

شرح كفاية الأصول

أَسْئَلَةٌ وَأَجُوبَةٌ

الجزء الثاني

الشيخ علي محمد العبادي

شرح كفاية الأصول

أسئلة وأجوبة

الجزء الثاني

هوية الكتاب

شرح كفاية الأصول.. أسئلة وأجوبة: ج ٢

الشيخ علي حمود العبادي

الشيخ حسين المالكي

الأولى

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م

١٠٠٠

عنوان الكتاب

المؤلف

الإخراج الفني

الطبعة

سنة الطبع

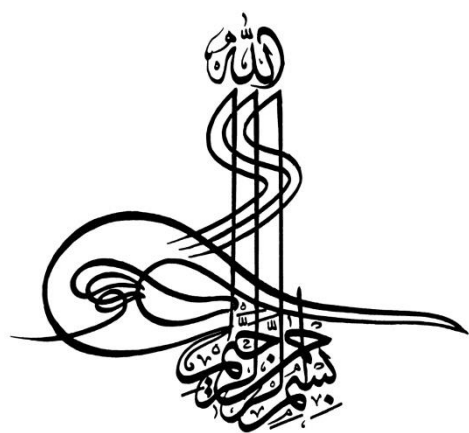
عدد النسخ

شرح كفاية الأصول

أَسْئَلَةٌ وَأَجُوبَةٌ

الجزء الثاني

الشيخ علي حمود العبادي



المقصد الثاني: في النواهي

الفصل الأول: في مادة النهي وصيغته

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثالث: في كون مسألة الاجتماع أصولية

الفصل الرابع: في كون المسألة عقلية لا لفظية

الفصل الخامس: شمول النزاع في مسألة الاجتماع لأنواع الإيجاب والتحرير

الفصل السادس: اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع

الفصل السابع: ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد

الفصل الثامن: اعتبار وجود المناطين في المجمع

الفصل التاسع: في ما يستكشف به المناط

الفصل العاشر: ثمرة بحث الاجتماع وأحكامها

الفصل الحادي عشر: النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟

الفصل الأول: فى مادة النهى وصيغته

س: ما هو معنى النهي؟ وما هي صيغته؟

ج: النهي لغة: الزجر عن الشيء، وفي الاصطلاح له عدّة معان منها: ما ذكره المصنف من أن النهي إما بهادته - مثل: نهيتك عن كذا - وأما بصيغته - مثل: لا تفعل كذا - كالأمر يدل على الطلب، ويختلفان بينهما في المتعلق، فمتعلق الأمر هو: نفس الفعل، أمّا متعلق النهي هو: الترك، وإلاّ فالمستفاد منهما هو شيء واحد وهو الطلب، ولذا اعتبر في صدق النهي ما اعتبره في صدق الأمر؛ من لزوم صدوره من العالي، وهذا ما ذكره بقوله: (الظاهر أن النهي بهادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بهادته وصيغته غير أنّ متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً).

س: اختلفوا في متعلق النهي هل هو مجرد الترك أو الكفّ، فما الفرق بينهما؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: اختلفوا في متعلق الطلب، فالبعض ذهب الى أنّ الترك، لكن حيث أنّ الترك أمر عديمي فلا يمكن أن يكون متعلق التكليف، لأنّ متعلق التكليف لا بد وأن يكون مقدوراً - كما هو المشهور - والأمر العدمي لا يكون مقدوراً، فلا بد وأن يكون المتعلق أمراً وجودياً، فلاحالة أن يكون الطلب متعلقاً بالكفّ الذي هو بمعنى زجر النفس عن الميل الى الفعل.

ومختار المصنف إنّ متعلق الطلب في النهي الترك، لأنّه المتبادر من اللفظ، فلا وجه للعدول عن المعنى الظاهر للفظ، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يختص النهي بخلاف وهو أنّ متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل، والظاهر هو الثاني).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بعدم صحة مجرد الترك متعلق الطلب - لكونه خارجاً عن القدرة والاختيار، ومتعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً وهو الكفّ دون الترك؟

ج: إنّ الترك ليس خارجاً عن القدرة والاختيار، بل هو مقدور كالفعل، لأنّ المراد من المقدور هو ما تكون نسبة القدرة إلى فعله وتركه واحدة؛ بأن يكون كل واحد منهما مقدوراً، فلو لم يكن الترك مقدوراً لم يكن الفعل أيضاً مقدوراً، لذا فإنّ مقدورية أحدهما تستلزم مقدورية الآخر.

وعلى هذا لما كان الفعل مقدوراً بالضرورة؛ فالترك مقدور أيضاً؛ لأنّه لو كان الترك أو الفعل غير مقدور لكان الطرف الآخر واجباً أو ممتنعاً، فيخرجان عن حيطة الاختيار، وهو خلف.

وقيل: أنّ العدم غير مقدور لأنّه أزلي لا يصلح أن يكون متعلق التكليف، وأجاب المصنف: بأنّ هذا بذاته صحيح، لكن بحسب استمراره وبقائه يكون مقدوراً، فلا مانع من أن يكلف العبد بأنّ يقال: إنّ عدم ذلك الفعل الثابت له أزلاً أبقه ولا تبدّله بالوجود، فهو تحت قدرة واختيار المكلف وقابلاً للتكليف، وهذا ما ذكره بقوله: (وتوهم أن الترك، ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار وكون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف).

س: هل لصيغة النهي دلالة على الدوام والتكرار أم لا؟

ج: تقدم هذا البحث في صيغة (افعل) وتبين أنه لا دلالة لها على الدوام ولا دلالة لها على المرة لا من جهة المادة ولا من جهة الهيئة، وكذلك الكلام في النهي لا دلالة له فيه بحسب الدلالة اللفظية على التكرار.

ثم استدرك المصنف لبيان الفرق بين الصيغتين بحسب الدلالة العقلية وهو أن المطلوب في الأمر إيجاد الطبيعة وهو يحصل بأول فرد منها ويحصل به الفرض ويسقط به الأمر، أمّا المطلوب في النهي فهو ترك الطبيعة، ولا يحصل ذلك إلا بإعدام الطبيعة بما لها من الأفراد، فلو أعدم أفرادها إلا فرداً واحداً منها لم يكن معدماً لها، بل هو موجود لها، ولهذا يصح أن يقال: إن النهي لا يدل على الدوام بالدلالة اللفظية ويدل عليه بالدلالة العقلية.

ومن الواضح إن ما ذكر من لزوم إعدام جميع الأفراد يتبع مقدار دائرة متعلق النهي، لأنه قد يكون مطلقاً وغير مقيد بقيد مثل لا تشرب الخمر، وقد يكون مقيداً بمكان مثل: لا تبع في المسجد، وقد يكون المتعلق مقيداً بزمان مثل لا تأكل الثوم يوم الجمعة، وقد يكون مقيداً مثل: لا تأكل الحامض وأنت مريض، فالمطلوب بالنهي هو إعدام أفراد ما يريد من المتعلق، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيتها عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقها بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى).

و من ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية. وبالجمله قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة

التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة وقضية تركها عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها).

س: إذا خالف المكلف النهي وارتكب المنهي عنه فهل يجب عليه بعده الاستمرار على الترك فلا يجوز له المخالفة ثانياً؟ أم لا يجب عليه ذلك لسقوط النهي بالمخالفة؟

ج: اختلف فيه، ومبنى الخلاف هو الاختلاف في أنّ مفاد الصيغة هل على نحو الشمولية وبنحو العموم الاستغراقي، فلو قال: لا تضرب أحداً تنحلّ هذه القضية الى قضايا متعددة حسب أفراد الخلائق، فهو بمنزلة قوله: لا تضرب زيداً، لا تضرب عمرواً... وهكذا؟ أو إنّ على نحو البدلية وبنحو العموم المجموعي أي إنّ لا يوجد إلّا نهي واحد، فمفاد الصيغة حرمة واحدة متعلّقة بجميع مصاديق الطبيعة، فعلى الأول، يجب إدامة الترك بعد المخالفة، وعلى الثاني يسقط النهي، ولا يجب الاستمرار بالترك بعد المخالفة.

واختار المصنف في المتن: إنّ لا دلالة في الصيغة على كل من الأمرين، إرادة أي من الاحتمالين تحتاج الى نصب قرينة تدل عليه وإن كانت تلك القرينة: الإطلاق - بشرط أن يكون في مقام البيان من هذه الجهة، ولا يكفي الإطلاق من غير هذه الجهة، وبالنسبة الى هذه الجهة لم يكن في مقام البيان - فإن كان هناك إطلاق من هذه الجهة يجب الأخذ به وحمل النهي على الانحلالية؛ لأنّ البدلية تحتاج الى مثونة زائدة وبيان زائد، وإن لم يكن إطلاق بأن لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة يجب من التوقف، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات فتدبر جيداً).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١ - إنّ صيغة النهي ومادته مثل الأمر في الدلالة على الطلب الإلزامي، ويختلفان في المتعلق.

٢ - إنّ متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك، وأن لا يفعل؛ لا الكفّ بمعنى: زجر النفس عن الفعل.

٣ - ليس لصيغة النهي دلالة على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليه.

٤ - لا دلالة للنهي على إرادة المولى للترك ثانيا وثالثا، ولا على عدم إرادته عند مخالفة العبد للنهي.

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

س: ما هو محل النزاع في هذه المسألة؟ وما هي الأقوال المطروحة؟

ج: محل النزاع: هو ما كان متعلق به الأمر والنهي واحدا ذا وجهين، ومعنونا بعنوانين - كالصلاة والغضب - بأحدهما تعلق الأمر، وبالأخر تعلق النهي، فإذا صُلّي المكلف في الدار المغصوبة؛ فيقع البحث في جواز الأمر والنهي في هذه الحالة. وفي المقام أقوال ثلاثة:

الأول: الجواز؛ والعمل محكوماً بحكمين لتعدد المجمع، وكونه موجوداً بوجودين؛ لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

الثاني: الامتناع؛ والمجمع يكون محكوماً بحكم واحد - وهو الوجوب أو الحرمة - لاتحاد المجمع، وكونه موجوداً بوجود واحد؛ لأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

الثالث: الجواز عقلاً والامتناع عرفاً؛ لأن العقل يرى المجمع اثنين لتعدد العنوان والوجه، أمّا بالنظر السطحي العرفي فالجمع يكون واحداً، لذا يستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال^(١) ثالثها^(٢) جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً).

س: ما هو المراد بالواحد في عنوان المسألة (في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه)؟

(١) انظر مطارج الأنظار: ١٢٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ١١٠.

ج: فيه أقوال:

الأول: إنّ المراد منه الواحد الشخصي المقابل للواحد الكلي.

الثاني: إنّ المراد منه الواحد الكلي بأن ينطبق على الحركة أو السكون الكليان عنوانان كليان سواء كان نوعاً أم جنساً.

الثالث: إنّ المراد منه ما يشمل الواحد بالمفهوم أيضاً مثل السجود الشامل مفهوماً للسجدة لله تعالى والسجدة للصنم.

ومختار المصنف: بأن المراد من الواحد هو الوجود الواحد فاجتماع عنوانين في وجود واحد يكون ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين سواء كان شخصياً أو نوعياً أو جنسياً، كالصلاة المأمور بها، والغضب المنهي عنه المتحدّين في الوجود، فالصلاة في الدار المغصوبة واحد مع الغضب وجوداً، ومصدق لعنوانين.

ولا يشمل الواحد بالمفهوم لعدم انطباق ضابط وملاك المسألة عليه؛ لأنّه لا يمكن اجتماع سجودين في وجود له وجهان؛ لأنّ السجود لله تعالى مباين للسجود للصنم في الخارج، واتحادهما بالمفهوم لا يجدي؛ لأن الملاك هو: الاتحاد من حيث المصدق المفقود في المثال المذكور، وهذا ما ذكره بقوله: (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالأخر للنهي وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب وإنّما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلاتية والغصبية).

س: ما هو الفرق بين مسألة الاجتماع كالصلاة في الغضب وبين مسألة النهي عن العبادة كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه؟

ج: الفرق بين المسألتين: بالاختلاف في جهة البحث في كل من المسألتين؛ لأنَّ البحث في هذه المسألة عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي، فلا يسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر، أو لا يوجب فيكون متعلق كل منهما واحداً؟ أمّا مسألة النهي في العبادة؛ فإنَّ البحث فيها عن أن تعلق النهي بالعمل العبادي هل يقتضي فساد أم لا؟ فلا توجد جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين.

نعم؛ لو بنى على الامتناع وتقديم جانب الحرمة؛ يكون المورد من صغريات تلك المسألة، وهذا ما ذكره بقوله: (الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو أنَّ الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجب، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سريّة كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سريّته لتعددتهما وجهاً وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى، فإنَّ البحث فيها في أنَّ النهي في العبادة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها).

س: ما هو تقرير صاحب الفصول في الفرق بين مسألة الاجتماع وبين النهي في العبادة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: صاحب الفصول ذهب إلى أن جهة الفرق هو أنَّ موضوع كل منهما غير موضوع الآخر؛ فإنَّ الموضوع في مسألة الاجتماع متعدد؛ فهناك طبيعتان إحداهما تكون متعلقة للأمر والاخرى متعلقة للنهي واجتمعتا في المجمع، والنسبة بينهما قد تكون العموم من وجه، وقد تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق - ومثال العموم المطلق كما إذا أمر المولى عبده بالحركة ونهاه عن التداني إلى محل خاص وتحرك العبد إلى

ذاك المحل، فإنّه من موارد الاجتماع - فيبحث هل يكون من اجتماع الأمر والنهي، أمّا الموضوع في مسألة النهي في العبادة فهو طبيعة واحدة مثل: صلّ ولا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه فاختلف الموضوع في مسألة الاجتماع عن الموضوع في مسألة النهي في العبادة.

وأجاب المصنف: بأنّ مجرد اختلاف الموضوع - وأنّ الموضوع في مسألة الاجتماع طبيعتان مختلفتان وفي مسألة النهي عن العبادة طبيعة واحدة - لا يوجب تمايز المسائل إلّا بتمايز جهة البحث ومع تمايزها بجهة البحث لا نحتاج الى تمايز الموضوعات، فقد يكون في الموضوع الواحد جهات عديدة للبحث مثلاً الامر والنهي المتعلقان بعنوانين بينهما عموم من وجه (صل - لا تغصب)، وتقدم أنّه يبحث عنه تارة بفرضها متعارضين واخرى بفرضها من اجتماع الامر والنهي وثالثة بفرضها من النهي في العبادة، فينعقد لموضوع واحد مسائل عديدة.

وقد توجد موضوعات عديدة مشتركة في جهة البحث، فيعقد لمجموعها مسألة واحدة كما فيما نحن فيه فإنّ صور النهي عن العبادة وصور اجتماع الامر والنهي بناء على امتناع الاجماع وتقديم جانب النهي موضوعات عديدة مشتركة في جهة البحث عن دلالة النهي على الفساد كما تقدم فينعقد لمجموعها مسألة واحدة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة).

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، وأما ما أفاده في الفصول، من الفرق بما هذه عبارته: (ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شئ واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الامر بالمطلق، والنهي بالمقيد) انتهى موضع الحاجة،

فاسد ، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات ، لا يوجب التمايز بين المسائل ، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعددها ، بل لا بد من عقد مسألتين ، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها ، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس ، كما لا يخفى .

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول الذي ذكر بأن الفرق بين المسألتين هو: كون البحث في اجتماع الأمر والنهي عقلياً، وفي مسألة النهي عن العبادة عن دلالة اللفظ، فيكون لفظياً؟
ج: أجاب المصنف بوجهين:

الأول: إنّ الضابط في الفرق بين المسألتين لا بد أن يكون من ناحية الجهة، كما تقدم، فعلى تقدير وجود الفرق المذكور - حيث لم يكن تفاوت من حيث الجهة - لا بد أن يعقد مسألة واحدة يفصل فيها ويقال: الحكم في الاجتماع هو كذا عقلاً وكذا لفظاً، فلا يعقد البحث في مسألتين.

الثاني: البحث في مسألة الاقتضاء عقلياً أيضاً وليس لفظياً، لأنّ العقل يحكم بالملزمة بين النهي وبين الفساد سواء كان دليل النهي لفظياً أم لبياً، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا انقذ أيضاً فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً وهناك في دلالة النهي لفظاً فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة لا عقد مسألتين هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

١ - المراد بالواحد في عنوان المسألة هو مطلق ما كان ذا وجهين، ومعنونا بعنوانين؛ سواء كان كلياً، أو جزئياً.

٢ - الفرق بين مسألة الاجتماع والنهي عن العبادة إنّما هو باختلاف جهة البحث؛ فإن البحث في مسألة الاجتماع عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟ وفي مسألة النهي في العبادة يكون البحث عن دلالة النهي على الفساد، وعدم دلالة عليه.

الفصل الثالث: في كون مسألة الاجتماع أصولية

س: هل مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية؟

ج: نعم من المسائل الأصولية، لأنّ نتيجة هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط على كلا القولين؛ أي: جواز الاجتماع وامتناعه.

وبيانه: على القول بجواز الاجتماع عقلا، يستنبط: صحة الصلاة في الدار المغصوبة، ويستنبط: عدم وجوب إعادتها ثانيا، وعلى القول بالامتناع، يستنبط منه: فساد الصلاة فيها، ووجوب إعادتها ثانيا.

وبهذا يتضح: أن نتيجة هذه المسألة تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي، فلا وجه لجعلها من المسائل الكلامية أو الفقهية، أو من المبادئ الأحكامية، أو من المبادئ التصديقية؛ وإن كان في مسألة الاجتماع جهات تلك المسائل.

أما أنّها من المسائل الكلامية: وذلك لما يلي:

أولاً: إن البحث في علم الكلام يكون عن أحوال المبدأ والمعاد، والمسائل الكلامية مسائل عقلية، وحيث أنّ الظاهر أن البحث في هذه المسألة عن استحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكانه يكون عقليا، فيناسب المسائل الكلامية.

ثانياً: إنّ النزاع في هذه المسألة يكون عن فعله تعالى، بمعنى أنّه هل يجوز للباري تعالى أن يأمر بشيء لجهة وينهى عنه لجهة أخرى، أم لا يجوز عليه تعالى؟ فيكون البحث عن أحوال المبدأ، وعمّا يصح أو يمتنع على الله تعالى، ومن الواضح أنّ هذه المسألة من المسائل الكلامية؛ لأن المسألة الكلامية هي التي يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وما يصح أو يمتنع على الله تعالى.

أما أنّها من المسائل الفقهية: فلأن البحث في علم الفقه عن عوارض أفعال المكلف، وصحة أو فساد الصلاة في المكان المغصوب من عوارض فعل المكلف، ينطبق عليها ضابط المسألة الفقهية.

وأما أنّها من المبادئ الأحكامية - التي يكون البحث فيها عن حال الحكم؛ كالبحث عن أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته أو حرمة ضده أم لا؟ - : فلأن البحث في هذه المسألة هو بحث عن حال الحكم من حيث إمكان اجتماع اثنين منها في شيء وعدم إمكانه. وعلى هذا تكون المسألة من المبادئ الأحكامية كما في بقية مباحث الاستلزامات العقلية.

أما أنّها من المبادئ التصديقية للمسألة الأصولية، فلأجل أنّ المبادئ التصديقية لمسائل علم الأصول هي التي تبني عليها مسائله، والمقصود بالمسألة الأصولية هنا هو: التعارض والتزاحم، وهما مبنيان - في المقام - على أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي أو لا يوجبه؟

فعلى الأول: يجوز الاجتماع، وتكون هذه المسألة من صغريات مسألة التزاحم؛ لعدم التعارض بين الأمر والنهي لتعدد متعلقهما. وعلى الثاني: يمتنع الاجتماع، وتدخل هذه المسألة في صغريات مسألة التعارض؛ لأنّ متعلقهما واحد.

والحاصل: إنّ مسألة الاجتماع تكون من المسائل الأصولية؛ لوقوعها في طريق الاستنباط، وهو كاف في كون المسألة أصولية وتعيين الوظيفة، فذكرها في علم الأصول لا يكون استطرادياً، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الأصولية لا من مبادئ الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن

عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول وإن عقدت كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب^(١) أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت بإحدهما من مسائل علم وبالأخرى من آخر فتذكر).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

أنّ المسألة أصولية؛ لا كلامية، ولا فقهية ولا غيرهما، ولو وجدت فيها جهاتها.

(١) في الأمر الأول من مقدمة الكتاب.

الفصل الرابع: في كون المسألة عقلية لا لفظية

س: هل مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية أم لفظية؟

ج: تبين مما تقدم في صدر الأمر الثاني: أن النزاع في المسألة هو في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمها، فعلى الأول: فإنّ العقل يحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد؛ لاتحاد المجمع في مورد الاجتماع والتصادق، وعلى الثاني: يحكم بإمكان اجتماعهما فيه؛ لتعدد المجمع في مورد الاجتماع والتصادق. ومن المعلوم أن الحاكم باستحالة الاجتماع أو بإمكانه هو العقل، فتكون المسألة عقلية، ولاربط لها بعالم اللفظ أصلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بكون المسألة لفظية لأحد

وجهين:

الأول: تعبير الأصوليين في المسألة بلفظ الأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، فقولهم في عنوان البحث (اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي) يوهم بأنّ النزاع في دلالة صيغتي الأمر والنهي.

الثاني: ما ذكره بعض الأعلام كالقدس الأردبيلي رحمته الله من التفصيل في هذه المسألة بين العقل والعرف، فقال: بالامتناع عرفاً، والجواز عقلاً؛ بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، والمراد بالجواز العقلي هو: حكمه بالجواز، لكون العنوانين يوجبان تعدد الموضوع؟

ج: أجاب المصنف عن الأول: بأن تعبيرهم - في العنوان بالأمر والنهي - لأجل استفادة الوجوب والحرمة غالباً من اللفظ، وليس لأجل الحصر والانحصار.

وأجاب عن الثاني: بأن تفصيل البعض بالجواز عقلا، والامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة لفظ الأمر والنهي على الامتناع؛ لكي يكون دليلا على كون المسألة لفظية؛ بل بمعنى أن الواحد المعنون بعنوانين اثنان بالنظر الدقيق العقلي، وواحد بالنظر المسامحي العرفي، فلهذا يحكم العقل بالجواز، والعرف بالامتناع، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب البعض^(١) إلى الجواز عقلا والامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

إن مسألة اجتماع الأمر والنهي أو عدمها عقلية لا لفظية.

(١) الأردبيلي في شرح الإرشاد ٢: ١١٠.

الفصل الخامس: شمول النزاع في مسألة الاجتماع لأنواع الإيجاب والتحرير

س: هل النزاع في مسألة الاجتماع شامل لأنواع الإيجاب والتحرير؟ وما هو الدليل عليه؟

ج: إنّ الملاك في النزاع هو سراية كل من الوجوب والحرمة الى متعلق الآخر وعدمه وهو يجري في النفسين التعيينيين العيينين المطلقين الموسعين كالصلاة والغصب فرضا ويجري في الغيريين كالمشي في السعاية واداء الدين وفي الكفائيين كما إذا وجب لاحد العبدین نداء زيد وحرّم لاحدهما ندائه فنادياه معا والتخيريّين -كما سيأتي- ويشمل كذلك الواجبين المشروطين كما إذا قال اكرم زيدا إن جاءك، ولا تكرمه إن ابغضك، فاکرمه جائيا مبغضا، وفي المضيقين، كما إذا وجب صلاة في الآن وحرّم الكون في مكان في الآن فصلی فيه.

واستدل على عمومية النزاع بعموم الملاك بإطلاق مادتي الامر والنهي في عنوان المبحث، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول القائل باختصاص النزاع بالوجوب والحرمة النفسين التعيينيين العيينين للانصراف أو الإطلاق؟

ج: إنّ ما ذكره صاحب الفصول غير تام، لبطلان الانصراف والإطلاق، أما بطلان الانصراف: فهو إما لغلبة الوجود، أو لكثرة الاستعمال وكلاهما باطل؛ لعدم غلبة الوجود أولا، وعدم كونها موجبة للانصراف ثانيا.

وأما كثرة الاستعمال: فلو سلمنا بها فهي لا تنفع في خصوص المقام؛ لقيام القرينة العقلية على الخلاف، وهي عموم الملاك، وتضاد مطلق الوجوب والحرمة.

وأما الإطلاق: فلأن مقتضاه بمقدمات الحكمة وإن كان ذلك؛ لكنّ مقدمات الحكمة غير جارية في المقام؛ لتوفر البيان على العموم؛ وهي القرينة العقلية الدالة على تنافي الوجوب والحرمة بجميع أقسامهما، ومع وجود هذه القرينة لا ينعقد الإطلاق المقتضي لإرادة النفسية والتعينية والعينية في المقام، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قيل: مادتي الأمر والنهي منصرفتان الى النفسي العيني التعيني، ودفعه أنّ الانصراف ممنوع في صيغتي افعل ولا تفعل فضلا عن مادتي الامر والنهي لانتفاء التبادر الحاقلي لأتّهما وضعا لمطلق الطلب وانتفاء الانصراف الاطلاقي لانتفاء كثرة الوجود وكثرة الاستعمال أي ليس وجود هذه الاقسام أكثر من وجود ساير الاقسام ولا استعمال مادتي الامر والنهي فيها اكثر من استعمالهما في ساير الاقسام، مضافا الى ان كثرة الوجود لا توجب انس اللفظ وكثرة الاستعمال غير مجد في هذا الباب لان عموم الملاك كما ذكر يمنع عن الانصراف).

س: هل يجري النزاع في الوجوب والحرمة التخييريين؟

ج: نعم النزاع يجري في الوجوب والحرمة التخييريين؛ كحرمة التصرف في الدار المغصوبة ووجوب الصلاة والصوم تخيرا، والمجالسة مع الأغيار تخيرا.

فالمكلف إذا صلى في الدار المغصوبة، فقد جمع الواجب التخييري والحرام التخييري، فيجري النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد ذي العنوانين، وامتناعه في هذا المقام أيضا، فتأتي أدلة المانعين والمجوزين في هذا المورد كمورد اجتماع الوجوب والحرمة التعيينيين؛ إذ لا وجه لاختصاص النزاع بالوجوب والحرمة التعيينيين.

فما تقدم في المبحث السادس في الصيغة من أنه يستفاد من إطلاقها بطريق مقدمات الحكمة الوجوب النفسي العيني التعيني فليكن المادة أيضا كذلك، فهو باطل، لأن مقدمات الحكمة لا تجري في المقام لوجود القرينة الخاصة وهي عموم الملاك، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام، مثلا إذا أمر بالصلاة والصوم تحييرا بينهما وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار، فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا نهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ومجيء أدلة الطرفين وما وقع من النقض والإبرام في البين فتفطن).

الفصل السادس: اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع

س: ما هو جواب المصنف على ما توهم من اعتبار المندوحة في مقام الامتثال في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بأن يمكن المكلف اتيان الصلاة مثلا في المباح ، ولأجل وضوحه لم يأخذوه في عنوان البحث، لأنّه مع عدم المندوحة، كما لو انحصر المكان في الغصب، فلا ريب في الامتناع، لأنّ تحريم الغصب مع ايجاب الصلاة بلا مندوحة تكليف بالمحال، بمعنى التكليف بما لا يقدر العبد على امتثاله؟ ج: إنّ اعتبار المندوحة إنّما هو في مقام الامتثال، وهو خارج عن محل البحث، لأنّ محل البحث في مقام الجعل وليس في مقام الامتثال؛ أي: أنه هل يمتنع تعلق حكيمين متضادين في نفسيهما في شيء واحد ذي وجهين؛ لعدم تعدد الوجه موجبا لتعدد المتعلق أم يمكن ذلك، لأجل أنّ تعدد الوجه موجبا لتعدد المتعلق؟ فعلى الأول يلزم التكليف المحال.

فالمهم في مقامنا هو: البحث في أنّه هل يلزم المحال؛ وهو اجتماع الحكيمين المتضادين في شيء واحد أم لا؟ ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة وعدم وجودها. والنتيجة: إنّ ما هو محل الكلام لا تعتبر فيه المندوحة، وما تعتبر فيه المندوحة ليس من محل النزاع، بل هو خارج عن محل الكلام.

نعم لو قلنا بأنّ تعدد الجهة تجدي في تعدد الشيء واندفاع التكليف بالمحال يشترط في فعلية الوجوب والحرمة وجود المندوحة لاعتبار القدرة في التكليف كاعتبار العلم والعقل، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأنّ الإطلاق إنّما هو للاتكال على الوضوح إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين وعدم الجدوى في كون موردهما موجهها بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين أو عدم لزومه وأن تعدد الوجه يجدي في رفعها ولا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا.
وبالجملة: لا وجه لاعتبارها، إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال فافهم واغتنم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - عموم محل النزاع وجريانه في جميع أقسام الواجب والحرام؛ فيجري أيضا في الواجب والحرام التخيريين وغيرهما.
- ٢ - عدم اعتبار قيد المندوحة فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، واعتبارها في مقام الامتثال لئلا يلزم التكليف بالمحال.

الفصل السابع: ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد

س: ما هو جواب المصنف على التوهمين التاليين:

التوهم الأول: يفيد بأنّ النزاع مبني على تعلق الحكم بالكلي، لأنّه على القول بتعلقه بالفرد لا شك في امتناع الاجتماع لامتناع كون الشيء المشخص مجعاً للحكمين.

والتوهم الثاني: على القول بتعلق الحكم بالكلي جاز الاجتماع لامكان تحقق الطبيعتين بوجود واحد، فعلى التوهم الأول يكون الامتناع مسلم بناء على تعلق الحكم بالفرد، أما على التوهم الثاني، فالجواز مسلم بناء على تعلق الحكم بالطبيعة. ج: ذكر المصنف أنّ منشأ كلا التوهمين: أن الفرد عبارة عن الوجود الشخصي، ومن المعلوم أنّ تعلق الحكمين بواحد شخصي محال؛ لأنّه من اجتماع الضدين. وأجاب المصنف عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله: إنّ أساس النزاع على أنّ تعدد الوجه يكفي في رفع الغائلة أو لا؟.

فعلى القول بكفاية تعدد الوجه، وأنّه يستلزم تعدد المعنوي؛ يجوز الاجتماع؛ لأنّ متعلق الحكم وإن كان هو الفرد؛ إلّا أنّه حيث كان ذا وجهين كان مجعاً لفردين من طبيعتين؛ أحدهما: متعلق الأمر، والآخر: متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين على كلا القولين.

وعلى القول بعدم كفاية تعدد الوجه، وأنّه لا يستلزم تعدد المعنوي، فيكون الاجتماع محال حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبيعة؛ لأنّ وجود كلّ من الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد وهو محال.

والحاصل: إن كان تعدد الوجه نافعا في تعدد المتعلق لكان مجديا على كلا القولين، وإن لم يكن تعدد الوجه مجديا لما كان مجديا؛ حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وهذا ما ذكره بقوله: (السابع: أنه ربما يتوهم تارة أنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول. وأخرى أنّ القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا عليه وإن اتحد وجودا والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقها شخصا خارجا وكونه فردا واحدا.

وأنت خير بفساد كلا التوهمين؛ فإن تعدد الوجه إن كان مجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان مجدي ولو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان مجدي أصلا حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أنّ وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة فيكون مأمورا به وفردا للغصب، فيكون منهيا عنه فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

إنّ النزاع في مسألة الاجتماع لا يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع. ولا يبتني القول بالجواز على تعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع على تعلقها بالأفراد. بل يمكن النزاع على كلا القولين.

الفصل الثامن: اعتبار وجود المناطين في المجمع

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض بيان أمرين:

الأمر الأول: لا بد في باب الاجتماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً في المجمع؛ لكي يكون بناء على الجواز محكوماً بكلاً الحكمين، وعلى الامتناع يكون مندرجاً في باب التراحم بين المقتضيين كما سيتضح.

الأمر الثاني: معرفة الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي التي هي من صغريات باب التراحم على القول بالامتناع، وبين باب التعارض أي: الفرق بين التراحم والتعارض.

س: كيف يتحقق مناط اجتماع الأمر والنهي في مقام الثبوت والاثبات؟

ج: في مقام الثبوت إذا كان المناط لكل من الحكمين (الوجوب والتحريم) موجوداً حتى في مورد الاجتماع بمعنى: أن مناط الصلاة موجوداً حتى في المغصوب ومناط الغصب كذلك موجود وإن كان في الصلاة، فحيثئذ يكون من صغريات باب الاجتماع - ومن هذه الجهة تشترك مسألة الاجتماع مع مسألة التراحم - فبناء على القول بجواز الاجتماع يكون المجمع محكوماً بحكمين، أما بناء على القول بالامتناع يكون المجمع محكوماً لأقوى المناطين إن كان، فلو كانا متساويين في المناط فيحكم بحكم آخر كالبراءة، وإن لم يكن المناط للحكمين مطلقاً وثابتاً حتى في مورد الاجتماع بمعنى: لم

يكن شيء منهما ذا مناط أو كان لأحدهما مناط دون الآخر كان من صغريات باب التعارض.

وعلى هذا إن كان في مادة الاجتماع أحد الحكمين مشتملاً على الملاك فيجب ترجيحه، وإن لم يكن أحدهما مشتملاً على الملاك فيتساقطان ويرجع الى دليل آخر كالبراءة مثلاً.

والوجه في ذلك، هو أن أحكام باب الاجتماع لا تترتب إلا في حالة وجود الملاكين، فعلى الجواز يحكم بكون المجمع محكوماً بحكمين فعليين، وعلى الامتناع يكون محكوماً بما هو أقوى مناطاً من الحكمين، وفي حالة تساوي المناطين يحكم بحكم آخر غيرهما، ولو لم يكن في المورد مناط كلا الحكمين فلا يكون من باب الاجتماع؛ بل يكون محكوماً بأحد الحكمين إذا كان له مناطه، أو غيرهما إذا لم يكن لكلا الحكمين مناط؛ سواء قيل بالجواز أو الامتناع. هذا خلاصة البحث في مقام الثبوت، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله^(١)).

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز والامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت).

وأما في مقام الإثبات: فإذا احرز إن الدليلين الدالين على الحكمين على نحو العموم من وجه مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإنه على النحو الثاني - بمعنى لم يكن المناط موجوداً فيهما مطلقاً حتى في المجمع - يكون من باب التعارض ويعامل معاملة

(١) راجع التنبيه من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

المتعارضين من الترجيح إن كان لأحدهما مرجح، وإلا فالتخير على المشهور أو التساقط على المختار، وإن لم يحرز ذلك؛ بل أحرز وجود الملاكين: فلا يكون من باب التعارض؛ بل يكون من موارد تراحم المقتضيين، فالمقدم هو الأقوى مناطاً؛ ولو كان أضعف دليلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني فلا بد من حمل المعارضة حينئذ بينهما في الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التراحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة^(١) إليها).

ثم استدرك المصنف: بأن ما تقدم من لزوم العمل بقانون التعارض فيرجح الدليل الأقوى، وإلا فالحكم: التخير أو التساقط هو إذا لم يمكن التوفيق بينهما عرفاً، وأما إذا كان التوفيق بينهما ممكناً عن طريق المناط، فيحكم بكون الأقوى مناطاً هو حكم فعلي والآخر حكم اقتضائي، فيقدم على قانون التعارض، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

١ - في مقام الثبوت: تكون مسألة الاجتماع من صغريات باب التراحم على القول بالامتناع.

(١) راجع التنبيه من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي، ص ١٧٤.

٢ - أما في مقام الإثبات: فظاهر كلامه هو التفصيل؛ أي أنها من باب التعارض إذا أحرز أنّ المناط من قبيل الثاني؛ بمعنى: هناك مناط واحد بلا تعيين أصلا، ويكون من باب التراحم بين المقتضيين إذا أحرز أن المناط من قبيل الأول؛ بمعنى: أن كلا من المناطين موجود في المجمع.

الفصل التاسع: فيما يستكشف به المناط

س: ما هو الغرض من هذا المبحث؟

ج: هذا الفصل متمم للفصل المتقدم، لأنّ البحث في الأمر المتقدم كان ثبوتياً، فلو احرز الملاك للحكمين كان من الاجتماع وإن احرز وجوده في أحدهما الغير المعين كان من باب التعارض، وفي هذا الأمر يكون إثباتياً ونقول: إن أحرزنا بدليل من إجماع وغيره وجود المناط في كل من الحكمين على نحو الإطلاق - أي: حتى في المجمع - فهو من صغريات باب الاجتماع، وإن لم نحرز ذلك بدليل، ففيه صور، لأنّه تارة يعلم أنّ الإطلاقين كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي بمعنى: دل دليل الوجوب على ثبوت المصلحة في المتعلق ودل دليل التحريم على ثبوت المفسدة في المتعلق فيكون من باب الاجتماع أيضاً سواء قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع.

واخرى يعلم أنّ الإطلاقين ليس في مقام بيان الحكم الاقتضائي، بل في مقام بيان الحكم الفعلي، وعليه يبتنى على ما هو المسلك في مسألة الاجتماع، فعلى القول بالجواز فيستكشف وجود المناط في كل من متعلقيهما ويكون من باب الاجتماع أيضاً، إلا إذا علمنا إجمالاً بكذب أحد الدليلين فيكون من باب التعارض، وعلى القول بالامتناع كان الإطلاقان متنافيين بلا دليل على وجود المقتضي لهما، لأنّه في صورة الامتناع يعلم إجمالاً كذب أحد الدليلين، لكون أحد الحكمين لا يكون حكماً فعلياً على الامتناع، فانتفاء فعلية أحد الحكمين كما يمكن أن يكون لأجل المانع عنه مع وجود المقتضي كذلك يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضي، فيخرج عن ضابط وملاك باب التزاحم وينطبق عليه ضابط ولاك التعارض.

وقد يقال: إنّ مقتضى التوفيق بينهما أن نحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فيحمل على الظاهر منهما، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد عرفت أنّ المعبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وهو:

إنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلّا إذا علم إجمالا بكذب أحد الدليلين فيعامل معها معاملة المتعارضين، وأما على القول بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلا، فإنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه، إلّا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما. فتلخص أنّه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز وإلا فعلى الامتناع).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

١ - لو كان هناك دليل على ثبوت مناط الحكمين؛ فلا إشكال في دخول المجمع في مسألة الاجتماع.

٢ - لو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين: ففيه تفصيل؛ بمعنى: أنّه إن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الاقتضائي كانا من باب الاجتماع، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي: فعلى القول بالجواز: يعامل معهما معاملة التراحم؛ إلّا إذا علم إجمالا بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة التعارض وعلى القول بالامتناع: يعامل معهما معاملة التعارض؛ إلّا إن يجمع بينهما عرفا، فلا يكون هناك موضوع للتعارض.

الفصل العاشر: ثمرة بحث الاجتماع وأحكامها

س: ما هي الثمرة من بحث الاجتماع؟ وما هي أحكامها؟
ج: الثمرة هي:

١ - لا ريب في سقوط الأمر بإتيان المجمع على القول بالجواز مطلقا، سواء كان من العبادات أو المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، والمكلف يكون مطيعا للأمر وعاصيا للنهي، فالصلاة صحيحة في الغضب ويحصل العصيان، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضا)

٢ - سقوط الأمر على الامتناع وترجيح جانب الأمر بلا معصية؛ لأن سقوط النهي لغلبة الأمر، كحال الجواز في حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر، إلا أن الفرق بينهما أنه على الامتناع وترجيح جانب الأمر لا معصية بإتيان المجمع، وهذا ما ذكره بقوله: «وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصية عليه»

٣ - على القول بالامتناع، يرجح جانب النهي، فيسقط الأمر في غير العبادات مطلقا، سواء التفت إلى الحرمة أم لا؛ لحصول الغرض الداعي إلى الأمر بإتيان متعلقه؛ لكونه توصليا لا يعتبر فيه قصد القربة، وهذا ما ذكره بقوله: «وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له».

٤ - على القول بالامتناع، ففي العبادات تبطل الصلاة من العالم بالحرمة؛ لعدم تمكنه من التقرب، وكذا تبطل من الجاهل المقصر؛ لأنه لا يحصل بتقربه القرب المحصل للغرض إن قدم جانب النهي أو تساويا. أما الجاهل القاصر فتصح الصلاة، لأنه تقرب

بما فيه صلاحية التقرب لكون مشتملا على المصلحة المستتبعة للحسن الذاتي، وللجهل القصورى الذي يستتبع الحسن الصورى، فيحصل الغرض من الطبيعة المأمور بها فيسقط الأمر، وإن لم يكن امثالاً له بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا.

توضيح ذلك: إنَّ القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلفوا على قولين: القول الأول: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين، فما فيه المصلحة واجب وإن لم يعلم بها المكلف، وما فيه المفسدة حرام كذلك، وذو الجهتين محكوم بأقواهما مصلحة، فالصلاة في الغضب. على القول بالامتناع حرام ولو مع الجهل عن قصور بالحرمة لعدم حصول الامتثال، ولكن يسقط الأمر لأجل حصول الغرض من الأمر مع الجهل القصورى؛ لاشتغالها على المصلحة وصدورها حسنا عند الجهل بالحرمة قصورا.

فالإتيان بالصلاة مع قصد القربة موجب لسقوط الأمر وإن لم يكن امثالاً له.

القول الثاني: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الاعتقديتين، فمع الجهل بالحرمة لا تحرم الصلاة، بل هي واجبة للاعتقاد بالمصلحة والوجوب فقط، فيحصل الامتثال بإتيانها، ولذا قيّد المصنف عدم حصول الامتثال بكون الأحكام تابعة للملاكات الواقعية؛ كما هو مقتضى القول الأوّل، فعلى هذا القول لم يكن امثالاً للأمر لعدم الأمر لأقوائية المفسدة، وهذا ما ذكره بقوله: (أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا فإنّه وإن كان متمكنا مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدها إلّا أنّه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلا، فلا يقع مقربا وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى، وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتغاله على المصلحة مع صدوره حسنا، لأجل الجهل بحرمة قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به

قطعا وإن لم يكن امتثالا له بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله).

س: هل يمكن تصوير صحة الصلاة في الغضب حال الجهل القصوري، وإن قلنا بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية؟

ج: تكون صحيحة ويحصل لها الامتثال، لأنها كالصلاة المأمور بها، إذ لا فرق بينها وبين بقية افراد الصلاة في حصول غرض الطبيعة المأمور بها بقوله صل، وإن لم تشمل هذا الفرد بما أنها مأمور بها، إلا أن عدم شمولها لأجل المانع وهو غلبة المفسدة وليس عدم المقتضى أي المصلحة، ومن عدم التفاوت عند العقل بين الفرد المزاحم وبقية الأفراد، يتضح إجزاء الإتيان بالمجمع؛ ولو على القول باعتبار قصد امتثال الأمر في صحة العبادة، وعدم كفاية الإتيان للمحبوبة، غايته أنه يقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة المأمور بها، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي، ومن هنا انقح أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلا)

س: ما هو الحكم في حالة الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما؟

ج: لو كان جاهلا قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما وأتى بالمجمع مع قصد القربة، يحكم بصحة المجمع إذا كان عبادة على كلا القولين.

مثال الجهل بالحرمة موضوعا هو عدم العلم بالغضب حتى لو كان عالما بالحرمة؛ لأنَّ الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم، فمن لا يعلم الغضب لا يعلم الحرمة من

باب السالبة بانتفاء الموضوع. ومثال الجهل بالحرمة حكماً هو الجهل بحكم الغضب؛ أي لا يعلم حرمة مع العلم بالغضب، ففي صورتين يصدق الجهل بالحرمة، وعلى كلتا صورتين يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة.

غايته: على القول الأول - بناء على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية - يوجد فرق بين الفرد المزاحم وبين بقية الأفراد، والفرق هو أن الطبيعة المأمور بها تشمل بقية الأفراد بما هي مأمور بها، ولا تشمل الفرد المزاحم إلا بما هي لا بما هي مأمور بها.

وأما على القول الثاني - أي الأحكام تابعة للملاكات المؤثرة فعلاً. فيكون المجمع مأموراً به، ومن أفراد الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها؛ إذ المفروض: عدم فعلية الحرمة عند الجهل بها عن قصور، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة غاية الأمر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية).

س: ما الفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين التعارض؟

ج: ممّا تقدم في وجه صحة الصلاة في الغضب جهلاً به قصوراً يتضح الفرق بين مسألة الاجتماع بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، وبين مسألة تعارض الدليلين على نحو العموم من وجه مع ترجيح دليل الحرمة أو الأخذ بدليل الحرمة تخيراً عند تكافؤهما، والفرق هو على الأول - الامتناع وتقديم النهي - يكون المجمع واحداً لملاك الصحة، بخلاف الثاني - التعارض - فإنه لا يوجد في مورد الاجتماع إلا ملاك الحرمة فقط، ولهذا يكون في الأول مجال للصحة بخلاف الثاني الذي لا يوجد فيه إلا النهي، وبما تقدم من إمكان قصد الأمر المتعلق بالطبيعة يتضح أن المأتي به يكون مأموراً به ويكون طاعة - فالثواب العمل هو الثواب على الطاعة، لأنه عمل صحيح، لا عملاً

باطلاً يعتقده صحيحاً لكي يكون الثواب الذي يستحقه ثواب الانقياد لأجل إتيان ما يعتقده موافقة، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقده بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للغرض، بل للأمر ون هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة).

س: ما هو الوجه في الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة عند المشهور؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر المصنف عدم صحة حكم الأصحاب بصحة المجمع بناء على القول بالامتناع، حيث بنوا ذلك على الفرق بين الالتفات والجهل التقصيري، وبين النسيان والجهل القصورى، ونظراً إلى الفرق بينهما حكما بصحة المجمع عند النسيان العذري والجهل القصورى، وببطلانه في صورة العلم بالحرمة أو الجهل عن تقصير؛ لأن الجاهل المقصر كالعالم العائد في الحكم، فالحكم بالبطلان مطلقاً وفي جميع الموارد، كما توهم، غير مستقيم، بل غير صحيح، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجلل لو لا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر).

خلاصة رأي المصنف:

١ - سقوط الأمر وحصول الامتناع بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، أي: ولو في العبادات مع حصول عصيان النهي أيضاً.

٢ - أما على الامتناع يحصل الامتثال مع ترجيح جانب الأمر بلا معصية في النهي، ومع ترجيح جانب النهي لا يحصل الامتثال في العبادات مع العلم والالتفات والجهل عن تقصير، ويسقط الأمر، بل يحصل الامتثال عند عدم العلم والجهل عن قصور.

دليل القائلين بامتناع الأمر والنهي

س: ما هو دليل المصنف على الامتناع تبعاً للمشهور؟

ج: قدم المصنف للاستدلال على ذلك مقدمات أربع:

المقدمة الأولى: الأحكام الخمسة متضادة في مرتبة الفعلية

وتوضيحه: للحكم مراتب أربع:

المرتبة الأولى (اقتضائي): إذا كان مجرد اقتضاء الملاك.

المرتبة الثانية (إنشائي): إذا كان في حدود جعل القانون.

المرتبة الثالثة (فعلي): إذا كان في حدود أمر الأولياء بتبليغه وإرادة امتثاله.

المرتبة الرابعة (منجّز): إذا انقطع عذر العبد في مخالفته لوصله إليه وقدرته على

امتثاله.

وعليه: لا تضاد بين الاقتضائيين والإنشائيين لإمكان اجتماع الملاكين وإنشاء

الحكمين بالبداهة، وإنّما التضاد بين الفعلين فيستحيل اجتماع إرادتي الفعل والترك،

بمعنى أنّه تكليف محال من المولى، لا أنّه تكليف بالمحال كالأمر بالطيران، فيستحيل

حتى عند من يجوز التكليف بالمحال، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا ريب في أنّ الأحكام

الخمس متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر ضرورة ثبوت المنافاة

والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان وإن لم يكن

بينهما مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل

البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب

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

المقدمة الثانية: تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء

إنّ متعلق الحكم نفس الفعل الصادر من المكلف وليس اسمه أو عنوانه، فالحركات الصلّاتية مثلاً نفسها متعلق الحكم وليس اسم الصلّاة وعنوان الغضب المنتزع عن التصرفات الخاصة، ولعل المراد بالاسم ما له مبدأ متأصل كالناطق فإنّ له مبدأ خارجي ذاتي وهو النطق وكالضارب فإنّ له مبدأ خارجي عرضي وهو الضرب ويسمى - عند الحمل: الانسان ناطق وزيد ضارب - بالمحمول بالضميمة وبالعنوان ما له مبدأ اعتباري كالتزويج والتمليك فإنّ مبدئيهما وهو الزوجية والملكية لا يوجد بحذاء شيء في الخارج، بل الذهن يخترعه بالتصور والانتزاع من منشئه وهو قوله بعث وزوجت، ويسمى عند الحمل (هذا تزويج وذاك تمليك بالخارج المحمول).

والدليل على أنّ الحكم يتعلق بما يصدر في الخارج وليس باسمه وعنوانه: هو أنّه من الضروري أنّ البعث والزجر والحب والبغض والمصلحة والمفسدة ترتبط بما يصدر في الخارج وليس بمفهوم الغضب والبيع مثلاً، نعم العنوان والاسم اخذاً في لسان الدليل مطلقاً أو مقيد بقيد أو بقيود بقدر الحاجة لأجل الإشارة الى ما يصدر خارجاً، فيقال مثلاً تجب الصلّاة قائماً بلا تأمين أو الصلّاة قائماً بلا تكثف وهكذا، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا شبهة في أنّ متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا ما هو أسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصورا واختراعه ذهناً لما كان بحذاء شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبة إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات ضرورة أنّ البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه وإنّما يؤخذ في متعلق

الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله).

المقدمة الثالثة: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

إنّ اجتماع عنوانين على شيء واحد لا يقتضي تعدده، كيف والواجب تعالى على بساطته ووحدته تصدق عليه الصفات الجلالية السلبية والجمالية الثبوتية، أو زيد العالم العادل الشاعر له وجود واحد والعناوين وجوه له حاكية عنه، نعم موارد الافتراق يتعدد فيها الوجود كالعالم فقط والشاعر فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون لا ينثلم به وحدته فإنّ المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة أصلا كالواجب تبارك وتعالى فهو على بساطته وحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية له الأسماء الحسنى والأمثال العليا لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير).

المقدمة الرابعة: المتحد وجودا متحد ماهية

الغرض من هذه المقدمة: دفع توهمين يظهران من عبارة الفصول.
الأول: القول بالامتناع يبتني على أصالة الوجود؛ لأنّ عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون مبني عليها، والقول بالجواز يبتني على أصالة الماهية؛ لأنّ العنوانين ماهيتين متعددتين متصادقتين على واحد.

الثاني: القول بالجواز يبتني على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، والقول بالامتناع يبتني على عدم تعدده.

وقد دفع المصنف هذين التوهمين، أما دفع التوهم الأول، فلأنَّ للمجمع في مورد التصادق والاجتماع وجودا واحدا، فلا شك تكون له ماهية واحدة، فيتضح أن لا فرق بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، فكما أنَّه على الأول يستحيل اجتماع الأمر والنهي، فكذلك على الثاني، بلا فرق بينهما من هذه الناحية أبدا، لكون وحدة الماهية الصادقة على المجمع واحدة لا محالة سواء كان الأصل في التحقق هو الوجود أم الماهية.

أما على الأوَّل: فلكون الوجود المتحقق في الخارج على القول بأصالته واحد. وأما على الثاني: فلأنَّ الماهية المتحققة خارجا على القول بأصالتها واحدة أيضا؛ لما هو واضح من عدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، لاستلزامه تجنس موجود واحد بجنسين، وتفصله بفصلين، وهو غير معقول.

وأما دفع التوهم الثاني. - وهو أنَّ القول بالجواز يبتني على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج والقول بالامتناع يبتني على عدم تعدده - فلأنَّ الممنوع تصادق ماهيتين على موجود واحد لا عنوانين عرضيين انتزاعيين، كما في مقامنا، ومن المعلوم إنَّه ليس العنوانان المتصادقان على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس والفصل لكي يكون أحدهما متعلقا للأمر والآخر متعلقا للنهي؛ لأنَّ الحركة التي هي من مقولة الفعل مثلا لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنواني الصلاة والغضب عليها وعدمه، فلو لم يصدق شيء من هذين العنوانين على الحركة المزبورة لم يقدح في صدق حقيقتها. وهي مقولة الفعل.

إذن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فيستحيل تعلق الأمر والنهي بالمعنون، لاستلزامه اجتماع الضدين في موضوع واحد، لما تقدم في المقدمة الأولى من تضادَّ الأحكام الفعلية، وهذا ما ذكره بقوله: (أنَّه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلاَّ ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلاَّ تلك الماهية فالفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة وكانت عينه في

الخارج، كما هو شأن الطبيعي وفرده فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي إلا أنه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية وذاتا ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول^(١) كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له وأن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها وقعت جزءا للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغسوبة أو لا).
النتيجة: إن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه الذي ينتزع من الفعل وقد تبين في المقدمة الثالثة: إن المعنونة واحد، وإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونة، فاتضح من هذه المقدمات بنحو واضح: استحالة اجتماع الأمر والنهي في المجمع المعنونة بعنوانين، ومن هنا يظهر عدم الحاجة إلى ذكر المقدمة الرابعة في استحالة اجتماع الأمر والنهي، فيكون ذكرها في المقام لدفع التوهمين لصاحب الفصول.

س: بين التوهم الذي يقول بارتفاع محذور اجتماع الضدين بناء على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إذا كان متعلق الأمر والنهي ماهيتين فلا محذور في الاجتماع من حيث ثبوت الحكمين، ولا من حيث سقوطهما. وقد تقدم في المقدمة تعدد متعلقي الأمر والنهي، لأن المفروض: عدم كون الوجود جزءا للمتعلقين لكي يتحدا بسبب

الوجود، حتى يلزم اجتماع الضدين المستحيل. بل المتعلقان متعددان في مقام الأمر والنهي، وفي مقام الامتثال والعصيان.

أما تعددهما في مقام الأمر والنهي، فهو واضح لتعدد الطبيعتين وإن اتحدتا فيما هو خارج عن متعلق الطلب. وهو الوجود. وحينئذ لا يلزم محذور اجتماع المصلحة والمفسدة، ولا الإرادة والكراهة، ولا البعث والزجر.

وأما تعددهما في المقام الثاني - الامتثال والعصيا - فلأن المفروض: هو تعدد متعلقي الأمر والنهي، وعدم وحدتهما، لأن موضوع الأمر غير موضوع النهي، ولذا يمثل الأمر بإيجاد متعلقه، ويتحقق العصيان بمخالفة النهي، فلا يجتمع الحكمان في واحد في شيء من المقامين.

فالمتحصل: أنه لا يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد أصلاً؛ لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال. أما الأول: فلما عرفت من: تعدد الطبيعتين بما هما متعلقان لهما. وأما الثاني: فلأنه إذا أتى بالصلاة في الغضب سقط الأمر بطبيعة الصلاة بالطاعة، والنهي عن طبيعة الغضب بالعصيان بسوء الاختيار.

فلا يجتمع الأمر والنهي في واحد أصلاً؛ لا في مقام التشريع ولا في مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع.

وأجاب المصنف عن هذا التوهم: إن الأحكام تتعلق بالمعنون وإن العنوان إنما يؤخذ في لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الإشارة به إليه، وأن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدد المعنون ولا يثلم به وحدته، فلا محالة من استحالة اجتماع الأمر والنهي في المجمع المعنون بعنوانين لتضاد الأحكام الخمسة واستحالة اجتماع حكمين منها في شيء واحد ولو في مرتبة الفعلية فقط، بل التنجز فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته

وواقعته الصادرة عنه متعلقا للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه وأنَّ غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد^(١) فإنَّ غاية تقريبه أن يقال: إنَّ الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلّا هي ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية كالآثار العادية والعقلية إلّا أنها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا صالحة لتعلق الأحكام بها ومتعلقا الأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلا لا في مقام تعلق البعث والزجر ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما في المقام الأول: فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

وأما في المقام الثاني: فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد.

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات لا وجودا ولا ماهية ولا تنظم به وحدته أصلا وأنَّ المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات وأنّها إنّما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات لا بما هي على حيالها واستقلالها).

س: يَبْنِ استدلال المحقق القمي على جواز الاجتماع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: إنّ المجمع المأتي به - وهو الصلاة في الدار المغصوبة - اجتمع فيه الأمر الغيري مع النهي النفسي، ولا إشكال فيه، لأنَّ المأتي به فرد من الطبيعة المأمور بها، والفرد ليس عين الطبيعة، وإنَّما فرد منها، فالمأمور به بالأمر النفسي هو ذات الطبيعة، وحينئذٍ يلزم

اجتماع الأمر الغيري مع النهي النفسي، وحكم المجمع يكون حكم إتيان الواجب بمقدمة محرمة بسوء اختياره كركوب الدابة المغصوبة للحج.

وكما تقدم في بحث مقدمة الواجب، أنّ الواجب يسقط عند الإتيان به مع مقدمة محرمة، حتى لو كان بسوء اختياره وعدم انحصار المقدمة، اقضاه أنّ المكلف يرتكب للحرام إن لم تكن المقدمة منحصرة وفي حالة الانحصار تقع مزاحمة بين حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة، فلا محالة يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم، وهذا ما ذكره بقوله: (كما ظهر مما حققناه أنّه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه وأنّه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار).

وحاصل جواب المصنف: إنّ الفرد ليس مقدمة للطبيعي، بل عينه ونفسه وجودا وخارجا وعليه، فإذا تعلق الأمر والنهي بالطبيعتين فقد تعلقا بالمجمع، وتقدم أنّ المجمع ليس له إلا ماهية واحدة، فيستحيل الاجتماع فيه لا ماهيتين كي جاز الاجتماع فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك مضافا إلى وضوح فساده وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج كيف والمقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود ولا تعدد كما هو واضح، أنّه إنّما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه بحسبها أيضا واحد).

خلاصة رأي المصنف ﷺ: امتناع اجتماع الأمر والنهي تبعا للمشهور.

أدلة المجوزين لإجتماع الأمر والنهي ومناقشتها

س: ما هو الدليل الأول الذي استدل به على جواز اجتماع الأمر والنهي؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: حاصل الدليل: لا ريب في صحة العبادات المكروهة، وقد اجتمع فيها الاستحباب والكرهية - كالصلاة في الحمام والمزابل، حيث نهي عن الصلاة فيها في عدد من الروايات، وكصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء. فاجتمع الوجوب والكرهية في الصلاة في الحمام إن كانت الصلاة فريضة، والاستحباب والكرهية إن كانت نافلة. وكذا في الصوم يجتمع فيه النذب والكرهية، إن كان مستحباً، وإن كان واجباً كالصوم بدل الهدي في الحج يجتمع فيه الوجوب والكرهية، أو الصوم يوم عاشوراء - فلو لم يجدي تعدد الجهة لم يجتمعا؛ لما هو معلوم من: تضاد الأحكام. هذا تمام الكلام في ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي.

وأما بطلان التالي - وهو عدم وقوع الاجتماع - فأوضح من الشمس، فينتج بطلان المقدم أي بطلان استحالة جواز الاجتماع، فينتج جواز الاجتماع؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهذا ما ذكره بقوله: (منها^(١)) أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام.

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بداهة تضادها بأسرها والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهية والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو

(١) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به صاحب قوانين الأصول ١: ١٤٢.

في الحضر واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار).

وناقش المصنف هذا الاستدلال بالإجمال تارة، والتفصيل أخرى:

المناقشة الإجمالية:

أولاً: بعدما قام البرهان العقلي على استحالة اجتماع حكمين في شيء واحد ذي عنوانين، لا محالة من التأويل والتصرف فيما ظاهره الاجتماع؛ وذلك لأنّ ظهور الأدلة في الاجتماع لا يصادم البرهان العقلي على الامتناع، وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب عنه أما إجمالاً فبأنّه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان).

ثانياً: إنّ الموارد التي ذكرت في الدليل جميعها خارج عمّا هو محل الكلام في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لأنّ محل الكلام هو ما إذا اجتمع الأمر والنهي في واحد له عنوانان وجهتان، والموارد المذكورة كلها ذات جهة واحدة وعنوان واحد، وقد تعلق به حكمان، فالقائل بجواز الأمر والنهي أيضاً لا يقول بجواز الاجتماع في الموارد المذكورة، لذا لا بد من أن يقدم جواباً عن ذلك، كالقائل بالامتناع، لاسيما وأنّ العبادات المكروهة التي لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء، فهو على خلاف ما اشترطوا به في المسألة من اعتبار المندوحة في مورد البحث، وهذا أيضاً إشكال آخر يجب الإجابة عنه، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو أيضاً لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لاسيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى).

المنافشة التفصيلية

وأما المنافشة التفصيلية: فيتوقف على بيان أقسام العبادات المكروهة، وهي على ثلاثة أقسام:

الأول: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة.

الثاني: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ويكون له البدل؛ كالنهي عن الصلاة في الحمام.

الثالث: ما لم يتعلق النهي بذاته؛ بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة، فيكون النهي عنها لإتحادها مع الكون في مواضعها. وناقش المصنف في القسم الأول بوجهين:

الوجه الأول: إن الكراهة في الموارد المذكورة - كصوم عاشوراء - ليست كراهة اصطلاحية ناشئة عن مفسدة في الفعل لكي يقال بإجتماع الكراهة والاستحباب، حتى يكون دليلا على جواز الاجتماع، بل معنى الكراهة هو مرجوحية الفعل عن الترك من دون أن تكون فيه مفسدة ومنقصة؛ بل في الفعل مصلحة، كما في الترك، غايته: مصلحة الترك أرجح وأكثر من مصلحة الفعل، وهذا الرجحان إنَّما هو لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك؛ كانطباق عنوان مخالفة بني أمية على ترك صوم يوم عاشوراء. وعلى هذا لم يجتمع فيها أمر ونهي أصلا لكي يقال بجواز الاجتماع، وتكون العبادات المكروهة برهانا على الجواز.

نعم؛ كان الفعل والترك كالمستحبين المتزاحمين لوجود المصلحة فيهما، فيجري عليهما حكم التزاحم من التعيين مع أهمية أحدهما أو التخيير مع تساويهما، وبما أنَّ الترك أهم من الفعل فيقدم عليه. وأنَّ الفعل أيضا يقع صحيحا لعدم قصور فيه أصلا من ناحية المحبوبة، ووفائه بغرض المولى، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما تفصيلا فقد أجيب

عنه بوجوه^(١) يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال فيقال وعلى الله الاتكال إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام.

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء^(٢) والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات^(٣).

ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام^(٤).
ثالثها: ما تعلق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا وملازم له خارجا كالصلاة في مواضع التهمة^(٥) بناء على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أما القسم الأول: فالنهي تنزيها عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحا ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحيين المتراحين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في الين، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحا حيث إنه كان راجحا وموافقا للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحات، بل الواجبات وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حرازة ومنقصة فيه أصلا كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحا على الامتناع فإن الحرازة

(١) انظر مطراح الأنظار: ١٣٠.

(٢) الكافي ٤: ١٤٦، باب صوم عرفة وعاشوراء، الأحاديث ٤ إلى ٧.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٨ باب التطوع في وقت الفريضة والساعات التي لا يصلّى فيها.

(٤) الوافي ٣: ٣٩٠ الحديث ١٢ من باب الصلاة في الكعبة ... الخ.

(٥) التهذيب ٢: ٢١٩ الحديث ٧١ من باب ١١ ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ... الخ.

والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حازة فيه أصلاً).

الوجه الثاني: إن أرجحية الترك على الفعل إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه كعنوان مخالفة بني أمية في ترك صوم يوم عاشوراء، وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة؛ كملازمة ترك صوم عاشوراء لحال البكاء والجزع على الحسين المظلوم، والمفروض: أنّ مصلحة البكاء يوم عاشوراء أرجح من مصلحة الصوم فيه، فالنهي عن الصوم فيه يكون لملازمة تركه لعنوان ذي مصلحة، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ متعلق الأمر شيء ومتعلق النهي شيء آخر.

نعم؛ يمكن أن يكون النهي محمولاً على الإرشاد في كلا الوجهين؛ بأنّ يكون إرشاداً إلى رجحان مصلحة الترك من مصلحة الفعل إمّا لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما هو مقتضى الوجه الأول، وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة، فيكون إسناد النهي إلى الترك على نحو الحقيقة، فلا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ وذلك لعدم التنافي بين النهي الإرشادي والأمر المولوي، فيكون حمل النهي على الإرشاد جواباً ثالثاً عن القسم الأول.

وما يقال: إنّ أرجحية الترك توجب حازة ومنقصة في الفعل، فيكون الفعل مكروهاً بالكراهة المصطلحة فلا يكون الفعل صحيحاً، لأنّ الحازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به؛ فلا يصح ما سبق من أنّ الفعل يقع صحيحاً؛ مدفوع: بأنّ أرجحية الترك من الفعل لا توجب حازة ولا منقصة فيه أصلاً، فإنّ الفعل في المقام على ما هو عليه من المصلحة، فلذا يقع صحيحاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلّا في أنّ الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي بل بالعرض والمجازف إنّما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة

كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزاة ومنقصة في نفس الفعل وفيه رجحان في الترك من دون حزاة في الفعل أصلاً غاية الأمر كون الترك أرجح. نعم يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل).

وأما القسم الثاني - ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام - فقد ناقشه المصنف بما يرجع إلى وجهين:

الوجه الأول: أن يكون مثل توجيه القسم الأول بأن في الترك مصلحة راجحة على مصلحة الفعل بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة وهي أن يكون النهي مولوياً متعلقاً بالفعل لانطباق عنوان ذي المصلحة على الترك مثل عنوان الاستخفاف بالصلاة، أو لكون الترك ملازماً لما فيه المصلحة، أو يكون إرشاداً إلى أن في الترك أو ملازمة مصلحة أكثر من مصلحة الفعل لأن في بدله يكون التوجه والإقبال أكثر منه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القسم الثاني فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل).

الوجه الثاني: إن النهي إرشاد إلى وجود منقصة في الطبيعة المأمور بها لتشخصها بمشخص غير ملائم مع طبيعة الصلاة من دون أن يكون في الكون في الحمام منقصة، كما هو الحال في موضع التهمة وحيث أن يكون النهي إرشاداً إلى تشخص هذا الفرد بمشخص غير ملائم مع الطبيعة لكي يأتي المكلف بفرد من الطبيعة غير متشخص بتلك الخصوصية. فلا ينافي الأمر المولوي، فلا يلزم إجماع أمر ونهي كما تقدم في القسم الأول.

نعم؛ يمكن أن يكون النهي في المقام إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، فيكون أكثر ثواباً، أي: أن الطبيعة المأمور بها لها حد من المصلحة، وتلك المصلحة تزداد

وتنقص بحسب تشخصها بما له شدة الملاءمة وعدم الملاءمة، فيزيد ثوابها تارة وينقص أخرى، فالنهي إرشاد إلى الإتيان بما هو أكثر ثوابا، فيكون معنى الكراهة في العبادة ما هو أقل ثوابا، وهذا مراد من فسر الكراهة في العبادة بأنها أقل ثوابا.

غايته: الأقلية للثواب ليس بالنسبة إلى عبادة أخرى؛ بل الأقلية بالنسبة إلى فرد آخر من نفس الطبيعة، وهذا ما ذكره بقوله: (كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجا وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزا في أصله بل كان راجحا كما لا يخفى).

وربما يحصل لها لأجل تخصيصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها، كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلا وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة وتنقص فيما إذا لم تكن له ملائمة ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثوابا منه وليكن هذا مراد من (قال إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا).

س: أورد صاحب الفصول على المشهور القائلين بأن الكراهة في العبادة بمعنى أقل ثواباً يستلزم لأحد محذورين، الأول: أن تكون العبادة التي لها فضيلة أقل من الأخرى المتصفة بالكراهة كالصلاة في مسجد القبيلة التي فضيلتها أقل من الصلاة في الجامع، الثاني: أن تكون العبادة التي ليس لها فضيلة مستحبة لكونها أكثر ثواباً من العبادة التي فيها منقصة كالصلاة في الدار فإنها أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام، مع أنهم لا يلتزمون بشيء من هذين اللازمين، فلا بد أن يكون الملزوم - كون الكراهة في العبادة بمعنى أقل ثواباً - باطلاً؟ فما هو جواب المصنف؟

ج: أجاب المصنف: إن المراد بالأقلية هي الأقلية بالنسبة إلى الفرد الآخر؛ وليس الأقلية بالنسبة إلى الطبيعة الأخرى؛ مثل أقلية ثواب الصلاة في الحمام من الصلاة في الدار، ويلزم الاختلاف في مصلحة نفس الطبيعة لأجل جهة تشخصها بما لا يلائم نفس الطبيعة، وأكثرية ثواب الصلاة في المسجد لتشخصها بما يلائم الطبيعة.

والحاصل: فإن النهي في هذا القسم الثاني لا يصح إلا للإرشاد إذا كانت الكراهة في العبادة بمعنى: أقلية الثواب، فيكون النهي إرشاداً إلى منقصة موجودة في الطبيعة لتشخصها بغير الملائم للطبيعة؛ كالصلاة في الحمام مثلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من الشخصات وكذا كونه أكثر ثواباً، ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للإرشاد بخلاف القسم الأول فإنه يكون فيه مولوا وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان)

أما الجواب على القسم الثالث - وهو إذا تعلق به النهي لا بذات العبادة؛ بل بما هو مجامع معها وجوداً أو ملازم لها خارجاً؛ كالصلاة في مواضع التهمة - فلا بدّ أن يكون التوجيه على وجهين:

الأول: البناء في المسألة على الجواز، الثاني: البناء فيها على الامتناع.
أما على بناء على القول بالجواز، فأجاب بوجهين:

الوجه الأول: يمكن تصويره على نحوين، أحدهما: أن يكون النهي المولوي التنزيهي متعلقاً حقيقةً بذلك العنوان المتحد مع العبادة، أو الملازم لها - من قبيل الكون في موضع التهمة - ثم أسند الى العبادة مجازاً، إذ الكون في مواضع التهمة وإن كان متحداً مع الكون الصلاحي، إلاّ إنّ الكون الصلاحي جهة وذلك الكون جهة أخرى، فيكون المأمور به مغايراً مع المنهي عنه، وبما أنّ الجهة والعنوان متعدد، فعلى القول بالجواز يكون المعنون متعدداً أيضاً.

ثانيهما: يكون النهي إرشاداً الى وجود منقصة وحزازة في هذا الفرد المتحد مع عنوان فيه منقصة وحزازة ليأتي بفرد آخر ليس فيه تلك المنقصة الحاصلة بسبب ملازمته مع ذلك العنوان، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القسم الثالث فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلاً هذا على القول بجواز الاجتماع).

أما على القول بالامتناع، فالجواب: إمّا أن نقول بأنّ العنوان المنهي الملازم للعبادة - وهو الكون في موضع التهمة - غير متحد معها وخارجاً عن حقيقة العبادة، وإمّا أن نقول بأنّه متحد معها، فعلى الأول يكون حال العبادة حال ما ذكر على القول بالجواز،

فيأتي حل الإشكال ما ذكر من النحويين، وعلى الثاني فيرجع هذا القسم الى القسم الثاني بالدقة، لأنّ المفروض فيه تقديم الأمر لأجل فرض صحة العبادة، فلو كان النهي فيه مقدماً لزم أن تكون العبادة باطلة، لأنّ النهي فيها تقتضي الفساد، ولذا يوجه النهي بأنّ اتحاد العبادة مع العنوان الملازم تكون متشخصة بما لا يلائم الطبيعة الموجب لمنقصة وحزاة فيه، والملازم لقلة الثواب فيها من أجل تلك المنقصة، فيقال: بأنّ النهي المتعلق بها إرشادياً الى قلة الثواب في المأني به وتكون الكراهة بمعناها المعروف في العبادة، لا النهي التنزيهي المولوي، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر، كما هو المفروض حيث إنّ صحة العبادة فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث إنّ بالدقة يرجع إليه إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت، وقد انقدح بما ذكرناه أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً وفي هذا القسم على القول بالجواز).

س: ما هو جواب المصنف على النقض على الاستدلال المتقدم باجتماع الوجوب مع الاستحباب في عمل واحد عبادي كالصلاة في المسجد أو مع الجماعة؟

ج: حاصل الجواب: إنّ الأمر الاستحبابي المتعلق بالفريضة يمكن توجيهه بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أمّا بناء على القول بالجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّ الأمر الاستحبابي يحمل على الإرشاد الى أنّ هذا الفرد أفضل أفراد الطبيعة، وحينئذ يكون الأمر متعلقاً بنفس العبادة حقيقة ولا محذور فيه، وهذا الجواب يكون تاماً أيضاً على القول بالامتناع، لأنّ محلّ الخلاف فيها هو ما إذا اجتمع حكمان فعليان مولويان في واحد له عنوانان، فهل يلزم منه اجتماع الضدين أو لا؟ وأمّا إذا كان أحدهما إرشادياً، فحينئذ لا إشكال فيه.

الوجه الثاني: أن يكون الأمر الوجوبي فعلياً والأمر الاستحبابي اقتضائياً لم يبلغ مرتبة الفعلية وإن كان في العبادة مصلحة الاستحباب موجودة، وفي هذا الفرض كالفرض السابق يكون الأمر الاستحبابي متعلقاً بنفس العبادة بلا إشكال.

الوجه الثالث: أن يكون الأمر الاستحبابي مولوياً فعلياً، لكنه لم يتعلق بنفس العبادة حقيقة، وإنّما يكون متعلقاً بعنوان ملازم للعبادة ككون العنوان الملازم للصلاة وهو تجمّع المسلمين في صف واحد، فيكون مطلوباً لتقوى شوكة الاسلام به، ويكون قد تعلق بنفس الصلاة بالعرض والمجاز، وهذا الوجه يتم على القول بالجواز في المسألة حيث أنّ التركب في نظرهم يكون انضمامياً، وأمّا على القول بالامتناع وإنّ التركب بينهما يكون اتحادياً، فلازمه اجتماع الضدين.

وأمّا الوجهان المتقدمان فيصحان سواء قلنا في المسألة بالجواز أم قلنا بالامتناع، وهذا ما ذكره بقوله: (كما انقذح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وأنّ الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة ومولويًا اقتضائياً كذلك وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب أو متحداً معه على القول بالجواز).

ولا يخفى أنّه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا فإنّ انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنّما يؤكد إيجابه لا أنّه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض

والمجاز إلا على القول بالجواز وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض والمجاز فتفطن).

خلاصة رأي المصنف «قده»:

١. المصنف يقول بإمتناع اجتماع الأمر والنهي.
٢. على القول بجواز الاجتماع، يكون مورد الإجماع صحيحا، ولا يقع صحيحا على القول بالامتناع.
٣. الأمر في موارد اجتماع الوجوب والاستحباب إرشاد إلى أفضل الأفراد.

الدليل الثاني للمجوزين وجوابه

س: ما هو الدليل الثاني للمجوزين؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: من أدلة القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي: هو أنّ العرف يعدّ المكلف الذي يأتي بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً.

وبيانه: إنّ المولى إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان بالخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان، فيحكم العرف بأنّه مطيع من للأمر بالخياطة، وعاص للنهي في المكان المخصوص، فيكون دليلاً على وجوب الخياطة وحرمتها، فيجتمع فيها الأمر والنهي، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها أنّ أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين^(١)) فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب عن الكون في مكان خاص، كما مثل به الحاجبي والعضدي^(٢) فلو خاطه في ذاك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان).
وأجاب المصنف عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أنّ مثال الخياطة غير مطابق للممثل؛ لأن المنهي عنه - وهو الكون - من مقولة الأين والمأمور به - وهو الخياطة - من مقولة الفعل، فلا تتحد الخياطة مع الكون في المكان المخصوص حتى يقال بإجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع ضرورة أنّ الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى)

أما الوجه الثاني: - وهو العمدة - لا نسلم كون العبد في هذا الحال مطيعاً وعاصياً بعد قيام حكم العقل قطعاً باستحالة اجتماع الضدين، فلا بدّ من الحكم عليه بأنّه مطيع

(١) انظر قوانين الأصول ١: ١٤٨.

(٢) انظر شرح العضدي على مختصر المتهى لابن الحاجب: ٩٢، ٩٣.

إن غلبنا جانب الأمر أو عاصٍ إن غلبنا جانب النهي، وهذا ما ذكره بقوله: (المنع إلا عن صدق أحدهما إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر أو العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع).

ثم استدرك المصنف: بأنّ الواجب لو كان من التوصيليات، فبالإتيان بالمجمع يحصل الغرض ويسقط الأمر ولم يكن إطاعة لأنّه محرّماً، وهذا بخلاف ما لو كان من التعبديات، فإنّ الغرض لا يحصل ولا يسقط به الأمر لأنّه مبعوضاً للمولى ولا يمكن التقرب بالمبعوض، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصيليات وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلاّ فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبعوض عليه كما تقدم)

التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً

س: وضح القول بالتفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريب القول التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً: إنّ الاجتماع جائز في نظر العقل؛ لأنّ تعدد العنوان يوجب لتعدد المعنون في النظر الدقي، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد، بخلاف نظر العرف حيث لا يرى أنّ تعدد المعنون موجبا لتعدد المعنون، فيلزم اجتماع الضدين وهو محال.

وأجاب المصنف: إنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية لا ربط وعلاقة لها بالألفاظ ومداليلها؛ لأنّ العقل هو الحاكم بالجواز أو الامتناع وليس العرف، والعرف يرجع إليه في تعيين المفاهيم ومداليل الألفاظ، فإذا العقل جوّز اجتماع الأمر والنهي، فلا وجه لحكم العرف بامتناعه، وهذا ما ذكره بقوله: (بقي الكلام في حال - التفصيل من بعض

الأعلام^(١) والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا - وفيه أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي الغير المبني على التدقيق والتحقيق، وأنت خير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم^(٢) أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي، بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المدليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين فتدبر).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - عدم صحة الاستدلال بمثال الخياطة على جواز الاجتماع.
- ٢ - عدم صحة التفصيل بين حكم العقل والعرف؛ بل لا حكم في هذه المسألة إلا للعقل.

(١) المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد ٢: ١١٠.

(٢) في الامر الرابع.

تنبيهات

التنبيه الأول: مناط الاضطرار الراجع للحرمة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: الغرض هو بيان حكم الخروج من الغضب إن كان بسوء الاختيار وعن عمد وهو من صغريات مسألة من اضطر الى ارتكاب محرم بسوء الاختيار وكان ذلك الحرام مقدمة لواجب، وقد وقع اشتد الخلاف في هذه المسألة، ولها ثمرات في الفقه.

وقبلولوج في البحث ينبغي تقديم مقدمة وهي: إنه لا إشكال في أن الاضطرار الى الحرام كالاضطرار الى التصرف في المغصوب يوجب سقوط الحرمة وارتفاع العقوبة عنه عقلاً ونقلاً، وهذا مما لا ريب فيه بالنسبة الى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبة الى الحكم الوضعي كما لو أراد الصلاة في المغصوب المضطر اليه، فهل صلاته صحيحة ومجزية أم لا؟ ومورد البحث هو فيما إذا كان الاضطرار الى الطبيعة وكان في فرد من أفرادها ملاك الوجوب، وهذا ما ذكره بقوله: (أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ وإن كان ساقطاً، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب).

س: ما هو الحكم فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، واتفق كون الفعل المضطر إليه مقدمة لواجب؟

ج: هذا هو المهم والأساس في البحث وهو: لو كان المضطر إليه الذي كان اضطراره بسوء الاختيار مقدمة لواجب كما لو أراد الخروج من الأرض المغصوبة التي توسطها بسوء اختياره، فهنا وقع النزاع والخلاف في حكمه، فالقائلون بالامتناع اختلفوا على ثلاثة أقوال

القول الأول: إنّه منهي عنه بالنهي السابق على الاضطرار، لكنه يسقط بحدوث الاضطرار اليه، ولا يكون مأموراً به، وهذا هو مختار المصنف في المتن.

القول الثاني: وهو المحكي عن الفخر الرازي ومال اليه بعض المتأخرين كصاحب الفصول وغيره، وهو: إنّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه من استحقاق الذم والعقاب عليه، لأنّ اضطراره كان بسوء الاختيار.

القول الثالث: إنّه مأمور به ولا يجري عليه حكم المعصية

وأما القائل بالجواز يرى أنّ الجهتين في الخروج تقيديتان ولا مانع من أن يكون الحكمان فعليتين، ولهذا حُكي عن أبي هاشم: إنّه مأمور به ومنهي عنه واختاره المحقق القمي ونسبه الى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء، ولعله استظهره من قولهم بوجوب الحج على المستطيع الذي فاتته الاستطاعة الشرعية باختياره، فوجوب الحج عليه من التكليف بما لا يطاق وحيث أنّ الفوات كان بسوء اختياره كان نظيراً لما نحن فيه.

أما رأي المصنف كما سبق ذكره فحاصله:

أما وجه كون الخروج منها عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار - ولازمه ثبوت العقاب - وذلك لأنّ مخالفة الحرام مع القدرة على تركه موجبة لحكم العقل باستحقاق العقوبة، لقدرة المكلف من الأوّل على ترك الغصب دخولا وبقاء وخروجا

بواسطة ترك الدخول، فعصى في الكل، أما الاضطرار بسوء الاختيار فليس عذرا في ارتكاب المضطر إليه الحرام.

وأما عدم كون الخروج مأمورا به: فلأن الاضطرار طرأ بسوء الاختيار، فلا يتصف الخروج بالوجوب مقدمة للتخلص الواجب، فلا ينفع في وجوب الخروج انحصار التخلص عن الحرام به، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهي عنه أو مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه فيه أقوال هذا على الامتناع.

و أما على القول بالجواز: (فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهي عنه واختاره الفاضل القمي^(١) ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأمورا به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة أنه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا لا يكون عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقبا عليه كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأن الخروج مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة، فالخروج واجب، فكيف لا يجدي انحصار التخلص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيري بحكم العقل؟

ج: إنَّ الوجوب يترشح الى مقدمته المباحة - على القول بالملازمة التي عرفت عدم ثبوتها - والمقدمة المحرمة وإن تشترك مع المباحة في المقدمة وتحقق الغرض بها وسقوط الأمر بإتيانها، إلَّا إنَّ المقدمة حيث كانت مبغوضة، فلا يمكن أن تتصف بالوجوب، لأنَّ المبغوضية تمنع من اتصافها بالوجوب. نعم يترشح الوجوب على المقدمة مع انحصارها إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، فهو وإن كان كذلك، لكنَّه حيث كان بسوء الاختيار، فتبقى المقدمة على ما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلَّا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له، وهو باطل، فضلا عن أنَّه خلاف الفرض، لأنَّ الاضطرار كان بسوء اختياره، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة).

قلت: إنَّما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلَّا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة. وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنَّما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلَّا أنه كان بسوء الاختيار ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلَّا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى مع أنه خلاف الفرض وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنَّ المقدمة المحرمة إن كانت منحصرة لا بدَّ أن يتصف بالوجوب الغيري، لأنَّ انحصارها يرفع مبغوضيتها، فلا فرق بينها وبين المباحة في اتصافها بالوجوب الغيري؟
ج: تتصف المقدمة المحرمة المنحصرة بالوجوب إذا توفّر فيها شرطان:

الأول: أن يكون وجوب الواجب النفسي أهم من حرمة تلك المقدمة وهذا الشرط موجود في محل البحث.

الثاني: أن لا يكون الابتلاء بالحرام بسوء اختيار المكلف كما تقدم، وهذا الشرط مفقود في محل البحث.

والدليل على اعتبار الشرط الثاني هو إنه يلزم من القول بالوجوب وعدم بقاء الحرمة محذوران لا يمكن الالتزام بكل منهما:

المحذور الأول: يلزم أن تصرفه الخروجي واجبا إن كان مريداً به الخروج عن الغضب، ويكون حراما إن لم يكن مريداً به الخروج وهو غريب؛ لاستلزامه صيرورة الحكم الشرعي تابعا لإرادة المكلف واختياره، والحال أن الإرادة متأخرة عن الحكم، فكيف تؤثر في الحكم؟

المحذور الثاني: لو تم الإشكال لزم أن لا يكون الاضطرار بسوء الاختيار، بل الصحيح أن يقال: بحسن الاختيار، لأن المفروض أن الخروج ليس حراما، بل كان واجبا، مع أن الكل يعبرون عنه بسوء الاختيار لكون المقدمة منحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (ن قلت (١) : إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء

حرام ، بلا إشكال ولا كلام ، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام ، فهو ليس بحرام في حال من الحالات ، بل حاله حال مثل شرب الخمر ، المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات .

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلا حراما قبل الدخول ، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج ، وذلك لأنه لو

لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج وتركه ، وترك الخروج بترك الدخول رأسا
ليس

في الحقيقة إلا ترك الدخول ، فمن لم يشرب الخمر ، لعدم وقوعه في المهلكة التي
يعالجها به مثلا ، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة ، لا أنه ما شرب
الخمر فيها ، إلا على نحو السالبة المتتفية بانتفاء الموضوع ، كما لا يخفى .
وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو
سببا له - إلا مطلوبا ، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ، ويحكم عليه بغير
المطلوبة .

قلت : هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما
انحصر به التخلص مأمورا به ، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله
مقامه ، على ما في تقريرات بعض الاجلة ، لكنه لا يخفى أن ما به التخلص
عن فعل الحرام أو ترك الواجب ، إنما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل ،
وإن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ، ولم يقع بسوء
اختياره ، إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام ، وإما في الاقدام على
ما هو قبيح وحرام ، لولا به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في
المقام ، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره).

س: ما هو مراد الشيخ من أن كون الخروج واجبا ومأمورا به من دون جريان
حكم المعصية عليه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر الشيخ أن الخروج واجب ومأمور به من دون جريان حكم المعصية عليه
لأن التصرف بدون الإذن على ثلاثة أنحاء:

١ - التصرف الدخولي.

٢ - التصرف البقائي.

٣ - التصرف الخروجي.

فيقال: إنّ المحرّم من هذه الأقسام هو الأوّل والثاني، وأمّا الثالث: فلا يكون محرّما لوجهين:

الأول: الغضب ليس علة تامّة للقبح، كالظلم، بل مقتضى له، فلا يقبح إذا ترتّب عليه عنوان حسن كترتب التخلص عن الحرام على الخروج.

الثاني: أن التصرف الخروجي لا يتصف بالحرمة لأنّه مقدمة للواجب، نظير شرب الخمر للنجاة من الهلاك، ولعدم كونه مقدورا حتى يكون موضوعا للحكم بالحرمة.

وتوهم: أنّ الخروج قبل الدخول مقدور بواسطة القدرة على ترك الدخول والمقدور بالواسطة مقدور، ينتج أنّ الخروج محكوم بالحرمة لأنّه مقدور بالواسطة، مدفوع: لأنّ المقدور الذي يصحّ تعلق التكليف به هو أن تكون القدرة على وجوده وعدمه على حدّ سواء، ومن الواضح: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور؛ إذ لا يتمكّن المكلف منه قبل الدخول، فكذا ترك الخروج، فلا يكون موضوعا للحرمة لكونه غير مقدور.

والنتيجة: إنّ الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يكون موضوعا للحرمة، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت^(١) إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام وأمّا التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات. ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة، إلا ترك

(١) إشارة الى مختار الشيخ رحمته الله مطارح الأنظار: ١٥٥، الهداية ٦.

الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه، إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له إلا مطلوباً ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة).

وأجاب المصنف عن استدلال الشيخ بجوابين، الأول: حلي والآخر: نقضي وأما الجواب الحلي فهو: أن ترشح الوجوب الغيري على المقدمة المحرمة وانقلاب المحرم إلى الواجب مشروط بشرطين:

الأول: انحصار المقدمة في خصوص المحرمة.

الثاني: أن يكون الاضطرار إليها لا بسوء الاختيار، والشرط الثاني مفقود في الخروج، فلا يترشح الوجوب الغيري إليه ولا ينقلب إلى الواجب وهو حرام، وهذا ما ذكره بقوله: (لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص بلا كلام، كما هو المفروض في المقام ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجملة: كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولاً غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً).

أما الجواب النقضي: وهو نقض الخروج بالبقاء؛ إذ كل منهما يتوقف على الدخول، مع أن الشيخ اعترف بحرمة البقاء مع أنه لا فرق بين الخروج والبقاء في الفرعية على الدخول وكونهما مقدورين بالواسطة، فكل منهما محكوم بحكم واحد، وحكم الأمثال

فيما يجوز ولا يجوز واحد، فكل ما أجاب به الشيخ عن إشكال البقاء يكون جواباً عن إشكال الخروج.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر، حيث يقال: إنَّ مطلوبة شرب الخمر تخلصاً عن المهلكة منوطة بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، ومعه لا يتصف بالمطلوبية، وهذا ما ذكره بقوله: (كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنَّما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلاَّ فهو على ما هو عليه من الحرمة وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه أعظم من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع في أشد المحذورين منهما فيصدق أنه تركهما ولو بتركه ما لو فعله لأدى لا محالة إلى أحدهما كسائر الأفعال التوليدية حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة).

ثم أجاب المصنف بجواب آخر، عما في كلام الشيخ من عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وحاصله: لا ضير في ذلك بعد فرض تمكّن المكلف من ترك الخروج بسبب ترك الدخول وفعله بواسطة الدخول، لأنه قادر على الفعل والترك بالواسطة، وهذا كاف في التكليف؛ لأن العقل يجوز التكليف بمطلق المقدور من دون فرق بين كون القضية سالبة بانتفاء الموضوع أو المحمول، فلا يكون الخروج غير مقدور حتى لا يتعلّق به

الحكم بالحرمة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلّم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المتتفة بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج).

س: ما هو إشكال الشيخ على المصنف القائل بحرمة الخروج والشرب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: خلاصة الإشكال: إنّ الالتزام بالحرمة موجب لارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة أي التخلص عن الحرام في مثال الغصب وحفظ النفس في مثال شرب الخمر؛ لأنّ المقدمة - وهي الخروج والشرب على فرض الحرمة - ممنوعة شرعا، والممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فيكون التكليف بذي المقدمة مع امتناع مقدمته الوجودية تكليف بغير مقدور؛ لأنّه لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمة ووجوب ذيلها. فلا محالة إمّا من سقوط الوجوب عن ذي المقدمة، وإمّا من سقوط حرمة المقدمة، وسقوط الوجوب ممّا لم يلتزم به أحد، فلا بد من الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمة وهو المطلوب، فيتج أنّ الخروج والشرب واجبان وإن كانا بسوء الاختيار، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه لسقوط وسقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا).

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

الأول: إنّ حرمة المقدمة إنّما ترفع وجوب ذيلها فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمة، وأما إذا حكم بلزومها: فلا إشكال في بقاء وجوب ذيلها بحاله، لأنّه لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالممتنع عقلا.

فلا تنافي بين وجوب ذي المقدمة وبين كون المقدمة ممنوعة شرعا بالنهي الساقط مع حكم العقل بلزومها من باب الأخذ بأقلّ القبيحين - كالخروج في المثال - وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: أولاً إنّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقلّ المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه فإنّه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنّه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة).

الثاني: لو سلّم بسقوط وجوب ذي المقدمة لكونه منافياً لحرمة مقدمته - حتى في صورة حكم العقل بلزوم المقدمة - إلّا أنّ الساقط هو فعلية البعث والإيجاب للتخلّص من الغضب وحفظ النفس عن الهلاك، وأمّا حكم العقل لتجنّز التكليف بهما قبل الاضطراب فهو باق، وعليه لا حاجة إلى الخطاب الشرعي الفعلي، وبهذا يتضح أنّ حرمة المقدمة مانعة عن فعلية وجوب ذي المقدمة دون ملاكه لتماهيته وعدم قصور فيه. ولذا يحكم العقل بلزوم استيفائه.

وعلى هذا الأساس يجب التخلّص عن الغضب، وحفظ النفس عن الهلاك بالخروج والشرب بحكم العقل وإن لم يكن هناك وجوب فعلي شرعاً بالتخلّص عن الغضب وحفظ النفس، وهذا ما ذكره بقوله: (وثانياً: لو سلّم فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ضرورة أنّه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم حيث إنّّه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبة، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً وإنّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً فتدبر جيداً).

فساد ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول القائل بأن الخروج يكون مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه، بمعنى أنه يعاقب عليه لا بالنهي الفعلي، بل بالنهي السابق على الدخول الساقط بالاضطرار في حال الخروج؟
ج: أورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: اتضح ممّا تقدم في تحقيق الجواب عن دليل الشيخ عليه السلام ضعف هذا القول أيضاً، وهو إنّ المقدمة تكون مبغوضة ومعاقباً عليها لسوء اختيار العبد، ومع هذه المبغوضية لا يمكن أن تتصف بالوجوب، نعم العقل يحكم إرشاداً بلزوم الإتيان بتلك المقدمة لكونه أقلّ محذوراً، لكي لا يحصل نقض الغرض، ولا يمكن اجتماع المبغوضية مع الوجوب، ومن الغريب إنّ القائل لا يقول بالجواز في مسألة الاجتماع مع تعدد العنوان ويقول بالجواز هنا مع أنّ العنوان واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (قد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه نظراً إلى النهي السابق)

الوجه الثاني: لزوم توارد الأمر والنهي على فعل واحد ذو عنوان واحد، لاستحالة اتصافه بالوجوب والتحريم، لأنّه من اجتماع الضدين في واحد له عنوان واحد، الذي اتفق الجميع على امتناعه، وهذا ما ذكره بقوله: (مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة)

س: كيف أجاب المصنف على دفع صاحب الفصول عليه السلام للمحذور الأخير - وهو لزوم توارد الأمر والنهي على فعل واحد - بأنّ الممتنع اجتماع حكمين لموضوع واحد في زمان واحد، وأمّا إذا تعدد زمان الإيجاب وزمان التحريم فلا يلزم منه

اجتماع الضدين، وفي المقام تعدد زمانهما، لأنّ زمان تعلّق التحريم بالخروج كان قبل التلبّس بالدخول، وزمان الإيجاب بعد الابتلاء بالحرام بسبب الدخول؟
ج: أجاب بوجهين:

الأول: إنّ مجرد تعدد زمان إنشاء الحكمين مع وحدة زمان الامتثال لا يرفع المحذور كما لو قال يوم الخميس: أكرم زيداً يوم السبت، ويوم الجمعة قال: لا تكرمه يوم السبت، فالذي يرفع المحذور فيما إذا كان زمان الامتثال متعدداً وإن كان زمان الإنشاء واحداً، كما لو قال: اجلس في الساعة الأولى ولا تجلس في الساعة الثانية، والفرق: إنّ اجتماع الضدين يلزم في الصورة الأولى ولا يازم في الصورة الثانية، وما فرضه في الصورة هو الصورة الأولى فاجتماع الضدين لازم لا ريب فيه.

