ومن ينهى عن شيء يبغضه، وكلا هذين الملاكين لايستوجبان رفع اليد عن المدلول المطابقي ←

ثمّ انَّ هنا تحفّظات للقول بالجواز لابدَّ من التنبيه عليها:

التحفّظ الأول: عدم جواز الاجتماع إذا كان الواجب عباديّاً لاباعتبار لزوم غائلة التضاد بل باعتبار عدم امكان التقرّب، فانَّ الفرد اذا كان مبغوضاً للمولى فلايمكن التقرّب به فانَّ الاتيان بالمبغوض مبعد عن المولى وليس مقرباً له ومعه لايقع الفرد مصداقاً للواجب لاشتراط القربة فيه.

و يشترط في هذا التحفّظ اَنْ يكون النهي واصلاً فمع الجهل به يمكن التقرّب و يقع المجمع مصداقاً للواجب، وهذا أحد الفروق والثمرات بين القول بالامتناع والقول بالجواز فانَّه على الأول يقع العمل باطلاً حتى مع الجهل بالنهي بخلافه على الثاني، وسوف يأتي مزيد تعرّض لثمرات القولين في تنبيهات المسألة.

التحفظ الثاني: إنَّ تعدد العنوان انَّما يشفع للجواز فيما إذا كان العنوانان حقيقيين ـ سواءاً كانا ماهويين أو انتزاعيين ـ لاماإذا كانا من العناوين التي ينشئها العقل كعنوان أحدهما أو واحد منهما، فانَّ هذه العناوين ليست إلّا رموزاً يشير بها الذهن الى الخارج لاأكثر، فلوأمر بأحد الخصال الثلاث لم يمكن اَنْ ينهي عن أحدها بالخصوص ـ كالعتق مثلاً ـ لأنَّ معروض الأمر والحبّ سوف يكون واقع الخصال بنحو التخيير

→

لخطاب الأمر والنهي في مورد الاجتماع، اذ يمكن ثبوتها غاية الأمر لايستكشف من مدلوليها الإلتزامي أكثر من الملاك أي المصلحة والمفسدة، وأي محذور فيه بعد اَنْ كان ذلك مدلولاً التزاميّاً تصديقيّاً؟ خصوصاً وانَّ خطابات شارعنا الأقدس تنشأ عن مصالح ومفاسد ترجع الى العباد لاالى المولى نفسه ورغباته أو ميوله.

الثاني ــ اننا لوميزنا بين الحبّ و بين الارادة التشريعية بمعنى التحريك والدفع المولوي نحو الفعل وجعلنا هذا هو روح الحكم وحقيقته سواءً أبرزه بصيغة الاعتبار والانشاء أو الاخبار، وقلنا برجوع التخيير العقلي الى الشرعي بلحاظ روح الحكم أي ارادة المولى التشريعيّة أو لزوم الترخيص في تطبيق الجامع على الفرد من الأمر به أو لزوم التهافت واجتماع الضدّين في اللحاظ. فالمحذور أعني التضاد باقٍ على حاله، لأنَّ المولى لايمكنه اَنْ يدفع المكلّف نحو الصلاة في الحمّام مثلاً ويمنعه عنها في ذات الوقت، بل امّا اَنْ يدفعه اليها أو يمنعه عنها فاذا ثبت انَّه منعه عنها تقيّد دفعه وتحريكه بغيرها من أفراد الطبيعة لامحالة.

وامّا تحقق المصلحة بالفرد المحرم أيضاً فهذا وإنْ كان ممكناً ثبوتاً وموجباً لسقوط الأمر وعدم عقاب المكلّف بتركه لسائر الأفراد إلّا انَّه لايبرر الأمر بالجامع المنطبق على الفرد المحرم اذا كان روح الأمر وحقيقته الدفع والتحريك المولوي لامجرد الملاك والمصلحة أوالمحبوبيّة ولوالشأنية المبرزة بالأمر، فيتعيّن للمولى اذا فرض اشتمال الفرد المحرم على مصلحة الواجب اَنْ يأخذ عدمه قيداً في موضوع الارادة كما لوتحققت المصلحة بفعل الغير أو من نفسها لااَنْ يأمر به فانه محال. ومنه يظهر ان ماأفيد من انَّ المولى يمكنه انْ يبقي أمره في الصورتين على الجامع ولكن لايكشف عن المحبوبيّة التامة بل الناقصة أو لمجرد المصلحة بنفسه يشكل دليلاً على انَّ حقيقة الحكم وروحه ليست المحبوبيّة والمبغوضيّة بل التصدّي والتحريك المولوي المعبّر عنه بالارادة والكراهة التشريعيتين المضاهيتين للارادة والكراهة التكوينيتين وحينئذ لابدَّ من ملاحظة التضاد والتمانع بلحاظ هذا المركز كما ذكرنا لالمحبوبيّة والمبغوضيّة.

الشرعي. وإن شئت قلت: انَّ الذهن من خلال هذا العنوان الانتزاعي يرىٰ واقع العناو ين المنطبق عليها فيلزم التهافت والتضاد بهذا اللحاظ.

التحفّظ الثالث: إنَّ العنوانين المتغايرين إذا اشتركا في جزء كما إذا أمر بتعظيم العادل ونهى عن تعظيم الفاسق فقام المكلّف لمجيء العادل والفاسق في مورد مثلاً بحيث انطبق على فعله العنوانان معاً كان هذا من الشقّ الأول لأنَّ الجزء المشترك وهو التعظيم سوف يكون محبوباً ومأموراً به ضمناً و باعتبار لزوم التخيير الشرعي منه سوف يتعلّق الحبّ بالفرد المبغوض لامحالة، وهذا يعني انَّ تعدد العنوان انَّما يوجب جواز الاجتماع اذا كانا متمائزين بتمام حقيقتهما وامَّا إذا كانا متغايرين في الخصوصية مع الاشتراك في ذي الخصوصية لحق بالشقّ الأول.

وبما ذكرناه من التحفُّظات حول الملاك الثاني للجواز أعني كفاية تعدد العنوان لدفع غائلة التضاد يظهر انَّنا بحاجة أيضاً الى البحث التطبيقي ـ الصغروي ـ للملاك الثالث من ملاكات الجواز وهو مادار بين المحقق الخراساني والنائيني والسيد الأستاذ من انَّ المجمع هل يكون واحداً أو متعدداً، فانَّه اذا ثبت انَّه متعدد أمكن الاجتماع وكذلك التقرّب لامحالة بالمجمع وإنْ كان منضمّاً الى مايكون مصداقاً للحرام.

وقد ذكرنا فيما سبق انَّ القوم انَّما اتجهوا هذا المنحى في تصو ير الجواز وعدم الاكتفاء بتعدد العنوان باعتبار ماشتهر من أنَّ الأحكام انَّما تتعلّق بالعناو ين لابما هي هي بل بما هي فانية في الخارج وحاكية عنه فالمعروض هو الخارج فلابدَّ من تعدّده.

ونحن قد كشفنا وجه المغالطة في ذلك حيث قلنا انَّ هذا الفناء والافناء ليس بمعنى انَّه يوجد هناك شيئان العنوان والمعنون وانَّ الحكم يعبر من الأول الى الثاني، بل ليس هنالك إلّا معروض واحد للحكم وهو العنوان غاية الأمر انَّه تارة يلحظ بالحمل الأوّلي فيكون معروضاً للحكم وأخرى بالحمل الشايع فلايكون معروضاً، فالفناء في الخارج ليس إلاّ عبارة عن لبس نظارة الحمل الأوّلي في مقام جعل الحكم فيرى العنوان كأنَّه شيء في الخارج فاذا تعدد العنوان تعدد لامحالة خارجيتها بهذا المعنى ولا ربط لذلك بالمعنون أو الوجود الخارجي أصلاً.

ثمَّ لو سلَّمنا بأنَّ الحكم من خلال العنوان يعرض على المعنون الخارجي وقطعنا النظر عن محاذيره ولوازمه الباطلة، فغاية مايمكن تسليمه انَّ الذهن حينما يدرك العنوان يجعله أداة لصبّ الحكم على المعنون ورؤيته بالعنوان إلّا أنَّ جواز الاجتماع على هذا المسلك أيضاً لايحتاج الى فرض تعدد المعنون في الوجود الخارجي بل يكفي تعدد المقدار المرئي من المعنون بكل من العنوانين سواءً كان وجوده متّحداً مع المرئي بالعنوان الآخر أم لا، لأنَّ العنوان انَّما يحكي عن معنونه بمقداره لابأكثر من ذلك من دون فرق بين العناوين الذاتية ـ نوعية كانت أم جنسية أم فصلية ـ أو الانتزاعيّة كالفوقية والتحتيّة لأنَّها أيضاً حيثيات واقعية في خارج الذهن وإنْ لم تكن من سنخ الوجود.

وأيّاً ماكان فقد ذكر المحقّق الخراساني (قده) انَّ المجمع واحد مهما تعدد العنوان، لأنَّ عناوين متعددة قدتنطبق على وجود واحد وربّما يكون بسيطاً من كلّ الجهات كالواجب تعالى فمجرّد تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون.

ومن هنا ذهب صاحب الكفاية الى امتناع الاجتماع.

والمحقق النائيني (قده) ذكر في المقام انَّ العناوين على قسمين:

القسم الأول: العناوين الاشتقاقيّة التي تحمل على الذات كالطويل والعالم والعادل وغيرها.

والقسم الثاني: مبادئ اشتقاق تلك العناوين أي الطول والعلم والعدالة.

والنوع الأول من العناوين تنتزع عن الذات المحمولة عليها باعتبار قيام المبادئ والأعراض بها، إلّا أنَّ هذا القيام مجرّد حيثيّة تعليليّة في الصدق لا تقييديّة لوضوح انَّ الحمل والصدق على الذات لاعلى تلك المبادئ، فاذا كانت هذه العناوين منتزعة من الذات وجهات صدقها عليها تعليلية وليست تقييديّة فتعددها لايوجب تعدد المعنون وإنْ كانت النسبة بينها عموم من وجه ومن هنا يكون التركيب بين العنوانين الاشتقاقيين كالحلو والأبيض والمصلّي والغاصب في مورد الاجتماع اتحاديّاً دائماً.

وامَّا النوع الثاني من العناوين فحيث انَّها تنتزع من نفس المبادئ والتي هي عناوين ذاتيّة لها وتكون هي مصداقها بنحو الحيثيّة التقييديّة فتعددها يوجب تعدد المعنون خارجاً اذا كان بين العنوانين عموم من وجه كالغصب والصلاة ـ لاالغاصب

والمصلّي ـ اذ في هذا الحال لابدَّ لكلّ من العنوانين من جهة صدق بنحو الحيثية التقييديّة محفوظة في مورد افتراقه عن الآخر وهذا لايكون إلّا مع تعدد المعنون وإلّا لزم عدم صدقهما في مورد الاجتماع، وهكذا يتبرهن: انَّ التركيب انضمامي في مورد الاجتماع بلحاظ المبادئ والعناو ين الذاتية اذا كان بينهما عموم من وجه كالغصب والصلاة، ومن هنا قال هذا المحقق بالجواز.

نعم لوكانت النسبة التساوي أو العموم من وجه فقديكون التركيب اتحاديّاً كما في العناو ين والماهيات الطولية كالأجناس المتصاعدة أو النوع والفصل ولايتمّ فيهما البرهان الذي ذكر.

والسيد الأستاذ وافق على أصل هذا الاستدلال إلّا انَّه استثنى منه العناو ين الانتزاعية التي لاحقيقة مقولية خارجيةلها كالفوقيّة والتحتيّة ونحو ذلك، فانَّها حيث انَّها ليست من الماهيات المتأصّلة في الخارج فتعددها لايستدعي تعدد المعنون خارجاً لأنّها قدتنتزع من مبادئ ومناشئ متباينة فانَّ السقف فوق والكتاب فوق والسماء فوق وهكذا، وحيث انَّ الغصب والصلاة من هذه العناو ين فلابدَّ من ملاحظة منشأ انتزاعهما في الخارج فاذا كان حركة واحدة لزم الامتناع.

والواقع انَّ مرد هذا الاختلاف بين الأستاذ وشيخه لعلّه في الصغرى وليس كبرو يّاً، بمعنى أنَّه يرجع بحسب روحه الى تشخيص انَّ الحمل المعقول في العناو ين الانتزاعية هل هو حمل اشتقاق فقط ـ أي حمل ذو هو ـ فيقال السقف فوق أي ذو فوقية كما يقال الانسان عالم أي ذو علم؟ أو يعقل فيها أيضاً حمل مواطاة ـ أي حمل هوهو ـ كما يعقل ذلك في المبادئ الذاتية المتأصّلة فيمكن اَنْ يشار الى حيثية في الخارج و يقال انَّها فوقية أو تحتية؟.

ذهب الحكماء الى انَّ هذه العناو ين ظرف العروض فيها الذهن وظرف اتصافها الخارج، وعليه فلا توجد في الخارج حيثية نستطيع اَنْ نشير إليها بحمل مواطاة. ونحن قلنا مراراً انَّ هذا الكلام غير معقول وانَّ ظرف العروض لابدَّ واَنْ يكون هو ظرف الا تصاف وانَّ هذه الأمور واقعية ثابتة خارج الذهن في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، فهناك حيثية في خارج الذهن يحمل عليها عنوان الفوقية و يصدق عليها

على حدّ صدق سائر المبادئ الذاتية على مصاديقها بحمل مواطاة.

وعلى كلّ حال فالنزاع بين العلمين كأنّه يرتبط بهذه النكتة اثباتاً ونفياً وكان ينبغي أنْ ينتهي البحث بينهما الى توضيح حقيقة هذه العناو ين من هذه الناحية وانّها هل لها مصداق بالذات في الخارج أم لا؟ فان كان لها مصداق بالذات تحمل عليه بحمل مواطاة كان الصحيح ماذهب اليه الميرزا (قده) فانه لامحالة تكون نسبتها الى مصداقها بالذات نسبة الماهية المتأصلة الى مصداقها في الخارج، فكما يستحيل قيام ماهيّتين عرضيتين بوجود واحد في الخارج فانّ لكل ماهية عرضيةوجوداًواحداً لامحالة كذلك لايمكن أنْ يكون لجهة خارجية واحدة عنوانانذاتيانعرضيان.

وما ذكره الأستاذ من انتزاع عنوان الفوق والتحت من مقولات متباينة كالسقف والسماء يكون من الخلط بين حمل مواطاة وحمل اشتقاق، فانّ السقف والسماء المتباينين يحمل عليهما الفوق بحمل اشتقاق لامواطاة وهذا ثابت حتى في الماهيات المتأصلة كما تقدّم.

وإنْ انكرنا أنْ تكون لهذه الحيثيات خارجية كما ذهب اليه مشهور الحكماء وانّما الخارجية لمناشئها، أي لماتحمل عليه بحمل اشتقاق كان الصحيح ماذكره الأستاذ، وحيث انّ مختارنا واقعية هذه العناو ين فالصحيح كبرو ياً ماذهب اليه الميرزا(قده).

ثمّ انّ ماجاء في كلام الميرزا ووافق عليه الأستاذ من اختصاص البرهان على تعدد المعنون بمااذا كان العنوانان بنحو العامين من وجه لم نفهم له وجهاً، فانّ فذلكة البرهان انّ حيثيّتين عرضيتين يستحيل أنْ يكون لهما مصداق واحد بالذات في الخارج اذ يستحيل أنْ يكون للشيء الواحد ماهيّتان عرضيّتان سواءً كانت النسبة بينهما عموم من وجه أو التساوي، نعم يمكن ذلك في الماهيات المتداخلة والتي بعضها يتمم البعض الآخر، وهذه هي الملاحظة الأولى لنا على كلام الميرزا (قده) في المقام.

والملاحظة الأخرى: انّ عناو ين الأفعال كالغصب والصلاة وإنْ كانت من المبادئ بحسب مصطلح اللغو يين إلّا انّها بحسب الواقع وماهو منظور بحث الأصولي في المقام تتضمن اشتقاقاً مستتراً، فانّ الفعل الصلاتي عمل له اضافة الى المولى باضافة العبادية كما انّ الغصب فعل له اضافة واقعية الى ملك الغير المسمّاة بالغصبية، وحينئذ

لوكان الأمر والنهي متعلّقين بالاضافتين لم يكن هناك محذور لتعددهما وجوداً أو واقعاً، فانّه يمكن للمولى أنْ يقول اجعل عملك هذا عبادة ومضافاً الى المولى ولاتجعله غصباً، وامّا اذا كان الأمر والنهي متعلّقين بنفس الفعل المضاف لاالاضافة فالفعل المضاف كالانسان الموصوف بأنّه يصلّي أو يغصب يكون حمل العنوانين عليه بحسب الحقيقة حمل اشتقاق الذي لايلزم من تعددهما تعدد المعنون.

وهكذا يتّضح: انّ الملاك الثالث للجواز الذي ذهب اليه المحقّق النائيني (قده) انّما يصحّ في خصوص ماإذا كان العنوانان عرضيين ومحمولين على الخارج بحمل مواطاة، أي لهما مصداق بالذات بحسب نظر الأصولي لابحمل اشتقاق وإلّا فلايؤدّي تعددهما الى تعدد المعنون حقيقة ودقة.

وهذا الملاك للجواز اذا قارنّا بينه وبين الملاك الثاني الذي نحن أثبتناه، وهو كفاية تعدد العنوان لرفع غائلة التضاد، نجد انّه لافرق كثير بينهما من حيث النتائج فانّه في كلّ مورد يصدق فيه هذا الملاك يصدق فيه الملاك الثاني وفي كلّ مورد لايصدق فيه الملاك الثاني لايصدق فيه هذا الملاك أيضاً باستثناء مورد واحد.

توضيح ذلك: انّه في جميع موارد العناوين التي هي من المبادئ الحقيقية أو الانتزاعية والتي تحمل على مصاديقها بحمل مواطاة كما ينطبق الملاك الثاني للجواز ينطبق الملاك الثالث.

وفي العناوين التي تحمل على مصاديقها بحمل اشتقاق بالمعنى الذي اصطلحنا عليه الشامل لمثل الصلاة والغصب كما لاينطبق الملاك الثالث للجواز لاينطبق الملاك الثاني للجواز بل يكون الاجتماع ممتنعاً، باعتبار انّه في هذه الموارد سوف يكون بالدقّة للعنوانين محور مشترك هو الذات المتّصفة بالحيثية، وقدذكرنا في التحفّظ الثالث انه كلّما كان هناك محور مشترك بين العنوانين فلايتمّ فيه الملاك الثاني للجواز لأنّه بلحاظ ذلك المحور المشترك سوف يجتمع الأمر والنهي على عنوان واحد[1].

١ ــ هذا ليس هو التحفّظ الثالث فانّ التحفّظ الثالث ماإذا كان بين العنوانين جزء مفهومي مشترك أي عنصر عنواني مشترك كاحترام العادل واحترام الفاسق وفي المقام لااشتراك في مفهوم وجزء عنواني بين الصلاة والغصب، اذ لوأريد اشتراكهما في مفهوم الذات والشيء فمن الواضح انّ هذه مفاهيم اعتبارية اشارية يستخدمها الذهن للاشارة بها الى الخارج وليست جزءاً من ←

نعم اذا تعلّق الأمر بعنوان الجنس والنهي بالفصل انطبق الملاك الثاني للجواز دون الثالث، كما اذا أمر برسم الخطّ ونهى عن انحنائه ـ والإنحناء فصل للخطّ المنحني ـ فانّه بناءاً على الملاك الثاني يجوز ذلك لتعدد العنوان وحيثيّة الانحناء الفصل من المبادئ بالنسبة الى الخط وليس بينهما محور مشترك.

وامّا بناءاً على الملاك الثالث فلايجوز ذلك لأنّ الفصل خارجيته بوجوده ووجوده في الخارج بعين وجود الجنس، ولهذا قلنا فيما سبق انّ هذا الملاك يشترط فيه أنْ يكون العنوانان عرضيين أي ليسا طوليين كالجنس والنوع والفصل حيث انّ الفصل متمّم للجنس وفي طوله والوجدان شاهد على صحّة الأمر بالخطّ مع النهي عن انحنائه وهذا بنفسه منبّه وجداني يدلّ على كفاية تعدد العنوان في جواز الاجتماع وإنْ كان المعنون واحداً بحسب عالم الوجود الخارجي، وهكذا نستنتج انّ النسبة بين الملاك

→

المفاهيم المنتزعة من الخارج ولهذا يمكن للعقل استخدامها في المتقابلات، وإنْ أُريد اشتراكهما في المصداق والمعنون فهذا صحيح إلّا انه ليس من الاشتراك في المفهوم وقدذكرنا في الملاك الثاني انّ متعلّق الأمر والنهي ليس هو الخارج وانّما هو المفهوم والعنوان بالحمل الأوّلي وهو متعدد بحسب الفرض ورجوع التخيير العقلي الى الشرعي لايعني تعلّق الأمر بالخارج والمعنون بل يعني تعلّقه بالعنوان الخاص وهو مباين مع العنوان الآخر وإنْ اتّحدا في الخارج.

وامّا صحّة الأمر بالخطّ والنهي عن الانحناء فيه فهذا خارج عن البحث باعتبار انّه من الأمر بفعل والنهي عن خصوصيّة فيه وتغايرهما ثابت حتى عند القائل بالامتناع، فانّه من الأمر بالعنوان الاشتقاقي والنهي عن خصوصيّة المبدأ فيه وتعدّدهما لاكلام فيه، كما لوأمر بالصلاة ونهى عن كونها في الحمام، وكون المنطقي يعتبر الانحناء أو منشأه فصلاً متّحداً في الوجود مع وجود الجنس لايمنع عن كونه بحسب عالم المفاهيم التي هي متعلّقات الأحكام يعتبر صفة ومبايناً في الوجود عن وجود موصوفه.

وأيّاً ماكان فلابدّ من استئناف وجه آخر لاثبات الامتناع في مثل الصلاة والغصب اذا كان الوجدان يحسّ بامتناع اجتماع الأمر بأحدهما مع النهي عن الآخر بالرغم من تعددهما عنواناً، وبهذا الصدد يمكن أنْ نذكر بيانين لتوجيه هذا الوجدان.

الأول ــ دعوى انّ الذهن البشري يتعامل مع العناوين كلّها بشكل واحد وهوالاشارة بها الى الخارج فكما انّه يشير ويرمز بالعناوين الاعتبارية كعنوان أحدهما الى المعنون الخارجي كذلك في العناوين الحقيقية ويرمز بها الى الخارج، لابمعنى انّه يرمز بها الى وجود الطبيعي والكلّي في الخارج اذ لامعنى للكلّي إلّا امكان الرمز والاشارة بالمفهوم الى خارجيّات عديدة بل بمعنى انّه يرمز بها مباشرة الى المعنونات والوجودات الواقعيّة في الخارج، وعلى هذا سوف يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب كالأمر بأحدهما والنهي عنه والذي تقدّم في التحفّظ الثاني امتناعه.

وهذا البيان مبنيٌ على ماتبنته المدرسة الوضعية في المنطق من انكار المفاهيم والقضايا الكلّيّة وافتراض أنّ العناوين ليست إلّا رموزاً واشارات يستخدمها الذهن في التعامل مع الخارج.

الثاني ــ انّ الذهن عندما يرى اجتماع عنوانين متغايرين على معنون واحد فسوف يرى كأنّ أحدهما أصبح مصداقاً للآخر بالعرض في ذلك المورد ــ وإنْ لم يكن مصداقاً له بالذات. وبهذه الرؤية لايمكن أنْ يتعلّق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي فانه تهافت.

الثاني للجواز والملاك الثالث العموم والخصوص المطلق أي انَّ الملاك الثاني أوسع من الملاك الثالث، كما انَّ النسبة بين هذين الملاكين للجواز و بين الملاك الأول الذي كان يكتفي في الجواز بآنْ يكون الأمر بصرف الوجود والنهي عن الفرد ـ مع قطع النظر عن مسألة لزوم التخيير الشرعي بحسب عالم الارادة والحبّ ـ هو العموم من وجه اذ يفترق الملاك الأول عن الأخيرين في مثل الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام و يفترق الأخيران عنه فيما اذا فرض انَّ الأمر كان بنحو مطلق الوجود أيضاً لابنحو صرف الوجود.

و بعد هذا ينبغي البحث في التطبيق المعروف لهذه المسألة وهو الصلاة في المغصوب.

التطبيق المعروف لمسألة الاجتماع

لااشكال في الامر بالصلاة والنهي عن الغصب وقد وقع من جراء ذلك البحث في حالة ما اذا اجتمع هذان العنوانان في مورد واحد، كما اذا صلّىٰ في المغصوب فهل يمكن آنْ تكون الصلاة حينئذٍ صحيحة ومصداقا للمأمور به، أم لا؟.

وهذا الفرع ينحل الى فرعين:

الفرع الاول ـ الصلاة في اللباس المغصوب.

الفرع الثاني ـ الصلاة في المكان المغصوب.

والفرع الاول ـ فيه مسألتان:

احداهما ـ آنْ يكون اللباس المغصوب هو الساتر.

الثانية ـ آنْ لايكون هو الساتر بل امر اخر.

و يوجد تقريبان لاثبات الامتناع يختص احدهما بالمسألة الاولى بينما يعم ثانيهما كلتا المسألتين.

اما التقريب المختص بالمسألة الاولى: فهو انَّ الستر جزء واجب في الصلاة فلو كان باللباس المغصوب كان حراماً لكونه تصرفا في المغصوب فيلزم اجتماع الامر والنهي في فعل واحد.

وهذا التقريب غير تام، لانَّ المورد ليس من موارد مسألة الاجتماع لانَّ التستر بحسب الحقيقة قيد للصلاة وليس جزءاً منها على حد قيدية الاستقبال، وفي القيود الأمر لاينبسط على القيد بل على التقيد فحسب فيكون التستر خارجا عن مصب الامر بالصلاة، والدليل على ذلك مضافا: الى قصور الأدلة عن اثبات جزئية التستر، انه لوكان جزءاً لكان يجب اتيانه على وجه قربي مع وضوح انّه قد لايكون ملتفتاً اليه ولايجب اتيانه مَع قصد القربة، فلولم يقم اجماع تعبدي على اشتراط إباحة الساتر كان مقتضىٰ القاعدة صحة الصلاة في الساتر المغصوب.

وامّا التقريب الثاني والذي يعم المسألتين: فهو لزوم اجتماع الامر والنهي لابلحاظ الستر بل بلحاظ الفعل الصلاتي نفسه من قيام وركوع وسجود، لانَّ هذه الافعال الصلاتية تستوجب تحريك الثوب أو الساتر المغصوب والتصرف فيه اذ الركوع والسجود والقيام تستلزم الهويّ والنهوض وهما علّة تحريك اللباس المغصوب فلو كان الهويّ والنهوض اجزاءً للصلاة لزم الاجتماع بلحاظهما لأنَّ علّة الحرام حرام أيضاً، ولوفرض انَّهما مقدمتان لماهو جزء من الرّكوع والسّجود قيل بأنَّ نفس الركوع والسجود أيضاً علّة لتحريك الثوب أو طيّه وهو تصرف فيه. وهذا البيان لوتمّ فلايفرق فيه بين الساتر المغصوب وغيره كما لايخفى.

وفيه: انَّ الافعال الصلاتية ليست علّة تامة لتحريك اللباس المغصوب- حتى لو فرضنا انَّ هذا التحريك تصرف في الغصب ومحرم- لانَّ مجرد الركوع والسجود أو النهوض والهويّ ليس تمام السبب في تحرك الثوب بل هناك اجزاء أُخرى له لاأقل من ابقاء الثوب على البدن وعدم فصله عنه حين الركوع والسجود. وهكذا يتضح انَّ الفرع الاول خارج عن مسألة الاجتماع.

وامّا الفرع الثاني - أي الصلاة في المكان المغصوب فقد يتصور أنه من تطبيقات مسألة الاجتماع، حيث انَّ عنوان الصلاة مأمور به وعنوان الغصب منهي عنه وهما صادقان في المجمع.

ولكن ينبغي آنْ يعلم: انَّ عنوان الغصب ليس الاّ عنوانا مشيراً الى واقع العناوين والتصرفات الخارجية في مال الغير كالدخول في (بيوتٍ غير بيوتكم) و

(أكل مال الغير) وغير ذلك مما دلت الآيات والروايات على حرمتها، وعنوان الغصب ليس بنفسه مركز النهي ومصبه، وعليه فالحرام في مكان راجع الى الغير انما هو التصرف فيه بتغيير أو بالكون فيه وإشغال حيزٍ منه أو بإلقاء الثقل عليه ونحو ذلك.

فلابدَّ وأنْ نرى انَّ هذه العناوين يتَّحد شيء منها مع فعل من افعال الصلاة ام لا؟ فنقول:

الصلاة تشتمل على عدة امور:

منها ـ النية والقصد، ولاإشكال في انه ليس شيئا من العناوين المحرمة المذكورة.

ومنها ـ ما هو من مقولة فعل اللسان، كالقراءة والتسبيح والتهليل والذكر، وهذا ايضا ليس مصداقا لشيء من العناوين المحرمة.

ودعوى: انَّ القراءة يستوجب تحريك الهواء وتموّجه وهو تصرف في فضاء ملك الغير وهوائه.

مدفوعة: اولاً ـ بانَّ القراءة أو الصوت ليس عين التموج في الهواء وانما يحصل بسببه فيكون التموّج علّة لحصول الصوت والقراءة لانفسها.

وثانياً ـ لوسلّمنا انه نفس التموج فلا دليل على حرمة التصرف في هواء ملك الغير فانَّ الانسان يملك الفضاء لاالهواء الذي فيه، ولهذا يجوز سحبه وتغييره أو سحب جزء من خارجه.

وثالثاً ـ لادليل على حرمة هذا المقدار من التصرف، فانه بحسب نظر العرف ليس هذا تصرفا أو تغييراً في ملك الغير ليشمله دليل حرمة التصرف، خصوصاً بعد انْ لم يكن هناك دليل لفظي مطلق.

ومنها ـ ما يكون من مقولة افعال الجوارح كالركوع والسجود والقيام، فيقال: بانَّ هذه الافعال بنفسها تصرف في المكان المتعلق بالغير.

وفيه: انَّ القيام والركوع والسجود بما هي افعال المصلي تصرف في جسم الراكع والقائم والساجد لافي ملك الغير، نعم كون المصلي في ملك الغير تصرف فيه الاّ أنَّ هذا الكون ليس جزءاً من أفعال الصلاة.

وقد يقال: انَّ من الافعال الاستقرار وهو كون في المكان المغصوب.

وفيه: انَّ الاستقرار والطمأنينة يعني عدم الاضطراب والتأرجح يمنة و يسرة وهذا غير الكون في المكان المغصوب ولهذا يمكنه انْ ينتقل من مكان الى آخر دون الاخلال بالطمأنينة.

وقد يقال: بانَّ الهويّ الى الركوع أو السجود تصرف وحركة في ملك الغير وفضائه وهو محرم ايضاً. والجواب: انَّ الهويّ ليس جزءاً من الصلاة وانْ كان مقدمة لبعض اجزائه.

وهكذا يتضح: انَّ هذه البيانات كلها لم تنجح لتصوير مركز اجتماع بين المأمور به والمنهي عنه.

نعم هناك أمر رابع ربما يكون بلحاظه الاجتماع وهو مربوط بتحقيق معنى السجود،

فانه قد يقال: انَّ السجود ليس عبارة عن مجرد التَّماس بين الجبهة والارض وانما فيه معنى وضع الجبهة على الارض الذي هو نحو إلقاء الثقل على الارض وهو نوع تصرف فيها، وحينئذ انْ قلنا بجواز الاجتماع على اساس الملاك الثالث أو الثاني فبعد انْ عرفت انَّ المحرم ليس هو عنوان الغصب بل واقع الفعل الذي يتحقق به الغصب- وهو إلقاء الثقل في المقام- يظهر عدم انطباق شيء من الملاكين للجواز هنا، نعم لو قبلنا الملاك الاول القائل بانَّ الامر بصرف الوجود لايتنافىٰ مع النهي عن الفرد والحصة جاز الاجتماع في المقام. وهكذا يتضح: انَّ الاجتماع انما يمكن ادعاه بلحاظ السجود ووضع الجبهة على الارض في الصلاة فما لاسجود فيه بهذا النحو من الصلوات لايكون من تطبيقات هذه المسألة أي من زاوية مسألة امتناع الاجتماع لامحذور فيها وانْ كان من الزاوية الفقهية قد يستدل ببعض الروايات على بطلان الصلاة في المكان المغصوب، والبحث عنه في ذمة علم الفقه.

بعد هذا يقع البحث في تنبيهات مسألة الاجتماع، وقد ادرجنا فيها جملة من البحوث التي قدمت في كلمات المحققين على استعراض أصل المسألة لما وجدناه من انَّ تحقيق تلك الامور متفرع على فهم أصل مسألة الاجتماع وملاكات الجواز والامتناع فيها.

تنبيهات مسألة الاجتماع

التنبيه الاول - في تحقيق هويّة هذه المسألة من حيث كونها اصولية أوفقهيّة أو كلامية أو من المباديء التصديقية.

وقد ذكر صاحب الكفاية طبقا لضابطة اصولية المسألة عنده أنها اصولية لوقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم شرعي كلي هوصحة الصلاة في الدار المغصوبة أو بطلانها.[١]

وأشكل عليه المحقق النائيني (قده) بانَّ اللازم وقوعها كبرىٰ في قياس الاستنباط طبقا لمبناه في اصولية المسألة- أي لايحتاج معها الى ضم كبرى أخرى وبما ان هذه المسألة من دون ضم كبرى اخرى اليها كفساد العبادة بالنهي عنها لا تثبت حكما شرعياً فلايمكن ان تكون مسألة اصولية[٢].

وأجاب السيد الاستاذ عن الاشكال: بكفاية استغنائها عن كبرى اخرى على احد التقديرين، وهو تقدير القول بالجواز فانه لايحتاج في تصحيح العبادة عندئذٍ الى كبرى اخرى[٣].

ولنا على كل هذه الكلمات ملاحظات.

امّا كلام الاستاذ فيمكن الاجابة عليه: بعد تسليم الضابطة المذكورة لاصولية المسألة بانه حتى على تقدير القول بالجواز نحتاج الى ضم كبرى أصولية اخرى اذ لو قيل بالجواز بملاك كفاية تعدد العنوان كان لابدَّ من ضم كبرى عدم قدح النهي عن مصداق المأمور به ولوبعنوان آخر في صحة العبادة واستيناف بحث حول ذلك.

وانْ قيل بالجواز بملاك تعدد المعنون فايضاً نحتاج في تصحيح العبادة امّا الى القول بامكان الترتب، كمالوفرض عدم المندوحة أو وجودها ولكن قلنا بانَّ الامر بالجامع بين الفرد غير المزاحم مع الحرام والفرد المزاحم غيرممكن الاّ بنحو الترتب

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٢٦.

٢ــ فوائد الاصول، ج١، ص٣٩٩.

٣ــ هامش اجود التقريرات، ج١، ص٢٣٣- ٣٣٤.

لاشتراط أنْ يكون متعلق الامر مقدوراً عقلا وشرعا كما ذهب اليه المحقق النائيني، أو الى كبرى امكان الامر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، اذن فتصحيح العبادة في مورد الاجتماع بحاجة الى ضم كبرى اخرى على كل حال، فاذا فرض انَّ الثمرة لهذه المسألة تصحيح العبادة في مورد الاجتماع فهي تتوقف على ضمّ قاعدةأُخرى على تمام تقادير مسألة الاجتماع.

وامّا التعليق على كلام المحقق النائيني (قده) فبأن لصاحب الكفاية أنْ يجعل الثمرة المستنبطة من هذه المسألة نفس الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع إثباتاً ونفياً فانهما حكمان شرعيان كليان ايضاً، فلاحاجة الى جعل خصوص صحة العبادة أو بطلانها في المجمع ثمرة، وهذه الثمرة لايحتاج في استنباطها الى ضم كبرى اخرى.

هذا، والصحيح: انَّ كل هذا الكلام لاموضوع له بناءاً على ما هو الضابط عندنا لاصولية المسألة من أنْ تثبت الحكم الشرعي الكلي بنحو الاستنباط والتوسيط وأنْ تكون مشتركة سيّالة في أكثر من باب فقهي وأنْ تكون مرتبطة بالشارع لااجنبية عنه، فكلما تحققت هذه الخصائص الثلاث في مسألة كانت اصولية، وهي مجتمعة في مسألتنا هذه فانها تثبت الوجوب والحرمة أو الصحة والبطلان في مورد الاجتماع بنحو التوسيط لاالتطبيق، فانَّ الوجوب أو الصحة كحكمين شرعيين مجعولين يستنبطان من قاعدة امكان الاجتماع العقلية وليست تطبيقاً لها، كما انَّ القاعدة لاتختص بباب فقهي خاص، وهي مرتبطة بالشارع واحكامه من وجوب أو حرمة وليست مرتبطة بأمر خارجي مستقل عن الشارع كوثاقة الراوى أو فسقه.

فالصحيح انَّ هذه المسالة اصولية.

التنبيه الثاني ـ انَّ الامكان والامتناع المبحوث عنهما في هذه المسألة هل هو بحسب نظر العقل أو العرف؟ فانه ربما قيل بامكان الاجتماع عقلا وامتناعه عرفا.

وقد استشكل فيه: بانَّ الامكان والامتناع امران واقعيان يدركهما العقل ولاشأن للعرف في ذلك وليس نظره حجة في تشخيصهما وإنَّما يمكن أنْ يحتجّ بنظر العرف في باب المفاهيم وتحديد مداليل الألفاظ.

والتحقيق: انَّ نظر العرف في تشخيص المصاديق من حيث هو تشخيص

للمصاديق وانْ لم يكن حجة كما أُفيد، الاّ انه لو فرض نشؤ دلالة التزامية عرفية للدليل اللفظي نتيجة نظر عرفي في المصداق أو نتيجة امتناع يتصوره العرف وانْ لم يكن امتناعاً بالدقة فهذه الدلالة الالتزامية العرفية سوف تكون مشمولة لدليل حجية الظهور والدلالات ايضاً، والحاصل: كلّما كان هناك توسعة في الدلالة أو المفهوم للدليل ولو كان في طول نظر عرفي تطبيقي كان حجة و مفيداً فقهياً. وهذا له تطبيقات كثيرة في الفقه، فمثلاً دليل مطهرية شيء يدل عرفا و بالملازمة على طهارته لأن المطهر لايعقل عرفاً آنْ لايكون طاهراً مع انه عقلا لاامتناع في ذلك ودليل نجاسة الماء النجس المتمم بالطاهر كراً يلازم عرفا نجاسة الماء كله وانْ كان عقلاً لايمتنع ذلك،وهكذا في المقام لو فرض الامتناع عرفاً لاجتماع الامر والنهي في موضوع واحد كان دليل وجوب الصلاة مثلاً دالاً بالملازمة العرفية على اختصاصها بغير الفرد المحرم.

اذن فالبحث عن الامكان والامتناع العرفي معقول ومفيد فقهياً ايضاً، نعم هناك فرق بين الامتناع العرفي والامتناع العقلي من حيث انَّ الامتناع العرفي يختص اثره بما اذا كان الدليل على الامر أو النهي لفظياً، فلايتم فيما اذا كان الدليل لبياً من اجماع أو غيره لما عرفت من انَّ الامتناع عرفاً انما يجدي اذا كان منشئاً لتشكيل دلالة في الدليل تكون موضوعاً لكبرى حجية الدلالات، وهذا مخصوص بباب الالفاظ ودلالاتها ولامجال له في الادلة اللبية.

ثم إنَّ الصحيح عدم الامتناع عرفاً في كل مورد نقول فيه بعدم الامتناع عقلا.

والوجه في ذلك: انَّ الامتناع العقلي على مابيناه انما هو بلحاظ مباديء الحكم من الحب والبغض والارادة والكراهة والانسان العرفي يعيش هذه الحالات بحسب وجدانه ويمر في حياته حتماً بعناو ين يحب بعضها و يبغض بعضها الاخر وقد يجتمعان في مورد واحد فاذا كان عقلاً يجوز ذلك فالانسان العرفي سوف يحس بوجدانه حتما إمكان آنْ يجتمع الحب والبغض في مورد على شيء واحد بعنوانين فيذعن بامكانه وعدم امتناعه.

التنبيه الثالث - في الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة. حيث قد يتوهم اتحادهما باعتبار انَّ البحث هناعن انَّ النهي عن شيء هل

يوجب زوال امره أم لا؟ والبحث في تلك المسألة عن انَّ النهي عن العبادة هل يقتضي بطلانها أي عدم وقوعها مصداقاً للمأمور به أم لا؟

وهذه نفس الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع.

وقد حاول صاحب القوانين (قده) التفرقة بين المسألتين بحسب الموضوع وانَّ موضوع مسئلة الاجتماع ماإذا كان هناك عنوانان بينهما عموم وخصوص من وجه كالغصب والصلاة، بينما موضوع مسألة النهي عن العبادة ماإذا كان هناك أمر بالجامع ونهي عن فرد من أفراده.

واشكل عليه في الفصول: بانَّ موضوع بحث الاجتماع ما اذا كان هناك عنوانان على معنون واحدسواءاً كانت النسبة بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق، نعم موضوع المسألة الاخرى ما اذا كان النهي متعلقا بفرد من افراد العبادة.

وكلا هذين البيانين اذا أُريد ظاهرهما فهوواضح الفساد فانه كمالا يختص البحث عن جواز الاجتماع بما اذا كان العنوانان عامين من وجه كذلك لايختص البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها بما اذا كان النهي قد تعلق بالعبادة من خلال عنوان أخص منها بل يشمل ما اذا تعلق بها ولو من خلال عنوان اعم منها من وجه.

كما انَّ ما جعله موضوعاً لمسألة الاقتضاء من وجود عنوان واحد تعلق بجامعه الامر وبفرده النهي ايضاً مندرج في مبحث الاجتماع بالملاك الاول الذي ذكرناه للجواز كما تقدم شرحه.

ومن هناك ذكرت مدرسة المحقق النائيني (قده): بانَّ الفارق بين المسألتين ليس من حيث الموضوع بل من حيث الرتبة، فانَّ مسألة الاجتماع تنقح موضوع مسألةالاقتضاء، فانَّ المبحوث عنه هنا بحسب الحقيقة انما هوسريان النهي الى ما تعلق به الامر- كالصلاة- وعدمه فاذا ثبت السريان تنقح موضع تلك المسألة فيبحث عند ذاك عن اقتضاء النهي للفساد واذا ثبت عدم السريان فلاموضوع لتلك المسألة.[1]

وهذه التفرقة أيضا غير مطابقة مع الواقع، فانَّ البحث في مسألة الاجتماع ليس

١ــ نفس المصدر السابق، ص٣٣٤.

عن السراية وعدمها بل عن جواز اجتماع الامر والنهي ولومع فرض السراية ووحدة المعنون- كما هو الحال في الملاك الاول للجواز- فيكون البحث في هذه الجهة في عرض البحث في مسألة اقتضاء النهي للفساد من حيث الرتبة.

ولصاحب الكفاية ايضاً كلام في التفرقة بين المسألتين حاصله: انَّ الفرق ليس ولاينبغي اَنْ يكون بلحاظ الموضوع والاّ امكن تقسيم كل بحث الى بحوث عديدة- كما ذكر ذلك في موضوع العلم- وانما المعيار في تمايز المسائل بعضها عن بعض بتمايز جهة البحث فيها، وجهة البحث في المقام هو السراية وعدمها، وجهة البحث في المسألة القادمة اقتضاء النهي للبطلان وعدمه.[1]

وهذا الفارق ايضا لايرجع الى محصل اذ لو كان المراد من جهة البحث المحمول فالسراية ليست هي محمول مسألتنا وانما المحمول هو الجواز والامتناع وامّا السراية فحيثية تعليلية بمثابة البرهان لاثبات الامتناع، والمحمول هنا وهو الامتناع كالمحمول في تلك المسألة وهو البطلان، على انه لماذا وافق على التمايز على اساس المحمول دون الموضوع. وإنْ أراد من جهة البحث الحيثية التي بها نثبت محمول المسألة لموضوعها اَي واسطة الاثبات فالسراية يمكن اَنْ يكون واسطة لاثبات محمول مسألة الاجتماع ولكن البطلان ليس واسطة في المسألة القادمة بل نفس المحمول فكان ينبغي أن يذكر اَن الجهة فيها مثلاً عدم امكان قصد التقرّب، على أنَّ تعدد الحيثية التعليليّة لايوجب تعدد المسألة ولهذا لوكانت لمسألة واحدة حيثيات تعليلية و براهين عديدة لم تخرج عن كونها مسألة واحدة.

وإن اَراد من جهة البحث الغرض المتوخى من المسأله فمن الواضح انَّ الغرض الفقهي من المسألتين واحد وهو تصحيح العبادة وانطباق الامر على مورد النهي وعدمه.

والتحقيق اَنْ يقال: انَّ تعدد المسألة يتوقف على توفر مجموع شرطين.

الشرط الاول - تعدد القضية أي تغاير المسألتين والذي يكون امّا بتغاير موضوعها

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٣٤ - ٢٣٥

أو محمولهما فانَّ تعدد القضية يكون بذلك.

الشرط الثاني ـ اَنْ لا تكون الجهة التعليلية أي نكتة الثبوت في المسألتين واحدة، أي مفروغاً عن وحدتها فيهما بحيث لو ثبتت في احداهما ثبتت في الاخرى عند اهل تلك الصناعة ايضا.

فمثلا استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته الاّ انَّ نكتة الثبوت واحدة في المسألتين عند اهل الصناعة فلا معنى لعقد بحثين لهما.

وفي المقام كلا هذين الشرطين متحقق، امّا الاول فلانَّ المسألتين متغايرتان في المحمول على الاقل، فانَّ المحمول في المقام عبارة عن انَّ النهي هل ينافي الامر كحكم تكليفي أم لا؟ والمحمول في المسألة القادمة انَّ الحرمة هل تنافي الصحة كحكم وضعي أم لا؟ واحدهما غير الاخر.

وامّا الشرط الثاني، فلوضوح انَّ نكتة المنافاة الاولى يمكن اَنْ تكون غير نكتة المنافاة الثانية، كما اذا قيل بامتناع الاجتماع مع القول بالصحة وضعاً من جهة الملاك وكفاية قصده في التقرب، أو قيل بالجواز على اساس الملاك الاول مع القول بالفساد على اساس عدم امكان التقرب على القول بالسراية، وهكذا فحيثية الاثبات في المسألتين ايضاً متعددة.

التنبيه الرابع ـ قد يتوهم انَّ بحث اجتماع الامر والنهي يبتني على مسألة تعلق الامر بالطبيعة أو الافراد، فاذا قلنا بانَّ الاوامر تتعلق بالافراد ثبتت السراية وامتناع الاجتماع، بخلاف ما اذا قيل بانها تتعلق بالطبايع اذ يقال بالجواز مثلاً لتغاير متعلقهما، أو يقال بانه على هذا التقدير يقع النزاع في الجواز والامتناع من جهة انَّ الطبيعة انما تلحظ بما هي فانية في الخارج فقد يقال بالسراية عندئذ.

وقد دفع هذا التوهم كل من صاحب الكفاية (قده) والمحقق النائيني (قده) ببيان خاص.

فصاحب الكفاية ذكر: انَّ نكتة الامتناع والجواز في هذه المسألة غير مرتبطة بمسألة تعلّق الاوامر بالطبايع او الافراد، اذ يمكن على كلا التقديرين في تلك المسألة البحث هنا في

الجواز والامتناع باعتبار انَّ نكتته عبارة عن كفاية تعدد العنوان لدفع التضاد أو عدم كفايتها في ذلك سواءاً كان الامر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد، فلو قيل بانَّ تعدد العنوان يكفي في دفع التضاد جاز الاجتماع حتى اذا كان الامر يتعلق بالافراد لوجود عنوانين فرديين، وانْ كان تعدد العنوان لايكفي لم يمكن الاجتماع ولوكان الامرمتعلقاً بالطبيعة لانَّ المفروض انَّ الطبيعتين منطبقتان على موجود واحد خارجاً[١].

والمحقق النائيني (قده) افاد: أنَّ النكتة هنا أنَّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون خارجاً لكون التركيب بينهما إنضمامياً أو لا لأنَّ التركيب اتحاديٌّ؟ فعلىٰ القول بالتعدد جاز الاجتماع ولو كان متعلق الاوامر الافراد لاالطبايع لتعدد الفرد خارجا، وعلى القول بالاتحاد لم يمكن الاجتماع حتى اذا كان متعلق الاوامر الطبايع لا الافراد:[٢]

والتحقيق آنْ يقال: انَّ للقول بجواز اجتماع الامر والنهي ملاكات ومسالك ثلاثة تقدمت، وفي مسألة تعلق الامر بالطبايع لا الافراد توجد مسالك متعددة لمعنىٰ تعلق الامر بالافراد تقدمت في محلها ايضاً، و بعض تلك المسالك يكون له تاثير على بعض المسالك للجواز في مسألتنا، و بعضها حيادية لا تؤثر شيئاً في المقام، ولتوضيح ذلك نستعرض أهم المسالك في مسألة تعلق الاوامر بالطبيعه أو الافراد مع ملاحظة مدى تاثير كل منها على مسالك القول بالجواز فنقول:

المسلك الاول ـ آنْ يكون مراد القائل بتعلق الاوامر بالطبيعة تعلقها بالجامع بنحو صرف الوجود و بنحو التخيير العقلي بين افرادها بينما القائل بتعلقها بالافراد يرى تعلقها بكل فرد من افراد الطبيعة بدلاً على سبيل التخيير الشرعي.

وهذاالمسلكيؤثر في المقام على الملاك الاول للجواز كما ذكرنا في دفعه دون الملاك الثاني فضلا عن الثالث كما هوظاهر.

المسلك الثاني ـ آنْ يراد بتعلق الامر بالطبيعة بقاؤه على الطبيعة في قبال سريانه الى

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٤٠ - ٢٤١

٢ــ فوائد الاصول، ج١، ص٤١٢ - ٤١٧

الافراد بمعنى سريانها الى المشخصات العرفية للطبيعة خارجا كالكون في مكان خاص أو زمان خاص أو صفة خا صة، و بناءاً على هذا المسلك يبطل الملاك الثالث للجواز، اذ حتى اذا فرض التركيب انضمامياً لااتحادياً سوف يسري الامر الى المشخصات العرفية لوجود الطبيعة في الخارج والتي منها خصوصية المبدآ المنهي عنه في مورد الاجتماع.

ولكنه لايبطل الملاك الثاني لانَّ السريان الى المشخصات لايعني السريان الى عنوان المشخص وطبيعي الغصب بل السريان اليها بما هي مشخصات.

وكذلك لايبطل الملاك الاول لانَّ الامر بالطبيعة مع مشخصاتها المسامحية ايضا امر بصرف الوجود فلايتنافي مع النهي عن الحصة.

المسلك الثالث ـ اَنْ يراد من تعلق الامر بالطبيعة تعلقه بالطبيعة بما هي هي ومن تعلقه بالافراد تعلقه بالطبيعة بما هي فانية في الوجود الخارجي.

وهذا المسلك لايبطل شيئا من ملاكات الجواز في المقام كما هو واضح.

الاّ انه على هذا المسلك سوف يكون القول بتعلق الامر بالطبيعة بما هي هي لابما هي فانية في الخارج مستوجبا لتعين الملاك الثاني للجواز في المقام بوضوح ومن دون مناقشة كما لايخفى.

المسلك الرابع ـ اَنْ يكون مراد البحث عن تعلق الامر بالطبايع أو الافراد الى البحث عن اصالة الوجود أو اصالة الماهية، فمن يقول بانَّ الاصل هو الوجود يقول بتعلقها بالافراد ومن يقول بانَّ الاصل هو الماهية يقول بتعلقها بالطبيعة لانها الماهية.

و بناءاً على هذا المسلك قد يتوهم ابتناء البحث في المقام على تلك المسألة، حيث انه بناءاً على اصالة الوجود وتعلق الامر به لايوجد الاّ وجود واحد في مورد الاجتماع فلايمكن الاجتماع و بناءاً على اصالة الماهية وتعلق الامر بالطبيعة يجوز الاجتماع لتعدد الماهية.

وهذا التوهم فاسد فانَّ القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية لايؤثر على المقام، اذ كلما كان الموجود واحداً كانت الماهية الحقيقية واحدة ايضاً وانما يتصور التكثر في العناو ين العرضية الانتزاعية لاالعناو ين الماهو ية الحقيقية فلار بط لمسألتنا

بمصطلحات اصالة الوجود أو الماهية، اذ ليس بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية اختلاف في الوحدة والتعدد الخارجي بل كل ما يراه القائل باحدهما واحداً يراه الاخر واحداً ايضا، وانما الاختلاف في انَّ الاصل وماهو قوام الاشياء وحقيقتها هل هو أمر عيني لايمكن آنْ تدركه العقول الاّ عرضا، وهو مفهوم الوجود المشار به الى الخارج، او انَّ الاصل والقوام ما ينتزعه العقل و يدركه من المعقولات الاولية من الخارجيات، فالخلاف في هوية الخارج لافي وحدته وتعدده كما هو واضح.

التنبيه الخامس - في انه هل يشترط في موضوع بحث الاجتماع فرض ثبوت الملاكين في المجمع أم لايشترط ذلك؟ والبحث هنا في عدة جهات:

الجهة الأُولى- في أصل هذه الشرطية التي جاءت في كلمات المحقق الخراساني (قده) حيث افاد: أنَّ المجمع متى مافرض واجداً لملاكي الامر والنهي دخل في بحث الاجتماع وانّ كلامنهما هل يمكن آنْ يؤثر في ايجاد مقتضاه فيكون من اجتماع الامر والنهي أو لايمكن ذلك فعلىٰ القول بالجواز يمكن آنْ يؤثرا معاً فيجتمع الوجوب مع الحرمة تمسكا باطلاق دليلها، وعلى القول بالامتناع يلزم التزاحم بين الملاكين والاقتضائين ولايقع بينهما تعارض لانَّ الملاكات مفروضة الوجود.

واما اذا كان الفرض ارتفاع احد الملاكين في مورد الاجتماع فسوف يكون خارجاً عن هذا البحث، لانه على كل تقدير سوف يقع التعارض بين دليلي الحرمة والوجوب سواءاً قلنا بالجواز أو بالامتناع، لانَّ احد الحكمين بلاملاك فلايعقل ثبوتهما معاً ولاالتزاحم بين مقتضيهما.[1]

هذا حاصل ماذكره في الكفاية من دون آنْ يستدل عليه بشيء وسوف يظهر بعض ما يمكن آنْ يكون دليلاً على مدعاه.

وقد ناقشت في ذلك مدرسة المحقق النائيني (قده): بانَّ مسألة الاجتماع غير مبتنية على القول بوجود ملاك للاحكام أصلاً، بل حتى القائلين بعدم لزوم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يمكنهم البحث في امكان أو امتناع اجتماع الامر

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٤١ - ٢٤٢

والنهي في مورد واحد، لانَّ مناط البحث هنا هو لزوم اجتماع الضدين- وهما الامر والنهي- في موضوع واحد وهو محال حتى عند المنكر للتبعية فلا وجه لاشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع ولا ربط بين المسألتين.[١]

وهذا النقاش كأنه نشأ عن مجرد تشابه لفظي بين ما ذكره المحقق الخراساني من لزوم فعلية الملاكين في المجمع و بين مسألة تبعية الاحكام للملاكات بمعنى المصالح والمفاسد للعباد.

فانّه من المظنون قوياً انَّ مقصود المحقق الخراساني من الملاك في المقام لم يكن هو الملاك في مسألة التبعية، وإلّا كان من الواضح انَّ مشكلة الاجتماع لا ربط لها بمسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وانَّما مقصوده سنخ ملاك للحكم لا يختلف فيه الأشعري مع المعتزلي، أي مبادئ الحكم، فانَّ كلّ أمر أو نهي لابدَّ له من مبادئ ولو كانت تلك المباديء راجعة الى المولى نفسه لا الى العبد، بل ولو كانت جزافية وتحكمية ولا صلاح فيها للعباد اصلاً، اذ كل حكم لابدَّ من نشوئه من منشا وغرض لامحالة ولو لم يمكن فيه مصلحة للمكلف فدعى صاحب الكفاية انَّ المجمع لابدَّ وانْ يكون مجمعا لملاك الامر وملاك النهي أي للحيثية الداعية الى الامر والحيثية الداعية الى النهي لكي ينفتح البحث عندئذ عن امكان اجتماع الامر والنهي أو امتناعه فيه حتى يكون حال المجمع من حيث اشتماله على الحيثية الداعية الى الامر والنهي على حد سائر المصاديق و يبحث عن امكان فعلية الامر والنهي فيه من ناحية التضاد، وأي ربط لهذه الشرطية بما جعلته مدرسة المحقق النائيني (قده) تفسيراً لكلام صاحب الكفاية (قده) ولعل الدافع لصاحب الكفاية في تجشم هذه الشرطية كان هو الذب عن المشهور في احد موضعين.

الاول - ذهابهم الى التعارض بين العامين من وجه في بحث تعارض الادلة من دون بناء ذلك وتفريعه على مسألة الامتناع، فكانه حاول انْ يدفع عنهم بأنه في العامين من وجه من قبيل (أكرم العالم ولا تكرم الفاسق) لايحرز اصل الملاكين في المجمع

١ــ اجود التقريرات، ج١، ص٣٤٥-٣٤٦

بخلاف المقام.

الثاني ـ ذهابهم الى صحة الصلاة في المغصوب جهلا أو نسياناً بخلاف الصلاة في المانع كالصلاة فيما لايؤكل لحمه، فحاول اَنْ يجعل موضوع هذه المسألة ما اذا احرز الملاكين فانه حينئذ مع الجهل أو النسيان يمكن تصحيح العبادة و وقوعها مصداقا للواجب لإحراز الملاك وامكان التقرب به مع عدم تنجز الحرمة.

وايّاما كان فالمستند لهذه الشرطية يمكن اَنْ يكون احد تقريبين:

الاول ـ انَّ تعقّل جواز الاجتماع وتصوره مبنيٌّ على اَنْ يكون مقتضي الحكمين موجوداً وثابتاً في المورد في المرتبة السابقة فلابدَّ من افتراض وجود الملاكين في المجمع قبل البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي فيه والاّ كان الاجتماع ممتنعاً على كل حال ولو لعدم ملاك أحدهما.

وفيه: انه خلط بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير فانَّ امتناع اجتماع الامر والنهي لعدم ملاك احدهما امتناع بالغير وليس هو المبحوث عنه وانما المبحوث عنه الامتناع بالذات من ناحية التضاد سواءاًكان هناك مناطان أم لا، فحيثية البحث حتى مع عدم احراز المناطين هي هذا المعنىٰ للامتناع وهو لايلزم في تعقّله ثبوت المناطين بل قد يكون ثبوت الجواز في هذه الحيثية منشأً لاحراز المناطين كما يعترف به صاحب الكفاية بنفسه في موضع لاحق من كلامه.

الثاني ـ انَّ ثمرة جواز الاجتماع انما تظهر في مورد فعلية الملاكين وانْ كانت حيثية البحث غير مبتنية على ذلك فانَّ ثمرة القول بالجواز أعني فعلية الوجوب في مورد الحرام فرع تمامية المناط لكلا الحكمين في المجمع.

وفيه: انه يكفي في الثمرة عدم احراز انتفاء احد الملاكين في المجمع ولايشترط احراز ثبوتهما لانه بمجرد عدم احراز ارتفاع احد الملاكين يتمسك باطلاق دليل الامر لاحرازه في المجمع.

على انَّه لاينبغي اَنْ يؤخذ في موضوع مسألةٍ مايكون دخيلاً في ترتب الثمرة على تلك المسألة، فترتب الثمرة على مسألة دلالة الأمر على الوجوب متوقّف على عدم وجود معارض له فهل يعني أخذ ذلك شرطاً في موضوع البحث عن دلالة الأمر على الوجوب؟.

الجهة الثانية ـ في طريق اثبات فعلية الملاكين في مورد الاجتماع، ولااشكال في انه لو وجد دليل خاص على ذلك أو قيل بالجواز أمكن اثبات ذلك تمسكاًبدلالة الدليل الخاص أو اطلاق دليل الامر.

كما انه لو فرض انَّ مفاد دليل الوجوب هو الحكم الاقتضائي لاالفعلي أمكن التمسك به في مورد النهى لعدم المنافاة بين مدلوله مع الحرمة.

نعم يقع التزاحم بين الاقتضائين في الفرض الاول والثالث بخلاف الفرض الثاني الذي ليس فيه تزاحم ولا تعارض، وهذه الحالات الثلاث ذكرها صاحب الكفاية ايضاً.

وامّا اذا كان مفاد الدليل الحكم الفعلي وقلنا بالامتناع فقد ذكر صاحب الكفاية فيه: أنّه لاسبيل الى اثبات المناطين لوقوع التعارض بين دليل الامر مع دليل النهي في هذه الحالة و بعد التساقط لايبقى دليل يمكن اَنْ نثبت به الملاك.

وقد علّق على هذه الحالة المحقق الاصفهاني (قده): بامكان إثبات الملاكباحد طريقين:[1]

الاول ـ التمسك بالدلالة الالتزامية لدليلي الامر والنهي على الملاكبعد سقوط دلالتهما المطابقية علىٰ الخطاب في مورد الاجتماع.

وهذا الكلام مبنيٌّ على أصل سيال في موارد كثيرة هوعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، والصحيح هو التبعية على ماذكرناه مراراً.

على انّه لوفرض ذلك لم يختص ذلكبالمقام بل صح في ساير موارد التعارض، كما اذا قال صلِّ ولا تصلِّ، فانه ايضاً يمكن اَنْ يكون في كل من الفعل والترك ملاك أو محبوبية ومبغوضية شأنية كمورد الاجتماع مع انّه لايلتزم به أحد[2].

١ــ نهاية الدراية، ج٢، ص٢٦٧

٢ــ يمكن دعوى الفرق من ناحية انه في موارد التعارض غير المستقر يكون المخصص أو المقيد قرينة على عدم الارادة وعدم حيثية الحكم في مورد التقييد والتخصيص أو ما بحكمها ولهذا لاينعقد اصل الظهور في ذلك على تقدير الاتصال.

وامّا في موارد التعارض المستقر سواء كان بنحو التباين أو العموم من وجه من قبيل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق ـ لامن قبيل اكرم عالماً ولا تكرم الفاسق فانه من الامر بصرف الوجود والنهي عن الفرد وهو داخل في مسألتنا كما تقدم ـ فتارة: يكون التنافي بين الدليلين بنحو النفي والاثبات، كما اذا دلّ احدهما على وجوب شيء والاخر على عدم وجوبه، وأخرى: يدل احدهما على ←

وكأن المحقق العراقي (قده) الذي وافق الاصفهاني (قده) على اثبات الملاك بالدلالة الالتزامية تفطن الى هذا النقض الذي لايلتزم به أحد فحاول الجواب عليه بما حاصله :ان خطاب (صلِّ) و (لا تصلِّ) مثلاً انما كانا من باب التعارض لا التزاحم الملاكي، لانهما بالدقة يتعارضان حتى بلحاظ الدلالة الالتزامية على الملاك بخلاف (صلِّ) و (لا تغصب) والوجه في ذلك انَّ لخطاب (صلِّ) مثلاً بحسب الحقيقة أربع دلالات:

١ ـ الدلالة على طلب المادة وهي الصلاة بالمطابقة.

٢ ـ الدلالة على النهي عن ضده العام وهو ترك الصلاة بالالتزام.

٣ ـ الدلالة على ملاك الطلب في الصلاة بالالتزام.

٤ ـ الدلالة على انَّ الضد العام فاقد لمباديء الطلب بالالتزام.

فاذا اتضح انَّ لكل خطاب هذه الدلالات الاربع فسوف يقع في موارد التعارض التكاذب بين المدلولين الالتزاميين الثالث والرابع في كل من الدليلين مع الآخر، أي المدلول الرابع في خطاب (صلِّ) يعارض المدلول الثالث في خطاب (لا تصلِّ) والمدلول الرابع في خطاب (لا تصلِّ) يعارض المدلول الثالث في خطاب (صلِّ) ومعه لايبقى مايثبت الملاك .

وهذا بخلاف موارد الاجتماع، أعني ما اذا امر بالصلاة و نهى عن الغصب، لانَّ

الوجوب والآخر على الحرمة.

ففي النحو الاول من الواضح انَّ دليل النفي كما ينفي الوجوب ينفي ملاك الوجوب ومقتضيه التام فلايمكن اثباته بالمدلول الالتزامي لدليل الوجوب، نعم ذات الملاك الاعم الجامع للمانع يمكن اثباته ولكن لافائدة تترتب عليه.

وامّا النحو الثاني فكل منهما وانْ كان دالاً على ثبوت ملاك حكمه في ذلك المورد وهو لاينافي ثبوت ملاك الحكم الاخر الاّ انه مع ذلك لايمكن اثبات الملاك التام في مورد التعارض وانما الذي يثبت ذات الملاك ، أي لايمكن اثبات ملاك الامر أو ملاك النهي بمعنى احراز نفس الملاك والحيثية الذي يدعوه الى جعل الامر أو النهي في مورد الافتراق بل لعلّ المولىٰ لايجد في مورد التعارض ولو باعتبار اجتماع ذات المصلحة مع ذات المفسدة ـ ملاكاً للايجاب أو التحريم أصلاً. فالحاصل: في مورد التعارض لايمكن اثبات ماهو ملاك بالفعل للوجوب أو الحرمة لانه لاوجوب ولاحرمة يمكن اَنْ يكشفا عن ملاك لهما بالفعل في مورد التعارض وامّا الوجوب أو الحرمة في موردي الافتراق في العامين من وجه فلايكشفان الاّ عن الملاك في موردهما لافي مورد التعارض، وهذا بخلاف المقام فانَّ ايجاب الطبيعة بنحو صرف الوجود يمكن اَنْ يكون ملاكه موجوداً في الطبيعة بنحو صرف الوجود وانْ كان الامر مقيداً بغير المجمع فيسقط به الامر رغم عدم انبساطه عليه كما يمكن التعبد به والاجزاء مع الجهل بالحرمة فالفرق واضح بين المسألتين.

هذين العنوانين امّا اَنْ يفرض تغايرهما ذاتاً أو يفرض وجود جزء مشترك بينهما، بأَنْ كانت الصلاة عبارة عن الحركة المضافة الى المولى والغصب عبارة عن الحركة المضافة الى مال الغير. ففي الفرض الاول يكون من الواضح انَّ الامر بالصلاة وانْ دلَّ على فقدان نقيضها من الملاك الاّ انَّ نقيضها ليس هو عدم الغصب كما انَّ النهي عن الغصب لايدل على فقدان الصلاة من الملاك.

وامّا في الفرض الثاني، فالامر بالمجموع من الحركة والصلاتية يدل على وجود الملاك في هذا المجموع والنهي عن مجموع الحركة والغصبية يدل على وجود الملاك في ترك هذا المجموع، وترك المجموع من الحركة والغصبية غير المجموع من الحركة والصلاتية فلايتعارض الامر بالصلاة والنهي عن الغصب بناءاً على الامتناع بلحاظ الملاك فيدخلان في باب التزاحم الملاكي[1].

وهذا الكلام غير تام لانه يرد عليه:

اولاً ـ عدم التسليم بالمدلول الرابع لخطاب (صلِّ) أي الدلالة على فقدان ترك الصلاة للملاك، اذ لو أُريد استفادة ذلك بالملازمة من نفس الامر بالصلاة الذي هو المدلول المطابقي للخطاب فمن الواضح انَّ الامر بفعل لايكشف عن ذلك وانما يكشف عن وجود ملاك في طرف الفعل سواءاًكان تركه فاقداً لكل ملاك أو كان فيه ملاك ولكنه مغلوب لملاك الفعل، ولو أُريد استفادته من المدلول الالتزامي الاول أعني حرمة الضد العام فمن الواضح انَّ حرمة الضد حرمة تبعية ناشئة من نفس ملاك الامر بالفعل وليس بملاك آخر وهذا واضح.

وثانياً ـ النقض بما اذا ورد الامر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، أي موارد المطلق والمقيد لانَّ النهي يدل على حرمة المجموع الدال بالالتزام على وجود ملاك في تركه وترك المجموع غير ترك الصلاة، مع انّه لايظن التزامه بالتزاحم الملاكي في مثل ذلك[2].

١ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٣٠ ـ ١٣١

٢ــ لو فرض انَّ النهي عن الصلاة في الحمام كان بمعنى تحريم الحصة فهذا داخل في بحث الاجتماع بحسب الحقيقة فيما اذا كان الامر بصرف الوجود لامطلق الوجود.

الثاني ـ التمسك باطلاق المادة لاثبات الملاك في المجمع بتقريب: انَّ الموانع والمحاذير العقلية انما تقيد اطلاق الهيئة ومفادها بما اذا لم يكن شيء من المحاذير وامّا مدلول المادة الذي هو الواجب لا الوجوب فلا موجب لتقييده بل يبقى الوجوب المقيَّد متعلّقاً بالمادة المطلقة فيكشف عن ثبوت الملاك في مورد الاجتماع.

وهذا التقريب يختلف عن اطلاق المادة في مصطلح مدرسة المحقق النائيني (قده) فانَّ مراد النائيني (قده) انَّ المادة تقع موضوعاً لمحمولين في عرض واحد الحكم والملاك، ولهذا كان يجاب عنه: بانَّ المحمولين طوليان وليسا عرضيين، بينما المحقق الاصفهاني (قده) يريد تصوير اطلاق المادة من حيث وقوعها متعلقا للوجوب مع قبول الطولية بين الدلالة على الملاك والدلالة على الوجوب.

والصحيح في الجواب حينئذ اَنْ يقال:

اولاً ـ هذا الكلام انما يكون له وجه فيما اذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب كما في موارد العجز مثلاً لا في المقام الذي يكون المحذور راجعاً الى مدلول المادة مع بقاء الهيئة على اطلاقها، فانَّ المحال هنا اطلاق الواجب للفرد المحرم بحسب الفرض.

وثانياً ـ لو تنزلنا وسلمنا بانَّ قيود الهيئة لا ترجع الى المادة وافترضنا بانَّ الوجوب مقيد بفرض القدرة مثلا وامّا الواجب فمطلق الفعل حتى الصادر في حالات العجز مع ذلك قلنا، انَّ شكنا في المقام شك في اتصاف الفعل الواقع في حال عدم الوجوب بكونه ذا مصلحة وملاك، والاطلاق الذي يكشف عن الاتصاف بالملاك دائماً انما هو اطلاق الوجوب وفعليته في ذلك المورد لا اطلاق المادة فانها تنفي التقيد بقيود الوجود لا قيود الاتصاف والمفروض سقوط اطلاق الهيئة وعدم امكان التمسك به.

الجهة الثالثة ـ التزاحم الملاكي هنا وهو التزاحم في مصطلح المحقق الخراساني (قده) يختلف عن التزاحم في مقام الامتثال ـ وهو التزاحم في مصطلح الميرزا (قده)ـ من حيث انه لا تنافي بين الحكمين في التزاحم الامتثالي لان كلا منهما قد جعل مشروطاً بعدم الاشتغال بالاهم أو المساوي ولامحذور في ذلك فانه بالاشتغال به يرتفع موضوع الاخر فلا تكاذب ولا تعارض بين دليليهما، كما انّه لادخل للمولى ولايجب عليه بذل عناية مولوية في مورد التزاحم وانّما المكلف يختار الاهم منهما على المهم،

وهذا بخلاف التزاحم الملاكي فانَّ التنافي فيه بين نفس الجعلين لاستحالة اجتماعهما في موضوع واحد مما يؤدي الى التكاذب ووقوع التعارض بين دليل كل منهما مع دليل الاخر، كما انَّ من وظيفة المولى هنا اَنْ يبذل عنايته في ترجيح أقوى المقتضيين على اضعفهما لانَّ تشخيص مقتضيات الحكم ومبادئه الداعية للمولى الى جعل الحكم من وظيفة المولى لاالعبد كما هو واضح.

وبعد اَنْ اتضح الفرق بين التزاحم الملاكي والتزاحم في مقام الامتثال يقع البحث في جريان احكام كل من باب التزاحم و باب التعارض في المقام، فنقول:

امّا مرجحات باب التزاحم فكانت عبارة عن تقديم الاهم على المهم وتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية وتقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فلابدَّ من ملاحظة انَّ هذه المرجحات الثلاثة هل تجري في المقام اذا احرز شيئاً منها في احد الملاكين دون الاخر أم لا؟.

الصحيح هو التفصيل بين صورتين:

الصورة الاولى ـ اَنْ يعلم من خارج دليلي الحكمين باجماع أو نحوه انَّ احد الحكمين محفوظ ملاكه في مورد الاجتماع وانه اهم او غير مشروط بالقدرة الشرعية أو ليس له بدل بخلاف الاخر.

الصورة الثانية ـ اَنْ يثبت الملاك المرجَّح بدلالة من نفس دليل احد الحكمين ولو باحد التقريبين الذين تقدما عن المحقق الاصفهاني (قده)

ففي الصورة الاولى يثبت الترجيح لامحالة، لانَّ ثبوت الملاك الاهم أو الذي ليس له بدل أو الذي ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية معلوم من الخارج فيكون مقتضيه ثابتا والمانع عنه مفقوداً، اذ المانع انما هو دليل الحكم الاخر وهو معلوم البطلان في المقام بحسب الفرض.

وامّا في الصورة الثانية الذي يثبت الملاك فيها بنفس دليل الحكم فيقع التعارض بينهما لامحالة، لانَّ دليل الحكم الاخر سوف يدل بالالتزام على نفي أصل ملاك الحكم الاول ولو فرض العلم من الخارج بانّه لو كان ثابتاً لكان أرجح، وهذا يعني وقوع التعارض بين الدليلين في اثبات الملاك ايضاً.

و يلحق بالترجيح بالاهمية الترجيح باحتمال الاهمية في احد الطرفين دون الاخر، فانه لو كان هذا الاحتمال موجوداً في أحد الطرفين مفقوداً في الاخر وكان ثبوته من خارج الدليل كان مدلول الدليل الاخر ساقطاً على كل حال، لانه يقتضي فعلية ملاكه وارجحيته وهذا مقطوع العدم على كل حال فلامانع عن التمسك بدليل الحكم الاول.

نعم الترجيح بقوة إحتمال الاهمية لايتم في المقام، فانَّ هذا الاحتمال اذا كان وارداً في كل منهما غاية الامر كان في احدهما أقوى منه في الاخر فسواءاً كان ثبوت الملاك في المجمع معلوماً من خارج الدليلين أو داخلهما فمفاد كل من الدليلين محتمل الثبوت، فتكون شبهة حكمية بلحاظ كل منهما بعد تساقط الدليلين ولايسرى التعارض هنا الى المدلولين الالتزاميين المثبتين للملاك كما لايخفىٰ.

وامّا جريان احكام باب التعارض في المقام فقد ذكر صاحب الكفاية(قده): انَّ احراز الملاكين واحراز اقوائية احدهما على الاخر بنفسه يمهد لجمع عرفي هو حمل دليل الحكم ذي الملاك الاقوىٰ على افادة الحكم الفعلي ودليل الحكم الاخر على افادة الحكم الاقتضائي الشأني.

وفيه:

اولاً ـ ماتضح مماتقدم من انّه اذا كان الملاك الارجح مستفاداً من خارج الدليلين سقط دليل الحكم المرجوح عن الحجية في نفسه للقطع ببطلان مؤدّاه حينئذٍ، نعم هذا الكلام له وجه فيما اذا كان ثبوت الملاك الأرجح بنفس الدليل.

وثانياً ـ انَّ هذا ليس جمعاً عرفياً باعتبار انَّ الحكم الانشائي أو الاقتضائي ليس حكماً، خصوصاً بحسب النظر العرفي الذي لايفهم من الحكم الاّ البعث والتحريك الفعلي فهذا بحكم الغاء الدليل عرفاً.

ثم انَّ هنا عبارة لصاحب الكفاية مفادها انّه اذاقدم احد الحكمين بمرجح دلالي أو سندي فسوف يستكشف بطريق الإن انّه اقوى مناطاً من الاخر[1] والظاهر انَّ مقصوده

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٤٢.

استشكاف ذلك بعد فرض احراز فعلية الملاكين في مورد الاجتماع فانه حينئذٍ لو ثبت ترجيح أحد الحكمين ثبت بالدلالة الالتزامية لامحالة اقوائية ملاكه، فليس المقصود دلالة قوة الكشف والدلالة فى احد الدليلين على قوة الملاك ونحو ذلك مما جعل تفسيراً لكلامه ثم اعترض عليه بعدم التلازم بين مقام الاثبات والكشف و بين مقام الثبوت والملاك .

وايّاما كان فلاجمع عرفي بهذا الشكل في المقام، بل يرجع الى المرجحات الدلالية الاخرى أو المرجحات السندية إنْ كانت وكان التعارض بنحو التباين، والاّ فالتعارض والتساقط، الاّ انه لايجوز الرجوع عندئذٍ الى أصلٍ عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزاحمين بحيث يلزم منه تفويتهما معا.

ثم انّه قد يتوهم: عدم صحة الرجوع الى المرجحات السندية فيما اذا امكن اثبات الملاكين بنفس الدليلين ولو بأحد التقريبين المتقدمين من المحقق الاصفهاني (قده) لانَّ فرضية الرجوع الى المرجح السندي ما اذا تكاذب الدليلان في تمام مدلولهما بحيث لم يكن يمكن الاخذ بالسند في شيء منهما، وفي المقام يمكن الاخذ بمدلوليهما الالتزاميين بحسب الفرض فلايسري التعارض والتكاذب الى السندين ليرجع الى المرجح السندي.

وفيه:

اولاً ـ انَّ مدرك الرجوع الى المرجح السندي الروايات العلاجية وهي كما تصدق في سائر الموارد تصدق في المقام ايضاً، لانَّ العنوان الوارد في لسانها اَنْ يكون احد الدليلين يأمر بشيء والاخر ينهىٰ عنه، وهذا يصدق ولوفرض امكان الاخذ بشيء من مدلول الدليلين ـ على بعض المباني ـ وعدم سريان التعارض الى السندين بمرّ الصناعة.

وثانياً ـ لو فرض كفاية ثبوت المدلول الالتزامي للخطابات المتعارضة في عدم سريان التعارض الى السندين فسوف لن يبقى مورد معتدٌّ به لأخبار العلاج و يكون ذلك بحكم إلغائها عرفاً، لما تقدم من انّه بناءاً على عدم التبعية بين الدلالتين في الحجية لايتفق مورد للتعارض لايكون لاحد المتعارضين مدلول التزامي يسلم عن المعارضة

فمثل هذه الموارد هي القدر المتيقن لمضمون اخبار العلاج[١].

التنبيه السادس: في تصحيح الامتثال باتيان المجمع على الاقوال في هذه المسألة فنقول:

اذا قيل بالامتناع وتقديم جانب الامر فلا اشكال في صحة الامتثال بالمجمع واجزائه سواءاً كان الواجب توصلياً أو عبادياً ولايوجد منشأ لشبهة البطلان، واذا قيل بالجواز فلا اشكال في الامتثال اذا كان الواجب توصلياً مع وجود المندوحة، وانْ لم تكن مندوحة فالقول بالصحة والاجتزاء موقوف على القول بامكان الترتب أو كشف الملاك.

نعم اذا قيل بمبنى الميرزا (قده) من اختصاص متعلق التكاليف بالحصص المقدورة وافترضنا انَّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلا كان شمول الامر للحصة في المجمع الممنوع شرعا ايضاً بحاجة الى أمر ترتبي أو احراز الملاك.

وامّا اذا كان الواجب تعبدياً فاذا كان القول بالجواز على اساس الملاك الثالث للجواز أي على اساس تعدد المعنون خارجاً فالكلام فيه هوالكلام في الواجب التوصلي، وامّا اذا قيل بالجواز على اساس الملاك الاول أو الثاني فهناك وجه للبطلان يأتي بيانه في تخريجات الفتوىٰ المشهورة بالتفصيل بين صورتي الجهل بالحرمة والعلم بها.

واذا قيل بالامتناع وتقديم جانب النهي فاذا كان الواجب عبادياً فلا اشكال في البطلان وعدم الاجتزاء لعدم امكان التقرب بالحرام، وانْ كان الواجب توصلياً فالاجتزاء به موقوف على امكان احراز الملاك في المجمع فانْ امكن احرازه اجتزأ به والاّ فلا. هذا كله على تقدير الامتناع ووصول النهي وامّا اذا لم يصل النهي الى المكلف فقد حكم المشهور بصحة الامتثال والاجتزاء به حتى اذا كان الواجب عبادياً.

وهذا هو الذي وقع مورداً للاشكال المعروف والذي طرحه في الكفاية وحاول اَنْ

١ــ ويمكن اَنْ يورد ثالثاً ـ بانَّ التعارض اذا كان بنحو التباين الذي هو مورد المرجحات السندية لايمكن الاخذ بمدلولها وابقاء سنديها على الحجية بلحاظ محض الملاك والمصلحة، فانَّ هذا حكم حيثي لايمكن حمل الادلة عليه أي خلاف ظهور نفس الخطاب في انه ليس لبيان الحكم الحيثي وهذا يؤدي الى سريان التعارض الى السند بالمعنىٰ الذي نحتاجه لتطبيق المرجحات السندية حتى اذا خرجناها على القاعدة، كما هو كذلك في موافقة الكتاب ومخالفة العامة على ماحققناه في محله.

يعالجه في عدة مواضع منها، فانه اذا كان المبنىٰ جواز الاجتماع ينبغي القول بصحة الامتثال حتى مع وصول النهي، واذا كان المبنى امتناع الاجتماع وقع التعارض بين دليلي الامر والنهي فمع تقديم جانب النهي لايصح الامتثال بالمجمع ولايجتزأ به سواءاً وصل النهي أم لم يصل، فكيف صدر التفصيل من المشهور بحيث أفتىٰ بصحة العبادة مع الجهل بالحرمة حتى القائل بالامتناع؟

وهذه الفتوىٰ المشهورة يمكن اَنْ تذكر بشأنها عدة تخريجات.

التخريج الاول: ما ذكره في الكفاية من انّ التضاد بين الاحكام انما هو في مرحلة فعليتها وصيرورتها بعثاً وتحريكاً أو منعاً وزجراً بالفعل والحكم مالم يصل الى المكلف لايبلغ هذه المرتبة فاذا كانت الحرمة واصلة ومنجزة على المكلف أصبحت فعلية فيتنافىٰ مع الوجوب لامحالة فيسقط الوجوب و يبطل العمل، والاّ بقيت في مرحلة الانشاء وهي بهذه المرتبة لا تكون مضادة مع الوجوب فتصح العبادة لفعلية الامر وامكان التقرب، وهذا يعني اننا انما نرفع اليد عن اطلاق دليل الواجب بمقدار التمانع والتضاد وهو صورة وصول الحرمة لااكثر[1].

وفيه: اولاً ـ النقض بسائر موارد التنافي والتعارض بين دليلين، كما اذا ورد (اكرم العالم ويحرم اكرام الفاسق) فيقيد كل من الحكمين بصورة عدم وصول الاخر و يتمسك باطلاقه لما اذا كان الاخر غير منجز على المكلف، فيجب اكرام الفاسق الذي لم تصل حرمة اكرامه الى المكلف، بل وهذا يتصور حتى فيما اذا كان دليل الحرمة أخص من دليل الوجوب مع انه لايلتزم بذلك.

وثانياً ـ الحَلّ، بأنَّ فعلية الحكم اِنْ أُريد بها التنجّز فهذا كما أُفيد متفرع على وصوله، الاّ أنَّ التضاد والتنافي بين الاحكام لايختص بهذه المرتبة، بل قبل هذه المرتبة ايضا يوجد تضاد بين الاحكام بلحاظ مبادئها كما شرحناه مراراً، واِنْ أُريد من الفعلية ما يقابل الانشائية أي الارادة والكراهة الحقيقيتين فالتضاد والتنافي بين الاحكام وان كان بلحاظها الاّ انها غير منوطة بوصول الحكم، فلابدَّ من تقييد الحكم حتى لو لم يتنجز

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٤٩.

الحكم الاخر.

التخريج الثاني ـ مايستفاد من بعض عبائر الكفاية و يتألف من مقدمتين:

الاولى ـ انَّ الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد لابما هي هي بل بما هي مؤثرة في الحسن والقبح عقلاً لانَّ الواجبات الشرعية انعكاس للواجبات والألطاف العقلية.

الثانية ـ انَّ تأثير المصلحة والمفسدة في الحسن أو القبح العقليين فرع وصولها لانَّ الفعل الحسن أو القبيح لايقع على تلك الصفة الاّ مع العلم والالتفات من الفاعل الىٰ الحيثية وجهة الحسن والقبح فمع الجهل لاحسن ولاقبح، فلاملاك ولافعلية للحرمة حتى يضاد الوجوب[1].

و يرد عليه:

اولاً ـ النقض، بسائر موارد التعارض كما تقدم.

وثانياً ـ لو سلمنا ما جاء في هذا التقريب اختص بما اذا كان الجهل بالموضوع كما اذا لم يكن يعلم بغصبية الدار ـ لا بالحكم والكبرىٰ فمن كان يعلم بغصبية الدار كان تصرفه فيه قبيحاً عقلا ولو فرض جهله بكبرى الحرمة والقبح، فهذا التخريج لايثبت مدعىٰ المشهور.

وثالثاً ـ عدم صحة المبنى فانَّ الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد بماهي مؤثّرة في الحسن والقبح العقليين، كيف وإلّا لزم توقفها على وصول تلك المصالح ومعرفة العباد بحيثياتها مع انَّها لا تعلم إلّا في طول فعلية الأحكام والعلم بها.

التخريج الثالث ـ مايظهر من بعض عبائر الكفاية ايضاً، وهو مبنيٌ على أصل موضوعي تقدم شرحه فيما سبق من انَّ موارد الاجتماع يكون ملاك كل من الحكمين فعلياً فيه والتمانع بين الحكمين، فانه بناءاً على هذا المبنىٰ الذي افترضه اصلاً موضوعياً لبحث الاجتماع يقال بالتفصيل بين صورتي الجهل بالحرمة والعلم بها، لانه مع الجهل وعدم تنجز الحرمة يمكن للمكلف اَنْ يتقرب بالامر فتقع العبادة صحيحة اذ لايشترط في صحة عبادة والاجتزاء بها الاّ اشتمالها على ملاك الامر وامكان التقرب بها

١ــ نفس المصدر، ص٢٤٧.

وكلاهما حاصلان في صورة الجهل بالحرمة، بخلاف صورة العلم بها اذ سوف لايمكن التقرب بالفعل لكونه مبغوضاً ومحرماً ولايمكن التقرب بالمبغوض للمولى.[١]

وهذا التخريج اشكل عليه الاستاذ: بانَّ صحة التقرب بالملاك انما يكون فيما اذا كان فعلياً بأن يكون الفعل محبوباً بالفعل لدى المولىٰ لاما اذا كان مندكا ومغلوباً لملاك الحرمة ومبغوضاً بالفعل ولو فرض جهل المكلف بها.

وكأن هذا الكلام منه يفترض في صلاحية التقرب بالفعل شرطاً زائداً على الملاك وهو المحبوبية الفعلية.

وهذا لامأخذ له فانه لايشترط في فعلية التقرب اكثر من تخيل الامر والمحبوبية ولولم يكن الاّ المبغوضية واقعاً كمن ينقذ عدوَّ المولىٰ بتخيل انه ابنه أو صديقه فانه يتقرب بعمله وانْ كان مبغوضاً محضاً.

وعليه فلوسلمنا الاصل الموضوعي المذكور في هذا التخريج من وجدان الفعل في مورد الاجتماع لنفس ملاك الامر بالعبادة ومصلحته فلامحالة يتم هذا التفصيل الاّ انه قد تقدم عدم امكان احراز ذلك الاّ بالتمسك بالمدلول الالتزامي بعد سقوط المطابقي او اطلاق المادة وكلاهما كان باطلاً.

على انه لو تم شيء منهما فلما ذا لم يحكم بذلك في سائر موارد التعارض كما اشرنا فيما سبق.

التخريج الرابع - ما ذكره المحقق النائيني في وجه هذا التفصيل ولكن لابناءاً على الامتناع- كما في التخريجات الثلاثة المتقدمة عن صاحب الكفاية- بل بناءاً على القول بالجواز وتوضيحه:

انه بناءاً على الجواز وانَّ التركيب انضمامي لااتحادي وانْ لم يكن محذور التضاد الاّ انه يوجد محذور التزاحم، فانه يشترط اَنْ يكون متعلق الامر الحصة المقدورة عقلاً وشرعاً ومع الحرمة لا تكون هذه الحصة مقدورة فلايمكن الامر بها لاعرضياً- لما قلنا من اشتراط القدرة في متعلّق الأمر- ولاطولياً و بنحو الترتب بناءاً على مبنىٰ تقدّم منه في بحث

١ــ نفس المصدر، ص٢٤٦ - ٢٤٧

الترتب حيث بنى على عدم امكان الترتب في موارد اجتماع الامر والنهي وانما يعقل في المتضادين الوجوديين كما لايمكن الاجتزاء به بلحاظ الملاك وقصد التقرب به لانه لوفرض امكان اكتشافه مع سقوط الامر فحيث انَّ المورد محرم على المكلف فيوجد فيه قبح فاعلي وهو يمنع عن التقرب، وهكذا في صورة العلم بالحرمة لايقع الفعل صحيحاً لاللتضاد والتعارض بل للتزاحم بنحو لايمكن فيه احراز الامر ولاالتقرب، وامّا مع الجهل بالحرمة فحيث انَّ التزاحم يختص بصورة تنجز الحكمين المتزاحمين على ماتقدم مفصلاً في بحوث التزاحم فلامانع من شمول الامر للمورد، كما لااشكال في صحة التقرب به فيثبت التفصيل المشهور[1].

وهذا التخريج ايضاً غير صحيح وذلك:

اولاً - لما تقدم من عدم التزاحم بين الامر بالمطلق مع النهي عن الحصه لان ماهو الواجب وهوالجامع لامزاحمةبينه و بين ما هو الحرام، فعلىٰ القول بالجواز كما لا تعارض لا تزاحم ايضاً كما قد تقدم في بحث الترتب.

وثانياً - لو فرضنا التزاحم كما قال الميرزا أو فيما اذا لم تكن مندوحة فالامر الترتبي معقول، وهذا ايضاً خلاف مبنائي متروك الى بحوث التزاحم.

وثالثاً - لو سلمنا عدم امكان الامر الترتبي ولكن افترضنا امكان احراز الملاك فيصح الامتثال لامكان التقرب به عندئذ، وما ذكر من انَّ ايجاد المجمع قبيح بقبح فاعلي ايجادي وهو ينافي التقرب غير صحيح، لاننا نتساءل: انَّ الايجاد والوجود امّا اَنْ يفترض اتحادهما حقيقة واختلافهما بالاعتبار والاضافة الى طرف الفاعل والقابل أو يفترض تغايرهما حقيقة ايضا؟.

فعلى الاول - اذا فرضنا انَّ التركيب في المجمع انضمامي فكما يوجد هناك وجودان في الخارج يوجد ايجادان لانَّ تعدد الوجود تعدد للايجاد لامحالة، فيكون هناك ايجادان احدهما قبيح محرم والاخر حسن وواجب فلامحذور.

وعلى الثاني - فيمكن اَنْ يكون هناك ايجاد واحد لوجودين باعتبار انَّ الايجاد غير

١ــ فوائد الاصول، ج١، ص٤٢٩ - ٤٣٤

الوجود حقيقة الاّ أنَّ هذا يعني انَّ فعلاً واحداً علّة لتحقق أمرين في الخارج، فعلىٰ فرض كون هذا الايجاد قبيحاً ومحرماً لكونه علّة للحرام فغايته حرمة المقدمة وهو لاينافي وجوب احد الوجودات المترتبة عليه وامكان التقرب به ولو فرض قبح الايجاد، بل لاقبح ولامبعدية في الايجاد بحسب الدقة لانَّ مقدمة الحرام لاقبح ولامبعدية فيها زائداً على مبعدية وقبح الحرام النفسي.

التخريج الخامس - مايمكن اقتناصه من كلام الميرزا مع شيء من التغيير، وهو نفس التخريج المتقدم مع فرق هو انه بعد سقوط الامر في صورة العلم بالحرمة عرضياً وعدم امكان الامر الترتيبي طولياً لايمكن الاجتزاء من جهة عدم امكان احراز الملاك في مورد الاجتماع، لانَّ الكاشف عنه هو الامر وقد سقط في فرض العلم باعتبار التزاحم الذي لايمكن فيه الترتب، وهذا بخلاف فرض الجهل بالحرمة.

وهذا التخريج يكون احسن حالاً من سابقه لانه لايرد عليه الاعتراض الثالث من الاعتراضات المتقدمة.

التخريج السادس - وهو مبنيٌّ على اَنْ يقال بالجواز بالملاك الاول أو الثانى من الملاكات المتقدمة للقول بالجواز، حيث انه في فرض العلم بالحرمة سوف تبطل العبادة في مورد الاجتماع لالعدم الامر فانا افترضنا الجواز بل لعدم امكان التقرب مع النهي وقبح الفعل خارجاً بناءً على ما سوف يأتي تفصيله في بحث اقتضاء النهي لفساد العبادة، أنَّ هذا المحذور يرتفع مع الجهل بالحرمة اذ يتأتى عندئذ قصد التقرب من المكلف فيقع مصداقاً للمأمور به وجامعاً لشرائط صحته.

وهذا أحسن وجه لتخريج الفتوى المشهورة.

التخريج السابع - وهو مبنيٌّ على القول بالامتناع على اساس ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) في دفع الملاك الاول للجواز، من انَّ لازم الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود الترخيص في تطبيقه على كل فرد من افراده وهذا ينافي حرمة الفرد، فيقال في المقام: انَّ هذا المحذور يختص بحال العلم وتنجز الحرمة وامّا مع الجهل بها يكون الترخيص في المورد ثابتاً لعدم تنجز الحرمة بحسب الفرض، فلامانع من التمسك باطلاق الامر بالصلاة في مورد الجهل بالحرمة.

هذا الوجه مبنيٌ على أنْ لايكون المدعىٰ في ذلك المبنىٰ انَّ اطلاق الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود يقتضي الترخيص الواقعي بتطبيقها على كل فرد، بأنْ يكون الترخيص في تطبيق الجامع على كل فرد لازم اطلاق الامر الواقعي لانفسه، و يكون مرادهم من هذا اللازم الترخيص العملي وعدم العقاب وامّااذاادعي دلالته على الترخيص الواقعي مطابقةً أو التزاماً فهو ينافي الحرمة بوجودها الواقعي ولو لم تصل كما هو واضح.

التخريج الثامن ـ أنْ يقال بناءاً على الامتناع بانَّ الامر يمكن أنْ يشمل الفرد غير المعلوم حرمته ولامحذور فيه، لانَّ الامر سوف يكون في رتبة متاخرة عن الحرمة لانَّ عدم العلم بها قد اخذ في موضوعه فلايلزم اجتماعهما في رتبة واحدة.

وفيه: لوسلم انَّ هذا يوجب الطولية واخذ عدم العلم بالحرمة في طول الوجوب ـ وليس كذلك لما تقدّم من أنَّ الاطلاق ليس جمعاً للقيود ـ فقدتقدّم مراراً إنّ غائلة التضاد لا ترتفع بتعدد الرتبة، لأنَّ المحال هو اجتماع الضدين على موضوع في زمان واحد سواءاً كانا في رتبتين أو رتبة واحدة.

التخريج التاسع ـ قد تقدم انه في فرض احراز الملاك في المجمع يتم التفصيل بين صورتي الجهل بالحرمة والعلم بها، كما تقدم عن صاحب الكفاية (قده) وفي هذا التخريج نريد أنْ نوسع ذلك فنقول: حتى مع الشك وعدم احراز الملاك في المجمع يتم هذا التفصيل، فانه مع العلم بالحرمة لايقع مصداقاً للعبادة لعدم امكان التقرب على كل حال ولو فرض وجود الملاك فيه، وامّا مع الجهل بالحرمة فيمكن التقرب من قبل المكلف فمن ناحية القربية لااشكال وانما يحتمل عدم الاجتزاءمن ناحية عدم الملاك ، الاّ أنَّ هذا الاحتمال معناه بحسب الحقيقة الشك في تقيد الواجب بعدم الغصب ملاكاً وروحاً أي يكون من موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين، لأنَّه اذا كان المجمع واجداً لملاك الامر فلا تكليف لمن صلّىٰ في الدار المغصوبة لانه قد حقق ما هو الواجب فتجري البراءة عن التقييد الزائد المشكوك بلحاظ روح الحكم، هذا اذا لاحظنا روح الحكم وهي المحبوبية واذا لاحظنا الخطاب فيكون الامر أوضح لانه من الشك في اصل التكليف على ما سوف يتضح.

وهكذا يثبت الاجزاء في مورد عدم احراز الملاك ايضا.

لايقال ـ نثبت عدم الملاك في المجمع باطلاق الامر بعد سقوطه في مورد الاجتماع خطاباً وتقييده بغير الفرد المحرم، فانه يقتضي عدم الاجزاء الاّ باتيان الجامع ضمن فرد غير محرم وهو يدل على عدم وجود الملاك في مورد الاجتماع.

فانه يقال ـ محذور الامتناع بعد اَنْ كان مختصاً بالخطاب لاالملاك فكما يمكن الجمع بين الخطابين بتقييد المادة في خطاب الامر، وهذا يناسب عدم الملاك في المجمع ولزوم الاعادة، كذلك يمكن الجمع بينهما بتقييد الامر بالصلاة بمن لم يصلِّ في الغصب بنحو قيد الوجوب، وهذا يناسب مع فرضية وجود ملاك الامر في المجمع، وحيث يحتمل فعلية الملاك فيه فلامعين لتقييد المادة دون الهيئة بل المقام من دوران أمر المقيد العقلي وهو الامتناع بين اَنْ يرجع الى مدلول الهيئة أو مدلول المادة والذي ذهب جملة من المحققين فيه الى اختيار الاجمال وعدم تعين احدهما في قبال الاخر، ومعه لايمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم الاجزاء بل تجري البراءة عن كونه مكلفا بالصلاة مرة أُخرى خارج الغصب.

نعم بناءاً على ما تقدم من انَّ الصحيح في امثال المقام التمسك باطلاق الهيئة وعدم معارضته باطلاق المادة لايتم هذا التخريج.

التنبيه السابع ـ في تقديم دليل النهي على دليل الامر بالنسبة الى المجمع بناءاً على الامتناع بعداَنْ كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه، وقد ذكر في وجه ذلك احد تقريبين.

التقريب الاول ـ تطبيق كبرىٰ انه كلما تعارض اطلاقان بنحو العموم من وجه قدم في مورد الاجتماع الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لوكان احدهما شمولياً والاخر بدلياً، وفي المقام الامر بالصلاة مثلا يكون اطلاقه بدلياً اذ الواجب فرد منها لاجميع افرادها بينما اطلاق النهي عن الغصب شمولي يثبت حرمة كل غصب، وبعبارة اخرى: اطلاق المادة في متعلق الامر بدلي بينما اطلاقها في متعلق النهي شمولي دائماً، على ما تقدم في بحث الاوامر فاذا وقع تعارض بينهما بنحو العموم من وجه قدم اطلاق النهي على اطلاق الامر.

والكلام في هذا التقريب تارة: في كبرى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي، واخرى: في تنقيح صغراه وتطبيقه في المقام.

امّا البحث عن كبرى تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فقد تعرضنا له مفصلاً في موضعه من بحوث تعارض الادلة واثبتنا هناك انه لاوجه فني لهذه القاعدة المتداولة على الالسن.

نعم توجد نكتة خاصة لتقديم الاطلاق الشمولي للنهي على الاطلاق البدلي تتم على مبنىٰ المحقق النائيني القائل بلزوم اختصاص متعلق الامر بالحصة المقدورة عقلاً وشرعاً.

فانه بناءاً على هذا المبنىٰ سوف يكون اطلاق النهي لمورد الاجتماع رافعاً لهذا الشرط وواردا على اطلاق دليل الأمردون العكس فانَّ الامر حيث انَّ اطلاقه بدلي فشموله لمورد الاجتماع لايجعل امتثال النهي غير مقدور لاعقلاً ولاشرعاً بخلاف العكس.

وهذا الوجه انما يتم في مثل دليل الحرمة والامر ولايتم في دليل الكراهة مع الامر كما لايخفىٰ.

وامّا البحث عن تمامية صغرى هذا التقريب في المقام فلااشكال فيها اذا كانت مندوحة، واما اذا لم تكن مندوحة للمكلف بحيث انحصرت الصلاة بالمكان المغصوب فقد يناقش في انطباق الكبرى بانَّ المعارضة حينئذ بين اطلاق النهي الشمولي مع اصل الامر أي الوجوب وهو مدلول للهيئة لاللمادة واطلاق الهيئة شمولي ايضاً وليس بدلياً.

الاّ أنَّ الصحيح انطباق الكبرى حتى في صورة الانحصار وعدم المندوحة، لانَّ ارتفاع الامر والوجوب في هذه الصورة ليس تقييداً زائداً في دليل الامر اذ كل امر مشروط بالقدرة على متعلقه، فاذا قيد متعلق الامر الذي يكون اطلاقه بدليا بغير الغصب فسوف لن يحدث بسبب ذلك تقييد لمدلول الهيئة زائداً على ما هو مقيد به من القدرة على متعلقه، فالتعارض بحسب الحقيقة بين اطلاق المادة في الدليلين دائماً.

التقريب الثاني ـ تقديم دليل النهي باعتباره متكفلا لحكم إلزامي على اطلاق الامر باعتباره متكفلاً لحكم ترخيصي وهو التوسعة وجواز تطبيق الجامع على المجمع، فهذا من قبيل أنْ يرد النهي عن الغصب و يرد جواز شرب الحليب فانّه يقدم دليل التحريم على اطلاق دليل جواز شرب الحليب للحليب المغصوب.

وهذا التقريب يوجد تجاهه تعليقان:

الأول ـ انّه لايتم فيما اذا لم تكن مندوحة اذ يكون كلا الحكمين الزامياً بعد انحصار الواجب في ذلك الفرد.

الثاني ـ عدم تماميته كبرىً فانَّ كبرى أنَّ دليل الحكم الالزامي يتقدم على دليل الحكم الترخيصي ليست صحيحة بهذا العنوان، وانما الصحيح الاخذ بدليل الحكم الالزامي في مورد اطلاق دليل الحكم الترخيصي بنكتة انه اعمال للدليلين معاًبعد إستظهار انَّ دليل الترخيص في شيء انما يدل على انه مرخص فيه من حيث كونه ذلك الشيء، فدليل جواز شرب الحليب يدل على انَّ الحليب بما هو حليب ليس حراماً وهذا لاينافي ثبوت حرمة شربه بعنوان آخر ككونه مغصوباً أو مضراً أو غير ذلك.

وهذه النكتة لايمكن تطبيقها علىٰ اطلاق دليل الامر ودليل النهي، لانَّ الامتناع اذا افترضناه بين نفس الامر بالجامع الشامل للفرد المحرم و بين حرمة ذلك الفرد فالامر واضح اذ سوف لن يكون مدلول دليل الامر ترخيصياًأصلاً، وانْ افترضنا كما جاء في تعبيرات المحقق النائيني (قده) من جهة استلزام الامر بالجامع الترخيص في تطبيقه على كل فرد فرد فهذا الترخيص لابدَّ وأنْ يراد به الترخيص الفعلي ومن جميع الجهات لاالترخيص الحيثي ومن ناحية الصلاتية والاّ فمثل هذا الترخيص من الواضح أنه ترخيص وضعي لاينافي حرمة الفرد وهذا خلف الامتناع.

والترخيص الفعلي ومن جميع الجهات في مورد يتنافىٰ مع الحرمة جزماً، الا ترى انّه لو قال يجوز شرب هذا الماء بكل عنوان وقال لايجوز شربه اذا كان غصباً كان بينهما تعارض لامحالة.

وهكذا يتضح عدم صحة هذا التقريب كسابقه فلاوجه كلي لتقديم دليل النهي على دليل الامر بناءاً على الامتناع.

التنبيه الثامن - في كيفية تخريج العبادات المكروهة، فانه لااشكال في ثبوت الكراهة للعبادة في بعض الموارد كالصلاة في الحمام أو في مواضع التهمة أو صوم يوم عاشوراء، كما لااشكال في صحة العبادة في هذه الموارد، ومن هنا يقع الاشكال في كيفية اجتماع الامر مع النهي فيها وربّما نعتبر ذلك دليلا على جواز الاجتماع لانَّ الاحكام التكليفية الخمسة كلها متضادة فيما بينها وليس التضاد مخصوصاً بالوجوب والحرمة فقط، فكيف يمكن اَنْ تكون عبادة مأموراً بها وصحيحة ومع ذلك تتصف بالكراهة؟

وهذا الكلام اورد عليه في الكفاية: بانه لايكون اشكالاً على القول بالامتناع بل لابدَّ للقائل بالجواز ايضا من الدفاع في المقام، لان القائل بالجواز انما يقول بالجواز مع تعدد العنوان لاوحدته وفي العبادات المكروهة قد تعلق النهي بنفس عنوان العبادة كالصلاة في الحمام.[1]

وهذا الذي افاده صحيح، بل حتى لوقلنا بالملاك الاول للجواز ايضا يرد الاشكال في العبادات المكروهة، لانها ليست مخصوصة بما اذا كان الامر بصرف الوجود بل يشمل موارد الامر بنحو مطلق الوجود، من قبيل كراهة صوم يوم عاشوراء، فانه مستحب لانَّ الصوم في كل يوم مستحب مع انه مكروه في يوم عاشوراء، فالاشكال ليس مختصاً بالقائلين بالامتناع كما انَّ ثبوت العبادات المكروهة لايمكن اَنْ يكون دليلا على الجواز.

وايّاما كان، فالبحث تارة: فيما اذا ثبتت الكراهة في عبادة لها بدل كالصلاة في الحمام، واخرىٰ: فيما اذا ثبتت فيما ليس له بدل كالصوم في يوم عاشوارء.

امّا القسم الاول - فالقائلون بجواز الاجتماع بالملاك الاول يمكنهم التخلص عن الاشكال طبقاً لمبناهم فهم في فسحة من الاشكال، وكذلك من يقول بالامتناع على

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٥٤ - ٢٥٥.

اساس استلزام الامر بصرف الوجود الترخيص في الافراد فانَّ الترخيص لاينافي الكراهة وانما ينافي الحرمة، وانما يتجه الاشكال بناءاًعلى المسلك القائل بالامتناع على اساس منافاة النهي والحرمة مع نفس الامر بصرف الوجود المنطبق على الفرد. وقد حاول المحقق الخراساني (قده) دفع الاشكال بحمل النهي على الارشاد الى قلة الثواب ونقصان درجة غير لزومية من مصلحته لاوجودالحزازةفي العبادة[1].

وقد يناقش في هذا الوجه: بانه بناءاً على انَّ الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام يكون إعدام المصلحة الزائدة مبغوضا فتسري المبغوضية والحزازة الى علّته وهو خصوصية الصلاة في الحمام.

الاّ أنَّ هذه المبغوضية غيرية ناشئة من فقدان المحبوب والمصلحة فلاتنافى معها، كما انها من الواضح قيامها بالخصوصية لاالمتخصص اذ المتخصص لايكون ضداً عاماً كما هو واضح.

وقد يناقش ايضاً: بانَّ تاثيرعدم الصلاة في الحمام في وقوع الصلاة على المصلحة الاتم والاكمل لايمكن اَنْ يكون من باب تأثير العدم في الوجود فانه محال، بل لابدَّ واَنْ ينتهي الى مانعية وجود الخصوصية عن المصلحة الزائدة باعتبارها مقتضية لضد المصلحة وهو المفسدة والحزازة المبغوضة فانتهينا بالنهاية الى فرضية وجود الحزازة والمبغوضيةفي متعلق الامر فيلزم الاجتماع.

والجواب-أولاً - اِنْ تم هذا بناءاً على بعض التفسيرات للواجب النفسي كتفسير صاحب الكفاية للواجب النفسي بانه ما يؤمر به لمصلحة أو حسن ذاتي في نفس الفعل فيقال بانَّ نقصانها مثلاً لايكون الاّ بعروض جهة قبح وحزازة، فهذا لايتم بناءاً على انَّ الواجب النفسي ربما يكون بحسب الملاك والغرض غيرياً أي سببا لترتب ما هو المصلحة، وحينئذٍ قد تكون الخصوصية مانعة عن تحصيل جزء من تلك المصلحة لانها ضد حالة اخرى في الصلاة خارج الحمام دخيلة في ترتب ذلك الجزاء،أولانها علّة لضد ذلك الجزء من المصلحة الوجودية فيكون مانعاً عنه، ولايلزم اَنْ يكون ضد

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٥٦ - ٢٥٧

المصلحة مفسدة ومبغوضاً كما لايخفى.

وثانياً ـ لو سلمنا الحزازة والمفسدة في الخصوصية الاّ انها اذا كانت مندكة في قبال المصلحة والمحبوبية الغالبة كان النهي ارشادياً لامولوياً بحسب عالم الخطاب والتكليف ولامحذور فيه.

وهكذا يتضح: انَّ جواب صاحب الكفاية (قده) برفع اليد عن ظهور النهي في المولوية وحمله على الارشاد الى قلة الثواب والمصلحة أو المحبوبية معقول في نفسه.

كما انه يمكن في مقام حلّ الاشكال آنْ نأخذ بظهور خطاب النهي في المولوية ولكن نؤوله بجعله نهياً عن الخصوصية لا المتخصص أي نهياً عن تقيد الصلاة بالحمام لاعن المقيد، فلايجتمع الامر والنهي على مركز واحد.

بل يمكن الحفاظ على كلا الظهورين السابقين وافتراض انَّ النهي مولوي خطاباً ومتعلق بالصلاة في الحمام لابالتقيد ولكنَّ ملاكه اقتضائي وشأني لافعلي، أي انَّ ملاكه مندك في ملاك الامر والمصحلة القائمة بالطبيعي بنحو صرف الوجود وانما أثّرت هذه المفسدة المغلوبة في انشاء النهي مع عدم وجود مبغوضية بالفعل في الحصة ـ بل هي محبوبة ـ باعتبار انَّ الملاك المندك اذا كان جعل الحكم على طبقه لايؤدي الى تضييع الملاك الغالب بل يمكن الجمع بينهما فالمولى سوف يجعل الخطاب على طبقه ايضاً لانَّ المقتضي موجود ـ وهو أصل الملاك ـ والمانع مفقود وهو عدم تضييع الملاك الغالب، فلايلزم الاّ مخالفة ظهور الخطاب في فعلية مبادية وانه يوجد بازائه ملاك ومبغوضية فعلية[1].

وامّا القسم الثاني من العبادات المكروهة أي ما اذا كان الامر والنهي متعلقين معاً بالفرد كصوم عاشوراء،

فهنا لايجري شيء من التأويلات السابقة، لانه لايوجد بدل للمأمور به لكي يكون النهي عنه ارشاداً الى قلة الملاك والثواب في هذا الفرد عن سائر الافراد أو كونه

١ــ هذا بحسب روحه دليل جواز الاجتماع بالملاك الاول كما شرحناه ونقلناه عن الاستاذ (قدس سره الشريف) في أول البحث وليس وجهاً اخراً لحل الاشكال بناءاً على الامتناع.

مزاحما مع مفسدة، اذ لو كانت غالبة بطلت العبادة ولوكانت مغلوبة فجعل النهي على طبقها يضيع مصلحة الامر، كما انَّ النهي المولوي عن الخصوصية الملازمة مع المأمور به يتنافى مع الامر بذي الخصوصية.

ولهذا حاول صاحب الكفاية (قده) انْ يستأنف في المقام جواباً اخراً حاصله: إن النهي في المقام ليس بملاك مبغوضية الصوم يوم عاشوراء بل روحه طلب ترك الصوم في هذا اليوم لوجود مصلحة اخرى منطبقة على الترك أهم من مصلحة الفعل فيكون من التزاحم بين الملاكين والمحبوبيتين فلايلزم مبغوضية العبادة أو حرمتها.[١]

واشكلت مدرسة المحقق النائيني (قده) على هذا الجواب بعد انْ فسرت التزاحم فيه بالتزاحم في مقام الامتثال ـ الذي هو مصطلح هذه المدرسة من التزاحم ـ بأنَّ هذا غير معقول لانَّ التزاحم بين الفعل والترك غير معقول، بل لايعقل ذلك حتى اذا فرضنا انَّ المصلحة في عنوان آخر منطبق على الترك ، اذ لايعقل التزاحم بين شيئين لايرتفعان أي وجود احدهما ضروري على كل حال، فانه لو أُريد الامر بهما معاً كان محالاً ولو أُريد الامر بكل منهما على تقدير ترك الاخر فهو تحصيل للحاصل على ما بين في محله من بحوث التزاحم[٢].

وحاول السيد الاستاذ دفع هذا الاعتراض: بانَّ المقام ليس من النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما بل من الضدين اللذين لهما ثالث، اذ توجد عندنا ثلاثة امور الصوم بقصد القربة والامساك من دون قصد الصوم والقربة وعدم الامساك اصلاً، والعبادة هو الامر الاول والمصلحة الاقوى في الأمرالثالث ويمكن التزاحم بينهما لامكان تركهما باتيان الفعل مجرداً عن قصد القربة كما في سائر الموارد.[٣]

وهذا الجواب من الاستاذ لو سلّمنامبناه الفقهي فلانسلم صحته اصولياً، لانَّ الامر بالصوم يوم عاشوراء ككل أمر ترتبي في مقام التزاحم لابدَّ وانْ يكون مشروطاً بترك الاشتغال بالاهم أو المساوي، وهو في المقام ترك ترك الصوم أي الصوم نفسه،

١ــ نفس المصدر، ص٢٥٧ ـ ٢٥٩.
٢ــ اجود التقريرات، ج١، ص٣٦٤ ـ ٣٦٥.
٣ــ هامش المصدر السابق.

فيرجع بهذا اللحاظ الامر بالصوم بالدقة الى الامر بقصد القربة على تقدير الصوم، وهذا غير معقول لانَّ الامر بشيء يستحيل اَنْ يكون محركا نحو متعلقه مشروطاً بتحقق متعلقه، اذ لايراد بقصد القربة الاّ محركية الامر وداعويته وفي طول وقوع الشيء خارجاً لايعقل داعوية الامر نحوه[1].

والصحيح: انَّ مقصود صاحب الكفاية اساساً من التزاحم في المقام التزاحم الملاكي الذي هو مصطلحه دائماً لاالتزاحم الامتثالي والامر الترتبي، وحيث انَّ التزاحم الملاكي يقتضي ثبوت ملاك الامر وانْ سقط خطابه فاراد صاحب الكفاية اَنْ يصحح العبادة المكروهة في هذا القسم على اساس ذلك.

وقد يستشكل: بانَّ ترك الصوم يوم عاشوراء اذا كان فيه مصلحة غالبة وأهم من مصلحة الفعل ولهذا طلب الترك فسوف يكون الصوم الضد العام للمأمور به، و بناءاً على انَّ الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام سوف يكون الصوم منهياً عنه نهي كراهة ومبغوضاً تبعاً ومعه لايقع عبادة مقربة الى المولى.

وفيه: انَّ هذا يكفي في دفعه ما تقدم مراراً من انَّ النهي الغيري لايوجب الفساد، ويمكن اَنْ يكون نظر صاحب الكفاية دفع مثل هذا النقاش حينما عبَّر بوجود مصلحة تنطبق على الترك ممّا يعني انَّ المأمور به ليس هونفس الترك وإنَّما عنوان وجودي ينطبق عليه، كمخالفة بني أُمية مثلاً، فلايكون نقيضه هوفعل الصوم حتى لوقلنا بأنَّ النهي الغيري يقتضي الفساد. وايّا ماكان ماذكره صاحب الكفاية في هذا القسم من العبادات المكروهة يرجع الى حمل النهي على ارادة طلب الترك أو عنوان منطبق عليه.

١ــ وامّا مافيد من انَّ النهي يمكن أن يكون متعلّقاً بالتعبد والأمر متعلق بذات الفعل فأحدهما موضوعه غير الآخر بل في طوله فيرد عليه بعد تسليم مبناه الفقهي:

أولاً: بطلان المبنىٰ الاصولي فان التعبد وقصد القربة مأخوذ في متعلّق الأمر العبادي.

وثانياً: انَّ محذور الاجتماع انَّما هو في عالم مبادئ الأمر ومملاك التضاد والقائل بعدم أخذ القيد في الأمر انَّما يقول به بلحاظ مرحلة تعلّق الأمر وشرطية القدرة فيه مع اعترافه بأخذه في المبادئ ولهذا افترض أمراً بالتعبد متمّماً للجعل في مرحلة الأمر فالمحذور لايرتفع بماذكر.

وثالثاً: اذا فرض متعلّق النهي عنواناً منطبقاً على الفعل لزم محذور الاجتماع وان فرض مبايناً معه وهو حيثية التعبد وداعوية الأمر فهذا معناه الأمر بالفعل والنهي عن داعويته وهو تهافت وتناقض بالعرض لأن داعوية الأمر من مقتضياته ولوازمه كما انه حينئذٍ لايمكن الاتيان بمثل هذا الفعل من أجل المولى ولوكان النهي كراهة لاحرمة.

الاّ انَّ التحقيق: انَّ هذا لايجدي في حلّ الاشكال باعتبار انَّ الترك لو كان مشتملاً على مصلحة غالبة على مصلحة الفعل وكان المحبوب فعلاً للمولى ترك الصوم فسوف لن يقع الصوم عبادة ومقرباً الى المولى باعتبار انَّ الفعل الذي يكون تركه افضل واحب الى المولى لانه بالفعل يريد تركه، ولو فرض اشتماله على مصلحة مغلوبة، في نفسها لايصلح للمقربية، أي لايعقل اَنْ يؤتىٰ به بداعي المولى، اذ كيف يمكن اَنْ يكون المولى داعياً الى ترجيح الفعل على الترك مع انه يريد ترجيح الترك على الفعل؟ وهذا بخلاف موارد التزاحم الحقيقي بحسب عالم الامتثال وهذا واضح.

والصحيح: في علاج اشكال الكراهة في هذا القسم من العبادات اَنْ تحمل هذه النواهي على الارشادية نظير القسم الاول بلحاظ انَّ المكلف عادة لايصوم الدهر كله بل يصوم بعض الايام فيرد النهي للارشاد الى صوم سائر الايام لايوم عاشوراء لانه اقل ثواباً، فحال المكلف خارجاً وعملا هنا حاله في مثل صلِّ ولا تصلِّ في الحمام مع فعلية الامر والمحبوبية في العبادة على كل حال...

التنبيه التاسع ـ فيما اذا فُرض سقوط الحرمة بقطع النظر عن الامر من جهة الاضطرار، كما اذا الزم بالتوضي مثلاً بالماء المغصوب أو كان مضطراً الى الغصب الجامع بين إراقة الماء على أعضاء وضوئه أو مكان آخر على نحو لايكون في التوضي غصب زائد، ففي مثل ذلك تسقط الحرمة في مادة الاجتماع و يقع الكلام في حكمها من زاوية الامر، فهل يمكن اَنْ ينبسط عليه الامر؟.

والكلام عن ذلك تارة: فيما اذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار واخرى فيما اذا كان بسوء الاختيار.

(الصلاة في المغصوب بالاضطرار لابسوء الاختيار)

المقام الاول ـ اذا كان الاضطرار لابسوءِ الاختيار والبحث فيه تارة: في كبرى حكم هذه الفرضية وأخرىٰ: في صغرياتها.

امّا البحث في كبرى هذه الفرضية فلا اشكال في سقوط الحكم التكليفي أي الحرمة بالاضطرار المانع عن الحرمة عقلاً وشرعاً، وانما البحث في جانب الحكم الوضعي من زاوية الامر، أي هل يقع الفعل صحيحاً ومجزياً أم لا؟

ذهب المشهور الى انَّ اطلاق دليل الامر تام اذ لم يكن مانع و مقيد له سوى الحرمة والمفروض سقوطها، وبهذا فرقوا بين حالتين في المانعية، احداهما ـ المانعية المتحصلة من الحرمة التكليفية، كما في الوضوء بماء مغصوب الذي يكون تقيد الأمر بغيره من باب امتناع الاجتماع عقلاً، ففي مثل ذلك لا تثبت المانعية إلّا في فرض ثبوت الحرمة وعدم سقوطها بالاضطرار. والثانية ـ المانعية المستفادة من النهي الارشادي ابتداءاً كما في خطاب (لا تصلِّ في و بر مالا يؤكل لحمه) وفي مثل ذلك لا تسقط المانعية حتىٰ في حالات الاضطرار فانَّ مقتضى القاعدة اطلاق المانعية و بالتالي سقوط اصل الامر بالمركب مالم يفرض دليل خاص على الامر بالباقي، كما ثبت ذلك في باب الصلاة التي لا تسقط بحال.

الاّ انَّ المحقق النائيني (قده) خالف المشهور في المقام وذهب الى انَّ المانعية من النوع الاول ايضاً لا ترتفع بالاضطرار وسقوط الحرمة بالتعذر، فلايحكم بالصحة والاجزاء في المقام.

وهذه الدعوي يمكن تقريبها بأحد وجهين:

الوجه الاول ـ ما نقله عنه السيد الاستاذ في أجود التقريرات من انَّ النهي يقتضي حرمة الفعل وعدم وجوبه ـ أي المانعية ـ في عرض واحد، والاضطرار انما ينفي المعلول الاول دون الثاني وليست المانعية من ناحية الحرمة و بعلتها، لانَّ الحرمة والوجوب ضدان وقد ثبت في محله استحالة توقف أحد الضدين على عدم الاخر أو بالعكس، بل كل من الضدين مع عدم الاخر معلولان لعلّة واحدة هي مقتضي ذلك الضد وملاكه.

ثمَّ اعترض عليه باعتراضين:

اولها ـ انّ دلالة النهي على الحرمة بالمطابقة ودلالته على عدم الوجوب بالالتزام والدلالة الالتزامية في طول المطابقية لافي عرضها، وما ذكر في بحث الضد من عرضية كل ضد مع عدم الضد الاخر انّما كان بحسب عالم الثبوت لاالاثبات.

وكأنه بهذا أراد ابطال دعوى المحقق النائيني بعرضية المدلولين بعد اَنْ حمل كلامه على مقام الاثبات والكشف، مع انَّ ظاهر كلامه في تقريرات فوائد الاصول النظر الى عالم الثبوت حيث عبَّر صريحاً بانَّ الملاك علّة لامرين في عرض واحد فبدَّل هناك

كلمة النهي بالملاك فيكون صغرىٰ من صغريات ما ذكر في بحث الضد.

ثانيها ـ انَّ الدلالة الالتزامية تسقط عن الحجية كلّما سقطت المطابقية فلايمكن اثبات ملاك الحرمة أو المانعية بعد سقوط الحرمة.[١]

ولايخفى انَّ منهجة هذين الاعتراضين غير فنية، فانه لو كان نظر الميرزا في العرضية الى عالم الاثبات ـ كما افترض في الاعتراض الأول ـ فكيف يربط البحث بباب الدلالة الإلتزامية وطوليتها للمطابقية، وإنْ فرض إنَّ النظر الى عالم الثبوت فكيف يورد عليه بالاعتراض الأول؟

بل لايصح ايراد الاعتراض الثاني ايضاً الاَّ مبنائياً اذ المحقق النائيني (قده) من القائلين بعدم الطولية بين الدلالتين في الحجية.

والصحيح في ردّ هذا التقريب لكلام المحقق النائيني (قده) بعد التنزل عن الاعتراض المبنائي اَنْ يقال:

اولاً ـ ماذكر من علّية الملاك لامرين عرضيين وجود الضد ـ وهو الحرمة ـ وعدم الضد الاخر ـ وهو الوجوب ـ غير صحيح، لأنَّ الامر الوجودي ـ وهوالملاك ـ لايمكن اَنْ يكون علّة للامر العدمي مستقلاً: كما انَّ العدم لايمكن اَنْ يكون علّة للوجود على ما ذكرنا ذلك في بحث الضد، وانما المقتضي لاحد الضدين بحسب الحقيقة علّة لايجاد ضده المانع عن تأثير مقتضي الضد الاخر، فبمقدار ما يقرب الملاك والمقتضي نحو الضد الاول يبعّد عن الضد الثاني للتمانع بينهما واستحالة اجتماعهما، وهذا يعني انه لا توجد لدينا علّيتان وتأثيران بل علّية واحدة للملاك الذي بقدر ما يقرب نحوالحرمة يبعّد عن الوجوب فاذا لم يمكنه التقريب نحو الحرمة لم يمكنه التبعيد عن الوجوب والمانعية ايضاً.

ثانياً ـ انَّ منهجة التقريب غير تامة فانه اذا سلّمنا حجية المدلول الالتزامي للخطاب بعد سقوط مدلوله المطابقي كفىٰ ذلك في اثبات المانعية بلاحاجة الى مسألة

١ــ اجود التقريرات، ج١، ص٣٧١ ـ ٣٧٢

تأثير الملاك بصورة عرضية في الحرمة والمانعية، لأنَّ دليل النهي يدلّ على المانعية وعدم الوجوب إلتزاماً.

والاّ فالدعوي الاولى غير كافية اذ من أين نحرز الملاك بعد سقوط الخطاب اذا لم نقل بالتبعية حتى نحرز ثبوت معلوله الثاني وهو المانعية.

الوجه الثاني ـ و يتألف من مقدمتين:

احداهما ـ اثبات ملاك الحرمة لابالدلالة الالتزامية لدليل الحرمة بل بحديث الرفع المخصِّص لادلة التكاليف الاضطرارية بقوله (رفع ما اضطروا اليه) بدعوي: انَّ المرفوع بهذا الحديث الحرمة فقط لاالملاك، لانَّ ماهو مقتضىٰ الرفع الامتناني انما هو رفع الحرمة والتكليف مع ثبوت مقتضيها لاارتفاعها من باب عدم المقتضي لها.

الثانية ـ انّ ثبوت ملاك الحرمة يمنع عن ثبوت الوجوب في مادة الاجتماع امّا اذا كان الفعل عباديا فباعتبار عدم امكان قصد القربة بما فيه ملاك الحرمة، وهذا المحذور يختص بخصوص العبادات، أو باعتبار انَّ نكتة الامتناع عندنا انما هي التنافي بين الامر والنهي بلحاظ مباديهما من المحبوبية والمبغوضية اللتان لاتجتمعان في مادة الاجتماع فاذا ثبت مبدأ الحرمة في مورد الاجتماع بحديث الرفع لم يكن يمكن اَنْ ينبسط الامر عليه حينئذ، وهذا التقريب غير تام ايضاً لعدم تمامية شيء من مقدمتيه.

امّا الاولى ـ فلانَّ ما قيل قياس للمولى الحقيقي على الموالي العرفية مع انه بلا موجب فانَّ امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكاليف وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد انفسهم وهي تكون بملاحظة مجموع الحيثيات واختيار الاصلح لهم بعد الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولىٰ الحقيقي للحكم من باب انَّ المقتضي للطلب أي المبغوضية موجود ومع هذا لايطلب بنكتة الامتنان[1] بل من جهة اختيار

١ــ ويمكن اَنْ يورد على هذه المقدمة ايضاً: بانَّ ارتفاع التكليف في موارد الاضطرار ثابت بقيد لبّي كالمتصل ولو لم يكن حديث الرفع موجوداً فلااطلاق في خطاب الحرمة ذاتاً لموارد الاضطرار فيتمسك باطلاق الامر بلامحذور وهذا الاعتراض مشترك الورود يرد على التقرب الاول لمدعى الميرزا ايضاً حتى اذا قبلنا عدم التبعية بين الدلالتين في الحجية. و يرد على هذه المقدمة في هذا التقريب ايضاً بانَّ حديث الرفع لايثبت الملاك في مورد الاضطرار لانه ككل ادلة الرفع ترفع التكاليف ولا تثبت شيئاً أي تدل على انه لو كان هناك مقتضي للالزام في موارد التسعة قد رفعه الشارع منة على عبادة، امّا هل هناك بالفعل مقتضىٍ أم لا؟ فهذا لا تثبته ادلة الرفع وانما لابدَّ في اثباته من التمسك بدليل الالزام والمفروض سقوط مدلوله المطابقي، على انَّ التعبير بالرفع ←

الأصلح بحال العباد والاسهل لهم.

امّا المقدمة الثانية فبكلتا صيغتيها غير تامة، فانه بعد آنْ كان اجتماع المصلحة والمفسدة في مادة الاجتماع ممكناً في نفسه ففي المورد الذي يكون المكلف مضطراً الى ارتكاب ما فيه مفسدة الحرام ـ كاستعمال الماء المغصوب ـ سوف يأمره المولى بتطبيقه على مايكون مصداقاً للواجب ـ كالوضوء به ـ ولوفرض مبغوضيته في نفسه، اذ في طول الاضطرار اليه يدور الامر بين تحصيل مصلحة الواجب أو تفويتها مع وقوع المفسدة على كل حال، ولا اشكال انَّ تحصيلها أفضل للمولى واقرب الى نفسه فيقع مطلوباً وقابلا للتقرب به الى المولى.

وهذا وانْ رجع بحسب الروح الى ارتفاع المبغوضية الفعلية عن مادة الاجتماع في حالة الاضطرار ولكنه لاينافي الاستظهار المزعوم في حديث الرفع.

فالصحيح: ما عليه المشهور من انَّ المانعية تسقط بسقوط الحرمة وهذا هو البحث في الكبرى.

وامّا الكلام في الصغرى أعني الصلاة في المكان المغصوب، فتارة: يفترض ابتلائه بالمكان المغصوب في تمام الوقت، واخرى: يفترض خروجه منه قبل انتهاء الوقت، وثالثة يبحث عن فرض امكان الخروج له بعد آنْ أُلقي اضطراراً في ذلك المكان.

امّا الحالة الاولى ـ فالمعروف انها صغرى للكبرى المتقدمة، اذ المكلّف لابدَّ وان يمارس عمل الغصب امّا ضمن الافعال الصلاتية بناءاً على اتحادها كلاً أو بعضاً مع الغصب وإمّا ضمن تصرفات اخرى ليست مصداقاً للواجب، فتصح منه الصلاة وتجب بعد سقوط الحرمة بالاضطرار.

وذهب بعض المحققين الى انَّ التصرف الصلاتي يزيد على المقدار المضطر اليه من الغصب، فانه لوبقي ساكنا من دون ركوع وسجود كان تصرفه في الغصب اقل، وعليه تكون الزيادة محرمة حيث لااضطرار اليها فتقع الصلاة فاسدة.

→ و سياق الامتنان لايتوقفان على ثبوت مقتضي الحرمة بمعنى المبغوضية بل يكونان بلحاظ ثبوتها لولا الرفع ملاكا وخطابا بنحو القضية الشرطية كما كان في الامم السابقة، أو ثبوت الملاك دون المبغوضية، بل رفع الحرمة خطاباً وملاكاً في المقام هو الاوفق للامتنان على العبد في خصوص المقام لانه يمكنه حينئذ تطبيق الواجب على مادة الاجتماع.

وقد ناقش في ذلك صاحب الجواهر (قده): بانَّ الغصب امّا يكون باشغال الحيز من المكان المغصوب أو بإلقاء الثقل على الارض المغصوبة وشيء منهما لايزداد بصلاة المكلف، فانَّ مايشغله من الحيز في الفضاء محفوظ على كل حال مهما اتخذ من الاشكال الهندسية، كما انَّ الثقل ايضاً لايختلف بالقيام أو القعود أو السجود.

والحق مع صاحب الجواهر، فانْ تخيل انَّ البقاء ساكنا اقل تصرفا في الغصب مبنيٌ على احد تصورين كلاهما باطل.

الاول ـ انَّ الساكن يرتكب حراماً واحداً هو الجلوس مثلا في المكان المغصوب وامّا اذا جلس مرة وركع اخرى وقام ثالثة ارتكب محرمات عديدة.

والجواب ـ انَّ الجلوس المستمر ايضا انشغالات عديدة في المكان المغصوب فليس حراماً واحداً بل محرمات عديدة بعدد آنات الانشغال بالجلوس، والاّ لما اختلف حال الجلوس لحظة والجلوس سنة في المكان المغصوب في مقدار الحرام، وليس ذلك الاّ من اجل انَّ الانشغال في كل آن حرام مستقل، وفي المقام اما اَنْ يأتي المكلف بفردين مماثلين من الانشغال في المكان المغصوب فيجلس ويجلس أو بفردين متغايرين فيقوم ويجلس فلافرق بينهما في مقدار الحرام.

الثاني ـ انَّ الاشتغال بالصلاة يشتمل على الحركة من السكون الى السكون وكلاهما حرام بخلاف اَنْ يجلس دائما فالكون ثابت دون حركة زائدة محرمة.

والجواب: انَّ الكون المتحرك ليس باشد أو اكثر تصرفا من الكون الثابت.

واما الحالة الثانية ـ فبان يفرض ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء الوقت، وحكم هذه الحالة بناءاً على ما تقدم في الحالة الاولى جواز الصلاة في المكان حتى مع علمه بالخروج بعد ساعة، اذ المفروض عدم لزوم تصرف زائد بالصلاة الاختيارية.

وامّا الحالة الثالثة ـ فيجب عليه فيها الخروج فوراً تخلصّا من الغصب وليس له اَنْ يمارس أي عمل يؤخره عن الخروج و يعطله، فلو كان بامكانه اَنْ يصلي حين الخروج صلاة اختيارية كما اذا كان راكباً في عربة و بامكانه اَنْ يصلي صلاة اختيارية حال سيرها ـ جاز له اَنْ يصلي دون فرق بين ضيق الوقت وسعته، لانه على كل حال مضطر الى هذا المقدار من الغصب، وامّا اذا كانت صلاته الاختيارية تعيقه عن الخروج

سريعاً وفوراً فلايجوز ولا تصح منه الصلاة مع سعة الوقت، ومع ضيق الوقت عليه أنْ يصلّي الصلاة الاضطرارية ولو بالايماء.

«الصلاة في المغصوب اضطراراً بسوء الاختيار»

المقام الثاني: فيما اذا كان دخوله في المكان المغصوب بسوء اختياره. والكلام هنا تارة: في حكم الخروج، واخرى: في حكم الصلاة حين الخروج. فالبحث في مرحلتين:

المرحلة الاولى في حكم الخروج، ولااشكال في لزوم الخروج على المكلّف فوراً ففوراً لئلا يرتكب حراماً زائداً إلّا انّه يبحث في حكم هذا الخروج من ثلاث جهات:

الجهة الاولى: في حرمة هذا الخروج ومقدارها، ولااشكال في تمامية مقتضي الحرمة فيه لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، اذ لافرق بين أنْ يكون التصرف بحركة دخول أو بحركة خروج وكلا التصرفين كان حراماً عليه من أول الأمر وكان تحت قدرته الاجتناب عنها اذ كان بامكانه أنْ لايدخل في المكان المغصوب.

نعم لابدَّ من الالتزام بانَّ النهي عن الخروج وحرمته يسقط بالدخول، لأنَّ بقاءه غير معقول، اذ النهي والامر انما يكونان بداعي الزجر والبعث و بعد الدخول وفي طوله يمتنع زجر المكلف، اذ ماذا يريد المولى من تحريم الخروج؟ هل يريد أنْ يزجر المكلف عن الخروج و يضطره الى عدم الخروج؟ فهذا تصرف اكثر في الغصب، أو لايريد توجيه المكلف وزجره بهذا النهي؟ فهذا خلف كون التكليف بداعي المحركية وتوجيه المكلف، ولا ترد هنا قاعدة انَّ الاضطرار بسوء الاختيار لاينافي الاختيار، فانَّ مضمون هذه القاعدة صحيح ولكن لا ربط له بماذكرناه، فانَّ معناها انّ تولد ايجاب أو امتناع من فعل اختياري لاينافي كون الفعل من نتائج ذاك الاختيار، فالمؤثرية التكوينية للاختيار غير مشروطة بعدم وجود حلقة وسطىٰ تسمىٰ بالايجاب أو الامتناع، وهذا امر واقعي لامجال لانكاره، و يترتب عليه اختيارية الفعل من الناحية الفلسفية وتحمل الفاعل للمسؤولية والتبعة، إلّا انَّ هذا لا ربط له بأنَّ تعلق النهي بفعل في كلّ آن فرع

اَنْ يمكن للمولى اَنْ يوجه اختيار المكلّف بلحاظه في ذلك الآن، وإلّا لم يكن النهي معقولاً بل لم يكن نهياً على بعض المباني.

فالصحيح: لزوم سقوط النهي عن الغصب بالخروج بعد الدخول، الاّ انَّ هذا السقوط سقوط عصياني ناشيء عن تفويت غرض المولى من قبل المكلف اختياراً، ولهذا يستحق عليه العقاب ، وما ذكره الميرزا (قده) من عدم انطباق القاعدة في المقام بلحاظ العقاب واضح الجواب ولايستحق التعرض اليه.

الجهة الثانية ـ في وجوب الخروج و هنا تارة: يدعى وجود مقتضٍ للوجوب النفسي للخروج، واخرى: يدعىٰ وجود مقتضٍ للوجوب الغيري له.

امّا الدعوى الاول فتقريبها: انَّ الانسان يجب عليه اَنْ يسلّم مال الغير اليه والخروج واِنْ كان تصرفاً في الغصب الاّ انه من زاوية اخرى تسليم للمال الى صاحبه وتلخيص له، وقد وقع النزاع بين السيد الاستاذ وشيخه في انَّ عنوان التخليص هل يصدق على الخروج أم لا؟

والصحيح: عدم تمامية هذه الدعوى سواءاً صدق عنوان التخليص على الخروج أم لا، فانَّ عناوين تسليم المال أو تخليصه أو رده الى صاحبه ونحو ذلك كلها معرفات للزوم اجتناب الغصب وحرمته، فليس وراء الحكم بحرمة التصرف في الغصب حكم نفسي آخر فلامقتضي لوجوب الخروج نفسياً.