مضافاً الى أنّه يترتب على محاولة صاحب الفصول توالي لا يرضى بها القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع الذي هو منهم:
منها: لزوم كون الفعل الواحد - الخروج - معصية للنهي السابق وطاعة للأمر اللاحق.

ومنها: أن يكون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضاً للمولى، وأن يكون ذا مصلحة وذا مفسدة على قول العدلية.

والحاصل: أنّ المحذور لا يرتفع بذلك، لأنّه عندما تحقق الشرط للنهي وحصل الدخول يصير النهي فعلياً ويجتمع حكمان فعليّان في محل واحد وزمان واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يرتفع غائلته - باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول^(١) - مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول

عصيانا للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلا ومبغوضا ومحبويا كذلك بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.
كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا وعلى كل حال وكون الأمر مشروطا بالدخول ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب القوانين الذي ذهب الى أن الخروج يكون واجبا وحراما؟

ج: أجاب المصنف بوجوه:

الوجه الأول: سبق أن أثبتنا امتناع الاجتماع إذا كان المجمع ذو عنوانين، فكيف إذا كان ذو عنوان واحد، كما هو في المقام، فالقائل بالجواز لا يقول به فيه، ولو قطعنا النظر عن ذلك وقلنا بالجواز حتى إذا كان ذا عنوان واحد، نقول: إن ذلك إن لم يكن محالاً فهو تكليف بالمحال لعدم وجود المندوحة، والمكلف غير قادر على الامتثال، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القول^(١) بكونه مأمورا به ومنهيا عنه، ففيه مضافا إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلا عما إذا كان بعنوان واحد، كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص كان بغير إذن المالك).

إن قلت: إن الخروج يكون مجمعا لعنوانين كما في اجتماع عنواني الصلاة والغضب في واحد خارجي، فالنهي تعلق بعنوان التصرف في مال الغير دون إذنه، والأمر متعلق بعنوان التخلص من الحرام، فعلى القول بكفاية تعدد العنوان لدفع محذور اجتماع الضدين، كما يذهب إليه المحقق القمي رحمته الله، فلا بد أن يكون الاجتماع في محل الكلام جائزا أيضا؟

قلت: إنَّ الخروج بعنوانه تعلق به النهي أيضا ، لأنَّ تلك الحركة بنفسها تصرف في مال الغير دون إذنه بالحمل الشائع وتلك الحركة بنفسها أيضاً تكون سبباً للتخلص عن الحرام، وهذا ما ذكره بقوله: (وليس التخلص إلّا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له).

الوجه الثاني: لو سلمنا بجواز الاجتماع في مثل محلّ الكلام، وقلنا أنَّ الخروج له عنوانين تقيديتين، ولكن في محل الكلام وهو الخروج عن الغضب لا بد من البناء على عدم الجواز لعدم وجود المندوحة لإنحصار التخلص في الخروج حسب الفرض، وقد تقدم إنَّ وجود المندوحة وإن لم يكن معتبراً في محل الكلام أي مرحلة جعل الحكم، لكنه معتبر في مرحلة الامتثال لكي لا يلزم التكليف بغير المقدور، وهذا ما ذكره بقوله: (أنَّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد كان محالاً لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار).

س: ما هو جواب المصنف على ما ذكره المحقق القمي من إنّه لا مانع من تعلق التكليف بالخروج وإن فرض عدم وجود المندوحة، وذلك لأنَّ ابتلائه بالغضب كان بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار على ما هو المعروف من القاعدة المعتبرة عند العدلية؟

ج: أنَّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار أجنبيّة عن محل الكلام، وهو تعلق التكليف الذي صار بسوء الاختيار واجبا أو ممتنعا؛ بل موردها اختيارية الأفعال الصادرة عن العباد، مقابل الأشاعرة الذين قالوا بالجبر استنادا إلى أنَّ الفعل مع الإرادة واجب، ومع عدمها ممتنع، فيلزم الجبر وانتفاء الاختيار.

وأجاب العدلية على الأشاعرة: بأنّ الفعل بعد وجود علته التامة والتي منها الإرادة وإن كان واجبا، ومع انتفائها كان ممتنعا، إلّا إنّ الإيجاب بالاختيار والامتناع كذلك لا ينافي الاختيار، فالفعل مع جميع مبادئه ومنها الإرادة وإن كان واجبا، إلّا أنّه ليس غير اختياري لكي يلزم الجبر، وكذلك مع انتفاء الإرادة، وإن كان ممتنعا إلّا أنّه ليس بجبر، لأنّ وجود الفعل في الأول وعدمه في الثاني يستند إلى الاختيار، فالقاعدة أجنبية عن المقام، وهذا ما ذكره بقوله: (وما قيل (أنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، إنّما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختيارية بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد).

س: ما هو جواب المصنف على المحقق القمي الذي يقول: بوجود المقتضي لكل من الحكمين والمانع مفقود، أمّا المقتضي فهو إطلاق الدليل الدال على الحكم، فلا بد من العمل بهما، أحدهما دل على وجوب التخلص عن الغضب والآخر على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، وأمّا عدم المانع، فلعدم وجود محذور عقلا في العمل بهما، فلا مسوغ لتقييد إطلاق كل منهما، لأنّ ما يذكر من المحذور هنا هو أحد أمرين: أحدهما: لزوم اجتماع الضدين والآخر: كونه تكليفاً بما لا يطاق، وأمّا عدم لزوم الأول، فلأنّ الجهة متعددة، وأمّا عدم لزوم الثاني، فلأنّ الابتلاء بذلك كان بسوء الاختيار، ولما لم يكن هناك ما يقيد الدليلين وجب العمل بهما، فيحكم بأنّ الخروج واجب وحرام شرعاً؟ وهذا ما ذكره بقوله: (فانقذ بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأنّ الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار).

ج: وجه الفساد الاستدلال تقدم تفصيله ، فأشار إليه هنا اجمالاً، حيث أورد عليه
بوجه:

الوجه الأول: إنّ هذين الدليلين يجب تقييدهما ولا يجوز اعمالهما معاً حتى لو قلنا
بجواز الاجتماع، لأنّ المورد لا مندوحة فيه وهذا ما أشار إليه بقوله: (لما عرفت من
ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كان بعنوانين) لعدم المندوحة .

الوجه الثاني: إنّ البرهان قام على الامتناع، وتعدد العنوان غير كاشف عن تعدد
المعنون، وأن الواحد بعنوانين كالواحد بعنوان واحد، مضافاً إلى أنّ الغصب والمقدمة
لم يجتمعا في الخروج بعنوانين، بل بعنوان واحد، لأنّ الحيشة فيها تعليلية وليست
تقييدية، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وإنّ اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة)
وأشار الى الإضافة بقوله: (مع عدم تعددها هاهنا).

الوجه الثالث: إنّ سوء الاختيار لا يمنع عن قبح التكليف والخطاب بما لا يطاق،
ولابد من سقوط التكليف عند الاضطرار سواء كان بسوء الاختيار أو لا بسوء
الاختيار.

والفرق بينهما في صحة العقاب لا في صحة الخطاب، لأنّه مع الاضطرار بسوء
الاختيار يصح العقاب وإن سقط الخطاب بالتكليف عند الاضطرار، وإذا كان
الاضطرار لا بسوء الاختيار يسقط الخطاب ويسقط العقاب معاً، وهذا ما ذكره بقوله:
(والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب
بسقوط التكليف): أي مع الاضطرار بسوء الاختيار لا يصاحب سقوط التكليف
سقوط العقاب ، فان المضطر إلى ترك الواجب أو فعل الحرام بسوء اختياره يسقط
خطابه ولا يسقط العقاب عنه).

حكم الصلاة في الدار المغصوبة اضطرارا

س: هل تصح الصلاة في الأرض المغصوبة بناء على جواز الاجتماع؟

ج: نعم تصح الصلاة في الغضب ويحصل بها الامتثال مطلقا مع عصيان النهي، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع).

س: هل تصح الصلاة في الارض المغصوبة بناء على القول بالامتناع؟

ج: القول الامتناع وتقديم جانب النهي أو التساوي فحيث تصح الصلاة من ذوي الاعذار كالمحبوس ظلما في الغضب والناسي للغضب أو الحرمة أو البطلان والغافل عنها أو الجاهل بها قصورا لا تقصيرا وتصح في حال الخروج عن الغضب وإن كان بسوء الاختيار بناء على ما ذكره الشيخ في تقريراته من وجوب الخروج من دون جريان حكم المعصية، أو مع غلبة ملاك الأمر - بناء على الامتناع وتقديم جانب الامر - فحيث ان الصلاة فيها بسبب الكسر والانكسار فاقدة لمقدار من المصلحة لازم الاستيفاء فان امكن مع اتيانها استيفاء الفئات بفرد مباح، أما في حالة الضيق اتى بها ثم قضى، وفي السعة له الاتيان بها والاعادة وله الصبر الى فرد مباح وإن امتنع الاستيفاء ففي الضيق صحت بلا قضاء كما سيتضح.

س: هل تصح الصلاة في الارض المغصوبة - بناء على القول بالامتناع - مع غلبة

ملاك الأمر في سعة الوقت؟

ج: في السعة يتوجه الأمر صلّ الى الفرد المباح، لأنه لا معنى للتخيير بين ما يفوت به مصلحة مهمة وما يفي بتمامها، وعليه إن لم يكن الأمر بالفرد المباح مقتضيا للنهي عن الصلاة في الغضب صحت لعدم مبغوضيتها وإن كان مقتضيا له بطلت، وبهذا يتضح وجه الفرق بين ضيق الوقت وسعته وثمره القول بوجوب الخروج بلا جريان

حكم المعصية، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية^(١) عليه أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت).

خلاصة رأي المصنف في مسألة اجتماع الأمر والنهي: امتناع اجتماع الأمر والنهي

(١) اختاره الشيخ رحمه الله، مطارح الأنظار: ١٥٣.

الأمر الثاني: صغروية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم

س: هل يقدم الأمر أو النهي في حال الاجتماع فيما إذا أحرز الغالب منهما؟
 ج: قبل الجواب ينبغي توضيح الغرض من هذا الأمر، وحاصله: بيان أنّ مسألة الاجتماع ليس من باب التعارض لكي يرجع فيها إلى المرجحات السندية أو الدلالية أو الجهتية؛ بل هي من باب التزاحم، وملاك الترجيح فيه أهمية أحد الملاكين على الآخر، فيقدم ما هو الأهم ملاكا على الأضعف، فلا تعارض بين خطاب «صل» وخطاب «لا تغضب» مطلقا، لا على القول بالجواز، ولا على القول بالامتناع.

أمّا على القول بالجواز: فعدم التعارض لتعدد الجهة الموجب لتعدد المتعلق، وأمّا على القول بالامتناع: فإنّ مثل: «صلّ ولا تغضب» من باب التزاحم، فيقدم ما هو الأهم منهما على الآخر لوجود مقتضى لتشريع الحكم في كل منهما، حتى لو كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه، ولا يخفى أنّ تقديم الغالب من الملاكين على الآخر إنّما يكون فيما إذا أحرز الغالب منهما، وهذا ما ذكره بقوله: (قد مر^(١)) في بعض المقدمات أنّه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغضب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما).

س: هل يقدم الأمر أو النهي في حال الاجتماع مع عدم احراز ملاك الأقوى منهما؟

ج: اذا لم يحرز ملاك الأقوى منهما، فتارة الدليلان لبيان الحكم الفعلي، وإخرى لبيان الحكم الاقتضائي.

(١) في الأمر التاسع من المقصد الثاني في النواهي.

فعلى الأول: من قبيل (صل - لا تغصب) يتعارضان من هذه الجهة لتنافي الحكمين في المجمع على الامتناع، فيؤخذ الأقوى سنداً ودلالة إن كان، وبطريق الإن تكشف أنه الأقوى، لأن ما دل مطابقة على فعلية مؤداه، فهو يدل التزاماً على أقوائية ملاكه. كما إذا دل دليل بالدلالة المطابقة على وجوب الصلاة، وبالاتزام على أقوائية ملاكه - وقدم هذا الدليل لأقوائية دلالاته على دليل حرمة الغصب - فبركة أدلة ترجيح الدلالة تصير دلالة دليل وجوب الصلاة على ملاكه أقوى من دلالة دليل حرمة الغصب على ملاكه؛ الذي هو لازم مدلوله المطابقي؛ وهذا ما ذكره بقوله: (إلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهم دلالة أو سنداً وبطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي).

أما على الثاني - فيما إذا كان الدليلان لبيان الحكم الاقتضائي - فإن كان أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً، فلا بد من الأخذ بما هو متكفل للحكم الفعلي؛ إذ لا منافاة بين الحكم الفعلي والاقتضائي، وإن كان كل منهما اقتضائياً؛ فالمرجع حينئذ الأصول العملية، وهذا ما ذكره بقوله: (وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية).

س: ما هو اشكال الشيخ الانصاري في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال كما في التقريرات: إنَّ ترجيح النهي على الأمر يقتضي عدم صحة الصلاة في موارد العذر لخلو الصلاة بعد تقييدها بالنهي عن المصلحة فضلاً عن الوجوب؛ نظير تقييد الرقبة بالإيمان، فيخلو عتق الرقبة الكافرة عن المصلحة؛ ولا يجزي عتقها حتى حال الجهل والنسيان.

وبيانه: إنَّ دلالة الأمر في خطاب «صل» بالإطلاق. وإن كان شامل على مطلوبية محل الاجتماع، إلا إنَّ دلالة النهي بالعموم على المبعوضة شاملة لجميع الأفراد، وبعد ملاحظة ترجيح النهي على الأمر لا محالة يكون مورد الاجتماع خارج عن المطلوب

بجميع أحواله، ولازمه فساد المجمع لارتفاع المطلوبية والأمر حتى في حال الجهل والنسيان والغفلة عن الحرمة، وهذا يتنافى مع ما تقدم من صحة الصلاة في المغصوب على القول بالامتناع، وتقديم النهي أو التساوي من ذوي الأعذار كالمحبوس ظلماً في الغصب، والناسي للغصب؛ أو الحرمة، أو الغافل عنها، والجاهل بها قصوراً.

وأجاب المصنف: إن ذلك يتضح بعد بيان الفرق بين تخصيص أحد الدليلين في مسألة باب التزامهم، وبين تخصيصه في باب التعارض.

خلاصة الفرق: أن مناط التعارض هو وجود ملاك أحد الحكمين، أما مناط التزامهم فهو وجود ملاك كلا الحكمين.

وإذا تبين هذا الفرق نقول: أن لازمه أن تخصيص أحد الدليلين أو تقييده في باب التعارض يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الدليل الآخر رأساً؛ كما في «أكرم العلماء ولا تكرم النحاة»، فإن العالم النحوي - بعد تخصيص العلماء بغير النحاة - يخرج عن دائرة «أكرم العلماء» ملاكاً ووجوباً؛ فلا وجوب ولا مصلحة له.

بخلافه في باب التزامهم كما في إنقاذ زيد وبكر مع عجز المكلف عن إنقاذهما معاً، فإذا رجح إنقاذ زيد لقوة ملاكه يبقى إنقاذ عمرو على وجوبه الاقتضائي.

فمسألة اجتماع الأمر والنهي لما كانت من باب التزامهم؛ فترجيح النهي على الأمر لا يوجب خروج المجمع عن الدليل الآخر؛ بل يخرج المجمع عن الحكم الآخر الفعلي فقط مع بقاء ملاكه، وعليه فإن الصلاة في المغصوب تخرج عن دائرة الحكم الفعلي دون ملاكه، وعلى هذا الأساس يؤثر الملاك بعد ارتفاع فعلية النهي والحرمة لأجل الأعذار الشرعية، والنتيجة: صحة الصلاة في موارد العذر الشرعي، إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا

خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي حرمة الغضب مؤثرا لها لا اضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

فانقذ بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدم خطاب لا تغضب كما هو الحال في ما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلا، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته كما مر تفصيله).

الوجه ترجيح النهي على الأمر

س: ما هو الوجه الأول في ترجيح النهي على الأمر؟ وما هي مناقشته؟
ج: الوجه الأول: إنّ النهي أقوى دلالة من الأمر، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد دون الأمر.

وأورد عليه: بأنّ دلالة كل من الأمر والنهي على العموم البدلي والشمولي تكون بمقدمات الحكمة وذلك لإطلاق متعلقها الثابت بمقدمات الحكمة، فهما متساويان، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها، . منها أنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر.

وقد أورد عليه: بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان) وسوف تأتي بقية الوجوه.

س: ما هو الإشكال على الإيراد المتقدم - الأمر والنهي على العموم البدلي والشمولي بمقدمات الحكمة فلا وجه لتقديم أحدهما - ؟ وما هو جواب المصنف ج: الإشكال: إنّ دلالة النهي على العموم إنّما تكون من ذات النهي وليس بمقدمات الحكمة؛ لأنّه لو كان العموم مستفادا من مقدمات الحكمة لزم أن يكون استعمال «لا تغصب» في خصوص فرد من أفرادها على نحو الحقيقة، لما اتضح في محله من أنّ إطلاق المطلق وإرادة فرد من أفرادها يكون على نحو الحقيقة، مع إنّ إطلاق «لا تغصب» على فرد خاص من أفرادها يكون مجازا، فلا يكون العموم في النهي مستفادا من مقدمات الحكمة؛ بل العموم مستفاد من ذات النهي.

ولو كان عموم النهي مستفادا من مقدمات الحكمة لكانت دلالة النهي على العموم بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ النهي يدل على ترك الطبيعة بالدلالة المطابقة، وعلى انتفاء جميع الأفراد بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ الطبيعة متحققة في جميع الأفراد، فلا تنفي إلا بانتفاء جميعها، فيدل على العموم أي: انتفاء جميع الأفراد بالالتزام.

لكن هذا واضح الفساد؛ لأن المتبادر من اللفظ عرفا: هو الإطلاق وعدم الخصوصية، فلا بدّ أن يكون الاستعمال في الخصوصية مجازا.

فتكون دلالة النهي على العموم ليست بمقدمات الحكمة؛ بل بذاته يدل على العموم التزاما؛ أي: أن لازم وقوع الطبيعة في حيّز النفي أو النهي الدال على مبغوضية وجودها هو سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة؛ لتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلي يدلّ على العموم والاستيعاب. وحينئذ فإنّ أقوائية دلالة النهي على العموم الاستغراقي من دلالة الأمر على العموم البدلي في محلّها، فلا إشكال في تقديم النهي على الأمر، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد أورد عليه: بأنّه لو كان

العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلاّ بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه).

وأجاب المصنف: لا ريب في دلالة النهي والنفي على الاستيعاب اجمالا باللزوم العقلي، لكنه لا يدل على استيعاب جميع أفراد الطبيعة، بل يدل على استيعاب جميع أفراد المراد، فإن أريد بالغصب في لا تغصب مطلق الغصب فحينئذ يفيد استيعاب جميع أفراد، وإن أريد به الغصب بغير الصلاة مثلا يفيد استيعاب أفراد الغصب بغير الصلاة، وكذا إن أريد برجل في (لا رجل في الدار) مطلق الرجل فالمعنى ليس في الدار فرد من أفراد الرجل، وإن أريد به الرجل الاجنبي، فالمعنى ليس في الدار فرد من أفراد الرجل الاجنبي، والحاصل لا يدل على ارادة استيعاب جميع أفراد الطبيعة، بل قابل للسعة والضيق، فلا يمكن أن نستظهر منه استيعاب الجميع إلاّ بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

ولا منافاة بين احتياج استظهار استيعاب الجميع الى مقدمات الحكمة وبين كون النفي والنهي للعموم والاستيعاب، لأنها يفيدان الاستيعاب إجمالا اي بلا تعين كونه بنحو الإطلاق أو التقييد، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منها كذلك إنما هو بحسب ما يراد من متعلقها فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد إلاّ إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص إلاّ بالإطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي

دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق).

ثم استدرك المصنف بما يلي: اللهم إلا إن يقال: لا نحتاج في إثبات إطلاق المتعلق إلى مقدمات الحكمة؛ بل نفس النهي والنفي كافيا في إثبات إطلاق المتعلق، وعليه يكون النهي أقوى دلالة من الأمر.

وبيان ذلك: إن النهي في دلالاته على العموم الشمولي كلفظة «كل» في «كل رجل»؛ لأن لفظة (كل) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من بلا حاجة إلى إثبات إطلاق مدخوله بمقدمات الحكمة، فيكون النهي أقوى دلالة من الأمر فيقدم عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال إن في دلالتها على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل وأن مثل لفظة كل تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالاته على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجازا أصلا لو أريد منه خاص بالقرينة لا فيه لدلالاته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول لعدم استعماله إلا فيما وضع له والخصوصية مستفادة من دال آخر فتدبر).

س: ما هو الوجه الثاني من وجوه ترجيح النهي على الأمر؟ وما هو اعتراض المحقق القمي؟

ج: الوجه الثاني: يفيد بأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وحينئذ، يجب ترك الصلاة في المغصوب دفعا لمفسدة الغصب وهي أولى من جلب المصلحة بفعلها، فيلزم بطلان الصلاة؛ لأن النهي في العبادات يقتضي فسادها، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة).

أما اعتراض المحقق القمّي على هذا الترجيح: هو عدم اطلاق هذا الترجيح فيما إذا كان الواجب معيّنا لا بدل له، فلامحالة من ملاحظة الأهم من المفسدتين؛ مفسدة ترك الواجب ومفسدة فعل الحرام، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد أورد عليه في القوانين^(١) بأنّه مطلقا ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين).

س: ما هو جواب المصنف على اعتراض القمي؟

ج: إنّ مقتضى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ليس إلّا ترتب المفسدة على فعل الحرام، والمصلحة على فعل الواجب، وعليه: فلا يدور الأمر في الواجب والحرام بين المفسدتين؛ بل يدور الأمر بين المفسدة والمصلحة، فيصح الترجيح بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى ما فيه فإنّ الواجب لو كان معينا ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه).

س: ما هو إيراد المصنف على اصل هذا الوجه الثاني؟

أورد المصنف على أصل الوجه الثاني بتقديم النهي، بعدد من الإشكالات:

الإشكال الأول: منع اولوية تقدم النهي في جميع موارد دوران الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة؛ فقد يوجد واجب مصلحته في غاية القوّة، وحرام مفسدته في غاية الضعف، وحينئذ لا ريب في تقديم الواجب على الحرام عند دوران الأمر بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: (ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس

أولى كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها).

الإشكال الثاني: لو سلّمنا كلفة قاعدة أولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة، لكن الصغرى ممنوعة في المقام لها؛ لأنّ موردها هو التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح؛ كما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة كتردد صلاة الجمعة بين الحرمة والوجوب، لأنّ الحكم فيها بعد عدم ترجيح أحد الحكمين على الآخر هو التخيير، فيقع التزاحم في مقام الامتثال بين المفسدة والمصلحة، فيقال: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وهذا بخلاف المقام حيث قام الدليلان على الوجوب والحرمة، وحكم العقل بالامتناع ولم يعلم ترجيح أحدهما على الآخر من الخارج، فلا تجري قاعدة الأولوية، بالإضافة إلى عدم الدليل على اعتبار هذه القاعدة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلّم فهو أجنبي عن المقام فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام).

الإشكال الثالث: إن هذه القاعدة - لو سلّمنا بها - إنّما تجدي فيما إذا حصل القطع بالأولوية، ولا ينفع الظن بها، لعدم الدليل على اعتبار الظنّ، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلّم فإنّما يجدي فيما لو حصل به القطع).

الإشكال الرابع: لو سلّمنا أنّ الظن بالأولوية يجدي في مقام الترجيح، لكنه مختص بما إذا لم تجز فيه أصالة البراءة أو الاشتغال؛ كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين، والمقام يمكن جريان البراءة في مورد الاجتماع، فتجري أصل البراءة في حرمة المجمع، لعدم العلم بخصوص الحرمة، فيحكم بصحة الصلاة ببركة الأصل حتى على القول بالاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط، فلا تكون الحرمة مانعة عن صحة الصلاة بعد ارتفاع فعليتها؛ لأنّه مع ارتفاع فعلية الحرمة بالأصل تصح الصلاة واقعاً.

وهذا بخلاف مشكوك الجزئية أو الشرطية حيث لا تصح الصلاة واقعا مع ثبوت الجزء أو الشرط واقعا، ولذا قيل بالاشتغال للشك في براءة الذمة بالفاقد، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلّم أنّه يجدي ولو لم يحصل فإنّما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين لا فيما تجري كما في محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط، فإنّه لا مانع عقلا إلّا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا ونقلًا).

وبعد أن أثبت المصنف صحة المجمع بسبب البراءة عن حرمة الفعلية، استدرك عليه وقال: نعم؛ لو قلنا بأنّ مفسدة الغضب واقعية وليست علمية، وهي غالبية في الواقع على مصلحة الصلاة في الغضب فتكون مؤثرة في فعلية المبعوضة المانعة عن إمكان التقرب بالمجمع، فلا يصح جريان البراءة مع العلم بالمفسدة؛ لاحتمال غلبتها على المصلحة الواقعية، فتكون مؤثرة في المبعوضة، وحينئذ: فأصالة الاشتغال محكمة للشك في براءة الذمة عند الإتيان بالمجمع؛ إذ لا يحصل قصد القربة مع الشك في المبعوضة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو قيل: بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم يكن الغلبة بمحرزة فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط لعدم تأني قصد القربة مع الشك في المبعوضة فتأمل).

س: ما هو الوجه الثالث لترجيح النهي على الأمر؟ وما هو الإشكال عليه؟

ج: الوجه الثالث (الاستقراء): واكتفى المصنف بذكر موردين من موارد تقديم

الشارع لجانب الحرمة على الوجوب:

١ - حكمه بحرمة الصلاة أيام الاستظهار مع ترددها بين الوجوب-لا احتمال الاستحاضة- وبين الحرمة، لاحتمال الحيضية، فحكم الشارع بحرمة الصلاة دليلا على ترجيح النهي على الأمر.

٢ - حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين، مع تردده بين الحرمة والوجوب، فيكون دليلا على تقديم الحرمة على الوجوب، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين). وأورد المصنف على الاستقراء بوجوه:

١ - عدم الدليل على حجية الاستقراء تعبدا ما لم يفد القطع، لأن أقصى ما يفيد الاستقراء هو الظن وهو لا يغني عن الحق شيئا.

٢ - لو سلمنا اعتبار الاستقراء الظني، لكنه لا يحصل الاستقراء الناقص المفيد للظن بهذين الموردين؛ بل لا بد من تتبع موارد كثيرة لكي يحصل الظن من الكثرة والغلبة.

٣ - لو سلمنا كفاية الظن الاستقرائي، وتحقق الاستقراء الناقص المفيد للظن بالموردين المذكورين، لكن لا يكون الموردان المذكوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب؛ بل هما أجنبيان عنها.

أما المورد الأول - وهو حرمة الصلاة في أيام الاستظهار - فلأن حرمة الصلاة فيما بعد العادة لذات العادة مستندة إلى أصل موضوعي، وهو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه في أيام الاستظهار، فلا يوجد أمر لكي يدور الأمر بين الوجوب والحرمة.

وأما حرمة الصلاة بالنسبة إلى غير ذات العادة: فلأجل قاعدة الإمكان التي تثبت تعبدا أن الدم حيضا، فلا يكون هناك أمر أصلا، حتى يدور الأمر بين الوجوب

والحرمة، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنبية عن مورد البحث، وهو ترجيح النهي على الأمر.

مضافا إلى الدوران بين الوجوب والحرمة في مثال الصلاة في أيام الاستظهار مبنيّ عليكون حرمة الصلاة ذاتية كي يدور حكم فعلها بين الوجوب والحرمة.

وأما على فرض حرمتها التشريعية - كما هو المنسوب إلى المشهور - فيخرج مثال الصلاة في أيام الاستظهار - عن محل البحث، بداهة مجرد فعلها لا يكون حراما، بل المحرم هو التشريع الذي لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عبادة واردة في الشرع، ومن الواضح أنه حينئذ مخالفة قطعية، لكونه تشريعا محرما ولا يحتمل الامتثال في هذه الصورة أصلا.

وأما الإتيان بالصلاة رجاء المطلوبة وإدراك الواقع، فهو حسن لأنه احتياط، ولا حينئذ لا توجد مخالفة ولو احتمالا، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع).

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.
ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام لا عدم جواز الوضوء منها مربوطا بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها، لا لأجل تغليب جانب الحرمة، كما هو المدعى هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، إلا فهو خارج عن محل الكلام).

س: ما هو إشكال المصنف على المثال الثاني الذي سيق في دليل الاستقراء
ج: المثال الثاني هو حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين، مع تردده بين الحرمة والوجوب، واستدل به على تقديم جانب الحرمة.

والاشكال عليه: إن حرمة الوضوء خارجة عن محل الكلام، وذلك لأن الوضوء بالنجس وإن علم تفصيلاً، لكن ليست حرمة ذاتية، بل تشريعية فيصح بنحو الاحتياط، بأن يتوضأ باحدهما ثم يطهر الأعضاء بالآخر ويتوضأ ببقيته، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا انقذ أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: إذا كان حرمة الوضوء بهما تشريعية تندفع بإتيانه بنحو الاحتياط، فكيف وجبت اراقتها؟

ج: وجبت الإراقة إما تعبداً وإما لمزاحمة طهارة النفس بنجاسة البدن، وتوضيحه: إن احتمال تنجس البدن بالماء الأول يندفع بالغسل بالثاني وبالماء الثاني يندفع بأصالة الطهارة، إلا أنه بالشروع بصب الماء الثاني يقطع بنجاسة البدن به أو بالأول فبعد الوضوء يستصحب هذه النجاسة التفصيلية المعلوم تاريخها، وهذا ما ذكره بقوله: (بل إراقتها كما في النص^(١) ليس إلا من باب التعبد أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية إما بملاقاتها أو بملاقة الأولى وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى).

ثم استدرك المصنف بالقول: لا يجري استصحاب النجاسة فيما إذا كان الماء الثاني كراً لأنه - على تقدير طهارته - تطهر الأعضاء، ولا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له؛ بل على تقدير نجاستها تطهر لمجرد ملاقاتها له؛ لعدم احتياج طهارتها بالماء الكرّ إلى التعدد وانفصال الغسالة، فالعلم التفصيلي حينئذ بنجاسة الأعضاء حين ملاقاتها للماء

(١) التهذيب ١: الباب ١١، باب تطهير المياه من النجاسات، الحديث ٤٣ - ٤٤.

الثاني مفقود، فلا يجري استصحاب نجاستها، فتكون قاعدة الطهارة محكمة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً فلا مجال لاستصحابها، بل كانت قاعدة الطهارة محكمة).

الأمر الثالث: إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات

س: ما هو المقصود من تعدد الإضافات بتعدد العنوانات؟

ج: المقصود من العنوانات هو متعلق الأمر والنهي؛ كالصلاة والغضب كما في قول الشارع: «صل ولا تغضب»، والمقصود من الإضافات: هو إضافة متعلّقي الأمر النهي إلى متعلّقيها أي: موضوعات الأحكام؛ كإضافة الإكرام إلى العلماء في «أكرم العلماء»، وإضافة الإكرام إلى الفاسق في «لا تكرم الفاسق». فيضاف ذلك تارة الى العالم وأخرى الى الفاسق ويكون بينهما عموم من وجه، فالمجمع في الأول الصلاة في الغضب وفي الثاني اكرام العالم الفاسق.

إذا تبين هذا الفرق فاعلم: أنّه يكون المعنى هكذا: هل يلحق تعدد متعلّقي المتعلّقين كالعلماء والفاسق مثلا بتعدد المتعلّقين كالصلاة والغضب مثلا، فكما أنّ الثاني يكون من باب الاجتماع - لكون النسبة بين متعلّقي الأمر والنهي عموما من وجه - فكذلك الأول يكون من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلّقي المتعلّقين عموما من وجه أم لا يلحق؟

س: ما هو مختار المصنف في المقام؟

ج: ذكر المصنف: أنّ الظاهر لا فرق بين تعدد العنوان وتعدد الاضافات، فكما أنّ تعدد العنوان مجدي في اجتماع الحكمين كان تعدد الاضافات ايضا مجديا، لان الاكرام وإن امتنع أن يكون بما هو حسنا وقبيحا مصلحة ومفسدة واجبا وحراما، إلّا أنّه بالإضافة الى العالم والفاسق يمكن فيه أن تجتمع الاضداد، وعلى القول بالامتناع يتزاحم الملاكان بلا فرق بين تعدد العنوان وتعدد الاضافات، وهذا ما ذكره بقوله: (الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات والجهات في أنّه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجديا ضرورة أنّه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة

والمفسدة والحسن والقبح عقلا وبحسب الوجوب والحرمة شرعا، فيكون مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الإجتماع كصل ولا تغصب لا من باب التعارض إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين).

س: ما هو رأي المشهور بتعدد الإضافات بتعدد العنوانات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: رأي المشهور في مثل: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق»، مما يكون متعلقيا الأمر والنهي واحدا ذاتا ومتعددا بسبب الإضافة - كإكرام العالم وإكرام الفاسق - يعاملونه معاملة تعارض العامين من وجه، فيرجع فيه إلى مرجحات باب التعارض.

لكن مختار المصنف: هو لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات، فكما أن تعدد العنوان - بناء على الجواز - مجدي في تعدد المتعلق، كذلك تعدد الإضافة بناء عليه مما يجدي في تعدده أيضا، فيكون مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب بلا فرق، فعلى الجواز لا تعارض ولا تراحم في المجمع، وعلى الامتناع: يكون المجمع من باب التراحم، وهذا ما ذكره بقوله: (فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات كبرى التراحم.
- ٢ - الظاهر من كلام المصنف تقديم جانب النهي على الأمر.
- ٣ - لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات.

الفصل الحادي عشر: النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟

أمور تمهيدية

الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة ومبحث الاجتماع

س: ما الفرق بين مسألة إجماع الأمر والنهي وبين النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟

ج: خلاصة الفرق بينهما بالجهة المبحوث عنها: وهي في مسألة الإجماع سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما، وعدم سراية كل منهما إلى متعلق الآخر لتعددتهما. وأمّا الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة: فهي هل أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة مفسد لها أم لا؟ بعد الفراغ عن أصل توجهه وسرايته إليهما، فالنزاع في هذه المسألة كبروي؛ أي: أنّ المبحوث عنه فيها هو ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها، وعدم ثبوت هذه الملازمة، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى وهي تعلق النهي بالعبادة قطعاً.

وأما النزاع في المسألة السابقة: فهو صغروي، أي: أنّ البحث فيها عن سراية النهي في مورد الاجتماع إلى متعلق الأمر وعدم سرايته إليه.

وهذا الفرق هو مختار المصنف: وهو ما ذكره بقوله: (فصل في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا، وليقدم أمور، . الأول: أنّه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة وأنّه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في الأخرى وأنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على

الفساد بخلاف تلك المسألة، فإنّ البحث فيها في أنّ تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا).

الأمر الثاني: مسألة النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا من مباحث الألفاظ

س: هل مسألة أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا، عقلية أم لفظية؟
ج: ذهب المصنف في مسألة اجتماع الأمر والنهي إلى إنها عقلية، أمّا في هذه المسألة فذهب إلى إنّ عدّ هذه المسألة لفظية لإقتضاء جعل عنوان المسألة في لسان بعض الأصوليين دلالة النهي على فساد المنهي عنه كونها لفظية؛ لأنّ الدلالة من أحوال اللفظ.

فالغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: التنبيه على ما ذكره بعض المحققين من أنّ النزاع في هذه المسألة كما في المسألة السابقة عقلي وليس لفظي؛ لأنّ النزاع في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه سواء كان الدال على الحرمة لفظاً أو غيره.
لكنّ المصنف أشار إلى إمكان جعل المسألة لفظية، لإنكار بعض الأصوليين الملازمة بين الحرمة والفساد. واعترافه بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، فلو كان النزاع في الملازمة العقلية التي لا ربط لها بدلالة اللفظ لكان هذا القائل من النافين للملازمة بين النهي والفساد في المعاملات، مع إنّهم عدّوه من المثبتين، فهذا كاشف عن أنّ النزاع في دلالة اللفظ لا في الملازمة العقلية، وهذا ما ذكره بقوله: (الثاني: أنّه لا يخفى أن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ، إنّما هو لأجل أنّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بوجود تنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، وبين التزام العلماء بالملازمة بين الحرمة والفساد في العبادات؟

ج: لا تنافي بين أن يكون النزاع - مع القول بالملازمة بين الحرمة والفساد - في دلالة الصيغة على الفساد وعدمها، غايته: أنّها تدل على الحرمة بالمطابقة، وعلى الفساد الملازم للحرمة بالالتزام، فينتفي التنافي بين القول بالملازمة نظرا إلى الدلالة الالتزامية، وبين القول بدلالة لفظ النهي على الفساد نظرا إلى الدلالة المطابقة.

وبعد أن أمكن إرجاع البحث في هذه المسألة إلى مباحث الألفاظ فلا تقاس بمسألة الاجتماع؛ لأن مسألة الاجتماع عقلية، بخلاف هذه المسألة التي يمكن جعلها لفظية، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا ينافي ذلك أنّ الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنّما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة وعلى تقدير عدمها تكون متنفية بينها لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيدا).

الأمر الثالث: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي

س: هل يشمل ملاك البحث للنهي التنزيهي؟

ج: ذكر المصنف: أنّ ملاك البحث شامل للنهي التنزيهي لأنّ المتبادر من لفظ النهي وإن كان خصوص النهي المولوي التحريمي النفسي، لكنّه - الملاك - شامل للنهي التنزيهي كالنهي عن نكاح العبد بدون إذن سيده الدال على فساد النكاح، لعموم ملاك البحث أي: منافاة المرجوحية لصحة العبادة؛ لاقتضاء العبادة المحبوبة والكراهة المبعوضة. ومن الواضح: أنّ التضاد بين الحبّ والبغض أوضح من أن يخفى، فالنهي ولو كراهة لا ينفك عن الحزاة المنافية للتقرب. ومع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا موجب لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي، وهذا ما ذكره بقوله: (ظاهر

لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أنّ ملاك البحث يعم التنزيهي ومعه لا وجه لتخصيص العنوان^(١).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل باختصاص عموم الملاك بالعبادات: لأنّ المرجوحية المستكشفة بالنهي إنّما تنافي صحة العبادة دون المعاملة - إذ لا ملازمة بين النهي التنزيهي وبين الفساد فيها، فيكون عدم الملاك في المعاملات قرينة على إرادة النهي التحريمي من النهي المذكور في العنوان؟

ج: إنّ اختصاص عموم الملاك بالعبادات - كصوم العيدين لا يصلح لأن يكون قرينة على إرادة النهي التحريمي في العنوان حتى يكون قرينة على تخصيص النهي في العنوان بالتحريمي؛ وذلك لكفاية عمومية الملاك في صحة إرادة الأعم من التحريمي، فلا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي، وهذا ما ذكره بقوله: (واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى).

س: هل يختص اقتضاء النهي عن الشيء لفساده، بالنهي النفسي أم يعم الغيري؟

ج: النهي الغيري على قسمين:

الأول: النهي الأصلي: وهو الذي يدل عليه خطاب مستقل من الشارع، فلكونه مسوقا لبيان المانعة يدل على الفساد قطعاً؛ كالنهي عن الصلاة في غير المأكول، أو الحرير والذهب للرجال، فإنّ المأمور به المقيد بقيد عدمي إذا أتى فاقدًا للقيد العدمي يقع فاسداً حتماً.

(١) ذهب إليه الشيخ رحمه الله، مطارح الأنظار: ١٥٧.

الثاني: التبدي: وهو أن لا يكون مدلولاً للخطاب مقصوداً من اللفظ؛ بل يكون لازماً للمراد باللزوم العقلي، الذي يحكم به العقل عند لحاظ الخطاب، وشيء آخر وهو مقدمة ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر، كما لو أمر بإزالة النجاسة عن المسجد المتوقفة على مقدمات منها ترك الصلاة، وحينئذ يقال: إنّ الصلاة منهي عنها بالنهي الغيري التبقي.

والقسم الأول: داخل في محل النزاع.

وأما القسم الثاني: فهو وإن كان خارجاً عن دائرة النزاع عنواناً لعدم نهي لفظي لكي يبحث عن دلالة على الفساد وعدمها؛ إلاّ أنّه داخل فيه ملاكاً، لملازمة الحرمة مطلقاً - وإن لم تكن مدلولاً للصيغة - للفساد، لكن ملاك البحث يعمه، لأنّ المبغوضية موجودة في التبقي أيضاً، وما يؤيد دخول النهي التبقي في محل النزاع هو جعلهم ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فساداً إذا كان عبادة؛ لأنّ النهي المتعلق بالضدّ غيري تبقي.

فيظهر من هذا: دخول النهي التبقي في محل النزاع، وتوضيحه: إنّ النهي إذا لم يكن للإرشاد إلى الفساد - كما في المعاملات - فكون دلالة على الفساد لأجل دلالة على الحرمة التي هي موجودة في النهي التبقي؛ وليس لأجل استحقاق العقوبة على مخالفته لكي يقال إنّّه منتف في النهي التبقي، كما ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله الذي ادعى عدم اقتضاء التبقي للفساد قطعاً؛ لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه في التبقي، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري إذا كان أصلياً وأما إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت أنّه في دلالة النهي والتبقي منه من مقولة المعنى، إلاّ أنّه داخل فيما هو ملاك دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمي رحمته الله ويؤيد ذلك أنّه جعل

ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فسادة إذا كان عبادة فتدبر جيداً).

الأمر الرابع: في تعيين المراد بالعبادة في المسألة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض: بيان المراد بالعبادة التي يتعلق بها النهي، ولكي يتضح المطلوب لابد من تقديم مقدمة وهي: أنّ العبادة عرّفت بتعاريف متعددة:

الأول: ما يكون بذاته عبادة من دون إناطة عباديتها بأمر، وحينئذ تكون العبادة فعلية ذاتية، كالسجود والركوع ونحوهما مما يكون بنفسه عبادة، فإذا تعلق النهي بهذا القسم من العبادات لا يخرج عن العبادية - لأنّ عباديته ذاتية - بل يخرج بسبب النهي عن المقربيّة.

الثاني: ما تكون عباديته تعليليّة بمعنى: أنّه لو أمر به لصار عبادة، وكان أمره عبادياً بحيث لا يسقط إلّا إذا أتى به على وجه قربي؛ كصوم العيدين والصلاة في أيام الحيض، ضرورة: أنّه لو تعلق بهما الأمر كان عبادياً لا توصلياً.

الثالث: ما يكون الأمر به لأجل التعبد به فعلاً.

الرابع: ما تكون صحته متوقفة على النية.

وإذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ المراد بالعبادة عند المصنف في هذه المسألة أحد معينين - وهما - المعنى الأول، كالسجود والثاني - كصوم العيدين - لا المعنى الثالث والرابع، وبيان: إنّ تعلق النهي بالعبادة يمتنع بأحد هذه المعاني عدا المعنيين الأولين؛ لأنّ المفروض: وجود الأمر الفعلي فيما عداهما، ومعه يستحيل تعلق النهي به لأنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وهذا بخلاف المعنيين

الأولين لعدم الأمر الفعلي فيهما. ومن هنا يتضح الفرق بينهما وبين سائر المعاني للعبادة وهو وجود الأمر الفعلي فيها دونهما.

وأما الإشكالات على التعاريف المذكورة بالانتقاض طردا وعكسا أو بغيره فغير تامة؛ لأن تلك التعاريف لفظية لا يعتبر فيها الطرد ولا العكس، فلا مورد للإشكال، نعم يتم الإشكال على فرض كون تلك التعاريف حقيقية، والحال ليس كذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (ما يتعلق به النهي إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجبا بذاته للتقرب حضرته لو لا حرمة كالسجود والخضوع والخشوع له وسبيحه وتقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي ك سائر أمثاله نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة لا ما أمر به لأجل التعبد به^(١) ولا ما يتوقف صحته على النية^(٢) ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء^(٣) كما عرّف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات^(٤) وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محله، لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم، كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة).

(١) اختاره الشيخ مطارح الأنظار: ١٥٨.

(٢) مال إليه المحقق القمي، قوانين الأصول ١: ١٥٤.

(٣) هذا التعريف للمحقق القمي أيضا، المصدر السابق.

(٤) انظر مطارح الانظار ١٥٨، والفصول: ١٣٩.

الأمر الخامس المراد من المعاملة وتحرير محل النزاع

س: ما هو المراد من المعاملة التي يقتضي النهي عنها فسادها؟

ج: قبل الولوج بالبحث، لابد بأس بين بيان الغرض هذا الأمر، والغرض هو: تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه. وبيانه يتوقف على مقدمة وهي: لا شك في اتصاف العبادات بالصحة تارة والفساد أخرى، لكونها مركبة من الأجزاء والشرائط، فهي داخلية في النزاع بلا نزاع. وأمّا المعاملات، فهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتصف بالصحة والفساد؛ كالعقود والإيقاعات وغسل النجاسات.

القسم الثاني: ما لا يتصف بالصحة والفساد مع ترتّب الأثر الشرعي عليه؛ كالغصب والإتلاف واليد والجنايات ونحوها.

والوجه في عدم اتصاف القسم الثاني بالصحة والفساد، مع كونه ممّا يترتب عليه الأثر الشرعي، هو عدم تركبه من أجزاء وشرائط لكي يكون قابلاً لطروء النقص والتهام عليه، وهذا بخلاف العقود والإيقاعات وغسل النجاسات مثلاً، حيث أنّها مركبة من أمور خاصة حتى الغسل، لأنّه يعتبر فيه التعدد ولو في بعض النجاسات كالبول، وكذا يعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر، وانفصال الغسالة إذا كان بالقليل ونحوها.

القسم الثالث: ما لا يتصف بالصحة والفساد مع عدم ترتّب أثر شرعي عليه أصلاً، كالغلبة في باب القمار.

إذا تبيّنّت هذه المقدمة نقول: أنّ المراد بالمعاملة هي المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليّتها للاتصاف بالصحة والفساد؛ لأنّه مع عدم قابلية الاتصاف بالصحة والفساد لا مبرر ولا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد فيه وعدمها، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه

لا يدخل في عنوان النزاع، إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر وأخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر في ترتيبه، أمّا ما لا أثر له شرعا أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أو لا فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم والمعاملة بالمعنى الأعم مما يتصف بالصحة والفساد عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة يرجع الى الجهة المبحوث عنها.
- ٢ - صحّة جعل هذه المسألة لفظية بالنظر إلى وجود قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بين الحرمة والفساد فيها.
- ٣ - المراد بالنهي في العنوان هو الأعم من التحريمي والتنزيهي لعموم ملاك البحث.
- ٤ - إنّ المراد بالعبادة في هذه المسألة: ما يكون بذاته عبادة؛ كالسجود لله تعالى، أو ما لو أمر به لكان أمره عباديا.
- ٥ - المراد بالمعاملة التي تدخل في محل النزاع هي المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للاتصاف بالصحة والفساد.

الأمر السادس: معنى الصحة والفساد

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض بيان أمرين:

الأمر الأول: إنّ الصحة والفساد من الأمور الإضافية لا الحقيقية التي يكون لها في الواقع حدّ معيّن في نفسه لا يتجاوزه، فقد يكون عمل واحد صحيحاً بالنسبة إلى أثر معين أو أمر أو نظر دون آخر، مثلاً: الصلاة من جلوس صحيحة بالنسبة إلى المريض، ولكنها فاسدة من السليم، والصلاة مع استصحاب الطهارة صحيحة بعد كشف الخلاف بالنسبة إلى القضاء، لكنّها فاسدة أداء، وصحيحة عند القائل بالإجزاء، وفاسدة عند غيره، وصحيحة بالنسبة إلى موافقة الأمر الظاهري لا الواقعي.

الأمر الثاني: الاختلاف بين المتكلم والفقيه في تعريف الصحة والفساد لا يستلزم اختلافهما في المعنى وهو التامة وعدم التامة، فالأوّل عرّف الصحة في العبادات بما يوافق الأمر أو الشريعة. والآخر بما يسقط معه القضاء والإعادة؛ وهذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في تفسيرهما بحسب الأثر المهم عند كل منهما، فالمهم في نظر الفقيه هو سقوط القضاء والإعادة في العبادات، ففسّر صحّتها بذلك.

وفي نظر المتكلم هو: موافقة الأمر الموجبة لاستحقاق المثوبة، ففسّر صحة العبادة بذلك.

والنتيجة: إنّ مفهوم الصحة والفساد عند الكل واحد؛ وهو المعنى اللغوي العرفي، فالصحة تعني التامة، والفساد بمعنى: عدم التامة، ومنشأ الاختلاف في التفسير هو المهم في نظر كلّ منهما، وأمّا في المعاملات: فيبيع النقيدين بلا قبض في المجلس صحيح في نظر العرف، وفاسد في نظر الشرع، وهذا ما ذكره بقوله: (إنّ الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر

أو نظر وفسادا بحسب آخر ومن هنا صح أن يقال: إنّ الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيها بمعنى واحد وهو التمامية وإنّما الاختلاف في ما هو المرغوب منها من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطها وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرّها بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى).

س: ما هي النسبة بين تعريفي الصحة والفساد في الفقه والكلام؟

ج: النسبة بين التعريفين - على المشهور - هي عموم مطلق؛ لأنّ كل ما يسقط الإعادة والقضاء موافق للأمر والشريعة ولا عكس، كما في الصلاة بالطهارة المستصحبة فإنّها موافقة للأمر وليست مسقطه للإعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف.

ولتحقيق ذلك ينبغي أقسام الأمر، فنقول: الأمر على ثلاثة أقسام:

١ - الواقعي الأوّل: كقوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ).

٢ - الواقعي الثانوي: كالأمر بالصلاة متكتّفاً بتيقن.

٣ - الظاهري: كالصلاة مع الطهارة المستصحبة.

إذا تبينّت هذه الأقسام يتضح: أنّ كون النسبة بين التعريفين عموماً مطلقاً يبتني على أمرين:

الأول: أن يكون المراد بالأمر في تعريف المتكلم ما يعمّ أقسامه الثلاثة المذكورة.

الثاني: بناء الفقيه على عدم الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري، وعليه يصدق أنّه كلّما تسقط الإعادة والقضاء يكون موافقاً للأمر الواقعي الأوّل أو الثانوي، وكلاهما مراد للمتكلم.

ولا عكس، فلا يصدق أنّ كل ما هو موافق للأمر مسقط للإعادة أو القضاء، لأنّ المأمور به بالأمر الظاهري وإن كان موافقا للأمر عند المتكلم - لأنّه بحسب الفرض: أنّ المراد بالأمر ما يعمّ أقسامه الثلاثة - لكنّه ليس مسقطا للإعادة أو القضاء؛ لأنّ الفقيه لا يقول بمسقطيّة الأمر الظاهري لهما.

النتيجة: منع كون النسبة بينهما عموما مطلقا لما تبين من توقفها على ثبوت الأمرين المذكورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبة إلى التساوي، وحيث إنّهما غير ثابتين، لاختلاف الأنظار فيهما فلم يثبت كون النسبة بينهما هي العموم المطلق؛ فيمكن أن يكون تعريف الفقيه أعم من تعريف المتكلم على خلاف ما هو المشهور؛ وذلك إذا أريد بالأمر في تعريف المتكلم خصوص الأمر الواقعي، مع بناء الفقيه على الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري؛ إذ يصدق حينئذ أنّ كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة والقضاء؛ ولا عكس، لأنّ المفروض: أنّ المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما. وليس موافقا للأمر عند المتكلم، وهذا ما ذكره بقوله: (وحيث إنّ الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأولي والثانوي والظاهري والأنظار تختلف في أنّ الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر أو مسقطا للقضاء والإعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناء على أنّ الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري مع اقتضائه للإجزاء وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته بناء على عدم الإجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي وعند المتكلم بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي).

س: ما هي ماهية الصحة والفساد عند المتكلم والفقيه؟

ج: الصحة والفساد عند المتكلم: أي موافقة الأمر ومخالفته هما وصفان خارجيان منتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة، فيكونا من الأمور الاعتبارية؛

وليس من الأحكام الشرعية الوضعية، ولا من الأحكام العقلية، فلا علاقة لهما بجعل الشارع، وهذا ما ذكره بقوله: (وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها).
أما الصحة والفساد عند الفقيه في العبادات بمعنى سقوط القضاء والاعادة، ففيهما تفصيل:

١ - النسبة الى الأمر الواقعي الأولي فهما من الأحكام العقلية، لأنّ الصّحة عند الفقيه هي من اللوازم العقلية المترتبة على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي؛ لأنّه بعد انطباق المأمور به على المأتي به يحكم العقل بسقوط الأمر، فلا موجب للإعادة والقضاء بعد سقوطه بملاكه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلا حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلّا أنّه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم^(١) بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة به).

٢ - بالنسبة للأمر الظاهر أو الواقعي الثانوي، فهما على وجهين:

الأول: أن تكون الصحة فيهما حكما شرعيا وضعيا أى: أنّ الشرع يحكم بأنّه مسقط للقضاء والإعادة منّة منه على العباد، وتخفيفا عنهم مع ثبوت المقتضي لهما.

الثاني: أن تكون الصحة حكما عقليا؛ كما إذا فرضنا وفاء المأمور به بالأمر الظاهري أو الثانوي بتمام ملاك المأمور به الواقعي الأولي أو بمعظمه؛ بنحو لا يقتضي الباقي تشريع وجوب القضاء أو الإعادة، وحينئذ تكون الصحة من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به، وهذا ما ذكره بقوله: (وفي غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا وكان الحكم به

(١) انظر مطراح الانظار: ١٦٠.

تخفيفاً ومنه على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتها كما عرفت في مسألة الإجزاء كما ربما يحكم بثبوتها فيكون الصحة والفساد فيه حكمن مجعولين لا وصفين انتزاعيين.
نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّها هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به هذا في العبادات).

أما الصحة في المعاملات: فهي حكم وضعي شرعي، فالزوجة والحرية والملكية ونحوهما لا ترتب على المعاملة إلا بجعل الشارع ولو إمضاء، لأنّ غالب المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع، فالصحة فيها ليست حكماً عقلياً ولا أمراً انتزاعياً، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة حيث كان ترتب الأثر على معاملة أنّه هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء ضرورة أنّه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لأصالة الفساد).

أما الصحة والفساد في الموارد الخاصة بمعنى صحة كل فرد من أفراد كلّ المعاملة حال صحة كل فرد من أفراد العبادات في عدم كونها حكماً مستقلاً مجعولاً؛ بل الصحة تحصل بمجرد انطباق الكلي المأمور به على الفرد الخارجي.

فإذا انطبق الكلي على الفرد الخارجي كان صحيحاً؛ وإلا كان فاسداً، ومن الواضح أنّ انطباق الكلي على الفرد، وعدم انطباقه عليه ليس مجعولاً شرعياً، وإنّما هو أمر قهري، فاتصاف الموارد الجزئية بالصحة والفساد ليس أمراً مستقلاً مقابل اتصاف الكلي بهما، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلاّ لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه كما هو الحال في التكاليفية من الأحكام ضرورة أنّ اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلاّ لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام).

الأمر السابع: تحقيق حال الأصل في المسألة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض هو بيان الأصل في المسألة فما لو فرض عدم دلالة النهي على الفساد، أو الشك في دلالة عليه؛ لعدم نهوض دليل عليها أو لعدم تماميته، فهل يوجد أصل يثبت الدلالة عليه أو عدمها أم لا؟

وخلاصة الكلام: إذا أثبتنا في المسألة الأصولية أنّ النهي يدل على الفساد، أو أنّه لا يدلّ عليه فنأخذ به.

أمّا لو لم نعثر على أصل ينفي أو يثبت، وشك في دلالة النهي على الفساد وعدمها، فلا أصل لنا في المسألة يقتضي دلالة النهي على الفساد، أو عدم دلالة عليه. وسبب ذلك: أنّ النهي حين حدوثه إمّا كان دالّاً على الفساد وإمّا لم يكن دالّاً عليه، وبما أنّنا لا نعلم شيء منها، فليس له حالة سابقة معلومة لكي تستصحب، ولا مورد لأصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لأصالة عدم وضعه لما لا يستلزمه.

أما الأصل في المسألة الفقهية: فالأصل يجري فيها، ففي المعاملات تجري أصالة الفساد بعد فرض عدم عموم، أو إطلاق يقتضي الصحة فيها، ومعنى الفساد هو عدم ترتّب الأثر المقصود من المعاملة كالزوجية والملكية ونحوهما، فيستصحب عدم حصول الأثر عند الشك في حصوله، ففساد البيع المنهي عنه هو: عدم ترتّب النقل والانتقال عليه، وبقاء كل من المالكين على ملك ماله، إلّا إنّ يكون هناك إطلاق أو عموم يدل على صحتها، فحينئذ لا يجري الأصل لحكومتها على أصالة عدم ترتّب الأثر.

وكذلك تجرى أصالة الفساد وهي قاعدة الاشتغال في العبادات؛ لأنّ الشك في فراغ الذّمة - بعد القطع باشتغالها بالتكليف - يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ. أي أنّ الأصل فيها الفساد كالمعاملات، غايته: أنّ الفساد في المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، وفي العبادات يكون مقتضى قاعدة الاشتغال، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّه لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد، نعم كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة).

وأما العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - إنّ الصحة والفساد من الأمور الإضافية والاعتبارية.
- ٢ - النسبة بين تعريف المتكلم والفقيه غير منحصرة بعموم مطلق، مع كون العموم من طرف تعريف المتكلم؛ بل يمكن أن تكون النسبة التساوي، أو العموم المطلق مع كون العموم من طرف تعريف الفقيه.
- ٣ - الصحة والفساد عند المتكلم أمران انتزاعيان.
- أما الصحة والفساد عند الفقيه: فهي الأحكام العقلية بالنسبة إلى الأمر الواقعي ومن الأحكام الشرعية أو العقلية بالنسبة إلى الأمر الظاهري.
- ٤ - وأما الصحة في المعاملات فهي مجعولة شرعا.
- ٥ - لا يوجد أصل في المسألة الأصولية.
- ٦ - الأصل في المسألة الفقهية هو: الفساد؛ سواء في المعاملات أو العبادات.

الأمر الثامن: أقسام متعلق النهي

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض هو بيان أقسام تعلق النهي بالعبادة، وبيان حكم كل قسم من تلك الأقسام من حيث الدخول في محل النزاع وعدمه، وبعبارة أخرى أنّ الغرض الأصلي من عقد هذا الأمر هو: تحرير محل النزاع، ولكي تضح ذلك لا بد من تقديم مقدمة في بيان أقسام تعلق النهي بالعبادة.

فنقول: إنّ النهي المتعلق بالعبادة يمكن تصوره على أقسام:

١ - ما يتعلق بذات العبادة؛ من قبيل النهي عن الصلاة حال الحيض، والصوم في العيدين.

٢ - ما يتعلق بجزء منها؛ كالنهي عن قراءة العزائم في حال الصلاة.

٣ - ما يتعلق بشرط منها؛ كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب.

٤ - ما يتعلق بوصفها الملازم للعبادة؛ كالنهي عن الجهر والإخفات للقراءة أي: الجهر بالقراءة في الظهرين، وإخفاتها في العشاءين والصبح، فإنّ القراءة لا تنفك عن أحد الوصفين، ولا توجد إلّا جهرًا أو إخفاتًا، فتتحد مع أحدهما، ولذا وصف المصنف الجهر والإخفات بالوصف الملازم.

٥ - النهي المتعلق بوصف غير الملازم للعبادة؛ كالنهي عن الكون الغصبي حال الصلاة، فالنهي عنه نهى عن الوصف الغير الملازم؛ لأنّه قد ينفك عن أكوان الصلاة؛ كما إذا وقعت في غير المغصوب، وقد يتحد معها كما إذا وقعت فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّ متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة أو جزءها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها).

س: أي من هذه الأقسام داخل في محل النزاع؟

إذا تبينّت المقدمة آنفة الذكر، يتضح أنّه لا شك في دخول القسم الأول في محل النزاع، إذ قال البعض: بدلالة النهي المتعلق بنفس العبادة على الفساد، وقال البعض الآخر: بعدم دلالة عليه، كما سيأتي. هذا حكم القسم الأول.

وأما القسم الثاني: فكذلك داخل في محل النزاع بلحاظ: أن جزء العبادة عبادة، لأنّ الكل هو عين أجزائه، فإذا كان الأمر بالكل عباديا كان كل واحد من الأوامر الضمنية المتعلقة بكل واحد من الأجزاء عباديا.

وبهذا يتضح: دخول القسمين الأوّلين في محل النزاع بلا شك، لأن جزء العبادة كتمامها عبادة؛ إذ ليس الكل إلّا نفس الأجزاء فكل جزء من المركب العبادي عبادة والنهي عنه نهي عن العبادة، والنهي يدل على الحرمة، ولا يمكن اجتماعها مع الصحة عند المتكلم والفقهاء كليهما؛ لأنّ العبادة مع الحرمة ليست موافقة الأمر والشرعية، وكذا ليست مسقطاً للإعادة والقضاء.

الفرق بين القسم الأول والثاني - بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهي - أنّ النهي المتعلق بنفس العبادة يقتضي بطلانها، ويوجد طريق لصحتها كصلاة الحائض. هذا بخلاف النهي المتعلق بجزء العبادة؛ كقراءة العزائم فيها، فإنّ النهي عنه يقتضي فساد ذلك الجزء فقط، ولا يقتضي فساد أصل العبادة، إلّا إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد، لأنّ الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العبادة؛ لأجل النقيضة العمدية، وليس بطلانها لأجل اقتضاء النهي عن الجزء فساد الكل كما هو قضية النهي عن نفس الكل، وهذا ما ذكره بقوله: (لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلّا مع الاقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا نهي عنه إلّا أن يستلزم محذورا آخر).

أما القسم الثالث: وهو ما يتعلق النهي بشرط العبادة، فحرمة لا تستلزم الفساد؛ لا فساد الشرط ولا فساد العبادة المشروطة به. وبيان ذلك يتوقف على تقديم مقدمة حاصلها: إن الشرط على قسمين:

الأول: أن يكون عبادة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

الثاني: أن يكون توصلياً - كما هو غالب شرائط العبادات - كطهارة الثوب والبدن عن النجاسة.

إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: إنّ النهي عن الشرط إذا كان من القسم الثاني لا يوجب فساد ولا فساد العبادة المشروطة به، لأنّ الشرط خارج عن المشروط، وليس عبادة حتى يسري بطلانه إلى المشروط.

ووجه ذلك: إنّ الغرض من الشرط التوصلي يحصل بمجرد إيجاد في الخارج، وإن كان إيجاداً في ضمن فعل محرم شرعاً كتطهير البدن والثوب عن النجاسة بماء مغصوب، فإذا طهرهما به وصلّى فصلاته صحيحة تامة لا إشكال فيها. وهو خلاف ما إذا كان الشرط عبادياً؛ كالوضوء والغسل، لأنّ النهي عنه موجبا لفساده؛ لاستحالة التقرب بما هو مبغوض للمولى.

ومن الواضح إنّ فساد الشرط العبادي يستلزم فساد العبادة المشروطة به، فلو توضع بماء مغصوب وصلّى فصلاته فاسدة؛ لفساد شرطها المستلزم لفساد العبادة المشروطة به، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة، إلّا في ما كان عبادة كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به).

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجبا لفساده كما إذا كانت عبادة).

أما القسم الرابع: النهي المتعلق بالوصف الملازم للعبادة، فالنهي عنه كالنهي عن العبادة.

وبيانه: إن النهي عن الوصف الملازم المتحد وجودا مع العبادة - كالجهر بالقراءة في الظهريين - نهي عن العبادة لاتحاده معها، وعدم المغايرة بينهما وجودا؛ لأنّ الوصف ليس له وجود مستقل بدون وجود موصوفه، فالنهي عنه لا ينفك عن النهي عن الموصوف الذي هو عبادة بحسب الفرض، ولذلك لا يعقل أن يكون أحدهما منهيًا عنه والآخر مأمورا به؛ لاستحالة كون شيء واحد مصداقا لهما، فالنهي في هذا القسم يدخل في النهي عن جزء العبادة، فيحكم بحكمه، فالنهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عن نفس القراءة الجهرية، لكون النهي عن الوصف الملازم المتحد مع الموصوف مساوقا للنهي عن الموصوف. لأنّ الاتحاد الوجودي بين القراءة والجهر يوجب امتناع كونها مأمورا بها مع تعلق النهي بالجهر بها فعلا، فيلزم اجتماع الأمر والنهي الفعلين في شيء واحد.

والحاصل: لا يعقل أن يكون أحد المتلازمين واجبا والآخر حراما، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلا كما لا يخفى).

أما القسم الخامس: وهو النهي المتعلق بوصف العبادة الغير الملازم لها، فهو خارج عن مسألة النهي عن العبادة، ومندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وبيانه يتوقف على مقدمة وهي: أنّ هذا الوصف يمكن أن يكون متحدا وجودا مع موصوفه في مورد الاجتماع، ويمكن أن يكون غير متحد معه وجودا وخارجا عنه في مورد الاجتماع، ولم نقل بسرّاية الحكم من أحدهما إلى الآخر.

فعلى الفرض الأول: يدخل هذا القسم تحت كبرى مسألة النهي عن العبادة، ولا بدّ من القول بالامتناع للزوم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.
وعلى الفرض الثاني: لا يدخل هذا القسم تحت كبرى مسألة النهي عن العبادة؛ لعدم سراية النهي إلى الموصوف الذي يكون عبادة، وهذا ما ذكره بقوله: (وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلّا فيما إذا اتحد معه وجوداً بناء على امتناع الاجتماع، وأمّا بناء على الجواز فلا يسري إليه كما عرفت في المسألة السابقة هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف).

حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف

س: ما هو حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف في العبادات؟
ج: النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، نحو: «لا تصل وأنت تقرأ العزائم»؛ و«لا تصل وأنت لابس الحرير»، و«لا تصلّ الظهورين وأنت تجهر القراءة»، و«لا تصل وأنت في المكان المغصوب».

والأول: مثال لتعلق النهي بالعبادة لأجل الجزء.

والثاني: مثال لتعلق النهي بها باعتبار الشرط.

والثالث: مثال لتعلق النهي بها باعتبار الوصف الملازم. **والرابع:** مثال لتعلق النهي بها باعتبار الوصف المفارق. وإذا اتضحت هذه الأمثلة نقول:

إنّ النهي عن العبادة لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين:
الوجه الأول: أن تكون هذه الأمور واسطة في العروض، أي أنّ متعلق النهي حقيقة نفس هذه الأمور، ويكون النهي عن العبادة بالعروض والمجاز، كالنهي عن الجهر بالقراءة في الظهرين وعن قراءة العزائم في الصلاة، وعن الغصب في الصلاة

والطواف والسعي والتقشير، فإن النهي حقيقة نهي عن المكان المغصوب في الصلاة، وعن غصب الثوب في الطواف والسعي، وعن غصب المقرض في التقشير.

وعلى هذا الأساس فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف؛ لأنها هي المنهي عنها حقيقة، أما النهي عن الصلاة فهو من قبيل الوصف بحال المتعلق، فيكون بالعرض والمجاز، فالحرمة تعرض أولاً وبالذات على الجزء أو الشرط أو الوصف، وثانياً وبالعرض على الصلاة، فوصف الصلاة بالحرمة بالتبع؛ نظير الوصف بحال متعلق الموصوف نحو: «زيد القائم أبوه»؛ إذ وصف القيام يعرض أولاً وبالذات على الأب، وثانياً وبالعرض يعرض على زيد. نظير حركة الجالس في السفينة؛ إذ الحركة تعرض أولاً وبالذات على السفينة؛ وثانياً وبالعرض على جالسها، فكما أنّ حركة السفينة واسطة في العروض لحركة جالسها فكذا حرمة الجزء أو الشرط أو الوصف واسطة في العروض لحرمة الصلاة، فتكون حرمة الصلاة من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف.

الوجه الثاني: أن تكون هذه الأمور واسطة في الثبوت بأن كان المقصود هو تحريم نفس العبادة وإن كان السبب لتحريمها مبغوضية جزئها أو شرطها أو وصفها بحيث كان أحد هذه الأمور واسطة في الثبوت؛ كالنار لحرارة الماء، لا واسطة في العروض؛ كالماء في إسناد الجري إلى الميزاب، فحال هذا النهي حال النهي في القسم الأول من الأقسام الخمسة المتقدمة أي: النهي عن نفس العبادة؛ بل هو عينه حقيقة.

وأما استظهار أحد الوجهين المذكورين فمَنوط بخصوصيات الموارد، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق، وبعبارة أخرى كان النهي عنها بالعرض وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة

أحدها، إلا أنه من قبيل الوساطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأول، فلا تغفل).

س: ما هو حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف في المعاملات؟
ج: أقسام النهي في المعاملات كأقسامه في العبادات وإليك بعض الأمثلة للنهي في المعاملات على نحو الاختصار:

- ١ - المعاملة المنهي عنها لذاتها كالبيع الربوي.
- ٢ - النهي عن المعاملة لجزئها كبيع الشاة بالخنزير، حيث يكون بيع الشاة منهيًا عنه لأجل ثمنه، وهو الجزء المقوم للبيع؛ لأنّ قوام البيع أربعة أمور: ١ - البائع ٢ - المشتري ٣ - المثل ٤ - الثمن. وبقية الأمور المذكورة في علم الفقه يكون من شرائطه.
- ٣ - النهي عن المعاملة لشرطها كبيع العنب بشرط أن يعمل خمرا. والنكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجة.
- ٤ - النهي عن المعاملة لو صفها اللازم كبيع الحصاة والمنابذة.
- ٥ - النهي المعاملة لو صفها المفارق كنكاح المرأة المحرمة؛ مثل: نكاح الأمة من غير إذن سيدها، وأكل لحم الشاة الجلالية، فأكل لحمها منهي عنه لأجل عنوان الجلالية، ومن الواضح أنّ عنوان الجلالية يزول عنها بالاستبراء المقرر شرعا. وقد ظهر حكم هذه الأقسام من حكم أقسام النهي في العبادات.

وليس المهم الخوض في تفصيل أقوال الأصوليين في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه، لأنّها تزيد على العشرة، والمقام لا يسع تفصيلها، مضافا إلى أنّ أكثر هذه الأقسام مردود عند المصنف رحمته، فلا فائدة في النقض والإبرام فيها، وإنّما المهم هو بيان قول الحق في المسألة بالشكل الذي يظهر حال الأقوال، وهو يتوقف بيان مقامين، وهذا

ما ذكره بقوله: (ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانها على حدة بهمهم
كما أنّ تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل^(١) كذلك إنّما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين).

المقام الأول: اقتضاء النهي عن العبادة للفساد؟

س: ما هو المقام الأول الذي يتوقف عليه بحث اقتضاء النهي عن العبادة للفساد؟

ج: إنّ النهي المتعلق بالعبادة - سواء كان المنهي عنه عبادة مستقلة نحو لا تصل في الدار المغصوبة، أم جزئها نحو لا تقرأ العزائم في الصلاة، أم شرطها نحو: لا تتوضأ بالماء المغصوب - يقتضي فساد العبادة، لوجود الملاك وهو الحرمة التي تكشف عن المبعوضة المضادة للمحبوبة المقومة للعبادة. ومن الواضح أنّ المحبوبة لا تجتمع مع المبعوضة في شيء واحد، فلا بد أن يكون النهي رافعا للأمر، وحيثئذ يفسد المنهي عنه سواء كان نفس العبادة أم جزئها أو شرطها.

فيتحصل: وجود ملازمة بين الحرمة والفساد وامتناع اجتماع الصحة عند المتكلم والفقهاء مع النهي الدال على الحرمة الذاتية.

أمّا الصحة عند المتكلم: فلائّه مع وجود الحرمة لا أمر لكي يتحقق موافقة الأمر أو الشريعة، بدهاءة: أنّ الإتيان بالحرام الذاتي معصية، وعليه كيف يكون المنهي عنه موافقا للأمر أو الشريعة؟

وأما الصحة عند الفقيه: فلأن سقوط الإعادة يترتب على إتيان العبادة بقصد القربة، وكون العبادة مما يصلح أن يتقرب بها.

والنتيجة فيما أفاده المصنف في المقام: أن الصحة عند الفقيه منوطة بأمرين:

الأول: إتيان العمل بقصد القربة؛ إذ بدونه لا تصحَّ العبادة لكي تسقط الإعادة.
الثاني: كونه صالحاً أن يقرب العبد إلى مولاه، فإن لم يكن كذلك - كما لو كان حراماً ومبغوضاً - فلا يصلح للمقربة، فلا تصح العبادة، وهذا ما ذكره بقوله: (الأول في العبادات، فنقول: وعلى الله الاتكال إنَّ النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتاً ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة وكذا بمعنى سقوط الإعادة فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة وكانت مما يصلح لأن يتقرب به ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال الوارد على دلالة النهي عن العبادة على الفساد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال يقول: إنَّ النهي لا يدل على الفساد، إلّا إذا كان دالاً على الحرمة الذاتية، والحال عدم دلالة على ذلك؛ لامتناع أن تتصف العبادة بالحرمة الذاتية، لأنَّه إن أتى بالعمل بدون القربة من قبيل صلاة الحائض لتمرين الصبي، فهي لا يتصف بالحرمة؛ لأنَّ المحرم هو العبادة التي تتقوم بقصد القربة، وبدون قصدها لا يكون العمل عبادة لكي تفسد بحرمتها بسبب النهي.

وإن أتى بالعمل مع قصد القربة كان مشرعاً؛ لأنَّه لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر المكلف على نيّة القربة إلّا بتشريع أمر ليقصد التقرب به، وعليه يحرم العمل لأجل التشريع، ومع وجود الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية لا استحالة اجتماع

المثلين، وعلى هذا لا يصح الالتزام بدلالة النهي على فساد العبادة، كما التزموا بها. وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القربة وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعا ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة ومعه لا تتصف بحرمة أخرى لامتناع اجتماع المثلين كالضدين).

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن العبادة على نحوين:
الأول: تكون شأنية: أى: أنه لو أمر به كان عبادة وكان أمره عباديا لا توصليا ولا يسقط أمره إلا بقصد القربة من قبيل: «لا تصم يومي العيدين»؛ بناء على حرمة ذاتا، فصوم العيدين عبادة شأنية، بحيث لو فرضنا ورود الأمر من قبل الشارع لكان أمره أمرا عباديا؛ كالأمر بصوم سائر الأيام.

الثاني: تكون العبادة عبادة ذاتية فعلية؛ كالسجود والتحميد لله تعالى.

إذا تبينت هذه المقدمة نقول: أن المراد من العبادة في العنوان هو العبادة الشأنية وليس العبادة الذاتية الفعلية. فما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية غير تام؛ لأنه لا مانع من اتصاف العبادة الشأنية بها، فإن صوم العيدين عبادة شأنية، ويمكن أن يكون في صومهما مفسدة ملزمة أوجبت حرمة الذاتية؛ كحرمة شرب الخمر، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة كصوم سائر الأيام هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه وإلا كان محرما مع كونه فعلا عبادة مثلا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرمة ذاتا حيثئذ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال).

الوجه الثاني: ما ذكره المستشكل من امتناع الاتصاف بالحرمة الذاتية مع الحرمة التشريعية لاستحالة اجتماع المثليين، غير تام، لأنَّ مورد اجتماع المثليين المحال هو اتحاد الموضوع، وأمّا مع تعدده، فلا يلزم اجتماع المثليين ومحل الكلام من هذا القبيل؛ بدهة: أنَّ موضوع حرمة التشريعية هو الالتزام بكون شيء من الدين مع عدم العلم بأنّه منه، ومن الواضح أنَّ الالتزام فعل قلبي، وموضوع الحرمة الذاتية هو نفس الفعل الخارجي؛ كالسجود من الجنب، ومع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان لكي يلزم اجتماع المثليين المحال، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على أنَّ الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنّما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال في التجري والانقياد، فافهم).

الوجه الثالث: يمكن البناء على فساد العبادة المنهي عنها وإن لم نقل بدلالة النهي على الحرمة؛ إذ لا أقلّ من دلالته على عدم الأمر بالفرد المنهي عنه؛ إذ لا معنى للنهي مع الأمر الفعلي، وبدون الأمر يكون حراماً تشريعياً، فيكون فاسداً، لكفاية الحرمة التشريعية في الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهي عنه عن إطلاق الدليل أو عمومته الدال على صحة كل فرد فرض وجوده من أفراد طبيعة العبادة، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنّه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية فإنّه لا أقل من دلالته على أنّها ليست بمأمور بها وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومته).

ثم استدرك المصنف بأنّ ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية فيما إذا لم يكن النهي عرضياً؛ كالنهي عن ضدّ الواجب كالصلاة المضادة للإزالة بناء على كون النهي عن ضدّ الواجب عرضياً، لأنّ المنهي عنه حقيقة هو ترك الإزالة، فيكون النهي عن الصلاة عرضي، والنهي العرضي لا يقتضي الفساد، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو لم يكن النهي عنها إلّا عرضاً كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد

الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أي عرضا فيخصص به أو يقيد).

المقام الثاني: النهي عن المعاملات هل يقتضي فسادها؟

س: ما هو رأي المصنف في أنّ النهي عن المعاملات هل يقتضي فسادها أم لا؟
ج: المراد من فساد المعاملة هو عدم ترتّب الأثر المقصود منها كالزوجة والملكية ونحوهما، أما صحّتها فهي عبارة عن ترتّب الأثر المقصود عليها.

واختار المصنف عدم المنافاة بين حرمة المعاملة وبين ترتّب الأثر المقصود عليها عقلا، وهو خلاف حرمة العبادة؛ فإنّها لا تجتمع مع الصحة، لعدم إمكانية التقرب بالمبغوض، فلا يجدي قصد الأمر المغلوب بالنهي في نظر المولى، كما أنّ النهي لا يدل لغة ولا عرفا على فساد المعاملة؛ لوضوح: أنّ مدلول النهي هو التحريم، والفساد - أي: عدم ترتّب الأثر - ليس مدلولاً مطابقياً ولا التزامياً له أصلاً، فالدلالة على الفساد بأنحائها مفقودة.

إذن لا ملازمة لغة ولا عرفاً بين حرمة المعاملة وفسادها؛ سواء كانت الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشر كالإيجاب والقبول في وقت النداء، بنحو كان المبغوض هو نفس الإيجاب والقبول، وليس الأمر المترتب عليهما، أو كانت الحرمة متعلقة بالمسبّب بما هو فعل تسبيبي على نحو كان المبغوض شرعاً هو نفس الأمر المترتب على السبب دون السبب بنفسه؛ كتمليك المسلم من الكافر الحاصل بهذا السبب، أو المصحف منه فإنّه فعل تسبيبي حاصل بالسبب الخاص، فالسبب وإن كان حراماً شرعاً غيرياً، ولكن المبغوض النفسي هو نفس تمليك المسلم أو المصحف من الكافر الحاصل بهذا السبب الخاص حيث أنّ النهي في هذا القسم من البيع كبيع

المصحف من الكافر قد تعلق بالمضمون، وهو تمليكها من الكافر لا بالمعاملة بما هي فعل مباشر.

أو كانت الحرمة متعلقة بالتسبب بسبب خاص؛ كما لو نهى عن تمليك الزيادة بالبيع الربوي على نحو كان المبعوض هو التمليك بهذا السبب الخاص، فلو حصل التمليك بسبب آخر غير البيع الربوي كالهبة ونحوها لم يغيضه الشارع، وهذا ما ذكره بقوله: (المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام).

س: في أي أقسام المعاملة يقتضي النهي عن المعاملة فسادها؟

ج: يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، أي: أن الشارع نهى عن شيء، وكان ذلك بحيث يلزم من تحريمه فساد المعاملة، ولا يعقل صحة المعاملة مع تحريم ذلك الشيء لأجل التلازم الواقع بين حرمة وفساد المعاملة؛ إما تلازماً حقيقياً أو تلازماً عرفياً أو تلازماً شرعياً.

فحينئذ يكون النهي دالاً على الفساد بضميمة ذلك التلازم المعلوم خارجاً من قبيل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع، كقولهم ﷺ: «ثمن العذرة سحت»^(١)، وقولهم ﷺ: «ما ثمن الجارية المغنية إلا كثلن الكلب»^(٢)، ونحو ذلك، «أو» النهي عن «بيع شيء» كقوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»^(٣).

(١) التهذيب، ج ٦، ص ٣٧٢، ح ٢٠١.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢٠، ح ٤. التهذيب، ج ٦، ص ٣٥٧، ح ١٤٠. الاستبصار، ج ٣، ص ٦١، ح ٢.

(٣) الفقيه، ج ٤، ص ٣، ح ٤٩٦٨ عن الحسين بن زيد في حديث المناهي الطويل.

والوجه في دلالة هذا القسم من النهي على الفساد أنّه لو كان بيع الجارية المغنّية أو العذرة والبيع الربوي صحيحا لكان ثمنه ملكا للبائع ومثمنه ملكا للمشتري، للملازمة بين الصحة والمملوكية ويترتب عليه جواز التصرف، وحيث علم من النهي عدم جواز التصرف فيكشف عن فساد البيع.

ومما تقدم يتضح: إنّ النهي على أقسام خمسة:

- ١ - النهي عن السبب.
- ٢ - النهي عن المسبّب.
- ٣ - النهي عن جعل شيء خاص سببا لمسبّب خاص.
- ٤ - النهي الدال على حرمة الثمن.
- ٥ - النهي الدال على حرمة المثل.

والثلاثة الأولى لا تدل على الفساد، والقسمان الأخيران يدلان على الفساد، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنّما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع أو بيع شيء).

س: هل يمكن أن يكون النهي عن المعاملة إرشادا إلى فسادها؟

ج: هذا ما استدركه المصنف على نفي الملازمة لغة وعرفا بين الحرمة والفساد في باب المعاملات ومحصل الاستدراك هو أنّه لا يبعد دعوى كون النهي عن المعاملة ظاهرا في الإرشاد إلى فسادها؛ لنقص جزئها أو شرطها، أو لمانع، بلا دلالة على حكم تكليفي أصلا، كما أنّ الأمر بها ظاهر في الإرشاد إلى الصحة.

ووجه نفي البعد هو: أنّ الغرض الأصلي في المعاملات هو بيان صحتها وفسادها، ولذا يكون الأمر بها إرشادا إلى صحتها، فلا يدل مثل: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) إلّا على صحة العقود لا على وجوبها أو استحبابها، ولكن نفي البعد عن ظهور النهي في المعاملة في الإرشاد إلى الفساد إنّما يكون في المعاملات بالمعنى الأخص، وهي العقود والإيقاعات

لعدم ظهور النهي في المعاملات بالمعنى الأعم في الإرشاد إلى الفساد، وليس في المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أنّ الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى، لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنّها غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً).

س: ما هو تقريب دليل القائل بدلالة الأخبار على أنّ النهي عن المعاملة يقتضي فسادها؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريب الاستدلال: في بعض الأخبار مثلاً تعلل عدم فساد نكاح العبد الفاقد لإذن سيّده بـ«إنّه لم يعص الله» يقتضي: فساد كل ما يكون عصياناً له تعالى، فالحرمة التكليفية تقتضي الفساد بمقتضى مفهوم: «إنّه لم يعص الله»؛ إذ مفهومه: فساد النكاح إذا كان ممّا حرّمه الله تعالى، فالمستفاد من الرواية: أنّ الحرمة الإلهية تستلزم الفساد، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (نعم، ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه منها، ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام، سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذلك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابها يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام إنّّه لم يعص الله إنّما

عصى سيده، فإذا أجازه فهو له جائز^(١) حيث دل بظاهره أنّ النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

وأجاب المصنف: بأنّ المعصية - وهي مخالفة الحرمة التي هي المقصودة في المقام - أجنبية عن المعصية المرادة من هذه الروايات، ولكي يتضح ذلك ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ المعصية على قسمين:

الأول: المعصية التابعة لعدم إمضاء الشارع وعدم إجازته، مثلاً: لو لم يحز الله تعالى ولم يمض جعل العقد المعلق على شرط سببا لحلية الفرج، ثم جعل شخص ذلك العقد سببا للحلية كان عاصيا له تعالى.

الثاني: المعصية التابعة للنهي، مثلاً: لو نهى الله تعالى عن المعاملة الربوية، ثم عامل شخص بهذه المعاملة كان عاصيا له تعالى.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: ليس المراد بالمعصية في الجملتين وهما قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده» - مخالفة الحرمة التكليفية لكي يصح الاستدلال به ويقال بدلالة النهي على الفساد؛ لأنّه لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يكن الحديث مستقيم المعنى؛ إذ لا إشكال في كون مخالفة السيّد عصياناً له تعالى؛ بداهة وجوب إطاعة العبد للمولى شرعاً، فهو حكم إلهي، فمخالفته مخالفة لله تعالى وعصيان له، مع إنّ الإمام عليه السلام قال: «لم يعص الله»، فنفي المعصية عن مخالفته لسيّده قرينة على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالمعصية مخالفة الحرمة التكليفية، وعلى إنّ العبد لم يرتكب حراماً، وذلك لأنّ ما صدر منه لم يكن مما لم يمضه الشارع ولم يشرعه، كتزويج المحارم أو التزويج في العدة؛ بل كان مما أمضاه وأجازه. فالمراد بالمعصية المنفية: هو القسم الأوّل، وهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا نزاع في فساد ما لم يحزه الشارع ولم يمضه.

(١) الكافي ٥: ٤٧٨، الحديث ٣، باب المملوك يتزويج بغير إذن مولاه.

فالرواية تدل بمفهومها على أنّ العصيان الناشئ عن عدم الإجازة موجب للفساد، ولا تدل على محل البحث وهو أنّ العصيان الناشئ عن النهي موجب للفساد، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنّ الظاهر أنّ يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا أنّ النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية. وبالجملّة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب^(١) فراجع وتأمل).

تذنيب: هل يدل النهي على صحة متعلقه؟

س: ما هو دليل البعض على أنّ النهي يدل على صحة متعلقه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: المحكي عن أبي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن فخر المحققين نجل العلامة الحلي «قدس الله سرهما» أنّه وافقهما في ذلك؛ لأنّ النهي تكليف، والتكليف مشروط بالقدرة؛ أي: أنّ يكون كل من الفعل والترك تحت قدرة المكلف، لأنّ كل حكم تكليفي لا يتعلق إلّا بما هو مقدور للمكلف. ولا يكون متعلق النهي مقدوراً إلّا إذا كان بجميع أجزائه وشرائطه التي هي مورد النهي مقدوراً، فلو فرض أنّ المكلف خالف وأتى بالمنهي عنه بجميع أجزائه وشرائطه لترتب عليه الأثر بالضرورة، وهذا هو معنى كونه صحيحاً. وحيث فلا محالة أنّ النهي

(١) راجع وسائل الشيعة ١٤، الباب ٢٣ الى ٢٥ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

عن الشيء يدل على صحته، وهذا ما ذكره بقوله: (حكي عن أبي حنيفة^(١) والشياني^(٢)) دلالة النهي على الصحة وعن الفخر^(٣) أنه وافقهما في ذلك).

لكنَّ المصنف اختار التفصيل، وقال: بدلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات، وفي مورد من المعاملات، ففي المعاملات هما:
الأول: تعلق النهي بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادرا على التملك لم يصح النهي عن البيع.

الثاني: تعلق النهي بالتسبيب؛ كالظهار، فإنَّ التسبيب فيه إلى الفراق بين الزوجين مبغوض، بخلاف التسبيب بالطلاق، فإنَّ لم يترتب الفراق والبنونة على الظهار كان النهي عنه لغوا؛ لأنَّ النهي إنَّما هو بلحاظ ترتب الأثر عليه؛ لا بلحاظ كونه فعلا مباشرا.

ففي هذين الموردين من المعاملات لا بد من دلالة النهي على الصحة، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أنَّه في المعاملات كذلك، إذا كان عن المسبب أو التسبيب لاعتبار القدرة في متعلق النهي والأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلَّا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأمَّا إذا كان عن السبب فلا، لكونه مقدورا وإنَّ لم يكن صحيحا، نعم قد عرفت أنَّ النهي عنه لا ينافيها).

أما دلالة النهي على الصحة في مورد من العبادات: فهو إذا كانت العبادة ذاتية غير متوقفة على قصد القرية؛ كالسجود، فإنَّ النهي عن هذا القسم من العبادات يدل على الصحة؛ لأنَّ متعلقه مقدور للمكلف لقدرته على إيجاد السجود، فلو أتى بالسجود المنهي عنه لكانت عبادة صحيحة؛ إذ لا تتوقف عباديته على الأمر به لكي لا يمكن

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٧٣.

(٢) شرح تنقيح الفصول، ١٧٣.

(٣) فخر المحققين رحمته الله نجل العلامة الحلي رحمته الله.

إيجاده مع النهي عنه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى فمع النهي عنه يكون مقدورا، كما إذا كان مأمورا به وما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة بمعنى أنه لو كان مأمورا به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - النهي عن العبادة أو جزئها أو وصفها الملازم يقتضي فسادها؛ دون النهي عن شرطها أو وصفها المفارق.
- ٢ - النهي عن المعاملات لا يدل على الفساد؛ إلا فيما إذا كان النهي عن الثمن أو المثل، فيدلّ على الفساد.
- ٣ - يدل النهي عن المعاملات يدل على الصحة فيما إذا كان متعلقا بالمسبب أو التسبب.
- ٤ - يدل النهي عن العبادة على الصحة فيما إذا كانت ذاتية.

المقصد الثالث: في المفاهيم

الفصل الأول: في الجملة الشرطية

الفصل الثاني: الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف

الفصل الثالث: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر

الفصل الأول: في الجملة الشرطية

س: ما المراد من المفهوم والمنطوق؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: محل الكلام: هو المفهوم بالمعنى الاصطلاحي، وقد عرّف بتعاريف عديدة، قال الحاجبي: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم «ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق» وقال العضدي: المنطوق: هو أن يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله. والمفهوم أن يكون حكماً لغير مذكور وحالاً من أحواله. وذكر المصنف لا ينبغي المداقة في تعريف المفهوم، لأنّه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي، وما ذكر من ترجيح المنطوق على المفهوم عند تعارضهما بملاك قوة الدلالة فهو مذكور في باب التعارض.

والصحيح عند المصنف: أنّ المفهوم: هو حكم غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور. ومنه يعرف المنطوق فيكون حكماً مذكوراً.

فالمفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو: عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري؛ مثل: عدم وجوب الإكرام المستفاد من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» فهو حكم إنشائي لازم لخصوصية من خصوصيات المعنى المراد من كلمة «إن»، وكذا عدم وجوب الإكرام المستفاد من قولنا: «إن جئتني أكرمك»، وهو مثال للحكم الإخباري.

فمنطوق قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو وجوب إكرام زيد على تقدير المجيء، ومفهومه هو الانتفاء عند الانتفاء، ومنطوق قولنا: «إن جئتني فأكرمك»: هو وجوب إكرام المخاطب على تقدير المجيء، ومفهومه عدم وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء.

ثم ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه خصوصية المعنى المنطوق، بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمى بالمفهوم، وهذا ما ذكره بقوله: (مقدمة: وهي (أنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه) فمفهوم إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها لازم للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية وتكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح أن يقال: (إن المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور) كما فسر^(١) به، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام^(٢) مع أنّه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام لأنّه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك)

س: هل المفهوم من صفات المعنى والمدلول، أو من صفات الدلالة؟

ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة، وهي: إنّ الصفات على ثلاثة أقسام:

١ - صفات المدلول كالكلية والجزئية، كمدلول لفظ الإنسان، فلو اتصف لفظ الإنسان أو دلالاته على معناه بالكلية لكان ذلك من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، لأنّ الموصوف حقيقة هو المدلول لا اللفظ.

٢ - صفات الدال، كالثلاثية والرباعية، فإنّهما من صفات الألفاظ الدالة على المعاني، وليس من صفات مدلولها، ولا من صفات دلالتها، ولو اتصفا أحدهما بهذا النحو من الأوصاف كان مجازاً.

(١) كما عن العضدي، انظر شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ٣٠٦.

(٢) انظر تقارير الشيخ مطارح الأنظار: ١٦٧.

٣- صفات الدلالة، كالنصوصية والظهورية، فإنَّهما من صفات دلالة الألفاظ، لأنَّ اللفظ بما هو لفظ لا يكون نصاً ولا ظاهراً، فلو اتصف اللفظ بهما كان مجازاً. وبعد هذه المقدمة نقول: وقع النزاع في أنَّ المفهوم هل من صفات المدلول أو من صفات الدلالة؟

ظاهر المصنف: أنَّه من صفات المدلول، لأنَّ المدلول إمَّا منطوق وإمَّا مفهوم، والشاهد على ذلك: ما ذكر في تعريف المفهوم، بأنَّه حكم غير مذكور في المنطوق. ومن الواضح: أنَّ الحكم هو المدلول لا الدلالة، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا يهمننا بيان أنَّه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه وتوصيف الدلالة أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق).

س: هل النزاع في ثبوت المفهوم بمفاد كان التامة أم في حُجَّيته بعد فرض ثبوته بمفاد كان الناقصة؟

ج: بعدما تبين أنَّ المفهوم ينشأ من خصوصية المعنى المنطوق، وأنَّه لازم لها، حينئذ يأتي النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه، هو أنَّ تلك الخصوصية المستتبعة للمفهوم هل هي ثابتة بالوضع أو مقدمات الحكمة أم لا؟ فإنَّ دل المنطوق على تلك الخصوصية لزمه المفهوم، وإلا فلا، وبعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصية لا إشكال في دلالته على المفهوم الذي هو لازمه، فالنزاع في حجية المفهوم يرجع حقيقة إلى النزاع في ثبوته، لا إلى حجَّيته، فقولهم: «مفهوم الشرط حجة» مبني على المسامحة، إذ الصحيح أن يقال: هل للشرط مفهوم أم لا؟ لأنَّ النزاع في الحقيقة في الصغرى وهو ثبوت المفهوم لا في الكبرى أي: حجَّيته.

فالنزاع إنَّما هو في أصل الدلالة وليس في الحجية بعد الدلالة، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقذ من ذلك أنَّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنَّما يكون في أنَّ

القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما، هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى أم لا).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - المفهوم حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور في المنطوق.
- ٢ - المفهوم من صفات المدلول لا من صفات الدلالة.
- ٣ - النزاع في بحث المفهوم يكون صغوريا - أي في ثبوت المفهوم وعدمه - لا كبرويا وهو الحجية.