وامّا دعوى وجوبه الغيري ومن باب مقدميته لترك الحرام فتارة: يبحث عنها صغروياً، أي في اثبات مقدمية الخروج لواجب هو ترك الحرام، واخرى: يبحث عنها كبروياً وانَّ مثل هذه المقدمة هل تكون واجبة أم لا؟

امّا البحث الصغروي فقد ذُكر بيانان لاثبات عدم التوقف والمقدمية.

البيان الاول ـ ما هو ظاهر تقريرات بحث الاستاذ من انَّ الخروج مقدمة للكون خارج المكان المغصوب وهذا العنوان ليس واجباً وانما هو ملازم مع الواجب الذي هو ترك الحرام، لانَّ ترك الحرام أمر عدمي والكون خارج الدار أمر وجودي فيستحيل اَنْ يكون احدهما عين الآخر.

وهذا البيان غاية ما يثبت انَّ الكون خارج الدار المغصوبة الذي هو أمر وجودي

ليس عين ترك الحرام العدمي، وهذا المقدار لايمنع اَنْ يكون الخروج مقدمة لكلا الامرين المتلازمين الوجودي والعدمي معاً.

البيان الثاني ـ ماذكره المحقق الاصفهاني (قده) من انَّ الخروج ضد البقاء وقد تقدم في بحث الضد انَّ احدهمالايمكن اَنْ يكون متوقفاً على عدم الاخر، بل كون احدهما مقدمة لترك الاخرأوضح بطلاناً من توهم توقف احدهما على ترك الاخر.

وهذا البيان رغم فنيته فيه مغالطةٌ فانَّ الضدين لامقدمية ولا توقف بينهما بلحاظ آن واحد للدور وامّا كون فعل ضد في مورد موجباً وسبباً لعدم ضده في آن اخر فيما بعد فلاموجب لاستحالته بل هو أمر معقول، كما اذا افترضنا شخصاً مريضاً ضعيف الحال يكون فعله للازالة الآن مانعاً عن قدرته على الصلاة حتى بعد هذا الآن وأي محذور في ذلك؟

وفي المقام المدعى انَّ الخروج الآن مقدمة لعدم الغصب في الآن اللاحق الذي هو ايضاً واجب على المكلف.

واما مايذكر كبرهان على المقدمية فيتألف من مقدمتين:

الاولى ـ انَّ الخروج لااشكال في انه مقدمة للكون خارج الدار وهو ملازم مع ترك الغصب الحرام.

الثانية ـ انَّ الامرين المتلازمين لابدَّ واَنْ يكون التلازم بينهما ناشئاً من علّية احدهما للاخر أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، اذ لوكان لكل منهما علّة مستقلة لزم امكان انفكاكهما، وفي المقام لايمكن افتراض انَّ احدهما علّة للآخر[1].

فلابدَّ من فرض انهما معلولان لعلّة ثالثة وهو الخروج وهذا يعني مقدمية الخروج لترك الحرام.

وقد اعترض على هذا البرهان المحقق الاصفهاني (قده) باعتراضين:

الاعتراض الاول ـ انّ التلازم بين الكون خارج الدار وعدم الكون داخله لم ينشأ من علّية احدهما للاخر أو معلوليتهما لعلّة ثالثة بل نشأ من ناحية التمانع والتضاد فيما بين

١ــ ولوفرض التوقف ثبت المطلوب ايضاً وهو مقدمية الخروج، لانَّ مقدميته لاحدهما مسلمة بحسب الفرض.

الكونين، حيث يضيق عالم التكوين عن استيعابهما معا في آن واحد.

وهذا الكلام كأنه استثناء عن القاعدة التي ذكرناها وانه قد ينشأ التلازم بين شيئين من ضيق خناق عالم التكوين.

والجواب: انَّ هذا غير معقول لما تقدم في بحث الضد من انَّ مقتضي احد الضدين بنفسه مانع عن الضد الاخر وعلّة لاعدامه و بتعبير اخر: انَّ التمانع والتضاد الذاتي بين الضدين يؤدي الى انْ يكون مقتضي احدهما مزاحماً ومانعاً عن الاخر لامحالة.

الاعتراض الثاني - انا وانْ سلّمنا انَّ المتلازمين لابدَّ وانْ يكون احدهما معلولاً للاخر أو كلاهما معلولين لعلّة ثالثة لكن لايلزم انْ يكون تمام اجزاء علّة احدهما تمام اجزاء علّة الاخر بل يكفي انْ يكون المقتضي لاحدهما علّة تامة للاخر مع فرض انَّ هذا المقتضي بنفسه علّة للجزء الآخر من علّة الأول، والمقام من هذا القبيل حيث انَّ الكون خارج الدار مع عدم الكون داخل الدار متلازمان ولكن علّة الأخير هو عدم ارادة البقاء في الدار لأنَّ ارادة الكون في الدار علّة له فعدمها علّة عدمه وعدم ارادة البقاء في الدار ملازم مع ارادة الكون خارج الدار المعلولين لاقوائية مصلحة الكون خارج الدار وهو مقتضي للكون خارج الدار لاعلّة تامة، اذ لابدَّ علاوة عليه من شرط أو مقدمة اعدادية هو الخروج من الدار. وهكذا يكون الخروج مقدمة لاحد المتلازمين دون الاخر[1]

وهذا الاعتراض غير تام ايضاً فانَّ مجرد عدم ارادة الغصب ليس علّة لعدم البقاء في الدار المغصوبة لمن هو في الدار فعلاً بل لابدَّ اضافة على ذلك انْ يتحرك نحو خارج الدار والاّ كان بحكم القواسر الطبيعية باقياً في الدار المغصوبة، نعم من ليس في الدار فعلاً قد يكفي في حقه انْ لايريد الكون في الدار بناءاً على انَّ الارادة علّة للمراد فعدمها علّة عدمه. وهكذا يثبت انه لاينبغي الاشكال في المقدمية في المقام[2].

١ــ نهاية الدراية، ج١، ص٢٨٧

٢ــ قد يقال: انَّ الخروج وانْ كان مقدمة للكون خارج الدار وكذلك لعدم الكون في الدار بقاءً الاّ أنَّ حيثية الخروج تعنى الحركة نحو خارج الدار لمن هو في الدار وهذا فعل آخر غير الحرام الذي هو الكون في الدار المغصوبة والذي هو ضد الكون خارجه فالمكلف سواءاً تحرك أم لم يتحرك داخل الدار كان الحرام متحققاً منه وهذا يعني انَّ ما هو الحرام ليس مقدمة لترك الحرام في الآن الثاني فانَّ المكث في الدار في الآن الأول لايكون مقدمة للكون خارج الدار أو ترك الكون داخل الدار في الآن الثاني وما هو ←

واما البحث عن الكبرى أعني امكان اتصاف الخروج بالوجوب الغيري، فقد استشكل فيه المحقق الخراساني (قده) وروح كلامه:[١] انَّ ترشح الوجوب الغيري على المقدمة مشروط بقابلية المحل بانْ يكون مباحاً، امّا ذاتاً كما في المقدمة المباحة، أو عرضاً وفي طول سقوط الحرمة عنها بملاك شرعي كما في موارد المقدمة المحرمة المنحصرة لواجب أهم، وامّا اذا كانت المقدمة محرمة ولم ترتفع حرمتها بل كانت معصية ـ ولوفرض سقوط الحرمة خطاباً بالعصيان ـ فلاقابلية فيها للاباحة ومعه لايترشح الوجوب عليها، لانَّ العقل انما يدرك الملازمة بين حب شيء وحب مقدمته القابلة للاباحة المولوية، ولايتوهم: انَّ هذا تخصيص لحكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته. فانَّ وجوب المقدمة لم يثبت ببرهان عقلي بل بالرجوع الى الوجدان النفسي القاضي بأنَّ من أحبّ شيئاً أحبّ مقدمته، ومن الواضح انَّ الوجدان لايثبت اكثر من ترشح الحب على ما يمكن آنْ يكون مباحا من المقدمات لامايكون حراما وعصيانا، فيبقى الخروج في المقام مبغوضا ومحرما رغم وقوعه مقدمة للواجب[٢].

الجهة الثالثة ـ في علاج بعض المشاكل التي تثار بناءاً على الفراغ في الجهتين السابقتين عن تمامية مقتضي الحرمة والوجوب معاً بالنسبة الى الخروج من الدار المغصوبة، والمشاكل الرئيسية مشكلتان:

احداهما ـ كيفية التوفيق بين الحرمة والوجوب في موضوع واحد.

والثانية ـ كيفية التوفيق بين حرمة الخروج ووجوب ذي المقدمة المترتب عليه وهو

→

المقدمة و هوالتحرك نحو الخارج ليس بحرام.

نعم لو جعلنا الخروج فرداً اخراً للغصب غير المكث أمكن آنْ يقال بانَّ فرداً من الغصب يصبح مقدمة لترك الفرد الاخر في الآن الثاني.

١ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٦٤

٢ــ هذا منبه آخر على عدم وجوب المقدمة كما ذكرنا في محله، فانَّ قابلية المحل للاباحة اذا أُريد بها الاباحة بقطع النظر عن مباديء الوجوب النفسي فالمقدمة المحرمة لابسوء الاختيار ايضاً لا تكون مباحة بقطع النظر عن الواجب النفسي، وانْ أُريد بها الاباحة في طول مباديء الوجوب و بلحاظ ما يترشح منها فهذا ثابت في المقام ايضاً.

نعم هنا مطلب آخر جدير بالاهتمام هوانَّه في المقام لايوجد محبوب نفسي بل غاية الامر توقف ترك الحرام الأهم في الآن الثاني على الخروج في الآن الأول الذي هوحرام أيضاً، وترك الحرام محبوب تبعي ومن باب انَّه ضدّ عام ولايترشح حبّ غيري إلّا من المحبوب النفسي، وعليه يدور الأمر بحسب الحقيقة بين مبغوضين و يأمر المولى باخفهما لاانَّ هناك اجتماعاً للأمر والنهي بلحاظ المبادئ.

الكون خارج الدار، أو بتعبير أدق عدم الكون في الدار في الآن الثاني.

امّا المشكله الاولى ـ فقد يوفق بين حرمة الخروج التي اثبتناها في الجهة الاولى ووجوبه الغيري المدعى في الجهة الثانية بانَّ الحرمة تثبت في الآن الاول أي قبل الدخول في الدار، وامّا بعد اَنْ دخل المكلف بسوء اختياره الى الدار سقطت الحرمة وجاء دور الوجوب الغيري فلم يجتمعا في زمان واحد.

وفي قبال هذا البيان يوجد تقريبان للاشكال:

التقريب الاول ـ انَّ غاية ما يثبت بهذا الجواب امكان التوفيق بين الحرمة والوجوب في مرحلة الخطاب الاّ انَّ التنافي بين الاحكام التكليفية بحسب الحقيقة ليس بلحاظ مرحلة الخطاب بل بلحاظ مرحلة المباديء وعالم الحب والبغض، ومن الواضح انَّ المبغوضية وملاك الغصب ثابت في المقام اذ لم تنسخ أو تقيد حرمة الغصب بالغصب الدخولي دون الخروجي.

والجواب ـ انا نلتزم بانَّ المبغوضية تقع تحت الشعاع بعد الدخول لطرو مصلحة فيه أقوى من المفسدة بالدخول وهي مصلحة الخروج من الغصب الاكثر، فتكون المحبوبية الغيرية هي الفعلية ـ لوقيل بها في المقام ـ وتزول المبغوضية بعد الكسر والانكسار فعلاً مع بقائها شأناً.

التقريب الثاني ـ انَّ اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد في زمانين وانْ كان لايلزم منه محذور اجتماع الضدين ولكنه يلزم منه الجهل مع وحدة زمان المتعلق، فانَّ المولى من اول الامر عندما يلاحظ الخروج بعد الدخول فاما اَنْ يرى فيه المفسدة فيحرمه أو يرى فيه المصلحة فيوجبه، امّا انْ يحرمه قبل الدخول ثم يوجبه بمجرد اَنْ يدخل فيلزم منه جهل المولىٰ بواقع الحال أو عدم كون التحريم الاول جدياً ومن اجل الزجر والمنع، وهذا هو الذي ذكره صاحب الكفاية وشرحه الاستاذ وافاد في توضيحه: انَّ مثل هذا انما يعقل في الاحكام الوضعية كالملكية مثلاً، فانه يمكن جعل مال لزيد يوم السبت ثم يجعل نفس ذلك المال يوم الاحد لعمرو من يوم السبت وهو المسمّىٰ عندهم بالكشف الحكمي ـ لانَّ الملاك والمصلحة في مثل هذه الاحكام الوضعية قائم بنفس الاعتبار فيمكن اعتبار معتبر سابق، واما في الاحكام التكليفية فحيث انَّ

الملاك في المجعول لافي الجعل فلايعقل انَّ المولى يحرم شيئاً من اول الامر ثم يوجبه بعد الابتلاء به فانَّ المولى من أول الامر امّا ان يجد في هذا الفعل الواحد مصلحة غالبة أو يجد فيه مفسدة، فعلى التقدير الاول لامعنى لجعل التحريم وعلى الثاني لامعنى لجعل الايجاب.

والجواب - إنَّه يرى فيه مفسدة ومصلحة غالبة مشروطاً بالدخول حيث انَّ الدخول من شرائط الاتصاف كما لايخفىٰ. ولكن لافي مركز واحدٍ بل في مركزين، لأنَّ للخروج عن الدار المغصوبة بابين للعدم، عدمه بعدم الدخول وعدمه بعد الدخول المستلزم للبقاء في الدار المغصوبة.

والمولى يرى انَّ مفسدة الغصب تقتضي فتح احد هذين البابين- الجامع بينهما لكي ينعدم المبغوض باحدهما - وهذا المقتضي يعين فتح باب العدم الاول أي عدم الخروج بعدم الدخول لتمامية المقتضي فيه وعدم المانع وهو معنى تحريم الخروج قبل الدخول، ولا تزاحمه مصلحة الخروج بعد الدخول اذ لامصلحة في غلق هذا الباب وانما المصلحة في غلق الباب الثاني لعدم الخروج الذي يساوق البقاء في الغصب، و باعتبار انها مصلحة غالبة على مفسدة الخروج يأمر المولى بغلقه لامحالة.

وهو معنى ايجاب الخروج على تقدير الدخول.[1]

١ــ ولايقاس هذا بالامر بشيء قبل وقته ثم الغاؤه حينه فانّه هناك قدالغى الحكم من قبل المولى نفسه فاذا كان المولى ممن لايعقل في حقه البداء والجهل لميكن يعقل منه ذلك بخلاف المقام الذي يكون سقوط النهي عن التصرف الخروجي من قبل المكلف بالتعجيز والدخول عصياناً لانه يضطر حينئذ الى هذ المقدار من التصرف في الغصب بالمكث أو الخروج على كل حال فهو يفوت على المولى اجتناب المفسدة الموجودة في هذا الجامع بالدخول في الغصب، وهذا يعني انَّ النهي عن الخروج الثابت قبل الدخول يستوفي فاعليته المولوية في صرف المكلف عنه بصرفه عن الدخول ولاينافيه وجوب الخروج مشروطاً بالدخول سواءاً كان ايجاباً بملاك تعيين أخف الضررين أو بملاك المقدمية لترك حرام اهم او بملاك نفسي فيه كما اذا انطبق عليه عنوان واجب كذلك، لانَّ هذا الايجاب على كل حال مشروط بالدخول بنحو شرط الوجوب والا تصاف ففاعليته ومحركيته لا تقتضي تحقيق الشرط فلا تنافي فاعلية الحرمة المطلقة والتي تدعوا الى اجتناب مفسدة الخروج بترك الدخول الذي يكون فيه ارتفاع لشرط المصلحة فلايكون قد فوت المصلحة ولاوقع في المفسدة.

وهذا أمر واقع كثيراً عرفاً كمن يبغض شرب الدواء في نفسه ولكنه على تقدير المرض يحب شربه ولولدفع ألم المرض وأثر كرهه للدواء التجنب عن الوقوع في المرض وهو معنى محركية كرهه للدواء.

قد يقال: كيف يعقل مبغوضية أو حرمة فعل لوحققه المكلف وقع محبوباً وواجباً اذ لوكان فرض وقوعه هو فرض عدم البغض والحرمة كما في المقام استحال أنْ يتعلق به بغض أو حرمة.

←

وهكذا يتبرهن انه لامحذور ثبوتي في الجمع بين تحريم الخروج قبل الدخول وايجابه بعده، كما ذهب اليه صاحب الفصول، بل هوالمتعين بناءاً على مقدمية الخروج لواجب اهم، كما اذا قبلنا الصغرى والكبرى في الجهة السابقة أو افترضنا انَّ الخروج وقع مقدمة صدفة لواجب أهم كما لوتوقف انقاذ الغريق على خروجه من الارض المغصوبة التي دخلها بسوء اختياره مع وجود ارض مباحة فتأمل جيداً.

واما المشكلة الثانية ـ أعني المنافاة بين حرمة الخروج ووجوب الكون خارج الدار أوترك الغصب في الآن الثاني فهذه المنافاة يمكن اَنْ تقرب بوجوه.

الوجه الاول ـ انَّ حرمة الخروج اذا تقدم على وجوب الخروج الغيري فهذا الاخير معلول لوجوب ذي المقدمة النفسي، والتفكيك بين العلّة والمعلول غير ممكن فتسري المنافاة الى وجوب ذي المقدمة.

والجواب: بما ذكرناه سابقا من انَّ الخروج وانْ كان مقدمة ولكنه لايتصف بالوجوب الغيري في المقام، ولو فرض ترشح الوجوب عليه يلتزم بسقوط الحرمة بعد الدخول كما شرحناه في دفع المشكلة الاولى.

الوجه الثاني ـ انَّ ايجاب ذي المقدمة غير معقول لاشتراط مقدوريته عقلاً وشرعاً، أي اَنْ لايكون ممنوعاً عنه أوعن مقدمته المنحصرة شرعاً، وفي المقام اذا فرض حرمة الخروج فكيف يمكن ايجاب مايترتب عليه؟.

بل هذا الوجه يجري حتى لو انكرنا مقدمية الخروج، فانه لولم يكن مقدمة فعلىٰ كل حال ملازم مع ذي المقدمة ولايعقل الامر بشيء والنهي عن ملازمه.

والجواب ـ اولاً ـ انَّ هذا الايجاب من قبيل ايجاب ذي المقدمة على تقدير عصيان مقدمته المحرمة الاهم بنحو الترتب والذي لاينافي حرمة المقدمة، وبعبارة اخرى: اللازم عقلا في صحة الامر بشيء اَنْ يكون المكلف قادراً عليه على تقدير الانقياد وفي

فانه يقال: إن كان ذلك من جهة التضاد بين الحب والبغض والوجوب والحرمة فقد عرفت انَّ المستحيل اجتماعها في زمان واحد أي لابدَّ وانْ يكون متعلق البغض والحرمة مبغوضاً حين فعلية الحب والحرمة وهذا حاصل في المقام اذ قبل الدخول يكون الخروج مطلقاً أي حتى الخروج المقيد بالدخول مبغوضا ليس غير لانَّ تحقق الدخول شرط في الاتصاف بالمحبوبية، وانْ كان ذلك من جهة عدم الفائدة وعدم المحركية فقد عرفت انَّ النهي لابدَّ وانْ يحرك نحو عدم تحقق المبغوض حين هو مبغوض أي قبل الدخول وبهذا تحفظ المصلحة برفع شرط الاتصاف بها وتتجنب المفسدة.

المقام المكلف بعد أنْ دخل الارض المغصوبة فلو اراد أنْ يكون منقاداً لايكون خروجه مخالفا مع انقياده للمولى بل الخروج بعد الدخول من لوازم الانقياد وحفظ مصلحه الواجب المترتب عليه فيكون الامر بذي المقدمة صحيحاً وإنْ كانت مقدمته تقع معصية للنهي الثابت اولاً والساقط بعد الدخول.

وثانيا ـ ماذكره في الكفاية من انه لوسلم انَّ ذا المقدمة غير مقدور فغايته سقوط الامر به من باب عدم القدرة عليه، لكن حيث انَّ عدم القدرة هذا ناشيء من سوء اختيار المكلف فلاينافي مسؤليته تجاه ترك ذي المقدمة فيعاقب عليه كما يعاقب على المقدمة، فالنتيجة ثابتة على كل حال.

الوجه الثالث ـ انَّ ارتفاع حرمة الخروج بعد الدخول لم يكن من باب العدول والبداء بل من قبيل الرفع العصياني، والرفع العصياني ليس معناه انتفاء الغرض بل ثبوته وسقوط الخطاب لعدم الجدوى فيه، وحينئذ يكون الامر الفعلي بذي المقدمة نقضا لهذا الغرض الفعلي للحرام.

والجواب: يظهر بما أجبنا به عن الوجه السابق فانَّ الامر بذي المقدمة لايكون ناقصاً لغرض الحرام الذي نقضه المكلف وعصاه بسوء اختياره وانما يعيِّن اسلوب النقض وأنْ يكون مكثه في الارض المغصوبة خروجياً لابقائياً، والجامع بين المكثين ثابت على كل حال وتعيين الجامع في المكث الخروجي لايكون نقضاً لغرض زائد.

المرحلة الثانية ـ في حكم الصلاة حال الخروج.

وهنا فرضيتان:

الفرضية الاولى ـ أنْ لايتمكن المكلف من الصلاة بعد الخروج لضيق الوقت.

الفرضية الثانية ـ أنْ يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب ولو بالاتيان بالوظيفة الاضطرارية.

امّا الفرضية الاولى: ـ فعلىٰ القول بجواز اجتماع الامر والنهي تقع الصلاة صحيحة على كل حال، ولكن لوفُرض انَّ صلاته الاختيارية توجب مزيد مكث له وتصرف في الغصب تعين عليه تكليفاً الاقتصار على الصلاة الاضطرارية تقديماً لجانب الحرام وإنْ كانت صحيحة اذا خالف بملاك الترتب.

واما على القول بالامتناع، فتارة: يكون المجمع فعل السجود فقط من افعال الصلاة. واخرى: يفترض الاتحاد في تمام اكوان الصلاة.

فعلى الاول يتعين على المكلف الصلاة مع الايماء للسجود حتى اذا لم يلزم من الصلاة الاختيارية مكث زائد، لحرمة السجود ومبغوضيته المانعة عن الصحة بحسب الفرض، وهذا احد الفرقين بين هذا القول والقول بالجواز، فانّه بناءاً عليه كانت تجب الصلاة الاختيارية لولم يلزم منها مكث زائد- كما اذا كان يصلّي في العربة- والفرق الاخر: انه لو جاء بالصلاة الاختيارية- ولومع المكث الزائد المحرم- تصح على القول بالجواز، للامر الترتبي، وتبطل على القول بالامتناع، لعدم امكان الترتب بناءاً عليه.

وعلى الثاني - مقتضى القاعدة الاولية صحة الصلاة وسقوط الامر راساً، لانَّ المكلف منذ البداية كان امامه دليلان دليل حرمة الغصب دخولاً ومكثاً وخروجاً ودليل الامر بالصلاة، و بعد التعارض بلحاظ مادة الاجتماع وتقديم جانب النهي تقيد دليل الامر بالصلاة في المكان المباح، وحيث انَّ دخوله في المكان المغصوب كان بسوء اختياره وكان يمكنه اَنْ يصلّي في مكان مباح ويجتنب الغصب فقد عجَّز نفسه عن امتثال كلا الخطابين وسقط الخطابان سقوطاً عصيانياً هذا هو مقتضى القاعدة، الاّ انه دلَّ دليل خاص في باب الصلاة بالخصوص على انها لا تسقط بحال فلابدَّ من الاتيان بها و يكون هذا الدليل الخاص هو دليل وجوبها وصحتها.

وقد ذكر جملة من المحققين هنا: بانَّ هذا الدليل بنفسه يدل على عدم مبغوضيتها عندئذ، اذ لايعقل التقرب بما يكون مبغوضاً ولايمكن وقوعها عبادة، وهذا خلف الاجماع.

و فيه: انَّ الالتزام بانتفاء المبغوضية عن هذه الحصة الخاصة من الكون الصلاتي الغصبي اِنْ كان باعتبار انَّ المبغوض لايعقل التقرب به، فجوابه: قد اتضح مما سبق، فانَّ المبغوض اذا كان بديله غير مبغوض فلايمكن التقرب به فانه كيف يرجح قصد التقرب الى المولى المبغوض على غير مبغوض، واما لو فرضنا انَّ البديل الممكن لهذا المبغوض مبغوض ايضا ومبغوضية البديل تكون اكثر فحينئذ يعقل التقرب الى المولى بالاقل مبغوضية، فانَّ التقرب بشيء معناه ترجيحه على بديله لاجل المولى، و مقامنا

من هذا القبيل فانَّ للصلاة الغصبية لايكون إلّا الغصب المحض الذي يكون متمحضا في المفسدة وغير واجد للمصلحة اصلاً وهو أشد مبغوضية فيكون التقرب باختيار الاقل مبغوضية معقولا.

وانْ كان الالتزام بانتفاء المبغوضية لاجل عدم الوقوع في محذور اجتماع المبغوضية مع الوجوب فالجواب: اننا نلتزم بعدم المحبوبية، فانَّ وجوب الصلاة ثبت هنا بمثل الاجماع ولامأخذ لاشتراط المحبوبية وراء الامر في المقام لا ثبوتا ولااثباتا.

امّا ثبوتا فلانَّ الامر والايجاب كما ينشأ من المحبوبية كذلك قد ينشا من داعي تخفيف المبغوضية وترجيح اقل الضررين، فلعل مقامنا من هذا القبيل.

واما اثباتاً فلانَّ الامر لو كان ثابتاً بالادلة اللفظية جاء فيه الاستظهار العام فيكون ظاهره عرفا نشوء الامر عن المحبوبية، واما حيث يكون الدليل لبّياً كالاجماع أو التسالم فلايثبت الاّ اصل الوجوب والامر مع الملاك بمعنى المصلحة أو قلة المفسدة والمبغوضية لاالمحبوبية.

لايقال- يوجد دليل لفظي ايضاً مثل مادلَّ على انه (لا تدع الصلاة على حال فانها عماد دينكم)[1] فيدل على نشوء الوجوب والامر من المحبوبية في هذا الحال ايضا.

فانه يقال- انَّ مثل هذه الادلة اللفظية لو تمت فمدلولها انَّ المولى لايرفع يده عن امره بالصلاة بمجرد العجز عن بعض افعالها بحيث يبقى المكلف لاممتثلاً ولاعاصياً، ففي كل مورد يكون عدم الامر معناه انَّ المكلف لايعتبر عاصياً بترك الصلاة يمكن التمسك بهذا الخطاب لانه جاء لاثبات الامر من قبل المولى وانَّ المولى لايرفع اليد عن امره من قبله، وامّا اذا كان المولى لم يرفع يده عن امره وانما المكلف عصىٰ امر المولى وعجز نفسه كما في المقام أو من أخَّر صلاته اختياراً الى اخر الوقت بركعة فانه لا تشمله هذه الخطابات وانما ينحصر دليله بالاجماع وشبهه.

وهكذا يثبت وجوب الصلاة بناءاً على الامتناع واتحادها مع الاكوان الغصبية.

وهل تثبت عليه وظيفة المختار أو الصلاة الاضطرارية؟

١ــ وسائل الشيعة ج٢ - ص٦٠٥ - الحديث- ٥-

الصحيح انّه إن استلزمت الوظيفة الاختيارية مكثاً زائداً كانت عليه الصلاة الاضطرارية، اذ لاموجب لرفع اليد عن دليل حرمة المكث الزائد بعد اَنْ كان دليل الوجوب لبّياً، فتقع الصلاة الاختيارية فاسدة، واما اذا لم تستلزم الاختيارية مكثاً زائداً محرماً فلامانع من التمسك باطلاق دليل جزئية الركوع والسجود وسائر الاجزاء فانها تدل على اشتراطها في كل صلاة تكون وظيفة للمكلف والصلاة هنا وظيفة له بحسب الفرض.

هذا كله بناءاً على المختار من وقوع الخروج محرماً ومعصية للنهي السابق.

واما اذا قلنا بوجوب الخروج نفسياً أو غيرياً وعدم حرمته، ففي كل مورد لم نكن نقول فيه بوظيفة الصلاة الاختيارية لانقول به بناءاً على هذا القول ايضا، لوضوح انَّ أختيارية الصلاة لا تكون دخيلة في الخروج حتى ترتفع عنها الحرمة وانما ترتفع الحرمة عن الحركة نحو الخروج ولا ترتفع عن تصرفات أخرى لا تكون دخيلة فيه.

وانما يختلف هذا القول عن المختار في انَّ الصلاة حال الخروج بالمقدار الذي لايلزم منه مكث زائد كان يثبت هناك بالدليل الخاص امّا هنا فيثبت بنفس دليل الامر بالصلاة لعدم حرمة الخروج بحسب الفرض.

وامّا الفرضية الثانية - وهي ما اذا كان متمكنا من الصلاة خارج الدار المغصوبة، فلو كان يتمكن خارج الدار من صلاة اكمل مما هو وظيفته في الفرضية السابقة تعين عليه ذلك.

وامّا لو لم يكن يتمكن من صلاة اكمل واحسن حالاً مما كانت وظيفته في الفرضية السابقة امكنه الاستعجال بل تعين عليه ذلك لو كانت الصلاة في الداخل احسن حالاً واكمل من الخارج لولم يكن مقتضىٰ القاعدة سقوط خطاب الصلاة، واما اذا كان مقتضي القاعدة ذلك وانما ثبت الوجوب بمثل الاجماع فمن الواضح عدم ثبوت اجماع على صحة الصلاة في الداخل حتى لوفرض انَّ الصلاة في الداخل تكون اكمل منها في الخارج فضلاً عما اذا لم تكن اكمل منها، فلابدَّ من الصلاة في خارج المكان المغصوب.

التنبيه العاشر- ذكر المحقق صاحب الكفاية انَّ اختلاف الاضافة كاختلاف

العنوان فبناءاً على كون الثاني موجبا لجواز الاجتماع فالاول ايضاً كذلك، وقد وقع ذلك مورداً للنقد من قبل المحققين تارة: من حيث الصغرى وانَّ اختلاف الاضافة لايعقل اَنْ يكون موجبا لاختلاف الحكم ما لم يرجع الى اختلاف العنوان واخرى: من حيث الكبرى وانَّ هذا خارج عن مسألة الاجتماع.

امّا الاشكال في الصغرى فقد ذكره المحقق الاصفهاني (قده) بدعوى عدم امكان دخالة اختلاف الاضافة في اختلاف الحكم لامن حيث الحسن والقبح الذاتيين ولامن حيث المصلحة والمفسدة.

اما الاول فلانَّ حسن كل شيء وقبحه لابدَّ واَنْ يرجع الى دخول الفعل تحت عنوان العدل الذي هو حسن بالذات أو الظلم الذي هو قبيح كذلك، فان اوجب اختلاف الاضافة اختلاف الفرد في كونه داخلا تحت هذا العنوان أو ذاك العنوان رجع الى اختلاف العنوان والاّ فلا أثر له.

واما الثاني فلانَّ الاضافات من قبيل الشرط في تاثير المقتضي وليست جزءاً للمقتضي الذي هو المضاف اليه الواحد بحسب الفرض، ولايعقل اَنْ يكون شيء واحد مقتضياً للمصلحة والمفسدة معاً.

وفيه ـ اولاً ـ انَّ ما ذكره من انَّ الحسن والقبح يتبعان عنوان العدل والظلم وانْ كان صحيحا على المبنى المشهور القائل بانحصار الحسن بالذات والقبيح بالذات في العدل والظلم، الاّ أنَّ هذا لايعني انَّ امر الشارع ونهيه لابدَّ واَنْ يتعلقا بذاك العنوان بل يمكن اَنْ يكون متعلقاً بالاضافة، والبحث في امكان اجتماع الامر والنهي لاالحسن والقبح.

وثانيا ـ لااستحالة في اَنْ يكون فعل واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً بلحاظين واضافتين خصوصا في باب مصالح الاحكام الشرعية.

فيكون اكرام انسان من حيث كونه عالماً فيه مصلحة ومن حيث كونه فاسقا فيه مفسدة فالاشكال الصغروى لاوجه له.

وامّا المناقشة في الكبرى: فقد ذكر الاستاذ بانَّ محل الكلام ما اذا تعلق الامر بعنوان كالصلاة والنهي بعنوان آخر كالغصب ولكن المكلف قد جمع بينهما في مورد

واحد فيقع الكلام في انَّ التركيب انضمامي أو اتحادي، وامّا موارد تعدد الاضافة مع وحدة العنوان فالنهي فيها يتعلق بعين ما تعلق به الامر وهو اكرام العالم الفاسق مثلا، غاية الامر جهة التعلق تختلف، ومن الواضح انَّ تعدد الجهة التعليلية لايوجب تعدد المتعلق فالمتعلق وهو اكرام زيد العالم الفاسق واحد، و بديهي انه لايعقل اَنْ يكون فعل واحد واجباً ومحرماً معاً لانَّ نفس هذا التكليف محال لانه مجرد تكليف بالمحال و بغير المقدور[1].

وفيه ـ اِنْ كان نظره الى مورد تعلق الامر بالطبيعة بنحو مطلق الوجود، كما اذا قال اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق فماأُفيد من انه خارج عن مسألة الاجتماع صحيح الاّ أنَّ هذا لايختص بما اذا كان الاختلاف بالاضافة بل يجري حتى اذا كان الاختلاف بالعنوان، كما اذا امر بكل صلاة ونهي عن الغصب.

واِنْ كان نظره الى مورد تعلق الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود، كما اذا قال (اكرم عالماً و يحرم اكرام الفاسق) فأكرم عالما فاسقا فخروج ذلك عن مسألة الاجتماع غير صحيح بل هو داخل فيها ايضاً، فانَّ كلاً من الملاك الاول والثاني للجواز جارٍ فيه كما يجري في موارد تعدد العنوان، غاية الامر التحفظ الثالث الذي ذكرناه في الملاك الثاني للجواز واضح الانطباق في هذا المقام.

وبهذا نختم البحث عن مسألة اجتماع الامر والنهي.

١ــ المحاضرات- ج٤- ص٤٢٢.

بحوث النواهي

اقتضاء النهي للفساد

- معنىٰ النهي فى العبادات
- اقسام النهي التحريمي
- براهين اقتضاء النهي لفساد العبادة
- تنبيهات النهي عن العبادة
- النهي فى المعاملات واقتضائه للفساد على مقتضىٰ القاعدة وعلى مستوى الروايات الخاصة

الفصل الثالث

اقتضاء النهي للفساد

الكلام في اقتضاء النهي للفساديقع في مسألتين:

النهي عن العبادة

المسألة الاولى ـ في العبادات وانَّ النهي هل يقتضي فسادها أو لا؟.

والمقصود من الفساد هنا عدم الاجزاء في مقام الامتثال بنحو لايكون مغنياً عن الاعادة أو القضاء في مقابل الصحة بمعنىٰ انَّ العمل يكون مجزياً ومغنياً عن الاعادة والقضاء.

وليس المقصود من النهي هنا النهي الارشادي الذي يكون ارشاداً الى المانعية وفساد العمل، كالنهي عن الصلاة فيما لايؤكل لحمه مثلا، لوضوح انَّ مثل هذا النهي يقتضي الفساد لامحالة و يكشف عنه مادام ارشاداً اليه فلامعنىٰ للبحث عنه.

نعم ينبغي اَنْ يبحث بحثاً صغرو ياً عن انه متى يستفاد من النهي الارشاد الى الفساد؟ وسوف نتكلم في هذا البحث عند التعرض لبعض تنبيهات المسألة**إن شاء الله** تعالى، فالمقصود بالنهي هنا النهي التحريمي، فيتكلم في انَّ تحريم العبادة هل يوجب فسادها أم لا؟.

والنهي التحريمي يكون على خمسة اقسام:

القسم الاول ـ اَنْ يكون النهي نفسياً خطاباً وملاكاً، والمقصود من كونه نفسياً خطاباً انَّ الشارع أدخل في عهدة المكلف نفس متعلق النهي**لا آثاره**،من قبيل الحرمة

المستفادة من خطاب لا تشرب الخمر، فانَّ نفس عدم شرب الخمر داخل في عهدة المكلف، والمقصود من كون النهي نفسياً ملاكاً اَنْ يكون ملاك النهي عبارة عن نفس متعلق النهي لاأثر مترتب على متعلق النهي، فمثلا الملاك لحرمة الخمر ليس نفسياً فانَّ نفس شرب الخمر ليس مفسدة وانما تترتب المفسدة عليه وهذا بخلاف مفسدة الشرك بالله مثلاً فانَّ المفسدة في نفس الشرك بل هو اكبر المفاسد لاانَّ المفسدة في شيء مترتب عليه.

القسم الثاني ـ اَنْ يكون النهي نفسياً خطاباً غيرياً ملاكا، وذلك من قبيل النهي عن شرب الخمر، فانَّ الداخل في العهدة بواسطة الخطاب نفس عدم شرب الخمر لاشيء اخر ولكن ليس نفس شرب الخمر مفسدة وانماالمفسدة فيما يترتب على شرب الخمر من الاثار.

القسم الثالث ـ اَنْ يكون النهي غيرياً خطاباً وملاكاً، وذلك كالنهي عن الصلاة المستفاد من الامر بالازالة ـ بناءاً على انَّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ـ فانَّ عدم الضد الخاص لايدخل في عهدة المكلف بل ما دخل في العهدة ذات الشيء المأمور به فقط وامّا النهي فيكون باعتبار الترشح من خطاب اخر. كما انَّ متعلق النهي الذي هو الصلاة ليس بنفسه مفسدة وانما المفسدة تكون شيئاً مترتباً على اتيان الصلاة وهو فوات الازالة الواجبة.

وفي هذه الاقسام الثلاثة يكون الملاك في متعلق النهي ولو بلحاظ آثاره.

القسم الرابع ـ اَنْ يكون الملاك والمصلحة في نفس النهي لافي متعلقه ـ بناءاً على امكان ان يكون المصلحة في الجعل ـ الاّ اننا سوف نبيّن في مسألة الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية انَّ هذا غير معقول.

القسم الخامس ـ اَنْ لايكون الملاك لافي نفس جعل النهي ولافي العنوان المنهي عنه بل يكون الملاك في عنوان آخر منطبق على ماتعلق به النهي كما اذا كان النهي بنحو يؤدي جعله الى انطباق عنوان فيه ملاك على متعلق النهي، وذلك من قبيل عنوان الامتحان والاختبار فانه لايمكن اَنْ ينطبق على ذات المنهي عنه الاّ في طول توجه النهي الى المكلف فلو كان ملاك النهي في مثل ذلك فالنهي يكون من هذا القسم

الخامس، وهذا هو المعنى المعقول لنشوء النهي من ملاك في نفس الجعل.

ثم انَّ النهي الذي يُقال انه يقتضي فساد العبادة أو لايقتضيه هل يعم تمام هذه الاقسام الخمسة أو يختص بخصوص بعضها؟.

الصحيح: انَّ هذا مربوط بتحقيق حال كل برهان من البراهين المتعددة التي سوف تذكر لاثبات انَّ النهي يقتضي الفساد، فلابدَّ من التكلم بلحاظ كل واحد منها ليُرىٰ انه هل يختص بخصوص بعض هذه الاقسام أو يعمها جميعاً؟.

ثم انَّ هذه البراهين يرجع بعضها الى اثبات بطلان العبادة وعدم صحتها من ناحية قصورها الذاتي وعدم وجدانها للملاك.

و يرجع بعضها الآخر الى اثبات بطلان العبادة من ناحية قصور قدرة المكلف على الاتيان بالعبادة الصحيحة الجامعة للشرائط مادام انها منهي عنها. وفيما يلي نستعرض البراهين:

البرهان الاول ـ اَنْ يُقال بانَّ النهي اذا تعلق بالعبادة فيكشف إناً عن ثبوت المفسدة فيها وحيث انَّ المفسدة مضادة ومنافية مع المصلحة فيكون النهي الكاشف عن المفسدة كاشفاً ايضاً عن عدم المصلحة، فاذا ثبت انَّ هذا الفرد من العبادة ليس واجداً للملاك والمصلحة فلايكون مجزياً لامحالة بل لابدَّ من الاعادة أو القضاء كي يستوفىٰ ملاك الواجب.

هذا البرهان لو تم فيثبت البطلان من ناحية القصور الذاتي في العبادة وعدم وجدانها للملاك ولوفرض قدرة المكلف على الاتيان بالعبادة على وجه قربي، ومن هنا لايختص هذا البرهان بخصوص باب العبادات بل يثبت البطلان حتى في الواجبات غير المشروطة بقصد القربة، حيث يقال هناك ايضاً: اذا ثبت النهي تثبت المفسدة ومع ثبوت المفسدة لا توجد المصلحة للتضاد بينهما فلايمكن اَنْ يكون ذلك الفرد مجزياً ومسقطاً للامر.

وايضاً بناءاً على تمامية هذا البرهان ينبغي اَنْ نقول انَّ الموجب للبطلان هو النهي بوجوده الواقعي وانْ لم يصل الى المكلف، اذ النهي الواقعي انما يكون ناشئاً من المفسدة سواءاً وصل الى المكلف أو لم يصل إليه، والمفسدة لاتجتمع مع المصلحة سواءاً

كانت المفسدة واصلة ومعلومة أولا.

و يترتب على هذا انَّ مجرد احتمال ثبوت نهي في الواقع غير واصل الينا يكفي لعدم الجزم بصحة العبادة حتى ولو كانت الحرمة مؤمنة، اذ المفروض انَّ صحة العبادة منوطة بعدم ثبوت النهي في الواقع لابعدم وصوله الى المكلف.

والصحيح: عدم تمامية هذا البرهان الاّ في القسم الاول من اقسام النهي الذي كان يُفترض فيه انَّ متعلق النهي بنفسه مفسدة لانه يَترتب عليه المفسدة، فلو فرض انَّ الامر المترقب وجوده كان متعلقا بنفس المصلحة لابما يترتب عليه المصلحة فحينئذ يتم هذا البرهان اذ يقال: اذا ثبت بدليل النهي انَّ الفعل متعلق النهي من القسم الاول أي بنفسه مفسدة ـ فيثبت لامحالة انه ليس بنفسه مصلحة، اذيستحيل آنْ يكون الشيء الواحد مفسدة ومصلحة معاً، واذا لم يكن مصلحة فلايكون مجزيا ومسقطا عن الامر وامّا في غير القسم الاول من اقسام النهي فلايتم هذا البرهان، لانَّ متعلق النهي فيها لايكون بعينه مفسدة وانما تترتب عليه المفسدة، أو انَّ هناك ملاكاً ومصلحة فيما بعد النهي، ومن الواضح انَّ ما تترتب عليه المفسدة لايستحيل آنْ تترتب عليه المصلحة ايضا، فما اكثر الافعال التي تترتب عليها المفسدة والمصلحة معاً.

فبمجرد ثبوت دليل على النهي لايمكن آنْ يستكشف عدم ترتب المصلحة على الفعل المنهي عنه حتى يحكم بالفساد وعدم الاجتزاء.

البرهان الثاني ـ و يسلّم فيه بانَّ النهي لايكشف عن عدم ثبوت المصلحة راساً ولكن يُقال: انَّ النهي يكشف لامحالة عن ثبوت مفسدة غالبة، فلوكانت هناك مصلحة فهي مصلحة مغلوبة لامحالة، ومن الواضح انه لايمكن الاقتراب الى المولىٰ بفعل مايكون فيه مصلحة مغلوبة للمفسدة بل هذا ابتعاد عن المولى وعن اغراضه فيتعذر وقوع العبادة على وجه صحيح من جهة عدم التمكن من التقرب. وهذا البرهان لوتم فانما يتم في غير القسم الرابع من النهي فانَّ النهي في القسم الرابع لايكشف عن ثبوت مفسدة غالبة في المتعلق حتى لايمكن التقرب به الى المولى وانما يكشف عن ثبوت مصلحة غالبة في نفس جعل النهي وهذا لايمنع آنْ يقترب العبد الى مولاه بالفعل المنهي عنه الذي فيه مصلحة ايضاغاية الامر تكون مصلحة اقل من مصلحة جعل النهي.

ثم انَّ البطلان على اساس هذا البرهان يكون من ناحية قصور قدرة المكلف وعدم صلاحية الفعل من اتيانه به على وجه قربي- كما اشرنا- لامن ناحية القصور الذاتي في العبادة، اذ لوفرض التمكن من الاقتراب الى المولى بالفعل الذي تكون مصلحته مغلوبة لوقع صحيحاً وكان واجداً لمصلحة الامر، ومن هنا يختص هذا البرهان بخصوص العبادات ولايشمل غيرها من الواجبات، كما انَّ البطلان على اساس هذا البرهان يكون ناشئاً من النهي بوجوده الواقعي وإنْ لم يصل الى المكلف، فانَّ النهي بوجوده الواقعي يكون ناشئاً من مفسدة غالبة فلو كانت هناك مصلحة فهي مصلحة مغلوبة و يستحيل الاقتراب الى المولىٰ بما تكون مصلحته مغلوبة لمفسدته.

وعلى هذافمجرداحتمال ثبوت نهي في الواقع لم يصل الينا يكفي لعدم الجزم بصحة العبادة حتى لولم يكن هذا الاحتمال منجّزاً للحرمة.

والصحيح: عدم تمامية هذا البرهان وذلك لانَّ الاقتراب الى المولى له معنيان:

المعنى الاول - الاقتراب بمعنى تحقيق انبساط صدر المولى واستئناسه من ناحية تحقق اغراضه وميوله، وذلك من قبيل اَنْ يقتل العبد عدوَّ المولى، فانه اقتراب الى المولى من ناحية انه حقق غرضه ولو فرض انَّ العبد كان يتخيل انه صديق المولى وتجرأ فقتله فخرج عدواً له.

المعنى الثاني- الاقتراب بحسب موازين العبودية والمولوية، فقتل عدو المولى بتخيل انه صديقه ليس اقتراباً الى المولى عقلاً بل ابتعاد عنه وقتل صديق المولى بتخيل انه عدوه يكون اقترابا الى المولى وليس ابتعاداً عنه وإنْ كان مفوتاً لغرض المولى ومؤثراً على نفسه.

فلو كان الشرط في العبادات الاقتراب بالمعنى الاول لكان لهذا البرهان وجاهة، فانَّ مغلوبية المصلحة للمفسدة مساوقة لعدم امكان التقرب بالمعنى الاول فتبطل العبادة. الاّ أنَّ الشرط في العبادات الاقتراب بالمعنى الثاني، ومن الواضح انَّ مجرد مغلوبية المصلحة للمفسدة لايعني عدم امكان التقرب بالمعنى الثاني ما لم نضف اليها نكتة زائدة ترجعنا الىٰ بعض البراهين التالية، فانَّ مناط التقرب بالمعنى الثاني ليس ذات المصلحة بما هي هي بل العلم بالمصلحة أو ما بحكمه، فيمكن اَنْ تكون المصلحة

مغلوبة أو لا توجد مصلحة اصلاً ومع ذلك يتحقق التقرب بالمعنى المطلوب، كما اذا تخيل عدم النهي وتوهم انَّ هناك مصلحة غالبة.

البرهان الثالث ـ آنْ يسلّم بانَّ النهي لايكشف عن عدم ثبوت المصلحة رأساً و يسلّم ايضاً بانَّ الشرط في العبادات التقرب بالمعنى الثاني لاالاول ولكن يُقال: انَّ قصد القربة المعتبر في العبادات انما يتحقق بلحاظ الامر أو الحب ولايكاد يتحقق بلحاظ الملاك فاذا وصل النهي الى المكلف فلامحالة يقطع بعدم الامر لعدم امكان اجتماع الامر والنهي، و يقطع بعدم الحب ايضاً لانَّ المفروض ثبوت النهي وغلبة المفسدة على المصلحة، فلايمكنه آنْ يقصد القربة لابلحاظ الامر ولابلحاظ الحب للعلم بانتفائهما، ولايمكنه آنْ يقصد القربة بلحاظ المصلحة المغلوبة لانه غير معقول لاباعتبارها مغلوبة بل باعتبار أنَّ قصد التقرب بالملاك غير معقول، فمع ثبوت النهي لايمكن قصد القربة فتقع العبادة باطلة، امّا انه لماذا لايمكن التقرب بالملاك ؟ فهذا يمكن آنْ يُبين باحد وجهين احدهما ثبوتي والاخر اثباتي.

الوجه الاول ـ انَّ التقرب بالملاك بما هو هو ـ من دون لحاظ كون الفعل محبوباً للمولى أو مأموراً به من قبله ـ غير معقول ثبوتا ما لم يرجع الملاك الى المولى، فلوكان الملاك مصلحة للعبد كما هو كذلك في احكام المولى الحقيقي الغني عن كل شيء فاذا فرض سقوط وجوبه لتعلق النهي به وعدم محبوبيته لغلبة مفسدته على مصلحته فكيف يعقل للعبد آنْ يتقرب به الىٰ المولىٰ بمجرد كونه ذامصلحة راجعة الى العبد نفسه؟ فانَّ هذا امر غير معقول نعم لوفرض المولى من الموالي العقلائية وكانت المصلحة راجعة اليه لاالىٰ المكلفين أمكن التقرب اليه بلحاظ نفس الملاك.

الوجه الثاني ـ انَّ التقرب بالملاك حتى لو امكن ثبوتاً فهو غير مجزٍ اثباتا، وذلك بدعوي: انه في باب العبادات ثبت فقهياً وجوب قصد الامر لاقصد الملاك.

هذا البرهان لوتم فيثبت في تمام الاقسام الخمسة للنهي خلافاً للبرهانين السابقين.

نعم لوبنينا على انَّ النهي من القسم الرابع يجتمع مع مبدأ الامر الذي هو الحب بآنْ يكون المنهي عنه محبوباً مع انَّ جعل النهي ايضا محبوب فعندئذ يمكن التقرب بمثل

هذا الحب رغم تعلق النهي به، كما انَّ الموجب للبطلان في هذا البرهان ليس النهي بوجوده الواقعي بل بوجوده الواصل، فانَّ النهي لوكان ثابتا في الواقع ولكن لم يصل الى المكلف كان بامكان المكلف انْ يتقرب و يقصد الامر، فانَّ قصد الامر مقرب حتى لو لم يكن أمر في الواقع.

نعم لو ثبت فقهياً انَّ الشرط قصد الامر الموجود واقعاً بانْ يشترط وجود الامر في الواقع حقيقة فيقصده، فمع ثبوت النهي في الواقع يثبت بطلان العبادة لعدم الامر واقعاً.

والتحقيق: عدم امكان المساعدة على هذا البرهان بكلا وجهيه.

امّا الوجه الاول - فلانَّ التقرب بالمصلحة بما هي مصلحة راجعة الى العبد وان كان غير معقول الا ان التقرب بتلك المصلحة بما ان الشارع يهتم بها وبما انها مؤثرة فى نفس المولى ولو بتقليل البغض امر معقول في نفسه مالم تبرز نكتة اخرى تمنع عن ذلك.

وامّا الوجه الثاني - فلأنه لايوجد دليل على اعتبار قصد الامر في العبادات، بل لم يدل دليل لفظي في جلّ العبادات على اشتراط قصد القربة وانما ثبت ذلك بمثل الاجماع والارتكاز من الادلة اللبية وهي **لا تقتضي** اكثر من اشتراط اصل التقرب.

البرهان الرابع - انه مع تعلق النهي بعبادة يسقط الامر عنها لامحالة لعدم امكان اجتماع الامر والنهي، و بعد سقوط الامر لايمكن انْ يحرز ثبوت الملاك والمصلحة في الحصة المنهي عنهامن العبادة، فانَّ ملاك الواجب انما يستكشف من نفس تعلق الامر بالدلالة الالتزامية وهي تسقط بعد سقوط المطابقية، و مع احراز الملاك لايحرز، انَّ الحصة المنهي عنها تكون موجبة لسقوط الوجوب و براءة الذمة فلايمكن الاجتزاء بها بعد انْ كان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا نتيجة الحكم ببطلان العبادة.

هذا البرهان لو تم فيثبت البطلان لالقصور قدرة المكلف عن قصد القربة بل للقصور الذاتي في العبادة من ناحية عدم احراز وجدانها لملاك الأمر.

و يترتب على ذلك أنه لايختص بخصوص باب العبادات بل يأتي في الواجبات التوصلية ايضاً حيث يُقال: مع وجود النهي يسقط الامر و بعد سقوط الامر لايبقىٰ

كاشف عن الملاك فتجرى اصالة الاشتغال.

الاّ أنَّ البطلان الذي يتوصل اليه. بهذا البرهان بطلان ظاهري ثابت باصالة الاشتغال لا واقعي، خلافا للبراهين السابقة، فانها كانت تثبت انَّ العبادة باطلة مع وجود النهي حقيقة وواقعاً، امّا لعدم وجدانها للمصلحة وامّا لعدم توفر شرطها وهو التقرب، واما هنا فلا قطع ببطلان العبادة وانما يحتمل بطلانها وعدم صحتها مع الحكم بالاشتغال، وحيث أنَّ هذ البطلان بطلان ظاهري مبنيٌ على جريان اصالة الاشتغال فلامحالة يكون الموجب لهذا البطلان النهي بوجوده الواصل لا الواقعي، فانَّ النهي بوجوده الواقعي لايصلح لرفع الحجة عن اطلاق دليل الامر وشموله لهذا الفرد، فاذا كان اطلاق دليل الامر باقياً على الحجية فهو بنفسه مثبت للاجزاء والصحة.

كما اننا لوقلنا بانَّ النهي بتمام اقسامه لايمكن اَنْ يجتمع مع الامر جرىٰ البرهان في تمام اقسام النهي، اذ مع وجود أي قسم منها يزول الامر و بعد زواله لايمكن احراز الملاك فتجري اصالة الاشتغال، وامّا لوقلنا بانَّ امتناع اجتماع الامر والنهي انما يكون بلحاظ امتناع اجتماع مبادئهمامن الحب و البغض علىٰ متعلق واحد فلابأس بأَنْ يجتمع القسم الرابع من اقسام النهي مع الامر، اذ النهي من القسم الرابع لاينشأ من بغض في متعلقه فيمكن اَنْ يجتمع مع الامر وهذا يعني انه لامانع من التمسك باطلاق الامر للفرد المنهي عنه.

وهذا البرهان غير تام ايضاً: لانه لااشكال في انَّ النهي عن فرد من افراد عبادة يوجب تقييد اطلاق الواجب ببقية الافراد لكن هنا فرضيتان:

الفرضية الاولى ـ اَنْ يُفترض انَّ دليل الوجوب له اطلاق بلحاظ نفس الوجوب فيثبت الوجوب للجامع بين بقية الافراد سواءاً أتىٰ بالفرد المنهي عنه أولا.

الفرضية الثانية ـ اَنْ يُفترض عدم وجود الاطلاق لدليل الوجوب ـ كما اذا افترض انَّ الوجوب ثبت بدليل لبّي ـ و يكون القدر المتيقن منه ثبوت الوجوب على المكلف لو لم يأتِ بالفرد المنهي عنه.

فلو افترضنا الفرضية الثانية فمع الاتيان بالفرد المنهي عنه لايكون الشك في تفريغ الذمة كي تجري اصالة الاشتغال، وانما يكون الشك في اصل التكليف بالوجوب

فتجري اصالة البراءة فلاتجب الاعادة.

وامّا لو افترضنا الفرضية الاولى اي وجود اطلاق في دليل الوجوب فالنتيجة وانْ كانت بطلان العبادة وعدم الاجتزاء بها الاّ أنَّ البطلان هنا ليس على اساس قاعدة الاشتغال بل على اساس انَّ نفس اطلاق دليل الوجوب يكون دليلا اجتهادياً على عدم جواز الاكتفاء بذاك الفرد المنهي عنه وعدم وجدانه للملاك والمصلحة سواءاً كان الواجب توصلياً أو تعبدياً وسواءاً كان النهي واصلاً أم لا.

البرهان الخامس ـ انَّ المكلف بعد توجّه النهي اليه يكون عاجزاً من اَنْ يأتي بالفعل العبادي بقصد قربي الهي، لانَّ وصول النهي اليه يكشف عن تمامية مباديء النهي وبالتالي عن كون العبادة مبغوضة بالفعل وكون تركها أرجح عند المولى من فعلها اذ لولا ذلك لما تعلق النهي الفعلي بها، ومع احراز المبغوضية الفعلية يستحيل اَنْ يؤتى بالفعل لاجله تعالى، فانَّ الاتيان بفعل لاجل المولى انما يُعقل فيما لو فُرض انَّ حال المولىٰ مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه واما لو فرض انَّ حاله مع الترك كان هو الأفضل فلايعقل اَنْ يؤتى به لاجله.

وفي المقام قد فرضنا انَّ الفعل العبادي قد اصبح مبغوضاً بالفعل للمولى فيكون حال المولى عند الترك احسن من حاله عند الفعل فلايعقل اَنْ يؤتى به لاجل خاطره، وهذا يعني عدم التمكن من قصد القربة فلا تقع العبادة صحيحة.

والملحوظ في هذا البرهان **انَّ ماينكشف** بالنهي يوجب عجز المكلف من قصد القربة من دون حاجة الى لحاظ اثار وصول النهي من قبح المعصية وانَّ فعل القبيح يبّعد عن المولى وانَّ المبعّد يستحيل اَنْ يكون مقرباً، فتمام النظر فيه الى انَّ النهي يكشف عن ثبوت المبغوضية الفعلية و يستحيل اَنْ يتقرب الى شخص بما يكون مبغوضاً له، ثم انَّ البطلان على أساس هذا البرهان يكون بملاك قصور قدرة المكلف عن التقرب لابملاك قصور ذاتي في العبادة، و يترتب عليه: انَّ هذا البرهان يختص بالعبادات ولايشمل التوصليات.

كما انَّ البطلان على هذا الاساس وانْ كان بطلانا واقعياً لاظاهرياً الاّ انه منوط بالنهي بوجوده الواصل لابوجوده الواقعي، فانه مع عدم وصول النهي وعدم تنجزه على

المكلف يعقل قصد التقرب ولو رجاءً واحتمالاً ولوكان هناك نهي في الواقع، و يترتب على ذلك: انه مع عدم وصول النهي يقطع بالصحة لاانَّ الصحة تكون ظاهرية.

كما انَّ هذا البرهان يأتي في تمام اقسام النهي عدى القسم الرابع[١]، فانّ النهي في القسم الرابع لايكشف عن مبغوضية متعلّقه وانما يكشف عن مصلحة في جعل النهي، فقد يكون حال المولى مع فعل المتعلّق أحسن من حاله مع عدم فعله.

كما انَّ هذا البرهان يتم حتى لوبنينا على جواز اجتماع الامر والنهي على اساس الملاك الاول أو الثاني لجواز الاجتماع، فانه مع تقديم جانب النهي وافتراض انَّ الفعل الخارجي مبغوض للمولى لايمكن التقرب به. نعم لوبنينا على جواز الاجتماع على اساس الملاك الثالث فلايتم البرهان، فانه بناءاً على هذا الملاك يكون هناك وجودان في الخارج احدهما مبغوض للمولى والاخر محبوب له ومعه يمكن التقرب بالوجود المحبوب، بينما البراهين السابقة لوتمت فهي مختصة بخصوص فرض امتناع الاجتماع ولا تتم بناءاً على جواز الاجتماع سواء كان على اساس الملاك الاول أو الثاني أو الثالث، فانَّ مقتضى القول بالجواز فعلية الأمر ووقوع الفعل مصداقا للواجب، وهذا يعني ثبوت المصلحة فيه فينتفي البرهان الاول، ولابدَّ وانْ تكون هذه المصلحة غير مندكة وغير مغلوبة في دائرتها كي يمكن نشوء الامر منها فينتفي البرهان الثاني، ومع وجود الامر وفعليته يمكن التقرب فينتفي البرهان الثالث، وكذلك تستكشف المصلحة من وجود الامر فينتفي البرهان الرابع.

وتحقيق الحال في هذا البرهان يتوقف على ذكر مقدمة حاصلها: انَّ المقربية أو

١ــ اذا جُعل المانع عن التقرب في هذا البرهان المبغوضية بوجودها الواقعي تمَّ ما ذُكر من انه يجري في تمام اقسام النهي ماعدا القسم الرابع، الاّ انه حينئذٍ لايختص البطلان بصورة العلم بالنهي بل تبطل العبادة مع الجهل بالحرمة ايضاً وهذا بحسب الحقيقة رجوع الى برهان تقدم.

وانْ جُعل المانع المبغوضية الواصلة الى المكلف فهذا يرد عليه: مضافاً الى ما افاده الاستاذ ـ قدس سره الشريف ـ:

اولاً ـ انَّ اخذ حيثية الوصول بنفسه دليل على انَّ المانع بحسب الحقيقة ارتكاب العصيان القبيح عقلا والذي سوف يأتي في البرهان القادم.

وثانياً ـ لايتم فيما اذا كانت المبغوضية غيرية أي في القسم الخامس من اقسام النهي لما تقدم من انَّ التكاليف الغيرية ليست لها منجّزية ولامبعدّية من حيث هي تكاليف غيرية.

المبعدية لا تنشأ من الفعل الخارجي وانما تنشأ من الدواعي النفسانية المحركة نحو الفعل، فالداعي الالهي يوجب القرب والداعي الشيطاني يوجب البعد، ولهذا نرىٰ انَّ فعلاً واحداً لو أتي به بداعٍ الهي يكون مقرباً ولو أتي به بداعٍ شيطاني يكون مبعداً، مثل ما اذا شرب الماء بتخيل وجوب شربه وما اذا شرب نفس الماء بارادة عصيانه تعالى بتخيل انه مسكر فتجرأ على المولى بشربه.

وعلى هذا فلو امكن أن يوجد فعلاً واحداً بداعيين بداعٍ الهي و بداعٍ شيطاني معاً ثبت الاقتراب والابتعادمعاً، لأنَّ السبب للقرب والبعد ليس الفعل حتى يقال:

كيف يعقل انَّ شيئاً واحداً يوجب القرب والبعد الىٰ المولى في نفس الوقت وانما السبب هو الداعي والقصد فمع تعدده يعقل التقرب والابتعاد معاً.

اذا اتضحت هذه المقدمة نقول: تارة: يفترض انَّ مصلحة العبادة قائمة بخصوص الحصة المنهي عنها، واخرى: يفترض انَّ المصلحة قائمة بالجامع بين الحصة المنهي عنها و بقية الحصص المباحة.

فلو افترضنا قيام المصلحة بخصوص الحصة المنهي عنها استحال قصد التقرب بمعنى انه لايمكن اَنْ يكون في نفس العبد داعٍ الهي، إذ هذا الداعي الالهي يدعوه الى ماذا؟ هل يدعوه الى الجامع بين هذه الحصة و بين الحصص الاخرى المباحة؟ فهذا غير معقول لانَّ المصلحة غير قائمة بالجامع وانما هي قائمة بخصوص الحصة، أو يدعوه الى ايجاد خصوص هذه الحصة؟ فهذا ايضاً غير معقول لانَّ ترك الحصة أحسن عند المولى من فعلها فكيف يمكنه اَنْ يأتي بها لاجله تعالى، فثبت انه لايعقل اَنْ يقع الفعل عبادياً فهذا الملاك الخامس يتم في هذه الفرضية.

وامّا لو افترضنا انَّ المصلحة قائمة بالجامع بين هذه الحصة و بين الحصص الاخرى المباحة، كما هو محل الكلام عادة، فهنا يُعقل ثبوت داعٍ الهي في نفسه، يدعوه الى الجامع، فانَّ الجامع بوجوده الاطلاقي ثبوته أحسن عند المولى من عدمه.

نعم حال المولى عند عدم هذه الحصة يكون احسن من حاله عند ثبوت هذه الحصة، الاّ أنَّ هذا يمنع عن اَنْ يكون الداعي الالهي يدعوه الى الحصة ولايمنع عن اَنْ يدعوه الى ايجاد الجامع بما هو ايجاد الجامع، فانَّ ايجاد الجامع بما هو هو و بقطع النظر

عن شيء زائد عليه يكون احسن عند المولى من عدم ايجاده، وحينئذ تارة: يوجد في نفس العبد داعٍ الهي آخر يدعوه الى ترك هذه الحصة باعتبار حرمتها فلامحالة سوف يأتي بالجامع في ضمن حصة أخرى غير منهي عنها، وامّا لولم يوجد في نفسه هذا الداعي الالهي الآخر بل كان يريد اَنْ يعصي النهي فيمكنه اَنْ يأتي بهذه الحصة المنهي عنها، فهنا مجموع الداعيين الشيطاني والرحماني، قد دعاه الى هذه الحصة أي الداعي الرحماني دعاه الى الجامع والداعي الشيطاني دعاه الى الحصة فيثبت الاقتراب والابتعاد معاً، الاّ أنَّ السبب للاقتراب والابتعاد ليس نفس الحصة حتى يُقال انَّ هذا شيء واحد والشيء الواحد يستحيل اَنْ يكون مقرّباً ومبعّداً معاً، وانما السبب الداعي وهو متعدد في المقام فيعقل اَنْ يكون احدهما مبعّداً والاخر مقرّباً.

البرهان السادس ـ اَنْ يُقال بانَّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد فيما اذا وصل الى المكلف، فانه بالوصول يتنجز على المكلف يعني انَّ العقل يحكم بقبح المعصية فيكون الفعل مبعّداً عن المولى، ومع فرض كونه مبعّداً يستحيل اَنْ يكون مقرّباً لأنهما ضدان لايجتمعان.

وهذا البرهان يتفق مع البرهان الخامس في كل خصائصه التي ذكرناها الاّ في واحدة، فانَّ هذا البرهان يتمّ حتى في القسم الرابع للنهي، لانَّه وانْ كان لاينشأ من مبغوضية في متعلقه لكن على كل حال مادام انه نهي مولوي يقبح عصيانه عقلاً و يكون العمل مبعّداً من المولى فيستحيل اَنْ يكون مقرباً[1].

والتحقيق: عدم امكان المساعدة على هذا البرهان ايضاً، اذ لوكان المقصود من عدم امكان اجتماع المقربية والمبعدية انَّ الانسان الواحد لايمكنه اَنْ يتقرب أو يتبعد من مولاه في لحظة واحدة ولو بلحاظ شيئين فهذا واضح البطلان، فانَّ لازمه انه لايمكن للانسان الواحد اَنْ يعصي و يطيع في آن واحد مع انه ممكن بالضرورة فبالامكان اَنْ يصلّي و ينظر الى الاجنبية في لحظة واحدة.

١ــ ولكن لايتم في القسم الخامس من اقسام النهي أي ما اذا كان النهي غيرياً خطاباً، لانَّ مخالفة التكليف الغيري ليست معصية ولاقبح فيها ولاعقوبة عليها فلا تكون مبعدة، واما مايترتب عليها من مخالفة تكليف آخر نفسي فذلك لايضر بالتقرب بلحاظ ما هو متعلق النهي الغيري كما هو واضح.

ولو كان المقصود انه يستحيل أنْ يكون شيء واحد سبباً للاقتراب والابتعاد فهذا صحيح الاّ انه في المقام لايلزم من امكان التقرب أنْ يكون السبب واحداً، فانه اتضح في الجواب على البرهان الخامس أنْ المقرّب والمبعّد ليس هو الفعل الخارجي حتى يقال: لايوجد الاّ فعل واحد، وانما السبب للتقرب والابتعاد هو الداعي والداعي في المقام متعدد، اذ يوجد داعي امتثال الأمر ويوجد داعي عصيان النهي فليكن أحدهما مقرّباً والاخر مبعّداً.

البرهان السابع ـ لااشكال في انه بعد تعلق النهي بالعبادة لايمكن ايقاعها بداعٍ الهي محض بل هناك في جنبه داعٍ عصياني شيطاني سواءاً قلنا بامكان قصد التقرب أو قلنا بعدم امكان قصد التقرب، وعندئذ يقال فقهياً: لايكفي لتصحيح العبادة أنْ تكون بداعٍ الهي بل لابدَّ زائداً على ذلك أنْ لايكون معه داعٍ شيطاني، وهذا يعني انه مع وصول النهي تقع العبادة باطلة.

هذا البرهان لوتمَّ يثبت البطلان منوطاً بوصول النهي اذ مع عدم وصوله وتنجّزه لايوجد داعٍ شيطاني.

كما انَّ البطلان بناءاًعليه راجع الى قصور قدرة المكلف من قصد القربة محضاً من دون قصد العصيان ولايرجع الى قصور ذاتي في نفس العبادة، وبهذا يختص بباب العبادات ولايشمل الواجبات التوصلية.

وهذا البرهان لوتم فيتم حتى بناءاً على جواز اجتماع الامر والنهي على اساس الملاك الاول أو الثاني دون الثالث، فانه بناءاً على الملاك الثالث للجواز يوجد وجودان في الخارج أحدهما مستندٌ الى داعٍ شيطاني محض والاخر مستندٌ الى داعٍ رحماني محض فلابأس بالقول بصحة العبادة حينئذ.

ومدىٰ صحة هذا البرهان يكون منوطاً بالفقه فعلىٰ ذمة الفقه اثباته، ولايبعد دعوى الجزم بانَّ عبادية العبادة متقومة بركنين: الاول ثبوت الداعي الرحماني، والثاني عدم ثبوت الداعي الشيطاني، فانَّ عبادية العبادة ليست ثابتة بدليل لفظي حتى يبحث بحثاً استظهارياً وانما مهم الدليل عليه هو الارتكاز والاجماع، ولايبعد دعوى الجزم بانَّ الارتكاز قائم على انَّ الله سبحانه وتعالى لايُطاع من حيث يُعصىٰ، فالعبادة لابدَّ وأنْ

تكون بداعٍ قربي فقط ولايكون في جانبه داعٍ شيطاني. هذا تمام الكلام في البراهين التي يمكن اقامتها علىٰ انَّ النهي عن العبادة يوجب الفساد. وقد اتضح ان ماهو الصحيح منها البرهان الرابع بصيغته المعدلة والبرهان السابع.

و يقع الكلام بعد ذلك في تنبيهات المسألة:

التنبيه الاول - لوبنينا على انَّ النهي التحريمي يوجب بطلان العبادة فهل النهي الكراهتي ايضاً يوجب البطلان أم لا؟.

امّا لوكان النهي الكراهتي ناشئاً من نقص محبوبية هذا الفرد من العبادة لامن مبغوضيته فلا اشكال في انه لايقتضي البطلان سواءاً كان نقص المحبوبية بنكتة قلة المصلحة فيه أو بنكتة انَّ المصلحة فيه مزاحمة بمفسدة أخف وأضعف منها بنحو تبقى المحبوبية ولكن بنحو ضعيف، فانه على أي حال مثل هذا النهي لايقتضي البطلان، لانَّه لايعاند الامر حتى لو افترضنا عدم امكان اجتماع الامر والنهي، فانَّ النهي الذي لايمكن آنْ يجتمع مع الامر هو النهي الناشيء من البغض لاالنهي الناشيء من قلة الحب، فهذا الفرد المنهي عنه يمكن ان يشمله الامر، ومع شمول الامر له لااشكال في الصحة وامكان التقرب به فانه لايكون مبعّداً ولامبغوضاً للشارع كى يُقال: كيف يقع مقرباً بل يكون محبوباً للشارع غاية الامر يكون أقل حباً من الافراد الاخرى.

وامّا لو افترضنا انَّ النهي كان ناشئا من مبغوضية فعلية في هذا الفرد. فتارة: نلتزم بامتناع الاجتماع حتى مع النهي الكراهتي، واخرى: نلتزم بامكان اجتماع الامر مع النهي الكراهتي.

فلو التزمنا بامتناع الاجتماع ومع هذا افترضنا وجود النهي الناشئ من مبغوضية فعلية لمتعلقه فلابدَّمن الالتزام ببطلان العبادة على اساس البرهان الاول من البراهين المتقدمة، لانَّ مثل هذا النهي الناشيء من مبغوضية متعلقه يكشف لامحالة عن عدم محبوبية متعلقه لعدم امكان اجتماع الحب والبغض في شيء واحد، وعدم محبوبية هذا الفرد يكشف عن انَّ تلك المصلحة الالزامية للعبادة التي تكون ثابتة في الجامع بين الافراد غير ثابتة في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهي عنه، اذ لوكانت ثابتة في الجامع بين هذا الفرد و بين بقية الافراد لكان هذا الجامع محبوباً بملاك الزامي و بناءاً على

امتناع اجتماع الامر والنهي وافتراض عدم تمامية ملاكات جواز الاجتماع لابدَّ وأنْ يسري هذا الحب من الجامع الى الحصة والفرد فيقع التزاحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك الزامي و بين بغض هذا الفرد الذي يكون بملاك كراهتي و بعد التزاحم لابدَّ وأنْ يزول البغض امام الحب لاقوائية ملاك الحب بحسب الفرض،مع انَّ المفروض أنَّ هذا الفرد المنهي عنه مبغوض بالفعل بالبغض الكراهتي.

اذن فالمبغوضية الفعلية لهذا الفرد المستكشفة من النهي تكون دليلاً على انَّ الجامع المنطبق على هذا الفرد ليس واجداً لملاك المأمور به، وهذا يعني انَّ هذا الفرد من العبادة يقع باطلاً بنكتة قصوره الذاتي وعدم وجدانه للملاك ، وهذا في الحقيقة هو البرهان الاول من البراهين السبعة المتقدمة وهو صحيح في المقام[1].

وانْ لم يصح في النهي التحريمي، فانه في النهي التحريمي كان يحتمل أنْ يكون المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به ومع هذا يكون مبغوضاً باعتبار اقوائية المفسدة على المصلحة، لكن هنا لايحتمل ذلك للعلم بأضعفية المفسدة فلو كان المنهي عنه واجداً لمصلحة المأمور به لزالت المبغوضية عنه حتماً.

وامّا لو التزمنا بجواز اجتماع الامر والنهي بدعوي: انَّ الامر متعلق بصرف الوجود والنهي متعلق بالحصة فالظاهر انَّ النهي الكراهتي لايقتضي الفساد، فانَّ البراهين الاربعة الاولى لاقتضاء النهي للفساد كانت مختصة بفرض الامتناع، والبرهان الخامس والسادس لم يكونا صحيحين في انفسهما، والبرهان السابع كان على اساس دعوى ارتكازية انه يشترط في صحة العبادة عدم وجود داع شيطاني، والقدر المتيقن

١ــ هذا انما يصح في خصوص ما اذا لم تكن مندوحة للمأمور به وامّا مع وجودها فلامانع من عدم سريان الحب الفعلي الى الفرد المكروه رغم كون ملاك الامر ومصلحته الالتزامية موجوداً في مورد النهي، وهذا واضح جداً لو جعلنا الارادة التشريعية غير الحب والشوق فانَّ المولى سوف تتعلق ارادته التشريعية بالجامع ضمن غير الفرد المكروه رغم وجدان هذا الفرد ايضاً للمصلحة حفاظا على الملاكين اللذين يمكن الجمع بينهما مولوياً.

وامّا اذا قلنا بانَّ الارادة هي الحب والشوق الذي هو أمر تكويني غير اختياري فقد يُقال حينئذ بناءاً على الامتناع وتعلق الحب بكل فرد بنحو التخيير الشرعي ان الفرد المكروه لو كان واجداً لمصلحة المأمور به الالزامية لسرى الحب اليه و باعتبار أقوائية ملاكه تقدم على الكراهة والبغض في مقام التزاحم.

الاّ أنَّ هذا الكلام غير تام لانَّ دليل هذه السراية هو الوجدان وهو يحكم في المقام بامكان مبغوضية الفرد المكروه بالفعل رغم وجدانه لمصلحة الامر اذا كان هناك مندوحة، وعليه فلايتم البرهان الاول هنا أيضاً كما لم يتم في النهي التحريمي.

من هذا الارتكاز انه يشترط عدم وجود داع شيطاني عصياني بحيث يترتب على مقتضاه العقاب ولايشمل مثل مخالفة النهي الكراهتي.

التنبيه الثاني - النهي كما قد يتعلق باصل العبادة كذلك قد يتعلق بجزئها أو شرطها.

فلو تعلق النهي بجزء العبادة فحيث انَّ المفروض انَّ جزء العبادة عبادة فالنهي يقتضي فساد الجزء لولم يتداركه فيبطل أصل العمل باعتبار نقصان جزئه ولو تداركه صح العمل مالم يكن هناك محذور آخر كالزيادة ونحوها.

الاّ اِنَّ الميرزا (قده) ذكر: بانَّ الجزء اذا كان محرماً فيتقيد الواجب بغيره، وهذا يعني انه يكون مانعاً عن صحة العمل فلو أتى به يبطل من ناحية المانع.

ولاأدري انه كيف صدر هذا الكلام منه (قده) مع جلالة قدره: فانَّ ما أُفيد من انَّ تحريم هذا الجزء يوجب تقييد الواجب بغيره صحيح الاّ انَّ هذا لايعني انَّ هذا الجزء لايقع مصداقاً للواجب ولايعني كونه مانعاً من صحة الواجب.

ولو تعلق النهي بشرط العبادة، فلوكان الشرط في نفسه عبادة كالوضوء يبطل لامحالة[1] و ببطلانه يبطل المشروط ايضاً، ولولم يكن الشرط عبادة فيمكن التمسك حينئذ باطلاق دليل الشرطية لاثبات انَّ هذا مصداق للشرط، وهنا ذكر السيد الاستاذ وجملة من الاصحاب انَّ المسألة تدخل في كبرى اجتماع الامر والنهي، فانَّ الفعل يكون مامورا به باعتباره شرطاً شرعاً في الواجب و يكون ايضاً محرماً ومثاله التستر بثوت مغصوب.

الاّ اننا قلنا في بحث الاجتماع انَّ هذا خارج عن بحث الاجتماع، فانَّ النهي تعلق بالقيد لابالتقيد والامر الضمني في الشرط يتعلق بالتقيّد ولايسري الى القيد فمصب أحدهما غير مصب الاخر.

التنبيه الثالث - في انَّ الحرمة التشريعية هل توجب البطلان كالحرمة الذاتية أم لا؟

١ــ ولكن يبقىٰ فرق بين الشرط والجزء من حيث امكان التمسك باطلاق دليل الشرطية فى مورد النهي عند الجهل وعدم تنجز الحرمة، اذ لامانع من اطلاقها له بعد ان كان النهي الواقعي متعلقاً بالقيد والأمر متعلق بالتقيد.

فنقول: لوافترضنا انَّ المكلف كان يعلم بانَّ العبادة غير مأمور بها اصلاً فتسرَّع وأتى بها بقصد انها مأمور بها فلااشكال في وقوع العبادة باطلة، لاعلى اساس حرمة التشريع بل على اساس انَّ المفروض عدم تعلق الامر بها في نظر هذا المكلف ليتقرب بها بقطع النظر عن انَّ المكلف يأتي بها على نحو التشريع أولا، فعدم تعلق الامر لايكون لاجل مزاحمة الحرمة التشريعية له كما هو واضح، فيبطل العمل بالقصور الذاتي فيه.

وامّا لو افترض انَّ المكلف تسرع في مقام الاتيان بالعبادة من دون العلم بانها غير مأمور بها رأساً، بل كان يشك مثلا في انها مأمور بها أو لافأتى بها بقصد انها مأمور بها من قبل الشارع، فايضاً تقع العبادة باطلة لكن لاعلى اساس القصور الذاتي فيها بل على اساس انه أتى بها بقصد التشريع، وتقريب ذلك يكون بأحد وجوه عديدة:

الوجه الاول ـ اَنْ يقال بانَّ حرمة التشريع لا تقف على الاسناد القلبي بل تنبسط على الفعل الخارجي ـ كما هو الصحيح ـ لانَّ التشريع يكون وجهاً وعنواناً للعمل فيحرم اذا حرم هذا العنوان، فاذا تعلقت الحرمة بالعبادة فيصير حالها حال الحرمة الذاتية فتوجب البطلان بالبراهين السبعة المتقدمة.

الوجه الثاني ـ اَنْ يسلّم بانَّ الحرمة تقف على نفس القصد والاسناد ولا تنبسط على العمل الخارجي، لكن يُقال: انَّ حرمة التشريع تكفي لجعل القصد المحرك للعمل قصداً غير الهي محرما، ومعه لايمكن اَنْ يكون مقرباً، فانَّ القصد انما يمكن اَنْ يكون مقربا لو كان محبوباً للشارع دون ما اذا كان مبغوضاً.

فكم فرق بين الحرمة التشريعية و بين الحرمة الذاتية فانّه في الحرمة الذاتية كان مصب الحرمة والبغض العمل فكان بالامكان اَنْ يقرب بقصد الهى قد يتفق وجوده، وامّا في الحرمة التشريعية فنفس القصد المحرك في العمل يكون قصداً شيطانياً فلايمكن التقرب علىٰ اساسه.

الوجه الثالث ـ انه لوسلّمنا عدم تعلق الحرمة الشرعية لابالفعل الخارجي ولابنفس الاسناد والقصد بأَنْ يفترض انَّ قبح التشريع يكون من باب قبح المعصية والتجرى الذي يكون في طول حق المولى فلايمكن اَنْ يكون موجباً لحكم شرعي لو سلَّمنا هذا فلااشكال في قبح هذا الاسناد والقصد عقلاً لكونه موجباً لهدر حق المولى

ومايوجب هدر حق المولى وهتكه يستحيل أنْ يكون مقرباً الى المولى.

التنبيه الرابع ـ النزاع في اقتضاء النهي للفساد انما هو في النهي المولوي وامّا النهي الارشادي فلا اشكال في دلالته على البطلان، إمّا لكونه ارشاداً الى البطلان راساً، وامّا لكونه ارشاداً الى عدم المطلوبية وعدم المطلوبية لايكون الاّ لاجل عدم الملاك فيكون دالاً على البطلان لامحالة. وفي هذا التنبيه يبحث عن انّ النهي متى يكون مولوياً ومتى يكون ارشادياً.

فنقول تارة: يكون النهي نهياً عن عنوان ينطبق على العبادة، مثل النهي عن الغصب وأخرى: يكون النهي متعلقاً بحسب دليله بنفس عنوان العبادة، كالنهي عن الصلاة أو النهي عن الركوع.

ففي القسم الاول لااشكال في ظهور النهي في المولوية، فانَّ مقتضى القاعدة الاولية انَّ النهي مستعمل بداعي الزجر لابداعي الاخبار.

وامّا في القسم الثاني فتوجد صور:

الصورة الاولى ـ أنْ يكون النهي متعلقاً باصل العبادة لابخصوصية من خصوصياتها، من قبيل النهي عن صوم يوم عاشوراء مثلا وهنا لابدَّ من حمل النهي على الارشاد وذلك لدخوله في قاعدة ورود النهي في مورد توهم الامر، فانَّ العبادة من حيث انها عبادة مطلب يُترقب ان يؤمر به فيحمل على الارشاد الى عدم الامر.

ولو فرض اجمال النهي وعدم ظهوره في الارشاد فايضاً يعلم و يستكشف عدم وجود الأمر بناءاً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فانَّه لوكان ارشاداً الى عدم الأمر ثبت المطلوب ولوكان للتحريم فهو لايجتمع أيضاً مع الأمر، فيجري على الأقل البرهان الرابع للبطلان بصيغته المعدَّلة.

الصورة الثانية ـ أنْ يكون النهي متعلقا بخصوصية من خصوصيات العبادة كجزئها أو شرطها وتكون تلك الخصوصية من الخصوصيات التي يتوهم لولامجيء النهي كونها جزءاً أوشرطاً للعبادة، مثل ما اذا ورد النهي عن فاتحة الكتاب في الصلاة على الميت وافترض ارتكازية انه لاصلاة الاّ بفاتحة الكتاب.

وهنا ايضا لايكون النهي ظاهراً في التحريم، فانه نهي في مورد توهم الامر فلايدل

على البطلان، بل غاية ما يدل عليه انه ليس جزءاً أو شرطاً، أو يقال بانه يكون مجملاً ومردداً بين النهي الارشادي والنهي التحريمي كما تقدم.

الصورة الثالثة - أنْ يتعلق النهي بخصوصية لايترقب ثبوت الامر بها، مثل النهي عن الاتيان بسورة ثانية في الصلاة، وحينئذ لايكون النهي في مورد توهم الامر، لكن مع هذا لابدَّ من حمله على الارشاد الى المانعية، فانَّ الاوامر والنواهي اذا تعلقت بخصوصيات المركب تكون ظاهرة في الارشاد الى الشرطية والجزئية أو المانعية، فالامر بالاتيان بالسورة في الصلاة يكون ظاهراً في جزئية السورة، والنهي عن تكرار السورة يكون ظاهراً في الارشاد الى انَّ التكرار مانع عن صحة الصلاة.

هذا هو تمام الكلام في المسألة الاولى وهي دلالة النهي عن العبادة على فسادها.

«النهي عن المعاملة»

المسألة الثانية- في انَّ النهي عن المعاملة هل يوجب فسادها أم لا؟ والكلام في هذه المسألة يقع في مقامين.

المقام الاول في بيان ما هو مقتضى القاعدة.

والمقام الثاني في البحث عن ثبوت دليل شرعي خاص في المسألة.

امّا المقام الاول- فموضوعه النهي المولوي وانه هل يوجب الفساد أم لا؟ وامّا النهي الارشادي فلااشكال في دلالته على الفساد، سواءً كان ارشاداً الى البطلان راساً أو كان ارشاداً الى الجزئية والمانعية، فانَّ المركب ينتفي بانتفاء جزئه أو وجود مانعه.

والكلام في هذا المقام يقع في ثلاث جهات، فانَّ النهي تارة: يتعلق بنفس السبب الصادر مباشرة من المكلف وهو صيغة المعاملة، واخرى: يتعلق بالمسبَّب وهو في البيع عبارة عن انتقال الثمن الى ملك البائع وانتقال المثمن الى ملك المشتري، وثالثة: يتعلق بأثر المسبَّب مثل تصرف البائع في الثمن وتصرف المشتري في المثمن.

امّا الجهة الاولى - ففيما اذا تعلق النهي بنفس صيغة المعاملة و بنفس السبب، هنا لانكتة لتوهم البطلان، اذ لاتهافت بين مبغوضية السبب و بين جعل السببية شرعاً، فيكون غسل الثوب مثلا في ماء مغصوب مبغوضا ولكن مع هذا يجعل هذا الغسل سبباً

لحصول الطهارة، والوجوه التي تذكر لكون النهي المتعلق بالمسبَّب يوجب البطلان لا تأتي هنا.

الجهة الثانية ـ فيما اذا تعلق النهي بالمسبَّب، والكلام في هذه الجهة يقع في نقطتين:

الاولى: في الاستشكال الذي وقع في أصل معقولية تعلق النهي بالمسبَّب والثانية: بعد الفراغ عن معقوليَّته يبحث عن انه هل يوجب البطلان أم لا؟.

امّا النقطة الاولى ـ فيمكن بيان الاستشكال فيها باحد بيانين:

البيان الاول ـ انَّ النهي لابدَّ وانْ يتعلق بما يكون فعلاً لنفس المكلف، ولايمكن انْ يوجه الى مكلف نهي متعلق بفعل شخص آخر، والمسبَّب في المقام ليس فعلاً للمكلف لانَّ ماهو فعل المكلف انما هو إنشاء المعاملة فقط دون نقل الاموال من ملك شخص الى ملك شخص آخر فانه فعل الشارع.

والجواب عن هذا البيان واضح: فانَّ المقنِّن بعد انْ قنَّن السببية وجعل انشاء المعاملة سبباً لحصول الانتقال يصبح المسبَّب تابعاً لايجاد السبب، وهذا يعنى انَّ المسبَّب يكون فعلا تسبيبياً وتوليدياً للمكلف فيمكن تعلق النهي به.

البيان الثاني ـ لوسلّم انَّ نقل المال من ملك الى ملك الذي هو المسبَّب ـ يكون فعلاً تسبيبياً للمكلف الاّ انه فعل مباشري له تعالى، فلو لم يكن هذا الانتقال مبغوضاً له فلماذا ينهى عنه؟ ولو كان مبغوضاً له فالاولى انْ لايفعله بنفسه مادام انه فعله مباشرة من دون احتياج الى انْ ينهى العبد عنه و يلجئه الى ترك السبب حتى لايتحقق المسبَّب.

والجواب: اولاً ـ انه يمكن افتراض انَّ الشارع يحب عدم حصول الانتقال من ناحية عدم حصول السبب ولايحب عدم حصوله من ناحية عدم جعل السببية بعد وقوع السبب خارجاً، وذلك بانْ يفترض وجود مفسدة في حصول الانتقال مطلقاً سواءاً وجد السبب خارجاً أو لا، و يفترض انه على تقدير وقوع السبب في الخارج تثبت هناك مصلحة أقوى ـ من المفسدة ـ في حصول الانتقال، وحينئذ لابدَّ للشارع انْ ينهى عن ايجاد المسبَّب كي لاتقع المفسدة وفي نفس الوقت لابدَّ وانْ يحكم بالانتقال عند حصول السبب ـ أي يجعل السببية ـ كي لا تفوت المصلحة.

وثانياً ـ يمكن اَنْ يفترض انَّ حصول الانتقال في نظر العقلاء يكون مبغوضاً ايضا للشارع وانْ لم يمضه الشارع، فلايكفي لعدم الوقوع في المبغوضية انَّ الشارع لايجعل الانتقال مادام انَّ المعاملة صحيحة عند العقلاء بل لابدَّ واَنْ لايؤتى بالسبب كي لايحصل الانتقال حتى عند العقلاء، وبهذا الاعتبار يمكن اَنْ ينهى الشارع عن طبيعي المسبَّب وانْ كان مسبباً عقلائياً.

واما النقطة الثانية ـ اعنى اقتضاء النهي بعد تعقل تعلقه بالمسبَّب للبطلان فيمكن ابرازه بوجهين.

الوجه الاول ـ انَّ النهي عن المسبَّب يكشف عن مبغوضيته شرعاً سواءاً كان المنهي عنه خصوص المسبَّب الشرعي أو الجامع بينه و بين المسبَّب العقلائي، فانَّ مبغوضية الجامع تسري الى الافراد ايضاً باعتبار انحلاليتها، فاذا كان المسبَّب الشرعي مبغوضاً للشارع فلابدَّ واَنْ لايفعله بنفسه بانْ لايجعل السببية كي لايثبت المسبَّب عند ثبوت السبب، فالنهي عن المسبب يكشف عن عدم جعل السببية وهو معنى البطلان.

وهذا الوجه يمكن الاجابة عليه بعدة اجوبة:

منها ـ انه اتضح في الجواب الاول عن البيان الثاني في النقطة الاولى امكان محبوبية المسبَّب الشرعي ومع هذا ينهىٰ عنه، وذلك فيما اذا فرض انَّ محبوبية المسبَّب لا تكون مطلقة بل تكون متوقفة على وقوع السبب خارجاً واما مع عدم وقوع السبب خارجاً فيكون المسبَّب مبغوضا لفعلية المفسدة وعدم فعلية المصلحة.

ومنها ـ انه يمكن اَنْ تكون فعلية المسبَّب خارجا مبغوضا للشارع ولهذا نهىٰ عنه ولكن مع هذا يجعل السببية لوجود مصلحة اقوى في نفس الجعل فانَّ نشوء الحكم الوضعي من مصلحة في نفس الجعل معقول وانْ لم نتعقل نشوء الحكم التكليفي من مصلحة في نفس الجعل.

ومنها ـ انه يمكن اَنْ يفترض انَّ المبغوض للشارع ليس مطلق المسبَّب بل هو صرف وجوده بنحو لاينحل الى كل فرد فرد، وذلك كما اذا فرض انَّ عدم وقوع طبيعي المسبَّب في الخارج الأعم من الشرعي والعقلائي هو المحبوب للشارع، وهذا لاينافي اَنْ يمضي الشارع السببية بأَنْ يثبت المسبَّب عند ثبوت السبب، فانه مع ثبوت المسبَّب

العقلائي خارجا يثبت طبيعي المسبَّب لامحالة ولو في ضمن المسبب العقلائي و بعد وقوع طبيعي المسبب لايكون وقوع فردٍ ثان منه وهو المسبَّب الشرعي مبغوضا، فبامكان الشارع آنْ يجعل السببية ولكن ينهى عن المسبَّب كي لايوجد السبب فلايقع طبيعي المسبب خارجاً ولو في ضمن المسبب العقلائي[١].

الوجه الثاني ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) وحاصله: انَّ صحة البيع مثلا يتوقف على تمامية ثلاثة اركان:

الركن الاول: آنْ يكون طرف المعاملة كالبايع مثلا مالكا للعين أو منتهياً الى المالك، بأن يكون وكيلا عنه او ولياً.

الركن الثاني ـ آنْ يكون مسلطاً على التصرف الوضعي في العين بآنْ لايكون المالك مجنوناً أو محجراً عليه بنحو لايمكنه ايجاد النقل والانتقال في امواله.

الركن الثالث ـ آنْ يؤتى بالصيغة المناسبة من الايجاب والقبول أي تحقيق السبب.

فاذا اختل أحد هذه الاركان الثلاثة تصبح المعاملة باطلة وحينئذ يقال: بانَّ النهي عن المسبَّب يوجب انهدام الركن الثاني، فانه لوكان تمليك المصحف مثلا للكافر محرماً فلاسلطنة على هذا التصرف، ومع انهدام الركن الثاني تبطل المعاملة لامحالة.[٢]

ثمَّ انه (قدس سره) اشكل بنفسه على هذا البيان بانَّ النهي عن المسبَّب لو كان موجبا لبطلان المعاملة وعدم وقوع المسبَّب خارجاً لزم خروج المسبَّب عن قدرة المكلف و مع خروجه عن القدرة لايعقل النهي عنه.

ثم اجاب عن الاشكال: بانَّ النهي لو كان متعلقا بخصوص الحصة الشرعية من المسبب و التمليك الشرعي لا تجه الاشكال، وامّا اذا فُرض النهي عن الحصة العقلائية من المسبب والتمليك العقلائي فلايلزم المحذور، لأنَّ النهي الشرعي لايزيل السلطنة

١ــ وهنا جوابٌ آخر حاصله: امكان آنْ يكون الملاك في بقاء اختيار المكلف وقدرته على ايقاع المسبَّب في الخارج ومع ذلك يمتنع عنه، وهذا الملاك يفوت فيما اذا لم تجعل السببية فلابدَّ وآنْ يجعلها الشارع مع النهي عن ايقاع المسبَّب خارجا، وهذا يرجع بحسب الروح الى انَّ ملاك النهي في ترك المسبَّب وانه مشروط بالقدرة عليه بحيث تكون القدرة شرطاً للا تصاف.

٢ــ اجود التقريرات، ج٢، ص٤٠٤

العقلائية على المسبب العقلائي وانما يزيل السلطنة الشرعية فحتى بعد هذا النهي يبقى المكلف قادراً على تحقيق المسبب العقلائي.

هذا هو محصل كلامه (قده) ولنا حوله ثلاث كلمات:

الكلمة الاولى - انَّ النهي لو كان متعلقا بالمسبب العقلائي فالاشكال الذي ذكره وإنْ كان يرتفع الاّ انه يبطل حينئذٍ اصل الاستدلال الذي ذكره لا ثبات البطلان، لانَّ النهي عن المسبب العقلائي لايزيل السلطنة على المسبب الشرعي حتى ينهدم الركن الثاني لصحة المعاملة.

ويمكن الجواب عن هذا باحد نحوين:

الاول - اَنْ يُفرض الركن الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية على المسبب العقلائي ايضاً، فيقال: بأنه مع النهي لا تثبت مثل هذه السلطنة.

الثاني - اَنْ يسلّم انَّ الركن هو السلطنة على المسبب الشرعي ولكن يُقال: بانَّ النهي عن المسبب العقلائي الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسبب العقلائي يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي ايضاً. وكان بامكانه (قده) اَنْ يفترض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلائي، فينهى عن ايقاع الجامع بين الحصتين بأَنْ يفرض انَّ المطلوب مجموع عدم الحصة الشرعيةوالعقلائية، فتزول السلطنة على الحصة الشرعية وتبطل المعاملة من دون اَنْ يتعلق النهي بخصوص الحصة الشرعية فتصبح غير مقدورة وانما تعلّق بالجامع بين الحصتين والجامع مقدور و بتعبير آخر: المطلوب للشارع مجموع العدمين وهذا المجموع مقدور مادام انَّ هناك قدرة على ازالة احدهما.

الكلمة الثانية - انَّ الجواب الذي بينه (قده) انما يحل المشكلة بلحاظ النهي الشرعي عن المسبب فماذا يقال في النهي العقلائي عن السبب؟ اذ لايوجد مشرع آخر قبل العقلاء كي يمكن اَنْ يقال بانَّ النهي العقلائي يتعلق بالمسبب في تشريع ذاك المشرع، فلابدَّ واَنْ يكون النهي العقلائي متعلقا بالمسبب العقلائي ومعه تزول السلطنة على المسبب عند العقلاء ومع زوالها يبطل المسبب العقلائي ومع بطلانه وعدم القدرة عليه كيف يعقل النهي عنه؟.

وكان بامكانه اَنْ يجيب عن الاشكال بجواب آخر يتم بلحاظ كل مشرِّع حاصله:

انَّ النهي حيث يستحيل اَنْ يتعلق بما يكون تمليكا بالفعل فلابدَّ واَنْ يحمل على انه نهيٌ عن التمليك اللولائي اي مايكون تمليكا لولاالنهي، ومن الواضح انَّ مثل هذا التمليك التقديري تحت قدرة المكلف حتى بعد ثبوت النهي.

وتوضيح ذلك: انَّ التمليك الفعلي وانْ كان خارجا عن قدرة المكلف بعد النهي وايضا نفس ثبوت النهي أو عدم ثبوته خارج عن قدرته الاّ انه قادر علىٰ اَنْ يجعل الملازمة بين عدم النهي و بين ثبوت التمليك الفعلي بأَنْ يثبت التمليك الفعلي لولا النهي عن طريق انشاء المعاملة.

وهذه الملازمة تحت قدرة المكلف حتى بعد النهي.

الكلمة الثالثة ـ انَّ اصل ما ذكره من الدليل على انَّ النهي يوجب البطلان غير صحيح، فانَّ السلطنة التي قال بانها تزول بالنهي عن المسبب لها أحد معان ثلاثة:

المعنى الاول ـ السلطنة بمعنى عدم المحرومية والممنوعية شرعاً عن ايجاد المسبب.

وهذا عبارة اخرى عن الجواز التكليفي وعدم الحرمة الشرعية وليس شيئاً آخر. فلو كان مقصوده (قده) من اشتراط السلطنة في صحة المعاملة اشتراط هذا المعنى فهذا عين المدعى فكيف يجعل دليلاً عليه فانَّ اشتراط السلطنة بهذا المعنى يعني اشتراط عدم النهي عن المسبب، ومعنى اخذ عدم النهي شرطاً في صحة المعاملة انَّ النهي يوجب البطلان فانَّ النهي يصبح حينئذ مانعاً عن الصحة فهذا تلاعب بالالفاظ.

المعنى الثاني ـ السلطنة على المسبَّب بمعنى القدرة التكوينية على ايجاده ومن الواضح انَّ السلطنة بهذا المعنى يستحيل اَنْ تؤخذ في موضوع امضاء المسبَّب، فانَّ القدرة التكوينية على المسبَّب في طول امضاء المسبَّب اذ مع عدم امضاء الشارع للمسبَّب لاقدرة على ايجاده واذا كانت القدرة في طول الامضاء فكيف يُعقل اخذها في موضوعه؟ واذا لم تكن السلطنة مأخوذة في موضوع الامضاء فلاضير في اَنْ يكون النهي عن المسبَّب مزيلا لها.

المعنى الثالث ـ اَنْ تكون السلطنة على المسبب عبارة عن مجرد الامر الاعتباري، اى اعتبار اَنَّ المكلف مالك لايجاد المسبب وللتصرف الوضعي، ومجرد اعتبار كونه مالكا

للتصرف الوضعي ولايجاد المسبب لايعني انَّ الشارع حقيقة أمضى المسبب وأقدره على التصرف الوضعي، فيمكن اَنْ يفترض انَّ من شروط امضاع الشارع للمسبب ثبوت هذا الاعتبار ولو بدليل اخر للمكلف، فلو كان مقصوده ـ قده ـ من السلطنة هذا المعنى اتّجه عليه: اولاً ـ انه لادليل على انه من شروط صحة المعاملة ثبوت هذا الاعتبار بل يمكن نفي احتمال الشرطية باطلاق دليل صحة المعاملات، وامّا فساد بيع مثل الصبي والمحجور عليه فليس باعتبار عدم ثبوت هذا الاعتبار لهما، بل باعتبار وجود دليل خاص على الفساد يكون مقيداً للمطلقات.

وثانياً ـ لو سلم وجود دليل على اشتراط مثل هذا الاعتبار فنهي الشارع عن المسبب وتحريمه لايوجب زواله اذ لا تنافي بين اعتبار التحريم و بين اعتبار كون المكلف مالكا لايجاد المسبب، لابنحو التناقض لوضوح انَّ النسبة بين الاعتبارين ليست نسبة الوجود الى العدم، ولابنحو التضاد فانَّ الاعتبار بما هو اعتبار سهل المؤونة والتضاد بين الاعتبارات انما يكون بلحاظ آثارها وفي المقام لايوجد تضاد بين اثر اعتبار التحريم و بين اثر اعتبار الملكية، فانَّ الاول اثره استحقاق العقاب على تقدير المخالفة والثاني اثره حصول النقل والانتقال ولا تضاد بينهما، بل لا تضاد بين هذين الاعتبارين حتى تصوراً، فيلحظ انَّ المكلف مسلط على شيء ومالك له ولكن يطلب منه اَنْ لايفعله. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

واما الجهة الثالثة ـ ففيما اذا تعلق النهي بآثار المسبب بأَنْ ينهي البائع عن التصرف في الثمن مثلا، ودلالة هذا النهي على بطلان المعاملة يكون بثلاثة طرق في ثلاث حالات:

الطريق الاول ـ اَنْ يكون النهي والتحريم موجباً لزوال كافة الاثار التي يترقب وجودها من ناحية المسبب، وفي مثل ذلك يكون النهي دالاً على البطلان، امّا باعتبار انَّ الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية فمادام لاحكم تكليفي فلايمكن انتزاع حكم وضعي، وإمّا باعتبار انَّ جعل الحكم الوضعي من دون اَنْ يترتب عليه أي أثر يكون لغواً ولولم يكن منتزعاً منه.

الطريق الثاني ـ اَنْ يكون التحريم موجباً لزوال الاثر الركني والرئيسي لا تمام

الاثار، والمقصود بالاثر الرئيسي الاثر الذي يكون لازماً عرفاً وعقلائياً للمسبب بنحو لايتصور العقلاء ثبوت المسبب من دونه والنهي هنا ايضا يكون دالاً على بطلان المعاملة لكن لابالدلالة الالتزامية العقلية ـ كما في الطريق الاول ـ بل بالدلالة الالتزامية العرفية.

الطريق الثالث ـ اَنْ يكون النهي مزيلاً لاثر غير ركني من الاثار، هنا قد يقال بانَّ مثل هذا النهي ايضا يوجب البطلان باعتبار انَّ المعاملة لو كانت صحيحة حتى بعد زوال الاثر لزم تخصيص دليل ذاك الاثر الدال على ترتبه على المعاملة الصحيحة فبمعونة اصالة عدم التخصيص يثبت بطلان المعاملة.

و يرد عليه: اولاً ـ انَّ المقام من دوران الامر بين التخصيص والتخصّص فلو كانت المعاملة صحيحة ومع هذا لايترتب عليه الاثر فهذا معناه التخصيص في دليل الاثر ولو كانت المعاملة باطلة فهي خارجة عن موضوع دليل الاثر وهو معنى التخصص. والصحيح في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصّص عدم جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصّص.

وثانيا ـ لوسلّمنا جريان اصالة عدم التخصيص في امثال المقام فيكون دليل الاثر دالاً لامحالة باطلاقه على بطلان المعاملة وحينئذ لو كان هناك دليل يدل على صحة هذه المعاملة ولو بالاطلاق ـ كمطلقات ادلة الصحة ـ وقع التعارض لامحالة بين اطلاق دليل الصحة وبين اطلاق دليل الاثر فلابدَّ من ملاحظة هذا التعارض فقد يتقدم دليل الصحة على اطلاق دليل الاثر.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

وامّا المقام الثاني ـ فقد يتمسك فيه ببعض الروايات لاثبات انَّ النهي عن المعاملة يوجب الفساد، شرعا من قبيل رواية زرارة عن ابى جعفر(ع) قال: سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: ذاك الى سيده اِنْ شاء أجازه واِنْ شاء فرق بينهما.

قلت ـ اصلحك الله انَّ الحَكَم بن عينية وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون: انَّ اصل النكاح فاسد ولاتحل اجازة السيد له.

فقال ابو جعفر(ع): انه لم يعصِ الله وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز.[١]

فيدّعىٰ: انَّ ظاهر جواب الامام انه لو كان عاصيا لله لكان النكاح باطلا من اصله، وظاهر العصيان العصيان التكليفي لا الوضعي بمعنى الاتيان بالمعاملة الفاسدة فانَّ العصيان الوضعي ليس في الحقيقة عصيانا وتمرداً على المولى،فلابدَّ وآنْ يكون المقصود انَّ العصيان التكليفي يوجب فساد النكاح وهذا يعني انَّ النكاح لو كان منهياً عنه لوقع باطلاً وهو معنى انَّ النهي عن المعاملة يوجب الفساد.

الاّ أنَّ الصحيح: عدم امكان المساعدة على هذا الاستدلال، لوجود قرائن عديدة في الرواية تعيّن ارادة العصيان الوضعي والاتيان بما لم يمضه الشارع، ولااقل من الاجمال فلايمكن التمسك بها.

القرينة الاولى ـ انَّ غاية ما فرض في السؤال انه تزوج بغير اذن سيده، فحتى لوفرض انَّ سيده كان قدنهاه ومنعه عن ذلك منعاً تكليفياً أيضاً حمل معصية السيد على المعصية التكليفية خلاف الظاهر، بل لابدَّ وآنْ يكون المقصود المعصية الوضعية وانَّ سيده لم يكن يمضي هذا الزواج ولم ياذن به.

فاذا كان المقصود من عصيان السيد العصيان الوضعي فلابدَّ وآنْ يكون المقصود من عصيان الله ايضا العصيان الوضعي باعتبار انه جعل في قبال عصيان السيد فقيل (انه لم يعصِ الله وانما عصىٰ سيده)، غاية الامر عدم عصيانه لله يكون باعتبار انَّ الله تعالى أمضىٰ قانون النكاح كلّية وعصيانه لسيده يكون باعتبار عدم امضائه لشخص هذا النكاح.

القرينة الثانية ـ ظاهر الرواية انَّ بطلان هذا النكاح يكون باعتبار انه عصىٰ سيده ثم بعد ذلك قيل (فانْ اجاز فهو له جائز) وظاهره انه إنْ أجاز وارتفع المحذور السابق الذي هو عصيان السيد صح النكاح، ومن الواضح انَّ العصيان الذي يمكن آنْ يرتفع بعد العمل و يتبدل الى الاجازة والاذن إنما هو العصيان الوضعي بمعنى عدم الامضاء فانه يمكن آنْ تكون المعاملة قبل وقوعها غير ممضاة ثم بعد ذلك تمضى. وامّا العصيان

١ــ وسائل الشيعة ج١٤ـ ب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء ص٥٢٣.

والنهي التكليفي فيستحيل أنْ يتبدل الى الجواز والترخيص بعد العمل، فلابدَّ وأنْ يُحمل العصيان على الوضعي.

القرينة الثالثة ـ ظاهر العبارة انَّ العبد عصىٰ سيده ولم يعصِ الله فلو حملنا المعصية على المنع الوضعي فالتفرقة بين الله والسيد معقولة، وامّا لوكان المقصود المعصية التكليفية فمن الواضح انَّ معصية السيد تلازم معصية الله لانَّ الله قد امر باطاعة السيد وعدم عصيانه فمعصية السيد عصيان لهذا الامر الشرعي، اللهم الاّ أنْ تحمل عدم معصية الله على عدم معصيته بلحاظ التكليف المربوط بالنكاح بالخصوص لابلحاظ مطلق التكاليف. ولكنه تقييد بلاموجب.

القرينة الرابعة ـ انَّ الامام(ع) فرض انَّ العبد عصىٰ سيده وهذا لايكون الاّ اذا كان المقصود العصيان الوضعي لاالعصيان التكليفي فانَّ النهي التكليفي للسيد لوكان متعلقا بمجرد انشاء العقد والتلفظ بالفاظه فليس من حقه مثل هذه النواهي التحكميّة، ومع عدم استحقاقه لاطاعة مثل هذه النواهي عقلائياً فلا تكون مخالفتها عصيانا له شرعا، ولو كان نهيه متعلقا بالمسبَب و بايجاد العلقة النكاحية فهذا النهي بعد لم يعص لعدم وقوع المسبَب خارجا مالم يمض السيد والمفروض انَّ الامضاء غير ثابت اذن فالعصيان غير ثابت، وبهذا ينتهى البحث عن اقتضاء النهي للفساد.

المفاهيم

- تعريف المفهوم
- ضابط اقتناص المفهوم
- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (مفهوم الشرط)
- عدم دلالة الوصف على المفهوم (مفهوم الوصف)
- مفهوم الغاية
- مفهوم الاستثناء
- مفهوم الحصر

المفاهيم

الكلام في المفاهيم يقع في عدة جهات:

«تعريف المفهوم»

الجهة الاولى ـ في تعريف المفهوم اصطلاحاً و بيان ماهو المقصود منه في هذا البحث كي يتحدد موضوع البحث.

لاإشكال في إنَّ المفهوم يكون مدلولاً التزامياً للكلام في مقابل المدلول المطابقي، ولكنه من الواضح انه ليس كلّ مدلول التزامي مفهوماً فمثلاً حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب بناءاً على انَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده مع انه لااشكال في انَّ دلالة الامر على حرمة الضد لا تكون من المفاهيم، وهكذا بطلان العبادة أو المعاملة يكون مدلولاً التزامياً للنهي عنها ـ بناءاً على الاعتراف به ـ مع انه ليس من المفاهيم، وايضاً وجوب المقدمة يكون مدلولاً التزامياً لدليل وجوب ذي المقدمة ـ بناءاً على القول بالملازمة بين الوجوبين ـ مع انَّ البحث عن وجوب المقدمة لايدخل في بحث المفاهيم.

اذن لابدَّ وانْ تكون هناك نكتة أُخرىٰ اضافية مع وجودها يصبح المدلول الالتزامي مفهوماً، فما هي تلك النكتة الاضافية؟، وفي مقام بيان هذه النكتة توجد وجوه عديدة:

الوجه الاول ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) على ما في تقريرات بحثه وحاصله:

انَّ المفهوم عبارة عن المدلول الالتزامي فيما اذا كان اللازم بيّناً بالمعنى الاخص، أي يكون مجرد تصور المدلول المطابقي كافياً لتصوره، ومن هنا لايكون وجوب المقدمة المستفاد من دليل وجوب ذي المقدمة من المفاهيم اذ مجرد تصور وجوب ذي المقدمة لايستدعي تصور وجوب المقدمة.[١]

وهذا الوجه لاينطبق على واقع البحث الذي يبحثه الاصوليون في باب المفاهيم بما فيهم هذا المحقق نفسه، فانهم طرحوا وجوهاً لاثبات المفهوم على تقدير تماميتها يثبت اللازم ولكن لايكون بيّناً بالمعنى الاخص بل قد يكون لازماً غير بين، فمثلاً تمسكوا لاثبات المفهوم بقاعدة فلسفية هي انَّ الواحد لايصدر الاّ من واحد، امّا ببيان انَّ مقتضىٰ اطلاق الشرط انه مؤثر في الجزاء على كل حال سواءاً قارنه أو سبقه شيء آخر أم لا، وحينئذٍ لوكان هناك شيء آخر علّة لنفس الحكم في الجزاء ايضاً فلوتحقق ذاك الشيء الاخر قبل تحقق الشرط في الخارج لكان ذاك الشيء الاخر هو الموجد للجزاء دون الشرط، ولوتحقق ذاك الشيء مع الشرط معاً ومتقارنين كان المجموع علّة لاالشرط بخصوصه، فبالنتيجة لايكون الشرط بما هوهو علّة للجزاء عند سبق ذلك الشيء الآخر أو عند تقارنه معه والاّ لزم صدور الواحد بالشخص ـ الذي هو الحكم بالجزاء ـ من الاثنين وهو مستحيل، وامّا ببيان انه لو كان هناك علّة اخرى في جانب الشرط فلوكان المؤثر الشرط بعنوانه وذاك البديل بعنوانه لزم صدور الواحد بالنوع ـ وهو طبيعيّ الحكم في الجزاء ـ من الاثنين وهو مستحيل ولو كان المؤثر هو الجامع بين الشرط وذاك البديل فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثراً بعنوانه.

فأثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بقانون فلسفي لايدركه الاّ الفلاسفة، فكيف يكون المفهوم الثابت بمثل هذا القانون الفلسفي لازماً بيناً بالمعنى الأخص[٢].

١ ــ فوائد الاصول، ج١، ص٤٧٧.

٢ ــ لعلّ المقصود من كونه لازماً بيناً أنْ يكون مستفاداً من داخل الجملة بلاحاجة الى ضمّ مقدمة خارجية، وما ذكر في تقريب دلالة الشرطية على المفهوم من التمسك بقواعد فلسفية امّا أنْ تُحمل على تخريج ما هو مفهوم عرفاً من الشرطية بعد الفراغ عن أصل الظهور، أو يكون خطأً في البرهنة والاستدلال على المدّعىٰ الذي ينبغي أنْ يكون امراً عرفياً.

وعلى كل حال فالاشكال على هذا الوجه انه ليست كل دلالة التزامية بيّنة مستفادة من داخل الجملة مفهوماً فمثلاً استفادة ـ ←

الوجه الثاني ـ ما ذكره المحقق الخراساني (قده) وحاصله: انَّ المفهوم عبارة عن حكم انشائي أو اخباري لازم لخصوصية في المدلول المطابقي لالاصل المدلول المطابقي، سواءاً كانت هذه الخصوصية ثابتة بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فمثلاً وجوب الوضوء لازم لاصل وجوب الصلاة الذي هو المدلول المطابقي للدليل وهذا لايكون من المفاهيم بينما مفهوم الشرط ليس لازماً لاصل الشرطية وأصل الربط وانما هو لازم لخصوصية في الربط، وهو كون الربط بنحو العلّية الانحصارية، وهذه الخصوصية تثبت بالاطلاق ومقدمات الحكمة على ماسوف يأتي انشاء اللّه تعالى بيانه، ثمَّ بعد هذا قال (قده) سواءاً وافقه في الايجاب و السلب أو خالفه و يقصد من هذا تعميم المفهوم لمفهوم الموافقة والمخالفة معاً[١].

وفيه:

أولاً ـ انه بناءاً على التعريف السابق الذي بينه للمفهوم لايُعقل ادخال مفهوم الموافقة في المفاهيم فانّه لازم لاصل المدلول المطابقي لالخصوصية فيه، فمثلا حرمة الضرب تكون لازماً لاصل المدلول المطابقي لقوله تعالى (ولا تقل لهما أُفٍ) وانْ كان بحسب الغرض مفهوم الموافقة خارجاً عن هذا البحث المعقود لأجل مفاهيم المخالفة بالخصوص.

ثانياً ـ انَّ ماذكره من التعريف ليس مانعاً فانه قد ينطبق على ماليس مفهوماً كوجوب المقدمة الذي هو لازم لوجوب ذي المقدمة، بناءاً على انَّ المدلول المطابقي لصيغة الامر ليس هو الوجوب وانَّما هوالطلب والوجوب مستفادمن الاطلاق ومقدمات الحكمة، فانه حينئذٍ يصبح وجوب المقدمة لازماً لخصوصية في المدلول المطابقي مع انه ليس من المفاهيم حتى بناءاً على استفادة الوجوب من مقدمات الحكمة.

الوجه الثالث ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من انَّ المفهوم عبارة عن التابع في الانفهام مع فرض كون حيثية الانفهام مأخوذة في المنطوق، فانَّ حيثية انفهام

ـ الوجوب من صيغة الامر أو من الجملة الخبرية ـ بناءاً على بعض المسالك المتقدمة في شرحه ـ انما يستفاد بالدلالة الالتزامية ولكنه ليس مفهوماً، وكذلك دلالة دليل مطهريّة شيء على طهارته بالملازمة.

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

المدلول الالتزامي من المنطوق الذي هو المدلول المطابقي ـ سواءاً كان من اصله أو من حدّه وخصوصيته كما ذكر الخراساني ـ تارة: يدل عليها المنطوق ايضاً، كما في دلالة الجملة الشرطية على الانحصار، واخرىٰ: لايدل عليها المنطوق، كما في دلالة الامر بشيء على وجوب مقدمته، فانَّ حيثية الملازمة لا تُستفاد من المنطوق بل لابدَّ من البرهنة عليها من الخارج، فالاول هو المفهوم والثاني ليس بمفهوم[1].

والجواب: انَّ حيثية الانفهام لانفهم منها الاّ برهان الملازمة ونكتتها وهي مشتملة على كبرى وصغرىٰ، فلو أُريد اشتراط استفادة الصغرى من المنطوق دخل تمام موارد الدلالات الالتزامية حيث انَّ المدلول المطابقي فيها هو صغرى الملازمة أي الملزوم، وانْ أُريد اشتراط استفادة كبرى الملازمة من المنطوق وهي الانتفاء عند الانتفاء فهذه غير مستفادة من منطوق الجملة الشرطية بل هو لازم المنطوق، ولو كان مستفاداً من المنطوق لكان الانتفاء منطوقاً لامفهوماً كما اذا دلَّ دليل على انتفاء الحكم المبيَّن فيه عند انتفاء قيده أو شرطه.

الوجه الرابع ـ ما هو الصحيح عندنا وحاصله: انَّ القضية التي تربط بين جزئين لامحالة يكون اللازم لهما امّا لازماً لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشيء آخر فلايثبت اللازم، أو لازماً للربط بين الجزئين بنحو يكون اللازم ثابتاً مادام انَّ الربط الخاص ثابت وانْ تغيرطرفاه، فالقسم الثاني من اللازم هو المفهوم دون الاول، مثال القسم الاول انْ يُقال (صلِّ) فانه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة الاّ أنَّ وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في صلِّ بنحو لو غيرنا هذا الحكم وافترضنا انَّ الصلاة مباحة لاواجبة لايثبت وجوبها.

وكذلك لو قيل: (أكرم ابنَ العلوية) وافترض انَّ اللازم له وجوب اكرام نفس العلوية ايضاً بالفحوى فانَّ هذا لايكون لازماً للربط بين الحكم والموضوع وانما يكون لازماً لنفس الموضوع، بدليل أنه اذا غيرنا الموضوع بموضوع آخر وقلنا (أكرم اليتيم) فلايثبت هذا اللازم ولايدل على وجوب اكرام أم اليتيم مع انَّ نفس الربط السابق

١ ــ نهاية الدراية، ج١، ص٣١٩ ـ ٣٢٠.

بين الحكم والموضوع محفوظ.

ومثال القسم الثاني الجمل الشرطية، كأنْ يقال (إنْ جاءك زيد فاكرمه) فانه يدل بالملازمة على الانتفاء عند الانتفاء، لانَّ اللازم لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط والجزاء ولايكون لازماً لذات الشرط ولالذات الجزاء، بدليل إنّه لوغير الشرط والجزاء معاً ايضاً دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً كما اذا قيل بدلاً عن المثال السابق (إنْ جاءك مظلوم فأعِنْهُ)، فانها ايضاً تدل على الانتفاء عند الانتفاء، غاية الامر مع تبديل اطراف منطوق الجملة يتبدل اطراف المفهوم لااصله[1].

«ضابطة الدلالة على المفهوم»

الجهة الثانية ـ بعد اَنْ عرفنا المقصود من المفهوم فما هو المناط في استفادة المفهوم من الجملة؟ يعني انه ماهي النكتة التي لوثبت دلالة جملة ما ـ شرطية كانت أو وصفية أو غائية أو غير ذلك ـ عليها كانت الجملة دالة على المفهوم، وبعبارة ثالثة: كنا نتكلم في الجهة السابقة عن تعريف نفس المفهوم فعرفنا انَّ المفهوم عبارة عن لازم الربط الخاص في الجملة، وهنا نريد اَنْ نتكلم عن الموجب لثبوت لازم الربط، فالجملة لابدَّ واَنْ تكون بأي شكل حتى يكون للربط فيه لازم يسمّىٰ بالمفهوم؟.

وفي مقام تحقيق ذلك ذكر المشهور انَّ الضابط لاستفادة المفهوم من الجملة يتركب من ركنين اذا تم الركنان أصبحت للجملة مفهوم.

الركن الاول: اَنْ تكون الجملة دالة على الربط اللزومي العلّي بنحو العلّية التامة

١ــ لعلّ الأوفق اَنْ يقال: بانَّ المفهوم مايكون لازماً لخصوصية أخذت في القضية زائداً على أصل النسبة الحكمية سواءً كانت خصوصية للموضوع والمحمول ـ كما في مفهوم الموافقة ـ أو خصوصية في ثبوت المحمول للموضوع ـ كما في مفهوم الشرط والوصف ـ. وامّا ما أفيد فيمكن اَنْ يورد عليه عدة ملاحظات:

١ ــ لايشمل مفهوم الموافقة لوأُريد به تعريف الاعم منها ومن مفهوم المخالفة.

٢ ــ لايشمل مثل مفهوم العدد الذي يكون المدلول الالتزامي فيه لنفس العدد الذي هو مفهوم أسمي لاللربط.

٣ ــ يعم دلالات ليست من المفهوم كدلالة قولنا من كان عالماً وجب اكرامه على انَّ من لايجب اكرامه ليس بعالم ـ مع قطع النظر عن حجيته وعدمها ـ مع انه ليس بمفهوم اصطلاحاً.

الانحصارية، يعني لابدَّ وآنْ تكون الجملة الشرطية مثلا دالة على ربط الجزاء بالشرط ـ والجملة الوصفية دالة على ربط حكم الموصوف بالوصف وهكذا ـ ربطاً لزومياً لااتفاقياً، وعلّياً بنحو يكون الشرط علّة للجزاء لا آنْ يكونا معلولين لعلّة ثالثة، ولابدَّ وآنْ يكون بنحو العلّة التامة لاالناقصة، وآنْ تكون علّة انحصارية بنحو لايكون لها بدل، فلو ثبت هذا الركن الاول يثبت لامحالة انَّ الحكم المجعول في الجزاء سوف ينتفي بانتفاء الشرط.

الركن الثاني: آنْ يكون هذا اللازم المربوط بالربط اللزومي العلّي الانحصاري بملزومه نوع الحكم لاشخص الحكم كي يكون المنتفي عند انتفاء الشرط نوع الحكم لاشخصه، فانه لو كان المنتفي شخص الحكم بالوجوب مثلا فلامفهوم اذ مع انتفاء الشرط يحتمل آنْ يكون وجوب نفس الفعل ثابتاً لكن في شخص اخر وبملاك آخر.

والتحقيق في المقام يقتضي البحث عن نقطتين:

النقطة الاولى ـ فيما يرجع الى الركن الاول والنقطة الثانية فيما يرجع الى الركن الثاني.

امّا النقطة الاولى ـ فالصحيح في الركن الاول انه يكفي آنْ يكون الحكم في الجزاء منوطاً وملصقاً بالشرط بنحو لاينفك عنه، أي مهما ثبت الحكم في الجزاء ثبت الشرط، فانه حينئذ اذا انتفىٰ الشرط سينكشف لامحالة انتفاء الجزاء سواءاً فُرض انَّ الشرط والجزاء معلولان لعلّة ثالثة منحصرة أو فرض عدم ثبوت العلّية اصلاً بل كان التلازم والالتصاق على سبيل الصدفة والاتفاق، فعلىٰ كل حال لوكان الجزاء ملصقاً بالشرط سينكشف من عدم الشرط عدم الجزاء لامحالة[1].

١ ــ لامعنى للنسبة التوقفية أو الالتصاقية في المقام، اذ لوأُريد بذلك نسبة خارجية كنسبة الظرفية في الخارج فمن المحقق في محلّه انَّ النسب الخارجية كلها نسب ناقصة تحليلية ومدلول الجملة الشرطية نسبة تامة فلايمكن آنْ تكون خارجية، على انه لا توجد في الخارج نسبة توقفية تختلف عن النسبة والربط غير التوقفي وانما التوقف والالتصاق كالانحصار ينتزع من ملاحظة عدم وجود الجزاء في غير مورد وجود الشرط وهذا خارج عن مدلول الربط والنسبة.

نعم هنا مطلب اخر لابدَّ من التوجه اليه وهو انَّ ربط الجزاء بالشرط تارة: يكون عارضاً على الجزاء بحيث يكون طبيعيّ الحكم الذي هو الجزاء في مركز الموضوع وبمثابته ويعرض التعليق والربط بالشرط عليه، فيكون كما لوقلنا طبيعيّ الحكم بوجوب اكرام زيد مربوط بمجيئه، واخرى: يجعل ماهو في مركز الموضوع وبمثابته جملة الشرط وجملة الجزاء بمثابة ←

ثم انه لافرق بين اَنْ يكون هذا التلازم والالتصاق ثابتاً على مستوى المدلول التصوري للجملة أو على مستوى المدلول التصديقي.

تفصيل ذلك انه تارة، يُقال: بانَّ الجملة بهيئتها أو باداتها تدل على النسبة الالتصاقية والتوقفية فكأنما قيل بدلاً عن (اِنْ جاءك زيد فاكرمه) (وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه أو ملصق به) وأُخرى يقال: بانَّ الجملة تدل على النسبة الايجادية فكأنما قيل بدلاً عن المثال السابق، (مجيء زيد موجب وسبب لوجوب الاكرام) فلوفرض انَّ مفاد الهيئة أو الاداة هو النسبة الالتصاقية فيتم الركن الاول لامحالة وسينكشف من انتفاء الشرط انَّ الجزاء ايضاً منتف، اذ لوكان الجزاء ثابتاً من دون ثبوت الشرط فهذا خلف التصاقه به وتوقفه عليه، ولو فرض انَّ مفاد الهيئة أو الاداة النسبة الايجادية فبمجرد هذا المدلول التصوري لايمكن اَنْ نثبت الركن الاول من التصاق الحكم في الجزاء بالشرط اذ يمكن اَنْ يفترض انَّ الشرط موجد للحكم في الجزاء ولكن مع هذا لايكون الحكم في الجزاء ملصقا بالشرط، وذلك كما اذا فرض ثبوت موجدين وعلّتين في الجزاء، فقد يثبت الحكم في الجزاء من دون اَنْ يثبت الشرط.

اذن لو فرض انَّ الهيئة أو الاداة كانت موضوعة للنسبة الايجادية فلايمكن اثبات

المحمول و في مركزه والربط نسبة بينهما. فعلى الاول يتم المفهوم ولايحتاج في اقتناصه الى اكثر من اصل الربط لانَّ معناه انَّ طبيعيّ الحكم مربوط بالشرط فيكون بمقتضى الاطلاق أن كل فرد من افراد الحكم يكون مربوطا بالشرط لما تقدم من انَّ الاطلاق في طرف ماهو موضوع حقيقة ولبّاً انحلالي، وعلى الثاني، لايمكن اثبات المفهوم، اذ سوف يتعامل مع طبيعيّ الحكم في الجزاء كما يتعامل مع طبيعيّ الحكم في طرف المحمول فيكفي في تصادق جملتي الجزاء والشرط صدق فرد من الحكم عند تحقق الشرط.

وهذا ضابط اخر لاقتناص المفهوم، الاّ انَّ الوجدان العرفي يشهد باننا حتى لوسلّمنا انَّ الجملة الشرطية تدل على الربط والنسبة التامة بين جملتي الجزاء والشرط بحيث يكون هو المنظور اليه اساساً، وان المدلول التصديقي للجملة هو الحكاية عن هذا الربط والتلازم والتصادق مع ذلك لانقبل انَّ ذلك عارض على الجزاء و بمثابة المحمول له، والمنبه الى هذا الوجدان امران:

الاول ـ لوكان الامر كذلك لزم ثبوت المفهوم حتى للجملة الشرطية الخبرية كقولك (اذا شربت السم تموت) اذ يكون معناه انَّ موتك معلّق على شرب السم مع وضوح عدم استفادة المفهوم من الجمل الشرطية الخبرية.

الثاني ـ لزوم لغوية التعليق في الشرطية المسوقة لبيان الموضوع كقولك (اذا رزقت ولداً فاختنه) اذ يكون المعنى ختان ولدك معلّق على وجوده وهذا أشبه بالقضية بشرط المحمول.

الركن الاول من الالتصاق على اساس المدلول التصوري. نعم قد يمكن اثبات ذلك على اساس المدلول التصديقي، وذلك كما اذا تمسكنا بقاعدة انَّ الواحد لايصدر الاّ من واحد بتقريب: انه لوكان للحكم في الجزاء علّة اخرى غير الشرط لزم صدور الواحد من اثنين وهو مستحيل اذن فالجزاء لايصدر الاّ من الشرط وهذا يعني التصاقه به فمع عدم الشرط لابدَّ وانْ يكون الجزاء معدوماً ايضا.

فانْ قيل: بالامكان انْ نفترض انَّ الهيئة أو الاداة موضوعة لخصوص النسبة الايجادية الانحصارية بنحو يكون الشرط موجداً منحصراً ليس له بدل فيثبت التصاق الحكم في الجزاء بالشرط على اساس المدلول التصوري ومن دون احتياج الى ضم المدلول التصديقي.

قلنا ـ انَّ هوية النسبة الايجادية بين الشرط والجزاء وماهيتهالاتختلف ولا تتغير بافتراض وجود موجد اخر للجزاء أوعدم وجوده، فعلىٰ كل حال النسبة الايجادية نفس النسبة الايجادية ولا تتحصص بحصتين حتى يمكن انْ يقال انَّ الهيئة أو الاداة موضوعة لخصوص هذه النسبة الايجادية دون تلك.

نعم يمكن تصنيف النسبة الى صنفين بالتقييد بمفهوم أسمي فيقال مثلاً النسبة الانحصارية أو النسبة مع الانحصار الاّ انَّ هذا مفهوم اسمي لايمكن أخذه في مدلول الهيئة أو الاداة الحرفي.

النقطة الثانية ـ ذكروا أنه لابدَّ وانْ يكون مدلول الجزاء ـ اذا افترض انَّ الجملة شرطية ـ طبيعيّ الحكم وسنخه لاشخصه حتى يمكن انْ يستكشف من انتفاء الشرط انتفاء الحكم، وامّا استكشاف انتفاء شخص الحكم الذي قديثبت في كل قضية فليس هو المفهوم لاحتمال وجود شخص اخر من نفس الحكم. ولنا حول هذا الركن تعليقان:

التعليق الاول ـ انه قد يستشكل على هذا الركن بانَّ كون الجزاء المعلّق على الشرط طبيعي الحكم له احد معنيين، فانَّ الطبيعة تارة: تلحظ بنحو مطلق الوجود فتشمل تمام الافراد، واخرى: تلحظ بنحو صرف الوجود، فلوكان المقصود من الركن الثاني انه لابدَّ انْ يكون المعلّق على الشرط تمام افراد الحكم فكأنما قيل تمام افراد

وجوب اكرام زيد يثبت عند مجيئه،

فمن الواضح انه بناءاً على هذا لااحتياج الى افتراض وجود الركن الاول بل حتى مع انتفاء الركن الاول يستفاد المفهوم، فلو فرضنا انَّ الجملة الشرطية تدل على النسبة الايجادية لاالنسبة التوقفية وانَّ قاعدة انَّ الواحد لايصدر الاّ من واحد غير صحيحة كي لايثبت الركن الاول تكون الجملة بمثابة اَنْ يقال: (انَّ مجيء زيد موجد لتمام افراد وجوب اكرامه،) ومن الواضح انه يستفاد من مثل هذا انه مع عدم مجيئه لايجب اكرامه، اذ لووجب اكرامه حتى مع عدم مجيئه فهذا فرد من افراد وجوب الاكرام لايكون مجيء زيد موجداً له وهذا خلف افتراض انَّ مجيء زيد موجد لتمام افراد وجوب الاكرام.

ولوكان المقصود من الركن الثاني انَّ المعلّق على الشرط صرف وجود الطبيعة من الحكم، فهذا يعني انَّ الوجود الاول منه يكون معلّقاً على الشرط فانَّ صرف الوجود دائما يتحقق بالوجود الاول فيكون مفاد الجملة انَّ اول افراد وجوب الاكرام معلّق على مجيء زيد. وهذا يثبت منه نصف المفهوم لا تمامه، فانه لولم يجيء زيد اصلا يثبت عدم وجوب الاكرام لكن لو فرض انه جاء مرة فوجب اكرامه فاكرمناه ثم بعد ذلك مرض فشككنا انه هل يجب ايضا اكرامه بملاك مرضه أم لا؟ لايمكن حينئذٍ نفي احتمال وجوب اكرامه بمفهوم الجملة، فانَّ مفهوم الجملة ينفي الوجود الاول لوجوب الاكرام والمفروض انَّ الوجود الاول قد تحقق خارجاً.

فخلاصة الاشكال: انه لوكان المقصود تعليق مطلق وجود الحكم على الشرط فسوف يكفينا هذا الركن دون الحاجة الى الركن الاول لاثبات المفهوم، ولوكان المقصود تعليق الوجود الاول للحكم على الشرط فلايكفي لاثبات تمام المفهوم حتى لو ضم اليه الركن الاول.

والجواب ـ انه ليس المقصود اشتراط اَنْ يكون المعلّق مطلق وجود الحكم ولااشتراط اَنْ يكون المعلق الوجود الاول للحكم وانما المقصود اشتراط اَنْ يكون المعلّق طبيعي الحكم بما هو هو ومن دون لحاظ شيء زائد عليه، ومن الواضح انَّ الاطلاق والشمول أو الوجود الاول شيء زائد على نفس الطبيعة، وقد قلنا في بحث التميز بين

الامر والنهي، انه لو كان المحمول على الطبيعة مقتضياً لايجاد الطبيعة ـ انشاءاً أو اخباراً ـ فلايؤثر الاّ في ايجاد فرد واحد فانَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد منها، ولوكان المحمول على الطبيعة مقتضياً لاعدام الطبيعة ـ انشاءاً أو اخباراً ـ فيؤثر في اعدام جميع الافراد فانَّ الطبيعة لا تنعدم الاّ بانعدام جميع الافراد، فالطبيعة في اكرم رجلا وفي لا تكرم رجلا لوحظت بما هي هي ومن دون قيد زائد والملحوظ فيهما شيء واحد ولكن مع هذا يكفي في امتثال الامر اكرام شخص واحد ولايكفي في امتثال النهي الاّ ترك اكرام تمام الرجال، و بناءاً على هذا الفهم فلو افترضنا في المقام انَّ الركن الاول تم وثبت انَّ طبيعي الحكم بما هوهو ملتصق بالشرط ومحصور فيه فالالتصاق والحصر يكون من قبيل المحمول الذي يوجب اعدام الطبيعة بشيء وحصرها فيه أي انه مع عدم ذلك لا توجد الطبيعة اذن فلابدَّ وانْ تنتفي تمام افرادها وهذا هو معنى المفهوم، وامّا لوافترضنا انَّ الركن الاول لم يتم دليله بل كان غاية ما تدل عليه الجملة انَّ طبيعي الحكم يوجد بالشرط فمن الواضح انَّ المحمول على الطبيعة حينئذ يكون مقتضياً لايجاد الطبيعة فيكون مؤثراً في فرد واحد منها فقط، وهذا يعني انه يحتمل انْ يكون هناك فرد من افراد طبيعي الحكم لايوجد بهذا الشرط ولكن يوجد بشيء اخر وهو معنى عدم المفهوم.

التعليق الثاني ـ انَّ هذا الركن الثاني أعني اشتراط كون مدلول الجزاء سنخ الحكم لاشخصه انما يحتاج اليه لو اقتنصنا الركن الأول من المدلول التصوري للجملة فقلنا، انَّ مدلول الجملة النسبة الالتصاقية والتعليقية، فانه لوكان شخص الحكم هو الملتصق لاسنخ الحكم فلايمكن انْ يستفاد انتفاء مطلق الحكم عند انتفاء الشرط، واما لواقتنصنا الركن الاول من المدلول التصديقي بواسطة قانون انَّ الواحد لايصدر الاّ من واحد فلانحتاج حينئذ الى الركن الثاني بل يمكن استفادة المفهوم حتى مع فرض انَّ مدلول الجزاء شخص الحكم لاسنخه، فانه لوكان المقصود من انَّ الواحد لايصدر الاّ من واحد انّ الواحد بالنوع لايمكن ان يصدر من اثنين بالنوع فلوكان هناك شخص آخر من نفس نوع الحكم مترتب على شيء اخر غير الشرط لزم صدور الواحد بالنوع من اثنين فلابدَّ وانْ ينتفي تمام افراد النوع عند انتفاء الشرط كي لايلزم صدور الواحد بالنوع من اثنين، ولوكان

المقصود من ذاك القانون انَّ الواحد بالشخص لا يصدر الاّ من واحد فايضاً يمكن استفادة المفهوم، فانه لو كانت هناك علّة اخرى غير الشرط فامّا آنْ تكون علّة لنفس هذا الشخص من الحكم وامّا آنْ تكون علّة لشخص اخر من الحكم و يلزم من الاول صدور الواحد بالشخص من الاثنين و يلزم من الثاني اجتماع المثلين، اذيلزم آنْ نثبت وجوبين على اكرام زيد عند تحقق كلتا العلّتين.

الاّ انَّ الصحيح عدم صحة التمسك بهذا القانون في مقام اثبات الركن الاول على ماسوف يأتي في الجهة الثالثة المعقودة لبحث دلالة الجملة الشرطيةّ على المفهوم. ولهذا يكون الركن الثاني شرطاً اساسياً لاستفادة المفهوم.

ثم انَّ المحقق العراقي (قده) قال: بانَّ نزاع الاصحاب في بحث المفاهيم انما وقع في الركن الثاني فجعل ضابط اقتناص المفهوم آنْ يستفاد من الجزاء تعليق سنخ الحكم.

وامّا الركن الاول ففرض انَّ ثبوته متفق عليه عندهم حتى في مثل الجملة الوصفية، وقد استدل على ذلك باتفاق العلماء في باب المطلق والمقيد على حمل المطلق على المقيد لواحرز وحدة الحكم، وهذا لايمكن آنْ يفسر إلاّ على أساس آنَّ القيد والوصف علّة منحصرة للحكم والحكم ملتصق به، اذ لوفرض احتمال وجود علّة أخرى للحكم لاحتمل ثبوت الحكم مع انتفاء القيد فلاوجه لحمل المطلق على المقيّد بل لابدَّ وآنْ يؤخذ بالمطلق والمقيد معاً[1].

وهذا الذي افاده (قده) لايمكن المساعدة عليه: لانَّ المطلوب من الركن الاول في باب المفاهيم آنْ يكون الشرط علّة منحصرة للحكم في الجزاء حتى لوفرض انَّ الحكم في الجزاء سنخ الحكم لاشخصه، و بتعبير اصح: المطلوب من الركن الاول في باب المفهوم آنْ يكون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط لوفرض انَّ الجزاء سنخ الحكم فانَّ كون الحكم في الجزاء ملتصقا بالشرط على تقدير كونه حكماً شخصياً امر مسلم ولكنه لايفيد في اقتناص المفهوم مادمنا نحتاج الى الركن الثاني، فنحتاج في اقتناص المفهوم من الجملة الى آنْ يكون الحكم في الجزاء ملصقا بالشرط على كل حال يعني حتى لو

١ ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٣٨.

فرض انَّ الحكم يكون سنخ الحكم لاشخص الحكم، بينماغايةمايستكشف من حمل المطلق على المقيد على تقدير احراز وحدةحكمهماانَّ هذا القيد علّة منحصرة لشخص هذا الحكم وشخص هذا الحكم يكون ملتصقا بالقيد، ولا تلازم بين القول بانَّ الوصف والقيد علّة منحصرة لشخص الحكم ـ كما يستفاد من حمل المطلق على المقيد على تقدير وحدة الحكم ـ و بين القول بانَّ الوصف والقيد علّة منحصرة لسنخ الحكم، فانَّ هناك برهانا على انَّ شخص الحكم لابدَّ وانْ يكون له علّة واحدةوموضوع واحد لايأتي في سنخ الحكم، والبرهان: انَّ الحكم انما يتشخص بالجعل مهما كانت له مجعولات متعددة، ومن الواضح انه لايمكن انْ يكون لجعل واحد موضوعان بينما يعقل انْ يكون لجعلين مستقلين موضوعان مستقلان، ومن مجموع ما تقدم يتلخص انَّ ضابط اقتناص المفهوم يمكن انْ يكون احد امور ثلاثة:

الأول ـ انْ تدلَّ القضيّة على أنَّ المعلّق على الشرط والوصف طبيعي الحكم بمعنى مطلق وجوده ـ نظير العموم الاستغراقي ـ.

الثاني ـ انْ تدل القضية على انَّ طبيعي الحكم بما هوهو ـ بالمعنى الذي شرحناه ـ معلّق ومنوط بالشرط بانْ تدل الجملة على النسبة التعليقية والالتصاقية.

الثالث ـ انْ نستفيد على مستوى المدلول التصديقي ـ أي بالاطلاق ـ العلّية الانحصارية للشرط بالنسبة للجزاء ولوكان الجزاء شخص الحكم.

«دلالة الشرطية على المفهوم»

الجهة الثالثة: في تحقيق انَّ الجملة الشرطية هل لها مفهوم أو لا.

والكلام في ذلك يقع ضمن ثلاث نقاط، الاولى في تحقيق مفاد الجملة الشرطية منطوقاً، والثانية في البحث عن الركن الثاني و انَّ المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم أو شخصه، والثالثة في حال الركن الاول بكلتا صيغتيه، أي بصيغته على مستوى المدلول التصوري، و بصيغته على مستوى المدلول التصديقي.

النقطة الاولى ـ في مفاد الجملة الشرطية والكلام فيه يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى ـ في مفاد اداة الشرط، والمشهور بين علماء العربية والمرتكز في اذهان

اهل العرف والمحاورة انَّ اداة الشرط موضوعة لايجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء ذاك الربط الذي سوف نتكلم عن هويته وانه يكون نسبة توقفية التصاقية أو يكون نسبة ايجادية.

الاّ انَّ المحقق الاصفهاني (قده) خالف في ذلك وقال:

انَّ اداة الشرط ليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وانما الدال على هذا الربط هيئة ترتيب الجزاء على الشرط التي قد تتحصل من فاء الجزاء، وامّا اداة الشرط فهي موضوعة لافادة انَّ مدخولها الذي هو الشرط واقع موقع الفرض والتقدير، فكما انَّ اداة الاستفهام موضوعة لافادة انَّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، واداة الترجي موضوعة لافادة انَّ مدلولها واقع موقع الترجي، كذلك اداة الشرط موضوعة لافادة انَّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وقال (قده): انَّ هذا هو ما ذهب اليه علماء العربية و يفهمه اهل العرف والمحاورة.[١]

اقول: انَّ المحقق الاصفهاني (قده)[٢] لم يبرهن على ما ادعاه من انَّ اداة الشرط موضوعة لايقاع مدخوله موقع الفرض والتقدير وليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، الاّ اننا بامكاننا اَنْ نبين صورة برهان على مدعاه حاصله:

اننا نلاحظ كثيرا ماتدخل اداة الاستفهام على الجزاء فيقال مثلا(إنْ جاءك زيد فهل تكرمه أو لا) ومع هذا يكون الاستفهام فعلياً و يترقب السائل اَنْ يجيبه المخاطب بالفعل. وفعلية الاستفهام لايمكن اَنْ تُفسَّر على اساس مبنىٰ المشهور من انَّ اداة الشرط موضوعة للربط بين الجزاء والشرط، اذ بناءاً على هذا يكون الاستفهام معلقاً على مجيء زيد لانَّ الجملة الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزاء في الجملة الشرطية.

اذن فلابدَّ واَنْ لايكون الاستفهام فعلياً مادام انَّ مجيء زيد ليس بفعلي مع انه من

١ ــ وهذا هو المطابق مع وجداني وفهمي العرفي وسوف يأتي ذكر بعض المنبهات والشواهد عليه في التعليقات القادمة و بناءاً على هذا الفهم للجملة الشرطية سوف لن يكون لها مفهوم اذ غاية ماتدل عليه حينئذ تحديدٌ وتقدير وعاء صدق الجزاء وفرض تحققه أي يكون الشرط بحسب الحقيقة قيداً لوعاء النسبة الثابتة في جملة الجزاء، ومعه لاموجب لتوهم الدلالة على المفهوم بل حاله حال الوصف والقيد غاية الامر انَّ الوصف قيد لموضوع النسبة والشرط قيد لنفس النسبة و وعاء ثبوتها.

٢ ــ نهاية الدراية، ج١، ص٣٢٠ - ٣٢١.

البديهي جداً فعلية الاستفهام.

وامّا لو اخذنا بمايقوله المحقق الاصفهاني (قده) فيمكن اَنْ تفسرفعلية الاستفهام بانَّ الاستفهام وانْ كان معلقاً على الشرط ايضا الاّ أنَّ الشرط ليس واقع مجيء زيد حتى لايكون فعلياً وانما الشرط فرض مجيئه والفرض ثابت وفعلي ببركة اداة الشرط فالمعلّق على الشرط الذي هو الاستفهام ايضا يكون فعلياً. وحيث انه لااشكال في فعلية الاستفهام فيتعين لامحالة مبنى المحقق الاصفهاني (قده) في قبال مبنى المشهور.

فان قلت: انه بالامكان اَنْ يفترض انَّ اداة الاستفهام وانْ دخلت لفظاً على الجزاء الاّ انَّ الجزاء في الحقيقة مدخول اداة الاستفهام لانفس الاستفهام، والاستفهام يكون لبّاً عن اصل الشرطية، فمعنى (اِنْ جاء زيد فهل تكرمه) (هل اِنْ جاء زيد تكرمه) فيكون الاستفهام فعلياً حتى لوفرض انَّ الشرط واقع المجيء لافتراض المجيء.

قلنا: في بعض الاحيان لايمكن اَنْ نفترض انَّ الاستفهام منحاز عن الجزاء بل لابدَّ واَنْ يكون الاستفهام جزءً من الجزاء، وكما اذا قيل (اِنْ جاء زيد فكيف حالك) فانه اذا انحاز الاستفهام عن الجزاء في ذلك لايبقى الا كلمة (حالك) مع انه لااشكال في وجوب اَنْ يكون الجزاء جملة[1]، اذن فلابدَّ واَنْ يفرض انَّ الاستفهام في مثل هذا المثال جزء للجزاء. ولنا هنا كلامان: كلام حول هذا البرهان لمدعى المحقق الاصفهاني (قده) وكلام حول اصل دعوى المحقق ودعوى المشهور.

امّا الكلام الاول، فالصحيح عدم امكان المساعدة على ماذكر من البرهان لمدعى المحقق (قده) لانَّ اشكال فعلية الاستفهام يرد حتى على هذا المبنى اذ لابدَّ واَنْ يعترف بانَّ فرض المجيء وتقديره انما وقع شرطا للجزاء بما هو مرآة وفانٍ في المفروض والاّ للزم اَنْ يقول انَّ الجزاء لو كان متضمنا لتكليف الزامي ـ مثل اِنْ جاء زيد

١ ــ ولايمكن اَنْ يقال:

انَّ كلمة كيف استفهام اسمي فيمكن اَن نجزئه ونقدم معناه الاستفهامي على الجزاء و يبقى معناه الاسمي جزءً من الجزاء فيسئل عن كيفية الحال التي تثبت عن مجيء زيد.

فانَّ (كيف) على مستوى المدلول التصوري له معنى وحداني وهذا المعنى الوحداني بالتجزئة والتحليل ينحل الى معنيين وحينئذ كيف يمكن اَنْ يقال انه على مستوى المدلول التصوري يكون احد المعنيين جزءً للجزاء دون الاخر؟

فاكرمه ـ فالتكليف يصبح فعلياً على المكلف الآن ويجب عليه امتثاله حتى لو لم يتحقق واقع الشرط في الخارج لانَّ شرط الحكم لايكون الاّ الفرض والتقدير والفرض فعلي على كل حال فلابدَّ وانْ يكون الحكم فعلياً مع انَّ هذا شيء لايلتزم به احد، فلو اعترف بانَّ الشرط فرض المجيء بما هو مرآة وفانٍ في المجيء عاد الاشكال عليه، اذ يقال كيف اصبح الاستفهام فعلياً مع عدم فعلية المجيء في الخارج[1].

١ ــ هذا الاعتراض غير وارد اذ على مبنى المحقق الاصفهاني يكون المدلول الرئيسي الذي بازائه مدلول تصديقي في الجملة الشرطية هو الجزاء لاالشرط، وعليه فيكون كل من انشاء الاستفهام أو الايجاب فعلياً ولكن المنشأ قد حُدّ وحُصّص في جملة الجزاء أي حصّص وعائه بفرض وتقدير تحقق الشرط الذي هو مفاد جملة الشرط، وحيث انَّ الذي يدخل في العهدة في باب التكاليف انما هو الحكم الفعلي لاالانشائي أي المنشأ لاالانشاء، فلايجب الامتثال الاّ حين تحقق الشرط، وحيث انَّ الذي يحتاج الى جواب في الاستفهام نفس انشاء الاستفهام الفعلي كان لابدَّ من الاجابة.

وقد يبرهن على بطلان مبنى المحقق الاصفهاني في المقام: بانَّ الجملة الشرطية لولم تكن بازاء الربط بين الشرط والجزاء فكيف يسأل عنه في مثل قولنا (هل إنْ جاء زيد فتكرمه أو ليس اذا جاء زيد فتكرمه) مع وضوح انَّ السؤال وكذا النفي هناعن اصل الملازمة والربط بين الجزاء والشرط ولهذا يكفي في مقام صدقها انْ لا تكون ملازمة بأنْ لايكرم زيداً ولوفي بعض حالات مجيئه، بينما اذا كانت جملة الشرط لمجرد الفرض والمدلول التصديقي بازاء الجزاء دائماً فينبغي انْ يكون ذلك في قوة قولنا (اذا جاء زيد فلا تكرمه أو هل تكرمه) مع وضوح الفرق بينهما فانَّ الثاني لايصدق الاّ اذا كان لايكرمه في تمام حالات مجيئه.

والجواب: انَّ الفرق بين الجملتين على مبنى المحقق الاصفهاني (قده) من ناحية انَّ تحصيص وعاء النسبة في جملة الجزاء ـ التي هي الاصل دائما ـ بالشرط تارة يكون قبل عروض النفي أو الاستفهام وأخرى يكون بعدهما، وفي كلا التقديرين يكون الشرط من اجل التقدير وتحديد وعاء صدق النسبة التامة في جملة الجزاء، فاذا كان تحديد الوعاء وتقديره بالشرط بعد طرو الاستفهام أو النفي كان النفي لامحالة ثابتاً في تمام حالات ذلك الفرض والتقدير، وانْ كان تحديد الوعاء وتقديره بالشرط قبل طرو الاستفهام أو النفي فالنفي أو الاستفهام بحسب الحقيقة عن الجزاء المحصّص بالشرط، ونفي الجزاء الثابت في تقدير خاص لايعني ثبوت النفي في ذلك التقدير فانه نفي للمقيَّد لاالنفي المقيَّد، وكذلك الاستفهام يكون حينئذ استفهاماً عن المقيَّد لاالاستفهام المقيَّد بذلك التقدير، فيستفاد تبعاً لذلك نفي الملازمة والتقييد أو الاستفهام عنه.

بل نستطيع انْ نصوغ من هذا المثال دليلاً على عدم صحة مبنى المشهور، فانه لااشكال كما قلنا في انَّ المستفاد من قولنا (هل اذا جاء زيد فتكرمه) السؤال عن الملازمة والارتباط بخلاف (اذا جاء زيد فهل تكرمه) فانه سؤال عن اكرامه على تقدير وفرض مجيئه لانَّ الاستفهام دخل على الجزاء المعلّق لاعلى التعليق، كما انه لااشكال في فعلية الاستفهام في الجملتين لا انَّ الاستفهام سوف يتحقق بعد مجيء زيد، فلابدَّ وانْ يكون المعلّق والمرتبط بالشرط المستفهم عنه لانفس الاستفهام، وحينئذ بناءاً على مبنى المشهور نسأل انَّ الاستفهام في الجملة الثانية أعني جملة (اذا جاء زيد فهل تكرمه) هل هو استفهام عن التعليق والربط بين الجزاء والشرط أو الاستفهام عن الجزاء المقيَّد بالشرط؟ فانْ أُختير الاول لزم عدم الفرق بين الجملتين أي عدم الفرق بين دخول اداة الاستفهام على الشرطية ودخولها على الجزاء مع وضوح الفرق بينهما، وانْ اختير الثاني كان معناه اخذ الربط والتقييد بالشرط بنحو النسبة الناقصة طرفاً للجزاء فكأنه استفهام عن اكرامه المقيَّد بمجيئه، وهذا اولاً ـ خلاف فرضية المشهور من انَّ النسبة التعليقية نسبة تامة في الجملة الشرطية لاناقصة، وثانياً ـ لوكان هذا التقييد تقييداً للنسبة في جملة الجزاء أي تحديد اً وتحصصاً لظرف تحققها فهذا رجوع الى كلام المحقق الاصفهاني (قده)، وان ←

فلابدَّ من حلٍّ آخر لاشكال فعلية الاستفهام على كلا المبنيين، ويمكن أنْ نفترض انَّ الحل الاخر عبارة عن انَّ الاستفهام في المدلول التصوري للجملة يكون جزءاً للجزاء و يكون معلَّقاً على الشرط الا انه بقرينة توجيه الخطاب يعرف انَّ مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي عن التعليق أو المعلَّق، فالمقصود الجدّي من جملة (إنْ جاء زيد فكيف حالك) كيف حالك عند مجيء زيد.

وامّا الكلام الثاني - فيمكن أن نبين برهاناً على صحة دعوى المشهور و بطلان دعوى المحقق الاصفهاني (قده) وانْ لم يتعهد المشهور ببيان ذلك وحاصل البرهان: انه لااشكال في انَّ جملة الشرط وحدها قبل دخول اداة الشرط عليها تكون ممايصح السكوت عليها لكن بمجرد أنْ تدخل عليها اداة الشرط لايصح السكوت عليها، فيمكن أنْ يكتفى بجملة (جاء زيد) ولكن لايمكن أنْ يكتفى بجملة (إنْ جاء زيد) وهذا الخروج من صحة السكوت الى عدم صحة السكوت بمجرد ورود اداة الشرط على

كان تقييداً لطرف النسبة في الجزاء اى الموضوع أو المحمول فيه كان معناه انَّ الاستفهام عن اكرام زيد المقيَّد بانه قد جاء أي اكرام زيد الجائي أو الاستفهام عن ثبوت الاكرام المقيَّد بالمجيء لزيد، وكلاهما خلاف ظاهر جملة الشرط من انها نسبة تامة لاناقصة وخلاف المقصود ايضا اذ ليس السؤال عن الاكرام المقيَّد ولاعن زيد الجائي.

وهناك شاهد آخر يمكن أنْ يبيَّن لنصرة ماذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) حاصله:

انه لااشكال في انَّ جملة (إنْ جاءك زيد فاكرمه) جملة انشائية وليست من قبيل جملة (إنْ جاء زيد اكرمته) الاخبارية، وهذا الفرق على ضوء مبنى المحقق الاصفهاني قابل للتفسير اذ المدلول الاساسي للجملة والذي بازائه مدلول تصديقي انما هو الجزاء لاالشرط ولا الشرطية فانهما لمجرد تحديد الفرض والتقدير فاذا كان الجزاء جملة انشائية كانت الشرطية انشاءاً لامحالة واذا كان الجزاء جملة خبرية كانت الشرطية اخباراً لامحالة.

وامّا على مبنى المشهور الذين يجعلون المدلول الاساسى للشرطية والذي بازائه مدلول تصديقي نفس التعليق والربط والملازمة بين جملتي الجزاء والشرط فلايبقى فرق بين الجملتين، اذ تكونان معاً اخباراً عن الملازمة بين جملتي الشرط والجزاء سواءاً كان الجزاء جملة خبرية أو انشائية ولايمكن أنْ يكون الجزاء الاّ مدلولاً تصورياً لا تصديقياً لانَّ الجملة الواحدة لا تتحمل الاّ مدلولاً تصديقيا واحداً والمفروض انه بازاء الربط والتعليق لاالجزاء ودعوى: استفادة الاخبار أو الانشاء عن الجزاء حينئذ بدلالة التزامية، خلاف الوجدان جداً.

وشاهد ثالث على صحة ماذهب اليه المحقق الاصفهاني: اننا لانستفيد الملازمة بين الشرط والجزاء الاّ اذا دخل عليهما ادوات العموم فقيل (كلّما جئتني اكرمتك) وامّا قولك (اذا جئتني اكرمتك) فلايدل على الاكرام لوجاءه مرة ثانية، وهذا الفرق بناءاً على مايقوله المشهور من دلالة الشرطية على اللزوم وانه كلّما صدقت جملة الشرط صدقت جملة الجزاء لايمكن تفسيره، بخلاف ما اذا حملنا الشرطية على انَّ جملة الشرط بمثابة الفرض والتقدير لمفاد الجزاء فانه حينئذ من دون دخول اداة العموم التي تدل على انَّ الفرض كل فرد من افراد المجيء لا تدل جملة الشرط الاّ على انَّ الفرض اصل المجيء أي صرف وجوده والذي يتحقق بالمجيء مرة واحدة فلايمكن أنْ تستفاد الملازمة في كل مرة.

الجملة يمكن أنْ يفسر على مبنى المشهور بينما لايمكن أنْ يفسر على مبنى المحقق الاصفهاني (قده) وتفصيل: ذلك انَّ هناك في بداية الامر يوجد احتملان في تفسير هذا الخروج من صحة السكوت الى عدم الصحة.

الاحتمال الاول ـ أنْ يقال انَّ اداة الشرط تبدل النسبة التامة الثابتة بين الفعل والفاعل الى النسبة الناقصة، فتكون النسبة بعد دخول اداة الشرط مغايرة مع النسبة قبل دخولها من قبيل التغاير بين النسبة في (جاء زيد) والنسبة في (مجيء زيد)، فبهذا الاعتبار لايصح السكوت على الجملة بعد دخول الاداة عليها لعدم امكان السكوت على النسبة الناقصة.

الاحتمال الثاني ـ أنْ يقال انَّ النسبة التامة التي كانت ثابتة بين الفعل والفاعل تبقى على حالها ولا تتغير ولكن مع هذا لايصح السكوت باعتبار انَّ اداة الشرط لها سنخ معنًى ينتظر معه مجيء شيء زائداً على الشرط، فجملة الشرط بدون الجزاء كاملة الاّ انَّ معنى الاداة لايكتمل الاّ بمجيء الجزاء، ومن هنا لايصح الاكتفاء بجملة الشرط لودخل عليها اداة الشرط.

والاحتمال الاول يناسب كلا المبنيين في المقام، بمعنى انه يمكن لكل من المشهور والمحقق (قده) أنْ يدّعي انَّ النسبة تتغير وتتبدل الى النسبة الناقصة بمجرد دخول اداة الشرط عليها، وامّا الاحتمال الثاني فهو يناسب مع مبنى المشهور فانهم يقولون بانَّ اداة الشرط وضعت للربط بين الشرط والجزاء ومن الواضح انَّ معنى الارتباط لايكتمل الاّ بثبوت كلا طرفيه بينما لايناسب هذا الاحتمال مع مبنى المحقق الاصفهاني (قده) فانه لوكانت النسبة في نفسها تامة فلماذا لايمكن الاكتفاء بجملة الشرط بمجرد افتراض هذه النسبة وجعلها مقدَّرة الوجود؟ وليس الافتراض من قبيل الربط حتى يحتاج الى طرف اخر و ينتظر الى شيء اخر غير متعلقه[1].

١ ــ الانتظار باعتبار انَّ الاداة عندما دلّت على الفرض والتقدير اصبح مدلول النسبة التامة فرضية لاواقعية والفرض لايفيد تصديقاً فينتظر النسبة التي يراد التصديق بها اذا كانت خبرية أو انشاؤها اذا كانت انشائية.
بل مدعى المشهور سوف يواجه مشكلة كيفية الربط بين نسبتين تامتين فانَّ النسبة اذا لم تكن ناقصة بل تامة فلا تتحمل ربطاً وانما تتحمل التقدير والفرض أو التصديق فانه لو أُريد من الربط الربط الناقص أي النسبة الناقصة فهذه النسبة تحليلية ←

وحينئذ اذاامكننا آنْ نثبت عدم صحة الاحتمال الاول وتعين الاحتمال الثاني فلامحالة يثبت صحة مبنى المشهور في قبال مبنى المحقق الاصفهانى (قده) وتوضيح عدم صحة الاحتمال الاول يكون ببيان امرين:

الاول ـ انَّ جملة الشرط لها مدلول تصديقي وهذا شيء اعترف به نفس المحقق الاصفهاني (قده) ايضاً، فانه يقول بانَّ الاداة تفيد انَّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، ومقصودة (قده) انها تكشف عن ثبوت الفرض والتقدير في ذهن المتكلم وليس مقصوده انها تدل على مفهوم الفرض بنحو الدلالة التصورية.

الثاني ـ انَّ المدلول التصديقي لايكاد يثبت الاّ مع النسبة التامة دون الناقصة، وهذا شيء فرغنا عنه في بحث الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة.

اذن النسبة في جملة الشرط حتى بعد دخول الاداة تكون تامة وهذا يعني صحة الاحتمال الثاني دون الاول، فيتعين مبنى المشهور لامحالة القائل بانَّ الاداة موضوعةللربط بين الجملتين لالافادة انَّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير. هذا مضافا الى انَّ الوجدان قاضٍ بذلك في اللغة العربية واظن انه في بقية اللغات ايضا كذلك.

المرحلة الثانية ـ بعد انَّ اتضح انَّ اداة الشرط تدل على الربط بين الشرط والجزاء لابدَّ وآنْ نتكلم في انها تدل على الربط بين المدلولين التصوريين للشرط والجزاء أو تدل على الربط بين المدلولين التصديقين لهما[1].

واطرافها لابدَّ وآنْ تكون مفاهيم افرادية لانسب تامة حقيقية، بل النسب الناقصة خلف مقصود المشهور اذ المفروض انَّ نسبة الجزاء الى الشرط نسبة تامة يصح السكوت عليها ولواُريد من الربط النسبة التامة فنحن لانتعقل نسبة تامة بين نسبتين الاّ الفرض والتقدير، أي تكون احداهما تحديداً لوعاء صدق الاخرى اذ لايعقل التصادق بين نسبتين لانهما متعددتان ذاتاً وخارجاً وانما التصادق بين مفهومين يتحدان و يتصادقان خارجاً في وجود واحد ولهذا كانت النسبة التامة وعائها وموطنها الحقيقي الذهن لاالخارج.

وامّا التلازم والارتباط والاتصاق فكل ذلك معاني خارجية اذا كانت نسبة فهي تحليلية وناقصة على ماحققناه في بحث النسب.

١ ــ هذا التعبير لابدَّ وآنْ يكون مسامحة اذ لايمكن آنْ يوجد للجملة الواحدة شرطية كانت أم حملية الاّ مدلول تصديقي واحد لامدلولان تصديقيان، وفي الشرطية المدلول التصديقي امّا آنْ يكون بازاء جملة الجزاء أو بازاء نفس الشرطية والتعليق بين الجزاء والشرط فيفرغ حينئذ كل من الجزاء والشرط عن مدلولهما التصديقي.

فمثلاً قولنا (إنْ جاء زيد فاكرمه) هل كلمة الشرط تدل على انَّ النسبة الارسالية بين الاكرام والمكلف هي المعلقة على الشرط حتى يكون المدلول التصوري للجزاء معلقا؟ أو انها تدل على انَّ الالزام والايجاب الثابت في نفس المولى يكون معلقا على الشرط حتى يكون المدلول التصديقي للجزاء معلقا؟ وليس المقصود من الشق الاول انَّ المدلول التصديقي للجزاء سوف لايكون معلقا بل يمكن آنْ يكون المدلول التصديقي ايضا معلقا لكن بتبع المدلول التصوري فاولاً و بالذات تربط الاداة بين المدلولين التصوريين ثم بعد ذلك يسري التعليق الى المدلول التصديقي.

والصحيح: اختيار الشق الاول وانَّ الاداة تربط الجزاء بالشرط في مرحلة المدلول التصوري لاالتصديقي، والمنبه على ذلك انه قدلايوجد هناك مدلول تصديقي بازاء الجزاء اصلا امّا لعدم وجود مدلول تصديقي للكلام راساً، كما اذا صدرت الجملة الشرطية من غير العاقل الملتفت كآلة التسجيل مثلا، وامّا الأن المدلول التصديقي موجود للكلام ولكنه ليس موازيا للجزاء بل يكون موازيا لمادخل على الجملة الشرطية وذلك كما اذا قيل: (هل إنْ جاء زيد فتكرمه أو ليس اذا جاء زيد فتكرمه) فانَّ المدلول التصديقي هو الاستفهام عن الجملة أو نفي مفاد الجملة دون اثبات الاكرام بنحو الاخبار أو بنحو الانشاء، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزاء كيف يمكن للاداة

فاذا افترض انَّ المدلول التصديقي بازاء الجزاء ترتب على ذلك امران:

الاول ـ انَّ ربط المدلول التصديقي للجزاء بالشرط ابتداءاً ومن دون ربط المدلول التصوري لجملة الجزاء بالشرط غير صحيح في نفسه، لانَّ التقييد ليس من قبيل الاطلاق كاشفاً ابتداءاً عن تقيد المدلول التصديقي بل بتبع تقييد المدلول التصوري، نعم اذا كان القيد ابتداءاً ناظراً الى المراد والمدلول الجدي بآنْ قال (اكرم زيداً) ثم قال مرادي مقيّد بصورة مجيئه كشف ذلك عن تقييد المدلول التصديقي ابتداءاً ولكن من الواضح انَّ جملة الشرط لانظر فيها ابتداءاً الى المراد الجدي ومع تجاز مرحلة المدلول التصوري.

الثاني ـ ربط المدلول التصديقي للجزاء بالشرط بعد فرض انَّ المدلول التصديقي للجملة الشرطية بازاء الجزاء لايكون الآ باحد وجهين:

١ ــ آنْ يكون التعليق على الشرط بنحو النسبة الناقصة وتكون الشرطية بحكم الوصفية، وهذا ماتقدم انه خلاف ظاهر الشرطية وخلاف المقصود ولايرضى به المشهور ايضاً.

٢ ــ آنْ تكون جملة الشرط تقييداً وتحديداً لوعاء صدق جملة الجزاء وفرض ثبوته، وهذا هو ماقاله المحقق الاصفهاني (قده) وعلى كلا التقديرين فسوف لن يكون للجملة مفهوم الآ اذا جرى الاطلاق في الحكم بنحو مطلق الوجود الذي لوتم في مورد ثبت المفهوم حتى للوصف فضلا عن الشرط.

اَنْ تربط بين المدلولين التصديقيين؟

نعم لو بنينا على انَّ الوضع يوجب الدلالة التصديقية لاالدلالة التصورية كما يقول السيد الاستاذ فنضطر اَنْ نقول انَّ الاداة توجب الربط بين المدلول التصديقي للجزاء والمدلول التصديقي للشرط، اذ ليس للجزاء والشرط مدلول تصوري ناشيء من الوضع حتى يقال انَّ الاداة تدل على الربط بين المدلولين التصوريين. وحينئذ يقع مثل السيد الاستاذ في مثل قولنا (هل اِنْ جاء زيد فتكرمه) في اشكال، فانه لوقال: انه لايستفاد أي ربط بين الشرط والجزاء، فهذا واضح البطلان فانَّ المتكلم يكون في مقام الاستفهام عن الربط فلابدَّ من ربط حتى يسأل عنه، ولو قال: انَّ الاداة تدل على الربط بين المدلول التصوري للجزاء والمدلول التصوري للشرط، فهو لايعترف بوجود مدلول تصوري لجملة الشرط أو لجملة الجزاء، ولوقال: انَّ الاداة تدل على الربط بين مدلولين تصديقيين، فلايوجد مدلول تصديقي بازاء الشرط أو الجزاء، فيضطر اَنْ يلتزم بانَّ مجموع الجملة الشرطية مع اداة الاستفهام موضوعة بوضع واحد مندمج للاستفهام عن الربط بين مفهوم مجيء زيد وبين النسبة الارسالية بين الاكرام والمكلف من دون اَنْ يفترض تعدد الدال والمدلول، يعني من دون اَنْ يفترض انَّ جملة الشرط دلت على مفهوم مجيء زيد وجملة الجزاء دلت على النسبة الارسالية واداة الشرط دلت على الربط بين المعنيين.

ثم انه بعد اَنْ اتضح انَّ الاداة تفيد الربط بين المدلولين التصوريين ينبغي اَنْ نبحث عن انه هل يسرى الربط من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي أولا؟

وهذا البحث انما يقع في مورد يكون للجملة الشرطية مدلول تصديقي لافيما اذا كان المدلول التصديقي بازاء الاداة الداخلة على الجملة الشرطية كاداة الاستفهما أو اداة النفي، فانه مع عدم ثبوت المدلول التصديقي بازاء الجملة الشرطية لامعنى للقول بانَّ الربط يسري من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي.

والتحقيق في هذا المقام: انه لوكان المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية الدالة على النسبة التعليقية بأَنْ يكون المقصود الجدي للمتكلم الاخبار عن انَّ النسبة في الجزاء- سواء كانت نسبة تصادقية كما لوفرض الجزاء جملة خبرية

أو كانت نسبة انشائية طلبية ـ معلّقة على الشرط فلا اشكال حينئذ في عدم سريان التعليق والربط الى المدلول التصديقي، لانه عبارة عن الاخبار عن الربط والتعليق لاعبارة عن مايوازي المعلق في المدلول التصوري فكيف يسري التعليق اليه؟ فانَّ التعليق انما يمكن اَنْ يسري الى المدلول التصديقي فيما اذا كان المدلول التصديقي موازيا للجزاء الذي هو المعلَّق في المدلول التصوري.

وامّا لوكان المدلول التصديقي موازيا لمفاد الجزاء في الجملة الشرطية لاموازيا لمفاد اصل الجملة الشرطية فحينئذ امّا اَنْ يكون الجزاء جملة اخبارية كما اذا قيل: (اذا جاء زيد فاصافحه)، وامّا اَنْ يكون جملة انشائية كما اذا قيل (اذا جاء زيد فاكرمه)، فلوكان الجزاء جملة اخبارية فمن المعقول اَنْ يكون المدلول التصديقي معلقا ايضا، كما اذا كان مقصود المتكلم اَنْ يخبرعن انه سوف يصافح زيداً لكن ليس مقصوده الاخبار الفعلي المطلق وانما مقصوده الاخبار المشروط والمنوط بمجيء زيد فيخبرعن المصافحة اخباراً منوطا بمجيء زيد فكأنما الاخبار على تقدير مجيء زيد، كما انه من المعقول اَنْ لايكون المدلول التصديقي معلقاً كما اذا قصد اَنْ يخبر بالفعل ويحكي بالفعل عن خصوص الحصة المعلقة لمفاد الجزاء فيخبرعن انه سوف اصافح تلك المصافحة التي تكون مشروطة بمجيء زيد، وهذا لازمه انه لولم يجيء زيد لكان هذا الشخص كاذبا اذ سوف لايصافح تلك المصافحة التي تكون ثابتة عند مجيء زيد[1].

١ ــ اذا أُريد تعليق الانشاء والجعل أو الحكاية والاخبار فمن الواضح انَّ التعليق انما يعقل في المفاهيم التي تنشأ وتعتبر أو يخبر عنها لافي نفس الانشاء والاخبار اللذان هما الامران التصديقيان، وانْ أُريد تعليق المنشَأ والمخبربه أي النسبة الحكائية التصادقية أو الانشائية الارسالية. فحينئذ وانْ كان قد يقال بانَّ الانشاء والجعل أو الاخبار والحكاية معلّق الاّ انه بالعرض والمجاز وبلحاظ مجعوله ومحكية وامّا نفس الجعل والحكاية ففعلي من غير فرق بينهما.

وامّا ماذكر في مثال الاخبار عن المصافحة المقيدة بمجيء زيد فهو من اخذ المجيء قيداً في متعلّق المخبربه لانفسه أي الاخبار عن وقوع المصافحة المقيدة بالمجيء فيدل على الاخبارعن مجيء زيد فانَّ الاوصاف بعد العلم بها اخبار وليس المجيء قيداً للوقوع والنسبة التصادقية. وهكذا يتضح انَّ ربط المدلول التصديقي للجزاء بالشرط بالمعنى المعقول لتقييده لايعقل الاّ بأنْ يكون المدلول الاساسي ومركز الجملة الشرطية هو الجزاء سواء كان انشاءً أو اخباراً، وهذا لايناسب الاّ مع مقالة المحقق الاصفهاني من انَّ الشرط لمجرد الفرض وتقدير وعاء الانشاء والاخبار في الجزاء وانه ليس مطلقا بل في تقدير خاص، فالجمع بين اَنْ يكون المدلول التصديقي في طرف الجزاء وفي نفس الوقت يكون مقيداً بالشرط على مبنى المشهور غير ممكن.

الاّ اِنَّ هذا القسم الاخير خلاف الظاهر، فانه لوكان المدلول التصديقي موازيا لمفاد الجزاء فاصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الاثبات يقتضي اَنْ يكون المدلول التصديقي ايضا معلقا كالمدلول التصوري.

وامّا اذا كان الجزاء جملة انشائية كما اذا قيل (اذا جاء زيد فاكرمه) فالمدلول التصديقي حينما يكون موازيا للجزاء كما هو المفروض والذي هو عبارة عن ايجاب الاكرام يجب اَنْ يكون معلقا على الشرط ومقيداً به فيجعل وجوب الاكرام مشروطا بمجيء زيد، ولايمكن اَنْ يفترض عدم تقييده اذ لولم يكن جعل الوجوب مقيداً بالشرط فامّا يقال: انَّ نفس الوجوب مقيد بالشرط بأَنْ يجعل الوجوب المقيد، وهذا يرجع في الحقيقة الى تقييد نفس الجعل اذ الصحيح انه لاواقع للمجعول في مقابل الجعل فتقييد المجعول يعني تقييد الجعل كما انَّ تقييد الجعل يعني تقييد المجعول[1].

وامّا يقال: بانَّ نفس الوجوب ايضا غير مقيد فيجعل بالفعل وجوبا فعليا غير مقيد، فلماذا في مقام ابراز مثل هذا الوجوب الفعلي بيّن الجملة الشرطية بل كان ينبغي اَنْ يقتصر على الجزاء من دون ذكر الشرط و يقول (اكرم زيداً) فمقتضىٰ اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات انَّ المدلول التصديقي لوكان موازيا للجزاء فلابدَّ واَنْ يكون معلقا على الشرط كما انَّ المدلول التصوري للجزاء معلّق عليه.

والمتلخص مما ذكرنا: انَّ المدلول التصديقي لوكان موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية فلايسري التعليق الى المدلول التصديقي ولو كان موازيا لمفاد الجزاء فالظاهر السريان، سواء كان الجزاء جملة اخبارية أو انشائية.

١ ــ اتضح عدم الفرق بين الجملتين الشرطيتين الانشائية والاخبارية من هذه الناحية، فانَّ التقييد بالشرط اِنْ كان بنحو النسبة الناقصة الماخوذة في طرف الجزاء كان الجعل مطلقا كمايكون الاخبار مطلقا، وانْ كان التقييد بالشرط تقييداً للنسبة المخبر عنها أو المنشآة في جملة الجزاء كان الجعل والانشاء وكذلك الاخبار مشروطاً بالعرض والمجاز أي بلحاظ المجعول والمخبر به.

فالحاصل: كما يمكن الاخبار عن وقوع المصافحة المقيدة بالمجيء يمكن ايجاب المصافحة المقيدة بالمجيء ولكن يكون مجيء زيد قيداً في المصافحة الواجبة في الانشاء فيجب تحصيله وفي المصافحة المخبر عنها في الاخبار فيكون اخباراً عن تحققه بقانون انَّ الاوصاف بعد العلم بها اخبار وليس قيداً للوجوب لابمعنى الجعل ولاالمجعول كما لم يكن قيداً للاخبار لابمعنى الاخبار ولاالنسبة المخبر عنها فلافرق بي الجملتين من هذه الناحية كما هو مقتضى الوجدان اللغوي.

و ينبغي البحث في ماهو الظاهر من الاحتمالين، فهل الظاهر هو موازاة المدلول التصديقي لمفاد هيئة الجملة الشرطية أو الظاهر موازاة المدلول التصديقي لمفاد الجزاء؟.

قد يقال: بانَّ الظاهر الثاني لانَّ الاول مخالف لما تقتضيه اصالة التطابق بين عالم الثبوت وعالم الاثبات، فانه في عالم الاثبات يكون المدلول التصوري للجزاء معلقاً و يكون المدلول التصوري فيما اذا كان الجزاء جملة انشائية عبارة عن النسبة الارسالية بينما لوكان المدلول التصديقي موازيا لمفاد هيئة الجملة الشرطية لكان المدلول التصديقي غير معلق وكان المدلول التصديقي مخالفا مع المدلول التصوري وهذا بخلاف ما اذا كان المدلول التصديقي موازيا لنفس الجزاء.

والصحيح: عدم امكان المساعدة على هذا فانَّ المدلول التصديقي انما ينبغي اَنْ يكون مطابقا مع المدلول التصوري فيما اذا كان موازيا لنفس ذاك المدلول التصوري لافيما اذا كان موازيا لمدلول تصوري آخر، فكيف يعقل اَنْ يبرهن على لزوم اَنْ يكون المدلول التصديقي موازيا للجزاء باصالة التطابق بين المدلول التصديقي والمدلول التصوري للجزاء، بل الصحيح انَّ الظاهر هو الاحتمال الاول أي انَّ المدلول التصديقي موازٍ لنفس مفاد هيئة الجملة الشرطية وذلك باعتبار انه بحسب عالم المدلول التصوري تكون النسبة الارسالية طرفا للنسبة التعليقية، فانَّ النسبة التعليقية نسبة بين مفاد الشرط ومفاد الجزاء وليست النسبة التعليقية طرفا للنسبة الارسالية بل النسبة الارسالية قائمة بطرفين مستقلين لها، وبهذا الاعتبار يكون المركز والمحور والمنظور الاساسي في المداليل التصورية هو النسبة التعليقية لاالنسبة الارسالية فكأنما جيىء بالنسبة الارسالية كي يتم اطراف النسبة التعليقية.

وحينئذ لوكان المدلول التصديقي والمنظور الاساس فيه هو النسبة التعليقية تطابق المدلول التصديقي مع المدلول التصوري، واما لوكان المدلول التصديقي بازاء النسبة الارسالية فتعكس الآية و يكون المنظور الاساس هو النسبة الارسالية وتكون النسبة التعليقية منظورة بالتبع، ومقتضىٰ اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات انَّ

مدلول التصديقي موازٍ مع النسبة التعليقية لا النسبة الارسالية.[١]

المرحلة الثالثة ـ بعد اَنْ عرفنا انَّ التعليق يكون اولاً و بالذات بلحاظ المدلول التصوري للجزاء لا بلحاظ المدلول التصديقي له يقع البحث في انَّ المعلق هل هو المدلول التصوري للهيئة في الجزاء او المدلول التصوري للمادة في الجزاء؟ فانَّ الجزاء مركب من هيئة تدل على النسبة الارسالية ـ فيما اذا كان جملة انشائية ـ ومن مادة تدل على مفهوم اسمي خاص وهو الاكرام مثلا. فهل المعلق على الشرط هو النسبة الارسالية أو انَّ المعلق هو الاكرام؟.

فلو قيل: انَّ المعلق الاكرام كماذهب اليه الشيخ الاعظم (قده) استشكل عليه: بانه حينئذ لايبقى فرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب لأنّ الشرط يصبح بناءاً على هذا قيداً للواجب مع انه لااشكال في انه لايجب تحقيق الشرط في مقام امتثال الجملة الشرطية فلو قيل (اِنْ جاء زيد فاكرمه) لايجب اَنْ نأتي بزيد كي نكرمه فكيف يقال انَّ المجيء قيد للاكرام الواجب؟ ولو قيل: انَّ المعلق نفس النسبة الارسالية قلنا انَّ النسبة معنى حرفي آلي والمعنى الحرفي يستحيل اَنْ يُعلَّق على شيء و يُقيد به، وذلك اولاً: لانَّ تعليقه وتقييده فرع اَنْ يلحظ استقلالاً والمعنى الحرفي لايكون ملحوظا بالاستقلال. وثانياً: المعنى الحرفي أمر جزئي لايقبل التقييد فكيف يقيد بالشرط؟

ومن هنا وقع التحير في انَّ المعلق على الشرط ماهو هل هومفاد المادة أو الهيئة.

١ ــ اشرنا فيما سبق الى انَّ النسبة التعليقية كالنسبة التصادقية نسبة خبرية فيلزم على هذا عدم الفرق بين (اِنْ جاء زيد فاكرمه واِنْ جاء زيد اكرمه عمرو) مع وضوح انشائية الاول وخبرية الثاني.

كما انه كيف نثبت الانشاء وايجاب الاكرام بعد اَنْ لم يكن المدلول التصديقي بازاء النسبة الارسالية اللهم الاّ بدلالة التزامية وهو خلاف الظاهر جداً.

مضافاً: الى انه بناءاً على انَّ ادوات الانشاع كصيغ الامر والنهي موضوعة لايجاد المعنى باللفظ بالمعنى المعقول في محله للايجادية، لايعقل اَنْ يكون المدلول التصديقي بازاء النسبة التعليقية بل لابدَّ واَنْ يكون بازاء ادوات الايجاد والانشاء التي هي مدلول الجزاء، وكذلك اذا كان الجزاء جملة انشائية بالمعنى المقصود في الاعتباريات كقولك (اِنْ كان هذا الكتاب لي وهبتك اياه) انشاءاً لااخباراً. فانه بعد وضوح انَّ الجلمة الشرطية أي النسبة التعليقية بين الجزاء والشرط ليست مدلولاً انشائياً بل حكائي ففي مثل هذه الجمل لوفرض انه يوجد انشاء في طرف الجزاء يلزم اَنْ يكون للشرطية مدلولان تصديقيان، وقد ذكرنا انَّ الجملة الواحدة لا تتحمل اكثر من مدلول تصديقي واحد، وان فرض انَّ الجزاء مفرّغ عن الانشاء وايجاد المعنى الحقيقي أو الاعتباري كان خلاف الظاهر، ألا ترى الفرق بين وهبتك الكتاب انشاءاً في الشرطية و بين الاخبار عن انه يهبه الكتاب؟ وهذا ايضا منبه اخر على صحة مبنى المحقق الاصفهاني (قده) في تحليل الجملة الشرطية.

و قد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً في بحث الواجب المطلق والمشروط.

وهنا بنحو الاختصار نقول: انه يمكن اَنْ يتخذ احد مواقف ثلاثة للتغلب على هذا الاشكال.

الموقف الاول ـ ماذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله: انكار التعليق راساً فلا تكون هناك نسبة ارسالية في عالم الذهن تامة الاركان في المرتبة السابقة على الشرط بل في الذهن نسبة واحدة يكون الشرط من اول الامر داخلا في تصميمها و بنائها الذهني وتكون ذات ثلاث اطراف، الطرف الاول والثاني هما الطرفان في الجزاء والطرف الثالث هو الشرط، وهذه الاطراف عرضية لهذه النسبة و بذلك تنحل المشكلة، اذ من الاول تنعقد النسبة باطراف ثلاثة وهو معنى الجزئية في المعاني الحرفية لا الجزئية المصداقية.

الموقف الثاني ـ ماذهب اليه المحقق النائيني (قده) وحاصله: اختيار انَّ مفاد المادة هو المعلق لامفاد الهيئة. فمفاد المادة بناءاً على هذا يكون طرفا لنسبتين للنسبة الارسالية وللنسبة التعليقية،[1] وفي مقام تنظيم العلاقة بين هاتين النسبتين يتصور ثلاثة انحاء:

النحو الاول ـ اَنْ تُقيد المادة اولاً بالشرط ثم هي بما انها مقيدة تجعل طرفا للنسبة الارسالية.

وهذا النحو ساقط وغير محتمل فانه بناءً على هذا يصير معنى قولنا (اِنْ جاء زيد فاكرمه) انه يجب اَنْ تكرم زيداً اكراماً مقيداً بمجيئه فيكون المجيء قيداً للواجب لا الوجوب وهو خلاف المقصود.

النحو الثاني ـ اَنْ تطرأ النسبتان الارسالية التعليقية على مفاد المادة في عرض واحد. وهذا النحو ايضا ساقط فانه بناءاً عليه لايثبت التقييد لافي الوجوب ولافي الواجب، ولازمه انه يجب على المكلف بالفعل اَنْ يكرم زيدا واِنْ لم يجيء، فانَّ

١ ــ فوائد الاصول، ج١، ص٤٧٩.

المفروض انَّ الوجوب لم يعرض على القيد كما انَّ المفروض انَّ التقيد ليس في طول الوجوب.

وهذا النحو وانْ كان هو ظاهر عبارة تقريرات بحث الميرزا (قده) الا اني اظن انه قصور في التعبير ومقصوده هو النحو الثالث.

النحو الثالث ـ اَنْ تكون المادة بما هي معروضه للوجوب وللنسبة الارسالية طرفا للنسبة التعليقية فيكون الاكرام بما هو واجب معلقا على الشرط، وليس المقصود من هذا انَّ الشرط قيد لنسبة الاكرام الى الوجوب كما فهم السيد الاستاذ فاشكل عليه: بانَّ هذا رجوع الى المشكلة، وانما المقصود انَّ الشرط قيد لحصة خاصة من الاكرام وهي ذاك الاكرام الذي يكون معروضا للنسبة الارسالية وللوجوب[١].

و بعد بطلان النحو ين السابقين يتعين هذا النحو و به تنحل المشكلة.

الموقف الثالث ـ ما ذهبنا نحن اليه واخترناه وحاصله:

انَّ المعلق هو مفاد الهيئة لكن لامباشرة بل بتوسط مفهوم اسمي مشار اليه كمفهوم هذه النسبة مثلا فكانما قيل اكرم زيداً وهذه النسبة الارسالية معلقة على الشرط[٢].

١ ــ ولكن تقيد المادة بماهي معروضة للنسبة الارسالية لايعقل الا باحد نحو ين:
الاول ـ انتزاع مفهوم اسمى من جملة الجزاء وتقييده بالشرط وهذا هو الموقف الثالث القادم. الثاني ـ جعل الشرط قيداً لنفس النسبة الانشائية او الاخبارية التامة في طرف الجزاء فيكون تحديداً وتقديراً لوعاء صدق الجزاء فان النسبة التامة قابلة للتقدير والتقييد من حيث الوعاء وهذا هو روح مقصود المحقق الاصفهانى (قده).

٢ ــ أقول: لازم هذا الموقف وموقف الميرزا (قده) هو ارجاع الجملة الشرطية الى جملتين مستقلتين بأَنْ تجعل جملة (اكرمه) جملة مستقلة وليست هي الجزاء بل الجزاء مفهوم اسمي مقدر منتزع منها. وحسب الظاهر هذا شيء لايفهمه العرف فانَّ العرف يفهم من جملة (إنْ جاء زيد فاكرمه) انها جملة وحدانية ترتبط بعضها مع بعض، بل الانسب بناءاً على مبنى المشهور في تفسير الشرطية اَنْ يقال: بانَّ الجملة الشرطية تدل على النسبة التعليقية كنسبة تامة حقيقية نظير النسبة التصادقة في الجملة والنسبة التامة الحقيقة كما يمكن اَنْ تقوم بين مفهومين افراديين يمكن اَنْ تقوم بين نسبتين تامتين و يكون معنى ذلك تلازمهما في الصدق خارجاً فكأنه قيل اذا صدقت جملة الشرط صدقت جملة الجزاء ولعل سيدنا الاستاذ (قدس سره الشريف) انما لم يلتزم هذا الجواب لوضوح انَّ النسبة التعليقية والارتباط أو التلازم بين مفاد الجزاء والشرط أمر خارجي حقيقي كالنسب الخارجية وليست من قبيل النسبة التصادقية التي لاحقيقة لها في الخارج.
الاّ انَّ هذا الاعتراف بنفسه يقتضي انكار مبنى المشهور واختيار ماذهب اليه المحقق الاصفهاني من انَّ الشرطية ليست الاّ لتحديد الجزاء وتخصيص مفاده بفرض تحقق الشرط...

وهذا يرجع في الحقيقة الى روح ماقاله الميرزا (قده) من انَّ المادة بما هي معروضة للنسبة تكون معلقة فانَّ هذا يعني انه اتخاذ مفهوم اسمي مشير الى النسبة وتعليق ذاك المفهوم الاسمي على الشرط.

هذا هو تمام الكلام في المرحلة الثالثة و بذلك انتهى الكلام في النقطة الاولى ..

النقطة الثانية: في البحث عن الركن الاول في ضابط المفهوم وهو على حسب تعبير المشهور وتفكيرهم دلالة الجملة الشرطية على الوجوب الكلّي الانحصاري، وقد اشرنا فيما سبق إنَّ انتزاع المفهوم تارة: يكون بحسب المفهوم ومرحلة الدلالة التصورية للكلام، واخرى: يكون بحسب المدلول التصديقي ومرحلة الدلالة التصديقية للكلام وانتزاعه بلحاظ المرحلة الاولى ميزانه اَنْ تدل الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، وانتزاعه بلحاظ المرحلة الثانية ميزانه اَنْ تدل على انَّ الربط بين الشرط والجزاء على نحو الربط بين المعلول وعلّته المنحصرة، ومن هنا بالامكان تصنيف التقريبات المذكورة لتخريج مفهوم الشرط الى صنفين فمنها مايثبت المفهوم بحسب المدلول التصوري للجملة الشرطية، ومنها مايثبته بحسب المدلول التصديقي لها والتقريبات التي تحاول اثبات المفهوم عن طريق دعوى الانسباق والتبادر تكون من الصنف الاول، والتقريبات المبتنية على التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة التي تكشف عن المدلول التصديقي من وراء اللفظ ترجع الى الصنف الثاني.

وايّاما كان فاذكر لتخريج المفهوم في الجملة الشرطية خمسة تقريبات نذكرها فيما يلي تباعا مع التعليق على كل واحد منها.

التقريب الاول: دعوى انَّ هيئة الشرط أواداته موضوعة للربط بنحو اللزوم العلّي الانحصاري ـ أي النسبة التوقفية بحسب اصطلاحنا ـ وذلك بشهادة التبادر الذي يكون علامة الحقيقة. وهذا التقريب إنْ تم فهو يثبت المفهوم للجملة الشرطية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي.

وقد لوحظ على هذا التقريب: أنَّ لازمه الالتزام بالتجوز والعناية في موارد عدم ارادة المفهوم من الجملة مع انَّ الوجدان قاضٍ بعدمها في جملة من موارد عدم المفهوم كما في قولك (اذا اغرقت تموت)

وسوف يأتي تعليقنا على هذه الملاحظة وعلى اصل هذا التقريب بعد الانتهاء من التقريبات المشهورة.

التقريب الثاني: انَّ الجملة الشرطية وانْ لم تكن موضوعة للزوم العلّي الانحصاري بالخصوص لكنها تنصرف اليه باعتباره الفرد الاكمل والاجلىٰ من افراد اللزوم، وهذا التقريب كسابقة ايضا يثبت المفهوم على مستوى مرحلة المدلول التصوري للكلام.

وفيه: منع الصغرى والكبرى معاً، اذ ليس اللزوم الانحصاري باكمل أو باشد استحكاماً في اللزوم من غير الانحصاري فانَّ وحدة العلّة أو تعددها لا تؤثر في درجة الايجاد والاستلزام الموجودة بين العلّة ومعلولها وانما تختلف درجة حاجة المعلول الى العلّة بوجود علّة اخرى أو عدمه وتوقفه عليها، نعم لو أُستفيد من الشرطية النسبة التوقفية ثبت المفهوم حينئذ ولكنه غير موقوف حينئذ على اثبات العلّية الانحصارية للشرط كما تقدم.

كما أنَّ الانصراف لايكون على اساس الاكملية أو أشدية بعض حصص المعنى ثبوتاً ولذلك لا تنصرف كلمة الانسان الى أكل افراده، وانما ينشأ الانصراف من مزيد علاقة وربط بين اللفظ وبعض حصص معناه لعوامل واسباب خارج الوضع تجعل علاقته ببعض الحصص من المعنى الموضوع له اكثر وآكد من علاقته بالبعض الآخر، وهذا راجع الى المناسبات والاستعمالات الخارجية لامجرد الاكملية الثبوتية.

التقريب الثالث: انَّ هناك فقرات لابدَّ من اثباتها للتوصل الى المفهوم في الجملة الشرطية.

الفقرة الاولى: الاستلزام بين الشرط والجزاء

الفقرة الثانية: كون الاستلزام بينهما على اساس العلّية.

الفقرة الثالثة: كون العلّية انحصارية.

الفقرة الاولى من هذه الفقرات تثبت بالوضع في مرحلة المدلول التصوري للجملة الشرطية لانها مدلول الهيئة الشرطية أو اداتها بعد اَنْ كان استعمالها في موارد الصدفة بعناية وتكلف وجدانا.

وامّا العلّية ـ الفقرة الثانية ـ والانحصارية، ـ الفقرة الثالثة ـ فبثبتهما بالاطلاق، وذلك

امّا بالنسبة الى العلّية فلأنه مقتضىٰ التطابق بين مقام الاثبات والثبوت للكلام اذ كمايكون الجزاء بحسب مقام الاثبات متأخراً ومترتباً على الشرط كذلك يكون الامر بينهما ثبوتا والاّ لم تكن مرحلة الاثبات مطابقة مع عالم الثبوت وهوخلاف الاطلاق.

وامّا الانحصارية فلأنها مقتضىٰ الاطلاق الاحوالي للشرط فانَّ مقتضىٰ الجملة الشرطية ثبوت الاستلزام والعلّية للشرط مطلقاً سواء اًقترن بشيء آخر أو سبقه شيء آخر أولا، وهذا لايكون الاّ مع افتراض الشرط علّة منحصرة. و بعبارة اخرىٰ: في حالة اجتماع الشرط مع شيء آخر يحتمل علّيته اما اَنْ يكون كل منهما علة مستقلة لحكم واحد، او يكون كل منهما علّة مستقلة لفرد من الحكم غير الآخر، أوو يكون كل منهما جزء العلّة للحكم الواحد، وكل هذه الاحتمالات مستحيلة اذ يلزم من الاول اجتماع علّتين مستقلتين على معلول واحد، و يلزم من الثاني اجتماع الحكمين المثلين على متعلق واحد[1] و يلزم من الثالث مخالفة ظهور الشرطية في انَّ الشرط تمام السبب لترتب الجزاء كما يعترف به المنكر للمفهوم ايضاً.

وهذا التقريب لوتم ثبت المفهوم بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام المستكشف بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

الاّ انَّه غير تام. وذلك:

أولاً ـ انَّ ماجاء في الفقرة الثانية من امكان اثبات العلّية باصالة التطابق بين

١ ـ ليس اجتماع حكمين مثلين على متعلق واحد محالاً دائماً فان وجه هذه الاستحالة ليس هو اجتماع المثلين بالمعنىٰ المحال بالدقة، بل وجهه لغوية جعل وجوبين او تحريمين على متعلق واحد وهذا لايجرى في جملة من الاحكام التي يمكن اجتماع فردين منهما على متعلق واحد كحق الفسخ فانه يمكن انيكون هنالك حقان لفسخ معاملة واحدة احدهما من جهة العيب والآخر من جهة المجلس مثلاً، وأثره امكان اسقاط احدهما دون الآخر، ففي مثل هذه الاحكام لايتم ايضاً هذا التقريب.

كما انه ظهر مماذكرنا: ان تمامية هذا التقريب موقوف على اطلاق متعلق الحكم في الجزاء كى يلزم من فرض وجود سبب آخر للحكم اجتماعهما على متعلق واحد، والا فلو كان كل واحد منهما متعلقاً بفرد غير الآخر فلايلزم اجتماع حكمين مثلين علىٰ متعلق واحد، الا ان هذا خلاف اطلاق المتعلق في الجزاء فلو لم يكن للجزاء اطلاق من هذه الناحية لم يثبت المفهوم. وهذه نقطة ضعف مخصوص بهذا التقريب دون التقريبات الاخرى، لان ثبوت فرد آخر للحكم ولوكان متعلقاً بفرد آخر، غير مايتعلق به الحكم الاول ينافي انحصار طبيعي الحكم بالشرط المستفاد وضعاً اوانصرافاً كما ينافي قانون امتناع صدور الواحد بالنوع من واحد و ينافي الاطلاق المقابل لأو بالنسبة الى طبيعي الحكم فتأمل جيداً.

مقام الاثبات والثبوت يرد عليه: بانَّ غاية مايقتضيه مقام الاثبات ترتب الجزاء على الشرط من دون تعيين ذلك في الترتب العلّي الرتبي فلعلّه ترتب زماني من دون علّية ومعلولية.

وثانياً ـ ماجاء في الفقرة الثالثة من امكان اثبات العلّية الانحصارية بالاطلاق الاحوالي للشرط انما يجدي في علّة محتملة يمكن اَنْ تجتمع مع الشرط في الجملة الشرطية، واما اذا كانت العلّة المحتملة مما لايمكن اجتماعها مع الشرط فلامعنى للتمسك بالاطلاق الاحوالي المذكور حينئذ، اذ يمكن اختيار الشق الثاني من الشقوق الثلاثة في ذلك التقريب أعني احتمال كون العلّة الاخرى علّة مستقلة ايضاً لحصة اخرى من الحكم اذ لايلزم منه اجتماع حكمين مثلين على موضوع واحد بعد اَنْ افترضنا عدم اجتماع الشرطين معاً.

وثالثا ـ امكان اختيار الشق الثالث من الشقوق المتقدمة في التقريب، أعني احتمال كون الشرط حين اجتماعه مع العلّة الاخرى المحتملة كل منهما جزء العلة لايجاد الجزاء الواحد، لانَّ هذه الجزئية ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط كي يكون خلاف ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لايجاد الجزاء وانما هو قصور بالعرض ونتيجة الاقتران بين علّتين مستقلتين في نفسهما ومثل هذه الجزئية غير منفية بالاطلاق لانَّ الترتب والعلّية بين الشرط والجزاء محفوظ في هذه الحالة ايضاً غاية ما هنالك وجود فرق في كيفية تخريج هذه العلّية فلسفياً وحلّ اشكال عقلي في كيفية استناد المعلول الى علّته ولاربط لذلك بالدلالة.

التقريب الرابع: وهو كسابقه في الفقرات الثلاث ولكنه يختلف عنه في كيفية البرهنة على الفقرة الثالثة. فانَّه يتمسك هنا بظهور آخر في الجملة الشرطية لاثبات الانحصارية وهو ظهورها في كون الشرط بعنوانه دخيلا في مقام التأثير في الجزاء لا بعنوان آخر ملازم أو مقارن، وهذا لايكون إلّا حيثما يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء اذ لوكان هناك علّة اخرى، فاما اَنْ يكون كل من العلّتين بخصوصيته علّة للجزاء أو بالجامع بينهما، والاول مستحيل لانه يلزم منه صدور الواحد بالنوع من الكثير، والثاني خلاف ظاهر الشرطية في دخل خصوصية الشرط في الحكم ايضا.

وهذا التقريب غير تام ايضاً، لانه يمكن اَنْ يختار الشق الاول ولايلزم منه محذور، اما على القول باختصاص قانون (الواحد لايصدر الاّ من واحد) بالواحد الشخصي، فواضح، وامّا على القول بعمومها للواحد النوعي ايضا فلانَّ الواحد بالنوع في المقام اِنْ أُريد به الوجوب فإن اريد به المجعول فهو ليس امراً حقيقياً تصديقياً كي يطبق عليه قوانين العلّية وانما هو امر فرضي خالي تصوري على ماتقدم توضيحه مراراً، ولو أُريد به الجعل فهو صادر عن الجاعل ومعلول له وليس معلولاً للشرط اصلا ودور الشرط بحسب الحقيقة دور التحصيص والتقييد، وإنْ أُريد بالواحد النوعي الملاك فلاموجب لافتراض وحدته بالنوع في الوجوبين المستندين الى العلّتين.

التقريب الخامس: ماذكره المحقق النائيني (قده) وهومؤلف من الفقرات الثلاث المتقدمة ايضا وانما يختلف عن التقريبين السابقين في كيفية البرهنة على الفقرة الثالثة منها، حيث يبرهن على اثبات الانحصار في هذا التقريب ببيان جديد حاصله: انَّ الجزاء لونسب الى الشرط فيما اذا كان الشرط امراً زائداً على الموضوع وليس مسوقاً لتحققه، فيعقل فيه ثبوتا احتمالان لا ثالث لهما، امّا اطلاق الجزاء من ناحية الشرط او تقيّده به لاستحالة الاهمال. والاطلاق غير صحيح لأنَّه خلاف الشرطية فيتعين تقييد الجزاء بالشرط وحينئذ يقال: انَّ هذا التقييد يواجه سؤالين وتشكيكين.

الاول: انه هل يكون الشرط كل العلّة أو جزؤها.

الثاني: انه هل يكون الشرط علّة تعيينية أو بدلية بحيث يوجد هناك امر آخر يصلح اَنْ ينوب مقامها.

والتشكيك الاول ينفىٰ بالاطلاق المقابل للواو، فانّه لو كان الشرط جزء العلّة والمولىٰ في مقام بيان تمام علّة حكمه وموضوعه كان ينبغي عطف الجزء الآخر عليه وجعلها معاً شرطاً وهو خلاف الاطلاق.

والتشكيك الثاني ينفىٰ بالاطلاق المقابل لأو، اذلوكان الشرط علّة بدلية كان ينبغي عطف العلّة الاخرىٰ عليه بأو فيكون مقتضىٰ السكوت عنه عدم البدل

و بالتالي كون الشرط علّة بنحو التعيين والانحصار[1]

وهذا التقريب ايضا غير تام، لانَّ المراد من تقيد الجزاء بالشرط اِنْ كان معنى يساوق مع التوقف والنسبة التوقفية فمن الواضح حينئذٍ انَّ هذه النسبة اذا ثبت دلالة الشرطية عليها فسوف يكون لها مفهوم بلا كلام اذ مقتضى الاطلاق الاحوالي لهذا التوقف هو الانحصار لانه لازم التوقف المطلق وفي جميع الاحوال، الاّ انَّ هذا المعنىٰ لايمكن اثباته بصورة برهان لوضوح انَّ التوقف امر زائد على التقييد، فليس مجرد عدم الاطلاق في الجزاء من ناحية الشرط مساوقا مع تقيده به بهذا النحو، وانْ اراد بالتقييد معنى يلائم عدم التوقف، أي مجرد الايجاد والاستلزام، فلايمكن اَنْ نثبت باطلاق التقييد الانحصار اذ ليس كل مالم يذكر في الكلام يستكشف من عدم ذكره عدم وجوده ثبوتا بل ذلك المطلب الذي لوكان موجوداً لكان مقيداً لدائرة مدلول ماقال ومحدداً له هو المستكشف عدمه ثبوتا من عدمه اثباتا، ومن الواضح انَّ عدم العطف بأو لوكان هناك علّة اخرى ليس من هذا الباب اذ لايؤثر وجوده ولايغير من مدلول المنطوق في الشرطية الدال على الاستلزام أو العلّية بين الجزاء والشرط، لانه يكون استلزاما آخر غير هذا الاستلزام المدلول عليه بالمنطوق بتمامه. ولايقاس هذا بالتقييد بأو في طرف الحكم - كما في اثبات الوجوب التعييني بالاطلاق - لانَّ وجود عدل آخر للواجب هناك يكون مقيداً لمدلول الكلام، لانه امّا اَنْ يكون تقييداً للوجوب وجعله مشروطا بعدم تحقق العدل الاخر، وهذا تحديد لمفاد الهيئة منفي بالاطلاق، أو يكون متعلق الوجوب هو الجامع بين العدلين وهذا تغيير في المادة المتعلق بها الوجوب وكلاهما تصرف في مدلول الكلام فيكون منفياً بالاطلاق، واين هذا من وجود استلزامين مستقلين في موارد الجمل الشرطية. والشاهد على عدم تمامية مثل هذا الاطلاق انا اذا حولنا الربط الى معنى اسمي فقلنا (مجيء زيد علّة لوجوب اكرامه) لم يكن مقتضى الاطلاق وعدم العطف بأو كونه علّة منحصرة كما هو واضح.

وامّا الفقرة الثانية المشتركة بين التقريبات الثلاث وهي محاولة اثبات العلّية

١ ــ اجود التقريرات، ج١، ص٤١٨.

بالاطلاق الذي وجهنا عليها اعتراضا فيما سبق، فنضيف عليه هنا اعتراضا اساسياً حاصله: انَّ تطبيق فكرة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت بتلك الصيغة خطأً، لانَّ مقام الاثبات والثبوت له معنيان.

الاول: مرحلة المدلول التصوري للكلام ومرحلة المدلول التصديقي فيراد باصالة التطابق بينهما اِنَّ كل ماورد على لسان المتكلم في مرحلة المدلول الوضعي التصوري للكلام الاصل اَنْ يكون المتكلم قاصداً له واقعاً، وهذا المعنى لايمكن افتراضه هنا لانه يقتضي اَنْ يكون الترتب أو العلّية مأخوذاً في المدلول التصوري الوضعي بحيث يلزم التجوز اذا استعملت الشرطية من دون علّية مع انه واضح البطلان.

الثاني: اَنْ يراد بمقام الاثبات عالم نفس الالفاظ بما هي دوال لاعالم المدلول، فيقال انَّ تركيب الكلام و بنائه اللفظي والترتيب المقرر نحو ياً ولغو ياً بين مفرداته وفقراته الاصل فيه اَنْ يكون مطابقاً مع مقام الثبوت والمراد التصديقي من ورائه، فالشرط مثلا باعتباره مقدما على الجزاء بحسب الرتبة في عالم اللفظ ينبغي ان يكون كذلك بحسب عالم الثبوت ايضاً بمقتضىٰ اصالة التطابق.

الاّ انَّ هذا المعنى غير صحيح اذ لايوجد أي اصل عقلائي يقتضي مثل هذه المطابقة، واصالة التطابق المعروفة انما هي ظهور حالي للمتكلم يراد به المعنى الاول وانَّ مايذكره المتكلم من مداليل تصورية ينبغي أن يكون قاصداً لها وليس هازلاً. ومما يبرهن على عدم صحة هذا المعنى الاخير للمطابقة بين مقام الاثبات والثبوت مانجده مثلا من انَّ الفعل متقدم على الفاعل بحسب تركيبه اللفظي ورتبته النحوية فهل يمكن اَنْ يُدّعى انَّ مقتضىٰ التطابق بين عالم الاثبات والثبوت اَنْ يكون الفعل متقدما على الفاعل بحسب عالم الثبوت ومرحلة المدلول التصديقي ايضاً؟

وتحقيق الحال في مسألة مفهوم الشرط بعد اَنْ اتضح مما تقدم فشل كل المحاولات التي كانت ترمي الى الاستدلال على وجود مفهوم للجملة الشرطية اَنْ نقول:

انَّ الاستدلال على وجود ظهور ودلالة في كلام يكون باحد انحاء.

١ ـ الاستدلال عليه بتطبيق كبرى من كبريات الدلالة وقرينة عامة مفروغ عنها

على محل الكلام كما هو الحال في تطبيق قرينة الحكمة العامة في مورد من الموارد لاثبات معنى معين.

٢ ـ الاستدلال على الملازمة بين مايفرغ عن كونه معنى اللفظ مع معنى آخر فيثبت تبعاً لذلك دلالته على المعنى الثاني.

٣ ـ ابراز الحيثية التعليلية للاستظهار بنحو يكون قابلاً للادراك المباشر، كما في موارد يكون الاستظهار فيها ناشئاً من قرينة اما لفظية غفل عنها أو معنوية قائمة على اساس مناسبات الحكم والموضوع، وجامع القسمين هو اثبات الدلالة والظهور على اساس ابراز القرينة الشخصية القابلة للادراك المباشر.

وحيث لايمكن اثبات ظهور ودلالة في مورد على اساس احد هذه الانحاء الثلاثة فلايبقى طريق الاّ دعوى الوجدان القائم على اساس التبادر والانسباق الذي هو الطريق الساذج الاعتيادي لاثبات الدلالات الوضعية.

والذي اريد قوله بالنسبة لمفهوم الجملة الشرطية اثباتاً أو نفيا اننا لايمكننا البرهنة والاستدلال عليه بشيء من الطرق الثلاثة المتقدمة، لانَّ المحاولات التي كانت تحاول اثباته على اساس قرينة الحكمة العامة قد عرفت المناقشة فيها طراً، ولابرهان على الملازمة بين ماهو المدلول الوضعي للجملة أو الاداة مع المفهوم، والطريق الثالث لايتم الاّ في الموارد الخاصة التي يتعين فيها مفاد الكلام بحكم معين له مناسبات وقرائن معينة فلايمكن اعمالها في المداليل الكلية اللابشرط من حيث محتوى معين كما في مداليل الهيئات بقطع النظر عن مدخولاتها والتي منها هيئة الشرطية أو اداة الشرط، فلامحالة لايبقى طريق الاّ دعوى الوجدان العرفي والانسباق الذي لانشك فيه، ومن هنا أرى انه لابدَّ في امثال هذه المسائل من مباحث هذا العلم اَنْ نغير من منهج البحث فبدلاً من اَنْ يفكر في صياغة البراهين العقلية والاستعانة بالقواعد الفلسفية التي هي أبعدما تكون عن الفهم العرفي للاستدلال بها على اثبات معنى معين للكلام لابدَّ واَنْ يبحث عن تنسيق الوجدانات العرفية التي نحس ويحس بها كلُّ انسان عرفي ضمن نظرية موحده قابلة لتفسيرها جميعاً، وفي المقام لنا عدة وجدانات عرفية لابدَّ من التفكير في تخريج نظري موحد لها يمكن اَنْ ينسق على اساسه كل هذه الوجدانات.

فمن ناحية نحس وجداناً بثبوت المفهوم للجمل الشرطية التي يكون الجزاء فيها انشائياً ولم يكن الشرط مقوما لموضوعة.

ومن ناحية ثانية نرى انَّ دلالتها على المفهوم ليست بنحو بحيث لولم يكن لها المفهوم كان استعمال اداة الشرط في ذالك المورد مجازاً و بعناية كما ادرك ذلك الاصوليون انفسهم.

ومن ناحية ثالثة لابدَّ وانْ نلحظ بانَّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم سنخ دلالة قابلة للتبعيض والتجزئة بمعنى انه اذا ثبت وجود علّة اخرى بدليل خارج غير الشرط المصرح به في الجملة الشرطية لايلغو المفهوم بذلك رأساً بل يتبعض و يثبت المفهوم بلحاظ ماعدا العلّتين ولو فرض انَّ الانحصار في ذلك الشرط قد انتقض على كل حال.

ومن ناحية رابعة نرى بوجداننا العرفي انه لامفهوم للجمل الشرطية التي يكون الجزاء فيها جملة خبرية، كما اذا قيل (اذا أكلتَ السمَّ مُتّ)فانه لايدل على عدم الموت اذا لم يأكل السم. فلابدَّ من وضع تخريج نظري فني لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم بنحو تفي بتفسير كل هذه الوجدانات الاربعة، والظاهر انَّ المنكرين للمفهوم انما انكروه لانهم لم يستطيعوا التوفيق بين هذه الوجدانات فشككوا في اصل ثبوت مفهوم للجملة الشرطية.

وثمرة هذا البحث رغم انه بحث تفسيري وليس استدلالياً تظهر في نقطتين:

الاولى: انه اذا عجزنا عن وضع نظرية موحدة لتفسير هذه الوجدانات بمجموعها نكتشف انَّ بعضها خطأ وغير موضوعي لانها متهافتة وغير قابلة للتنسيق.

الثانية: اننا من خلال هذا البحث النظري التفسيري سوف نكتشف جوهر الدلالة المبحوث عنها ومرتبتها وقيمتها الدلالية مما يساعدنا في تشخيص حكمها من حيث لزوم اخذها أو تأويلها في موارد التعارض بينها و بين غيرها من الدلالات، تماما من قبيل ما اشرنا اليه في بحث دلالة الامر على الوجوب والذي قلنا فيه انه لااشكال عند احد في اصل الدلالة وانما لابدَّ من البحث عن تحديد كنهها وجوهرها وهل انها بالوضع ـ كما يقول صاحب المعالم ـ أو بالاطلاق والقرينة العامة ـ كما يقول

صاحب الكفاية ـ أو بحكم العقل ـ كما تقول مدرسة الميرزا ـ، ولكل من هذه الدلالات رتبتها وقيمتها الخاصة في مجال التعارض كما لايخفىٰ.

وامّا تفسير هذه الوجدانات في صياغة نظرية موحدة فى المقام فيكون بالنحو التالي:

انَّ الجملة الشرطية تتضمن ثلاث دلالات مختلفة ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لايتهافت مع مايقتضيه الوجدان من الخصائص المذكورة لهذه الجملة، وتلك الدلالات على مايلي:

١ ـ الدلالة الوضعية على الربط بين الجزاء والشرط بنحو النسبة التوقفية ولانريد بالنسبة التوقفية الترتب العلّي الفلسفي، بل لانريد حتى اللزوم الفلسفي وانما معنى أوسع من كل ذلك وهومطلق الالتصاق العرفى وعدم الانفكاك بين الجزاء والشرط، ولو كان ذلك من جهة الصدفة والاتفاق وهذه دلالة ندّعي انها مأخوذة في مدلول اداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق والتبادر العرفي.

٢ ـ الدلالة الاطلاقية على انَّ المعلّق على الشرط انما هو طبيعي الحكم لاشخصه بالنحو المتقدم شرحه.

٣ ـ الاطلاق الاحوالي للنسبة التوقفية وانها ثابتة في جميع حالات الشرط وليست مخصوصة بحالة دون اخرى فقولنا (اكرم زيداً اِنْ جائك) يتضمن اطلاقا احوالياً دالاً على ثبوت توقف وجوب الاكرام على مجيء زيد في جميع الحالات في قبال ما اذا قيّد بحال صحته مثلا فقال (اكرمه اذا جائك مادام صحيحاً)[1].

١ ــ لااشكال في ان الشرطية تختلف عن الجملة الوصفية من حيث ان النسبة الحكمية فيها ملحوظة بصورة مستقلة عن الشرط بمعنىٰ ان الشرط لم يؤخذ قيداً في المرتبة السابقة لنفس النسبة الحكمية في طرف الجزاء، وهذا بخلاف الوصف في الجملة الوصفية فلايلحظ الحكم بصورة منفصلة عنه وهذاه الخصيصة هي منشأ دعوى المفهوم للجملة الشرطية لانها تفسح المجال لجريان الاطلاق في الحكم لاثبات ان المعلق طبيعي الحكم وسنخه لاالحكم المقيد بالشرط، الا ان هذه النسبة بين الشرط والحكم لابد من تحليلها وكشف حقيقتها، فان كانت نسبة تامة توقفية امكن اجراء الاطلاق واثبات المفهوم وان كانت نسبة ذهنية حقيقتها تحديد فرض صدق الجزاء فلامفهوم، ونحن لانستفيد اكثر من هذا المقدار وذلك. اولاً:ـ لأن معنىٰ التوقف كالانحصار اجنبي عن مفاد الشرطية ولايوجد دال عليه فيها، وانما المتبادر منها مجرد الترتب والتقدير.

وثانياً ـ ماأشرنا اليه فيما سبق من لزوم بعضى المفارقات التى لايمكن الالتزام بها، فان التوقف اذا كان مدلولاً كنسبة ناقصة تحليلية فلايمكن استفادة المفهوم حينئذٍ وان كان مدلولاً تاماً وبازائه المدلول التصديقي للجلمة الشرطية لزمت محاذير تقدمت الاشارة اليها.

←

وعلى ضوء هذه الظهورات الثلاثة في الجملة الشرطية نستطيع تفسير كل النقاط الوجدانية المتقدمة.

فالوجدان الاول الذي كان يقضي بعدم مجازية استعمال الشرطية في غير موارد العلّية والذي اعترف به المشهور الذين حاولوا اثبات المفهوم عن طريق اثبات دلالتها على العلّية الانحصارية، هذا الوجدان الذي اضفنا اليه عدم التجوز حتى في حالة عدم اللزوم فضلا عن العلّية الانحصارية مع الوجدان الثاني القاضي بثبوت المفهوم للجملة الشرطية هما اللذان أوقعا المحققين فيمايشبه التناقض، اذ لو لم تكن الشرطية دالة على العلّية الانحصارية بشهادة عدم العناية حين عدمها فكيف يستفاد المفهوم الذي ضابطه الدلالة على العلّية الانحصارية؟ ومن هذا الموقف المحير انطلق اتجاهان. اتجاه ضَحّىٰ بوجدانه الثاني فانكر الدلالة على المفهوم اصولياً رغم اعترافه به فقهياً ويمثل هذا الاتجاه صاحب الكفاية (قده)، واتجاه آخر حاول اثبات انَّ خصوصية العلّية الانحصارية غير مفادة بالدلالة الوضعية للجملة الشرطية وانما مستفادة بالاطلاق ومقدمات الحكمة باحد التقريبات المتقدمة والتي رأينا مدى التكلف والغرابة فيها.

ولكن في ضوء ما ذكرناه يتضح عدم التهافت بين هذين الوجدانين فانَّ الجملة الشرطية لم يؤخذ في مدلولها وضعاً الدلالة على اللزوم فضلا عن العلّية أو الانحصارية وانما المأخوذ في مدلولها الربط بنحو النسبة التوقفية المساوقة مع عدم الانفكاك عرفا ولذلك كان استعماله في غير موارد اللزوم فضلاً عن غير موارد العلّية بلاعناية المجاز وانَّما نشعر بعناية المجاز في استعماله لموارد لا ربط فيها بين الشرط والجزاء كما في قولنا (اذا كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) حيث يكون الجزاء في نفسه مع قطع النظر عن الشرط ومن دون التصاق به ثابتاً في الوقت الذي يتمّ الوجدان الثاني حيث انَّ المفهوم

و ثالثاً ـ النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط بمعنىٰ عدم الانفكاك بينهما له معنيان. احدهما ـ ان الشرط لاينفك عن الجزاء في الصدق، والثاني ـ ان الجزاء لاينفك عن الشرط، فاذا اريد استفادة الاول فهذا لايثبت المفهوم، واذا اريد الثاني لايمكن اثباته بالاطلاقين المذكورين فانهما يثبتان التوقف بالمعنى الاول اى ثبوت الجزاء في تمام حالات الشرط دون استثناء واما المعنىٰ الثاني للتوقف وعدم الانفكاك فيحتاج استفادته الىٰ دعوى دلالة الجملة عليه وضعاً فيلزم المجاز لوثبت في مورد عدم التوقف تماماً كما يلزم ذلك اذا ابدلنا الجملة الى مكافئها الاسمي فقلنا (وجوب اكرام زيد متوقف على مجيئه).

لازم الدلالة على النسبة التوقفية ولذلك نجده ايضا فيما اذا ابدلنا الجملة الى مكافئها الاسمي فقلنا (طبيعي وجوب اكرام زيد متوقف على مجيئه).

وامّا الوجدان القائل بعدم التجوز في موارد عدم المفهوم وعدم العلّية الانحصارية للشرط كما اذا كان له عدل آخر والذي اتفق عليه المحققون المتأخرون، فالوجه فيه واضح ايضا اذ استفادة المفهوم لم تكن على اساس الظهور الاول الوضعي للجملة الشرطية فانَّ النسبة التوقفية وحدها لا تكفي لا ثبات المفهوم وانما يستفاد ذلك منها بعد ضم الدلالتين الاطلاقيتين. اذ لوكان بعض حصص الحكم متوقفا على الشرط لم يكن يستلزم الانتفاء المطلق عند الانتفاء وكذلك لوكان توقف طبيعيّ الحكم على الشرط في حال دون حال من احوال الشرط، وهذا يعني انه كلما ثبتت علّة بديلة كلفنا ذلك رفع اليد عن اطلاق المعلّق أو الاطلاق الاحوالي للشرط لارفع اليد عن الدلالة الوضعية على النسبة التوقفية الربطية فلايكون مجازاً.

وامّا وجدان امكان التجزئة في المفهوم فهذا ايضا يفسر بما فسر به الوجدان السابق دون اَنْ يورث التحير أو التهافت مع الوجدان القاضي بالمفهوم ودلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية، حيث عرفنا انَّ المفهوم انما كان يستفاد من مدلول الاداة بعد ضم اطلاق المعلّق واطلاق التعليق وهذا يعني انَّ ثبوت عدل آخر يرجع الى تقييد في احد هذين الاطلاقين ولايلزم منه تغيير المدلول الوضعي للاداة وانه استعمل في غير ماوضع له حتى لايمكن الرجوع اليه، ومن الواضح انه اذا كانت الدلالة على المفهوم متوقفة على الاطلاق، فهو أمر قابل للتجزئة والتبعيض لانَّ الاطلاق يعني عدم ذكر القيد، و بقدر مالم يذكر من القيود توجد اطلاقات لامحالة وثبوت قيد في مورد لايهدم الاّ الاطلاق المقابل له خاصة على ماهو محقق في بحوث المطلق والمقيد.

وامّا الوجدان القاضي بعدم المفهوم للجملة الشرطية الخبرية كقولنا (اذا شرب زيد السم فسوف يموت)، والتى لا تدل على المفهوم جزما، ولذلك لايستفيد احد من مثل هذه الجملة الدلالة على خلود زيد وعدم موته ابداً اذا مالم يشرب السم، فهذا الوجدان بحسب الحقيقة من أهم المصادرات الوجدانية في باب الجمل الشرطية الداعية الى انكار المفهوم لها فالتنسيق بين هذا الوجدان و وجدانية المفهوم في الجملة

الشرطية الانشائية أمر يبدو صعباً جداً على مستوى النظرية، اذ أيّ فرق بين اداة الشرط الداخلة على الجملة الخبرية أو الداخلة على الجملة الانشائية بعد اَنْ كانت الاوضاع في الهيئات نوعية لاشخصية؟

وتحقيق حال هذه النقطة التي تعتبر أدق مراحل البحث عن مفهوم الشرط متفرع على استذكار المباني التي حققناها في بحث الوضع في التفرقة بين مفاد الجملة الخبرية والجملة الانشائية و بين النسبة التامة والنسبة الناقصة، ذلك انَّ هذا التهافت مبنيٌّ على تخيل انَّ مفاد الجملة الشرطية الخبرية اذا كان على وزان الجملة الشرطية الانشائية من حيث الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء و تعليق النسبة الواقعية بين المخبر والمخبر به على الشرط فلابدَّ واَنْ يكون المثال السابق على تقدير وجود المفهوم مكافئا مع قولنا (موت زيد معلّق على شربه السم)الدال بمقتضىٰ اطلاقه على عدم موته اذا لم يشرب السم. في حين انّا حققنا في محله انَّ مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الواقعية الخارجية وانما النسبة الحكمية التصادقية التي لاموطن لها الاّ في الذهن وهي نسبة هذا ذاك ، التي هي نسبة غير خارجية بل في الخارج لا توجد الاّ وحدة وعينية بين هذا وذاك وامّا النسبة الخارجية فتأتي في الذهن بصورها التي لا تكون نسبةً حقيقة في الذهن بل تحليلة ومختزلة أي صورة نسبة، وقدبرهنا هناك انَّ جميع النسب الخارجية كالظرفية أو الابتدائية أوغيرهما ومما وضع بازائها الحروف والهيئات الناقصة، يكون مابازائها في الذهن نسبة ناقصة تحليلية وكل النسب التي موطنها في الذهن وتكون نشأتها فيه فهي نسب تامة. وتوضع بازائها الجمل التامة، وعلى هذا الأساس يتضح انَّ المعلَّق على الشرط في قولنا (اذا شرب زيد السم سوف يموت) ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت الى زيد بل المعلّق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزاء، أي النسبة الحكمية الاخبارية فيكون المعلّق هو اخباره بالموت لاواقع الموت فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق انتفاء النسبة الحكمية والاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لاانتفاء موته الخارجي.

وامّا الجملة الشرطية الانشائية فهي وانْ كانت متضمنة لنسبة تامة انشائية هي النسبة الارسالية مثلا وتكون هي المعلّقة على الشرط لاالنسبة الارسالية الخارجية، ولكن حيث انَّ الحكم لاواقع ولاحقيقة له وراء الانشاء والنسبة الحكمية فلامحالة يدل انتفاء هذه النسبة الحكمية الانشائية عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا اذ لاواقع له في غير افق الانشاء المنتفي بحسب الفرض، وهذا بخلاف الاخبار الذي يبقى واقع المخبر به محفوظا مع انتفاء الاخبار ايضا[1].

وهكذا ينتهي البحث عن اصل مسألة دلالة الشرطية على المفهوم، و ينبغي اَنْ تعالج بعد هذا المشاكل التي تواجهنا في تنبيهات هذه المسألة.

التنبيه الاول: ونعالج فيه مشكلة الفرق بين الجملة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع التي أُشتهر بين الألسنة عدم دلالتها على المفهوم والجمل الشرطية الاخرى وتحقيق الحال في هذه النقطة مرتبط بتحليل مفاد الجملة الشرطية فنقول: الحكم المفروض في الجزاء من الجملة الشرطية كوجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه يتصور له تقييدان، احدهماالتقييد بموضوعه، والآخر التقييد بالشرط، والتقييد الاول تستبطنه جملة الجزاء بينما التقييد الثاني تدل عليه أداة الشرط، وهذان التقييدان طوليان بحسب الفهم العرفي وبحسب التخريج الصناعي والفني ايضا، بمعنى انَّ التقييد بالشرط يطرأ على وجوب الاكرام المفروغ عن تقيده بموضوعه فالمقيد بالشرط هو وجوب اكرام زيد لاذات وجوب الاكرام، وذلك باعتبار انَّ التقييد الاول مرجعه الى النسبة الناقصة بين المادة وهو الاكرام في المثال و بين الموضوع، لان الموضوع في الجزاء طرف لنسبة

١ ــ يمكن ان تثار هنا مناقشتان. احداهما: ـ يلزم من هذا التخريج انكار المفهوم في الجمل الخبرية التي يكون جزاؤها اخباراً عن حكم شرعي كما في الأوامر الارشادية او في مثل قولك (اذا سافرت وجب عليك قصر الصلاة) مع ان القائلين بالمفهوم لايفرقون بينها و بين الجمل الانشائية، وتأو يل مدلول الجزاء فيها من الحكاية والاخبار الىٰ الانشاء تكلف ظاهر.
الثاني ـ كما ان انتفاء الاخبار عن نسبة لايستلزم انتفاء النسبة والاخبار عنها فى مورد آخر كذلك انتفاء انشاء نسبة لايستلزم انتفاء انشاء آخر لتلك النسبة فى مورد آخر لان المعلق على الشرط اذا كان هو الانشاء والاخبار لاالنسبة المنشأة او المخبر عنها فهذان مدلولان تصديقيان جزئيان وحينئذ لامعنىٰ لإجراء الاطلاق فيها لاثبات ان المعلق طبيعي الحكم لاشخصه فان هذا انما يصح اذا كان المعلق هو المجعول والمنشأ لاالجعل والانشاء فهذا التفسير يهدم احد شروط الدلالة على المفهوم حتى في الجملة الانشائية.

ناقصة بينه و بين المادة فتكون النسبة الارسالية (أي الوجوب) ايضاً متقيدة بالموضوع لانَّ الموضوع تحصيص لمتعلق الحكم وتكون النسبة بينه و بين المادة بحسب الروح نسبة الاضافة الناقصة وانْ كان المتعلق بحسب القواعد النحو ية مفعولاً به. واما التقييد الثاني أعني تقيد الجزاء بالشرط فهو نسبة توقفية تامة كما تقدم، وكلما اجتمعت نسبتان احداهما تامة والاخرى ناقصة كانت النسبة الناقصة مأخوذة في طرف النسبة التامة لكي تتم بها اذ لوكانت في عرضها كان الكلام ناقصاً وبحاجة الى تتمة وهذا هو معنى الطولية المقصودة.

وفي ضوء هذا التحليل لمفاد الجملة الشرطية نقول: انَّ المفهوم في الجملة الشرطية من شؤون التقييد الثاني أي من شؤون الدلالة على النسبة التوقفية، الاّ اِنَّ هذا التقييد لايقتضي اكثر من انتفاء ماعُلق على الشرط الذي هو الحكم المفروغ عن تقيده بموضوعه وحينئذ اذا كان الشرط مغايراً مع الموضوع وتحققه غير مساوق لتحققه كما في (اذا جائك زيد فاكرمه) كان مقتضى اطلاق النسبة التوقفية انتفاء وجوب اكرام زيد عند انتفاء الشرط الذي هو المجيء فيدل لامحالة على المفهوم المطلوب، وامّا اذا كان الشرط مساوقا مع الموضوع بحيث كان انتفائه مستلزما لانتفاء الموضوع ايضا كما في مثال (اذا رُزقت ولداً فاختنه) فلا تدل الجملة على المفهوم، لانّها وانْ كانت دالة على انتفاء الحكم المقيد بموضوعه عند انتفاء الشرط الاّ انَّ انتفائه بحسب الفرض يساوق انتفاء موضوع الحكم الذي يكون انتفاء الحكم به ثابتاً في نفسه عقلا بقطع النظر عن الشرطية، نعم لو أُريد نفي الحكم بقطع النظر عن تقيده أي نفي مطلق وجوب الختان ولو عن ولد آخر في المثال فهذا امر لم يكن منتفياً عقلا، الاّ انه لايمكن استفادته لانه خلاف الطولية بين التقييدين كما هو واضح[1].

١ ــ هذا النحو من الجمل الشرطية ايضا يمكن اتخاذها دليلاً على صحة مسلك المحقق الاصفهاني في تفسير الشرطية اذ لوكانت تدل على التعليق كان المعنى (ختانك لولدك معلق على مجيء الولد) ومثل هذا تعليق مستهجن عرفاً لثبوته عقلاً فيكون اشبه بالقضية بشرط المحمول. بخلاف ماذا فسرنا الشرطية بان الشرط فيها لمجرد التقدير وتحديد فرض صدق الجزاء من دون تعليق اذ تكون النسبة التامة والمدلول التصديقي حينئذ بازاء الجزاء فلا تستبطن الجملة للتكرار او القضية بشرط المحمول فتأمّل جيداً.

هذا ولكن فيمااذا كان الشرط مساوقا مع تحقق موضوع الحكم ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لتحقق الموضوع أي يمكن انتفائه مع بقاء الموضوع كما في آية النبأ اذا رجعت الى قولنا (النبأ اِنْ جائكم به الفاسق فتبينوا) فانَّ مجيء الفاسق محقق للنبأ الموضوع للحكم بالتبين الا انه مع ذلك يمكن افتراض النبأ من غير ناحيته فلايكون انتفائه مساوقا مع انتفاء مصب الحكم وموضوعه دائما فيكون مقتضى اطلاق التعليق ثبوت المفهوم ايضا.

التنبيه الثاني: لااشكال في انَّ جملة الجزاء في الشرطية مطلقة فقولنا اذا جائك زيد فاكرمه يدل على وجوب مطلق الاكرام لزيد اذا جاء، وحينئذ قد يستشكل في دلالة الشرطية على المفهوم بانَّ الجزاء المعلق على الشرط اِنْ كان هو وجوب مطلق الاكرام فغاية ماتقتضيه دلالة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء هو انتفاء هذا الوجوب، فلاينافي ثبوت وجوب اكرام مقيد كالاكرام بنحو الضيافة مثلا وانما الذي ينافيه انتفاع مطلق وجوب الاكرام.

والجواب: انا ذكرنا فيما سبق انَّ مفاد الجملة الشرطية ومدلولها التصديقي هو ربط الجزاء بالشرط أي النسبة التوقفية وليس هو النسبة الارسالية الحكمية، بل مدلول الجزاء وهو الوجوب - بالمعنى الحرفي - ليس الاّ مفهوما أخذ في موضوع التعليق من قبيل قولنا (وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه) وحينئذ نقول: يوجد في المقام اطلاقان:

أحدهما - الاطلاق في نفس الوجوب المأخوذ بنحو المعنى الحرفي موضوعاً للحكم بالتعليق لانَّ الوجوب له حصتان حصة وجوب مطلق الاكرام وحصة اخرى وجوب الاكرام الخاص، وهذا الاطلاق هو الذي يكون مأخوذاً في موضوع التعليق و يكون التعليق طارئا عليه وهو الذي على اساسه يكون للجملة الشرطية مفهوم لانَّ تعليق مطلق الوجوب على شيء يستلزم انتفاء الوجوب بكل حصّصه عند انتفاء المعلق عليه ولايضر بهذا الاطلاق كون مصاديق الوجوب من موجودات عالم الذهن لاالخارج فانَّ كل مفهوم يكون له اطلاق بلحاظ حصص مصاديقه في العالم المناسب لها سواءاً كان عالم الخارج أو النفس، كما انَّ الوجوب مأخوذ بنحو المفهوم أي المدلول التصوري في طرف الجزاء لابنحو المدلول التصديقي الذي هو واقع الوجوب كي لايتصور كونه طبيعيّ

الوجوب الجامع بين الحصتين بل امّا وجوب الاكرام المطلق أو وجوب الاكرام الخاص.

الثاني: الاطلاق في متعلق الوجوب وهو الاكرام، فانه لااشكال ولاريب في انَّ المستفاد من منطوق الجملة الشرطية ثبوت وجوب مطلق الاكرام على تقدير المجيء وهذا الاطلاق لايكون مأخوذاً في موضوع التعليق ولايكون التعليق طارئاً عليه بل هو في طول التعليق وطاريء على الحكم المعلق ولو كان مأخوذاً في موضوعه لما كانت الشرطية تدل على المفهوم اذ معناه انَّ المعلق ليس هو مطلق الوجوب بل وجوب مطلق الاكرام الذي هواحدي حصتي الوجوب، ومنه يظهر انَّ اطلاق متعلق الوجوب يساوق التقييد في نفس الوجوب.

وليس المبرر لهذه الدعوى منحصراً في وجدانية ثبوت المفهوم للجمل الشرطية وهو لايكون الاّ مع افتراض انَّ المأخوذ في موضوع التعليق هو الاطلاق الاول لاالثاني بل البرهان يقتضيه ايضاً.

وتوضيح ذلك: انه يستحيل اَنْ يجري الاطلاق ومقدمات الحكمة في متعلق الجزاء في المرتبة السابقة على التعليق لاننا ذكرنا فيما سبق انَّ المدلول التصديقي بازاء الجملة الشرطية ليس هو النسبة الارسالية في طرف الجزاء بل النسبة الربطية والتوقفية وامّا الجزاء فمأخوذ كمفهوم طرفا لتلك النسبة الربطية، ومعه لامعنى لاجراء الاطلاق في متعلق الجزاء ـ وهو الاكرام ـ لاثبات انَّ الوجوب قد تعلق بمطلقه، فانَّ هذا فرع اَنْ يكون الوجوب مدلولاً تصديقياً لامفهوما تصوريا، لانَّ الاطلاق انما هو بملاك التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي لاثبات انَّ طرف المدلول التصديقي لاقيد فيه واما اذا لم يكن طرفا لمدلول تصديقي، كما هو الحال في المقام، يكون المأخوذ فيه مدلوله التصوري وهو الماهية طالما لم يؤخذ الاطلاق كمفهوم تصوري فيه. وبهذا يتبرهن: انَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لاتجري في المرتبة السابقة على التعليق وانما تجري في المرتبة اللاحقةعليه، والمبرر لجريانه كذلك انَّ الجملة الشرطية متكفلة لاثبات التصاق الجزاء بالشرط في طرف المنطوق وبيان حدوده وليست لبيان النسبة التوقفية الفلسفية كي يتوهم عدم الموجب لاجراء الاطلاق حينئذ في طول التعليق.

ومن مجموع ذلك يتضح: انه يستفاد من الجملة الشرطية من جهة انتفاء مطلق وجوب الاكرام الاعم من وجوب مطلق الاكرام أو الاكرام الخاص، حيث اخذ وجوب الاكرام بنحو المدلول التصوري الحرفي موضوعاً للحكم بالتعليق والمفروض معقولية الاطلاق والتقييد في المعاني الحرفية المصحح لرجوع الشرائط الى مدلول الهيئة لا المادة، و يستفاد منها من جهة ثانية انَّ الثابت على تقدير الشرط هو وجوب مطلق الاكرام ببركة اجراء مقدمات الحكمة في طول التعليق[١].

التنبيه الثالث: فيما اذا كان الحكم في الجزاء عاماً بلحاظ موضوع الحكم كما اذا قال (إنْ رُزقَت ولداً فاكرم كل فقير) فهل يثبت في طرف المفهوم انتفاء العموم أو عموم الانتفاء؟ فنقول تارة يفرض العموم في موضوع الحكم بالوجوب في طرف الجزاء مجموعياً، واخرى: استغراقياً.

امّا الاول: فلااشكال انَّ المفهوم حينئذ انتفاء العموم المجموعي لانه بحسب الحقيقة ليس الاّ حكماً واحداً متعلقا بمجموع الافراد كموضوع واحد والمفهوم ينفي به ثبت في طرف المنطوق لاغير.

وامّا الثاني: الذي يكون فيه احكام عديدة بعدد افراد العام، فالصحيح فيه انه بحسب عالم الثبوت تارة: يكون المعلق صفة العموم، واخرى يكون المعلق ذات العام أي الافراد المستوعبة مع افتراض انها ملحوظة بنحو الاستغراق، وثالثة يكون المعلق ذات العام مع ملاحظة الافراد بنحو المجموعية والوحدة.

فعلى الاول يثبت انتفاء العموم فلا تثبت السالبة الكلية بلحاظ موضوع الحكم ففي المثال لايثبت اكثر من عدم وجوب اكرام جميع العلماء فيما اذا لم يُرزق ولداً، ولعله يجب اكرام الفقيه منهم خاصة.

١ ــ إنْ قيل ـ على هذا اذا فرض تقييد الاكرام بقرينة متصلة ولكن لابأنْ يؤخذ قيداً تصوريا مع الاكرام بل بنحو الجملة المستقلة بأنْ يقول إنْ جائك زيد فاكرمه وليكن اكرامك بالضيافة. فاطلاق المفهوم ينبغي ان يبقى على حاله مع كون مفاد المنطوق هو وجوب الاكرام الخاص.

قلنا ـ انَّ التقييد المذكور إنْ لم نستظهر رجوعه الى تحديد المدلول الاستعمالي للاكرام المأخوذ في الجزاء فلااقل انَّه يمنع عن انعقاد الاطلاق فيه بلااشكال، ولوفرض قيام قرينة على اختصاص التقييد لطرف المنطوق فقط التزمنا باطلاق المفهوم بلاكلام.

وعلى الثاني يكون مقتضىٰ المفهوم عموم الانتفاء أي السالبة الكلية لامن جهة ماينقل عن الميرزا ـ قده ـ في بعض المقامات من انَّ النقيض العرفي للموجبة الكلية السالبة الكلية خلافا للنقيض المنطقي، فانَّ هذا الكلام غيرتام اذالعرف ايضا يفهم التناقض بمجرد ثبوت السلب الجزئي بلاحاجة الى اَنْ يكون كليا كما اذا قلت له (كل من في العسكرمات وبعضهم لم يمت) وانما باعتبار كون المعلق في هذا الفرض ذات العام أي الاحكام الملحوظة بنحو الاستغراق والكثرة تنتفي جميعا اذا انتفى الشرط.

وعلى الثالث الذي لوحظ فيه مجموع الاحكام كمركب واحد لايثبت بالمفهوم اكثرمن انتفاع هذا المجموع فلاينافي ثبوت البعض. نعم بناءً على بعض المباني في استفادة المفهوم قديقال باستفادة عموم الانتفاء في طرف المفهوم ايضا وهو المبنى القائل بالمفهوم على اساس استفادة العلّية المنحصرة بضميمة الاطلاق الاحوالي للشرط بلحاظ اقترانه مع علّة اخرى محتملة وعدمه، فانَّ مقتضاه كون الشرط علّة مستقلة في جميع الاحوال فيقال انَّ مقتضى الاطلاق الاحوالى كون الشرط علّة تامة مستقلة للمجموع سواءاً اقترن بتحمل العلّيّة أم لا وهذا ينفي وجود علّة اخرى حتى للبعض اذ لوكان موجوداً لكان الشرط في حال الاقتران بهاعلّة غير مستقلة بلحاظ ذلك البعض فلم تصبح علّة مستقلة لذات العام.

واما بحسب مقام الاثبات. فاذا فُرض انَّ الدال على العموم كان بنحو المعنى الاسمى ككلمة (كلّ) و (جميع) فكأنه قال (اذا جائك زيد فاكرم عموم الفقراء) فالمستظهر حينئذ هو الفرضية الاولى أي تعليق العموم على الشرط، وهذا لاينافي كون الحكم منحلا في طرف المنطوق الى عدة احكام فانَّ هذا الانحلال بلحاظ المنطوق ومناسباته اذلامعنى لثبوته على عنوان العموم بنحو الموضوعية فلامحالة تكون مرآة للافراد بنحو الانحلال، وامّا بلحاظ الحكم بالتعليق فالمعلق انما هو وجوب العموم بعنوانه. وانْ شئت قلت : انَّ هذا عرفاً في قوة اَنْ نقول عموم الوجوبات متوقفة على الشرط. واما اذا كان العموم بنحو المعنى الحرفي كالجمع المحلّىٰ باللام بناءً على دلالته على الاستغراق فمقتضى القاعدة هو الفرضية الثانية لانحلال الحكم الذي هو موضوع التعليق الى احكام عديدة ومقتضى الاطلاق تعليقها جميعا بنحو الاستغراق الاّ اَنْ

تقوم قرينة على ملاحظة التركيب والمجموعية فتثبت الفرضية الثالثة.

التنبيه الرابع: لااشكال فيما اذا تعدد الشرط في الجملة فقيل (اذا رزقت ولداً ذكراً فتصدق) انَّ تكثر الشرط يستوجب ضيق دائرة المنطوق واتساع دائرة المفهوم وانما الكلام في صورة العكس كما اذا قيل (لورزقت ولداً فتصدق على الفقير وصلِّ ركعتين) فهل تدل الشرطية حينئذ على انتفاء جميع الاحكام المذكورة في الجزاء عند انتفاء الشرط أو انتفاء المجموع فلاينافي ثبوت بعضها؟

الصحيح انه بحسب الثبوت نتصور ثلاث فرضيات:

الاولى: اَنْ يكون العطف في طول التعليق أي علق الحكم الاول على الشرط ثم عطف عليه الحكم الثاني فيرجع الى تشريكه مع الاول في التعليق ومقتضاها انتفاء الجميع بانتفاء الشرط.

الثانية: اَنْ يكون التعليق في طول العطف بأَنْ يجمع بين الحكمين في مرتبة سابقة على التعليق و يوحّد بينها ثم يعلق المجموع بما هو مجموع على الشرط ومقتضاها انتفاء المجموع.

الثالثة: اَنْ يكون التعليق في طول العطف ولكن من دون افتراض الوحدة والتركيب بين الحكمين في مقام التعليق. ومقتضاه انتفاء الجميع ايضا كالاول.

وبحسب مقام الاثبات قد يقال بتعين الفرضية الثالثة دون الاولى والثانية: لانَّ الثانية فيها افتراض مؤونة المجموعية وهي بحاجة الى قرينة ومجرد العطف لايقتضيه لانه لايدل على المعّية والاقتران الخارجي كي يكون مأخوذاً في المدلول اللفظي، وامّا الاولى فباعتبار ماقديتصور من انَّ العطف معنى حرفي فيكون نسبة ناقصة ومعه يستحيل اَنْ تكون في طول التعليق الذي هو النسبة التامة في الجملة لماتقدم من انَّ النسب الناقصة تؤخذ دائما في اطراف النسب التامة ولا تكون في عرضها أو في طولها والاّ لبقي الكلام غير تام، ولهذا لايكون قولنا (زيد وعمرو) ممايصح السكوت عليه، وهذه النتيجة وانْ كانت صحيحة الاّ انَّ ابطال الفرضية الاولى المشتركة مع الثالثة في النتيجة مبنيٌّ على اَنْ يكون المعطف، معنًى حرفياً ونسبة ناقصة، وامّا اذا قلنا بأنها نسبة تامة لكونه نسبة غير خارجية بل ذهنية من اجل اخطار المعنى الاخر الى الذهن

وتشريكه في الحكم فلايتم الكلام المزبور، والنقص الملحوظ في قولنا(زيد وعمرو) ليس من ناحية نقصان نسبة العطف وانما من جهة عدم وجود مايشرك به زيد وعمرو هو الحكم في الكلام،والشاهد على عدم كون العطف نسبة ناقصة صحة عطف الجملة على الجملة، وعليه فيرجع العطف لبّاً الى تشريك الحكم الثاني مع الحكم الاول في التعليق فكأنه كرر الشرط فقيل (اذا رزقت ولداً فتصدق واذا رزقت ولدا فصلّ ركعتين) ولعل هذا هو المنشأ الفطري لما قيل من انَّ العطف في قوة التكرار، وبهذا يعرف ايضاً انَّ الفرضية الاولى والثالثة ترجع الى فرضية واحدة بمعنى انه لوجعلنا العطف نسبة تامة ذهنية ـ كما هوالمحقَّق عندنا في مباحث المعنى الحرفي ـ فلايتصور اكثر من فرضية واحدة هماتشريك الحكمين في التعليق كأنه قد كرر.

التنبيه الخامس: اذا ورد قيد على مفاد الامر بغير سياق الشرط كمااذا قال (اكرم زيدا عند مجيئه) فلااشكال بحسب الوجدان في عدم دلالته على المفهوم وانتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد ولم تقع من قبل احد من مدعي المفهوم للجملة الشرطية فيما نعلم دعوى دلالته عليه، وانما الكلام في كيفية تخريج الفرق بينه و بين ما اذا وقع نفس القيد في سياق الشرط، وكل تخريج من تخريجات المفهوم المتقدمة لجملة الشرط لوكان جارياً في هذا النحو من التقييد ايضاً كان ذلك نقضاً عليه.

والصحيح في المقام اَنْ يقال: انَّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطية كماتقدم يتوقف على اثبات انَّ المعلّق طبيعيّ الحكم لاشخصه وطريقة اثبات ذلك هو اجراء مقدمات الحكمة فيه، واجراء مقدمات الحكمة في مفاد الجزاء يتوقف على اَنْ لايكون المدلول التصديقي في الجملة الشرطية بازاء جملة الجزاء لكي يبقى مفادها مدلولا تصورياً بحتاً صالحا للاطلاق والتقييد باعتباره يقع طرفا للمدلول التصديقي الذي هو التعليق، وهذا يتوقف على اَنْ تكون النسبة الربطية نسبة تامة يعقل اَنْ يقع بازائها مدلول تصديقي كما هو كذلك في الربط بين النسبة الحكمية في طرف جملة الجزاء والنسبة في طرف جملة الشرط المدلول عليها بالاداة فانَّ هذا الربط نسبة تامة على ضوء ماتقدم من البرهان عليه في مناقشة مسلك المحقق الاصفهاني (قده)، بل هذه نسبة ذهنية لاموطن لها في الخارج فانَّ فحوىٰ هذا الربط كفحوىٰ النسبة التصادقية عبارة اخرى عن قولنا

كلّما صدقت النسبة في طرف الشرط صدقت النسبة في طرف الجزاء أي النسبة الصدقية والصدق والتصادق من شؤون المفاهيم، فتكون من النسب في عالم الذهن، وقد ذكرنا مراراً انَّ النسب الذهنية تكون تامة، وعليه فيتفرعْ مفاد الجزاء عن المدلول التصديقي و يكون مدلولاً تصورياً طرفا للنسبة الربطية التامة فيجري فيه الاطلاق حينئذ على حدّ جريانه في اطراف سائر النسب الحكمية التامة. وهذا التخريج لايجري الاّ في مورد تكون فيه النسبة بين القيد والحكم نسبة تامة كالنسبة الشرطية الالتصاقية، وامّا اذا كانت ناقصة كما في التقييد في المثال المذكور الذي يدل على نسبة الربط الخارجي بين وجوب الاكرام ومجيىء زيد فلايمكن اجراء الاطلاق فيه لاثبات ان المقيَّدبه طبيعي الحكم، وهذه نكتة عامة تجرى في تمام موارد عدم المفهوم على ماسوف يتضح.

ثم انَّ الركن الاول للمفهوم عندنا ايضا غير موجود في هذا النحو من الجمل المقيدة وهو الدلالة على النسبة التوقفية لانَّ التقييد بـ(عند) ونحوه لايدل على اكثر من التخصيص والتقييد فلا تدل على التوقف او التعليق كي يدل على الانتفاء عند انتفاء القيد.

التنبيه السادس: اذا كانت أداة الشرط اسماً يقع نفسه موضوعا للحكم كقولنا (من اكرمك اكرمه) فالصحيح عدم دلالة الشرطية حينئذ على المفهوم، والوجه في ذلك ماذكرناه في التنبيه الاول لتخريج عدم دلالة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع على المفهوم، لانَّ انتفاء الشرط في المقام يساوق انتفاء موضوع الحكم في الجزاء والمفروض انَّ المعلق على الشرط انما هو الحكم المقيد بموضوعه لاطبيعيّ الحكم وانتفائه بانتفاء الموضوع عقلي ثابت في الجمل الحملية ايضا.

التنبيه السابع: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في جملتين شرطيتين بأنْ علق حكم واحد على كل من الشرطين كما في المثال المعروف (اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفيت الجدران فقصر). فسوف يقع التعارض بين اطلاق المنطوق في كل منهما مع اطلاق المفهوم في الآخر، فلابدَّ اما من رفع اليد عن اطلاق المفهوم في كل منهما فيلتزم بوجود علّتين مستقلتين لوجوب التقصير وهذا رفع لليد عن الاطلاق المقابل بأو المثبت

للانحصار، أو يرفع اليد عن اطلاق المنطوق لكل منهما المقابل للعطف بالواو فيثبت انَّ مجموعهما علّة واحدة لوجوب التقصير.

وقد أفاد المحقق النائيني (قده) في المقام: انه يقع التعارض والتساقط بين الدليلين لانه من التعارض بين اطلاقين، ثم اشكل على نفسه بانه قد يقال بتعين الاطلاق المقابل للتقييد بأو للسقوط لانه متفرع على الاطلاق المقابل للعطف بالواو، لانَّ الانحصار في العلّةِ في طول اثبات اصل العلّية[1].

وأجاب عنه بجواب قداختلف المقرران لكلام الميرزا في بيانه، ونحن نعتمد على أحدهما[2]، وحاصله: انَّ التعارض بملاك العلم الاجمالي بكذب أحد الاطلاقين، ونسبته الى كلّ منهما على حد سواء وإنْ فرض وجود طولية بينهما في الرتبة فيسقطان معاً عن الحجيّة، ويرجع بعد ذلك الى الأصل العملي الذي يقتضي رفع اليد عن الاطلاق المقابل للعطف بالواو اذ يشك في وجوب القصر عند تحقق أحد الشرطين منفرداً عن الآخر فتجري البرائة عنه.

وهذا الذي افاده يحتوي على ثلاثة مقاطع لابدَّ من افرازها والتعليق على كل منها مستقلا.

المقطع الاول: انَّ مقتضى الاصل العملي بعد التساقط هو التقييد بالواو أي رفع اليد عن اطلاق المنطوق.

وهذا الكلام اذا أُريد به انَّ مقتضى الاصل العملي هو ذلك في خصوص هذا المثال ورد عليه.

اولا - انَّ مقتضى القاعدة بعد التساقط الرجوع الى العموم الفوقاني الدال على وجوب التقصير في السفر الصادق قبل خفاء الجدران أو الاذان، لانَّ دليل التقييد المتمثل في هاتين الشرطيتين اجمل بالتعارض فيقتصر على قدره المتيقن وهو ما اذا خفي الجدران والاذان معاً. ولو فرض الشك في صدق مفهوم السفر مع خفاء احدهما كان

١ ــ فوائد الاصول، ج١، ص٤٨٤ - ٤٨٩.

٢ ــ وهو (اجود التقريرات) لوجود تشويش في فوائد الاصول، ج١، ص٤٢٥ - ٤٢٦.

المرجع عمومات أقيموا الصلاة الدالة على وجوب الصلاة تماماً اذا فرض الاطلاق فيها.

وثانياً - لو فرض عدم العموم الفوقي مع ذلك لاتجري اصالة البرائة اذ لو أُريد به اصالة البراءة عن وجوب القصر فهو طرف لعلم اجمالي، ولو أُريد استصحاب بقاء وجوب التمام فهذا اصل تعليقي في كثيرمن الاحيان حيث لايكون الوجوب فيها فعليا قبل بلوغ حد الترخصّ.

وانْ أُريد تطبيقه بشكل كلي في تمام موارد التعارض بين شرطيتين من هذا القبيل فالاشكال أوضح، اذ قد لايكون الحكم المعلق الزامياً بل ترخيصي، فيكون مقتضى اصالة البراءة العكس وكفاية احد الشرطين في رفع الالزام، وعلى كل حال لايوجد هناك ضابط عام للاصل العملي الجاري بعد التساقط بل يختلف الحال من مسألة الى اخرى فلابدَّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه.

المقطع الثاني: ما أُجيب به على الشبهة القائلة بتعيين الاطلاق المقابل لأو للسقوط، وهذه الشبهة قد يحاول دفعها بأنَّ الاطلاق المقابل لأو في كل منهما انما يعارض الاطلاق المقابل للواو في الآخر لافي نفس الطرف فلاطولية بين المتعارضين، الاّ انَّ هذا الكلام غيرتام لانَّ تقييد منطوق احدهما بالواو الذي يعني افتراض الشرط جزء العلّة للجزاء يستلزم لامحالة تقييد منطوق الآخر ايضاً بالواو والاّ كانت الشرطية الاولى لغواً، فالشرطان متلازمان في الجزئية والتمامية ثبوتا اذ لايعقل جعل الشارع احدهما جزء الموضوع مع كون الآخر موضوعا مستقلا فيكون المفهوم لاحدهما بعد فرض ثبوت اصل الترتب بالقطع أو بالظهور الوضعي مثبتا لجزئية الشرط فيهما معاً وهذا معنى سريان التعارض الى منطوق نفس المفهوم.

وامّا مافيد في الجواب على الشبهة من قبل الميرزا (قده)، فأيضا غيرتام لانه لوسلمت الطولية بين المدلولين بمعنى انْ كانت الدلالة الاطلاقية المثبتة للانحصار تثبت انحصار ماهو العلّة التامة، فالعلم الاجمالي بكذب هذا الاطلاق أو الاطلاق المقابل بالواو منحل الى العلم التفصيلي بكذب الاطلاق المقابل بأو بهذا المعنى، اذ نعلم وجدانا بعدم كون الشرط علّة تامة منحصرة اما لعدم كونه علّة تامة أو لكونه غير

منحصرة والشك البدوي في كذب الاطلاق المقابل للواو[1].

والصحيح في مقام الجواب عن هذه الشبهة انه لاطويلة بين الاطلاقين لابلحاظ الدال ولابلحاظ المدلول، فانَّ السكوت عن الواو يثبت كون الشرط علّة تامة والسكوت عن أو يثبت أنَّ ماوقع شرطاً لاعدل له بحيث اذا انتفى ينتفي الجزء سواءً كان علّة تامّة أم لا، و يعلم اجمالاً بكذب أحدهما في المقام فيتعارضان.

والمقطع الثالث ـ ما أُفيد من تكافؤ الظهورين المتعارضين لانَّ كلاً منهما بالاطلاق ومقدمات الحكمة فيحكم بالتساقط.

وقد علق على هذاالمقطع السيدالاستاذ،بمايلي:

(الظاهر انه لابدَّ في محل الكلام من رفع اليد عن خصوص الاطلاق المقابل للعطف بكلمة (أو) وابقاء الاطلاق المقابل للعطف بالواو على حاله، والسر في ذلك انَّ الموجب لوقوع المعارضة بين الدليلين في المقام انما هوظهور كل من القضيتين في المفهوم وظهور القضية الاخرى في ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط المذكور فيها مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم وعدم دلالتها عليه، فلو كان الوارد في الدليلين اذا خفي الاذان فقصر ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران، كان ظهور القضية الاولى في المفهوم وظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران متعارضين لامحالة، وعليه فالمعارضة في محل الكلام انما هي بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق

١ ــ واما ما جاء في اصل الشبهة وجوابها في تقريرات (فوائد الاصول) من دعوى الطولية بين نفس الاطلاقين وانَّ الامر دائر بين تقييد أو تقييدين، والجواب عنه بالقياس بباب دوران الامر بين تقييد الهيئة أو المادة من كون الاول رافعاً لموضوع الثاني فليس تقييداً بل تخصصا فاوضح فساداً، اذ يرد عليه:

اولا ـ عدم الطولية بين نفس الاطلاقين في المقام وانما الطولية بين المدلولين، نعم لوكان الدال على الانحصار ثبوت كون الشرط علّة تامة بأنْ افترض انَّ الاطلاق المقابل لأو لايجري الاّ في العلّة التامة كان من الطولية بين الدالين ولكنه بلاموجب، و انما الموجب هوعدم العطف بأو ولهذا يبقى المفهوم بالنسبة الى ما عدا الشرطين حتى لو اعتبرنا كل واحد منهما جزء العلّة ثابتاً.

وثانيا ـ انَّ الصحيح بناءً على الطولية بين الاطلاقين التمسك بالاطلاق الاول كاطلاق الهيئة، لدوران الثاني بين التخصيص والتخصص ولايمكن التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص على ماتقدم في بحث الدوران بين تقييد الهيئة أو المادة.

الاخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه، وبما انَّ نسبة كل من المنطوقين بالاضافة الى مفهوم القضية الاخرى نسبة الخاص الى العام لابدَّ من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة، وبما انه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لانه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق لابدَّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض ولايكون ذلك الاّ بتقييد المنطوق ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للتقييد بكلمة أو، واما رفع اليد عن الاطلاق المقابل للتقييد بالواو لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الامرين المذكورين في الشرطيتين فهو وانْ كان موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين الا انه بلاموجب ضرورة انه لامقتضي لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفا للمعارضة بظهور آخر ولو ارتفع بذلك ايضا التعارض بين الدليلين اتفاقا، ونظير ذلك ماذا ورد الامر باكرم العلماء، الظاهر في وجوب اكرامهم ثم ورد في دليل آخر انه لايجب اكرام زيد العالم فانه وانْ كان يرتفع التعارض بينهما بحمل الامر في الدليل الاول على الاستحباب الا انه بلاموجب يقتضيه اذ ماهو الموجب للتعارض بينهما انما هو ظهور الدليل الاول في العموم فلابدَّ من رفع اليد عنه وتخصيصه بالدليل الثاني وابقاء ظهور الامر في الوجوب على حاله مع انَّ ظهور العام في العموم اقوى من ظهور الامر في الوجوب، وهذا هو الميزان في جميع موارد تعارض بعض الظهورات ببعضها الآخر)[1].

و يستخلص منه ضابطا عاما وتطبيقا له على المقام. وكلاهما مما لايمكن المساعدة عليه.

امّا الضابط فلانه اذا فرض وجود ظهور ثالث يكون رفع اليد عنه مستوجبا لارتفاع التعارض بين الدليلين المتعارضين فلامحالة يكون التعارض ثلاثيا لانَّ المتعارضين بمجموعهما ينفيان ذلك الظهور، و بتعبير آخر: اما انْ يفرض امكان صدق الظهورين المتعارضين مطلقا أي سواء صدق الظهور الثالث أم لا.

أو يفرض عدم امكان صدقهما مطلقا أو يفرض امكان صدقهما معا على تقدير

١ ــ هامش اجود التقريرات: ص٤٢٤ ـ ٤٢٥

كذب الثالث وعدم صدقهما معاً على تقدير صدقه، والاول خلف التعارض والثاني خلف مافترض من كون رفع اليد عن الظهور الثالث موجبا لارتفاع التعارض بينهما فيتعين الثالث الذي يعني وقوع التعارض بين مجموعهما و بين الظهور الثالث أي يدل الظهور الثالث على كذب احدهما على الاقل فيكون كل اثنين منهما يكذب الثالث، و بهذا يتبرهن استحالة ماادعي في الضابط من امكان رفع التعارض بين الدليلين برفع اليد عن ظهور ثالث غير معارض فانَّ مثل هذا غير معقول في نفسه. نعم نستثني من ذلك حالة واحدة وهي ماذا كان مجموع الاثنين لايمكنهما نفي المفاد الثالث بالالتزام لعدم حجية المدلول الالتزامي لهما وذلك فيما اذا ورد (أكرم كل فقير) وورد (لايجب اكرام زيد) الذي يشك في كونه فقيراً وورد دليل ثالث يدل على (انَّ زيداً فقير) فانه لولاالدليل الثالث لما كان تعارض بين الاولين ولكنه مع ذلك لايسري التعارض اليه الا بناء على حجية اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص وهوغيرتام كما هو محقق في محله ومنه يظهر انَّ ماذكره من المثال ليس مصداقا لهذا الضابط فانَّ التعارض فيه بين مجموع ظهور صيغة الامر في الوجوب وظهور (كلّ) في عموم (اكرم كلَّ عالم) و بين (لايجب اكرام زيد العالم) ولذلك يكون رفع اليد عن احدهما كافيا في رفع التعارض، وانما يتعين التخصيص عرفا لنكات ترجع الى تشخيص القرينية بين الدليلين على ما حققناه مبسوطاً في محله من ابحاث تعارض الادلة.

وامّا تطبيق الضابط على الجملتين الشرطيتين فكأنه يفترض انَّ التعارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر فلابد من ملاحظة النسبة بينهما ولايجوز علاج التعارض بالتصرف في ظهور ثالث ليس بمعارض وهو ظهور منطوق الاول بجمله على انه جزء العلّة المكمل للشرط في منطوق الثاني.

الَّا انَّ هذا التطبيق غير تام اذ يرد عليه:

اولاً ـ ماتقدم من سريان التعارض الواقع اولا بين مفهوم كل منهما ومنطوق الاخر الى منطوق الاول ايضا، لانَّ حمل احد الشرطين على انه جزْ العلّة يستلزم حمل الشرط في المنطوق الاخر على ذلك ايضا للتلازم بينهما في الجزئية والتمامية على ماتقدم، فليس الظهور الثالث خارجا عن المعارضة.

وثانياً ـ انَّ التصرف في الظهور الثالث بحمله على الجزئية لايرفع التعارض بين مفهومه ومنطوق الاخر فليس اعماله من هذا الباب بل باعتباره نتيجة ملازمة لتقييد منطوق الاخر بمفهوم الاول.

وامّا ماافاده من انَّ النسبة بين منطوق كل منهما ومفهوم الاخر العموم والخصوص المطلق فهو غريب جداً، وكأنه تصور أنَّ دلالة المنطوق في كل من الشرطيتين على الترتب يساوق الدلالة على كون الشرط علّة تامة للجزاء،مع وضوح انَّ ماهو مدلول الشرطية وضعاً اصل الترتب وهو لاينافي مفهوم الاخر، واما كونه علّة تامة فبالاطلاق المقابل للتقييد بالواو كماهو واضح.

فالصحيح ماعليه المحقق النائيني (قده)، من انَّ النسبة بينهما العموم من وجه لانهما يتعارضان في حالة وجود احد الشرطين دون الاخر، حيث انَّ منطوق الاول يثبت الجزاء ومفهوم الآخر ينفيه، و يفترق المنطوق عن المفهوم فيما اذا اجتمع الشرطان معاً فانَّ المنطوق يثبت الحكم والمفهوم لاينفيه، و يفترق المفهوم عن المنطوق في حالة فقدان كلا الشرطين كماهو واضح.

هذا كله فيما اذا كان الجزاء المرتب على الشرطين في الشرطيتين حكم شخصي واحد كما في مسألة التقصير، وامّا اذا كان طبيعي الحكم بحيث كان يمكن تعدد الجزاء بتعدد الشرط فسوف يدخل اطلاق الجزاء في المعارضة ايضاً، حيث يمكن التحفظ على كلا الاطلاقين الاولين ـ الاطلاق المقابل لأو والمقابل للواو ـ مع تقييد اطلاق الجزاء بشخص آخر من الحكم، الا انَّ النتيجة نفس النتيجة من كون التعارض بين اطلاقات وظهورات حكمية فلا يثبت لا تعدد الحكم ولا المفهوم ولا العلّية التامة[1]. نعم في فرض اجتماع الشرطين معاً يعلم بوجود حكم واحد على

١ ــ الاطلاق في الجزاء تارة: يكون بلحاظ متعلق الحكم كطبيعي الاكرام في قبال تقييده بفرد آخر منه، واخرى: يكون بلحاظ نفس الحكم ولو مع وحدة المتعلق كما فى حق الخيار وفسخ معاملة واحدة فانه يمكن ان يجتمع للعاقد خياران للفسخ الواحد كما تقدم فيكون كل منهما خياراً مقيداً بغير الخيار الناشىء من السبب الآخر، لامحالة وفي المقام الدال على الانحصار ـ وهو الاطلاق المقابل لأو ونحوه ـ اذا كان يدل على انحصار ماهو المراد من الجزاء لزم اجراء الاطلاق في المرتبة السابقة في الجزاء حكماً ومتعلقاً ثم اضافة الانحصار اليه، وحينئذ يتم ماقيل من أن تقييد الجزاء بلحاظ متعلقه او نفسه يرفع التعارض بين المفهوم والمنطوق، ولكن يلزم من ذلك:

←

الاقل، وفي فرض انتفائهما معاً ايضاً يعلم بعدم الحكم، واما في غير ذلك فالمرجع الى الاصول العملية التي تختلف باختلاف الموارد.

والنتيجة نفسها تثبت على مسلكنا في تخريج المفهوم للجملة الشرطية حيث اننا ايضا كنا نستفيده باجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في مدلول الهيئة الشرطية الدالة وضعاً على التوقف، فانَّ اصل التوقف لايستلزم المفهوم كما قلنا فيما سبق وانما كنا نحتاج الى ضم الاطلاق اليه لنثبته، فيكون معارضاً مع اطلاق منطوق الاخر المثبت

←

اولاً ـ ان تكون المعارضة بين المفهوم والمنطوق في طول المعارضة بين اطلاق منطوق كل منهما مع اطلاق الجزاء، فى بحث التداخل القادم، لان الاطلاق المفهومي لايعارض، اطلاق منطوق الآخر الا فى طول تمامية الاطلاق في الجزاء، وهذا الاطلاق معارض على كل حال مع اطلاق المنطوق ولولم يكن للجملتين مفهوم وهذا خلاف ماسوف يأتي من عرضية المعارضتين.

وثانياً ـ انه خلاف القاعدة، فان الحكم ومتعلقه فى طرف الجزاء يلحظان كمفهوم وماهية فيضاف الدال على الانحصار اليه، اي يجرى الاطلاق بلحاظ تعليق المدلول التصورى للجزاء على الشرط لاثبات ان هذا المعلق وهو ذات الحكم المتعلق بذات الطبيعة ليس لشرطه عدل او بدل، وهذا يعني ان ثبوت فرد آخر للجزاء ـ سواء تُعلق بنفس المتعلق ام بغيره ـ يكون منفيا بنفس هذا الاطلاق بلاحاجة الى اجراء الاطلاق في الرتبة السابقة فى طرف الجزاء، ولهذا لم نشترط في تقريبات الدلالة على المفهوم جريان الاطلاق فى الجزاء.

واذا كان الدال على الانحصار يدل على انحصار المدلول التصورى للجزاء فى الشرط ـ كما ذكرنا ـ كانت المعارضة بين اطلاق المفهوم واطلاق المنطوق ـ أي الاطلاق المقابل لأو والمقابل للواو ـ ولم يكن اطلاق الجزاء طرفاً فى هذه المعارضة.

ثم انه لواختير الاول لزم تقديم اطلاق المنطوق على المفهوم و بالتالي تعدد العلة وتعدد الحكم وذلك لوجهين

الاول ـ لماسوف يأتي فى البحث القادم من تقدم ظهور المنطوق المثبت لتمامية العلة على اطلاق الجزاء ومعه يرتفع موضوع المعارضة مع اطلاق مفهوم الآخر حيث يتقيد جزاء كل منهما بفرد غير الآخر.

الثاني ـ ان اطلاق الجزاء للفرد الحاصل بالشرط الآخر يعلم بسقوطه على كل حال اما تخصيصاً او تخصصاً لانه فى طول اطلاق المفهوم المثبت للانحصار فان المعارضة على هذا التقدير ليس بين اطلاق المفهوم والمنطوق ابتداءً بل بعد اجراء الاطلاق فى الجزاء وهذا الاطلاق فى الجزاء انما تصل النوبة اليه لواريد نفي الفرد الحاصل من الحكم بالشرط الآخر بعد تمامية الدلالة على الانحصار والا كان هذا الاطلاق لغواً لااثر له بالنسبة الى نفي الحكم الحاصل بالشرط الآخر.

وان اختير الثاني ايضاً امكن اثبات تقديم اطلاق المنطوق على اطلاق المفهوم، لأن اطلاق المنطوق بعد ان كان مقدماً على اطلاق الجزاء فهو يثبت لامحالة وجود فرد آخر من الحكم بالشرط سواء فى مورد اجتماعه مع الشرط الآخر او افتراقه عنه وهذا الفرد الآخر من الحكم ينفيه اطلاق مفهوم الآخر والنسبة بينهما نسبة الخاص الى العام وان كان هذا المدلول الخاص ثابتاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة ايضاً، لان المعيار بنتيجة الاطلاق فاذا كانت نتيجة احد الاطلاقين اخص من الآخر قدم عليه، ولهذا يقدم دليل الآمر الخاص على دليل الترخيص العام حتى على مبنىٰ القائل بان دلالة الأمر على الوجوب يكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة. ولعل الوجدان العرفي يشهد بصحة هذا الفهم خصوصاً فيما اذا اتصلت الشرطيتان فى خطاب واحد وهذا ان لم يدل على عدم اصل الدلالة على المفهوم فى جمل الشرط فلااقل من انها تدل على ان نكتة الدلالة علىٰ المفهوم اضعف من اطلاق المنطوق فى التمامية.

لكون موضوعه تمام الموضوع لترتب الحكم، والنتيجة نفس النتيجة.

وامّا المسالك الاخرى فنقتصر على اثنين منها، فالمسلك الذي كان يقول اصحابه بالمفهوم على اساس انصراف الشرطية الدالة وضعا على اللزوم الى أكمل افراد اللزوم، وهو اللزوم العلّي الانحصاري، يتوجب على اصحابه آنْ يرجّحوا المنطوقين علىٰ المفهومين، والوجه في ذلك انَّ هذا الظهور مما يعلم بسقوطه تفصيلا بعد ورود الشرطيتين اذ يعلم بعدم العلّية التامة الانحصارية لكل منهما امّا لعدم التمامية وامّا لعدم الانحصار فيبقى اطلاق المنطوق المقابل للواو المثبت لكون الشرط تمام الموضوع على حاله، نعم لوفرض اطلاق الجزاء واحتمال تعدد الحكم فلايعلم تفصيلا بسقوط هذا الظهور، فلوفرض انه في قوة الاطلاق وقع التعارض بينه و بين اطلاق الجزاء[1]، ولو فرض انه أقوىٰ من الدلالة الاطلاقية تعين تقييد اطلاق الجزاء لامحالة. وامّا اطلاق المنطوق المقابل للتقييد بالواو المثبت كون الشرط تمام الموضوع فلا معارض له على كل حال، نعم لوفرض انَّ اكملية اللزوم بالانحصارية فقط لابالتمامية كانت النتيجة كما كانت على مسلك المحقق النائيني(قده).

والمسلك الذي كان يقول اصحابه بالمفهوم على اساس الاطلاق الاحوالي للشرط لحال الاجتماع مع غيره المثبت كونه علّة تامة حتى في هذا الحال وهويلازم انحصار العلّة به، يتوجب على اصحابه أنْ يقدموا المنطوق على المفهوم لانَّ هذا الاطلاق يعلم بسقوطه، اذ يعلم انه في حال اجتماع الشرطين معاً لايكون كل واحد منهما إلّا جزء العلّة، اما لكونهما كذلك بالاصل أو في حال الاجتماع فقط من باب استحالة اجتماع علّتين مستقلتين على معلول واحد، الا اذا كان الجزاء مطلقا واحتمل تعدد الحكم، كما

١ ــ تقدم ان قابلية الحكم لتعدد لايغير من اطراف المعارضة شيئاً كما انه على تقدير دخول اطلاق الجزاء طرفاً للمعارضة يتعين للسقوط لكونه يعلم بسقوطه وتقيده اما تخصيصاً او تخصّصاً. نعم هنا مطلب تجدد الارشارة اليه وهو انه: بناءً علىٰ هذا المسلك يعلم بسقوط الظهور في العلية التامة الانحصارية ومعه ينتفي اصل المفهوم لااطلاقه فلايمكن اثبات انتفاء الحكم حتى في فرض انتفاء الشرطين معاً، لانَّ المثبت للمفهوم هنا ظهور واحد وقد سقط وليس من قبيل الاطلاق لكي يقبل التحصيص التبعيض في دلالاته الضمنية. وان شئت قلت: اذا ثبت عدم ارادة الفرد الأكمل للعلة وهي المنحصرة فلافرق حينئذٍ بين وجود عدل واحد او اكثر، اذ لايلزم منه مخالفة زائدة. وهذا أحد الفروق بين هذا التقريب المثبت للانحصار بالظهور الوضعي او الانصرافي و بين سائر التقريبات.

انَّ الدلالة على تمامية العلّة على هذا المسلك لابدَّ وأنْ تكون وضعية كي يتمسك باطلاقها لحال الاجتماع مع شئ آخر، ولوفرض كونها بالاطلاق الواوي ايضاً كان في منجىٰ عن المعارضة، بمعنى صحة التمسك باطلاق الترتب لحال فقدان الشرط الآخر في اثبات الحكم وهو معنى الاطلاق الواوي، فالنتيجة على هذين المسلكين واحدة ايضاً[1].

التنبيه الثامن: في بيان حال الشرطيتين المتحدتين جزاءً والمختلفتين شرطا في فرض اجتماع الشرطين من حيث اقتضائهما تداخل الاسباب وعدمه وتداخل المسببات وعدمه.

والمقصود من التداخل في الاسباب اقتضاء الشرطين معاً لحكم واحد لاحكمين فلا تكون الَّا سببية واحدة لمجموعهما، ويمكن أنْ نصطلح عليه بالتداخل في عالم الجعل، والمقصود من التداخل في المسببات انه بعد افتراض تعدد الحكم هل يكفي في مقام الامتثال الاتيان بفرد واحد من الطبيعة أم لا ويمكن أنْ نصطلح عليه بالتداخل في عالم الامتثال.

وقد ذكر صاحب الكفاية(قده) في المقام: (اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلااشكال على الوجه الثالث -اي ما اذا قيد اطلاق المنطوق في الشرطيتين- واما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشروط؟.. (الى ان قال) والتحقيق: انه لماكان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه او بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ أو فيما اذا

١ ــ ذكر السيد الاستاذ - قدس سره الشريف - في دورته الاولىٰ: انه بناءً على التقريب الرابع من التقريبات المتقدمة لاقتناص المفهوم والمنسوب الىٰ المحقق الاصفهاني (قده) والذي يثبت الانحصار بظهور الشرطية فى ان الشرط بعنوانه شرط لابجامعه بضميمة كبرىٰ استحالة صدور الواحد بالنوع من الكثير، يتعين تقييد اطلاق المنطوق وافتراض ان مجموعهما شرط فى تحقق الحكم لاكل واحد منهما الذى يعني شرطية الجامع بينهما، لان اصالة التطابق الذي هو منشأ الظهور المذكور بلحاظ ماهو مذكورفى مقام الاثبات اقوىٰ منها بلحاظ ماهو مسكوت عنه فيكون الظهور الاول اقوىٰ من الاطلاق فى المنطوق فتكون العلة مجموعهما لامحالة.

بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالمتضادين فلابد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت او الالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد)[1].

وهذا الكلام صحيح الا انه ربما يفهم منه الطولية بين المسألتين ولكن لم يظهر من كلامه هذا ارادة الطولية. وانما مجرد دعوى انَّ البحث في هذه المسألة في طول عدم التصرف في منطوق الشرطيتين. وتوضيح ذلك:

انَّ هناك معارضتين مستقلتين تعالج احداهما في المسألة السابقة والاخرى في هذه المسألة، والمعارضتان عرضيتان طرفاً ومورداً وعلاجاً. اما عرضيتهما طرفا فباعتبار انَّ المعارضة الاولى معارضة بين الاطلاق المثبت للمفهوم والاطلاق المقابل للواو في المنطوق واذا ادخلنا اطلاق الحكم في الجزاء كانت الاطراف ثلاثة على ماتقدم، والمعارضة الثانية هي المعارضة بين ظهور الشرطية في كون الشرط علّة لأصل الحكم لا لمرتبة شدته -على ماسوف يأتي- وبين اطلاق المتعلق في الجزاء المقتضي لتعلق الحكم بشئ واحد فيهما[2]، حيث يلزم من التحفظ عليهما معاً اجتماع حكمين على موضوع واحد وهو مستحيل، إلّا انَّ هذه المعارضة انما تكون بعد افتراض اطلاق المنطوق المثبت كون الشرط علّة تامة وإلّا امكن الاخذ بكلا الظهورين السابقين، وهذا يعني بانَّ هذه المعارضة ثلاثية الاطراف و يكون طرفها الثالث مشتركا بين المعارضتين، وانحلالها برفع اليد عن اطلاق المنطوق انما هو من جهة رفع اليد عن احد الاطراف المتعارضة لا من جهة الطولية بين المعارضتين.

وامّا العرضية بينهما مورداً فلأنّه ربما تجتمع المعارضتان في مورد وربما يفترقان فتوجد احداهما دون الاخرى، فاذا كانت الجملتان الشرطيتان دالتين على المفهوم

١ ــ كفاية الاصول: ج١ - ص٣١٤، (ط- مشكيني).

٢ ــ هذا اذا كان تعدد الحكم بتعدد متعلقه كمثال وجوب الاكرام، واما اذا كان يمكن تعدده مع وحدة المتعلق كحق الفسخ فلابد من تقييد اطلاق نفس الحكم بغير الحكم الناشيء من السبب الآخر.

وكان الجزاء قابلاً للتعدد ثبوتا واثباتا اجتمعت المعارضتان فيه لامحالة، وإنْ كانتا حمليتين أو شرطيتين ولكن لامفهوم لهما فالمعارضة الثانية وحدها موجودة دون الاولى، واذا كانتا شرطيتين لهما مفهوم ولكن كان الجزاء حكما واحداً لايقبل التعدد كوجوب التقصير مثلاً، فالمعارضة الثانية غير موجودة للعلم على كل حال بعدم تعدد الحكم في مورد اجتماع الشرطين معاً.

واما العرضية بينهما علاجاً فلأنَّ كلاً من المعارضتين بعد أنْ كانت لها اطرافها الخاصة بها وانّها قد تجتمع في مورد وقد تفترقان كان لابدَّ من ملاحظة الحال في كل مورد، فاذا كانت احداهما موجودة دون الاخرى عولجت المعارضة الموجودة، وان كانتا مجتمعتين ـ الذي يعني كون اطلاق المنطوق طرفا مشتركاً في معارضتين ـ فاللازم في مقام العلاج ملاحظته فيهما معاً لاملاحظته في احداهما في رتبة اسبق من الاخرى.

والضابط العام في مثل هذه الحالات انَّ الطرف المشترك تارة: يفترض كونه أضعف من طرفه في كلتا المعارضتين، وفي مثله يتعين التصرف فيه وتقديم طرفه المعارض له عليه في كل من المعارضتين، واخرى، يفترض انه مساوٍ مع طرفه في القوة والضعف في كلتا المعارضتين وفي مثله يحكم بالتساقط في الجميع، وثالثة: يفترض انه أضعف من طرفه في أحداهما واضعف منه أو مساوٍ في الاخرى، وحكمه تقديم الطرف الاقوى عليه فيتصرف فيه ومعه يبقى الطرف الاخر المساوي أو الاضعف بلا معارض فيرجع اليه لامحالة فتكون النتيجة كماهي في الحالة الاولى، ورابعة: يفترض كونه اقوى من طرفه في احداهما ومساوٍ لطرفه في الاخرى وحكمه التساقط مع الطرف المساوي والرجوع الى الطرف الاضعف باعتبار سقوط مايتقدم عليه فيرجع اليه بنكتة الرجوع الى المرجع الفوقاني وخامسة: يفترض كونه اقوى من طرفه في كلتا المعارضتين فيؤخذ به ويقع التعارض بين طرفه اذا كان متعدداً و يتقدم عليه اذا كان واحداً في كلتا المعارضتين، وعلى أي حال فالكلام يقع في هذا التنبيه عن مسألتين

المسألة الاولى: في تداخل الاسباب في مورد يعقل فيه تعدد الحكم اما بتعدد متعلقه كمافي وجوب الاكرام مرتين أو بتعدده مع وحدة المتعلق كما في حق الفسخ، والبحث فيها تارة: عن وجود دلالة تقتضي عدم التداخل في الاسباب، واخرى: فيما يقتضي

عدم التداخل، وثالثه: في كيفية العلاج بينهما. أما البحث عما يقتضي الدلالة على عدم التداخل فيمكن تقريبه بأحد نحوين

التقريب الاول: انَّ المنطوق يحتوي على ظهورين بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

الظهور الاول: ظهوره في كون الشرط علّة تامة مستقلة للجزاء.

الظهور الثاني: ظهوره في كون الشرط علّة لاصل الحكم لا لمرتبة تأكده وشدته.

و ينتج من هذين الظهورين عدم التداخل اذ يستحيل أنْ تجتمع علّتان تامتان مستقلتان على معلول واحد.

وهذا التقريب غير تام، لانَّ الثاني من الظهورين وإنْ كان تاماً إلّا انَّ الظهور الاول ليس كما قيل، بمعنى انَّ المنطوق لايدل على علّية الشرط التامة بهذا العنوان وانما يستفاد ذلك بالاطلاق المقابل للواو بحسب تعبير الميرزا و باطلاق الترتب بحسب تعبيرنا. أي باطلاقه لحالة فقدان الشرط آخر، وهذا غاية مايلزم منه هو اثبات تمامية الشرط في حالة انفراده ولايثبت تماميته في حالة اجتماعه فكونه جزْ العلّة في حالة الاجتماع لاينافي هذا الظهور.

التقريب الثاني: ماذكره صاحب الكفاية(قده)، ولعله كان متفطناً الى عدم تمامية الظهور الاول في التقريب السابق فاستبدله بتقريب آخر يتفق مع السابق في الظهور الثاني ولكن يختلف عنه في الظهور الاول حيث يدعى هنا: انَّ الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لامجرد الثبوت، وهذا الاستظهار قد يدعى في باب الافعال كفعل الامر فيكون مقتضى الشرطيتين حدوث اصل الحكم حين حدوث كل من الشرطين وهو ينافي التداخل إلّا انَّ هذا التقريب بحاجة الى عدة افتراضات.

فاولاً ـ لابدَّ وأنْ يكون الجزاء جملة فعلية ليدل على الحدوث فلا يجري فيما اذا كانت جملة اسمية كقولنا (اذا جاءك زيد فاكرامه واجب)[1].

١ ــ ظاهر الجملة ان الشرط سبب لترتب الحكم بمعنىٰ استلزامه واقتضاؤه لفعليته فاذا كان الجزاء سنخ حكمٍ يقبل التعدد ←

وثانياً ـ لابدَّ من افتراض تعاقب الشرطين وعدم اقترانهما في التحقق وإلَّا كان الحدوث عند الحدوث حاصلاً بناءً على التداخل ايضاً.

وثالثاً ـ التسليم بالاطلاق الازماني للشرطية التي تحقق شرطها أولاً لاثبات بقاء الحكم بعد تحقق الشرط الثاني وعدم تبدله وارتفاعه وحدوث حكم آخر مماثل بالشرط الثاني.

وأما مايدل على التداخل فهو انَّ هذا الظهور ـ أي الظهور في الحدوث عند الحدوث يقابل ظهوران

١ ـ ظهور مادة الجزاء في أنَّ متعلق الحكم ـ اي مادة الامر ـ هو الاكرام مثلاً بماهو لابعنوان آخر.

٢ ـ اطلاق المادة وعدم تقيدها بفرد من الطبيعة غير الفرد الذي انطبق عليه الواجب الآخر، ومقتضى التحفظ على هذين الظهورين التداخل في الاسباب اذ لايعقل حدوث مطلق وجوبين متعلقين بطبيعي الاكرام، فلابدَّ اما من تقييد احدهما بعدم الاخر أو افتراض انَّ متعلق احدهما على الاقل ليس هوعنوان الاكرام بل عنوان آخر ينطبق عليه فهو مجمع عنوانين، وهومبنى التداخل في المسببات التي هي المسألة الثانية.

وأما كيفية علاج التعارض بين هاتين الدلالتين فباعتبار انَّ الظهور في الحدوث عند الحدوث والظهور في انَّ الاكرام بعنوانه واجب ظهوران وضعيان أي من باب اصالة المطابقة بين مايذكر اثباتا ومايكون مأخوذاً ثبوتا بينما الظهور الثالث حكمي أي من باب اصالة التطابق بين مالم يذكر اثباتاً ومالم يؤخذ ثبوتاً ، فيقدم الظهوران الاولان

في نفسه كان ظاهر الجملة تعدده بتعدد السبب سواء كانا من سنخ واحد، كما اذا نام مرتين في جملة (اذا نمت فتوضأ) مع فرض ان الشرط انحلالي لاصرف وجود النوم والا لم يكن يقبل التعدد، او كانا من سنخين كما اذا نام وبال. وهذا ظهور وضعي او سياقي اقوى من الظهور الاطلاقي المقتضي للتداخل ووحدة الحكم سواء أريد به اطلاق الحكم نفسه او اطلاق متعلقه، كما انه لايتوقف على دلالة الجزاء على الحدوث وان يكون جملة فعلية، نعم اذا كان الجزاء ارشاداً ومدلولاً خبرياً لاانشائيا فلايقبل التعدد ولوكان جملة فعلية كما في مثل قولك (اذا تكلمت في الصلاة فأعد صلاتك واذا استدبرت القبلة فاعد الصلاة)

على الاخير وتكون النتيجة عدم التداخل لا في الاسباب ولا في المسببات.

نعم ذكر المحقق النائيني(قده)، في المقام كلاما متيناً حاصله: أنْ لا تقييد اصلا في المادة في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة لانَّ تعدد الوجوب الذي يعني تعدد النسبة الارسالية يستلزم بنفسه تعدد المرسل اليه فانَّ الارسال والبعث مضايف مع الانبعاث فيتعدد بتعدده لامحالة فتقييد المادة بفرد آخر تقييد يثبت في طول عروض مفاد الهيئة فلاينافي اطلاقها في المرتبة السابقة ولاحاجة الى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر.

المسألة الثانية:-في تداخل المسببات اي في مرحلة الامتثال و هذا انمايعقل بعد الفراغ في المسألة السابقة عن تعدد الحكم وقد عرفت ان مبنى ذلك افتراض وجود تكليفين قد تعلق كل منهما بعنوان غير عنوان الآخر والالزم اما اجتماع المثلين المحال أو تقييد كل منهما بفرد آخر الذي يعني عدم التداخل في المسبب، وعلى هذا الاساس يكون من الواضح ان مقتضى القاعدة في الشرطيتين المتحدتين جزاءً عدم التداخل في المسببات اذ حمل عنوان الاكرام مثلاً على ارادة عنوان آخر منطبق عليه خلاف الظاهر[1].

«مفهوم الوصف»

قد اتضح مما سبق انَّ اقتناص المفهوم من الجملة له احد طريقين.

١ ـ الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بحسب مرحلة المدلول التصوري للكلام، وهي متوقفة على ركنين:

الركن الاول: دلالة الجملة على مثل النسبة التوقفية والالتصاقية بين الحكم و بين

١ ــ بل هذا مستحيل ثبوتاً حتى اذا قيل بجواز اجتماع وجوبين على عنوانين متطابقين فى معنون واحد خارجاً كما هو كذلك على بعض المباني المتقدمة فى بحث اجتماع الامر والنهي لان المفروض ان ذلك العنوان الآخر الواجب متطابق مع عنوان الاكرام بحسب الفرض فى المقام فيلزم عند تحقق السببين تعلق وجوبين بعنوانين متطابقين صدقاً وهذا فى قوة تعلق وجوبين بعنوان واحد من حيث الاستحالة، اللهم الا انيفترض ان ذلك العنوان الآخر اوسع صدقاً من عنوان الاكرام فتكون المخالفة عندئذٍ أوضح وأظهر.

الشرط أو الوصف بحسب مرحلة مدلولها التصوري.

الركن الثاني: اثبات كون المعلق والمتوقف طبيعيّ الحكم لاشخصه.

٢ـ الدلالة على المفهوم بحسب مرحة المدلول التصديقي للكلام بأنْ يقوم برهان عقلي أو استنتاج عرفي يقتضي كون الشرط أو الوصف مثلا علّة منحصرة لطبيعي الحكم بنحويستلزم عقلاً انتفاء نوع الحكم من إنتفاء الشرط أو الوصف.

وقد تقدم شرح كلا الطريقين ومايحتاجه كل منهما من شرائط ومقومات في الابحاث السابقة، وعلى ضوء ذلك لابدَّ من ملاحظة جملة الوصف والموصوف ليرى هل يمكن سلوك شيء من الطريقين فيها أم لا[١]؟

وقبل البدء بذلك ينبغي الاشارة الى أمر حاصله: انَّ الجملة الوصفية لااشكال في دلالتها على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف، وذلك باعتبار اصالة التطابق بين مرحلة الا ثبات والثبوت، ومرحلة المدلول التصوري والتصديقي، ومرحلة الخطاب والجعل الكامن من ورائه، القاضية بانَّ ماهوظاهر الجملة من تقيد الحكم المبرز فيها بالوصف ثابت في مرحلة المدلول التصديقي والجدّي ايضاً، فكما انَّ وجوب اكرام العالم مثلاً مقيد بحسب عالم الا ثبات بالعادل بحيث لااطلاق له لغيره كذلك الجعل المبرز به مقيد ثبوتا بذلك، الاّ انَّ هذا لايجدي في اثبات المفهوم الكلّي الذي هوالمقصود في المقام بل يثبت المفهوم الجزئي الذي هوانتفاء شخص هذا الحكم والذي لاينافي ثبوت حكم آخر مماثل على حصة اخرى من العالم الا فيما اذا عرف من الخارج وحدة الجعل ثبوتا، وعلى هذا الاساس يحمل المطلق على المقيد حتى عند القائلين بعدم المفهوم للوصف، نعم لولم تحرز وحدة الحكم كان الحمل على المقيد موقوفا على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

وبهذا يعرف انَّ التسالم على حمل المطلق على المقيد لايمكن جعله نقضاً على انكار المفهوم

١ ــ وهناك طريق ثالث لاقتناص المفهوم تقدمت الاشارة اليه فيما سبق ولعله قد اضرب عنه سيدنا الاستاذ لوضوح عدم تماميته فى الشرطية فضلاً عن الجملة الوصفية، وحاصله: جريان الاطلاق بمعنىٰ مطلق الوجود فى الحكم المرتب على الوصف لاثبات ان كل حصص الحكم مقيد بالوصف، وهذا واضح البطلان لان الاطلاق بهذا المعنىٰ لايمكن اجراؤه الا اذا وقع الحكم موضوعاً في القضية.

للجملة الوصفية كما قد يتوهم.

وايّا ما كان، لابدَّ في اثبات المفهوم للجملة الوصفية من سلوك احد الطريقين المشار اليهما. فنقول:

امّا الطريق الاول فالصحيح عدم توفره في الجملة الوصفية لانه - كما اشرنا - موقوف على ركنين لايتم شيء منهما في المقام.

امّا الركن الثاني وهو اثبات كون المعلق والمتوقف طبيعي الحكم لاشخصه، فلأنَّ المفروض تقيد الحكم المبرز بالجملة الوصفية بالوصف بحسب مرحلة المدلول التصوري لانَّ الوصف طرف للنسبة التقييدية الناقصة مع الموضوع الذي هو طرف لنسبة تقييدية مع المادة - كالاكرام مثلا - والتي هي طرف للنسبة الارسالية الحكمية، فلامحالة يكون الحكم في الجملة الوصفية حكماً شخصياً،[1] نظير ماتقدم بيانه في وجه عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع.

وامّا الركن الاول فلانّهُ: أولاً من الواضح وجداناً عدم دلالة الجملة الوصفية على التوقف والنسبة التوقفية بين الحكم والوصف وإنّما تدل على نسبة ارسالية بين الموضوع المقيد بالوصف مع المخاطب المأمور.

وثانياً - عدم وجود دال يمكن ان يدل على النسبة التوقفية، اذ هيئة التوصيف تدل على النسبة الوصفية التي هي نسبة تقييدية ناقصة تقتضي تقييد شخص الحكم بالوصف، وهيئة الفعل تدل على النسبة الارسالية، فلو أُريد استفادة ذلك من احداهما فهو خلاف المداليل الوضعية اللغوية لهما وإنْ أُريد استفادته من هيئة مجموع الجملة الوصفية فان كان ذلك بدلاً عن

١ ــ لايقال: تشخيص حال هذا الركن مربوط بتشخيص حال الركن الاول في المرتبة السابقة، فانه اذا افترضنا دلالة الجملة الوصفيه على النسبة الالتصاقية والتوقفية بين الحكم والوصف تمَّ اجراء الاطلاق فيها لاثبات ان طبيعي الحكم متوقف على الوصف كما تقدم في الجملة الشرطية، لان الوصف في هذا الحال لن يكون قيداً في موضوع الحكم بل طرف النسبة التوقفيه بينه وبين الحكم المرتب على ذات الموصوف، فكأنه قيل (اكرام الانسان متوقف على ان يكون عالماً) فلافرق بين الجملتين الشرطية والوصفية فيما يرتبط بهذا الركن وانما تختلفان في الركن الثاني حيث ان الوصف من الواضح عدم دلالته على النسبة التوقفية.

فانه يقال: هناك فرق آخر اساسي بين الشرطية والوصفية هو ان النسبة الحكمية في الشرطية مستقلة عن الشرط فيعقل اجراء الاطلاق فيها بلحاظ الشرط وهذا بخلاف الوصف فانه قيد لنفس الحكم اي جزء وطرف للنسبة الحكمية فالحكم مقيد به فلا تكون النسبة الحكمية ملحوظة بصورة مستقلة عنه ليجرى الاطلاق فيه بلحاظه فتأمل جيداً.

مفاد الهيئة الوصفية الناقصة فهو خلف ماتقدم، وإنْ أُريد استفادته مضافا الى مفاد المفردات الاخرى، فان ادعي دلالة هيئة المجموع على النسبة التوقفية بين شخص ذلك الحكم المقيد بالوصف و بين الوصف الامر الذي كان مستفاداً من النسبة التوصيفية نفسها كان لغواً، وإنْ أُريد استفادة توقف سنخ الحكم وطبيعيّه على الوصف فليس في الكلام ـ بناءً على اقتناص المعاني المركبة بنحو تعدد الدال والمدلول ـ مايدّل على طبيعيّ الحكم كي يعلق على الوصف.

وثالثاً ـ انَّ النسبة التوقفية التي يدعى دلالة الهيئة عليها إنْ افترضت نسبة ناقصة فلا تنفع في اقتناص المفهوم كما برهنا عليه في بحث الجملة الشرطية من انَّ النسبة الشرطية لابدَّ وأنْ تكون تامة لكي يكون المدلول التصديقي بازائها، وإنْ فُرضت تامة لزم من ذلك سلخ النسبة الارسالية في الجملة الوصفية عن التمامية وجعلها مدلولا تصوريا وهو خلاف الوجدان البديهي القاضي بكون النسبة الارسالية الطلبية هي النسبة الحكمية التامة في الجملة الوصفية بخلاف الحال في الجملة الشرطية.

واما الطريق الثاني لاقتناص المفهوم فتوضيح الحال فيه وتحقيقه أنْ يقال: انَّ مايراد نفيه في مرحلة المدلول التصديقي احد امور ثلاثة:

١ ـ أنْ يراد نفي احتمال ثبوت الحكم بنحو الموجبة الكلية على ذات الموصوف فجملة اكرم العالم الفقيه مثلاً يطلب بالمفهوم فيها نفي احتمال وجوب اكرام مطلق العالم بنحو الموجبة الكلية.

٢ ـ أنْ يراد نفي احتمال وجوب اكرام أي صنف من اصناف العلماء غير مورد الوصف أي نفي الكلية والجزئية معاً.

٣ ـ أنْ يراد نفي احتمال وجوب اكرام مطلق العالم بنحو الموجبة الكلية كمافي التقدير الاول ولكن مع افتراض انَّ هذا الوجوب وجوب آخر ينطبق على ماهو مورد الخطاب ويجتمع معه كجعل آخر لانه في مورد الخطاب عينه كما في الاول.

امَّا الاحتمال الاول: فيمكن نفيه بالنظر الى المدلول التصديقي للجملة الوصفية باحد تقريبين:

الاول: ماهو المشهور والمعروف من انَّ ثبوت وجوب اكرام مطلق العالم بنحو

الموجبة الكلية مرجعة الى انَّ مناط وجوب الاكرام وملاكه ذات العالم بلادخل لخصوصية وصف الفقاهة فيه، وهذا معناه انَّ قيد الفقيه الوارد في الخطاب غير مربوط بالحكم بحسب مقام الثبوت مع انه قد تقدم انَّ هذا المقدار يثبت بمقتضى اصالة التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت بلا كلام، وبعبارة اخرى: انَّ هذا الجعل الكلّي المحتمل إنْ فَرض انَّ القيد دخيل فيه كان خلف كونه كلياً وإلَّا كان خلف ظهور التقييد اثباتاً في كونه دخيلاً ثبوتاً.

وهذا المقدار من البيان يمكن دفعه: بانه لو فرض وحدة الجعل المستكشف بالخطاب تمَّ هذا البرهان لنفي احتمال كون الحكم ثابتا بنحو الموجبة الكلية ولكن لاموجب لافتراض ذلك، اذ يعقل أنْ يكون واقع الامر ثبوت جعول متعددة بعدد اصناف العلماء بحيث ينتج الموجبة الكلية نتيجة دخل خصوصية كل صنف في الملاك مستقلا، فلا يكون ثبوت وجوب الاكرام للاصناف الاخرىٰ من العلماء منافيا مع ظهور الخطاب في دخل قيد الفقاهة في الحكم المجعول فيه.

الثاني: أنْ يقال بانَّ المولى العرفي عادة اذا ابتلى بتشريع من هذا القبيل بحيث كان يرى انَّ كل صنف من العلماء له ملاك خاص لجعل الحكم عليه فلايجعل جعولاً متعددة بل يكتفي بجعل واحد على نهج القضية الكلية دفعاً لمحذور اللغوية العرفية بعد أنْ كان يمكن أن يتوصل بذلك الى نفس النتيجة العملية المطلوبة من الجعل المتعدد. فباعتبار هذه العناية والقرينة العرفية ينفى احتمال ثبوت الحكم على القضية الكلية، اذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة كان خلف قرينة عدم اللغوية العرفية وإنْ كان بنحو الجعل الواحد كان خلف ظهور الخطاب في دخل القيد في الحكم المجعول به.

وامّا الاحتمال الثاني أعني نفي جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد الوصف ـ الذي هو المنتج للمفهوم المطلوب في المقام ـ فلايمكن نفيه بالنظر الى المدلول التصديقي للجملة الوصفية كما لم يكن يمكن ذلك بالنظر الى مدلولها التصوري، اذ لايلزم من ثبوته محذور مخالفة ظهور دخل القيد المأخوذ في الحكم المبرز بالخطاب، ولامحذور اللغوية العرفية. ومثله نفي الاحتمال الثالث أعني ثبوت حكم آخر على طبيعيّ العالم بنحو يكون مجتمعا مع هذا الحكم بناءً على امكان اجتماعهما ـ كما اذا فرض احتمال انَّ

كلاً من طبيعي العلم وخصوصية الفقاهة له ميزة خاصة تقتضي الاكرام مستقلاً- فانَّ هذا لاينافي ظهور القيد في الدخالة كما لايستلزم اللغوية العرفية.

فالصحيح على ضؤ مجموع ماتقدم عدم المفهوم للجملة الوصفية لعدم تمامية انطباق شئ من طريقي اقتناص المفهوم عليها.

ولنشرع بعد ذلك في استعراض كلمات الاعلام في المقام فنقول: ذكر المحقق العراقي(قده)، في المقام كلاما يمكن توضيحه ضمن ثلاث نقاط:

النقطة الاولى: ماتقدم منه في بحث مفهوم الشرط من موافقة المشهور في ركنية استفادة العلّية الانحصارية للشرط والوصف في اقتناص المفهوم من الجملة إلاَّ انه يدعي ثبوت هذه الدلالة والتسالم عليها حتى في الجملة الوصفية بشهادة التسالم على حمل المطلق على المقيد فيمااذا احرز وحدة الحكم حتى من المنكرين للمفهوم، فتمام البحث لابدَّ وأنْ ينصب على ملاحظة الركن الاخر الذي يتوقف عليه اقتناص المفهوم من الجملة وهو كون المعلق المترتب على الشرط أو الوصف سنخ الحكم لاشخصه.

النقطة الثانية: لااشكال في انَّ مقتضى مقدمات الحكمة والاطلاق اثبات كون المعلق انما هو طبيعيّ الحكم وسنخه لاالشخص، إلَّا اذا قامت قرينة -ولوعامة- على خلاف ذلك، والمدعى انَّ الحكم بلحاظ موضوعه يلحظ مهملا بحسب البناء العرفي واللغوي لامطلقا ولامقيدا ولهذا لايجري الاطلاق فيه بلحاظه وهذا هو السر في عدم المفهوم للجملة اللقبية كقولنا (اكرم زيداً) أو (أكرام زيد واجب) مع انه لو كانت تجري مقدمات الحكمة فيه بلحاظه كان لها مفهوم بلااشكال كما اذا قلنا (اكرام زيد كل الواجب) وهذا البناء العرفي هو الذي دعى ارسطو-واضع علم المنطق- الى عدم تقسيم القضية الى كلية وجزئية بلحاظ محمولها تأثيراً بالوضع اللغوي والعرفي وخلطا بين اللغة والمنطق. وامَّا بلحاظ غير الموضوع كالشرط مثلا فلامانع من اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة فيقال انَّ سنخ الحكم معلق على الشرط، لانَّ هناك بحسب الحقيقة نسبتين في الجملة الشرطية نسبة للحكم الى موضوعه وهو زيد الواجب اكرامه ونسبة له الى شرطه، والبناء النوعي المتقدم لايقتضي اهمال المحمول بلحاظ النسبة الثانية كما كان يقتضيه بلحاظ النسبة الاولى فيحكم بانّ مطلق وجوب اكرام زيد معلق على الشرط.

النقطة الثالثة: انَّ الجملة الوصفية وإنْ كانت متضمنة بالدقة على نسبتين نسبة الحكم الى الموضوع وهو الموصوف ونسبته الى الوصف باعتبار انَّ ما هو طرف الاضافة الموصوف بما هو موصوف وهو ينحل عقلاً ودقة الى ذات وصفة، إلَّا انه بحسب النظر العرفي ليس هناك إلَّا نسبة واحدة بين الحكم وموضوعه المقيد، وقد قلنا انه لايمكن اجراء الاطلاق في الحكم بلحاظ موضوعه لكونه مهملاً من ناحيته وهذا هو السر في عدم ثبوت المفهوم للوصف[1].

وهذه النقاط الثلاث كلها موقع نظر وتأمل:

امّا الاولى: فلما تقدم من المناقشة فيها في بحث مفهوم الشرط ومحصله: انْ لا تسالم على استفادة الركن الاول من الجملة ولا تلازم بين استفادتهُ بلحاظ شخص الحكم واستفادته بلحاظ سنخ الحكم، لانَّ برهان تلك الاستفادة هو استحالة قيام الحكم الشخصي المبرز بالخطاب بموضوعين وقيامه بالجامع خلف اخذ القيد في مقام الاثبات المقتضي لدخله في مقام الثبوت بمقتضى اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت أي بين المدلول التصوري والتصديقي[2].

١ ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٤٢ - ١٤٣

٢ ــ ان قلت: قد يكون المقصود انَّ كل شرط أو قيد يؤخذ في حكم يستفاد كونه علّة منحصرة في الحكم المحمول على ذلك الموضوع بنكتة ظهور المدلول التصوري للكلام في دخله فيه ومقتضى اصالة التطابق بين عالمي الاثبات والثبوت دخله ثبوتاً ايضاً فيما تدخل فيه اثباتا، فلوكان الحكم المرتب على الموضوع هو السنخ لاالشخص يثبت المفهوم حينئذٍ فتمام النكتة للمفهوم ترتبط بالركن الثاني اثباتاً أو نفياً.

قلنا: معنى اصالة التطابق هوانَّ اطراف المدلول التصديقي الواحد والشخصي في كل خطاب ـ سواء كان هوقصد الاخبار أو الانشاء ـ ثبوتا نفس ماأُخذ في ظاهر اللفظ اثباتاً، وهذا يعني انَّ الجزْ المقابل للمدلول التصديقي من ظاهر اللفظ وهو النسبة التامة في الجملة لامعنى لاجراء الاطلاق فيه لكونه جزئياً على كل حال وانما يجري الاطلاق في اطرافه، واصالة التطابق بين مقامي الاثبات والثبوت يثبت وحدة المقامين في اطراف هذا الوجود الشخصي اطلاقاً وتقييداً، وحينئذٍ انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد واضح عقلا اذ لولم ينتفِ بانتفائه يلزم اما قيام الحكم الشخصي بموضوعين وهو مستحيل أو قيامه بالجامع وهو خلاف اصالة التطابق بالمعنى المتقدم واما اذا كان المعلق طبيعي الحكم فطبيعي الحكم يكون مفهوماً لامحالة ولايكون بازائه المدلول التصديقي اذ ليس المدلول التصديقي إلَّا وجوداً شخصياً واحداً كما قلنا، فلامعنى لاجراء اصالة التطابق بلحاظه حينئذٍ لاثبات كون طرفه هو القيد المأخوذ في مقام الاثبات. وإنْ شئت قلت: انَّ استفادة انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد لم يكن بلحاظ المدلول التصوري للجملة اذ ليس فيها بحسب هذه المرحلة مايدل على اكثر من ثبوت المحمول والحكم عند ثبوت الموضوع المقيد سواءً كان القيد دخيلاً واقعاً ام لا ولم يرد فيه عنوان العلّية الانحصارية ايضاً وانما نستفيد ذلك بالنظر الى مرحلة المدلول التصديقي للجملة بدلالة تصديقية وذلك بأنْ نقول: انَّ المدلول التصديقي الثابت وراء هذا الخطاب ينتفي شخصه بانتفاء القيد جزما، اذ لو بقي كان لازمه ←

و بتعبير أدق واشمل، انَّ الاطلاق في الحكم يمكن أنْ يراد به أحد معانٍ ثلاثة:

الاول: أنْ يراد به كون المعلق مطلق حصص الحكم بنحو الاستغراق.

الثاني: أنْ يراد به كون المعلق صرف وجوده الناقض للعدم الكلي والمنطبق على الوجود الاول.

الثالث: أنْ يراد به الطبيعة بما هي هي من دون اخذ قيد معها، أي لايلحظ فنائها في الوجودات الخارجية المتكثرة ولافي أول وجودها فانَّ كل ذلك شؤون زائدة على ملاحظة ذات الطبيعة بما هي هي خارجية ولهذا قلنا مراراً انَّ ملاحظة كون الطبيعة ملحوظة بنحوصرف الوجود- كما في متعلق الوجوب-أوبنحوالاستغراق- كمافي متعلق التحريم- انما يكون بنكتة زائدة على اصل الاطلاق ومقدمات الحكمة.

فاذا اتضحت هذه المعاني الثلاثة قلنا:

إنْ اراد المحقق العراقي(قده)، بالاطلاق في الحكم أي سنخ الحكمَ الذي هو الركن الثاني لاقتناص المفهوم عنده وعند المشهور والذي هو المبحوث عنه والمختلف فيه عند القائلين بالمفهوم والمنكرين له المعنى الاول من هذه المعاني أعني كون المعلق مطلق حصص الحكم فمن الواضح ان هذا المعنى كافٍ وحده لا ثبات المفهوم بلاحاجة للركن الاول اصلا، سواءً أُريد من الركن الاول إستفادة عنوان العلّية الانحصارية للشرط أو الوصف أو اريد استفادة دخالتها بخصوصهما في الحكم بمقتضى اصالة التطابق بين عالم الا ثبات والثبوت الذي به اثبتنا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، لانَّ اللفظ سوف يكون بحسب مدلوله التصوري دالاً على انَّ تمام حصص الحكم تثبت عند ثبوت الموضوع المقيد وهذا لايصدق الا مع انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد.

وإنْ شئت قلت: انَّ انتفاء الطبيعي بهذا المعنى لايكون محتاجاً حينئذٍ حتى الى الظهور الذي كنا نحتاجه في اثبات انتفاء الشخص وهو ظهور دخل القيد بخصوصه في

→ احمد امرين امّا قيام الشخص بموضوعين وهو محال أو قيامه بالجامع بين الواجد للقيد وفاقده وهذا خلاف ظهور حالي تصديقي مقتنص من ذكر المتكلم، للقيد في مدلول كلامه -سواءً كان بنكتة كون الاصل في القيود الاحترازيةولغوية ذكرها مع عدم دخلها أوباصالة التطابق بين المقامين- ومثل هذا لايمكن اجرائه بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي لطبيعي الحكم اذ لايلزم من قيام احد فرديه بموضوع وفرده الاخر بموضوع آخر قيام الواحد بالا ثنين نعم قيامه بالجامع خلاف الظهور المتقدم.

الحكم، اذ لولم ينتف كان معناه انَّ المتكلم قد كذب في ترتيبه لتمام حصص الحكم على المقيد حتى لولم يكن القيد بخصوصه دخيلاً فيه بل المراد به ذات المقيد في مورده، لانَّ ذات المقيد ايضاً ليس ثبوته مساوقاً مع ثبوت تمام الحصص كما كان كذلك فيما اذا كان المرتب شخص الحكم، وبالجملة عدم الانتفاء بناءً على هذا المعنى للطبيعي يكون مكذباً لنفس هذا الاطلاق بلاحاجة الى ضم ظهور آخر.

ونفس الشئ يقال لواراد المحقق العراقي(قده)، المعنى الثاني للاطلاق وهو الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجود لوقيل بكفايته في نفسه لاقتناص المفهوم ـ وقد تقدم الاشكال فيه عند البحث عن مفهوم الشرط ـ

وإنْ اراد المعنى الثالث أي انَّ المترتب هو ذات الطبيعة فمن الواضح انَّ القائل بالمفهوم بحاجة الى اثبات الركن الاول، وهو العلّية الانحصارية ولايكفي فيه مجرد ظهور اخذ القيد في الموضوع في دخله بخصوصه في الحكم فان ترتب الطبيعة بهذا المعنى على المقيد لايقتضي انتفائه بانتفاء القيد اذ لعله يترتب مع وجود قيد آخر ايضاً بأنْ يكون هناك علّتان وموضوعان كل منهما يختص بحصة من الطبيعي، ولايكون الالتزام بذلك مستلزما للالتزام بعدم انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد لانَّ شخص الحكم لايمكن أنْ يقوم بموضوعين كما هو واضح.

وامَّا النقطة الثانية في كلامه(قده)، فالتحقيق في الجواب عليها: انه إنْ اراد من اهمال المحمول وهو الحكم مايقابل الاطلاق بالمعنى الاول أو الثاني من المعاني الثلاثة المتقدمة، فيرد عليه: ماتقدم مراراً من انَّ الاطلاق بهذين المعنيين مؤونة زائدة لا تقتضيه مقدمات الحكمة وانما لابدَّ من اقتناصه في كل مورد بحسب القرائن الخاصة،

وإنْ اراد منه ما يقابل الاطلاق بالمعنى الثالث الذي هو مقتضى مقدمات الحكمة، فنقول: انَّ الاهمال بهذا المعنى غير ثابت في المحمول لا في الجمل الخبرية ولا في الجمل الانشائية، بل الثابت في محمول الجملة الخبرية الاطلاق أي انَّ المستفاد منها حمل ذات طبيعة المفهوم في طرف المحمول على الموضوع فقولنا اكرام العالم واجب يكون المحمول فيه هو طبيعي الواجب الذي لا يقتضي ثبوته له انتفاء سنخ الوجوب عند انتفاء الموضوع، وامَّا في الجملة الانشائية كقولنا (اكرم العالم) فباعتبار وجود نسبة

ارسالية تامة فيها متعلقة بالاكرام المقيد بموضوعه وهو العالم فسوف يكون الحكم الثابت لامحالة نسبة ارسالية مقيدة و يستحيل اجراء الاطلاق فيها بلحاظ موضوعها وقيوده، اذ النسبة متقومة بطرفها فاذا فرض كون طرفها المقيد- كما تقدم البرهان عليه فيما سبق- فلامعنى لاجراء الاطلاق فيها بلحاظ طرفها، اذن فيتعين كون الحكم في الجملة الانشائية هو المقيد بالموضوع لا المطلق ولا المهمل.

واما النقطة الثالثة في كلامه(قده)، فيرد عليها:

اولاً - انَّ النسبة الثانية التحليلية بحسب دعواه في الجملة الوصفية إنْ أُريد بها نسبة المحمول الى التقيد بالوصف الذي هو جزء تحليلي عقلاً للموضوع وإنْ كان الموضوع واحداً عرفا فمن الواضح انَّ نسبة المحمول الى موضوعه مهمل بحسب مبناه ولافرق في الموضوع بين جزء فهذه النسبة بين الحكم والوصف لا تفيد في اثبات المفهوم، لانه كالنسبة الى ذات الموصوف من حيث عدم امكان اجراء الاطلاق فيها.

وإنْ اريد بها النسبة الثابتة بين المجموع المركب من المحمول وموضوعه الى الوصف نظير نسبة الجزاء بماهو حكم وموضوع الى الشرط وإنْ شئت قلت: نسبة الموضوع بما هو موضوع الى وصفه وبهذا يكون طرف هذه النسبة القيد لا التقيد أي وجوب اكرام العالم مقيد بعدالته.

فهذه النسبة ليست بتحليلية بل عرفية ايضاً لدلالة الهيئة الناقصة عليها بحسب الفرض الا انها لايمكن اجراء الاطلاق بلحاظها لانها نسبة تقييدية ناقصة بين ذات الموضوع أو الموضوع بماهو موضوع مع الوصف، وقد اوضحنا في مفهوم الشرط انَّ المحمول انما يمكن اجراء الاطلاق فيه اذا فرض وقوعه طرفا للنسبة التامة وإلَّا لم يجز فيه ذلك حتى في الشرطية كقولنا (اكرم زيداً عند مجيئه) والسر فيه: انَّ طرف النسبة الناقصة ليس شيئاً مستقلاً في مقابل الطرف الاخر لكي يلحظ مطلقا في مقام الانتساب اليه تارة ومقيداً اخرى، بل مرجع ذلك الى التحصيص وملاحظة حصة خاصة من المفهوم ينحل عقلا الى طرفين ونسبة.

وثانياً - انَّ هذه النسبة بحسب قواعد العربية نسبة بين ذات الموضوع والوصف لاالمحمول المنتسب الى موضوعه هذا اذا تعقلنا اصل امكان ايقاع النسبة الناقصة بين

طرفين احداهما نسبة تامة في نفسها، والذي يجدي في اثبات كون المعلق مطلق الحكم انما هو نسبة الحكم الى القيد أي تقييد الحكم كما في الجملة الشرطية لا تقييد موضوع الحكم كما هو واضح.

وثالثاً ـ انَّ دعوى وحدة النسبة في المقام قد ينافي ماتقدم منه من مسلمية دلالة الجملة الوصفية على العلّية الانحصارية للقيد، فانَّ هذا يعنى وجود نسبة توقفية بين الحكم المنتسب الى موضوعه و بين الوصف تفيده الجملة سواءً كانت وصفية أو شرطية فانكار وجود اكثر من نسبة واحدة يناقض تلك الدعوى.

اللّهم الّا أنْ يكون مراده استفادة العلّية الانحصارية بالدلالة التصديقية الحالية بمقتضى اصالة التطابق بان مااخذ اثباتاً مأخوذ ثبوتا لاالدلالة التصورية المستفادة من هيئة التوصيف، ولكن حينئذٍ يكون من الواضح انَّ هذا المقدار من الدلالة لايقتضي اكثر من انتفاء شخص الحكم لاسنخه بالبيان المتقدم.

وامَّا المحقق النائيني (قده)، فقد افاد في المقام كلاما يظهر من بدايته مطلب ومن نهايته مطلب آخر، بحيث يفهم وجود ضابطين لا ثبات المفهوم للوصف.

امَّا المطلب الاول الذي استهل به كلامه فمحصله: انَّ ثبوت المفهوم للوصف منوط بتحقيق انَّ الوصف هل اخذ قيداً للموضوع والمتعلق أو اخذ قيداً للحكم مباشرة، فعلى الاول لامفهوم للجملة اذ معناه وجود مفهوم افرادي هو الحصة الخاصة قد وقع موضوعاً للحكم فيكون نظير اللقب الذي لايدل على اكثر من ثبوت الحكم فيه، وعلى الثاني ـ بناءً على امكان تقييد الحكم ومفاد الهيئة ـ يثبت المفهوم لامحالة لانَّ الحكم اذا كان مقيداً فالمقيد عدم عند عدم قيده وهو المفهوم.

و باعتبار انَّ الظاهر عرفا من القضايا الوصفية رجوع القيد فيها الى الموضوع أو المتعلق فلا مجال لتوهم المفهوم فيها[1].

وقد ظهرت المناقشة في هذا البيان الذي تبنته مدرسة المحقق النائيني (قده)، لنفي المفهوم عن الجملة الوصفية على ضؤ مابينا سابقا في تخريج ضابط المفهوم كلية، فانه

١ ــ اجود التقريرات، ج١، ص٤٣٣ ـ ٤٣٥

لابدّ من اثبات كون المعلق سنخ الحكم ولايكفي مجرد تقييد شخص الحكم لتميم المفهوم، وقد ذكرنا انّ الاطلاق وكون المعلق سنخ الحكم مبنيّ على امور احدها أنْ تكون النسبة تامة لاناقصة كما في الوصف ولهذا قلنا انه لامفهوم لجملة (اكرم زيداً عند مجيئه) ولوكان القيد راجعاً الى الحكم.

وامّا المطلب الذي بيّنه في ذيل كلامه فهو انه لوقامت قرينة على انّ الوصف علّة للحكم ثبت المفهوم. وقد استدرك عليه السيد الاستاذ بانه لابدّ من الدلالة على انحصاريتها ايضا.

و يرد عليه ماتقدم: من انّ استفادة العلية الانحصارية وحدها لايكفي لاثبات المفهوم بل لابدّ من أنْ يكون المعلق سنخ الحكم وهو متعذر في المقام بعد أنْ كانت النسبة الارسالية متعلقة بالمقيد.

وللمحقق الاصفهاني (قده)، في المقام بيان لايخلو من قلق واضطراب[1] الا انه يمكن أنْ يكون نظره الى أحد كلامين.

الكلام الاول: دعوى انا كلما امكننا استفادة علّية الوصف للحكم من الجملة الوصفية ولوبقرينة خاصة امكننا اثبات انحصارها بنحو ينتج المفهوم، وذلك لانه لو فرض وجود علّة اخرى للحكم لزم منه محذور ثبوتي أو اثباتي، اذ لوكان الجامع بينهما علّة كان خلاف ظهور الجملة الوصفية في دخل الوصف بخصوصه في الحكم أي خلاف اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت، ولوكان كل منهما بخصوصه علّة لزم صدور الواحد بالنوع من الكثير وهو مستحيل. ثم نبه (قده) على عدم موافقته على تعميم قاعدة الواحده للواحد بالنوع.

وهذا الكلام قد استعرضنا مايماثله في بحث مفهوم الشرط وقلنا انه لا محذور ثبوتي في اختيار الشق الاول حتى على القول بعموم القاعدة للواحد النوعي اذ لايصح تطبيقها على الحكم وموضوعه، فانه لو أُريد بالحكم الجعل فهو معلول للجاعل لاللموضوع وانما الموضوع وقيوده محصصات للجعل، وإنْ أُريد بالحكم المجعول الفعلي فهو أمر وهمي

١ ــ نهاية الدراية، ج١، ص٣٣٠ - ٣٣١

تصوري وليس وجوداً فلسفياً حقيقياً كما اشرنا اليه مراراً، وَإنْ أُريد بالحكم روح الحكم ومبادئه أعني الملاك الذي يكون حصوله معلولاً للموضوع وقيوده فلا دليل على وحدته سنخاً فلعلهما متباينان ولكنهما مع ذلك مطلوبان لزوميان للمولى.

الكلام الثاني: و يراد فيه التعو يض عما افترض في الكلام السابق من الاحتياج الى القرينة الخاصة على استفادة علّية الوصف للحكم، والتعو يض عن القاعدة الفلسفية، فيقال باستفادة علّية الوصف من الظهور العرفي القاضي بان الاصل في القيود أنْ تكون احترازية الذي مرجعه الى التطابق بين مقامي الا ثبات والثبوت وان الوصف مأخوذ في موضوع الحكم ثبوتا كما هو مأخوذ اثباتا ولايراد بالعلّية هنا اكثر من هذا المعنى وحينئذٍ يضم الى ذلك مجموع ظهورين، احدهما ظهور الخطاب في كون الوصف بخصوصه علّة. وثانيهما ظهور المعلول في كونه طبيعي الحكم لاشخصه. و بذلك تتم الدلالة على المفهوم، لانَّ ثبوت علّتين وموضوعين عرضيين للجعل الواحد مستحيل لعدم تحمل كل جعلٍ لاكثر من موضوع واحد، وثبوت موضوعين كذلك لطبيع الحكم بلحاظ حصتين منه خلاف الظهور الثاني، وثبوت موضوع واحد وهو الجامع بين العلّتين لطبيعي الحكم خلاف الظهور الاول، وهذا يعني انَّ أي حصة تفترض للحكم لابدّ وأنْ تكون علّته منحصرة في الوصف المأخوذ في الجملة وهو المطلوب.

ولنا على هذا الكلام ثلاث تعليقات:

اذ يرد عليه:

اولاً ـ انَّ الجمع بين اثبات العلّية للوصف بمقتضىٰ ظهور القيد في الاحترازية و بين اثبات كون المترتب طبيعي الحكم لاشخصه متهافت، لانَّ الاول ظهور تصديقي غير مأخوذ في مرحة المدلول التصوري للكلام أي اكتشاف كون المدلول التصديقي قد اخذ في موضوعه الوصف ايضاً، ومن الواضح انَّ المدلول التصديقي يكون الحكم فيه جزئياً لانه جعل واحد لاجعلين فلا معنى لاجراء الاطلاق فيه، نعم لوكانت العلّية مستفادة بحسب المدلول التصوري للكلام امكن أنْ يقال مثلاً انَّ مدلول الامر طبيعي النسبة الارسالية بالنحو المناسب مع المعاني الحرفية ولكن الامر ليس كذلك.

وثانياً ـ انَّ الاطلاق المنتج للمفهوم فيما اذا كان الوصف علّة منحصرة بالمعنى المتقدم للعلّية أي مجرد كونه مأخوذاً في الموضوع ثبوتاً انما هو الاطلاق بمعنى تمام الحصص لا الطبيعة بما هي، وهذا على ماتقدم مؤونة زائدة لا تثبتها مقدمات الحكمة.

وثالثاً ـ لوافترضنا انَّ العلّية الانحصارية قد استفيدت بلحاظ مرحلة المدلول التصوري للكلام فيرجع هذا الكلام الى ماأفاده الميرزا (قده) من انه لو كان الوصف مقيداً للحكم تمَّ المفهوم في الجملة، وقد علقنا فيما سبق على ذلك بانه ممنوع كبرى وصغرى. اذ ليس الوصف قيداً للحكم بحسب المدلول التصوري، وليس يكفي ذلك للمفهوم على تقدير ثبوته.

مفهوم الغاية

الغاية تارة: تكون راجعة الى موضوع الحكم كما في قوله تعالى: (واغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق)، واخرى الى متعلق الحكم في قولنا (صُمْ الى الليلِ)، وثالثة: الى نفس الحكم المستفاد من مدلول الهيئة والنسبة التامة كما في قولنا (صُمْ حتى تصبح شيخا)، ورابعة: ترجع الى الحكم المستفاد من مفهوم اسمي افرادي كما في قولنا (الصوم واجب الى الليلِ) اي وجوبا مستمراً الى الليل.

ومدرسة المحقق النائيني (قده)، تفصل بين هذه الانحاء فترى ثبوت المفهوم في بعضها دون بعض على خلاف بين ظاهر كلام الميرزا نفسه وكلام السيد الاستاذ، فالظاهر من كلام المحقق النائيني انَّ المفهوم ثابت فيما اذا كانت الغاية راجعة الى مدلول الهيئة التامة في الجملة الانشائية وهو النحو الثالث من الاقسام فقط، وظاهر كلام السيد الاستاذ ثبوته فيما اذا كانت الغاية راجعة الى الحكم سواءً كان مفاداً بنحو المعنى الاسمى أو النسبي.

ومابيّنته هذه المدرسة في توضيح مدعاها ـ على الخلاف المذكور ـ انَّ الغاية اذا كانت ترجع الى الحكم كان معناه انتهاء الحكم وانتفائه بحصول الغاية ولايراد بالمفهوم اكثر من ذلك. وهذا بخلاف مااذا كانت غاية للموضوع أو المتعلق فانها لا تدل حينئذٍ على اكثر من تحديد ماهو موضوع الحكم في المرتبة السابقة على طرو

الحكم فيصير حاله حال الوصف وقيود الموضوع الاخرى[١].

وهذا الكلام كأنه بدائي اذ تقدم انَّ ثبوت المفهوم مرتبط بركنين

احدهما- استفادة العلّية الانحصارية من الجملة.

الثاني- اثبات انَّ المعلق سنخ الحكم لا شخصه.

والجملة المشتملة على الغاية وإنْ كانت تدل على الركن الاول باعتبار مساوقة الغائية للعلّية الانحصارية من طرف العدم لا الوجود، الا انَّ الركن الثاني لايمكن اثباته الا بالاطلاق ومقدمات الحكمة وهي لاتجري في المقام كما لم تجرِ في الوصف، وتوضيحه وإنْ كان فيه نحو تكرار موقوف على صغرى وكبرى.

امّا الصغرى: فهي انَّ النسبة المفادة بالغاية مدلول ناقص وهذا مايمكن اثباته لمّا وإنّا.

اما لمّا: فبالرجوع الى ماتقدم من بحث المعاني الحرفية والهيئات الناقصة من انَّ كل نسبة خارجية تكون ناقصة في الذهن والنسبة الغائية تحكي عن ربط خارجي نفس الامري بين المعنى والغاية وهو الانتهاء الخارجي.

وامّا إنّا: وبحسب النتائج فلوضوح نقصان جملة الغاية وحدها كقولنا الصوم الى الليل، كنقصان جملة الوصف أو الاضافة، فانَّ هذا يصلح أنْ يكون منبهاً في المقام.

وامّا الكبرى: فلأنَّ النسبة الناقصة لايمكن اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في طرفها ثم ايقاعها بل يجري الاطلاق في طرف النسبة التامة فقط وهذا ايضاً يمكن اثباته لمّا تارة وإنّا اخرى.

امَّا لمّا: فبالرجوع الى ميزان نقصان النسبة وتماميتها فانَّ النسبة الناقصة عبارة اخرى عن التحصيص وارجاع المفهومين الى مفهوم واحد ولا تتضمن ربطاً حقيقياً بين مفهومين في الذهن كما في النسبة التامة، والاطلاق عبارة عن تحديد كيفية لحاظ المولى للمفهوم الواقع طرفا للنسبة الحقيقية التامة في ذهنه من حيث كونه مطلقاً أو مقيداً.

وامَّا إنّا: فلوضوح الفرق بين قولنا وجوب الصوم مغيَّ بالليل الذي يمكن اجراء

١ ــ اجود التقريرات، ج١، ص٤٣٦ - ٤٣٧

الاطلاق في مفهوم الوجوب فيه الواقع طرفا للنسبة التامة وبالتالي اثبات المفهوم وبين قولنا وجوب الصوم المغيّي بالليل ثابت الذي وقع فيه الوجوب طرفاً للنسبة الناقصة مع غايته ولذلك لم يكن يدل على المفهوم وانَّ كل وجوب صوم مغيًّ بالليل.

و يشهد على هذه الدعوىٰ وضوح عدم المعارضة عرفا بين قولنا (صُمْ حتى تصبح شيخا)، وقولنا: (صُمْ لداء المعدة) مثلاً الشامل باطلاقه حتى للشيخ وليس ذلك الا من جهة كون الغاية راجعة الى شخص الحكم لاسنخه.

نعم تدل الغاية على المفهوم الجزئي بالمقدار الذي كان يدل عليه جملة الوصف بنفس النكتة المتقدمة هناك .

«مفهوم الاستثناء»

تارة يكون الاستثناء راجعاً الى موضوع الحكم كما في الاستثناء في مثل قولنا (العالم غير العادل)، واخرى يكون راجعاً الى الحكم أي المدلول التام للجملة كما هو الظاهر في اغلب موارد استعمالات (إلَّا) مثل قولنا (اكرم العلماء إلَّا الفساق منهم).

ولااشكال في عدم المفهوم للنحو الاول باعتباره كالوصف بل هو هو حقيقة اذ يدل على توصيف المفهوم الافرادي وتحصيصه بقسم خاص.

وامّا الثاني: فالصحيح فيه ثبوت المفهوم في الجملة سواءً كانت سالبة كقولنا (لايجب تصديق المخبر إلَّا الثقة) أو موجبة كما في المثال المتقدم وان كان ثبوته في السالبة أوضح، والوجه في ذلك على ضوء الموازين المتقدمة انَّ الاستثناء يعني الاقتطاع وهو لايكون إلَّا من شؤون النسب التامة الحقيقية في الذهن، واما في الخارج فلا اقتطاع ولا حكم فهي كالعطف والاضراب ونحو ذلك نسب ثانوية ذهنية وليست أولية خارجية كي تكون ناقصة، وحينئذٍ يكون من المعقول اجراء الاطلاق في طرفها وهو الحكم لاثبات انَّ طرفها السنخ لاالشخص والمفروض دلالته وضعاً على الحصر فيتم بذلك كلا ركني المفهوم. ودعوى: وجدانية عدم تمامية جملة المستثنىٰ من دون المستثنى منه، جوابه: ان عدم التمامية هنا ليس باعتبار نقصان النسبة نفسها بل باعتبار عدم ذكر اطرافها فانَّ الاستثناء والاقتطاع فرع وجود حكم مسبق فلا معنى له

من دون سبق حكم في الجملة كما هو واضح[١].

وهذه النسبة التامة ايضاً بازائها مدلول تصديقي فيصح اجراء الاطلاق في طرفها الذي هو النسبة الحكمية نفسها

وإنْ شئت قلت: الموضوع بما هو موضوع للحكم، وهذا يعني انه بحسب الحقيقة تتضمن الجملة الاستثنائية على نسبتين تامتين ومدلولين تصديقيين احداهما النسبة التامة في طرف المستثنى منه و بازائه المدلول التصديقي الذي هو الجعل في الجملة الانشائية، والثانية النسبة الاستثنائية الاقتطاعية وبازائه مدلول تصديقي آخر، ويشهد على ذلك الوجدان القاضي بانَّ المتكلم اذا خالف الواقع في جملة المستثنى والمستثنى منه معاً كما اذا قال (كُل إنسان اسود إلَّا الزنجي) كان بذلك قد كذب كذبتين.

وامّا وجه أوضحية المفهوم في الجملة الاستثنائية النافية كقولنا (لايجب اكرام العلماء إلَّا العدول) فلأنَّ أقتناصه منها ليس بحاجة الى اجراء مقدمات الحكمة في الحكم المسلوب بل حتى اذا كان شخصياً فاستثنائه عن السلب اثبات له لامحالة في طرف المستثنى على أي حال وإنْ شئت قلت: انَّ نفي الطبيعة لايكون عقلاً إلَّا بانتفاء تمام حصصها فيكون الاستثناء منها اثباتا لامحالة واما اثبات الطبيعة فقد يكون بحصة خاصة و يكون الاستثناء بلحاظ شخص تلك الحصة الخاصة.

ثم انَّ المفهوم المدّعىٰ في الاستثناء هو انتفاء طبيعيّ الحكم الثابت لعنوان المستثنىٰ منه في المستثنىٰ فلا ينافي مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنىٰ منه، كما لوورد وجوب التصدق على الفقير الفاسق فانه لايعارض مع مفهوم اكرم كل العلماء إلَّاالفساق، لانَّ طرف النسبة الاستثنائية التامة انما هو وجوب اكرام العالم وهولايصدق على وجوب اكرام الفقير، وإنْ شئت فقل: المستثنىٰ منه

١ ــ الاستثناء اخراج عن الحكم المثبت في المستثنىٰ منه كما أن الغاية انتهاء للحكم المثبت في المغيىٰ وكلاهما من شؤن النسبة التامة الملحوظة في طرف المستثنىٰ منه والمغيىٰ ولكنها كما ذكرنا في الشرط لايدلان على اكثر من تحديد تلك النسبة التامة وتشخيص مقدار صدقها فلامفهوم بوجه اصلا، ولكن لوفرض قبول المفهوم في الشرط لزم قبوله في تمام هذه الموارد التي يرجع القيد فيها الى النسبة الحكمية التامة سواءً كان على نحو الشرط او الغاية أو الاستثناء، اذ سوف يكون الحكم ملحوظاً بنحو مستقل عن القيد فيمكن اجراء الاطلاق فيه لاثبات توقف طبيعي ذلك الحكم عليه و بالتالي انتفاء مطلق الحكم بانتفائه. ولعل هذا هو الوجه فيما افادته مدرسة المحقق النائيني (قده) من جعل الميزان في المفهوم رجوع القيود الى الحكم.

عنوان العلماء بما هو موضوع للحكم بوجوب الاكرام وامّا الفقير الذي هو موضوع آخر لوجوب الاكرام فلم يستثن منه شئ، نعم لوثبت حكم بوجوب الاكرام على فاسق عالم مع دخل علمه في الموضوعية ولوبنحو جزء الموضوع كان معارضا مع مفهوم الاستثناء لانه خلف الاستثناء عن العلماء بماهو موضوع لوجوب الاكرام[1].

مفهوم الحصر

ومن جملة ماله مفهوم ادوات الحصر واساليبه كإنما وتقديم ماحقه التأخير، والوجه في دلالتها على المفهوم اشتمالها على ركنيه:

امّا الركن الاول وهو الدلالة على العلّية بمعنى الموضوعية الانحصارية، فلأنّه مدلول اداة الحصر بحسب الفرض وهذا يعني توفر هذا الركن في جملة الحصر بحسب مدلولها التصوري.

وامّا الركن الثاني ـ وهو اثبات انَّ المحصور سنخ الحكم لاشخصه فهو ثابت ايضاً في جملة الحصر بلا حاجة الى مقدمات الحكمة أو الظهور الاطلاقي، لانَّ حصر شخص الحكم أمرٌ كان ثابتا بقطع النظر عن الحصر وظاهر الاتيان باداة الحصر تأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان، مضافا الى لغوية حصر الشخص مع عدم انحصار السنخ عرفا، فبالجملة الحصر بنفسه يكون قرينة على انَّ المحصور سنخ الحكم لاشخصه.

١ ــ قد يقال: انَّ هذا من جهة مناسبات الحكم والموضوع القاضية بانَّ وجوب اكرام العالم اُخذ فيه العالم بنحو الحيثية التقييدية فكأنه قيل وجوب اكرام العلم يستثنى منه الفاسق وهذا جار في كل جملة حكمية فيها مفهوم وإلّا فمقتضى الصناعة انحلالية عنوان وجوب اكرام العالم وشموله لتمام حصص وجوب الاكرام الفعلية في حق العالم الفاسق بأي عنوان كان ولذلك لانجد لمثل هذا التفصيل مجالاً في الجملة التي لايكون محمولها حكماًشرعياًبل امر خارجي، كما اذا قلنا مثلاً (كُلُّ فقيه يعرف علم الاصول إلّاالاخباري) ولعله بهذا ايضاً يمكن أنْ نفسر نكتة ماتقدم من أظهرية المفهوم في الجملة الاستثنائية السالبة منه في الجملة الموجبة، فإنَّ الاستثناء من السلب يكون اثباتا لامحالة بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون سلبا لذلك الحكم فلا ينافي مع ثبوت حكم بعنوان آخر، ولذلك لانجد مثل هذا الفرق في الجمل التي يكون المحمول فيها امراً خارجياً، وامّا التحليل المتقدم فقد يناقش فيه بانه كما يكون الاستثناء عن نفي الطبيعة اثباتاً لها كذلك الاستثناء عن اثبات الطبيعة نفي لها وكون الملحوظ ذات الطبيعة بلاخصوصية زائدة في النفي والاثبات كلاهما بمقدمات الحكمة والاطلاق كما هو المقرر في بحث النكرة في سياق النفي أو النهي.

و بذلك يظهر وجه مايذكر من اقوائية مفهوم الحصر من جميع المفاهيم الاخرى فانَّ كلا ركني المفهوم يكون ثابتا في جملة الحصر بظهور تصوري أو مابحكمه.

وامّا العدد واللقب فلا نكتة خاصة فيهما بل يظهر حالهما مما تقدم في مفهوم الوصف، نعم في العدد اذا فرض انَّ المولىٰ كان في مقام التحديد فهذا بنفسه يصبح قرينة على المفهوم كالقرائن الشخصية الاخرى.

العام والخاص

- العموم «معنى العموم - اقسامه - ادواته»
- التخصيص.
«حجية العام فى الباقي - موارد واقسام
اجمال المخصّص - استصحاب العدم الازلي
كتعويض عن العام - التمسك
بالعام لاثبات التخصُّص»
- وجوب الفحص عن المخصص
- اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه

«العام والخاص»

ويقع البحث عنهما في فصول:

«الفصل الاول ـ في العام»

ويبحث فيه عن جهتين: احداهما في معنىٰ العموم وأقسامه والأُخرى في أدواته

الجهة الاولى: عرف العموم في الكفاية[1] بانه عبارة عن استيعاب المفهوم لما ينطبق عليه من الافراد، وتحقيق حال هذا التعريف يتضح من خلال نقاط:

النقطة الاولى: انّ الاستيعاب تارة يفاد بحسب مرحلة المدلول اللفظي للدليل كما في (اكرام كلّ عالم) بناءً على وضع كلمة (كلّ) لغة للاستيعاب، واخرى يفاد بحسب مرحلة التحليل العقلي ونقصد بها... مرحلة تطبيق العنوان على معنونه خارجاً كما في قولنا (اكرم العالم) حيث انَّ اللفظ لايدل وضعاً ولغة على اكثر من جعل الحكم على طبيعيّ العالم بحسب مرحلة الجعل الاّ انه بلحاظ الخارج ومرحلة المجعول يطبق الحكم على كل مورد يتحقق فيه العالم خارجا، والعموم هو النوع الاول من الاستيعاب لاالثاني.

النقطة الثانية: انَّ الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً تارة: يكون مفاداً بنحو المعنى الاسمي كما في مثل (كلّ وجميع وكافة وعموم) ونحوها من الالفاظ الموضوعة لغة

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٣١.

لنفس معنى الاستعياب والشمول والعموم بشهادة المعاملة معها معاملة الاسم كجعلها مبتداءً مثلا في الجملة واخرى: يكون مفاداً بنحو المعنى الحرفي كمافي هيئة الجمع المحلّىٰ باللام بناءً على دلالتها على العموم فانها كغيرها من الهيئات والادوات وضعت لمعانٍ غير مستقلة.

والتعريف المتقدم يحتمل فيه احد وجهين:

الاول: اَنْ يكون المقصود من استيعاب المفهوم لافراده اَنْ يلحظ المفهوم الواحد مرآة لتمام افراده كأن يلحظ مفهوم العالم فانياً في تمام افراده بنحو الشمولية أو البدلية فالعام هو الذي يدل وضعاً على انَّ المفهوم قد لوحظ بهذا النحو.

وهذا الوجه غير معقول لنكتة اوضحناها في بحث الوضع وحاصلها: انَّ العنوان ـ أيّ عنوان كان ـ لايمكن اَنْ يكون فانيا الاّ في الحيثية المشتركة التي يكون حاكيا عنها والتي لا تزيد على ذات الطبيعة شيئا، وامّا الكثرة والتعدد والافراد فلايعقل اَنْ ترى بمفهوم الطبيعة، ومن هنا قلنا باستحالة الوضع العام والموضوع له الخاص من دون استعمال مفهوم زائد على الطبيعة التي يراد وضع اللفظ بازاء افرادها، ولذلك قلنا في النقطة السابقة انَّ مايدل على ذات الطبيعة كاسم الجنس ليس بعام لانه لايدل الاّ على ذات الطبيعة وانْ كانت الطبيعة بحسب نفس الامر ومرحلة التطبيق منطبقة على افرادها.

نعم من جملة الطبائع نفس طبيعة التعدد والتكثر والجمع وهي وانْ كان حالها حال سائر المفاهيم الاخرى التي لها افراد متعددة من حيث انه لايمكن اَنْ يرى بها كثرات متعددة بل يرى بها نفس طبيعة الكثرة الاّ انها باضافتها الى مفهوم آخر تفصيلي كمفهوم العالم مثلا ترينا افراد ذلك المفهوم، فانه بالاضافة اليها يستفاد كثرة ذلك المفهوم التفصيلي وافرادها فلايصح اَنْ يقال انّ مفهوما استوعب افراد نفسه وانما الصحيح اَنْ يقال في موارد العموم الاسمي انَّ مفهوما استوعب افراد مفهوم آخر، نعم لولوحظ المفهومان كمفهوم واحد مساحة تطابق مع مافي التعريف المذكور.[1]

١ ــ قد يقال هذا المقدار لايكفي لاثبات الاستيعاب لانَّ مفهوم الافراد والتكثر لو أُضيف الىٰ مفهوم آخر لايعطينا الاستيعاب لتمام افراد ذلك المفهوم بل لابدَّ من استعمال كلّ أو عموم أو جميع أو كافة أو نحوها حتى نستفيد العموم، وهذه الادوات على قسمين منها مالايدخل الاّ على الجمع حقيقة أو حكما كاسم الجمع (قوم وناس)، وهذا من قبيل عموم وكافة ←

الثاني: أنْ يكون المقصود من استيعاب المفهوم لافراد نفسه افتراض نسبة استيعابية في مرحلة المدلول اللفظي قائمة بين المفهوم وافراده، وهذا الوجه يستدعي

وجميع فانها لا تدخل على المفرد فلا تقول كافة انسان أو عموم عالم بل كافة الناس وعموم العلماء وهذا القسم بناء على المنهجة المذكورة يجب الحاقها بالجمع المحلّى باللاّم من الدلالة على النسبة الاستيعابية بين الطبيعة المفاد عليها بمادة الجمع و بين الافراد والجمع المفاد بهيئة الجمع. والقسم الثاني (كلّ) الذي يدخل على المفرد والجمع معاً الاّ انَّ هذا ايضا من الواضح عدم اخذ مفهوم التكثر والافراد فيه بنحو المعنى الاسمي بشهادة صحة اضافته الى الفرد فيقال كل فرد من الانسان دون انْ يلزم تناقض من ذلك اصلاً بل (كلّ انسان) ايضا يدل على وحدة مدخول كل لمكان التنوين ولعلّه لذلك نجد عدم دخول كلّ على الجنس بل يدخل امّا على المفرد المنون أو على الجمع، والحاصل انَّ مفهوم التكثر والافراد الاسمي غير مأخوذ لافي القسم الاول بشهادة احتياجه الى مدخول يكون جمعاً أو مابحكمه ولايكفي انْ يكون مدخوله نفس الطبيعة ولافي القسم الثاني بشهادة صحة اضافته الى مفهوم مناقض مع مفهوم التكثر والافراد. كما وانَّ دعوى اخذ مفهوم الاستيعاب فقط في مدلول العموم الاسمي بعيد ايضاً والاّ كان ينبغي امكان تحصيل نفس المعنى بقولنا استيعاب العلماء، اضف الى ذلك انَّ كلّ عالم على هذا الاساس لايكون فيه مايدل على الافراد مع انه يفيد استيعابها بلااشكال.

هذا ولعل الاوفق انْ يقال: بانَّ ادوات العموم الاسمية على قسمين:

١ ــ مايكون اسماً للمقدار وهو التمام في مقابل البعض من قبيل جميع وعموم وكافة ونحو ذلك فانها كاسماء المقادير يكون بمعنى التمام ولذلك تكون بحاجة الى مضاف اليه يعين المتقدر بذلك المقدار دائما و يشترط انْ يكون الملحوظ فيه المتكثر امّا بلحاظ الافراد أو الاجزاء ولهذا يشترط ان يكون جمعاً أو بحكمه.

٢ ــ مايكون كاسم الاشارة يشار به الى واقع المصداق الخارجي للمدخول تارة على سبيل البدل كما في (أي) واخرى في عرض واحد كما في (كلّ) على احد معنييه فانَّ له اطلاقاً آخر يكون فيه من القسم السابق وذلك عندما يضاف الى الجمع أو الى الاجزاء كما في قولك (أكلت كلّ السمكة) ولهذا لم يكن يدخل هذا القسم على اسم الجنس ولاالجمع بل على المفرد المنكر فانَّ الاشارة لا تكون للجنس الدال على الطبيعة بما هي هي، أو للجمع الذي له مراتب متعددة بلا تعيين. ومما يؤيد مانقول ملاحظة انَّ مرادف القسم الاول في الفارسية كلمة (همه) ومرادف القسم الثاني كلمة (هر)، فيقال (همه مردم وهر مردى).

والجواب: الصحيح والذي هو المقصود مما ذكر في المتن انه لابدَّ من مفهوم آخر يدل على شمول افراد المفهوم الاول وهذا المفهوم في مثل جميع وكافة وعموم هو التمام المقابل للبعض ولكن باعتبار انّ التمامية لا تتعقل بلحاظ الطبيعة بما هي هي فلابدَّ من اضافتها اليها امّا بلحاظ اجزائها أو بلحاظ أفرادها ولذلك كان بحاجة الى مايدلّ على ذلك من هيئة الجمع أو اطلاق الطبيعة بلحاظ اجزاء نفسها.

وامّا (كلّ) فهي موضوعة للاستيعاب ومدخول هذا الاستيعاب إنْ كان معرّفاً سواء كان مفرداً أو جمعاً فسوف يستفاد استيعاب تمام اجزاء المدخول من اطلاقه لاجزاء نفسه، وإنْ كان مفرداً منكراً فالتنكير يدل على الاشارة الى فرد ما على سبيل البدل بين الافراد وكل يدل حينئذ على استيعاب تمام هذه الاشارات البدلية ومن هناتستفاد الاشارة الى تمام الافراد

فلو كانت موضوعة للاشارة كيف تدخل على اسم الاشارة كما في مثل (كلّ هذه الكتب)؟

إنْ قلت: لوكانت كلمة (كلّ) موضوعة بازاء مفهوم الاستيعاب الاسمي لأمكن تبديلها به مع وضوح عدم اقتناص نفس المعنى بذلك فلايصح انْ نقول استيعاب رجل بدلاً عن كل رجل؟

قلنا: انَّ مفهوم الاستيعاب مفهوم كلي على حد اسماء الاجناس الاخرى بينما الملحوظ في (كلّ) واقع الاستيعاب الذي هو من اطوار الوجود المشار اليه لامن اطوار الطبايع ولذلك لايدخل على المضاف اليه الا بلحاظ وجوده الواقعي الافرادي أو الاجزائي.

←

اطرافا ثلاثة في مرحلة اللفظ طرفا يدل على المفهوم وآخر على الافراد وثالث على النسبة الاستيعابية بينهما كما هو الحال في كل معنىٰ اسمي وهذا هو الذي سوف يأتي توضيحه في الجمع المحلّىٰ باللام بناءً على افادته العموم، ولذلك يختص هذا التفسير بالعموم بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي فانه لا يوجد فيه اكثر من دالين والاستيعاب ملحوظ فيه بنحو المعنى الاسمي في الاسم المتمثل في كلّ أو جميع أو كافة.

فالصحيح أنْ يقال في تعريف العموم: انه عبارة عن استيعاب مفهوم وضعا لافراد مفهوم آخر سواء كان الاستيعاب ذاتيا في المفهوم المستوعب أو بدال ثالث.

النقطة الثالثة ـ في اقسام العموم، وقد قسم الى ثلاثة اقسام:

العام الاستغراقي ـ وهو الذي يكون الحكم فيه شاملا لجميع الافراد في عرض واحد.

والعام البدلي ـ وهو الذي يثبت فيه الحكم على جميع الافراد بدلاً لا في عرض واحد.

والعام المجموعي ـ وهو الذي يثبت فيه الحكم على الجميع كموضوع واحد مركب له حكم واحد.

وهناك عدة نظريات في تفسير هذه الاقسام من حيث كونها اقسام لكيفية العموم ثبوتا أو لا ـ مع قطع النظر عن مرحلة ماوضع للدلالة على كل قسم لغة ـ وهي علىٰ مايلي:

١ ـ نظرية صاحب الكفاية (قده) الذي ادّعىٰ فيها وحدة معنى العموم في الاقسام الثلاثة وهو الاستيعاب والشمول وامّا خصوصية الاستغراقية أو البدلية أو المجموعية فهي خارجة عن العموم بما هو عموم وتابعة لكيفية تعلق الحكم بموضوعه من كونه في عرض واحد أو على سبيل البدل أو كونه حكما واحداً لا اكثر.[1]

→

وإنْ شئت قلت: انَّ (كلّ) يختلف عن (جميع وعموم) و(لام الجمع)، من حيث انَّ (جميع وعموم) وضع لمفهوم اسمي محدد هو مفهوم العموم، وامّا (كلّ) فموضوع لمفهوم فارغ نظير (دالة القضية) في مصطلح الرياضيات ونظير اسماء الاشارة والموصولات فيحتاج الى ملئه بمفهوم آخر هو المدخول وامّا اللام فهو مفهوم نسبي لمدخوله لانّه بنفسه مفهوم مستقل بشهادة الوجدان وانَّ كل يعامل معها كأسماء الاشارة والموصولات من حيث انها هي التي تقع موضوعاً أو محمولاً في الكلام بخلاف اللام فان مايقع موضوعاً مدخولها لانفسها كما اذا كان مستعملاً بلالام.

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٣٢.

وهذه النظرية مما لايمكن المساعدة عليها لوضوح ثبوت الفرق بين العموم الاستغراقي في مثل (كلّ عالم) والعموم البدلي في مثل (أي عالم) بقطع النظر عن تعلق الحكم بل بلحاظ مرحله المدلول التصورى والافرادى للجملة، واما الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي فسوف يتضح من خلال مناقشة النظرية الثانية التي تشترك مع هذه النظرية في هذا الجزء.

٢ ـ نظرية المحقق العراقي (قده)، وقد حاول اَنْ يفرق فيها بين العموم البدلي والاستغراقي بانَّ الفارق بينهما ثابت بقطع النظر عن الحكم وتعلقه ولكنه خارج عن مدلول اداة العموم وراجع الى كيفية ملاحظه مدخول الاداة، حيث انه اذا كان المدخول الجنس دلت اداة العموم على الاستغراقية وامّا اذا كان المدخول النكرة فحيث انَّ التنكير ناشيء من اخذ قيد الوحدة فيه فلامحالة يكون العموم بدليا لاشمولياً والاّ كان خلف اخذ الوحدة. وهكذا جعل الاستغراقية والبدلية خارجتين عن العموم بما هوعموم وراجعتين الى شؤون مدخول العام. نعم المجموعية من شؤون كيفية تعلق الحكم عنده كماذكره استاذه الخراساني (قده)[1].

الاّ انَّ هذه النظرية ايضاً مما لايمكن المساعدة عليها في كلا جزئيها.

امّا الجزء الاول منها، فكأنه مبنيٌّ على افتراض انَّ العموم هو استيعاب مفهوم لافراد نفسه، وامّا اذا كان بمعنى استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر فلامانع من افتراض استيعاب مفهوم لتمام افراد مدخوله ولوكان منكراً بنحو الشمولية أو البدلية، فكون المدخول قد اخذ فيه قيد الوحدة أو لا، لاينافي استيعاب الاداة لتمام افراد الآحاد بنحو الشمول أو استيعابها لها علىٰ البدل، كما تقول كلّ واحد من الرجال أو كل رجل بناءً على انَّ تنوينها للتنكير وكما تقول أيّاً من العلماء رغم انَّ مدخولها ليس منكَّراً.

وامّا الجزء الثاني، فلانه لوأُريد من وحدة الحكم وتعدده الموجب لصيرورة العام مجموعياً أو استغراقيا وحدة الحكم بمعنى الجعل فهو واحد فيهما، وانْ أُريد وحدة المجعول فمن

١ ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٤٦.

الواضح انَّ المجعول تابع في وحدته وتعدده لما جعل موضوعا له فاذا كان موضوعه واحداً بالنوع ومنحلاً الى افراد عديدة تعدد المجعول وانْ كان موضوعه واحداً بالشخص بأنْ لوحظت الافراد كمركب واحد كل فرد جزء منه كان المجعول واحداً لامحالة، فالوحدة والتعدد في الحكم تابع لكيفية موضوع الحكم من حيث كونه مجموع الافراد كمركب واحد أم لا.

٣ ـ فالصحيح النظرية الثالثة، وهي النظرية القائلة بانَّ هذه الاقسام متصورة ثبوتا للعام بماهو عام فالبدلية في (أي عالمٍ) والشمولية في (كل عالمٍ) مستفادتان من اداة العموم لامدخولها فانه واحد فيها[1].

النقطة الرابعة: وربما يتصور انَّ اسماء الاعداد كعشرة مثلا من حيث استيعابها لما تحتها من الوحدات تكون من ادوات العموم، وقد حاول المحقق الخراساني رفع هذا التوهم بانَّ العموم هو استيعاب الافراد لاالاجزاء والوحدات في اسماء العدد اجزاء لها لاافراد.[2]

وفيه: انَّ العموم ـ كماتقدم ـ هو الاستيعاب وهو كما يكون بلحاظ الافراد كذلك يكون بلحاظ الاجزاء كما في قولك اقرأ كلَّ الكتاب.

والصحيح في الجواب انْ يقال: امّا على ماتقدم من انَّ العموم مادل على استيعاب افراد مفهوم آخر فمن الواضح انَّ اسماء العدد لا تدل على استيعاب افراد مدخولها بل على استيعاب افراد نفسها فحرفية التعريف غير منطبقة في المقام.

وامّا بناءً على عدم اعتبار ذلك في التعريف فايضا لا تكون اسماء الاعداد من العموم لانها لا تدل على الاستيعاب اصلا بل تدل على مفهوم مركب هو العدد ـ مهما كانت حقيقته ـ نظير سائر المركبات التي لايتوهم كونها من العموم، وحيثية شمول كل عدد لما يحتوى عليه من الوحدات حيثية واقعية في ذلك المفهوم المركب لانَّ

١ ــ لاينبغى الاشكال في أنَّ المجموعية مستفادة من كيفية لحاظ مدخول اداة العموم فى مثل (كل العلماء) وأنه يلحظ المجموع كأمر وحداني او كافراد للطبيعة فهذه الخصوصية خارجة عن مدلول ادوات العموم وراجعة الىٰ كيفية المدخول، نعم مفهومي (الجميع) و (المجموع) متغايران إلا أنهما مفهومان اسميان ينتزعان عن العموم المجموعي والعموم الاستغراقي.

٢ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٢٣٢.

الاحتواء والاستيعاب مدلول للفظ كما هو الحال في ادوات العموم. و يشهد لذلك دخول ادوات العموم عليها على حد سائر الطبايع فنقول (اكرم كلَّ عشرة من العلماء دفعة واحدة) كما تقول (اكرم كلَّ رجل) و (اكرم كلَّ العشرة) كما تقول (اقرأ كلَّ السورة).

النقطة الخامسة: لااشكال في استعمال (كلّ) لاستيعاب الاجزاء تارة واستيعاب الافراد اخرى. والاداة موضوعة في المقامين لمعنى واحد هو واقع الاستيعاب وخصوصية كونه بلحاظ الاجزاء أو الافراد انما تستفاد بلحاظ المدخول.

وعلى هذا الضوء نقول: هناك ظاهرة واضحة هي انَّ (كلّ) كلما دخلت على المنكر افادت الاستيعاب بلحاظ افراد الطبيعة بخلاف ما اذا دخلت على المعرف فانها تفيد استيعاب الاجزاء كما تقول (اقرأ كل السورة)،

وقد حاول المحقق العراقي (قده)، على مايستفاد من كلامه آنْ يفسر ذلك على اساس انَّ اللام وضعت بطبعها للعهد والتعيين وهو ينافي التعدد الافرادي ولذلك اذا ما إنسلخ اسم الجنس عنها امكن افادة استيعاب الافراد.

وفيه:

اولاً ـ انَّ الملحوظ هو استيعاب الافراد دائما في موارد دخول كل على المنكر مع انَّ المانع لو كان هو اللام كان اللازم وقوع كلا الاستيعابين فيه.

وثانياً ـ انَّ المراد من التعيين إنْ كان مطلق التعيين المساوق مع التعريف فمن الواضح انه لاينافي مع التعدد الافرادي كما في المعرف بلام الجنس، وإنْ كان المراد التعيين العهدي خاصة فاستفادة الاستيعاب الاجزائي ليست مختصة به بل هو جارٍ في كل موارد المعرفة كما في قولك (قرأت كلَّ كتابك).

والصحيح في تعليل هذه الظاهرة آنْ يقال: بانَّ الاصل الاولى يقتضي آنْ يستفاد من كل الاستيعاب بلحاظ اجزاء المدخول لانَّ المفهوم المدخول عليه كل سواء كان مفرداً أو جمعا تكون دلالته على اجزائه ثابتة بمقتضى اطلاقه الاولي، وامّا ملاحظة الافراد منه فبحاجة الى مؤونة دال آخر ولو من قبيل تنوين التنكير الدال على البدلية المساوق مع الانتشار والاشارة الى الافراد على سبيل البدل ولهذا كان قرينة على انَّ التكثر الملحوظ

فيه والذي يراد افادة الاستيعاب بلحاظه ببركة الاداة انما هو الافراد لا الاجزاء.

ومنه يعرف: انَّ دخول كل على الجمع أو مايحكمه كما في اسم الجمع يمكن اَنْ يكون العموم فيه باعتبار استيعابه لتمام اجزاء المدخول حيث تكون مراتب الجمع اجزاء فيه، ويمكن اَنْ يكون باعتبار استيعابه لتمام افراد المدخول، ولكن لايبعد اَنْ يكون الاظهر فيه الاول، كما هوالحال فيما اذا دخل على اسم العدد المعرف من قبيل كل العشرة. ودعوى: انَّ هذا ينافي صحة استثناء احد الافراد فيقال (قرأت كلّ الكتب أو الكتب العشرة الاّ هذا الكتاب) وعدم صحة اَنْ يقال (الاّ هذا الجزء من الكتاب) مما يعني انَّ الاستيعاب افرادي لااجزائي، مدفوعة: بانَّ اجزاء العشرة أو الجمع بما هو جمع انما هو مراتبه لااجزاء آحاده والمفروض انَّ المدخول هو الجمع بما هو جمع.

نعم لودخل كل على المثنىٰ كما في قولك قرأت كل الكتابين أو كل هذين الاثنين كان ظاهرا في استيعاب اجزاء كل منهما لعدم مناسبة الاثنين مع التكثر والاستيعاب، فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر الى اجزاء كل منهما[1].

الجهة الثانية : في ادوات العموم والبحث عنها تارة: في اصل دلالتها على العموم والاستيعاب، واخرى في كيفيته من حيث الاستغراقية أو البدلية أو المجموعية.

١ ــ لعل الاوفق ان يقال: (كل) تدل علىٰ الاستيعاب الكمي لمدخوله فى تمام الموارد بنحو واحد، غاية الامر اذا كان لمدخوله مصداق واحد مشخص فى الخارج كان الاستيعاب بلحاظ اجزاء ذلك الوجود المشخص لامحالة، وان كان لمدخوله وجودات متعددة كما فى الطبيعة ذات الأفراد والمصاديق العرضية المتعددة كان الاستيعاب الوجودى بلحاظها لامحالة لان استيعاب وجود الطبيعة فى الخارج لايكون الا بذلك سواء كان المدخول نكرة فيه تنوين او معرفة، ومن هنا نستفيد الاستيعاب الافرادي من مثل قوله تعالىٰ (كل الطعام كان حلالبنى اسرائيل). ومنه يعرف ان (كل) التى تدخل علىٰ الجمع والمفرد بمعنىٰ واحد، وان دخولها على الجمع ليس الا بمعنىٰ استيعاب الوجودات والمصاديق المتعددة لطبيعي الجمع اى الثلاثة لابشرط من حيث الزيادة كدخولها على المفرد ومن هنا يكون الاستيعاب المستفاد منه افرادياً بخلاف دخولها على العدد المعرف مثل (كل العشرة) كما يشهد بذلك الوجدان العرفي فليست مراتب الجمع ملحوظة كاجزاء فى مثل قولنا (اكرم كل العماء او كل علماء البلد) وانما الملحوظ افراد العلماء ومصاديقهم، بل لوكان الاستيعاب اجزائياً بلحاظ مراتب الجمع فما هو المحدد للجمع فى المرتبة العليا دون غيرها من المراتب فان الاستيعاب الاجزائي لايقتضي ذلك كما لايخفىٰ.

«اسماء العموم»

وأول هذه الادوات واوضحها (كلّ) ولااشكال في دلالتها على العموم وانْ أُثير تشكيك موهوم حول افادتها العموم من قبل بعض قدماء الاصولين الاّ انه تشكيك لاينبغي الالتفات اليه، وانما الذي ينبغي البحث عنه تكييف هذه الدلالة وتخريجها لغوياً، حيث انه وقع الخلاف بين الاعلام في ذلك، وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) تكييفين معقولين لافادة (كلّ) لعموم مدخوله.

احدهما: اَنْ تدل على استيعاب مايراد من مدخوله.

الثاني: اَنْ تدل على استيعاب ماينطبق عليه مدخوله.

والتكييف الاول يستلزم توقف العموم على تمامية الاطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول مسبقاً لتحديد ماهو المراد منه ثم استيعاب افراده بخلاف التكييف الثاني الذي يفترض فيه افادة العموم والاستيعاب لتمام دائرة المدخول بنفس اداة العموم.

وقد اختار جملة من الاصوليين منهم المحقق النائيني (قده)[1]. التكييف الاول ولا يبعد اَنْ يكون المشهور هو الثاني، فوجد قولان.

اما القول الاول: وهو اَنْ يكون العموم في طول الاطلاق وتكون اداته موضوعة لاستيعاب افراد مايراد من مدخولها، فما ذكر أو يمكن اَنْ يذكر في سبيل نفيه عدة وجوه:

١ ـ ماذكره السيد الاستاذ، من لزوم لغوية الوضع والاستعمال لانَّ المدخول اِنْ جرى فيه الاطلاق لم تكن بحاجة الى العموم والاّ لم يجد دخول الاداة عليه شيئاً، فلا تبقى فائدة فيها حتى التأكيد فانَّ التأكيد انما يكون في دالين عرضيين لاطوليين بحيث لوارتفع ملاك الاول يرتفع مقتضي الثاني[2].

وهذا الوجه غير فني اذ يرد عليه:

١ــ أجود التقريرات ج١ ص٤٤١.

٢ــ هامش المصدر السابق، ج١، ص٤٤١.

اولاً ـ انَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة لا تقتضي اكثر من اثبات انَّ ما أُخذ موضوعا انما هو ذات الطبيعة بلاقيد وامّا التكثر الافرادي فلايُرىٰ في مرحلة المدلول اللفظي بالاطلاق اصلاً، على ماتقدمت الاشارة اليه في الجهة الاولى من الفصل الاول من هذا البحث، وانما يفاد ذلك باداة العموم حيث يفاد بها صورة ذهنية اخرىٰ هي ملاحظة الافراد بما هي متكثرة[1] ولايحتاج في تبرير الوضع أو الاستعمال الى اكثر من تنويع الصور الذهنية في مقام المحاورة وإخطار المعاني الىٰ الذهن ولوفرض عدم الفرق بينها بلحاظ احكام الشارع، على انَّ هذا قد يترتب عليه الاثر الشرعي باستظهار انَّ مركز الحكم المجعول وموضوعه انما هو الفرد بما هو فرد لاالطبيعة.

وثانيا ـ انَّ الطولية انما هي بين الاستيعاب والاطلاق أي كون المدخول غير مقيد، وامّا خصوصية شمولية الاطلاق فهي مستفادة بدال آخر ولوكان قرينة عامة من قبيل وقوعه موضوعا للحكم مثلا، وبالجملة خصوصيتي البدلية أو الشمولية انما تستفاد فى المطلقات من دال آخر عقلي أوعرفي على ما اشرنا اليه مراراً، والاستيعاب المفاد بالاداة ليس في طول الدال على هذه الخصوصية بل في عرضه فيمكن اَنْ تكون مؤكدة له وبذلك ترتفع اللغوية.

وثالثا ـ اذا كان المقصود توقف العموم على تحديد مايراد من مدخوله في نفسه وبلحاظ العموم لامايراد من الحكم جداً المستفاد بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولو لم تدخل الاداة فلاطولية بين مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة وبين الاداة ليكون لغواً فانه وانْ كان فيه تطويل للمسافة ولكنه صورة ذهنية اخرى يكون موضوع الحكم فيه هو العموم ولكن لوحظ الاطلاق في مدخوله بلحاظه، وهذا في الواقع جانب آخر لعدم اللغوية في الوضع والاستعمال بلحاظ ماهوغرض الوضع والاستعمال كما ذكرنا

١ ــ فى هذا التعبير مسامحة فان حقيقة العموم ليست بالدلالة على التكثر الافرادي بدليل عدم وجوده فى الاستيعاب الاجزائى فى جملة (اكلت كل السمكة) وبدليل وجود التكثر الافرادي فى المطلق ايضاً كما فى الجمع المضاف من قبيل «اكرم علماء البلد» وانما المقصود ان هناك مدلولاً تصورياً زائداً يفاد بادوات العموم هو مفهوم الاستيعاب لتمام وجود مدخولها فى الخارج وهذا المفهوم لايستفاد بالاطلاق ومقدمات الحكمة فى مرحلة المدلول التصوري وان افترض ان النتيجة بحسب المدلول الجدي والظهور التصديقي واحدة.

اولاً، فهذا الجواب مع الجواب الاول بروح واحدة[١].

ورابعا ـ انَّ (كلّ) تدل على عرضية الاستيعاب وعدم بدليته وهي تدخل على مالايستفاد منه عرضية الاستيعاب لولاه بالاطلاق ومقدمات الحكمة كما في كلّ رجل بناءً على انَّ تنوينه للتنكير وانْ كان قد تدخل على مايستفاد منه ذلك كما في كل العلماء، فالحاصل الاستيعاب المفاد بكلّ ليس في طول الاستيعاب الحكمي دائماً لكي يكون لغواً، ومثله يقال في الأداة الموضوعة للاستيعاب البدلي من أدوات العموم.

٢ ـ ماذكره المحقق الاصفهاني، من استلزامه دخول الاستيعاب على المستوعب وهو مستحيل لانه من قبول المماثل لمماثله وهو غير معقول.[٢]

وهذا الوجه غير صحيح ايضا اذ يرد عليه:

اولا ـ ماتضح من خلال مناقشة الوجه السابق من انَّ الشمولية والاستيعاب المستفادة من الاطلاق ومقدمات الحكمة شمولية بلحاظ مرحلة التطبيق والتحليل لابلحاظ مرحلة التصور، بل بلحاظ هذه المرحلة لايستفاد من الاطلاق الاّ كون الموضوع ذات الطبيعة بلاقيد، وهذا بخلاف الاستيعاب الأداتي فليس الاستيعابان من سنخ واحد كي يقال بأنه من قبول المماثل لمماثله.

وثانيا ـ ليكن هذا من قبيل (كلّ العلماء) بناءً على افادة الجمع المحلّى باللام للعموم في نفسه وكذلك (كلّ الكتاب) بلحاظ اجزائه، والحل بانَّ مركز احد الاستيعابين غير مركز الاستيعاب الاخر فانَّ الاستيعاب الاول مركزه المدخول والثاني مركزه نفس اداة العموم الاسمي.

وثالثا ـ انَّ الاستيعاب مدلول لدالين، احدهما الاداة والثاني الاطلاق ولامانع منه والطولية وانْ كانت الاّ انها طولية بين الدالين لاالمدلولين فلايلزم تعدد في الاستيعاب

١ ــ قد يقال: انه لامعنى لاجراء الاطلاق في المدخول بلحاظ العموم لانه انما يجري بلحاظ الحكم الذي هو مدلول تصديقي ولامعنى لاجرائه بلحاظ المداليل التصورية الافرادية.

الجواب: انَّ هذا إلتفات الى ابطال اصل هذا القول وعلى كل حال فهذا الجواب منيٌّ على التغاضي عن هذا الاشكال.

٢ ــ نهاية الدراية، ج١، ص٣٣٥.

اصلا حتى يكون من اجتماع المثلين.

٣ ـ ماذكره السيد الاستاذ، من انَّ هذا القول له لازم باطل وهوعدم امكان التصريح بالعموم اصلا لكونه دائما في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة وهوخلاف الوجدان العرفي[١].

وفيه: انه اِنْ أُريد دعوى عدم امكان التصريح بالعموم بمجرد اداة العموم من قبيل (كل عالم) لكونه موقوفا على مقدمات الحكمة فيكون في قوتها فهذا هو مدّعىٰ اصحاب هذا القول **بحسب الفرض، وان أُريد** عدم امكان التصريح بالعموم والاستيعاب اصلا و بأي وجه فمن الواضح انه يمكن ذلكعن طريق النظر الى موضوع الحكم لافادة انه غير مقيد وانه مطلق كما اذا قال موضوع حكمي هو العالم بلاقيد ومطلقا فتكون الدلالة على عدم القيد دلالة لفظية لاسكوتية حكمية.

ومن المحتمل اَنْ يكون مراده مجرد دعوى وضوح صراحة العموم في الاستيعاب بخلاف الاطلاق وهذا ماسوف نبينه ان شاء اللّه تعالىٰ فيما يأتي، الاّ انَّ عبارته لا تساعد على ارادة هذا المعنى.

٤ ـ ماهو الاعتراض الصحيح والمختار على هذه الفرضية وحاصله:

انَّ المقصود من استيعاب المراد من المدخول يمكن اَنْ يكون احد الاحتمالات التالية:

١ ـ اَنْ يقصد استيعاب تمام المراد الجدي من المدخول، و باعتبار انَّ المراد الجدّي يحدد بالاطلاق ومقدمات الحكمة كان العموم في طوله.

وهذا الاحتمال يلزم منه توالٍ فاسدة عديدة.

منها ـ اَنْ لايكون لاداة العموم مدلول حيث لايكون مراد جدي للمتكلم كما في موارد الهزل مع انه لااشكال في انحفاظ المدلول فيه.

ومنها ـ اَنْ لايكون ارتباط بين معنىٰ مدخول الاداة و بين سائر مفرادات الجملة بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام، وهذا يعني تفكك الجملة وعدم

١ ــ هامش اجود التقريرات، ج١، ص٤٤١.

الترابط بين مفرداتها بحسب هذه المرحلة وهو واضح البطلان.

ومنها ـ التهافت في اللحاظ وذلك باعتبار انَّ مدخول الاداة اذا ما كان هو المراد الجدي لمايقع بعدها فالمراد الجدي منه يكون في طول مدلول الجملة التامة ـ لانه طرف فيه والمراد جعله بماهو طرف للارادة الجدية مدخولاً للأداة ـ مع انه بحسب مرحلة المدلول التصوري للفظ يراد مدلول الجملة التامة ـ كالنسبة الارسالية في اكرم كل عالم ـ فى طول مدلول اداة العموم ومتأخراً عنه، والطولية الاولىٰ وان كانت ثبوتية تصديقية بينما الطولية الثانية تصورية اثباتية الا انه باعتبار حضور المدلول التصديقي وتعلق الارادة الجدية فى نفس المتكلم بهذا المعنىٰ يلزم التهافت فى اللحاظ.

٢ ـ اَنْ يراد دلالة الاداة على استيعاب افراد تمام المراد الاستعمالي للمدخول.

ويرد عليه: انَّ المراد الاستعمالي يتحدد باصالة الحقيقة فانَّ مقتضاها انه لم يستعمل اللفظ في المقيد والاّ كان مجازاً، لإتفاقهم على انَّ استعمال العام في الخاص بما هو خاص مجاز فاذا انتفى ذلك تعين اَنْ يكون قد استعمله في ذات الطبيعة ـ التي هي المدلول الوضعي لاسم الجنس ـ وتكون مطلقة بالحمل الشايع فتكون الاداة دالة على استيعاب تمام الافراد بلاحاجة الى الاطلاق ومقدمات الحكمة. و بكلمة موجزة: المراد الاستعمالي بمقتضىٰ عدم المجازية هو نفس المدلول الوضعي فترجع هذه الفرضية على هذا الاحتمال الى فرضية المحقق الخراساني لامحالة.

٣ ـ اَنْ يراد دلالة الاداة على استيعاب مايتصوره المتكلم من المدخول في مقام الاستعمال، وحيث انَّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة والمتكلم لايمكن اَنْ يتصورها الا مطلقا أو مع القيد فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاحراز انه تصور القيد مع الطبيعة أم لا.

وفيه:

١ ـ انه يؤدي الى اخذ مفهوم غريب عن معنى الاداة فى مدلولها لان عندنا فى المقام ثلاثة دوال الاداة واسم الجنس المدخول لها وهيئة الاضافة و بعد وضوح عدم وضع المدخول الاّ لذات الطبيعة وهيئة الاضافة إلاّ للنسبة الناقصة كان لابدَّ واَنْ تستفاد

خصوصية تحديد ماهو تصور المتكلم عن المدخول من حيث الاطلاق والتقييد من الاداة بأخذه في معناها وهو واضح البطلان.

٢ ـ لايوجد أصل عقلائي يقضي بتحديد ماهى تصورات المتكلم عن اللفظ في مقام الاستعمال وانما الموجود اصالة الحقيقة التي يحدد على ضوئها انَّ المتكلم يقصد المعنى الموضوع له اللفظ واصالة الاطلاق التي يحدد على ضوئها المدلول التصديقي، ثم ان هذه الاحتمالات كلها تشترك فى افتراض اخذ خصوصية فى مدلول الاداة الوضعي والاستعمالي زائداً على مفهوم الاستيعاب مع الاختلاف فى تحديد واقع تلك الخصوصية بالمراد الجدي تارة والاستعمالي اخرىٰ وتصور المتكلم ثالثة.

٤ ـ وهناك احتمال رابع يقابل كل تلك الاحتمالات حيث لايشاركها في الافتراض المذكور، وهو اَنْ يقال: بانَّ الاداة وانْ كانت غير موضوعة الاّ بازاء الاستيعاب المضاف الى مدلول مدخوله فبلحاظ المدلول الاستعمالي المعنى محدد ومتعين بلاحاجة الى اجراء مقدمات الحكمة الاّ انَّ تحديد المدلول التصديقي والاقتناع بانَّ حكم المولى في عالم الثبوت عام ومستوعب لتمام الافراد لايمكن الاّ بَاَنْ نجري الاطلاق حيث يحتمل اَنْ يكون موضوع استيعاب الحكم ثبوتا هو المقيد وهذا الاحتمال لارافع له الاّ مقدمات الحكمة.

والجواب: انه بعد تسليم دلالة الاداة على الاستيعاب فباضافة هذا المفهوم الى مدلول المدخول سوف يستفاد بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام الدلالة على استيعاب الحكم لتمام الافراد فلوكان المراد الجدي والمدلول التصديقي مقيداً كان منافياً لاصالة الجد التي هي ظهور ثابت في تمام موارد الدلالات الوضعية للكلام بنكتة انّ المتكلم يريد مايقوله وهذا غير اصالة الاطلاق التي يشكِّل ظهوراً بنكتة انَّ المتكلم لايريد مالايقوله ـ والذي هو اضعف درجةً ـ فانه في موارد الاطلاق حيث انَّ اللفظ لايدل على اكثر من ذات الطبيعة وهي مرادة للمتكلم على كل حال فلابدَّ في نفي ارادته للمقيد من التمسك بالظهور السكوتي المذكور ولايكفي الظهور الاول وهذا بخلاف المقام وسائر موارد الدلالات الوضعية.

وهكذا يتضح عدم الحاجة الى اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في مدخول الأداة.

لكن يبقى الكلام عن الدليل الذي ساق المحقق النائيني (قده) الى القول بهذه الفرضية والذي لوتم يكون اعتراضا على القول الآخر.

وحاصل مايمكن جعله دليلاً فنياً على مقالة الميرزا:

انَّ اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة الجامع بين المطلقة والمقيدة والبشرط لا - و يقصد بالاخير الماهية المجردة عن الخصوصيات الخارجية التي تقع موضوعا في المعقولات الثانوية كقولنا الانسان نوع - والطبيعة المهملة بهذا المعنى يستحيل اَنْ تنطبق على الافراد الخارجية لكونها جامعة بين مايقبل الانطباق وهي المطلقة ومالايقبل الانطباق على جميع الافراد وهي المقيدة فضلا عن المجردة والجامع بين مايقبل الانطباق ومالايقبل الانطباق لايقبل الانطباق، واداة العموم لايمكنها اَنْ تدل على العموم الاّ اذا كان مدخولها ممايقبل الانطباق والصدق على تمام الافراد الخارجية وهذا واضح.

وعلى هذا الاساس فانْ ادّعي دلالة الاداة على استيعاب المدلول الوضعي للمدخول فهو مستحيل كما قلنا، وانْ ادّعي دلالتها على استيعاب افراد المدخول بعد الدلالة على تحديده في الطبيعة المطلقة فانْ أُريد دلالتها على ذلك جمعا فهو واضح البطلان اذ لايوجد للاداة الاّ مايوجد لغيرها من معنى واحد لامعنيين طوليين احدهما اطلاق المدخول والآخر استيعاب افراده، وانْ أُريد دلالتها فقط على انَّ مدخولها الطبيعة المطلقة فهو خلف استفادة مفهوم الاستيعاب والعموم منها ، فيتعين اَنْ يكون تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة القابلة للانطباق على جميع الافراد بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وبهذا التقرير يظهر انَّ ما افاده السيد الاستاذ في محاولة لابطال مستند هذه الفرضية من انَّ الاداة هي التي تدل على انَّ مدخولها عبارة عن الطبيعة المطلقة غير تام[1].

١ ــ مضافا: الى انها لوجعلت قرينة على ان مدخولها مستعمل فى الطبيعة المطلقة لزم المجاز، ولوجعلت قرينة على انَّ المدلول التصديقي ذلك معناه عدم وجود مدلول تصوري لها وعدم الفرق فى هذه المرحلة بين العمومات والمطلقات وهو واضح الفساد كما تقدم.

والصحيح في الجواب على هذه الشبهة: ماأشرنا اليه من خلال ماتقدم من انَّ المدلول الوضعي الاستعمالي لاسم الجنس وانْ لم يؤخذ فيه الاطلاق ولاالتقييد الاّ انه تكون مطلقة بالحمل الشايع عندما لايتعقبه قيد اذ لايراد بالمطلقة الاّ اَنْ تتصور الطبيعة ولايتصور معها قيد لااَنْ يتصور معها عدم القيد، وهذا يحصل من نفس اطلاق اسم الجنس من دون قيد بعد احراز عدم استعماله في المقيد باصالة الحقيقة وبهذا يكون مدخول الاداة قابلا للانطباق على الافراد بذاته بلاحاجة الى اجراء مقدمات الحكمة فيمكن اَنْ تدل الاداة على استيعاب تمام ماينطبق عليه.

وربما يحاول الجواب على هذا البيان بتقريب آخر حاصله: انَّ ذات الطبيعة المعبر عنها بالطبيعة المهملة والموضوع بازائها اسم الجنس هي المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهي باعتبارها جامعا بين المطلقة وغيرها والمطلقة منطبقة على الافراد تكون منطبقة على الافراد ايضا فانَّ الجامع بين ماينطبق ولاينطبق لابد وأن ينطبق ببرهان: انَّ الجامع موجود ضمن فرده وهو المطلقة فاذا كان الفرد ينطبق في مورد كان الجامع منطبقا عليه ايضاً فتدل اداة العموم على استيعاب تمام الافراد بلاحاجة الى تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة والاّ لورد النقض بعملية الوضع فانّ العلقة الوضعية ايضا حكم من قبل الواضع يربط فيه بين اللفظ وذات الطبيعة المهملة مع انَّ هذا الحكم يسري الى تمام الحصص، فكذلك يقال في المقام انَّ الاستيعاب حكم للطبيعة المهملة التي هي المدلول الوضعي و يسري بذلك الى تمام الافراد.

والجواب على هذا البيان بنحو تتضح حقيقة المقصود في المقام يتوقف على توضيح حقيقة الطبيعة المطلقة والطبيعة المقيدة ونسبة الطبيعة المهملة اليهما، فنقول: الطبيعة المطلقة عبارة عن رؤية ذات طبيعة مع عدم رؤية القيد معها وخصوصية عدم لحاظ الخصوصية خصوصية للرؤية لاللمرئي - كيف وهو أمر تصديقي وليس تصورياً، اذ المقصود عدم اللحاظ حقيقة لا تصور عدم اللحاظ - ولكنها حيثية تعليلية لأنْ يكون المرئي بالرؤية الاطلاقية موسعا منطبقا على تمام الافراد، وهذا يعني انَّ الاطلاق خصوصية في اللحاظ والرؤية الذهنية تؤدي الى اَنْ يكون المرئي والملحوظ بتلك الرؤية منطبقا على الافراد.

وامّا الطبيعة المقيدة فهي عبارة عن رؤية الطبيعة مع القيد أي مع لحاظه، ولحاظ القيد وانْ كان خصوصية واقعية كعدم اللحاظ ولكنه في نفس الوقت له ملحوظ ومرئي اذ كل رؤية تستلزم وجود مرئي لامحالة، ولذلك يتقيد انطباق المرئي بهذه الرؤية بمورد وجود القيد وهذا يعني انَّ الطبيعة المقيدة وانْ كان واقعها رؤية ذهنية مباينة مع الرؤية الاطلاقية ولكن بلحاظ مرئيهما بينهما نسبة الاقل الى الاكثر.

وامّا الطبيعة المهملة فهي عبارة عن ذات الطبيعة معرّاة عن خصوصية الاطلاق ايضا فضلا عن القيود، ولكنك قد عرفت انَّ الاطلاق خصوصية في الرؤية واللحاظ لافي المرئي وهذا يعني انَّ الطبيعة المهملة هي عين الطبيعة المطلقة والمقيدة لاانها جامعة بينهما نظير جامعية الحيوان للانسان والفرس، وانما لا تنطبق على الافراد مع انها عين المطلقة المنطبقة عليها باعتبار فقدانها لخصوصية النظرة الاطلاقية حيث تقدم انَّ هذه الخصوصية هي الحيثية التعليلية المستوجبة لسعة الطبيعة وانطباقها على كلّ الأفراد، وهكذا يتّضح انَّ جامعية الطبيعة المهملة ليست بمعنى الكلّي والفرد لكلي يرد فيها البرهان المتقدّم.

وامّا النقض فجوابه قد اتضح على ضوء ماتقدم، فانَّ الوضع حاله حال ايّ حكم آخر على الطبيعة من حيث انَّ موضوعه حين الحكم وانْ كان الطبيعة المطلقة غير انَّ خصوصية الاطلاق ليست جزء من المحكوم عليه والاّ لم يكن ينطبق على الخارج اذ لايمكن آنْ يوجد فيه الطبيعة بقيد الاطلاق وانما هي خصوصية في النظر والرؤية تصبح حيثية تعليلية لسعة الطبيعة وامّا المرئي والمحكوم عليه فهو ذات الطبيعة، وكذلك الحال في المقام فانَّ موضوع الاستيعاب هو الطبيعة المطلقة ولكن لابأن تكون حيثية الاطلاق جزءً من المدلول الاستعمالي فانها ليست من شؤون المرئي والمتصور لكي تكون كذلك بل من شؤون نفس اللحاظ والرؤية الذهنية واما المحكوم عليه بالاستيعاب فذات الطبيعة المرئية والمنطبقة على الافراد الخارجية.

وهكذا يتضح: انه لامعنى لدلالة الاداة على استيعاب مدخوله وهو مدلول اسم الجنس الذي هو ذات الطبيعة الاّ بآنْ يكون الملحوظ الطبيعة المطلقة بالحمل الشايع فانه بهذه الرؤية نستطيع الحكم بالاستيعاب على ذات الطبيعة وامّا الطبيعة بما هي

مجردة عن الرؤية الاطلاقية والتقييدية ـ المسمّىٰ بالطبيعة المهملة ـ فليست مرئية لكي يعقل اَنْ تقع موضوعا لحكم سواء كان ذلك الحكم الوضع أو الاستيعاب أو غير ذلك من الاحكام، وايّ طبيعة تفترض رؤيتها فهي ليست الاّ المطلقة بالحمل الشايع أو المقيدة والاّ كان من ارتفاع النقيضين المحال كما هو واضح، فالصحيح في الاعتراض على المحقق النائيني (قده) ماذكرناه من انَّ اثبات كون مدخول الاداة هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشايع لايحتاج الى الاطلاق ومقدمات الحكمة وانما يكفي نفس ذكر اسم الجنس وعدم ذكر القيد معه فاذا أضيف اليه مدلول الاداة تمت الدلالة اللفظية على استيعاب تمام الافراد التي تنطبق عليها الطبيعة فتكون ارادة الخاص ثبوتاً خلاف الظهور الاثباتي الذي هو ملاك جميع الدلالات الوضعية لاالظهور السلبي السكوتي الذي هو ملاك الدلالات الاطلاقية، صحيح انَّ المتكلم لوكان قد قيّد مدخول الاداة وافاد الخصوص اثباتاً لم يكن بذلك قد استعمل الاداة مجازاً في غير ماوضعت له الاّ انَّ الدلالة الاثباتية الوضعية ليست بملاك اَنْ تكون افادة غيرها بذلك اللفظ منحصراً بالمجاز، وانما بملاك افادة المعنى المطلوب بحسب مرحلة الدلالة اللفظية التصورية التي تحصل في المقام من اضافة مدلول الاداة الى مدلول مدخولها حيث يفاد بذلك تصور العموم واستيعاب تمام افرادالطبيعة، كيف ولوكان ملاك الدلالة الاثباتية ذلك لكان التصريح بالاطلاق والاستيعاب وعدم القيد دلالة اطلاقية لااثباتية وضعية كما اذا قال (اكرم مطلق العلماء) لعدم المجازية فيما لوقيده بالعدول مع انه لااشكال في انَّ هذا ليس من الاطلاق ولامتوقف على مقدماته. كما هو واضح ولعل التباس هذه النقطة هو مبرر نشوء الفرضية التي تبناها المحقق النائيني (قده) ثم أن هناك بحثاً حول نوعية العموم المستفاد من كلمة (كل) أهي العموم الاستغراقي أم المجموعي بعد وضوح عدم وضعها بازاء العموم البدلي؟ فقد يقال: بان مقتضىٰ الاصل في (كل) افادة العموم الاستغراقي وامّا المجموعي فبحاجة الى عناية زائدة فننفيه بالاطلاق بدعوى ان المجموعية ـ على ماتقدم ـ تتوقف على ملاحظة أمر زائد على ذات الافراد يكون به مركباً وحدانيا يمثل كل فرد جزءاً فيه.

وقد يقال بالعكس وانَّ العموم المجموعي هو المفاد الاولي لاداة (كلّ) باعتبار انه

لابدَّ من افتراض وجود معنى وحداني للاداة توحد فيه الافراد المتكثرة، وامّا الدلالة على الافراد المتكثرة بما هي متكثرة فهي معانٍ متكثرة لايمكن اَنْ تكون مدلولاً للاداة الواحدة.

والتحقيق اَنْ يقال: بانَّ مدلول اداة العموم وانْ كان يقتضي توحيد المتكثرات في معنى وحداني يكون هو موضوع النسبة أو الحكم في الكلام، الاّ انَّ هذا التّوحد انما هو من شؤون الاستعمال وارائة المعنى وليس حيثية مأخوذة في المراد ولذلك لايقتضي اصالة الجدّ والتطابق بين الثبوت والاثبات دخلها في موضوع الحكم، وانما لابدَّ من ملاحظة ما هو الملحوظ من خلال هذاالمعنىٰ الوحداني المتمثل في مدخول (كلّ) فان كان امراً واحداً ولو باعتبار ثابت في مرحلة اسبق بقطع النظر عن طرو الاداة كان مقتضىٰ الاصل كونه هوموضوع الحكم كما في (كلّ العسكر وكلّ القوم) وانْ لم يكن كذلك كان مقتضىٰ الاصل اَنَّ يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً فيكون العموم استغراقياً كما في (كلّ عالم) وامّا (كلّ العلماء) فاستفادة الاستغراقية منه مبتنية على النكتة التي سوف نثبت بها دلالة الجمع المحلّىٰ باللام على العموم.

وعلى هذا الاساس يمكن اَنْ نفسر وجه الفرق بين دخول (كلّ) على المفرد النكرة من قبيل (كلّ كتاب) ودخوله على المفرد المعرف باللام كما في (كل الكتاب) حيث انه في الحالة الاولى يكون ظاهراً في الاستغراقية بلحاظ الافراد بحيث يكون كل فرد موضوعا مستقلا للحكم بينما في الحالة الثانية لايكون كل جزء من الكتاب موضوعا مستقلا للحكم بل المجموع الذي له وحدة بقطع النظر عن دخول اداة العموم موضوع واحد للحكم.

ولعله يشهد على هذا التميز ماذكره النحاة من انَّ كلمة (كلّ) اذا دخلت على النكرة كانت في الافراد والجمع والتأنيث والتذكير تابعة لمدخولها بخلاف ما اذا دخلت على المعرفة فيجوز فيها الوجهان حينئذ، فانه اذا كانت داخلة على النكرة كانت ظاهرة في الاستغراقية التي لا تلحظ فيها توحد المتكثرات وانْ كان هناك وحدة في مرحلة الاستعمال والرؤية، بخلاف ما اذا كانت داخلة على المعرفة فتكون ظاهرة في كون المجموع ملحوظا كشيء واحد على اساس النكتة المتقدمة.

«الجمع المحلّىٰ باللام»

ومن جملة ما أُدّعي افادته للعموم دخول اللام على الجمع.

والبحث عن ذلك يقع اولاً في كيفية امكان تصوير دلالة الجمع المحلّىٰ باللام على العموم ثبوتا، وثانيا في تحقيق دلالته على ذلك اثباتا، وثالثا في نوعية العموم المدّعىٰ استفادته منه هل انه استغراقي أو مجموعي؟

اما البحث الثبوتي، فتارة: يقع الحديث على ضوء تفسير المحقق الخراساني (قده)، للعموم بانه استيعاب مفهوم لافراد نفسه،واخرى على ضوء ما حققناه من انه استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر.

امّا على التفسيرالاول فلااشكال في انَّ الجمع المحلّىٰ يشتمل على ثلاث دوال، مادة الجمع وهيئته واللام، ولا كلام في مدلول مادة الجمع وانما البحث في المقام عن مدلول الدالين الآخرين، وحينئذ يقال: انَّ هيئة الجمع تارة يفترض انَّ مدلولها معنى اسمي هو المتعدد من افراد المادة واخرى: يفرض انَّ مدلولها معنى حرفي فقط شأن جميع الهيئات، امّا على الفرض الاول فيمكن تصوير كيفية دلالة الجمع المحلّىٰ باللام على استيعاب الجمع لافراد نفسه بعدة وجوه.

١ ـ اَنْ يقال باستيعابه تمام الافراد باعتبار اندراج كل فرد تحت الجمع.

وفيه: انَّ العموم بحسب الفرض استيعاب المفهوم لمصاديق نفسه والفرد ليس مصداقا للجمع كي يكون مقتضىٰ استيعاب الجمع لتمام مصاديق نفسه شموله لكل فرد.

٢ ـ اَنْ يقال بدلالته على استيعاب كل ثلاثة ثلاثة فيكون كل فرد داخلا باعتباره جزء للثلاثة.

وفيه: انَّ الثلاثة احد مراتب الجمع ومصاديقه ومقتضى العموم استيعاب جميع الافراد التي منها الاربعة والخمسة خمسة وهكذا.

٣ ـ اَنْ يقال بدلالته على استيعاب تمام مراتب الجمع المتمثل خارجا في المرتبة العليا المشتملة على جميع الافراد، وهذا بحسب الحقيقة والدقة وانْ لم يكن استيعابا لتمام

مصاديق الجمع لانَّ المرتبة العليا هي احدي المصاديق لاجميعها ولكن باعتبار دخول المراتب الاخرى تحتها فكأنها جميع تلك المراتب أي ان اللام تكون قرينة على ارادة هذه المرتبة من مدخولها الجمع.

٤ ـ اَنْ يقال بدلالته على استيعاب تمام المراتب بحسب المدلول التصوري أي كل ثلاثة ثلاثة، واربعة اربعة، وخمسة خمسة مع حذف المتكررات بحسب المدلول الجدّي بنكتة ارتكازية انَّ كل فردلا تثبت له احكام متعددة باعتبار امكانية دخوله تحت مجاميع متعددة.

وامّا على الفرض الآخر الذي يفترض فيه انَّ مدلول هيئة الجمع معنى حرفي بحت كما في الهيئات الاخرى اى تدل علىٰ استيعاب المادة لافرادها فيمكن تصوير استيعاب الجمع لافراد نفسه بعدة انحاء.

١ ـ اَنْ يقال بطرو اللام وهيئة الجمع على مادته كالعالم في عرض واحد فيدل كل منهما على استيعابها لافراد نفسها بنحو المعنى الحرفي النسبي الاّ انَّ هيئة الجمع تدل على استيعاب ثلاثة فصاعداً من دون تعيين بخلاف اللام.

وهذا يبعده اننا لانفهم استيعاب مادة الجمع لشيء من افراده مرتين في عرض واحد.[1]

٢ ـ اَنْ يكون كل من اللام وهيئة الجمع بمجموعهما دالاً على استيعاب المادة لتمام افرادها بنحو المعنى الحرفي.

وهذا يبعده لزوم تعدد الوضع لهيئة الجمع واختلاف مدلولها في موارد دخول اللام عليها عن موارد عدم دخوله.

٣ ـ اَنْ يكون الدالان الحرفيان طوليين بحسب المعنى كما هما كذلك بحسب الترتيب والتنسيق اللفظي فتدل اللام على النسبة الاستيعابية بين مدلول مادة الجمع المستوعبة ببركة مدلول هيئة الجمع استيعابا ثلاثيا و بين الافراد باحد الوجوه المتقدمة

١ ــ هذا مضافا الى لزوم دعوى كون اللام تفيد استيعاب مدخولها ولولم يكن جمعاً لانَّ المفروض بحسب المعنى عدم كون مدلول هيئة الجمع جزءً من مدخول اللام بل هو دال آخر له مدلول آخر عرضي نظير سائر النسب والتقييدات المفادة بدوال اخرى.

بناءً على كون مدلول هيئة الجمع اسمياً لا حرفيا.

وعلى كل حال يرد على كل هذه الوجوه فساد المبنى، حيث تبيّن مما تقدم انَّ المفهوم الواحد لايمكنه اَنْ يستوعب افراد نفسه وانَّ دعوى كون الطبيعة تارة تلحظ بما هى هي واخرى بما هي فانية في افرادها لا اساس لها.

فالصحيح هو المسلك الذي اخترناه من انَّ العموم هو استيعاب مفهوم لمفهوم آخر وهذا المفهوم المستوعب في (كلّ)، هو الاداة باعتبارها اسماً يتضمن الاستيعاب حيث كان الاستيعاب مدلولاً ذاتيا له بمعنى تقدم شرحه وتوضيحه في اول هذا الفصل، وامّا في المقام فالاستيعاب يمكن اَنْ يستفاد بمجموع دوال ثلاثة لادالين، احدها مادة الجمع الدالة على الطبيعة وهو المفهوم المستوعب و الثاني هيئة الجمع الدالة على معنى اسمي هو المتعدد من افراد المادة المستوعب لثلاثة لابشرط من حيث الزيادة، ولاغرو فقد اثبتنا في بحث المشتق دلالة كثير من الهيئات على معانٍ اسمية، والثالث هو اللام الدال على انَّ مدلول الجمع الذي هو المفهوم المستوعب ـ بالكسر ـ يستوعب جميع افراد المادة ولو من جهة دلالته على معنى يلازم ذلك من قبيل كون هذه المرتبة هي المتعينة من مراتب الجمع على ماسوف يأتي التعرض لذلك في المقام الثاني.

المقام الثاني: في تحقيق دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم اثباتا فنقول: هناك مسلكان لتخريج دلالة الجمع المحلى على العموم.

١ ـ اَنْ يُدّعى دلالة اللام الداخلة عليه على العموم واستيعاب تمام الافراد، وهذا المسلك يفترض لامحالة وجود وضعين للاّم حيث يقتضي اَنْ تكون اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم بخلاف الداخلة على المفرد[1].

١ ــ العموم يختلف عن الاطلاق فى ناحيتين. احداهما ـ الدلالة على الاستيعاب لتمام مدخوله اجزاءً او افراداً. ثانيتهما ـ الدلالة على ان موضوع الحكم هو الفرد بما هو فرد لاالطبيعة اذا كان العموم افرادياً لااجزائياً. ومنه يظهر ان حقيقة العموم هو الدلالة على الاستيعاب والتمامية لاملاحظة الافراد كما اشرنا الى ذلك فى تعليق متقدم. وعليه فى الجمع المحلّى باللام يمكن دعوى وجود الخصيصة الثانية بان تدل اللام على الاشارة الى افراد مادة الجمع المفادة بهيئة الجمع فانها تدل على التكثر الافرادي فتلحظ الافراد و يشار اليها باللام دون ان يكون هناك مايدل على الاستيعاب والتمامية لابنحو المعنى الاسمي ولاالحرفي هذا اذا تصورنا معنًى معقولاً للاستيعاب الحرفي فان مفهوم الاستيعاب والتمامية مفهوم اسمي بحسب طبعه فالصحيح عدم دلالته على العموم بوجه اصلاً.

٢ ـ أنْ يُدّعىٰ دلالة اللام في الموردين على معنى واحد وهو التعيين والتعيين في الجمع لايكون الا في المرتبة العليا وهي المرتبة المستوعبه لجميع الافراد اذ أي مرتبة اخرى غيرها تكون مرددة لامحالة.

وفيما يلي نتحدث اولاً عن الفوارق بين المسلكين ثم المناقشات التي يمكن توجيهها الى كل منهما.

امّا الفوارق، فقد يقال: بانه على المسلك الاول يكون استفادة العموم وضعيا ثابتاً بمقتضىٰ اصالة الحقيقة في استعمال اللام بينما على الثاني لا تقتضي اصالة الحقيقة الاّ كون مدخول اللام متعينا وهو أعم من ارادة العموم اذ لعله متعين في جماعة معهودة منهم.

الاّ انَّ الصحيح عدم ترتب هذا الفرق بين المسلكين لانَّ صاحب المسلك الاول يعترف ايضا ـ كما اشرنا ـ بانَّ من معاني اللام التعيين لوضوح عدم استفادة العموم منها في غير موارد الجمع، فيكون مشتركا لفظيا بين التعيين والعموم، ودخولها على الجمع كما يناسب العموم يناسب ايضا ارادة التعيين في جماعة معهودة فلايمكن اثبات العموم باصالة الحقيقة ليجدي في موارد الاجمال واحتمال التعيين فانّ الاستعمال حقيقي على كل حال، كما انه على المسلك الثاني ايضا لايمكن رفع الشك في موارد احتمال العهد بالاطلاق ومقدمات الحكمة لانه من موارد احتمال القرينية والبيان.[1]

وقد يقال بالفرق بين المسلكين من حيث ان الثاني منهما لايقتضي تحديد نوعية العموم من حيث كونه استغراقيا أو مجموعيا لانّها لم تدل على العموم وانما دلت على

١ ــ قد يقال: بناءً على المسلك الثاني يكون اللام مشتركا معنويا بمعنى انَّ المدلول الوضعي ارادة مجموعة متعينة من العلماء وخصوصية المتعين لابدَّ من اثباته بدال آخر وحينئذ يقال انَّ التعين العهدي في جماعة خاصة بحاجة الى مؤونة بيان زائد بخلاف التعين في جميع الافراد فيكون مقتضى الاطلاق وعدم بيان مايعنى جماعة خاصة ارادة ماهو متعين بالطبع وهو الجميع فتكون الدلالة على العموم دلالة اطلاقية في موارد عدم وجود مايصلح للقرينية على الخلاف، وهذا بخلافه على المسلك الاول فانه على القول باختصاص اللام الداخلة على الجمع بالعموم فقط كان مقتضى اصالة الحقيقة العموم، وعلى القول بالاشتراك اللفظي يكون الاجمال ثابتا مع عدم قرينة معينة على كل حال كما هو الحال في استعمال كل مشترك لفظي من دون قرينة، ولايمكن اثبات العموم حتى بالاطلاق ومقدمات الحكمة.
اللهم الاّ أنْ يقال: انَّ عدم وجود مايعنى المعهود بنفسه يكون قرينة على ارادة المعنى الاخر لامحالة، فلايظهر فرق بين المسلكين.

التعيين الملازم للعموم أي دلت على انَّ المراد من الجمع المرتبة المتعينة المتمثلة في الجميع وامّا سائر الجهات والتي منها الاستغراقية أو المجموعية فتبقى على ماكان يقتضيه طبيعة الجمع وهي تقتضي المجموعية على ضوء الضابط المتقدم في المقام الاول لانَّ الجمع كالعدد يدل على معنى اسمي موحد في نفسه غاية الامر انه في الجمع مأخوذ لابشرط من حيث الزيادة على الثلاثة، وهذا المعنى الوحداني سواء قيل بكونه امراً حقيقيا مقوليا كما يقوله الفلاسفة حيث يجعلون العدد من مقولة الكم المنفصل، أو امراً اعتباريا لااشكال في كون وحدانيته الاعتبارية امراً مطابقا مع المرتكزات العرفية، بمعنى انَّ هذا الامر الاعتباري يعتبر في مرتكز العقلاء والعرف شيئا ثابتا في الخارج على حد ثبوت الامور الحقيقية و يقع موضوعا للاحكام والاثار كما تقع تلك موضوعا لها، فانَّ ارسطور ان فرض خطأه في تحليل الامور الواقعية وحقايق الخالق والمخلوق فلااقل من انه اصاب في تحليل المفاهيم العرفية والالهامات الفطرية للانسان، فمقولة الجمع والعدد التي عبر عنها بالكمّ المنفصل يعد امراً وحدانيا ثابتا فى صقع الخارج و يقع موضوعا للاحكام وليس من الاعتبارات الذهنية التي تكون من شؤون الاستعمال والافهام فقط كما قلناه في وحدة معنى العام الاستغراقي، و يشهد على هذا المعنى فهم الفقهاء في الابواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد، من قبيل ماورد في ادلة استحباب الاذكار أو الادعية أو التسبيحات كذا مرّة أو الصلاة الف ركعة فانها جميعا يستفاد منها انَّ هناك حكما واحدا موضوعه مجموع ذلك الكّم المعين لاانَّ كل فرد منه له استحباب مستقل، وعليه فلايقتضي دخول اللام على المسلك الثاني استغراقية العموم المستفاد من الجمع بل يبقى على مجموعيته، وهذا بخلافه على المسلك الاول اذ قد يقال انَّ اللام الداخلة على الجمع موضوعة ابتداءً لافادة العموم واستيعاب تمام الافراد بنحو الاستغراق لاالمجموعية أو بنحو المزج بين الاستغراقية والمجموعية بناءً على بعض الوجوه المتقدمة في تصوير دلالة الجمع المحلى باللام على العموم، بأنْ تدل مثلا على الاستغراقية بلحاظ كل ثلاثة ثلاثة التي تكون مجموعية في نفسها.

ولكنَّ الصحيح مع ذلك عدم تمامية الفارق المذكور ايضاً لانَّ المسلك الثاني وانْ

كان يعترف بانَّ الجمع والعدد له اعتبار ثابت في نفسه الاّ انه حيث اقتضىٰ دخول اللام على الجمع ارادة ماهو المتعين من الجمع في الصدق الخارجي وهو جميع الافراد الخارجية وهي غير متعينة من حيث الكمّ ومرتبة العدد اذ يمكن اَنْ تكون ثلاثة أو اربعة أو عشرة أو أي عدد آخر، فلامحالة يرى بهذا الاعتبار كأنه الغيت خصوصية الكمّ الذي هو اعتبار ثابت في نفسه بقطع النظر عن مرحلة الاستعمال وانما لوحظت خصوصية الاستيعاب والكثرة وماتقتضيه من الوحدة الاعتبارية في مقام الاستعمال[1] وهذا لاينافي مع كون الكمّ من طرف القلة والحد الادنى ملحوظا حيث يشترط اَنْ لايكون مجموع الافراد أقل من ثلاثة ولكن هذا الاعتبار مندك في الاستيعاب والكثرة الملحوظة باعتبار وحداني في مجال الاستعمال، وان شئت قلت: انَّ خصوصية الاستيعاب وعموم جميع الافراد لم تؤخذ فيها مقولة الكم المنفصل وانما الملحوظ واقع الافراد الخارجية المتعيِّنة شريطة اَنْ لا تكون اقل من ثلاثة، فتلاحظ تلك الافراد المتكثرة في مقام الاستعمال ضمن معنى اعتباري واحد كالمعنى الاعتباري الوحداني الملحوظ في موارد العموم الاستغراقي والذي قلنا انه من شؤون مرحلة الاستعمال.

والصحيح: اَنْ يقال بالفرق بين المسلكين في موارد وجود تعين خارجي لعدد اقل من مجموع الافراد امّا لوجود قرينة لبيّة متصلة على التعيين كما اذا قال (اصعد الطوابق) وكانت عشرة خارجا واحتملنا ارادة التسعة منها التي هي متعينة خارجا في غير العاشر باعتبار وضوح استحالة صعود العاشر من دون صعود التاسع، فالتسعة كالجميع غير مترددة بين مصاديق متعددة للتسعة، أو لكونه القدر المتيقن في مقام التخاطب كما فيما اذا كان مورد سؤال السائل وجوب اكرام تسعة علماء معينين ذكرهم السائل فاجاب بوجوب اكرام العلماء حيث لوكان مقصوده التسعة كانوا متعينين في اولئك ايضا باعتبارهم قدراً متيقنا لايمكن اخراجهم عن الحكم، وامّا لكونه قدراً متيقنا من خارج مقام التخاطب كما اذا كان احد العشرة اقلهم شأنا عند المولى بحيث لايحتمل دخوله

١ ــ إلغاء خصوصية الكم والمرتبة العددية لا تستلزم الغاء خصوصية المجموعية الخارجية مهما بلغ كمُّها العددي، وقياس ذلك على الوحدة الاعتبارية للمعنىٰ فى مجال الاستعمال مع الفارق لان هذه وحدة موضوعية خارجية بخلاف الوحدة الاعتبارية من اجل الاستعمال كما هو واضح.

وخروج غيره.

فانه في هذه الحالات الثلاث بناءً على المسلك الاول الذي يدعى فيه وضع لام الجماعة بازاء العموم تثبت ارادة العموم باصالة الحقيقة حتى لوقيل باشتراكه لفظا بين العموم والعهد حيث لاعهد في البين بحسب الفرض، وانما الموجود مجرد التعين في الصدق خارجا.[١]

وامّا بناءً على المسلك الثاني فلايمكن اثبات العموم في الحالات كلّها أو في الحالتين الاولى والثانية لوقيل باشتراط مايعين مدخول اللام من داخل الخطاب ولايكفي تعينه بقرينة خارجية منفصلة، وذلك لانَّ اللفظ نسبته الى ارادة كل من المقدارين المتعينين في الخارج على حد سواء، فلامعين لاحدهما، وهذا الفارق بنفسه يكون منبها وجدانيا على بطلان المسلك الثاني عند من يرى بوجدانه دلالة الجمع المحلى باللام على العموم حتى في موارد هذه الحالات الثلاث.

هذه هي الفوارق بين المسلكين، وامّا المناقشة فيهما:

فقد ناقش السيد الاستاذ في صحة المسلك الاول بدعوى: استلزامه مجازية استعمال لام الجماعة في موارد العهد وارادة جماعة معهودين وهو خلاف الوجدان[٢].

وفيه: انه مبنيٌّ - كما اشرنا - الى القول باختصاص اللام الداخل على الجمع بوضع واحد للعموم وامّالوقيل بانَّ اللام موضوع مطلقا للتعيين وخصوص الداخل على الجمع موضوع ايضا للعموم فلامحالة يكون للام الجماعة وضعان عرضيان فلايلزم المجاز من

١ ــ قد يقال: لامحيص من الالتزام بالاجمال على المسلك الاول ايضا في الحالة الثانية لانَّ ذكر السائل للتسعة المعينين بنفسه يصلح آنْيكون قرينة على ارادة الاشارة اليهم، نعم الحالة الاولى تبقى فارقة بين المسلكين لانَّ دلالة اللام على ارادة كم ومجموعة متعينة خارجا لايستلزم العموم اذ كما انه متعين التسعة ايضا متعينة والثمانية متعينة وهكذا الى الثلاثة كل منها يكون جمعا متعيناً في الصدق خارجا مع انه لااشكال في استفادة العموم. ولكن يمكن آنْ يقال: انَّ اللازم تعين الجمع المدخول للأداة لا تعين المرتبة كالتسعة والثمانية، وأية مجموعة لا تعين لها كجمع اذ يوجد في قبالها مرتبة اخرىٰ تكون جمعاً ايضاً باستثناء العموم فانها وان كانت بالدقة مصداقاً واحداً للجمع في قبال المصاديق الاخرىٰ الاقل والتى يصدق عليها الجمع فى نفسه الا أن هذا المصداق عرفاً لايرىٰ أنه في عرض سائر المصاديق بل يرىٰ احتوائه لها فكأنه صدق عليها جميعاً فلا تردد ولاعرضية فى الصدق ومن هنا جاء التعين فيه دون المرتبة الادنىٰ او سائر المراتب.

٢ــ هامش نفس المصدر، ص٤٤٥.

استعماله للعهد.[١]

وقد ناقش صاحب الكفاية (قده) في صحة المسلك الثاني بانه كما تكون المرتبة العليا المتمثلة في جميع الافراد متعينة كذلك المرتبة الدنيا وهي الثلاثة متعينة فلاوجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة اللام على التعيين.[٢]

وقد اجابت مدرسة المحقق النائيني (قده)، على المناقشة بانَّ المراد بالتعيين التعيين في الصدق الخارجي لاالتعيين الماهوي وعدد الثلاثة وانْ كان متعينا بحسب الماهية لكنه ليس بمتعين بحسب الصدق في الخارج لامكان انطباقه على هذه الثلاثة أو تلك وهكذا سائر المراتب.[٣]

هذا ولكن يمكن تقرير مدعى صاحب الكفاية (قده)، ببيان آخر فني لايرد عليه هذا الجواب وحاصله: انَّ اللام موضوع لجامع التعيين وهو كما قد يكون خارجيا كما في موارد العهد كذلك قد يكون ذهنيا وقد يكون ماهو يا أي تعيينا للجنس والطبيعة في وعائها النفس الامري كما هو الحال في موارد دخول اللام على الجنس في مثل قولك (الرجل خير من المرأة)

وعليه: فكما يمكن آنْ يكون المراد من لام الجماعة التعيين الخارجي بحسب الصدق الملازم مع ارادة العموم كذلك يمكن آنْ يكون المراد منه التعيين الجنسي بآنْ يكون المقصود جنس الجمع والكثرة فيكون نظير مااذا قلت (انَّ العالمين أو العلماء خير من عالم واحد)، حيث تقصد بذلك انَّ جنس عالمين أو العلماء افضل من جنس عالم واحد. وبهذا التقرير يندفع الجواب الذي ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) على مدّعىٰ صاحب الكفاية (قده)، كما هوواضح.

اضف الى ذلك انَّ ارادة مرتبة اخرى من الجمع غير مرتبة الاستيعاب كالتسعة مثلا بدلاً عن العشرة ايضا لاينافي التعيين المفاد عليه باللام فيما اذا أُريد كلّي التسعة الصادق على سبيل البدل على مصاديق خارجية متعددة بحيث يكون كل واحد منها

١ــ الانصاف انَّ المصير الى الاشتراك اللفظي في مدلول اللام بين معنين لارابط بينهما خلاف الوجدان جدّاً.

٢ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٨١.

٣ــ هامش اجود التقريرات، ج١، ص٤٤٥.

محققا للكلّي في مقام الامتثال والمفروض انَّ اللام موضوع لطبيعي التعيين.