فصل في الجملة الشرطية

س: ما معنى الشرط في القضية الشرطية؟

ج: الشرط في اللغة هو العهد، وفي النحو ما علق عليه الجزاء، وفي الأصول أحد أجزاء العلة، وفيما نحن فيه تعليق شيء بشيء، فالشرط الأصولي الانتفاء عند الانتفاء، وفيما نحن فيه الثبوت عند الثبوت مفروغ عنه، والبحث في الانتفاء عند الانتفاء.

س: هل الانتفاء عند الانتفاء - وهو المفهوم - بالوضع أم بقرينة عامة كمقدمات الحكمة؟

ج: استفادة المعنى من اللفظ تستند الى الوضع تارة، وإلى قرينة متصلة خاصة، كيرمى أو عامة كالانصراف والورود مورد الغالب تارة أخرى، وثالثة تستند الى قرينة منفصلة خاصة كقرينية المقيد للمطلق أو عامة كقرينية سارعوا الى مغفرة على كون صيغة افعل للفور.

ثم إنّ القرينة المنفصلة لا توجب انعقاد ظهور للفظ والمتصلة الخاصة مربوطة بخصوصيات المقامات لا يبحث عنه في الأصول، فالمقصود بالبحث هنا اثبات الظهور الوضعي أو المستند الى القرينة العامة المتصلة كالانصراف بحيث لا بد من الحمل على المفهوم لو لم تقم قرينة على خلافه من حال أو مقام.

وتبني دلالة الشرطية على المفهوم على أمور:

الأول: أن يرجع الشرط إلى مفاد الهيئة، بأن يكون مفاد الشرطية تعليق مضمون جملة على جملة أخرى؛ بأن يكون ترتب الجزاء على الشرط من قبيل ترتب المعلول على علته المنحصرة.

الثاني: أن تكون الملازمة بين الشرط والجزاء ثابتة.

الثالث: أن تكون الشرطية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة.

الرابع: أن تكون الشرطية ظاهرة في كون الشرط علة منحصرة.

فمن يقول بالمفهوم عليه إثبات هذه الأمور لكي تتم دلالتها عليه.

وأما القائل بعدم الدلالة: فلا يحتاج إلى إقامة الدليل، بل يكفي له منع دلالة الشرطية على المفهوم بعدم ثبوت واحد من هذه الأمور بأن يقول بمنع الملازمة، أو منع ظهور الشرطية في ترتب الجزاء على الشرط، أو منع ظهورها في كون الترتب من قبيل الترتب على علته المنحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا فيه خلاف بين الأعلام).

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية).

س: ما هو جواب المصنف على من منع دلالة الجملة الشرطية على اللزوم، مدعياً أن كون الجملة الشرطية اتفاقية لا لزومية؟

ج: أجاب المصنف: بأن هذه الدعوى ساقطة جداً، لتبادر اللزوم من القضية الشرطية قطعاً، والتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم، وهذا ما ذكره

بقوله: (لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً).

س: ما هي الوجوه المذكور لاثبات المفهوم؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ذكروا وجوها ثلاثة لاثبات المفهوم، وقد ناقشها المصنف:

الوجه الأول: تبادر اللزوم والترتب على العلة المنحصرة من الشرطية.

وناقشها المصنف بما يلي:

المناقشة الأولى: كيف يمكن دعوى تبادر العلية المنحصرة مع ما نرى من كثرة استعمالها في مطلق اللزوم من دون أن يكون بينهما ترتب العلية، فضلاً عن الانحصار، وهذا ما ذكره بقوله: (ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم بعيدة عهدها على مدعيها).

المناقشة الثانية: لو كانت الشرطية حقيقةً في العلية المنحصرة لزم أن يكون استعمالها في غير العلة المنحصرة مجازاً ومع العناية مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الاستعمالين يكونان على نسق واحد ومن دون عناية، وهذا ما ذكره بقوله: (كيف ولا يرى في استعمالها فيها عناية ورعاية علاقة، بل إنهما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة، بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات).

المناقشة الثالثة: عدم الزام الخصم عند الاحتجاج والمخاصمة بالمفهوم، فلو أنكر المتكلم وجود المفهوم في كلامه يقبل منه عند أهل المحاوره، وهو منافٍ لوجود الظهور العرفي للقضية في العلية المنحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم).

الوجه الثاني: انصراف الإطلاق الى العلية المنحصرة لكونها أكمل افراد العلة اللزومية، والمطلق ينصرف الى أكمل الأفراد، وناقشه المصنف بما يلي:

١ - إنّ منشأ الانصراف هو شدة انس اللفظ وفئائه في معنى بالنسبة الى آخر لكثرة الاستعمال فيه وليس لاكملية معنى من آخر، مضافا الى أنّ العلة المنحصرة كالشمس للنهار والغير المنحصرة كالشمس لاضاءة الدار متساويان في ملاك التأثير وهو الربط والسنخية ولزوم العدم من العدم في العلة المنحصرة ليس لاكملية ملاك تأثيرها في الثبوت عند الثبوت، بل للانحصار، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدا لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى).

٢ - منع اكملية اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها من اللزوم في غير العلة المنحصرة، فإن الخصوصية الموجودة بين الشرط والجزاء عبارة عن الارتباط الخاص بينهما ولا فرق فيه بين أن يكون على نحو الانحصار أو غير الانحصار، لأنّه ليس في الانحصار مزية على غيره بعد تساويهما في التأثير، كما يشهد به الوجدان، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى).

الوجه الثالث: لو لم تكن العلة منحصرة فعلى الحكيم بيانه

وتقريبه: لو لم تكن العلة منحصرة وكان لها عدل كان على الحكيم أن يبينه لكي لا يكون مُحَلًّا بغرضه، فبدلا من أن يقول «إن جاءك زيد فأكرمه»: يقول: «إن جاءك زيد أو أرسل كتابا فأكرمه»، فعدم بيان العدل مع كونه في مقام البيان يقتضي كون الشرط علة منحصرة، كما هو الحال في اقتضاء إطلاق الصيغة النفسية والعينية والتعينية، لأنّ

كل ما يقابل الثلاثة يحتاج الى بيانٍ زائد، وحيث لم يبين المتكلم ذلك لا بد من الأخذ بإطلاقه، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: نعم ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أنَّ قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي) وأورد عليه المصنف بما يلي:

١ - لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات العلية المنحصرة، لأنَّ الخصوصية المذكورة لا بد من أخذها من إطلاق الأداة، وهي من الحروف، والحروف معنى حرفي، وهو لا يتم به مقدمات الحكمة، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: أولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل).

٢ - إن تعيّن اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها من بين أنحاء اللزوم بلا معيّن، وقياسه بتعيّن الوجوب النفسي عند إطلاق صيغة الأمر قياس مع الفارق. لأنَّ الوجوب النفسي ثابت على كل حال، والوجوب الغيري ثابت على تقدير وجوب آخر فيحتاج إلى بيان، وهذا بخلاف اللزوم والترتب، فإن كل قسم من أقسام اللزوم يحتاج في تعيّنهِ إلى بيان وقرينة بلا تفاوت بينها أصلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وثانيا: تعينه من بين أنحاء الإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق، فإنَّ النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنّه واجب على تقدير دونى تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونة التقييد بما إذا وجب الغير فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ضرورة أنَّ كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى).

الوجه الرابع: التمسك بالإطلاق لإثبات العلية المنحصرة

وتقريبه: لو لم يكن منحصرا للزم تقييده، فعند الإطلاق يعلم أنه يؤثر مطلقا، فيكون علة منحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا).

وأورد عليه المصنف: لو تم الإطلاق لدل على المفهوم، ولكن الكلام في تمامية الإطلاق؛ لأن محل الكلام هو الإطلاق الأحوالي والمقامي، لا الإطلاق اللفظي بأن يكون المتكلم في مقام بيان حدود العلة، ولم يعلم كون المتكلم في بيان انحصار الشرط، غاية ما علم أنه في مقام بيان كون الجزاء مترتبا على الشرط؛ من دون بيان كون الترتب عليه بنحو العلة المنحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه).
فالتنتيجة: لم يقدّم دليل على وضع أدوات الشرط للخصوصية المستلزمة للمفهوم.

ثم ذكر المصنف: إن القائل بالمفهوم يدعي ظهور الشرط في العلية المنحصرة المفيدة للمفهوم ليرجع إليه عند الشك وهو موقوف على ثبوت وضعه لها أو وجود قرينة عامة كالانصراف وشيء منهما لم يثبت، ووجود قرينة الحكمة أحيانا كسائر القرائن الخاصة مسلم، كما سنقرر إلا أنه غير مجد، إذ مقتضاه الإطلاق في مورد اتفاقا، وهذا ما ذكره بقوله: (فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على وضع مثل إن على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق في مقام من باب الاتفاق).

الوجه الخامس: مقتضى إطلاق الشرط تعيين الشرط في التأثير
مقتضى إطلاق الشرط هو: تعيين الشرط في التأثير، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء،
كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر هو تعيين الوجوب التعييني في مقابل الوجوب التخيري.

وبيانه: أنَّ الإِطلاق في المقام يكون نافيا للانضمام الذي يقتضيه العطف بالواو، والذي يعبر عنه بالإِطلاق الواوي، ويمكن أن يكون نافيا للعدل الذي هو مقتضى العطف بأو، ويعبر عنه بالإِطلاق الأوي، وفرق هذا الإِطلاق والإِطلاق في الوجه المتقدم هو أنَّ الإِطلاق هناك هو الإِطلاق الواوي، أمّا الإِطلاق هنا فهو الإِطلاق الأوي، فيكون مثبتا لتعيّن الشرط في العلة والمؤثرية، ونافيا لوجود عدل للشرط، كما هو الحال في إِطلاق صيغة الأمر الذي يكون نافيا للعدل ومثبتا للوجوب التعيني - إذن مقتضى الإِطلاق هو: عدم عدل للشرط، فيكون علة منحصرة للجزاء، فيتتفي الجزء عند انتفاء الشرط وهو المفهوم، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأمّا توهم أنّه قضية إِطلاق الشرط بتقريب: أنَّ مقتضاه تعينه كما أنَّ مقتضى إِطلاق الأمر تعين الوجوب).

وأجاب عنه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنّ الوجوب التعيني والوجوب التخيري تنوع في حقيقة الوجوب، لأنّ حقيقة الواجب التعيني غير حقيقة الواجب التخيري، فإنّ الواجب التعيني هو الواجب لا غير، والواجب التخيري هو أو غيره، فإذا كان الإِطلاق مسوقاً لبيان ما هو الواجب ولم يبين له عدلاً وجب أن يكون الواجب تعينياً وإلا فلو كان للواجب عدل آخر ولم يبينه للزم الإخلال بالغرض، وهذا خلافاً للعلية والتأثير، لأنّ الواجب في الواجب التعيني، هو متعلق الوجوب وحده، والواجب في الواجب التخيري هو أحد العدلين، فحقيقة الوجوب مختلفة بالذات في هذين الوجوبين، بخلاف العدل في المؤثر، فإنّ كون المؤثر في الإكرام هو المجيء وحده أو هو والإحسان مثلاً لا يوجب اختلافاً في تأثير المجيء في الإكرام فلا تكون العدلية متنوعة لحقيقة العلة، بخلاف العدلية في الوجوب فإنها موجبة لاختلاف حقيقة ما هو الواجب، فإذا كان المولى في مقام بيان الوجوب التخيري لا بد له أن يقيد المتعلق بأو غيرها، فيقول إذا أفطرت في رمضان عمداً فصم أو أطعم أو أعتق. يقول يجب عليك أحد هذه

الأمور، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً ، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق اثباتاً، لأنّ دليل الوجوب التخييري متضمن لبيان العدل، بخلاف الوجوب التعيني، حيث لا يحتاج إلى بيان أمر زائد على بيان أصل الوجوب.

وهذا بخلاف العلة المنحصرة وغيرها، إذ لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول؛ لأنّ الشرط في المشروط بنحو واحد، سواء كان الشرط واحداً أو متعدداً، فالشرطية المنتزعة عن خصوصية ذاتية قائمة بالشرط الواحد والمتعدد على وزان واحد، وليست قائمة بالواحد تعييناً وبالتعدد تحييراً، لكي يكون الإطلاق مقتضياً للأول، وعليه لا يكون نظيراً للإطلاق صيغة الأمر.

ولا يخفى أنّ التمسك بالإطلاق في المقام للمفهوم إنّما هو مع تسليم بعدم وجود قرينة بالخصوص على أنّه مسوق لتقسيم العلة إلى منحصرة وغير منحصرة، وهذا ما ذكره بقوله: (ففيه: أنّ التعين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً كما كان في الوجوب كذلك وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مئونة، وهو ذكره بمثل أو كذا واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنّما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف)

الوجه الثاني: لو سلّم أنّ الإطلاق يقتضى تعين الشرط بالتقريب المتقدم - أي فيما إذا أحرز كون المولى في مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الإكرام مثلاً، ولم يبين سوى المجيء، فهذا الإطلاق - لا ينفع القائل بالمفهوم، لأنّ الإطلاق كذلك قد يتفق انعقاده نادرة، وأين هو من دعوى المفهوم بنحو دائم، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنّه لو سلّم لا يجدي القائل بالمفهوم لما عرفت أنّه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق).

س: ما هي أدلة المنكرين للمفهوم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الدليل الأول: المنسوب إلى السيد المرتضى وهو أنّ معنى الشرط إناطة الحكم المذكور في الجزاء به وتعليقه عليه، وهذا لا شك فيه، لكن لا مانع من أن يقوم شيء آخر مقام ذلك الشرط ويحقق هذه الفائدة، ومع ذلك لا يخرج الشرط الأول عن كونه شرطاً، كما وقع كثيراً في التكوينيةات والتشريعيةات، ففي التكوينيةات: أنّ النار مؤثرة في حرارة الماء والشمس تقوم مقامها في نفس الأثر وفي التشريعيةات: كضم شاهد فهو مؤثر في شهادة الشاهد الآخر لقوله تعالى «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ»^(١) ومع ذلك فإنّ ضمّ شهادة امرأتين يقوم مقامه في بعض الموارد، كما دل الدليل عليه، وضمّ اليمين أيضاً يقوم مقام الشرط أيضاً؛ وهذا يكشف عدم انحصار الشرط الأول، فلا يمكن من الشرطية الانتفاء عند الانتفاء، وهذا ما ذكره بقوله: (ما عزي إلى السيد^(٢) من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأول

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الذريعة: ٤٠٦: ١.

شرط في القبول ثم علمنا أنّ ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول ثم علمنا أنّ ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحرارة فإنّ انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً).

وأجاب المصنف: إنّ مراد السيد المرتضى بإمكان نيابة بعض الشروط عن بعض بحسب مقام الثبوت فهو صحيح، ولم ينكره المدعي للمفهوم، وإنّما يدعي المفهوم في مقام الإثبات، ومن الواضح: أنّ مجرد إمكان قيام بعض الشروط عن بعض لا ينفي المفهوم بعد دلالة الشرطية على عدم قيامه مقامه في مقام الإثبات.

وإن كان مراده: احتمال وقوع شرط آخر مقام الشرط المذكور في القضية في مقام الإثبات، فيرد عليه: أنّ مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لأنّه يدعي ظهور الشرطية في الانتفاء عند الانتفاء وعدم قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور، وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب أنّه ﷺ إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أنّ الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات ودلالة القضية الشرطية عليه وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً كما لا يخفى).

الدليل الثاني: لو كانت الجملة الشرطية دالة على المفهوم لكانت الدلالة بإحدى الثلاث، والتالي باطلٌ فيكون المقدم مثله، أمّا ثبوت الملازمة، فلأن الدلالة الوضعية اللفظية منحصرة في الثلاثة، وأما بطلان التالي - وهو كون الدلالة على المفهوم بإحدى تلك الدلالات - فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقاً ولا تضمنياً ولا التزامياً للجملة الشرطية، إذ ليس المفهوم عين الثبوت عند الثبوت حتى يكون مدلولها

المطابقي ، ولا جزؤه حتى يكون مدلولها التضميني ، ولا لازمه حتى يكون مدلولها الالتزامي ، إذ يعتبر في الدلالة الالتزامية الزوم العقلي أو العرفي أو العادي ، والكل مفقود كما تقدم في أدلة القائلين بالمفهوم . فالنتيجة : عدم دلالة الجملة الشرطية بشئ من الدلالات الثلاث على المفهوم ، وهذا ما ذكره بقوله : (ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات والملازمة كبطلان التالي ظاهرة).

وحاصل جواب المصنف عن هذا الاستدلال: أن الشرط وإن كان لم يدل على المفهوم بالمطابقة أو التضمن إلا أنه يدل عليه بالالتزام ، فالمفهوم مدلول التزامي للشرطية ، إذ لازم الثبوت عند الثبوت هو الانتفاء عند الانتفاء ، وإلا فلا معنى لتعليق حكم الجزاء على الشرط ، وهذا ما ذكره بقوله : (وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي وأن الالتزام ثابت ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه فلا تغفل).

الدليل الثالث: ما أشار إليه بقوله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) ، وتقريبه: إن الجملة الشرطية قد استعملت في هذه الآية المباركة ، لا مفهوم لها ، لأنه لو كان لها مفهوم لكان المعنى جواز الإكراه على البغاء حين إرادة عدم التحصن ، ومن الواضح ضرورة من الدين: حرمة الإكراه على البغاء مطلقاً ، فيثبت المدعى وهو: عدم دلالة الشرطية على المفهوم ، وهذا ما ذكره بقوله : (ثالثها: قوله تبارك وتعالى ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾).

وأجاب المصنف: إن الشرط في الآية المباركة لبيان تحقق الموضوع ، والشرط إذا كان كذلك ليس له مفهوم ؛ لأن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع يعني: لا يتحقق الإكراه مع إرادة البغاء ، وهذا ما ذكره بقوله : (وفيه ما لا يخفى ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما

لا مفهوم له أحيانا وبالقرينة لا يكاد ينكر كما في الآية وغيرها وإنَّما القائل به إنَّما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة كما عرفت).

بقي هاهنا أمور:

الأمر الأول: ضابط أخذ المفهوم

س: هل ضابط المفهوم انتفاء شخص الحكم الحاصل بإنشائه في القضية الشرطية، أو انتفاء سنخه ونوعه؟

ج: ذكر المصنف: أنّ البعض توهم بكون المعيار في المفهوم هو انتفاء شخص الحكم لا نوعه؛ لأنّ الشرط الواقع في المنطوق إنّما هو الشرط للحكم الحاصل بالإنشاء، وما يحصل بالإنشاء هو الشخص لا النوع، لأنّ الشرط في ظاهر الشرطية هو شرط لشخص الحكم لا لنوعه وسنخه، ولازم ذلك هو: انتفاء الشخص بانتفاء شرطه.

وأورد عليه المصنف: إنّ انتفاء شخص الحكم قطعي عقلا، فيكون انتفاؤه بضرورة من حكم العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، وليس من باب المفهوم.

ثم ذكر المصنف: إنّ المعيار في كون الشرطية ذات مفهوم هو: انتفاء طبيعة الحكم المعلقة في المنطوق على الشرط، وليس شخص الحكم. فالمفهوم يستفاد من قوله إن جاءك زيد فأكرمه انتفاء وجوب إكرام زيد بالمرة بانتفاء مجيئه بحيث لو قال ثانيا أكرم زيدا أو قال مثلا ان سلم عليك زيد فأكرمه كان معارضا لقوله: إن جاءك زيد فأكرمه.

و من هنا يتضح: يعتبر في المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما علق عليه من الشرط، بأن لا يكون الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع نحو: «إن رزقت ولدا فاختنه» مما يتنفى الحكم بانتفاء موضوعه عقلا وكذلك الوقف أو الوصية أو النذر على الأولاد، إذ لا يكون المال قابلا للوقف ثانيا، وكذا الوصية والنذر، فيكون الحكم في الموارد المذكورة شخصا كان انتفاؤه من باب انتفاء الموضوع لا المفهوم، كما إذا قيل مثلا: أوقفت على أولادي إن كانوا فقراء، فإنّ دلالتها بمفهومها على انتفاء الحكم إنّما يكون

بالإضافة إلى نفس الحكم الحاصل بانشائه لا نوعه، وهذا ما ذكر بقوله: (الأمر الأول: إنَّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده فلا يتمشى الكلام في أنَّ للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنَّما وقع النزاع في أنَّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة، ومن هنا انقده أنَّه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان كما توهم^(١) بل عن الشهيد في تمهيد القواعد أنَّه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لأنَّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنَّه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصي به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غيره مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له).

س: ما هو إشكال البعض بأنَّ الموجود في (إن جاءك زيد فآكرمه) وجوب خاص ينتفي بانتفاء موضوعه...؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إنَّ الموجود في القضية (إن جاءك زيد فآكرمه) وجوب خاص ينتفي بانتفاء موضوعه بضرورة العقل وليس فيها وجوب كلي حتى يقال بأنَّ المناط في المفهوم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا شخصه. لأنَّ الشرط في ظاهر القضية لم يقع شرطاً لسنخ الحكم، وهذا ما ذكره بقوله: (إشكال ودفع: لعلك تقول كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية وكان

الشرط في الشرطية إنّما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم).

وأجاب المصنف: بأنّ المنشأ في منطوق القضية كُليّ، وليس بجزئيّ فقولك: (إن جاءك زيد فأكرمه) يعني: أنّه أوجبت عليك اكرامه عند المجيء بالوجوب الكلي، كما في القضية الخبرية فتقول: (إن جاءك زيد فأنت تكرمه) وقد تقدم من المصنف أنّ معنى صيغة الأمر هو إنّ الموضوع له هو مفهوم الوجوب وليس مصداقه الخارجي، على خلاف في ذلك بينه وبين الشيخ رحمته الله. ويرجع هذا البحث الى أنّ الخصوصيات الحاصلة حين الاستعمال وكان من شؤون الاستعمال لا يكون جزءاً في المعنى المستعمل فيه داخلاً في المفهوم لكي يوجب ذلك جزئية المعنى، فلا فرق بين الجملة الخبرية والجملة الانشائية، فكما أنّ الخصوصيات الحاصلة من قبل الإخبار به لا تكون داخلة فيما أخبر به واستعمل فيه اللفظ، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، ومقتضى الملازمة بين المنطوق والمفهوم لا بدّ أن يكون الحكم في المفهوم أيضاً كلياً، وهذا ما ذكره بقوله: (ولكنك غفلت عن أنّ المعلق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمّا الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاء.

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه أنّ ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له وأنّ خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أنّ خصوصية لحاظ المعنى بنحو

الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه).

س: ما هو جواب الشيخ الانصاري على الإشكال المتقدم وهو انتفاء شخص الحكم في المفهوم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر الشيخ في التقريرات في مقام دفع الإشكال المتقدم: أن هناك فرق بين الوجوب الذي هو مفاد الجملة الخبرية وبين الوجوب الذي هو مفاد الجملة الانشائية، فإن كان خبرياً مثل: (إن جئني سأكرمك) كان الوجوب كلياً، لأنه مدلول المادة، والمادة موضوعة للطبيعة، وهي كُليّة، وبهذا يرتفع الإشكال فيه، ولا مانع من أن يكون المنتفي فيه سنخ الحكم، أمّا إذا كان انشائياً مثل: (إن جاءك زيد فآكرمه) فمفاده، وإن كان جزئياً - لأنه مفاد الهيئة وهو معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئية في نظره عليه السلام - إلا إن أداة الشرط الواردة على المنشأ بالصيغة تدل على انحصار علة الحكم بالشرط، ومع ارتفاعه يرتفع طبعي الوجوب في قضية المفهوم.

وأجاب المصنف: بأن وجه فساد ما في التقريرات من دفع الإشكال المذكور ظهر مما تقدم من عدم الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي في الكلية، وإنّما الجزئية فيهما تكون من ناحية الاستعمال ولا دخل لها في الموضوع له، وهذا ما ذكره بقوله: (وبذلك قد انقذ فساد (ما يظهر من التقريرات^(١) في مقام التفصي عن هذا الإشكال من التفرقة بين الوجوب الإخباري والانشائي بأنّه كلي في الأول وخاص في الثاني حيث دفع الإشكال بأنّه لا يتوجه في الأول لكون الوجوب كلياً ولى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية حيث كان ارتفاع شخص

الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف)

س: ما هو إيراد بعض الأعلام على ما أفاده الشيخ من الجواب على إشكال انتفاء شخص الحكم في المفهوم؟

ج: حاصل جواب بعض الأعلام على الشيخ هو أن دفع الإشكال لا يتوقف على القول بكون مفاد الصيغة والمنشأ بها في المنطوق هو الوجوب الكليّ وضعاً، لأنّ الكليّة يمكن استفادتها عن طريق الشرط، لأنّ الشرط يدلّ على انحصار العليّة من دون حاجة الى القول بأنّ الموضوع له عامّ، فإنّ هذه الدّعوى خالية عن الدليل، بل الدليل قائم على خلافه، فإنّ التشخيصات مستفادة من لفظ إفعّل وإنّ المنشأ به هو الوجوب الخاص الإنشائي، هذا ما ذكره بقوله: (وأورد^(١) على ما تفصي به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه بما حاصله أنّ التفصي لا يبتني على كلية الوجوب لما أفاده وكون الموضوع له في الإنشاء عاما لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث أنّ الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ).

س: ما هو جواب المصنف على جواب الشيخ الأنصاري؟

ج: لكي يتضح جواب المصنف ينبغي تقديم مقدمة، حاصلها: لا فرق بين المعاني الإسمية والحرفية على ما هو مختار المصنف رحمته، لما تقدم في بحث معنى الحرف من أنّ المعنى في كل من الاسم والحرف واحد، والاختلاف في اللحاظ، حيث إنّ المعنى في الاسم ملحوظ استقلالاً، وفي الحرف آلة، وهذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه لكي يصير المعنى جزئياً، فالتشخيص والخصوصية من أطوار الاستعمال وشؤونه.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنَّ المعلق على الشرط كالمجيء في نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو نفس الوجوب الكلي الذي وضعت له الصيغة وليس الشخص، لما تقدم في المقدمة من أن التشخص والخصوصية من شؤون الاستعمال، فلا تكون الخصوصية من قيود معنى صيغة الأمر لكي يقال: إنَّ معنى الصيغة من حيث الهيئة هو الوجوب الجزئي، إذ من الواضح: عدم إمكان دخل الخصوصية الناشئة من الاستعمال في المعنى المستعمل فيه لتأخرها عنه على ما تقدم بيانه في بحث المعنى الحرفي، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لما عرفت من أنَّ الخصوصية في الإنشاءات والإخبارات إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع أنَّها كخصوصيات الإخبار تكون ناشئة من الاستعمال ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل).

الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم

س: إذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر؟
ج: تعدد الشرط ووحدة الجزاء مثل: «إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر»، ولا شبهة على القول بعدم المفهوم، لأنَّ الشرط عليه هو خفاء كليهما طبقاً لمنطوق القضيتين، فلا تعارض بينهما أصلاً، وإنَّما الإشكال على القول بالمفهوم، لأنَّه يقع التعارض بين منطوق كل منهما وبين مفهوم الأخرى، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجوه أربعة:

الوجه الأول: تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر، إلا إذا خفي الجدران، وإذا لم يخف الجدران فلا تقصر إلا إذا خفي الأذان، ولازم تخصيص المفهومين: عدم انحصار الشرط في كل من الخفاءين، وأنَّ كل منهما

عدل للآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين).

الوجه الثاني: وهو ما اختاره المصنف، وهو البناء على عدم المفهوم للشرطيتين ويكون حالهما حال اللقب على عدم المفهوم، والنتيجة: نفس نتيجة في الوجه الأول، وأنه بخفاء كل من الأمرين يجب القصر، لكن الفرق بينهما: أن الوجه الأول يدل على عدم قيام شيء آخر مقام الشرطين في ثبوت الجزاء فبهما ينتفي الشرط الثالث، أما الوجه الثاني فلا دلالة فيه على نفي الشرط الثالث، وهذا ما ذكره بقوله: (وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فيهما الدلالة على ذلك).

الوجه الثالث: تقييد إطلاق كل منهما بالآخر؛ بأن تكون العلة لوجوب القصر مجموع خفاء الأذان والجدران معاً، وليس كل منهما بنحو الاستقلال، ولازمه كون كل من الشرطين جزء الموضوع، فكأنه قيل: «إذا خفي الأذان والجدران وجب القصر». فعند خفاء أحد الأمرين يجب الاتمام، أما القصر فلا يجب القصر إلا بخفائهما معاً، ويدلان على نفي الشرط الثالث، وهذا ما ذكره بقوله: (وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً فإذا خفيا وجب القصر ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما).

الوجه الرابع: جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، لقاعدة: أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فالمؤثر في وجوب القصر هو الجامع بينهما وهو البعد الخاص عن محل السكنى، وجعل الشارع خفاءهما علامة لذلك البعد الخاص تسهيلاً على العباد، وهذا

ما ذكره بقوله: (وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان).

والمصنف اختار الوجه الثاني - كما تقدم - لأنّ العرف هو الحاكم في تعيين ظواهر الألفاظ فيرجح الوجه الثاني - وهو عدم بناء القضية على إفادة المفهوم في الشرطيتين - لكن العقل يعين الوجه الرابع لاستحالة تأثير مؤثرين استقلالاً في أمر واحد، لقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير، للزوم وجود الربط والسنخية بين الأثر والمؤثر، فما اتفق ما ظاهره اجتماع مؤثرين في أثر، يوجّه: بأنّ المؤثر هو الجامع بينهما فهو واحد حقيقة وإن كان بحسب الصورة متعدداً، فمن وحدة الجزاء نكشف عن وحدة الشرط وهو الجامع بين الشرطين،

وبناء على مساعدة العرف للاحتمال الثاني أي الغاء مفهوم كل منهما المستلزم لعدم الحاجة الى تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر - كما هو الإحتمال الأول - لا إلى تقييد أحد الشرطين بالآخر - كما هو الإحتمال الثالث - يتعين عقلاً الإحتمال الرابع وهو تأثير كل من الشرطين استقلالاً بالعنوان الجامع وإن كان في نظر العرف كل شرط مؤثراً بعنوانه الخاص، إلا ان نظرهم ملغى في قبال البرهان العقلي المزبور، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أنّ العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظة أنّ الأمور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله وإن كان بناء العرف والأذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم.

[وأمّا رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه ، فلا وجه لأن يصار إليه إلّا بدليل آخر، إلا أن يكون ما أبقي على المفهوم أظهر، فتدبر جيداً]

الأمر الثالث: تداخل المسببات

س: ما هو المراد من تداخل الاسباب؟

ج: تقدم في الأمر السابق أنّ السببين اذا اجتماعا في مسبب واحد حاله حال سائر الأسباب في كونها مستقلين في السببية، ويتفرع عليه هذا السؤال وهو هل أنّهما يتداخلان في مرحلة الامتثال، فيكتفى بإيجاد مسبب واحد أم لا؟ وبهذا البيان تبين تفرع هذا الأمر على الأمر السابق، نحو: «إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً».

ولا يخفى أنّ هذا النزاع لا يجري على الوجه الثالث من الجمع في الأمر السابق، لأنّه كان مبنياً على رفع اليد عن ظهور كلّ من الشرطين في الاستقلال، فخروجه من مسألة التداخل من السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث).

س: هل يجري النزاع في تداخل الاسباب في غير الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة؟

ج: في المسألة أقوال:

القول الأول: عدم التداخل وهو للمشهور، ومختار المصنف.

والقول الثاني: التداخل مطلقاً وهو قول جماعة منهم المحقق الخوانساري.

والقول الثالث: التفصيل بين اتحاد جنس الشرط كالبول مرتين وبين تعدد جنسه كالنوم والبول، فيتداخل في الأوّل دون الثاني، كما هو المحكي عن الحلي، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد

الشروط أو يتداخل ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة. فيه أقوال و(المشهور عدم التداخل) وعن (جماعة منهم المحقق الخوانساري التداخل) وعن (الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعددته).

س: ما هو تحقيق المصنف فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد؟
ج: إن حدوث الشرط المذكور في كل قضية شرطية يكون موجباً لحدوث الجزاء، إما بسببه إن كان الشرط سبباً حقيقياً، أو بكشفه إن كان معرفاً للسبب الحقيقي، فإن تعدد كان مقتضاه تعدد الجزاء، بلا فرق بين أن يكون السببان من حقيقة واحدة، كما إذا بال مكرراً، أو من حقيقتين كما إذا بال ونام بالنسبة الى وجوب الموضوع، أي أن للجملة الشرطية ظهوران، أحدهما: ظهورها في الحدوث عند الحدوث، وثانيهما: ظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، لأن الشرط علة للحكم لا لتأكده وشدته، وحينئذ يدور الأمر بين أمرين: الأول: الالتزام بعدم التداخل حتى لا يلزم محذور اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد، الذي هو لازم القول بالتداخل، لأنه يكون الموضوع محكوماً بوجوبين عند حدوث الشرطين بمقتضى الظهور الأول للشرطية، والأمر الثاني التصرف في ظهور الجملتين المتقدم بوجه من وجوه التوجيه الآتية، إن قلنا بالتداخل، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن تكون الحقيقة الواحدة مثل الموضوع بها هي واحدة في مثل إذا بليت فتوضاً وإذا نمت فتوضاً أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالمضادين).

فعلى القول بالتداخل يجب التصرف في أحد الدليلين بأحد التوجيهين التاليين:

التوجيه الأول: رفع اليد عن أول الظهورين، فتكون الشرطية غير ظاهرة في الحدوث عند الحدوث، بل هي ظاهرة في الثبوت عند الثبوت، الذي هو الجامع بين الحدوث والبقاء، فإن تقارن السببان زماناً يكون حدوث الجزاء مستنداً الى الجامع لهما، وإن كان بينهما ترتباً يكون الثبوت بمعنى الحدوث مستنداً الى أقدم السبيين، وإن الثبوت بمعنى البقاء يكون مستنداً الى المتأخر منهما، ولازم هذا التوجيه هو رفع اليد عن ظهور الشرط في كونه سبباً مستقلاً، بل يمكن أن يكون مستقلاً ويمكن أن لا يكون مستقلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت).

التوجيه الثاني: البناء على ما هو ظاهر الشرط من الحدوث عند الحدوث، إلا أنه يتصرف في الجزاء ويلتزم بأن الجزاء لم يكن حقيقة واحدة، بل هو حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، فالوضوء في المثال من بعد البول حقيقة ومن بعد النوم حقيقة أخرى وهكذا، غاية أنهما بعد الشرطين تصادقا على وجود واحد، فالذمة وإن اشتغلت بوضوعين بعد حدوث السبيين، ولكن يكتفى بوجود واحد لكونه مجمعاً للتكليفين فيصدق عليه أنه امتثلها من جهة إتيانه الحقيقتين، وإن كان قد يتوهم أن المأتي هو حقيقة واحدة، نظيره ما اذا قال المولى بخطابين: (أكرم هاشمياً وأضف عالماً) والمكلف أضاف عالماً هاشمياً، فإنه يصدق عليه أنه إمتثل الخطابين، لأنه قد أتى بمتعلقهما بداعي إمتثال الأمرين وبذلك يسقط الأمران وإن كان بإمكانه إمتثال كل منهما على حدة، فيكرم هاشمياً بغير ضيافة ويضيف العالم الهاشمي، وفي مرحلة الامتثال لا فرق بين الأمرين في تحقق الامتثال من الجمع بينهما أو التفريق بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: (الثبوت أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة تعدد الشروط، إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما في أكرم هاشميا وأضف عالما

فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلها ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وإن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة وأضاف العالم الغير الهاشمي).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بعدم اندفاع محذور اجتماع المثلين فيما إذا تصادق على المصداق الخارجي طبيعتان - كصدق طبيعة الإكرام وطبيعة الضيافة على الإكرام بالضيافة - لأنه يلزم اجتماع وجوبين في الضيافة الخارجية التي هي مصداق للطبعتين، فيجتمع فيها وجوبان متماثلان، فجعل الجزاء حقائق عديدة لا يجدي في دفع إشكال اجتماع المثلين، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف يمكن ذلك أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه).

ج: حاصل الدفع:

أولاً: لا نُسَلِّمُ باجتماع حكمين على موضوع واحد، لأنَّ انطباق عنوانين على شيء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين، بل وجوب واحد مؤكَّد.
ثانياً: على فرض اتصافه بوجوبين نقول: لا محذور فيه بناءً على القول بالجواز في مسألة الاجتماع فيما إذا كان الواحد معنواً بعنوانين، وإنَّما يلزم اجتماع المثلين إذا كان الواحد معنواً بعنوان واحد.

ثالثاً: الالتزام بأنَّ الوجوب يحدث بالسابق منهما ويتأكد باللاحق منهما، ومع التقارن يحدث وجوب مؤكَّد، فينتج كفاية المرة، فيرفع اليد عن الظاهر، لأنَّ ظاهر التعليق حدوث الجزاء (وجوب) تأسيساً لا تأكيداً، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أنَّ انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له مع أنَّه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بهما بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول وتؤكد وجوبه عند الآخر). هذا تمام البحث في دفع محذور إجتماع المثليين على القول بالتداخل.

س: كيف ناقش المصنف التوجيهات الثلاث المتقدمة؟

ج: أورد المصنف على هذه التوجيهات عددا من الإشكالات:

الإشكال الأول: وهو إشكال مشترك على التوجيهات: حاصله أن تلك التوجيهات - مضافاً إلى أنها على خلاف المتفاهم العرفي - خلاف الظاهر للجملتين، من دون دليل يدل عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه).

الإشكال الثاني: وهو مختص بالوجهين الثاني والثالث، وهو إرتكاب خلاف الظاهر، وهو بعيد جداً يحتاج إثباتهما إلى دليل غير محذور اجتماع المثليين، لأنّ ظاهر التعليق كون الوضوء بعنوانه متعلقاً للوجوب لا بعنوان (الوضوء عن بول - الوضوء عن نوم) وأيضاً ظاهره حدوث الجزاء (وجوب) تأسيساً لا تأكيداً، وهذا ما ذكره بقوله: (مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد وإن كان صورة واحداً سمي بإسم واحد كالغسل وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول ومجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبت).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: بأن وجه المصير إلى أحد

الوجوه المتقدمة - على القول بالتداخل مع كونها خلاف الظاهر - هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطية من لزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً، فيجب التصرف في ظهور الجملة الشرطية لئلا يلزم محذور إجتماع الوجوبين في فعل واحد، ومن

الواضح أنَّ الاستحالة العقلية قرينة جلية على إرتكاب خلاف الظاهر، فليس المصير إليه بلا وجه، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم إمكان الأخذ بظهورها حيث إن قضيته اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال كما مرت الإشارة إليه).

ج: إنَّ التصرف وإن كان مسلماً، إلَّا إنَّه لا يتعيَّن أن يكون بأحد الوجوه المذكورة؛ بل يمكن صرف الجمل الشرطية عن ظاهرها بوجه آخر، وهو أن يكون متعلق الحكم في الجزاء في إحدى الجمل الشرطية فرداً غير الفرد المتعلق له في الأخرى، فالوضوء الواجب في قوله: «إذا نمت فتوضاً» غير الفرد الواجب منه في قوله: «إذا بليت فتوضاً»، فالواجب في كل شرطية فرد لا نفس الطبيعة حتى يجتمع فيها الوجوبان، فيقال: بلزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً، وعلى هذا الفرض - أي: تعدد الوضوء في المثال - لا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، وذلك لتباين الوضوء الواجب بشرط للوضوء الواجب بشرط آخر.

وبهذا التصرف يرتفع محذور إجتماع المثليين مع المحافظة على ظهور الشرطية في الحدوث عند الحدوث، بلا حاجة إلى إرتكاب إحدى التصرفات المذكورة، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: نعم إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: أنَّ ما ذكر من البناء على أصالة عدم التداخل تحفظاً على ظاهر الشرطيتين أيضاً غير سليم عن الإشكال، فإنَّه منافٍ مع الظهور الإطلاقي للمتعلق المقتضي للاكتفاء بالفرد الواحد من الطبيعة في الامتثال، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق).

ج: إنَّ ما ذكرتم من اقتضاء اطلاق الجزاء فرداً واحداً من الطبيعة صحيحٌ في نفسه، إلاَّ أنَّه لا مجال للتمسك بهذا الاطلاق في المقام، لتوقفه على جريان مقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح أن يكون بياناً، والمفروض وجود البيان هو ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث، أي كون الشرط بنفسه مؤثراً أو كاشفاً عن السبب الحقيقي، وكل سببٍ يقتضي مسبباً عقلاً، لإستحالة إجتماع أسبابٍ متعددة على مسببٍ واحد المقتضي لتعدد الجزاء، فليس المطلوب في الجزاء الطبيعة، بل أفرادها، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: نعم إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى).

س: ما جواب المصنف على قد يتوهم بوقوع التعارض بين الظهور الإطلاقي المقتضي لتعلق الشرطين بالطبيعة بأن يأتي بفردٍ واحد منها، وظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث المقتضي لتعدد الجزاء، فيتساقطان بالتعارض، ويرجع الى أصالة البراءة عن وجوب الفرد الآخر؟

ج: الجواب: هو منع الإطلاق المذكور، المقتضي لتعلق الحكم بطبيعة الجزاء؛ لأنَّ الإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح للبيان، ومن الواضح: كون ظهور الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط بياناً، فيكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادة الطبيعة في الجزاء، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق، ضرورة أنَّ ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى، فتلخص بذلك أنَّ قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط).

س: ما هو القول المنسوب الى فخر الدين رحمته الله؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: نسب إلى الفخر وغيره، ابتناء القول بالتداخل على المعرفة وعدمه على المؤثرية، بناء على أن السبب الشرعي مؤثر كالسبب العرفي كالشمس للنهار والنار للإحراق وقطع الرقبة للقتل، فبتعدد المسبب لإمتناع إجتماع العلل على معلول واحد، وبناء على أنه معرف بمعنى أن المؤثر في الواقع شيء آخر والسبب الشرعي كاشف عنه تداخل المسبب، لوضوح إمكان مرآتية أمور عديدة لأمر واحد بأن يكون البول والغائط والنوم مرآتا لظلمة باطنية تزول بالوضوء مرة.

وأجاب المصنف:

أولاً: إنَّ التداخل لا يتم وإن سلّم كون الأسباب الشرعية معرفات إذ تعدد الكاشف مستلزم لتعدد المنكشف، وإلا فلا معنى للكاشفية، فإذا كشف النوم عن ظلمة باطنية موجب للوضوء، كشف البول عن ظلمة أخرى كذلك، فتعدد الظلمات يقتضى تعدد المسبب (وضوء) فلا مجال للتداخل، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقده مما ذكرناه أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات^(١)).

وثانياً: لا فرق بين السبب الشرعي والعرفي، فإنهما قد يكونان كاشفين، كما في قوله إن لبس الأمير أصفر فاحذره وإذا أذن المؤذن فصل، وقد يكونان مؤثرين، كما في قوله إن غضب الأمير فاحذره وإن كثر الماء لا ينفعل بالملاقات وإن كان ظاهر التعليق في كليهما المؤثرية، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجمل

الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما أنه في الحكم الغير الشرعي قد يكون أمانة على حدوثه بسببه وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيها كما لا يخفى).

ثم استدرك المصنف على الوجه الثاني الذي أفاده بقوله: «مع إن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها» وحاصل الاستدراك: أن المعرفة في الأسباب الشرعية إن أريد به ما لا يكون ملاكاً للحكم أي: به المصالح والمفاسد، التي هي من الخواص الثابتة في الأشياء فله وجه؛ لأنه لا مانع من دعوى الإيجاب الكلي وهو كون الأسباب الشرعية طراً معرفات، أي: عدم كونها مصالح ومفاسد؛ ولكنه لا يجدي فيما أفاده الفخر من ابتناء القول بالتدخل على المعرفة؛ لأن المراد بالمعرفة حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي، وكل موضوع يقتضي حكماً، وكل شرط يقتضي حدوث جزاء، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان المراد بالمعرفة في الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعية فهو وإن كان له وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد).

س: ما هي نظرية ابن ادريس في تداخل الاسباب؟ وما هو جواب المصنف؟
 ج: حاصل النظرية: التفصيل بين اتحاد جنس الشرط؛ كالبول مرتين أو مرات، وبين اختلاف جنس الشرط، كالبول والنوم والجنابة، فقال ابن ادريس الحلي: بالتداخل في الأول، وبعده في الثاني؟

واستدل له: بأن اسم الجنس الذي أخذ شرطاً للحكم يراد به صرف الوجود من الطبيعة، فصرف الوجود من الظاهر يكون موضوعاً للكفارة، وصرف الوجود من الإفطار أيضاً يكون موضوعاً، فتعدد الموضوع وبتعده يتعدد الحكم، بخلاف المثال الثاني، فإن الموضوع في الشرطيتين هو صرف الوجود من الطبيعة الواحدة ولا بد أن يكون الحكم أيضاً واحداً، فلا بد من التداخل، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم إنه لا وجه للتفصيل^(١) بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه واختيار عدم التداخل في الأول والتداخل في الثاني، إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها).

وأجاب المصنف: بأن هذا التفصيل باطل، لأن مقتضى إطلاق الشرط في مثل: «إذا بليت فتوضاً» هو: حدوث الوجوب للوضوء عند كل مرة، فلا فرق بين الشرطين المتحددين جنساً وبين الشرطين المختلفين جنساً، فإذا قال الحلي بالتداخل فليقل به في كلا الموردين، وإذا قال بعدمه فليقل به فيهما، فالتفكيك بينهما غير صحيح، وهذا ما ذكره بقوله: (وهو فاسد. فإن قضية إطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، وإلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد لما مرت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة

بما هي مختلفة لا تكون أسبابا لواحد هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد).

س: ما هو مختار المصنف فيما لا يكون موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد؟
ج: إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار فإنَّ المسبب قد يكون قابلاً للتأكد وقد لا يكون قابلاً له، فإن كان قابلاً للتأكد بأن كان مختلفاً من حيث الشدة والضعف كالنجاسة والطهارة، بناءً على أتمها قابلاً للتأكد، فإن اجتمع أسبابٌ متعددة لها يكون من قبيل تداخل المسبب، وإن لم يكن قابلاً للتأكد مثل القتل، كما إذا اجتمع سببان له من الحد والقصاص، ومثل الخيار - الذي هو حق فسخ العقد - واجتمع أسبابٌ متعددة له كالشرط والغبن والعيب، وكذلك الزوجية والملكية والمحرمية، وكلها غير قابلة للتأكد وأتمها لا تختلف شدةً وضعفاً يكون من تداخل السبب، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب ومن التداخل فيه فيما يتأكد).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - لا مفهوم للقضية الشرطية.
- ٢ - المنفي بالمفهوم على القول به هو سنخ الحكم ونوعه، لا شخص الحكم.
- ٣ - حكم تعدد الشرط ووحدة الجزاء هو رفع اليد عن المفهوم فيهما عرفاً، وجعل الجامع بين الشرطين شرطاً عقلاً. هذا هو مختار المصنف من بين الوجوه الأربعة.
- ٤ - عدم الإشكال على الإحتمال الثالث المتقدم في الأمر الثاني وعلى سائر الوجوه

الفصل الثاني: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف

س: ما هو محل النزاع في مفهوم الوصف؟ وما هو رأي المصنف؟
ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة وهي أنّ الوصف بمعنى النعت النحوي المعتمد على الموصوف، وأنّ النسبة بين الوصف والموصوف لا تخرج عن أحد الأقسام الأربعة:

الأول: أن يكون الوصف مساويا للموصوف، نحو: الإنسان الضاحك.

الثاني: أن يكون أعم منه مطلقا، نحو: الإنسان الماشي.

الثالث: أن يكون أخص منه مطلقا، نحو: الإنسان العادل.

الرابع: أن يكون بينهما عموم من وجه، نحو: الرجل العادل.

وما هو الداخر في محل النزاع منها هو القسم الثالث الذي تكون النسبة بين الوصف والموصوف أخص منه مطلقا، نحو: الإنسان العادل. وكذا القسم الرابع وهو ما تكون النسبة بين الوصف والموصوف عموم من وجه، نحو: الرجل العادل لو كان الافتراق من جانب الموصوف، وما بحكمه أي كل ما كان قيّدا للموضوع سواء كان نعتا أم حالا أم غيرهما، كالحال مثلا في مثل: «أكرم العالم عادلا»، وما بحكمه أي الوصف الضمني كقوله: ﷺ: «لئن يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من أن يمتلئ شعرا»، حيث إن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه - بناء على القول بمفهوم الوصف - عدم البأس بالشعر القليل.

أمّا الوصف الخارج عن محل النزاع فهو الوصف غير المعتمد على الموصوف، وهو ما لا يكون موصوفه مذكورا في القضية نحو: «أكرم عالما».

وكذا يخرج من النزاع ما كان الوصف مساويا لموصوفه كقولنا: «أكرم إنسانا ضاحكا» أو الأعم منه مطلقا كقولنا: «أكرم إنسانا ماشيا»، فلا إشكال في خروجها؛ وذلك لأنّ الملاك في دخول الوصف في محل النزاع أنّ يكون موجبا للتضييق في ناحية الموصوف، والواضح أنّ الوصف المساوي للموصوف أو الأعم منه لا يوجب تضييقا في ناحية الموصوف، حتى يكون له دلالة على المفهوم.

س: ما هي الأدلة على مفهوم الوصف؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: استدلل على مفهوم الوصف بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: إنّ الوصف لغةً موضوعٌ على افادة أنّه العلة المنحصرة للحكم، ومن الواضح إرتفاع الحكم بإرتفاع علته المنحصرة.
وأجاب المصنف: بمنع الوضع، لعدم ثبوته، وعلى فرض الشك، فالأصل عدمه، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع).

الدليل الثاني: لو لم يدل الوصف على المفهوم لكان ذكره لغوا، فلا محيص من الالتزام بالمفهوم صونا لكلام الحكيم عن اللغوية.

وأجاب المصنف: بعدم لزوم اللغوية، لأنّ فائدة الوصف ليست منحصرة بالمفهوم لكي يكون ذكره مع عدم دلالاته على المفهوم لغوا، لما ذكروا في علم البلاغة من فوائد لذكر الوصف منها قد يكون لشدة الإهتمام بمورد الوصف كما في (إياك وظلم اليتيم) أو لكونه محل الابتلاء كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر (ماء البئر طاهر مطهر)، وهذا ما أشار إليه بقوله: (عدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به).

الدليل الثالث: دعوى الانصراف إلى كون الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

وأجاب عنه المصنف: بمنع الانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد فوائد أخرى غير كون الوصف علة منحصرة للحكم، حتى يقال بدلالته على المفهوم، فليست هناك قرينة أخرى ملازمة للمفهوم، وهذا ما ذكره بقوله: (وعدم قرينة أخرى ملازمة له).

الدليل الرابع: اشتهر إنّ تعليق الحكم على الوصف مشعرٌ بعليّته له، وليس له معنى بحسب ما يفهم العرف إلّا المفهوم.

وأجاب المصنف بما يلي: أولاً: إنّ الذي ثبتت حُجّيته ببناء العقلاء هو: الظهور وهو المعنى الذي يُفهم من اللفظ ويكون احتمال خلافه ضعيفاً لا يعتني به العقلاء، وأمّا الإشعار الذي هو دون الظهور فلم تثبت حجّيته، وثانياً: على فرض حُجّية الإشعار، فإنّ مجرد العليّة غير كافٍ لثبوت المفهوم، بل لا بدّ من ثبوت انحصار العلية، إذ لو لا الانحصار في العلية لا يثبت للانتفاء عند الانتفاء لجواز قيام علة أخرى مقامه، كما تقدم في مفهوم الشرط، وهذا ما ذكره بقوله: (وعليّته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى).

وقد أجاب العلامة عليه السلام بالتفصيل بين ما ثبت كون الوصف علةً منحصرة للحكم بقرينة، وبين ما لم يثبت ذلك، ففي الصورة الأولى يكون حُجّة، وفي الثانية لا يكون حُجّة ووجهه واضح.

وأجابه المصنف: ما قاله العلامة ليس بتفصيل في المسألة بل هو قولٌ بعدم ثبوت المفهوم للوصف، وذلك لأنّ محلّ الكلام: هو فيما اذا لم تكن قرينةٌ خاصة على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية ولا على عدم ثبوته، وأمّا اذا فرض وجود قرينة خاصة على ثبوت المفهوم في وصفٍ وعلى عدم ثبوته في آخر، كما هو المفروض في مورد الدليل، فهو خارجٌ عن محلّ الكلام ولا بدّ من الأخذ بتلك القرينة، وهذا ما ذكره بقوله: (ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له إلّا أنّه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة

أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع ومورداً للنقض والإبرام).

الدليل الخامس: ذكروا أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، وهو يعني لزوم الاختصار في الحكم على مورد القيد وليس للمفهوم معنى غير هذا.

وأجاب المصنف: إن معنى احترازية القيد هو أن ورود القيد يوجب تضيقاً لدائرة المقيد الذي هو موضوع الحكم فقولك: (لا تضرب حيواناً ناطقاً) بمنزلة قولك: (لا تضرب انساناً) فالمتنفي عن فاقد القيد هو شخص الحكم بحكم العقل، وهذا ليس بمفهوم لما تقدم في مفهوم الشرط، أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف بحسب الدلالة اللفظية، وبينهما فرق واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا ينافي ذلك ما قيل: من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لأن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جثني بإنسان أو بحيوان ناطق)

الدليل السادس: إثبات المفهوم للوصف من طريق لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو: «أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة» فيقال: إن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف؛ إذ لو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

وأجاب المصنف: بأن حمل المطلق على المقيد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم؛ بل لازم حمل المطلق على المقيد هو: تضيق دائرة موضوع الحكم، فيكون مفاد المطلق والمقيد معاً هو وجوب عتق الرقبة المؤمنة، فيكون حاصلهما: وجوب المقيد والسكوت عن المطلق، فالنتيجة: أن باب تقييد الإطلاقات أجنبي عن موضوع مفهوم الوصف، وليس دليلاً على ثبوت المفهوم، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم،

فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلّا أن المراد بالطلق هو المقيّد وكأنّه لا يكون في البين غيره).

وهناك جواب آخر للشيخ الانصاري على هذا الدليل وقد ارتضاه في المصنف في المتن وهو: أنّ حمل المطلق على المقيّد إن كان من باب الأخذ بالمفهوم لزم أن لا يحمل المطلق على المقيّد مطلقاً، لأنّه حسب الفرض يقع التعارض بين المطلق والمقيّد في فاقد القيد (الرقبة الكافرة) والترجيح مع المطلق، لأنّ دلالته على جواز عتقه يكون بالمنطوق، ودلالة المقيّد على عدم جوازه يكون بالمفهوم، والأول أرجح دلالة، ولا أقل من التساوي، فيتساقطان، فلا يبقى مجالاً لحمل المطلق على المقيّد حينئذٍ، وهذا ما ذكره بقوله: (بل ربما قيل^(١)). إنّه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فإنّ ظهوره فيه ليس أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنّه الأقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على من استدل على عدم دلالة الوصف على المفهوم بآية (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ) بتقريب: أنّه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن في حجور الأزواج، وهو مخالف للضرورة. وقد أجاب عنه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنّ حرمة الربيبة مطلقاً - وإن لم تكن في حجر زوج أمها - ليست لعدم المفهوم للوصف، بل لأجل قرينة خارجية وهي النصوص الدالة على حرمة الربيبة مطلقاً، وإن لم تكن في الحجر، ومن المعلوم أنّ موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن حريم النزاع.

الدليل الثاني: من شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم وروده مورد الغالب، والوصف والقيود وارد مورد الغالب، لأنَّ الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتها، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو المفهوم للوصف، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الاستدلال على ذلك أي عدم الدلالة على المفهوم بآية وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ^(١) ففيه أنَّ الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعا، مع أنَّه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة أنَّ لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح لعدم دلالة معه على الاختصاص وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم فافهم).

تذنيب: تحرير محل النزاع

س: ما هو الغرض من عقد هذا التذنيب؟

ج: لا ريب في أنَّه ليس كل وصف يكون مفيداً للمفهوم - على القول به - بل الوصف الخاص يكون فيه فائدة المفهوم، وهذا التذنيب لبيان حال الوصف الذي يكون المفهوم ثابتاً له، ومن خلاله نبه المصنف على خطأ ما حكي عن بعض الشافعية. وبيانه: لا شك في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف؛ بأن يكون الموصوف موجودا بدون الوصف، كالرجل بدون العلم مثلاً. «وأما في غيره» - وهو مورد افتراق كل من الصفة والموصوف بحيث لا يصدق واحد منهما كالإبل المعلوفة في نحو: «في الغنم السائمة زكاة»^(٢) - فقال المصنف في جريانه إشكال أظهره العدم.

(١) النساء: ٢٣.

(٢) وسائل الشريعة: ج ٦ باب ٧ من أبواب زكاة الأنعام.

وأما ما يظهر من بعض الشافعية فهو أنه تمسك بقوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم وجوبها في الإبل المعلوفة، مع أن المفهوم نقيض المنطوق والاتحاد في الموضوع معتبر في التناقض، وفي استدلاله نقضاً لهذا الشرط، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف، وأما في غيره ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه وإن كان يظهر مما - عن بعض الشافعية^(١) حيث قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل) - جريانه فيه).

س: ما هو التوجيه لتصحيح كلام الشافعي، وما هو جواب المصنف؟
ج: توجيه كلام الشافعي: إن الاستفادة من ذكر الوصف كونه علةً منحصرة للحكم، ويكون الحكم دائراً مداره وجوداً وعدماً، من دون أن يكون للموصوف دخل في ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه).
وأجاب المصنف على هذا التوجيه: بأنه لو تم ما ذكره، حسب ما ذكرناه من التوجيه، لزم أن يلتزم بالمفهوم للوصف ولو في ضمن موضوع آخر وإن كان الوصف مساوياً مثل: (الإنسان الضاحك) أو الوصف الأعم مثل: (الإنسان الماشي) ولا وجه للتعميم إلى خصوص العام من وجه بناءً على التوجيه المذكور، فإن الموصوف الخاص لا أثر له، مع أنه لا يقول بالتعميم، وهذا ما ذكره بقوله: (وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فيدل على انتفاء الحكم عند انتفائه).

س: ما هو جواب المصنف على الشيخ الأنصاري الذي قال بالتفصيل وهو عدم جريان النزاع في الوصف المساوي والأعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف، وإمكان جريانه في الوصف الأخص من وجه من موصوفه، مع الافتراق

(١) انظر المنحول للغزالي: ٢٢٢.

من جانب الموصوف والوصف معا، كما يستظهر من بعض الشافعية؛ كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم؟

ج: لا وجه للنزاع في الأعم والمساوي، لإنتفاء الموضوع فيهما، حيث إنه ينتفي الإنسان - الذي هو الموضوع في قولنا: «أكرم الإنسان الضاحك أو الماشي» - بانتفاء الضحك والمشي، فلا وجه أيضا لإستظهار جريان النزاع من بعض الشافعية فيما إذا كان الوصف أخص من وجه، كما تقدم من مثال «في الغنم السائمة زكاة»، حيث أن المفهوم منه عدم الزكاة في معلوفة الإبل، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه^(١)) فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فيهما معللا بعدم الموضوع وإستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه كما لا يخفى فتأمل جيدا)

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - لا مفهوم للوصف.
- ٢ - جريان النزاع فيما كان الوصف أخص من الموصوف مطلقا، أو من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف.

(١) التفصيل للشيخ، مطارح الأنظار ١٨٢.

الفصل الثالث: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية

س: ما هو محل النزاع في مفهوم الغاية؟

ج: للغاية بحسب اللغة والعُرف معانٍ منها: الغرض، يقال: تعلّم العلم لغاية كذا، ومنها المسافة يقال: سرت الى غاية كذا وغيرهما، ومحل النزاع هو أنّ يكون الحكم أو الموضوع مقيّداً بقيّد يكون ذاك القيد حدّاً ونهاية له مثل: اجلس في المسجد الى الزوال. والكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: هل يكون ذكر الغاية مستلزماً للانتفاء عند الانتفاء، أي هل تدل الغاية على المفهوم أم لا؟

المقام الثاني: هل الغاية داخلة في المغيّا أم لا؟ أي هل إنّ الزوال في المثال المتقدم يكون داخلاً تحت حكم ما قبله أو يكون داخلاً في حكم ما بعده أو فيه تفصيل؟ والمرتبط بمحل الكلام هو البحث في المقام الأوّل، وأمّا المقام الثاني فالبحث عنه يكون استطرادياً.

س: هل تدل الغاية على المفهوم؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: فيه أقوال:

القول الأول: المشهور، أنّ للغاية مفهوم.

والقول الثاني: عن جماعةٍ منهم السيّد والشيخ (قدس سرهما) لا دلالة لها على المفهوم.

والقول الثالث: للمصنف، واختار التفصيل بين ما اذا علمنا، بحسب القواعد العربية والقرائن، إنّ الغاية قيّدٌ للحكم على نحو حصل له ظهورٌ عرفي نوعي في ذلك فإنّه تكون دالّة على المفهوم، وما اذا علمنا، بحسب القواعد العربيّة والقرائن، أنّها قيّدٌ

للموضوع على نحوٍ حصل له ظهورٌ عرفي نوعي في ذلك، فإنَّها لا تفيد المفهوم، وهذا ما ذكره بقوله: (بناء على دخول الغاية في المغيا أو عنها وبعدها بناء على خروجها أو لا. فيه خلاف وقد نسب^(١) إلى المشهور الدلالة على الارتفاع وإلى جماعة منهم السيد^(٢) والشيخ عدم الدلالة عليه).

وتحقيق المصنف: توجد في المقام صور:

الصورة الأولى: أن تكون الغاية قيداً للحكم، وهذه تدلّ على المفهوم مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»^(٣) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ»^(٤) واستدل لذلك بوجهين.

الدليل الأول: التبادر، فإنَّ المنسب إلى الذهن منها هو انتهاء أمد الحكم عند حصول الغاية.

الدليل الثاني: لزوم الخلف، لأنَّه إن لم يرتفع سنخ الحكم بانتفائها لزم أن يكون ما فرض غايةً ليس بغايةً، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أنَّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما في قوله: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام)^(٥) و(كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر)^(٦) كانت دالة على إرتفاعه عند حصولها لإنسباق ذلك منها كما لا يخفى وكونه قضية تقييدها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية وهو واضح إلى النهاية).

(١) انظر مطراح الأنظار: ١٨٦.

(٢) الذريعة ١: ٤٠٧.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٤) مستدرک الوسائل: باب ٣٠ من أبواب النجاسات، حديث ٢.

(٥) الكافي: ٥: ٣١٣. الحديث ٤٠ من باب النوادر، كتاب المعيشة. باختلاف يسير.

(٦) التهذيب: ١: ٢٨٤. الحديث ١١٩.

الصورة الثانية: أن تكون الغاية قيداً للموضوع مثل قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»^(١) ويدخل فيه ما اذا كانت قيداً للمتعلق مثل: (صم الى الليل)، وحكمها حكم الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، فإن شخص ذلك الحكم يتتفي بحصول الغاية عقلاً لا محاله لذهاب الموضوع، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع، وتقدم مرارا إن الموضوع بالنسبة للحكم بمنزلة العلة بالنسبة الى المعلول، إلا إن ذلك ليس محل الكلام، لأن البحث في أن الغاية هل تدل بالدلالة اللفظية على انتفاء سنخ الحكم أم لا؟ والصحيح أنه لا دلالة فيها على ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل سر من البصرة إلى الكوفة، فحالتها حال الوصف في عدم الدلالة).

س: ما هو دليل القائل على ثبوت المفهوم للغاية مطلقاً - أي حتى لو كانت قيداً للموضوع -؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: استدلل لذلك بوجهين:

الوجه الأول: إن تحديد الموضوع بالغاية لا بد وأن يكون لأجل تحديد الحكم وتعلق الطلب بخصوص المحدود إن كان خارج الحد لم يكن محكوماً بذلك الحكم، ولا معنى للمفهوم إلا هذا.

وأجاب المصنف: بأن التحديد يقتضي انتفاء شخص الحكم عقلاً لعدم الموضوع، وهذا مما لا كلام فيه، كما تقدم في مفهوم الوصف، إلا أنه ليس بمفهوم، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به وقضيته ليس إلا عدم

الحكم فيها إلّا بالمغيا من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا دلت على اختصاص الحكم به).
الوجه الثاني: لو لم تكن الغاية مفيدة للمفهوم كان ذكرها لغواً لا فائدة فيه.

وأجاب المصنف: بما تقدّم في مفهوم الوصف من أنّ الفائدة في الجملة الوصفية أو الغائية لم تنحصر في إفادة المفهوم، بل لهما فوائد ذكرت في كتب البلاغة، كشدة الاهتمام بما قبل الغاية في قولك: «أكثر قراءة القرآن إلى سلخ رمضان»، أو دفع توهم انتفاء الحكم قبل الغاية في قولك: «أحسن إلى عدوك حتى يحبك» وهذا ما ذكره بقوله: (وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف).

دخول الغاية في المغيا وعدمه

س: هل تدخل الغاية في المغيى؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: هذا هو المقام الثاني: وهو هل تكون الغاية داخلة في المغيى أو أنّها خارجة عنها، أو فيه تفصيل؟ وقع الخلاف في ذلك بين الأصوليين تبعاً لعلماء العربية، فعن جماعة منهم المصنف: أنّها خارجة عن المغيى، وعن جماعة أنّها داخلة فيه مطلقاً، وفصل بعضهم بين ما اذا كانت آلة الغاية (حتى) فأنها تكون داخلة، وما اذا كانت الآلة (إلى) فتكون خارجة، ومحل النزاع هو ما اذا لم تكن قرينة تدل على أحد الأمرين، وإلّا فلا إشكال في العمل على طبق القرينة على جميع الأقوال.

واستدل المصنف على خروج المغيى عن الغاية، بأنّ الغاية حدّاً للمغيا والحدّ خارج عن المحدود، فلا يمكن أن يكون بحكمه، ودخولها فيه في بعض الموارد بحسب القرائن الخاصة مثل: (قرأت الكتاب من أوله الى آخره) لا ينافي ما ذكرناه، فالغاية تكون داخلة في حكم ما بعدها، فعلى القول بالمفهوم يكون الحكم مرتفعاً عن الغاية، وعلى القول بعدم المفهوم يكون حكمها حكم المنطوق، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ في

الغاية خلاف آخر كما أشرنا إليه وهو أنّها هل هي داخلية في المغيا بحسب الحكم أو خارجة عنه، والأظهر خروجها لكونها من حدوده، فلا تكون محكمة بحكمه ودخوله فيه في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول كما أنّه على القول الآخر تكون محكمة بالحكم منطوقاً).

ثم ذكر المصنف: إنّ محلّ الخلاف في إنّ الغاية داخلية في المغيى أو خارجة هو فيما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع، وأمّا إذا كانت قيداً للحكم، كقوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام»^(١) فلا يعقل أن ينازع في كونه داخلًا أو خارجًا، لأنّ في البناء على الحلية على القول بالدخول مع العلم بالحرمة يلزم اجتماع الضدين، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أنّ هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

- ١ - أن للغاية مفهوم إذا كانت قيداً للحكم، دون ما إذا كانت قيداً للموضوع.
- ٢ - الغاية خارجة عن المغيى.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٦٠ باب ٤ من ما يكتسب به ح ٤.

الفصل الرابع: فى مفهوم الحصر

س: ما هو محل النزاع فى الحصر بكلمة «إلا»؟

ج: إن محل النزاع: ما إذا استعملت كلمة «إلا» بمعنى الاستثناء، لا ما إذا استعملت صفة بمعنى الغير نحو: «لا إله إلا الله» أي: غير الله تعالى.

ومحل الكلام: ما إذا كان مفاد الاستثناء انتفاء سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى منه، وليس انتفاء شخص الحكم الذي أنشأه المتكلم، حيث إنّه مختص بالمستثنى منه، كما هو واضح؛ لأنّ مفاد الاستثناء هو: تضيق دائرة موضوع الحكم، والحكم لا يشمل إلا موضوعه. وكذا محل الحكم المفهومي - على القول بالمفهوم - هو طرف المستثنى لا المستثنى منه؛ لأنّه لا شك في أنّ حكم المستثنى منه إنّما هو بالمنطوق لا بالمفهوم.

والنتيجة: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وعدم عمومته للمستثنى سواء كان الحكم إيجابيا نحو: «أكرم العلماء إلا فاسقهم»، أو سلبيا نحو: «لا تكرم الأمراء إلا عدوهم»، فيدل الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وثبوت نقيضه في المستثنى.

الدليل على ذلك: هو التبادر على اختصاص سنخ الحكم بالمستثنى منه، ولازمه: ثبوت نقيضه للمستثنى، فمفاد «أكرم العلماء إلا فاسقهم» هو: اختصاص سنخ وجوب الإكرام بغير فاسقهم، فلا يجب إكرامهم، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلبا أو إيجابا بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتا ومن الإثبات نفيا وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً).

س: ما هو دليل أبي حنيفة على إنكار دلالة الاستثناء على إختصاص الحكم بالمستثنى منه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: احتج أبو حنيفة بمثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» حيث إن منطوقه هو: انتفاء الصلاة بانتفاء الطهور، فمفهومه - على القول به - هو: وجود الصلاة بوجود الطهور فقط - ولو مع فقدان جميع الأجزاء والشرائط عدا الطهور، وهو مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا، ضرورة: انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها - كالركوع - مع وجود الطهور، فهذا كاشف عن عدم دلالة الاستثناء على إنتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ لأن مقتضى مفهوم الاستثناء: كون الطهور وحده صلاة، وهو مما لم يقل به أحد

وأجاب المصنف: عن استدلال أبي حنيفة بوجهين:

الوجه الأول: إن المراد من الصلاة: هي الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط، وحينئذ يكون معنى الحديث: لا صلاة واجدة للأجزاء والشرائط إلا بالطهور، فالطهور مقوم لصدق الصلاة على الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط؛ لا أن الصلاة هي الطهور فقط لكي يقال: إنه مما لم يقل به أحد، فهذا الحديث لا يدل على المدعى.

الوجه الثاني: لو سلمنا عدم دلالة الاستثناء على إختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان ذلك بالقرينة، والاستعمال مع القرينة لا يدل على المدعى وهو الدلالة على الاختصاص بالوضع، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة محتجا بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه. أولا: يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة إلا إذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلاة على وجه وصلاة تامة مأمورا بها على آخر. وثانيا: أن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلا كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال على من استدلال بكلمة الإخلاص على عدم دلالة الاستثناء على الحصر؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا الإشكال الذي ذكره المصنف هنا وجوابه لا علاقة لهما لما هو محل البحث في المقام، وإنما ذكره استطراداً، وحاصل الإشكال: إنّ (لا) في (لا إله إلا الله) هو لنفي الجنس والإله اسمه وخبره محذوف، والمناسب هو أن يكون الخبر: ممكنٌ أو موجودٌ، فأن قدر (ممكن) يثبت به امكان الوهيته سبحانه وهو غير مستلزم لوجوده، فلا يكون اقراراً بوجوده تعالى، وإن قدر (موجودٌ) يثبت به عدم وجود إله غيره وهو لا ينفي الإمكان، فلا دلالة فيه على حصر الألوهية فيه.

وأجاب المصنف: بأنّ المراد من الإله واجب الوجود لذاته، والخبر المقدّر هو «موجود»، فتدل كلمة الإخلاص حينئذ على انحصاره في فرد منه وهو الله «تعالى»، فمعنى كلمة الإخلاص: لا واجب وجود بموجود إلا الله، ومن الواضح: أنّ نفي طبيعة واجب الوجود وإثبات فرد منها - وهو الله تعالى - يدل على عدم إمكان واجب غيره؛ إذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضرورة: أنّ فرض إمكانه مساوق لوجوده؛ لكون وجوده واجبا حسب الفرض، والمفروض: انتفاء وجوبه إلا في فرد واحد، ولازم ذلك: امتناع غيره؛ إذ لو لم يكن ممتنعاً لوجد حتماً في الخارج لكونه من أفراد الواجب الوجود الذي يقتضي ذاته الوجود، ويستحيل عليه العدم، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد انقده^(١) أنّه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة التوحيد لإمكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.

والإشكال في دلالتها عليه: بأنّ خبر لا إمّا يقدر ممكن أو موجود وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أمّا على الأول فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده، وأمّا على الثاني، فلأنّها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنّه لا

(١) انظر الفصول: ١٩٥، مطارح الأنظار: ١٨٧.

دلالة لها على عدم إمكان إله آخر، مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب).

س: هل انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى بالدلالة المفهومية أم بالمنطوق؟
ج: بعد التسالم على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه وأنه مستفاد من الاستثناء بالدلالة اللفظية، وقع النزاع والخلاف في أن هذه الدلالة هل هي بالمنطوق وبحسب الدلالة المطابقة، أو أنه بالمفهوم وبالدلالة الالتزامية، ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في أن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه هل يكون مستفاداً من مجموع الجملة - المركب من المستثنى منه والأداة والمستثنى - أو أنه يكون مستفاداً من خصوص الأداة، فعلى الأول تكون الدلالة بالمفهوم، وأن المجموع قد أفاد تضيق دائرة الحكم، وأن انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى يكون بالالتزام، وعلى الثاني تكون الدلالة بالمنطوق خصوصاً بناءً على تضمّن (إلا) معنى الفعل - أي استثنى - ورجّح المصنف الثاني وقال: كما هو ليس ببعيد، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد)

ثم ذكر المصنف: أنه لا ثمرة عملية للنزاع الأخير بعد التسالم على كون خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه يكون مدلولاً لفظياً، فلا فرق بين كونه مدلولاً مطابقياً أو مدلولاً التزامياً، حيث قال: (وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد).

س: هل كلمة «إنّما» من أدوات الحصر؟

ج: كلمة (إنّما) من أدوات الحصر ويدلّ عليه: أوّلاً: تصريح أهل اللغة والبلاغة وثانياً: تبادل هذا المعنى منه عند أهل المحاورّة، وهذا ما ذكره بقوله: (ومما يدل على الحصر والاختصاص إنّما وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورّة).

س: ما هو جواب المصنف على الشيخ الأنصاري الذي قال: إنّ (إنّما) استعملت في الحصر تارة وفي غير مورد الحصر أخرى، ولا سبيل لنا الى أنّ أيّ المعنيين يكون حقيقةً، ولم يتحقق لنا تبادل أيّ من المعنيين منها، لعدم علمنا بما هو المرادف لها في عرفنا حتّى نستكشف منه ما هو المتبادر منها؟

ج: أجاب المصنف: السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا: أي العرف الخاص؛ بل هناك طريق واضح وهو الانسباق إلى أذهان أهل العرف العام، فالحق: أنّه لا قصور في دعوى التبادر، وهذا ما ذكره بقوله: (ودعوى أنّ الإنصاف^(١) أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة، فإنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل).

س: هل كلمة «بل» الإضرابية تدل على الحصر أم لا؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: المورد الثالث من موارد الحصر: كلمة (بل) الإضرابية ومفادها بعكس مفاد أداة الاستثناء، لأنّ مفادها هو نفي سنخ الحكم عمّا قبلها وإثباته لما بعدها، ولكي يتضح حكمها لابد من بيان موارد استعملها، وهي ثلاثة:

(١) الشيخ (قدس) مطارح الأنظار: ١٨٨.

القسم الأول: ما كان الإتيان به لأجل العدول عما ذكره غفلة أو لسبق اللسان، مثل ما إذا أراد أن يقول: اشتر اللحم، فسبقه لسانه، أو قال غفلةً: اشتر الخبز، ثم أعقبه بقوله: بل اللحم، وفي هذا القسم لا يدل على المفهوم، لأنَّ المضرب عنه في نظره كالعدم فهو غير قاصد للمضرب عنه، وكأنَّها أتت بالمضرب اليه ابتداءً، فعدم دلالتها على المفهوم من السالبة بانتفاء الموضوع.

القسم الثاني: هو ما كان الاتيان به لأجل تأكيد ما ذكره أوَّلاً، مثل أن يقول: جاء زيدٌ بل مع ولده، وهذا كالقسم السابق في عدم الدلالة على المفهوم، لأنَّه في مقام إثبات الحكم السابق على (بل) لا في مقام نفي الحكم عنه، فعدم دلالتها على المفهوم أيضاً من السالبة بانتفاء الموضوع.

القسم الثالث: هو ما كان الإتيان به لأجل الردع عما ذكره أوَّلاً ورفع اليد عنه مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١). وهذا القسم هو محل الكلام وهو الذي يفيد المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عما قبله وإثباته لما بعده وحصره فيه، نحو: «تقليد الأعلام أحوط؛ بل واجب» وهذا القسم من الإضراب يدل على الحصر؛ لدلالته على نفي الحكم عن المضرب عنه وإثبات حكم آخر له مع الانحصار، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما يعدّ مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية، والتحقيق أنَّ الإضراب على أنحاء. منها ما كان لأجل أنَّ المضرب عنه إنَّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنَّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً كما لا يخفى. ومنها ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً. ومنها ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أوَّلاً فيدل عليه وهو واضح).

س: هل من أدوات الحصر تعريف المسند إليه بلام التعريف مثل: «الأمير زيد»، فيدل على إنحصار الإمارة في زيد، وعلى نفيها عن غيره؟

ج: المورد الرابع من موارد الحصر: هو تعريف المسند اليه، والتحقيق عند المصنف: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الاختصاص والحصر، لعدم ثبوت وضع له، فلا بد من دلالة على الحصر من قيام قرينة خاصة عليه، كما في قوله تعالى: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» وفي فرض وجود القرينة يكون خارجاً عن مورد البحث كما تقدم.

واستدل المصنف له: بأنه لو كان دالاً على الحصر فلا بد أن تكون الدلالة بسبب أحد أمرين على وجه مانعة الخلو: الأول: اللام، والثاني: الإسناد أي الحمل، ولكن كُلَّ من الأمرين لا دلالة له على ذلك، أمّا اللّام: فإنّ الأصل فيها أن تكون لتعريف الجنس^(١) لا للاستغراق، فلفظة: الرّجل، العالم، العادل، لا تدل على الحصر، إلّا اذا كانت اللّام للاستغراق مع أنّ كون اللّام للاستغراق على خلاف الأصل.

وأما الحمل: فإنّ المتعارف منه هو الحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، مثل الإنسان زيد، وهو لا يفيد الحصر، نعم الحمل الأولي الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم مثل: الإنسان حيوانٌ ناطق، مفيدٌ للحصر، إلّا أنّه على خلاف الشائع في الحمل، وهذا ما ذكره بقوله: (ومما يفيد الحصر على ما قيل: تعريف المسند إليه باللام، والتحقيق أنّه لا يفيدّه إلّا فيما اقتضاه المقام، لأنّ الأصل في اللام أنّ تكون لتعريف الجنس، كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنّ الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى).

(١) وسيأتي في بحث العام والخاص إنكاره لكون اللّام للجنس، بل يقول: أنّها دائماً تكون للتزيين.

س: ما هو جواب المصنف على ما يقال: أنَّ حمل الشيء على الجنس أو الماهية، مثل الإنسان زيدٌ أيضاً مفيدٌ للحصر، ولا تنحصر الدلالة على الحصر في الأولي الذاتي؟

ج: أجاب المصنف: إنَّ حمل الشيء على الماهية أيضاً لا دلالة فيه على حصر تلك الماهية في ذلك الشيء، إلّا إذا دلَّت قرينةٌ عليه كما في المثال المذكور، وهذا ما ذكره بقوله: (وحمل شيء على جنس وماهية كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه)

ثم استدرك عما ذكره من نفى دلالة تعريف المسند اليه على الحصر، أنّه في موارد ثلاثة تدل على الحصر وتلك الموارد تُعرف بالقرينة.

المورد الأول: وهو ما اذا قامت قرينةٌ على أنَّ المراد من اللام الاستغراق، فيكون مفاد قولنا: «الإنسان زيد» بمنزلة أن يقال: كل فرد من أفراد الإنسان زيد، فليس للإنسان فرد غير زيد.

المورد الثاني: وهو ما اذا قامت قرينةٌ على أنَّ مدخول اللام مأخوذٌ بنحو الإرسال أو الإطلاق، والفرق بينهما: إنَّ الإرسال بمعنى الشُّيوع والعموم وأنَّ الخصوصيات الفردية مأخوذة فيه ملحوظة، بخلاف ما اذا كان مأخوذاً بنحو الإطلاق، فإنّه لا تكون الخصوصيات مأخوذة فيه وتكون مهملة، فلا يكون للإنسان - في المثال المذكور - وجود غير وجود زيد.

المورد الثالث: وهو ما اذا قامت القرينة على أنَّ الحمل فيه هو الحمل الأوّلي الذاتي، ففي هذه الموارد تدلّ على الحصر مع القرينة، كما في الانسان حيوان ناطق أو اقتضاه الحال، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو قامت قرينة على أنَّ اللام للاستغراق أو أنَّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو على أنَّ الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به).

س: ما هو موضع الخلل في كلمات الأعلام بحسب وجهة نظر المصنف؟
 ج: ذكر المصنف: بعد أن تبيّن حال المسند اليه المعرف باللام يتبيّن عدم تمامية ما ذكره الأعلام في المقام، كما يظهر الخلل الواقع في كلماتهم وما صدر منهم من النقص والإبرام لا فائدة مهمة في إطالة الكلام في ذلك، فإنّهم تبعوا البلاغيين فيما ادّعوه من غير تحقيق، حيث قال: (وقد انقذ بذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام وما وقع منهم من النقص والإبرام، ولا نطيل بذكرها فإنّه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل فتأمل جيدا).

س: ما هو اللقب والعدد؟ وهل لهما مفهوم؟
 ج: قبل الخوض في البحث لا بد من تحرير محل النزاع، ولكي يتضح ذلك ينبغي تقديم مقدمة وهي: الفرق بين اللقب المصطلح وهو: العلم المتضمن للمدح كالجواد، أو الذم كعبد البطن. وبين اللقب في باب المفهوم.
 وحاصل الفرق: أنّ المراد باللقب المصطلح هو: العلم المشعر بالمدح أو الذم، في مقابل الكنية وهي العلم المصدّر بأب أو أم كأبي الحسن وأمّ كلثوم، أو في مقابل العلم المحض كأحمد ومحمود، وأما المراد باللقب في باب المفهوم فهو: مطلق ما يقابل الوصف أي: ما لا يكون وصفا، سواء كان فاعلا أو مفعولا أو حالا، وسواء كان اسم جنس: كالرجل والمرأة، أو كان علما لشخص: كمحمد وعلي، أو كنية: كأبي ذر وابن عمير، أو كان لقبا مصطلحا: كالفاضل والجواد.

إذا تبيّنت هذه المقدمة نقول: إنّ محل النزاع هو اللقب في مقابل الوصف، وهو الأعم من اللقب المصطلح.

وحاصل البحث في المقام: أنّه لا مفهوم للقب، فقولنا: «أكرم زيدا» لا يدل على انتفاء سنخ وجوب الإكرام من غيره؛ لأنّ الحكم الثابت له شخصي، وانتفاؤه بانتفاء

اللقب عقلي، وتقدم أنّ المناط في المفهوم: أن يكون المنفي في جانب المفهوم سنخ الحكم لا شخصه.

ولا مفهوم للعدد، فإذا أمر المولى بصوم ثلاثين يوماً، فمقتضى التحديد والتقييد بالعدد المعين منطوقاً هو: عدم جواز الاقتصار في مقام الإمتثال على ما دونه كالعشرين في المثال المذكور؛ لأنّ العشرة الباقية مأمور بها، فلا يجوز تركها، لكنّه بالدلالة المنطوقية لا بالدلالة المفهومية، فلو اقتصر المكلف على ما دون العدد المذكور لما امتثل الأمر؛ إذ ما دونه ليس بذلك العدد الخاص. هذا بالنسبة إلى النقيصة.

وأما الزيادة، فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا الطرفين، فقد يكون ذكر العدد للتحديد بحسب الزيادة والنقيصة مثل: (أطعم عشرة مساكين) ومثل: تسبيح الزهراء سلام الله عليها، فيكون حكم الزيادة حكم النقيصة من جهة عدم كونه مأموراً به فهو كالناقص، وقد يكون ذكر العدد للتحديد بحسب الزيادة مثل: (إنّ الحيض عشرة أيام) لا يجوز الأكثر منها، فإنّه لا مانع من النقيصة عنها، وقد يكون بحسب النقيصة: مثل: إقامة عشرة أيام توجب الإتمام في الصّلاة، أي يجب أن لا تكون الإقامة أقلّ منها، وأما الأكثر فلا مانع منه، كلّ ذلك يُعلم بالقرينة.

نعم؛ لو كان التحديد بالعدد الخاص بالنسبة إلى الأقل فقط، فلا ضير في الزيادة. بل فيها فضيلة إذا كانت من المستحبات كزيادة الذكر في الركوع والسجود، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردّهما أصلاً وقد عرفت أنّ انتفاء شخصه ليس بمفهوم كما أنّ قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنّه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة

وزيادة كما لا يخفى، وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - دلالة الاستثناء على المفهوم.
- ٢ - محل الحكم المفهومي هو المستثنى.
- ٣ - دلالة «إنّما» على المفهوم بالحصر.
- ٤ - دلالة «بل» الإضرابية على المفهوم إذا كان الإضراب للردع.
- ٥ - عدم دلالة المسند إليه المعرّف باللام على المفهوم بالحصر.
- ٦ - عدم دلالة اللقب على المفهوم.
- ٧ - عدم دلالة العدد على المفهوم.

المقصد الرابع: في العام والخاص

الفصل الأول: لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه

الفصل الثاني: في بيان ما دل على العموم

الفصل الثالث: في تحقيق العام المخصص

الفصل الرابع: في المخصص اللفظي المجمل مفهوما

الفصل الخامس: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

الفصل السادس: هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر؟

الفصل السابع: ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان

الفصل الثامن: هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا

الفصل التاسع: اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

الفصل العاشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

الفصل الحادي عشر: الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الثاني عشر: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

س: ما هو المراد بالعام؟

ج: إنّ تعاريف العام المذكورة في كتب القوم لفظية لا حقيقية، وذلك لأنّ المعنى المرتكز من العام في الأذهان أوضح مفهوماً ومصداقاً ممّا عرّف به العام في كلماتهم، فوضوح معنى العام قبل التعريف وارتكازه في الأذهان كاشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقية - بل يدل على كونها لفظية - إذ لا يعتبر في التعريف اللفظي ما يعتبر في التعريف الحقيقي؛ من كون المعرّف أجلى من المعرّف، فلو كانت تلك التعريفات حقيقية لكان المعرّف فيها أجلى وأوضح من المعرّف، مع إنّ الأمر هنا بالعكس، فلا بد أن تكون لفظية، وحينئذ لا مجال للإشكال عليها بعدم الاطراد تارة، وعدم الانعكاس أخرى؛ إذ لا يعتبر الاطراد والانعكاس في التعاريف اللفظية.

والظاهر: أنّ الغرض من تعريف العام: «هو: بيان ما يكون لمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العام ليشار به إليه في إثبات ما له من الأحكام».

والغرض من هذا الكلام هو: دفع توهم لغوية التعاريف المذكورة للعام، إذا كان معنى العام المرتكز في الأذهان واضحاً قبل التعريف؛ إذ حينئذ لا داعي إلى التعرض لتعريفه بتلك التعريفات المذكورة في كتب القوم.

فدفع المصنف هذا التوهم بما حاصله: من أنّ الغرض الداعي لهم إلى تعريف العام هو: بيان مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التي هي موضوعات لأحكام مثل: حجّة العام في الباقي، وسراية إجمال المخصص إليه، وتقديمه على المطلق عند التعارض، ونحوها من الأحكام، فعرّف العام بمفهوم جامع بين أفرادها ليشار بذلك للجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام.

وليس الغرض من تعريف العام: بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم ترتب ثمرة فقهية ولا أصولية على تعريف مفهومه بالتعريف الحقيقي.

فالمتحصل: إنّ الغرض من تعريف العام: بيان عنوان مشير إلى مصاديقه التي أخذت موضوعات لأحكام، فلا يكون التعريف لغوا وبلا فائدة أصلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بما الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه بما الحقيقية، كيف وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهومه ومصادقا، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة يعتريه من أحد والتعريف لا بد أن يكون بالأجل كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر: أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته وماهيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الأحكام).

س: ما هي أقسام العام؟

ج: ينقسم بلحاظ مقام تعلق الحكم به إلى: العام الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، والعموم في جميعها بمعنى واحد - وهو الشمول - والاختلاف في كيفية أخذه في موضوع الحكم.

وبيانه: أن مفهوم العام يلاحظ بنحو الشمول واستيعاب جميع الأفراد، ثم إنّ بعد ذلك تارة: يلاحظ كل فرد فرد من أفراد موضوعا مستقلا للحكم، وأخرى: يلاحظ جميع الأفراد موضوعا للحكم، وثالثة: يلاحظ فرد من أفراد على سبيل البدل موضوعا للحكم.

فالأول: هو العام الاستغراقي، والثاني: هو العام المجموعي، والثالث: هو البدلي.

فهناك لحاظ تشترك فيه جميع الأقسام؛ وهو لحاظ مفهوم العام بمعنى: الشمول لجميع ما يصلح له، ولحاظ آخر تختلف فيه الأقسام؛ وهو لحاظ كيفية تعلق الحكم به. والفرق بين الأقسام الثلاثة: أنَّ العام الاستغراقي يطاع بفعل واحد، ويعصى بترك آخر، والعام المجموعي يطاع بفعل الجميع ويعصى بترك واحد، والعام البدلي يطاع بفعل واحد ويعصى بترك الجميع.

وقد اتضح - بكون العام هو شموله لجميع ما ينطبق عليه من الأفراد - خروج أسماء العدد كالعشرة مثلا من العام؛ لأنَّ العشرة بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشرة.

والعام بمفهومه يكون صالحا للانطباق على واحد من الآحاد المندرجة تحته. ويوجد احتمال آخر وهو: أن يكون منشأ الأقسام الثلاثة للعام لحاظ نفس المفهوم، لأنَّ طبيعة الرجل مثلا يمكن أن يلاحظ في ضمن فرد أيَّ فرد كان، فيسمَّى بالعام البدلي، وقد وضع له لفظ «أيَّ ومن وما»، ويمكن أن يلاحظ في ضمن جميع أفرادها من دون اعتبار الوحدة فيها، فيسمَّى العام بالعام الاستغراقي، وقد وضع له مثل: لفظ كل، ويمكن أن يلاحظ في ضمن جميع أفرادها باعتبار كونها شيئا واحدا فيسمى بالعام المجموعي، واللفظ الموضوع له مثل: لفظ المجموع.

والحاصل: أنَّ تقسيم العام إلى الأقسام الثلاثة يمكن أن يكون بلحاظ كيفية تعلق الحكم، ويمكن أن يكون بلحاظ مفهوم العام، والحق عند المصنف: هو الأول - بلحاظ كيفية تعلق الحكم - وهذا ما ذكره بقوله: (ثم الظاهر أنَّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنَّها هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به، وإلَّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنَّ تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بإكرام واحد في أكرم كل

فقيه مثلاً لما امتثل أصلاً بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

وقد انقده أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المدرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - الحق أن معنى العام هو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.
- ٢ - التعاريف المذكورة للعام لفظية لا حقيقية.
- ٣ - انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة إنما هو باعتبار اختلاف كيفية تعلّق الحكم به؛ لا باعتبار اختلاف مفهوم العام.

الفصل الأول: لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه

س: ما هو محل النزاع في وجود صيغة للعموم؟

ج: لا خلاف في وجود لفظ موضوع للخصوص؛ كالأعلام الشخصية، ولا خلاف أيضا في وجود لفظ مشترك بين الخصوص والعموم؛ وذلك كالمعرف باللام، فإنها لو كانت للاستغراق كانت للعموم نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾^(١) وإن كانت للعهد كانت للخصوص، من دون فرق بين أن يكون العهد خارجيا نحو: «جاءني القاضي»، أم ذهنيا نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾^(٢)، أم ذكريا نحو: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(٣)، أم حضوريا نحو: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٤) وإنما الخلاف في وجود ألفاظ موضوعة للعموم فقط.

إذا اتضح محل النزاع، نقول: اختلفوا في صيغة تخص العموم على أقوال:

القول الأول: بأن للعموم صيغة تخصه.

القول الثاني: بأن الصيغ المدعاة للعموم موضوعة لخصوص الخصوص.

القول الثالث: بأنها مشتركة لفظا بين العموم والخصوص، وقول: بالتوقف.

وذهب المصنف إلى القول الأول، أمّا دلالة صيغة العموم على العموم لغة: فواضح. وأمّا شرعا: فبمعنى: إمضاء الشارع، وعدم تصرفه في العمومات اللغوية في مقام تشريع الأحكام لها، وهذا ما ذكره بقوله: (لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه لغة

(١) العصر: ٢.

(٢) التوبة: ٤٠.

(٣) المزمل: ١٦.

(٤) المائدة: ٣.

وشرعا كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما، ضرورة أن مثل لفظ كل وما يرادفه في أي لغة كان تخصه ولا يخص الخصوص ولا يعمه ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بإدعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم والخصوص).

س: بماذا استدل على وضع ألفاظ العموم للخصوص؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل على وضع ألفاظ العموم للخصوص بوجهين:
الوجه الأول: إنَّ الخصوص متيقن الإرادة على كل حال؛ إمَّا بإرادة الخصوص أو بإرادة الخصوص في ضمن العموم، ومن الواضح: أنَّ كون الألفاظ حقيقة في المتيقن أولى.

الوجه الثاني: إنَّ الغالب هو استعمال العام في الخاص، لشيوع التخصيص حتى قيل: «ما من عام إلَّا وقد خصَّ»، فيلزم من وضع الألفاظ للعموم كثرة المجازات، ومن المعلوم: أنَّ قلة المجاز أولى من كثرته، ولازم ذلك وضع الصيغة للخصوص.
وأجاب المصنف عن الوجهين:

أولاً: بما هو مشترك بينهما، وهو لا يصح الاستدلال بهما إلَّا مع الشك في الوضع للخصوص أو العموم، وأمَّا مع العلم بالوضع للعموم بقيام الضرورة عليه: فلا وجه للتمسك بهما على اختصاص الوضع للخصوص.

أما الجواب المختص بالوجه الأول: فلأنَّ مجرد تيقن إرادة الخصوص لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغة بالعموم، هذا مع إنَّ إرادة العموم ليست نادرة حتى يلزم قلة الفائدة المترتبة على وضع الصيغة للعموم، فحينئذ لا ملازمة بين تيقن إرادة الخصوص، وبين وضع اللفظ له.