ثم انه قد يناقش في اصل دلالة الجمع المحلى باللام على العموم - على أيّ من المسلكين - بانه لااشكال في صحة دخول ادوات العموم الاسمية على الجمع المحلّى كما في قولنا كلّ العلماء وجميعهم فلوكان بنفسه دالا على العموم ايضا لزم امّا محذور اثباتي وهو استفادة العموم بنحو التأكيد والتكرار وامّا محذور ثبوتي وهو قبول المماثل للمماثل حيث انَّ المدخول يكون مستوعبا فلايعقل آنْ يطرأ عليه الاستيعاب من الاداة مرة أخرى.

الا انَّ هذه المناقشة قابلة للدفع على ضوء ما تقدم في التميز بين العموم المجموعي والاستغراقي، حيث ذكرنا انَّ اداة العموم اذا دخلت على المعرف باللام تدل على الاستيعاب الاجزائي، وفي المقام ايضا تدل الاداة على الاستيعاب الاجزائي لمدخولها وهو الجمع المحلّى، لانَّ الافراد التي قد استوعبها الجمع واستغرقها ببركة دخول اللام عليه يصبح كلّ منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد فتدل الاداة على استيعاب تمام تلك الاجزاء، فالاستيعاب المستفاد من الجمع المحلّى المدخول عليه الاداة غير الاستيعاب المستفاد من دخول الأداة ولهذا لايلزم التكرار ولاالمحذور الثبوتي من دخول الأداة على الجمع المحلّى.[٢]

١ ــ قد يجاب على كلا هذين الاشكالين امّا على الاول فبأنَّ التعيين الجنسي وانْ كان صحيحا ومستعملا عرفا الاّ انَّ ارتكازية كون النظر في الجمع والتثنية الى مرحلة التعدد والوجود الخارجي للطبيعة تصرف الكلام عن هذا الاحتمال، وانْ شئت فقل: انَّ هيئة الجمع موضوعة لواقع الجمع والتكثر لالعنوانه فلايكون الملحوظ بها جنس الجمع.

وامّا الثاني: فلأن المدخول ليس هو مرتبة عددية خاصة وانما الجمع فلابد من تعيّنه بماهو جمع ومتكثر وهذا لايعقل الا بالتعين فى الصدق خارجاً هذا و يمكن المناقشة في المسلك الثاني بانَّ غاية مايستلزمه دلالة لام الجماعة على العموم بدلالة الاقتضاء القائمة على اساس الملازمة بحيث يستكشف ارادة العموم في مرحلة المدلول التصديقي من دون آنْ يكون العموم مستفاداً في مرحلة المدلول الاستعمالي والوضعي حيث يستكشف من عدم تعين مرتبة اخرى انَّ المتكلم يشير الى المرتبة المستوعبة المتعينة الاّ انَّ هذه الدلالة اطلاقية بحسب روحها. الاّ انَّ هذا بحسب الحقيقة ليس اشكالا على المسلك المذكور فلعله يلتزم به، و به يمكن ان يفسر وجه دخول (كلّ) على الجمع المحلّى دون شعور بتكرر معنى العموم.

٢ ــ قد تقدم أن الافرادية والاجزائية ليستا خصوصيتين مدلوليين لأدوات العموم بل أداة العموم تدل على الاستيعاب الوجودي والخصوصية الوجودية التي يريد انيستوعبها العموم من حيث كونها اجزاءً لوجود و احد او افراد لطبيعة واحدة تستفاد من المدخول، وعليه لو فرض دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم والاستيعاب لزم التكرار لامحالة فهذا خير منبّه على عدم استفادة العموم منه وانما المستفاد كما اشرنا فى تعليق سابق مجرد النظر الى الافراد والتكثرات فتدخل اداة العموم عليه لافادة استيعاب تمام تلك الافراد.

ثم انه يمكن أنْ يستدل على دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم بوجوه اخرى.

منها ـ صحة الاستثناء عنه كما في قولك اكرم العلماء الاّ زيداً، والاستثناء كما قالوا اخراج ما كان داخلا وهو يعني دخول زيد في مدلول العلماء وهكذا أي فرد آخر منهم، ولايحتمل أنْ يكون دخوله بلحاظ المدلول الاطلاقي الحكمي للجمع بل بلحاظ المدلول الوضعي لما تقدم بيانه من انَّ المدلول الحكمي مدلول تصديقي جدّي لايكون الاّ في موارد وجود الارادة التصديقية وصحة الاستثناء المذكور غير موقوف على ذلك كما هو واضح.

وهذا الوجه يمكن الجواب عليه والمناقشة فيه نقضاً وحلاً.

امّا نقضاً، فبما ورد من الاستثناء عن المفرد كما في قوله تعالى (انَّ الانسان لفي خسر الاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، مع انَّ المفروض عند المشهور عدم دلالة المفرد المعرف باللام على العموم.

اللّهم الا أنْ يدّعى وجدانا الفرق وانَّ الاستثناء من المفرد لايخلو من عناية مفقودة في الجمع، وحينئذ يمكن النقض بالجمع المضاف كما في مثل اكرم علماء البلد، فانه لااشكال في صحة الاستثناء منه بلاعناية مع انَّ المشهور عدم دلالتها على العموم.

وامّا حلاً،[1] فبأنَّ الاستثناء وانْ كان اخراجا لما كان داخلا الاّ انّ الامر لايدور في الدخول بين الدخول تحت المدلول التصوري الوضعي للمستثنى منه أو المدلول الجدي، بل هناك شق ثالث وهو الدخول تحت المدلول الاستعمالي للجمع حيث انه لااشكال في انَّ الجمع يصح استعماله في كل مرتبة من مراتب الجمع بتمامه فكما يكون الثلاثة مصداقاً له بتمامه كذلك الاربعة مصداق له والخمسة مصداق له وهكذا فيكون صدقه عليها على حد واحد لاباعتبار وجود الثلاثة فيها، وعليه فغاية مايلزم من صحة الاستثناء هو دخول المستثنى في المراد الاستعمالي من المستثنى منه وهو الجمع المحلّى فيكشف عن انه قداستعمله في العشرة المشتملة على المستثنى

١ ــ يمكن تقرير الجواب الحلي بنحو آخر حاصله: ان الاستثناء يدل على دلالة الجمع على التكثر الافرادي وليست هذه الخصوصية حقيقة العموم بل هي مستفادة من الجمع.

لاالتسعة، وهذالاكلام في صحته وكونه استعمالا حقيقيا حتى عند المنكرين لدلالة الجمع على العموم، وانما الكلام في انه هل يتعين استعماله فيه كي يمكننا اثباته باصالة الحقيقة أو لايتعين فيه بل يمكن استعماله كذلك في الاقل كما هو واضح.

ومنها ـ انه لااشكال ولاريب في استفادة العموم من الجمع المحلّى باللام عند دخول اداة من قبيل (كلّ) عليه وقد ذكرنا فيما سبق انَّ العموم المستفاد من كل حينما تدخل على المعرفة هو الاستيعاب الاجزائي، ولااشكال انَّ الاداة لا تعين ماهي اجزاء مدخولها بحسب الوضع وانما تدل على استيعاب تمامها بعد مايتعين بحسب المدلول الاستعمالي للفظ المدخول. وانْ شئت قلت: انَّ الاداة في موارد العموم الاجزائي تكون مؤكدة لمايدل عليه المدخول من الاجزاء وليست مؤسسة لاستيعابها كما في موارد العموم الاستغراقي فاذا كان المدخول موضوعا بنحو العام والموضوع له الخاص كما في المقام، كان لابدَّ من تحديد ارادة المرتبة العليا من تلك الاجزاء بقطع النظر عن دخول الاداة لكي يمكن استفادة العموم الاجزائي لتمام تلك الافراد، فلابدَّ من افتراض دلالة المدخول في المقام وهو الجمع المحلى باللام على ارادة مرتبة العموم لكي يكون كل فرد جزءً من مدلوله فتشمله الاداة بعمومها الاجزائي،[1] وهذا الوجه ايضا يمكن ابطاله نقضا وحلاّ.

امّا النقض فبما تقدم في النقض على الوجه السابق من لزوم دعوى دلالة الجمع المضاف على العموم ايضا اذ لااشكال في استفادة العموم منه عند دخول الاداة عليه كما في قولك اكرم كلَّ علماء البلد.

وامّا الحلّ فباحد بيانين.

البيان الاول ـ اَنْ يقال بانَّ استفادة العموم عند دخول الاداة انما يكون بدلالة الاقتضاء التي هي من الدلالات العرفية البيّنة، فانَّ استعمال الاداة مع عدم ارادة العموم يكون اشبه باللغو عرفا.

١ ــ هذا مبني على استفادة العموم والاستيعاب الاجزائي كمدلول ثان لنفس اداة العموم وقد تقدمت المناقشة فيه، كما تقدم ان المستظهر استفادة العموم والاستيعاب بلحاظ الافراد والتكثرات الفرديه المفادة بالجمع فى موارد دخول الاداة على الجمع سواء كان محلّى باللام ام لا.

البيان الثاني: دعوى انَّ الاداة كما تدل على استيعاب تمام ماينطبق عليه المدخول وضعا في موارد العموم الافرادي كذلك تدل على استيعاب تمام مايمكن اَنْ يكون جزء من مدلول المدخول وضعا لاماوقع جزء منه بحسب المعنى المستعمل فيه فعلا، وفي المقام وانْ كان استعمال الجمع المحلّىٰ في مرتبة غير العموم حقيقيا وصحيحا الاّ انه لااشكال في انَّ أي فرد يفترض من الافراد يمكن اَنْ يكون جزء من مدلول الجمع لانه موضوع بازاء المراتب مافوق الاثنين بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص الذي يكون استعماله في كل مرتبة بحده صحيحا وحقيقيا. وهذا وانْ كان معناه تحديد الاداة لمدلول مدخولها في ارادة المرتبة المستوعبة منه بناءً على الوضع العام والموضوع له الخاص فليس بالدقة استيعابا لتمام ماهو جزء لمدلول المدخول الوضعي في نفسه، الاّ انه يدعى بانَّ العرف يستفيد ذلك من دخول الاداة على الجمع ولو باعتبار معاملته مع الجمع معاملة الموضوع بالوضع العام والموضوع له العام باعتبار عدم اختصاصه باحدىٰ المراتب دون الاخرى، هذا اذا قلنا بانه من الوضع العام والموضوع له الخاص بأنْ يكون صيغة الجمع موضوعة بازاء مراتب العدد بحدودها التي يمتاز كل منها عن الباقي بما به الامتياز لكل مرتبة، وامّا اذا قلنا بانه من الوضع العام والموضوع له العام الاّ انَّ الموضوع له سنخ معنى تشكيكي ينطبق على الكثير بحده والقليل بحده كعنوان العدد فالامر أسهل واوضح اذ لايلزم اَنْ يُطعَّم اداة العموم حينئذ بمطلب زائد على ماهو مدلوله في سائر المقامات، وبهذا البيان نستطيع تفسير استفادة العموم من الجمع المحلى عند دخول الاداة عليه حتى في موارد عدم وجود ارادة استعمالية في الكلام بخلافه على البيان السابق كما هو واضح.

ومنها ـ محاولة تصحيح المسلك الثاني المتقدم في دلالة الجمع المحلى على العموم، حيث يقال بانَّ اللام لااشكال عرفا و بتنصيص علماء العربية في دلالتها على التعيين، والتعيين المحتمل في مورد دخول اللام على الجمع يتصور باحد انحاء.

١ ـ اَنْ يكون تعيينا عهديا وهذا التعيين لوفرض وجوده بأَنْ كان هناك علماء معهودين فلااشكال في عدم استفادة العموم فعدم التعيين العهدي يؤخذ في موضوع دلالة الجمع المحلى باللام على العموم كمصادرة.

٢ ـ أنْ يكون تعييناً جنسيا حيث قلنا فيما تقدم انَّ جنس الجمع ايضا قديكون هو متعلق الحكم كما في التعيين الجنسي للمفرد.

وهذا الاحتمال وانْ كان معقولاً الاّ انَّ هناك قرينة نوعية على خلافه باعتبار انَّ الغالب في موارد الجمع ارادة واقع الافراد لاعنوان الجمع والجماعة ولهذا قلنا باستفادة الاستغراقية من الجمع المحلى باللام بناءً على استفادة العموم منها.

٣ ـ أنْ يكون تعييناً للكلي الملحوظ بدليا وهذا التعيين في الواقع تعيين أُصولي وليس عرفياً لانَّ البدلية لا تقتضي لاالتعيين الصدقي الخارجي ولاالماهوي اذ لانضيف شيئا ماهو يا الى المعنى كما هو واضح.

٤ ـ أنْ يكون التعيين بلحاظ الصدق، و بعد استبعاد الاحتمالات الثلاثة يتعين لامحالة هذا الاحتمال فيدل دخول اللام على الجمع ارادة المرتبة المتعينة صدقا من مدلول المادة وهي الجميع، لانَّ أي مرتبة اخرى غيرها لا تكون متعينة كذلك.

وهذا الوجه ايضا غير تام في اثبات العموم، لانَّ غاية مايثبت به انَّ اللام تدل على استيعاب الطبيعة للمرتبة المستوعبة من الافراد باعتبارها هي المتعينة صدقا، ولكن هل انَّ الطبيعة المستوعبة هي المطلقة أو الحصة المقيدة منها؟ فهذا لايمكن أنْ تعينها اللام لانه كما تكون جميع افراد الطبيعة المطلقة متعينة صدقا كذلك جميع افراد الطبيعة المقيدة ـ كالعلماء العدول ـ متعينة صدقا ايضاً فنحتاج في اثبات كون الطبيعة المستوعبة المستغرقة هي المطلقة لاالمقيدة الىٰ دال آخر.

وانْ شئت قلت انَّ هناك ثلاثة احتمالات ـ

١ ـ أنْ يراد استيعاب بعض افراد الطبيعة المطلقة.

٢ ـ أنْ يراد استيعاب تمام افراد الطبيعة المقيدة.

٣ ـ أنْ يراد استيعاب تمام افراد الطبيعة المطلقة.

والعموم هو الثالث من هذه الاحتمالات واللام الدالة على التعيين لا تقتضي الاّ نفي الاحتمال الاول دون الثاني فلايثبت العموم، وانما نحتاج في استفادته الى اجراء مقدمات الحكمة أو اضافة مدلول جديد الى اللام غير المسّلمات المتقدمة.

لايقال: انا نثبت كون المدخول هو الطبيعة المطلقة لاالمقيدة باصالة الحقيقة التي

قلنا في الابحاث السابقة انها جديرة باثبات الاطلاق بالحمل الشايع، و باضافة مدلول اللام الى المدلول الوضعي الاستعمالي لمدخولها بنحو تعدد الدال والمدلول نستفيد انَّ الطبيعة المستوعبة انما هي المطلقة بالحمل الشايع لا المقيدة كما كنّا نستفيد في اداة العموم تماما.

فانه يقال: انَّ تعين افراد الطبيعة المقيدة ايضا تعين للطبيعة المطلقة كما لواريد افراد العالم العادل بالخصوص، فانَّ هذا تعين للطبيعة من ناحية، والمفروض دلالة اللام على اصل التعيين.

وانْ شئت قلت: انَّ الجمع موضوع بازاء الكثرات مافوق الثلاثة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص بحيث يصح انْ تكون كل مرتبة منها بما هي مدلولا له ومراتب هذه الكثرات لهاقسمان من المحددات، محددات كمية متمثلة في الاعداد الصحيحة كالثلاثة والاربعة والعشرة أو الكسرية كنصف العلماء وربعهم وعشرهم، ومحددات نوعية متمثلة في العدول من العلماء أو المؤلفين منهم أو غير ذلك فانَّ هذه المحددات وانْ كانت بلحاظ نوع المعدود والمتكثر الاّ انها لامحالة تكون محددة للعدد والكمّ ايضا بحيث لولا ذلك النوع لما كانت الكثرة محدودة بذلك الحد والمقدار، والجمع المجرد عن اللام كمايمكن استعماله في مرتبة من مراتب الكثرات المحددة تحديداً كميّاً كعشرة منهم كذلك يمكن استعماله وارادة مرتبة العدول منهم خارجا فانه يكون استعمالا حقيقيا ايضا على حد الاول، واللام تدل على ارادة مرتبة متعينة صدقا من الجمع، وهذا غاية مايقتضيه نفي ارادة أي مرتبة من مراتب التكثر المحدودة بمحدد كمّي باستثناء المرتبة المستغرقة لانَّ أي مرتبة من مراتب المحددات الكمية لا تكون متعينة صدقا وانْ كانت متعينة ذاتا وامّا المراتب المحددة بمحدد نوعي فلا تنفيها اللام لانها بخلاف المراتب المحددة بمحدد كمّي لها تعين صدقا فانَّ افراد العدول أو المؤلفين من العلماء متعينة من حيث الصدق خارجا، نعم نفس تلك المراتب النوعية لا تعين لها الاّ انَّ اللام نسبتها اليها على حد سواء بحسب الفرض، والحاصل: انَّ اللام تقتضي الغاء احتمال ارادة مرتبة متناهية من العدد كما غير متعينة صدقاً وامّا احتمال ارادة مرتبة من المراتب المحددة نوعا المتعينة صدقا فلايمكن نفيه باللام وانما ينفيها دال آخر فلابدَّ في نفي

احتمال ارادتها من التمسك بمثل الاطلاق ومقدمات الحكمة، فلوقال (اكرم العلماء) وكان مراده مرتبة المؤلفين منهم بالخصوص المتعينة من حيث الكمّ في المرتبة المستوعبة لم يكن بذلك قد استعمل مجازاً.[١]

ومنها ـ انّ استفادة العموم والاستغراق من الجمع المحلّى مما لااشكال فيه وانما الكلام في كون منشأ هذه الدلالة الوضع أو الاطلاق ومقدمات الحكمة، فاذا برهنا على عدم استناد هذه الدلالة الى مقدمات الحكمة يتعين لامحالة استنادها الى الوضع وهو معنى العموم، وفيما يلي نبرهن على ذلك باحد بيانين.

---

١ ــ يمكن ان يناقش في هذا البيان بوجهين:

الاول: لاموجب لافتراض انّ مدلول الجمع هو الكثرات بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص فانْ كان الموجب هو صحة استعماله وصدقه على كل مرتبة بحدها، فهذا لا يعين هذا النحو من الوضع بدليل انّ لفظة (العدد) ايضا صادقة على كل مرتبة بحدها مع انها على حدّ اسماء الاجناس الاخرى، وليكن تصوير ذلك بالوضع بازاء معنى جامع مشترك منتزع عن كل مرتبة بحدها وقد تقدم في ابحاث سابقة تصوير مثل هذا المعنى في بعض الدداليل كمدلول الكلمة الصادق على مازاد على حرف أو حرفين بنحو يكون الزائد على فرض وجوده داخلا وجزءً وعلى فرض عدمه غير مانع.

ومما يشهد على انّ الجمع من هذا القبيل معاملة العرف معه معاملة اسماء الاجناس من حيث دخول التنوين عليه لافاده البدلية كما في مثل (جئني بكتب) فانه اذا جاء بأيّ عدد منها كان كلّه امتثالا دون انْ يكون هناك اجمال في المدلول المستعمل فيه وبهذا نستطيع الجواب على الوجه المتقدم ـ الوجه الثاني ـ لا ثبات العموم دون الوقوع في تحميل اداة العموم مدلولا زائداً عما وضعت له في سائر الموارد.

الثاني: انّ المحدد النوعي ليس مرتبة من مراتب الجمع والكثرات ببرهان انه قد يكون مساو يا مع كل الكثرات فتكون المرتبة المحددة بالمحدد النوعي من الكثرة كالكثرة غير المحددة وذلك فيما اذا كان تمام الافراد واجدة لذلك القيد كما اذا فرض كل العلماء عدولا أو مؤلفين وهذا يعني انّ هذا القيد والتحديد حد للمتكثر لاللكثرة نفسها والجمع موضوع بهيئته بازاء الكثرات والتعدد، وكون الجمع المحدد بمادته له مرتبة من التحدد وإنْ كان مسلماً إلّا أن هذا بحسب الحقيقة من نتائج اضافة هيئة الجمع الى المادة لانّه مرتبة ثابتة في رتبة سابقة على اضافة مدلول الهيئة الى مدلول المادة كما هو مقتضى قانون تعدد الدال والمدلول.

هذا كله مضافا الى شهادة الوجدان بانّ استعمال علماء أو العلماء في خصوص العدول منهم بماهم عدول لابماهم كمّ معين كاستعمال العالم في العالم العادل يكون مجازاً من حيث مادة الجمع.

اضف الى ذلك: انّ المراتب للمحدد النوعي وانْ كان كل منها متعينا صدقا الاّ انّ تعينها في طول تعين نفس المحدد والاّ فباعتبار تعدد نفس المحددات النوعية وعدم تعينها لامحالة لابدّ لكي تشبع حاجة اللام في التعيين الصدقي من افتراض محدد نوعي معين في المرتبة السابقة على مدلول اللام لانها موضوعة لواقع التعيين والاشارة لالمفهوم التعين وهذا يعني انّ استعمال اللام دائما يكون في طول تعيين المحدد النوعي بمادة الجمع لكي يمكن انْ يستعمل اللام في التعيين الصدقي. فالحاصل اللام كاسماء الاشارة تشير الى ماهو المتعين من مدلول مدخولها وهذا لايكون الاّ بعد افتراض تحدد مدلول المدخول تصوراً ووضعا كمّا ونوعا، كمّاً في مرتبة الاستغراق ونوعاً في مدلول مادة الجمع ومن دونه لايمكن الاشارة والتعيين اذ لايمكن تعيين شيء متعين صدقا وخارجا من دون تحديد المفهوم المتعين تصوراً في المرتبة السابقة.

البيان الاول: انَّ غاية ماتثبت بمقدمات الحكمة، كون الطبيعة هي تمام موضوع الحكم وامّا سريان الحكم الى الافراد ومصاديق الطبيعة فلا تثبت في مرحلة المدلول الوضعي والاستعمالي للكلام وانما تثبت في مرحلة الانحلال والتطبيق العقلي بقانون انطباق الطبيعة على كل فرد من افرادها. ومن هنا تكون ميزة الدلالة الاطلاقية وعلامتها الفارقة اننا لانرى فيها ثبوت الحكم على الافراد بما هي افراد بل على الطبيعة بما هي هي، بخلاف العمومات الوضعية ـ كما تقدم شرح ذلك في مستهل هذا الفصل ـ ولاينبغي الاشكال وجدانا في دلالة الجمع المحلى باللام على ثبوت الحكم على الافراد بما هي افراد فاكرم العلماء لايفهم منه ثبوت الحكم لطبيعة الجمع كما في اكرم العالم الدال على ثبوت الحكم لطبيعة العالم، بل يفهم منه ثبوت الحكم على افراد العلماء وقد قلنا انَّ مثل هذه الدلالة لايمكن آنْ تكون من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذا البيان يمكن الجواب عليه نقضا وحلاً.

امّا نقضا، فبالجمع المضاف بناءً على مسلك المحققين من عدم دلالته على العموم مع انَّ لحاظ الافراد محسوس فيها وجداناً ايضا.

وثانيا: انه يمكن لمنكر العموم الوضعي آنْ يدّعي استناد الدلالة على الافراد الىٰ اللام المقتضية للتعيين الصدقي ـ على ماتقدم في ابطال الوجه السابق ـ بنحو يلغي احتمال ارادة التكثرات الكمية اللامتعينة صدقا ويعين الاستغراق في افراد احدى المحدّدات النوعية وبهذا تكون الافراد ملحوظة الاّ انه مع ذلك لايكفي ذلك لافادة العموم المطلوب مادام لايعين المحدد النوعي في المرتبة العامة الواسعة فيحتاج الى مقدمات الحكمة لتعيين انَّ المحدد النوعي هو مدلول مادة الجمع لاغير. هذا الاّ انَّ هذا البيان لايكفي لحل الاشكال في مورد النقض بالجمع المضاف وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه النقطة.[1]

البيان الثاني: انَّ مقدمات الحكمة والاطلاق انما تجري في مورد يكون المدلول

١ ــ قد تقدم ان استفادة التكثر الافرادي منشأ هيئة الجمع، الا أن هذه الخصوصية ليست حقيقة العموم وانما العموم هو الاستيعاب لتمام وجود الشيء او الطبيعة.

الوضعي المستعمل فيه اللفظ مبينا غاية الامر يشك في وجود قيد زائدٍ عليه لم يذكر في مقام الاثبات وليست وظيفة مقدمات الحكمة تعيين مدلول اللفظ.

وفي المقام بناءً على ماتقدم من انَّ الجمع موضوع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص يكون كل مرتبة من مراتب الكثرة بحدها مدلولا للفظ فيكون اللفظ من مشترك المعنى غاية الامر بوضع واحد و يكون الشك في ارادة احدى تلك المراتب معناها الاجمال بلحاظ ماهو مدلول اللفظ والتردد بين ارادة المعنى الاوسع أو الاضيق، ومجرد كون احدهما اوسع من الآخر لايمكن تعيينه بمقدمات الحكمة بعدفرض كون كلّ منهما معنى مستقلا، ولهذا لو فرض وضع لفظ (بني هاشم) مثلاً بوضعين،تارة:لِمَنْ تولد من هاشم من طرف الاب بالخصوص، واخرى: لمطلق من تولد منه سواءً من طرف الاب أو الام، فلايمكن عند الشك في مراد المستعمل تعيين ارادة المعنى الاوسع بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فانَّ مقدمات الحكمة تقتضي نفي وجود قيد زائد على المعنى المطلق المبرز باللفظ لم يذكر عليه دال ولا تقتضي اثبات ارادة المعنى الأوسع من معنيي اللفظ المشترك.

وهذا البيان مبنيٌّ على انْ يكون الموضوع له في صيغة الجمع خاصا أي كل مرتبة من مراتب العدد والكثرة بحدها وامتيازها، وامّا اذا قيل بوضعها للجامع الذي به اشتراك كل تلك المراتب والذي ينطبق على كل مرتبة بحدها ـ كما حقق في محله في بحث المقولات التشكيكية ـ فيكون من الوضع العام والموضوع له العام و يكون جريان مقدمات الحكمة بلامحذور.

هذا ولكن مع ذلك يمكن تصحيح اجراء مقدمات الحكمة بدعوى انَّ الوضع العام والموضوع له الخاص يستدعي على المسالك المشهورة ـ ان يتصور الواضع في مقام الوضع عنوانا جامعا يشير به الى الخواص، وهذا العنوان اذا فرض كونه بنفسه كأحد الخواص من ناحية تلك الحيثية الملحوظة أي كان بحسب مصطلح المنطقي من العناو ين التي تنطبق على نفسها ـ كعنوان الكلّي وعنوان المفهوم لا كعنوان الجزئي وعنوان النسبة ـ إذن فسوف تنشأ العلقة الوضعية بين اللفظ و بين نفس العنوان الجامع أيضاً بل تكون العلقة معه أشد وآكد باعتباره هو المتصور للواضع في مقام الوضع بحيث ينصرف اليه

اللفظ في الاطلاق بلاحاجة الى قرينة معينة، والمقام من هذا القبيل فانَّ صيغة الجمع موضوعة بازاء كل معنى يكون حاو يا لمرتبة من مراتب الكثرة المتعينة كمّاً أو نوعاً ونفس عنوان الجمع والكثرة ايضا حاوٍ للتكثر مهملا من حيث الكمّ والمقدار فينصرف اللفظ عند عدم قرينة على ارادة احدى المراتب المتعينة كمّاً أو نوعا الى ارادة نفس الجمع والكثرة الجامع بين المراتب فيجري حينئذ بلحاظ هذا المعنى الجامع الاطلاق ومقدمات الحكمة فيثبت ارادة الجميع.

ولنعد الى ما أوعدنا به في التعليق على التقريب الاول من امكان تصو ير جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة بنحو لاينافي مع رؤ ية الافراد من خلال الجمع المعرف باللام أو المضاف فنقول: انَّ مقدمات الحكمة، تارة: تنصب على كل فرد من افراد الجمع لتحديد ماأخذ فيه من الصفات والقيود وحينئذ تفيد نفي القيود بمعنى انَّ ماهو تمام الموضوع ثبوتا هوذات العالم لاالعالم العادل مثلا، واخرى: تنصب مقدمات الحكمة على الكثرة المدلول عليها بالجمع نفسها فتفيد حينئذ نفي اخذ أيّ محدد عن المحددات الكمية أو النوعية غير المحدد النوعي المدلول عليه بمادة الجمع وهذا مساوق مع الاستغراق ورؤ ية الافراد لامحالة.

وهكذا يتبين انَّ وجدانية رؤ ية الافراد في باب الجمع المحلى باللام بالامكان تفسيرها بلاحاجة الى افتراض دلالة وضعية على العموم مما يعني انه لايوجد مقتضٍ لمثل هذا الافتراض، لانه امّايكون على اساس قول اللغة الذي هو دليل لميّ وامّا يكون على اساس الاحساس بوجدان لايمكن تفسيره الاّ بالالتزام بدلالة وضعية، والاول غير موجود حيث لم ينقل عن لغوي دعوى وضع اللام بازاء العموم، والثاني ايضا قدعرفت عدم وجوده وانَّ استفادة مايرى من استيعاب الأفراد يمكن اَنْ تكون على اساس مقدمات الحكمة لاالوضع.

بل نضيف هنا علاوة على ما تقدم انَّ الدلالة على العموم ـ كما اشرنا ـ امّا اَنْ تكون من جهة دلالة اللام على التعيين بالتقريب الفني المتقدم في الوجه الثالث وامّا ان تكون من جهة وضع لام الجماعة للعموم ابتداء.

والاول، يبطله اضافه الى ماتقدم: انَّ التعين الصدقي المساوق للاستغراق ليس

متعينا بل هناك التعين الجنسي المعقول في الجمع، وماتقدم في الوجه الثاني من انَّ الجمع يلحظ فانيا في الافراد مسلم ولكنه لايضر بارادة الجنس لانَّ الفاني في الافراد هو المعنى الاستعمالي فلابدَّ من تحديد ماهو المعنى الاستعمالي مسبقا ثم فرضه فانيا في واقعه ومعنونه، واللام اذا حددت المعنى الاستعمالي في جنس الجمع فلامحالة يلحظ فانياً في معنونه وهو الجنس لا الافراد.

ومما يشهد أو يدل على صحة ارادة التعيين الجنسي من اللام الداخلة على الجمع دخولها على مايرادف مدلول هيئة الجمع من الاسماء كما في قولنا اكرم الكثير أو العديد من العلماء فانه لااشكال في كون اللام هنا لتعيين جنس الكثرة لا الافراد.[1]

وامّا الثاني، فأيضا بعيد اذ مضافا الى استبعاد الاشتراك اللفظي في معنى اللام بأنْ تكون موضوعة للعموم وللتعيين في عرض واحد، بالامكان ابراز منبه لهذا الاستبعاد وهو انه لااشكال في عدم العناية في موارد تقييد الجمع المحلى باللام بمثل (اكرم العلماء العدول) فانه على حد تقييد المفرد المحلّى بها كما في اكرم العالم العادل من حيث عدم العناية أو المجازية، مع انه لوكان اللام قددلت على ارادة عموم افراد مادة العالم لزمت المخالفة مع القيد لانَّ مدخول اللام قدتم قبل مجيئه اذ مدخوله هو (علماء) لا (علماء العدول)، كما كنا نقوله في كل عالم عادل، فانَّ العدول وصف للعلماء بعد دخول اللام عليه لاقبله ولهذا يلزم ان يكون معرفا.

والحاصل: انَّ هنا احتمالات ثلاثة كلها بعيدة غيرمحتملة اثباتا.

١ ـ أنْ يكون القيد جزءً من مدخول اللام، وهو بعيد جدا بحسب المنهج العرفي للتراكيب اللفظية وبحسب نص علماء العربية.

٢ ـ أنْ يكون القيد خارجا عن مدخول اللام و يكون القيدمنافيا مع عموم المقيد ولكنه يقدم عليه في مقام الكشف عن المراد، وهذا ايضا خلاف الوجدان العرفي الشاهدبعدم العناية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي قبل مرحلة كشف المدلول التصديقي.

١ ــ هذا مبنيٌّ على أنْ يكون الموضوع له هيئة الجمع عنوان الكثرة والجمع لاواقعهما ومصداقهما أي أنْ لا تكون للاشارة الى مصداق المتعدد من افراد المادة والاّ كان القياس مع الفارق و الوجدان يقضي بالعناية في موارد ارادة جنس الجمع من اللام الداخلة على الجمع.

٣ ـ أنْ يكون المدخول هو العلماء بشرط أنْ لايأتي بعد ذلك بما يقيده و يضيق منه، وهذا ايضا خلاف الوجدان القاضي بانَّ الاتيان بالقيد تقييد لسعة المقيد كما في المفرد لانه تقيدٌ بحيث وجد مقيداً كما هو مقتضى هذا الاحتمال.[١]

نعم هذا المبعد لايمكن جعله ابطالاً للقائلين بالعموم من جهة دلالة اللام على التعيين، لوضوح انَّ التقييد بالعدول أو بغير ذلك لاينافي مع التعين الصدقي الذي لابدَّ منه لاشباع حاجة اللام الوضعية، ولذلك جعلنا هذا المنبه ابطالاً للمسلك الآخر.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني الذي عقدناه للبحث عن دلالة الجمع المحلّىٰ باللام على العموم وضعا.

وامّا المقام الثالث: وهو تحقيق كون العموم على تقدير استفادته منه استغراقياً أو مجموعياً فقد اتضح الحال فيه مما تقدم حيث تقدم انَّ مقتضى الطبع الاولي وانْ كان دلالة الجمع على امر موحد ثابت في مرتبة سابقة على دخول اللام الاّ انه مع ذلك لنكتة زائدة تلغىٰ هذه الوحدة و يكون المستفاد هو العموم الاستغراقي على القول باستفادة اصل العموم منه.

«النكرة في سياق النفي أو النهي»

ومما قد يدّعىٰ افادته للعموم وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، بدعوى: انَّ انتفاء الطبيعة لايكون الاّ بانتفاء جميع افرادها بخلاف ايجادها في موارد وقوعها في سياق الاثبات، فبهذه القرينة العقلية يستفاد العموم من وقوع النكرة في هذا السياق.

وفيما يلي نعلق على هذه الدعوى في نقاط:

النقطة الاولى: انّ هذه الاستغراقية المستفاد من وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي ليست مرتبطة بالنكرة وانما ترتبط بسياق النهي والنفي، فحتىٰ لوكان الواقع فيه معرفة استفيد ذلك كما اذا قال لا تكرم النحوي فانه كقولنا لا تكرم نحويا. وقد تقدم

١ ــ بل هذا لازمه بقاء المدلول التصوري للجمع المحلّىٰ الذي هو المدلول الوضعي ـ بناءً على التحقيق ـ مراعىٰ حتىٰ ينتهي المتكلم من كلامه ولايأتي بالقيد وهذا واضح البطلان.

في مبحث الاوامر تفصيل هذه القرينة العقلية وما تقتضيه من الفرق بين وقوع الطبيعة في سياق الامر ووقوعها في سياق النهي.

النقطة الثانية: انَّ هذه الاستغراقية المستفادة على اساس القرينة العقلية ليست استغراقية في مرحلة الحكم بل في مرحلة الامتثال، اذ القرينة المذكورة لا تقتضي اثبات تعدد الحكم وانما تقتضي انَّ النهي أو النفي اذا تعلقا بالطبيعة على حد تعلق الامر بها، ففي مرحلة امتثال هذا الحكم الواحد لايمكن امتثال النهي الذي هو عبارة عن الزجر من اجل الانزجار الاّ بترك جميع الافراد، وهذا بخلاف الامر بالطبيعة الذي هو بعث من اجل الانبعاث نحو الطبيعة، فانه يحصل بتحقيق فرد واحد منها. فلايمكن اثبات استغراقية الحكم وانحلاله الى احكام عديدة بعدد الافراد بمثل هذه القرينة العقلية، بل لوفرض استفادة ذلك من النواهي فذلك بقرينة اخرى تقدم بيانها وتفصيل الكلام فيها في بحوث النواهي.

النقطة الثالثة: انَّ هذه الاستغراقية ليست عموما بل هو عبارة عن الشمولية المقابل للبدلية فانَّ الطبيعة في متعلق النهي أو الامر قد تكون شمولية وقد تكون بدلية وهذا ليس عموماً لانَّ العموم عبارة عن الدلالة على استيعاب افراد الطبيعة وضعا لامجرد كون الطبيعة ملحوظة بنحو الشمولية كما هو الحال في موارد وقوع الطبيعة موضوعا أي متعلق المتعلق للامر في مثل قولنا (اكرم العالم).

النقطة الرابعة: انَّ افادة هذه الشمولية والاستغراق موقوفة على تمامية الاطلاق ومقدمات الحكمة - كما قاله المحقق الخراساني (قده)[1] - لوضوح انَّ القرينة العقلية المذكورة غاية ماتقتضيه انَّ ماهو متعلق النهي أو النفي من الطبائع لا تنعدم الاّ بانعدام تمام افرادها خارجا وامّا تحديد الطبيعة المتعلق بها النهي أو النفي هل انها الطبيعة المطلقة أو المقيدة فهذا خارج عن عهدتها وانما يتكفل باثباته الاطلاق ومقدمات الحكمة كما هو واضح.

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٣٤.

النقطة الخامسة: قد ناقش الاصفهاني[1] والسيد الاستاذ في صحة مايدعى في الكلام المشهور من انَّ وقوع الطبيعة في سياق النفي أو النهي يختلف عقلا عن وقوعها في سياق الامر والايجاد، بدعوى انَّ الطبيعة نسبتها الى الوجود والعدم على حد واحد بمعنى انَّ الطبيعي اذا كانت نسبته الى الافراد الخارجية نسبة الآباء الى ابناء ـ كما هو الصحيح ـ لانسبة الاب الواحد الى ابنائه ـ كما هو مدعى الرجل الهمداني ـ فكما انَّ هناك وجودات عديدة للطبيعة بعدد الافراد كذلك هنا اعدام عديدة للطبيعة بعدد الافراد لامحالة، وكما انَّ الامر الواحد يتعلق بوجود واحد كذلك النهي الواحد لايتعلق الاّ بعدم واحد من تلك الاعدام وبهذا حاولوا ابطال القاعدة العقلية المشهورة وجعلها مبنية على مسلك الرجل الهمداني.

الاّ انه قدتقدم منّا في بحوث النواهي الدفاع عن مقالة المشهور وانَّ هذه المناقشة خلط بين المسألة الفلسفية في النزاع المعروف بين ابن سينا والرجل الهمداني و بين ماهو الملحوظ في المسألة الاصولية في تحديد المفاهيم الواقعة متعلقات للاوامر والنواهي في عالم الذهن. وتفصيل الكلام موكول الى محله.

وبهذا ينتهي البحث في هذا الفصل الذي عقدناه للحديث عن العموم.

١ ــ نهاية الدراية، ج١، ص٣٣٦.

«الفصل الثاني ـ في التخصيص»

والبحث عنه يقع في عدة جهات:

(حجية العام في غير مورد التخصيص)

الجهة الاولى ـ في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص فان هناك مشكلتين تطرحان في موارد التخصيص:

احداهما ـ التساؤل عن وجه تقديم ظهور الخاص على ظهور العام مع انَّ كلاًّ منهما ظهور في نفسه مشمول لدليل حجية الظهور. وكما يمكن التصرف في العام بارادة الخصوص منه كذلك يمكن العكس والتصرف في ظهور الخاص في كثير من الاحيان كما اذا قال (لايجب اكرام أي عالم واكرم الفقيه) حيث يمكن حمل الامر في الخاص على الاستحباب مع انّه لااشكال في التخصيص وتقديم ظهور الخاص على العموم.

الثانية ـ بعد الفراغ عن تقديم الخاص والالتزام بتخصيص العام يَتساءل عن وجه حجية العام في تمام الباقي مع انَّه بحسب الفرض لم يرد العموم الذي هو الموضوع له في العام، ونسبة تمام الباقي الى المعنىٰ الحقيقي للفظ كنسبة أي مرتبة اخرى من مراتب الباقي إليه فلماذا يُلتزم بحجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي؟

وكلتا المشكلتين موردهما ماإذا لم يكن التخصيص متصلا بنحو إنصبَّ فيه العموم والاستيعاب على الخاص ابتداءاً بأَنْ وُجد مخصَّصاً وذلك فيما اذا كان التخصيص وارداً كتقييد لمدخول الاداة مثل (اكرم كل العلماء العدول، أو اكرم كل عالم عادل)

اذ في مثل ذلك لاموضوع للمشكلة الاولىٰ باعتبار انّه لايوجد من أول الامر ظهوران ودلالتان عام وخاص ليقع التنافي بينهما ثمّ يفتش عن وجه تقديم أحدهما على الآخر.

كما انّه لاموضوع للمشكلة الثانية باعتبار كون الخاص هو تمام العام المستوعب بادة العموم لانها موضوعة كما تقدم لاستيعاب تمام ماينطبق عليه مدخولها لاماينطبق عليه جزء المدخول، اذن ففي امثال هذه الحالات لاتخصيص من أول الامر بل تخصص لورود التقييد في رتبة سابقة على العموم.

فالمشكلتان انّما تبرزان على صعيد البحث فيما اذا كان قد انعقدت الدلالة على العموم، بأنْ استكمل العام مدخوله وورد الخاص مستقلا عنه سواء كان متصلا بخطابه أم منفصلا عنه.

والبحث عن المشكلة الاولىٰ موضعه بحوث تعارض الادلة حيث يفتش هناك عن نكتة يخرج على اساسها تقديم الخاص على العام امّا بالورود أو بالحكومة أو القرينية أو غير ذلك من المحاولات التي ذكرناها مفصلاً في بحوث التعادل والتراجيح.

وانّما المناسب هنا البحث عن المشكلة الثانية التي تبحث عن وجه حجية العام في تمام الباقي مع تساوي نسبته الى مراتبه الاخرى.

وهذه المشكلة لها طرحتان لابدَّ من التميز بينهما لكي لاتختلط حيثيات البحث لكل طرحة عن حيثيات الاخرى.

ذلك انّه تارة: يطرح هذا البحث تحت عنوان التشكيك في كبرىٰ حجية العام في الباقي بحيث لابدَّ في رفع هذا الشك حقيقة من ابراز منبهات تثبت أنَّ مدرك الحجية المتمثل في سيرة العقلاء وبنائهم العملي موجود في المقام ايضاً.

واخرى: يطرح البحث بعد التسليم بحجية العام المخصص في تمام الباقي عقلائيا وعملياً عن تخريج هذه الحجية وبيان نكتتها الفنية بعد وضوح أنَّ العقلاء ليست لهم قرارات تعبدية بحتة بل الحجية عندهم انّما تكون بملاك الكاشفية والطريقية المتمثلة بالدلالات والظهورات.

وفيما يلي نستعرض المحاولات التي ذُكرت أو يمكن آنْ تذكر بشأن علاج هذه

المشكلة بكلتا طرحتيها مع الاشارة في كل منها الى صلاحيته لعلاج أيّ من الطرحتين للاشكال فنقول:

المحاولة الاولىٰ ـ و يقصد بها اثبات حجية العام المخصص في تمام الباقي بملاك أنَّ التخصيص يكون من باب التخصص دائما على حد موارد ورود التخصيص علىٰ مدخول الاداة التي قلنا فيما سبق انّه خارج عن موضوع المشكلتين، وهذا مايمكن تقريبه بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول ـ دعوى انَّ ادوات العموم موضوعة للدلالة على استيعاب المدلول والظهور المتحصل ببركة اجراء مقدمات الحكمة في المدخول لاكل ماينطبق عليه المدخول وضعا، فاذا ضممنا الى ذلك المبنىٰ القائل بانَّ من جملة مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مطلقا، أي سواء كان القيد متصلاً أو منفصلاً ـ كما هو مبنىٰ مدرسة المحقق النائيني (قده) في باب الاطلاق ـ نتج من ذلك انَّ أداة العموم في موارد التخصيص تدل أبتداءاً على استيعاب تمام الباقي لانَّ ورود المخصص سواء كان متصلاً أو منفصلاً يكون مقيداً لما هو بمثابة مدخول الاداة الذي هو في رتبة سابقة على العموم فيكون على حد موارد تقييد المدخول بالمتصلّ ولااشكال في ورود العموم فيها علىٰ المقيد.

الوجه الثاني ـ دعوىٰ أنَّ ادوات العموم موضوعة لاستيعاب ماهو المراد الجدي من المدخول واقعاً وتكون مقدمات الحكمة مجرد كاشفة ومحددة للمراد الجدي الواقعي لاقيداً في مدلول الاداة كما كان على الوجه السابق، و يترتب على هذا الفرق عدم الحاجة في هذا الوجه لتخريج حجية العام في تمام الباقي الىٰ المبنىٰ القائل بانَّ من مقدمات الحكمة عدم البيان المنفصل، اذ لااشكال في أنَّ المخصص أو المقيد ولو كان منفصلاً يكشف ـ بعد فرض تقدمه على العام أو المطلق عن انَّ المراد الجدي مقيد وليس بمطلق، والاداة موضوعة بحسب الفرض لاستيعاب ما هو المراد الجدي واقعاً فكل مايحدد المراد الجدي يكون تحديداً وتضييقاً في مرحلة مدخول العام لانفسه.

وكلا هذين الوجهين مبنيان على مسلك غير صحيح في باب العمومات هو كون العموم في طول جريان مقدمات الحكمة.

وقد تقدم الحديث عن ابطال هذا المسلك مُفصّلاً.

الوجه الثالث ـ دعوى أنَّ الاداة موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول عدا مايستثنيه المتكلم ـ ولو بدليل منفصل ـ فيكون هذا قيداً ثابتاً في مقام الوضع، بأنْ يكون الواضع قد أستثنىٰ عن دلالة اداة العموم على الاستيعاب ما يخرج عنه بالمخصص.

وهذا الوجه واضح الفساد اذ يرد عليه: مضافا الى بداهة عدم وضع ادوات العموم لمثل هذا المعنىٰ الغريب المصطنع،[1] مناقشات عديدة أهمّها:

انَّه لو أُريد بما عدا مايستثنيه المتكلم واقع مايستثنيه ولو لم يصل لزم الاجمال في العمومات كلَّما احتمل وجود استثناء واقعي، لانَّه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية له، ولايمكن التمسك باصالة عدم المخصص لانّها بملاك حجية الظهور وقد انثلم بحسب الفرض، وانْ أُريد مايستثنيه بشرط وصوله الىٰ المكلفين فانْ اشترط وصوله الى الجميع لزم عدم حجية المخصص حين وصوله الى البعض فقط، وانْ اشترط وصوله الى بعض لزم الاجمال في موارد احتمال وجود مخصص واصل الى البعض، وانْ اشترط وصول المخصص الى كل مكلف شرطا في ارتفاع العموم في حقه، فمن الواضح انَّه لايوجد هناك مرادات متعددة بعدد المكلفين العالمين والجاهلين من الخطاب الواحد بل كل خطاب يتضمن مرادا واحدا امّا العام أو الخاص، فاختلاف المكلفين في العلم والجهل بالخصوص لايمكن انْ يكون مؤثراً في تحديد مراد المتكلم وانّما يعقل انْ يكون دخيلا في الحجية والكلام بعد في نكتة الحجية.

ثمَّ أنَّ هذه المحاولة بتقريباتها المختلفة لوتمت فهي تفي بعلاج المشكلة بكلتا طرحتيها المتقدمتين. لانّها تثبت أنَّ تمام الظهور من أول الامر ينعقد بمقدار الباقي بحيث يكون هو المعنى الحقيقي للفظ وكبرى حجية الظهور مما لااشكال فيها ولانزاع في هذا البحث، فلايبقىٰ وجه للتشكيك في الحجية، كما لايبقىٰ تساؤل عن نكتة الحجية وملاكها اذ يكون التخصيص على اساس من هذه المحاولة من التخصص دائما.

١ ــ و يلزم منه ربط المدلول الوضعي التصوري ـ بناءً على ماهو التحقيق ـ بقيد تصديقي بحيث يبقىٰ المدلول التصوري مراعىٰ وهو مستحيل بناءً على المبنىٰ المختار في حقيقة الوضع.

المحاولة الثانية ـ مايستخلص من كلمات صاحب الكفاية (قده)[1] وحاصله ببيان فني: ان الكلام يحتوى على ثلاث دلالات:

١ ـ الدلالة التصورية للفظ على المعنى المحفوظة حتى فى موارد صدور اللفظ من غير ذى شعور وقصد.

٢ ـ الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الاستعمالى، وهو الظهور الكاشف عن ان المتكلم يقصد اخطار المعنى وافهامه للسامع، وهذه دلالة تصديقية باعتبار انها تكشف عن ثبوت القصد والارادة التى هى امر حقيقى تصديقى وليس تصورا بحتا.

٣ ـ الدلالة التصديقية فى مرحلة المراد الجدى، وهو الظهور الكاشف عن انَّ المتكلم جاد فى كلامه وليس بهازل، بمعنى ان ماقصد افهامه للمخاطب مراد له حقيقة ولهذا قد تنثلم هذه الدلالة مع بقاء الاولى كما فى موارد الهزل، فان المدلول الاستعمالى وقصد اخطار المعنى الى الذهن محفوظ فيها لانه لولا قصد الاخطار لما تحقق الهزل ايضاً ولكن لاجدية من وراء قصد الاخطار.

وهذه الدلالات الثلاث تختلف فى الملاك والنكتة، فان الدلالة الاولى التصورية البحتة ملاكها الوضع والعلقة الحاصلة بين اللفظ ومعناه، وملاك الدلالة الثانية التصديقية فى مرحلة المدلول الاستعمالى الظهور الكاشف عن ان المتكلم يقصد باللفظ اخطار معناه التصورى الى ذهن المخاطب، ومقوم هذه الدلالة ومحددها هو مايعبر عنه باصالة الحقيقة اى ظهور حال المستعمل فى انه يقصد اخطار المعنى الحقيقى من اللفظ، وملاك الدلالة الثالثة على المراد الجدى اصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت وان كلما يذكره المستعمل اثباتا مراد ثبوتا.

وفى موارد التخصيص يكون المنثلم من هذه الدلالات ذاتا ـ فيما اذا كان المخصص متصلا ـ او حجية ـ فيما اذا كان منفصلاً ـ الدلالة الثالثة لا الثانية فضلا عن الاولى، لما تقدم من ان المراد الاستعمالى يمكن انحفاظه حتى مع الهزل وعدم الجد فلاموجب لرفع اليد عن اصالة الحقيقة التى هي ملاك تلك الدلالة.

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

فاذا اتضح هذا امكن علاج المشكلة بكلا طرحيها، اذ لو اريد وجه في لتخريج نكتة الحجية في تمام الباقي مع كونه مجازا كبعضه قلنا: بان اصالة الحقيقة لم تنثلم اصلا لكي يكون هناك مجازية وانما المنثلم الظهور فى الجدية، وهذا منحل بمقدار مادل عليه الكلام اثباتا لان هذا الظهور ليس ملاكه اصالة الحقيقة ليكون امراً حديا دائراً بين الوجود والعدم وغير قابل للتبعيض، حيث ان اللفظ امايستعمل في المعنى الحقيقي او لافالاستعمال في تمام الباقي كالاستعمال في جزئه مجاز، بل الملاك على ماتقدم عبارة عن اصالة التطابق بين المقامين الذي يرجع الى ظهور حال المتكلم فى ان كل ماذكره اثباتا يريده جدا وثبوتا، ومن الواضح ان ماذكره اثباتا متعدد بمقتضى العموم والاستيعاب، فينحل هذا الظهور موضوعا الى ظهور بلحاظ مورد التخصيص وظهور بلحاظ غير مورد التخصيص والساقط من هذين الظهورين ذاتا او حجية هو الاول فيبقى الثانى على حجيته.

ولو اريد رفع التشكيك فى حجية العام في تمام الباقي امكن ذلك بهذا البيان ايضا، باعتبار ان كبرى حجية الظهور مما لااشكال فيه ولانزاع عند احد. وبهذا البيان يتضح ان الظهور الكاشف عن المراد الاستعمالي والجدي بلحاظ تمام الباقي محفوظ لامحالة فيكون حجة فيه.

والتحقيق: ان هذا البيان لايمكن ان يكون علاجا للمشكلة - بأي من الطرحين.

اما الطرحة الاولى - وهى ما اذا اريد رفع الشك والتشكيك من الخصم فى اصل حجية العام فى الباقى فيمكن توضيح عدم صلاحية هذه المحاولة لعلاجها فى نقطتين:

النقطة الاولى - ان هذه المحاولة من دون ان يرجع فى تصحيحها الى السيرة العقلائية فى العمومات بعد التخصيص لايتم ومع الرجوع اليها لافائده لها.

اما انه بالرجوع الى السيرة لاجدوي لها فلوضوح انه مع الرجوع الى السيرة العقلائية يتبين حجية العام في الباقي ومعه يكون قدثبت ما هو المطلوب فى هذه الطرحة.

واما عدم تمامية هذه المحاولة من دون الرجوع الى السيرة العقلائية و بدلا عنها، فلان الكبرى المسلمة انما هي حجية الظهور وهذه المحاولة غاية ما تصنع اثبات وجود

ظهور فعلي في الباقي على مستوى مرحلة المدلول الجدي وهو لاينثلم بورود التخصيص باعتبار انحلالية الظهور في هذه المرحلة، الا ان هذا وحده لايكفي وذلك:

أولاً - لانه يوجد في المقام ظهوران حاليان قد علم بعد التخصيص بانثلام احدهما، الظهور الحالي في جدية المدلول الاستعمالي العام، والظهور الحالي في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي المعبر عنه باصالة الحقيقة، وهذه المحاولة تحاول الحفاظ على الظهور الاخير وتوجيه المخالفة الى الظهور الاول الذي يكون انحلالياً بحسب طبعه وليس وحدانيا كالظهور الثاني ليمكنه التمسك بالباقي، ولكن كما يمكن ذلك يمكن العكس بافتراض ان المتكلم قد خالف الظهور في استعمال العام في العموم بل يكون قد استعمله في الباقي ولو مجازا وبذلك يحفظ الظهور الاول حيث يثبت التطابق بين عالم الاثبات والثبوت ولايكون المتكلم قد استعمل الكلام في معنى لايريده جدا.

فالحاصل: لامعين لافتراض ان المنثلم حجيته بعد ثبوت التخصيص اصالة الجد لااصالة الحقيقة بعد توضيح ان مرجع اصالة الجد الى ظهور حال المتكلم في قضية شرطية هي ان كلما يكون مراده استعمالاً يكون مراده جداً الا القضية التنجيزية المتوقفة على اثبات ما مراده الاستعمالي فعلاً لكي يكون متوقفاً على اصالة الحقيقة.

وهذا الاعتراض احسن مايمكن ان يذكر في دفعه انتصارا لصاحب المحاولة - وهو المحقق الخراساني - ان ظهور التطابق بين الثبوت والاثبات - المراد الجدي والاستعمالي - يعلم بسقوطه في المقام على كل حال فلايمكن التمسك به وايقاع المعارضة بينه وبين اصالة الحقيقة وذلك: أما على القول بان هذا الظهور يثبت التطابق ابتداءً بين المدلول الاول للكلام - المدلول الوضعي التصوري - وبين المراد الجدي بحيث يكون في عرض اصالة الحقيقة المثبت للتطابق بين المدلول الوضعي والاستعمالي، فالامر واضح، حيث ان الظهور يعلم تفصيلا بسقوطه عن الحجية على كل حال بعد ورود المخصص.

وأما على القول بأن موضوع هذا الظهور مايكون مرادا استعماليا من الكلام بحيث يكون في طول مدلول الظهور الاستعمالي كماهوالصحيح-على مايأتي في بحث حجية الظهور - فلانه وان كان على تقدير خروج مورد التخصيص عن المراد

الاستعمالي فلاعناية ولامخالفة لظهور التطابق بين المرادين الاستعمالى والجدي الا انه يعلم بعدم جدية مورد التخصيص اي خروجه عن موضوع هذاالظهور اماتخصيصا او تخصصا ولايمكن التمسك باصالة الظهور وعدم التخصيص لا ثبات التخصص.

ولكن الصحيح مع ذلك عدم تمامية هذا التوجيه في المقام لوجوه:

١ ـ ان ملاك عدم التمسك باصالة عدم التخصيص لا ثبات التخصص ونكتته غير جار فى المقام الا بالرجوع الى السيرة العقلائية لتوسيع تلك النكتة بنحو يشمل المقام، توضيح ذلك:

ان الوجه في عدم اثبات التخصص باصالة عدم التخصيص مع انه لازم منطقي للظهور ـ بقانون عكس النقيض ـ اما أنْ يكون عدم نظر الخطاب الى عقد الموضوع ومصاديقه فى الخارج، لانه ليس من شؤون المولى بما هو مولى النظر اليه بل تمام النظر الى الحكم بعد الفراغ عن ثبوت موضوعه فلايمكن التمسك به لا ثبات حال المصداق المشتبه واندراجه تحت الموضوع المعلوم عدم شمول الحكم له ـ وهذا هو مسلك المحقق العراقي(قده) على ماسوف يأتي الحديث عنه ـ وامّا أن يكون باعتبار دعوى قصور دليل الحجية عن شمول مورد لايترتب على التمسك بالظهور اثر عملي بلحاظ تحديد المراد من شخص ذلك الخطاب، للعلم بسقوط اثره على كل حال ـ وهذا هو مسلك المحقق الخراسانى (قده) ـ

ومن الواضح ان الاقتصار على حرفية النكتة فى كلا هذين المسلكين لايستلزم سريانها فى المقام، اما الاول فلوضوح ان التمسك بالظهور المذكور مؤثر فى تحديد المراد الاستعمالى للمتكلم من شخص الخطاب العام، وتحديد المراد من شؤون المولىٰ بيانه والتصدى لتحديده وليس حاله حال تشخيص المصاديق الخارجية، واما الثاني فلانه لو اريد كفاية تحديد مطلق المراد ولو الاستعمالي في حجية الظهور ففي المقام يحصل تحديد المراد الاستعمالي للمتكلم من الخطاب كما ذكرناه وهذا بخلاف موارد العلم بخروج فرد عن حكم العام يشك فى خروجه الموضوعي، فانه فى تلك الموارد يعلم بالمراد الجدي والاستعمالي معا اذيعلم بعدم شمول الحكم لهذا الفرد كمايعلم بارادة العموم من العام استعمالا لان التخصيص لايستلزم المجازية فان هذه المسالة تؤخذ

هناك اصلا موضوعا لذلك البحث حيث يفرغ فيها عن كبرىٰ حجية العام فى الباقي و يبحث عن نكتة لعدم حجية العموم في اثبات التخصص بعكس النقيض، وذاك الاصل الموضوعى لايمكن افتراضه هنالانَّ البحث فيها بحسب الفرض، فافتراضها كمصادرة يعني الرجوع الى السيرة العقلائية في اثبات حجية العام في تمام الباقي ابتداءً.

ولو اريد لزوم تاثير التمسك بالظهور فى اثبات او تحديد المراد الجدي من الخطاب ولايكفي مجرد تحديد المراد الاستعمالي من دون ترتب المراد الجدي عليه فى حجيته، فمثل هذه النكتة منطبقة فى المقام لان المفروض العلم بعدم جدية مقدار التخصيص، الا ان اثبات هذه النكتة الموسعة فرع الرجوع الى العقلاء فى مورد افتراقها عن النكتتين المتقدمتين، وليس هناك مورد للافتراق الا مسألتنا هذه فلابد و ان نرجع بحسب النتيجة الى السيرة العقلائية في تحديد حجية العام في تمام الباقي بحيث من دونه لايمكن اثبات الحجية.[1]

٢ ـ ان هذا كله مبني على القول بعدم جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في العمومات والصحيح عندنا هوالتفصيل بين العمومات والمطلقات فيصح التمسك بالعام لاثبات التخصص ولايصح التمسك بالمطلق لنفي التقييد واثبات التقيد على تفصيل سوف ياتى فى محله ان شاء الله...

٣ ـ لوسلم عدم جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص فذاك انما يجدي فيما اذا كان الكلام في حجية العام المخصص بالمنفصل، حيث يكون كل من الظهورين الكاشفين عن المراد الاستعمالي والجدي محفوظا ذاتا و يراد ايقاع التعارض بينهما حجية فيقال مثلا ان احدهما ساقط اما تخصيصا او تخصصا فلايمكن التمسك به، واما فيما اذا فرض المخصص متصلا بخطاب العام وان كان مستقلا عنه وليس جزء من

١ ــ قد يقال: ان النكتة فى ذلك وجه رابع هو ان كل ظهور حجة عقلائيا فى تحديد عالم الثبوت على ضوء عالم الاثبات اى ان مرحلة الثبوت الاصل فيه ان تكون مطابقة مع مرحلة الاثبات لاالعكس، و بما ان المراد الجدى يكون بمثابة مرحلة ثبوت للمراد الاستعمالي فلايمكن تحديد الاخير على ضوء الاول وهذه نكتة عقلائية يمكن الجزم بها بقطع النظر عن مسالة حجية العام في الباقي وان كانت هي صالحة ايضا لاثباتها...

مدخوله، فلامحالة يحصل الاجمال في الظهورين ذاتا لكون المخصص المتصل رافعا لاصل الظهور، فيقع التعارض بين ذاتي الظهورين الحاليين الكاشفين عن المرادين الاستعمالي والجدي، لانّ لازم اصالة الجد الراجعة الى قضية شرطية مفادها ان كلما ليس بمراد جدا لايكون مرادا استعمالا ينافي اصالة الحقيقة والعموم مالم يدع اقوائية الظهور الاستعمالي.[١]

وثانياً ـ ان التمسك باصالة الحقيقة في المقام فرع مراجعة السيرة العقلائية ليرى هل تقتضي حجية الظهور وارادة المعنى الحقيقي في مورد لايترتب عليها كون المعنى الحقيقي مرادا جدا وانما يترتب عليها ارادة جزء من مدلوله ام لا؟ فان هذه خصوصية في المقام تجعل هذا الظهور مشابها الى حد كبير بموارد الدوران بين التخصيص والتخصص وان اختلف عنها في ترتب المراد الجدي بلحاظ جزء من مدلول منطوق الخطاب نفسه، وهي خصوصية لانواجهها الا في مسالة حجية العام في تمام الباقي بعد

١ ــ هذا الاعتراض بتفاصيله الى هنا كما اشير اليه مبني على انيكون مفاد اصالة الجد التي هي من الظهورات السياقية التصديقية قضية شرطية، واما اذا كان مفادها قضية تنجيزية راجعة الى دلالة نفس قصد المتكلم لشيء استعمالا على تعلق ارادته الجدية به بحيث يكون الدال والكاشف نفس تعلق القصد الاستعمالي الذي هو من دلالة الفعل نظير دلالة الافعال الصادرة من الانسان بل الحيوان ايضا على قصده امرا معينا وتكون الدلالة فيها طبعية او عقلية، فحينئذ لايتم هذا الاعتراض من الاساس، لان التعارض بين اصالة الحقيقة واصالة الجد انما يعقل حينئذ لوفرض ان موضوع كل منهما كان محرزا حقيقة، كما اذا كانا في كلامين، وليس الامر كذلك في المقام بل اصالة الحقيقة هي التي تحرز لنا موضوع اصالة الجد اي هي التي تثبت الكاشف عن الجدية فيستحيل انتكون الاخيرة معارضة معها اذ يلزم من وجودها عدمها، وان شئت قلت: ان اصالة الحقيقة في المقام بمثابة الاصل الموضوعي المرتب لاثار اصالة الجد فيترتب منها المقدار الذي لاجزم بعدم ترتبه وهو جدية الباقي، وليس في المقام اصلان لكي يقع تناف بينهما ذاتا فيما اذا كان المخصص متصلا وحجيةً فيما اذا كان منفصلا.

ونحن اذا خرجنا الظهورات التصديقية على اساس تعهدات عقلائية عامة او غلبة نوعية امكن ان تكون القضية المستحصلة منهما قضية شرطية تكون هي الحجة، باعتبار تعلق التعهد بها واصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، او باعتبار الغلبة والظن الحاصل منهما. وانْ فسرناها على اساس ظهور الفعل ودلالته الطبيعة او العقلية على القصد والارادة كان مفادها قضية تنجيزية لامحالة و يكون وجود الفعل الكاشف شرطا في تحقق الدلالة وتكونها. ومايمكن انيذكر في تقريب هذا التفسير الى الذهن انفرضية التعهد يبعدها عدم انعكاس اى اثر أو نقل أو اختلاف في حدود هذا التعهد او صياغته العقلائية مع انه يقع مثل ذلك كثيرا في التعهدات والالتزامات العقلائية، كما هو كذلك في باب المعاملات ونكاتها المختلف بشانها، والغلبة النوعية وان كانت ثابتة الا انها في طول وجود نكتة اسبق للحجية اذ لايعقل ان تكون هذه الغلبة ناشئة جزافا وصدفة عند العقلاء بل هي بملاك الكاشفية التصديقية الطبعية او العقلية الموجودة للافعال والحركات التي يستكشف من خلالها غايات الفاعل ومقاصده، و بهذا يمكن ان ينتصر لصاحب هذه المحاولة.

التخصيص وليست تظهر فى مورد آخر لكى يمكن ان يعرف بناء العقلاء بمراجعة ذلك المورد ونستغنى بذلك عن مراجعة السيرة العقلائية فى المقام، والحاصل: ان هذا الظهور ليس على حد الظهورات الاخرى المسلم حجيتها كبرو يا لنستغنى بالمحاولة المذكورة عن مراجعة السيرة العقلائية بل يحتوي على خصوصية لايمكن اكتشاف موقف العقلاء منها الا بمراجعة بنائهم فى شخص هذه المسألة.

النقطة الثانيه ـ ان هذه المحاولة لايمكن ان تكون دليلا على حجية العام فى تمام الباقي الا فى العمومات الاستغراقية واما العمومات المجموعية فلاتجرى فيها الفذلكة المذكورة، لان الحكم فيها حكم واحد قد رتب على موضوع واحد هو المركب من المجموع، وهذا يعنى ان الظهور الثانى اعنى اصالة الجد ايضا يكون على حد الظهور الاول ـ اصالة الحقيقة ـ ظهورا واحدا يدور امره بين الوجود والعدم، فاذا علم بعدم ارادته فلايوجد مايثبت ارادة مجموع الباقى اذ لم يكن مجموع الباقى موضوعا لحكم مستقل من اول الامر لكي يبقى العام على الحجية فيه.

وان شئت قلت: ان انحلالية الظهور الثانى فرع انحلالية الخطاب نفسه بأن يكون متكفلا لاثبات احكام عديدة بعدد افراد العام، واما اذا كان متكفلا لاثبات حكم واحد على موضوع واحد فلايكون بلحاظ المراد الجدى الا ظهور واحد ايضا وهو الذى قد علم بورود المخصص عدم حجيته، وحينئذ ان اريد اثبات حكم استقلالي على مجموع الباقي فهذا موضوع آخر مباين مع موضوع العام ولم يكن الكلام دالا عليه من اول الامر، وان اريد اثبات الحكم الضمني الذى كان ثابتا على الباقي فهو معلوم الانتفاء بعد ورود التخصيص فيكون خلفا. هذا كله لو اريد علاج الطرحة الاولى بهذه المحاولة.

واما لو اريد علاج الطرحة الثانية بها، اى بعد الفراغ عن حجية العام في الباقي عند العقلاء وصحة المؤاخذة لدى الموالى العقلائية بعدم امتثال الباقي، يراد اعطاء تفسير فني لهذه الحجية العقلائية حيث انها لابد وان تكون على حد سائر الامارات العقلائية على اساس الكشف والظهور لا تعبدات بحتة، فيدعى: بأن ملاك حجية العام فى الباقى هو بقاء المدلول الاستعمالي على حاله سواء كان التخصيص متصلا او

منفصلا، فلامجازية فى البين وانما الذى ينتفي ذاتا او حجية مقدار من الظهور التصديقي الجدي الذي هو ظهور انحلالي، وبهذه الطرحة لانواجه شيئا من المفارقات السابقة، لان دعوى المعارضة بين الظهورين يقال في جوابها أن العقلاء مثلا لايرون حجية الظهور فى موارد الدوران بين التخصيص والتخصص، واصالة الحقيقة يرون كاشفيتها وجريانها كلما ترتب عليها بلحاظ منطوق الكلام اثبات مراد جدى ولو جزئي، نعم بالنسبة للعام المجموعي لابد وان نضيف دعوى ان العرف يتعامل معه معاملة الاستغراقي ولو باعتبار التسامح العرفي فى تبعيض دلالاتها الجدية.

ولكن يبقى على عهدة هذه الطرحة اثبات عدم وجود تفسير اخر لنكتة حجية العام فى الباقي صالح للاعتماد عليه ـ كالتفسير الذى ياتي في جواب الشيخ (قده) وقد ذكره المحقق الخراسانى وحاول تفنيده على ماسوف يأتي الحديث عنه ـ والا فلامعين لهذا التخريج فلابد من المقارنة بين هذه المحاولة واية محاولة اخرى تذكرليرى أيها اوفق بالمرتكزات العقلائية فى باب الظهورات.

ثم ان لنا كلاما على هذه المحاولة سواء لوحظت علاجا للمشكلة بطرحتها الاولى او الثانية حاصلها:

ان هذه المحاولة تفترض اصلا موضوعيا فى علاج المشكلة هو ان الظهور التصديقي الجدي على خلاف الظهور الاستعمالي منحل الى ظهورات عديدة ـ اما حقيقة او مسامحة ـ والتخصيص وارد عليها، ولذلك امكن انيكون العام حجة فى تمام الباقي من دون انيستلزم المجازية بحسب المدلول الاستعمالي.

وهذا الاصل الموضوعى يمكن انيناقش فيه نقضا وحلا.

اما النقض فبموارد العدد واشباهه اذا قال (اكرم هؤلاء الاربعة) التى من جملتهم زيد، ثم ورد بعد ذلك مايدل على عدم وجوب اكرام زيد منهم، فانه فى مثل ذلك لااشكال فى التنافي وجدانا بين الدليلين واستحكام التعارض بينهما، مع ان النكتة المذكورة فى المحاولة جارية فيه ايضا، فلو كان المخصص لايتصرف الا فى الظهور الثاني الجدي للكلام فهو هنا متعدد ايضا حقيقة اذا كان الحكم انحلاليا ومسامحة اذا كان مجموعيا، فلماذا لايلتزم فيه ببقاء المدلول الاستعمالي على حاله وسقوط احد

الظهورات الجدية عن الحجية؟ والحاصل: معاملة العرف مع مثل هذين الدليلين معاملة المتعارضين دليل على عدم تمامية ماافيد من انحلالية الظهور الثاني اعني اصالة الجد بل هو وحداني كالظهور الاول، اى ان ماهو المدلول الاستعمالي للكلام هو المراد الجدى منه وبما انه لايمكن فى المقام جعل الدليل الثانى قرينة على استعمال الاربعة فى ثلاثة ولذلك لايمكن الجمع المذكور.

وقديما عندما كنا نورد بهذا النقض على من كان يوافق صاحب الكفاية (قده) فى محاولته هذه كان يلتزم بالتخصيص فى العدد ايضا كالمثال المذكور، فكنا نصعّد النقض الى مثل اكرمهما واحدهما زيد ثم يقول فى دليل ثان لا تكرم زيدا، فان ارادة وجوب اكرام احدهما من اكرمهما اوضح فسادا، وعلى كل حال فالنقض المذكور يتجه بعد الفراغ عن وجدانية التعارض عرفا فى هذه الامثلة.

واما الحلّ، فبان اصالة الجد انما تجرى بلحاظ ما هو كلام المتكلم كالصدق والكذب، لان الجد والهزل من شؤون ماهو فعل المكلف وماهو فعله انما هو نفس الكلام لاالمعنى والمحكي بالعرض ولذلك لايتعدد الهزل ولاالكذب ولايزدادان بعدم جدية العام وعدم ارادته في تمام مدلوله او بعضه. فالحاصل: لابد من التمييز بين مايكون من شؤون معنى الكلام ومحكيه كالغيبة مثلا التى هى بلحاظ المحكي فكلما كان الكلام يكشف عن غيبة افرادا كثر كانت الغيبة اكثر لان الكشف اكثر، و بين مايكون من شؤون الكلام نفسه كالجد والهزل والصدق والكذب فانها لايتعددان ولايزدادان الا حيثما يتعدد فعل المكلف وهو كلامه لاحيثما يزداد و يتعدد مدلول كلامه الواحد.

هذا ولكن الانصاف مع ذلك صحة ماذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) من انحلالية الظهور فى الجد.

والدليل على ذلك: وضوح زيادة المؤونة والمخالفة فى موارد دوران الامر بين تخصيص الاقل او الاكثر كما اذا دار الامر بين اخراج زيد فقط من خطاب اكرم كل عالم او اخراجه ضمن نصف العلماء مثلا، فان الوجدان والعرف قاضيان بزيادة العناية والمؤونة فى الثاني بالنسبة الى الاول ولذلك يقتصر فيه على المتيقن وهو خروج

زيد و يتمسك فى الباقى بظهور العام، وهذا الوجدان اعني الشعور بالدوران بين العنايه الاخف والعنايه الاشد لايمكن انيفسر الا على اساس انحلالية الظهور الجدي والا فبلحاظ الظهور الاستعمالي لافرق بينهما من حيث المجازية واستعمال العام فى غير ماوضع له وهو العموم.

واما حل الاشكال الحلي المتقدم فيمكن أنيقال بهذا الصدد: ان الجد وان كان من شؤون ماهو فعل الانسان وهو نفس الكلام لامعناه الا ان فعل الانسان يراد به الاعم من الفعل الوجودى والعدمى اذ كمايمكن انيصدر الفعل الوجودى عن جد تارة وهزل اخرىٰ كذلك الحال فى الفعل العدمى كالسكوت، وفى المقام وان كان العام دالا بنفسه على العموم الا انذلك بحسب الحقيقة ببركة سكوت المتكلم وعدم تقييد مدخول العام، وهذا يعني ان الموجود بحسب الحقيقة افعال متعددة للمتكلم احدها اصل النطق بالعام ـ وهذا فعل وجودي والباقي السكوت عن التخصيص المتصل، وهذا منحل بعدد الافراد المسكوت عنها القابلة للتخصيص، وماينكشف بعد مجيء المخصص انما هوعدم جديّة السكوت عنه وهو لاينافى جدية سكوته عن الافراد الاخرى.

لايقال: بل المستكشف بالمخصص اكثر من ذلك، اذ لابد من افتراض عدم الجدية فى ذكر العام لانه يدل بالوضع على شمول الافراد وليس كالمطلق ـ بناءاً على غير مسلك الميرزا (قده) ـ وبعد سقوط الكلام عن الجدية لايوجد عام آخر بمقدار تمام الباقى ليؤخذ بجديته كما هو مطلوب القائل بحجية العام فى الباقى.

فانه يقال: يكفى في اشباع جديّة أصل الكلام ـ الفعل الوجودي ـ ثبوت شيء من مدلوله جداً، فالمقدار الذي يستكشف بالمخصص عدم جديته السكوت عن المخصص وهو الفعل السلبي فقط وهو منحل بحسب الفرض الى أفعال سلبية عديدة.

هذا ولكن هذا البيان غير تام، اذ لااشكال فى امكان اتصاف الكلام الواحد اعنى الفعل الوجودي بالجد والهزل من ناحيتين، كما اذا فرضنا ان العام كان صريحا فى العموم بحيث لم يكن يقبل التخصيص فيكون مستفادا من نفس الكلام لامن

السكوت مع فرض كون عمومه غير مراد جدا.

والصحيح ان يقال: بان الجد والهزل ليسا من شؤون ذات المعنى بما هو ولا من شؤون ذات الكلام بقطع النظر عن معناه اى بما هو فعل ملحوظ كموضوع، بل من شؤون الكلام بما له من الكشف والدلالة، وهذه حيثية تتعدد وتتكثر بتعدد المدلول وتكثره، فالكلام الواحد العام من قبيل (اكرم كل عالم) من حيث انه يكشف عن ثبوت الحكم فى العالم العادل يكون جديا، ومن حيث انه يكشف عن ثبوته فى العالم الفاسق يكون هزلا. وان شئت قلت: ان الفعل الذى يضاف اليه الجد والهزل ليس هو الكلام بما هو تلفظ بل بما هو سبب للكشف عن ثبوت مدلوله، فاذا كان له مداليل متعددة بمقتضىٰ انحلالية العموم فلامحالة هناك تسببات عديدة من قبل المتكلم، وظاهر حاله ان كل واحد منها انما صدر منه على وجه الجد وثبوت ذلك المدلول واقعا بحسب نظره سواء كان مدلولا إنشائيا او اخباريا.

وهذا الكلام وان لم يكن برهانا على الانحلالية ولكنه يكفي لابطال الاشكال الحلي المتقدم وتخريج ما نحس به وجدانا من انحلالية الظهور فى الجدية، ومنبه هذا الوجدان ما نستشعره من مزيد العناية والمخالفة للظهور فيما اذا لم يكن المتكلم جادا فى شىء من مدلول كلامه، فانه لااشكال فى انه اكثر مخالفة للجدية عما اذا كان جادا فى جزء من مدلول كلامه.

واما النقض بالاعداد وشبهها فيمكن ان يدعىٰ فى وجه التفرقة بينها وبين العمومات ان الظهور فى الجدية يبتلي بالاجمال فى امثال هذه الموارد باعتبار شىء يشبه الى حد ما مسالة وحدة السياق، فان كون تمام العدد او كلا الفردين فى المثنىٰ ملحوظا بذاته وبنحو صريح فى سياق واحد يؤدي الىٰ سريان الهزل الثابت فى بعضها الى الباقي بحيث لايبقى اصالة الجد على حجيتها فى نظر العقلاء لإزدياد درجة احتمال الهزل بذلك كما هو واضح.

وهذا انما يصح فى موارد يكون الكلام فيها كالصريح في العموم وشمول هذا الفرد لامجرد ظهور في العموم بحيث يحتمل فيه أن يكون عدم استثناء ذلك الفرد المخصص من جهة الغفلة عنه، وإلا تبقى اصالة الجد على حجيتها ولا تضر معه وحدة السياق بالمعنى المتقدم، اذ

لا تتضاعف درجة احتمال الهزل وعدم الجدية في باقي المدلول بالنحو **الثابت في مورد نظر الكلام الى ذلك الفرد صراحة، لوجود احتمال انيكون عدم استثنائه من جهة الغفلة ونحوها،**

والحاصل: احتمال الهزل وعدم الجديّة في موارد نظر الكلام وصراحته في شمول الفردين كما في المثنىٰ أو الافراد كما في الأربعة أقوى وآكد منه في موارد العمومات، ومعه يمكن ان يجعل ذلك هو الفارق بينها وبين مورد النقض، حيث يحصل هناك اجمال في جدية أصل دليل العدد على تقدير عدم جديته في احد الفردين أو الأفراد الأربعة بخلاف دليل العام.

المحاولة الثالثة ـ مانسب الى الشيخ الاعظم (قده) من ان الخاص يكون قرينة على عدم استعمال العام فى العموم حيث يوجب سقوط الظهور الكاشف عن ارادة العموم فى مرحلة المدلول الاستعمالي اما ذاتا او حجية، واما حجية العام فى تمام الباقى فباعتبار انها كانت مدلولا ومراداً ضمنا ولاموجب لرفع اليد عن حجية هذه الدلالة فان المخصص انما يقتضي عدم شمول الحكم لمورد التخصيص لااكثر.

وهذه المحاولة اذا تمت امكن على ضوئها تفسير النقض الذى وجهناه الى المحاولة السابقة بسهولة، حيث يكون الجواب: ان الموارد المذكورة فى النقض انما يتعامل فيها مع الدليلين معاملة المتعارضين لعدم صحة افتراض انيكون المراد الاستعمالي فيها خلاف ما هو مدلول اللفظ، فان استعمال الاربعة فى الثلاثة مثلا أو ضمير المثنىٰ فى الواحد غلط لانه مجاز الا بعنايات شديدة وفى موارد خاصة، وهذا بخلاف استعمال العام فى الخاص.

وقد نوقش فى هذه المحاولة من قبل صاحب الكفاية (قده) ومن تأخر عنه: بأن هذا الظهور ظهور وحداني يقضي بأن المتكلم قد استعمل اللفظ فى معناه الحقيقي وهو العموم فى المقام فاذا سقط هذا العموم بمقتضى ثبوت التخصيص وعلم بانه لم يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقي فأي مرتبة من مراتب الباقي يكون معنى مجازيا لم يكن يقتضي اللفظ الدلالة على شيء منها ليكون باقيا على حجيته فيها، واما الدلالة التضمنية فقد كانت دلالة ضمنية ثابتة على تقدير استعمال العام فى العموم وهو قد ثبت عدمه

بحسب الفرض.[١]

والتحقيق فى المقام انيقال اننا تارة: نبني على مسلك التعهد فى حقيقة الوضع الذى يقتضي كون الدلالة على المراد الاستعمالي دلالة وضعية بملاك التزام العقلاء وتعهدهم بعدم استعمال اللفظ الا حيث يقصدون افهام معناه المعين.

واخرى: نبني على المسلك المشهور والمختار من ان الدلالة الوضعية دلالة تصورية بحتة، واما الدلالة التصديقية سواء كانت فى مرحلة المدلول الاستعمالي او الجدي فهي بملاك ظهور حالى سياقي.

فعلى الاول يتم ماوجهه المحقق الخراسانى (قده) من وحدة الظهور الكاشف عن المراد الاستعمالى وعدم انحلاليته، لوضوح انه ليس هناك الا تعهد واحد بارادة المعنى الموضوع له حين الاستعمال والا كان اللفظ مشتركا بين المعنين العموم والخصوص وهو خلف.

واما على الثانى، فالصحيح انحلالية الظهور الحالي المذكور لان نكتته ان المتكلم عندمايستعمل اللفظ فلابدوان يكون له قصد افهام معنى معين واخطاره فى ذهن السامع، وهذا المعنى الذي يتقصده باللفظ ان كان غير المعنىٰ الحقيقي الذى قد حصلت علقة تصورية بينه وبين اللفظ ببركة الوضع فهو امر لايليق بحال المتكلم العاقل لانه لايحقق غرضه، اذ ذلك المعنى غير الحقيقي ليس مما يخطر فى الذهن من اللفظ المجرد قانونا وعادة وان كان قد يخطر صدفة واتفاقا، اذن فمقتضىٰ القاعدة واللياقة بحال المتكلم العاقل انيقصد اخطار المعنىٰ الموضوع له اللفظ بالاستعمال وهذا هو معنى اصالة الحقيقة، الا ان هذه الاصالة لها جنبتان، وان شئت فقل: تحتوي على ظهورين

احدهما - الظهور فى انه يقصد باللفظ اخطار ماهو مدلوله التصوري الوضعي لالمعنى الاجنبي عن مدلوله، وهذا الظهور بهذا المقدار لايكفي الا لنفي احتمال ارادة المعنى الاجنبي عن اللفظ تماما، واما احتمال ارادة جزء مما هو مدلول اللفظ كالحصة من العام فلايمكن نفيه به، اذ لو كان قصده اخطار جزء من المعنى لابشرط من حيث

١ ــ نفس المصدر، ص٣٣٨.

الزيادة اى ذات الجزء لاالجزء بما هو منفصل عن الكل الذي هو مباين مع الكل وجاء باللفظ لم يكن مخالفا لغرضه ومرتكبا لمالايليق به اذ قد حقق مايريد بذلك.

ثانيها ـ الظهور فى ان ما اخطره باللفظ ليس بازيد مما يريده و يقصد اخطاره، وبهذا الظهور ينفىٰ احتمال ارادة جزء المعنى، فان المتكلم كما لايليق به ان يخطر غير مايريده كذلك لايخطر اكثر مما هو مراده ومتعلق غرضه ولو بنكتة الغلبة، وفى موارد المجازات اذا كان المجاز بعلاقة المشابهة ونحوه يكون المنثلم بحسب الحقيقة الظهور الاول من هذين واذا كان المجاز بعلاقة الكل والجزء اى استعمال اسم الكل فى الجزء يكون المنثلم الظهور الثاني منهما اذا استعمل فى ذات الجزء لاالجزء المستقل بحده.

وهذا الظهور الثانى الذى يرجع الى ظهور التطابق بين المدلول التصوري والاستعمالي يمكن ان يدعىٰ انحلاليته على حد انحلالية ظهور التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي فى المحاولة السابقة، بحيث يكون بمقدار كل جزء من المدلول التصوري يوجد مايوازيه فى المدلول الاستعمالي بمقتضى اصالة عدم زيادة المدلول التصوري على التصديقي الاستعمالي فيكون كل زيادة مخالفة مستقلة على حد ما كان يقال بلحاظ الظهور الجدي في المحاولة السابقة.

اذن فالمسألة ليست كما افيد فى كلمات صاحب الكفاية (قده) ومن تأخر عنه من ان اصالة الحقيقة ظهور واحد فلامعنىٰ للتبعيض فيه.[1]

١ ــ قد يقال:

اولا ـ ان وجدانية عدم الانحلالية في المقام سواء بلحاظ الظهور الايجابي او السلبي واضح، لان القصد الاستعمالي متعلق باخطار التصور وواضح ان اللفظ الواحد ليس له الا معنى واحد وصورة ذهنية واحدة مهما تكثرت وتعددت محكياتها الخارجية فيكون قصدها وجدانياً ايضاً ولايقاس باصالة الجد التي تجري بلحاظ الانكشافات المتعددة وان شئت قلت: الكشف عن أصل قصد الاخطار وان كان تصديقياً و بظهور حالي الا أن المعنىٰ المراد: اخطاره باللفظ مسبب تكويني فيكون قصد اخطاره باللفظ لامباشرة كما فى الارادة الجدّية المتعلقة بالمعنىٰ ابتداءً وعلىٰ هذا فإما ان يتصور المتكلم في مرحلة الاستعمال نفس المعنىٰ الذي وضع له اللفظ بقصد اخطاره به او يتصور معنى آخر سواء كان معنىً مبايناً او جزءً من المعنىٰ الاول فالأول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وتكون النسبة بين القصدين الاستعماليين التباين حينئذٍ وان كانت النسبة بين المتصورين الاقل والاكثر.

وثانياً ـ لوكان المخصص كاشفاً عن استعمال المتكلّم للعام في الخاص بحده فهذه مخالفة للظهور الأول الذي هو غير انحلالي بحسب الفرض فيكون من الاستعمال في معنى غير موضوع له وهو متعدد وإنْ كاشفا عن استعماله في ذات الخاص فسوف يكون نظير استعمال اسماء الأجناس في ذات الطبيعة ولكن من الواضح حينئذ انَّه لايكون في موارد التخصيص من استعمال العام في ←

والصحيح انَّ هذه المحاولة اِنْ أُريد بها علاج المشكلة بطرحتها الاولىٰ وهي اثبات اصل حجية العام في الباقي لمن يشكك فيها وبهذا يكون بحثا عمليا منتجا فقهيا، فيرد عليه: انَّ طريقة اثبات ذلك منحصر في الرجوع الى السيرة العقلائية كما اشرنا الى ذلك لدىٰ التعليق على المحاولة السابقة، اذ ليس البحث عن اثبات وجود ظهور عرفي بنكتة من النكات العامة كما هو الحال في سائر البحوث اللفظية بقدر مايكون البحث عن تحقيق انَّ ظهور العام انحلالي في نظر العقلاء أوغير انحلالي بنحو لايمكن تشخيص نكتة ذلك الا بالرجوع اليهم في شخص هذه المسألة.

الخاص أو اسم الكل في الجزء الذي هو أحد المجازات لكي يرتب على ذلك ماسوف يأتي من حمل بعض الظواهر وتخريجها كمسألة تخصيص الأكثر أو استعمال الأربعة في الثلاثة.

وثالثا لوسلمنا المجازية فنتسأل هل انها في مدلول الاداة وانَّ كلمة (كلّ) غير مستعملة في الاستيعاب أو انها في مدخولها وهو اسم الجنس؟ امّا الاول فيلزم منه انتكون كلمة كل غير مستعملة في مفهوم الاستيعاب والتمامية لان المفروض ان اقتناص العموم يكون من باب تعدد الدال والمدلول واضافة مفهوم الاستيعاب المفاد بادوات العموم الى مدلول مدخولها فيلزم المجازية بالنحو الاول بالنسبة لأداة العموم، بل يلزم عدم امكان استفادة العموم بلحاظ الباقي بعد ان انسلخ الدال علىٰ مفهوم الاستيعاب عن مدلوله. واما الثاني فواضح البطلان، لان المدخول وهو اسم الجنس مستعمل فى معناه على كل حال سواءً اريد المطلق او المقيد.

والذي افهمه بوجداني انَّ التخصيص لايستلزم المجازية كما يقول المحقق الخراساني (قده) ولكن لابمعنىٰ انه لايتصرف الاّ في الظهور التصديقي الثاني أي اصالة الجد بل بمعنى اخر وهو انَّ المتكلم كأنه بالتخصيص يستدرك و يقتطع من كلامه السابق شيئا والاستدراك فرع اَنْ يكون المستعمل فيه المقتطع منه هو العموم ومن هنا كان العام باقيا على دلالته بالنسبة الى الباقي في الوقت الذي يكون الاستدراك ملحوظا في مرحلة المدلول الاستعمالي من مجموع الكلامين ايضا و بهذا لعلّه يمكن تفسير جميع المفارقات المذكورة والقادمة، اذ التخصيص حتى المنفصل منه ليس الاّ استدراكا مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله غاية الامر انَّ هذا الفصل في مقام الاستدراك خلاف الظهور والطبع الاولى فيكون قد خالف المخصص بحسب الحقيقة هذا الظهور، أي انه قصد الافهام بمجموع كلامه المتصل والمنفصل دون اَنْ يستلزم ذلك المجازية في العام فيكون المقصود افهامه النهائي من مجموع كلاميه هو الخاص من دون الوقوع في محذور المجازية فلايحتاج مع ذلك الى تجشم دعوى الانحلال بلحاظ الظهورات التصديقية.

ثم انه كان ينبغي اَنْ يذكر ايضاً ماذكر في بحوث التعارض من امكان افتراض المخصص قرينة على الجانبين السلبي والايجابي فكما انه ينفي حكم العام عن مورد التخصيص كذلك هو قرينة على ارادة تمام الباقي وهذا غير كلامي الشيخ وصاحب الكفاية ولايكون موقوفا على دعوى الانحلالية في شيء الاّ انه يرد عليه:

انَّ حجية العام في الباقي غير موقوفة على القرينية بل ثابتة حتى فى موارد التعارض بين العام مع عام اخر بنحو العموم من وجه فلابدَّ من افتراض وجود جواب اخر.

وهذا الاعتراض غير متجه على التخريج الذي ذكرناه الآن، اذ غاية ما يلزم منه انه يعلم بوجود استدراك للمتكلم بلحاظ مورد الاجتماع لاحد العامين اجمالاً أي انَّ الظهور الثالث في مورد التعارض منثلم لاالظهور الاستعمالي ولاظهور جدية المقصود بالافهام النهائي بلحاظ غير مورد الاستدراك الاجمالي الذي يكون تمام الباقي داخلا فيه على كل حال...

وان أُريد بها علاج المشكلة بالطرحة الثانية التي يَكون البحث بناءً عليها صناعياً بحتاً، أي بعد الفراغ عن الحجية في تمام الباقي عملياً يبحث عن تفسير هذه الظاهرة العقلائية علمياً فحينئذ لابدَّ من المقارنة بين هذه المحاولة والمحاولة السابقة فانه مبدئياً كما يمكن أنْ يكون تفسير الظاهرة العقلائية المذكورة على اساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الوضعي والمراد الاستعمالي كذلك يمكن تفسيرها على اساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الاستعمالي والجدّي، ومقتضىٰ المنهجية الصحيحة في مثل هذا البحث حينئذ ملاحظة التفسيرين والمقارنة بينهما ليُرىٰ أنَّ ايّهما أوفق بالمرتكزات العقلائية واقدر على حلّ النقوض المثارة على صعيد هذا البحث بحيث يمكنه أنْ يخرج بنظرية متناسقة منسجمة مع المصادرات الثابتة في باب الدلالات والظواهر.

وعلى هذا الاساس نقول:

تارة: نقارن بين المحاولتين لمّياً، أي على ضوء النكات النوعية العقلائية للظهورات لنرى هل تقتضي انحلالية الظهور الجدي ـ كما يقوله صاحب الكفاية (قده) ـ أو انحلالية الظهور الاستعمالي ـ كما جاء في تقريرات الشيخ (قده) ـ واخرى نقارن بينهما إنّياً، أي نلحظ المعلومات والنتائج المسلمة في باب العام والخاص وما يلحق به لنرىٰ انها تنسجم مع أي من النظريتين والمحاولتين بنحو أوفق.

امّا الاول فقد تقدم انه لابرهان يثبت الانحلالية في مرحلة الظهور الجدي أو الظهور الاستعمالي بشكل حاسم وانما كنا ودعوى الوجدان، فانْ حكم الوجدان بانحلالية الظهورات الجدية بالخصوص دون الظهور الاستعمالي تعين المصير الى فرضية المحقق الخراساني (قده) وانَّ المخصص يسقط الظهور الجدي في العام.

وانْ حكم الوجدان بانحلالية الظهور الاستعمالي ايضا تعين لامحالة المصير الى فرضية الشيخ (قده) ولايمكن معه الالتزام باستعمال العام في عمومه وكون التخصيص مسقطا للظهور الجدي، لانه على هذا التقدير يكون اثبات الاستعمال في العموم باصالة الحقيقة في غاية الاشكال اذ لايترتب عليه أي اثر بعد فرض انحلالية الظهور الاستعمالي وحجيته في الباقي سواء كان الاستعمال في العموم أو لا، وانْ شئت قلت: انَّ اصالة الحقيقة على هذا المبنىٰ تنحل الى اصالات عديدة بعدد اجزاء

المدلول الاستعمالي و بعد ثبوت التخصيص بلحاظ شيء منها لامعنى لاجراء اصالة الحقيقة في العام بلحاظ المدلول المخصص لعدم ترتب المراد الجدي عليه بحسب الفرض.

واما البحث الثاني - فيمكن أنْ نذكر لتأييد فرضية الشيخ (قده) عدة مؤيدات:

المؤيد الاول - النقض المتقدم بموارد العدد ونحوه فانّه لايمكن تفسير التعارض فيها بناءً على محاولة صاحب الكفاية (قده) الاّ بتمحلات وادعاءات تقدمت الاشارة اليها، وهذا بخلاف مااذا بنينا على محاولة الشيخ (قده) فانها - كما اشرنا - تستطيع أنْ تفسر ذلك بكل وضوح، لانَّ استعمال الاربعة في الثلاثة مثلاً أو ضمير المثنى في المفرد لايصح عرفا ولو على سبيل المجاز فلايمكن فرض المخصص دليلا على ارادة ذلك من دليل العدد ولهذا يقع التعارض بينهما فيه.[1]

المؤيد الثاني - انه بناءً على محاولة الشيخ (قده) يكون من الواضح تفسير وجه عدم امكان تخصيص الاكثر من افراد العام اذيمكن تفسيره بانّه يلزم استعمال العام في الاقل من افراده وهذا وإنْ كان جزءً من مدلول العام الاّ انَّ استعمال اسم الكل في الجزء انما يصح مجازاً فيما اذا كان الجزء مهّماً معتداً به، وهذا بخلاف محاولة صاحب الكفاية فانها لا تستطيع تفسير ذلك الاّ على اساس تمحل أُشير اليه ايضا فيما سبق[2]

المؤيد الثالث - انَّ تخصيص العام المجموعي وحجيته في الباقي بعد التخصيص بالامكان تفسيره على ضوء نظرية الشيخ (قده) اذ يكون المخصص قرينة على استعمال العام في مجموع الباقي[3]، بينما بناءً على محاولة المحقق الخراساني (قده) لم يكن

١ ــ استعمال الاربعة او اي عدد آخر في غيره من الاعداد انما لايصح ولو مجازاً باعتبار ان كل عدد بحدّه مباين مع العدد الآخر وليس جزءً منه لتكون بينهما علاقة الجزء والكل، والمفروض في محاولة الشيخ (قده) كشف المخصّص عن استعمال العام في ذات الخاص لابما هو خاص والا كان مبايناً مع العام وهذا يؤدي الىٰ لزوم صحة استعمال الاربعة ايضاً فى ذات الثلاثة لابحدّها فنحتاج الىٰ جواب آخر لامحالة كما هو على مبنىٰ المحقق الخراساني قده.

٢ــ يمكنه أنْ يجيب عنه بما يخرج به استهجان تقييد المطلق في اكثر افراده مع انه ليس بمجاز على كل المسالك، والظاهر انَّ النكتة العرفية واحدة في البابين.

٣ــ ولكن مجموع الباقي ليس نسبته الى مجموع العام نسبة الاقل الى الاكثر في العام المجموعي بل نسبة المباين الى مباينه، فكلتا النظريتين بحاجة الى تمحل لتفسير حجية العام المجموعي في تمام الباقي وكأنه في كل هذه المؤيدات افترض انَّ محاولة الشيخ (قده) ترجع الى دعوى قرينية المخصص على ارادة تمام الباقي من العام مع انَّ هذه محاولة مستقلة غير مسألة الانحلال في الظهور الاستعمالي.

يمكن تفسيره الاّ بتمحل تقدم بيانه فيما سبق.

المؤيد الرابع ـ انَّ محاولة الشيخ (قده) بافتراض انَّ المخصص يتصرف في مرحلة المدلول الاستعمالي من العام تنسجم مع نظرية القرينية العامة في سائر الموارد، من قبيل موارد حمل الامر الظاهر في الوجوب على الاستحباب بورود الترخيص في الترك، وكذلك النهي الظاهر في الحرمة يحمل على الكراهة بورود الترخيص في الفعل، فانه لااشكال في حملهما بلحاظ مرحلة المدلول الاستعمالي على ارادة الاستحباب والكراهة لابلحاظ مرحلة المدلول الجدّي بالحمل على التقيّة أو عدم الجدّ كما هو واضح، بينما يبقى في ذمة نظرية المحقق الخراساني (قده) اَنْ تفسر وجه الفرق بين الموارد الأُخرى وموارد التخصيص التي افترض فيها انَّ المخصص يتصرّف في الظهور الجدّي من العام دون الاستعمالي.

ويمكن للمحقق الخراساني (قده) اَنْ يدّعي في المقام بانَّ الحمل على الاستحباب انما كان باعتبار انه مقتضىٰ الجمع بين الدليل المنفصل الترخيصي ودليل الامر في سياق واحد، والقرينة المنفصلة تهدم حجية نفس الظهور الذي كان ينهدم باتصال القرينة فلامحالة يكون الظهور الاستعمالي لدليل الامر هو الساقط عن الحجية بورود الترخيص المنفصل، وامّا في التخصيص فلوكان دليله متصلاً بدليل العام في سياق واحد لم يكن هناك مجازية بناءً على مبناه من انَّ التخصيص المتصل من التخصص من باب ضيق فم الركيّة دائما ـ وسيأتي الحديث عن هذه النقطة ـ ومعه فلاموجب لجعله في فرض الانفصال رافعاً لحجية اصالة الحقيقة نظير باب الاطلاق والتقييد فانَّ دليل المقيد لايكون كاشفا عن استعمال المطلق في المقيد مجازاً بل القدر المتيقن هو عدم ارادته جدّاً.

هذه هي اهم المؤيدات التي يمكن اَنْ تذكر لترجيح المحاولة التي ذهب اليها الشيخ (قد) على المحاولة المتبناة من قبل صاحب الكفاية (قده) وقد عرفت انها لا تعدو مجرد أو ضحية في تفسير بعض الظواهر والمفارقات ولا تشكل برهانا حاسما لدحض نظرية صاحب الكفاية (قده).

وهناك مؤيد واحد في قبال تلك مؤيدات تعزز محاولة صاحب الكفاية (قده) هو

انَّ نظرية الشيخ (قده) تعجز عن تخريج حجية العام في الباقي في موارد العموم المستفاد بنحو المعنى الحرفي كالجمع المحلّى باللام بناءً على دلالتها على العموم وذلك باحد تقريبين.

١ ـ بناءً على انْ تكون دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم من جهة دلالة اللام على التعيين ولا تعيين الاّ في مرتبة العموم. فانه اذا فرض كون المخصص كاشفا عن عدم الاستعمال في العموم كان معنى ذلك عدم ارادة المرتبة العليا من الجمع وهو يعني عدم استعمال اللام في التعيين بل في التزيين مثلا، ومعه فكيف نثبت ارادة تمام الباقي، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بانَّ الخاص يهدم حجية الظهور الجدي مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله.

٢ ـ بناءً على انْ تكون لام الجماعة دالة على النسبة الاستيعابية ابتداءاً بين الطبيعة وافرادها. فانه يقال انه بعد ثبوت التخصيص يستكشف عدم استعمالها في ذلك ومعه لايمكن اثبات استعمالها في النسبة الاستيعابية لأفراد العالم العادل مثلاً.

لانَّ كل نسبة ومعنى حرفي مباين مع غيرها بحسب المفهوم وانْ كان من حيث النتيجة النسبة بين محصول كل منهما خارجا ومحصول الاخر الاقل والاكثر، وهذا بخلاف ما اذا كان العموم والاستيعاب بنحو المعنى الاسمي، أو قلنا بانَّ المنثلم حجيته هو الظهور الجدي لا الاستعمالي.

و بعد هذا السير الطويل نقول: قد يصار في التخصيص المتصل إلى ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) وتبعه عليه مشهور المحققين المتاخرين من عدم المجازية باعتبار مجموع امرين:

الاول ـ عدم الشعور بالعناية في موارد التخصيص المتصل باقسامه المتعددة.

الثاني ـ تطبيق المحاولة الاولى المتقدمة بافتراض انَّ اداة العموم تدل على استيعاب تمام افراد المدخول، و يراد بالمدخول معنى أوسع يشمل جميع مايمكن انْ يضيفه المتكلم من القيود والمخصصات في مجموع كلامه أي مالم يخرجه بالتخصيص و بذلك يكون التخصيص بالمتصل باقسامه من التخصص من باب عدم انعقاد العموم من أول الامر بلحاظ المدلول التصوري الاّ في الباقي.

والامر الاول من هذين الامرين صحيح لاغبار عليه وجدانا الاّ انَّ الامر الثاني غير صحيح لما ذكرناه مفصلاً في بحوث تعارض الادلة وتوضيح ذلك:

انَّ التخصيص الذي يكون من باب ضيق فم الركيّة والتخصص انما يكون فيما اذا كان تضييق العام ثابتا في مرحلة مدلوله التصوري وذلك انما يكون في موردين، احدهما ـ ماذا كان هناك تقييد في مدخول اداة العموم مباشرة كقولنا (اكرم كلَّ فقير عادل) والاخر ـ ما اذا كان هناك مايدل على التخصيص والاخراج تصورا كادوات الاستثناء والاستدراك نظير قولنا (اكرم كلَّ الفقراء الاّ فساقهم) فانه في هذين القسمين من التخصيص المتصل يكون تضيق العام ثابتا في مرحلة المدلول التصوري للكلام ولهذا لا تكون هناك عناية ولامخالفة بلحاظ المدلول التصديقي الاستعمالي أو الجدي.[1]

وامّا اذا كان التخصيص المتصل متمثلا في جملة مستقلة أتي بها عقيب العام كما اذا قال (اكرم كلَّ فقير، ولايجب اكرام فساقهم) ففي مثل ذلك لايكون تضييق العام ثابتا في مرحلة المدلول التصوري للكلام لوضوح عدم تقييد الفقير الذي هو مدخول الاداة بنسبة تقييدية وعدم ذكر مايدل على الاستثناء أو الاستدراك تصوراً، فلامحالة يكون التخصيص بملاك التناقض بين مدلول الجملتين المتعاقبتين لكون احداهما موجبة كلية والاخرى سالبة جزئية وهمالايجتمعان ثبوتاً فلابدَّ وانْ يكون المقصود هو الخصوص لاالعموم. الا انه من الواضح انَّ هذا الملاك للتخصيص يكون بلحاظ المدلول التصديقي للكلام لاالتصوري لانَّ مبدأ عدم التناقض من شؤون هذه المرحلة بمعنى انَّ مركز هذا التنافي انما هو مرحلة المدلول التصديقي وامّا مرحلة المدلول التصوري للجملة السالبة الكلية والموجبة الجزئية فمن الواضح انه لايكون احد التصورين مناقضا ومنافيا مع الاخر بما هما تصوران ساذجان ولهذا لوسمعناهما من جدار انتقش في ذهننا التصوران معاً على حد واحد وهذا يعني انَّ هذا الملاك للتخصيص انما يقتضي ثبوت

١ ــ مع وجود فرق بين القسمين من حيث انَّ العام في مورد الاستثناء مستعمل في عمومه الشامل للمستثنىٰ غاية الامر قد استعمل الاستثناء ايضاً في معناه وهو الاقتطاع تصوراً فتكون حصيلة المستثنىٰ منه والمستثنىٰ ارادة الخاص نتيجة بخلاف القسم الاول الذي يكون التخصيص وارداً على مدخول الاداة.

التخصيص في مرحلة المدلول التصديقي وحينئذ لايمكن اَنْ يربط مدلول الاداة الوضعي بعدم التخصيص بهذا النحو فانه ربط للمدلول التصوري الوضعي بمدلول تصديقي وقد تقدم فيما سبق انَّ هذه مغالطة نشأت من الخلط بين مرحلتين وعالمين[1].

وعليه فالمحاولة الاولى من المحاولات الثلاث لا تثبت في تمام اقسام التخصيص المتصل كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) ومن تبعه، بل في خصوص القسمين الاولين.

وامّا القسم الثالث وهو المخصص المتصل في جملة مستقلة فهو ليس من باب ضيق فم الركيّة بل من باب التخصيص حقيقة بلحاظ المدلول الاستعمالي أو الجدي بعد ثبوت العموم بلحاظ المدلول التصوري الوضعي. وحينئذ قد يقال بانه لابدَّ من افتراض العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل امّا بلحاظ الظهور الاستعمالي بأنْ يكون مستعملا في الباقي مجازاً أو الظهور الجدي ـ اصالة التطابق بين عالم الثبوت والاثبات ـ فكيف التزمتم بعدم العناية وفاقا مع صاحب الكفاية (قده).

والجواب: انَّ الصحيح مع ذلك عدم العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل ايضا، امّا بلحاظ الظهورالاستعمالي فلأنَّ العام مستعمل في العموم حقيقة، وامّا بلحاظ الظهور الجدي فلأنَّ موضوع هذا الظهور ليس هو كل جملة جملة من الكلام بل مجموع الكلام الواحد للمتكلم، لانَّ الشيء الذي لايليق بالمتكلم اَنْ يسكت على كلام غير جدي لااَنْ يذكر شيئا مع الدلالة في نفس الكلام بقرينة حال أو مقال على انه جاد في مقدار منه، فانَّ هذا لايكون منافيا مع الظهور الحالي المذكور فالتخصص ثابت في الواقع بلحاظ هذه المرحلة من الظهور للعام.

وامّا التخصيص المنفصل فلا تتم فيه هذه المحاولة كما تقدم بيانه عند التعليق عليها فيدور الامر بين المحاولتين الثانية والثالثة. وقد اتضح مماتقدم انَّ جميع ماذكر من المؤيدات والشواهد الانّية أو اللميّة لاحداهما في مقابل الاخرى لا تكون برهانا حاسما

١ ــ هذا لو أُريد انَّ اداة العموم تدل على استيعاب مالم يخصصه المتكلم ولوبجملة مستقلة، وامّا اذا أُريد من هذه الدعوى ثبوت التخصيص في مرحلة المدلول التصوري على غرار الاستثناء والاستدراك كما لو ادّعىٰ انَّ نفس تعقب الخاص بما هو خاص يدل على الاستدراك تصوراً ومن أساليبه فلااشكال من هذه الناحية.

بحيث يعجز صاحب الفرضية المتبناة في المحاولة الاخرى عن تفسيرها بشكل أو باخر، وعليه فتبقىٰ المسألة في ذمة وجدان كل أحد من انَّ المخصص المنفصل هل يكون كاشفا عن انثلام الظهور الاستعمالي من العام أو الظهور الجدّي منه.

بقي في المقام التنبيه الى شيء وهو انَّ ماتقدم من الحديث انما هو حول حجية العام في الباقي في الجمل الانشائية أعني المستعملة في مقام الانشاء.

وامّا الجملة الخبرية المخصصة، فقديقال فيهابانه لا تنافي فيها بين دليل التخصيص ودليل العام والوجه في ذلك انَّ المدلول الجدي في الجملة الخبرية هو قصد الحكاية والاخبار لاالجعل والانشاء، ومن الواضح انه يمكن اَنْ يكون للمتكلم قصد الحكاية عن العموم جداً وحقيقة لمصحلة فيه مع عدم ثبوت العموم واقعا كمايقتضيه المخصص، والحاصل: انَّ المخصص انما يدل على عدم ثبوت مدلول العام في مورد التخصيص ولايكشف عن عدم قصد الحكاية عن العموم في الجملة الخبرية المخصصة، غاية الامر يلزم الكذب بناءاً على تقوم الكذب بأنْ يقصد الحكاية عن شيء خلاف الواقع كما هو المشهور، وامّا بناءاً على مبنانا من انَّ الكذب متقوم بكشف شيء خلاف الواقع فهو حاصل حتى لولم يكن قاصداً الحكاية كما في موارد التورية عندهم فانه قد كشف بذلك ماهو خلاف الواقع ولذلك نبني فقهياً على حرمة التورية وكونها كذبا ايضا الاّ في حالة واحدة لامجال للتعرض لها هنا، ولكن هذا ليس من التعارض بين الكلامين لابلحاظ المدلول الاستعمالي وهو قصد اخطار العموم ولابلحاظ المدلول الجدي وهو قصد الحكاية عنه، نعم المخصص مخالف لامر ثالث وهو مطابقة تلك الحكاية مع الواقع ـ وقد يعبر عنها باصالة الجد ـ الاّ انَّ هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام ولامن مدلولا ته بوجه وانما هو مرتبط بوثاقة الحاكي وكونه صادقاًلايخطأوهذا هو معنى عدم التنافي بين الكلامين العام الخبري والمخصص.

ولكن الصحيح وجود التنافي بين العام الخبري ومخصصه بلحاظ ظهور حالي، ذلك انَّ عدم مطابقة الحكاية مع الواقع تارة: تكون اختيارية من جهة كذب المتكلم، واخرى: تكون اضطرارية من جهة التقية ونحوه، وظاهر المتكلم بكلام انه يحكي عنه بالحرية والاختيار لابالاضطرار والجبر فاذا فرضنا المتكلم صادقا كالمعصوم الذي

يستحيل منه عدم المطابقة الاختياري فلامحالة كان المخصص منافيا مع ظهور العام الخبري في الجدية، فانَّ مقتضىٰ ظهوره الحالي في كون حكايته اختيارية وصادرة عنه بحرية صدور الكذب من المعصوم وهو مستحيل فلامحالة يقع التنافي بين المخصص والعام الخبري ولو بلحاظ ظهوره الثالث.

«حجية العام مع المخصّص المجمل»

الجهة الثانية ـ في انه اذا فرض اجمال المخصص فهل يكون العام حجة في عام يعلم شموله للمخصص أم لا؟

وهذه المسالة بحسب الواقع امتداد للمسالة السابقة حيث انه بعد اَنْ ثبت هناك حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي يبحث عن حدود مايكون العام حجة فيه: فهل هو ما لم يعلم دخوله في المخصص أم خصوص ماعلم عدم دخوله فيه؟

والبحث عن هذه الجهة يقع في مقامين، لانَّ، اجمال المخصص امّا مفهومي أو مصداقي وفي كل من المقامين توجد فروع اربعة، اذ المخصص المجمل امّا متصل بالعام أو منفصل عنه، وعلى كل من التقديرين امّا اَنْ يكون الدوران بين الاقل والاكثر أو بين متباينين.

وقبل الشروع في الحديث عن هذه المسائل لابدَّ من التعرض الى نكتة مرتبطة ببحوث تعارض الادلة ولها دخل كبير في المقام، وهي الكلمة المشهورة القائلة بانَّ المخصص المنفصل يرفع حجية العام والمخصص المتصل يهدم ظهور العام فنقول:

امّا دعوى كون المخصص المنفصل رافعا لحجية العام دون ظهوره فلأنَّ العام بعد اَنْ انعقدت دلالته على العموم وتمت فيستحيل اَنْ ينقلب عما وقعت عليه، لانها كانت دلالة تنجيزية غير معلقة على عدم التخصيص المنفصل ببرهان نفي احتمال التخصيص بنفس هذا الظهور والاّ لابتلىٰ الظهور بالاجمال كلّما احتملنا وجود مخصص منفصل واقعا، فلامحالة عند ثبوت المخصص ايضا تكون اصل الدلالة والظهور باقيا في العام على حاله وانما ترتفع حجيته امّا بملاك الاظهرية والاقوائية كما سلكه صاحب الكفاية (قده) أو بملاك القرينية كما افاده المحقق النائيني (قده) وقد حققنا

ذلك مفصلا في بحوث التعارض.

وامّا دعوى كون المخصص المتصل رافعا للظهور فهي بالنسبة الى التخصيص المتصل بنحو التقييد أو الاستثناء والاستدراك واضحة، لانَّ التخصيص في هذين القسمين ثابت في مرحلة المدلول التصوري الوضعي للكلام فلاينعقد ظهور في العموم ذاتا لعدم انعقاد دلالة عليه في مرحلة الدلالة التصورية.

وامّا المخصص المتصل المستقل فرافعيته لاصل الظهور تتضح على ضوء النكتة التي ذكرناها فيما سبق لتفسير عدم العناية في التخصيص به، حيث قلنا بانَّ العام وانْ كان بحسب مدلوله التصوري بل الاستعمالي ظاهراً في العموم الاّ انه بحسب المدلول الجدي لاظهور في ارادته بل الظهور يقضي بارادة الخصوص جدا، باعتبار انَّ الظهور الحالي في الجدية يقتضي انَّ المتكلم جاد في كلامه في مقابل اَنْ يكون هازلا في مجموع كلامه بأنْ يسكت على الهزل فادام لم ينته من كلامه الواحد لايمكن اقتناص مراده الجدي منه، فاصالة الجد انما تجري بلحاظ مجموع الكلام لا ثبات الجد ونفي الهزل الفعلي بالكلام ولاتجري بلحاظ كل جزء جزء من الكلام الواحد لا ثبات الجد التحليلي والحيثي من ناحيته.

فاذا اتضحت هذه المقدمة نعود الى الحديث عن مسائل اجمال المخصص فنقول:

(المقام الاول ـ في المخصص المجمل مفهوماً)
(وهو يحتوي على فروع اربعة كما اشرنا:)

الفرع الاول ـ ما اذا كان المخصص المجمل مفهوما متصلا بالعام ومرددابين الاقل والاكثر، كما اذا ورد (اكرم كلَّ فقير ولايجب اكرام الفاسق من الفقراء) وافترضنا تردد مفهوم الفاسق بين فاعل الذنب الكبيرة بالخصوص ـ الاقل ـ أو مرتكب مطلق الذنب ـ الاكثر ـ.

وفي هذا الفرع لااشكال ولاريب في سريان الاجمال من المخصص الى العام بحيث لايمكن التمسك به في اثبات حكمه لمورد الاجمال.

والصياغة المعروفة لهذه الدعوى: انَّ الحجية موضوعها الظهور وفي المقام يكون اصل ظهور العام بلحاظ مورد الاجمال من المخصص مجملا باعتباره متصلا وقد تقدم انَّ **المخصص المتصل يهدم اصل الظهور، فلوكان مدلول المخصص هو الاكثر كان معناه** عدم انعقاد ظهور العام بلحاظ فاعل الصغيرة لكي يمكن التمسك به، وبكلمة موجزة: يكون المقام من الشبهة المصداقية لدليل حجية الظهور والعموم فكيف يمكن التمسك به؟

وهذه الصياغة في التخصيص بالمتصل الثابت في مرحلة المدلول التصوري للعام ـ كالتخصيص بنحو تقييد مدخول اداة العموم أو بالاستثناء ـ واضح لاغبار عليه، اذ لايمكن آنْ يحرز فيه المدلول التصوري الوضعي للعام بلحاظ مورد اجمال المخصص لكي

يكون حجة في الكشف عن المراد الاستعمالي والجدي لانَّ الكاشف عن ذلك انما هو الفهم الشخصي للمتكلم على ماحققناه في بحوث حجية الظواهر، والمفروض هنا الاجمال في نظره هذا اذا كان الاجمال بحسب نظره، واما اذا كان الاجمال بحسب نظر العرف العام ايضا كما في موارد استعمال المشتركات أو المجملات ذاتا فالامر اوضح.

وامّا في التخصيص المتصل المستقل الذي قلنا فيماسبق ان التخصيص فيه يثبت بملاك تصديقي ولذلك لايكون ثابتا الاّ بلحاظ المراد الجدي فقد يقال بانه لا تتم فيه الصيغة المذكورة لانَّ المفروض انعقاد الدلالة التصورية والاستعمالية على العموم الشامل لفاعل الكبيرة فضلا عن الصغيرة وانما يشك ويحتمل عدم جدية المتكلم فيه ولكن احتمال الهزل هذا منفيّ باصالة الجد، لانَّ المقدار الثابت لدى السامع من الهزل انما هو بالنسبة لفاعل الذنب الكبيرة وامّا مرتكب الصغيرة فلم يثبت هزل المتكلم فيه فيكون مقتضى الاصل والظهور الحالي الجدية فيه كما هو كذلك بلحاظ سائر افراد العام.

الاّ انَّ الصحيح مع ذلك سريان الاجمال الى العام في هذا القسم ايضاً، وذلك لاننا ذكرنا فيماسبق في معنىٰ انثلام الظهور الجدي بالمخصص المستقل المتصل بانَّ الهزل الذي يكون على خلاف ظاهر المتكلم انما هو الهزل الذي يسكت عليه المتكلم.

وحينئذ فتارة: يراد بالسكوت مايقابل اعلام السامع وجعله يفهم بالفعل الهزل، واخرى: يراد بالسكوت مايقابل البيان بحسب ما هو نظام اللغة والمحاورة العام، فان قصد الأول تمَّ ماذكر من عدم انثلام اصل الظهور في هذا القسم لانَّ السامع لم يثبت لديه الهزلية الاّ بمقدار فاعل الكبيرة فقط، وانْ قصد الثاني فالصحيح ماذكر في الكلام المعروف من اجمال العموم لانه على تقدير كون المخصص بحسب النظام اللغوي العام شاملا لفاعل الصغيرة لم يكن المتكلم قد سكت عن هزلية العام بلحاظه فلايحرز موضوع الظهور الجدي بالنسبة اليه. ولااشكال في انَّ الصحيح هو التقدير الثاني لوضوح انَّ المتكلم ليس مسؤولاً عن اكثر من متابعة النظام اللغوي العام في مقام المحاورة والتخاطب وابراز جده وهزله.

إنْ قلت: فاذا يقال في الموارد التي يكون الاجمال فيها ذاتيا ثابتا بحسب النظام

اللغوي العام ايضا كما اذا كان المخصص مشتركا لفظيا بين الاقل والاكثر ولم ينصب المتكلم قرينة.

قلنا: بعد افتراض صحة الاستعمال في تلك الموارد وكونه منسجما مع النظام العام بحيث يكون استعماله وارادته لاحد المعنيين من دون نصب القرينة صحيحا عرفا. لايكون المتكلم ساكتا عن الهزل المذكور بحسب النظام العام على تقدير ارادته التخصيص بالاكثر فلايمكن نفي احتمال هذا الهزل ايضا لاحتمال كونه مما لم يسكت عنه.

وهكذا يتبين صحة الدعوى المذكورة في هذا الفرع من سريان الاجمال من المخصص الى العام.

نعم انَّ هنا اشكالاً قديوجه على دعوى الاجمال في هذا الفرع وحاصله: انه سلمنا الاجمال وعدم احراز صغرى الظهور في العام بالنسبة لمورد اجمال المخصص ولكن أليس هذا الشك مسبباً عن الشك في القرينة المتمثلة في المخصص فيمكن نفيه باصالة عدم القرينة و به يرتفع الشك المسببي ويحرز الظهور في العام ايضا.

والجواب على هذا الكلام واضح، فانه لوأُريد من اصالة عدم القرينة هذا اصل تعبدي شرعي هو استصحاب عدم القرينة فالتمسك به في المقام مثبت لوضوح انَّ الظهور لازم تكويني عقلي وليس أثراً شرعياً مترتباً على عدم القرينة وانْ كان يترتب عليه الحجية التي هي حكم شرعي. وانْ أُريد الاصل العقلائي فهو انما يجري في مورد تحفظ فيه نكتة كاشفية وامارية يُنفىٰ بها وجود القرينة، على ماشرحنا ذلك في بحث حجية الظواهر، وذلك يكون في احدى حالتين ليس المقام واحدا منهما:

الحالة الاولى ـ ماذا كان الشك في القرينة مسببا عن احتمال الغفلة بان كان ذكره المتكلم وغفل عن سماعها المتكلم فيكون منفيا بملاك اصالة عدم الغفلة من العاقل الملتفت.

والحالة الثانية ـ ما اذا كان الشك في وجود القرينة المنفصلة فيكون منفيا بملاك كاشفية الظهور المنعقد في ذي القرينة ذاتا. وفي المقام ليس الشك من باب احتمال الغفلة بل الجهل والاجمال وليس الاصل عدم الجهل، كما انَّ المحتمل هو القرينة

المتصلة الهادمة على تقدير ثبوتها لاصل الظهور لا المنفصلة التي يحفظ معها الظهور[١].

الفرع الثاني ـ ما اذا كان المخصص متصلا ومجملا دائراً بين متبائنين. كما اذا قال (اكرم كلَّ فقير ولا تكرم الاولياء منهم) ودار أمر الولي بين العبد وابن العم مثلا، أو قال (لا تكرم زيداً) ودار أمره بين زيد بن عمر وزيد بن بكر.

والبحث في هذا الفرع يقع في ثلاث نقاط:

النقطة الاولى ـ في عدم جواز التمسك بالعام في الفردين المتبائنين معاً، وذلك لوجهين:

الاول ـ ماتقدم في الوجه السابق من انَّ المخصص المتصل يهدم اصل الظهور في العام فانه على هذا الاساس لايوجد ظهور بلحاظ الفردين معاً كي يتمسك به.

الثاني ـ لو تنزلنا وافترضنا وجود الظهور فيكون المخصص المتصل كالمنفصل رافعا للحجية فقط مع ذلك لايمكن التمسك بالعام كما لايمكن في فرض انفصال المخصص، وذلك لانَّ الظهورين وانْ فُرض انعقادهما ذاتاً الاّ انَّ احدهما ساقط عن الحجية بحسب الفرض لثبوت المخصص لاحدهما على كل حال ومعه لايمكن التمسك بالظهور فيهما معاً فانه خلف التخصيص.

النقطة الثانية ـ في عدم جواز التمسك بالعام في احد الفردين بالخصوص وذلك لوجهين ايضا:

الاول بناءاً على ماتقدم من انهدام اصل الظهور فيما اذا كان المخصص متصلا لايحرز اصل الظهور بالنسبة الىٰ كل من الفردين بالخصوص فيكون شبهة مصداقية لكبرى حجية الظهور.

الثاني لوفرض عدم انثلام اصل الظهور مع ذلك لايجوز التمسك بالعام لاثبات الحكم في احد الفردين بالخصوص لانه لو أُريد التمسك به مع التمسك بالعام في الفرد الآخر جميعاً فهو خلف التخصيص كما تقدم، ولو اريد التمسك به بدلاً عن الاخر فهو

١ ــ هذا اذا أرجعنا اصالة عدم القرينة في هذه الحالة الىٰ اصالة الظهور واما اذا لم تكن من باب حجية الظهور عند العقلاء بل من باب اصالة الحقيقة والعموم ابتداءاً مع ذلك لم يجز التمسك بها في المقام فيما اذا كان المخصص المجمل ثابتا في مرحلة المدلول التصوري للكلام لعدم انعقاد اصل الدلالة التصورية والاستعمالية بالنسبة الى مورد الاجمال.

ترجيح بلامرجح، وإنْ شئت قلت: انَّ الظهور اذا كان منعقداً وإنْ كان ينفي احتمال التخصيص وفي المقام بلحاظ احد الفردين بالخصوص لايقطع بالتخصيص الاّ انَّ هذا الظهور في كل منهما معارض معه في الاخر فيسقطان عن الحجية كما هو الحال في تمام موارد التعارض.

النقطة الثالثة- في امكان التمسك با لعام لاثبات الحكم في الفرد غير الخارج بالتخصيص واقعا على اجماله، واثره تشكيل علم اجمالي منجز اذا كان العام متكفلا لاثبات حكم الزامي فيكون من موارد العلم الاجمالي بالحجية الذي هو كالعلم الاجمالي بالواقع في التنجيز، بل وقد يتصور الاثر ايضا في مورد العام غير الالزامي احيانا.

والصحيح امكان ذلك بتقريب: انَّ غير ماهو المخصص واقعاً يكون ظهور العام شاملاً له على اجماله ولا موجب لرفع اليد عن حجيته لأنَّ المقتضي وهو اصل الظهور محفوظ بالنسبة اليه وإنْ كنّا في مقام الاشارة اليه نشير اليه بالعنوان الاجمالي المذكور والمانع مفقود حيث لم يثبت تخصيص آخر زائداً على المخصص المجمل[1].

وبهذا لايرد شئ من الوجهين المتقدمين في النقطتين السابقتين هنا كما هو واضح، هذا اذا لم يكن يعلم بعدم التخصيص الزائد ثبوتاً وإلّا كان ثبوته بالعلم الوجداني بارادة غير المخصص.

إلّا انَّ هنا اشكالاً لابدَّ من حلّه، وهو انَّ غير ماهو المخصص واقعاً قد يكون لاتعين له واقعاً وذلك فيما اذا كان المخصص لاتعين واقعي له كما اذا كان المخصص عقلياً بمثابة المتصل يقتضي عدم اجتماع الحكم على الفردين المتبائنين معاً بحيث لابدَّ من خروج احدهما عقلاً، فانه في حالة من هذا القبيل

١ ــ قد يقال انَّ هذا البيان انما يتم فيما اذا لم يكن المخصص ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام وكان الاجمال ثابتاً بحسب النظام العام كما في استعمال المشترك أو الاجمال في نفس الاستعمال وامّا في ذلك فلا تنعقد الدلالة الفعلية التصورية على شمول شئ من المتبائنين وامّا الدلالة الشأنية التي كانت تحصل بالفعل لولا المخصص المجمل فليست هي موضوع الحجية.
ولكن الجواب: بانَّ الحجة ليست الدلالة التصورية بل الظهور الحالي الكاشف عن قصد المتكلم للافهام والجد، وفي المقام يعلم على كل حال بانَّ المتكلم يقصد احد المعنيين المترددين في مرحلة الدلالة التصورية كما هو الحال في استعمال المشترك ابتداءً كما اذا قال (اكرم الموالي) مثلاً.

لوفرض خروج كلا الفردين لم يكن يتعين المخصَّص -بالفتح- في احدهما المعين بل كانت نسبته اليهما على حد واحد، فاذا لم يكن المخصَّص متعيناً فلا محالة غير المخصَّص ايضاً لايكون متعيناً لأنَّ نقيض اللامتعين لامتعين لامحالة، ومعه لايمكن التمسك بالعام حتى بعنوان غير الخارج بالتخصيص واقعاً لأنَّ المقصود من التمسك به اثبات حكمه في ذلك المورد ولايعقل جعل الحكم على موضوع غير متعين واقعاً.

اذن فالصيغة المذكورة لتقريب الحجية لابدَّ من تطويرها وتصعيدها بعد افتراض انَّ العمل عقلائياً وفقهياً على بقاء العام على حجيته في غير ماهو خارج بالتخصيص واقعاً من دون فرق بين حالة تعين الخارج في لوح الواقع وعدم تعينه.

وقد يقال: انَّ غاية مايثبت بالمخصص في هذه الحالة عدم امكان شمول العام للفردين معاً وامّا شموله لاحدهما لابعينه فلامانع منه بحسب الفرض فيتمسك بالعام لاثبات حكمه في احدهما لابعينه.

وفيه:اولاً- انَّ عنوان احدهما ليس فرداً من افراد العام ليكون مشمولاً له بدلالة مستقلة بل هوجامع انتزاعي بين الفردين والدلالتين، لانَّ العام انما يدل على شمول كل فرد بعنوانه التعييني فتتشكل دلالتان تعينيتان يعلم بسقوط احداهما لابعينها والجامع بين الدلالتين ليس دلالة، نظير ماقلناه في باب التعارض بين الخبرين عندما أُريد اثبات الحجية لأحدهما لابعينه.

وثانياً- انَّ هذا ينتج الوجوب التخييري الثابت لعنوان احدهما مع انَّ العام بحسب الفرض يثبت الحكم التعييني في كل فرد ولهذا قلنا بتشكل علم اجمالي مقتضٍ للاحتياط.

والصحيح في علاج هذا الاشكال أَنْ يقال: إنَّ الحالة المذكورة انما تكون في الموارد التي يكون التخصيص فيها بملاك استحالة اجتماع الفردين تحت العام من دون خصوصية في احدهما وإلَّا كان اخراجه متعينا ثبوتاً في نظر المولىٰ فانه كما لايعقل أَنْ يكون موضوع حكم المولى غير متعين ثبوتاً كذلك لايعقل أَنْ يقصد المولى تخصيصاً واخراجالاحدهما اللامعين ثبوتاً فانَّ الاخراج والتخصيص حكم ايضاً فلابدَّ من تعينه ثبوتاً.

وحينئذٍ يقال: بانَّ المحذور العقلي المذكور سوف يؤدي الى وقوع التعارض بين الدليلين المتمثلين هنا في عموم العام بلحاظ هذا الفرد وعمومه بلحاظ الفرد الاخر، وهذا التعارض انما يكون فيما لواُريد التحفظ على الظهورين في الفردين مطلقاً بحيث نثبت في كل منهما حكم العام بالفعل، وبما انَّ هذه المشكلة مجرد مشكلة فنية نظرية وليست عملية باعتبار انَّ السيرة العملية العقلائية لا تفرق على كل حال في حجية العام لنفي التخصيص الزائد على اجماله سواءً كان له تعين واقعي على تقدير ثبوته أم لا، فالمسألة في مرحلة الاثبات محلولة بحسب الفرض وانما نريد أنْ نلتمس صياغة فنية لها ثبوتاً.

ويمكن علاج الاشكال فنياً بافتراض انَّ الساقط بالمخصص المذكور في المقام هو عموم العام لكل من الفردين مطلقاً وَامَّا ثبوت حكمه لكل منهما مشروطاً بخروج الاخر فلا محذور فيه، وبما انه يعلم بخروج احدهما على كل حال فيكون القدر المتيقن فعلية الشرط في احدى الشرطيتين وبالتالي العلم الاجمالي بالحجة على الحكم وهو منجز كالعلم الاجمالي بالواقع.

هذه هي الصياغة الاجمالية للحل، وامَّا تفصيل ذلك أنْ يقال: انَّ الجمع بين الظهورين المتعارضين في المقام بنحو لانقع في المحذور العقلي للمخصص يتصور بدواً على أحد انحاء أربعة.

١ ـ أنْ نجمع بينهما بتقييد الحكم المنكشف في كل منهما بحالة خاصة هي ماذا لم يكن الحكم ثابتاً للاخر وبذلك نستحصل وجوبين مشروطين في الفردين كل منهما مشروط بعدم ثبوت الحكم على الاخر.

وهذا الوجه غير صحيح اثباتاًوغيرمعقول ثبوتاً، فانَّ اثبات كون الحكم المجعول المنكشف بالدليل مقيد ومشروط بحاجة الى قرينة على ذلك ومجرد التعارض بين اطلاقي الدليلين لايقتضي ذلك، هذا مضافاً الى استحالة ثبوت هذين الحكمين المشروطين في المقام كالحكمين المطلقين، لانه لو كان الشرط في كل منهما عدم الوجود المطلق لحكم الاخر فهو دور اذ يستلزم توقف كل منهما على عدم الاخر، ولواُريد عدم الوجود اللولائي له أي لولا الاول فالشرط غير محفوظ في شئ منهما اذ لولا احدهما

لم يكن محذور في جعل الحكم على الاخر كما هو واضح.

٢ ـ أنْ يفترض التعارض بين الاطلاقين ويكون المقدار الثابت منهما بعد التعارض اطلاق العام لكل من الفردين على تقدير عدم الحكم للفرد الاخر، فيكون المقدار الثابت ظاهراً هو المقدار المردد بين المطلق والمشروط، نظير ماذا تعارض (اكرم الفقير) مع (لا تكرم الفاسق) وتساقطاً فكان المقدار الثابت بالحجة نتيجة هو وجوب اكرام الفقير العادل المردد ثبوتاً بين كونه مخصوصاً به أو مطلقاً من ناحية قيد العدالة.

فيقال في المقام: انّ مقتضىٰ حجية اطلاق العام لكل من الفردين في حال خروج الاخر وعدم ثبوت الحكم له، ثبوت حكمين على الفردين مرددين بين المشروط والمطلق وإنْ كان يعلم بان احدهما لابدَّ وأنْ يكون مطلقاً لاستحالة كونهما معاً مشروطين ثبوتاً.

وهذا الجمع ايضاً غير صحيح لعدم معقوليته ثبوتاً إذ الجعل المشروط لاحدهما مع كونه في الاخر مطلقاً يكون لغواً لانَّ الشرط بحسب الحقيقة انما هو عدم جعل الحكم على الاخر لاعدم امتثاله كما في باب التزاحم، والمفروض انَّ عدم الاخر منتفٍ فالجعل المشروط لايكون محركاً ومن اجل الامتثال فيكون لغواً، وهذا يعني وقوع التعارض بين الاطلاقين المزبورين ايضاً حيث يعلم بانَّ احدهما ساقط يقيناً على كل حال وبما انه غير متعين فلا يعقل التمسك بالاخر بعنوانه.

٣ ـ أنْ يقال بالحجية المشروطة لكل من الظهورين المتعارضين، نظير ماذكرناه في بحث التعارض من امكان استفادة نفي الثالث على القاعدة من دليل الحجية العام تمسكاً باطلاقه لكل من الخبرين المتعارضين مشروطاً بكذب الاخر، ففي المقام ايضاً يقال: انَّ العقلاء يجعلون الحجية لكل من الدلالتين العموميتين في العام ولكن لامطلقاً بل مشروطاً بكذب الاخر بمعنى عدم ثبوت مدلوله وبما انه يتيقن انَّ احدهما على كل حال غير ثابت فتكون احدى الحجيتين فعلية لامحالة، ولامحذور في أنْ يكون واقعاً كلاهما غير ثابت المستلزم لفعلية الشرطين والحجتين لانَّ هذا التقدير غير واصل للمكلف على كل حال بل لووصل اليه فسوف ينتفي موضوع الحجية فيهما معاً باعتبار العلم التفصيلي بكذب العموم فيهما معاً، وكون الحجة المعلومة بالاجمال نسبته الى

الطرفين على حد واحد لوفرض فعلية شرطها واقعاً بحيث لا تتعين في احدهما المعين لاضير فيه، فانَّ عدم تعين العلم الاجمالي واقعاًلامحذور فيه بلحاظ المنجزية العقلية وانما المحذور في عدم تعين موضوع الجعل والحكم الشرعي أو العقلائي كما هو واضح وهو متعين في المقام في احد الفردين أو كليهما فلا اهمال فيما هو المجعول.

وهذا الوجه صحيح ومعقول طالما افترض تمامية المقتضي له في مرحلة الاثبات وانَّ السيرة العقلائية قاضية بنفي التخصيص الزائد كما أشرنا اليه. إلّا انه لايتمّ إلّا في المخصص المنفصل الذي يحفظ فيه أصل الظهور وتنثلم حجيته، وامَّا اذا كان المخصص المذكور متصلاً وهادماً لاصل الظهور فلابدَّ من تعين مايهدم ومالايهدم ولامعنى للهدم المشروط كالحجية المشروطة كما هو واضح.

٤ ـ أنْ يقال بالتبعيض في الكشف والدلالة نفسها بدعوى انَّ كلاً من الدليلين له كشف عن مدلوله وهو ثبوت الحكم على احد الفردين مطلقاً من حيث كذب الكاشف الاخر أو صدقه، فتكون الحجة خصوص الكشف الثابت على تقدير كذب الاخر لابأنْ يكون كذب الاخر ماخوذاً في موضوع المنكشف بل في موضوع الكشف نفسه، نظير ما اذا أخبر المعصوم بكذب احدىٰ الامارتين حيث يكون لكل منهما كشفاً عن مدلوله على تقدير كذب الاخر من دون أنْ يكون كذب مدلول الاخر ماخوذاً في موضوع مدلول الاول، فيقال في المقام انَّ المخصص العقلي المذكور لايقتضي اكثر من اثبات كذب احدى الدلالتين والكشفين فيكون التقييد في الكاشفين، أي يكون كل من الظهورين كاشفاً عن مدلوله وهو ثبوت حكم موضوعه ولكن كشفه المقيد بكذب الظهور الاخر هو الحجة، وبما انه يعلم بحصول القيد في احدهما على الاقل فتحرز فعلية احد الكشفين على الاقل ولعلّه واقعاً كلاهما فعلي إلّا انه لايضر كما اشرنا، باعتبار عدم العلم بذلك ومقتضى حجية الكشف المعلوم بالاجمال التنجيز[1].

١ ــ الظاهر انَّ هذا النحو من التقييد في الكاشفية انما هو في الملازمات الثبوتية كما اذا اخبر عن احد الضدين فيكشف عن صدقه على تقدير كذب الاخر وامّا الكواشف الفعلية كالكلام الكاشف عن المراد فلا يعقل هذا النحو من التقييد فيها لانها امر جزئي وكاشفيّته فعلية فلايعقل أنْ تكون موقوفة على كذب الاخر ثبوتاً أو عدم كذبه بل هي كاشفة عن كذب ذاك بالفعل، فلا تعليق ولا تعدد في الدلالة والكشف، نعم يعقل توصيف هذه الدلالة والكشف بأنها توأمة مع كذب الدلالة والكاشف ←

وهكذا نستطيع أنْ نخرج بصياغة فنية لتخريج حجية العام في غير الخارج بالتخصيص على اجماله، وقد عرفت انَّ المشكلة صياغية فنية وليست عملية اذلا اشكال عندنا في انَّ السيرة العملية العقلائية قائمة على حجية العام في نفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال سواء كان له تعين واقعي أم لا.

ثم انَّ من تطبيقات هذه الفكرة ما اذا علمنا بنجاسة احد الثوبين أو الترابين واحتملنا نجاسة الاخر، فانَّ دليل كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر مقيد بمقتضى مخصص لبيّ متصل أو منفصل بعدم امكان الترخيص في المخالفة العملية القطعية فلا يمكن أنْ يشمل كلا طرفي العلم الاجمالي وامَّا شموله لغير ماعلم اجمالاً بنجاسته مع احتمال كونه غيرمتعين في الواقع - كمالوفرض نجاستهما معاً من دون مائزثبوتي - فمبنيٌّ على ماذكرناه من امكان التمسك بالعام لنفي التخصيص الزائد، اذ المخصص العقلي أو العقلائي المذكور لايقتضي اكثر من عدم امكان اجتماع الموضوعين معاً تحت دليل الاصل وامَّا شموله لاحدهما فلا محذور فيه.

واثر التمسك بدليل الاصل في غير المعلوم بالاجمال مع كونه متكفلاً لحكم ترخيصي جواز تكرار الصلاة بهما مرتين حيث يحرز بالتعبد الطهارة الظاهرية وهذا بخلاف ماذا قيل بعدم جواز التمسك بالعام في ذلك.

الفرع الثالث - ماذا كان المخصص المجمل منفصلاً دائراً بين الاقل والاكثر كما اذا ورد (اكرم كل فقير) وورد في دليل منفصل (لايجب اكرام فساق الفقراء) مع تردد مفهوم الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص من ارتكب الكبيرة.

→ والآخر كما انها قد تكون مقرونة بامور واقعية اخرىٰ من قبيل صدق مضمونه ايضاً وتحققه واقعاً إلَّا انه من الواضح ان الحجية المجعولة عقلائياً أو شرعاً على الكواشف لاتجعل لها مقيدة بمثل هذه القيود الواقعية المرتبطة بالمدلول المنكشف من حيث صدقه أو كذب ضده فتمامية مقام الاثبات عقلائياً محل تامل وإلَّا فكان ينبغي المصير اليه في تمام موارد التعارض بين اطلاقي دليلين بملاك العلم الاجمالي كما اذا علم اجمالاً بتخصيص احدهما - كما اذا جرى استصحاب الطهارة في طرف واصالة الطهارة في طرف اخر مثلاً - بل وفي موارد التعارض من باب التنافي بين مدلوليها بنحو العموم من وجه فيما اذا كان كلاهما يتضمن حكماً الزامياً و يظهر اثره العملي في موارد تعدد الواقعة مع انه من البعيد الالتزام بذلك فقهياً بل ذهب المشهور الى عدم نفي الثالث في موارد التعارض، نعم في خصوص الاصول العملية يمكن اجرائها في عنوان غير المعلوم بالاجمال لأن موضوع الاصل هو الشك ومع وجود عنوان اجمالي يتحقق فرد ثالث للشك يكون موضوعاً مستقلاً لدليل الاصل غير الشك المتعلق بالعنوانين التفصيليين.

والصحيح في هذا الفرع صحة التمسك بالعام في مورد اجمال المخصص وعدم سريانه الى العام.

والصيغة المدرسيّة لتخريج ذلك: انَّ مقتضي الحجية وهو ظهور العام في العموم بالنسبة لمورد الاجمال موجود والمانع مفقود.

امَّا وجود المقتضي، فلما تقدم من انَّ المخصص المنفصل لايهدم الظهور وانما يتقدم عليه في الحجية بملاك الاظهرية أو القرينية.

وامَّا عدم المانع، فلانَّ الثابت من المانع عن حجية العموم انما هو بمقدار فاعل الكبيرة من الذنب وامَّا فاعل الصغيرة فلم يثبت بحسب الفرض خروجه بالتخصيص فيبقى العام على حجيته لما تقدم من انَّ ظهور العام بنفسه حجة في نفي التخصيص المحتمل.

وهذه الصياغة صحيحة لاغبار عليها، إلَّا هنالك شبهات يمكن أنْ تثار في مقابلها لابدَّ من دفعها، وهي يمكن ان تذكر بتقريبات عديدة:

التقريب الاول ـ أنْ يقال بانَّ هذا تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه الذي سوف يأتي في المقام الثاني عدم صحته وذلك لانَّ المخصص قد اخرج عن العام بحسب الفرض ما هو مدلول عنوان الفاسق من الفقراء وبذلك اصبح ظهور العام منقسماً الى ما يكون حجة فيه، وهو الفقير الذي لايكون مشمولاً لمدلول الفاسق، وما لايكون حجة فيه وهو الفقير المشمول لمدلول الفاسق، والمفروض انَّ فاعل الصغيرة ممن يشك في كونه مشمولاً لمدلول الفاسق أم لافيكون بالنسبة الى الظهور الباقي على حجيته من العام شبهة مصداقية ولايجوز التمسك فيها بالظهور.

والجواب: انَّ التخصيص اذا كان بعنوان من هو مدلول كلمة الفاسق بحيث اخذت كلمة الفاسق في دليل التخصيص بنحو الموضوعية بحيث يكون التخصيص بعنوان مسمّى الفاسق فلااشكال عندئذٍ في عدم امكان التمسك بالعام في مورد الاجمال وهو فاعل الصغيرة إلَّا انَّ هذا بحسب الحقيقية من اجمال المخصص مصداقاً لامفهوماً لان مفهوم مسمى الفاسق لااجمال فيه وانما الاجمال في مصداقه لامحالة، وامَّا اذا كان التخصيص بعنوان من يكون فاسقاً واقعاً بحيث يكون مفهوم الفاسق ملحوظاً بما هو

مرآة عن واقعه كما هو الحال في كل مفهوم فلا محالة يكون التخصيص بمقدار محكي هذا العنوان المردد بحسب الفرض بين الاقل والاكثر ويكون المتيقّن منه هو الاقل وامّا الاكثر فينفى احتمال تخصيصه بعموم العام دون أنْ يكون شبهة مصداقية له، لانَّ ظهوره انما انقسم بمقدار ما ثبت فيه التخصيص وهو فاعل الكبيرة فقط كما هو واضح.

التقريب الثاني ـ انَّ البناء العقلائي قاضٍ بمعاملة الادلة والقرائن المنفصلة معاملة المتصلات بتنزيلها منزلة المتصلة في مقام استكشاف المراد النهائي من مجموع كلمات المتكلم الواحد وهذا البناء يقضي في المقام ايضاً أنْ نعطي للمخصص المنفصل المجمل حكم المخصص المتصل المجمل وقد تقدم في الفرع الاول انه يوجب سريان الاجمال الى العام فكذلك الحال فيما ينزل منزلته، غاية الامر انَّ الاجمال هناك تكويني حقيقي وهنا تنزيلي حكمي.

الجواب: انَّ المقصود من البناء العقلائي المذكور انَّ الدليل المنفصل بما هو منفصل وما ينجم عن ذلك من استقرار ظهورات ودلالات يفرض كأنه متصل فاذا كان هناك ظهور يتولد من نفس حيثية الانفصال وانتهاء الكلام الاول فلابدَّ وأنْ يحافظ عليه ايضاً في مقام التعامل، وليس معنى التنزيل المذكور في البناء العقلائي افتراض الغاء هذا الظهور حكماً. وإنْ شئت قلت: انَّ فحوى هذا البناء انَّ الدليل الذي يكون على تقدير اتصاله قرينة مفسِّرة ومحددة لمراد المتكلم يكون على تقدير انفصاله كذلك حكماً وبلحاظ الحجية مع افتراض انحفاظ تمام ماهنالك من ظهورات ودلالات في مجموع الكلامين، فلايراد بهذا البناء الغاء الظهورات الكلامية المتولدة نتيجة انتهاء الكلام الاول كالظهور في العموم في المقام.

نعم يتم هذا التقريب اذا تمت احدى فرضيتين:

الاولى ـ أنْ يكون الدليل المنفصل متصلاً بحسب عالم اقتناص المراد وفهمه من الكلام وإنْ كان منفصلاً عنه بحسب السماع وتعاقب الألفاظ. وذلك فيما اذا فرض انَّ الجلسة مفتوحة بعد، وانَّ الكلام لم ينتهِ معنوياً وإنْ انتهىٰ سماعاً، كالاستاذ المحاضر الذي يلقي مطالبه تدريجاً، فانه لايكون انتهاء كلامه في محاضرته الاولىٰ موجباً لاستقرار الظهور النهائي الكاشف عن مراده لانَّ مجموع كلامه لايعتبر منتهياً بعد.

في هذه الفرضية يكون المخصص المنفصل بحسب السماع متصلاً بحسب مرحلة اكتشاف المراد النهائي للمتكلم ولذلك يسري اجماله الى العام لامحالة.

الثانية ـ أنْ يرد تعبد من المتكلم على اعطاء حكم الاتصال للمخصصات المنفصلة فيكون مقتضى اطلاق هذا التنزيل عدم حجية العام في مورد اجمال المخصص المنفصل ايضاً، إلّا انَّ كلتا هاتين الفرضيتين غير ثابت في حق الشارع الاقدس، امّا الاولىٰ منهما فلوضوح انَّ الائمة المعصومين وإنْ كانوا يفصحون جميعاً عن مصدر واحد إلّا انَّ ذلك لايعني انَّ كلماتهم المتباعدة منذ عهد النبي(ص) الى عهد الامام العسكري(ع) كلها جلسة واحدة مفتوحة كما هو واضح.

وامّا الثانية فلانه لم يرد دليل على التنزيل المذكور، وانما الثابت هو اتباع الشارع للطريقة العرفية العامة في مقام اقتناص المراد من مجموع كلمات المتكلم الواحد وقد عرفت انها لا تساعد على الغاء ظهور منعقد في العموم.

التقريب الثالث ـ انه بناءاً على مسالك مدرسة المحقق النائيني (قده)، من انَّ العموم في طول الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة وانَّ الاطلاق موقوف على عدم البيان المنفصل ايضاً سوف يسري اجمال المخصص المنفصل الى العام لامحالة، لانه صالح للتقييد ورافع للاطلاق ذاتاً كالمتصل تماماً ومعه لايمكن التمسك بالعام في مورد الاجمال لانه في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة وهي لاتجري لكون المورد شبهة مصداقية لها حينئذٍ.

بل قد اشرنا فيما سبق انَّ الاجمال حاصل بمجرد احتمال التخصيص المنفصل وهذه من التوالي الفاسدة لمجموع ذينك المبنيين ولامخلص عنها إلّا دعوى التمسك باستصحاب الظهور الموضوع للحجية، إلّا انَّ هذا مضافاً الى كونه لايتم في موارد احتمال وجود مخصص متقدم أو مقارن، لاينتج ماهو المقصود من اثبات الحكم بدليل اجتهادي لابأصل عملي.

فالصحيح في ابطال هذا التقريب عدم تمامية المبنىٰ في المسلكين المذكورين وقد تقدم ابطال احدهما في بحث العموم ويأتي ابطال ثانيهما في موضعه من بحوث المطلق والمقيد.

وهكذا يتضح صحة ماذهب اليه المشهور في هذا الفرع من عدم سريان اجمال المخصص الى العام وصحة التمسك به في مورد اجمال المخصص لتمامية المقتضي وفقدان المانع.

الفرع الرابع ـ ماذا كان المخصص المجمل منفصلاً ومردداً بين متبائنين كما اذا قال (اكرم كلَّ فقير) وورد في دليل منفصل (لا تكرم زيداً الفقير) وقد تردد بين زيدين.

وفي هذا الفرع ايضاً نتبع نفس المنهجة المتقدمة في الفرع الثاني لانهما يشتركان في الدوران بين متبائنين، فنقول: يقع البحث عن حكم هذا الفرع في ثلاث نقاط:

النقطة الاولى ـ عدم صحة التمسك بالعام في الفردين معاً، ووجه ذلك واضح فانه بالرغم من فعلية دلالة العام وشموله للزيدين معاً ـ خلافاً لما تقدم في الفرع الثاني ـ لكون المخصص المنفصل على ماتقدم في الاصل الموضوعي لايهدم اصل ظهور العام. إلَّا انَّ حجية احد الظهورين ساقطة بحسب الفرض ومعه لايمكن التمسك بهما معاً، فانه يعني التمسك بالعام فيما يقطع بعدم حجيته فيه وهو غير معقول.

النقطة الثانية ـ عدم جواز التمسك بالعام في احد الفردين بالخصوص، والوجه فيه واضح ايضاً فانَّ ظهور العام في كل منهما وإنْ كان فعلياً فالمقتضى تام كما انه لايعلم بتخصيصه بالخصوص فالمانع مفقود ايضاً لولوحظ كل من الظهورين مستقلاً إلَّا انه باعتبار العلم بالتخصيص في احدهما لامحالة يقع التعارض بينهما في الحجية بالعرض ويكون شمول دليل الحجية لاحدهما دون الاخر ترجيحاً بلامرجح، هذا لوأُريد التمسك باحدهما بالخصوص بدلاً عن الاخر واما التمسك به وبالآخر جمعاً فهو رجوع الى النقطة السابقة وقد عرفت عدم معقوليته.

النقطة الثالثة ـ في جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص الزائد المحتمل في الفرد الآخر غير الخارج بالتخصيص على نحو الاجمال اذا ترتب على ذلك أثر شرعي.

والصحيح: في هذه النقطة هو الجواز ايضاً كما كان الامر كذلك في الفرع الثاني رغم انَّ الشبهة التي اثرناها هناك تجري في المقام ايضاً فيما اذا كان الخارج لا تعين له ثبوتاً.

بل الاشكال هنا اعوص منه هناك اذ يرد ايضاً في مورد تعين الفرد المخصص واقعاً

كما في مثال الزيدين وذلك بتقريب انه إنْ أُريد التمسك بالعام في عنوان غير الخارج بالتخصيص بما انه فرد ثالث للعام فهو واضح البطلان اذ ليس هناك إلّا فردان هما زيد الاول وزيد الثاني وبالتالي لا يكون للعام إلّا ظهوران تعينيان في كل واحد من الزيدين.

وإنْ أُريد جعل هذا العنوان مشيراً الى ما هو مصب الظهور الذي واقعه احد الظهورين التعينيين فالمفروض وقوع التعارض بين هذين الظهورين نتيجة العلم الاجمالي بخروج احدهما الموجب لوقوع التعارض بينهما بالعرض[1].

والجواب على هذه الشبهة صناعياً نفس ماتقدم في الجواب عليها في الفرع الثاني علاوة على جريان الوجه الثالث من وجوه التصرف هنا بخلافه هناك كما نبهنا عليه.

وقبل أنْ نختم البحث في هذا المقام لابأس بالتنبيه على امور:

التنبيه الاول ـ انه قد اتضح في ضوء ماتقدم وجود فارق نظري وعملي في موارد اجمال المخصص المردد بين الاقل والاكثر بين ما اذا كان متصلاً أو منفصلاً وهو اجمال العام على التقدير الاول دون الثاني.

وعلى هذا الاساس لو فرض الشك في كون المخصص المحرز اصل مخصصيته صدر متصلاً بالعام أو منفصلاً عنه اصبح المقام صغرى من صغريات احتمال وجود القرينة المتصلة، فاذا قيل هناك بمقالة المشهور من التفصيل بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الموجود، أمكن التمسك بحجية العام في مورد الاجمال، وذلك لامكان احراز عمومه باصالة عدم وجود المخصص المتصل، فانَّ اصل المخصص وإنْ كان محرزاً إلّا انَّ اتصاله به غير محرز فالشك في أصل وجود القرينة المتصلة لامحالة فتجري اصالة عدم القرينة ولا تعارض باصالة عدم القرينة المنفصلة لانها لاأثر لها بعد فرض احراز اصل المخصص.

١ ــ لايقال ـ بانَّ التمسك بالعام في غير ماخرج بالتخصيص اذا كان متعيّناً واقعاً لامعارض له لانه بهذا العنوان الاجمالي لايكون له معارض وانما المعارضة بلحاظ العنوانين التفصيليين حيث بلحاظها يوجد علم اجمالي بكذب احدهما، وهذا نظير مايقال في موارد تعارض الاصلين العمليين من امكان التمسك بدليل الاصل في غير المعلوم بالاجمال من دون معارض. فانه يقال: انَّ موضوع الاصل هو الشك وباختلاف العنوان من التفصيل الى الاجمال يتولد شك ثالث يكون موضوعاً ثالثاً لدليل الاصل غير العنوانين التفصيليين وهذا بخلاف المقام حيث انَّ ماهو موضوع العام انما هو واقع الفردين والمفروض انَّ الظهور في كل منهما معارض والعنوان الاجمالي المشير لايشير الى فرد ثالث كما هو واضح.

وامّا بناءً على ماهو المختار عندنا في بحث حجية الظهور من عدم الفرق بين احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية من حيث عدم جريان اصالة عدم القرينة لكونها اصلاً عقلائياً قائماً على اساس نكتة الكشف والظهور ولايكون ذلك إلّا في موارد انعقاد اصل الظهور كما في موارد احتمال القرينة المنفصلة التي يحرز فيها ظهور ذي القرينةفي موارد احتمال القرينة المتصلة التي على تقدير ثبوتها تكون هادمة للظهور في ذي القرينة لا كاشف فعلي لكي يتمسّك به فلايمكن نفي اجمال العام بأصالة عدم القرينة، نعم يمكن نفيه بامارة اخرى لوفرض قيامها على ذلك كشهادة الراوي السلبية، فانَّ سكوته عن نقل مايكون مغيراً لمعنى الكلام المنقول بنفسه شهادة سلبية بعدم القرينة وإلّا كان ينبغي أنْ يذكرها بمقتضى تعهده بنقل الواقعة المنقولة بتمام ماله دخل فيها.

إلّا انَّ هذه الامارة ايضا انما تتم في خصوص دائرة القرائن الحادثة في مجلس المخاطبة لا القرائن النوعية الارتكازية التي هي مناسبات عامة معاشة في الاذهان العرفية، فانَّ الراوي متعهد بنقل الواقعة في مجلس المخاطبة وليس متعهداً بنقل الاطار الذهني والاجتماعي العام في ذلك العصر والتي على اساسها قد تتغير مداليل الكلمات، فمثل هذه القرائن لواحتملت انحصر طريق نفيها بمراجعة تاريخ صدور النص وملاحظة الملابسات والظروف التي كانت معاشة انذاك لتشخيص حال القرينة المحتملة سلباً أو ايجاباً وتفصيل الكلام في هذه الجهات موكول الى محله من بحوث حجية الظهور.

التنبيه الثاني ـ انه في موارد دوران المخصص المجمل بين متبائنين قد يتصور عدم الفرق العملي بين مااذا كان متصلاً بالعام أو منفصلاً وإنْ كان بينهما فارق نظري من حيث كون المتصل موجباً لاجمال نفس الظهور والمنفصل موجباً لاجمال حجيته، لانه على كلا التقديرين لايمكن التمسك بالعام في الفردين معاً أو في احدهما المعين كما أنه على كلا التقديرين يمكن التمسك به في العنوان الاجمالي غير المعلوم خروجه فلا ثمرة عملية بينهما.

ولكن الصحيح وجود الثمرة العملية بينهما ايضاً. ويمكن تصويرها باحد نحوين.

الاول ـ ما اذا فرضنا ثبوت مخصص تعييني لاحد الفردين بالخصوص زائداً على

المخصص المجمل فانه لوفرض انفصال المخصص المجمل امكن التمسك بالعام في الفرد الاخر لانَّ المحذور في التمسك به انما كان وجود العلم الاجمالي بالتخصيص المستلزم لعدم جواز التمسك بالعام في احد طرفيه بالخصوص لكونه ترجيحاً بلا مرجح إلَّا انَّ هذا المحذور ينحل بمجيء المخصص التعييني ومعه يصح التمسك بالعام في الفرد الاخر لتمامية المقتضي وهو الظهور وفقدان المانع.

وامَّا اذا فرض اتصال المخصص المجمل فبما انَّ الاجمال حينئذٍ في اصل الظهور فلا يحرز المقتضي في الفرد الاخر ليتمسك به ولوفرض انحلال العلم الاجمالي بالتخصيص لأنَّ المفروض اتصال المخصص ومعه يكون احتمال التخصيص كافياً في اجمال الظهور كما هو واضح.

والمثال من الفقه الذي يمكن أنْ نسوقه لهذه الثمرة ماذا فرضنا جريان استصحاب النجاسة في احد طرفي العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين فانَّ دليل الاستصحاب يكون بمثابة مخصص لعموم دليل قاعدة الطهارة في ذلك الطرف المبتلىٰ بمخصص اجمالي وهو حكم العقل أو العقلأ بعدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، فانَّ هذا المخصص اذا فرض حكماً عقلياً نظرياً ـ كما هو المشهور ـ فيكون مخصصاً منفصلاً مجملاً دائراً بين متبائنين، وإنْ فرض حكماً عقلائياً أو عقلياً بديهياً كان بمثابة المخصص المتصل المجمل. فحينئذٍ قد يقال بانه على التقدير الثاني لايمكن اجراء قاعدة الطهارة في الطرف الاخر لعدم تمامية مقتضي دليل الاصل فيه لاجمال الظهور ذاتاً.

ولكن الصحيح عدم تمامية هذه الثمرة وجريان القاعدة في الطرف الاخر من المثال الفقهي المذكور على كل حال وذلك بناءً على ماتقدم من صحة التمسك بالعام في موارد اجمال المخصص وتردده بين المتبائنين بعنوان غير معلوم التخصيص بالاجمال[1].

١ ــ هذا العنوان مجرد مشير الى واقع الظهور وليس ظهوراً ثالثاً وهو محتمل الانطباق على ماخرج بالمخصص التفصيلي المتصل أو المنفصل فيكون على الاول تمسكاً بظهور محتمل وعلى الثاني تمسكاً بظهور مردد بين ماهو حجة ومالیس بحجة وكلاهما غير جائز فلايقاس بما اذا لم يكن إلَّا المخصص الاجمالي، وعليه فيتعين أنْ يكون الحجية في هذه الحالة بالنحو المتقدم في حالة عدم التعين الواقعي أي التبعيض في الكاشفية فاذا لم نتعقله اصبحت هذه الثمرة صحيحة تامة.

ثم انه يمكن تصوير هذه الثمرة فيما اذا فرضنا اتصال المخصص التفصيلي فانه إنْ كان المخصص **الاجمالي متصلاً** أوجب الاجمال لكونه من مصاديق احتفاف الكلام بما يحتمل قرينيته واخراج الفرد الاخر ولايوجد ظهوران لكي يبعض في الحجية بينهما بخلاف ماذا كان منفصلاً.

ولازم حجية هذا العموم مع حجية دليل الاستصحاب في الطرف الاخر ثبوت القاعدة والحكم الظاهري في الطرف الاول لامحالة ولوازم الظهورات والدلالات حجة.

هذا اذا كان المخصص المجمل له تعين في الواقع وإلّا فالصيغة الفنية للتمسك بالعام هي ماتقدم من حجيته في كل من الطرفين مشروطاً بخروج الطرف الاخر وبما انَّ هذا الشرط قد احرز بالمخصص التعييني فلامحالة يحرز الجزاء فيه.

الثاني ـ أنْ نفرض وجود معارض لظهور العام في احد الفردين المتبائنين تعييناً لامخصص سواءً كانت المعارضة بملاك تنافيهما حكماً، كما اذا دلَّ دليل على وجوب اكرام كل فقير وافترضنا خروج زيد المردد بين الاول والثاني ودل دليل ثالث بعمومه على عدم وجوب اكرام زيد الاول، ومثال آخر ما اذا افترضنا وجود اصل يثبت النجاسة في احد طرفي العلم الاجمالي غير مقدم على قاعدة الطهارة بل في رتبته أو كانت المعارضة بملاك نفس المخصص الاجمالي كما اذا فرضنا جريان استصحاب الطهارة في احد الطرفين المذكورين فانه وإنْ كان موافقاً مع دليل القاعدة في ذلك الطرف ولكنه معارض مع دليل القاعدة في الطرف الاخر لامحالة.

وعلى كل حال ففي هذه الحالة تظهر الثمرة بين فرضيتي اتصال المخصص المجمل وانفصاله، فانه على تقدير الانفصال يكون عندنا ظهورات ثلاثة فعلية متعارضة فيما بينها بمعارضتين مستقلتين فتسقط الجميع، وامَّا على تقدير الاتصال فلا ظهور فعلي للعام الاول في احد الطرفين بخصوصه لكي يعارض العام الثاني فيبقى على حجيته وعلى اساسه يثبت ايضاً حكم العام الاول في الفرد الاخر في مثال جريان استصحاب النجاسة في احد الطرفين بعد ضم حجيته في العنوان الاجمالي الى ذلك بنفس التقريب المتقدم. ولهذا حكمنا في المثال المذكور بجريان استصحاب الطهارة في احد الطرفين من دون أنْ يعارضه قاعدة الطهارة في الطرف الآخر لكونه مجملاً بالتعارض الداخلي الموجب لاجماله.

التنبيه الثالث ـ بعد أنْ عرفت الفارق بين دوران المخصص المجمل بين الاقل والاكثر ودورانه بين المتبائنين يقع البحث حول تشخيص ميزان كون المخصص المجمل

دائراً بين متبائنين أو اقل واكثر، فهل الميزان في ذلك ملاحظة النسبة بين طرفي الاجمال في مرحلة المفهوم فقط أو في مرحلة المصداق؟ وتفصيل ذلك انَّ هناك صوراً عديدة.

١ ـ أنْ يكون المخصص مردداً بين المطلق والمقيد كما اذا تردد مدلول كلمة الفاسق بين مطلق فاعل الذنب أو خصوص فاعل الذنب الكبيرة، ولااشكال في انه من الدوران بين الاقل والاكثر.

٢ ـ أنْ يكون المخصص مردداً بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم وبحسب المصداق معاً، كما اذا تردد كلمة المولىٰ بين القريب والعبد ولم يكن احد من الاقرباء بعبد، وهذا لا اشكال في انه من الدوران بين المتبائنين.

٣ ـ أنْ يكون المخصص مردداً بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم ولكن بينهما العموم من وجه بحسب المصداق كما اذا فرضنا في المثال السابق نفسه انَّ بعض الاقرباء عبد، وهذا ايضاً من المردد بين متبائنين وإنْ كان بلحاظ مورد الاجتماع بالخصوص يقطع بالتخصيص على كل حال.

٤ ـ أنْ يكون الدوران بين مفهومين متبائنين بحسب المفهوم ولكن النسبة بين مصاديقهما الخارجية عموم وخصوص مطلق أي اقل واكثر كما اذا دار مدلول المخصص بين اخراج عنوان الكافر أو غير المختون مثلاً وفرض ان الاول اعم مصداقاً من الثاني.

فهل الميزان في هذا القسم ملاحظة الخارج فيتعامل مع العام معاملة العام المخصَّص بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر أو يتعامل معه معاملة العام المخصَّص بالمجمل المردد بين متبائنين؟.

قد يقال: انَّ تشخيص ذلك مرتبط بالبحث القادم من الخلاف بين مدرسة المحقق النائيني (قده)، ومدرسة المحقق العراقي (قده) في انَّ العام هل يتعنون ماهو الحجة منه بعد التخصيص بنقيض عنوان الخاص أم لا؟

فعلى الاول يكون المقام من الدوران بين المتبائنين ولايصح التمسك فيه بالعام بالنسبة الى غير المتيقن خروجه من الافراد الخارجية، لانَّ عنوان العام الحجة مردد بين الفقير غير المختون أو غير الكافر مثلاً فلا يحرز صدق ماهو الحجة من العام على الكافر المختون ليتمسك به.

وهذا بخلاف ماذا قلنا بمقالة مدرسة المحقق العراقي (قده) فانَّ العام على هذا التقدير لايتعنون بشئ بل يبقى شاملاً لكل فرد فرد من افراد الفقير غاية الامر انَّ ظهوره لشمول الفرد غير المختون ليس بحجة واما ظهوره في شمول الافراد الاخرى فلاوجه لرفع اليد عن حجيته بعد أنْ كان موضوع دلالة العام الحجة هو كل فرد فرد.

هذا ولكن الصحيح مع ذلك انَّ المقام من الدوران بين الاقل والاكثر على كلا المسلكين في ذلك البحث وانه يصح التمسك بالعام في الكافر المختون اذا كان المخصص منفصلاً على كل حال، والوجه في ذلك انَّ العام وإنْ كان يتعنون بنقيض عنوان الخاص مثلاً. إلَّا انَّ هذا لاينافي مع كون العام حجة في نفسه في نفي تقييده وتعنونه باي عنوان أي نفي تقيده بعدم الكفر وبالمختون غاية الامر انه علم اجمالاً بثبوت احد التقييدين ولكن دلالته على نفي التقييد بالمختون ـ وهو نقيض الاخص ـ لا تكون بحجة لانه لايترتب عليه اثر عملي بعد العلم بخروج غير المختون على كل حال وهذا بخلاف دلالته على نفي التقييد بغير الكافر ـ وهو نقيض الاعم ـ فانه يثبت سعة العام وثبوت حكمه على الكافر المختون، وامّا تصوير الاثر لنفي التقييد بالمختون بلحاظ نفس ايقاع المعارضة بينه وبين الدلالة على نفي القيد الاخر فهذا لايكفي لتصحيح حجية الدلالة والظهور عقلائياً وهذه نكتة عامة عقلائية كما لايخفى.

المقام الثاني ـ في المخصص المجمل مصداقاً

وهذا البحث ينقسم ايضاً الى اربعة فروع، لانَّ المخصص المجمل امَّا أنْ يكون منفصلاً بالعام أو منفصلاً عنه وعلى كل تقدير امّا أنْ يكون الاجمال والدوران بين الاقل والاكثر أو بين المتبائنين، إلَّا انَّ الفرع الرئيسي الذي من اجله عقد هذا المقام ماذا كان المخصص منفصلاً دائراً بين الاقل والاكثر، لانَّ هذا البحث انما عقد كتتميم للبحث في المقام السابق عن المخصص المجمل مفهوماً وقد عرفت انَّ الفرع الوحيد في ذلك المقام الذي كان يظهر فيه صحة التمسك بالعام ماذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر فيعقد حينئذٍ بحث عما اذا كان اجمال المخصص مصداقياً وانه هل يمكن فيه ايضاً التمسك بالعام أم لا؟ فالفرع الرئيسي في

هذا المقام ماذا كان المخصص منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر وامّا الفروع الاخرى فقد عرفت بانَّ التمسك بالعام فيه في المجمل المفهومي غير صحيح فما ظنك بالمصداقي.

وايّاً ما كان فنتحدث أولاً عن الفروع الثلاثة الاخرى ثم نبحث عن الفرع الرئيسي فنقول:

امّا اذا كان المخصص متصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر فلا يمكن التمسك فيه بالعام، وملخص الوجه فيه على ضؤ مايأتي في الفرع الرئيسي انَّ التمسك بالعام في هذا الفرع تمسك به في مورد الشبهة المصداقية لنفسه لانَّ المخصص المتصل على ماتقدم يوجب تضييق ظهور العام ذاتاً لاحجية فحسب فينعقد ظهور العام من أول الامر في غير مقدار التخصيص، نعم يختلف حال هذا الفرع في هذا المقام عنه في المقام السابق بانه يمكن هنا اثبات الحكم المشروط على الفرد المشكوك فيثبت انَّ زيداً الفقير مثلاً يجب اكرامه مشروطاً بكونه عادلاً اذا كان لهذا الوجوب المشروط أثر عملي لدى الفقيه.

وامّا اذا كان المخصص مردداً بين المتبائنين كما اذا علمنا بانَّ احد الفقيرين فاسق والاخر عالم وكان متصلاً بالعام أو منفصلاً عنه فالحال فيه هو الحال في المقام السابق من عدم امكان التمسك بالعام في الفردين معاً لانه خلف ثبوت التخصيص ولافي احدهما بعينه لانه ترجيح بلا مرجح، وصحة التمسك به في احدهما اجمالاً بل هذا التمسك هنا اوضح منه في المقام السابق لانَّ غير الخارج بالتخصيص دائماً يكون متعيناً في موارد الدوران بين المتبائنين وإلّا لم يكن من الدوران بين المتبائنين، كما انَّ ما ذكر في المخصص المنفصل في المقام السابق من اشكال التعارض بين الظهورين التعيينين في الفردين وتساقطهما غير جارٍ هنا لانَّ العام في المقام لامقتضي له في كل من الفردين تعييناً لكونه شبهة مصداقية له وسوف يأتي انه لامقتضي للعام فيه، وانما مقتضيه من اول الامر في الفرد غير الخارج بالتخصيص فيكون حجة بلا كلام.

وامّا البحث عن الفرع الرئيسي وهو ماذا كان المخصص المجمل مصداقاً مردداً بين الاقل والاكثر فنتدرج في عرضه ضمن خطوات عديدة.

الخطوة الاول ـ انه قد يقال بصيغة ساذجة انه يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه وذلك لأنَّ مقتضي التمسّك بالعام تام والمانع مفقود.

امّا المقتضي فلأنّ المفروض انفصال المخصص وعدم انثلام ظهور العام الشامل لكل فرد من افراد الفقير مثلاً حتى الفرد المشكوك فسقه. وامّا فقدان المانع فلانّ المانع المتوهم هو المخصص ولكنه لايمكن التمسك به في الفقير المشكوك فسقه لانه لايحرز انطباقه عليه فكيف يمكن التمسك به فاذا لم يكن الخاص حجة في مورد الاجمال مع فعلية ظهور العام كان المتعين حجية العام لامحالة.

الخطوة الثانية ـ وهي مناقشة في الخطوة السابقة وحاصلها: انّ ظهور العام بعد ورود المخصص يصنف الى صنفين صنف يكون حجة وهو ظهوره في الفقراء غير الفساق وصنف لايكون حجة وهو ظهوره في الفقراء الفساق، ومورد الشك المصداقي لايدرىٰ هل انّه ينتسب الى الفئة الاولى أو الثانية،؟ فيكون الشك في اصل المقتضي وشمول الظهور الحجة من العام لمورد الاجمال.

الخطوة الثالثة ـ وهي مناقشة فيما ذكر في الخطوة السابقة وتصحيح للمدعى في الخطوة الاولى وحاصلها: انّ التصنيف المذكور اعتباطي لاموجب له لانّ ظهور العام انما يقتضي شمول كل فرد فرد من مصاديقه وهم الفقراء في المثال ـ على ما تقدم شرحه في بحوث ادوات العموم ـ حيث قلنا بانّها تدلّ على انّ كلّ فرد موضوع للحكم، فالمقتضي انّما هو الظهور الجزئي في كلّ فرد وهذا محرز في الفرد المشكوك وانّما يشك في وجود المانع عنه وهو شمول المخصص وقد عرفت انّه لايمكن التمسّك به فلايعقل أنْ يكون مانعاً، وامّا تصنيف ظهور العام الى صنفين وفئتين فمجرد انتزاع عقلي عما هو واقع ظهور العام ودلالته فلا عبرة به.

الخطوة الرابعة ـ وتتكفل عرض مقالة المحقق النائيني (قده) التي تحاول ابطال ما انتهينا اليه من مجموع الخطوات السابقة ببيان فني يتوقف على مقدمة حاصلها: انّ الحكم له مرحلتان مرحلة الجعل الذي يفرض فيه الموضوع مقدر الوجود في افق الجعل ويحكم عليه بالحكم ، ومرحلة المجعول وفعلية الحكم باعتبار انطباق موضوعه على الخارج.

وانحصار الحكم الفعلي بقسم من الافراد تارة، يكون من جهة انحصار موضوع الحكم بذلك القسم، كما اذا مات الفقراء الفساق مثلاً ولم يبق في الخارج إلّا الفقير

العادل. واخرى: يكون من جهة تحديد في مرحلة الجعل تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً، وبين الانحصارين فرق جلّي ذلك انَّ الاول لايوجب تعنون العام بخصوص ذلك القسم المتبقىٰ من الافراد بل ثبوت وجوب الاكرام في الفقير العادل انما هو باعتباره فقيراً من دون دخل لخصوصية عدالته فيه لانَّ موت بعض مصاديق موضوع الجعل لايؤثر على الجعل نفسه الذي يكون الموضوع مقدراً فيه كما لايخفى، بل حتى لوفرض عدم وجود شئ من موضوع الجعل فالجعل ثابت على موضوعه المفروض في افق الجعل، ولهذا لايعقل أنْ يكون انعدام بعض مصاديق الموضوع خارجاً موجباً لتعنون موضوع الجعل بغيره بل الموضوع نفس الموضوع وانما لايجد مصداقاً ينطبق عليه غيره.

وامَّا في الثاني فلامحالة يتحدد العام ويتعنون بغير مورد التخصيص لانَّ التحديد الوارد منصب على الجعل نفسه ليضيِّق منه تخصيصاً أو نسخاً، ومن الواضح انه بلحاظ هذه المرحلة امَّا أنْ يكون هناك تقييد أو اطلاق لاستحالة الاهمال ثبوتاً فاذا فرض ثبوت المخصص جداً وعن مصلحة وملاك كما هو حال الاحكام الشرعية كان لامحالة دليلاً على التقييد وتعنون الجعل ثبوتاً بالفقير الفاسق لانَّ الاهمال مستحيل والاطلاق خلف ثبوت التخصيص.

وبهذا يتضح انَّ نقض المحقق العراقي (قده) على مقالة المحقق النائيني[1] بموارد موت الفقراء الفساق من الغرائب المعدودة التي وقع فيها هذا المحقق فانَّ الفارق بين النحوين مما لايكاد يخفىٰ.

وعلى ضوء هذه المقدمة يقال في موارد الشبهة المصداقية للمخصص إنْ أُريد التمسك بالعام لاثبات الحكم المطلق فهو مقطوع البطلان بعد ورود المخصص، وإنْ أُريد التمسك به لاثبات الحكم المشروط بالعدالة فهذا صحيح لكنه غير مفيد لانَّ المقصود التمسك بالحجة والدليل لاثبات حكم فعلي نستغني ببركته عن الرجوع الى الاصول العملية وامَّا الحكم المشروط المشكوك تحقق شرطه فلا يفيد ذلك.

الخطوة الخامسة ـ ونناقش في هذه الخطوة مقالة المحقق النائيني (قده) فنقول: انَّ

١ ــ اجود التقريرات، ج١، ص٤٥٨ ـ ٤٥٩.

الشبهة في المقام التي يراد علاجها بالعام شبهة موضوعية وليست حكمية بحسب الفرض، وعلى هذا الاساس اذا فرض تمامية مقتضي العام وظهوره في نفسه للفرد المشكوك امكن التمسك به لاثبات وجوب اكرامه بالفعل ولو كان يلزم منه كونه عادلاً، فليس التمسك بالعام في الموارد مستلزماً لاثبات حكم مطلق حتى يقال بانه مقطوع الكذب بعد ورود المخصص الدال على التقييد اذ ليست الشبهة حكمية ليراد اثبات الحكم المطلق وانما الشبهة موضوعية ومقتضى العام اثبات الحكم الفعلي على كل فرد من افراده فيكون معنىٰ التمسك به في الفقير المشكوك اثبات وجوب اكرامه لانه عادل تماماً نظير ما اذا قام دليل خاص في زيد الفقير المشكوك في عدالته على وجوب اكرامه فكما كنا نتمسك به و بالملازمة نثبت انّه غير فاسق كذلك الحال في دلالة العام وشموله لزيد فانه يثبت وجوب اكرامه الفعلي لانه غير فاسق، و وجوب الاكرام لكونه غير فاسق لايكون معارضاً مع التخصيص كما هو واضح فالحاصل: المعارض مع التخصيص دلالة العام في الشبهة الحكمية على نفي التقييد لادلالته في الشبهة الموضوعية ومجرد تعنون الجعل المدلول عليه بالعام ثبوتاً بنقيض عنوان الخاص لايكفي لابطال شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه بعد أنْ كان ظهوره في اثبات الحكم الفعلي بوجوب الاكرام على كل فرد تاماً في نفسه.

نعم لوضممنا الى هذا المبنى مبنىٰ آخر كأنَّ مدرسة المحقق النائيني(قده) قداضمرته ولم تصرح به وهو انَّ العام يدلّ على ثبوت حكمه في كلّ فرد بالعنوان المأخوذ فيه أي ثبوت وجوب الاكرام على كلّ فرد بماهو فقير فقط. تمَّ ماترمي اليه اذ يقال عندئذٍ بانَّه لوأُريد من التمسك بالعام اثبات وجوب اكرام زيد بماهو فقير غير فاسق فلامقتضي بعد ورود المخصص وإنْ أُريد اثبات وجوب اكرامه بما هو فقير غير فاسق فلا مقتضي للعام في ذلك اذ لاظهور فيه على انَّ زيد بما انه غير فاسق يجب اكرامه، ومن هنا نعلم انَّ تمامية مقالة الميرزا (قده) وبرهانه في المقام مبنيٌ على الاعتراف بامرين:

احدهما ـ تعنون العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.

والثاني ـ دلالة العام اثباتاً على ثبوت حكمه في كل فرد بما انه معنون بعنوان العام.

ونحن نوافق مدرسة الميرزا (قده) في الامر الاول واما في الثاني فلا نعترف بدلالة

العام على ثبوت حكمه في كل فرد بما هو معنون عنوان العام وانما العام يدل على ثبوت حكمه الفعلي في كل فرد من افراد عنوان العام مهملاً من حيث كونه بذلك العنوان فقط أو من جهة دخل عنوان اخر فيه ايضاً.

نعم عمومه للفرد الفاقد للقيد ينفي دخل ذلك القيد في موضوع الحكم إلّا انّ هذا لايعني انّ عمومه لكل فرد وشموله له لكونه مصداقاً للعنوان الماخوذ فيه لاغير، فعمومه لكل فرد لايقتضي إلّا اثبات الحكم الفعلي فيه مهملاً من ناحية ماهو مناط ثبوت الحكم، واستفادة عدم دخالة غير العنوان المأخوذ في مدخول العموم في الحكم انما يكون ببركة عمومه للفرد الفاقد ـ وهو الفقير الفاسق ـ الذي علم بكذبه بعد ورود المخصص لانها شرط في دلالته وشموله لكل فرد، فمقتضي العام بلحاظ الفرد المشكوك فعلي والشك في وجود المانع عنه، لما تقدم في الخطوة الثالثة من انّ العموم ينحل الى دلالات عديدة بعدد كل فرد فرد فاخراج أي فرد حتى الفرد المشكوك يكون تخصيصاً زائداً على العام فلايقاس بباب المطلقات كما هو واضح[1].

١ ــ يفهم من هذا البيان ان هناك فرقاً بين المطلق والعام فالمطلق لامجال لتوهم حجيته في الشبهة المصداقية لمقيّده، وهذا يمكن ان يبين في وجهه احد أمرين

الاول ـ ان المطلق لانظر فيه الى الافراد وانما يكشف الاطلاق عن ان تمام الموضوع للحكم ثبوتاً ذات الطبيعة و بعد ورود المقيد علم بأنها ليست تمام الموضوع وانما الموضوع هو المقيد والمفروض الشك فيه وهذا بخلاف العام الذي يكون الحكم فيه ثابتاً على كل فرد فرد.

وهذا المقدار من البيان يمكن الاجابة عليه بأن الفرق بين العام والمطلق ليس من ناحية رؤية الافراد في العام دون المطلق كيف وان المطلق ايضاً قديكون ناظراً الى الافراد كمافي الجمع المضاف في مثل قولك «اكرم علماء البلد» كما ان العام ربما يكون الاستيعاب فيه اجزائياً أو مجموعياً وانما الفرق من ناحية دلالة العام على الاستيعاب باللفظ بخلاف المطلق الذي تكون الدلالة فيه بالسكوت وعدم البيان.

الثاني ـ ان العام حيث يدل فيه اللفظ على الاستيعاب وشمول الحكم لكل فرد فرد فيكون مقتضىٰ التمسك بالعموم فيه لكل فرد نفي خروجه عن الحكم بأي عنوان من العناو ين بخلاف المطلق فانه لايوجد فيه مايدل على هذا النفي الابمقدار مايسكت عنه من القيود فاذا ثبت التقييد بقيد كالعادل فمع الشك في انطباقه لايوجد ماينفىٰ به عدم خروج ذلك الفرد بذلك العنوان لابا للفظ كما هو واضح ولابالسكوت لان المفروض العلم بالتقييد. واما العام فعمومه للفرد المشكوك بنفسه يدل على استيعاب الحكم له لفظاً أي يدل على نفي انطباق اي عنوان مخرج له عن العام وهذه الدلالة في الشبهة الحكمية تقتضي نفي التخصيص بعنوان آخر وفي الشبهة المصداقية بعد فرض ثبوت التقييد بالعدالة تقتضي نفي انطباق ذلك العنوان على المصداق المشكوك فيه. فالحاصل: ان المطلق وان كان يمكن التمسك باطلاقه في الفرد المشكوك لنفي اخذ عدمه قيداً في الجعل واثبات سعة الجعل من ناحية إلّا ان هذا لاينفي احتمال خروجه بقيد آخرغيرمسكوت عنه ومعلوم الحصول. وهذا بخلاف العام فان عمومه للفرد يدل باللفظ على عدم خروجه بأي عنوان فيدل بالملازمه على عدم خروجه بالقيد المعلوم ايضاً.

ومما يدل على عدم تمامية الامر الثاني المتوقف عليه برهان الميرزا (قده) انا لوفرضنا انَّ دلالة العام على وجوب اكرام كل فقير انما هي باعتبار كونه فقيراً لاغير، لزم عدم حجية العام في الباقي بعد ثبوت التخصيص فضلاً عن الشبهة المصداقية لمخصصة للعلم بكذب دلالته هذه ولامقتضي لظهور آخر فيه كما هو واضح.

الخطوة السادسة ـ في بيان البرهان الفني المختار على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه.

والصحيح في وجه عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص هو أنْ يقال لااشكال في توقف التمسك بالعام في ذلك على دلالة العام على الحكم في الشبهة الموضوعية ولايكفي ملاحظة دلالته في الشبة الحكمية اذ بلحاظها فقط لايمكن اثبات حكم الفرد المشكوك لانَّ الحكم المطلق يعلم بخلافه بعد ثبوت المخصص والحكم المقيد لايجدي مع الشك في شرطه فلا محيص من التمسك بدلالة العام بلحاظ الفرد المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية لاثبات وجوب اكرامه بالفعل الدال بالالتزام على انه عادل. وهذه الدلالة يمكن تخريجها باحد طريقين:

الطريق الاول ـ أنْ نتمسك بدلالة العام في الفرد المشكوك لاثبات وجوب اكرامه واقعاً من باب انه عادل واقعاً.

وهذا الطريق غير تام لانَّ الخطاب المولوي لايتكفل اثبات حكم ليس من شؤون المولى بما هو مولى الكشف عنه بل هو من شؤونه بما هو عالم للغيب أو عالم به صدفة، ومن هذا القبيل وجوب اكرام زيد لكونه عادلاً واقعاً فانَّ هذه الحصة من وجوب الاكرام كاصل عدالة زيد نسبتها الى المولى بما هو مولى والى العبد على حد سواء فلا تكون الخطابات المولوية الصادرة من المشرع بما هو مشرع كاشفة عرفاً عنها. فالحاصل: إنْ أُريد اثبات وجوب اكرام زيد حتى لو كان فاسقاً واقعاً فهذا مقطوع الكذب بعد ورود المخصص وإنْ أُريد اثبات وجوب اكرامه من باب كونه عادلاً فهذا ليس من شأن المولى بما هو مشرع الكشف عنه فلاطاقة في خطاباته الصادرة عنه بما هو مشرع ومولى لاثباته نعم لوتصدى المولى بنفسه لبيان وجوب اكرام زيد بالخصوص كان ظاهر تصديه انه قد احرز تحقق القيد خارجاً.

الطريق الثاني ـ هو التمسك بدلالة العام في الفرد المشكوك لاثبات وجوب اكرامه الظاهري ولومن باب انَّ الشارع جعل الفقر ـ العنوان المأخوذ في العام ـ امارة على العدالة ـ القيد المنكشف بالمخصص ـ وذلك تحفظاً على دلالة العام وشموله للفرد المشكوك فيكون وجوب اكرامه لكونه عادلاً ظاهراً وهذا ليس كالعدالة الواقعية خارجاً عن شؤون المولى بماهو مولى بيانه بل جعل الامارية كسائر الأحكام من شغل المولى بماهو مشرع.

وهذا الطريق ايضاً غير تام وذلك لانَّ الحكم الظاهري بوجوب اكرام زيد المشكوك فرع ثبوت وجوب الاكرام له واقعاً على تقدير عدالته الواقعية، لأنَّ الحكم الظاهري في طول الشك واحتمال ثبوت الحكم الواقعي، وحينئذٍ إنْ أُريد التمسك بالعام في الفرد المشكوك مرتين مرة لاثبات وجوب اكرامه الواقعي مشروطاً بعدالته الواقعية ومرة أُخرى لاثبات وجوب اكرامه الظاهري فهو واضح الفساد، فانَّ الدليل لايتكفّل إلاّ اثبات وجوب اكرام واحد على كلّ فرد، وإن أُريد التمسك به لاثبات الوجوب الواقعي فقط المشروط بالعدالة فهو لايفيد، وإنْ أُريد التمسك به لاثبات الوجوب الظاهري فقط فهو غير معقول لانه كما اشرنا في طول ثبوت الوجوب الواقعي فلايعقل ثبوته من دون ثبوت الوجوب الواقعي المشروط.

ودعوى انَّ المدلول المطابقي انما هو الوجوب الظاهري وليكن ثبوت الوجوب الواقعي المشروط مستكشفاً بالدلالة الالتزامية، مدفوعة: بانَّ الوجب الظاهري ليس في طول ثبوت الوجوب الواقعي في لوح الواقع بل في طول وصول الحكم الواقعي واحتماله فلايمكن أنْ يكون وصوله بنفس وصول الحكم الظاهري أو في طوله كما هو واضح[1].

١ ــ قد يقال لايكون جعل الحكم الظاهري في طول وصول الواقعي وانما فعلية مجعوله في الشبهة الموضوعية في طول وصول الجعل الواقعي في الشبهة الحكمية وعموم العام في الفرد المشكوك يثبت جعل الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية فيكون بنفسه كاشفاً بالملازمة عن جعل الحكم الواقعي في الشبهة الحكمية.

والجواب: اللغوية المذكورة عرفية وامّا بالدقة العقلية فلالغوية كما ذكر ولكن اللغوية العرفية كافية للمنع عن انعقاد العموم نعم لو كان الدليل وارداً في خصوص المورد فمقتضى قرينة الحكمة وصوناً للكلام عن اللغوية ثبوت اللازم.

وقد يتوهم ورود هذا الجواب على الطريقة الاولى بدعوى انَّ التمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي على زيد أي المجعول فرع ثبوت الجعل له على تقدير كونه عادلاً فانَّ المجعول ايضاً في طول الجعل فانْ أُريد التمسك بالعام لاثبات الجعل لزيد والمجعول معاً فهو غير ممكن لعدم وجود دلالة واحدة في العام بالنسبة الى زيد، وإنْ أُريد التمسك به لاثبات الجعل المشروط فهو لايجدي، وإنْ أُريد اثبات المجعول فقط من دون جعل فهو غير معقول.

إلَّا انَّ هذا التوهم غير صحيح لاننا نتمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي بالمطابقة ونثبت الجعل بالالتزام وليس فعلية المجعول في طول وصول الجعل بل في طول ثبوته الواقعي.

ثم انَّ هناك اشكالاً رئيسياً مشتركاً على الطريقتين معاً وحاصله: انَّ ظهور العام لايساعد على اثبات وجوب الاكرام في الفرد المشكوك لابالطريقة الاولى ولابالطريقة الثانية.

امَّا الاول فلانَّ اثبات الحكم الفعلي بالعام على الفرد المشكوك معناه صيرورة مدلول العام اخباراً في هذا الفرد لانَّ فعلية مجعول جعل ثابت بدليل آخر قضية خبرية لامحالة، فانْ أُريد جعل الخطاب العام في تمام مدلوله اخباراً عن فعلية جعل ثابت في مرتبة سابقة فهو واضح البطلان بل خلف لانَّ الكلام في التمسك بدليل الجعل في الشبهة المصداقية، وإنْ أُريد جعل خصوص هذه الدلالة منه اخباراً فهو اشنع لانَّ الدال على الحكم في العام واحد فهو امَّا أنْ يكون اخباراً أو انشاءاً فجعله اخباراً بلحاظ بعض الافراد وانشاء بلحاظ الباقي إنْ لم يكن مستحيلاً فلا اقل من انه غير صحيح اثباتاً.

ولايقاس ذلك بما اذا ورد دليل خاص على وجوب اكرام زيد المشكوك في عدالته فانه لوعلم انَّ ملاك الاكرام هو العدالة لااشكال في كون القضية انشائية وليست اخبارية ومع ذلك يستفاد انتفاء الفسق، وذلك لانه في مثل هذه الحالة يكون الخطاب كاشفاً عن جعل شخصي ويكون المولىٰ بنفسه قد تصدى الى احرازموضوعه فلا تكون عدالته المشكوكة مأخوذة في موضوع الجعل الشخصي وإنْ كان الملاك مقيداً بها بل

يكون حالها حال اصل الملاك من حيث عدم تقييد الخطاب به لكون المولى متصدياً لاحرازه في موضوع جعله، ومثل هذا لايعقل افتراضه في المقام فانَّ استفادة جعل شخصي في زيد بالخصوص يلزم منه أنْ يكون خطاب العام متكفلاً جعلين احدهما جعل وجوب الاكرام على الفقراء العدول بتوسط عنوان كل فقير عادل والاخر جعل شخصي لوجوب اكرام زيد على كل حال وهو واضح البطلان فانَّ خطاب العام لايتكفل إلّا جعلاً واحداً بتوسط عنوان العام على نهج القضية الحقيقية اللّهم إلّا أنْ نرجع الجملة الى خبرية فيمكن أنْ تكون اخباراً عن جعول متعددة وقدعرفت فساد ذلك أيضاً.

وامَّا الثاني فلانَّ الحكم الظاهري يختلف عن الحكم الواقعي في مرحلة الجعل حيث يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وحينئذٍ لايعقل أنْ يكون عموم العام في الفرد المشكوك كونه من افراد المخصص دالاً على وجوب اكرامه الظاهري لانه لودل على وجوب ظاهري فعلي فيه كان اخباراً وإنْ كشف عن جعله فيه على حد جعل الوجوب الواقعي في الفقير العادل فهو غير معقول لانَّ كل خطاب لايتحمل إلّا الكشف عن جعل واحد وهو امّا أنْ يكون واقعياً لم يؤخذ في موضوعه الشك أو يكون ظاهرياً اخذ في موضوعه ذلك.

ويمكننا أنْ نستخلص من مجموع ماتقدم انَّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه غير صحيح لانَّ ذلك انما يتصور باحد انحاء اربعة كلها غير تامة.

النحو الاول ـ أنْ يراد التمسك بالعام في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الحكمية أي لاثبات جعل يمكن تطبيقه على الفرد المشكوك وهذا هو النحو الذي عالجه المحقق النائيني (قده) مبنياً على تعنون العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص بالبرهان المتقدم شرحه حيث انه لوأُريد التمسك به لاثبات الجعل المطلق فهو خلف التخصيص وإنْ أُريد التمسك به لاثبات الجعل المقيد فلا يحرز انطباقه على الفرد المشكوك.

وقد ناقش المحقق العراقي (قده) في التعنون المذكور بنقاش نقضي وحلّي[1].

١ ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

امّا النقض فبموارد موت بعض افراد العام خارجاً وقد عرفت انَّ هذا منه (قده) خلط غريب بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول.

وأمّا الحلّ، فبدعوىٰ: انَّ المخصص انَّما يدلّ على تضييق حكم العام في مورد التخصيص وحكم العام متأخرٌ رتبة عن موضوعه فان أُريد جعل هذا التضيق سبباً في تضيق الموضوع فهو مستحيل لانَّ الحكم المتأخر عن موضوعه لايمكن أنْ يؤثر في تحديد موضوعه، وإنْ أُريد تضييق الموضوع في المرتبة السابقة بقطع النظر عن المخصص فهو بلا موجب كما هو واضح.

وهذه المناقشة ايضاً غريب منه (قده) فانَّ المخصص وإنْ كان تضييقاً لحكم العام إلّاانَّ مدّعي التعنون لايدعي انَّ تضييق حكم العام واسطة ثبوتية لتضييق موضوعه ليقال بانه مستحيل وانما يدّعي انه واسطة في الا ثبات تكشف إنّا عن تضييق موضوع حكم العام ببرهان استحالة الاهمال ثبوتاً، وكأنَّ المحقق العراقي (قده) قاس العمومات المجعول فيها الحكم على الافراد من خلال عنوان العام على نهج القضايا الحقيقية بالقضية الخارجية التي يجعل فيها الحكم على الأشخاص الخارجية مطلقاً كما فيما اذا اشار الى اشخاص معينين وقال (اكرم هؤلاء) فانه في مثل ذلك لااشكال في انه لواخرج بالتخصيص زيداً الفاسق منهم مثلاً لايتعنون موضوع الحكم في الباقي بعنوان العادل لانَّ المولى بنفسه قد احرز وشخص موضوع حكمه في كل شخص من اولئك سواءً كان لعنوان العدالة دخل في الحكم ثبوتاً ام لا.

وقد تقدم انَّ هذا القياس في غير محله وإنَّ الحكم اذا كان مجعولاً بتوسط عنوان ـ ولو كان مصبه الفرد لاالطبيعة ـ فلا محالة يتعنون موضوع الحكم بنقيض مايطرأ على ذلك الخطاب من قيود لكون القضية حقيقية لاخارجية وإنَّ المولىٰ لايتكفل احراز ذلك العنوان في المصاديق وانما يجعل حكمه على كل فرد ينطبق عليه ذلك العنوان وبتوسطه فاذا كان لايريد القضية المطلقة فلامحالة يكون موضوع حكمه المجعول على نهج القضية الحقيقية المقيد بغير العنوان الخاص.

بل هذا التعنون يثبت في القضية الخارجية ايضاً اذا كان المخصص للعام اخرج الافراد بتوسط عنوان كما اذا قال في المثال المتقدم (لايجب اكرام فساقهم)، حيث

يستكشف منه انَّ المولى لم يتصد بنفسه الى احراز فسقهم وعدالتهم بل أوكل ذلك الى المكلف وجعل حكمه بوجوب الاكرام على العادل منهم فهذه القضية من ناحية فسقهم وعدالتهم كالقضية الحقيقية من حيث أنَّ موضوع الجعل المستكشف بالخطاب مقيد بالعدالة.

النحو الثاني ـ أنْ يتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الموضوعية لاثبات فعلية المجعول بالجعل الواقعي لوجوب الاكرام وهذا هو الذي قلنا انَّ البرهان المتقدم من الميرزا (قده) لايجدي في ابطاله ولكنه غير صحيح ايضاً لوجوه:

الاول ـ ماتقدم من انَّ بيان فعلية المجعول من باب فعلية موضوعه الواقعي ليس من شأن المولى بما هو مولى عرفاً فلا يكون خطابه كاشفاً عن ذلك ليتمسك به[1].

الثاني ـ انه يلزم منه انقلاب خطاب العام الانشائي الى جملة خبرية في الفرد المشكوك لانَّ الكشف عن فعلية وتحقق مجعول جعل كلّي في فردٍ مفاد خبري وليس انشائياً كما تقدم، فحينئذٍ لوفرض ارجاع مفاد العام في تمام الافراد الى جملة خبرية

١ ــ بل الاوفق ان يقال: ان الحكم الفعلي بمعنى المجعول خارج عن مدلول الخطاب سواءً في العام أو المطلق وانما هو من باب تطبيق الجعل المنكشف بالخطاب على مصاديقه واحراز صغراه المستلزم لتولد الحكم الفعلي بمعنى المجعول ـ وهو وجود وهمي غير حقيقي على ماتقدم مراراً ـ فتمام دور الظهورات في باب القضايا الحقيقية الكشف عن الجعل وحدوده سعة وضيقاً ولامساس لها بعالم المجعول ومرحلة التطبيق، نعم اذا كان الخطاب قضية خارجية كان ناظراً الى مرحلة التطبيق والمجعول لامحالة إلّا انَّ هذا غير جعل الحكم على كلّ فرد فرد فانّ هذا يتصور في القضية الخارجية والحقيقية معاً كما انَّه غير دلالة اللفظ على الاستيعاب المتصورة في القضيتين أيضاً لانَّها تنفي التخصيص بنحو الشبهة الحكمية فقط.

وهكذا يتضح: ان الخطاب المجعول على نهج القضية الحقيقية لايمكن أن نثبت به الحكم في الشبهة المصداقية، اذ لواريد التمسك به لاثبات الحكم الفعلي بمعنى المجعول فهو خارج عن مدلول الخطاب، وان اريد التمسك به لاثبات سعة الجعل وعدم خروج هذا الفرد منه فالمفروض أنّ الجعل قضية حقيقية فسعته وشموله لهذا الفرد ايضاً لابد وان يكون على نهج القضية الحقيقية لا الخارجية اي ينفي اخذ اي قيد بوجب عدم شمول القضية الحقيقية بماهي حقيقية لهذا الفرد لأنه يثبت شموله له بماهو فرد خارجي فان هذا خلف كون الجعل المستكشف بالعام ـ مهما ورد عليه قيود حقيقية أو خارجية ـ يبقى قضية حقيقية، فالعموم لايمكن ان يثبت الاانَّ الجعل غير مقيد بعدم هذا الفرد ولايمكن ان يثبت ان هذا الفرد الخارجي واجب الاكرام وانما يثبت ذلك في مرحلة التطبيق بعد احراز الجعل وحدوده والمفروض ان الجعل قد اخذ في موضوعه قيد العدالة فلايحرز انطباقه على الفرد المشكوك

وقد ظهر بهذا البيان: ان تمام فذلكة الموقف مرتبطة بهذه النكتة لابمسألة مولوية المولى وشأنه بماهو مولى، ولابكون الجملة انشائية لاخبرية فان الخطاب لوكان بنحو القضية الخارجية وناظراً الى مرحلة التطبيق كان يصح التمسك به بلا كلام ولم يكن ذلك منافياً مع شأن المولى بماهو مولى ولاانقلاب الانشاء اخباراً بل يبقى الخطاب انشاءً ولكنه يدل بالملازمة على مدلول اخباري ولامحذور فيه.

كما ظهر: ان ما افيد في دفع الاشكال الثالث من ان نتمسك بالعموم لاثبات فعلية المجعول بالمطابقة و يكون دالاً بالالتزام على الجعل غير سديد، فان الخطاب لايمكن ان يثبت المجعول إلّا اذا كان بنحو القضية الخارجية، ولعل هذا هو روح مقصود الميرزا (قده).

تحكي عن فعلية المجعول بفعلية موضوعه فهذا واضح الشناعة، اذ مضافاً الى وضوح كون الخطاب جملة انشائية في مقام الجعل بحسب الفرض، كيف يمكن أنْ يفرض اخبار المولى عن عدالة كل فقير مع وضوح انقسامه الى فاسق وغير فاسق؟

وإنْ بقي مفاد العام في سائر الافراد على انشائيته فهذا فيه شناعتان، اذ من ناحية يلزم أنْ تكون القضية الواحدة ملفقة من انشائية واخبارية وهو إنْ لم يُفرض استحالته فلا اقل من انه لايقع خارجاً في باب الاستعمالات، ومن ناحية اخرى لايوجد تمايز بين الفرد المشكوك في الشبهة الموضوعية مع الفرد الواقعي بل كلاهما فردٌ من الفقير المأخود في موضوع الخطاب العام اللهم إلاّ أنْ يعمل المولى علمه الغيبي فيقصد بخطابه الاخبار بلحاظ الافراد التي يعلم بعلمه الغيبي انه سوف يقع شك مصداقي فيها وهذا ايضا واضح الفساد والشناعة.

الثالث ـ ماتقدم من انَّ التمسك بالعام لاثبات الحكم الفعلي في الشبهة الموضوعية فرع ثبوت الجعل له في الشبهة الحكمية فانْ أُريد اثباتهما معاً فهو غير معقول اذ الخطاب لايتكفل إلاّ اثبات حكم واحد، وان شئت قلت: انَّ العام لايشمل كلّ فرد إلاّ مرة واحدة لاثبات الحكم فيه امَّا بلحاظ مرحلة الجعل أو المجعول.

وإنْ أُريد اثبات المجعول بلاجعل فغير معقول لتوقفه عليه وإنْ اريد اثبات الجعل بلامجعول فغير مفيد لكونه مشروطاً.

وقد تقدم الجواب عن هذا الوجه وانه يمكن اختيار الشق الثاني وانه بالعام نثبت بالمطابقة فعلية المجعول ويكون دالاً بالالتزام على الجعل فيكون استفادة الجعل بلحاظ الفرد المشكوك بدلالة التزامية للعام لامطابقية.

الرابعـ مايستفاد من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) وحاصله: انَّ دليل حجية العام لاتشمل العام إلّا مرة واحدة لامرتين مع انه في المقام لابدَّ من الغاء احتمال عدم وجوب اكرام الفرد المشكوك مرتين مرة بلحاظ الشبهة الحكمية لنفي احتمال تخصيص زائد فيه واخرى بلحاظ الشبهة الموضوعية. وقد حاول الجواب عليه، بانه لامانع من التمسك بدليل حجية العام أولاً لالغاء احتمال الخلاف في الفرد المشكوك بلحاظ الشبهة الموضوعية لاثبات الموضوع فيتمسك بدليل الحجية فيه مرة اخرى بلحاظ الشبهة

الحكمية لانَّ الحجية وإنْ كانت واحدة جعلاً إلَّا انها منحلة في مرحلة التطبيق ولامحذور في أنْ يتحقق فرد في طول شمول الحجية لفرد آخر كما هو الحال في الاخبار مع الواسطة.

وهذا الجواب مع اصل الاشكال غير الصحيح لانَّ الحجية ليست مجعولة على عنوان الشك واحتمال الخلاف وانما مجعولة على موضوع هو دلالة الدليل العام فانها الحجة وحينئذٍ فلابدَّ من ملاحظة انه هل يمكن افتراض دلالتين في دليل العام بلحاظ الشبهتين أم لا فانْ امكن تحصيل ذلك كان التمسك بدليل الحجية فيهما عرضياً وإلَّا فلامجال للتمسك بدليل الحجية حتى بنحو طولي لعدم موضوع له، وقد عرفت انه يمكن افتراض دلالة العام مطابقة على فعلية المجعول في الفرد المشكوك والتزاماً على ثبوت جعل له على تقدير كونه عادلاً واقعاً.

النحو الثالث ـ أنْ يتمسك بالعام لاثبات حكم ظاهري لوجوب الاكرام في الفقير المشكوك عدالته وفسقه.

وهذا النحو لايرد عليه الاعتراض الاول المتقدم على النحو الثاني كما هو واضح ولكن يرد عليه ماأشير اليه سابقاً:

اولاً ـ انَّ الحكم الظاهري في طول وصول الحكم الواقعي عقلائياً فضلاً عن ثبوته الواقعي فلو أُريد اثبات الحكم الظاهري من دون اثبات الحكم الواقعي بوجوب الاكرام على تقدير العدالة فهو غير معقول، وإنْ أُريد اثباتهما معاً في عرض واحد للفرد المشكوك فهو خارج عن قدرة العام الذي لايثبت في كل فرد إلَّا حكماً واحد، وإنْ أُريد اثبات الحكم الظاهري بالمطابقة والواقعي بالالتزام كان دوراً لما عرفت من انه في طول وصول الحكم الواقعي فلا يعقل أنْ يكون وصول الحكم الواقعي بتوسطه.

وثانياً ـ انَّ الجعل الواقعي مع الجعل الظاهري متباينان لتباين موضوعيهما فانْ أُريد التمسك بدليل العام لاثبات الجعل الظاهري في الفرد المشكوك فهو غير معقول لانَّ الدليل الواحد لايتكفل إلَّا جعلاً واحداً وهو الجعل الواقعي بحسب الفرض، وإنْ أُريد التمسك به لاثبات فعلية المجعول الظاهري كانت الجملة خبرية فترجع المحاذير المتقدمة في التقدير المتقدم.

النحو الرابع ـ أنْ يراد التمسك بالعام لاثبات جعل مطلق في الفرد المشكوك غير مقيد بالعدالة لكونها محرزة من قبل المولى نفسه نظير موارد الجعل الشخصي بنحو القضية الخارجية لوجوب اكرام زيد مع العلم بانَّ الملاك مقيد لبّاً بعدالته.

وهذا النحو من التمسك ايضاً غير صحيح وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم امرين:

١ ـ اذا ثبت دخل قيد في الملاك بنحو قيود الوجوب لا الواجب فالتحفظ المولوي عليه يمكن أنْ يكون باحد وجهين، امّا التقييد بأنْ يجعل المولى خطابه مقيداً بحال وجود ذلك القيد وبذلك يكون الموضوع مقيداً بذلك القيد لامحالة ويكون على عاتق المكلف احرازه ولايمكن احرازه من كلام المولى، وامَّا أنْ يجعل الحكم مطلقاً غير مقيد بذلك القيد لكونه بنفسه قد ضمن تحقق ذلك القيد ووجوده في تمام تلك الموارد وبذلك لايضر عدم تقييد الجعل رغم كون الملاك مقيداً.

٢ ـ انَّ الحكم المشروع تارة: يكون مجعولاً على وجه كلّي أي على نهج القضايا الحقيقية التي مرجعها الى افتراض وجود الموضوع وتقديره وجعل الحكم عليه، واخرى: يجعل الحكم على وجه شخصي أي على نهج القضايا الخارجية فيشير الى افراد خارجية ويقول اكرم هؤلاء، وحينئذٍ في موارد ثبوت دخل قيد في الملاك إنْ كان الجعل من القسم الاول فيتعين على المولى حفظ التقييد بالوجه الاول أي بتقييد الجعل به ولايمكنه أنْ يتحفظ على القيد بالنحو الثاني فانَّ القضية الحقيقية موضوعها أعم من الافراد الموجودة والمحققة فعلاً في الخارج أو المعدومة فلايمكن التحفظ على القيد عن طريق احراز تحققه في الافراد الخارجية من قبل المولى نفسه نعم يستثنى من ذلك حالة واحدة سوف نشير اليها.

وامَّا اذا كان الجعل على النهج الثاني فهنا يمكن للمولى أنْ يتحفظ على القيد بكلا الوجهين من تقييد الجعل به أو تضمينه بنفسه لاحرازه وجعل الحكم على الاشخاص مطلقاً ويكون حال هذا القيد حال اصل المصلحة من حيث عدم تقيد الحكم به.

اذا اتضح هذان الامران فنقول:

يوجد هنا جعل كلّي على نهج القضية الحقيقية وهو وجوب الاكرام على كل فقير وقد ثبت بالمخصص المنفصل انَّ قيد العدالة دخيل في الملاك وهذا الجعل لايمكن أنْ

يحفظ ملاكه المذكور إلّا بأنْ يؤخذ العدالة قيداً فيه ايضاً لكونه قضية حقيقية بحسب الفرض، فلا يمكن افتراض اطلاق الحكم من ناحيته على اساس تضمين المولى تحققه في تمام الافراد المحققة والمقدرة وهذا هوالتعنون الذي ذكره الميرزا (قده) فلايمكن التمسك بهذا الجعل في الفرد المشكوك ، ولكن يفترض وجود جعل اخر شخصي، على نحو القضية الشخصية في خصوص زيدوحيث انه جعل شخصي فيمكن أنْ يفرض انَّ القيد يحفظ فيه بالوجه الثاني فلا يؤخذ قيد العدالة في موضوع الوجوب بل يستكشف من جعل الوجوب عليه احراز المولى بنفسه لوجود القيد. وهذا النحو يتم لو ورد خطاب خاص في زيد فقيل (اكرم زيداً الفقير) ولايقال بانَّ اثبات عدالة زيد اجنبي عن المولى فانَّ هذا المولى الذي جعل الوجوب على زيد مباشرة من شأنه أنْ يحرز قيود ملاك حكمه فيه وإلّا لكان عليه أنْ يجعل بنحو القضية الحقيقية فنفس تصديه الى جعل القضية الشخصية ظاهر في تعهده بنفسه لضمان مصب حكمه وملاكه بتمام قيوده وشرائطه.

لكن المقام لايوجد فيه خطاب شخصي في الفرد المشكوك خاصة وانما الموجود خطاب عام متضمن لجعل كلّي، وحينئذٍ مرجع هذا المدعى الى انَّ بازاء الدليل العام يوجد جعلان، جعل كلّي بنحو القضية الحقيقية وجعل شخصي بنحو القضية الخارجية للفرد المشكوك ومثل هذا واضح البطلان فانَّ دليل العام لايبرز إلّا جعلاً واحداً. نعم لو كانت القضية اخبارية امكن أنْ تكون اخباراً عن جعول عديدة لكنها ليست كذلك[1].

وهكذا ثبت عدم امكان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ومن نفس هذا التحليل يتضح انَّ هناك حالتين يجوز فيها التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه.

الحالة الاولى ـ وتتوقف على توفر ثلاثة شروط:

١ ـ أنْ تكون القضية المجعولة خارجية أي موضوعها افراد محققة الوجود متعينة بالفعل في الخارج لكي يعقل فيها افتراض انَّ المولى قد تصدّى بنفسه ضمان وجود القيد فيها.

١ ــ بل لا تفيد حتى اذا كانت القضية اخبارية مالم تكن اخباراً عن المجعول والقضية الخارجية فتأمل جيداً.

٢ ـ أنْ لايستفاد من دليل التخصيص عدم تعهد المولى باحراز القيد وايكاله الى المكلف، كما اذا لم يكن الدليل بلسان التخصيص بل بلسان التعارض بنحو العموم من وجه ولكن قدم على العام لصراحته في العموم بحيث لايمكن رفع اليد عنه وإلّا ففي ادلة التخصيص ربما يدعىٰ ظهور نفس الدليل المخصص المخرج لعنوان في انَّ المولى لايتعهد بوجود ذلك القيد في افراد العام وإنْ كانت خارجية لاحقيقية فانَّ نفس تصدي المولى لابراز التخصيص قرينة عرفية على ذلك.

٣ ـ أنْ لايثبت من الخارج فقدان بعض افراد العام للقيد. فاذا تمت هذه الشروط صح التمسك بالعام في الفرد المشكوك ولعل من امثلة ذلك قولهم(ع) (لعن الله بني أُمية قاطبة) حيث انَّ القضية ظاهرة في الخارجية وانه لم يثبت بمخصص لفظي انَّ المراد غير المؤمنين منهم بنحو يستكشف منه تخلي المولى عن احراز القيد في تمام الافراد وانما ثبت ذلك بحكم العقل أو استفيد من ذوق الشارع بنحو عام كما انه لايعلم بوجود أموي مؤمن في الخارج، ففي مثل ذلك يجوز التمسك بالعموم لتجويز لعن كل أموي ولوشك في ايمانه.

والوجه في صحة التمسك واضح فانَّ مجرد العلم بدخل قيد الايمان في الملاك لايوجب انثلام ظهور الخطاب العام من عمومه بعد أنْ كان حفظ القيد المذكور بالنحو الثاني المتقدم شرحه، فيكون مقتضي التمسك بعموم العام ذلك.

وهذا بحسب الروح وإنْ كانت شبهة مصداقية ولكن بحسب حرفية الشبهة المصداقية ليست شبهة مصداقية فانَّ القيد لم يؤخذ في عالم الجعل وإنْ كان مأخوذاً في الملاك فيكون الشك في أصل التخصيص.

نعم لو فرض انثلام شئ من الشروط المذكورة بأنْ كانت القضية مما لايعقل فيها احراز المولى بنفسه للقيد أو كان المخصص قرينة على عدم تعهد المولى باحرازه أو ثبت وجود فرد في الخارج فاقد للقيد فلامحالة يستكشف انَّ المولى لم يتصد لاحراز القيد في الافراد الخارجية وإلّا كيف وجد فرد في الخارج فاقد له فيكون ذلك قرينة على انَّ الجعل مقيد وليس مطلقاً.

الحالة الثانية ـ أنْ تكون الشبهة المصداقية في نفسها شبهة حكمية بحيث كان القيد

امراً تشريعياً راجعاً الى الشارع نفسه، كما اذا ورد دليل على انَّ كل ماء مطهر ثم بمخصص منفصل علمنا بانَّ الماء النجس لايطهر ثم شك في وجود ماء نجس وعدمه[١]، فهنا لوامكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية امكن اثبات انَّ كل ماء طاهر لامحالة.

والصحيح جواز التمسك بالعام في مثل ذلك حتى اذا كانت القضية حقيقية لاخارجية وهذه هي الحالة التي أشرنا إليها فيما سبق. والوجه في ذلك انَّ القيد حيث انَّه سنخ قيد يرجع الى الشارع لكونه امراً تشريعياً امكن للمولىٰ أنْ يتعهد باحرازه حتى في القضية الحقيقية وذلك بجعله كذلك على تمام الافراد ومعه لاموجب لرفع اليد عن ظاهر العام في ثبوت حكمه على تمام الافراد من دون قيد في مقام الجعل. إلَّا انَّ التمسك بالعام في هذه الحالة ايضاً مشروط بالشرطين الاخيرين في الحالة السابقة أي أنْ لايعرف من دليل التخصيص تقييد الجعل وعدم تعهد المولى باحراز القيد، وانْ لانعلم بفقدان القيد في بعض افراد العام[٢].

ثم انه نسب الى الشيخ الاعظم (قده) التفصيل بين مااذا كان المخصص المنفصل لبيَّاً فيجوز التمسك بالعام في شبهته المصداقية وبين مااذا كان لفظياً فلايجوز.

١ ــ يلاحظ هنا: اولاً ـ عدم اختصاصه بالعام بل حتى اذا كان الدليل مطلقاً كما اذا قال «الماء مطهر» وشك في نجاسة ماء البحر مثلاً أمكن التمسّك به لاثبات مطهريته وطهارته لأنَّ النكتة المذكورة تقتضي جعل الحكم على تمام الأفراد سواءً كان ذلك بالعموم أو بالاطلاق.

وثانياً ـ اذا فرض العلم بالتخصيص بمعنىٰ اخذ طهارة الماء قيداً في موضوع جعل المطهرية للماء بنحو القضية الحقيقية كما اذا علم بوجود الماء النجس خارجاً فلايمكن التمسك لابالعام ولاالمطلق في الشبهة المصداقية لماتقدم من ان تطبيق الجعل على مصاديقه خارج عن مرحلة المدلول، وان لم يؤخذ ذلك[قيداً]بأن[جعل المطهرية]للماء[واحتملنا] ان الجعل عام أو مطلق وان كنّا نعلم بأنه لو كان هناك ماء نجس فلامحالة يكون الجعل مقيداً بعدمه، فهذا معناه بالدقة الشك في اصل تخصيص الجعل خطاباً وان كان يعلم بتقييد الحكم ملاكاً فيكون خارجاً عن محل الكلام على أنَّه خلاف جدية الخطاب بلحاظ روح الحكم اذا كانت القضية حقيقية وان لم يلزم منه نقض الغرض.

٢ــ بالنسبة للشرط الثاني في الحالتين ربما يناقش: بانه غير لازم، وذلك لانه اذا ثبت مثلاً انَّ ماء البحر نجس فلادليل على انَّ جعل المطهرية لكل ماء ـ أوطبيعته كما في المطلق ـ مقيد بغير النجس بل لعله مقيد بغير ماء البحر الذي هو اضيق تقييداً من الاول فيبقىٰ العام أو المطلق شاملين للفرد المشكوك نجاسته من الماء من غير ماء البحر مادام يحتمل تكفل المولىٰ باحراز تحقق قيد عدم النجاسة في سائر الافراد، فتحفظاً على عموم كلام المولىٰ أو اطلاقه حيث لايعلم تقيد الجعل باكثر من ذلك نثبت احراز المولىٰ للقيد بنفسه في الموارد الاخرى.

والجواب: إنَّ التبعيض في القضية الواحدة بلحاظ الافراد بحيث تكون حقيقية بلحاظ بعض الافراد وخارجية بلحاظ البعض الاخر أي يكون المولىٰ محرزاً للقيد بلحاظ بعض وغير محرز بلحاظ البعض الاخر بل مخرجاً له بنحو التقييد خلاف الظاهر.

وقد حاول المحققون المتاخرون أنْ يخرجوا ذلك على اساس انَّ المخصص اللفظي باعتباره يصنف ظهور العام الى صنفين فلامحالة يشك في انطباق ماهو الحجة من ظهور العام على الفرد المشكوك لاحتمال اندراجه تحت ظهور المخصص وهذا بخلاف مااذا كان المخصص لبيّاً لانَّ ماهو المخصص حينئذٍ انما هو القطع واليقين ومن الواضح اختصاصه بخصوص الفرد المتيقن خروجه واما المشكوك فيعلم بعدم اليقين فيه فيعلم بعدم شمول المخصص له.

وهذا التوجيه واضح الضعف اذ لافرق، بين المخصص اللبّي واللفظي من ناحية معقولية الشك والشبهة المصداقية لهما فيما اذا كان التخصيص ثباتاً بعنوان كلّي كبروي سواءً كان الدليل عليه لفظياً أولبيّاً، كمااذا حكم العقل بعدم جواز لعن المؤمن مثلاً وكان الشك في مصداق ذلك العنوان الخارج بالتخصيص فافتراض اضافة المخصص اللفظي الى العنوان الكلّي دون المخصص اللبي جزاف.

نعم يمكن أنْ يكون هذا التفصيل صحيحاً في اطار الحالتين اللتين استثنيناهما بمعنى أنَّ كون المخصص لبيّاً يكون محققاً للشرط الثاني في الحالة الاولى والاول في الحالة الثانية، حيث انَّ المخصص اللبي من الواضح عدم كونه ناظراً الى العام وكاشفاً عن تخلي المولى عن ضمان تحقق القيد بخلاف المخصص اللفظي حيث قلنا انه يكون عرفاً قرينة على تقيد الجعل العام وتخلي المولى عن ضمان وجودذلك القيد في افراده خارجاً.

«التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي»

تذييل:

بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه وقع الكلام بينهم في امكان التعويض عنه باصل موضوعي يُنقح موضوع العام وهو استصحاب عدم عنوان الخاص، حيث ان موضوع العام اصبح ببركة التخصيص مركباً من جزئين احدهما العنوان المأخوذ في العام المحرز انطباقه على المشكوك وجدانا، والاخر عدم العنوان الخاص الخارج من حكم العام فاذا امكن احرازه بالاصل تمّ الموضوع المركب لامحالة.

وهذا الكلام لااشكال فيه ولاجدال فيما اذا فرض انَّ العنوان الخارج بالتخصيص سنخ عنوان له حالة سابقة في الفرد المشكوك من قبيل عنوان الفاسق المسبوق بالعدم ولوفي حال صغر الانسان. وانما النزاع والبحث في العناوين التي تكون ملازمة في وجودها مع موضوع الوصف من قبيل ماذا خرج بالتخصيص مثل (اكرم كل فقير إلّا الفقير الاموي) حيث انَّ الاموية وصف على تقدير ثبوته فهو موجود مع موصوفه منذ وجوده لانه يعرض عليه فيما بعد كالفسق، وهذا يعني انه لا توجد حالة سابقة لعدمه إلّا بعدم موضوعه، وهو المصطلح عليه بالعدم الازلي، فوقع النزاع بينهم في انه هل يجري مثل هذا الاستصحاب العدمي أم لا؟

والواقع انَّ هذا الاستصحاب تارة: يراد تطبيقه لاثبات حكم العام بتنقيح موضوعه، واخرى: يراد تطبيقه لنفي حكم الخاص في نفسه لو كان الزامياً ولوفرض عدم امكان احراز موضوع العام به، وثالثة: يكون المراد منه نفي العنوان المسبوق بالعدم بنحو العدم الازلي لنفي حكمه ولولم يكن ذلك الحكم تخصيصاً لحكم اخر بل حكم رتب على ذلك الموضوع في دليله.

وكلمات المحققين في هذه المسألة ليست منصبة على مركز واحد من البحث.

فالبرهان المنقول عن المحقق النائيني (قده) والذي أنكر على أساسه جريان هذا الاستصحاب يختص بالموضع الأول من المواضع الثلاثة ولايشمل الموضعين الاخيرين، بينما المحقق العراقي (قده) الذي اشكل في جريان هذا الاستصحاب أيضاً على تقدير دون تقدير لايختص اشكاله بالموضع الاول بل يجري في المواضع الثلاثة كلّها، كما انَّ للمحقق النائيني (قده) بياناً يذكره بنفسه في رسالته المعروفة في اللباس المشكوك لوتم يشكل اشكالاً على جريان الاستصحاب المذكور في الموضعين الاخيرين الذي يراد فيهما نفي الحكم باستصحاب العدم الازلي.

هذه فروق في كلمات الاعلام المذكورة في هذا الصدد سوف نشير اليها من خلال البحث عن الموضع الاول الذي هو الموضع الرئيسي للبحث عن جريان هذا الاستصحاب وعدم جريانه، فنقول:

ذهب المحقق الخراساني (قده) الى جريان استصحاب العدم الازلي مطلقاً وخالفه في ذلك المحقق النائيني (قده) فانكر جريانه مطلقاً وذهب المحقق العراقي (قده) الى تفصيل في جريانه وذهب السيد الاستاذ الى جريانه مطلقاً تبعاً لصاحب الكفاية (قده).

وقبل البدء بذكر ادلة المثبتين والنافين لابأس باشارة الى بحث حاصله: انه لااشكال في جريان البحث المذكور بناءاً على المسلك القائل بتعنون العام بعد ورود التخصيص، حيث يصبح موضوع الحكم مركباً من جزئين فيمكن أنْ يحرزا معاً احدهما بالوجدان والآخر بالاصل والتعبّد وبذلك يرتب حكم العام.

وامَّا اذا قيل بعدم تعنون العام فلامعنى حينئذٍ لا جراء الاستصحاب المذكور

لتنقيح حكم العام، نعم يمكن اجراءه لنفي حكم الخاص لوقيل به.

إلّا انَّ المحقق الخراساني (قده) على مايبدو من قوله (انَّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ماشذ ممكناً فبذلك يحكم عليه بحكم العام)[1] يذهب الى جريان البحث المذكور حتى على القول بعدم تعنون العام.

وكأنَّ نظره في هذا الكلام الى دعوى: انَّ العام وإنْ لم يتعنون بنقيض عنوان الخاص إلّا انه لما كان الدليل العام يثبت حكمه على الافراد بكل عنوان عدا العنوان الخارج بالمخصص اصبح كل عنوان من تلك العناوين مشمولاً له، ففي المثال المتقدم كان العام دالاً على وجوب اكرام الفقير الاموي وغير الاموي والفقير القرشي والفقير الذي لايكون اموياً وهذا وإنْ كان ملازماً مع الفقير غير الاموي إلّا انه عنوان آخر غيره والذي خرج بالمخصص هو الاول واما الاخير فباقٍ تحت العام وباستصحاب عدم الاموية بنحو العدم الازلي يحرز هذا العنوان فيرتب عليه حكم العام لامحالة.

وهذا الكلام غير تام لوضوح انَّ العموم لايعني جمع القيود والعناوين بحيث يكون كل عنوان من العناوين المنطبقة على الأفراد موضوعاً للحكم، كيف ولوكان كذلك لزم تعدد الجعل وقدتقدّم انَّ الدليل العام لايتكفّل إلّا جعلاً واحداً.

بل العموم يعني عدم الاختصاص بعنوان واحد أو بافراد عنوان واحد فالعام كالمطلق من حيث انهما معاً رفض للقيود والعناوين وليس تجميعاً لها، وبناءاً عليه فان امكن اثبات حكم العام بالتمسك باصالة العموم فهو وإلّا فباستصحاب عدم عنوان الخاص لايمكن اثبات حكم العام بناءً على عدم التعنون

وايّاما كان فلنرجع الى مسألتنا الرئيسية فنقول:

انَّ الاقوال في جريان استصحاب العدم الازلي ثلاثة كما عرفت، ونبدأ فيمايلي باستعراض ادلة القول بعدم جريانه مطلقاً الذي ذهب اليه المحقق النائيني (قده) مع

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٤٦

مناقشات اصحاب القول بجريانه مطلقاً كالسيد الاستاذ ثم نتعرض لتفصيل المحقق العراقي (قده).

والمحقق النائيني (قده) له كلامان في اثبات ماذهب اليه.

احدهما ـ الكلام المنقول عنه في الاصول والذي يقتضي البرهنة على عدم جريان الاستصحاب المذكور في خصوص المورد الاول من الموارد الثلاثة المتقدمة، أي ما اذا أُريد تنقيح موضوع العام المخصص به، ولاجل ذلك ذكر الاستاذ في الردّ على مناقشات المحقق العراقي (قده) مع الميرزا بأنها كلها في وادٍ غير ماانكرفيه الشيخ النائيني (قده) جريان استصحاب العدم الازلي، حيث افترض انَّ نظر الشيخ النائيني في هذه الكلام الى المورد الاول فقط من تلك الموارد.

والثاني ـ ماذكره المحقق النائيني (قده) بنفسه في رسالته الخاصة باللباس المشكوك والذي هوبرهان خاص بالموردين الثاني والثالث من الموارد الثلاثة.

امَّا الكلام الاول المنقول عنه في تقريرات بحثه فلمزيد توضيحه وتحديد نقاط الخلاف والنفي والاثبات بينه وبين اصحاب القول الثاني كالسيد الاستاذ نستعرضه من خلال نقاط[1].

النقطة الاولى: انَّ الموضوع لحكم شرعي اذاكان مركباً من جزئين، فتارة: يلحظ كل جزء منهما بحياله وبماهو هو موضوعاً للحكم، وأُخرى: يلحظ احدهما بما هو مضاف الى الاخر ونعت له موضوعاً للحكم.

فعلى التقدير الاول يمكن احراز ذلك الجزءاثباتاً أو نفياً فيما اذا كانت حالة سابقة لذلك الجزء بماهوهووبحيال نفسه. وامَّا في التقدير الثاني فلايمكن ذلك إلّا فيما اذا فرض انَّ حيثية النعتية والاضافة الى ذلك الجزء أيضاً كانت ثابتة في الحالة السابقة وامَّا ملاحظة الحالة السابقة لنفس الجزء بماهوهوفلا تكفي لاثبات الموضوع لأنَّه وإنْ كان يلزم من وجوده الآن تحقق تلك الاضافة إلّا انَّ هذه ملازمة عقلية لا تثبت بالاصول الشرعية كما هو واضح.

١ ــ اجود التقريرات، ج١، ص٤٦٥ - ٤٧٢.

وهذه نقطة واضحة لاخلاف فيها.

النقطة الثانية ـ وهي بمثابة تحقيق صغرىٰ ماذكر في النقطة السابقة، انَّ الجزئين المأخوذين في الموضوع المركب اذا فرض انهما جوهران أو عرضان أو جوهر وعرض لجوهر آخر فلا يعقل افتراض النعتية بينهما إلَّا بافتراض اخذ عناية زائدة كاخذ عنوان التقارن بينهما وهذا خارج عن هذا البحث، فلا يعقل في هذه الانحاء الثلاثة إلَّا التركيب على النحو الاول أي أنْ يكون كل من الجزئين مأخوذاً بما هو هو وبحيال نفسه في الموضوع المركب، اذ يستحيل أنْ يكون الجوهر نعتاً لجوهر أو العرض نعتاً لعرضٍ أو عرض جوهر نعتاً لغير جوهره ومحله. وهذا بخلاف ماذا كان الجزءان جوهراً وعرضه أي محلاً وعرضه.

وهذه النقطة ايضاً محل وفاق بين المحقق النائيني (قده) والسيد الاستاذ.

النقطة الثالثةـ انَّ الجزئين اذا كان جوهراً وعرضه فاذا كان العرض بوجوده جزءاً كالفقير والعدالة مثلاً فالبرهان قائم على انَّه لابدَّ وأنْ يكون مأخوذاً بماهو نعت لابماهوهو وبحياله وسوف يأتي التعرض لذلك البرهان.

وهذه النقطة ايضاً من حيث الفتوىٰ والنتيجة محل وفاق بين المحقق النائيني والسيد الاستاذ ولكن يختلفان في الطريقة والمدرك عليه كما سوف يأتي الحديث عنه.

النقطة الرابعة ـ انَّ الجزئين المشتملين على عرض ومحله لو فرض اخذ عدم العرض جزءً للموضوع المركب، فايضاً لابدَّ وأنْ يكون مأخوذاً بنحو التوصيف والنعتية أي اتصاف المحل بعدم ذاك العرض في موضوع الحكم لنفس البرهان المتقدم في النقطة السابقة، ولهذا لم يجز عند الميرزا (قده) اجراء استصحاب عدم القرشية لانَّ عدم قرشية المرأة كقرشيتها بمقتضى ذلك البرهان يكون جزءً من الموضوع لابما هو هو وبحياله المسمّىٰ بالعدم المحمولي لكي يثبت باستصحاب العدم الازلي الثابت قبل تحقق الموضوع بل بما هو وصف ونعت للمرأة، وهذا لاحالة سابقة له وانما الحالة السابقة لعدم الاتصاف واستصحابه لايثبت الاتصاف بالعدم.

وهذه النقطة هي التي قد خالف فيها السيد الاستاذ شيخه النائيني وانكر ضرورة اخذ عدم العرض بنحو التوصيف والناعتية لمحله، لعدم تمامية البرهان الذي يعرضه

المحقق النائيني (قده) ولذلك لم يرَ بأساً في اجراء استصحاب العدم الازلي لاثبات حكم العام فيما اذا استظهر انَّ عدم عنوان الخاص المأخوذ جزءً لموضوعه كان محمولياً لانعتياً ـ كما هو كذلك على ماسوف يأتي الحديث عنه ـ.

وبهذا يتضح: انَّ الخلاف بين العلَمين صغروي وليس كبرويا، بمعنى انهما يتفقان في كبرى امكان اثبات جزء الموضوع المركب لحكم سواء كان وجودياً أو عدمياً باستصحاب ذلك الجزء بحياله اذا كان جزءً بهذا الاعتبار وعدم امكان اثباته اذا كان مأخوذاً بنحو نعتي للجزء الاخر، وانما يختلفان في خصوص الجزء العدمي للموضوع المركب اذا كان عرضاً للجزء الاخر من حيث انه هل هناك برهان على ضرورة كونه ماخوذاً بنحو ناعت كما يدعيه المحقق النائيني (قده) أو لا كما يدعيه السيد الاستاذ.

ثم انه قبل أنْ ندخل في النقطة القادمة المتضمنة لاستعراض أدلة الطرفين فيما اختلفا فيه من هذه النقطة والنقطة السابقة ينبغي أنْ نفهم معنىٰ اخذ العرض اثباتاً أو نفياً بنحو نعتي تارة ومحمولي اخرى، وهل هذا معقول في نفسه في طرف وجود العرض وعدمه أو لا؟ فانه اذا ثبت عدم معقولية أنْ يكون عدم العرض نعتاً لمحله فلا تصل النوبة الى مادعي في النقطة الاخيرة من امكان أو ضرورة كون عدم العرض ملحوظاً بنحو نعتي لمحله، وبهذا الصدد نقول:

يمكن أنْ يراد بالنعتية أحد معانٍ:

الأول ـ ماذكره السيد الأستاذ في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك من انَّ المراد بنعتية العرض لمحله أخذ الوجود الرابط وهو الوجود في غيره الذي هو أخسّ أنواع الوجود الأربعة في الموضوع.

وفرّع على ذلك عدم معقولية النعتية في طرف عدم العرض ومحله اذ لايعقل الوجود الرابط بين العدم والمحل لانَّ الوجود الرابط لابدَّ وأنْ يكون بين وجودين لابين عدم ووجود فانه يعني تقوم الامر الوجودي بالعدمي وهو محال، فلا تعقل النعتية في طرف العدم إلَّا بارجاعه الى ملازمات العدم من الامور الوجودية الاخرى التي يعقل افتراض الوجود الرابط بينها وبين المحل، فاخذ عدم عرض بنحو ناعت لمحله يعني اخذ الصفة الوجودية المضادة والتي يمكن ان يكون بينها وبين ذلك المحل وجود رابط في الموضوع.

وهذا الوجه مما لايمكن المساعدة عليه سواءً قبلنا فكرة الوجود الرابط ـ كما هو ظاهر كلامه هنا ـ أو انكرناها ـ كما هو صريح كلامه المتقدم في بحث المعاني الحرفية في مناقشة شيخه المحقق الاصفهاني (قده) ـ وذلك لأنَّه:

اولاً ـ الوجود الرابط انما يعقل حقيقة في باب الاعراض المقولية الحقيقية كالبياض مثلاً مع محله مع انَّ الاعراض الناعتة لمحلها لا تنحصر بذلك بل هناك اعراض انتزاعية واعراض اعتبارية كالزوجية والطهارة ونحوهما التي لاوجود خارجي للعرض فيها اصلاً وهي في ناعتيتها على حد ناعتية الاعراض المقولية من حيث اضافتها الى محلها مما يعني انَّ النعتية لايمكن أنْ يراد بها اعتبار الوجود الرابط الخارجي.

وثانياً ـ ماذا يقال في العرض الذي لايوجد ضد وجودي له فانه لابدَّ وأنْ يلتزم بعدم تعقل العدم النعتي فيه اصلاً حتى بالعناية المذكورة مع انه بحسب الوجدان لااشكال في اتصاف المحل بعدمه النعتي حين انعدامه ولا فرق بينه وبين عدم عرض له ضد من ناحية امكان اضافة العدمين الى محلهما على حدّسواء.

الثاني ـ ماذكره المحقق النائيني (قده) في رسالته المعقودة ايضاً في حكم اللباس المشكوك من انَّ المراد بالنعتية ملاحظة العرض بما هو وجود رابطي لموضوعه، توضيح ذلك انَّ العرض وإنْ كان في مرحلة التعقل كالجوهر موجود في نفسه بمعنى انه يتعقل مستقلاً ولكنه بلحاظ مرحلة التحقق والتعين في الخارج وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه خلافاً للجوهر ولهذا كان نعتاً له، فالنعتية تعني ملاحظة مرحلة تحقق العرض في الخارج ليرىٰ بهذه النظرة انه موجود لغيره ومظهر من مظاهره.

وهذا الوجه ايضاً مما لايمكن المساعدة عليه، فانه مضافاً: الى كونه على خلاف فرض المحقق النائيني (قده) حيث ينتج عدم معقولية النعتية في طرف عدم العرض حيث لايكون وجوده العيني عين وجوده لغيره اذ لاوجود له لكي يكون كذلك، يختص كالوجه السابق بالاعراض المقولية الحقيقية في الخارج ولايستطيع أنْ يفسر النعتية في الاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية التي ليس فيها وجود رابط ولا رابطي في الخارج.

الثالث ـ انَّ النعتية يراد بها النسبة التحصيصية القائمة في عالم المفاهيم بين العرض

ومحله، كما في قولنا عدالة العالم المنتزعة بلحاظ الاتصاف والربط الواقعي الثابت بينهما في لوح الواقع قبل لوح الوجود وانما يعرض الوجود على المتصف ومفهوم النعتية والصفتية مفاهيم اسمية منتزعة عن تلك المعاني النسبية بحسب الحقيقة شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم الاسمية المنتزعة عن النسب الخارجية كمفهوم الظرفية والابتدائية والمعيّة والتقارن وغيرها، فأخذ احد جزئي الموضوع نعتاً للاخر يعني اخذ هذه النسبة بينهما في موضوع الحكم لااخذ كل منهما بحياله.

وهذا معنى لايعقل بين غير العرض ومحله، نعم يتعقل بينهما انواع اخرى من النسب والاضافات التي هي أمور واقعية كنسبة الظرفية مثلاً بين الماء والكوز وانْ كانت نفس الظرفية أو المظروفية من الاعراض النسبية للكوز أو الماء كما هو واضح.

ولايرد على هذا الوجه النقض بالاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية، امَّا الاول فلانها امور واقعية ثابتة في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود فيكون الربط الواقعي بينهما ثابتاً ايضاً، وامَّا الثاني فلأنَّ الامر الاعتباري وإنْ كان نفس المنشأ فيه كالطهارة والطلاق اعتبارياً فرضياً إلَّا انه في طول لحاظ هذا الاعتبار ولحاظ واقعيته وهماً يكون الربط بينه وبين الموضوع ثابتاً ايضاً من خلال منظار ذلك الاعتبار فيرىٰ الجسم متصفاً بالطهارة والمرأة متصفة بانها مطلقة.

وهذا المعنى للنعتية صحيح، بل يمكن ارجاع المعنيين الاوليين اليه ايضاً بعد تعديل ماورد فيهما من التعبير بالوجود الرابط أو الرابطي الى الواقع الرابط أو الرابطي لكي لايرد النقض بالاعراض غير الوجودية. وهو كما ذكر لايتصور إلَّا بين العرض ومحله لا الجوهرين ولاالعرضين ولاالجوهر وعرض جوهر آخر، حيث لايمكن أنْ توجد الاضافة والربط والتحصيص بينهما.

ولكن لاموجب لتخصيص البحث عن استصحاب العدم الازلي بذلك فانه جارٍ في كل جزئين لموضوع مركب أُخذ بينهما ربط مخصوص سواءً كان ربطاً نعتياً أو غيره فيبحث عن انَّ استصحاب مفاد كان التامة في احد ذينك الجزئين أو مفاد ليس التامة هل يجري، أو لايجري لانه لايثبت الربط الخاص بينهما؟ وليست القيود الثابتة لموضوعات الاحكام بادلة التخصيص أو غيرها تكون دائماً من قبيل العرض والمحل بل

قد يكون من قبيل الجوهرين أو العرضين أو الجوهر وعرض محل اخر المأخوذ بينهما احدىٰ النسب التحصيصية الممكنة بينهما، نعم يشترط في الربط المذكور أنْ لايكون مجرد ربط انشائي اعتباطي في مقام التعبير فحسب بحيث ليس له مابازاء خارجي فانه حينئذٍ تحكم المناسبات العرفية بالغائه وعدم دخله في ماهو موضوع الحكم المراد اثباته بالاستصحاب ويترتب على هذا التفسير مطلبان:

المطلب الاول ـ انَّ النعتية بهذا المعنى بين عدم العرض ومحله غير معقول بل مطلق الربط بينهما غير معقول.

والوجه في ذلك: انَّ الربط النعتي كما قلنا يعني تحصيص احد الامرين بالاخر وعدم العرض لايمكن أنْ يحصص بالموضوع وانما التحصيص دائماً في طرف المعدوم الذي هو صفة للموضوع ومنتسب اليه في لوح الواقع لاالعدم نفسه فيكون العدم دائماً عدماً للمحصص لاعدماً محصصاً، فقيد العالم في عدالة العالم تحصيص للعدالة لالعدمها وكذلك عدم قرشية المرأة فيكون العدم محمولياً دائماً والربط والتقييد في جانب المعدوم، وهذا المطلب وإنْ أرسله الحكماء ارسال المسلمات ولم يبرهنوا عليه ولكن بالامكان لنا أنْ نبرهن عليه بمايلي:

انَّ عدم العدالة اذا فرض تحصيصها الى حصتين حصة مربوطة بالعالم وحصة مربوطة بالجاهل فنتساءل هل انَّ للمعدوم وهو العدالة المضاف اليها العدم حصتان أو حصة واحدة أي عدالتان أو عدالة واحدة؟ فانْ قيل بالاول استحال التحصيص مرة ثانية في جانب العدم لانَّ عدم تلك الحصة من العدالة وهي عدالة العالم مثلاً لا تصدق على غير مورده كعدم عدالة الجاهل لكي يقبل التحصيص بل هو منحصر فيه فان تحصيص المعدوم تحصيص لعدمه تبعاً ومعه لايتعقل تحصيصه مرة اخرى، وإنْ فرض انَّ المعدوم حصة واحدة وهي جامع العدالة وطبيعيّه فيلزم:

اولاً ـ عدم وحدة النقيض بمعنىٰ عدم انحفاظ التقابل الموجود بين النقيضين، اذ سوف يكون مقابل حصتين من العدم أي عدمين وجود واحد ونقيض واحد وهو محال.

وثانياً ـ انَّ عدم جامع العدالة يعني عدم كل افراده وهذا يعني اخذ عدم عدالة الجاهل ايضاً نعتاً للعالم وهو محال لانَّ عدالة الجاهل عرض جوهر اخر وعدمها على

تقدير كونه نعتاً فهو نعت له لا للعالم.

ولايقاس ذلك بالوجود فانَّ وجود العدالة باعتباره خارجاً عين الموجود فلا محالة كان متحصصاً الى حصتين تبعاً له وامّا عدم العدالة فهي نقيضها ومقابل لها مصداقاً[١].

وهكذا يثبت انَّ عدم العرض لايكون إلّا محمولياً ولايعقل أنْ يكون نعتاً للموضوع ومرتبطاً به إلّا بنسبة ذهنية انشائية لا تكون موضوعاً للا ثر شرعاً.

نعم الاوصاف الوجودية المساوقة والملازمة مع عدم العرض يمكن أنْ تكون نعتاً للموضوع والى ذلك يرجع كل ما ثبت من النسب التقييدية بين موضوع وعدم عرضه كقوله تعالى (بقرة لافارض ولابكر) وقوله (وفدت عليه بغير زاد) وهكذا.

المطلب الثاني ـ لو تنزلنا وتصورنا النعتية بين عدم العرض والموضوع قلنا مع ذلك انَّه لايمنع عن جريان استصحاب العدم الازلي بنحو يثبت العدم النعتي فيما اذا كان عدم العرض مضافاً الى ذات الموضوع لا الى الموضوع الموجود في الخارج بما هو موجود، وذلك لانَّ هذا العدم النعتي يكون ثابتاً في الازل ايضاً بثبوت العدم المحمولي فانَّ ذات هذه المرأة لاالمرأة الموجودة بماهي موجودة ـ كما انها في الازل لم تكن بقرشية وهذه سالبة محصلة ـ كانت لامحالة متصفة بعدم القرشية اتصافاً ثابتاً في لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود. ودعوى: انَّ العدم النعتي قضية موجبة معدولة فيستدعي وجود موضوعها

١ ــ قد يقال: لااشكال في ان الوجود والعدم مفهومان عرضيان وليسا كالمقولات الماهوية بل يعرضان على الماهية المطلقة أو المقيدة المتحصصة فالتحصيص ابتداءً بين الماهيات، كما انه لاينبغي الاشكال في ان وجود الماهية المحتصصة كعدالة العالم نقيضها عدم عدالة العالم لان نقيض المقيد رفع المقيّد لاالرفع المقيّد، إلّا أن هذا لايعني عدم معقولية الرفع المقيد بالموضوع الذي هو المراد بالعدم النعتي لان الذهن كماينتزع المفاهيم المقولية عن الخارج كذلك ينتزع مفهوم الوجود والعدم و يتعامل معها تعامل المفاهيم المقولية من حيث التحصيص لان التحصيص من شؤن المفاهيم بماهي مفاهيم لامن شؤن الواقع الخارجي ومن هنا يقال (زيد موجود) كما يقال (زيد عالم) و يقال (العنقاء معدوم) كما يقال (العالم عادل) ولايراد بالعدم النعتي إلّا تحصيص مفهوم بمفهوم العدم فالعالم له حصتان حصة مع العدالة وحصة بلاعدالة، كما يشهد بذلك الوجدان القاضي بأنه لم يؤخذ في مفهوم العالم غير العادل إلّامفهومي العالم وعدم العدالة مع النسبة بينهما.

والجواب: ان تحصيص العالم وتقييده بعدم العدالة ليس إلّا مجرد تحصيص ذهني منتزع بالتبع من اضافة العدالة الى العالم، اي هي نسبة تحصيصية ذهنية بحتة ولاتحكي نسبة واقعية خارجية اذلا نسبة حقيقةً بين المحل وعدم العرض، بخلاف وجود العرض فان هناك حقيقة ثالثة غير وجود المحل و وجود العرض وهي النسبة الواقعية بينهما.

كما يقول المناطقة لانَّ ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له، صحيحة إلّا أن ثبوت شيء لشيء انَّما يكون بالنحو الذي يفرض في جانب مايثبت من اللوح المناسب لذلك الثبوت وقدقلنا ان لوح الواقع أوسع من لوح الوجود الخارجي، فلوكانت النعتية والنسبة بين عدم العرض والمحمل كالنسبة بين العرض والمحل ثابتاً فلامحالة ثابت في لوح أسبق من مرحلة الوجود لصدق عدم عدالة زيد قبل وجوده وهذا يعني انَّ عدم العدالة مضاف الى ذات زيد لا زيد الموجود فلا يشترط إلّا ثبوت موضوعه في هذا الصقع واللوح الذي هو اسبق من مرحلة الوجود.

فالعالم قبل وجوده يكون متصفاً بعدم العدالة لكونه معدوماً فعدالته ايضاً معدومة في لوح الواقع ولواخبر عنه بعدم نفسه أو عدم عدالته كان الخبر صادقاً[1].

وهذا نظير صدق الاخبار عن الانسان بانه ممكن أو شريك الباري بانه ممتنع من حيث عدم ثبوت الموضوع إلّا في صقع ثبوت المحمول لا في صقع الوجود الخارجي.

النقطة الرابعة- فيما استدل به العلمان لا ثبات ماتقدم في النقطة الثالثة والثانية المتقدمتين أي اثبات كون عدم العرض المأخوذ في الموضوع يكون نعتياً أو محمولياً.

والبحث هنا في مقام الثبوت تارة وفيه نستعرض الادلة الثبوتية التي قد يستدل بها لاثبات النعتية، وفي مقام الاثبات اخرى وفيه نستعرض مايمكن أنْ يكون هو المستظهر من الادلة الدالة على تركيب موضوع الحكم وكون العدم محمولياً لانعتياً.

امَّا المقام الاول فقد ذكرنا انَّ السيد الاستاذ قد وافق الشيخ النائيني (قده) في ضرورة نعتية العرض المأخوذ وجوده جزءً للموضوع وانما خالفه في ضرورية ذلك في طرف عدم العرض.

وقد برهن على مدعاه بانَّ العرض لو كان وجوده جزءً في الموضوع فلا محالة لابدَّ من افتراض اخذه بنحو نعتي مرتبط بالموضوع الذي هوالجزء الاخر فتكون قرشية المرأة موضوعاً لاذات القرشية مع ذات المرأة لانه يستلزم منه فعلية الحكم حتى اذا كانت

١ ــ القائل بنعتية العدم انما يقول بنعتية تلك الحصة من عدم العرض المقارن مع وجود الموضوع وفي طوله المعبر عنه بالقضية المعدولة لامطلق عدم العرض ولومن باب السالبة بانتفاء الموضوع لان انتزاع الذهن لمفهوم العالم غير العادل كانتزاعه للعالم العادل يكون الاتصاف والنعتية فيه في طول الموضوع فليس مطلق العدم المتحقق خارجاً نعتاً للموضوع.

المرأة غير قرشية فيما اذا وجدت قرشية ما في الخارج ولوفي موضوع اخر وهو خلف التقييد المقصود للمولى

وهذا انما يصح في جانب الوجود لاالعدم اذ فيه كما يمكن تقييد العدم بالموضوع يمكن تقييد المعدوم به واخذ نفس العدم محمولياً غير مرتبط بالموضوع.

وامّا الشيخ النائيني (قده) فقد استدل على مدعاه ـ على ماجاء في تقريرات بحثه ـ بانَّ انقسام الموضوع بلحاظ صفاته ونعوته يكون متقدماً رتبة على انقسامه بلحاظ مقارناته الخارجية فلابدَّ وأنْ تلحظ اوصاف الموضوع في مقام الجعل في مرتبة أسبق، ومن الواضح انَّ العدم النعتي وكذا الوجود النعتي يكون من الانقسامات الاولية المتقدمة في الرتبة على الانقسام بلحاظ العدم المحمولي الملازم والمقارن خارجاً مع العدم النعتي فلا محالة يكون موضوع الحكم في الرتبة السابقة مقيداً بالعدم النعتي، حيث ان الاهمال ثبوتاً مستحيل والاطلاق خلف الغرض ومستلزم للتهافت مع التقييد بالعدم المحمولي. ومع ثبوت التقييد في تلك المرتبة كان تقييد الحكم بعد ذلك بالعدم المحمولي لغواً وغير مجدٍ في اجراء الاستصحاب ايضاً.

وهذا البيان بهذا المقدار قد أورد عليه من قبل السيد الاستاذ بانكار اصله الموضوعي الذي افترض وكأنه امر بديهي وهوانَّ الانقسامات الاولية للموضوع متقدمة في مقام جعل الحكم من الانقسام بلحاظ المقارنات. فانه لابرهان على ذلك ولابداهة تقتضيه، فكما يمكن للمولى أنْ ياخذ العدم النعتي الذي هو من الانقسامات الاولية كذلك يمكنه أنْ ياخذ العدم المحمولي المساوق من حيث الصدق مع العدم النعتي فالتقيد باي واحد منهما يغني عن الاخر نظير التقييد باستقبال القبلة أو استدبار الجدي لاهل العراق

ولكن في كلام الشيخ النائيني (قده) في رسالته التي وضعها في حكم اللباس المشكوك قد جاء التعبير بانَّ هذا ـ أي تقدم انقسام الموضوع بلحاظ صفاته على انقسامه بلحاظ مقارناته ـ من نتائج عدم معقولية الاهمال في لبّ الواقع.

وهذا التعبير يمكن أنْ يكون اشارة الى برهان حاصله: انَّ هناك فرقاً بين التقييد بالعدم النعتي والتقييد بالعدم المحمولي من حيث انَّ الاول تقييد للموضوع باعتباره وصفاً له

بينما الثاني تقييد للحكم ابتداءً وليس قيداً مخصصاً للموضوع وهوذات المرأة وإلّا كان خلفاً فهما أمران متقارنان قيد بهما الحكم. وكلّ قيد لموضوع الحكم يسري لامحالة الى الحكم نفسه حيث يكون قيداً فيه ايضاً لانَّ الحكم مقيد بموضوعه فاذا كان موضوعه مقيداً بقيد كان الحكم مقيداً به ايضاً

وهذا بخلاف مايكون قيداً للحكم ابتداءً ـ كالعدم المحمولي ـ فانه لاموجب لسريانه الى الموضوع وتقيده به.

وفي ضوءهذه المقدمة يتضح: انَّ تقييد الموضوع بالعدم النعتي يغني عن تقييد الحكم بالعدم المحمولي لانه يرجع بالواسطة الى تقييد الحكم به ايضاً لسريان قيود الموضوع الى الحكم، وامّا تقييد الحكم بالعدم المحمولي فلايغني عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي لانَّ قيود الحكم لا تسري الى الموضوع، والمفروض انَّ الاهمال في لبّ الواقع محال فلابدَّ من أنْ يكون الموضوع الملحوظ في عالم اللبّ امّا مطلقاً أو مقيداً فان كان مطلقاً وقع التهافت وإنْ كان مقيداً كان التقييد بالعدم المحمولي لغواً، فظهر انه لابدَّ من ملاحظة موضوع الحكم مقيداً بالعدم النعتي لكي لايلزم التهافت أو الاهمال في عالم اللب وكلاهما محال.

والبرهان بهذه الصياغة ينحصر جوابه: بأنَّا نختار أنَّ الموضوع في عالم اللب مطلق بمعنى انه ذات الطبيعة بلاقيد ـ حيث يستحيل الاهمال وأنْ لايكون الملحوظ ثبوتاً لامطلق ولامقيد ـ إلّا انَّ هذا لايلزم منه التهافت فانَّ الاطلاق ليس جمعاً للقيود ولحاظ ثبوت الحكم مع كل قيد من قيود الموضوع وانما هو رفض القيود وملاحظة ذات الطبيعة وسريان الحكم على كل فرد انما يكون بحكم العقل المستنتج من انطباق الطبيعة على الافراد، ومن الواضح انَّ اطلاق الطبيعة في الرتبة السابقة انما يوجب السراية الى تمام الافراد اذا لم يقيد الحكم في الرتبة المتأخرة بما ينافي ذلك كما في التقييد بالعدم المحمولي.

وهكذا يثبت انه بحسب مقام الثبوت لابرهان يقتضي أخذ عدم العرض بنحو النعتية لوتصورنا النعتيةفي عدم العرض.

وامّا المقام الثاني ـ أي بحسب مقام الاثبات فقد ذكر المحقق النائيني (قده) انه

لابدَّ من اثبات كون العدم ماخوذاً بنحو محمولي وإلَّا فحتى لوأمكن ذلك ثبوتاً فاحتمال العدم النعتي كافٍ في عدم امكان اجراء استصحاب العدم الازلي اذ لايمكن أنْ يحرز به موضوع الحكم المحتمل كونه نعتياً.

وما يمكن أنْ يذكر في تقريب انَّ العدم ماخوذ في موضوع العام بعد ثبوت المخصص بنحو محمولي لانعتي احد وجوه:

الوجه الأوّل ـ التمسك باصالة العموم باعتبار انَّ المقام من موارد الدوران بين الاقل والاكثر بحسب المفهوم، حيث انَّ العدم المحمولي والنعتي وإنْ كانا متلازمين من حيث الصدق الخارجي ولكنهما اقل واكثر من حيث المفهوم لانَّ العدم النعتي عبارة عن العدم المحمولي زائداً النعتية التي تعني اضافته الى الموضوع فاذا دار الامر بينهما كان اعتبار اصل العدم معلوماً وانما الشك في اعتبار النعتية زائداً على ذلك فينفى باصالة العموم.

وهذا الوجه موقوف على امكان تصوير العدم النعتي بنحو لايرجع الى نعتية صفة وجودية اخرى مضادة مع مااخذ عدمه النعتي وإلَّا كان بينهما التباين المفهومي كما هو واضح[1].

ودعوى: انَّ العنوانين متباينان على كل حال لكون كل من المحمولية والنعتية حدين وجوديين للعدم، مدفوعة: بانَّ الصورتين واللحاظين الذهنيين للعدم وإنْ كان بينهما التباين إلَّا انَّ المقياس ملاحظة الملحوظين لهما، ومن الواضح انَّ النسبة بين ماهو الملحوظ في العدم المحمولي مع ماهو الملحوظ في العدم النعتي الاقل والاكثر فالتباين بين اللحاظين لاالملحوظين كماهو الحال بين المطلق والمقيد.

وقد يقال: انَّ هذا الوجه موقوف على أنْ يكون المخصص منفصلاً لا متصلاً وإلَّا فقد عرفت من البحوث السابقة سريان الاجمال والتردد في موارد التخصيص المتصل الى العام نفسه فلايمكن التمسك به.

١ ــ قد تقدم ان عدم قيام نسبة واقعية بين عدم العرض وموضوعه لايعني عدم امكان تخصيص موضوع بعدم عرضه في عالم المفاهيم الذي ينتزعها الذهن من الخارج من دون اقحام عنصر مفهومي غريب، وعليه تكون النسبة بين العدم المحمولي والعدم النعتي بلحاظ الملحوظين الاقل والاكثر لامحالة.

ولكن الصحيح تماميته حتى اذا كان المخصص متصلاً اذ مفاد المخصص واضح لااجمال فيه ولا تردد وهو خروج مورد التخصيص من دون أنْ يكون فيه نظر الى نوعية العدم المأخوذ في موضوع العام لبّاً وانما يستكشف ثبوتاً من خروج مورد الخاص انَّ الجعل المدلول عليه بالعام لابدَّ وأنْ يكون مقيداً لبّاً، ومن الواضح أنَّ تقيد حكم العام بعدم العنوان الخاص معلوم على كل حال وانما الشك في تقيد موضوعه الذي هو معنى العدم النعتي فيكون منفياً باصالة العموم.

وقد يقال: بعدم امكان التمسك بالعام لنفي العدم النعتي حتى اذا كان المخصص منفصلاً وذلك باعتبار التلازم بينهما صدقاً في الخارج فلايلزم من كون العدم نعتياً خروج فرد زائد لكي يكون تخصيصاً زائداً.

والجواب: انَّ العدم النعتي وإنْ لم يستلزم التخصيص الزائد واخراج فرد لم يكن يخرج بالعدم المحمولي، إلَّا انه يستلزم تقييداً زائداً فيكون منفياً بالاطلاق، وأثره الشرعي جريان الاستصحاب في مورد الشك والحاصل: إنْ كان الاشكال من ناحية اللغوية وعدم الاثر فيكفي ترتب الاثر في مورد الشك بلحاظ الاستصحاب وإنْ كان الاشكال من ناحية انه ليس تخصيصاً زائداً فالجواب انه تقييد زائد فيكون منفياً بالاطلاق ومقدمات الحكمة[1].

الوجه الثاني ـ انَّ المخصص سواءً كان متصلاً أو منفصلاً لا اجمال فيه لكونه ظاهراً عرفاً في العدم المحمولي اذا لم يكن بنفسه دالاً على اخذ العدم النعتي في موضوع العام كما هو المفروض، فإنَّ قوله (اكرم كل فقير إلَّا الفساق) أو (لا تكرم الفاسق منهم)

١ ــ قد يقال: انَّ الاطلاق انما يكون بملاك نقض الغرض حيث انَّ المولى لو كان مراده المقيد ولم يذكر القيد كان نقضاً لغرضه وهذا غير لازم في المقام بلحاظ حكم العام وامَّا الأثر التنجيزي والتعذيري بلحاظ الاستصحاب فهو لايكون مصححاً لنقض الغرض في حكم العام أو المطلق وإنْ شئت قلت: انَّ الاطلاق انَّما يكون لبيان حدود الحكم الواقعي المجعول في الخطاب المطلق فلولم يكن فرق بلحاظه فلاتجري اصالة الاطلاق.

والجواب: ليس الاطلاق بملاك نقض الغرض بهذا المعنىٰ بل بملاك نقض الغرض العرفي.

وان شئت قلت: ان السكوت عن بيان قيد ثابت جداً ولباً بنفسه نقض للغرض العرفي في مقام التخاطب والمحاورة وان فرض تساوي المطلق مع المقيد خارجاً، نظير مايقال من ظهور الخطاب في موضوعية العنوان المأخوذ فيه لاطريقيته ومشيريته لعنوان آخر وان فرض تساويهما مصداقاً.

لايستفاد منه عرفاً اكثر من اخراج الخاص عن العام وهذا لايستفاد منه عرفاً اكثر من تقييد الحكم بما اذا لم يكن عنوان الخاص منطبقاً وامّا خصوصية النعتية فامر زائد بحاجة الى مؤونة بيان فيكون منفياً بالاطلاق ومقدمات الحكمة أي انه خلاف اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت.

وهذا الوجه كما ترى لايفرق فيه بين المخصص المتصل أو المنفصل لعدم اجمال المخصص كما انه لايفرق فيه ارجاع العدم النعتي الى امر مباين مفهوماً مع العدم المحمولي أو الى أمر بينهما الاقل والاكثر فانه على كل تقدير بعد أنْ كان المستظهر عرفاً التقييد بالعدم الذي يكون محمولياً فمقتضى التطابق بين المقامين انه هو المأخوذ في موضوع حكم العام لاارادة عنوان وجودي من العنوان العدمي.

الوجه الثالث ـ لو فرضنا انَّ النسبة بين التقييدين نسبة المتبائنين وفرضنا انَّ الخطاب مجمل غير ظاهر في انَّ التقييد بنحو العدم المحمولي لاالنعتي مع ذلك يمكن اثبات العدم المحمولي، وذلك باعتبار انَّ اصالة الاطلاق النا في للتقييد بنحو العدم النعتي جارٍ من دون معارض اذ لايترتب على معارضه وهو اصالة الاطلاق لنفي التقييد بالعدم المحمولي أثر عملي اذ لو أُريد به اثبات الحكم للمرأة القرشية فهذا معلوم العدم على كل حال ولا يترتب على نفي العدم المحمولي اثر وهذا بخلاف نفي العدم النعتي فانه يترتب عليه أثر عملي وهو جريان الاستصحاب وتنجيز حكم العام.

وهذا الوجه موقوف اولاً: على أنْ يكون المخصص منفصلاً لامتصلاً وإلَّا كان الاجمال سارياً الى ذات الاطلاقين.

وثانياً: على أنْ يكون الاثر العملي المذكور اثراً عرفياً واضحاً صالحاً لأنْ يكون اطلاق الخطاب مسوقاً من اجله.

لايقال: يترتب على الاطلاق النافي للتقييد بالعدم المحمولي اثر بلحاظ لازمه حيث يترتب عليه بالملازمة التقييد بالعدم النعتي وبالتالي ينفي جريان الاستصحاب ولوازم الاصول اللفظية حجة فلا يقاس ذلك بما اذا كان الاصلان عمليين.

فانه يقال: كون الاطلاق المقابل للتقييد بالعدم النعتي مسوقاً لبيان هذا الاعتبار

مقطوع العدم لعدم امكان بيان التقييد بالعدم النعتي عرفاً باطلاق من هذا القبيل معارض مع اطلاق آخر في نفس ذلك الكلام يقتضي خلافه[1].

الوجه الرابع ـ وهو يتألف من مقدمتين:

اولاهما ـ أنْ يستظهر من مجموع دليل العام والمخصص انَّ العلاقة بين عنوان العام والمخصص علاقة المقتضي والمانع بأنْ يكون العنوان المخصَّص كالاموية مثلاً مانعاً عن اقتضاء عنوان العام ـ كالفقير مثلاً ـ لوجوب الاكرام، لا انَّ عدمه أو ضده شرط في ترتب ذلك الحكم، وهذا امَّا أنْ يدعىٰ استظهاره عرفاً من نفس دليلي العام و المخصص اذا كان العنوان فيهما معاً امراً وجودياً، أو يفترض كمصادرة في ذمة الفقيه استظهاره في كل مورد.

الثانية ـ انه لايشترط في ترتب المعلول والمقتضىٰ ـ بالفتح ـ عند وجود مقتضيه إلَّا ا نتفاء المانع الذي هو العدم المحمولي من دون حاجة الى اعتبار أي أمر ثبوتي اخر.

وبما انَّ الاحكام والجعول من اجل غرض وملاك في نفس المولى فيكون المأخوذ في موضوع جعله وحكمه على غرار ذلك أي لايؤخذ فيه أكثر من العدم المحمولي فظهور التطابق بين الجعل والغرض من وارائه بنفسه يصبح قرينة على انَّ القيد هو العدم النعتي لا المحمولي.

وهذا الوجه ايضاً لايفرق فيه بين أنْ يكون المخصص متصلاً بالعام أو منفصلاً

١ ــ الاطلاق فيهما معاً بل في كل مورد انما هو لبيان عدم اخذ القيد والمفروض في المقام انَّ المخصص منفصل فكل من الاطلاقين ظهورهما منعقد في نفي القيد المقابل له غاية الامر علم من المخصص وجود تقييد بالآخر في البين، فليس الظهور الاطلاقي فيهما من اجل بيان التقييد ليقال انَّ هذا غير عرفي وانما كان الاشكال من ناحية لغوية حجية هذا الظهور الاطلاقي لانَّ الحجية بحاجة الى اثر شرعي في موردها، وحينئذٍ يقال: بانه كما يترتب على نفي التقييد بالعدم النعتي جريان الاستصحاب أي تنجيز حكم العام كذلك يترتب على نفي التقييد بالعدم المحمولي عدم تنجيزه بل التعذير عنه بالبرأة الشرعية مثلاً. ودعوى: انَّ هذا الا ثر مترتب على لازم هذا الاطلاق، يدفعه:

اولاً ـ عدم قدح ذلك بعد أنْ كان المحذور هو اللغوية في الحجية فانه يكفي في حجية الاصل اللفظي ترتب اثر على لازمه.

وثانياً ـ انه لو اشترطنا ترتب الا ثر على المدلول المطابقي ـ كما في الاصول العملية ـ مع ذلك قلنا انَّ اثر نفي التقييد بالعدم المحمولي المفروض مباينته مع النعتي هو نفي جريان الاستصحاب المنجز لحكم العام فانَّ جريانه موقوف على ثبوت العدم المحمولي جزء من موضوع حكم العام فنفي التنجيز من ناحية الاستصحاب ايضاً أثر شرعي.

عنه. ولابين ان يكون العدم المحمولي مباينا مع النعتي أوبينهما الاقل والاكثر.

هذا كله مايتعلق بالكلام الاول من المحقق النائيني (قده) والذي لوتم فهو يقتضي عدم امكان التمسك بالاستصحاب الازلي في الموضع الاول من المواضع الثلاثة حيث يراد احراز موضوع حكم العام بالاستصحاب، وامّا في الموضعين الثاني والثالث الذي يراد فيهما نفي الحكم المرتب في الدليل الخاص أو في دليل مستقل على العنوان المقيد فلا يتم، اذ لم يؤخذ العدم قيداً فيهما لموضوع حكم يراد اثباته بل يراد نفي الحكم المرتب على الموضوع الوجودي بنفي جزءذلك الموضوع ولوباستصحاب العدم الازلي.

وامّا الكلام الثاني له (قدس سره) الذي ذكره في رسالته المعقودة لبيان حكم اللباس المشكوك، والذي لوتم كان دليلاً على المنع عن جريان ا ستصحاب العدم الازلي في الموضع الثاني والثالث من المواضع الثلا ثة المتقدمة أي ما اذا أُريد بالاستصحاب نفي الحكم الخاص فيتالف من مقدمتين:

الاولى ـ انَّ الربطية والناعتية طور في وجود ماهية العرض وليس شأناً من شؤون نفس الماهية، لانَّ ماهية العرض كالبياض مثلاً من حيث هي لاربط و لاناعتية لها بل ماهية مستقلة في نفسها إلّا انَّ طرز وجودها في الخارج وجود ربطي خلافاً للجواهر التي يكون وجودها في الخارج مستقلاً وفي نفسه.

الثانية ـ انَّ الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لايقبل احدهما الاخر ولايعرض عليه بل يعرضان على موضوع ومحل هو الماهية فانها تتصف بالوجود تارة والعدم اخرى وامّا نفس الوجود فلا يعرض عليه العدم كما انَّ العدم لايعرض عليه الوجود.

والمستنتج من مجموع المقدمتين اننا في استصحاب العدم الازلي لوصف القرشية مثلاً إنْ أردنا استصحاب عدم الوجود الرابط والناعتية التي هي طرزمن الوجود الخارجي للعرض فهو غير معقول بحكم ماتقدم في المقدمة الثانية، حيث قلنا انَّ العدم لايعرض على الوجود بل يضاف الى الماهية، وإنْ أُريد استصحاب عدم ماهية القرشية فانْ أُريد عدمها الناعت المقابل لوجودها كذلك في الخارج فهذا

لاحالة سابقة له، وإنْ أُريد عدمها المحمولي فهو ليس نقيضاً ومقابلاً للوجود الناعت المأخوذ في موضوع الحكم بحسب الفرض ليكون استصحابه مجدياً في نفي حكمه بل هو مقابل لاخذ الوجود المحمولي للقرشية.

وهذا الكلام مما لامحصل له، اذ يرد عليه:

اولاً ـ انه قد اتضح في ضوء ماتقدم انَّ النعتية والربطية ليست إلَّا عبارة عن ملاحظة مفهوم محصصاً بمفهوم اخر، فانه تارة: يلحظ مفهوم البياض مطلقاً وبلا قيد فيكون مفهوماً مستقلاً، واخرى: يلحظ بياض الكتاب وقرشية المرأة فيكون مرتبطاً بموضوع، وهذا التحصيص والربط ثابت في مرحلة المفاهيم وبقطع النظر عن الوجود، وهذا هو المأخوذ أيضاً في موضوع الجعل الشرعي بما هو مرآة عن معنونه الخارجي، فليس المأخوذ في موضوع الجعل وجود خارجي معين بل اخذ النعتية في الجعل يعني اخذ الحصة الخاصة موضوعاً والاستصحاب ايضاً لابدَّ من اجرائه بلحاظ هذا المركز نفياً أو اثباتاً، أي بلحاظ ماأخذ في الجعل الشرعي بما هو حاكٍ ومرآة عن الخارج.

ومن الواضح انَّ العدم يضاف الى النعتية بهذا المعنى حيث انَّ قرشية المرأة كانت معدومة في الازل فيكون مجرى للاستصحاب.

وإنْ شئت قلت: انَّ اخذ القرشية بنحوالناعتية لايعني اخذ طرز الوجود الخارجي المعين قيداً في الموضوع، لوضوح انَّ ما يؤخذ في موضوع الجعل ليس إلَّا المفاهيم الاسمية أو الربطية بما هي حاكية عن الخارج، فانْ أُريد من الكلام المذكور هذا المعنى فهو واضح البطلان، وإنْ أُريد اخذ مفهوم منتزع من ذلك الطرز من الوجود الخارجي المعبر عنه بالوجود الرابط فمن الواضح انَّ الوجودوالعدم يضافان الى هذا المفهوم مهما كانت حقيقته حتى لو كان مفهوم الوجود مأخوذاً فيه، فانَّ التقابل بين الوجود والعدم والمستوجب لعدم اضافة احدهما الى الاخر انما هوبلحاظ واقعهما لابلحاظ مفهوميهما فمفهوم الوجود يمكن أنْ يضاف اليه الوجود أو العدم فيقال الوجود موجود أو معدوم.

ثانياً ـ انه لوسلمنا انَّ العدم المحمولي للقرشية لايصطلح عليه بنقيض الموجود

الناعت للقرشية إلّا انه لااشكال في انَّ عدم القرشية المحمولي رافع لموضوع الحكم بحيث لوفرض محالاً وجود المرأة مع العدم المحمولي لقرشيتها لم يكن الحكم ثابتاً اذ يكفي فيه انتفاء احد اجزاء موضوعه سواءً كان هذا الانتفاء مع ذلك الوجود بحسب مصطلح الفلاسفة يسميان بالنقيضين أم لا، فانَّ العقل لايشترط في انتفاء الحكم صدق هذا المصطلح، فأركان الاستصحاب النافي تام اذ لم ترد آية أو رواية على اشتراط أنْ يكون مصب الاستصحاب مايكون نقيضاً بمصطلح المناطقة.

هذا كله في مدرك القول الاول وهو قول المحقق النائيني (قده). وامّا القول الثاني المنسوب الى المحقق العراقي (قده) وهو التفصيل في جريان استصحاب العدم الازلي، فقد جاء تقريره في الكلمات المنسوبة الى المحقق العراقي وفي رسالته المؤلفة في اللباس المشكوك بنحو يختلف عنه في رسالته التي آلفها في استصحاب العدم الأزلي خاصة حيث أضاف فيها جملة من النكات والتعميقات فجاء تفصيله بنحو آخر، وفيمايلي نذكر كلا التقريرين للتفصيل.

امّا ماجاء في رسالة اللباس المشكوك والذي هو التفصيل المشهور نسبته اليه فبيانه بالنحو التالي:

إنَّ الاوصاف العارضة على موضوع تكون متأخرة بالطبع عن ذلك الموضوع بحسب الرتبة، فالقرشية في المرأة متأخرة عن ذات المرأة تاخر المعلول عن علته أوجزء علته، واذا كان الامر كذلك في طرف وجود الوصف كان عدمه ايضاً متأخراً عن ذلك الموضوع لانَّ النقيضين بحكم تقابلهما وتواردهما على محل واحديكونان في رتبة واحدة ويستحيل أنْ يكونا في رتبتين، وعلى هذا الاساس اذا كان موضوع الحكم مركباً من المرأة وقرشيتها فما هو نقيض الجزء الثاني لهذا الموضوع الذي لابدَّ من احرازه بالاستصحاب ايضاً يكون متأخراً عن ذات المرأة رتبة، ومن الواضح انَّ المتأخر عنها كذلك انما هو العدم النعتي لقرشية المرأة لاالعدم المحمولي الازلي والذي كان ثابتاً قبل وجود المرأة فكيف يكون متأخراً عنها.

وهذا البيان قد يتبادر منه ادائه الى انكار جريان الاستصحابات الازلية مطلقاً

فكيف يصير منشأ للقول بالتفصيل في المسألة؟ إلّا انَّ الصحيح انه منشأ للتفصيل بين ما اذا كان كيفية اخذ الوصف كالقرشية في موضوع الجعل بنحو عرضي لثبوت الموضوع أو بنحو طولي، فانَّ الوصف بوجوده الخارجي وإنْ كان طولياً دائماً إلّا انَّ الميزان ليس هو ملاحظة الخارج بل ملاحظة ما هو الموضوع نفياً واثباتاً بحسب عالم الجعل لانَّ مصب الاستصحاب ومركزه ذلك بحسب الحقيقة لا الخارج، فالميزان أنْ يلاحظ كيفية اخذ القرشية في موضوع الجعل الشرعي فانْ كانت مأخوذة في طول افتراض وجود المرأة كما اذا قيل (اذا وجدت امرأة وكانت قرشية حين وجودها فهي تحيض الى الستين) بحيث يكون ماهو موضوع الحكم القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة خارجاً لم يجر فيها استصحاب العدم الازلي لانَّ نقيض هذا الموضوع عدم القرشية في هذه المرتبة أي العدم الخاص في رتبة وجود المرأة وهذا لايثبت باستصحاب مطلق العدم، وإنْ كانت مأخوذة بنحو عرضي أي قيل (اذا وجدت امرأة قرشية) بحيث فرض أخذ المرأة المتصفة بالقرشية في مرتبة ذاتها موضوعاً جرى الاستصحاب المذكور وإنْ كان بحسب الواقع تحقق الوصف في طول الموصوف إلّا انَّ ذلك غير دخيل في الحكم بحسب موضوع الجعل فلايكون الترتب المذكور مأخوذاً في طرف عدم الوصف بل ماهو جزء الموضوع اثباتاً ونفياً نفس القرشية فإذا كان عدمها ثابتاً في الازل جرى الاستصحاب فيه لامحالة.

وهذا محصل التفصيل المشهور نسبته الى المحقق العراقي (قده).