أما الجواب المختص بالوجه الثاني: فلأنّ الاستدلال بهذا الوجه مبني على الملازمة بين التخصيص والمجازية حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات؛ لكن الملازمة ممنوعة.

هذا مضافاً إلى: أنّه لو سلمنا الملازمة المذكورة فلا بأس بكثرة المجازات إذا كان الاستعمال في المعاني المجازية مع القرينة، وهذا ما ذكره بقوله: (ومعه لا يصغى إلى أنّ إرادة الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا إلى أنّ التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص) والظاهر يقتضي كونه حقيقة، لما هو الغالب قليلاً للمجاز، مع أنّ تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

إنّ للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً.

الفصل الثاني: في بيان ما دل على العموم

س: ما هو الغرض من عقدها الفصل؟

ج: الغرض هو بيان بعض الصيغ والأدوات التي تدل على العموم، وقد عدّ مما يفيد العموم: النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، مثل (لا رجل في الدار)، والنكرة في سياق النهي مثل (لا تضرب انساناً)، ودلالاتها في السياقين على العموم عقلاً غير قابل للانكار، لأنّ النكرة في سياق الإثبات تدلّ على خروج تلك الطبيعة من العدم إلى الوجود، وخروجها من العدم يتحقق في ضمن فرد واحد ويُعبّر عنه بصرف الوجود، وفي سياق النفي أو النهي تدل على خروجها من الوجود الى العدم، ولا يتحقق ذلك إلاّ بترك جميع الافراد، إذ لو لم ينعدم فردٌ من أفرادها لما خرجت إلى العدم، بل كانت الطبيعة موجودة.

لكن تفيد العموم بشرط أخذها مرسلة لا مبهمة ومهملة، لأنّ المهملة في قوّة الجزئية، فسلبها لا يقتضي عموم النفي لجميع أفرادها، وبيانه: إنّ المدخول قد يكون الطبيعة المطلقة، مثل (لا تضرب انساناً)، وقد يكون الطبيعة المقيدة مثل (لا تكرم رجلاً فاسقاً)، وقد يكون الطبيعة المهملة مثل (لا رجل في الدار)، فالأوّل يقتضي سلب جميع أفراد الطبيعة، والثاني يقتضي نفي الأفراد المقيدة، وأمّا الثالث فيحتمل أنّه اراد المقيّد من المبهّم، بأن يكون المسلوب الرجال البيض مثلاً كما يحتمل ارادة الجميع، ومن هذه الجهة لا بدّ من الأخذ بالمتيقن فيها كما هو الحال في جميع موارد الاهمال، ولهذا ذكروا بأنّ المهملة في قوّة الجزئية، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: [في بيان ما دل على العموم])

ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً لضرورة أنّه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلاّ إذا لم يكن

فرد منها بموجود وإلا كانت موجودة لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم الذي يفيد بأنّ عدم استيعاب السلب لما يصلح أن تنطبق عليه الطبيعة من الأفراد ينافي ما ذكر من أنّ دلالة النكرة المنفية أو المنهية على العموم عقلية، فبالدلالة العقلية تدل على سلب الطبيعة بنحو الإرسال وبما لها من الأفراد؟

ج: لا منافاة بينهما، لأنّ النفي والنهي يدلّان على عموم السلب بالنسبة الى ما أريد من تلك الطبيعة من الأفراد بحسب الدلالة العقلية لا جميع ما يصلح أن تنطبق عليها من الأفراد، فإذا أريد السلب بالنسبة الى عموم افراد الطبيعة لا بدّ من جريان مقدمات الحكمة فيه حتى يحرز بها سلب الطبيعة المطلقة، والحاصل: أنّ المسلوب هو ما اريد مما وقع في حيز النفي أو النهي بحسب السّعة والضيق، وهذا ما ذكره بقوله: (وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها).

س: كيف يدل لفظ (كل) على العموم؟

ج: الثالث من ألفاظ العموم: هو لفظ (كُلّ) ويختلف هذا المورد عن الموردين السابقين من أنّ دلالتها على العموم كان بحسب الدلالة العقلية، وهذا المورد يكون دلالاته عليه بحسب الوضع، فهو أوضح ألفاظ العموم دلالةً، ولا ينافي دلالة مثل: لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عموميه بحسب ما يراد من مدخوله إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص نحو: «أكرم كل عالم، وأكرم كل عالم عادل»، لأنّ كلمة «كل» قد وضعت لإفادة عموم أفراد ما أريد من مدخوله.

فغرض المصنف من تنظير النكرة في حيِّز النفي بلفظ «كل» هو: التنبيه على عدم الفرق بين كون الدلالة على العموم عقلية كالنكرة في سياق النفي، أو وضعية كدلالة لفظ «كل»، أي: لا فرق بينهما في الدلالة على عموم ما يراد من المدخول، وإنَّما الفرق بينهما تارة: أن الدلالة في أحدهما عقلية، وفي الآخر: وضعية كما عرفت، وأخرى: بأنَّ مدخول أداة النفي إذا كان مهملاً من حيث العموم والخصوص لا يفيد العموم أصلاً، وهذا بخلاف مدخول لفظ «كل»، حيث إنَّ كلمة «كل» رافعة لإهماله، وموجبة لإطلاقه مع عدم اقترانه بما يقتضي تقييده أو إطلاقه.

ولأجل كون العموم بحسب ما أريد من مدخوله لا منافاة بين العموم المستفاد من العقل؛ كما في النكرة المنفية أو المنهي عنها، وبين تقييد المدخول بقيود كثيرة نحو: «لا تكرم رجلاً فاسقاً أموياً»؛ فإنَّ تقييد الرجل بهذين القيدين لا يقدر في العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي أو النهي، كما أنَّ تقييد مدخول «كل» بقيود كثيرة - نحو: «أكرم كل رجل عالم فقيه عادل» - لا يقدر في العموم المستفاد من لفظ «كل».

والحاصل: أنَّ إطلاق المدخول وتقييده لا يوجبان التفاوت في معنى العموم، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة).

ثم استدرك المصنف على ما ذكره من اشتراك أداة النفي، ومثل لفظ «كل» في تبعية دلالتها على العموم لإطلاق المدخول وتقييده، وحاصل الاستدراك: الخلاف المتقدِّم في الموردين السابقين جارٍ في لفظ (كُلّ)، فإنَّ جملةً من الأعلام على أنَّ دلالة على الاستيعاب والشُّمول بالنسبة إلى جميع أفراد الطبيعة يحتاج إلى مقدمات الحكمة وتامة الإطلاق، وإلاَّ فيدل على استيعاب أفراد المدخول، وجملةً من المحققين على أنَّه بنفسه يدل على العموم والاستيعاب لما ينطبق عليه من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة وتامة الإطلاق، والمصنف اختلفت كلماته، ففي تنظيره للطبيعة المنفية أو المنهية وافق

النظر الأول، وفي استدراكه بقوله: (نعم لا يبعد) وافق النظر الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها).

س: ما هو رأي المصنف في إفادة العموم في الجمع المحلى باللام؟

ج: الرابع من ألفاظ العموم الجمع المحلى باللام، مثل: (أكرم العلماء) والخامس: المفرد المحلى باللام (إن لم تكن اللام للعهد وإلا فلا يفيد العموم)، مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فإن مفاد هذين اللفظين مفاد الألفاظ المتقدمة طابق النعل بالنعل، وهو الاستيعاب بحسب الأفراد التي يراد من المدخول لا الشمول لكل ما يصلح أن ينطبق عليه اللفظ، إلا إذا كان له إطلاق حصل من مقدمات الحكمة أو من قرينة أخرى، ولأجل تبعية العموم لما أريد من المدخول لا ينافي العموم تقييد المدخول بالوصف؛ كالعدول في المثال المتقدم، وغير الوصف كقوله: «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً»، أو «إلا الفساق منهم»، وهذا ما ذكره بقوله: (وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم الذي يقول: كيف لا يكون تقييد المدخول منافياً مع العموم، والحال أن الأصوليين يطلقون على تلك التقييدات بالتخصيص؟

ج: إن إطلاقهم على تلك التقييدات بالتخصيص جارٍ على خلاف اصطلاح التخصيص الذي هو بمعنى الإخراج عن حكم العام، بل هو بمعنى أنه من قبيل ضيق فم الركبة أي أحدثه ضيقاً، فالتقييدات المذكورة بمعنى إيجاد الموضوع مخصصاً من أول الأمر.

فلا دلالة للمحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً على العموم بحسب الوضع، بل لأجل قرينة عامّة (وهي مقدمات الحكمة) أو خاصة مثل الاستثناء، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١).

والدليل على نفي دلالة المحلّى باللام على العموم بالوضع: وهو إن كانت الدلالة وضعيّة، فلا بدّ من أن يكون الموضوع اللام، أو المدخول، أو المركّب منهما، ولا رابع للاحتتمالات، وهذه الاحتمالات كلّها ممنوعة، أمّا اللام فإنّها للإشارة الى تعيين المدخول ولا يمكن أن تكون دالة على العموم، لأنّ العموم معنى اسمي واللام حرف، وأمّا المدخول فهي نكرة تدل على نفس الطبيعة المهملة، كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد، وأمّا المركّب منهما فلا وضع له غير وضع المفردات، وهذا ما ذكره بقوله: (ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلّا من قبيل ضيق فم الركبة، لكن دلالاته على العموم وضعاً محل منع، بل إنّما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركّب منهما كما لا يخفى).

لكن سيأتي في المطلق والمقيد قول المصنف بأنّ الجمع المعرف موضوعٌ للعموم، وهو ينافي انكاره هنا، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم؛ لكن بشرط أن تكون مطلقة.
- ٢ - عدم دلالة المحلّى باللام على العموم وضعاً؛ بل يفيد بمساعدة القرينة.

(١) سورة العصر: آية ١ و ٢.

الفصل الثالث: في تحقيق العام المخصص

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: لكي يتضح محل النزاع ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ العام قد يخصّص بدليل متصل كأن يقول: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم»، وقد يخصّص بدليل منفصل كأن يقول: «أكرم العلماء»، ثم يقول: بعد مدة «لا تكرم الفساق من العلماء»، وعلى كلا التقديرين: أفراد العام المخصص على أقسام:

١ - الفرد المعلوم دخوله في المخصص؛ كالعالم الفاسق.

٢ - الفرد المعلوم بقاؤه في العام، كالعالم العادل.

٣ - الفرد المحتمل دخوله في المخصص؛ بأن يكون مفهوم الفسق مرددا بين ارتكاب مطلق المعاصي، وبين ارتكاب المعاصي الكبيرة فقط، فمرتكب الكبيرة فاسق يقينا، وأما مرتكب الصغيرة فهو مردد بين الدخول في المخصص وبين البقاء في العام؛ إذ لو كان المراد من الفاسق من ارتكب مطلق المعاصي فهو داخل في المخصص؛ وإلّا فهو باق في العام.

إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: إنّ محل النزاع هو حجية العام في الباقي فيما علم بقاؤه فيه مطلقا أي: سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا، إمّا إذا احتل دخوله في المخصص فيما إذا كان المخصص منفصلا كالمثال الثاني، كما لو كان الفاسق مرددا بين مرتكب مطلق المعاصي، وبين مرتكب الكبيرة فقط. ففيه المقام أقوال؛ «قول» بالسقوط عن الحجية بمجرد التخصيص، و«قول» بعدم السقوط - وهو المشهور بين الأصحاب - و«قول» بالتفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام حجة في الباقي، وبين المنفصل فلا يكون حجة فيه، وهو ظاهر المصنف، وهذا ما ذكره بقوله: (لا شبهة في أنّ العام

المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً وما احتل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً كما هو المشهور^(١) بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض^(٢) أهل الخلاف.

و ربما فصل^(٣) بين المخصص المتصل، فقليل بحجته فيه وبين المنفصل فقليل بعدم حجته).

س: ما هو دليل المنكر لحجة العام في الباقي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الدليل: أنّ لفظ العام حقيقة في الشمول لجميع الافراد مما يصحّ أن ينطبق اللفظ عليه، فإذا ورد مخصص له يعلم أن استعمال العام كان مجازياً، والمجازات متعددة حسب مراتب التخصيص، لإحتمال أن يراد من العام تمام الباقي ويحتل ارادة بعض الباقي مع تعدد مراتبه، والاحتمالات متساوية اذ لا مرجح لأحدها، فيصير الكلام مجملاً وساقطاً عن الحُجّة لعدم جواز الترجيح بلا مرجح، ولا فرق في ذلك بين المخصصين المتصل والمنفصل، وهذا ما ذكره بقوله: (واحتج النافي بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح).

وأجاب المصنف: بأننا لا نسلم استلزام التخصيص المجازية، فإنّ العام مستعمل في معناه الحقيقي، سواءً خصّص أم لم يخصص، وسواء كان التخصيص بمتصل أو بمنفصل.

وتفصيل الجواب: إنّ المخصّص اذا كان متصلاً فعدم المجازية واضح، لما عرفت من أن المخصّص بالمتصل ليس بمخصص حقيقة وإن التعبير عنه بالتخصيص مسامحي

(١) انظر مطارح الأنظار: ١٩٢.

(٢) كآبي ثور وعيسى بن أبان، راجع الإحكام في أصول الأحكام، ٢: ٤٣.

(٣) انظر المصدر السابق: ٤٤٤.

فهو من قبيل ضيق فم الركبة، كما تقدم أنّ مفاد الأداة هو الشمول والاستيعاب لما يراد من المدخول، فلا فرق في لفظ (كل) بين أن تقول: (أكرم كلَّ عالم) أو تقول: (أكرم كلَّ عالم هاشمي) إلا من جهةٍ واحدةٍ وهي كثرة افراد في الأول دون الثاني، وهذا لا يؤثر في الاستعمال وفي المستعمل فيه حتّى اذا فرض أن افراد الثاني كان في غاية القلّة.

وأما وجه كون التخصيص بالمنفصل لا يوجب المجازية في لفظ العام؛ وهو المهم في المقام، فإنّ النظرة البدوية قد تقتضي أنّ العام استعمل في الخاص وأنّ الدليل المخصّص قرينة عليه، لأنّ العام بعد فرض انفصاله قد تحقق له الظهور، وحيث أنّ معناه الحقيقي لم يكن مقصوداً فلا بدّ من الالتزام بمجازيته.

والحق عدم لزوم المجازية في المخصّص المنفصل.

وبيانه: أنّ المتكلم بكلام يكون له ارادتان:

أحدهما: الإرادة الاستعمالية: وهي عبارة عن القصد بمضمون الكلام سواء كان مُريداً له جدّاً أم لم يكن مريداً له، وفي فرض عدم ارادته جدّاً، إمّا يكون ذلك لغرضٍ عقلائي من تقيّة ونحوها، وإمّا أن لا يكون له غرض عقلائي، كما اذا كان هازلاً أو غالطاً.

الثانية: الإرادة الجدّيّة: وهي عبارة عن كونه قاصداً لإفهام مضمون كلامه ونقله الى ذهن المخاطب، والمقوم للإرادة الأولى: هي أصالة الحقيقة، والمقوم للإرادة الثانية: أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، فإن تكلم بعام مثل (أكرم كل عالم) وبعده خصصه بكلام منفصل بقوله (لا تكرم فساق العلماء) انثلمت به إرادته الثانية، لظهور أنّه لم يكن مريداً لمضمون كلام الأول جدّاً، ولكن ارادته الأولى باقيةً بحالها، غايته أنّه بعد ذكر المخصّص يتعارض الظهوران وحيث أنّ ظهور الخاص في الخصوص أقوى من ظهور العام في العموم يقدّم عليه من باب لزوم ترجيح الأظهر على الظاهر فيكون حُجّةً في الخروج عن حكم العام ويسقط حجّة العام في عدم الخروج، ففي

مقدار الخاص يزاحم المخصص للعام في الحجية لا في الظهور ويبقى العام حجة في غير الخاص، إذ لا مزاحم له، كما لم يلزم المجازية، لأنَّ الشمول بالنسبة الى جميع الأفراد كان مراداً له استعمالاً وإن لم يكن مراداً له جداً، وفائدة بقاء تلك الإرادة الإستعمالية هي: الرجوع الى العام كقاعدة كُليّة في موارد الاشتباه والشك، فظهر أنَّ التخصيص لم يوجب المجازية ولا الإجمال في المقام مطلقاً، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق في الجواب أن يقال: إنَّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً أمّا في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنَّه لا تخصيص أصلاً وأن أدوات العموم قد استعملت فيه وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة كل في مثل كل رجل وكل رجل عالم قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر، بل في نفسها في غاية القلة.

وأما في المنفصل، فلأنَّ إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره ومعه لا مجال للمصير إلى أنَّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال).

س: بيّن الإشكال القائل: بأنَّ ما ذكرتم من أنَّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً إنَّما هو مجرد احتمال لا دليل عليه في مقام الإثبات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: أنَّه كما يحتمل مصادمة الخاص للعام في الحجية لا في أصل الظهور، كذلك يحتمل مصادمته له في الظهور بأن يكون العام مستعملاً في بعض مصاديقه لا في جميعها بقرينة الخاص ويكون مجازاً من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر يصير مجملاً ويسقط عن الحجية، وهذا ما

ذكره بقوله: (لا يقال: هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه).

وأجاب المصنف: بأن مجرد احتمال ارادة الخاص من العام لا يوجب إجماله، اذ كيف يصير بذلك مجملاً مع فرض انعقاد الظهور له واستقراره عند سكوت المتكلم، ومع انعقاد الظهور له يمتنع أن ينقلب ويصير مجملاً، غايته إن وجد مزاحماً لهذا الظهور أقوى منه لا بد من الأخذ به تحكياً للأظهر على الظاهر، على ما هو ثابت في موارد الجمع العرفي، ولهذا نقول بحجية المخصص في أفراد الخاص، وحيث لا مزاحم للعام في غير موارد التخصيص يكون العام باقياً على حجيته في غير أفراد الخاص.

وحاصل الكلام في رد من ادعى إجمال العام المخصص وسقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي: هو إن كان المخصص متصلاً، فلا ظهور للعام في العموم، بل يكون ظاهراً في الخاص، وإن كان منفصلاً فإنه يكون باقياً على ظهوره في الاستيعاب لجميع الأفراد، غايته أنه يسقط حجيته في خصوص ما كان الخاص حجة فيه لأجل مزاحمة ظهور أقوى وفيما عداه يكون العام بلا مزاحم في حجيته، وبذلك انحل الإشكال في حجية العام في الباقي، فإن المصادمة في حجية الظهور يكون بحسب الإرادة الجدية وأما بحسب الإرادة الاستعمالية فلا مصادمة، والحقيقة والمجاز يدوران مدار الاستعمال، فعلى ذلك تكون الأداة مستعملة في الشمول لجميع الأفراد، غايته أن الإرادة الجدية قد تعلقت باكرام خصوص العلماء العدول في المثال، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكياً لما هو الأقوى كما أشرنا إليه آنفاً).

س: ما هو جواب الشيخ الأنصاري على الاحتجاج المذكور - تعدد مراتب المجاز ولزوم الإجمال - بعد تسليم مجازية العام بالتخصيص؟ وما هو رد المصنف؟

ج: جواب الشيخ هو: أنَّ الاجمال إنَّما يلزم إذا كانت الاحتمالات في مرتبة واحدة وحينئذٍ يسقط عن الظهور ولا يكون حُجَّة، وأمَّا إذا لم تكن الاحتمالات في مرتبة واحدة، بل كان بعضها أقرب الى المعنى الحقيقي لا بدَّ من ترجيحه، فينقصد للكلام ظهوراً فيه ويكون حُجَّةً ببناء العقلاء، مثل ما إذا قال: (رأيت أسداً في الحمام) فإنَّ احتمال رؤيته انساناً شجاعاً في نظر العقلاء يكون أقرب من احتمال رؤيته انساناً مشعراً أو أبخراً أو صورة أسد، فمع وجود أقرب الاحتمالات الى المعنى الحقيقي في نظر العقلاء لا يكون الكلام مجملاً، ومحلَّ الكلام من هذا القبيل، فإنَّ احتمال ارادة جميع الباقي أقرب الى المعنى الحقيقي من سائر الاحتمالات، فلا بدَّ من حمل الكلام عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد أجيب عن الاحتجاج^(١) بأن الباقي أقرب المجازات).

وأجاب المصنف: أنَّه يعتبر في الحمل على أقرب الاحتمالات أن يكون الاحتمال مما يستأنس اليه الذهن ناشئاً عن كثرة الاستعمال الموجب لانعقاد الظهور فيه، كما في مثال الأسد والحمام، وهذا الشرط مفقود في محلَّ الكلام، فإنَّ أقربية تمام الباقي للجميع ناشي عن المساحة في تنزيل الفاقد منزلة الواجد لا عن كثرة الاستعمال وانس الذهن، وهذا لا يوجب الظهور للفظ، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه لا اعتبار في الأقربية بحسب المقدار وإنَّما المدار على الأقربية بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال).

س: ما هو جواب الشيخ الأنصاري على دليل النافي لحجية العام في الباقي؟ وما هو إشكال المصنف عليه؟

ج: حاصل الجواب: مع تسليمه لمجازية العام المخصَّص بنى الجواب على مقدمتين، أحدهما: إنَّ دلالة العام على كلِّ فردٍ من أفرادها لم تكن مرتبطة بدلالته على الفرد الآخر، لأنَّ المناط هو الانطباق وهو غير ارتباطي، والثانية: إنَّ المجاز على

(١) الجواب للمحقق القمي القوانين ١: ٢٦٦.

قسمين، لأنّه تارةً يكون المعنى المجازي مبيناً مع معناه الحقيقي تبايناً كلياً كما في الرجل الشجاع والأسد، وأخرى لا يكون مبيناً كلياً مع المعنى الحقيقي، بل يكونا على نحو الأقل والأكثر. والفرق بينهما: هو أنّه في الأول تحقق صرف اللفظ من المعنى الحقيقي الى المعنى الآخر المباين له كلياً، وفي الثاني تحقق صرفه عن بعض أفراد الموضوع له، ومن المقدّمين يُستنتج: أنّ ظهور العامّ في العموم وأن سقط بعد ورود القرينة على عدم ارادته إلا أنّ العام باقٍ على حُجّيّته في الباقي، لأنّه كان حُجّة فيه في ضمن العموم ولا موجب لسقوطه عن الحجية بعد فرض وجود المقتضى وعدم المانع، فإنّ المانع قد صرف اللفظ عن بعض المدلول الاستعمالي لا عن جميعه والمخصّص شمل غير الباقي ولم يشمله، وعلى تقدير الشك، فالأصل عدمه، وهذا ما ذكره بقوله: (و (في تقارير بحث شيخنا الأستاذ رحمته الله)^(١) في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه. والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأنّ دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود، والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لإختصاص المخصص بغيره فلو شك، فالأصل عدمه انتهى موضع الحاجة.)

وأما إشكال المصنف على هذا الجواب فحاصله: إنّ ما ذكره في المقدمة الأولى من أنّ دلالة العامّ على كل فردٍ من مصاديقه غير منوطة بدلالته على بقية الأفراد إنّما كان ذلك قبل ورود التخصيص عليه حيث دل بالمطابقة على العموم وبالتضمن على كلّ فردٍ من أفراد، وأمّا بعد ورود التخصيص عليه فقد انكشف أنّه لم يستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم، بل استعمل مجازاً في الخاص (حسب اعترافه)، فقد انتفى

(١) مطارح الأنظار: ١٩٢..

المدلول المطابقي وبانتفائه انتفى التضمني أيضاً، لأن كل مرتبة من مراتب التخصيص التي جاز الانتهاء إليها يحتمل ارادته، لصحة استعمال المجاز فيها مجازاً، فاحتمال ارادة تمام الباقي مساوٍ مع سائر الاحتمالات، فيكون ترجيحه عليها ترجيح بلا مرجح، فما أفاده عليه السلام من وجود المقتضي وفقد المانع ممنوع، بل الصحيح أن لا مقتضي له اذ لا ظهور له حينئذٍ، لأن الظهور إما أن يكون بالوضع والمفروض اعترافه بعدم الوضع، وإما بالقرينة، والمفروض انتفائه، كما هو واضح ولا ثالث لهما، لأن القرينة الموجودة صارفة للفظ عن المعنى الحقيقي وليست بمعينة لمرتبة من المراتب العديدة، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازاً، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ولا مقتضى لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة والمفروض أنه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنه كيف انكرتم الظهور في الباقي بعد فرض دلالة لفظ العام عليه بالتضمن، لما عرفت من أن دلالة العام على كل فرد من أفراد تضمناً غير منوط بدلالته على غيره والدلالة التضمنية من الدلالات الوضعية؟

ج: حاصل الجواب: إن دلالة العام على كل فرد من أفراد منوط باستعماله في معناه الحقيقي وهو العموم، فدلالته على كل فرد من أفراد قبل التخصيص لا تقتضي دلالة على الباقي بعده؛ وذلك لأن الدلالة على كل واحد من الأفراد قبل التخصيص كانت مستندة إلى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحد منها ضمنية لا

استقلالية، ومع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضي لظهوره في تمام الباقي؛ لانتفاء الدلالة الضمنية بانتفاء الدلالة المطابقة.

والحاصل: أنّ دلالة العام قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص إذا لم تكن هناك قرينة على تعيين الباقي، وهذا ما ذكره بقوله: (ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً، بالأصل إلاّ أنّه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع).

ثم استدرك المصنف بالقول: نعم إنّ أصل عدم المانع إنّما يجدي فيما إذا استعمل العام في العموم، وشك في تخصيصه، ضرورة: أنّ هذا الأصل يجدي حينئذ لوجود المقتضي وهو الاستعمال في العموم، وكون الشك في وجود المانع، فيجري الأصل، ويترتب عليه حجية العام في تمام مدلوله كما حققنا في الجواب المتقدم في قوله: «والتحقيق في الجواب أن يقال ..» وحاصل ما أفاده: أنّ العام لم يستعمل في الخاص مجازاً أصلاً؛ بل استعمل في معناه الموضوع له وهو العموم، غاية الأمر: دائرته تختلف سعة وضيقاً باختلاف الموارد.

وكيف كان؛ فمختار المصنف هو: حجية العام في الباقي لا من باب المجازية، بل من باب الحقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم إنّما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلاّ في العموم كما فيما حققناه في الجواب فتأمل جيداً).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - حجية العام المخصص في الباقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً.
- ٢ - حجيته في الباقي فيما احتمل دخوله فيه إذا كان المخصص منفصلاً.

الفصل الرابع: في المخصص اللفظي المجمل مفهوما

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: بيان حكم العام المخصص بالمخصص المجمل مفهوماً أو مصداقاً، وهذا من أهم مباحث العام والخاص، وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان محل النزاع، وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أنَّ المخصص المجمل مفهوماً تارة يكون دائراً بين الأقل والأكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيرة والصغيرة وخصوص مرتكب الكبيرة، وأخرى: يكون دائراً بين المتباينين، كما لو قال: أكرم العالم ولا تكرم زيدا العالم ، وتردد زيد بين كونه ابن بكر أو ابن عمر وعلى كل من هذين النحويين: إمّا أن يكون الخاص المجمل مفهوماً متصلاً بالعام كما لو قال: أكرم العالم إلا الفاسق ، أو أكرم العالم إلا زيدا، أو يكون منفصلاً بأن جاء النهي عن اكرام الفاسق أو زيد المردد بعد تمامية الكلام وانعقاد ظهور العام في العموم ، فصور الاحتمالات ثمانية.

وإذا تبَيَّت هذه المقدمة نقول: أنَّ محل النزاع: هو الصورة الثالثة والرابعة من صور المجمل المصداقي على ما هو ظاهر كلام المصنف رحمته الله كما سيتضح.

ولا يخفى أنَّ الشبهة في موارد الإجمال المفهومي تسمى بالشبهة المفهومية، وفي موارد الإجمال المصداقي تسمى بالشبهة المصداقية ..

والفرق بينهما: أنَّ الشبهة المفهومية ما كان الشك فيها في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص أي: دورانه بين السعة والضيق، كما إذا ورد: «أكرم كل عالم»، ثم ورد «لا تكرم الفاسق منهم»، وفرضنا أنَّ مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعة - أي: مرتكب مطلق المعاصي - وبين الضيق - أي: مرتكب

الكبائر فقط - والشك في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر، ومنشؤه إجمال مفهوم الخاص، ولا إجمال في مفهوم العام.

س: ما هي الصورة الأولى للإجمال المفهومي؟ وما حكمها؟

ج: الصورة الأولى: ما إذا كان المخصص منفصلاً ودائراً أمره بين الأقل والأكثر، مثل ما إذا خصص (أكرم العلماء) بدليل منفصل بأن يكونوا عدولاً وتردد مفهوم العدالة بين الاجتناب عن خصوص الكبائر أو الأعم منه ومن اجتناب الصغائر، والحكم فيها: هو بقاء العام على حُجتيه وعدم سراية إجمال الخاص إليه لا حقيقةً - أي لا يكون رافعاً لظهوره، لأنّ المفروض انفصال المخصص ووروده بعد حصول الظهور للعام في العموم - ولا حكماً أي لا يكون رافعاً لحُجّة ظهوره، فلا بد من الاقتصار من جانب الخاص على المتيقن منه كما هو الحال في كُلِّ مُجْمَلٍ يكون له متيقن بإخراج خصوص مرتكب الكبيرة عن دائرة العموم وابقاء مرتكب الصغيرة تحت دائرته.

والدليل للزوم الاقتصار في الخاص على المتيقن: هو أنّ العام حصل له الظهور في العموم قبل ورود الخاص، كما هو الحال في كُلِّ عام منفصل عن الخاص، وهذا الظهور حُجّةٌ ببناء العقلاء، وبعد ورود المخصص ومزاحمة حُجتيه بما هو أقوى منه في خصوص الأفراد التي يعلم دخولها في الخاص وهو مرتكب الكبيرة في المثال، وأمّا الفرد المشكوك فرديته للخاص كمرتكب الصغيرة، فلا يكون الخاص حُجّةً فيه، لأنّ الحكم إنّما يثبت لما احرز كونه موضوعاً له ولا يثبت فيما شك في كونه موضوعاً، فلا يزاحم العام في ذلك الفرد، لأنّ مزاحمته له فيه يكون من قبيل مزاحمة اللاّحجة مع الحجة، وهذا ما ذكر بقوله: (إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح أنّه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ

الخاص إنّما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى).

س: ما هي الصور الثلاث الباقية للإجمال المفهومي؟ وما هي أحكامها؟

ج: الصور الثلاث الباقية للإجمال المفهومي: صورة دوران الإجمال بين الأقل والأكثر في المخصص المتصل، وتقدم مثاله، ولكن مع اتصال المخصص بالعام، وصورتي دوران الاجمال بين المتباينين مع اتصال المخصص وانفصاله، ومثالها ما اذا ترددت العدالة بين أن تكون ملكة أو تكون حسن الظاهر، أمّا صورتني اتصال المخصص: بأن كان إجماله من جهة التردد بين الأقل والأكثر ومن جهة التردد بين المتباينين، فإنّ إجمال الخاص يسري الى العام حقيقةً، لما تقدم من عدم انعقاد الظهور للعام بعد فرض كونها في كلام واحد فيصير المجموع مجملاً.

وأما صورة انفصال المخصص المردد بين المتباينين، فإنّ إجمال الخاص يسري الى العام حكماً فيسقطه عن الحجية لا حقيقةً لبقاء ظهوره كما كان.

والوجه في سرية الاجمال من الخاص الى العام فيهما هو: ما أشرنا اليه من عدم انعقاد الظهور له في العموم اذا كان المخصص متصلاً، فعدم الحجية فيه من السالبة بانتفاء الموضوع وعدم صحة التمسك بالظهور اذا كان الخاص منفصلاً للعلم الاجمالي المنجر بخروج أحد المتباينين عن حكم العام، فلا يكون العام حجةً في كلّ منهما ولا فيهما معاً، وبعبارة اخرى: أنّ حجية الظهور تكون ببناء العقلاء وفي فرض الإجمال لا بناء لهم على الحجية فيهما بعد فرض العلم بخروج أحدهما عن حكم العام ولا على أحدهما المعين ولا الغير المعين للشك في انطباق العام بما هو حجة على كلّ منهما، نعم يكون العام باقياً على حجيته في غير المشكوك فرديته له، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين وحقيقة في غيره.

أما الأول: [ما إذا كان الاجمال في الخاص دائراً بين المتباينين مطلقاً (متصلاً كان أو منفصلاً)] فلأن العام على ما حققناه كان ظاهراً في عموميه، إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني: [ما إذا كان الخاص متصلاً بالعام، سواء كان دوران الأمر فيه بين المتباينين أم بين الأقل والأكثر] فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل والأكثر أو لكل واحد من المتباينين لكنه حجة في الأقل لأنه المتيقن في البين).

ولا يخفى أن المصنف اكتفى في المتن بذكر صورتين وهما اتصال المخصص وانفصاله من دون ذكر للمتباينين أو الأقل والأكثر من جهة عدم الأثر في ذكرهما.

س: بين التوهم القائل بعدم الفرق بين المتصل والمنفصل تارة، وبين المتباينين والأقل والأكثر أخرى، وما هو جواب المصنف؟

ج: التوهم يفيد بعدم الفرق بين المتصل والمنفصل: لأن المخصص المنفصل في نحو: «لا تكرم فساد العلماء» وإن لم يكن رافعا لظهور العام - وهو: «أكرم العلماء» - إلا أنه يقيد المراد الواقعي بغير الفاسق، بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام: العالم غير الفاسق، فإذا كان مفهوم الفاسق مردداً بين الأقل والأكثر - كما هو المفروض - فلا محالة يصير من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الأقل والأكثر أيضاً، فلا يجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرام الأفراد التي لا يعلم فسقها وعدالتها، فلا فرق في عدم جواز التمسك بالعام بين الخاص المتصل والمنفصل، إذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على إحراز موضوعه وبدونه لا يجوز ذلك قطعاً.

وأما عدم الفرق بين الخاص المردد بين المتباينين، وبين الخاص المردد بين الأقل والأكثر: فلأن الأصول اللفظية لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعية، ومع دوران الخاص بين الأقل والأكثر، لا تكون أصالة العموم التي هي من تلك الأصول

كاشفة عن كون الأكثر محكوما بحكم العام، فلا محالة يكون الأكثر موردا للأصول العملية. وعليه: فقياس الأقل والأكثر على المتباينين في عدم جواز الرجوع إلى العام في إحراز الحكم، بل المرجع فيه الأصول العملية.

وأجاب المصنف على كلا التوهمين:

أما الأول: فإنّ دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع، وإطلاقه الأحوالي يعم كل زمان وزماني يمكن أن يكون قيّدا له. فمثل: «أكرم العلماء» يشمل كل فرد من أفراد العلماء، ويدفع احتمال كل ما يصلح لأن يكون قيّدا له، ولا نرفع اليد عن هذا الإطلاق الأحوالي إلّا بالمقدار الذي علم بشمول دليل الخاص له؛ إذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيدا لدليل العام حتى يسري إجماله إليه، ويصير المراد من العام مجملا: بل المقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقة يقيد الإطلاق.

فالنتيجة: أن الإطلاق محكم في غير ما علم تقييد المراد الواقعي بالنسبة إليه، ففي مثل: «لا تكرم فاسق العلماء» إذا أجهل مفهوم الفاسق لا نرفع اليد عن العلماء، إلّا بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة، فمرتكب الصغيرة داخل في العام ويجب إكرامه. ولا يقدر إجمال مفهوم الفاسق في الأخذ بإطلاق العام لحالاته وطواريه التي يصح تقييده بها.

هذا تمام الكلام في اندفاع التوهم الأول.

وأما الجواب عن التوهم الثاني: فلوضوح الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر، حيث إنّ الشك في التخصيص بالأكثر شك في التخصيص الزائد على ما علم تخصيصه به، ولا إشكال حينئذ في الرجوع إلى أصالة العموم، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصول العملية.

وهذا بخلاف المخصص المردد مفهوما بين المتباينين، فإنّ العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع إلى أصالة العموم، وهذا المانع مفقود في الأقل

والأكثر، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل فلا تغفل).

المخصص اللفظي المجمل مصداقا

س: ما هو حكم المخصص اللفظي مصداقاً (الشبهة المصداقية)؟

ج: بعد الفراغ من بيان الشبهة المفهومية، ينبغي بيان ما هو المراد بالمخصص اللفظي مصداقا، وحاصله: ما يتردد فردا للخاص، كما إذا اشتبه لأجل الأمور الخارجية فرد الخاص بغيره كتردد زيد العالم بين زيد العادل والفاسق لظلمة أو غيرها من الأمور الخارجية، ويطلق عليه بالشبهة المصداقية.

فاذا كان الخاص متصلا بالعام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه؛ لعدم انعقاد ظهور له في العموم، بل لا ظهور للكلام إلا في الخصوص، فإذا قال: «أكرم العلماء إلا فساقتهم» فكأنه قال: «لا تكرم فساقت العلماء»، فإذا كان الفرد الخارجي كزيد العالم مشتبه بين كونه عادلا أو فاسقا لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لهذا الفرد المردد، إذ لا عموم للعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه المشكوك عدالة وفسقا، والمانع عن التمسك به هو عدم إحراز فردية ما يحتمل انطباق الخاص عليه للعام، لأنه لا ظهور للعام في العموم حتى يصح التمسك به في الفرد المشتبه؛ فلم يحرز كون الفرد المشتبه فردا للعام بما هو حجة ولا يخفى: أنه كما لا يكون العام في الفرد المشتبه حجة كذلك لا يكون الخاص حجة فيه؛ لأن فردية المشتبه للخاص أيضا مشكوك، وحينئذ فالمرجع فيه الأصول العملية، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما عرفت).

أما إذا كان المخصص المجمل مصداقا - سواء كان دائرا بين المتباينين أو الأقل والأكثر - منفصلا عن العام؛ ففي جواز التمسك بالعام خلاف بين الأعلام، والمشهور هو جواز التمسك به بعد انعقاد ظهوره في العموم مع انفصال الخاص عنه، ومانع عن حجيته إلا بالنسبة إلى ما يكون الخاص حجة فعلية فيه؛ وهو الأفراد التي يعلم انطباق الخاص عليها - كمرتكب الكبيرة - فيما إذا كان الخاص دالا على حرمة إكرام فساق العلماء، ففي الأفراد التي لا يعلم انطباق مفهوم الخاص عليها - كمرتكب الصغيرة - لا يكون الخاص حجة فيها حتى يزاحم حجية العام فيها؛ لعدم إحراز موضوعه، وجواز التمسك بدليل منوط بإحراز موضوعه، وعليه: فيجوز التمسك بالعام في مرتكب الصغيرة، فلا يكون الخاص حجة فيما اشتبه أنه من أفراد كالفرد المشكوك دخوله تحت الخاص، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم نحو: «لا تكرم فساق العلماء» مثل: «أكرم العلماء» في الفرد المشكوك ولا يعارضه فيه، فإن الخاص لو زاحمه فيه أو عارضه فيه على الفرض فهو من قبيل مزاحمة غير الحجة بالحجة، ومعارضة الدليل والحجة بغير الدليل والحجة في غاية البطلان والفساد.

س: ما هو جواب المصنف على المشهور القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصص المنفصل؟

ج: أجاب المصنف عن استدلال جواز التمسك بالعام بأن الخاص المنفصل وإن لم يكن حجة فعلا في الفرد المشتبه - لعدم إحراز موضوعه - إلا أنه يوجب سقوط العام عن الحجية، واختصاص الحجية بغير عنوان الخاص من الأفراد؛ لأن الخاص يوجب تعنون العام - كالعلماء - بغير عنوان الخاص - كالفاسق في المثال السابق - فيكون موضوع وجوب الإكرام في نحو: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، فكأنه قيل من أول الأمر: «أكرم العلماء غير الفساق»، فالفاسق الواقعي قد خرج عن تحت العام

يقينا، والمصدق المشتبه كزيد العالم وإن كان مصداقا للعام بما هو عام إلاّ أنّه لم يعلم كونه من مصاديق العام بما هو حجة؛ لاختصاص حجّيته بغير الفاسق، فلا يكون العام حجة فيه لاحتمال كونه فاسقا حينئذ، كما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك للعام المخصص بالمخصص المتصل في الأفراد المشتبهة التي لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لا بد من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذي يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام ولا الخاص؛ للشك في موضوعيته لكل منهما، ومع الشك في الموضوع لا مجال للتمسك بالدليل، فلا يكون العام فيه حجة ولا الخاص، لأنّ الفرد المردد بينه وبين العادل حيث أنّه لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشمل العام بما هو حجة؛ وإن شمله بذاته لكونه من العلماء.

فالتيجة: عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بين المخصص المتصل والمنفصل، فلا بد من الرجوع إلى الأصل في البين هذا إذا كان المخصص لفظيا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أنّ الخاص إنّما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة ولا يكون حجة فيما اشتبه أنّه من أفراد فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل أكرم العلماء ولا يعارضه فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة وهو في غاية الفساد، فإنّ الخاص وإن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا إلاّ أنّه يوجب اختصاص حجّية العام في غير عنوانه من الأفراد فيكون أكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصدق المشتبه وإن كان مصداقا للعام بلا كلام إلاّ أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلاّ أنّه في عدم الحجّية إلّا في غير عنوان

الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين هذا إذا كان المخصص لفظيا).

س: ما هو حكم المخصص اللبي؟

ج: المخصص اللبي كالإجماع والسيرة وغيرهما مما ليس بلفظ، بحيث لا يكون في الكلام إلّا العام؛ وعلم من الخارج أنّ المتكلم لا يريد بعض أفراد العام هو على قسمين: القسم الأول: المخصص اللبي الواضح بحيث يصح عرفا اعتماد المتكلم عليه إذا كان بصدد بيان غرضه في مقام التخاطب؛ بأن يكون حكما عقليا ضروريا، بحيث يعد عرفا من القرائن المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهور للعام ابتداء إلّا في الخاص، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان لبا فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالم متصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّا في الخصوص).

القسم الثاني: إن لم يكن المخصص اللبي كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور للعام في العموم؛ هو على نحوين:

النحو الأول: المخصص اللبي الضروري أي: يحكم العقل بالتخصيص مستقلا، من دون توقف على مقدمات نظرية، وحكمه: لا يجوز التمسك بالعام في هذا القسم لإحراز حكم الفرد المشتبه، كما إذا قال المولى لعبده: «اقتل كل من دخل داري» فيحكم العقل حكما ضروريا بتخصيص أبناء المولى، فصار الكلام في قوة أن يقال: «اقتل كل من دخل داري إلّا أبنائي»، فإذا اشتبه الفرد أنّه من أعدائه حتى يجب قتله أو أنّه من أبنائه كي يحرم قتله، فلا يجوز التمسك بالعام فيه حتى يجري حكم العام عليه، فليس العام حجة فيه، فكذا ليس الخاص اللبي حجة فيه، للشك في انطباق الخاص عليه، فيرجع فيه إلى الأصل العملي على حسب ما يقتضيه المقام، فالكلام فيه هو كالكلام في المخصص المتصل اللفظي في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم الفرد المشكوك،

وهذا ما ذكره بقوله: (وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيه كظهوره فيه، والسّر في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيد حجة ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع).

النحو الثاني: المخصص اللبي النظري، وهو ما يتوقف العلم بالخاص على مقدمات نظرية، فحيث لم يكن المخصص اللبي فيه موجبا لصرف الكلام عن العموم إلى الخصوص؛ بل يكون الكلام قد انعقد له ظهور في العموم، فيجوز التمسك بالعام فيه، لأنّ ظاهر الكلام الصادر عن المتكلم في مقام البيان حجة ما لم يعلم بخلافه، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم جيراني»، وعلم من الخارج أنّه لا يريد إكرام عدوّه منهم. وشك في عداوة واحد منهم بنحو الشبهة المصداقية جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك في عداوته، وذلك لما تقدم غير مرة من: أنّ العام ظاهر في كل فرد من أفرادهِ، وهذا الظاهر حجة ما لم تقم قرينة على إرادة خلافه، فإذا علم بعداوة بعضهم كان ذلك العلم مانعا عن حجية العام فيه للقطع بعدم إرادته منه، وأما احتمال العداوة فلا يمنع عن حجية العام، وهذا ما ذكره بقوله: (بخلافه مثلا إذا قال المولى أكرم جيراني وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: أنّه لا فرق في المخصّص بين كونه لفظياً أو لُبياً، فأمّا أن نقول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيها معاً وأمّا أن نقول بعدم الجواز كذلك؟

ج: حاصل الجواب: إنّ الفرق بين المخصّصين واضح وهو أنّه في اللفظي قد أُلقي إلى المكلف خطابان مثل أن يقول: (اكرم جيراني) ثم يقول: (لا تكرم اعدائي) وهما حجتان، ونسبة كلّ منهما إلى المشكوك من جهة الحجية على حدّ سواء ويكون حاله حال

المخصص اللفظي المتصل الذي لم ينعقد للعام ظهور في العموم، وفي المخصص اللبي قد أُلقي إليه خطابٌ واحد وهو (أكرم جبراني) وجب العمل به، غايته أنه بالقطع ثبت عدم ارادته لأكرام عدوّه وهذا غير مانع من الأخذ بظاهر العام، لأنّه ساقطٌ عن الحجية بالنسبة الى كل فردٍ علم خروجه عن حكم العام وبقي الباقي تحت حجية العام.

ولا يقال: في صورة القطع بعدم إرادة العدو، قد ورد التخصيص للعام. فإنّه يقال: نعم يكون القطع مخصصاً للعام في خصوص من قطع أنّه عدوّ لا فيما شك أنّه عدوّ، فإنّه لا يشملُه إلّا خطاب واحد.

والدليل على التفصيل: هو أنّ الدليل على حجية الظهور هو بناء العقلاء، فمع المراجعة اليهم في المثال المتقدم نراهم لا يُعذّرون العبد في ترك أكرام من شك في عداوته للمولى وتركه العمل بأصالة العموم في مورده ولا يقبلون منه الاعتذار بأنّي احتملت عداوته للمولى، بل يصحّحون عقوبته من المولى حيث خالف العبد الخطاب الموجّه اليه وعصيانه له وكفى في استحقاقه اللوم والعقاب من العقلاء دليلاً على المدعى، وهذا ما ذكره بقوله: (بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً فإنّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لإحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور وبالجملة كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنّه لم يعمه حكماً من رأس وكأنّه لم يكن بعام بخلاف هاهنا فإنّ الحجة الملقاة ليست إلّا واحدة والقطع بعدم إرادة إكرام

العدو في أكرم جيراني مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه).

س: كيف استدل المصنف على إخراج المشتبه في المخصص اللبي عن حكم الخاص بقياس برهاني؟

ج: بأصالة العموم في الفرد المشكوك في الشبهة المصدقية في المخصص اللبي يمكن استكشاف فردية المشكوك للعام وخروجه عن عنوان الخاص بتركيب قياس هذه صورته: إن فلاناً (كعمر بن عبد العزيز) يجوز لعنه بأصالة العموم، وكل من يجوز لعنه فهو ليس بمؤمن؛ فعمر بن عبد العزيز ليس بمؤمن، وهذا ما ذكره بقوله: (بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بني أمية قاطبة^(١) إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن).

س: كيف استدل المصنف لإثبات حكم العام للفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص؟

ج: هذا ما يطلق عليه بالإحراز المشتبه بالأصل الموضوعي، وملخص الكلام في الأصل الموضوعي هو: أن المخصص المنفصل أو المتصل بالاستثناء أو الشرط أو الغاية - مثل: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، أو إن عدلوا، أو إلى أن يفسقوا - لم يوجب تعنون العام بعنوان خاص، فإذا شك في فرد أنه فاسق أو لا فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل يخرج الفرد المشتبه عن الخاص، ويبقى مندرجاً تحت العام، ويترتب عليه حكمه.

(١) كامل الزيارات: ١٧٦، الباب ٧١.

وهكذا الأمر في المثال الذي ذكره المصنف لمورد تنقيح الموضوع بالأصل الموضوعي، وبه يستغنى عن إجراء أصالة العموم في الشبهة الموضوعية والمثال: قال أبو عبد الله عليه السلام في مرسل ابن أبي عمير: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش»^(١) فإذا شككنا في امرأة أنها قرشية أم لا؟ فأنه وإن لم يصح التمسك بعموم المرأة إذا بلغت خمسين سنة إلا أن تنقيح ذلك يمكن بالأصل الموضوعي، فإن هذه المرأة قبل وجودها لم تكن منتسبة الى قريش فبالأصل تكون باقية على عدم انتسابها بعد وجودها فإن كلاً من الوصف والموصوف أمرٌ حادث ومسبقٌ بالعدم، وانتقاض العدم الأزلي بالموصوف بالوجود لا يمنع عن جريان استصحاب عدم الوصف، فيستصحب عدم انتسابها الى قريش بعد وجودها، وبه ينقح بقائها تحت العموم ويثبت في حقها حكم غير القرشية، وهذا الأصل الموضوعي يجري فيما لم يكن المورد من قبيل تعاقب الحالتين، مثل ما اذا عرض على زيد العالم عنواني الفسق والعدالة ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، فإنه في هذا الفرض لا يمكن تنقيح الموضوع، بالأصل الموضوعي ولكن موارده قليلة، ولهذا قال في المتن: (في غالب الموارد)، وهذا ما ذكره بقوله: (إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد، إلا ما شذ ممكننا فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية أو غيرها فهي وإن كانت وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى

(١) الوسائل: باب ٣١ من أبواب الحيض.

خمسین، لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على أنّ المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسین والخارج عن تحته هي القرشية فتأمل (تعرف).

وهم وإزاحة: التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص

س: ما هو التوهم القائل بالتمسك بالعام في غير حالة الشك في التخصيص؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم، يقول: بأنّ الوضوء بعنوانه الأوّلي محكوم بحكم خاص بالوجوب أو الاستحباب، فإذا تعلق به النذر كان له حكم آخر بعنوانه الثانوي أي: عنوان النذر، فإذا فرض إجمال الدليل الدال على ثبوت الحكم للوضوء بعنوانه الأوّلي، ولا يعلم أنّ المراد به هو الوضوء بمطلق الماء ولو كان مضافا أو بالماء المطلق، فلا يصح الوضوء بالماء المضاف، فالمتيقّن هو الوضوء بالماء المطلق، وإذا شك في صحته بالماء المضاف قال بعضهم: يجوز التمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات صحة الوضوء بالمائع المضاف، بتقريب: أنّه يجب الإتيان به وفاء بالنذر، وكل ما يجب الإتيان به كان صحيحا لعدم وجوب إتيان الباطل. فالوضوء بالماء المضاف يكون صحيحا.

ويؤيده: ما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر. فيقال: إذا صح الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر بالنذر مع القطع بطلانها بدون النذر، فصحة الوضوء بالمائع المضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر بطريق أولى.

والوجه في كونه مؤيدا لا دليلا: فلاحتمال أن تكون صحة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر من جهة الأدلة الخاصة كالروايات، وهذا ما ذكره بقوله: (ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقا للنذر بأن يقال: وجب الإتيان بهذا

الوضوء وفاء للنذر للعموم وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات^(١) وفي السفر^(٢) إذا تعلق بهما النذر).
وجواب المصنف على هذا الوهم يحتاج الى بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: العناوين، التي هي معرفات ومشخصات للأفعال والتي هي متعلقات الأحكام على قسمين، أحدهما: العناوين التي تكون ثابتة للشيء بلحاظ ذاته كالوضوء والصلاة وشرب الخمر وهكذا، وثانيهما: العناوين التي تكون ثابتة للشيء بلحاظ أمر آخر خارج عن ذاته مثل النذر والشرط والعسر والضرر، والأول يُسمى بالعناوين الأولية والثاني بالعناوين الثانوية.

المقدمة الثانية: إنّ العناوين الثانوية على قسمين: لأنّه تارة يعتبر فيها أن يكون المتعلّق ذا حكم بحسب العنوان الأولي كإطاعة الوالدين والزّوج، المعتبر فيها كون المتعلّق مباحاً شرعاً، فإن كان ما أمر به حراماً لا يجوز اطاعتها، اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأخرى: لا يعتبر أن يكون المتعلق ذا حكم خاص كالبهيمة الموطوءة التي لا يعتبر في حكمها أن تكون محكومة بحكم خاصّ بعنوانها الأولي.

وعلى أساس هاتين المقدمتين نقول: إنّ النذر من القسم الأول من العناوين الثانوية الذي يعتبر في متعلقه أن يكون راجحاً بالعنوان الأولي، ومع قطع النظر عن تعلق النذر به، وإلا فلا يجب الوفاء بذلك النذر، فعليه لا بدّ من احراز رجحانه الشرعي حتى يصحّ تعلق النذر به، وإذا شك في رجحان متعلق النذر ذاتاً لا يصح الرجوع الى عموم وجوب الوفاء بالنذر، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، الذي تقدم حكمه وهو عدم جوازه، كما هو الحال في إطاعة الوالدين، فلو أمراه بما يشك مشروعيته ليس

(١) التهذيب ٥: ٥٣، الاحاديث ٨ الى ١٠ من باب ٦ المواقيت.

(٢) التهذيب ٤: ٢٣٥ الحديث ٦٣ و ٦٤ من باب ٥٧ حكم المسافر والمريض في الصيام.

له أن يتمسك بعموم ما دل على وجوب اطاعة الوالدين، ويثبت بذلك كون متعلق الأمر مشروعاً لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أن يقال: أنّه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنّه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته).

ثم استدراك على ما أفاده في التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات «فيما إذا كان الشك من غير جهة تخصيصها» - أي: تخصيص العمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية.

وحاصل الاستدراك: أنّه لا مانع من التمسك بعموم الدليل في إثبات جواز الشيء بعد إحراز القدرة عليه في القسم الأوّل من قسمي ثبوت الحكم للشيء بعنوانه الثانوي وهو: ثبوت الحكم له بعنوانه الثانوي مطلقاً أي: من دون اشتراطه بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولي كحرمة الفعل الضرري، حيث أنّها ثابتة للضرر الذي هو عنوان ثانوي من دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الأولي، فإذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان في المنذور في انعقاد النذر، أو الإباحة في موضوع وجوب إطاعة الوالد، وشككنا في اعتبارهما فيهما، فلا مانع من التمسك بعموم دليلي وجوب الوفاء بالنذر، وإطاعة الوالد لوجوبهما؛ لكون الشك حينئذ شكاً في التخصيص، فلا مانع من التمسك بعمومهما لنفي اعتبار الرجحان والإباحة في موضوعيّ النذر والإطاعة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم

دليلها في الحكم بجوازها وإذا كانت محكمة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاخمة بين المقتضيين ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب والآخر للحرمة مثلاً).

س: ما هو جواب المصنف على التأييد اللذين ذكرهما صاحب التوهم وهما صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر وصحة الصوم في السفر بالنذر بناءً على ما هو؟
ج: أجاب عنهما بوجوه.

الوجه الأول: إننا نستكشف من النص الوارد في المسألتين أن الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر في نفسيهما راجحان مع قطع النظر عن النذر ولولاه لحكمنا ببطلانهما في كلتا المسألتين، كما عليه بعض الفقهاء للنهي عنهما خصوصاً مع تنظير الإحرام قبل الميقات في الروايات بالصلاة قبل الوقت، فصحة النذر فيهما يكون من الوسطة في الإثبات، لا الوسطة في الثبوت، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناءً على عدم صحته فيه بدونه وكذا الإحرام قبل الميقات فإنما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات).

إن قيل: لو كان الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر راجحين ذاتاً، مع قطع النظر عن النذر، كان اللازم ورود الأمر بهما وجوباً أو استحباباً بمقتضى الرجحان الذاتي فيهما مع أنه لم يرد أمر بهما، وهذا ينافي مع رجحانها ذاتاً؟

والجواب: لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لأجل مانع عن ذلك، أمثال وجود المشقة فيهما أو مزاحمتها لما هو الأهم منهما، وبتعلق النذر بهما يرتفع المانع مقارناً معه، لا بعد تعلق النذر بهما، وإلا يلزم الإشكال المتقدم (تعلق النذر بالمرجوح)، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر).

الوجه الثاني: على تقدير عدم وجود الرجحان الذاتي فيهما مع قطع النظر عن النذر، لا مانع من حدوثه بطرّو عنوانٍ راجحٍ على كُلِّ منهما ملازماً للنذر أو مقارناً معه كشفناه بدلالة الاقتضاء، وهذا ما ذكره بقوله: (وإمّا لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون: (الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت)).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال على الوجه الثاني من الجواب من أنّ الرجحان المذكور لا يكون كافياً لتشريع الإحرام قبل الميقات أو الصوم في السفر، لأنّهما عباديّان متوقفان على قصد القرابة ووجوب الوفاء بالنذر وما يشبهه من الوفاء بالشرط والعقد والعهد توصّلي يكفي في الإمتثال إتيان المتعلق بأيّ وجه اتّفق وبأيّ داع أتى به وإن لم يكن ملتفتاً به حين الاتيان فضلاً عن القصد به؟

ج: حاصل الجواب: إنّ الإشكال يرد اذا كانت عباديتهما ناشئة عن الأمر بالنذر، وليس الأمر كذلك بل هي ناشئة عن العنوان الراجح الطارئ والملازم مع تعلق النذر بهما، وقد كشفنا عن ذلك بما دلّ على صحّتهما مع تعلق النذر بهما، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: لا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عباديتهما ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان.

فإنّه يقال: عباديتهما إنّما تكون لأجل كشف دليل صحّتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما).

الوجه الثالث: لو قطعنا النظر عن الوجهين المتقدمين، نقول: لا مانع من الالتزام بتخصيص عموم ما دلّ على اعتبار الرّجحان في متعلّق النذر في خصوص هذين الموردين، ونقول: بأنّ المعبر في النذر أن يكون متعلقهما راجحاً في نفسه إلا في خصوص هذين الموردين، كما هو الحال في سائر العمومات المخصصة، فإنّ النسبة بين ما دلّ على اعتبار الرجحان في النذر وما دلّ على صحة النذر للإحرام قبل الميقات

والصوم في السفر: العموم والخصوص المطلق، وحيث أنّهما من العباديات فإنّ المكلف يتقرب بالرجحان الحاصل بسبب النذر، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلاّ أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر بإتيانها عباديا ومتقربا بهما منه تعالى فإنّه وإن لم يتمكن من إتيانها كذلك قبله إلاّ أنّه يتمكن منه بعده ولا يعتبر في صحة النذر إلاّ التمكن من الوفاء ولو بسببه فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله

- ١ - سراية إجمال المخصص المجمل إلى العام حقيقة في الصورة الأولى والثانية من صور الشبهات المفهومية.
- ٢ - سراية إجمال المخصص المجمل إلى العام فقط في الصورة الرابعة.
- ٣ - عدم السراية أصلا في الصورة الثالثة.
- ٤ - عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية مطلقا.
- ٥ - إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي إذا كان التخصيص بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل.
- ٦ - عدم جواز التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية لإثبات صحة الفرد المشكوك، فيما إذا كان الشك من غير جهة احتمال التخصيص.
- ٧ - جواز التمسك بالعام في المصادق المشتبه في المخصص اللبّي، إذا لم يكن خروجه عن العام واضحا.

بقي شيء: في إحراز عدم فردية شيء للعام بأصالة العموم

س: ما هو محل النزاع في هذا البحث؟

ج: بيان ذلك: لو قال المولى: «أكرم العلماء»، ثم علمنا من خطاب آخر أو إجماع ونحوه: حرمة إكرام زيد؛ ولكن نشك في أن زيدا من العلماء، وحرمة إكرامه تخصيص بالنسبة إلى العام أم ليس من العلماء فلا تخصيص، فالشك في التخصيص بعد العلم بمراد المولى يدور بين التخصيص والتخصص وهو فيما علم بعدم كون زيد محكوما بحكم العام، لكن شك في أن عدم كونه محكوما بحكم العام هل هو لعدم كونه فردا للعام فهو خارج عن العام موضوعا، هذا معنى التخصص. أو أنه فرد له لكنه غير محكوم بحكمه فهو خارج عنه حكما فقط. وهذا هو التخصيص.

فيقع البحث في أنه هل يجوز التمسك بالعام وإجراء أصالة عدم التخصيص ليثبت إنَّ المشكوك ليس من أفراد العام أم لا يجوز؟ وهذا خلاف التمسك بالعام في سائر الموارد؛ لأنَّ ذلك إنما هو لإحراز الحكم مع العلم بمصادقية الفرد المشكوك للعام، وهنا يكون الأمر بالعكس تماما، وهذا ما ذكره بقوله: (وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه وشك في أنه عالم أو ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام).

وثمررة البحث: أنه على القول بجريان أصالة العموم فيه واثبات أنه ليس بعالم يترتب آثار غير العالم غير حرمة الإكرام عليه، وعلى القول بعدم الجريان فيثبت في حقه التخصيص ويترتب عليه خصوص حرمة الاكرام ولا يترتب عليه سائر الآثار.

س: ما هو إشكال المصنف على إجراء أصالة عدم التخصيص في العام لإحراز عدم فردية المشتبه له؟

ج: الإشكال هو: أن أصالة العموم من الأصول اللفظية الثابت اعتبارها ببناء العقلاء، وحيث إن بناء العقلاء دليلٌ لُبِّي لا بدّ من الإقتصار فيه على المتيقن، والمتيقن منه هو ما اذا علمنا بمصادقية فردٍ للعام وشككنا في خروجه عن حكم العام، وأما في عكس ذلك، وهو ما اذا كان فرديته للعام مشكوكاً فلم يثبت بناؤهم فيه على الإعتماد عليها، وهذا ما ذكره بقوله: (فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه).

س: بيّن التوهم القائل بأن الأصول اللفظية بما فيها أصالة العموم كُلُّها من الأمارات فتكون مثبتاتها حجة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إن الأصول اللفظية بما فيها أصالة العموم كُلُّها من الأمارات فتكون مثبتاتها حجة، فإذا كان لمجرى تلك الأصول لوازم عقلية أو عادية لا بدّ من ترتيبها كما تترتب اللوازم الشرعية، وليس من الأصول العملية التي لا يترتب عليها إلا اللوازم الشرعية، فعليه لو علمنا بعدم وجوب اكرام زيد أن من لوازمه العقلية عدم كونه عالماً فلا بد من ترتيبه عليه.

وأجاب المصنف: بأن الأصول اللفظية وإن كانت من الأمارات إلا أنّها تختلف عن بقية الأمارات، لأنّ دليلها منحصر في سيرة العقلاء فلا بدّ من الاقتصار في ترتيب ثمراتها على ما قامت السيرة عليه، وهذا الأثر مما لم تقم عليه سيرة العقلاء، فعليه لا بد من الاقتصار في العمل بأصالة العموم على صورة العلم بدخول الفرد في العموم والشك في خروجه عن حكم العام، وهذا ما ذكره بقوله: (والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة إلا أنّه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم جواز التمسك بأصالة العموم؛ لإثبات خروج فرد عن العام تخصيصاً لا تخصيصاً في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.

الفصل الخامس: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: هذه المسألة من صغريات قاعدة: وجوب الفحص عن المعارض الأقوى للدليل، ولا بدّ من البحث هنا في مقامين:

الأول: في وجوب الفحص.

والثاني: في مقداره على تقدير وجوبه.

والبحث في المقام الأول يقع في موضعين:

أحدهما: في وجوب الفحص عند احتمال المخصص المنفصل.

وثانيهما: في وجوبه عند احتمال المخصص المتصل.

والكلام في المقام الأول: وهو وجوب الفحص عن المخصص في الجملة، لكن قبل الولوج في ذكر الدليل لمختاره ابتداءً المصنف بتحرير محلّ النزاع، ولكي يتضح ذلك ينبغي بيان أمور:

الأمر الأول: وقع الكلام في أنّ الاصول اللفظية كأصالة العموم هل تكون حجة ببناء العقلاء تعبدًا، أو لأجل افادتها الظن النوعي؟ والصحيح الأول ولهذا تكون حجة وإن ظنّ بالخلاف، فضلًا عن عدم حصول الظن بالوفاق، فما عن الوافية من استدلال بعضهم على عدم الجواز بعدم حصول الظن بالمراد إلّا بعد الفحص عن المخصص مبنيّ على مبناه، وهو ضعيفٌ.

الأمر الثاني: بأصالة العموم يحصل الظهور للفظ على طبقها لمن حصل عنده وهو حجة، سواء كان من حصل عنده مشافهًا أم غير مشافه، مقصودًا إفهامه أم لم يكن قصد إفهامه، فما عن المحقق القمي رحمته الله من الاستدلال على عدم الجواز من أنّ أصالة العموم

حُجَّةٌ في حق المشافهين وليست بحجة لمن لم يقصد إفهامه فهو مبنيٌّ على قوله باختصاص حُجِّية الظواهر بمن قصد إفهامه. وسيأتي الكلام في هذا التفصيل في بحث حُجِّية الظواهر إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: إنَّ الرجوع الى أصالة العموم يكون فيما لم يكن عالماً بالتخصيص تفصيلاً وإجمالاً، فإن كان عالماً بالتخصيص تفصيلاً وجب العمل بالمخصص، فلا مجال حينئذٍ لأصالة العموم، وإن كان عالماً به إجمالاً فهو وإن وجب الفحص عليه إلا أنَّه يكون بمقدار ما علم به إجمالاً، فإذا انحل العلم بالعُثور على مقدار المعلوم بالإجمال سقط وجوبه، وبهذا يظهر ضعف ما استدل بعضهم على عدم الجواز: بأننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات لعموم الكتاب والسنة فيما بأيدينا من الأمارات، ولا بدَّ من الخروج عن عُمدة هذا العلم بالفحص عن تلك المخصّصات حتى ينحل العلم ويتبدل العلم الإجمالي بالشك البدوي، كما هو الحال في كُلِّ علم إجمالي تردّد اطرافه بين الأقل والأكثر، فإنَّه بالعثور على المقدار المتيقن الذي هو الأقل ينحل العلم الإجمالي ويكون الأكثر شبهة بدوية يجري فيه الأصل، وهذا يختلف عما هو مورد البحث، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟

فيه خلاف وربما نفى^(١) الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعى الإجماع^(٢) عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام أنَّه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس).

(١) الغزالي في المستصفى ٢: ١٥٧.

(٢) مطارج الانظار: ١٩٧.

س: ما هو منشأ الاختلاف في وجوب الفحص عن المخصص؟

ج: منشأ الاختلاف هو في مبنى وجوب الفحص لا في أصل وجوبه، فاختلفوا على أقوال: فذهب بعض: إلى عدم حجية العام قبل الفحص؛ من جهة أنّ حجية أصالة العموم من باب الظن الفعلي، ولا يحصل الظن الفعلي بالمراد إلّا بعد الفحص. وذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّه من جهة أنّ الأصل المذكور حجة فيما إذا لم يعلم بتخصيص العام ولو إجمالاً، وقد علم ذلك إجمالاً، فلا يكون حجة قبل الفحص.

واختار المصنف التفصيل بين ما إذا كان العامّ معرضاً للتخصيص فيجب الفحص فيه، وما إذا لم يكن معرضاً للتخصيص فلا يجب الفحص فيه عن المخصص، والمراد من كون العام معرضاً هو ما إذا كان دأب المتكلم أن يذكر المخصص والمقيّد منفصلاً عن العام أو المطلق، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وعلى خلاف عادة غالب المتكلمين حيث يذكرون العام والخاص جميعاً في كلام واحد.

واستدل عليه: بأنّ الدليل على حجية ظواهر كلام المتكلمين منحصر في بناء العقلاء، فلا بدّ من اتباع سيرتهم في محاوراتهم، والمقطوع به أنّهم لو علموا بأنّ عادة المتكلم على ذكر المخصص والمقيّد منفصلاً عن العام والمطلق لا يعملون بذلك العام أو المطلق من دون تثبت وتروّي، بل يؤجلون الأخذ بهما إلى ما بعد التفتيش والتفحص عن المخصص والمقيّد ويلومون كلّ من أخذ بظاهر ذلك الكلام بدون فحص، بل لو فرض الشك في أنّ بنائهم في ذلك الحال على الحجية أو عدمها كان اللازم أيضاً البناء على عدم الحجية، لما سيأتي من أنّ الأصل عدم الحجية إلّا إذا ثبتت الحجية، هذا بالنسبة إلى العمومات مع احتمال التخصيص أو المطلقات مع احتمال التقييد، وأما بالنسبة إلى المجازات وقرائنها فلا بدّ من البناء على أصالة الحقيقة من دون حاجة إلى الفحص عن القرينة، لأنّ دأب الشارع على ذكر قرائن المجاز متّصلاً كما هو الحال عند سائر المتكلمين.

وساق المصنف الإجماع مؤيدا لدليله حيث ذكر أنه ادعي الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، وهذا ما ذكره بقوله: (فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشك، كيف وقد ادعي الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى).

وأما الشق الثاني من التفصيل: وهو ما اذا لم يكن العام في معرض التخصيص، كما هو الحال في غالب العمومات الجارية في السنة أهل المحاورة لا يشترط العمل به أن يفحص عن المخصص، بناءً على ما هو الصحيح من أن حُجَّة الظواهر يكون من باب التعبد، ويؤكد ذلك قيام السيرة القطعية على العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص من دون توقف، كما أن السيرة على حمل اللفظ على الحقيقة من دون فحص عن قرينة المجاز، نعم بناءً على أن حُجَّة الظواهر من باب إفادتها الظن النوعي فإنه يمكن أن يقال بلزوم الفحص قبل العمل بالعام لعدم حصول الظن بدونه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص).

س: ما هو مقدار الفحص اللازم عن المخصص؟

ج: هذا هو البحث في المقام الثاني: وهو مقدار الفحص اللازم، ذكر المصنف أن ذلك يختلف بحسب اختلاف الأنظار في وجه وجوب الفحص، لأن المقدار اللازم من الفحص تابع لدليل وجوبه، فعلى مختاره من قيام السيرة على الفحص عند ما كان معرضاً للتخصيص فإن المقدار اللازم منه خروج العموم بسبب الفحص عن المعرضية له وصيرورته كسائر العمومات الصادرة عن أهل المحاورة

وإن كان دليله العلم الإجمالي: فالمقدار اللازم ما ينحل به العلم الإجمالي، وإن كان دليل الوجوب عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص: فالمقدار الواجب منه: ما يوجب الظن بكون العام هو المراد.

وإن كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجية الخطابات على غير المشافهين لها: فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الدليل على الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الإجمالي به^(١) أو حصول الظن بما هو التكليف^(٢) أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى).

س: هل مورد الفحص المخصص هو المنفصل أم المتصل؟

ج: مورد وجوب الفحص الذي وقع فيه الخلاف هو المخصص المنفصل. وأما المخصص المتصل المحتمل احتفاف العام به؛ كما إذا احتمل اكتناف العلماء في نحو: «أكرم العلماء» بالعدول مثلاً، واختفاؤه عنّا، فلا يجب الفحص عنه؛ بل يجوز العمل بلا فحص، والوجه في ذلك: أن احتمال المخصص المتصل كاحتمال قرينة المجاز يدفع بالأصل؛ بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينة المجاز؛ بناء على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، ويدفع ذلك بأصالة الحقيقة، فحال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينة المجاز؛ بل عينه، فيشملة اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينة ولو قبل الفحص عنها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال

(١) استدل بهذا الوجه الشيخ رحمه الله مطارح الانظار: ٢٠٢.

(٢) انظر زبدة الاصول: ٩٧.

احتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى).

إيقاظ: الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية

س: ما الفرق بين الفحص في الأصول اللفظية والأصول العملية؟

ج: حاصل الفرق: إنّ الفحص في المقام إنّما هو عن المانع المزاحم لحجية الدليل، مع ثبوت المقتضي لها وهو: ظهور العام في العموم وهو حجة فعلية، فالفحص لرفع احتمال وجود المانع عن الحجية، وهذا بخلاف الفحص في الشبهات البدوية في موارد التمسك بالأصول العملية، فإنه لتتميم المقتضي.

أما أصالة البراءة العقلية فواضح؛ لأنّ الفحص في الأصول العقلية محقق لموضوعها وهو عدم البيان المأخوذ موضوعا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة: أنّ إحراز عدم البيان موقوف على الفحص، لأنّ الفحص في الأصل العقلي محقق لموضوعه وهو عدم البيان، وكذا يجب الفحص في موارد الأصول العملية الشرعية؛ كأصالة البراءة.

إن قيل: إنّ إطلاق دليل الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب ينفي وجوب الفحص فيها وذلك لأنّ مثل «رفع ما لا يعلمون» مطلق ولم يقيد بالفحص، فحينئذ لو شك في دخله في التمسك بهما أمكن نفيه بالإطلاق المذكور.

والجواب: الإجماع بكلا قسميه من محصله ومنقوله قد قام على تقييد إطلاق دليل الأصل الشرعي بالفحص، وبضميمة الإجماع يتحقق موضوع الأصلين، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الأصول العملية حيث إنّ هاهنا عما يزاحم الحجة بخلافه هناك فإنّه بدونه لا حجة، ضرورة أنّ العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة

عليها من غير برهان والنقل وإن دل على البراءة أو الاستصحاب في موردتهما مطلقا، إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص إذا كان في معرض التخصيص.
- ٢ - مقدار الفحص اللازم: ما يخرج به العام عن معرض التخصيص.
- ٣ - الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية من حيث الفحص: أن الفحص في الأول: إنما هو عن المانع، والفحص في الثاني: محقق لموضوعها؛ إذ لو لا الفحص لم يتحقق عدم البيان وهو موضوع البراءة العقلية، ولا عدم العلم بالحجة وهو موضوع البراءة الشرعية.

الفصل السادس: هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر؟

س: ما هو المقصود من الخطابات الشفاهية؟ وما هو محل النزاع؟

ج: المقصود من (الخطابات الشفاهية): هي الخطاب العام الكلام المقترن بأداة الخطاب، أو ما يكون بحكمه، ولا تشمل الخاص مثل: «يا أيها النبي» أو «يا نساء النبي» ولا مثل: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(١).

وقد وقع الكلام في أن تلك الخطابات مختصة بالحاضر في مجلس التخاطب أو يعم الغائبين أو يشمل المعدومين أيضاً، والقائل بالتعميم بين من صرح بكونه على نحو الحقيقة اللغوية وبين من قال بالشمول الشرعي، كما عن الفاضل الراقي رحمته الله، وبين من لم يصرح بكُلٍّ من الأمرين كما عن الوافية، وبين من قال بكونه على نحو المجاز كما عن التفتازاني، أو أنه على نحو التنزيل والادعاء كما عن المشهور.

ومحل النزاع، على أنحاء:

أحدها: أنه هل يصح تكليف المعدوم بلفظٍ مشتملٍ على الخطاب على نحو تكليف الموجود أم لا؟

ثانيها: هل يصح مخاطبة غير الحاضر (غائباً كان أو معدوماً) سواءً خاطبه مستقلاً مثل أن يقول: (يا ولدي الذين سيولدون) أو خاطبه مع الموجود ويقول: (يا ولدي الموجود منهم والمعدوم) أم لا؟

ثالثها: هل إن الألفاظ الواقعة عقيب الأداة مثل (المؤمنون) يشمل المعدوم على نحو الحقيقة أو لا؟ بل لا بد من نصب قرينة على ذلك، وبدونها لا بد من حملها على

خصوص الموجودين، والبحث على النحو الأخير يكون لفظياً وراجعاً الى تعيين مدلول اللفظ وضعاً بخلاف النحويين الأولين، فأنه عقلي وراجعٌ الى التحسين والتقبيح العقليين، وسيأتي الكلام فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا، أو في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوع للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم وعدم صحتها أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة. ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً وعلى الوجه الأخير لغوياً).

س: يصحّ تكليف المعدوم بلفظٍ مشتملٍ على الخطاب على نحو تكليف الموجود أم لا؟

ج: هذا هو النحو الأول، وحاصله: تارةً يكون المراد من التكليف الطلب الحقيقي وما هو بالحمل الشائع طلباً بالغاً مرتبتي البعث والزجر الفعليين، وأخرى يكون المراد منه ما هو المشتمل على الطلب انشاءً ومجرداً عن البعث والزجر الفعليين.

فعلى الإحتمال الأوّل: فلا ريب في استحالة البعث والزجر الفعليين بالنسبة الى المعدوم أو من كان بحكم المعدوم كالطفل الصغير الذي لا يدرك شيئاً، لأنّ البعث أو الزجر التشريعيان بمنزلة البعث أو الزجر التكوينيّان، فكما يستحيل تعلق التكويني منهما للمعدوم لاستلزام البعث أو الزجر الانبعاث والانزجار خارجاً كذلك التشريعيان فإنهما قائمان مقام التكوينيّين منهما.

وأما على الإحتمال الثاني: وهو أن تعلق الطلب الإنشائي للمعدوم بلا بعث وزجر ممكن لا استحالة فيه أصلاً، لأنه لم يكن لأجل إيجاد الداعي في نفس المكلف حتى يستحيل وإنما هو مجرد انشاء حكم بداعي من الدواعي، وقد يكون بداعي عقلائي خارجاً عن اللغوية كتقليل الإنشاءات - وإذا فرض صدوره من الحكم لا بد وأن يحمل على أن هناك غرضاً عقلائياً في انشاء الحكم للمعدوم - فهو بمكانٍ من الإمكان، فإنه ينشئ الحكم قانونياً وبنحو القضية الحقيقية حتى يكون بالنسبة الى المكلف الموجود والجامع للشرائط فعلياً، وبالنسبة الى غيره يبقى على إنشائيته الى أن يوجد وتجتمع فيه شرائط التكليف العامة والخاصة ويصير في حقه فعلياً، وهذا على طبق الحكمة والمصلحة خصوصاً، وإنّ الانشاء خفيف المثونة لا يتوقف على وجود مكلف بالفعل، نعم لا بد أن يكون لغرض عقلائي وعن ملاك ومصلحة حتى لا يكون لغواً.

نظير انشاء التملك في الوقف على البطون فإنه انشاء لا حقيقة، فحال الإنشاء الطلبي حال الانشاء الغير الطلبي، فلا مانع من انشاء التملك للمعدوم كما في الوقف على البطون بإنشاء واحد، وبالنسبة الى البطن الموجود يكون التملك فعلياً، وبالنسبة الى المعدوم يبقى على إنشائيته فاذا وجد بطنٌ صار التملك بالنسبة اليه حقيقياً إن كان جامعاً للشرائط، فهم يتلقون الملك من الواقف بعقده لا من البطن السابق فالعقد يكون مؤثراً بالنسبة الى البطن الموجود بالفعل، وبالنسبة الى المعدوم يكون بالقوة، وفائدته: أنه يستغنى بذلك عن انشاء جديد حين تحقق الموضوع جامعاً للشرائط.

ولا يخفى أن ما ذكره من صحة انشاء الطلب بالنسبة الى المعدوم انشائياً بالقوة وبالاستعداد فيما كان انشاء الطلب مطلقاً، وأما اذا كان مقيداً بوجود المكلف مع جامعته للشرائط مثل أن يقول: (يجب على كل انسانٍ إن وجد وكمل عنده الشرائط كذا) فإن الأمر يكون أوضح، بل يمكن أن يكون الطلب فعلياً بهذا النحو بناءً على إمكان تقييد الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، كما عليه المصنف، وأما على القول بعدم

إمكانه فلا يكون الطلب حقيقياً، ثم إنَّ التقييد قد يكون واقعاً في انشاء التملك، وأمّا بالنسبة الى انشاء الطلب في الشرعيات فهو مجرد فرض لا يكون له وجود في الخارج، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنَّه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الوجود ضرورة، نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلاً، فإنَّ الإنشاء خفيف المئونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الوجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر فتدبر.

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون فإنَّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر في حق الوجود منهم الملكية الفعلية ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، إلّا استعدادها لأنَّ تصير ملكاً له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف وجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان).

س: هل يحسن عقلاً مخاطبة من هو معدوم في حال الخطاب أم لا؟

ج: هذا هو الكلام في النحو الثاني من البحث: وهو هل يصح عقلاً مخاطبة من هو معدوم وغائب في حال الخطاب أم لا؟ الصحيح: لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب عن مجلس الخطاب فضلاً عن المعدوم، بل لا يعقل ايجاد الخطاب الحقيقي الذي هو توجيه الكلام الى الغير بقصد التفهيم من دون مخاطبة حاضر متوجه الى الكلام وملتفت اليه، وإنَّما يعقل ذلك تنزيلاً، بأن يُنزَل الغائب أو المعدوم منزلة الحاضر الملتفت ويوجه اليه الكلام، هذا بناءً على أنَّ تفهيم الغير مأخوذ في مفهوم الخطاب، وأمّا اذا قلنا بأنَّه غير مأخوذ فيه كان لصحته بالنسبة الى المعدوم فضلاً عن الغائب مجال،

وهذا ما ذكره بقوله: (وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم، بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه).

س: هل أنّ الألفاظ الواقعة عقيب الأداة تشمل الغائب والمعلوم بحسب الدلالة اللفظية أم لا؟

ج: إنّ الموضوع له بمقتضى الظهور العرفي لأدوات النداء وضمير الخطاب وما يفيد معناهما هو الخطاب الحقيقي، فلا بدّ من أن يكون المراد من المدخول مثل (المؤمنون) في قوله: (يا أيها المؤمنون) خصوص الحاضر منهم لأجل لزوم التطابق بين الأداة والمدخول وإلا يلزم الاستعمال في غير ما وضع له اللفظ، لما عرفت من أنّ الخطاب الحقيقي لا يعقل توجيهه الى المعلوم، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد انقح أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين).

س: ما هو مراد المصنف من قوله: اذا فرضنا إرادة المتكلم العموم من المدخول وشموله لغير الحاضرين، لا بدّ وأن يكون مراده من الأداة أيضاً العموم مجازاً؟

ج: اذا فرض ارادة المتكلم العموم من المدخول وشموله لغير الحاضرين لا بدّ وأن يكون مراده من الأداة أيضاً العموم مجازاً بمقتضى لزوم التطابق بين الأداة والمدخول ويكون عموم المدخول قرينة المجاز للأداة، وبالجملّة: لا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر في أحد الأمرين: أحدهما: حمل الأداة على الخطاب الغير الحقيقي، ثانيهما: حمل المدخول على إرادة خصوص الحاضرين، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّ قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره).

ثم استدرك المصنف لبيان: أنَّ ما ذكر من لزوم ارتكاب أحد محذورين على سبيل منع الخلو إنما يلزم إذا قلنا بأنَّ الأداة موضوعة للخطاب الحقيقي، ولكنه قابلٌ للمنع؛ لما عرفت في بحث معنى الأمر: أنَّ أداة الاستفهام والتمني والترجى والخطاب حالها حال الصيغة من أنَّها جميعاً موضوعة لإنشاء تلك المعاني، فكما إنَّ صيغة (افعل) موضوعة لإنشاء الطلب بها بأحد الدواعي تكون أداة الخطاب أيضاً موضوعة للخطاب الإنشائي الإيقاعي بدواعٍ مختلفة: فتارةً يكون الداعي له الخطاب الحقيقي، وأخرى يكون الداعي له إظهار التأسف، مثل قول الشاعر:

يا كوكباً ما كان أقصر عمر
وكذا تكون كواكب الأسحار

وثالثة: يكون الداعي له التشوق مثل قول الشاعر:

يا آل بيت رسول الله حُبِّكم
فرض من الله في القرآن أنزله

ومن المعلوم إنَّ اختلاف الدواعي لا يوجب المجازية، وهذا ما ذكره بقوله: (لكن الظاهر - عدم وضع الخطاب للخطاب الحقيقي، بل الإيقاعي، فيستعمل فيما وضع له أي الإيقاعي بدواعٍ مختلفة فلا يقتضى وضعاً اختصاص المدخول بالحاضر).

ثم استدرك ثانياً: عما ذكره من أنَّ أداة الخطاب موضوعة للخطاب بها إنشاءً بداعٍ من الدواعي: من أنَّه في صورة الإطلاق لا بدَّ من حملها على إرادة الخطاب الحقيقي لما تقدّم من أنَّ الصيغة وإن كانت موضوعة لإنشاء الطلب بها إلاَّ أنَّه بسبب الانصراف حصل لها ظهورٌ ثانوي في إرادة الطلب الحقيقي، فإنَّ كان داعي المتكلم غير الطلب الحقيقي لا بدَّ من نصب القرينة عليه، وحال الخطاب حال الصيغة، لأنَّ له ظهوراً ثانوياً انصرافياً في إرادة الخطاب الحقيقي ولا بدَّ من حمل اللفظ عليه إلاَّ إذا كانت قرينة على إرادة غيره، كما إنَّ الأمر في أدوات الاستفهام والترجي والتمني وغيرها كذلك فإنَّها تحمل على إرادة الحقيقي من تلك المعاني إلاَّ إذا منع عن ذلك قرينة صارفة.

ولا يخفى أنَّ القرينة الصارفة عن المعنى الانصرافي موجودة في الخطابات التي تذكر بعدها الأحكام الشرعية مثل: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وهي ما يعلم بداهة من اشتراك الناس جميعاً في ذلك الحكم وأثمّ مكلفون بذلك جيلاً بعد جيل الى يوم القيامة، فبهذه القرينة ترفع اليد عن الظهور الانصرافي ويحمل على الخطاب الإنشائي لما يعم الموجود والمعدوم.

والشاهد على ثبوت القرينة الصارفة في الخطابات الشرعية، هو ما نراه من وقوع مثل تلك الخطابات في التنزيل وكلام النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، مع أنَّ المقصود من الخطاب هو جميع الناس إلى يوم القيام، من غير قرينة وعناية، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة^(١) من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: (يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا) و(يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب.

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية ولا للتنزيل والعلاقة رعاية).

س: ما هو جواب المصنف للتوهم القائل بأنَّ إرادة العموم من تلك الخطابات لا شاهد لها في إرادة الإيقاعي منها إذ يمكن أن تكون مستعملة في الخطاب الحقيقي مع رعاية عناية في إرادة العموم من المدخول بتنزيل الغائب والمعدوم

منزلة الموجود، وهذا التنزيل مرتكز في الأذهان وهذه الدعوى من الشيخ الأنصاري حيث ادعى أنّ التنزيل مرتكز؟

ج: لو كان هذا التنزيل مرتكزاً في الذهن لزم أن يلتفت إليه عند التوجه إليه والتفتيش عنه كما هو الحال في المرتكزات المغفول عنها فإنّها بالتأمل يظهر كونها مرتكزة، وإلا لا طريق إلى إحراز ارتكازيتها، مع أنّ ما ذكر لم يظهر بالالتفات والتوجه إليه وهذا يكشف عن عدم كون هذا التنزيل مرتكزاً ولا دليل عليه.

لو أصرّ الخصم على أنّ الموضوع له - أداة الخطاب - هو خصوص الخطاب الحقيقي لا بد من الالتزام بأنّ الخطابات الإلهية مختصة بالمشافهين ولا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين إلا إذا قامت قرينة على إرادة التعميم، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الخطاب بأداة كما هو الغائب، أو بتوجيه الخطاب إلى الكل مثل: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(١) وهذا ما ذكره بقوله: (وتوهم كونه ارتكازياً يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح).

وإنّ أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة غيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنّ عدم صحة خطاب الغائب والمعدوم مختصّ بأمثالنا وأمّا الشارع المقدس المحيط علمه بالموجود في المستقبل على نحو علمه بالموجود في الحال، فلا مانع من توجيه خطابه إلى من يوجد في المستقبل ومن وجد في الحال بلفظ واحد؟

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنّ إحاطته الشهودية للموجود في المستقبل لا يسوّغ الخطاب التكليفي لهم لعصورهم، لأنّ الخطاب التكليفي لا بدّ من أن يوجه الى الموجود المستجمع للشرائط، فالمانع هو قصور المكلف، لا نقص المكلف - بالكسر - وهذا ما ذكره بقوله: (ضرورة أنّ إحاطته تعالى لا يوجب صلاحية المعدوم، بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى).

الوجه الثاني: إنّ نفس الخطاب لكونه موجوداً لفظياً ومن الأمور الغير القارة المتصرمة الوجود غير قابل للبقاء الى أن يوجد المعدوم ويسمع ذلك الخطاب، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّ خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة).

ثم ذكر المصنف: بأنّ ما ذكر من وجوه الحلّ للإشكال في الخطابات الشفاهية هو ما اذا قلنا بأنّ المخاطب في تلك الخطابات هو عامّة المكلفين وأنّ النبي الكريم ﷺ هو المبلّغ من عند الله سبحانه، وأمّا اذا قلنا بأنّ الخطابات متوجهة اليه صلوات الله عليه حقيقة - إلهاماً أو وحياً - فلا محيص إلّا عن الالتزام بحمل الخطاب على الإيقاعي منه، إمّا حقيقة كما نقوله، أو مجازاً في الكلمة كما يقوله الآخرون، حتى يتطابق المدخول مع الأداة، لأنّ (المؤمنون) أو (الناس) وأمثالهما من الفاظ العموم، لا يطلق على الفرد إلّا مجازاً فلا يكون الحكم المذكور بعدها مختصاً بالحاضرين، بل يعمّ الغائبين والمعدومين، من دون حاجة الى التنزيل، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا لو قلنا بأنّ الخطاب بمثل «يا أيّها النّاس اتّقوا» في الكتاب حقيقة الى غير النبي ﷺ بلسانه، وأمّا اذا قيل بأنّه المخاطب والموجّه اليه الكلام حقيقة وحياً وإلهاماً، فلا محيص إلّا عن كون الأداة في مثله

للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - وضع أدوات الخطابات الشفاهية للخطاب الإيقاعي الإنشائي.
- ٢ - عدم اختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافهين؛ بل يشمل الغائبين والمعدومين حسب ما هو مبنى المصنف؛ من وضعها للخطاب الإنشائي دون الحقيقي.

الفصل السابع: ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان

س: ما هي ثمرة البحث في الخطابات الشفاهية؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: ذكر الشيخ رحمته الله: إنّ للنزاع في مسألة الخطابات الشفاهية ثمرتين، وسيناقشهما المصنف، ويظهر بعد تضعيف ما أفاده الشيخ رحمته الله أنّه لا توجد للمسألة ثمرة عملية.
الثمرة الأولى: حُجّة ظهور الخطابات في الكتاب لهم كالمشافهين، لأنّه على القول بشمول الخطابات للمعدومين تكون ظواهر تلك الخطابات حُجّة للجميع بخلاف ما اذا خصصناها بالحاضرين، فإنّ ظواهر الخطابات لا تكون حُجّة لغيرهم، ولا سبيل الى إثبات أحكام تلك الخطابات في حقّهم إلّا عن طريق قاعدة الاشتراك.
وأجاب المصنف عن الثمرة بوجهين:

الوجه الأول: إنّ الثمرة مبتنية على القول باختصاص حجة الظواهر بمن قصد إفهامه، كما هو مسلك المحقق القمي قدسره على ما سيأتي تفصيله في بحث حجة الظواهر وسيظهر هناك ضعف التفصيل، وأنّ الصحيح هو حجة الظواهر لكلّ من قامت لديه تلك الظواهر، فتسقط هذه الثمرة، وهذا جوابٌ كبروي، وهو ما ذكره بقوله: (فصل: ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان: الأولى^(١)) (حجة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين) وفيه أنّه مبني على اختصاص حجة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم).

الوجه الثاني: لو سلّمنا باختصاص حجة الظواهر بمن قصد إفهامه كبروياً، نقول: إنّ المعدومين أيضاً مقصودون بالإفهام وإن لم يكونوا مخاطبين، اذ لا ملازمة بين

(١) ذكرها المحقق القمي رحمته الله في القوانين ١: ٢٣٣.

كون الشخص مخاطباً وكونه مقصوداً بالإفهام، بل النسبة بينهما العموم من وجه، فقد يكون غير المخاطب لأجل مانع عن الخطاب به مقصوداً بالإفهام، ويدل على أن جميع الناس إلى يوم القيامة مقصودون بالإفهام الأخبار الكثيرة التي منها ما هو المتفق عليه بين الفريقين حديث الثقلين^(١)، ومنها ما ورد من عرض الأخبار إلى كتاب الله^(٢)، ومنها قوله ﷺ: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(٣)، ولأجل ذلك ذكر في القوانين: وقد ثبت من الضرورة والإجماع، بل الأخبار المتواترة على ما ادعاه البيضاوي في تفسير قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا»^(٤) الآية إنَّ المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الأحكام^(٥)، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنَّ الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار).

الثمرة الثانية: بناء على القول بشمول الخطاب للمعدومين، فأنه يصحَّ لهم التمسك باطلاقات الكتاب بعد وجودهم، سواء كانوا متحدي الصنف مع الموجودين في زمان الخطاب أم غير متحد الصنف معهم، وبناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين فإنه ليس لهم التمسك بإطلاق الخطاب إذ لا دليل على ثبوت الحكم في حقهم إلا قاعدة الاشتراك: الذي لا دليل على اعتبارها إلا الإجماع، وهو دليلٌ لبيٍّ لا بدَّ من الاقتصار فيه على المتيقن وهو أن يكون المعدوم متحد الصنف مع المخاطب، أمَّا غير متحد الصنف لا دليل على اشتراكه مع المخاطب في الحكم لعدم ثبوته بالإجماع، وهذا ما ذكره بقوله: (الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٥ صفات القاضي ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٥ صفات القاضي ح ٩ وباب ٩.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٥٨ باب ٥٤ فضل العلم ح ١٩.

(٤) البقرة: ٢١.

(٥) تفسير البيضاوي: ج ١ ص ٢١٧.

الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف وعدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحادهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى).

وأجاب المصنف: يمكن اثبات الحكم الواقع عقيب الخطاب لغير المشافهين مطلقاً، أي سواء قلنا بأن الخطاب يعمهم أم لا، بتقريب: إن الموجود بعد زمان الخطاب لا يختلف عمن كان في زمان الخطاب حاضراً إلا في صفة واحدة وهو عدم مشافهة المعصوم وعدم الحضور في مجلسه عليه السلام، ومن المقطوع به أن ذلك لم يكن شرطاً في جواز التمسك بعموم العام أو باطلاق المطلق حتى يكون البالغ بعد ذلك الزمان ممنوعاً من الأخذ بالاطلاق أو العموم، إذ لو كان دخیلاً في ذلك كان اللازم التقييد بذلك، فحال هذا الوصف حال سائر الأوصاف التي لا تمنع فقده من التمسك بالإطلاق، ففي فرض الشك في إعتباره في الحكم لا مانع من التمسك بأصالة الإطلاق وأصالة العموم، إذ لو كان وجوده الواقعي دخیلاً في الحكم كان على الحكيم بيانه، وإلا كان مُحلاً بالغرض وهو قبيحٌ. فالتمسك بالإطلاق جائزٌ للكل سواء كان الخطاب شاملاً للمعدوم أم لا؟ لأن الجميع مقصودون بالإفهام، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له مما كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به).