وفيه اولاً ـ عدم تمامية الاصل الموضوعي الذي افترضه (قده) من انَّ النقيضين في رتبة واحدة فاذا كان الوصف متأخراً عن الموصوف كان عدمه متاخراً عنه ايضاً، ذلك انَّ المقصود من كون النقيضين في رتبة واحدة إنْ كان بمعنىٰ عدم تقدم احدهما على الاخر لعدم كونه علّته أوجزء علّته فهذا صحيح ولكنه لايقتضي أنْ يكون تأخر احدهما عن شئ ثالث لكونه معلولاً له مستوجباً لتأخر الاخر عنه ايضاً اذ الرتبة بهذا المعنى يراد بها العلّية ولاعلّية إلّا مع احد النقيضين لا كليهما.

وإنْ أُريد من ذلك انهما متلازمان في الرتبة كالمعولين لعلّة ثالثة فمن الواضح بطلانه لانَّ ا لنقيضين لايكونان معلولين لعلّة واحدة بل علّة احدهما منافرة مع الاخر

ولاتجتمع معه كما هو واضح.

وقد اوضحنا ذلك مفصلاً في بحوث الضد. وعليه فالعدم المحمولي الازلي ايضاً نقيض للوصف.

وثانياً ـ ماأشرناإليه في التعليق الاخر على كلام المحقق النائيني (قده) فانه لم يرد دليل على اشتراط أنْ يكون مركز الاستصحاب النافي هوعنوان نقيض الموضوع بل كلّما يراه العقل موجباً لانتفاء الحكم المجعول شرعاً لابدَّ أنْ يكون هومجرى الاستصحاب النافي سواءً سمّاه المنطقي بالنقيض أم لا، ومن الواضح انَّ العقل يرى انه اذا رتب الشارع حكمه على جزئين المرأة وأنْ تكون القرشية فبانتفاء احد هذين الجزئين ينتفي الحكم لامحالة سواءً كانت حالة الانتفاء تلك تسمىٰ بالنقيض أمْ لا والعدم المحمولي الازلي لقرشية المرأة ايضاً من حالات انتفاء أحد جزئي هذا الموضوع بحيث لوفرض محالاً وجود المرأة فيها لم يكن الحكم المجعول فعلياً، فيجري الاستصحاب بهذا الاعتبار.

ثم انَّ المحقق المذكور حاول في رسالته في استصحاب العدم الازلي ابطال هذا البيان للتفصيل مع تسليم نفس الاصول الموضوعية وطرز التفكير الموجود فيه، وذلك بدعوى: انَّ العدم المحمولي الأزلي للقرشية أيضاً في طول وجود المرأة فيكون نقيضاً لقرشيتها لانَّ ا لعدم الازلي للقرشية معلول لعدم نفس المرأة وعدم المرأة في رتبة وجودها بحكم وحدة رتبة النقيضين فيكون عدم القرشية في طول وجود المرأة ايضاً فلوكان هذا هو الاشكال لما صح التفصيل بل جرىٰ الاستصحاب في التقديرين.

إلَّا انَّ هذا الكلام غير صحيح فاننا اذا قبلنا الطرز المذكور من التفكير امكننا أنْ نقول بانَّ العدم الازلي للقرشية انما هو معلول لعدم المرأةفي الأزل لافي الآن الذي يراد اجراء الاستصحاب وتطبيقه، ببرهان ثبوت ذلك العدم حتى مع وجود المرأة فعلاً. وعدم المرأة في الازل نقيض لوجودها في الازل ايضاً لامطلقاً لاشتراط وحدة الزمان في النقيضين فيكون عدم القرشية الازلي في طول وجود المرأةفي الأزل لافي طول وجودها في زمن تطبيق الاستصحاب على المصداق الخارجي، مع أنَّ جزئي الموضوع الطوليين في

كل مصداق لابدَّ وأنْ تحفظ الطولية بينهما بلحاظ ذلك المصداق لامصداق اخر، فانَّ ترتب الحكم اثباتاً أو نفياً في كل زمان منوط بانحفاظ ماأخذ في موضوع الحكم في ذلك الزمان فلابدَّ وأنْ يكون المستصحب عدم القرشية الذي هو في طول وجود المرأة الآن وهذا لاحالة سابقة له.

وامَّا ماذكره المحقق العراقي (قده) في رسالته المعقودة لاستصحاب العدم الأزلي فحاصله: انَّ القرشية بماهي موضوع للحكم متأخرة عن المرأة برتبتين لانها في طول تقيد الموضوع بها اذلولاذلك لما كانت القرشية جزء لموضوع الحكم وتقيد الموضوع ـ وهو المرأة ـ في طول المرأة لكونها من عوارضه واطواره فتكون القرشية متأخرة عن المرأة برتبتين فلابدَّ وأنْ يكون عدم القرشية ايضاً متأخراً عن المرأة برتبتين. وحينئذٍ اذا فرض انَّ المأخوذ في موضوع الحكم تقيد ذات المرأة بالوصف بقطع النظر عن وجودها بحيث تكون النسبة والاتصاف ثابتين بين الذاتين صح اجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية، لانَّ في ظرف عدم الذات كان التقيد القائم بالطرفين ثابتاً ولايوجب عدم الذات في الخارج سلب التقيد والنسبة لما عرفت من انَّ معروض التقيد ليس إلَّا نفس الذات المحفوظ بين طرفي الوجود والعدم فيصدق على عدم الوصف حتى في ظرف عدم الذات عدم ذات القيد الذي هو نقيض موضوع الاثر فاذا جرَّ هذا العدم بالاستصحاب الى حين الوجود يصدق نقيض القيد في هذا الظرف فيترتب عليه رفع الحكم، وامّا لو كان التقيد والاتصاف ثابتاً لوجود المرأة ومنوطاً به ففي ظرف عدم هذا الوجود لايكون تقيد اصلاً، ففي هذا الظرف وإنْ صدق عدم الوصف الناشي من عدم الموضوع لكن مثل هذا العدم ليس موضوعاً للاثر لابنفسه كما هو واضح ولابمناط المناقضة لانَّ ذات العدم في ظرف عدم الموضوع ليس نقيض الوجود المأخوذ في الرتبة المتأخرة عن التقيد المتأخر عن وجود الموضوع برتبتين فلامجال لاستصحابه وانما يصير مجرى للاستصحاب بعد وجود الموضوع الذي هو ظرف ثبوت التقيد وهذا هو العدم النعتي لاالازلي.

وفيه: اولاً ـ انَّ المستصحب انما هو ذات الموضوع لاالموضوع بما هو موضوع فانَّ استصحاب الموضوع بما هو موضوع على ماحقق في محله يرجع الى استصحاب الحكم

وذات الموضوع هي القرشية وهي ليست متأخرة عن الذات إلّا برتبة واحدة.

وثانياً ـ انَّ التقيد امَّا أنْ يراد به تقيد الموضوع في عالم الجعل ا ُويراد به وجود التقيد والنسبة بين المرأةوالقرشية خارجاً، فعلىٰ الاول وإنْ كانت القرشية بما هي ذات اثر متأخرة عن التقيد إلّا انَّ التقيد المذكور ليس متأخراً عن الموضوع وهو الانسان خارجاً لوضوح انَّ الجعل والتقيد الملحوظ في موضوعه ثابتان قبل أنْ يوجد في الخارج موضوعه، وعلى الثاني فالتقيد وإنْ كان متأخراً عن وجود موضوعه خارجاً إلّا انَّ القرشية ذات الاثر ليست في طول هذا التقيد بل في طول التقيد بالمعنى الاول، وامَّا التقيد بهذا المعنى فهي نسبة تكون في طول طرفيها لا انَّ طرفيها في طولها، هذا كله مضافاً الى عدم تمامية الاصول الموضوعية لاصل هذا الطرز من الاستدلال كما عرفت في ابطال البيان الاول لتفصيله.

وهكذا يتضح انَّ الصحيح جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية مطلقاً، نعم لوفرض انَّ الوصف المشكوك كان من لوازم ذات الموصوف الثابتة له في مرتبة ذاته بقطع النظر عن وجوده وعدمه في الخارج كزوجية الاربعة فلايجري في مثله استصحاب عدمه الازلي إلّا انَّ هذا في الحقيقة ليس اشكالاً على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية بل عدم جريانه هنا من باب ارتفاع الموضوع لعدم ثبوت عدم أزلي للوصف على ماحققناه مفصلاً في شرح العروة الوثقىٰ حيث حاول السيد الاستاذ هناك اعتباره تفصيلاً في الاستصحابات الازلية وجعله التفصيل المنسوب الى المحقق العراقي (قده) ثم حاول تفنيده ولتفصيل ذلك تراجع بحوثنا في شرح العروة الوثقىٰ.

«فصل: الدوران بين العام واستصحاب حكم المخصص».

اذا خرج عن العام عنوان بالتخصيص ثم شك بقاءً في الحكم هل هو على طبق حكم الخاص أو العام فهل المرجع العموم أو استصحاب حكم المخصِّص؟

تارة: يفرض الشبهة حكمية غير مفهومية، واخرىٰ يفرض الشبهة مفهومية، فاذا فرضت الشبهة حكمية غير مفهومية كما اذا دل دليل على وجوب الخمس في كل فائدة خرج منه بالتخصيص مايكون مؤنة للشخص ولعياله فكان ربح مامؤنة الى مدة ثم

خرج عن كونه مؤنة لانتفاء حاجة الشخص اليه فهل يرجع فيه الى عموم العام فيجب تخميسه أم استصحاب حكم المخصمص، والصحيح انَّ الرجوع الى عموم العام انما يصح فيما اذا كان للعام اطلاق أزماني بلحاظ كل فرد من افراده فيكون حجة ومقدماً على استصحاب حكم المخصِّص وامّا اذا لم يكن له اطلاق ازماني كذلك فالمرجع هو الاستصحاب اذا ماتمت اركانه أي لم يكن العنوان الخارج بالتخصيص حيثية تقييدية وإلَّا كان من تبدل الموضوع فيرجع الى الاصول الاخرى.

واماإذا كانت الشبهة مفهومية كما في تخصيص عمومات الاحكام الالزامية بالبالغين واخراج غير البالغين وهو من لم تظهر فيه احدىٰ علامات البلوغ ـ كنبات الشعر الخشن مثلاً ـ فشك في مرتبة من الشعر هل يعتبر خشناً أم لا بنحو الشبهة المفهومية، فهل يرجع فيه الى عمومات التكليف أو يستصحب حكم الخاص بعدم التكليف؟.

وتفصيل الكلام في ذلك انه قد يتوهم في المقام.

اولاً ـ انَّ الاستصحاب المذكور يجري ويكون مقدماً على اصالة العموم ونافياً لموضوعه المختص بمن له شعرخشن والاستصحاب ينفي ذلك في الفرد المشكوك .

وقد يتخيل ثانياً ـ العكس فانَّ الاستصحاب لاينفي موضوع العام حقيقة والمفروض انَّ موضوعه واقع من ينبت عنده الشعر الخشن وقد فرضنا جواز التمسك به في مورد الشبهة المفهومية لتحقق ظهوره فيه وبذلك يحكم على الاستصحاب الموضوعي لكونه بالملازمة يثبت كون الفرد المشكوك ذوشعر خشن فيرتفع موضوع الاستصحاب الموضوعي.

وقد يتخيل ثالثاً ـ بجريان كلا الاصلين ـ اصالة العموم والاستصحاب الموضوعي ـ من دون تقدم احدهما على الاخر فيكون من التعارض بينهما بمعنى وقوع التعارض بين اطلاقي دليلي الحجية الشامل لكل منهما في نفسه. وذلك بتقريب انَّ اصالة العموم وإنْ صح التمسك به في الشبهة المفهومية للمخصص إلَّا انه لايمكن أنْ نثبت به إلَّا الحكم وهو وجوب الصلاة وامَّا الموضوع وهو كون الفرد المشكوك ذا شعر خشن فاثباته موقوف على ثبوت الملازمة بين وجوب الصلاة على فرد وكون شعره خشناً وهذا انما يثبت ببركة التمسك باطلاق دليل التخصيص الدال على انَّ كل من لم ينبت عنده

شعر خشن لاتجب الصلاة عليه للفرد المشكوك لاثبات انه اذا لم يكن شعره خشناً فلاتجب الصلاة عليه وبما أنه تجب عليه بمقتضىٰ العموم فشعره خشن. ومثل هذا الاطلاق غير جارٍ لأنَّه من موارد الدوران بين التخصيص والتخصص واثبات عكس النقيض لما هو مفاد الدليل به وهو غير صحيح عند المشهور كما تقدم، ومعه فلايمكن باصالة العموم اثبات حال الفرد المشكوك من حيث كون شعره خشنا ام لا ليرتفع موضوع الاستصحاب الموضوعي فيكون الاستصحاب جاريا لامحالة ومنافيا بحسب اثره العملي مع اصالة العموم فيتعارضان.

ولكن الصحيح ان الجمع بين فرض جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية وفرض التمسّك بالعام فيها في نفسه متهافت لأنَّ كلاً منهما مبتنٍ على نقيض مايبتنى عليه الآخر، لأنَّ العام إن كان قد تعنون بعنوان غير مدلول اللفظ الوارد في دليل التخصيص فالشبهة مصداقية حينئذٍ بالنسبة للعام لامفهومية على ماتقدم شرحه مفصلاً في أبحاث العام والخاص، ولايجوز حينئذٍ التمسك بالعام بل يجري الاستصحاب الموضوعي فقط. وإنْ كان التعنون بواقع المدلول الخاص وقلنا ان هذا التعنون في موارد الاجمال المفهومي يثبت بمقدار عدم القدر المتيقن من الخاص فاصالة العموم جارية ولااثر للاستصحاب الموضوعي لانه لواريد استصحاب عدم مدلول اللفظ بماهو مدلول اللفظ فليس هو موضوع الأثر الشرعي وإن اريد استصحاب عدم واقع المدلول فلاشك فيماهو الواقع كما هو واضح.

فصل: (في جواز التسمك بالعام لاثبات التخصص)

بعد الفراغ عن حجية العام في نفسه وجواز التمسك باصالة العموم لاثبات حكمه في ما يحرز دخوله تحته موضوعاً، يقع البحث فيما اذا علم عدم ثبوت حكمه في مورد ولكن شك في كونه خارجاً عنه موضوعاً فلا يكون تخصيص في البين أولاً فيكون تخصيصاً، فهل يصحّ التمسك بالعام لنفي التخصيص واثبات التخصص ـ الخروج الموضوعي ـ أم لا؟

وهذا البحث لايختص بباب العمومات بل يجري في المطلقات أيضاً في

موارد الدوران بين التقييد والتقيّد لعدم الفرق في ملاك البحث، فانَّ ملاكه امكان التمسك بالأصل اللفظي وهو الظهور في الدليل المتكفّل لقضية كلية لا ثبات عكس نقيضه وهذا لايفرق فيه بين أنْ يكون الظهور وضعياً أو حكمياً.

وقد مال جملة من العلماء في بعض التطبيقات والاستدلالات الى التمسك بالظهورات في مثل هذه الموارد فمثلاً قد وقع من قبل بعض الاصوليين الاستدلال على عدم كون الاستحباب امراً بعموم قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن امره) حيث يعلم بعدم لزوم الحذر في الطلب الاستحبابي فيكون مقتضى عموم الآية عدم صدق مادة الأمر عليه.

ومن قبيل ماورد من الاستدلال في الفقه على عدم نجاسة ماء الاستنجاء الذي ثبت عدم نجاسة ملاقيه تمسكاً بعموم أو اطلاق ادلة تنجيس المائع المتنجس وكلا هذين الموردين من موارد التمسك بالعام أو المطلق لا ثبات التخصص كما هو واضح.

والتقريب الذي يخطرفي الأذهان لا ثبات حجية العام أو المطلق لا ثبات التخصص أو التقيّد واضح، حيث انَّ مقتضىٰ اصالة العموم أو الاطلاق في القضية الكلية ثبوت عكس نقيضها وهو انتفاء موضوعها عند انتفاء محمولها فاذا ثبت بدليل انتفاء المحمول في مورد ثبت بالملازمة انتفاء الموضوع وهو معنى التخصص.

وإنْ شئت قلت: انَّ كل قضية حقيقية وإنْ كانت حملية إلَّا انها في قوة قضية شرطية مفادها انه كلّما صدق الموضوع ثبت المحمول وانتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء لازم عقلي لامحالة. فاذا ثبت بدليل انتفائه ثبت انتفاء الموضوع.

وهذا المدلول وإنْ كان ا لتزامياً بالنسبة لظهور العام أو المطلق إلَّا انَّ المفروض حجية مثبتات الظهور لكونه من الامارات وعدم اختصاص حجيته بالمداليل المطابقية خاصة.

إلَّا انَّ جمهور المحققين من علماء الاصول عند تحريرهم لهذه المسألة بنوا على عدم حجية الاصول اللفظية في امثال المقام، وقد حاول صاحب الكفاية (قده) أنْ يُخرِّج هذا الموقف على اساس انَّ مدرك حجية الأصول اللفظية هو السيرة العقلائية وهو دليل لبّي يقتصر فيه على المقدار المتيقن من مورده الذي هو صورة الجزم بدخول الفرد

تحت موضوع العام أو المطلق والشك في خروجه عن حكمه لاصورة عكسه.

إلّا انه من الواضح انَّ الحجية عند العقلاء لا تكون على اساس التعبد البحث ليقال بانَّ موردهذا التعبدإما جزماً احتمالاً مضيق بل تكون على اساس الكاشفية والطريقة الى الواقع ومن الواضح انَّ نفس الدرجة من الكشف والطريقية الثابتة للعام أو المطلق بلحاظ اثبات حكمه ومدلوله المطابقي أو الالتزامي من سائر النواحي ثابت بلحاظ دلالته على نفي التخصص ايضاً، فلابدَّ من التفتيش عن نكتة هذا الضيق المدّعىٰ في كبرىٰ حجية الظهور لتكون هي ملاك التفصيل[1].

ومن هنا حاول أحد تلامذه هذا العلم وهو المحقق العراقي (قده) أنْ يبرز هذه النكتة بماحاصله:

انَّ العقلاء يفككون في حجية الظهور بين الشبهة الحكمية التي يراد فيها تعيين حكم الفرد وبين الشبهة المصداقية التي يراد فيها تعيين عنوان الفرد مع العلم بحكمه وذلك لعدم نظر الخطاب الى تعيين صغرىٰ الحكم نفياً أو اثباتاً وانما نظره تماماً الى اثبات الكبرىٰ وهو الحكم على تقدير تحقق موضوعه، وقد جعل هذه النكتة منشأ لامرين بعدم حجية العام في الشبهة المصداقية وعدم حجيته في نفي التخصيص واثبات التخصص، ومن هنا يتحد في نظره ملاك هذا البحث والبحث السابق فانه لافرق بينهما إلّا من ناحية انَّ المقصود من اصالة العموم في السابق ادخال المشكوك في العام وفي المقام اخراجه عنه مصداقاً وهذا ليس بفارق[2].

وهذا الكلام غير تام فانَّ عدم نظر الدليل الى اثبات الصغرى نفياً واثباتاً انما يجدي في عدم حجية اصالة العموم في المسألة السابقة لا ثبات حكم العام في الفرد المشكوك بتقريب تقدم لافي المقام وحاصل ذلك التقريب: انَّ التمسك بالعام في الفرد المشكوك انْ أُريد به اثبات الحكم فيه مطلقاً أي عدم خروج ذلك الفرد عن عموم الجعل بالتخصيص فهذا خلف ثبوت التخصيص، وإنْ أُريد به اثبات الحكم فيه

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٥١ ـ ٣٥٢

٢ ـ مقالات الاصول، ج١، ص١٥٤.

لكونه من غير الافراد ا لمخصصة أي لثبوت موضوع العام فيه فالحكم بهذا المعنىٰ هو المجعول والدليل مفاده الجعل لا المجعول.

وواضح انَّ هذا البيان لايجري في المقام اذ مايراد نفيه باصالة العموم فيه انما هو التخصيص الزائد وهو من شؤون الجعل الذي هو مفاد الخطاب لاالمجعول، فلايبقىٰ إلَّا دعوى: انَّ هذا االمدلول الالتزامي في المقام أمر خارجي تكويني وليس حكماً شرعياً. ومن الواضح انَّ مجرد هذا الأمر لايمكن أن يشكل محذوراً عن التمسك بالأصول اللفظية ولذلك لايتوقّف احد في حجية اصالة العموم فيما اذا ترتب عليه لوازم خارجية ولايشترط في حجيتها أنْ تكون أحكاماً شرعية.

والصحيح في المقام أنْ يقال: انه قد اتضح مما سبق وجود بيانين في تقريب دلالة العام أو المطلق على الخروج الموضوعي للفرد.

احدهما؛ انه مقتضىٰ عكس نقيض الموجبة الكلية، والاخر: انحلال مفاد الدليل الى قضايا شرطية بعدد الافراد، شرطها تحقق الموضوع وجزائها ثبوت الحكم فاذا انتفىٰ الجزاء انتفىٰ الشرط لامحالة.

وهذان البيانان بينهما اختلاف، فانَّ البيان الثاني لايتم فيما اذا كان العام أو المطلق على نهج القضية الخارجية لاالحقيقية اذ لايرجع مفاد العام أو المطلق حينئذٍ الى قضية شرطية لأنَّ القضية شرطية فرع كون الموضوع ملحوظاً مقدَّر الوجود وهو انَّما يكون في القضايا الحقيقية لاالخارجية التي يتكفّل فيها المولىٰ بنفسه احراز موضوع حكمه في افراد معينة مشخصة في الخارج سواءً كانت الافراد الملحوظة هي الموجودة بالفعل أو الأعم منها ومما سيوجد في المستقبل فانَّ طرز القضية الخارجية فيهما واحد بحيث يبقىٰ الفرق النظري والمدلول بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية محفوظاً، فانه لوفرض ـ ولوفرضا لايقع خارجاً ـ انَّ شيئاً ماانطبق عليه الموضوع المأخوذ في الجعل على النهج الاول أي القضية الحقيقية انطبق عليه الحكم وشمله لاندراج ذلك الشئ تحت القضية الشرطية المفادة في القضايا الحقيقية بخلاف مااذا كان الجعل على نهج القضية الخارجية ولوالاعم من الفعلية والاستقبالية فانها باعتبار عدم رجوعها الى قضية شرطية بل فعلية لايمكن أنْ يستفاد من مفادها اكثر من القضايا الفعلية بعدد

الافراد الملحوظة في الخارج، وهذا احد الفوراق بين نهج القضيتين التي تترتب على اساسها اثار منطقية واصولية تقدمت الاشارة الى بعضها في بحوث سابقة.

وعلى هذا الاساس لايصح البيان الثاني لتقريب دلالة العام أو المطلق على الخروج الموضوعي في مااذا كان العام أو المطلق مجعولين على نهج القضايا الخارجية.

كما انَّ البيان الاول موقوف على أنْ يكون المفاد بالخطاب قضية موجبة كلية، أي لابدَّ من دلالة الخطاب على الكلية والاستيعاب في طرف الموضوع ولايكفي فيه ثبوت واقع القضايا المنحلة بعدد الافراد لتوقف عكس النقيض على ذلك وهذا بخلاف البيان الثاني فانه يكفي فيه ثبوت مفاد القضية الشرطية في الفرد المشكوك خروجه موضوعاً، ولهذا يكون البيان الثاني اقرب في باب المطلقات من البيان الاول.

وكلا البيانين غير تامين في موارد الخطابات المجعولة على نهج القضايا الحقيقية.

توضيح ذلك، انه تارة: يفرض انَّ كلاً من الخطاب العام والخطاب الخاص الدال على عدم ثبوت حكم العام في الفرد المشكوك مجعول على نهج القضايا الحقيقية، واخرى: يفرض انَّ كليهما من القضايا الخارجية، وثالثة: يفترض الاختلاف، ونحن قد عرفنا فيما سبق انَّ من جملة الفوارق بين النهجين انَّ العنوان المأخوذ في القضية الحقيقية يكون ملقىٰ الى المكلفين انفسهم ولايتكفل المولى احرازه نفياً أو اثباتاً وانما يقدر وجوده في مقام الحكم ولهذا كانت القضايا الحقيقية قضايا شرطية في روحها. وهذا بخلاف القضية الخارجية التي يتكفل المولى فيها بنفسه احراز ماهو موضوع حكمه لبّاً في الخارج ليجعل الحكم الفعلي النهائي عليه.

وعلى هذا الاساس نقول: اذا كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية كما هو كذلك ـ أي كان كل من الدليل العام والدليل الخاص على نهج القضايا الحقيقية ـ فلايصح التمسك باصالة العموم لاثبات الخروج الموضوعي للفرد المشكوك، اذ في هذه الحالة يكون مفاد كل من الدليلين منحلاً الى قضايا شرطية فمفاد (اكرم كلَّ قرشي) انَّ زيداً اذا كان قرشياً وجب اكرامه ومفاد (لايجب اكرام زيد) انه لايجب اكرامه سواءً كان قرشياً أولا، أي اذا كان قرشياً فايضاً لايجب اكرامه، ومن الواضح التنافي بين مثل هذين الجعلين بمعنىٰ انه يستلزم تخصيص الدليل العام

بالقرشي الذي لايكون زيداً لامحالة اذ لايمكن أنْ تجتمع القضية الشرطية المستفادة من عموم العام بالنسبة لهذا الفرد مع القضية الشرطية المستفادة من اطلاق الدليل الخاص لمااذاكان هذا الفرد قرشياً، وبما انَّ الدليل الخاص مقدم على العام فلا محالة يكون التخصيص متعيناً ومعه لايمكن التمسك باصالة العموم لنفيه.

وهكذا يتضح انه لادلالة للعام أو المطلق بحسب الحقيقة على نفي التخصيص في الخطابات المتعارفة، نعم اذا كان الخطابان أو أحدهما مجعولين على نهج القضايا الخارجية فلايبعد صحة التمسّك بالدلالة المنعقدة حينئذٍ لكون الخطاب ناظراً الى الوضع الخارجي للأفراد فلوقال (أكرم كلّ جيراني) وثبت بعد ذلك عدم وجوب اكرام زيد فلايبعد صحة استكشاف عدم كونه من جيرانه عرفاً وترتيب آثار ذلك عليه من نفس الخطاب العام[1].

١ ـ هذا لايتم في موردين حينئذٍ بحيث لابد من استثنائهما.

ألف ـ ما اذا كان العنوان الوارد في الخطاب العام امراً شرعياً في نفسه كعنوان النجاسة في منجسية الماء المتنجس فانه في مثل ذلك لاينعقد اطلاق لدليل عدم انفعال ملاقي ماء الاستنجاء لما اذا كان الماء نجساً ايضاً واقعاً اذ لعل الخطاب الخاص من هذه الناحية قضية خارجية لاحقيقية اذ لعل المولىٰ انما اطلق الخطاب من هذه الناحية لاحرازه كون ماء الاستنجاء طاهراً، وهذا عين الاستثناء الذي تقدم في بحث عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ب ـ أنْ يكون موضوع العام من الامور التي على تقدير تحققها في موضوع تكون ثابتة ولا تكون متغيرة ومتواردة كعنوان القرشية مثلاً فانَّ قرشية زيد اذا كانت ثابتة فهي ثابتة منذ البداية والى النهاية فانه في مثل هذه العناوين لاينعقد اطلاق في دليل نفي الحكم عن زيد لمااذا كان قرشياً أولم يكن اذ ليست حالتي القرشية وعدمها كالعلم والجهل أو العدالة والفسق حالتين متواردتين على زيد لكي ينعقد اطلاق في الدليل بنحو القضية الحقيقية من ناحيتها اذ لاحاجة الى البيان لكي يجب أنْ يبين على تقدير التقييد ثبوتاً ومع عدم انعقاد الاطلاق المذكور لايثبت التخصيص كما هو واضح، والحاصل الدليل الخاص في مثل هذين الموردين لايكون فيه ظهور عادة في كونه على نهج القضية الحقيقية لاالخارجية وهذان موردان شايعان في الفقه وليس خلاف المتعارف فالاشكال باقٍ على حاله بحيث لابدَّ له من حلّ آخر بعد وضوح ان العرف لايرجع الى العموم فضلاً عن الاطلاق لاثبات التخصيص، ولعل الوجه في ذلك ان الخطابات انما تجعل الحكم على تقدير تحقق الموضوع لأنها تجعل الملازمة بين الحكم والموضوع كقضية خبرية وظاهر المتكلم في الخطابات الانشائية انه يتصدّىٰ جعل الحكم على تقدير الموضوع فيكون هذا نكتة لجعل الحجية له في الكشف عن الحكم لاعن الموضوع نفياً أو اثباتاً مع فرض معلومية الحكم، ومن هنا يمكن ان يقال بعدم حجية العام في الخطابات لاثبات التخصص سواءً كانت بنحو القضايا الحقيقية أو الخارجية، وانما يصح اثبات التخصّص في الخطابات الاخبارية التي تحكي ابتداءً الملازمة بين موضوعين.

(فصل: في اشتراط الفحص قبل التمسك باصالة العموم).

والبحث تارة في اصل وجوب الفحص واخرى في مقداره؛

أمّا المقام الاول ـ فقد استدل على وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبل الفحص بوجوه.

الوجه الاول ـ مااستدلّ به المحقق العراقي (قده)[1] والسيد الاستاذ من التمسك باخبار وجوب التعلم والتفقه في الدين وهذا نظير الاستدلال الواقع بهذه الاخبار على وجوب الفحص قبل الرجوع الى الاصول العملية والمؤمنة.

ولكن الصحيح عدم صحة الاستدلال المذكور، فانَّ هذه الروايات على طوائف ثلاث:

منها ـ مادلّ على لزوم التفقه في الدين وتعلم احكام الشرع المبين[2] ومن الواضح انَّ هذا اللسان لايدل على وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبله بل انما يدل على وجوب الفحص بعد الفراغ عن عدم حجية العام قبل الفحص وإلّا كان الاخذ بالعام بنفسه تعلماً للدين وتفقها اذ لايراد من التعلم والتفقه تحصيل العلم الوجداني بواقع الحكم الشرعي الالهي بحيث يشترط فيه أنْ يكون الدليل قطعياً سنداً ودلالة وجهة، وانما المقصود انه لايمكن للمكلف أنْ يجلس في بيته ويترك تعلم الاحكام الشرعية بطرقها المتعارفة العقلائية والتي من اهمها التعويل على الظهورات والعمومات فاثبات وجوب الفحص بالمعنى المطلوب في المقام بهذه الاخبار دوري.

ومنها ـ ماورد بلسان الذم واللوم على ترك السؤال كما ورد فيمن غسل مجدوراً اصابته جنابة فكزَّ فمات قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمّموه[3].

وهذا اللسان ايضاً حال اللسان السابق لوضوح عدم صدق عدم السؤال فيما لوفرض حجية العام في نفسه فلايمكن أنْ يكون دليلاً على عدم حجيته.

١ ــ مقالات الاصول، ج١، ص١٥٤

٢ ــ الكافي، ج١، ص٣١.

٣ ــ الكافي، ج١، ص٤٠.

ومنها ـ ما ورد بلسان هلاّ تعلمت وهو ماورد في الرواية المعروفة من انه يقال يوم القيامة للعبد هل علمت؟ فانْ قال نعم قيل فهلاّ عملت؟ وإنْ قال لا قيل فهلاّ تعلمت حتى تعمل؟

وهذا اللسان ايضاً لايمكن الاستدلال به في المقام لانَّ التعلم لايراد منه اكثر من تحصيل دليل يبين ماهو الحكم الشرعي الواقعي والعام بناءاً على حجيته يكون كذلك، نعم في الاصول العملية قبل الفحص يصح مثل هذا الاستدلال لكون هذه الاخبار مسوقة مساق الغاء معذرية الشك من دون التفحص عن ادلة الاحكام من الكتاب والسّنة.

فقياس المقام بباب الاصول العملية في الاستدلال بهذه الروايات في غير محله.

الوجه الثاني ـ التمسك بالعلم الاجمالي بوجود المخصصات والمقيدات للعمومات ومعه لايمكن التمسك بشئ منها لوقوع الاجمال والتعارض فيمابينها.

وقد اعترض على هذا الوجه بايرادين:

الاول ـ انَّ الفحص حينئذٍ لايكون رافعاً لا ثر هذا العلم الاجمالي أعني عدم جواز العمل بالعام اذ بعد الفحص والظفر بمقدار من المخصصات لايحصل ايضاً القطع بعدم وجود مخصص آخر لم يصل الينا فباقي العمومات لا تسقط عن الطرفية للعلم الاجمالي المذكور، فهذا الوجه ينتج عدم حجية العمومات رأساً.

وقد أُجيب عنه: بانَّ العلم الاجمالي بوجود مخصصات لمجموع العمومات منحل بالعلم الاجمالي بوجود مخصصات ضمن ماوصلت الينا في الكتب الاربعة من الروايات اذ لاموجب لافتراض العلم بوجود مخصصات اكثر ممايعلم اجمالاً بوجوده ضمن مافي الكتب الاربعة فينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير من أول الامر لتساوي المعلومين بالاجمال فيهما فيكون مرجعه الى العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب الاربعة والشك البدوي بوجود مخصص آخر ورائها فاذا لم نجد في حق عموم مخصصاً في الكتب الاربعة خرج بذلك عن الطرفية للعلم الاجمالي.

الثاني ـ ماذكره المحقق الخراساني (قده) من انَّ هذا الوجه غاية مايقتضيه وجوب الفحص عن المخصصات حتى يظفربها بمقدار المعلوم بالاجمال، وامّا بعد ذلك فلايجب

الفحص لانحلال العلم الاجمالي حينئذٍ مع ان المطلوب اثباته وجوب الفحص مطلقاً[١].

وقد استشكل في هذا الكلام المحقق العراقي (قده) في المقام وفي بحث البراءة حيث كان يستدل الاخباري على الاحتياط بالعلم الاجمالي بالتكاليف ويجيب عنه الاصولي بانحلاله بعد الظفر بما في موارد الادلة والروايات ففي المقامين للمحقق المذكور (قده) مناقشة حاصلها: انَّ العلم الاجمالي انما ينحل بالعلم التفصيلي ـ أوالاجمالي الصغير ـ حقيقة فيما اذا كان العلم التفصيلي ناظراً الى العلم الاجمالي ومتعلقاً بنفس ماتعلّق به بحيث يعلم تفصيلاً انَّ نفس ماعلم اجمالاً أولاً ثابت في هذا الطرف وامّا اذا لم يكن كذلك فليس الانحلال حقيقياً حتى اذا كان متعلق العلمين عنواناً واحداً قابلاً للتطابق، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة من دم في احد الانائين وعلم تفصيلاً بنجاسة من دم في الاناء الغربي مثلاً مع احتمال تطابق المعلومين، فضلاً عما اذا كان المعلوم بالعلم الاجمالي مقيداً بقيد زائد، فانه حكم في كل ذلك بانَّ الانحلال حكمي لاحقيقي وقد اشترط في الانحلال الحكمي أنْ يكون العلم التفصيلي أو غيره ممايستوجب الانحلال الحكمي حاصلاً معاصراً مع حصول العلم الاجمالي الكبير وامّا اذا حصل العلم الاجمالي الكبير اولاً ونجز تمام اطرافه وبعد ذلك حصل مايوجب الانحلال الحكمي في بعض الاطراف فذلك لايجدي في حل العلم الاجمالي الأول واحياء الاصول في الاطراف الاخرىٰ فانَّ الأصل بعدأنْ مات لايعود حيّاً[٢].

ونحن لانوافق معه (قده) في كلا هذين المطلبين في المقام فانه:

اولاً ـ لانسلم عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي فيما اذا كان متعلقهما عنواناً واحداً يحتمل تطابقهما بل الصحيح انَّ هذه الصورة من صور الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي على تفصيل وتحقيق موكول الى محله.

ومقامنا ايضاً من هذا القبيل لانَّ مايعلم اجمالاً من المخصصات لايمتاز بقيد زائد على صرف وجود المخصص والذي علم تفصيلاً بمقدار منه.

١ ــ كفاية الاصول، ج١، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣.

٢ــ مقالات الاصول، ج١ ص١٥٤ ـ ١٥٥.

وثانياً ـ انَّ اشتراط أنْ يكون الموجب للانحلال الحكمي معاصراً زماناً مع العلم الاجمالي لوسلمناه كبروياً ـ وتحقيقه موكول الى محله ـ لايمكن تطبيقه في المقام وتوضيح ذلك:

انَّ ملاك هذا التفصيل سواءً كان عبارة عن انَّ العلم الاجمالي حدوثاً بعد أنْ أوجب تساقط الاصول في الأطراف لايمكن التمسك بدليل الأصل في بعضها لأنَّ الاصل بعد موته لايعود حياً لبرهان يأتي في محله. ـ وهذا هو المناسب مع مباني الاقتضاء في تنجيز العلم الاجمالي ـ أو كان عبارة عن انَّ العلم الاجمالي انما يكون علّة للتنجيز فيهما اذا امكن أنْ يكون طريقاً الى الواقع المعلوم بالاجمال بحيث ينجزه في أيٍّ كان وهذا فرع أنْ يكون تمام اطرافه قابلاً للتنجيز به فاذا كان منذ البداية في بعض الاطراف مايمنع عن هذه التنجيز ولولوجود منجز تفصيلي آخر فلايعود العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز الطرف الاخر وهذا انما يكون في حال معاصرة الموجب للانحلال الحكمي مع العلم الاجمالي وامّا اذا كان متأخراً زماناً فالعلم الاجمالي صالح لتنجيز الطرفين غاية الامر ينجز احدهما لفترة قصيرة مثلاً وهي فترة عدم وجود المنجز التفصيلي.

أقول: كلا هذين البيانين لو تم فهو مخصوص بغير المقام أعني بموارد الاصول العملية دون اللفظية، اذ الاصول اللفظية يمكننا أنْ ندعي فيها انَّ مقتضي الحجية فيها من أول الأمر مشروط بعدم العلم بالمخصص لها تفصيلاً أو اجمالاً فالعام الذي يكون مخصصه واصلاً واقعاً ولو بعلم اجمالي ليس موضوعاً للحجية أساساً، وهذا يعني انَّه بحصول العلم الاجمالي بالمخصص يكون حال المعمومات من باب اشتباه الحجة باللاحجة لا من باب التنافي في الحجيات بعد ثبوت مقتضياتها في كلّ طرف في نفسه ـ كما في الاصول العلمية حيث انَّ أدلتها مطلقة تشمل أطراف العلم الاجمالي في نفسها فليس هناك سقوط عن الحجية لكي يقال بعدم الرجوع الى الحياة بعد ذلك أو غير ذلك من التقريبات بل اشتباه بين ماهو حجة وماليس بحجة فاذا علم تفصيلاً بالمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال فسوف يعلم بعدم حجية هذه العمومات المخصصة بها تفصيلاً من أول الامر وحجية غيرها فلامانع عقلائياً من الرجوع الى اصالة العموم في العمومات الباقية وإنْ كان العلم الاجمالي غير منحل حقيقة، فانَّ هذا نظير الرجوع اليها فيما اذا كان العلم الاجمالي مقارناً زماناً مع

العلم التفصيلي الموجب للانحلال الحكمي الذي لااشكال فيه حتى عند المحقق المذكور في ثبوت الانحلال حكماً وجواز الرجوع الى العمومات.

والحاصل ليس مانحن فيه من قبيل تعارض اصلين بل من قبيل مالوقال المولى: (اكرم كلَّ عالم) وعلمنا اجمالاً بانَّ احد الرجلين مثلاً جاهل فلم نتمكن من التمسك بكلام المولى للعلم بانتفاء موضوعه في احدهما ثم علمنا تفصيلاً انَّ هذا جاهل والاخر عالم.

ثم انَّ هنا جواباً اخر للتفرقة بين المقامين حاصله: انَّ التساقط في المقام ليس بملاك تنجيز العلم الاجمالي بل بملاك وقوع التعارض بين العمومات بالملازمة حيث انَّ مثبتات الاصول اللفظية حجة وليست كمثبتات الاصول العلمية، ومن الواضح انَّ ملاك التعارض انَّما يوجب التساقط مادام هناك تعارض بين الدليلين فمتىٰ ارتفع التعارض بسقوط احد المتعارضين عن الحجية فعلاً عاد الاخر الى حجيته كما هو واضح. وفي المقام بعد حصول العلم بمخصصات تفصيلية بقدر المعلوم بالاجمال يرتفع ملاك التعارض بين العمومات لارتفاع مقتضى الحجية في العمومات التي علم تفصيلاً بمخصص لها.

إلَّا انَّ هذا الوجه لايعالج الاشكال في العمومات الترخيصية التي ايضاً يعلم اجمالاً بوجود مخصصات الزامية لها فانَّ ملاك التساقط فيها غير منحصر فيما ذكر بل تتساقط العمومات بملاك تنجيز العلم الاجمالي ايضاً.

الثالث ـ أنْ يقال بقصور المقتضي للحجية عن شمول العمومات قبل الفحص لمعرضيتها للتخصيص بحكم ماعرف من ديدن الشارع وطريقته في القاء احكامه الشرعية وبيانها للناس، كما اشار اليه المحقق الخراساني(قده).

وهذا الوجه يمكن تقريبه باحد نحوين:

١ ـ انَّ المدرك لحجية الظهورات السيرة العقلائية المنعقدة على حجية الظهور بين الموالي والعبيد بحيث يشكل ظهور كلام المولى عنصراً صالحاً للادانة والاحتجاج بينهما وكذلك السيرة المتشرعية على العمل بالظهورات تبعاً لطريقة العقلاء وامضاء الشارع لذلك وحينئذٍ يقال: انَّ السيرة العقلائية مخصوصة بما اذا لم يكن العام في

معرض التخصيص فانَّ التخصيص بالمنفصل والاعتماد على القرائن المنفصلة وإنْ كان امراً عرفياً إلَّا انه على خلاف الاصل بحيث يكون احتماله عادة ضعيفاً لاماذا كانت طريقة المتكلم في مقام البيان اعتماد القرائن المنفصلة غالباً أو كثيراً. وإلَّا فلم ينعقد منهم سيرة على العمل بالعام لكي يكون دليلاً على ذلك، والسيرة المتشرعية وإنْ كانت على العمل بالعمومات الصادرة من الشارع إلَّا انه لم يعلم قيامها على العمل بها قبل الفحص عن المخصصات إنْ لم يدَّع الجزم بعدم العمل بها كذلك فالقدر المتيقن منها هو العمل بعد الفحص وعدم الظفر بالمخصص، نعم الشخص المخاطب بالعام في مجلس الامام(ع) كان العام حجه له على كلّ حال لكونه وظيفته الفعلية ولوللمصلحة ثانوية، وبما انَّ السيرة دليل لبّي فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهوماذكرناه.

وهذا التقريب مبني على اثبات الاصل الموضوعي المفترض فيه وهو قصور السيرة العقلائية عن شمول العمومات قبل الفحص اذا كانت في معرض التخصيص وهذا مايمكن أنْ يذكر في سبيل اثباته تارة: بانَّ المستفاد من طريقة الشارع وديدنه الغاء الفواصل الزمنية بين العام والمخصصات بحيث يُعَد المخصص المنفصل متصلاً بالعام وقد تقدم انه مع احتمال المخصص المتصل لايكون العام حجة ما لم ينف ذلك بشهادة الراوي وهي لايمكن أنْ تكون عادة إلَّا بلحاظ مايصدر من الكلام في مجلس واحد ومعه سوف يبتلي العام بالاجمال كلما احتمل في حقه وجود مخصص منفصل من هذا القبيل.

إلَّا انَّ هذا الكلام غير تام، لانَّ مجرد كثرة ورود المخصصات وكون ديدن الشارع على ذلك لايعني تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل في الاثار كما لايوجب الغاء الفواصل الزمنية حقيقة، فلامحالة ينعقد الظهور العرفي في العموم. على انَّ تلك المرتبة المفترضة من المعرضية للتخصيص قابل للمناقشة في حصولها بالنسبة لكلمات وبيانات الشارع نفسه اذ لعلّ كثيراً مما نجده من المخصصات المنفصلة نشأت نتيجة عدم دقة النقل أو كونه بالمعنى لابااللفظ فهذا البيان مخدوش كبرى وصغرى.

واخرى يقرب ذلك: بانه يكفي في قصور المتقضي للحجيةعقلائياً وإنْ كان

الظهور موجوداً ومنعقداً عدم معهودية هذا النحو من الظهورات لدى العقلاء بحيث يعتمد صاحبه على قرائن منفصلة ومعه لايبقىٰ دليل غير السيرة المتشرعية وقد عرفت اختصاصها بما بعد الفحص.

وهذا الكلام ايضاً كأنه يتناسب مع مسلك المحقق الاصفهاني (قده) وتفسيره لمعنىٰ السيرة العقلائية: حيث يفترض انَّ الدليل اللبّي ماوقع خارجاً وسلكه العقلاء في مقام العمل بنحو القضية الخارجية الفعلية ولم يردعهم الشارع، وامّا بناءاً على ما هو الصحيح من انَّ الامضاء وعدم الردع ينصب على المضمون والمحتوى العقلائي لسلوك العقلاء والذي قد يفترض انه اوسع مما أُتيح لهم سلوكه خارجاً فالدليل يكون هو النكتة والمنظور العقلائي المستكشف من خلال تلك السيرة فجردان العقلاء خارجاً لم يعتمدوا التخصيص المنفصل كثيراً أو لم يجزم بذلك في حقّهم لايكفي لاثبات قصور المقتضي بعد ان كان الظهور الذي هو ملاك الحجية العقلائية محفوظاً في المقام.

وثالثة يقرب ذلك: بانَّ ملاك الحجية العقلائية ينثلم بمعرضية العام لورود المخصص عليه لحصول وهن وضعف في درجة الكاشفية والادانة والمسؤولية في امثال ذلك.

وهذا البيان لو اُريد منه دعوى ينتج عدم الحجية قبل الفحص فقط بحيث يعود ملاك الحجية العقلائية بعد أنْ فحص ولم يجد مخصصاً كان رجوعاً الى الوجه القادم، وإنْ اُريد منه انَّ المعرضية توجب ارتفاع الملاك رأساً بحيث لايبقىٰ حجة عند العقلاء حتى بعد أنْ يفحص ولايجد مخصصاً، ولهذا يحتاج في ذلك الى الرجوع للسيرة المتشرعية فهذا غير صحيح بحسب الظاهر فانَّ ملاك الحجية العقلائية كما اشرنا اليه عبارة عن انعقاد ظهور في كلام المولى بنحو يجعله مسؤولاً في عالم المولوية والعبودية عمّا قاله وهذا محفوظ حتى اذا احتمل المخاطب ورود مخصص لم يجده فجرد هذا الاحتمال لايزيل ملاك الحجية العقلائية.

٢ ـ النحو الثاني لتقريب هذا الوجه أنْ يقال ابتداءً بانَّ السيرة العقلائية لا تقتضي أكثر من حجية العمومات بعد الفحص عن مخصصاتها اذا كانت في معرض التخصيص لتمامية ملاك الحجية بعده ـ كما اشرنا اليه الآن ـ بخلاف ماقبل الفحص

لانَّ معرضيتها لذلك تمنع عقلائياً عن الحجية من دون فحص وبحث عن مظان وجود المخصص. نعم بعد أنْ فحص ولم يجد يبني العقلاء على الحجية ولا ينتظرون شيئاً آخر وهذا هو الذي يقتضية وجداننا العقلائي في المقام.

ثم انه ربما يقال بانَّ مراجعة وضع اصحاب الائمة ورواة الاحاديث تدلنا على انهم لم يكونوا في مقام الفحص عن الادلة والمخصصات المنفصلة والتي يحتمل صدورها في عرض ماينقلونه في اصولهم الى الآخرين، أي انَّ زرارة مثلاً لم يكن يفحص عن وجود مخصصات فيما نقله محمد بن مسلم مثلاً، نعم طولياً وبلحاظ من تأخر عنهم كالفضل بن شاذان ربما كان يفحص عمّا ينقله محمد بن مسلم من المخصصات والقرائن ولم يكن يقتصر على نقل ما في اصل زرارة فقط.

إلّا انَّ الفحص والبحث فيما بين الرواة المباشرين والذين هم في عرض واحد لم يكن موجوداً وإلّا لانعكس ذلك وألفت الانظار ولاستوجب نشوء حركة الاستنساخ والتبادل والتباحث فيما بينهم، وهذا ممايقطع بعدمه عادة مما يكشف عن عدم وجوب الفحص عليهم على الاقل فربما يجعل ذلك دليلاً على عدم وجوب الفحص حتى مع المعرضية للتخصيص على الاقل بالنسبة لهم الذين كانوا مشافهين بالعمومات أو كانت الخطابات قطعية الصدور في حقهم.

إلّا انَّ هذه الظاهرة لايمكن الاستفادة منها في المقام شيئاً لانها تحتمل وجوهاً مختلفة بحيث لايمكن أنْ يستفاد منهامطلب محدد، فانه يمكن أنْ تفسر تارة: على اساس عدم وضوح المعرضية للتخصيص في حقهم، امّا لثبوت جملة من المخصصات ومعلوميتها لديهم ولوبملاحظة مجموع ماهو مسجل أو معلوم ولوارتكازاً عند كل واحد منهم وانما هذه المعرضية ثابتة في حقنا نحن اليوم نتيجة التقطيع والضياع في كثير من تلك الاصول، وامّا لعدم وضوح ثبوت هذه المرتبة من كثرة المخصصات عندهم بعدُ وانما اتضحت ذلك بعد تجميع تلك الروايات. واخرىٰ: تفسر على اساس احتمال وجود ظروف حرجة وصعبة ولومن ناحية التقية كانت تمنعهم من التعرض والبحث والفحص عن المخصصات فيما بينهم اذ قد يستكشف من ذلك حركة علمية تلفت الانظار وتجلب الخطرعليهم.

وثالثة: تفسر على اساس احتمال انَّ عدم الفحص باعتبار انَّ كل راوٍ خوطب بالعام يكون هو القدر المتيقن منه على كل حال أي سواءً كان العام مخصصاً واقعاً ام لا، إلَّا انَّ هذا الاحتمال يدفعه انَّ هؤلاء الرواة لم يكونوا يقتصرون في سماع الاحاديث لعملهم فحسب بل كانوا يفتون بمضمون الحديث للاخرين بل كثيراً ماكانوا ينقلون احاديث واحكاماً قد لا تتعلق بهم ولا تدخل في دائرة ابتلائهم الشرعي.

ورابعة: تفسر على اساس احتمال ثبوت حكم العام في حقهم ولو كحكم ظاهري ولظروف التقية وإنْ كان الحكم الواقعي مخصصاً، فانَّ مصلحة الظاهر ربما تكون ثابتة حتى في الاظهار والافتاء لاالعمل فحسب[1] كما يؤيد ذلك روايات الاخذ بالاحاديث على ماشرحناه في تعارض الادلة.

واما المقام الثاني ـ أُعني البحث عن مقدار الفحص اللازم، فاللازم هو الفحص بمقدار تنتفي به المعرضية للتخصيص كما ذكره صاحب الكفاية، هذا اذا كان مدرك لزوم الفحص الوجه الثالث واما اذا كان المدرك العلم الاجمالي بالتخصيص فيما وصل بايدينا من الاحاديث فلابد من الفحص عن المخصص فيها والذي به ايضاً تنتفي المعرضية عادة.

فصل: في شمول الخطابات لغير المشافهين من الغائبين بل المعدومين زمن صدورها.

وقد افاد ا لمحقق النائيني (قده) بانَّ هذا البحث ينحل الى نزاعين نزاع عقلي واخر لفظي.

١ ــ هذا بعيد في حق جلة من الرواة الذين قد استودع الائمة علم الحلال والحرام عندهم كزرارة ومحمد بن مسلم.
ثم انَّ وجدانية حجية العام بعد الفحص عند العقلاء رغم بقاء احتمال المخصص الذي كان العام في معرضه غير واضحة، فانَّ هذا يعني انَّ حكم العقلاء بحجية العام كأنه أعم من كونه بملاك كاشفية العموم وصلاحيته للادانة أو كونه بملاك الوظيفة العملية والعذر الناشئ من عدم امكان الوصول الى المخصص، وهذا بعيد بل الوجدان قاضي بانَّ المعرضية اذا ثبتت فالعام يسقط عن الحجية حتى بعد الفحص فلابدَّ من نفي هذه المعرضية بالقرائن والشواهد، كما انَّ سيرة المتشرعة ايضاً غير واضحة الشمول لذلك من دون نفي المعرضية بلحاظ مجموع القرائن والشواهد والفحوص.

امّا النزاع العقلي فهو في امكان مخاطبة الغائب والمعدوم ثبوتاً وعدمه وهذا بحث عقلي وليس لغوياً، وامّا النزاع اللغوي ففي شمول ادوات الخطاب لغة وعرفاً لهما.

وعلّق عليه السيد الاستاذ بانه لو أُريد بالمخاطبة معناها الحقيقي الخارجي فمن الواضح عند كل احد انه لايعقل مخاطبة الغايب عن مجلس المخاطبة فضلاً عن المعدوم فكيف يعقل أنْ يتنازع في امتناع هذا الامر؟ وإنْ أُريد المخاطبة الانشائية التصورية فمن الواضح امكانه حتى في حق الجمادات فضلاً عن غيرها كما يظهر بمراجعة الشعر والادب فكيف يعقل أنْ يتنازع في امكانه؟

ومن هنا قد جعل هذا النزاع لغوياً بحتاً أي جعل البحث عن تحديد مفاد ادوات الخطاب وانها وضعت بازاء الخطاب الحقيقي أو الانشائي، واختار الاخير.

اقول ـ امّا الجانب السلبي من كلامه فصحيح[1] فانه لامعنى لوقوع البحث عن امكان التخاطب وامتناعه.

وامّا الجانب الاثباتي في كلامه من انَّ البحث والنزاع انما هو في تحديد مفاد ادوات الخطاب وانها وضعت للخطاب الحقيقي أو الانشائي فبحاجة الى تمحيص.

ذلك انَّ هذا يعني انَّ القائلين باختصاص الخطاب بالمشافهين انما ذهبوا الى ذلك على اساس دعوى وضع ادوات الخطاب للخطاب الحقيقي و انَّ القائلين بالتعميم ذهبوا الى وضعها بازاء الخطاب الانشائي، وهو الصحيح عنده. وهذا التفريع غير صحيح.

اذ فيما يرجع الى القسم الاول من هذا التفريع يرد عليه بانَّ المدلول الوضعي عند المشهور مدلول تصوري لا تصديقي والمخاطبة الحقيقة أو قصد التفهيم مدلول تصديقي وليس تصورياً فلايعقل انَّ من يدعي الاختصاص انما يقول به على اساس دعوى وضع ادوات الخطاب للمخاطبة الحقيقية.

وفيما يرجع الى القسم الثاني منه يرد عليه:

١ ــ بل قابل للبحث وذلك بالبحث عن المقصود بالمخاطبة فانه لواُريد به سماع اللفظ والكلام أو ما يكون بمثابته فمن الواضح امتناعه في حق غير الحاضر، وإنْ اُريد بها قصد التفهم فلواُريد قصد الافهام والاعداد الفعلي للفهم فهو ايضاً مخصوص بالحاضر ولواُريد قصد افهام كل من يراد افهامه بحسبه فهذا لايختص بالحاضر بل يعقل في حق المعدوم ايضاً.

بانَّ المراد بالخطاب الانشائي إنْ كان هو قصد التفهيم وتوجيه الكلام الى المخاطب فهذا عين المخاطبة الحقيقية التي قد انكر السيد الاستاذ وضع اداة الخطاب بازائها.

وإنْ أُريد به ايجاد الخطاب والمخاطبة بالكلام نظير ايجاد التمني وايجاد الاستفهام به وهكذا سائر الامور الانشائية فهذا ينسجم مع مسالك صاحب الكفاية (قده) في باب الانشاء من انه ايجاد للمعنى باللفظ ولاينسجم مع مسلكه من عدم معقولية ايجاد المعنى باللفظ[1].

والصحيح: انَّ ادوات الخطاب كسائر ادوات الانشاء موضوعة بازاء نسبة تصورية خاصة بين المُخاطِب والمُخاطَب كالنسبة الطلبية والاستفهامية وغيرها والتي نعبر عنها بمفهوم اسمي هو المخاطبة والنسبة الخطابية، وامّا قصد المخاطبة فمدلول تصديقي وليس مدلولاً وضعياً لادوات الخطاب لانَّ المدلول الوضعي كما عرفت في بحوث الوضع تصوري بحت وامّا المدلول التصديقي فيثبت بدلالة السياق والظهور الحالي، فكما انَّ ظاهر حال المتكلم اذا استعمل الامر أو النهي انه في مقام الجد وبداعي الطلب الحقيقي كذلك في المقام يكون مقتضى الظهور السياقي انه يستعمل ادوات الخطاب بداعي المخاطبة الحقيقية وقصد التفهيم، فالعناية الحاصلة في موارد الخطابات غير الحقيقية كخطاب الليل أو الطير ليست من ناحية تخلف المدلول الوضعي وعدم استعمال ادوات الخطاب فيما وضعت له بل من باب تخلف المدلول السياقي ونظير استعمال الامر في موارد السخرية أو التعجيز أو التهديد ونحوها[2].

١ ــ بل هناك معنىً معقول لايجاد المعنىً باللفظ لعله نتعرض له في بحوث الخبر والانشاء، ولكن هذا المعنىً الانشائي ايضاً يختص بالمخاطب الحقيقي، فليست الانشائية تساوق التعميم دائماً.

٢ ــ ولكن يبقىٰ البحث عن ان هذه النسبة التصورية في معنىً ادوات المخاطبة طرفها المشافه الحاضر بالخصوص أو الأعم منه ومن الغائب والمعدوم وهذا يبتني اولاً على تحقيق أن حقيقة المخاطبة ماهي وأن هذه النسبة هل يمكن ان تتصور مع الأعم من الحاظر ام لا. و يتوقف ثانياً على تشخيص ان أدوات الخطاب هل هي موضوعة لذلك المعنىٰ بعد فرض معقوليته أم لا؟ والصحيح كما اشرنا معقولية مخاطبة الغائب أو المعدوم بالمعنىٰ الذي تقدم للمخاطبة وقصد الافهام كما ان أدوات الخطاب ليست موضوعة للنسبة القائمة بين المتكلم والمخاطب الحاضر بالخصوص بل يتحدد طرف النسبة في كل مورد بحسب ما وقع موضوعاً لها أو تشخصه القرائن والمناسبات بنحو تعدد الدال والمدلول، واما الظهور الحالي الكاشف عن قصد التفهيم فهو يتحدد في طول تحديد المدلول التصوري وانه النسبة الخطابية بين المتكلم والحاضر بالخصوص أو الأعم منه، لان ملاك هذا الظهور ما اشير اليه من ان ظاهر حال كل متكلم ارادة مدلول كلامه جداً فاذا كان المدلول المعنىٰ الاعم كان المقصود ذلك ايضاً.

وبهذا اتضح: انَّ مجرد تصوير معنى وضعي لادوات الخطاب بحيث تصلح بناءً عليه أنْ تكون شاملة للغائبين والمعدومين ـ كماصنعه السيد الاستاذ ـ لايكفي لاثبات شمول الخطابات لهم فانَّ ما هو المهم والمفيد انَّما هو شمول المدلول التصديقي للكلام وهو قصد التفهيم والمخاطبة للغائبين والمعدومين فاذا فرض اختصاصه بالمشافهين بمقتضى الظهور السياقي والحالي كان الخطاب خاصاً بهم لامحالة.

وهذا هو الصحيح فانَّ الخطابات تكون ظاهرة في الاختصاص بالحاضرين مالم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة.

ثم انَّ المحقق النائيني (قده) قد فصل في المقام بين ماإذا كان الخطاب مجعولاً على نهج القضية الخارجية فيختص بالمشافهين وماإذا كان مجعولاً على نهج القضية الحقيقية فيعم الغائبين والمعدومين لانَّ القضية الحقيقية تستبطن بنفسها تقدير وجود الغائبين والمعدومين وتنزيلهم منزلة الموجودين فيشملهم الخطاب.

وفيه:

اولاً ـ انَّ تقدير الموضوع في القضية الحقيقية لايعني تقدير وجود الافراد بالفعل وفي مقام المخاطبة، بل يعني تقديرهم موضوعاً للحكم كل في ظرف وجوده فهذا خلط بين تقدير الغائب والمعدوم موضوعاً للحكم في القضية الحقيقية المفادة بالخطاب وبين تقديرهما موجودين ومخاطبين بالخطاب بما هو كلام.

وثانياً ـ لوسلمنا استبطان القضية الحقيقة تنزيل الافراد المعدومين والغائبين منزلة الموجودين في مقام المخاطبة مع ذلك لم يجدِ في شمول الخطاب لهم، لانَّ التنزيل انما يجدي في ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على المنزل عليه والمخاطبة أمر تكويني لايقبل الترتب بالتنزيل[1].

بقي في المقام البحث عن الثمرة المترتبة على القول باختصاص الخطاب فنقول قد ذكر لهذا البحث ثمرتان.

١ ــ لو كان مقصود المحقق النائيني (قده) ان سياق القضية الحقيقية يلحاظ كل مكلف يدل على ان المدلول التصديقي للخطاب يعم الغائبين ايضاً وانَّ المقصود بالافهام كل من يبلغه الخطاب لم يرد عليه شئ من الاعتراضين.

الاولىٰ ـ وتترتب على مبنىٰ المحقق القمي (قده) في حجيّة الظهورات من دعوى اختصاصها بمن قصد افهامه، حيث يقال بانه على القول بعموم الخطاب لنا نكون ممن قُصد افهامه فيصح لنا التمسك بالظهورات لاثبات مفادها وامّا على القول بالاختصاص بالمشافهين فلا يعلم دخولنا فيمن يقصد افهامه لكي يكون الخطاب حجة في حقنا.

إلّا انَّ المبنى المذكور غير تام عندنا على ماسيأتي في محله من بحث حجية الظهور.

الثانية ـ اذا فرض انَّ الخطاب لم يكن على نهج بحيث يفهم منه انَّ الحكم فيه عام يشمل المعدومين والغائبين ايضاً كما اذا كان الحكم وارداً بلسان المخاطبة مثل (يا ايها الناس تجب عليكم الصدقة) بحيث كان موضوع الحكم من يشمله الخطاب فيتحدد الموضوع بحدود من قصد بالخطاب.

ففي مثل ذلك بناءً على القول بالاختصاص لايثبت الحكم للمعدومين والغائبين لاختصاص موضوعه بالمخاطبين فلايثبت الحكم في حقهم بخلاف ماذا كان الخطاب شاملاً للمعدوم والغائب فانهم سوف يدرجون في موضوع الحكم لامحالة فيمكنهم التمسك به لاثبات حكمهم.

ودعوى: انَّ خصوصية الخطاب والمخاطبة ملغية عرفاً ومحمولة على المثالية بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية والارتكازية.

مدفوعة: بانَّ احتمال الاختصاص إنْ كان من جهة احتمال كون الحكم خاصاً بالمخاطبين كاشخاص فهذا منفي بارتكازية عدم اشتمال الشريعة على احكام شخصية لافراد معينين بما هو افراد معينون وإنْ كان من جهة احتمال كون الحكم خاصاً بهم لاشتمالهم على صفة وعنوان تخصهم كعنوان فقرهم مثلاً حيث كان أصحاب رسول الله (ص) فقراء في أوّل الأمر حتى نقل عن عائشة انهم لم يشبعوا من تمر حتى فتح الله لهم خيبر، فيحتمل الاختصاص حينئذٍ باعتبار احتمال دخالة ذلك العنوان في الحكم فانْ كان ذلك العنوان عنواناً زائداً متغيراً ايضاً أمكن نفي ذلك بالاطلاق الاحوالي بالنسبة الى اولئك المخاطبين لما اذا زال عنهم الفقر مثلاً.

وامّا اذا كان احتمال الاختصاص من ناحية احتمال دخالة عنوان مخصوص بهم ثابت في حقهم كعنوان مصاحبة الرسول أو كونهم في عصر الغيبة فمثل هذا الاحتمال لايمكن إلغائه ولانفيه بالاطلاق، امّا الاول فواضح وامّا الثاني فلأنَّ اطلاق الدليل انما يجدي بلحاظ الحالات الزائلة المتغيرة عليهم لا الحالة الثابتة فانه لايكون حينئذٍ اطلاق في الخطاب لفرض فقدان تلك الحالة لكي نستطيع أنْ ندفع به هذا الاحتمال، فاحتمال الاختصاص ليس من جهة احتمال دخل خصوصية المخاطبة في الحكم ليقال بالغائه عرفاً بل من جهة احتمال دخل خصوصية ثابتة في المخاطبين الذين اختص بهم الموضوع في القضية المجعولة نتيجة المخاطبة وتوجيه الكلام اليهم فلاعموم لفظي في القضية ولامناسبات تقتضي التعدي والتعميم كما هو واضح.

«تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله»

فصل: اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض مدلوله كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولايحل لهنَّ ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن أحق بردهن ان ارادوا بذلك اصلاحاً)[1] حيث يعلم انَّ الضمير في بعولتهن راجع الى خصوص الرجعيات من المطلقات، فهل يؤدي ذلك الى انثلام العموم في المطلقات بالنسبة الى الحكم الاول المذكور في الكلام اي وجوب التربص اربعة قروء أم لا؟

وحاصل العنوان انه كلما كان هناك عام وقد علق عليه حكمان وكان الموضوع في احد الحكمين ضميراً يرجع الى بعض ذلك العام فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص ذلك البعض في كلا الحكمين أم لا؟

وهذا المطلب بحسب الحقيقة له فرضان:

الفرض الاول ـ ماذا فرض العلم بكون المراد الاستعمالي من الضمير خصوص البعض، كما اذا قيل بانَّ التخصيص تصرف في المراد الاستعمالي من العام.

١ ــ سورة البقرة، آية ٢٢٨.

الفرض الثاني ـ أنْ يفرض العلم بكون المراد الجدي من الضمير الخصوص مع احتمال كون المراد الاستعمالي منه العموم.

وانما وقع البحث عن تمامية العموم في المقام وعدمه باعتبار توهم معارضته باصل آخر هو اصالة عدم الاستخدام فانَّ العام لو كان المراد منه عمومه لزم أنْ يكون الضمير راجعاً الى بعض مدلوله وهو احد انحاء الاستخدام الذي يكون خلاف الاصل فانَّه يقتضي التطابق بين الضمير ومرجعه.

وايّاً ما كان فالبحث يقع في مقامين:

المقام الاول ـ في ماذا علمنا بأنَّ المراد الاستعمالي من الضمير الخصوص لا العموم.

فيقال بانَّ مقتضىٰ التطابق حينئذٍ بين المراد الاستعمالي للضمير ومرجعه استعمال العام في الخاص وإلَّا يلزم الاستخدام نظير ماذا قال (رأيت اسداً وضربته) واريد بالضمير الرجل الشجاع و بالاسد الحيوان المفترس فانه خلاف الاصل جداً، فيكون اصالة العموم في القمام مبتلىً بالمعارض في مرحلة المدلول الاستعمالي للكلام.

وقد منع من اجراء كل من اصالة عدم الاستخدام في الضمير واصالة العموم في العام في نفسه.

امّا المنع عن اجراء اصالة عدم الاستخدام فبتطبيق دعوىٰ عامة هي: انَّ الاصول اللفظية لا تكون حجة إلَّا في مقام الكشف عن المراد عند الشك فيه مع العلم بالاستناد دون ماذا كان الشك في الاستناد مع العلم بالمراد، وهذه كبرىٰ كلية طبقت من قبل المحققين في موارد عديدة:

منها ـ موارد استدلالات السيد المرتضى (قده) على الوضع بالاستعمالات الواردة في كتب الادب واللغة حيث أُجيب عنها بانها من التمسك باصالة الحقيقة في مورد يعلم فيه بالمراد الاستعمالي للمتكلم ولكن يشك في انه كيف اراده هل على وجه الحقيقة أو المجاز أي هل استند في ارادته الى الوضع لكونه معنىً حقيقياً أو الى القرينة والمناسبة لكونه مجازاً.

ومنها ـ المقام حيث انَّ المراد الاستعمالي من الضمير معلوم بحسب الفرض لكنه يشك في انه هل يكون على وجه الاستخدام الذي هو كالمجاز من حيث كونه خلاف اصالة الظهور التي منها تتشعب الاصول اللفظية الاخرىٰ أم لا؟ فيقال بعدم حجية اصالة الظهور في مثل ذلك.

ومنها ـ موارد الدوران بين التخصيص والتخصص بناءً على انَّ التخصيص يثبت بلحاظ مرحلة المدلول الاستعمالي للعام لا المدلول الجدي منه.

وقد حاول المحقق الخراساني (قده) أنْ يبرِّر هذه الكبرىٰ بتقريب: انَّ مدرك حجية الظهور هو السيرة والبناء العقلائي وهو دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن منه وهو ما اذا أُريد بالظهور اثبات المراد لا الاستناد.

هذا وقد اشرنا نحن في بعض البحوث السابقة انَّ مثل هذا البيان لا يمكن أنْ يقبل في كل دليل لبّي، نعم في مثل الاجماع لابأس بدعوى عدم الاطلاق في معقده، وامّا اذا كان الدليل اللبّي متمثلاً في السيرة العقلائية فلابدَّ من ابراز نكتة للتفصيل عقلائياً فانَّ المراد بالعقلاء ليس جماعة خاصة كانوا في غير اعرافنا واوضاعنا بل نحن واعرافنا امتداد لهم فلابدَّ لايّ تفصيل يذكر لحجة عقلائية أنْ نحس نحن ايضاً ولوارتكازاً بوجداننا العقلائي ثبوته وثبوت نكتة له اجمالاً فانَّ العقلاء ليس لهم احكام تعبدية بحتة كما هو واضح.

وا لنكتة المفترضة للتفصيل امّا أنْ تكون راجعة الى ضعف في درجة الكاشفية والامارية التي هي ملاك الحجية عند العقلاء فتكون نكتة طريقية، وامّا أنْ تكون نفسية فانه ربما يفترض اخذ نكتة نفسية في موضوع الحجة العقلائية كما هو الحال في حجية الظهور، فانه قديفترض وجود كاشفية لامر غير الظهور لا تقل عن كاشفية الظهور إلّا انه مع ذلك لايكون ذلك الكاشف حجة عند العقلاء بخلاف الظهور باعتبار انَّ فيه نحواً من امكانية التحميل والتسجيل والادانة للمتكلم مثلاً مفقودة في دلالة وكاشفية اخرى. والحاصل: انَّ الحجج العقلائية في غير الاطمئنان تبتني على مجموع امرين الكاشفية والامارية الثابتة على اساس حسابات الاحتمال والمنطق الاستقرائي، ونكتة نفسية موضوعية ولومن اجل ضبط الكاشف ونوعيته أو خصوصية

اخرى فيه كالادانة ولهذا لم يكن كل ظن حاصل من حسابات الاحتمال حجة.

ومن هنا فلابدَّ لنا اذا اردنا تبرير هذه الكبرىٰ واثبات صحتها من أنْ نبرز نكتة للفرق امّا من النوع الاول أو الثاني تقتضي عدم امكان التمسك باصالة الحقيقة أو غيرها من شعب اصالة الظهور لاثبات الاستناد، ونحن يمكننا أنْ نتصور نكتتين لذلك، احداهما طريقية، والاخرىٰ نفسية تقتضيان اختصاص الاصل بغير موارد الشك في الاستناد، إلَّا انَّ كلتيهما على ماسوف يظهر انما تتمان في المورد الاول أي موارد الاستدلال بالاستعمال في معنىٰ على كونه حقيقة كما صنع السيد المرتضى (قده) ولاتجريان في المقام.

النكتة الاولى ـ وهي النكتة الطريقية وحاصلها:

انَّ امارية الظهور في مقام الكشف عن المراد اقوى واكثر قيمة احتمالية من اماريته في مقام الكشف عن الاستناد واثبات قضية لغوية من قبيل اثبات وضع كلمة الاسد للرجل الشجاع مثلاً فيما اذا راينا المتكلم قد استعملها فيه، وذلك لانَّ هذه الامارية قائمة على اساس الغلبة النوعية في انَّ المتكلم لايستعمل اللفظ خصوصاً مع عدم القرينة إلَّا في معناه الحقيقي ولنفرض انَّ هذه الغلبة بنسبة ٣/٢ بحيث في كل ثلاثة استعمالات كذلك يكون اثنان منها في المعنى الحقيقي، وهذه الامارية الناشئة من الغلبة لامعارض نوعي لها في مجال الاول أي الكشف عن المراد، إلَّا انها معارضة بامارة نوعية مخالفة في المجال الثاني أي اثبات القضية اللغوية لانَّ القضية اللغوية قيمة الاحتمال فيها في نفسها ـ المسمّىٰ بقيمة الاحتمال القبلي ـ ضعيفة بمعنىٰ انَّ احتمال أنْ يكون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنىٰ المخصوص اضعف من احتمال العكس لكثرة المعاني وقلة الالفاظ بالنسبة اليها فانه ليس بازاء جميع المعاني توجد الفاظ موضوعة بازائها ولوفرض، ذلك ايضاً فليس احتمال وضع شخص هذا اللفظ إلَّا ضعيفاً جداً.

بل نسبة الوضع في مجموع المعاني أقل من النصف ولنفرضها ٣/١ فيكون مقتضى حسابات الاحتمال في مقام استنتاج النتيجة النهائية لقيمة احتمال ثبوت القضية اللغوية أقلّ من ٣/٢ لامحالة حسب ماهوواضح وجداناً ومبرهن عليه في كتاب الأُسس المنطقية

للاستقراء، حيث برهن هناك على انّه في موارد من هذا القبيل تحسب القيمة النهائية على اساس ضرب اطراف العلم الاجمالي المتشكل في الدائرة الاولى في اطراف العلم الاجمالي المتشكل في الدائرة الثانية واستثناء الصور الممتنعة وملاحظة الصور الباقية ونسبة مايكون منها بصالح المطلوب

و يكون في المثال المتقدم احتمال ثبوت القضية اللغوية النصف على ماهو مشروح في محله.

لايقال ـ هذه المعارضة ربما تفترض في اثبات المراد ايضاً فيما اذا كان المراد في مورد مافي نفسه قضية من المستبعد ارادة المتكلم لها.

فانه يقال ـ الميزان وجود امارة نوعية معارضة لاامارة شخصية ولوفرض في مورد وجود كاشف نوعي على عدم ارادة المتكلم لمعنى معين لايبعد صيرورته قرينة على عدم ارادة ذلك المعنى الحقيقي أو يوجب الاجمال على اقل تقدير.

وهذه النكتة من الواضح عدم تماميتها في المقام، حيث انه باصالة عدم الاستخدام لايراد اثبات قضية لغوية بل يراد اثبات انَّ المراد الاستعمالي من العام ايضاً هو الخصوص لاالعموم، كما انها لاتجري في موارد الدوران بين التخصيص والتخصص.

النكتة الثانية ـ افتراض اخذ نكتة نفسية في موضوع الظهور الحجة عند العقلاء بأن يكون موضوع الحجية مقيداً بقيد موضوعي مفقود في موارد الشك في الاستناد فيكون عدم الحجيّة من باب عدم ثبوت ذات الحجّة لا انَّ الظهور محفوظ ولكنه ليس بحجة كما أفاد المحقق الخراساني (قده) وهذا التفسير لموضوع الحجية العقلائية يمكن تقريبه ببيانين لعلهما يرجعان الى روح واحدة:

١ ـ أنْ يقال: بانَّ العقلاء انما يبنون على حجية الظهورات التصديقية الكاشفة عن المرادات لاحراز صغرى مااخبر به المتكلم وتشخيصها فيكون محققاً لعنوان الاخبار الذي يكون حجة امّا باعتباره من انسان معصوم لايكذب أو يقطع بصدقه أو من انسان قوله حجة لكونه ثقة أو لكونه اقراراً فينفذ فيما عليه أو غير ذلك، والمقام ليس من هذا القبيل لان مااخبر به المتكلم معلوم بحسب الفرض وانما يراد التمسك بالظهور المذكور

لاثبات أمر وراء ذلك وهو القضية اللغوية، ولهذا لوقال لنا بعد ذلك كنت قد استعملت كلمة الاسد في الرجل الشجاع بنحو المجاز لاالحقيقة لايكون كاذباً.

وهذا يعني انه لايوجد في موارد استدلالات السيد المرتضى (قده) موضوع الحجة العقلائية وهذا بخلاف موارد الدوران بين التخصيص والتخصص أو موارد الشك في الاستخدام فانَّ الغاية فيها تشخيص المراد من العام واحراز قصده منه وحدود اخباره.

٢ ـ أنْ يقال بانَّ الحجة عند العقلاء انما هو ظهور التطابق بين ماهو المدلول التصوري للكلام وماهو المدلول الاستعمالي أو الجدي ولوازمه، فلابدَّ من الانتقال من المدلول التصوري للكلام دائماً في مقام الاستكشاف وهذا لايكون إلّا في موارد الشك في المراد مع وجود مدلول تصوري للكلام لاالشك في الاستناد.

وهكذا ثبت انَّ هذه الكبرىٰ على اطلاقها ليست بصحيحة وانما تصح في مورد استدلالات السيد المرتضى (قده) لا لتخصيص دليل حجية الظهور فيها بل للتخصص وعدم ثبوت موضوع ما هو الحجة العقلائية في باب الظهورات، وامّا في محل الكلام فالظهور المذكور أعني اصالة عدم الاستخدام تام فيكون حجةومعارضاً مع اصالة عموم العام إنْ كان العلم بالتخصيص في الضمير منفصلاً عن الكلام أو موجباً لاجمال الظهور في العموم إنْ كان العلم بالتخصيص بقرينة متصلة.

ثم انه لوتنزلنا وافترضنا عدم جريان اصالة عدم الاستخدام في المقام مع ذلك ندعي وجود معارض آخر للعموم وهو ظهور تطابق مرجع الضمير مع الضمير فانَّ هذا ظهور اخر متفرع على الظهور الاول أعني تطابق الضمير مع المرجع، وإنْ شئت قلت: انَّ ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه الذي هو ظهور سياقي تارة: ينظر اليه بالعين اليسرىٰ من طرف الضمير، واخرى: ينظر اليه بالعين اليمنىٰ من طرف المرجع فانَّ المطابقة ذات طرفين لامحالة فلو فرض عدم حجيته باللحاظ الاول لكون المراد من الضمير معلوماً فلامانع من حجيته باللحاظ الثاني، وهو بهذا اللحاظ ليس من الشك في الاستناد بل في المراد من المرجع كما هو واضح[1].

١ ــ ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه ليس سياقياً بل وضعي بدليل استفادته حتى اذا كان اللافظ غير ذي شعور كما اذا ←

ثم انَّ المحقق الخراساني (قده) بعد ابطاله لحجية اصالة عدم الاستخدام لكونه من الشك في الاستناد حاول ابطال التمسك باصالة العموم ايضاً بانها وإنْ لم يَكن معارضها حجة إلّاانَّ ثبوت ذات الظهور في عدم الاستخدام ولولم يكن حجة كافٍ في ابتلاء العام بالاجمال وعدم انعقاد العموم فيه لاحتفافه بمايصلح للقرينة على ارادة الخصوص.

والصحيح ـ أنْ يقال: بانَّ صلاحية ظهور التطابق بين الضمير والمرجع للمنع عن انعقاد العموم انما يكون فيما اذا كان المخصص لحكم الضمير بمثابة المتصل المغيّر للمدلول الاستعمالي منه لاما اذا كان منفصلاً اذ الظهور في العموم يكون منعقداً حينئذٍ لأنَّ المخصص المنفصل لايرفع أصل ظهور الضمير في ارادة العموم منه.

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

المقام الثاني ـ فيما اذا علم انَّ المراد الجدي من الضمير هو الخصوص ولم يعلم المراد الاستعمالي منه.

وقد ذكر المشهور هنا بقاء العام على عمومه وعدم معارضته بشئ لانَّ المعارض المتوهم انما هو اصالة عدم الاستخدام والمطابقة بين الضمير والمرجع وهي في المقام لا تعارض اصالة العموم اذ غاية ماتقتضيه هو استعمال الضمير في العموم مع العلم بعدم ارادته جداً وهو لايوجب تخصيص حكم العام.

والصحيح اجمال العام في المقام ايضاً وذلك باحد بيانين احدهما فني والاخر ذوقي:

امّا البيان الفنّي ـ فهو انَّ المفروض على ضوء ماتقدّم في المقام السابق صلاحية خصوصية الضمير للقرينية على المراد من العام ببركة ظهور التطابق بين مرجع الضمير مع الضمير أو اصالة عدم الاستخدام، وفي المقام وإنْ كان ارادة الخصوص من الضمير في مقام الاستعمال غير معلوم إلّا انَّ خلافه أيضاً غير معلوم فمن المحتمل كون المراد

سمعناه من جدار، ولعل منشأه ان الضمير موضوع للاشارة به الى المرجع فكأن هناك موضوعاً واحداً تصوراً يربط به حكمان احدهما مباشرة والآخر بتوسط الضمير على ماسوف يأتي اختيار سيدنا الاستاذ (قده) لذلك أيضاً، وعلى هذا الأساس لامعنىٰ لفرض وجود ظهورين احدهما التطابق بين الضمير ومرجعه والآخر التطابق بين المرجع مع الضمير فان ذا انَّما يكون له مجال فيما اذا فرض هذا التطابق ظهوراً تصديقياً لا تصورياً وضعياً وبالملاك المذكور، اللهم إلّا أن يراد ظهور آخر في وحدة المدلولين التصديقين للجملتين من حيث الموضوع ولكنه لاموجب له، نعم قديدعىٰ الاجمال وعدم استقرار مدلول تصوري.

الاستعمالي منه الخصوص فيدخل مانحن فيه في باب احتمال قرينية المتصل وهو يوجب الاجمال[١].

ودعوى: التمسّك باصالة الحقيقة في العام واصالة عدم الاستخدام في الضمير لنفي هذا الاحتمال واثبات كون المراد من الضمير استعمالاً هو العموم، حيث يترتب عليه أثر بلحاظ عموم العام وإنْ لم يكن له أثر بلحاظ الضمير.

مدفوعة: بمعارضة هذا الظهور بظهور آخر هو التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي وهو ظهور سياقي قائم على أساس الغلبة والتي نسبته الى اثبات المراد الاستعمالي بالمراد الجدّي وبالعكس واحدة ومعه لايمكن احراز عدم استعمال الضمير في الخصوص بل يكون المقام من موارد احتمال قرينية المتصل الموجب للاجمال كما أشرنا[٢].

واما البيان الذوقي ـ فهو دعوى انَّ اصالة التطابق التي ذكرناها في المقام السابق بين المراد الاستعمالي من الضمير والمراد الاستعمالي لمرجعه ثابتة بلحاظ المراد الجدي منهما أيضاً أي انَّ التطابق المذكور ثابت في مرحلة الاستعمال والجد معاً فاذا ثبت عدم جدية ارادة العموم من الضمير ثبت بمقتضى هذا الظهور عدم جديته في المرجع ايضاً.

بقي هنا تنبيهان:

الاول ـ انه اذا فرضنا رجوع الضمير الى المطلق بدلاً عن العام وأُريد منه المقيد فقديقال على ضوء ماتقدّم الى هنا انَّه لايلزم من ذلك انثلام الاطلاق في المطلق لعدم استلزام الاستخدام من ارادة المقيد من الضمير لأنَّ الاطلاق ليس مدلولاً وضعياً للمطلق لكي يلزم ارجاع الضمير الى غير معنى مرجعه بل مرجعه مستعمل في الطبيعة المهملة والضمير أيضاً راجع اليها غاية الأمر كان المراد الجدّي من الضمير الطبيعة مع

١ ــ هذا مبني على ان يكون ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه سياقياً تصديقياً لا تصورياً بالنحو الذي تقدم شرحه.

٢ــ الظاهر انَّ هذا الكلام انما يصح فيما اذا كان المخصص للمراد الجدّي من الضمير متصلاً لامااذا كان منفصلاً فانَّ القرينة ليست هي واقع المراد الاستعمالي من الضمير وإلّا كان لازمه انَّ تخصيص الضمير بالمنفصل يستوجب مالايستوجبه تخصيص العام نفسه بالمنفصل وهو واضح البطلان، ولازمه أنْ يكونَ احراز ظهور العام في العموم بالتعبد أي في طول احراز المراد الاستعمالي للضمير وهو ايضاً خلاف الوجدان العرفي..

القيد فظهور التطابق بين الضمير ومرجعه أو بين المرجع والضمير لايختل في هذا الفرع، وهذا يؤدي بنا الى نتيجة غريبة مرفوضة وهي أنْ يكون الظهور الاطلاقي اقوى من العموم حيث انَّ رجوع الضمير الذي يراد منه الخصوص الى العام يوجب اجماله وعدم انعقاد عمومه بخلاف رجوعه الى المطلق فلاينثلم اطلاقه، كما انَّ لازمه عدم عناية ولااستخدام في أنْ يراد بالمطلق حصة من افراده و بالضمير حصة أُخرىٰ كما اذا قال قلد العالم واكرمه فيراد بالاول المجتهد و بالثاني غيره مثلاًمع وضوح العناية في ذلك.

وهذا يكشف لامحالة عن اختلال في الحسابات بحيث يؤدي الى نشؤ هذه المشكلة الغريبة. ويمكن في مقام حل هذه المشكلة ذكر امور:

الاول ـ أنْ يقال بانَّ الضمير موضوع بازاء ماهو المراد الجدي من مرجعه فاذا اختلف المراد الجدي من المرجع عما يراد بالضمير حصل الاستخدام واستعمال الضمير في غير ماوضع له.

وفيه: انه خلاف ماهو التحقيق والمختار في باب حقيقة الوضع لانَّ لازمه اناطة المدلول الوضعي للضمير بمدلول تصديقي فيكون مدلوله تصديقاً وهو خلاف نظام اللغة، فانَّ العلقة اللغوية تصورية دائماً وإلَّا لزم عدم وجود مدلول للجملة المشتملة على الضمير في موارد لايوجدفيها مدلول جدي للمتكلم كموارد الهزل.

الثاني ـ أنْ يقال بانَّ الضمير يرجع الى الطبيعة المهملة وهي المعنى المستعمل فيه المرجع المطلق ولكن هناك ظهور تصديقي في التطابق بين المراد الجدي من الضمير والمراد الجدي من المرجع وهذا الظهور ـ الذي ذكرناه فيما سبق ـ هو المستلزم لتقييد المطلق اذا مارجع اليه ضمير يراد به الخصوص.

وهذا الوجه ايضاً لايعالج الاشكال لانَّ لازمه عدم ثبوت عناية ومؤونة فيما اذا لم يكن هناك مراد جدي للمتكلم كما في موارد الهزل وإنْ شئت قلت هذا الحل غاية ماصنعه دفع المشكلة الاولى وهي عدم اقوائية الاطلاق من العموم وامّا المشكلة الثانية وهي العناية فيما اذا اريد بالمطلق حصة و بالضمير حصة اخرىٰ فلايمكن تفسيرها على هذا الاساس اذ المفروض في ذلك استعمال كل من الضمير ومرجعه فيما وضع له حيث انَّ المراد الاستعمالي منهما معاً واحد وهو الطبيعة المهملة وانما أفيد التخصيص بدال

اخر مما يكشف عن ثبوت المحذور في مستوى المدلول الوضعي المستعمل فيه كل من الضمير ومرجعه.

الثالث ـ أنْ يقال بأنَّ الضمير موضوع لمايطابق المدلول التصوّري من مرجعه ولكن بماانَّ المرجع اسم الجنس ومدلوله الوضعي هو الطبيعة المهملة وهي عندما تأتي الى الذهن في مقام الاستعمال لامحالة تكون مطلقة بالحمل الشايع.

فالضمير يرجع الى الطبيعة المهملة بما لها من الحد الواقعي المتمثل في المطلق تارة والمقيد اخرى، فاذا كان المدلول المستعمل فيه المرجع الطبيعة المطلقة بالحمل الشايع وإنْ كان حده الاطلاقي خارجاً عن مدلول اللفظ كان هو مدلول الضمير ايضاً

وهذا الاقتراح ايضاً غير تام اذ الحد الاطلاقي بالمعنى المذكور ايضاً مدلول تصديقي ولكنه مدلول تصديقي استعمالي لاجدي فاناطة المدلول الوضعي للضمير به خلاف النظام اللغوي العام في حقيقة العلقة الوضعية الذي يقتضي ا نحفاظ مداليل مفردات الكلام في مرحلة التصور على نحو واحد بحيث ينحفظ لمجموع الكلام مدلوله التصوري ولوسمع اللفظ من الجدار. فلابدَّ من افتراض وضع الضمير للرجوع الى نفس المدلول التصوري الوضعي لمرجعه بلا اخذ أي قيد تصديقي زائد لاعلى مستوى المدلول التصديقي الاستعمالي ولاعلى مستوى المدلول التصديقي الجدي.

وحينئذٍ يعود المحذور والاشكال في موارد المرجع المطلق حيث لايلزم من ارجاع الضمير اليه وارادة حصة خاصة منه بنحو تعدد الدال والمدلول استخدام ولاعناية لوحدة المعنى الموضوع له والمستعمل فيه كل من المرجع والضمير وهو الطبيعة المهملة، من دون أنْ يكون ذلك منافياً مع اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في المرجع لكون مدلوله تصديقياً أو تقييده بحجة بدال اخر اذ كل ذلك ينبغي أنْ لايكون فيه محذور وعناية مع وضوح المحذور فيه ووضوح انَّ الاطلاق الحكمي ليس بأقوى من العموم الوضعي.

بل يمكن ان يضاف فيقال: بانَّ الضمير لو كان موضوعاً للرجوع الى ماهو المدلول التصوري الذي هو المدلول الوضعي اللغوي للمرجع فلاعناية ولااستخدام حتى اذا استعمل الضمير في معنى غير ماستعمل فيه المرجع كما اذا كان للمرجع معنيان حقيقيان أو معنى حقيقي ومعنى مجازي فأُريد به احدهما وبالضمير الاخر، اذ المفروض

انَّ كلاً منهما مدلول تصوري للمرجع في اللغة ـ بنحو عرضي أو طولي ـ والمفروض انَّ الضمير وضع لكي يرجع الى ماهو المدلول التصوري اللغوي وهذا محفوظ في تمام موارد الاستخدام. فالحاصل: لوقيل بوضع الضمير للرجوع الى مايراد من مدلوله جداً أو استعمالاً لزم محذور اناطة المدلول الوضعي التصوري بأمر تصديقي، وإنْ قيل بوضعه للرجوع الى ماهو مدلول تصوري لمرجعه فلايتعقل حينئذٍ التطابق وعدمه بينهما طالما انَّ معنى الضمير أيضاً مدلول تصوري للمرجع فامعنى الاستخدام واستعمال الضمير في غير ماوضع له؟.

وحلّ الاشكال بنحو يتضح به الجواب على كل هذه المفارقات المثارة يكون بالالتفات الى انَّ رجوع الضمير الى مرجعه ليس بمعنى تكرار معنى المرجع بالضمير مرة ثانية كمااذا قيل (قلد العالم واكرم العالم) فانَّ الامر لو كان كذلك صح أنْ يقال بعدم العناية ـ اللَّهمَّ إلَّا بلحاظ الظهور السياقي في تطابق المدلولين الجديين لهما لوقيل به المخصوص بموارد ثبوت مدلول جدي للكلام.

إلَّا انَّ الصحيح انَّ الضمير وضع لمفهوم مبهم هو الاشارة الى نفس المعنى التصوري للمرجع بنحو لادور له إلَّا ايصال ما بعده من النسبة الى نفس ماتقدم من المعنى المنسبق الى الذهن بالمرجع فقولنا (قلد العام واكرمه) مدلوله الذهني نفس مدلول قولنا (قلد واكرم العالم) غاية الامر انَّ ايصال الفعل الثاني ـ وهوالاكرام في التعبير الاول ـ كان ببركة الضمير وفي هذا التعبير ببركة هيئة تقدم الفعل على المفعول، وبناءً على ذلك سوف لايكون في الذهن إلَّا صورة واحدة لمعنى المرجع لاصورتان متكررتان، ومن الواضح انَّ الصورة الواحدة لا تقبل إلَّا اطلاقاً واحداً أو تقييداً واحداً لااطلاقين أو تقييدين ولذلك فلوفرض وجود دال بعد الضمير يدل على تقييد تلك الصورة الواحدة في الذهن من الطبيعة فلامحالة تكون صورة الطبيعة المفادة بالمرجع مقيدة فيكون الحكم الاول مقيداً لامحالة.

ومما يشهد على هذا اننا نجد نفس الشئ فيما اذا كان هناك ضميران بأنْ قال العالم اكرمه وقلده فانه ايضاً لايمكن أنْ يراد باحد الضمير الحصة أو المطلق وبالضمير الآخر الحصة الاخرى فلو كان الضمير في قوة تكرار المعنى الراجع اليه وايجاده في

الذهن ثانية فاي محذور في تكراره تارة مع القيد واخرى بلاقيد بعد أنْ لم يكن يرجع احد الضميرين الى الآخر.

وبهذا يتضح انَّ الاستخدام حقيقته عبارة عن سلخ الضمير عن كونه لمجرد الاشارة والايصال الى معنى متقدم وتضمينه افادة معنى وصورة اخرى وإنْ كانت هي كالصورة الاولى ولكنها مكررة بأنْ تكون صورة للطبيعة المهملة ايضاً ومن هنا ينشأ الاستخدام اذا أُريد من الضمير الحصة الخاصة من الطبيعة ولوبدال اخر لانَّ هذا يستلزم وجود صورة الطبيعة لكي ينضم اليها القيد فاذا كانت صورة الطبيعة المتقدمة بالمرجع مطلقة كان لابدَّ من تكرارها بالضمير لامحالة لكي يفاد به الطبيعة المقيدة وهو خلف وضع الضمير اللغوي لانه قد ضمن تأسيس المعنى في الذهن لاالاشارة الى معنى موجود سلفاً ولوكان المعنى المؤسس به مشابهاً للمعنى المتقدم فضلاً عما اذا لم يكن مشابهاً وانما يشترك معه في كونه مدلول اللفظ.

التنبيه الثانيـ قد علق المحقق النائيني (قده) على ماذكره صاحب الكفاية في وجه منع الرجوع الى العام بعد العلم برجوع الضمير الى بعضه لابتلائه بالاجمال والاحتاف بما يصلح للقرينة، بانَّ هذا غير تام لانَّ سقوط عموم العام انما يكون باحد سببين امّا وجود معارض له أو وجود مايكون قرينة على التخصيص بحسب مقام الا ثبات وكلا الامرين غير موجود في المقام.

امّا الاول فلأنَّ المفروض عدم حجية اصالة عدم الاستخدام وامّا الثاني فلأنَّ الضمير بحسب الفرض يتكفل حكماً اخر غير الحكم المرتب على العام أولاً فتخصيصه لاربط له بتخصيص العام.

وهذا الكلام غير تام، لانَّ المنع عن ظهور العام في ارادة العموم أو أي ظهور اخر ـ الذي هو ظهور تصديقي ـ يكون باحد ملاكين:

١ ـ **ملاك القرينية** ـ بمعنى أنْ ينصب المتكلم في مقام التخاطب وقبل أنْ يفرغ من كلامه مايكون موضحاً ومحدداً لمرامه من اللفظ المتقدم، وهذا الملاك لايبقي ظهوراً في ارادة المعنى المخالف للقرينة ذاتاً لانَّ الظهور التصديقي انماهو بملاك اصالة التطابق بين ماهو ظاهر كلام المتكلم اثباتاً وماهو مراده ثبوتاً وهذا لايكون اكثر من انَّ المتكلم

بحسب ظاهرحاله لابدّوأنْ لايختلف مرامه ثبوتاً مع مايستفاد من مجموع كلامه اثباتاً لاالمطابقة مع كل كلمة كلمة منه، فاذا نصب قرينة متصلاً فقد انحفظ هذا الظهور ولهذا يكون ظهور القرينة المتصلة وارداً على ظهور ذيها ورافعاً لموضوعه،

وفي حال الاجمال وعدم علم المخاطب بمعنى القرينة ايضاً لاينعقد الظهور باعتبار انَّ الميزان هو الظهور بحسب نظام العرف واللغة وفي مورد اجمال ماهو الظهور النوعي للقرينة في نظر المتكلم لامحالة يجمل و يتردد ماهو الظهور النوعي لذيها في نظره ايضاً.

وكأن المحقق النائيني(قده)يرى انحصار ملاك ارتفاع الظهور بالقرينة المتصلة يقيناً أو احتمالاً بهذا الملاك وعلى اساسه اعترض على صاحب الكفاية بعدم مقتضٍ لافتراض اجمال العام بعد أنْ كان الضمير يتكفل حكماً مستقلاً وليس بنفسه قرينة على تخصيص العام بحسب مرحلة الا ثبات.

٢ـ الملاك الثاني ـ وجود مزاحم للظهور متمثل في ظهور سياقي تصديقي اخر ولولم يكن ذلك الظهور بحجة، بمعنى ان ذلك الظهور لولوحظ بمفرده فليس بحجة في اثبات المرام ولاقرينة بحسب النظام العام للمحاورة للتحديد المراد من لفظ متقدم ولكنه على أي حال كاشف ظني عن المراد اثباتاً أو نفياً، وفي مثل ذلك يقال بانَّ هذه المزاحمة تمنع من بناء العقلاء على حجية ذلك الظهور المزاحم لكونه مزاحماً بظهور آخر وإنْ كان ذات الظهور الكاشف بحسب النوع محفوظاً فيه، وهذا يرجع بحسب الحقيقة الى دعوى زائدة في دليل حجية الظهور وهي اختصاصها بغير موارد المزاحمة بظهور آخر

ومحل الكلام من هذا القبيل كمالايخفى[1].

فصل: تخصيص العام بالمفهوم

و يظهر من بعض عبائر الاصوليين انَّ هذا البحث انما نشأ لدفع شبهة عدم امكان تخصيص العام بالمفهوم و وجوب تقديم العام عليه لكونه منطوقاً والمنطوق اقوى من

١ ــ ولكن لو فرض عدم الاجمال بلحاظ المدلول التصوري فلا نكتة لافتراض الاجمال بلحاظ المدلولين التصديقيين لجملة العام وجملة الظهور بعد ان كان كل منهما حكماً مستقلاً عن الآخر.

المفهوم. وقد يظهر من عبائر اخرى انَّ البحث معقود لعلاج شبهة معاكسة هي انَّ العام لابدَّ وأنْ يخصص بالمفهوم -مفهوم الموافقة بالخصوص- اذ لو لم يخصص به لزم الغاء منطوقه ايضاً بحكم التلازم بينهما وعدم امكان التفكيك بين المتلازمين وهذا الغاء للدليل بلاموجب.

وعلى كل حال تندفع الشبهة الاولى بانَّ الميزان في التقديم ليس بكون الدلالة منطوقية أو مفهومية بل هناك موازين أُخرى لعلاج التعارض غير المستقر بين الادلة من الورود والحكومة والقرينيةوالاظهرية والتخصيص ونحوها على ما هو مبحوث في بحوث التعارض.

وتندفع الشهبة الثانية بانَّ المعارضة تسري لامحالة من العام والمفهوم الى العام والمنطوق لانَّ النافي للازم ينفي الملزوم ايضاً فلو فرض وجود ملاك لتقديم العام عن المنطوق فاسقاط المنطوق لايكون بلاموجب كماذكر وهذا واضح.

ثم انَّ البحث يقع في مقامين لانَّ المفهوم امّا أنْ يكون مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة:

المقام الاول - في معارضة مفهوم الموافقة مع العام، ونريد بمفهوم الموافقة ما يستفاد من الدليل مشاركته مع حكم الموضوع المذكور في الدليل امّا لكون ثبوته فيه أولى من ثبوته في ملزومه أو لكونه مساو ياً لاشتراكهما في علّة الحكم ومناطه و يشترط فيه أنْ تكون الملازمة عرفية فلايكفي ثبوت الملازمة بعنايات عقلية.

ومفهوم الموافقة بحسب الحقيقة من دلالة المدلول على المدلول لامن دلالة اللفظ ابتداءً كمافي مفهوم المخالفة ولهذا تكون هذه الدلالة قطعية دائماً لانها قائمة على اساس القطع بالملازمة بين حكم المنطوق وحكم المفهوم ولايعقل فيها الظنية حتى لوفرض كونها قضية مطلقة عامة اذ لولم يقطع بالملازمة بين تلك القضية ومفاد المنطوق فلادلالة وإلّا فالدلالة قطعية لامحالة، نعم منشأ الدلالة المفهومية أعني دلالة المنطوق على الملزوم قد تكون صريحة قطعية وقد تكون ظنية كمالو كان مستفاداً من الاطلاق أو العموم، وامّا الدلالة المفهومية فهي قطعية دائماً لكونها بملاك الملازمة القطعية نعم يشترط في صيرورة الدلالة على أساس الملازمة أو الأولوية مفهوماً أنْ تكون الملازمة التي هي

ملاك انعقاد هذه الدلالة عرفية أيضاً مستفادة بحسب مقام الاثبات من نفس الخطاب ولايكفي مجرد ثبوت ملازمة عقلية و ببراهين أو عنايات فائقة لصيرورة الدلالة المذكورة مفهوم موافقة، وسوف يظهر ترتب فرق عملي بين القسمين:

وعلى ضوء هذا التفسير لمفهوم الموافقة تتضح امور:

١ ـ انَّ المعارضة تسري دائماً من العام والمفهوم الى العام والمنطوق لانَّ المفروض كون المفهوم من لوازم ثبوت مفاد المنطوق ومدلوله فيستحيل اجتماع مدلول العام مع مدلول المنطوق لاستلزامه ثبوت المفهوم لامحالة.

وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فانَّ المعارضة بينه و بين العام لا تسري الى الحكم المنطوقي لعدم كونه من دلالة المدلول على المدلول بل نفس الكلام أو خصوصية فيه يدل على الحكم المفهومي في عرض دلالته على الحكم المنطوقي.

٢ ـ انَّ اخصية المفهوم من العام لاقيمة لها في مقام تقديمه عليه، لانَّ الخاص الذي يتقدم على العام انما يتقدم على العام فيما اذا كان مفاداً للكلام أي المفاد الخاص بما هو مفاد للكلام يكون قرينة ومقدماً على العام لامطلق المدلول الخاص وقد عرفت انَّ المفهوم ليس مدلولاً ومفاداً للكلام مباشرة بل هو مدلول للمدلول وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فانه اذا كان أخص من العام يتقدم عليه بلا كلام لكونه مدلولاً مباشراً للكلام.

وعلى هذا الاساس فلو كان مفهوم الموافقة الأخص لازماً لاطلاق الحكم المنطوقي لااصله لمْ يجز تخصيص العام به، لانَّ هذا المدلول لم يثبت بدلالة كلامية اخص وانما ثبت بدلالة كلامية اطلاقية والنتيجة تتبع اخس المقدمتين لامحالة فتكون الدلالة المفهومية ثابتة بالاطلاق أيضاً.

٣ ـ انَّ النسبة لابدَّ وأنْ تلحظ دائماً في موارد مفهوم الموافقة بين العام والمنطوق لاالمفهوم لانَّ الدلالة المفهومية كما عرفت ليست من دلالة الكلام بل من دلالة مدلول الكلام ومفاده وهي دلالة قطعية ثابتة على اساس الملازمة فلامعنى للتصرف فيها بماهي بل لابدَّ من ملاحظة دلالة الكلام على ذلك المدلول المنطوقي المستلزم للمدلول المفهومي، فانْ كان هناك ملاك يقتضي تقديم هذه الدلالة على دلالة العام قدمت

عليه وإنْ كان العكس فبالعكس وإنْ لم يكن ملاك لتقديم أيّ منهما على الاخر وقع التعارض بينهما لامحالة.

ثم انه في موارد مفهوم الموافقة تارة: لايكون هناك معارضة مستقلة بين العام و بين المنطوق، وأخرى يكون ذلك فهنا موردان:

المورد الأول ـ ماذا كانت معارضة المنطوق مع العام بلحاظ استلزامه للمفهوم فقط، وهنا تارة: يفرض كون المفهوم لازماً لأصل المنطوق، وأُخرى: يكون لازماً لاطلاقه.

ففي الفرض الاول يتقدم المنطوق على العام لانَّ المعارضة بحسب الحقيقية بين عموم العام و بين اصل المنطوق بحيث لوعلمنا بالعام سقط المنطوق في تمام الموارد لانَّ ثبوت مفاده ولوفي مورد يستلزم المفهوم، فيكون بحكم الاخص لامحالة سواءً كانت النسبة بين العام والمفهوم لولوحظ مستقلاً العموم والخصوص المطلق بأنْ كان المفهوم أخص، أو من وجه مالم يلزم من تقديم المفهوم الغاء العام أو مابحكمه.

وفي الفرض الثاني ـ لاوجه لتقديم المفهوم على العام ولو كان اخص لكونه متوقفاً على اطلاق المنطوق بحسب الفرض الونتيجة تتبع أخس المقدمات فتكون الدلالة المفهومية في قوة الاطلاق لامحالة فيكون معارضاً مع عموم العام فلولم يفرض ميزة لاحد الاطلاقين على الاخر كانا متساقطين.

المورد الثاني ـ ماذا كان المنطوق في نفسه معارضاً ايضاً مع العام وهذا ينقسم الى ثلاثة اقسام:

١ ـ أنْ يكون المنطوق أخص من العام.

٢ ـ أنْ يكون أعم منه.

٣ ـ أنْ يكون بينهما عموم من وجه.

امّا القسم الاوّل: فالصحيح فيه تخصيص العام بالمنطوق سواءً كان المفهوم أخص من العام أو بينهما عموم من وجه وسواءً كان المفهوم لازماً لاصل المنطوق أو لاطلاقه فانَّ اطلاق الاخص مقدم ايضاً على الأعم.

ونستثني من هذا القسم ثلاث حالات:

١ ـ أنْ يكون المفهوم أعم من العام أو مساو ياً بحيث يلزم من العمل به الغاء العام

وكان لازماً لاطلاق المنطوق فانه في هذه الحالة يسقط اطلاق المنطوق المستلزم لمثل هذا المفهوم باعتبار كون العام بالنسبة الى هذه المعارضة كالاخص و يثبت التخصيص بمقدار ماعدا المقدار الساقط من اطلاق المنطوق ففي هذه الحالة كل من المنطوق والعام يخصص الاخر بسبب المفهوم.

٢ ـ أنْ يكون المفهوم أعم أو بحكمه وكان لازماً لاصل المنطوق.

٣ ـ أنْ يكون المفهوم اخص ولكنه مستوعب لجزء من مورد افتراق العام عن المنطوق بحيث لايمكن تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً.

ففي هاتين الحالتين لايمكن تخصيص العام بالمنطوق لاستلزامه الغائه بل يكون التعارض بين العام والمنطوق بنحو التباين.

وقد يفرق بين هاتين الحالتين بانَّ العام في الحالة الاولى يبقىٰ حجة في مورد اجتماعه مع المنطوق بينما يسقط في تمام مدلوله في الحالة الثانية.

والوجه في ذلك انَّ المنطوق يكون حاكماً على العام في معارضته المباشرة معه لكونه قرينة عليه فتكون حجية العام مقيدة بعدمها وانما المنطوق يعارض حجية العام في مورد افتراقه عنه و بعد تساقط حجية المنطوق وحجية العام في مورد الافتراق يرجع الى حجية العام في مورد اجتماعه لارتفاع الحاكم عليه نظير مايقال في موارد الرجوع الى العمومات الفوقانية.

وهذا بخلاف الحالة الثانية فانَّ المنطوق فيها صالح للقرينة على العام بلحاظ كل من مورد اجتماعه عنه ومورد افتراقه لكون المفهوم لايلزم منه بحسب الفرض الغاء العام فتكون الدلالة المنطوقية المستلزمة له مقدمة على العام بالقرينية في نفسه ولكنها قرينية متعارضة مع قرينية المنطوق على العام بلحاظ مورد الاجتماع.

وفيه: ـ انَّ طرف المعارضة الثانية الناشئة بتبع المفهوم ليس هو مورد الافتراض للعام فحسب بل تمام مفاده بحسب الفرض وإلَّا لكان المنطوق ايضاً مقدماً عليه في نفسه لانَّ اطلاق الخاص مقدم على العام فدلالة العام في مورد اجتماعه مع الخاص يتعارض معه بمعارضتين وهي في احداهما تكون محكومة وفي اخرى تكون متكافئة فتسقط لامحالة.

واما القسم الثاني- وهو مااذا كان العام أخص من المنطوق فهنا ثلاث صور:

١ - أنْ يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق المعارض مع العام. وفي مثله لااشكال في تخصيص المنطوق بالعام فيرتفع اطلاقه المعارض معه.

وبذلك يسقط المفهوم ايضاً سواءً كان أخص من العام أم لا فحال هذه الصورة حال مااذا لم يكن في البين مفهوم اصلاً.

٢ - أنْ يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق المفترق عن العام وفي هذه الحالة سوف يكون العام الاخص من المنطوق معارضاً معه في تمام دلالته المجتمعة معه والمفترقة احداهما بالمباشرة والاخرىٰ بالملازمة ومعه لايصلح للتخصيص بل يكون التعارض بنحو التباين والتساقط لامحالة.

٣ - أنْ يكون المفهوم لازماً لاصل المنطوق أي لثبوت مفاده ولوفي مورد واحد.

وفي هذه الصورة يحكم بتخصيص العام بالمفهوم أولاً -ولو لم يكن اخص مطلقاً منه- ثم تخصيص المنطوق بماتبقى من مفاد العام، وذلك باعتبار انَّ المفهوم بحسب الفرض ملازم لاصل مفاد المنطوق فيكون بمثابة تصريح الدليل به فانه قد تقدم في تعريفنا لمفهوم الموافقة انه قائم على اساس اولوية أو ملازمة عرفية للخطاب. فيكون في قوة التصريح به فيتقدم على اطلاق العام ما لم يلزم منه محذور كالتخصيص المستهجن.

واما القسم الثالث - وهو أنْ يكون بين المنطوق والعام عموم من وجه فهنا صور:

١ - أنْ يكون المفهوم لازماً لاصل المنطوق أي لثبوته ولوفي مورد واحد وهذه الصورة تحتها حالتان:

الاولى - أنْ يكون المفهوم مستوعباً لمورد افتراق العام عن مورد التعارض مع المنطوق بحيث لايمكن تخصيص العام بمجموع المفهوم والمنطوق معاً.

والحكم في هذه الحالة تخصيص العام بالمفهوم أولاً ثم تخصيص المنطوق بالعام.

ويمكن أنْ يذكر في تقريب ذلك وجهان:

الوجه الاول - أنْ اطلاق المنطوق في مورداجتماعه مع العام واطلاق العام في مورد افتراقه عن المنطوق يعلم بسقوطهماعلى كل حال لاستلزامهماالغاءالدليل الاخر رأساً فيكون الدليل الاخر بحكم الاخص منه من هذه الناحية.

الوجه الثاني ـ و يتوقف على مقدمة هي دعوى قرينية الاخص من وجه للتخصيص في نفسه وانما لايخصص به لكونها قرينية متكافئة في العامين من وجه، ولعلّه لذلك يتقدّم أحد العامين من وجه على الآخر ويخصص فيما اذا كان قدراً متيقناً مثلاً أو غير قابل للتخصيص بمورد الافتراق، و بناءً عليه يقال: بأنَّ اطلاق المنطوق في مورد اجتماعه مع العام غيرصالح للقرينية في المقام لكونه مستلزماً لالغاء العام بالملازمة بخلاف العكس فيتخصص بالعام، وامّا تخصيص العام بالمفهوم فلانَّ دليل المنطوق من هذه الناحية يكون بحكم الاخص وإلّا يلزم الغائه في تمام المفاد.

الثانية ـ أنْ لايكون المفهوم مستوعباً لتمام مورد الافتراق من العام بحيث كان تخصيصه بغير موارد شمول المنطوق والمفهوم معاً.

وحكم هذه الحالة تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً، لانَّ معناه انَّ عموم العام منافٍ مع تمام مدلول المنطوق في المعارضة بسبب استلزام المفهوم وإنْ لم يكن كذلك في المعارضة بلحاظ المفهوم مباشرة.

٢ ـ أنْ يكون المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد تعارضه مع العام.

وحكم هذه الصورة حكم مااذا لم يكن مفهوم اصلاً حيث يتعارض الدليلان في مورد الاجتماع و يتساقطان و يرتفع المفهوم موضوعاً بالتبع.

٣ ـ أنْ يكون لازماً لاطلاق المنطوق في مورد افتراقه عن العام وهنا أيضاً حالات:

الاولى ـ أنْ يكون المفهوم مستوعباً لتمام مورد الافتراق للعام من المنطوق فيكون التعارض بينهما بنحو التباين إلّا اذا كان المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد معين بحيث يمكن تخصيص المنطوق بغيره فيخصص المنطوق بتمام مدلول العام لانَّ دليل المنطوق يكون ملغياً للعام بخلاف العكس.

الثانية ـ أنْ يكون المفهوم غير مستوعب لتمام مورد افتراق العام، بحيث كان يمكن تخصيصه به وحكم هذه الحالة تخصيص العام بالمنطوق والمفهوم معاً إلّا اذا كان يمكن تخصيص المنطوق بمورد لايستلزم منه المفهوم فيكون التعارض بينهما بنحو العموم من وجه باقياً على حاله.

وهكذا اتضح عدم صحة ماذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) من انه في موارد مفهوم الموافقة لابدَّ من ملاحظة النسبة بين المنطوق والعام ولااثر للمفهوم، فانَّ هذا انما يصح في خصوص مااذا كان المفهوم لازماً لاطلاق المنطوق في مورد معارضته مع العام لامطلقاً كماعرفت.

المقام الثاني ـ في تخصيص العام بمفهوم المخالفة، والبحث عن ذلك تارة: فيما اذا كان العام معارضاً مع اطلاق المفهوم، واخرى: فيمااذا كان معارضاً مع اصله.

امّا اذا كان معارضاً مع اطلاق المفهوم، فتارة: يفرض كون دلالة العام بالاطلاق ومقدمات الحكمة ايضاً، و اخرى: يفرض كونها بالوضع والاداة.

ففي الاول لااشكال في تساقط الاطلاقين ذاتاً كمااذا كانا متصلين، أو حجية كما اذا كانا منفصلين مالم تفرض نكتة اضافية تقتضي تقديم احدهما على الاخر لكونه اظهر أو اقوى مثلاً.

ودعوىٰ: تقديم المنطوق على المفهوم، كلام ظاهري فانَّ خصوصية المفهومية والمنطوقية ليست ميزاناً في التقديم فانَّ المفهوم ايضاً ناشئ من خصوصية مأخوذة في الكلام، كما انَّ دعوى: عدم معقولية اظهرية احد الاطلاقين المتعارضين لكون الاطلاق دلالة سكوتية وليست لفظية لكي يفترض لها مراتب مختلفة في الشدة والضعف، مدفوعة: بانَّ الاقوائية تنشأ من ظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان مرامه بشخص كلامه وهذا الظهور له درجات لامحالة سواءٌفي العام أو المطلق.

وفي الثاني لو فرض اتصال العام بالمفهوم فلا اشكال في تقدمه عليه لكون ظهوره تنجيزياً وظهور اطلاق المفهوم تعليقياً أي متوقف على عدم بيان القيد والعام بيان بحسب الفرض فيكون وارداً لامحالة على الاطلاق ورافعاً لموضوعه.

وامّا لو فرض انفصاله فتخريج تقديم عموم العام على اطلاق المفهوم يكون باحد وجوه ثلاثة:

١ ـ أنْ يقال بمقالة مدرسة المحقق النائيني (قده) من توقف الاطلاق على عدم بيان القيد ولومنفصلاً والعام بحسب الفرض بيان فيكون وارداً عليه.

إلّا انَّ هذا المسلك مرفوض عندنا على ماسوف يأتي في محله.

٢ ـ أنْ نطبق القاعدة الميرزائية في باب القرينية وكيفية تشخيص ماهو القرينة عن ذي القرينة القائلة بأن كل مايفرض على تقدير اتصاله رافعاً للظهور فهو على تقدير انفصاله رافع للحجية.

وهذه القاعدة رغم كونها من ابدع ما انتجه الفكر الاصولي في مباحث الالفاظ إلّا انها انما تصح في موارد لايكون لنفس خصوصية الا تصال والانفصال دخل في تكوّن أحد الظهورين كما هو الحال في الظهورات الوضعية التنجيزية ليكون تقدم أحدهما على الآخر في فرض الا تصال قائماً على أساس القرينة.

وامّا اذا كان ارتفاع تقديم احد الظهورين على الاخر في فرض الا تصال بملاك ارتفاع احدهما موضوعاً في تلك الحال كماهو في محل الكلام فلامعنى لتسرية حكم ذلك الى فرض انفصالهما وهذا واضح.

٣ ـ أنْ يقدم عموم العام على اطلاق المفهوم لكونه اظهر منه واقوى تطبيقاً لكبرىٰ تقديم اظهر الظهورين واقواهما في مقام الجمع العرفي.

امّا كبرىٰ هذا الجمع العرفي فتحقيقها موكول الى محله. واما الصغرى فلانَّ عموم العام بعد أنْ كان بالوضع يكون اقوىٰ لامحالة من اطلاق المفهوم الذي هو بمقدمات الحكمة، وذلك لما اشرنا اليه مراراً من انَّ منشأ هذه الظهورات التصديقية ظاهر حال المتكلم في مقام المحاورة وواضح انَّ ظهور حال المتكلم في ارادة ماقاله الذي هو منشأ الظهورات التصديقية في موارد الدلالات الوضعية أقوى من ظهور حاله في عدم ارادة مالم يقله الذي هو منشأ الظهورات التصديقية الحكمية ـ الاطلاقية ـ لأنَّ غرابة تخلف المراد في الأول أكثر منها في الثاني كما هو واضح.

فالصحيح تقديم عموم العام على اطلاق المفهوم ما لم تفرض نكتة زائدة تقتضي العكس أو التعارض والتساقط وذاك أمر من شغل الفقيه تشخيصه لا الاصولي لانه يتبع الموارد الخاصة.

وامّا اذا كان العام معارضاً مع اصل مفهوم المخالفة بحيث يلزم من العمل به الغاء المفهوم رأساً، فلااشكال في تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به سواءً كان عمومه بالوضع أو بالاطلاق كمااذا قال (اكرم العلماء) وقال (اكرم العالم اذا كان عادلاً).

وتخريج هذ التقديم فنيّاً مع كون استفادة المفهوم بنحو السالبة الكلية ايضاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة يمكن أنْ يكون باحد وجوه:

١ ـ انَّ تقديم العام على المفهوم يلزم منه الغاء ظهور القيد أو الشرط في اصل القيدية أو التوقف وهذه دلالة وضعية في الجملة المشتملة على اداة المفهوم فتكون مقدمة على العام وصالحة لتخصيصه لامحالة.

وهذا الوجه لايبرر تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به، بل غاية مايقتضيه عدم ثبوت الجعل بنحو العموم بل هناك مخصص له اجمالاً لكي لايلزم لغوية القيد لااختصاص الحكم بمورد القيد أو الشرط ولهذا لوفرض وجود قدر متيقن للانتفاء لم يلزم من حجية العام في الباقي مخالفة الظهور الوضعي المذكور، بل الظهور الوضعي المذكور لايقتضي التقييد حتى بهذا المقدار وانما يقتضي الالتزام بتعدد الحكم إنْ لم يفرض برهان أو اجماع أو استظهار يقتضي وحدة الحكم وإلّا ثبت التقييد ولولم يكن للجملة مفهوم.

٢ ـ انَّ المفهوم وإنْ كان ثابتاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة إلّا انه اطلاق في طرف الحكم لاالموضوع لانه اطلاق في العلّية أو التوقف المقتضي لكون الترتب مطلقاً أي منحصراً مثلاً أوكون التوقف في تمام الحالات وامّا موضوع القضية بالمعنى الاصولي للموضوع أي ماأُخذ مفروض الوجود فهو خاص لانَّ الشرط قيد للموضوع بحسب اللّب، وهذا بخلاف العموم في العام فانه ثابت في طرف موضوع الحكم، و يدعى: انه كلما وقع تعارض بين اطلاق في طرف الحكم مع اطلاق في طرف الموضوع قدم الاول على الثاني وخصص الاعم موضوعاً بالاخص موضوعاً.

وهذا الوجه غير تام ايضاً، لانَّ مجرد كون مركز الاطلاق الحكم أو الموضوع لايكون ملاكاً للتقديم عرفاً.

٣ ـ انَّ الاطلاق في طرف المفهوم يقتضي التضييق والتعيين بخلاف الاطلاق في العام فانه يقتضي التوسعة وكلما كان احد الاطلاقين المتعارضين كذلك قدم الاول على الثاني نظير ماإذا كان مقتضى الاطلاق في (اكرم العالم) الانصراف الى زيد لكونه اشهر الافراد مثلاً فانه مقدم على إطلاق (لا تكرم بني فلان) الذي احدهم

زيد لكون الاول يقتضي التعيين والتضييق والثاني يقتضي التوسعة.

ونكتته بحسب الحقيقة هو الاخصية فان الميزان في الاخصية ان تكون النتيجة النهائية المتحصلة من مجموع الكلام اخص من النتيجة النهائية المتحصلة من الاخر لا الاخصية بلحاظ كل ظهور تحليلي في الكلام الواحد ولهذا يقدم الخاص الدال على الوجوب باطلاق الامر ـ بناءً على ان دلالة الامر على الوجوب بالاطلاق لا الوضع ـ على العام النافي للوجوب بالوضع.

وهذا الوجه انما يتم فيما اذا كان الاطلاق المثبت للمفهوم بالتقريب الذي ذكره في الكفاية من ان اطلاق الترتب والعلية ينصرف الى العلية الانحصارية لا بالتقريبات الاخرى، كتقريب ان مقتضى الاطلاق بلحاظ تقدم علة اخرىٰ وعدمه أو اطلاق التعليق والتوقف في تمام الحالات ثبوت المفهوم فان مثل هذه التقريبات للاطلاق لا تنتج التعيين والضيق بل التوسعة كالعام.

٤ ـ ان يقال بان المفهوم وان كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة إلّا ان هذا الاطلاق يكون حاكماً على العام لكونه ناظراً اليه لان الحكمين في (اكرم كل عالم، واكرم العالم اذا كان عادلاً) اما ان يفترض العلم بوحدة الجعل فيهما أو يفرض احتمال التعدد، فعلىٰ الاول يكون الشرط بحسب الفرض تقييداً للحكم المجعول في الخطاب الثاني باعتباره ناظراً اليه ومقيداً له والمفروض ان هذا الجعل هو نفس الجعل المنكشف بالعام فيكون تقييده تقييداً لهما لا محالة.

وعلى الثاني يتمسك باطلاق الحكم المعلق على الشرط لاثبات ان الشرط شرط لطبيعي وجوب اكرام العالم. وهذا وإنْ كان اطلاقاً إلّا انه اطلاق في الحاكم والناظر الى الحكم فيكون مقدماً على اطلاق العام المقتضي لثبوت وجوب اكرام غير مقيد بذلك الشرط فكأنه قال وجوب اكرام العالم معلق على العدالة فكما يتقدم اطلاق هذه الجملة على عموم العام كذلك المفهوم[1].

١ ــ رجوع الجملة الشرطية الى هذا المفاد خلاف الظاهر جداً لانه يستلزم أخذ وجوب الاكرام في الشرطية بنحو النسبة الناقصة المفروغ عنها مع انه لا اشكال في انَّ الجملة الشرطية بنفسها في مقام جعل الحكم بحيث يكون مدلولها التصديقي جعل الحكم المشروط لا الاخبار عن تعليق حكم مجعول بجعل آخر ومما يشهد على هذا انه لو كانت الشرطية ناظرة الى ذلك لزم تقديم اطلاق ←

فصل: تعقب الاستثناء لجمل متعددة

اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل يرجع الى الاخيرة بالخصوص أو الى الجميع مع فرض عدم قرينة خاصة على تعيين احد الاحتمالين؟

المعروف بين المحققين هو التفصيل بين ماذا تعددت الجمل موضوعاً ومحمولاً كمااذا قال (اكرم العلماء واكرم الشيوخ واكرم الهاشميين إلّا الفساق)، وبين ماذا لم يكن كذلك بأنْ تعدد المحمول فقط كمااذا قال (اكرم العلماء وقلدهم إلّا الفساق) أو تعدد الموضوع فقط كمااذا قال (اكرم العلماء والشيوخ والهاشميين إلّا الفساق) ففي المثال الاول يرجع الى الاخيرة فقط إنْ لم تفرض عناية تقتضي العكس. وحكموا في الاخيرين بالرجوع الى الجميع ولوباعتبار الاجمال واحتمال قرينية المتصل.

وهذه النتائج بالامكان تخريجها فنياً بالنحو التالي:

امّا في الموضع الاول: فلأنَّ رجوع الاستثناء الى الجميع امّا أنْ يكون على اساس رجوعه الى كل واحدة من تلك الجمل مستقلاً وهذا يستلزم محذور استعمال اداة الاستثناء الموضوعية للنسبة الاستثنائية الاخراجية في اكثر من معنى فانَّ كل نسبة استثنائية بلحاظ كل واحد من تلك الجمل يشكل معنى مستقلاً لامحالة[1]، واما أنْ يكون على اساس استعماله في جامع الاستثناء وهذا ايضاً غير معقول على ضوء ماتقدم من جزئية معاني الحروف والادواتها والتي منها اداة الاستثناء، لابمعنى الجزئية الخارجية أو الذهنية بل بمعنى الجزئية الطرفية وهي النسبة المتقومة والمتشخصة

على المفهوم العام حتى لولم يلزم من العمل بالعام الغاء المفهوم كما اذا كانا عامين من وجه، كما اذاورد «اكرم كل فقير» و«اكرم زيداً اذا جاءكَ» فانه على القول بالمفهوم للشرطية يتعامل معهما معاملة المتعارضين بنحو العموم من وجه ولايقدم اطلاق المفهوم على عموم العام.

١ ــ كون هذا من الاستعمال في اكثر من معنى محل تأمل بشهادة الوجدان على امكان رجوع الاستثناء الى الجميع بلا العناية الموجودة في موارد استعمال لفظ واحد في معنين بل هويشبه قولنا (عند الزوال تصدق على الفقير واقرأ القرآن وصلِّ الظهر) الذى يرجع فيه الوقت الى الجميع من دون أن نشعر بعناية التوحيد الاعتباري والاستعمال في أكثر من معنى. ولعلَّ وجهه انَّ النسبة اذا كانت ذهنية واقعية فلامحذورفى ان يقع مفهوم واحد طرفاً لنسبتين مع مفهومين آخرين في عرض واحد كما في الاخبار عن موضوع واحد بمحمولين او اسناد فعلين الى فاعل واحد والنسبة الاستثنائية وماشاكلها نسبة واقعية بمعنى انَّ الاخراج والاقتطاع من شؤون النسبة الحكية الواقعية.

باطرافها ولاجامع ذاتي لها، وامّا أنْ يكون على اساس استعماله في نسبة اخراجية واحدة عن مجموع ماتقدم من الموضوعات في الجمل المتعددة بعد توحيدها اعتباراً، وهذا وإنْ كان معقولاً ولامحذور فيه ثبوتاً إلّا انه خلاف الظاهر اثباتاً حيث يكون بحاجة الى عناية التوحيد الاعتباري بين موضوعات تلك الجمل ومقتضىٰ الاطلاق عدمها.

وهكذا لايبقىٰ وجه معقول ثبوتاً وغير منفي اثباتاً لرجوع الاستثناء الى الجميع إلّا انَّ هذا انما يتم في الاستثناء بالاداة أي الاستثناء الحرفي لا الاسمي أو الاستثناء بالفعل كما لوقال (واستثني الفساق منهم) فانَّ ذلك يعقل فيه الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة بأنْ يكون مستعملاً في جامع الاستثناء الاسمي و يكون مقتضىٰ الاطلاق مثلاً ثبوته في الجميع، فلامحذور ثبوتي فيه غير انه يبقىٰ دعوىٰ اثباتية وهي استظهار رجوعه للاخيرة بالخصوص ولوبقرينية التأخير أو بنكتة اخرى. وهذه القرينية لوتمت كانت مدركاً اثباتياً في الاستثناء الحرفي ايضاً على حد سواء.

وامّا الموضع الثاني: ـ فلأنَّ رجوع الاستثناء فيه الى الاخيرة بالخصوص يستلزم أنْ يكون الضمير قد استعمل في تكرار الموضوع واعطاء صورة مستقلة جديدة له وقد تقدم انَّ هذا خلاف وضع الضمير فانه لمجرد الاشارة الى الصورة الذهنية الاولى المعطاة بالمرجع فلامحالة يرجع الاستثناء اليه و بذلك يتخصص الجميع.

وامّا الموضع الثالث: ـ فتخريج رجوع الاستثناء فيه الى الجميع يظهر بملاحظة ماقلناه في الموضع الاول فانَّ تعدد المضوعات مع كون المحمول واحداً لايكون في نفسه إلّا في طول توحيد اعتباري فيمابينها ليكون ذلك الامر الواحد هو طرف النسبة في الجملة ومعه يكون رجوع الاستثناء اليه ايضاً وإلّا لزم الغاء تلك الوحدة الملحوظة وهو بحاجة الى قرينة وعناية[1]..

لايقال: انَّ (واو) العطف في قوة التكرار ومعه لامانع من رجوع الاستثناء الى الجميع حتى في الصورة الاولى.

١ ــ الظاهر انَّ المأخذ اثباتي لا ثبوتي لان الاستثناء اخراج عن الحكم والنسبة فاذا قال اكرم العلماء والشيوخ إلّا الفساق كان الظاهر رجوع الاستثناء الى نسبة الحكم وهو الاكرام الى موضوعه والمفروض انه استعمل مرة واحدة ونسب الى كل من العلماء والشيوخ بنسبة واحدة اليها معاً وهذا بخلاف الموضع الاول.

فانه يقال: كونه دالاً على التكرار انما يعقل بعد فرض ثبوت الحكم على المعطوف عليه قبل مجئ حرف العطف ليدل العطف على الغاء الحاجة الى تكرار الدال على الحكم وهذا لايعقل في الصورة الاولى التي قد اكتملت الجمل المتعددة موضوعاً ومحمولاً.

نعم يعقل ذلك في الصورة الثالثة وحينئذٍ قد يعكس الاستدلال فيقال بانه لايبقىٰ فرق بين الصورتين الاولىٰ والثالثة لانَّ العطف في قوة تكرار حكم المعطوف عليه فكأنه قال اكرم العلماء واكرم الشيوخ واكرم الهاشميين إلَّا الفساق وكما لايرجع الاستثناء الى الجميع في الصورة الاولى كذلك لانكتة للرجوع اليها في الثالثة.

ولكن الصحيح مع ذلك الرجوع الى الجميع بنكتة انَّ العطف وإنْ كان في قوة التكرار إلَّا انه لايعطي المعنى المكرر صريحاً بل تقديراً فيكون رجوع الاستثناء الى الاخير ايضاً تقديرياً فلو أُريد ارجاعه اليه بالخصوص كان خلاف التقديرية المذكورة. هذا كلّه لوسُلِّم انَّ قولهم العطف في قوة التكرار أُريدبه ظاهرة حقيقة لانه مجرد تخريج نحوي في مقام الاعراب.

ثم انَّ للمحقق العراقي (قده) في المقام كلمات ثلاث نذكرها فيمايلي مع التعليق عليها.

الكلام الاول ـ انه حكم بصحة رجوع الاستثناء في نفسه الى جميع الجمل من دون فرق بين الاستثناء الحرفي أو الاسمي، وامّا الاشكال بانَّ المعنى الحرفي جزئي فلايمكن ارجاع حرف الاستثناء الى الجميع فهو فاسد مبنًى لانَّ الصحيح كلية المعاني الحرفية عنده، وبناءً لانَّ الاستثناء من الجميع غير منافٍ لجزئية المعنىٰ الحرفي لانَّ الاستثناء من الجميع فرد من افراد الاستثناء كالاستثناء من الاخيرة فقط.

وفيه: انَّ الاستثناء من الجميع إنْ أُريد به الاستثناء منها بعد اسباغ طابع الوحدة عليها اعتباراً فهذا وإنْ كان فرداً جزئياً من الاستثناء كالاستثناء من الاخيرة ولكنه قد عرفت انَّه خلاف مقام الاثبات، وإنْ أُريد منه الاستثناء منها بلا توحيد اعتباري فلايكون جزئياً لماعرفت من انَّ المراد بالجزئية الجزئية الطرفية فمع تعدد الطرف يتعدد المعنى لامحالة.

وامّا انكار المبنىٰ فمع عدم صحته على ماحققناه في محله غير مجد في المقام، لانه (قده) يعترف بانَّ المعانى الحرفية وإنْ كان لها جامع حقيقي كالمعاني الاسمية إلَّا انها لا ترد في الذهن إلَّا جزئية وضمن اطرافها فالمعنىٰ الموضوع له وإنْ كان كلياً في نفسه إلَّا انه لايأتي الى الذهن إلَّا بعد تشخيص اطرافها بدوال اخرى وبهذا يكون افادة المعنىٰ الخاص من باب تعدد الدال والمدلول لابدال واحد كما هو على مسلك جزئية المعنىٰ الحرفي ذاتاً، وهذا المقدار من الاعتراف بالجزئية كافٍ في عدم صلاحية ارجاع اداة الاستثناء الحرفي الى الجميع بماهي امور متعددة، لانه في مقام الاستعمال لابدَّ للمستعمِل أنْ يتصور المعنىٰ الحرفي ضمن خصوصية الطرفين ومع تعدد الطرف لايمكن ذلك إلَّا بأنْ يتصور حصصاً متعددة من ذلك المعنىٰ فيكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ واحد. نعم من يقول بكلية المعاني الحرفية ذهناً وخارجاً يمكن له في المقام دعوىٰ رجوع الاستثناء الى الجميع بماهي امور متعددة.

الكلام الثاني ـ للمحقق العراقي (قده) انَّ مقتضى الاطلاق في عقد المستثنىٰ وهو الفساق مثلاً الرجوع الى الجميع وهذا الاطلاق معارض مع اطلاق ماعدا الجملة الاخيرة بنحو العموم من وجه بعد فرض الرجوع الى الاخيرة على كل حال، فانَّ فرض الاطلاق في ماعدا الجملة الأخيرة بالعموم والوضع قدم على اطلاق الاستثناء وإلّا وقع بينهما التعارض والتساقط.

وهذا الكلام منه (قده) غريب فانّه يرد عليه:

اولاً ـ انَّ اطلاق المستثنىٰ لشمول ماعدا الجملة الاخيرة فرع أنْ يكون راجعاً اليه أيضاً، فانْ أُريد اجراء الاطلاق فيه مع قطع النظر عن اضافته الى المستثنى منه فهذا غير معقول لانَّه من دون اضافته اليه لايتحصل منه مفهوم محدد، وإنْ أُريد اجراء الاطلاق بعد تحصيل مفهوم معين له بوقوعه صفة للمستثنى منه ومضافاً اليه فالشك انَّما هو في نفس ذلك المفهوم وانه الجملة الاخيرة فقط أو المجموع والاطلاق لايثبت ذلك. والحاصل: انَّ اطلاق المستثنىٰ لمايشمله الجملة الاولى فرع رجوع الاستثناء اليها ايضاً فمع الشك في ذلك لاموضوع لاطلاق المستثنىٰ.

وثانياً ـ انه لو قطعنا النظر عن ذلك وافترضنا معقولية اجراء الاطلاق في عقد

المستثنىٰ في نفسه فهو حاكم على العموم أو الاطلاق في عقد المستثنىٰ منه لان اطلاق المخصص ناظر الى المخصَّص فلو فرض شمول المستثنىٰ لشيء من افراد موضوع الجملة الاولىٰ كان حاكماً على دلالة عقد المستثنىٰ منه.

الكلام الثالث ـ للمحقق العراقي (قده) ما افاده فيما اذا فرض كون الاطلاقين معاً حكمياً لا وضعياً من اجمال الاطلاق في الجمل المتعددة لعدم قرينية كل منهما على الآخر فانَّ قرينية كلّ منهما فرع تمامية ظهوره بتمامية مقدمات الحكمة بالنسبة اليه ولا تتم في خصوص المقام وإلّا لزم الدور.

وهذا الكلام ايضاً غير صحيح وقد وقع نظيره في جملة من الموارد فانَّ محذور الدور لايندفع بالمنع عن وجود الشيء الدائر خارجاً أعني بالمنع عن تحقق الموقوف والموقوف عليه خارجاً وانما لابدَّ من ابطال احد التوقفين في نفسهما، فانَّ المستحيل هو علّيّة الشيء لنفسه في عالم العلّية والملازمات أعني في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود الخارجي فليست استحالة الدور من شؤون عالم الوجود الخارجي لكي يكفي في دفع غائلة الدور في المقام أنْ يمنع عن انعقاد الاطلاقين خارجاً في مورد تصادمهما بل لابدَّ من ابطال احد التوقفين.

والصحيح ـ في المقام أنْ يقال بانَّ فعلية الدلالة الاطلاقية في كل من المتعارضين ليس موقوفاً على عدم فعلية الاخر بل على عدم الاطلاق الشأني في الاخر وهو غير موقوف على فعلية الاطلاق، ومرادنا من الاطلاق الشأني الاطلاق اللولائي أي لولا المعارض معه، ومن الواضح انه مع عدم كل منهما بالخصوص كان الاخر فعلياً في المقام لتمامية مقتضيه وانما المحذور انَّ فعلية كلا المقتضيين ـ بالفتح ـ يستوجب التناقض مثلاً، وهذا نظير مايقال في كل ضدين من انه موقوف على عدم مقتضى الاخر.

هذا كله من ناحية قابلية نفس الاستثناء للرجوع الى الجميع وامّا من ناحية قابلية المستثنىٰ للرجوع الى الجميع وعدمه فنقول انَّ ذلك على انحاء:

١ ـ أنْ يكون قابلاً للرجوع الى الجميع كما لو قال (اكرم العلماء والتجار إلّا الفسّاق) فانه من ناحية المستثنىٰ يجوز الرجوع الى الجميع وانما لابدَّ من ملاحظة حال الاستثناء نفسه على ضوء الابحاث المتقدمة.