س: بيّن الإشكال القائل: بأنّه في فرض احتمال دخل وصف المشافهة في ثبوت الحكم للمكلف لا يصحّ له حينئذٍ التمسك بالإطلاق؟ وما هو جواب المصنف؟
 ج: حاصل الإشكال: على فرض احتمال دخل وصف المشافهة في ثبوت الحكم للمكلف لا يصحّ له حينئذٍ التمسك بالإطلاق، لأنّ دلالة المطلق على الإطلاق موقوفٌ على تمامية مقدمات الحكمة، ومن تلك المقدمات عدم وجود ما يصلح أن تكون قرينة على التقييد، فمع صلاحية هذا الوصف للتقييد من جهة احتمال دخله في الحكم لم تكن المقدمات تامة، فلا يجوز لغير المشافهة الأخذ بالإطلاق؟

وأجاب المصنف: ليس فقد كل صفةٍ يحتمل دخله في الحكم يكون مانعاً من الأخذ بالإطلاق، لأنّ الصفات على قسمين: فمنها ما يتطرق اليها الفقدان، كالغني والفقير والسّفر والحضر، ومنها ما لا يتطرق اليها الفقدان كالرجولية، والفرق بينهما هو أنّه في القسم الأوّل: اذا كانت للصفة الموجودة دخل في الحكم كالغنى مثلاً كان على المتكلم بيانه، وليس له ترك بيانه اعماداً عليه والمعاملة معه معاملة القرينة المتصلة، وفي فرض الشك في دخله في الحكم يصحّ للمكلف التمسك بأصالة الإطلاق؛ وفي القسم الثاني: يصحّ للمتكلّم أن يعتمد عليه بحكم القرينة المتصلة من دون بيانٍ، فإذا كان المخاطب رجلاً واحتمل دخله في الحكم لا يصح التمسك بالإطلاق، وصفة درك الحضور من القسم الأوّل، فمع احتمال دخله في الحكم لا مانع من التمسك بالإطلاق في عدم دخله في الحكم، وهذا ما ذكره بقوله: (وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: تقدّم اختصاص قاعدة الاشتراك بمتحد الصنف ولا تجري في مختلفه، ولا ريب في اختلاف المعدومين مع الحاضرين بفوارق كثيرة الموجبة لتعدددهم واختلافهم في الصنف المانع عن جريان قاعدة الاشتراك وعن التمسك بأصالة الإطلاق؟

ج: الاختلاف في كثيرٍ من الصفات لا يوجب تعدّد الصنف ولا يمنع عن التمسك بقاعدة الاشتراك ولا بالأخذ بالإطلاق للقطع بعدم دخالة تلك الفوارق في الحكم، وإلا لما أمكن الأخذ بالقاعدة في حكم من الأحكام ولما صحّ التمسك بالإطلاق في موردٍ واحد من أجل اختلاف الناس غالباً في الصفات، بل الشخص الواحد حيث تتطرق إليه حالات كثيرة، مع أنّ جواز التمسك بالإطلاق بديهي لكلّ أحد.

نعم هناك فرق واحد يمتاز عن بقية الفوارق يمكن أن يكون مانعاً عن الأخذ بالإطلاق بلحاظه: وهو أنّنا نعيش في عهد غيبة الامام عليه السلام، وليس الاختلاف بين من كان في زمان الغيبة ومن ادرك الحضور كالإختلاف بين الفقر الذي كان يعيش به المسلمون في صدر الإسلام والغنى الحاصل لهم في الزمان المتأخّرعنه، وعليه يمكن أن يقال: إذا احتملنا دخل درك الحضور في الحكم لا يصحّ التمسك بالإطلاقات، وهذا ما ذكره بقوله: (وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك، وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلاّ الاتحاد فيما اعتبر قيّداً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلاّ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام).

س: ما هو جواب المصنف عن الإشكال الذي يقول: لا حاجة في المقام إلى التمسك بالإطلاق للمشافهين كي يرتفع به دخل ما شك في دخله، ويثبت به اتحاد المدومين معهم في الصنف، فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك؛ بل يكفي في تسرية الحكم من المشافهين إلى المدومين نفس دليل الاشتراك فقط؟

ج: إن إثبات الحاجة إلى التمسك بالإطلاق، وعدم كفاية دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين والمدومين، إلّا بضم الإطلاق إليه؛ لأن دليل الاشتراك لا يقتضي إلّا ثبوت الحكم للمدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصية الثابتة للموجودين في الحكم.

وأما إذا شك في دخل تلك الخصوصية في ثبوت الحكم للمشافهين: فلا بد من نفي دخلها في ثبوت الحكم لهم بالإطلاق، ليثبت به اتحاد المدومين مع الموجودين في الصنف حتى يصح التمسك بدليل الاشتراك، فالتمسك بالإطلاق مما لا بد منه في تسرية الحكم من المشافهين إلى غيرهم بدليل الاشتراك، وهذا ما ذكره بقوله: (ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضاً فلو لا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً).

ثم ذكر المصنف: تحصيل ممّا ذكرنا أنّه لا تظهر لمسألة الخطابات الشفاهية ثمرة إلّا إذا قلنا بمقالة المحقق القمي رحمته الله: من اختصاص حُجّة الظواهر بمن قصد إفهامه، بضميمة دعوى إنّ غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد اتضح ضعف الدّعى الثانية، وثبوت أنّ غير المشافهين مقصودون بالإفهام، وأمّا ضعف الدعوى الأولى فسيظهر في بحث حُجّة الظواهر إن شاء الله، فقد تبين أنّه لا ثمرة عملية لهذه المسألة مطلقاً، وهذا ما ذكره بقوله: (فتلخص أنّه لا يكاد تظهر الثمرة إلّا على القول

باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام وأشار^(١) إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابه تبارك وتعالى في المقام).

خلاصة رأي المصنف^{عليه السلام}:

عدم الثمرة العملية للخطابات الشفاهية؛ وقد ردّ المصنف على كلتا الثمرتين.

(١) في جوابه على الثمرة الاولى.

الفصل الثامن: هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: لكي يتضح ذلك ينبغي تقديم مقدمة، وهي: أنَّ العام تارة يكون مستقلاً بالحكم، ويكون مستغنياً عن الضمير في مقام موضوعيته للحكم؛ بأن يكون العام في الكلام موضوعاً لحكم، ويكون تعقبه بضمير يرجع إليه محكوماً بحكم آخر، ثم علم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام، من دون فرق بين أن يكون العام والضمير في كلامين أو في كلام واحد.

فالأول: كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٢)، فالضمير في ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ يرجع إلى خصوص الرجعيات، مع إنَّ كلمة الْمُطَلَّقَاتُ تعم الرجعيات والبائنات.

والثاني: كقول المولى لعبده: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقائهم»، مع فرض عود الضمير في «أصدقائهم» إلى خصوص العدول من العلماء، فكأنه قيل: «أكرم العلماء وواحداً من أصدقاء العلماء العدول».

وأخرى: أن لا يكون العام مستقلاً بالحكم؛ بل كان حكمه حكم الضمير، مثل: «المطلقات أزواجهنَّ أحقَّ برَدِّهنَّ»، حيث أنَّ العام - مع الغض عن جملة «وأزواجهنَّ» - لا يكون موضوعاً للحكم وهو الأحقية بالرد.

وإذا تبينَّت هذه المقدمة يتضح أنَّ محل النزاع هو القسم الأول - وهو: ما إذا كان العام مستقلاً بالحكم مستغنياً عن الضمير، من غير فرق بين أن يكون العام والضمير في

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

كلامين، أو في كلام واحد - وأما القسم الثاني: فلا نزاع في تخصيص العام بالضمير، فيكون المراد بالمطلقات غير البائئات أي: الرجعيات، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟) فيه خلاف بين الأعلام، وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى (والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ إِلَى قَوْلِهِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) وأما إذا كان مثل (والمطلقات أزواجهن أحق بردهن) فلا شبهة في تخصيصه به).

س: ما هو رأي المصنف في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل يوجب تخصيصه به أو لا؟

ج: لا ريب في عدم امكان البناء على أصالة الظهور في كل من العام والضمير لأجل التنافي بينهما فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين والبناء على أصالة الظهور في الآخر، فإن العام (المطلقات) ظاهرٌ في العموم الشامل للرجعيات والبائئات، ومع العلم بأن حق الرجوع لخصوص الرجعيات لا بد من ارادة خصوص الرجعيات من الضمير في بعولتهن، ولا بد من رفع اليد عن أحد الظاهرين، إمّا أن يتصرف في (المطلقات) ويحمل على خصوص الرجعيات على خلاف الظاهر منها، وأما أن يتصرف في الضمير ويحمل على أحد الأمرين:

الأمر الأول: ارجاعه الى خصوص الرجعيات التي هي بعض المطلقات بنحو المجاز في الكلمة والمعبر عنه بالاستخدام، والأمر الثاني: أن يكون الإرجاع الى جميع أفراد المرجع مجازاً في الإسناد وكلاهما خلاف الظاهر، وبالجمله: الأمر يدور بين رفع اليد عن أصالة الظهور في العام أو عن أصالة الظهور في الضمير الظاهر في المطابقة مع المرجع.

والحل: هو لزوم ترجيح أصالة الظهور في العام ورفع اليد عن ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع، ووجهه: أنّ أصالة الظهور كسائر الاصول اللفظية دليلها: هو بناء العقلاء ولا بد من الاقتصار فيها على المتيقن، والمتيقن منها ما اذا شك في المراد مع العلم بالوضع، مثل ما اذا علمنا بوضع (الأسد) للحيوان المفترس وشكنا في أنّ المتكلم اراد المعنى الحقيقي من قوله: (رأيت أسداً)، وأما اذا انعكس الأمر بأن علمنا بالمراد وأن المتكلم اراد الرجل الشجاع من الأسد في المثال ولم نعلم أنّه معناه حقيقة أم لا؟ ويُعبّر عنه بالشك في كيفية المراد، فلا مجال لأصالة الظهور فيه، إلّا على القول بأنّ الأصل في الاستعمال: الحقيقة كما ذهب إليه بعض الأعلام، وهو ممنوع، وعلى هذا نقول: أنّ المراد من الضمير معلومٌ وهو خصوص المطلقات الرجعية، ويُشكّ في أنّه هل يكون على نحو الحقيقة، فلا مجال لأصالة ظهوره في المطابقة مع المرجع بخلاف (المطلقات) فإنّ الشك فيه راجعٌ الى الشك في المراد، فتجري فيه أصالة الظهور من غير معارض، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أن يقال: إنّ حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحية الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة وإلى الكل توسعا وتجاوزا كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة أصالة الظهور إنّما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد لا فيما إذا شك في أنه

كيف أريد فافهم)

ثم استدرك المصنف: عما ذكره من لزوم ترجيح اصالة الظهور في العام على أصالة الظهور في الضمير، من أنّ ذلك مشروط بأن يتم للعام ظهورٌ في العموم، وفي فرض

عدم تحقق هذا الشرط، كما اذا كان ذكر الضمير قبل أن يتم الحكم في طرف العام، فإنه لا تجري حينئذ أصالة الظهور في العام لاكتنافه بما يصلح للقرينية عرفاً، ومع عدم جريان أصالة الظهور يصير الكلام مجملاً، فيرجع الى الأصل العملي في كُل مسألة، كما هو القاعدة في كُل مورد يكون مانعاً عن جريان الأصل اللفظي فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (لكنّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً وإلا فيحكم عليه بالإجمال ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول).

ثم استدرك: عما ذكره من عدم جريان أصالة الظهور في صورة احتفاف الكلام بما يصلح أن تكون قرينة، مبني على إناطة أصالة الحقيقة بالظهور كما هو المشهور، وأمّا اذا قلنا بأنّه أصل تعبدي غير منوط بالظهور كما عن بعض الأعلام، فلا مانع من إجراء أصالة العموم وإن لم يكن الظهور معلوماً، وهذا ما ذكره بقوله: (إلا أن يقال: باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

أن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده لا يوجب تخصيصه به.

الفصل التاسع: اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

س: ما هو محل النزاع في التخصيص بالمفهوم المخالف؟

ج: لكي يتضح محل النزاع ينبغي تقديم مقدمة، وهي: الفرق بين المفهوم المخالف والمفهوم الموافق، والفرق هو أنّ المفهوم الغير المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم المخالف، ويطلق عليه دليل الخطاب، والمفهوم المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم الموافق، ويعبر عنه بلحن الخطاب، أوفحوى الخطاب.

إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: لا خلاف في جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق؛ كحرمة تزويج ذات البعل التي هي المفهوم الموافق بالأولوية لقوله ﷺ: «والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له أبدا»^(١)، لأنّه إشكال في أولوية حرمة تزويج ذات البعل من نكاح المعتدة، وهذا المفهوم يخصّص عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢) بعد ذكر حرمة نكاح عدة من النساء كالأمّ والبنت والأخت وغيرهن، فكأنه قيل: وأحل لكم ما وراء المذكورات إلّا ذات البعل، هذا مما لا خلاف فيه، وكذا لو قال: «لا تقل أفّ للأبوين ولو كانا فاسقين» كان مفهومه الموافق: حرمة إهانتها، فيخصّص به عموم: «أهن الفاسق» بلا خلاف، لكنّ الخلاف في تخصيص العام بالمفهوم المخالف مثل: ما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «أكرم زيدا العالم إن كان عادلا»، ومفهومه المخالف: أنّه «لا يجب إكرامه إن لم يكن عادلا» فقيل: يخصّص به

(١) انظر التهذيب، ج ٧، ح ١٦٦: عن حمدان قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك، فقال: «لا أرى عليها شيئا، ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها، ولا تحل له أبدا...».

(٢) النساء: ٢٤.

عموم «أكرم العلماء» لأتّهما دليان شرعيان يجب العمل بهما بحمل العام على الخاص من باب الجمع بين الدليلين.

وأورد عليه: إنّ الجمع بين الدليلين بحمل العام على الخاص يتم فيما إذا كان الخاص أقوى دلالة من العام، والخصوصية لا تستلزم القوة دائماً؛ بل العام المنطوقى أقوى من الخاص المفهومي، هذا هو الإشكال في دليل الجواز.

وأما الإشكال في دليل المنع: فلأن المفهوم وإن كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق، ولكن قد تعرضه جهة تجعله أقوى دلالة من المنطوق، وهي أخصيّة المفهوم مدلولاً، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور).

س: ما هو تحقيق المصنف في المقام؟

ج: اختار المصنف التفصيل، وبيانه: ليعلم إنّ دلالة العام على العموم إمّا أن يكون بالوضع لدلالة لفظ الكلّ عليه، وإمّا بالإطلاق ومقدمات الحكمة مثل دلالة النكرة في سياق النفي أو النّهي عليه، كما إنّ دلالة القضية على المفهوم تارة يكون بالوضع، كأداة الحصر عليه، وأخرى بمقدمات الحكمة كدلالة الجملة الشرطية عليه، الذي تقدم أنّه بمقتضى الإطلاق المقامي، ومن هذه المقدمة يتضح أنّ صور المسألة أربعة وهي: دلالة كل من العام والمفهوم وضعي، أو اطلاقى، وصورتان مختلفتان، وكلّ من هذه الصور إمّا أن يكون العام والمفهوم في كلام واحد وإما أن يكونا في كلامين مستقلين.

وتفصيله: إن كانت دلالة كل من العام على العموم والمفهوم على التخصيص بالإطلاق ومقدمات الحكمة مثل: (لا تكرم فاسقاً) و(لا تكرم الفاسق إن كان جاهلاً)، فإنّ ظهور كلّ منهما يسقط لعدم تمامية مقدمات الحكمة في كلّ منهما، من أجل

صلاحية كُلٍّ منهما قرينةٌ لتقييد الآخر، وبعد سُقوط ظهورهما يرجع الى الأصل العملي سواءً كانا في كلام واحد أم في كلامين.

وإن كانت دلالة كُلٍّ منهما بالوضع مثل: (أكرم كُلَّ عالم) و(إنَّما الفقيه هو العالم): فإن كانا في كلام واحد فإنَّه لا ينعقد لكُلٍّ منهما ظهور، فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي، وإن كانا في كلامين فينעד لكلٍّ منهما ظهورٌ ويقع التعارض بين الظهورين، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر لا بدّ من الأخذ به، لأنَّ ظهور غير الأظهر إن كان بالوضع، فمع وجود الأظهر لا يكون مستقراً وإن كان بالإطلاق لا ينعقد له ظهور، وإن لم يكن أحدهما أظهر فيسقطان عن الحجية ويرجع الى الأصل العملي.

وإن كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة، فإنَّ الظهور الوضعي يُقدّم على الظهور الإطلاقي، لأنَّ الثاني متوقفٌ على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود ما يصلح أن تكون قرينةً في الكلام بخلاف الوضعي، لأنَّه لا يتوقف على شيء سوى الوضع، فيكون الظهور الوضعي صالحاً للقرينة، أي أنَّ الظهور الوضعي منجزٌ والظهور الإطلاقي معلق فيقدم الأوّل، وهذا ما ذكره بقوله: (وتحقيق المقام: أنَّه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاخمة، كما في مزاخمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر).

ثم ذكر المصنف مما تقدم يتضح: أنَّ الرجوع إلى الأصول العملية مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، وإن كان أحدهما أظهر كان مانعاً عن انعقاد

الظهور في الآخر فيما إذا كان الظهور مستندا إلى مقدمات الحكمة، أو مانعا عن استقراره بعد انعقاده فيما إذا كان الظهور مستندا إلى الوضع؛ لأنّ الوضع يوجب ظهور كل من العام والمفهوم بدوا، وأظهرية أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر كما أشار إليه بقوله: «أو استقراره» أي: استقرار الظهور. هذا في الظهور الوضعي، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد انقده الحال في ما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال وأنّه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، وإلا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل).

الفصل العاشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

س: ما هو محل النزاع في هذا الفصل؟

ج: هذا البحث جاء في الكتب القديمة والحديثة بعنوان الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، مثل: (أكرم العلماء واضف الغرباء وأطعم المساكين إلا الفساق منهم) مع الاعتراف بأن الاستثناء لا خصوصية له وأن موضوع البحث هو ورود التقييد بأي لفظ كان بعد ذكر أمور متعددة، وهناك أربعة احتمالات:

١ - الرجوع إلى الأول فقط.

٢ - الرجوع إلى الأخير فقط.

٣ - الرجوع إلى الكل.

٤ - أن لا يرجع إلى واحد.

ولا خلاف في بطلان الاحتمال الأول والرابع، ولا خلاف في الاحتمال الثاني أيضاً؛ لأن العام الأخير مخصص قطعاً، سواء رجع الاستثناء إلى خصوص الأخير، أو إلى الكل.

ويقع النزاع في الاحتمال الثالث؛ وهو: هل يرجع الاستثناء إلى الكل أو إلى خصوص الأخير؟

إذا اتضح محل النزاع نقول: في المسألة أقوال:

الأول: رجوعه إلى الكل، وهو المنسوب إلى الشيخ والشافعية.

الثاني: رجوعه إلى خصوص الأخيرة، وهو المنسوب إلى أبي حنيفة وأتباعه.

الثالث: أنّه مشترك بينهما، فلا بد في التعيين من نصب قرينة معيّنة، وهو المنسوب إلى السيد مرتضى رحمته الله.

الرابع: التوقف وهو للغزالي، وهذا ما ذكره بقوله: (هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل^(١) أو خصوص الأخيرة^(٢) أو لا ظهور له في واحد منهما^(٣)) بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال).

س: ما هو مختار المصنف في محل البحث؟

ج: إنّ محل البحث ما إذا كان الاستثناء صالحاً للرجوع إلى الكل وإلى الأخيرة، كما لو قال: أكرم الفقهاء والنحويين إلاّ الفساق منهم، فإنّه صالح للرجوع إلى الكل وإلى الأخيرة، وأما لو كان غير صالح إلاّ للرجوع إلى أحدهما وإن كان مردداً بينهما كما لو قال أكرم الفقهاء والنحويين إلاّ زيداً، وكان زيد مردداً بين شخصين أحدهما من الفقهاء والثاني من النحويين بأن كان شخص من الفقهاء اسمه زيد وشخص من النحويين أيضاً اسمه زيد، فهو خارج عن محل الكلام لعدم صلاحية الاستثناء للرجوع إلى كل من الجملتين للعلم بأنّه واحد قطعاً، فلا يعقل رجوعه إلى الاثنين. .

ولا يخفى أنّ المحتملات بدوّاً أربعة:

الأول: رجوعه إلى خصوص الأول أو إلى ما عدا الأخيرة.

الثاني: رجوعه إلى الكل

الثالث: رجوعه إلى خصوص الأخيرة

الرابع: لا ظهور له في شيء من ذلك

(١) السيد المرتضى رحمته الله نسبته إلى مذهب الشافعي، انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ١: ٢٤٩.

(٢) مذهب أبي حنيفة وأصحابه، انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ١: ٢٤٩.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ١: ٢٤٩.

وحيث إن الاحتمال الأول وهو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأول مع فصل الجمل أو الجملة الواحدة بينه وبين المستثنى منه جار على خلاف الاستعمالات المتعارفة، فلذا لم يذكره أولاً، وقد ذكر الاحتمالات الثلاثة، وهذا ما ذكره بقوله: (والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل)

س: ما هو رأي صاحب المعالم؟

ج: رأي صاحب المعالم: إن تعدد المستثنى منه لا يختلف عن تعدد المستثنى، فكما يصح تعدد المستثنى وأنه لا يوجب تغييراً في معنى الأداة مثل أن تقول: (جاءني العلماء الآزيدا وعمراً)، كذلك يصح تعدد المستثنى منه وأنه لا يوجب تغييراً في ناحية الأداة بحسب المعنى، سواء قلنا بأن الموضوع له في الحروف خاص، كما ذهب إليه في المعالم أم قلنا بأنه عام كما هو مختار المصنف في معنى الحروف، وذلك لأن الإخراج من متعدد مصداق واحد للإخراج لا أنه مصاديق متعددة، والمستعمل فيه في الأداة إن كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه إن كان واحداً، فالأداة مستعملة في معنى واحد وهو النسبة الإخراجية وهي نسبة واحدة، غاية أنه إذا كان المستثنى منه متعدداً انحل إلى نسب متعددة حسب تعدد أطرافها، سواء قلنا إن الموضوع له في الحروف عام أو قلنا أنه خاص.

كما لا فرق بين وحدة المستثنى وتعدده، لأن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الإخراج، سواء كانت هذه النسبة بين متحدين مثل: «أكرم العلماء إلا زيدا»، حيث إن كلا من المستثنى والمستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل: «أكرم العلماء والصلحاء إلا الفساق والشعراء»، أم بين مختلفين مثل: «أكرم العلماء إلا النحويين والصرفيين والفلاسفة».

وبما ذكرنا في المعنى المستعمل فيه للأداة يظهر أنَّها في فرض تعدد المستثنى منه لا يكون ظاهراً في الرجوع الى الجميع، كما يقوله الشافعي، كما لا يكون ظاهراً في الرجوع الى خصوص الأخيرة كما يقوله أبو حنيفة، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم^(١) حيث مهّد مقدمة لصحة رجوعه إليه، أنَّه محل الإشكال والتأمل، وذلك ضرورة أنَّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً وبذلك يظهر أنَّه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنَّه مع القول بأنَّ الرجوع الى الأخيرة يكون متيقناً على كل تقدير يلزم بقاء الجمل السابقة عليها على عمومها وأنَّه يصح التمسك بعمومها للشك في تخصيصها؟

ج: إنَّ ظهور الجميع في العموم ساقطٌ من جهة اكتناف كُلِّ منها بما يصلح أن تكون قرينة، فلا يجوز البناء على عموم تلك الجمل، كما لا يصح الاحتجاج بها، لأنَّها تكون بحكم المجل، فلا بد في تلك الجمل في مورد الاستثناء الى الرجوع الى الأصل العملي، نعم في غير مورد الاستثناء يكون حُجَّةً، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الأصول).

ثم استدرك مما ذكره من صيرورة الجمل السابقة على الأخيرة بحكم المجمل لاكتنافها بما يصلح أن تكون قرينةً من أن ذلك مبني على ما هو الصحيح من أن أصالة الحقيقة حجة من باب حجية الظهور، فعليه إن لم يكن للفظ ظهور لا يكون مجالاً لجريانها، وحيث أن تلك الجمل كانت مكتنفة بما لا يكون معه ظاهراً فلا تجري أصالة الحقيقة في تلك الجمل، وأمّا على القول بأنها أصلٌ تعبدي غير منوطة بالظهور غايته أنه إن علم ارادة خلاف الظاهر من اللفظ لا تجري الأصول اللفظية، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع الى أصالة العموم في تلك الجمل إن كان ظهورها في العموم بالوضع، كما إذا كان بلفظ (الكل)، وأمّا إذا كان ظهورها في العموم بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا تجري أصالة العموم، لأن من تلك المقدمات عدم وجود ما يصلح أن تكون قرينة والاستثناء المذكور صالح للقرينية، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدًا لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل).

خلاص رأي المصنف رحمه الله:

- ١ - لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، ولا إلى خصوص الأخيرة.
- ٢ - لو قلنا: بحجية أصالة الحقيقة والعموم تعبدًا لكان المرجع هي أصالة العموم لو كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الفصل الحادي عشر: الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

- س: ما هو محل النزاع في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد؟
ج: لكي يتضح محل النزاع لابد من بيان مقدمة، وهي: أن الخبر على أقسام:
١ - الخبر المتواتر.
٢ - خبر الواحد المقرون بالقرينة القطعية.
٣ - خبر الواحد المجرد عن القرينة.
ثم الدليل على حجية القسم الثالث إمّا دليل الانسداد، أو الدليل الخاص؛ كآية النبأ مثلاً على تقدير دلالتها على اعتبار خبر الواحد.
لا خلاف في جواز تخصيص عموم الكتاب بنفس الكتاب وبالخبر المتواتر وبالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، وأمّا تخصيصه بالخبر الواحد المعتبر بالدليل الخاص لا بدليل الانسداد فقد وقع الخلاف فيه، فعن الشيخ وجماعة عدم الجواز، والمشهور ومختار المصنف: الجواز.

- س: ما هو دليل المصنف على تخصيص الكتاب بالخبر الواحد؟
ج: استدلال للجواز بدليلين:
الدليل الأول: استمرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عموم الكتاب قطعاً، وهي مستمرة إلى زمان الأئمة عليهم السلام من دون أن ينكر عليهم أحد في ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام).
الدليل الثاني: استمرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عموم الكتاب قطعاً، وهي مستمرة إلى زمان الأئمة عليهم السلام من دون أن ينكر عليهم أحد في ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على الدليل المتقدم من أنَّ المحتمل كون عملهم بتلك الأخبار في قبال عموم الكتاب من جهة احتفافها بالقرينة القطعية عندهم الذي بنى الجميع على تخصيصها الكتاب، ومع الاحتمال يسقط الاستدلال؟

ج: إنَّ الاحتمال المذكور منفي قطعاً، إذ لو كانت قرينة قطعية مع تلك الأخبار الكثيرة لبانت لنا، فمن عدم ظهورها يحكم بعدمها بالضرورة، وهذا ما ذكره بقوله: (واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان، فأثَّه تعويلٌ على ما يُعلم خلافه بالضرورة).

الدليل الثاني: إنَّ القول بعدم التخصيص مستلزمٌ لعدم حُجِّيَّة الخبر الواحد غالباً، فإنَّ غالب الأخبار يكون مخصَّصاً لعام كتابي ولا يوجد خبرٌ لا يكون على خلاف عموم الكتاب إلَّا نادراً جدّاً، بل لا يوجد أصلاً إلَّا وهو مخصص لعموم ولو مثل «أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»^(١) و«كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا»^(٢) وهكذا، فالأخبار المثبتة للتكليف جميعها مخالفة للعمومات النافية، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنَّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرَّة أو بالحكمة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سُلِّم وجود ما لم يكن كذلك).

س: ما هي الوجوه التي استدل بها المانعون لتخصيص الكتاب بالخبر الواحد؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: استدل المانعون على عدم جواز التخصيص بوجوه:

(١) المائدة: ٤ و ٥.

(٢) البقرة: ١٦٨.

الوجه الأول: إنّ العام الكتابي قطعي الصدور، وخبر الواحد ظني الصدور والدلالة، فلا يصلح لتخصيص القطعي. هذا ما أشار إليه بقوله: «وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً».

وقد أجاب عنه المصنف بجوابين؛ أحدهما: نقضي، والآخر حليّ.

والجواب النقضي: هو النقض بالخبر المتواتر، فإنّه يخصص عمومته بالخبر الواحد بلا خلاف، مع أنّ الخبر المتواتر قطعي الصدور كالكتاب الكريم، وهذا ما ذكره بقوله: (وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالاته غير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً مع أنّه جائزُ جزءاً).

الجواب الحليّ، وقد قرر بتقريرين، الأول: إنّ المعارضة في الحقيقة واقعة بين الأخذ بعموم الكتاب وبين دليل حجية الخبر، وأمّا نفس الخبر فهو مقدم على عموم الكتاب بلا ريب، لأنّه حجة مطلقاً وعموم الكتاب معلق على عدم ورود مخصص له، ودليل الحجية كنفس العموم يكون قطعياً، وهذا ما ذكره بقوله: (والسرّ أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر).

التقرير الثاني: إنّ الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة على التصرف في عموم الكتاب، أمّا الدلالة فلائّه خاصّ والخاص قرينة للمراد من العام وأمّا السند فلقيام الدليل القطعي على اعتباره بخلاف العكس، فإنّ العام لا يصلح لرفع اليد عن الخبر، فأصالتي الصدور والظهور صالحتان لتخصيص العام، وأصالة العموم لا تصلح لرفع اليد عن حجية الخبر، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة على التصرف فيها، بخلافها [أي أصالة العموم] فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره).

الوجه الثاني: إنّ عمدة دليل حجّة الخبر الإجماع، والمتيقن منه هو الخبر الموافق للكتاب، وأمّا الخبر الغير الموافق له فلم يثبت الإجماع على اعتباره، والأصل في الظن هو عدم الحجّة.

وأجاب المصنف: بأنّ الدليل لا ينحصر بالإجماع، كيف؟ كلما تقدم من قيام السيرة على العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كي يقال: بأنّه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. كيف وقد عرفت أنّ سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية).

الوجه الثالث: ما دل من الأخبار على وجوب طرح المخالف للكتاب من الأخبار، وضربه عرض الجدار، وأتمّها زخرف، ولم يقله الإمام عليه السلام، والأخبار كثيرة جداً، وهذا ما ذكره بقوله: (والأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أتمّها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام)
ورده المصنف بما يلي:

١ - يجب تخصيص المخالفة بغير المخالفة بالعموم والخصوص، للعلم بصدور أخبار كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص؛ إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الأخبار التي علم بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

٢ - المراد بالمخالفة غير المخالفة بنحو العموم والخصوص؛ لأنها ليست مخالفة بنظر العرف، وأشار الى هذين الجوابين بقوله: (والأخبار الدالة ... وإن كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف إلّا أنّه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم إن لم نقل بأنّها ليست من المخالفة عرفاً كيف وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً).

٣ - قوة احتمال بأن المراد بالمخالفة، هي مخالفة الحكم الواقعي، لأن الأئمة عليهم السلام لا يقولون بغير قول الله تعالى، ومع هذا الاحتمال لا يحرز كون الخبر المخالف ظاهراً مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله أخبار الطرح، وهذا ما ذكره بقوله: (مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً - وإن كان هو على خلافه ظاهراً - شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه فافهم) .

الوجه الرابع: لو جاز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً، لأن التخصيص في الحقيقة نسخٌ فرادي، كما أن النسخ تخصيصٌ أزماري فهما من وادٍ واحد، واتفقوا على عدم ثبوت النسخ بالخبر الواحد، فليكن التخصيص كذلك، وهذا ما أشار إليه بقوله: (والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ)

وأجاب المصنف بما يلي:

الجواب الأول: إن القاعدة تقتضي جواز التخصيص والنسخ بالخبر، إلا أن الإجماع القطعي قائمٌ على عدم ثبوت النسخ بالخبر الواحد، فيكون عدم النسخ به مانع لا لعدم وجود المقتضي، وهذا هو الذي أوجب الفرق بينهما وعدم ثبوت الملازمة بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: (والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة وإن كان مقتضى القاعدة وجوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع).

الجواب الثاني: الفرق بين النسخ والتخصيص، لأن دواعي ضبط النسخ كانت موفرة عند الصحابة وموارده قليلة، فلم يقع نسخٌ في القرآن إلا ونقل متواتراً، ولذا كان الخلاف فيه نادراً، بخلاف التخصيص فإنه لم تتوفر دواعي الضبط والنقل بالنسبة إليه فلم يصل إلينا غالباً إلا عن طريق الخبر الواحد، فيحصل الوثوق بصدور الخبر الذي يمكن تخصيص الكتاب به، وعليه يجب التفريق بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: (مع

٣٠٠..... شرح كفاية الأصول.. أسئلة وأجوبة: الجزء الثاني

وضوح الفرق بتوفر الدّواعي الى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارد به خلاف التخصيص).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

الفصل الثاني عشر: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

س: ما هي الصور المتصورة في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص؟
ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي بيان ما يتصور في المقام من صور واحتمالات.
فيقال: إذا ورد عام وخاص متخالفان حكماً نحو: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم فساقهم» فإمّا أن يعلم تاريخهما أو لا. والأول: إما مقترنان أو لا. والثاني: إما أن يتقدم العام أو الخاص، ثم المتأخر منهما إما أن يكون وارداً قبل حضور وقت العمل بالآخر أو بعده، وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يخفى أنّ الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاص مخصّصاً تارة وناسخاً مرة ومنسوخاً أخرى).

فالصور المتصورة في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ست:
الصورة الأولى: الإقتران، بأن يكون الخاص مقارناً للعام من حيث الصدور، كما إذا وردا من الإمامين في زمان واحد؛ بناءً على حجية قول الإمام قبل زمان إمامته، وحكمها، لا إشكال في كون الخاص مخصّصاً للعام بلا خلاف يعبأ به كما في معالم الدين، وهذا ما ذكره بقوله: «ويجب حينئذ بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به».
الصورة الثانية: أن يكون الخاص وارداً بعد العام قبل حضور وقت العمل به، كما لو قال المولى في يوم الجمعة: «أكرم العلماء يوم الاثنين»، ثم قال يوم السبت: «لا تكرم فساقهم» فيكون الخاص مخصّصاً للعام في صورتي المقارنة، وورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لأنّ الخاص إن كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصّصاً وبياناً له).

الصورة الثالثة: أن يكون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام، بأن يقول المولى يوم الثلاثاء: «لا تكرم فسادهم» في المثال المذكور. وهذه الصور تتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون واردا لبيان الحكم الواقعي، وحكمها أن ناسخية الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطة بكون العام واردا لبيان الحكم الواقعي
وثانيهما: أن يكون العام واردا لبيان الحكم الظاهري، وتأسيس ضابط للشك ليرجع إليه في موارد الشك.

وحكمها كون الخاص مخصصا له - كصورة ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، وكصورة مقارنته للعام كما تقدم، وورود العام لبيان الحكم الظاهري، وكون الخاص مخصصا له حال غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات الماثورة عن الأئمة عليهم السلام، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا؛ لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي؛ وإلا لكان الخاص أيضا مخصصا له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات).

الصورة الرابعة: أن يكون العام واردا بعد الخاص قبل حضور وقت العمل بالخاص، كما قال المولى يوم الجمعة: «لا تكرم فساق العلماء يوم الاثنين»، ثم قال يوم السبت: «أكرم العلماء» وحكمها تعيين الخاص للتخصيص؛ ولكن هذا الحكم مبني على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، فلا يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل بالحكم المنسوخ، وإلا فلا يتعين الخاص للتخصيص، بل يدور أمره بين المخصصة والناسخية فيما إذا ورد العام قبل حضور العمل بالخاص، أو كان الخاص واردا قبل حضور وقت العمل بالعام؛ لكن المشهور هو اشتراط النسخ بحضور وقت

العمل، فكان الخاص مخصصا للعام على كلا التقديرين؛ لا ناسخا له. هذا ما أشار إليه بقوله: «أو ورد العام قبل حضور العمل به».

الصورة الخامسة: أن يكون العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، بأن يقول المولى يوم الثلاثاء: «أكرم العلماء» في المثال السابق؛ وفيه احتمالان:

الأول: أن يكون الخاص مخصصا للعام.

الثاني: أن يكون العام ناسخا للخاص.

أما جواز التخصيص: فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما جواز النسخ: فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص، لكنّ التخصيص هو أظهر من النسخ لما أشير إليه من شيوع التخصيص، وندرة النسخ، فيوجب ذلك قهرا أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وإن كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة من ظهور العام في العموم حتى لو ظهور الخاص في الدوام بالوضع لا بالإطلاق، فيتعين التخصيص دون النسخ. لأظهرية التخصيص - لكثرة شيوعه - من النسخ لقلته، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل أن يكون العام ناسخا له وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص مع قلة النسخ في الأحكام جدا وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لا يخفى هذا فيما علم تاريخهما).

الصورة السادسة: أن يجهل التاريخ. فيحكم بإجمالهما ويرجع إلى الأصول العملية، كما هو شأن جميع موارد إجمال الدليل، وهذا ما ذكره بقوله: (أما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية).

س: ما هو التوهم القائل بأن كثرة التخصيص موجبة لترجيح احتمال التخصيص على النسخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إن كثرة التخصيص موجبة لترجيح احتمال التخصيص على النسخ كالصورة الخامسة المتقدمة - وهي تأخر العام عن العمل بالخاص - التي حكم المصنف فيها بالتخصيص؛ لشيوعه وندرة النسخ؛ لأن الشيوخ موجود هنا أيضا، فيكون مرجحا للتخصيص على النسخ والأصول العملية، فلا فرق في الحكم بالتخصيص وبين الجهل بالتاريخ وبين العلم بتأخر العام على العمل بالخاص. وأجاب المصنف: بالفرق بين الصورة السابقة وبين هذه الصورة.

وحاصل الفرق: إن كثرة التخصيص؛ وإن كانت موجبة للظن بالتخصيص مع ندرة النسخ إلا أنه لا دليل على اعتبار هذا الظن، هذا بخلاف الصورة السابقة، فإن شهرة التخصيص فيها تستلزم أقوائية ظهور الخاص في الدوام، والاستمرار على ظهور العام في العموم وليس الأمر كذلك في صورة الجهل بالتاريخ؛ لعدم الدوران بين الظهورين، ومجرد الظن بالتخصيص ما لم يوجب الأظهرية لا عبرة به أصلا. فقياس الخاص المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدورا وعملا على العام في غير محله؛ لكونه قياسا مع الفارق - إذ في الثاني ينعقد الظهور للخاص في الدوام والاستمرار، ويتقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص وندرة النسخ، بخلاف الخاص في المجهول التاريخ، فلا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور، وهذا ما ذكره بقوله: (وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا وأنه واجد لشروطه إلحاقا له بالغالب إلا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيدا).

ثم ذكر المصنف تنبيهها مهماً: وهو أنّ ما ذكر في صورتَي الثانية والرابعة أي: (ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، وورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص) من أنّ الخاصّ مخصّص في الصورتين مبنيٌّ على ما هو المشهور من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالنسخ، وأما إذا لم نقل بذلك - كما هو الصحيح على ما سيأتي - فيدور أمر الصورة الثانية بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً والصورة الرابعة بين كونه مخصّصاً أو منسوخاً.

فما ذكره المصنف: من التردد في الصورتين هو مع قطع النظر عن المرجح المتقدم لاحتمال التخصيص أي شيوخ التخصيص ونُدرة النسخ، وأمّا مع لحاظه، فلا بدّ من حمله على التخصيص في الصورتين حتى إذا كان ظهور العام في العموم الأفرادي أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لأنّ الأظهرية يكون مرجحاً ما لم يكن الظاهر متعيّناً في الحجية، ومع تعينه لاوجه للرجوع الى المرجح، لأنّه يكون عند التكافؤ في الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنّما يكون مبنيّاً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وإلاّ فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصّصاً وناسخاً في الأول ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني، إلّا أنّ الأظهر كونه مخصّصاً وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه ونُدرة النسخ جداً في الأحكام).

النسخ

س: ما هو النسخ في اللغة والاصطلاح؟ وما هو بيان المصنف للنسخ؟

ج: النسخ في اللغة بمعنى الإزالة، ومنه «نسخت الشمس الظل»، وفي الاصطلاح: رفع أمر ثابت في الشريعة بارتفاع أمده وزمانه، من دون فرق بين أن يكون ذلك الأمر الثابت حكماً تكليفياً أو وضعياً. وأمّا ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج الوقت: فليس من النسخ بشيء.

وتوضيح مراد المصنف: أنّ النسخ وإن كان رفعاً للاستمرار الذي اقتضاه إطلاق دليل الحكم في مقام الإثبات؛ لكنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً؛ لعدم مقتضي لاستمراره؛ إذ مع وجود المقتضي له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضي لبقاء الحكم ودوامه. فقوله في المتن: «إثباتاً» قيد للرفع، أي: أن النسخ وإن كان رفع الحكم الواقعي الأولي أو الثانوي في مقام الإثبات؛ لكنه في الحقيقة دفع له؛ لكشفه عن عدم المقتضي لثبوته، فلا محذور فيه سواء كان قبل حضور وقت المنسوخ أم بعده، وهذا ما ذكره بقوله: (فاعلم: أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلّا أنّه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنّما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنّه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار)

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: مع عدم المقتضي لتعلق الإرادة الجديّة باستمرار الحكم أو بأصل إنشائه لا فائدة لأمر النبي ﷺ أو الولي بإظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو إظهار أصل إنشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل؟

ج: إن النبي ﷺ القاضي للشرع ربّما يلهم من قبل الله تعالى أو يوحى إليه أن يظهر الحكم، وأن يظهر استمراره للناس، مع علمه على حقيقة الحال، بأنّه سينسخ في مستقبل، أو مع عدم علمه على نسخ الحكم في الاستقبال لعدم إحاطة النبي ﷺ بتمام ما جرى في علم الله تعالى، فقد أمر الله تعالى إبراهيم الخليل بذبح ولده إسماعيل، مع عدم كون المأمور به مراداً جدياً للمولى في الواقع، ومع عدم علم الخليل بالنسخ.

فالمتحصل: أن النسخ بحسب الحقيقة والواقع يكون دفعا وإن كان بحسب الظاهر رفعا، فلا محذور فيه سواء كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ أم كان بعد وقت العمل به، لعدم لزوم البداء المحال، كما سيأتي.

ومن هنا يتضح: أنّ الغرض الداعي لتعرض المصنف لمعنى النسخ هو: التنبيه على خطأ ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك، لأن النبي ﷺ الصادع للشرع ربّما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وأنّه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل، وحيث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا وإن كان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة).

س: ما هي الأدلة على استحالة النسخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدلوأ على إستحالة النسخ في الشرعيات بأمرٍ:

الدليل الأول: إنّ إمكانه مساوئق لإمكان البداء المحال في حقّه تعالى وهو تغير إرادته الجدّية مع عدم تغير في ذات الفعل، مثل تغير الموضوع، كتغير المشروب عن كونه خمراً الى كونه خلّاً، أو تغير جهته مثل إتيانه ابتداءً لله سبحانه ثم إتيانه لغير وجهه، فهذا هو البداء المستحيل المستلزم للجهل بالمصالح، والعياذ بالله.

الدليل الثاني: وبيانه يتوقف على مقدمة، حاصلها: أنّ الحكم تابع للملاك، وعليه: على تقدير كون النسخ بمعنى الرفع، يلزم امتناع النسخ إن كان للحكم ملاك وهو المصلحة - لامتناع النهي المشتمل على مصلحة موجبة للأمر، وإن لم يكن الفعل مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع الأمر به؛ لعدم المصلحة الداعية إلى الأمر، وقد اتضح امتناع الحكم بلا ملاك على ما مذهب العدلية.

والنتيجة: عدم جواز النسخ بمعنى الرفع لأجل الوجهين المذكورين، وهما: لزوم البداء المحال، ولزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ.

وأجاب المصنف على هذين الدليلين: بأنّ ما ذكر في بيان حقيقة أنّ دوام الفعل واستمراره لم يكن في الواقع متعلّقاً لإرادته سبحانه الجدّية حتى يقال: باستحالة تغير إرادته سبحانه على خلاف المصلحة المستلزم للجهل بالمصلحة والمفسدة - والعياذ بالله - نعم كان الدوام والاستمرار متعلّقاً لإرادته الاستعمالية عن مصلحة مقتضية لذلك، ولا ضير فيه إذ لا مانع من أن يكون إنشاء الحكم في نفسه أو إظهار دوام الحكم واستمراره يكون ذا مصلحة من دون أن يكون استمرار الفعل واقعاً ذا مصلحة، وقد ذكر الدليلين والجواب عنهما بقوله: (وحيث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وإن كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقاً ... لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإنّ الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة

للأمر به إمتنع النهي عنه، وإلا امتنع الأمر به، وذلك لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة وإنّما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة).

دلالة الأخبار على وقوع البداء

س: لماذا عقد المصنف البحث في البداء؟ وما هو البداء؟

ج: بعد الإنتهاء من مسألة النسخ شرع في بيان حقيقة البداء، لتقارب البحث فيهما تعريفاً وملاكاً، بل هما في الحقيقة أمرٌ واحد، فإنَّ النسخ بدءٌ في الشرعيات كما أنَّ البداء نسخٌ في التكوينيةات، فهما من وادٍ واحد، وليعلم أنَّ البحث في البداء لا تترتب عليه ثمرة عملية، لعدم كون المسألة اصولية.

البداء: لغةً: الظهور والبيان، تقول بدا لي كذا أي ظهر لي، قال الله تعالى «وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا»^(١) وما هو المأخوذ عنه مأخوذٌ من هذا المعنى، والبداء في التكوينيةات: بمعنى إظهار ما خفي بمكان من الإمكان، والمستحيل في حقه تعالى هو: البداء بمعنى ظهور ما خفي، لكونه مستلزماً للجهل والعياذ بالله، وهذا هو البداء الباطل الذي لم يقل به أحد، أمَّا البداء في الإنسان هو الظهور بعد الخفاء من أجل جهله بكثير من المصالح والمفاسد الموجودة في الأشياء والأفعال.

وذكر المصنف: أنَّ البداء الصحيح بالنسبة الى الله سبحانه الذي دلَّت عليه الروايات المتواترة هو الإظهار لما اخفاه لحكمة ومصلحة، فإنَّه تعالى يأمر نبيه أو وليه صلوات الله عليهم أجمعين بأن يخبر بشيء لمصلحة في إخباره مع علمه بما سيخبره فيما بعد، أو مع عدم العلم بذلك لما عرفت من عدم إحاطتهم ﷺ بجميع ما أحاط به علمه سبحانه، وإنَّما يعلمون ما أعلمهم به، فيخبر بما اطلع عليه بعد ارتقاء نفسه الزكية واتصالها بعالم المحو والإثبات، من دون علمٍ بالمحو، لكون الثابت الذي علموا به معلقاً على أمرٍ لم يقع أو كان مصادفاً لما منع لم يعلم به فيتبين خلاف ما أظهره له ﴿يَمْحُوا

اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^(١)، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما البدء في التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات^(٢) كما لا يخفى ومجمله أَنَّ الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يحويه لحكمة داعية إلى إظهاره ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه بأنه يحويه أو مع عدم علمه به لما أشير إليه مع عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلقا على غير واقع أو عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^(٣)﴾.

س: هل نبينا والأئمة عليهم السلام عالمون بما كان من عند الله تعالى؟

ج: هذا هو الاستدراك الذي ذكره المصنف لما تقدم من بالنسبة الى البدء الصحيح الذي دلت الروايات الصحيحة المتواترة عليه، وحاصله: أَنَّ مقام سيدنا ونبينا والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين أرقى من الاتصال بعالم المحو والإثبات، بل هم متصلون بعالم اللوح المحفوظ والمعبّر عنه ب(أم الكتاب) الذي هو أعظم العوالم الربوبية، حيث أَنَّ الواقعيات تكون منكشفة فيه بما هي، فهم عالمون بما سيكون كم أنهم عالمون بما كان من عند الله تعالى، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم من شملته العناية الإلهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء كان عارفا بالكائنات كما كانت وتكون).

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الوافي: ١: ١١٢، باب البدء.

(٣) الرعد: ٣٩.

ثم استدرك لما استدركه: ليذكر فيه انحاء البداء: فمنها: أولاً: ما يؤمر النبي أو الإمام عليه السلام بأن يبينوا حكماً له أمد في الواقع وغاية معينة، إلا أنهم لم يبينوا تلك الغاية لحكمة، فيظهر منه أنه حكم ثابت مستمر لحكمة تقتضي اخفاء الغاية، فلما بلغ مدة الحكم النهاية أظهروا ما أخفوه من ذكر الغاية بخطاب آخر، ثانياً: ما يخبر بما يكون ظاهره الجد وهو ليس بجد حقيقة ثم يبين الواقع الذي يختلف عما أخبر به. ثالثاً: ما يخبر صلوات الله عليه بأمر تكويني لحكمة في نفس الخبر من دون أن يقع لمانع منع عنه، مثل ما أخبر النبي صلى الله عليه وآله بموت اليهودي بسبب عض أسود في قفاه ولكن لم يقع ذلك بسبب ما تصدق به ثم قال صلى الله عليه وآله عليه و: «بها (أي بالصدقة) دفع الله عنه، أن الصدقة تدفع ميتة السوء»^(١).

فانكشف أن الموت الذي أخبر صلى الله عليه وآله عنه كان متوقفاً على ترك الصدقة إلا أنه لم يخبر عنه أولاً، ومثل ما ورد في الآية الكريمة من أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده بناءً على كونه مأموراً به لا بخصوص مقدمات الذبح كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾^(٢) ثم ارتفع الحكم، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر وأخرى بما يكون ظاهراً في الجد مع أنه لا يكون واقعاً بجد، بل لمجرد الابتلاء والاختبار كما أنه يؤمر وحياً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لأجل حكمه في هذا الخبر أو ذاك الإظهار فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً ويبيدي ما خفي ثانياً).

(١) الكافي: ج ٤ ص ٥.

(٢) الصافات: ١٠٥.

س: أليس من الأنسب على التفسير الذي تقدّم للبداء بالنسبة إليه سبحانه ،
أن يُعبّر عنه ب (الإبداء) بدل البداء؟

ج: الأمر كذلك، إلاّ أنّه سُمّي بالبداء لكمال شباهته بالبداء في غير الله سبحانه،
وهذا ما ذكره بقوله: (وإنّما نُسب لله تعالى البداء مع أنّه في الحقيقة الإبداء لكمال شباهة
إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره).

ثم ذكر المصنف: أنّ مباحث النسخ والبداء لم تستوعب بما ذكر، إلاّ أنّ هذا المقدار
كافٍ لما أردنا بيانه من إثبات بطلان ما اشتهر من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل
بالمسوخ، وأنّ هذا لا برهان عليه، فيصحّ النسخ وإن لم يكن وقت العمل حاضراً،
وهذا ما أشار إليه بقوله: (غيره وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ ولا داعي
بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولى الألباب).

ثمرة البحث في كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً

س: ما هي ثمرة النزاع في كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً؟

ج: من الثمرات ما أشير إليه سابقاً من أنَّ الخاص الوارد بعد العام إن كان مخصصاً خرج عن حكم العام من الأول، وإن كان ناسخاً خرج عن حكمه من حين النسخ، والوارد قبل العام إن كان مخصصاً لا يدخل في حكم العام أبداً، وإن كان منسوخاً دخل فيه بعد النسخ، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنَّه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهم في المخصص وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله

- ١ - يكون الخاص مخصصاً إن كان مقارناً مع العام، أو كان وارداً بعده قبل حضور وقت العمل.
- ٢ - يكون الخاص ناسخاً إن كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام.
- ٣ - يكون الخاص مردداً بين النسخية والمخصصة إن كان العام وارداً بعد وقت العمل بالخاص.
- ٤ - الرجوع إلى الأصول العملية عند الجهل بتاريخها.
- ٥ - النسخ هو: الرفع إثباتاً، والدفع ثبوتاً.
- ٦ - البداء في التكوينيات هو: بمعنى إظهار ما خفي.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

الفصل الأول: في مقدمات الحكمة

الفصل الثاني: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين

الفصل الثالث: في المجمل والمبين

الفصل الأول: في مقدمات الحكمة

س: ما هو المراد من المطلق والمقيد؟

ج: ذكروا عدّة تعريفات للمطلق والمقيد، أشهرها وأقدمها ما ذكره المصنف من أنّ المطلق: (هو اللفظ الدّال على معنىّ شائع في جنسه) والمقيد: (هو اللفظ الدّال على ما ليس بشائع في جنسه) والمراد من الجنس في تعريف المطلق: معناه العرفي الشامل للحقائق الخارجية والأمور الانتزاعية والاعتبارية؛ وليس الجنس المنطقي، ولا إسم الجنس النحوي، فيكون المراد بالجنس: كل كَيْلٍ له الأفراد وإن كان نوعاً باصطلاح أهل الميزان، ولذا قيل في تفسير التعريف المذكور للمطلق: إنّ حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك، فيصدق هذا التعريف على النكرة الواقعة في حيّز الأمر نحو: «جئني برجل» فيصدق الرجل على فرد من أفراد طبيعة الرجل على نحو البدلية. وهذا بخلاف النكرة الواقعة في الخبر نحو: (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) فَإِنَّهُ لتعيّنه الواقعي لا يصلح للانطباق على حصص كثيرة على نحو البدلية.

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على التعريف بإيرادات طرداً وعكساً كما في الفصول أهمها خروج ما هو معظم أفراده عنه وهو اسم الجنس الشائع في أفرادهِ، لا في جنسه ويختصّ بالنكرة؟

ج: المصنف اراح نفسه من الدخول في لجة الاختلاف في التعريفات، وهذا دأبه، لأنّ التعاريف كلّها لفظيّة ولا يضرّ النقض، وإنّما يضر ذلك بالتعاريف الحقيقية، والظاهر عدم ثبوت وضع خاصّ للمطلق والمقيد، بل هما على ما لهما من المعنى لغةً وعرفاً كما سيأتي في آخر الفصل اختياره له، فالإطلاق هو الإرسال ويقابله التقييد، وإذا

أردنا صياغة تعريف علمي لهما، فالأحسن أن يقال: (المطلق: هو ما دل على مرسل في غيره ويقابله المقيّد) والذي يهون الأمر لا توجد ثمرة علمية مترتبة على تعيين التعريف.

أما كيفية تقسيم اللفظ إلى المطلق والمقيّد؟ الظاهر من تعريفهما وإن كان كلّ من الإطلاق والتقييد وصفين لنفس اللفظ بلحاظ المدلول، فإن كان مدلوله شائعا يسمى مطلقا، وإن لم يكن كذلك يسمى مقيدا.

ولكن التحقيق: أنّ تقسيم اللفظ إليهما واتصافه بهما إنّما هو بلحاظ الحكم بمعنى: أنّ اللفظ الذي يكون لمدلوله شياع ذاتا إذا صار موضوعا للحكم، وكان تمام الموضوع له يسمى مطلقا. وإن لم يكن تمام الموضوع؛ بل كان في مقام الموضوعية مقيدا بقيد يسمى مقيدا، فالرقبة إن جعلت تمام الموضوع - نحو «أعتق رقبة» اتصفت بالإطلاق، وإن جعلت مقيدة بقيد موضوعا له نحو: «أعتق رقبة مؤمنة» اتصفت بالتقييد.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكة أى: أنّ المطلق ما من شأنه أن يكون قابلا للتقييد، فلا يتحقق فيما إذا لم يكن قابلا له، وهذا ما أشار إليه بقوله: (عرف^(١) المطلق بأنّه ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الأعلام^(٢) بعدم الاطراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الإسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق أو من غيرها مما يناسب المقام).

(١) ذكر المحقق القمي، القوانين ١: ٣٢١. أنّ هذا تعريف أكثر الأصوليين.

(٢) المستشكل هو صاحب الفصول، الفصول: ٢١٨.

الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

س: الألفاظ التي يطلق عليها المطلق هو إسم الجنس، فما هو المراد منه؟
ج: من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق؛ هي علم الجنس والمعرف باللام،
والنكرة، فإنهما لا يطلق عليهما المطلق، لكنهما يناسبانه.

والمراد من علم الجنس؟ هو ما يُعبر عنه في المنطق بالكُلِّي الطبيعي، جوهرًا كان كالإنسان والرجل والفرس والحيوان، أو عرضاً متأصلاً كالسود أو انتزاعياً كالملكية، وتقدم في بحث المشتق أنّ المصنف اصطلاح للعرض المتأصل بالعرض وللانتزاعي بالعرضي، على خلاف اصطلاح المنطقيين، فإنّ المراد من العرض عندهم مبدأ الاشتقاق كالسود، والعرضي العنوان الاشتقاقي كالأسود سواء كان متأصلاً أو انتزاعياً، وهذا ما ذكره بقوله: (فمنها إسم الجنس كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسود وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض، بل العرضيات، ولا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنها كذلك).

س: ما هو الخلاف فيما هو الموضوع له إسم الجنس؟
ج: وقع الخلاف فيما هو الموضوع له في أسماء الأجناس، وذكر المصنف أنّه (مفهومها المبهمة المهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها)، وليبيان ذلك نقول: إنّ الماهية تنقسم الى أقسام ثلاثة وهي الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط.
والأول - بشرط شيء - : أن تلاحظ الماهية بالإضافة إلى ما هو خارج عن ذاتها مقترنة بوجوده؛ كلاحظ ماهية الرقبة مقترنة بالإيمان.
الثاني - بشرط لا - : أن تلاحظ الماهية بالإضافة إليه مقترنة بعدمه؛ كلاحظ ماهية الرقبة مقترنة بعدم الكفر.

الثالث - لا بشرط :- أن تلاحظ غير مقترنة بوجوده أو عدمه؛ كلاحظ الإيمان مع الرقبة؛ بأن لم تقيد الرقبة بوجوده ولا بعدمه، وهذا الأخير يسمّى باللابشرط القسمي، والمقسم لهذه الأقسام الثلاثة يسمّى باللابشرط المقسمي.

إذا تبينّت هذه المقدمة، نقول: وقع النزاع فيما وضعت له أسماء الأجناس، وهناك أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو ظاهر كلام المصنف من أنّ معانيها ذوات الماهيات العارية في حد ذاتها عن لحاظ الشيعاء ولحاظ التقييد ولحاظ التجرد؛ بل عن لحاظ أنّها لا بشرط، فالموضوع له لأسماء الأجناس هي الماهية اللابشرط المقسمي.

القول الثاني: المنسوب إلى المشهور من: أنّ معانيها هي الماهيات المأخوذة بحدّ الإطلاق والشيعاء والسريان، بحيث كان الشيعاء والسريان جزء المدلول، فيكون الموضوع له ماهية بشرط شيء.

القول الثالث: أن يكون اسم الجنس موضوعاً للفرد المنتشر بحيث لا يبقى فرق بينه وما سيأتي من النكرة بالمعنى الثاني؛ وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة.

والحق عند المصنف هو الأول، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة الموضوع له إسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البديلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي).

س: ما هو دليل المصنف على أنّ الموضوع له لأسماء الأجناس هي الماهية اللابشرط المقسمي؟

ج: استدلال على مدّعه بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ إسم الجنس إن كان موضوعاً للماهية المطلقة أو الملحوظة لا بشرط عن وجود القيد وعدمه يكون الموضوع له الماهية المقيدة، لأنّ اللابشرط القسمي

أيضاً له حدٌ وقيد ذهناً، فيلزم عدم صحة حمله على الفرد، إلا مع التجريد لعدم كون الفرد الخارجي مقيّداً بأحد القيدتين، مع أنّا نرى صدق الماهية على الفرد وصحة حملها عليه من دون عناية وتجريد - زيدٌ إنسان - وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى).

الوجه الثاني: لو كان المفهوم والموضوع له في إسم الجنس الماهية المقيدة بقيد الإطلاق والإرسال أو المقيدة باللابشرية لزم أن لا يصح حمله على الفرد كما هو واضح، فإنّ الإنسان المقيد بقيد الإطلاق غير قابل للحمل على زيد الذي هو فردة وإن كان يشملها على نحو البدلية أو الاستيعاب، لأنّ الإنسان المقيد بقيد الإطلاق مباين مع زيد ولا يجوز حمل المباين على المباين، لأنّ شرط الحمل الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، وهذا مفقودٌ وكذلك المقيد باللابشرية فإنّ لحاظ اللابشرية يكون في الذهن والتقييد به يوجب أنّ يكون موجوداً ذهنياً أو - كلياً عقلياً - باصطلاح المصنف، وهو لا ينطبق ولا يتحد مع زيد الذي هو موجودٌ خارجي، لتباين الوجود الذهني مع وجود الخارجي، فلا يتحقق حمل أحدهما على الآخر، وكذا عدم صدق المفهوم اللابشر القسمي على فرد من؛ لأنّ المقيد بالمقيد الذهني - مثل المفهوم اللابشر - يمتنع انطباقه على الموجود الخارجي؛ لمباينة الوجودين المانعة عن الاتحاد الوجودي الذي هو مناط صحة الحمل، وهذا ما ذكره بقوله: (مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً وكذا المفهوم اللابشر القسمي فإنّه كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها بداهة أنّ مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهناً).

س: ما الفرق بين علم الجنس وإسمه؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: علم الجنس كأسامة للأسد، والمشهور عند أهل اللغة أنّه موضوع للطبيعة بقيد تعيّنهما في الذهن؛ وليس الطبيعة المبهمة، ومن هنا يعلم الفرق بين علم الجنس وإسمه، فإنّ الأول: وضع للطبيعة مقيدة بالتعين الذهني، والثاني -إسم الجنس- وضع لنفس الطبيعة المبهمة، ولذا يعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة في جعله مبتدأ ووقوعه ذا الحال نحو: «رأيت أسامة مقبلاً»، ولأجل التعين الذهني في علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة بدون أدوات التعريف.

فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم ما يوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إنّ على تعيّن الذهني، الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه. كما أنّ عدم ترتيبها على إسم الجنس دليل إنّ أيضاً على عدم تعيّن، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها علم الجنس، كأسامة والمشهور بين أهل العربية أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف).

لكن التحقيق عند المصنف: أنّه لا فرق بين اسم الجنس وعلمه في المعنى؛ لأنّه في كليهما واحد وهو نفس الماهية المبهمة بدون لحاظ شيء معها، والفرق بينهما إنّما هو في اللفظ، حيث تجري أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ، وتوصيفه بالمعرفة نحو: «أنت أسامة الأقوى»، ووقوعه نعتاً للمعرفة دون اسم الجنس؛ لعدم جريان أحكام المعرفة عليه.

نعم؛ لما كان تعريف علم الجنس لفظياً لا يؤثر في المعنى كالتأنيث اللفظي كما أشار إليه بقوله: «والتعريف فيه لفظي» أي تعريف علم الجنس لفظي - فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه على وضعه للطبيعة المتعيّنة بالتعين الذهني، فالتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى.

س: كيف ردّ المصنف ما ذكره المشهور من الفرق بين اسم الجنس وعلمه من حيث المعنى؟

ج: ردّ المصنف ما ذكره المشهور من الفرق بينهما من حيث المعنى بوجهين:

الوجه الأول: لو لم يكن علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى؛ بل كان موضوعاً له بقيد التعين الذهني - كما هو المنسوب إلى المشهور - لزم عدم صحّة حمله على الأفراد إلّا بالتصرف والتأويل بإلغاء التعين، ضرورة: أنّ المقيّد بالتعين الذهني موجود ذهني، ومن الواضح: إمتناع حمله على الموجود الخارجي لتغايرهما وتباينهما، فصحة حمله على الأفراد الخارجية تتوقف على التجريد عن القيد الذهني؛ لكي يتحقق الاتحاد المصحح للحمل، مع أنّ المسلّم صحّة الحمل بدون التجريد المزبور، وهذا يدل على عدم كون الموضوع له في علم الجنس هو المعنى مقيّداً بالتعين الذهني، وهذا ما ذكره بقوله: (لكن التحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنّه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنّه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى، ضرورة أنّ التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه).

الوجه الثاني: يلزم لغوية الوضع، لأنّ حكمة الوضع هي تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، وجعل اللفظ حاكياً عنه في مقام الاستعمال، وعليه فإنّ وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً؛ بل يستعمل في جزئه مجازاً كان هذا الوضع لغواً منافياً لحكمة الوضع، ومن الواضح: قبح صدوره عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم، فلزوم اللغوية دليل أيضاً على كون معنى علم الجنس - كاسمه - نفس الطبيعة من دون لحاظ شيء من التعين الذهني وغيره معها، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم).

س: من الفاظ المطلق هو المفرد المعرّف باللام، فما هو محل النزاع فيه؟

ج: لكي يتضح محل النزاع: ينبغي بيان أقسام المفرد المعرف باللام، والأقسام هي:
 الأول: المعرف بلام الجنس نحو: «الرجل خير من المرأة».
 الثاني: المعرف بلام الاستغراق نحو: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ أي: كل إنسان لفي خسر.

الثالث: المعرف بلام العهد، وهو على أقسام:

١- العهد الذهني: وهو المشار به إلى فرد ما مقيدا بحضوره في الذهن، نحو قول المولى لعبده: «ادخل السوق» بأن تكون اللام إشارة إلى السوق المعهود الحاضر في ذهن العبد.

٢- العهد الخارجي: وهو المشار به إلى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجا نحو: «افتح الباب».

٣- العهد الذكري: وهو المشار به إلى فرد مذكور سابقا كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(١).

واختلفوا في أنَّ المعرف باللام هو مشتركٌ معنوي وأن الموضوع له هو الجامع لهذه الأقسام أو أنه مشترك لفظي.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: أنَّ محل الكلام هو المفرد المعرف بلام الجنس لا المعرف بلام الاستغراق ولا بلام العهد؛ لأنَّ لام الاستغراق يكون للعموم قطعاً، فالمعرف به من مصاديق العام لا المطلق، وكذلك ليس المعرف بلام العهد من مصاديق المطلق؛ وذلك لتعين مدخول لام العهد بجميع أقسامه، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها المفرد المعرف باللام، والمشهور أنَّه على أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى).

س: ما هو جواب المصنف على ما ذهبوا إليه من أنّ المعروف بلام الجنس وبلاد العهد أنّ للمدخل معانٍ متعددة وأنّ الإنسان اذا كان مدخولاً للام الجنس يختلف معناه عمّا اذا كان مدخولاً للام العهد؟

ج: الصحيح: أنّ المدخول ليس له إلا معنى واحد من دون فرق بين المعروف وغيره والمعروف بأقسامه، فإنّ المعنى في الجميع واحد غايته أنّ الخصوصية مستفادة من اللام أو من القرينة: بدعوى أنّ للام معنى وهو التعريف وأنّ الخصوصية مستفادة من القرينة على نحو تعدّد الدال والمدلول لا أنّ المدخول مستعمل في تلك المعاني بنحو الاشتراك أو المجازية، وهذا ما ذكره بقوله: (والظاهر أنّ الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول).

س: ما هو مراد النحويين من أنّ اللام إنّما تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: المعروف عند النحويين من أنّ اللام إنّما تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني من تلك الأقسام، لأنّها إذا أشير بها إلى الأفراد بنحو الاستغراق أو إلى الفرد المذكور أو الحاضر أو المعهود، فقد أفادت التعيين وهو معنى كونها موضوعة للتعريف في غير العهد الذهني، وأما في العهد الذهني فإنّ اللام فيه للإشارة إلى الفرد المقيّد حضوره في الذهن من دون تعيين له، أي أنّ التعريف والتعيين متلازمان عندهم؟

وأجاب المصنف: أنّ (ال) لم تكن موضوعة للتعريف ولا للتعين، اذ لا تعيين في تعريف الجنس إلاّ تميّزه في الذهن عن المعاني المتصورة، مع أنّ تميّزه كذلك غير معقول لأمر، حيث قال: (والمعروف أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في

غير العهد الذهني وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا).

ثم ذكر أنّ لازم قولهم أمور لا يمكن الالتزام بهما، منها:

الأمر الأول: لو كان تعريف الجنس لتمييزه في الذهن لزم أن لا يصحّ حمل الفرد على الجنس المعرّف (زيد الرّجل) ولا حمل الجنس المعرّف على الفرد، (الرّجل زيد) لاعتبار الاتحاد في الحمل، ولا يمكن اتحاد المعرف مع الفرد، لأنّ التميز يكون في الذهن، فيكون المعرّف موجوداً ذهنياً، ولا يمكن اتحاد ما لا موطن له إلّا في الذهن مع ما هو موجود في الخارج إلّا بالتجريد عن التميّز والتعيّن، ولا فائدة في هذا التقييد بعد فرض لزوم استعماله في المجرّد عن القيد دائماً، وهذا ما ذكره بقوله: (ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد).

الأمر الثاني: على تقدير عدم لزوم اللّغوية في التقييد وأن كان اللازم في الحمل التأويل والتصرف، نقول: أن في التصرف المذكور تعسفاً، لأنّ بناء العرف في القضايا المتعارفة في محاوراتهم على الحمل من دون تأويل أو تجريد، بل لا يخطر ذلك في اذهانهم، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف).

الأمر الثالث: على تقدير تسليم أنّ بناء أهل المحاورة على الحمل مع التجريد والتأويل دائماً، نقول: أنّ الوضع للمعنى الذي لا يستعمل اللفظ دائماً في المعنى الموضوع له يكون على خلاف حكمة الوضع لا يصدر عن جاهل فضلاً عن حكيم كما ذكرنا سابقاً، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه).

س: ما هو مختار المصنف في لام التعريف؟

ج: بعد ما ضَعَف رأي مشهور النحويين وأثبت أنَّ اللام لا تفيد التعريف ولا التعيين، ولا يمكن أن تكون موضوعاً لذلك على رغم ذهاب جمهور النحويين إليه، إختار أنَّ اللام دائماً وفي جميع موارد استعمالها تكون للترتين، فاللام في (الرجل) مثلها في (العباس والحسن والحسين) وأنَّ الخصوصية في الرجل تكون مستفادة من القرينة الخاصّة الدالة تارةً على العهد وأخرى على الاستغراق أو الجنس.

ولا يخفى أنَّ القرينة لازمة سواء قلنا بمقالة المشهور من أنَّ اللام موضوعةٌ للتعريف والتعيين، أم قلنا بأنّها للترتين، أما على الأول: فتكون مشتركة لفظاً وتحتاج الى قرينة معينة، وأما على الثاني-الترتين- فقد استعملت في غير ما وضعت له إذ لم تستعمل في الترتين، بل استعملت في التعيين، فتحتاج الى قرينة صارفة، نعم يختلف القولان في أنّه على الأول يتوقف الحمل على الفرد على التجريد والتأويل وعلى الثاني لا يحتاج الى ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (فالظاهر أنَّ اللام مطلقاً يكون للترتين كما في الحسن والحسين واستفادة الخصوصية إنّما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال، ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصية لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت إخلالها فتأمل جيداً).

دلالة الجمع المعرف باللام

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّ ما ذكرت من أنَّ اللام للترتين ينافي مع ما اتفقوا عليه من أنَّ الجمع المعرف يفيد العموم، فإنّ هذه الدلالة لا بدّ وأن تكون مستندة الى اللام وإلا فالجمع لا دلالة له على العموم، بل يدل على ثلاثة فما فوق؟

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: على القول بدلالة اللام على التعيين لا يلزم منه دلالة الجمع المعروف على العموم بواسطة اللام، إذ المتعين ليس استغراق جميع الأفراد، بل المتعين هو أقل مراتب الجمع أي ثلاثة، فلا بد من أن يكون الدال على الاستغراق هو مجموع اللام والمدخول لا خصوص اللام، وحينئذٍ ليس في الجمع المعروف دلالة على أن اللام للتعيين، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما دلالة الجمع^(١) المعروف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد وذلك لتعين المرتبة الأخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى).

فلا بد أن يكون دلالة عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف).

الوجه الثاني: لو سلمنا استناد العموم إلى اللام - لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستندا إليها، بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق، من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدل اللام على التعريف والتعيين أصلاً؛ بل تدل على الاستغراق. والفرق بين هذا الجواب وسابقه: أن هذا ناظر إلى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسط التعيين، وما قبله كان ناظراً إلى دلالة مجموع اللام والمدخول على العموم.

وكيف كان؛ فالنتيجة: أن اللام وإن دلت على العموم، لكنها لا تدل على التعيين الذي يدعيه المتهم، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام إلا لفظياً، بمعنى: أنه في حكم المعرفة في اللفظ فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً فتأمل جيداً).

(١) هذا رد على صاحب الفصول، الفصول: ١٦٩.

النكرة من الفاظ المطلق

س: ما هو المراد من أنّ النكرة من الفاظ المطلق؟

ج: من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: النكرة مثل «رجل». وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو المراد بالنكرة، فيقال: إنّ النكرة تطلق تارة: في مقابل المعرفة، وأخرى: في مقابل إسم الجنس، والمراد بها في المقام هو الإطلاق الثاني، بدليل جعلها من أقسام الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، فتكون النكرة حينئذ قسيماً لإسم الجنس، هذا بخلاف النكرة في مقابل المعرفة حيث يكون اسم الجنس قسماً منها لا قسيماً لها. والفرق بين إسم الجنس والنكرة - على تقدير كونها في مقابل إسم الجنس - هو: أنّ إسم الجنس هو النكرة قبل دخول التنوين، والنكرة هي إسم الجنس الداخل عليه تنوين التنكير؛ لأنّ اسم الجنس قبل دخول التنوين عليه يدل على نفس الطبيعة، كما أنّ النكرة بلا تنوين تدل على نفس الطبيعة، والتنوين الداخل عليها يدل على الوحدة، فمفاد النكرة المنوثة هو: الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة، فيصح أن يقال: إن اسم الجنس هو النكرة قبل التنوين، والنكرة هي إسم الجنس الداخل عليه تنوين التنكير.

س: ما هي استعمالات النكرة؟

ج: الاستعمال الأول: يكون المستعمل فيه الفرد المعيّن في الواقع المجهول عند المخاطب القابل للانطباق على غير واحدٍ من أفراد الرجل في قوله تعالى «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»^(١) ودلالاتها على هذا المعنى يكون بنحو تعدّد الدال والمدلول، فعند المخاطب يكون قابل للانطباق على غير واحدٍ من أفراد الطبيعة مع أن الجائي كان فرداً واحداً معيناً معلوماً عند المتكلم، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها النكرة مثل رجل في «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» أو في جنّي برجل، ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول

ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل).

الاستعمال الثاني: يكون المستعمل فيه الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة في قولك (جنني برجل) وهو قابل الانطباق على غير واحد من حصص تلك الطبيعة على نحو البدلية، وحيث أنّ المدلول حصّة من الطبيعة غير معينة لا محالة يكون كلياً قابلاً للصدق على الكثيرين، والفرق بين الاستعمالين هو أنّ المراد في الأول يكون فرداً معيناً واقعاً مجهولاً عند المخاطب فهو جزئي، وفي الثاني يكون المراد الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة ولا ثالث لهذين الاستعمالين، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين).

س: ما هو جواب المصنف على من يتوهم أنّ يكون للنكرة استعمالاً ثالثاً: وهو الفرد المردد: بمعنى هذا أو غيره؟

ج: هذا الكلام وقع في مسائل عدّة من الأصول والفقه كمسألتي العلم الإجمالي والواجب التخييري من الأصول ومسألة الكلّي في المعين مثل (صاع من صبرة) من الفقه، فهل أنّ الفرد المردد معقول أم لا؟ ذهب جماعة من المحققين الى عدم معقوليته لأنّ كل موجود في الخارج يكون معيناً، ولو لم يتعين لم يوجد في الخارج، فالتشخيص مساوئ مع الوجود، فمع عدم التشخيص لا وجود، فهذا التوهم باطلٌ وليس للنكرة إلا ما تقدم من الاستعمالين، فكل ما وجد من الطبيعة يكون هو هو لا هو أو غيره، والدليل عليه: لو قال الأمر؛ (جنني برجل) فإنّه ينطبق على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة السارية بالحمل الشائع ولا ينطبق على هذا الفرد أو غيره، لأنّ كلّ فردٍ من الطبيعة متعين ومحدود، وأمّا غير المعين وغير المحدود بحدّ فلا وجود له، وهذا ما ذكره بقوله: (هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة... لا الفرد المردد بين الأفراد وذلك لبدهاه كون لفظ رجل في جنني برجل نكرة مع أنّه يصدق على كل من جيء به من الأفراد ولا يكاد

يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضرورة أن كل واحد هو لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلياً قابلاً للانطباق فتأمل جيداً).

س: ما هو الدليل على صحة إطلاق المطلق إسم الجنس الموضوع للماهية المهمة على النكرة التي يراد بها الحصة الكلية المقيدة بالوحدة المفهومية، القابلة للانطباق على أفراد كثيرة على البدل؟

ج: بعد الفراغ عن بيان الفاظ المطلق ثبوتاً، يأتي البحث فيما يتعلق بتلك الألفاظ في مرحلة الإثبات والذي يطلق عليه المطلق من تلك الألفاظ بالحمل الشائع لفظان منها، أحدها: إسم الجنس الموضوع للماهية المهمة، وثانيها: النكرة المنونة على الاستعمال الثاني - الدالة على الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة - والذي يبدو أن ذلك موافق لمعناه اللغوي أي الإرسال، وإلا فليس للأصوليين في ذلك اصطلاح خاص.

والأصوليون في هذين المصطلحين - المطلق والمقيد - جارون على معناهما اللغوي، فليس لهم فيهما اصطلاح خاص مخالف للمعنى اللغوي، فالمعنى في اللفظين - النكرة المنونة، إسم الجنس - الطبيعة المرسل، وتقييدها بالوحدة المستفادة من التنوين لا يوجب توضيحاً للطبيعة حتى ينافي معناه اللغوي وإنما هو للدلالة على الحصة الغير المعينة من تلك الماهية، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت ذلك فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على إسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح لغة وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى).

ثم استدرك لبيان: أنه على تقدير صحة ما تُسبب الى المشهور من الأصوليين: من أن المطلق الماهية بقيد الإرسال لم يكن اللفظان من المطلق المصطلح عندهم، إذ لا دلالة في كَلٍّ من إسم الجنس أو النكرة المنونة على التقييد بالإرسال والاطلاق، إلا أن الشأن في

صدق هذه النسبة - مضافاً الى أنّ ما زعم نسبته اليهم - مختصّ بإسم الجنس، وأمّا في النكرة، فلم ينقل فيها مخالفةً عنهم، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البديلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق إلاّ أنّ الكلام في صدق النسبة).

س: ما هو الفرق بين القول بأنّ المطلق هو الطبيعة المقيدة بقيد الإرسال وبين كون المطلق هو ذات الماهيّة من دون تقييدٍ بشيء؟

ج: الفرق هو أنّه على القول بأنّ المطلق هو الطبيعة المقيدة بقيد الإرسال لم يكن قابلاً لطرو التقييد عليه، مثلاً: اكرم انساناً مسلماً، فإنّ المراد من الإنسان هو الطبيعة المقيدة بقيد الإرسال، فالتقييد بالمسلم ينافي مفهومه، وعلى القول بأنّ المطلق هو ذات الماهيّة من دون تقييدٍ بشيء، فالتقييد لا يكون منافياً له، بل يوجب تضيق دائرته على نحو تعدد الدال والمدلول من دون رفع اليد عما وضع له اللفظ من المعنى، فالتقييد على الأول موجبٌ لمجازيته، وعلى الثاني لا يوجب المجازية، فإنّ الإنسان هو الإنسان بما له من المفهوم وإن قيّد بتقييدات عديدة بحسب قرائن حالية أو مقالية، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل، فإنّ ما له من الخصوصية ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين فإنّ كلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى).

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال وإنّما استلزمه لو كان بذاك المعنى).

ثم استدرك عما ذكره من الفرق بين القولين: ففي صورة واحدة يتفق القولان في استلزام التقييد المجازية في المطلق، وهو ما إذا استعمل المطلق في القيد بأنّ أريد من الإنسان في المثال خصوص الإنسان المسلم من أول الأمر وبدال واحد كان مجازاً مطلقاً لاستعمال لفظ الإنسان الموضوع لماهية، للحيوان الناطق في حصّةٍ منها، وهذا مجازٌ قطعاً

سواءً كان التقييد بمتّصل أو بمنفصل، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - تعريف المطلق: ما دل على شائع في جنسه، وهو تعريف لفظي وليس حقيقي.
- ٢ - معنى إسم الجنس هو: نفس الماهية بما هي مبهمة مهملة أي: اللابشرط المقسمي.
- ٣ - علم الجنس مثل إسم الجنس موضوع لنفس الماهية بما هي مبهمة، والتعريف فيه لفظي.
- ٤ - اللام في المفرد المعرّف باللام ليست للتعريف؛ بل للتزيين.
- ٥ - النكرة نحو: «رجل» إذا وقعت في الإخبار كان معناها معينا في الواقع، وإن وقعت في الإنشاء فمعناها: هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية، وصدق المطلق عليها إنّما هو بلحاظ المعنى الثاني.

فصل: في مقدمات الحكمة

س: ما هو مورد الحاجة الى مقدمات الحكمة؟

ج: تقدم أنّه بناءً على القول بأنّ الموضوع له الطبيعة المقيدة بالاطلاق - كما هو منسوبٌ الى المشهور - يكون اللفظ دالاً على الإطلاق وضعاً، فلا حاجة لإجراء مقدمات الحكمة، لكن على القول بأنّ الموضوع له الطبيعة المهملة من دون أن يكون الإطلاق قيداً مأخوذاً في المفهوم، كما هو الصحيح، يكون الإرسال حينئذٍ كسائر الحالات والعوارض الطارئة على الماهية والخارجة عن حقيقتها، فإن كان مقصود المتكلم الإرسال لا بدّ من نصب قرينة عليه خاصّة حالية أو مقالية، أو قرينة عامة تسمى ب (قرينة الحكمة)، فاذا قال: «أحلّ الله البيع» فإنّ المقصود من (البيع) أمران: أحدهما: ذات الطبيعة وهي مفهومه، ثانيهما: عدم التقييد بقيد، والأوّل هو مدلول اللفظ، والثاني يحتاج الى دالٍ يدل عليه، والغالب أنّ مقدمات الحكمة تكون دالة عليه؛ وهذا ما ذكره بقوله: (قد ظهر^(١) لك أنّه لا دلالة لمثل رجل إلّا على الماهية المبهمة وضعاً وأنّ الشيع والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وهي تتوقف على مقدمات).

س: ما هي مقدمات الحكمة؟

ج: من مقدمات الحكمة:

(١) تقدم في المقصد الخامس، الفصل الأوّل.

أولاً: كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فإذا قال: «أعتق رقبة» وكان المتكلم في مقام بيان تمام مراده من وجوب مطلق الرقبة يؤخذ بإطلاق كلامه ويكون إطلاق كلامه حجة، والمقصود من كون المتكلم في مقام البيان هو: إفهام تمام ما أراد بيانه، سواء كان مراداً جديداً أم مراداً استعمالياً لضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك وعدم حجة أقوى على خلافه، وهذا ممّا لا كلام فيه، وإنّما المهمّ هو أنّ المتكلم قد يكون بصدّد البيان بالنسبة إلى بعض الجهات دون بعض فما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها لم يصح التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في بيان حكم آخر كقوله تعالى: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)^(١) الوارد في مقام بيان حلية ما اصطاده الكلب المعلم، فإنّه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهارة موضع عضّ الكلب؛ لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد اثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافياً له، وهذا ما ذكره بقوله: (وهي تتوقف على مقدمات: إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال).

ثانياً: انتفاء ما يوجب التعيين؛ أي: عدم القرينة المعينة للمراد؛ إذ معها يكون المراد متعيناً، فلا حاجة إلى الإطلاق في إثبات ما هو المراد، وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين).

ثالثاً: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ إذ معه يصح أن يعتمد المتكلم عليه في مقام التخاطب إذا كان ذلك القدر المتيقن متبادراً من اللفظ إلى ذهن المخاطب، فالمتيقن من طبعي - العالم - هو الفقيه الجامع للشرائط الورع التقى الهاشمي، نعم إذا قال: أكرم عالماً، فإنّه بمفهومه وإن كان شاملاً لكل ذي علم إلا أنّه في عرفنا خصوصاً بمناسبة الحكم والموضوع يكون المتيقن منه في مقام التخاطب خصوص الفقيه ومع وجوده

يشكل التمسك بالاطلاق بالنسبة الى غيره، اذ لو كان المراد منه غيره مع هذا المتيقن كان على المتكلم نصب قرينة عليه، وإن كان مراده خصوص المتيقن ولم ينصب قرينة عليه لم يكن مُحلاً بالغرض، وفي الأوّل كان مُحلاً به.

نعم لو كان المتيقن أمراً خارجياً من دون أن يكون في مقام التخاطب لم يكن صالحاً للإعتماد عليه، والفرق بينه وبين المتيقن الخطابي مثلاً اذا أمر بالعتق فبالطبع يكون كفاية عتق المؤمنة متيقناً لخصوصية فيه ويسمى بالمتيقن الخارجي وهو موجود في كل عام ومطلق ولا يستظهر به الاطلاق وأما لو سبق مثلاً مدح الرقبة المؤمنة وتحسين عتقه وذم الكافرة وتقبيح عتقه، فأمر بالعتق كان كفاية عتق المؤمنة متيقناً خطابياً ويستظهر به الاطلاق.

واذا اجتمعت المقدمات: بأن كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده، ولم ينصب قرينة على خلاف الاطلاق، ولم يكن للمطلق متيقن في مقام التخاطب، لا بدّ من الأخذ بالاطلاق، لأنّه إن لم يكن مراده الاطلاق والشياع لكان مُحلاً بغرضه وهو قبيحٌ، وهذا ما ذكره بقوله: (ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنّه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض الفرض فإنّه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه حيث إنّّه لم ينبه مع أنه بصدده).

س: إذا لم تتحقق مقدمات الحكمة جميعها أو واحدة منها فهل هذا يوجب إخلال في غرض المتكلم؟

ج: إذا لم تجتمع تلك المقدمات، وكان غرضه حصّة من الهيئة لم يكن مُحلاً بغرضه. اما إذا فقدت المقدمة الأولى: بأن لم يكن المتكلم بصدد بيان تمام مراده فكان في مقام الإهمال أو الاجمال، وحينئذٍ لو لم يكن مراده الشياع لما كان مُحلاً بالغرض.

وبانتفاء المقدمة الثانية: بمعنى نصبه القرينة على خلاف الاطلاق أو وجود ما يصلح أن يكون قرينةً في الكلام لما تمّ للكلام اطلاق، بل اللازم الأخذ بتلك القرينة.

وبانتفاء المقدمة الثالثة: بأن يكون للمطلق متيقناً في مقام التخاطب، فلم يتم للمطلق اطلاقاً أيضاً، لأنّ المتيقن في مقام التخاطب يكون بحكم القرينة المتصلة، وقد تقدم إن اللازم الأخذ بالقرينة اذ لو لم يكن مراده المتيقن كان عليه البيان، وبدونه كان مُحلاً بالغرض، فاذا فرض وجود المتيقن في مقام التخاطب وكان المتكلم بصدد بيان مراده وأطلق لم يكن مُحلاً بغرضه، اذ لم يكن في مقام بيان إنّ المتيقن تمام مراده، نعم إذا كان في مقام بيان أنّ المتيقن تمام مراده ولم يذكر ذلك كان مُحلاً ببيانه، وهذا ما ذكره بقوله: (وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا في مقام الإهمال أو الإجمال ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخل ببيانه فافهم)

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنه إذا حكمنا بإرادة الاطلاق بزعم تمامية المقدمات ثم عثرنا على القيد فهو لا يكشف عن فساد المقدمة الثانية أي عدم بيان القيد، اذ المفروض عدم بيانه عند الخطاب إلاّ أنّه يكشف عن فساد المقدمة الاولى أي كون المتكلم في مقام البيان وهو كاف في بطلان الحكم بإرادة الاطلاق وحينئذ فاذا شك في قيد آخر لا يصح التمسك بالاطلاق؟

ج: حاصل الجواب: ليست المقدمة الأولى كون المتكلم في مقام البيان الجدي وإبراز المراد اللبي حتى تنهدم بالعثور على القيد، بل كونه في مقام البيان القانوني وإبراز المراد الاستعمالي، فإن قامت حجة أقوى زاحمت حجية ظهور المطلق الناشي عن مقدمات الحكمة ولا تراحم أصل ظهوره، كما مر في تخصيص العام، فعند الشك يتمسك به كما جرى عليه بناء العرف، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى عليك أنّ المراد

بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفا كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلا فتأمل جيدا).

س: هل تحتاج النكرة المنوثة الى مقدمات الحكمة؟

ج: لا فرق بين إسم الجنس وبين النكرة المنوثة في الحاجة الى مقدمات الحكمة إن لم تكن في الكلام قرينة من حال أو مقال على إرادة الشيوخ والاطلاق لاشتراكهما في عدم كون الارسال جزء المفهوم، فإن الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة بمعنى الشيوخ البدلي، فإن كان المراد الشيوخ العرضي لا بد من نصب قرينة عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقذ بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان أيضا تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل).

س: كيف يحرز أن المتكلم في مقام البيان فيما اذا كان إحرازه في غاية الصعوبة؟

ج: إن مقتضى الأصل هو: كون المتكلم في مقام البيان عند الشك في ذلك، فلا يبعد أن يكون الأصل والقاعدة كون المتكلم في مقام البيان، فيصح التمسك بالإطلاق، والوجه في هذا الأصل هو ما جرت عليه سيرة أهل المحاورات حيث إنهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان، فهذه السيرة أقوى دليل على هذا الأصل العقلاني.

نعم؛ المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو: ما إذا جرت عادة المتكلم على الركون إلى القرائن المتصلة؛ بحيث يبين تمام مراده في مجلس واحد، ولا يعتمد في بيان مراده على القرائن المنفصلة، فحينئذ إذا احتملنا عدم

كون المطلق تمام الموضوع للحكم - كالرقبة - وأن الطبيعة جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالأصل العقلاني المزبور، والبناء على أن المطلق تمام مراده.

وأما إذا جرى دأب المتكلم على الإعتماد على القرائن المنفصلة لمصالح توجب ذلك، فبناء العقلاء على جريان الأصل المذكور حينئذ غير ثابت، والشك فيه يوجب التوقف عن إجرائه؛ بل لا بد في الأخذ بالإطلاق من الوثوق، والاطمئنان بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام، ولأجل هذه السيرة ترى أن المشهور يتمسكون بالإطلاقات، مع عدم إحراز كون مطلق المطلقات بصدد البيان، وليس ذلك إلا لأجل الأصل المذكور، وهذا ما ذكره بقوله: (بقي هنا شيء): وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، ولذا ترى المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان).

س: ما هو جواب المصنف على ما قد يقال: أن تمسك المشهور بالإطلاق، مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ليس من جهة أن الأصل عندهم عند الشك كون المتكلم في مقام البيان؛ بل من جهة ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع والسرمان، بحيث يكون الشيعاء جزء الموضوع له، فلا يحتاج انعقاد الإطلاق إلى مقدمات الحكمة، ومنها كون المتكلم في مقام البيان لاحتاج في إحرازه إلى الأصل العقلاني المذكور؟

ج: إن ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع والسرمان بعيد؛ لما تقدم من وضع ألفاظ المطلق للماهية المبهمة المهملة، التي لم يلاحظ شيء ولا قيد، فالشيوع والسرمان خارجان عما وضعت له، ولعل وجه نسبة المطلق للمعنى المقرون بالشيعاء إلى المشهور: ملاحظة عدم الوجه في التمسك بالإطلاقات، بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وقد

عرفت: أنَّ الوجه في ذلك هو سيرة العقلاء، وهذا ما ذكره بقوله: (وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أُمَّها موضوعة للشياع والسرّيان وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفلة عن وجهه فتأمل جيداً).

لا إطلاق للمطلق فيما كان له انصراف

س: هل الإنصراف مانع من الإطلاق؟

ج: لكي يتضح المطلوب لابد من بيان أنواع الانصراف حتى نعلم أيّاً منها يقيد المطلق فيكون مانعاً عن الإطلاق، وأيّاً منها لا يقيد، فلا يكون مانعاً عن الإطلاق، وأنواع الانصراف هي:

الأول: الانصراف الخطوري، الناشئ عن غلبة الوجود، الموجبة لانصراف المطلق إليه، كخطور ماء الفرات في ذهن أهل الكوفة، وماء دجلة في ذهن أهل بغداد من لفظ ماء إذا قيل: «جئني بماء»، وهذا الانصراف لا يقيد المطلق ولا يكون مانعاً عن الإطلاق؛ للقطع بعدم كون المنصرف إليه مراداً قبل التأمل وبعده، ولا يزول بالتأمل.

الثاني: الانصراف البدوي، الموجب للشك في إرادة المنصرف إليه، الزائل بالتأمل؛ مثل: انصراف لفظ «رجل» في نحو: «جئني برجل» إلى رجل ذي رأس واحد، فهو لا يشمل رجلاً ذا رأسين، فيكون موجباً للشك في إرادة المنصرف إليه، ثم يزول الشك بالتأمل، ومنشأ هذا الانصراف البدوي: غلبة استعمال المطلق في المنصرف إليه، الموجبة لأنس الذهن به، وهذا الانصراف أيضاً لا يقيد المطلق، فلا يكون مانعاً عن الإطلاق.

والفرق بينهما: أنَّ هذا القسم يوجب الشك البدوي في إرادة المنصرف إليه من المطلق ويزول بالتأمل، بخلاف سابقه فإنّه لا يوجب الشك البدوي في إرادته منه، ولا يزول بالتأمل، فهما مشتركان في عدم تقييد المطلق، ومفترقان في استقرار الأول وزوال الثاني.

الثالث: الانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهية في متفاهم العرف وهو على

نحوين:

النحو الأول: أن يكون التشكيك بمثابة يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، وعدم شموله له بنظرهم، وصيرورة لفظ «ما يؤكل» ظاهرا في غير الإنسان، ولذا جَوَزَ الفقهاء الصلاة في شعره وظفره وبصاقه. ولا إشكال في كون هذا الانصراف مقيدا للإطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق مع هذا التشكيك كاللفظ المحفوف بالقرينة اللفظية المتصلة في المنع عن انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، وموجب لظهوره في المنصرف إليه.

النحو الثاني: أن يكون التشكيك بمثابة يشك العرف في خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق؛ كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج والنفط، وهذا الانصراف وإن لم يكن موجبا لظهور اللفظ في المنصرف إليه - كما في الفرض السابق - إلا أنه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقرينة، ومعه لا يكون اللفظ ظاهرا في الإطلاق، لفقدان شرط الإطلاق وهو عدم احتفاف الكلام بالقرينة، وبالصالح للقرينة، فالانصراف في هذين الفرضين مانع عن التمسك بالإطلاق.

غاية الأمر: أن المطلق في الفرض الأول: ظاهر في المنصرف إليه، وفي الثاني: مجمل، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن؛ لا من باب الظهور اللفظي، كما في سابقة.

الرابع: الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبة الاستعمال في فرد خاص أو صنف خاص حدّ المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة، ولهذا إذا ذكر هذا اللفظ مطلقا وبلا قرينة وجب التوقف في المجاز، ويحكم بالتقييد في المقام؛ لما تقدم من فقدان شرط الإطلاق، ومثال ذلك: كصيغة الأمر على القول بكونها حقيقة في الوجوب، ولكن

استعمالها في النذب مجازا مشهورا؛ بحيث ساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة، أو يرجح عليه على اختلاف بين الأعلام.

الخامس: الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق وغلبة استعماله في المنصرف إليه حد اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقي الإطلاقي، وبين المعنى المنصرف إليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينة المعينة، فهذا الانصراف يمنع أيضا عن الأخذ بالإطلاق، كما إذا فرض: أن «الصعيد» وضع لمطلق وجه الأرض، ثم استعمل كثيرا في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، فإذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق إلا بالقرينة؛ لكن فيه أنه يحمل على المنصرف إليه - وهو التراب الخالص - لأن كثرة الاستعمال قرينة أو صالحة للقرينية على الحمل على المعنى المنصرف إليه؛ كما تقدم من توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينية؛ فلا يجوز التمسك بالإطلاق.

السادس: الانصراف الناشئ عن بلوغ كثرة الاستعمال حد النقل ومهجورية المعنى المطلق، ومثاله: لفظ الفعل فإنه وضع لغة للمعنى المصدرى أي: مطلق الحدث الصادر عن فاعل، ثم نقل في عرف النحاة إلى نوع خاص من الكلمة التي تدل على معنى في نفسها، مع اقتران معناها بأحد الأزمنة. ففي هذه الحالة يحمل اللفظ على المنصرف إليه، فيكون مانعا عن الإطلاق.

والحاصل: أن الانصراف بجميع أقسامه مانع عن الإطلاق إلا القسمين الأولين؛ لأن بعضها يقيّد المطلق، وبعضها مما يوجب التعيين، أو القدر المتيقن، أو الإجمال، فيسقط المطلق عن الإطلاق، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقنا منه ولو لم يكن ظاهرا

فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدويا زائلا بالتأمل كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل).

س: ما هو الإشكال على بلوغ الانصراف حد الاشتراك أو النقل؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إنَّ بلوغ الانصراف حدَّ الاشتراك أو النقل إنَّما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً؛ لأنَّ الاشتراك أو النقل فرع للمجاز بأنَّ يستعمل المطلق في المقيد مجازاً، ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً إلى أن يصل حدَّ الوضع، فيحصل الاشتراك أو النقل بأنَّ يصير لفظ الرقبة لكثرة استعماله في الرقبة المؤمنة مشتركاً لفظياً بين مطلق الرقبة وبين الرقبة المؤمنة؛ بل منقولاً إلى الرقبة المؤمنة.

وأما على ما هو مختار المصنف من عدم كون التقييد مجازاً أصلاً: فلا يكاد يحصل ذلك؛ إذ لا معنى لأنَّ يكثر استعمال المطلق في معناه الموضوع له، ثم يصير حقيقة في المقيد الذي لم يستعمل فيه المطلق أصلاً. فالانصراف المؤدي إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض لا تحقق له خارجاً.

وأجاب المصنف عنه بوجهين:

الوجه الأول: إنَّ ما تقدم من المختار هو أن التقييد لا يستلزم التجوُّز، لا أنَّه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوُّز، فمن الممكن أن يستعمل المطلق في المقيد مجازاً ويكثر ذلك إلى أن يصل حدَّ الوضع، فيحصل الاشتراك أو النقل.

الوجه الثاني: منع توقف الاشتراك والنقل على المجازية؛ لأنَّ كثرة إرادة المقيد من المطلق - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - ربما توجب مزية أنس للمقيد، ويشد هذا الأنس بالاستعمالات إلى أن يصل حدَّ الحقيقة في المعنى الثاني، فيصير مشتركاً بين المعنى الأول والثاني، أو منقولاً من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم أنَّ التقييد لا يوجب التجوُّز في المطلق أصلاً).

فإنَّه يقال: مضافا إلى أنَّه إنَّما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه فإنَّ استعمال المطلق في المقيد بمكان من الإمكان إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة تجب له مزية أنس كما في المجاز المشهور أو تعينا واختصاصا به كما في المنقول بالغلبة فافهم).

تنبيه: أنواع الانصراف

س: هل يجوز التمسك بالإطلاق فيما لو كان للمطلق جهات متعددة؟
ج: قد لا يكون للمطلق جهاتٌ عديدة، فالعالم له جهات مختلفة، لأنّه قد يكون فاسقاً وقد يكون عادلاً وقد يكون فقيراً وقد يكون غنياً وقد يكون عربياً وقد يكون أعجمياً، فإذا قال: (اكرم عالماً) فإنّه قد يكون في مقام البيان بالنسبة الى جميع تلك الجهات فيؤخذ بإطلاقه بالنسبة الى جميعها، وقد يكون في مقام البيان بالنسبة الى بعض تلك الجهات وبالنسبة الى البعض الآخر يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمطلق يكون حُجَّةً بالنسبة الى الجهة التي كان في مقام البيان من تلك الجهة ولا يكون حُجَّةً في الجهة الاخرى، ومن تلك الموارد قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» فإنّه في مقام البيان من جهة حليّة لحم صيد الكلب المعلّم وليس في مقام البيان من جهة طهارة موضع عَضّ الكلب، فإطلاق الآية بالنسبة الى الحلية معتبرٌ دون الطهارة، ولهذا أوردوا^(١) على شيخ الطائفة عليه السلام حيث استدل على طهارة موضع عَضّ الكلب بإطلاق قوله تعالى: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) مع وروده في مقام بيان الحلية، ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة، وهذا ما ذكره بقوله: (تنبيه: وهو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى).

(١) ومن أورد عليه: الشهيد في المسالك، ج ١١، ص ٤٤٣، ٦٧.

س: إذا كان المتكلم بصدد البيان من جهة دون أخرى لا يصح التمسك بالإطلاق من الجهة الأخرى؛ لكن ما هي الحالات المستثنية من ذلك؟

ج: الحالات المستثنية والتي يجوز فيها التمسك بالإطلاق ولو كان بصدد البيان من جهة دون أخرى هي ما إذا كان بين الجهتين ملازمة بحيث يكون البيان من إحدهما ملازماً لثبوت الحكم من الجهة الأخرى؛ لأنّ الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر سواء كانت الملازمة عقلية أو شرعية أو عادية.

ومثال الملازمة العقلية: كقوله عليه السلام: «لا بأس بالصلاة في عذرة غير المأكول ناسياً»، فإنّ نفي مانعيّتها من حيث النجاسة ملازم لنفيها من حيث الجزئية بناء على جزئية العذرة للحيوان؛ إذ لا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلاة بين الأجزاء من العذرة وغيرها، وإن كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذرة.

وأما الملازمة الشرعية الثابتة بمثل قول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»: فالدليل على أحدهما دليل على الآخر.

وأما الملازمة العادية: فمثل ما إذا ورد: «أنّه لا بأس بالصلاة في جلد الميتة»، ومن المعلوم: أنّ وقوع الصلاة في جلد الميتة ملازم عادة لوقوعها في النجاسة إلّا في جلد السمك، فالحكم بصحة الصلاة من حيث وقوعها في جلد الميتة ملازم للحكم بصحتها في النجاسة، وهذا ما ذكره بقوله: (إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - مقدمات الحكمة ثلاث.
- ٢ - المراد بالبيان: هو بيان القاعدة التي يرجع إليها عند الشك وعدم حجة اقوى على خلافه؛ لا بيان الواقع بالإرادة الجدّية.
- ٣ - الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام البيان.
- ٤ - لا يجوز التمسك بالإطلاق من جميع الجهات عند تعددها؛ بل يجوز التمسك به من الجهة التي كان المقصود ببيانها.

الفصل الثاني: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين

س: ما هو محل البحث في هذا الفصل؟

ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي بيان مقدمة وهي: أنَّ المطلق والمقيد تارة غير متنافيين مثل: ما إذا تعدد الحكم ولو بتعدد السبب نحو: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» ومثل: ما إذا أمر المولى بإتيان الماء على نحو الإطلاق، وكان غرضه منه غسل الثوب مثلاً، فقال: «جئني بالماء»، ثم أمر بإتيان الماء البارد لأجل الشرب، فلا ريب في عدم التنافي بينهما في المثالين.

وتارة أخرى: يكونان متنافيين، والملاك في التنافي بينهما: عدم إمكان الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور فيهما، والتنافي بهذا المعنى فيما إذا كان الحكم واحداً مثل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة»؛ لأنَّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة، فالأولى: تدل على وجوب عتق مطلق الرقبة مؤمنة كانت أم كافرة، والثانية: تدل على حرمة عتق الرقبة الكافرة، فلا يمكن الحمل بين وجوب عتق الكافرة وحرمة عتقها للتنافي بينهما.

إذا اتضحت هذه المقدمة يتضح: أنَّ محل النزاع هو القسم الثاني، أمَّا الصور في المقام فهي كثيرة، واقتصر المصنف على ذكر ما كانا مختلفين في الإثبات والنفي، أو متوافقين فيهما.

فيقع الكلام تارة: في المقيد الذي يكون مخالفاً للمطلق في الحكم كالمثال الأول، وأخرى: في المقيد الذي يكون موافقاً فيه كالمثال الثاني.

وأما الأول: فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد، فيقيد الرقبة في المثال الأول بغير الكافرة.

وأما الثاني: فالمشهور فيه هو حمل المطلق على المقيد، ويقال: إن المراد الجدّي هو المقيد، فالمطلق هو عتق الرقبة المؤمنة؛ وليس كل رقبة، واستدلوا له بأنّ في الحمل جمعاً بين الدليلين وهو أولى من الطرح، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإنّما يكونان مختلفين في الإثبات والنفي وإنّما يكونان متوافقين، فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا إشكال في التقييد وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدلّ بأنّه جمع بين الدليلين وهو أولى).

س: ما هو الإشكال على دليل المشهور بأنّ الجمع أولى من الطرح؟ وما هو إيراد الشيخ الأنصاري على ذلك؟

ج: حاصل الإشكال: إن الحمل الأول - حمل المطلق على المقيد - أرجح من الثاني - حمل الأمر في المقيد على الاستحباب - لأنّ الأول لم يستلزم تصرفاً في اللفظ وحمله على خلاف ظاهره، بخلاف الثاني فإنّ الاستحباب خلاف ظاهر الأمر، وغاية ما يلزم في الحمل الأول هو تخيل كون المتكلم عند ذكر المطلق في مقام بيان تمام مراده، وبمجيء المقيد انكشف أنّه لم يكن قاصداً للمطلق، وليس هذا تصرفاً في اللفظ، وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب).

أما إيراد الشيخ فهو: إن الحمل الأول - حمل المطلق على المقيد - أرجح من الثاني - حمل الأمر في المقيد على الاستحباب - لأنّ الأول لم يستلزم تصرفاً في اللفظ وحمله على خلاف ظاهره، بخلاف الثاني فإنّ الاستحباب خلاف ظاهر الأمر، وغاية ما يلزم في الحمل الأول هو تخيل كون المتكلم عند ذكر المطلق في مقام بيان تمام مراده، وبمجيء المقيد انكشف أنّه لم يكن قاصداً للمطلق، وليس هذا تصرفاً في اللفظ وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، وهذا ما ذكره بقوله: (وأورد عليه بأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل

وروده في مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب).

س: ما هو جواب المصنف على إشكال الشيخ أنف الذكر؟

ج: حاصل إشكال المصنف: إنَّ الأمر بالعكس ممَّا ادَّعاه، فإنَّه في الحمل على المقيد يلزم التصرف في اللفظ بخلاف الحمل على الاستحباب، أما استلزام الجمع الأول للحمل على خلاف الظاهر، هو إنَّ الظاهر من ذكر الماهية هو أنَّها بوجودها السَّعي يكون مراداً جدياً وبعد ورود المقيد يتبين أنَّ ظهور الاطلاق في المطلق بمعونة مقدمات الحكمة لم يكن مراداً جدياً للمتكلم، فهذا في الحقيقة تصرف في اللفظ وحمل له على خلاف الظاهر، إلَّا أنَّه لا يوجب المجازية كما تقدَّم، وأمَّا عدم استلزام الجمع الثاني تصرفاً في اللفظ وحملًا له على خلاف ظاهره، فلأنَّ للاستحباب اطلاقان: أحدهما: أنَّ يكون المراد منه معناه المعروف الذي هو أحد الأحكام الخمسة التكليفية أي الطَّلَب لغير الإلزامي.

أما في الثاني - حمل الأمر في المقيد على الاستحباب - فهو: أنَّ يكون المراد منه أفضل أفراد الماهية كما يقال: يستحب الصلاة جماعةً أو في المسجد - أي: أنَّ هذه الحصاة أفضل من بقية الحصص - والذي يوجب تصرفاً في اللفظ هو حمل المقيد على الاستحباب بالمعنى الأول، والذي ذكر في الجمع هو بمعناه الثاني وهذا لا يوجب تصرفاً في اللفظ ولا حملًا له على خلاف ظاهره، لأنَّ الأمر مستعملٌ في معناه الحقيقي وهو الوجوب غاية أنَّ الفرد مع التقييد يكون من أفراد الواجب.

والدليل على أنَّ المراد من الاستحباب في الحمل الثاني هو بمعناه الثاني، وهو أنَّه إذا كان المراد منه هو بمعناه الأول يلزم حينئذٍ اجتماع الضدين، أي يجتمع ملاكي الوجوب والاستحباب في فعل واحد وبعنوان واحد، مع أنَّ مقتضى الاستحباب ينافي مقتضى

الوجوب، وبما ذكرنا يظهر أنَّ الحمل على الاستحباب أرجح من حمل المطلق على المقيد، فإيراد الشيخ على الإيراد ضعيف، وهذا ما ذكره بقوله: (وأنت خير بأنَّ التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق لما عرفت من أنَّ الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدي، غاية الأمر أنَّ التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه مع أنَّ حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه فإنَّه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب فإنَّ المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحباً فعلاً ضرورة أنَّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه).

ثم استدرك المصنف: لبيان ضعف الإيراد على دليل المشهور بوجه آخر غير تضعيف الشيخ وحاصله: إذا أحرز كون المطلق - بالكسر، أي: المتكلم - في مقام البيان عن طريق الأصل العقلاني المتقدم - ظاهر المتكلم أنَّ يكون في مقام البيان عن جميع الجهات ببناء العقلاء - ثم عُثر على المقيد فإنَّه يظهر بذلك عدم كون المتكلم في مقام البيان، بل كان في مقام الإهمال أو الاجمال، فبذلك يرجح الحمل على التقييد على الحمل على الاستحباب وإن ما أورده المورد عن الاستدلال ضعيف، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنَّه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل فافهم).

س: ما هو وجه عدول المصنف عن استدلال المشهور المتقدم؟

ج: وجه العدول عن المشهور الذي حمل المطلق على المقيد بدليل الجمع أولى من الطرح هو لأجل بيان استدلال آخر وتقريبه: أنَّه يقع التنافي بين الظهورين، لأنَّ المطلق ظاهرٌ في إرادة الإطلاق منه جداً، وإنَّ عتق الكافرة يكون مجزياً كما هو الحال في المؤمنة، وأنَّ الصيغة في المقيد ظاهرٌ في الوجوب التعيني بحسب الإطلاق، فلا يكون عتق الكافرة مجزياً، ومنشأ هذا التنافي هو وحدة التكليف الذي سيصرِّح به المصنف، ولكنَّ

ظهور الثاني أقوى من ظهور الأول، فلا بدّ من ترجيحه بمقتضى قاعدة تقديم الأظهر على الظاهر، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق).

س: ما هو الإشكال على ما ذكره من وجه التقييد وهو النقص بالمستحبات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال: هو أنّ الوجه المذكور: أي التنافي بين الظاهرين وأرجحية التقييد يشمل المطلق والمقيد في المستحبات مثل قوله عليه السلام: «زُرَ الحسين عليه السلام» ^(١) وقوله عليه السلام: «زره مغتسلًا» ^(٢) مع أنّ بناء الأصحاب فيهما على عدم الحمل، والبناء على تأكّد الاستحباب مع القيد، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما يشكل بأنّه يقتضي التقييد في باب المستحبات مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكّد الاستحباب).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: الفرق والتفاوت بين الواجبات والمستحبات، ولازم هذا الفرق هو: أنّ عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات - مع كونه جمعا عرفيا - إنّما هو لأجل ظهور أدلة المستحبات في محبوبة جميع أفرادها، واشتمالها على الملاك مع تفاوتها غالبا في المحبوبة، وعدم اختصاص المقيد منها بالمحبة لكي يختص الاستحباب به، فمع وجود ملاك الاستحباب في جميع الأفراد لا بد من حمل المقيد منها على تأكّد الاستحباب، فإذا دل دليل على استحباب مطلق الدعاء في القنوت، ثم ورد نصّ على استحباب كلمات الفرج فيه، فيحمل هذا على تأكّد استحباب كلمات الفرج، وهذا ما

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠ ص ٣٤٣ باب ٤١ من المزار، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: حديث ٣.

ذكره بقوله: (اللهمّ ألا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة فتأمل).

الوجه الثاني: إنّ وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «من بلغ» على المطلق في باب المستحبات، فيكون المطلق مستحبا لأجل أخبار «من بلغ» لا لدليل استحبابه حتى يقال: إنّ مقتضى حمل المطلق على المقيد عدم استحباب المطلق، وهذا ما ذكره بقوله: (أو أنّه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها).

س: ما حكم المتوافقين: (لا تأكل مال اليتيم) و(لا تأكل مال اليتيم الفقير)؟
ج: في صورة المتوافقين المثبتين والمنفيين، لا تفاوت في حمل المطلق على المقيد فيهما -
 المثبتين والمنفيين - بين إحراز وحدة التكليف فيهما التي هي شرط التنافي الموجب للحمل من وحدة السبب، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، وبين إحراز وحدته من الإجماع مثلا، إذ مع وحدة التكليف يقع التنافي بين المطلق والمقيد؛ لأنّ دليل المقيد يقول بعدم كفاية المطلق ودليل المطلق يقول بكفايته، وحينئذ يلزم أحد الأمرين حمل المقيد على الاستحباب، أو حمل المطلق على المقيد والثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ الظاهر: أنّه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب، وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر).

تنبيه: عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

س: هل الحكم في التنافي بين المطلق والمقيد ثابتٌ في الأحكام الوضعية أيضاً؟

ج: لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي في لزوم حمل المطلق على المقيد بشرط كون ظهور دليل المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كما هو الحال في الحكم التكليفي، ففي المثبتين مثل: «البيع سبب للنقل»، ثم ورد: «البيع العربي سبب للنقل»، فمقتضى حمل المطلق على المقيد هو أنّ السبب للنقل هو البيع العربي لا مطلق البيع. ومثل (يجوز نكاح الباكرة)، (يجوز نكاحها مع اذن الولي) وفي المنفيين مثل: (لا يحلّ النكاح) و(لا يحل نكاح المعتدة) وفي المختلفين مثل: (يجوز نكاح البنت) و(لا يجوز نكاحها قبل البلوغ)، والوجه في أظهرية دليل المقيد: وهو أنّه وإن كان يحتمل أن يكون قيداً غالبياً أو يكون ذكره من جهة الاهتمام به وغيرهما، إلّا أنّ المتعارف في المحاورات العرفية هو أن يكون للقيد دخلٌ في الحكم، والاحتمالات الاخر ككونه غالبياً أو مهتماً به أو غيرهما على خلاف الأصل العقلاني يحتاج الى دليل، وهذا ما ذكره بقوله: (لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونها في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي فإذا ورد مثلاً أنّ البيع سبب وأن البيع الكذائي سبب وعلم أن مراده إمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد بخلاف العكس بإلغاء القيد وحمله على أنّه غالبي أو على وجه آخر فإنّه على خلاف المتعارف).

تبصرة: اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة

س: هل نتيجة مقدمات الحكمة واحدة أو مختلفة؟

ج: ليست نتيجة مقدمات الحكمة على حدّ سواء بل تختلف حسب اختلاف المقامات والحالات، فتارةً تكون النتيجة على نحو العموم الاستغراقي أي الشمول والاستيعاب مثل «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»^(١)، وأخرى تكون على نحو العموم البدلي مثل - اعتق رقبةً - وثالثة تكون على نحوٍ خاص مثل - اقتضاء الصيغة للتعينية النفسية العينية عند الإطلاق - هذه النتائج للمقدمات مستفادة بضميمة القرائن، فالمقدمات بنفسها لا تقتضي هذه الآثار والأحكام، بل تستفاد بالانضمام إلى القرائن.

فمقدمات الحكمة في صيغة افعّل بضميمة القرينة الخارجية عند الإطلاق وعدم نصب قرينة على الخلاف تفيد النفسية العينية التعينية، فإذا أراد من الصيغة الغيرية أو الكفائية أو التخيرية كان على المتكلم نصب قرينة تدل على ذلك، لأنّ كلّاً من هذه المعاني يحتاج الى بيانٍ زائد ومثونة زائدة، فلو لم ينصب قرينة لا بدّ من أن يحمل على ما ذكر، ولا ينافيه ما تقدم من أنّ الإطلاق عند العرف واللغة هو بمعنى الإرسال والشياع، لأنّ هذا المعنى أيضاً نوعٌ من الشياع، لأنّ شياع كلّ شيء بحسبه.

بينما مقدمات الحكمة في ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) تقتضي الشمول والاستغراق والاستيعاب ولا يمكن حمله على البدلية، لأنّه لو كان المراد منه البدلية لما كان حاجة الى الذكر، بل كان من توضيح الواضحات ولما كان فيه امتنان مع أنّ ظاهره أنّه في مقام الامتنان، كما لا يمكن حمله على الاهمال أو الاجمال بعد فرض وضوح المراد فيه، وكذا لا يمكن حمله على ما يختاره المكلف لأنّ فيه أمراً زائداً يحتاج الى بيان، فيتعين حمله على الاستغراق كما ذكرنا، وهذا بخلاف (اعتق رقبةً) فإنّ المقدمات تقتضي البدلية والحصة

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

المقيّدة بالوحدة للعلم بعدم ارادة الاستغراق والإتيان بعق جميع المالك، لأنّه غير مقدورٍ لأحد، فيقبح ارادته كما يقبح ارادة سائر المحتملات غير البدلية، فالبدلي يكون متعيّناً.

ولا يصحّ قياس ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ بقولك: (جنني برجل) أي مطلقٍ أخذ في متعلق الأمر، لأنّه لا يمكن إرادة الاستيعاب في ذلك، لأنّ الأمر فيه كالأمر في (اعتق رقبة) من عدم قدرة المكلف للامتنال إن أريد به الاستيعاب، وإرادة غير البدلي من الاحتمالات مثل إرادة المعين واقعاً والمردد ظاهراً، وإن كان ممكناً إلّا أنّه خلاف الحكمة، لأنّ تلك الاحتمالات تحتاج الى مئونة زائدة وبيان زائد، فيتعين الحمل على البدلي، وهذا ما ذكره بقوله: (تبصرة لا تخلو من تذكرة [اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة] وهي أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي وأخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيني العيني النفسي فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ولا معنى لإرادة الشيع فيه ف لا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنّها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر، فإنّ العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته وإرادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة إلّا أنّها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - حمل المطلق على المقيد فيما إذا كانا مختلفين بالإثبات والنفي.
- ٢ - عدم اختصاص حمل المطلق على المقيد بالأحكام التكليفية.
- ٣ - اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة لأجل اختلاف المقامات والمناسبات.

الفصل الثالث: في المجمل والمبين

س: ما هو معنى المجمل والمبين؟

ج: لكي يتضح المطلوب لابد من بيان مقدمة، وهي عبارة عن أمرين.

الأول: أنَّ المجمل والمبين مستعملان في معناهما اللغوي وليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص، فالمجمل هو ما لم تتضح دلالاته والمبين ما تتضح دلالاته.

الثاني: المجمل تارة: يكون في الكلام بأن لا يكون له ظهور في معنى. وأخرى: يكون في المراد مع ظهور الكلام في معنى مع العلم بعدم إرادة ظاهره؛ كالعام الذي علم إجمالاً بتخصيصه بمخصص مع عدم العلم بذلك المخصص تفصيلاً.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إنَّ المراد بالمجمل ما يكون وصفاً للكلام وليساً بوصفين له بما هو مراد، فلا تتصف المفردات بهما، وإطلاق بعضهم المجمل على بعض الألفاظ المفردة (غير الفاظ المشترك) كلفظ: الغناء، والصعيد، والوطن، والمفاضة وأمثال ذلك يكون على خلاف الاصطلاح، لأنَّ هذه الألفاظ موضوعةٌ إزاء معانيها المعينة بما لها من الحدود والقيود، والواضع لاحظ تلك المعاني بما لها من الحدود المعلومة، ووضع اللفظ له، غايته أنَّ ذلك المعنى المعلوم مجهولٌ عندنا، والجهل بالمعنى الموضوع له لا يوجب إجماله، فإنَّ جهلنا بذلك كجهل الأعجمي بما وضع له لفظ (الماء) في العربية، أو جهل الأمي ببعض المصطلحات العلمية.

س: ما هي مصاديق المجمل في القرآن والروايات؟

ج: المجمل في الآيات كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(١)؛ لتردده بين الزوج والولي.

وفي الروايات: مثل ما عن عقيل: (أمرني معاوية بلعن علي عليه السلام ألا فالعنوه) لتردد مرجع الضمير بين معاوية وعلي عليه السلام، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل في المجمل والمبين، والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى والمجمل بخلافه فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه كما أن ما له الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول).

س: ما هي الأفراد المشتبهة التي وقعت محل البحث في المجمل؟

ج: المورد الأول: قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢): الذي وقع محل البحث، وقالوا: إن في الآية اجمالاً من جهتين: من جهة (القطع) لأنه يطلق على الإبانة، كما يطلق على الجرح، ومن جهة المقطوع (اليد) لا يعلم أنه تمام العضو أو بعضه وليس في الآية قرينة تعين المراد من الجهتين، ولكن الظاهر عدم الاجمال فيها من الجهتين، لأن القطع ظاهر في الإبانة عرفاً واستعماله في الجرح يحتاج الى قرينة، واليد ظاهر بحسب التبادر في تمام العضو ويطلق على بعضه مع القرينة كسائر أسماء الأعضاء والجوارح.

المورد الثاني: الآيات التي اضيف فيها الحكم التكليفي الى الأعيان الخارجية مثل: «حرمت عليكم الخمر والخنزير» ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ وغيرهما، فإن الأحكام

(١) البقرة: ٢٣٧.

(٢) المائدة: ٣٨.

لا بدّ وأن تتعلق بفعل المكلف فإذا تعلقت بالعين الخارجية، كما في الآيات المتقدمة لا بدّ من تقدير فعلٍ وحيث إنّ المقدّر غير معلوم تصير الآية مجملة.

المورد الثالث: ما ورد في الأخبار من نفي الماهية عند فقد جزء من اجزائها أو شرط من شرائطها: مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(١) (لا صلاة إلا بطهور)^(٢)، اذ كيف تنتفي الماهية بانتفاء جزء منها أو شرط لها، وهذا ما ذكره بقوله: (ولكل منهما في الآيات والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تحفى إلا أنّ لها أفراداً مشتبهة وقعت محل البحث، والكلام للأعلام في أنّها من أفراد آية السرقة^(٣) ومثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٤) ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٥) مما أضيف التحليل إلى الأعيان، ومثل: (لا صلاة إلا بطهور)^(٦).

س: هل الإجمال والبيان من الأمور البرهانية؟

ج: لا يخفى عليك: أنّ الإجمال راجع إلى عدم ظهور للكلام، والبيان إلى ظهور له، ولا شك: أنّ الظهور وعدمه من الأمور الوجدانية التي لا يرجع فيها إلا إلى الوجدان، نظير الجوع والعطش والشبع، فلا حاجة في إثبات الإجمال والبيان إلى إقامة البرهان، وتجشّم الاستدلال، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يذهب عليك أنّ إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ويكون قالبا لمعنى، وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل).

(١) المستدرک: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٢٢ باب ٩ من أحكام الخلوة ح ١.

(٣) المائدة: ٣٨.

(٤) النساء: ٢٣.

(٥) المائدة: ١.

(٦) الفقيه: ١: ٣٥ الباب ١٤ في من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه.

س: هل الإجمال والبيان من الأوصاف الإضافية أم من الأوصاف الحقيقية؟

ج: الصفات على قسمين:

الصفات الحقيقية: التي لا تتغير بتغير الإضافات والاعتبارات.

والصفات الإضافية: التي تتغير بالإضافات والاعتبارات.

يقول المصنف: إن المجمل والمبين ليسا من القسم الأول - بأن يكون اللفظ مجملا عند الجميع أو مبينا كذلك - بل هما من القسم الثاني، فيمكن أن يكون لفظ أو كلام مبينا عند شخص لعلمه بالوضع، ومجملا عند غيره لعدم علمه بالوضع أو علمه بالوضع؛ مع الظفر بقريئة مانعة عن الأخذ بمعناه، فحينئذ يتصف لفظ أو كلام بالإجمال عند شخص وبالبيان عند غيره، فيختلف الإجمال والبيان بحسب الأنظار والأشخاص، فهما من الأمور الإضافية لا الأوصاف الحقيقية، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ومبينا لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام).

خلاصة رأي المصنف رحمه الله:

١ - المبين هو: الكلام الذي له ظاهر، والمجمل هو: الكلام الذي ليس له ظاهر.

٢ - المتصف بهما هو الكلام لا المراد.

٣ - إثباتهما لا يكاد يكون بالبرهان؛ بل بمراجعة الوجدان.

٤ - المجمل والمبين وصفان إضافيان عند المصنف.

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا

تمهيد في حجية الظواهر

الفصل الأول: في حجية ظواهر الألفاظ

الفصل الثاني: في احتمال وجود القرينة أو قرينة الوجود

الفصل الثالث: في الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة

الفصل الرابع: في حجية الشهرة الفتوائية

الفصل الخامس: المشهور بين الأصحاب حجة خبر الواحد في الجملة

الفصل السادس: في الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد

الفصل السابع: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

الفصل الثامن: في الإجماع على حجية الخبر

الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

الفصل العاشر: في الوجوه العقلية التي أقاموها على حجية الظن

الفصل الحادي عشر: الظن بالطريق والظن بالواقع

الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة

الفصل الثالث عشر: في إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع

الفصل الخامس عشر: في عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم

الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ

تمهيد في حجية الظواهر

س: ما الفرق بين الأمارات والأصول؟ وما هو المراد من الأمارات المعتمدة شرعا وعقلا؟

ج: لما كان المقصد اللاحق في الأصول العملية، لذا ينبغي بيان الفرق بين الأمارات والأصول العملية، وحاصله: إنّ ما له جهة كشف وحكاية عن الواقع هو أمانة سواء كانت معتبرة كخبر الثقة، أم لم تكن معتبرة كخبر الفاسق مثلاً.

وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع أصلاً؛ بل كان مجرد وظيفة للجاهل في صورة الشك والخيرة كقاعدي الطهارة والحل، وأصالة البراءة، أو كانت له جهة كشف وحكاية؛ ولكنّ الشارع لم يعتبره من هذه الجهة - كما يقال في الاستصحاب والتجاوز والفراغ - فهو أصل عملي.

وقد يقال: إنّ الفرق بينهما - بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل في ظرف الجهل بالواقع - أنّ الأمارات لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليله، أمّا الأصول العملية فقد أخذ ذلك في لسان دليله، كما في قوله: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»، أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»، أو «لا ينقض اليقين بالشك» إلى غير ذلك من الأصول العملية.

أمّا الأمارات المعتمدة عقلاً كحجّة الظن الانسدادى بناء على الحكومة.

والأمارات المعتمدة شرعاً على قسمين:

الأول: أن يكون تأسيسياً؛ كجعل الحجّة لخبر العادل مثلاً.

الثاني: أن يكون إضائيّاً كحجّة خبر الثقة الذي يكون حجة عند العقلاء.

س: هل القطع من مسائل علم الاصول؟ ولماذا شرع المصنف بالبحث في أحكام القطع؟

ج: مختار المصنف: أنَّ مبحث القطع ليس من المسائل الأصولية - كما تقدم - في أوّل الكتاب - ولكي يتضح ذلك نقدّم مقدمة وهي: أنَّ المسائل الأصولية على قسمين: لأنّ المسألة الأصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي، كببحث حجّة خبر الواحد، أو ما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل؛ كالاستصحاب والبراءة ونحوهما مما يعمل بها عند اليأس عن الدليل الاجتهادي.

إذا انضحت هذه المقدمة نقول: إنّ أحكام القطع لا تقع في طريق الاستنباط، ولا ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل.

وأما السبب في عدم وقوعها في طريق الاستنباط: فلأنه لا يصح أن يقال: الخمر معلوم الحرمة، وكل معلوم الحرمة حرام، فالخمر حرام؛ إذ يلزم منه كون الشيء سببا لنفسه، لأنّه صار العلم بحرمة الخمر سببا للعلم بحرمة الخمر.

وإن عكست وقلت: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حرام، فهذا حرام، يلزم أن يكون العلم جزء الموضوع، ويكون التحريم عارضا على معلوم الخمرية لا على نفس الخمر، وهو خلف؛ لأنّ التحريم يعرض نفس الخمر، حيث قال الشارع: الخمر حرام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١)، أي: يجب الاجتناب عن الخمر لا عن الخمر المعلوم.

إذن يلزم من جعل مسائل القطع كبرى، أحد المحذورين، إما اتحاد السبب والمسبب، وإما الخلف، وكلاهما محال.

وأما عدم كون مسائل القطع لا ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل، فلأن هذه المباحث ليست مما ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة

الاجتهادية؛ لأنَّ حجية القطع ليست منوطة بالفحص والبحث عن الدليل الاجتهادي، بخلاف ما ينتهي إليه الفقيه كالاستصحاب

وبحث القطع أشبه بمسائل الكلام؛ وذلك لأنَّ من مسائل الكلام كون الله تعالى يثيب عباده على الطاعات ويعاقبهم على المعاصي، ويبحث في القطع عن العقاب أو الثواب على فعل المقطوع به أو تركه، فيكون بحث القطع من المسائل الكلامية. وأمَّا تعبير المصنف بالأشبهية: فلعله لأجل أنَّ المسألة الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية؛ بل ما يرتبط بالعقائد، وبحث القطع غير مرتبط بالعقائد.

السبب في البحث في مسائل القطع هو لشدة مناسبتها مع مسائل علم الأصول: لأنَّ المقصود بالأصالة في المقصد السادس هو: البحث عن الأمارات المعتبرة، كما أنَّ المقصود في المقصد السابع هو البحث عن الأصول العملية، وهما حجتان لمن لا قطع له، فناسب أن يبحث أولاً عن أحكام القطع، ثم عن أحكام ما ليس فيه القطع، ولا نطيل الكلام في المقام رعاية للاختصار، وهذا ما ذكره بقوله: (المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبتها مع المقام).

س: ما هو سبب عدول المصنف عمّا في كلام الشيخ الأنصاري من التقسيم الثلاثي للمكلف إلى التقسيم الثنائي أو إلى ثلاثي آخر؟

ج: لكي يتضح السبب في العدول، ينبغي بيان تقسيم الشيخ وبيان تقسيم المصنف للمكلف، والفرق بينهما بوجهين:

الوجه الأول: المراد من المكلف في ظاهر كلام الشيخ هو المكلف الفعلي، وعليه لا يصح تقسيمه إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، غير المنجز الذي تجري فيه البراءة؛ لأنَّ الشاك في الحكم ليس مكلفاً فعلياً، مع أنَّ مقتضى التقسيم الثلاثي

وجود المقسم في جميع الأقسام؛ وكون كل قسم عين المقسم مع زيادة قيد. وهذا بخلاف البالغ لشموله جميع الأقسام.

وثانيهما: إنَّ متعلِّق القطع في كلام المصنف أعم من الحكم الواقعي والظاهري، وفي كلام الشيخ مختص بالحكم الواقعي بعد اشتراكهما في كون الحكم فعلياً؛ لعدم ترتب شيء من أحكام القطع ولا الظن ولا الشك على الحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية.

إذا اتضحت هذه المقدمة يتضح أنَّ المصنف عدل عن كلام الشيخ عليه السلام لوجوه:
الوجه الأول: لما تقدم في المقدمة من عدم صحة تقسيم المكلف الفعلي إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، فلا محالة من جعل التقسيم ثنائياً، وهو إمَّا قاطع بالحكم أو لا، وهذا ما ذكره بقوله: (فاعلم أنَّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه، إمَّا أنَّ يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإلَّا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى).

الوجه الثاني: لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي فقط؛ بل لا بد من تعميمه للواقعي والظاهري؛ لأنَّ الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات والأصول العملية يندرج في الحكم المقطوع به، هذا مع اختصاص الحكم بالفعل؛ لأنَّ القطع بغيره - سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر فضلاً عن الظن به أو الشك فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنَّما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية وخصصنا بالفعل لا اختصاصها بما إذا كان متعلقاً به على

ما ستطلع عليه، ولذلك عدلنا عما في رسالة^(١) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام).

الوجه الثالث: وإن أبيت التقسيم إلّا عن كونه ثلاثياً بدعوى: أنّه أقرب إلى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية، فيكون المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعي الذي هو مورد للحالات الثلاث:

١ - القطع.

٢ - الظن.

٣ - الشك.

فيتم تثليث الأقسام، لذا قال المصنف: «فالأولى أن يقال: إن المكلف...»
 ووجه الأولوية: أنّه بناء على التقسيم الثلاثي للشيخ يلزم تداخل موارد الأمارات والأصول العملية؛ لأنّ الشيخ رحمته الله قد جعل ملاك الرجوع إلى الأمارات هو الظن، وملاك الرجوع إلى الأصول العملية هو الشك، مع أن الأمر ليس كذلك؛ وإنّما المعيار في الرجوع إلى الأصول العملية هو: عدم الدليل المعتبر وإن حصل الظن بالحكم الواقعي من أمارة غير معتبرة لا خصوص الشك المتساوي طرفاه.

هذا بخلاف التقسيم الثلاثي المصنف، فإنّه لا يلزم منه تداخل أصلاً؛ لأنّ الملاك والمعيار في الرجوع إلى الأمارات - كخبر العادل - هو الدليل المعتبر لا الشك، فلا يتداخل شيء من موارد الأمارات في شيء من موارد الأصول العملية، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن أبيت إلّا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسب ما يقتضي دليلها).

س: هل حجية القطع ذاتية؟

ج: ذكر المصنف: لا شك في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولعله لوضوح: أنّ طريقة القطع ذاتية، إما بذاتي باب الإيساغوجي أو البرهان؛ لأنّ الانكشاف عن الواقع إمّا نفس ماهية القطع؛ بحيث لا يرى القاطع إلا الواقع المنكشف، وإمّا لازم لماهيته، فعلى الأول: كانت طريقتيه ذاتية بذاتي باب إيساغوجي، وعلى الثاني: كانت ذاتية بذاتي باب البرهان؛ كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. وعلى التقديرين: لا تكون طريقتيه قابلة للجعل لإثباتا ولا نفيا.

أما الأول: فلأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

وأما الثاني: فلأنّ سلب الشيء عن نفسه مستحيل، إذن طريقة القطع حيث تكون ذاتية غير قابلة للجعل أصلا.

أقسام الحجية

تنقسم الحجية الى الحجية بالمعنى المنطقي، والحجية بالمعنى الأصولي، والحجية بالمعنى اللغوي.

وعلى هذا الأساس إنّ ما يصح إطلاقه هو الحجّة بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المنطقي ولا بالمعنى الأصولي؛ لأنّ الحجّة بالمعنى اللغوي: عبارة عن كل ما يصلح أن يحتج به بلا فرق بين احتجاج المولى على العبد أو العبد على المولى، أو احتجاج شخص على شخص آخر. ومن المعلوم أنّ القطع من أوضح ما يصح أن يحتج به عقلا بعد حصول القطع بالتكليف، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور):

الأمر الأول: وجوب العمل على وفق القطع عقلاً

إنَّ صريح الوجدان شاهد على أنَّ القطع بالوجوب أو الحرمة مثلاً يحرك القاطع نحو الفعل في الأول أو الترك في الثاني؛ بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفة قطعه ومأموناً من الذم والعقوبة عند موافقته، من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع وأسبابه.

و كيف كان؛ فظاهر كلام المصنف: أنَّ للقطع أثرين عقليين أحدهما: وجوب متابعتة وثانيهما: منجزيته بمعنى: استحقاق العقاب على مخالفته، والنسبة بين الأثرين هي عموم مطلق؛ إذ لزوم العمل والحركة على وفق القطع أعم من منجزيته بحجتيه؛ لأنَّ الحجية التي تترتب عليها المنجزية والمعدريّة ثابتة لبعض أفراد القطع وهو القطع المطابق للواقع أو المخطئ عن قصور دون المخطئ عن تقصير، بخلاف لزوم العمل على طبقه حيث إنَّه ثابت لكل فرد من أفرادهِ، وهذا ما ذكره بقوله: (الأمر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرا فيما أخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان).

س: هل وجوب العمل على وفق القطع يحتاج الى جعل جاعل؟

ج: امتناع جعل حجية القطع إثباتاً ونفياً، ولكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة، وهي: إنَّ الجعل على قسمين:

الأول: الجعل البسيط، بمعنى الإيجاد بمفاد «كان» التامة، فجعل شيء بمعنى إيجادهِ. وثانيهما: هو الجعل المركب والتأليفي - هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيء لشيء.

إذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أنَّ القطع وإن كان مجعولاً بالجعل البسيط، بدهاة كونه حادثاً وليس قديماً، إلّا إنَّ الجعل البسيط ليس مورداً للبحث، وإنَّما البحث في

الجعل التأليفي أي: جعل الحجية للقطع، ولا يتحقق ذلك إلا في الأعراض المفارقة والمحمولات غير الضرورية؛ كجعل زيد عالماً، وهو لا يتصور في اللوازم الذاتية والمحمولات الضرورية؛ لعدم معقولية الجعل التركيبي بين الشيء ولوازمه الذاتية كالأربعة والزوجية، والنار والإحراق، وقد تقدم أن حجية القطع من لوازمه الذاتية، فلا تكون بجعل جاعل لا إثباتاً ولا نفياً؛ لما هو واضح من: أن ثبوت لازم الشيء له ضروري، وسلبه عنه مستحيل.

ثم إن تأثير القطع في تنجّز التكليف به عند الإصابة وعذريته عند الخطأ عن قصور حيث كان لازماً ذاتياً له، فحينئذ يصحّ أن يقال: إن القطع حجة ذاتاً.

أما امتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه، لأنّه بعد فرض كون المحمول - أي: الحجية - من لوازم الموضوع - وهو القطع - فكما لا يمكن إثبات الحجية له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، وإلاّ لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع، وهذا خلاف الفرض. هذا هو الوجه الأول للاستدلال على امتناع جعل الحجية للقطع إثباتاً ونفياً، وهذا ما ذكره بقوله: (و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيط، وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً)

الوجه الثاني: إن نفي الحجية عن القطع مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً أي: في صورتَي إصابة القطع وخطئه، وبيانه: إذا قطع المكلف بوجوب شيء ونهي الشارع عن العمل بقطعه، فإن كان قطعه مصيباً، لزم اجتماع الضدين حقيقة، لأنّه بحسب قطعه المصيب واجب، وبحسب نهي الشارع عن العمل بقطعه فهو حرام، وهو اجتماع الضدين حقيقة، أمّا إذا كان قطعه مخطئاً، لزم اجتماع الضدين اعتقاداً، لأنّه بحسب قطعه واجب ولو في اعتقاده وبحسب نهي الشارع عنه غير جائز، ومن الواضح أن اجتماع الضدين ولو اعتقاداً محال، كاجتماع الضدين حقيقة، لأنّ المحال كما يستحيل وقوعه خارجاً كذلك يستحيل الاعتقاد بوقوعه خارجاً، بل اجتماع الضدين الاعتقادي مما يلزم

مطلقاً أي في صورتَي الإصابة والخطأ جميعاً غاية أنه في صورة الإصابة اعتقادي وحقيقي وفي صورة الخطأ اعتقادي محض لا حقيقي، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى).

مراتب الحكم وترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي

س: ما هي مراتب الحكم؟

ج: للحكم مراتب أربع:

الأولى: الاقتضائية.

الثانية: الإنشائية.

الثالثة: الفعلية.

الرابعة: التنجز.

ترتب هذه المراتب طولي لا عرضي، أي: ما لم تتحقق المرتبة السابقة لا يعقل تحقيق المرتبة اللاحقة.

فما لم تتحقق مرتبة الاقتضاء - وهي شأنية الحكم للوجود لأجل ملاك الحكم في متعلقه وهي عبارة عن مصلحة أو مفسدة - لا يعقل وصوله إلى المرتبة الثانية - وهي مرتبة الإنشاء - وهي جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر، أي: أن المولى بعد ملاحظة المصلحة ينشئ الوجوب وبعد ملاحظة المفسدة ينشئ الحرمة قانوناً، فالحكم موجود إنشاءً وقانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلاً كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول ﷺ بتبليغه؛ لعدم استعداد المكلفين لها. فهذه المرتبة كالمرتبة السابقة لا تلازم الإرادة والكرهية.

والمرتبة الثالثة: وهي بعث المولى وزجره نحو الحكم فيقول: «افعل» أو «لا تفعل» ومع عدم وصوله إلى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلا تكون مخالفته موجبة للعقاب والذم.

المرتبة الرابعة: - وهي مرتبة التنجز - وهي وصول الحكم الفعلي إلى المكلف بالحجة الذاتية أو المجعولة، وعلمه بالمرتبة الثالثة، ويكون في موافقته ثواب، وفي مخالفته عقاب.

والنتيجة: إنَّ الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي؛ فالحكم يسمى أمراً أو نهياً ويدخل تحت قوله تعالى: (ما آتاكم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) إذا وصل مرتبة الفعلية. وأمّا إذا لم يبلغ مرتبة الفعلية: فلا تكون في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب، فلو علم بعض المسلمين في أول ظهور الإسلام بالمفسدة في الخمر وإنشاء المولى الحرمة؛ ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كان شرها غير موجب للعقاب، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنَّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً وما لم يصير فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة).

س: هل يستحق المكلف المثوبة في حالة الإنقياد؟

ج: إذا أتى به بعنوان كونه محبوباً للمولى؛ لانطباق عنوان الانقياد عليه. فالمثوبة مرتبة على مجرد الانقياد للمولى لا على نفس الفعل لكي يكون من الإطاعة الحقيقية، ولكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبة، لأنَّ الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية، لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، لو خالفه لم يكن عصياناً؛ بل كان الحكم غير الفعلي مما سكّ الله عنه، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأنَّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكّ الله عنه كما في الخبر^(١) فلاحظ وتدبر).

ثم استدرك عما اختاره المصنف: من جعل الأحكام التي هي متعلقات الأمارات والأصول فعلية، وحيثئذ: يلزم إشكال اجتماع الضدين أو المثلين،

بتقريب: الحكم والتكليف في مرتبة الفعلية موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل من الأمارات والأصول الشرعية.

والأول-اجتماع الضدين- في صورة مخالفة الأمارات والأصول الشرعية للواقع؛ كما إذا كان شرب التتن حراما في الواقع، وقد أدت الأمانة إلى حليته أو تقتضي أصالة الحلية بإباحته، فيلزم اجتماع الضدين وهو مستحيل.

والثاني-اجتماع المثلين- في صورة الموافقة؛ كما إذا تطابقت الأمانة أو الأصل مع الحكم الواقعي؛ بأن كان شرب التتن في المثال حلالا في الواقع، فيلزم اجتماع المثلين أي: إباحة واقعية وإباحة ظاهرية، فيلزم اجتماع المثلين وهو محال، وسيأتي الجواب عنه عند البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل، إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي^(١) تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - حجية القطع ذاتية غير قابلة للجعل لا إثباتا ولا نفيا.
- ٢ - للحكم مراتب أربع.
- ٣ - الأثر يترتب على القطع بالحكم إذا تعلق بالمرتبة الفعلية دون ما قبلها من المرتبة الاقتضائية أو الإنشائية.

(١) بداية مبحث الامارات.

الأمر الثاني: مبحث التجري

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو بيان حكم مخالفة القطع غير المصيب وحكم موافقته، والأول يسمى تجريباً والثاني: انقياداً، فيقال إنّ الانقياد يوجب استحقاق الثواب، فهل التجري يوجب استحقاق العقاب أم لا؟

و قبل الولوج في البحث يتعين بيان الفرق بين التجري والمعصية، وبين الانقياد والطاعة.

وحاصل الفرق: إنّ التجري هو مخالفة القطع غير المصادف للواقع، والمعصية مخالفة القطع المصادف للواقع، أمّا الإطاعة فهي موافقة القطع المصادف للواقع، والانقياد موافقة القطع غير المصادف للواقع.

ولا يخفى أنّ بحث التجري له جهات:

الجهة الأولى: أصولية، أي يبحث فيها عن أنّ التجري هل يوجب قبح الفعل المتجرى به، فيترتب عليه الحكم بالحرمة، فيقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

الجهة الثانية: كلامية يبحث فيها عن استحقاق المتجرى للعقاب وعدم استحقاقه.

الجهة الثالثة: فقهية، ويبحث فيها عن حرمة الفعل المتجرى به وعدمها.

وحيث أنّ المهم في البحث هي الجهة الكلامية ركّز المصنف رحمته الله ابتداءً تبعاً للشيخ رحمته الله البحث عنها.

س: ما هو رأي المصنف في استحقاق المتجرى للعقاب من عدمه؟

ج: هذه الجهة الكلامية، وأفاد المصنف بثبوت استحقاق العقوبة على التجري والمدح والثواب على قيامه بما هو قضية عبوديته، فلا فرق بين المعصية والتجري في ثبوت استحقاق العقاب، كما لا فرق بين الطاعة والانقياد في ثبوت استحقاق الثواب، واستدل له بشهادة الوجدان بصحة مؤاخذه القاطع وذمّه على تجرّيه وخروجه عن

وظيفة العبودية وهتكه حرمة مولاه وكونه بصدد الطغيان والعزم على المعصية، كما يشهد الوجدان بصحة المثوبة والمدح على انقياده والقيام بوظيفة العبودية عند العزم على الموافقة والاطاعة، فالعقاب في صورة التجري والثواب في صورة الانقياد على العزم على فعل المعصية أو فعل الطاعة، ومجرد المخالفة أو الموافقة من دون عزم لا يوجبان العقاب والثواب وإن كان كاشفاً عن سوء سريرة العبد أو حسنهما، وهما يوجبان اللوم أو المدح، لأجل ما يترتب عليها من الآثار، كما هو الحال في سائر الصفات الذميمة أو الحسنة، والذي يفهم من كلام المصنف أن التجري هو عنوان لفعل النفس وليس عنواناً للفعل الخارجي والوجدان يشهد بأن سوء السريرة لا يؤاخذ عليه إذا كان مجرداً عن العزم، وإنما تصح المؤاخذة عليه إذا كان مع العزم، والوجدان هو الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعانه من الثواب والعقاب، وهو مقابل ما ذهب الشيخ عليه السلام الى عدم استلزام التجري لاستحقاق العقاب، بل غاية ما يترتب عليه الذم لكونه كاشفاً عن سوء سريرة العبد وشقاوة نفسه وهو غير مستلزم للعقاب، لأن العقاب يترتب على القبح الفعلي (المفقود بالفرض) لا القبح الفاعلي، وهذا ما ذكره بقوله: (الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً).

الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتكه حرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة

بمجرد سوء سريره أو حسنها وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة).

س: هل يكون المتجري محكوماً بالحرمة شرعاً أم لا؟

ج: هذه الجهة الفقهية والأصولية من البحث، وذكر المصنف: أما الجهة الأصولية فهي: أن القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة فيه تقتضي وجوبه أو حرمة شرعاً أم لا؟

يجيب المصنف بأن الفعل المتجرى به باق على ما كان عليه واقعا من المحبوبة أو المبغوضية بتعلقه به، وليس كالضرر والاضطرار من العناوين المغيرة للأحكام الأولية، وعلى هذا الأساس: لا يصير شرب الماء مبغوضا للشارع بسبب القطع بخمريته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوا له بسبب علم العبد بكونه عدواً للمولى.

أما الجهة الفقهية: فإن تعلق القطع بالمحبوبة أو المبغوضية لا يوجب اتصاف الفعل بالوجوب أو الحرمة، فالقطع بهما لا يؤثر في صفة الفعل المتجرى به واقعا من الحسن أو القبح، ولا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة.

وما أفاده المصنف يرجع إلى وجهين:

الوجه الأول: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة؛ لأن القطع ليس من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلا، وعدم كونه ملاكا للمحبوبة والمبغوضية شرعا لكي يغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. وأما حكم الوجدان بذلك: فلما نجده من قبح قتل ابن المولى وإن قطع العبد بكونه عدواً له، وحسن قتل عدوه وإن قطع العبد بأنه صديقه، وهذا ما ذكره بقوله: (ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا ضرورة أن القطع

بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبة والمبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا).

الوجه الثاني: لو سلمنا بأن عنوان «مقطوع المبغوضية» من العناوين المغيرة للواقع وموجبا للقبح؛ إلا أنه في المقام لا يصلح لتغيير الواقع؛ وذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعلين منوط بالاختيار - وإن لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتضائيين منوطا به - لأن الحسن والقبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين والأفعال الاختيارية، وشرط الاختيار مفقود هنا؛ لأن العنوان الذي يتوهم كونه قبيحا هو القطع بالحكم كالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخمرية مائع، ومن الواضح: أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل إلا بعنوانه الواقعي؛ لا بعنوان كونه مقطوعا به، فإذا قطع بخمرية مائع وشربه فقد قصد شرب الخمر ولم يقصد شرب مقطوع الخمرية، وبإنتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح؛ لانتفاء مناط القبح فيه، وهو قصد شرب معلوم الخمرية، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا، ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: بأن ما أفاده من عدم الالتفات استقلالا الى أن الفعل بما هو مقطوع الخمرية فلا يكون اختياريا ينافي

دعواه: استحقاق العقاب على التجري، فإنَّ العقاب لا بدَّ وأن يكون على أمرٍ اختياري، والمفروض أنَّ العقاب المُدعى لم يكن على أمرٍ اختياري، وهذا التهافت يوجب رفع اليد عن احدي الدعويين، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار).

ج: إن استحقاق العقوبة إنّما هو على قصد المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية، فلا أساس لهذا الإشكال أصلاً؛ لأنّه لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجّه إشكال المنافاة، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: بأنَّ العقاب لا يمكن أن يكون على القصد والعزم في التجري لاستلزامه المحال، لأنَّ القصد والعزم من مبادي الاختيار والاختيار ومبادئه غير اختيارية لأنَّ اختيارية الاختيار مستلزمة للتسلسل (على ما تكررت منه هذه الدعوى في الكتاب) والتسلسل محال، فإنَّ كان هناك عقوبة لا بد وأن تكون متعلقة بنفس الفعل الخارجي؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: إن القصد والعزم إنّما يكون من مبادي الاختيار وهي ليست باختيارية وإلا لتسلسل).

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنَّ الاختيار وإن لم يكن اختيارياً في نفسه، إلا أنَّ بعض مقدماته اختيارية، وهو يكفي في اختياريته، لأنَّ من مبادي الاختيار هو العزم وهو الميل الحاصل في النفس بعد تصوّر الشيء والتصديق بفائدته، وكلّها غير اختيارية، ولكن بعده يمكن الشخص أن يتوقف بعد التأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من عقوبات وتبعات، فلا يحصل له الجزم المعبر عنه بالشوق، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: مضافاً إلى

أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة).

الوجه الثاني: إن استحقاق العقوبة بسبب ابتعاد العبد عن مولاه، كما أن استحقاق الثواب يكون لأجل القرب منه تعالى، بلا فرق في ذلك بين المعصية والتجري أو الطاعة والانقياد، فكما أن المعصية والتجري يوجبان البعد عن المولى، كذلك يوجبان حسن العقوبة، لأن التجري إن لم يكن اختيارياً، كما ذكر، إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه الناشئ من نقصان ذاته وماهيته وقصور استعداده لأجل امكانه، وإذا كان منشأ ذلك القصور الذاتي، فقد انقطع السؤال بلم، لأن الذاتي لا يعلل، إذ الذاتي ضروري الثبوت للذات، وقد مر في الأوامر أن الطاعة والعصيان معلولان السعادة والشقاوة الذاتيتان، فلا مجال للسؤال عنه؛ لأنه مساوق للسؤال عن «أن الإنسان لم صار ناطقاً والحمار لم صار ناهقاً»، فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا في المقام لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، وتقدم تفصيل الكلام في الجزء الأول في بحث اتحاد الطلب والإرادة، وهذا ما ذكره بقوله: (يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخاة والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة فإنه وإن لم يكن باختياره، إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداد ذاته وإمكانه وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال، بلم فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال: عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً.

وبالجملة تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها تفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعلل).

س: ما هو الإشكال على كون الذاتي لا يعلل؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا الإشكال يفيد أنه بناء على ما ذكرت من كون استحقاق العقوبة من تبعه البعد عن المولى وأنه ليس باختياره، بل هو بسوء سريره ونقصانه الذاتي إذا ما هو فائدة بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والإنذار مع أن الذاتي لا يعلل، وأنه لا ينفك عن الذات، فيكون جميع ذلك لغواً؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والإنذار)

وأجاب المصنف: ليس ذلك لغواً، بل لهما فائدتان مهمتان:

الأولى: ينتفع من الرسل والكتب من حسنت سريره لتكمل به نفس القاطع ويخلص مع ربه أنسه فتصير هدايته بالفعل بعد ما كانت بالقوة، وهذه هداية الله تعالى المطلوبة لكل احد.

الثانية: أن تكون حجة على من لم تحسن سريره، لئلا يقول: ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾^(١) لكي نتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي، فتكون الحجة البالغة لله، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طيبته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربه أنسه) ﴿مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ قال الله تبارك وتعالى. ﴿وَذَكَرْنَا فِي الذِّكْرِ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وليكون حجة على من ساءت سريره وخبثت

(١) دعاء الندبة.

(٢) الذاريات: ٥٥.

طيبته ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ كى ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾، بل كان له حجة بالغة).

س: ما هي الأدلة التي استدلت بها على حرمة التجري؟

ج: استدلوا على حرمة التجري واستحقاق العقاب عليه بدليلين:

الدليل الأول: دعوى الإجماع على ثبوت التحريم في بعض موارد التجري.

الدليل الثاني: الآيات والروايات الدالة باطلاقها على ثبوت العقاب على التجري وعلى نية السوء، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٤).

ومن الروايات^(٥) قوله ﷺ «نية الكافر شر من عمله»، حيث يدل على عقاب من قصد المعصية بالأولية.

وقوله ﷺ: «إنما يحشر الناس على نياتهم» إن خيرا فخيروا وإن شرا فشري، حيث يدل على أن النية توجب العقاب إن كانت شرا، والثواب إن كانت خيرا.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ حيث إن المراد من الموصول: العموم فيشمل القصد، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أن في الآيات^(٦)

(١) البقرة: ٢٨٤.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) البقرة: ٢٢٥.

(٤) الأحزاب: ٥.

(٥) الكافي: ٢/ ٦٩ باب النية من كتاب الإيمان والكفر.

(٦) الإسراء: ٣٦. والبقرة: ٢٢٥ و ٢٨٤. والأحزاب: ٥.

والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ومعه لا حاجة إلى ما استدل^(١) على استحقاق المتجري للعقاب (...).

س: كيف استدل على حرمة التجري بالدليل العقلي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريب الاستدلال: إنّ التفاوت بين من شرب مقطوع الخمرية وصادف الواقع وبين من شربه ولم يصادف، بإستحقاق الأول العقاب دون الثاني منافع للعدل، لأنّ المصادفة وعدمها ليسا بالإختيار؟

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: لا حاجة الى هذا الدليل العقلي بعد شهادة الوجدان عليه مع دلالة عدة من الآيات والروايات عليه، مضافاً الى بطلانه وفساده، كما سيأتي في الوجه الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (لا حاجة إلى ما استدل^(٢) على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: أنّه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الإختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره).

الوجه الثاني: يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، أي: أنّ العاصي يستحق العقوبة دون المتجري، بتقريب: إنّ سبب استحقاق المؤاخذه مؤلف من أمرين:

الأول: قصد المخالفة والعصيان عن علم وعمد.

الثاني: مصادفة قطعه للواقع.

والأول أمر اختياري، والثاني غير اختياري، ولا ضير في استحقاقه للعقوبة؛ لأنّ الأمر غير الاختياري الذي يمتنع إناطة استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير

(١) انظر ذخيرة المعاد: ٢٠٩-٢١٠.

(٢) انظر ذخيرة المعاد: ٢٠٩-٢١٠.

اختياري لا جزؤه، فإذا كان السبب مركبا من أمر اختياري وغيره فلا مانع منه، ومن المعلوم: أن العلة في المعصية الحقيقية بكلا جزأها متحققة؛ بخلاف التجري، فإنَّ الجزء الثاني - وهو المصادفة - غير متحقق فيه، فلا وجه لاستحقاقه العقاب، وعدم العقاب على أمر غير اختياري - وهو عدم المصادفة للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل العقلي قاصر عن إثبات استحقاق المتجري للعقاب.

والحاصل: أن المتجرى لا يستحق العقوبة؛ لعدم مخالفته أصلا، كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعية، ثم تبين له أنه لم يكن حراما شرعا، فحينئذ: صدر منه فعل اختياري وهو شرب الخل بقصد كونه شرب الخمر؛ لكن ليس شربه له مخالفة لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام ولو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري وهو خطأ قطعه، وهذا ما ذكره بقوله: (مع بطلانه وفساده إذ للخصم أن يقول: بأنَّ استحقاق العاصي دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر مع أنه لم يكن بالخمر فيحتاج إلى إثبات أنَّ المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بتعدد العقاب عند تداخل الأسباب كما ذكره صاحب الفصول فيما إذا صادف التجري للمعصية الواقعية؛ بأنَّ اجتماع التجري مع المعصية، فعلى القول بثبوت العقاب على التجري يقع الكلام في أنه هل يتعدد العقاب أو يتحد في مورد مصادفة التجري للمعصية؟

ج: لا يتعدد العقاب لوحدة السبب وهو اهتك الواحد، فلا وجه لتعدد العقاب لتعدد سببه على القول بثبوت العقاب للتجري، كما لا وجه أيضاً للتداخل، فإنَّ الضرورة قائمة على أنَّ المعصية الواحدة لها عقوبة واحدة، كما أنَّ الطاعة الواحدة لها مثوبة واحدة، فلا وجه للتداخل، فإنَّ التجري لا يمكن اجتماعه مع المعصية الحقيقية،

بل هما ضدان لا يجتمعان، فأن التجري عبارة عن التصدي لفعل ما ليس بمعصية باعتقاد أنه معصية، ومنشأ توهمه أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة كما هو المرتكز عند العقلاء، فمع فرض وحدة العقاب، لا بد من القول بتداخل السببين في مسبب واحد، وكان من الصحيح أن يستكشف من وحدة المسبب المرتكز وحدة السبب من طريق الإن، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم^(١) مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى. ولا منشأ لتوهمه إلا بدهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١. أن التجري يوجب استحقاق العقوبة كالمعصية.
٢. إن القطع ليس من العناوين المحسنة أو المقبحة.
٣. عدم تداخل العقاب عند مصادفة التجري مع المعصية؛ إذ ليس هناك إلا سبب واحد وهو هتك المولى.
- و على فرض تعدد السبب فلا بد من الالتزام بعقابين.
٤. أن مسألة التجري من المسائل الكلامية يبحث فيها عن استحقاق المتجري للعقاب؛ لا الأصولية ولا الفقهية.

الأمر الثالث: أقسام القطع

س: ما هو الغرض من هذا البحث؟ وما هي أقسام القطع؟

ج: الغرض بيان أمرين:

الأمر الأول: أقسام القطع.

الأمر الثاني: قيام الأمارات الظنيّة المعتمدة، وكذا بعض الأصول مقام بعض أقسام القطع.

وأما أقسام القطع: فهي خمسة.

وبيانه: إنّ القطع إمّا طريقي محض، أي: عدم دخل القطع في متعلقه دخلا موضوعيا، سواء كان متعلقه موضوعا خارجيا كالقطع بخمرية مائع، أم حكما شرعيا تكليفيا كالقطع بوجوب صلاة الجمعة، أو حرمة الغيبة. أو وضعيا؛ كالقطع بصحة الصلاة مع الطهارة الظاهرية.

وأما موضوعي؛ بأن يكون القطع تمام الموضوع أو جزءه، وعلى كلا التقديرين: إمّا أنّ يؤخذ على وجه الصفية أي: بلحاظ كونه صفة قائمة بالقاطع أو المقطوع به، وإمّا على وجه الطريقية، فتصير أقسام القطع الموضوعي أربعة، وبعد إضافة القطع الطريقي المحض إليها يكون المجموع خمسة.

وأما الفرق بين أقسام القطع الموضوعي، فهو من جهتين:

الأولى: الفرق بين ما يؤخذ القطع على نحو الصفية، وبين ما يؤخذ على وجه الطريقية.

الثانية: الفرق بين ما يؤخذ القطع تمام الموضوع وبين ما يؤخذ جزؤه.

أمّا الفرق من الجهة الأولى: إنّ معنى أخذ القطع في الموضوع بعنوان الصفية هو أخذه في الموضوع باعتبار وجوده الخاص الذي هو من مقولة الكيف النفساني، ومعنى

أخذ القطع بعنوان الطريقة: هو أخذه فيه باعتبار كونه طريقاً إلى ما تعلق به وكاشفاً عنه.

وأما الفرق من الجهة الثانية - ما يؤخذ القطع تمام الموضوع وبين ما يؤخذ جزؤه - فإنّ لازم أخذ القطع تمام الموضوع هو تحقق الحكم حين وجود القطع لتحقيق موضوعه، من دون فرق بين كون القطع مطابقاً للواقع أو غير مطابق له؛ لأنّ الموضوع هو نفس القطع من دون دخالة الواقع في ثبوت الحكم أصلاً؛ كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الاقتداء بالعدل، فيجوز الاقتداء عند القطع بالعدالة؛ وإن لم يكن الإمام عادلاً في الواقع، فإذا انكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء.

هذا بخلاف القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الجزئية، حيث يكون معناه أنّ القطع أحد جزئي الموضوع، وجزؤه الآخر هو الواقع، فيكون لازمه ثبوت كلا الأمرين - في ثبوت الحكم - أي: القطع والواقع معاً.

فإذا لم يكن القطع مطابقاً للواقع فحينئذ ينتفي الحكم؛ لإنتفاء جزء الموضوع، كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الطلاق عند العدلين، فلا بد للمطلق أن يقطع بالعدالة، ويكون قطعه مطابقاً للواقع.

وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق»، فالعلم بوجوب الصلاة أخذ في موضوع حكم آخر وهو وجوب التصديق أي: أخذ القطع - في المثال - موضوعاً لحكم غير الحكم الذي تعلق به القطع، وهو وجوب الصلاة. وهذا الحكم الذي تعلق به القطع يخالف للحكم الآخر الذي أخذ القطع في موضوعه لا يماثله ولا يضاده، فأما عدم المماثلة: لتغاير الحكمين من حيث المتعلق. وأما عدم المضادة: فلأنّ ضد الوجوب هو الحرمة لا الوجوب.

نعم؛ إذا قيل: إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة، فهو من إجتماع الضدين. هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وهو أقسام القطع، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد عرفت^(١) أنّ القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أنّ يؤخذ شرعا في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنّه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا تارة بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ موجبا لذلك، وأخرى بنحو يكون جزءه وقيده بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف وحاك عن متعلقه، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك لأنّ القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ولذا كان العلم نورا لنفسه ونورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فتكون أقسامه أربعة مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا).

قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي المحض

- س: هل تقوم الإمارات والأصول مقام القطع الموضوعي؟
- ج: يقع البحث عن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي في مقامات ثلاث:
- المقام الأول: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.
- المقام الثاني: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفية.
- المقام الثالث: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الكشف والطريقة.

(١) في الأمر الأول.

وجعل البحث عن قيام الأصول مقامه في مقام واحد، وهو عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقا حتى الطريقي المحض عدا الاستصحاب، كما سيأتي. فالمقامات أربعة.

أما المقام الأول - وهو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض - فإن محل الكلام هو قيام الأمارات مقام القطع هو قيامها مقامه بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، إذ لا شك في قيامها مقامه بالدليل الخاص، فيقع الكلام في أن الأمارات بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، هل تقوم مقام القطع أم لا؟

وعلى هذا فلا شك في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد أدلة اعتبارها هو إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فتتزل الأمارات بعد إلغاء احتمال الخلاف بأدلة الاعتبار بمنزلة القطع والعلم، فيرتب عليها ما يترتب عليه من الحكم العقلي، وهو التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير عند الخطأ؛ لأن المراد بقيامها مقامه هو ترتب أثره عليها.

فمقتضى أدلة اعتبار الأمارات - سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفي وهو وجوب العمل على طبق الأمانة، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله، أم جعل الحجية كما يظهر من المصنف رحمته الله - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن البناء على كون الأمانة طريقا محرزا للواقع يقتضي تنجيز مؤداها مع الإصابة، والتعذير عند الخطأ، وإلا فلا معنى لحجية الأمارات، فترتب أثر القطع - وهو الحجية - أي التنجيز والتعذير على الأمارات المعتمدة مما لا بد منه، وهذا ما ذكره بقوله: (وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان محل الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، فنقول: إن محل الكلام هو قيام الأمارات مقام القطع هو قيامها مقامه بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، لأنه لا شك في قيامها مقامه بالدليل الخاص. فيقع الكلام في أن الأمارات بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، هل تقوم مقام القطع أم لا؟

فكما أنّه إذا قطع بأنّ صلاة الجمعة واجبة، وجب الإتيان بها، كذلك إذا قام خبر الواحد على وجوبها وجبت، وكما أنّه لو علم بنجاسة مائع معين وجب الاجتناب عنه، كذلك إذا قامت البيّنة على نجاسته وجب الاجتناب عنه؛ لأنّ معنى جعل الطريق والأمانة بمنزلة القطع ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها، فدلّل اعتبارهما يجعلهما بمنزلة القطع الطريقي، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم).

وأما المقام الثاني - وهو عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية - فلأنّ مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنّه طريق وكاشف، فلا يجعل الأمانة صفة القطع؛ بل دليل اعتبار الأمانة يجعلها كالقطع في الطريقية لا في الصفية.

نعم؛ يمكن قيامها مقامه بالدليل الخاص، لا بدليل الاعتبار. وهذا خارج عن محل الكلام، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الأقسام).

بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإنّ قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة: أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات ومنه قد انقذ: عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها، وقيام دليل على اعتباره ما لم يقيم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله).

س: ما هو مفاد كلام الشيخ بعدم الوجه في تخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع بحيثية الطريقية فقط؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل كلام الشيخ: أنَّ تخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع بحيثية الطريقة فقط خلاف إطلاق دليل التنزيل، لأنَّ الأمانة بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً - أي: سواء كان أخذه على نحو الطريقة أو الصفية - وذلك لأنَّ إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع ينزل الأمانة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه؛ من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً بنحو الطريقة.

وأجابه المصنف: بأنَّ مقتضى إطلاق دليل التنزيل، وإن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية والطريقة؛ إلّا إنَّ هذا الإطلاق ممتنع في المقام لاستلزامه اجتماع الضدين.

وبيانه يتوقف على مقدمة، وهي: أنَّ تنزيل شيء بمنزلة شيء آخر يتوقف على لحاظ كل من المنزل والمنزل عليه معاً، والمنزل في المقام هو الأمانة، والمنزل عليه هو القطع، وعلى هذا يكون تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأنَّ مقتضى موضوعية الشيء هو استقلاله في اللحاظ، من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال وهو المنزل عليه في الحقيقة، فيكون لحاظ القطع آلي، ومن المعلوم: أنَّ هذين اللحاظين متضادان، فيستحيل اجتماعهما في إنشاء واحد.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إنَّ تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - وهو القطع - بلحاظين متضادين في إنشاء واحد أي: أنَّ لحاظ القطع - وهو المنزل عليه - استقلالياً نظراً إلى موضوعيته، وآلياً نظراً إلى طريقيته، وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين.

فينتج: أنَّ دليل حجية الأمانة قاصر عن إثبات التنزيلين معاً، فلا بد أن يكون ناظراً إلى أحدهما، وحينئذ لا وجه للتمسك بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأمانة

مقام القطع الموضوعي الطريقي، وهذا ما ذكره بقوله: (وتوهم^(١) كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدا).

فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاطهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي بدهاة أن النظر في حجتيه وتنزيله منزلة القطع في طريقتيه في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما).

ثم استدراك المصنف على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين: بأن ما ذكر من لزوم محذور اجتماع اللحاظين إنما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهومي، فلو كان في البين جامع مفهومي بين التنزيلين، لكي يكون النظر إلى الجامع، فحينئذ يمكن أن يكون دليل واحد للتنزيل ناظر إلى الجامع، ليكون دليلا على التنزيلين، أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتنزيل الأمانة منزلة القطع، لا يوجد ما بمفهومه جامع بينهما؛ بل لا يعقل أصلا، لأن لسان دليل الاعتبار - سواء كان تصديق الخبر أم حجتيه أم إلغاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلا، ومن الواضح: أن الخبر إما ملحوظ طريقا وكاشفا أو موضوعا، ولا يعقل اجتماع لحاظي الموضوعية والطريقة في شيء واحد، فلا محالة من أن يكون مسوقا بأحد اللحاظين، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل، إلا بذلك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في

(١) انظر فرائد الأصول: ٤.

صورتني إصابته وخطائه بناء على استحقاق المتجري أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي).

س: ما هو الإشكال القائل بإجمال دليل اعتبار الأمانة، فلا يصح التمسك به أصلاً؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: لكي يتضح الإشكال لابد من مقدمة؛ وهي أنّ المفروض: عدم كفاية دليل واحد لتزويلين؛ بل لا محالة من كون المراد بدليل التنزيل أحد التنزيلين، لئلا يلزم اجتماع اللحاظين المتضادين في إنشاء واحد، وحينئذ: يلزم أن يكون دليل التنزيل مجملاً، لأنّ التنزيل الواحد مردد بين التنزيلين - وهما تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل الأمانة منزلة القطع - فلا يعلم أيهما مراد من الدليل؟

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: لا يصح التمسك بدليل التنزيل على إثبات أحد التنزيلين؛ وذلك لإجماله الناشئ من عدم قرينة على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي أيضاً.

نعم؛ إذا قامت قرينة على خصوص أحد التنزيلين: صح التمسك به على ذلك، فينتج: لا وجه لما ذكر من أنّ دليل التنزيل إنّما ينزل المؤدى منزلة الواقع. والجواب على ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أنّ الأثر الظاهر للقطع هو طريقيته وحجيته لا موضوعيته، ولهذا كلما نزل منزلته يكون ظاهراً في أنّه نزل بلحاظ كاشفيته وطريقيته.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنّ إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، بداهة أنّ الأثر الظاهر للقطع في الكشف والمرآتية، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزلته في الطريقية وليس في الموضوعية كما اتضح في المقدمة، وعليه: يترتب بنفس دليل اعتبار الأمانة آثار طريقية القطع عليها لا موضوعيته، فلا يكون دليل حجية الأمانة مجملاً أصلاً، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينة على

خلافه. وعليه فلا إشكال في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجية الأمانة، فالمانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو هذا المحذور، ولولا هذا المحذور لأمكن القول بقيام الأمانة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس دليل اعتبارها؛ إذ بعد فرض إمكان الإطلاق في دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع. وضمير «خلافه» راجع على الطريق وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين).

فإنه يقال لا إشكال في كونه دليلاً على حجيته فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام. ولا يخفى أنه لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: أن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً).

عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي

س: هل تقوم الأصول العملية مقام القطع الطريقي؟

ج: الأصول العملية - ما عدا الاستصحاب - لا تقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن الأمارات والطرق عبارة عن كواشف جعلية عن الواقع، ولذا تقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ بخلاف الأصول التي لا طريقية لها، بل أحكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على طبقها عند اليأس عن وصول يده إلى الواقع علماً أو علمياً، مثلاً لو شك في مائع أنه حرام أم لا؟ قالت البراءة العقلية والشرعية: إن مرتكبه معذور،

والبراءة لاتعين أنّه خمرًا أو ليس بخمر، أمّا خبر الواحد فهو يقول: إنّهُ خمر أو ليس بخمر، والاستصحاب مثل الأمارات لكشفه عن الواقع كشفا ناقصا، ولذا يقوم مقام القطع إذ ينزل الشك في البقاء منزلة اليقين بالبقاء في ترتيب ما له من الآثار، فهو واسطة بين الأصول والأمارات، ولذا يعبر عنه بعرض الأصول وفرش الأمارات، فيقدم على الأصول ويؤخر عن الأمارات، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا الأصول: فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضا غير الاستصحاب لوضوح أنّ المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره كما مرت إليه الإشارة وهي ليست إلّا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا).

س: ما هو الإشكال الذي يقول أن الاحتياط ينجز التكليف الواقعي بالقطع به؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال يقول: إنّ القطع كما يتنجز به التكليف، فكذلك الاحتياط مما يتنجز به التكليف، فيصح القول بأنّ الاحتياط يقوم مقام القطع، كما صح ذلك في الاستصحاب، فهذا الإشكال ناظرا إلى ما منعه المصنف من قيام غير الاستصحاب مقام القطع، فيقال: إنّ الاحتياط يقوم مقامه كالأستصحاب؛ لأنّه كما يتنجز التكليف الواقعي بالقطع به ويستحق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، كذلك يتنجز بإيجاب الاحتياط فيقوم مقامه لفرض اشتراكه معه في أثره المهم وهو التنجيز، غايته: المراد بالقطع الذي يقوم بعض الأصول مقامه هو خصوص القطع الطريقي، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: إنّ الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان).

وأجاب المصنف: إذا كان الاحتياط عقليا لا يصح تنزيله منزلة القطع؛ لأنّه ليس الاحتياط العقلي إلّا نفس حكم العقل يتنجز التكليف وصحة العقوبة على المخالفة،

وليس شيئاً آخر يقوم مقام القطع في هذا الحكم، فلا مغايرة بين الاحتياط العقلي وبين التنجيز، وتقدم اعتبارها في المقدمة.

إذن ليس الاحتياط العقلي إلا نفس التنجيز الثابت المقطع، فالمغايرة المعتبرة في التنزيل مفقودة في الاحتياط العقلي.

وأما الاحتياط الشرعي: فإنّ إلزام الشارع بالاحتياط وإن كان موجبا لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته، كان هذا الإلزام الشرعي مغايراً للتنجيز أيضاً، ولذا صح تنزيله منزلة القطع على خلاف الاحتياط العقلي، حيث إنّ عين التنجيز كما تقدم، إلاّ إنّ هذا الإلزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض، ولا وجود له في الخارج؛ لأنّه لا نقول بوجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية وإن قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الناشئة من فقدان النص.

وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي: فالاحتياط فيها وإن كان موجوداً، إلاّ أنّه عقلي لا شرعي، وقد تقدم الوجه في عدم قيام الاحتياط العقلي مقام القطع، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: أمّا الاحتياط العقلي، فليس إلاّ لأجل حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم).

وأما النقلي فالإلزام الشارع به: وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلاّ أنّه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي فافهم).

عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

س: هل يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟

ج: الكلام في الاستصحاب هو الكلام في الإمارات والطّرق، فكما ثبت أنّ الإمارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً - سواء كان تمام الموضوع أم جزؤه،

وسواء كان أخذه على نحو الصفية أم على نحو الطريقة - لاستلزامه اجتماع اللحاظين، كذلك حال الاستصحاب هو حال الإمارات، فأنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَام: (لا تنقض اليقين بالشك)^(١) إما أن يكون بلحاظ المتيقن، فيكون لحاظ اليقين آلياً، أو بلحاظ نفس اليقين فيكون لحاظه استقلالياً، ولا يعقل أن يكون ناظراً الى كلا التنزيلين، لا ستلزامه اجتماع اللحاظين، وهو محال، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً وأن مثل لا تنقض اليقين لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين).

س: ما هو الوجه الذي ذكره الشيخ عليه السلام في حاشيته على الرسائل وجهاً لتصحيح قيام الإمارة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الوجه الذي ذكره الشيخ هو ما ذكر من محذور اجتماع اللحاظين، لأنَّ معنى لا تنقض اليقين أو اعمل بالبيئة بالمطابقة تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع أي تنزيل الخمر بواسطة الاستصحاب أو الإمارة مثلاً منزلة الخمر الواقعي، فيقوم مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير، وبالالتزام تنزيل القطع بهما منزلة القطع بالواقع، فيقوم مقام القطع الموضوعي في ترتب وجوب التصديق مثلاً في مثال إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق، للملازمة بين التنزيل الأول والتنزيل الثاني.

والحاصل إنَّ تنزيل الخمر المشكوك منزلة الخمر الواقعي لازمه تنزيل القطع بالخمر المشكوك منزلة القطع بالخمر الواقعي، وهذا ما ذكره بقوله: (وما ذكرنا في الحاشية^(٢) في

(١) انظر وسائل الشيعة باب ١ من نواقض الوضوء وباب ٣٧ وباب ٤١ وباب ٤٤ من النجاسات.

(٢) حاشية المصنف على الفرائد: ٨.

وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة).

وأجاب المصنف: بأن ما ذكره الشيخ تكلف واضح، لعدم انسباق هذه الملازمة الى الأذهان، فدليل الاعتبار يدل على ترتيب آثار القطع من التنجز وغيره على الإمارة أو الاستصحاب، وأما تنزيل الإمارة منزلة القطع الوجداني، فهو غير ملازم لذلك، لأنه لم يتنبه اليه أحد، لأن تنزيل مؤدى الإمارة منزلة الواقع شيء وتنزيل نفس الإمارة منزلة القطع شيء آخر، فالدليل الدال على التنزيل الأول لا يثبت به التنزيل الآخر، إلا بدليل آخر يدل عليه، فإذا فرض أخذ العلم في موضوع حكم، فحينئذ لا يمكن أخذ الإمارة بدلاً عن العلم عقلاً للزوم الدور، وذلك لأن الإمارة اذا قامت على وجوب الصلاة كخبر الثقة لا يمكن احراز الجزء الآخر وهو (القطع) بنفس دليل صدق العادل بأن يقال: إن الدليل الدال على تصديق العادل كما يدل على أن المؤدى بمنزلة الواقع يدل أيضاً على أن نفس خبر العادل منزلة القطع، لأن الموضوع اذا كان مركباً من جزئين فلا يصح التعبد بأحد الجزئين ما لم يكن الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتعبد في عرضه، اذ لا يعني للتعبد بالموضوع إلا ترتيب الأثر الشرعي عليه، والأثر لا يترتب إلا على الجزئين لا على أحدهما، والتعبد بأحد جزئي الموضوع فيما نحن فيه وهو القطع بالواقع في طول التعبد بالجزء الآخر وهو الواقع، لأن الملازمة المدعاة هي الملازمة بين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الحقيقي وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ومن الواضح أن القطع بالواقع التنزيلي في طول تنزيل المؤدى فما لم يتحقق تنزيل المؤدى لا يحصل القطع بالواقع التنزيلي كي يتحقق تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فتزيل الإمارة منزلة القطع موقوف على ترتب الأثر الشرعي (وجوب التصديق) عليه وإلا كان التنزيل لغواً

وترتب هذا الأثر الشرعي عليه موقوفٌ على احراز موضوعه بكلا جزئيه اللذين احدهما القطع بوجوب الصلاة واحراز هذا القطع موقوفٌ على كون الإمارة بمنزلة القطع، فتنزيل نفس الإمارة منزلة القطع موقوف على نفسه، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزيله في عرضه. وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يكاد يكون دليل الإمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقة وفيما لم يكن دليل على تنزِيلهما بالمطابقة كما في ما نحن فيه على ما عرفت^(١) لم يكن دليل الإمارة دليلاً عليه أصلاً فإنّ دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى فإن الملازمة إنّما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أو لا بدليل الإمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع [فإن الملازمة إنّما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع] كما لا يخفى، فتأمل جيداً فإنّه لا يخلو عن دقة).

ثم ذكر المصنف: بأنّ ما ذكرنا من أنّ دليل الإمارة والاستصحاب يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيقومان مقام القطع الطريقي وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع فيقومان مقام القطع الموضوعي لو تم لثم حتى في الموضوعي تماماً بنحو الوصفية ولا يختص بالموضوعي الطريقي، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم ولا اختصاص له بها إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف).

(١) في عدم إمكان الجمع بين اللحاظين: ٢٦٤.

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - أقسام القطع خمسة.
- ٢ - تقوم الأمارات المعتبرة والاستصحاب من الأصول العملية مقام القطع الطريقي المحض.
- ٣ - عدم قيام الأمارات المعتبرة والأصول العملية مقام القطع الموضوعي مطلقا.
- ٤ - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي في موضوع نفس حكم متعلقه ولا في موضوع مثل حكم متعلقه، ولا في موضوع ضد حكم متعلقه.
- ٥ - يصح أخذ القطع الموضوعي في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه.
- ٦ - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع ذلك الحكم، أو في موضوع مثله أو ضده.
- ٧ - يصح أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع مخالف ذلك الحكم.

الأمر الرابع: امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

س: ما هو الغرض من البحث في الأمر الرابع؟

ج: الغرض هو: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم بأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر، فالخمر حرام»، بلا فرق في ذلك بين أقسام القطع الموضوعي، فإن جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنعة؛ لاستلزامه الدور، وبيانه: إن الحرمة - في المثال المذكور - موقوفة على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، وضرورة توقف كل حكم على موضوعه، والعلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها؛ لأنه لا بد من وجود حكم يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، والحكم موقوف على العلم، وهو دور ونتيجته: توقف الشيء على نفسه، فالحرمة موقوفة على نفسها وهو محال.

وكذلك لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل ذلك الحكم، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومة لا نفسها»، أي: أن الحرمة المجعلولة ثانياً غير الحرمة المجعلولة لذات الخمر أولاً؛ بل مثلها، وذلك لاستلزامه اجتماع المثليين، وهو مستحيل.

بتقريب: إن العلم بحرمة الخمر إذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها، لزم اجتماع حكمين متماثلين في موضوع واحد وهو الخمر واجتماع المثليين ممتنع.

وكذلك لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ضد هذا الحكم؛ بنحو يكون العلم بحرمة شيء موضوعاً لضد حرمة، وهو حليته مثلاً، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال»؛ للزوم اجتماع الضدين، وتقريبه: أن الخمر المعلومة حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحلية لزم تعلق حكمين متضادين - وهما الحرمة والحلية - بموضوع واحد وهو الخمر، فيلزم اجتماع المتضادين في موضوع واحد، وهو مستحيل. وهذا ما ذكره بقوله: (لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في

موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين).

ثم استدرك المصنف بالقول: بأن ما تقدم من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه أو مثله أو ضده، إنما يكون في ما إذا كان الحكمان الذي تعلق به العلم والذي كان مشروطاً بالعلم في مرتبة واحدة، وأمّا إذا كان أحدهما في مرتبة والآخر في مرتبة أخرى، فلا محذور، كما إذا كان الحكم المعلوم في مرتبة الإنشاء، وكان الحكم المأخوذ فيه في مرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلاً هذه الأمور»، فيكون العلم بالحكم بمرتبة الإنشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبة الفعلية، وكذلك في المثل والضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثلة»، أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاءً يباح لك فعلاً شربه»، وكما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن، فهو ذلك حلال فعلاً»، ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلاً لتعدد المرتبة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده).

س: هل الظن بالحكم كالقطع في استحالة أخذه في موضوع ذلك الحكم؟
ج: الظن بالحكم، كالقطع به في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم؛ إلاّ أنّه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعاً لمثل ذلك أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، وتقريبه: أنّ الظن بالحكم وإن كان كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة» للزوم الدور كما تقدم في القطع، إلاّ إنّ جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن، وذلك لوضوح الفرق بين الظن والقطع، وهو: أن القطع لما كان موجبا لانكشاف الواقع بتمامه؛ بحيث

لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضداً كما هو واضح، وهذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه حيث لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً، فحينئذ تكون مرتبة الحكم الظاهري مع الظن بالحكم محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون أو مضاداً له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثلة للحرمة المظنونة، أو مباح، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان).

س: ما هو الإشكال القائل بأن ما ذكر من إمكان جعل حكم مماثل مع الحكم المظنون أو ضده إنما يتم إذا لم يكن الحكم المظنون فعلياً؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: هو عدم الفرق بين الظن والقطع، فكما لا يصح جعل مثل الحكم المقطوع أو ضده إذا كان فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضديين، فكذلك لا يصح جعل مثل الحكم المظنون أو ضده فيما إذا كان الحكم المظنون فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع الحكمين الفعلين المتماثلين أو المتضادين في موضوع واحد وهو محال، مثلاً: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر حكماً فعلياً له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعلية موضوعاً لحرمة مماثلة أو للإباحة المضادة لها؛ لاجتماع المثليين أو الضديين؛ إذ الخمر مثلاً يصير ذا حكمين متماثلين أو متضادين. نعم؛ لا بأس بأخذ الظن بحكم فعلي لموضوع في موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخل لك حلال أو حرام»، كما يمكن أخذ القطع بحكم لموضوع في موضوع حكم آخر كقوله: «إذا علمت بوجوب الصلاة فالتصدق واجب».

فالمتحصل: لا يصح أخذ الظن بحكم فعلي لموضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده؛ لكونه مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضديين كمورد القطع؛ النعل بالنعل، وهذا ما ذكره

بقوله: (إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن بإجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع طابق النعل بالنعل).

وأجاب المصنف: بأنَّ للفعلية مرتبتان: الأولى، فعلية تعليلية بمعنى أنَّه لو تعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقاب، والثانية فعلية حتمية بمعنى أنَّ للمولى إرادة فعلية توجب أن يكون في مقام البعث والزجر، فبناء على الفعلية الحتمية، لا يمكن اخذ الظن الفعلي في موضوع مثله أو ضده للزوم المحال، لأنَّ الظن بإجتماع الضدين أو المثليين كالقطع بهما، وهو محال، أمَّا على الأول - الفعلية التعليلية - فيمكن أخذ الظن بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده، لعدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الفعلي بهذا المعنى، وبيانه: إنَّ عدم اراده الفعل من المكلف وعدم توجيه البعث اليه تاره يكون لأجل المانع مع وجود المقتضى فالحكم المنشأ على طبق المقتضى إنشائي محض يتوقف بلوغه الى مرتبة الفعلية على إرتفاع المانع، ومجرد علم المكلف لا يصل الى الفعلية، وأخرى لأجل قصور في المكلف مع تمامية المصلحة في الفعل، وعدم مانع خارجي هناك واشتياق المولى اليه وأنَّ المطلوب منه فعله أو تركه، ففي هذه الصورة للمولى إرادة شأنية بحيث تصير فعلية حتمية بمجرد تعلق علم المكلف بالحكم وإقامة الحجة عليه بمعنى أنَّه حكم لو تعلق به العلم لتنجز وهي المسماة بالفعلية التعليلية.

وفي هذه المرتبة ليس على المولى رفع المانع بغير الأسباب العادية ورفع عذر المكلف برفع جهله بأى سبب كان ممكنا وبجعل لزوم الاحتياط عليه، بل يجوز له ابداء المانع من الوصول الى الواقع بأن يجعل أصلا أو أمارة مؤدّية الى الخلاف الواقع أحيانا لعدم لزوم نقض الغرض في كلتا الصورتين مع فرض قصور في المكلف في نظر الشارع ما دام كونه جاهلا، فلا مانع من جعل حكم آخر في حالة الظن او الشك لعدم لزوم محذور

اجتماع المثليين في صورة المصادفة والضدين في صورة المخالفة، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى، فافهم).

س: ما هو الإشكال القائل: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا مع جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة وإلى ضده أخرى؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: حاصل الإشكال: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا مع جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة وإلى ضده أخرى؟ فهذا مستلزم لاجتماع المثليين في صورة الإصابة، واجتماع الضدين في صورة الخطأ؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين).

ودفع المصنف هذا الإشكال بما تقدم في الجواب عن الإشكال السابق من أن اختلاف معنى الفعلية مانع لزوم اجتماع المثليين أو الضدين؛ لأنّ الحكم الواقعي فعلي غير منجز، والحكم الآخر الذي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة أو بمقتضى دليل قد أخذ في موضوعه الظن بالحكم، فهو فعلي منجز، إذن لا تنافي بينهما، لعدم لزومه اجتماع إرادتين أو إرادة وكرهية، لأنّ الفعلي غير التام بمقتضى الواقع لا ينافي الفعلي التام بمقتضى الأمانة والأصل.

وبعبارة أخرى: إنّ مؤدى الأمانة والأصل حكم فعلي، ويمكن أن يكون الحكم الواقعي فعليا أيضا بمعنى: تنجزه لو علم به، ولا منافاة بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعلية أحدهما بهذا المعنى.

والحاصل: إن الحكم الفعلي غير التام لا ينافي حكم الأصل والأمانة، ولا حكماً أخذ في موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص على ما سيأتي^(١) من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - عدم إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، ولا في موضوع مثل ذلك الحكم، ولا في موضوع ضده؛ للزوم الدور واجتماع المثليين أو الضدين.
- ٢ - إمكان أخذ القطع بحكم في مرتبة في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده في مرتبة أخرى.
- ٣ - عدم إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.
- ٤ - إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

(١) في بحث الأمارات.

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض هو التعرض لوجوب الموافقة الالتزامية وعدمه بعد حكم العقل بوجوب الموافقة العملية.

وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل البحث من الالتزام، فنقول: لا ريب في وجوب الالتزام بمعنى: الإيمان بما جاء به النبي ﷺ بمعنى الالتزام بكل ما جاء به النبي ﷺ من الأصول والفروع وأنه من لوازم الإيمان بنبوته ورسالته ﷺ، وهذا مما لا خلاف فيه.

وإنما الخلاف والنزاع في وجوب الالتزام بمعنى: عقد القلب على الأحكام الشرعية؛ كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الخمسة، وما ذكره المصنف في تفسير الموافقة الالتزامية، بقوله: «والتسليم له اعتقادا وانقيادا» - وإن كان ينطبق على المعنى الأول؛ إلا أنه يريد منه الالتزام بالمعنى الثاني وهو عقد القلب؛ وذلك لخروج المعنى الأول عن محل النزاع قطعا، وهذه خلاصة بيان محل البحث في المقام.

والفرق بين الموافقة العملية والموافقة الالتزامية هو: اختصاص الأولى بالأحكام الإلزامية كالوجوب والحرمة، هذا بخلاف الموافقة الالتزامية، فإنها لا تختص بالأحكام الإلزامية، بل تجري في غيرها.

وعليه يقع الكلام: هل تجب الموافقة الالتزامية، كما تجب الموافقة العملية عقلا «بحيث كان له امتثالان وطاعتان، إحداهما: بحسب القلب والجنان، والأخرى: للعمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما ولو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي؟».

وبعبارة أخرى: إنّ تنجز التكليف هل يقتضي عقلاً وجوب إطاعتين إحداهما: عملية والأخرى: التزامية، وحرمة مخالفتين كذلك، أم لا يقتضي إلا وجوب إطاعة واحدة وهي العملية وحرمة مخالفة عملية أيضاً؟

ومختار المصنف: عدم وجوب الموافقة الالتزامية حيث قال: «الحق هو الثاني» أي: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقة الالتزامية، وهذا ما ذكره بقوله: (هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمر الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان إحداهما بحسب القلب والجنان والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً، ولو مع الموافقة عملاً أو لا يقتضي، فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنّما يستحقها على المخالفة العملية).

س: ما هو دليل المصنف على عدم اقتضاء تنجز التكليف لوجوب الموافقة الالتزامية؟

ج: استدل عليه بدليلين:

الدليل الأول: أنّ الوجدان يشهد أنّ اللازم هو حق الطاعة للمولى وأنّ اللازم على العبد الامتثال الخارجي فقط.

الدليل الثاني: استقلال العقل بأنّ العبد الممثل أمر مولاه هو ما يتحقق خارجاً، لأنّ المحصّل لغرض المولى هو ذلك، كما أنّ المصلحة الداعية الى التشريع هو ذلك من دون تأثير للالتزام القلبي فيه، لأنّ الالتزام لازم بالنسبة الى الأمور الاعتقادية، لا التكاليف البدنية، فالعقل الحاكم في باب الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب مستقلٌّ بأنّ العبد الممثل لأمر مولاه عملاً لا يستحقّ إلا المثوبة دون العقوبة وإنّ لم يكن ملتزماً به قلباً ومعتقداً ومنقاداً له.

ثم استدرك المصنف عمّا ذكر من استقلال العقل: وهو كون العقل مستقلاً بأنّ العبد المطيع عملاً وغير ملتزم به قلباً، وإن لم يكن مستحقاً للعقوبة، ولكنه ينقض من درجة طاعته ويحط من درجة العبودية لأنّه لم يتصف بما يتصف به العبد المطيع المنقاد، وبذلك لم يبلغ الى درجة كمال الطاعة، وهذا أمرٌ آخر غير التمرد والطغيان على المولى وهتكه الذي هو ظلمٌ وقبيح عقلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلاّ المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى).

تعذر الموافقة الالتزامية فى بعض الامور

س: هل يمكن الالتزام بالموافقة الالتزامية مع دوران الأمر بين المحذورين، كالوجوب والحرمة؟
ج: هذا الأمرُ مرتبطٌ بالبحث أيضاً وهو: إذا لا يمكن الموافقة القطعية، كما إذا كان أمر شيءٍ دائراً بين الوجوب والحرمة، فهل تجب الموافقة الالتزامية أم لا؟ وكيف يلتزم في تلك الموارد؟

ذكر المصنف: لا ملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية والموافقة العملية، فعلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية وكان المكلف متمكناً منها تجب، ولو لم يتمكن من الموافقة العملية القطعية، كما إذا كان امر شيءٍ دائراً بين الوجوب والحرمة، فالمكلف بإمكانه أن يلتزم بما هو الثابت في الواقع، لأنّه لا يجب معرفة الواقع تفصيلاً، لأنّ العلم الإجمالي بالحكم كافٍ للالتزام به إجمالاً، فيلزم وينقاد بالحكم الثابت واقعاً وإن لم يعلم

هنا أنه الوجوب أو التحريم، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكنا منها لوجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعها، كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة).

س: ما هي لوازم وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي؟

ج: لو قلنا بلزوم الموافقة الالتزامية التفصيلية، فحينئذ تترتب بعض اللوازم، منها:

١ - لم تجب الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحذورين، لعدم تمكن المكلف منها؛ لأنه بحسب الفرض عدم كفاية الالتزام الإجمالي، واعتبار العلم التفصيلي بالحكم، وهو موجب؛ لانتفاء القدرة على كل من الموافقة الالتزامية والعملية، فتسقط الموافقة الالتزامية كالعلمية، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة).

٢ - لا يجب على المكلف الالتزام بأي من الحكمين لا الوجوب ولا الحرمة؛ لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، ومن الواضح أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - وهو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأسا؛ بل لا محذور في عدم الالتزام، لإرتفاع وجوبه بعدم القدرة عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسنا، فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحا؛ لأنه تشريع محرم، وهذا ما ذكره بقوله: (ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة)

٣ - إن التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام فلا يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا؛ لا الالتزام به أو بضده تخيرا، وهذا ما ذكره بقوله: (مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكذب يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخيرا)

والحاصل: - بناء على عدم كفاية الموافقة الالتزامية الإجمالية - لا بد من الالتزام
بارتفاع وجوبها؛ كارتفاع وجوب الموافقة العملية.

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

س: ما هي الأدلة على عدم جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل على عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بثلاثة ادلة:

الدليل الأول: إنّ وجوب الموافقة الالتزامية مانع عن جريان الأصول.

وأجاب المصنف: اتضح من عدم وجوب الموافقة الالتزامية أنّه مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة إن لم يكن مانع عنه من جهة أخرى وهي العلم الإجمالي، ففي مثل صلاة الجمعة المرددة بين الوجوب والحرمة أو المرأة المرددة بين من حرم وطئها بالخلف ومن وجب وطئها بالخلف لا مانع عن جريان البراءة عن كل من الوجوب والحرمة أو جريان كل من أصالة عدم تعلق الحلف بوطئها وأصالة عدم تعلق الحلف بترك وطئها من ناحية وجوب الالتزام فيجمع فيها بين حليتها ظاهراً بمقتضى الأصول العملية وبين الالتزام بما هو الثابت لها واقعاً من الحكم الشرعي الإلهي كما لا تنافي في الشبهات البدوية بين البناء على حليتها ظاهراً بمقتضى الأصل العملي وبين الالتزام بما هو الثابت لها في الواقع من الحكم الشرعي المشترك بين الكل من العالم والجاهل جميعاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا قد انقذ أنّ لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه فافهم).

س: ما هو إشكال الشيخ الأنصاري على جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي؟

ج: حاصل الإشكال: فرق بين الأصول في الشبهة الحكمية، وبين الأصول في الشبهة الموضوعية - بناء على لزوم الالتزام بالحكم - فإنّ الأصول الحكمية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ جريانها موجب للمخالفة العملية، لأنّ الأصل فيها

معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

وهو خلاف الأصول الموضوعية، فإنّها تجري وتخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام؛ لأنّها رافعة لموضوع وجوب الالتزام، وهو الحكم الذي يجب الالتزام به، مثلاً: المرأة المردّدة بين من حرم وطئها بالحلف وبين من وجب وطئها به تخرج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب رأساً بوسيلة أصالة عدم تعلق الحلف وطئها، وعدم تعلقه بترك وطئها، فلا يلزم من جريانها طرح الحكم ورفعها عن موضوعه لكي يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه؛ بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، لأنّ الأصول الموضوعية ناظرة إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، ومن الواضح قصور أدلة الأحكام عن هذا النظر، لأنّها في مقام الحكم للموضوع على فرض وجوده.

وعلى هذا، فإذا جرى استصحاب عدم تعلق الحلف بوطء المرأة المعيّنة، أو استصحاب عدم تعلقه بتركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين؛ بل تخرج المرأة عن تعلق الحكم بها، فالأصول الموضوعية رافعة لموضوع وجوب الالتزام.

وأجاب المصنف على الشيخ الأنصاري: بأنّ محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي - بناء على وجوب الالتزام - لا يدفع بإجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية؛ لأنّ جريان الأصل لدفع محذور عدم الالتزام بالتكليف مستلزم للدور؛ وذلك لأنّ جريان الأصل موقوف على عدم ترتب محذور في عدم الالتزام بالحكم الواقعي، بسبب جريان الأصل؛ إذ لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأصول للعلم حينئذ بمخالفة بعضها للواقع، وعدم المحذور موقوف على جريانها، لأنّ المقصود: نفي المحذور بجريانها الرافع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأصول موقوف على عدم المحذور، وعدم المحذور متوقف على جريانها.

والنتيجة: إنّ جريان الأصل يتوقف على عدم وجوب الالتزام؛ لأنّه مناف له، وعدم ثبوته يتوقف على جريان الأصل، فيلزم الدور، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً إلا على وجه دائر، لأنّ جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

ثم استدرك المصنف لما أفاده في جوابه على الشيخ عليه السلام: بأنّ ما ذكر من لزوم محذور الدور يتم إذا كان وجوب الموافقة الالتزامية منجزاً وغير معلق على أمرٍ، لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة للتنجز، وأمّا إذا لم يكن وجوب الموافقة الالتزامية منجزاً، بل كان معلقاً على عدم المانع، أي الترخيص في الإقدام والاقتحام على خلاف الحكم المعلوم بالاجمال، فحينئذ يرتفع المحذور عما أفاده الشيخ عليه السلام من أنّ اجراء الأصل في الشبهة الموضوعية يخرج مورده عن موضوع وجوب الالتزام، وفي هذا الفرض يرتفع محذور الدور، لأنّ موضوع حكم العقل بالالتزام وإنّ كان معلقاً على عدم جريان الأصول، إلا أنّ جريان الأصول لم يكن معلقاً على شيء، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال إنّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر).

الدليل الثاني: على عدم جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي: لا ريب في جريان الأصول من جهة حكم العقل بلزوم الالتزام؛ لكون حكم العقل بلزوم الالتزام تعليقياً، لكنّ جريان الأصول يشكل من جهة عدم ترتب أثر عملي عليه، لأنّ المكلف في صورة دوران الأمر بين المحذورين إمّا أن يكون فاعلاً وإمّا أن يكون تاركاً تكويناً، وفي كلا الصورتين يكون موافقاً احتمالاً ومخالفاً احتمالاً، فجريان الأصل لا يختلف، عمّا هو عامل تكويناً، ومن المعلوم اعتبار وجود أثر عملي على الأصل، وبدونه لا مقتضى لجريان الأصل، لأنّ الأصول أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، وهذا

ما ذكره بقوله: (إلا أنّ الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع أنّها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية).

الدليل الثالث: لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي - وهو ما ذكره الشيخ رحمته الله - وهذا الدليل يرجع إلى قصور أدلة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وتقريبه: لزوم التناقض بين صدر أدلة الاستصحاب وذيلها، على فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ لأن مقتضى الصدر - وهو قولهم رحمته الله - : «لا تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهارة، فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الذيل - وهو قولهم رحمته الله : «لكن تنقضه بيقين آخر - هو وجوب نقض اليقين بالطهارة بالعلم الإجمالي المذكور؛ لكونه فرداً ليقين آخر، ومن الواضح أنّ الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي وهو عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فاستصحاب طهارة كل منهما - بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسة أحدهما - يناقض وجوب البناء على نجاسة واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، ومع تناقض الصدر والذيل وعدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بلا دليل.

وأجاب المصنف: بأنّ ما ذكره الشيخ رحمته الله «محل تأمل ونظر» لإمكان أن تكون فعلية الأحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي، ويكون حال العلم الإجمالي حال الشبهة البدوية، كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة، فإنّه مع العلم الإجمالي بوجود الحكم قد أذن الشارع بإرتكاب الأطراف.

والمصنف اختار: - في تعليقه على الكتاب - جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وهذا ما ذكره بقوله: (مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض

في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه^(١) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه وإن كان محل تأمل ونظر فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف^{عليه السلام}:

- ١ - عدم وجوب الموافقة الالتزامية في العلم الإجمالي.
- ٢ - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية، فحينئذ تجب الموافقة الالتزامية؛ حتى مع عدم لزوم الموافقة العملية، كما في دوران الأمر بين المحذورين.
- ٣ - جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما في تعليقه على الكتاب.

(١) فرائد الأصول: ٤٢٩.

الأمر السادس: حجية قطع القطع

س: ما هو الغرض من عقد الأمر السادس؟

ج: الغرض هو التنبيه على أمرين:

الأول: لا فرق في حجية القطع الطريقي المحض بين قطع القطع وبين غيره.

الثاني: لا فرق في حجية القطع الطريقي بين الحاصل من المقدمات العقلية وغيره.

وقبل الولوج في البحث في قطع القطع ينبغي بيان محل النزاع، ومعرفة المراد من القطع، فنقول: إن للقطع معنيين:

الأول: هو المعنى المبالغى؛ لأن القطع صيغة مبالغة، كضرب مثلاً، فالقطع يعني كثير القطع، كما تقتضيه صيغة المبالغة.

الثاني: بمعنى سريع القطع أي يحصل له القطع من الأسباب غير المتعارفة. وكلمة القطع وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول؛ ولكن المراد منه في المقام هو المعنى الثاني.

وقد ذكر المصنف: لا تفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً - أي التنجيز عند الإصابة والتعذير عند الخطأ - بين أن حصول القطع من أسباب متعارفة ينبغي حصوله منها، أو غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها؛ لحكم العقل بوجوب متابعة القطع في كلا الصورتين.

فالقطع الطريقي المحض يكون حجة في نظر العقل، من دون فرق في ذلك بين أسبابه المتعارفة وغيرها؛ لأن المناط في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف.

والنتيجة: أن موضوع حكم العقل بالحجية هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس، أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه لمتعارف، وهذا ما ذكره بقوله: (لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع).

س: ما هو دليل المصنف على حجية القطع الطريقي في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة وغيرها؟

ج: استدلل المصنف على ذلك بما يلي:

١ - إن العقل هو الحاكم بحجية القطع، وهو يرى انكشاف الواقع انكشافاً تاماً على وجه لا يلتفت الى قطعه، فيرى الواقع من دون احتمال خلاف، وعليه يكون التكليف منجزاً في حقه من أي سبب كان حصوله وليس له مخالفته

٢ - صحة مؤاخذه قاطعه، فاذا خالف استحق العقوبة عليه، لأنه طغيان وتمرد.

٣ - عدم صحة اعتذاره، فلا يقبل اعتذار العبد بأنّي كنت قطعاً، وأن قطعي حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه.

٤ - عدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه، فكما أنّ قطع القطاع لو كان على خلاف الواقع، والقاطع عمل بقطعه، فالعقل يعذره وحينئذ ليس للمولى مؤاخذه على ترك الواقع.

٥ - لا يحسن للمولى الاحتجاج على العبد بمخالفته للواقع، بل الحجة في هذا الحال للعبد، وإن كان العبد ملتفتاً الى أنّ قطعه كان من سبب لا ينبغي حصوله منه، ومع ذلك كيف يصح توبيخ القاطع وتأنيبه على العمل على طبق القطع، مع أنّه لا يرى إلّا ما قطع به ولا يحتمل خلافه، بل يرى خلافه باطلاً، إذن القطاع وغيره سيان في عدم الالتفات إلى مخالفة قطعه للواقع، ولو أحياناً ومن باب الاتفاق، وهذا ما ذكره بقوله: (ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله).

س: هل قطع القطاع حجة في القطع الموضوعي؟

ج: هذا في الحقيقة استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة وغيرها، وحاصله: قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعا، فلا يكون حجة مطلقا أي: من أي سبب حصل وإن كان سببا غير متعارف؛ إذ قد يكون حجة إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص، والمناطق في عموم وخصوص سبب القطع الموجب لحجتيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلا في موضوع الحكم؛ ولو كانت تلك الدلالة بمساعدة القرائن التي منها مناسبة الحكم والموضوع، إذ قد يدل دليل الحكم على إختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كالعلم بالأحكام الشرعية، فإنه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فإن دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالأحكام من أي سبب حصل؛ إذ بعد فرض حصوله من أي سبب كان ليس العالم بها جاهلا لكي يجوز له التقليد، والمفروض: أن القطع الطريقي المحض - من أي سبب حصل - حجة على نفس القاطع، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات من الأمارات والقرائن التي يعتمد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية فاختلف المقامات في عموم القطع الموضوعي وخصوصه قد يعرف بمناسبات الأحكام والموضوعات، وقد يعرف بغيرها من الأمارات كالقرائن الحالية والمقالية، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم^(١)) ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات).

س: هل يفرّق بين القطع الطريقي من حيث السبب أو القاطع أو المقطوع به؟

(١) قد نبه على هذا الاستدراك الشيخ في فرائد الأصول: ٣.

ج: القطع الطريقي لا يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث الأمر المقطوع به أي المورد، ولا من حيث السبب الحاصل به القطع، لا عقلا وهو واضح بعد ما تقدم من أنّ المنجزية والمعدنية أثران للقطع، لا ينفكان عنه، وكذا لا يتفاوت شرعا بعد ما تقدم من أنّ القطع مما لا تناله يد الجعل لا نفيا ولا إثباتا.

فالقطع الطريقي من أي سبب حصل وبأي مورد تعلق من الموضوع والحكم التكليفي والوضعي ولأي شخص تحقق يكون حجة عقلا وشرعا، وهذا ما ذكره بقوله: (و بالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلا، وهو واضح ولا شرعا، لما عرفت^(١) من أنّه لا تناله يد الجعل نفيا ولا إثباتا).

س: ما هو رأي الأخباريين في القطع الحاصل من المقدمات العقلية؟

ج: نسب إلى بعض الأخباريين كالأمين الاسترابادي وصاحب الحقائق والسيد الجزائري (رحمتهما الله): أنّه لا اعتبار بما إذا حصل القطع من مقدمات عقلية؛ ولكن المصنف يقول: إنّ هذا غير ثابت؛ وكلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، وسيأتي توجيه المصنف لكلماتهم، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها).

س: ما هو توجيه المصنف لكلمات الأخباريين في عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية؟

ج: إنّ كلمات الأخباريين إمّا ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل والشرع، فيكون ردا على القاعدة المشهورة وهي: «كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وكلما

حكم به الشرع حكم به العقل»، فلا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة

إمّا في مقام عدم جواز الإستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية؛ لعدم إفادتها العلم.

وأما التوجيه الأول: فقد أفاد المصنف بصراحة كلام السيد الصدر المحكي عن شرح الوافية في ذلك، بأن مراده من كلامه هو: أنّ العقل لا يدرك ما هو العلة التامة للحكم الشرعي؛ غاية ما يمكن هو أنّ العقل يدرك بعض الجهات مقتضية له، ومن الواضح: عدم كفاية ذلك في العلم بالحكم الشرعي؛ بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على العلم بعدم مانع من جعله شرعاً، ولازمه: انتفاء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّها إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى^(١) عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع).

وأما التوجيه الثاني: - على ما سيأتي تصريح المحدث الاسترآبادي رحمته الله - أنّ العقل وإن أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات مقتضية للحكم الشرعي، لكنّها تفيد الظن لا القطع، والظن لا يجوز الاعتماد عليه، سواء حصل من المقدمات العقلية أو من غيرها. وهذان الكلامان لا ينافيان ما هو مورد البحث والكلام أي: حجية القطع الطريقي المحض مطلقاً أي: ولو فرض حصوله من مقدمات عقلية، وحينئذ لا يصح ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع؛ بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة، وأنّ الحجة مختصة بالقطع الحاصل من الكتاب والسنة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: «وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنّها لا تفيد إلّا الظن كما ((هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادي رحمته الله حيث

قال في جملة ما استدل به في فوائده^(١) على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (عليه السلام) الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام إنَّما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقا أنَّه لا إعتداد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضا بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ((ما هذا لفظه^(٢)): وإذا عرفت ما مهنداه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إنَّ تمسكنا بكلامهم (عليه السلام) فقد عصمنا من الخطاء وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أنَّ العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا، ألا ترى أنَّ الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنَّه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء، وذلك الأمر محال، لأنَّه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أنَّ مقتضاه أنَّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه)) وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في الرسالة^(٣).

وقال في فهرست فصولها^(٤) أيضا: ((الأول في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم (عليه السلام) انتهى)).

وأنت ترى أنَّ محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع وإنَّما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع).

وحاصل الكلام في المقام: عدم جواز الإعتداد على الظن، سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثة من كلامه.

(١) الفوائد المدنية: ١٢٩.

(٢) المصدر السابق: ١٣٠.

(٣) فرائد الأصول: ٩.

(٤) الفوائد المدنية: ٩٠.

وبهذا يتضح أن لزوم اتباع القطع مطلقاً أي حصل من النقل أو العقل ومنجزيته أي صحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته ومعدريته عند الخطأ مما لا يكاد يخفى، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك كالموارد المذكورة في الفرائد منها أنه إذا أقر بهال لزيد ثم أقر به لعمر يرد العين على الأول، وقيمتها على الثاني فإنه يجوز للثالث الجمع بين العين والقيمة وبيعهما بثمان، فيعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام الثمن إليه لبقاء الثمن في ملك المقر واقعاً، وبالجمله لا بد من المنع من حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي، لأجل منع بعض مقدمات العلم الموجبة للعلم، ولو كان المنع إجمالاً بأن يقال: في المورد المذكور لا يجوز للثالث الجمع بين العين والقيمة أو لا يجوز له بيعهما بثمان واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل فلا بد فيما يوهم^(١) خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي الفعلي [العقلي] لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له، ولو إجمالاً فتدبر جيداً).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - لا فرق في حجية القطع الطريقي بين قطع القطاع وغيره.
- ٢ - لا فرق في حجية القطع الطريقي بين حصوله من المقدمات العقلية وغيرها.
- ٣ - حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم تابع لدليل ذلك الحكم في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

(١) الوسائل: ١٨ / الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

الأمر السابع: حجية القطع الإجمالي

س: ما هو الغرض من عقد الأمر السابع؟

ج: الغرض هو البحث في العلم الإجمالي، من خلال مقامين:
المقام الأول: في حجية العلم الإجمالي في إثبات التكليف، أى: كونه منجزاً للتكليف
كالعلم التفصيلي.

المقام الثاني: في إعتباره في مقام إسقاط التكليف، أى إسقاط التكليف بالإمتثال
الإجمالي، بمعنى: الاحتياط بإتيان أطراف العلم الإجمالي..
وقبل الدخول في تفصيل الكلام فيهما ينبغي بيان أمرين:

الأمر الأول: بيان المراد من العلم الإجمالي، فنقول: إنَّ المراد منه ليس العلم بالأفراد
من العلم بالكلي، كما يقول به المنطقيون، وليس المراد من العلم الإجمالي العلم بالمعلول
من العلم بالعلة، كما يقول به الفلاسفة: ولا بمعنى الإرتكازي الغير الملتفت إليه؛ بل
المراد به: ما هو المصطلح عند الأصوليين، وذلك يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: أنَّ
التكليف يتوقف على أمور ثلاثة:

أحدهما: ما يتعلق به التكليف الوجوبي كالصلاة، أو التحريمي كالخمر مثلاً.

وثانيهما: من يتوجه إليه التكليف، هو المكلف.

وثالثهما: التكليف، فهنا ثلاثة أمور: المتعلق، المكلف، التكليف.

والمكلف تارة: يعلم بالجميع، وهذا العلم منه يسمّى بالعلم التفصيلي، وأخرى: لا
يعلم بشيء منها، وهذا الجهل منه يسمى بالجهل البسيط، وثالثة: يعلم ببعضها دون
بعض.

فتارة: يعلم بالتكليف فقط مثل: من يرى المنى في ثوب مشترك بينه وبين غيره، فإنَّه
يعلم بوجوب الغسل فقط؛ لأنَّ المكلف مردد بين شخصين، كما أنَّ المكلف به مردد بين
غسل هذا أو غسل ذاك.

وأخرى: يعلم بالتكليف والمكلف، لكن لا يعلم بمتعلق التكليف، فهل هو صلاة الجمعة يومها أو صلاة الظهر؟

وثالثة: يعلم بالمكلف والمتعلق، لكن لا يعلم بالتكليف؛ كمن لا يعلم بأن حكم صلاة الجمعة هو الوجوب أو الحرمة؟

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: أن المراد من العلم الإجمالي: هو أن يكون المعلوم مردداً بين أمرين أو أكثر، فيكون المعلوم مجملاً.

وبهذا يتضح أن اتصاف العلم بالإجمال يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه؛ لأن الإجمال في الحقيقة صفة للمعلوم لا للعلم.

الأمر الثاني: بيان الثمرة بين القولين: وهي جواز الاحتياط بترك الإجتهد والتقليد على القول بإعتبار العلم الإجمالي في المقامين، أي: مقام إثبات التكليف ومقام إسقاطه، وعدم جواز العمل بالاحتياط ووجوب الرجوع إلى الإجتهد أو التقليد على القول بعدم اعتباره في المقامين.

س: ما هي الأقوال في حجية العلم الإجمالي؟

ج: هنالك عدد من الأقوال، منها:

١ - العلم الإجمالي علة تامة لتنجز التكليف، كالعلم التفصيلي، بلا فرق بين حرمة المخالفة وجوب الموافقة.

٢ - أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط، وليس علة ولا مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية.

٣ - أنه كالشك البدوي، فتجري في أطرافه أصالة البراءة، كما يجري في الشبهة البدوية، كما هو ظاهر العلامة المجلسي رحمته الله.

٤ - أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية.

٥ - أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة، كما نسب إلى السيد ابن طاوس، مستدلاً بعموم «القرعة لكل أمر مشكل».

٦ - وهو مختار المصنف: إنَّ العلم الإجمالي مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فلا ينافي الإذن في مخالفتها ظاهراً.

س: ما هو دليل المصنف على مختاره من أنَّ العلم الإجمالي مقتض إلى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين؟

ج: لكي يتضح ما أفاده المصنف ينبغي تقدم أمور من باب المقدمة:
الأمر الأول: لا يكون العلم منجزاً إلا إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية من جميع الجهات.

الأمر الثاني: إنَّ الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، إنّما هو بالالتزام بأنَّ الحكم الواقعي فعلي؛ لكن لا من جميع الجهات الذي عبر عنه: بأنَّه لو علم به لصار فعلياً وتنجز، وحينئذ يكون كل من الأصل والأمانة مانعاً عن فعلية الحكم الواقعي فيما إذا كان على خلاف الواقع. فإذا لم تقم الأمانة على الخلاف، فقد ارتفع المانع، وتحققت الفعلية.

إذن مع وجود الأصل أو الأمانة على خلاف الواقع لا يكون الواقع فعلياً من جميع الجهات، بل يكون فعلياً من جهة دون جهة.

الأمر الثالث: مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة في موارد العلم الإجمالي؛ لأنَّ كل من الطرفين مشكوك الحكم، فيكون مورداً للأمانة وموضوعاً للأصل، لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، وحينئذ يمكن الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا مانع من الترخيص، إلا محذور منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، وهذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة والشبهة

البدوية؛ لأن الإذن في الارتكاب مناف للحكم الواقعي، وسيأتي عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الجمع بينهما.

إذا اتضحت هذه الأمور يتضح مختار المصنف رحمته من عدم كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز؛ وإنما هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء، أي: قابل للترخيص في أطرافه كلاً أو بعضاً؛ لأنه مع شمول دليل الأصل للطرفين وثبوت حكم ظاهري - بحسب الأمر الثالث - لا يكون الحكم الواقعي المعلوم تام الفعلية - كما هو مقتضى الأمر الثاني - وعلى هذا: فلا يكون العلم به منجزاً - كما هو مقتضى الأمر الأول - .

والنتيجة: إن العلم الإجمالي مقتض لتنجز التكليف، لا علة تامة له، وليس كالشك بحيث لا يؤثر في التنجيز أصلاً؛ لكونه مؤثراً فيه بالوجدان مع عدم المانع؛ بنحو تصح مؤاخذه العبد على مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً فهل القطع الإجمالي كذلك).

فيه إشكال ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأن التكليف في الشبهات الغير محصور والبدوية غير فعلي؟

ج: الجواب: إن الحلية المجعولة في كُلِّ طرفٍ لا يناقض الحرمة المعلومه اجمالاً، وإلا لزم ثبوت المناقضة في الشبهة البدوية وفي الشبهة الغير المحصورة، فالجواب على المناقضة فيهما هو الجواب في محل الكلام، وهو الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، كما سيأتي في أوائل البحث عن حجية الإمارات من حمل الحكم الواقعي على

الفعلي الغير الحتمي والحكم الظاهري على الحكم الحتمي، فالحكمان ليسا بمتناقضين، بل هما متخالفان، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: إنَّ التكليف فيهما لا يكون بفعلي. فإنه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاحتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتي^(١) إن شاء الله مفصلاً).

س: ما الفرق بين العلم الإجمالي المبحوث عنه والشك البدوي؟

ج: الفرق هو إنَّ الشك في الشبهات البدوية ليس له اقتضاء للتنجيز، بخلاف العلم الإجمالي الذي يكون مقتضياً للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فالعلم الاجمالي يوجب التنجيز كالعلم التفصيلي لو لم يمنع عنه مانع عقلي أو شرعي.

فالأول - المانع العقلي - كالشبهة الغير المحصورة حيث أنَّ الاحتياط فيها غير مقدور.

والثاني - المانع الشرعي - فيما إذا أذن الشارع في الارتكاب في الشبهة المحصورة، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ»، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف

(١) تقدم في الأمر الرابع، ويأتي في أوائل البحث عن حجية الأمارات.

كثيرة غير محصورة أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)^(١).
وبالجملة: قضية صحة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة).

س: ما هو القول الثاني في حجية العلم الإجمالي؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: حاصل القول الثاني: هو بالتفصيل في حجية العلم الإجمالي، بمعنى أن حجية العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وبنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، كما تقدم في نقل الأقوال، لكن المصنف لم يتعرض إلا إلى قولين، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية).
وأجاب المصنف بأن هذا القول ضعيف جدا، لأن الوجه في التزامه بالعلية في حرمة المخالفة القطعية هو لزوم التناقض بين الحكم المعلوم إجمالا وبين الترخيص في ارتكاب الجميع موجودا بالنسبة إلى العلية التامة، بالنسبة إلى الموافقة القطعية، لأن محذور المناقضة موجودا بعينه في الترخيص، بالنسبة إلى بعض الأطراف فإن الحكم المعلوم بالاجمال إن كان منطبقا على مورد الترخيص كانت المناقضة ثابتة لا محالة، نعم في فرض الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف يكون قطعيا، وبالنسبة إلى بعض الأطراف يكون احتماليا، إلا أن ذلك لا يوجب الفرق، فإن استحالة احتمال التناقض كاستحالة القطع بالتناقض، فمجرد عدم القطع بالمناقضة مع احتمالها لا يسوغ الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، فلا بد من الالتزام بالعلية التامة بالنسبة إلى كل من حرمة

(١) الكافي: ٣١٣/٥ باب النوادر من كتاب المعيشة، الحديث ٣٩.

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، لأجل المناقضة في الإذن في الاقتحام والحكم الواقعي المعلوم بالاجمال أو بالإقتضاء بالنسبة الى كُلٍّ منهما، لأنّه اذا صحَّ مع المناقضة الإذن في المخالفة الاحتمالية صح الإذن في المخالفة القطعية، فإنّ الإذن في الاقتحام في بعض الأطراف كاشف عن عدم ثبوت التناقض أو التضاد، وبهذا الملاك يصحّ الإذن في الاقتحام في جميع الاطراف، ولم يقل أحدٌ ظاهراً بجواز الترخيص بالنسبة الى جميع الأطراف، فلا بد من الالتزام بعدم جواز الإذن والترخيص بالنسبة الى بعض الأطراف، وهذا ما ذكره بقوله: (ضعيف جدا. ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً، فافهم).

س: ما هو المناسب للبحث في العلم الإجمالي للمقام والمناسب للمقام الذي يبحث عنه في باب البراءة والاشتغال؟

ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة، وهي: إنّ للعلم الإجمالي كشف ناقص عن الواقع، فيكون علما من جهة وجهلا من جهة أخرى، فكل ما يعدّ من شؤون كونه علما ينبغي البحث عنه في مبحث القطع، وكل ما يعد من شؤون كونه جهلا وشكا ينبغي البحث عنه في باب البراءة والاشتغال.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: أنّ المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف بنحو العلية التامة، أو بنحو الاقتضاء، أو عدم تأثيره فيه أصلا.

وعلى القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقا - أي: بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك - لا يبقى مجال للبحث عنه في باب البراءة والاشتغال؛ لأنّه حينئذ كالقطع التفصيلي في عدم إمكان التعبد بشيء من الأصول معه،

أمّا على القول بتأثيره فيه بنحو الاقتضاء؛ بأن يكون قابلاً لترخيص الشارع في أطرافه كلاً أو بعضاً، فيبحث عنه في باب الاشتغال عن وجود المانع وعدمه؛ لأنّ ورود الترخيص شرعاً مانع عن تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف، وحينئذ لا محالة من القول بالبراءة؛ لأنّ المانع مقتض للبراءة، ومع عدم المانع لا بد من القول بالاشتغال والإتيان بجميع الأطراف.

وأما على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف أصلاً؛ بل هو كالشك البدوي، فمقتضى الأصل هو البراءة فقط.

إذن المناسب للمقام - الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع - هو البحث عن تأثير القطع في التنجيز بنحو العلية التامة، المستلزم لوجوب الموافقة القطعية، أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية؛ لا أن يجعل وجوب الموافقة القطعية في باب - أي: باب الاشتغال والبراءة - وحرمة المخالفة القطعية في باب آخر - أي: بحث القطع - كما صنعه الشيخ الأنصاري رحمته الله الذي جعل البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية، وفي البراءة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية، فما أفاده المصنف في المقام تعريض بالشيخ الأنصاري بوجهين:

الوجه الأول: إنّ الشيخ تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية وأوكل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفاية الموافقة الاحتمالية إلى مباحث الاشتغال. وتعريض المصنف به: أنّ المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك في مباحث القطع لرجوعهما إلى تنجيزه، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه إلى البراءة والاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الوجه الثاني: إنّ الشيخ تعرّض لعلية العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهة المحصورة مقامين:

فقال: «أما المقام الأول: فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها»^(١).
وفي المقام الثاني قال: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور...»^(٢) الخ.

وتعريض المصنف به: أنَّهما - حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين - من آثار العلم لا الشك، فالمناسب هو البحث عنهما هنا وما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلا أو شرعا في بعض الأطراف أو كلها، بعد البناء على أنَّ العلم الإجمالي مقتض لعلتنا المرتبتين، كما أنَّه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على عليته التامة للتنجيز مطلقا.

والنتيجة: بناء على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقا يبحث في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه، وبناء على عدم تأثيره مطلقا يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

وكيف كان؛ فكل ما يعدّ من شؤون العلم كاستحقاق العقوبة على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، وكل ما يعدّ من شؤون الجهل يبحث عنه في باب البراءة والاشتغال، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنَّ المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أنَّ المناسب في باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنَّ تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنَّه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلا كما لا يخفى.
هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به).

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٠.

س: متى يسقط التكليف بإمثال العلم الإجمالي في التوصليات والعباديات؟
ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي معرفة محل الكلام في المقام، وتوضيحه يتوقف على مقدمة، وهي بيان أمور:
الأمر الأول: إنَّ الواجب على قسمين:

الأول: الواجب التوصلي. وهو ما لا يتوقف أمثاله على قصد القربة، ولا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة.

الثاني: الواجب التعبدي وهو ما يحتاج أمثاله وسقوط التكليف فيه إلى قصد القربة والإطاعة، وبهذا يتضح الفرق بينهما، وهو أن الغرض من الأول: هو مجرد تحقق المأمور به كيف اتفق. بخلاف الثاني، الذي لا يحصل الغرض منه إلا بإتيان الواجب بقصد القربة والإطاعة.

الأمر الثاني: إنَّ المكلف تارة: يتمكن من الامتثال التفصيلي، وأخرى: لا يتمكن منه.

الأمر الثالث: إنَّ الاحتياط في كل منهما تارة: يحتاج إلى التكرار، وأخرى: لا يكون كذلك. وإذا اتضح ذلك نقول:

أما في التوصليات، فلا إشكال في سقوط التكليف بالإمثال الإجمالي في التوصليات، وهي ما كان المطلوب فيها نفس وجودها في الخارج بأي داع كان؛ لأنَّ الغرض من التوصلي يحصل بمجرد حصوله في الخارج كيفما اتفق، سواء علم حين الإتيان به أنَّه هو الواجب بخصوصه أم لم يعلم، قصد الإطاعة أم لم يقصد، وسواء توقف على التكرار أم لا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه في التوصليات).

وأما في العباديات، فالكلام فيها في مقامين:

المقام الأول: في الاحتياط الذي لا يحتاج إلى التكرار، فلا ريب في سقوط التكليف به، كما لو ترددت العبادة - كالصلاة - بين عشرة أجزاء وتسعة، فالاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشرة، ولا يتوقف على التكرار، ويسقط التكليف به، سواء كان المشكوك فيه جزء أم شرطاً، لأنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدح ذلك في الإمثال وسقوط الأمر؛ لعدم كونه موجبا للإخلال بما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة من القيود التي لا يعقل أن تؤخذ في نفس العبادة، كقصد القربة والوجه، والتميز، لتأخرها عن الأمر ولنشوتها عنه، فكيف يمكن أخذها في موضوع الأمر؟

إن قيل: إن دخل قصد جزئية المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعاً يكون مانعاً عن الإمثال الاحتياطي بإتيان الأكثر؛ لكونه مخلاً بالقصد المزبور ومفوّتاً له.

وأجاب المصنف: بأن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض في غاية الضعف، لأن الإخلال بقصد الجزئية لا يضر بالاحتياط أصلاً. لعدم الدليل على دخل في حصول الغرض في معلوم الجزئية، فضلاً عن محتملها؛ بل الدليل قائم على عدم اعتباره؛ بمقتضى الإطلاقات المقامية لعدم الاعتبار، وحينئذ يكون قصد مشكوك الجزئية أو الشرطية تشريعاً محرماً.

ولو سلمنا قصد الجزئية: فهو مختص بمعلوم الجزئية، وأمّا في صورة الجهل بها، فلا دليل على اعتباره فيه؛ لأنه لا إطلاق في دليله، والمتيقن منه هو صورة العلم بها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ، إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته

على تقديرها بقصدها واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية، وسخيف إلى النهاية).

المقام الثاني: الاحتياط الذي يحتاج إلى التكرار، وفيه جهتان:

الجهة الأولى: في الامتثال الاحتياطي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

الجهة الثانية: في الامتثال الإجمالي، مع عدم التمكن من الإطاعة العلمية، وهي ما سيأتي الكلام فيها.

وأما الجهة الأولى: - كالصلاة إلى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو تمييز الثوب الطاهر عن المنتجس في اشتباه الثوب الطاهر بالمنتجس -

س: ما هي الإشكالات المتوجهة الى الاحتياط الذي يحتاج إلى التكرار؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استشكل فيه بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: إنّ الاحتياط المستلزم للتكرار مغلّ بقصد الوجه - وهو الوجوب، لأنّه يجب على المكلف أن يقصد الوجوب في الواجبات والندب في المندوبات، وبما أنّ المكلف حين الإتيان بكل واحدة من الصلاتين لا يعلم بوجوبها لكي يقصد الوجوب؛ لأنّ كل منهما محتمل الوجوب، وحينئذ لا يمكن قصد الوجوب بالنسبة إلى واحدة منهما بعينها، مع أنّ قصد الوجوب دخيل في تحقق الامتثال حسب الفرض، ولا فرق في ذلك بين كون الاحتياط المستلزم للتكرار في الشبهات الموضوعية - كالصلاة إلى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو تمييز الثوب الطاهر عن المنتجس في اشتباه الثوب الطاهر بالمنتجس - وبين كونه في الشبهات الحكمية؛ كدوران الوظيفة في بعض الموارد بين القصر والإتمام، مع التمكن في الجميع من إزالة الشبهة والامتثال العلمي التفصيلي، كما هو المفروض، فالنتيجة هي: عدم جواز الاحتياط؛ لأنه مفوّت لقصد الوجه.

الإشكال الثاني: إنَّ تكرار العبادة بالاحتياط يوجب الإخلال بالتمييز، وهو إحراز عنوان المأمور به الواقعي؛ بأن يميز الواجب عن غيره.

ومن الواضح في مورد التكرار: هو عدم العلم بكون هذا المأتي به هو المأمور به الواقعي؛ بنحو ينطبق عليه عنوان المأمور به الواقعي، ويكون هذا المأتي به مصداقه، فالتمييز كقصد الوجه يفوت في الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط.

الإشكال الثالث: إنَّ التكرار عبث ولعب بأمر المولى، ولا يكون إطاعة له بنظر العقلاء، لأنَّ الواجب - في الأمثلة المذكورة - صلاة واحدة، فلا وجه لتكرارها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمَّا فيما احتاج إلى التكرار فربما يشكل^(١) من جهة الإخلال بالوجه تارة وبالتمييز أخرى وكونه لعبا وعبثا ثالثة).

وأجاب المصنف على هذه الإشكالات:

الجواب على الإشكال الأول: لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه، لأنَّ الداعي إلى فعل كل واحد واحد من المحتملين، أو المحتملات هو: الأمر المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محالة يكون قاصدا للواجب، فقصد الوجه - أي: الوجوب - موجود قطعاً وحينئذ: فيقصد الوجوب بنحو الغاية تارة: بأن ينوي «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، وبنحو الوصف أخرى: بأن يقصد «أصلي الصلاة الواجبة»، وعلى كلا التقديرين ليس التكرار مخلا بقصد الوجه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأنت خير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنَّه لا تعيين له ولا تمييز، فالإخلال إنَّما يكون به).

(١) انظر كلام الشيخ قدس فرائد الأصول: ٢٩٩.

الجواب على الإشكال الثاني: إنّ إخلال الاحتياط بالتمييز – أي تمييزه للمأمور به عن غيره، لأنّ احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود – وإنّ كان مسلماً، لكنّه يرد عليه بوجهين:

الوجه الأول: إنّ تمييز المأمور به غير لازم على المكلف حين الامتثال؛ لعدم الدليل على اعتباره في الأخبار، وهذا ما ذكره بقوله: (واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار).

الوجه الثاني: إنّ ما يكون له دخل في الغرض على قسمين: تارة: يكون مما هو مركوز في أذهان عامة الناس، وأخرى: لا يكون كذلك، بل مما يغفل عنه العامة، فإن كان من قبيل الأول لم يلزم على المتكلم بيانه للإتكفاء بتنبّه العامة له وارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيمكن الاعتماد على هذا الارتكاز، وعدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامة في البيع؛ فإنّه مرتكز عند المتعاقدين، ولذا لا يصرح به في العقد ويكتفي في اعتبارها على هذا الارتكاز.

وإن كان من قبيل الثاني: فلا بد على المتكلم بيانه، وإلا لأخل بغرضه؛ لأنّه لا يوجد هنا ارتكاز يعتمد عليه عند عدم بيانه.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ التمييز من القسم الثاني، لغفلة عامة الناس عن دخله في الغرض، فلو كان دخیلاً فيه لزم التنبيه عليه وإلا لأخل بالغرض اللازم استيفائه، والأخبار خالية عن اعتبار التمييز، وحيثئذ يحصل العلم بعدم دخله في الغرض، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه ممّا يغفل عنه غالباً وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقاً^(١)).

الجواب على الإشكال الثالث: - وهو كون التكرار لعباً وعبثاً بأمر المولى - فقد أجابه المصنف بوجهين:

(١) في مبحث التعبد والتوصلي.

الوجه الأول: إنّ التكرار قد يكون لداعي عقلائي كما اذا كان في تحصيل العلم التفصيلي مشقّة زائدة أو غير ذلك من الأغراض العقلائية، ومع وجود الغرض العقلائي يخرج عن كونه عبثاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع أنّه ربما يكون لداع عقلائي).

الوجه الثاني: على فرض اللعب والعبث، فهو يضر بصحة العبادة اذا كان متعلّقاً بأمر المولى، إذ تخرج العبادة عن كونها طاعة بعد فرض استهزائه بأمر المولى، وأما اذا كان متعلّقاً بكيفية إطاعة الأمر وكان الداعي في الاتيان بالطاعة، وأصل العمل كان منبعثاً عن أمر المولى، فلا يضر بصحة العبادة، والمفروض في المقام هو الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (إنّما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها كما لا يخفى هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال).

هذا كله في بيان حكم الامثال الإجمالي مع التمكن من الإمثال التفصيلي.

س: ما هو حكم الإمثال الإجمالي فيما لا يتمكن من الإمثال التفصيلي؟

ج: هذه الجهة الثانية وهي: جواز الاحتياط عند تعذر الامثال العلمي التفصيلي؛ ولكن يتمكن المكلف من الامثال الظني التفصيلي، وحاصل ما أفاده المصنف: أنّ للامثال الظني: صور أربعة:

الصورة الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، وحينئذ لا إشكال في عدم جواز الامثال الظني إذا تمكن من الامثال العلمي الإجمالي، ووجوب تقديمه على الامثال الظني؛ لعدم اعتباره حسب الفرض، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا لم يتمكن إلّا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامثال الظني، لو لم يقدّم دليل على اعتباره، إلّا فيما إذا لم يتمكن منه).

الصورة الثانية: الظن الخاص المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامثال العلمي الإجمالي؛ بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجيته في عرض الاحتياط ورتبته، وحينئذ لا

إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي، وذلك مثل خبر الواحد والظواهر وخبر العدلين ونحوها، فيصلي الظهر والجمعة، كما يصح الاجتزاء، بالظن التفصيلي بأن يأخذ بدليل وجوب الجمعة، فيصلي صلاة الجمعة يومها فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني).

الصورة الثالثة: الظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، مقابل الظن الخاص المعتبر بالأدلة الخاصة -بناء على أن يكون من مقدماته- أي مقدمات دليل الانسداد - عدم وجوب الاحتياط - فيختار إمّا الامتثال الظني الانسدادي، أو العلمي الإجمالي؛ لأنّ الاحتياط ليس بواجب عليه؛ لا أنّه غير جائز له، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط).

الصورة الرابعة: الظن المطلق مع البناء على أنّ من مقدماته عدم جواز الاحتياط؛ لكونه يستلزم العسر والخرج، أو أنّه ليس طاعة، وإنّما لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار، وحيث لا إشكال هنا في تعيين الامتثال الظني التفصيلي، لبطان الاحتياط حسب الفرض؛ لعدم جواز الاحتياط لاستلزامه لاختلال النظام أو لأنّه لا يكون الاحتياط من وجوه الطاعة لأنّه عبثاً لأمر المولى، وفي هذه الصورة لا بدّ من البناء على بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لأنّه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك).

هذا بعض الكلام في القطع بما يناسب المقام، أمّا البعض الآخر هو المباحث المتعلقة بجريان الأصل وعدمه في أطراف العلم الإجمالي، فستأتي في المحل المناسب لها وهو مبحث البراءة والإشغال، فعلى القول بالاقتضاء: يبحث في أصل البراءة عن وجود

المانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، وعلى القول بالعلية يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول؛ وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - العلم الإجمالي مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة كذلك.
- ٢ - كفاية الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط مطلقا.

مباحث الظن

س: ما هي الأمور التي قدمها المصنف للبحث في حجية الأمارات؟
ج: قدّم المصنف أموراً ثلاثة قبل الولوج في بحث حجية الأمارات، وهي:
الأمر الأول: عدم حجية الأمانة الغير العلمية، وليست الحجية من لوازمها - كما في القطع - لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء؛ بل إنّها ممكنة الثبوت لها، لأنّها لا تكشف تاماً لها عن الواقع؛ بل الحجية ممكنة الثبوت لها ذاتاً، وحينئذ فلا محالة في ثبوت اعتبارها من جعل الحجية لها شرعاً؛ كجعل الحجية لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدمات توجب الحجية لها كالظن المطلق، إمّا عقلاً بناء على تمامية مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإمّا شرعاً بناء على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتي؛ لشهادة الوجدان وبناء العقلاء على عدم حجية الظن ومنجزيته، وعدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه، كما هو معلوم. فلا تثبت لها الحجية لا ثبوتاً، أى: لا يثبت التكليف بالظن بلا خلاف، وكذا لا حجية لها سقوطاً أي في مقام امتثال التكليف وسقوطه، فلا يكتفي بالظن بفرغ الذمة، وإن كان ربما يظهر سقوط التكليف بالظن من بعض المحققين؛ كالمحقق الخوانساري أو البهبهاني على ما قيل، وعله للاكتفاء بالظن، لأنّ المقام من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل، بتقريب: إنّ عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف وعدم سقوطه، وبقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، ودفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم؛ ولكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت،

فيجوز الاكتفاء به وهو المطلوب، وهذا ما ذكره بقوله: (وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور).

أحدها [عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتا] أنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقا، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلا بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، ولا سقوطا، وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل).

الأمر الثاني: إمكان التعبد بما سوى العلم وجعله طريقا للوصول إلى الواقع، كما في الأمارات الظنية، أو جعله وظيفة مضروبة للجاهل يعمل بها في ظرف الشك والحيرة كما في الأصول العملية.

ولكي يتضح المطلوب لا بد من بيان ما هو المراد بالإمكان في المقام، فنقول: إن الإمكان وإن كان له معان كثيرة - كما في شرح المنظومة - إلا إن ما هو المناسب في المقام أحد معان ثلاثة:

١ - الإمكان الذاتي مقابل الامتناع الذاتي، وهو من صفات الماهية أى: سلب الضرورة عن الطرفين، أو عن الطرف المقابل؛ كإمكان الإنسان في مقابل امتناعه، كامتناع اجتماع الضدين أو النقيضين.

٢ - الإمكان الوقوعي مقابل الامتناع الوقوعي، أى: ما لا يلزم من وقوعه محال، في مقابل الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه محال خارجا.

٣ - الإمكان الاحتمالي، بمعنى: عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه: «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان».

والفرق بين المعاني الثلاثة واضح.

فإنَّ المراد من الأول: ملاحظة نفس ماهية الشيء وسلب الضرورة من الطرفين، أو من الطرف المخالف، وإنَّه مما لا يجب ولا يمتنع وجوده.

والمراد من الثاني: ما لم يترتب على وقوعه محذور عقلي وإن كان في حد ذاته ممكناً.

والمراد بالثالث: احتمال الإمكان والامتناع، فالإمكان هناك بمعنى: نفس احتمال وجوده واحتمال امتناعه، وعدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتبين الحال ولو بالدليل والبرهان.

إذا اتضحت هذه المعاني للإمكان، نقول: أنَّ المراد بالإمكان في محل الكلام هو الإمكان بالمعنى الثاني - الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي - لأنَّه لا شك في عدم كون الإمكان بالمعنى الثالث محلاً للنزاع؛ لما هو واضح من أنَّه ليس أزيد من عدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتضح الحال، ومثل ذلك لا يليق أن يقع مورداً للنزاع.

أمَّا الإمكان بالمعنى الأول - ما لا يجب ولا يمتنع وجوده - فهو ليس بأمر خفي لكي يقع فيه النزاع، ضرورة: قابلية الظن للأمر بالاتباع، وليس كاجتماع الضدين أو النقيضين اللذين يقتضيان الامتناع بالذات، وليس التعبد بالظن ممتنعاً بالذات بشهادة الخصم إمكانه عند انسداد باب العلم.

والنتيجة: إنَّ الإمكان المتنازع فيه هو الإمكان الوقوعي؛ إذ لا أحد يتوهم أنَّ التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشریک الباري، وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية، شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالة للزومه)

س: ما هو ردّ المصنف على الشيخ الأنصاري الذي اختار أن المراد بالإمكان هو الأصل العقلاني وهو إمكان الشيء عند احتمال امتناعه؟

ج: لكي يتضح الجواب لابد من بيان ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث ذكر أن الأصل العقلاني هو البناء على إمكان الشيء عند احتمال امتناعه وعدم وجدان جهة امتناع، حيث قال - بعد ذكره استدلال المشهور على الإمكان: «بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال» - ما هذا لفظه: «وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة، وعلمه بانتفاءها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان» وظاهر كلامه: أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء وامتناعه، فجعل الشيخ الأصل عند الشك في الإمكان هو الإمكان، وحكم بأن طريقة العقلاء هو الحكم بإمكان الشيء الذي لا يجدون وجها على استحالته».

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله.

وقد أورد عليه المصنف رحمته الله بوجوه:

الوجه الأول: المنع من ثبوت سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيء وامتناعه، مضافا إلى أنّه لو ثبت ما نسبته إلى العقلاء لكان ذلك في مورد الإمكان الاحتمالي، وقد عرفت: أنّه خارج عن مورد البحث، وما هو محل الكلام هو الإمكان بالمعنى الثاني - أي: الإمكان الوقوعي - وليس هنا أصل عقلائي.

إذن النزاع في الإمكان بالمعنى الثاني، وهو الإمكان الوقوعي، ولا يثبت إلا بالبرهان لا بالأصل العقلاني، وهذا ما ذكره بقوله: (وليس^(١) الإمكان بهذا المعنى، بل

(١) هذا تعريض بالشيخ رحمته الله فرائد الأصول: ٢٤.

مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه).

الوجه الثاني: إنّ سيرة العقلاء - على فرض ثبوتها - لا اعتبار لها؛ لعدم دليل قطعي على حجيتها، والظن باعتبارها لا يكفي في الحجية؛ إذ الشأن في اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجية الظن بالظن بالحجية لاستلزامه الدور، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنع حجيتها، لو سلّم ثبوتها، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان بالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعه، فما ظنك به).

لذا استدل المصنف على كون المراد من الإمكان هو الإمكان الوقوعي، لأنّ التعبد بالظن لو كان واقعاً في الشرع كما هو المحقق، فالوقوع أدل دليل على الامكان، إذ يستكشف به عدم وجود تال فاسد يمنع الحكيم وغيره عن التعبد كلزوم اجتماع النقيضين أو يمنع الحكيم فقط كلزوم تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة وإن لم يكن واقعاً كان اثبات الإمكان لغواً، وهذا ما ذكره بقوله: (لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل، فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى).

الوجه الثالث: مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إمكان إثبات التعبد بالظن بدون دليل الوقوع، لما هو معلوم من أنّ الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد؛ لا على مجرد إمكانه. وهذا ما ذكره بقوله: (فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح).

وبما تقدم من عدم تمامية الاستدلال على إمكان المشكوك إمكانه بالسيرة العقلانية، يتضح بطلان ما ادعاه الشيخ الأنصاري من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً، لما تبيّن من أنّ الإمكان ليس أصلاً؛ بل إثباته يحتاج إلى الدليل، وهذا ما

ذكره بقوله: (وقد انقده بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة^(١) أعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء مع إحتمال الامتناع أصلاً).

س: ما هو التوهم المؤيد لقول الشيخ الأنصاري؟

ج: التوهم هو لإثبات أصالة الإمكان هو كلام الشيخ الرئيس، لأن ظاهر كلام الشيخ الرئيس لزوم الحكم بالإمكان بالنسبة الى كل ما قرع السمع من الغرائب إلى أن يثبت امتناعه.

وأجاب المصنف: بأن المراد من الإمكان ليس ما هو المبحوث في المقام، بل مراده منه هو الاحتمال الذي هو مقابل القطع، وهو مما يشهد له الوجدان، لكنه أجنبى عما ادّعا الشيخ الأنصاري من أصالة الإمكان، لكي يتوهم أن القائلين بإستحالة التعبد بالظن يقصدون به هذا المعنى، فإن إقامة البرهان على الإمكان من المشهور يكشف عن عدم كون مرادهم من الإمكان هو الإمكان الاحتمالي، وبهذا يتضح أن التعبد بالظن شرعاً ممكنٌ وليس بممتنع وقوعاً، وهذا ما ذكره بقوله: (والإمكان في كلام الشيخ الرئيس^(٢) كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه واضح البرهان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان).

محاذير التعبد بالأمارات

س: ما هي المحاذير للتعبد بالأمارات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكرت محاذير عديدة لإمتناع التعبد بالظن في الشرعيات، ومن هذه المحاذير:

(١) فرائد الأصول: ٢٤.

(٢) انظر الإشارات والتنبيهات: ٤١٨/٣.

المحذور الأول: إمّا أن يكون الحكم الواقعي في مورد الإمارة باقياً على حاله أو لا، فإن بنينا على بقاءه، لزم اجتماع المثليين في حالة إصابة الإمارة للواقع من اجتماع وجوبين أو تحريمين، فيجتمع وجوبان يوم الجمعة -الظهر والجمعة - وللعصير العنبي تحريمان، ويلزم اجتماع الضدين في صورة خطأ الإمارة وعدم إصابتها للواقع، وإن بنينا على عدم بقاء الحكم الواقعي، فالمحذوران وإن لم يلزما، لكن يلزم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، كذلك يلزم في صورة بقاء الحكم الواقعي اجتماع الضدين من الإرادة والكرهية عند خطأ الإمارة، لأنّهما منشأ الحكم، واجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين المستقلتين من دون كسر وانكسار إذ لو كان هناك كسر وانكسار في المصلحة والمفسدة لم تكونا ملزمتين، وهذا خلاف الفرض، هذا بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال: في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور.

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكرهية ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام).

المحذور الثاني: لزوم طلب الضدين كما إذا تعلّق الظن بوجوب شيء كصلاة الجمعة وكان الواجب في الواقع ضده وهو صلاة الظهر، وطلب الضدين محال كاجتماعهما، وهذا المحذور فيما تعدد متعلق الامارة والحكم الواقعي بخلاف المحذور السابق، فإنّ المفروض فيه هو وحدة المتعلق لهما، وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب).

المحذور الثالث: تفويت المصلحة على المكلف أو القائه في المفسدة، والأول: كما إذا أدى الظن إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع، والثاني: إذا أدى إلى عدم حرمة ما هو حرام واقعاً، بل كان المؤدى محكوماً بغير الوجوب والحرام وهو قبيحٌ وصدوره من

الحكيم محال، وهذا ما ذكره بقوله: (ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوما بسائر الأحكام).

جواب المصنف على تلك المحاذير

أجاب المصنف عن المحاذير بوجوه ثلاثة، وجمعها في جملة واحدة وهي: إنَّ ما ادَّعي لزومه إمَّا غير لازم أو غير باطل، وتفصيلها:

الجواب الأول: منع الصغرى

منع الصغرى، لأنَّ الحجية من الاعتبار القابلة للجعل كالزوجة والملكية ونحوهما، ومعنى جعلها ترتيب آثار الحجية الذاتية - وهي العلم - من التنجيز والتعذير على الأمانة غير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، وليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمانة، لكي يلزم إجتماع المثليين عند الإصابة أو الضدين عند المخالفة، فإذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة كان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابة، وتعذير المكلف عند المخالفة وليس معنى حجيته وجوب صلاة الجمعة حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبة واقعا، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبة واقعا.

وعليه: فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين في صورة توافقهما، أو إجتماع الضدين في صورة تخالفهما.

ومن هنا ظهر: عدم لزوم التصويب أيضا؛ إذ لزومه يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: كون مؤدى الأمانة حكما مجعولا.

ثانيهما: خلو الواقع عن الحكم، والمفروض: بطلانها، أمَّا بطلان الأول: فلما ذكرنا من عدم استتباع حجية الأمانة للحكم الشرعي.

وأما بطلان الثاني: فلوضوح: أنَّ لكل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل. هذا تمام الكلام في منع الصغرى، وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب: أنَّ ما ادعى لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنَّ التعبد بطريق غير علمي إنَّما هو بجعل حجتيه، والحجية المفعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنَّما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ ولكون مخالفته وموافقته تجرباً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجة الغير المفعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين ولا طلب الضدين ولا إجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى).

الجواب الثاني: منع الكبرى.

منع الكبرى، بمعنى بطلان اللازم وهو تفويت المصلحة، بتقريب: إنَّ تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وإن كانا لازمين في صورة مخالفة الإمارة للواقع، إلّا أنَّ ذلك غير باطل، لأنَّ تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة يكون قبيحاً إذا لم يكن متداركاً بمصلحة غالبية على المصلحة الفائتة أو المفسدة الحاصلة، وأما إذا كان متداركاً بالمصلحة الغالبة، فلا إشكال فيه ولا بطلان، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء).

الجواب الثالث: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف سنخ الحكمين

هذا الجواب ذكره المصنف وهو عبارة عن استدراك ذكره آنفاً، لأجل رفعٍ لليد عن الوجه الأول من الجواب، لأنَّ الجواب الأول قد يمنع عنه من جهة استتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية وإن كانت الحجية بنفسها قابلة للجعل، أو غير قابلة للجعل المستقل، كما هو الحال في جميع الأحكام الوضعية، كما عليه الشيخ رحمته، لكنَّها تكون

منتزعة من الحكم التكليفي، وعليه لا بدّ من الجواب على المحاذير بوجه آخر، لأنّ اجتماع الحكمين يكون لازماً لا محالة.

وحاصل الجواب الثالث هو: إنّ اجتماع المثليين أو الضدين غير لازم، لأنّهما نوعان من الحكم مختلفان وليسا بضدين أو مثليين، وذلك لأنّ المجعول في مورد الإمارة الحكم التكليفي الطريقي، والمجعول للحكم الواقعي الحكم التكليفي الحقيقي، والفرق بينهما: أنّ الأول ناشٍ عن مصلحة في نفس الطريق لا في متعلقه كالأوامر الإمتحانية، والثاني ناشٍ عن مصلحة في نفس متعلق الحكم، فاللازم هو اجتماع حكمين تكليفيين أحدهما نفسي والآخر طريقي ناشٍ عن مصلحة في نفس هذا الحكم الطريقي موجبة لإنشائه الذي يوجب العلم به تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند الخطأ من دون إرادة نفسانية وراهة، كذلك متعلقة بالحكم النفسي الذي تكون الإمارة طريقاً إليه، فالإرادة والكرهة متعلقة بوجوب العمل بالطريق مع عدم التعلق بوجوب صلاة الجمعة الذي هو متعلق الطريق.

وبيانه: لو كانت في صلاة الجمعة مصلحة ملزمة لم يحدث بسببها إرادة إليه في المبدأ تعالى، لأنّه تعالى ليس محلاً للحوادث، ولكن لو علم النبي ﷺ ذلك من الوحي أو علم به الولي عن طريق الإلهام، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة الإرادة أو الكراهة، فتوجب ذلك الإنشاء بعثاً أو زجراً، لأنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد المحرك للعضلات وهي ممتنعة في الواجب وممكنة في النبي أو الوصي، نعم الإرادة في الواجب يكون بمعنى العلم بالمصلحة أو المفسدة.

وأما اذا لم تكن في نفس صلاة الجمعة مصلحة، بل المصلحة كانت في نفس الإنشاء بالطريق طريقياً، وكانت المصلحة في الواقع في صلاة الظهر لم يلزم هنا اجتماع إرادة أو كراهة، بل اللازم هو انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو زجراً بالنسبة إلى صلاة الظهر الذي يكون فيها مصلحة حقيقية الموجبة للإرادة وانشاء حكم طريقي وهو لزوم العمل

بالطريق الذي يكون فيه مصلحة موجبة للإرادة أو الكراهة، فلا يلزم هنا اجتماع الضدين لعدم وجود مضادة بين الانشائين فيما إذا اختلف متعلق الطريق مع الواقع، وكذلك لا يلزم اجتماع المثليين المحال - أي الذي لم يقع بينهما كسر وانكسار - فيما إذا توافق مؤدى الطريق مع الواقع لأن المصلحة والمفسدة في أحدهما - صلاة الظهر لا صلاة الجمعة التي هي مؤدى الإمارة - كما أن الإرادة أو الكراهة تكون متعلقة بأحدهما، فالمحاذير كلها تكون مرتفعة بهذا الجواب، لأن الإرادة أو الكراهة متعلقة بالحكم الواقعي فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو قيل باستتباع جعل الحجة للأحكام التكليفية أو بآئه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين، وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقذ في نفسه الشريفة بسببها الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقا.

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لإرادته أو كراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة، كما أشرنا فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا وزجرا وإنشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الإنشائين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي فافهم).

الجواب الرابع: الطريق الثاني للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

وهذا الجواب عبارة عن استدراك ساقه المصنف: لبيان إن ما ذكر من الجمع بحمل موارد الأصول والأمانة على الحكم الطريقي، والواقع على الحكم الحقيقي لا يستقيم في جميع موارد الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية ولا ترتفع الإشكال به، لأن بعض أدلة الأصول العملية مثل ما دل على أصالة الحل والإباحة مثل قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(١) يدل على جعل الشارع الإباحة، وعليه يجتمع فيه المثلان أو الضدان، لأن إذن الشارع في الإقدام والاحتحام بجعل الإباحة ظاهراً ينافي الحرمة الواقعية، سواء كان الإذن لمصلحة في نفس الإباحة وهي الإباحة الاقتضائية أم كان لعدم المصلحة، أو المفسدة في المتعلق المعبر عنه بالإباحة اللاقتضائية، والمحذور في الاقتضائية أشد، فشرب التتن إن كان حلالاً بالأصل وكان حراماً واقعاً، فإن كانت إباحته اقتضائية، فيجتمع فيه المصلحة والمفسدة، مضافاً إلى اجتماع الضدين، وإن كانت إباحته لا اقتضائية كان من قبيل إجتماع الضدين، ولكن لم تجتمع فيه المصلحة والمفسدة.

لذا أجاب المصنف بأنه لا بد من الالتزام بعدم انقذاح الإرادة والكرهية في بعض المبادي العالية، فلا بعث ولا زجر بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لأن فعليته غير تامة، وإنما تصير تامة إذا قامت الإمارة عليه، بخلاف الحكم الظاهري الذي هو مؤدى الإمارة أو الأصل، فإن فعليته تامة، فلا مضادة بينهما، وقد يستشكل عليه: بأنه لو لم تنقذح الإرادة أو الكراهية في بعض المبادي العالية النبوية أو المولوية بالنسبة إلى الحكم الواقعي لزم أن لا يكون هناك إلا حكماً واحداً وهو الحكم الظاهري الذي هو مؤدى الإمارة أو الأصل.

وأجاب عنه بقوله: (لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي) وحاصله إنَّ الحكم على قسمين:

الأول: الفعلي الحتمي المنجز، وهو الحكم الذي قامت الحجة عليه علماً أو علمياً.
والثاني: الفعلي الغير الحتمي والمعلق وهو الذي لو علم به المكلف لتنجز، وكون الحكم الواقعي فعلياً لا يستلزم الإرادة أو الكراهة في النفوس المقدسة، وإنَّما يستلزمها إذا لم ينقذ في تلك النفوس الإذن في نفسها، وظاهره أنَّ الحكم الواقعي لو علم به المكلف لصار فعلياً ومنجزاً، فالعلم موجبٌ للفعلية والتنجز في زمان واحد، فلا يلزم اجتماع الضدين ولا الإرادة والكراهة في شيء واحد، لأنَّ الواقع لم يكن مراداً ولا ذو مصلحة ملزمة، وقد تكرّر منه أنَّ الحكم الواقعي هو ما إذا علم به من باب الاتفاق لتنجز، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، فإنَّ الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلّا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً إنَّما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقذ فيها الإذن لأجل مصلحة فيه).

الجواب الخامس: وهو للجمع بين الحكمين

وهذا الجواب ذكره الشيخ عليه السلام حيث جمع بين الحكم الظاهري والواقعي فيما إذا اقتضى الاستصحاب أو خبر الثقة وجوب الجمعة مثلاً، وهي مستحبة واقعا أو بالعكس بأنَّ الظاهري فعلي والواقعي انشائي.

وأورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنَّ لازم الإنشائية عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات؛ إذ المفروض: كون مؤدياتها أحكاماً إنشائية، ومن المعلوم: أنَّ الحكم الإنشائي لا يجب عقلاً امتثاله إذا علم به، فضلاً عما إذا قامت عليه الأمانة غير العلمية، ومن البديهي خلافه؛ للزوم امتثال مؤديات الأمارات، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقذ بما ذكرنا أنَّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمانة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال على الوجه المتقدم وهو أنَّ لازم انشائية الحكم الواقعي عدم وجوب امتثاله حتى إذا قامت الإمارة عليه؟، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة).

ج: الجواب: على صورة صيرورة الحكم الواقعي فعلياً عند قيام الأمانة عليه، فحينئذ يكون موضوع الفعلية هو الحكم الواقعي الانشائي الذي قامت عليه الأمانة، فلا بد من احراز الموضوع لترتيب الأثر عليه حقيقةً أو تعبداً لكي يحكم عليه بالفعلية، لكنَّ احرازه غير ممكن وجداناً وتعبداً، أمَّا أنَّه غير ممكن جداناً، فلأنَّ الوصف - إصابة الأمانة - غير معلومة، وغير ممكن تعبداً، لأنَّ دليل حُجَّة الأمانة لا يقتضي إلاَّ التعبد بوجود مؤداه وهو نفس الإنشائي لا أكثر، لأنَّه لا نظر لدليل الحجية إلى إثبات المصادفة والتعبد بها، فدعوى أنَّ الموضوع مركَّبٌ من جزئين، أحدهما محرز بالتعبد وهو الحكم الإنشائي، والآخر محرز بالوجدان وهو قيام الأمانة عليه، غير تام، لأنَّ دليل التعبد لا يمكن أن يتكفل لإحراز قيد الحكم الإنشائي وهو اتصافه بكونه مؤدى الأمانة، لأنَّ هذا الإحراز منوطٌ بإحراز الواقع، لأنَّه لا يعقل إحراز القيد وجداناً مع عدم إحراز

نفس المقيد وهو الواقع، إذ لو كان محرراً لم يبق مجالاً لحجية الأمانة، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبداً إلا حكم إنشائي تعبداً لا حكم إنشائي أدت إليه الأمانة، أمّا حقيقة، فواضح وأمّا تعبداً، فلأنّ قصارى ما هو قضية حجية الأمانة كون مؤداها هو الواقع تعبداً لا الواقع الذي أدت إليه الأمانة، فافهم).

ثم استدرك المصنف لتوجيه إمكان تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الإمارة - وهو الحكم الإنشائي الذي قامت عليه الإمارة - عن طريق دلالة الاقتضاء، لأنّ دليل الحجية لو لم يثبت الوصف المذكور - وهو كونه مؤدى الأمانة - لزم كونه لغواً، لأنّه بمقتضى دلالة الاقتضاء يكون للدليل الحجية دالتان: الأولى: كون المؤدى هو الواقع، والثانية: فعلية هذا الواقع الذي قامت الإمارة عليه، فيكون من قبيل تعدد الدّال والمدلول، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال: إنّ الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء).

لكن المصنف أورد على هذا التوجيه: بأنّ الفعلية يمكن اثباتها بدلالة الاقتضاء فيما لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلاً، وأمّا إذا فرض وجود أثر له، ولو بمثل النذر، فحيثنّ لا يبقى مجالاً لدلالة الاقتضاء، لأنّه لو لم تكن هذه الدلالة لدليل الحجية لا يلزم اللغوية، وهذا ما ذكره بقوله: (لكنه لا يكاد يتم، إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى).

الوجه الثاني من الإشكال على الجمع الذي اختاره الشيخ، هو أنّ البناء على إنشائية الحكم الواقعي لا ينفي احتمال فعليته في الواقع، والمفروض فعلية الحكم الظاهري حسب الجمع، فيلزم إجتماع حكمين فعليين متنافيين احتمالاً، وإحتمال إجتماع الضدين كالقطع باجتماعهما يكون محالاً، فلا يمكن التوفيق بينهما بذلك، لأنّ اللازم حيثنّ عدم جواز الرجوع إلى الأمارات والأصول، إلا إذا قطعنا بعدم فعلية الحكم الثابت في

موردهما، وهذا ما ذكره بقوله: (وأخرى: بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله. فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي)

طريق آخر للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

هذا طريق آخر للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد ذكره الشيخ في أول مبحث التعادل والترجيح وهو اختلاف الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الرتبة، وأن الأحكام الظاهرية في طول الأحكام الواقعية، لأن الحكم الظاهري حيث أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه يكون متأخراً عنه رتبةً، فالحكم الواقعي هو الحكم الثابت للذات مع قطع النظر عن تعلّق العلم والجهل به، والحكم الظاهري هو الحكم الثابت للشيء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي، لذا يكون متأخراً عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه، والشك في الحكم الواقعي - الذي هو موضوع الحكم الظاهري - يكون متأخراً عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين، وهذا كافٍ في رفع التضاد بينهما، وبهذا يمكن دفع المحاذير المترتبة على إجتماع الحكمين.

وأجاب عنه المصنف: بأن الحكم الظاهري وإن كان متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين، كما ذكر فيستحيل أن يجتمع معه في مرتبته، إلا أن الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل يكون محفوظاً في رتبة الشك مع الحكم الظاهري، فالتضاد والتنافي يكون حاصلاً بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائياً غير فعلي، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن

الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإنّ الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلّا أنّه يكون في مرتبته أيضاً، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنّه دقيق وبالتأمل حقيق).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - إمكان التعبد بالظن بالإمكان الوقوعي.
- ٢ - ليس الإمكان أصلاً متبعاً عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء وامتناعه.
- ٣ - ليس معنى جعل حجية الأمانة جعل الحكم التكليفي لمؤداها.
- ٤ - آثار الحجية هي المنجزية والمعدرية.
- ٥ - الأصل فيما شك في اعتباره هو عدم الحجية.

الفصل الأول: في حجية ظواهر الألفاظ

س: ما هو رأي المصنف في حجية الظواهر؟ وما هو دليله؟

ج: لا ريب في وجوب إتباع ظاهر كلام الشارع في معرفة مراده بنحو الموجبة الجزئية، بنحو لو أُلقي اللفظ إلى العرف حملة عليه، ودليله بناء العقلاء، لاستقرار العرف على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، ولا توجد طريقة أخرى للشارع مخالفة لطريقة العقلاء، ولم يردع عنها؛ ولو ردع لوصل إلينا ذلك الردع، وهذا البناء العقلاني على اتباع الظاهر غير مختص بصورة الظن بالوفاق، ولا بعدم الظن بالخلاف، وهذا ما ذكره بقوله: (لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه كما هو واضح).

س: ما هي الأقوال الأخرى في حجية الظن؟

توجد أقوال أخرى في حجية الظن، منها:

القول الأول: وهو ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ الظواهر حجة مطلقا، سواء أرادها المتكلم لها أم لا، وسواء كان الظنّ شخصا أو نوعيا بخلافها أم لا، بلا فرق بين من قصد إفهامه بها ومن لم يقصد، ولا بين ظواهر الكتاب وغيره، فالظواهر مرتبطة بنفس وضع اللفظ وهي حجة من غير شرط؛ إلّا أن يحصل العلم بإرادة خلافها، لاستقرار بناء العقلاء في مخاطباتهم العرفية على الأخذ بالظاهر، ونقطع بأنّ ذلك طريقة

الشارع أيضا في تفهيم مقاصده، من دون فرق بين حصول الظن بإرادة الظاهر وعدمه ولا بين وجود ظن غير معتبر على خلافه وعدمه، وهذا ما ذكره بقوله: «والظاهر أنَّ سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضرورة أنَّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف».

القول الثاني: ما ذكره المحقق القمي من التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره، واختصاص حجية الظواهر بالأول.

وأجاب المصنف على هذا القول بأنَّ استقرار بناء العقلاء في خطاباتهم العرفية على الأخذ بالظاهر، ونقطع بأنَّ ذلك طريقة الشارع أيضا في تفهيم مراده من دون فرق بين حصول الظن بإرادة الظاهر وعدمه ولا بين وجود ظن غير معتبر على خلافه أم لا، ولا بين كون الشخص مقصودا بالتفهم أم لا، فإنَّ العبد إذا رأى في كتاب مولاه أنَّه طلب منه شيئا بنحو العموم كـ(اقيموا الصلاة) أو الخصوص (صم غدا) فالعبد لو خالف واحتج بعدم حصول الظن أو حصول الظن بالخلاف أو أنَّه غير مقصود بالتفهم، لم يسمع عذره، ويصح لكل من المولى والعبد أن يحتج على الآخر بظاهر الخطاب، ولو أقر زيد بأنَّ عليه دين لعمره وسمعه خالد صح شهادته عند الحاكم، وهذا ما ذكر المصنف بقوله: (كما أنَّ الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين).

القول الثالث: هو التفصيل بين ظاهر الكتاب وظاهر السنة، وذلك بحجية ظواهر السنة دون الكتاب، واستدل على عدم حجية ظواهر الكتاب بما يلي:

الدليل الأول: دعوى أن فهم القرآن ومعرفته مختص بأهله ومن خوطب به، فالقرآن ليس له ظهور، وهذا الدليل يرجع إلى منع الصغرى.

ويشهد له ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة، ومفاده: أنه ليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غير الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إمّا بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما^(١) ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به).

الدليل الثاني: إنَّ عقول أولي الأنظار لم تبلغ إلى ما في القرآن لعلو مضامينه وغموضها. وهذا الدليل كالـدليل الأول يرجع على منع الصغرى، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (أو بدعوى^(٢) أنه لأجل احتوائه على مضامين شائخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء).

الدليل الثالث: دعوى شمول الكتاب للمتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، وتقريبه: أن التشابه يقابل الصريح الذي لا يوجد فيه احتمال الخلاف، فيشمل التشابه للظاهر، وعلى الأقل من إحتماله، فيكون التشابه مجملاً، ويسري إجماله إلى جميع الآيات، مما يوجب الشك في حجيته، والأصل في مشكوك الحجية هو عدم جواز العمل به، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (أو بدعوى^(٣) شمول التشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله له لتشابه التشابه وإجماله).

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٩، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢٧.

(٢) كما حكى عن الأخباريين، انظر فرائد الأصول: ٣٤.

(٣) انظر فرائد الأصول: ٣٨.

الدليل الرابع: إن ظاهر الكتاب وإن لم يكن من المتشابه ذاتا، إلا إنه صار منه عرضا، لأن الكتاب لا ينعقد له ظهور لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز، فيزول عنه الظهور؛ لأن هذا العلم الإجمالي مانع من الرجوع إلى الأصول المرادية؛ كأصالة عدم التخصيص ونحوها، ومع عدم جريانها فلا يكون الظاهر حجة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر).

الدليل الخامس: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن شاملة لحمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه من المعنى. قال المصنف: (أو بدعوى شمول الأخبار الناهية^(١) عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى).

س: ما هي مناقشة المصنف للدليل الاول؟

أن ما ورد في الدليل الأول، غير تام، وذلك لأن المراد باختصاص معرفة القرآن بمن خوطب به اختصاص معرفته بتمامه، أمّا ظواهر القرآن فيعرفها كل عارف بالعربية، وأمّا منع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بالآيات فهو لاستقلالهما في الفتوى بالآيات، من دون الرجوع الى أهل البيت عليهم السلام ولو بالرجوع إلى رواياتهم، وبعد الفحص في الروايات واليأس عن الظفر بما ينافي ظاهر الآية نرجع إليها، ولذا نجد أهل البيت عليهم السلام يأمرّون بالرجوع إلى الكتاب مستدلين بظواهره، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (أمّا الأولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى).

(١) عيون أخبار الرضا: ١/ ٥٩، الباب ١١، الحديث ٤، أمالي الصدوق: ١٥٥/ الحديث ٣.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنّها هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات^(١) الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته).

س: ما هي مناقشة المصنف للدليل الثاني؟

ج: إنّ اشتغال الكتاب على المطالب العالية والغامضة لا يمنع عن حجية الظواهر في آيات الأحكام؛ لأنّ الكتاب لا يحتوي على المضامين الغامضة في جميع آياته؛ بل في بعضها، وعليه فلا مجال لإنكار وجود ظواهر الكتاب، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأما الثانية، فلأنّ احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام).

س: ما هي مناقشة المصنف للدليل الثالث؟

ج: المراد بالمتشابه هو خصوص المجمل فلا يشمل الظاهر، فاللفظ إنّ دل على معنى بحيث لا يحتمل فيه معنا آخر فهو نص، وإن احتمل فيه آخر احتمالا ضعيفا فهو ظاهر، كما في رأيت أسدا، فاحتمال إرادة غير المفترس ضعيف وإن احتمل فيه آخر قوي، فمؤول كاغتسل للجمعة فأنّه يحتمل فيه قويا إرادة الاستحباب للقرائن الخارجية، أمّا اذا احتمل فيه آخر مساويا، فهو مجمل كالعين، فيكون النص والظاهر محكمين، أمّا المؤول والمجمل فهما متشابهان، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل).

(١) الوسائل: ١/ ٢٩٠ الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

س: ما هي مناقشة المصنف للدليل الرابع؟

ج: الدليل الرابع هو أنّ ظاهر الكتاب وإن لم يكن من المتشابه ذاتا، إلّا أنّه صار منه عرضا، لأن الكتاب لا ينعقد له ظهور لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز، فيزول عنه الظهور - وأجاب عنه المصنف بجوابين:

الجواب الأول: لاشك في وجود مخالفات كثيرة لظاهر القرآن من التخصيص والتقييد والتجوز والنسخ، والذي يمنع انعقاد ظهورها قبل الفحص وقبل الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لكن بعد الظفر بالمقدار المعلوم ينعقد الظهور للآيات التي لم يظفر فيها بالمخالف، لإنحلال العلم الاجمالي إلى معلوم تفصيلي وشك في الزائد، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الرابعة، فلأن العلم إجمالا بطرؤ إرادة خلاف الظاهر إنّما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال)

الجواب الثاني: إنّ مخالفات الظواهر المعلومّة إجمالا وليست منتشرة بين ما وصل إلينا وما لم يصل، بل موجودة بين الأمارات التي بأيدينا بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها، فكل ظاهر تفحصناه ولم نجد مخالفه فيه بأيدينا خرج عن طرف العلم الاجمالي فيعمل بظاهره بلا انتظار إلى وجدان المقدار وانحلال العلم الاجمالي، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيدا).

س: ما هي مناقشة المصنف للدليل الخامس؟

ج: الدليل الخامس المتقدم هو أنّ الأخبار الناهية عن تفسير القرآن شاملة لحمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه، وقد أورد عليه المصنف بوجوه:

الوجه الأول: إنّ معنى التفسير هو الكشف عن المراد ورفع الستار والحجاب، وعليه هذا فإنّ حمل الكلام على المعنى الظاهر لا يعد تفسيرا، والممنوع هو تفسير القرآن.

الوجه الثاني: لو سلمنا بأن التفسير يصدق علي حمل الكلام على المعنى الظاهر؛ لكنّه ليس تفسيراً بالرأي، والمنهي عنه هو التفسير بالرأي وهو الاعتبار العقلي الظني الذي لا اعتبار به أصلاً لرجوعه للاستحسان، لأنّ الحمل على الظاهر غير مستند إلى الأمر الظني الاستحساني؛ بل مستند إلى العلم بالوضع أو القرينة مما يعتمد عليه أبناء المحاورة في باب استفادة المعاني من الألفاظ.

الوجه الثالث: لو سلمنا بشمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره؛ فلا بد من حمل التفسير بالرأي في الروايات على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي، وإخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تلك الروايات؛ لأنّه مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن كخبر الثقلين، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه، وإرجاع الشروط المخالفة له، وغير ذلك مما لا شبهة في إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه.

فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي، وهذا ما ذكره بقوله: (يمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنّه كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلّم فليس من التفسير بالرأي إذ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به وإنّما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار^(١) (إنّما هلك الناس في المتشابه لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) هذا مع أنّه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنّه قضية

(١) وسائل الشيعة ١٨/ ١٤٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٢.

التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين^(١) وما دل على التمسك به والعمل بما فيه^(٢) وعرض الأخبار المتعارضة عليه^(٣) ورد الشروط المخالفة له^(٤) وغير ذلك^(٥) مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها ليس فيها ما كان نصا كما لا يخفى).

س: ما هو الدليل السادس على عدم حجية الكتاب الكريم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الدليل السادس هو للأخباريين وحاصله: العلم الإجمالي بوقوع التحريف بإسقاط، كما قيل بسقوط آيات بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ وبين قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ أو بتصحيف أي بتغيير وضع الكلمة، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ حيث قرء بصيغة الدعاء، وهذا يمنع من حجية الكتاب، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو إما بإسقاط أو تصحيف).

وقبل جواب المصنف: ذكر أن الأعلام قالوا أن التحريف بالزيادة مجمع على بطلانه، وأما بالنقيصة، فقال شيخ الطائفة رحمته الله الظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه،

(١) الخصال: ١/ ٦٥ الحديث ٩٨، ومعاني الأخبار: ٩٠، الحديث ١.

(٢) نهج البلاغة: باب الخطب، الخطبة ١٧٦.

(٣) الوسائل ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٢، ١٥، ٢٩.

(٤) الوسائل ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث: ١.

(٥) الوسائل: ١/ ٢٩٠ الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث: ١.

وقد أكد الله تعالى مصونية الكتاب عن أي تحريف بتأكيدات كثيرة يدركها أهله بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

أما المصنف فقد ذكر: أنَّ دعوى التحريف غير بعيدة، كما يشهد به بعض أخبار الآحاد المعرض عنها ويساعده الاعتبار أي التعقل إذ لا يوجد في بعض الآيات ارتباط ظاهر بين جمالاتها، حيث قال: (ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إمَّا بإسقاط، أو تصحيف، وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبارو يساعده الاعتبار).

إلا إنَّ ذلك لا يمنع عن حجية ظواهر الكتاب وذلك لوجوه:

الوجه الأول: إنَّ التحريف لا يلزم منه العلم بخلل في ظواهره؛ لاحتمال وقوع التحريف في المتشابه، فتبقى ظواهر الكتاب سليمة عن الخلل، فمجرد العلم الإجمالي بالتحريف لا يسقط الظهور عن الاعتبار، وهذا ما ذكره بقوله: (ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه... وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار^(١) ويساعده الاعتبار إلا أنَّه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً).

الوجه الثاني: لو سلمنا العلم بوقوع الخلل في الظواهر المانع عن حجيتها، لكن لا نعلم بوقوع الخلل في آيات الأحكام التي هي مورد البحث والابتلاء؛ لاحتمال وقوع الخلل في ظواهر غير آيات الأحكام ومن الواضح: أنَّه لا أثر للعلم الإجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بخلل في إحدى الصلوات الأربع التي صلاحها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل في غير الصلاة الواقعة إلى القبلة لم يكن له أثر.

وإن لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجة - بأن كانت ظواهر خصوص آيات الأحكام حجة - ومع ذلك كان العلم الإجمالي مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن

(١) الإتيان: ١/١٠١، ١٢١. مسند أحمد: ١/٤٧. صحيح مسلم: ٤/١٦٧.

الحجية؛ إذ ما من ظاهر إلّا ويحتمل وقوع الخلل فيه، ومن الواضح أنّ الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجية ينافي ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ولو سلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى فافهم).

س: ما هو الاستدراك الذي ذكره المصنف في حجية ظواهر الكتاب؟

ج: حاصل الاستدراك: التفصيل في الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة والمنفصلة؛ حيث يمكن الإخلال في الظواهر في القرائن المتصلة دون المنفصلة، بمعنى: أنّ الخلل المحتمل في آيات القرآن إن كان بما اتصل بها من القرائن، لأخل بحجيتها قهراً؛ لأنّ الخلل المحتمل بالتحريف يكون مستلزماً لاختلال أصل الظهور، وعدم انعقاده. فلو احتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعاً عن انعقاد الظهور فلا يمكن اجراء أصالة الظهور، لأنّ مجراها هو الظهور المعلوم، وأمّا مشكوك الظهور: فلا يمكن جريانها فيه، وهذا بخلاف احتمال القرائن المنفصلة، فلا يكون مضراً بحجية أصالة الظهور بالنسبة إلى ظواهر آيات الأحكام، فالحق هو التفصيل في الإخلال لا عدم الإخلال مطلقاً. حيث قال: (نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حيثئذ وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله).

مانعية اختلاف القراءات عن حجية الكتاب

س: هل اختلاف القراءات يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قراءتها أم لا؟

ج: إنّ محل النزاع مختص بما إذا كان الاختلاف في القراءة موجبا للاختلاف في المؤدى، وحكم اختلاف القراءات الموجب لاختلاف الظهور هو منع التمسك بالقرآن؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهره لإثبات الحكم الشرعي. وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الاحتمالات والصور المتصورة في القراءات من حيث التواتر وعدمه، وجواز الاستدلال بكل منها وعدمه، فهناك صور: الصورة الأولى: ثبوت تواتر القراءة.

الصورة الثانية: جواز الاستدلال بكل قراءة على تقدير عدم ثبوت تواترها. الصورة الثالثة: جواز القراءة على طبق كل قراءة فقط، من دون ثبوت التواتر ولا جواز الاستدلال بها، بمعنى: أنّ جواز القراءة على طبق قراءة لا يلزم جواز الاستدلال بتلك القراءة.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إنّ اختلاف القراءات في الصورة الثالثة: يستلزم الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن؛ لأنّه لا وجه للاستدلال بإحدى القراءتين ما لم تثبت قرآنيتهما، والثابت هو جواز القراءة على طبق كل قراءة، كما في بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام: «إقرأ كما يقرأ الناس» ولا ملازمة بين جواز القراءة وجواز الاستدلال بها. هذا في صورة عدم التعارض بين القراءتين، وأمّا في صورة التعارض - كتعارض القراءة بالتشديد والتخفيف في قوله تعالى: (يَطْهَرْنَ) فيجب التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات.

ومقتضى الأصل في ﴿يَطْهُرْنَ﴾ هو: حرمة المقاربة، ومقتضى العموم هو الجواز؛ إذ الأمر يدور بين استصحاب حكم المخصص - وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ حيث يكون مخصصا للعموم الزماني - وهو قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١) وبين الرجوع إلى عموم العام من حيث الزمان، بناء على أن يكون ﴿أَنَّى﴾ بمعنى الزمان لا بمعنى المكان حتى لا يرتبط بالمقام، ف﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يفيد العموم من حيث الزمان، وقد خرج منه زمان الحيض، فتمسك به على جواز المقاربة بعد حصول النقاء من الحيض.

أو نستصحب حكم المخصص وهو حرمة المقاربة والجماع عند الشك في بقاء الحرمة بعد النقاء وقبل الغسل، فيجري استصحاب الحرمة ويحكم بها، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: «فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم...» هذا تمام الكلام في حكم الصورة الثالثة.

وأما حكم الصورة الأولى، وهي تواتر القراءات من النبي ﷺ فهو: أن كل قراءة بمنزلة آية وتكون القراءتان المختلفتان بمنزلة آيتين، فربما يقع التعارض بينهما كما في الآية المتقدمة.

وتقريب التعارض بين القراءة بالتشديد والتخفيف: أن مقتضى القراءة بالتشديد منطوقا هو حرمة المقاربة إلى تحصيل الطهارة أي: الاغتسال، مقتضى مفهومها: هو جواز المقاربة بعد الاغتسال، ثم مقتضى القراءة بالتخفيف منطوقا هو حرمة المقاربة إلى النقاء، يعني: حرمة المقاربة قبل انقطاع دم الحيض، فيكون مفهومها هو: جواز المقاربة بعد انقطاع الدم وإن لم تغتسل، فيقع التعارض في المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل، حيث يكون مقتضى القراءة بالتشديد بحسب المنطوق الحرمة، ومقتضى القراءة بالتخفيف بحسب المفهوم الجواز، فتقدم القراءة بالتشديد؛ لأن الدلالة المنطوقية أقوى

من الدلالة المفهومية؛ لأتمها بالنص أو اظهر، ودلالة القراءة بالتخفيف نفرضها بالظهور، فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر.

وأما مع التكافؤ والتساوي بين القراءتين؛ بأن تكونا ظاهرتين أو نصين: فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات، كما عرفت في الصورة الأولى.

ولا يصح هنا اجراء مرجحات تعارض الروايات، لعدم الدليل على الترجيح بتلك المرجحات في غير الروايات.

أما الصورة الثانية: فحكمها حكم الصورة الأولى، وهو التوقف عند التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي أو العموم، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنَّ التحقيق أنَّ الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل يَطْهَرْنَ بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم إحراز ما هو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها وإن نسب^(١) إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له وإنَّما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى).

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقة والتخير بينها بناء على السببية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع، حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات).

(١) انظر فرائد الأصول: ٤٠.

خلاصة رأي المصنف في حجية الظواهر

- ١ - حجية الظواهر مطلقا، من دون فرق بين ظواهر الكتاب وغيرها، ولا بين من قصد إفهامه وغيره.
- ٢ - وقوع التحريف في القرآن وإن لم يكن بعيدا؛ إلاّ إنه لا يوجب سقوط ظواهر آيات الأحكام عن الحجية.
- ٣ - عدم ثبوت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإنّما الثابت جواز القراءة طبق كل منها.
- ٤ - عدم جريان مرجحات باب الروايات المتعارضة في تعارض القراءات على فرض جواز الاستدلال بها.

الفصل الثاني: في احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود

س: ما هو غرض المصنف من هذا الفصل؟

ج: لما انتهى المصنف في الفصل السابق من بحث كبرى حجية ظواهر الألفاظ؛ تعرض في هذا الفصل للبحث عن الصغرى وهي: إحراز الظهور، فكيف يكون هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى؟ وبأي شيء يثبت الظهور؟ وإذا لم يثبت فما هو المرجع عند الشك فيه؟

ولا شك في خروج ما إذا أحرز الظهور بالقطع والوجدان عن محل الكلام؛ كما في رأيت أسدا في الحمام وكالمجاز المشهور، ثم محل الكلام فيما إذا كان الشك في الوضع وأن الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره.

س: ما هي الصورة المتصورة في كيفية إحراز الظهور؟ وما هو رأي المصنف فيها؟

ج: ذكرت في المقام عدّة صور وهي:

الصورة الأولى: الشك في وجود قرينة على المجاز: فلا ريب في أن الأصل هو عدم القرينة، ويبنى على الظهور اللولائي ابتداء، بمعنى يحمل اللفظ ابتداء على المعنى الظاهر فيه لو لا القرينة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فإن أحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو هذا، فلا كلام، وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم).

الصورة الثانية: احتمال قرينية الوجود، أي يشك في الظهور لاحتمال قرينية الوجود، كالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، والحكم هو إن بنينا على أن حُجِّية أصالة الحقيقة يكون من باب التعبد العقلائي، أي هل الحجة هو حمل اللفظ على معناه تعبدًا فلا بد من البناء على المعنى الحقيقي، لأنّه لا يرفع اليد عنه إلّا بحُجّة على خلافه فهي حجة سواء كانت كاشفة عن المراد أم لا؟ وإن بنينا على أن حجّيتها من باب الظهور، أي حمل اللفظ على معناه المنسب إلى الذهن منه فعلاً، فلا بد من المعاملة معه معاملة المجمل، لأنّ وجود ما يحتمل قرينته يوجب انتفاء الظهور، وأصالة الحقيقة لا توجب ظهوراً له، والمبنى الأخير هو مختار المصنف، لأنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري إذا كان هناك ظهورٌ، ومع فرض وجود ما يحتمل قرينته لا ينعقد للكلام ظهورٌ، فلا بد من المعاملة معه معاملة المجمل ويرجع الى الأصل العملي، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان لاحتمال قرينية الوجود فهو وإن لم يكن بخال عن الإشكال بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد إلّا أنّ الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل).

الصورة الثالثة: إذا كان الشك في مادة اللغة كمادة الغنيمة أو الكنز، وكان الشك في الوضع، وأنّ الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره؟ أي يشك في الظهور لعدم العلم بالمعنى اللغوي أو العرفي.

ذهب المصنف إلى أنّ الظن بظهور لفظ في معنى باستعماله فيه أو بقول اللغوي أو بتفسير الفقيه لا دليل على حجّيته، فإنّ الدليل قام على حجية الظاهر، كما مر ولم يقدّم على حجية الظن بالظاهر، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فإنّه ظن في أنّه ظاهر ولا دليل إلّا على حجية الظواهر).

س: ما هو دليل المشهور - في الصورة الثالثة - في الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين ما هو الموضوع له عند الشك؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدلال المشهور لحجية قول اللغوي بوجوه:

الوجه الأول والثاني: إجماع العقلاء والعلماء على ذلك، فهم يرجعون إلى اللغة عند النزاع والمخاصمة في معنى لفظ من الألفاظ، وهذا يعني حجية قول اللغوي، إذ لو لم يكن حجة لم يكن وجه للرجوع إلى اللغة. فلو قال اللغوي: إنَّ معنى الصعيد كذا، أو معنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوي، من غير فرق بين إفادة قوله الظن أم لا؛ إذ الحجية من باب الظن النوعي بمعنى: أنَّ نوع الناس يحصل لهم الظن من قول اللغوي، وعليه: فهو حجة وإن حصل الظن على خلافه، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: ((نعم نسب^(١) إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء، بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد ولو مع المخاصمة واللجاج).

وقد أجاب المصنف عن هذين الوجهين بوجوه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي؛ لا من العلماء ولا من العقلاء.

الثاني: على تقدير ثبوت الاتفاق، لا يفيد ذلك شيئاً؛ إذ مناط حجتيته: هو الكشف عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر، وهو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم عليه السلام لكي يكون عدم الردع عنها دليل على حجية قول اللغوي.

الثالث: المتيقن من السيرة هو صورة اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة في اللغوي، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وفيه: أنَّ الاتفاق - لو سلّم اتفاه - فغير مفيد، مع أنَّ المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة).

(١) نسبه انظر فرائد الأصول: ٤٥.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على حجية قول اللغوي، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وعن بعض^(١) دعوى الإجماع على ذلك).

الجواب عنه: الإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول غير مقبول، فلا يكون حجة، وهذا ما ذكره بقوله: (والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها).

الوجه الرابع: استقرار بناء العقلاء في كل عصر ومكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، فيكون الرجوع إلى أهل اللغة من هذا الباب. وقد أورد عليه المصنف:

أولاً: المتيقن من هذه السيرة هو: ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان بقول اللغوي، ولا يحصل ذلك من قوله، ولو حصل لكان المعتبر هو الاطمئنان؛ لا قول اللغوي. ثانياً: إن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع؛ بل خبير بموارد الاستعمالات، من دون أن يميز الحقيقة من المجاز، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارد لا تعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك).

(١) كالسيد المرتضى على ما نسب إليه، انظر الذريعة ١/ ١٣.

الوجه الخامس للمشهور: هو دليل الانسداد، والمراد بالانسداد هو الانسداد الصغير - أي: انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات - في مقابل الانسداد الكبير وهو انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام.

وحاصله: حجية قول اللغوي من باب الظن المطلق الثابت بالانسداد.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بأنّ المعيار في حجية الظن المطلق هو: انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام؛ لا بتفاصيل اللغات، وهذا ما ذكره بقوله: (وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد).

ثم استدرك المصنف: بأنّ الانسداد في اللغات وإن لم يترتب اعتبار قول اللغوي عليه؛ لعدم كونه دليلاً على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمة لاعتبار قول اللغوي من باب الظن الخاص إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره، فيكون حينئذ من الظنون الخاصة؛ وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب موارد، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة).

س: ما هو الإشكال في الرجوع إلى اللغة في تعيين المعنى المراد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: أورد على عدم الفائدة في الرجوع إلى اللغة: بأنّه بناء على عدم حجية قول اللغوي لعدم كونه من أهل الخبرة بالأوضاع، بأنّه لا تبقى فائدة في الرجوع إلى اللغة؛ لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

وأجاب المصنف بجوابين:

الجواب الاول: وجود الفائدة في موارد يحصل القطع بظهور اللفظ في معنى، كما إذا اتفق اللغويون على أنّ هذا معنى ذاك اللفظ.

الجواب الثاني: قد يحصل القطع بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا، وهذا المقدار من الفائدة كاف في مقام الإفتاء؛ لعدم توقفه على معرفة المعنى الحقيقي من المجازي، كما إذا اتفق اللغويون على أنّ هذا معنى ذاك اللفظ، وقد يوجب القطع بالظهور، كما إذا ورد في كلام خرج فلان مغضبا وقد لبس الجون، ولم نعلم بمعنى الجون، فوجدنا في اللغة له معنيين الأسود والأبيض، ولاحظنا مناسبة إرادة الأسود في هذا الكلام نقطع بظهوره فيه، وإن لم يحرز أنّه المراد ولا أنّه الموضوع له.

وبهذا يتضح أنّ رأي المصنف: هو عدم حجية الظن الحاصل من قول اللغوي؛ إذ لا دليل إلّا حجية الظواهر، وهذا ما ذكره المصنف: بقوله: (لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة).

فإنّه يقال مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها فإنه ربما يوجب القطع

الفصل الثالث: في الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو: البحث في أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد، هل هو من مصاديق خبر الواحد، فتشملة أدلته لكي يكون حجة كحجية خبر الواحد أم لا؟
وقد صدر المصنف البحث في الإجماع بتقديم عدّة أمور:

الأمر الأول: وجه اعتبار الإجماع

لكي يتضح محل البحث في الإجماع المنقول لابد من مقدمة، وهي: إن الإجماع على قسمين: ١- المحصل. ٢- المنقول.

والفرق بينهما: أنّ الأول يتم بالتتابع لأقوال العلماء لكي يحصل اتفاقهم على حكم من الأحكام الشرعية، ثم ينقله إلى الغير، فيكون الإجماع بالنسبة إلى الناقل إجماعاً محصلاً، هو حجة بلا إشكال. وأمّا الإجماع المنقول إلى ذلك الغير فهو إجماع منقول، وقد يكون منقولاً بالتواتر تارة، وبخبر الواحد المحفوف بما يوجب القطع بصدقه تارة أخرى، وتارة منقولاً بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

وإذا اتضحت هذه المقدمة يتضح أنّ محل الكلام هو الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ولا يخفى أنّ المناط في حجية الإجماع عند الإمامية هو: قول المعصوم عليه السلام وحيث أنّ الإجماع كاشف عنه كان حجة؛ لصيرورته من مصاديق خبر الواحد الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام.

س: ما هي أقسام الإجماع: باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام؟

ج: ذكر المصنف: إنّ الاجماع الكاشف عن قول المعصوم على أقسام، وهي:
الأول: الإجماع الدخولي، وهو علمه بدخول المعصوم (عليه السلام) في المجمعين شخصاً وحساً، وإن لم يعرف عيناً، فمتى اجتمعت الأمة على قول، فالإمام عليه السلام أحدهم،

ومستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين؛ لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله عليه السلام في المجمعين؛ وإلا فخروجه قاذح في ثبوت الإجماع.

ولا شك في هذا النوع من الإجماع كبرويا، إلا أن المناقشة في الصغرى؛ لأن ما موجود في الكتب الفقهية من الإجماعات المنقولة ليست من هذا القبيل قطعا، لأن الناقل لم يسمع الحكم من جماعة يعلم بأن الإمام عليه السلام أحدهم قطعا.

نعم؛ هذا المعنى يمكن أن يتصور في عصر حضور الإمام عليه السلام ولكن نقلة الإجماع وأصحاب الكتب الفقهية متأخرون عن ذلك العصر يقينا، وهذا القسم من الإجماع ما أشار إليه المصنف بقوله: «هو علمه بدخوله».

الثاني: الإجماع اللطفي، وهو الذي يبتني على قاعدة اللطف التي يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام لأنه لو كان الإجماع مخالفا للواقع، لكان على الإمام عليه السلام أن يظهر الحق؛ ولو بإلقاء الخلاف بين المجمعين، ولا يقدر قدح خروج من انقرض عصره - وإن كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعدة اللطف؛ وصاحب هذا المسلك هو الشيخ الطوسي رحمته الله.

الثالث: معرفة الإجماع بواسطة الملازمة العادية، لأن اتفاق علماء الأعصار الذين ديدنهم التوقي عن الاستحسان والرأي والتدقيق، مع اختلافهم في المسائل، يستلزم عادة القطع عند أصحاب الفكر أخذه من ائمتهم عليهم السلام بالتصريح أو التقرير.

وأورد المصنف على هذا القسم من الإجماع بما يلي:

أولاً: إن اتفاق علماء الأعصار يستلزم الحدس إذا انضم إليهم أصحاب الائمة وحملة الحديث، وليس بمجرد الاتفاق، لا مكان استناد الجميع إلى اجتهادات غير صحيحة.

وثانياً: إن تحصيل فتاوى علماء عصر واحد مشكل، فكيف بالأعصار.

الرابع: الإجماع الحدسي، وهو العلم بقول الإمام من طريق الحدس الاتفاقي الحاصل باتفاق جمع من العلماء كالمعروفين في عصر أو الاعصار، حيث أنّهم مع عدم العلم بدخول الإمام حسا وعدم الاعتقاد بالملازمة اللطفية ولا العادية، غالبا يدعون الإجماع، حيث يحصل الحدس برأيه باجتهاد المدعى من دون تتبع الأقوال، بل من دون وجود الفتوى من أحد كان يدعى الاجماع على إباحة شرب التتن مثلا، لاجماعهم على البراءة عند الشك في الحرمة.

الخامس: الإجماع التشريفي، وهو تشرف بعض الأعلام الأكابر للإمام عليه السلام في زمان الغيبة، فيأخذ منه حكم المسائل المشككة، فينقلها بعنوان الإجماع خوفا من التكذيب، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (فصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنّه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها.

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأي الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا، ولم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف، أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث إنّهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيرا، كما أنّه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب، أنّه استند في دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام ومن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنّه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الاختفاء).

الأمر الثاني: اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع

س: ما هو الغرض من عقد الأمر الثاني؟

ج: الغرض هو بيان أنحاء نقل الاجماع، فالكلام فيه في موضعين:
الموضع الأول: إن نقل الاجماع بحسب الثبوت تارة يكون متضمناً لنقل السبب (اتفاق الآراء) ونقل المسبب (قول المعصوم عليه السلام) وأخرى يكون متضمناً لنقل السبب فقط، والأول إما أن يكون النقل عن حسٍّ وهو الاجماع الدخولي الذي هو نادر جداً على حدّ تعبير المصنف في المتن؛ وإما أن يكون نقل المسبب عن حدسٍ، ونقل السبب عن حسٍّ، وهذا هو الغالب في الاجماعات الشامل للطفلي والحدسي.

الموضع الثاني: أنحاء نقل الاجماع اثباتاً، فان لفظ الإجماع تارة يكون صريحاً في نقل السبب والمسبب معاً مثل أن يقول: (اتفق العلماء والامام عليه السلام) أو في نقل السبب فقط مثل أن يقول: (اتفقت الامة) وأخرى يكون ظاهراً في نقلهما معاً مثل أن يقول: (اتفقت الإمامية) أو في خصوص السبب مثل: (أجمع الفقهاء) فإن الظاهر من الفقيه أن يكون عالماً بالفقه وهو العلم بالأحكام عن أدلتها، فلا يشمل هذا علم الإمام، وثالثة: يكون اللفظ مجملاً ليس بصريح ولا ظاهر مثل: (أجمع علمائنا) وهذا ما ذكره بقوله: الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه (عليه السلام) في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب، أو حسا وهو نادر جداً، وأخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند

ناقله، عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب).

الأمر الثالث: حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم*

س: كيف تتم حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام؟

ج: هذا المطلب لبيان المهم من البحث في المقام، وهو أيّ نحو من الأقسام المتقدمة للإجماع تشمله أدلة حجية الخبر الواحد، وأي منها لا تشمله؟ وبيان ذلك:

١ - إذا كانت الملازمة ثابتة بين السبب المنقول والمسبب، فيكون الإجماع حسياً، فلا شك في شمول الأدلة له، لأن فيه نقل قول المعصوم عليه السلام عن حسّ والناقل ثقة، فلا فرق بينه وبين سائر الأخبار، نعم في سائر الأخبار الإمام عليه السلام يعرف بشخصه وينقل عنه، أمّا في المقام يعرف الإمام عليه السلام بين اشخاص، إلا أن نقله في زمان الغيبة يكون موهوناً جداً، وإن كان ناقلاً للسبب عن حسّ، فإن كانت الملازمة ثابتة بين السبب المنقول والمسبب الذي هو رأي الإمام عليه السلام لدى المنقول اليه عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، أو تكون ملازمة بين السبب المنقول وما ينضم إليه من الأقوال التي يحصلها المنقول إليه وسائر الأمارات غير المعتبرة وبين رأي الإمام عليه السلام، فإن أدلة حجية الخبر شاملة له بالنسبة إلى اثبات السبب، لأنه خبرٌ عن حسّ فيعامل مع هذا المنقول معاملة الإجماع المحصل، ويكون بمنزلة تحصيله بنفسه تلك الآراء التي نقلها المخبر الثقة ويرتب عليه الالتزام بمسببه وهو رأي المعصوم عليه السلام بأحكام المحصل وآثاره، هذا إذا كانت السببية ثابتة عند الناقل والمنقول اليه.

وقد يستشكل: بأنّ الإخبار عن إجماع العلماء ليس إخباراً عن حكم، كما هو واضح، ولا إخباراً عن موضوعٍ لحكم شرعي، لأن رأي الإمام عليه السلام لا يترتب على الإجماع، وإنما يعلم به عن طريق الملازمة العقلية أو العادية أو الاتفاقية، والخبر الحجة

هو ما اذا كان متضمناً لحكم أو موضوع حكم، وسيأتي من المصنف الجواب عنه، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (أنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره).

٢ - اذا لم تكن السببية ثابتة لدى الناقل والمنقول اليه، وإنما السببية والملازمة ثابتة عند الناقل بوجه من وجوه الملازمة المتقدمة دون المنقول اليه، ففي هذا الفرض فالمسبب وإن كان حسياً عند الناقل لثبوت الملازمة بوجه عنده، إلا أن المنقول إليه حيث لم يعتقد بالملازمة، لذا يكون نقل المسبب بنظره حدسياً، فيشكل شمول أدلة اعتبار الخبر له، والأظهر هو عدم الشمول، وذلك لأن عمدة أدلة الخبر الواحد، كما سيأتي هو بناء العقلاء، ومن الواضح أن بنائهم على قبول الخبر اذا كان محسوساً أو قريباً من المحسوس - ومعنى القريب الى الحس هو ما إذا كان الإخبار عن الصفات والملكات كالشجاعة والعدالة فإنهما إن لم يدركا بالحس، لكنها ملزومان للأمر المحسوسة، فبلحاظ آثارهما الظاهرة يكونان بمنزلة المحسوس - وأما إذا كان الخبر غير محسوس أو قريب من المحسوس، فلا يوجد بناء من العقلاء على قبوله، كما هو واضح عند المراجعة إلى سيرتهم العملية في الأمور المعاشية والامور العادية.

والأدلة النقلية من الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية الخبر على تقدير دلالتها منصرفاً الى خصوص الخبر الحسي أو القريب من الحس ومنصرفاً عن غير ذلك خصوصاً إذا كان نظر المنقول إليه خطأ الناقل في حدسه واعتقاده بالملازمة، ففي هذه الصورة لم يكن المنقول رأى المعصوم عليه السلام عند المنقول إليه. هذا كله اذا كان أمر المنقول معلوماً عند المنقول اليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان نقله للمسبب لا

عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك على تقدير دلالتها، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة، هذا فيما انكشف الحال).

٣ - إذا لم يكن أمر المنقول معلوماً، بل كان مشتبهاً، بأن كان المنقول اليه جاهلاً في أن نقل المسبب كان حسيّاً أو حدسياً، فلا يبعد أن تكون أدلة الاعتبار شاملةً له، لما ذكرنا من أن العمدة في تلك الأدلة هو بناء العقلاء عند مراجعة سيرتهم يظهر أنهم كما يعملون بخبر الثقة إن كان محسوساً أو قريباً منه، ويعملون به أيضاً إذا كان نقل الخبر مشكوك الحسيّة، لذا لو أخبر الثقة عن أمرٍ مثل مجيء شخصٍ أو موت أحدٍ لا يرجعون ويسألونه أن الخبر كان عن حسّ أو عن غير حسّ، بل يبنون على حسّيته وقد يعيبون على الذي يسأل أو على من قام بالتفتيش والتوقف لأجل احتمال الحدسية في الخبر، والحاصل: بمراجعة سيرتهم يقتضي اعتمادهم في تلك الموارد على أصالة الحسّ وعدم الاعتداد باحتمال عدم هذا فيما لم تكن هناك أمارّة على الحدس، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وأما فيما اشتبّه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنّّه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش، عن أنّه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك).

ثم استدرك المصنف: إن كانت هناك أمارّة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة لا يعتمدون على أصالة الحسّ، ومنه يظهر أن غالب الاجماع لا يكون مشمولاً لدليل الحجية، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمارّة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة)

ثم استدرك أخرى: بالقول بأنّ الغالب في الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية معها أمارات تدلّ على أنّها مبنية على الحدس، وعلى هذا لا تشملها أصالة الحسّ، فلا تكون مشمولة للأدلة، وذلك لأنّ العقلاء لا يبنون على إلحاق المشكوك بالمعلوم إذا كانت هناك أمارات على الخلاف، فمع وجود الأمانة على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة ولا يعتقد بها المنقول إليه ليس هنا سيرة عقلانية على الالتزام بحجّة الخبر، إلّا إذا أحرز أن نقل السبب كان عن حسّ فينبى على أنّ المسبب أيضاً يكون عن حسّ بمقتضى الملازمة، وهذا فردّ نادر من الاجماع المنقول لكونه في مقام الغالب من الإجماعات المنقولة، فلا يكون نقل الإجماع من المتأخرين دليلاً للحكم على حدّ دليلية الخبر الواحد.

فلا بد من امعان النظر في الإجماعات المنقولة بألفاظها من الإجماع والاتفاق والاطباق والخلاف وأمثالها، حيث أنّ بعضها صريح في اتفاق الكلّ وبعضها ظاهر فيه ويؤخذ ذلك بعين الاعتبار، وكذلك رعاية حال الناقل حيث يعلم أنّ بعضهم أقلّ تتبعاً من الآخر أو أنّه اضبط من الآخر أو أنّ بضاعته العلمية أقلّ من الآخر، وأيضاً يلاحظ موضع النقل - أي المسألة التي يُدعى فيها الإجماع - فإنّ بعضها أكثر تداولاً من المسألة الأخرى عند الفقهاء فقد تكون مسألة معنونة في غالب الكتب الفقهية بخلاف المسألة الأخرى، فإذا لوحظ جميع هذه الجهات في الإجماع فإنّه يؤخذ منه بحسب هذه القرائن ويعامل معه معاملة المحصّل لكون الناقل ثقةً عدلاً.

فإن كان المنقول سبباً تامّاً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام كان دليلاً معتبراً مشمولاً لدليل خبر الواحد، وإن لم يكن سبباً تامّاً فيؤخذ بمقدار سببته الناقصة ويعامل معه معاملة المحصل، فإنّ حصل لديه ما يتمم ذلك الناقص من الأقوال وغيرها كالشهرة والرواية الضعيفة والأولية الظنية وبالانضمام يصبح سبباً تامّاً، لأنّه كان جزء السبب وقد انضمّ إليه الجزء الآخر فصار المجموع سبباً تامّاً وبه يعلم الحكم عند الإمام عليه السلام.

وإذا لم يبلغ المجموع الى حدّ السبب التام، فلا دليل يدلّ على اعتباره بعد فرض أنّ الإجماع ليس دليلاً معتبراً بنفسه، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا لكن الاجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنّه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الامارات ما به تم، فافهم) .

س: ما هي خلاصة بحث الاجماع المنقول بخبر الواحد عند المصنف؟

ج: ذكر المصنف أنّه مما تقدم يتلخص أمران:

الأول: الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي الإمام عليه السلام - تضمننا، كما في الإجماع الدخولي، أو التزاماً، كما في الإجماع اللطفي والحدسي حجة كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وبين ما نقله الناقل من الأقوال- فإن أدلة اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين الصورتين، أمّا صورة التضمن: فلكون نقل السبب فيها كالسبب حساً، وأمّا صورة الالتزام: فلأن المفروض أنّ نقل السبب فيها عن حس مستلزم - في نظر المنقول إليه - لرأيه عليه السلام وسبب للقطع به عقلاً أو عادة، فهاتان الصورتان مشمولتان لأدلة الاعتبار، وينقسم بأقسامه من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل، كما إذا قال: «حكي عنه الإجماع» فهذا الإجماع كالرواية المرسلة، وعليه: فإن كان الناقل عدلاً إمامياً اتصف بالإجماع بالصحة، وإن كان إمامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة: اتصف بالحسن وهكذا، وذلك لأنّ هذا النحو من الإجماع يكون من مصاديق خبر الواحد، فينقسم بأقسامه.

الثاني: من جهة نقل السبب

فيكون الإجماع المنقول - الذي هو نقل الأقوال على الإجماع - مثل نقل الأقوال تفصيلاً في الاعتبار والحجية، فإنّ كان هو مع ما ينضم إليه من الأقوال والأمارات سبباً تاماً للقطع برأيه عليه السلام كان المجموع كالإجماع المحصل في الاعتبار؛ وإلا فلا.

والحاصل: إنّ الإجماع الذي يكون جزء السبب الكاشف كالإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب في الحجية. وهذا ما ذكره بقوله: (فتلخص بما ذكرنا أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والإجمال وتعمه أدلة اعتباره وينقسم بأقسامه ويشاركه في أحكامه وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

وأما من جهة نقل السبب: فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الأمارات مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً)

س: ما هو جواب التوهم الذي يقول بأنّ دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب لرأي المعصوم عليه السلام، ولا يشمل الإجماع المنقول الذي يكون جزء السبب؛ لعدم ترتب رأيه عليه السلام - الذي هو الأثر الشرعي - على هذا الإجماع، وإنّما يترتب على المجموع منه، ومما ضم إليه، والمفروض: أنّ الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعي؟

ج: إنّ ترتيب الأثر الضمني كافٍ في صحة التعبد والحجية كما في البيئة، فإنّ الأثر الشرعي يترتب على مجموع قول الشاهدين؛ لا على كل منهما بالاستقلال، وكما في الإخبار عن بعض الخصوصيات الدخيلة في الحكم على ما سيأتي في محله؛ ويشهد بما

ذكرناه من عدم التفاوت المذكور في الاعتبار وحجية الخبر في تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوي مرددا بين عدل أو ثقة أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقة بأن الراوي يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال في اعتبار خبره مع أنه ليس تمام الموضوع للأثر الشرعي، وكذا في حجية الراوي في الواقعة التي سأل حكمها عن الإمام عليه السلام كما إذا سأل عن حكم الفأرة التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام عليه السلام بنزع ثلاث دلاء منها، فإنه لو لم يكن قول الراوي حجة في إثبات الواقعة المسؤول عنها لم يمكن استفادة الحكم الشرعي من كلامه عليه السلام أصلا، فالأسئلة الواقعة في الروايات دخیلة في إثبات الحكم الشرعي.

وغير ذلك كما إذا أخبر الراوي المضمّر للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودي: هو الإمام الصادق عليه السلام فإن هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعي كما هو واضح؛ ولكنّه دخیل في تعيين مرام السائل. هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعا إلى السائل.

وأما إذا أريد به الإمام خصوصا بقريّة تعقيبه برمز عليه السلام كما في بعض النسخ، فهو كما إذا قال عليه السلام بالزاد والراحلة وتخلية السرب وغيرها، فإن في هذه الرواية خصوصية معينة لمرام الإمام عليه السلام من موضوع الحكم، أي: المستطيع، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجّيته بلا ريب في تعيين حال السائل، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه).

حجّيته بلا ريب في تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه).

التنبيه على أمور

س: ما هو الأمر الأول الذي أراد المصنف التنبيه عليه؟

ج: الأمر الأول: بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام عليه السلام أي: قاعدة اللطف، الحدس، الدخول، التشرف.

أما بطلان قاعدة اللطف: فلأنّ القاعدة مختصة بالأمور الاعتقادية، ولا تجري في الأحكام الفرعية.

وأما بطلان الحدس: فلأنّ الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس غير مسلّمة، وذلك لعدم كشف اتفاق جماعة عقلا ولا عادة عن رأيه عليه السلام؛ لأنّ الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي الذي هو من أسباب البرهان؛ كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس، كما تقرر في المنطق. ومثل هذا الحدس نادر فيما نحن فيه؛ إذ مع هذه الاستنادات الموجودة في مختلف أبواب الفقه كيف يمكن أن نقطع بأنّ فتوى المجمعين ليس إلّا لفتوى الإمام عليه السلام؟ مع أنّ الغالب أنّا نرى استنادهم «قدست أسرارهم» إلى الأصول اللفظية أو العملية في الأحكام التي لا دليل صريح عليها.

وأما الإجماع الدخولي والتشرفي: فبطلانها واضح؛ إذ كل منهما نادر بل معدوم، ومجرد احتمالها لا يجدي في حجية الإجماع؛ لعدم كشفه عن رأي الإمام عليه السلام، وهذا ما ذكره بقوله: (الأول: أنّه قد مر أنّ مبنى دعوى الإجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف وهي باطلة أو اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالبا غير مسلّمة، وأمّا كون المبنى العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في الإجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب، كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة

في زمان الغيبة وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحيانا، فلا يكاد يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال ويعامل معه معاملة المحصل).

س: ما هو الأمر الثاني الذي ذكره المصنف في التنبيهات؟

ج: الأمر الثاني: هو بيان حكم تعارض الإجماعات المنقولة، كما إذا قام إجماع منقول على وجوب شيء، وقام إجماع آخر على استحباب ذلك الشيء، وإجماع ثالث على إباحته، فهذه الإجماعات متعارضة من جهة تضاد متعلقاتها، وفي الحقيقة يكون التعارض في المسبب دون السبب؛ لأنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتا؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر؛ كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها؛ إذ لا يمكن تعدد رأيه عليه السلام في واقعة واحدة.

وأما بحسب السبب: فإنّ نقل الإجماع إن كان ظاهرا في حكاية آراء جماعة حصل منها للناقل القطع برأي المعصوم عليه السلام لحسن ظنه بهم؛ أمكن صدق كل من ناقلي الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين؛ لإمكان صدق كلا النقلين، مع أنّ المناط في التعارض هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وحيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين.

وأما إن كان النقل ظاهرا في اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبنى الناقل قاعدة اللطف - فلا محالة يقع التعارض بين النقلين أيضا؛ لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا يخفى أنّ الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل).

س: هل يصلح أن يكون نقل الفتاوى إجمالا سببا لثبوت الخلاف فيها؟

ج: إنَّ المنقول إليه تارة: لا يطلع على الخلاف، وأخرى: يطلع عليه.
وعلى الثاني: قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، وقد يكون بالإجمال، فإن لم يطلع على الخلاف أصلاً: فلا شك في إيجاب الخصوصية لحصول القطع برأي الإمام عليه السلام من أحد الإجماعين المنقولين.

وإن اطلع على الخلاف تفصيلاً: فلا يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة لحصول القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقولة من الطبقة العليا من الفقهاء وأعلام الدين، وإن اطلع عليه إجمالاً، فيبعد أن توجب تلك الخصوصية حصول القطع له برأيه عليه السلام؛ لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلاً بمثابة مانعة لتلك الخصوصية عن أن توجب القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام وهذا ما ذكره بقوله: (لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حيث لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملًا بعيد، فافهم).

س: ما هو التنبية الثالث الذي ذكره المصنف؟

ج: التنبية الثالث هو نقل التواتر بالخبر الواحد.

وقبل بيان هذا الأمر ينبغي بيان السبب في بحث المصنف لنقل التواتر بخبر الواحد بعد الفراغ عن نقل الإجماع؟

والجواب: ما أفاده المصنف هو إنَّ الحديث في نقل التواتر الخبر كالحديث في نقل الإجماع؛ في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ إذ لا ملازمة عادة بين إخبار جماعة وبين صدور الحكم عن الإمام عليه السلام كما كان الإجماع المنقول

كذلك، فكما لا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية نقل الإجماع، كذلك لا ملازمة بين حجتيه وحجية نقل التواتر.

إذن الحديث في نقل التواتر كالحديث في نقل الإجماع في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ لأنه نقل قول المعصوم عن حدس.

أما السؤال عن أن نقل الإجماع بالتواتر حجة أم لا؟

والجواب: أمّا حجتيه من حيث السبب، فإن كان التواتر المنقول الذي هو نقل أخبار جمع إجمالاً مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الأخبار تفصيلاً كان التواتر حجة؛ لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه إذا كانت الأخبار المنقولة إجمالاً متواترة بزعم الناقل بمقدار التواتر المعترف عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه.

وأما إذا لم يكن بهذا المقدار عند المنقول إليه: لم يكن حجة؛ لأنه حينئذ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بد في إثبات مسببه من تكميمه بضم مقدار آخر من الأخبار إليه؛ بحيث يبلغ المجموع الحد المعترف في تحقق التواتر عند المنقول إليه،

وأما من حيث السبب: فإنه حجة بالمقدار الذي يدل عليه نقل التواتر، من كونه تمام السبب أو جزئه، فينضم إليه ما يتم به السبب عند المنقول إليه، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحد).

س: ما هو استدراك المصنف على عدم ثبوت التواتر، وعدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الأخبار إجمالاً دون حد التواتر عند المنقول إليه؟

ج: حاصل الاستدراك: إذا كان أثر شرعي مترتباً على التواتر في الجملة، ولو عند الناقل، وجب ترتيب هذا الأثر الشرعي على هذا المتواتر؛ لأنه متواتر عند الناقل؛ وإن لم يكن متواتراً عند المنقول إليه، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار).

خلاصة رأي المصنف في حجية الإجماع المنقول

- ١ - عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد؛ لبطلان الطرق التي يستكشف بها قول الإمام عليه السلام.
- ٢ - عدم ثبوت التواتر بنقل التواتر.

الفصل الرابع: في حجية الشهرة الفتوائية

س: ما هي الشهرة الفتوائية؟ وما الفرق بينها وبين الشهرة الروائية؟
ج: الشهرة الفتوائية: هي اشتهاار الفتوى بحكم بين الفقهاء؛ أما الشهرة الروائية، هي اشتهاار الرواية بين الأعلام وهي التي بحث عنها في باب الترجيح.

س: ما هي الأدلة على حجية الشهرة الفتوائية؟ وما هو الجواب عنها؟
ج: استدلل على حجيتها بوجوه:

الوجه الأول: أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة الفتوائية بالفحوى؛ لأنّ ملاك حجية الخبر - وهو الظن - موجود في الشهرة بنحو أشد وأقوى.
وأجيب على ذلك: بأنّه لا دليل من أدلة حجية الخبر يصرح بأنّ ملاك حجيته هو الظن لكي يستفاد منها حجية الشهرة بالفحوى التي تعدّ من الدلالة اللفظية المحدودة من الظنون الخاصة، وعليه لابد من تنقيح المناط بالظن، وتنقيح المناط ظني، لأنّنا نظن أنّ الوجه في اعتبار خبر الواحد هو حصول الظن الفعلي، وهذا التنقيح الظني لا يحقق إلّا الظن بأنّ الشهرة أولى اعتباراً من خبر الواحد، ولا اعتبار بالظن بالأولوية؛ وإنّما يجب القطع بالأولوية، لأنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً، فالنتيجة: لا اعتبار بهذا المناط المظنون، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يساعده دليل وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذي تفيدته أقوى مما يفيدته الخبر، فيه ما لا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلّا الظن بأنّها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به مع أنّ دعوى القطع بأنّه ليس بمناط غير مجازفة).

الوجه الثاني: مرفوعة زرارة، حيث قال: قلت: جعلت فداك يأتي منكم الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» فإن مقتضى العموم في الموصول هو وجوب الأخذ بكل مشهور خبرا كان أو فتوى.

الوجه الثالث: مقبولة بن حنظلة حيث جاء فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فيتمسك بعموم التعليل، بضميمة أن المقصود بالمجمع عليه هو المشهور، لإطلاق المشهور عليه، ولازمه الأخذ بمطلق المشهور.

وأجاب المصنف على الاستدلال بالمرفوعة والمقبولة، بأن الظاهر كون المراد من الموصول في قوله: «خذ بما اشتهر» هو خصوص الرواية المشهورة، وليس مطلق المشهور. وبهذا يتضح الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، لأن المراد بالمجمع عليه فيها بأي معنى كان هو خصوص الرواية، وهذا ما ذكره بقوله: (وأضعف منه توهم دلالة المشهورة^(١) والمقبولة^(٢)) عليه لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية (: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به) هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى)

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: عدم الحجية للشهرة الفتوائية.

س: وضح استدراك المصنف على ما تقدم من توهم الإستدلال بفحوى أدلة حجية الخبر على اعتبار الشهرة الفتوائية.

(١) عوالي اللآلي ٤/ ١٣٣، الحديث ٢٢٩.

(٢) التهذيب: ٦٠/ ٣١٠، الحديث ٥٢.

ج: حاصل الاستدراك: بناء على أنّ مستند حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء - فلا تبعد دعوى حجية الشهرة وغيرها، وذلك لأنّ منشأ حجية الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرض العقلاء بحفظه، ومن الواضح أنّ مناط حفظ الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر؛ بل المناط موجود في كل ما يكون طريقاً إليه فيشمل الظن بجميع مراتبه، فكل ما يحرز الواقع - ولو ظناً - يكون حجة، فمرد هذا الوجه إلى القول بالملزمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء، وبين حجية الشهرة وغيرها مما يستوجب الوصول إلى الواقع مطلقاً، سواء كان خبراً أو شهرة أو غيرهما؛ وهذا ما ذكره بقوله: (نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجّيته بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد).

الفصل الخامس: المشهورين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة

س: ما هو خبر الواحد؟

ج: خبر الواحد: هو ما يقابل الخبر المتواتر، والواحد وصف للراوي أي: ما يكون راوي الخبر واحدا وليس وصفا للخبر، ولا يخفى أنّ البحث عن حجية خبر الواحد المسائل الأصولية المهمة؛ لأنّ أغلبية الأحكام والعبادات وشرائطها تثبت بأخبار الآحاد.

س: هل مسألة خبر الواحد مسألة أصولية عند المصنف أم لا؟

ج: نعم مسألة خبر الواحد من المسائل الأصولية، لأنّ مختار المصنف في المسألة الأصولية، هو عدم حصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة، لأنّ الملاك في المسألة الأصولية عنده صحة أن تكون نتيجة البحث واقعة في طريق الاستنباط؛ وإن لم يكن البحث فيها عن أحوال الأدلة الأربعة.

س: بناء على قول المشهور من أنّ موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، فعلى هذا الأساس يشكل في كون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية؛ لأنّ البحث عن حجّيته حينئذ: لم يكن عن أحوال الأدلة الأربعة؛ بل عن أحوال حاكي السنة وهو خبر الراوي، كقول زرارة مثلا، وليس بحثا عن أحوال نفس السنة وهو قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فما هو جواب صاحب الفصول على هذا الاشكال؟ وما هي مناقشة المصنف على جواب صاحب الفصول؟

ج: جواب صاحب الفصول: إنّ موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة الأربعة، فتدخل مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية؛ لأنّ الموضوع هو نفس خبر الواحد مثلاً، فيكون البحث عن حجّيته بحثاً عن عوارضه أي أنّ خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة، هل هو حجة أم لا؟

وأورد المصنف: على جواب صاحب الفصول بأنّه لو انحصر الموضوع في الأربعة خرج بحث الخبر عن المسائل الأصولية، وذلك لأنّ البحث في خبر الواحد ليس أحد الأربعة، لأنّ السنة نفس قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر حاكي لاحدها، وعليه لا يكون البحث في دليليته بحثاً عن السنة، وخروج خبر الواحد عن المسائل الأصولية في غاية البعد، فالحق عدم حصر المسائل الأصولية في ذوات الأدلة الأربعة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أنّ هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب أنّ الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة)

س: ما هو جواب الشيخ الأنصاري على إشكال المشهور؟ وما هي مناقشة المصنف له؟

ج: جواب الشيخ: هو أنّ البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن عوارض السنة؛ لأنّ معنى قولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا؟» هو «هل تثبت السنة به أم لا؟» ومن الواضح أنّ ثبوت السنة بخبر الواحد وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها، فيلزم أنّ يكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية، فلا يلزم خروج مسألة خبر الواحد من مسائل علم الأصول.

وأورد المصنف على جواب الشيخ الأنصاري بما يلي:

أولاً: إنّ الضابط في المسألة الأصولية هو: كون محمول المسألة من عوارض موضوع علم الأصول، ومن الواضح أنّ موضوع علم الأصول هو السنة الواقعية، أمّا البحث عن حجية خبر الواحد بمعنى: ثبوت السنة هو من عوارض السنة المشكوكة، وعليه فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، لكي يكون من مسأله.

وثانياً: إنّ الملاك الذي على أساسه تكون المسألة من مسائل العلم هو: كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع؛ لا أن يكون لازمه من العوارض، والمقام من قبيل اللازم، فإنّ المبحوث عنه هو حجية الخبر، ومن لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر نفس المبحوث عنه؛ بل لازمه، فلا يكون بحث حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى^(١) (أنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنة وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة) فإنّ التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح).

أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها

س: ما هي الأدلة التي استدلت بها المنكرون لحجية أخبار الآحاد؟

ج: استدلوا بالكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب: فقد استدلوا بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا

(١) انظر فرائد الأصول: ٦٧، في الخبر الواحد.

يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿ ونحوها من الآيات التي تدل على ذم اتباع الظن وعدم الاعتماد عليه.

وأما السنة: فقد استدلوا بطوائف من الأخبار التي تنفي اعتبار خبر الواحد بألستها المختلفة، من قبيل رد ما لم يعلم أنه من قول الأئمة عليهم السلام.

وردّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله إليهم عليهم السلام.

ومثل رد ما لم يكن موافقا للقرآن إليهم عليهم السلام.

ومثل ما دل على بطلان ما لم يصدقه كتاب الله.

أو ما دل على أن ما لم يوافق كتاب الله زخرف.

والنتيجة: أنّ هذه الروايات بألستها المتنوعة تنفي اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المتقدمة، من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، لأنّ الرد كناية عن عدم الحجية.

وأما الإجماع: فقد ادعاه السيد المرتضى رحمته الله في عدد من مواضع كلامه حيث قال: (على ما حكى عنه: إنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد - إلى أن قال - إنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى إنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنّها ليست بحجة؛ بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس، حيث يكون ترك العمل به معروفا من مذهب الإمامية؛ كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم^(١)) وهذا ما ذكره المصنف: (وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس^(٢) عدم حجية الخبر واستدل^(٣) لهم بالآيات الناهية^(٤) عن اتباع

(١) انظر جواب المسائل التبتانيات: رسائل المرتضى ١: ٤٤.

(٢) السرائر: ٥.

(٣) المعتمد ٢: ١٢٤.

(٤) الإسراء: ٣٦، النجم: ٢٨.

غير العلم والروايات^(١) الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليه السلام أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان^(٢) أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم^(٣) أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله^(٤) أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف^(٥) أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة^(٦) إلى غير ذلك^(٧).

س: ما هو جواب المصنف على استدلال المنكرين لحججة خبر الواحد؟

ج: أما جوابه عن الآيات الناهية، فقد ذكر عددا من الوجوه:

الوجه الأول: الظاهر من الآيات النافية لحججة خبر الواحد هو أن النهي مختص بالعمل بغير العلم بأصول الدين لا الأحكام الفرعية، وذلك بقريضة مورد تلك الآيات.

الوجه الثاني: المتيقن من إطلاقها اختصاصها بأصول الدين.

الوجه الثالث: العموم في الآيات الناهية لحججة خبر الواحد ظن مخصص بما دل على حججة خبر الواحد، فيخرج خبر الواحد في الفروع عن عمومها بالتخصيص، ولازمه عدم حججة خبر الواحد في أصول الدين فقط، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (والجواب، أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار).

(١) مستدرك الوسائل ٣: ١٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

(٣) مستدرك السوئال ٣: ١٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٤) المحاسن ١/ ٢٢١.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥: أحاديث باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

س: ما هو جواب المصنف على استدلال المنكرين لحجية خبر الواحد بالروايات؟

ج: أجاب المصنف بعدة وجوه:

الوجه الأول: أنّها أخبار آحاد، فيكون الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد من مصادرة على المطلوب، أي جعل المدعى دليلاً.

الوجه الثاني: الاستدلال بالروايات على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم للمحال؛ لأنّ الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم عدم حجية نفسها، وعليه فيلزم من وجودها عدمها، ومن الواضح أنّ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث: إنّ بعض هذه الروايات ما لا يقبل التخصيص - كقول المعصوم عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» أو «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» أو «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل» أو «ما جاءكم عني يخالف كتاب الله فلم أقله» - فيحمل على ما يكون مخالفاً لنص الكتاب، والبعض الآخر يقبل التخصيص فيحمل على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب، «مثل: قوله عليه السلام: «و ما لم تعلموه فردوه إلينا» أو «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به؛ وإلا فقفوا عنده حتى يتبين لكم» أو «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة».

س: أورد على المصنف بأنّ الاستدلال بالأخبار المذكورة ليس من الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد؛ وإنّما من الاستدلال بالأخبار المتواترة؛ لأنّ الاخبار الدالة على عدم حجية أخبار الآحاد متواترة إجمالاً، لحصول العلم بصدور بعضها من المعصوم عليه السلام فما هو جواب المصنف على ذلك؟

ج: إنّ كون الاخبار التي استدلل بها على عدم حجية أخبار الآحاد متواترة إجمالاً لا ينفع ولا يفي بما هو مراد المنكرين من السلب الكلي أي: «لا شيء من خبر الواحد

بحجة»؛ بل غاية ما يثبت بها هو السلب الجزئي أي: «بعض خبر الواحد ليس بحجة»، وذلك لأن مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها: هو الأخذ بالمتيقن منها، وهو أخصها مضمونا، وهو المخالف للكتاب والسنة معا. وهذا لا يضر بمدعى المثبتين الذي هو اعتبار خبر الواحد في الجملة، أي: بنحو الإيجاب الجزئي، فيمكن القول بحجية ما عدا المخالف للكتاب والسنة.

ثم استدرك المصنف: بالقول بأنه لا مخلص ولا محيص عن عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة عند المعارضة، وذلك لأنه لا بد للقائل بحجية خبر الواحد من الالتزام أيضا بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في صورة التعارض؛ لما سيأتي في باب التعادل والترجيح من التسالم على تقديم الخبر الموافق للكتاب وطرح المخالف له، وعلى هذا الأساس فإن طرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه، سواء قلنا بحجية خبر الواحد في الجملة أم لم نقل، وقد اتضح وجه الإضراب عن قوله: «والالتزام به ليس بضائر» وأن وجهه هو تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فإنه مما لا محيص عنه هناك.

فالمتحصل من الجميع: إن الالتزام بالتواتر الإجمالي في الأخبار المشار إليها، الدالة على عدم حجية خبر الواحد غير قادح بحجتيه في الجملة. قال المصنف: (لا يقال إنها وإن لم تكن متواترة لفظا ولا معنى إلا أنها متواترة إجمالا للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة).

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد في إثبات السلب كليا كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة).

س: ما هو جواب المصنف على الاستدلال بالإجماع على عدم حجية أخبار الآحاد؟

ج: أجاب على دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد بوجوه:
الوجه الأول: إنّ الإجماع المدعى إمّا محصل وإمّا منقول. والإجماع المحصل غير متحقق، لوجهين:

الأول: امتناع تحصيل الإجماع مع مخالفة جمع من الأعلام.
الثاني: لو سلمنا بتحقيق الإجماع، إلّا أنّه لا يمكن الاستناد إليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى ما تقدم من الوجوه التي استدلت بها على عدم حجية خبر الواحد؛ لصيرورة الإجماع حينئذ مدركيا ولو بنحو الاحتمال، والإجماع المدركي ليس بحجة.
وأما الإجماع المنقول: فهو غير صالح للاستدلال به، لعدم حجتيه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا عن الإجماع فبأنّ المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصا في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل).

الوجه الثاني: إنّ الإجماع الذي ادعاه السيد وغيره معارض بالإجماع المنقول من الشيخ وجماعة على حجية خبر الواحد، فلو سلمنا بحجية الإجماع المنقول في نفسه لم يكن حجة في المقام بسبب معارضته، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه، وقد استدلت للمشهور بالأدلة الأربعة) كما سيأتي في الفصل اللاحق.

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١ - بحث خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية.

٢ - خبر الواحد حجة بنحو الموجبة الجزئية.

الفصل السادس: في الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد

س: كيف استدلت بآية النبأ على حجية خبر الواحد؟

ج: يمكن الاستدلال بالآية المباركة بعدة وجوه، أظهرها: الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب: أن الموضوع هو النبأ المفروض وجوده بنحو القضية الحقيقية، والشرط مجيء الفاسق بالنبأ، والجزاء وجوب التبين، وعلى هذا لا يكون الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع؛ لعدم انتفاء الموضوع عند انتفاء الشرط. فيندفع ما قيل: من أن الشرط في هذه القضية الشرطية مسوق لبيان تحقق الموضوع.

وهذا بخلاف ما إذا كان الموضوع هو نبأ الفاسق - بناء على المشهور - فحينئذ لا مفهوم للشرط، لأنه مسوقا لبيان تحقق الموضوع. وهذا ما ذكره بقوله: (فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه^(٢) أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفائه عند انتفائه).

س: ما هو الإشكال الذي يقول بأن الآية لا تدل على حجية خبر الواحد، لأن النبأ الذي جاء به الفاسق جزء الموضوع ومحققا له؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إن الآية لا تدل على حجية خبر الواحد، لأن النبأ الذي جاء به الفاسق جزء الموضوع ومحققا له، وحينئذ لا يثبت له مفهوم، أو يكون مفهوم الشرط بنحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع، لأنه بعد أن كان الشرط مسوقا لبيان الموضوع،

(١) الحجرات: ٦.

(٢) انظر حاشية الفرائد: ٦٠.

فلا تكون للآية دلالة على المفهوم؛ لأنّ المفهوم هو نفي المحمول - أي الحكم - عن الموضوع في القضية إذا لم يتحقق الشرط، كنفي وجوب الإكرام عن زيد عند عدم تحقق الشرط - وهو المجيء - في الجملة: «إن جاء زيد وجب إكرامه» الذي يرجع الى قولنا: «زيد واجب الإكرام إن جاء»، فإنّ مفهومه «زيد غير واجب الإكرام إن لم يجيء»؟
وبهذا يتضح: أنّ الآية المباركة ليس فيها دلالة على المفهوم؛ لأنّ الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق وهو منتف - لا طبيعة النبأ لكي يكون باقيا، لتتم دلالة القضية الشرطية على المفهوم.

وأجاب المصنف: إنّ الشرط في الآية مرتبط بالجائي بالنبأ، بمعنى مرتبط بطبيعة النبأ، ومن الواضح أنّ طبيعة النبأ باقية بعد انتفاء الشرط، وهو مجيء الفاسق؛ وهذا ما ذكره بقوله: (و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أنّ الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع، فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم).

س: ما هو استدراك المصنف على الجواب السابق؟

حاصل الاستدراك: أنّ الشرط إن كان مرتبط بمجيء الفاسق بالنبأ، كما يظهر من الآية، فيكون المراد بالنبأ خصوص نبأ الفاسق، فيلزم كون الشرط محققا للموضوع، لأنّ نبأ الفاسق لا يتحقق إلّا بمجيء الفاسق به، وحينئذ يرد عليه إشكال كون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وأنّ مفهوم الشرط بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وعليه فلا يصح للاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر العادل؛ لأنّه نظير: «إن رزقت ولدا فاختنه» وهذا ما أشار إليه بقوله: (نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع).

س: كيف أثبت المصنف حجية خبر العادل حتى لو كان الشرط في الآية مسوقا لتحقيق الموضوع؟

ج: إنَّ كون الشرط في القضية المسوقة لتحقيق الموضوع نستفيد منه التعليق والانحصار، وإنَّ الموضوع المنحصر بوجوب التبين هو نبأ الفاسق، فيتفني التبين عند انتفاء الشرط، وعند وجود موضوع غيره وهو خبر أو نبأ العادل، لأنَّ القضية الشرطية في قوله تعالى: (أَنْ جَاءَكُمْ) ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، وهذا يعني أنَّه لا مجال لوجوب التبين إذا انتفى هذا الموضوع، ووجود موضوع غيره وهو نبأ العادل. وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنَّه يمكن أن يقال: إنَّ القضية ولو كانت مسوقة لذلك إلَّا أنَّها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق ف يقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبر).

س: ما هو الاشكال الثاني على الاستدلال بالآية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: على تقدير ثبوت المفهوم في الآية وكونه دالاً على حجية خبر الواحد غير المفيد للعلم؛ لكنَّه معارض بعموم التعليل في ذيل الآية وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، لأنَّ مقتضى عموم التعليل هو عدم الحجية للخبر الذي لا يحفظ من الوقوع في الندم عند العمل به؛ حتى لو كان المخبر عادلاً؛ لأنَّ معنى الجهالة هي عدم العلم بالواقع وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق، ومن الواضح لا بد من تقديم عموم التعليل على المفهوم؛ لكونه أقوى منه لأنَّه منطوق، والمنطوق أقوى من المفهوم. وهذا ما ذكره بقوله: (و لكنه يشكل^(١) بأنَّه ليس لها هاهنا مفهوم ولو سلَّم أنَّ أمثالها ظاهرة في المفهوم لأنَّ التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم)

وأجاب المصنف: بأنَّ الإشكال المذكور يبتني على كون الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع المشترك بين خبر العادل والفاسق، ولكن إذا كان معنى الجهالة هي السفاهة،

(١) انظر فرائد الأصول: ٧٢، وعدة الأصول ١/ ٤٤.

وفعل ما لا ينبغي أن يصدر عن العاقل، فحينئذ لا يرد الإشكال؛ لعدم السفاهة في العمل بخبر العادل، وعليه لا يجب التبين في خبر العاد، فيكون حجة من دون التبين، ولا يجوز العمل بخبر الفاسق من دون التبين لأنّه عن سفاهة، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ولا يخفى أنّ الإشكال إنّما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة).

س: ما هو الاشكال الثالث على الاستدلال بآية النبأ على حجة خبر العادل؟
ج: توضيح الاشكال: يتوقف على مقدمة وهي: أنّ موضوع الحجة مركب من أمور ثلاثة:

١ - الخبر.

٢ - عدالة المخبر.

٣ - الأثر: أي يكون للمخبر به أثراً شرعياً كالوجوب والحرمة أو ذا أثر شرعي، من قبيل الموت المؤثر في وجوب صلاة الميت، فالخبر بلا واسطة كأخبار الصدوق عليه السلام عن الإمام عليه السلام بوجوب صلاة الجمعة لا اشكال في شمول دليل الحجة لتحقيق موضوعه بأجزائه الثلاثة، لأنّ لاحتراز خبر الصدوق وعدالته بحسب الفرض والمخبر به وهو وجوب الجمعة أثر شرعي.

وأما في الخبر مع الوساطة كأخبار الشيخ المفيد عليه السلام عن الشيخ الصدوق، فيشكل وجوب التصديق بها، للإشكال في شمول حجة خبر العادل لها، وذلك لأنّ خبر المفيد وعدالته وإن كانا محرزين، لكن المخبر به وهو أخبار الصدوق ليس أمراً شرعياً ولا له أثر شرعي غير وجوب التصديق وهو نفس الحكم المستفاد من دليل الحجة، ولا معنى لوجوب تصديق المفيد بلحاظ نفس وجوب التصديق، فإنّ وجوب التصديق بما أنّه حكم يتأخر وبما أنّه موضوع يتقدم.

وكذلك يرد اشكال شمول دليل الحجية على الخبر بلا واسطة ايضاً، إذا كان المخبر به عدالة المخبر لذات السبب الذي ذكر في الخبر مع الواسطة، من قبيل لو أخبر الرجالي بأن المحدث الفلاني عادل، فيشكل شمول دليل حجية خبر العادل لهذا الخبر، لأنّ خبره وعدالته وإن كانا محرزين، إلّا أنّ المخبر به وهو عدالة المحدث لا يوجد له أثر، غير وجوب تصديقه المستفاد من دليل حجية خبر العادل، ولا معنى لوجوب تصديق الرجالي بملاحظة نفس وجوب التصديق، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم إنّ لو سلّم تامة دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلّا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر، لأنّه وإن كان أثراً شرعياً لهما إلّا أنّه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض).

س: ما هو استدراك المصنف على ما تقدم؟

ج: حاصل الاستدراك: إذا أنشأ وجوب التصديق أولاً لإخبار الصفار ثم أنشأ هذا الحكم ثانياً لإخبار المفيد الحاكي لإخبار الصفار فلا بأس أن يكون الحكم بوجوب تصديق المفيد وترتيب الأثر على كلامه بلحاظ وجوب التصديق المترتب على خبر الصفار، إذ المترتب على خبر الصفار حينئذ مجعول بجعل آخر لا بجعل واحد كي يلزم منه كون الحكم بلحاظ نفسه ويلزم اتحاد الحكم والموضوع، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً حيث إنّ صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد فتدبر).

س: ما هي أجوبة المصنف على الإشكال المتقدم؟

ج: الجواب الأول على إشكال لزوم اتحاد الحكم والموضوع: وحاصله إنَّ الاشكال في حجية الخبر مع الوساطة من حيث أثر المخبر به، كما تقدم إنَّما يرد لو كان الملحوظ في حجيته هو أثر المخبر به بخصوصه كوجوب تصديق الصدوق، والحال ليس كذلك، بل الملحوظ طبيعة الأثر، أي الطبيعة بما أنَّها سارية إلى الافراد، لأنَّ الحكم الشرعي كالوجوب يتعلق بالطبيعة بما أنَّها في ضمن الأفراد، فيرتفع إتحاد الحكم والموضوع، لأنَّ الحكم وجوب تصديق خبر العادل والموضوع طبيعة الأثر المترتب على المخبر به وهي سارية إلى كل أثر ومن آثاره وجوب التصديق إذا كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ويمكن ذب الإشكال بأنَّه إنَّما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده وإلَّا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سارية حكم الطبيعة إلى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع).

الجواب الثاني: إنَّ مناط شمول دليل حجية خبر اواحد، هو كون الخبر ذا أثر شرعي، بلا فرق بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غايته: أنَّ دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأول - وهو وجوب التصديق - لفظاً؛ للزوم محذور اتحاد الحكم والموضوع، ولكن يشمل بوساطة المناط، ومن المناط يستكشف أنَّ الانشاء متعدد، ومن الواضح: أنَّ المناط في شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعي، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مضافاً إلى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور).

الجواب الثالث: القول بعدم الفصل بين وجوب التصديق الثابت بدليل الحجية وبين غيره من الآثار في وجوب ترتيبيه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعي على خبره؛ وإن كان ذلك الأثر وجوب تصديق خبر العادل، وهذا ما ذكره المصنف

بقوله: (وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم في الآية به، فافهم).

س: ما هو الإشكال الرابع على الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر العادل؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الاشكال: لزوم إيجاد الموضوع بالحكم لأنّ خبر المفيد عن الصدوق موجود بالوجدان فيشملة وجوب تصديق الخبر، إلّا أنّ خبر الصدوق عن الامام (عليه السلام) ليس موجودا بالوجدان وإيجاده بوجوب تصديق خبر المفيد معناه أنّ الحكم أي وجوب التصديق يوجد موضوعه أي خبر الصدوق ويترتب عليه، والحال أنّ الموضوع لا بد أن يتحقق قبل الحكم، فالموضوع يتوقف على الحكم والحكم موقوف على الموضوع، حيث قال: (ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنّه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً)

وأجاب المصنف بما حاصله: أنّ ما تقدم من الوجوه الثلاثة في الجواب عن الإشكال المتقدم يجري بعينه هنا؛ لأنّ منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعاً لوجوب التصديق، وليس ما إذا كان الملحوظ طبيعة الأثر، فإذا لوحظت طبيعة الأثر موضوعاً لم يرد الإشكال؛ لأنّ طبيعة الأثر لا تكون ناشئة من نفس الحكم بوجوب التصديق، حتى يلزم محذور اتحاد الحكم والموضوع.

مضافاً إلى أنّنا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبة على ما أخبر به العادل، وبين هذا الأثر أي: وجوب التصديق. هذا مضافاً إلى عدم القول بالفصل في ترتيب الآثار بين أثر وآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لأنّه إذا كان خبر العدل ذا أثر

شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناطا وإن لم يشمل لفظا أو لعدم القول بالفصل)

س: ما هو رأي المصنف في الاستدلال بآية النبأ على حجة خبر العادل؟
ج: عدم صحة الاستدلال بمفهوم آية النبأ على حجة خبر الواحد لورود الإشكال عليه، وما ذكره المصنف من وجوه الجواب لا يتجاوز عن الفرض والتقدير.
تقريب الاستدلال بآية النفر على حجة خبر الواحد

س: كيف استدل بآية النفر على حجة خبر الواحد؟
ج: الإستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على أمور:
الأول: أن يكون المراد من النفر: هو النفر لأجل طلب العلم، وتعلّم الأحكام الشرعية؛ وليس النفر إلى الجهاد.

الثاني: أن يكون المراد من الإنذار: هو إنذار كل واحد من النافرين لقومه؛ وليس إنذار مجموع القوم لكي يقال: إن إخبار المجموع للمجموع يفيد العلم، فيخرج عن محل البحث.

الثالث: أن يكون المراد من الحذر هو الحذر العملي، وليس مجرد الخوف النفسي، أي يجب التحذر والعمل على كل فرد بعد إنذار كل منذر، سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا، فحيثئذ يثبت حجة قول المنذر.

الرابع: أن يكون الحذر بالمعنى المتقدم واجبا عند إنذار المنذر، ومن المعلوم أن تحقق هذه الأمور غير الأمر الأخير واضح.

أما الأمر الأول - النفر لأجل طلب العلم - هو ما صرح به بعض المفسرين، من أن المراد بالنفر: هو النفر إلى طلب تعلّم الأحكام الشرعية.

وأما الأمر الثاني - إنذار كل واحد من النافرين لقومه - فهو واضح لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في تقسيم الأفراد على الأفراد، فلو جاء أمر لألف رجل مسلم بقتل ألف رجل كافر: فهذا يعني أن كل رجل مسلم يقتل كافراً، فيكون المراد من قوله تعالى: (لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) هو أن ينذر كل واحد من النافرين لقومه؛ لأنّ النافرين للتفقه بعد تعلّم الأحكام عادة لا يجتمعون في محل واحد لكي يرشدوا الناس مجتمعين؛ بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يرتبط به من البلد والوطن، ثم يرشد الناس من حوله.

وأما الأمر الثالث - المراد من الحذر هو الحذر العملي - وذلك لأنّ ظاهر الحذر: هو أخذ ما يؤمن من الهلكة والعقوبة، وهو العمل وليس مجرد الخوف النفساني، وعليه فالمراد من الحذر هو العمل.

وإنّما الكلام في الأمر الرابع، وهو إثبات وجوب الحذر.

وإثبات وجوب الحذر يمكن بأحد وجوه:

الوجه الأول: بواسطة كلمة «لعل»، حيث أنّ كلمة «لعل» فيها قولان:

الأول: - وهو المعنى المشهور - بأنّها حقيقة في إنشاء الترجي الحقيقي، بمعنى إظهار الرغبة في الشيء مع عدم القدرة عليه فعلاً والجهل بمستقبله، ومن الواضح أنّ هذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

الثاني: - وهو للمصنف - أنّ لعل حقيقة في الترجي الإيقاعي الإنشائي، نعم الاختلاف في مرحلة الداعي بمعنى: أنّ الداعي قد يكون هو الترجي الحقيقي، وقد يكون هو محبوبية العمل.

وعليه إذا وقعت كلمة «لعل» في كلام الباري تعالى: فلا بد من أن يكون الداعي هو المحبوبة، لاستحالة أن يكون الداعي هو الترجي الحقيقي.

إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: إنّ كلمة «لعل» الواردة في ذيل الآية في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ يستحيل أن يراد بها الترجي الحقيقي على كلا القولين؛ لما تقدم من: استحالته على الله تعالى، فلا بد أن يراد بها الدلالة على محبوبة العمل، فكلمة «لعل» حينئذ: تكون مستعملة بداعي محبوبة التحذر.

وإذا ثبتت محبوبة التحذر فحينئذ يثبت وجوبه شرعا وعقلا.
أما وجوب التحذر شرعا، فلإجماع المركب، لأنّ كل من قال بمحبوبيته، قال بوجوبه؛ لأنّ الأعلام بين من يجوز العمل بخبر الواضح ويلتزم بوجوبه، وبين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا، فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركب وقول بالفصل.

وأما وجوب التحذر عقلا، فلاّنه مقتضى حسن الحذر ورجحانه؛ لأنّه إمّا أن يكون هناك مقتضى للعقاب أو لا، فإن وجد مقتضى للعقاب فحينئذ وجب الحذر، وإلا لم يحسن الحذر أصلا؛ بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى أصلا، فالنتيجة: وجوب الحذر بمعنى العمل بقول المنذر، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(١)، وربما يستدل بها من وجوه. أحدها أنّ كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي إلا أنّ الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبة التحذر عند الإنذار وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه).

س: ما هو الوجه الثاني للاستدلال بأية النفر على حجية خبر الواحد؟

ج: الوجه الثاني: لزوم لغوية وجوب الإنذار لو لم يثبت وجوب الحذر، لأنَّ حروف التحضيض - وهي لو لا، لو ما، هَلَّا - إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والترغيب والحث عليه، وإذا دخلت على الماضي - كما في الآية - أفادت التوبيخ والذم على تركه، ومن الواضح إنَّه لا يحسن التوبيخ والذم على ترك شيء إلا إذا كان واجبا، وعليه لا بد أن يكون النفر واجبا لتوجه الذم على تركه، فإذا وجب النفر وجب الإنذار؛ لأنَّه غاية للنفر الواجب.

وإذا وجب الإنذار، وجب التحذر والقبول من المنذر؛ وإلَّا لكان وجوب الإنذار لغوا، إذن يجب الحذر، وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيها أنَّه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لو لا التحضيضية وجب التحذر وإلَّا لغا وجوبه)

س: ما هو الوجه الثالث للاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد؟
ج: إنَّ الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب، ووجوب الحذر، لأنَّه غاية الغاية الواجبة، قال المصنف: (ثالثها أنَّه جعل غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجب).

س: ما هو الاشكال الذي أورد على الوجه الأول؟
ج: حاصل الإشكال: لا ملازمة بين حسن الحذر ووجوبه عقلا وشرعا؛ لأنَّ الملازمة عقلا إذا كان الحذر عن العقوبة عند قيام الحجة على التكليف، فيكون التكليف منجزا لتكون العقوبة على مخالفته، والمفروض: أنَّ الحجة لم تقم على التكليف، وعليه فلا ملازمة عقلا بين حسن الحذر وبين وجوبه؛ لإمكان أن يكون حسن الحذر احتياطا، من دون أن يكون واجبا.

وأما عدم الفصل بين حسن الحذر ووجوبه شرعا: فهو غير ثابت لعدم قيام حجة على التكليف، لأنَّ الثابت في المقام: هو عدم القول بالفصل؛ وليس عدم الفصل في الواقع، فلعله يوجد فصل في الواقع لم يقل به أحد، وعليه يكون الحذر حسنا من غير أن يكون واجبا. قال المصنف: (ويشكل الوجه الأول بأنَّ التحذر لرجاء إدراك الواقع

وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل).

س: ما هو الإشكال الذي أورد على الوجه الثاني والثالث؟

ج: أمّا الإشكال على الوجه الثاني: فهو عدم انحصار فائدة الإنذار بوجوب التحذر تعبدًا، ولو لم يحصل العلم؛ بل يمكن أن تكون فائدة الإنذار وجوب التحذر عند حصول العلم بالمنذر به.

وأما الإشكال على الوجه الثالث: فلعدم إطلاق يقتضي وجوب التحذر مطلقًا، سواء حصل العلم أم لا؛ لعدم كون المتكلم في مقام بيان أنّ الغاية هي الحذر، كي يتمسك بإطلاق الكلام من هذه الجهة؛ بل المتكلم في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في إثبات الإطلاق في الغاية؛ وذلك لإحتمال أن تكون الغاية هو الحذر عند حصول العلم، وهذا ما ذكره بقوله: (والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تعبدًا لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطًا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطًا به، فإنّ النفر إنّما يكون لأجل التفقه، وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ كي يندروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا إذا أُنذروا بها وقضيته إنّما هو وجوب الحذر عند إحراز أنّ الإنذار بها كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال على أصل الاستدلال بالآية على الاستدلال بحجبة خبر

الواحد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال هو: ليس شأن الراوي بما هو راو الإنذار، بل مجرد نقل الألفاظ الصادرة عن المعصوم عليه السلام سواء كان الراوي من أهل العلم والفتوى أو عاميًا لا يدري

معاني الألفاظ، وليس شأن المجتهد المستفيد من الأخبار الحذر بإنذاره؛ لأنّه يتبع نظره في فهم مرادات الخبر، ومن المعلوم أنّ شأن الراوي بما هو راوٍ نقل ما سمع من المعارف والأحكام، ومدلول الحكم فينقله الراوي لا يشتمل على تهديد وتخويف، بل مدلوله الطلب إمّا لفعل الشيء أو تركه، وإنّما يصير المنذر مخوفاً ومهدداً بإنذاره حيث يعمل رأيه، فيقول - مثلاً - هذا الحكم واجب وذاك حرام، وترك الوجوب والتحريم يستلزم غضب الله وعقابه، فالآية أجنبية عن محلّ الكلام، وهذا ما ذكره المصنف: (ثم إنّهُ أشكل أيضاً بأنّ الآية لو سلّم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنّهُ ليس شأن الراوي إلّا الإخبار بما تحمله لا التخويف والإنذار، وإنّما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد).

وأجاب المصنف: بأنّ حال الرواة في الصدر الأوّل حال نقلة الفتاوى اليوم كانوا يفهمون المراد من الأخبار فكانوا قادرين على الإنذار، فيصدق على نقلهم الإنذار بلحاظ قدرتهم على الإنذار، فيشمل الآية على نقلهم وتتعدّى إلى نقل الجاهل بالمعاني ونقل خبر غير تكليفي بعدم القول بالفصل.

وأورد عليه بأنّ الإشكال ليس هو عدم صدق الإنذار على الخبر وانحصاره في الوعظ والإرشاد حتّى يدفع بصدقه على أخبار أمثال زرارة فيتعدّى إلى أخبار العامي بعدم القول بالفصل، بل الإشكال هو أنّ الخبر بما هو نقل الألفاظ والأصوات، كما هو محلّ البحث ليس إنذاراً، وإن كان الناقل مثل زرارة، فلا معنى للتعدّي وعدم القول بالفصل، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا يذهب عليك أنّه ليس حال الرواة في الصدر الأوّل في نقل ما تحمّلوا من النبي صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلّا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام).

ولا شبهة في أنّه يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي، إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم تمامية دلالة الآية على حجية خبر الواحد، كما يظهر من وجوه الإشكال.

آية الكتمان

س: كيف استدلت بآية الكتمان على حجية خبر الواحد؟

ج: يتوقف الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد على بيان أمور:

الأول: إنّ حرمة كتمان الحق لا تختص بعلماء اليهود؛ وإن كان مورد نزول الآية ذمهم لأجل أنّهم يكتُمون ما في التوراة من دلائل نبوة نبينا محمد ﷺ.

الثاني: المراد من الهدى والبيّنات شاملة للأصول والفروع، وعليه فإنّ الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام من الهدى والبيّنات أحد مصاديق الحق الذي يجب إظهاره.

الثالث: إنّ وجوب الإظهار وحرمة الكتمان يلازم عقلا لوجوب القبول؛ لكي لا يكون الإظهار لغوا.

وبعد اتضح هذه الأمور، فتقريب الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد: حرمة كتمان الروايات من قبل الرواة، فيجب عليهم إظهارها من خلال نقلهم إلى غيرهم، ويجب على الغير قبولها والعمل بها مطلقا؛ لكي لا يلزم أن يكون الإظهار بالنقل لغوا. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ومنها آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا﴾^(١) الآية، وتقريب الاستدلال بها: أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا للزوم لغويته بدونه).

س: بيّن الإيرادين اللذين أوردتهما الشيخ الانصاري على الإستدلال بالآية المباركة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإيراد الاول: السكوت والإهمال في الآية، أي أنّ الآية لا إطلاق لها يقتضي وجوب الحذر مطلقاً حتى في حالة عدم حصول العلم من قول المنذر.

الإيراد الثاني: وجوب الحذر فيها مشروط في حالة حصول العلم من قول المنذر. وأجاب المصنف على هذين الإيرادين: لو سلّمنا الملازمة - التي ادعت من قبل المستدل - بين حرمة الكتمان ووجوب القبول، فلا يبقى مجال لإيرادي الشيخ الأنصاري من عدم إطلاق الآية أو اشتراط وجوب القبول فيها بما في حالة حصول العلم من قول المظهر، فإنّ الملازمة مما تنافيهما كما لا يخفى.

ثم استدرك المصنف بالقول: نعم إذا منعت الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول كما منعناها في آية النفر، لعدم انحصار فائدة الإظهار بإيجاب القبول تعبدًا، فممكن الممكن أن يكون وجوب الإظهار لأجل أنّ أكثر المظهرون، فيحصل العلم من قولهم، فيعمل بالعلم وليس بقبول قولهم تعبدًا، وعليه لا شبهة في أنّ للإيرادين المذكورين مجال واسع، وحينئذ لا بد أولاً منع الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول، ثم الإيراد بعدم إطلاق الآية لوجوب القبول، وإنّما يختص وجوب القبول فيما إذا حصل العلم من قول المظهر، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (و لا يخفى أنّه لو سلّمت هذه الملازمة لا مجال^(١) للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فإنّها تنافيهما كما لا يخفى، لكنها ممنوعة فإنّ اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة).

(١) انظر فرائد الأصول: ٨١.

خلاصة رأي المصنف في الاستدلال بأية الكتمان

عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد؛ لما تقدم من الإشكال على الاستدلال بها على الحجية.

آية السؤال من اهل الذكر

س: يتن كيفية الاستدلال بآية السؤال من اهل الذكر على حجية خبر الواحد.
ج: تقريب الاستدلال: يتني الاستدلال على كون المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم، فيشمل الرواة، وعلى كون مورد السؤال أعم من الأصول والفروع، وعليه يكون تقريب الاستدلال: إنَّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول عند الجواب؛ وإلاَّ يكون السؤال لغوا، وبضميمة علمنا بعدم مدخلية خصوصية السؤال في وجوب القبول؛ وإنَّما الموضوع هو نفس الجواب بما هو جواب، وحينئذ يثبت وجوب قبول الخبر حتى لو كان ابتدائيا من دون سبقه بالسؤال.

س: ما هو الإشكال الذي يتوجه على الإستدلال المتقدم؟
ج: حاصل الإشكال: إنَّ الظاهر من الآية هو لزوم السؤال لأجل تحصيل العلم؛ وليس لزوم السؤال لأجل القبول تعبدا، فأنَّ قوله (إن كنتم لا تعلمون) قرينة على أنَّ التقدير (فاسألوا لكي تعلموا) وليس (فاسألوا وتعبّدوا بالجواب)، لأنَّه ظاهر في أنَّ السؤال طريقا إلى تحصيل العلم. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان. وفيه أنَّ الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

س: ما هو الإشكال الذي أورده الشيخ الانصاري على الاستدلال المتقدم؟
وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الاشكال: إنَّ موضوع سؤال اهل الذكر وهم اهل العلم، وبناء على مناسبة الحكم والموضوع يدل على أنَّ وجوب القبول، لأجل أنَّهم اهل علم ولعرفتهم

وعلمهم، وعليه فلا تدل الآية على حجية خبر الراوي الذي لا ينقل غير الرواية الصادرة عن المعصوم عليه السلام من دون أن يكون له معرفة بكلام الإمام عليه السلام فالآية تدل على حجية الفتوى، ووجوب التقليد؛ ولم تدل على وجوب العمل بالخبر وحجيته بما هو خبر للعارف بألفاظ الإمام عليه السلام لأنه لا يصدق عليه أهل العلم؛ فإن أهل العلم يطلق على من علم بالقوة الناطقة، ولم يصدق على من علم بالقوة السامعة والبالغة وعليه فالمناسب أن تكون الآية من أدلة حجية الفتوى لا الرواية، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وقد أورد^(١) عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية).

وأجاب المصنف: بأن أهل العلم يصدق على الكثير من رواة الصدر الأول، كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما، فإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول رواية غيرهم؛ لعدم الفصل، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وفيه أن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلها ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر وإنما يروي ما سمعه أو رآه فافهم).

(١) انظر فرائد الأصول: ٨٢.

س: ما هو رأي المصنف في دلالة الآية على حجية خبر الواحد؟

ج: عدم تمامية الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، ولعل ذلك، لأنّ ظاهرها بحسب السياق والمورد هو: أنّ المراد من أهل الذكر علماء اليهود، فهي أجنبية عن حجية الخبر هذا أولاً، وثانياً أنّ ظاهر بعض النصوص أنّ المراد من أهل الذكر أهل البيت عليهم السلام.

آية الأذن

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)

س: يتّين تقريب الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد؟

ج: الإستدلال يبتني على أن يكون المراد بإيمان النبي ﷺ للمؤمنين هو: التصديق الحقيقي، وأنّ وجوب تصديقهم ملازماً لحجية قولهم، وأنّ مدحه تعالى للنبي ﷺ بتصديقه للمؤمنين تصديقاً حقيقياً، وبعد ذلك تسرية هذا الحكم من النبي ﷺ إلى غيره لدلالة الآية على حسن التصديق مطلقاً، بلا فرق بين النبي ﷺ وغيره، وحينئذ تدل الآية على حجية خبر كل مؤمن؛ حتى لو لم يفد العلم. قال المصنف: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنّه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى).

س: ما هي الإشكالات على الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد؟

ج: أورد على الإستدلال بالآية، بوجهين:

الوجه الأول: أنّ المراد بالأذن: ليس استماع الكلام فقط؛ وإنّما المراد به: سرعة الاعتقاد بالخبر، بمعنى أنّ النبي ﷺ كان سريع الاعتقاد، ويحصل له العلم من إخبار المؤمنين، فيصدقهم لأجل العلم بصدقهم، ومن الواضح أنّ العلم حجة، وعليه فالآية أجنبية عن حجية خبر الواحد؛ لأنّ البحث في المقام هو: اعتبار قول المؤمن تعبدًا؛ وليس لأجل حصول العلم بقوله، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وفيه أولاً: أنّه إنّما مدحه بأنّه أذن هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدًا)

الوجه الثاني: المراد بتصديقه للمؤمنين هو التصديق الصوري الظاهري، أي يصدقهم فيما ينفعهم ولا يضر غيرهم، وليس معنى تصديقهم: ترتيب جميع آثار الخبر، كما هو المراد في حجية الخبر.

ويشهد لذلك: أنه صدق النمام لأنه لم ينم عليه، على الرغم أن الله تعالى أخبره بأنه نائم عليه، فمعنى تصديقه هو عدم ترتيب آثار النيمة الشخصية، قال المصنف: (وثانياً أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمه وتصديقه لله تعالى بأنه نمه).

س: ما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: «فصدقه وكذبهم»؟

ج: ملخص ما ورد في الخبر: قال الإمام عليه السلام: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله فصدقه» بمعنى رتب على قوله: ما يوجب نفعه ولا يضرهم «وكذبهم» فيما يضره، فليس المراد من تكذيب القسامة التكذيب الحقيقي، وكذا ليس المراد من تصديق الأخ التصديق الحقيقي.

وهكذا الكلام في قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام قال: «يا بني إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم» فليس المراد بتصديقهم: أن يرتب آثار شرب الخمر على الرجل؛ وإنما المراد عدم ائتمانه، وليس المطلوب ترتيب الأثر الضار؛ بل ترتيب الأثر الذي ينفعه ولا يضر غيره، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: فصدقه وكذبهم) حيث (قال علي ما في الخبر^(١)): يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه

بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين، وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل^(١) فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف^{عليه السلام}:

عدم تمامية الاستدلال بآية الأذن على حجية خبر الواحد؛ لما تقدم من: الإشكال على الاستدلال، من دون جواب عنه أصلا.

تتمة فصول (المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا)

يأتي في الجزء الثالث

(١) الكافي: ٢٩٩/٥، باب حفظ المال وكراهة الاضاعة من كتاب المعيشة، الحديث ١.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، منشورات الرضي، بيدار، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ هـ.ش.
٢. الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب (قرن ٦ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، انتشارات أسوة.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم أبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ).
٤. الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، قم - إيران.
٥. الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني. نشر دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.
٦. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة.

٧. الأُمالي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، منشورات الأعلمي، بيروت - لبنان.

٨. الأُمالي، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الحسين أستاذ ولي - علي أكبر الغفّاري، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٩. إيضاح الفوائد، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: عدّة من العلماء، المطبعة العلمية، قم - إيران، ١٣٨٧ هـ.

١٠. بدائع الأفكار، حبيب الله الرشتي، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث.

١١. تجريد الاعتقاد (بشرح كشف المراد)، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الجهرودي القمّي (ت ٦٧٢ هـ)، تحقيق: عبد الله نوراني، منشورات مكتبة المصطفوي، قم - إيران.

١٢. تشریح الأصول، الشيخ مولى عليّ بن مولى فتح الله النهاوندي، دار الخلافة، طهران - إيران.

١٣. تفسير البيضاوي (المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (م ٧٩١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٨ هـ.

١٤. التهذيب (تهذيب الأحكام)، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخراساني، نشر دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ.

١٥. ثواب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران وكتاب فروشي كتبي نجفي، قم - إيران.
١٦. جامع الأخبار ، تاج الدين محمد بن محمد الشعيري (م القرن الرابع)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية.
١٧. حاشية شرح المطالع، علي بن محمد الجرجاني(ت ٨١٢ هـ)، انتشارات كتبي نجفي.
١٨. حاشية فرائد الأصول، محمد كاظم الخراساني،(ت ١٣٢٩ هـ)، منشورات بصيرتي، قم - إيران.
١٩. الخصال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ).
٢٠. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة المحقّقة.
٢١. دعائم الإسلام، القاضي نعمان بن محمد التميمي المغربي(ت ٣٦٣ هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م، أفتست مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.
٢٢. ذخيرة المعاد، المولى محمد باقر السبزواري(ت ١٠٩٠ هـ)، نشر مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٢٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق أبو القاسم كرجي، جامعة طهران، طهران، إيران، ١٣٦٣ هـ. ش.

٢٤. رجال ابن الغضائري، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.

٢٥. زبدة الأصول، الشيخ البهائي محمد بن حسين العاملي (ت ١٠٣١ هـ).
٢٦. السرائر، أبو عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٢٧. شرح الارشاد، المقدس الاردبيلي، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ - ١٤١٩ هـ.

٢٨. شرح العضدي على مختصر المنتهى، عبد الرحمن بن أحمد العضدي، طبعة حسن حلمي، ١٣٠٧ هـ..

٢٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٣٠. عدة الأصول، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، طبعة بمبئي.

٣١. عقاب الأعمال ، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩١ هـ.

٣٢. علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ.

٣٣. عوائد الأيام، المولى أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ)، من منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم - إيران، ١٤١٧ هـ.

٣٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر انتشارات جهان، طهران.

٣٥. غوالي اللثالي: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٣٦. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، نشر مطبوعات ديني، قم - إيران.

٣٧. الفصول الغرويّة: تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم (ت ١٢٥٠ هـ)، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ، قم - إيران.

٣٨. الفوائد المدنيّة، المولى محمد أمين الأسترآبادي (القرن ١٠ هـ)، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

٣٩. قوانين الأصول، الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمّي (ت ١٢٣١ هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية.

٤٠. الكافي: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)،
تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، نشر دار الكتب الإسلامية،
١٣٨٨ هـ.

٤١. كشف الغطاء، جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي الحلبي (ت ١٢٢٨ هـ)،
نشر دار الكتب الإسلامية.

٤٢. كمال الدين: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)،
نشر مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٠ هـ، قم - إيران.

٤٣. مبادي الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر
العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ).

٤٤. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق: السيد أحمد
الحسيني، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

٤٥. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي أمين الإسلام (ت ٥٤٨ هـ)،
انتشارات ناصر خسرو، طهران - إيران.

٤٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت
٨٠٧ هـ)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م.

٤٧. مجمع الفائدة والبرهان، أحمد بن محمد المحقق الأردبيل (ت ٩٩٣ هـ)، تحقيق:
الحاج آغا مجتبي العراقي والحاج شيخ علي پناه الإشتهازي والحاج آغا حسين
اليزدي الأصفهاني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٤٨. المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)،
تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني ، نشر دار الكتب الإسلامية،
الطبعة الثانية.

٤٩. مدارك الأحكام، السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)،
تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدّسة.

٥٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن عليّ العاملي
المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) ، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم
إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ - ١٤١٩ هـ.

٥١. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين المحدّث النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، ، تحقيق
ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى
المحقّقة.

٥٢. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥ - ٥٠٥ هـ
) ، نشر دار الفكر ، بيروت - لبنان.

٥٣. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، الطبعة
المحقّقة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٤. مشارق الشموس، آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (ت ١٠٩٩ هـ)،
نشر مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٥٥. مصباح الفقيه، العلامة الحاج آغا رضا الهمداني (ت ١٣٢٢ هـ)، منشورات
مكتبة الصدر، طهران - إيران.

٥٦. مطارح الأنظار، أبو القاسم الكلانترى، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٥٧. معالم الأصول (المعالم)، جمال الدين حسن بن زين الدين (ت ١٠١١هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، نشر دار الحكمة، قم - إيران.

٥٨. معاني الأخبار، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تعليق: علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران - إيران.

٥٩. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي البصري، (ت ٤٣٦هـ)، طبع دمشق، ١٢٨٤هـ.

٦٠. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ). الطبعة الثالثة، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٣ م

٦١. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.

٦٢. مفتاح العلوم، أبو يعقوب - يوسف السكاكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٦٣. المقنع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران - إيران، عام ١٣٧٧هـ.

٦٤. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني، نشر دار الكتب الإسلامية.

٦٥. المناقب، رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ)، تصحيح: السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، انتشارات علامة، قم - إيران.
٦٦. مناهج الأحكام والأصول، الفاضل النراقي، ط، طهران - إيران.
٦٧. المناهل، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٦٨. المنحول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥ - ٥٠٥ هـ)، ط. دار الفكر، بيروت - لبنان.
٦٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي.
٧٠. نهج البلاغة، الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ).
٧١. هداية المسترشدين، محمد تقي الأصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ)، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.
٧٢. الهداية، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران - إيران، عام ١٣٧٧ هـ.
٧٣. الوافي، محمد محسن المشتهر بالفيز الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق وتعليق: ضياء الدين الحسيني العلامة الأصفهاني، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان - إيران.

٧٤. الوافية، عبد الله بن محمد البشروي الخراساني الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ)،
تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي،
قم - إيران.

٧٥. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق ونشر:
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

المحتويات

المقصد الثاني:

في النواهي

٩	الفصل الأول: في مادة النهي وصيغته
١٣	خلاصة رأي المصنف رحمته الله :
١٥	الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي
١٩	خلاصة رأي المصنف رحمته الله :
٢١	الفصل الثالث: في كون مسألة الاجتماع أصولية
٢٣	خلاصة رأي المصنف رحمته الله :
٢٥	الفصل الرابع: في كون المسألة عقلية لا لفظية
٢٦	خلاصة رأي المصنف رحمته الله :
٢٧	الفصل الخامس: شمول النزاع في مسألة الاجتماع لأنواع الإيجاب والتحریم
٣١	الفصل السادس: اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع
٣٢	خلاصة رأي المصنف رحمته الله :

٣٣ الفصل السابع: ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد

٣٤ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٣٥ الفصل الثامن: اعتبار وجود المناطين في المجمع

٣٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٣٩ الفصل التاسع: فيما يستكشف به المناط

٤٠ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٤٣ الفصل العاشر: ثمرة بحث الاجتماع وأحكامها

٤٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٤٨ دليل القائلين بإمكان الأمر والنهي

٤٨ المقدمة الأولى: الأحكام الخمسة متضادة في مرتبة الفعلية

٤٩ المقدمة الثانية: تعلق الأحكام بالمعنونات لا بالعناوين والأسماء

٥٠ المقدمة الثالثة: تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

٥٠ المقدمة الرابعة: المتحد وجودا متحد ماهية

٥٥ خلاصة رأي المصنف رحمته الله: امتناع اجتماع الأمر والنهي تبعا للمشهور

٥٦ أدلة المجوزين لإجتماع الأمر والنهي ومناقشتها

٥٧ المناقشة الإجمالية:

٥٨ المناقشة التفصيلية

٦٧ خلاصة رأي المصنف «قده»:

٦٨ الدليل الثاني للمجوزين وجوابه

٦٩ التفصيل بالجواز عقلا والامتناع عرفا

٧٠ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

تنبيهات ٧١

٧١..... التنبيه الأول: مناط الاضطرار الراجع للحرمة

٧٢..... أما رأي المصنف كما سبق ذكره فحاصله:

٨٢..... فساد ما نسب إلى المحقق القمي من كون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه

٨٨..... حكم الصلاة في الدار المغصوبة اضطرارا

٩٠..... الأمر الثاني: صغورية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم

١٠٤..... الأمر الثالث: إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات

١٠٥..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

الفصل الحادي عشر: النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟ ١٠٧

١٠٧..... أمور تمهيدية

١٠٧..... الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة ومبحث الاجتماع

١٠٨..... الأمر الثاني: مسألة النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا من مباحث الألفاظ

١٠٩..... الأمر الثالث: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي

١١٢..... الأمر الرابع: في تعيين المراد بالعبادة في المسألة

١١٤..... الأمر الخامس [المراد من المعاملة وتحرير محل النزاع

١١٥..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١١٦..... الأمر السادس: معنى الصحة والفساد

١٢١..... الأمر السابع: تحقيق حال الأصل في المسألة

١٢٢..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١٢٣..... الأمر الثامن: أقسام متعلق النهي

١٢٧..... حكم النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف

١٣٠..... المقام الأول: اقتضاء النهي عن العبادة للفساد؟

- المقام الثاني: النهي عن المعاملات هل يقتضي فسادها؟ ١٣٤
- تذنيب: هل يدل النهي على صحة متعلقه؟ ١٣٩
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ١٤١

المقصد الثالث:

في المفاهيم

- الفصل الأول: في الجملة الشرطية ١٤٥
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ١٤٨
- فصل في الجملة الشرطية ١٤٩
- بقي هاهنا أمور: ١٦١
- الأمر الأول: ضابط أخذ المفهوم ١٦١
- الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم ١٦٦
- الأمر الثالث: تداخل المسببات ١٦٩
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ١٧٩
- الفصل الثاني: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف ١٨١
- تذنيب: تحرير محل النزاع ١٨٦
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ١٨٨
- الفصل الثالث: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ١٨٩
- دخول الغاية في المغيا وعدمه ١٩٢
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ١٩٣

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر ١٩٥

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٠٥

المقصد الرابع:

في العام والخاص

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢١٢

الفصل الأول: لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه ٢١٣

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢١٥

الفصل الثاني: في بيان ما دل على العموم ٢١٧

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٢١

الفصل الثالث: في تحقيق العام المخصص ٢٢٣

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٣١

الفصل الرابع: في المخصص اللفظي المجمل مفهوما ٢٣٣

المخصص اللفظي المجمل مصداقا ٢٣٨

وهم وإزاحة: التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص ٢٤٦

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٥١

بقي شيء: في إحراز عدم فردية شيء للعام بأصالة العموم ٢٥٢

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٥٤

الفصل الخامس: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ٢٥٥

إيقاظ: الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية ٢٦٠

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٦١

الفصل السادس: هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر؟ ٢٦٣

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٧٢

الفصل السابع: ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان ٢٧٣

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٧٩

الفصل الثامن: هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا ٢٨١

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٢٨٤

الفصل التاسع: اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ٢٨٥

الفصل العاشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ٢٨٩

خلاص رأي المصنف رحمته الله: ٢٩٣

الفصل الحادي عشر: الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٢٩٥

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٠٠

الفصل الثاني عشر: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ٣٠١

النسخ ٣٠٧

دلالة الأخبار على وقوع البداء ٣١١

ثمرة البحث في كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً ٣١٥

خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٣١٥

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

٣١٩	الفصل الأول: في مقدمات الحكمة
٣٢١	الألفاظ التي يطلق عليها المطلق
٣٢٩	دلالة الجمع المعرف باللام
٣٣١	النكرة من الفاظ المطلق
٣٣٥	خلاصة رأي المصنف رحمته :
٣٣٧	فصل: في مقدمات الحكمة
٣٤٣	لا إطلاق للمطلق فيما كان له انصراف
٣٤٩	تنبيه: أنواع الانصراف
٣٥١	خلاصة رأي المصنف رحمته :
٣٥٣	الفصل الثاني: إذا ورد مطلق ومقيد متناهين
٣٥٩	تنبيه: عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي
٣٦٠	تبصرة: اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة
٣٦٢	خلاصة رأي المصنف رحمته :
٣٦٣	الفصل الثالث: في المجمل والمبين
٣٦٦	خلاصة رأي المصنف رحمته :

المقصد السادس:

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

تمهيد في حجية الظواهر	٣٦٩
أقسام الحجية	٣٧٤
الأمر الأول: وجوب العمل على وفق القطع عقلاً	٣٧٥
مراتب الحكم وترتّب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي	٣٧٧
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٣٧٩
الأمر الثاني: مبحث التجري	٣٨٠
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٣٩٠
الأمر الثالث: أقسام القطع	٣٩١
قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي المحض	٣٩٣
عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي	٣٩٩
عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي	٤٠١
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤٠٥
الأمر الرابع: امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه	٤٠٦
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤١١
الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية	٤١٢
تعذر الموافقة الالتزامية في بعض الامور	٤١٤
جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي	٤١٧
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤٢١
الأمر السادس: حجية قطع القطاع	٤٢٢
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤٢٨

المحتويات	٥٥٧
الأمر السابع: حجية القطع الإجمالي	٤٢٩
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤٤٥
مباحث الظن	٤٤٧
محاذير التعبد بالأمارات	٤٥٢
جواب المصنف على تلك المحاذير	٤٥٤
الجواب الأول: منع الصغرى	٤٥٤
الجواب الثاني: منع الكبرى	٤٥٥
الجواب الثالث: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف سنخ الحكمين	٤٥٥
الجواب الرابع: الطريق الثاني للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري	٤٥٨
الجواب الخامس: وهو للجمع بين الحكمين	٤٥٩
طريق آخر للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي	٤٦٢
خلاصة رأي المصنف رحمته الله :	٤٦٣
الفصل الأول: في حجية ظواهر الألفاظ	٤٦٥
مانعية اختلاف القراءات عن حجية الكتاب	٤٧٥
خلاصة رأي المصنف في حجية الظواهر	٤٧٨
الفصل الثاني: في احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود	٤٧٩
الفصل الثالث: في الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة	٤٨٥
الأمر الأول: وجه اعتبار الإجماع	٤٨٥
الأمر الثاني: اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع	٤٨٨
الأمر الثالث: حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام	٤٨٩

التنبية على أمور ٤٩٧

٥٠١ خلاصة رأي المصنف في حجية الإجماع المنقول

٥٠٣ الفصل الرابع: في حجية الشهرة الفتوائية

٥٠٤ خلاصة رأي المصنف رحمته الله: عدم الحجية للشهرة الفتوائية

٥٠٧ الفصل الخامس: المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة

٥٠٩ أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها

٥١٤ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٥١٥ الفصل السادس: في الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد

٥٢٨ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٥٢٩ آية الكتان

٥٣١ خلاصة رأي المصنف في الاستدلال بآية الكتان

٥٣٢ آية السؤال من أهل الذكر

٥٣٥ آية الأذن

٥٣٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٥٣٩ المصادر

٥٤٩ المحتويات