٢ ـ أنْ لايكون قابلاً للرجوع الى الجميع كما لو استثني في المثال الجهال بمعنىٰ من ليس بعالم، وهنا لااشكال في الاختصاص بالاخيرة حتى في الموارد التي استظهرنا فيها الرجوع الى الجميع لانَّ ذلك فرع امكان الارجاع اليه.

٣ ـ أنْ يكون مشتركاً لفظاً بين معنيين على تقدير احدهما يختص بالاخيرة وعلى تقدير الآخر يمكن ارجاعه الى الجميع، كمااذا فرضنا انَّ عنوان الجهال مشترك لفظي بين المعنىٰ المقابل للعالم والمعنىٰ المقابل للرشيد العاقل والمفروض عدم القرينة على تعيين ارادة احد المعنيين. وفي مثله إنْ فرض المورد من الموارد التي استظهرنا فيها رجوعه الى الاخيرة فقط كمافي الموضع الاول من المواضع الثلاثة فلايظهر اثر عملي بلحاظ غير الجملة الاخيرة حيث يبقىٰ على اطلاقها سواءً أُريد المعنىٰ الاول أو الثاني، وإنْ فرض انه من الموارد التي استظهر فيها الرجوع الى الجميع كالموضوع الثالث فسوف يبتلي ماعدا الاخيرة بالاجمال و يكون بالنتيجة كمالورجع اليه الاستثناء.

لايقال: ـ ظهور السياق في الرجوع الى الجميع بنفسه يعين ارادة المعنىٰ الصالح للرجوع الى الجميع وإلَّا كان مخالفاً لمقتضىٰ الظهور المذكور.

فانه يقال: ـ الظهور المذكور فرع عدم كون المستثنىٰ في نفسه ممالايمكن ارجاعه الى الجميع وإلَّا كان بنفسه قرينة رافعة للظهور المذكور فمع احتمال ذلك يكون المورد من موارد احتفاف الكلام بمايصلح للقرينية.

٤ ـ نفس الصورة السابقة مع فرض احد المعنيين مجازاً والاخر حقيقة فانْ فرض المعنى الحقيقي يصلح للرجوع الى الجميع والمعنىٰ المجازي يختص بالاخيرة فلا فرق في النتائج التي فرغنا عنها في الصورة الاولى من التفصيل بين الموضع الاول والموضعين الثاني والثالث.

وإنْ فرض العكس وأنْ المعنىٰ الحقيقي لايصلح للرجوع الى الجميع فباجراء اصالة الحقيقة يحرز الرجوع الى الاخيرة فقط حتى في المورد الذي حكمنا فيه بالرجوع الى الجميع، لانَّ عدم صلاحية رجوع المستثنىٰ بماله من المعنى الحقيقي بنفسه قرينة على الاختصاص.

فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

هذا الفصل انما يعقد بعد الفراغ عن كبرىٰ قرينية الخاص وتقدمه على العام بلحاظ كبرىٰ حجية الظهور، كما اذا كانا معاً قطعيين سنداً، وانما جهة البحث والاشكال ما اذا كان الخاص ظنياً من حيث السند والعام قطعياً. ومنشا الاشكال يكون من ناحيتين:

الاولىٰ - دعوىٰ قصور المقتضي لحجية السند في مورد معارضة الخاص الظني مع الكتاب الكريم بل مع أي دليل قطعي السند، امّا بتقريب: انَّ دليل حجية السند دليل لبّي متمثل في الاجماع أو سيرة المتشرعة والقدر المتيقن منه غير مورد التعارض مع الدليل القطعي. وامّا بتقريب انَّ اخبار الطرح الآمرة بطرح ما خالف الكتاب تقيّد كبرىٰ حجية الخبر بما اذا لم يكن مخالفاً مع الدليل القطعي ولو كانت المعارضة بينهما من التعارض غير المستقر. وتفصيل البحث عن هذه الناحية من الاشكال موكول الى محله في باب تعارض الادلة و باب حجية خبر الثقة، حيث تعرضنا في هذين الموردين الى البحث من هذه الناحية لمناسبته معها حيث انَّ هذا ينتج التفصيل في حجية خبر الثقة وتخصيصه بما اذا لم يكن معارَضاً مع الدليل القطعي فناسب التعرض له في بحث حجية الخبر وعند التعرض لاخبار العلاج في بحوث تعارض الأدلة.

الثانية - بعد الفراغ عن تمامية مقتضي الحجية في المقام يدعىٰ بانَّ مركز التعارض لاينحصر بلحاظ كبرىٰ حجية الظهور ليقال بتقدم الخاص لكونه قرينة بل يسري التعارض الى كبرىٰ حجية السند ايضاً بمعنىٰ ان كبرىٰ حجية الظهور الشامل للعموم يكون معارضاً مع كبرىٰ حجية السند الشامل لسند الخاص ولاقرينية لدليل احدى الكبريين على الاخر، فان القرينية بين مفاد الخاص ومفاد العام لابين مفاد دليل حجية الظهور ودليل حجية السند.

وهذا البحث ايضاً مذكور مفصلاً في بحوث تعارض الادلة لدىٰ التعرض الى حالات ظنية سند القرينة وهو أنسب بذلك الباب منه بالمقام.

مباحث الدليل اللفظي

المطلق والمقيد

١ ـ الاطلاق

اعتبارات الماهية

ـ معاني اسماء الاجناس مقدمات الحكمة

ـ تنبيهات

ـ حالات اسم الجنس

٢ ـ التقييد

المجمل والمبين.

المجمل بالذات ـ المجمل بالعرض

١ ـ الاطلاق

وفيه فصول:

الفصل الاول ـ في اسماء الاجناس:

وقع الكلام بين المحققين في انَّ اسم الجنس هل هو موضوع بازاء الماهية المطلقة بنحو يكون الاطلاق مستفاداً من نفس المعنىٰ الموضوع له أو للجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة بحيث نحتاج في استفادة الاطلاق الى تأسيس قرينة عامة تسمىٰ بمقدمات الحكمة؟ وقبل الخوض في ذلك ينبغي عقد بحث تمهيدي في اعتبارات الماهية وانحاء لحاظها ليُرىٰ انَّ وضع اسماء الاجناس يكون مبنياً على أيّ منها فنقول:

الماهية بوجودها الخارجي تنقسم الى قسمين لأنها امّا متصفة بوصف وامّا غير متصفة به، فالانسان الخارجي مثلاً امّا عالم وامّا ليس بعالم ولايمكن أنْ يكون هناك انسان في الخارج لايكون عالماً ولاغير عالم لانَّ ارتفاع النقيضين محال، كما انَّ الجامع بين الانسان العالم والانسان اللاعالم وإنْ كان موجوداً في الخارج ولكنه موجود ضمن أحد فرديه لانه موجود بوجود مستقل وإلَّا لما كان جامعاً، فالماهية بوجودها الخارجي تنقسم الى قسمين فقط وليس لهما ثالث.

وامّا الماهية بوجودها الذهني المتنزعة من الخارج مباشرة فلها ثلاثة اقسام، لانَّ مفهوم الانسان تارة يلحظ في الذهن بما هو متصف بالعلم، واخرى يلحظ بما هو متصف بعدم العلم، وثالثة يلحظ من دون أنْ يتّصف بشيء أيْ تارة يلحظ مفهوم

الانسان العالم وأُخرى مفهوم الانسان غير العالم وثالثة مفهوم الانسان بماهوهو، والأول هو المسّمى بالماهية بشرط شيء والثاني بالماهية بشرط لا والثالث باللابشرط القِسمي. والقسم الثالث ليس جامعاً بين القسمين الأولين في عالم الذهن وإنْ كان جامعاً بلحاظ الوجودات الخارجية بل هو موجود بوجودٍ ذهني مستقل في عرض وجود الماهيتين المشروطة بشيء أو بعدمه. وهذه الأقسام الثلاثة تسمّى بالمعقولات الأولية لأنَّها منتزعة من الخارج ابتداءً.

والذهن حيثمايتصور مفهوماً من هذه المفاهيم الثلاثة يمكنه أنْ يمشي خطوة اخرى فيلتفت الى نفس ماانتزعه فينتزع منه مفهوماً آخر وهذا مايسمّىٰ بالمعقول الثاني، فمثلاً ينتزع من مفهوم الانسان العالم مفهوم الانسان المقيد بمفهوم العالمية و ينتزع من مفهوم الانسان اللاعالم مفهوم الانسان المقيد بعدم العالمية و ينتزع من مفهوم الانسان مفهوم الانسان الخالي عن قيد العالمية وقيد اللاعالمية، وهناك في المعقول الثاني قسم رابع وهومفهوم الانسان الجامع بين الانسان العالم والانسان اللاعالم والانسان، فالانسان الجامع بين هذه المفاهيم يعتبر قسماً رابعاً في المعقول الثاني ولاباس بأنْ يكون له وجود مستقل في قبال الانسان العالم والانسان اللاعالم والانسان مادام انَّ له وعاءً آخر غير وعاء افراده، فانَّ الجامع انما لايمكن أنْ يوجد بوجود مستقل في صقع وجود افراده لافي صقع آخر من الوجود وفي المقام افراد هذا الجامع توجد في صقع المعقول الاولي للذهن وهذا الجامع المتصور بحده موجود في المعقول الثاني وهذا هو المسمّىٰ بالماهية اللابشرط المقسمي.

ثم انه قد يتخيل انَّ القسم الثالث في التعقل الاول، ليس عبارة عن نفس لحاظ الماهية من دون أنْ يلحظ معها وجود القيد ولاعدم القيد وانما القسم الثالث الذي هو اللابشرط القسمي عبارة عن أنْ يلحظ الماهية و يلحظ معها عدم دخل القيد وجوداً وعدماً فيؤخذ لحاظ عدم التقيد بالوجود والعدم شرطاً في اللابشرط القسمي كما ذهب اليه السيد الاستاذ وقديتصورانَّ هذاقسم رابع في التعقل الأول وليس هوعين القسم الثالث.

إلَّا انَّ الصحيح انَّ هذا لايمكن جعله من اقسام لحاظ الماهية في التعقل الاول إذ

ماهو المقصود من اخذ لحاظ عدم التقييد وعدم دخل القيد؟ فلوكان المقصود لحاظ انَّ القيد غيردخيل في ترتب الحكم على الماهية فحينما يقال (الانسان يحرم قتله) يقال بانه لوحظ عدم دخل العلم في ترتب الحكم بحرمة القتل فيرد عليه:

اولاً ـ انَّ هذا أجنبي عن محل الكلام بالمرة، فاننا نتكلم عن اعتبارات الماهية في نفسها و بقطع النظر عن كيفية ترتب الحكم عليها.

وثانياً ـ انَّ لحاظ عدم دخل القيد مستدرك حتى في مقام ترتب الحكم، اذ من الواضح انَّ ترتب الحكم على تمام افراد موضوعه من نتائج عدم لحاظ القيد لامن نتائج لحاظ عدم القيد، فانَّ الطبيعة في نفسها صادقة على كل افرادها اذا لم يلحظ معها قيد.

ولو كان القصد لحاظ عدم تقييد الماهية بماهي هي و بقطع النظر عن ثبوت حكم لها فحينئذٍ نسأل ماهو المقصود من لحاظ عدم التقييد؟ لو كان المقصود التصديق بانَّ هذه الماهية التي تصورناها قد وجدت في ذهننا غير مقيدة، فمن الواضح انَّ هذا خارج عن محل البحث فاننا نتكلم عن اطوار اللحاظ التصوري للماهية كيف واللحاظ التصديقي في طول اللحاظ التصوري فكيف يمكن ان يكون من أطواره و بلحاظ واحد. ولوكان المقصود اللحاظ التصوري لعدم التقييد بأنْ يتصور مفهوم الانسان الذي لم يقيد بالقيد وجوداً وعدماً فمن الواضح انَّ هذا يكون من التعقل الثاني لامن التعقل الاول فانَّ دخل القيد وعدم دخله من شؤون نفس اللحاظ لامن شؤون الملحوظ فهو في طول اصل اللحاظ فيكون من التعقل الثاني و يرجع هذا في الحقيقة الى القسم الثالث في التعقل الثاني.

هذا تمام الكلام حول اعتبارات الماهية.

بعد ذلك يقع البحث حول نقاط ثلاث:

١ ـ انَّ الكلي الطبيعي ينطبق على أيّ من هذه اللحاظات، فهل ينطبق على اللابشرط القسمي أو اللابشرط المقسمي أو ينطبق على شئ ثالث مثل الماهية المهملة؟

٢ ـ انَّ الماهية المهملة هل هي عبارة عن اللابشرط المقسمي أو غير ذلك؟

٣ ـ انَّ اسماء الاجناس موضوعة لايّ من هذه اللحاظات؟

امّا النقطة الاولىٰ ـ فالصحيح انَّ الكلي الطبيعي عبارة عن نفس الملحوظ في اللابشرط القسمي، فانَّ الكلي الطبيعي كمايفسّرونه عبارة عن المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً أو الذي هو موجود في الخارج ضمن الافراد

وهذا هو عين مافسرنا به اللابشرط القسمي، حيث قلنا بانَّ اللابشرط القسمي يكون موازياً للجامع بين الافراد الخارجية. نعم لوبنينا على ماذهب اليه السيد الاستاذ من انَّ اللابشرط القسمي عبارة عن المفهوم المقيد بعدم القيد بنحو يكون التقييد ماخوذاً في الملحوظ باللابشرط القسمي فالكلي الطبيعي مغاير مع الملحوظ في اللابشرط القسمي. وامّا بناءً على ما هو الصحيح من انَّ عدم التقييد بقيد يكون مأخوذاً في اللحاظ لافي الملحوظ فلايبقىٰ أيّ فرق بين الكلي الطبيعي و بين الملحوظ في اللابشرط القسمي.

وقد اشكل السيد الاستاذ على القول بانَّ الكلي الطبيعي عين اللابشرط القسمي بانَّ الكلي الطبيعي يكون صالحاً للانطباق على كل افراده بينما اللابشرط القسمي يكون منطبقاً وفانياً بالفعل في تمام الافراد اذن كيف يكون احدهما عين الاخر؟

وفيه: انه إنْ اراد بفعلية الفناء في تمام الافراد انَّ الافراد ترىٰ بالنظر التصوري ولواجمالاً كمافي العموم فهذا خلط بين المطلق والعام، فانَّ اللابشرط القسمي ينتج الاطلاق لاالعموم وفي المطلق لايرى إلّا الطبيعة والحيثية المشتركة دون الافراد وإنْ اراد بفعلية الفناء انه لوعلّق عليه حكم لسرى الى تمام الافراد فمن الواضح انَّ مثل هذا موجود ايضاً في الكلي الطبيعي فايّ فعلية تكون موجودة في اللابشرط القسمي ولا تكون موجودة في الكلي الطبيعي؟

وقد ذهب المحقق السبزواري الى انَّ الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية اللابشرط المقسمي، وهذا ايضاً ممالايمكن المساعدة عليه بعد ماعرفنا من انَّ اللابشرط المقسمي يكون من التعقل الثاني بينما يكون الكلي الطبيعي من التعقل الاول كمايتضح من تفسيره المتقدم فكأن هذا التوهم نشأ من الخلط بين التعقلين.

وامّا النقطة الثانية ـ فالماهية المهملة هي التي تتميز بخاصيتين:

الاولى ـ انها منتزعة من الخارج ابتداءً فهي من التعقل الأول.

الثانية ـ انها ملحوظة بلااضافة قيد وحدّ اليها حتى قيد عدم القيد وعدم الحدّ وهذا هو معنىٰ انَّ النظر في الماهية المهملة مقصور على ذاتها وذاتياتها.

وحينئذٍ يقع الكلام في انَّ هذه الماهية هل هي اللابشرط القسمي أو المقسمي أو شئ ثالث؟.

وكأنَّهم اتفقوا على انها ليست اللابشرط القسمي واختلفوا بعد ذلك في انها اللابشرط المقسمي ـ كما ذهب انيه صاحب الكفاية (قده)ـ أو غيرذلك كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) وتابعه السيد الاستاذ.

اقول ـ امّا انها غير اللابشرط المقسمي فهذا صحيح لماتقدم من انَّ الماهية المهملة من التعقل الاول بينما اللابشرط المقمسي من التعقل الثاني فكيف يكون احدهما عين الاخر.

وامّا انَّ الماهية المهملة غير اللابشرط القسمي فالذي يتحصل من مجموع كلماتهم في تقرير ذلك احد تقريبين:

١ ـ انَّ الماهية اللابشرط القسمي فيها حدّ وقيد وهو حدّ الاطلاق وعدم التقييد وبهذا صار في قبال المقيد بينما الماهيةالمهملةعارية عن القيود حتى قيد التعرية عن القيد ولهذا كان جامعاً بين المطلق والمقيد.

وهذا التقريب غير تام بناءً على ماسلكناه في معنىٰ الماهية اللابشرط القسمي من انَّ حدّ الاطلاق وعدم القيد فيها حدّ للحاظ وليس من شؤون ذات الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ ولايكون داخلاً في مرحلة المنظور والمرئي به، فلامانع من القول بانَّ الماهية المهملة هي نفس المفهوم المنظور والمرئي باللابشرط القسمي فانَّ المرئي بهذه النظارة يكون عارياً عن كل قيد و يكون مقصوراً على ذات الماهية. نعم بناءً على مسلك السيد الاستاذ القائل بأنَّ اللابشرط القسمي عبارة عن لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد فيها لااشكال في التغاير بينه و بين الماهية المهملة، لانَّ عدم دخل القيد اصبح قيداً في المرئي بنظارة اللابشرط القسمي وهو أمر زائد على الماهية.

٢ ـ انَّ الماهية المهملة هي التي قصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها كما بينا في

الخاصية الثانية لها وحينئذٍ لايمكن أنْ يحكم عليها بشيء خارج عن ذاتها وذاتياتها مع انا نرى وجداناً انَّ في اللابشرط القسمي نحكم على الماهية باشياء كثيرة خارجة عن ذاتها وذاتياتها.

وهذا التقريب غير صحيح ايضاً، فانَّ قصر النظر على الذات والذاتيات لايستلزم عدم جواز الحكم بشئ خارج عن نطاق الذات لوضوح انَّ أيّ موضوع في قضية عندما يلحظ يقصر النظر في عقد الوضع من تلك القضية على ذات الموضوع نعم في طرف الحكم اذا لوحظ انَّ الحكم محمول على الموضوع في مرتبة ذاته أو ذاتياته فلايكون اجنبياً عن الموضوع واذا لم يلحظ ذلك كان اجنبياً عن الموضوع، وهذا ايضاً لافرق فيه بين فرض الموضوع الماهية المهملة أو اللابشرط القسمي فالصحيح انَّ الماهية المهملة عبارة عن نفس الملحوظ باللابشرط القمسي.

واما النقطة الثالثة ـ في تحقيق معنى اسماء الاجناس، ولااشكال في انها غير موضوعة للماهية المقيدة انماالخلاف في وضعها لخصوص المطلقة أو للجامع بين المطلقة والمقيدة وعلى الاول يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً بخلافه على الثاني.

والكلام في ذلك يقع في مقامين.

المقام الاول ـ في عالم الثبوت وامكان أنْ تكون اسماء الاجناس مطلقة ويمكن أنْ يذكر اشكالان ثبوتيان بهذا الصدد:

أولهما ـ وهو يناقش فرضية الوضع للماهية المطلقة كماهو ظاهر عبارة المحقق الخراساني (قده) من انَّ الاطلاق قيدثانوي ومن شؤون اللحاظ والصورةلا الملحوظ وذي الصورة، فلو كان قيداً في معنى اسم الجنس لامتنع انطباقه على الخارج لانَّ المقيد بالامر الذهني لامحالة.

وفيه: انَّ كون اللفظ موضوعاً بازاء الصور والمفاهيم لاالوجود الذهني أو الخارجي صحيح فانَّ العلقة الوضعية علقة تصورية كماتقدم إلَّا انَّ ذلك المفهوم المستلزم للفظ لابدَّ وأنْ يكون ملحوظاً ذهناً لامحالة بمعنىٰ انَّ سماع اللفظ يكون مثيراً له في اذهاننا وهو لحاظ لايكون معه قيد ولايقصد بالاطلاق اكثر من هذا، فانَّ المقصود انَّ اسماء الاجناس تثير في الذهن صورة مفهوم ليس معها قيد لانها تثير مفهوم الماهية التي

لم يلحظ معها قيد بنحو يكون الاطلاق بمفهومه الاسمي ملحوظاً في المعنىٰ الموضوع له حتى يقال بانه امر ذهني فلاينطبق على الخارجيات.

ثانيهما ـ وهو يناقش فرضية الوضع للجامع بين المطلق والمقيد على عكس الاشكال الاول انَّ الماهية المقيدة هي التي لوحظ معها القيد والماهية المطلقة هي التي لم يلحظ معها قيد والجامع بين المطلق والمقيد ذات الماهية بما هي هي سواءً لوحظ معها قيد أم لا وواضح انَّ هذا الجامع لايمكن أنْ يلحظ بحده فانه اذا لوحظت الماهية فاما أنْ يلحظ معها القيد فتكون مقيدة أو لايلحظ فتكون مطلقة ومعه كيف يمكن الوضع بازاء جامع لايمكن تصوره ولحاظه بحده؟.

وفيه: اولاً ـ انَّ الماهية حينما نلحظها وإنْ كانت امّا مطلقة أو مقيدة ولكن حينما لايلحظ معها قيد فعدم لحاظنا هذا لايكون بنفسه ملحوظاً مع لحاظ الماهية وانما هو من كيفيات لحاظنا للماهية فالملحوظ ليس إلّا ذات الماهية الجامعة بين المطلقة والمقيدة، فلوفرض انَّ الواضع حينما لاحظ الماهية ولم يلحظ معها أي قيد وضع اسم الجنس لذات ملحوظه فقدوضع اللفظ للطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة ولوفرض انه وضعه للملحوظ بمثل هذا اللحاظ الخالي من لحاظ القيد فقد وضع بازاء الطبيعة بقيد الاطلاق.

وثانياً ـ لو فرض عدم امكان لحاظ ذات الماهية الجامع بين المطلق والمقيد بحده الجامعي مع ذلك لايستعصي الوضع بازائه عن طريق توسيط عنوان مشير اليه من قبيل عنوان الجامع بين المطلق والمقيد كمافي موارد الوضع العام والموضوع له الخاص.

المقام الثاني ـ في مرحلة الاثبات بعد الفراغ عن امكان الوضع ثبوتاً للماهية المطلقة أو الجامعة بينها وبين المقيدة فهل اسماء الاجناس موضوعة بازاء الاول أو الثاني؟ وهذا بحث استظهاري بحت. والصحيح فيه انها موضوعة للماهية المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة بشهادة الوجدان القاضي بعدم عناية في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد إلّا اذا كان على خلاف مقدمات الحكمة، فلوفرض في مورد اختلال مقدمات الحكمة كما في موارد كون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال لاالبيان فلانحس بأيّ عناية من استعمال اسم الجنس مع لحاظ القيد مع انه لو كان موضوعاً

للمطلق لكان فيه عناية المجاز.

بقي أنْ نشير في خاتمة البحث الى التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، أي بحسب عالم اللحاظ وانه من أيّ اقسام التقابل وامّا التقابل الاثباتي بينهما أي بحسب عالم الدلالة فهو من توابع بحث مقدمات الحكمة.

ذكر السيد الاستاذ انَّ التقابل بينهما تقابل التضاد وهذا مبنىٰ منه على انَّ الاطلاق واللابشرط القسمي عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد كما انَّ التقييد عبارة عن لحاظ دخله فهما امران وجوديان لايجتمعان وهو معنى التضاد، ولكنك عرفت فساد المبنىٰ.

وافاد المحقق النائيني (قده) انَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهو يسلّم انَّ الاطلاق عدم القيد ولكنه يقول بانه عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل للتقييد.

وفيه: انَّ الاطلاق الثبوتي للماهية لايشترط فيه أنْ تكون الماهية قابلة للتقييد، فانَّ سعة الماهية وانطباقها على تمام الافراد أمر ذاتي لها مالم يثبت اضافة القيد في مقام اللحاظ، نعم الاطلاق الاثباتي في مقام الدلالة الثابت بمقدمات الحكمة منوط بقابلية المورد للتقييد فانه مع عدم امكانه لا تتم مقدمات الحكمة. إلّا انَّ هذا خارج عن محل الكلام فكأنه وقع خلط بين عالمي الثبوت والاثبات.

وهكذا يتعين القول الثالث في التقابل بين الاطلاق والتقييد وهو تقابل السلب والايجاب فانه يكفي في الاطلاق عدم التقييد.

نعم بالدقة التقييد يصنع مفهوماً وحدانياً جديداً بناءً على ماتقدم في بحث النسب الناقصة من المعاني الحرفية وليس نسبته الى المطلق نسبة الاكثر الى الاقل ليكون التقابل بينهما بنحو السلب والايجاب في المقدار الزائد، فهناك مفهومان احدهما المطلق وهو الاوسع والاخر المقيد وهو الاضيق صدقاً والمفهوم المطلق دائماً يكون مطلقاً والمقيد دائماً كذلك ايضاً لا انَّ احدهما يعرض على الاخر، إلّا انه حيث كان مجرد عدم التقييد يساوق ثبوت الاطلاق ولو كان التقييد يوجب تبدل المفهوم الاول الى مفهوم آخر امكن أنْ يقال بنحو التسامح انَّ التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب.

وهناك بعض الثمرات العملية المترتبة بين الاقوال

منها ـ انه بناءً على القول الثالث لايتصور شق ثالث في قبال المطلق والمقيد بينما لاموجب لافتراض استحالة الشق الثالث بناءً على القولين الاخرين فيسمى بالماهية المهملة مثلاً ومن هنا أنجر الكلام عندهم الى التكلم في امكان الشق الثالث واستحالته فذهب بعضهم الى استحالته ثبوتاً وذهب اخر الى امكانه ثم انجر الكلام الى انه ماهي نتيجة هذا الشق فهل هو يعني ثبوت الحكم للمقيد أو لمطلق الافراد؟ فقال بعضهم بانَّ نتيجته الاطلاق وسماه بالاطلاق الذاتي وسمى المطلق بالمطلق اللحاظي.

ومنها ـ انه بناءً على القول باستحالة التقييد بما يكون في طول الحكم ـ أي القيود الثانية ـ يتعين الاطلاق لواخترنا القول الثالث و يستحيل الاطلاق بناءً على القول الثاني فانَّ الاطلاق بناءً عليه معقول في مورد قابل للتقييد والمفروض استحالته.

الفصل الثاني: ـ

في مقدمات الحكمة: ـ

عرفنا في الفصل السابق انَّ اسم الجنس لادلالة له بالوضع على الاطلاق اذ انه لم يوضع لخصوص المطلق بل انما وضع للجامع بين المطلق والمقيد. لكن لااشكال في دلالته على ذلك ولوفي الجملة وضمن شروط معينة، فلابدَّ من أنْ تكون هذه الدلالة منبية على اساس قرينة عامة تقتضي الاطلاق وهذه القرينة العامة هي التي تسمى بمقدمات الحكمة.

وفي مقدمات الحكمة مسلكان:

المسلك الاول ـ هو انَّ الاطلاق وإنْ لم يكن مدلولاً وضعاً لاسم الجنس لكنه مدلول التزامي لظهور حالي سياقي ينعقد عادة في كلام المتكلم. وهذا الظهور الحالي السياقي عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام مرامه بكلامه. فانَّ هذا الظهور الحالي يدل بالالتزام على انَّ هذا المتكلم قد قصد المطلق لاالمقيد، فانه إنْ كان قد قصد المقيد كان معنىٰ ذلك انه لم يبين تمام مرامه بكلامه اذ انه جاء بلفظ يدل على الماهية ولم يأتِ بلفظ يدل على القيد ـ أو على التقييد بالتعبير الاصح ـ فيكون قد بين بكلامه بعض مرامه لا تمام مرامه، وهذا خلف الظهور الحالي السياقي المذكور فمقتضىٰ

الدلالة الالتزامية لهذا الظهور الحالي انه اراد المطلق.

وهنا قد يبدوا اعتراض حاصله: انَّ هذا الخلف لازم على كلا التقديرين أعني سواء كان مراده المطلق أو كان مراده المقيد، لأنَّ خصوصية الاطلاق ـ كما ظهر في الفصل السابق ـ غير داخلة في المعنى الموضوع له اسم الجنس، فكما انه اذا أراد المقيد فهو لم يبين تمام مرامه بكلامه كذلك لو أراد المطلق لم يبين تمام مرامه بكلامه أيضاً لأنَّ اسم الجنس لا يدلّ إلّا على ذات الاطلاق دون خصوصية الاطلاق والتقييد.

ويمكن التخلص عن هذا الاعتراض باحد اجوبة ثلاثة:

الجواب الاول ـ انَّ خصوصية الاطلاق ـ كما شرحناه سابقاً ـ غير داخلة تحت اللحاظ بل انما هي من شؤون اللحاظ ذاته والظهور الحالي السياقي المذكور انما يقتضي كون المتكلم بصدد بيان كل مايدخل تحت لحاظه لا كل ماهو في ذهنه حتى مايرتبط بذات اللحاظ. وحينئذٍ إنْ كان مرامه المطلق فمايدخل تحت لحاظه لايزيد على ذات الماهية فليس عليه بمقتضى الظهور المذكور إلّا أنْ يأتي بمايدل على ذات الماهية و يكفي ذلك للاجتناب عن مخالفة هذا الظهور، وامّا إنْ كان مراده المقيد فمن الواضح انَّ مايدخل تحت لحاظه يزيد على ذات الماهية لانه حينئذٍ انما يرى الماهية المقيدة لاخصوص ذات الماهية فيجب عليه أنْ يأتي بما يدل على القيد وإلّا خالف الظهور المذكور. وهكذا يظهر انه لايلزم الخلف على كلا التقديرين بل انما يلزم الخلف في فرض ارادة المقيد فحسب وبهذا يتم الدلالة الالتزامية على ارادة الاطلاق.

ولايخفى انَّ هذا الجواب انما يتم بناءً على ما ذهبنا اليه من انَّ خصوصية الاطلاق في المطلقات غير داخلة تحت اللحاظ بل انما هي من شؤون اللحاظ ذاته. وامّا بناءً على ماذهب اليه السيد الاستاذ من انَّ المطلق مالوحظ فيه عدم القيد بحيث تكون خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ. فلا يتم الجواب المذكور، اذ يقال حينئذٍ بانه في فرض ارادة الاطلاق ايضاً يوجد تحت لحاظ المتكلم امر زائد على ذات الماهية لم يبيّنه في كلامه وهذا خلف الظهور الحالي المذكور.

الجواب الثاني ـ اننا لو سلمنا بانَّ خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ وفاقاً للسيد الاستاذ فنقول بانَّ خصوصية الاطلاق انما تدخل تحت اللحاظ في مرحلة

المدلول التصوري للفظ وامّا في مرحلة المدلول الجدي أعني مرحلة الاسناد والحكم فلايمكن أنْ تكون خصوصية الاطلاق ملحوظة وداخلة ضمن المراد الجدي للمتكلم اذ انه يستلزم حنيئذٍ حمل المحمول لاعلى ذات الموضوع بماهو فانٍ في الخارج بل على ذات الموضوع بماهو مطلق ومجرد عن القيد وهذا لازم فاسد اذ من الواضح انه ليس من افراد هذا الموضوع في الخارج مايكون مطلقاً ومجرداً عن القيد كي يكون هو المقصود بالمحمل. اذاً فخصوصية الاطلاق على فرض ارادة المطلق إنْ كان داخلاً تحت اللحاظ فانما هو من شؤون الاستعمال للفظ وامّا بلحاظ المدلول الجدي فلاشك في انَّ ماهو المقصود انما هو ذات الماهية دون لحاظ خصوصية الاطلاق فيها. وماذكر من ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيانه تمام مرامه بكلامه انما هو بلحاظ المدلول الجدي للكلام أي انَّ مقتضىٰ حال المتكلم انَّ كل مايدخل في مراده الجدي يبينه بكلامه. فهو حينئذٍ إنْ كان يريد المطلق فليس في مراده الجدي امر زائد على ذات الماهية كما وضحناه، وإن كان يريد المقيد فيوجد في مراده الجدّي أمر زائد على ذات الماهية لابدَّ من بيانه. و بذلك يكون قدخالف الظهور الحالي المذكور على الفرض الثاني دون الفرض الأول.

الجواب الثالث ـ اننا لوتنازلنا عن الجوابين السابقين وافترضنا انَّ خصوصية الاطلاق داخلة تحت اللحاظ حتى في مرحلة المراد الجدي مع ذلك نقول: انَّ ارادة المطلق وإنْ كان خلفاً ايضاً للظهور الحالي المذكور كارادة المقيد لكن يمكن تعيين المطلق في مقابل المقيد باصالة عدم العناية الزائدة بناءً على دعوىٰ انَّ خصوصية الاطلاق اقل مؤونة من خصوصية التقييد، فانَّ زيادة المطلق على ذات الماهية وإنْ لم تكن تقل بالنظر الدقيق عن زيادة المقيد لانَّ هذا يزيد على ذات الماهية بلحاظ عدم دخل القيد وذاك قيد وذاك يزيد عليها بلحاظ دخل القيد،

لكن النظر العرفي يقضي بأقلية زيادة المطلق عن زيادة المقيد، لأنَّ زيادة المطلق عبارة عن لحاظ العدم وزيادة المقيد عبارة عن لحاظ الوجود فارادة المطلق تصبح أقل عناية وأقلّ مخالفة للظهور الحالي المذكور من ارادة المقيد بحسب هذا النظر فيتعيّن الأول بالاظهرية.

هـذه ثـلاثة اجوبة يمكن أنْ يُجاب بها عن الاعتراض المذكور على المسلك الاول في مقدمات الحكمة.

وهذا المسلك تام وصحيح و به تظهر النكتة فيما نقوله دائماً من انَّ الاطلاق الحكمي انما يرتبط بالمدلول التصديقي للكلام لابالمدلول التصوري، لأنه كما اوضحنا فرع الظهور الحالي السياقي المذكور وهو انما يعين المدلول التصديقي للكلام لانه ـ كما سبق ـ عبارة عن ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام ماله دخل في حكمه الجدي بكلامه والمدلول الالتزامي لهذا الظهور انَّ هذا المتكلم الذي اقتصر في كلامه بمايدل على ذات الماهية ليس في مراده الجدي قيد زائد على مادل عليه كلامه وهذا كماتراه اطلاق في مرحلة المراد الجدي للمتكلم مهما اخترنا من الاجوبة الثلاثة على الاعتراض الذي سبق ذكره.

وهنا قديقال بأن الوجدان قاضٍ بان الاطلاق ثابت في مرحلة المدلول التصوري فاننا متى ماسمعنا (احلّ الله البيع) مثلاً نجد انّ ماينطبع في اذهاننا من كلمة (البيع) انما هي صورة ذهنية عن ماهية البيع من دون أنْ يكون الى جنبها صورة عن القيد، اذاً فقد تصورنا الماهية من دون قيد وهو معنى الاطلاق ـ بناءً على مااخترناه من انَّ الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد لالحاظ عدم القيد ـ وهذا معناه انَّ كلمة (البيع) دلّت دلالة تصورية و بقطع النظر عن مرحلة المراد الجدّي على الماهية المطلقة للبيع.

والجواب: انه لااشكال في حصول الصورة المطلقة عن الماهية في ذهن السامع بناءً على مانحن عليه من انَّ الاطلاق هو عدم لحاظ القيد. لكن هذا لايعني انَّ هذه الصورة المطلقة قد حصلت بتأثير اللفظ بكلا عنصريها فانَّ العنصر الوجودي في هذه الصورة الذي يساوق ذات الماهية لاشك في حصوله بتأثير اللفظ فهو اذاً مدلولٌ للّفظ لكن العنصر العدمي منها الذي هو عبارة عن عدم القيد غير حاصل بتأثير اللفظ بل انماهو اثر تكويني لعدم وجود مايدل على القيد ضرورة انَّ (عدم الشيّ معلول لعدم علّته) فعدم حصول صورة القيد في ذهن السامع معلول لعدم اشتمال كلام المتكلم على مايوجب حصول ذلك في ذهنه. وبهذا يظهر انَّ الاطلاق الذي نشعر به وجداناً عقيب اللفظ غير ناشئ من دلالة اللفظ عليه بل انماهو ناشئ من عدم دلالة اللفظ على

القيد، اذاً فهو امر تكويني لايمكن تحميله على المتكلم اذ ليس المتكلم هو الذي كوّن هذا الاطلاق في ذهن المخاطب بكلامه فليس في هذا الاطلاق التكويني أيّ كشف عن مراد المتكلم ليمكن التمسك به لاثبات ارادة الاطلاق. وهذا بخلاف مااذا كان الاطلاق التصوري مدلولاً عليه باللفظ فانه حينئذٍ يكشف عن مراد المتكلم ويمكن التمسك به لاثبات ارادة الاطلاق.

اذاً فقد ظهر انَّ الاطلاق بناءً على هذا المسلك الاول انما هو في مرحلة مراد المتكلم وليس داخلاً في المدلول التصوري لكلامه وإنْ كان الحاصل تكويناً في ذهن السامع عند اطلاق اللفظ هي الصورة المطلقة عن الماهية بناءً على انَّ الاطلاق عدم لحاظ القيد لالحاظ عدم القيد.

المسلك الثاني ـ أنْ يقال بانَّ اسم الجنس وإنْ كان موضوعاً للطبيعة المهملة بحيث لواستعمل في المقيد لم يكن مجازاً، لكن عدم ذكر القيد بنفسه يدل على الاطلاق من دون حاجة الى التمسك بذاك الظهور الحالي السياقي المذكور في المسلك الاول، وهذا الكلام له تقريبان:

التقريب الاول ـ أنْ يقال بانَّ اسم الجنس في حدّ ذاته موضوع للطبيعة المهملة لكن عدم ذكر القيد موضوع بوضع آخر لخصوصية الاطلاق بحيث يكون هذا الوضع الثاني منصباً امّا على مجرد (عدم ذكر القيد) أو على اسم الجنس ذاته مع خصوصية عدم القيد ليكون اسم الجنس موضوعاً بوضعين أحدهما لابشرط تجاه ذكر القيد وعدمه والثاني مشروط بعدم ذكر القيد، والموضوع في الوضع الأول هو ذات الطبيعة المهملة وفي الوضع الثاني هو خصوص الطبيعة المطلقة، وحينئذٍ سواءً كان الوضع الثاني منصباً على مجرد (عدم ذكر القيد) أو على اسم الجنس ذاته مع هذه الخصوصية، فانَّ اسم الجنس لواستعمل وحده من دون قيد استفيد من ذلك الاطلاق ببركة الوضع الثاني وامّا اذا استعمل مع القيد استفيد منه المقيد من دون أنْ يلزم المجازية، لأنَّ اسم الجنس لواستعمل مع القيد فليس له حينئذٍ إلّا وضعٌ واحد للطبيعة المهملة فيدل هومع القيد ـ بنحوتعدد الدال والمدلول ـ على الطبيعة المقيدة. وبهذا نستطيع أنْ نجتنب المجازية في موارد التقييد في حين نستفيد المطلق في موارد الاطلاق.

قد يقال: انه بناءً على كون الوضع الثاني منصباً على اسم الجنس مع خصوصية التجرد عن ذكر القيد سوف يكون اسم الجنس مشتركاً لفظياً عند استعماله مجرداً عن القيد وحينئذٍ ماالمعيّن للوضع الثاني في مقابل الوضع الأول حتى نستفيد الاطلاق بالوضع الثاني.

وقد يجاب على هذا: بأنَّ الاصل في المشترك اللفظي أنْ يكون مستعملاً في جميع معانيه وانما نرفع اليد عن ذلك لاستلزامه تعدد اللحاظ وهو هنا لايستلزم ذلك لانَّ الموضوع له بالوضع الاول هي الطبيعة المهملة والموضوع له بالوضع الثاني هي الطبيعة المطلقة والطبيعة المهملة موجودة ضمن الطبيعة المطلقة اذاً فبامكان المتكلم أنْ يلحظ الطبيعة المهملة ضمن الحصة المطلقة منها و بذلك يكون قد لاحظ كلا المعنيين بلحاظ واحد فيستعمل اللفظ فيهما وطالما لا توجد غائلة تعدد اللحاظ في المقام فالمتعين حمل اللفظ على كلا المعنيين -بالنحو الذي ذكرنا- والنتيجة هي الاطلاق لانّه قدقصد الطبيعة المهملة ضمن الحصة المطلقة.

هذا ماقد يجاب به على الاعتراض المذكور فانْ تم فهو وإلّا فالمتعين في هذاالتقريب هو القول بانَّ اسم الجنس في حدّ ذاته موضوع بوضع واحد فقط وهو للطبيعة المهملة لكن خصوصية تجرده عن ذكر القيد موضوعة بوضع مستقل لخصوصية الاطلاق.

هذا هو التقريب الاول لاستفادة الاطلاق من عدم ذكر القيد بلاحاجة الى التمسك بالظهور الحالي المذكور في المسلك الاول.

و يرد على هذا التقريب - بعد الاعتراف بمعقوليته ثبوتاً - انه خلاف ا لاستظهار العرفي، فانَّ الملحوظ خارجاً -في موارد عدم تمامية ذاك الظهور الحالي السياقي المذكور في المسلك الاول- اننا لانستفيد الاطلاق بمجرد عدم ذكر القيد. وهذا منبه وجداني لعدم امكان الاستغناء عن ذاك الظهور الحالي وعدم كفاية تجرد الكلام عن القيد للدلالة على الاطلاق.

التقريب الثاني - أنْ يقال بأنَّ العقلاء تعهدوا وتبانوا على انه متى مالم يذكروا القيد فهم يريدون الاطلاق وهذا التعهد يوجب انصراف الذهن الى ذلك بالرغم من انَّ

اسم الجنس في حد ذاته ليس موضوعاً للماهية المطلقة بل للماهية المهملة ولهذا لواستعمل مع القيد وأُريد به المقيد لم يكن مجازاً.

وهذا التقريب انما يكون تقريباً مستقلاً في قبال التقريب الاول اذا بنينا على انَّ التعهد ليس هو معنى الوضع ـ كما هو الصحيح ـ امّا اذا بنينا على انَّ التعهد هو معنىٰ الوضع فحينئذٍ من الواضح انَّ مرجع هذين التقريبين سوف يكون الى شئ واحد.

و يرد على هذا التقريب ايضاً ماأوردناه على التقريب السابق من انه يستلزم استفادة الاطلاق حتى في موارد عدم تمامية ذاك الظهور الحالي في حين انه لايستفاد ذلك في تلك الموارد. هذا بالاضافة الى مايرد على مثل هذه التعهدات مماسبق ذكره في باب الوضع.

اذاً فالصحيح في هذا الباب هو المسلك الاول القائل بانَّ الاطلاق مدلول التزامي لظهور حالي سياقي يقتضي كون المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه.

وماذكرناه في هذا المسلك عبارة عن صياغة فنية لمقدمات الحكمة التي يعددها الاصحاب فلنبدأ بتطبيق ذلك على تلك المقدمات.

وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) في مقام بيان مقدمات الحكمة ثلاث مقدمات هي:

اولاً ـ أنْ يكون المتكلم في مقام البيان لافي مقام الاهمال والاجمال.

ثانياً ـ أنْ لاينصب قرينة متصلة على التقييد.

ثالثاً ـ أنْ لايكون بين الافراد قدر متيقن في مقام التخاطب.

امّا المقدمة الاولى فقيل بانها تثبت بالاصل فانَّ الاصل في حق كل متكلم أنْ يكون في مقام البيان لافي مقام الاهمال والاجمال، وهذا الاصل إنْ ارادوا به الظهور فهو ماقلناه من انَّ ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وإنْ ارادوا به الحجية العقلائية بمعنىٰ انَّ العقلاء تبانوا على حمل كلام المتكلم على انه صادر في مقام البيان بحيث يكون كل كلام حجة تعبداً على انَّ صاحبه في مقام البيان، فجوابه: انه لايوجد في المقام اصل عقلائي تعبدي ماعدىٰ اصالة الظهور فليس تباني العقلاء على الحمل المذكور إلّا صغرىٰ من صغريات اصالة الظهور. والخلاصة

انه لايوجد في المقام إلّا الظهور الحالي المذكور مع كبرىٰ حجية الظهور وهذا هو جوهر القضية في المقدمة الاولى وإنْ كانت كلمات الاصحاب غائمة في المقام.

ثم انَّ هذا الظهور الذي ترمز اليه المقدمة الاولى لايعيّن انَّ المتكلم في مقام بيان أي شيء وانما يعيّن انَّ الشيء الذي هو في مقام بيانه يكون هو بصدد بيان تمامه، فانَّ كل كلام يصدر من المتكلم لابدَّ وأنْ يكون بصدد معنى و بعد أنْ يتعين ذلك المعنىٰ بالظهورات اللفظية يأتي دور ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام ذلك المعنىٰ فمثلاً عندما يقول المولى. «كلوا مما افترسه الكلب» يجب أنْ نعيّن اولاً انه هل بصدد الارشاد الى تذكية فريسته أو الى طهارة فريسته و بعد استظهار المعنى الاول مثلاً يأتي دور ظهور حال المولى في انه بصدد بيان كل ماله دخل في المعنى الذي عيناه بالاستظهار، والمدلول الالتزامي لهذا الظهور حينئذٍ انه لايقصد نوعاً معيناً من ماهية الكلب وإلّا لكان تركه لذكر القيد الذي يعيّن ذلك النوع خلفاً للظهور المذكور. والخلاصة انَّ دور المقدمة الاولىٰ انما يبدأ بعد تعيين اصل المرام. وهذا هو المعنى بكلمات الفقهاء في الاستدلالات الفقهية من المنع احياناً عن التمسك بدلالة اطلاقية بدعوىٰ عدم كون المطلق مسوقاً لبيان هذه الجهة مع اعترافهم بان مقتضى الاصل كون المتكلم في مقام البيان

وامّا المقدمة الثانية فقد جاءت بصياغتين:

الصياغة الاولى: مانقلناها عن المحقق الخراساني (قده) وهي (عدم نصب قرينة متصلة على التقييد).

الصياغة الثانية: ماجرى عليها رأي مدرسة المحقق النائيني (قده) وهي (عدم نصب قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد).

وهاتان الصياغتان مشتركتان في اشتراط عدم نصب قرينة متصلة على التقييد وتمتاز الصياغة الثانية باشتراط عدم نصب قرينة منفصلة على التقييد أيضاً. فنتكلّم أولاً فيما به الاشتراك بين الصياغتين وثانياً فيما امتازت به الصياغة الثانية.

امّا مابه الاشتراك بين الصياغتين أعني اشتراط عدم نصب قرينة متصلة على التقييد. ففيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الاول ـ أنْ يكون المقصود بالقرينة خصوص مايصلح للقرينية حتى في فرض كون الاستيعاب وضعياً، كأن يصرح بالقيد على نحو التوصيف فيقول مثلاً (اكرم العالم العادل) أو يكون المقيد في جملة اخرى متصلة وصالحة للقرينية امّا بالاخصية كأن يقول (اكرم العالم ولا تكرم فساق العلماء) أو بالنظر كأن يقول (اكرم العالم وليكن العالم عادلاً). فانَّ القرينة في مثل هذه الموارد صالحة للقرينية ـ على ماهو الصحيح ـ حتى لوابدلنا الاطلاق بالعموم الوضعي فقلنا مثلاً (اكرم كل عالم عادل) و(اكرم كل عالم ولا تكرم فساق العلماء) و(اكرم كل عالم وليكن عادلاً) ومقتضىٰ هذا الاحتمال انَّ ما ينافي الدلالة الاطلاقية انما هو مثل هذه القرينة، وامّا اذا اكتفى في مقام نصب القرينة بابراز نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيد ضمن مطلق آخر أو ضمن عام فلاينافي ذلك الدلالة الاطلاقية لانَّ هذا العام أو المطلق الاخر لايصلح للقرينية حتى في فرض تبديل ذلك المطلق بالعموم الوضعي، ضرورة انَّ النسبة حينئذٍ بين العامين أو بين العام والمطلق تكون هي العموم من وجه، وحينئذٍ تتم الدلالة الاطلاقية في هذا المطلق غاية الامر انه يكون مزاحماً بالدلالة الاطلاقية في المطلق الاخر أو بالدلالة الوضعية في العام. فمثلاً اذا قال (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) أو (اكرم العالم ولا تكرم كل فاسق) فبناءً على الاحتمال المذكور ليست الجملة الثانية منافية لمقتضىٰ الاطلاق في (اكرم العالم) وإنْ كانت مزاحمة له.

الاحتمال الثاني ـ أنْ يكون المقصود بالقرينة مايشمل نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيد ضمن عام وضعي نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه كمافي (اكرم العالم ولا تكرم كل فاسق) لاضمن مطلق آخر نسبته كذلك. ومقتضى هذا الاحتمال انَّ ماينافي الدلالة الاطلاقية لايختص بماكان ينافيها بناءً على الاحتمال الاول بل يشمل ماكان ضمن العموم بالنحو الذي بيّنا دون ماكان ضمن الاطلاق وعليه فقوله: (لا تكرم كل فاسق) عقيب (اكرم العالم) ينافي اصل انعقاد الاطلاق في اكرم العالم لانه ينعقد الاطلاق و يزاحمه. بخلاف ماإذا قال (لا تكرم الفاسق) عقيب قوله (اكرم العالم) فانَّ مقتضي الاطلاق حينئذٍ في كلّ من الجملتين بناءً على هذا الاحتمال تام ولكنهما متزاحمان.

الاحتمال الثالث ـ أنْ يكون المقصود بالقرينة مايكون بياناً في نفسه لولا المطلق فيشمل نفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيد ضمن مطلق آخر ايضاً بحيث لايتم مقتضي الاطلاق في قوله (اكرم العالم ولا تكرم الفاسق) لابلحاظ (العالم) في الجملة الاولى ولابلحاظ (الفاسق) في الجملة الثانية.

هذه ثلاثة احتمالات فيما به الاشتراك بين الصياغتين المذكورتين للمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة. وما به الاشتراك بين هذه الاحتمالات الثلاث عبارة عن اشتراط عدم ذكر ما يصلح للقرينية بالنحو المذكور في الاحتمال الاول، ولاشك في مساهمة ذلك في تكوين الدلالة الاطلاقية اذ بدونه لا تتم الملازمة بين ارادة الاطلاق وبين مقتضى ظهور حال المتكلم في انه بصدد بيان تمام مرامه، فانه إنْ كان يريد المقيد وقد نصب القرينة على التقييد بالنحو المذكور في الاحتمال الاول فبيانه حينئذٍ يفي بتمام مرامه حتماً فيكون قد عمل بمقتضىٰ ظهور حاله. ولكي تتم الملازمة بين ارادة الاطلاق وبين مقتضىٰ الظهور الحالي المذكور نكون بحاجة الى اشتراط عدم وجود قرينة يكون الكلام معها وافياً بتمام المرام في فرض ارادة التقييد ولاشك في انَّ وجود القرينة بالنحو المذكور في الاحتمال الاول يوجب وفاء الكلام بتمام المرام في فرض ارادة التقييد اذاً فلا تتم معها الملازمة بين مقتضى ظهور حال المتكلم في انَّ كلامه يفي بتمام مرامه وبين كون مرامه هو المطلق لاالمقيد. وبهذا يظهر انَّ القدر المتيقن الذي لاشك في مساهمته في تكوين الدلالة الاطلاقية هو عدم نصب مايصلح للقرينية حتى في فرض تبديل المطلق بالعموم الوضعي بالنحو المذكور في الاحتمال الاول.

وامّا ما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول وما يمتاز به الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني فيجب أنْ نرجع فيهما ايضاً الى ذلك الظهور الحالي السياقي لنرىٰ انَّ دلالته الالتزامية على الاطلاق هل تتوقف ايضاً على شيء منهما أم لا؟

وامّا ما يمتاز به الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني وهو عبارة عن عدم بيان التقييد ضمن مطلق اخر نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه. فلاينبغي الشك في انه لايساهم في تمامية الدلالة الالتزامية المذكورة لانَّ الملازمة موجودة حتى مع

نصب اطلاق من هذا القبيل في مقابل هذا المطلق، ضرورة انَّ كلاً من هذين المطلقين وإنْ كان لوخلي وطبعه لشمل باطلاقه مورد الاجتماع لكنهما يتزاحمان عند الاقتران و يصبحان مجملين بلحاظ مورد الاجتماع وحينئذٍ لايكون المطلق الثاني بياناً لنفي الحكم عن الحصة غير الواجدة للقيد ـ التي هي مورد الاجتماع ـ حتى يجتمع ارادة المقيد مع وفاء كلامه بتمام مرامه فلا يكون كلامه وافياً بتمام مرامه إلَّا اذا كان مرامه المطلق وهذا معنى الملازمة بين مقتضى الظهور الحالي المذكور و بين ارادة المطلق ولم تنثلم هذه الملازمة بوجود المطلق الثاني فيتم مقتضي الاطلاق في كل منهما غاية الامر انهما يتزاحمان.

وامّا ما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول وهوعدم بيان التقييد ضمن عام نسبته الى هذا المطلق نسبة العموم من وجه فقد يقال بانه يساهم في تكوين الملازمة المذكورة لانَّ هذا العام بيان للقيدعند العرف فعلى تقدير وجود هذا العام لاملازمة بين وفاء كلامه بتمام مرامه و بين ارادته المطلق بل انه حينئذٍ يريد المقيد ومع ذلك يكون كلامه وافياً بتمام مرامه،فلكي يكون وفاء الكلام بتمام المرام ملازماً لارادة المطلق يجب اشتراط عدم نصب المتكلم القرينة على التقييد ولوضمن العام.

وقد يقال: انَّ هذا العام ليس بياناً للتقييد بالنحو الذي يقتضيه ظهور حال المتكلم، لانَّ ظاهر حال المتكلم لايقتضي وفاء كلامه بتمام مرامه بأيّ نحو كان بل انما يقتضي وفائه به مع مراعاةالتطابق بين مرامه وكلامه بلحاظ الكيفية فانَّ مايدعىٰ كونه مذكوراً في كلام المتكلم ضمن العموم لوكان مقصوداً له لبّاً فهو مقصود له على نحوالقيدية بحيث تضيق دائرة مفاد المطلق وهذه الكيفية غير محفوظة في العام وإنْ كان الكلام وافياً بذات المقيد وذات القيد وإن شئت قلت: انَّ ظاهر حال المتكلم بيان الحكم اثباتاً كماهو عليه ثبوتاً فكما ان الحكم لباً مجعول على نحو التقييد لاعلى نحو قضيتين كليتين متعارضتين فكذلك في مقام الا ثبات لابدَّ وان يكون بيان القيد بلسان التقييد فمثل هذا البيان لايكفي لسد حاجة الظهور الحالي المذكور بل يبقىٰ هذا الظهور مقتضياً لارادة المطلق حتى مع وجود العام، غاية الامر انه يزاحم حينئذٍ مدلول العام. فما يمتاز به الاحتمال الثاني على الاحتمال الاول ليس شرطاً في تمامية الدلالةالاطلاقية.

هذا كله بالنسبة الى مابه الاشتراك بين الصياغتين المذكورتين للمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة.

وامّا ماتمتاز به الصياغة الثانية التي اختارتها مدرسة المحقق النائيني (قده) وهو اشتراط عدم نصب قرينة ولومنفصلةعلى التقييد. ففيه فرضيّتان:

الفرضية الاولى: أنْ يقال باشتراط ذلك على نحو الشرط المتاخر. بمعنىٰ انَّ تمامية الدلالة الاطلاقية لكلام المتكلم من اول الامر مشروطة بعدم مجيء القرينة المنفصلة بعد ذلك بحيث لوجاءت القرينة المنفصلة بعد ذلك كشفت عن انَّ كلام المتكلم لم تكن فيه الدلالة الاطلاقية من اول الامر.

وهذه الفرضية باطلة ويمكن الايراد عليها حلاً ونقصاً:

امّا حلاً فهو خلاف الوجدان اذ انَّ الوجدان قاضٍ بانَّ الظهور الحالي السياقي المذكور يدلّ بالالتزام على الاطلاق منذ البداية والعقلاء يأخذون بهذا الظهور ولاينتظرون احتمال حدوث القرينة المنفصلة في المستقبل.

وامّا نقصاً، فلانها تستلزم عدم امكان التمسك بالاطلاق مادمنا نحتمل حدوث القرينة المنفصلة في المستقبل فضلاً عن صورة احتمال كونها حادثة فعلاً، ولايتوهم جريان اصالة عدم القرينة لانه إنْ أُريد بها الاصل العقلائي فلاشك في انَّ العقلاء انما ينفون احتمال وجود القرينة في طول وجود ظهور فعلي منجز،وإنْ أُريد بها الاستصحاب الشرعي فمن الواضح انَّ اثبات الظهور به حينئذٍ اخذ بلوازم الاصول.

الفرضية الثانية ـ أنْ يقال باشتراط ذلك على نحو الشرط المقارن لاعلى نحو الشرط المتاخر بمعنى أن الدلالة الاطلاقية لكلام المتكلم في كل آن متوقفة على عدم حدوث القرينة المنفصلة منه الى حين ذلك الآن بحيث لوجاءت القرينية المنفصلة لم تكشف عن عدم الدلالة الاطلاقية من اول الامر بل اسقطت تلك الدلالة من حينها أي حين حدوث تلك القرينة.

وقد تبنت هذه الفرضية مدرسة الميرزا (قده) ظناً منهابانها تعالج النقص المذكور في الفرضية الاولىٰ لكنها ايضاً لا تسلم من الاعتراض حلاً ونقصاً.

امّا نقضاً، فلانه وإنْ امكن حنيئذٍ التمسك بالاطلاق قبل مجيء القيد المنفصل

حتىٰ مع احتمال مجيئه في المستقبل لكنه يصحّح التمسّك به عند احتمال كون المقيد المنفصل قدجاء فعلاً ولم يصل إلينا لأنّنا حينئذٍ لانتأكد من الظهور الاطلاقي.

وامّا حلاً، فلانَّ هذه الفرضية وإنْ لم يرد عليها الوجدان الذي ادعيناه في الفرضية الاولى لانها لا تنافي عمل العقلاء بذاك الظهور الحالي السياقي من أول الامر دون انتظار لاحتمال مجيء المقيد المنفصل لكنها غير معقولة في نفسها ثبوتاً لانَّ ظاهر حال المتكلم يمكن افتراضه على شكلين:

الشكل الاول ـ أنْ يقال بانَّ ظاهر حال المتكلم يقتضي كونه بصدد بيان تمام مرامه بشخص هذا الكلام الذي يتكلمه فعلاً.

الشكل الثاني ـ أنْ يقال بانَّ ظاهر حال المتكلم يقتضي كونه بصدد بيان تمام مرامه لابشخص كلامه بل بمجموع مايصدر منه في شخص كلامه وفي المستقبل.

فاذا بنينا على الشكل الاول انتج انَّ مقتضىٰ الظهور الحالي المذكور انما يستلزم ارادة الاطلاق عند انتفاء القرينة المتصلة سواءً كانت القرينة المنفصلة موجودة أو منتفية لانَّ القرينة المنفصلة حينئذٍ لا تلبي مقتضىٰ الظهور الحالي المذكور على فرض ارادة التقييد فيتعين ارادة الاطلاق فلايشترط في الدلالة الاطلاقية عدم نصب قرينة منفصلة على التقييد.

وامّا اذا بنينا على الشكل الثاني وقلنا بانَّ ظاهر حال المتكلم انه بصدد بيان تمام مرامه لابشخص كلامه بل بمجموع مايصدر منه الآن وفي المستقبل، فهذا ينتج انَّ هذا الظهور الحالي انما يستلزم ارادة الاطلاق عند انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة معاً بحيث مالم نتأكد بذلك لانستطيع التمسك بالاطلاق وهذا يعني انَّ الدلالة الاطلاقية مشروطة على نحو الشرط المتأخر بعدم نصب قرينة منفصلة. وقدأشرنا الى أنَّ هذا الشكل الثاني منافٍ للوجدان لأنَّ ظهور الحال المذكور يمكن الأخذ به وجداناً من أول الأمر دون انتظار لاحتمال مجيء القرينة المنفصلة.

وامّا فرضية كون الدلالة الاطلاقية مشروطة بعدم نصب القرينة المنفصلة على نحو الشرط المقارن. فهي تستدعي افتراض شكل ثالث للظهور الحالي المذكور وهو أنْ يقال بانَّ ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مرامه في كل آنٍ بمجموع مايصدر منه الى

ذلك الآن لكن الظهور الحالي المذكور بهذا الشكل غير معقول ثبوتاً، لانه يستلزم انقلاب نفس الظهور الحالي وعدم وجود اساس له بل الظهور الحالي السياقي في كلامه يقتضي كونه مريداً للاطلاق الى حين صدور القرينة المنفصلة، ومريداً للتقييد في ذلك الحين وهذا واضح البطلان.

وهكذا يتضح انَّ الدلالة الاطلاقية غير مشروطة بعدم نصب قرينة منفصلة على التقييد لاعلى نحو الشرط المتأخر ولاعلى نحو الشرط المقارن فاذا صدرت القرينة المنفصلة فانما هي ترفع حجية الدلالة الاطلاقية في المطلق ولا ترفع اصل دلالته على الاطلاق فالصحيح في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة الصياغة الاولىٰ التي اختارها المحقق الخراساني (قده) من عدم نصب قرينة متصلة على التقييد.

وقد ظهر من خلال مجموع ماذكرناه انَّ المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة انما تساهم في أصل تكوين الدلالة الاطلاقية وليس دورها مجرد رفع المانع، وبتعبير آخر: مع وجود القرينة المتصلة لامقتضي للاطلاق لاانَّ المقتضي موجود لكن القرينة المتصلة تمنع عن تأثير ذلك فعدم نصب القرينة المتصلة شرط في تكوين أصل مقتضي الاطلاق، والنكتة في ذلك ماقلناه من انَّ الاطلاق مدلول التزامي للظهور الحالي السياقي المذكور فمقتضي الاطلاق يتكوّن من ثبوت المقدمة الاولىٰ ـ ويحصل الثاني بعدم نصب القرينة على القيد ـ المقدمة الثانية ـ الملزوم والملازمة ويحصل الأول بالظهور الحالي ـ.

وامّا المقدمة الثالثة التي اضافها صاحب الكفاية (قده) الى مقدمات الحكمة وهي (عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب) فقد ذكر انَّ من شرائط انعقاد الاطلاق عدم وجود قدر متيقن بأنْ يكون بعض حصص المطلق اولىٰ بثبوت حكم المطلق فيه بحيث لايحتمل ثبوته في غيره دون ثبوته فيه.

وذكر في تقريب شرطية هذه المقدمة انه لو كان بعض حصص المطلق قدراً متيقناً كان ثبوت الحكم فيه معلوماً ومبيناً للمخاطب لامحالة. ومعه لو كان تمام مراد المتكلم هو المقيد اي تلك الحصة لاالمطلق لم يلزم منه الخلف ونقض الغرض الذي هو مقتضي ذلك الظهور الحالي للمتكلم من كونه في مقام البيان على ماتقدم في شرح

الاطلاق، ومعه لايبقى كاشف عن ارادة الاطلاق لأنَّ الكاشف عنه كان هذا الظهور ومايقتضيه من نقض الغرض لوكان تمام مراده المقيد.

ثم استدرك على ذلك بما اذا أُريد بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده انه في مقام افادة تمام مراده للمتكلم مع افادة انه تمام المراد. فانه على هذا مجرد كون بعض حصص المطلق متيقناً لاينافي الاطلاق اذ لوكان مقصوده المقيدالمتيقن فتمام المراد وإنْ كان بيناً ومعلوماً لدى المكلف واقعاً لكنه لايعلم انه التمام وقد افترضنا انَّ اللازم ذلك.

والصحيح انَّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لايضر بانعقاد الاطلاق

وذلك- اولاً - لانَّ المقصود من بيان تمام المراد بيان تمام ماهو مأخوذ في موضوع الحكم من القيود في مرحلة الجعل لانَّ هذا هو مدلول الخطاب وليس المراد بيان تمام ماهو مصداق لموضوع الحكم في الخارج، وكم فرق بين المطلبين فانه بلحاظ مرحلة الجعل يكون التقييد هو الاكثر والزائد على الاطلاق والطبيعة المهملة بينما بلحاظ مرحلة التطبيق الخارجي تكون الحصة هي الاقل والاطلاق هو الاكثر والازيد، ومن الواضح انه في موارد وجود القدر المتيقن وإنْ كان المقيد مبيّناً إلّا انَّ المبيّن هو ثبوت الحكم عليه واندراجه تحته على كل حال. واما موضوع الجعل وتقيّده بالقيد فغير مبين. فلوكان ثابتاً واقعاً وجدّاً كان خلاف الظهور الحالي المذكور.

وثانياً - لوسلمنا انَّ الميزان بيان تمام ماهو المراد بلحاظ المصاديق الخارجية لابالقياس الى مرحلة الجعل، فلافرق حينئذٍ بين أن يكون القدر المتيقن ثابتاً من نفس الخطاب أو من الخارج، فانه على كلا التقديرين لايلزم الخلف لوكان مقصود المتكلم هو المقيد المتيقن لانه تمام المراد ومبين ايضاً ولوفي ضمن المطلق، نعم لولم يكن في البين قدر متيقن اصلاً كان الاطلاق منعقداً لانَّ ارادة كل حصة خاصة وإنْ كانت في نفسها لولوحظت فهي مبينة ولوفي ضمن المطلق إلّا انه باعتبار تعارض ذلك مع احتمال ارادة حصة اخرى مقابلة فلايكون شئ من الحصص المتقابلة مبنية لامحالة وهذا بخلاف ماإذا كان هناك قدر متيقن ولومن الخارج، اللّٰهُمَّ إلّا أنْ يدّعىٰ عنايات اضافية.

وثالثاً ـ انه لافرق ايضاً بناءً على هذاالطرز من التفكيروالتفسير للاطلاق بين أنْ يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد واقعاً أو انه زائداً على ذلك في مقام بيان انه التمام. فانَّ غاية مايلزم من ذلك أنْ يكون هناك ظهوران حاليان للمتكلم، احدهما انه في مقام بيان تمام المراد، والآخرانه في مقام بيان كونه تمام المراد ايضاً أي انه ليس غيره مراد، إلَّا انَّ اضافة هذا الظهور لايجدي نفعاً في اثبات الاطلاق بل بمقتضىٰ الظهور الاول نفسه نثبت انَّ المقيد المتيقن هو التمام لانَّ ثبوت الحكم على جميع الافراد غير معلوم فلايكون مبيناً بتمامه لو كان هو المراد وبمقتضىٰ كونه في مقام بيان تمام المراد نستكشف انه ليس مراداً وأنَّ تمام المراد هو المقيد المتيقن.

ورابعاً ـ انَّ هذا الطرز من التفكير لاينسجم مع طبيعة الدلالة الاطلاقية وملاك دلالة مقدمات الحكمة، فانَّ جوهر هذه الدلالة قائمة كما تقدم على انَّ اسم الجنس وحده لايفي بالدلالة على ارادة المقيد وانما يفي بالدلالة على ارادة المطلق لكون المقيد مركباً من الطبيعة الجامعة مع زيادة التقييد فافادته بحاجة الى مزيد بيان، وهذا انما يكون على تقدير التصور الاول المتقدم في فهم وتفسير الاطلاق أي أنْ يكون النظر الى مرحلة الجعل الذي يكون فيه التقييد ازيد من الاطلاق لابلحاظ مرحلة المجعول والمصاديق الخارجية التي يكون فيها الاطلاق ازيد من الحصة، فانه بهذا اللحاظ لايكون هناك مايفي باثبات الاطلاق لانَّ اسم الجنس لايفي بارادة جميع الافراد كماهو واضح واثبات ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة دوري إذ الكلام في نفس هذه المقدمات الموقوفة على وفاء اللفظ في نفسه بارادته.

وهكذا اتضح انَّ وجود قدر متيقن بحسب مقام التخاطب فضلاً عن ثبوته من الخارج لايضر بانعقاد الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة.

«تنبيهات»

التنبيه الاول ـ انه على ضوء ماتقدم في تفسير الاطلاق ومقدمات الحكمة تتضح امور وكلمات كثيراً ماتتردد علىٰ الالسن.

منها ـ انَّ الاطلاق مدلول تصديقي لاتصوري، ووجه ذلك واضح على ضوء ماتقدم فانَّ ملاك

الاطلاق هو الظهور الحالي للمتكلم في انه بصدد بيان تمام ماهو دخيل في مراده التصديقي وهو الجعل والحكم وهذا لاينتج اكثر من اثبات ماهو المدلول التصديقي اي الحكم وحدوده.

ومنها ـ انَّ المطلق لايثبت الحكم على الافراد بل على ذات الطبيعة خلافاً للعام ووجهه ظاهر ايضاً، فانَّ الاطلاق عبارة عن احراز عدم دخل القيد في موضوع الحكم زائداً على الطبيعة وهذا غاية مايقتضيه اثبات انَّ موضوع الحكم ذات الطبيعة وامَّا سراية الحكم الى كل فرد من افراد الطبيعة فبحكم العقل بانحلال الطبيعة واحكامها بعدد الافراد في مرحلة التطبيق وهذا بخلاف العام حيث تكون الافراد ولو اجمالاً متصورة ومدلولة للكلام.[1] ومدلولة للكلام!

ومنها ـ انَّ الاطلاق رفض للقيود لاجمع لها ووجهه ظاهر ايضاً فانَّ الاطلاق انما يعني استكشاف عدم دخل القيد في المرام ثبوتاً لعدم ذكره في موضوع الحكم اثباتاً فهو انتقال من عدم القيد اثباتاً الى عدم دخله ثبوتاً لاالى دخل القيود جميعاً في الحكم فانَّ هذا امر زائد لا تقتضيه مقدمات الحكمة بوجه كما لايخفى.

ومنها ـ انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد اثباتاً من التقابل بين العدم والملكة أي انَّ عدم نصب القرينة على القيد انما ينتج الاطلاق و يكشف عنه في مورد يكون المتكلم قادراً على ذكر القيد أي لايكون ممنوعاً عنه لتقية أو عجز أو ضيق وقت أو غير ذلك وإلَّا فلا تنشأ الدلالة الالتزامية من مجرد عدم ذكر القيد على ارادة الاطلاق كما هو واضح، وهذا غير مايذكر في بحث التعبدي والتوصلي من امكان الاطلاق وعدمه بلحاظ القيود الثانوية والتقسيمات الثانوية للحكم فانَّ الملحوظ هناك التقابل بين الاطلاق والتقييد ثبوتاً لااثباتاً.

التنبيه الثاني ـ انه اتضح على ضوء ماتقدم انَّ الاطلاق ومقدمات الحكمة انما تجري بلحاظ المدلول التصديقي للكلام وهو النسبة التامة الحكمية واطرافها ولاتجري بلحاظ النسبة الناقصة التقييدية لانها ليست إلَّا مدلول تصورياً بحتاً. وقد تقدم انَّ مقدمات الحكم لا تشخص ماهو تصور المتكلم في مقام الاستعمال فانَّ ذلك يؤخذ من نظام

١ــ تقدم الإشكال في ذلك في بحوث العموم فراجع.

اللغة والعلاقة اللغوية بين الالفاظ التي يستعملها المتكلم ومعانيها. نعم بالنسبة الى امكان اجراء الاطلاق في مدلول نفس النسبة التامة التي بازائها مدلول تصديقي هناك بحث تقدم التعرض له في مبحث الواجب المطلق والواجب المشروط، حيث كان يدعىٰ انَّ حرفية معنى النسبة تمنع عن امكان اجراء الاطلاق فيه وقداجيب عليه مفصلاً هناك .

التنبيه الثالث ـ في شمولية الاطلاق و بدليته. ولا اشكال انَّ الاطلاق قد يكون شمولياً كمافي (أحلّ الله البيع) وقد يكون بدلياً كما في (اعتق رقبة) بل قد يكون الاطلاق في حكم واحد بلحاظ موضوعه شمولياً و بلحاظ متعلقه بدلياً كما في (اكرم العالم) فانه بلحاظ افراد العالم يكون الحكم شمولياً ولكن بلحاظ اقسام الاكرام لايجب إلَّا تحقيق مسماه ولايلزم تحقيق كل انواع الاكرام، كما انه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلق ايضاً شمولياً كما في (لا تكذب) مثلاً. ومن هنا يأتي السؤال عن منشأ الشمولية والبدلية مع كون الدال على الاطلاق في تمام الموارد شيئاً واحداً وهو مقدمات الحكمة، فكيف اختلفت النتيجة مع وحدة المقدمة؟.

وقد عولجت هذه النقطة في كلمات المحققين بوجوه عديدة:

الوجه الاول ـ ماافاده السيد الاستاذ من انَّ مقدمات الحكمة في جميع الموارد لا تثبت إلَّا مطلباً واحداً وهو انَّ موضوع الحكم أو متعلقه ذات الطبيعة وامّا الشمولية والبدلية فتثبت بلحاظ قرينة عقلية أو عرفية تعين البدلية تارة والشمولية اخرى، فمثلاً قولك (لا تكذب) انما اصبح النهي بلحاظ متعلقه ـ وهوالكذب ـ شمولياً لانَّ البدلية غير معقولة، لانَّ النهي عن كذب مالغو محض فانَّ الكذاب مهما يكون كذاباً فهو لايكذب بجميع الاكاذيب لكي يطلب منه ترك كذب ما، وهذا بخلاف المتعلق في الاوامر (كصلِّ) مثلاً فانه لايحتمل فيه الشمولية اذ لايعقل أنْ يجب على المكلف الاتيان بجميع افراد الصلاة فانه غير مقدور له فيتعين أنْ يكون الاطلاق بدلياً فيه.

وهذا الجواب لايضع يده على فذلكة الموقف لوضوح انَّ ملاك استفادة البدلية ليست في قيام قرينة على امتناع الشمولية وكذلك في طرف العكس بشهادة استفادة البدلية أو الشمولية في موارد يعقل فيها كلا الامرين كما في (اكرم العالم) فانه كما يمكن جعل وجوب الاكرام على طبيعي العالم بنحو الشمول كذلك يمكن جعله على

فرد منهم كما في (اكرم عالماً) مثلاً[1].

الوجه الثاني ـ ماأفاده المحقق العراقي (قده) من انَّ مقتضى الاصل في المطلق أنْ يكون بدلياً وامّا الشمولية فبحاجة الى مؤونة زائدة تثبتها، وذلك لانَّ مقتضىٰ مقدمات الحكمة انَّ موضوع الحكم هو الطبيعة الجامعة بين القليل والكثير والفرد والافراد والجامع يتحقق بتحقق فرد فيكون بدلياً لامحالة وامّا الشمولية فلابدَّ في استفادتها من عناية اضافية وهي ملاحظة جميع الافراد وسريان الحكم اليها.

وفيه ـ اولاً ـ ثبوتاً ليست الشمولية فيه عناية زائدة على البدلية وما أُفيد نشأ من الخلط بين العموم والاطلاق، فانَّ ملاحظة الأفراد انَّما هو في باب العموم لاالاطلاق وإنْ كان شمولياً كما تقدّم بيان ذلك غير مرّة.

وثانياً ـ اثباتاً نحن لانجد أي عناية اضافية في استفادة الاطلاق الشمولي كما في (اكرم العالم) فانه ليس فيه عدا اسم الجنس الدال على الطبيعة واللام الدال على الجنس وشئ منهما لايتضمن عناية اضافية تقتضي الشمولية ولوتوهم دلالة اللام مثلاً على الشمولية غيّرنا المثال الى موارد الاضافة كقولك (احترم عالم البلد) مثلاً.

الوجه الثالث ـ ماافاده المحقق الاصفهاني (قده) وهو عكس ماتقدم من المحقق العراقي (قده)، حيث ادعىٰ انَّ مقتضىٰ الاصل في الاطلاق الشمولية لانَّ الاطلاق يثبت انَّ الطبيعة هي المأخوذة لبّاً وبما انَّها مأخوذة بماهي فانية في الخارج لابما هي هي أي الموضوع والمناط هو الوجود الخارجي للطبيعة وبما انَّ كل فرد هو وجود للطبيعة لامحالة أي انَّ الطبيعة نسبتها الى الافراد نسبة الاباء الى الابناء فلامحالة يكون مقتضىٰ الاصل ثبوت حكمها علىٰ كل مورد تثبت فيها الطبيعة وهو معنى المشولية. وامّا البدلية فبحاجة الى اخذ قيد الوحدة أو الوجود الاول من الطبيعة مثلاً معها لكي لايصدق على الوجود الثاني والثالث مثلاً.

وهذا الوجه ايضاً كسابقة غير صحيح ثبوتاً ولااثباتاً على ماتقدم في بحوث انحلالية

١ ــ بل لو كان هذا الذي افاده هو الملاك فهو لايقتضي تعين البدلية دائماً فمثلاً عدم مقدورية تمام افراد الصلاة لايستلزم جعله بدلياً فليكن شمولياً في حدود المقدور منها كما هو كذلك بالنسبة الى كل خطاب وتكليف حيث يكون مقيداً موضوعاً ومحمولاً بالمقدور من افرادها.

النواهي بلحاظ متعلقاتها.

والصحيح أنْ يقال: انَّ الشمولية والبدلية لهما معنيان:

١ـ الشمولية والبدلية بلحاظ الحكم بمعنىٰ كون الحكم منحلاً الى احكام عديدة بعدد افراد الموضوع خارجاً بنحو يكون هناك احكام عديدة لكل منها امتثاله وعصيانه الخاص فيكون شمولياً أو وجود حكم واحد له امتثال واحد وعصيان واحد فيكون بدلياً.

٢ـ الشمولية والبدلية في مرحلة الامتثال بمعنىٰ انَّه بعد فرض وحدة الحكم فهل انه يمتثل ضمن فرد واحد أو افراد عديدة. فيقال انه في الاوامر يكون الاطلاق في المتعلق بدلياً وفي النواهي يكون شمولياً، إلَّا انَّ هذا المعنىٰ الثاني للشمولية والبدلية ليس بحسب الحقيقة من شؤون الاطلاق ومقدمات الحكمة الجارية في مدلول الكلام بل هو كما قال صاحب الكفاية بنكتة عقلية هي انَّ الطبيعة توجد بوجود فرد منها ولا تنعدم إلَّا بانعدام افرادها وبما انَّ الامر طلب الايجاد والنهي طلب الترك من هنا كان الاول يمتثل باتيان فرد والثاني لايمتثل إلَّا بترك تمام الافراد.

وامّا المعنىٰ الاول من الشمولية والبدلية فالصحيح فيه التفصيل بين موضوع الحكم في القضية المجعولة و بين المتعلق فالحكم بلحاظ موضوعه الاصل فيه أنْ يكون شمولياً ما لم تفرض فيه عناية على الخلاف وهو بلحاظ متعلقه يكون بدلياً أي لاينحل الى احكام ما لم يفرض عناية على الخلاف ايضاً.

وقد شرحنا هذا المدعى في بحوث الاوامر. وملخصه: انَّ موضوع الحكم يؤخذ في القضية المجعولة مفروغاً عنه ومقدر الوجود ولهذا ترجع القضايا الحقيقية الى شرطية وهذا بخلاف المتعلق فانه يطلب تحقيقه بالحكم فلو كان مفروغاً عنه كان الامر به لغواً، وحينئذٍ يقال: انَّ الطبيعة المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم يستتبع لامحالة انطباقها على جميع مايصلح أنْ يكون مصداقاً لها لأنَّ كلّ فرد من تلك الأفراد نسبته إليها على حدّ واحد فيكون له حظ منها لامحالة وممّا يترتب عليها من الآثار والأحكام وهو معنى انحلال الحكم بلحاظ الموضوع وشموليته. وامَّا بلحاظ المتعلّق فالقاعدة تقتضي العكس لانَّ المتعلق لم يفرض وجوده مفروغاً عنه كي يتعدد الحكم في مرحلة التطبيق و يوجد لهذه القاعدة استثناءان:

احدهما ـ بلحاظ الموضوع حيث انَّ الاصل في طرف الموضوعات أنْ يكون الحكم شمولياً بلحاظها إلَّا اذا كان الموضوع منوناً فيصير الاطلاق بدلياً حينئذٍ من جهة دلالة التنوين على قيد الوحدة.

الثاني ـ بلحاظ المتعلق حيث انَّ الاصل فيه أَنْ يكون الحكم بدلياً إلَّا في متعلقات النواهي حيث يستفاد منها انَّ كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للحرمة بحيث توجد احكام عديدة بلحاظ كل واحد منها فلوعصى وشرب خمراً معيناً بقيت الحرمة على الافراد الاخرى. وهذه الدلالة بحسب الحقيقة دلالة تصديقية قائمة على اساس مناسبة عرفية وهي غلبة انحلالية المفسدة بحيث يكون كل فرد من الحرام واجداً للمفسدة مستقلاً عن فعل الاخر وتركه.

التنبيه الرابع ـ في الانصراف وهوعبارة عن انس الذهن بمعنىٰ معين مما ينطبق عليه اللفظ، وهوعلى اقسام ثلاثة:

١ ـ الانصراف الناشئ من غلبة الوجود كما اذا كان بعض افراد المطلق وحصصه اغلب وجوداً من حصصه الاخرى، فقد توجب هذه الغلبة في الوجود انس الذهن مع تلك الحصة الغالبة. وهذا النحومن الانصراف انصراف بدوي لااثر له ولايهدم الاطلاق لأنَّ فهم ذلك المعنىٰ الخاص ليس مسبباًعن اللفظ ومستنداًاليه لكي يكون مشمولاًلدليل حجية الظهور وانما هو بسبب غلبة خارجية ولادليل على حجيته. اللهم إلَّا اذا كانت الندرة بدرجة بحيث يرىٰ ما وضع له اللفظ ليس مقسماً شاملاً لما ينصرف عنه و يكون هذا بحسب الحقيقة من نشؤضيق وتحديد في المدلول.

٢ ـ الانصراف الناشئ من كثرة استعمال اللفظ في حصة معينة مجازاً أوعلى نحو تعدد الدال والمدلول فانَّ ذلك قد يوجب شدة علاقة وأنس بين اللفظ و بين تلك الحصة وهذا أنس لفظي لاخارجي لانه ناشئ من استعمال اللفظ في المعنىٰ وافادة المعنىٰ به وهو الذي يؤدي الى الوضع التعيني اذا بلغ مرتبة عالية كما في المنقول أو المشترك وامّا اذا لم يبلغ تلك المرتبة فلايتحقق وضع بل مجرد أنس وعلاقة شديدة، وهذا قد يكون صالحاً للاعتماد عليه في مقام البيان فالانصراف بهذا المعنىٰ قد يوجب الاجمال وعدم تمامية الاطلاق.

٣ ـ الانصراف الناشئ من مناسبات عرفية أو عقلائية كما في التشريعات التي لها جذور عرفية مركوزة عرفاً أو عقلائياً فانها قد توجب التقييد ايضاً كما اذا قال «الماء مطهر» فانه ينصرف الى الماء الطاهر لمركوزية عدم مطهرية النجس.

التنبيه الخامس ـ في التمييز بين الاطلاق الحكمي والاطلاق المقامي فانهما مختلفان جوهراً، وذلك لان التقييد المحتمل والمراد نفيه بالاطلاق الحكمي على فرض ثبوته يكون قيداً في المراد من اللفظ وموجباً لضيق دائرة مدلوله فاذا قال (اكرم الفقير) واراد الفقير العادل كان ذلك تضييقاً في مدلول اكرم الفقيراللفظي، وامّا الاطلاق المقامي فالتقييد المحتمل في مورده لايكون قيداً فيما ذكر في الكلام بل هو مراد آخر علاوة على المرام المدلول عليه باللفظ كما اذا قال (ألا اعلمكم وضؤ رسول الله) فذكر انه غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين فانه يستفاد بمقتضىٰ الاطلاق المقامي عدم جزئية المضمضة او الاستنشاق مثلاً، ولهذا يكون الاطلاق الحكمي ظهوراً عاماً ليس بحاجة الى عناية خاصة لانَّ مقتضىٰ ظهور حال كل متكلم ذكر كلاماً انه في مقام بيان تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه، وامّا الاطلاق المقامي فباعتبار كونه مرتبطاً بمرام آخر علاوة على مدلول اللفظ فالاستفادة منه مبتنية على عناية زائدة ومقام بيان خاص اكثر مما قد ابرزه الكلام الذي تكلم به المتكلم ولذلك لم يكن الاطلاق المقامي ظهوراً قانونياً عاماً بل بحاجة الى قرينة خاصة وهذه القرينة على قسمين:

١ ـ لفظية صريحة أو ظاهرة كما في المثال المتقدم.

٢ ـ دلالة الاقتضاء المناسبة مع شأن الشارع الاقدس وذلك فيما يفرض انَّ جزء من اجزاء الوظيفة كان مما يغفل عنه عادة بحيث لولا تعرض الشارع بنفسه له لم يلتفت اليه عامة الناس لكون احتماله لايخطر على الاذهان العادية فانه في مثل ذلك ينفى بسكوت المولىٰ ولوفي مجموع خطاباته احتمال دخله وقيديته. كما يقال ذلك في مثل نفي احتمال دخل القيود الثانوية في التكليف كقصد الوجه والتمييز.

«حالات اسم الجنس»

تارة يكون اسم الجنس نكرة، واخرىٰ معرفاً باللام أو مضافاً الى المعرَّف به، وثالثاً لايطرأعليهاشيء من التنوين أو اللام. ولااشكال في القسم الثالث من حيث صلاحيته للاطلاق والتقييد وصلاحيته للتعيين صدقاً وانطباقاً في تمام الافراد بنحو الشمول ببركة الاطلاق ومقدمات الحكمة أو بدلاً وفي فرد معين ببركة الدال على التقييد. وانما البحث عن مايتغير من مدلوله بدخول التنوين أو اللام عليه ومن هنا يقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: دخول التنوين على اسم الجنس ـ ولااشكال في انه بذلك ينسلخ اسم الجنس عن الصلاحية للتعين الاستغراقي وللتعين في فرد خاص لانَّ التنوين يدل على الابهام والنكارة فيتعذَّر في حقه التعيين ومن هنا ينقلب الاطلاق فيه من الشمولية الى البدلية.

امّا انسلاخه عن التعيين الاستغراقي فقد ذكر في تقريبه وتفسيره انَّ التنوين الدال على التنكير يلحق قيد الوحدة بمدلول اسم الجنس فيصبح قولنا (اكرم عالماً) في قوة قولنا (اكرم واحداً من العلماء) ومعه يستحيل في حقه الشمولية لانه يستوجب استيعاب تمام الاحاد وهو خلف الوحدة.

وهذا البيان يتعرض عادة الى اشكالين حَلّيّ ونقضي:

امّا الاشكال الحَلّيّ فحاصله: انَّ الوحدة والواحد ايضاً من اسماء الاجناس وصالح للاستغراقية ولهذا يمكن أنْ يدخل عليه اداة العموم كقولنا (اكرم كل واحد من العلماء) الدال على الاستغراقية الاداتية فضلاً عن الحكمية. فكيف يكون تقييد اسم جنس اخر به موجباً لانسلاخه عن القابلية للاستغراقية.

وامّا النقض فبالنكرة الواقعة في سياق النهي والنفي كقولك (لا تشتم مؤمناً) فانها تدل على الاستغراقية مع وجود التنوين.

والجواب: امّا عن الحلّ فبان قيد الوحدة له ثلاث معان:

١ ـ الواحد في مقابل الكثير والذي هو موجود ضمن الكثير، وواضح انَّ هذا

المعنىٰ على حد سائر اسماء الاجناس مفهوم كلّي صالح للشمولية وليس مرادنا من قيد الوحدة هذا المعنىٰ.

٢ ـ الواحد فقط أي الواحد بشرط لاعن الزائد، وفي مثل ذلك يستحيل الاطلاق الشمولي لانه خلف حد الوحدة إلّا ان هذا المعنىٰ ليس مقصوداً ايضاً على ماسوف يظهر.

٣ ـ الواحد بحده لكن لافي نفس الامر بل من ناحية هذا الكلام أي الواحد فقط اثباتاً لا ثبوتاً، وهذا هو المقصود في المقام بمعنىٰ انَّ اسم الجنس بعد دخول التنوين عليه من ناحية نفسه لايصدق إلّا على الواحد فقط من دون أنْ ينفي ثبوت الاكثر في الواقع ونفس الامر وبهذا يختلف هذا المعنىٰ عن المعنىٰ السابق ولهذا لواكرم عالمين دفعة واحدة كان ممتثلاً[1].

وامّا الجواب عن النقض فبما تقدم فيما سبق من انَّ استفادة الاستغراقية في موارد النهي والنفي إنْ أُريد بها الاستغراقية بلحاظ مرحلة الامتثال فهي بقانون عقلي يقضي بانَّ الطبيعة لا تنتفي إلّا بانتفاء تمام افرادها وإنْ أُريد بها الاستغراقية في نفس الحكم فهو بدلالة سياقية خارجية وهي دلالة تصديقة على انَّ المفسدة انحلالية[2].

١ ــ جعل هذه الامور معانٍ لمفهوم الواحد لايخلو من اشكال، فانه ليس له إلّا معنى واحد بل اخذ مثل هذه الاعتبارات في المدلول التصوري مشكل تصويره ثبوتاً.

ويمكن ان يقال: انَّ المفاهيم بمانها منتزعة من الخارج فتكون ملحوظة في الذهن بما هي فانية في الخارج بحيث يشار بها الى الخارج ومن هنا كان لابدَّ مع لحاظ الطبيعة من امر آخر وهو بمثابة تكية للاسم على ماعبر به في كلمات اللغويين وهو التنوين أو اللام، وهذا معناه انَّه باللام يلحظ المفهوم فانياً امَّا في فرد معيَّن معهود أو في الجنس حيث انَّ الافناء في الجنس والاشارة اليه بماهو أمر خارجي معقول أيضاً، وبالتنوين يفنى المفهوم في فرد لامعين الذي هو معنى البدلية. ولعله اذا أمكن اثبات هذا المعنى تحلّ على أساسه مشاكل عديدة في أمثال المقام فالمسألة بحاجة الى مزيد تأمّل.

٢ ــ كيف يمكن ذلك مع فرض وجود التنوين الدال على الوحدة؟ ولماذا لايكون قرينة على عدم الانحلالية في خصوص ذلك؟ وإنْ شئت قلت: انَّ فناء الطبيعة بفناء افرادها صحيح ولكن الكلام في تحديد تلك الطبيعة وهل هي شرب خمر واحد أو شرب كل خمر فاستفادة تعلق الحرمة الواحدة بشرب كل خمر فيه مطلب زائد على مايقتضيه القانون العقلي لابدَّ في اثباته من التماس تخريج لفظي أو عرفي. ويمكن أنْ يقال في حلّ الاشكال: بانَّ التنوين يدلّ على الاشارة بالطبيعة الى فرد لابعينه بناءً على ماتقدّم من انَّ التنوين أو اللام يرتبطان بكيفية افناء المفهوم والطبيعة في الخارج وحينئذٍ ايجاد الفرد لابعينه يكون بايجاد فرد واحد وامّا انتفاءه فلايكون إلّا بفناء تمام الافراد ولهذا نجد الشمولية حتى اذا دخل في سياق النهي اداة البدلية كقولك لا تشرب أي خمر ولعل هذا هو مقصود السيد الاستاذ.

وبهذا يتضح الوجه في انسلاخ اسم الجنس بعد تنكيره عن التعين في فرد معين فانه مقتضىٰ الابهام والتنكير المستفاد من التنوين فهو من ناحية نفسه لايكون معيّناً وإنْ فرض تعينه ثبوتاً كما في قوله تعالىٰ (وجاء رجل من اقصىٰ المدينة). وبهذا نستنتج انَّ كل تنوين نراه في اسم جنس متعين من ناحية نفس الكلام استغراقياً أو شخصياً فليس بتنوين تنكير بل تمكين من قبيل اكرم كلَّ رجل[1]. ومن قبيل اكرم رجلاً زارك بالامس اذا أُريد به الاشارة الى رجل معين معهود.

المقام الثاني: دخول اللام على اسم الجنس ـ ولااشكال في انه بذلك يخرج اسم الجنس عن الابهام والاهمال الى التعيين، وقد فسر المشهور ذلك على اساس انَّ اللام موضوعة للتعيين ومن هنا يفيد التعريف، والتعيين محفوظ حتى في موارد الجنس، فانَّ الجنس ايضاً له تعين ذهني، وإنْ شئت عبرت عنه بالتعين الجنسي.

وقد استشكل في ذلك صاحب الكفاية (قده) بانه إنْ أُريد دلالة اللام على التعيين الخارجي فمن الواضح عدم وجود تعين خارجي في موارد لام الجنس، وإنْ أُريد التعين الذهني أي تعين الطبيعة في الذهن فمن الواضح أنَّه إنْ أُخذ هذا التعين في مدلول اللفظ صار ذهنياً وبذلك يخرج عن الصلاحية للانطباق على الخارجيات إلّا بالمجاز والتجريد وبطلانه واضح.

ومن هنا التزم (قده) بانَّ اللام موضوعة للتزيين كما هو كذلك في موارد دخولها على الاعلام. وانَّ معاملة اللغة مع المزين به معاملة التعريف لكونه معرفة باللفظ نظير التأنيث اللفظي الذي قد اعطي حكم التأنيث الحقيقي فلاغرابة.

وقد حاول بعض المحققين التخلص عن اشكال صاحب الكفاية (قده) مع الالتزام بمقالة المشهور من دلالة اللام على التعيين فذكروا محاولات نقتصر فيمايلي على ماافاده المحقق الاصفهاني (قده) بهذا الصدد. فقد افاد بانَّ الاشكال المذكور مبني على تخيل ارادة التعيين الذهني للجنس بينما المقصود التعيين الجنسي فانَّ كل ماهية

١ ــ الاستغراقية هنا ليست مستفادة من نفس اسم الجنس بل مستفادة من كل وهي مضافة الى النكرة الدالة على فرد من الطبيعة لابعينه فتدلّ على استيعاب كلّ الأفراد.

بحسب شؤونها وحدودها وتشخصها الماهوي متميزة عن غيرها ومتعينة واقعاً والمراد افادة هذه اللون من التعين ولايلزم منه ذهنية المعنىٰ.

وفيه ـ انه إنْ أُريد مفهوم التعين الماهوي فمن الواضح انه كسائر المفاهيم في اسماء الاجناس مفهوم غير معين واقعاً فضمه الى مفهوم غير معين لايفيد تعريفاً بل تحصيص، وإنْ أُريد منشأ انتزاع التعين أي مابه تتعين الماهية فهي في الماهيات حدودها وهي داخلة في مدلول اسم الجنس المدخول للاّم فلم تزد اللام شيئاً على مدخولها.

والصحيح في الجواب ماحققناه سابقاً حينما كان لصاحب الكفاية (قده) اشكال مشابه على اخذ الاطلاق قيداً في المعنىٰ الموضوع له اسم الجنس من استلزام ذهنية المعنىٰ وعدم انطباقه على الخارج. وحاصل الجواب: انه لو كان المقصود اخذ مفهوم التعين الذهني أو المتعين في الذهن قيداً فهو غير صالح للحكاية إلّا عن الذهن لاالخارج لكونه معقولاً ثانوياً انتزع عما في الذهن، ولكن هذا ليس هو المدعى كيف ومفهوم التعين نكرة بنفسه سواءً أُريد به التعين في الذهن أو الخارج، وانما المأخوذ واقع التعين الذهني بمعنىٰ انَّ الواضع حينما وضع اللفظ كان لابدَّ له أنْ يتصور المعنى ليقرن بينه و بين اللفظ وامّا المعنىٰ بلا تصور فلايمكن قرنه باللفظ وفي المقام قد قرن بين اللفظ و بين الصورة الذهنية بما هي متعينة ولايلزم منه عدم انطباقه على الخارج فانَّ هذه الصورة المتعينة بطبيعتها حاكية عن الخارج لانها منتزعة عنه، وكأنه وقع خلط بين اخذ مفهوم من المعقولات الثانوية في مدلول اللفظ و بين اخذ مفهوم من المعقولات الاولية بما له من الشؤون والخصوصيات في العقل الاول في مدلول اللفظ[1]،

١ ــ هذه الخصوصيات والشؤون اذا كانت راجعة الى اللحاظ والوجود الذهني في المعقول الاول فلايمكن اخذها في مدلول اللفظ الذي هو امر تصوري لانَّ الموضوع له ذات المعنىٰ لاالمعنىٰ المقيد بالوجود أو ماهو شأن من شؤون الوجود لاذهناً ولاخارجاً وان كانت راجعة الى المتصور والملحوظ فلامعهودية ولا تعين للماهية الملحوظة زائداً على تعينها الذاتي المفاد باسم الجنس والاولى على ضوء ماتقدم انْ يقال: بانَّ المفهوم تارة لايضاف في الذهن الى الخارج وهذا هو اسم الجنس من دون تنوين ولا لام، واخرى يشار به الى الخارج ولكن الى خارج غير متعين أي اشارة بنحو بدلي وهذا هو اسم الجنس مع التنوين، وثالثة يشار به الى الجنس الموجود في الخارج فيما اذا كان هو محط الغرض لاالخصوصيات وهذا هو موارد لام الجنس، فالتعيين يراد به الاشارة الى الخارج المعين وهذا محفوظ في لام الجنس وانَّما الاختلاف عن موارد التعين الخارجي في طبيعة المشار اليه لافي الاشارة نفسها فانَّها حاصلة في المقامين ولعلَّ هذا مقصود المحقق الاصفهاني(قده).

فانه بذلك لايخرج عن كون مدلول اللفظ معقولاً اولياً لا ثانو ياً. فالصحيح ماعليه المشهور والمتطابق مع الوجدان العرفي القاضي بدلالة اللام على التعيين حتى في موارد لام الجنس. ولكن ليس المراد من هذا التعيين الذهني محض الوجود في الذهن لوضوح انه بذلك لايصبح المعنىٰ معرفة ولهذا لم يتوهم انقلاب الكلمات الى معارف من ادعىٰ وضعها للمعنىٰ المقيد باللحاظ الاستقلالي أوالآلي ذهناً. وانّما المراد من التعين هنا تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقاً للذهن فالأسد له انطباعات معيّنة في ذهن الانسان مثلاً واللام تدلّ على ماهية الأسد ومعناه بذلك النحو المعروف المألوف في الانطباعات السابقة وهذا كأنّه يشبه العهد الذهني ولكنه في المقام نوعي وليس شخصياً.

وهناك حالة اخرى لاسم الجنس وهي حالة العلمية وتسمىٰ بعلم الجنس كاسامة. والوجدان العرفي على ابهامه واجماله يحس بالفرق بينه و بين اسم الجنس فهناك فرق بين اسد و بين اسامة، فما هو حقيقة هذا الفرق؟ يمكن أنْ نذكر بشانه احتمالات ثلا ثة:

١ ـ ولعله اقربها، انَّ التعين الذهني الجنسي الذي تدل عليه لام الجنس حينما تدخل على اسم الجنس مستبطن في نفس مدلول علم الجنس ومن اجل اخذ هذا التعين في مدلوله اصبحت الكلمة معرفة لانها في قوة المعرف باللام ولكن بوضع واحدلا بوضعين.

٢ ـ ولعله اضعفها، انَّ علم الجنس قد اخذ فيه الاطلاق وتجرد الطبيعة عن القيد وهذا نحو تعين في الماهية وتقليل في اهمالها.

وهذا الاحتمال بعيد لانَّ مجرد اخذ الاطلاق لايجعله معرفة فانَّ الطبيعة التي تلحظ بلاقيد لا تكون معرفة ولهذا لم يقل احد من القائلين باخذ الاطلاق في مدلول اسم الجنس بانه يصبح معرفة ولم ينقض احد عليهم بذلكفكأن المسلّم بينهم انَّ هذا المقدار لايصيّر الكلمة معرفة ولايخرجها عن اهمالها.

٣ ـ انَّ اعلام الاجناس في بداية نشؤوها في اللغة كانت اعلاماً لحيوانات شخصية طوطمية معينة كانت مقدسة لدىٰ قبيلة أو قوم و بعد أنْ انتهت ظروف التقديس بقي

الاسم مشيرا الى ماهية ذلك الحيوان محتفظاً بعلميته لغةباعتبارانَّ الخصائص اللغوية لا تزول بسرعة.

وهذا الاحتمال ايضاً يبعده امران:

١ ـ انَّ اعلام الاجناس لاتختص في اللغة بخصوص الحيوانات التي كانت مقدسة في التاريخ بل قد تكون لحيوانات تافهة كأم عريط للعقرب.

٢ ـ انَّ العرب لم يعهد منهم تاريخياً الاعتقاد بمثل هذه القضايا واعلام الاجناس كلمات عربية وليست دخيلة.

وبهذا ينتهي البحث عن الاطلاق.

٢ ـ التقييد

والقصد منه البحث عن موارد حمل المطلق على المقيد وهو بحث يناسب باب التعارض نجمله هنا فنقول: انَّ المقيد تارة يكون متصلاً بالمطلق، واخرىٰ منفصلاً عنه. فهنا مقامان.

المقام الاول ـ في المقيد المتصل بالمطلق، وله اقسام ثلاثة:

١ ـ أنْ يكون جزءً لنفس جملة المطلق (كاعتق رقبة مؤمنة). ولااشكال في هذا القسم من حيث عدم انعقاد الاطلاق ذاتاً ومن اول الامر لوروده مقيداً.

٢ ـ أنْ يكون المقيد جملة مستقلة عن جملة المطلق ولكنه بلسان التقييدبحيث انصب الحكم فيه على التقييد لاالمقيد كما اذا قال (اعتق رقبة ولتكن تلك الرقبة مؤمنة)، أو (ايّاك أنْ تعتقها كافرة) ولااشكال في هذا القسم أيضاًمن حيث عدم ثبوت الاطلاق لانَّ ظاهر دليل التقييد حينئذٍ الشرطية أو المانعية وهو حاكم على دليل المشروط.

٣ ـ أنْ يكون المقيد جملة مستقلة ناهية وقد انصب النهي فيها على المقيد لاالتقييد كما اذا قال (اعتق رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة) وهنا اذا استظهرنا من لسان الدليل انَّ النهي ارشاد ايضاً الى المانعية فلااشكال في التقييد وعدم انعقاد الاطلاق ومقدمات للحكمة بنفس النكتة المقدمة وإلّا فان احتمل ذلك فايضاً لاينعقد

الاطلاق للاجمال واحتمال قرينية الموجود، وان لم يحتمل ذلك بأنْ استظهر انه حكم نفسي مستقل على حد حكم المطلق، فانْ قيل بامكان اجتماع الامر والنهي حتى في امثال المقام فلااشكال لعدم التنافي حينئذٍ، وإنْ بني على الامتناع ولوفي مثل المقام الذي يكون العنوانان من المطلق والمقيد، فانْ فرض انَّ هذا الامتناع امر بديهي واضح عرفاً كان التنافي بين الدليلين داخلياً متصلاً وحينئذٍ يتشكل للمقيد دلالة التزامية عرفية على عدم ارادة الاطلاق من المطلق فيتقيد به لامحالة لولم يفرض انَّ دلالة المقيد ولومن جهة اخرىٰ بالاطلاق ومقدمات الحكمة ايضاً، واذا فرض انَّ برهان الامتناع عقلي وليس بديهياً واضحاً عرفاً فلامعارض متصل بل بعد ضم ذلك البرهان فحكمه حكم التعارض المنفصل، هذا كلّه اذا فرض انَّ الأمر كان بدليّاً كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، واما اذا كان انحلالياً كاكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق فلااشكال في التنافي حينئذٍ على كل حال و يتعين تقييد المطلق لكونه قرينة على التقييد على كل حال، ومثل هذا ايضاً ماذا كان التنافي بين المطلق وجملة المقيد بنحو السلب والايجاب من قبيل لايجب اكرام العالم واكرم الفقيه.

٤ ـ أنْ يكون جملة المقيد مستقلة آمرة من قبيل (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) وهٰنا تارة: يفترض استظهار وحدة الحكم في الجملتين ولو باعتبار مناسبات الحكم والموضوع، واخرى: يفترض استظهار التعدد، وثالثة: يفترض عدم وجود مايدلّ على ذلك بحيث يحتمل فيه كلا الأمرين، فاذا استظهرنا وحدة الحكمين فلااشكال في لزوم التقييد حينئذٍ من جهة انَّ الحكم الواحد امّا مطلق أو المقيد، واذا استظهر التعدد فلا تعارض حينئذٍ، واذا لم يستظهر شئ منهما فقد يقال انَّ مقتضى القاعدة العمل بهما معاً مادام لم يحرز الوحدة الموجبة للتعارض ونثبت في طول ذلك تعدد الحكم.

وفيه: اذا فرض اجمال الجملة الثانية من ناحية كونها معبرة عن حكم آخر أو نفس الحكم فيكون مما يحتمل قرينيتهُ ومعه لا يحرز أصل الظهور الاطلاقي لكونه متصلاً به.

وهكذا يثبت لزوم التقييد في الاقسام الاربعة ورفع اليد عن الظهور الاطلاقي أو سقوطه، أي انَّ الظهور الاطلاقي ساقط فيها تخصصاً لعدم الموضوع له لاتخصيصاً

واقتضاءً لالمانع لما اشرنا اليه في مقدمات الحكمة من انَّ الاطلاق نتيجة عدم وجود ما يكون بياناً للقيد. إلَّا انَّ هذا التخصيص تارة لايحتاج الى مصادرة، واخرىٰ يحتاج الى مصادرة وعلاوة، ومن هنا تختلف الاقسام المتقدمة. ففي القسم الاول وهو مااذا كان القيد وارداً في نفس جملة المطلق انهدام الاطلاق ومقدمات الحكمة لايحتاج الى مصادرة على ما تقدّم في بيان مقدمات الحكمة وكيفية اقتضاءها للاطلاق، لأنَّ اسم الجنس لم يأتِ مجرداً عن القيد لكي ينعقد فيه اطلاق، وامّا في الاقسام الاخرىٰ فانْ بني في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة انَّ عدم بيان القيد يراد به عدم مطلق مايكون بياناً للقيد فهنا ايضاً لانحتاج الى المصادرة الاضافية في تمام الاقسام التي حكمنا فيها بحمل المطلق على المقيد لثبوت مايدل على القيد، وامّااذا كان المراد بيان مايكون قرينة على التقييد و بلسان التقييد والقرينة فانهدام الاطلاق موقوف في هذه الاقسام على مصادرة زائدة هي انَّ طرز بيان القيد في جملة المقيد هو طرز القرينية امّا بنحو الحكومة كما في القسم الثاني أو بنحو القرينية النوعية كما في الثالث والرابع لكي يحرز بذلك انثلام مقدمات الحكمة.

ثم انَّ هذا المقيد قد يفرض انه يتدخل في اثبات مفاده إطلاق من الاطلاقات بحيث لولاه لم يكن موجب للتقيد، كما اذا قال (لايجب عتق الرقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) فانَّ التقييد في المقام فرع استفادة الوجوب من ظهور صيغة الأمر وامّالو حمل على الاستحباب فلا تنافي، فلوقيل مثلاً انَّ دلالة الامر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة لابالوضع وقع التنافي بين الاطلاقين لامحالة. وفي مثل ذلك نحتاج الى المصادرة المتقدمة على كل حال حتى لوبنينا على انَّ المقدمة الثانية هي عدم مطلق مايكون بياناً للقيد فانه من دون فرض مصادرة القرينية وانّ الاطلاق اذا كان في موضوع أخص عُدَّ قرينة عرفاً لم يكن وجه لترجيح احد الاطلاقين على الاخر.

المقام الثاني ـ في المقيد المنفصل وقد ذكروا في هذا المقام انه إنْ لم يكن بين المطلق والمقيد تنافٍ أخذ بهما وإلَّا حمل المطلق على المقيد، وتحقيق حال هذه الفتوىٰ بالكلام في موضوعين:

١ ـ انه متى يكون تناف وتعارض بين المطلق والمقيد؟

٢ ـ لماذا يقيد المطلق بالمقيد ولايتصرف في ظهور المقيد؟

امّا الموضع الاول فهنا صور عديدة:

١ ـ أنْ يفرض انَّ المقيد المنفصل ناظر الى المطلق وشارح للمرام منه، وواضح انه في مثل ذلك يكون حال التقييد حال ادلة الشرطية والمانعية و يكون دليله معارضاً مع دليل المطلق اذ لايعقل اطلاق المشروح مع العمل بالدليل الشارح.

٢ ـ أنْ لايكون ناظراً اليه ولكنه بنحو السلب والايجاب كما في (اكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) ولا إشكال فيه ايضاً في التنافي والتعارض امّا مع ضم مسألة الامتناع اذا كان الامر بدلياً أو من دونه اذا كان شمولياً أو كان التنافي بنحو السلب والايجاب.

٣ ـ أنْ يكون كلاهما موجباً او كلاهما سالباً وهنا فروض:

احدهما ـ أنْ يكون كلاهما شمولياً وسالباً اي نافياً للحكم من قبيل (لايجب اكرام العالم) و(لايجب اكرام الفقيه) ولا تعارض هنا يقيناً.

الثاني ـ أنْ يكون كلاهما شمولياً مثبتاً كما اذا ورد (اكرم العالم) و(اكرم العالم العادل) وهنا ايضاً لا تعارض لولم نقل بمفهوم الوصف وامّا لوقلنا به ولوبنحو القضية الموجبة الجزئية لاالقضية الكلية يقع التنافي بينهما لامحالة. ومثله ماإذا كانا نهيين احدهماعن المطلق والآخر عن المقيد.

الثالث ـ أنْ يكون المطلق مع المقيد مثبتين ولم يكونا شموليين بل احدهما أو كلاهما بدليين من قبيل (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة)، وهنا إنْ احرز وحدة الحكم فلا اشكال في التنافي والتعارض بينهما لأنَّ الحكم الواحد كماتقدّم امَّا مطلق أومقيد، وإنْ لم يحرز وحدة الحكم فلا تعارض ولا اجمال لكون المقيد منفصلاً. ولكن وقع النزاع في انّه كيف يمكن احراز وحدة الحكم؟ فالمشهور ومثلهم صاحب الكفاية (قده) ينكرون امكان احرازها من ناحية نفس الخطابين وانما قد يفرض العلم بذلك من الخارج، ولكن المحقق النائيني (قده) يدعي امكان احراز ذلك من نفس الخطابين ببرهان: انه لو كانا حكمين احدهما وجوب المطلق والآخر المقيد اذن كانت النتيجة التخيير بين الاقل والاكثر فانَّ امر المكلف يدور بين أنْ يعتق رقبة مؤمنة أو يعتق رقبة

كافرة أولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، وهذا تخيير بين الاقل والاكثر وهو بلاعناية باطل لكونه غير معقول ثبوتاً على ماقرر في محله، ومع العناية واخذ الاقل بحده وإنْ كان معقولاً ثبوتاً فيما اذا لم يكن حد الاقل والاكثر كالضدين اللذين لا ثالث لهما ولكنه خلاف الظاهر اثباتاً.

وفيه: انه إنْ أُريد لزوم التخيير بينهما في عالم الجعل فهو واضح الجواب لانَّ الجعل بحسب الفرض وظاهر الدليل متعدد تعلق أحدهما بالجامع والآخر بالحصة، وإنْ أُريد لزوم ذلك بحسب عالم الامتثال من حيث انَّ النتيجة العملية للجعلين في مرحلة الامتثال كجعل واحد بالجامع بين الاقل والاكثر، فهذا غير صحيح لانَّ الجعل الواحد بالجامع كذلك لايحفظ الا تيان بالاكثر وهذا بخلاف المقام حيث يكون الأمر بالأكثر تعييناً، وإنْ أُريد انَّ الامر الاخر بالجامع لغو بلحاظ مرحلة الامتثال حينئذٍ ففيه انه قد يفرض تحرك مكلف نحو الجامع دون الحصة فلماذا يفوت عليه ذلك لوفرض وجود مصلحة لزومية فيه ايضاً فتحفظ بمثل هذا الجعل. فالحاصل معقولية الجعلين في المقام ممالايكاد يخفىٰ فالتشكيك في امكانهما ممالاينبغي. فالصحيح ماعليه المشهور من انّه حيث لم يحرز من الخارج وحدة الحكمين فلا تعارض بين المطلق والمقيد في هذه الصورة.

وامّا الموضع الثاني، ففي بيان حكم التعارض للاقسام السابقة وهذا بحث من بحوث تعارض الادلة الشرعية وقوانين الجمع العرفي المقررة لموارد التعارض غير المستقر، ومحصله بنحو يناسب المقام: اننا إنْ بنينا في مقدمات الحكمة على انَّ من جملتها عدم بيان القيد ولو منفصلاً فلانحتاج في تخريج تقدم المقيد على المطلق الى مؤونة ومصادرة زائداً على ماتقدم في المقيد المتصل بالمطلق و يكون الاطلاق ساقطاً حينئذٍ تخصّصاً وإقتضاءً لاتخصيصاً وللمزاحم، وإنْ بنينا على ماهو المختار والمشهور من انَّ مايتوقف عليه الظهور الاطلاقي هو البيان المتصل لا المنفصل فالظهور الاطلاقي يبقى محفوظاً حتى بعد ورود المقيد المنفصل فالتعارض بحسب الحقيقة انمايكون بين ظهورين حاليين فعليين للمتكلم احدهما ظهور حاله في انَّ تمام مايرومه و يريده يقوله، والآخر ظهور حاله في انَّ تمام مايقوله يريده جداً، فلابدَّ امّا من رفع اليد عن الاول وهو لازم تقييد المطلق أو عن الثاني وهو لازم حمل القيد في المقيد على انه غير جدي وانه من باب المثال أو نحو

ذلك، فنحتاج الى مصادرة اضافية وراء مقدمات الحكمة لترجيح الظهور الثاني على الاول وتلك المصادرة الاضافية يختلف الحال بالنسبة اليها بين حالتين:

١ ـ أنْ يكون المقيد ناظراً الى المطلق ولسانه لسان ادلة الشرطية والمانعية كما اذا قال (ولتكن الرقبة التي تعتقها مؤمنة) وفي هذه الحالة نحتاج الى مصادرة نظرية الحكومة التي مفادها انَّ لكل متكلم أنْ يجعل قرينة شخصية على تعيين مراده وتحديده ولوبكلامه الاخر.

٢ ـ أنْ لايكون المقيد ناظراً الى المطلق بل كل منهما بيان مستقل،وهنا نحتاج الى مصادرة اخرى يمكن صياغتها باحد وجوه ثلاثة:

١ ـ أنْ يدّعىٰ تقييد حجية الظهور كبرو ياً بعدم معارضة ظهور اقوى و يدعىٰ كون الظهور الثاني اقوىٰ من الاول، لانَّ ظهور حال المتكلم في ارادة مايقول اشد واكد من عدم ارادة مالايقول فلايكون الاطلاق حجة في معارضته مع المقيد.

٢ ـ أنْ يدعىٰ تقيّد حجية الظهور كبرو ياً بعدم القرينة على الخلاف والمقصود بالقرينة مايجعله العرف والعقلاء بحسب الموازين النوعية تفسيراً للمرام من الخطاب الاخر ولو كان منفصلاً عنه، و يدعىٰ بانَّ احد موازين القرينية هو الاظهرية المحفوظة في جانب ظهور المقيد بالنسبة للمطلق فينتهىٰ بذلك الى نفس النتيجة السابقة ولكن مع فرق في الصياغة والتخريج.

٣ ـ أنْ يستغنىٰ عن الاظهرية نهائياً مع التحفظ على المصادرة الكبرو ية في حجية الظهور من اناطتها بعدم القرينة على الخلاف وتتميم الصغرىٰ بدعوىٰ انَّ المقيد باعتباره أخص موضوعاً يُعد قرينة عرفاً، وفرق هذه الصياغة عن السابقتين في عدم الحاجة فيها الى مسألة اظهرية ظهور المقيد في التقييد من ظهور المطلق في الاطلاق، و يترتب على ذلك عملياً انه يلتزم بناءً عليه بالتقييد حتى اذا لم يكن المقيد أظهر في مورد من موارد أو كان ثبوت مفاده النهائي بحاجة الى اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في الحكم المقيد من جهة أُخرى كما اذا كان المقيد أمراً وقيل بكون دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذه الصياغة هي المختارة لدى المحقق النائيني (قده) بينما المتراءي من عبائر المحقق

الخراساني (قده) احدى الاوليين، والصحيح ماعليه المحقق النائيني (قده) وتفصيل ذلك وتحقيق الحال في نكاته وخصوصياته موكول الى بحوث التعارض غيرالمستقر.

المجمل والمبين

ليس مهم الاصولي هو البحث عن انَّ اللفظ الفلاني مجمل أو مبين، فانَّ هذا وظيفة اللغوي لاالاصولي، وانما المهم هو البحث عن موازين رفع الاجمال في الدليل المجمل بالدليل المبين، ومقصودنا من المجمل ماليس له معنىٰ ظاهر يمكن العمل به وهو على قسمين، لانه تارة: يكون مجملاً بالذات أي ليس له معنىٰ ظاهر في نفسه بالنسبة الينا من قبيل اجمال كلمة (الرطل) وتردده بين العراقي والمكي والمدني، واخرى: يكون مجملاً بالعرض وهو ماكان له معنىٰ ظاهر في نفسه لغة وعرفاً ولكنه ثبت عدم ارداته فتعذر العمل بظاهره فاصبح المراد منه مجملاً. وفيمايلي نبحث عن كل من القسمين.

١ ـ المجمل بالذات

وهو على نوعين ايضاً، لانَّ المجمل امّا أنْ يكون في قباله دليل مبين بالذات و يراد رفع اجمال المجمل به كما اذا ورد (الكر ستمائة رطل) وهو مردد مجمل بين العراقي والمكي الذي هو ضعفه، وورد (الكر الف ومائتا رطل بالعراقي) فيبحث عن امكان رفع اجمال الدليل الاول بالثاني، واخرى يفرض انَّ كلا الدليلين مجمل كما اذا ورد في الدليل الثاني انَّ الكر الف ومائتا رطل من دون تعيينه في العراقي، فيقع الكلام في امكان رفع اجمال كل منهما بالاخر.

امّا النوع الاول ـ فتحته صورتان:

١ ـ أنْ يفرض انَّ اجمال المجمل بمعنىٰ انَّ مفاده الجامع بين امرين من دون تعيين للخصوصية والدليل المبين يتعرض للخصوصية، كما اذا فرض دلالة على انَّ صلاة الليل مطلوبة ودل دليل آخر على كونها مستحباً أوليست واجبة وفي هذا الفرض لااشكال في ارتفاع اجمال المجمل بالمبين لانه بحسب الحقيقة لااجمال في ماهو مدلول

المجمل ولا تردد فيه وانما مدلوله الجامع فبضمه الى الدليل الاخر تتعين الخصوصية لامحالة.

٢ ـ أنْ يفرض انَّ مفاد المجمل احدىٰ الحصتين والخصوصيتين بالذات مع التردد عندنا كما في مثال الكرّ فهل يمكن رفع اجمال المجمل بالمبين؟.

الصحيح: انه تارة يفرض قطعية اصالة الجد في المجمل بحيث لايحتمل في حقه صدوره تقية ونحو ذلك كمااذا كان الحديث نبوياً مثلاً، واخرىٰ يفرض ظنيتها بحيث نحتاج في نفي هذا الاحتمال الى التمسك بالاصل العقلائي المعبر عنه باصالة الجد.

فعلى الاول يقال بحمل المجمل على المبين ففي المثال يمكن تعيين انَّ المراد من ستمائة رطل هو المكي منه، لانَّ احتمال ارادة العراقي منه جدّاً ينفيه الدليل المبين واحتمال ارادته تقية منفي بقطعية الجهة، كما انَّ احتمال عدم صدوره منفي بدليل السند.

وامّا على الثاني فقد كنا نستشكل في رفع الاجمال فيه بانَّ اصالة الجد تعني جدية ماهوالمراد الاستعمالي للكلام وهو في المقام مردد بين جعل الكرية ستمائة بالرطل المكي أو جعله بالرطل العراقي فاذا كان المراد الرطل العراقي فليس جعل الكرية للرطل المكي مدلولاً لاصالة الجد لابالمطابقةولابالالتزام كما هو واضح، والجامع بين المدلولين ليس مدلولاً للكلام لكي نجري بلحاظه اصالة الجد، وانْ شئت قلت: انَّ اصالة الجد مفادها انَّ ماهو المدلول الاستعمالي للكلام مراد جدّاً حقيقة وفي المقام المدلول الاستعمالي للكلام ـ أي مفاد الكلام ـ مردد بين معنيين يقطع بعدم جدية احدهما على تقدير كونه مفاد الكلام ويحتمل جدية الاخر على تقدير كونه المفاد فان أُريد اجراء اصالة الجد بلحاظ مايحتمل جديته فلامحرز لكونه هو مفاد الكلام، وإنْ أُريد اجرائه في الجامع لاثبات جديته فالجامع ليس مدلولاً وإنْ أُريد اجرائه في واقع ماهو المدلول على اجماله بأنْ نشير بهذا العنوان الاجمالي الى واقع ماهو مفاد الدليل في علم الله ونقول انه جدي و يكون العنوان الاجمالي مجرد مشير الى ماهو المفاد لاانه المفاد فهذا ايضاً غير صحيح لانَّ المشار اليه بهذه الاشارة مردد بين ماهو مقطوع البطلان وعدم الجدية على تقدير وغير محرز الوجود على تقدير آخر فيكون من الاصل في الفرد

المـردد أي انَّ الـظـهـور في الجـديـة المـشـار اليه بهذا العنوان مردد بين مايقطع ببطلانه ومـالايحـرز وجوده واحراز مثل هذا الظهور لايكون احرازاً لظهور حجة لكي تثبت على اساسه لوازمه.

إلَّا انَّ هـذا الاشـكـال غير تام رغم انّا كنا نبني عليه فيما سبق، وذلك لانَّ الظهور في الجدية وعدم التقية صفة مضافة الى نفس الكلام لاالى المدلول الاستعمالي له بمعنىٰ انَّ الـدال على الجـديـة وعـدم الـتـقـية انما هو ظهور حال المتكلم في انَّ كلامه الذي يـتـكـلـم بـه ليس فارغاً وتقية لاانَّ الدال عليه هو نفس المدلول الاستعمالي ليقال انه مردد بين مـقطوع البطلان وغير محرز الثبوت، بل المدلول الاستعمال طرف الدال وهو ظـهـور حال المتكلم في انَّ كلامه ليس فارغاً وهزلاً بل له مراد جدي على طبق ظاهره وهـذا الـظـهـورمحـرز وجـداناً وبمـاانه يحرز ببركة الدليل المبين عدم جدية جعل الكرية لـسـتمائة رطل عراقي فيحرز بالملازمة انَّ مفاد المجمل هو جعل الكرية لستمائة بالمكي لامحالة.

لايـقـال: قـد تـقـدم في بحـوث الـعام والخاص انه لايمكن احراز المدلول استعمالي للـدليل باصالة الجد بعد معلومية المراد الجدّي لأنَّ الأصل المذكور انما يرجع اليه عقلائياً لـتـشـخـيـص المراد الجدي عند الشك فيه من المراد الاستعمالي المعلوم لاالعكس ولهذا لايـتمسك به لا ثبات استعمال العام في الخصوص بعد ثبوت التخصيص بلحاظ المراد الجدي.

فـانـه يـقـال: لو فرض وجود تخصيص في حجية الظهورات ففي المقام لايراد اثبات مـاهـو المـدلـول الاسـتـعـمـالي من المجمل بل اثبات جدية المعنىٰ الآخر ابتداءً باعتباره لازماً لحجية الظهور المذكور من دون أنْ نتعبد بماهو المراد الاستعمالي له وإنْ كان ذلك أيضاً لازماً.

النوع الثاني- ماإذا كان الدليلان معاً مجملين بالذات فاذا لم يكن شيء من المحتملات في احدهما منسجماً مع بعض محتملات الآخر بنحو يصلح لرفع اجماله وتعيينه فلاطريق لرفع الاجمال حينئذٍ، وأمّا إذا كان بعض محتملات كلّ منهما متطابقاً مع بعض محتملات الآخر كما في مـثـال الـكـرّ حـيـث ورد تحـديـده تـارة بسـتـمـائـة رطـل وأُخـرى بـألـف

ومأتي رطل وعلى تقدير ارادة المكي من الاول والعراقي من الثاني يكونان متطابقين فحينئذٍ يمكن رفع الاجمال في ذلك باحدىٰ طريقتين:

١ ـ الطريقة المتقدمة في النوع المتقدم حيث يقال بانَّ مقتضىٰ اصالة الجهة في كل منهما تعيين مفاد كل منهما في معنىٰ واحد وهو جعل الكرية لستمائة رطل بالمكي الذي هو الالف ومئتان بالعراقي لانَّ أي حمل اخر ينافي جريان اصالة الجد فيهما، وهذا التقريب كما عرفت موقوف على جريان اصالة الجهة في امثال المقام وقد تقدم انَّ الصحيح جريانها.

٢ ـ انَّ مقتضىٰ القاعدة حجية كل من الدليلين حيث لايحرز التعارض بينهما لاحتمال انَّ المراد بكل منهما مايوافق الاخر فنثبت بذلك قضيتين مجملتين احداهما (انَّ الكر ستمائة رطل) والاخرى (انه الف ومائتا رطل)ولابأس بثبوت هاتين القضيتين المجملتين على اجمالهما لو كان يترتب عليهما أثر عملي كما في المقام حيث انَّ لازم صدقهما عقلاً انَّ الكر هو ستمائة رطل عراقي الذي هو الف ومئتا رطل مكي، وإنْ شئت قلت: انَّ الدليلين في المقام ليس اجمالهما اجمالاً مطلقاً بل اجمال كل منهما تقارنه دلالة لااجمال فيها في الأُخرى فرواية الستمائة تدل على انَّ الكرّ ليس باكثر من ستمائة رطل مكي على جميع محتملاتها ورواية الالف ومأتين تدل على انه ليس باقل من الف ومأتين بالعراقي وهاتان الدلالتان لايعلم بكذبهما لتوافقهما فيؤخذ بهما لامحالة وبه يثبت المطلوب[1].

١ ــ لايقال: هذه الدلالة في كل منهما لازم لمفاد الدليل المردد بين العراقي والمكّي فاذا لم يكن يجري في المدلول المطابقي للمفاد اصالة الجهة والجد بناءً على الاشكال المتقدم لكونه مردداً بين مقطوع البطلان ومشكوك الثبوت فلايمكن اثبات هذا اللازم ايضاً وامّا صدق القضيتين المجملتين فاذا أُريد به صدق الجامع في كل منهما فالمفاد والمدلول لكل منهما ليس هو الجامع بل كل منهما بخصوصه، وإنْ أُريد الفرد المردد ورد الاشكال المتقدم فهذا البيان امّاأنْ يرجع الى البيان الاول أو لايكون تاماً.

فانه يقال: إنَّ كل ظهور ودلالة أُحرز ولوبالالتزام وللجامع المرددفالاصل حجيته مالم يعلم بطلانه أو وجود المعارض له، ولايقاس بالاصول العملية فانه باعتبار اخذ عنوان الشك في موضوع ادلتها لا تكون جاريةفي موارد الفرد المردد. إلّا انَّ هذا انما يجدي فيما اذا كان هناك مدلول للظهور ولوبالالتزام كما في المقام فلايجدي في المورد السابق لما قلناه من انَّ المعنىٰ المراد اثباته على احد التقديرين ليس مدلولاً للفظ لامطابقة ولاإلتزاماً، بخلاف المقام حيث انَّ الحد الاقصىٰ والحد الادنىٰ مدلول لكل من الروايتين على كل المحتملات فهو ظهور متعين محرز يشك في وجود المعارض له.

٢ ـ المجمل بالعرض

وهو ماإذا كان الدليل ظاهراً في معناه في نفسه ولكن تعذر العمل بظاهره لمجيء مايكون دالاً على خلافه فكيف يعمل بالدليل الاول؟ وهنا توجد طرق عديدة تختلف بحسب اختلاف الموارد لكيفية العمل بالدليل الاول الذي تعذر العمل بظاهره.

١ ـ أنْ يعين مفاد الدليل بنفس الظهور الاولي، وهذا انما يكون في موارد التخصيص والتقييد حيث يتعين العام أو المطلق في تمام الباقي بمقتضىٰ نفس الظهور الاول فيهما باعتباره انحلالياً على تفصيل تقدم في بحوث العام والخاص.

٢ ـ أنْ يتعين مفاده بظهور ثانوي طولي وذلك كمايقال في الامر انه له ظهور ثانوي في الاستحباب في طول عدم ارادة الوجوب ولذلك يتعين فيه بعد ورود مايدل على نفي الوجوب.

٣ ـ تعيين مفاده بالظهور المطابقي للدليل الهادم وذلك فيما اذا فرضنا انه كان حاكماً على الدليل الاول ومفسراً للمراد منه في الوقت الذي يهدم ظهوره.

٤ ـ تعيين مفاده بنفس الدليل الهادم ولكن لاباعتبار ظهور مدلوله المطابقي في ذلك بل بقرار نوعي، وذلك فيما اذا فرض انه كان بنفسه قرينة عرفاً وعقلائياً على هدم ظهور الدليل من ناحية وتعيين مفاده في امر آخر، نظير ماقد يدعىٰ في المخصصات والمقيدات من حيث انها قرائن على السلب والايجاب أي تعيين أرادة تمام الباقي.

٥ ـ أنْ يعين مفاد المجمل بالدلالة الالتزامية للدليل الهادم وذلك فيما اذا كانت الجهة في الدليل المجمل قطعية بحيث لايحتمل فيه عدم الجدية، فانه حينئذٍ يكون لازم الدليل الهادم الدال على عدم وجوب صلاة الليل مثلاً أنْ يكون المراد من دليل الامر بصلاة الليل الاستحباب اذا كان غير الوجوب منحصراً فيه، كما هو كذلك في مثال الامر بصلاة الليل وإلّا ثبت جامع غير الوجوب فيترتب عليه الاثر المشترك.

٦ ـ أنْ يعين مفاد المجمل بالدلالة الالتزامية لمجموع امرين الدليل الهادم واصالة الجد وذلك في نفس الصورة المتقدمة فيما اذا افترضنا عدم قطعية الجهة في الدليل المجمل.

وفي هذه الصورة قد يستشكل بانَّ اصالة الجد هنا في الدليل المجمل معارضة باصالة الحقيقة، اذ كما انَّ ظاهر حال المتكلم انَّ كلامه ليس فارغاً وهزلاً كذلك ظاهره انه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي الموضوع له وفي المقام يعلم بعد مجئ الدليل الهادم انثلام احد هذين الظهورين فيقع التعارض بينهما.

ولكن هذا الاشكال غير تام فيما اذا كان الدليل الهادم منفصلاً، لانَّ كلاً من الظهورين الحاليين المذكورين يكون منعقداً في الدليل المجمل إلّاانه يعلم بكذب احدهما، ولكن حيث انه لااثر لحجية الظهور الثاني منهما إلّا المعارضة واسقاط الظهور الاول عن الحجية لانه يعلم بعدم جدية المعنىٰ الحقيقي على كل حال فلا يكون حجة لان العقلاء انما يبنون على اصالة الحقيقة لا ثبات المراد لافي نفسه كمالايخفىٰ.

وامّا اذا كان الدليل الهادم متصلاً بالدليل المجمل وكان المورد بحسب مناسبات الحكم وخصوصياته مما يحتمل في شأنه التقية وعدم الجد فسوف يجمل الكلام و يتردد بين كونه صادراً تقية أو أنْ يراد به معنىٰ ينسجم مع الدليل الهادم، ولايجدي في مثله ماتقدم من عدم جريان اصالة الحقيقة لعدم ترتب اثر عليه فانَّ هذاانَّمااينفع في مورد انفصال الدليل الهادم وامّا في مورد الا تصال الذي هو المفروض في المقام فلاينعقد الظهور الحالي في الجدية وعدم التقية حتى يكون حجة.

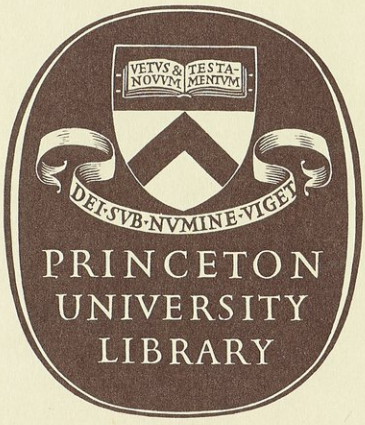
وبهذا ينتهي ماأردنا ايراده من مباحث الألفاظ وبه ينتهي الجزء الثالث من مباحث الدليل اللفظي؛ والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

فهرست الموضوعات

مباحث الدليل اللفظي - ٣ - ١ - ٤٤٩
المقدمة. ٥
بحوث النواهي. ٧ - ١٣٤
دلالات صيغة النهي. ٩ - ٢٢
مدلول صيغة النهي. ١١ - ١٥
دلالة النهي على الاستغراق ١٥ - ٢٠
كيفية امتثال النهي. ٢٠ - ٢١
النواهي المتعلقة بالجامع الانتزاعي. ٢٢
اجتماع الامر والنهي. ٢٣ - ١٠٣
فذلكة القول بالامتناع. ٢٥ - ٢٧
امتناع الامر بالجامع والنهي عن فرده. ٢٧ - ٣٢
امتناع الامر بعنوان جامع والنهي عن عنوان آخر ينطبق على فرد من ذلك الجامع ٣٢ - ٣٨
ملاكات ثلاثة لجواز الاجتماع. ٣٨ - ٤١
البحث عن صغرى انّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون. ٤١ - ٤٧
التطبيق المعروف لمسألة الاجتماع. ٤٧ - ٥٠
تنبيهات مسألة الاجتماع. ٥١ - ١٠٣
اقتضاء النهي للفساد ١٠٥ - ١٣٤
النهي عن العبادة. ١٠٧ - ١٢٥
معنى النهي عن العبادات. ١٠٧ - ١٠٩
اقسام النهي التحريمي. ١٠٧

براهين اقتضاء النهي لفساد العبادة. ١٠٩-١٢٠
تنبيهات المسألة. ١٢٠-١٢٥
النهي عن المعاملة. ١٢٥-١٣٤
المفاهيم. ١٣٥-٢١٦
تعريف المفهوم. ١٣٧-١٤١
ضابطة الدلالة على المفهوم. ١٤١-١٤٨
دلالة الجملة الشرطية على المفهوم(مفهوم الشرط). ١٤٨-١٧٦
تنبيهات مفهوم الشرط. ١٧٦-١٩٨
مفهوم الوصف. ١٩٨-٢١١
مفهوم الغاية. ٢١١-٢١٣
مفهوم الاستثناء. ٢١٣-٢١٥
مفهوم الحصر. ٢١٥-٢١٦
العام والخاص. ٢١٧-٤٠٠
الفصل الاول: العام. ٢١٩-٢٥٩
الجهة الاولى: تعريف العموم. ٢١٩-٢٢٢
اقسام العموم. ٢٢٢-٢٢٦
الجهة الثانية: ادوات العموم. ٢٢٦-٢٥٩
اسماء العموم. ٢٢٧-٢٣٧
الجمع المحلى باللام. ٢٣٨-٢٥٧
النكرة في سياق النفي. ٢٥٧-٢٥٩
الفصل الثاني: التخصيص. ٢٦١-٣٢٦
حجية العام في غير مورد التخصيص. ٢٦١-٣٢٦
الجهة الاولى: حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص. ٢٦١-٢٨٧
الجهة الثانية: حجيّة العام مع المخصص المجمل. ٢٨٧-٣٢٦
المقام الاول: المخصص المجمل مفهوما. ٢٨٩-٣٠٨
الفرع الاول: اذاكان المخصص المجمل متصلا بالعام ومرددا بين الاقل والاكثر. ٢٨٩-٢٩٢
الفرع الثاني: اذاكان المخصص المجمل متصلا بالعام ودائراً بين متباينين. ٢٩٢-٢٩٨
الفرع الثالث: اذاكان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين الاقل والاكثر. ٢٩٨-٣٠٢
الفرع الرابع: اذاكان المخصص المجمل منفصلا ودائرا بين متباينين. ٣٠٢-٣٠٣
المقام الثاني: المخصص المجمل مصداقا. ٣٠٨-٣٢٦

فصل: التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي ٣٢٧-٣٥٠
فصل: الدوران بين العام و استصحاب حكم المخصص. ٣٥٠-٣٥٢
فصل: جواز التمسک بالعام لإثبات التخصص. ٣٥٢-٣٥٧
فصل: اشتراط الفحص قبل التمسک باصالة العموم. ٣٥٨-٣٦٦
فصل: اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه. ٣٦٦-٣٧١
فصل: تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله. ٣٧١-٣٨٣
فصل: تخصيص العام بالمفهوم. ٣٨٣-٣٩٣
المقام الاول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة. ٣٨٤-٣٩٠
المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة. ٣٩٠-٣٩٣
فصل: تعقب الاستثناء لجمل متعددة. ٣٩٤-٣٩٩
فصل: تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد. ٤٠٠
المطلق والمقيد ٤٠١-٤٤٤
١ـ الاطلاق ٤٠٣-٤٣٨
الفصل الاول: اعتبارات الماهية ـ معاني اسماء الاجناس. ٤٠٣-٤١١
الفصل الثاني: مقدمات الحكمة. ٤١١-٤٢٦
تنبيهات. ٤٢٦-٤٣٢
حالات اسم الجنس. ٤٣٣-٤٣٨
٢ـ التقييد. ٤٣٨-٤٤٤
المقام الاول: المقيد المتصل. ٤٣٨-٤٤٠
المقام الثاني: المقيد المنفصل. ٤٤٠-٤٤٤
المجمل والمبين. ٤٤٤-٤٤٩
١ـ المجمل بالذات ٤٤٤-٤٤٧
٢ـ المجمل بالعرض ٤٤٨-٤٤٩


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY